

## 格物窮理とアフォーダンス

朱熹とギブソンの対比から

森由利亞\*

### 1 朱熹の修行論の目的と世界観の概略

本稿では、朱熹（朱子はその尊称、1130-1200）の修行理論において核心となる「格物窮理」を理解するための補助として、20世紀北米の生態心理学(ecological psychology)の創始者ジェイムズ・ジェローム・ギブソン（James Jerome Gibson, 1904-1979）によって提唱された「アフォーダンス affordance」の議論を参照することの可能性を模索する。アフォーダンス理論と、朱熹の「格物窮理」におけるものごとの捉え方に関する類似点を指摘し、前者が後者を理解する上でヒントとなる可能性を論ずることが、本稿の目的である。道教研究を主要な研究対象とする筆者は、生態心理学については無論のこと朱子学に関しても門外漢であるが、中国の修行理論を巨視的に論じてゆくための補助線として本稿の議論を後に生かしていくことを期している。諸賢の叱正を請う次第である<sup>1</sup>。

なお、注34にも記す通り、小倉紀蔵氏（小倉、2016年）は王守仁（陽明はその号、1472-1529）の知行合一とアフォーダンス理論との類似点を簡潔に論じている。ここでは、陽明学ではなく朱子学との関係において、小倉氏の指摘に比して幾分詳細に検討を加えることになる。

#### 1-1 儒教倫理と朱熹の修行論

朱熹（朱子はその尊称、1130-1200）は、儒教の歴史の中でもとりわけその道徳的な側面、すなわち人生における是非善悪の判断の原理に強い関心を示し、体系的に思考した。宋代の中国では、禅仏教の修行観が儒者を主体とする広汎な知識人層に受け入れられて隆盛を迎えていたが、そうした時代を背景に、朱熹は仏

---

\* 早稲田大学文学学術院教授

電子メール：moriyuria[a]waseda.jp

<sup>1</sup> 朱子学についての参考文献は数多あるが、本稿ではそのうち特に、安田二郎（1976年）、土田健次郎（2002年、2019年）、垣内景子（2015年、2021年）、木下哲矢（2009年a、2009年b）に直接依拠する点が多い。他に、荒木見悟（1966年）、島田虔次（1967年）、山田慶兒（1978年、2002年）、小島毅（2013年）、三浦國雄（1997年）、吾妻重二（2004年）、小倉紀蔵（2016年）等を随時参照している。朱子の伝記、『朱子語類』については特に三浦國雄（2010年、2008年）を参照。

教に意識的に対抗しながら儒教の中に独自の修行理論を打ち立て、道徳的な人格を確立することを模索した。本稿でとりあげる「格物窮理」は、朱子学において提起された、自己に内在する是非善悪の判断の潜在能力を発揮させるための修行理論なのである。

自己に潜在する是非善悪の判断能力を想定する理論の淵源は、遠く古代中国の孔子・孟子にまで遡る。彼等は、自分たち士や大夫の身分にある者が、封建的な統治理念の中で一定の独自性・自律性をもって自らの族や邑に責任をもち、時には王の下にある法律の規制を越えて、国家と相尅してでも正しさを自律的に追求することのできる知的な資格や能力が人に本来的にそなわっていることを表明していた。それは、法による統治力が次第に台頭する時期に、それに対抗する伝統的な力として回顧的に見出された徳による統治力を強調する勢力に、理論的な支柱を提供したといえる<sup>2</sup>。政治的な治力の根源は人に固有の道徳的な判断力に求められるという考え方は、儒教の倫理観を貫く流れのひとつといえよう。科挙による官吏登用試験制度が整備された宋代において、自分たち統治能力に対して強い自覚をもつ階級として擡頭した士大夫の観点から、上述の倫理観を含む儒教の伝統を中国のオーソドキシイ（正統）として見直し体系化したのが朱熹である。朱熹は、特に孟子が想定する、道徳的判断力の源泉はだれにでも善き性としてそなわっているとすする所謂性善説を、朱子学は自覚的に継承して、その修行論の中に結実させた。

朱熹の修行論を構成する重要な方法論において、「居敬」と「格物」は車の両輪のように相互補完的にはたらく方法である。本稿では後者の「格物」を対象とする。「格物」はその目的が「物」（「ものごと」と訳し得る——後述）における「理」を窮めることであることから、「窮理」の語と結合して「格物窮理」ともいわれる。本節では、本稿の本論に入る前提として、以下複数の項目を分けて簡単に朱子学の修行論の目的と朱子学の世界観の骨子である理気二元論について簡単に言及しておく。

## 1-2 朱子学の目的——聖人になること

朱子学の最終目標は、理想的な人格の実現、——朱熹たちが「聖人」（孔子〔前 552～前 479〕はその代表とされる）という言葉で表現する所の、理想的な人格を自身の「心」において実現することであるとされる。朱子学の想定する「聖人」とは、理想的な規範性について、もはやそれを外からの要請というストレスとしては全く感じることはないまま、あらゆる「物」に対して常に適正な判断を加えて対処し、自然に、無意識に、自分の暮らす世界を規範化できる人格者とい

<sup>2</sup> 板野長八、1972年、1-41頁を踏まえる。

うことになる。 「格物窮理」は、朱子学において孔子のような完璧な人、聖人に成ることを目指して修行する際に欠かすことのできない方法である<sup>3</sup>。

### 1-3 「気」・「理」・「物」

「格物窮理」はユニークな修養法で、修行者が自己をとりまく環境に存在するあらゆる「物」すなわち「ものごと」、とりわけ儒教経典を中心とする読書の中で提起されるさまざまな「物」について<sup>4</sup>、そこに存在する「理」をつきつめる（窮める）ことを通じて、自己自身の「心」を正し、その反復と蓄積による習慣化によって「聖人」としての人格の実現に近づいてゆくという方法である。「格物窮理」において言及される「物」や「理」がいかなるものであるかは、本稿の全体を通じて議論をすることになるが、本項（1-3）ではそれらが朱子学の所謂理気二元論を構成する重要な要素であることについて簡単に触れておく。

朱熹によれば、この世界のあらゆる「物」はすべて「気」と「理」の二側面から形成される。「気」は、「物」の「形而下」の側面を形成し、人の感覚によって感知可能であるとされる。「気」とは、運動・作用・影響力・質感などとして現象する作用体であり、元素のような構成要素を持たず、動静・清濁・濃淡・軽重・剛柔等等、あるいは陰陽や五行などの諸相におけるような、そうしたさまざまな位相の差異と絶え間ない変化を呈しつつ世界全体に充溢する連続体である。あらゆる「物」は「気」として現象しているが、ただ「気」は運動や作用をもちながらも、それ自体にその運動・作用の意味を規定するはたらきをもたない。

これに対して、「理」は条理やすじみちを意味し、「物」の「形而上」の側面を形成するとされ、人の感覚では感受できないという。つまり、「理」と「気」は存在する次元を異にしており、その間には明確な違いがある。しかしその一方で、「理」は「気」にぴたりとよりそって決して別々であることはなく、「気」の動きの法則性や秩序を保証するものとして存在している。「気」も「理」も互いを待たずに存在することはできない。「気」の側面だけを見れば、この世界はただ混然と無限に生成変化するだけのように見えるかもしれないが、背後に「理」による法則が働いているために、「気」の動きは多かれ少なかれ秩序づけられ、秩序づけられた「気」の動きがひとつの「物」として現象する。また、「理」に

---

<sup>3</sup> 土田、2019年、354頁参照。「朱熹も外界と内心の反応関係の適正化を学問修養の目的とした。そのことは彼が聖人の境地とする「心の欲する所に従って矩を踰えず」（『論語』為政第二・第四条）、「思はずして得」（『中庸』第二〇章）という語に端的に示されている。この境地こそ外界に対する内心の動きが自然かつ完全となっている状態であり、格物はその実現に必須なものである。」

<sup>4</sup> 道学（朱子学）において経書の読書が窮理の主要な場として理解されている点は、土田、2019年、275頁参照。

よって「物」という場（土田健次郎氏の用語）におさまった「気」の作用・運動は、意味をもつことにもなる<sup>5</sup>。

この世界は大小無限の「物」が生滅を繰り返しているので、「気」や「理」が複数あるように見えるかもしれないが、そうではない。実は、この世界にはたった一つの「気」、たった一つの「理」しか存在せず、かりにこの世界全体をひとつの「物」という場としてとらえる視点を立てることができれば、その目には「気」も「理」もそれぞれひとつしか存在しないという、最も本来的な状況が映ることになるはずである。しかし、人はこの世界を部分的にしかとらえることはできず、人が向き合う「気」も「理」も、総体としての「気」と「理」が部分的に表出したものとなる。ただ、そうした部分的な「気」も、「理」によって秩序化・法則化・有意味化されており、部分化された「気」の運動や作用が、それなりにひとつの「理」を持ち、ひとつの意味や機能をもつものとして認識の対象となる。それが「物」である。

