

孟子の心と氣——儒家における身体論序説——

橋本敬司

(一) はじめに

明代の思想家王陽明は、良知による天地万物一体觀を次のように説いていた。「人的良知、就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知、不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然。天地無人的良知、亦不可爲天地矣。蓋天地萬物、與人原是一體、其發竅之最精處、是人心一點靈明。風雨露雷、日月星辰禽獸草木、山川土石與人原只一體、故五穀禽獸之類、皆可以養人、藥石之類、皆可以療疾、只爲同此一氣、故能相通耳」〔傳習錄〕卷下)。人の良知は草木瓦石の良知であり、この人の良知がなければ草木瓦石は草木瓦石として、天地もまた

天地として存在しない。天地万物と人は一体であり、それを人の心の靈明が感覺するのである。風雨露雷、日月星辰、禽獸草木、山川土石すべて人と本来一体である。だから五穀禽獸は人の生命を養うことができ、藥石は病氣を癒すことができる。ただ一氣を同じくしているから通じあっている。このように、一氣が流通していることによつて、生命・病氣といった身体的なものを養い癒すことができるのであるから、この氣は身体的なものに外ならない。陽明の良知である心による天地万物一体觀は、実に、身体的なものである氣による天地万物一体觀に絶対的に依拠していたのである。

また、北宋の程明道は、「仁者、以天地萬物爲一體、莫非己

也」(「程氏遺書」卷二上)として、仁による天地万物一体を説くのだが、その仁については「醫書言手足痿痺爲不仁。此言最善名狀」・「如手足不仁、氣已不貫、皆不屬己」(同上)と言う。医書に手足が痿え麻痺することを不仁という。この言葉は最もよく仁を言い表している。そして、手足が仁でないのは、気が手足を貫いていないのであり、その手足は自分に属さないとする。明道は、仁を説くために自己の体を貫く気と関連させて説いた。このことは、明道に仁という心的なものと気という身体的なものにたいする思索があつたことを明確に表している。

このように、陽明においては良知と気を通して、明道においては仁と気を通して心と体に関する思索があつたことが解る。万物一体を説く、陽明と明道、それぞれ思考の枠組は異なつていたとしても、そこには共に心と体に関する深い思索、つまり自己の存在を心と体を合わせて全体的に捉えようとする身体論的思考があつたのである。人が自己の存在を問題に

するとき、心と体は最も身近で身体的な思考の対象となる。従つて、陽明・明道が心と体をどのような関係で捉え、人の存在をどのように考えていたのかを読み解いてゆくことは、彼らの思索を追体験し体認・体察することなのである。しかし、その前に、彼らが自己の思索体験を通して思考を深めてゆく中で、大きな影響を受けていた中国古代における儒家の心と体つまり心と気に関する思考を理解しておく必要があるだろう。

心と気に関する儒家の記述は、戦国時代に諸国を遊説して歩いた孟子において最も早く見られる。儒教の根本理念として、後世に影響を与え続けた性善説を説いた孟子が、どのような枠組で心と体を理解していたのか、小論は、その心と気の語を手掛かりにして、孟子が人及び世界をどのように捉えていたのか、その身体論的思考について考察しようとするものである。

