

## 方孔炤、方以智の「通幾」哲學の二重性

——十七世紀の實學研究と易學連關の一ケース——

小 川 晴 久

### 問題の所在

アプローチその1

明末清初の激動期を生き抜いた方以智（一六一一—萬曆三九—一六七  
一康熙一〇年）の學問は、前半は質測すなわち實學(1)の研究、後半は通  
幾すなわち哲學の研究に全力を傾倒したものととらえることができよ  
う。前者の成果は江戸時代の日本でも愛讀され、當時の百科全書とい  
える『通雅』（52卷、自序一六四一年、31歲）や『物理小識』（12卷、  
自序一六四三年、33歲）に、後者は『莊子』の注釋書という體裁をも  
つ『藥地炮莊』（9卷、一六六〇年頃成る、靜嘉堂文庫にあり）や一  
九六二年中華人民共和國からはじめて公開出版された文字通り通幾II  
哲學の書といえる『東西均』（一六五二年初稿、翌年加筆）という書  
に代表される。この質測と通幾の關係を彼自身が「質測は通幾を藏  
す」「通幾は質測の窮を護る」という二つの命題にみごとくに定式化し  
たことはよく知られている。私はいまみごとくにという表現を用いた  
が、そこには二重のいみあいをこめている。一つは十七世紀の中國の  
質測研究の水準（自然を訊問にかけて自然自らに眞實を語らしめると  
いういみでの實驗の缺如）にあつては、質測に裏付けられた自然哲學

者のすぐれた洞察は一定の積極的役割を果したといういみで、當時の  
實學と哲學の相い補い合う關係をよく定式化しているといういみであ  
り、他の一つは自然辯證法をみとめる立場からすれば現代にあつても  
先の二命題はそのまま眞理であるといういみにおいてである。

しかしながら同じ方以智の次の命題をみると、そこに一つの問題  
狀況があらわれてくる。遊藝著『天經或問』に寄せた序のなかで方以  
智は二つの命題を提示していた。一つは「通幾を以て質測を壞り、そ  
の實事を荒らす勿れ」であり、他の一つは「質測を以て通幾を壞り、  
その中理に味きこと勿れ」である。第一の命題は當時にあつても今日  
にあつてもすぐれた觀點だといえるが、第二の方は、よくいえば哲學  
の優位性、悪くいえば質測の脆弱性、ひ弱さを示す、問題を孕んだ命  
題と考える。この問題性を鮮明にするために、十八世紀フランス百科  
全書派ディドロの『自然の解釋について』という一編から次の部分を  
動員しよう。

「われわれは二種類の哲學、實驗哲學と純理哲學を區別した。實驗  
哲學は目隠しをして、いつも手探りしながら歩き、手にふれるすべ  
てのものをつかみ、ついにさまざまの貴重なものに行き當る。純  
理哲學はこうした貴重な資料をまとめ、そこから一つの炬火をつく

りだそうと努める。しかし今日までのところ、このいわゆる炬火は、手探りが競争相手である實驗哲學に役立ったほどには、この哲學に役立っていない。それもそのはずだったのである。實驗はその活動を無限にふやしていく。それはたえずはたらいっている。それは理性が類似點を探究するのに使うすべての時間を現象の探究にあてる。實驗哲學は、自分の仕事から何が得られるか、何が得られないかを知らない。ただたゆみなく働くのだ。……」

デイドロもこの編の冒頭で、手を使う實驗哲學と頭を使う純理哲學の哲學的同盟を提唱しているが、この同盟關係においても實驗哲學の無慈悲さ、即ち純理哲學に拘束されることなく事實のあくなき探究によって、もぐらがその根底を掘りくずしてしまいうように、純理哲學が構築したものを少しの願慮もなくくずしていくという實驗哲學の逞しさをみとめている。この兩者の矛盾對立を自覺した上での同盟關係にくらべて、方以智の構想した質測と通幾の關係は、兩者の矛盾、相互干渉、攪亂を極力回避した上で成り立つ、相補的調和的關係である。デイドロと方以智のそれぞれの同盟關係の違いは、實驗の逞しさと質測のひ弱さ、哲學がたえず實驗によって自らがくずされ、くつがえされることを自覺しているか否かにあったといえよう。

先の方以智の命題にかえれば、通幾で以て質測を壊り、事實の世界をふみ荒してはならないという第一の命題は實學者の側からの哲學者への警告ないし哲學者の側の自戒といういみで科學的な命題といえるが、質測で以て通幾を壊り、その中理に昧くはいけないという第二の命題にあらわれる「質測の攪亂を拒否する通幾」を、いかなる問題を孕む哲學として捉えたらよいか。ここに「方以智の實學研究（質測）における通幾の機能とその評價」を検討する主題が根據づけられ

る。

#### アプローチその2

今私はデイドロをもって問題に接近したが、次に方以智の思想と彼をとりまく環境からこの問題をうかびあがらせてみたい。

『物理小識』をひもとくとすぐ気づくことは、方以智の「通幾」概念はその名稱と共に父方孔炤（一五九一—一六五五、順治二年）から繼承しているという事實である。通幾という名稱は『易』繫辭傳の「夫れ易は聖人の深を極めて幾を研むる所以なり。唯だ深なり、故に能く天下の志に通ず、唯だ幾なり、故に能く天下の務を成す」に由来しているが、その名稱と概念をつくりあげたのは方孔炤であると思われ、方以智はそれを全面的に繼承したのである。この通幾の繼承は名稱の由来が易にあったことに象徴されているように家學としての易學の繼承として大きく捉えることができよう。曾祖父の方學漸以來、祖父、父と方一族は易の研究に従事している。『經義考』の易の部をみると『易蠡』（方學漸）、『易意』（方大鎮）、『周易時論』（方孔炤）、『易餘』（方以智）ともその書名は載っているが、『周易時論』を除いて他は「未見」となっている。幸い『周易時論合編』は内閣文庫にあり、書中に「蠡に曰く」とか「意に曰く」という形で『易蠡』『易意』からの引用がかなりあるのと、父方孔炤の見解のあとに「智曰く」として方以智の見解も付記されているので、この一書だけで方一族の易學の全貌が把握できるようになっている。よって通幾の繼承が家學としての易學の繼承として捉えられるとすれば、通幾の内實は父方孔炤よりもなお以前にその源をたどるべきであるが、『周易時論合編』その他をみる限り通幾の名稱は方孔炤以前に發見できないので、通幾の繼承も父方孔炤からであると考えておきたい。

