

## 熊沢蕃山の「気質変化」

孫 路易

一

熊沢蕃山の著書には「気質変化」「気質を変化する」という語がしばしば見え、その語の具体的な内容が蕃山思想ではその「工夫」論を構成しているのである。

蕃山のいう「気質変化」はつまり中国哲学にいう「変化気質」であり、これは、儒教では常人が聖人になる為の、その可能性及び具体的な実践方法を示す理論における最も重要な用語である。朱子にあっては、人間の臓器としての心臓の空間に「精英の気」、つまり凝固しても実体を持つ実質的な物体を構成しない最も清らかな気が集まっているが、常人のその「精英の気」に濁りが付着して、それ故に、「精英の気」が受け皿として受け止めた天より賦与された「仁義礼智」の理がその濁りに蔽われてそのまま視聽言動に現れにくくなり、そこで常人がよく理に背く言動を行うのであると考えられ、その心臓に集まっている気が透き通った状態になるまでに「精英の気」に付着している濁りを除去することが即ち「変化気質」だとされているのである。これが朱子の「変化気質」という語についての解釈であるが、では、

熊沢蕃山の「気質変化」 孫 路易

熊沢蕃山は「気質変化」「気質を変化する」に対して如何に解釈しているのか。蕃山思想の全貌を捉えるには、その内容説明がどうしても欠かせないであろう。

本稿では、蕃山のいう「気質変化」について朱子学または陽明学と比較しつつ考察検討し、その内容をできるだけ深く掘り下げて説明することを試みる。

二

まずは、蕃山のいう「気質」について考察する。

「天地万物みな太虚の一气より生じたるもの。」（『集義和書』、『全集』第一冊、九頁）

「太虚は理気のみなり。いへばただ一气なり。理は気の徳なり。一气屈伸して陰陽となり、陰陽八卦となり、八卦六十四となる。」（『集義和書』巻第三、『全書』第一冊、五六頁）

とある。ここでは、自然界を構成する天地万物は理と気を内容とする太虚より生じたものであり、太虚の一つの気が屈伸の運動をして陰と

陽の二つの気になるとされている。また、

「一気太極ヲ根トシテ不息、故ニ陰トワカレ陽トワカル。是太極両儀ヲ生ズル也。」（『繫辭上伝』、『全書』第四冊、四三九頁）

「太極は理也。陰陽は気也。理気は形色なし。」（『易経小解』、『全集』第四冊、二八三頁）

ともいう。ここでは、太極が陰陽を生じ、その太極は一気であり理でもあるとされているのである。つまり、蕃山にあつては、気の根源は太虚または太極であり、太虚または太極のその一気が屈伸の運動または動静の運動をして陰陽の二気を生じたと考えられていたのである。<sup>四</sup>そして、

「夫氣質と云は大極動て陽を生じ、静にして陰を生じ、陰陽妙合して五行を生じ、陽は気をなし陰は形をなして、人となりて人の氣質を云。」

（『氣質理利之解』、『全集』第五冊、一〇七頁）

「木火土金水の五行聚て物となれり。」（『孝経小解』、『全集』第三冊、三〇頁）

とあるように、その陰陽の二気が結合して「木火土金水」の「五行」を作り、更にその「五行」が集まることによって物や人間を作り出すのであり、人間においてはその気（陽）と形体（陰）が即ち人の「氣質」である。

「木火土金水」の「五行」について、朱子においては、「気ならばすなわち金木水火である」とは言うものの、基本的には「気が集って質となる」、「陰陽は気であり、この五行の質を生ずる」、「五行と言えは、

金木水火土がある」、「気は自ずと気であり、質は自ずと質である。混同して言つてはいけない」と言つて「気」と「質」の両者を峻別しているのであるが、<sup>五</sup>蕃山においては、その「氣質」について、

「氣質と云は五行なり。わけて云時は木火金水は気也。土は質也。又木金は質につき、水火は気につく。木金は形定り、水火は形定らず。火は木に生じて形をあらはし、風にしたがふてうごきのほる。水は金に生じて形をあらはし、方円の器にしたがふて下は、火は陽気の形、水は陰気の形なり。しかれ共其形終にきはまらず、故に気也。木は水に生じて形きはまり、陰気の形也。金は土に生じて形きはまりて、陰気の形也。陰気の形は質也。然共木は動き金は変、故に共に気也。土は火に生じて陽の形といふべけれども、大にして形見へずして地也。地を以土を陰とし、質とす。水火木金各一気を生ずれば、天とし気とす。故に天地を云時は、天は気、地は質也。人に云時は水火木金を気とし、土を質とす。」（『氣質理利之解』、『全集』第五冊、一〇七頁）と説明しているように、人間ではその「水火木金」を気とし、その「土」を質として、「水火木金土」の「五行」をすべて質とする考え方には従わない傾向が見られるのである。しかし、実際、

「五行は質地に具て気天に行。質を以いへば、水火木金土也。天地生成の序也。気を以いへば、水火木金土也。春夏秋冬運行の象に取といへり。」（『八卦之図』、『全集』第四冊、二七七〜八頁）

「風雷雨露は地の水火土石の化する處也。五行ともに質は地にありて、気は天に行。気あれば質あり、質あれば気あり。氣質相はなれず。」（『易

經小解』、『全集』第四冊、三二七頁)

ともあり、「水火木金土」の「五行」を共に天の氣としながらまた共に地の質ともしている場合もある。「風雷雨露は地の水火土石の化する處也」という文が実際、自然現象としての風、雷、雨、露は皆「五行」の現れであるということを示している。日月星辰と風雷雨露の形成について蕃山は次の如く説明している。

「陰陽ノ氣ノ輕ク清ルハ天トナリ、重ク濁ルハ地トナル。∴天ハ虚也。地ハ実也。虚中ノ実像ヲナシ、実中ノ実形ヲナス。象ハ日月星辰雲氣ノ類是也。形ハ水火土石万物是ナリ。」(『繫辭上伝』、『全集』第四冊、三九五～六頁)

「天は父なり。地は母なり。陰陽の天にあるを、四象といへり。日と月と星と辰となり。辰は天のあをく見ゆるなり。日はあつきをなし、月はさむきをなし、星はひるをなし、辰はよるをなせり。昼夜寒暑まじはりて年なれり。そのことたかうして大なれば、父の道なり。剛柔の地にあるを四化といへり。火と石と水と土となり。火の氣風となり、石の氣いかづちとなり、水の氣雨となり、土の氣つゆとなれり。天のほどこしをうけて物をやしないそだつ、そのことひくふしてあつきは母の道なり。」(『大和西銘』、『全集』第五冊、一一七頁)

ここでは、「日月星辰」を「四象」と称し、「風雷雨露」を「水火土石」の「四化」からなるものとし、その「四象」と「四化」が天地を構成していると観念されているのである。だが、この「四象」と「四化」は、蕃山が「天地の造化は陰陽五行ならずや。四象四化のみといへるは何

ぞや」という質問に答えて「四象四化、則陰陽五行也。陰陽五行の輕く清るは氣也。のほりて四象となる、天也。重く濁るは質也。くだりて四化となる、地也。」(『孝經外伝或問』、『全集』第三冊、一二四頁)と述べているように、即ち「陰陽」と「五行」である。故に、「陰陽」は氣で、「五行」は質、という朱子学の原則は、蕃山においても概ね受け継がれていると思われる。

太虚或は太極より陰陽の二氣が生ずるが、生じた当初では、「天地未分ノ時ハ一陰一陽イマダ形象ナシ」(『繫辭上伝』、『全集』第四冊、四四六頁)である。陰陽の氣の、その軽く清らかな氣は日月星辰となつて天の氣を形成し、その重く濁つた氣は「水火土石」となつて地の質を形成するのである。「天は氣、地は質也」と規定されているが、「四象四化説」の生成論<sup>(2)</sup>においては、その質は必ずしも定まった形体を持つ固体のみを意味する概念ではない。「天氣くだり、地氣のほり、交泰して春をなす。」(『八卦之図』、『全集』第四冊、二六九頁)ともあるように、「地氣」(つまり地の氣)という表現を用いる場合もある。天の氣(陰陽の氣)が下り、地の氣(五行の質)が上り、この両者が交わつてそこで万物を生成成長するのである。これについての叙述として、

