

## 蘇門の閑居における氣

湯 淺 陽 子

三重大學

はじめに

蘇門四學士の一人である張耒（一〇五四—一一二四）が、熙寧九年（一〇七六）に制作した（清・邵祖壽編『張文潛先生年譜』<sup>①</sup>による。以下同。）「超然臺賦」有序（『張耒集』<sup>②</sup>卷二）は、題下の原注「蘇子瞻守密、作臺于園、名以超然、命諸公賦之。予在東海、子瞻令貢父來命。」（蘇子瞻 密に守たり、臺を園に作り、名づくるに超然を以てし、諸公に命じて之を賦せしむ。予 東海に在り、子瞻 貢父をして來たりて命ぜしむ。）が示すように、當時、知密州（現山東省諸城縣）在任中であった蘇軾が營んだ超然臺に寄せたものである。

張耒はこの賦に附された比較的長い序の中で、二人の人

物に「超然」とそれをさらに超える境地とはいかなるものかについて議論させている。

或有疑于超然、曰、「古之所謂至樂者、安能自名其所以然耶。今夫鳥之能飛、獸之能馳、與夫人之耳目手足、視聽動作、自外而觀之者、豈不以爲大樂乎。然鳥獸與人未嘗自以爲樂也。古之有道者、其樂亦然、又安能自名其所以然耶。彼方自以爲超然而樂之、則是其心未免夫有累也。」

或るひと 超然に疑ふこと有り、曰く、「古の所謂至樂なる者は、安んぞ能く自ら其の然る所以に名づけんや。今夫の鳥の能く飛び、獸の能く馳するは、夫の人の耳目手足の、視聽動作すると與に、外よりして之を觀る者は、豈に以て大樂と爲さざらんや。然るに鳥獸と人と未だ嘗て自ら以て樂と爲さざるなり。古の道をも有する者、其の樂 亦 然り、又 安んぞ能く自ら其の然る所以に名づけんや。彼の方に自ら以て超然として之を樂しむと爲せば、則ち是れ其の心は未だ夫の累ひ有るを免れざるなり」と。

「或」(ある人)は、「超然」について、「至上の樂しみ」(至樂)の狀態にある者は、その境地を言語で表現できるのかという疑問を抱いている。人からは樂しげに見える飛ぶ鳥や走る獸は、自らの狀態を樂しいとは感じていないが、その狀態は、自らの樂しみについて言葉で表現しなかつた過去の道を會得した者の至上の樂しみと共通するものなので、自らの「至上の樂しみ」の狀態について言葉により「超然」と表現する人は、實は「超然」に拘つた不完全な境地にしか至っていないのではないかというのである。

この疑問に對して「客」は次のように答えている。

客應之曰、「吾豈以子之言非耶。吾方有所較、而後知超然者之賢也。予視世之賤丈夫方奔走勞役、守塵壤、握垢穢、嗜之而不知厭。而超然者方遠引絕去、芥視萬物、視世之所樂、不動其心、則可不謂賢耶。今夫世之富人、日玩其金玉而樂之、是未能富也。忘其所有而安之、是眞能富矣。夫惟有之、是以貴其能忘之、使其無有、則將何所忘耶。子以爲將忘超然爲眞超然、則其初必有樂乎超然而後忘可能也。子以爲樂夫世之樂者乎。

蘇門の閑居における氣(湯淺)

然則子亦安知夫名超然者果非能至樂者也。」

客之に應へて曰く、「吾豈に子の言を以て非とせんや。吾方に較ぶる所有り、而る後に超然たる者の賢きを知るなり。予世の賤丈夫の方に奔走勞役し、塵壤を守り、垢穢を握り、之を嗜みて厭くを知らざるを視る。而るに超然たる者は方に遠引絶去し、萬物を芥視し、世の樂しむ所を視るに、其の心を動かさざれば、則ち賢しと謂はざるべけんや。今夫の世の富人の、日に其の金玉を玩びて之を樂しめるは、是れ未だ能く富まざるなり。其の有つ所を忘れて之に安んず、是れ眞に能く富めり。夫れ惟だ之を有つのみにして、是れ以て其の能く之を忘るるを貴び、其をして有ること無からしむれば、則ち將た何をか忘るる所なるや。子以て超然を忘るるを將て眞の超然と爲さんと爲れば、則ち其の初めは必ず超然を樂しむこと有りて而る後に能くすべきを忘るるなり。子以て夫の世の樂しむ者を樂しめると爲すか。然れば則ち子は亦安くんぞ夫の超然と名づくる者の果して能く樂に至る者に非ざ

るを知らんや」と。

ここで「客」は、「超然」を至上の境地であるとは考えていない。萬物を價値のない土や芥のように見なし、世の中で樂しみの對象とされるものを見ても心を動かすことがない「超然」の境地は、彼によればひとつの段階に過ぎず、さらに高い境地として「超然」たる状態にあることを忘れる「至樂」があると述べている。

この序と同様の「或」と「客」の間での「超然」と「至樂」の違いについての議論は、賦本文の後半においてもくり返され、そこでも同様の結論が導き出されている。つまりるところ張耒は、超然臺に寄せた賦とその序において、「超然」を手放して稱賛してはならず、意識化を超えた境地である「至樂」に至る前の、不完全な段階として位置づけているのである。

蘇軾が密州で古い臺を整備したのは、この前年の熙寧八年（一〇七五）十一月のことであり、この臺には蘇轍によつて「超然」という名がつけられたが、これは、蘇轍「超然臺賦」敘（『樂城集』卷十七）に、「『老子』曰、『雖有榮觀、

燕處超然。』嘗試以『超然』命之、可乎。」（『老子』に曰く、「榮觀有り」と雖も、燕處して超然たり」と。嘗試みに「超然」を以て之に命けん、可なるか。）とあるように、『老子』二十六章の語句を踏まえ、聖人が壯麗な眺めを前にしてもゆつたりと落ち着いていて心を動かすことがない様をいうものである。この「超然」という名づけについて、蘇軾「超然臺記」（『東坡集』<sup>⑤</sup>卷三十二）の末尾では、「以見余之無所往而不樂者、蓋遊於物之外也。」（以て余の往く所として樂しまざること無きは、蓋し物の外に遊べるを見はせるなり。）と述べ、外物に拘ることのない「超然」を自己の理想的な閑居の境地として説明している。<sup>⑥</sup>張耒の「超然臺賦」并序は、蘇軾が理想的な閑居の境地として示した外物からの「超然」を認めつつも、それを至高の境地とすることは認めず、「超然」の楽しみを、意識を超えた「至樂」の前段階の境地として説明していた。

張耒は、彼自身、または他の人物の閑居に寄せたいくつかの文章を残しているが、それらの中に、閑居の場を形成する「物」の有する「氣」に着目する記述を見ることがで

き、それらにおいて蘇軾らとは異なる發想を展開している。そこで本稿では、北宋期の知識人の閑居のあり方についての検討の一環として、蘇軾（一〇三七―一〇一）・蘇轍（一〇三九―一一二）の兄弟及び蘇門四學士を構成した人々の詩文から読み取ることのできる、彼らの閑居における修養を支える思考について検討したい。