父から繼承したものは通幾のみに限らない。質測<sup>1)</sup>實學の面でも方孔炤は『崇禎曆書約』という一編を物している。これはその名の通り『崇禎曆書』を要約したものであるが、これ自體すぐれた實學書であると同時に、方孔炤の質測と通幾の關係を論じた大變貴重な文獻でもある。幸いこの一編も『周易時論合編』圖象幾表卷七に收められている。この『合編』の編纂者方以智は實學の面でも父方孔炤の成果を繼承していたと考える。

このように通幾と質測の両面で方以智の學問は父の成果を受け継いだのであるが、通幾、質測のそれぞれの繼承の度合は同じではなかったと思われる。家學としての易學には兩者に顯著な相違はみられないが、質測の面では方以智が小さい頃より事物の根據を探究してやまぬ精神の持ち主であり、約三十年間のその實踐を三十代初に『通雅』と『物理小識』という百科全書にまとめあげた事實を考慮に入れなければならぬ。生涯のこの前半期につくりあげた實學者（質測者）方以智の強固な土臺の上に、後の哲學者（通幾者）方以智が構築されたのである。質測者<sup>2)</sup>實學者としての資質は父よりも豊かにかつ高いものであったと考えられる。この點を考慮しつつ、問題は通幾にあるのであるから、ここでは通幾の側面の父方孔炤からの繼承という事實に注意をしぼる。

第二に、方孔炤、方以智とも北宋の學者邵康節を高く評價している事實がある。

「余（方孔炤）……歸學邵學、彈力不及、以命子孫。」（『周易時論合編』）

「智（方以智）每因邵蔡爲嘯矢、徵河洛之通符、借遠西爲鄰子。」（『物理小識』）

ことに父方孔炤の傾倒ぶりは異常で、王船山が張學（張橫渠）を目標としたのと好對照をなす。邵康節の影響がどこにあらわれているかを方孔炤父子の學問のなかではつきりさせねばならない。

第三に方以智と同時代を生き、かつ方以智と大變親しい間柄にあった王船山が方以智の仕事のうち質測のみを高く評價し、通幾に言及していない事實と、逆に邵康節を眞向うから批判している事實がある。

「密翁（方以智）與其公子（方中德、方中通）爲質測之學。誠學思兼致之實功。蓋格物者即物以窮理、唯質測爲得之。若邵康節蔡西山則立一理以窮物、非格物也。」（王船山『搔首問』）

王船山の邵子批判は次の二點である。第一點は、一つの理を立ててそれで物をきわめていく態度は何ら「格物」ではないという點である。

王船山の批判の第二點は、邵康節の先天説に向けられた。『易』の文言傳にある「先天而天弗違、後天而奉天時」という命題中の「先天」を王船山は人間の先取りの認識、法則把握による事物の創造と捉えるのに對し、邵康節は文字通り天に先後を考え、天成立以前のものと捉えているという、「先天」の解釋如何にかかわる問題である。

以上の三つの事實から、方以智の通幾を検討するには、邵康節と方孔炤の検討が不可缺であることが判明した。そこで王船山の邵康節批判を活かして、邵康節の先天説が方孔炤、方以智の、とくに「通幾」概念にいかなる影響を與えているか、またそれがどう主體的に捉えかえされているかという一點にしぼって方以智の實學研究における通幾の機能とその評價如何という主題を追ってみたい。

## 一、邵康節「先天說」の二重性

(1) 「先天」 $\parallel$ 「心」概念の二重性

邵康節は先天、後天を次のように規定している。

「先天之學、心也。後天之學、迹也。出入有無死生者道也。」(『皇極經世書』以下同じ)

「用也者心也。體也者迹也。」

「先天之學、心法也。故圖皆自中起。萬化萬事生乎心也。圖雖無文、吾終日言而未嘗離乎是。蓋天地萬物之理盡在其中矣。」

これらの命題に『周易時論』にみられる方孔炤の次の命題を結合すると、邵康節の「先天」概念の中身がかなりはっきりしてくる。

「邵子以天爲用、地爲體。先天因用生體、後天因體生用。」

方孔炤の命題(邵子理解)を動員したのは現存『皇極經世書』には右に引用した程度の規定しかなく、それだけから彼の「先天」概念を把握するのは一定の困難があるからであるが、積極的な理由としては邵學に傾倒しただけあって方孔炤の邵學規定がみごとな凝縮度をもって先の資料の不足を補ってくれるからである。

先天はまず太極である道のはたらき(「用」として規定される。天は道より生れた。「天由道而生」また「道生天地萬物而不自見也」という命題がそれである。この道 $\parallel$ 太極は自らは無體で物を體(すみか)とする性質をもつ故に火の形象を媒介として(「火無體因物以爲體」)また心であると規定される(「心爲太極」)。

だが先天 $\parallel$ 心は同時にそれが人間に體得(獲得)され、人間の中に宿る限りにおいて人間の能動性という他の一面をもつ。道を體得する過程はまさに心學の名にふさわしいものだ(「先天學主乎誠、至誠可

以通神明、不誠則不可以得道)。しかしここで注目したいのは體得の過程ではなく、その結果 $\parallel$ 成果である。その結果は「造化我に在る」という注目すべき表現で表わされている(「能循天理動者造化在我也 $\therefore$ 能潤心」)。

