若き方以智の学問と思想：「通幾」と「質測」について

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-02 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 久富木, 成大 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/916

金沢大学文学部論集　行動科学・哲学篇
第十八号　一九九八年　一～二二

若き方以智の学問と思想
――「通幾」と「質測」について――

久富木　成　大

The Scholarship and Thought of Young Fang I-chih
:On Philosophy and Natural Science

Shigehiro KUBUKI

はじめに
一、「物」と「事」、ないしは「物」と「心」について
二、隠と通幾
三、費と質測
四、「物理」の形成とその構造
おわりに
注

はじめに

方以智（一六一一年～一六七一年）、明の万暦三九年、安徽、桐城の名門、方氏の一族で、四代にわたって易を家学としている家に生まれた。字、密之、号、浮山愚者。早く、少青年時代から明末の社会危機に直面し、その改革に志して、政治結社「復社」に入り、激しい運動を展開した、

明の崇禎一三年（一六一三年）、進士。この後三年間、北京の宮廷に出仕し、翰林院検討の官にあった。

崇禎一七年（一六四四年）、李自成、ついで清が北京入城。方以智は南京に逃れ、その後広東に移る。明の遺臣としての彼への、清兵の捜索を避けるために出家して僧となり、大智などと改名し、字、無可、薬地と号した。清の康熙十年（一六七一年）、広東の万安県で病を得て、六一歳で死亡したといわれている。

方以智の一生は官にあったり、政治活動に専念したり、逃亡に明け暮れしたりと、波瀾に満ちていた。しかし学問と著述とはその間も廃することなく続けられ、主として科学と哲学方面に多くの著作を残した。

方以智の死後、約三百年間、彼の人となりも著作も、あまり知られることがなかった。しかし、『四庫全書総目提要』（一七八二年刊行）には、彼の多くの著作の中から、子部雑家類に『物理小識』一二巻、『通雅』五二巻、子部道家類存目に、『薬地炮荘』九巻の三種の著述が著録されてはいる。

方以智の学問や著述のなかでは、特に哲学方面のことが長いあいだ忘れられたままになっていた。本格的な関心の集注と研究のはじまりは、一九五〇年代、中華人民共和国の唯物主義思想研究の降盛のなかにおいてであった。そうした動向のリーダーは侯外廬であり、その指導の下で方以智の遺作が集められ、数篇の著作が出版され、研究論文も多く公にされはじめた。しかし、方以智の哲学思想の研究が軌道にのりはじめたのは、最近の二〇年間のことであるといわ

れている。一九八八年、上海古籍出版社では『方以智全書』を出版しはじめ、その第一回目として哲学方面の主著、『通雅』が上下二冊に分けて刊行されている。

小稿では、方以智の哲学思想の基礎的研究を目ざし、その形成のあとと構造とが、比較的に明瞭なかたちでまとめられているということで、『物理小識』の「自序」および「総論」とに特に注目し依拠して稿をすすめることにした。

『物理小識』は、原稿段階では『通雅』に付録として付加されていたとされる。このことを『四庫全書総目提要』では「此書は……又、通雅の緒餘なり」といっている。『通雅』が完成したのが、自序によると一六四一年、『物理小識』は同じく自序によると、一六四三年となっている。『物理小識』が単行の書物として刊行されたのは、方以智の子、方中徳・中通・中履、方以智の甥、中発、および方以智の門人たちの尽力によるものであった。

小稿の拠った『物理小識』の本文は、台湾商務印書館印行の「国学基本叢書」所収のものである。また、本文の解釈にあたっては、『中国哲学史資料選輯、清代之部』（中国科学院哲学研究所、中国哲学史組編、一九六二年、北京中華書局刊）に収める『物理小識』（節録）の詳細な注が非常に有益であった。このことを、特に記しておきたい。

一、「物」と「事」、ないしは「物」と「心」について

方以智の生涯を通じての関心は、天地を貫く法則は何であるのかというところにあったということができよう。こうした法則は、天地の間のすべての存在に遍在し、各々の事物をそれぞれのその事物たらしめているとするのが、中国の人々の伝統的な考え方であった。方以智も例外ではない。

前述の、天地を貫く法則と共に在るとされる「物」とは、では何であろうか。方以智の見解を明らかにしていきたい。

○天地の間に盈（み）ちるものは、みな物なり。人はその中を受けて以て生まれ、生は身に寓（やど）り、身は世に寓る。見る所、用いる所、事に非るは無し。事も一物なり。聖人、器を制して用に利し、以てその生を安んずるは、理を表はすに因り、以て其の心を治むるなり。器は固より物なり、心も一物なり。深くしては性命といふ。性命も一物なり。天地を通観すれば、天地も一物なり。（盈天地間皆物也、人受其中以生、生寓于身、身寓于世、所見所用、無非事也、事一物也、聖人制器、利用以安其生、因表理以治其心、器固物也、心一物也、深而言性命、性命一物也、通觀天地、天地一物也＝『物理小識』自序）

先ず、方以智は「天地の間に盈ちているものは、すべて物である」という。ここに実は、方以智の「物」についての立場はすべて出し尽くされている。しかしこれでは大まかにすぎて、とりとめがない。そのため、論者の意図が見すごされてしまうことも多い。それを避けるために、その「物」のなかからいくつかをとり上げて種々に論じ、それを通じて「物」のイメージを自らの主張に合う方向に導こうとして、方以智は右に引いた文章を草しているのである。

ここで第一にとりあげるのが、人間である。右に引いた文章では、「人はその中を受けて以て生ず」、という。この「中」は一般には

「中和の気」のこととされている。[1] 人間も「物」であり、しかも「物」である以上、宇宙間の一切の物質の、これ以上分析できない最小の極微の物質である「気」で、人間も出来ているということになるわけである。[2] 右に引いた文章では、人間はその「気」のなかでも、「中和の気」によって出来ているというのであるが、一方で、人間を形成している「気」が、最も上質の「精なる気」であるとする、伝統的な考えがあることなどからすると、ここでいう「中和の気」も、やはり最上質の「精なる気」につらなる、あるいはそれと同義の、上質の「気」のことであると考えてよいであろう。[3]

人は一般に人間を精神的な存在とすることに慣れてはいるが、「物」とする見方にはなじんでいない。方以智は、まず人間心理のこの点をついて、人間の「物」であることを印象づけ、それと同時に「物」の持つ広い意義を説明しているのである。

「物」として生まれた人間は、身、つまり肉体という時間的な存在[4]に生命を「寓（やど）らせ」、その肉体はまた同時に、「世間」という空間に「寓らされ」ている存在物であると、方以智はいう。

時間と空間のなかで、人間は種々の行動をするが、それらのうちから「見ること」と「用いること」の二つを代表としてとり上げ、そうして、それらの行為の対象および手段となるものを、方以智は「事」と名づける。その上で、それらの「事」もまた「物」であると、方以智は指摘する。

人間のなかで、最高の人格と知的能力をそなえている者が、一般に「聖人」といわれているのである。その聖人が「器」を制作したのであると、方以智はいう。[5] 聖人のその制作の目的は右に引いた文章では、「器を作って、人々の生活を安んじるのである」、といっている。さらにそれによって、「理をあらわし、人々の心を治めるのである」ともいっている。この後半の部分は、一体どういうことであろうか。このことの真意をとらえるために、方以智のこの文章がおそらく依拠していると思われる、『易経』（繫辞伝十一章）の、以下の文章について検討を加えてみたい。

○物を備へ、用を致し、成器を立てて以て天下の利を爲すは、聖人より大なるは莫し。（備物致用、立成器以爲天下利、莫大乎聖人）

この文章の表面上の意味は、「人間生活に必要なあらゆる物資をとりそろえ、それらの効用を十分に発揮させ、完成した器を作製し、天下の人々に大きな利益をもたらしたという点では、聖人より偉大な功績をあげた人はいない」、ということになる。

ここで明らかにされなければならないのは、一連の聖人の行為が、このように高く讃えられねばならない理由についてである。つまり、なにゆえに「聖人より大なるはなし」であるのかということが明らかにされねばならない。このことについて、漢魏の際の学者、虞翻は以下のように解明した。

○其の變に通じて、民をして倦まざらしむ。神にして之を化し、民をして之を宜とせしむ。聖人作して萬物覩（あらは）さる。故に曰はく、聖人より大なるは莫きなり。（通其變、使民不倦、神而化之、使民宜之、聖人作而萬物覩、故曰莫大乎聖人者也＝『周易集解纂疏』巻八）

