

方以智の死生観

— 『東西均』 生死格を中心に —

齊藤 正高

(愛知大学・非常勤講師)

(和文要旨)

方以智(1611-1671)の死生観は彼の「無对待」と大きく関わっている。方以智にとって「無对待」とは対立を超越したものではなく、対立が互いに束縛しあっている状態から、一方が一方を統べる活動状態になることを言う。この観点によって彼は生死を論じ、真の生によって死を治めようとする。彼はまず中国思想の伝統的の死生観に表れる「一懼」「四勝」を批判し、生死の原因が心である点を指摘し、心を治めるには技が必要であり、この技が『周易』であるとする。そして『周易』の大過の卦を重視し、そこに示される「滅頂」の姿勢を高く評価する。方以智の死生観は、儒教の死生観の流れに入るものだが、同時に生から死を意味づけようとする「生命の質」の観点を含んでいる。

(SUMMARY)

Fang I-chih(1611-1671 方以智), Chinese scholar in late Ming dynasty, had a view of quality of life according to Confucianism. His view related to his transcendence. It was a kind of energy that one half escaped from situation that relativeness binded each other and controlled another one. He said live and death according to this transcendence. He criticized "one fear of death" and "four victories against live and death" in traditional Chinese thought, and pointed that a source of live and death is human mind, there was a way to care human mind by the book of changes.

1. はじめに

中国明末清初の動乱を生きた方以智(1611-1671年)には、『通雅』『物理小識』『棗地炮莊』、『東西均』などを代表とする多数の著作がある。これまでの研究は、主に『通雅』、『物理小識』に示されている方以智に独特な方法論、「通幾」「質測」の観点からなされ、朱子学の「格物致知」をのりこえ、自然を認識する方法論を構築しようとした点が指摘¹されている。また、心学の観点²から、方以智が明滅亡後に師事した禅師、覚浪道盛(1592-1659)との思想交渉が指摘されている。これは、道盛が明末の混乱のなかにあって指向した儒禅合体の救済思想を、方以智が『莊子』の注釈書である『棗地炮莊』によって追求したとの指摘³である。

以下で主にとりあげる『東西均』は、日本においても「難解の権化のごとき哲学エッセイ集」⁴とよばれ、方以智の思想を濃密に表現している点が注目されていた書物であった。現在、中華人民共和国の安徽省博物館には方以智自らの書込をふくむ『東西均』抄本がのこされており、序にあたる「東西均記」にしたがって、1652年ごろの成立と推定されている。約300年間うもれていたこの『東西均』抄本を、李学勤氏がはじめて整理し1962年、中華書局から『東西均』として刊行した。2001年、龐樸氏の『東西均注釋』が刊行され、はじめての注釈がほどこされた。龐樸氏の注釈は「東西均記」にしるされた暗号めいた詩の解説⁵や、難解な方以智の造語⁶を解釈するもので、『東西均』を通読する基礎を与えてくれる記念碑的な書物である。

本稿は、これらの先行研究に多くを負いながら、『東西均』生死格篇(以下、『生死格』)を中心に、明末の混乱期に方以智という特異な思想家が考えた死生観の一端を解明しようとするものである。

2. 無对待

まず、『東西均』という書名の字義から見てみる。方以智によれば、この世にある苦しみの本源は「東西」に代表される「両端」⁷である。「両端」は古く『論語』子罕にもあらわれている言葉で、朱熹の注釈では終始・本末などを含む「全体」を意味であるが、方以智では互いに対立するという意味合いが強い。また、彼は「両端」である「東西」を単に「東」と「西」というたがいに對立するものとして把握しているだけでなく、現代中国語

でいう「物」⁸という意味も込めている。水という存在は火をよびだし、昼があれば夜があるように、すべての「物」には対立する「両端」があり、「両端」を含めた全体こそが物の本質であるとする考えが「東西」にはこめられている。これは『周易』に顕著な陰陽二元の思考形態であり、方以智独自の考え方ではない。方家は、少なくとも以智の祖父の代から家学として『周易』を追求しているから、方以智はこの専門分野から多くを借りていると言うことができよう。

