

先秦時代における儒家の氣の思想
—— 戦國時代の竹簡資料を中心に ——

竹田 健二



先秦時代における儒家の氣の思想——戰國時代の竹簡資料を中心に——

竹田 健二

はじめに

中國思想史において重要な概念の一つである氣概念の成立と展開については、從來専ら傳世文獻に基づいて考察されてきた。しかし、一九九三年に湖北省荊門市の郭店一號楚墓から出土した郭店楚簡をはじめとする戰國時代の竹簡資料の中にも、氣を説く文獻が複数存在する。このため、かかる新出土資料における氣について検討を加えることにより、先秦時代における氣概念の思想的展開について新たな展望を得ることができると期待される。そこで小論では、儒家の傳世文獻と戰國時代の竹簡資料とにおいて説かれている氣概念を検討し、先秦時代における儒家の氣の思想的展開について考察を加える。

なお、検討の対象の設定については、例えば「陰」・「陽」を氣と見なすかどうかなど、慎重に検討を加える必要があるが、本稿では便宜的に、郭店楚簡・上博楚簡等に關しては「氣」字に釋読されている用例を、また傳世文獻については「氣」字が用いられているものを、それぞれ対象とする（注1）。

一 傳世文獻における氣

行論の都合上、本章では先秦時代における儒家の思想を傳えらるるとされる主な傳世文獻として『論語』・『孟子』・『荀子』を取り上げ、各文獻における氣に關する思考を確認する。

『論語』において説かれている氣は以下の四例である。それらはいずれも、基本的に人間の身體に關する氣を指すものと考えられる。

(一) 孔子曰、「君子有三戒。少之時、血氣未定、戒之在色。及其壯也、血氣方剛、戒之在鬪。及其老也、血氣既衰、戒之在得。」（季氏篇）

(二) 曾子有疾。孟敬子問之。曾子曰、「鳥之將死、其鳴也哀。人之將死、其言也善。君子所貴乎道者三、動容貌、斯遠暴慢矣。正顏色、斯近信矣。出辭氣、斯遠鄙倍矣。籩豆之事、則有司存。」（泰伯篇）

(三) 入公門、鞠躬如也、如不容。立不中門、行不履闕。過位、色勃如也、足躩如也、其言似不足者。攝齊升堂、鞠躬如也、

屏氣似不息者。出降一等、逞顔色、怡怡如也。沒階趨進、翼如也。復其位、蹶踏如也。(郷党篇)

(四) 食不厭精、膾不厭細。食饁而餲魚餒而肉敗、不食。色惡不食、臭惡不食。失飪不食、不時不食。割不正不食、不得其醬不食。肉雖多、不使勝食氣。唯酒無量、不及亂。(郷党篇)

資料(一)では、孔子の發言として、人間の血氣のあり方は若年期・壯年期・老年期と變化し、そのためそれぞれの時期には「戒むる」べきことがあると述べられている。この血氣は、人間の身體内部に存在し、身體を構成する要素の一つと考えられる。資料(二)の「辭氣を出」すことは言語を發することを、また資料(三)の「氣を屏」めることは呼氣を抑制することをそれぞれ指すと考えられる。資料(二)・(三)の氣には、もともと人間の身體内部に存在し、それが外界に向けて發せられるとの共通點が認められる。資料(四)の「食氣」は、人間の身體内部から外界へ向けて發せられるものとは解しがたいが、食べるという行爲と關わるもので、おそらく「血氣」と同様に人間の身體内部に存在するものである可能性が高いと考えられる。

以上のように、『論語』における氣は、いずれも基本的に人間の身體内部に存在するものと考えられる。もとより、

『論語』の氣の用例は少なく、相互の關連性についても甚だ把握し難い。そうした中で注目されるのは、『論語』には人間の精神的活動そのものを直接的に指す氣が見出されない點である(注2)。

續いて『孟子』における氣について検討する。『孟子』においては、公孫丑上篇に氣の用例が多數登場する。

(五) 曰、「不動心有道乎。」曰、「有。北宮黝之養勇也、不膚撓、不目逃。思以一毫挫於人、若撻之於市朝。不受於褐寬博、亦不受於萬乘之君。視刺萬乘之君、若刺褐夫、無嚴諸侯。惡聲至、必反之。孟施舍之所養勇也、曰、「視不勝猶勝也。量敵而後進、慮勝而後會、是畏三軍者也。舍豈能爲必勝哉、能無懼而已矣。」孟施舍似曾子、北宮黝似子夏。夫二子之勇、未知其孰賢。然而孟施舍守約也。昔者曾子謂子讓子襄曰、「子好勇乎。吾嘗聞大勇於夫子矣。自反而不縮、雖褐寬博、吾不憚焉。自反而縮、雖千萬人吾往矣。」孟施舍之守氣、又不如曾子之守約也。」(公孫丑上)

(六) 曰、「敢問夫子之動心、與告子之不動心、可得聞與。」告子曰、「不得於言、勿求於心。不得於心、勿求於氣。」不得於心、勿求於氣、可。不得於言、勿求於心、不可。夫志、氣之帥也。氣、體之充也。夫志至焉、氣次焉。故曰、「持其志、無暴其氣。」既曰、「志至焉、氣次焉。」又曰、「持

其志、無暴其氣』者、何也。」曰、「志壹則動氣、氣壹則動志也。今有蹶者趨者、是氣也、而反動其心。」（公孫丑上）

（七）「敢問夫子惡乎長。」曰、「我知言、我善養吾浩然之氣。」

「敢問何謂浩然之氣。」曰、「難言也。其爲氣也、至大至剛。

以直養而無害、則塞于天地之間。其爲氣也、配義與道。無是、餒也。是集義所生者、非義襲而取之也。行有不慊於心、則餒矣。」（公孫丑上）

資料（五）では、孟軻が弟子の公孫丑に對して、孟施舍は自軍の置かれた状況にかかわらずに常に敵を恐れることなく、ひたすら攻撃的であったとし、また豫め敵の戦力を把握して勝算があると判断した場合にはじめて會戦するというやり方を「三軍を畏るる」として否定したとし、そうした孟施舍の姿勢を「氣を守る」ともと位置付けている。ここでの氣は精神的活動としての戰鬪意欲を指し、「氣を守る」とは高い戰鬪意欲を維持することを意味すると考えられる。資料（六）では、孟軻が「夫れ志は、氣の帥なり。氣は、體の充なり。夫れ志至れば、氣次ぐ」と、氣を人間の身體内部に充滿するものであり、そしてまた志によって統率されるものとする。そして、「志 至れば、氣 焉に次ぐ」と、基本的には志が氣に優先するのであり、従って「其の志を持して、其の氣を暴うこと無かれ」と、志を正しく保持すべきことを

主張する。ここで「體の充」とされている氣は、基本的に人間の身體を構成する要素を指すと考えられる。但し、孟軻は「志壹なれば則ち氣を動かし、氣壹なれば則ち志を動」かすと、志と氣とが相互に作用し合うことを認めている。このように氣と人間の精神的活動との關係を密接なものと捉える點は、孟軻の説く氣の特徴として注目される。

資料（七）に登場する有名な「浩然の氣」は、孟軻自身も「言い難し」と述べており、その内容を把握し難いが、「行心に慊からざる有れば、則ち餒う」と述べられていることから見て、やはりこの氣は心の精神的活動と密接に関わり、そして基本的に孟軻自身の身體内部に存在するものであると考えられる。

ここで特に注目されるのは、「浩然の氣」は「至大至剛」であり、「直を以て養いて害すること無ければ、則ち天地の間に塞る」と、天地間に行き渡るほどのものでもあるとされている點である。「浩然の氣」は基本的に人間の身體内部にあるが、時に人間の身體の内部からその外側へと廣がり、ひいては世界全體にまで拡散するのである。この點は、氣には世界全體を構成するものとしての物質的な性格が備わっていることを示唆すると考えられる。

