

秦・西漢期における養生思想と天人相關説

——人型の宇宙——

齋 木 哲 郎

はじめに

秦から漢初にかけての思想史で、注目されなければならぬ現象の一つは、天觀念の變容と、それに隨伴して、人の相關關係に新たな局面が認められるようになったことであろう。天觀念の變容とは、天が天神としての性格より「天地」の自然として捉えられ、天地自然の不斷の運行こそが萬物の主宰者たるにあさわしい、とされたことであり、天人相關關係の新たな局面というのは、人はそのような天に合わせて生活することにより自然界の悠久の営みに同化され、長壽への道が拓かれる、とされるようになった

秦・西漢期における養生思想と天人相關説

ことである。天地は擧げて長壽・遂生の道標と仰がれたのであり、その結果、天地は人の生命を背後にして人體的な特質を持ち、人は天の悠久不變の觀照を得て遂生さるべき一個の小宇宙と化すことになった。そして、兩者がともに存在する領域∥自然界は、(陰陽説が加わることもあって)萬物が生成し、枯渴してゆく諸相を生命のリズムとする大宇宙となつて、この時期の思想を特色づけることになった。小論はこうした現象をつぶさに考察し、その展開の状況を窺うことを目的とするものにはかならない。

もっとも、こうした系譜を溯原的に探らうとすれば、莊子・老子の道家にゆき當るのは自明であろう。が、道家の

それは天の上位に道を措定し、秦漢期の状況と著しく異なるものであるから、一時等閑に付すのほかはない。また、秦・西漢といつてもそうした様相を顯著にさせるのは『呂氏春秋』『淮南子』『春秋繁露』であつて、考察の對象はほぼこの三書（『淮南子』の内容は『呂氏春秋』と同様であるから、實質的には『呂氏春秋』と『春秋繁露』）に限られることにな⁽¹⁾る。この點、豫め斷つておく。

『呂氏春秋』における天と人との相關は、

天地萬物、一人之身也。此之謂大同。有始覽

人之與天地也同。萬物之形雖異、其情一體也。情欲

の語によつて端的に窺い知れよう。四時の推移の中にあらゆる生命が誕生し枯渇してゆく位相において天地が認識され、人はその天地と對立するのではなく天地間の營みの一環としてそこに繰り込まれて同一の宇宙を形成する。つまり、人が生まれ出で、死にゆくプロセスを自然界の推移流轉の相と等質視して、悠久不滅にして不變の自然の營爲を

人の中に發見した狀況をいう。それ故に天地は、

古之治身與天下者、必法天地。情欲

と修身・政治の両面における規範的根據として仰がれることにもなったが、その際の「修身」の内容は貴生説（全生説）において確認でき、政治のそれは、十二紀紀首に見えている月令思想に認めることができるであらう。

まず、貴生説における天と人との相關について。貴生説における天と人との相關は、

始生之者、天也。養成之者、人也。……夫水性清。土者扣之、故不得清。人之性壽。物者扣之、故不得壽。

物也者、所以養性也。非所以性養也。本生

とのテーゼの中につぶさに了解できるのであらう。人の性（『呂氏春秋』中の「性」は、ほとんど「生」のシノニムとして用いられている⁽²⁾）は天からもたらされ、その自然な發現は「壽」として歸結すべきものであつて、人間はそれ自身完遂さるべき一個の生命體である。そして、この生命體としての「生」は、「性は萬物の本なり。長ず可からず、短ず可からず、其の固に然るに因りて然るなり」（貴富）のごとく、自

律的に展開すべきものであり、従つて、完遂の阻害要因である〈物〉は、養生の範囲内で善用されなければならぬことになる。〈物〉が具體的に何をさすかといへば、重己篇に「生をして順はざらしむる者は欲なり」とあることから、は、〈情欲〉である。つまり、遂生の實踐的手段は人間の根源に根ざしたところの情欲の調節である、とされるのである。大樂篇には「天 欲有らしむ。人求めざるを得ず」と情欲が人の本有するところであることをいい、それを調節するというのは、「欲に情有り。情に節有り、聖人節を修めて欲を止む。故に其の情を行ふを過たざる」(情欲)状況を現出させることであらう。ここでいう〈情〉とは五聲・五味・五色における情(同上)、すなわち情緒をさす。『呂氏春秋』においては、

由貴生動、則得其情矣。不由貴生動、則失其情矣。此二者死生存亡之本也。(情欲)

と、この情を得るか否かが、換言すれば、生命體としての個人が情緒的に安定した状態を保つことができるか否かが死生存亡の差となつてあらわれる、とされるのである。

秦・西漢期における養生思想と天人相關説

貴生説におけるこのような展開は、唐君毅に従つて一本の樹木に譬えることができるであらう。人が生まれつき壽考であるように、木は大木となつて天空に聳え立つのが定め。木は生きるためにまっすっきりと大地に根を張り、枝葉を伸ばし、水と光をあつめて生長を開始する。幹は枝を張つて日増しに高く太くなるが、横ざまに伸びた枝もまた日増しに勢いを増し、ついには本幹の勢いを奪つて根力を消耗せしめ、木自體の生長を成り立たなくさせる。そこで人は、木が天空に向かつて勢いよく生長すべく、不必要な枝葉はこれを剪去し、樹木本來の生長を助けてやる。かくて、幼樹は大木たりて高く天空に聳えることが可能となるのであるが、そのような人は情欲の枝葉を剪去して、天與の壽の生を完遂せしめなければならぬ³⁾、と。