一 張耒「伐木記」における「氣」

張耒は、二十五歳の元豐元年（一〇七八）秋に壽安尉として福昌（現河南省宜陽縣西方）に着任し、その官舎の庭園の整備の次第を「伐木記」（『張耒集』卷五十）に記し、その冒頭で、「人」及び「物」の有する「氣」について次のように概括している。

人與物各以其氣相勝、而後能全。夫氣也者、假其所託而後有者也。

人と物と各<sup>おの</sup>其の氣を以て相ひ勝り、而る後に能く全し。夫れ氣なる者は、其の託<sup>よ</sup>る所に假りて後に有る者なり。

蘇門の閑居における氣（湯淺）

ここでは、「人」と「物」とは、おのおの固有の「氣」を持つがゆえにそれぞれが優れ、また完全でもあり得ると述べている。つまり「人」と「物」とは、それぞれが「氣」を保有していることにおいて別個の存在であり、互いに上下や從屬といった関係にはなく、むしろ同等の存在であるというのである。閑居する人と外物との関係についてのこのような把握のしかたは、中唐期の白居易（七七二―八四六）「草堂記」（『白居易集箋校』卷四十三）や「地上篇」并序（同卷六十九）、また柳宗元（七七三―八一九）の所謂「永州八記」（『柳宗元集』卷二十九）<sup>⑧</sup>で、閑居を楽しむ「人」がその對象となる「物」の所有を強く意識するのとは異なるものであり、また先に見た蘇軾が「超然臺記」、およびこれに續く時期に制作した「寶繪堂記」（『東坡集』卷三十二）等でも異なっている。つまり、張耒において「物」は、「人」が所有したがる對象とも、またそれへの固執を警戒する對象ともされていないのである。

また、引用部分の後半では、「氣」は、そもそも何かに

寄託することによつてはじめて存在すると述べているが、この記の續く部分ではこの點について、「長江大河、積水之淵」に「託」る「蛟龍蚪蜃魚龍」、「高山大麓」に「託」る「虎豹熊羆」という具體例を挙げ、前者については、「以禦物之害己者而全其生者也」（以て物の己を害する者を禦ぎて自ら其の生を全くする者なり）を、それぞれそこに身をよせる理由として示している。こららはいずれも深い水中や高い山といった周圍から隔絶した環境に身を寄せることよつて自分に危害を與えるものを禦ぎ、その生命を保つてゐるというのであるが、これを踏まえ、續く部分ではさらに次のように述べている。

使虎豹窺魚龍之淵、蛟龍視熊羆之藪、則惶怖疾走而求去之矣。何則、物各以其所託者見其氣、氣勝則非其類者避之矣。

虎豹をして魚龍の淵を窺はせ、蛟龍をして熊羆の藪を視しむれば、則ち惶怖し疾走して之より去るを求めん。

何となれば則ち、物おのおの各 其の託る所の者を以て其の氣を見はし、氣勝れば則ち其の類に非ざる者 之を避く。

ここでは、「虎豹熊羆」と「蛟龍蚪蜃魚龍」の身をよせる場を逆にした場合に、その場の環境がそれぞれにとつて落ち着けるものとはならない理由として、「物」はおのおのその寄託するものによつてその「氣」を現し、その「氣」が勝ればそれと「類」を同じくしない者はこれを避けることを擧げている。つまり、ある場所の持つ「氣」とそこに身をよせる「物」の持つ「氣」が同類のものである場合、その場所はその「物」にとつて落ち着ける場となると言ふのである。

續く部分では、さらにこれを入る人間の場合にも敷衍している。

今夫叢祠墟墓之間、入者慘然而心不寧、目不敢肆視、足不敢肆遊、其背肅肅如畏、是何也。叢祠墟墓、鬼神之所託、而人之氣不勝故也。

今 夫の叢祠墟墓の間、入る者は慘然として心寧から

ず、目は敢へて肆はしまに視ず、足は敢へて肆に遊ばず、其の背は肅肅として畏るるが如し、是れ何ぞや。叢祠墟墓は、鬼神の託る所にして、人の氣勝らざるが故なり。

生い茂った草木の茂った中に放置された祠や墓がある場所に入ろうとする者が、その痛ましさに心を亂し、視線や足取りがぎこちなくなり何かを恐れているかのような様子になる理由を、ここでは、鬼神が身を寄せる場の持つ「氣」を、人の持つ「氣」が凌ぐことができないためだとしている。これを裏返せば、人が落ち着いて身をよせることができるのは、人の「氣」が優勢な場所だけだということになるだろう。

この「伐木記」の續く部分では、張耒が當時在任していた福昌での閑居の場の整備について詳細に説明している。かなり長い記述でもあり煩瑣にもなるため、ここではその全文を引用することは避け、その概要のみを次に示す。

古い時代の村が廢れたところである福昌の官舎は山ぎわにあり、草木がびっしりと茂り數多くの鳥獸が騒い

蘇門の閑居における氣（湯淺）

でいて、人の落ち着ける場所ではない。一般的に、繁茂する草木を整備することによって、そこに住む鳥獸と人間との調和がもたらされるものだが、現状での福昌は、草木が繁茂し動物たちが好む場所となっており、ここでは人間は緊張し落ち着かない状態を餘儀なくされる。このような状態は、動物たちの「氣」が強く、人の頼むことが弱いために生じると考えられる。このたび、木々を伐採して整備したところ、地面や建物がよく見えるようになって動物も來なくなったため、人が落ち着いていることのできる場所になった。つまり人の「氣」が勝るようになったのである。

張耒はここで、草木の茂る福昌の官舎は、場の持つ「氣」を人の持つ「氣」が凌ぐことができないため、人にとって落ち着ける場所ではなかったが、人による整備を加えた結果、場の持つ「氣」を人の持つ「氣」が凌ぐ状態に變化し、人が落ち着ける場になったという経緯を記している。

記の末尾では、この例を踏まえて「氣」とは何か、につ

いて検討する。

夫氣也者、起乎其所類、發乎其所託、莫知其然而然者也。何則、物以類處者、未嘗自見其氣也。所託者無情不能與物爲始也。至其相待而後成、相感而後發、自外而視之、隱然不可無也。大荒之瀨、行者反顧、久廢之室、寢者數驚、推之而無故、窮之而無物。故物之未始有形而不可慢者、其氣也歟。

夫れ氣なる者は、其の類する所より起ち、其の託る所より發し、其の然して然るを知ること莫き者なり。何となれば則ち、物の類を以て處る者は、未だ嘗て自ら其の氣を見ざるなり。託る所の者は無情にして、物と與に始めを爲すこと能はざるなり。其の相ひ待ちて後に成り、相ひ感じて後に發するに至り、外よりして之を視るに、隱然として無かるべからざるなり。大荒の瀨、行く者 反りて顧み、久廢の室、寢る者 數驚き、之を推せども故無く、之を窮むれども物無し。故に物の未だ始めより形有らずして慢るべからざる者は、其の氣なるか。

おおよその内容は次のようであろう。そもそも「氣」というものは、類似し依りあうものから發生するが、それは意識されることがない。なぜなら互いに似たものであれば、自分ではその「氣」に氣付かないからだ。依る對象と人の心とが出會い、感應しあつて初めて「氣」が發生するのだが、外側からこれを見ると「氣」があつて當たり前のように思われるのである。だからこそ、人の持つ「氣」と類似しない最果ての地の渚を旅する人は不安を感じて振り返り、長く放置されていた部屋に寢る者は落ち着けず何度も目を覺ますのである。「氣」は、それについて推しはかつても據りどころがなく、窮め盡くしても何もなく、形體は無いが輕んじることのできないものである。