「物」については、上記の解説のなかで既にその輪郭を明らかにし得ているとは思いますが、改めてまとめておく。朱熹は、「物」は「事」の意であると解釈しているが、これは伝統的な訓詁にのっとりた解釈である一方で、そのように解釈する真意がどこにあるかは、朱熹の思想を周到に読み解かなくては明らかにしえないであろう。多くの議論があるが、いまは筆者が最も説得力を感じている土田氏の解釈によっておきたい。「物は事なり」という朱熹の「物」への解釈に関して、土田氏は次のように述べる。

・・・筆者は〔朱熹がいう所の——森注〕「物、猶事也」、あるいは「物、事也」とは、「物とは事態である」というだけで済むと思っている。個物であれ、作用、運動、属性であれ、ともに意識の対象としての一個の事態なのである。親子関係を格物する時は、その関係が「物」であり、椅子を格物する時は、その個物が「物」である。つまり「物」とは、意識の対象として一個性をもつものことなのである。この世界は気でできている。その点では一律である。その世界の一部分が個物としてであれ、作用や運動や属性としてであれ、一個の事態として立ち現れる時、それが「物」である。であるから、「格物」とは、その一個の事態の本質を理解することなのである<sup>6</sup>。

---

<sup>5</sup> 土田健次郎、2019年、134頁、162頁参照。土田氏は、朱熹の世界観を解釈して、「物とは世界が運動や作用を起こす場なのである」（162頁）と述べている。そのような場を形成する素材は「気」であり、それが作用や運動そのものを提供しているが、作用や運動のパターンやサイクルを限定して、その場を一個の場として成立させているのが「理」であるといえるであろう。「気」自体には、場を区切り、場の機能を賦与するような形而上的な要素はないのである。

<sup>6</sup> 土田、2019年、131-132頁。

ここで土田氏は、朱熹の思想における「物」の用法を解析して、それは「意識の対象として一個性をもつもの」であると定義する。氏はまた同じ箇所で、「物」はその機能によって一つの「物」として認識されるとする<sup>7</sup>。ここからもわかるように、「物」という現象は、「気」という、素朴実在論的に客観的な根底を踏まえて成立しているにもかかわらず、認識の主体の意識の向け方に応じて成立するものであることが理解される。客観的な実在であると同時に、知覚の主体によって発見されるのを待っている対象とは、ギブソンの理論におけるアフォーダンスのありようと重なる部分でもあり、後の議論で問題にするであろう。

なお、以下では「物」を「ものごと」と訳してゆく。朱熹の言う「物」は常に行為の対象であり、人によって正しく対応されることを待っている。それは人の行為によって補完され、出来事 **event** として完結するのである。朱熹の言う「物は事なり」をそのように解釈するとき、「物」は「ものごと」として理解すると落ち着きがよい。

「物」（「ものごと」）に積極的に関わるのが、自己の人格陶冶のための重要な基盤を提供するというのが、「格物窮理」という修行論の土台にある考え方である。以下、節を改めて「格物窮理」そのものについて考えていくこととしよう。

## 2 自己陶冶の方法としての「格物窮理」

### 2-1 『大学』の「格物」

「格物窮理」の「格物」とは、朱子学が儒教の教科書として選択したとも言える「四書」のうちの一書、『大学』のなかで、いわゆる「八条目」が説かれる際に用いられる言葉である。よく知られた文章であるが、「格物」の大前提となる箇所なので以下に翻訳しておく。

むかし、明らかな徳を天下に示そうと欲する者は、〔その前提として〕まず自分の国を治めなくてはいけなかった。自分の国を治めようとするれば、まず自分の家を調和させねばならない。家を調和させようとするれば、まず自分の身体〔の行為〕をおさめなくてはならない。身体をおさめようとするれば、まず自分の心を正さなくてはならない。心を正そうとするれば、まず自分の〔そのつどの心の発する〕意を誠実にしなくてはならない。意を誠実にしようとするれば、まず自分の知〔すなわち識る作用〕を〔究極まで〕

---

<sup>7</sup> 同上。

おしきわめなくてはならない。知をおしきわめるということは、つまり物に格(いた)る[すなわちものごとの道理に至ること]ということである。

[以上を根源から逆に辿ってゆくと、まず]物が至って[つまり、物の道理が突きつめられれば、そこで]はじめて知が至り[つまり、知識がおしきわめられ]、知が至ってはじめて意が誠実になり、意が誠実になってはじめて心が正しくなり、心が正しくなってはじめて身体[の行為]が修まり、身体が治まってはじめて家が調和し、家が調和してはじめて国が治まり、国が治まってはじめて天下が平らかになる。天子から庶民に至るまで、だれもが修身を根本とする。その手厚くすべき所[家や身]を薄くし、薄くしてもよいところを厚くすることなどあり得ない<sup>8</sup>。

ここでは、「天下」を統治するという巨大な事業を可能にする「徳」の力の源泉を遡ってゆくと、結局それは自己の身心を根本とするということが主張されている。究極的には、統治力とはもっぱら己の心を源泉とする徳治によるという思想表明となっており、孟子の性善説とも軌を一にする考え方であることが看取される。一元的に心に発する力が、まずは内面において心を統合し、次に内面と外界の境界面である身体を統合し、そこから外界を統合してゆくというように、内・身・外という連続する三つのフェイズが分けられている。その全体の起点を成すのが「格物」であるとされているわけである。

「格物」の解釈は古来数多いが、朱熹の理解を前提として言えば、「物」は「事」すなわち「ものごと」の意を表し、「格」は「至る」の意を表わすとされる。したがって、「格物」とは「ものごとに至る」こと、更に朱熹の解説によって敷衍するなら、「ものごと」について「必ずそのようだと本当にわかる(須真見得決定是如此)」こと<sup>9</sup>、「ものごと」の核心に正面から向き合うこと、「ものごと」を把握することである。

このように「ものごと」に至ることができるようになると、その時点において「致知」すなわち知るはたらきを正確に実現させることができるようになる。朱熹は「致知」と「格物」とは表裏の関係にあり、条件と結果の関係ではないと解釈している<sup>10</sup>。つまり、「ものごと」に至ることと「知」が正しくはたらくこととは表裏の関係にあるとされる。それを条件として、「意」を誠実にするこ

---

<sup>8</sup>「古之欲明明徳於天下者、先治其國。欲治其國者、先齊其家。欲齊其家者、先脩其身。欲脩其身者、先正其心。欲正其心者、先誠其意。欲誠其意者、先致其知。致知在格物。物格而后知至。知至而后意誠。意誠而后心正。心正而后身脩。身脩而后家齊。家齊而后國治。國治而后天下平。自天子以至於庶人、壹是皆以脩身爲本。其本亂而未治者否矣。其所厚者薄、而其所薄者厚、未之有也。」『礼記』大学篇。

<sup>9</sup>『朱子語類』卷十五。垣内、2021年、74頁参照。

<sup>10</sup>垣内景子、2021年、72頁。

が可能になる。垣内景子氏は「誠意」とは「『意』と呼ばれる心の動きを後ろめたさのない確かなもの」にすることであると解説する<sup>11</sup>。これにより、「心」が正しくなる。「意」とは、「心」のその都度の発露であり、「意」の発動がその都度ごまかしのないものとなれば、そこに正しい「心」が確立することになる。

いったん「心」が正しく確立すると、その後は「身」が修まり、さらに「家」「国」「天下」というように、外界に向けて、次第に大規模に順を追って統合されてゆくことが駆け足で表現される。「身」以降の記載が早送りのように述べられるのに対して、「心」が確立するまでの分析が比較的詳細であるのは、統治力の源泉が「心」という「内」なるものに起因することを強調しようという『大学』作者の意図の表れと見ることができよう。誰もが統治の主体となり得ることを包含する大胆な思想表現といえる。

