

『黄帝内経』における養生と気

——先秦・漢代の諸文献と比較して——

熊野弘子

はじめに

『黄帝内経』は中国医学、とりわけ鍼灸を中心に据えた医学書である。『素問』『靈樞』の二書に改編されて今に至る。著者は伝説の聖王、黄帝に仮託されるが、特定することはできず、古医書を承けて成立したとされる。⁽¹⁾ 成立時期については諸説あるが、前漢から、遅くとも後漢初めまでにかけて編纂されたと見なされており、秦漢以前の医学の集大成である。⁽²⁾ 中国における医学書は一万種とも言われるなか、『黄帝内経』は医経として、後世においても常に聖典の地位にあり、現在にまでその影響力を持つ。その医論は、氣の思想、陰陽・五行論、天人相関思想、臟腑・経絡論などによって形成されている。とりわけ氣は重要視され、中国医学は氣の医学とも別に称されている。

さて、中国思想研究の範疇において、科学および医学の思想が取り上げられることは、それほど多いわけではない。なぜなら、これら中国古代科学や医学の研究は、技術的な内容や特異な専門用語も多く、またその思想自体、独特だ

からである。⁽³⁾ とりわけ、『黄帝内経』と気の理論の問題について、これに真正面から取り組んだ研究は少ないように思われる。⁽⁴⁾

そこで本稿では、養生という視点をふまえ、『黄帝内経』を中心とする中国医学の気を考察する。まず、中国古来の一般的な気思想が、どのようにして『黄帝内経』に至り、どのようにこの書に現れているのか、その特色を探り、どう受け継がれているのか考えてみたい。言い換えれば、中国古代の気と『黄帝内経』との関係、また、『黄帝内経』における気思想の特色について考察を加えたい。

その具体的手法として、先行諸文献と『黄帝内経』における気用例を比較検討することとする。⁽⁵⁾ 本稿では、養生と関わりのある気重点をおき、伝世文献を中心に考察することで、『黄帝内経』の養生および気思想を歴史的に位置づけてみたい。⁽⁶⁾

一、養生の分類

まず、身体の気を論じるのに欠かせない養生について触れておく。様々な思想や文献で同じ養生という言葉を使用しているも、その含むところは同じではない。ゆえに、いかなる養生があるか分ける必要がある。さまなければ、『養生』という言葉の表面だけを切り取ることになり、安易に『黄帝内経』を老荘思想および他の思想と同一視する危険性が生じることになる。次章以降に見るとおり、あらゆる養生を同一視するのは問題があるのである。中国の養生思想は次の六種、すなわち、医学的養生思想、儒家的養生思想、道家的養生思想、神僊的養生思想、貴生・全生の養生思想、仏教的養生思想に分類されると思われる。⁽⁷⁾

一、医学的養生思想

『黄帝内经』に代表される医書に見られる。医学的見地から身体を養生し、大切にすることを説くものである。また病氣に対しこれを予防する養生ともいえる。積極的かつ人為的な養形的養生である。

二、儒家的養生思想

『春秋繁露』および、先秦儒家や後代の新儒教にも見える。欲や感情といったものを徳などで抑制する。つまり道德的修養によって修己、修身を目指すとともに、また、実際に身体を治めることによって、自己の内部をも治める。すなわち養形的養生を踏まえた養神的養生といえる。

三、道家的養生思想

『庄子』の養生説に代表される。道家にとって養うべき生とは、道にかなった在り方としての生であり、一般的な意味での現実的・日常的な生ではない。したがってこれは無為自然な養神的養生であり、積極的・人為的な養形的養生を否定する。精神の重要性を説き、観念的・超俗的な養神・養心のみを目指す、養神(心)的養生といえる。⁽⁸⁾この養生はまた、養性と言いかえることもできよう。

四、神仙的養生思想

辟穀・服餌・行氣(調息)・導引・房中といった身体技法に代表されるような手段によって、果てしなく不老長寿を求める養形的養生である。馬王堆帛書の導引図などにこうした思想が見られる。後漢以後は道教的養生思想と重なりあっている。⁽⁹⁾

五、貴生・全生的養生思想

『列子』楊朱篇や『呂氏春秋』に見られる。楊朱と『呂氏春秋』では欲に対する考えが異なるのだが、いずれも個人主義的な処世の在り方を説き、自己の生命・身体を最大限尊重して現実の生を全うすべきことを唱える。⁽¹⁰⁾

六、仏教的養生思想

雑念を払って欲を断ち、清貧を旨とし、慈悲の心を持ち、感情が精神および身体をそこなわぬよう心がける。現世よりも来世のために修養する。心身一如を目指し、心身両面の病を癒すことを目的と

した、養形的養生をも兼ねた養心的養生といえる。

以上、『黄帝内経』の養生説を考察するにあたっては、こうしたさまざまな養生思想があることを踏まえる必要がある。そしてそうすることではじめてその思想的位位置づけも明確になると思われる。

二、定説の検討

1 『老子』と養生

中国医学は、普遍的な思想の中でも特に道教と、そして、道教が歴史に登場する以前は、道家と関わりがあるものとしてよく論じられてきた。しかし、はたしてそれだけであろうか。

なぜ、道教や道家と関わりがあるという定説が確立していったのか。それはおそらく一つには、原『黄帝内経』は亡佚し、道家や道教を好んだ楊上善や王冰が注釈した『黄帝内経』が現存するからである。二つめには、中国医学と同様に、道教や道家が養生を重要視していたことに起因すると思われる。たとえば、丸山敏秋氏は、『太素』及び『素問』には、老・荘哲学に基づく道家の思想から影響を受けた記載⁽¹¹⁾があるとして「特に養生について述べた箇所」にそれが顕著である⁽¹¹⁾と述べる。馮友蘭氏もこれと同意見である⁽¹²⁾。しかし、『黄帝内経』の養生は、道家の影響を受けたのだろうか。丸山氏はまた、『黄帝内経』の養生説について、以下のように述べる。

「寿命無窮」「長生久視」といった言葉がみられるものの、ことさらに不老長生を求める姿勢はなく、神仙的養生説とは明らかに異質である。また『莊子』の如き観念的・超俗的な養神的養生説とも性格を異にしている。

かかる養生説は道家の中でも『老子』の主意を汲んだ、恐らく黄老派のそれに近いものといえよう。……現在の

資料からそこまで断定することはできないが、『黄帝内経』の養生説は黄老派のそれをよく伝えるものと思われる。⁽¹³⁾

丸山氏は、『黄帝内経』の養生説について、道家からの影響を認めつつも、ここで、『莊子』および神仙の養生と、『黄帝内経』の養生は異質であること、そして、『老子』および黄老と『黄帝内経』との関連が資料上からは明言できないことをみずから認めておられるのである。また、丸山氏は、古人の心身の養生を述べる際、治身と治國とが併せられる例がしばしばあるとして、『老子』河上公注をその典型として挙げ、楊上善にもその傾向が見られるとする。⁽¹⁴⁾しかし、そもそも河上公注は注であって『老子』そのものではない。同様に、楊上善注や王冰注も注にすぎない。たとえば、王冰は『黄帝内経』の割注に「老子曰」「河上公曰」と引用するが、しかし、『黄帝内経』そのものの思想ではなく、注釈者の思想や主張にすぎないのである。⁽¹⁶⁾これに関連して金谷治氏は、以下のように述べる。