すでに見たように、張耒はこの「伐木記」の冒頭で、「人」と「物」とがそれぞれに「氣」を有すると述べていた。彼がこの記で言う「物」は、具體的には身を寄せる場所を指し、「物」の有する「氣」を人の持つ「氣」が凌駕することによって、初めて人にとって理想的な状態となり、「人」はそこで安らぐことができると考えている。ここで



張耒が展開しているような、人は人の「氣」の領域を離れては安らぎを得ることができないという考え方は、蘇軾等の世代には見ることでできないものである。

## 二 「氣」の重視

前章で見たように、張耒は「伐木記」において、外物の有する「氣」と對比されるものとして人間の内面に存在する「氣」を捉え、後者が前者を凌ぐ状態にあつて初めて、そこは人間にとつて安らぎを得ることのできる場所となると考えていた。では、このような考え方は、通時的な変化の中で、また彼の生きた北宋中期の同時代において、どのように位置づけることのできるものだろうか。

中國の伝統的な思想の根幹に關わる「氣」について、簡単に説明するのは容易ではなく、論者の手に餘ることであるとは言うまでもない。そこでここでの検討の手がかりとするために、先學諸氏がこれまでに積み上げてこられた研究成果を参照させていただくことにしたい。島田虔次氏は、「氣は單純に物質であるのではなく、むしろ生命的原理、

蘇門の閑居における氣（湯淺）

生命原體ともいうべきもの、とする考え方もありうると思うが、今は、そのような生氣論的なものをも包括した意味で、物質原理としておく。」と規定されており、また山井湧氏は、「氣は物を構成する物質的根源である。」また、「それと同時に生命力・活動力の根源でもある。」とされ、さらに、「氣は天地の間に遍滿して存在する。」「氣は變化運動する主體であり、變化運動を生ずる力の根源でもある。」また、「身體内の氣と身體外の氣とは相通じていて、それは共通の氣である。」とされている。また、特に宋代の狀況について、「氣が天地萬物を作るとする思想は以前からあつたとしても、氣を物質の根源という形で意識して存在論の中に組み入れたのは、宋代に始まると見てよい。」ともされている。北宋中期の知識人の閑居について述べた文章における、外物の有する「氣」と人間の内面に存在する「氣」との對比をその検討の對象とする本稿では、概ねこれらの規定に沿って「氣」を理解しておきたい。

特に宋代以前、隋唐・五代の「氣」觀については、福井文雅氏が、「唐代八世紀、あるいは九世紀の作と思われる



『元氣論』（雲笈七籤）卷五十六の序文が説明する宇宙生成説について、『淮南子』天文訓を少し變えただけで新味はないが、「元氣」が重要視されるようになってきていることが、注目される。」と指摘され、また、「さらに進んでは、天地の元氣を重視すると同時に、人間の體内にも元氣を想定するようになる。」「唐代では、この人間の體内の元氣を「内氣」、外界の元氣を「外氣」と呼び、しかも、内氣に高い價値を與えるようになった。この區別と「内氣」の重視とが、唐代からの氣觀の時代的一特徴なのである。」<sup>⑪</sup>とも述べられている。

そこで、「福井氏の、「氣」に「内氣」と「外氣」の區別があり、唐代以降「内氣」が重視されるという御指摘を踏まえつつ、唐宋期の文人の閑居と「氣」の關係について具體的な例を擧げて少し考えてみよう。

まず中唐期の柳宗元の山水記の中には、「氣」に言及しているものがあるが、それらのほとんどは外物の有するものを指している。「永州八記」を例にあげるならば、そのひとつである「鉅鉞潭記」（『柳宗元集』卷二十九）には、

「尤與中秋觀月爲宜、於以見天之高、氣之迴。」（尤も中秋觀月の與に宜しきを爲し、於いて以て天の高く、氣の迴れるを見はす。）とあり、これは、この潭の側らにもとからあつた樓臺を整備し、特に中秋の月見に好適なように、「天が高く、氣がめぐる」ようにしたというものだが、ここでの「氣」は空中に満ちた流動的なものを指している。また「小石城山記」（同）では、「或」（ある人）の言葉として、「其氣之靈不爲偉人、而獨爲是物、故楚之南少人而多石。」（其の氣の靈 偉人と爲らず、而して獨り是の物と爲るのみ、故に楚の南に人少なくて石多し。）を引いているが、ここではその土地が「氣」を持ち、そのなかの本質である「靈」が凝集して「物」（具體的には石）となったと述べている。

さらに「始得西山宴游記」（同）の末尾では、天地に漲る氣である「顛氣」が、この西山の頂きに遊ぶ人の内面に働きかける様子について次のように記している。

悠悠乎與顛氣俱、而莫得其涯、洋洋乎與造物者遊、而不知其所窮。引觴滿酌、頽然就醉、不知日之入。蒼然

暮色、自遠而至、至無所見、而猶不欲歸。心凝形釋、與萬化冥合。

悠悠乎として顛氣と俱にし、而して其の涯を得る莫し。洋洋乎として造物者と遊び、而して其の窮する所を知らず。觴を引き杓酌を満たし、頽然として就ち酔ひ、日の入るを知らず。蒼然たる暮色、遠きよりして至り、見る所無きに至り、而るに猶ほ歸るを欲せず。心は凝り 形は釋して、萬化と冥合す。

彼らがいる西山の頂は、周圍の丘や小山のたぐいとは違い、はるかに遠く高い天の大氣のなかに果てしなく聳えている。そのため山頂にいる彼らは、天上の明るい氣とともに果てしない廣がり逍遙し、萬物の創造者とともに廣々と遊んで盡きるところを知らない。その結果、「我」を含む一團の人々は正體が無くなるまで酔い、日が暮れても歸ろうと思わない。彼らの心はこの場に溶け込み、身體の存在は意識されなくなり、萬物と一つになる境地に至ったという。

柳宗元の「永州八記」に現れる「氣」は、このように外

蘇門の閑居における氣（湯淺）

物の有する所謂「外氣」を指し、特別な場合には人を忘我の状態にさせ、さらに外界の萬物と一體化する境地に至らせるとされている。

しかし、同じ中唐期の白居易の閑居に關わる詩文には、外物と「氣」に關して、これとは異なる發想の表現を見ることができ、その例として「草堂記」（『白居易集箋校』卷四十三）の次の記述を擧げることができる。

樂天既來爲主、仰觀山、俯聽泉、傍睨竹樹雲石、自辰及酉、應接不暇。俄而物誘氣隨、外適內和、一宿體寧、再宿心恬、三宿後頽然嗒然、不知其然而然。

樂天 既に來たりて主と爲り、仰ぎて山を觀、俯きて泉を聽き、傍らに竹樹雲石を睨し、辰より酉に及ぶに、應接して暇なし。俄にして物誘ひ氣隨ひ、外は適ひ内は和し、一宿するに體は寧く、再宿するに心は恬たり、三宿の後は頽然嗒然として、其の然して然るを知らず。ここで白居易は、外界にある「物」によって「適」もたらされることにより、人の内面に存在する「氣」が調和した状態である「和」に至ると述べている。ここで言う人