この部分の「疏」として、清朝、嘉慶期の学者、李道平、字、遵

王は、以下のように述べている。

○陽窮りて陰に變じ、陰窮りて陽に變じ、乾坤の變に通ず。故に民をして倦まざらしむ。乾に神たり、坤は化なり、乾神、坤にゆき、坤、萬物に化す。故に民をして之を宜とせしむ。神農以下、皆、聖人にして制作することあり、而して天下の利として見（あらは）るる所の者と爲るなり。故に曰はく、聖人作して萬物覩（あらは）さる。乾の五大人、聖人にして天子の位に在る者なり。故に聖人より大なるは莫きなり。（陽窮變陰、陰窮變陽、通乾坤之變、故使民不倦、乾爲神、坤爲化、乾神之坤、坤化萬物、故使民宜之、神農以下、皆聖人有制作、而爲天下所利見者也、故曰聖人作而萬物覩、乾五大人、聖人而在天子之位者也、故莫大乎聖人＝『周易集解纂疏』巻八）

虞翻のいうところにそいながら李道平は自説を展開する。この二人のいうところを綜合すると、以下のごとくなる。

聖人たちは陰陽の気の変化に、非常によく通じている。この知識をもとに、彼らは乾と坤、すなわち天地の間の、天の神秘的な力（＝乾）にのっとり、地（＝坤）に働きかけた。このことは、詳しくいえば、聖人が天地をつらぬく法則であるところの陰陽の気の変化のあり方に通暁していたために、それにもとづいて地上の万物に働きかけたことになる。こうして聖人たちは、人々の生活に有用な器物の数々を制作した。それら制作物の数々が人々に喜ばれ、歓迎され、人々の支持を受けた。それらのことが、もともと偉大であった皇帝としての彼ら聖人たちの地位を、より不動のものとし、確定的なものにしたのであるということになる。

方以智の文章の下敷になっている『易経』繫辞伝では、聖人たちが「物を備え、用を致し、成器を立て」たと述べられているのであった。ここでいう「物」は、前述の虞翻・李道平らによると、「耕稼の利」、「市井の利」、「舟楫の利」であるとのことである。なお、これらはすべてここには引用しなかったが、虞翻らが『易経』繫辞伝の述べる多くの「物」から、三種にまとめて表現したのである。

そして又、虞翻・李道平らは、この聖人たちの活躍した時代相を、「民、多く否閉」、および「中古の世、草昧初開、民、多く否閉」と述べている。聖人たちの功績の数々が人々をいかに喜ばせ、それによっていかにより深く聖人たちに心服することになったかが想像されるであろう。

聖人たちが成した業績について、虞翻は「聖人作（な）して萬物、覩（あらは）さる」と述べ、李道平は「皆、聖人制作することあり、而して天下の利として見（あらは）るる所の者と為るなり。故に曰はく、聖人作して萬物覩（あらは）さる」と述べている。

「否閉」・「草昧」などとして表現されるような文明の開けていない蒙昧な時代相のなかで、聖人たちは陰陽の法則に則って物事を処理し、しかるべき加工を施し、種々の器物を作って人々に提供した。人々はその便利さに驚喜し、それらの物事、器物をもたらした聖人たちへの信頼を、いやが上にも深めることになった。

ここに「萬物覩（あらは）さる」とあったように、「萬物」の〝あるべき姿〟が、あるいは又、〝あるべき法則〟が明らかにされ、そのうえで萬物が人々の目前に置かれたことになる。こうした出来事が人々には〝便利さ〟として作用し、これが聖人たちへの人々の心

服を生んだことは、先に見てきたとおりである。

しばらく脇道にそれた感があるが、話しを本道にもどそう。物質はいうまでもなく、非物質としての抽象的な「事」もまた「物」であると方以智は言っているのであった（『物理小識』自序）。それは、「物」も「事」も等しく「天地の間に盈つるもの」であり、「天地の間に盈つるもの、皆、物なり」（『物理小識』自序）という立場に立つ以上、方以智にとっては当然のことであるといわなければならない。

聖人たちは、これら天地の間にあるものを支配する陰陽の変化の法則を知悉し、人々をとりまく「物」を成立させている陰陽のあり方、つまり「理」を人々に教え、それらの「物」を効果的に処理する「器物」を作って、人々に与えた。その器物のもたらす利益、ないし利便さによって、聖人たちは人々の信頼をいやが上にも高め、結果的に聖人たちは人々の「心」を支配することができるようになった。

冒頭に引いた文章のなかで方以智が「聖人、器を制し、用に利し、以て其の生を安んずるは、理を表わすに因り、以て其の心を治むるなり」といったのも、右に記したところの意味においてである。さらに、我々がここで注目しなければならないのは、この文章での、方以智の「理を表わす」ということと、「其の心を治む」ということとの関係についてである。

ここで「理を表わす」というのは、すでに見てきたように、聖人たちが「物」・「事」をめぐる陰陽の気の変化に通暁し、それを明らかにすることであった。そして、「其の心を治める」というのは、人々の心を支配するということに外ならなかったのである。「物の理」に通暁し、器物を作り、それらを使いこなしてみせることと、「人々の心を治めること」とは、実は結果的に同じことであったのであると、方以智はいう。

では、右のことは何ゆえにそうであるというのか。方以智はいう。「器はもとより物なり。心も一の物なり」、と。「心」はまた別の言い方では「性」・「命」、熟して「性命」ともいう。つまるところは、この「性命」も一つの「物」であると方以智はいう。これらは、「天地を通観すれば、天も地も一物なり」というところに、方以智の見るところでは帰着するのである。それは、「天」という人間の感覚を超えて存在しているものと、「地」という、人間の感覚の範囲内に実感として在るものとの関係において、その間にあるものは、人も、人の心も、その心をめぐる諸事象も、すべて「物」であり、それらはあますことなく陰陽の「理」に動かされる存在であるということになるのである。そのために、それら天地の間の万物は、その変化の法則、即ち「理」を知悉している聖人が支配することのできる存在であるといってもよいのである。

二、隱と通幾

前章で見てきたように、「物」と「事」とが、「一物」、つまり「物」として共通の存在であるというのが方以智の基本的な立場であった。この間の事情を、これまでとは別の観点から、方以智は以下のように述べている。

○推して、不可知に至るは、轉ずるに可知なる者を以て之を攝し、費を以て隱を知り、重（ちょう）玄も一實よりし、これ物物神神の

深幾なり。寂感もてこれ蘊し、深く其れ自ら來る所に究めよ、是を通幾と曰ふ。（推而至于不可知、轉以可知者攝之、以費知隱、重玄一實、是物物神神之深幾也、寂感之蘊、深究其所自來、是曰通幾＝『物理小識』自序）

ここで方以智は、「可知の世界」と「不可知の世界」という二つの世界を提示する。ここでいう「可知の世界」とは、現象の世界、あるいは『易経』（繫辞伝上）にいうところの形而下の世界のことということができるであろう。他方の「不可知の世界」とは、人間の感覚ではとらえることのできない、『易経』（繫辞伝上）でいうところの、形而上の世界のことである。

「可知の世界」は、その現象によって、人間の感覚がとらえ、それによって認識することができるはずである。では、感覚を超えた「不可知の世界」のことは、どのようにして人間は把捉することができるというのか。このことについて、右に引いた文章で方以智は「可知なるものを転じて、之を攝する」ことによって、その目的を達することが出来るのであるという。ところで、ここでいう「攝」は本来多義の語であるが、それらのなかで「収斂[6]」と理解するのがよいであろう。したがって、「取り収める」という意味になるのであるが、具体的には、多くのことがらの中から、その本質へと事柄を収束させることと考えるべきであろう。方以智は、可知の世界についての可能な限りの認識を総同員し、それをある方向に収斂させることによって、不可知の世界を把捉しうると考えていたのである。

可知の世界についての認識を一点に収束させる。これは不可知の世界をとらえることができるとする、方以智の唱える方法の一つである。このことを又、別の方向から、方以智は以下のようにいう。それは、「費を以て隱を知る」ということである。この「費」については、例えば、『楚辞』招魂（第九段）に、「晉制の犀比は、白日に費なり[7]」という、この費がそれにあたるであろう。この「費」について注に「費は光る貌（さま）なり。言うこころは、晉国、簿棊箸を工作し、犀角を比集し以て雕飾を爲す。之を投ずるに皜然として日光るがごとし」とある。この注のいうところを厳密にふまえるとすれば、「日光るがごとし[8]」とある。この注のいうところを厳密にふまえるとすれば、「日光るがごとし」という注の文章が、犀角の細工のきらびやかさを強調していうことばであることからして、「費」は、その細工物の表面の光りかがやくばかりの様子を指していっているのであるということがわかる。要するに、「費」は、物の表面のことを問題にしていうときに、使用されることばであるということに注目しておきたい。

