

# 山田方谷晩年期の「養気の学」と陽明学

原 信太郎 アレシヤンドレ

## 序言

しばしば指摘が成されているように、山田方谷は晩年期、気の運行発揚を圧倒的に強調した「養気の学」と言われる独特の学説を、陽明学として講じた<sup>(1)</sup>。そのことに關しては、筆者もすでに一文を草したことがある<sup>(2)</sup>。養気の学は一大氣・元氣による生成論を説き、万物の運動変化、すべてを氣として捉え、人間の精神や肉体の活動をもそれによって説明していく典型的な氣一元論を取る。しかも、それを本来的に生成論・理氣論をほとんど展開していない陽明学として、陽明学を語る場において展開しているのである。陽明学を養気の学として、「氣學」として再解釈し抜き、それに包摂していくのである。その意図については前稿でも論じた通り、陽明学を奉じる者が心々良知を重視し過ぎることによってともすれば陥る「心學な」と云ふて、必ず心を捉へ、つかまへんとする謬見に陥るに至る<sup>(3)</sup>

〔山田方谷全集〕六四四頁<sup>(3)</sup>という、氣（実社会と接している身体）から分離した「心」というものを仮想し把持の対象とする告子の学弊を防ぐことであつた。また、それは朱子学の理氣論に対する異議申し立てでもあり得る。

方谷は「心」について、おおよそ以下のように説く。一大氣が凝固すると、人の形体や物が形成される。するとその付帯現象として、必然的にその個物の形態や特質に見合つた運動や働き、あるいは知覚の作用が起つてくる。この純粹自然な知覚運動は「條理」「性の自然」、あるいは端的に「良知」とも説明される。修養論としては、私意や歪曲なくこの自然の知覚運動に素直に従うことが眼目とされる。この知覚運動こそが「心」であり、決して氣から分離独立した聖域に鎮座しているものなどではないのである。

ところで知覚運動（心）とは、千差万別たる形体に即して自然に生じてくるものであるから、その発露である知覚運動も千差万別な、個別的相対的なものとならざるを得ないのである。有り体に言えば、

個体の相違の数だけ知覚運動に相違が出で、多様な条理が創造されることとなる。養気の学で言うならば、自然の知覚運動とは良好と同義である故、良知も個別的相対的なものとなる。

養気の学の修養論の眼目は、既述のように自然の知覚運動を私智などによって歪曲することなく、まっすぐに發揮していくことにある。これはそのまま「即チ一氣ノ自然ノ働キニ任セバ、コレガ直ナリ、義ナリ。細カニ云ヘバ仁ナリ、禮ナリト分レルモ、總テ云ヘバ義ナリ。…別ニ細工拵ヘヲナスニ及バズ、只自然ノ働キ通りニ行キ之ヲ害スルナケレバ、直ニ義ニ當ルナリ。」(『全集』七七〇頁)と述べられるように、道徳的行為と見なされる。であるならば、相対的個別的知覚運動が相矛盾することなくそのままに公共性道徳性を持つとは、一体どういうことなのだろうか。そもそも、相対的個別的知覚運動とはいかなる性格を持つものなのか。いま一步考究する余地があるように思われる。本稿では太虚なるテクニカルタムを手がかりとして、改めて知覚運動の性格について考察し、さらに古參の門弟・三島中洲を取り上げて養気の学の特性について掘り下げたい。

行論の手順としては、第一節において養気の学の基本構造を再確認し、第二節において方谷思想における太虚概念の梗概、加えてその役割と機能について瞥見し、第三節において『易経』の講義録である『周易上經聽記』を用いてその思考図式を分析し、第四節において門弟である三島中洲の思想を検討することによって、その継承

の実態について述べる。以上の手続を経て結ぶことのできる養気の学の像を結論としてまとめたい。

### 一、養気の学の基本構造

以降、やや概説的ではあるが、まず養気の学の基本構造を確認しておきたい。

養気の学は、万物の在り様や生成、認識、運動等、すべてを気の生々活発な作用として捉え、それでもって全存在を覆っていく、氣に先行する概念としての「理」を完全に否定する「氣一元論」を、その基本的スタンスとする。まず、その生成論より検討していく。

氣ト云フモノハ、天地間萬物皆一大氣ナリ。ソレヲ分クレバ天地トナリ、又小分セバ 萬物トナル、コレヲ引總ブレバ一大氣ナリ。人ノ體モ、氣ガ結ボレテ形トナルナリ。(『全集』七五六頁)

夫レ天地間ハ一大元氣ノミ、何モ他物アランヤ。天地ト云ヘバ限ルヤウナレドモ惣體形ノナキモノ皆天ナリ、地下ニ穴ヲ掘ルトモ、穴ノ中何モ無キ處天ナリ、形アルモノ皆地ナリ、空中鳥ノ居ル處モ地ナリ。又形アル大地球日月星辰萬物皆氣ナリ、是ヲ引總テ言ヘバ一大元氣ナリ。…萬物ハ皆コノ氣ノ凝結スルナリ。其萬物ヲ分クレバ禽獸草木山川河海トナルモ皆氣ナリ。夫々形ニ從テ働キガアル、人間トイウモノノ中ノモノナリ。(『全集』七六八頁)

方谷はまず「天地間萬物」、つまり、全世界・全宇宙・全物質は、活潑澁地として運動流行して止まることのない一つの氣、「一大氣」「一大元氣」であるとす。そのなかで、「一大氣」が固形化していない無形の氣を「天」といい、固形化している有形の氣を「地」という。そして更に細見していくと、禽獸草木や人間といった万物それぞれの区別があるというのである。

物體一大元氣が自然ニ運動シテ、ソレガ結ンデ萬物トナル。萬物トナレバ、其形ニ從ウテ運動ガアル。其形ノ中デモ、其レ、運動ガ差ウ。目ハ物ヲ見、足ハ歩行シ、耳ハ聲ヲ聞キ、手ハ物ヲ取ル、各々運動ガ異ル。此ノ如ク一身中デモソレ、運動ガ差ウ、沉ヤ形ノ異ルモノヲヤ。故ニ人間ト生レバ、人間丈ノ運動ガアル、是皆大氣ノ運動ナリ。（『全集』七六八頁）

一大氣の凝固によって一つの物質が形成されると、その付帯現象として、必然的にその個物の形態や特質に見合った運動や働き、あるいは知覚の作用が起ってくる。それは当然、いかなる物質より生起するかによってまったく異なるものであり、山なら山の、河なら河の、禽獸なら禽獸の知覚運動があるのである。そしてもちろん人間にも、人間としての「形」を持って凝結してきた以上、人間としての活潑な知覚運動がある訳である。これが「心」である。

