

康有為の「氣」の再検討

孫路易

はじめに

康有為（一八五八～一九二七）の「氣」については、観念的な存在として捉えるものがあり、物質的な存在として捉えるものがあり、「有意識的物質」として捉えるものもあつて、様々である。⁽¹⁾では、康有為の「氣」は一体どのようなものであるのか。なぜそのような認識の差異が生じたのか。

結論からいうと、康有為の哲学は「神」と「氣」という二つの概念を究極の概念として構築されたものである。「氣」は天地万物を構成する最も根源的なものであり、現在にいうところの元素のようなものである。「神」は、常にその「氣」に付随して、その「氣」によって構成された具体的な形を持つ物体に存在するようになり、その物体が消滅しても生存し続ける存在である。彼の哲学理論は、そのような基本構造に基づき、そして「氣」の働きと「神」の働きによつて、天地万物の存在を説明するものである。

その「氣」を観念的なものとして捉えるのは、康有為の用いた「知氣」、「魂氣」のような用語によるものが多いのであるが、その「知氣」、「魂氣」は「神」であつて、「氣」ではない。「氣」を「有意識的物質」として捉え

るのは、「氣」そのものを見ているのではなく、「神」が付随している「氣」を見ているからである。また、「氣」を物質として捉えるものは康有為の哲学を「氣一元論」と判断するむきもあるが、これは「理」と「氣」の先後関係から断定するという検討方法によるものであつて、「神」と「氣」との関係を見ると、康有為の哲学は「氣一元論」であるとは考えがたいのである。

本稿は、康有為のいう「氣」、「神」、「理」、「性」、「仁」の諸概念の内容とその諸概念のそれぞれの関係を検討しつつ、「氣」の性質及びその存在様態を明らかにしようとするものである。⁽²⁾

一、「氣」と「神」

康有為は天地の形成についてこう述べている。

太一者、太極也、即元也。無形以起、有形以分、造起天地、天地之始、易所謂乾元統天者也。（『礼運注』二五九頁）

蓋地生于日而拱日、日与諸恒星、凡一切星雲、星団、星氣皆拱北極而環之、是為一天。此天之外、又有諸天、無量数天而拱一元。易曰「大哉乾元、乃統天」是也。（『論語注』十六頁）

『礼記』「礼運」の「太一」と『易』の「太極」を同一のものとし、またそれを即ち「元」と解釈して、「無形以て起り、有形以て分ち、天地を造起し、天地の始めなり」という何休の『春秋公羊伝』の注により、その「元」を天地の発生の根元として⁽³⁾いる。また、「地」は「日」より生じるが、その「日」と諸恒星や星雲、星団、星氣

の統合によって一つの「天」が形成される。そして実は、このような「天」は無数にあつて、その無数の「天」は皆「元」に統括（拱一元）されるとしている。「元」は「天」、「日」及び「地」を統括すると共に「天」、「日」及び「地」を生ずるものであるので、最も根源的なものと見られる。では「元」はどのように「天」、「日」及び「地」を作り出したのか、それについては次のように述べている。

『易』大哉乾元乃統天。『春秋』以元統天。元即氣也、有氣自有転運、自有力、亦動靜起而形德成矣。（『万木草堂口説』一〇六頁）

夫天之始、吾不得而知也。若積氣而成爲天、摩勵之久、熱重之力生矣、光電生矣、原質變化而成焉。於是生日、日生地、地生物。（『康子内外篇』二八頁）

この最も根源的なものとしての「元」が「氣」と解釈され、この「氣」の集まり、「原質」が変化することによって「天」が形成され、そして「日」が生じ、「日」が「地」を生じ、「地」が万物を生じたとしている。「原質」という語については後に検討することとし、ここではまずこの「氣」が最初生じたのは「天」であつて、その「天」が「日」を生じ、「日」が「地」を生じ、「地」が万物を生じたという考え方をもう少し詳しく見ておこう。この考えは「物物相生」という中国固有の思想に基づくものである。康有為において、この相生じるとは、

夫天地者、生之本。万物分天地之氣而生、人处万物之中、得天地之一分焉。故天地万物皆同氣也。（『中庸注』一九一頁）

愚嘗論之、天地万物同資始于乾元、本為一氣、及變化而各正性命、但為異形。如大海之分為一漚、漚性亦為海性、一漚之与衆漚、異漚而無異海也。（『論語注』八六頁）

とあるように、「氣」の派生、つまり「天」が「氣」によつて構成され、「天」がその一部の「氣」を分けて「地」を生じ、「地」もまたその一部の「氣」をもつて「万物」を生じたのである。だから、あらゆる物体は皆「氣」で出来ているのである。また、物体は「氣」を分かち受けて形成されると同時に、その「氣」の性質（性）も受け継いでいることとなる。このような意味で、康有為は「天地万物は同じく乾元に資始し、本より一氣たり」といつているのである。⁽⁵⁾ よつて、「元」が「天」、「日」及び「地」を統括すると共に「天」、「日」及び「地」を生ずるということは、天地万物が皆「氣」によつて構成され、皆この「氣」の性質を受け継いで内包する、と理解することができる。

康有為は「太一」と「太極」及び「元」を皆「氣」と解釈している。「太一」・「太極」・「元」・「氣」はいずれも中国哲学における究極の概念であるが、それぞれの内含と外延が異なるのである。康有為が「太一」と「太極」及び「元」を皆「氣」と解釈することは妥当かどうかは兎も角、「氣」をもつてそれらの諸概念を統一しようという意識があつたのではないかと考えられる。では、康有為のいう「氣」は如何なる性質を持っているのか。

天地之間、若虚而実。氣之漸人、若魚之漸水、氣之於水、如水之於泥、故無往而不実也。人比蟪蛄碩大極矣、不能見纖小之物、若自至精之物推見、則氣点之連接極粗。∴人氣点感動流通相穀、乃自然之勢。董氏此說窮極天人之本、今之化学家豈能外之哉。（『春秋董氏学』八〇〇頁）

とあるように、「氣」は非常に小さいもの（氣点）であるため、目で見る事が出来ないが、「今の化学家、豈に能くこれを外にせんや」という語を見ると、「氣」を物質として捉えていると考えられるし、「故に往くとして実ならざるは無きなり」という語から、「氣」によつて構成されたあらゆる物体は皆実体的な存在である、という

考えが見られる。この非常に小さいもの（気点）が「原質」にほかならない。

五行者、木火土金水也。人得五行秀氣以生。（『礼運注』二五二頁）

五行之名、不過化物明理、不必泥金木水火土也。印度以地水火風為四行、希臘亦同、加以氣為一行、此求之實義者。要大地前聖之制、若行其意、猶同近言六十四原質、恐將來亦可破。（『礼運注』二五三〜二五四頁）

とあるように、「六十四原質」は化学における「六十四元素」のことである。「原質」はつまり元素のようなものと理解することができる。「五行」の木火土金水はその六十四元素の中の五つの元素に過ぎないと解釈され、「人は五行の秀でる氣を得て以て生ずる」という文から、「五行」が「氣」と見なされていることが分かる。だから、康有為のいう「氣」は則ち彼のいう「原質」であって、現在にいうところの元素のようなものである。

従来、「氣」は混沌としたガス状のようなものとされてきたが、いま述べたように、「氣」を元素のようなものと解釈することは康有為が従来「氣」に新しい内容を与えた、と評価できよう。

この「氣」は目で見るができないし、また論ずることもできない、と彼は考えている。これは、彼が何休のいう「無形以て起り、有形以て分ち、天地を造起し、天地の始めなり」の「無形」という語に与えた内容であるかもしれないが、彼のいう「氣」の性質の一つだと見てよからう。

では、「氣」の何を目で見ることができ、「氣」の何を論ずることができるのか、これについて彼はこういつている。

若就一物而言、一必有兩。易云「太極生兩儀」。孔子原本天道、知物必有兩、故以陰陽括天下之物、理未有能出其外者。就一身言之、面背為陰陽、就一木言之、枝幹為陰陽、就光言之、明暗為陰陽、…、就氣言之、