つぎに「費を以て隱を知る」の、「隱」について見ていきたい。この字の上述の用法での一般的な意味は、例えば、蔽也、陰也、幽也、蔵也[9]というような、いろいろな文字の荷なうところにあるであろう。それは、蔽われ、陰（ひそや）かな、幽（おくぶか）い所に蔵せられたもののことであるように思われる。

右に考えたごとくであるとすると、「費を以て隱を知る」という方以智の言葉は、いかに解すべきであろうか。すでに見てきたように「費」が物事の表面のことであるとすれば、それは「可知の世界」のこととなる。一方、「隱」は物事の奥深いところのことで、「不可知の世界」のことである。

「可知の世界」は現象の世界であり、それらはほぼすべて人間の感覚でとらえることが可能となる。そのため、そこから得られた雑多な知識の集積を、ある知識のもとに収束させることによって、「隠」、つまり深いところにまるで隠されたようにして存在している知識を、その深いところからとり出すようにして知ることができると、方以智はいう。では、このことの可能性は、どのようにして保証し、証明されるのであろうか。

そもそも、方以智の「費を以て隠を知る」というこの発言は、実は『中庸』に由来する[10]。すなわち、『中庸』第十二章に、以下のようにいう。

○君子の道は費にして隠なり。夫婦の愚も、以て與り知る可きも、其の至れるに及んでは、聖人と雖も、亦た知らざる所有り。夫婦の不肖も以て能く行ふ可きも、其の至れるに及んでは、聖人と雖も、亦た能くせざる所有り。天地の大なるも、人猶ほ憾む所有り。故に君子大を語れば、天下能く載すること莫し。小を語れば、天下能く破ること莫し。詩に云ふ、鳶飛んで天に戻り、魚淵に躍る、と。其の上下に察らかなるを言うなり。君子の道は端を夫婦に造す。其の至れるに及んでは、天地に察らかなり。（君子之道、費而隠、夫婦之愚、可以與知焉、及其至也、雖聖人亦有所不知焉、夫婦之不肖、可以能行焉、及其至也、雖聖人亦有所不能焉、天地之大也、人猶有所憾、故君子語大、天下莫能載焉、語小、天下莫能破焉、詩云鳶飛戻天、魚躍于淵、言其上下察也、君子之道、造端乎夫婦、及其至也、察乎天地＝『中庸』第十二章）

冒頭に、君子のふみ行うべき道は「費にして隠」であるといっている。これは、「君子」と高く評価されるほどの人物の行為の規範にも、実行が容易で、表面的なものと、実行困難で、隠された奥深いものとがあるということである。

この表面的な部分については、右に引いた『中庸』の文章では、愚かな夫婦でも、それを認識し実行することが出来るという。しかし「其の至れる」ところ、つまり奥深いところにある窮極のものについては、聖人でさえも容易には認識しがたく、実行もしがたいものであるとも述べているのである。

また、このことをまとめて、右に『中庸』から引いた文章では、以下のようにもいっている。「君子の道は、端を夫婦に造（な）す。其の至れるに及んでは、天地に察（あき）らかなり」、と。平凡な、あるいは愚かともいえる夫婦でさえもふみ行うことのできる、君子のこの行為については、ここではこれを「端」といっている。つまり、「端緒」とでもいえるものである。

一方、君子にも聖人にも難しいとされる、ふみ行うべき道の窮極は、実は天や地の至る所に、明らかにあらわれているという。しかし、それらはあくまでも「隠」といわれているように、認識することも、実践することも、ともに困難なものであるのである。

「費」は表面的で、明らかであり、「隠」は見聞の及ぶところではなく、それを認識し、実践するのは、君子・聖人を以てしても容易ではなく、いずれも十全には行ない難いものとされてきた。

この「費」と「隠」のあいだには、すでに見てきたように、「費」が「隠」の端緒であるとする、両者の関係についての見解があった

のである。この関係を更につきつめて考えたのは朱熹（一一三〇年～一二〇〇年、南宋の学者、宋学の大成者）であった。朱子は以下のようにいう。

○費とは用の廣きことなり。隱とは、體の微なることなり。（費、用之廣也、隱、體之微也＝『中庸』第十二章注）

「費」と「隱」とのあいだには、朱子は「作用」と「本体」、即ち、「体用」の関係があるという。「隱」が本体であり、それが「作用」により「費」の形をとったのであるということになる。

では、「本体」である「隱」は、一体何であり、その作用の「費」とは、例えばどんなものであると朱子は見ているのであろうか。『中庸』十二章の本文に『詩経』から引かれている文章に付けられた朱子の解説が、それについて物語ってくれているので、それについて見てゆきたい。

○子思、此の詩を引き、以て化育流行し、上下昭著なるは、これ理の用、いはゆる費に非るなきを明らかにするなり。然れども、その然るゆえんの者は、則はち見聞の及ぶ所にあらず、所謂（いはゆる）隱なり。（子思引此詩、以明化育流行、上下昭著、莫非此理之用、所謂費也、然其所以然者、則非見聞所及、所謂隱也＝『中庸』十二章注）

これまで「費」として言及してきたものは、「理」[11]の「用」、つまり「作用」によってあらわれたものと、朱子はいう。「隱」は、したがって、天地の万物、可知の世界、感覚の及ぶところ、それらすべての「然る所以（ゆえん）」として、それらの背後の奥深い所に存在していることになる。「見聞の及ぶところではない」と、朱子がいうのもそのためである。

先に『中庸』から引いた本文に、「其れ至れるに及んでは、天地に察（あきらか）なり」とあったのは、天下にこの「理」の「用」としての諸々の「物」が、明白なかたちで存在しているというレベルでのことを述べているのだと見るべきであろう。

話しをはじめにもどすことにする。方以智は「費」、すなわち「可知」の世界の認識を収斂させることによって、「不可知」の世界の認識を得ることが出来ると言っていたのであった。そのことの可能性については、すでに見てきたように、理論的には宋儒のとなえる「体用」の関係によって、そのことは保証できる。朱子は、これを「理」の体用の関係で説明したのであった。「不可知の世界」、すなわち「隱」における「理」を「体」として、その「用」に「可知の世界」の「費」を朱子はあてたのであった。こうして、「費」と「隱」とは一直線に、太い線で連結させられ、方以智のいう、「費」から「隱」へという認識の方向性も保証されることになったわけである。

明末清初の方以智は、時代的に見て、南宋の朱子たちの説は知り尽していたはずである。しかし、方以智はそれのみに依拠していたとは思えない。この章の冒頭に引いた文章は、その事を物語っている。

まず、方以智は、「重玄も一實よりする」といっている。重玄、すなわち、いやが上にも不思議な出来事でも、よく調べれば、それは決して「虚」などではなく、「実」によって生じているのであるという。方以智は、「実」あるいは「現実」を重視する。それは、

身近な世界、「可知」の、「物」の世界といいかえてもよい。方以智はよりどころとし、出発点とするところを、「物」においているのだということを十分に示唆してくれているように思われる。

ここまでの発言をまとめて、方以智は、彼自身の言いたいことは大略、「物物神神の深幾にほかならない」のであると述べている。ここでいう「神」、「深」、「幾」には特別の意味がある。[12] これらはすべて『易経』を出典としている。「神」については以下のごとくである。

○陰陽測られざる、之を神と謂ふ。（陰陽不測之謂神＝『易經』繫辭傳上）

○變化の道を知る者は、其れ神の爲す所を知るか。（知變化之道者、其知神之所爲乎＝『易經』繫辭傳上）

ここでいう神は、神ないしは、その働きにある神秘性を意味する。つぎに「深」と「幾」とについてみてみると、以下のごとくである。

○それ易は聖人の深きを極め幾を研（みが）く所以なり。ただ深きなり、故によく天下の志に通ず。ただ幾なり、故によく天下の務をなす。（夫易聖人之所以極深而研幾也、唯深也、故能通天下之志、唯幾也、故能成天下之務＝『易經』繫辭傳上）