そして、この「東西」を救済するモデルとして想定されているのが「均」である。『東西均』開章によれば、「均」とは本来、陶工が用いるロクロであり、また、音階つまり韻を調えるモノコードである。ロクロは回転運動によって土をあるべき形にととのえ、モノコードは異なる音を整然とした音階にととのえる。形は目に見えるものであり、音は目に見えないが、その形体の有無にかかわらず、「均」は対象を調える働きをする道具である。この「均」がもつ二つの側面、ロクロの回転に象徴されている力動への指向、モノコードの調律に象徴されている全体との関係への指向が、方以智が考える両端救済のモデルであると思われる。

「両端」を調える「均」のうごきを、方以智は二つの側面から分析し、それぞれ「交」と「輪」と呼んでいる。「交」は『三徴篇』の以下の文にあらわれている。

心は以て量を為す。試みに一はこれを量ること可なるか。一は量る可からず。量れば則ち二を言う。曰く「有」、曰く「無」と。両端はこれなり。虚実なり。動静なり。陰陽なり。形気なり。道器なり。昼夜なり。幽明なり。生死なり。天地古今を尽くすものは皆な二なり。両間に交わらざるもの無ければ、則ち二にして一ならざる者なし。相い反し相い因り、二に因り以て済（な）る。実に二なく一なきなり。⁹

心以爲量、試一量之可乎、一不可量、量則言二、曰有曰無、兩端是也、虚實也、動静也、陰陽也、形氣也、道器也、晝夜也、幽明也、生死也、盡天地古今皆二也、兩間無不交、則無不二而一者、相反相因、因二以済、而實無二無一也、

「交」とは、天地古今に偏在する「二」が心の機能である「量」¹⁰によって生じ、「量」がはたらく以前の实体は「一」であるという指摘である。つぎに「輪」を見てみる。

見在（現在）の前際を推せば、即ち過去の後際なり。見在の後際を推せば、即ち未来の前際なり。この一天地未だ生ぜざる前は、即ち前の一天地すでに死すの後なり。こ

の一念未だ生ぜざるの前は、即ち前の一念すでに死すの後なり。今日の子時の前は、即ち昨日の亥時の後にして、天地の大生死は即ち一日の十二時なり。仏は天荒を闢（ひら）き名を創りて「輪」と曰う。邵子は天荒を闢き「元会運世」の限を創り、以て「成住壞空」の輪に註せり。¹¹

推見在之前際、即過去之後際、推見在之後際、即未來之前際、此一天地未生前、即前一天地已死後、此一念未生前、即前一念已死後、今日之子時前、即昨日之亥時後、而天地之大生死、即一日之十二時也、佛闢天荒而創名曰輪、邵子闢天荒創元會運世之限、以註成住壞空之輪、

「輪」とは、「今心」¹²即ち「念」によって生じる一瞬の小生死が、『俱舍論』などの「四劫」や邵雍の「元会運世」¹³によって示されている天地の大生死へと連続しているという指摘である。

このように「交」と「輪」は、「量」と「念」を媒介として現れる共時的・通時的対立を統一するはたらきである。そして、この問題は「对待」と「無对待」の関係にまで響いてくる。この点については『反因篇』の以下の文に端的に現れている。