「上天之載は、無声無臭といへり。元亨利貞は乾の條理也。其躰は理也。其用は氣也。理氣を性情と云。故に元は木神也。木氣流行して春を成。亨は火神也。火氣流行して夏を成。利は金神也。金氣流行して秋をなす。貞は水神也。水氣流行して冬をなす。天は理氣合同しては

なれず。故に日月の運行、四時の気節たがはず。是天理至実にして無妄なれば也。乾は天の性情、天は乾の形躰也。」（『易経小解』、『全集』第四冊、二八一頁）

「元理感ジ木気流行シテ万物生ズルヲ春トス。亨理感ジ火気流行シテ万物長ズルヲ夏トス。利理感ジ金気流行シテ万物収マルヲ秋トス。貞理感ジ水気流行シテ万物蔵ルルヲ冬トス。土ハ中央二位ニス。土氣の神ヲ誠トス。」（『集義和書』「心法図解」、『全集』第一冊、一三三頁）

「万物氣を天にうけて質を地に生ず。養育収斂を以て五穀草木堅実して、衆を養ふは地の利也。」（『易経小解』、『全集』第四冊、三二八頁）

などが挙げられる。ここに挙げた諸例を併せて考えると、蕃山は万物の生成成長の具体的な過程についてのようになっているのが判る。つまり、天の、元亨利貞の理と陰陽の氣がそれぞれの理に従つての氣の流動で春夏秋冬の四季を生じ巡らせ、その四季の循環と地の質からなる風雷雨露とが融合して、五穀や草木の生成成長を促し、五穀や草木が人間や動物を養い、そこで人間の生命が維持される、ということである。これには、「氣質」（天の氣と地の質との結合）が人間や万物を生成成長するその様相を呈しているのである。

人間の「氣質」については、上述では、「人に云時は水火木金を氣とし、土を質とする」、「陽は氣をなし陰は形をなして、人となりて人の氣質を云」と触れているが、より具体的に詳細な記述も蕃山の著作に見られるのである。次章では、人間の「氣質」に視点を移して考究を進める。

### 三

人間身体の形成について蕃山は、

「網羅ハ陰陽ノ交也。密雲雨ヲナスゴトク、陰陽ノ氣交密スレバ化厚シテ凝、二度ニヲヒテ天ヲ生ジ、地ヲ生ジ、万物ヲ生ズ。人モ初ハ天地ヲ父母トシ氣化ニヨツテ生ズ。男女出来テ後ハ精ヲアハセテ万物化生ス。是ヨリ形化スル也。」（『繫辭上伝』、『全集』第四冊、四七三頁）

「万物ハ其始天地を父母トシテ氣化ニヨリテ生ズ。其後ハ形化・卵化・變化・氣化の四アリ。形化ハ父母ノ形ノ如ク生ル人ト、四足ノ物ナリ。卵化ハ玉子ニテ生ル。鳥魚ノ類是也。氣化ハ父母ナクテ生ズ。小水モ久ケレバ魚生ジ、アクタノ中ヨリ小虫ノ出ル類也。太古ノ氣化ノ名残ナリ。變化ハ雀海水ニ入テ蛤トナリ、キリウジノ蟬ニナル類也。此變化一ツノ跡ヲ見テ造化ノ真理ヲ不知、故ニ輪廻ノ説出来タリ。變化トテモ精神ノコリテ他生ヲ受ルニハ非ズ。」（『繫辭上伝』、『全集』第四冊、三九六頁）

「天地を父母とし氣化によりて生ず、男女ありて後、形化にゆづりて氣化やむ。」（『易経小解』、『全集』第四冊、三四四頁）

などと述べている。人間は、「人モ初ハ天地ヲ父母トシ氣化ニヨツテ生ズ」、つまり最初はその天地の氣を受けて形成されるのであるが、「男女ありて後、形化にゆづりて氣化やむ」、つまり男と女が形成されて後には父母の形を受け継いで生まれるのである。<sup>16)</sup>

「形化」によって形成された人間身体は氣と質で構成され、その氣は水火木金であり、その質は土であると考えられているが、実際、「魂魄」という概念を用いて説かれることも多い。だが、蕃山のいう「魂魄」も、朱子のいう「魂魄」と同様、かなり難解な概念である。

「或問死生説。云、精ハ魄也。耳目ノ精ハ魄トス。氣ハ魂也。口鼻ノ嘘吸ヲ魂トス。二ノ物合シテ物トナル、精虚シ魄降ルトキハ、氣散ジ魂游シ、ユカズと云ナシ。魄ヲ鬼トシ、魂ヲ神トスと云リ。吾人死生ヲ二見ル故ニ惑ヘリ。死生ハ氣ノ聚散也。陰精陽氣聚テ物トナル。魂游シ魄降ル。散ジテ変トナス。一片ノ浮雲太虚ヲ過ルガ如シ。太虚ハ吾人ノ本体也。精氣ハ無ヨリ有ナリ。頭テ物トナル、神之情状也。游魂ハ有ヨリ無ナリ。隠レテ変ヲナス、鬼ノ情状也。魂氣ハ天ニ升リ魄体ハ土ニ帰ス。神氣ハ上升シ鬼魄ハ下降ス。」〔繫辭上伝〕、『全集』第四冊、四一〇～二頁〕

とある。ここでは、「魄」は「陰」「精」「鬼」で、「魂」は「陽」「氣」「神」であり、「精」(陰)と「氣」(陽)が結合して人が生まれ、人が死ぬと氣が散じ、「魂」は天に上昇し、「魄」は「土」に戻るとされている。「口鼻ノ嘘吸ヲ魂トス」るのであれば、「魂」「氣」「神」はつまり呼吸で鼻や口を通して出入りする空気だと理解できるから、「魂氣ハ天ニ升リ魄体ハ土ニ帰ス」るのであれば、「魄体ハ土ニ帰ス」は一般に、「肉体は土地に戻る」と解されるであろう。実際、「人生形氣アリ、氣ハ本ヨリ天ト一体ニシテユカズト云コトナシ。数アリテ游散スレバ死ス。死スレバ形ハ土ニ帰ス。理ノ常ナリ」〔繫辭上伝〕、『全集』

第四冊、四六二頁〕とあり、「氣」に対して「死スレバ形ハ土ニ帰ス」を言う場合の、この「形」は即ち肉体にほかならないし、「土」は「土地」の意であろうと思われるが、しかし前文にいう「耳目ノ精ハ魄トス」の「精」は明らかに肉体の一部としての耳や目ではないことからして、「精」は実際のところ、「質」ではなく、「氣」に属するものと推察される。だから、その文にいう「陰精陽氣聚テ物トナル」と「魄体ハ土ニ帰ス」の「精」と「魄体」は、人間身体のものであるものではないことが明確である。また、蕃山においては、「魄体ハ土ニ帰ス」の「土」も必ずしも「土地」の意ではないように思われる。

「魂は氣の靈也。魄は血の靈也。心は魂魄の合也。氣は天に属し、血は地に属し、心は人に属す。故に人は天地の心也といへり。」〔論語小解〕、『全集』第四集冊、二三〇頁〕

ともあり、ここにいう「血は地に属し」の「地」は、前述の「四象四化、則陰陽五行也。陰陽五行の軽く清るは氣也。のぼりて四象となる、天也。重く濁るは質也。くだりて四化となる、地也」という叙述によれば、「質」としての「四化」と考えられるし、また、上述の「火の氣風となり、石の氣いかづちとなり、水の氣雨となり、土の氣つゆとなれり」という記述によって「風雷雨露」は即ち「四化」だと理解すれば、「土ニ帰ス」「地に属し」も必ず「土地に戻る」「土地に属する」と解しなければならぬものではなく、「四化に戻る」「四化に属する」の意に解してもよいものである。ただ、「魂は氣の靈也。魄は血の靈也。心は魂魄の合也」という文にいう「魂魄」は「心」であり、上述の「精

