

## 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：



KYUSHU UNIVERSITY

# 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氣の術が、呼吸との結びつきを断つた内氣循環理論を構築しつつあった頃<sup>(1)</sup>、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來の陰陽五行説による漢方医説とは徐々に融合し<sup>(2)</sup>、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<sup>(3)</sup>の術が、現行の氣功<sup>(4)</sup>の様相をほぼ備えるに至ったのが宋代である。修養論としての司馬承禎の『坐忘論』<sup>(5)</sup>及び、氣息療法としての智顥の『天台小止觀』<sup>(6)</sup>が出現し、十三觀想を説く『觀無量壽經』が偽作され、後の思想界に大きな影響を及ぼす『首楞嚴經』<sup>(7)</sup>の漢訳がなされた唐代。その唐代につづく宋代において、大いに興隆した禪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『黃帝內經素問』の診断法の基本構造は、「氣」が体内循環する際に迫る六つの経路（太陽・陽明・少陽・太陰・少陰・厥陰）と気血の流通・閉塞（虛と実）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<sup>(8)</sup>。これに、气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」「六徵旨大論」「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、日の目を見なかつたが、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あび、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<sup>(1)</sup>。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<sup>(2)</sup>、特に宋代は『宋史』職官志に依ると、大醫局に隸す九科の専攻分野を定め<sup>(3)</sup>、また、王安石の変法以後は大醫局の行う國家試験の一科目として運氣論を採用している<sup>(4)</sup>。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<sup>(5)</sup>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發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、禅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<sup>(6)</sup>。

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・湿氣・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て、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、内經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<sup>(7)</sup>。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、『黃帝素問靈樞經』が「歲月十二月、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」）といつたり、「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<sup>(8)</sup>、また、『大智度論』<sup>(9)</sup>、『摩訶止觀』<sup>(10)</sup>、『金光明經』<sup>(11)</sup>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』に見える運氣学説

〈十干と五運の配当〉

(五運) (六化)

| 陽年太過 |       |
|------|-------|
| 甲    | 庚     |
| 丙    | 不     |
| 壬    | 及     |
| 戊    | 陰年    |
| 癸    | 丁     |
|      | 木運    |
|      | 辛     |
|      | 水運    |
|      | 乙     |
|      | 金運    |
|      | 己     |
|      | 燥     |
|      | 壬     |
|      | 火運    |
|      | 癸     |
|      | 熱     |
|      | 火(君火) |

|      |   |   |
|------|---|---|
| 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 |

〈少陽が司天、厥陰が在泉の時の関係図〉

The Theoretical Foundations  
Of Chinese Medicine p 74

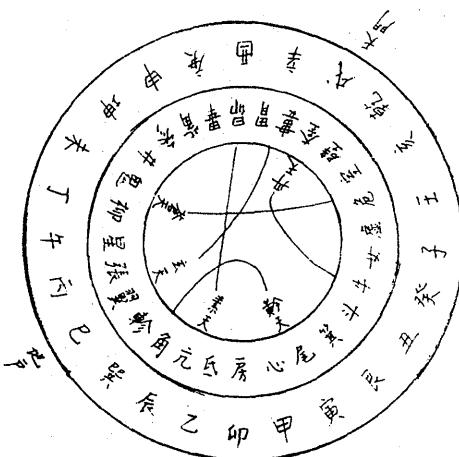
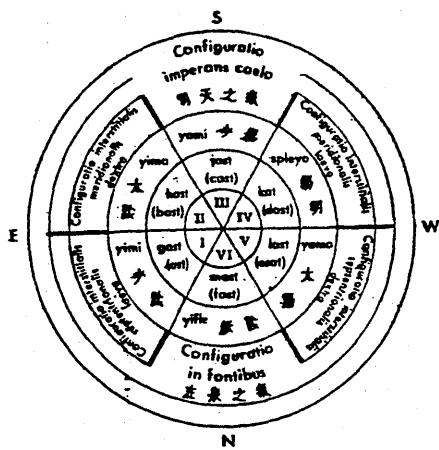
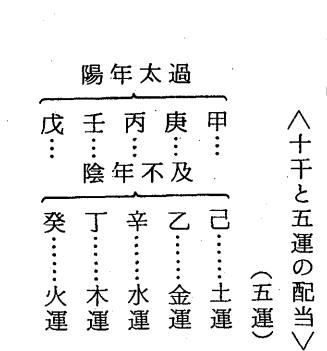
〈三陰三陽と十二支の配当〉