『河上公注』から出発して、養生・不老不死・靈魂の不滅・子孫の祭祀などということを考えてきたのであるが、それらは『老子』の意味としていずれもふさわしくない。

このように、河上公注に見える「養生家的なことば」は『老子』にはないと思われるのである。さらに、金谷氏は「生命を維持するために努力をするなどということばは、『老子』の本旨とも合わない。……『河上公注』の養生的な解釈や『想爾注』の神仙道教的な解釈が不適切」である⁽¹⁷⁾と述べている。

津田左右吉氏もまた、

「老子」の功利主義的処世法は人に對し世に對する道であって、この意味では養生説と根本的の違ひがあり、従ってその保身の道は必ずしも生命の保持、即ち長寿、の方法ではない……処世上の保身もその最少限度において

は、或は究竟においては、生命を全うすることになるのであるから、それが養生の説と結び付いてくるのは、自然であらう。⁽¹⁸⁾

と、結果として『老子』の説が養生の説と結びつくと言べるが、しかし、『老子』の処世法自体は養生説と根本的に違ふとし、生命保持や長寿の方法ではないと指摘しているのである。

一方、時代が下るが、村上嘉美氏は『中国の仙人——抱朴子の思想』の中で、以下のように述べている。

養生は又養性とも書かれる。養生は肉体について、養性は精神について云われるわけでもない。「精霊が煩擾に困しみ、榮衛（氣血）が役に消される」（道意篇）というように、一応精神と肉体とを分けて云うことは屢々あるが、精神と肉体（又は物質）とは、窮極において二元化されるのが中国の思想であるから、養生も養性も實際は同じ意味に使われる。⁽¹⁹⁾

このように、村上氏は、「二元化されるのが中国の思想」と養生・養性における中国思想を述べておられる。馮氏や丸山氏などに代表される意見は、おそらく肉体と精神、養生と養性を同じ意味としてとらえているため、道家思想と『黄帝内経』が共通の基盤に立つものと解釈されるのだろう。

『黄帝内経』は氣の思想を重視するが、一方、現行本『老子』には「氣」の用例がわずか三か所しかない。「專氣致柔」（第十章）、「沖氣」（第四二章）、「心使氣」（第五五章）である。これらの氣は養形的養生のものでは必ずしもなく、これらの用例から『黄帝内経』が『老子』の氣を取り入れたという論を立てることはできない。

氣の用例のみならず、『老子』全篇を見渡してみても、『黄帝内経』や中国医学との思想的関連が窺えるところは皆無ではないかもしれぬが、直接的関連は多いようには思われない。むしろ「生生之厚」（第五十章）という行為は否

定されている。すなわち養生をめざす意味での養生は否定されているのである。よって、『黄帝内経』と『老子』、両者の養生説が共通しているとはいえないのである。

2 『莊子』と養生

『莊子』は氣の用例が五十か所近くと多く、「人の生は氣の聚まりなり。聚まれば生たり、散ずれば死たり」（知北遊篇）と、人の生と氣の関連が窺え、また、「我に陰陽の患いあり」（人間世篇）と、病氣を陰陽の不調和と解した考えも窺え、『莊子』の氣の基本的規定や氣のはたらきのとらえ方など、『黄帝内経』の氣の概念は共通している部分もある。

また、達生篇では、「忿滯の氣、散じて反らざれば、則ち足らずと為す。上りて下らざれば、則ち人をして善く怒らしむ。……上らず下らず、中身心に當たれば、則ち病を為す」と感情による氣の動きが述べられ、病への影響が述べられている。⁽²⁰⁾ 在宥篇では「大いに喜ぶ」と「陽を破る」、すなわち心陽を損なうとといい、「怒る」と「陰を破る」、すなわち肝陰を損なうという。そしてこうしたことが「人の形」を損なうという認識をしている。つまり氣の作用の一部において、『黄帝内経』と『莊子』は同じ認識に立っているといえる。

また、在宥篇の、黄帝が天下を捨て、⁽²¹⁾ いかに「治身」を行なえば長久になるかと広成子に質問する一段に、「神を抱きて」静かであれば「形」すなわち身体は「正しい」とある。一方、養生を重んじる『黄帝内経』に「陽氣なる者は、精なれば則ち神を養う」と見られ、養神の考えがないわけではない。ところが、養形と養神の双方の思想をもつ『黄帝内経』に比し、『莊子』達生篇では「形を養うこと果たして以て生を存するに足らず」とはっきり養形を否定

している。養神的養生が大切なのであり、養形的養生は切り捨ててあるわけである。「形」を正すという考えのある在宥篇においても、その手段はあくまで、神を静かにし、事物をおのずからなるあり方に任せるといった域を出ない。刻意篇の「静一にして変わらざ、淡にして無為、動いて天行、此れ神を養うの道なり」が、『莊子』の養生観を表している。

そればかりか、刻意篇では、導引などを行なう「養形之人」に対して批判的なくだりがあり、養形を目指す医学とは相容れない主張となっている。

吹呬呼吸し、吐故納新、熊經鳥申するは、寿を為すのみ。此れ道引の士、養形の人、彭祖寿考なる者の好む所なり。……道引せずして寿なれば、忘れざることなく、有らざることなし。〔『莊子』刻意⁽²²⁾〕

このように、身体の気を養う吐故納新、導引その他の技法を否定していることから、『莊子』では養気を主張していたとは考えられない。言い換えれば、『莊子』には氣に何らかの人為的はたらきかけを行なうという思想がないのである。

大宗師篇の踵息が、養形に結びつけられやすいかもしれないが、後世における踵息はさておき、『莊子』のそれは養形には結びついていないと思われる。⁽²³⁾なぜなら、この記述の前後に養形に結びつく記述がなく、「真人の息は踵を以てす」のフレーズだけでは判断できないからである。むしろ、「生を説ぶことを知らず、死を悪むことを知らず」とまでいっていることが注意される。また、同様に、『莊子』の心齋や坐忘も養形とは異なると思われる。人間世篇では、人為的なさかしらを捨てた空虚な精神状態を心齋とし、大宗師篇では、「何をか坐忘と謂う」という問いに対して「枝体を墮ち」「形を離れる」という記述が見られる。踵息、心齋、坐忘、これら三者は一見、養形にも関連が