(2) 人間とその認識方法の二重性

先天 $\parallel$ 心にみられる太極 $\parallel$ 道のはたらきとそれを獲得した限りでの人間の能動性という二重性は、そのまま人間の二重性とくにその認識方法の二重性となって貫徹される。

邵康節は人間を、「兆物の物」(物の至なるもの)としての一般の人間(「人也者物之至者也」と、「兆人の人」(人の至なるもの)としての聖人(「聖也者人之至者也」と)に別けているが、注目すべきは人と聖人とが連続していることである。その連続のしかたは、一人の人からはじめて億兆の人までそれを集約した上に聖人を据えるのだ。別な表現では、天下の目、口、心を自己の目、口、心とするものが聖人だとされる。私がこの聖人觀で注目したいのはその積上げ性 $\parallel$ 集約性である。聖人はここで人間總體 $\parallel$ 人類の概念に轉化してはいないであろうか。

認識方法においては反觀という認識方法と法則的認識方法という二重性となって現われる。先の「造化我に在り」という先天觀(人間の能動性)に對應する認識方法として「造車」の例がある。室内で車を造っても天下に通行させることができるのは車軸の長さが道の幅員にみ合っているからである(同じように義理に順がい人情に合っていれば、日月の照らす所いづこたりともそれを行うことができる)という認識の中に、對象の本質をつかんだ法則的認識の要素を確認することができる(「室中造車、天下可行、軌轉合故也。苟順義理合人情、日

月所照皆可行也。複雑なのは反観である。我を介在させず物を以て物を観るのが反観で、これによって聖人は萬物の情を一にすることが可能となるという。

「夫鑑之所以能爲明者、謂其不隱萬物之形也。雖然、鑑之能不隱萬物之形、未若水之能一萬物之形也。雖然、水之能一萬物之形、又未若聖人能一萬物之情也。聖人之所以能一萬物之情者謂其能反觀也。所以謂之反觀者不以我觀物也、不以我觀物者以物觀物之謂也。既能以物觀物、又安有於其間哉。」

萬物の情を一にするというのは、水が萬物の形を一にするという表現から推すとき萬物の情を我の要素で亂さないであるがままとらえるといういみをもつが、他方先の聖人の集約性から推すと、文字通り一にする、即ち特殊性を捨象して抽象化し、同質化するいみあいをもつ。邵康節のいわゆる象數學（圖も含む）が活躍するのはこの場面である。したがって物を以て物を観るとは、道という物を以て物を観るといふかえられる。よってかかる反観はこの物たる道の内實如何によって科學的にも非科學的にもなるといふ二重性をもつ認識方法だといふことがいえそうだ。

私は邵康節の先天説や認識方法に二重性をみ、そのなかでも人間の能動性や法則的認識の面に意識的に照明を當ててきたらしいがあるが、それはとくに十七世紀の時點、ひいては今日の時點からの照射であって、實際の比重からいえば王船山の眼に映った人間主體の缺如（ないし薄弱）の側面その機械的抽象性・通約性の側面の方が邵康節の本領であったとみるべきであろう。ただ私は邵康節が王船山の批判する面ばかりから成り立っていたのではなく、王船山が強調した人間の能動性の側面も先天の二重性のうちにもっていたこと、しか

もそれが未分化の形で邵康節の中に保持されていたことを確認したのである。かかる要素があったればこそ十七世紀の實學者の側面をもつ方孔炤、方以智を十全に（單に象數學の面だけでなく）ひきつけることができたのだと考えたい。

## 二、方孔炤の通幾（哲學）の二重性

先述したように通幾という名稱とその規定は父方孔炤に由來する。

「鹿湖潛老夫（方孔炤）曰、執氣質而測之則但顯各各不相知。而各各互相應之通幾猶晦也。」（『物理小識』卷一、天類）

この規定の主旨は、質測（個物の研究）はすでに具體的な形をもつた個物（氣質）を調べる作業であるから、それが進めば進むほどその個物の個別性（他の個物との相違性）が顯らかとなる、したがって質測のみに埋没してははその個物と他との連關性（通幾）はつかめない、ということだ。ここでの通幾は事物の連關性をいみするが（その場合、貫通する幾の意）、同時にその連關性の把握（幾に通ずる意）という認識のいみあいをもこの「通幾」概念はもつのである。しからば方孔炤は世界（存在）の連關性をどういふ構造で捉え、その洞察のためにどのような認識方法を用意したのであるか。

### (1) 存在の構造

方孔炤は『周易時論』の冒頭部（『冒示』）で「太極」を次のように規定し理解していた。

「潛老夫曰、不得成形之卦畫、號曰有極。而推其未始有形、號曰無極。因貫一不落有無者、號曰太極。」

有無の次元に落ちないもので、しかも有（有極）無（無極）を貫通しているものが「太極」であるというのだ。彼は諸子（周子、邵子、

程子、朱子)の太極觀をそれぞれ評價したあと(因みに邵子の部分を紹介すれば「邵子合無極與有象而明道極、爲无體之一。又曰有無之極。又曰心爲太極。而人猶未親切也。」「太極」と「無極」と「有極」の相互連關をより明確にした規定を、滿々たる自信をもって提起した。

