

運氣論と北宋の儒者たち：その相関関係への序説

多田，知子
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18089>

出版情報：中国哲学論集．11，pp.16-35，1985-10-10．九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：



運氣論と北宋の儒者たち

——その相關關係への序説——

はじめに

多田 知子

道教において、外丹服用に耐え得る体内改造手段として内丹行気の術が、呼吸との結びつきを断った内気循環理論を構築しつつあった頃①、伝来以降玉石混淆していた、四大（地水火風）説による仏教医説と在来の陰陽五行説による漢方医説とは徐々に融合し②、宋代の後世方医学の形成を準備していた。また扁鵲の昔から予防と治療の両面を兼ねていた行氣導引③の術が、現行の氣功④の様相をほぼ備えるに至ったのが宋代でもある。修養論としての司馬承禎の『坐忘論』⑤及び、氣息療法としての智顗の『天台小止観』⑥が出現し、十三観想を説く『観無量寿経』が偽作され、後の思想界に大きな影響を及ぼす『首楞嚴経』⑦の漢訳がなされた唐代。その唐代につづく宋代において、大いに興隆した禅宗もさることながら、ますます人々の関心を集めはじめた「氣を巡らす」という行為と理論が、北宋の儒者たち（ここでは邵雍・張載・周惇頤）の理氣心性論に如何なる投影を見せたかを本稿では探る。

一 五運六氣の説

劉完素は『素問玄機原病式』序において、「易学体乎五行八卦、儒教存乎三綱五常、醫教要乎五運六氣。其門三、其道一」と述べる。そもそも『傷寒論』に体系化された『黄帝内經素問』の診断法の基本構造は、「氣」が体内循環する際に辿る六つの経路（太陽・陽明・少陽・太陰・少陰・厥陰）と氣血の流通・閉塞（虚と実）とによって全ての症状を把握し、具体的治療に資するというものであった⑧。これに、氣象学的体系が付加されて成立した五運六氣の説は、五行説とともに後世方医学の基礎となる病理論であるが、その付加は、中唐・王冰が『素問』改編の際、付した「天元紀大論」「五運行大論」「六微旨大論」「氣交變大論」「五常政大論」「六元正紀大論」「至真要大論」の

七篇に始まるものである。この理論は北宋に至るまで三百年あまり、日の目を見なかったが、嘉祐年間以後、郝允・龐安常・沈括・楊之建といった人々の注目を俄に及び、臨牀経験と結びつけられて、当時の医学界に独占的地位を築いた⁹⁾。世界に先掛けて国立医療施設や国家試験を充実させてきた中国であったが¹⁰⁾、特に宋代は『宋史』職官志に依ると、大醫局に隸す九科の專攻分野を定め¹¹⁾、また、王安石の変法以後は大醫局の行う国家試験の一科目として運氣論を採用している¹²⁾。こうした動きの中で成立した劉溫舒の『素問玄機原病式』や寇宗奭の『本草衍義』、政府編纂の『太平聖惠方』その他夥しい数の医書本草書は、『素問』の五運六氣の説を演繹発展させたものとして特筆されるべきものである。印刷術及び天文学の発達、禪の隆盛と易学の再考という潮流に乘じ、運氣論は当時の知識分子に少なからず流布したと思われる¹³⁾。

そこでまず『素問』に王冰が付加した七篇についてその内容を簡単に述べると、陰陽から派生した五運（木火土金水）と六氣（初二三四五終の六節次序の氣）を十干十二支と三陰（太陰・少陰・厥陰）三陽（太陽・少陽・陽明）の經脈に配当し、それぞれ風氣・熱氣・濕氣・相火・燥氣・寒氣となして六元と呼び（「五運行大論」及び「天元紀大論」）、特に相火を除く五氣には方位（東西南北中央）を配当して、自然及び人体の形成を説明する。五運と六氣はそれぞれ天と地の運行であり、五歳及び六歳で循環し、十干十二支に相応しているため、両者は六十干支（六十年）で一周する。六氣は主氣と客氣に分けられ、主氣は天の六氣、客氣は地の六氣を司るものとされる。客氣は更に天地に分けられて、三陰三陽が天の令を司るのが司天（第三の氣）で、地の化を司るのが在泉（第六の氣）とする（司天在泉の説：「至真要大論」）。そしてここであるという運氣とは、毎年の五運・司天在泉・主氣・客氣の太過と不及を調べ、天候の順不順や病症を予知するとともに、それを診断・治療に反映させることであった。こうした理論を実地医学から全く遊離した観念論として、内経系医学の本旨を伝えるものであるかどうか疑問視する専門家もいる¹⁴⁾。だが、このように自然の運行と人体とを関連させるやり方は、『黄帝素問靈樞經』が「歳月十二月、人有十二節、地有四時、不生草人有無子、此人與天地相應者也」（「邪客第71」）といったり、『仏医經』が四季の変転（外界の四大）と体内（内界の四大）を相関させ、疾病発現の誘因としたり¹⁵⁾、また、『大智度論』¹⁶⁾、『摩訶止観』¹⁷⁾、『金光明經』¹⁸⁾等に見える仏教医学関係の記述が、病因分析の焦点として常に環境とともに律動する色心一如の人間生命を定め、病

『素問』に見える運氣學說

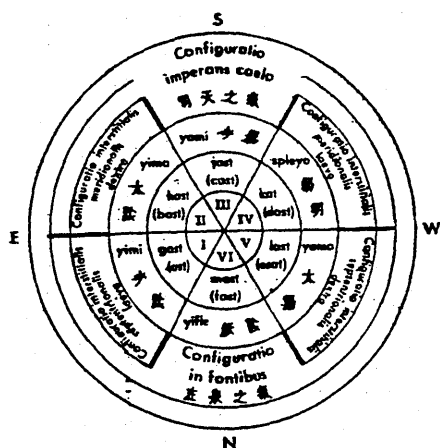
△十干と五運の配当▽

(五運) (六化)

| 陽年太過 | | | | |
|-------|-------|----|----|----|
| 戊 | 壬 | 丙 | 庚 | 甲 |
| 陰 | 年 | 不 | 及 | |
| 癸 | 丁 | 辛 | 乙 | 己 |
| 火運 | 木運 | 水運 | 金運 | 土運 |
| ↓ | ↓ | ↓ | ↓ | ↓ |
| 火(相火) | 熱(君火) | 風 | 寒 | 燥 |

