明善・觀我・野同

——明末における桐城方氏の家學とその繼承——

三浦秀一

はじめに
一　方學漸の無善無惡批判と桐城の學
二　常主なき善の究明と方大鎮の大獨
三　『宗一聖論』における無我の觀照
四　野同の境地が生みだした思想遺産
おわりに

はじめに

近世中國の統一的把握を可能にすべく、明清兩代に共通する精神史的基盤の存在を洞見されたのは、島田虔次氏である。(1) 氏は、清學の精華である訓詁實證の學のその擔い手たちが經書の權威にも「客觀的」に立ち向かった主體的精神態度を、宋代以降の學問に一貫し明末において昂揚した「主觀主義」の變容と捉え、明學すなわち陽明心學のその原理の解明に着手された。時を經て、井上進氏は島田氏の明察に具體性を付與された。井上氏によれば、「郝敬によって代表される明末經學と漢學の間には、特にその根本的心情について、確かに連續が認められる」(2)。そして氏は、郝敬や清代の漢學者の「自信」は、王學すなわち陽明學の學徒における心の完全性への確信と差違のあるものではない、と論を擴げ、王學によ

る内面の完全性への保證を前提とするからこそ、郝敬は外的知識の探究に力を注ぎえた、と推斷された。

ところで『四庫提要』巻一一九は、明末崇禎期に「崛起」した人士として方以智を評價する。その編著『通雅』が示す「考據の精核」さをもって、かれを顧炎武や閻若璩らの先蹤に据えるのである。方以智には自然科學者や宗教思想家としての側面もあるが、それは脇に置く。ここでは康熙五（一六六六）年に『通雅』を刊行した姚文燮による、同書凡例の一段を借用する。凡例は、『通雅』の考證には「家學」という根柢があるとする文脈において、まず方以智の曾祖父である方學漸の名を擧げる。ついで祖父の方大鎭を、そして「外大父」すなわち方以智の父の岳父である吳應賓を紹介したのち、父方孔炤やその師友に及ぶ。このうち始めの三人は、順に明善、野同、觀我をその尊稱もしくは自號とする。これらの呼稱には、各人の信條や思想的覺悟が託されている。本稿は、如上三名の思想に對する分析を主におこない、その間の連續性について考察を加える。方孔炤にいたるまでの桐城方氏家學の沿革とその論理を追跡するわけである。一般に家學という學問形態には、自己保存的な規制力が伴う。そうした拘束性を、明末における方氏家學の繼承者たちは肯定的に活用した。かつまた、個々に直面した思想的課題に應じながら、その成果を家學に還元させた。方以智に對する方孔炤の影響力に關しては、縷説するまでもない。(3) 要するに、陽明學者として知られる方學漸以降、方氏家學の傳統は一定の方向性を具えていたと認められる。明清兩學の斷續を檢證し、そこになんらかの一般的假説を組み立てる作業が意味を持つならば、方氏家學の展開をたどる營爲にも多少の價値があると思量する。(4)

一　方學漸の無善無惡批判と桐城の學

王畿（龍溪）と錢德洪（緒山）、いずれ劣らぬ王守仁（陽明）の高弟である。ふたりは師の教説に關して異なった理解を抱いていた。嘉靖六（一五二七）年九月、かれらはその理解のいずれが妥當であるかを師に質した。師説とはいわゆる四句教である。陽明は、心の本質を「無善無惡」と把握したうえで、善や惡の現前は心の發動狀態である意においてであり、

善惡を判斷するのが致知、善を實現し惡を除去するのが格物の實踐である、と說いた。緒山は四句教を學問の大原則と捉えた。一方龍溪は、それを究極的なものとは考えなかった（傳習錄卷下第一一五條）。問答の舞臺は紹興の天泉橋上である。陽明は廣西の思恩・田州に出征する間際にあった。對話の場所にちなんで命名されたこの天泉橋問答は、以降、人間の本來態と現實態との捉え方に關する認識の恰好の試驗紙となった。[5] 四句教を主題とする明末人士の活潑な議論は、荒木見悟氏が、鋭利な分析を交えつつ解明されている。そのなかで方學漸は、壯年の一時期「天泉の惑う所と爲」ったが、五十八歳にいたり、龍溪による解釋の誤りを「始く覺」った人物として、その學說とともに略述される。[6]

方學漸、字は達卿、號は本菴。門人たちは明善先生と尊んだ。[7] 嘉靖十九（一五四〇）年、安慶府學の學生であった方祉（字子受）の第二子として生まれる。方學漸もまた嘉靖四十五（一五六六）年に府學の學生となるが、鄉試には下第を續け、「諸生の祭酒と爲ること二十餘年」であったという（顧憲成「心學宗序」、後述）。萬曆二十一（一五九三）年、廷試受驗のために上京する。ただし、これ以降は仕進の念を捨て、講學と著述の晚年を送った。右に擧げた覺醒體驗は、かれが講學に專念し始めて間もない萬曆二十五（一五九七）年の出來事である。[8] では、龍溪による四句教解釋すなわち四無說に對して、方學漸はその如何なる點に過誤を見いだしたのか。萬曆二十八（一六〇〇）年、かれは『庸言』（東洋文庫藏、桐城方氏七代遺書所收）と題する小論文集をまとめる。『庸言』所收の諸篇を手掛かりに、この問題を檢討する。

龍溪が四句教を陽明の究極的教說ではないと斷じたのは、心が無善無惡の心であるならば、意・知・物もみな無善無惡の意・知・物に相違ないと捉えたからである。無善無惡の實踐主體は、善惡に對する既成の判斷から全面的に自由である。ゆえに實踐主體の外部にかれが依存すべき規範は存在せず、その腦裏に記憶された過去もまた、現在の自分自身にとっては準則たりえない。他方、意念における善惡の分別とか善の實現にむけての修養といった思考は、判斷基準となる價値觀を前提的に想定する。龍溪は、この思考に無善無惡說からの後退を看取し、師の印可は自說[9]にのみ與えられたと理解した。これに對して緒山は、陽明は錢王ふたりの弟子の解釋をともに認めたとする。龍溪說は資質の優れた利根の人間に關する

見解であり、緒山の捉え方は一般人向けだというのである。天泉橋問答に關して、方學漸は、龍溪側の記錄である「天泉證道紀」（王龍溪全集卷一）と緒山の手に成る『傳習錄』下卷の一節および陽明の『年譜』、という基本文獻に目を通している。そのうえでかれは、陽明の「無善無惡」發言について、それは一時の方便にすぎず、問答の終盤において陽明は龍溪をたしなめたと捉える。あくまでも「心の體は一善」なのである（庸言「讀天泉證道記」）。

陽明が心の本體を「無善無惡」と規定したことは事實なのか。陽明門下においてすら、それを疑問視する人士が存在した[10]。他方、この規定それ自體は尊重しつつ、四無說とは一線を畫す解釋も、いくつか提示された。しかし方學漸は、それらを彌縫と見なして一蹴する。心が發動する前の狀態において個別の知覺はまだあらわれないのだから、そこには善も惡も存在しない、との解釋がある。對して方學漸は、この「空空洞洞」の狀態に惡のないことが、ただちに善だと應酬する。心に善が有ると見た場合それに執着するおそれがあるから、「無善」と稱して執着をなくさせる方がよいとの解釋もある。これに對しては、善とはそもそも一定の樣相や範圍あるいは名稱を持つものではなく、善が現前した段階ですでに執着からは免れていると反論する。善のこうした無限定性を「空洞」と稱したわけである。善の具體相は無限に想定されるのだが、かれはそれらを複層的に例示する。「小さなものとしては一懿行や一嘉言が善である。大きなものとしては五常百行の根本、天地萬物の中樞も善である。（他者を）敎化して聖となり神となり（孟子盡心下篇）、すべての善を兼ね備えつつも名聲を立てない（論語子罕篇）あり方も善である」。さて、實踐主體が意識的に善をおこなった場合、その善には作爲性がまといつくという見解がある。そこから、至善は「無意無必」の狀態で實現されるはずだから、心の本體は「無善」だとする解釋が導かれる。方學漸はこの解釋の前提條件には贊成する。ただし、その「無意の善」について、それを「無善」と規定するのは、逆に「無善」であろうとする意識への執着だと反論する（以上、善論中）。要するに「一理に主たるもの、之を至善と謂う」（善論下）。

宋儒の定理論には人間の思索や行動を繫縛する弊害があり、その克服を企圖して陽明は致良知說を唱えた（崇實論）。こ

う理解する方學漸ではあるが、一方で善を理として捉える以上、理の解説には抑揚が生じよう。「理には正道（經）と方便（權）とがある。正しくとも拘泥してしまうものがある。偏っていても通じるものがある」（明倫論）。善に卽して表現すれば、「善に常主なし（書經咸有一德篇）、經と權と惟れ用う」（讀李氏藏書）。理はまた「實にして虛なるが若（ごと）」きものである。つまり、理は人間の當爲として確實な存在性を有する。それと同時に、そのあり方は「自然」であり、人間の恣意的な關與を受けつけるものではない[11]。まさに「至善の妙は有無に落ちず」である（善論下）。こうした理を實現するうえで「成心」すなわち前提された價値判斷に寄りすがってはならない（虛無論）。有無虛實といった相對認識を超越した絕對の境地にこそ、善としての理が顯現するのである。方學漸は、「成心」の最たるものが無善への執着だと見る。無善無惡說はそうした執心を人びとに扶植する謬論である。そしてかかる執着が、「是非に定衡なき」相對主義的な思考に連鎖し、世の中において「愼み深い修養も善と名づけられず、勝手氣ままな行動も惡と呼ばれなくなった」（善論下）。