ハ魄也。耳目ノ精ハ魄トス。氣ハ魄也。口鼻ノ嘘吸ヲ魂トス」という文にいう「魂魄」とは明らかに意味が異なるのである。故に、蕃山にあつては、人間における「魂魄」は、「魂」は「氣」であり鼻や口に出入りする空気を意味し、「魄」は「質」であり耳や目に宿る「精」とされる場合もあれば、また「魂」も「魄」も「靈」的な存在とされる場合もあるのである。

「靈」的存在としての「魂」と「魄」が結合して「心」となる。この「心」は、

「或問、死して魂氣は天に帰すと聞ときは、人の精神天に行て住する處ありや。云、魂氣は今も天とひとつ也。人は神明の舎といひて、しばらくの旅宿のごとし。死するは爪の落るのごとし。生数あり、数尽る時は、氣形を去る。氣絶するを死と云。数不尽時も口鼻をふさぎて、氣を絶時は死す。耳目口鼻より天地の氣一体流行して不已、天は空也。我氣も空也。空は二なし、不行して帰する也。故に天に帰すと云は、空に帰するを云也。此氣形に舎時は色体の用をなせり。形を去て色体の用なきを天に帰すると云也。」（『孝経外伝或問』、『全集』第三冊、一七五頁）

「太虚天地の理、生々不息なるは我本躰也。我本不来。帰るべき所なし。此身心中に生死すること、太空に雲の聚散するのごとし。雲の聚散のみを見て、太空を忘れたる者、聚を生とし、散を死として、死後をうたがふ者也。太空我常躰なることを知たる者は聚散に心なし、形に生死ありて、心に生死なし。何の不審もなき事也。雲に聚散ありて、

太空に聚散なきのごとし。」（『論語小解』、『全集』第四冊、一五三頁）  
「形死すといへども、神は天地の氣に合して不亡。」（『孝経小解』、『全集』第三冊、五六頁）

の諸例を併せて見れば分かるように、「精神」「神」とも称されるものである。更に、「精神」「神」は、

「天地の生ずる所、人を貴とする者は、陰陽五行の秀氣にして、五行の神靈全く照せり、是を明德と云。五行の神靈は仁義礼智信也。明德の條理也。」（『孝経小解』、『全集』第三冊、二七頁）

「問、天は理のみならば無心にして、精神なきか。云、理則至神也。人生る時は動ざる事あたはず、死体は動事あたはず。天と日月と不已。精神なくば何を以て不已の行あらん。」（『孝経外伝或問』、『全集』第三冊、一七六頁）

の二文が明瞭に示しているように、即ち「神靈」であり「理」であり「明德」である。故に、この「神靈」「理」「明德」「精神」「神」とも称される「心」は実際、「仁義礼智信」の「理」であつて「氣質」に属さないものである。

上述の如く、鼻や口を出入りする空気が耳や目に宿る「精」、及び「五行」からなる「形」と「仁義礼智」の「理」からなる「心」が人間の身体を構成しているのであるが、

「天地のみちみてる陰陽五行の氣はわが身となれり。そのにこりておもきはかたちとなり、すみてかるきは身のうちにみちて、かたちのはたらきをなせり。かたちはこりてかよわねども、氣はへだてなければ、

いでいるいき耳目の靈よりかよひて、天地とひとつなり。その氣のくはしきものむねのうち方寸のむなしき中にあるを心となづけり。此心に天より君をくだして一身の主としたまふ。これをもろこしのひぢりは（人性の尊号なれば）明德となづけたまひ、天竺のしやかは佛といひたまへり。」（『大和西銘』、『全集』第五冊、一一七頁）

とあり、これは人間身体の構成について最も具体的に記述した一節である。「そのに」こりておもきはかたちとなり」はつまり、「質」が血肉からなる肉体の軀体を構成することであり、「すみてかるきは身のうち」にみちて、かたちのはたらきをなせり。」はつまり、「氣」が人間身体の中に満ち流れていて、その身体に満ち流れている「氣」が「質」で構成されている身体の働きを為している、ということである。「いでいるいき耳目の靈よりかよひて、天地とひとつなり」はつまり、鼻や口を出入りする息が耳や目の働き（「精」「靈」）によって天地（自然界）と繋がれていることであり、「その氣のくはしきものむねのうち方寸のむなしき中にあるを心となづけり」はつまり、胸にある「方寸」（心の臓）の働き（氣のくはしきもの）を「心」と称することであり、「此心に天より君をくだして一身の主としたまふ。これをもろこしのひぢりは（人性の尊号なれば）明德となづけたまひ」はつまり、天より賦与された「明德」が性としての「心」であり人間の身体を主宰しているということである。故に、蕃山という「心」には、「方寸」（心の臓）の働きを意味する「心」と「仁義礼智」の「理」を意味する「心」との二つの内容が含まれているのである。この記述の中の「す

みてかるきは身のうちにみちて、かたちのはたらきをなせり」の一句が「働きは氣である」という觀念を明瞭に示しており、これによって「精」「靈」は人間身体の諸器官の働きを意味する概念である、<sup>(7)</sup>ということが理解されるのである。

如上の考察によつて、人間身体においては、「質」が血肉の軀体を構成し、「氣」が身体諸器官の働きを為し、身体を主宰する「心」は「方寸」（心の臓）の働きでありながら天から賦与された「明德」でもある、ということが知られるのである。では、「氣質変化」とは何か。以下では、これについて考察する。

#### 四

人間と人間以外の生物や無生物との違いについては、まず、

「剛柔相摩八卦相蕩テ変化シテ形ヲ成者ノ中、人ハ乾坤ノ精英也。万物ハ糟粕也。精英中精粗アリ。糟粕中又精粗アリ。」（『繫辭上傳』、『全集』第四冊、三九八〜九頁）

「木火土金水の五行聚て物となれり。ことに人は五行の秀氣なれば、五氣の神靈明也。」（『孝經小解』、『全集』第三冊、三〇頁）

「人は五行の秀氣神明の舎、天地の徳也といへり。」（『集義和書』、『全集』第一冊、四〇五頁）

などが挙げられる。万物は「糟粕」であり、人間は「精英」であるとされているが、「精英」は「秀氣」に当たるものとすれば、「精英」は

「氣の精英」または「精英の氣」の意と考えられる。また、

「天は形象の天にあらず、理氣の本然也。二五の氣はその形也。無極の理是其心なり。其氣を分て人物の形を命じ、其理を分て人物の性を命ず。唯人のみ其理の全体を得て明德明か也。其氣の正直を得て動靜順也。頭のまとなるは天なり。足の方なるは地也。首のつじは北極にして上にあらはれ、腹の臍は南極にして下にかくれ、両眼は日月に配して前に明かに、背の不動は北辰の其所に居る也。左右の手は東西をさし、耳は五音十二律に通じ、口は五味をわきまへ、知神明にして思慮通ぜずといふことなし。故に万物の靈長にして大をしたがへ強を制す、徳天地に配して造化を助く。他の生類は皆頭を横にして、草木は頭を下にす、天地の形に似ざること氣質偏塞なれば也。故に精神にござりて理の靈覺なし。無知闇昧にして形氣の欲あるのみ也。造化の人を生ずる糟粕なれば也。」〔『中庸小解』、『全集』第三冊、二八六頁〕

