

『東西均』の反因説と水循環論

齊藤正高

一、『東西均』について

『東西均』¹⁾は安慶府桐城の人、方以智(字は密之、一六一一年—一六七一年)の著作であり、その成立は序にあたる「東西均記」によれば、一六五二年前後である。まず、テキストとしては次の二種があげられる。

李學勤標點『東西均』中華書局一九六二年(以下、李本)

龐樸注釋『東西均注釋』中華書局二〇〇一年(以下、龐本)

龐本は李本の誤りを多く修正し、詳細な注をつけており、かつて「難解の權化」³⁾といわれた『東西均』を通讀する基礎を提供してくれる畫期的研究である。

つづいて、李本と龐本の依據する底本が公刊された。

安徽省博物館藏清鈔本『東西均』一卷(以下、鈔本)

『續修四庫全書』一一三四册上海古籍出版社二〇〇二年所收

この鈔本の公開によって、『東西均』成立時の修正や挿入のようすを直接たしかめることができるようになった。『東西均』の研究に缺かすことのできない重要な史料といえよう。

『東西均』は注目されるようになって、比較的新しい書物であるが、文獻學的問題が全くないわけではない。次に、この問題を検討してきた。

龐本の冒頭に掲載された寫眞をみると、鈔本は三冊に分かれ、「密之先生 東西均」「密之先生 東西均上」「密之先生 東西均下」と題されている。それぞれの冊子には、以下の篇が含まれる。

東西均 開章

東西均上 東西均記、擴信、三徵、盡心、反因、公符、顛倒、生死格、奇庸、全偏、神迹、譯諸名

東西均下 道藝、不立文字、張弛、象數、所以、聲氣不壞説、容

遁、食力、名教、疑信、疑何疑、源流、無如何、茲燄、消息

龐樸氏によると、開章の冊子はほかの二冊と紙の産地が異なる。一冊として獨立している點、また、内容が全體の總論とみなせる點から、他の篇よりも後に成立したことが推定できる。

篇次については、顛倒篇の以下の文によって、反因・公符・顛倒の連續する三篇に緊密な連關があることを確認できる。⁵⁾

わたしはわざわざ反因・公符によってこれを明らかにしたが、なかにはなお多くの交互顛倒するものがあり、言葉をつくすことができなかった。⁶⁾

鈔本を参照すると、次の十二篇の末尾には、段が下げられ小字で書かれた部分が認められる。

三徵、盡心、公符、顛倒、譯諸名、道藝、象數、聲氣不壞說、容遁、名教、疑信、茲燦黈

また、全偏と所以の篇末にも小字部分があるが、段は下げられていない。これらの篇末小字部分に、「容遁・名教の數篇は、特に世諦の菩薩のために言ったのだ」(容遁)⁷⁾という一文がある。ここから、少なくとも容遁篇末尾の小字部分は名教篇の成立後に追加されたことがわかる。

源流篇の末尾五〇文字と、それにつづく無如何篇の冒頭から末尾四行一一九文字を除く部分は、ほかと異なり行書で書かれている。これら行書部分には本文右側に新式標點がつけられ、現在の呼び方で句號・逗號・分號・冒號・問號・嘆號をふくんでいる。

行書部分と新式標點の先後については、まず行書部分があつて、後に新式標點がつけられた、とも考えられるが、それではなぜほかの部分には新式標點がなく、行書部分にだけ新式標點があるのかを説明できない。したがつて、新たな史料がない限り、さしあたり行書部分と新式標點は一體のものと考えておくほかない。

鈔本は一九五〇年代に、方以智十一世の子孫方鴻壽氏によって安徽省博物館に寄贈されたが、それまでは基本的に「家集」⁸⁾の傳本であつた。つまり、二〇世紀中期までの約三百年間、鈔本は限られた人物にしか閲覽されてこなかったのである。新式標點そのものは、王炳耀『併音字譜』(一八九七年)にはじめて提案され、『新青年』誌上での議論(とくに一九一七年)をへて、一九五一年の「標點符合法」の公布にいたつている。⁹⁾

これらの状況から、龐樸氏は行書部分を「後人の補修であるが補修時期については明らかでない」としている。本稿でもこの見解を支持する。ただし、新式標點の議論以降、鈔本を閲覽した誰かが補修を行ったという限定をつけることができよう。

源流篇の行書部分には、内容の上で重要な「紇利陀邪」「公心」という用語がある。これらの用語は三徵・譯諸名・象數にもみられ、ほかの篇と比較して特異な用語とみなすことはできない。用語の面から源流篇行書部分を全くの偽作とする證據を探したことはできないが、嚴密を期するため、本稿では方以智の思想として、行書部分を取り扱うことはひかえることにする。

二、問題の所在

『東西均』反因篇は、陰陽・善惡などが相反相因することを述べて

いる。方以智は佛敎の三因説⁽¹⁾を意識し、「わたしはかつて天地間の至理を言った。すべての相い因るものは皆な極めて相い反する」(反因)と述べ、自らの反因説を「天地間の至理」としてきわめて高く評價していた。

先行研究において、この反因説は「對立物の統一」⁽²⁾、「對立者をもつことが自己の存在を保障する」といった觀點から論じられ、また中國の辯證法との關わりのなかで論じられてきた。

この辯證法という分析枠は、それが「自然・社會と思维の發展の最も一般的な法則に關する科學」と定義されるなら、ほかのさまざまな思维にも辯證法的要素をよみとることは可能はずである。

ところで、『東西均』源流篇は「客が源流を語り、わが反因の説を詰った」とはじまる。つまり、方以智は反因説を辯護するために源流篇を書いたのだと、自ら前置きしているのである。