△少陽が司天、厥陰が在泉の時の關係図▽

The Theoretical Foundations
Of Chinese Medicine p74



△三陰三陽と十二支の配当▽

の配当▽

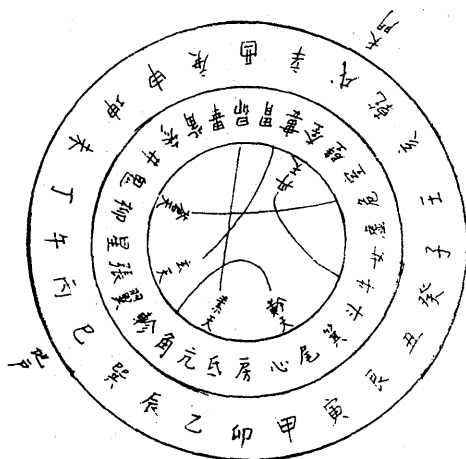
| | |
|------|-----|
| 少陰司天 | 子・午 |
| 太陰司天 | 丑・未 |
| 少陽司天 | 寅・申 |
| 陽明司天 | 卯・酉 |
| 太陽司天 | 辰・戌 |
| 厥陰司天 | 巳・亥 |

△十二支と五行の配当▽

配当▽

| | |
|---|-----|
| 木 | 寅・卯 |
| 火 | 巳・午 |
| 土 | 丑・辰 |
| 金 | 申・酉 |
| 水 | 子・亥 |

劉溫舒『素問入式運氣論奧』卷中



因を生体リズムの混乱に置いたりする視点に既に窺え、その延長上にあるものと思われる。

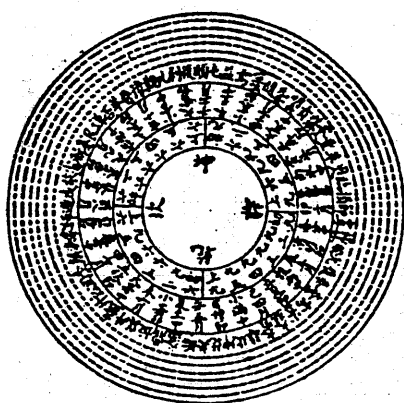
さて、右図の如く『素問』においては年の干支により左右の寸口脈尺中脈における少陰の気の有無から病状は規定されてゆくのだが、五運六気は右の五天気図^⑲の如く、二十四方位、二十八宿・五天との対応ですら述べられてゆく。すでに干支陰陽五行説の支配を受ける気学や人相手相骨相学が漢方の診断に取りあげられてきた事実があった。その事実の上に立って、肉体と精神を不可分な生命体として取扱う立場にある漢方が、大自然に循環する十二季節と人体との関係を無視出来ぬとして、疾病状態をも個性的に時の消長により解明しようとしたこの五運六気の説は、例えば邵雍の『皇極經世書』に絡む要因をいくつか秘めているのである。

二 『皇極經世書』と運氣論

そもそも邵雍の思想は、宇宙及び人間の展開変化が同一原理に基づくとし、これを明らかにして人間存在とその意義を問わんとするものとされ、これまでは、宇宙の生成展開と併せて「時」としての具体的歴史を通観する点が多く取り沙汰されてきた。そして、歴史年表『元会運世図』の発想の淵源たるや、『易緯稽覽図』に見える爻数操作による歴史通観、『漢書』律曆志に載する『世経』『三統曆』に見える易数と天文曆数とによる編年の歴史叙述^⑳、更には仏・道の却運説であることが指摘されている^㉑。邵雍の『皇極經世書』については既に三浦国雄氏の詳しい研究があり、多くを述べない。ただ、ここでは『宋元学案』巻10所収の「六十四卦方円図」、及びこれに二十四節気を割りあてた「卦気図」に注目したい。図は右まわりで四季の循環を象徴し、既に陽気を内在して

八卦気図

——『宋元学案』4 百源学案下所収——



いる純陰の坤_三から、復_三にいたって陽氣が生じはじめ、夏至の頃、純陽の乾_三となり、逆に陰氣が増えて秋分を経て坤_三にもどり、無限に循環する。「経世一元消長之教図」(『皇極經世書』巻2)によれば、宇宙の時間は元・会・運・世の四つに区分され、一元は十二会、一会は三十運、一運は十二世、一世は三十年に相当し、一元(十二万九千六百年)にて天地は消滅し、また次の宇宙が誕生するという。そして、十二会は十二支及び十二消息卦に配当されている。朱子は邵雍がこうした循環理論を非常に好んだ点を指摘し²²、邵伯温はこの意図を「天時を以て人事を驗し、人事を以て天時を驗し、万物の理を尽して大中至正の道を明らかにし、陰陽の消長、古今の治乱を見る。」(『皇極經世書』巻1)と述べる。循環という点で、漢代以来の十二消息卦の理論を承け乍らも、『素問』が天地間の運氣の巡りに定数²³を設け「天以六為節、地以五為制、同天氣者六菴為一備、終地紀者五歲為一周。……五六相合而七百二十氣為一紀、凡三十歲千四百四十氣、凡六十歲而為一周」(『天元紀大論第66』)と言ったり、一年三百六十五日での循環について言及したり(『六節藏象論篇第9』)するのに通ずる感は確かにある。更に、『素問』が「萬物資始五運終天、布氣眞靈總統坤元」(『天元紀大論第66』)と述べる点、また五行の支配を、太過(有余)と不及(不足)が徐々に移行しまた戻る増減のプロセスとして六氣に絡めて明解に述べる(同上)点など、邵雍の六十四卦の消長に実に通じている。さらに「天氣下降氣流于地、地氣升氣騰于天。故高下相召升降相因而變作矣。……非出入則無以生長壯老已、非升降則無以生長化收藏」(『六微旨大論篇第68』)と、氣の無限の循環を天地の根本原理と捉えている点は、「氣変而形化。人之類備乎萬物之性」(『觀物外篇下』)や、「夫人也者暑寒昼夜無不變、雨風露雷無不化、性情形體無不感、飛走草木無不応。……豐于萬物不亦宜乎」(『觀物内篇1』)と、邵雍が氣の循環において、人を可變的な靈なる存在として考えるのにも通ずる。勿論、邵雍のそれは宇宙万物を経綸する壮大な数の哲学体系で、『素問』のそれがやや不明な記述を残すに比べ、理路整然とはしている。が、『觀物外篇』が陰陽の交錯如何に基づいて万物の類型化を試み作りあげた荒唐無稽な分類が、やはり『素問』の「五常政大論篇第70」にも見える。また『素問』をはじめとする医書においては、「神」を決して自らの心(つまり精神)のはたらきとして説かない。同様に邵雍も「神」即ち「心」とせず、「任我則情、情則蔽、蔽則昏矣。因物則性、性則神、神則明矣。……不爲陰陽場所攝者神也」(『觀物外篇下』)と、「性」「神」を関連させて説きはじめていることは注目に値する。『擊壤集』自序では、「性者道之形體也。性