ありそうにみえるものの、実際は必ずしもそうではないのである。

さて、刻意篇に「恬恢寂漠、虚無無為は、此れ天地の平にして道徳の質なり」とあり、そして、『素問』上古天真論篇に「恬憺虚無なれば、真氣之に従う」、「靈枢」上膈篇に「恬憺無為なれば、乃ち能く氣を行らす」とあり、心を恬憺虚無にする重要性が説かれている点では共通するが、『莊子』の事物に対する無為な態度に比し、『黄帝内経』では限定的な意味しかもたない。『黄帝内経』が最も重視する身体や氣に対して、無為自然のまままで良しとする態度は見られないのである。『莊子』では「無為」であれば「年寿も長し」(天道篇)とされ、「人を治むる」のは「過ち」(在宥篇)とされるが、『黄帝内経』には、無為であれば長寿であるとか、人を治めるのは過ちであるといった考えはない。

一方、在宥篇では「心養せよ。汝、徒だ無為に処れば、而ち物は自ら化す。爾の形体を墮つ」と無為による養心が説かれるが、形体を保つ考えはない。つまり、『莊子』の無為自然の態度と、『黄帝内経』における、寿命や氣、身体に対し積極的・人為的に働きかける態度は異なるのである。

池田知久氏は、『莊子』は「形を養う」「生を有つ」という内容の人為的な「養生」を必ずしも効果がないと言って退け、それらに代わって「事を棄つ」「生を遺る」という内容の自然的な「養生」を提唱している⁽²⁴⁾と述べる。また、宇佐美一博氏は、養生説には養形思想と養心思想もしくは養神思想があり、『莊子』では養神が主流をなしている、養形は価値の低いものとされたと述⁽²⁵⁾べ、澤田多喜男氏も、『莊子』の養生説は超越的神秘的傾向のある、養心的なもの、日常経験的な、養生的なものの二系列に分けられるとし、『莊子』全体では、その神秘的超越的な養心的なものが高く評価され主流を占めている⁽²⁶⁾と述べる。金谷治氏は『莊子』の中の養生的言辭は、一般の養生説を採

用したというよりは、……ふつうの意味での養生そのことを目的としているのではなくて、根本的な立場……死生だ
 けでないすべての世俗的な対立相から生まれる人間苦を越え出た立場である」と述べる。⁽²⁷⁾このように、『莊子』の養
 生とは、神秘的・超越的・自然的・根本的・観念的・超俗的な養神の養生であり、日常經驗的・人為的・一般的養
 形的養生の『黄帝内経』とは異なる立場に支えられている。

大宗師篇に「夫れ大塊我れを載するに形を以てし、我れを勞するに生を以てし、我れを佚にするに老を以てし、我
 れを息わしむるに死を以てす」とあり、至楽篇には「人の生くるや、憂いと俱に生く。壽き者は憍憍として、久しく
 憂えて死せず、何ぞ之れ苦しきや。其の形を為むるや亦た遠し」とあり、金谷氏は「はっきり死の讚美を説いた」と
 述べるが、『莊子』において、意図的な長生に否定的であることが明白である。⁽²⁸⁾つまり、長寿であることを否定さえ
 する考え方が、長寿をめざす『黄帝内経』のそれと異なるのは明らかである。

これまでの説として、氣の概念、感情に伴う氣の働き、『黄帝内経』における養神思想、「恬憺虚無」「恬憺無為」
 という共通のテーマが使われていることなどにより、『莊子』と『黄帝内経』の共通点がいわれがちであった。しか
 し、両者には、養生の言葉の意義や養生の目的、手段が異なり、相違点が多い。すなわち、養生には養形的側面と養
 性的側面があり、これらを混同することはできないのである。『莊子』における無為自然な養神の養生と、『黄帝内経』
 の積極的な養形的養生とは区別した上で両者の養生説を述べなければならないことになる。

また『莊子』の氣は、無為自然、それをあるがままにするのが良しとされ、コントロールしなければならぬもの
 として位置づけられてはいない。氣のコントロールを試みる中国医学とは相反するのである。

なお、『淮南子』も『黄帝内経』と関連があるとされるが、『莊子』と同様に「吹呼吸吸、吐故内新、熊經鳥伸、鳧

浴鰾、鷓視虎顧するが若きは、是れ養形の人なり、以て心を滑らず」と吐故内新・導引などの技法を否定する記述が見られ、さらには「安んぞ夫の刺灸して生を欲する者の惑に非ざるを知らんや」（精神訓）と鍼灸を明確に否定しており、『黄帝内経』と相容れないことは明らかである。

3 黄老思想と養生

次に、黄老思想に視点を移そう。馮友蘭氏は、秦から漢初の道家学説中の養生理論は、古代医学と結合し、黄老思想のある方面を發展、形成した⁽³⁰⁾、と述べる。丸山敏秋氏も、「黄老派と医家との関わり的一端が養生説に見られる」と述べるが、しかしその一方で「黄老派の人々と医家との深い関わりを伝える資料は見えない」と述べている⁽³¹⁾。「老子乙本卷前古佚書」が『漢書』芸文志諸子略・道家の『黄帝四経』に該当するか否かについては議論があるが、丸山氏は『黄帝内経』の特質をなす黄帝と臣下の問答形式に匹敵する古文獻は、「老子乙本卷前古佚書」の「十六経」と『十問』以外、管見ながら知らないといひ、「恐らくこのようなスタイルで綴られた書が黄老思想派の間で流行し、養生家や医家がそれを範としたのであろう⁽³²⁾」と述べる。特徴的な文章スタイルが共通しているというこの事実は、『黄帝内経』の撰述にたずさわった者が模範としたのかもしれないが、しかし、黄老の内容、つまりは思想までをも模範としたという証拠にはならない。しかも内容に関していえば、「十六経」は軍事思想をも含む道家思想である。『十問』に至っては房中も関わる内容である。この三書が共通しているのはあくまでも文章形式のみで、『黄帝内経』は、撰述するのに都合の良い問答形式を取り入れただけで、それ以上のこと、つまり、黄老派と『黄帝内経』との思想的関わりまではいえないと思われる⁽³³⁾。