「然表寂歷同時之故、始免頭上安頭之病。必表即歷是寂之故、始免主僕不分之病。于是決之曰不落有無之太極、即在无極有極中、而无極即在有極中。」

「寂」とは姿形をみせない状態、またそのことを示すカテゴリ、「歴」とははっきりと姿形をみせている状態(「歴然」)、またそのことを示すカテゴリである。「一」「二」のカテゴリに對應させれば、「寂」は「一」に、「歴」は「二」に相當する。方孔炤は邵子が「一」は「二」中にあることをすでに看破し(「潛老夫曰邵子悟知一在二中」)、朱子が太極と陰陽の關係を「太極不襍(雜)乎陰陽、不離乎陰陽、一而二、二而一者也」ととらえていたことを確認した上で、太極(一)と有無極(二)の關係を「寂歷同時」「即歷是寂」と規定したのである。「寂歷同時」という規定の意義は、「太極」(一)なるものが「無極」(二)よりも時間的に前にあるのではなく兩者は同時に成立し存在することを強調するにある。これによつてはじめて「頭上安頭の病」(具體的には有極無極の上に太極をおくという誤まり)から脱却する。「即歷是寂」という規定の方は少しく難解である。私はこれを「歴に即くものが寂」と讀み、「寂」なるもの(一)は「歴」なるもの(二)と一體となつて常にあり、そこを離れては存在しないものであることを強調し、かつなお「寂」(一)なるものを「歴」(二)なるものの根據として位置づけた規定であると解する。

方孔炤、方以智の「通幾」哲學の二重性

先の引用中にある「主僕」の主とは根據づけるものの意である。次をみよ。

「今所言者一氣之質測也。所以爲氣者即在其中。不得已而理之。」  
「充兩間之虛、貫兩間之實、皆氣也。所以爲氣者不得已而理之則御氣者理也。泯氣者理也。泯理氣者即理也。以泯理氣之氣而專言氣則人任其氣而失理矣。提出泯理氣之理而詳徵之則人善用于氣中而中節矣。」

方孔炤は人が専ら「氣」のみにとられて氣を根據づけている「理」を見失うことを恐れ、「理」の位置づけ(根據としての「主」)に心を付いたのである。かくすれば「人は氣のなかで理を善く活用できる」という表現は明末における「氣」の比重の大きさを同時に物語っている。

以上の「太極」「無極」「有極」の構造、「寂歷同時」「即歷是寂」の兩規定から、方孔炤の存在論の特徴は、物的存在(有無極、二、歴、氣)とその根據(太極、一、寂、理)の同時性(時間的先後の否定)と兩者の空間的同一性(太極 $\parallel$ 理の獨自の領域否定)を鮮明にしたこと、かつその上で後者(根據)の前者(存在)にたいする優位性をはつきりさせていることである。「太極」(根據)の位置に注目していえば、「太極」は「有無極」(存在)の中にしか存在しえないにもかかわらず(領域的には從屬しながらも)「有無極」を貫通することによつてなお優位性をたもつ。領域的 $\parallel$ 存在的從屬性と普遍的 $\parallel$ 根據的優位性の二重の性格を方孔炤の「太極」はもつのである。

かかる特徴・性格をおさえた上で「各各互相應之通幾」という連關性 $\parallel$ 構造を考えると、原理的には次のようにならう。形をもつもの(有極)は自己の根據をなすもの $\parallel$ この場合には原素材(無極)を自

己の内部にもつて兩者は對應しつゝ統一している。これは有無のレベルの「二而一」である(A)。同時に有無はまるごとでそれらを根據づけているものを内部にもつてゐる。これは有無レベルとそれを根據づけるレベルとの「二而一」なる連關と統一である(B)。方孔炤のあげる具體例では、Aの「二而一」は氣と形の關係(氣が凝固したのが形。氣は原素材であるが肉眼では不可視)、Bのそれは理と氣の關係である。

(2) 認識の構造

通幾とは事物の根本的連關をいみしたが、それはその事物とその事物を根據づけているもの(理)との連關であつた。しかし存在の構造が太極と有無極、また無極と有極というように厚みと深みをもつことに對應して、根據づけの把握にもある階梯が設けられた。それは「物理」(質理↓通理) ↓ 「至理」への階梯である。

まず具體的な形(質)をもつた個物を根據づけているものをつきとめるには、「質」の形態にとらわれてはならない。「質」の原素材としての「氣」に思いをいたしたとき、そのなかでその「物の質理」に「格」ることができるのだ(「就氣以格物之質理」)。

また具體的な形をもつすべての個物を通じて根據づけているものをつきとめるには、「氣」の形態にとらわれてはならない。「氣」を根據づけているもの(理)に思いをいたし、そのなかで「物の通理」に「格」ることができる(「舉其所以爲氣者、以格物之通理」)。

そして今「質理」を手がかりにそのなかで「通理」に到達したように、實は「質理」と「通理」とは「二而一」なる關係にあるのだ(「亦二而一也」)。かくて「通理」を手がかりにそのなかで「至理」(根本的根據づけ⇨連關)把握に向うのである。

では人類は物理から至理への階梯のうち、どこまでを認識しえてゐるのだろうか。ここにきて『易』が登場する。

方孔炤の根本認識(大前提)は、神明に通じた聖人が、萬物を象數に集約・分類する作業のなかでその神明を通して至理という根本連關をつきとめ(「析至理」)、その作業の過程と結果を「象數」に託して、即ち「物理」のかたちで『易』に收藏したという點にある。この認識より次の二つの規定が生まれる。

「潛草(方孔炤の著)曰、言義理、言經濟、言文章、言律曆、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。」(『物理小識』)

「易无非費隱彌綸之至理、即藏于動贖屈伸之物理、要用于繼善安心之宰理、三而一也。」

前者の規定は、易は「象數端幾」ですべての物理に通じている「一大物理」(「易是一部大物理也」という規定もある)であることを示す。後者の規定は、易の「動贖屈伸之物理」のなかに「費隱彌綸之至理」が藏められていて、易は物理の書ではあるが至理の書でもあることを示している。

だが一體なにを根據にして易をこのように規定するのであるか。その根據は、聖人の易の制作過程に求められている。

「聖人之作易也、一若撮天地人事于前、數此卦策而物之。一若陳卦策于前、數此天地人事而物之。徵之皆造化也。用之皆成器也。通之皆表法也。會之皆心量也。」

易の制作(卦の制作)には天地人事にもとづいて卦が作られ、その卦が天地人事を表わすものに物質化したものと、卦の形が先に作られ、それに天地人事が對應してその卦が天地人事を示すものに物質化

