

## 海保青陵『洪範談』の「心」と「氣」

坂本頼之

はじめに

江戸時代の漢学者海保青陵（一七五五—一八一七）が、『書経』洪範解釈を門人武田尚勝等に講義し、それを武田尚勝が筆記して出版したものが『洪範談』とされる。『洪範談』は出版刊行されたものであるため日付も残っており、また武田尚勝による『洪範談』の識や青陵の識、他の青陵著作の記述から、その講義が文化七（一八一〇）年に行われ、筆写されたのが文化十（一八一三）年、出版されたのが文化十一（一八一四）年であることが、先行研究により明らかにされている（注1）。

青陵の『洪範談』における『書経』洪範解釈は独自性の高いもので、小林武氏「海保青陵『老子国字解』について（下）——智と職分——」（『京都産業大学日本文化研究所紀要』第五号 二〇〇〇年三月）では、青陵の洪範解釈を「洪範の経文に逐次、自由な解釈を加えていく。それは青陵のいう「活智」を儒教古典によって根拠づけようとしたものであって、儒者風の形而上学的説明を洪範に加えたものではな

い」（一八四頁）とし、『洪範談』を「人の智を運用する運用の仕方語る」（『洪範談』『海保青陵全集』六〇六頁）（注2）ものであったとしている。たしかに小林氏の指摘（前述論文の（注35）一九九頁）の通り、青陵は旧来の伝統的解釈である孔安国伝や蔡沈集伝の解釈を

「中々孔伝や蔡注などのよふに読みては、今日の用にたため事なり」（『洪範談』『全集』六六七頁）

「蔡沈は全く大川をわたるに利ありといふ卦を得て、川をわたる男なり。洪範といふ事をよみ誤りたるが始まりなり」（『洪範談』『全集』六六七—六六八頁）（注3）

と、『書経』洪範を字づらで捉えた解釈として批判的にみており、その青陵の解釈が旧来の解釈とは一線を画したものであることは確かである（注4）。小林氏はその青陵の洪範解釈を

「このように『洪範談』は、多元的な見方、失敗の分析、事項の

コード化、対象を捉える冷静な心、用人法など、日常的で具体的な「智ノワク法」を説いている。老子や洪範が聴衆にあわせて卑近な事例で語られたというより、その日常の「卑近さ」にこそ青陵の視線は向いていたと言えよう。卑近な事例に見られるアイデアは富商たちの才覚（智）を養うものであった」（前述論文 一八八頁）

とする。しかしながら青陵にとって「智」とは「徳は心なり。智なり」（『洪範談』『全集』六三五頁）であり、「人の智は天より受けたる物なれば、天の通りにならではいかぬなり」（『洪範談』『全集』六三二頁）とされ、「天」や「心」と結びつけられたものである。青陵が卑近な事例によって富商や豪農に説き、彼の視線が「卑近さ」に向いていたとしても、青陵の思想の中ではそれら卑近な事例を成立させる世界は確固として存在しているのであって、それは

「天地の間の事は皆理なり。皆理中也。理外なし。畢竟理外といふは、理の推よふ足らぬゆへに、理外のよふにみゆるなり。理外のよふに見ゆるがやはり理中也」（『天王談』『全集』五〇一—五〇二頁）

のように「理」によって覆われた世界である。その中で「理」を見出

して自らの指針としていくのが青陵のいう「智」であろう。

「これは皆心の智を以て天の意を受る事を云へり」（『洪範談』『全集』五九二頁）

「古の智とは、天の理をよく知りたる名也。天の理をおして来年の事を知る。是智也。後の智は心をひねくりまわして、天の理には一向にかまわずに、ケ様ケ様になるにちがひなひときめる也。是は前識といふもの也。智とはいわれぬ也」（『老子国字解』『全集』八九二頁）

「天地自然の理といふものを知れば、智の組立てよふが知れるなり」（『洪範談』『全集』六〇六頁）

「書を見ぬ人にて、理にかしこき男はやはり智なり」（『天王談』『全集』五〇三頁）

ここからすると『洪範談』が「人の智を運用する運用の仕方を語る」（前述）ものであり、卑近な事例に満ちていたとしても、それらは青陵が構成する思想世界の中で語られているのである。だからこそ青陵自身『洪範談』冒頭で「洪範」という書の内容について

「洪範は凡そ天地の間の万物と万事の規矩なり。ケ様にならではいかぬもの、ケ様にすればケ様になると云ふ、一体の物の情と事

の情とを、天地の理にて責めたるものなり。物はかぎりもなき多きものなり。事はかぎりもなき変化あるものとなれ共、天地間の事物なれば、天地の理で推して推せぬ事はなし。左れ共ばつとしたるものなれば、何か定木を取てこれから推し出さねば、手がかりなき事なり。此手がかりを書きのべたるが洪範なり」(『洪範談』『全集』五八五頁)

このように解釈し、『書経』洪範がこの世界の万事万物の有り様の「理」を知る手がかりを著した書物であると述べているのではないだろうか。『洪範談』の青陵の解釈の独自性を理解する上でも、また青陵自身の思想を解明するためにも、その前提となる青陵の思想世界の詳細な検討が必要であると考えられる。

そこで本稿では「心」「氣」といった青陵の思想にとつて重要な概念を明らかにすることで、青陵の思想世界をより深く理解することを目的とし、その手始めに『洪範談』の中で「徳とは心なり。智なり」(前述)と「智」と結びつけられている「心」、そしてその「心」と関連づけて説かれる「氣」や「物」について、詳細に検討を試みた。