の配当

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

〈五天気図〉

劉溫舒『素問入式運氣論奥』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。

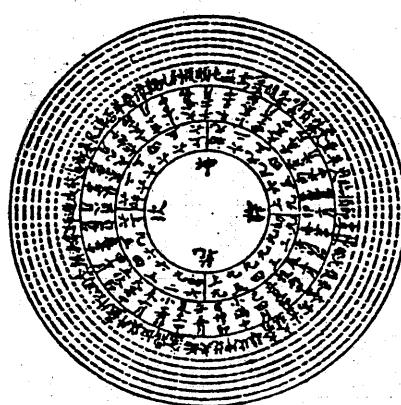
さて、右図の如く『素問』においては年の干支により左右の寸口脈尺中脈における少陰の氣の有無から病状は規定されてゆくのだが、五運六氣は右の五天氣圖<sup>(1)</sup>の如く、二十四方位、二十八宿・五天との対応ですら述べられてゆく。すでに干支陰陽五行説の支配を受ける氣学や人相手相骨相学が漢方の診断に取りあげられてきた事実があった。その事実の上に立って、肉体と精神を不可分な生命体として取扱う立場にある漢方が、大自然に循環する十二季節と人体との関係を無視出来ぬとして、疾病状態をも個性的に時の消長により解明しようとしたこの五運六氣の説は、例えば邵雍の『皇極經世書』に絡む要因をいくつか秘めているのである。

## 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、これまでには、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『元会運世圖』の発想の淵源たるや、『易緯稽覽圖』に見える爻数操作による歴史通観、『漢書』律曆志に載する『世經』『三統曆』に見える易数と天文暦数による編年の歴史叙述<sup>(2)</sup>、更には仏・道の却運説であることが指摘されている<sup>(3)</sup>。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』卷10所収の「六十四卦方円圖」、及びこれに二十四節氣を割りあてた「卦氣圖」に注目したい。図は右まわりで四季の循環を象徴し、既に陽氣を内在して

△卦氣圖△

—『宋元学案』4百源学案下所収—



いる純陰の坤䷁から、復䷗にいたつて陽気が生じはじめ、夏至の頃、純陽の乾䷀となり、逆に陰気が増えて秋分を経て坤䷁にもどり、無限に循環する。「經世一元消長之教図」(『皇極經世書』卷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(㉙、邵伯溫はこの意図を「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』卷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」が天地間の運気の巡りに定数を設け「天以六為節、地以五為制、同天氣者六焉為一備、終地紀者五焉為一周。……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』)と言つたり、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、布氣真靈總統坤元」(「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)が徐々に移行しました戾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、「氣變而形化。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、飛走草木無不應。……靈于萬物不亦宜乎」(「觀物內篇1」)と、邵雍が氣の循環において、人を可変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。心者性之郛郭也。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」を區別している。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暫く置く。とにかく、「養自己天地」（『擊壤集』卷19「撲生吟」）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る、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」（<sup>23</sup>）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。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