『孟子』の中で、公孫丑上篇以外の篇において説かれている氣も、基本的にやはり人間の身體内部に存するものである。

(八) 其日夜之所息、平旦之氣、其好惡與人相近也者幾希、則其旦晝之所爲、有桔亡之矣。桔之反覆、則其夜氣不足以存。夜氣不足以存、則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也、而以為未嘗有才焉者、是豈人之情也哉。故苟得其養、無物不長。苟失其養、無物不消。(告子上)

(九) 孟子自范之齊、望見齊王之子。喟然歎曰、「居移氣、養移體、大哉居乎。夫非盡人之子與。」(尽心上)

資料(八)で説かれている「平旦の氣」と「夜氣」とは、人間の身體内部に存在し養われるものであり、人間が禽獸よりも秀でてゐるのは、これらの氣を十分に養うことによつてはじめて可能とされる。これらの氣は、「良心」を持つ人間、つまり生まれながらに善なる性を備えた人間が、善に赴く行動を行うもとなつてゐるものと考へられる。但し、「平旦の氣」と「夜氣」は、人間の身體内部にあつて人間が善に赴く根據となるが、結果として善に赴くことを保証するものではない。結果はあくまでも「其の養」を得ることができるかどうかによつて決定するのである。資料(九)においては、人間のあり方を、「居」や「養」といつた後天的な要因が規定することを指して、「居は氣を移し、養は體を移す」と述べられてゐる。この氣も身體を構成する要素の一つと考へられる。

以上、『孟子』において説かれている氣を検討した。その結果、『孟子』における氣は、人間の身體を構成する要素としての物質的なものを指す場合もあれば、人間の精神的作用を指す場合もあるが、いずれも基本的に人間の身體内部に存在する氣であつた。

ここで注目されるのは、「浩然の氣」「平旦の氣」「夜氣」など、人間が善に赴く行動のもとなつてゐるものを指すと考へられる用例が見られること、そして人間の身體内部にある「浩然の氣」が、「天地の間」の隅々にまで行き渡るとするユニークな思考が見られることである。後者については特に、孟軻の説く氣が単に人間の身體内部だけに存在しそれを構成するものではなく、世界全體に存在し萬物を構成するとの性格を有することを示唆してゐると考へられる。

續いて、『荀子』における氣について検討する。先ず『荀子』において特に多いように見受けられる血氣について見てみよう。

(一〇) 今世俗之亂君、鄉曲之儂子、莫不美麗姚冶、奇衣婦飾、血氣態度擬於女子。(非相)

(一一) 世俗之爲說者曰、堯舜擅讓。是不然。(中略) 曰、老衰而擅。是又不然。血氣筋力則有衰、若夫智慮取舍則無衰。(正論)

(一一) 凡生天地之間者、有血氣之屬必有知。有知之屬莫不愛其類。(中略) 故有血氣之屬莫知於人。故人之於其親也、至死無窮。(禮論)

(一二) 扁善之度、以治氣養生、則後彭祖。以修身自強、則配堯禹。宜於時通、利以處窮、禮信是也。凡用血氣、志意知慮、由禮則治通、不由禮則勃亂提慢。(脩身)

(一三) 治氣養心之術、血氣剛強、則柔之以調和。知慮漸深、則一之以易良。(中略) 凡治氣養心之術、莫徑由禮、莫要得師、莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。(脩身)

(一四) 君子貧窮而志廣、富貴而體恭、安燕而血氣不惰、勞勩而容貌不枯、怒不過奪、喜不過予。君子貧窮而志廣、隆仁也。富貴而體恭、殺執也。安燕而血氣不衰、東理也。勞勩而容貌不枯、好文也。怒不過奪、喜不過予、是法勝私也。(脩身)

(一五) 是故窮則必有名、達則必有功、仁厚兼覆天下而不閔、明達周天地地理萬變而不疑、血氣和平、志意廣大、行義塞於天地之間、仁智之極也。夫是之謂聖人。審之禮也。(君道)

(一六) 故樂行而志清、禮脩而行成、耳目聰明、血氣和平、移風易俗、天下皆寧、美善相樂。(樂論)

(一七) 曰、此夫安寬平而危險隘者邪。脩潔之爲親、而雜汙之爲狄者邪。甚深藏而外勝敵者邪。法禹舜而能弇迹者邪。行爲動靜待之而後適者邪。血氣之精也、志意之榮也、百姓

待之而後寧也、天下待之而後平也。明達純粹而無疵也、夫是之謂君子之知。知。(賦)

資料(一〇)の「血氣態度」とは、直接には、外界から觀察されるところのその人物の立ち居振る舞いを指す。人間の身體内部の血氣のあり方が、その人物の行動となつて外界に向けて表出するとされているのである。資料(一一)の「血氣筋力」は、人間の身體、ここでは堯・舜の身體的な能力や機能、及びその根據となるものであり、『論語』の血氣と同じく老年に至れば衰えていくものとされている。資料(一二)では、鳥獸を含めた「血氣有るの屬」にはおよそ知覺が備わっており、このためそれぞれ同類のものを愛するが、中でも人間は最も優れた知覺を備えているとされる。人間に限らず他の動物にも廣く血氣があるとする思考は、氣がそもそも人間の身體だけではなく、ひろく萬物を構成するとの思考を前提とするものと推測される。資料(一三)・(一四)では、いずれも禮に基づいて「氣を治む」べきことが主張されており、ここでの血氣が「知慮」等と共に人間の身體内部に存するものであることは明らかである。資料(一五)においては君子たる者の血氣の活動は安定していることが、また資料(一六)においては「禮を審らか」にする聖人は「血氣和平」、すなわち血氣がよく整っていることが、それぞれ説かれてい

る。これらの血氣は「志」或いは「志意」等と並列の關係に置かれており、やはり人間の身體内部に存在し、その肉體を構成するものと考えられる。資料(一七)も、禮樂が整い理想的な統治が行われている状態として「血氣和平」であるとされている。資料(一八)においては、血氣は「志意」と並立され、天下をよく治める君子の身體と精神とが理想的なあり方であることを「血氣は之れ精に、志意は之れ榮に」との状態であるとされている。

以上のように、『荀子』において説かれている血氣は、人間の身體内部に存在してその身體を構成する要素の一つであり、人間の知覺や身體的能力、行動の根據となるものと考えられる。そしてそうした血氣の働きは、精神的作用とも深く關わるものであった。ここで注目されるのは、「血氣有る」ものが人間だけに限定されておらず、鳥獸も含まれている点である。このことは、『荀子』における氣が、人間以外の動物、ひいては萬物すべてを構成するものと考えられていたことを示唆すると考えられる。

『荀子』においては、血氣以外にも、以下のような人間の身體内部に存在する氣が説かれている。

(一九) 問楛者、勿告也。告楛者、勿問也。説楛者、勿聽也。有爭氣者、勿與辯也。故必由其道至、然後接之。非其道則

避之。故禮恭、而後可與言道之方。辭順、而後可與言道之理。色從而後可與言道之致。故未可與言而言、謂之傲。可與言而不言、謂之隱。不觀氣色而言、謂瞽。故君子不傲、不隱、不瞽、謹順其身。(勸學)

(二〇) 君子之學如蛻、幡然遷之。故其行效、其立效、其坐效、其置顔色、出辭氣效。無留善、無宿問。(大略)

(二一) 夏首之南有人焉。曰涓蜀梁。其爲人也、愚而善畏。明月而宵行、俯見其影、以爲伏鬼也。仰視其髮、以爲立魅也。背而走、比至其家、失氣而死。豈不哀哉。(解蔽)