「今人吾ガ体ニ惑、故ニ性心氣質ノ辨ヲナス。一氣ノ中其分多少有。草木ハ陰陽多シ。故ニ質ノミノ生ニシテ動ナシ。魚ハ氣ノミニシテ心ノ靈ウスシ。故ニ動トイヘドモ感通ノミニシテ思慮ナシ。死生ノカナシミヲウレヘズ。鳥獸ハ心有テ死生ヲカナシム。然ドモ思慮ノタハシキニハ不至。只人ノミ天地ノ全ヲ得テ氣質ニ充塞シ、心氣ヲツカイ性心ニ將帥タリ。不二一体ノ人也。質ノ靈覺ハ氣ノ靈覺ニ不及。氣ノ靈覺ハ心ノ靈覺ニ不及。心ノ靈覺ハ性ノ靈覺ニ不及。スベテ心ノ靈覺ノ名也。性氣質ノミツニワタル。」〔『天命性道拔書』、『全集』第五冊、四〇頁〕

とも見え、<sup>十三</sup>ここでは、「唯人のみ其理の全体を得て明德明か也」、「只人ノミ天地ノ全を得テ氣質ニ充塞シ、心氣ヲツカイ性心ニ將帥タリ」と説かれている。つまり、ただ人間だけが天地の完全なる氣質と理の全体とする「明德」を受けているが故に、人間は植物や動物より優れた存在であることが強調されているのである。

天地の完全なる氣質は「精英の氣」「秀氣」であろうが、血肉の肉体を構成する「質」を重く濁った「氣」とすれば、「精英の氣」「秀氣」は即ち「すみてかるきは身のうちにみちて、かたちのはたらきをなせり」というような、全身に満ち流れている澄んで軽い、諸器官の働きを為す「氣」であろう。理の全体とされる「明德」は、

「天道造化の常よりいへば、元亨利貞也。人性五倫の明德よりいへば、仁義礼智信なり。」〔『集義外書』、『全集』第二冊、二七九頁〕

「天の元亨利貞、人に有ては仁義礼智也。天命これを性と云、是也。仁は元也。天の生々の理也。人の慈愛の理其心おなじ。天地の大徳を生と云。仁は金徳の名也。礼は亨也。亨は天地の盛徳にして、通達の理也。人に在ては順徳也。恭敬の理也。人倫の善美也。上を安じ下を治るは礼よりよきはなし。義は利也。利済の徳にして断制の理也。秋は五穀実のりから枯、草木実をむすび葉落、みな宜きを得也。天道聖人物を利するがゆへに徳也。凡人は己を利するがゆへに欲也。故に国は利を以て利とせずして、義を以て利とすといへり。智は貞也。正固の徳にして、分別是非の理也。冬は精氣収斂して不用、収斂して不用は大用の本也。故に聖主問ことを好て、知を以て先だち給はず。天下

の知を尽さしめて其中をとり、人に取て善をなさむがため也。善を人にとるは、人と共に善をする也。人とともに善を為を大知と云。されば大知は愚なるがごとし。天の貞徳にかなへり。知の本跡は虚靈神明也。一物なき故に照さずと云事なし。」(『易経小解』、『全集』第四冊、二八二頁)

とあるように、つまり、天の「元亨利貞」の理が、人間に賦与された時に、人間の「心」になったものであり「仁義礼智」の性になったものである。そこで、人間は、諸器官の働きを為す全身に満ち流れていて澄んだ軽い「気」と、「仁義礼智」の性からなる「心」とを備えているが故に、自然界において最も尊い存在だと位置付けられたのである<sup>三四</sup>。

自然界において人間は最も尊い存在であるが、すべての人間は皆、同格的に尊い存在だとは考えられていない。儒教では一般的に、人間において「聖人」、「賢人」、「常人」、「愚人」などの格差が認められており、蕃山も例外ではない。彼は、その格差を生む原因を、「形ある者には精粗あり。賢人は人の精也。聖人は精の精也。愚夫愚婦は人の粗也。下愚は又粗の粗也」(『孝経外伝或問』、『全集』第三冊、一六六頁)

というように、人間のその稟受した「気」に「精」と「粗」の違いまたは「精」と「粗」の程度の差があることに求めたのである。だが、人間において「聖人」、「賢人」、「平人」・「凡人」、「愚人」<sup>四五</sup>などの格差があるものの、その「仁義礼智」の性からなる「心」は、「人幼よ

り善なる者あり、幼より悪なる者あるは気稟の自然也。幼より悪なりといへ共、仁義礼智の性なきことあたはず。」(『集義和書』、『全集』第一冊、四〇四頁)、「聖人といへ共五尺の身、方寸の神舎は衆人と同じ。」(『孝経小解』、『全集』第三冊、二七頁)とある如く、誰にも備わっているものである。

蕃山は、「聖人」について「聖人を生知と云ものは、気清明に、質正直にして氣質の偏なし。習俗そむる事あたはず。天理流行して一毛の人欲なし」(『論語小解』、『全集』第四冊、九七頁)と定義して、そして、

「しかれども聖人以下の者は氣質の偏におほはれ、習俗にそめられ、人欲にへだてられて、有がごとく無がごとし。」(『論語小解』、『全集』第四冊、九九頁)

「故に人性則天命也。しかれども聖賢以下の人の心は情欲相交り、氣質の偏旧染の習など種々のおほはれ厚ければ性見がたし。」(『中庸小解』、『全集』第三冊、二八六頁)

「人たまたま道を学ぶといへども、人欲にへだてられ、習染にひかされ、氣質の偏におほはれて徳に入がたし。」(『中庸小解』、『全集』第三冊、三三九頁)

と言って、「常人」「愚人」が「聖人」「賢人」に及ばない原因として「氣質の偏」に蔽われること、「習俗」に染められること、「人欲」に隔てられることを挙げている。以下では、「人欲」と「習俗」及び「氣質の偏」について逐一考察する。

「人欲」については、

「性命の正に本づきて天理の上より知覚する時はこれを道心と云。形氣の末によりて知覚する時はこれを人心と云。尤人心を人欲と見も所によりての文勢也。堯舜伝受の人心道心は天理人欲をさしての給ふにあらず。人欲なれば危といふまでもなく悪也。危といへるものは今あしきにはあらざれども、あしくなるべき勢をいふなり。人心は此形の有間、形につきて知覚運動するものをさして云なり。寒暑をしり飲食男女を知所也。これを人欲と見は異学に似たり。人欲にはあらず。義理の上より知覚して、寒をふせぐべき理に叶てふせぎ、暑をさくべき理に随てすずしくし、飲食すべき理ある物を飲食し、男女も礼あり理ありて相親む。これみな道也。何ぞ人心を人欲とせん。寒暑其分にこえて温涼を求め、飲食己に得ざる物を飲食し、男女礼をまたず理に不叶して相交は、人欲の私なり。」（『集義和書』、『全集』第一冊、三七四頁）

「人心は形氣ありてよりこのかたの心也。氣散じ形死する時は此心なし。危とのたまふ者は形氣の心には欲あり。欲ありて主なき時は流れ易し。形氣の主は道心也。道心は神靈妙にして存じがたく、失ひ易し。存じがたき者を存じ、失ひやすき者を失はず。是を心法と云。惟精惟一其心法也。形氣に七情あり。喜怒哀懼愛惡欲。七情ともに欲を根とす。飲食衣服も欲也。男女の情も欲也。欲は形に付て実也。故に存じ易く発しやすし。道心をそこなひ易し。礼儀に随て欲を遂るを生樂と云、人情の常也。道心の真樂にはあらざれども、道心を害せず。若礼

儀に不随して欲をとぐる時は、甚だ道心を害し、人情の正を失て悪となる者也。生樂も又随て亡ぶ。」（『論語小解』、『全集』第四冊、二五八頁）

「心は性情をすべて靈照知覚する者也。人心ハ此形の有間の心なり。形にハ欲あり。故に危し。危トハ欲にながれて正を失ひ易き也。…、人心は人欲に非ず。人欲なれば危しといふまでもなく悪也。目の月花を悦び、耳の声音に通じ、鼻の梅伽羅等の香を欲し、飲食男女の欲等を人心といふ。人生の生樂存ず。物あれば則あり。形氣に欲あれば形氣の欲を制する則あり。則是道心也。義理ばかりにて欲なきは生れぬ前也。欲のみにて義理なきは禽獸也。情欲の義理にしたがふを道といふ。」（『集義義論問書』、『全集』第六冊、六四～五頁）