(二) 性について

善から超越し善・不善に分けること、即ち分節化することはできない。

まず、性を巡る孟子と告子の論争から、両者の性概念の違いを明らかにしたい。告子は、「人性之無分於善不善也」(告

子上)と、人の性は善・不善に分けられないと説く。告子の捉えた性は何を意味していたのか。告子は言っている。「性、

猶杞柳也。義、猶柤棿也。以人性爲仁義、猶以杞柳爲柤棿」。

「性猶湍水也。決諸東方則東流、決諸西方則西流、人性之無分於善不善也、猶水之無分於東西也」・「生之謂性」・「食色、

性也」(同上)。性とは、加工される以前の天然のままの杞柳、また東西に方向付けられる以前の自然の湍水のようなもので

あり、生来それ自体である、と説かれていることから、告子において性は、まさに「生れつき」という意にのみ限定され、

食欲と性欲といった本能的身体的なものであった。このような性は、現実社会を「生きる」中での価値判断である善・不

この「生まれつき」に限定された性には、現実を「生きる」という意味は全く含まれていなかった。だから、「仁、内也、

非外也。義、外也、非内也」(同上)として、「仁内義外」を

説き、「生きる」という現実生活の場面で要請される義は、「生れつき」の性として自己に内在するものではなく、他者の存在を俟ってはじめて現れる後天的外在的なものである、といっ

たのである。告子において、「生れつき」と「生きる」ことは連続する一体の事として楽観的に理解されていたのではなく、

次元を異にする事柄として明確に区別されていた。それは、人と社会が分離され、両者の間に何ら内在的連関はない

ことを示している。人はその「生れつき」だけでは現実社会を「生きる」ことはできないと、告子はいうのであった。

一方「孟子道性善」(滕文公上)と批評されるように、性善説の立場をとった孟子は、まず、告子が性と義を分けること

に對して、「子能順杞柳之性而以爲柶椽乎。將戕賊杞柳而後以爲柶椽也。如將戕賊杞柳而以爲柶椽、則亦將戕賊人以爲仁義與」（告子上）と、杞柳の性に從つて柶椽を作るのか、それとも性を損なつて柶椽を作るのかと反論し、性に「順つて作る」という義もまた性に異なることを説く。また、「仁内義外」の説に對しては、「且謂長者義乎、長者之義乎」（同上）として、年長者であるという客觀的事実が義か、それとも年長者を敬う心が義なのかと反論し、仁と義はともに性に内在するものであることを説いた。「仁、人心也。義、人路也。」（同上）によれば、仁は人が「生れつき」備えた心、義は人が「生きる」道である。従つて、孟子の仁義を内実とする性は、人の善なる「生れつき」を意味するだけではなく、この善なる性をそのまま現実の社会の中で実現しつつ「生きる」ことををも包括した概念であつたということができるのである。

孟子はまた、「惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辭讓之心、禮之端也。是非之心、智之端也。人之有是四端也、

猶其有四體也。凡有四端於我者、知皆擴而充之矣。若火之始然、泉之始達。苟能充之、足以保四海。苟不充之、不足以事父母」（公孫丑上）と言う。性である仁義礼智は、それぞれ「人に忍びざるの心」の限定形態である「惻隱・羞惡・辭讓・是非の心」すなわち四端として、現実の「生きる」場で実現され、この四端を拡充して行けば世の中を治めることができるという。つまり、孟子は、社会を本来善である性が発現した四端（心）の拡充と捉えていた。だから、人は「生れつき」のままに心の拡充である世界を「生きる」ことができたのである。

孟子とは正反對に、荀子は、「人之性惡、其善者偽也」（性惡）と言う。「好利・疾惡・耳目之欲好声色」（同上）といった欲が性に備わっており、それらが社会的惡を結果するとして、性は惡、偽が善だと言明していた。そして、性と偽の概念を「凡性者天之就也、不可學、不可事者也。禮義者、聖人之所生也、人之所學而能、所事而成者也。不可學、不可事、而在

人者、謂之性。可學而能、可事而成之在人者、謂之偽。是性偽之分也」(同上)と嚴密に規定した。性とは、天によつて創造され、人の作為実践を超越した人の「生れつき」のことであつた。一方偽は、聖人の創作した礼義を、学んで体得し実践して完成するといつた、人が社会的実践者として「生きる」ことを意味していた。荀子は、性と偽をこのような關係で捉えることで、「生れつき」と「生きる」ことを明確に分離したのである。このように本性である「生れつき」の視点からは、性と偽は峻別されなければならないが、実践である「生きる」という視点からは、性と偽は相互依存關係にあり、その一致が求められることになる。