傷則道亦從之矣。心者性之郭郭也。心傷則亦從之矣。身者心之區宇也。身傷則心亦從之矣」と述べ、明らかに「心」「神」を区別している。かくして「以道觀性、以性觀心、以心觀身、以身觀物」（同上）という見地が生まれ、「觀物者非以目觀之也。非觀之以目而觀之以心也。非觀之以心而觀之以理也」（『觀物内篇12』）との如く、循環理論に裏づけられた人間の現実生活、その個々のものの間に調和を図りつつ理をおし広めることによって、「觀物」の姿勢が培われてゆくのであるが、これを詳述するのは本稿の目的でないので暫く置く。とにかく、「養自己天地」（『擊壤集』卷19「撰生吟」）とあるように、人間が天地万物を備えた小宇宙であり、万物の至靈であると考え、多分に道教的な立場が、『擊壤集』卷8「擊壤吟」や同卷18「死生吟」²³等で道教批判をなすにもかかわらず採用されているのは、運氣論を含む『素問』から、「医書」の名のもとに抽出された面があるとは言えまいか。因みに邵雍には、「素問密語之類於術之理可謂至也」（『觀物外篇下』）と、『素問』を評価、喧伝する言が見える。

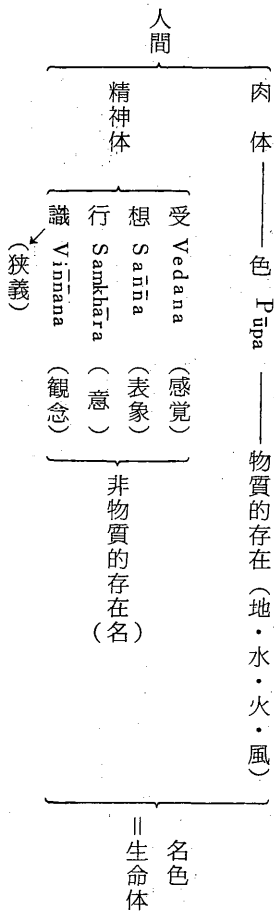
三 『正蒙』と運氣論

翻って張載も、医術を心得ていた人であると伝えられる²⁴。これを念頭に置いた上で、彼の確立した氣の概念を眺めてみたい。「氣の物たる、散じて無形に入るも、適に我が体を得、聚つて有象となるも、吾が常を失はず」（『正蒙』太和篇第1）との如く、聚は氣の有形的面、散は氣の無形的面であり、「太虚形無きは氣の本体。その聚その散、變化の客形のみ」（同上）と述べるように氣の聚散という面にのみ注目してゆけば、氣が実在し、「死するも亡びざる」（同上）存在であることが理解できた。横渠は、仏者が「六根（眼・耳・鼻・舌・心・意）の微を以て天地を因縁し、明尽くすこと能はざるときは則ち天地日月を誣ひて幻妄となす」（『正蒙』大心篇第7）態度を、人世を夢幻とする一己の觀念的見解であると批判した。そして、彼が生死と世の流転を認め乍らも、人生・世界が実在することを確信し、それを強調しようとした時、格好の材料となったのが氣である。彼は、氣は太虚に聚散し、「太虚即ち氣²⁵なるを知らば、則ち無なるものなし」（『正蒙』大和篇第1）と結論づけるが、それは仏教の輪廻觀と人生世界への幻妄觀の否定克服に則るものである。にもかかわらず、彼の氣論には仏教、特にその生成論の影響が強く感じられるのである。そ

こで、彼の氣の聚散論に、運氣學説及び後世方醫學に組み込まれてゆく仏教生成論の片鱗を窺ってみよう。「氣は聚つて万物とならざることを能はず、万物は散じて太虚とならざることを能はず」(同上)との言は「太虚」を基点とした往來循環が無限に繰り返されることを言っているに他ならない。同じ「太虚」を王冰は「太虚は空玄の境。眞氣の充つる所、神明の官府を謂うなり。眞氣は精微にして遠きも至らざるなし。故に能く生化の本始、運氣の眞元となる」(『素問』天玄紀大論篇第66注)と、眞氣の本体と捉えている。また前出の「布氣眞靈、總統坤元」にも「太虚の眞氣は至らざる所無きなり。氣齊しくして有を生ず、故に氣を稟け靈を含む者は眞氣を抱いて以て生ず。坤元を總統すとは、天の元氣、常に地氣化生の道を司るを言ふ」(同上)と注している。王冰は眞氣を元氣と呼び、生命活動を支える根源となし、太虚は「虚」と言い乍らも眞氣の充滿した「実」である点を前面にうちだす。これは、「彼の寂滅を語る者は往いて反らず、生に徇ひ有に執する者は物にして化せず」(『正蒙』太和篇第1)と、横渠が仏・道それぞれ太虚と万物の一方に偏して道を失う点を批判し、太虚の無と万物の有の非連続な両面を氣で克服せんとする態度に即応するのである。ただ、ここで彼が、道教における神仙長寿願望が物への執着であると規定するのはあまりに一面的である。氣の聚散概念自体、既に言い旧されている如く、『莊子』知北遊篇の、あの「人の生は氣の聚まりなり。聚まれば則ち生となり散ずれば則ち死となる」から連綿とつづいているものであるし、「万物散じて太虚とならざる能はず。これに循ひて出入す。……則ち聖人道をその間に尽くし兼体して累されざる者は神を存することそれ至れり」(『正蒙』太和篇第1)と、有無聚散を一貫する極致として「存神」という、道教の内氣循環用語²⁶を用いる等、道教の氣の理論から啓発された側面を見るからである。(存神は体内の神々を冥想し、小宇宙たる身体を体感する語である。)兎に角、彼の氣の聚散論に徹底すれば、有無・性命・神化といったものは分割できず、氣一元論の如く見えるが、「太虚」はやはり形而上的であり、「万物」は形而下的である。そして徹底がすすむと『素問』王冰注に「大氣は造化の氣、太虚を任持するを謂ふ者なり」と見えるが如く、氣は形而上下を統べるものとして浮かびあがってくる。更に横渠は、「氣は陰陽屈伸相ひ感ずるの窮り無きものあり」(『正蒙』乾称篇第17)或いは「野馬縕縕の如きにあらざれば之を太和と謂ふに足らず」(同・太和篇第1)と述べ、「鬼神は二氣の良能なり。……凡そ天地の法象は皆神化の糟粕のみ」(同・太和篇第1)と述べている。これに徐必が注して「二氣は陰陽なり。伸は是れ神、屈は是れ鬼、朱子の

