

気——東洋における万物一体の世界観

一、様々な二元論と東洋の一元論

私たちは、私たちをとりまく事象をしばしば二つに分けて捉えようとする。精神と肉体(心と身体、内と外)、精神と物質(心理と物理)、主観と客観(自と他)、人間と動物(生物と無生物)、人間と神(人為と自然)、生と死(この世とあの世)、物と事……等々、私たちはみずからをも含むこの世界を、こうした無限の二項対立で理解しようとする。

こうした二元的世界観は、一般に西洋の「近代の知」がもたらしたものとされるが、現代に生きる私たちの多くは、洋の東西を問わず、それをごく当たり前のものの見方であるように感じている。いわゆる「サイエンス」の魔力たるやかくも強大ということなのかもしれないが、そもそもそれはいったい何故なのだろうか。二元的世界観は、私たちの素朴な実感や経験に

合致しているからなのであるか。それとも世界をそのように理解することは、人間理性の宿命なのだろうか。否、それこそが世界の実像なのだから……とそこまで言えば、夥しい反論が浴びせかけられよう。

二元的世界観にも申す場合、しばしば持ち出されるのが東洋の伝統的な思想である。たしかに、中国古代の孔子や朱子に、あるいは江戸時代の人々に、物心二元論や客観的合理主義を見出すことは容易ではない。しかし、彼らとて、そういったタームでくくられる思想こそ表明していなかったとはいえ、物と心を別概念として対立的に考えたり、主客の問題を意識していたことに変わりはない。そもそも、東洋に生きる私たちは、物だの心だの、主客だのといった漢字を用いて、西洋由来の「近代の知」を受けとめてきたのであるから、東洋的伝統思想と西洋的近代思想の境目はそれなりの自覚がなければ抽出することは難しい。つまり、東洋の伝統思想が、西洋近代ひいては現代の

垣内 景子

私たちの思想とはまったく異質の世界観に基づいていたというのは大雑把すぎるある種の幻想なのであり、異質の部分と共通する部分とを丁寧に分別することなしに、東洋における西洋近代思想の説得力（あるいはその受容の限界）の正体を掴むことはできないのだ。

とはいえ、東洋の伝統思想にしばしば登場する一元論を考へることは、二元論の限界（もしそういうものがあるのなら）を暴き、それとは別様の世界観や価値観の可能性を探るよすがになることは間違いない。「心身一如」「主客合一」「生死無二」「色即是空」「心即理」……等と表現される東洋の一元論は、もちろんその用字からも明かなように二項（心と身、主と客……）を前提とした上でのその合一や一致を説くものであり、それは往々修行や努力の果てあるいはある種の悟りによって開かれる境地なのであるが、それは時に私たちの日常感覚にじっくりくするものでもある。

私たちは「病は気から」と言つて、内臓の疾患という物理的客観を気持ちの持ちようという心理的主観との関連で考えたり、「場の空気」と言つて、主客を越えたその場の一体感や影響関係を実感したりする。そして、こうした非「科学的」現象を言う場合に、東洋の私たちはしばしば「気」の字を持ち出す。あるいは二元論的世界観によつて分断された孤独を癒やし、失われた一体感を取り戻すために、東洋の私たちは「気」持ちや空「気」を「気」にせずにはいられないのかもしれない。いずれ

にせよ、「気」という概念こそは、東洋における一元論を根底で支える世界観なのである。

二、「気」とは何か

「気」とは何かを定義するのは難しい。中国では古代より「気」によつて様々な事象・現象を説明するが、不思議なほど「気」そのものを定義した文言は見当たらない。説明するまでもなく自明の「気」を用いて、古い時代の中国人は「くは気である」「くは気のせいである」とあらゆる物事を説明するのであるが、注目すべきはその際の語気が「気であるから、気が原因であるから」まやかしではなく確かなことだ」というものであることだ。それはちょうど現代の私たちが「くは物理現象だ」と説明されて何となくほっとするのに似ている。少なくとも、「気」は確かに存在する物質的なものであり、決して現代日本語のいわゆる「気のせい」で済まされるような不確かなものではない。