天地对待の天ありて、对待す可らざるの天あり。陰陽对待の陽ありて、陰陽に落ちざるの陽あり。善惡对待の善ありて、善惡に落ちざるの善あり。故に真天は天地を統べ、真陽は陰陽を統べ、真一は万一を統べ、太無は有無を統べ、至善は善惡を統べる。「統べる」とは、「貫く」なり。これを「超える」というも可なり。これを「化す」というも可なり。これを「塞ぐ」というも可なり。これを「無にする」と謂うも可なり。無对待は对待の中に在り。然らば親しくこの無对待なる者を見ざる可らず。これを翻して曰く、「有無に落ちざるの無あれば、豈に有無に落ちざるの有なからんや」と。（また）曰く「先が後を統べれば、後も亦た先、体が用を統べれば、用は即ち体」と。以て故に其の号して「太極」というを新たにし、愚これを醒まして「太無」といい、これを実して「所以」という。¹⁴

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、故曰真天統天地、真陽統陰陽、真一統萬一、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、無对待在对待中、然不可不親見此無对待者也、翻之曰、有不落有無之無、豈無不落有無之有乎、

曰先統後後亦先、體統用用即體矣、以故新其號曰太極、愚醒之曰太無、而實之曰所以、

方以智のいう「無对待」とは「对待」と別のものでなく、「对待」の一方が他方との関係に束縛されている状態から脱し、それ自身「真」となって「对待」にさまざまな活動を行う状態のことである。「無对待」は「对待」を絶して超然と静止しているのではなく、対立のなかを力強く動き、「両端」を「統べ」「貫き」「超え」「化し」「塞ぎ」「無にし」ようにする激しいエネルギーである。方以智はこの「無对待」をもはや従来の「太極」という言葉で表現すべきではないとし、その超越性を否定するために「太無」という言葉を提唱し、その活動の実在を示すため「所以」という言葉を提唱している。この「所以」は日常会話でも用いる言葉である。この日常性を有する言葉によって、方以智は教派をこえた普遍的根拠を樹立しようとしているのである。

「無对待」はその出自も対立の中であり、活動の場所も対立の中である。この対立の中にあって対立を超えてゆくエネルギーは、結局のところ「心」に帰すものである。方以智は、迷いの根元である「心」によって、対立に「均」をもたらそうと企図しているのである。「均」をもたらすとは、単に対立の中間をとるといった便法ではなく、「交」や「輪」を思念することを通じて、「心」によって対立のうちどちらかを選びとり、他方を統べる行為である。これはロクロの回転の力動性や調律における全体との関係を指向している活動であると思われる。

3. 一懼四勝

方以智は、上にみた抽象的な「無对待」に対する考えを基盤にして、『生死格』において、より具体的な「両端」、人生の大問題である「生死」について論じる。

だが、彼は自分の意見を述べる前に、生死についての一般的な態度を「一懼」「四勝」として紹介しているので、まず以下に見てみる。

(一懼とは) これに臨むに罪と福を以てし、これを聳やかすに六道を以てす。故に小民は雷を聞けば則ち顛え、神を見れば則ち禱る。毘沙・無間は、猶お以て死を怖れせしむるも、陰に殉財・漁色・誇権・憑生の生死を救う。これを言いて既に熟せり。黠者これを撥(のぞ)かんとすると雖も、已に夢寐に漬かる。神とは権なるかな。

其のこれに勝つに理を以てする者曰く、「存るも亦た楽、亡ぶも亦た楽、これ生死を齊しくするなり。聚まれば則ち有り、散れば則ち無し、これ生死を泯ぼすなり。名は立

ちて朽ちず、没して愈よ光る、これ生死を軽んずるなり。時に安じて命を俟ち、力めて為す可らず、これ生死を任すなり」と。齊・泯・輕・任は、これを「四勝」と言う。其の誰何す可からざるを知りて言を立て意を広め、以てこれに勝たんとす。然るに終に生死の囿れる所と為る。真に生死を知る者に非ざる也。¹⁵

臨之以罪福、聳之以六道、故小民聞雷則顫、見神則禱、毘沙無間、猶以怖死陰救殉財、漁色、誇權、憑生之生死、言之既熟、雖黠者撥之、而已漬於夢寐、神哉權乎、其勝之以理者曰、存亦樂、亡亦樂、是齊生死也、聚則有、散則無、是泯生死也、名立不朽、沒而愈光、是輕生死也、安時俟命、力不可爲、是任生死也、齊泯輕任、謂之四勝、知其莫可誰何而立言廣意以勝之、然終爲生死所囿、非眞知生死者也。