また、丸山氏は、『黄帝内経』は『漢志』記載の《黄帝内経》と同一ではなく、儒教の国教化によって消沈し、処世・養生の面のみ残存するようになり、下層階級の者に継承されて神仙家とも結合するようになった黄老思想の影響を受けたとし、現行の『黄帝内経』は「武帝以後おそらくは『七略』以後から、後漢にかけて」成立したと推定する。武帝以前、黄老は盛況であったのは確かであろう。そして五行説の流行とあいまって土徳の黄を冠する黄帝がより信奉されるようになった。また、前漢末から後漢にかけて隆盛した緯書には黄帝に関する伝説が多く含まれている。黄帝という名が文献に多く見えるようになり、たとえば、『漢書』藝文志の方技略を見ると、黄帝を冠した書名が経方に二書、房中に一書、神僊に四書、諸子略の道家に四書、陰陽家に一書、小説家に一書、兵書略の兵陰陽に一書、数術略の天文に一書、曆譜に一書、陰陽に二書、雜占に一書見えており、黄帝が大きく取り上げられる風潮があった。『黄帝内経』は、書名に「黄帝」を含むためか、黄老思想と関係があると考えられがちである。しかし、右に見たように、黄帝の名がさまざまな性格の書物に用いられたことからすれば「黄帝」というタームを使用しているという理由だけで、黄老思想と関係があるとはいえない。このことからいえるのは、「黄帝」というタームの使用には、単に「黄帝」を尊崇する場合と、黄老思想が背景にある場合とがあるということである。

黄帝を特別視する風潮が一時期強く、医家と黄老派と儒家が同じ黄帝を信奉したのは、その風潮ゆえであろうと推測する。医家と黄老派は、文章形式や、黄帝を加上説にのっとって尊崇するという点でのみ共通点が見出せるにすぎない。

『黄帝内経』の気と、『老子』、『莊子』、『黄老』、『淮南子』これらは共通する概念もある。しかし、『黄帝内経』の養生説に限定した場合、それはこれら道家系の養生説とは異なるものなのである。

三、『呂氏春秋』および『管子』内業篇と氣

1 『呂氏春秋』における養生説

ここで、養生説が多く説かれる『呂氏春秋』について検討してみたい。尽数篇では、「流水は腐ら」ないのは「動く」からで、「形氣も亦た然り」と、身体の氣は流れるようにするのがよいと述べており、生命現象の基本に氣を置いている。⁽³⁵⁾また、先己篇に「精氣日び新たに」して「邪氣尽く去」れば寿命が全うされるとされ、『素問』金匱真言論篇に「邪氣発病」とある『黄帝内経』の氣の思想と共通する。『呂氏春秋』の養生説は「天の生ずる所を養い」(本性篇)、「數を尽くす」(尽数篇) というように天与の生を全うし、「國を以て其の生を傷らず」(貴生篇) と國家よりも自己の生を全うするという個人主義的ともとれる全生主義・貴生的養生を基本的立場とし、五情や七邪に注意しつつ「生を養い」(尽数篇)、病氣にならないことを説いている。

沼尻正隆氏はその著『呂氏春秋の思想的研究』の中で、養生、養性という語は、必ずしも道家だけではなく、儒家でもいわれたことであるが、呂氏春秋にみえる養生の説は、道家的思想に本づくものであると述べ、⁽³⁶⁾『老子』や『莊子』との共通点を挙げている。また、「生と性という語について、本来生は肉体的な生命を意味し、性は精神的な性情を意味していて、孟子などでは明らかに区別されているが、傅斯年氏は、呂氏春秋の性字は、本来すべて生字であったのを後人が改めたもので、戦国時代には、性と生の二字の区別はなかったと言っている」と傅斯年氏の意見⁽³⁷⁾を用いて『呂氏春秋』における「性」が「生」であったと述べている。つまり、沼尻氏は『呂氏春秋』は道家思想に本づく⁽³⁸⁾と述べながらも、「性」は「生」と言い、そしてその「生」は本来「肉体的な生命を意味」すると述べる。沼尻

氏は、『呂氏春秋』の「性」がたとえ「肉体的な生命」であっても、それはなんら道家思想と矛盾するものではないと考えているようである。しかし、上述したように、肉体的生命は道家思想では否定されるものであった。『呂氏春秋』では肉体を養う医学的養生、もしくは神仙的養生といった養形的養生が考えられているのである。

一方、澤田多喜男氏は、『呂氏春秋』の養生説は、超越的神秘的傾向はなく、「日常経験的段階に留まっていて、具体的な方法を伴う養生的な養生説」と述べ、『莊子』の主流を占める養心的な部分とはかなりの差異があるとしている。⁽³⁸⁾

楠山春樹氏も、『呂氏春秋』の貴生篇と『老子』十三章末尾の句との関係について触れ、『老子』の場合、貴生篇のそれとはちがって養生それ自体を旨とするものではない⁽³⁹⁾と述べる。

これらからいえるのは、『呂氏春秋』の養生説は、老荘思想の養生説（養神説）とは違い、もっと生身の「生命」についても論じているということである。医学的養生としての「艾」、神仙的養生としての「丹穴」（貴生篇）が言及されるなど、積極的に形を養わんとする養生説が多く見られる。その養生説は、「精・神は形に安んじて、年寿長きを得」とされる。すなわち、「神」とともに、「精」つまり人の気が、「形」つまり身体に安置されてこそその長寿とされているのである。楠山氏は「生命を維持するための要素として、形・神・精（氣）の三者を挙げていることは、その後に頻出する養生論・医学論の嚆矢をなすもの⁽⁴⁰⁾」と述べる。また、人間は天寿と同時に欲も与えられており、その欲を慎むことが天寿を全うできる法であるという考えが随所に見られ、感情を節する考えが見られることから、儒家的養生をも含むと考えられる。ここには、天から与えられた生と欲に対し、無為にしているは寿命を全うできないという考え方があり、楠山氏も『呂氏春秋』にいう治身とは、まさしく儒家でいう修己・修身に相当する⁽⁴¹⁾と述べ

る。天与の欲を慎むようつとめ、積極的に生を養うということが主張されているのである。つまり人為的な努力が長寿には必要とされている。この人為的作業は、医学的養生や神仙的養生の視点と共通するところである。

以上をまとめると、『呂氏春秋』は、自己の身体・生命を養う貴生的養生を基礎としていること、道家的養生と、医学的養生・神仙的養生への橋渡しの存在となっていること、儒家的養生の視点も取り入れていることがわかる。『黄帝内経』との関連でいえば、精神とともに肉体を養うという養生説および気思想に『黄帝内経』とも通じる思想があることが明らかになったと思われる。

2 『管子』内業篇の精気

気が多用されている『管子』の中でもとりわけ生命について述べられている内業篇について見てみたい。ここでは「天其の精を出し、地其の形を出し」、精と形が和合することで「長寿」になるとされる。そして「精」は「生を為す」とされ、また精や気は「気」と規定されている。こうした精気概念をもとに展開される気論は先秦を代表する気論であるが、それらはまた、『黄帝内経』にとっても重要な概念であった万物の根源たる精気は、「五臓は、精気を蔵す」（『素問』五蔵別論）とする『黄帝内経』における気の理論に欠かせないものである。精気論は『管子』に代表されるところであるが、『管子』の精および精気は、『黄帝内経』の精および精気と明らかに同傾向を有する。『黄帝内経』は『管子』より影響を受けているといえるであろう。『管子』の精および精気は、『黄帝内経』の精気へと受け継がれるのである。