ところで、欲を抑え、情緒の安定を導く實踐式とそれが可能となつた境地とは、また本生篇の次の文章の中に集約的に示されているであらう。

今有聳於此、耳聽之必慊、已聽之則使人聾、必弗聽。有色於此、目視之必慊、已視之則使人盲、必弗視。有

味於此、口食之必慊、曰食之則使人瘖、必弗食。是故聖人之於聲色滋味也、利於性則取之、害於性則舍之、此全性之道也。世之貴富者、其於聲色滋味也、多惑者。

日夜求、幸而得之則遁焉（高注、遁、流逸不能自禁也）。

聲色滋味がいかにか己を慊くするものであらうとも、その禍いが己の生命を害する場合にはこれを除き、五官の働きのその正常を保つよう心掛けることが〈全生〉の道である。かくすることにより、

萬物章章、以害一生、生無不傷、以便一生、生無不長。故聖人制萬物也、以全其天也（高注、天・身也）。

天全則神和矣、目明矣、鼻臭矣、口敏矣、三百六十節節皆通利矣。若此人者、不言而信、不謀而當、不慮而得、精通乎天地、神覆乎宇宙。其於物無不愛也、無不裏也、若天地然。……此之謂全德之人。同上後續

と、章章たる萬物の中に「其の天を全くする」人間の典型的な理想境が示される、というのである。

だが刮目すべきはその際の高誘の注であろう。『呂氏春秋』中、高誘が「天は身なり」と注することは十指に餘

り、等しく天を人體と解するものである。このことは先に見た天が自然と捉えられ、自然の悠久不變の觀照において人は己が天與の生をあるがままに完遂させねばならないとされたのとは全く逆に、天のあり方が人體を視座にして創造されていることを示すであろう。例えば、本來は人體に専有の「精」「神」は、ここでは人體から游離して廣く天地・宇宙へと擴散するものとされ、しかもそれは、「精神形に安んじ、年壽長きを得」（盡數）のごとく再び人體に收斂するのであって、このような精神の人體と宇宙との往來は、勢い宇宙そのものを人體と連續した一つの生命體と捉えさせることになる。宇宙自體・人體を背後にして極めて律動的な性格を帯びることになるのである。

こうした段階においてなお遂生長壽の方法が摸索されるとすれば、それは天を單なる自然や宇宙としての存在から宇宙全體を抱括する一つの生命體として具體的に描き出し、天と人との共通性によってその莊大なエネルギーを人體の中に取り込むこととなるが、天觀念のそのような展開は後ほど詳しく窺うことになる。

つぎに、十二紀紀首の月令思想について。十二紀は天子が一年の各月において天の運行に合わせて行うところの政治形態を詳細に規定したもので、その特徴は、(a)明堂位、(b)政治内容、(c)違令災異の三点によってみることができ。例えば孟春紀には

孟春之月、日在營室、昏參中、旦尾中。其日甲乙、其帝太皞、其神句芒……東風解凍、執蠃始振、……(a)天子居青陽左个、乘鸞輅、駕蒼龍、載青旂、……(b)立春之日、天子親率三公九卿諸侯大夫以迎春於東郊、……命相布德、和令行慶、下及兆民。……善相丘陵阪隰、土地所宜、五穀所殖、以教道民、必躬親之。……是月也、命樂正、入學習舞、乃修祭典、……(c)孟春行夏令、則風雨不時、草木早槁、國乃有恐。……

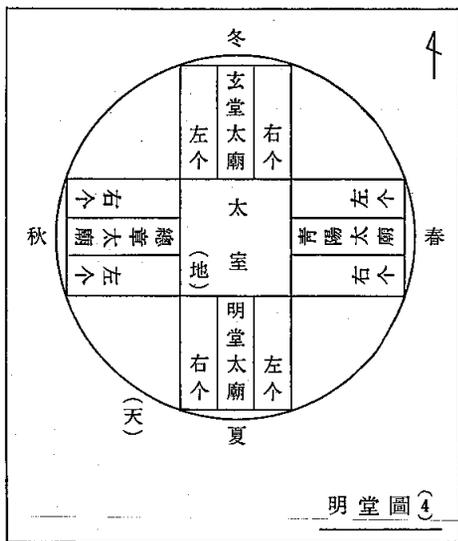
と、(a)この月、天子は明堂の青陽左个に居って政務を執り、(b)春を東郊に迎え、徳を布き、令を和げ、慶賞を行い、農地と植えるべき穀物とを民に示し、(c)春以外の政令を行うと必ずや自然の災害が発生することを説く。こうしたことは二月以後の各月にも定められており、

秦・西漢期における養生思想と天人相聞説

今、明堂に限って一年の推移を通観してみると、次のようになる。

孟春之月、……天子居青陽左个、
 仲春之月、……天子居青陽太廟、
 季春之月、……天子居青陽右个、
 孟夏之月、……天子居明堂左个、
 仲夏之月、……天子居明堂太廟、
 季夏之月、……天子居明堂右个、
 孟秋之月、……天子居總章左个、
 仲秋之月、……天子居總章太廟、
 秋秋之月、……天子居總章右个、
 孟冬之月、……天子居玄堂左个、
 仲冬之月、……天子居玄堂太廟、
 季冬之月、……天子居玄堂右个、