この源流篇について侯外廬氏は李本に序をよせ、次のように述べている。

方以智は、「源が一つで流れが分れる」が正命題であり、「源が分かれ流れが一つ」が反命題であり、二つの矛盾する命題を總合し、「源があって流れ、流れは復た源となる、すなわち一輪なのだ」(源流篇)という。さらに地球上の水の循環から、「水が上から下に流れる」ことと「水が下から上に流れる」ことは、人體の血液が手足に流れこみ、また腦のなかに流れこむように、みな流轉をくり返すと指摘した。⁽¹⁶⁾

この記述は、源流篇における論の運び方が、「形式上」と留保はあ

るものの、「矛盾轉化の法則」、つまり樸素辯證法の法則に合致するとの指摘である。たしかに、侯外廬氏がいうように、正・反・合の過程は、源流篇の行論上の形式を説明しているかもしれない。

しかし、テキスト本来の目的から言えば、先に述べたように、方以智は「わが反因の説」を辯護しようとして源流篇をあらわしたのであるから、侯外廬氏の指摘は反因説を樸素辯證法と等しいとみる場合にだけ、源流篇との關係においても正當性をもつ。

これら辯證法的理解とは別に、方以智思想の研究としては、まず反因説と源流篇の思想的連關を問いなおさねばならない。だが、源流篇の思维がどうして反因説の辯護になっているのかという問題については、依然として残されたままである。

したがって、本稿は反因説と源流篇を分析し、後者がどうして前者の辯護になっているのかという問題を論じる。この問題を論じるには、まず反因説の構造に道筋をつけねばならない。このとき反因説を構成する反因・公符・顛倒の三篇は一連の文脈として扱う必要がある。これらはテキストの成立上、密接な關係があるからである。つぎに方以智に大きな影響を與えた耶穌會士の自然學を視野におさめつつ、源流篇の展開を把握し、その内容を反因説と照合する必要がある。

三、反因説の内容とその文脈

まず、反因説を理解する上で重要な三微篇冒頭を検討する。

頂門・背・面の目を開けば、有か無かに落ちない鏡を破り、存と涙が同時である幃を覆して、警咳ひとつで三教は畢まる。もし知ることができないなら、千篇の文章もまた薄絹一枚である。大

一が分かれ天地となると、奇は偶を生み、兩中に參がある。おそらく、一は一にとどまらず、二即一だからである。圓、のの上は左右を統べ、これを交輪する。旋回する四に四はなく、中心の五に五はない。天地を明らかにし一切の法を立てるのは、人に隨わせることを貴ぶからである。天地を暗くし一切の法を泯ぼすのは、人に深めさせることを貴ぶからである。明と暗の天地を合わせ一切の法を統べるのは、人に貫かせることを貴ぶからである。この三因によって、三知・三唯・三謂の符に通じ、これを覈べれば、交といい、輪といい、幾という。徴する所以である。交は虚と實により、輪は前と後を續け、虚と實・前と後に通じるものは貫という。貫は名状しがたいので、その幾をいい、隨を暗くし、泯を明らかにし、偶を暗くし、奇を明らかにする。つまり、統は泯と隨の中にあり、泯は隨の中にある。三即一、一即三であり、一でもなく、三でもなく、恆に三であり、恆に一である。

ここでは、シヴァ神を想定した三目を開くことによって、兩眼に縛られた對立思考を脱却することを提唱している。この脱却が成功すれば、瞬時にあらゆる教説を收斂する思想の主體化が約束されている。三目を開くには、大一の展開としてあらわれている天地のなかに、兩を構成する一と一、さらにそれを統合した一の三者、つまり「兩中に參あり」を読みとる必要がある。これは事物の根源とされ、隨・泯・統の「三因」と名づけられている。「三因」とは、要するに對立するあらゆる二と、それを統べる一をあらわしている。この「因」を知ることによって、三知・三唯・三謂という聖人が示した「符」に通ずることが出来る。この「符」を調べることによって交・輪・幾の三つの

「徴する所以」、つまり、因が表れてくる根源的運動の断面を知ることが出来る。交とは虚實に代表される共時的對立の統合であり、輪とは前後の通時的對立の間の變化であり、交と輪を貫くものは、名状し難い共時的通時的對立の統合變化であり、幾とよばれる。そして、幾は本来、明として立てられた隨を暗に顛倒させ、暗として立てられた泯を明に顛倒させる。

この文章の基本的構造、つまり「因」の定義、「符」の把握、そして顛倒の指摘は、『東西均』の後の展開、つまり反因・公符・顛倒の流れを示唆している。

三徴篇の思想には象徴による表現もある。それが「圓、」（圓伊）である。「圓、」の上一點は下二點を交輪している。圓字が示すように三點は環状につながっており、その様子は次の部分に説明されている。

上一點は實は二つを貫いて環のようだ。縦でもなく横でもなく、縦にもなり横にもなる。

圓、における上一點は下二點を貫いて回轉しており「縦横」へ顛倒をおこす。つまり上一點は靜的絶對として固定しているのではなく、「貫」によって相對化を被り、下二點へ變化していくのである。

つきに、反因説を構成する關係三篇の要點を整理しておく。

反因篇は、三徴篇で定義された事物の根源である「因」を扱っている。方以智は反因の實例をあげ、「天地がかけ離れていて玄黄は雜りあい、剛柔が敵應して律呂は調和し、雌雄は形を異にして牝牡は交感する」（反因）という。また、最も身近な例では、「人身の水火は交わ

れば生き、交わらなければ病む」(同前²⁸)と述べている。これらの例はつまり、相い反するものがたがいに依存していることを示す實例である。

方以智は反因について、さらに分析をすすめ、次のように結論する。

對待に因る、これを「反因」といい、無對待はこれを「大因」という。だが、今いう所の無對待の法は、いわゆる一切對待の法と、また相對反因する者である。ただ一層を進めただけだ²⁹。じつに統べることによって並べると、進めることになるのだ。天地對待の天があるなら、對待とならない天がある。陰陽對待の陽があるなら、陰陽に落ちない陽がある。善惡對待の善があるなら、善惡に落ちない善がある。だから、「眞天は天地を統べ、眞陽は陰陽を統べ、眞一は萬一を統べ、太無は有無を統べ、至善は善惡を統べる」という。「統べる」とは「貫く」ことである。これを「超える」といってもよい。これを「化す」といってもよい。これを「塞ぐ」といってもよい。これを「無にする」といってもよい。無對待は對待の中に在る。すると、親しくこの無對待なるものを見ないでいることはできない³⁰。