(二二) 凡姦聲感人而逆氣應之、逆氣成象而亂生焉。正聲感人而順氣應之、順氣成象而治生焉。唱和有應、善惡相象、故君子慎其所去就也。君子以鐘鼓道志、以琴瑟樂心。動以干戚、飾以羽旄、從以磬管。故其清明象天、其廣大象地、其俯仰周旋有似於四時。(樂論)

(二三) 君子力如牛、不與牛爭力。走如馬、不與馬爭走。知如士、不與士爭知。彼爭者均者之氣也。(堯問)

資料(一九)の「爭氣」は、他者と争う行動のもととなるものを、また「氣色」は、「瞽」には見ることのできない、通常視覺によって捉えられる顔色を指していると考えられる。この二つの氣は、いずれもいわば人間の身體内部から外界へ向けて發せられるものであり、その人物の精神のあり方

と深く關わるものと考えられる。資料(二〇)の「辭氣を出す」ことは言語を發することを意味し、「顔色を置く」ことと竝立されて、ともに君子が學ぶべきこととされている。資料(二二)では、「愚にして善く畏る」る涓蜀梁なる人物が、鬼を恐れるあまり「氣を失いて死」んでしまったとされており、ここでの氣は人間の生そのものを成立させる構成要素と考えられる。資料(二二)では、「逆氣」と「順氣」との二つの對になる氣が説かれているが、これらの氣はともに爲政者の身體内部に存在する氣であり、それぞれ「姦聲」・「正聲」を聞いた場合に感應し、それが爲政者の行う統治に反映して「亂」・「治」を發生させるとされている。資料(二三)は、周公旦が子の伯禽の傅に對して述べた言葉の一部で、優れた能力を有する他者と争おうとする行動は、その相手に比肩しようとする氣があるからだと言かれており、ここでの氣は、他者と争う行動のもととなるものを指していると考えられる。

以上のように、『荀子』において説かれている氣は、血氣以外にも様々な人間の身體内部に存在する氣が説かれているが、『荀子』において説かれている氣の中で特に注目しているのは、廣く萬物に存在する氣である。

(二四) 水火有氣而無生、草木有生而無知、禽獸有知而無義、人有氣、有生、有知、亦且有義、故最爲天下貴也。力不若

牛、走不若馬、而牛馬爲用、何也。曰、人能群、彼不能群也。人何以能群。曰、分。分何以能行。曰、義。故義以分則和、和則一、一則多力、多力則彊、彊則勝物。故宮室可得而居也。故序四時、裁萬物、兼利天下、無它故焉、得之分義也。(王制)

(二五) 夫樂者、樂也、人情之所必不免也。故人不能無樂、樂則必發於聲音、形於動靜。而人之道聲音動靜、性術之變盡是矣。故人不能不樂、樂則不能無形、形而不爲道、則不能無亂。先王惡其亂也、故制雅頌之聲以道之、使其聲足以樂而不流、使其文足以辨而不謬、使其曲直繁省廉肉節奏、足以感動人之善心、使夫邪汚之氣無由得接焉。(樂論)

資料(二四)では、人間が萬物の中で最も優れていることが説かれる中で、水火から草木・禽獸・人に至るまでがすべて「氣」を有すると位置付けられている。ここからは、萬物はすべて氣によつて構成されているとする思考を見出すことができる。資料(二五)では、先王の制定した理想的な音楽は、「邪汚の氣」が人間に接することのないように作用があると考えられている。「邪汚の氣」の詳しい内容は不明だが、この氣は人間の身體内部に存在するものではなく、おそらくは外界に廣く存在するものと考えられる。

以上の資料(二四)・(二五)からは、『荀子』において氣

が人間だけではなく、廣く萬物を構成するとの思考が存在することが窺える。

以上、本章では、『論語』・『孟子』・『荀子』における氣に關する思考を確認した。次章では、かかる傳世文獻における用例を踏まえた先行研究が、これまで先秦時代の儒家の説く氣をどのように理解してきたのかについて概観する。

二 儒家の氣に關する先行研究

本章では、戰國時代の竹簡資料が出土する以前の、傳世文獻のみに基づいて行われた研究において、先秦時代に儒家の説いた氣がどのように捉えられてきたのかを概観する。

平岡禎吉氏は『淮南子に現われた氣の研究』（理想社、一九六一年）において、儒家や道家・兵家などの「春秋時代より漢初に及ぶ文獻」によれば、「氣の觀念は多岐にわたり、しかも一學派に偏していたものでないことは明瞭」であり、「換言すれば、氣の觀念は中國人が廣く共通して抱いていたものであり、それは可成り古い歴史を有するものと推定される」とし、「氣の觀念が忽然として成ったものでないことを、確信」しつつも、氣概念は「古代の生活過程にあつて多くの人が、感覺し、直感する、直接經驗の中から發生したものの

であり、「古代人の生活過程にあつて直面し、經驗する具體的事實の中から、幾多の觀念が發生し、其の無自覺性の中から綜合され構成された概念であり、自然的に發生して廣く認識されるに至つたもの」と捉える^(注3)。

そもそも平岡氏は、先秦の文獻に關しては信頼性に問題があり、「蓋し漢初に於てさえ、古人に名をかりて著作された文獻が現われ、今日の如き偽書假托の論がなされたとすれば、真偽の問題は殆ど解決不可能の感を深くさせるばかり」であることから、「漢初に至るまでの典籍の中で、最も多數の「氣」字を使用」しており、また「古い資料をも集めて、あらゆる「氣」説を網羅」し、しかも「著作時代や撰者が明らか」であるところの『淮南子』を検討の中心としている。そして「戰國時代自然科学知識の進歩につれて表面化し、觀念的に統合され集大成されて氣の思想の完成を見た」のは、時代的には「孟子、莊子の頃であり、主導的役割を果たした人は惠施と莊子であろう。文獻としては無論、呂覽、淮南子である」とする。

黒田源次氏の『氣の思想』（東京美術、一九七七年）は、『尚書』・『易經』・『春秋』・『詩經』・『論語』・『孟子』・『荀子』における氣の用例を検討し、氣は『尚書』・『易經』・『春秋』には見出すことができないことを指摘した上で、『論語』の氣について「何れも人間の生活機能に關係ある生理現象を意

味」するものとする。そして『孟子』の氣について、「一見複雑のようであるが、實は何れも身體に基礎をもった心理的機能で、士氣または勇氣に屬する性質のものである」とし、更に『荀子』については、『荀子』の氣は多くが『論語』や『孟子』において見出し得た氣と同様のものであるとしつつ、特に王制篇の「水火」の氣に注目し、「氣を水火の如き無生物に認めた例は上述の諸家（竹田注―『尚書』『易經』『春秋』『詩經』『論語』『孟子』を指す）に全然見えなかつたところ」であると見なす。そして、『莊子』や『列子』、『呂氏春秋』・『管子』・『淮南子』における氣の用例についても検討した上で、「氣」の文字は「戦國の始め頃に使い出され、時代と共に流行していった」のであり、「荀子」以前は氣は辭氣または血氣（食氣をも含めて）または勇氣（志氣を併せて）といったような生命に關するものと心理的意義を含むものであったが、『荀子』に始めて水火ノ氣が一例だけ現われ、次で『莊子』以降に至るに及んで天地ノ氣（日月星辰山川風土ノ氣）陰陽ノ氣（四時寒温風雨晦明）が現われ、たちまちにしてこの自然の氣の方が生氣を压倒するの勢を示すに至った」とする。要するに黒田氏は、戦國時代の氣概念の内容は、もともと人間の生命や心理と關わる「生氣」を意味するものであったのだが、『荀子』によって「自然の氣」としての意味が加わり、その後「自然の氣」の意味で用いられることが急速に