天子はこの明堂内の十二室を月ごとに逐次廻り、一年後に再び青陽左个にもどって明堂内を一周する。高誘はこの明堂の制度を説明し、「明堂は中方外圓、四出を通達す。各々左右の房有り。之を个と謂ふ。猶ほ隔のごときなり。」



東に出づる、之を青陽と謂ふ。南に出づる、之を明堂と謂ふ。西に出づる、之を総章と謂ふ。北に出づる、之を玄堂と謂ふ」(孟春紀紀首)という。高誘のいう「中方外圓」は、いうまでもなく「天圓地方」の觀念を示すもので、こうした觀念はすでに『呂氏春秋』圓道篇において「天道は圓、地道は方」と見えていることから、『呂氏春秋』中の明堂

は明らかに天圓地方の當時の宇宙觀を表現したものの(圖參照)となろう。つまり、天が一年をかけて地を一周するよう(當時は地動説に逢着しておらず、天が地を廻っているものと信じられていた)、天子も明堂の宇宙を一年かけて一周するのであって、そうした天子は宇宙の主宰者として天下に君臨するものであるとともに、宇宙のあらゆる原理の厳格な遵奉者とも目されることになった。それ故に、彼の行う政治は、(b)のごとく四時の推移と相即したものであって、それに反した政治を行った場合には、(c)のごとき災害が發生する、とされたのである。

政治自體も宇宙の一部をなすのである。

二

『呂氏春秋』から『淮南子』の頃に至ると、天と人との關係に際立った現象が認められるようになる。

天地以設、分而爲陰陽、陽生於陰、陰生於陽、陰陽相錯、四維之通、或死或生、萬物乃成。岐行喙息、莫貴於人、孔竅肢體、皆通於天。天有九重、人亦有九竅、

天有四時以制十二月、人亦有四肢以使十二節、天有十二月以制三百六十日、人亦有十二肢以使三百六十節。故舉事而不順天者、逆其生者也。天文訓

と。天は人と形體的に類似するものであり、同一の宇宙において互いに連絡し合うものであるから、人がその舉動において天に順わないことがあれば、とりもなおさずそれは己が生命を傷つけることになる、というのである。そして、こうした觀點に立って天と人との相關をあらゆる側面から追求し、天を擬人化していったのは、西漢一代の大儒董仲舒であつた。

董仲舒の天人相關説も「人、三百六十節有るは、天の數に偶するなり」(『春秋繁露』人副天數。『春秋繁露』の書名は以下消略)とおおむね『淮南子』と同等の觀點に立つが、根本的に異なるのは、これまでの天觀念に比し一段と鞏固な天人關係(いわば天人合同とも呼ぶべき觀念)が樹立されたことである。

爲生不能爲人、爲人者天也。人之爲人、本於天。天亦人之曾祖父也。此人之所以上類天也。人之形體、化天

秦・西漢期における養生思想と天人相關説

數而成。人之血氣、化天志而仁。人之德行、化天理而義。人之好惡、化天之暖清。人之喜怒化天之寒暑。人之受命、化天之四時。人生有喜怒哀樂之答、春秋夏之類也。喜、春之答也。怒、秋之答也。樂、夏之答也。哀、冬之答也。天之副在於人、人之情、有由天者矣。爲人者天

人は天より生まれ出でる構圖において天と血縁的な關係を持ち、人に仁義德行・喜怒哀樂の具わるはずべて天の化になるものとされる。そして、この時點における人體は、

人之身首髮員、象天容也。髮、象星辰也。耳目戾戾、象日月也。鼻口呼吸、象風氣也。胸中達知、象神明也。腹胞實虛、象百物也。百物者最近地。故要以下、地也。天地之象、以要爲帶。頸以上者、精神尊嚴、天類之狀也。頸而下者、豐厚卑辱、土壤之比也。足布而方、地形之象也。人副天數

と天界の反映であつて、天と人とのアンソロポモフィズムをなす。こうした認識はもちろぬ『呂氏春秋』以來の思潮を董仲舒が儒者の立場から繼承していることを示すもので

あるが、その實、「人の體を觀るに、一に何ぞ高物の甚しくして天に類するや」(同上)の語から見れば、むしろ董仲舒の創造にかかる部分が多分にあつて、そのことがまた漢代儒學の神祕性を助長することになったのは否めない。今しばらく、董仲舒の天人相關説の特色を鳥瞰しようと思う。

董仲舒の學説のうち、最も注目すべきは、『漢書』五行志に「景武の世、董仲舒 公羊春秋を治め、始めて陰陽を推して儒者の宗と爲る」と評されるところの陰陽説である。彼によると陰陽は

天地之氣、合而爲一、分爲陰陽、判爲四時、列爲五行。

五行相生

と、天地の氣の合成分解によつて生ずる二種相反の氣であつて、その作用は陽の極盛が夏、陰の極盛が冬、陰陽の中和が春・秋と四時を現出させるにある(陰陽位、等)。しかも「物勞ねく天の陰陽を折取して以て生活する」(人副天數)のであり、そのことは必然的に「天 陰陽有り、人も亦陰陽有る」(同類相動)狀況を招來させよう。その端的な例が、
天地陰雨、人病故爲之先動、是陰相應而起也。……有