こうした批判は、かれが見聞した桐城人士の實態を多少なりとも反映するものだろう。嘉靖後半以降における桐城の學問情況に目を轉じるとしたい。五十八歲の方學漸による遲い覺醒と桐城の學的傾向との間には關連性があると推察される。かれの編著である『邇訓』（二十卷、四庫存目叢書子部所收）の卷三「師範」によれば、桐城講學の端緒は何唐が作った。正德十六（一五二一）年の進士である何唐（字宗堯、號省齋）は、嘉靖三十三（一五五四）年より以前に四十一歲で死去している。その門下には、「一時の名士」である趙鋭・彭寶・張夔・江鯨らが集った[12]。何唐の教學方法に關しては、嘉靖三十三年撰『安慶府志』卷二十「仕籍傳」に、「稽古明道、立法善俗」をその先決事項としたと記される。かれら一門は、自己に內在する本性の開示と他者の善導とに務めた。要するに「聖人」となることを目指した。嘉靖中期の桐城人士は、張緒（號甑山）なる陽明學者の影響も受けていた。湖北漢川の張緒は、嘉靖二十（一五四一）年の進士登第直後、陽明の高弟であり、四無說には反對した鄒守益（號東廓）から「良知の宗旨」を聞き、程なく桐城縣學の教諭に就いた（獻徵錄卷九十八、沈鉄撰「墓表」）。『邇訓』は、張緒の人物を「孤（ひと）り獨詣を標（た）てて、流俗に伍せず」（卷四「正直」）と捉え、教育に關しては、

「大いに玄風を暢ぶれば、諸生、翕然として向慕せり」（巻三「師範」）と記錄した。[13] 嘉靖中期以降の桐城には、道學の精神に共鳴する子弟が少なからず誕生した。ただし、かれらに對する龍溪四無説の影響は皆無に近かったと推察する。

何唐に心醉した趙鋭[14]は、少年方學漸の才能を見込んでその娘を嫁がせた。趙鋭はまた、盛汝謙なる桐城の鄉紳とも學問的な交流を持った（邇訓卷十二「儉約」）。その盛汝謙の「中表弟兄」であり、趙鋭のいとこでもある人物に趙釴がいる。かれの長子である鴻賜は盛汝謙の娘を妻とした。そして趙鴻賜は、方學漸の嫡男である方大鎭にその娘を娶らせた。嘉靖から萬曆にいたる時期の桐城の知識人集團は、濃密な姻戚關係[15]によっても結びつけられていた。その中心的位置に、趙釴[16]・鴻賜親子がいた。

趙鴻賜、字は承玄は、嘉靖十四（一五三五）年の生まれであり、嘉靖隆慶の際に太學生となるが、生涯のほとんどを桐城で過ごした。萬曆三十（一六〇二）年二月の自序を附す書物である。[18] その卷首或問の第二則は、昨今の學ぶ者を批判して「虛寂を惡いて實踐を喜ぶ」と言う。「虛寂」とは「善も不善も沈み込んで痕跡すら殘さない」絕對自由の本性を意味する。かれはそれを「靈體」とも呼ぶ。この靈體を信じ切り、一切の外的「名義」にまといつかれない實存狀態を、かれは實踐そのものと捉える。「虛寂と實踐と、是れ一にして是れ二ならざる」わけだが、學ぶ者はそれを理解しない、とかれは慨嘆した。「聖神」の名を尊崇してそこに至ろうとする實踐がある。しかしそれは、自身の現狀を卑下する結果をもたらす。それでは本末顚倒であり、「自由の分」がない（同前、および卷二／六裏）。かれ自身、既成の善觀念に寄りすがったために、修養に支障をきたした體驗も經ていた（卷一／三五表）。自身の靈體にすべてを委ねることで、他者に對する恣意的な働きかけを介在させることなく、天地萬物はおのずから天地萬物たりうる、と語りもする（或問第二則）。こうした思想は無善無惡説に對して親和的である。實際かれは、龍溪もまた陽明の教説を受け繼ぐ一人だと見るのである。[19]

萬曆前半の桐城に開かれた趙鴻賜の講學會には、江南や江西の人士も參加した。かれは、父親の宜祕洞會を引き嗣ぎ、

陋巷會を結成運營した。その現狀認識は、桐城人士の幾ばくかが、旣成の價値觀に隨順する思想傾向を持っていたことを示唆しよう。かれら生眞面目な實踐者に對し、趙鴻賜は搖さぶりをかけた。自分自身に對して眞率であれ、とのかれの主張は人びとに受容された。だが、その受容者の中にはかれの意圖を曲解する人士もいたようである。講會は十二條の「戒約」を定めていた。方大鎭の記錄によれば、そこには他者への誹謗中傷、不當な自己顯示、嫉妬や追從、事大主義、賭博や荒淫などを戒める條文が並ぶ（荷薪義卷七「霧澤軒誡」）。講會の參加者にも不逞の輩が含まれていたのだろう。つとに趙鴻賜の父親も、「一二の妄人」が講學にかこつけて「天を怕れず、法を怕れず、聖賢を怕れず」、郡邑に害毒を流している、と憤っていた（無聞堂稿卷十一「與顏山農書」）。しかし、覺醒後の方學漸にとっては、趙鴻賜流の學問こそが秩序顚倒の元兇であった。かれが趙鴻賜を名指しで批判したわけではない。「昨今、佛敎が天下に擴がり、高明の人士は空談を喜んで平凡な德行を蔑ろにしている。民衆には僅かな食糧も供せられず、粟を門前で爭うほどであるのに、かえって僧侶に飯を食らわせ、堂下に拜謁している」（庸言「明倫論」）。また、人びとは「布施や度濟で名を擧げながら、親に對する柔らかな食事は出し惜しみ、千里を遠しとしないで交歡するのに、その膝元には穩やかな顏色の者がいない」（邇訓卷一「孝思」）。萬曆十七（一五八九）年、桐城は大飢饉にみまわれた。路上には屍體が折り重なった[20]。萬曆十八年に二刹しかなかった縣內の寺院が、四十三年には三十あまりにまで增えた（荷薪義卷八「中元佛事」）。

嘉靖末年以降、桐城は經濟的に安定した情況を實現させていたと推測する[21]。萬曆三（一五七五）年に桐城の知縣となった陳于階は、その蓄積を踏まえ、縉紳の盛汝謙や吳一介らとともに城壁を造營した[22]。各地の人士との學術交流も盛んにおこなわれた。趙鴻賜の講學會はその重要據點であった。人びとは興隆する氣運に乘り、その精神を昂揚させていただろう。趙鴻賜の「靈體」說は、かれらに對して、社會の指導者たるべき自信を鼓吹したと見なせる。そして新たな價値判斷が、各人各樣に產出された。方學漸にあっても、人びとの自信には好意的であったと思う。かれが善ないし理の無限定性を說いたのは、變貌する社會に適應した秩序を、かれもまた模索していたことの反映に他ならない。しかし、萬曆十七年の饑

饉は、かれにその足元を顧みさせる一大契機となった。縣民の困窮はおろか、家族の疲弊にすら痛痒を感じない一群が存在していた。そしてその尊大な自我が、相對主義的思考の蔓延とともに容認されだした。桐城社會は求心力を喪失しつつある。かかる危機意識の尖鋭化とともに、かれは覺醒した。

二　常主なき善の究明と方大鎮の大獨

『庸言』の執筆に先立ち、方學漸は、桐城の人士にのみ取材した「孝節傳」である『桐彝』（三卷、存目叢書史部所收）を編纂した。社會秩序を再建する作業の一環として、善を體現した具體的事例の提示に思い至ったわけである。だが事例は事例でしかない。彝倫は「道」に融合されることで、個別の限定から解放される。「世の中を導くには彝倫を說くのが一番だが、彝倫の充實には學問が一番だ」（自引）。かれは、倫理的模範の提示を續ける一方[23]、秩序維持の主體者であるべき士大夫に對しては、善もしくは理の無限定性を自覺させようとした。その成果が、萬曆三十二（一六〇四）年春に完成した『心學宗』（四卷、存目叢書子部所收）である。そこには、堯舜以下、五十四名にのぼる「心學」者の發言が、かれの按語とともに收められる。陽明以降の儒者としては王艮（心齋）の言葉が少しく採られるだけである。按語は、理の存在を前提としつつ、その無限定性を繰り返し說く。たとえば、「理とは心中の條理、天理を存するは、心を求むるの要法なり。天理に定在なし。惟だ其れ是れのみ」（卷二）。あるいは、「理に定在なし。默識する者、之を自得す」（卷四）。かかる理觀念を強調する點に、『心學宗』の主眼はあった。

方學漸は、「吾が友」趙鴻賜にこの書物を示した。そして相手は、「學を今日に論ずれば、必ずや宗を明らかにせん」と返答した（自序）。「宗」の一字は、この時期、江南の知識人が自身の學問的立場を語る際に頻用した概念である[24]。四無說に對して肯定的な周如登（海門）の『聖學宗傳』は、萬曆三十三（一六〇五）年に編集が完了し、同じく『王門宗旨』は三十七（一六〇九）年に自序が書かれている。『心學宗』は、三十四年にまず豐城縣令の陸典が刊行し、三十六年には宜興縣

令の喩致知が重刊を請け負った。重刊本には顧憲成や史孟麟といった東林派人士が序文を寄せ、方學漸の無善無悪說批判に同調した。『心學宗』を江南人士に紹介したのは、當時吳郡に赴任していた方大鎭である。[25] そして方大鎭は、方氏の家學を繼承する人物として認知された。方學漸が開設した桐川會館には吳郡や新安の學者が來訪し、かれも各地の講會に出向いた。[26] 方學漸は晩年にいたりその思想を磨く機會を得た。七十二條の短文から成る自選語錄の『性善繹』（方氏遺書所收）には、そうした研鑽の成果が載る。無善無悪說あるいは佛教への批判に加えて善の含意が改めて問われる點に、學漸思想の展開がうかがえる。