現代日本語において「気」の字を含む表現には、大きく分けて次の二通りがある。一つは人の心の動きや意識に関するもの、たとえば「気がつく、気になる、気を失う、気が狂う、気のせい、やる気、元氣、気合い、気持ち、気分、雰囲気……」等々、もう一つは自然現象に関わるもの、たとえば「空氣、大氣、氣體、氣象、天氣、氣候……」等々である。両者に共通する語感を敢えて求めるならば、「目には見えないが確かに感じ取ること

のできるもの」ということになろうか。そういった語感がよりはつきりするものは、日本語で「氣」を「け」と訓む「氣配、人氣ひとけのない、大人氣おとなげない、眠たげ、知りたげ……」等の場合であるう。

「氣のせい」という日本語が、不確かで非科学的で物理的には説明できないことを言うのに対して、中国伝統の「氣」概念はちよほど正反対の語感を持つ。否むしろ、日本語の「氣のせい」を不確かなものと感じることがそもそも現代の私たちの物心二元論なのかもしれない。物理現象と心理現象（氣持ちや思い）とをひと連なりの現象として捉えるところに「氣」の一元的世界観があるのであった。

ここでは差当たり「氣」を「エネルギーとスピードを孕んだきわめて微細な物質」と定義しておきたい。この世界は一定量の「氣」に満たされていて、その「氣」は常に運動し衝突し合い集散を繰り返すことによつて様々な現象を出現・消滅させている。世界は「氣」の絶え間ない変化によつて織りなされる無限の組み合わせ、隙間のないグラデーションである。物も事も、生物も無生物も、すべて「氣」の変化過程の一部を固定的に捉えたものであり、その差はつかの間集まった「氣」の状態の差にすぎず、世界の実像は過去から未来永劫一瞬たりとも止まることのないひと連なりの「氣」の流れに他ならない。東洋の伝統思想の根底に流れる一元的発想は、この「氣」による万物一体観に拠るものなのである。

三、人間にとつての「氣」

「氣」の世界観をもう少し具体的にイメージするために、万事万物の中でも最も良い状態の「氣」の集まりであるときれる人間存在について考えてみたい。朱子学の祖である南宋の朱子は、人の生死を「氣」によつて次のように説明する。

人が生まれるのは精氣が集まるからである。人は一定の量の氣を持つているだけだから、必ずそれが尽きる時が来る。尽きれば魂氣は天に帰り、形魄は地に帰り、そして死ぬのだ。（『朱子語類』卷三・十九条）

人の生死を「氣」の集散で説明するのは、儒教に限らず古代中国の基本的な発想であるが、祖先崇拜という名目で死後の世界と密接に関わりをもつ儒教においては、「氣」による生死の説明は両刃の刃でもあった。つまり、生死を「氣」で説明することは、死や死後の世界にまつわるある種のいかがわしさを排除し、「氣」という確かな物理現象に還元できる一方、そのようなドライな説明が近親者の死後の祭祀の意味をそれこそ物理的に否定することにもなりかねないのであった。朱子も次のような苦しい説明をしている。

人が死ぬと結局は気は散じてしまうのだが、すぐには散じ切らないので、感格（感じて、至る）の道理があるのだ。遠い昔の先祖については、気の有無を知ることとはできないが、祭祀をする者はその子孫であり、結局のところ同じ一つの気でつながっているのだから、感格の道理があるのだ。とはいえ、すでに散じてしまったものは、決して再び集まらない。仏教では人が死ぬと鬼（霊）になり、鬼はまた人になるというが、そうであれば、この天地において常に一定の数の人があの世とこの世の間を行ったり来たりするばかりで、造化の作用は要らなくなってしまう。そんな馬鹿な道理があるものか。（同上）

朱子はむしろ、親子の同質の「気」の呼応現象を言うことによつて、この世とあの世をつなぐ「気」の連続に「孝」の意味を見出そうとしているのであり、世の人を惑わせる怪異現象（幽霊、祟り）も「気」という観点からはそれこそ物理的に説明できるのであった。