憂亦使人臥者、是陰相求也。有喜者使人不欲臥者、是陽相索也。……天有陰陽、人亦有陰陽、天地之陰氣起、而人之陰氣應之而起。人之陰氣起、而天之陰氣亦宜應之而起。其道一也。明於此者、欲致雨則動陰以起陰、欲止雨則動陽以起陽。同上

である。人は自己の陰陽を調節することによつて外界の陰陽を感應せしめ、それによつて降雨の自然現象も意のままにできると説くもので、ここに至つて、天人相關の内容は、それまでの自然墨守の消極的態度から一變し、自然統制への積極的關與となつたのである。

天人相關説變貌の一端は、漢朝のデスポチズムを背景とする彼の政治思想の中により明確に認められるであろう。董仲舒の政治理論ももちろん「天の行ふ所に副つて政を爲す」(四時之則)則天主教であり、人主にとつては「人君たる者は其の法 象を天に取」(天地之行)つて、「人主たるの道は、身に在るの天と同じき者に於ひて之を用ふるより明らかなるは莫し。喜怒をして必ず義に當りて乃ち出ださしむること、寒暑の必ず其の時に當りて乃ち發するが如

し。徳をして刑より厚からしむること、陽の陰より多きが如き」(陰陽義)が、また臣下にとっては「人臣たる者は、其の法 象を地に取」(天地之行)って、「土(徳)の天に事ふるが如くに其の忠を盡くす」(五行之義)ことが求められる。だが、兩者の關係は必ずしも雙務的に措定されるのではなく、その序列は董仲舒の獨特の陰陽觀に陽尊陰卑の觀念によつて嚴格に區別される。すなわち、「君臣父子の義は皆諸を陰陽の道に取る。君を陽と爲し、臣を陰と爲す」(基義)のであり、その際、陰陽は「惡の屬を盡く陰と爲し、善の屬を盡く陽と爲す」(王道通三)價値を伴うものとされ、この意味での君臣關係は、

善皆歸於君、惡皆歸於臣。臣之義、比之地。故爲人臣者、視地之事天也。王道通三

といふことになるのである。

ならばなぜ陰陽の價値觀にこのような差異が生じるのかといへば、畢竟かなり複雑な董仲舒の宇宙觀に由來する、とされねばならない。つまり、宇宙は陰陽二氣の交替によつて四時が代序する季節の推移として認識されるのである

秦・西漢期における養生思想と天人相關説

が、その構造は、平面的には、今春の始め東北に起つた陽は東から南にかけて勢力を増大させ、正南において極盛、その後正西にかけて勢力を半減させ、西北で地下に入り、正北において極衰、翌年東北に至りて再び地上に見わかれる循環軌道を進む。これに對し、その春の終り南東に起つた陰は東から北にかけて勢力を増長させ、正北において極盛、その後正西にかけて勢力を半減させ、西南に至つて地下に入り、正南において極衰、南東に至りて再び地上に見れる、陽とは逆回轉する軌道を進む。こうした時、陽の極盛が夏、陰の極盛が冬、陰陽相半ばした時が春・秋である、とされる(陰陽位、等)。ところが董仲舒はこのプロセスにおける陰陽二氣の作用を等質視せず、兩者が辿る軌道において、「陽は實を出で實に入る。陰は空を出で空に入る」(陰陽位)とか「陰の行は固より常に虚に居る。實に居るを得ず」(陰陽終始)と嚴然と區別し、陽に實在として軌道を與えても、陰にはその價値を與えていない。この點を最も闡明するのは天辯在人篇の

陰陽之行、終歲各六月、遠近同度、而所在異處。陰之

行、春居東方、秋居西方、夏（疑當作春）居空右、冬（疑當作秋）居空左、夏居空下、冬居空上、此陰之常處也。陽之行、春（疑當作夏）居上、冬居下、此陽之常處也。陰終歲四移、而陽常居實。……天之志、常置陰空處、稍取之以爲助。

の一文であつて、これに據り、陰陽の循環において實質的に作用するのは「實に居る」陽であつて、陰は空（虚）の軌道を辿りながら常に陽の作用を助け、間接的に宇宙を成り立たせるのがその役割りであるとされねばならない（陽の軌道が實在であつて、そうである時に陰の軌道を空・虚とするなら、陰の存在領域は陽と表裏をなすところの亞空間となる）であろう。陽は夏に極盛となつて上に居り、冬に極衰となつて下に居る實在であり、陰は亞空間から陽に作用して絶えず陽の萬物を化育する作用を助け續ける、との觀點において、次に董仲舒は

