

# 『物理小識』の脳と心

## 一、『物理小識』の成立

方以智（字は密之、一六一一年—一六七一年）の著作、『物理小識』は全十二巻、十五類、九八九項目に及ぶ類書である。自序は崇禎十六年（一六四三年）の成立であり、版本は康熙三年于藻序本・四庫全書本・光緒十年寧靜堂刊本がある。『物理小識』の成立は、坂出祥伸氏によって既に解明されておき、師、王宣『物理所』の刊行（一六三一年）<sup>①</sup>を契機に執筆され、その後、約二十年間に書きとめられた。一部の項目については、やや詳しく成立の事情が分かるので、以下、若干の事項を整理しておきたい。まず、方中通（以智の次男）「物理小識編錄緣起」からはじめよう。

老父は『通雅』（一六四一年序）残稿を京師より攜え歸った。『物理小識』はもとその後に附く。老父は庚寅（一六五〇年）、苗中より一つの籠を送りかえし、わたしが分けてこれを編んだ。<sup>②</sup>

ここに見えるように、『物理小識』はもと『通雅』残稿の付録であった。方以智が京師（北京）から南京に歸ったのは一六四四年五月十日である。これに先だつ三月二十三日、方以智は北京で李自成の軍に捕

齊藤正高

らえられた。獄中で拷問をうけたが、軍中にいた洛陽の書生に傷を手當てされ、四月十二日夜に脱獄し、妻子を顧みず、南京に歸りついたのである。<sup>③</sup>八月二十七日、南京の弘光朝で「臣節を汚した」罪を問われたため、父（孔炤）の任地であった福建省福寧を指して逃げ、冬には廣州で薬を賣り生活している。その後、肇慶で永曆帝擁立に關與するものの、すぐに政治中樞から離れ、嶺南に轉々と潜伏する日々を送った。一六五〇年閏十一月、平樂（廣西省）附近の仙廻洞で清軍に捕らえられ、翌五年二月、イスラム教徒の清將、馬蛟麟に梧州雲蓋寺での出家を許された。<sup>④</sup>その後、一六五二年七月に安慶府桐城へ歸郷の旅を始めるまで、梧州附近に滞在している。

つまり、一六四四年から一六五〇年まで逃亡生活が續き、捕らわれる直前に草稿を送付している。この足かけ七年の間、『物理小識』草稿は方以智のもとにあった。したがって、「以智、此方に流離すること且に五六年にならんとす」（卷四「瘴氣」という記述が示すように、『物理小識』刊本には自序より後に書かれた項目を含む。この項目には「己丑（一六四九年）老父、平樂の山中に在りて此を記す」と、方中履（以智の三男）の注釋がついている。おそらく、草稿送付の直前

に記された項目の一つであろう。  
 そして、逃亡生活の終わりに書かれた部分が卷十二「鐘鳴欲飛」に  
 みられる。

梧州雲蓋寺に銅鐘があり、上に「漢大寶元季」と鑄込んである。  
 わたしが考えるに、これは南漢劉鋹の時の年號である。辛卯夏に  
 音がし、しばらくウォンウォンとうなり、動く様子があつた。

この項目は「辛卯夏」（一六五一年）の記述を含み、歸郷の旅を始  
 める一年前の出來事を記述している。すでに劉岸偉氏が指摘している  
 所であるが、ここから、『物理小識』刊本の一部には、草稿送付後に  
 附加された項目があることを確認できる。刊本の編纂時期については、  
 蔣國保氏に考證があり、一六六四年冬に方中通・方中履・揭暄などの  
 注がついた現在の形式になり、刊行の完了は一六六七年である。

また、方以智の北京時代（一六四〇年—一六四四年）の文集、『曼  
 寓草』（『浮山文集』前篇卷六所收）には『物理小識』刊本と重複する  
 次の八項目が認められる。

物理小識自序 象數理氣徵幾論小序 物理總論 四行五行說

水火本一論 水患說 藏智于物說 醫藥通類約幾說

この八項目は、自序と同じく『曼寓草』に收められている點から、  
 一六四三年には成立していたと考えられる。しかし、「象數理氣徵幾  
 論小序」は刊本では「小序」がない。「物理總論」は、刊本にみえる  
 「石塘子曰」以下、「藥性總論」、「神鬼變化總論」、及び方孔炤「潛草」  
 の引用を飲み、刊本「總論」の後半が後の附加であると確認できる。  
 ただし、醫學に關する「藥性總論」は「崇禎辛巳」と記されており、  
 自序より前の一六四一年に成立したものである。

## 二、問題の所在

明治の醫學史家、富士川游（一八六五年—一九四〇年）は、その著  
 作『日本醫學史』（一九〇四年）に、次のようにいう。

頭腦ヲ以テ藏神ノ府、魂魄ノ穴トナスハ、明ノ方密之ノ物理小  
 識、清ノ初ノ王惠源ノ醫學原始ニ至リテ支那ニモ、西洋ノ說ヲ傳  
 へ、腦ヲ以テ動覺ノ本所トナシ筋（神經ヲ指シテ言フ）ヲ以テソ  
 ノ用ヲナスモノナリトセシガ、コレ等諸書ノ所說ハ我が邦醫家ノ  
 注意スルトコロトナラズ。

つまり、方以智が西洋の影響をうけ、腦を精神の在處としたとい  
 う指摘である。この觀點（以下、腦中心說）は現代にまで引きつがれ、  
 自蓮父・李錦全著『中國哲學史』（一九八三年）には次のようにいう。

方以智は唯物主義における反映理論の原則を守り、人の認識活  
 動が實質上「心物交格」、即ち思惟器官（心）と認識對象（物）  
 との交感作用であるとした。彼がいう「心」はすでに血液循環を  
 主る心臓ではなく、傳統哲學の概念にしたがい思想器官を表す。  
 彼は中國哲學史上、はじめて明確に人の思惟器官が心臓ではなく、  
 腦であるとした。彼は「人の智愚は腦の清濁に係る」、「質してこ  
 れを稽ふれば、有生の後、腦髓に資りて以て藏受す」という。  
 こうした中國哲學史上の位置づけは、以後、劉文英氏にもみられる  
 が、一九八七年、師寧氏が自氏・李氏の說に反論している。

第一に方以智は「人の智愚は腦の清濁に係る」というだけで  
 （當然この點も一つの進歩とみられるが）、思惟器官が心臓ではな  
 いと言ったことはない。（中略）次に方以智のいう「智愚は腦の  
 清濁に係る」は全くの憶測で論證をしていない。（中略）第三に

「智愚は腦の清濁に係る」という説は李時珍の「腦は元神の府」より百年近く後れ、かつ李説の明確さに及ばない。そして、李説も「腦が思惟器官である」には少なからぬ距離がある。<sup>16)</sup>