ここでは、對待と無對待をめぐって論が展開している。方以智は無對待も對待と相對反因の關係にあると指摘し、この關係を「無對待は對待の中に在る」と表現している。ここに、重要な一點、無對待が存在するという觀點がある。そして、「親しくこの無對待を見ないでいることはできない」と無對待が認識可能であることが歸結されている。この歸結は反因の關係を普遍的なものとし、無對待と對待の關係に

まで反因を適應すると、論理的に避けられない歸結である。そもそも反因は、天地・律呂・雌雄・水火など、現實に存在し認識可能な物についての關係であるから、無對待も對待と反因の關係にあるとき、存在するという屬性と、認識可能であるという屬性を拒絶できない。この無對待の屬性から、方以智の考える事物の根源が、事物を遊離して文字通り「對を絶つ」という絶対の位置から事物を生みだすものではなく、「道は物を生むが、これと處を同じくする」(三徴)と、目の前の現實にむき出しのまま生きているものであることが分かる。

公符篇では、無對待の絶対性を否定した後における善の根源を扱っている。そもそも「天地はただ陰陽動靜があるのみで、善惡是非で言うべきものではない」(反因²⁸)のだが、「聖人がただ陽謀をなす」(同前²⁸)ところに善が生じる契機がある。すなわち、公符とは聖人が「一が二の中に在り、陽が清く陰が濁ることによって、善惡の榜を立てた」(公符³⁰)ものである。つまり、聖人を介して善惡があらわれるのである。このような聖人の意圖は公符篇のつぎの箇所にとめられる。

交輪幾によってこれを言えは、善中に惡があり、惡中に善がある。だが、人は生まれると即ち後半に偏る。だから、聖人は前半によってこれを救うのである³¹。

善と惡はたがいを含み、惡と無關係な善は存在しない。聖人は惡を含む根源的善(至善)によって人を救うのである。

顛倒篇では、公符篇で設定された聖人の根源的善が惡を善用することを扱っている。これは顛倒篇のはじめに「權とは可もなく不可もない至衡である」と述べられているように、聖人の權をめぐって展開し

ている。

聖人は善を體現して悪を用いる。地は皆な天、用は皆な體であるから、悪は皆な善である。だからこれを「妙善」「妙悪」という。水は浪によって悪名を得るが、浪がどうして水でないだろう。⁽³³⁾

この表現から、悪を善用する聖人の「妙善」「妙悪」が設定されていることが分かるのである。

以上、反因説を構成する三篇の要點のみを指摘した。方以智は對立物の反因を普遍的關係とみなし、これを無對待にまで適應した。したがって、無對待は對待に回收され、絶對性を否定され、現實に存在し認識可能なものとならざるを得ない。そして、この無對待の性質のため、善の根源にも問題が生じる。もはや、理にしる心にしる、何らかの絶對性を設定して、そこに善の屬性を賦與し、善の根源をもとめることはできない。ここに、公符・顛倒の議論が必要となる。この二篇は事物の存在形式を扱うのではなく、聖人による善の設定と運用という倫理の基盤に重點がある。

だが、ここにみた反因説の文脈から二つの疑問がでてくる。一つは無對待の絶對性を否定した背景に関する疑問である。これは當時の學問状況と關わり、それに對する方以智の處方箋とも關係する。もう一つは公符と顛倒は自然のなかに根據があるのかという疑問である。この點に答えなければ、聖人が人爲的に設定した善悪は「天地間の至理」である反因と接點がなくなってしまう。

まず、第一の問題をみてみる。方以智が無對待の絶對性を否定したのは、直接には自らが「天地間の至理」とみなす反因をあらゆるもの

に適應した論理的一貫性からでている。だが、その背景にある方以智の救世思想も見逃すことはできない。

『東西均』の隨所にあらわれているのは、當時の學問への批判である。方以智にとって、理學は「理解に泥み、奇變することができない」(開章) 硬直化のなかにあった。また、禪學は「その專授を守り、陶鑄を加えず」(同前) という閉鎖性に安住していた。そして、「心を師とする忌憚なき者が群起」(道蘊) し、「機鋒を争い學問をすてる」(容遁) 者が續出していった。

こうした學問の凋落のなかで、絶對性を帯びた根源を新たに主張することは、争奪や逃避の材料を生み出すだけである。方以智はこの危険を知っていた。だから、孔子が「無言」を欲したことに託して、次のように言う。

後世は「聞くべからざる」ものによって、自らその聞くことを誇り、くどくどと傳をもって市をなすから、その「何をか言うの行われ生ずる」ものをいい、これを徴したのだ。⁽³⁴⁾

こうした「傳をもって市となす」弊害に對する處方箋として、方以智は謙虛な「好學」を提唱する。

形は氣に本づく。氣と言うが氣には清濁がある。人がこれに執られるのを恐れるなら、虚と言ったほうがよい。虚には指す所がないから、理と言ったほうがよい。理はその切なるものを人に求めれば、ただ心宗と言うのはどうだろう。近づけてこれを呼び、逼ってこれを醒ますのに便利である。しかし聖人は末師の心を偷

み自ら尊ぶ弊害が、洗洋あいまいに通れ、忌憚する所がなくなるのではないかと憂えた。だから、ただ好學を教えとしたのだ。³⁸⁾

方以智はこの「好學」の復權を通して、聖人の意圖する救世を行おうとした。そのため、無對待の絶対性を否定する必要があった。絶対性がなければ、もはやそれをめぐって争奪や逃避が起こることはないからである。