などとある。これらの文には、「道心」または「人心」と「人欲」との違いについての蕃山の解釈を窺いうるのである。「寒をふせぐべき理に叶てふせぎ、暑をさくべき理に随てすずしくし、飲食すべき理ある物を飲食し、男女も礼あり理ありて相親む」というような、人間の生命を維持する為に欠かせない基本的な生理的欲求、「目の月花を悦び、耳の声音に通じ、鼻の梅伽羅等の香を欲し」というような、人間の外物に対する自然の反応としての情感を「人心」として、「寒暑其分にこえて温涼を求め、飲食己に得ざる物を飲食し、男女礼をまたず理に不叶して相交は、人欲の私なり」というような、基本的な生理的欲求を越えた様々な欲望を「人欲」と規定し、そして「人欲なれば危といふまでもなく悪也」と断定したのである。

「人心」は「欲」であるが、必ずしも「悪」ではない。「人心」としての「欲」は、「形氣に欲あれば形氣の欲を制する則あり。則は道心也」という「道心」をもつて制御すれば善なるものと認められるのである。「道心」の制御をかけていない、欲望と外物に対する反応としての情感は、「私欲凡情も後來習たるくせ也」（『集義義論聞書』、『全集』第六冊、六三頁）とあるように、「私欲」や「凡情」と称され、人間の生後に形成された「習」であるところの癖と考えられていたのである。

## 五

「習俗」については、

「奴僕をうて、たたけなどいふたはぶれあり。おさなき子の手なれば、いたみもせず腹も立ず。奴僕もたはぶれて、いたきぞ、かなしきぞなどいへば、其子いよいよ勝にのりぬ。これ人のいたみをいたむの本心をそこなへり。此心習性と成て、成人の後氣隨になり、妻子をいかりののしり、下人をうちはしらかしなどする悪行の根と成、朋友には相勝相争の慢心となりぬ。世上の人を見るに、慢心勝心のつよき者は、朋友の交に和すくなし。」（『集義和書』、『全集』第一冊、四三八頁）

「常の産なくて常の心なきは、凡人の習也。」（『孝経外伝或問』、『全集』第三冊、一六五頁）

「習性と成候事如何。云、後來習をみたる事後二ハ本性自然之様ニ成物也。其を習性と成と云也。」（『集義義論聞書』、『全集』第六冊、五

## 八頁

などとある。<sup>(七)</sup>「習俗」は「習性」ともいい、人間の生まれた後に形成された習慣が人間の心に染み込んであたたかも生れながらに備わる性質のように思わせるものであり、単に「習」ともいい、また「習心」「凡習」という場合もある。「習性」「習心」が一旦形成されると、

「習心已成、是非預立、好悪私作、充塞仁義。」（『儒生雜記』、『全集』第五冊、五二頁）

「邪念雜念は習心習氣のその妄動にて候へば、天君泰然たればいつとなく無成ものにて候。」（『儒生雜記』、『全集』第五冊、八七頁）

とあるように、「是非」「好悪」が恣意的なものとなり、「邪念」「雜念」を生ずるのであり、更に、

「氣質の性、清濁動靜の異ありといへども、赤子より三才に至るまで、悪と云べき者なし。清善にして濁悪ならず、靜是にして動非ならず。清なる者、芸術などに器用にて、道に本づかざる時は却て悪に近き者あり。濁なる者、左道などに迷て愚痴になる時は、悪に近き者あり。動なる者浮躁になり、靜なる者思慮多して病を生ずることあり。共に非に近し。是習のいたす處也。」（『論語小解』、『全集』第四冊、二三四頁）

ともあるように、「氣質」の動なる者は「浮躁になり」つまり落ち着きが無くなり、「氣質」の靜なる者は「思慮多して病を生ずる」つまり思考が亂雑になってしまうのである。<sup>(八)</sup>

陽明学においては、「習性」「習心」は「悪」の根源とされている。「蓋

し今に至りては、功利の毒の人の心髓に淪浹して、而も習いひて以て性と成るや幾千年なり」と陽明はいう。王陽明のいう「習心」はつまり功利を慕う社会的習性である。その功利を慕う社会的習性が感情や思惟に働きかけることによって感覚に基づいての認識が得られなくなり、その時に得た認識は「私意」であって客観的認識に対して言えば即ち恣意・憶測であり、私意・憶測は「悪」であってこれに従っての行為も当然「悪」とする。朱子は「氣」「理」「性」「情」「心」という理論構成の枠内で「悪」の根源を見出そうとしたのであれば、陽明は「氣」「理」「性」「情」「心」という理論構成の枠内ではなく、社会的習性に「悪」の根源を求めたのである。これが陽明の学説と朱子の学説との最大相違点である。蕃山は、「聖人は氣清明に質正直なれば、<sup>二七</sup>後來の習染ことあたはず、凡人は氣濁り質偏なる故に習に染易し、成人に随て天性の誠あるが如くなきが如し。」（『中庸小解』、『全集』第三冊、三三七頁）という記述が示すように、「習俗」の形成に「氣質」の濁偏との関連性を持たせたのである。

「氣質の偏」については、まず、

「土は陰にして質也。厚薄軽重強弱ありて濁有。水火木金は陽にして氣也。厚薄軽重強弱の偏ありて濁なし。質は氣をはなれず、氣は本濁なけれ共、質によりて濁をなし、又清のままにして偏あり。質の濁と氣の偏によりて、美惡強弱の氣質ある也。」（『氣質理利之解』、『全集』第五冊、一〇七頁）

という論述が挙げられる。「五行」を「氣」と「質」に分けておきな

から「氣」と「質」を一体のものとし、そして「氣」には偏りがあり、「質」には濁りがあるとして、「氣質」の偏濁のその程度の差が「美惡強弱」を定めるとした。これが蕃山思想における「氣質」概念の基本義である。蕃山は更に次のように具体的に論じている。

「水氣を多覺たる人は知あつし。土信の質に濁薄ければ知に信ありて明かなり。又知に才知あり、本才あり。才知は全体の氣にあり。本才は心の性にあり。才知は陰也。本才は陽也。陰には利あり。陽には理あり。故に才知には利根あり。本才には發明あり。本才には才知を兼ことあれども、才知には本才を兼ず。陰に陽を兼ざる自然なり。…。利欲色欲ふかき人此氣質に多し。才知より趣所也。其本は土信の質の濁によるのみ。」（『氣質理利之解』、『全集』第五冊、一〇八頁）

「土氣多受て濁なく、水火木金の氣各ひとしくあつくうけて、偏なきは君子の質也。学て聖賢に至事速か也。かく美火の氣質といへども、学ばざる時は質は土なれば、にこりやすく、にこる時は水すまずして知てらさず。仁義礼共に信正しからずして、天然の氣質を害ふ。」（『氣質理利之解』、『全集』第五冊、一〇九頁）

これらの論述によって、「氣質」の偏濁がどのように人間の内面世界の形成に影響を与えているのかが知られるのである。<sup>二八</sup>つまり、人間の体内に満ち流れている「氣」（水火木金の氣と土の質）に偏濁があるが為に、天より賦与された「仁義礼智信」の性がそれぞれ十分且つ均等に顕現できないことになり、そこで、人間は不善を為してしまう、ということである。従って、「氣質」の偏濁を除くことが即ち「氣質

変化」である。「学て聖賢に至事速か也」や「是も道学あらば氣質変化有べし」(『氣質理利之解』、『全集』第五冊、一一一頁)などは、学ぶことを通じて「氣質」を変化することができるということを示しているのである。では、蕃山のいう「学」とは何か。