内業篇の特色は修心を基盤とすることにある。すなわち、精は気とされ、気は徳があるところにのみ来るから、徳

によって感情を律し、心を安寧に保たねばならない。そして道は精氣と一致するものと説かれている。つまり、内業篇では、修心というのを中心軸に氣が述べられているのである。⁽⁴²⁾

また「平正」を失うゆえんは「喜怒憂患」であるから、感情や「五欲」を節しなければ人の生は損われるとしており、ここでも心と氣の重要性が説かれているのが確認できる。これは「百病は氣より生」じ、怒れば「氣上る」(『素問』挙痛論篇)などと感情の過度が大病を引き起こすという『黄帝内経』の考えと共通する。『管子』によれば、節制は、治心によってなされ、節制しなければ、身をそこなうとされる。『管子』における治心は治身に繋がるのである。また、「動かざれば、氣、四末に通せず」と体を動かし末端まで氣の通りを良くすることを説く。このように、『管子』には發形的養生をも窺うことができ、精氣論とあわせて『黄帝内経』と共通する点を見出すことができる。

四、儒家系の文献と氣

1 『孟子』における養氣と養身

『黄帝内経』と儒家との関係はさほど着目されていないが、はたして両者における氣の思想は全く異なるものなのであろうか。次に、『孟子』、『荀子』を取り上げ、氣の作用および氣への対応、身体論といった視点から、共通項について検討してみたい。

『孟子』公孫丑上篇では、「氣は体の充なり」と氣が身体を満たしているものであり、氣は養うもの(『吾が浩然の氣を養う』)で、「暴すること」がないよう、「義と道」によってコントロールすることが必要である。そのために「仁義礼智」の徳を積極的に「求め」(告子上篇)なければならぬ。

『靈樞』本神篇においても、「天」が我々に「徳」や「氣」を与えて、人間の根源の精が生じるとして、徳を重視する記述がみえる。また、氣とは養うものであり、そして、「鍼を發して之を深くし、以て氣を盛んにし」（『靈樞官鍼』）て、氣をコントロールして治め、「治す」とされる。このように、『孟子』、『黄帝内経』ともに、氣を積極的かつ人為的に治すべきものとして扱うのである。そうであれば、両者において、氣に対する視点が共通しているといえよう。

『孟子』の身体論についていえば、「身に至りては、之を養う」（告子上篇）べきものとされる。「形色は天性」であるが、しかし、「然る後に以て形を踐むべし」と、身体は、天性のままに放置しておくのではなく、天与の身体をしかるべく養い、保つ必要がある。すなわち、人為的な養形の視点がここにはあるのである。また、離婁上篇において、「艾」を求める記述が見られ、導引による養氣を否定する『荘子』、導引ならびに鍼灸を否定する『淮南子』に比して、『黄帝内経』により近い記述もある。

従来は『孟子』における養氣や養生法が道徳性の問題としての方向性が強いことから、『黄帝内経』との思想上の関連があまり注意されなかったが、『孟子』、『黄帝内経』両者において、氣に対する考え、および養形的養生の姿勢は共通している部分があるといえることができる。

2 『荀子』における治氣養心と本性

周知のように、『荀子』は、先天的な本性を惡としてとらえており、善なるものは偽、つまり人為的作用によるとされる。したがって人は、後天的努力により「治に帰す」とされる。性惡篇に「人の性は惡にして、其の善なる者は

偽なり。……故に必將ず師法の化と、礼義の道有り、然る後に辞讓に出で、文理に合いて、治に帰す」と見える。また、修身を論じる篇では、氣を治めて心を養うことが重要とされる。

以て氣を治め生を養えば則ち彭祖よりも後れ、以て身を修め自ら強むれば、則ち堯、禹に配す。……凡そ血氣、志意、知慮を用うるに、礼に由れば則ち治通するも、礼に由らざれば則ち勃乱提優す。食欲、衣服、居処、動靜にも、礼に由れば則ち和節するも、礼に由らざれば則ち触陷して疾を生ず。……氣を治め心を養うの術は、礼に由るより径やかなるは莫し。(『荀子』修身)

このように、氣を治めることで長生がかない、また、礼が欠けていけば疾病が起こるとされている。礼によって「血氣」などが「治通」するとの表現から、氣が治まり、よく通るのが良いとされているのがわかる。こうして、勃乱しないようみずからをコントロールする必要が説かれ、礼によって氣を治めるのが、治氣養心の術とされる。『荀子』において生を養うことが主張されていることは今まであまり着目されてこなかったが、このように、治氣養心の術を述べる箇所には養生がはっきり併記されているのである。

そして、それはただ抽象的に説かれているのではない。「天行、常有り。……之に応ずるに治を以てすれば則ち吉。……養の備わりて動の時なれば、則ち天も病ましむること能わず」(天論篇)と天に従うことが説かれる。また、熊經鳥申(導引)を否定した『莊子』と違って、体を動かすことが良しとされ、むしろ『黄帝内経』の養生と一致している。『荀子』では、これら実践的な養形的養生行為をも重視しているといえよう。

右に見たように、『荀子』では、礼が重視されるのであるが、「礼は何くより起るや」といえば、「人は生まれながらにして欲有る」存在であり、「故に礼なる者は養なり」と述べられている。こうした記述からも、『荀子』では礼と

ともに「養」が重視されていることがわかる。とりわけ身体を中心である心を適切に養えば、身体は良く保たれる。心なる者は、形の君なり。而して神明の主なり。……其の情の至りは式せず。……以て之を賛稽すれば、万物も兼知すべし。身は其の故を尽さば則ち美なり。(『荀子』解蔽)

すなわち、『荀子』で重要視される「心」のありようが、身体に結びつけられている。

『荀子』における心身論は、形、心、神、志、生、性、天といったタームは出てきているものの、それらの相互的連繋において、まだ萌芽的であると思われる。のちに『韓詩外伝』や『春秋繁露』に至って、さらなる発展を遂げる心身論の前段階といえよう。

『荀子』は性悪説を主張し、それに伴い後天的修養を重んじた。だが、本稿での考察により、後天的に治め、養うとされるのは、心や気ばかりではなく、生(生命、身体)も含んでおり、その意味では、養生が『荀子』の重要課題であったことが明らかになったと思われる。そして、気に対して人為的に治めるというアプローチを取る点で、『黄帝内経』の養生思想と類似点があることはいうまでもない。

3 『韓詩外伝』における治気養心と身体論

これまで、『黄帝内経』と『荀子』に、気を治め、身体を養うという共通点があることを見てきた。また、『荀子』では心と身体が結びつけられていた。では『韓詩外伝』においてはどうであろうか。