ここで「一懼」とは地獄における死後の裁きを指し、「小民」が陥りやすいさまざまな弊害から彼らを救う意味で一定の意味がある。また、すでに無意識のレベルで「一懼」が成立しているから、利口者がこれを否定しても、簡単にこれを滅ぼすことはできないと紹介されている。

「四勝」とは理によって死の呪縛に勝とうとする方法である。ここでは『莊子』の「万物斉同」にルーツをもつ「斉」による方法¹⁶、張載に顕著な生命を気の聚散に還元する「泯」による方法¹⁷、『孝経』に代表される死の代償を「名」に求める「輕」による方法¹⁸、『列子』にあらわれている運命への因循による「任」の方法¹⁹が語られている。これらは中国思想が追求してきた死生観であるが、「四勝」のどれもが生死に囚われている見解にすぎないと紹介されている。

実は、方以智は出所を示しておらず、また最近の注釈者である龐樸氏も指摘していないが、ここに言う「四勝」は北宋の劉子翬(1101-1147)の文²⁰をそのまま用いている。方以智は、『生死格』においてほかにも、楊簡(1141-1226)の言葉を織りこみ²¹、ほとんど彼の文と一体にしている。これは方以智の問題意識が彼ら宋儒らのそれを継承していることを示している。そして、方以智は劉子翬によって批判された「四勝」に、「真に生死を知る者に非ず」と自らの見解をつけ足し、自らの意見を展開するのである。

4. 朝聞夕死

方以智は「一懼」「四勝」を批判し、それをこえた死生観を以下のように述べる。

百姓は日に用いて知らざるも、聖人は昼夜を通じて知る。

「朝に道を聞かば、夕に死すとも可なり矣」、その故を知れり。²²

百姓日用不知、聖人通晝夜而知、朝聞道夕死可矣、知其故矣。

すなわち、古来人口に膾炙している『論語』里仁の「朝聞夕死」の死生観を「その故を知る」と称えている。「故」とは、『生死格』の別の箇所「故なる者は、生は不生に本づき、死は不死に本づくの故なり」²³としている。この「故」は生死がそれぞれに否定された広大な場所であり、生死がそれぞれに本づいている場所でもある。方以智は「朝聞夕死」に生死の「両端」をゆりうごかす「無对待」がはたらく場所を見るのである。

もし、彼の用語によって、『論語』朝聞夕死章を解説してみれば、「朝」「夕」の短時間に「生」「死」に出入りするには「念」によって作られる時間をこえる「輪」を必要とし、「死すとも可なり」という境涯には「量」によって対置せられた「生」と「死」を統一する「交」を必要とする。この「交」と「輪」がはたらく場所（「故」）があるからこそ、生死の「故」を知っている言葉とすることができるのである。

『生死格』の最後は、方以智がつくった格言で終わる。

孔子「生を知る」の一語、骨髓銘旌の格とするに足る。格に曰く「道は聞く可らざれども、死は可らざるは無し。聞かざるを以て聞くは、その我に在るを聞く。」²⁴

孔子知生一語、足爲骨髓銘旌之格、格曰、道不可聞、死無不可、以不聞聞、聞其在我。

方以智は、「朝聞夕死」を言いかえ、「道が聞けないからといって、死ねないということはない。聞こえないものを聞こうとするのは、その自己に在るものを聞こうとするのだ」といっている。まことに皮肉な言い方だが、孔子の純粹な言葉が、「道」の内実が不明なために、後世、内実の争奪を引き起こし解釈の「市」²⁵をなしていることも事実であり、そうした風潮への批判として、むしろ「生を知る」という言葉を死生観の問題としてとりあげるのである。この「生を知る」とは、無論「未だ生を知らず、焉ぞ死を知らん」と、『論語』先進にあるようにすぐれて儒家的な死生観であり、「死」と密接に結びついているのである。