以上の先行研究から次の論點を確認できる。

①方以智は西學に影響を受け、腦中心説を初めて唱えた。

②①の根據は、『物理小識』の「人の智愚は腦の清濁に係る」(卷

三「身内三實論」と「腦髓を資りて以て藏受す」(同「人身營魄變化」という記述である。

③「心とは君主の官、神明ここより出ず」(「素問」蘭臺祕典論)

と、傳統的に「心」が精神の在處であるとされてきたが(以下、

心臓中心説)、『物理小識』にはこれに對する反駁がない。

先行研究で指摘されてきたこれらの論點は、いまだ検討の餘地が残っている。①については、從來、湯若望(Adam Schall von Bell)

『主制群徵』(一六二九年)<sup>17)</sup>の引用が指摘されているが、その影響の程度が問題となる。②については、實は熊明遇『格致草』との關係を問

いなおさねばならない。③については、加納喜光氏に次の指摘がある。

知性を腦の清濁に歸しているのは、中國醫學で氣の清濁を區別することや(中略)骨相學的發想に由來するふしがある。彼(方以智、引者)の生理學にはそのほか傳統的發想が多々残るにしてみても、心臓中心主義からの脱却は彼のコスモロジカルな興味からしても當然といえるかもしれない。<sup>18)</sup>

加納喜光氏は、方以智の腦論が西學の影響のみで成立したのではなく、中國醫學や骨相學的發想が一定の役割を果たしていると指摘している。さらに、方以智の腦論には心臓中心主義からの脱却がみられるが、同時に彼の生理學には傳統的發想も残ることに注意を促している。

坂出祥伸氏は、王宏翰『醫學原始』(一六八八年)や王清任『醫林改錯』(一八三〇年)など、腦を思考の場として記述している清代の書物にも『物理小識』からの引用がないと指摘し、次のようにいう。

方以智の後、西洋醫學の影響を受けて若干の醫書のなかで腦を精神活動の座とする思想が出てくるものの、そのような思想が系統的に展開したという形跡がみられない。逆にいうと、「心」を精神活動の座とする傳統醫學が清末に至るまで主流をなしていたのであろう。<sup>20)</sup>

坂出祥伸氏は方以智の腦論が廣く受け入れられたとは言えず、清末まで心臓中心説が主流であったと指摘している。この指摘と加納喜光氏の指摘を照合してみると、そもそも傳統的發想である心臓中心説を、方以智がどう考えたのかという問題が浮かび上がる。この問題を探るには、まず方以智が學んだ中國醫學の知識を明らかにせねばならない。ところで、石田秀實氏はspiritとしての「こころ」<sup>21)</sup>について、次のように述べている。

「こころ」としての精や神は、流體としての血氣に内在し、五臟をその宿りの空間とする。<sup>22)</sup>

また、『淮南子』精神訓を解釋し、次のようにいう。

五臟は、「こころ」の宿る空間としてとらえることができる。氣・志は、そこから身體へと流れてゆく流體である。この流體が前述の開口部(身體の穴、引者)まで流れていったとき、「こころ」は感覺・呼吸・排泄・生殖などに預かることができるようになる。使い・斥候とはいふものの、この氣・志の内實は、「こころ」である。「こころ」は自己自身を流出させて、戸口までおもむいているのである。<sup>23)</sup>

ここに指摘されているように、中國醫學の「ころ」が流體として把握できるならば、方以智における腦と心臓の問題も、局在論的觀點から論ずるだけでは不十分であり、流體としての「ころ」のしくみから、身體觀にまで擴げて論ずる必要があると思われる。

以上の先行研究が示す所に従い、本稿では以下の問題を検討する。

- 一、方以智は中國醫學をどう學んだか。
  - 二、方以智は西洋の生理學や解剖學からどの程度影響を受けたか。
  - 三、方以智は「ころ」のしくみをどのように考えたか。
- 一は両面に分け、方氏家學及び熊明遇の影響を考察する。二は湯若望『主制群徵』にみえる生理學・解剖學の引用のしかたと、方以智の評價から検討を行う。三は『物理小識』にみえる身體觀から、「ころ」の問題を検討する。なお、「ころ」には感情や意志など、心理的側面もあるが、生理的側面が強くあらわれる感覺の問題を主に扱う。

### 三、方氏の醫學

方以智が二十代後半に書いた『膝寓信筆』に次のようにいう。

道書がくり返す大旨は、心と息が相い依るに始まり、坎(水)を取り離(火)に填てるに終わるのみである。ただ多くの方法はその名を異にするだけだ。わたしはかつて病んだので醫を學び、『黃帝內經』を讀んだ。くつろいで怒りを少なくし、落ちついて樂しみ自得すること、これが本旨である。

ここに見えるように、方以智は道家の養生法に親み、かつて病んだため、『黃帝內經』を讀んでいた。また、方以智には『物理小識』自序を書く以前に、『醫學』という著作があった。この著作はすでに佚しているが、『浮山文集』前編卷四に序文が残っており、曾祖父以來

の醫學を次のようにいう。

曾祖父、本菴公(學漸)は醫學に精しく、「(親のため)子は知っておくのが當然である」とした。祖父、廷尉公(大鎮)は「(醫は)三才の故であり、身は天地に建つのであるから、『靈樞』『素問』を學ばないでいることはできない」という。中丞公(孔炤)は經驗方に遇えば、これを抄し、醫者に遇うごとに、自ら理解した事を質問した。さらに『易』の象數を研め、醫はこの身に切實で、その(象數の)確かな徴であるとした。わたくし以智は、幼いときから家訓を承け、身を修め従っているだけである。塾で誦讀する餘暇に、物理を窮めることを好み、ことさら醫の言葉を集めて、一編とした。丁丑(一六三七年)、老父が南京尙寶壘卿であったとき、鯁鮓を食べたせいで、腹に激痛をおぼえたが、醫者に誤診され、金申之の處方を得て治った。そこで醫を學んだ。老父(孔炤)は「運氣・經絡・脈理・病能・藥性・醫方は、どれもその常と變に通じれば、症例を歴て、これに驗すこと、千回でも萬回でもよい。その變化が一言で終る。これがその要點である。張仲景・劉完素・李杲・朱震亨・薛己は、各のその一端を發揮するが、事に臨んで相い補うべきである。まさに學ぼうとする者は、集大成してその根本を知るのみだ」という。わたしはまだ醫を行つたことはないが、しばらくその理を窮め、『靈樞』『素問』の條理について、症狀と治療の基準を詳細に考え、要約してこれを記した。名づけて『醫學』という。備忘のためであるが、將來、廣がり通ずることもあるだろう。もとより藝を協せて人を濟う一助である。崇禎維單(屠維・單闕、即ち己卯。一六三九年)の春、皖桐方氏の子以智、宓山の室に識す。