このように、『大学』の所謂八条目を説くくんだりでは、統治力の根幹となる「心」のそのまた根幹が「知」の確立であり、「知」の確立は「ものごと」の核心に至ることだとされている。このような、「心」のはたらきの根底を形成する「格物」とはどのような行為なのであろうか。もう少し朱熹の議論を追いながら、それがアフォーダンスと結びつく解釈し得る点まで辿ってみたい。

## 2-2 格物と窮理 (1) ——朱熹「大学補伝」の論理

朱熹自身は、「格物窮理」をどう表現しているのでしょうか。朱熹が『大学』のなかの「格物」を解説した有名な「大学補伝」を下に示す。

〔『大学』の本文で〕「知をおしきわめるには物に格（いた）ることが必須である」と述べているのは、つまり、自分の知をおしきわめようと欲するなら、ものごと（物）に即してその道理（理）を窮めるほかない、ということを行っているのである。やはり、人の心のはたらきはすばらしくて、例外なく知るというはたらき（知）をそなえており、一方、天下のものごとにはかならず道理がある。ただ、〔ものごとの〕道理においてまだ十分窮めつくされていない点があり、それゆえ我が心の知るはたらきも十全に尽くされてはいないのである。そこで大人の学（大学）における最初のおしえでは、必ず学ぶ者に対して、天下のあらゆるものごとについて、既に知り得た道理にもとづいて、さらにそれをおしきわめ、そのことによって必ずその究極を求めるように指導するのである。久しく努力を尽くすと、ある朝、カラリと景色がひらけて通り抜けるような状態になり、こうなる

---

<sup>11</sup> 同上。

と無数のものごとの表も裏も、詳細も大枠も、すべてに到達するという状況になり、自分の心の本体とその作用とがすべて明らかになる。これを「ものごとが至る（物格）」というのである。これをこそ「知がおしきわめられる」状態というのである<sup>12</sup>。

ここでは、自己における「知る」という動作の対象となる「ものごと」と、「知る」主体である行為者の「心」とが対置されて説明されている。人の「心」には「知」がそなわっていて、「知」の作用をその極限まではたらかせることは、「ものごと」の側にそなわる「理」（道理）を究極までつきつめてゆくことだと考えられている。「既に知り得た理にもとづいて（因其已知之理）」という言い方からわかるように、「ものごと」にそなわる「理」は「知」の対象とされており、「物」の「理」を「知る」行為を積み重ねることが肝心だとされている。このようにして「ものごと」の「理」が「知」られてゆけばゆくほど、自己の「心」の「知」も完全化してゆく。

このような「格物窮理」を繰り返して蓄積してゆくと、ある朝、まるで谷間を抜けて平野に出たようにカラリと景色が広がるような、「豁然貫通」（「脱然貫通」ともいわれる）の境地を獲得する。これが修行の完成、つまり「心」の完成である。垣内氏は、このような「豁然貫通」の境地の到来と、それ以降の融通無碍な境地の成立について、それはジグソーパズルにおいて「半数ほどのピースが埋まって急に作業がはかどりはじめるその時点」に譬えられるとする<sup>13</sup>。「豁然貫通」の後には、「すでに窮めた『物』の『理』の積み重ねによって、これから出会う『物』の『理』も類推できるようになる」という<sup>14</sup>。

安田二郎氏は、朱子学の学びの過程（「格物窮理」はその典型とってよいだろう）は習慣化の過程であるとし、当為が習慣へと変換されてゆく過程として理解する。

思うに学習の始めに於ては、理は単なる当為、単なる理想、観念として現れる。その限りに於て、それとそれを追究する運動との間には或る間隙がある。ところがかかる当為を目ざす運動が反覆されて次第に習慣化すると、この目標と運動との間に存する間隙が次第に消え失せることは、前述の分

---

<sup>12</sup> 「大学補伝」の原文は以下の通り。「所謂致知在格物者、言欲至吾之知、在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知、而天下之物莫不有理。惟於理有未窮、故其知有不盡也。是以大學始教、必使學者即凡天下之物、莫不因其已知之理而益窮之、以求至乎其極。至於用力之久、而一旦豁然貫通焉。則衆物之表裏精粗、無不到、而吾心之全體大用、無不明矣。此謂物格。此謂知之至也。」朱熹『大学章句』（『朱子全書』第六冊、20頁）

<sup>13</sup> 垣内、2015年、114頁。又、垣内、2005年、120-121頁。

<sup>14</sup> 垣内、2015年、114頁。



析の示す通りである<sup>15</sup>。

安田氏はこの議論において「格物」に言及していないが、しかしこれはやはり「格物窮理」の実践のことを表現しているものと理解できよう。「間隙」とは、行為者における当為と現状の間のギャップであり、目的からの要請に起因するストレスである。その間隙を埋めてゆくのが「格物窮理」ということになる。小さな「格物窮理」を達成するたびに、目標と現実の間にあった緊張は埋められて規範が習慣化、無意識化してゆくのであろう。それはまた、理想と現実のギャップを埋めるのみならず、環境にある「ものごと」と自分自身との間に至当の規範的關係を構築して、環境とのギャップや摩擦をゼロに近づけてゆく訓練であるともいえる。土田氏は、朱子学が要求する学問が一面において非常に緻密な実証を要求する文献学的な学問でありながら、そのような学問によって得られた結果も、結局は学者が「体認」（ほかにも「体察」「体会」「体当」「体究」「体量」「体貼」等の語があるという）して「知を身体化する」ことが要求されているとの考察を述べている<sup>16</sup>。「知の身体化」とは、外界の「ものごと」を理解してゆく過程でくりかえされる外界との関係の適正化と内在化の過程であるともいえるであろう。

なお、「豁然貫通」は聖人の境地に至る段階で得られる経験とされているが、それと類似の感覚は、何らかの修練の過程において小さな「ものごと」から成る秩序構築を内在化し、より高度の秩序構成に取り組む準備ができたような、あるレベルから別のレベルへの飛躍の実感を抱く際にも経験されるものではなかろうか。例えば、小さな規模の仕事を経て、より大きな仕事への見通しが立つというようなことがある。そうした飛躍において「これで行ける」と感じるような体験を、ここでは〈小さな豁然貫通〉と呼んでおきたい。ひとつひとつの「ものごと」についての「格物窮理」の蓄積に際して〈小さな豁然貫通〉を経験し、より高度で大きな規模の「できごと」のまとまりを「格物」できるようになってゆくという飛躍の瞬間を考慮しておきたい。朱熹はこのようなものとしては「豁然貫通」を説いていないかもしれないが、「格物補伝」の議論の中に理論的に読み込むことのできる考え方のように思われる。

### 2-3 格物と窮理 (2) —— 『大学或問』を例に

「格物窮理」とアフォーダンスの関係を論じる前に、「格物窮理」の理論についても一歩踏み込んで検討しておこう。「格物」という「致知」の行為が、ど

---

<sup>15</sup> 安田、1971年、118頁。

<sup>16</sup> 土田、2019年、312頁、319頁。

のようにして「理」を明らかにするののかについて、朱熹自身による『大学』の解説を別の文献から引用し検討してみたい。以下に引くのは、『大学』所説の理論を問答形式で講説する『大学或問』の一節である。

〔『大学』本文に言う〕「止（とど）まることを知る」とは、ものごとが至り、〔心において〕知が〔それを〕推し究めるときに、天下のものごとに於いては、〔わたしたちはその〕どれもについてそれぞれの至善がどこに在るかを知ることができるということなのだ。そこ〔つまり個々のものごとの至善の在りか〕こそ自分が止まるべき場所なのである。止まるべき場所を知れば、〔おのれの〕心（方寸）のなかに、あらゆる事物が、すべてその定まった理を得ることになるであろう。理が定まれば、〔もはや〕わが心を動かすことなく、静かでいられる。心が静かであれば、環境を選ぶことなく〔常に〕安定することができる。安定すれば、日常のなかで、何もせずのんびりしている時も、事が至り物が到来すれば、それをおしはかって考察することができる。考察することができれば、何事にもそれぞれ理を見出して、奥深いものをおしきわめ機微を考究し、かならず止まるべき地を得てそこに止まるということができるようになる<sup>17</sup>。