増加していった、と捉えるのである（注4）。

小野澤精一氏は「齊魯の學における氣の概念―『孟子』と『管子』―」（小野澤精一・福永光司・山井湧編『氣の思想―中國における自然觀と人間觀の展開―』（東京大學出版會、一九七八年）所収）において、『論語』における氣は「人間の體のエネルギーのもと血氣、氣息と辭氣、穀物による生氣になつていて、一見斷片的・散發的なものにすぎないかのように見える」が、「さらに検討を加えていくと、その後出性と相俟つてか、體を中心としてではあるが、人間のとらえ方として、そのほかの主要な要素とも組み合わせられて、全體的な生の基本を作る重點を示すものになつていくことが分かつてくる」とする。そして、そうした氣を生み出した背景に「西方に對する東方の齊魯という地域的な特色」を見出すことができるとし、「西方のものは、外の自然のままに順應するか、上の權威の嚴しさに服従するかかの傾向が顯著であるのに對して、東方のものは、自然と權威を人間の集團と身體の内部に求める傾向があると、みることはできはしないであろうか」と指摘する。

そして、「氣」そのものは、戦國時代の『孟子』になるまでは、思想的なテーマにおいて、重要な概念として登場してくることはなかつた」とした上で、『孟子』にみられる「氣」をめぐる思想状況」には、「心に關する問題を取り上げなが

ら、むしろ心自體よりも、心の底の意識下にあつて、心を成り立たせているもの、あるいは、心を含めて身體を成り立たせているもののほうに、關心のありかは向けられて、ことが特徴としてみられるように、受け取られる」と指摘し、また「人間、あるいは自然を成り立たせているもとに考えられた「氣」は、古代のものとしては周王朝が中心の『詩經』『尚書』にはみえず、『論語』や『孟子』になつてから、なかでも本格的なテーマとしては、『孟子』の浩然の氣になつてからはじめてみえることについては、一つには内容的な広い面からは、思想的な立場に立つてみると、周王朝の天命思想を中心として、自然の個々の精靈への信仰として受身的であつたものが、その頃に、人間を中心として、萬物を成り立たせている生命力への自覺にまで昇華してきたことによると捉えられるし、他方、資料的な面からは、地域的にみると、西方の秦・韓・魏よりは、東方の齊・魯、特に齊の地方のものに顯著にみられることによつて、その地域の土俗的な、不老不死の術の盛行からくる心と體を養うことへの關心の高まりによると捉えられるようである」とも述べている。

澤田多喜男氏は、『荀子』と『呂氏春秋』における氣（前出『氣の思想—中國における自然觀と人間觀の展開—』所収）において、「萬物の生滅變化を氣の聚散で説明することは、萬物は氣からできているという考え方がその基盤にあるとい

うことができよう。そうした萬物の生成を氣から説明することの體系的表現は、周知のごとく前漢初期の『淮南子』天文訓にみえるが、戰國時代では儒家系の『荀子』王制篇にみえるのが、生成論的なものではないといえ、最もまとまつた総合的な氣と萬物との關係を説いたものといふことができよう」とし、「氣、ないし理と氣が本格的に問題（マツ）されるようになり、それらによつて存在の問題を考察するのは宋學の特色の一つであるが、その宋學で問題にされる氣は、實は戰國末期頃に明確な表現をとつた氣の思想の傳統を繼承するものである」と述べる。

以上、傳世文獻に基づく先行研究を概観した。これらの先行研究は、氣概念自體は戰國時代の始めには存在し、儒家も人間の身體に關する氣を説いていたとしつつ、そうした氣に關する思考は戰國時代中期に大いに發展・展開し、そして戰國時代後期に活躍した荀況に至つてはじめて、廣く人間以外の萬物にも氣が存在するとしたと見なす點で概ね共通すると考えられる（注5）。

それでは、今日我々が用いることのできる儒家系の新出土資料においては、どのような氣が説かれているのであろうか。次章ではこの點について検討する。

三 郭店楚簡・上博楚簡の儒家系文獻における氣

一九九三年に出土した郭店楚簡と、一九九四年に上海博物館が購得した戰國楚簡（以下、上博楚簡）とは、氣を説く儒家系文獻が複数含まれている。その中には、傳世文獻と同じく、人體を構成する要素の一つであるところの「血氣」を説くものがある（注6）。

(二六) 11  (述) 庠(乎) 脂膚血髣(氣) 之青(情)、菽(養) 膏(性) 命之正、安命而弗突(天)、菽(養) 生而弗戢(傷)。

(脂膚・血氣の情に述^{したが}いて、性命の正を養い、命を安んじて天せず、生を養いて傷つけず。)(『唐虞之道』)

(二七) 15 宜(義) 者、君惠(德) 也。非我血髣(氣) 之新(親)、畜我女(如) 丌(其) 16 子弟。古(故) 曰、句(苟) 凄(濟) 夫人之善它(施)、憊(勞) 丌(其)  (股) 忪(肱) 之力、弗敢單(憚) 也、17 危丌(其) 死、弗敢(愛) 也、胃(謂) 之【臣】、以忠叟(事) 人多。(義は、君の徳なり。我が血氣の親に非ざるに、我を畜うこと其の子弟の如し。故に曰く、「苟し夫の人の善施を濟さば、其の股肱の力を勞するも、敢えて憚らざるなり。其の死するに危^{ちか}づくも、敢えて愛せざるなり。之を臣と謂う。忠を以て人に事うれば多^まる。)(『六德』)

資料(二六)は、郭店楚簡『唐虞之道』第一一簡に見えるものであるが、同簡は下端の殘欠により文字が二〜三字程度欠落していると考えられ、竹簡の配列の復元に關して問題がある(注7)。全體的な文脈からすると、この箇所はおそらく聖王の理想的な治世に關して述べており、聖王の理想的な統治の下で民はよく「脂膚・血氣」のあり方を制禦し、その生を全うすることができたとしていると考えられる。ここで「脂膚」と對にされている「血氣」は、明らかに人間の身體内部に存在し、人體を構成する要素の一つと考えられる。資料(二七)は郭店楚簡『六德』の一節である。この部分では、君主が「血氣の親に非」ざる臣下をその子弟と同様に養うことが、君主としての義であるとされ、君主がそうした義を行うからこそ臣下は「其の股肱の力を勞」し、また「其の死するに危づく」ことも敢えて行い、と述べられている。臣下のことを「血氣の親に非」ざる者とし、血縁のある子弟と對比していることから、ここでは血縁關係にある身内を「血氣の親」と位置付け、血縁のある者同士は「血氣」が通じているとする思考が前提として存在すると考えられる。この「血氣」も人間の身體内部に存在し、人體を構成する要素の一つと見てよからう(注8)。

郭店楚簡・上博楚簡中の儒家系文獻においては、「血氣」以外にも、下記のような人間の身體内部に存在する氣が説か

れている。

(二八) 01凡人唯(雖)又(有)眚(性)、心亡奠志。走(待)勿(物)而句(後)复(作)、走(待)兑(悦)而句(後)行、走(待)習而句(後) 02奠。喜(喜)惹(怒)恹(哀)悲之蹙(氣)、眚(性)也。及其見於外、則勿(物)取之也。(凡そ人は性有りと雖も、心は志を奠ただむること亡し。物を待ちて而る後に作り、悦を待ちて而る後に行い、習うを待ちて而る後に定まる。喜怒哀悲の氣は、性なり。其の外に見わるるに及ぶは、則ち物之を取ればなり。)(『性自命出』)