ここから、方氏は少なくとも曾祖父、學漸（一五四〇年—一六一五年）の代から醫を學んでいたことを確認できる。以智は家學であった醫學に幼少のころから親しみ、『靈樞』『素問』を読み、醫書の抜き書きを作っていた。

『物理小識』巻五「延胡索」によれば、孔炤の腹痛は、誤診をした醫者たちが金申之の處方した延胡索と黃連の薬について、「涼薬を服用すれば（命を）救えません」と反對するなか、「天に卜し、申之の薬を服用させる」という深刻な病状であった。方以智は家學の影響で、幼少から醫學に興味を抱いていたものの、この誤診を契機に自ら醫學を本格的に學び、一書を著すまでになったのであろう。

ところで、方孔炤は自ら西學の論點をまとめた『崇禎曆書約』を作るほど、西學に興味を示していたが、醫學に關しては西學に言及していない。その研鑽のしかたは經驗方を書きとめ、醫者に問うという方法であり、以智にも『傷寒論』や金元明の諸家を相補的に用いよと教えている。

方以智は『醫學』序では、醫療を行ったことはないと述べているが、『醫學』序を書いた同じ年に黃宗羲の脈を診ている。黃宗羲『思舊錄』にいう。

己卯の年、わたしは瘡を病んだ。吳道凝が茅山の道士に拜して求め、藥一丸を得て、わたしにくれた。わたしはそれが絶瘡丹だと知った。朋友の眞切を念い、その來意を虚しくするの忍びず、すこしこれを服用したが、疲れが異常であった。密之（以智）がわたしのために脈をみた。その尺脈は、關下を去り、尺と一つに於て、これを取った。なんとまた好奇の過ぎたるものだらうか。黃宗羲は方以智の脈診が通常のものではなかったと述懐している。

おそらく、方以智の脈診は寸・關・尺の三箇所を診断を下す三部診ではなく、『難經』二難にもとづいた二部診であったと考えられる。ともあれ、方以智は醫學を臨床的にも探求していたのである。

#### 四、熊明遇『格致草』の影響

熊明遇（字は良孺、壇石と號す。一五七九年—一六四九年）は方以智の師の一人である。方孔炤が福建省福寧に赴任した時、熊明遇は福建僉事であった。以智は父に連れられ、熊明遇の醫咳に接しており、『物理小識』にも「萬曆」末（一六一九年）、わたしは長溪におり、壇石先生に親炙し、その精論を喜んだ」（卷一、天象原理）と述懐している。ここから、方以智が九歳の時にすでに熊明遇に會っていたことを確認できる。

熊明遇には『格致草』という著作がある。『格致草』は初名『則草』であり、「萬曆の時に成る」（熊志學序）。刊本は息子の熊人霖が著した『地緯』と合刻した『函宇通』定本であり、順治五年夏（一六四八年）の成立である。方以智が熊明遇に會った「己未」の年は萬曆の最後の年であるから、この時、すでに『則草』草稿は完成していたと思われる。ただし、『格致草』刊本には「崇禎元年」（一六二八年）の文字が見え、後の挿入もある。

方以智は先にみた『膝萬信筆』に『則草』を読んだと書いている。西儒、利瑪竇（Matteo Ricci）は船にのり、中國に入った。中國の書を読み、最も孔子に敬服している。その國は六種の學があり、天主に事え、曆算に通じ、奇器は多く、智巧は人に勝っている。書物に著し『天學初函』という。わたしはこれを読んだが、解らない所が多い。幼いとき父にしたがい、長溪で熊公にあった。

『則草』はこの事を語っている。近頃、南京に畢方濟 (Francios Sambiasi) という人がいる。この人に會い、曆算や奇器を問うたが、あえて詳しく言わなかった。天に事えることを問えば、喜んで。『七克』を「理學」とするのは難點とするべきだろう。

二十代後半の方以智は、來華耶穌會士の叢書『天學初函』をすでに読み、その内容が熊明遇の『則草』にあると知っていた。また、龐迪我 (Diego de Pantoja) 『七克』(『天學初函』所收) を「理學」と呼ぶことに批判的であった。

『格致草』刊本と『物理小識』刊本の共通する項目については、張永堂氏によって大部分が指摘されており、巻一・巻二に『格致草』からの引用が九箇所、確認されている。

だが、巻三人身類にも『格致草』と非常によく似た文がある。『物理小識』卷三「人身營魄變化」は『格致草』の同名の項目と非常に似ており、その一致率は八十六%に及ぶ。

まず、『物理小識』康熙本をもとに全體を四段落に分け、テキストの異同を示すと、次のようになる。『物理小識』の傍線部を『格致草』では括弧内に作る。傍線のみは『格致草』の欲落、括弧のみは『物理小識』の欲落である。

- ① 人身小天地、四大升降生息、無刻有停。無論臟腑(五臟六腑)之傳送停泄、與風雨露雷相應。即皮膜之間、一小筋、皆有爲而生。
- ② 飲食所納、初化爲膏錫、再化爲精液、皆藉眞火甄鎔、最粗(麤)則後降。火必求妃、妃乃在水。陰實則坎離交、陰虛則陽蝕騰、如天地之火。非藉水土壅合以利民生、則橫驚颺發、不可禦矣。
- ③ 至于我之靈臺(寸靈)、包括縣寓(宇宙)、記憶今古、安眞(頓)

此者果在何處。質而稽之、有生之後(皆)資腦髓以藏受也。髓清(髓之清嫩)者、(則)聰明易記而易忘。若印版(板)之摹字。髓濁(髓之濁滯)諸(者)、『物理小識』四庫全書本も者に作る、(則)愚鈍難記亦難忘、若堅石之鐫文。

④ 人身命根(安)託。任督之脉。玄牝之門、與天地同、(天地)原從虛廓生物。即于虛廓栽根。幸天地者)天地内外莫載莫破。幸人身者、膚骨内外、無軟無贏、而究竟莫測其何象也。謂之(此之謂)眞宰。(注「腦血未減、心景不偏、沐則心覆、古有所言」)

第三段落と第四段落には文字の異同がやや多い。だが、これらの差異を除けば、用語や行論はほとんど一致する。したがって、『物理小識』「人身營魄變化」が『格致草』同項目の引寫であることは間違いないであろう。ここで問題となるのは、第三段落にみえる「腦髓を資りて以て藏受す」という文である。この文章は二節②で指摘したように、方以智が腦中心説を唱えたとする論の根據とされてきた記述である。これが本来、熊明遇の文であることが明らかにならず、少なくともこの記述をもとに、方以智が腦中心説を初めて唱えたとするのはできない。