冷熱為陰陽、就質言之、流凝為陰陽、…、以觀天下之物、無一不具陰陽者。…。元与太極、太一不可得而見也、其可見、可論者、必為二矣。故言陰陽而不言太極。〔『春秋董氏学』七九九頁〕

「氣」の内包する二つの相對關係にあるもの（陰陽）は見ることにできる。また論ずることができる。すなわちあらゆる「氣」によつて構成された物体は皆二つの相對關係にあるものを内包し、その二つの相對關係にあるものの運動は見ることに、そして論ずることができる。逆にいえば、あらゆる物体はその内包する二つの相對關係にあるものの運動を見ることに、また論ずることを通じて認識し得る存在である、と見てもよからう。また、ここでは、陰陽は「氣」そのものを指しているのではなく、二つの相對關係にあるものを指していることに注意したい。

氣有動力、乃能運兩儀。〔『中庸注』二〇九〜二一〇頁〕

有氣即有陰陽、其熱者為陽、冷者為陰。〔『万本草堂口説』六五頁〕

天本陽、陽為熱氣、熱則生動、動則生光、故垂為日星。地為陰、陰為冷氣、冷則成凝、凝則成形質。〔『礼運

注』二五三頁）

とあるように、「氣」が存在すればその「陰陽」も存在する。この「陰陽」は從來「二氣」とされているが、康有為がこの二氣を「熱氣」と「冷氣」と解釈したことに注目したい。「陰氣」と「陽氣」という語を用いず、わざわざ「熱氣」と「冷氣」という語を用いて、「氣」はその二つの相反するものが内在しているという性質を持ち、この「熱氣」と「冷氣」の相互作用によつて天地万物を形成したのである、という彼の考えが読み取れるであらう。「熱氣」を「陽」とし、「冷氣」を「陰」とするのは、「陰陽」をその相對する關係を指す語として用いたのであらう。「氣」が二つの相對關係にあるものを内包することは「氣」のもう一つの性質だと考えられる。

だとすると、天地万物は皆その「氣」の二つの相反するものを内包しているという性質を受け継いでいるのである。これは次の幾つかの文にも現われている。

道有陰陽、互相對待、故有一必有二。（『論語注』五九頁）

兩端者、有無、陰陽、上下、精粗、終始、本末。凡物必有對待、故兩端尽之。（『論語注』一二九頁）

天地之理、惟有陰陽之義、無不尽也。（『康子内外篇』十三頁）

天地之理、陰陽而已。其発于氣、陽為濕熱、陰為乾冷。濕熱則生発、乾冷則枯槁、二者循環相乘、無有終極。

無以名之、名之陰陽也。（『康子内外篇』十七頁）

この二つの相對する關係は「陰陽」と言われるが、また「對待」という語をもつて表現する場合も少なくない。「天地の理は、陰陽のみ。其れ氣に発し、……」という文を見ると、康有為はこの二つの相對關係にあるものをどう表現したらよいかを迷い、結局「陰陽」という語を用いた、ということが分かる。だから、康有為においては、「陰陽」はすなわち「對待」である、と見ることができる。混乱を避けるために、以下では、康有為のいう「二つの相對する關係」を彼の用語を借りて「對待」と表現する。この康有為のあらゆる存在は「對待」するものを内包する存在であるという考えは、『春秋董氏学』の「故に陰陽を以て天下の物を括くれば、理は未だ能く其の外に出づる者有らざるなり」、『論語注』の「故に兩端これを尽くす」、及び『康子内外篇』の「天地の理、惟だ陰陽の義有るのみ、尽くさざる無きなり」などの語を見れば、一貫していることが明らかであろう。物体のこの内包する「對待」しているものの運動こそ、

蓋太極兩儀之理、物不可不定于一、有統一而後能成、物不可不對為二、有對爭而後能進。（『論語注』三四頁）

とあるように、進化の原因である、と彼は考えている。周知のように、康有為は、「公羊学」の「三世説」を踏まえて、人間社会が「捩乱」―「太平」―「大同」という順に「進化」すると説いた「進化」論者である。その理論の哲学根拠はここにある、と思われる。

このような物質的な「氣」によつて構成された全てのものも物質的な存在であることは当然であろう。しかし、康有為は『大同書』において、

夫浩浩元氣、造起天地、天者一物之魂質也、人者亦一物之魂質也。雖形有大小、而其分浩氣於太元、挹涓滴於大海、無以異也。(四頁)

と述べ、天と人間を「魂質」としている。なぜ物質である「元氣」によつて作られた天と人間に「魂」というものがあるのか。朱子学においては、「魂」も「氣」であると考えられているので、⁽⁶⁾そのような質問の立て方は唐突と思われるかもしれないが、康有為のいう「魂」は朱子のいう「魂」と違い、「氣」ではないのである。

神附氣、氣附形。(『礼運注』二五二頁)

とあるように、「氣」が具体的な形を持つ物体を形成する前に、既に「神」というものがその「氣」に付随していることが分かる。「氣」が具体的な形を持つ物体を形成すると同時に、その「神」が「氣」と共にその形成された物体に存在するようになる。この「神」はつまり「魂」である。このように、「氣」より作られた物が「魂質」となったのである。⁽⁷⁾だから、「氣」によつて最初に作られた「天」に既に「神」が存在しているので、⁽⁸⁾「天」によつて作られたあらゆる物体にはこの「神」が存在することとなる。このことは、

神者有知之電也、光電能無所不伝、神氣能無所不感。∴。無物無電、無物無神。夫神者、知氣也、魂知也、

精爽也、靈明也、明德也、数者異名而同実。（『大同書』四頁）

という文の「物として神無きは無し」という語からも伺える。一見して奇妙な文であるが、「電」、「知氣」、「魂知」、「精爽」、「靈明」、「明德」は皆「神」の様々な状態にある時の異なった名称或いはその働きである。ここで、この「神」という概念の導入によつて、あらゆる物体は「神」と「氣」を内包する存在である、ということとなる。この「神」についての具体的な検討は第三章に譲る。

以上の検討によつて、康有為のいう「氣」は、あらゆる具体的な形を持つ物体を構成する最も基本的な物質であり、現在にいうところの元素のようなものであるといえる。その「氣」は、全体として「冷氣」と「熱氣」という「对待」するものを内包し、天地万物はその「对待」するものの運動によつて形成される。康有為のいう「神」は、常にその「氣」に付随していて、「氣」と共に、「氣」より構成された物体に存在する。また、あらゆる物体は、「氣」より構成されると同時に、「氣」の「对待」するものを内包するという性質が受け継がれる。この「对待」するものの運動は「進化」につながる。ということが明らかであろう。この「氣」の性質をもつと明確にさせるために、次章と第三章において、「氣」と緊密に係る「理」及び「性」についてを考察する。

二、「理」と「氣」と「神」

「氣」は天地万物を構成する最も根源的なものとされているが、「氣」だけでは万物を構成することができず、「氣」と「理」によつてはじめて具体的な形を持つ物体を構成する、と康有為は考えている。

按、易曰「天地之大徳曰生」、言生即兼理氣而言、無所不包、夫謂之大徳、何嘗不為理、何嘗專就氣言之。蓋盈天下皆氣而已。由氣之中、自生条理、物受生氣、何嘗不受生理。但与人不同、非止与人不同、亦物不同也。（『孟子微』四〇頁）

夫万物之故、皆有所以然之理。（『康子内外篇』八頁）

「理」は「氣」から自然に生じる。万物の「故」つまりそれぞれの存在様態は皆そのようである「理」がある。つまり、「氣」は同一であるが、天地万物は「理」によってそれぞれ違う形と性質になったのである。だから、万物の具体的な存在様態（現象といつてもよいが）は結果で、「理」はその原因だと考えられる。このような「理」は、

天地之氣、存於庶物、人能採物之美者而服食之、始尚愚也同、一二聖人少補其靈明而智生矣。合万億人之腦而智日生、合億万世之人之腦、而智日益生、於是理出焉。若夫今人於野番、其為愚、亦与禽獸無幾何、雖智且不能言、而何有於万物哉。故理者、諸聖人所積為也。…