だから、荀子は、「性者本始材朴也、偽者文理隆盛也。無性則偽之無所加、無偽則性不能自美。性偽合、然後成聖人之名、一天下之功、於是就也」(礼論)と言っているのである。「本始材朴」である性は、まだ加工されていない白紙の状態にあり、偽による働きかけがなければ自ら美になることはできない。「文理

孟子の心と氣——儒家における身体論序説——(橋本)

隆盛」である偽は、礼の実践として素晴らしいのであるが、性がなければそれを加えることはできない。性と偽が合致すれば、人は聖人になり、世界は統一されるのである。性と偽が合致するとは、礼を實踐して「文理隆盛」である偽即ち「生きる」ことを通して、「本始材朴」である書き込み可能な白紙の性即ち「生れつき」を美なるものに分節秩序化してゆくことを意味している。ここで、アクセントはあくまでも偽に置かれ、「生きる」ことのなかで「生れつき」を変化させようとしている。これはかつて仁内義外を説いて「生れつき」と「生きる」ことを区分した告子の立場に近く、「生れつき」を善なる完全なものとして、そのまま拡充することが「生きる」とであつた孟子の考えとは、全く好対称をなしている。

孟子の性善説・告子の善不善不可分説・荀子の性悪説の相違が、三者を取り巻く時代・社会状況の違いによつて齎されたものであることは、疑うべくもない。しかし、それだけでなく、人が生きてゆく上で最も身近で現実的な問題であつた、

心と体をどう捉えるかという三者の思索体験が、それぞれの性説の形成に重要な影響を与えたのではなかっただろうか。だとすれば、次には、孟子が心と体をどう理解していたのが、問われなければならない。

(三) 「氣」と「心」について

ここでは、孟子の思考の枠組の中で、氣がどのような意味をもっていたのか、また氣と心がどのような関係で捉えられていたのか考察するのだが、孟子の立場をより一層明確に浮かび上がらせるために、氣と心についての孔子・荀子・荘子の思考をも見ておくことにする。

論語に見える氣に関する記述には、「辭氣」(泰伯)・「屏氣」・「食氣」(郷黨)・「血氣」(季氏)があり、それは話し方・息使い・食欲・血液と氣といった意味に過ぎず、どれも人の体に関係するものである。これらの言葉から、氣に関する思想

の意味や、孔子の特別な思考を見出すことはできない。

しかし、孟子は、氣に関する持論を、自ら説く「不動心」を告子のそれと比較する中で明らかにしていた。

告子の不動心とは、「告子曰、不得於言、勿求於心、不得於心、勿求於氣」(公孫丑上)として、言葉で理解できないものを心に求めず、心で理解できないものを氣に求めないと言っているように、心を動揺させる言と氣とから心を分離することであつた。

孟子は、告子の心と氣の分離を一応認めながらも、志(心)と氣の密接な相関関係を説く。「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。今夫蹶者趨者、是氣也、而反動其心」(同上)。志は氣を統帥するもの、氣は体は充ちているものである。志が至れば氣はそれに従う。だから、心が集中し志が専一であれば氣を動かせ、氣が統一されていれば逆に志を動揺させるの

である。いま、気が蹶いたり走り出したりして流通の本来の在り方から逸脱し完全性を失うことで、反つて心を動揺させるのである。この気が、そのまま人の体を意味するわけではないが、体に充ちているものであるから、心というよりはむしろ身体的なものを指していることはいうまでもない。孟子は志という心的なものと、氣という身体的なものとが相互依存関係にあると理解することで、人を、心と氣(体)とを備えた全体的存在として捉えたのである。つまり人は心と体の統一体内外ならないということである。このことは、はからずも、孟子の思考において、既に心と体の分離が進んでいたということの意味している。だから、「我善養吾浩然之氣」(同上)と、志によつて氣を養い導き統合してゆかなければならなかつたのである。この浩然の氣とは何か。孟子は言う、「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」(同上)と。言語化するのは難しいと言いながらも、この浩然之氣は、至つて大きく