(二九) 01凡人唯(雖)又(有)生(性)、心亡正志。寺(待)勿(物)而句(後)乍(作)、寺(待)兑(悦)而句(後)行。寺(待)習而句(後)奠。喜(喜)惹(怒)哀悲之氣(氣)、眚(性)也。及丁(其)見於外、則勿(物)取之 02〔也〕。(凡そ人は性有りと雖も、心は志を正すこと亡し。物を待ちて而る後に作り、悦を待ちて而る後に行う。習うを待ちて而る後に定まる。喜怒哀悲の氣は、性なり。其の外に見わるるに及ぶは、則ち物之を取ればなり。)(『性情論』)

(三〇) 43目之好44色、耳之樂聖(聲)、臑(鬱)啗(陶)之蹙(氣)也。人不難爲之死。(目の色を好み、耳の聲を樂しむは、鬱陶の氣あればなり。人は之が爲に死するを難し

とせず。)(『性自命出』)

(三一) 36目之好色、耳之樂聖(聲)、啗(鬱)啗(陶)之蹙(氣)也。不37〔難〕爲之死。(目の色を好み、耳の聲を樂しむは、鬱陶の氣あればなり。之が爲に死するを難しとせず。)(『性情論』)

(三二) 10〔子夏曰、〕□可見(得)而甯(聞)舛(歎)。孔(孔子)亡(日)、亡(無)聖(聲)之樂、蹙(氣)志不愜(違)。11〔亡〕體(體)之豐(禮)、槐(威)我(儀)巨(速速)。亡(無)備(服)之繫(喪)、内虐(怨)習(異)悲。亡(無)聖(聲)之樂、塞于四方。亡(無)體(體)之豐(禮)、日迷月相。亡(無)體(體)(服)之 12喪、屯(純)見(德)同明。亡(無)聖(聲)之樂、它(施)及孫(孫子)。亡(無)體(體)之豐(禮)、塞于四療(海)。亡(無)備(服)之繫(喪)、爲民父母。亡(無)聖(聲)之樂、蹙(氣) 13志既復(得)。亡(無)體(體)之豐(禮)、槐(威)我(儀)異(翼翼)。亡(無)備(服)斃(喪)、它(施)返(及)四國。亡(無)聖(聲)之樂、蹙(氣)志既從。亡(無)體(體)之豐(禮)、上下禾(和)同。亡(無)備(服) 14斃(喪)、巳(以)蕃萬邦。』

(子夏曰く、「□得て聞く可きか」と。孔子曰く、「無聲の樂、氣志違わず。無體の禮、威儀速速たり。無服の喪、内恕にして異悲。無聲の樂、四方に塞がる。無體の禮、日に

述し月に相す。無服の喪、純徳同明。無聲の樂、施 子孫に及ぶ。無體の禮、四海に塞がる。無服の喪、民の父母爲り。無聲の樂、氣志既に得らる。無體の禮、威儀翼翼たり。無服の喪、施 四國に及ぶ。無聲の樂、氣志既に従う。無體の禮、上下和同す。無服の喪、以て萬邦を蓄う。」(『民之父母』)

(三三) 09 韻(聞) 之曰、「志戔(氣) 不旨(至)、元(其) 事不…(之を聞くに曰く、「志氣至らざれば、其の事…(『從政』甲)

資料(二八)・(二九)は、同一文獻の異本と考えられる郭店楚簡『性自命出』・上博楚簡『性情論』の冒頭部である。この箇所では先ず、すべての人間は「性」を備えているが、善へ向かう「志」を生まれながらに「心」に定着させている訳ではなく、「志」を定着させるには、後天的な外界の「物」の働きかけを受ける必要があることが述べられ、續いて、性として人間に備わっている「喜怒哀悲の氣」、つまり「血氣」と同じく人間の身體内部に存在するところの、感情のもととなるものに對して、外界の事物からの働きかけが作用すると、その氣が作動し、喜怒哀悲の感情が外界に發現するとさ
れている(注9)。

資料(三〇)・(三一)も『性自命出』・『性情論』の一部で

ある。ここでは、「目の色を好み、耳の聲を楽しむ」ことが「鬱陶の氣」の作用とされ、人間はその作用のために死に至ることがあることが述べられている(注10)。「鬱陶の氣」は、「喜怒哀悲の氣」と同様、人間の精神的な作用と密接に関わり、人間の感情や行動を生むものと考えられる。つまり、先ず外界の事象に存在する「色」・「聲」が人間に對して働きかけ、次いでそれに人間の身體内部の「鬱陶の氣」が反應し、この「鬱陶の氣」の反應によって人間の「色を好」み「聲を楽しむ」との行動が生ずる、とされていると考えられる。本來この「色を好」み「聲を楽しむ」との行動の生ずる過程は、禮などの規範によって制禦されるべきであるのだが、生まれながらには善に赴くことの定着していない人間は、「鬱陶の氣」の制禦が不十分となり、その結果過剰な反應が生じて死に至ることもあると考えられたと思われる。

資料(三三)は上博楚簡『民之父母』における用例である。ここでは、「無聲の樂」・「無體の禮」・「無服の喪」という理想的な「樂」・「禮」・「喪」の「三無」について、「五起」、つまり五つの段階が説明されている。「無聲の樂」の「五起」は、「氣志違わず」・「四方に塞がる」・「施 子孫に及ぶ」・「氣志既に得らる」・「氣志既に従う」の五つとされ、この中の三つの段階に「氣志」という熟語の形で氣が説かれている。基本的にこの部分は、理想的な音楽である「無聲の樂」

によつて、「民之父母」たる君主とその支配下にある臣下や民との關係が理想的な状態へと近づくことが説かれており、「氣志違わず」・「氣志既に得らる」・「氣志既に従う」とは、君主の「氣志」、つまり精神的活動のあり方が、配下の臣下や民に通じて廣く共有されることを意味すると考えられる。ここで「志」と結び付き熟語となつている氣が人間の精神的作用を意味することは確實と考えられる。

資料(三三三)は上博楚簡『從政』における用例で、「志氣」の語が見られる。資料(三三二)に見た「氣志」と同じく、氣と志とが結びつけられていることから見て、「志氣」もやはり人間の精神的作用と密接に關わるものと考えられる。但し、『從政』甲の第九簡は上下端が殘欠しており、前後の接續が不明である(注1)。

以上のように、郭店楚簡・上博楚簡中の儒家系文獻においては、「血氣」以外に、人間の身體内部に存在して人間の感情や行動のもととなり、人間の精神的活動・作用と結びつく氣が説かれていて考えられる。このため、儒家系の戰國楚簡において説かれている人間の身體内部の氣には、身體を構成するいわば物質的なものと、精神的作用そのもの、或いは精神的作用と密接に關わるものがあると考えられる。

郭店楚簡・上博楚簡中の儒家系文獻において説かれている氣について特に注目すべき點は、以上のような人間の身體内

部に存在する氣だけではなく、人間の身體外部に存在する氣も説かれている點である。

(三四) 29 咎(臯) 咄(陶) 既已受命、乃支(辨) 會(陰) 易(陽) 之嚳(氣)、而聖(聽) 元(其) 訟獄、三30年而天下之人亡訟獄者、天下大和均(均)。奎(舜) 乃欲會天地之燮(氣)、而聖(聽) 甬(用) 之、乃立(燮) (質) 巳(以) 爲樂正。爨(質) 既受命、復(作) 爲六類(律) 六(臯) 陶既に已に受命し、乃ち陰陽の氣を辨じて、其の訟獄を聽く。三年にして天下の人訟獄する者亡く、天下大いに和均す。舜乃ち天地の氣を會して、而して之を聽用せんと欲し、乃ち質を立てて以て樂正と爲す。質既に受命し、六律六(質)を作爲し、(注2) (『容成氏』)