次節でみるように、方以智は源流篇で反因説の辯護を試みる。この辯護が必要だった主な理由は、源と流れという概念が、反因説の中心命題である絶対性の否定を脅かすものとして理解されかねないからである。反因は絶対性を否定して謙虚な好學を準備する救世の基盤であり、反因が否定されると、方以智の考える聖人の救世は頓挫し、心为师とする自尊の末師によって絶対性が「市」で争奪され、閉鎖的で硬直した者たちが絶対性に逃避する状態になるのである。

つぎに、第二の問題についてみてみる。公符と顛倒の自然の中にある根拠について、公符篇につきのようにいう。

日月は並び照らす、天地の内では、日だけが主である。月と銀河は皆な日を借りて光とする。日が運行するから歳ができ、日によって晝夜ができ、日によって寒暑ができる。月がどうして敢えて日と並びだろうか。³⁹⁾

日光はほかの天體を輝かせるより根源的なものである。日は陽であるから、陽は陰より根源的となり、公符となる。聖人は太陽の優位に依據し、「陽謀」を行い公符を設定するのである。

一見、このように陽の優位を認めることは、絶対性が陽という名で復活したかのように思える。しかし、陽は依然として陰と對待の関係にある。したがって「對を絶つ」ところの絶対ではない。日光にみられる根源的陽(眞陽)は、末師の理解する「太極」のように陰陽の屋上に架された別の概念ではなく、陰陽の一方に由来し、陰と對待を形成しつつ、陰陽のなかに存在し、自然のなかに認識可能である。これは方以智が考える無對待の屬性から外れるものではない。

また、顛倒篇には次の言葉がある。

聖人は陽を尊び善を尊ぶ。だから陽だけを主とする。陰陽が分れていないときには、陽は主に陰にかくれて用いられない。既に分れたあとは、陽が主となり、陰が臣となる。陽は陰にまじり、陰を使い事に用いる。だから、天地の間の七曜五行は皆な地に結ばれ、用は皆な地であり、地の有爲は天を承けることがわかる。陰は陽の臣であり、陽の餘であり、陽の用である。悪とは善の臣であり、善の餘であり、善の用である。⁴⁰⁾

地は七つの惑星がつながる宇宙の結節点であり、また五行が存在する場である。天は地を通してこそ動くことができる。つまり、陽なる天が陰なる地を役するのである。⁴¹⁾ 聖人の根源的善が悪を善用するという顛倒の思想は、このような地球中心説の宇宙構造にその根拠をみることができるといえる。

以上の例から善悪の基盤を論じた公符・顛倒の論にも、當時の宇宙論から根拠が與えられていることが分かる。

四、源流篇の背景と内容

方以智は耶穌會士が傳えた地球説について、世の理解が不十分であると考へていたようである。『物理小識』卷之一「圓體」では、次のように述べている。

孔子が「天子、官を失えば、學は四夷に在り」といったのは、どうやら信まことのようだ。世の士人は自分で考へず、「地は水の上に浮き、天は水の外を包む」と傳へているが、誤謬である。地の形は胡桃のようで、山を凸として海を凹とする。⁴⁶

方以智は耶穌會士の宇宙論の根底にある光の直進性については、わざわざ實驗を行い反證を示し、「西學は一家ではない」として耶穌會士の學問を批判的な目で見ていた面があるが、⁴⁵「地が球體である」という地球説の前提については、ただ受け入れるだけでなく、積極的に學問の基盤にすべきだとしている。

『東西均』擴信篇は、つぎのように述べている。

新しい圓周率によって中國の申の時を測れば、ヨーロッパの子の時にあたる。すなわち中國という足が履む所には、必ずこの足で履むにたる底があるのだ。蟻が屋梁を行く様子がこれである。
(中略) 木綿、紙すき、印刷、扇子はどれも後代に備わった。ここに後人が前人より精明を加えた點があるのだから、後出の理については、「先王の法言ではない」とねじ曲げることはできない。⁴⁶

ここに見えるように、地球説は中國が地球上の一地域にすぎないと示す點で中華思想を相對化し、「後出の理」であるという點で『孝經』にいう「先王の法言」に依據する尙古思想に修正をせまるものであった。

方以智は黃河の水源についても、この「後出の理」の優秀性を指摘し、『通雅』⁴⁶では『元史』地理志における河源の詳細さを評價している。概して、大河の源という問題は「後出の理」が古代の傳説を塗りかえていくものであろう。しかし、このような發見による更新の連鎖は、根本的解決をもとめずにはいられない。ここから、方以智の『東西均』における思惟は「根源とは何か」という問題へ發展しているようである。

源流篇はこうした問題意識を背景にもつと考へられるが、その思惟を検討するまえに、方以智に大きな影響を與えた耶穌會士の説を見ておこう。

高一志⁴⁶ (Alphonsus Vagnoni 一五六六年—一六四〇年) の『空際格致』に次のようにいう。

天下の江川が日々海に入るのに海が溢れないのは、必ず他に出るからです。もし出ることないのに溢れないのでは、極めて理解し難いことです。そこで、『聖經』に「江河はみな海に入るのに、海があふれないのは、江河がその源にかえることで、必ずまた流れようとするからだ」と、いわれているのです。⁴⁷

ここにいう『聖經』は「川はみな海に注ぐが海は満ちることなく、

どの川も、繰り返しその道程を流れる」(『舊約聖書』「コヘレトの言葉」)を指すと考えられる。いま『聖書』の成立にまで立ちいる用意はないが、「コヘレトの言葉」は有名な「太陽のもと新しきことなし」の出典でもある。ここから、高一志がいう水循環の問題は、耶穌會士たちにとって、自然學の問題のみならず、地上を支配する神の攝理の問題でもあったことが窺える。

ほかに、海水が溢れないことを説明する神話には、プラトンの「タルタロス」がある。中國では『莊子』秋水の「尾閭」、「列子」湯問の「歸墟」、『莊子』成玄英疏に引く『山海經』佚文の「沃焦」などがある。方以智はこれら中國の神話について、しばしば言及し、源流篇でも紹介している。