次に、「人身營魄變化」の内容を検討する。

第一段落は人體と天地の相似を述べている。「四大」は以降をみれば水火山土を指し、佛教語と考えられる。しかし、『格致草』には「天の純體をつくる者は、寰宇の内では形氣の屬に落ち、皆な水火山土氣の四行を離れない」「(天體至純)」といい、利瑪竇『乾坤體義』四元行論にいう「火氣水土」の「四行」をふまえている可能性もある。第二段落は火が論點である。火は消化を行い、精液を生成するなど、

人體には飲かせないが、同時に「妃」である水をもとめ、水土によって制されるべきであると述べる。ここは『膝寓信筆』に「坎を取り離に填つ」と、道書を要約した部分との共通点を指摘できる。熊明遇も道書の影響の下にここを書いた可能性がある。

第三段落は靈臺の在處が論點であるが、この問題は六節で述べる。腦髓の清嫩・濁滯という性質が人の賢愚を分けるとする部分については、これと類似する觀點が利瑪竇『西國記法』（一五九六年）原本篇にみえる。

十五歳のころは、その腦はやや剛く、泥のようだ。これに刻印すると迹ができるが、長くもたない。だから、覺えやすくまた忘れやすい。壯年になると、その腦は充實し、剛くも柔らかくもない。紙や布のようだ。これに刻印することは容易く、跡も完全にのこる。だから、覺えやすく忘れにくい。（中略）おおむね天地の間の氣は集まり流行し、どこも同じではなく、清濁輕重がある。その清み輕い者を賦えると、その人は多く聰明睿智で、よく覺える。その濁り重い者を賦えると、その人は多く昏蒙鹵鈍で、よく忘れる。

利瑪竇は腦の剛柔と氣の清濁輕重の兩面で人の賢愚を説明しており、熊明遇が腦髓の性質のみを問題にする點とはやや異なるが、人の賢愚に腦の性質が關わるという部分は共通している。『格致草』を通じて、耶穌會士の名前や書名はなく、「西極之國」（諸天位分演説）、「西極人」（平儀圖説）等と言及するのみだが、「望遠鏡」に言及し（日體）、七日創造説を紹介するなど（大造崎説）、熊明遇が西學に詳しいことが窺える。彼が『西國記法』を読んだかどうかは不明だが、その可能性は否定できない。ただし、腦の清濁と賢愚の關係は、加納氏が指摘し

たように、中國醫學からの影響も否定できない。

第四段落は、生命が論點である。熊明遇は生命の根本が中國醫學にいう任脈・督脈にあると指摘し、「玄牝の門」である「天地を宰るもの」が天地と同居しつつ、天地の中の一物ではないように、「人體を宰る」者の「眞宰」も人體に内在するが、測ることはできないと述べる。この段落では「玄牝」「眞宰」など老莊の用語がみえる。

以上、「人身營魄變化」の内容を検討すると、西學に影響を受けた可能性も否定できないものの、本文からは、佛教・老莊の用語や、道家・中國醫學の觀點を指摘できる。方以智は『膝寓信筆』に記したように、「格致草」の背景にある西學を意識しながらも、基本的には中國の用語で説明された熊明遇の身體觀にふれ、それに深く影響を受け、『物理小識』に一見自らの文の様に引いているのである。

ところで、張永堂氏によって指摘された『物理小識』における『格致草』の引用は次の九箇所である。

- 卷一 ①天象原理 ②聲異 ③九重 ④節度定紀 ⑤南極諸星圖  
卷二 ⑥南北風寒溫之異 ⑦雨徵 ⑧凍成花鳥草木之形 ⑨野火

塔光

これらの項目を確認すると、⑤⑥以外は熊明遇の意見であることを示している。①②⑦には「熊公」の名がみえ、③④⑧⑨には『格致草』の名がみえるからである。⑤⑥には「智按」・「愚者曰」とみえ、引用と自らの意見を分けている。

だが、「人身營魄變化」には出所を明記せず、自らの意見を分離した形跡もない。方以智が『物理小識』自序と同じ年に書いた「通雅凡例」には「必ず前人の名を載せ、敢えて埋没せず」という執筆方針が示されている。これらの状況からみて、「人身營魄變化」は若い頃の

抜き書きが残ったものであり、方以智がそれに依據して思索をめぐらした原材料であったと思われる。つまり、方以智の身體觀と熊明遇「人身營魄變化」は強く結びついているのである。

### 五、『主制群徵』の引用とその評價

來華耶穌會士の著作には、解剖學や生理學を紹介した部分がある。すでに見た利瑪竇『西國記法』のほかに、畢方濟『靈言蠶』(一六二三年)、湯若望『主制群徵』(一六二九年)、高一志(Alphonse Vagnon)『空際格致』(一六二九年)、鄧玉函(Johan Terenz)『人身說概』(一六四三年)、文儒略(Guilio Aleni)『性學換述』(一六四六年)などにもみられる。<sup>(43)</sup>

これらの書物の中で『物理小識』に引用されるのは『主制群徵』である。『主制群徵』は、レオンハルト・レッシウス『神の攝理と魂の不死について』(De Providentia Numinis et Animi Immortalitate)の一六一七年版の抄譯である。すでに指摘されてくる。<sup>(44)</sup>

『物理小識』卷三、「血養筋連之故」「論骨肉之槩」「身内三貴論」は『主制群徵』の引用が大部分を占める。これらの三項目のなかで、脳について詳しく論じているのは、「血養筋連之故」と「身内三貴論」である。以下、この二項目について、『主制群徵』の引用のしかたと、方以智の評價の両面から検討を加える。

まず、「血養筋連之故」を検討する。この項目は「主制群徵曰」と始まり、方以智の按語以外は全て『主制群徵』五以人身向徵の引用である。肝・心を論じた後、次のように言う。

腦は動覺の氣を散らす、その用は筋にある。ただ腦は體から遠く隔たり、筋を引き百肢に達するに及ばないので、さらに頸節

(頸椎)や脊髓(脊柱)を得て、腦に連ねて一とし、これによって遍く及ぶ。腦の皮は内と外の層に分かれ、内は柔らかく外は堅い。身體の氣を保存し、また、さまざまな筋が始まる。筋は腦から六對でおり、一對だけが首をこえて、胸の下にいき、胃の口の前に垂れている。のこりはすべて頭の中にあり、五官に氣を導き、これを動かし、これに感じさせる。脊髓から筋が三十對でおり、それぞれに細脈があり分かれて、すべての皮膚に及ぶ。<sup>(45)</sup>

ここでは脊椎の役割や腦の硬膜など、當時の西洋解剖學の知識が紹介され、腦が「筋」を通し氣を送り、全身を動かし感覺させると述べている。方以智の次のように按語をつける。