資料(三四)は、上博楚簡『容成氏』における用例である(注2)。受命して天子となつた臯陶が「陰陽の氣」を弁別し、訴訟に對して陰陽の氣のあり方を基準とする判決を下した結果、三年で天下中から訴訟を起こす者がいなくなつて天下がよく治まったこと、また舜が「天地の氣」を集めて、そのあり方に則つた統治を行わんとして、質を樂正、つまり音樂官に任命し、質は六律六呂を定めたことが述べられている。竹簡の殘欠のため質の定めた六律六呂と舜の統治との關

係については不明だが、おそらく舜も皐陶と同様に氣のあり方になかった統治を行い、その結果天下はよく治まったと述べられていると推測され、従って「陰陽の氣」・「天地の氣」には、人間の規範となるものとしての性格が備わっていると考えられる。それぞれの氣のあり方について具體的な説明はないものの、これらの氣が人間の身體内部に存在する氣ではなく、天地自然の間にあまねく存在する氣であることは確實と考えられる。天地自然の間の氣のあり方が人間の統治の規範となるとの思考、特に音楽があるべき氣の秩序を正しく保つために重要であるとする思考は、『國語』周語の中に類似したものが認められる^(注13)。かかる思考が『容成氏』において見出されることは、儒家における氣の思想の展開を考える上で極めて重要と考えられる。

以上本章では、郭店楚簡・上博楚簡中の儒家系文獻において説かれている氣を検討した。その結果、兩楚簡中の儒家系文獻においては、人間の身體内部に存在する氣と、天地自然の間に存在する氣とが説かれていたこと、前者の氣には、「血氣」などの身體を構成するいわば物質的な氣と、「志氣」や「氣志」などの精神的な作用そのもの、或いは精神的な作用と密接に関わる氣とがあること、後者の氣としては、天地自然の間に存在し、優れた統治の規範となる「陰陽の氣」や「天地の氣」があることを述べた。次章では、こうした新出土文獻

における氣の用例と傳世文獻における氣の用例とを踏まえるならば、先秦時代における儒家の氣に關する思考はどのように展開したと理解できるかについて考察する。

四 先秦時代における儒家の氣

周知の通り、郭店楚簡は一九九三年十月、湖北省荊門市郭店一號墓より出土した。郭店一號楚墓は戰國中期の後半にあたる紀元前三百年頃の造營と推定されており、従って郭店楚簡の成書年代は當然紀元前三百年以前と考えられる^(注14)。上博楚簡は盜掘の後上海博物館が購得したものであるために書寫年代に關する手がかりが少ないが、秦の白起が楚の都・郢を占領して楚が遷都した紀元前二七八年以前に造營された楚墓から出土したものと考えられる^(注15)。従って、兩戰國楚簡に含まれている儒家系文獻は、いずれも戰國中期において既に中國世界において流布していたものと考えられ、その原本の成立時期は、戰國時代の開始を紀元前四〇三年とし、概ね六十年ずつ初期・中期・後期に三分した場合、戰國中期以前であることは確實である。

こうした郭店楚簡・上博楚簡に含まれている儒家系文獻に見られる氣と、儒家の傳世文獻に見られる氣とを踏まえて、

先秦時代に儒家が説いた氣の展開を考えるとすれば、以下の點が特に重要と考えられる。

まず第一に、郭店楚簡・上博楚簡の複数の儒家系文獻において様々な氣が説かれていることから、戰國時代中期以前に、儒家は既に氣に關する多様な思考を有していたとしなければならぬ。

この點について、先に觸れた小野澤氏は「齊魯の學における氣の概念」において、『論語』に見られた氣の用例についてその後出性に注目していた。すなわち、「血氣」の用例が見える季氏篇について、上論に比べて後出とされてきた下論に屬する篇であること、またその全篇が「孔子曰く」に始まる文になっていることから、その成立は「新しいものに屬する」とする。加えて、「血氣」を説く部分の體裁が箇條書き的に記す形になっていることについても「客觀化して分類整理し、條文にまとめる思考は、戰國末期以後のものといわなければならぬであろう」と指摘する。郭店楚簡・上博楚簡の複数の儒家系文獻に様々な氣が説かれていることから、戰國時代中期以前に、儒家が既に氣に關する多様な思考を有していたことは確實である。もとよりこれまでに出土した戰國楚簡の中に『論語』は含まれていないが、『論語』中の氣の用例を殊更に後出のものに見なすのははや妥當ではなからう。戰國時代初期にも儒家は氣を説いていたのであり、孔子

やその直傳の弟子も氣を説いたと理解して問題は無いと考えられる。

第二に、『孟子』や『荀子』において説かれている氣の性格は、基本的には郭店楚簡・上博楚簡の儒家系文獻において説かれている氣の性格から概ね逸脱していない。このことは、孟軻や荀況らは先行する戰國時代中期以前の儒家の説いた氣に關する思考を受容し、それをそれぞれの思想に組み込み發展させたことを示すと考えられる。

すなわち、『孟子』において説かれていた「體の充」の氣は、人間の身體を構成する氣であったが、『唐虞之道』の「脂膚血氣」の血氣にもそうした性格は認められる。また「守氣」の氣も、『民之父母』の「氣志」や『從政』の「志氣」同様に、人間の精神的作用を意味した。そして『荀子』には人間の身體内部ではなく外界の萬物に廣く存在する氣が説かれていたが、『容成氏』において天地自然の間に廣く存在する「天地の氣」・「陰陽の氣」が説かれていた。加えて、『孟子』において「浩然の氣」は「天地の間に塞」つるとされていたが、『民之父母』においては、「無聲の樂、氣志違わず」と、「氣志」と密接に結びつけられている「無聲の樂」が「四方に塞がる」ものであるとされ、また「無體の禮」は「四海に塞がる」と、類似した表現が認められた。

もとより、『孟子』の「浩然の氣」・「平旦の氣」・「夜氣」、

及び『荀子』の「順氣」・「逆氣」などについては、今のところ戦國楚簡中に同一の語を見出すことができない。しかし、こうした氣はいずれも人間の身體内部に存在し、その人物の善なる行爲の根據となるものであった。また「順氣」・「逆氣」も、それぞれ爲政者の身體内部に存在し、その爲政者が聞く音楽に反應し、その爲政者の統治の行動のもととなるもの、つまり人間の行動や反應の根據となる氣の一種である。そうした人間の行動などの根據となるものとしての性格は、『性自命出』『性情論』の「鬱陶の氣」や「喜怒哀悲の氣」について認められる。このため、『孟子』や『荀子』において説かれている氣は、先行して存在する戦國中期以前の儒家の説く氣に關する思考を受容し發展させたとして理解するのが妥当と考えられる。

このことは、儒家における性説の展開を想起させる。すなわち、郭店楚簡『性自命出』・上博楚簡『性情論』において既に性をめぐる或る程度まとまった思考が存在したことから、孔子の段階では未だ断片的で素朴であった儒家の性に關する思考は、おそらくは孔子直傳の弟子たちの間で大いに發展し、その結果『性自命出』・『性情論』に見ることができるような性説や、或いはそれ以外にも様々なパターンの性説が數多く生み出されたのであり、孟子・荀子ら戦國中期以後の儒家たちは、そうした先行する儒家の多様な性説を受容して

それぞれの性説を構築したと考えられた^(注16)。氣に關する思考の展開についても、性説と概ね同様にして發展した可能性が高く、孟軻や荀況らは、彼等に先行する儒家の氣に關する思考を受容し、それぞれの思想に組み込み發展させたと考えられる。

第三に、戦國時代中期以前の段階で儒家の説いた氣は既に多様であり、全體としては「血氣」などの人間の身體に關する氣を中心としつつも、人間の身體外部に廣く存在する氣、つまり天地自然の間の氣をも説いていることから、戦國時代中期以前の儒家は、廣く世界のあらゆる事象は氣によつて構成されているとする思考、換言すれば氣の思想を既に保持していたと考えられる。