熊三拔 (Sabatino de Uscis 一五七五年—二六二〇年) の『泰西水法』には「水の本所は海である」と、元素としての水の本来占める場が海であるとするアリストテレスの説がみえる。

さきにも『空際格致』を方以智が讀んでいたという明證は得られないが、この『泰西水法』は方以智の父、方孔炤の『周易時論』にも引かれ、また方以智が『物理小識』に引く徐光啓『農政全書』や、熊明遇『格致草』にも引用されている。方以智自身も『泰西水法』をふくむ『天學初函』を南京時代に讀んだと書いている。さらに『物理小識』でも熊三拔を引く。これらの状況から、方以智が『泰西水法』に通じていたとしてもよいであろう。

『泰西水法』には次の對話がある。

井戸を掘ると泉を得られるのは何故ですか。

凡そ地の中には、必ず水が伏流している。その源は海に本づくも

のもあれば、泉に本づくものもある。その末は河に入るものもあれば、海に入るものもある。皆な條理があつて、あたかも人身の脈路のようだ。

ここでは地下水が人體の循環系と類似しているという觀點がみられる。では、やや長文になるが源流篇をみてみる。

客が源と流れを語り、わが反因の説を詰った。

「わたしは源と流れにたちかえて、これを明かにしよう。これまで『源は一つで流れが分れる』と言われているが、わたしだけが『源が分れて流れは一つ』と言うのはよいだろうか。」

聞く者は大いに驚き、「源なのにどうして分れ、流れなのにどうして一つなのですか」と問うた。

「山ならば根が一つで枝が分れる。崑崙山が中國に入ると三つに枝わかれし、さらに千萬に枝分れるのは、君も信する所だろう。水が大海に至って合うことも、君が信する所だろう。水が始めて源から發するのは、どれも二つの山の間である。泉は山の凹みからでるから、一つの山に十の凹みがあれば十の溪流があることなる。すなわち、始源の多さは数えきれない。ゆっくり流れて麓にくると溪流となり、溪流と溪流は合流し、流れ出て別の河と合流する。合流すればするほど大きくなり、始めて四瀆と合流し、その後で海に入る。どうして『源が分かれ流れが一つ』ではないだろうか。」

聞く者はいった。「おそらくそうなのでしょう。では、古人は

なぜ源が一つで流れが分かれると言ったのですか。」

「ここに地心の理がある。古人は明らかにしなかったが、人が悟るのをまっけているのだ。人は水が上から下に流れることを知っているが、どうして水が下から上に流れることを知っているだろう。一身の血は、まるで大地の水のようだ。人がまっすぐに立つと血は手足に流れこむはずだが、脳がかりにも乾くことはない。だとすると、地上に崑崙の頂上が乾くというのを聞かないのも、どうして怪しいことがあるう。地は天の中心にあつて球なのだ。四周六合にすむ人は、それぞれの履む方を下とし、首が立つ方を上としている。氣がこれをささえて、そうさせている。ゆっくり傾いて向きをかえると、人は蟻がそうであるように、向きがかわつたことを知らないだけなのだ。南北の極は天に應じ、樞紐は動かず、いつも氣は交わっている。地球において日があたる北陸の帯にあるのが中國である。だから、中國では陰陽が最も和み、人は最も靈い。須彌山は北に傾いているが、北極の頂きに應じているのだ。山の多くの稜線が流れを分け、谷の溝は瓜の表面のようだ。これが地の大體である。それぞれの方向は皆な海であり、めぐつて一つに接している。各國が祖とする山、崑崙のような山はたいへん多く、人の手足の關節のようだ。その津液が集まり生ずると、經絡の血に歸する。經絡はまるで江海のようだ。海には「沃焦」があるそうだ。その名は必ずしも信じられないが、理はこれに近い。それぞれの海はみなひそかに地心に入る。地心の中は、中身のつまつた塊ではなく、水土が半ばして、金石もまじり、金石にはそれぞれ火がある。そして、地皮にも木があり、木にも火がある。だから震は「出る」(『易』説卦傳)とするのだ。地の中には

億萬の經絡や空穴があり、回蟲・奇獸・怪物・鬼神が住みついてゐる。こうした地の内部にも氣が旋轉しており、外の氣と應じてゐる。だから、海の潮汐が月に感應するのだ。むかしは潮汐について「地は水上に浮き、地が昇降すると水が溢れ落ちる」といっていたが、似て非なるものだ。それはまだ地球の説を知らなかったのだろう。つまり、地心が天の氣と呼吸するから、こうなるのだ。ここから推すと、それぞれの海はみな地心に吸われ、地心は經絡を轉じて水を上昇させ、それぞれの水は各の山の頂に沁みでる。須彌山の頂はその一つなのだ。源があつて流れ、流れはまた源になり、一輪である。邪蘇ヤソや佛林フツリンの僧の説を合わせ、これを測ると、源が一つであるとは、多くの源が皆な地心の源に本づくことだとわかる。だから一というのだ。」

「反因の説」を批判する「客」は、實在の人物なのか、そうでないのか分からない。だがとにかく、この「客」は「理一分殊」に代表される抽象的な一源流出説⑤を念頭に、方以智の「反因の説」を批判している。

方以智は客の質問に直接答えてはいない。客の質問に沿うならば、抽象的な源と流れについて、その對待としての様相⑥を論じる方法もあった。だが、方以智は具體的な水源の問題にこそ、反因がはっきりあらわれているとして、自然學的説明を試みている。

まず、方以智が批判するのは河川の一源性である。地上の河川の實態から言えば、源は分かれており、流れこそ海に歸着し一つである⑦。つまり、客の考える一源など地上には存在しないと批判しているのである。この批判を經由しないと、一源の概念は容易に根源の絶對性に