これは、『大学』冒頭の句についての解説である。ここでまず朱熹は、「格物」により「知」を正確にするという自己陶冶の場にあたって踏まえておくべきこととして、天下の「ものごと」においては、必ず「至善」の在りかがあることを理解せよという。「至善」とは、最善という意で、最もよい状態を表している。およそあらゆる「ものごと」は、“何処か”或る場所において最善なる状態を発揮するとされるのである。重要なことは、その最善な状態、すなわち「至善」の在る場所が、「吾（わ）が当（まさ）に止（とど）まるべき所の地なり」とされていることである。「ものごと」に应接する「吾」が「止まる」べき場所が、「ものごと」の最善が成立する場所だされている。つまり、「吾」が「ものごと」に应接する時には、その「ものごと」の一番肝心で最善な、「至善」を発揮する場所、本領・本質を発揮する場所があるので、そこに「止まる」ことが大切だとされているのである。

これは対象となる「ものごと」の最善のありよう（本領・本質）をとらえるためには、特定の位置関係をとるしかないことを言っているのであろう。「ものご

---

<sup>17</sup> 「知止云者、物格知至、而於天下之事、皆有以知其至善之所在。是則吾所当止之地也。能知所止、則方寸之間、事事物物、皆有定理矣。理既有定、則無以動其心而能靜矣。心既能靜、則無所於地而能安矣。能安、則日用之間、從容間暇、事至物來、有以揆之而能慮矣。能慮、則隨事觀理、極深研幾、無不各得其所止之地而止之矣。」（『大学或問』上、『朱子全書』第六冊、510頁）

と」の意味内容が論理や言語として啓かれて「吾」に現前・顕現するのではなく、「ものごと」自体はひとつのブラックボックスのまま啓示されず、それに対して或る位置をとるべきことだけがいわれている。結局、「物」に対する「吾」の関係の取りようによって、対象が本領を発揮して一個の対象として正しく立ち現れるかどうか左右されるということが言われているのである。なお、「止まる」とは、『大学』の本文に「人の君となれば、仁に止まり、人の臣となれば、敬に止まり、人の子となれば、孝に止まり、人の父となれば、慈（いつくしみ）にとどまり、国の民と交わるには、信にとどまる」<sup>18</sup>と言われる際の「止まる」であり、ある徳や態度を堅持することである。したがって、「至善の在る所」とか「吾が当に止まるべきの地」といっても、それは文字通りに空間的な場所を指しているわけではない。しかし、ある態度を取ることが、ある場所に位置を占めて対象との適切な関係を確立するという状況に託して表現されていることが重要であろう。

ここで一旦『大学或問』の文面を離れて、「ものごと」の最善と「吾」が出会うことで、その「ものごと」の本領が発揮されるという状況が具体的には何を指すのかを考えておこう。土田氏の議論を参照すると、それはその「物」すなわち「ものごと」にそなわる機能と見なすことが妥当なようである。朱熹は「物」の「理」を弟子達に説明する際にしばしば椅子や扇の例を持ち出したという。土田氏は、そこで言及されているのは、我々の言葉で言えば機能に相当するものであることを述べる。『朱子語類』の文章を土田氏の訳文によって下に引く。

たとえば、この椅子には四本の足があるから、座れるのであって、これが椅子の理だ。もし一本の足を取り除けば、座れず、椅子の理を失う。〔中略〕たとえばこの扇は、物であるからには、扇の理がある。扇はこのように作って、このように使用すべきなのが、それが形而上の理なのだ<sup>19</sup>。

この椅子と扇の例について、土田氏は「機能」と関連させて次のように解説する。

機能とは、作用・運動の潜在形といってもよく、個物における理の説明の決め手になるものである。〔中略〕そもそも機能とは、それが具体的に働くことを前提に成立する概念である。椅子なら腰掛ける、扇なら風を送る

---

<sup>18</sup> 「爲人君、止於仁、爲人臣、止於敬、爲人子、止於孝、爲人父、止於慈、與國人交、止於信。」（『大学』）

<sup>19</sup> 土田、2019年、160-161頁、『朱子語類』六十二、第七十二条参照。原文は以下の通り。「且如這箇椅子有四隻脚、可以坐、此椅之理也。若除去一隻脚、坐不得、便失其椅之理矣。〔中略〕且如這箇扇子、此物也、便有箇扇子底道理。扇子是如此做、合當如此用、此便是形而上之理。」

ということである。この類は運動であり作用である。つまり運動や作用を予想するのが機能であって、それゆえ気の中で、機能がいわゆるのである。またたとえば机という語が指し示す具体的な机は無数にあり、それらは一つとして同一の物がないことは、哲学的話題としてしばしば語られることであるが、朱熹の発想は、概念がまずあってそれに妥当する物をさぐるように見えながら、実際には座るという同一行為によって椅子という概念の一貫性が保証されているのである<sup>20</sup>。

「機能とは、作用・運動の潜在形」である。機能は「ものごと」にそなわると考えられているので、機能は、「ものごと」に内在しながら潜在的に動作を待っている、ということができる<sup>21</sup>。何らかの「ものごと」は、そこに動作が関与してくるという前提を機能として内在し続けることで、当該の「ものごと」としての一貫性を保持することができている。こうして見ると、先に『大学或問』の文章中で言われていた「ものごと」の「至善」とは、つまり「ものごと」の「機能」であるとして見ると大いに辻褄が合うように思われる。「ものごと」の「至善」は「吾」が「ものごと」に対して最善の位置関係を取るときに成立する。「機能」は行為者が特定の行為で対応する時にのみ正しく発揮される。

ところで、上の説明において土田氏は、機能は「個物における理の説明の決め手になるものである」と述べると同時に、「気の中で、機能がいわゆる」と述べている。機能は、「理」と「気」のどちらにおいて成り立つのであろうか。土田氏は、やはり朱熹の椅子と扇の例を前提として次のようにも述べる。

たとえば椅子にしろ、それが置いてある床にしろ、ともに気でできていて、その意味では周囲の気と限りなく連続しているのであるが、そこに腰掛けるとかあるいは物を置くという機能を発見した瞬間、そこに椅子とか床という「物」が立ち現れるのである。

「周囲と限りなく連続」する「気」の世界において、椅子と長机を区別するのが機能であるという。この解説に基づいて考えるなら、機能はやはり「理」の側から「気」の世界を分節して「物」を「物」たらしめていると理解されているのであろう<sup>22</sup>。ただし、機能が「理」そのものかという点、まだはつきりしない部分もある。

---

<sup>20</sup> 土田、2019年、162頁。

<sup>21</sup> 土田氏の言われる機能とは、朱熹の思想において、ある「物」（「ものごと」）について、意識の対象としての一個性を持たしめる決め手となるものとされている。土田、2019年、134頁参照。

<sup>22</sup> 土田、2019年、133-134頁。

ここで、先の『大学或問』の文脈に戻ろう。先に掲げておいた引用のなかでは、一旦「至善の所在」すなわち「吾が当に止まるべき所の地」を見出すことに成功すれば、それに対応する「理」が自分の「心」において「定まる」ということが言われる。なお、前項で見た「大学補伝」では、「理」は「ものごと」の側に具わっているとされていた。ところがここでは、「ものごと」に対して「吾」が正しい位置関係をとることで、「心」のなかに「理」が「定まる」とされる。両者は決して矛盾するわけではなく、ただ後者のほうがより詳細な解説なのであろう。「吾」の「心」は、外界の対象となる「ものごと」に具わる「理」を直接無媒介に把握するのではなく、「ものごと」に対して適切に対応できる——適切な位置関係をとる——という経験を通じて、それを自身の「心」における「理」として感得するということのようなのである。「物」の「理」は「心」のなかに直接啓示されたり、顕現するのではなく、対象との場所の共有を通じて、「心」の側に独立してそれと同等の「理」が成立する、作用するということが想定されているように思われる<sup>23</sup>。

こうして、「心」のなかに「理」が「定まり」、「心」のはたらきかたに一定の規範もしくはパターンが成立する。その状態を迎えると、「心」は「静か」になり、「環境を選ぶこともなく〔常に〕安定することができる」ようになるという。おそらく、「理」が「定まる」ことによって、一定範囲の「ものごと」に対して、その対応法のコツや姿勢 *attitude* のようなものが定まり、無駄な動きや試行錯誤が必要なくなり、対象に対して迷うことなく無意識のまま照準を合わせられるような状態が「静」なる状態なのではなかろうか。その結果、「かならず止まるべき地を得てそこに止まるということができるようになる」のである。