善には特定の様態があるわけではないとの認識は、善に關するいわば原則である。では、その原則はどのような具體的細目を備えるのか。方學漸は善悪の內容について、その「大較」すなわち基本的形態としては、「無我・無欲・無私」が善であり、その逆が悪だと言う（五葉裏）。ただし、善には「常主なきの圓機」としての側面もある。「神にして之を化し、變じて之に通ず。萬物は我に備われば、則ち我も亦た善、仁を欲して仁を得れば、則ち欲も亦た善、孝子は親を私すれば、則ち私も亦た善なり」。易や論語・孟子の言葉に依據しつつ、かれは、「我」や欲望あるいは私心の發現であっても、善が結果される以上いずれも善としての徵表を持つと捉えた。利己心を意味する「我」に關しても、「我をまじえずに善をおこなう者は、（性を盡くして）天に達する（中庸）ことができるが、我をまじえつつ善をおこなう者も、（心を存し、性を養って）天に事える（孟子盡心上篇）狀態から逸脫しない」と言う（八葉裏）。普遍的に正しい善悪觀念はたしかに存在する。そう思念しつつも、かれは、自我や私欲に突き動かされながらその眞情を發露する人びとに、善の具現を見た。ここでは、善であるあり方を前提に人間の實相が考えられるのではなく、個の實存に卽して善が認められている。つとにかれは、善の多樣なあり方を許容していた。善の無限定性に關する確信が、こうした理解を促したと推察する。問題は、個の實存と全體秩序との折り合いを、如何に見いだすかである。

一義的には定まらない善を、各人は如何にして實現するのか。「無我」の態度がそれを導くといった考えに對して、方

學漸は批判をおこなう（五葉裏）。「無我」の立場は一定の善への固執を回避させるものだが、それ以上ではない。天地萬物を具備する我は決して無くせないはずである。こう突きつけられた「無我」論者は、「やむを得ず兩者を合わせて、この無我なる者が卽ち有我であり、この有我なる者は卽ち無我だと言う」。しかし方學漸は、「無我の我」なる表現は、表現としては可能でも、善性の實際を把握するうえでは無益だと切り返す[27]。「我」を復活させたのでは、舊の木阿彌だというのだろう。世の中には「不善」なる名稱や形態を持ちながら實質的には「善」である事象が存在する（七葉裏）。その逆も同樣である。そこでかれは、善とは、理を基準としてそれにしたがう狀態であり、さらにそれは「眞心」のやすらいだ狀態だ、と解說する。眞心の安寧は如何にして得られるのか。かれは、南宋の張栻（南軒）による「無所爲而爲者、義也、有所爲而爲之者、利也」との見解に着目する[28]。「無所爲」とは一切の作爲を超えた心的態度である。そうあることで、實踐主體は、個體としての限定性を超え、善そのものとして存在する。萬曆三十九（一六一一）年秋編纂の「東林別語」（方氏遺書所收）に、方學漸は「天下の不變なるものは理なり。天下の至變なるものも亦た理なり。至變を不變の外に通じ、不變を至變の中に執るは、則ち窮理の說なり。理を窮むれば則ち善を明らむ。善を明らむれば則ち性を知る」と記した。恒常的でありかつ千變萬化する理は、常に葛藤をはらんでいる。しかし「無所爲」なる心的態度が、この緊張關係を包攝しつつ、かつ個別の事象に卽した善を現前させる。こうした思考は、構造的に見た場合、「無我の我」說と揆を一にする。ただしかれにとって、善もしくは理、さらには萬物を具備する我とは、決して無化しえない實體概念であった。「無所爲」の自在さは豫定調和的に定められていた。かれが人びとの實存に善を認めたのは、そこに「無所爲」なる眞情の發露を垣間見たからであろう。ただしそれは、全體秩序のなかに組み込まれる方向性を帶びた「眞情」でもあった。

萬曆四十三（一六一五）年五月、方學漸はこの世を去る。個の實存と秩序との關係をめぐる問題は、次の世代に持ち越された。無論、それを擔ったのが方大鎭である。方大鎭、字は君靜、號は魯嶽。文孝先生と稱された。野同の號は晩年の自稱である。嘉靖四十一（一五六二）年に生まれ、崇禎四（一六三一）年に沒した。萬曆十七（一五八九）年に進士となり、

まず河北大名縣の推官として治績を擧げる。しかし病氣がちの體質ゆえに、地方官として各地に赴任しては任期の途中で歸郷し、學問に從事する療養生活を送った。方學漸の死後、方大鎭は桐川會館の敷地に至善堂を建て、講會を創設した。堂の「寢室」には方學漸を祀り、會則も父の講會のそれを踏襲した[29]。講學の記錄や各地の人士との應酬の詩文は、『荷薪韻』および『荷薪義』と題する書物（內閣文庫所藏）に收められる。書名について『四庫提要』卷九十六は、「（家學を）繼述するを忘れざるの意」だと解說する。たしかにそこには、方學漸の學問とりわけその性善說を稱贊もしくは敷衍する言葉が見られる。だが次ぎのような發言は、父の思想のたんなる祖述とは異なろう。

「心は理に融け、理は事に融け、粗大な事象も細密な道理も（その區別を）捨ててなくし、有と無のいずれも忘れれば、徵候の到來に先んじて豫測しても意ではない。千萬人に抗してひとり行こうとも必ではない。確乎として微動だにしなくとも固ではない。中立を維持して他者にすり寄らなくとも我ではない[30]」。この發言の直前において、方大鎭は主客の關係を明鏡の比喩で說明する。實踐主體は對象物の去來に對して自在に應じ、かつ正確に相手を映し取る。ここには相手を映す明鏡という事象があるだけである。映す鏡の主體性や正確な映し取りといった機能は、その事象のなかに融け込んでいる。自他主客の區別が消滅した場では、實踐主體による豫測や固執ですら、その自在な對應の一齣として承認されるだろう。實踐主體に對する繫縛でしかなかった「意必固我」（論語子罕篇）が、本性の顯現へと翻轉するのである。實存的な飛躍が、ここにはある。かかる方大鎭の思考は、『荷薪義』が載せる以下の文章の主旨と通じ合う。萬曆四十五（一六一七）年開催の講會における吳應賓の發言である。「名利の兩根、病いは有我に在り。惟だ慍まず悔やまずして、始めて學と言う（論語述而篇、參照）。惟だ無我にして、始めて不慍不悔と言う。內外一致、人我兩忘、仁體に渾然たり。學は是こに在るなり」（卷三「邑侯晤語」）。

はじめに記したとおり、方大鎭の長子である方孔炤にとって吳應賓はその岳父である。萬曆四十八年、方孔炤は方大鎭の語錄に跋文を記し、「兼ねて禪諦を宗とする」吳應賓は方大鎭とその學問傾向を異にするが、方は吳と「人外の交わり

を爲し、東向して以て請う者、又た已に三十年たり」と言う。吳應賓は、「無我」なる態度をこそ、自他内外を超え、仁そのものとしてあることの根幹に据えた。一方、方大鎭は、父が講じた性善説のなかでも「無所爲而爲」説を服膺した。(31)「無我」論に近似するこの説に據った點で、すでにかれの家學繼承には偏りが見られるともいえる。『寧澹語』（方氏遺書所收）と題するかれの語錄には、方學漸の歿後、萬曆末年の發言が集中的に收められる。そのなかでかれは言う。

「獨とは性の本體である。無靜無動、無上無下、無内無外、無人無我である。尸のようにじっとして淵のように押し默ろうとも（莊子在宥・天運兩篇）、朝廷で丁々發止と應酬しようとも、獨でないことがあろうか。愼まないでいられようか。實踐が純粹なものとなれば、本性の光はかならず輝きを增す。四肢にひろげることにも、立派な事業にあらわすことにも（易坤文言傳）、區別はない」（卷上／四裏）。「獨」とは『中庸』に言う「愼獨」のそれであるが、ここでは一切の相對を超えた自在の本體を意味しよう。前述『荷薪義』の一段では、それが明鏡に擬されていた。また曰わく、「獨善と兼善とについて、孟子はたしかに窮達を區別して言ったが（盡心上篇）、善はひとつである。……しかしその基點は獨善から得られる。こんにち人びとに勸めることは、ただ「大獨」の尊重だけである」（卷下／一八表）。鄕里に局促しようとも朝廷で活躍しようとも、「大獨」の個別的具現であることにかわりはない。眼前する情況において、自他主客を超越した關係の場を構築するだけである。その中でかれが「獨」の文字を強調したのは、場の開示に對する實踐主體の責任を明示しようとしたからだろう。その實質は、萬物と一體の「我」に相違ない。ただし方學漸の場合その「我」とは、「無所爲」なる心的態度に濾過されても嚴然として存する普遍的實體であった。對して方大鎭は、その「獨」について、動靜上下、内外人我を超え、また方學漸の言う善や理をもおそらくは超えた根源的な主體性と捉えた。吳應賓も同樣である。方學漸がふたりの「息子」の思想傾向に危惧の念を抱いたとしても、不思議ではない。しかしかれらは、「父」から託された思想的課題に對して、眞摯に立ち向かっただけである。次節では、吳應賓の論著を題材に、そうした思索の航跡をたどりたい。

三　『宗一聖論』における無我の觀照

吳應賓、字は客卿、號が觀我である。前述した吳一介の第四子として嘉靖四十四（一五六五）年に生まれ、崇禎七（一六三四）年、いわゆる桐變に際會してその命を絕つ。萬曆十四（一五八六）年に進士となり翰林編修を授けられるが[32]、「數年にして目眚を以て告歸し、鄉に居ること四十載」、著述活動に專念した（康熙十四年撰府志卷十「理學」）。主著に『宗一聖論』（二卷、光緒四年吳樹申刻本影印、存目叢書子部所收）がある。この書物の完成時期は未詳だが、天啓帝に對する方大任の上奏文（同書、卷首附錄）に斯書への贊辭が見える[33]。桐城の人士で萬曆二十三年進士の何如寵による序文は、全八篇「數萬言」に及ぶ大作を概括すれば、それは「無我」の一言だと記す。方學漸による無我批判の對象に比擬できるわけである。はたして何序も、無我批判の言葉をまず示す。「謂うに天地一體、之を我と爲し、萬物皆な備わる、之を我と爲す。無我なるものは空に墮するの病なり」。ついで何序は、吳應賓の言葉だとして一文を引き、批判に答える。「無我であって無我にとどまらない。天地と別體の我がなくなって、そうして天地と一體の我となる。萬物と依存しあう我がなくなって、そうして萬物がすべて備わる我となる。空と不空とがどうして別物であろうか」。萬物と一體の我を實現する前提條件として無我を位置づけるだけの主張ならば、方學漸も敢えて反對しなかっただろう。しかし、『宗一聖論』における「無我」論の射程はそれを超えていた。この點を中心に關連諸篇の主旨を概觀する[34]。