つながり、前節でみた絶対性の争奪とそれへの逃避が起るのである。つぎに方以智は古人の「源説」について、その意味を説明している。

この過程では、地上の河川をつくり出す、より根源的なものについて論じられている。ここで中心的役割をはたすのが、「後出の理」としての「地心の理」である。方以智は、地が球體であり、水循環が生物の循環系に類似していることを語り、『泰西水法』の論點を地球規模に擴大した。さらに、彼は想像力豊かに、地球内部の空洞に奇怪な生物が住むと語り、潮汐を地球の呼吸とみる。

最後に、耶穌會士や佛林の僧の説から、「一輪」となる源流が「皆な地心の源に本づく」ことが、古來いわれている「源が一つ」という言葉の意味であるとしている。

五、源流と反因説

源流篇の要點は「地心の理」にある。だが、この「地心の理」で反因説は本當に辯護されたのであろうか。

源流篇の「客」は源を一つしかない抽象的な出發點と考えていた。その「一つしかない」という點については、源が無数にあるという自然學からの批判が正鵠を射ていた。そして、「出發點である」という點については、「地心の理」が導き出した水循環において、もはや出發點とよべる點がないことが、客への反論となっている。だが、水循環によって根源が削除されたとはいえない。なぜなら、「地心の源」は水循環を現象させる心臓、つまり動力として働き、その動力を根源とよべるからである。

この動力としての源を反因説と比較することで、方以智が源流によって反因説を辯護しようとした論理の真相をとらえることができる。

つまり、源と流は依然として地上においては相い反しつつ、「地心の源」によって「一輪」に統合され、相い因ることになる。また、「地心の源」と、地上の源流は、動力と現象として相い反しつつ、相い因るものである。地上の流れという運動はまさに動力としての源の現れであり、地上の源流の中に「地心の源」が認識可能な形で存在している。これは反因説でみた無對待の屬性そのものである。源流篇の「地心の源」は無對待として反因の關係を満たしているのである。

さらに、動力としての源を立てたことは活動的陽を主とする公符の思想と符合し、あらゆる末流が根源の動力を帯びて働く様子は、まさに聖人が惡を善用する顛倒の思想と一致する。

つまり、方以智の水循環論は反因説全體の文脈を自然學から注釋している。したがって、方以智は源流によって「わが反因の説」を辯護したといえるのである。

本稿でみた方以智の水循環論は、倫理の基盤を内包する自然學に、反因という「至理」が関わっていた。これは、一源を把握すればよしとする學問の凋落、ひいては救世の問題をふまえ、眼前の流れに根源がむきだしに表れていると語ることで、現象界の物へ驚きの眼差しをむけさせ、謙虚な好學に誘う企てでもある。この企ては、「學は爰に從う」(『通雅』卷一)といった思想とも深く關わるものであろう。

(一)

注

- (1) 『東西均』という書名の意味は、以下の三點に整理をすることができ
る。(一) 東西は東と西に象徴的に表現されている相對一般を表わす。

龐樸氏は東土と西域の義（二頁）を讀みとるが、それも相對の一つである。（二）東西は現代中國語にいう物の意味もある。方以智はこの出典を『南齊書』（開章自注）に遡り、「東西合呼之爲道、道亦物也、物亦道也」（開章）と東西・物・道が等しいとする。（三）「古呼均爲東西」（開章）といい、東西と均が等しいとする。均はロクロとモノコード（調律器）の意味がある。つまり、『東西均』という書名は東と西の相對が統べられている東西が、整形調律する物としての均であり、同時に道であり、物を離れて道は存在しないという思想を表現している。なお、ここは本間次彦「忘却された書物とその再生をめぐって」どのようにして『東西均』を開くか」（『明治大學教養論集』二〇〇四年九月）に考察がある。また、拙譯「東西均開章譯稿」（愛知大學語學教育研究室『言語と文化』二〇〇四年七月）参照。

- (2) 歲陽玄墨、執除支連。（東西均記）。玄墨・執除はそれぞれ壬・辰、一六五二年である。
- (3) 島田虔次『朱子學と陽明學』岩波新書一九六七年一八四頁
- (4) 李本・龐本ともに「道藝」だが、鈔本によって改めた。
- (5) 蔣國保『方以智哲學思想研究』安徽人民出版社一九八七年
- (6) 吾故以反因公符明之而中向多有交互顛倒者未能盡言。（顛倒）
- (7) 容通名教數篇、特地爲世諦之菩薩出氣。（容通）
- (8) 雜見通志郡邑志家集者、此藏軒尺牘、廬墓考、東西均、鼎新正韻。（方昌翰『桐城方氏七代遺書』）
- (9) 蘭賓漢『標點符合運用藝術』中華書局二〇〇六年
- (10) 龐本二七六頁
- (11) 佛言三因、得此反因、衡對八觚皆明矣。（反因）。三因は天臺智顛が確立した説とされ、また華嚴學に結びつけることも可能である（荒木見悟『憂國烈士火禪』研文出版二〇〇〇年）。
- (12) 侯外廬『中國思想通史』第四冊下一九六〇年一一七二頁

『東西均』の反因説と水循環論

(13) 重澤俊郎「方以智哲學試論」（『中國の文化と社會』第一三輯一九六八年）

(14) 大濱皓『中國的思惟の傳統』勁草書房一九六八年、岩佐貫三「方以智研究雜記—中國辯證法の濫觴」（『東洋學研究』一九八三年一八號）、梅煥庭「『東西均』辨證法思想剖析」（『中山大學學報』哲社版廣州一九八八年三）、龐樸「一分爲三論」上海古籍出版社二〇〇三年。

(15) 『中國大百科全書』哲學一九八七年四三頁

(16) 他說：源一流分是一個正命題，源分流一是一個反命題，他將兩個矛盾的命題綜合起來，說：「源而流，流復爲源，乃一輪也」（源流篇）他還水在地球上的循環來證明，指出「水自上而流下」和「水自下而流上」猶之乎人體血液一方面流注足掌，另一方面又流入腦際，都是反覆流傳的。（李本「序言」六頁）