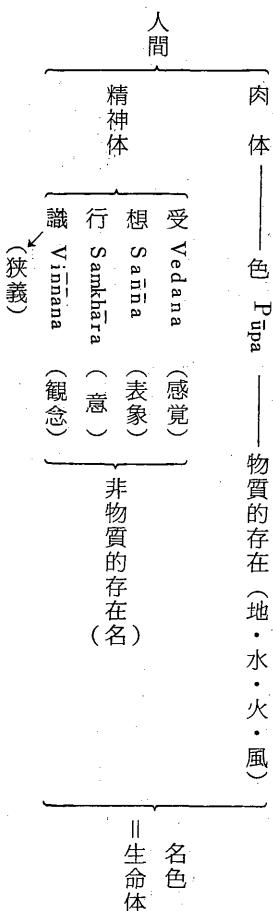
翻つて張載も、医術を心得ていた人であると伝えられる（<sup>24</sup>）。これを念頭に置いた上で、彼の確立した氣の概念を眺めてみたい。「氣の物たる、散じて無形に入るも、適に我が体を得、聚つて有象となるも、吾が常を失はず」（『正蒙』太和篇第1）との如く、聚は氣の有形的面、散は氣の無形的面であり、「太虛形無きは氣の本体。その聚その散、變化の客形のみ」（同上）と述べるように氣の聚散という面にのみ注目してゆけば、氣が實在し、「死するも亡びざる」（同上）存在であることが理解できた。横渠は、仏者が「六根（眼・耳・鼻・舌・心・意）の微を以て天地を因縁し、明尽くすこと能はざるときは則ち天地日月を誣ひて幻妄となす」（『正蒙』大心篇第7）態度を、人世を夢幻とする「己の観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・世界が實在することを確信し、それを強調しようとした時、格好の材料となつたのが氣である。彼は、氣は太虛に聚散し、「太虛即ち氣（<sup>25</sup>）なるを知れば、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、彼の気の聚散論に、運氣学説及び後世方医学に組み込まれてゆく仏教生成論の片鱗を窺つてみよう。「氣は聚つて万物とならざること能はず、万物は散じて太虚とならざること能はず」（同上）との言は「太虚」を基点とした往来循環が無限に繰り返されることを言つてゐるに他ならない。同じ「太虚」を王冰は「太虚は空玄の境。眞氣の充つる所、神明の宮府を謂うなり。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、運氣の真元となる」（『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、故に氣を裏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）と注してゐる。王冰は眞氣を元氣と呼び、生命活動を支える根源となし、太虛は「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・道それぞれ太虛と万物の一方に偏して道を失う点を批判し、太虛の無と万物の有の非連續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ろう。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。聚れば則ち生となり散すれば則ち死となる」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<sup>26</sup>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瞑想し、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、「太虛」はやはり形而上のであり、「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、太虛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つてくる。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「野馬絶縕の如きにあらざれば之を太和と謂ふに足らず」（同・大和篇第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・大和篇第1）と述べてゐる。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」と言つてはいることからも分かるとおり、横渠において、陰陽は太虛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「此れ虚実動靜の機、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、「其の陰陽両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・参画篇第2）と言い、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行き併せて地を包むものなり。地は氣中に入り、天に順つて左に旋ると雖も、其の繫る所の辰象これに隨ふこと稍違ければ則ち反つて移り従つて右するのみ。間緩速の齊しからざるは七政（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、虛に緯し、五行地に麗す。地は生成の形類を載せ、虛は應天の精氣を列ぶ」（「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隱見せしむ。太虛無體なれば則ち其の躍動を外に驗することなきなり」（『正蒙』・「参画篇第2」）と、氣論を天体運行に当てはめる。一年の寒暑の変化についてても、「陽、日に上り、地、日に降つて下る者は虛なり。陽、日に下り、地、日に進んで上の者は盈なり。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、暎、霾となる。陰、常に散じて緩く、交を陽に受け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、百物生す、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。彼が氣を虛無空と捉えなかつたのは、王冰が「夫れ身形と太虛とは粲然として消散す」（『素問』・「六微旨大論篇68」・注）と、太虛をあたかも実在の如く説いた（註）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。仏教の心性論に对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、散ざるも亦吾が体、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かわらず、一定の「理」「性」を持つことを認めていふ。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、変化の中にも不變の本体、性=氣の理が考えられねばならなかつた。これは『素問』の運氣七論に委ね得る範囲ではない。そこで仏生成論の方面から眺めてみた。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、気に形而上の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つたか。