### 『洪範談』における「心」と「氣」

まず『洪範談』の中で「心」と「氣」の関係がどのように語られているのかを見てみたいと思う。青陵は『洪範談』「三曰、木、四曰、

金」で、旧来の洪範解釈では五行のうち水・火・土と並列される木と金とを述べたとされる部分に対して、「この金・木を金と木なりと思ふて解すれば、聖人の意には合はぬなり」「この金・木は氣の字を二つにわけて、陰陽をかたりたるものなり」(『洪範談』『全集』六一〇—六一一頁)として陰陽の二氣を「木・金」としたものと解釈する(注5)。そして

「陰陽とは氣の名なり。氣とは生きておるゆえんのものを指ていふなり」(『洪範談』『全集』六一一頁)

と、青陵のいう「氣」についての定義が述べられる。そしてその「氣」は

「心といふようなるもののかろきものなり」(同上)

とされ、またその「心」は

「心は思惟して考へるものの名なり」(同上)

と定義されている。

これら「心」や「氣」それぞれの定義とその関係については、この

『書経』洪範「三曰、木、四曰、金」での解説が、最も青陵の考えが詳述されていると思われるので、その箇所を中心として以下に詳しく見てみたいと思う。

(1) 「気」と「物」について

まず青陵は「気」と「物」の関係について

「天地間の物は皆形あり。形あるものは皆気あり。唯、気は形なきものにもある事あり」

と、天地間に存在する「物」すべてに「形」があり、そして「形」あるものには「気」があること、そして「気」は「形」なきものにもあると述べる。ここで青陵のいう「物」とは

「天地の間の物は皆土・水・火より生ず」(『洪範談』『全集』五九一頁)

「凡そ天地間に大物は水・火・土と三色あれば、此三色の気のこりかたまりたるものが物になるなり。物とは人をはじめ禽・獸・草・木凡そ天地間にあるとあらゆる物なり」(『洪範談』『全集』六〇六頁)

であって、水・火・土の「気」の凝り固まったものが「物」であり、天地間のありとあらゆるもののことである。そのため全ての「物」は水・火・土それぞれの「気」の配分で出来ている。

「水・火・土の気を等分に受たる人もあり。水気かちたる人もあり。火気かちたる人もあるなり。凡そ天地間にあるもの皆左様なれ共、今此書をとくには、人の心を知る事第一なれば、人にていふべし」(『洪範談』『全集』六〇六頁)

「一たい天地間の気のこりかたまる本源が水・火・土の三種なれば、全く水の気をうけたるもあり。水を五分、火を五分うけたるもあり。水三分、火三分、土三分うけたるもあり。七分三分にうけたるもあり」(『洪範談』『全集』六〇八頁)

ここで説かれる「水・火・土」は存在物や具体的元素としての水・火・土ではなく「火は下より上る理をさしていふ。水は上より下る理をさしていふ。土は中において動かぬ理をさしていふ」(『洪範談』『全集』六一五頁)とあるように「理」の三様のあり方(情)の代表としての「水・火・土」である(注6)。つまり「物」とは元をただせば「理」によって生み出されたものであり(注7)、「気」の配分によって成り立っているものであるということが出来るだろう。この「物」には「形」があり、そして「形」あるものには「気」がある。だからこそ

「物あれば必気あれば、気は又水・火・土よりもずつと大いなるものなり。ゆへに老子には水・火・土・氣といふ所を天・地・人・道といふ。天は火にあたり、地は水にあたり、人は土にあたり、気は道にあたるなり。水・火・土は実位なり。気は空位なり。天・地・人は物なり。気は事なり。ゆへに氣の支配するところ甚多し」(『洪範談』『全集』六一一頁)

と、「氣」は水火土とは區別され、「水火土(天地人)」が「物」であるのに対して「氣」は「事」であつて、その「支配するところ甚多し」とされている。

また冒頭にあげた文中で「氣は形なきものにもある事あり」とされたように、「氣」は「形」のないものにもあるとされているが、青陵は

「氣質・氣風などいふ氣の字至極よろし。ゆへに風が氣のとなんと  
の大将なり」(『洪範談』『全集』六一一頁)

と、「氣質」や「氣風」といった熟語に用いられている「氣」の字の意味が、「氣」の特徴をよく表していて、そのため「風」が「氣」の大将であるとする。その「風」が「氣」の大将とはどういうことかと

いうと

「風は氣の大将なりといふは、風は天地の氣なり。天地のはだか  
氣なり。はだか氣とは、物によらぬ裸体の氣といふ事なり。物々  
皆氣あれ共、目にみえぬものゆへに、人に知らせにくきなり。風  
はひとりだちたる氣なり。ゆへにこれが氣といふものじやと、指  
していふてきかざるなり」(『洪範談』『全集』六一一頁)

と、「風」は「天地の氣」であるためであり、また「氣」は見えぬものなので人に説明しにくい、「風」は「物」に内在しないそのままのかたちで「氣」としてあるため、「これが氣である」と具体的に指示せると説明している。つまり「風」が「氣は形なきものにもある事あり」の代表例である。

以上のように、青陵によれば「氣」は全ての「物」に内在するが、「物」に内在しないかたちでも「氣」はあり、そして全ての「物」は「氣」の配分によつて成り立っているとされている。

## (2) 「氣」と「心」の関係について

次に「心といふようなるもののかろきものなり」(前述)とされた「氣」と「心」、そしてそれぞれの関係について考えてみたい。これについてはその後文でより詳しくこのように述べられている。

「気はいきなるものなり。あたたかきは、あたたかき気あるゆへなり。つめたきは、つめたき気あるゆへなり。草木ののびるは、のびる気あるゆへなり。此れ心といふ字のかるき字なり。くわしいへば、気はかるし。心はおもし。一とたばねにいへば皆気なり。いきておるゆえんものを指していふ字なればなり」(『洪範談』『全集』六一一頁)