人ノ體モ、氣ガ結ボレテ形トナルナリ。其知覺運動スルガ心ナリ。（『全集』七五六頁）

この心も、物体が凝固して以後、事後的に発動してくるものであ

るが故に、無論、氣の範疇を出るものではない。心というのも、氣の生々活潑な働きであるところの知覚運動に他ならないのである。この自然かつ正常な知覚運動に心は、養氣の学にとって肝心要となる。彼の當為はすべて、いかにしてこの自然の知覚運動を実現するかということに傾注せられていると言つていい。方谷は、

大氣ガ結ボレテ形ヲナセバ、自然形ニ從ウテ知覺運動ガアル、其ノ知覺スル通りニ行キ、私シモ細工モセヌガ自然ニ行クナリ。（『全集』七六〇頁）

と述べ、また『中庸』「子曰道不遠人」節の講釈で、

形の自然に従へば知覚運動の働きは直に道なり。故に實は人の形の爲す處は直に道なれども、不遠と云ふは聖人の寛語なり。（『全集』六九五頁）

と述べ、語録には、

先師方谷先生、常示及門之諸子曰、理者氣中之條理。順一氣之自然、即天理也。氣之外非有理矣。

（先師方谷先生はいつも、入門してきた諸子に教示しておっしゃられていた。「理とは、氣中の條理である。一氣の自然な働きに従うのが、すなわち天理である。氣以外に別に理があるのではない。」）（『全集』八二八頁）

とある。つまり、自身の形体より生じる自然で内発的な知覚運動の作用というものを妨害せず、それに素直に従えと言うのである。知覚運動の自然に従うこと——山田方谷の養氣の学の眼目は正しくこ

こにある。そして、

自然ニ養フト言フモ別ニ工夫ヲナスニ非ズ、只其害サヘ除却スレバ、後ハ手ヲ着ケルニ及バズ、自然トナルナリ。謂ハユル養氣ト云フモノハ、害ヲ去ルノミ、コレガ養氣ナリ、學問工夫ナリ。故ニ害ト云フハ、養ノヤリ損イナリ。ソノヤリ損イトイフハ、拵エ事細工ガアツテ、自然ノ運動ニ行カザレバナリ。〔全集〕七六九頁〕

と述べるように、かかる自然の知覚運動の流れを邪魔する「拵エ事細工」という私意私欲の「害」を除去し、それを自然の状態に復さしめることこそが「學問工夫」の本領であり具体的な内容になる。このプロセスは、資料によって「直養」〔孟子養氣章講義〕、『孟子養氣章或問圖解』あるいは「誠意」〔古本大學講義〕、『中庸講筵録』等、または「格物」〔古本大學講義〕、『師門問辨録』等と呼称されているものである。このように、知覚運動を自然化しさえすれば、以下に述べるように、

即チ一氣ノ自然ノ働キニ任セバ、コレガ直ナリ、義ナリ。細カニ云ヘバ仁ナリ、禮ナリト分レルモ、總テ云ヘバ義ナリ。人ノ形ノ出來ルヤ否ヤ、親子ト云フモノガアル、サスレバ親子ノ筋即チ義ト云フモノガアル。兄弟ナラバ、兄弟ノ筋來チ義ガアル。君臣ナラバ、君臣ノ筋即チ義ガアル。其外日用常行皆義ガアル。一ツ一ツ其作法通りニ行ヒサヘスレバ其ガ直ニ義トナル。別ニ細工拵ヘヲナスニ及バズ、只自然ノ働キ通りニ行キ之ヲ害スルナケレバ、

直ニ義ニ當ルナリ。〔全集〕七七〇頁〕

その公共性倫理性は約束されるのである。かかる道徳的行為も、その根柢をなしているのとされるのは飽くまでも「形」であるとされていることを、以下の資料を挙げて今一度強調しておきたい。

其の孔子の言はるゝ、仁は直に人の形は皆仁と云ひて宜し。形仁なれば形の働く處皆仁なり。是れ滿腔子惻隱の心と云ふ是なり。是れ大氣の結べる形の自然なり。そこよりして惻隱の心萬物と同じく一になる。是れ人の妙なる處なり。〔全集〕七一頁〕

ところで、氣の凝結のあり方により人や物の形体は千差万別となる。それは、

在人亦聖賢各有剛柔之別、非一定之氣。唯順其氣之自然、無些子之執滯、則條理自生矣。(人間であつても同様、聖賢にそれぞれ剛柔の差異があり、その氣は同一ではない〔発動の仕方もそれぞれ異なる〕。ただ氣の自然の働きに従い、少しの滞りもなければ、条理は自ずと生じてくるのである。)〔全集〕八三二頁〕

と言われる通り、類を同じくするもの同士でも相違があるのである。それに応じて、形体に即して発動するとされる知覚運動、条理も千差万別な、個別的相対的なものとならざるを得ない。自然の知覚運動は氣の稟受の度合いや形態により、各人各様、無限の多様性を予想するものなのである。人は予め設定された一つの規格に自らをはめ込むのではなく、自らの知覚運動に従っていきさえずればよ

いのだ。ただそこで問題となるのは、各々が各々の自然の有り様に従えただけでは、たとえ「拵工事細工」という私意私欲を除くことを条件としたとしても、単なる現状の追認に終わりはしないかという懸念である。また、自然の知覚運動はそのままでも同時に倫理性道徳性を持つとされるが、それは個々に応じて相対的特殊であることと矛盾なく成立するのであろうか。第二節以降では、太虚概念を取り上げることによってこの問題を考えていきたい。

## 二、太虚の持つ機能と役割

山田方谷の太虚<sup>(5)</sup>については、従来あまり立ち入った指摘がなされてこなかった<sup>(6)</sup>。だが、方谷思想の全体像を考える上で、太虚の存在は見落とせないと筆者は考える。なぜなら、養気の学の主眼である自然の知覚運動の理論は、太虚によって明確に基礎付けがなされているからである。本節では太虚が養気の学において果たしている役割と機能を分析したい。太虚は周知の如く『莊子』知北遊篇を初出とし、中国近世儒教においては北宋の張載を経て明代以降、盛んに使用されるようになったものである<sup>(7)</sup>。日本においては、特に中江藤樹、熊沢蕃山、大塩平八郎らにおいては太虚の強調が顕著に見られ、それはしばしば日本陽明学の特徴として取り上げられてきた。本来ならば山田方谷の太虚観を検討する前に、方谷に至るまでの日本・中国双方の思想史上の太虚解釈を時系列的に跡付ける必要があるう