この論は肝・心・腦・筋によって論を立て、『靈樞』『素問』がいまだ言及していない所である。だから存して引觸に備える。<sup>(46)</sup> この按語から、方以智が西洋解剖學と醫經との違いを認識していることを確認できる。しかし、『主制群徵』の扱いは謂わば「引き草」であり、その内容に影響をうけているとは言い難い。「血氣自靈」(『物理小識』卷三)には次のように述べる。

人の肉は自ずから靈く、心を持つとはかぎらない。だからこれに觸れると即ち感じ、故があればまず跳ねる。みな靈の皮膚に在るものである。<sup>(47)</sup>

ここは、反射運動について論じている部分であるが、肉や皮膚そのものに魂があると論じ、『主制群徵』にいう腦に始まる「筋」に言及していない。

つぎに「身内三貴論」を検討する。この項目は『主制群徵』の引用が明示されておらず、原文の書きかえも見られる。冒頭は次である。

熱は生をなし、血は養をなし、氣は動覺をなす。その體内にあつ



ては、心・肝・腦が貴く、のこりは命を待つ。<sup>50</sup>  
『主制群徵』原文は次のようになってゐる。

本熱は生をなし、血は養をなし、氣は動覺をなす。一つを飲いてもいけない。だから大主は人を造るとき、あらかじめ三肢をつくり、身の内において君とした。心といい、肝といい、腦という。のこりはすべて命を待つ。<sup>51</sup>

兩文を比較すると、「三肢」を「三貴」に改め、「大主」云々を省略していることを確認できる。『物理小識』におけるこの省略は、神による人體の創造を、自らの著作から取り除こうとしている方以智の意圖を表わすと考えられる。<sup>52</sup>

後半では『主制群徵』の問答がそのまま引用されている。ただし、「三肢」は「三貴」と改めたままである。

ある人が「三貴の生氣はどうなっているのですか」と問うた。答えていう。「肝臟は内部に竅があるのです、消化途中の食物をいれ、少しづつ肝臟本體の力で全て作り變え、血をつくる。血の精は分かれ、さらに血露に變わる。所謂「體性の氣」である。この氣は最も細かく、あらゆる脈に通じ、あらゆる竅を開き、血を引き全身をめぐる。また血の一部は大絡から心臟に入る。まず右の竅に入り、つぎに左の竅に移り、だんだん細かくなり、變化して露になる。所謂「生養の氣」である。この氣は細血を引き體をめぐり、原熱をたもつ。さらにこの露の一二分は大絡から腦の中に入り、變化して細かくなるほど精になって、「動覺の氣」となり、五官や四體を動かし感じさせ、その分を得させる」と。<sup>53</sup>

ここで説明されている、「動覺の氣」が生成される生理學的過程は、ガレノスにもとづくことがすでに指摘されている。方以智は次のよう

に按語をつける。

人の智慧は腦の清濁に係る。古語に「沐すれば心が復る。心が復れば腦も反す」(『左傳』僖公二十四年)という。ここから推測すれば、その理由があるのだろう。『太素脈法』では清濁で人が聰いか愚かかを定め、貴いか賤しいかは骨がこれに應じる。<sup>54</sup>

冒頭が二節<sup>②</sup>でみた、方以智が腦中心説を唱えたとする論の根據の一つである。だがここで、方以智は『主制群徵』にいう腦で生成される「動覺の氣」を論ずるのではなく、腦そのものの清濁に論点をずらしている。方以智が『物理小識』序の執筆以前に讀んでいた『黃帝內經』では「諸髓は皆な腦に屬る」(『素問』五藏生成論)、「腦は髓の海である」(『靈樞』海論)といい、腦は髓液の集まる場であった。したがって、ここで方以智が問題とした「腦の清濁」とは、中國醫學にいう腦の髓液の清濁をいう可能性がある。また、『左傳』や『太素脈法』の引用からは、「腦の清濁」の觀点を中國の古典や醫書から補足しようとする意圖を確認できる。全體として、この按語からは、『主制群徵』の生理學を中國の古典や醫學の立場から理解する姿勢を讀み取ることができるといえる。

以上、腦に関わる『主制群徵』の引用とその按語を検討した。

『物理小識』における『主制群徵』の引用は、腦の構造や脊椎の役割、富士川游によって神經の記述とされた「筋」の機能、及び「動覺の氣」を作る過程など、西洋の解剖學や生理學を鋭く切り取り、紹介している。しかし、神の創造説を排除し、反射運動の記述には「筋」の影響はみえない。按語では、醫經と異なる觀点を引き草にしたと述べ、「動覺の氣」については、腦の清濁に論点をずらし、中國の身體觀から腦の役割を理解しようとする姿勢が見られる。

これらを総合すると、方以智は『主制群徴』に影響を受けたというより、西洋の説として紹介したという意味合いが強いと考えられる。

## 六、『物理小識』における感覺

前節までの検討で、方以智は幼少から中國醫學を學び、能明遇に影響を受け、また、『主制群徴』の説を紹介したことを確認した。最後に『物理小識』にみえる方以智の意見から、感覺論を中心に「こころ」の記述を検討する。まず、卷一「火」に次のようにいう。

ここにはっきりという。天道は陽氣を主とし、人身もまた陽氣を主とする。陽は陰と陽を統べ、火は水と火を運らす。生は火により、死は火により、病は火から生じるが、身を養うのもまたこの火である。水と火は交に濟し、これを主るのは心である。火には體がないが物によって體となる。人の心もまたそうである。

ここから『膝寓信筆』にみえた水火の身體觀が、『物理小識』に繼續していることを確認できる。また、卷三には「水火反因无切」（水と火が反し因るのが身體にとって尤も切要である）という項目があり、「水火交濟」が方以智の身體觀の基本にあることを確認できる。

次にこの「水火交濟」の水と火について検討する。「水火反因无切」では「人身の骨肉血脈は皆な水である」といい、水は體內の至る處にある。だが、水には集積の場もあり、方以智が親しんだ『靈樞』によれば、「腦は髓の海」（海論）であり、水には腦の髓液もふくまれる。そこで再び「人身營魄變化」の一文を検討してみよう。この文章は二節②でみた腦中心説の根據ではなく、方以智の身體觀に関わる内容として読むことができる。

我が靈臺が縣寓を包括し、今古を記憶するものについては、こ

れを安らかに實くものは果たして何處にあるのか。質してこれを稽えれば、生まれて後は、腦の髓を資として藏受する。つまり、ここでは、腦の髓液という水が「資」謂わば「媒體」として、「天地を包括する」感覺を「受け」、「今古」の記憶を「藏める」と述べているのである。