『大毘婆沙論』卷127<sup>(28)</sup>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、攝取、成熟、增長なる活動能力をあげてゐる。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。したがつて肉体的故障に限つてみれば「病は但だ四大に倚るのみ」（『維摩經』<sup>(29)</sup>）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「變礙するが故に名づけて色と為す」（『俱舍論』卷1<sup>(30)</sup>）との如く、氣の消長に通する概念である。精神作用の方面としては、残る受・想・行・識（狹義）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、此れ即ち意處と及び七界と名づく。…各々彼彼の境界を了別し縊じて境の相を取るが故に識蘊と名づく」（同上<sup>(31)</sup>）と、意識（六識）、末那識（七識）から阿賴耶識（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』<sup>(32)</sup>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・六年間渉獵したはずであり、また明道と禪刹興國寺に会したり<sup>(33)</sup>、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』を始めとして緣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」）<sup>(35)</sup>と述べられる自性（含藏識）や阿賴耶識（後出）は、横渠の気に相当し、『首楞嚴經』に「諸相の雜和して一体と成る者を和合性と名

氣質之性 —— 性 —— 知覚認識

太虛・無

天地之性 —— 氣 —— 氣質肉体 —— 物

万物

づけ、和合に非ざる者は本然の性と稱するが如し<sup>(36)</sup>」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・性的二元的矛盾対立は起こり得ないが、人性論に立ち入ると、氣と性は氣質肉体的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

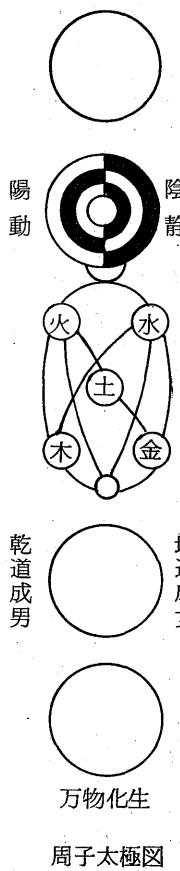
が人倫理に投影されるとき、『素問』の真気に見える、実在する根源的なエネルギーと、仏教生成論に見える、気の代替觀念との色濃い反映がうかがわれるのである。

#### 四 「太極図」における五位

氣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（卷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』（卷9）によれば种放・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』補遺卷9）といふ。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」は從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参照し作成されたとしたい。「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ものであるが（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、性理大全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、第一位は陰陽動静、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



陽動

陰靜

坤道成女

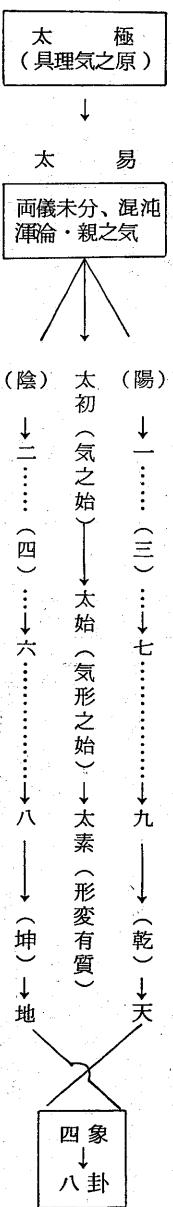
乾道成男

万物化生

周子太極図

(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<sup>(4)</sup>)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、中央土を下の太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ところである。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<sup>(45)</sup>、東林常總<sup>(46)</sup>といった禅僧と交渉し、参禪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<sup>(47)</sup>。宗密『原人論』には「元気生天地。天地生萬物<sup>(48)</sup>」と生成エネルギーとして元気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、太極生両儀」とある五重運転は、師の澄觀の『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」<sup>(49)</sup>と、『鉤命訣』に見える五運説を徵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、四大は気の流れに沿って、別の系譜を辿つて展開している。この点は見逃せない。