(17) 開頂門背面之目、破不落有無之鏡、而覆存泯同時之囑、一磬咳、三教畢矣。若不能知、千篇累牘、亦紗縠也。大一分爲天地、奇生偶而兩中參、蓋一不住一而二即一者也。圓、之上統左右而交輪之、旋四無四、中五無五矣。明天地而立一切法、貴使人隨。暗天地而泯一切法、貴使人深。合明暗之天地而統一一切法、貴使人貫。以此三因、通三知三唯三謂之符。覈之曰交、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、暗隨明泯、暗偶明奇。究竟統在泯隨中、泯在隨中。三即一、一即三、非一非三、恆三恆一。（三徵）

(18) 一切殊勝事、由他圓成。如王庫寶刀。如摩醯三目。如圓伊三點。（『圓悟佛果禪師語錄』卷十二）「摩醯」は自在天すなわちシヴァ神のこと。

(19) 龐注三七頁によれば、三知は不知命・不知禮・不知言（『論語』堯曰）を指し、三唯は唯深・唯幾・唯神（『周易』繫辭上）を指し、三謂は「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」（『中庸』）を指す。

(20) 「、」は梵語で音はイ。「解脫之應、隨機。非縱非橫。圓伊之道玄會。」（『延壽』宗鏡錄』卷九十八）

- (21) 上一點實貴二者而如環、非縱非橫而可縱可橫。(三徵)
- (22) 反因には二通りの讀みが考えられる。一つは「反する因」と讀む。これは『東西均』の大因・公因などの用語にも見られ、天臺宗の正因・了因・緣因にも通じる。もう一つは「反し因る」と對概念の結合とする讀みである。これは『東西均』にある同様の篇名(全偏・奇庸など)と通じる。かりに「反する因」と讀んでも、反因篇の内容から「因る」ことぬきで反因が成立するとは考えられない。
- (23) 霄壤縣判而玄黃相雜、剛柔敵應而律呂協和、雌雄異形而牝牡交感。
(反因)
- (24) 『物理小識』卷之三にも「水火反因人身尤切」とみえる。
- (25) 「進」は水平運動であり、語源におけるAtheism(上にもちあげる)のように垂直運動ではない。
- (26) 因對待謂之反因、無對待謂之大因。然今所謂無對待之法、與所謂一切對待之法、亦相對反因者也。但進一層耳。實以統竝、便爲進也。有天地對待之天、有不可對待之天。有陰陽對待之陽、有不落陰陽之陽。有善惡對待之善、有不落善惡之善。故曰、眞天統天地、眞陽統陰陽、眞一統萬一、太無統有無、至善統善惡。統也者、貫也。謂之超可也。謂之化可也。謂之塞可也。謂之無可也。無對待在對待中。然不可不親見此無對待者也。
(反因)
- (27) 傳汎際『名理探』十倫卷之五に、相對を互視・互悖・就缺・是非の四つに分類するが、方以智の問題意識とは異なる。方以智が『名理探』を讀んでいたかについては、「公性」という語が兩者に共通するほか證據がない。詳しくは坂出祥伸「方以智の思想」『中國思想研究』關西大學出版一九九九年参照。
- (28) 天地惟陰陽動靜耳、非可以善惡是非言也。(反因)
- (29) 天地平分、而聖人但爲陽謀、此圓中歸一之道也。(反因)
- (30) 聖人因一在二中、陽清陰濁、而立善惡之榜。(公符)
- (31) 以交輪幾言之、善中有惡、惡中有善、然人生即偏後半矣、故聖人以前半救之。(公符)
- (32) 權者、無可無不可之至衡也。(顛倒)
- (33) 聖人體善而用惡。地皆天、用皆體、則惡皆善也。故謂之妙善妙惡。水以浪得惡名、浪何嘗非水乎。(顛倒)
- (34) 獨均已不知呼天之聲、泥于理解、不能奇變。云云、然別均守其專授、不加陶鑄。(開章)。ここの獨均は理學、別均は禪のこと。
- (35) 六經既不尊、則師心無忌憚者群起。(道藝)
- (36) 論見地而略行履、爭機鋒而掃學問。云云。乃第一禍之大妄賊矣。(容遁)
- (37) 竹中之均明知無言、而何以言、因後世以不可聞者自誇其聞、嗶嗶譏議、以傳爲市、故言其何言之行生者徵之。(開章) 竹中には孔がある。つまり孔子を指す(龐樸注)。
- (38) 形本氣也。言氣而氣有清濁。恐人執之、不如言虛。虛無所指、不如言理。理求其切於人、則何如直言心宗乎。近而呼之、逼而醒之、便矣。然聖人且憂末師偷心自尊之弊、遁於洗洋、無所忌憚、故但以好學爲教。(所以)
- (39) 日月竝照、而天地之內、惟日爲主。月與星漢皆借日爲光。以日行成歲。以日成晝夜。以日成寒暑。月豈敢竝日哉。(公符)
- (40) 聖人尊陽尊善。故一以陽爲主。其未分也、陽主藏于陰而不用。其既分也、陽爲主而陰爲臣。陽渾于陰、使陰用事。故知天地間七曜、五行皆地所成結、則用皆地也、地有爲以承天。陰者陽之臣、陽之餘、陽之用也。惡者善之臣、善之餘、善之用也。(顛倒)
- (41) ここは、嘉靖期の郊祀論に同様の構造がある(小島毅『宋學の形成と展開』創文社一九九九年)。
- (42) 孔子曰、天子失官、學在四夷、猶信。世士不考、相傳地浮水上、天包水外、謬也。地形如胡桃肉、凸山凹海。(方以智『物理小識』卷一、圖)

體)