ここでの「深」は、道理の深遠なことを形容することばである。「幾」は物事のおこる幾（きざし）、ないしは幾微を表現している。

以上の『易経』での「神」「深」「幾」の用例を綜合すると、方以智のいう「物物神神の深幾」とは、陰陽の気の変化に基づく『易』説を念頭にして述べられている以上、それは事物の運動および変化にかかわる深い道理と、神秘的な現象の出現の幾（きざし）とに通暁するということであろうと思われる。

以上の、事物の道理とその背後の神秘的な運動変化のあり方には、どのようにすれば到達できるというのであろうか。その秘訣を、方以智は「寂感もてこれ蘊、深く其れ自ら来る所に究めよ」と述べている。これは、「寂」すなわち冷静不動の心で、しかも敏感に、事物の中に深く蔵せられている「道理」を感じとることとされている。[13] こうしたやり方を、方以智は「通幾」と呼んでいる。

「可知の世界」から、その背後の「不可知の世界」を認識することが、「可知の世界」の認識を完全なものとするのであると方以智は考える。それを達成するやり方を、方以智は「通幾」と命名した。透徹した知性と、冷静な感性とにより、事物の表面の現象から、その事物の深いところにある、現象を成り立たせているところの、道理の「幾（きざし）」に迫り、それに通じること、即ちわがものとし、理解すること、深い認識に達することなどが、方以智のとなえる、「通幾」のあり方である。これは、現在、我々のいう「哲学」のあり方に通じるところの多い性格のものであると考えられるのである。

方以智の「通幾」の性格として、それが朱子の、すでに提起されている「理」（体）を出発点として、個物のあり方（用）に迫ろうとする、演繹的手法に比し、諸現象を束ねて、「物理」に至ろうとするように、すぐれて帰納的であるところに注目がはらわれなければならない。

三、費と質測

前章では、事物の道理をとらえるのに、人間の知性と感性とに主として拠ることが中心となる方法について見てきた。その、いわば哲学的とも言いうる、思索的な、「物」をめぐる道理の探究方法を、方以智は「通幾」と呼んだ。ここでは、「物」の道理をめぐる、方以智のもう一つの探究方法について、目をむけてみたい。

○物に其の故あり、實にこれを考究するに、大にしては元會、小にしては草木蟠蠕、その性情に類し、その好悪に徴し、その常變を推す、これを質測といふ。質測とは卽ち通幾を藏するものなり。竟に質測を掃して通幾を冒擧すること有らば、以てその宥密の神なる者を顯はすも、その流は物を遺るなり。誰かこれ外内を合はせ、一多を貫ぬき、而して神明なる者ならんか。萬曆年間、遠西の學入り、質測に詳なるも、通幾を言ふに拙なり。然れども智士これを推すも、彼の質測もなほ未だ備はらざるがごとし。儒者は宰理を守るのみ。聖人神明に通じ、萬物に類し、これを易に藏す。圖策を呼吸し、端幾至精、曆、律、醫、占、みな引觸すべく、學者こひねがわくば、能くこれを研極せんか。智は何人ぞ、敢へて曰はく通知と。顧（かへりみる）に、小（おさなき）よりして此を好み、虛舟師の物理所により、隨聞隨決し、隨時これを録し、以て後日の會通を俟（ま）つと、しか云ふのみ。且つ曰はく、以て自ら娛しむ。歳は昭易汁洽曰至箕三に在り、浮山愚者記す。（物有其故、實考究之、大而元會、小而草木蟠蠕、類其性情、徵其好悪、推其常變、是曰質測、質測卽藏通幾者也、有竟掃質測而冒擧通幾、以顯其宥密之神者、其流遺物、誰是合外内、貫一多而神明者乎、萬曆年間、遠西學入、詳於質測而拙於言通幾、然智士推之、彼之質測、猶未備也、儒者守宰理而已、聖人通神明、類萬物、藏之于易、呼吸圖策、端幾至精、曆、律、醫、占、皆可引觸、學者幾能研極之乎、智何人斯、敢曰通知、顧自小而好此、因虛舟師物理所、隨聞隨決、隨時録之、以俟後日之會通云耳、且曰以自娛、歳在昭易汁洽曰至箕三、浮山愚者記＝『物理小識』自序）

ここでは先ず、物事の道理をとらえる方法として、「質測」と名づけられるやり方があるのであると方以智はいう。

「質測」は「物」の「故」、すなわち、理由、法則を明らかにし、考究するものである。そのための対象となるものは、大は、邵雍[14]のいう「元会」、即ち十二万九千六百年間[15]の出来事のすべてを、小は草木や小虫に至るものまでも、その性情を分類し、その好悪を明らかにし、その常体と変体とを推測するのであると、方以智はいう。これによってわかるように、その方法はかなりの程度まで分析的であり、その意味で、これは我々のいうところの自然科学に類するものだということができるであろう。

ここに新たに「物」「事」に迫り、それを、その道理という点から究明する方法として方以智は「質測」を提起した。これは、先に方以智が提起している「通幾」とは、いかなる関係にあるのであろうか。

この点について、まず方以智は、「質測はすなわち通幾を藏するものなり」と述べている。つまり「通幾」は、「質測」の一部分で

あるというのである。そのことは、「質測を掃いて、通幾を冒挙する」、すなわち、「質測」を無視して、完全に「通幾」のみで「物」の理をとらえようとしたらどうなるか、ということを考えれば、おのずから明白であると、方以智はいう。自然科学的な方法を全く無視して、哲学的やり方だけで、「物」の理がわかるか、というわけである。このことを方以智が、「以て宥密[16]の神なるものを顕はすも、その流れは、物を遺（わす）るるものなり」という結果になるのであるとして、警告を発していることには注目が払われなければならない。「通幾」、つまり哲学的思考にだけたよった場合、深く精密な思索がそこには提出されるかも知れないが、それは「物」つまり自然的なものへの、客観性を欠いた、きわめて主観性の強いものに堕してしまうおそれがあると、方以智はいうのである。

対象をとらえるとらえ方、それはその「物」としての道理、本質に迫ることであるのであるが、それを方以智は「物理」といっており、「通幾」と「質測」の二つの方法が人々をそこへ導き至らせてくれるといっていたのであった。この二つの道、つまり方法は学問の方法としてとらえてもよいものであろう。

方以智の提起するこの学問の二つの方法のうち、方以智は「質測」の中にとりかこまれたかたちで、「通幾」はあるべきであるといっていた。「通幾」だけでは対象を十全にとらえることはできない。主観に堕し、対象の「物」そのものから離れてしまってはよくないという、方以智の警告をすでに見てきた。では、方以智のいう「質測が通幾を蔵する」という理想的なあり方は、具体的にはどういう状況をさしていうのであろうか。

この章の冒頭の引用文のなかで方以智は、「理想的な学者よ出でよ」という願いをこめて、つぎのように述べていた。「誰かこれ外内を合わせ、一多を貫き、神明なる者か」と。ここでいう「外内を合わせる」とはどういうことか。実はこの言葉は『中庸』を出典として、以下のように使われている。

○誠なる者は自ら成るなり。而して道は自ら道（みちび）くなり。誠なる者は物の終始なり。誠ならざれば物無し。是の故に君子は誠をこれ貴しと爲す。誠なる者は自ら己を成すのみに非るなり。物を成す所以なり。己を成すは仁なり、物を成すは知なり。性の徳なり。外内を合するの道なり。故に時に之を措きて宜しきなり。（誠者自成也、而道自道也、誠者物之終始、不誠無物、是故君子誠之爲貴、誠者非自成己而已也、所以成物也、成己、仁也、成物、知也、性之徳也、合外内之道也、故時措之宜也＝『中庸』二十五章）

人は誠実でなければならないということを疑う人はいない。誠実の人が貴ばれるのは、その人が自分を完成させるだけでなく、自分以外のすべての物事をも完成させるからに外ならない。人が自分を完成するのは「仁」であり、自分以外の物事を完成させるのは「知」であると、『中庸』ではいう。

これら「仁」も「知」も人間性に固有のものとして備わっている徳であるとしその上で、「誠」こそは内、すなわち自己を完成する「仁」と、外（そと）、つまり自己以外の物事を成しとげる「知」とを統一する徳であると、『中庸』ではいっている。

「外内を合わせる」ということは、人々がともすればおちいりが

ちな、「内」にばかりとらわれて「外」を忘れるということ、方以智の言にしたがえば、「物を遺（わす）れる」という弊害におちいらないことを目ざした、スローガンであるということができるであろう。