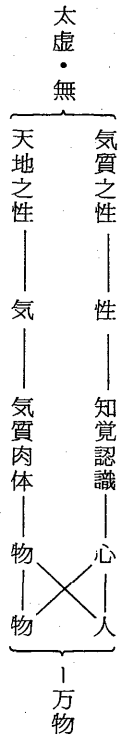
謂ふ陽は是れ神、陰は是れ陽、固より是なり」と言っていることからも分かるとおり、横渠において、陰陽は太虚からの屈伸であつて徹底した対立概念としては捉えられていない。かつ、彼は「此れ虚実動静の機、陰陽剛柔の始にして浮んで上る者は陽の清きもの、降つて下る者は陰の濁れるものなり。其の感遇聚散するや風雨となり雪霜となる」(同・大和篇第1)と無形から有形の推移を述べるとともに、「其の陰陽兩端循環して止まざるもの天地の大義を立つ」(同上)と述べ、邵雍の『皇極經世書』や王冰の五運六氣の説に通ずる循環理論をうち出し、天体運行にも適用する。彼は、「地は純陰、中に凝聚し天は浮陽、外に運旋す。此れ天地の常体なり。恒星は動かず、純ら天に繋りて浮陽とともに運旋して窮らざるものなり」(同・参両篇第2)と言ひ、地球をとりまくのが大氣で、氣の塊を地とし、「日月五星は天に逆ひて行き併せて地を包むものなり。地は氣中にあり、天に順つて左に旋ると雖も、其の繋る所の辰象これに随ふこと稍遅ければ則ち反つて移り従つて右するのみ。問緩速の斉しからざるあるは七政(日月五星)の性、殊なればなり」(同上)と、月の月周運動や日と五星の年周運動における緩速を日月五星の氣陰陽の相異により説明しようと試みている。これは『素問』が、「夫れ變化の用は、天、象を垂れ、地、形を成し、七曜、虚に緯し、五行地に麗す。地は生成の形類を載せ、虚は応天の精氣を列ぶ」(「五行運行大論第67」)、あるいは「上(天)は右行し下(地)は左行し、左右周天余にして復た会す」(同上)と述べるのに通ず。横渠は、日周運動に關しても「凡そ円転の物、動くには必ず機(軸)あり。……天に在りて運る者はただ七曜のみ。恒星の昼夜をなす所以の者はただ地氣、機に乗じて中に左旋するを以ての故に恒星河漢をして北によつて南するをなさしめ、日月をして天によつて隠見せしむ。太虚無体なれば則ち其の躍動を外に驗することなきなり」(『正蒙』・「参両篇第2」)と、氣論を天体運行に当てはめる。一年の寒暑の變化についても、「陽、日に上り、地、日に降つて下る者は虚なり。陽、日に下り、地、日に進んで上る者は盈なり。此れ一歳寒暑の候なり」(同上)とし、「和して散れば則ち霜雪雨露となり、和せずして散れば則ち戾氣、噎、霾となる。陰、常に散じて緩く、交を陽に受くれば則ち風雨調ひ寒暑正し」(同上)と、自然界の諸現象を氣の交わり方の度合いにより規定してゆく。また天道の恒常性を「天道は四時行はれ、百物生ず、至教に非ざるはなし」(同・「天道篇第3」)と、氣陰陽の恒常性と説く。彼が氣を虚無空と捉えなかつたのは、王冰が「夫れ身形と太虚とは釈然として消散す」(『素問』「六微旨大論篇68」・注)と、太虚をあたかも実在の如く説いた²⁷のと同じく、天道宇宙自然の恒常性の確認に

より、その実在を確信したためと思われる。しかし、仏教の幻妄説の排撃にはこれでは不充分である。仏教の心性論に對抗すべき氣の存在論と心性論の統一を目指したとき、氣の存在の解明により性を考えるために、天地の性、氣質の性という性という性の分析が生まれてくる。氣は「其の理たるや順にして妄ならず」（前引）との言、「聚まるも亦吾が体、散ずるも亦吾が体、死するも亡びざるを知る者は与に性を語るべし」（前引）との言をあわせ見るに、彼は、氣が聚散するするにもかわらず、一定の「理」「性」を持つことを認めている。つまり、「万物に体たるよりして之を性と謂ふ」（同・「乾称篇第17」）と、性は万物の本体として説かれ、変化の中にも不変の本体、性||氣の理が考えられねばならなかった。これは『素問』の運氣七論に委ね得る範囲ではない。そこで仏教生成論の方面から眺めてみたい。横渠は「性を知り天を知れば、陰陽鬼神、皆吾が分内のみ」（同・「誠明篇第6」）と、天道を宇宙論の問題、性は人性論の問題として焼きなおし、「性と知覚と合して心の名あり」（同・「大和篇第1」）と性に知覚の意味あいをもたせ、「湛一なるは氣の本、攻取するは氣の欲、口復の飲食に於ける、鼻舌の臭味に於ける、皆攻取の性なり」（同・「誠明篇第6」）と、氣に形而上的湛一だけでなく形而下的な形質肉体、欲望といった意味を含ませる。こうした分離は、もともと仏教サイドのものではなかったか。



『大毘婆沙論』卷127⁽²⁸⁾には、地水火風の四大の相と業について「堅は是れ地の業なり。湿は是れ水の相、攝は是れ水の業なり。煖は是れ火の相、熱は是れ火の業なり。動は是れ風の相、長は是れ風の業なり」と、四大の堅湿煖動たる性質と、任持、摂取、成熟、増長なる活動能力をあげている。かつ、それを、物質存在ひいては人体を構成する四

元素と捉え、「四大種立ちて色蘊と為す」と、物質存在を色蘊に帰す。したがって肉体的故障に限ってみれば「病は但だ四大に倚るのみ」(『維摩經』²⁹)と述べられる。四大は「素問」で三陰三陽に配当された六氣の代替概念ともとれ、色蘊は「変礙するが故に名づけて色と為す」(『俱舍論』卷1³⁰)との如く、氣の消長に通ずる概念である。精神作用の方面としては、残る受・想・行・識(狭義)があてられ、「受は領納す、触に随ふ。想は取像を体となす、四の余を行蘊と名づく。…識は謂はく各々了別す、此れ即ち意処と及び七界と名づく。…各々彼の境界を了別し総じて境の相を取るが故に識蘊と名づく」(同上³¹)と、意識(六識)、末那識(七識)から阿頼耶識(八識)に展開してゆく。少なくとも仏者が知覚認識と氣質肉体を別立てする態度に、横渠は啓発されたはずである。なぜなら呂大臨の『横渠行狀』³²によると、彼は仏老の書を少なくとも三十七・八歳までの十五・六年間涉獵したはずであり、また明道と禪刹興國寺に会したり³³、濂溪と廬山東林禪寺にて東林常總と相見したりしたことも伝えられており、『首楞嚴經』を始めとして縁起論を説く唯識法相系の典籍にも触れていたと考えられるからである。『六祖壇經』に「万法は自性より生ず」(『懺悔第6』)或いは「自性能く万法を含み、含藏識と名づく」(『付囑第10』)³⁵と述べられる自性(含藏識)や阿頼耶識(後出)は、横渠の氣に相当し、『首楞嚴經』に「諸相の雜和して一体と成る者を和合性と名