ここで「気」は「いきなるもの」とされるが、その例である「あたたかき」「つめたき」「のびる」等からすると、ある一定のベクトルで継続的なたらしきをなすものであることを指して「いき」と述べているようでもある。また青陵が「気」が「活きておるゆえんのもの」を指すという時の「活きておる」という意味は

「いきておるといふは、死生の生の字にあらず。死せるものには死せる気あり。腐れたるものには腐れたる気あり」(同上)

とされ、「活きておるゆえん」が「生きておるゆえん」ではないこと、すなわち「生命力」を意味するものではない事が述べられ、その上で「気味といふ事なり。氣質・気風などいふ気の字至極よろし」と続く。その「活きておるゆえん」とはどの様な意味かといえ、まず「かり

そめにも形あれば形の心あり」(『洪範談』『全集』六一一頁)として

「石は石の心あり。木の皮は木の皮の心あり。枯魚は枯魚の心あり。石や枯魚が生ておるといふにはあらず。枯魚といふものの心あれば、是枯魚の心いきておるよふなるものなり」(同上)

とされ、いささかでも「形」があれば「心」があると説かれる。「石」「枯魚」が「生きておるといふにはあらず」でありながら、「枯魚といふものの心あれば」「枯魚の心いきておるよふなるものなり」といった例が述べられる。またその後文に

「箱は箱の心あり。石燈籠は石燈籠の心あり。箱は木のいきておるのではなきなり。石燈籠は石のいきておるのではなきなり。箱くづれて用に立たぬゆへ、垣根にすれば垣根の心あり。垣根は箱の心あるにあらず。其形になれば、形によりて心其形に居住するなり。石燈籠くづれて用に立たねば、香の物の重しにする。香の物の重しの心なり。ゆへに気は魂といふことなり。魂は形によりて居住するなり。魂が大名に入れば大名の魂なり。樵に入れば樵の魂なり。ゆへにいきておるゆえんなりと云ふ」(『洪範談』『全集』六一一頁)

とあって、「氣」を「いきておるゆえん」とする理由が説明されている。ここでは「木」と「箱」、「箱」と「垣根」、「石」と「石燈籠」、「石燈籠」と「香の物の重し」が「形」にある「心」の例としてあげられている。

「かりそめにも形あれば形の心あり」

「形あるものは皆氣あり」

「其形になれば、形によりて心其形に居住するなり」

「ゆへに氣は魂といふことなり。魂は形によりて居住するなり」

上に並べた青陵の説明から考えると、「心」と「氣」(「魂」)(注8)はやはり「一とたばねにいへば皆氣なり」であって、ここで述べられる「形の心あり」「形に居住する」という「心」と、「皆氣あり」「形によりて居住する」という「氣」は、大まかにいえば同じものを指すと考えられる。

また例としてあげられている文を詳細に見てみると、「石」という「物」は「石」の「形」であるならば「石の心」があり、「石」としての価値やはたらき(用)をもつ。その「石」が「石燈籠」になれば、その「形」に従い「石燈籠の心」をもつようになり、それは「石」としての価値やはたらき(用)とは異なり、「石燈籠」としての価値や

はたらき(用)をもつ。ここから考えると、この場合の「心」とは、やはり「氣味」「氣質」「氣風」といわれるような、その「物」がもっている価値やはたらきであると考えられる。それはこの文以外の「氣」を「はたらき」としている例である

「扱、視聽は人のする事なり。貌・言・思は物なり。是視・聽は働きなり。空位なり。ゆへに氣とす」(『洪範談』『全集』六二五頁)

という文があることから分かる。『書経』洪範「貌言視聽思」の「五事」についての解説の文であるが、「五事」のうち「視・聽」は「人のする事」「働き」とされ「氣」にわりつけられる。「氣は事なり」(前述)という文とも合致することから、この「働き」もやはり「氣」に関しての説明と思われる。

またそれはその後で「大名」「樵」が「魂」＝「氣」で説明されていることもつながる。「大名」「樵」は「形」の違いであって、その「物」としての本質は同じく「人」である。しかしそれぞれが「大名」という価値やはたらき、「樵」という価値やはたらきである「魂」をもつということが述べられているのではないだろうか(注9)。それは「石燈籠」と「香の物の重し」が「物」としての本質は「石」であることは同じでも、「心」は異なっているとされる説明とも合致している。

一方で「生きておる」とはどういうことか。「枯魚」が生きているわけではないしながら、「枯魚」というものの「心」があれば、それは「枯魚の心いきているようなるもの」であり、また「箱は木のいきてあるのではなきなり」「石燈籠は石のいきておるのではなきなり」のように、「形」が変わると以前の「形」が活きているのではないとされる。それは「其形になれば、形によりて心其形に居住する」からである。

つまり「活きている」とは、その「形」に従った「心」がそこにあるということであり、その「形」がもつ「価値」や「はたらき」がそこにあつて作用していることを指すと考えられる。だからこそ「箱くづれて用に立たぬゆへ」「石燈籠くづれて用に立たねば」と、「形」が壊れ変化することで「価値」や「はたらき」（＝「用」）を失ったとしても、別の「形」をとることで、その「形」に従って「垣根にすれば垣根の心あり」「香の物の重しの心なり」と、その「形」の「心」が「居住」し、新たな「価値」や「はたらき」が「形」において作用する。逆に「垣根」となった「箱」には、元は「箱」でも「箱の心」はなく、「垣根」からは「箱」としての「価値」や「はたらき」は失われている。その有無が「活きる」「活きてない」である。「価値」「はたらき」が「形」に宿り作用している状態において、その「価値」や「はたらき」が作用している理由や原因は「心」（「気」「魂」）がその「形」にあるからである。だからこそ「気とは生きておるゆえんのもの