故……陰者陽之助也。陽者歲之主也。天下之昆蟲、隨陽而出入、天下之草木、隨陽而生落、天下之三王、隨陽而改正、天下之尊卑、隨陽而序位、……不當陽者臣

子也。陽者君父是也。故人主南面、以陽爲位也。前引後續

というのである。かくて四時は單なる自然の移り變りではなく、君主權の強大とその永續性を意味し、風雨等の自然現象でさえ、

地出氣爲雨、起氣爲風。風雨者地之所爲、地不敢有功名、必上之於天、命若從天氣者、故曰天風天雨、莫曰地風地雨也。勤勞在地、名一歸天。五行對

と、天のデスポチズムとして捉えられることになる。人主とて例外ではない。天子の資質は
德侔天地者、皇天右而子之、號稱天子。順命

と、天のカリスマによつてもたらされる、とされるのであり、延いては天子の行方政治すら、「官制は天に象る」（官制象天）べし、とされるのである。

こうした董仲舒の認識においてとりわけ強く社會の現實面に作用したのは、彼の災異思想であつた。董仲舒においてはすでに人と天とは陰陽を媒介にして互いに感應しあうものであつたから、「德 天地と侔しき」（前出）天子に政

治上の何らかの過失があれば

陰陽繆戾、而妖孽生矣。此災異所緣而起也。『漢書』董仲舒傳

と、天と人との陰陽の調和が亂されて、天からの譴責としてすぐに風雨等の自然の災害がもたらされることになる。政治は天地陰陽の循環に繰り込まれるのであり、自然現象は即天意の徴表となる。宇宙(=天地)の構造によって權力の絶對性を保障された天子は、ここにおいて天の支配下に否應なしに従屬することになるのである。

三

次に、董仲舒の養生思想について一瞥しておきたい。董仲舒の養生説で注目すべきことは、養生が君主の徳政の目的として説かれ、養生法が儒教の教義によって再構成されたことである。『漢書』董仲舒傳には「堯・舜 徳を行ひて則ち民仁にして壽、桀・紂 暴を行ひて則ち民鄙にして夭」と先聖の政治目的が民の遂生におかれていたことをいい、『春秋繁露』通國身篇には民生の壽仁と君主の政治の

相關をつぎのように記している。

氣之清者爲精、人之精者爲賢、治身者以積精爲實、治國者以積賢爲道。身以心爲本、國以君爲主、精積於其本則血氣相承受、血氣相承受則形體無所苦。上下相制使則百官各得其所、然後國可得而守也。

天地の氣から化成した精は心臓に集って血氣と相受けて人體の活生化を促すのであり、同様に政治における「精」は賢者となって安定した國家を實現する、とされる。それ故に、「精」を體中に導く方法と政治に賢者として顯在化させる手段が必然的に要請されることになる。

夫欲致精者必虛靜其形。欲致賢者必卑謙其身。形靜志虛者、精氣之所趣也。謙尊自卑者、仁賢之所事也。故治身者、務虛靜以致精。治國者務盡卑謙以致賢。能致精則合明而壽仁、能致賢則德澤洽而國太平。前引後續と。精が人體の虛靜に導かれるとするのは『呂氏春秋』の道家的認識を踏襲するものであるが、それを賢者に卑下せねばならぬ君主の譬喩として提出したところに董仲舒の意圖があるとされねばならない。しかし、この主張は董仲舒

養生説の一面はなしても、その眞髓とするに足るものではない。儒教の教義によって再構成された彼の養生説とは身之養生於義篇にみえる、つぎのような觀念のことである。

天之生人也、使之生義與利。利以養其體、義以養其心。心不得義、不能樂。體不得利、不能安。義者心之養也。利者心之體也。體莫貴於心。故養生莫重於義、義養人、大於利。

極めてメタフィジカルな提言であろう。天が與え「其の體を養ふ」利とは生存のためのあらゆる利己欲を指すであろうし、「其の心を養ふ」義は利を統制し、心身の道德的成長をもたらす道義性のことであろう。遂生のためにはこの義こそが何にもまして必要である、とされるのである。その意味で董仲舒の養生説は人格形成の一端であることを免がれないが、ならば何故に義を養うことが養生になるのか。明解である。利益がなくとも義を多有するものは、貧賤であろうとこれを好み楽しんで生涯を送るが、逆に利己欲に蔽われて甚だ義を有せざる者は、いかに富裕であろうとなおその不足を怨み、ついには悪性が深まって獄中で刑

死するか、災いが昂じて身を滅すことになる。前者が原憲・曾參の類であり、後者が刑戮折夭の民である(同上)。人は規律團體としての國家の構成員であれば國家の體制内にこそ安生の日々を送られるべきであり、法の社會規律と個人のエゴイズムの摩擦はできる限り少くしなければならぬ、というのがその骨子のようである。

ところで、こうした主張は中央集權體制が確乎たるものとなつた武帝時に、體制内にその生涯を送らねばならない民の被治者觀を示さんとする董仲舒の目的意識になる、極めて政治的色彩を濃くするものであるが、實は政治によつて歪曲されない養生説の一斑が循天之道篇にみえている。そして、こちらの方が當時の養生に對する一般の通念であり、それはまた後の道教思想へも影響を及ぼしたものと見てよほど注意されねばならないであろう。