づけ、和合に非ざる者は本然の性と稱するが如し³⁶」と説かれる本然性と和合性、あるいは『大乘起信論』の一心二門における心真如門と心生滅門は、横渠の天地の性、氣質の性に相当しよう。彼の宇宙論、自然哲学においては、理・性は氣の條理と本体となり、氣・性の二元的矛盾対立は起こり得ないが、人性論に立ち入ると、氣と性は氣質肉体の面と理性精神的面として相容れざるものとなる。「形ありて後、氣質の性あり。善く反るときは則ち天地の性存す。故に氣質の性は君子は、性とせざる者あり」(『誠明篇第6』)と、一元論に見えた彼の氣論は二元論の色彩を濃くしてくる。勿論、程子が「性を論じて氣を論ぜざれば備らず、氣を論じて性を論ぜざれば備らず」(『二程遺書』第6)と述べる明確さは欠くにせよ、「天地の塞は吾が其の體、天地の師は吾が其の性なり」(『西銘』)との如く、宇宙論

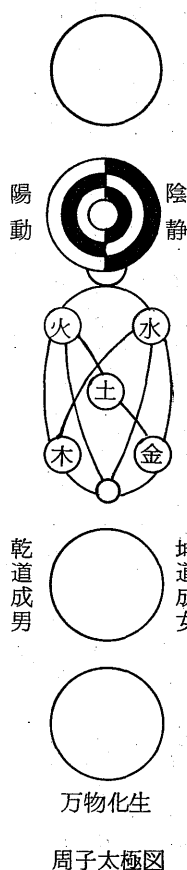
が人倫理に投影されるとき、『素問』の真気に見える、実在する根源的なエネルギーと、仏教生成論に見える、気の代替觀念との色濃い反映がうかがわれるのである。

四 「太極図」における五位

気の根源的エネルギーを考える際、決して看過出来ぬものが周氏の「太極図」であろう。『東都事略』隱逸伝（巻118）に記載される「邵雍先天八卦図」は、道士、陳搏の創案とされ、『宋元学案』（巻9）によれば神放・穆修・李之才を経て邵雍に伝わったといわれる。周濂溪の「太極図」も陳搏から伝授されたものであり（朱彝尊『經義考』）、永く絶えていた易学が陳搏から濂溪・邵雍、そして程頤に至る流れの中で再興された（『宋元学案』補遺巻9）という。この二図については内野熊一郎氏の鏡背八卦方位図より述べる詳しい論がある。今は概ねその説に従い、「先天図」は従来の説掛伝系の八卦方位図を邵氏独自が改変、「太極図」はこれと唐透光鏡背図系統の図形及び宗密阿頼耶識図等を參酌し作成されたをしたい。「太極図」については先人の様々な論究があり特に付け加えるべきものもないのであるが³⁸、更めてここでとりあげたのは、道教とりわけ医書系列の生成論が阿頼耶識の概念とともに鼠入しているのではないか、と思われたためである。本論においては、性理大本本に載するところの太極図に依拠して考察を進めることにする。まず、「太極図」と太極の生成を説く『易』繫辭上第11章を一応引く。

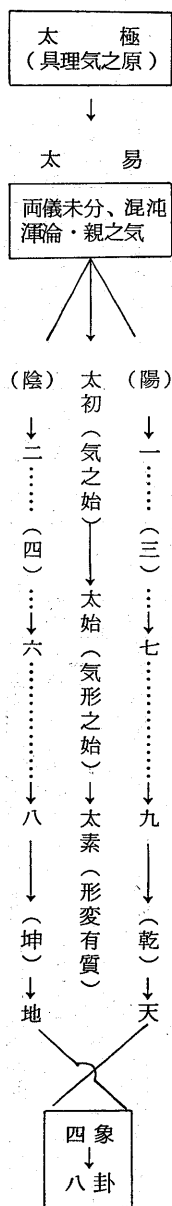
是故易有太極、是生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦、八卦定吉凶、吉凶生大業。

図の五位は『図説』により、第一位は陰陽動靜、第二位は陰靜動陽、第三位は五行、第四位は坤道成女、乾道成男、第五位は万物化成と称せられる。今井氏によれば、『易』では、太極は淳和未分の氣（鄭玄）、太一（虞翻）、太初



(正義)であり、これが両儀(虞翻は天地・乾坤、王肅は天地)を生じ、四象(鄭玄は水火木金、虞翻は四時、周易正義は五行とする⁽⁴⁰⁾)から八卦で自然現象を演繹してゆく。この理解によれば、『図説』が四象を五行に配当する際、中央土を下の大極に繋がないことは説明がつくとして、問題なのは、八卦の部分であるはずの第四位が坤道成女・乾道成男ですまされ、八卦をオミットしているかのような印象を受ける点である。また図の第四位が万物を象徴するとして、諸儒は既に八卦(六十四卦)で万物を尽くし、太極・陰陽・五行・八卦の四位と捉えるのに、濂溪はあえて五位に万物を加えている点も気になるのである。なにか図説を導くもうひとつの契機がありそうである。思うに、八卦を重視しない生成論の系列が存在したのではないだろうか。濂溪もまた、鶴林壽涯、黃龍慧南佛印了元、晦堂祖心⁽⁴³⁾、東林常總⁽⁴⁴⁾といった禅僧と交渉し、参禅の経験も持つ人であるが、彼が、無極而太極の老易的調和をなしたのは、宗密の『原人論』により『大乘起信論』の思想に触れたためであるとされている⁽⁴⁵⁾。宗密『原人論』には「元氣生天地。天地生萬物⁽⁴⁶⁾」と生成エネルギーとして元氣の語が用いられている。また、「即彼始自太易五重運転、乃至太極、太極生兩儀」とある五重運転は、師の澄観の『華嚴經演義鈔』が『列子』の四大(太易・太初・太始・太素)説に太極を加え、「準易鉤命訣説有五運。前四同列子。第五名太極」⁽⁴⁷⁾と、『鉤命訣』に見える五運説を徴引した言説を受けたものであるとされている。ところで、この列子の四大説にある生成論は、次の「太易者未見氣也。太初者氣之始也。太始者形之始也。太素者質之始也。氣形質具而未相離故曰渾淪」(『列子』天瑞篇の如き言に典型的に見出せるものであるが、もともと『易緯乾鑿度』にあるもので、そこでは、四大は氣の流れに沿って、別の系譜を辿って展開している。この点は見逃せない。