『集義和書』には、

「道理本行は我心なり。経伝は我心の道理を解したるものなり。経伝をよみ得て悦ぶものは、我心の道理を見得たればなり。我心の道理は無窮なり。書中の一章を肝要として止るべからず。又甚解すべからず。甚解する時は書を本行として、我心を失ふの弊あり。吾心の位と學術のすすむとにしたがひて、受用の要と思ふ所は、時によりかはりあるものに候。故に時に我心に受用の要を得ばよきなり。広くわたりて道徳を涵養し、日新の功を積て、氣質を変化し給ふべし。」(『全集』第一冊、一一三頁)

とある。この記述では、「経伝をよみ」、「我心に受用の要を得」、「日新の功を積て」という三つのことを挙げている。『集義和書』にはまた、「孔子の顔子に伝給ふ非礼視聽言動することなかれと、これ皆格物致知の義なり」(『全集』第一冊、一八六―七頁)とあり、「致知格物は誠意の工夫なり」(『全集』第一冊、二一九頁)とある。この二文が、「経伝をよみ」(『論語』顔淵篇に「子曰、非礼勿視、非礼勿聽、非礼勿言、非礼勿動」とある)と「我心に受用の要を得」(『皆格物致知の義』と理解すること)との関連、そして「日新の功を積て」の内容(つまり「誠意の工夫」)を示している。これが即ち、蕃山のいう「学」または

「學術」の内容であろうと思われる。「経伝をよみ」「我心に受用の要を得」の二者と「日新の功を積て」は、「知くらみては理に通所明かならず、通ぜざる時は疑ありて見所の理にもすみやかにしたがひて行がたし。故に知行わかれて其功むなし。學術も益なき所にして欲長すれば終に理学知を助るの害也。∴知行合一にして其功むなしからず、學術の益ある所也」(『氣質理利之解』、『全集』第五冊、一一三頁)という叙述によれば、つまり「知」と「行」のことだと理解できる。蕃山は「知行合一」を主張している。<sup>(二七)</sup>

周知の如く、「格物」と「致知」はいずれも、儒教の「工夫」論における重要な概念である。「格物」「致知」について蕃山は、

「慎独の工夫は誠意なり。自欺ことなきものは独を慎にあらざや。致知はただ聖人に至るの的なり。工夫は全く格物にあり。格物は下学なり。致知は上達なり。」(『集義和書』、『全集』第一冊、二二〇―一頁)

「格物致知の心得は天子より庶人に至までかはる事なし。格はただしふせぐの心あり。格物は克己なり、致知は復礼なり。克己復礼は顔子に告たまふごとくなれば、其語意高して初学の取入がたき處有。同じ心法なれども格物致知といへば、初学の人も取入こと安し。物は事の体にして、事は物の用也。耳目口手足の物あれば、視聽言動の事あり。天下の事視聽言動より本なるはなく近きはなし。故に格物の始は視聽言動の非心をただし、耳目口身の欲をふせぐにあり。ふせぐとて物をたつにはあらず、其分の得べき道理に随て其外をしたはず、過てとどめず、慮してかへさず。」(『大学和解』、『全集』第三冊、二二二―三頁)

と述べ、「工夫は全く格物にあり」とし、また、「格物」は「視聽言動の非心をただし、耳目口身の欲をふせぐ」ことから始めるべきだと考えた。更に、「視聽言動の四のもの、思を主とせずと云ことなし」（『集義和書』、『全集』第一冊、一八七頁）、「思は視聽言動の四の物にこもる事也。四徳に信のこもるとおなじこと也」（『息先生道談』、『全集』第五冊、三六一頁）ともいい、「思」を最も枢要的な働きとしたのである。<sup>(二二)</sup> 結局のところ、

「間思雑慮と思との別如何。云、思べき事を思ふは心ノ官也。思まじき事を思を間思と云。指当り用ヲなす所ニおゐて色々ノ事を思はかるを雑慮と云。工夫とはいかが。或ハ明德を明ニシ人ヲ親ニありとハいか成事ぞと事二ついで其理を思案するを工夫と云也。」（『集義義論聞書』、『全集』第六冊、三四頁）

とあるように、「工夫」はつまり、事（つまり事物）についてその「理」を考えることだと言えるのである。だが、この事（事物）は、朱子のいう「事々物々」とかなり意味が異なり、人間以外の事物が含まれていないのである。

「問、格物ヲ陽明ノ五事と被見たるを尤と存候。朱子ハ天下ノ物と注せられ候。天下ノ事々物々ノ理ヲ知ント日を不足とするがごとし。如何。云、天下事々物々ノ理ニ心ヲ付るハ物ヲ遂ニ而受用ニ害あり。只我心ノ惑ある處ニ付て、其理を究るがよき也。」（『集義義論聞書』、『全集』第六冊、六七頁）

「五倫の交りニおゐて此明德を明にす。鳥は林に棲、空をかけり、魚

は淵泉にすむ。車は陸をやり、舟は河海に浮む、皆其天性也。其天性にあらざれば妙用あらはれず。故に明々徳ハ五倫の交りニおゐて五典十義を行ふにあり。」（『集義義論聞書』、『全集』第六冊、五一頁）と見え、専ら人間の天性たる「明德」（仁義礼智の理）を明らかにし、そして視聽言動の諸働きをその「理」に従って行わせることが、「思」のあるべき働き方である、とされているのである。<sup>(二四)</sup>

## 六

太虚或は太極は、氣と理の統一体であり、自然界のあらゆる物体を生成成長する最も根源的な存在である。その氣の「屈伸」或は「動靜」の運動が陰陽の二氣を生じ、陰氣と陽氣のその軽く清らかな氣は上昇して天となり、その重く濁った氣（質）が下降して地になり、更に天の氣と地の質が理（元亨利貞）に従って流通し融合して、春夏秋冬の四季を生じ循環させ、そこで万物の生成成長を促しているのである。

人間の場合、天の氣と地の質を受けて血肉の躯体が形成されると同時に、天から元亨利貞の理が賦与されてそれを仁義礼智の性として内包する。血肉の躯体に氣（水火木金の氣と土の質）が満ち流れていて、その氣が諸器官の働きを為し、また口鼻の呼吸と目耳の働きを通じて天の氣に繋がって天の氣と一体になるのである。

人間身体に満ち流れている氣、つまり水火木金の氣と土の質は、氣には偏りがあり、質には濁りがあり、氣質の偏濁が諸器官の働きを妨

げて、そこで、仁義礼智の性が十分且つ均等に顕現できないことになり、人間の視聴言動に不善が現れてしまうのである。だから、氣質の偏濁を除去しなければならぬ。氣質の偏濁を除くことが即ち「氣質変化」である。

蕃山のいう「心」には、「明德」（仁義礼智の理）と「思」の働き（思の官）との二つの内容が含まれている。蕃山は「心の臓」という語を用いているが、これは臓器としての心臓の意味ではなく、「神氣ノ靈覚する處則心也」と考えていたが故に、「心」は胸中にあると言う時もあり、腹にあると言う時もある<sup>二十五</sup>。視聴言動を主宰するのが「思」であり、「思」が正しく働けば視聴言動の働きを仁義礼智の理に従って行わせることができる。視聴言動が理に従って行えば当然不善がなくなるのである。故に、「思」は枢要な働きを担っているのである。儒教の経書を読み解くことを通じて、自身の「明德」を明らかにすることを思案し、また視聴言動を「明德」に従って行わせるのが、「思」のあるべき働き方である。これが即ち、蕃山のいう「学」「學術」であり、学ぶことを通じて「広くわたりて道徳を涵養し、日新の功を積りて氣質を変化し給ふべし」ということである。

蕃山思想には、隆民思想とでも言えるような内容があり、これは特に注目すべきものと思われる。

「君子を陽とし小人を陰とす。本君子小人は善悪に非ず、位を以ていへり。気清質正しき者は君子也。王公侯卿大夫士の位に居べき者也。気濁質偏なるものは小人也。農工商の庶人と成て力を勞し、君子に従