の中にある「氣」は、いわゆる「内氣」と考えてよいだろう。

柳宗元と白居易の閑居に關わる記に現れる「氣」には、このように「外氣」を指す場合と「内氣」を指す場合が並存しているが、いずれも外界の事物が人の内面や精神の状態に影響を與えることを、「氣」との關わりから説明するものとなっている。これらの例は、福井氏が指摘されていた、唐代における「外氣」と「内氣」の區別の意識と、「内氣」の重視への過渡期的状況を反映するものと考えることができのではないだろうか。

次に、これを踏まえつつ北宋中期の状況について考えてみよう。既に見た張耒「伐木記」では、外物の有する「氣」と人間の内面に存在する「氣」を對比していたが、これは唐代から存在する「外氣」・「内氣」の概念を繼承していることを示しているだろう。

「伐木記」以外の張耒の制作した文章中での「氣」に言及する例は、いずれも人の内面にあるものを指しており、たとえば「説俗」(『張耒集』卷四十七)の、

父子兄弟日夜相教、其身習之、其心安之、其氣樂之、一不爲是則以其爲不肖之民。

父子兄弟 日夜に相ひ教へ、其の身 之を習ひ、其の心 之に安んじ、其の氣 之を樂しみ、一たび是を爲さざれば則ち其を以て不肖の民と爲す。

は、人が父子兄弟間で教えあい、自身でこれを學習し、その人の心がこれに満足し、さらにその人の「氣」がこれを樂しむことを理想として掲げており、また「投知己書」

(『同』卷五十五)では、

既仕而困于州縣者、十有二年矣。其悲憂驚悸、煎熬逼迫之情、憔悴萎茶、鬱塞憤瀆之氣、充滿羨溢、盈心滿懷。

既に仕へて州縣に困しむこと、十有二年なり。其の悲憂驚悸、煎熬逼迫の情、憔悴萎茶、鬱塞憤瀆の氣、充滿羨溢し、心に盈ち懷に滿つ。

と、州縣に十二年間勤務している現在の心境について、悲しみ、憂い、不安、焦りの情と、憔悴し疲れ、鬱鬱としてやり場のない憤りの「氣」が、心に充滿していると述べて

いる。この「氣」も「内氣」を指すものと言えよう。

さらに、張耒以外の蘇門四學士に視野を広げてみるなら、黃庭堅（二〇四五―二〇五）は閑居に關わるいくつかの文章の中で「氣」に言及している。その中の「與明叔少府書」（『宋黃文節公全集』別集卷十六）を例として挙げてみよう。

比來伏想氣體殊佳。別時具道治心養氣、外物不能入於靈府。當已見功。

比來 伏して想へらく 氣體 殊に佳しと。別時 具さに道へらく、心を治めて氣を養へば、外物 靈府に入ることを能はずと。當に已に功を見はずべし。

ここでは、道を具え、心を整えて「氣」を養うことによって、外界の諸物がたましいの在處である心に入ることがなくなり、動搖されなくなつたと述べており、ここでの「氣」は「内氣」を指している。ここでは人の内氣を養成することによって外物に動搖させられない状態に至ろうとしており、外物に一時的に心を寄せるに止めてその拘束から逃れることを理想的状態とするいわゆる「超然」から、

さらに進んだ境地を目指すものと言うことができる。

また黃庭堅は、「與敦禮祕校帖」（『同』別集卷十七）で、閑居における「氣」の養成について次のように述べている。

比承軒蓋絕不出、甚善甚善。閑齋清淨、古器羅列左右、思古人不得見、誦其書、深求其義味、則油然仁義之氣生於胸中、虛淡而其樂長、豈與頻頻之黨喧闐作無義語之樂可同日哉。

比 承るに 軒蓋 絶えて出でざるは、甚だ善し甚だ善し。閑齋 清淨にして、古器 左右に羅列し、古人の見ゆるを得ざるを思ひ、其の書を誦し、深く其の義味を求むれば、則ち油然として仁義の氣 胸中に生じ、虚淡にして其の樂は長く、豈に頻頻の黨と與に喧闐して無義の語を作すの樂と同日なるべきや。

ここでは、敦禮祕校に對して、閑靜で清淨な書齋で、いにしへの道具を身近に並べ、會うことのできぬいにしへの偉大な人物に思いを馳せ、その書物を朗誦し、深くその意味を探求することにより、仁義の「氣」が胸中に雲のようにさかんに湧き起こり雑念なく虚しい状態になるという

「樂」を實行するよう勸めている。これは、黃庭堅が知識人の閑居における學問や修養の樂しみを、「氣」の養成と結びつけて意識していたことを示すものであろう。

ここで、彼ら蘇門四學士の師である蘇軾の、閑居における「氣」についての言及も確認しておきたい。蘇軾は、知徐州期の「答黃魯直書」（『東坡集』卷二十九）で、黃庭堅と知り合つた経緯をつづる中でこのように述べている。

其後過李公擇於濟南、則見足下之詩文愈多、而得其爲人益詳、意其超逸絕塵、獨立萬物之表、馭風騎氣、以與造物者遊。

其の後 李公擇に濟南に過ぎり、則ち足下の詩文を見ること愈いよ多く、而して其の爲人を得ること益ます詳しく、意へらく其の超逸絶塵して、獨り萬物の表に立ち、風を馭し氣に騎り、以て造物者と與に遊ぶと。

黃庭堅の詩文を數多く讀み、その人となりをよく知り、彼が世塵から超絶し「馭風騎氣」して造物者とともに遊ぶようだと思つたと述べているが、ここで言う「馭風騎氣」は、『莊子』逍遙遊篇の、風を御して逍遙する列子と、さ

らにそれを超えた境地にある「六氣之辯」を御して無窮に遊ぶ者を擧げる箇所を踏まえたものであり、ここでの「氣」は空中に満ちる「外氣」を指すであらう。

また、晩年の惠州期に張耒に宛てた「答張文潛四首」其一（『蘇軾文集』<sup>13</sup>卷五十二）では、

疾久已掃除、但凡害生者無復有、則眞氣日滋骨髓、餘益形神、卓然復壯、無三年之功也。

疾久しきも已に掃除し、但だ凡そ生を害ふ者復た有ること無きのみなれば、則ち眞氣日びに骨髓を滋くし、餘りは形神を益し、卓然として復た壯んにして、三年の功無きなり。

と、生を害するものがないため、道教的な生命活動の原動力である「眞氣」が日々に骨髓を潤し、その餘りが形體と精神に良い影響を與えると述べており、道家的な養生の状況について説明するものである。この書簡の續く部分には、さらに「子由在筠、甚自適、養氣存神、幾於有成、我儕殆不如也。」（子由 筠に在り、甚だ自適し、氣を養ひ神を存して、成ること有るに幾く、我儕 殆んど如かざるなり。）ともあり、

筠州で悠々自適の生活を送る子由（弟蘇轍の字）が、「氣」を養い神を保つて完璧な状態に近づいていると述べている。これもまた道教的な養生について言うものと考えることができ、これらの記述からは、蘇軾においては、「外氣」に言及する場合もあるものの、主には道家的な養生の實踐の中で「内氣」を養うことが重視される状況にあると考えることができる。