したものとの二種類の制作過程があるが、いずれにしても全ての卦が天地人事を表わし、そのいみで卦は造化（自然の働らき）の検証に耐え、法則性（表法）をもっているというのだ。（事實「説卦傳」によれば八卦は自然、人間、屬性、動物身體、方角にそれぞれ對應させられていて、八卦の組合せになる六四卦によって、天地人事のあらましが説明づけられるようになってる。）

易はこのように造化の検証に耐えた「物理」の書であるとしても、「物理」概念の特殊性をここで再度確認しておく必要がある。「理」が根據づけし連關の意であった以上、物理とは先の引用で「動隕屈伸之物理」とあったように運動する「氣」を貫ぬく連關（氣をコントロールする大運動法則）をいみし、個物の性狀を詳しく調べる「質測」と區別されるという點だ。後者を「自然科学」的物理探究に向う作業だとすれば、易は「自然哲學」的物理にしか關心をもたない書であったのである。だから方孔炤は易が「質測」の作業まで果していると考へたのでは決してない。むしろ易の關心をもつ物理は質理のなかに貫徹され、そこをすみかにしているのであるから、そのなかで意識的に「物理」を検證し、鍛える場として質測を重視していた。しかし「物理」の基本（「一大物理」）はずでに聖人によって易のなかで把握済みだという認識であった。本来質測のなかで「質理」として確認、検証されなければならない「物理」が易という古代の聖人の制作物のなかで獲得されていたとする方孔炤の根本認識のもつ矛盾は、「物理」が自然科学の物理ではなく自然哲學のそれであるとしても、方孔炤の認識論自體の矛盾となつて浸透せざるをえない。

(a) 「互格」的認識法<sup>(8)</sup>

方孔炤が最高の認識法として意識したのは邵康節が「反觀」と規定

方孔炤、方以智の「通幾」哲學の二重性

したあの認識法であった。

「以道觀天地、天地一物也。以天地觀道、道一物也。以物觀物、安有我于其間哉。」<sup>A</sup>

この認識法で方孔炤が力點をおいたところはAの部分、すなわち認識主體が手段として用いる「道」自體を天地に照らして検証し、主觀性（我）を除いて客觀「物」たらしめる點である。こうして「以我觀物」ではない「以物觀物」という客觀的な認識態度と方法が確立するといふのだ。彼の認識法のなかで注目すべきは、たしかにこの側面のようなのだ。そこで彼の「以物觀物」認識法の具體化し實踐例をとりあげて、その特徴と問題點を鮮明にしてみよう。

「大學之天下國家、所格之物也。身心意知、能格之物也。以能格之物、格所格之物。即以所格物、格能格之物。隨其交互、本自兩忘、代明錯行之所以於穆也。」<sup>B</sup>

「舉天地未分前、以格天地已分後。知此已分後之天地、即未分前之天地。一在二中。彼此互格、即无彼此。生死也、呼吸也、有无也、體用也、一也。」

方孔炤は「格」を「至」という意味に用いている（「物格而隨物佑神、知至而以知還物」〔物理小識〕總論中の方孔炤の引用）。傍線部Bは認識主體が認識能力を以て對象の認識に向う普通のかたちである。ところが傍線部Cはその逆の、對象から主體の能力に至る過程であつて、先の「以天地觀道」にあたり、認識主體（能力）自體を相對化し客體化して吟味する作業と積極的に解しうる過程である。ここまでは積極的に評價できるとして、BCの操作を代る代る繰り返して二つながら忘れてしまふ段階、にまで突き進む認識法とは一體何か、またどう評價できるであろうか。



先の引用にある「代明錯行」とは『中庸』の「日月之代明」「四時之錯行」にもとづくことばで、「代る代る照らすこと」「代る代るめぐり行く」意である。「於穆」とは『詩經』の「於穆不已」の略で、天道がその運動をやめない様を賛美した意である。とすればBとCの操作を代る代る繰りして、しかもそれをまたその區別を意識しない段階、ちょうど日月や四時が無意識におのずと交替しているに似た状態をこの認識段階はいみする。その間に「我」の要素をいれない、「以物觀物」認識法がまさにこの段階の認識法にあたるのだ。これは対象を「一在二中」において認識することであり、生死、呼吸、有無、體用など對立するものを畢竟一なるものとして認識する段階と方法である。

この認識は認識主體を自然の法則(道)に一體化させ、法則そのものになりきって対象世界を觀ようとする認識法であるが、どこことなく「一在二中」的視點で対象をみる訓練をつみかさね、ある段階から自然にそのような目で世界をみられるようになることをいみする訓練的・修養的・觀念的な認識法であることを否定できない。思うに人間の認識は認識主體の制約を完全に拂拭することはできない。逆に主體の能動性を最大限に發揮し、認識能力を増大させる過程で、主體が對象の客觀性を歪める要素を對象とのつき合せ(檢證作業)のなかで少なくしていくことができるし、必要なのだ。この觀點から方孔炤の「以物觀物」「五格」的認識法をみたとき、先の傍線部AとCの作業は高く評價できる可能性をはらんた、認識法であるし、「五格」を自覺的に繰り返す段階、つまり「兩忘」してしまふ前までは、それ以上に高く評價しうるものだと考へる。認識主體が活かされ活きているからだ。しかし「兩忘」以後は對象の觀念的な把握へ移行した認識法とし

て、否定的な評價しか與へることができない。  
方孔炤の認識法はかかる矛盾をはらんた性格(二重性)をもつていたが、それを他の側面から證明するのは人間主體の實踐的性格の自覺である。