…、夫有人形而後有智、有智而後有理。理者、人之所立。…。故理者、人理也。（『康子内外篇』二八、二九頁）

と述べているように、人間の「靈明」（この「靈明」は「神」である。詳しくは第三章を参照）の働きによって生じた知恵によって立てられるものだ、と彼は考えている。しかし一方で、

凡天地自然之理、皆不能磨滅。（『万木草堂口説』七五頁）

地球既生、理即具焉。蓋既有氣質、即有紋理。人有靈魂、知識生焉、於是能將理之所在而發明之。其發明者

日増一日、人立之制度亦因而日美一日。

循物質之紋理以求之、則其処置之法、便自然而有、不須取舍、不須裁制者、此為幾何公理所出之法。此等法不能謂為人立、乃天地所固有之法也。發明者、但有發明之功而已。〔『実理公法全書』四三頁〕

ともいう。とすれば、「理」とは、人の立つ所なり」という文は、「理」は人間の意志と関わりない客観的な存在であるから、人間の智慧によつて発見されたものだ、と理解したほうがよからう。

以上のところから、「理」は、事物の具体的な存在様態の原因であつて、人間の意志と関わりなく客観的に存在し、人間の「靈明」（神）の作用によつて脳がよく働くことから生じた知恵により発見されたものであり、言語によつて伝達することができる、という康有為の考えが明らかであろう。では、この「理」と「氣」とどのように関係しているのか。「理」は「氣」の後に出てくるとは、具体的に如何なる意味であろうか。

朱子謂理在氣之先、其說非。〔『万本草堂口説』六五頁〕

と、彼は朱子の「理先氣後」論を斥けている。したがつて、朱子の「理先氣後」説に対して「氣先理後」という立場を取つてゐる、と理解することができる。朱子の「理先氣後」説は非常に複雑であるが、山井湧氏の見解によれば、この『先後』の意味は、『先に理が存在して後から氣が生じた』というような簡単なものではなく、万物は物質の根源たる氣によつて生ずるのであるが、その場合の氣がすでに存在原理・統制原理としての理の規定を受けてゐるので、そういう意味で『理先氣後』の表現がなされたと理解してよいと思う⁽¹⁰⁾とのことである。ならば康有為が、「氣」が先で「理」が後、という逆の説を取つてゐるのはどういふ意味をもつのであろうか。

凡物皆始於氣、有氣然後有理。生人生物者氣也、所以能生人生物者理也。〔『万本草堂口説』六五頁〕

前章の考察を推せば、この文は、「氣」がその内在する「冷氣」（陰）と「熱氣」（陽）の相互運動によつて様々な形と性質を持つ物を作り出すのが、「人を生じ物を生ずる者は氣なり」であつて、その様々な形と性質を生み出したのは「冷氣」と「熱氣」のその時その時の運動様式で決まるのが、「能く人を生じ物を生ずる所以の者は理なり」である、と解釈できる。つまり、例えていうならば、「冷氣」と「熱氣」がAの様式で運動すると、aという物質を生み、「冷氣」と「熱氣」がBの様式で運動すると、bという物質を生む、ということである。だから、康有為のいう「理」は「冷氣」と「熱氣」の運動様式を指すのであろう。

「氣」より構成された物体は「氣」のその性質を受け継いでいるので、その物体の内在する「对待」しているものの運動方式はその物体の「理」であつて、その「理」はこの物体の形と性質を決める、と見てもよからう。このような「理」は事物の因果関係の法則であるとも考えられる。事物の因果関係の法則は事物の存在を前提とするので、康有為が「未だ氣を受けざる以前、何ぞ謂う所の性理あらん」（『康子内外篇』二三頁）といつてのように、「氣」が「理」より先に存在すると主張するのは当然である。¹¹

康有為は「氣先理後」説を唱えることによつて、中国哲学の概念としての「理」を客観的な自然法則と規定した。つまり、朱子の「理」には存在原理と当為理性の両面が含まれているが、康有為はその原理の部分だけを取り出し、客観的な自然法則をもつてその内容としてしているのである。だから、康有為においては、「理」≡客観的な自然原理・法則、と見てよいのである。

「窮理」は中国哲学においては、重要な意味を持つものであるが、康有為において、その物体の形と性質の決め手である「理」を究明することはどのような意味があるのか。

万事万理皆頼於明。未能知、不能行。未能明善、何以固執。無燭而行、勢必顛蹶。『孟子微』一三九頁）
学也者、窮物理之所以然、裁成輔相、人理之当然而已。『康子内外篇』八頁）

「理」の解明は具体的な問題を解決する（「裁成輔相」）ことにつながる。なぜ「理」の究明は具体的な問題を解決することにつながるのか。それは「理」つまり事物の内部の「对待」しているものの運動方式がその事物の性質を決めるからである。「理」が分かれば事物の性質も分かることとなる。事物の性質が分かればその事物の性質を利用して具体的な問題の解決に使えるのである。これは、

蓋天每生一物、賦之以形色識性、皆各有度量分界、一定之則是謂天則。凡有氣之水土、有生之草木、有知之禽獸、皆然。窮物理学者、不過考其天則而已。剛柔飛潛、各如其則而適其性、則能用之。若附子性熱、大黃性涼、因其則、可以為医。『孟子微』二九頁）

という文から伺える。このような「理」を探索する学問は人間社会にとって価値のあるものとされ、
謂言論合理、謀慮必得也。『論語注』二八二頁）

学問則発人道之中、順天理之正、庶幾道中庸矣。然天人進化、無有窮尽、不可守旧以自安。凡已過之故跡、可溫尋考驗、以証其得失。凡未著之新理、可深思力索、以知其變通。『中庸注』二二〇頁）

と述べているように、「天」（広くいえば、「自然界」と人間が共に「進化」するので、「理」も絶えず変化する、という意味で、既知の「理」に固執せず、絶えず未知の新しい「理」を明らかにしようとしている。「理」の解明は人間の行動のためであるが、具体的には、

夫能知所以然之理者、創制立法之人也。終身由之而不知者、奉行習慣之衆也。『孟子微』一五二頁）

つまり、社会制度の確立が「理」に基づくべきだと考えるからである。康有為はよく「聖人」が「制を創り法を立て」る人であるという。

蓋聖人亦人耳、我亦人也。耳目手足形体皆同、聡明才知亦同。嗜好既同、倫理亦同。故聖人立政創教、皆本諸身、不為人不能行之道、而人人能從之。（『孟子微』五〇頁）

聖之品位、孟子以為在神之下。蓋神人惟孔子、自余學之至者、則証聖也。（『中庸注』一九五頁）

孔子之道、造端乎男女飲食、故夫婦得知之能之。若窮其極也、以元統天、以陰陽化万物、生化之理、三世之變、前知之微、則為制作之神人知之能之、而聖人亦有不知不能焉。（『中庸注』一九六頁）

「聖人」は、普通の人間であつて、知らないことも出来ないこともあるが、學問がよくできる人のことをいうのである。この「聖人」よりランクの高いところに「神人」が置かれている。孔子は「神人」であるが、「聖人」でもある。康有為は孔子だけを「神人」としている。それは、「神人」である孔子の教えを「孔子教」として提唱し、「宗教」たる仏教とキリスト教に対抗しようとし、孔子を仏教の釈迦とキリスト教のイエスと並べ、「教主」として祭るべきだ、という考え方から来る彼の独想であるうが、「聖人」であれ「神人」であれ「理」に基づいて社会制度や法律を立つべきだという考えは変わっていない。

以上の検討を総じていうと、「理」は、「氣」の内包する「对待」しているものの運動法式であつて、広くいえば事物の内包する「对待」しているものの運動方式であり、事物の客観的な自然法則である。また、この「理」は人間の「靈明」（神）が頭脳に働きかけて生じた智慧によつて発見することができ、そして言語によつて伝達することができる。人間社会の制度や法律はこの「理」に基づいて確立すべきである、と康有為は考えているこ