その際の養生説は一言以て蔽えば

循天道以養其身、謂之道。

との天人相關説である。「天の道」とは以下に言うところによれば、「天 兩和有りて以て二中を成す。……北方の

中、用陰に合して物始めて下に動き、南方の中、用陽に合して物始めて上に養はる。其の下に動く者、東方の和を得ざれば生ずる能はず。中春是なり。其の上に養はる者、西方の和を得ざれば成る能はざる。天の容態、すなわち、陰陽の交替によって四時が現出する天のリサイクルから萬物が生育する側面を抽出し、その作用を北方(冬)・南方(夏)・を二中、東方(春)・西方(秋)を二和とする天の構造からなるとして描出したものである。従つて天はその二中二和の概念を得て養生の徵表として具體性を滯び、延いては「中は天地の終始する所なり。而して和は天地の生ずる所なり。……能く中和を以て其の身を養ふ者は、其の壽命を極む」(同上)と中和を得た狀況を保つことこそが養生の最善の方法として貴ばれることになった。とすれば、この中和の觀念がいかに人體と關連し、養生の道を拓くことになるのか。董仲舒はこれを「物、生けるには皆氣を貴び、迎へて之を養ふ」氣の作用を視座にして説明する。氣はいうまでもなく(天地の氣)であり、氣と養生との關係は、「生を養ふの大なる者は乃ち氣を愛むに在り」。

秦・西漢期における養生思想と天人相關説

「意勞する者は神擾まよぎ、神擾ぐ者は氣少し。氣少き者は久しくし難し。故に君子 欲を閑ぎ惡を止め以て意を平らかにす。意平らかにして以て神を靜め、神を靜めて以て氣を養ふ。氣多くして治まれば、則ち身を養ふの大なる者得」(ともに循天之道)とされる。天地に充滿する氣は人體をも循環のパイプとし、天地と人體との波長が同律に保たれて氣の循環がスムーズである場合には多くの氣が取り込まれ、感情の起伏によって人體の波長が亂された場合Ⅱ「神擾」いだ時には氣の流入が障げられ、久しく生命を保つことが不可能である、というのである。つまり、平穩で情緒的に安定した狀況を保つことこそが天地の氣の圓滑な循環を來たす手段であつて、この境地こそが

泰實則氣不通、泰虛則氣不足。熱勝則氣□、寒勝則氣□。泰勞則氣不入、泰佚則氣宛。怒則氣高、喜則氣散、愛則氣狂、懼則氣憊。凡此十者氣之害也。而皆生於不中和。故君子怒則反中而自悅以和、喜則反中而收之以正、憂則反中而舒之以意、懼則反中而實之以情、夫中和之不可不反如此。

と、人間における中和の状況とされるのである。

かくて〈天地〉は空間的な廣がりをもって養生の典範となり、生命の根源となって人體に作用し、人型の宇宙からついに人體の宇宙化という新局面を拓くことになる。

四

以上によつて、秦から漢初にかけての養生思想と天人相關説の展開状況をほぼ描述しえたものと思う。確認のためにこれまでの経緯を簡単に繰り返せば次のようになる。

—— 本来、天地自然に對する認識は道家思想を形成する重要なファクターであつたが、『呂氏春秋』の〈天地〉はそうした道家の影響を蒙つて養生と政治の基礎となり、到達目標となつて人々から冀求されるものであつた。しかもそれは、天地を典範と仰ぎ客體化するのではなく、自然を生命の根源と認めてそれに同化する形で試られたものであつたから、天地の宇宙は人體と一つに聯想されて養生の原理となり、民の遂生を目的とする君主の政治も明堂の宇宙において行われ、自然の秩序に従うべきものとされた。それ

が『淮南子』の頃に至ると、天地は人體を背後に新たに創造されることになり、天と人との類縁性が様々な形で摸索されることになった。董仲舒はこうした潮流を受けて改めて漢王朝の權力に奉仕すべく陰陽説を取り込んで様々な宇宙觀を創出したが、それらはすべて天地による君主權力の承認とその抑制とを視座にするものであつた。また、彼の説く養生は人體を天地間のパイプとみなし、天地の氣が人體に流入することによつてはかられるとするもので、これにより養生思想は原理化し、人體は宇宙化される方向へと向う結果となつたのである、と。

ところで、こうした現象がこの時期なぜ起つたかといふと、秦においては始皇帝が不老不死を願つて神仙への憧れを強くさせたのがその最も大きな理由であること、おそらくは否めない。『呂氏春秋』中の天人相關思想はそのような始皇帝を意識して成立しているのであろう。そして、この期の神祕的思潮を背景として方士や方技家と目されるような人々が意氣盛んな活動を行つていたために、西漢の董仲舒もその強靱な影響を蒙らざるを得なかつたと説くのも

正しいに違いない。だが、私は、『呂氏春秋』から董仲舒に至る展開に元氣の思想の介在を認めることで、こうした現象を一層具體的に把握できるものと思う。

元氣の思想が盛行するのはいうまでもなく西漢末以後のことで、その場合の元氣とは、「元氣は無形、洵洵隆隆たり。偃るる者は地と爲り、伏する者は天と爲る」(河圖括地象)や「地は元氣の生ずる所、萬物の祖なり」(『白虎通義』天地。なお『太平御覽』卷一に「禮統曰、天地者元氣所生、萬物之所自焉」とあって、『白虎通義』の「地」も本来「天地」に作るべきである)等からすれば天地生成の原質としての實在であり、それが「夫れ亡ぶとは元氣 體を去り、貞魂游散し、素に反り始に復し、無端に歸す」(『漢書』張谷傳)といわれる時には人間の體內に充滿する生命元素を意味するであろう。元氣は確かに質量を伴ったマテリアルな存在であり、それ故にこの意味における天地と人との相關は、おのずと物理的現象として捉えられることになる。だが、元氣の思想のこのような展開はむしろ後期の完成された狀況を示すもので、その原初、すなわち人型の宇宙の創造に密