方以智は「外内を合わせる」につづいて、「一多を貫く」ということを主張していた。これはいうまでもなく『論語』の以下の部分に由来しているのである。

○子曰く、參よ、吾が道は一以て之を貫く。曾子曰く、唯と。子出づ。門人問ひて曰く、何の謂ぞや、曾子曰く、夫子の道は、忠恕のみ。（子曰、參乎、吾道一以貫之、曾子曰、唯、子出、門人問曰、何謂也、曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣＝『論語』里仁第四）

○子曰く、賜や女（なんぢ）、予を以て多く學びて之を識る者と爲すか。對へて曰く、然り、非なるか。曰く、非なり。予は一以て之を貫けり。（子曰、賜、女以予爲多學而識之者與、對曰、然、非與、曰、非也、予一以貫之＝『論語』衛靈公第十五）

○子曰く、蓋し知らずして之を作（な）す者あらん。我は是れなし。多く聞きて其の善き者を擇びて之に從ひ、多く見て之を識（しる）す。知るの次なり。（子曰、蓋有不知而作之者、我無是也、多聞擇其善者、而從之、多見而識之、知之次也＝『論語』述而第七）

ここに『論語』から三つの例文を引いた。はじめの二つの例文は、ともに孔子が「一もって之を貫く」、と自分の生き方を総括している。ここでいう「一」は「仁」である。この「仁」で生き方を一貫させるのは、前述の「内」「外」のどちらに近いかといえば、いうまでもなく「内」、すなわち「通幾」にちかい。「仁」が心の徳であることから、「内」が「通幾」に関連づけられるのである。したがって、一以て貫くとは、「通幾を貫く」といってもよい。

『論語』から引いた最後の一文には、「多く見てこれを識（しる）す」と、いい、ここでは孔子は外界、対象物への旺盛な働きかけから得られる多くの経験を重視している。これはいうなれば「知」を大切にする立場であり、「内」「外」に分けるとすれば、「外」、すなわち広く自然科学的知識をも含む「質測」を重視することにも連なる主張であり、生き方であり、活動である。

したがって、この文章はまた「質測を貫く＝貫質測」、「多を貫く＝貫多」という生き方を主張しているということになる。

これまでの『論語』からの主張を綜合すると、孔子の生き方には二つの方向を調和させた、バランスの良さが目立ち、これが孔子の生き方の特色であったのだということがよくわかる。孔子のこうした生き方は、方以智のいう「一多を貫く」あり方そのものであり、それは又、「通幾」と「質測」とをほどよく調和させた生き方であったのだと見ることも出来るであろう。

これまで見てきたように、「外内を合わせる」ことは、結局「一多を貫く」ことと同義である。方以智は、こうしたバランスのよい思考方法、ひいては生き方を確立し、「物理」を完全に理解し、神のようなすぐれた知恵をわがものとする学者の輩出することを願ったのである。

時あたかも西洋からヨーロッパの学問がもたらされた。明の神宗

の万暦時代、例えば一六〇一年のこと、イタリアから、イエズス会の宣教師マテオ・リッチ（Matteo Ricci 1552年～1610年 中国名、利瑪竇）が中国南方の地を経て北京入りした。彼は一六一〇年、北京で死亡したが、生前キリスト教の布教のほかにも、徐光啓・李之藻らの高官達とも交流があり、中国の読書人階層の人々に西洋の科学技術を紹介した。著作に世界地図『坤輿万国全図』があり、翻訳にユークリッド幾何学を訳した『幾何学原本』、公教要理を訳した『天主教実義』がある。また、一六一〇年には同じくイタリアの宣教師ギイウリオ・アレニイ（Giulio Aleni 1582年～1649年 中国名、艾儒略）が中国に来て、キリスト教の伝導を通じて、西洋の学術を中国の人々に伝えた。彼の著書としては、『幾何要法』、『職方外紀』、『坤輿圖説』が知られている。

こうしてもたらされた西洋の学術に対して、方以智は「質測に詳なるも、通幾を言うに拙なり。然るに智士これを推すも、彼の質測すらなお未だ備わらざるがごとし」といっている。つまり、西洋の学術は「質測」すなわち自然科学中心であり、人文科学がなおざりになっている。中国のインテリは、こうした西洋の学術を高く評価しているけれども、私に言わせれば、その中心となっている自然科学でさえも不十分なものにすぎない、と。まことに点が辛い。

方以智は、学者は「外内を合わすべきである」といって、「質測と通幾とが調和することが学問上大切である」と述べていた。この「調和」ということは、実はこのことばに続けて、それを具体的に「一多を貫く」という表現でいいかえて述べているのである。

すでに見てきたように、「通幾」にはその方法に、いわば「収斂」ということ、即ち本質をつかむという過程があることが、必須のことであった。一方、「質測」は対象から多くの経験や知恵を得るために、関心を広く拡散させることが必要となるであろうと思われる。

方以智のいう理想的な学問は、「外内を合し、一多を貫く」というところにあるのであり、知識に対する「収斂」と「拡散」を可不足なく作用させ、物事の本質を誤りなくとらえるものであることで、あったのである。

方以智のこの学問観からすれば、新来の西洋学も、伝統的な儒学も不十分である。ただ中国に古くからある、多くの聖人達が『易』を中心原理として確立した「図策」、「暦学」、「律学」、「医学」、「占筮」等々、あふれるばかりの知の宝庫が、つまり学問の新天地が、ほとんど手つかずのまま残されている。自分は「外内を合し、一多を貫く」、真の「知」をそこから得、知の達人、即ち「通知」となることを目ざして、一歩一歩、この宝の山に迫りたいのだ、と方以智はいう。

四、「物理」の形成とその構造

方以智のいう学問の分野、あるいは方法論ともいえるものに、「通幾」と「質測」とがあるということは、これまで見てきたごとくである。そうして、それら各々の実態、内容についても、ほぼとらえることが出来たことと思われる。以下に、方以智に影響を与えたさまざまな人々の学問をめぐる発言に耳をかたむけ、方以智の学問がそれをいかに受け入れたかを見て行きたい。このことによって、方以智の学問の形成の過程と、その構造の実態とを明らかにするこ

とが幾分かでも可能となるかも知れないからである。

○虚舟子[17]曰く、道は在に無ければ、不在にも無きなり。天には日月歳時有り、地には山川草木有り、人には五官八骸有り、それ至虚なる者は、即ち至實なる者なり。天地は一物なり。心も一物なり。ただ心は能く天地萬物に通じ、其の原（みなもと）を知れば、卽ち其の性を盡すなり。董子曰く、天地の間は、虚にして實の若し、と。故に性命の理は、必ず象數を以て徵と爲す。未だ形あらざれば、則ち言ふ可きこと無く、一たび形あらば、則ち上道下器、分ちて合する者なり。莊子虚無を言ふ、然れども物を極に歸して止み、則ち曰く、形ある者を以て、形無き者を象りて定まる、と。聖人、民と日用を折中し、之をして節に中らしむるのみ。其の格致研極の精微、みな易に具はること、誰か固達して知らんや。……生死のために惑はされず、並びに生死を超ゆるの談に惑はされず。言動象占は、其の物宜を見（あらは）し、俯仰遠近は事の通變を極め、此れ學びて厭はざる者は、眞に絶學たるなり。本末源流、知れば則ち統御を善くし、物を舍てれば、則ち理もまた得るところ無し。又、何ぞ格らんや、物を言ふに病なる者は、好奇の士、好んで耳目の及ばざる所を言ふも、其の説に附會して、甚だしきは則ち虚を構へて人を駭かす。其れ拘謹なる者は、斤斤たる耳目の前のみ、此を外にすれば、則ち斷然として信ぜず、其の蔽たること均しきなり。（虚舟子曰、道無在無不在也、天有日月歳時、地有山川草木、人有五官八骸、其至虚者即至實者也、天地一物也、心一物也、惟心能通天地萬物、知其原、卽盡其性矣、董子曰、天地之間、若虚而實、故性命之理必以象數爲徵、未形則無可言、一形則上道下器、分而合者也、莊子言虚無、然歸於極物而止、則曰、以有形者象無形者而定矣、聖人與民折中日用、使之中節而已、其格致、研極之精微、皆具於易、誰固達而知乎、……不爲生死所惑、並不爲超生死之談所惑、言動象占、見其物宜、俯仰遠近、極事通變、此學而不厭者、眞絶學也、本末源流、知則善於統御、舍物、則理亦無所得矣、又何格哉、病於言物者、好奇之士、好言耳目之所不及、附會其説、甚則構虚駭人、其拘謹者、斤斤耳目之前、外此則斷然不信、其蔽均也＝『物理小識』總論）