### 三 「浩然之氣」への關心

前章では、蘇門とその周辺にあった人々のうち張耒と黃庭堅、及び蘇軾について、その文章の中の「氣」への言及の状況を確認したが、本章ではさらに、蘇軾の弟である蘇轍の場合について検討したい。結論から先に言うならば、蘇轍はより「氣」に關心を寄せており、「外氣」と「内氣」の雙方に言及するが、特に「内氣」の外部への現出に強い關心を寄せている。

蘇轍の「氣」への言及のうち、「外氣」を指す例としては、「墨竹賦」（『欒城集』卷十七）の、文同（一〇一八一—〇

七九）が描いた墨竹を見て驚愕した「客」の、次の言葉を擧げることができる。

今夫受命於天、賦形於地。涵濡雨露、振蕩風氣。春而萌芽、夏而解弛。散柯布葉、逮冬而遂。性剛絜而疎直、姿嬋娟以閑媚。涉寒暑之徂變、傲冰雪之凌厲。均一氣於草木、嗟壤同而性異。信物生之自然、雖造化其能使。今夫れ命を天に受け、形を地に賦す。雨露に涵濡し、風氣に振蕩す。春にして萌芽し、夏にして解弛す。柯を散じ葉を布き、冬に逮びて遂ぐ。性は剛絜にして疎直たり、姿は嬋娟として以て閑媚たり。寒暑の徂變を涉り、冰雪の凌厲に傲る。一氣を草木に均しくし、壤は同じくして性の異なるを嗟く。信に物生の自然にして、造化と雖も其れ能く使はんや。

ここで言う風と大氣を指す「風氣」と、諸々の草木に普遍的に存在するものとしての「一氣」は、いずれも外界にある所謂「外氣」を指すものであろう。

一方、より多く見ることができるのは人の「内氣」を指す例であるが、そのうち「太子少保趙公詩石記」（『同』卷

二十四)では、趙抃(一〇〇八—一〇八四)の詩風をその人となりと關わらせて次のように説明している。

公詩清新律切、筆迹勁麗蕭然如其爲人。蓋老而益精、不見衰憊之氣。卒然觀之、不知其既老之爲也。

公の詩は清新律切にして、筆迹は勁麗蕭然として其の爲人の如し。蓋し老いて益精益しくして、衰憊の氣を見さず。卒然として之を觀るに、其の既に老いたるの爲すを知らざるなり。

さらに續く箇所では、少年期の成都での初對面から十年後に京師で再會した際の印象を、

中見公於京師、其容睟然以溫、其氣肅然以清。十年之間、富貴煒燁、談笑於廊廟、而其所以爲公者、湛然無毫髮之異。

中ごろ公に京師に見ゆるに、其の容 睟然として以て溫かく、其の氣 肅然として以て清し。十年の間、富貴 煒燁し、廊廟に談笑すれども、其の公爲る所以は、湛然として毫髮の異なる無し。

と述べている。この文章の「衰憊之氣」、「其氣肅然以清」

の「氣」は、いずれも趙抃の「内氣」を指すものである。

また、「上樞密韓太尉書」(「同」卷二十二)では、人の「内氣」と學問との關係について次のように述べている。

轍生好爲文、思之至深、以爲文者氣之所形。然文不可以學而能、氣可以養而致。

轍 生まれて好みて文を爲し、之を思ふこと深きに至り、以て文は氣の形づくる所なりと爲す。然るに文は學を以て能くすべからず、氣は養ふを以て致すべし。

ここでは、文章は學べば上手く制作できるのではなく、その書き手が養つた「氣」によつて形成されるものだと説明し、さらに次の二人を例に擧げてこの説の根據としている。

孟子曰、「我善養吾浩然之氣。」今觀其文章、寬厚宏博 充乎天地之間、稱其氣之小大。太史公行天下、周覽四海名山大川、與燕趙間豪俊交游。故其文疎蕩、頗有奇氣。此二子者豈嘗執筆學爲如此之文哉。其氣充乎其中而溢乎其貌、動乎其言而見乎其文、而不自知也。

孟子曰く、「我 善く吾が浩然の氣を養ふ」と。今



其の文章を觀るに、寛厚宏博にして天地の間に充ち、其の氣の大小と稱ふ。太史公 天下に行き、周く四海名山大川を覽、燕趙間の豪俊と交游す。故に其の文疎蕩にして、頗る奇氣有り。此の二子なる者は豈に嘗て筆を執りて學びて此くの如くの文を爲さんや。其の氣 其の中に充ちて其の貌に溢れ、其の言に動きて其の文に見はる、而るも自ら知らざるなり。

一つ目の例は孟子と『孟子』であり、「我善養吾浩然之氣。」（公孫丑篇上二十五章）を踏まえ、彼の寛厚宏博な文章は天地の間に充満し、その氣の大きさと見合うと述べている。例の二つ目は太史公（司馬遷）と『史記』であり、彼は天下を旅して名山や大河川をあまねく目にし、燕趙の間の豪俊たちと交友したため、その文章はスケールが大きく大らかであり、「奇氣」に富むとしている。さらにこれらの例から導き出せる結論として、彼らは筆を手に學ぶ、つまり意識的な所爲としてこれらを著したのではなく、各々の内に充満した「氣」が外見や言葉にあふれ出して働きかけ、無意識のうちにその文章として現れ出たのだと説明し

ている。ここでの蘇轍の、ある人のなかに充満した「氣」が外部にあふれ出し、その人の制作する詩文の中に現れるという考え方は、兄の蘇軾がその詩文制作の初期に制作した「南行前集敘」（『東坡集』卷二十四）「灑灑堆賦」（『同』卷十九）や制作時期不明の「自評文」（『蘇軾文集』卷六十六）等で展開している、人の内面に充満した感興が外側にあふれ出して詩文となるという發想に近く、これに「氣」を取り入れたものと考えられることもできる。

蘇轍はここで『孟子』公孫丑上の「我善養吾浩然之氣。」に言及していたが、同じ箇所と言及するものとして、さらにもう一つ、末尾に元豐四年（一〇八二）七月九日の日付を持つ「吳氏浩然堂記」（『欒城集』卷二十四）を擧げることができる。この文章は、冒頭に「新喻吳君志學而工詩、家有山林之樂、隱居不仕、名其堂曰浩然。」（新喻の吳君學に志して詩に工みなり、家に山林の樂有り、隱居して仕へず、其の堂に名づけて浩然と曰ふ。）とあるように、仕官を拒絶して隱居し學問と詩作に生きる新喻の吳君が設けた「浩然」と名づけた堂に寄せて制作されたものである。北宋中期に

において、様々な事情により仕官することなく一人として學問や後進の育成に従事した知識人が相當數存在していた状況は、既に黃庭堅の閑居と「樂」のありかたについて検討した際にも見たが、この新喻の吳氏もそういった人物の一人であったのだろう。ここではまず、吳氏が「余」に依頼する次の言葉に注目したい。