#### (b) 「宰理」としての主體

方以智が『物理小識』の自序で「儒者は宰理を守るのみ」と指摘したときの「宰理」はたしかに「治教」に政治と倫理、をいみしていた。ところが次のようなコンテクストのなかで登場する「宰理」は、その内實をかなり變えている。

「潛老夫曰、……易无非費隱彌綸之至理、即藏于動贖屈伸之物理、要用于繼善安心之宰理、三而一也。」

この規定のすぐ後に方以智の次のような解説がついている。

「智曰、兩間皆氣也、而所以爲氣者在其中。即萬物共一太極而物物各一太極也。儒者不得已而以理呼之。所謂至理統一理事理者也。有精言其理御氣者。有冒言其統理氣者。故祖父(方孔炤)分宰理、物理、至理以醒之。而宰即宰其物理、即以宰至理矣。此所以爲繼善成性之大業主也」

方以智のこの解説によれば、至理は一切の事理を統べるものであるが、理が氣を御する側面を精しくのべたり、理氣の兩方を統べるものを大づかみにのべたりする議論があつたので、方孔炤が宰理、物理、至理という三つのカテゴリーに分けて、それらの關係を明快にしたという。かくして、一切の事理を統べるという至理の實踐的性格が「宰理」という規定でとらえられ、氣を御する理が「物理」として、また理氣を共に結べるものが「至理」と規定される。事實その直後の説明で「宰理」の「宰」とは物理を宰<sup>+</sup>べることであり、同時にそれによつ

て「至理」を宰<sup>す</sup>べることとされたことから「宰理」⇨至理の實踐的性質と、至理を把握に誤りはないと考へる。ここから進展して物理や至理を認識した人間がそれらを實踐的に活用するという人間の能動性⇨實踐性をいみずるようになったという點に宰理概念の特異性がある。方以智のこの説明が方孔炤の「宰理」概念を逸脱していないことは先の規定に照らしてあきらかである。至理は物理に藏されて、それを「繼善安心」という人間の能動⇨實踐性（「宰理」）が活「用」するのである。かくしてこそ至理、物理、宰理は「三而一」なるものとなる。

今私は方孔炤の「宰理」概念を解するにあたって、これを物理や至理を認識した人間がこれらを活用する能動性⇨實踐性と解したのであるが、至理を認識しえた人間とは易を作った「聖人」をこそ第一にいみずることはもちろんである。しかしこの「宰理」概念は聖人の獨占物ではない。聖人の書たる易のなかに至理が獲得され、易の象數を手がかりにその認識への道がひらかれているとされる以上、また部分的に物理を認識し、それを活用することができるのであるからには、「宰理」を人間一般の能動性のいみで彼らが用いていたことはまちがいない。それまで「治教」的世界をいみするだけであった「宰理」概念を物理や至理に積極的にかかわらせ、それらを包括する概念に作りかえたのは方孔炤であったし、それは實學⇨質測に關心をもち、自らもその實踐者の一人であった彼にしてなした作りかえ、とらえ直しであった。

方孔炤の認識論のもつ實踐的、實學的側面を示す例をもう一例あげてこの項のしめくくりとしたい。

「舍心無物、舍物無心、其冒耳。苟不明兩間之實際則物既惑我、而析物掃物者又惑我。」（『物理小識』總論中の引用部分）

方孔炤、方以智の「通幾」哲學の二重性

心を舍<sup>す</sup>いて物なし、物を舍<sup>す</sup>いて心なし、といっているだけではもはや不十分だ、天地の實際に通曉しなければ物が私を惑わす上に、物を無視する人間がその上私を惑わすからだ、というこの自覺に質測者方孔炤の面目躍如たるものがある。

### 三、方以智による繼承

前章でわれわれは冒頭の「問題の所在」でかかげた「方以智の實學研究における通幾の機能とその評價」という主題に迫る一つの前提作業として、父方孔炤の通幾という哲學の構造を検討した。その際資料として主として用いたのは『周易時論合編』であり、部分的には『物理小識』に引用されている方孔炤の言（『潛草曰』、「潛老夫曰」）であった。方孔炤の通幾哲學（存在論と認識論）は『周易時論』と『潛草』を通してその全體が方以智に受けつがれていくのである。方孔炤の質測の面も同様であったことは言うまでもない。

方以智の繼承の仕方を見る前に『周易時論（および合編）』の成り立ちと方以智の關わりを明らかにしておかねばならない。

鄭三俊の「方貞述先生（方孔炤）墓誌銘」をみると、この書の成り立ちの事情が簡潔に記されている。

「廣家傳之易而以庚辰園中與石齋黃公摹據者闡邵申朱、著成時論。」ここに出来る石齋黃公とは黃道周のこと、彼とは庚辰の年（一六四〇年）方孔炤が獄につながれたとき（湖廣巡撫時、ただ一度の賊討伐上の過失が因）たまたま一緒になり、易學について朝夕討論を重ねることができたのである。彼から教えられる點は多々あったようだ。ただ注意を要するのは右の引用にもある通り、彼はそれ以前に「家傳の易」を受け繼ぎ發展させているという素地があったことである。方以

智はこの點を一六四三年に『周易時論』のために書いた跋文の冒頭で明らかにしている。

「家君子自辛未廬墓白鹿三年、廣先曾王父易龜先王父易意而闡之。名曰時論、以六虛之歸環中者時也。」

辛未の年（崇禎四年、一六三一年）父方大鎮が卒してより三年間、方孔炤はその服喪中に祖父方學漸の『易龜』と父方大鎮の『易意』を學び、内容を發展させて「時論」と名づけたという。これによるとあるいは黃道周に會う前に『周易時論』の下原稿はできていたのかもしれない。この點をふまえて先の鄭三俊の記事をよむと、黃道周に會う前にできていた家傳の易の展開物を土臺にし、黃道周から學んだもので邵康節や朱子の説を發展させ『時論』を著述した、というプロセスになる。