が、ただいまの時点での筆者の手に余るため後考に俟つこととし、ここでは方谷の使用する太虚概念に絞っての叙述としたい。

方谷が太虚を語る際には、宇宙論としての太虚と、どちらかと言えば心性論に含まれるであろう人心の太虚とを混用しているように見受けられる。そこに通底する基本的性格を一口に言うならば、個々の形体や物質を超越した、まるで真空の如き「何も無きもの」であるということである。「中庸」の字解をしつつ、方谷は以下のように説く。

不偏不倚の實は、虚の何も無きものなり。故に中とは何も無い太虚、即ち心體を云ひ、庸とは何も無き太虚と一なる心の物に滯らず、生々事物を生じて息まざる處、天地有らん限り易らざる故庸とは云ふなり。…今夫れ中庸を天地に言へば、太虚を中と云ひ、其の生々萬物を發育し、物に結んで息まざるを庸と云ふ、中の名はかたよらず、よりか、らぬより起る(一)庸の名は萬世不易より起る。…太虚より言へば、死生の分かつ可きなし。太虚は唯生々人獸草木等を生ず。故に形の死するは、太虚より言へば、生々として發育するなり。是れ即ち不易なり。故に人で言へば、心は即ち太虚なり。而して感應息まざるなり。若し七情の形跡に滯れば、感應が息むなり。故に何にもなき太虚の心より感應し、七情に滯らざれば生々息まず。(『全集』六七二頁)

予め定められ固定化された何者もない、「何も無きもの」であるが故に、かえって絶え間なく天地万物を生出發育し続け、人につい

て言えば、知覚運動（感応）を生ぜしめることが可能となる。それは、

吾氣浩然同太虚、何曾半點落形軀。纔持私見分彼我、究竟鍛成小丈夫。

（わが氣は盛大であつて、太虚と一体であり、いささかでも個々の肉体に落ち込むことなどあつたであらうか。少しでも私見を持し自他を区別したならば、結局は小人物を作りあげるだけだ。）

〔示諸生〕三首・三、『全集』四二二頁）

という漢詩が象徴的に示しているように、個別の物質としての肉体を遙かに超出し、現実界の差別相にまったくとられることのない、ある意味で形而上的なものである。さらに、「誠意」の解説で以下のように述べる。

又誠とは何にもなき大虚の處より自然なりに來るものにて、人は其大虚に立ち返るを要す。大虚にて意は如何なるものかと云へば彼の日月星辰の生ずる始めが意なり。人間にて云へば、物に觸れ感應せぬ前が大虚にて、其の大虚に感應の物が生じて來るは是意なり、意の出づる處是を自然と云ふ、即造物者の物を造る始めなり。例せば鳥の飛び獸の走り草木と花を開く皆自然なり、其自然なりに行くを良知良心と云ふ。然れども物の形に落つると是非病を生ずるものにて、自然なりに行かぬこと多し、是は形から病を生ずるなり。故に形より來る病を取りのくれば、本の大虚自然に反り、即誠意なり、故に物には固と悪と云ふものなし、形に落

ちて後始て善悪の名を生ず、形に落ちざる前は唯大虚にて、何物もなし、此處を自然と云ふ即無善無惡の謂なり。是を以て自然より來れば善と云ひ、形軀上より來れば悪と云ふ。唯だ其惡を去り、自然なりに行くやうにするが、大學工夫の大切な處にて、其要は意を誠にするより外なし。（『全集』六一五頁）

惡の原因は形体（肉体的自己）に歸される。自然の知覚運動に従つておりさえずれば、そのまま善であるが、現実として個別的形体が生成されると私意や私智——「拵工事細工」（『全集』七六九頁）——といった「病」を生じ、それによつて自然の知覚運動を歪曲し、発動を妨げるのである。太虚は悪因となつている個々の形体の遙か上方に悠然として超脱している存在である。為学者は不斷に自己の形体ではなく、それを遙かに超出した太虚にフォーカスし、そこに立ち返つていかねばならない。「此大虚の何物もなき處より、自然に感應し來るものに非ざれば、眞の物に非ず。即亦誠意に非ざるなり。」（『全集』六一七頁）その太虚から響き來る知覚運動こそが、人が委順していくべき自然の、私意私智によつて撓められ汚されていけない、純粹至善なる知覚運動なのである。先に、養氣の学の修養論の眼目は、私意や歪曲なく自然の知覚運動に素直に従うことにあると述べたが、この自然性のバックグラウンドをなしているものこそが、太虚なのである。方谷が自然の知覚運動を語るとき、たとえそこに太虚の語が用いられていない場合でも、その背後にはそれを支えるものとしての太虚が常に念頭に置かれていてと考えるべ

きである。方谷は「形の自然に従へば知覚運動の働きは直に道なり。」（『全集』六九五頁）とは言うものの、実際には「形」を貫通し来たった太虚からの感応なのである。このように方谷の知覚運動理論は二段階構造を取る。無形の太虚から発出投射された純粹な感応が形体（肉体的自己）に達し、そこをまっすぐに貫通するかたちで知覚運動していくという構造である。

とは言え、前述したように、現実を生起してくる知覚運動は形体に即して発出した条理であり、多種多様で相対的個別的なものであるはずである。しかしそのことと、それらが共通して太虚というバックグラウンドを有していることは矛盾しない。『中庸』「子曰、天下國家可均也。爵録可辭也。白刃可踏也。中庸不可能也。」節の講釈中、方谷は太虚と形体（氣質）との関係について、次のように指摘している。

知覚運動の形氣は氣質なれば、之を離れてなす可き事なし。故に氣質の長ずる處に私さへ無ければ宜し。天下を均しうするも、太虚の自然の感應にて、其の氣質の近き處に一番に感じて、天下をも平治すれば、矢張中庸なり。（『全集』六八六頁）

形体から生起する個別的相対的な知覚運動も、それを妨げる「私」さえなければ、太虚から来る「自然の感應」そのままの發揮であるに他ならないのである。本節冒頭でも述べたように、太虚は「何も無きもの」であることをその本質とする。予め措置されたものは何もないのである。その故に、そこから発射される感応も、い

かなる形体・氣質であるのか、どのような状況であるのかによって自ずと千差万別となると考えられる。その意味で、太虚より響いてくる感応も、現実を知覚運動として顕現する際には必然的に相対的特殊なものとなるのである。太虚という概念は知覚運動の相対性と矛盾するものではなく、逆にそれを正当化し保証する役割を持つのである。

同時に、儒教的名教的徳目にも合致するとされる自然の知覚運動の公共性倫理性の保証となつているのもやはり、その裏面に控えている太虚である。この問題に関して、方谷は個別の形体を國家に擬えて次のように説与する。