以上、『大学或問』からの引用箇所について、多少筆者の想像を交えながら解釈を試みた。この部分で最後に言及される帰結が議論の出発点に戻ってきていることに注目したい。この理論は円環構造になっているのである。出発点においては、「ものごと」の「至善」の所在を見つけてそこに「止まる」ことが要請されていた。それを実践した結果、「心」には「理」が「定まり」、臨機応変に一定範囲の「ものごと」に対応する構えが構築される。その結果、再び「ものごと」に対して正しく「止まる」ことができるようになるという。おそらく、この循環を辿ることで、修行者は螺旋を登るように、「心」において「理」を確立する訓練を何度も、異なる状況や文脈のもとで重ねてゆくことになるのであろう。おそらく、その繰り返しによって、臨機応変に対応できる範囲が次第に拡大してゆき、その果てに「豁然貫通」の境地が開けるものと思われる。あるいは、ひとつひとつの円環を経るごとに、規範が習慣化してゆくのであろう。

---

<sup>23</sup> 土田氏は「格物」によって「心」に成立する「理」を「事物の理を格物し理解した時に〔掘り起こされる〕その事物に対応する心の理」と表現する。土田、2019年、352-353頁参照。

## 2-4 ここまでのまとめ

「格物窮理」の修行を通じて、修行者すなわち行為者である「吾」は個々の「ものごと」に対して最善の位置関係で臨み、「ものごと」の最善、すなわち本領・本質というべきものを確立させることができるようになる。それは自己の身心の上に姿勢を完成させることにより「ものごと」の機能を十全に引き出すこととほぼ同義である。かくて、「ものごと」に適切に対応し、それに十全に対応し得たという感覚を得ると、それは「心」において「理」を感得するという帰結をもたらす。「心」に規範や秩序を内在化し、あるべき規範を習慣化し無意識のレベルで実践できるような「心」が仕上がってゆくものと思われる。これにより、「ものごと」への対応がより適切になり、より高度かつ広範囲の「ものごと」について「理」を獲得するという循環を経験してゆく。この循環の過程に何度か（本稿で仮想する）〈小さな豁然貫通〉を経験し、最後に「豁然貫通」を迎えることが期待されている<sup>24</sup>。

このように、世俗的な世界を構成する「物（ものごと）」を場として修行を行う点に、朱子学の儒教としての修行の特色がある。もしこの世界から「物」を撥無して、「気」の実体のみを感得することで自己の実存を充足させようと思うのであれば、『莊子』の「坐忘」法に端的に示されるような、身心と「物」の接点を解除してゆくような瞑想法が役立つことになろう。すなわち、「物」が消えて「気」だけが残るような方法である。しかし、朱熹はこの方法を採らない。あえて「理」の把握につとめることによって「物」の生成にコミットし、世界の秩序の完成に関与するという責務を果たそうとする。人は、「格物窮理」によって「物」の生成を完成させるという仕方で、世界の倫理的な秩序構築に貢献する。「格物窮理」の世界において「物」は人との関わりのもとでそのつど成立させられる出来事となり、またその出来事は倫理的に正しく成立させられなくてはならない。行為者は、「物」に接触する度に、天なる世界に潜在している唯一無二の「理」を、具体的な「物」との関わりの中かに掬い取って結晶化させる必要がある。そうすることで、「物」も「吾」もともに正しくなっていく。そのような秩序形成に貢献できる人となることが、「格物窮理」という人格陶冶の方法の主眼であり、意義であると見ることができよう。

---

<sup>24</sup> なお、本稿では敢えて気質の性、本然の性、心の性の議論には立ち入らないが、「格物」を通じて「心」において「理」が明らかになる過程は、つまりは、「心」の「気」の混濁が清められて、「心」にその「理」である所の本然の「性」が成立する過程そのものであると考えられよう。

### 3 「格物窮理」とアフォーダンス

#### 3-1 アフォーダンス理論の理解について

以下では、「格物窮理」の修行論と、ギブソンのアフォーダンス理論との類似点について考えてみたい。ギブソンが、みずから創始した生態心理学に関する主要著書を発表したのは 50～70 年代である<sup>25</sup>。ギブソンは、古典的な自然科学や心理学の諸領域における人の認知のメカニズムや対象把握の仕方についての見解に根本的に懐疑的であった。古典的な諸領域においては、人は対象の「性質」を認知するものとされ、往々にして対象についての記述が、分類・分析の結果得られた性質や、物理学的な尺度で計測された物理的性質へと還元された<sup>26</sup>。その結果、事象の性質は抽象的な客観世界を構築する反面で、対象や事象が人にとってどういう「意味」や「価値」をもつかという点になると、それはむしろ主観性のなかに還元され、実在とはみなされなかった。ものの性質は客観、その意味や価値は主観という主客の明確で対立的な枠組みがあった<sup>27</sup>。

これに対してギブソンは、動物や人は環境（自然環境と人工的環境をギブソンは区別しない）の中に直接的に意味や価値を見出しているという観点を提唱する<sup>28</sup>。動物や人は自らの知覚の対象について、その使い勝手のようなもの、自己の身体にとっての機能のようなもの、つまり彼等にとっての意味や価値を直接的に知覚していると見る。環境を形成している面、地面のキメ、移動可能なもの、もしくは移動不能なもの、ほかの生き物たち、それらの間を満たす空気や水といった「媒質」などなど、環境の諸要素は知覚者に対してその身体に見合った有用性、機能を潜在的に準備し提供する余地を具えている。ある環境は、動物に対してその身体的な動きを可能にしたり、あるいは破綻させるような正負の機能を支援する余地をもつ。そうした環境による提供や支援の余地を表現する動詞としてギブソンは *afford* という語を選び、それを名詞化させて「アフォーダンス *affordance*」という造語をつくった<sup>29</sup>。

いま、これから論じる際に特に注目される「アフォーダンス」に関する特徴を 4 点にわたってメモしておく。

- ① アフォーダンス *affordance* とはギブソンの造語で、環境が知覚者に提供 *afford* するもの（機能や作用）、知覚者の動作を潜在可能性的に準備し支

<sup>25</sup> ギブソンの伝記的な事項は、エレノア・ギブソン著、佐々木等訳、2006 年を参照。

<sup>26</sup> ギブソン著、古崎等訳、1985 年、138 頁、146 頁参照。

<sup>27</sup> 同上、150 頁参照。

<sup>28</sup> 同上、146 頁。

<sup>29</sup> 同上、137 頁。

援するものである。（負のアフォーダンスもある。）

- ② 知覚者は、価値や意味をアフォーダンスとして環境に知覚する（気づく）。それは知覚者にとっては外在するものであり、他の知覚者と共有できる公共的な実在である<sup>30</sup>。欲望や認識によって知覚者から対象へと付与されたり、変化させられたりするものではない。（「アフォーダンスは、発見されることを環境の中で待っている」佐々木正人、2015年、73頁。）
- ③ アフォーダンスは環境に実在するが、しかしながら、知覚者の姿勢や行動との関連のなかで成立する。それは知覚主体の心身から切り離されて摘出されるような、抽象的な分類による性質、物理的特性等とは異なる。アフォーダンスにおいては、環境と心身とは相補的であり、「世界を知覚することは自分自身を同時に知覚すること」<sup>31</sup>である。
- ④ アフォーダンスの情報抽出を行う知覚、知覚の活動は、流れであり、「連続的な作用、すなわち止むことなく、中断されることのない活動」である<sup>32</sup>。これは、アフォーダンスの成立する世界が、「包囲光」のように、切れ目なく、常に変化する光の流れのようなありようを呈していることと<sup>33</sup>、おそらく対になっている。

### 3-2 椅子のアフォーダンス<sup>34</sup>

以下では、アフォーダンス理論と「格物窮理」の類似点について考えてみたい。ギブソンが「アフォーダンス」について説明する際に、朱熹が持ち出したのと同じように椅子の事例があり、その説明が朱熹の視点と交差する点がある。下