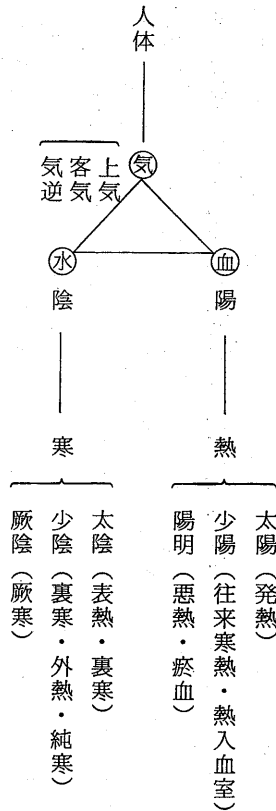
△易緯乾鑿度の陰陽論▽



更に氣に重きを置いた生成展開をなしているものとして『素問』の陰陽論があげられる。『素問』では、『周易』二元論と『列子』四大説に基づき、陰陽二元による万物（人体）構成を説くが、太素の段階を経て始めて氣が陰陽（ここでは水火）に分かれ、熱と寒となるのであり、八卦の交媾を説くことはない。經驗臨床を重視する医書のバイブル『傷寒論』（後漢・張仲景）⁴⁸も、組織・病理論にはやはり『黄帝内経素問』系陰陽二元の離合を踏襲している。この系列では五藏六府を太素たる無形物質の氣が生成變化したものとし、その作用を神・魂・魄で説明するが如く、決して『黄帝内経素問』の陰陽論



△傷寒雜病論の陰陽論▽



て八卦で自然現象を統べようとせず、あくまで氣（風：『広雅』釈言篇による）と水（一陽二陰）と火（二陽一陰）が宇宙（人体）の生成原因である。「太極図」が道士所傳のものとして、図の第四位に八卦よりもむしろ陰陽二氣を取りあげた所以はこの辺りにあるように思われる。『素問』系列においても、陰陽二氣を統べる一氣の万物構成が中枢となっていた。そこで、この氣の發展経緯に似たものとして、六朝隋唐期の道教内において新しく台頭してきた五運の生成論についても触れておかねばなるまい。その淵源たるや『淮南子』天文訓に見える「道↓虚霏↓宇宙↓氣

↓天地↓万物」⁴⁹という展開、或いは『老子』42章の「道生一。一生三。三生万物。万物負陰而抱陽。沖氣以為和」等の言であるが、直接には、前出の緯書系統に見える五運、即ち太極の五気の漸変による生成論から来るとしたい。五運の生成論は、晋の皇甫謐の『帝王世紀』にそのまま見え、その影響力の大きさを物語っている。袁山派道教の陶弘景が、『真誥』（甄命授第一）⁵⁰に「道は混然として是れ元炁を生ず。元炁成りて然る後に太極あり。太極は則ち天地の父母にして道の奥なり」と述べ、古典的な道一元氣論に「太極」を加えているのは五運を結合させたものと想像される⁵¹。唐代には、五運は種々の道教文献に見え、『道教義樞』には「無道體本玄號曰太易。元氣始萌號曰太初一日太虚……其形未有炁形之端、號曰太始一日太無……其形未有形變有質、號曰太素一日太空……其形未有形質已具號曰太極……」⁵²とあり、『元氣論』には「氣都無形象、窈窈冥冥是為太易。元氣未形漸謂太初、元氣始萌次謂太始、形氣始端又謂太素、形氣有質復謂太極」⁵³とあるが如きがこれである。いまひとつ、この五運と並存したものととして、六朝後半期から流行した別種の生成論があるが、これに関しては麦谷邦夫氏が神学的立場から詳しく論じておられるので参照されたい⁵⁴。以上の五運の概念が「太極図」の五位に相当したものとと思われる。また、濂溪と同世代である邵雍が好んで引く「夫有因無而生焉。形須神而立焉。有者無之宮也。形者神之宅也。……旁則神散。氣竭則命終」⁵⁵（『抱朴子』至理論）を鑑みても、「太極図」において何ら変化の見られない第四位・第五位はそれぞれ第四位が第一位の氣化を、第五位がその形化を表わすものとして捉えなおすことが出来よう。五位については、「曹山五位図」⁵⁶の影響も言われる⁵⁷が、煩雑になるのでここでは置く。ただ、「太極図」の原型とされる宗密の「阿頼耶識図」⁵⁷については、阿頼耶識そのものに横渠の太虚ほどの實際的氣のエネルギーが内在したのかどうかという疑問が残る。以下、その考察をすすめたい。

この図は「大乘起信論」に説くものを宗密が図象化し、大乘の法体（衆生心）を○で示し、頁（淨法）●と妄（染法）●が和合して非一非異なるところを阿頼耶といい、覺●と不覺●が合して◎となるものであった。「起信論」の一心二門のうち、一心（真如・如来蔵）は心の本体であり、宇宙万有に遍通する常恒不易の絶対的實在である。ここに生滅變化する万有の本体としての心真如門（離言真如と依言真如を含む）と一心真如が、起動して生滅現象となる心生滅門を規定する。濂溪の無極は超時空的真如の実体として心真如門に、太極は造化の根源として、真如が無明

煩惱の縁に随つて差別的現象を起す心生滅門に相当すると考えられる⁸⁰。つまり生滅変異なき如来藏は無極に当り、生滅心たる阿頼耶識は太極に当る。だが、如来藏は變化することはないし、阿頼耶識は、所詮一切は皆無自性の空であることを認め、妄情により仮に実有と思ひ込んでしまふ縁起法による根本識で、結局万法は唯識であることを明らかにせんとするために説き出されたものであつた。その説明に力を注ぐあまり、阿頼耶識が実体視され、一切が阿頼耶識より生じて、事実上我の基体、末那識の執着の対象となつてします。したがつて阿頼耶識が輪廻の主体と目されることはあつても、それが形而上学的深層心理の様相を帯び、張載の太虚の如き生成エネルギーの集積の實在感を与えることはない。したがつてこれを受けて成立したと目される「太極図」においては太極の氣は五位を一貫して流動する力を持たず、循環もしない。この巨大な氣のエネルギーを採用したのはやはり邵雍・張載の功績であり、とりもおさず医書・道教系の氣の循環理論の色濃い反映がここでも確認されるのである。