て材用を生ずべき者也。」（『易経小解』、『全集』第四冊、三二六頁）と蕃山はいう<sup>二十六</sup>。人間はその稟受した氣質の良し悪しで庶民と士に分けられているのであれば、庶民が氣質を変化すれば士になれるということになる。これは、庶民から士への転身の道が開かれたという意味で、階級觀念が非常に強かった江戸時代では、庶民に大きな希望を与えたことになろう。故に、「長々は天子の御子といへども、学校に入て公卿大夫士庶人の英才と共に学びて礼樂を習ひ、人情事変に達して治躰を知給へり」（『大学小解』、『全集』第三冊、二〇五頁）という主張は当時では極めて大きな意義を持っていたに違いない。

注：

一、「是聖学心法氣質変化の至也。」（『中庸小解』、『全集』第三冊、三三七頁）、  
「氣質を変化するは疵を去が如し。」（『論語小解』、『全集』第四冊、八九頁）、などがある。本稿では、『増訂蕃山全集』（全七冊、正宗敦夫編纂、谷口澄夫・宮崎道生監修、名著出版、昭和五十三～五十五年。第七冊は谷口澄夫・宮崎道生編纂）を用い、これを『全集』と略称する。

二、「工夫」という語は、「誠意の工夫とて、致知格物の外になし。」（『大学小解』、『全集』第三冊、一九三頁）、  
「致知格物は誠意の工夫也。」（『大学和解』、『全集』第三冊、二二二頁）などに見える。

三、拙稿「朱子の「心」（『京都大学』『中國思想史研究』第三十四號、二〇一三年）、及び拙稿「朱子の「変化氣質」（『岡山大学大学院社会文化科

学研究科紀要』第四十三号、二〇一六年）を参照。

四、蕃山思想における本体論は、太虚または太極、という二つの同格の概念を本体として構築されているのである。詳しくは拙稿「熊沢蕃山の「神道」」（岡山大学『大学研究教育紀要』第九号、二〇一三年）を参照。

五、「氣則為金木水火」（『語類』巻一、三頁）、「氣積為質」（『語類』巻一、二頁）、「陰陽氣也、生此五行之質」（『語類』巻九四、二二六七頁）、「以五行言之、便有金木水火土」（『語類』、一一三頁）、「氣自是氣、質自是質、不可滾説。」（『語類』巻九四、二二七八頁）。本稿では、中華書局の標点本『朱子語類』（全八冊、宋・黎靖德編、王星賢点校、一九九四年）を用い、これを『語類』と略称する。

六、蕃山においては、「太虚」と「太極」の両者を共に天地万物の本体とすることに伴って、その生成論は「四象四化説」と「陰陽五行説」の二種を織り交ぜながら展開されている、という特徴が見られるのである。詳しくは拙稿「熊沢蕃山の「神道」」（前掲）を参照。

七、「木火土金水の氣は元亨利貞の理合てたがはず、故に四時あやまたず。」（『中庸小解』、『全集』第三冊、二八七頁）ともある。

八、『孝経外伝或問』にも「物の生ずるに氣化・形化・卵化・変化あり。氣化は父母なく氣中より生ずる物也。形化は形より形ありて生ずる者也。卵化はたまごにて生ず、鳥魚などの類也。変化はすずめ海水に入て蛤と成、雉たいらぎとなり、毛虫蝶となり、きりうじ蟬となり、山のいもうなぎと成類也。此変化を跡にて見れば、生れかはるやうなり。取分虫に変化の物多し。」（『全集』第三冊、一七七～七八頁）とあり、「形化」

については「形化は形より形ありて生ずる者也」と説明している。

九、朱子のいう「魂魄」については、拙稿「朱子の「神」」（岡山大学『大学研究教育紀要』第八号、二〇一二年）を参照。

十、「吾人の氣、耳目呼吸に通じて、天地の氣と同体也。造化と共に流行する事、川流のごとし。私欲のふさがりなき時は、至大至剛にして、天地の間にふさがるもの也。」（『論語小解』、『全集』第四冊、二二九頁）ともある。

十一、「心の臓」という補注は、「故に人は天地の徳神明の舎ともいへり。心の臓の虚中をのづから一太極あり。又腹中にありと云も害あらず。心に内外なきことは本よりの義なり。」（『集義和書』、『全集』第一冊、七七頁）による。

十二、清らかな「氣」が「質」からなる人間身体諸器官の働きを為しているという観念は、朱子のいう「氣」概念にも見られるものである。詳しくは拙稿「朱子の「神」」（前掲）を参照。

十三、「天は形象の天にあらず、云々」は『中庸』にいう「天命之謂性」に対する解釈である。文中の「頭のまとかなるは天なり。足の方なるは地也」や「他の生類は皆頭を横にして、草木は頭を下にす、天地の形に似ざることは氣質偏塞なれば也」などの観念は、『李退溪全集』（上下二冊、日本刻版、阿部吉雄編、韓國大一大精版社、一九七五年）に収められている、鄭之雲（号は秋巒、一五〇九～六一）が作った図を李滉（号は退溪、一五〇一～七〇）が補訂した「天命図説」にも見られる。

十四、「有形のもの、人より尊きはなし。」(『集義和書』、『全集』第一冊、

二十一頁)、「万物は人のために生じたるものなり。」(『集義和書』、『全集』第一冊、十頁)などもある。蕃山は、人間は自然界における最も尊い存在だと説きながら、一方では、「かくおなじく天地の気をわけて此身とし、ひとしく天地の心をわけて心とすれば、世の中にあるとあらゆる人は、みな我同胞の兄弟なり。あると有魚鳥けだもの、草木までおなじ気より生れいでたる物なれば、外の物ならず」(『大和西銘』、『全集』第五冊、一一七頁)ともいい、「万物一体」(『集義和書』、『全集』第一冊、九頁)と強調していたのである。

十五、「愚」について蕃山は、「愚は知不足にて行篤きを云也。狷者の類也。

家語に子羔の故事あり、見て知べし。世間の愚痴不肖にはあらず。世間の愚痴不肖はくらくまどひて行跡もよからず。…。平人より賢人君子と思ひて感ずるは狷者也。時に中する知不足なる故に、篤く道を信じて、行正しければ也。狷者にも高下浅深あり。温公などは狷者の高き者也。今も人のほむる者にはまれに狷者下地なるあり」(『論語小解』、『全集』第四冊、一五七―八頁)と述べている。「下愚」については、「自暴自棄の下愚は、数百人の善人の中に置ても善にうつらず。…。下愚は愚蒙の者にはあらず、平人よりも才知ありといへ共、をしきはむれば蒙昧の愚夫愚婦よりはをとれり。故に下愚と云也。自暴は剛強の愚、自棄は柔弱の愚也。」(『孝経外伝或問』、『全集』第三冊、一六五―六頁)と言う。「平人よりも才知ありといへ共、をしきはむれば蒙昧の愚夫愚婦よりはをとれり」という言い方によつ

て「平人」は即ち愚夫愚婦のことだと理解できる。

十六、蕃山は、「形気の欲」の他に様々な欲があると考えていたようである。「一には利欲、二には形気の欲、三には名の欲也。利欲はざいほう立身をむさぶる欲也。名の欲は人にほめられたがり、ほまれをもとむる欲也」(『十界之図』、『全集』第五冊、三頁)とあり、また、「此心を味ます物は欲也。欲の品さまざま有といへども、先貪噴癡をはなじとす。貪はむさぼる心也。貪るとて物をほしき、をしきとおもふばかりにあらず。義理をはなれて外を願ふ心は皆貪也。噴は火の気也。癡は天命をしらずして、人をうらみとがめ、或はかなはざる事の道理にあたらぬことを、くり返しくり返しおもふ心なり。畢竟みなまよひ也」(『南無阿弥陀仏』、『全集』第五冊、二三三頁)とある。