とが明らかであろう。¹³「理」は「氣」の運動方式であるので、「氣」の物質的な性質を破壊はしない、つまり、「氣」が物質的な存在であることは不変である。「理」を究明することは事物の「性」を把握するためである。次章において康有為のいう「性」を検討する。

三、「性」と「氣」と「神」

中国哲学においては、「性」とは実質上人間の「性」にはかならない。一般的にいうと、孟子の「性善」説と荀子の「性悪」説及び告子の「無善無悪」説の三種が代表的なものとして挙げられる。康有為は基本的に告子の「性」説を受け入れている、と考えられる。康有為の「性」は、彼という「理」と同様、「氣」を受けて物体となつてはじめて存在する。ということは前章で触れたが、人間の形成について康有為はこう考えている。

人各分天地原質以為人。（『実理公法全書』三六頁）

原質は天地所有、非父母之所生、父母但能取天地之原質以造成子女而已。（『実理公法全書』四〇頁）
基本的には「氣」でできているが、具体的には、

蓋魂靈精氣与魄質形体合会、而後成人。（『礼運注』二五二頁）

蓋性命、知覺之生本於天地、人類形体之模本於祖父也。若但生於天、則不定其必為人類形体也。若但生於祖父、則無以有此性命、知覺也。（『春秋董氏学』八〇一頁）

蓋人生之魂氣、祖父伝之形類。如但天生、則有魂氣未必為人身、如但祖伝、則為人身而未必有性。（『中庸注』

と述べているように、「性命」・「知覚」・「魂氣」・「魂靈」・「精氣」と「形体」・「魄質」を合わせたものとしている。その「形体」・「魄質」は遺伝によるものであるが、「性命」・「知覚」・「魂氣」・「魂靈」・「精氣」・「性」は直接「天」から受けたものである。「形体」・「魄質」とは、

五官百骸、肌膚血液、身之体也。魄者、腦氣之白团、及腰之白筋如塊者、周身之腦氣筋、專司運動、微有知覺、強屬不化者。(『礼運注』二四六頁)

とあるように、人間の形や肉質や感覚器官や神経系統のことである。では、「性命」・「知覚」・「魂氣」・「魂靈」・「精氣」・「性」は一体どのようなものであるのか。これについては、先ず次の一文によらねばならない。

知氣者、靈魂也、略同電氣、物皆有之、而团聚尤靈而有知、亦曰性。養之久者、团聚不散。尤為靈明者、則為精氣、為神明、亦曰明德、其義一也。蓋人之死者、体魄而已、若魂氣有知、浮游在上、固未嘗死也。(『礼

運注』二四六頁)

この文は極めて難解であるが、私はこう理解すべきだと思う。

すなわち、『礼記』のこの「知氣」は仏教やキリスト教のいう「靈魂」であつて、「電氣」のように吸引伝達することができ、あらゆる物体に存在し、聚まると靈的なものとなり知を持つ。また孟子のいう「性」と『中庸』にある天命としての「性」でもある。養えば、凝固して散らばらない。もつと優れた「靈明」たるものは「精氣」といい、「神明」といい、また『中庸』にある「明德」ともいう。大体人間の死は「体魄」だけで滅するので、「魂氣」なら知があつて、上(天)に浮遊して、もともと死ぬことがない⁽¹⁴⁾。康有為の用いた「性命」・「知覚」・「魂氣」

・「魂靈」・「精氣」・「性」・「明德」・「徳性」・「靈明」・「神明」・「知氣」などの概念はすべて古典にある語であつて、第一章で既に引用した「神とは知有るの電なり、光電は能く伝わざる所無く、神氣は能く感じざる所無し。…。それ神とは、知氣なり、魂知なり、清爽なり、靈明なり、明德なり。數者は名を異にして実を同じくす」という文を見れば、それらの語を皆「神」と解釈したことが分かる。よつて、「知氣」、「魂氣」、「精氣」は「氣」ではなく、「神」である。また、『中庸』にある「故君子尊徳性而道問学、…」の「尊徳性」に、

性有質性、有徳性。徳性者、天生我明德之性、附氣質之中、而昭靈不昧者也。粗者為知氣、精者為神明。古称明德、後世稱為義理之性。或言靈魂、或言性識、諸説之名不同、其發明此実則一也。尊者以奉持徳性為主也。（『中庸注』二一九～二二〇頁）

と注し、宋学のいう「理」、仏教のいう「性識」も「神」と解釈し、人間にある「質性」と「徳性」の中の「徳性」としている。この「質性」と「徳性」はつまり康有為のいう「性」である。これについての検討は後に譲る。以上のことから、康有為は、人間は「神」と「形体」・「魄質」の合わせたものであり、「神」は、人間が「天」から直接受けたものであつて、人間の肉体が滅びた後も存在し続ける、と考えていたこと、そして「知氣」、「靈魂」、「性」、「靈明」、「神明」、「明德」などの用語をもつて人間が「神」を養うそれぞれの段階或いは「神」の様々な働きを表現しようとしたことが明らかであろう。

では、人間の肉体が消滅した後、その「神」はどのように存在するのか。

人取原質以為人、則死後雖靈魂或未驟散、然質体則復歸原質。（『実理公法全書』五五頁）

人於死後、其魂有自能投生者、有不能自主、然亦团聚而投生者、有半散半聚而投生者、有散而投生者、故父

母死後、其魂亦能為其子之子孫。（『実理公法全書』四一頁）

人死為鬼、復生為人、皆輪廻為之。（『論語注』一六三頁）

のように説かれている。人間が滅んだ後、その体質の部分は「氣」に戻り、その「靈魂」の部分は「投生」するのである。ここで「鬼」という語が出ているが、この「鬼」が「氣」に当たるか、それとも「神」に当たるのであろうか。康有為の「鬼」の考えを見てみよう。

吾嘗見狂人矣、母妻飯之而不識、而嚙其指、此有体魄而無魂靈、而不得為人。吾嘗接靈鬼矣、能詩文、識人事、而無質不立、此有靈魂而無体魄、不得為人、故必鬼神會而後為人。故鬼神皆輪廻為人、明哲之人亦皆來自鬼神。（『礼運注』二五二頁）

鬼從人從腦、魂氣上升之形、神從列星上示、電氣屈伸之義。蓋在人物形声之外、窈冥空虛之中、而能發揚昭明、焄蒿悽愴者、百物之精也、神之著也。記曰「知氣在上、魂氣無不之」鬼也、「是有精爽至於神明」神也、「游魂為變」鬼也、「精氣為物」神也。總而言之、凡兩間靈氣昭明充塞、雖在入道之外、而体乎物氣之中。（『中庸注』二〇一頁）

とあるように、「鬼」は「神」と異なるので、「氣」と関わっていない。「鬼」と「神」は一つのものの違う状態にある時の名称の違いに過ぎない、と理解することができる。そして、

鬼神、魂魄、精靈、一也。（『万木草堂口説』一四九頁）

凡祭祀鬼神、皆是靈魂之礼、若無知氣、則祭礼可廢也。（『礼運注』二四七頁）

人神曰鬼。（『論語注』二九頁）

とあるように、「神」―「鬼」―「靈魂」と考えられる。この「靈魂」は康有為のいう「魂」と「魄」の意味ではなく、一つの固有名詞であつて「神」だと思われる。⁽¹⁵⁾ここで、先祖の「靈魂」を祭る礼を「鬼神」を祭る礼と同一のものとするだけではなく、「鬼神」の祭りを先祖の「靈魂」の祭りに限定しようとする康有為の考えが伺える。康有為は「鬼」と「神」の輪廻⁽¹⁶⁾を用いて、

佛氏專言鬼、耶氏專言神、孔子兼言鬼神、而盛稱其德。惟程朱以為天地之功用、張子以為二氣之良能、由於阮瞻「無鬼論」來、於是鬼神道息、非孔子神道設教意也。太古多鬼、中古少神、人愈智、即鬼神愈少、固由造化、然其終不可滅也。『中庸注』二〇一―二〇二頁

と、宋学が「鬼神」を「氣」と解釈することを批判し、その「鬼神」を再解釈して、仏教の「鬼」とキリスト教の「神」に当てて、真の孔子の教えとしての「孔子教」を唱え、「宗教」と同じ位置を与えようとしたのである。だから、康有為のいう「鬼神」は物質的な性質を持つ「氣」と対照的に非物質的なものだ、と考えられる。