接に關係する『呂氏春秋』や『春秋繁露』の頃の元氣の意識とはかなり趣きを異にする。

『呂氏春秋』において元氣はつぎのように提示される。

黃帝曰、芒芒昧昧(高注、廣大之貌)、因天_二之威_一、與元同氣。故曰、同氣賢於同義、同義賢於同力、同力賢於同居、……帝者同氣、王者同義、霸者同力。名類

と、この場合、注意すべきは〈元〉はまだ氣そのものとはされておらず、萬物の始源もしくは自然の根源を意味するということ、従って「天の威に因り元と氣を同じくす」というのは、人の營爲を天地間に聚散する陰陽二氣の運動自然の運行に合わせて行うことを意味するということである。たとえば、十二紀各紀の紀首に見える君主の行爲と自然狀況との相關、すなわち

〔孟春紀〕……是月也、天氣下降、地氣上騰、天地和同、草木繁動。王布農事、命田舍東郊、……以教道民。

〔季春紀〕……是月也、生氣方盛、陽氣發泄、生者畢出、萌者盡達、不可以內。天子布德行惠、命有司、發倉筭、賜貧窮、振乏絕。

〔仲夏紀〕……是月也、長日至、陰陽争、死生分。君子齋戒、……百官靜事無刑。

〔仲冬紀〕……日短至、陰陽争、諸生蕩。君子齋戒、處

必斂、身欲寧、去聲色、……事欲靜、以待陰陽之所定。

等は、氣の聚散と君主の政治の相即一致をいい、君主は四時の推移に合わせて身を處さねばならないことを説くものである。第一節にみた明堂の宇宙における君主の政治形態はこうした理論の實踐式であり、こうすることこそが「帝者は氣を同じくする」原則の實質内容なのである。『呂氏春秋』における元氣の主張は自然の始源をこの氣の聚散に見い出して、氣の運動原理（二四時）に則る當爲を説いたものにほかならない。しかも、この氣に則る行爲は強烈な自然復歸の側面觀を形成したことから道家の養生思想と容易に結びつき、長壽・遂生の理論的根據ともなったのである（この時點において、天と人とのアンソロポモフィズムも醫學的な視野から胚胎したものとされる）。

こうした元氣の主張がいづくに發生したかは端倪すべからざることであるが、鄒衍やそれに續く陰陽・五行家と彼

らの活動の中に求めるならばさほどの大過はあるまい。そして、『呂氏春秋』にこのような形であらわれた元氣の思想はつぎに『淮南子』（繆稱訓）において

黃帝曰、芒芒昧昧、從天之道、與元同氣。

にといわれ、『淮南子』の自然觀も元氣の思想の展開途上にあることを示している。おそらく、『呂氏春秋』『淮南子』とも「黃帝曰く」と説かれているように、黃帝に假託されたところにこの思想の盛行した理由があるのである。すでに、當時の世界觀の根幹にかかわるほどに強靱な影響をもたらしていた元氣の思想であれば、儒者であろうと當然董仲舒にも影響していたはずで、『春秋繁露』（王道）の中にも

王正則元氣和訓、風雨時、景星見、黃龍下。

というふうに見えている。だが、元氣の概念は、この董仲舒においてこれまでとはいささか方途を異にする展開が示されることになる。

董仲舒の元は、すでに重澤俊郎・日原利國の兩氏が指摘されているように、天地・萬物を支配する宇宙の最高原理

と目される。

春秋之道、以元之深正天之端、以天之端正王之政、以王之政正諸侯之即位、以諸侯之即位正竟內之治、五者俱而化大行。『春秋繁露』（以下省略）二端

というのは『春秋』經の「公即位の記事」「元年、春、王正月、公即位」を解説したものであるが、境内の統治はそこで政治を行う諸侯によるからその即位の當初王の政治に正され（「王・正月」を指す）、王の政治は天を奉じて行わるべきであるから天の端（「春」を指す）によって正されるといふヒエラルキーの頂上に元が置かれることから、元は天（四時＝自然）以下の萬物を支配する根本則としての地位を有すると説くものである。すなわち、董仲舒は『春秋』記録の常套法にすぎなかった「元年」から萬物を統率する根本としての「元」の思想を抽出したのであり、これによって『春秋』の二百四十二年間は實際に元が↓天↓王↓諸侯を統率した歴史であるように變貌したのである。しかも董仲舒はこの「元」に

春秋變一謂之元。元者原也。其義以隨天地終始也。故

秦・西漢期における養生思想と天人相關説

人唯有終始也。而生死必應四時之變。故元者萬物之本、而人之元在焉。重政

という概念を與えていて、元が天以下を支配する構圖は、人が根源的に天地の自然に従って終始する、という形で開示されることになろう。つまり、本質的には『呂氏春秋』『淮南子』に見える元氣の思想の再來であり、全く同質のものである。董仲舒は『春秋』を標榜しつつも、その實『呂氏春秋』以來の〈元〉によって『春秋』の「元年」を理解したのであり、元の人が天地自然に則る當爲を、支配律としての元として提示したのである。それ故に、董仲舒の自然觀は極めてデスポティックな色彩を帯びることになった。そしてまた、「生死は必ず四時の變に應ず。人の元焉に在り」といわれる時には自然への復歸が長壽・遂生の根本則を意味することでもあって、元の支配下に天と人、自然と人體のあらゆる相關を搜索させていたのである。