一方、「火」については、既にみた卷一「火」にも所謂「心臓」が「水火交濟」を主動すると指摘されていたが、卷一「火」には次の記述もある。

人體の生命の根本である種火は、北下七節の小心（兩腎の間）がもつ。知識には火を用い、南上臚中の宮室にある。眞氣は丹田に伏し、清濁は腦府に分かれる。ここから、生命の種火は兩腎の間にある「小心」にあり、「臚中の宮室」即ち「心臓」の火を「知識」に用いるという觀點を確認できる。「腦府」については、丹田の氣の清濁に関わる。

そして、方以智には「こころ」を發火の比喩で把握している文がある。卷一「光論」に次のようにいう。

光の理が明と暗を貫くのは、ちょうど陽が陰と陽を統べるのと同じだ。火には體がないが、物によって光を見わし體をなす。ちょうど、心には體がないが事によって理を見わし幾を徴わすのと同じだ。

この「心」は「體がない」とされているので、「心臓」ではなく、「こころ」である。方以智は火が物に着火して光を發し、はじめて感覺可能になるように、「こころ」も事により「理を見わし、幾を徴わす」と考える。「幾」の説明は、卷一「四行五行説」に詳しい。

ただ氣を言えは、氣は凝りて形となり、藪まり發して光となり、

竅あなを通り激おどろえて聲となる。皆な氣である。だが、いまだ凝らず、發せず、激おどろえない氣はなお多い。だから概ね氣・形・光・聲を擧げて「四幾」という。<sup>68)</sup>

つまり、「幾」とは氣の凝固・蘊集・激發などの運動である。方以智にとって「ころ」とはこの外氣の運動に應じる發火なのである。發火は可燃物と種火があつて初めて成立する現象であるが、「ころ」において、可燃物にあたるものが「物」であり、種火にあたるものが、「知識」に「用いる」とされる「心臓」の「火」である。

ここまでの検討で、方以智が依據した「水火交濟」の身體觀において、腦は水の場にして感覺や記憶の「媒體」であり、「心臓」は火の場にして「知識」に用いられ、「幾」に應じる「ころ」の「種火」であることが明らかになったと思われる。

最後に、卷三「二路」にみえる感官と「心臓」・腦の關係を検討する。目が臟腑と合うのは、明に感じるからである。色は内外を通じて心こころの直受する幾である。耳が臟腑と合うのは、暗に感じるからである。聲は内外を通じて心こころの旁受する幾である。(聲が)口から出て耳に入るのは、言ことばが風力ふうりきによって傳わるからだ。鼻だけが氣を識るのは、腦に上るのに近いからである。<sup>69)</sup>

ここの「心」は「臟腑と合う」という記述からみて、「心臓」を指すと考えられる。「心臓」は目がとらえる色(光)を「直受」し、耳がとらえる聲を「旁受」する。ここの「直受」と「旁受」は、目と耳の顔面における位置に關わりと理解できる一文があり、腦のある頭部とも關わるが、問題は目が「直受」し、耳が「旁受」した視覺や聽覺の内容を最終的に「心臓」が受けることである。つまり、「心臓」は

この二つの感覺に最終的に關與するのである。

「腦」は嗅覺に關わりとされ、感覺の一つに關與している點を否定できない。しかし、腦は「四幾」のうち、運動をもたない狹義の「氣」の感覺にだけ部分的に關與している。したがって、ここを腦中心説の全面的根據とすることはできない。

つまり、『物理小識』の感覺論では、嗅覺を例外とするものの、基本的に腦の水が「媒體」<sup>68)</sup>として機能し、また視覺や聽覺には「心臓」の種火が關與している。したがって、『物理小識』においては、腦と「心臓」の兩者があいまって、感覺という「ころ」の一面を形成する。「種火」のみでも、「媒體」のみでも、「ころ」は出現せず、兩者は不可缺である。方以智は自らの感覺論の構造上、「心臓」だけを「ころ」のしくみから削除することはできなかった。だから、方以智は心臓中心説を反駁しなかつたのである。方以智の「ころ」の理論で示された發火の比喩は、外氣の運動と人體内部の氣の運動を示しており、「心は一物なり」(『物理小識 自序』)とする彼の認識論と深く關わるものであろう。

#### 注

(1) 方以智は『通雅』を「非類書」(凡例)とする。「此貴質測、徵其確然者耳」(方中通『物理小識編錄緣起』)と、『物理小識』も從來の類書と異なるとされるが、「必待其徵實而後臬之、則又何日可成乎」(同前)と、必ずしも類書との差別化が成功していない。本稿では『物理小識』の全體を「類書」と呼んでおく。

(2) 坂出祥伸「方以智の思想—質測と通幾をめぐって—」、藪内清・吉田光邦編『明清時代の科學技術史』京都大學人文科學研究所、一九七〇年

初出。のちに、『中國思想研究—醫藥養生・科學思想篇』關西大學出版會、一九九九年所收。

(3) 王宣(一五六五年—一六四八年)については、『浮山文集』(『續修四庫全書』集部一三九八卷所收)後編卷一「虛舟先生傳」を参照。

(4) 老父「通雅」殘稿、自京師攜歸。『物理小識』原附其後。老父庚寅苗中、寄回一篋。小子分而編之。(方中通「物理小識編錄緣起」、『物理小識』所收)

(5) 方以智の北京脱出は『浮山文集』前編卷七「寄李舒章書」に詳しい。任道斌『方以智年譜』安徽教育出版社、一九八三年を参照。

(6) 前掲『方以智年譜』二二八頁。明末の官僚が李自成に投降したと誤解された史料については、岸本美緒「崇禎十七年の江南社會と北京情報」(『明清時代の法と社會』汲古書院、一九九三年所收)を参照。

(7) 方以智の捕縛は、『浮山文集』後編卷一「辛卯梧州自祭文」、錢澄之『所知錄』卷四「永曆紀年下」を参照。「辛卯梧州自祭文」に「平樂將軍」(馬蛟麟)は「默德納教」を奉じていたとある。「默德納」はムハンマドの靈廟のあるメディナであるから(羅日晷『咸賓錄』卷四「默德那」、馬蛟麟はイスラム教徒であろう)。

(8) 梧州雲蓋寺有銅鐘、上鐫漢太寶元季、愚按是南漢劉鋹時年號也。辛卯夏忽有聲。久之翁翁然、錯有動狀。(『物理小識』卷十二「鐘鳴欲飛」。以下、『物理小識』は書名を略す)。

(9) 劉岸偉「西學(Western Studies)をめぐる中日兩國の近世」(『札幌大學教養部紀要』一九九〇年・九一年分刊掲載、九一年八一頁)。

(10) 蔣國保『物理小識』著作考(『方以智哲學思想研究』安徽人民出版社、一九八七年所收、二六四頁—二七一頁)。

(11) 前掲、劉岸偉一九九一は『物理小識』の大半は出世以前に書かれたとはいえ、この書が中通と掲暄によって編まれる時点(一六六四)まで、方以智は稿(特に總論の部分)を推敲していたのではないか(八一頁)。