若しも眞の大虚より發すれば、大公至正、時に應じ處に應じて自然の法則が出來りて、眞の格物誠意ができるなり。凡そ人は形を結ばば必ず至善の知覺を有す。其知覺は形以前の知覺、即ち世界萬國の生ぜぬ以前の知覺なれば、又萬國の知覺と謂ふべく、即ち上に云へる萬物一體の知なり。之に反して支那と云ふ國ができれば、支那の知覺になる、支那の知覺になれば、一國に落ちたる知覺にて、既に私なり。或る一國に落ちぬ知覺なれば、水の下に流るる如き知覺にて、眞誠の知覺なり。此知覺なれば、世界萬國に行くとも差し支ゆることなし。（『全集』六二二頁）

「私」という結果をもたらし、ひいては自然の知覚運動を拒絶歪曲して人倫に悖ってしまうのは、「一國に落ちたる知覺」＝太虚と絶縁した一個物としての私的知覺に従ってしまうからである。だが

逆に言えば、「一國に落ちぬ知覺」<sup>11</sup>太虚から流出し来たる至純なる知覺運動に従いさえすれば「私」に墮すことなく、その行動は自ずと「大公至正」となる。そしてその知覺運動は「世界萬國に行くとも」通用するものである。こういった点、多様な国柄の相違を超えてなお、その根底には一貫した道があるのだという方谷のナイーブな確信が垣間見える。

以上のように、個体を超越した太虚は現実界に実際に發揮される自然の知覺運動の背後にあって、その公共性倫理性を支える働きをしているのである。個々の知覺運動は相対的個別的でありながらも、「無私の太虚」(『全集』六八四頁)「自然の太虚の私なき處」(『全集』六八六頁)を發信源としているがために私的一個物の知覺にとらわれることなく、相対的個別的なままで同時に公共性・倫理性を持つのである。ここで始めて、自然の知覺運動の別表現でもあるかの良知も、相対的特殊的でありながらも、その純粋性を保持し、公共的倫理的たりうるのである。

太虚の役割と機能についてここまで述べたことをまとめると、太虚は予め設定された基準や枠組み等なく、「何も無きもの」を基本的性格としているため、そこからの感応は必然的に形体そのものの性質やその置かれている状況によって千差万別なものとなる。その意味で、知覺運動の相対性特殊性を保証する。また同時に、太虚は形体を超出しているため、そこから来る自然の知覺運動は肉体的自己にとらわれることがなく、悪の根源たる「私」に陥ることもない。

従って、「公明正大」である。かようにして、太虚は知覺運動の公共性倫理性をも保証するのである。養気の学における知覺運動の相対性個別性と公共性倫理性との同時併存は、太虚概念に光を当ててこそよりクリアに理解できると筆者が考える所以である。

### 三、『周易上經聽記』に見る乾―坤卦觀

山田方谷の養気の学は、まず形体を超越した太虚から發出した純粹な感応が形体(為学者)に達し、次いで形体がそれを拒絶歪曲することなく、素直にそれを知覺運動として發揮することを公共性倫理性成立の条件としている。養気の学の知覺運動の理論はかような二段階構造を取るのである。本節では方谷の『易経』乾坤卦解釈の検討を通じ、実際の知覺運動の裏に無形の超越的原理が予定されていることの傍証としたい。

二松学舎大学附属図書館に『山田方谷全集』未収の『方谷先生講説 周易上經聽記』(鈔本)が所蔵されている。表紙右隅に「山口美道氏より借り寫す/大正十二年七月」と墨書する。体裁としては『易経』乾、坤、屯三卦の講釈である。ただし、象伝・象伝・文言伝は「孔子モ易ヲ以テ門人ヲ教フルニアラザレトモ、自カラ發明スル處アリテコレヲ説ク故、文王周公ノ意トハ大ニ別ナリ。故ニ文王周公ノ易ト孔子ノ易トハ別ニ分ケテミルヘキナリ。」との理由から省略されている。ちなみに、この観点から方谷は朱熹『周易本義』



を「卓見」と高く評価し、事毎に「啓蒙ヲ熟讀シテ研究スヘキナリ。」と繰り返すのである。本節では主としてこの『周易上經聽記』を用いる。

『周易上經聽記』に説かれる乾卦と坤卦との関係は、前節に述べた無形の太虚と有形の知覚運動との関係と共通した構造が見られる。講釈に当たって、方谷は従来通り、乾卦の属性として区分される要素として陽・天・君・父・夫等、坤卦のそれとして陰・地・臣・母・婦等、常套的説明を一通りリフレインするが、特に力説してくることが、乾は無形の一大氣であり、坤は有形の個物であるということとである。

乃チ此坤卦ハ地ノ象ナリ。地ハ形有ルモノ大小トナク皆地ナリ。無形ノ大氣ヲ天ト云ヒ、有形ノモノヲスヘテ地トミルヘキナリ。

（『周易上經聽記』坤卦）

猶天地ノ如、天ハ一太氣ニシテ無形ナルモノナリ。ソレカ形ニナレハミナ地ナリ云々。知ルヘシ又人ノスルワザテ云テモ亦如此。先第一君臣ノ上テ云テモ君ノスルワザニハ形ナシ。臣ノナスワザニハ形アルナリ。君タルモノハ天下ノコトヲ自身ニ手ヲ下シテスルコトナシ。タ、一心ニ工夫シテ號令ヲ出ス耳。是形ナキナリ。臣ハ其ノ號令ヲ受ケナス。其ワザニハ是非形アルナリ云々。父母テモ亦如此。父ニアルトキハ無形。ソレヲ母ニウクレハ有形ナリ。

（同右）

また、陰爻陽爻のかたちそのものについて、以下のような示唆的

な解説がなされる。

乾ハ一太氣ノ混然タル一理ニシテ、其形チ無キ時故、其爻ノ形是非萬物ト形カ分ル。乃チ坤ノ爻ノ形ハ■ニシテ二二分ルナリ。是其象ヲ爻ノ形チニ移シタモノナリ。其故其形ヲミテモ其理ハ能ク分カルナリ云々。（同右）

■と■とは贅言を要するまでもなく『易経』の根幹をなす陰陽の象徴であるが、方谷はそこにまで「乾は無形の一大氣、坤は有形の万物」という図式を読み込もうとする。事程左様に、彼の乾坤觀においてこの図式は重い意味を持つのである。

さらに方谷は坤卦の卦辞「利牝馬之貞。」に掛けて、坤の乾に対するひたすらなる順承を説く。以下の引用、君は乾、臣は坤を指す。

コレヲ君臣ニ比スレハ、君タル人ノナスコトハ龍能ノ如ク神變不測ニシテ、敢テ臣下ノ議ル處ニアラス。タ、臣下タルモノハ其君ノナス通りヲ仰ヒテ其儘ニ從ヒナスカ臣下ノ貞シキ處ナリ。其カ臣カ龍ク（ニ？）シテ君ヲ罔スレハ逆臣ニシテ、其貞シキニアラス云々。一家ノ中男女ノ道モ亦如此。男子ノナス處ハ敢テ女子ノ知ル處ニアラス、タ、女子ハ男子ノナス處ニ順ヒハ、夫カ女ノ貞シキナリ云々。天地間皆此通ニナレバ自然其道ヲ得、萬物ヲ生育シ、自カラ天下モ治ルナリ云々。（同右）