『韓詩外伝』の治身論の中心には「心気」という概念があり、「四肢を佚し、耳目を全うし、心気を平らかにして百官理まる」(巻二)と、心気をうまく統御できれば、人体の全器官の百官が治まるといふ。養われた気によって身

体が治まるのである。このような心気によって統御するという手法は儒家の養生論の根幹であり、また先に見た『荀子』修身篇の文を引用している。そこに、『荀子』以上に強固に礼と養生の関係を強調するような語句、たとえば「礼に由らざれば則ち塾陷して疾を生ず。……王、礼なければ則ち死亡すること日無からん。詩に曰く、人にして礼無ければ、胡ぞ過かに死せざる」(卷二)がつけ加えられている。ここから、儒家において、養生説と礼の相関における考えが発展しているのがわかる。『韓詩外伝』の治気養心の術は、『荀子』の礼、師、好によるだけでなく、博、精、神から化へというプロセスの記述があり、身体内部での変化をとまなう記述が追加されている。

凡そ氣を治め心を養うの術は、礼に由るより徑かなるは莫く、師を得るよりも優るは莫く、好みを一にするよりも慎なるは莫し。好み一なれば則ち博く、博ければ則ち精、精なれば則ち神、神なれば則ち化す。是を以て君子は心を一に結ぶに務むるなり。(『韓詩外伝』卷二)

このように、『韓詩外伝』の治気養心術は『荀子』と相似し、共に氣を治めることや修身に言及するのみか、これをさらに発展させ、氣質の変化、もしくは、後の身体技法に見えるような、体内の氣の変容にも繋がりがそうな萌芽が見える。

『韓詩外伝』における氣は、『荀子』と同様、治身を目的としたものであり、氣を養うということに重きを置いている点で養形を目的とする『黄帝内経』と共通していることになる。

4 『春秋繁露』の氣と養生

次に『黄帝内経』とほぼ同時代といえる『春秋繁露』の養生説について検討したい。これまで述べたように儒家と

養生説の間に深い結びつきがあることは今まであまり指摘されていない。しかし、『春秋繁露』の中で養生を述べる循天之道篇は実に長編であり、董仲舒が主張したかったことの一つともいえるのである。

循天之道篇は、「天の道に循いて、以て其の身を養う、之を道と謂うなり」と天の道に従い、「自ら久しくすべき道を行う者、其の寿久しきに饑ゆ」と実際的かつ積極的な身体的養生を説き、「氣苟くも治まらずんば、満つと雖も必ず虚なり。是の故に君子は養いて之を和し、節して之を治む」とここでも氣を養い、治めなければならないという導引を否定する『莊子』とは異なり、導引などで身体の氣が滞りなく流れることが良しとされるのである。これは、身体の氣が滞りなく流れることを重視する『黄帝内経』と共通する視点である。

鶴の寿き所以の者は、氣の中に宛ぐ無し。是の故に食水らざればなり。猿の寿き所以の者は、好んで其の末に引く。是の故に氣四越すればなり。天氣常に下に地に施す。是の故に道者も亦た氣を足に引き、天の氣常に動き滞らず。是の故に道者も亦た氣を宛がず。

ここに「天」の語が見えるが、六百近くの「天」の用例がある『黄帝内経』にも、「天の邪氣感ずれば、則ち人の五臓を書し、水穀の寒熱感ずれば、則ち六腑を書し、地の湿氣感ずれば、則ち皮肉筋脈を書す」〔素問〕陰陽形象大論〕とあり、天地と人との感応が説かれている。⁽⁴⁶⁾

さらに、循天之道篇では、儒家の養生説に特徴的な心や仁が説かれる。

凡そ氣は心に従う。心は氣の君なり。……天下の道は、皆な内心は其れ本なりと言うなり。故に仁人の寿多き所以の者は、外は貪る無くして内は清淨に、心は和平にして中正を失せず。天地の美を取りて以て其の身を養えはなり。是れ其の且つ多く且つ治まるなり。

また、『孟子』や公孫尼子の養氣篇が引用され、儒家の養生説の流れを『春秋繁露』が受け継いでいるのがわかる。

物の生ずる、皆な氣を貰ひて迎えて之を養うなり。孟子曰く、我善く吾が浩然の氣を養う者なり、と。行えば必ず礼に終りて、心自づから喜び、常に陽を以て其の意を生ずるを得るを謂うなり。公孫の養氣に曰く、裏に蔵すること、泰だ実なれば則ち氣通ず、泰だ虚なれば則ち氣足らず。

こうしたことから、『孟子』や公孫尼子の養氣といった養生を受け継ぐ『春秋繁露』は、氣への対応において『黄帝内経』と共通しているといえる。また、氣のあり方、養生のあり方、天と身体との相関という考えと『黄帝内経』の思想も、一致する視点ということができよう。

結 語

これまで中国医学は、養生を重要視するという点から共通思想があると考えられていた道教および道家思想と関連付けられて述べられることが多かった。

しかし、『孟子』、『荀子』、『韓詩外伝』などの儒家文献を考察して明らかになったのは、氣を無為自然のままにしておくのではなく、積極的人為的に氣を治め、養心、修心して、身を修めるといふ視点であった。そこには『黄帝内経』の考えと共通する視点がある。すなわち、両者はともに氣に対する何らかのはたらきかけを説き、生命・身体の保持と充実を目指すという点で共通している。無為自然を尊び、氣に対する人為的はたらきかけを拒否する道家に対し、氣に人為的、積極的にはたらきかける儒家の氣のとらえ方は『黄帝内経』のそれとわけて近いのである。老荘に比し、儒家では、氣に関する論述が諸文献に多く存在することも重要である。

また、儒家の中でも、時代とともに養生説や治氣・養氣が発展していくことも注意される。『荀子』の治氣養心説は『韓詩外伝』でさらに発展し、『孟子』の養氣説は、『春秋繁露』に引き継がれていったと推測される。一方、道家的養生（養神）と神仙的養生・医学的養生（養形）の橋渡しの役割を果たしたのが『呂氏春秋』であり、その養生説は儒家的養生をも取り入れたものであった。この『呂氏春秋』および『管子』内業篇は、身体の氣の流れを良くするという点で『黄帝内経』と共通する面がある。

儒家諸文献や、『呂氏春秋』、『管子』などの考察から読み取れたことは、これらは思想的立場は互いに違うものの、養生という面に限っていえば、心身どちらの要素もおろそかにしてはいないということである。

儒家は、身体や養形などの用語を前面に押し出していないため、『黄帝内経』と儒家の繋がりは一見わかりにくい。しかし、詳細に氣をめぐる論述を見てゆくと、そこに道家思想以上の強い共通項があることがわかる。本稿は養生思想を分類し、その展開過程を跡づけるなかで、今までさほど着目されてこなかった『黄帝内経』と儒家の思想的關係を明らかにすることができたと思われる。