のを指していふ」（前述）とされているのだと思われる（注10）。

以上からすると、青陵のいう「気」とは、「物」が（あるいは「風」のように「物」に内在しないかたちで）もつ「価値」や「はたらき」であり、その「価値」や「はたらき」が作用する理由や原因を指すと考えられる。

しかしながらこの「形」に宿る「心」は、既にあげた青陵が述べた「心」の定義である

「心は思惟して考へるもの名なり」（『洪範談』『全集』六一頁）と結びつけて考えることは非常に困難である。「枯魚の心」や「石の心」が「思惟して考へる」とは思えない。「思惟して考へる」という主体性を伴う行動は「人」に特有のものと考えざるを得ない（注11）。そこで考えられるのが、「心」は「人」が「思惟して考へる」ものことであると青陵が述べている可能性である（注12）。こう読むことで「心」と「気」とは、ともに人の主体的な活動によって見出される。「価値」や「はたらき」となり、ここでの青陵の説明と整合性がとれる。

### （3）将帥心と士卒心

以上のように、青陵における「心」と「気」の関係を考える上で、

「物」における「心」と「氣」との関係は「一とたばねにいへば皆氣なり」(前掲)であり、「氣」は「心」とも言い換えられる関係にも見える。

しかし青陵はまた「氣」を「心といふようになるものかろきものなり」「此れ心といふ字のかろき字なり。くわしくいへば、氣はかろし。心はおもし」(前掲)と説いている。この「かろし」「おもし」の違いを詳細に説いているのが、人の「心」と「氣」に関する記述である。既に述べたように「人の体は物なり。心は氣なり。体は心の家来、心は体の君なり」(前掲)とあるように、人においては「体」が「物」であり、「心」は「氣」であるが、その「心」(氣)にも「心」に対して「氣」が存在する。

前項で見たように、青陵のいう「氣」とは様々な「物」に内在する価値やはたらきであり、「物」に従って多種多様に分かれるものであるが、大きく分ければそれは「陰」「陽」の二つに分かれる。

「氣を分けて見れば、いくつにも分れ共、大わけは二つあり。これを陰・陽と云ふ」(『洪範談』『全集』六一二頁)

これらの「陰」「陽」は、天でいえば「夏」「昼」が「陽」であり、「冬」「夜」が「陰」である(注13)。そしてそれを人でいえば

「人でいへば、喜と怒とは陽にして、哀と懼とは陰なり」(『洪範談』『全集』六一二頁)

とされる。つまり人の「心」が発する感情は「心」に対する「氣」である。そのため

「聖人の氣をつかふは又上手なり。心が氣をつかふなり。喜怒哀のまだ心中に発せぬを中といふといへり。これは心の字の解なり。心には喜怒哀はなきなり。静なるを心といふ。動くを氣といふなり」(『洪範談』『全集』六一二頁)

とされる。そもそも「氣は物を自由にするものにて、自由になるもの」「氣は事なり。ゆへに氣の支配するところ甚多し」(共に前掲)であるから、「氣」を使うことによつて人は多くを得ることが出来る。例えば水を使うにしても、水で物を洗うのは水の「体」を使うことであるが、水で水車を回して米をつかすのは水の「氣」を使うことである(注14)。このように「体」を使うだけよりも「氣」を使うことの方が、より巧みであると青陵は説く。

「今水でものをあるふは、水の体をつかふなり。水で車をまわして米をつかすは水の氣をつかふなり。水の体をつかふから見れば、

水の気をつかふは巧なるものなり」(『洪範談』『全集』六一二頁)

六一三頁)

そのため自らが「心」で「氣」をつかうことで得られることは多い。一方で「心のあやつり次第にて、体は貴ともなり、賤ともなり、福も取り、禍をも取る」(前述)とされるように、「心」の取り扱い次第では「賤」にも「禍」にもなる。そうならないのが「氣」を使うのが「上手」な聖人であると青陵は説く。たとえば聖人は

「喜怒すべきときに、喜怒すべきほどに喜怒して、ほどよふゆくといふ事なり。これ心では喜怒せず、氣をつかひて心が氣にかりそめに喜怒さするなり。これは己れが氣を己れが心でつかふ法なり」(『洪範談』『全集』六一三頁)

のように、自らの「心」の制御下に「氣」をおき、「心」の「はたらき」をコントロールする。しかし「心」の取り扱い次第で「賤」「禍」になるように、「心」「氣」の扱いは難しいものである。

「己れが心を己れがつかふは、つかひよさそうなるものなれ共甚六ヶ敷ものなり。兎角心が氣の方へ引こまるるものなり。腹のたつは氣なり。腹を立つまいと思ふは心なり。たつまいと思へ共、どふも立つは心の氣の方へ引こまれたるなり」(『洪範談』『全集』

「心」で「氣」を使うことが何故難しいのか、そして「氣」に「心」が引き込まれてしまうのは何故なのかといえ、  
「心」と「氣」の違いが大きいからである。

「心と氣とは、上役と下役とちがふほどのちがひなり。ややもすれば氣が心をつかふなり。今大願を發起するは心なり。人々大願なきものなし。或は天下に名をあげたいとか、或は田地を沢山にふやしたいとか、或は金をすさまじふ持たいと思はぬ人なし。この心即根本の心ゆへ、心なり。左れ共或は金銀財宝の為、或は婦人女子の為にこの心をとげず、或は飲食遊遊の為に心をとり失ふといふは、皆氣が心をへさへつけて、己れが権をふるふたるなり」(『洪範談』『全集』六一三頁)

このように「心」と「氣」とは「上役」と「下役」との違いでしかない。また「心」は「大願」を發起するが、「氣」は「金銀財宝」「婦人女子」「飲食遊遊」へと向かわすものである。そうであるならば「心」と「氣」に質的な違いはない。「心」は「大願」を發起するというのが、それは「天下に名をあげる」とか「田地を沢山にふやしたい」といった大きな願望の發起であって、「氣」の「金銀財宝」「婦人女子」「飲