性善篇は言う。そもそも「無我とは無始の根源的な性、至善の本質であり」、「有我とは無始の根源的な習、不善の據り所である」。人間は、無我としての性はもとより有我としての習を生具する。そしてその習に、不善が引き寄せられる。そこで「その無我を手本として有我を除去する過程が、性に回歸する習であって、ひとつひとつの善を拳々服膺することであり（中庸）」、「有我を忘却し、あわせて無我すらも忘却した狀態が、性に合致した習であって、善に止まった究極の安定狀態である（大學）[35]」。性と習もしくは無我と有我の關係や、無我の忘却という境涯の含意が問われなければならない。

「人間の原初における無我に依據すれば、性に順う在り方が善であり、性にもとるあり方が悪だと氣づくだろう」。なぜならば、どんな悪でも「我をふやすことから生じないものはないからである。我をふやそうとする我をなくすことで、悪の端緒は斷ち切られる」。どんな善でも「我をへらそうとすることから生じないものはない。我をへらそうと意識する我をもあわせてへらすことで、善の本體は圓滿になる」[36]。性に順うあり方とは、無我であろうとする態度であり、その狀態において察知される善とは、一般に通行するものと大差ない。すなわち自己抑制という美德である。ただし性に順う實踐は、無我であろうとする自己意識をも抱かない段階に進む。そして、無我をすら忘却したその境涯が、あらためて善だと稱される。ひとはみな本性を賦與されているのに何故先覺と後覺との違いが生じるのか、との疑問に答えて言う。「習が障碍となるからである。習が本性の發現をさえぎるのは我があるからである。だが習は性に依據するはずである。性が無我であるにもかかわらず、なぜ習に我があるのか。それは性が、無我であって無我にとどまらないことに由る。無我であって無我にとどまらないあり方は、性の妙である。無我にとどまらないことでそのために我が生じるのは、習の流である。ただし性が先にあるのではないし、習が後にあるのでもない。性の妙に相卽して習の流が成立する。習の流に相卽して性の妙はさまたげられる。根源の性と根源の習とが影響し合い絡み合いながら推移する。相互に先導し合いながら常に一であって常に二である。性に對する迷悟、覺醒の先後はこれによって生じる」[37]。「性の妙」と「習の流」を佛教風に解釋すれば、本性としての妙覺と習氣としての煩惱、といえるだろう。そうした性と習との相互干涉態として、現實の人間は存在する。この習が本性の障蔽となり、かかる人物の覺醒は遲れるのだが、そもそも習を障蔽として作用させる根本原因が存在する。「無我にとどまらない」性格の本性が、それである。ただしこの性格が將來する結果は兩義的である。「不善」を惹起する「我」が析出されるだけではない。萬物と一體にして萬物を具備する自己の現前ももたらされる。その結果にはかくも逕庭がある。しかし本性は同一である。この背理的關係は何を意味するのだろうか。

性の「無我」なる側面が發現するとき、主客自他の區別は超えられる。それゆえ「無我にとどまらない」本性の性格は、

區別を創出する因由に相當しよう。その區別を實體と捉える限り、ひとは習に蔽われたままである。しかしこの區別は、「無我」の認識に支えられることで、區別を超えた區別として現前する。ひとは萬物との一體狀態を現出させると同時に、個體としての獨自性をも發揮するのである。それは、習に潛む個私的破壞力が、萬物一體狀態における個性の創造力へと全面的に翻轉した結果なのであろう。まさしく人間の本性は、空間的時間的限定のいずれもこうむらず、賢愚といった資質の相違にも左右されない絕對性を持つ(38)。性習一體の實踐主體を心と呼ぶ。心は、天地をその身に保ち、古今を一瞬に捉え、賢愚を一念のうちに變える。絕對の性を具體化するに相應しい柔軟な主體性である。

致知上篇は、知覺に性知と心知との區別を設け、その關係を說く。心知という場で性知の廣大さを實現する。性知を具體化する過程において心知の不可思議さを盡くす。この實踐が致知である(39)。人間は萬事萬物に對して自在に知覺を發揮することができる。それは性知が、個別の知覺を超えて知覺を知覺たらしめる「不慮の慮」だからである。かかる性知は、實踐主體が相對する事物の不具合を、いついかなる場面でもそうではない狀態に轉換させうる根據である(40)。しかもその轉換は、一切萬物がおのずからその在るべき在り方を實現する樣態で遂行される。性知を心知という場で現前させることにより、性は次第に「一」に復歸する。そうして習も性に合して心が「一」となり、天地萬物もその在るべき「一」を獲得する。そのうえで「一」であることを忘却し、「一」が發揮される(41)。ここに言う「一」とは無我を意味しよう。無我の性が現前するその場には、實踐主體が相對する個別の對象もそのあるべき姿を現前させる。主客ともに無我となるのである。さらに、實踐主體は主體の立場にあることから解放されて關係の場と一體化し、その場は、場としての自在なあり方を示す。以上、知覺する主體の分析を端緒に、無我を忘却するにいたる實踐が、主客一體關係の構築という觀點から語られた。

主客が交わる世界は具體性を持つ。その具體性の根據が「氣」である。養氣篇は言う。氣とは、具體性をつくる一定の擴がり、彼我の區別相、時間や運動そのものである(42)。實踐主體にとって、相對する事物をあまねく轉換させうる存在論的根據が、世界を通貫する一氣である。人間の內部において、その氣と性とは「一にして二、二にして一」である。氣の統

御は性によるが、性の涵養は氣に求められる。養氣の實踐が必要とされる理由である。實踐はふたつの側面を持つ。孟子に據れば、集義と有事とである（公孫丑上篇）。雙方ともに「害を去る」段階から「無害のものを養う」段階にいたる。その養う段階での有事の實踐により、實踐主體は天地四時の運行を一身に體得する。ただし聖人は、有事の實踐内容を微言に託すばかりである。天下の人びとが自發的に覺醒することを望んだからである。[43] 養氣に關する吳應賓の認識は、かれの現狀を反映するのだろう。鄉里に隱棲し社會との積極的な交涉を持ちにくいかれにとって、養氣の實踐とは、世界への影響力を暗々裏に及ぼす行爲でもあった。

關係する他者のなかでもっとも身近な存在は家族である。孝慈篇は、無我の實踐主體において、その愛敬の念は天下全體をおおうと說く。親に對する思慕の念はそもそも移ろいやすい（孟子萬章上篇）。それは我が身を親の身と見ないからである。君主への忠誠心が薄れがちなのも、我が身を天下の身と見ないからである。一方、聖人は無我であるがゆえに、その思慕の念は永續し、慈愛は天下の民びとに及ぶ。[44] 一般の人間にも、もとよりその可能性は開かれている。自身の性を「卑我」と「無我」とに習れさせるのである。卑我に習れて熟練した狀態にいたり、「孝弟の樂しみは、知らぬ間に手が舞い足が踊るほど」である。無我に習れればそれを「忘」れるにいたり、「孝弟の德は、天に達し地に合致して、そこから外れるものはない」[45]。無我の實踐主體による孝慈とは、普遍化された肉親愛である。ここにおいて、血緣主義という相對觀念は實質的に克服される。

血緣關係を持たない第三者とはいかなる態度で接すべきか。知人篇は、「人を知る」ことの意味を、是非の判斷をくだすことに絞り込む。一般に、是非の判斷はひとによって異なり、各人の是非は各人の好惡に左右される。同一の人物においてすら、時に是非が逆轉するゆえんである。是非の樣相はまさに「萬のまた萬」、その形態は無限に想定されるが、畢竟、人間の知覺が發したものにすぎない。そしてその知覺が「一にして其の一なき」こと、實體性を有するものではないことがわかるとき、ひとは是非に惑わされなくなる。「自身の知覺を天下の是非に依存させる。そのことで知覺としての

本體は固定性をもたなくなる。また自身の知覺を天下の是非に同化させる。そのことで知の働きは行き詰まることがない」。『莊子』齊物論篇に言う「是非なく」かつ「是非に因る」態度が、無我の境涯を現出させるのである。[46] ただしこの境涯は、全體への沒入を意味するものではない。「天下の是非に依存することで是非の轉化が可能になり、轉化させることで是非に同化することが可能になる」。ゆえに聖人の働きにおいて、「人を知るより大なるは莫し」。そうした聖人は明鏡と同樣に對象の是非を正確に映し取るが、「鏡に映される對象は、映す鏡とは異なる。しかし聖人は無我であることで萬心の是非を知り、しかも知られる對象が直ちに知そのものとなる。……それゆえに知は獨に集約されるが、その獨は普遍的で知もまた普遍的である」。[47] 無我の聖人とはいえその知はかれ個人の知である。しかしその知を、聖人は主客一體の境涯において發するのだから、その場全體が、無我の聖人そのものでもある。また無我の聖人による是非の判斷は、その場全體の判斷として共有される。是非の同化である。この時、その場を構成する個々の存在は、そうした判斷を獨自にかつ自然に、しかももっとも相應しく下している。この境涯を、性善篇の文章は以下のように表現する。