注

(1) 松木きか「『黄帝内経』所引の古医書について」(『集刊東洋學』一九九三年)参照。

(2) 『黄帝内経』は『漢書』『藝文志』方技略の「医経」にその書名が著されて以来、常に著録されてきた。今に伝わる「素問」「靈枢」の二書が『黄帝内経』だと言われ、『素問』八十一篇と『靈枢』八十一篇から成る。『漢書』『藝文志』には『黄帝内経十八卷』とあり、これは現在佚している。『素問』や『靈枢』の名はなく、後漢の張機「傷寒論」が初めて「素問」という名称を使っている。晋の皇甫謐「黄帝三部鍼灸甲乙経」序には「素問」九卷、『鍼経』九卷、これらを合させたものが「内経」である、と記載されている。『靈枢』について、隋には「鍼経」九卷、唐には靈寶注「黄帝九靈枢」

十二巻と記される(余嘉錫「四庫提要弁証」)。唐の王冰は更に「九靈」を「靈枢」という名に変更している。

現存する「素問」のテキストは、唐王冰注宋林億等校正本「重廣補注黄帝内经素問」である(本稿では、この王冰次注・林億等補注「重廣補注黄帝内经素問」上海涵芬樓藏明顧氏翻北宋本、「黄帝素問靈枢經」明趙府居敬堂刊本)ともに「四部叢刊」所収)を底本とした)。梁の全元起注「黄帝素問」をもとに、唐の王冰が運氣論七篇の論文を新たに増補したといわれている。「靈枢」の由来は定かではないが、一説には王冰が編集したものであらうとされる。

だが、王冰次注本に先立つテキストが、不完全ながら伝わっている。そのテキスト「黄帝太素」二十篇は、唐初の楊上善が整理・拡充をして三十巻となり、注文を付した。中国では亡佚したのだが、しかし日本に伝わっており、仁和寺本「黄帝内经太素」が現存する。楊上善が注に引く「素問」は、今は佚している隋の「全元起注黄帝素問九巻」である可能性が高いとされる。

(3) 石田秀実氏は以下のように述べている。「中国伝統医学の思想史は、これまでほとんど医学の社会的制度と医家の伝記、それに書物の書誌学的研究の羅列にすり替えて記されてきた。技術や思想そのものを、歴史的に跡づけることが困難だったからである。」石田秀実「中国医学思想史」東京大学出版会、一九九二年、三二二頁。

(4) 坂出祥伸氏は「氣」とは何かという問いに明確に答えることは非常に困難」と述べる。坂出祥伸「氣」と道教・方術の世界」角川書店、一九九六年、一二頁。また、加納喜光氏は「氣という言葉は……東洋医学とりわけ鍼灸医学では重要な概念として使用されている。しかし、氣が果たしていかなるものであるかに関して十分には明らかにされているとはいえないと思う」と述べる。加納喜光「風水と身体——中国古代のエコロジー」大修館書店、二〇〇一年、七六頁。

(5) 「黄帝内经」を中心とする医学の見地から見た科学的な研究は少なくない。しかし、医学について中国思想の見地から研究したものは少ないが、次のものが挙げられる。馮友蘭「古代医学中的精・氣説」、「漢初道家思想の两个方面」『三松堂全集』第八巻、第七巻所収、河南人民出版社、一九八九年。廖自力「黄帝内经」的認識論」『中国哲学』第九輯、一九八三年。李申「“氣”范畴研究」『中国哲学』第二三輯、一九八五年。杜正勝「從眉壽到長生——中国古代生命觀念的轉變」『中央研究院歷史語言研究所集刊』第六六、一九九五年。任繼愈「漢代医学与当时对世界统一性的探索」『中国哲学發展史(秦漢)』所収、人民出版社、一九八五年。「黄帝内经」生理之氣的思想」張立文編「氣」中国人民大学出版社、一九九〇年。姚春鵬「黄帝内经」——氣觀念下的天人医学」中華書局、二〇〇八年。龍伯堅「黄帝内经概論」上海科

学技術出版社、一九八〇年。坂出祥伸「中国思想研究 醫藥養生・科學思想篇」関西大学出版部、一九九九年。石田秀実「中国医学思想史」東京大学出版会、一九九二年。加納喜光「中国医学の誕生」東京大学出版会、一九八七年。丸山敏秋「黄帝内経と中国古代医学」その形成と思想的背景および特質」東京美術、一九八八年。

(6) 身体の気をも含む気の主な研究は、右に挙げたもの以外に次のものがある。石田秀実「氣・流れる身体」平河出版社、一九八七年。加納喜光「風水と身体——中国古代のエコロジー」大修館書店、二〇〇一年。坂出祥伸「氣」と道教・方術の世界」角川書店、一九九六年。「氣」と養生——道教の養生術と呪術」人文書院、一九九三年。三浦國雄「氣の中国文化——氣功・養生・風水・易」創元社、一九九四年。「不老不死という欲望——中国人の夢と実践」人文書院、二〇〇〇年。丸山敏秋「氣——論語からニューサイエンスまで」東京美術、一九八六年。湯浅泰雄「氣・修行・身体」平河出版社、一九八六年。小野沢精一他編「氣の思想——中国における自然観と人間観の展開」東京大学出版会、一九七八年。黒田源次「氣の研究」東京美術、一九七七年。坂出祥伸・大庭脩・大形徹・猪飼祥夫「新出土資料による中国古代医学の研究——張家山出土漢簡を中心に」紀書房、一九九五年。

(7) 注(5)所掲丸山論考、六三一—二〇、二〇三—二二三頁などを参考。

(8) 澤田多喜男「先秦の養生説試論——その思想と系譜」(『日本中国学会報』第一七集、一九六五年)、「莊子のこころ」(有斐閣、一九八三年)などを参考。

(9) 大形徹「不老不死——仙人の誕生と神仙術」(講談社、一九九二年)などを参考。

(10) 馮友蘭「楊朱和早期道家」(『三松堂全集』第七卷所収、河南人民出版社、二〇〇一年)を参考。

(11) 丸山敏秋「楊上善と王冰——楊・王両注の比較論的考察」『東洋医学善本叢書八 解題・研究・索引』東洋医学研究会、一九八一年、八四頁。

(12) 馮友蘭氏は、「養生」は先秦道家の一つの重要な思想と述べる。(馮友蘭「漢初道家思想的两个方面」、注(5)所掲馮論考、七八七頁)栗田直躬氏は、「老子」の思想は次の時代の道家に受け継がれて養生思想や隱逸思想を撰取し、新たな自然観とも交渉して、「莊子」に見えるような内容を生むのである」と述べる。(栗田直躬「中国思想における自然と人間」岩波書店、一九九六年、三二七頁)