ここには方以智の師、王宣、号、虚舟子の説をかかげる。虚舟子は、「道は在に無ければ、不在にも無い」と言い、「道」がすべての存在物どころか、不存在物にも遍く存在するのだということを、逆説的な言い方で強調する。ここからスタートしている虚舟子の意見の特色は、純粋の虚無の存在を認めないという点にある。それは、天・地・人ともに「虚」のごとくにして「実」であり、「実」のごとくにして「虚」であるというところがあるからである。このことを彼は、「至虚なるものは、至実なる者なり」と、虚・実ともにそれぞれが極まるところまで拡大して、やはり強調してまとめあげている。このことは、実は「道」が遍在しているという主張の延長線上にあるのである。

つぎに『莊子』を引いて、形而上と形而下とは、断絶してはおらず、連続しているということを主張する。したがって形のあるもので、形の無い世界のことを推知することが可能であるというのであ

る。つまり形のあるものの世界、即ち「物」によって形なき世界を象徴することが出来るとするのであるが、それはやはり「道」が遍在していることにより、二つの世界が連続していることになるからであると言うことになるであろう。

虚舟子は、形而下の世界の「道」の精微なあり方を格致、形而上のそれを研極と名づける。そうして、その格致も、研極も、『易経』に具わっているのであるという。ちなみにいう。ここでいう格致は、先に方以智のいう「質測」、研極は方以智のいう「通幾」に深くかかわると見てよいであろう。

『易』をめぐっての「言・動・象・占」[18]は、虚舟子は「物宜」[19]を見（＝現）わすという。「物宜」とは、「物」の性質を示すことになり、方以智のいうところの「質測」にかかわりのある語である。また、同じく「俯・仰・遠・近」[20]は、「事の通変」[21]を極めるとする。この「事の通変」とは、事物の変化の道理のことであり、これは方以智のいう「通幾」にかかわりのある語であろう。

虚舟子は、『易経』を研究することによって、形而上と形而下の世界のことを十分に究めれば、絶学、すなわち群をぬいた、すぐれた学者になることが可能であるという。

学問の名において、虚舟子は、対象としての「物」をしっかりと見つめ、そこから得られた知識と経験とを、『易経』を通して体系づけ、着実なものとすることを要求する。好奇に走って、華やかで、一見人を驚かす言説や学説は、虚舟子はそれを斥けてとらない。彼の目ざす学問とは方向を異にしており、彼にはそれらは大きな弊害のもとになると思われるからである。方以智の学問の源の一つが、ここにあることは確実である。

○宗一[22]曰く、學に専門あり、未だ此を執りて以て彼を廢すべからざるなり。人生まれて之を耳にし、之を目にし、常に至る。卒にして之を問ひ、此の身に奇ある者か、天地の間に奇ある者か、と。倶にして九竅、言語老少、不同なるもの無ければ、一同なる者も無し。星辰は何を以て明あり、雷風は何を以て作り、動くものは何を以て飛走し、植へるものは何を以て榮枯するか。ああ、怪極まれり、と。（宗一曰、學有専門、未可執此以廢彼也、人生而耳之目之、至乎常矣、卒而問之、有奇于此身者乎、有奇于天地間者乎、倶而九竅、言語老少、無不同者、無一同者、星辰何以明、雷風何以作、動何以飛走、植何以榮枯、噫、怪極矣＝『物理小識』總論）

宗一は方以智の母方の祖父。学問をする人は、自分の専門にとらわれて、見るもの聞くことにともすれば泥んでしまい、何の疑いもいだかずに一生を送り、終ってしまいがちである。しかし、一たび疑えば、この世の中の物事は、みな奇怪さに満ちあふれているものではなかろうか。こうした疑いこそが、おそらくは方以智の「通幾」・「質測」の出発点でもあったのであろう。そのいみで、この外祖父宗一は、方以智を学問の出発点に導いてくれた人として、大切な人であったのであろうと思われる。

○潛草[23]曰く、聖人は天地を官（つかさど）り、萬物を府（おさ）め、歴律を推し、制度を定め、禮樂を興こし、以て民の用を前（すす）め、化して咸（みな）若（したがふ）に至るは、皆、物理なり。其れ常なり、卽ち其れ變なり。變は未だ極まること

有らずや。變、極まれば、自ら反へるか。惟だ神にして之を明らかにする者のみ、之を知る。天道は東よりして西し、星歴は西よりして東し、地の陽氣は南よりして北し、陰氣は北よりして南し、人は其の中に推移して變し、不變なる者も存すること有り。差別の常に變ずるを知らずして、常なるものに執すれば、則ち周公の儀禮も以て世を治む可らざること有り。神農の本草も、これに依りて人を殺すに足りるもの有り。（潛草曰、聖人官天地、府萬物、推歴律、定制度、興禮樂、以前民用、化至咸若、皆物理也、其常也、卽其變也、變未有極乎、變極自反乎、惟神而明之者知之、天道自東而西、星歴自西而東、地之陽氣自南而北、陰氣自北而南、人推移其中而變、有不變者存焉、不知差別之常變而執常者、則周公之儀禮有不可以治世、神農之本草有依之足殺人者矣＝『物理小識』總論）

これは方以智の父、方孔炤の意見である。まずはじめに、聖人の偉大な業績は、みな、「物理」に従っていることによりもたらされたのであると言っている。そうして、その「物理」には、「常」というものがあり、それは又、とりもなおさず「変」というものでもあると言っている。

ここで方孔炤のいう、聖人の政治をめぐっての「物理」とは何か。それは、政治の対象となるあらゆる物事を物事たらしめている「原理」、そしてそれらをより高い次元でまとめている、より高いレベルの原理であるということができるであろう。そして、これらの原理は、方以智のいう「通幾」と「質測」とによって究められるはずのものである。

方孔炤は、この「物理」は、決して固定したものと見ていない。そのことは例えば、「物理」の偉大なる集積ともいえる周公の『儀礼』も、神農の『本草』も、それを固定された真理の書として無批判に現実に適用しつづければ、いつかはそれらの書物は国家をくつがえし、あるいは又、人を毒殺するための道具にさえなりかねない。したがって、「物理」に「常」と「変」という要素を加味して、常に「物理」を有効に作用させることが出来るようにするというのが聖人というものであると、方孔炤はいうのである。

なお、聖人が「物理」にかかわる「常」と「変」とを自由に操作できるのは、聖人が「物理」の持つ神秘性を、十分に知りぬいているからに外ならないのだとも方孔炤はいっている。しかし、この考えを支えているのは、一般に「真理」とされているものでも、必ずしも絶対不変のものではありえないのだという、「物の変化」についての、深い洞察だといわねばならないであろう。

○鄧潛谷[24]曰く、區宇の内、土壤少しく殊なれば、物、生ずるに隨ひて異なる。而るを況んや華夷を分かち、山海を限り、其の恢詭俶怪の變、胡（なんぞ）紀（しる）すに勝へる可けんや。古（いにし）へ、無しとする所のもの、何ぞ今に創産するに非るを知らんや。今、見るに狎るる者も、いずくんぞ後の變滅せざるを知らんや。（鄧潛谷曰、區宇之内、土壤少殊、物生隨異、而況分華夷、限山海、其恢詭俶怪之變、胡可勝紀、古所無者、何知今非創産、今狎見者、烏知後之不變滅乎＝『物理小識』總論）

ここでは、「物」の、地理つまり空間、歴史すなわち時間を座標

軸とするところの変化について説いている。その変化には、ここに鄧潛谷がいっているように、形体の変化にとどまらず、物の存在から不存在あるいはその反対というような、多様な変化があるのである。

○宓山子[26]曰く、地に因りて變ずる者、時に因りて變ずるもの、これ有り、其の常に有るも名變ずる者は、則ち古今に稱を殊にするも、無（そもそも）、博學者、之に會通するのみ。天、裂け、孛、隕ち、息壤水鬬し、氣は光聲を形（あらは）し、質理を逃るるなし。智、毎に邵蔡に因りて嚆矢となし、河・洛の通符を徵し、遠く西に借りて郯子と爲し、禹・周の矩積を申（の）ぶ。古人の神明、間出し、淀漏を惜しまずして且つ之を言ふも、自ら護れば、則ち必ずしも言はず。常に常變を統べ、灼然として惑はず、治教の綱、明倫協藝、各々生理に安んじ、分に隨ひて自ら盡せば、中・和・易・簡、學者、欺くことなきのみ。神明の德に通じ、萬物の情に類し、易簡もて險阻を知れば、險阻はみな易簡にして、易、あに人者を欺かんや。或ひは質測、或ひは通幾、相い壞せざるなり。（宓山子曰、因地而變者、因時而變者有之、其常有而名變者、則古今殊稱、無博學者會通之耳、天裂孛隕、息壤水鬬、氣形光聲、無逃質理、智毎因邵蔡爲嚆矢、徵河洛之通符、借遠西爲郯子、申禹・周之矩積、古人神明間出、不惜淀漏而且言之、自護則不必言矣、常統常變、灼然不惑、治教之綱、明倫協藝、各安生理、隨分自盡、中和易簡、學者勿欺而已、通神明之德、類萬物之情、易簡知險阻、險阻皆易簡、易豈欺人者哉、或質測、或通幾、不相壞也＝

