

## 中国医学における病と医と癒し

——その哲学的本質、或いは哲学と医学——

舘野正美

### 一、はじめに

中国医学の研究は、現在さまざまな観点から行なわれ、成果を挙げている。とはいえ、その哲学的本質については、未だ十分に解明されていないように思われる。中国医学の哲学的背景、すなわちその所謂『医学思想』が明らかにされない限り、いかにその古典文献の原初形態が復刻されようと、或いは何らかの生薬からアルカロイドが単離・抽出されようと、所詮は小手先の『知識』に過ぎず、畢竟、現在の我々が（健康に）『生きる』ことそのものに何らの意味をなさないのではないだろうか。

そこで本稿は、中国医学の本質をいささかなりとも明確にせんとして、まずその背景をなす基本的な考え方を老子の哲学思想に概観し、更に返す刀で、『呂氏春秋』、『尽数篇』に見える中国古

代医学思想の一つの典型をトレースしつつ、その背景をなすところの哲学思想の意義を明確にし、以て中国医学と近代西洋医学、中国の伝統医学と日本漢方、延いては医学思想と哲学思想の『比較思想』の基礎としてみたいと思うのである。

すなわち、『呂氏春秋』、『尽数篇』において、我々人間は本来的にあるべき自然なあり方を全うすれば本性的に長寿を全うできるとされている。その実際的な方法は呼吸法を基本とする身体的鍛錬を通じた、心―身・人―宇宙のバランスであり、その鍛錬こそ老子の思想における『無為』の哲学的実践であった。こうして我々は（無為自然）に、健康で長寿を全うできるとされるのである。それは単なる健康法ではなく、人格の、或いは哲学的意識の深まりでもあった。かくして、中国古代において、哲学は医学的側面を持ち、医学は哲学に裏打ちされていたのである。

## 二、老子の哲学的実践

まず中国古代の哲学思想の一つの典型であると考えられる老子の思想について概観する<sup>1)</sup>。以下に述べる老子の思想が、その本質を成す次元において、中国古代における他の諸思想—例えば、同じ道家の荘子はもとより、儒家の孔子や孟子、更には易哲学—にも共通する、一種の「普遍的」な身体的鍛錬を伴った、謂わば「哲学的実践」を、他にもまして直裁に説くからである。

そこです、老子の哲学的思惟の体系のもっとも根幹をなす世界観は、認識論的な観点から見て、所謂「対観」であったと考えられる。すなわち、老子みずから、

天下皆知美之為美、斯惡已、皆知善之為善、斯不善已、故有無相生、難易相成、長短相形、高下相傾、音声相和、前後相隨、是以聖人処無為之事、行不言之教、(天下みな美の美たるを知る。これ悪なるのみ。みな善の善たるを知る。これ不善なるのみ。故に有無相生じ、難易相成り、長短相形れ、高下相傾き、音声相和し、前後相隨う。ここを以て聖人は、無為の事に処りて、不言の教を行なう。『老子』、第二章)

と指摘する通り、我々人間にとっては、〈美〉も〈悪〉も、あるいは〈善〉も〈不善〉も、いずれも相互に他を俟<sup>まち</sup>ってはじめて、

それぞれ〈美〉であり、〈悪〉であり、又、〈善〉であり、〈不善〉でありうる。つまり、それらは、あくまでも相対的に、〈美〉〈悪〉・〈善〉〈不善〉等と認識されているにすぎず、決して絶対普遍的の〈美〉〈悪〉・〈善〉〈不善〉等があるわけではない。我々人間の認識のいとなみが、常に〈有無〉〈難易〉〈長短〉等の相対のワ、クの中で為されるものであり、従って、我々人間の〈知〉が、決して、絶対普遍的真理を認識できないからである、と言うのである。

そこで老子は、〈無為〉を説く。このような相対観を超越して、人間の真実を体得するために〈無為〉を行なえ、と言うのである。この〈無為〉とは、具体的には、賢<sup>ま</sup>しらなる〈知〉をはたらかせないこと(『老子』、第三章、その他、〈時〉の宜しきを得ること(同書、第八章)、ゆきすぎ・やりすぎをしないこと(同書、第九章)、その他、目的に固執しないこと(同書、第二十四章、その他)等々と言われるが、要するに、