陰陽ノ二アレトモ陰ハ陽ニ順フヘキモノナリ。治亂ノ二テモ亂ハ治ニ順ヒ善惡テモ惡ハ善ニ順ヒハ其亂惡カ大害ヲナサ、ルニ至

ルナリ。(同右)

このように、坤にとって乾とは、その働きを付度することすら許されず、ただひたすらに従う対象であり、そうであることによつて「自然其道ヲ得、萬物ヲ生育シ、自カラ天下モ治ル」とされるのである。坤には自らの意志で主体的に積極的に動いていく自由は認められていない。それは上を凌ぐ「逆臣」に他ならず、「臣下タルモノカ先ニシコトヲナスヤウニナルト、其職分ヲ越ヘテ遂ニ天下モ亂ル、ニ至ル」(同右)のである。

ただ、方谷は次のような説き方もする。

乃チ先實ハ乾坤同シモノトミルヘシ。父母君臣ノ如キナリ。故ニ實ハ其カタチモ乾ノ通りナリ。其故其理モ乾ノ如クシテ、乾カ元亨利貞ナレハ坤モ元亨利貞、乾カナシタコトヲ坤カ其通ヲウケテ形チヲナス。乃チ乾ハ其初メヲナスヲ、坤カ其終ヲナス云々。ナヲ君ノナシタコトヲ臣カウケテ相違ナクナスカ如シ。如此ミレハ、乾坤一モ違ヒナキナリ云々。タ、其中ニ牝馬之トアルカ陰陽乾坤君臣ノ相違カアルナリ。(同右)

これは乾の意向を、有形の坤がいささかの遺漏もなく完全に実現し、乾坤ほとんど一体となつている理想的な状態でもあるであろう。当然、そこから坤の私的意志はまったく排除されているのである。坤はあくまでも乾に追従し尽くさねばならない。もつとも、坤が乾に従うというのは坤卦の卦辞やその象伝に「象曰、至哉坤元。萬物資始。乃順承天。」とある以上、当然導かれうる解釈である。ここ

では、方谷がこれを利用し、無形の一大氣に従う万物という図を描き出してくることに注意したのである。

『周易上經聽記』において修養論といった個々の問題はほとんど語られていないと言つていい。ただ、『易経』であるからこそ持ちうる高度な抽象性・象徴性は、解釈者の思考の枠組みを浮き彫りにせずには置かない。そこに見られる無形の乾と有形の坤との関係性は、従来述べ来たつた無形の太虚から有形の知覚運動へという二段階図式と照応することは、縷説を要しないであろう。有形の坤の活動の裏には、必ず乾の意向が存在する。坤は私的意志をかなぐり捨て、それに身を委ね完全に追従せねばならない。それと同様の構図で、知覚運動の裏には追従を要請される存在として、太虚が控えているのである。このように、方谷には有形物の裏にそれを支え、運動となるものとして無形なるものを想定する思考パターンが確実に存在する。養気の学を検討する際、その全体的立体的構造を把握するには、現実に体现されるものとしての自然の知覚運動一方のみではなく、その背後にある超越的原理への参入が不可欠である。

#### 四、養気の学の継承——三島中洲を例として

これまで述べてきたように、山田方谷の養気の学は太虚によつて基礎付けがなされ、それにより知覚運動の相対性特殊性と同時に、純粋性や公共性が保証されるものである。本節では方谷三十九歳の

時に入門した古参の弟子・三島中洲（名は毅、中洲は号、一八三〇〜一九一九）の議論を取り上げることにより、その思想継承の実態を検討するとともに、養気の学を持つ性格を究明したい<sup>9)</sup>。

三島中洲は幕末、明治、大正を生きた漢学者であり、漢学塾二松学舎の創立者として著名である。その活躍の場は教育界のみならず、法曹界にも涉った。また東宮侍講、宮中顧問官も務め、名声赫々たるものがあつた。方谷門下としては、自ら「毅幼受學于先生、既長承乏藩吏、前後奉教者三十年。」（わたくしは幼い頃から先生に学問を受けられ、成長してからは藩吏に任命され、三十年にわたつて教えを奉じました。）（『中洲文稿』第一集・卷之一・下、一五丁「方谷山田先生墓碣銘」と述べているように、長期間にわたつて教えを受け苦楽を共にした弟子であつた。では、三島中洲は果たして養気の学を継承し得たのか。また、し得たとするならば、いかなる形態をもつての継承だつたのか。

すでに先行研究にて指摘されているように、三島中洲は師と同様に氣一元論を支持した。その語録に言う、

天の蒼蒼たるは、萬物を生育するの一元氣あるのみ、此の一元氣を太極とも云ふ、漢書に、太極元氣函三爲一とあり、又注疏に太極謂天地未分之前元氣混而爲一<sup>レ</sup>等にて、古説知るべし、宋儒一理を以て太極を説くは、後世の謬説なり、（義利合一論）『中洲講話』文華堂書店、一九〇九、一頁、『中洲講話』は、以下『講話』と称す。）

以上の語を閲するに、やはり師・方谷の思想の痕跡を認めない訳にはいかない。氣による生成運行を説き、氣を圧倒的に強調する姿勢は、養気の学の基本スタンスそのものである。加えて、陽明学を「氣學」（「仁齋學の話」『講話』二三四頁）と表現する特異な用語法も師を踏襲したものである。

また、山田方谷には唯一の著述と言われる『孟子養氣章或問圖解』（『全集』七九五〜八一三頁）があるが、その書後に中洲は「書孟子養氣章或問圖解後」と題する以下のような文章を寄せている。

詩曰、有物有則、是王陽明理者氣中條理之說所由出也。嘗試以國家論之。國家一大物也、一大氣所凝結也。有此氣有此物、則一定天則、自存其中。是氣中條理也。我國皇祖祖宗、創業垂統、子孫蕃殖、爲臣爲民、以一種族成一國家、遂奉宗家爲萬世一系之君。以忠事之、所以報君也。以孝事之、所以報先也。忠孝一致、君臣而有父子之親、是我國之天則也、天理也。支那歐米諸國則不然、雜種族相聚成國。故推賢者爲君長、爲統領。而賢不必賢、其弊也放伐篡弒相繼、君臣上下、離合無常。是其國家之爲物、與我自異。故其天則天理、亦不得不異。彼自彼、我自我、並行不相悖。蓋亦有物有則、氣中條理、固當然也。∴故物異則則亦異、氣不同則理亦不同。國體有異同、則國是亦有異同。苟從國體、求國是、合土俗、適民情。民情既適、天意亦從之。