---

<sup>30</sup> アフォーダンスの公共性については、同上、215頁を参照。

<sup>31</sup> 同上、154頁。

<sup>32</sup> 同上、254-255頁。

<sup>33</sup> 包囲光については、ギブソン著、佐々木等訳、2011年、179-254頁参照。佐々木正人、2015年、46-57頁参照。

<sup>34</sup> 椅子のアフォーダンスをめぐっては、小倉紀蔵（2012年、以下の引用は2016年Kindle版による）に王守仁の「知行合一」との関係で言及がある。「王陽明の知行合一は、アフォーダンス理論に似た考えであるのに気づくであろう。アフォーダンスにおいては、環境や外部が何らかの価値や意味を提供している。ここに椅子があって、それを見て「すわりにくそうだな」と思うのではない。ここに「すわりにくそうな椅子」があるのである。「すわりにくい」という価値をアフォード（提供）している椅子があるのである。それと同じようなことを王陽明も語っている。「好き色（具体的には美人のこと）を好む」というのは、色があってそれを「好い」と認識し、その後にそれを「好む」のではない。「好き色」といった瞬間にすでにそれを好んでいるのである。「好き色」という認識と「好む」という行為とのあいだに一瞬の隙間もない。アフォーダンスとの違いは、王陽明の場合は、環境や外部が主観に価値や意味をアフォードしているわけではない、ということである。主観と外部は完全に同時に連動しているのである」（Kindle版136-137頁）。しかし、朱熹の「格物」論の特徴は、むしろ「環境や外部が主観に価値や意味をアフォードしている」点にあり、朱熹とアフォーダンス理論について掘り下げる意味もこの点と関連している。



にその文章を引用して、朱熹の「格物窮理」の議論との類似点を確認しておこう。

またいうまでもなく大地の表面は、動物にとっては、よじ登れる (climb-on-able) もの、落ちこちる [ことができる] (fall-off-able) もの、下に入って隠れられる (get-underneath-able) もの、突き当たりうる (bump-into-able) ものである。異なった配置は動物が異なれば異なった行動をアフォードし、かつ異なった機械的動作をアフォードする。〔中略〕先の4つの特性 (水平、平坦、広がり、堅さ) を備えた支えの面が、もし地面よりも膝の高さほど高ければ、その面はその上に坐ることをアフォードする。我々は一般にはそれを坐るもの (seat) とよぶが、特にスツール、ベンチ、チェア等ともよぶ。それは傾斜面の岩棚のような自然物であるかもしれないし、寝いすのような人工的なものであるかもしれない。機能的配置が坐るものの配置である限り、それはさまざまな形をとりうる。その面の色や肌理は関係がない。子供にとっての膝の高さは、大人にとっての膝の高さとは同じではないので、そのアフォーダンスは個々の人の背の高さと関係している。しかし、もしある面が水平で、平坦で、広がりがあり、堅くて、知覚者に対して膝の高さにあるならば、事実その面は坐れるものである。もしこれらの特性をまさに備えていると弁別されるならば、それは坐ることのできるものに見えるにちがいない (it should look sit-on-able)。もしそう見えるならば、そのアフォーダンスは視覚的に知覚される。また、その面の特性が身体の面、つまり自己と関連づけて見られているときには、それらの特性は、坐るものを構成し、意味をもつことになる<sup>35</sup>。

ここでは、環境上に存在するオブジェクトがいずれもそれに働きかける行為者の側の使い勝手へと還元されて規定されている。そのなかで、椅子は「坐ることのできるもの [something] sit-on-able」として規定される。それは、坐るという行為者の関与があって成立するオブジェクトである。この場合の椅子は、人工的に作られた椅子であるか、あるいは岩棚のような自然物であってもかまわない。人が坐るという動作で関与するとき、それを受け止め、坐るものとしての機能を提供できる余地、すなわち坐る動作を支援するアフォーダンスをそなえていれば、それは椅子なのである。上記のとおり、「アフォーダンスは環境に実在するが、しかしながら、知覚者の姿勢や行動との関連のなかで成立する」。

このように、アフォーダンスを提供するものとしてのオブジェクトという観点から示される椅子の説明は、先に見た、朱熹とそれを解説する土田氏の椅子についての説明と大変よく似ている。土田氏は、朱熹の所謂「物」を規定するのは

<sup>35</sup> ギブソン著、古崎等訳、1985年、138頁。

その機能であることを強調しているが、ギブソンが椅子に与えた端的な表現である「坐ることのできるもの [something] sit-on-able」とは、やはり椅子の機能にはかならない。機能については、ギブソンの次の表現も参照される。

・・・アフォーダンスは2つの方向、すなわち環境と観察者を提示する。したがって、アフォーダンスを特定する情報は、環境と観察者の両方を指示する。けれども、このことは、精神物理的二元論、つまり意識と物質を別々の領域に分けることを意味しているわけでは全くない。それはただ、環境の効用を特定する情報が、観察者自身、その身体、脚、手、そして口を特定する情報によって伴われることを言っているに過ぎない。これは外受容器が自己受容器によって伴われること——世界を知覚することは自分自身を同時に知覚すること——を強調することにかならない<sup>36</sup>。

ここでは、アフォーダンスが「環境の効用 (the utilities of the environment)」を特定する情報と行為者の身体に関する情報の結合であることが示唆されている。「環境の効用」とは、環境のなかに存在するオブジェクトにそなわる機能と見てよいであろう。その効用が効用として成り立つのは、それが行為者の身体に関わる情報と接続しているからである。アフォーダンスは環境に具わるものでありながら、行為者の身体情報とひとつながりになることを待ち受けている。それは、「作用・運動の潜在形」(土田、前述)とされた機能とよく似ている。ただし、機能という語は、身体とひとつながりになって一定作用をもたらす対象となることを目的として作られた道具にそなわるが、アフォーダンスは、道具の上だけでなく、環境中のあらゆる場所に可能性や余地として潜在するものであり、その点は機能よりも広い対象について用いることのできる語彙である。

なお、上の引用で環境と観察者という二方向を提示するというアフォーダンスは、『大学或問』の中で朱熹が言及していた「至善の所在」と「吾が当に止まるべき所の地」によって同時に提示される「場所」に近い。それは「物」と「吾」とが共有する場所であり、「吾」の「心」の中に「理」が成立する場所である。

上のように見て来ると、ギブソンの世界観には朱熹の世界観と重要な点で共通する部分があるものと思われる。ギブソンは環境中のオブジェクトの中に行行為者の行為を支持するアフォーダンスが具わると見る。アフォーダンスは、環境中のオブジェクトに内在しながら、行為者の行為に接続することを潜在的に待っており、オブジェクトに対して機能や意味を与えている。また、オブジェクトは行為者がアフォーダンスという意味を見出すための場になっている。朱熹に

---

<sup>36</sup> ギブソン著、古崎等訳、1985年、154頁 [原著 Gibson, 1979, 132頁]。

においては、「理」は、気で形成される世界のなかにある「物（ものごと）」に内在しながら、行為者の行為によって発見されることを待っており、「物（ものごと）」に機能や意味を与えている<sup>37</sup>。また「物（ものごと）」は行為者が「理」という意味を見出すための場になっている。こうして、〈オブジェクト—アフォーダンス—行為者〉という繋がりとは〈物（ものごと）—理—行為者〉という繋がりの中には、重層的な類似性を指摘することができる。オブジェクトも「物」も、外在するブツタイとして孤立したままでは成立せず、それを対象化しようとする行為者の関与を想定して成立する<sup>38</sup>。（行為者の行為の文脈の中で意味をもつことから、モノ object はコト event としての様相を深める。）

### 3—3 環境を学ぶことと自己の向上

「格物窮理」は「ものごと」の「理」を何度も体得し、「ものごと」との関係を整え、対象を出来事としてその都度完成させることを通じて自己の心を成長させてゆくトレーニングである。このような成長や発達のイメージはアフォーダンス理論の側で得ることはできるであろうか。佐々木正人氏によるギブソンの知覚システムに関する解説のなかの一節を引いておこう。

環境の中の情報は無限である。それを探索する知覚システムの組織も生涯変化しつづける。知覚システムは、どのような環境と接触してきたかによって異なる個性的なものであり、情報の豊富さに対応するように分化し続けることで固有性をもつ。しかし、個性があるだけではない。包囲する情報はだれにでもアクセスできる可能性をもっているので、どの知覚システムにも共通性がある。知識を「蓄える」のではなく、環境に触れて、「身体」のふるまいをより洗練されたものにし、さらに多くの奥深い環境の意味に触れることができるようにしてゆくこと。それが、発達することの意味である。<sup>39</sup>

ここで言う「環境の中の情報」とは端的にアフォーダンスを指していると考えてよい。自己を包囲する環境には無限のアフォーダンスが内在している。筆者の理解で文脈を補ってパラフレーズすると、行為主体は絶えず動きながら、身体中の知