康有為が、人間の「性」に「質性」と「徳性」が含まれ、「神」は「徳性」に属すると考えている、ということとは既に触れたが、その「徳性」としての「神」は人間においてどのような働きをするのか。

心者、人体之精靈、凡知覺運動、存記構造、抽繹弁決、感情理義、皆是也、包大腦小腦而言。性者、天賦之知氣神明、合於人身而不繫於死生者。以天之精氣、附人之心体、以魂合魄、合成人靈。故能尽其心感覺運動、存記構造、抽繹弁決之才、則能知人性神明精爽魂靈之妙、而可推知乾道變化之神矣。人為天生、性為天命、收攝保任其心、無使為物誘所化、則退藏於密、清明在躬、培養擴充其性、無使為習俗所熏、則光明剛大、參贊化育矣。『孟子微』四三頁

「神」は思惟、記憶、判断といった人間の固有の機能を發揮し尽くす、つまり最大限度に働かすという作用をすることが出来る。康有為は、大脳小脳の作用について気付いているが、なお「心」をただ血液を循環させる器官とは見ていない。また、人間の知慧は「神」が脳に働きかけることによって生じたものであると考えているところに中国固有の思想に従っている傾向が見られる。また、注の（14）にある「亦曰明德」の語の説明に用いた引用文を見ると、「神」は人間に道德を好ませるという働きもする。だから、康有為のいう「徳性」は「神」の作用による思惟や記憶や判断と道德を好むといった性質を指すことが明らかとなる。行論の便宜上、私はこの性質を「理性」と称する。

つづけて康有為のいう「質性」がどのようなものであるのかを見てみよう。

孝経緯「性者、生之質也」、兼魂魄而言之。受於天生、而不關於治教者。物皆有性、各從其類。若人之與人、同此形体、即同此覺識。内之同、有惻隱、羞惡、是非之心、外之同、有食味、被色、別声之欲。所受之天氣地勢、所伝之父母精母血各有不同、万難合一、而大体相近。故可本身作則、推以及物、以為治化、若不相近、則仁恕忠信篤敬亦不能推矣。（『論語注』二五八頁）

人稟陰陽之氣而生也。能食味、別声、被色、質為之也。（『康子内外篇』九頁）

人間においては、「惻隱」、「羞惡」、「是非」といった内面的に共通の属性つまり「理性」の部分と「食味」、「別声」、「被色」といった外面的に共通な属性の部分がある。「質性」はその外面的に共通な属性の部分を指しているようである。この性質は理性と対照的であり、故に「欲望」と称してよい。この「理性」と「欲望」は共に生命の実質であつて、「治教」に関係のないもの、つまり人間の生まれつきの属性だ、と康有為は考えている。こ

のような考え方は宋学の「性」を「義理之性」と「氣質之性」とに分けているのと違わないようにも思われる。ところが、康有為はその宋学の「性」を「義理之性」と「氣質之性」とに分けていることを批判しているのである。

程子、張子、朱子、分性為二、有氣質、有義理、研弁較精。仍分為二者、蓋附會孟子。實則性全是氣質、所謂義理、自氣質出、不得強分也。（『長興學記』三頁）

程子曰「論性不言氣不備」。夫性者、氣質所発、猶一子也。但于氣質中別名之耳、安所謂不備哉。譬如附子性熱、大黃性涼、氣質之為之也。（『康子内外篇』十頁）

人必有性、『中庸』所謂天命之謂性、朱子解性為理、非也。『荀子』『莊子』『孝經緯』『礼緯』『董子繁露』皆以性為生之質。蓋性有德性、有氣質之性之分、董子謂性有陰陽、陽者德性也、陰者氣質之性也。二性皆天之人不可少者。若朱子之說、則有陽而無陰、偏而不舉、不能該人之性、即不能尽人之道也。德性具有仁義礼智信之德、質性有視聽言動之能、率性而行、能視能聽。（『陝西第二次講演』一〇九九—一〇〇頁）

要するに、宋学は「性」Ⅱ「理」とする傾向があるが、康有為はその宋学の「理」を「神」と解釈したため、「性」Ⅱ「理」という図式から見ると、その宋学のいう「性」には「神」つまり理性の部分しか含まれていないこととなる。という意味で朱子の「性即理」に対して「陽有りて陰無し」と批判している、と考えられる。そのような批判の仕方が妥当であるかどうかは兎も角として、康有為が人間の欲望を正当化しようという考えを読み取ることができるのではないか。それは宋学の「存天理、滅人欲」という考え方への反動である、とも考えられなくもなからう。

康有為において、「氣質」と「性」とどう関係しているのか。また、彼のいう「變化氣質」は如何なる意味であらうか。

氣質或本于先天、或根于父母、或感于地氣、或成于習俗。（『論語注』七二頁）

と、彼は人間の「氣質」の形成について述べている。つまり、先天的なもの（「氣」及び祖先からの遺伝）と後天的なもの（地理的な環境及び習慣風俗）によるのである。これは固有属性（Essential property）と偶有属性（Accidental property）の両方を含んでいるものである（遺伝の中には偶有属性が含まれている。例えば、人間の皮膚の色がそれである）。だから、康有為のいう「性」（「徳性」と「質性」）は固有属性の部分である。地理的な環境及び習慣風俗によつて形成された性質は偶有属性である。この偶有属性の部分が変化できる、と彼は考えていたのであらう。このような「性」を、

性只有質、無善惡。（『万本草堂口説』二〇〇頁）

と、康有為はいう。これは告子の「性」に従っている、と考えられる。嚴復もそれと同様な考え方を持っている。したがって、近代において、告子の「性」説が復権される、と見てよからう。

では、康有為は「善惡」についてどのように考えているのか。

性無善惡。善惡者、聖人所立也。（『万本草堂口説』一九五頁）

于其質宜者則愛之、其質不宜者則惡之。（『康子内外篇』九頁）

与人之神魂魄尤適尤宜。（『大同書』四四一頁）

人身之宜、即人道之宜也。苟人身之性情好惡有異、衡度之小大或變、則一切制度皆無所用。…、則一切制度

皆当改変矣。孔子之道、皆近取諸身、故能合乎人性、協乎人情、準乎人度、故可行也。…、故議道自己、而制法以民、審定人情之順逆、多因風俗之沿革、令人人可行、乃為大道也。〔《中庸注》二二五頁〕

存者為性、発者為情、無所謂善惡也。〔《康子内外篇》十頁〕

「聖人」が人の「性」(「性」≡「情」)に合うか合わないかによつて「善惡」を決めるとしている。「性」に合うものが善とし、「性」に合わないものが惡とする。前述のごとく、康有為のいう「聖人」は、學問がよくでき、多くの事物の「理」(法則)を知っている人のことである。このような「聖人」は、知っている「理」、また自らの「性」に基づいて「善惡」を決め、様々な制度や法律を作り出す、と康有為は考えていることが知られる。このような考え方は功利主義的なものと見る學者がいるが、その見解の当否についての考察は今後の課題としたい。以上の検討によつて、康有為のいう「性」は、彼のいう「氣質」≡固有屬性+偶有屬性の固有屬性を指す。人間においては、「理性」と「欲望」をいう。このような「性」は「氣」の物質的な性質に影響を与えないことが明らかであろう。また、康有為のいう「神」の内容を整理すると、以下ようになる。

- 1、「神」は非物質的にして知的な不滅の存在である。
- 2、「神」は常に「氣」に付随していて、「氣」より作られたあらゆる物体に存在しその物体の性質として現れる。
- 3、「神」は「電」のように伝達や吸引の効能を有する。
- 4、「神」は、人間においては「靈魂」のようなもので、人間の智慧を生じ、人間はその「神」を養えば、「神」は人間の思惟や記憶や判断といった機能を最大限に發揮させるという作用をする。また、人間の仁義礼智の諸道徳の本である。