（『詩經』に「物質があれば法則がある」といつているが、これは王陽明の「理は氣の条理」説の出所である。試みに国家で

もってこれを論じてみよう。国家は一つの大きな物体であり、一大気が凝固したものである。この気がありこの物体があれば、一定の天則が自ずからそのうちに存する。これが気中の条理である。わが国では皇祖玄宗が政権を創始し国政を伝え、その子孫が繁栄して臣下となり国民となり、一種族で一国家を形成し、その宗家を奉じて万世一系の国君としている。忠をもってこれに仕えるのは君に報いることであり、孝をもってこれに仕えるのは先祖に報いることである。忠孝が一致し、君臣関係にありながら父子の親密な関係があるというのが、わが国の天則であり天理である。中国や欧米諸国はそうではなく、多くの種族が集まって国家を形成している。この故に賢者を推してリーダーとし大統領とする。しかし、賢者とされているリーダーが必ずしも賢者であるとは限らない。その弊害は放伐や権力の篡奪が相継ぎ、君臣や上下関係がひっきりなしに離合する点である。これは、国家と言う物体のありようがわが国と異なっているのだ、その天理天則も異ならざるを得ないのである。彼はもとより彼であり、我はもとより我であり、両者並存していて食い違ふことがない。思うに、「物質があれば法則がある」や「気中の条理」説に照らしてみても、もとよりこうあるべきなのである。…この故に、物体が異なれば法則も異なり、気が異なれば理もまた異なるのである。国体に異同があれば、国是もまた異同があるのだ。国体に従って国是を求めらば、土地の習俗

にも合い、民情にも適う。民情に適ったならば、天意もまたこれに従う。〔全集〕八一―八二二頁)

気の凝結によって国家が形成されると、「物有れば則有り」という通り、その国体のあり方に応じた様々な法則条理が発生する。それは千差万別であり、相対的特殊的なものである。故に、万国すべてに適用されるべき絶対的規格が予め先だって存在しているわけではない。国体ごとに生じる法則条理に従って国是を定めればそれでよい。ここにおいて三島中洲は養気の学の、形体に即した自然の知覚運動の相対性特殊性という図そのままに、議論を構築しているのである。ちなみに、方谷最晩年の門弟・岡本巍(号は天岳、一八五〇―一九二〇)は師説の忠実な継承に意を致した人物であり、方谷没後、その学説に関する解釈の相違から中洲と討論書簡を交わしているが、岡本も該文については「天岳曰、以國體推論氣中條理、明識卓見、先師亦當欣然讚美于泉下矣。敬服敬服。」(天岳言う、国体をもって気中の条理にまで論及されたことは明識卓見である。先師・方谷も定めし泉下において欣然として褒め讃えていらつしやるであろう。)(『中洲文稿』第三集・卷三・下、一二丁「書孟子養気章或問圖解後」評)と賛嘆を惜しまない。<sup>10)</sup>

このように、三島中洲は養気の学の気一元論、そして形体に密着した知覚運動の理論は確実にこれを継承し得ていると考えられる。ただ、その知覚運動(心)に該当するものの内実を検討すると、大きな異同が見出せる。「義利合一論」において中洲は次のように弁

じる。

却説人は此の一元生々の氣を受け、先祖より子孫に傳へて、生々する者なれば、滿身活潑、唯生を欲するのみ、既に生を欲すれば、衣食住の利を求めて、此生を遂げんとするは、必然の勢なり、故に小児か生まるれば、直に乳を吸はんとす、是れ求食の始なり。∴それより追々生長し、男女の情も生し、富貴榮譽も望み、種種己れの勝手便利を求めて競争するは、唯此の生々の氣あればなり、∴且此の欲<sub>レ</sub>生好<sub>レ</sub>利の心は、自愛の心にて、決して悪しきものにあらず、孔子の言に、仁者人也とて、人情が直に仁なりと云はれ、孟子の仁人心也と云ふも同意なり。∴唯自愛に過ぎて、人を損害するに至てこそ、悪とはなるなり、(『講話』二頁)

ここから理解できるように、中洲の言う氣から生ずる知覚運動の主体をなしているのは人間個人の根源的生存欲であり、その発展としての「男女の情も生し、富貴榮譽も望み、種種己れの勝手便利を求めて競争する」「自愛の心」である。これは『中庸』『孟子』(告子上)の語が正当性の根拠として引かれているように、全面的に肯定されるべきものである。ただ人を損害しなければよいという。換言すれば、三島中洲は他者を害さないという条件付きで、一個人が一身の幸福や豊かさを追求することを儒学の枠内において許容し、推奨しているのである。

同じく氣一元論をベースにするとは言っても、養気の学と懸隔のある思考である。知覚運動とは、方谷においては無私の太虚から発

した純粹不雜なものであり、そのままで公共性倫理性を担保するものである。従つて他者との競争は起こらぬし、ましてやその発展の結果として「唯自愛に過ぎて、人を損害するに至」ることなどあり得ない。そのような不純物の入り込む余地すらないのである。

中洲は人間生来の生存欲、そしてその延長としての「衣食住の利欲心」(『學問の標準』『講話』二三三頁)を氣の發動の内実としたため、必然的に「男女の情」、「富貴榮譽」の望み、「競争」の心などの夾雜物が混入してくることとなる。そこで、以下の絶句に言う如く、

文辭分析欲兼理、實行混融同欲理。人體豈無人欲心、欲之從矩即天理。

(文章表現としては欲と理に区分されるが、実行ではそれらは一つに混融する。人体に欲のないことなどあるうか。欲が規矩に從うことこそが天理なのである。)(『論學三百絶』、『泛論』三十)人間の利欲心の發動に対し、「矩」という外制的仕方によつてその過不及を調整する方向性を是認するのである。氣の發動たる知覚運動に対しなんらかの手を加えることは、既述のように師・方谷によつて私意私智として厳しく斥けられていたが、その内実自体がすでに換骨奪胎されている以上、三島中洲はまったく意に介さない。自らの性説を語る段において、

故に余は孟子性善の説を表とし、これを擴充し、荀子性惡の説を裏とし、之を抑塞せんとす、荀子とて、性惡を發揚擴充せん

と云ふには非ず、性悪なるが故に、禮を以て之を抑塞し、善に導かんとするなり。(『性の説』『講話』一二二頁)