<sup>37</sup> 安田二郎、1976年は、朱熹の「理」を「意味」とであると結論する。「かくの如く、朱子の理は結局に於て「意味」であった。固よりそれは単に観念的なものであるのではなく、同時に客観的な存在であった」（88頁）。

<sup>38</sup> この認識は、「物」を「職務条項」の意と解する木下氏の議論に啓発される点が多い。木下、2009a、137-185頁、2009b、155-219頁参照。

<sup>39</sup> 佐々木、2015年、96頁

覚システム（視覚・聴覚・聴覚・嗅覚など）を固有のやりかたで連携させ、姿勢を形成しながら、環境中に自分にとっての有効な作用を支持するアフォーダンスをもつオブジェクトを発見したり、維持したりする。身体の内奥と表面が、さらにアフォーダンスを介して環境へとつながる動きの系列こそ、動物のもつ知覚のシステムであり、複数の知覚システムは複合的に様々なオブジェクトを対象としてはたらき、相互に干渉するなかで、その固体における「ふるまい」を形成する。あらたなオブジェクトを対象として、知覚の系列がうごき、アフォーダンスが探索されるごとに、その「ふるまい」は洗練される。それは、固定された「何か」ではなく、柔軟に変化し得る「いかに」の束として存在する。環境中の無限のアフォーダンスに触れることで、この変化可能な系列には、新しい系列が加わったり、あるいは連繋に変更が生じることで、しだいに洗練と深化が加えられてゆく。それが発達の意味であると佐々木氏は見ているようである。

知にかかわる身体器官の構造やしぐみについての理解がギブソンと朱熹で全く異なるであろうことは当然であるが（例えば、朱熹について言えば、脳も神経も存在しない）、ただ、知のしぐみの理解に関する共通点として浮かび上がるポイントがある。それは、両者の議論においては、対象の本質が「何か」として独自に決まるのではなく、行為者と対象とが「いかに」関わるかで決まることから、対象に関する知識は、その正しい定義を求めるという方向ではなく、自己がそれにどうかかわるかという「ふるまい」の方法の洗練と深化という学習や発達に直接結びつくということである。アフォーダンスの理論においても朱熹の理論においても、知識の獲得は対象を孤立させて定めることではなく、自分が発達することに直結しているのである。既に引用した通り、ギブソンは「世界を知覚することは自分自身を同時に知覚すること」とであると述べる。世界に関する学びは自分自身の成長であるという私たちの常識は、「格物窮理」によっても、アフォーダンス理論によっても説明できるが、両者は人の認知に関して非常に似た側面に注目していると見てよいように思われる。

### 3-4 公共性

「格物窮理」が儒教の修行理論として重要な意味をもつその根拠のひとつとして、意味や正しさは他者と共有できることを重視した理論になっていることが挙げられよう。意味や価値は他者との共有を想定しなくてはそもそも成り立たないということは常識であるとしても、道教や仏教の修行が社会的に共有される表象や感覚を撥無する地点に修行の基礎を立てる傾向が顕著であることを鑑みれば、朱熹が儒教の修行の場として、公共的に共有される「物（ものごと）」を選んだことの意味は重大である。世俗的な社会にコミットしながら悟境に達

することが、儒教の修行の真面目といえるであろう。

そのように考えれば、「ものごと」の「理」は当然公共的な存在でなければならないことが予想される。実際、朱熹の理気論によれば、この世界の根本は唯一の「気」と唯一の「理」とから成っているが、それはあくまで潜在的次元にとどまっており、人が「物」を対象化する際には、総体としての「理」「気」が個々の「ものごと」において部分化されて具体化すると想定される。「理」の公共性は、このような宇宙論的な図式によって保証されているといえる。しかしながら、人が個別の「ものごと」に対応し、「理」を把握しようとする際には、「ものごと」対「吾」の個人化された関係の中に入ってしまうようにも考えられる。もし「格物窮理」の現場において「ものごと」が「吾」に私有されてしまうのであれば、上記のような「格物窮理」が公共へと開かれた悟境をめざすというすぐれた観点が損なわれてしまいかねない。

この点において、アフォーダンスは公共的であるというギブソンの視点は、「理」の公共性をより直接的に考察するための観点を提供するかもしれない。

・・・一動物の環境はまたすべての動物の環境でもあり得るのかという問題である。もし、2人の観察者が同時に、同じ場所にいることがないとすれば、2人の観察は決して同じ環境を持ち得ないであろう。それゆえに、各観察者の環境は「私有の」もの、すなわち、唯一のものである。これは哲学的な難問であるように思えるが、誤った問いである。それを解決してみよう。〔中略〕媒質内の移動可能な道は、あらゆる可能な観察点の集合を構成する。時間の経過の中で、動物は各自、同種の他の動物と同様に、生息地の同じ道を移動する。たとえ2匹の個体が、同時に同じ場所にいることはないということは真実であっても、どの個体もあらゆる場所に立つことができ、そこで、すべての個体は別の時間に、同じ場所に立つことが可能である。したがって、生息地が持続する実体的な配置を有する限り、そこに生息している動物はすべて、等しくその場所を探索する機会をもっている。この意味で、環境は、一観察者を囲むと同じように、すべての観察者を取り囲んでいる。<sup>40</sup>

この部分に関連して、佐々木氏はアフォーダンスの公共性を次のように解説している。

アフォーダンスは、誰でも利用できる資源として環境にある。アフォーダ

---

<sup>40</sup> ギブソン著、古崎等訳、1985年、46頁 [原著 Gibson, 1979, 37頁]

ンスは、リアルであり、プライベート（私有）ではなくパブリック（公共）である。<sup>41</sup>

佐々木氏は、アフォーダンスの公共性は「知覚者の行為が「柔軟性」をもつこと」によって根拠づけられていると述べており、上に引用したギブソンの議論に更に多くの要素を加えて論じている。一方、ギブソンの引用箇所論では、場所の公共性が極端に強調されているように見える。一個体が別の個体の認識を共有できるかという問題が、移動によって複数の場所に立つことができればそれも可能であるという視点により、あまりにも容易に乗り越えられているように見える。人は同じ場所に立てば同じ認識が得られるのであろうか。この議論をそのまま受け入れ得るかどうかは検討の余地があるであろう。しかし、物事の意味の成立を場所に関連させて論じる姿勢は、先に引用して検討した『大学或問』の議論と共通する点があるように思われる。（「物」の内奥のロゴス自体は未現前、未啓示であっても、）場所はあらゆるものにかかっているという観点（それが妥当かどうかは一旦措くとして）が強く働いている点が興味深い。このような場所の公共性という点を基盤に据えれば、「理」とは、特定の「ものごと」をめぐる誰にも開かれた場所を探索することで得られるものだと解することができるだろう。単に個別の「理」には唯一の「理」が派生しているという宇宙論的想定によってのみならず、対象の「理」が成立する場所には誰でも立つことできるという、「格物窮理」の現場に直接関わる想定によって、この修行法が公共的に共有される悟りを目指すことを理論的に補強することができるように思われる<sup>42</sup>。これはアフォーダンス理論から示唆を受けた補強と見做すことができよう。ただし、朱熹が述べる「至善の所在」と「吾が当に止まるべき所の地」とは、あくまでも修辭的に用いられた比喻であり、そのような場所がアフォーダンス理論における「媒質」のように実体的に存在するわけではない、という議論はあり得るように思う。この点については今後の検討課題とせざるを得ない。

### 3-5 包囲光と「気」

ギブソンが環境中に存在するアフォーダンスを取り出す世界として用意するのが、包囲光に包まれた世界である。包囲光の世界においては、物事の諸関係はすべてその光の中を移動する動物の視野として成立しており、動き続ける知覚者と世界との接点からその世界に様々な部分が生まれる。もしこのような筆者

<sup>41</sup> 佐々木、2015年、75頁。

<sup>42</sup> 筆者がここで対象の「理」が「成立」と述べて「顕現」と言わないのは、あくまでもそれが「物」における作用や運動の規範として成立しているが、「心」の側にそれが直接啓示されているわけではないという含意を持たせている。

の理解が正当なものであるとすれば、それは理気論における気の世界観に類似する。「気」には本質的に切れ目も部分も要素も存在しない。その世界において、行為者と「気」の世界との接触のなかで「ものごと」が生み出されてゆく。もっとも、「気」の世界は、人と関わり無くそれ自体で自律して種々の「物」を生み出しているという側面も大きいのではあるが、ただ本来的に「気」の世界は、切れ目のない流動であるということにより、「格物窮理」の議論が成立し易いということがありと予想する。この点については、現段階では明確な考察ができないのでひとつの可能性として示すに止める。