5、「神」は、人間の肉体が減んだ後も減びず、しばらく「天」に浮遊する。その状態にある時は「鬼」と称する場合がある。その「鬼」を「人神」として祭るが、後に再び他の生まれた人間の肉体に移って存在し続ける。これは「鬼神は皆輪廻して人と為る」である。

このような「神」が「氣」の物質性に影響しないのは当然であろう。

四、「仁」と「氣」と「神」

中国の近代において、西洋の「以太」(Ether エーテル)という概念が導入されたが、中国哲学研究では従来それを「氣」という概念と結び付ける傾向がある(注の1に挙げた李沢厚の論文を参照)。康有為は「仁」をこの「以太」と結び付けたので、彼のいう「仁」と「氣」とが如何なる関係にあるのかを検討する必要がある。また、康有為の「仁」という概念は「電」とも解釈されているので、「神」とも関わっているようである。康有為のいう「仁」という概念の内容についての先行研究は数多いが、「氣」及び「神」との関係を考察したものはお稀である。本章ではその点について検討しよう。

康有為は孟子の「不忍之心」を「仁」と解釈している。

康子悽楚傷懷、日月噫歎、不絶於心、何為感我如是哉。是何朕歟。吾自為身、彼身自困苦、与我無關、而惻惻沈詳、行憂坐念、若是者何哉。是其為覺耶非歟。…夫見見覺覺者、形声於彼、伝送於目耳、衝触於魂氣。悽悽愴愴、襲我之陽、冥冥岑岑、入我之陰、猶猶然而不能自己(己の誤りであろう)者、其何朕耶。其欧人

所謂以太耶。其古所謂不忍之心耶。其人人皆有此不忍之心耶。（『大同書』二、三頁）

他人の困苦を感じて不安となるのは「不忍之心」であつて、「以太」である。また、

不忍人之心、仁也、電也、以太也。人人皆有之、故謂人性皆善。…人道之仁愛、人道之文明、人道之進化、至於太平大同、皆從此出。（『孟子微』九頁）

康子乃曰、若無吾身耶、吾何有知而何有親。吾既有身、則与並身之所通氣於天、通質於地、通息於人者、其能絶乎、其不能絶乎。其能絶也、抽刀可断水也。其不能絶也、則如氣之塞於空而無不有也。如電之行於氣而無不通也、如水之周於地而無不貫也、如脈之周於身而無不澈也。山絶氣則崩、身絶脈則死、地絶氣則散、然則人絶其不忍之愛質乎人道將滅絶矣。滅絶者、断其文明而還於野蠻、断其野蠻而還於禽獸之本質也。（『大同書』三頁）

とあるように、この「不忍之心」は誰でも持つており、それが人間社会の成立、人間社会の文明、人間社会の進化、「太平」または「大同」の世への原点だ、と彼は考えている。ここで、康有為はこの「不忍之心」を「仁」または「電」としている。「不忍之心」を「仁」とするのは理解しやすいが、「以太」及び「電」と解釈するのは如何なる意味であろうか。

「以太」という語は康有為の文章における用例数が極めて少ないが、「電」という語は比較的多い。その「電」という語の用例を二、三取り出してみよう。

有形之電為電、無形之電為神。（陝西第一次講演」一〇九五頁）

金類伝熱、電氣通遠、因其則、故可為電線、伝声伝言、…。如陽電陰電之相吸也、非本有其電、則不能与他

電相吸。(『孟子微』二九頁〜三〇頁)

という二つの文を見ると、「神」が形がないのと比べると、「電」は形のあるものである。「電」には伝達吸引という性質がある。「神」を「電」と解釈したのは「神」という概念に「電」の伝達吸引といった性質を与えただけであつて、「神」を「電」と全く同様な概念として考えていないことが分かる。それと同じように、「仁」を「電」と解釈したのは「電」の伝達や吸引といった性質を「仁」の概念に与えただけではないか、と考えられる。

これまでの検討によつて、康有為のいう「仁」は、感覚器官によつて、外物の状態を感じ、その感じたものが「理性」に衝撃を与え、何とかしようという衝動が起こり、その衝動は、お互いに吸引するという性質からいうと、伝達し得るし、その伝達は時間と空間を越えることができる、というものである。現代の言い方でいうと、つまり「理性」によつて相互理解する、ということであろう。康有為が何ヶ所かで「物として電無きは無く、物として神無きは無し」といつていることから、この相互理解はただ人間同士の間に限らず、人間以外の物においてもあり得ると考えられる。ただ人間以外の物は、「神」を養うことがないため、その「智」は人間と比べると遙かに劣っていることから、相互理解というよりも、人間が一方的にそれらのものを認識し、感じることができると理解した方がよいであろう。その認識し得るまたは感じることができるのは、あらゆるものが皆同じ「氣」と「神」を内包する存在であるからである。

夫天地者、生之本。万物分天地之氣而生、人処万物之中、得天地之一分焉、故天地万物皆同氣也。風霆流形、庶物露生、乾坤為父母、万物同胞体、電氣流徒、無有遠近、莫不通焉。(『中庸注』一九一頁)

孔子云「道二、仁与不仁而已」。仁則電能通、而全体暢洽、不仁則電不通、而全身麻痺。一身如此、天下同

之。(「陝西第一次講演」一〇九七頁)

「風霆流形、庶物露生」はつまり「神」の作用をいう(『大同書』四頁)。全ての「氣」と「神」を内包するものは通じ得るのである。「仁」である状態はお互いに支障なく通じるものである。だから、「氣」と「神」の支障無く流れている状態が「仁」である、と理解することができる。「神」が流動するという性質を持つということは既に明らかにしたが、もとより「氣」にもそのような性質がある。これは第一章で見た引用文の中の「人の氣点の感動流通して相^ま殺るは、乃ち自然の勢なり」という語に明示されている。人間のお互に通じることは「氣」と「神」の流動による。これは「電」の流動と同じようなものだ、康有為は考えていたのである。康有為が「仁」を「氣」や「以太」や「電」と結びつけたのはそのような考えによるものであろう。彼は、「人とは、仁なり」、「仁とは、人なり」と訓詰する中国の伝統思想を踏まえて、人間は誰でもこの相通じようとする性質を有している、と主張している。

この「仁」はまた「善」及び「愛」・「博愛」とも称される(唐代の韓愈の「博愛をこれ仁と謂う」という語はその由来と見られる)。康有為のいう「愛」あるいは「博愛」を見てみよう。

康有為は、人の道は「苦を去り樂を求める」こととしている。その具体的な内容は、

夫生物之有知者、脳筋含靈。其与物非物之相遇也、即有宜有不宜、有適有不適、其於脳筋適且宜者、則神魂為之樂、其与脳筋不適不宜者、則神魂為之苦、況於人乎。脳筋尤靈、神魂尤清、明其物非物感入於身者、尤繁夥精微敏捷、而適不適尤著明焉。適宜者受之、不適宜者拒之、故夫人道只有宜不宜。不宜者苦也、宜之又宜者樂也。故夫人道者、依人以為道、依人之道、苦樂而已。為人謀者、去苦以求樂而已、無他道矣。(『大同

書『七頁』

という文が示している。つまり、「性」(「脳筋」と「神魂」は皆固有属性に属する。詳しくは第三章を参照)に適応すれば、「楽」であり、「性」に適応しなければ、「苦」である。「苦を去り楽を求める」とは事物にその「性」、つまりその具体的な固有属性に適した状態を与えることである。これは「愛」という行為である。この「愛」という行為を人間社会に止まらず、あらゆる生物、あらゆる無生物に及ぼすのが「博愛」である。この「愛」或いは「博愛」を実現するのは「理」(事物の因果関係の法則)の究明によつて「性」(事物の具体的な固有属性)を明らかにすることを前提とする、ということとは明らかであろう。また、

其覚知少者、其愛心亦少、其覚知大者、其仁心亦大。其愛之無涯、与覚之無涯、愛与覚之大小多少為比例。

(『大同書』六頁)

と、感じることに知ることの量は「仁」つまり「愛」の量と正比例の関係にあることを論じ、

蓋天之生物、人為最貴、有物有則、天賦定理、人人得之、人人皆可平等自立、故可以全世界皆善。(『孟子微』

七頁)