孟子、吾師也。其稱曰、「我善養吾浩然之氣」吾竊喜焉而不知其說、請爲我言其故。

孟子、吾が師なり。其れ稱して曰く、「我 善く吾が浩然の氣を養ふ」と。吾 竊かに焉を喜ぶも其の説を知らず、請ふらくは我が爲に其の故を言はんことを。

吳氏は孟子を師として敬愛し、その「我善養吾浩然之氣。」というフレーズが氣に入っていて、自ら整備した堂に「浩然」と名づけたのだが、その詳しい内容はよくわからないという。吳氏のこの言葉は、この文章の書き手である蘇轍による創作であり、實際に發されたものと言うことはできないが、當時各地に居住していた江湖の知識人たちの言葉として、あり得るものだったのではないだろうか。

當時の知識人たちのなかでは『孟子』に對する關心が高まっており、その状況は、これまでに行つた、「梁惠王篇下」の記述を踏まえる、「衆樂」や個人的な閑居の「樂」のあり方についての言及の増加についての検討からも推測することができた<sup>⑮</sup>。ここでの吳氏には、『孟子』への關心を強めていたそのような江湖に在る不特定の知識人たちの姿が投影されているのではないだろうか。

この記のこれ以降の部分は、吳氏の依頼に對する「余」の答えによつて構成されているが、その内容からは、「余」に假託された蘇轍の「浩然之氣」觀の概要を知ることがができる。

余應之曰、「子居於江、亦嘗觀於江乎。秋雨時至、溝洫盈滿、衆水既發、合而爲一、汪濊淫溢、充塞坑谷。然後滂洋東流、蔑洲渚、乘丘陵、肆行而前、遇木而木折、觸石而石隕、浩然物莫能支。子嘗試考之、彼何以得下而流、忘已而因物、不爲易勇、不爲嶮怯、故其發也、浩然放乎四海。

余 之に應へて曰く、「子 江に居し、亦 嘗て江を  
觀るか。秋雨 時に至るに、溝澮 盈滿して、衆水  
既に發し、合して一と爲り、汪濊淫溢して、坑谷を充  
塞す。然る後に滂洋として東流し、洲渚を蔑し、丘陵

に乘じ、肆に行きて前み、木に遇ひて木折れ、石に觸  
れて石隕ち、浩然として物は能く支ふる莫し。子 嘗  
試に之を考へよ、彼 何ぞ以て此の若く浩然たるや。

今 夫れ水 深きに求むる無く、行くに意無く、高き  
を得て渟まり、下きを得て流れ、己を忘れて物に因り、  
易勇を爲さず、險怯を爲さず、故に其の發するや、浩  
然として四海に放つ。

まず、この前半部分では、長江水系の渝水北岸にある新  
喻（現江西省新餘縣）の土地柄から、馴染みのある長江の氾  
濫の状況に喩えて話を展開している。秋雨によってもたら  
された大量の水は合流して廣く深くなり、あふれ出して低  
い土地を滿たし、その後さらにはいままに沿岸のさまざ  
まなものを呑み込みつつ廣々と東へ流れていく。なぜこの  
水はかくも「浩然」（盛んに流れて止むことがない）たりえる

のか、と「余」は問いかけ、かの水は自ら意識して深くな  
ろうとも進んでいこうともしているのではなく、自らを忘  
れ、遭遇するものがありように従っているからだ、と自ら  
答えている。

次に後半部分では、この喩えを踏まえ、君子の修養につ  
いて論じている。

古之君子、平居以養其心、足乎内無待乎外、其中潢漾、  
與天地相終始。止則物莫之測、行則物莫之禦。富貴不  
能淫、貧賤不能憂、行乎夷狄艱難而不屈、臨乎死生得  
失而不懼、蓋亦未有不浩然者也。故曰、「其爲氣也、  
至大至剛以直、養而無害、則塞乎天地。」今余將登子  
之堂、舉酒相屬、擊槁木而歌、徜徉乎萬物之外。子信  
以爲能浩然矣乎。」

古の君子、平居して以て其の心を養ふに、内に足りて  
外に待つ無く、其の中 潢漾として、天地と與に相ひ  
終始す。止れば則ち物 之を測る莫く、行けば則ち物  
之を禦ぐ莫し。富貴も淫る能はず、貧賤も憂ふる能は  
ず、夷狄艱難に行けども屈せず、死生得失に臨めども

懼れざるは、蓋し亦 未だ浩然たらざる者有らざるなり。故に曰く、『其の氣爲るや、至大至剛にして以て

直く、養ひて害ふこと無ければ、則ち天地に塞がる』

と。今 余 將に子の堂に登り、酒を舉げて相ひ屬し、

槁木を撃ちて歌ひ、萬物の外に徜徉せんとす。子 信

に以て能く浩然たると爲すか」と。

古の君子は、日常生活の中でその心を養い、内面的に充足し、我が身の外には何にも頼ることなかつた、と「余」は言う。さらに、君子の身の中は深くまた廣く、絶えず天地とともにあり、とどまれば外物はその人を推し測ることができず、進み行けば外物はその人を防ぐことができない。富貴も貧賤もその人を動搖させることができず、異民族の中や難難の中に行つても屈することなく、生死の際や得失に直面しても畏れることがない、これこそ「浩然之氣」を涵養した者であると言ひ、その典據である『孟子』公孫丑篇上の語句を引用して自説の裏付けとしている。

ここで蘇轍が引用している語句は、『孟子』公孫丑篇上<sup>16)</sup>の次の箇所である。

（孟子）曰、「我知言。我善養吾浩然之氣。」

（公孫丑曰）「敢問。何謂浩然之氣。」

（孟子）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。」

（孟子）曰く「我 言を知る。我 善く吾が浩然の氣を養ふ」と。

（公孫丑曰く）「敢へて問ふ。何をか浩然の氣と謂ふか」と。

（孟子）曰く、「言ふこと難きなり。其の氣爲るや、至大にして至剛にして、以て直に養ひて害ふこと無ければ、則ち天地の間に塞つ。其の氣爲るや、義と道とに配し、是 無ければ餒うるなり。是 義に集ひて生ずる所の者にして、義 襲ひて之を取るに非ざるなり。行ひて心に慊<sup>あきた</sup>らざる有れば、則ち餒う。」

このよく知られた箇所では、自分の「浩然の氣」を養うことができると言う孟子に、公孫丑が「浩然の氣」とは何

かと問い、それに對して孟子が、その氣は、至つて大きく至つて強剛であり、ひたすら養つて損なうことが無ければ、天地の間に充ち満ちると答えている。ここに言う「浩然之氣」は、人の中で養われ、損なわれなければ天地に充滿するものであり、前章で見た「内氣」と「外氣」の區別を用いるならば、「内氣」として養われたものが人の外に廣がつていくのであるから、「外氣」との違いはなくなることになるだろう。

蘇轍には、別に「孟子解二十四章」(『欒城後集』卷六(曾棗莊・馬德富校點『欒城集』收)があるが、ここでは「我善養吾浩然之氣。」並びにこの引用部分の「氣」について、次のように解説している。

孟子曰、「我善養吾浩然之氣。」其爲氣也、至大至剛、以直養而無害、則塞于天地之間。」是何氣也。天下之人莫不有氣、氣者心之發而已。行道之人、一朝之忿而鬪焉、以忘其身、是亦氣也。方其鬪也、不知其身之爲小也、不知天地之大、禍福之可畏也、反而是氣之不養者也。不養之氣橫行於中、則無所不爲而不自知。於是