### 3-6 結論

以上、朱熹の「格物窮理」とアフォーダンス理論の類似点を中心に述べ、「格物窮理」における「理」がアフォーダンスと近似する概念であることを示してきた。両者の類似点を以下の三点に整理しておきたい。

- 1) アフォーダンスも「理」も、環境の対象中に実在する意味・価値として想定される。
- 2) アフォーダンスも「理」も、環境にそなわって行為者の行為を支援する。この点を明確にするためには、まだ多少の補足解説が必要である。アフォーダンスが環境に具わって行為者の行為を支援（アフォード）するという点については、アフォーダンス理論の基本であり、問題なかろう。他方、「格物窮理」において「理」（の発見）によって支援される行為とは何かを明確にしておく必要がある。その行為とは、一貫して聖人になることを目的とした行為とみなし得る。その行為を支援するために、環境の「物」に具わっているのが「理」であると見做すことができるであろう。人は、「物」に適切に対応しながら聖人になる。これは、壁面の凹凸に対応しながら岩山を登るようなものである。「聖人になる」という単一行為のなかで出会う個々の「物」の「理」が、その行為をアフォードするアフォーダンスを準備して行為のはたらきかけを待っていると見てよい。
- 3) アフォーダンスも「理」も、それを探索する行為者との関係が結ばれる中で成立する意味・価値である。
- 4) アフォーダンスも「理」も、他者との間で共有できる公共的な意味・価値である。

当然のことながら、両者の間には相違点もある。そもそも、12世紀末南宋の思想家の議論と、20世紀北アメリカの生態心理学者の議論との間に違いのあるこ

とはあまりにも当然である。そのような当然の違いは暫く棚上げして、上での議論の範囲と密接する部分で違いを挙げておこう。

上のアフォーダンスと「理」の類似性の第二点で述べた通り、「格物窮理」における行為者の行為は「聖人になる」という行為によって一元化されている。これはギブソンのアフォーダンス理論の前提とは（当然のこととはいえ）大きく異なる。アフォーダンス理論においては、環境にそなわる無数のアフォーダンスを感知する知覚者の行為は、アフォーダンスの数に応じて無数であり、それらが一つの行為に一元化するということはあり得ない想定であろう。

次に、「理」が、聖人となろうとする行為者の行為を支援するアフォーダンスとして「ものごと」に具わるものであるとしても、それはあくまでも儒教の物語（narrative）の中で用いられている概念であるから、儒教の価値的なバイアスから自由になりえない。もし「ものごと」が椅子や扇のようにごく一般性の高いものであれば、その「理」は儒教独自の価値観からは概ね自由であり得よう。しかし、それがもし「父」や「君臣」のような「ものごと」になれば、そこには儒教ならではの独特の規範性が関与してくる。父の「理」を成立させるために、自己は孝養を尽くすという姿勢を徹底する。それにより、聖人になる行為が継続可能なものになってゆくのであろう。あたかも、椅子の「理」を成立させるために坐るという姿勢を徹底するように。しかし、儒教社会もしくは朱子学の修行という文脈を取り払えば、父という対象にアフォードされる行為は様々である。もっとも、時代・地域を問わず、文化的な文脈に作用されずにはいられない対象のアフォーダンスは、多少の差はあれ何らかの文化的物語に依存しバイアスを加えられ、制限されるものではあろう。

また、儒教には、儒教の物語にしか存在しないような「物」がある。儒教儀礼で用いられる千差万別の祭礼の道具はその最たるものであろう。儀礼の中で祭器は意味をもち、その使い方を決定する「理」やアフォーダンスが具わっているとみてよかろう。しかし、儒教の物語の圏外に出てしまえば、それをどう扱えばよいかは判らなくなり、アフォーダンスも「理」も消滅する。その祭具は意味・価値を失って、博物館の展示品と化すであろう。

更に言えば、既に述べた通り、朱熹の理気論においては、「理」は「気」とともにこの世界の根源においてはそれぞれ唯一の「気」と「理」としてしか存在せず、それがすべての「物」の公共的な基礎を形成しているという考え方がある。このような宇宙観は理気論に独自のものであり、「理」をアフォーダンスから大きく遠ざける要素であるともいえよう。



## 4 おわりに

朱子学の修行論の魅力のひとつは、それが 12 世紀中国の思想であるにもかかわらず、人生を意味あるものとして生きるための思索として、現在に至るまで私たちの探求心を揺さぶる刺激に満ちた試みであるように見えることである。そこには、時代や地域を越えた普遍的な思索の営みを感じることもできる。本稿では、現代の思想との類似点を指摘することで、朱子学がもつ普遍性を多少とも描き出せればと考えて論述を試みた次第である。しかし、欧米の哲学や自然科学の内容に疎い筆者にとって、朱子学と並べる相手としてギブソンのアフォーダンス理論を選んだことが最適であるかどうかは判らず、甚だ心許ない。同じく並べるにしてももっと適切な議論があるかもしれない。ただ、筆者として朱熹の「格物窮理」の理論がもつダイナミックな視点に近いものをギブソンの理論に感じ、類似点を描きだしてみた。不十分な論説であるが、前近代中国の修行論の射程の長さへの実感を読者と共有できれば幸いである。

### 参考文献（姓・アルファベット順。中国姓はピンインに還元。）

- 荒木見悟『仏教と儒教：中国思想を形成するもの』京都：平楽寺書店、1966 年  
Gibson, James J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston:Houghton-Mifflin, 1979. (森は 2015 年に Taylor & Francis から再刊された版を Kindle 版で参照。)
- ギブソン、エレノア・ジャック著、佐々木正人・高橋綾訳『アフォーダンスの発見』東京：岩波書店、2006 年
- ギブソン、ジェイムズ・ジェローム著、古崎敬・古崎愛子・辻敬一郎・村瀬旻訳『ギブソン生態学的知覚論—ヒトの知覚世界を探る (The Ecological Approach to Visual Perception)』東京：サイエンス社、1985 年
- ギブソン、ジェイムズ・ジェローム著、佐々木正人・古山宣洋・三嶋博之監訳『生態学的知覚システム—感性をとらえなおす』東京：東京大学出版会、2011 年
- 本田啓『アフォーダンスの認知意味論—生態心理学から見た文法現象』東京：東京大学出版会、2005 年
- 垣内景子『「心」と「理」をめぐる朱熹思想構造の研究』東京：汲古書院、2005 年
- 垣内景子『朱子学入門』京都：ミネルヴァ書房、2015 年
- 垣内景子『朱子学のおもてなし—より豊かな東洋哲学の世界へ』京都：ミネル

ヴァ書房、2021年

河野哲也『善悪は実在するか—アフォーダンスの倫理学』東京：講談社、2007年

河野哲也編『倫理 人類のアフォーダンス』東京：東京大学出版会、2013年

木下哲矢『朱子—〈はたらき〉と〈つとめ〉の哲学』東京：岩波書店、2009年

a

木下哲矢『朱熹哲学の主軸—続朱熹再読』東京：研文出版、2009年 b

小島毅『朱子学と陽明学』東京：筑摩書房 2013年

小倉紀蔵『入門 朱子学と陽明学』東京：筑摩書房、2012年

三浦國雄『朱子と気と身体』東京：平凡社、1997年

三浦國雄『「朱子語類」抄』講談社、2008年

三浦國雄『朱子伝』東京：平凡社、2010年

迫俊道「日本の伝統的身体技法におけるフロー体験—特に芸道に注目して」

『スポーツ社会学研究』10、2002年

佐々木正人『知性はどこに生まれるか—ダーウィンとアフォーダンス』東京：講談社、1996年

佐々木正人『アフォーダンス入門—知性はどこに生まれるか』東京：講談社、2008年

佐々木正人『新版 アフォーダンス』東京：岩波書店、2015年

島田虔次『朱子学と陽明学』東京：岩波書店、1967年

土田健次郎『朱熹の思想体系』東京：汲古書院、2019年

安田二郎『中国近世思想研究』東京：筑摩書房、1976年

山田慶兒『朱子の自然学』東京：岩波書店、1978年

山田慶兒『気其自然像』東京：岩波書店、2002年

朱傑人・巖佐之・劉永翔編『朱子全書』上海：上海古籍出版社：合肥市：安徽教育出版社、2002年