前述の通り、黒田氏は『氣の研究』において、『荀子』以前は氣は辭氣または血氣（食氣をも含めて）または勇氣（志氣を併せて）といったような生命に關するものと心理的意義を含むものであったが、『荀子』に始めて水火ノ氣が一例だけ現われ、次で『莊子』以降に至るに及んで天地ノ氣（日月星辰山川風土ノ氣）陰陽ノ氣（四時寒温風雨晦明）が現われ、たちまちにしてこの自然の氣の方が生氣を圧倒するの勢を示すに至った」としていた。郭店楚簡・上博楚簡の儒家系文献の氣の多くも、人間の身體を構成する「血氣」、或いは人間の身體内部に感情のもととなる「喜怒哀悲の氣」、精神

的作用を意味する「志氣」・「氣志」等、人間の行動などのもとななるものとしての氣であることから、おおよそ儒家が戰國時代を通して説いた氣は、人間の身體内部の氣が中心であつたと見てよいと考えられる。しかし、上博楚簡『容成氏』において「天地の氣」や「陰陽の氣」が認められることは、『荀子』の説いた「水火の氣」が儒家の初めて説く「自然の氣」だつたわけではなく、戰國時代中期以前に既に天地自然の間の氣を説く儒家が存在していたことを明らかに示している。

現時点では『容成氏』における用例のみしか確認できないが、戰國時代中期以前の儒家の中にこうした天地自然の間の氣を説く者が存在した點は、思想的に重要である。すなわち、戰國時代中期以前の儒家が天地自然の間の氣と人間の身體内部の氣とを既に共に説いていたということは、戰國時代中期以前の儒家が、廣く世界のあらゆる事象は氣によつて構成されているとする氣の思想を基本的に保持したことを示すと考えられる。

ここで注意すべきことは、世界のあらゆる事象は氣によつて構成されているとする氣の思想は、もともと儒家が生み出したものとは考えられないという點である。『詩經』や『尚書』においては氣を見出すことができないことから、氣の思想が『詩經』や『尚書』に基づくものではなかったことは確實である。このことと関連して注目されるのは、清華大學が

二〇〇八年に収蔵した戰國時代の竹簡資料(清華簡)である。本稿執筆時點までに公開された清華簡中には、『尚書』との関連の指摘されている文献が複数あるが、その中には氣を説くものを見出すことができない。このことも、氣が萬物やさまざまな事象を構成するとの思考が『尚書』や『詩經』に由来するものでは無いことを示唆すると考えられる。

そもそも世界のあらゆる事象は基本的に氣によつて構成されているとする氣の思想は、戰國時代中期以前において儒家のみが保持していたわけではなかった。このことは、例えば郭店楚簡『太一生水』・上博楚簡『恆先』・同『凡物流形』などの古佚文獻によつて明らかになつた、戰國時代初期以前の道家の説いた宇宙生成論において、氣が世界のあらゆる事象を構成するとの思考が存在することからも確認できる(注17)。

私見では、先秦時代に儒家や道家などの諸子がそれぞれに氣を説いているのは、そうした諸子の思想の成立前に、既に氣が萬物やさまざまな事象を構成するとの氣の思想が存在しており、諸子は先行するその氣の思想をそれぞれの思想的立場に應じて受容した結果と理解すべきである(注18)。前述の通り、平岡氏は『淮南子に現われた氣の研究』において、儒家や道家・兵家などの「春秋時代より漢初に及ぶ文獻」によれば、「氣の觀念は多岐にわたり、しかも一學派に偏していたものでないことは明瞭」であり、「換言すれば、氣の觀念

は中國人が廣く共通して抱いていたものであり、それは可成り古い歴史を有するものと推定される」としていた。この指摘は概ね妥当と考えられる。

もとより儒家は、先行して存在した氣の思想をあくまでも儒家の關心に應じた形で受容し展開したと考えられる。戰國時代中期以前の儒家が説く氣に關する思考が人間の身體に關するものを中心としているのは、儒家の關心自体が専ら人間にあったことを反映した現象と理解してよいと考えられる。

おわりに

以上、本稿では、新出土文獻における氣の用例と傳世文獻における氣の用例とを踏まえて、戰國時代中期以前の儒家は實に多様な氣に關する思考を有していたこと、そうした多様な氣に關する思考は、儒家が、先行して存在した世界のあらゆる事象は氣によって構成されているとする氣の思想を、儒家自身の關心に應じて受容し展開した結果と考えられることを述べた。もつとも、氣の思想の成立と展開とに關してはなお不明な點が多い。その全容の解明については今後の課題としたい。

注

- 1 清野充典「出土文獻に見える「氣」字について」(『大東文化大學中國學論集』第三一號、二〇一三年)は、傳世文獻と出土文獻とにおける「氣」字と解釋すべき用例を調査・検討している。なお、馬王堆漢墓帛書『五行篇』は、經の部分には氣が登場しないが、説の部分には氣が登場する。この『五行篇』の氣については別稿において論ずる。
- 2 資料(二)の「辭氣」は言語と結びつけられていることから、人間の精神的活動と關わるものとされてきた可能性が考えられる。しかし、氣そのものが直接的に精神的活動を指してはいないと考えられる。
- 3 引用は、一九六八年の改訂版による。
- 4 黒田氏は『荀子』における水火の氣を「これまで他になかった純物質的な存在に氣を認めている」ものと見なし、「氣を水火の如き無生物に認めた例は上述の諸家に全然見なかったところで、『荀子』が何故に特にこの水火の二者を挙げて「有氣」となしたかについては當然一考を要する問題である。或はこれは二者を以て五行を代表せしめたもので、五行説の既存を示すものであるかも知れぬ。果してしからは五行説というも、それは五行を氣と見る見解にまで既に成熟してきているものでなければならぬ」と述べる。
- 5 なお、中國の研究者の場合は、『左傳』や『國語』に氣の用例が

多數存在することから、春秋時代に既に氣に關する思考が存在したのとは自明のことと見なしている。すなわち、程宜山氏は『中國元氣學說』（湖北人民出版社、一九八六年）の第一章「元氣論自然觀發展及其自然科學基礎」において、「以元氣爲天地萬物的本原和元素的元氣論朴素唯物主義自然觀形成于漢代，但元氣論的思想萌芽可以追溯到先秦。這些思想萌芽是，（一）氣の觀念的出現；（二）有形狀的物體由氣凝聚而成的思想的形成；（三）氣進入宇宙演化學說中；（四）元氣觀念的出現。／氣在先秦的文獻中已經作爲哲學範疇出現。據《國語·周語》記載，早在西周末年（公元前七八〇年），伯陽父就已經用天地之氣的失序來解釋地震。」とし、張立文氏は『中國哲學範疇發展史（天道篇）』（中國人民大學出版社、一九八八年）の第五章「氣論」において、「氣範疇在其歷史的演變中，殷周時便已提出；西周末年，以天地之氣（即陰陽之氣）的過其序，說明地震現象，這是中國原始的、早熟的有序性觀念。春秋時，氣與五行相配，說明事物多樣性。戰國時，各家提出各種氣論，並從各個側面對氣作了論證。」と述べている。また李志林『氣論與傳統思維方式』（學林出版社、一九九〇年）（前言一、氣論——人類自然觀的一枝奇葩）において、「作爲明確的哲學範疇的氣概念產生于西周。《國語·周語上》記有號文公引太史之言諫周宣王說：『土氣震發，陽氣俱蒸，論及陰陽之氣于農事的關係。又載伯陽父云：『陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，于是有地震』，朴素地表達了氣的對抗、流轉、變化與地震