人が生まれるのは、人となるに足る「気」（精気）が集まるからで、机になるか、犬になるか、人になるかの違いは、「気」の種類や状態の違いにすぎない。人の中でも、その能力・性格・運命等に差異があるのも同様で、すべて集まった「気」が決定する。それでも、机や犬ではなく人として生まれたのであるから、そこに集まった「気」には多少なりとも自浄作用がある。

運命は変えられないにせよ、性格を矯正し、能力を向上させ、少しでも健康で長生きをするために努力する余地が想定されているのも、机や犬ではない人の「気」の特殊性ということなのである。

中国では古代から「養気」「養生」をめぐる様々な思想・技法が発達した。生まれた時に稟けた「気」を後天的に養い、少しでも「気」が散じ去ること（即ち死）を遅らせることができるのは、人という現象に「心」という作用があるからでもあった。「心」は人を人たらしむる所以であり、「心」という主体性によって人は「気」の決定論・宿命論に立ち向かうことができるのであった。しかし一方で、「心」の登場によつて人はひと連なり「気」の世界から逸脱し、世界を客観として分節的に観るようになる。先に挙げた「心身一如」等の東洋伝統の一元論的スローガンは、すでに逸脱した世界へ再び回帰し、分節された世界を再び一つの流れに戻すことなのである。

四、「気」と「心」と「理」

朱子は「心は気の精爽」（同上巻五・二十八条）と言う。すなわち、人間という存在は現象を構成する「気」の中でも、「心」という精神活動をなす「気」は、肉体およびその運動をなす「気」に比べて、特にきめ細やかでエネルギーにあふれ（精）のびやかでスピードに充ちた（爽）部分であるということだ。ここに

は明らかに肉体(身)と精神(心)を区別して、後者をより優れたものとする見方が窺える。しかし、肉体(身)と精神(心)の区別は、あくまでも「氣」の質や状態の差はすぎず、両者はなだらかに連続している。

私たちは、手を触れずに念力で物を動かしたり、雨乞いをして雨を降らせること等を非科学的な迷信か偶然と考える。物が動き雨が降るとい物理現象と、それを「心」の中で念じ祈る心理活動との間に因果関係を考えることは、それこそ「氣」休めならばともかく、ふつうは無意味なこととされる。しかし、「氣」の観点からいえば、「心」が動けばその「氣」と接している肉体の「氣」に連動し、その肉体をとりまく「氣」にも影響を及ぼす。隙間が無い以上、目に見えない(物として認知できない固まりになっていない)「氣」を経由して離れた場所にある物体の「氣」や雨という現象を引き起こす天空の「氣」にまでその波動が届くかもしれない。

同様に、良からぬことを考えると、「心」の「氣」が乱れたり濁ったりする。その汚い「氣」が肉体の「氣」に作用すれば体調を崩すかもしれない。更にいえば、その濁った「氣」はまわりの「氣」に影響を与え、天空の「氣」を乱し天変地異や事故を引き起こすかもしれない。悪い政治が続くと天災が起こる、天災は君主を戒めるものだという思想も、単なる脅しや迷信ではなく、「氣」の観点から物理的に説明がつくのであった。

朱子は、次のように語っている。

鬼神は氣に過ぎない。屈伸往来するものは、氣である。天地の間、氣でないものは無い。人の氣と天地の氣とは常につながっていて、隙間などないのだが、人がそのことを知らないだけだ。人の心が少しでも動けば、すぐに氣に連動し、屈伸往来するものと感通し合う。例えば、占いなどは、すべて心の中にもともとあるものを言うだけで、心が動けば必ずそれに応じた反応があるのだ。(同巻三・七条)

「鬼神」とは、人の死後の靈魂のようなもので、死んだ人の「氣」が完全に散じ切りまわりの「氣」の海に溶け込むまでの間、この世とあの世を行ったり来たり(屈伸往来)する。「鬼神」は時には近親者の思い(という同種の「氣」の動き)に感応してこの世にやって来て近親者を庇護し、時には生前の怨み(というなかなか散じない「氣」の凝り)のせいでの世に祟り(という通常とは異なる「氣」の現象)を生じさせる。朱子が挙げている占いを例に言えば、お告げを示す筮竹やコインの動き(という物理現象)は、占う者の「心」の中の、本人も意識していないかすかな動きに呼応したものだということである。