方孔炤は一六四二年に出獄したあとすぐさま著述にとりかかったと思われる。先述の通り、翌年に方以智が跋文を書いているからである。しかし方孔炤は二度三度練り直し、一六五五年六十五歳でその生涯を終えるまで『時論』の執筆にとりくむのである。この事業は方以智に受けつがれ、最後は孫の方中通らによって現存の形になった。

さて問題の通幾の方以智による繼承のされ方であるが、質測結果を連關づける過程で繼承されたのは何といつても『物理小識』のなかにおいてである。通幾や至理に關する規定をみると、それは方孔炤のそれそのものである。

「浮山愚者曰、心之所至、即理之所至。……信一在二中之理、一不壞、二亦不壞、則交輪之幾、一然俱然者也。」（總論）

「爲物不二之至理、隱不可見。質皆氣也、徵其端幾、不離象數。彼掃器言道、離費窮隱者偏權也。日月星辰、天縣象數如此。官肢經

絡、天之表人身也如此。圖書卦策、聖人之冒準約幾如此。無非物也、無非心也、猶二之乎。」

方孔炤の通幾と質測の研究成果を最もみごとに繼承して自らの哲學と個別研究のテーゼとしてそれを定式化したのは『物理小識』の自序全文、とりわけあの有名な命題であつた。

「重玄一實、是物物之神之深幾也。寂感之蘊、深究其所自來、是曰通幾。」（通幾の定義）

「物有其故、實考究之。大而元會、小而草木蠹蟪。類其性情、徵其好惡、推其常變、是曰質測。」（質測の定義）

「質測即藏通幾者也」（兩者の關係規定）

これらの明快な規定をみる限り方孔炤の通幾と質測のエッセンスは確實に方以智に受け繼がれたと確信することができる。いや受け繼がれただけではない。とくに通幾は『東西均』（一六五二、三年頃完成）という書のなかで、その構造がより明確にされ、多大な考察が注がれていくのである。今この書から「通幾」概念のエッセンスだけをひきだして方以智の繼承仕方とその展開を確認しておきたい。

存在の構造は『易』のなかにそれをみながら次のように把握される。

「不落有無又莫妙於易矣。太極者先天地萬物、後天地萬物、終之始之、而實泯天地萬物、不分先後終始者也。生兩而四、八。蓋一時具足者也。自古及今、無時不存、無處不有。即天也、即性也、即命也、即心也。……後天卦爻已布、是曰有極。先天卦爻未闡、是曰無極。二極相待、而絕待之太極、是曰中天。中天即在先後天中、而先天即在後天中、則三而一矣。」（『東西均』三徵）

ここにある太極と無極、有極の關係は方孔炤のそれと全く同一であ

る。彼の貢獻はこの構造を「交輪幾」という概念で明快に規定しなしたところにある(但し、この概念自体もまた方孔焯がすでに用いているのであるが)。認識の構造ともかかわらせて次のように規定する。

「明天地而立一切法、貴使人隨。暗天地而泯一切法、貴使人深。合明暗之天地而統一切法、貴使人貫。……覆之曰交、曰輪、曰幾、所以徵也。交以虛實、輪續前後、而通虛實前後者曰貫——貫難狀而言其幾。」(同)

かつて拙稿で「交輪幾」概念を分析したので詳細はそれに譲る。

「交」は相反する「二」(虚實はその代表)が相因って「一」になる運動である。「輪」とは時間的前後をつなげ續ける運動。「幾」とは虚實(交)、前後(輪)を通貫し、交輪なる運動を運動たらしめているはたらき(人間にはそのきざし、端幾しか把めない)で「幾」という表現をつかったのであろう)である。この「交輪幾」の構造は方孔焯の「三極」構造に對應し、その運動の側面から規定したものであるが、このなかで「輪」概念だけは方以智が佛教の方へ一步踏みだしたものの、あるいは佛教の輪回の要素を彼の「通幾」概念に積極的に取り込んできたものとして注意される。

「佛關天荒則創名曰輪。邵子關天荒創元會運世之限、以註成住壞空之輪。豈非振古希有者哉。」(同)

この規定中の邵康節の位置が注目されるのである。

## 結 び

以上きわめてスケッチ風であったが方孔焯の通幾の方以智による繼承とその展開の姿を素描した。結びとして、邵康節の先天説が方孔焯と方以智にいかなる影響を與え、またそれが彼らの主體においていか

に改造され、「通幾」概念に反映させられたかを考察して、冒頭にかげた主題の検討に入ろう。

まず方孔焯や方以智も邵康節と同じように「先天」を文字通り存在論として解釋し受けとめていた。「天地未分前」「天地已分後」という表現が端的にそれを物語る。ただ存在論の構造では邵康節と彼らとで若干の相違がある。邵康節では「太極」をいみした「先天」が後者では「無極」に位置づけられたことである。彼らは「太極」を、「先天」(無極)と「後天」(有極)を貫ぬき、かつそれらと同時に存在するものとして「中天」と新たに規定し(方以智)、その内在性、原理性、貫通性を鮮明にしている。この點は通幾が質測の中に藏されるという實學の見地の存在論への反映である。存在論にみられるこの若干の相違は認識論分野に擴大されて現われる。

二人の認識論は次の二點で邵康節と顯著な相違をみせる。

その第一は質測を離れて通幾の正しい探究はありえないという認識とその實踐である。

第二點は人間の能動性Ⅱ主體性が「宰理」という概念のとらえ直しによって前面に押し出されていることだ。

これらの二點は、邵康節の「反觀」的認識法、その實踐形態としての「象數」を媒介とする「悟一在二中」的認識法が方父子にそのまま受け繼がれたその共通性の上に、みせた相違點であった。