5. 技と心

方以智は死生観を孔子の言葉に収斂させた。では、聖人ではない現実の人間はその生死をどう生きたらよいのか。方以智は「これに迫るに生死を知るの道を以てすれば難く、これを誘うに生死を知るの技を以てすれば易し」²⁶と、「道」の困難さと「技」の重要性を主張する。方以智は、高所作業の左官工や、手足が半寸しかからぬ絶壁で茸を採取する者が、歌い笑いながら悠々と危険がまつ生死の境に出入りする所²⁷を、おそらくその目で見てゐる。彼らは「朝に道を聞いた」から「夕に死す」ことができるようになったのではない。その心理の根底には生活の為に知らず知らずにあみだした「技」があると考えてるのである。

方以智はこの「技」²⁸（または「芸」²⁹）を『周易』に求める。彼は「心は即ち生死・不生死の原なり」³⁰と、生死を生み出す根本が「心」であると指摘し、聖人たちが『周易』によって示した「技」によって、この「心」に救済をもたらそうとしている。

微なる哉、危なる哉。道心は即ち人心、惟だ其の危きは、微なる所以なり。故に『易』は「離」において「心火」を象り、「習坎」において「心亨」と言う。心の險しきや此の如く、險に習えば則ち通ず。吾れ又た水火に于いて「大過」を収め、その実を虚にするの反習の用を為すを知り、独立して悶え無し。「大過」の死を送るより親切なるはなし。³¹

微哉危哉、道心即人心也、惟其危、所以微、故易於離象心火、而于習坎言心亨、心之險也如此、險習則通矣、吾又于水火收大過而知虚其實之爲反習之用、獨立無悶、莫親切於大過之送死矣、

ここでは、心の危うさを宋儒の「十六字心訣」³²から述べて、『周易』を引き出している。まず、火と水を象徴する離卦と坎卦を挙げる。離卦が象徴する「心火」は、「火は体無くして物に因り体を為す。人心も亦た然り」³³とのべているように、心と火の相似をのべた言葉である。方以智は火が物について燃えるのと同様に、身体という物質によって生じてくる心のとらえがたさと危うさをこの卦に読みとる。坎卦にいう「心亨」とは、坎の卦辞にある言葉である。坎は「陥」すなわち落とし穴を表す卦であり、水は穴があっても必ずそれをみたしてからすすむので、その着実なすがたを『周易』は「信を失わず」³⁴という。「心亨」とは、水のように艱難のなかにあっても一步一步着実にすすむ意志の成就（これはおそらく救済につながる）をあらわした言葉である。このように、離卦と坎卦は、「十六字心訣」における「人心」の危うさと「道心」の堅固さを象徴している。

そして、この火と水の双方の特長をそなえた卦が「大過」である。『周易』の上経三十

卦は「乾」「坤」にはじまり、「大過」「坎」「離」で終わるので、テキストにおける順序からも、この三つの卦は密接に関係している。坎卦につながる大過の卦、上六の爻辞には「滅頂」の言葉があり、この言葉を方以智は「死を送る」のに最も親しみを感じるといっているのである。それは以下の言葉である。

過ぎて渉る。頂きを滅す。凶なり。咎なし。(過渉、滅頂、凶、無咎)

「棟がたわむ大いなる」³⁵時、身のほども知らずに危難に飛び込み、頭のとっぺんまで危難に沈みこんでしまう。その身を顧みないでやりすぎること、それ自体は一身にとっては凶ではあるが、道徳的観点からはとがめることはできない。これがこの文の意味である。ここには「心火」に示される危うさと「心亨」に示される意志の成就が集約されているのではないだろうか。「生死の原」である心を救う「技」は「大過」のこの言葉によって、悲運のうちにも道徳的理想に殉じる救済を見いだしているのである。