「一」とは固定的な「一」ではない。衆人の全體的な「一」によって自身の獨自な「一」を成り立たせるとともに、自身の「一」を衆人各自の「一」に從わせることができる。多くの燈りが一室に置かれているとする。部屋に充ちるその光には燈りごとの區別があるのか。區別がないのか。それは哲人にも辯別不可能である。傍らに立って光を觀察すれば、全體としてひとつの燈りのひとつの光であり、また多くの燈りの多くの光でもある。かくして、個別の光は、全體的ではないものの全體の光を壞すものではなく、全體を照らしつつ混じり合うものでもないことが分かる。ゆえに自身の「一」が天地人物・先覺後覺の「一」を全體的に包攝しながらも、その「一」には接合の痕跡がなく、自身の「一」が天地人物・先覺後覺の「一」のそれぞれに入り込んでも、その「一」には殊別の痕跡がない。これが性の宏大さの理由であり、心の不可思議さの理由である」。[48] 「一」とは本性の別名である。「無我にして無我にとどまらない」本性の現前した境涯がここには描寫されている。一多相卽的認識に關するこうした說明を常に想起させるような形で、致知上篇以下の諸篇は、

それぞれの主題に従った實踐論を提示していたわけである。

敍上の實踐において、實踐主體は自己抑制的であり、世界に對しても恭順色が強い。吳應賓の控えめな人格が滲みでているのかもしれない。ただしかれは、それを超えて、自己抑制的でありつつその自己が解き放たれ、恭順でありつつ全體を主導する境涯を目指した。さらに、そのすべてが自然に振る舞われるあり方を、究極の目標とした。萬物一體の境涯における獨自な個の顯現について、かれは思索をめぐらしていた。前述のとおり、方學漸は、一定の形態を持たない善ないし理の究明をとおして、萬曆初頭以來の變貌する桐城社會に適應した秩序を作り上げようとした。そしてかれは、人間の實存に善の徵表を垣間見た。ただしそれは、秩序を希求する強い願望が人びとの眞情に善の端緒を讀み取らせた、という心理的原因を伴うものであった。吳應賓および方大鎭の現狀認識も、方學漸のそれと同一であっただろう。そのうえで吳應賓は、人間の實存性を凝視し、實存としての人間が、萬物一體の世界にその位置を持ちうる可能性を模索した。そもそも「無我」の論理は、論理の自己展開として「無我」の超越を要請する。しかしかれは、論理的遊戲に耽っていたのではない。實存的自己を、螺旋的に深化させることで甦生させようとしたのだと捉えたい。では、方大鎭の場合はどうであったのか。

四　野同の境地が生みだした思想遺産

天啓二（一六二二）年、方大鎭は出仕を要請され、その病軀を王朝に捧げた。鄒元標（南皐）と馮從吾（少墟）とが創設した首善書院の運營にも携わった[49]。かれらは反魏忠賢の旗幟をかかげ、それゆえに宦官一派から痛擊を食らった。四年六月、書院は閉鎖を餘儀なくされた。引退を覺悟した方大鎭は身の處し方を易に問い、同人の卦を得た。卦辭に曰く。「人と同ずるに野に于いてす。亨る。大川を涉るに利あり。君子の貞しきに利あり」。朱熹『周易本義』は、「野に于いてすとは、曠遠にして無私なるを謂う」と解している。野に戻ることを決意した方大鎭の心情にかなう啓示であった。野同と號

したかれは、その思索を『野同錄』等の著作に書きとめた。それらは現存しないものの、方孔炤の『周易時論』や方以智の『藥地炮莊』にしばしば引用される。そもそも『時論』は、方學漸の『易蠡』や方大鎮の『易意』といった方氏の易學を基盤に構想されていた。[50] 以下、晩年の方大鎮における思索の概要を紹介し、方孔炤にいたる思想的繼承關係を略說する。

周易において同人の卦は、泰と否の卦を受けて大有の卦と對を成している。この配置について、『易意』は、天地が交わった直後の人事の開始を告げるものと捉え、ここで「始めて離明を用いる」と解く。[51]「離」とは乾坤など八卦のひとつ離の卦であり、その屬性は火、もしくは附着することである。同人の卦を構成する六爻のその下半分が離であり上半分が乾、大有は上下が逆になる。同人の大象は「天、火と與にす。同人。君子は以て族を類め物を辨つ」と言い、大有の大象は「火、天上に在り。大有。君子は以て惡を遏め善を揚げ、天の休いなる命に順う」と言う。以上の知識を前提に、『野同錄』は兩卦の關係を解說する。「同人において物事を分類區別し、そこに當然見いだされる善惡について、然るべく遏揚するあり方にしたがうことで、大有となる」。[52] 善の稱揚と惡の遏絕とを完遂するには、まず物事を正確に類別しなければならない。それゆえに實踐主體は「離明を用いる」のである。離卦の彖辭「離は麗なり。日月は天に麗き、……重明以て正しきに麗きて、乃ち天下を化成す」に依據しつつ、『野同錄』は論を擴げる。「太虛の本體は明そのものだが、形ある氣に附着しなければ、その明には發揮される場がない。……明の繼續は正しい狀態に依據することを基本とする。しかし善を好み惡を憎むこと（大學）は正しいが、みずからを利し情に從ってその好惡を變えるのでは、まだ正しいとはみなせない。目や耳の働きを內面にとざすこと（陸機「文賦」、參照）は正しいが、具體的事物を放棄して渾沌にかこつけ、帝王の事蹟をないがしろにして性命を高言するのは、さらに正しくない。ゆえに內面に明らかでも外面に明らかでなく、總論に明らかでも個別に明らかでなく、內外をこえる「一」に明らかでも、內を內たらしめ外を外たらしめる個別の根據としての「二」が直ちに「一」であることに明らかでなく、不用こそが用を規定しかつ用卽不用であることに明らかでも、用卽不用の認識は實際の訓えとすべきではないことに明らかでなければ、いずれも重層的な明晰さではないのである」。[53]

「離明」とは、右に言う重層的な明晰さである。自己の內面や事物全體の包括的根據に關する明晰さだけでは、不充分である。むしろ具體的外物の個別性、あるいは個別性それ自體の根據に明らかなことが求められる。方大鎭は、內卽外、一卽多との認識を踏まえたうえで、なおかつ外的諸事象の個別性に關する明晰さを追究した。

『野同錄』によれば、泰と否ののちに同人と大有が續く卦の配置は、剝と復ののちに无妄と大畜が續く配置に照應する。[54] その无妄と大畜との關係について『易意』は言う。「無から有が生じ、動くことで妄となる。不動に固執し、有することの無いあり方に固執するのも妄である。弊害が生じては滅し、災いが到來しては過ぎ去るが、結局、眚災から免れない。ただ學問によってのみ始めて正しい行いが可能になり、眚災が去る。ゆえに大畜に受け止められる」。[55] 妄動を厭う頑なな姿勢や、それを回避し得たとする慢心こそが眚災の根源である。先述した「離明」のうち、內面的包括的根據を追究する明晰さにつきまとう陷穽だと見なせる。それゆえ、この妄執の摘抉には學問の蓄積が缺かせない。大畜の大象に「君子は以て多く前言往行を識り、以て其の德を蓄う」と言う。そこに施された『野同錄』の說明はこうである。「聖人は、空を穿鑿する弊害が準則に拘泥する弊害に百倍することをわきまえる。そこで自身を「その次ぎ」の（多識者の）地位に置き（論語述而篇）、（性や天道といった）めったに言わない事柄を、（詩・書・執禮といった）常に言う物事のうちに隱す（同前）。これが眞の悟りである。根本は把握し易いが、差別は窮盡し難い。自己に依據することを知るとともに、すべての事柄を明らかにもする。一件の事柄に明らかでなければ、その一件に惑わされることになる。……知卽無知なる本體は、もとよりその缺陷が心配されるものではない。さればどうして事物の當然をそこない、日月星辰の法則を放棄して、太古の渾沌に閉じこもる必要があるのか」。[56] 本體の把握など、そう簡單にできるものではないと思われる。しかしかれは、敢えて「根本は得易い」と斷じ、個別事象間の區別を究明することの困難さを際立たせる。たかが一件の個別事象だと侮ってはならない。その一件に對して充分に明晰であるか否かが覺迷を分ける。こうした自覺のもと學問を蓄積した實踐主體は、大畜上九の爻が象徵する究極の境涯にたどりつく。爻辭に附して『野同錄』は言う。「學問を積んでここに至れば、獲得

してもその獲得したことを忘れ、さらにその獲得を忘れた狀態すらも忘れる。主體の行動に應じてすべての事物が正しさを得る」[57]。離卦に對する解說も最終的境地を語り、「それぞれが生業に安んじることが（六爻）、取りも直さずふたつながら忘れることである。緊張と弛緩のその調和的均衡狀態を實現することが、直ちに相待からの超脫となる」とまとめる[58]。

右に概觀したとおり、方大鎭の思想は、個別の把握から把握することの忘却にいたり、さらに忘却の忘却へと實踐を徹底させることによって、萬物はおのずからその場所を得る、という構造を持つ。構造的に見た場合、かれの思想は『宗一聖論』のそれに近似する。ただしここでの方大鎭は、忘却の忘却という境地にいたるうえで、「無我」の透徹にではなく、個別諸事象の實相もしくはその間の區別の究明に、その關心を向けている。同人の卦を基點にかれが思索を練り直したことの眞意が問われなければならない。

そもそも個別事象は全體秩序の中に然るべき位置を持つ。ただしその全體秩序なるものも、一定不變ではない。繫辭上傳第十一章に對する『野同錄』は、個別と全體との關係、およびそれらに對する實踐主體の關わり方をこのようにまとめる。「すべてが直ちに一である。それとともに、必ず一はすべてを統括すると言い、必ず一であって一にとどまらないと言い、必ずすべてに內在する一に卽してそのすべてを理めると言う。それはどうしてか。先天と後天とは言うが、ただ一個の働きがあるだけである。その働きは事物をまったく離れないからである。……君子はその樣相を觀察して言う、各おのその形を形とし、各おのその聲を聲とし、各おのその才を才とし、各おのその力を力として、治世に心服し、他山（の石で）才能をみがく（詩小雅）と。これが對象とする事物に因循し、その事物の大成せる「於穆」（中庸）を程良く具體化させることである」[59]。「一」としての全體性は、生滅變化する個別事象に內在する以外、その場所を持たない。それゆえその全體性も固定的ではありえない。實踐主體にあっては、ただ外的事象に因循し、事象との關係を取り結ぶその場において、場を成立させている全體性を認取するだけである。この因循する姿勢は、吳應賓が言う「無我」なる態度でもあるだろう。ただし方大鎭は、その態度を、外的事象との關わりという文脈に卽して述べようとする。右の文章中、「於穆」と