有進而爲勇、有退而爲怯。其進而爲勇也、非吾欲勇也、不養之氣盛而莫禁也。其退而爲怯也、非吾欲怯也、不養之氣衰而不敢也。

孟子曰く、「我 善く吾が浩然の氣を養ふ」「其の氣爲るや、至大至剛にして、以て直に養ひて害無ければ、則ち天地の間に塞ぐ」と。是 何の氣なるや。天下の人 氣を有たざる莫く、氣は心の發するのみ。行道の人、一朝の忿りによりて焉に鬪ひ、以て其の身を忘る、是れ亦氣なり。方に其の鬪ふや、其の身の小爲るを知らざるなり、天地の大にして禍福の畏るべきを知らざるなり、然れども是 氣の養はざる者なり。養はざるの氣 中に橫行すれば、則ち所として爲さざる無く而れども自ら知らず。是に於いて進む有りて勇爲り、退く有りて怯爲り。其の進みて勇爲るや、吾の勇たらんと欲するに非ざるなり、養はざるの氣 盛んにして禁ずる莫きなり。其の退きて怯爲るや、吾の怯たらんと欲するに非ざるなり、養はざるの氣 衰へて敢へてせざるなり。

心から發する「氣」は、天下のすべての人に存在するが、その「氣」は養われたものではなく、身中に自由に動き回っても自分では意識することがない。人が前進する勇氣を持つのは、氣が盛んになってそれを止めないからであり、退いて臆病になるのは、氣が衰えて前向きにならうとしないからである、と蘇轍は言う。ここでは養われた「浩然之氣」について直接説明するのではなく、養われたものではない「氣」について説明しているのだが、そこからは蘇轍が涵養されることを必要とする「浩然之氣」を單なる「氣」とは區別される、より優れたものとして理解していることをとらえることができるだろう。

蘇轍が知識人の個人的修養において「氣」を重視したことに ついて、既に李春青氏は、「正是基于這種自然人性的觀點、蘇轍才格外重視『養氣』——人格的自我培養、以爲通過『養氣』既可使自然人性變爲『善』的『人性』」(このよう  
 一人のありのままの性の觀點に基づき、蘇轍はとりわけ『養氣』——人格を自ら養うことを重視し、『養氣』を通して人のありのままの性を『善』なる性に變えることができると考えた。)と指摘

されており、本稿のこれまでの検討の結果も、これと齟齬するものではない。本稿で既に挙げた蘇軾の例にも見ることができたように、宋代の知識人たちの「氣」に對する理解には、儒家的なものと道家的なものとの混在する狀況にあったと思われるが、蘇轍はこの「浩然之氣」を、知識人の閑居における個人的な修養のよりどころとなり得るものとして認識していたのではないだろうか。

蘇門における「浩然之氣」への關心についてさらに言うならば、秦觀(一〇四九—一一〇〇)に「浩氣傳」(『淮海集箋注』<sup>18</sup>卷二十四)があり、「浩然之氣」について注釋するものである。全體は長篇のため、ここでは「浩然」と「氣」に言及する部分のみを次に示したい。

君子虛心以養志、弱志而養氣。故能外探事物之奧、內安性命之情、浩然無際、與道自會。豈特通體乎天地、同精於陰陽而已哉。嗚呼、氣之爲物、亦已至矣。此公孫丑所以問之悉、而孟子所以告之詳也。

君子 心を虚しくして以て志を養ひ、志を弱くして氣を養ふ。故に能く外に事物の奥を探り、内に性命の情

に安んじ、浩然として際無く、道と自ら會す。豈に特に體を天地に通じ、精を陰陽に同じくするのみならずや。嗚呼、氣の物爲るや、亦已に至れり。此 公孫丑の之を問ふこと悉<sup>ぞ</sup>せる所以にして、孟子の之を告ぐることの詳しき所以なり。

ここでは、君子は心を空しくして「志」―「氣」を養う必要がある、そのため外には事物の奧義を探り、内では性命の本來のありように安んじることによつて、「浩然」として果てしなく、道とおのずから一致するのだとしている。ここでは「浩然之氣」という語をそのまま用いてはいないが、内容から、先に擧げた『孟子』公孫丑篇上の箇所について述べたものと考えてよいだろう。

このように、蘇氏兄弟と蘇門のうちで、「浩然之氣」に直接言及して特に強い關心を窺わせるのは蘇轍と秦觀なのだ、彼らに先立つ世代の中心的人物であり、また師でもある歐陽脩（一〇〇七―一〇七二）が閑居に寄せた記にも、過渡的な表現ではあるが「氣」や「浩然」に言及するものがあり、彼らのさきがけと見なすこともできる。

蘇門の閑居における氣（湯淺）

歐陽脩が閑居における「氣」に言及するもののひとつは、天聖九年（一〇三二）に西京留守推官の官舎庭園の整備について記した「伐樹記」（『居士外集』卷十三）の、「脩」が整備した「署之東園」について、「園之守」が報告する次の言葉である。

園有樗焉。其根壯而葉大。根壯則梗地脈、耗陽氣而新植者不得滋。葉大則陰翳蒙礙而新植者不得暢以茂。

園に樗有り。其の根は壯にして葉は大なり。根壯んなれば則ち地脈を梗<sup>ふさ</sup>ぎ、陽氣を耗<sup>へ</sup>らせて新たに植うる者は滋<sup>しげ</sup>るを得ず。葉大なれば則ち陰翳蒙礙して新たに植うる者は暢びて以て茂るを得ず。

「園之守」は「脩」に對して、園に生える樗の根が強壯であれば地脈を詰まらせ陽の「氣」を消耗させ、また葉が大きければ陰が蔽い妨げることになり、いずれも新しく植えるものの成長を妨げると警告している。これは庭園の植栽の繁茂と「氣」との關わりを言うものとして、張耒「伐木記」の先驅けと言ふべきものだが、ここでは根が張りすぎるにより、地中の陽の「氣」を流す地脈を梗塞させ



てしまうことを危ぶんでいる、つまり外界に存在する「外氣」のなかでのみの問題なのであり、張来の「伐木記」が、植物の度を超した繁茂によりその「氣」（外氣）が増大し、人の「氣」（内氣）を凌ぐ状態になるといふ、兩「氣」のバランスを問題視するのは視點を異にしている。

またもう一つの例は、知識人の閑居での修養に關わつて「浩然」に言及するものである。歐陽脩「游儻亭記」（『居士外集』卷十三）は、不遇であつた兄晦叔が營んださやかな庭園の池と亭に寄せて、その楽しみについて次のように述べている。

禹之所治大水七、岷山導江、其一也。江出荊州、合沅湘合漢沔以輸之海。其爲汪洋誕漫蛟龍水物之所憑。風濤晦冥之變怪、壯哉。是爲勇者之觀也。吾兄晦叔爲人慷慨、喜義勇而有大志、能讀前史、識其盛衰之迹、聽其言、豁如也。因於位卑、無所用以老。然其胸中亦已壯矣。夫壯者之樂、非登崇高之丘、臨萬里之流、不足以爲適。今吾兄家荊州、臨大江、捨汪洋誕漫壯哉勇者之所觀、而方規地爲池、方不數丈、治亭其上、反以爲