食遊遊」との違いは、「大願」と眼前の欲といういわば「大小」の違いであり、「上役」と「下役」でいえば「上」「下」という違いではない。この質的ではない差異のことを指して青陵は「気はかるし。心はおもしろ」と述べているのではないだろうか。

そしてこの質的差異ではない「心」と「気」の関係がより明らかにするのが、「心」を「将帥心」と「士卒心」とに分けた、二心論による「心」と「気」の説明である(注15)。『洪範談』で「将帥心」と「士卒心」の関係で説明が行われる際に

「たとへば心は一身の君なり。手足は一身の臣下なり。心の中でいへば、将帥心は一心の君なり。士卒心の気は一心の臣下なり。身といふも、心といふも、邦といふも、天下といふも同じ事なり」

(『洪範談』『全集』六三三頁)

「人一人の腹中に取りて見れば、将帥心は天子なり。士卒心の気は民なり。心は気を愛するがよきなり。よけれ共、宜しい父母の子を愛する通りに愛すべきなり。すてておくべからず。又せめるばかりでは、にくむにあたる。心は気をにくむにあらず。実に以て愛するなり」(『洪範談』『全集』六四六頁)

このように「将帥心」と「士卒心の気」と、わざわざ「士卒心」に「気」の文字を加えて対置される記述がみられる。それは青陵が「将

帥心」と「士卒心」、「心」と「気」の違いが微妙であり、注意しなければならぬと考えていたからである。

「扱、此段にて、詳かに将帥心と士卒心のはつきりとわかりて、てんでんのもちまへのある事を云ひて、念に念を入れてくわしふときたるなり。如此にくどくとかねば、将帥心と士卒心とはわかりにくきゆへなり。国家にても伊尹・周公などのするところは、甚君にちかきものなり。左れ共必君をば君にしておきて、君の命令といふものにして、臣より命令のでぬよふにしたるものなり」

(『洪範談』『全集』六五三頁)

「将帥心」と「士卒心」、つまり「心」と「気」とは「上役と下役とちがふほどのちがひなり」(前述)である。ここでも「君」「臣」とに喩えられているが、「臣」であっても「伊尹・周公」のような存在は「君」と似ており、またその命令も非常に良いものである場合がある。つまり「士卒心」である「気」に従っても、己にとって良い結果をもたらす場合がある。しかしだからといって、常に「臣」の命ばかりを是として任せてしまつては危ういのであって、その思いつきの方向性が天理にあっているかを「将帥心」が判断して決定しなければならぬ。

「左ればたとへ士卒心ふと思ひつきて、極智をふるふとも、将帥心は一ぺん是非々々天理の秤・鏡にて証拠をとりてからの事なり。又ふと思ひつきたる事にも、天理にしつくりと合へば、是將帥心の通りなりといふものなり」(『洪範談』『全集』六五四頁)

しかしそうはいっても、「士卒心」「氣」に従った行動を、限定つきとはいえずとするのは、やはり青陵が「心」と「氣」を「重い」「軽い」といった質的ではない相違で見えたことと無関係ではないだろう。また青陵は「將帥心」「士卒心」の関係を発展させて、「將帥心」に対して「士卒心」を分けて「上士卒心」「下士卒心」としているが、それも「心」と「氣」を質的相違で見えていたためと考えられる。

「扱、士卒心を二つにわけて、士卒心の貴なる方を卿士といひ、士卒心の賤なる方を庶民といふ。この以前にもいふ通り、至りて浅はかなる氣を庶民といひ、少し將帥心にまぎるるほど、もつともなる了簡を出す氣を卿士といふなり。上の士卒心ともいふべきものなり。至て浅はかなる氣は下の士卒心ともいふべきものなり」(『洪範談』『全集』六六五頁)

この「上士卒心」の措定そのものが、青陵にとつての「心」と「氣」の関係を表すだろう。「少し將帥心にまぎるるほど、もつともなる了

簡を出す氣」があるというのは、やはり青陵における「心」と「氣」の質的相違の無さを示している。

この質的相違の無さは以下のような考えに至る。行為選択が「天理の本」にも「將帥心」にも合致したとしても、「天理の末」「上士卒心」「下士卒心」には合わぬといった場合(注16)、

「己れ一人の身の行ひ方にとりては宜しきなり。他人をあいてどりての事にはあしし。將帥心は心の本なり。天理の本は理の重きところなり。此二つは最重きところなれ共、人をあいてどりてなす事なれば、あししと云ふは天理の補ひたらぬゆへなり。まつすぐすぎたるは、あししと云ふは天理の補ひたらぬゆへに、己れ一人の事にはまつすぐすぎたるは、かまわぬ事なれ共、あいてのある時には、まつすぐすぎたるは他人がたへぬなり。きびしきゆへなり」(『洪範談』『全集』六六六頁)

として、「將帥心」「天理の本」両者からの行為選択は、自らを律するには良くても、他者に向かって行うには良くないとする。なぜならば「他人がたへぬ」からである。「天理」は正しい、「將帥心」は正しい。しかしそれでは「まつすぐすぎ」て他人が耐えられない。「他人をあしらふ時は、思ひやりなふて叶はぬ事なり」(『洪範談』『全集』六六六頁)からである。このように特殊な条件下ではあるが、青陵は

「将帥心」からの行動であつても否定する場合がある(注17)。また別の箇所では

「心の上で変をいふてみれば、隣り村に安産がありて、男子をうみて、其よろこびに行く、これ喜の氣へ依らねばならぬなり。され共よろこびをいふてしまふまでの事なり。平日平生になりたらば、是喜びの心はとんとつきはなしてしまわねば、智はわかぬなり。凡そ喜怒・哀樂は変なり。平にあらざ。其変にのぞめば、其変にしよする事孟子の愛民の説の通りなり」(『洪範談』『全集』六八〇頁)