存在論ととくに認識論にみえるこの相違は何に基つき、何を語るものなのか。それは邵康節の先天説のもつ未分化的二重性のそれぞれが、方孔焯、方以智にいたって質測Ⅱ實學という強固な土臺を据えられたことにより、鍛え直されたことによる。すなわち邵康節にあっては微弱であった人間の能動性の側面が著しく強化され、また邵康節の

本領であつた象數的通約性、抽象性は概念や法則のそれ（力強い分析力）として姿をかえたのである。

だが邵康節の先天説は方孔炤、方以智の手によってかかる積極面となつてのみ再生したのではない。邵康節の象數易のもつ機械性、圖式性、先驗性は、方父子の通幾にも色濃くその影を落している。至理や通幾が「一」「二」のカテゴリ―關係や交輪幾という運動形態で一人表わされる否や、それは一人歩きする運命にあつた。この一人歩きが彼ら自らが警しめた「通幾で以て質測を壞り實事を荒らしてはならない」というテーゼを、自ら踏みこむことであるのは言うまでもない。

以上を要約すれば次のようにならう。「通幾」的認識方法が、質測の土臺から一步も離れず科學のないみでの「以物觀物」という認識方法として働いたり、一見別々のものと思われていた事物間にその根本的な連關をとらえる連關把握の論理として働らく限り、また質測の諸成果から本質的なものゝ法則性を抽象し、それを新たな概念として集約する概念的思考法として働らく限りに於いて、それは質測（科學）を前進させる道具となりうるが、ひとたびそれがある定式化をもつて一人歩きをはじめたとき、逆に質測の探究をあるところでストップさせる非實學的・非科學的機能を發揮することにもなるのである。したがつて方孔炤、方以智の通幾はそれ自體がかかる二重性を持ち、かかる矛盾をもつ構築物であつたといえる。この二重性矛盾は、歴史的には邵康節の先天説のなかにすでに孕まれていたが、とくにそれが方孔炤、方以智のなかでこのように顕在化するに至つたのは、彼らが質測・實學のよき理解者、實踐者であつたことと、なおその實學が自然を訊問にかけるという實驗を所有していなかつたために、分析力を

通幾という哲學に頼らねばならなかつたという、すぐれて十七世紀中國の歴史的條件に促されたためである。周易が實學によってその命題、概念の中身を改造され、それによって哲學としての一定の役割を果しながら、結局實學の一層の發展によってどう歴史的に止揚淘汰されていくかの追跡は、十七世紀を起點として十九世紀の前半に至るまでの東アジア三國の、科學を主體的に樹立する苦闘にみちたその歴史のなかで、追求さるべきすぐれて歴史的な課題である。方孔炤、方以智の研究はその第一彈として放たれねばならないし、續いて王船山の實學と易學の關係も追求されねばならない。

註(1) 本稿でいう實學とは「實踐躬行の學」というよりは「實事求是の學」

をいみし、具體的には十七、十八世紀中國、朝鮮、日本で、産業の發展、農業生産力の増大、宣教師による西洋科學の紹介という經濟的、文化的諸條件のもとで共通して形成された、自然や社會の諸研究とその活用を總稱する。かかる實學に従事し、それらを體系化しようとした思想家に「實學思想家」は、實學を指導し、體系づける哲學として、『周易』に根據をもつ「氣の哲學」をひとしく堅持していた。實學（質測）一個々の研究）とその哲學との連關を追求する本稿では、實學を狹義のいみ（前述の規定）で使うが、實學を廣義に用いるときは（例えば「實學思想」として）、そのなかに哲學は含まれる。

(2) 『哲學斷想』（新村猛、大賀正喜共譯、岩波文庫）九三頁

(3) 崇禎二十七年に徐光啓らが宣教師らと協力し譯出した西洋曆書の翻譯書。全一三七卷。のち『新法曆書』と改名。（徐宗澤編著『明清間耶穌會士譯著提要』參照）

(4) 「吾於此疑有夙習焉、吾小時即好爲之、吾與方伎遊、即欲通其蘊也。遇物欲知其名也。物理無可疑者、吾疑之、而必欲深求其故也。以至於類牆敗壁之上有一字焉、吾未之經見、則必詳其音義、攷其原本、既悉矣而

後釋然于吾心。故吾三十年間、吾目之所觸、耳之所感、無不足以恣其探索而供其載記、吾蓋樂此而不知疲也。」(『通雅』錢澄之の序の中に引用された方以智の言)

(5) 「抱劉越石之孤忠而命無從致。希張橫渠之正學而力不能企。幸全歸于茲邱、固衛恤以永世。」(自銘)『王船山學譜』(張西堂)七頁

(6) 「先天而天弗違、人道之功大矣哉。邵子乃反謂之後天」、「易言先天而天弗違、後天而奉天時、以聖人之德業而言、非謂天之有先後也。……邵子于易亦循之而有先後天之辨。……以天地之自然爲先天、事物之流行爲後天。」(『思問錄』)

(7) 以下方孔炤の言の引用は斷りがないかぎり『周易時論合編』(内閣文庫藏)からのである。

(8) この項の資料は『周易時論合編』卷七の「兩間實約」である。

(9) 方冒翰等編『桐城方氏七代遺書』(東洋文庫藏)所收。なおこの『遺書』の存在を坂出祥伸氏の「方以智の思想—實測と通幾をめぐって—」(『明清時代科學技術史』戴內清・吉田光邦編、一九七〇年)より、またその所在を直接氏よりご教示えた。氏の論文は付された「方以智事蹟年表」と共に利用價值の高いものである。

(10) 「方以智の自然哲學「通幾」とその構造—三浦梅園の條理學との關連で—」(『學習院高等科研究紀要第四號、一九六九年)、『中國關係論說資料』所收

記、本稿は昭和四十五年度にうけた科學研究費による獎勵研究A「一七、一八世紀の中國・朝鮮・日本の實學思想における『周易』の位置」の研究報告の一部である。