江海所以能為百谷王者、以其善下之、故能為百谷王、是以欲上民、必以言下之、欲先民、必以身後之、是以聖人、処上而民不重、処前而民不害、是以天下棄推而不厭、以其不爭、故天下莫能与之爭、(江海の能く百谷に王たる所以の者は、その善く之に下るを以てなり。故に能く百谷に王たるなり。ここを以て、民に上たらんと欲すれば、必ず言を以て之に下る。

民に先んぜんと欲すれば、必ず身を以て之に後る。ここを以て聖人は、上に処りて而も民は重しとせず、前に処りて而も民は害とせず。ここを以て天下は推すことを楽しんで、而も厭わず。その争わざるを以ての故に、天下に能く之と争うものなし。『老子』、第六十六章)

と言われる通り、大いなる天地自然——この場合は、揚子江や大海——になって、(それらを模範として、ただ単にマネをするのではない)、《言》でへり下り、《身》を引いて、かえって、人の上に立ち、人に先んずる、という大いなる行為であり、その基本は、下記に引く通り、一種の身体的鍛錬を通じておのが意識のレベルを下げ、そこに自己の真相を体現する、謂わば、哲学的実践の過程であった。

すなわち、老子は、みずからの意識の深層領域に参入してゆく、一種の身体的鍛錬、すなわち所謂「修行」を通じて、この日常的相対の世界を超克し、そこに、真実の《道》の世界を体現しようとする。

五色令人目盲、五音令人耳聾、五味令人口爽、馳騁田獵、令人心發狂、……是以聖人為腹不為目、(五色は人の目をして盲ならしむ。五音は人の耳をして聾ならしむ。五味は人の口をして爽ならしむ。馳騁田獵は人の心をして發狂せしむ。

……ここを以て聖人は、腹を為して目を為さず。『老子』、第十二章)

あざやかな色彩《五色》や、妙なる音楽《五音》、そして美味なるご馳走《五味》や、楽しい遊行《馳騁田獵》は、我々人間の目や耳、延いては、その心を奪う。しかし、それらはいくまでも相対的なものであり、しかも、度を過ごせば即、《盲》《聾》、更には《發狂》等の憂き目に遭う。

そこで《聖人》は、それらに《目》を向けず、むしろ、その《腹をなす》と言われる。この《腹をなす》というのは、まさに腹式呼吸を基本とする「修行」そのものの表現であると考えられる。<sup>2)</sup> およそ、いかなる形式のものであれ、「修行」の基本は(腹式)呼吸である。そして、その呼吸法を訓練し、老子の所謂《専氣》(『老子』、第十章の《氣》を、所謂「膺下丹田」を中心にして練り上げる。これは、禅にせよヨーガにせよ、或いは又、あらゆる芸道・武術等における(瞑想的な)「修行」に共通の、謂わば、修行の基本的な方法なのである。

そこで以下、老子における、この瞑想的修行の実際について、老子のことはを概観してみたい。

塞其兌、閉其門、挫其銳、解其紛、和其光、同其塵、是謂玄同、(その兌を塞ぎ、その門を閉す。その鋭を挫ぎ、その紛

を解く。その光を和らげ、その塵に同じくす。これを玄同と謂う。『老子』、第五十六章)

〈無為〉の修行とは、意識の次元について言えば、意識の深層領域——あるいは、所謂「無意識」の領域——に、意識的に、退行してゆく過程である。従って、その初期の段階においては、一時的に感覚器官を閉ざして、雑多なる現象の多様に惑わされることなく、所謂〈和光同塵〉——その光を和らげ、その塵に同じくす——の、一種の〈渾沌〉(『莊子』、「応帝王篇」)の如き〈道〉の世界を体現するのである。