と、「平日平生」ではない「変」の状況化においては、「氣に依る」との必要性が説かれる。これもまた青陵の「心」と「氣」の関係における、質的相違の無さを物語っている。

以上見てきたように、青陵の「心」と「氣」の関係とは「一とたばねにいへば皆氣なり」(『洪範談』『全集』六一一頁)とされるように、質的相違ではない。「心」による「氣」の制御が説かれはするが、一方では「氣」に依ることすら状況によっては是認されるという、「氣」の領域が広くとられたものと言ふことが出来るだろう。

まとめにかえて

以上『洪範談』を元に、青陵の「心」と「氣」、また「物」と「氣」「心」についての考察を行った。青陵が『洪範談』において説いている「心」「氣」とは、両者ともに「物」に内在する「価値」や「はたらき」であり、「心」と「氣」には「軽重」「大小」「上下」といった質的ではない相違があるが、それは「氣」の領域が広くとられたものであった。これらの概念を考察することで、『洪範談』の背後に深く広がる青陵の思想世界の一端を明らかに出来たのではないかと思う。ここでまとめにかえて、青陵の「心」と「氣」の曖昧さ、「氣」の是認と領域の広さが、どこからもたらされているのかを考察してみた。

思うに、それは青陵が人を「人の性は己れよかれかしと願ふもの」(『善中談』『全集』四七六頁)「然れば人の性は善に相違なし」(『文法披雲』『全集』七四八頁)と見ていたことと関連しているのではないだろうか。青陵は人の本性を「性善」とみた(注18)。それは「己れが善きよふにと思ふを性善といふ也」(『老子国字解』『全集』八七一頁)に表されるように、功利的人間観ではあるが、一方で自己の選択によって生きる主体者としての自己を強く主張するものでもあった。既に見たように、青陵は「心」と「氣」を「大願」の発起と欲望への傾向とに分けてはいるが、両者ともに外物の取得という意味では質的

相違はない。ただ人の本性を「自らにとってよいとすることを行う」存在と見ていた青陵にとっては、どちらも自らにとって「よい」ように見える「心」と「氣」の取捨選択は非常に重要なものである。どちらが本当の意味で自らに「よい」のか、あるいは状況により、単発的で検証を要したとしても「氣」に従うことが「よい」こともあるとするならば、その選択は非常に微妙で難しいものとなる。

その重要さ、微妙さを反映したのが『洪範談』における「心」と「氣」の関係であるとするならば、その関係性の背後に広がっている世界は、生成論から本性論までをふまえたものとなる。その上で聴衆のレベルに合わせて卑近な事例が説かれたとしても、それが青陵の思想世界の卑近さを表すことにはならないのではないだろうか。

最後に、これら「心」「氣」「物」といった概念をもつ青陵の思想世界と、同じく「心」「氣」「物」といった概念をもつ朱子学との関係について触れてみたい。

「物」を構成する要素であり、「物」に内在する「価値」や「はたらき」とする「氣」の概念、あるいは「人」における「心」のはたらきである「情」を「氣」とする「心」と「氣」の関係など、青陵の「心」と「氣」の概念には、朱子学の影響が見られるといってよいのではないだろうか（注19）。『洪範談』ではないが、青陵の著作『老子国字解』に

「理は開闢より一すじりんと引はりておるものなれば、其時其時によりて、色しなはかわれども、理はかわる事はなき也。昔の智者のでかしたるすじが来年己れがでかすすじ也。昔の愚者のしくじりたるすじが来年己れがしくじるすじ也。理に二つはなし。唯、かたちは時にちがふ也。論語に故きをたづねて新きを知るといふ。即ちこの事也。故き事をたづねるは理をたづねる也。新を知るは今度其のすじを用ゆる也。昔の通りの形の事はあるふはづなし。左れども其心はやはり昔の心也。馬を乗る帳面に此馬は左りがつよひゆへ、右の手綱で引しめると書つけてある。扱、今度の馬は右がつよければ左りを引しめる也。是左右のちがひなれども、其心は同じ心なり」（『老子国字解』『全集』八四一頁）

とある。青陵の「理」（＝すじ）について述べた文であるが「左れども其心はやはり昔の心也」「左右のちがひなれども、其心は同じ心なり」と、「理」が「心」と言い換えられているようにも見える。この「理」＝「心」が、今まで考察してきた『洪範談』の「心」にも適用できるとすれば、青陵の「心」とは「理」であり、青陵の「心」と「氣」の関係は、朱子学の「理」「氣」の関係に似たものと言うことが出来るだろう。しかしながら青陵は「心」と「氣」に質的相違を見ていないし、「一とたばねにいへば皆気なり」と「心」を「氣」に集約させてしまう。そこからすると青陵の「心」は朱子学における「理」

のような、「物」の「本質」ではない。

いま軽々に結論を出すことは出来ないが、青陵と朱子学では語彙としては同じものを使用しているが、その内容には大きな違いが在るのではないだろうか。青陵と朱子学の関係については稿を分け、調査考察したいと思う。

注

(注1)

『洪範談』の成立については、藏並省自氏著『海保青陵経済思想の研究』(雄山閣出版 一九九〇年)の第二章「著作と成立年代」の「一 著作年代明確な書物」(二五頁)において詳しく考察されており、青柳淳子氏「海保青陵の伝記的考察」(『三田学会雑誌』一〇二巻二号 二〇〇九年七月)も藏並氏の説に従っている(二三三―二三四頁)。また本文にあげている小林武氏「海保青陵『老子国字解』について(下)―智と職分―」においても同様の見解が示されている(一八三―一八四頁また注(7)一九六頁)。ここではこれらの先行研究の考証に従った。