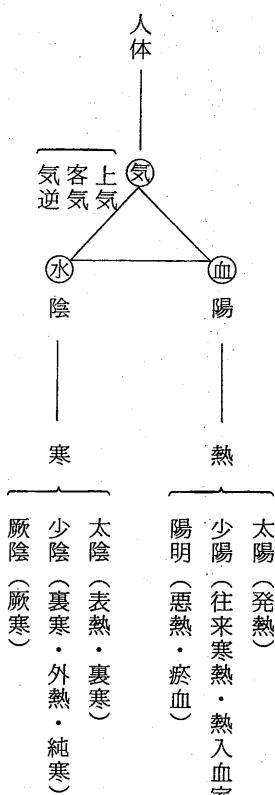
#### △易緯乾鑿度の陰陽論▽



更に気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気が陰陽（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。経験臨床を重視する医書のバイブル『傷寒論』（後漢・張仲景）<sup>(48)</sup>も、組織・病理論にはやはり『黄帝内經素問』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気が生成変化したものとし、その作用を神・魂・魄で説明するが如く、決し△黄帝内經素問の陰陽論△



### △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・『廣雅』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つていて。そこで、この氣の発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→虚霧→宇宙→氣

→天地→万物」<sup>(49)</sup>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。冲氣以為和」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所とする。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つてゐる。泰山派道教の陶弘景が、『真誥』（甄命授第1）<sup>(50)</sup>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<sup>(51)</sup>。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虛、……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……」<sup>(52)</sup>とあり、『元氣論』には「氣都無形象、窈冥冥冥是為太易。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」<sup>(53)</sup>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、これに關しては麦谷邦夫氏が神学的立場から詳しく述じておられるので参照されたい<sup>(54)</sup>。以上の五運の概念が「太極図」の五位に相当したものと思われる。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。……勞則神散。氣竭則命終」（『抱朴子』至理論）を鑑みても、「太極図」において何ら變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、「曹山五位圖」<sup>(55)</sup>の影響も言われる<sup>(56)</sup>が、煩雜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「阿頬耶識図」<sup>(57)</sup>については、阿頬耶識そのものに横渠の太虛などの実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、大乗の法体（衆生心）を○で示し、貞（淨法）●と妄（染法）●が和合して非一非異なるところを阿頬耶といい、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・如來藏）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的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。つまり生滅変異なき如來藏は無極に当り、生滅心たる阿賴耶識は太極に當る。だが、如來藏は變化することはないし、阿賴耶識は、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い込んでしまう緣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った。その説明に力を注ぐあまり、阿賴耶識が実体視され、一切が阿賴耶識より生じて、事實上我の基體、末那識の執着の対象となってしまいます。したがつて阿賴耶識が輪廻の主体と目されることはあるても、それが形而上学的深層心理の様相を帶び、張載の太虛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动する力を持たず、循環もない。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、とりもなおさず医書・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も並々ならぬ関心を持つていた。「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。語錄から、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』「瘡論篇第42」（同）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。「そもそも象數（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、四時の氣已に盛衰あり、一時の中、又盛衰あり。……天地の広、その氣、斎しからず」（同・卷3）或いは「（五徳の運、却つて這の道理あり。）一日これを言えれば便ち自ら一紀の陰陽あり。……一紀これを言えれば便ち自ら一紀の陰陽ありて氣運、息まず」或いは、「有無、動靜と同じ。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）といった一連の発言は、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、彼らが医書に目を向けていたことはかなり確実と思われる。その要因となつたのは一体何であるか。それは、彼らが置かれていた時代的状況、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つた宋学の展開は、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育の方に向かっていた。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もいささか手薄である。彼らが氣だの中だの未發已發だのを持ちだした當時、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れなかつたはずである。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つ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穂氏によると、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、極致にはふつとからだが浮くような心境として体感されるとのことである。（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1983年)

アンリ・マスペロ『道教の養性術』(せりか書房1983年62頁)

(2) 荒木正胤『漢方問答』(柏樹社1985年99頁)

(3) 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)

(4) 気功の紹介に関しては星野稔、津村喬西氏に負うところが大きい。(共著『氣功法』(柏樹社1984年)尚、近年のブームで年所収)「長生術」(『道教』1平河1983年所収)

(5) 気功の紹介に関しては星野稔、津村喬西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『道动静坐法』(芸美図書1981年)が欧米の氣功療法に対する科学的研究を掲載して面白い。

(6) 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62年1984年)