(13) 注(5)所掲丸山論考、四〇三頁。

- (14) ただ、治身と治国の關係を述べるのはなにも「老子」に限ったことではない。よって、そのことのみによって、「老子」と「黄帝内経」だけの特別な關係を裏付ける証拠にはならない。
- (15) 注(11)所掲丸山論考、八三頁。
- (16) 注釈者の思想などについての論稿に、注(11)所掲の丸山論文、また、王冰注本の分析について、松木まか「黄帝内経素問」「全元起注本」の復元と「王冰注本」の構成」(『集刊東洋學』一九九一年)などがある。
- (17) 金谷治「死して亡びざる者は寿」「死と運命——中国古代の思索」法蔵館、一九八六年、一九—二二頁。
- (18) 津田左右吉「道家の思想とその展開」『津田左右吉全集』所収、岩波書店、一九六四年、三二—五頁。
- (19) 村上嘉実「中國の仙人——抱朴子の思想」平楽寺書店、一九五六年、一六〇頁。
- (20) 福永光司「道家の氣論と『淮南子』の氣」(小野沢精一他編「氣の思想」東京大学出版会、一九七八年、一三—三頁)にも考察されている。
- (21) 「黄帝内経」は黄帝を奉るのに比し、在宥篇では、「黄帝は始めて仁義を以て人の心を擾」りつけ、世界が乱れたとして、黄帝を非難しており、また、位置づけも高いものではない。丸山氏も「莊子」では「黄帝に対して批判的言辭が多い」と述べる。注(5)所掲丸山論考、三九九頁。
- (22) 李申氏も「黄帝内経」は黄老思想や道家思想の影響を受けているとする立場である。「莊子」のこの「吹呶呼吸……彰祖考なる者の好む所なり」の箇所を引用し、運動が生命にとって重要であることを述べるが、「莊子」が導引を否定する立場であることまでは読み取れていないようである。「中国古代哲学和自然科学」中国社会科学出版社、一九八九年、三五—七頁。
- (23) 「真人の息は踵を以てす」というのが「其の息するや深深たり」の比喩か否かについては議論がある。石田秀美氏は「かかによつて」という言葉がメタファでない」とする。「踵息考」坂出祥伸編「中国古代養生思想の総合的研究」平河出版社、一九八八年、一一—二頁。氏は、「莊子」の踵息に関するこの論考で、他の文献の考察もしておられるが、「莊子」本文の踵息がはたしてそこまでも意味を含みうるものかどうか、筆者には不明である。
- (24) 池田知久「老荘思想」放送大学教育振興会、一九九六年、二四—七頁。
- (25) 宇佐美一博「董仲舒研究——氣及び養生の思想からのアプローチ」、坂出祥伸編「中国古代養生思想の総合的研究」

平河出版社、一九八八年、三二四頁。

(26) 澤田多喜男「先秦の養生説試論——その思想と系譜」『日本中国学会報』第一七集、一九六五年、三三頁。

(27) 金谷治「死生は命なり」、注(17)所掲金谷論考、五一頁。

(28) 注(27)所掲金谷論考、三七頁。

(29) 楠山春樹氏は「老子」にせよ「莊子」にせよ、意図的な養生を説くものでは決してない。むしろそれを否定するものである」と述べる。「聖王と仙王」『漢文学会々報』第三十輯、一九八四年、「道家思想と道教」(平河出版社、一九九二年)所収、二四二頁。

(30) 注(12)所掲馮論考、七八七頁。

(31) 浅野裕一氏は、黄帝書が「全く亡佚してしまった事情が災いして、思想の実態解明が極めて困難な状況にあった」が、「老子乙本巻前古佚書」は黄帝書だろうとする。「黄老道の成立と展開」創文社、一九九二年、四一二頁。

(32) ここまでの丸山敏秋氏の引用は、注(5)所掲丸山論考、三九三—四〇九頁。

(33) なお、丸山氏は「十六経」の内容には「素問」と「近似した文章が見える」と述べる(注(5)所掲丸山論考、四〇一頁)。「十六経」前道篇の「上知天時、下知地利、中知人事」と、「素問」著至教論篇や氣交變大論篇に見える「上知天文、下知地理、中知人事、可能長久」がそれである(馬王堆漢墓帛書整理小組編『馬王堆漢墓帛書経法』(文物出版社、一九七六年、一七九頁)の引文対照表を参照)。しかし、近似した文が見えるというこの一点だけを頼って、思想の一致を挙げるのは無理がある。

(34) 注(5)所掲丸山論考、四〇五頁。

(35) 「流水不腐、戸枢不蠹」が「黄帝内経」に先立つ張家山漢簡「脈書」にも見えることを武田時昌氏は指摘する。「灸経から鍼経へ——黎明期の中国医学とその史的展開」、田中淡編『中国技術史の研究』一九九八年、五六〇頁以下。

(36) 沼尻正隆「呂氏春秋の思想的研究」汲古書院、一九九七年、一九六頁以下。

(37) 「其本生篇泛載生字与性字、前文正在論生、後文乃直繼以論性之語、忽又直繼以論生之語、今日分写生性二字、若語無倫次然、然若知原本当作生字、性即生也、則上下文理通矣」。傅斯年「性命古訓辨證」上、商務印書館、一九四〇年、三九葉。

- (38) 澤田多喜男「先秦の發生説試論——その思想と系譜」(『日本中国学会報』一九六五年) 参照。
- (39) 注(29)所掲楠山論考、二四一頁。
- (40) 楠山春樹「新編漢文選 呂氏春秋 上」明治書院、一九九六年、六九頁。
- (41) 注(29)所掲楠山論考、一三六頁。
- (42) 「管子」は、赤塚忠「老子」中における虚静説の展開」(『東京支那学校』第九号、一九六三年)、「莊子」中における「管子」心術篇系統の説」(『日本中国学会報』第二〇号、一九六八年)(ともにのち「赤塚忠著作集」第四卷所収、研文社、一九八七年)に見られるとおり老荘と関わりが深い。「漢書」芸文志諸子略の儒家に「内業十五篇」がある。佚書だが「管子」内業篇と同文が「玉函山房輯佚書」で確認できる。「管子」内業篇が儒家的要素をも含むことは否定できないであろう。
- (43) 「素問」六節藏象論篇に「養五氣」という表現が見える。
- (44) 坂出祥伸氏は、「荀子」の「氣」の修煉は礼という日常的具体的な、いわば身体的技法」によるとする。「氣」の感応と修煉——同類相関を中心に」(『日本中国学会五十周年記念論集』一九九八年)。
- (45) 田中麻紗巳氏は「漢代の感応説の基礎をなす自然観は、実践性を基本の性格としながら実践の上で実効を挙げえなかったけれども……古代中国医学の基本の認識に連なることによって、効用を得ることができているのではないかと思われる」と述べる。「兩漢思想の研究」研文出版、一九八六年、二六—二九頁。