は本體に對する形容句である。損の卦にちなんで『野同錄』は解說を加える。「於穆なる究極の本體は、もとより增減を超えて完全である。しかし同時に、減損も可能であり增益も可能である事象に卽して存在する。君子はその增減すべきものを明らかにして時とともに行動するだけだ」[60]。『藥地炮莊』（總論中五葉表）所引の「野同確辨」もかく語る。萬物の然る所以としての理は、「性急な議論では解明しがたい。どうして個別相に卽した議論を妨げようか。理は事物があらわれる時と場所に從って顯現し、實踐主體の心に從って認識される。しかし實際には心は理とともにあらわれる。理を認識することだけが心のあらわれを可能にする。心とは無關係に事物は存在せず、事物とは無關係に心は存在しないとの命題は、概括的な總論でしかない。聖人は人びととともに、心の程良いあらわし方を明らかにするだけである」[61]。ここでは「心の外に法なく、法の外に心なし」との命題の意義と限界性との雙方が語られる。主客關係の相關性は否定できない。しかしその相關性に靠れるだけでは、個別事象も實踐主體もその實相の把握は覺束ない。そこでまず千變萬化する外的事象を個別にかつ的確に認識しなければならない。

方大鎭は、實踐主體がその本性を顯現させるうえで、外的事象への綿密な觀察や分析という迂回路の必要性を痛感した。かつてかれは、自他主客を超えた「大獨」の現前を目指していた。その思想の意圖は、吳應賓の「無我」論に通じるものであった。野同を名乘って以降も、意圖それ自體は動かなかっただろう。しかし方大鎭は、複雜怪奇な現實社會に身をさらした結果、その「大獨」の觀念性を實感した。いわば不可解な他者に遭遇したのである。その他者を全體秩序のなかに組み込めない限り、本性の現前も當然あり得ない。かれが同人の卦を思索の基點に据えた理由は、そうした自己反省にもとづいていた。

方孔炤は、父が遺した敍上の思考に基づき、みずからの思想を紡いだ。方大鎭の思想的遺產が如何に受容されているのかを一瞥して、この節のまとめに代える。まず心と事物との關係について、かれは「心を舍いて物なし、物を舍いて心なしとは、其れ冒なるのみ。苟し兩閒の實際に明らかならざれば、則ち物、旣に我を惑わし、而して物を析ち物を掃う者

も又た我を惑わす」と言う（物理小識「總論」）。それゆえ天地のあいだに生じる事象の究明に關しては、「易は是れ一部の大物理なり。道を以て天地を觀れば、天地も一物なり。天地を以て道を觀れば、道も一物なり。物を以て物を觀れば、又た安んぞ我を其の間に有れんや。一法、未だ明らかならざれば、一法より惑いを受く」と論じる（圖象幾表卷七「兩閒質約」）。そしてそうした實踐の最終目的を、「吾れ嘗つて曰く。各おの生理に安んぜよの聖諭は、是れ眞に道を聞くの歸實語なり。一部の全易は萬世の蓍龜たりて、此の聖諭を奉ずるのみ」と斷じたのである（時論卷十一／五裏）。

おわりに

方大鎮が沒して三年後の崇禎七（一六三四）年八月、桐城に叛亂が發生した。いわゆる桐變である。その「亂首」は縣人の黃文鼎と汪國華であり、桐城「世家・鉅族」の「子弟・僮僕」による橫逆が人びとの心に怨みの種を蒔いていたという。事件の顚末は、吉尾寬氏が獨自の史料調査に基づき、丹念に跡づけられている[62]。當時歸鄉していた方孔炤は、「民心」を得る人物としてかれらを懷柔しようとした。しかし、孫臨ら生員による叛亂掃討策にも荷擔せざるを得ず、事件は黃を殺害し汪を捕縛する形で一應の決着を見た。方孔炤は忸怩たる思いを抱くことになった。方以智の『膝寓信筆』（方氏遺書所收）が、かれの懊惱を書きとめている。方孔炤は息子に對し、「「善は爲すべからず」とは古人も慨嘆したこと。鄉里に居りながらかかる事態に遭遇するとは、なんとも不幸である。どうして、「公に居る」といった稱贊を求めようなどと願おうか」と洩らさざるをえなかった。そののち方以智も、南京の同學である張自烈あての書簡に、「清白の家、善は爲すべからず」と記した[63]。一方、吳應賓は、桐城の郊外に避難し、「世界は此れより太平ならざらん矣」と呟いたのち、南灣の別莊において「端坐して逝」ったという。

桐變の衝擊は吳應賓と方孔炤とを等しく打ちのめした。桐城社會における價値觀の流動化が、かれらの想定を超えて進行していた。吳應賓は、みずからが思い描いた世界の崩壞[64]に、自身の終焉を重ねた。一方、方孔炤は現實世界に踏みと

どまり、その再解釋へと歩みを進めた。かれが三理や三性、質測や通幾といった新たな概念を案出した[65]正確な時期は未詳である。それらは、個別事象の根據や事象相互の關連性、對象となる事象とその認識者との關係性を考察するための概念であり、その形成には、當時中國に傳播しだしていた西學の影響が大きかったともされる。ただしそれとともに、叛亂の收拾に手こずった苦い經驗も、概念形成における原動力のひとつであったと推測する。かれはこの事件をとおして、事象の全面的な掌握が至難の業であることを體驗したはずなのである。

さて、方學漸がその講學の據點に名づけた「崇實」の語にちなみ、明末における方氏家學の基調を「實」の尊重と概括することは、[66]おそらく失當ではない。ただし、その「實」の含意は幅廣く奥深い。方學漸自身、理を「實にして虛」のようなものと形容している。とはいえ、作爲的意識の一切を取り拂った境涯に現前する善ないし理は、かれにとって確乎たる實體であった。そしてかれは、その實體を人びとの眞率な感情や欲望のなかに感得し、人びとの實存が全體秩序に包攝されることを、素朴に信じた。だが、實存と實體との間には葛藤が生じかねない。吳應賓は、そうした矛盾を、無我認識の透徹により超克しようとした。その姿勢は、萬曆末葉の方大鎭にも共有された。吳應賓は、萬物一體の調和的秩序のなかに獨自の個を現前させるべく、思索を積み重ねた。そして、自己否定を通じた螺旋的深化の過程に、個としての實存を生かす希望を託した。一方、天啓期以降の方大鎭は、萬物一體の秩序を創出する前提條件として、外的事象の精密な分析という迂回路を設定した。かれにおいて、そうした迂回路を經由する行爲それ自體が、自己の實相を現前させる實踐としての意味を持っていたのである。以上、方氏家學の展開は、個と全體との調和的兩立を目指す思索の深化過程として概括しうる。またその間において、繼承者の視線が外的事象に注がれだしたことも確認できる。ただし、內外を通じる理路についてかれらが常に意識的であり、その意識が家學の深化とも結びついていることは言うまでもない。

註

（1）『中國における近代思惟の挫折』筑摩書房、一九七〇、の序（一九四八年記）による。

（2）「漢學の成立」『東方學報』京都、六十一、一九八九、二八六頁。氏の『中國出版文化史――書物世界と知の風景』名古屋大學出版會、二〇〇二、第十六章「知のゆくえ」も、この見解を別角度から説く。

（3）先驅的研究である坂出祥伸「方以智の思想――質測と通幾をめぐって」『中國思想研究――醫藥養生・科學思想篇』關西大學出版部、一九九九（初出一九七〇）所收、のほか、とくに小川晴久「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」『日本中國學會報』二十六、一九七四、張永堂「方孔炤〔周易時論合編〕一書的主要思想」『歷史學報』十二、一九八五、さらには朱伯崑『易學哲學史』華夏出版社版第三卷第四編第八章第五節「方以智與《周易時論合編》」、一九九五（伊東倫厚主編譯注『易學哲學史』日本周易學會、二〇〇四）が參考になる。方以智の思想に關する諸研究は省略に從う。

（4）こうした發想それ自體は、前註の張氏論考がすでに提起される。

（5）吉田公平譯注『傳習錄』鑑賞中國の古典、角川書店、一九八八、二五九頁以下。

（6）荒木見悟『陽明學の位相』研文出版、一九九二、がその代表的論著である。方學漸に關しては、同書一九五頁以下。

（7）履歷は主に葉燦撰「行狀」（方氏遺書所收）による。

（8）覺醒體驗の記事は、萬曆三十八（一六一一）年五月執筆の引言を冠する性善繹に載る。

（9）龍溪の四句教理解が四無說だけに限定されるものではないことは、中純夫「王畿の四無說について」『富山大學人文學部紀要』二十五、一九九六、に示される。

（10）註（5）吉田著、參照。

（11）「此天機之不得不然者也、不得不然者、倪乎適、應乎順、遊乎自然之塗、止乎當然之節、人不得而與焉、實有之而人不得與之、所稱有若無、實若虛、非乎」（虛無論）。

（12）彭寶は桐彝卷一に、張夔は嘉靖安慶府志卷十八「名宦傳」のほか邇訓卷三「師範」と同卷十六「賞譽」に、江鯨は同卷四「交誼」に紹介される。趙銳は後述。

（13）方學漸と同年代の童自澄は張緒に心醉し（康熙十四年撰府志卷十「理學」）、嘉靖二十三年の進士である戴完は、七十九歲で亡くなるまで、「家居四十年」という期間、張緒と交流を持った（同前）。

（14）何唐はみずからを「聖門の狂」と任じ、趙銳を「聖門の狷」に相當させた（邇訓卷十六「賞譽」）。趙銳の事蹟は邇訓各卷に散見され、思想の一端は荷薪義卷五「答紹興諸生良知問」や無聞堂稿卷四「伯兄恒菴先生壽言」からうかがえる。