孟子の心と氣——儒家における身体論序説—— (橋本)

至つて剛なるものであり、直すなわち自ら省みて縮であること、つまりこの文脈からすれば志を專一にすること、で養つてゆき損なわなければ、天地の間に充ち充ちるのである、と説く。更に、このような氣は義と道とに合致し、この義と道とが無ければ飢えて萎んでしまふという。

氣が、人の性である義や、朱子によつて「道者、天理之自然」(同上集注)と理解された人と宇宙を貫く真理である道に合致するということは、氣という身体的なものが、心によつて養われることで、人の性のままに人と連続したものとして心的に捉えられた天地に充ち、天地と一体になることを意味していた。つまり、心を專一にすることで氣を充たしてゆき、心身を統一することが、そのまま、氣が天地に充ちその義と道とに合致し世界が調和することであつた。

心と体の関係を思索していた孟子は、心と体は一体不可分の密接な関係にあり、四端が拡充し浩然の氣が充ちることによつて、人は心と体という存在のすべてを通して、天地に回

帰することが可能であると確信した。孟子は、人における心と氣つまり心的なものとの身体的なものとを、一応異なる概念であるとしながら、心によってそれらを統一することを考えていたのである。孟子の志向するところは、性善である「生れつき」のままに「生きる」ことを通して天地と一体になることであつた。そして、その根底には、心身一元の人間観と世界は人と同じ構造であるとする世界観とがあつたのである。

荀子は、「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」（王制）として、水火は氣があるだけで、草木には氣と生命があり、禽獸には氣と生命と知覚があり、人には氣と生命と知覚と道義があると説き、心を持たない水火・草木・禽獸と心を持つ人とを、道義を根拠に明確に区分した。この義が心的なものであり、知・生・氣がともに体に根拠を持つ身体的なものであることは明らかである。特に、心的なものから最も掛け離れた氣は、人に即して「以治氣養生、則後彭祖」（脩身）・「凡治

氣養生之術、莫徑由禮」（脩身）として、氣を治め生を養へば彭祖よりも長生きし、礼によって氣を治め心を養うのであると説かれる。生命や心を養うことの根本に、万物に共通の最も基本的構成要素とされる氣を養うことが、大前提としてあつた。人に即していえば、氣とは、その体を意味するものであつたことが解る。

荀子において、身体的に理解された氣は、性と偽の点から言えば、「生れつき」として万物を構成する性である。従つて、それは前章で論じたように、人の作為である偽すなわち礼を實踐しながら「生きる」なかで、美なるものに分節され秩序化される対象であつた。つまり、礼の實踐者たる主体とは明確に分離して捉えられたのである。この主体とは、「心者形之君也。而神明之主也。出令而無所受令。自禁也、自使也、自奪也、自取也、自行也、自止也」（解蔽）と説かれるように、形すなわち体の君であり、命令を出すのみで受けることなく自らすべてを主宰する心をいう。悪なる性を治めて美なるも



のに転換せしめる主宰者とは、正しくこの心である。人は、礼を実践しながら「生きる」主体である心の善と、それによって治められ分節される対象である「生れつき」の性即ち気の悪とに引き裂かれていた。だからこそ、聖人によって定められた外在的な礼による統制が必要不可欠だったのである。荀子は、善悪を合わせ持った心身二元的存在として人間を捉えていたのである。

次に、「全生保身」(養生主)を説く荘子の気と心について見てゆこう。「人之生、氣之聚也。聚則爲生、散則爲死。(中略)故曰、通天下一氣耳」(知北遊)と、荘子は、人の生死を気の聚散で説き、人は気によって形成されているとするが、世界もまたこの一気によって貫かれているのであった。また荘子は説く。「察其始而本無生。非徒無生也。而本無形。非徒無形也。而本無氣。雜乎芴芴之間、變而有氣。氣變而有形。形變而有生。今又變而之死。是相與爲春夏秋冬四時行也」(至樂)。この「芴・芴之間」とは、「茫乎芴乎、而無從出乎。茫乎芴乎