と述べていることから、康有為の言う「平等」、「自立」は、人々がそれぞれ生まれながらの性質に適して生活することだと理解することができる。

以上の検討によつて、康有為のいう「仁」は、人間の相通じようとする性質、また通じることによつて相手をその生まれながらの「性」(固有属性)に適した状態に存在させる行為(「愛」または「博愛」)を指す。あらゆる「氣」によつて構成された物体は「氣」と「神」を内包する存在であるから、この「仁」は、「氣」と「神」

の「電」のように伝達する或いは相互吸引する効能によつて、時間と空間を越えて伝達することができ、あらゆる物体に及ぼすことができる。この「仁」の実現は「理」(事物の因果関係)の究明によつて「性」(事物の具体的な固有属性)を明らかにすることを前提とする、ということが明らかであろう。「仁」は「性」の一つである、つまり「気質」の一部分でもあるので、「性」と同じく「氣」の物質性に影響を与えないことも明らかである。康有為のその「仁」の思想はやがて譚嗣同の『仁学』によつて一つの形となる。

おわりに

以上の四章にわたつて、康有為のいう「氣」を中心に検討してきた。この検討によつて、康有為のいう「氣」は物質的な存在つまり現在でいう元素のようなものであることが明らかであろう。同時に、彼の哲学がほぼ体系的に把握できた。「氣」・「神」・「性」・「理」・「仁」の諸概念はここで繰り返して述べる必要はないと思うが、全体像を簡潔に整理すると、

「氣」(物質) — 「質」 — 「五行」 — 「体」 — 「魄」 — 「視聽」 — 「陰」

「神」(非物質) — 「鬼」 — 「魂」 — 「靈魂」 — 「知覚」 — 「道德」 — 「陽」

という図式となる。これは、伝統的な「陽—神—魂」と「陰—鬼—魄」という図式とは本質的に異なるものである。伝統的なものでは「陰」と「陽」は「氣」であり、「神」と「魂」は物質的な概念としている。それに対して、康有為は、「陰陽」は「氣」と見ず、相対関係を指す語として用い、「神」と「魂」を非物質的な概念とした

のである。この点が彼の最も特徴のあるところと見てよからう。

最後に、彼の哲学体系において、このような「神」という概念は絶対必要な存在であるのかについて考えてみよう。宗教面においては、当時のいわゆる宗教（仏教、キリスト教）と対抗しようとして、孔子を教主とする「孔子教」が必要であると彼は感じたし、政治にもその「孔子教」は必要だと考えていた。⁽¹⁷⁾ そうすると、「礼」としての「祭祀」も正当化されるのである。思想的側面としては、彼のいう「仁」の実行の必要条件となろう。「仁」を行い得るのは、あらゆるものは「氣」と「神」を内包する存在であることを条件としているからである。「神」という概念を除けば、「氣」の流通だけで、人間同士が相通じるとまり相互理解しうるのかどうかは疑問が残る。その二つの点において、康有為が「神」という概念を新たに解釈し、導入したのではないかと考えられる。これは梁啓超がいう康有為の「重魂主義」（『康有為伝』二四八頁）の意味に含まれているであろう。

康有為の思想は、戊戌変法以前と亡命以降の両時期において、その変動があるといわれている。確かにその通りであるが、『自編年譜』にはこの哲学の体系は二十七才に完成させたとあり（二十七才という年齢はあまりに早すぎる嫌があるが）、本稿に引いた諸文からも伺えるように、早期から晩年にいたるまでその哲学には終始一貫したものはあることは事実である。その哲学の根幹となる諸概念（用語）とそれらの諸概念の関係を考察すれば、その体系は基本的には宋学の枠組において展開されたものである、と言えよう。

周知のように、康有為の思想は中国近代に大きな影響を及ぼした。その影響の実態を把握するには彼の哲学思想が、社会のどこまで、どのような形で影響したのかを考察する必要があるが、その考察は今後の課題としたい。

なお、指導教官池田秀三・狭間直樹、元助手末岡宏、そして中純夫先生、竹内弘行先生及び先輩呉震などからの多大なる指導を受けたこと、及び、父の看病のため帰国した際に、上海市立第二人民医院の内科主任医師宋衛東、看護婦長助手荀雪琴両氏の協力によつて、看病しつつ論文の作成を続けることができたこと、ここで感謝の意を表す。

注

(1) 康有為の「氣」を觀念的な存在として捉えるものには、張錫勤著『中国近代思想史』（台湾万卷楼、一九九四年）、侯外廬主編『中国近代哲学史』（人民出版社、一九七八年）、呂干彦博「論康有為的『元』及其實質」（『中国近代哲学史論文集』中国社会科学院哲学研究所中国哲学史研究室編、天津人民出版社、一九八四年）、蔡尚思『康有為黄金時代的思想体系和評價』（『中国近三百年學術思想論集』四編、存萃學社編集、崇文書店、一九七三年）、『中国哲学史』（北京大學哲学系中国哲学史教研室編写、中華書局、一九八〇年）などがある。

物質的な存在として捉えるものとしては、李沢厚「論康有為的哲学思想」（『中国近三百年學術思想論集』四編、存萃學社編集、崇文書店、一九七三年）が挙げられる。

「有意識的物質」は馮友蘭氏が「戊戌変法の組織者和領導者——康有為」（『中国哲学史新編』第六冊、人民出版社、一九八九年、一二二頁）で用いた語である。鍾賢培主編『康有為思想研究』（広東高等教育出版社、一九八八年）にも馮氏の考えに近いものが見られる（一二四頁）。

(2) 資料について、一、『康有為全集』（姜義華、吳根梁編校、上海古籍出版社）。この全集は刊行中で、これまでに三冊が刊行されている。本稿の『春秋董氏学』（二八九三—二八九七）からの引用は第二冊（一九九〇年）に納められたものによる。二、『大同書』（錢定安校訂、中華書局、一九三七年）。三、『康有為學術著作選』（全七冊、樓宇烈整理、中

華書局、一九八四年（一九九二年）。四、『康有為政論集』（上下二冊、湯志鈞編、中華書局、一九八一年）。上記の資料の一、二、三以外の康有為の文章の引用はこれを用いる。五、『康南海先生遺著彙刊』（蔣貴麟主編、宏業書局、一九七七年）。この資料は主として引用文の照合に用いる。

- (3) ここでは『易』の「乾元統天者也」を根拠にしているが、『春秋董氏学』に「元者、始也」（七九五頁）とあり、董仲舒の考えによるものであろう。

- (4) 『春秋董氏学』に「何休謂『元者、氣也』（七九五頁）」とあり、直接的には何休から取ったのであろう。

- (5) このような考え方は中国哲学史においては少なくはない。しかし、康有為のこの考え方はむしろ近代自然科学知識の影響によるものである。彼は『康南海自編年譜』において、二十七歳の頃、「因顯微鏡之万数千倍者、視虱如輪、見蟻如象、而悟大小斉同之理。因電機光綫一秒数十万里、而悟久速斉同之理。知至大之外、尚有更大者、至小之内、尚包小者、剖一而無尽、吹万而不同、根元氣之混侖、推太平之世」（十二頁）と述べ、つまり、顯微鏡と光電の知識によつて、『莊子』にいう「斉物」のことが分かるようになった（剖一而無尽、吹万而不同）という語は『莊子』の「斉物論篇」と「秋水篇」及び『列子』の「湯問篇」に見られ、また参考としては「万物一斉」という語は「秋水篇」に見られる。これは万物が皆「氣」を根源としていることであつて、そして「太平之世」を推理した、ということである。つまり、彼の大同思想はその「氣」を根拠としているものである。

有田和夫氏は『清末意識構造の研究』において、「大小斉同の理を悟り」「久速斉同の理を悟る」を挙げて、これは仏教、道教及び陸王「心学」的な「悟道的な修学態度」である、と論じている（汲古書院、一九八四年、三三頁）。しかし、万物の存在を近代の物理学的知識に基づいて哲学的に説明することは、決して仏教、道教及び陸王「心学」的な「悟道」と同一視することができない。