（15）桐城における宗族結合の研究として著名なのは、Hilary J. Beattie, *Land and Lineage in China: A Study of T'ung-ch'eng County, Anhwei, in the Ming Ch'ing Dynasties*, Cam-

bridge Univ. Press, 1979、である。

（16）趙貮（字子擧・鼎卿、號八柱野人、正德七年～隆慶三年）は嘉靖二十三年の進士であり、妻方氏の父はこの時期の「居族宗長」石山君である（無聞堂稿卷三「方母陳孺人壽言」）。その娘は方夢暘の子の太學生方學惠に嫁いだ。無聞堂稿（十七卷、存目叢書集部所收）があり、その陽明學理解に關しては、同卷五「滁州重脩陽明先生書院記」。

（17）履歷は無聞堂稿卷十七所收の詩群と康熙十四年撰府志卷十「理學」。方大鎭はかれを「後學の典型」と讃える（荷薪義卷七「贈趙先生」）。

（18）無甚高論は第四卷以降が缺落して傳わらない。同書の卷一・二には、宋明諸儒、陽明學者では聶雙江から王龍溪まで、趙と交友があった羅近溪・焦弱侯の發言が收められる。卷三は「華嚴論」からの引用による十地の解說である。卷首或問の第一則に「此編諸論、首標儒宗、次插二氏」と見え、第四卷以降も、佛道兩教の學說の提示が主であったと想像される。

（19）「龍溪生曰、……先師提出良知兩字、範圍三教之宗、卽性卽命、卽寂卽感、至虛而實、至無而有」（無甚高論卷二／三裏）との發言からの類推。

（20）邇訓卷七「循良」。康熙十四年撰府志卷九は「明興りて以來、未だ有らざる所」と記す。

（21）嘉靖四十三年赴任の知縣陳于階の力が大きい。無聞堂稿卷六「邑侯燕野陳先生去思碑」にその業績がかくまとめられる。「治吾桐也、正民風積靡之後、仕論漸明之時、……里甲均矣、賦徭簡矣、驛傳定矣、丁粮平矣、樹畜廣矣、圩堤築矣、庫役革矣、鄉約行矣、保甲嚴矣、學校興矣、此皆可永永行之而無弊者也」。邇訓卷七「循良」も「謂之一條編、歲一徵、吏不擾民、當道善其法、……至今皆賴之」と言う。

（22）邇訓卷九「精敏」、康熙十四年撰府志卷九。

（23）萬曆三十（一六〇二）年の續桐麋、同時期の邇訓、と編纂活動は續く。

（24）當時の「宗」ないし儒學史については、荒木見悟「道統論の衰退と新儒林傳の展開」『明淸思想論考』研文出版、一九九二、所收、同「周海門の思想」『明代思想研究』創文社、一九七二（初出一九六七）所收、吉田公平『陸象山と王陽明』研文出版、一九九〇、の三『朱子晩年定論』（初出一九八一）。

（25）方學漸の文集である桐川集については、蔡虛臺と李明麐とが刊刻したことを契機にその名が吳中に知られたとされる（荷薪義卷三「潤州晤語」）。

（26）小野和子『明季黨社考』同朋舍出版、一九九六、二五八頁以下、參照。焦澹園續集卷四「桐川會館記」や歇菴集卷六「重修陽明先生祠堂碑記」にも關連の記事がある。

（27）「是謂無我之我、此之爲詞、果能有加於善之上乎」。ほかに「宋儒之無意、近儒之無我、語雖小變、不離無善之窠臼、能不落無乎、無意無我、歸之於善、可耳」（七葉裏）。

（28）このとおりの表現ではないが、南軒集卷十四「孟子講義序」に據るのだろう。宋元學案卷五十所引の朱熹「述行狀

後」も當該の一段を擧げて、南軒を評價する。方學漸の見解は以下のとおり。「張敬夫曰、無所爲而爲者義也、有所爲而爲之者利也、無所爲而爲、非不爲也、但無自利之爲耳、有意爲善、意卽是惡、無意爲善、乃純於善、雖竭心力以爲之、亦是無所爲而爲也、語善而至於無所爲、只名是善、不名無善」。

（29）「桐川會館至善堂記」康熙六十年撰府志卷二十六「碑記上」所收。

（30）「未燭不先顯象、旣燭不後留影、其影其象、各各分別、各各不分別、性體如是、天地古今民物鬼神之故、此身一切仕止久速之故、或往或來於吾性中、皆爲應迹、亦若鏡中所現影像、不逃其照、亦不碍其虛、心融理、理融事、粗細雙遣、有無並忘、卽先幾豫謀（易繫辭下）不爲意、千萬人吾往（孟子公孫丑上）不爲必、確乎其不可拔（易乾初九）不爲固、中立而不倚（中庸）不爲我」（卷五「答桐川社友、意必固我、適莫問」）。

（31）「張南軒先生曰、無所爲而爲之、心義也、有所爲而爲之、雖義亦利也、先君子立敎桐川、獨揭性善之宗、所云性善者、無所爲而爲、大學之至善、孟子之良知、皆此指也」（卷三「白鹿洞晤語」）。卷六「與吳公良論闇然」參照。

（32）この年、林兆恩に師事したほか、憨山德清の門にも入る。

（33）萬曆四十一年頃、吳應賓から或る「近刻」を贈呈された袁中道は、その書物を「龍溪・近溪の脈に直接す」と評價する（珂雪齋集卷二十五「寄吳觀我太史」）。

（34）以下、吳應賓の論述視角に從って分析を進める。かれは述志篇に各篇の梗概を記し、樂壽篇の趣旨をまとめた文章においてかく言う。「夫知無知之知而致以不慮之慮、養氣以成其能、孝慈以溥其德、知人以妙其施、而性之一善至、善可得而止矣」（卷下五八表）。

（35）「無我者無始之性、至善之體相也、赤子之心不與也、有我者無始之習、不善之依止也、物交之引不與也、觀其無我以去有我者、復性之習、一善之拳拳也、步趨之學不與也、忘其有我併忘其無我者、合性之習、止善之安安也、忠恕之道不與也」（卷上八裏）。

（36）「故吾謂生而善者性、彼亦謂生而惡者性、惟原其初之無我、然後知善之爲順性、惡之爲拂性也、而性善之說伸矣、吾謂習於惡者非性、彼亦謂習於善者非性、惟要其歸於無我、然後知至善之爲盡性、窮惡之爲賊性也、而爲善之說伸矣、何則天下之惡雖甚微細、未有不生於益我者也、損其益我之我而惡之端絕矣、天下之善雖甚微細、未有不生於損我者也、兼損其損我之我、而善之體完矣」（同九表）。

（37）「先覺之於後覺也、後覺之於不覺也、性一而已、然人不能皆覺、而覺不能皆先者、何也、習障之也、習之障性者我也、習依於性、性無我而習何以有我也、則以性之無我而不住於無我也、無我而不住於無我者、性之妙也、不住於無我而因以有我者、習之流也、性非先也、習非後也、卽性之妙、成習之流、卽習之流、障性之妙、於是乎無始之性與無始之習、薰蒸變化、摩盪推遷、相導相承、恒一恒二、而性之迷悟、覺之先後係焉」（同十表）。

（38）「故性也者、天地之所不能範圍、古今之所不能轉徙、愚

智之所不能損益者也、心也者、能保合天地於一腔、能含吐古今於一息、能變化愚智於一念者也」（同十二裏）

（39）「心知有在而有不在、不合於性知則不神、性知無在而無不在、不寄於心知則不形、察心知之所以神、而性知之體可得而致其廣大矣、覩性知之所以形、而心知之用可得而致其妙明矣、故善致知者、以其所慮照其所不慮」（同十九表）。

（40）「故性知之於物也、無偏而無乎不偏、無轉而無乎不轉者也」（同二六裏）。

（41）「是之謂以不慮慮而慮其所不慮、以不慮慮、則不逐於物之萬、慮其所不慮、則漸返於性之一、性之一得而心之一得矣、心之一得而天地人物之一得矣、得一然後能忘一、忘一然後能用一、至於用一、則耳目口鼻皆可效性之全能、而聲色臭味皆可成性之靈變」（同二八表）。

（42）「氣有方所而性無方所也、氣有差別而性無差別也、氣有往來而性無往來也、……性也氣也、一而二、二而一者也、御氣者不求於性、是鏡無光而可以照也、養性者不求於氣、是鳥無翼而可以飛也」（同三八表）。

（43）「有事之養、寓言於大易、罕言於孔子、而微言於孟子者也、至於集義之養、而聖賢之言之也、不啻數數然矣、……有事者養氣以持志、知之者可使之由、而不知者不可使之由也、知而由者爲之而無以爲、……故聖人之言之者、待其知之之人也、其不恒言之者、難其知之之人也、知言者知性者也、養氣者知易者也、此兩知者、聖人之所以覺天下而不敢以強天下也」（同四八裏）。

（44）「聖人之需與衆人同、而慕與衆人異者、何也、知身非我之身而親之身也、身非獨親之身而天下之身也、以身爲親之身、故其慕親也、不以溫飽、而孝不衰於妻子、以身爲天下之身、故其慕君也、不以富貴、而慈必覆乎蒼生、……夫堯舜之孝弟、豈有加於孩提之孝弟也哉、有我與無我之間耳、執孩提之我、而父母之慕所以屢遷、去孩提之我、而愛敬之良所以四達」（同五二裏）。

（45）「法堯舜者、亦在乎習之而已矣、故灑掃應對、徐行後長、所以習其性於卑我、而絜矩愼獨、舍己從人、所以習其性於無我也、習其卑我者、以至於熟、而孝弟之樂、手舞足蹈而不知、習其無我者、以至於忘、而孝弟之德、配天極地而無外」（同五三表）。

（46）「是非之情、萬之又萬、而畢形於吾知之一、是非之知、一無其一、而不淆於天下之萬、寄吾之知於天下之是非、而知之體不可得、藏吾之知於天下之是非、而知之用不可窮、故莊子之言無是非也、以其無我也、莊子之言因是非也、亦以其無我也」（卷下七裏）。