孟子の心と氣——儒家における身体論序説—— (橋本)

而無有象乎」(同上)と説かれていたように、ぼんやりとしてつかみ所がない秩序化される以前の無秩序をいつたものであり、それはそのまま混沌を意味している。従って、ここでは、「(混沌) ↓ 氣 ↓ 形 ↓ 生 ↓ 死 (混沌)」という循環(サイクル)が説かれてはいるが、これは、流通している一気の変化の位相を捉え、それぞれの言葉で表現したものである。気は形(体)を形成するとともに、その存在の根源である「混沌」へ通じるために開かれた唯一の回路であった。だから、この気の流通するサイクルは、人に限定されず、春夏秋冬という四季の巡りと全く同じものであった。つまり、気という身体的なものを媒介として、人と天地万物とが一体であることが明示されている。人は、この気を通してのみ天地万物と一体化することができ、存在の根源である混沌と一つになることができるのである。

また、「心齋」が、顔回と仲尼の会話をかりて説かれていた。「回曰、敢問心齋。仲尼曰、若一志、無聽之以耳、而聽之以

心。無聽之以心、而聽之以氣。聽止於耳、心止於符。氣也者、虚而待物者也。唯道集虚。虚者、心齋也」（人間世篇）。志を一つにし、感覺器官である耳で聞かずに心で聞き、心で聞かずに気で聞きなさい。耳は音を聞くだけだし、心は認識するだけだ。気は虚でどんな物も受け入れ、真の道はこの虚にだけ集まって来る。虚こそ心齋なのだ、という。心ではなく気に  
おいて自らを統合することで、人は道という存在の根源を聞く、すなわち一体になることができる。これは、心的な束縛から自己を解放し、気を通して身体的存在に成り切ることで、気によって貫かれた存在の根源である道に回帰して行くことを意味している。「心齋」・「坐忘」（大宗師篇）とは、己の心を忘れ、体そのものに成り切ることで道と一体になる、身体の工夫についていったものであった。荘子の捉えた人とは、気（身体）・心両面を備えているものの、世俗的認識である心ではなく、気（体）においてのみ真に自己を統合し中心化して存在を実感することができるものだったのである。つまり

荘子は、孟子の心身の相関による心身一元的人間観とも、また荀子の心身を主客に分離した心身二元的人間観とも異なり、心を捨て気（身）に成り切り、そこに自己を統合する、いわば身一元的人間観を展開したのである。

（四） 孟子心身一元論の意味

孟子は、告子の不動心について、「不得於心、勿求於氣、可、不得於言、勿求於心、不可」（公孫丑上）と言い、心と氣とを分離して考えることは肯定するけれども、言葉と心を分離することは否定していた。前章で述べたように、気が心を動揺させる場合があることから、心気の分離は一応肯定できる。では、言葉と心の場合、何故分離できないのだろうか。孟子は自らを「知言」者と言い、「詖辭知其所蔽、淫辭知其所陷、邪辭知其所離、遁辭知其所窮」（同上）として、言葉は心そのままの表現であり、心が「蔽・陷・離・窮」の時は、それ

それ「諛辭・淫辭・邪辭・遁辭」といった言葉に表現されると説く。孟子の「知言」とは、どのような心理状態の下に言葉が発せられているかを知ること、つまり言葉を通して心を読むことに外ならなかった。だから、「諛辭・淫辭・邪辭・遁辭」が発せられるときは、その心が良くないばかりか、行いや政治に弊害を及ぼすのである、と言う。孟子は、不忍人之心を憶隠之心Ⅱ仁・羞惡之心Ⅱ義・辭讓之心Ⅱ礼・是非之心Ⅱ智といった言葉で表現していた。これは、人の心が仁義礼智といった言葉によって倫理的に分節されていること、そしてこれらの言葉を通してその心を読み取ることができるといふことを意味している。