(注2)

本稿では以下の青陵の著述の引用は、藏並省自氏編『海保青陵全集』(八千代出版 一九七六年九月)および谷村一太郎氏編『青陵遺編集』(國本出版 一九三五年七月)を用いた。青陵の著作は漢文か漢字仮名交じり文で書かれているが、参照の便のため、漢字仮名交じり文引用の際には筆者が適宜ひらがなにした。また『海保青陵全集』を『全集』、『青陵遺編集』を『遺編集』と略称し、それぞれのページ数を付記している。

(注3)

「川をわたる男」とは、「勢州の四日市の本陣の主人に易を読む人あり。其人のいいし事今におほへておるなり。面白きはなしなり。其人の知りたる人、川を渡る前夜に易をとりて見たるに、大川を

(注4)

渡るに利ありといふ卦を得て、其翌日川をわたりたれば、中流にて大きに難儀なる目に逢ふて、やふやくからき命を助かりて、向ふの岸へはい上りたり。此人は易をしらぬ人なり。大川を渡ると云ふは、大川を渡る事にてはさらさらなきなりと云へり」(『洪範談』『全集』六一―八頁)の話が元になっており、古書を読む上で「書にある通りに心得る人」(同上)のたとえである。またほぼ同様の例が「大川をわたるに利ありとは、心いきの事なり」(『洪範談』『全集』六五―九頁)にあげられている。

「六経は即ち天理の註伝なり」「左れ共唯字の事にて、意の事にはかまわぬなり。天理は棚へあげてかまわぬはずなり」(『洪範談』洪範談小引『全集』五八―五頁)と述べるように、青陵にとつて蔡沈集伝や孔安国伝といった旧来の解釈は、「字」にこだわったものであり、「天理の註伝」とみた解釈ではなかったため批判の対象となった。その青陵の洪範解釈の成立時期であるが、小林氏が指摘(前述論文の注(7)一九六頁)するように、谷村一太郎氏編『青陵遺編集』(國本出版社 一九三五年七月)の「海保青陵年譜」の文化三(一八〇六)年に「越中福野で洪範を講ず」(二五頁)とあり、また『洪範談』本文にも「余は此の洪範をも小児のときより何遍も何遍も人に講じてきかせるに」(『洪範談』『全集』五八―六頁)とあって、洪範解釈を講ずること自体は『洪範談』刊行(その元となる武田尚勝等への講義)以前から行われていたようである。ただ同じ箇所「此二十年ほど以前、四十近ふなりて解せたり」(同上)とあり、青陵四十歳の寛政六(一七九四)年以前、諸国で講義を青陵が行っている中で固まった見解であると青陵自身が述懐している。

(注5)

青陵の『書経』洪範解釈として『洪範談』とは別に「談五行」という文章が遺されている。『洪範談』と「談五行」では、この「金木」と「土」の扱いに異なる点が見られる。『洪範談』と「談五行」の違いについては、詳しくは拙稿「思考の枠組みから見た海

保青陵の思想の展開」(『東洋学研究』五十四号 二〇一七年三月)、また「談五行」については拙稿「談五行訳注稿」(1) (5) (『国士館哲学』十九—二十三号 二〇一五—二〇一九年)を参照していただきたい。

(注6)

「天地の間の物は皆土・水・火より生ず。土・水・火は天地間の万物の本源なり。土は総本家なり。上の方へあがるものは火なり。下の方へさがるものは水なり。是己れと上と下との自然の定数なり。ゆへに水・火・土の三者の情は知れよき情なり」(『洪範談』『全集』五九二頁)とあって、「水・火・土」は自然の定数であり、三に分かれるという万物の情であるため「知れよき情」とされる。青陵のいう「自然の定数」については拙稿「談五行訳注稿」(1) (『国士館哲学』第十九号 二〇一五年三月)および「思考の枠組みから見た海保青陵の思想の展開」(『東洋学研究』第五十四号 二〇一七年三月)を参照していただきたい。

(注7)

『老子国字解』では「最初天地の開けはじむるじぶんに、左なればならぬすじといふものがあって、開けたる也。すでに軽きは上へあがりて天となる、重きは下へさがりて地となりたる也。軽きはあがり、重きはさがるといふが、即ち左なればならぬ理也。然れば左なればならぬ理といふものは、天地に先だちて出来たるものに相違なき也」(『老子国字解』『全集』八六三頁)「然らば即天下の万物は皆この左なればならぬといふ理から出でたるもの也。是天下の万物をうみ出したるといふもの也」(『老子国字解』『全集』八六四頁)とされている。『洪範談』と『老子国字解』の記述をあわせると、青陵の考える万物生成過程は、「理」(左なればならぬすじ)がはじめにあり、上へあがる(火)下へさがる(水)という「理」の働きにより天地が出来て、万物ができたと考えられるが、『洪範談』でいう「土」の割付や、天地の元となる存在の本源など問題点が多いため、ここでは注で触れるにとどめ、後の研究課題としたい。

(注8)

「魂」について、青陵の他の著作では「人は天地の間に生れて、身は地より受、魂は天より受くるものなれば、死すれば魂は天へかへり、躰は土となりて、人と云名も物も無ふなる」(『前識談』『全集』五六五頁)と述べられている。

(注9)

青陵には、現行の社会における身分階級制度の崩壊という視点と、それと平行した「智」という基準の下の新たな秩序観があったことは青柳淳子氏「海保青陵における「民」と「智」——青陵思想の愚民観をめぐって——」(『日本経済思想史研究』八号 二〇〇八年三月)に指摘があるが、ここであげられている「大名」と「樵」という視点があつたと考えられる。

(注10)