十七、「常の産なくて常の心なき」は、『孟子』梁恵王上「無恆産而有恆心者、惟士為能。若民、則無恆産、因無恆心」によるものである。

十八、「思慮多して病を生ずること」はつまり、蕃山のいう「間思雜慮」であろう。『集義和書』には、「夫欲と惑とは一病両痛にして、間思雜慮の源也。此源を不絶して此間雜を克治せむとす。凡心を以て俄に聖人の無思無為寂然不動感じて通ずるの位を望めり。是義を以て襲てとるといふもの也。…。心はこれ活潑々地生々不息の理也。是故に心の官は思といへり。私欲の累除て天理流行する時は思慮皆其官を得。これを一致百慮ともいふ。清水濁水同く一河の流なるがごとし。思慮はたとへば水のごとし。間雜は濁のごとし。濁をいとひて水をふさがむとすると、源ある泉なればとどむべからず。間雜を忘て

思慮をやめんと欲すとも、心の活潑流行なれば絶べからず。」（『全集』第一冊、三八二―三頁）とある。文中の「是義を以て襲てとるといふもの也」という記述は、『孟子』公孫丑上「是集義所生者、非義襲而取之也」によるものである。因みに「間思雜慮」という言葉は、『伝習録』卷上「澄曰、好色、好利、好名等心固是私欲、如間思雜慮、如何亦謂之私欲。」（『王陽明全集』「伝習録」上、一二二頁）に見える。本稿では、『王陽明全集』（全二冊、上海古籍出版社、一九九二年）を用いる。

十九、「蓋至今功利之毒淪浹人之心髓、而習以成性幾千年也。」（『伝習録』中「答顧東橋書」、『王陽明全集』五六頁）

二十、拙著『中国思想認識における幾つかの問題』（朋友書店、二〇〇六年）の第二章「王陽明の「良知」の六九頁を参照。

二十一、「木氣」「金氣」「火氣」については、「木氣を多うけたる人、土信の質厚に濁なければ、仁に信正し、敬愛ありて心ゆるやかなるもの也。木の母は水なれば、仁あつき人は必知を兼て、能善悪を辨ふものなり。故にみだりなる行跡なく、是を美質と云。然ども木氣の多にかたよりて、金氣不足して義のすすみすみやかならざるもの也。…。孝行なる人、此氣質にあるなり。」（『氣質理利之解』、『全集』第五冊、一〇八頁）、「金氣を多受たる人は、土信の質厚、にこりうすければ、義に勇あるもの也。もとより土信は金の母なれば、義ある人に信うすきはなし。能義にすすみて善行をなす、忠臣勇士など云は、此氣質の人にあり。…。にこり厚き質なるは義は利

にまじり、狐狸の勇となりて、盜賊剛盜と成も此質にあり。ただ理利の間による所也。」（同上、一〇八―九頁）、「火氣を多受たる人は礼あつし。土信の質にこりうすければ、礼の信正しくして、よく譲りよく下。火の母は仁なれば、仁を兼て愛敬あり、行跡正きもの也。是又美質也。然ども仁多に礼を兼たる程の美質にあらず。火氣多きにかたよりて、水金の氣不足して、知明かならず、義のすすみ少なきもの也。美悪ともにすすむ事、柔弱なるもの也。土信の質にこりあれば、無勇にして臆病の行跡あるも此氣質也。」（同上、一〇九頁）と論じている。また、「狂悖の質は悪人にあらず、氣の偏也。氣質に此病あれば真謹信の徳あるもの也。」（『論語小解』、『全集』第四冊、一一五頁）、「孟子ハ至て聰明なる質也。其聰明成所が孟子ノ疵也。聰明之質化なば聖ニも至べし。」（『集義義論問書』、『全集』第六冊、三四頁）などともある。

二十二、周知のように、「知行合一」は陽明学における最も重要なテーゼの一つである。陽明のいう「知行合一」は、「致良知」と同義で、感覚に基づいての認識（知識）を獲得する、感覚に基づいての認識を万人共通の客観的な認識としてそれを基準として「善悪」を判断する、また客観的な認識を規範としてそれを遵守して行動するといった内容を有するものである（前掲の拙著『中国思想認識における幾つかの問題』、五六頁―六五頁を参照）。

二十三、人間の内面の心的活動については、「思」の他に、蕃山は「心」「意」「念」「精神」などの概念を用いて詳細に論じている。紙幅の為に、四、

五例を挙げるだけに止まることにする。「意」と云は往來常ならぬ處を云、聖人には意はなき也。凡人はあり。故に聖人は勿意といへり。念のここに長工夫するを思と云。念はきざす最初の発念也。」(『集義論聞書』、『全集』第六冊、四頁)、「心は本寂然不動也。意は其感応の跡なり。知は本虚靈也。識はその分別の影也。意は心に統、分別は識なりといへども、世人意をとめて心とし、分別を以て知とす。」(『歌の注』、『全集』第五冊、三一頁)、「心の発する處を意と云、意性命の正に本づく時は誠に七情道をはなれず。意形氣の私に生ずる時は人欲となる。意必固我の凡心出来て悪はじめて生ず。故に意に善悪ありといへり。」(『集義論聞書』、『全集』第六冊、一七頁)、「心と精神といかが分べきや。云、心ハ内外なきもの也。養氣精神收斂すればおのづから心ノ体立也。神氣ノ靈覺する處則心也。能收斂し得れば事を用る時心ヲ外ニ用れども精神は内ニ收斂するものなり。」(『集義論聞書』、『全集』第六冊、三三頁)、「人の精神のしまりは百会と臍と也。」(『八卦之図』、『全集』第四冊、二七三―四頁)、「收斂ハ勞して氣乏キ時ハ黙し心を虚にし、精神にて身をまとひ、丹田ニ氣を斂る也。」(『集義論聞書』、『全集』第六冊、五八頁)などある。

倫の物あれば五倫の事あり。五倫の物は君臣父子夫婦兄弟朋友なり。五倫の事は五典十義なり。五倫の物に即て五典十義の理をくはしく窮て、心に得身に行を格物致知と云。知は理なり。今の理を窮と云は、書の上にて、文に即て講明し、或は空談に議論す。これ物に即て理を窮るにあらず、文を以て友を会するといふものにて、友を以て仁を輔るにはいたらず。仁を輔ると云は、父子の親、君臣の義、夫婦の別、長幼の序、朋友の信を以て、過るを磨し不足を補ひ、互に過ちを告て相輔るものなるに、今の学者は過を聞ことをいとひ、至情を云者をにくめば、即物窮其理の実を失へり。しからは天下の事々物々の理を窮、博識多聞なりと云とも何の益かあらむ(『全集』第一冊、二二三頁)と述べている。蕃山のいう「理」については、拙稿「熊沢蕃山の「孝」」(『岡山大学大学院社会文化科学研究科紀要』第四十号、二〇一五年)九―十頁を参照。二十五、本稿の注の十一と注の二十三を参照。二十六、「聖人」「君子」と「王公卿諸侯大夫士」との違いについて蕃山は、「始氣化の人数人あり、其姓氏を伝て百姓といへり。故に百姓は百の氏人也。中夏は皆天地の子孫なれば、本人に高下なし。徳あるを尊とし、徳なきを賤とす。有徳は善人信人美人大人聖人なり。善信美大なべて賢人と云。君子と云は聖賢の総名なり、これ天爵也。王侯公卿大夫士の名を以て位を列す、是人爵也」(『孝経外伝或問』、『全集』第三冊、六一頁)と述べている。

二十四、蕃山は「窮理」について、「学者問て云、即物窮其理とは事々物々

について、事々物々の道理を窮め知と云儀か。云、しかり。其事々物々の理と云もの、いかが心得給ふ、其意をしらず。愚が見待るは、物は事也。事は物の用にして、物は事の体なり。二にあらず。五