- (43) 拙稿「光肥影瘦論に就いて」(『東方學』第四百輯二〇〇二年)
- (44) 新率測中國申時、歐邏巴方子時。則中國足之所履、必有足履此足之底者。如蟻之行屋梁是也。云云。木綿抄紙雕板扇扇、俱備於後代。是後人有增加精明於前人者、則後出之理未可誣以爲非先王之法言也。(擴信)
- (45) 『通雅』卷十五、「考河源者莫詳於元」の條を參照。
- (46) 方豪『中國天主教人物傳』香港公教真理學會一九七〇年參照
- (47) 天下江川日日入海而不溢者、必有他出。若無出而不溢、極難解矣。是以聖經嘗云、江河皆入于海而海不泛、由江河返歸其源、必欲復流、是也。(高一志『實際格致』江河)
- (48) プラトン『パイドン』(岩波版『全集』一卷三三三頁)
- (49) アリストテレス『氣象論』(岩波版『全集』第二卷六〇頁)。なお、「本所」は前掲坂出祥伸三九二頁を參照。
- (50) 方以智『膝寓信筆』(『桐城方氏七代遺書』所收)、また任道斌『方以智年譜』安徽教育出版社一九八三年七六頁參照
- (51) 『物理小識』卷之二「煖谷溫泉地中陽歸所結」など
- (52) 問掘井得泉何也。曰凡地之中、必有水伏流焉。其源也、或本于海、或本于泉。其委也、或入于河、或入于海。皆有條理。宛如人身脈絡。(熊三拔『泰西水法』卷五)
- (53) 所謂ガイア假説と共通する。ラブロック(松井孝典譯)『ガイア地球は生きている』産調出版二〇〇三年三八頁參照。
- (54) 客語源流、而詰吾反因之説。曰、吾便反源流而明之、向來言源一而流分矣。吾獨言源分而流一、可乎。聞者大駭、問源何以反分、流何以反一。曰、山則根一而枝分、崑崙入中國、分三枝以千萬枝、君所信也。水至大海而合、又君所信也。其始發源也、皆兩山之間、泉出於山之凹、一山十凹(鈔本「一山凹」を上如く修正す)、則十溪、則始源之多也無量數。漸流至麓而成溪、溪與溪合、出與別河合。漸合漸大、始與四瀆合。然後

『東西均』の反因説と水循環論

- 入乎海(鈔本人字なし。李本による)。豈非源分而流一乎。聞者曰、果然、然古人何以言源一而流分。曰、此有地心之理。古人未聞、俟人悟耳。人知水自上而流下也。豈知水自下而流(鈔本「此有」から「而流」まで、「豈知水自下而流」を消して挿入)上乎。一身之血、猶大地之水也。人屹爾而立、則血當流足掌矣。腦不且乾(龐本腦豈不乾、李本同じ)。然地不聞崑崙之頂乾也、何其怪哉。地在天中、球也。四周六合、各以所履爲下、首立爲上。氣鼓之爲然。漸地以轉、人如蟻不知耳。南北極與天應、樞紐不動、而時時氣交。地球在日北陸之帶爲中國。故陰陽最和、人最靈。總須彌迤北、是其應北極之頂也。象稜分流、洳如瓜瓠。此大體也。各方皆海、環輪相接。各國所祖之山、如崑崙者甚夥。如人肘股之節。其津液匯生、則歸於經絡之血。經絡猶江海也。海有沃焦。其名不必信、理則近之。各海皆暗流入地心。地心之中、非實塊也。半土半水、金石雜之、金石各有火。而地皮乃有木、木又有火。故震爲出。中有億萬經絡空穴、大蟲奇獸怪物鬼神無所不窟、內亦有氣旋轉、與外氣相應。故海之潮汐應月。向謂地浮水上、地升降而溢落、此似之而非也。彼尚不知地球之説也。乃地心與天氣相呼吸而然也。由此推之、各海皆吸入地心、地心轉經絡而上升、各沁於各山之頂。而總須彌之頂亦一頂也。源而流、流復爲源、乃一輪也。合邪蘇及佛林僧之説測之、是知源之一者、多源皆本於地心之源。故曰一也。(以下行書部分、無如何篇と同様の字體だが文字は大きい)地心猶乾陀邪之肉團心、而質多耶心寓之。天地一分、天心通于地心、虛實一切實中、則實地心明矣。此足爲公心寓人心之證。
- (55) 如今學者只是想像籠罩得是如此、也想像得箇萬殊之所以一本、一本之所以萬殊、如一源之水、流出爲萬派。(『朱子語類』卷二十七)
- (56) 『名理探』十倫卷之五に父子の關係を互向とする。父を子の源とすれば、源流も互向となる。方以智は「道生物而與之同處、豈父子可喻水盂可比哉」(三徵)と、道と物が父子の關係ではないとする。
- (57) 源分流一を三教歸易の表現とみる説もある。羅熾『方以智評傳』南京

大學出版社一九九八年八八頁參照。

- (58) 地心という言葉には、三つの意味が考えられる。(一)地球の中心、(二)地球の心臓、(三)地球という心臓である。一は地心が循環系を形成するという点で不十分であり、二は源流篇中段の「地心之中」という用法の解釋に悩む。怪物が住む「地心之中」は心臓に限らず、もっと広い領域を指すと考えられる。三は地球全體を心臓と考えるが、「地心が經絡を轉ずる」という点で問題がある。二と三を文脈に應じて解釋すべきだろう。

- (59) 佛森は拂森のこと。「佛森の僧」については出典を確認できない。拂森は「小亞細亞一帯の名稱」で「突厥語のPinn」とする研究がある(謝方校『職方外紀校釋』中華書局一九九六年五六頁)。「職方外紀」は方以智が『物理小識』に頻繁に引く天主教文獻の一つで、その如德亞の注に拂森は大秦とあり、景教との關係が指摘されている。陽瑪諾『景教流行中國碑頌正詮』「暗府」注に地下が最下層から地獄・煉罪苦所・殞殤之所・古聖賢寄所の四層に分かれるとある。地獄には惡鬼がおり、源流篇の地下世界と似ている。