等自然界變異的關係。又引伯陽父對周幽王語：『夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也』，講了氣的變化與人事之間的關係。《左傳·昭公元年》記醫和之言：『天有六氣……六氣日陰、陽、風、雨、晦、明也。分爲四時，序爲五節。』这里講到了氣的物質性、多樣性和變動性，已包含有哲學範疇的意義。以六氣配五行，四時，則是在極其曖昧的形式中，暗示着空間與時間的統一，蘊含着四時五行的宇宙架構的最初萌芽。」と述べ、更に李存山氏は『中國氣論探源與發微』（中國社會科學院出版社、一九九〇年）において『論語』、『左傳』、『國語』等書雖然成書的時間稍晚，但它們作爲春秋時期史料的價值還應該基本肯定。《左傳》、『國語』中記載了西周末期和春秋時期較豐富的氣的思想，這些思想與戰國時期的思想有很大區別，例如『味以實氣，氣以行志』和『天六地五』（天有六氣，地有五行）的思想就是春秋時期特有的（詳見本書第二章），這是編纂者不能作僞，也沒有必要作僞的。」（第一章氣概念的原始意義和氣論哲學的產生）と述べている。加えて張立文主編『中國範疇精粹叢書氣』（中國人民大學出版社、一九九〇年）の第一章「先秦時期氣的思想」において岑賢安氏は「先秦時期，氣範疇開始產生，形成並得到初步的發展。／在殷周甲骨、金文中，氣字已出現。氣爲象形字，其原始意義爲『雲氣』。／《左傳》、『國語』首先對『氣』作了論述。《左傳》提出了『六氣』之說，認爲天有陰陽風雨晦明『六氣』，分爲四時，序爲五節，人的寒熱未腹惑心『六疾』，好惡喜怒哀樂『六志』，社會的禮儀刑法，都產生于

六氣の變化。《國語》認爲氣是天地陰陽之氣，天地陰陽之氣包含在自然萬物和人體之中，有其自身存在和運動的秩序，決定着自然、社會和人的發展變化。《左傳》、《國語》的氣，已是一個涵蓋自然、社會和人生的普遍概念，開始成爲哲學範疇。」としている。このように、中國の先行研究は上述の日本の研究者とはかなり立場を異にし、本論考の問題意識をそもそも共有していない。

6 以下、郭店楚簡に關する引用は『郭店楚墓竹簡』（荊州市博物館、文物出版社、一九九七年）及び『楚地出土戰國簡冊合集（一）』（武漢大學簡帛研究中心・荊門市博物館、文物出版社、二〇一一年）による。上博楚簡に關する引用は、馬承源主編『上海博物館藏戰國楚竹書（一）（二）（三）（四）』（上海古籍出版社、二〇〇一年、二〇〇二年、二〇〇三年、二〇〇四年）による。なお、異體字については兩者とも可能な限り通行の字體に改め、また一部私見により改めた箇所があるが、煩雜を避け注記を省いた。また、墨釘・墨鉤等、竹簡に記されている記號に關しては、寫真に基づきつつ可能な限り補った。

7 注6前掲『楚地出土戰國簡冊合集（一）』參照。同書の『唐虞之道』の釋読は、周鳳吾「郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釋」（『歷史語言研究所集刊』第七〇本第三分、一九九九年）の竹簡の配列に従っている。

竹田健二
8 郭店楚簡中、『語叢一』においても「血氣」の語が登場する。「45凡有血氣者、皆有喜46有怒、有愼有懋。其體47有容有色、有聲有

嗅48有味、有氣有志。凡物49有本有標、有終有始。」（凡そ血氣有る者、皆な喜有り怒有り、愼有り懋有り。其の體、容有り色有り、聲有り嗅有り味有り、氣有り志有り。凡そ物、本有り標有り、終わり有り始め有り。）但し、『語叢』については、文獻そのものを儒家系と見なすことができないことから、ここでは検討の對象から除いた。なお、『語叢一』については、福田哲之「『語叢』（一・二・三）の文獻的性格」（大久保隆郎教授退官紀念論集刊行會編『大久保隆郎教授退官紀念論集 漢意とは何か』（東方書店、二〇〇一年）所収。後、淺野裕一編『古代思想史と郭店楚簡』（汲古書院、二〇〇五年）に収録。）參照。

9 末永高康「性」即「氣」——郭店楚簡『性自命出』の性說（鹿兒島大學教育學部研究紀要 人文・社會科學編第五一卷、二〇〇〇年）は、「喜怒哀悲の氣、性なり」の語は、端的に、「性」とはすなわち喜怒哀悲の「氣」であること、「性」の實質が喜怒哀悲の「氣」であることを語ったものと考えてよいであろう」とする。資料（三〇）の『性自命出』において「鬱陶之氣」と釋読されている部分に關して、對應する資料（三一）の『性情論』については隸定・釋読が難しく、果たして如何なる氣なのか明確ではない。李零氏は「上博楚簡校讀記（之三）——『性情』」（『上博楚簡三篇校讀記』（中國人民大學出版社、二〇〇七年）所収。發表は二〇〇二年）において、「鬱陶」と釋読し、「上字從耳從日、應是職」的異體、字同、臆；下字、原書隸定有誤、應釋、仙、估

10

- 計是「借」字的誤寫。」と述べる。ここでは李零氏の見解に従う。
- 11 湯淺邦弘「上博楚簡『從政』の竹簡連接と文節について」（『中國研究集刊』第三六號、二〇〇四年）は、この箇所について「從政」者の心構え「志氣」について述べた部分かと推測されるが、竹簡の欠損により、内容未詳である」と述べる。
- 12 『容成氏』を儒家の文献と見なすことについては、淺野裕一「上博楚簡『容成氏』における禪讓と放伐」（『中國研究集刊』第三六號、二〇〇四年。後、淺野裕一編『竹簡が語る古代中國思想—上博楚簡研究—』（汲古書院、二〇〇五年）に収録。）、及び拙稿「戰國楚簡『容成氏』における身體障害者」（『福祉文化』第三號、二〇〇四年。後、前掲『竹簡が語る古代中國思想—上博楚簡研究—』に収録）参照。
- 13 拙稿「『國語』周語における氣」（『中國研究集刊』第八號、一九八九年）、「氣の思想の成立—『國語』における氣を中心に—」（『新瀉大學教育學部紀要（人文・社會科學編）第三二卷第二號、一九九一年）参照。
- 14 湖北省荊門市博物館「荊門郭店一號楚墓」（『文物』一九九七年第七期）、崔仁義「荊門楚墓出土的竹簡《老子》初探」（『荊門社會科學』一九九七年第五期）参照。
- 15 馬承源「前言：戰國楚竹書的發現保護和整理」（『楚竹書』所収）、「馬承源先生談上博簡」（上海大學古代文明研究中心・清華大學思想文化研究所編『上博館藏戰國楚竹書研究』（世紀出版集團・上海書店出版社、二〇〇二年）所収）参照。なお、上海博物館における戰國時代の時代區分は、「早期」と「晚期」との二分法である。
- 16 拙稿「郭店楚簡『性自命出』と上海博物館藏『性情論』との關係」（『日本中國學會報』第五五集、二〇〇三年）、「郭店楚簡『性自命出』・上博楚簡『性情論』の性說」（『國語教育論叢』第一四號、二〇〇五年）参照。
- 17 拙稿「上博楚簡『恆先』における氣の思想」（『中國研究集刊』第三六號、二〇〇四年）参照。
- 18 注12前掲の拙稿「『國語』周語における氣」、「氣の思想の成立—『國語』における氣を中心に—」、及び「左傳」における氣の思想—『國語』における氣の思想との比較を中心に—」（『東アジア—歴史と文化—』第二號、一九九三年）参照。
- 〔附記〕本稿は、科學研究費補助金・基盤研究B「中國新出土文獻の思想史的研究」（研究代表者：湯淺邦弘）の成果の一部である。