樂。何哉。蓋其擊壺而歌、解衣而飲、陶乎不以汪洋爲大、不以方丈爲局、則其心豈不浩然哉。夫視富貴而不動、處卑困而浩然其心者、眞勇者也。然則水波之漣漪、游魚之上下、其爲適也、與夫莊周所謂惠施游於濠梁之樂、何以異。烏用蛟魚變怪之爲壯哉。故名其亭曰游儻亭。景祐五年四月二日舟中記。

禹の治むる所の大水 七あり、岷山導江は、其の一なり。江は荊州に出で、沅湘と合し漢沔と合し以て之を海に輸ぶ。其れ汪洋誕漫として蛟龍水物の憑る所爲り。風濤晦冥の變怪すること、壯なるかな。是 勇者の觀爲るなり。吾が兄晦叔 爲人 慷慨して、義勇を喜びて大志有り、能く前史を讀み、其の盛衰の迹を識り、其の言を聽くに、豁如たるなり。位の卑きに因り、用ひらるる所無くして以て老ゆ。然るに其の胸中は亦已に壯なり。夫れ壯なる者の樂は、崇高の丘に登るに非ず、萬里の流に臨むも、以て適と爲すに足らず。今 吾が兄 荊州に家し、大江に臨み、汪洋誕漫として壯哉勇者の觀る所なるを捨て、而して方に地を規し

て池を爲るに、方は丈を數へず、亭を其の上に治め、  
反りて以て樂と爲す。何ぞや。蓋し其の壺を撃ちて歌  
ひ、衣を解きて飲み、陶乎として汪洋を以て大と爲さ  
ず、方丈を以て局と爲さざれば、則ち其の心 豈に浩  
然ならざらんや。夫れ富貴を視れども動ぜず、卑困に  
處れども其の心を浩然たらしむる者は、眞の勇者なり。  
然れば則ち水波の漣漪、游魚の上下、其の適爲るや、  
夫の莊周の所謂 恵施の濠梁に遊ぶの樂と、何ぞ以て  
異らんや。烏んぞ蛟魚變恠の爲すを用て壯とせんや。  
故に其の亭に名づけて游儻亭と曰ふ。景祐五年四月二  
日舟中に記す。

ここで歐陽脩は、兄晦叔が營んだささやかな庭園の池と  
亭の樂しみを、聳える丘からの眺望や果てしなく流れゆく  
大河廣大な景觀を樂しむのとは異なる、浩然たる心で樂し  
む眞の勇者の樂であると稱贊している。ここでの「浩然」  
の語は、語の本來の意味である滔滔と流れゆく大河のイ  
メージを重ねつつ、『孟子』公孫丑篇上の「吾善養吾浩然  
之氣」を踏まえ、兄が「浩然」を養った結果、「眞の勇

蘇門の閑居における氣（湯淺）

者」となるに到ったとしている。しかしここでは特に  
「氣」に言及することなく、閑居における「適」に言及し  
ており、「氣」の問題よりもむしろ、「適」を重視する中唐  
期の白居易の閑適の發想が繼承されている状況を見ること  
ができるだろう。蘇轍らに先立つ歐陽脩においては、この  
ように過渡期的な言及にとどまり、その後の世代において、  
閑居の場での修養を「氣」との關わりから説明しようと  
いう動きが強まると考えることができる。

おわりに

本稿で検討してきた「氣」や「浩然之氣」の涵養を意  
識した閑居のあり方は、蘇軾が理想として掲げていた「物」  
からの超然とは異なつた視點から、知識人の閑居における  
修養のあるべき姿を模索するものであつた。『老子』を踏  
まえた蘇軾の「超然」は、あえて儒家的な發想ではないも  
のを知識人の閑居に持ち込む自由さや輕やかさを持つもの  
であつたが、「氣」、特に『孟子』公孫丑篇上を踏まえた  
「浩然之氣」を意識する閑居は、語の原義である滔滔と流

れる大河のような柔軟な廣やかさをもった穩やかで完成された人格を志向するものではあるが、同時に儒家的な眞面目な修養としての色彩を強くするものである。すでに検討したように、北宋中期の文人の閑居における「衆樂」のありかたをめぐる思考は、『孟子』梁惠王篇を踏まえつつそれをさらに敷衍するものであった。これらはともに當時の知識人たちにおける『孟子』に對する規範意識の強まりを反映するものと言ふことができるだろう。

註

- ① 吳洪澤・尹波主編『宋人年譜叢刊』第五冊、四川大學出版社、二〇〇三年
- ② 李逸安・孫通海・傅信點校『張耒集』、中國古典文學基本叢書、中華書局、一九九八年
- ③ 孔凡禮撰『蘇軾年譜』(中華書局、一九九八年)による。
- ④ 曾棗莊・馬德富校點『樂城集』、中國古典文學叢書、上海古籍出版社、一九八七年
- ⑤ 內閣文庫・宮内廳書陵部藏『東坡集』、古典研究會叢書漢籍之部、第十六卷、汲古書院、一九九一年
- ⑥ 拙稿『蘇軾の吏隱―密州知事時代を中心に―』(『中國文學報』第四十八冊 一九九四年四月)

- ⑦ 朱金城箋校『白居易集箋校』、中國古典文學叢書、上海古籍出版社、一九八八年
- ⑧ 『柳宗元集』、中國古典文學基本叢書、中華書局、一九七九年
- ⑨ 島田虔次著『朱子學と陽明學』第一章 新しい哲學の出發、四理の哲學と氣の哲學、氣の哲學(岩波新書、一九六七年) 六十五頁
- ⑩ 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』第三部「理氣哲學における氣の概念―北宋から清代まで」總論、一 宋學における氣(東京大學出版會、一九七八年) 三百五十六―三百五十七頁
- ⑪ 『同』第二部「儒道佛三教交渉における氣の概念―魏晉から五代まで」第二章 隋唐・五代の氣の概念、第一節 儒道佛三教における氣、三 元氣と外氣・内氣、三百二十五頁
- ⑫ 劉琳・李勇先・王荅貴校點『黃庭堅全集』、四川大學出版社、二〇〇一年。所收『宋黃文節公全集』
- ⑬ 孔凡禮點校『蘇軾文集』、中國古典文學基本叢書、中華書局、一九八六年
- ⑭ 拙稿「黃庭堅の文に記された閑居について」(三重大學人文學部文化學科研究紀要「人文論叢」第三十四號 二〇一七年三月)
- ⑮ 拙稿『衆樂』とその變奏―北宋中期における地方官の遊樂をめぐる―(三重大學人文學部文化學科研究紀要「人

文論叢」第三十一號 二〇一四年三月)

- ⑬ 〔清〕阮元 校刻『十三經注疏』(清嘉慶刊本)、中華書局、二〇〇九年

- ⑭ 李春青『宋學與宋代文學觀念』下篇、分論、第六章 蜀學與詩學、二 從人學價值到詩學價值——論蘇轍『養氣說』的深層含蘊、(二) 蘇轍的學術探索(北京師範大學出版社、二〇〇一年、百七十五頁)

- ⑮ 徐培均箋注『淮海集箋注』、上海古籍出版社、一九九四年
- ⑯ 『歐陽文忠公全集』四部叢刊本 所收本