と述べ、性善性悪双方を兼採するに至るのは当然と言える。

この知覚運動の内実についての師弟間の差異は、なにを根因とするものなのだろうか。それは、結論から言うならば、知覚運動の基礎付けとなり、それに純粹性を付与する概念としての太虚を自らの思想体系に組み込んだか否かの相違である。三島中洲の太虚に関する言及は多いとは言えないが、いまその一例を検討する。大塩平八郎『洗心洞劄記』を読後、その所感を述べた文章である。

余少時讀洗心洞劄記、知大鹽中齋邃王學。而其終作亂而死、果何心。畜疑有年矣。屬日再讀之、其學以太虚爲標準。嗚呼是不令終之所職由乎。蓋太虚本張橫渠正蒙、而欲公明其心、無一點私弊、與太虚一般。其意洵善。然太虚雖公明無偏私、而有道爲之樞紐。

故曰、一陰一陽之謂道。人心雖克己私要公明、而不可不復禮。故曰、克己復禮。王子固謂良知之虚處、即天之太虚。然良知虚明能生天理。故其言必稱天理。天理是王學標準也。捨天理而空虚斯心、漠然莫所把持。必也放縱狂暴、師心之弊、不知所底止矣。

(わたしは年少の頃『洗心洞劄記』を読み、大塩平八郎が陽明学に深い学識を持っていることを知った。にも関わらず、最後に乱を起こして死んでしまったのは一体どういう内情からなのか。多年疑問に思っていた。最近これを再読したところ、その学問は太虚を標準としていた。ああ、これこそが終わりを全うできなかつ

た原因であろうか。そもそも太虚は張橫渠『正蒙』に基づき、その心を公明にして少しの私心の害をも無くさせ、太虚と一体とならせようというのである。その意図は真によろしい。しかし、太虚は公明で、偏った私心がないとは言っても、道がその樞紐となつている。故に、「一陰一陽を之れ道と謂う」と言うのである。人心は己私に勝ち、公明であることを要するとは言っても、礼を履ふまない訳にはいかない。故に「己に克ち礼を復ふむ」というのである。王陽明はもちろん良知の虚なる点に言及している。即ち天の太虚である。しかし、虚明なる良知は天理を生ずることができ。故にその言は、必ず天理を讃えるのである。天理こそ陽明学の標準である。天理を捨ててこの心を空虚にすれば、漠然として捉えどころが無くなる。必ず勝手気ままで狂暴となり、自心を師とする弊害は止まるところを知らなくなる。(『讀洗心洞劄記』<sup>1)</sup>

『中洲文稿』第三集・卷之三・下、七丁)

太虚自体は否定されるものではないが、これを受用する場合には必ず天理の裏付けや指針が必要とされる。ここに言う「天理」とは、後文に「夫矩也禮也、皆天理也。情欲唯從天理而行、聖人能事畢矣。」(一体、規矩も礼も、皆天理である。情欲がただ天理に従つて運行しさえすれば、聖人のなすべきことは尽くされるのである。)とある通り、人間の情欲を適正化し秩序付ける「矩」や「禮」を指す。大塩は太虚一方のみを唱えたればこそ、無軌道な凶行に走ってしまったのである。その他、南宋の寧宗や西晋の王衍の実例を挙げ、

「太虚」のような「高尚之學」を修めることの弊害を力説する〔再答岡本天岳書〕『中洲文稿』第三集・卷之一・上、二一丁。中洲個人としても「而余輩下根自明誠者傲之。主太虚流空漠無操守、主自然陥放縱無忌憚。」（わたしは下根の者であるので、「明なるよりして誠」に倣おうと思います。太虚を主とすれば、空漠として執り守るものなきに流れ、自然を主とすれば、勝手気まま、憚るものなきに流れてしまいます。）〔答岡本天岳書〕『中洲文稿』第三集・卷之一・上、一五丁）、その第二便に「余輩自明誠者。俄以聖人自任、則其弊不可勝言。如前書所論」（わたくし如きは「明なるよりして誠」なる者であります。にわかに聖人をもつて自任すれば、その弊害は言葉で言い尽くせない程であります。それは前書で論じた通り。）〔再答岡本天岳〕『中洲文稿』第三集・卷之一・上、二〇丁）と明言しているように、自己修養として太虚を採用した形跡はまったくない。また、それに代わるような概念を創唱している訳でもない。太虚を完全否定はしないものの、事実上、自己の思惟体系からオミットしているのである。中洲の関心は徹頭徹尾、有形の世界にあった<sup>12</sup>。

前述のように、養気の学は個々の形体を超えた点に太虚を設定し、そこから降り来る感応に形体をして素直に委順せしめ、そのまま知覚運動として表現することを眼目とする、太虚から形体へという二段階構造を取る。その場合、知覚運動の公共性倫理性と相対性特殊性とは同時併存する。中洲はこの養気の学の図式のうち、太虚の段

階を除外し、二段階目のみを中途半端的に採用するのである。純粹性の来源である太虚と絶縁した結果、「書孟子養気章或問圖解後」を引いて述べた如く形体に即した各種各様の相対的特殊的知覚運動という一面は残存するもの——そして、そこだけを見れば養気の学の忠実なる継承と映るものの、それはもはや公共性倫理性を保証されるものではない。すべての知覚運動の出発点や根拠を個々の形体（肉体）に求めざるを得なくなった結果、そこには必然的に、肉体に由来する様々な不純物が附着してくるのである。かくして、すべての知覚運動の淵源は己一個の生存欲に求められ、その発動として「男女の情も生じ、富貴榮譽も望み、種種己れの勝手便利を求めて競争する」「自愛の心」（義利合一論）『講話』二頁）が生じてくる。従って、人間の生存欲・情欲の過多を修正し適正化していく規範として「天理」が要請されることとなるのである。

ここで、先に引いた方谷の絶句をいま一度吟味したい。  
吾氣浩然同太虚、何曾半點落形軀。纔持私見分彼我、究竟鍛成小丈夫。

（わが気は盛大であつて、太虚と一体であり、いささかでも個々の肉体に落ち込むことなどあつたであらうか。少しでも私見を持し自他を区別したならば、結局は小人物を作りあげるだけだ。）  
〔示諸生〕三首・三、『全集』四二二頁）