孟子は、「生於其心、害於其政、發於其政、害於其事」(同上)と、「蔽・陷・離・窮」が心に生じ「諛辭・淫辭・邪辭・遁辭」が発せられると、政事を害すると言う。「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」(滕文公上)とあるように、社会とは、「父子、君臣・夫婦・長幼・朋友」といっ

孟子の心と氣——儒家における身体論序説—— (橋本)

た関係によって形成され、「親・義・別・序・信」といった言葉によって倫理的に分節された世界であった。孟子の説く「言」とは、心をそのまま表現し分節するに止まらず、人と人と物との関係によって形成された社会を維持し自己と他者を分節してゆくシステムでもあった。それは、心と言葉と社会が分離不可能な緊密な関係にあることを、つまり、心の表象に外ならない言葉によって、心と社会と同様に倫理的に分節されていることを意味している。このように孟子は、「不得於言、勿求於心」という考えを否定したのである。氣と心は別の概念であるとしながらも、氣と心の相関関係を説いた孟子は、心身が一体であることに自己の本来の在り方を見いだすことで、天地・社会つまり世界を、自己の心身を中心とし、その拡充充滿である同心円で捉えていた。孟子において、世界は、人の心身がそのまま拡大したものという、心身的世界なのであった。

また、孟子は、「自得」(離婁下)・「自賊」(公孫丑上)・「自

暴」「自棄」（離婁上）というように、「自」すなわち人の主体性を重視し、すべてのことを、自己の責任において受け止めることを強調した。これは、「良知」「良能」（盡心上）・「本心」「良心」（告子上）・「恒心」（梁惠王上）などの言葉からも明らかのように、孟子が自己の心を常に気に掛け、自己の心に絶対の信頼をおいていたからこそ、説かなければならなかった、彼の思索の根幹に触れることである。

孟子はまた、次のように言っていた。「耳目之官、不思而蔽於物、物交物、則引之而已矣。心之官則思、思則得之、不思則不得也。此天之所與我者、先立乎其大者、則其小者弗能奪也」（告子上）。耳目は外物に覆われるが、心には思考能力がある。この大なるものである心は、「思う」という一点において、目や耳といった物に動揺させられる感覚器官とは、明確に区別されていた。では一体、この心は、思うことによつて何を得るのであろうか。孟子は、「居下位而不獲於上、民不可得而治也。獲於上有道、不信於友、弗獲於上矣。信於友有道、

事親弗悅、弗信於友矣。悅親有道、反身不誠、不悅於親矣。誠身有道、不明乎善、不誠其身矣。是故誠者、天之道也、思誠者、人之道也。至誠而不動者、未之有也。不誠、未有能動者也」（離婁上）と言う。君主の信任を得るためには、まず友から信頼されることが、その友から信頼されるには、自らの両親に喜んでもらえることが、その両親に喜んでもらえるには、我身に省みて誠であることが、この我身が誠であるためには、自己の本性が善であることをはっきり知っていることが前提である。だから、誠が天の道であり、その誠を思いながら、つまり性善であることを信じ切つて、誠である善なる本性のままに生きてゆくことが、人の道なのである。至誠であれば天下の者は皆感動するが、誠でなければ誰も感動させることはできないのである。この考えは、心を中心にして両親（家族）↓友↓君主へとその半径を延ばしてゆく同心円的世界観に基づくものである。心が思うものは、誠つまり天に与えられた自己の性が善であるということ以外の何ものでも

ない。自らに本来備わっている善なる性の内面に向かつて自己を統合してゆくこと、それが、「學問之道無他、求其放心而已矣」(告子上)と言われていたように、放心を求めることに