五 二程の運氣への関心

—— 結びにかえて ——

二程もまた医学理論や内丹行氣に対しては並々ならぬ関心を持っていた。「神住すれば則ち氣住すと言ふが若きは則ち是れ浮屠入定の法なり」(『二程全書』卷3)と、謗る反面、「胎息之説、これ疾を愈すと謂ふは則ち可なり」(同上)と、意外にもその効能を尊重したりもする。これらの言は、周、邵・張におけるほど二程の思想形成に寄与したとは思えないが、その関心は深い。語録から、もう少し例を拾つてみよう。「医書に手足痿痺するを言ひて不仁と為す。此の言最も善く名伏す。仁は天地万物を以て一体と為し、己に非ざることなきなり。……若しこれ己に有らざれば自ら己と相ひ干らず。手足不仁するが如きは己に貫かずして皆己に属さず」(同・卷2)に見える不仁は、『素問』「痿論篇第42」⁸¹に見える言葉で、肉体末端における氣の閉塞を指し、二程もまた肉体を貫く氣に注目していたことが窺える。また養氣・導引については、「于羽を舞ひて以てその氣血を養ふ」(同・卷16)との言が見え、「(導氣は)夏葛して冬は裘し飢食して渴飲し、嗜欲を節して心氣を定む。斯の如きのみ」(同・卷5)と、心を存養する便法と捉えている。「そもそも象数(邵雍)を言ふは胎息の氣なり」(同・卷7)と、五運六氣と邵雍の思想を関連づける言も

見え、「一歳の中、四時の氣己に盛衰あり、一時の中、又盛衰あり。……天地の広、その氣、齊しからず」(同・卷3) 或いは「(五徳の運、却って這の道理あり。)一日これを言えば便ち自ら一日の陰陽あり。……一紀これを言えば便ち自ら一紀の陰陽ありて氣運、息まず」或いは、「有無、動静と同じ。冬至の前、天地閉るが如きは静と謂ふべし。しかも日月星辰、亦、自ら運行す。これを動なしと謂ひて可ならんか」(同・卷12) 或いは、「冬寒夏暑は陰陽なり。運動變化する所以は神なり」(同・卷12)、「天に五氣あり。故に凡ての生物、五性を有すこと具はらざるなし」(同・卷16) といった一連の發言は、五運六氣の循環理論の影響を受けているものと思われる。以上のように、彼らが医学に目を向けていたことはかなり確実と思われる。その要因となったのは一体何であろうか。それは、彼らが置かれていた時代的狀況、すなわち、儒教以外の様々な思想の高まり、及びその実生活への深い浸透とはいえないか。北宋五士が端緒となった宋学の展開は、儒教の法制組織と習俗の整理という役割から自覺的修己治人を目指す人倫教の方向に向かつていた。しかし、従来の研究は、宋学の展開した高邁な論理ばかりを対象とし、この方面への言及に関してはいささか手薄である。彼らが氣だの中での未発已発だのを持ちだした当時、止觀や行氣導引の実践は、今日の大陸での氣功ブームのような所謂流行りであつたろうし、たとえ儒学の徒であれ、それに無関心ではいらなかったはずである。また、氣を巡らす具体的な行為自体が修養法としてアプローチしやすかった点も見逃すわけにはいかない。氣功実践に寄与されている星野稔氏によると、禪であれ導引行氣であれ、これら一連のものは瞑想による修養で、氣功について言えば、氣は暖かさとしてゆっくり全身を巡り、極致にはふっとからだが浮くような心境として体感されることである。(白日昇天の境地かー氏談)、また氏は、ある種の療法としての効力のほども強調される。一個人が自己をまさしく小宇宙ミクロコスモスとして、宇宙の悠然とした息づかいの上にたゆたう絶妙の域に身をゆだねたとき、切実に彼ら自身のありかたが真摯に自問され、裏づけとしての行氣の理論への関心が高まり、儒教サイドの体系化の必要性が大いに痛感されたに違いない。今回は北宋の儒者、特に邵雍、張載・周惇頤の思想に、彼らが少なからず留意していたであろう『素問』の運氣学説を中心とした断片を尋ねることにより、そのほんの手掛りを求めるにとどめた。

〔注〕

- ① 坂内栄夫「『鍾呂伝道集』と内丹思想」(中国思想史研究7京大1985年)
- ② アンリ・マスベロ『道教の養性術』(せりか書房1983年62頁)
- ③ 荒木正胤『漢方問答』(柏樹社1985年99頁)
- ④ 内臓器官を五臓に集約する思想や五輪八廓説等、仏教医学との融合は王焘『外台秘要法』、智顗『摩訶止観』にも散見される。
- ⑤ 初期の導引については、坂出祥伸氏の二本の論文を参照されたい。「導引考」(『池田末利博士古稀記念東洋学論集』1978年所収)「長生術」(『道教』1平河1983年所収)
- ⑥ 氣功の紹介に関しては星野稔、津村喬両氏に負うところが大きい。(共著『氣功法』(柏樹社1984年)尚、近年のブームで大陸から多くの入門書が出版されているが、黄俊明『道功静坐法』(芸美図書1981年)が欧米の氣功療法に対する科学的究明を掲載して面白い。
- ⑦ 神塚淑子「司馬承禎『坐忘論』について——唐代道教における修養論——」(東洋文化621984年)
- ⑧ 安藤俊雄「治病法としての天台止観——智顗の医学思想序説——」(大谷大学研究年報231971年)を参照されたい。天台における療法は止法・氣法・息法・仮想法・観心・法術の六種で、道教の調息・存思・存神につながるものである。
- ⑨ 『首楞嚴經』の經典としての特色はやや古いが望月信亨『仏教經典成立史論』(法蔵館1946年493頁)が当を得ている。
- ⑩ このメカニズムについては、加納喜光氏によるものが最もまとまっている。「医書に見える氣論——中国伝統医学における病氣観——」(『氣の思想』東大出版会1978年所収)
- ⑪ 北京中医学院主編『中国医学史講義』(燎原1974年90頁)参照。
- ⑫ ジョセフ・ニードム『東と西の学者と工匠』(河出1977年121頁及び321頁)参照。
- ⑬ 『宋史』卷164職官志4、太常寺「太醫局有丞。有九科醫生。額三百人。歲終則會其全失而定其賞罰」
- ⑭ 『宋史』卷157選舉志3・醫學「凡方脈以素問難經脈經為大經、以巢氏病源、龍樹論、千金翼方為小經、鍼灸科則去脈經而增三部鍼灸經……其考試第一場問三經大義五道、次場方脈試脈證、運氣大義各二道、鍼灸試小經大義三道、運氣大義二道