（47）「其無是非、而能因天下之是非也、其因是非、而能轉天下之是非也、其轉是非、而能藏天下之是非也、故聖人之用、莫大乎知人、而聖人之知、莫神乎無我、……明鏡無我以照萬象之妍媸、而所照者非照、聖人無我以知萬心之是非、而所知者卽知、所照者非照、故照生於偶、偶窮而照亦窮、所知者卽知、故知會於獨、獨徧而知亦徧」（同十八表）。

（48）「……一非定一也、可以衆之一成我之獨一、亦可以我之一隨衆之各一者也、衆燈之處一室也、其光有以異乎、無以異乎、此聖哲之所不能辨也、傍立而睨其影、則一燈一影也、

衆燈衆影也、然後知其光之不偏而無壞、交徧而無雜也、故以我之一徧攝夫天地人物先覺後覺之一、而一無合相也、以我之一徧入於天地人物先覺後覺之一、而一無分相也、此性之所以爲大、而心之所以爲神也」（巻上十三表）。

（49）馮恭定全書巻三「聞斯錄」に書院での三者の議論が收錄される。馮鄒兩者の思想と書院に關しては、柴田篤「馮少墟――明末一士人の生涯と思想――」『哲學年報』三十八、一九七九、同「首善書院の光と陰」同四十九、一九九〇、荒木龍太郎「明儒鄒南皐の思想――頓悟漸修論を中心にして――」『荒木教授退休記念中國哲學史研究論集』葦書房、一九八一、所收。

（50）註（3）所揭の朱氏著および伊東氏譯注、參照。時論は、存目叢書經部および續修四庫全書に周易時論合編圖象幾表八卷・周易時論合編十五卷として收錄される。

（51）「乾坤交後、同有始用離明、天道用于人道也」（時論卷二／八二裏）。

（52）「同人類辨而順其當有之遏揚、則大有矣、知否泰後之同人大有、卽剝復之无妄大畜乎、何容更于大有之外、駕言無哉」（同前九十表）。

（53）「太虛之體、莫非明也、不麗形氣、則明无所發越、……故習坎以教事而明、繼明以麗正爲本、然好善惡惡正矣、而以便己徇情、移其好惡、則未爲正也、反視收聽正矣、而廢事物以假混沌、則凌蔑帝王以驕言性命、更不正矣、故明于內、而不明于外、明于總、而不明于別、明于无內无外之一、而不明于內內外外之二卽一、明于不用制用、用卽不用矣、而不明于用卽不用之不可以訓、皆非重明也、非苛刻名法而不知張弛、則洸洋執一而悖于日用、何能化成天下乎」（同卷四／七七裏）。

（54）註（52）參照。

（55）「自无生有、動而妄矣、執不動、執无有者、亦妄也、疾生疾滅、災來災過、終不免眚、惟學乃能正行无眚、故受大畜」（時論卷四／三三表）。

（56）「聖人知鑿空之弊、百倍于拘循之弊、故身居其次、藏罕于雅、是眞悟也、根本易得、差別難窮、旣知由己、又明萬法、一法未明、卽爲一法所惑……、知卽无知之體、原不憂其缺少、豈必毀事物之當然、廢日星之紀度、以錮洪荒哉」（同前三六裏）。

（57）「學問至此、得忘其得、而並忘其无所得、隨行而皆是矣、……各才其才、各食其食、使之馳驅、使之鼓舞、浴乎風乎、飛乎躍乎、依然刪述、依然絃歌、……以畜其德而已矣」（同前四二表）。

（58）「各安生理、卽是兩忘、張弛用中、卽是絕待」（同前八四裏）。

（59）「萬卽一也、必曰一統萬、必曰一不住一、必曰就在萬之一以理其萬者、何也、先天後天、止有一用、用必不離事物、……君子觀此象曰、各形其形、各聲其聲、各才其才、各力其力、統治相服、他山攻玉、是因物而善用其物之大成於穆也」（同卷十三／三七表）。

（60）「於穆之至體、本无增減、卽在此可減損可增益之用中、君子明其當損當益者、與時偕行而已」（同卷六／二表）。

（61）「混闢一氣、而所以然之理在其中焉、急口難明、何妨質論、理因事物時位而顯、因心而知、其實心與理來、知則能用、心外無法、法外無心、此冒總也、聖人與民明其善用而已」。

（62）吉尾寛「崇禎七年・安慶府桐城縣における「桐變」」小野和子編『明末清初の社會と文化』京都大學人文科學研究所、一九九六、所收。

（63）稽古堂文集（方氏遺書所收）巻二「又寄爾公書」。方子流寓草（四庫禁燬書叢刊所收）巻五所收の詩「桐變」「思望」「亂定」「釋怨」にも、方氏父子の苦悶する姿が詠まれる。

（64）藥地炮莊巻四外篇胠篋第十が引用する吳應賓の莊子注に記された「名教は卽ち自然なり」との一句は、印象深い。この認識は同書所收の方大鎭語にもうかがえるが、それらの檢討には別稿を用意する必要がある。

（65）三理とは宰理・至理（統理）・物理、三性とは公性・獨性・習性を言う。時論巻十三／三裏の潛老夫語や、方以智の青原志略巻三に載る「仁樹樓別錄」。三性の發想は方大鎭にその萌芽が見える。「易意曰、公性寓于獨性、而人不能知其始也」（時論巻二／一二裏）、「野同錄曰、水火共一太極之公性、而炎潤各一其性、體具同別、而用中更具同別焉」（同巻八／七九裏）。物理小識巻首所引「野同錄」、參照。方以智の物理小識は、四庫提要巻一二二も言及するとおり通雅の姉妹編である。かれはその自序を崇禎十六年に執筆した。そこにも通幾と質測の語が使用され、さらに同書の總論には「甚矣、物理差別之難窮也、……兩間皆藥也、皆物也、皆理也」と記される。

（66）註（3）所揭の張氏論攷や朱氏著に見える概括。

tax in warehouses on the waterways was extended from the first day of the eleventh month of the year of the harvest to first month of the next year, and time limit for the period of shipment was extended from the 15th day of the second month to the period prior to the rainy season. *Gyeongguk Daejeon* only records the term limit of payment in warehouses on the waterways.

The payment of the rice-field tax from Gyeongsang-do was fundamentally conducted via waterway transport, but the rice-field tax from a portion or the entire territory was transported for payment in a special manner, being shipped by land and stored in the Gyeongwon-chang 慶源倉 in Chungju 忠州 (in the Gaheung-chang 可興倉 after 1466), and from there via the Han-gang River 漢江. Moreover, as regards the time limit in the Gaheung-chang, regulations were established that varied from those that applied to other warehouses on the waterways. In other words, prior to 1474 payment had to be made by the 12th month of the year of harvest, but thereafter, until 1488, the time limit was extended to the second month of the following year.

As regards the counties in Gyeonggi 京畿 and some of the counties in Gangwon-do that paid their rice-field tax directly to capital warehouses 京倉, all taxes 租稅 and tributes 貢物 had to be paid by the sixth month of the next year according to regulations of *Gyeongguk Daejeon*, and this rule was generally applied. This regulation was put into effect by 1460, and it appears that there existed within this broad framework regulations that were applied only to the direct deposit of the tax in capital warehouses. Regarding the payment of the rice-field tax by various counties in Gyeonggi at least in 1432, it is certain that there were regulations that stipulated the term to be from the 15th day of the tenth month until the 15th day of the twelfth month of the year of the harvest.

THE SCHOLARLY TRADITION OF FANG CLAN IN TONGCHENG 桐城 AND ITS CONTINUATION IN THE LATE MING

MIURA Shuichi

In Wanli 25 (1597), Fang Xuejian 方學漸, then 58 years old, became convinced that the theory that there was no distinction between good and evil 無善無惡說 was mistaken. Then he attempted to fashion an order that could be applied to the changing society of Tongcheng, which had been transformed since the beginning of the Wanli era. Regarding good 善 and pattern 理 as the

substantial essence, he demonstrated, on the one hand, concrete examples of good to the people of Tongcheng, and, on the other hand, deepened his belief that good and pattern transcended any fixed definition. Furthermore, he had scholarly exchanges with the members of the Donglin School 東林派, and he had recognized the existence of human as good. However, his recognition did not extend past a rudimentary level. After Feng Xuejian died in Wanli 43, his son Feng Dazhen 方大鎮 and Dazhen's friend Wu Yingbin 吳應賓 constructed a body of thought, built from where Xuejian had thought left off. Wu Yingbin was also the father of the wife of Fang Kongzhao 方孔炤, the heir of Dazhen. Wu Yingbin authored *Zong yisheng lun* 宗一聖論 and therein thoroughly argued the concept of egolessness 無我 and considered the uniqueness of the individual things that comprise the organic unity of all things 萬物一體. According to Wu, the real state of an individual thing is manifest after increasingly profound levels of self-denial. After the Tianqi era, Feng Dazhen revised his thought on the basis of his interpretation of the hexagram of the fellowship with a person 同人卦 in *Yi jing*. While aim of his philosophy continued to be based on that of the Wanli era, he arrived at a new understanding that the real state of an individual thing could be apprehended through the path of precise analysis of external phenomena. This perspective differed from that of Feng Xuejian and Wu Yingbin in that it was focused on external phenomena. However, for him the act of following this path itself was nothing other than the actualizing the real state of an individual thing. In this sense, his understanding of the simultaneous interrelationship of the internal and the external was completed. The thought of Feng Kongzhao and his eldest son, Feng Yizhi 方以智 was formed by an even more precise consideration of the thought of the Feng clan of scholars.

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE SHIFTING OF FUNDS AND EXAMINATION OF ADMINISTRATIVE RESULTS UNDER THE BUREAUCRATIC SYSTEM OF THE QING

ONO Tatsuya

The examination of administrative results, *kaocheng* 考成, was strengthened during the Qing dynasty, and the duty to collect tax not only for the current year but also the uncollected portion of the previous year's tax revenue was imposed on local districts, and thus tended to create a greater burden on the district