- (6) 三浦国雄『朱子と氣と身体』（平凡社、一九九七年）の第三章「鬼神論」参照。

- (7) 蔡尚思氏は、前引用文にある「天者一物之魂質也」の「天」を「元」としていて、「元」は「魂質」であると読んで、

「元」（氣）を觀念的なものと断定している（前掲書二二三頁）。氏の用いた版本が明記されていないので、照合することができないが、馮友蘭氏は「天」としていることから（前掲書二二二頁）、「天」という字が正確だと思う。ただ、馮氏は、「彼（康有為）が物質は意識あるものであると考え、…元氣も意識ある物質である」と述べていることから、「元氣」とそれによって作られた物（天や人間）との区別に氣付いていないことが分かる。佐藤震二氏は「元」（絶対的実体）と「天」（宗教的絶対者）との性質の違いに氣付いていたが、しかし、氏も「彼（康有為）は、元と天との両觀念による二元的不統一を、両者夫々の名称を残しながらも一元論的に統一せんとしたのである」（『康有為哲学序説』『日本中国学会報』第十集、一九五八年。一四一頁）と述べているのを見ると、「元」（氣）と「天」との先後關係、またはその「元」つまり「氣」によって作られた「天」に「神」が既に存在していたことに氣付いていないようである。

(8) この「天」には造物主という意味のあることが伺える。この造物主としての「天」は、『礼記』『礼運』にある「故祭帝於郊」に対する、「帝、為万生之本、其位已尊、故祭天於郊以報本、而独尊之」（『礼運注』二五八頁）という注釈や、「中国凡称天、即有主宰之意、主宰者、上帝也。詩称『昭事上帝』、又曰『上帝臨汝、毋忒爾心』故礼以郊祀上帝。」（『諸天講』一六九—一七〇頁）などから明らかなく、「上帝」と同一である。

(9) 「故者、已然之跡也」（『孟子微』四二頁）とある。具体的な存在様態と理解する。

(10) 『明清思想史の研究』（東京大学出版会、一九八〇年。一五一頁）参照。

(11) 康有為の哲学を「氣一元論」と捉える説者に、李沢厚氏や有田和夫氏（『氣の思想』小野沢精一・福永光司・山井勇編 東京大学出版社、一九九一年。五五〇頁）などがある。李氏は『理』『氣』先後の争いによって、康有為は「氣一元論」の伝統を受け継いだと判断している（前掲一八一頁）。そこに「神」という概念が考慮されていない。「神」と「氣」の先後については康有為は論じていないが、両方とも不滅な存在だと彼は考えている（詳しくは後章を参照）。

(12) 康有為のこの考え方は、「或疑孔子為無神教、豈知此為朱子誤乱之義、非孔子之教旨也」（『礼運注』二五二頁）という文と「孔教会序二」にある文（七三九—七四〇頁）から伺える。そこから、康有為が自らの「孔子教」を当時におい

て一般的にいう「宗教」と同じ位置に付けようとする意志が読み取れる（如何なる意味で「孔子教」が「宗教」になり得るのかについては第三章を参照）。

- (13) この「理」は康有為のいう「公理」とは同一の概念ではない（『答南北美洲諸華商論中国只可行立憲不可行革命書』四七六頁）。「理」は事物に客観的に存在していて、人間の智慧によって発見されるが、「公理」は知識に基づいて推理された最も基本的な最も普遍的な原理である（康有為が幾何学によって作った『真理公法全書』はその例である）。この「公理」は必ずしも今の現実の社会に適応するとは限らない。

- (14) 「知気」とは、『礼記』『礼運』にある「知氣在上」の「知氣」であって、康有為はこれを「靈魂」と解釈している。「略同電気」とは、「神氣即電気也、故皆從申。而神尤為電気之主、雖無形声、而含元吐精、至誠不息、引而申之、則自微而顯、不可抑撓也。……以知氣無窮、如電相引、雖微必顯、真誠必發、無間於千百世、無隔於万億里」（『中庸注』二〇二頁）とあるように、「電」のような吸引伝達の効能を持っているという意味だと考えられる。「亦曰性」とは、『孟子』の「君子所性」（孟子のこの「性」は狭義の「性」つまり善としての「性」である）の「性」を「性者、人之靈明、稟受於天、有所自来、有所自去。……故不隨身之生死而變滅。或称明德、又曰德性、精言之謂神明、粗言之曰魂靈、其实一事也」（『孟子微』二四頁）と解釈していること、『孟子』の「尽其心者、知其性也」の「性」を「性者、天賦之知氣神明、合於人身而不繫於死生者」（『孟子微』四三頁）と解釈していること及び、『中庸』の「天命之謂性」の「性」を「人非人能為、天所生也。性者、生之質也、稟於天氣以為神明、非伝於父母以為魂魄者」（『中庸注』一八九頁）と解釈していることから、孟子のいう善としての「性」と『中庸』にある「天命」としての「性」を指していることが分かる。「養之久者」とは、下文にある「孟子之言養性」の意味であろう。「亦曰明德」とは、「若夫人之貴於万物、其秉彝之性、独能好懿德。……此民所受之天則。天則又名天性、『中庸』曰德性、又曰明德。『伝』謂人既生魄、陽曰魂。是以有精爽至於神明。孔子所謂魂氣則無不知、又曰知氣在上。『易』所謂知氣遊魂、但有精粗之殊。故神明清爽之氣之別。其曰魂魄則降、知氣在上。是附随体魄而化、無死生之可言、亦不因父母而始有、善養之可歷万化而無尽也。但視所養之淺深厚薄、

及偏倚如何、以為生生之現受、要人人皆有之。『堯典』所謂明其峻德、『大學』之貴明其明德、『中庸』之貴尊其德性、『詩』所謂予懷明德、孟子之言養性、擴充此物此志也。若無此性、則無此明德、自不好此懿德矣。仁義礼智即懿德也」(『孟子』二九頁く三〇頁)とあるように、『中庸』にいう「明德」のことである、また、この「明德」は「仁智勇之本、皆在明德、明德即佛耶之靈魂也、但名不同耳」(『陝西孔教会講演』一一〇九頁)と述べているように、仏教或いはキリスト教のいう「靈魂」でもある。

佐藤震二氏は、康有為の「不忍人之心、仁也、電也、以太也」という文の意味を探るために、この文をを検討して、「私どもが神Ⅱ有知之電Ⅱ知氣Ⅱ魂知Ⅱ精爽Ⅱ靈明Ⅱ明德」という概念規定を無条件的に且つ全面的に認めるのは、論理上の厳密な意味に解すれば誤謬である」(前掲書一三六頁)という結論を下した。氏はこの文を如何に理解すべきかについて述べていないが、康有為の文章における「A者、B也、C也、D也、E也」のような文をただちに「AⅡBⅡCⅡDⅡE」と考えるべきではないというのは重要な示唆と思われる。

- (15) 『礼運注』には「以有魂魄靈懷愴、発為昭明、聖人於是而有祭礼、以嘉樂魂魄之事」(『礼運注』二五〇頁)とあり、「而能発揚昭明、焄蒿悽愴者、百物之精也、神之著也」とあるのを合わせてみると、ここの「魂魄」はつまり「神」のことだと考えられる。樓宇烈氏の整理した『康南海自編年譜』に「神之有魂魄」(十二頁)とあるが、蔣貴麟氏主編の『康南海先生遺著彙刊』に納められている『康南海先生自編年譜』には「神之魂魄」として、「有」という字がない。いままで見て来た康有為の考えから言えば、「神」に「魄」が含まれていることは考えられない。「神之魂魄」という文が正しいであろう。

- (16) 康有為は『中庸注』において、「魂」の輪廻(「神」と「鬼」の輪廻)と「氣」の輪廻を用いて人間の運命を説明しようとしている(二〇〇頁)。

- (17) 「愚民」を治めるためでもある(『論語注』八一く八二頁)。民は愚かものと見ている限り、康有為の思想が中国の近代化に貢献と妨害の両面性を有することは明らかであろう。