6. まとめ、方以智の死と學

以上にみた方以智の死生観を一言でまとめれば、「死の恐怖に呪縛されている生から、聖人の示した『周易』の技によって心の救済を見だし、死をもふくめた真の生をいきいきと生きよ」、ということになる。この死生観のルーツをたどれば「仁を求めて仁を得たり」³⁶という孔子の言葉に連なっていく儒家的死生観の流れにある。あくまで生の立場から、死をも含めた生を救いある望ましいものにしようとする中国思想の一つの努力であるとみてよいだろう。これはつまりところ生命にこめる内実を豊かにしようとする試みであり、医療倫理で提唱されている言葉とはややずれるが、やはり同様に「生の質」³⁷を追求していく立場にある。

だが、このような理想主義を現実の人間が生きようとするとき、価値争奪の中心となる「仁」や「道」などの言葉に本来とは異なる内実をもちこめば、容易に社会生活を破壊するテロリズムにも接続してしまう危険をはらんでいる。また、ひたすら個による道徳的理想を追求する態度は、それ自身は好ましいものであっても、他者との関係において、自己犠牲を名声の資本にするようなねじれ現象ともつながっていく危険³⁸をはらんでいる。方以智の儒家的理想主義の死生観が、他者とのどのように結びつこうとしていたのかという問題を最後に彼自身の死から考えておきたい。

方以智が生きた時代は明から清への王朝交替の時期であり、禪に逃れた後もこの遺臣の

大物への追及はやむことがなかった。方以智の最期は、清初に禁忌となり、著書の多くも禁書に列したこともあって、はっきりしない部分も多いが、清の官憲に明朝復興に協力したとみなされ逮捕されたことは諸家の意見が一致している。その死については、水路を護送の途中、背中に悪性の腫れ物を発して病死した³⁹とも、あるいは自沈した⁴⁰とも言われる。家族は彼の死後、誅殺を免れ生きぬき、三人の息子は彼の学問を伝えている。彼が自殺したとする説は、罪が家族に及ぶのを防ぐため、罪名の確定のまえに自殺したのだ⁴¹としている。いずれにしろ、方以智には明の官職を失ったあとも逃亡生活を支えてくれたあたたかい家族や友人がいて、彼がそれらを守ろうとしていたことだけは確かである。

方以智は『東西均』のなかで以下のように述べている部分がある。

生死無く、脱離を求めず、^{わづらい}累も亦た累とせず。これ天の酒なり。

生死を怖れ、脱離を求める。これ黄礬（猛毒）なり。

生の累いを為さざる能わずして、學問を以てこれを化す。これ枳朮（薬）なり。⁴²

無生死、不求脱離、累亦不累、此天酒也、怖生死、求脱離、此黄礬也、不能不爲生累、而以學問化之、此枳朮也。

「學」は方以智の字義では「爻」にしたがう文字⁴³である。「爻」は「交」であり、この世界において、天地と交わり人と交わることが、彼の學問観の中核である。他者との接点は彼がこの世での薬とみなした「學」にこそこめられているのであり、それには時をこえて我々も接することができるのである。

¹ 坂出祥伸「方以智の思想」1970年、藪内清・吉田光邦編『明清時代の科学技術史』京都大学人文科学研究所（のちに坂出祥伸『中国思想研究』関西大学出版部1999年所収）

² 羅熾『方以智評伝』1997年、南京大学出版社

³ 荒木見悟『憂国烈火禅』2000年、研文出版

⁴ 島田虔次『朱子学と陽明学』1969年p.184、岩波書店

⁵ 『東西均注釈』（以下『注釈』）序言p.3によれば、「魂魄相望、夜半瞻天、旁死中生、不必其圓、似者何人、無師自然、于此自知、古白相傳」に「明人方以智」の文字が隠されているとする。