と指摘している。

(12) 富士川游『日本醫學史』(一九〇四年初版。日新書院一九四一年決定版、四二一頁)。

(13) 肖蕙父・李錦全『中國哲學史』人民出版社、一九八三年、二二二頁。

(14) 劉文英「方以智的『腦髓說』及其歷史價值」(『中國哲學史研究』一九八七年三期)。

(15) 腦爲元神之府、而鼻爲命門之竅。(李時珍『本草綱目』卷三十四、辛夷・發明)。

(16) 師寧「王清任的腦髓說及其哲學貢獻」(『中國哲學史研究』一九八七年四期)。

(17) 心者、君主之官、神明出焉。(『黃帝內經』中醫古籍出版社、二〇〇三年)。「人的精神意識活動、皆爲心之所司、故稱其爲『君主之官』」(王琦編『中醫藏象學』第二版、人民衛生出版社、二〇〇五年、一〇五頁)。

(18) 『王制群微』は、吳相湘主編『天主教東傳文獻續編』臺灣學生書局、一九六六年所收。

(19) 加納嘉光『中國醫學の誕生』東京大學出版會、一九八七年、二二五頁—二二六頁。

(20) 坂出祥伸「心と腦の觀念—醫經を中心として—」、『山下龍二教授退官記念中國學論文集』研文出版、一九九〇年初出。後に前掲、坂出祥伸一九九九に所收。

(21) 石田秀實『氣—流れる身體』平河出版社、一九八七年、六三頁。

(22) 同前、一〇五頁。

(23) 同前、一〇三頁。

(24) 前掲『中醫藏象學』に「藏象」(『素問』六節藏象論)とは「人體システムの現象と本質の統一體」(七頁)という。本稿の「こころのしくみ」はこの「藏象」にあたると考えられる(浦山きか氏の教示による)。

(25) 『膝寓信筆』は『桐城方氏七代遺書』(東洋文庫所藏)に收める。「小

子十二喪吾母、今二十五(四葉a)は一六三五年、「崇禎丁丑冬、桐山諸生、方以智拜書」(十五葉b)は一六三七年の文である。

(26) 道書反復元指、始於心息相依、終於取坎填離而已。特多方異其名耳。愚嘗因病學醫、讀『黃帝內經』、嗶嗶少嘖嘖、恬愉自得。是實指也。『膝寓信筆』八葉a)

(27) 愚者家傳方、以牛乳製茯苓可漸辟穀。(卷六、辟穀)。方氏家傳の辟穀法があった。

(28) 任道斌『方以智・茅元儀著述知見錄』書目文獻出版社、一九八五年、二八頁。

(29) 先曾王父、本菴公精醫學。以爲人子須知。先王父、廷尉公曰「三才之故、身建天地、『靈』『素』不可不學也」。中丞公遇經驗方則抄之、遇醫輒問其所得。又研易象數、醫切其身、其確徵也。小子以智、少承家訓。視躬循牆而已。塾中誦讀之餘、好窮物理、故彙醫爲一編。丁丑、老父爲南尚靈卿、因食鯨鮫、腹悶。爲醫所誤。得金申之而解。于是學醫。老父曰「運氣・經絡・脈理・病能・藥性・醫方、皆通其常變。歷症而驗之、可千可萬、是其變化、一言而終。是其要歸也。張仲景、劉河間・李東垣・朱丹溪・薛立齋、各發揮其一端、而可踵事相補。正欲學者、集大成而知其故耳。智未行醫、且窮其理、就『靈』『素』之條貫、詳證治之準繩、約而記之。名曰『醫學』。聊備遺忘。將來或有所引伸而會通之。固協藝濟人之一助也。崇禎維單春、皖桐方氏子、以智識于必山之室。(『浮山文集』前編卷四「醫學序」)。

(30) 崇禎丁丑、老父爲南京靈卿時、宴集散、疑鯨鮫腹悶、誤服香油、逐痛而嘔。醫家以爲陰病、服藥不效、因而下閉。一醫以萬應丸三服而下。迷急幾死。金申之來視之、此藥禍也。當服黃連延胡索。諸醫曰「服涼藥則不救」。智卜於天、服申之藥而愈。(卷五「延胡索」。腹痛はフグ中毒か、香油の飲んだためか不明である。「其肝血毒、然以橄欖蘆荀煮者亦可食」(卷十一「河朮」とフグの調理法があった。孔昭が香油を飲んだ

のもの、フグ中毒の経験方だったのかもしれない。

(31) 己卯、餘病瘡。子遠拜求茅山道士、得藥一丸致餘。余知其爲絕瘡丹也。念朋友之真切、不忍虛其來意、些少服之、而委頓異常。密之爲我切脈、其尺脈去關下一尺取之、亦好奇之過也。(沈善洪『黃宗羲全集』杭州浙江古籍出版社、一九九四年所收、『思舊錄』)。

(32) 石田秀實『中國醫學思想史』東京大學出版會、一九九二年、一七二頁。「尺外以候腎、尺裏以候腹中」(方以智『通雅』卷五十一、「脈考」中部寸口法)。

(33) 萬曆己未、餘在長溪、親炙壇石先生、喜其精論。(卷一、天象原理)。

(34) 『格致草』は『中國科學技術典籍通彙』天文卷六、河南教育出版社、一九九三年所收。成立については、馮錦榮「明末熊明遇『格致草』内容探析」(『自然科學史研究』一九九七年四月)を参照。

(35) 西儒利瑪竇、泛重溟、入中國。讀中國之書、最服孔子。其國有六種學、事天主、通曆算、多奇器、智巧過人。著書曰『天學初函』。餘讀之、多所不解。幼隨家君、長溪見熊公。『則草』談此事。頃南中有今梁畢公。詣之、問曆算奇器、不肯詳言。問事天則喜。蓋以『七克』爲理學者也、可以爲難。(『膝寓信筆』二十五葉b・二十六葉a)。

(36) 『天學初函』は李之藻の編纂。『七克』を收める。『主制群徵』、『西國記法』は未收である。

(37) 張永堂『明末清初理學與科學關係再論』臺灣學生書局、一九九四年、三七頁。

(38) 兩文の共通字數の二倍を兩文の長さの和で除算した。『通雅』卷五十一「脈考」にも「人身營魄變化」が引かれており、一致率は八十八%である。

(39) 佛敎語の四大は隋初以前の張仲景再編本とされる『金匱玉函經』「證治總例」に使用されている。前掲『中國醫學思想史』二〇二頁。

(40) 楞嚴七大、地水火風空見識也。地水火風之四大、猶之水火土氣也。

(卷一、四行五行說)。方以智は『楞嚴經』と西學との共通點を指摘してゐる。

- (41) 如成童、其腦稍剛、譬若泥。印之雖有迹、不能常存。故易記而亦易忘。至壯年、其腦充實、不剛不柔。譬若楮帛。印之易、而跡完具。故易記而難記。(中略) 都兩閉氣、鍾聚流行、處處不同。有清有濁有輕有重。賦其清而輕者、其人多聰明睿智、故善記。賦其濁而重者、其人多昏蒙鹵鈍、故善忘。(利瑪竇『西國記法』原本篇)。