『物理小識』總論）

宓山子、つまり方以智は、鄧潛谷が述べた「物」の変化の説を受けて、自己の意見を展開するのである。則ち、「物」の変化には、土地の相異と時間の推移による、いわば形態の変化がある。この外に名称の変化があり、複雑をきわめていて、博学の学者ででもなければ、これらのすべてに通じることは不可能であるとする。

しかし、こうした種々の変化、大は天地の変動から、小は「気」の運動に至るまで、「質理」すなわち「物理」から逃れることはできないと、方以智はいう。従って、この「物理」に通暁すれば、「変化」を常とする、すべてのこの世の中のことは把握し理解することが出来るはずである。

方以智は、「物理」をわがものとするために、宋代の易学者、邵雍や蔡元定の著書により教えられつつ、古えの河図・洛書の研究を深め、一方では遥か春秋の世に、孔子が東夷の郯子に教えを受けたように、方以智はまた西方のキリスト教の宣教師たちから教えられた幾何学などに助けられて、古代の禹や周公のはじめた算術などの学問を修めた。

又、方以智はいう。「物理」すなわち、「物事」を成り立たせている法則が、「常」と「変」との、「物」をめぐる二つの状況に貫徹しているということを確信して惑うことが無ければ、政治にも、教えにも、人倫関係にも自然に筋が通ってくる。そのような段階に達しても更に努力を続ければ、穏やかな気持のままで、さして苦労することもなく、学者として、容易に人々を欺くことなく心服させることができるものである、と。

こうしたことをふまえて、方以智は以下のごとくその主張をまとめる。

古えからの学者達の残した深い見解の数々に通じ、万物を貫く「理」に親しみ、『易』の乾坤易簡[29]の理法の指示にもとづいて、危険で困難な場所や事態を避けることを知るという経験を重ねるということが大切である。そうすれば、そのうちに、「易簡の教え」と「険阻」とが分かち難く結びつき、『易経』の教えの確かさを、しみじみと悟らされる。これは、「易簡」に結集された人間的知恵の力、即ち「通幾」と、「険阻」に啓発された人間の自然認識の力、つまり「質測」とが、一体と化し、大きな力となったことを意味する、と。

自著『物理小識』の巻頭をかざる「総論」を、方以智は以下にかかげる父の文章で結んでいる[30]。ここにのべられた父の見解は、同時にまた方以智の深い同意の念に支えられたものであったことは疑いがないことであろうと思われる。

○潛草曰く、義理を言ひ、經濟を言ひ、文章を言ひ、律歴を言ひ、性命を言ひ、物理を言ひ、各各專科あり。然れども物理は一切の中に在り、而して易は象數端幾を以て、これに格通す。卽はち、性命・生死・鬼神は、まさに一の大なる物理なり。心を舍て、物を無にし、物を舍て、心を無にするは、其れ冒（おおふ）のみ。苟くも兩間の實際に不明なれば、則はち物すでに我を惑はし、物を析し物を掃する者また我を惑はし、何ぞ能く睛動を惡（にく）まずして條理を彌綸せんや。物格りて物に随ひて神を佑け、知至りて以て物に還るを知る、尚ほ何をか言はんや。又何ぞ物に就く可らずして物を言はんや。（潛草曰、言義理、言經濟、言文章、言律歴、言性命、言物理、各各專科、然物理在一切中、而易以象數端幾格通之、卽性命、生死、鬼神、祇一大物理也、舍心無物、舍物無心、其冒耳、苟不明兩間實際、則物既惑我、而析物掃物者又惑我、何能不惡睛動而彌綸條理耶、物格而随物佑神、知至而以知還物、尚何言哉、又何不可就物言物哉＝『物理小識』總論）

ここでは、先ず潛草は学問の科目を「義理」「文章」「律歴」「性命」「物理」として列挙する。そうして、最後の「物理」は独立した科目でありながら、またすべての科目に滲透して各々の科目を成り立たせていると指摘する。そうして、この「物理」の背後には『易』があって、「物理」には『易』の原理である「象数」と「端幾」とが滲透して、その科目を成り立たせているという。なお、ここでいう「象数」は、『易』の卦の示す諸々の形象と数理、「端幾」は諸事象の兆しをいう。また、『易』のもたらす「性命」「生死」「鬼神」の原理は、当然のこととして「物理」の原理の、大きな部分を占めていることになる。

つぎに、「心」つまり主観をすてて、また「物」すなわち客観もすてて、一度、主観、客観を包括した立場に立ってみなければならない。こうした立場に立たないかぎり「心」も「物」も理解できず、いたずらに惑わされるのみである。こうした立場に立って初めて、難解きわまる見解や、奥深い原理なども、それぞれ筋の通ったものとして理解できるのである。こうして、「物」に宿る精微の理に通達することになる。

「物」に宿る精微の理を理解することは、造物主の深い知恵にふれることであり、それを知ったことは造物主の仕事に参加し、それを助成することでもある。

学問をするということの深い意味は、「物」についての、深い認識に支えられた、ここに述べたようなものでなければならない。学問がこの事に当てはまるために要求される最も大きな条件は、潛草が「知至りて以て物に還るを知る」と言っていることをクリアーするところにあるのである。すなわち、「物」に対してこの上もなく正確な知識を持って初めて、我々人間は「物に還る」、つまり「物」に入りこむきっかけをつかむことが出来るからに外ならない。「物」に対する最も正確な知識に媒介されて、初めて我々人間の認識は「物」に宿る精微の理のあるところまで到達できるのであろうと思われる。潛草が「物に就く」ということを強調して、この文章を結んでいることの真意もここにあるのである。ひたすら「物に就く」ことしか、「物」にかかわる正確をきわめた知識を得ることを保証する着実な道は無いと、潛草は考えるのである。

おわりに

明末の政治結社、東林党は宦官およびそれと結託した保守的腐敗官僚の不正な政治的収奪に反対した。一方ではまた北方からの満州族の侵入のきざし、拡大する農民反乱への対応等々、民族的危機にも精力的に対処した。この東林党の人士の子弟を中心に「小東林」の名でも呼ばれた、文学および政治上の結社、「復社」が結成され、若き方以智はその中心的メンバーとして活動した。彼の学問と思想は、こうした環境を日常のものとして形成されたものであることには、十分な考慮が払われなければならないであろう。少・青年期より老年の死のときに至るまで、そのほとんどの時期を、政治的な弾圧による生命の危機にさらされ、そういう異常な状況が、彼にとっては日常のことであったのであるから。

若き方以智の学問の関心は、「物」に宿っている、造物主の深い知恵、それを方以智は「物理」と称しているのであるが、それを明らかにすることにあった。そうした「物理」にしたがって、究極的には、当時のどうしようもなく混乱した社会を是正しようという夢があったのであろうと思われる。

方以智をとりまく学問的な状況として、旧来の儒教と、新しく伝えられた西洋のキリスト教や学術とがあった。方以智は、これらからは、とるべきものは積極的に吸収し、自らの学問にとり入れ、その余は退けた。

方以智が儒教からとり入れたものは、家学である、『易経』の学問と思想とであった。彼は『易経』には古えの聖人たちの深い学問と思想とが展開され、後世に伝えられているとする。方以智は、『易経』の記述の中に展開され、残されている聖人の偉大さを、「神明に通じている」、即ち、造物主の明智の徳に通じていることと、「万物を類する」、つまり万物の実相を類例化してとらえている、という二つの点に認めている。これにならって、方以智は学問に二つの系統を立てた。前者を受けつぐものとして、「通幾」をとなえたが、これは聖人の精神活動のうち、主として徳にかかわるものであり、今の「哲学」に近い。「物」の奥深いところに宿る、造物主の