外ならない。「自」を説くことは、自己の心において天与の性を絶対的に肯定し受け止めること、つまり、自己をその性・心において求心的に統合し、更にその存在の根源である天へ回帰すること、すなわち自己の統合・中心化を意味していたのである。しかし、「萬物皆備於我矣」(盡心上)とも言われていたように、孟子の世界が自己の心身の拡充・延長であったことからすれば、「君臣・父子・長幼・男女・朋友」といった、他者との関係の網の目によって形成された現実社会を「生きる」ことにおいて、統合された自己を関係の変化と共に遠心的に拡充してゆくこと、すなわち脱統合・脱中心化をも意味していたのである。従って、孟子の説く「自」には、自己に向かつて中心化する「みずから」と、自己の拡充である開かれた世界に向かつて脱中心化する「おのずから」との二つ

の深遠な意味が内包されていたのである。言い換えれば、孟子において「生きる」とは、自己の中心化と脱中心化の運動であったのである。

孟子が心を説き「自」を説き得たのは、人の存在は、天と連続するものであり、天によって支えられ守られているという、人と天とに対する絶対肯定があつたからである。孟子は、心身の拡充・延長として身体的に捉えた現実世界を、生の場合として全肯定した。そして、善なる性として自己に備わっている天を、人自らが「生きる」ことを通して全面的に受け入れること、すなわち「生れつき」のままに「生きる」という「性善説」を説いた。ここには、心においては善なる性として体においては浩然之氣として、人は心身ともに天を体現し天と一体であるという心身一元論的思考が展開されていたのである。

（五） 終わりに

程明道・王陽明など、宋明時代の儒家の心と体に関する思

索を読み解くために、孟子の身体論を、性と心と気を手掛かりにして、荀子・荘子などと比較しながら考察した。孟子は、単に人の「生れつき」を善と規定するだけではなく、心身の拡充・延長である現実世界を、その善なる「生れつき」のままに「生きる」ということを意味する「性善説」を唱えた。また、天に根源をもち一体不可分な心と体の両方を通して、天に回帰することができるとする心身一元論を展開した。この孟子の思索の根底には、天と人間存在に対する絶対肯定があつたのである。

荀子は、主体である心が礼を実践しながら「生きる」ことを偽、気として身体的に捉えられた「本始材朴」である「生れつき」を性と説いた。だから、人は心によって「生きる」

ことを通して、身体的「生れつき」を美なるものに変えてゆかなければならない。これは、心と体を主客に区分する心身二元論であつた。つまり、荀子は、天と人間存在を絶対肯定することができなかったのである。

荘子は、心よりも、生死を支配し体を構成する氣に重要性を認め、心の認識能力を捨て去ることで氣である体そのものとなり、存在の根源である道に同一化しようとした。つまり、心の脱落した身一元論を説いたのである。荘子は、天すなわち道を絶対肯定したが、心をも備える人間存在を絶対肯定することはしなかつたのである。

ここに、孟子と荀子・荘子それぞれの、心と体に関する思索の特色を見ることができた。しかし、このように人の体に比定され、身体性を強く備えたものであつた氣は、やがて、思想的に展開し、その意味内容を充実してゆく。秦漢の「淮南子」・「易」などにおいて、一段と氣の思索は深まり、更に宋明時代の儒家の心と気に関する主体的思索として開花する

のである。

(広島大学大学院博士課程後期)

孟子の心と気——儒家における身体論序説——  
(橋本)

The thought of Xin (心) and Qi (氣) on Mengzi (孟子) .  
—An introduction to monism of a mind and body on Confucianist. —

Keiji Hashimoto

Mengzi (孟子) regarded Xing (性) as perfect and sole reality. This thought means to unify man's naturality and existence.

And, he asserted that the essence of a man is man's Xin (心). But, the meaning of that is based on the thought of Tian (天) . On the other side, he makes much of Haoran-zhi-qi (浩然之氣). It Qi (氣) is pass through man's body and the Cosmos. The reasonably, man is able to return to Tian (天) through the Haoran-zhi-qi (浩然之氣). Man's mind and body are based on Tian (天). So, he thinks man is a creature that a mind and a body are unified.