太虚概念をオミットした三島中洲は、まさしくここに言う「肉体に落ち込」んだところを、その学術の出発点としたのであつた。中

洲は養気の学と同様、気の発動の相対性特殊性を説くが、結局、方谷思想の指向する無形の世界を継承しなかったのである。

## 結語

以下、本稿の主張をまとめる。陽明学を「氣學」として再解釈した山田方谷の養気の学は、自然の知覚運動に従うことをその修養論の眼目とした。その知覚運動とは、従来指摘されてきたように、形体に即した相対的特殊なものである。しかし一方で、知覚運動には単に各々が自由に活動するというだけでなく、同時に公共性倫理性をも併せ持つという側面がある。この二者同時併存は、第二節で述べた理由から、太虚を介してこそ成立するものである。そもそも山田方谷には、第三節で『周易上經聽記』を資料として概観したように、有形物を背後で支え、活動の根源となる存在としての無形なるものを設定する思考パターンが確実に存在する。このことは、無形の太虚が養気の学の構造内において確とした位置づけを与えられていることの傍証ともなる事例であろう。三島中洲は三十年の長きに涉り方谷に従学し、一見養気の学と見紛うような思想を構築したが、ついに方谷の指向した無形の世界を継承することはなかった。彼は自然の知覚運動の理論の背後に予定される無形の世界をオミットし、あくまでその顕現である知覚運動の部分のみを自らの思惟のなかに採用したのである。結果として、その運動源は肉体の生存欲

に求められ、様々な不純物が混入するものとなり、「天理」による修正や適正化の必要なものへと様変わりしたのであった。

## 注

- (1) 方谷の特に晩年期の思想に着目した先行研究としては、管見の限り、以下の十点が挙げられる。
- ・ Almut Mayer 氏「山田方谷の氣一元論をめぐって」〔『東洋古典學研究』三、一九九七〕
  - ・ 山田芳則氏「山田方谷——陽明学と藩政・幕政改革の接点——」〔思文閣出版『幕末・明治期の儒学思想の変遷』、一九九八〕
  - ・ 國方久史氏「山田方谷の陽明学の特質について①——『古本大学講議』を中心として」〔『国際社会学研究所研究紀要』10、二〇〇二〕
  - ・ 宮城公子氏「山田方谷の世界」〔『幕末の思想と習俗』ぺりかん社、二〇〇四、所収〕
  - ・ 山田芳則氏「山田方谷の陽明学思想」〔山田方谷生誕二百年記念復刻・三島復著『哲人 山田方谷』付録、二〇〇五〕
  - ・ 難波征男氏「黄宗羲と山田方谷の養気観」〔福岡女学院大学大学院人文科学研究科『比較文化』、二〇〇六〕
  - ・ 松川健二氏「山田方谷から三島中洲へ」第一章～第四章〔明德出版社、二〇〇八〕
  - ・ 吉田公平氏「山田方谷の「氣は理を生ずる」の説について」〔『集刊東洋学』一〇〇、二〇〇八〕
  - ・ 倉田和四生氏「山田方谷の陽明学と教育理念の展開」第二章～第四章〔明德出版社、二〇〇九〕
  - ・ 吉田公平氏「山田方谷——陽明学理解の特色」〔今西幹一・山口直孝編『二松學舎の学芸』、翰林書房、二〇一〇、所収〕
- (2) 拙稿「山田方谷における「養気の学」について」〔『三島中洲研究会』例



会発表要旨、『三島中洲研究』vol.2、1100七、所収。

(3) 山田方谷の著作や講義録については、第三節にて取り上げた『周易上経 聽記』以外、すべて『山田方谷全集』（山田準編、聖文社、一九五二）に依った。以下『全集』と称し、個々の書名は略す。

(4) 自然の知覚運動の相対性についてはすでに指摘がなされている。難波征男氏（二〇〇六）は、「ここで方谷は、「自然に条理あり」と大悟している。その自然の条理は、人や物に充滿している気が本来備えている条理であるが、人や物は生れながらにして個別的特殊的な形態を具えて生存している。その知覚運動の流動も個別的特殊的になる。言い換えれば、その知覚運動の具体的流動が、気の流行であるから、そこには自然の条理が固有されている。気は具体的な個別の特殊的な形に従って流行するから、自然の条理も随時随所に個別の特殊的な形を具体的に現す。つまり、方谷が「自然に条理あり」という「条理」は形の知覚運動に従って変動する流行する条理であった。方谷は、このような「自然の条理」を直養せよと教示しているのである。」と指摘、吉田公平氏（二〇一〇）は山田方谷の「気の哲学」を「積極的相対主義」と表現し、「自らを相対主義の位相に位置づけてこそ、條理を創造でき、その條理からも自由になれるというのである。それだけの強さを各人が本来的に持ち合わせているという。山田方谷の「気の哲学」の本領はここにあった。」と指摘されている。また、同氏（二〇〇八）参照。

(5) 「太虚」の表記について、文献によって「大虚」に作る場合があるが、本稿では「太虚」に統一した。

(6) 三島復氏『哲人山田方谷』（文華堂、明治四十三年）では、太虚の属性を「一、太虚は氣なり、／二、生々息まず易はらざるの活動をなして、萬物を發育す、／三、空虚にして形迹なし、空虚とは客觀的には、天空、竹中の虚の如きを云ふも、主觀的には、心の本體、七情に執滞せざるを云ふ、七情は形迹なり、」とまとめるが、思想構造全体においての位置づけがいまだ不明確である。

(7) 張載の太虚説については、大島晃氏「張横渠の「太虚即氣」論について」（『日本中國學會報』第二十七集、一九七五）、三浦國雄「張載太虚説前史」（『集刊東洋学』五〇、一九八三）参照。

(8) 翻刻に際して異体字は正字に直した。ただし電算機の都合上、やむなく新字体を用いたところがある。また、適宜「」や「。」で区切った。

(9) 三島中洲の思想については以下の五点が参考になる。

・松川健二氏「三島中洲『論語講義』について」（戸川芳郎編『三島中洲の学芸とその生涯』雄山閣出版、一九九九、所収）

・山田芳則氏「三島中洲——折衷学より義利合——」（思文閣出版『幕末・明治期の儒学思想の変遷』、一九九八）

・高文漢氏「三島中洲の『論学三百絶』」（『東洋研究』147、大東文化大学東洋研究所、二〇〇三、所収）

・松川健二氏「山田方谷から三島中洲へ」第九章（第十一章（明德出版社、二〇〇八）

・松川健二氏「三島中洲——その義利合——論の性格——」（今西幹一・山口直孝編『松学舎の学芸』翰林書房、二〇一〇、所収）

(10) 岡本巍については吉田公平氏「岡本巍の『自叙年譜』について」（『東洋大学中国哲学文学科紀要』第十五号、二〇〇七）参照。

(11) 「讀洗心洞劄記」については中根公雄氏「三島中洲「讀洗心洞劄記」を讀む」（『三島中洲研究』vol.1、二松学舎大学21世紀COEプログラム、二〇〇六）に分析と資料紹介がなされている。

(12) 山田方谷と三島中洲との間に思想的差異をみる見方は、すでに松川健二氏（二〇〇八）によって提示されており、本稿も示唆を受けた。しかし、論証の過程は自ずと異なるものである。