- (42) 『格致草』の名が見える『物理小識』の項目には、張永堂氏の指摘のほかに、卷一「歳差乃星度與日周差而歲實無差」がある。

- (43) 佐藤實『劉智の自然學』汲古書院、二〇〇八年。

- (44) 方以智は北京時代に湯若望と會つてゐる(卷七、硯水)。方以智が『主制群徵』(一六二八年刊)を讀んだ時期は不明。湯若望と會つた時期に讀んだのかもしれない。

- (45) フランドル(ベルギー)の耶穌會士、レオンハルト・レッシウス(一五五四年—一六三三年)については、土屋睦廣「レオンハルト・レッシウス 神の完徳と徳性について」『中世思想原典集成』二十、上智大學中世思想研究所、二〇〇〇年)を参照。

- (46) Louis Pister (馮承鈞譯)『在華耶穌會士列傳及書目』中華書局、一九九五年、一八二頁。原著はレッシウスに言及していない。陳萬成・羅婉薇「湯若望『主制群徵』與翻譯」『中國典籍與文化』二〇〇四年一月)には『主制群徵』が一六一七年改訂版(初版一六一三年)の抄譯であることが、椎節の記述から指摘されている。椎節の數はヴェサリウス『ファブリカ』(一五四三年)に同じ。

- (47) 腦散動覺之氣、厥用在筋。第腦距身遠。不及引筋以達百肢。復得頸節骨髓。連腦爲一。因偏及焉。腦之皮分內外層。內柔而外堅。既以保存身氣、又以肇始諸筋。筋自腦出六偶。獨一偶踰頸至胸下。垂胃口之前。餘悉存頂內。導氣于五官。或令之動。或令之覺。又從骨髓出筋三十偶、各

有細脈旁分、無膚不及。(卷三、血養筋連之故)

- (48) 愚者曰「此論以肝心腦筋立論。是『靈』『素』所未發。故存以備引觸」(同前)。「引觸」は「八卦而小成、引而伸之、觸類而長之」(『周易』繫辭上)にもとづく。

- (49) 人肉自靈、不專恃心矣。故觸之即覺、有故先跳、皆靈之在膚者。(卷三、血氣自靈)。

- (50) 熱以爲生、血以爲養、氣以爲動覺。其在身內、心肝腦爲貴、而餘待命焉。(卷三、身內三貴論)。

- (51) 本熱爲生、血爲養、氣爲動覺。缺一不可、緣此大主造人、預備三肢、於身內爲君。曰心曰肝曰腦、而餘肢悉待命焉。(『主制群徵』五一)。

- (52) W. J. Peterson, Fang-I-chih: Western Learning and the "Investigation of Things". In *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Columbia University Press, p.388, 1975.

- (53) 或問三貴之生氣如何。曰肝以竅體內收半變之糧、漸從本力、全變爲結而血之精分、更變爲血露、所謂體性之氣也。此氣最細、能通百脈、啓百竅、引血周行遍體。又本血一分、由大絡入心、先入右竅、次移左竅、漸至細微、半變爲露、所謂生養之氣也。是氣能引細血周身、以存原熱。又此露二分、從大絡升入腦中、又變而愈細愈精、以爲動覺之氣、乃令五官四體動覺、得其分矣。(卷三、身內三貴論)。

- (54) 前掲、佐藤實二〇〇八年、一九二頁。前掲、劉岸偉一九九一年はガレノス醫學が十五世紀に復活した影響を指摘している。

- (55) 浮山愚者曰「人之智愚係腦之清濁。古語云「沐則心復、心復則圖反」。以此推之、蓋其有故。『太素脈法』亦以清濁定人靈蠢、而貴賤兼以骨應之」。(卷三、身內三貴論)。

- (56) 頭を洗う姿勢が心臟に影響し、「こころ」にも影響する。(安本博「春秋左氏傳」角川書店、一九八九年、一六四頁)。

- (57) 是乎決曰、天道以陽氣爲主、人身亦以陽氣爲主。陽統陰陽、火連水火

也。生以火、死以火、病生于火、而養身者亦此火。水火交濟、主之者心。火無體而因物爲體、人心亦然。(卷一、火)。「水火交濟」は『周易』既濟・未濟にもとづく。

(58) 愚者曰、臆中者、心主之宮城也。又曰心包絡、又曰小心。此與命門相火、同別安在。(卷三、心用小心)。方以智は『素問』の臆中と『靈樞』の心包絡が同じであるとす。心臟の名稱は醫經の間でも差異があるが、本稿では、括弧つきで「心臟」と書き、心臟の名稱全體を包括する。

(59) 愚者曰(中略)人身命根種火、有北下七節之小心。知識用火、在南上臆中之宮室。眞氣伏于丹田、清濁分子腦府。(卷一、火)。

(60) 發火の比喩は『周易』の離が麗と訓じられる點にもとづくと思われる。(61) 愚者曰、光理貫明暗、猶陽之統陰陽也。火無體而因物見光以爲體。猶心無體而因事見理以徵幾也。(卷一、光論)。

(62) 光については、木下鐵矢『朱熹再讀』研文出版、一九九九年を參照。

(63) 但以氣言、氣凝爲形、蘊發爲光、竅激爲聲。未發未凝未激之氣尙多。故概舉氣形光聲爲四幾焉。(卷一、四行五行說)。

(64) 目之合臟腑者、神于明也。色通内外而心直受之幾也。耳之合臟腑者、神于暗也。聲通内外而心旁受之幾也。口出耳入、言以風力。鼻獨識氣、上腦爲近也。(卷三、一路也)。

(65) 目與鼻口皆當面直受之者也。耳乃旁貫中通者也。(卷一、聲論)。

(66) 『物理小識』において腦が「媒體」とされている例には「人畜物像於腦、於時擾亂其人。」(卷十二、召魔)がある。

(67) 幾による發火の比喩は「こころ」がどうして外物に關わるのかという「志向性」の問題を方以智が思索していたからかもしれない(サール『マインドー心の哲學』朝日出版社、二〇〇六年)。この點は「人心も運動する氣が貫いているとしたことにより、物と心の根源的一體性を保とうとしている」と、坂出祥伸氏も指摘している(前掲一九九九年、四〇五頁)。