このように、私たちにとっては自明と感ぜられる物理現象と心理現象の区別は、すべて「氣」の動きの連動として捨象される。その上で、これまた私たちの日常感覚とは食い違うかもしれないが、まわりの物事の「氣」が「心」の「氣」に影響を与

える以上に、「心」がまわりの物事を左右するものと考えるのであった。この「心」の優位が、人の人たる所以なのであるが、同時にこの「心」ゆえに、人は各々たった一人でひと連なりの「気」の世界の外に立ち、自分だけが含まれない世界を見つめ続けなければならない。そしてその時、目の前の「気」の流れは美しい「理」の世界として立ち現れるのであった。

世界を「気」だけではなく「理」と合わせて説明しようとしたのが、朱子学のいわゆる「理気二元論」である。「二元論」とはいうものの、「気」と「理」は本来は対立する概念ではなく、両者は常に同時にしか存在せず、別個には想定できない。それはちようど言語において音声や文字という媒体（物理的現象）とそれが示す意味とが切り離して考えられないのに似ている。万事万象はただあるのではなく、あるべくあるのであり、そこには必ず何らかの意味や価値や役割、すなわち「理」がある。少なくとも、「心」という作用を持つてしまった人間にとっては、世界は単なる「気」の流れではなく、各々その意味や価値や役割を担った物事によって構成されたものとして立ち現れざるを得ないのであった。

五、「気」を強調することの意味

朱子学が「理」と「気」によって世界を説明して以降、東洋の思想史において、「気」をことさらに強調することは、ある種の

思想的立場や傾向を表明することになった。因みに、朱子が伝統的な「気」概念を改めて取り上げた最大の理由は、「気」のもつ物質的確かさによって、仏教の虚無観に対抗するためであった。この世界は、万事万象は、仏教の説くが如く虚無でも空でもなく、確かに有る、すなわち「気」が有るということだ。しかし、朱子にとって、あるいは「心」を持つ人間にとって、世界はただ有るのではなく、あるべく有るものであった。ここに、本来は二元論ではなかったはずの「気」と「理」が、あたかも対立概念であるかのような図式が出来上がる。すなわち、「気」があるがままの世界Ⅱ現実、「理」Ⅱあるべき世界Ⅱ理想という二元論である。そして、言うまでもなく朱子学は後者を重視した。朱子学が「理学」と呼ばれるようになる所以である。

朱子学が「理学」として強力な権威をもつようになるにつれて、あるべき世界の理想論に押しつぶされた人々は、「心」の価値があるがままの現実に結びつけようとする。朱子学以降、敢えて「気」を強調することは、あるべきよりもあるがままを、理想よりも現実を、「心」の出发点にし直すことを意味している。そしてそれは、中国の近代前夜においては、「理」Ⅱ規範と「気」Ⅱ欲望の対立にまで発展したのであった。

朱子学Ⅱ「理学」を意識した「気」の重視は、「気」のもつ万物一体観の強調にも帰結する。朱子学の「理」を批判した陽明学は、特段「気」を強調したわけではないが、あるがままの吾が「心」の実感に「理」の根拠を据え直したことによって、同

様の万物一体観(感)を強調することになった。それは、他者の苦しみや痛みをみずからの苦しみや痛みと感じて己むに己まれぬ行動へと人を駆り立てるもので、こうした傾向が最も先鋭化したのが、日本の近代が見出した陽明学であった。本場中国の陽明学以上に行動主義に読み替えられた日本の陽明学は、明治期の国粹主義的な東洋精神発揚のもと、江戸期・幕末にまで遡り意図的に発掘されたものであったが、彼ら陽明学者の「己むに己まれぬ大和魂」(吉田松陰)にも「気」の思想の日本的展開が看取できるのではないだろうか。