後漢における元氣の盛行は、このような前漢における元氣の思想の展開を伏流として持つものであった。元を氣として捉える思考はすでに董仲舒にも見えている（前出）。だ

が、後漢のそれは、自然界の有するあらゆる作用を己が作用として成り立つ實在であり、前漢の元氣が「元と氣を同じくし」て自然との同化をもくろむものであったのとは根本的に異なるものであろう。このような元氣概念轉向の直接的原因を探ればやはり董仲舒一人にかかる。「春秋」の元を『呂氏春秋』以來の元で解釋し直したことはそれによって『春秋』を宇宙化することであった反面、現時下に存在する自然は、『春秋』が元によって支配されるように、元の支配に満ちあふれるものとなった。つまり、董仲舒の春秋學は『春秋』のもつ様々な價値を摸索する過程において、元氣の存在を現實の自然界に豫想せしめる結果になったのである。

ここに至れば、元そのものが氣であり天地に先だつ存在として當時の自然認識に重要な影響を與えるようになるのは時間の問題であらう。戸川芳郎氏が「元氣は西漢の春秋家の元の思想である正本主義から主として展開している」⁽⁹⁾ことを指摘しておられるのは示唆的である。その後、元氣は右のような経緯をへ、後漢に入り當時の自然觀を特

徴づける結定的な要因となるのであるが、小論は今そこに言及するいとまを持たないでいる。

註

- (1) 『呂氏春秋』『春秋繁露』はともに四部叢刊本からの引用であるが、『春秋繁露』引用文は蘇輿の『義證』によって文字を改めた箇所がある。また、『春秋繁露』の偽作説についてはかつて詳しく述べたことがある(『漢初の天人合一思想とその承譜』待兼山論叢(哲學篇)第十四號注一)ので、今回は省略する。『春秋繁露』はおおむね董仲舒の著作とされてよい、というのが私の立場である。副題の「人型の宇宙」は昭和五十八年十月廿七日、白鶴美術館公開講座における小南一郎氏の講演「壺型の宇宙」に倣った。
- (2) 傅斯年、『性命古訓辨證』上卷、第四十葉。
- (3) 唐氏、『中國哲學原論』九五—六頁。
- (4) 明堂の圖は賀凌虚『呂氏春秋的政治理論』一六五頁を參照した。
- (5) 陽氣始出東北而南行、就其位也。西轉而北入、藏其休也。陰氣始出東南而北行、亦就其位也。西轉而南入、屏其伏也。是故陽以南方爲位、以北方爲休、陰以北方爲位、以南方爲伏。陽至其位、而大暑熱、陰至其位、而大寒凍。陽至其休、而入化於地。陰至其伏、而避德於下。是故夏出長

於上、冬入化於下者陽也。夏入守虛地於下、冬出守虛位於上者陰也。陽出實入實、陰出空入空。天之任陽不任陰、好德不好刑、如此也。故陰陽終藏各一出。陰陽表

(6) だが、これを人格神的要素を濃厚とする天神觀を視座にしてみた場合は陰陽説と相容れない狀況を露呈するのであつて、そのことはかつて指摘した(拙稿、前掲誌)。董仲舒の天神觀は根本的には墨家の天に由来するものである。陰陽の原理によつて天を再認識せんとする董仲舒にとつて、なお天の宗教性を捨象し切れていない。

(7) 養莫重於義。義之養生人、大於利。奚以知之。今人大有義而甚無利、雖貧與賤、尚榮其行以自好、而樂生。原憲・曾・曾之屬、是也。人甚有利、而大無義、雖甚富、則羞辱大、惡惡深、禍患重、非立死其罪者、卽旋傷殃憂爾。莫能以樂生而終其身、刑戮折天之民、是也。

(8) 重澤俊郎氏、「董仲舒研究」『周漢思想研究』一八七〜九頁。日原利國氏、「思想史(中國文化叢書)」九六頁。

(9) 戸川芳郎氏、「後漢における氣論」『氣の思想』二〇五頁。

寄稿規定

編集委員會

一、寄稿者は本學會員にかぎりません。

一、論文 四百字詰四十枚程度。必ず完成原稿でお願い致します。

外國語による論文要旨の作製は、原著者自身に全て一任致します。その場合の外國語は、原則として、英文とし、中國語表記はウエーード式でお願いします。(語数は三百語程度)

一、研究ノート 四百字詰二十枚程度。

一、書評・新刊紹介 四百字詰十枚程度。

一、原稿の切は、前期號は九月末日、後期號は三月末日とします。

一、内容は未發表のものであること。採否は、當學會に御一任下さい。

一、抜刷は三十部まで無償です。それを超える部数を御希望の場合は、實費をいただきます。

一、特殊製版(圖版、寫眞版など)、組かえなどの費用は寄稿者が負擔。

一、送付先 〒162 東京都新宿區戸山一―二四一―

早稻田大學文學部東洋哲學研究室內

日本道教學會事務局

電話〇三―二〇三―四一―

(內) 四八一