三場假令治病法三道」

⑬ 賈得道『中国医学史略』（山西人民出版社1979年154頁）に同じ見解がある。

⑭ 長濱善夫『東洋医学概説』（創文1961年47頁）

⑮ 大正蔵・經集部4 737頁呉・竺律炎共支越。

⑯ 大正蔵・釈經論部上25『大智度論』卷59 478頁中「如寶珠能除四百四病。根本四病風熱冷雜」後秦・鳩摩羅什。

⑰ 大正蔵・諸宗部3『摩訶止觀』卷8 上106頁下「四大不順故病……四大不順者、行役無時強健擔負」隋・智顗。

⑱ 大正蔵・經集部3『金光明經』卷3 除病品第15 353頁上「醫方所説、隨時歲中諸根四大代謝増損、令身得病。有善醫師、隨順四時」北涼・曇無讖。

⑲ 正統道蔵第664冊所収。

⑳ 大島晃「邵康節の観物」（東方学52 1976年）参照。

㉑ 福永光司「中国における天地崩壊の思想」（『吉川博士退休記念中国文学論集』筑摩1968年）所収。

㉒ 『朱子語類』卷71「（康節之学不似濂溪二程。）康節愛説箇循環底道理。不似濂溪二程説得活如無極而太極。太極本無極、體用一源顯微無間。康節無此説」

㉓ 『擊壤集』卷18 死生吟「学仙欲不死、学仏欲再生、再生與不死二者、人果能設、使人果能方。始入于情賞哉、林下人不為人所惜哀哉。公與鄉重為人所惑」

㉔ 『邵氏聞見錄』卷15「歲大疫、承君日自俠醫戸問病者、葉之良勤一日小疾不出」

㉕ これに關しては、大島晃「張横渠の太虚即氣論について」（日本中国学会報27 1975年）参照。

㉖ 氣の体内循環についてはアンリ・マスペロ『道教』——不死への探究——（平凡社1978年154頁）参照。

㉗ 三浦国雄氏は「張載太虚説前史」（集刊東洋学50 東北大1983年）において、王冰は太虚を器のレベルに下げ、太虚崩壊説ともいうべきものを提起していると述べられている。

㉘ 大正蔵・毘曇部2『大毘婆沙論』卷127・662頁上及び663頁中・唐・玄奘。

㉙ 大正蔵・經集部1『佛説維摩詰經』卷上維摩詰所説經諸法言品第5・526頁上呉・支謙。

- ③0 大正蔵・毘曇部4『阿毘達磨俱舍論』卷1・3頁下・唐・玄奘。
- ③1 同右・卷1・3頁下・4頁上。
- ③2 『張子全書』卷15橫渠行狀「又訪諸耆老之書、累年盡究其說、知無所得、而求之六經」「嘉祐初見洛陽程伯淳正叔昆弟
子于京師、共語道學之要、先生渙然自信曰、吾道自足何事旁求、乃盡棄異學淳如也」
- ③3 『二程語錄』卷2「明道嘗與橫渠在興國寺講論終日、而不和旧日曾有甚人、于此處講此事」
- ③4 これらについては、久須本文雄『宋代儒学の禅思想研究』（日進堂1980年250頁）「張子の学禅」の項参照。
- ③5 大正蔵・諸宗部5『六祖壇經』「懺悔第6」354頁中・唐・法海。
- ③6 大正蔵・密教部2『首楞嚴經』卷4121頁下・唐・般刺蜜帝。
- ③7 内野熊一郎「六朝唐宋鏡背八卦方位図形を究めて周子太極図の来源に及ぶ」（東方学251963年）参照。
- ③8 今井宇三郎『宋代易学の研究』（明治図書1958年）参照。
- ③9 宋元学案本、正誼堂全書本等が襲用。
- ④0 『周易』繫辭上・第11章・正義「正義曰兩儀生四象者、謂金木水火、稟天地而有故云兩儀生四象。土則分王四季、又地中
之別、故唯云四象也」
- ④1 『宋元学案』卷12濂溪学案下「濂溪與先生同師澗州鶴林寺僧壽涯、或謂、邵康節之父邂逅先生於廬山、從隱者老浮屠遊、
遂自受易書」
- ④2 『居士分燈錄』卷下周敦頤條「頤嘗嘆曰、吾此妙心實得啓迪於黃於黃龍、發明於佛印」
- ④3 同右「周敦頤字茂叔、春陵人、初見晦堂心、問教外別傳之旨」
- ④4 前引注41「元公初與東林總遊、久之無所入、總教之靜坐。月餘有得」
- ④5 久須本文雄「濂溪思想に於ける禅的なもの」（禅学研究・53）その他参照。
- ④6 大正蔵・諸宗部2『原人論』708頁上710頁下唐・宗密」
- ④7 大正蔵・經疏部4『華嚴經演義鈔』104頁中唐・澄觀。
- ④8 傷寒例卷2。

(49) これは、『淮南子』天文訓の「道始于虚霏、虚霏生宇宙、宇宙生氣…清陽者薄靡而為天、重濁者凝滯而為地…天地之襲精為陰陽、陰陽之專精為四時、四時之散精為万物」を簡略化したもの。

(50) 正統道藏第637冊。

(51) 麦谷邦夫「道教的生成論の形成と展開」(前引注8『氣の思想』所収)参照。

(52) 正統道藏第762冊・卷7混元義。

(53) 『雲笈七籤』卷56。

(54) 麦谷邦夫「道教的生成論の形成と展開」——『氣の思想』補論(中哲文学会報4・1979年)

(55) 『續藏2・30・4洞上古轍上。

(56) 今井宇三郎前掲書(注38)284頁参照。

(57) 大正藏・諸宗部5『禪源諸詮集都序』410~413頁唐・宗密。

(58) 前引注45参照。

(59) 弥勒『瑜伽論』撰訳訳分に阿頼耶識存在の理由八種をあげる。宇井伯壽『印度哲学史』岩波339頁)参照。

(60) 痿論篇第42、注「渴肌肉不仁癢為肉痿。及膚不嘗故為不仁。不仁者皮頑不知有無也」

参考文献

- 。 The Theoretical Foundations of Chinese Medicine — Systemes of Correspondence by Manfred Porkert 1974, The MIT Press England.
- 。 川田洋一編『仏教思想と医学』東洋哲学研究所 1976年
- 。 楠本正繼『宋明時代儒学思想の研究』広池学園・1962年