意図をさぐることを主眼とする。後者の系統として「質測」を立てる。これは自然科学に近く、ここには西洋の学術も多くとり入れてしかるべきものだと、方以智はいう。

方以智は学問の分野又は方法として、「通幾」と「質測」の二つを立てるのであるが、これは関係の無い別物として、それぞれが有るのでない。『易経』には、「易は窮まれば変じ、変ずれば通じ、通じれば久し（易窮則変、変則通、通則久＝繫辞下伝）」という、「変通の理」がある。「通幾」をきわめれば「質測」になり、その逆も有るのである。「物理」をきわめるという目的のために、この二つの方法は二にして一、一にして二という関係にあるのである。

方以智のとなえるこの二つの方法は、究極的には、彼の父のとなえた「物格りて、物に随って神を佑く」ということばと、その前提となる「知至りて物に還るを知る」ということばとに、密接にかかわってくる。

「通幾」と「質測」を互いに変通させるなどして「物理」を究め、その結果得られた結論は、対象となった「物」と符合するはずのものである。このことを、先の方以智のことばでは、「知至りて物に還る」という。この「知」こそは、「物」に宿る造物者の造物の意図に、深くかかわるものである。その「知」をさらに掘りさげて、造物者たる神の意図をさぐり、それに従って、その「物」をあらしめることに力を尽すことが、方以智の父のいう「物に随って神を佑く」ということになるのであろう。

一方、「通幾」と「質測」を尽しに尽して得られた、ある「物」に対して得られる「知」が、それと同類の「物」に合わない場合には、それは「知至るも、物に還らない」という状態が生じた場合のことである。こうした時には、当然のこととして、「物」をその「知」に合うべく変革しなければならない。そうすることが「神を佑くる」ことになるのである。

若き方以智の学問は、「物」を研究し、「物」それぞれについて方以智のいうところの「物理」を究めるというかたちをとった。しかし、「物理」を究めることが彼の学問の目的であったのではない。「物理」に合致しない「物」が有るとすれば、それを符合するように変えることが目的であったのである。その意味で、若き方以智の学問と思想とは、すぐれて現実変革のエネルギーに満ちたものであったということが出来、ここに「復社」の指導者としての彼の面目が躍如としていると見るべきであろう。

注

① 一般に、『左伝注疏』の説をふまえて、以下のように解される。「本疏、天地之中、謂中和之氣也、民者人也、言、人受此天地中和之氣、以得生育」（劉文淇撰『春秋左氏傳舊注疏證』成公十三年）。なお同書には恵棟（春秋の氣）と王念孫（衷＝善の氣）の異説もかかげている。

② ふつう、中国人は「氣」を物質と考える。例えば、以下のごとくである。「若把宇宙間一切物質、分析至最後、應該是極微相似、惟其極微、即分析最後不可再分析時、便必然成爲相似了、若不相似、應該仍不是極微、仍屬可分、那一種極微相似、不可再分析的最先物質、乃宇宙萬物之共同原始、中國人則稱此爲氣」（錢穆著『中國思想通俗講話』民國五十一年、香港、

求精印務公司)。

つぎに、人間の体が「氣」でできているというのは、例えば『孟子』(公孫丑上)には「夫、志氣之師也、氣體之充也」という。『管子』(心術下)には「氣者身之充也」といっている。

③ 「〝精也者、氣之精者也〟(内業)、氣即是〝精氣〟。精就是精微的能够運動變化的氣。〝精氣是形成天地萬物和人類的精微物質〟。〝凡物之精、此則爲生、下生五谷、上爲列星。流于天地之間、謂之鬼神、藏于胸中、謂之聖人。是故此氣、杲乎如登于天、杳乎如入于淵、淖乎如在于海、卒乎如在于己〟(内業)精氣産生萬物、地上的五谷、天上的群星、人的形體精神、都是精氣化生的。人用肉眼看不見精氣、但它是物質存在。它運動化行于宇宙空間、使萬物變化莫測、所以被稱爲〝鬼神〟。精氣不僅産生自然界的日月星辰、山川動植、而且産生具有生命智慧的人類。人稟受精氣而生、精氣便内在于人體、使人總明叡智、具有道德精神。社会的風俗民習、也由人們所稟受的精氣決定」(張立文編『氣』、38頁、一九九〇年、中国人民大学出版社発行)。

④ 肉体は幼年・少年・青年・壮年・老年などと、時間の経過にかなり忠実な存在であり、肉体が時間そのものというような側面を持つ。

⑤ 方以智のこの文章は、小稿本文でもすぐ直後にふれているように、『周易』(繫辞上伝)の「備物致用、立成器以爲天下利、莫大乎聖人」という表現を意識して述べられている。ここの『周易集解纂疏』(清、李道平撰)の「疏」では「古者包犧氏始作八卦、包犧氏没、神農氏作、神農氏没、黄帝堯舜氏作、故聖謂神農以下也」という。

⑥ 「収斂也、莊子胠篋『則必攝緘縢、固扃鐍』李注『結也』、崔注『収也』」(『辭海』一九四八年再版、597頁、攝㊂)。

⑦ 晉制犀比、費白日些。

⑧ 「費光貌也、言、晉國工作、簿棊箸、比集犀角、以爲雕飾、投之皜然如日光也」(宋、洪興祖『楚辭補注』)。

⑨ 『中華大字典』。

⑩ 『中国哲学史資料選輯』清代之部、75頁、方以智『物理小識』注〔六〕(中国科学院哲学研究所、中国哲学史組編、北京中華書局一九六二年刊)。

⑪ 「道理、法則。易繫辞上、〝易簡而天下之理得矣〟。禮仲尼燕居、〝禮也者、理也〟。疏、〝理、謂道理、言禮者使萬物合於道理也〟。」(『辭源』修訂本、1117頁、理㊅)。

⑫ 以下『中国哲学史資料選輯』清代之部、方以智『物理小識』自序、注〔八〕に依拠する。

⑬ 『中国哲学史資料選輯』清代之部、方以智『物理小識』自序、注〔九〕に依拠する。

⑭ 一〇一一年〜一〇七七年。北宋の儒者。ここでの論は、その著『皇極經世書』による。

⑮ 一元は十二会、一会は三十運、一運は十二世、一世は三十年。元会は、30×12×30×12=12万9千8百年。

⑯ 「宥密=詩周頌昊天有成命『夙夜基命宥密』、毛傳『宥、寛、密、寧也』、朱傳『宥、宏深也、密、靜密也』、按毛傳本國語周語、朱傳之宏深即寛、靜密即寧、其義一也」(『辭海』一九四八年再版、418頁)。

⑰ 「方中通曰、虚舟子者、王化卿先生諱宣、在先高祖明善先生門、四十不娶、學悟河洛、以授老父者也、曾著物理所」(『物理小識』總論、注)。方以智の長子、方中通が、注の中で述べるところによって、虚舟子は王宣の号、字は化卿、方中通の老父、即ち方以智の師、著書に『物理所』が有るということがわかる。

⑱ 「言動象占、從周易繫辭上『以言者尚其辭、以動者尚其變、以制器者尚其象、

以卜筮者尚其占』四語而來」（『中国哲学史資料選輯』清代之部、80頁、注〔六〕）。

⑲「物宜、語本周易繫辭上『象其物宜』、指事物的性質」（『中国哲学史資料選輯』清代之部、80頁、注〔七〕）。

⑳「俯仰遠近、從周易繫辭下『仰則觀象於天、俯則觀法於地、……近取諸身、遠取諸物』四語而來」（『中国哲学史資料選輯』清代之部、80頁、注〔八〕）。

㉑「極事通變、是說周易能窮盡事物變化的道理」（『中国哲学史資料選輯』清代之部、80頁、注〔九〕）。

㉒方以智の母方の祖父、呉應賓の号。

㉓方以智の父、方孔炤、号は潛老父。

㉔不詳。ただし「鄧潛谷先生作物性志、收函史上編、余曾祖任尉公曰、此亦說極物之旨乎」、と方以智の子息、方中通が「物理小識編錄緣起」のなかでいっている。

㉕方以智は別号を宓山子といった。

㉖「夫乾天下之至健也、德行恆易以知險、夫坤天下之至順也、德行恆簡以知阻」（『周易』繫辭下傳）。

㉗稿本『物理小識』が『通雅』に付されていたとき、すでに現行本と同じ位置に、同じ内容で、「総論」があったのか不明である。方中通ら編者達の手が相当に加わって、現行のごとくあるのかも知れない。ここでは方以智の手によって、現行のごとくあったのだとして解しておいた。