『洪範談』における「気」と「活きる」に関する説明では他にこのような記述が見られる。「気はすわらぬ活きもの、どこへもつくもの、きまりたる居所のなきもの」(『洪範談』『全集』五八六頁)「人は思惟工夫を主とするゆへに、気をつかふは人のうけとりなり。曲直・従革は思惟工夫にあり。気をつかふてこしらゆるものなり。水・火・土の部とは部ちがふなり。変化をおもにする。是活きておるものを語るなり」(『洪範談』『全集』六二二頁)等あり、これらの例では「気」が自由であること、変化するものとして「活きる」とあげられている。それはまた「人の体は物なり。心は気なり。体は心の家来、心は体の君なり。心のあやつり次第にて、体は貴ともなり、賤ともなり、福をも取り、禍をも取るゆへに、この下に金・木は自由になると云ふ事を述たり。気は物を自由にするものにて、自由になるものゆへなり」(『洪範談』『全集』六一一—六一二頁)「元来気は自由自在なるものゆへに、曲にもする、直にもする、其通りでおきて革むる事をもするなり」(『洪範談』『全集』六二二頁)という説明とも合致する。

(注11)

「人は思惟工夫を主とするゆへに、気をあつかふは人のうけとりなり」(『洪範談』『全集』六二二頁)「人の位は思慮運當のみなるも

の」(『前識談』『全集』五六五頁)など、青陵は「人」を「思惟工夫」「思慮運営」するものとしており、なおかつそれを「人」の役割であるとみなしているようである。

(注12)

「思惟して考へるもの名なり」をこのように解釈する点については、東洋大学東洋学研究所の編集委員会における本論考のレビューでご指摘を頂いたものである。

(注13)

ただし青陵は「陰」「陽」も符牒にすぎず、決まったものではないため「夏の水は陰気にて、冬の湯は陽気なり」「喜怒の中にも陰あれば、哀懼の中にも陽あり」(『洪範談』『全集』六一三頁)とする。

(注14)

この場合の水の「気」とは「下へくだる」(『洪範談』『全集』六〇六頁)という「はたらき」のことである。この例でいえば、水の「下へ下る」という「気」を使って、上から流すことで水車の持つ「気」である「回る」に「はたらかせ」、水車を回して、米をつくといいことを指していると考えられる。同様の例として青陵は「毒葉は草木の気を使ふしかけなり」(『洪範談』『全集』六一二頁)と「毒」「葉」とは草木のもつ「気」を使うことであると述べ「皆物の気をかりてする事なるべし」(『洪範談』『全集』六一二頁)とする。

(注15)

「将帥心」と「士卒心」については以前に拙稿「海保青陵の二心論」(『白山中国学』十五号 二〇〇九年一月)、「海保青陵の二心論と「空」」(『東洋学研究』四十八号 二〇一一年三月)などで考察している。

(注16)

ここで青陵は「天理にも本末はあるはずなり。たとへば戦ふ時に敵に勝つは、天理に合ひたるゆへなり。商ひをなして利を得たるは、天理に合ひたるなり。敵に勝つにも深淺・大小・本末あり。利を得るにも深淺・大小・本末あり。是天理にも本末・深淺なくてかなぬ事なり」と「天理」をその効果結果によって深淺大小本末に分ける。天理の大小や効果結果との関係など非常に興味深

(注17)

いが、本稿の論旨からは外れるため詳細な考察はここではしない。『老子国字解』では「将帥心」「士卒心」の説明の中に、弁慶が義経を踏む自宅の関の話や、商家の主人が客に茶を振る舞うことなどをあげて、「将帥心」を抑えて「士卒心」の振る舞いをさせることが述べられている。弁慶の例でいえば「主君をだいに思ふ心は将帥心也。今踏む心は士卒心也。主君をだいに思へども、ここにて君臣らしふすると、直にあらわるるゆへ踏みたる也」(『老子国字解』『全集』八〇三頁)とある。また「理を大事にする事なれども、理を大事にするといふと間違なり。理を大事にせぬ事もあり。理を大事にせぬので理がむまふゆけば、是理を大事にせぬのが大事にするにあたる。」(『洪範談』『全集』六〇三頁)のように「理」についても同様の事が述べられている。

(注18)

当然この「性善」は孟子や宋明学の「性善」とは異なり、自らを愛することを「性善」と述べたまでのことである。青陵の性説及び自愛心については平石直昭氏「海保青陵の思想像——遊」と「天」を中心に(『思想』第六百七十七号 一九八〇年十一月)に詳しい論考がある。また拙稿「洪沢栄一と海保青陵の義利観」(『国際哲学研究』第八号 二〇一九年三月)でも論じている。

(注19)

先行研究では総じて青陵と朱子学の関係を上辺だけのものと捉える傾向にある。例として八木清治氏「海保青陵と老子——老子国字解」をめぐって(『日本思想史学』十二号 一九八〇年九月)では「青陵学の成立が一見朱子学的思考様式の復権として映ずるのは興味深い」とした上で、「しかし、その装いが如何に朱子学と類似しているようと、青陵と朱子学との真の思想的交流はなかったといえよう」(『前説論文五四頁』)としている。しかし青陵の思想の中で最も重要な概念である「理」は、「物はゆけばゆききりなるもの也。道はぢきにかへりて本にをるといふ事也。木が灰になれば、再び木にならぬは物の理也。理は木の理が灰の理也。千変万化しても理のかわるといふ事なし」(『老子国字解』『全集』八六五頁)

に見られるように、朱子学の「理一分殊」と似た性質をもっている。青陵の「理」については拙稿「海保青陵の「理」」（『東洋学研究』五十二号 二〇一五年三月）で考察しており、そこで青陵と朱子学の関係についての再考も提言している。

キーワード：海保青陵 洪範談 心 気 物