(7) 安藤俊雄「治病法としての天台止觀——智顥の医学思想序説——」(大谷大学研究年報23年1971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・觀心・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。

(8) 『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』(法藏館1946年493頁)が当を得てている。

(9) 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觀——」(『氣の思想』東大出版会1978年所収)

(10) 北京中医院院主編『中国医学史講義』(燎原1974年90頁)参照。

(11) ジョセフ・ニーダム『東と西の学者と工匠』(河出1977年121頁及び321頁)参照。

(12) 『宋史』卷第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」

(13) 『宋史』卷第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、運氣大義各三道、鍼灸試小經大義三道、運氣大義二道

三場假令治病法三道」

賈得道『中国医学史略』（山西人民1979年154頁）に同じ見解がある。

- (13) 長瀬善夫『東洋医学概説』（創文1961年47頁）

(14) 大正藏・經集部4737頁吳・竺律炎共支越。

(15) 大正藏・經集部4737頁吳・竺律炎共支越。

(16) 大正藏・經集部上25『大智度論』卷59478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) 大正藏・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・智顥。

(18) 大正藏・經集部3『金光明經』卷3除病品第15353頁上「醫方所說、隨時歲中諸根四大代謝增損、令身得病。有善醫師、隨順四時」北涼・曇無讖。

(19) 正統道藏第664冊所収。

(20) 大島晃「邵康節の觀物」（東方学52年）参照。

(21) 福永光司「中国における天地崩壞の思想」（『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「（康節之學不似濂溪二程。）康節愛說箇循環底道理。不似濂溪二程說得活如無極而太極。太極本無極、體用一源顯微無間。康節無此說」

(23) 『繫壤集』卷18死生吟「學仙欲不死、學仏欲再生、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。公與鄉重為人所感」

(24) 『邵氏聞見錄』卷15「歲大疫、承君日自依醫戶問病者、藥之良勤一日小疾不出」

(25) これに關しては、大島晃「張橫渠の太虛即氣論について」（日本中國學會報271975年）参照。

(26) 気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「張載太虛說前史」（集刊東洋学50東北大1983年）において、王冰は太虛を器のレベルに下げ、太虛崩壞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) 大正藏・毘婆沙論』卷127・662頁上及び663頁中・唐・玄奘。

(29) 大正藏・經集部1『佛說維摩詰經』卷上維摩詰所說經諸法言品第5・526頁上吳・支謙。

(30) 大正藏・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「又訪諸釡老之書、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『宋代儒学の禪思想研究』(日進堂1980年250頁)、「張子の学禪」の項参照。

(35) 大正藏・諸宗部5『六祖壇經』「懺悔第6」354頁中・360頁中・唐・法海。

(36) 大正藏・密教部2『首楞嚴經』卷4 121頁下・唐・般刺蜜帝。

(37) 内野熊一郎「六朝唐宋鑄背八卦方位圖形を究めて周子太極圖の來源に及ぶ」(東方学25 1963年) 參照。

(38) 今井宇三郎『宋代易学の研究』(明治図書1958年) 參照。

(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「正義曰両儀生四象者、謂金木水火、稟天地而有故云両儀生四象。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「濂溪與先生同師潤州鶴林寺僧壽淮、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「願嘗嘆曰、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「濂溪思想に於ける禪的なもの」(禪學研究・53)その他参照。  
(46) 大正藏・諸宗部2『原人論』708頁上710頁下唐・宗密

(47) 大正藏・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「道始于虛霧、虛霧生宇宙、宇宙生氣・清陽者薄靡而為天、重濁者凝滯而為地・天地之靈精為陰陽、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『気の思想』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」——『気の思想』補論(中哲文学会報4・1979年)

(55) 乙續藏2・30・4洞上古巖上。

(56) 今井字三郎前掲書(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』提沢訛分に阿賴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) 痘論篇第42、注「渴肌肉不仁癡為肉瘡。及膚不當故為不仁。不仁者皮頑不知有無也」

## 参考文献

- The Theoretical Foundations of Chinese Medicine — Systems 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
- 楠本正継『宋明時代儒学思想の研究』成池学園 1962年