⁶ 読解の例として「竹中」の解釈が挙げられる。龐氏はこの言葉を「竹中に孔あり」とし、孔子を指すと注釈している。（『注釈』p.4）

⁷ 「均固合形声兩端之物」「兩間有兩苦心法」（『東西均』開章、『注釈』p.1-2）

-
- 8 「南齊豫章王疑傳、止得東西一百、于事亦濟、則謂物為東西」（『東西均』開章、『注釈』p. 1、及び『通雅』卷四十九、諺原
- 9 『東西均』三微篇、『注釈』p. 39-40
- 10 方以智の「量」は、『楞伽經』などに見える「心量」を引き継いだ朱子学・陽明学における用語、「量」と関係があると思われる。この点については前掲、荒木見悟 2000、p. 19-20 を参照されたい。
- 11 『東西均』三微篇、『注釈』p. 51
- 12 「念也者、今心也」（『東西均』三微篇、『注釈』p. 51）
- 13 邵雍『觀物内篇』第十篇
- 14 『東西均』反因篇、『注釈』p. 94
- 15 『東西均』生死格篇、『注釈』p. 121-122
- 16 「孰知死生存亡之一體者」（『莊子』大宗師）
- 17 「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣」（張載『正蒙』太和篇）
- 18 「居家理，故治可移於官。是以行成於内，而名立於後世矣。」（『孝經』第十四）
- 19 「當死不懼、在窮不戚、知命安時也」（『列子』力命篇）
- 20 『屏山集』卷一、聖伝論「孔子」。龐氏の『注釈』は此処の引用を示すことを省いている。劉子翬の易学は復卦を門戸とすることが特徴であるが、方以智も大過の卦を重視するとともに、復卦についても言及することが多い。劉子翬もまた北宋の国難を生き延びた遺臣であるから、方以智はシンパシイを持っていたのかもしれない。
- 21 『東西均』生死格篇には「病莊子者曰」にはじまる部分があるが、楊簡(1141-1226)『慈湖遺書』卷十四の文を翻案している。
- 22 『東西均』生死格篇、『注釈』p. 122
- 23 同前、p. 127
- 24 同前、p. 130
- 25 「因後世以不可聞者自誇其聞、嗶嗶譎譎、以傳為市」（『東西均』開章、『注釈』p. 4）
- 26 『東西均』生死格篇、『注釈』p. 126
- 27 同前 p. 125
- 28 「易非第一生死之道乎、又何嘗不可作生死之技乎」（同前 p. 126）
- 29 「故中土以易為均、其道並包、而以卜筮之藝伝于世、又不甚其苦心」（『東西均』開章、『注釈』p. 3）
- 30 同前 p. 124
- 31 同前 p. 124-125
- 32 「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」（『尚書』大禹謨）
- 33 『物理小識』卷之一、火
- 34 『周易』坎卦、彖辞
- 35 「大過、大者過也、棟撓、本末弱也、剛過而中、巽而説行、利有攸往、乃亨、大過之時大矣哉」（『周易』大過、彖辞）
- 36 『論語』述而

-
- 37 島田燁子『生命倫理を考える』北樹出版 1999 年を参考にした。
- 38 黄仁宇（稲畑耕一郎・岡崎由美・古屋昭弘・掘誠訳）『万曆十五年』東方書店 1989 に詳しい。
- 39 任道斌『方以智年譜』安徽教育出版社 1983 p. 278
- 40 余英時『方以智晩節考』允晨文化実業股份有限公司 1986 p. 246
- 41 同前
- 42 『東西均』盡心篇、『注釈』 p. 69
- 43 『通雅』卷之一疑始、また拙論「光肥影瘦論に就いて」（『東方学』百四輯所収）にも指摘しておいた。

キーワード: 方以智、『東西均』、死生観、無对待、『周易』

Keywords: Fang I-chih, Tung-hsi-chin, quality of life, transcendence, the book of changes.