とはいえ、老子において、それらは決して、この日常的な経験世界の否定を契機とするものではなかった。そうであればこそ、

道之為物、惟恍惟惚、惚兮恍兮、其中有象、恍兮惚兮、其中有物、窈兮冥兮、其中有精、其精甚真、其中有信、自古及今、其名不去、以閱衆甫、吾何以知衆甫之然哉、以此、(道の物たる、これ恍これ惚たり。惚たり恍たり、その中に象あり。恍たり惚たり、その中に物あり。窈たり冥たり、その中に精あり。その精はなほだ真なり。その中に信あり。古より今に及ぶまで、その名は去らず。以て衆甫を聞る。吾なにを以て衆甫の然るを知るや。此れを以てなり。『老子』、第二十一章)

と言って、日常的な経験世界における〈物〉としての〈道〉について、それは〈恍惚〉(窈冥)として見定め難いものではあるが、確かに〈象〉(物)を持ち、〈精〉があり、しかもその〈精〉が純真で、それ故に〈信〉なる存在——すなわち、その〈道〉を体現して、いま・ここに実在する〈道〉自身——である、と記述する。言い換えれば、老子において、その所謂〈道〉とは、理性的思惟の次元で〈知的〉に捉えるべきものではなく、寧ろ、我々人間みずからが、それぞれ、みずからの深層を開拓する修行を積んで、実践的に、その〈道〉を体現する、つまり、その〈道〉になつて、はじめて的確に理解しうるものなのであった。その点で、我々は、それぞれ〈道〉として、真実に生きることを得るのであった。

かくして、老子は我々人間の思索の限界という哲学的な問題を、実践的な〈無為〉の修行によって克服し、そこに人間の真実たる〈道〉——すなわち、真の「わたし」——を体現しようとしたのであった。

以上のごとく、老子(に、その一典型を看取されるところの、中国)の哲学思想の、正に基盤をなす一面において、〈氣〉すなわち呼吸法の鍛錬を通じた身—心の修行があり、その点で、中国の哲学思想は身体的・医学的側面を持つと考えられるのであった。そして同時に重要なことは、この修行の実践こそ、以下に述べる中国医学の哲学的背景でもあったのである。

三、『呂氏春秋』、『尽数篇』に見る

中国医学思想の典型的形態

まず冒頭の一文。中国古代における医学思想の根幹をなす、最も本質的な考え方が、きわめて典型的に記述されていると思われる<sup>3</sup>。次の通りである。

天生陰陽寒暑燥濕、四時之化、万物之變、莫不為利、莫不為害、聖人察陰陽之宜、并万物之利、以便生、故精神安乎形、而年寿得長焉、(天は陰陽寒暑燥濕、四時の化、万物の變を生じ、利を為さざるなく、害を為さざるなし。聖人は、陰陽の宜しきを察し、万物の利を并し、以て生に便にす。故に精神は形(=身体)に安んじて、年寿も長きを得るなり。『呂氏春秋』、『尽数篇』)

〈聖人〉は、〈天〉が〈生〉じた〈陰陽寒暑〉〈四時の化〉等の、所謂「自然の運行」に従つて、〈精神〉と〈形〉のバランスを取つて長寿を成し遂げる、と言うのである。そこにはまず、生理学的次元における人間存在が、〈天生〉のままの自然な——バランスのとれた——本来的なあり方において、本性的に〈寿〉き存在である、という、きわめて重大な「認識」があると思われる。

そこで、『呂氏春秋』、『尽数篇』の本文には、続いて、

長也者、非短而統之也、畢其數也、畢數之務、在乎去害、何謂去害、大甘・大酸・大苦・大辛・大鹹・五者充形則生害矣、大喜・大怒・大憂・大恐・大哀・五者接神則生害矣、大寒・大熱・大濕・大風・大霖・大霧・七者動精、則生害矣、故凡養生、莫若知本、知本則疾無由至矣、(長しとは、短くして之を統ぐに非ざるなり。その數を畢すなり。數を畢すの務は、害を去るに在り。何をか害を去ると謂う。大甘・大酸・大苦・大辛・大鹹の五つの者の形に充つれば、則ち害を生ず。大喜・大怒・大憂・大恐・大哀の五つの者の神に接すれば、則ち害を生ず。大寒・大熱・大燥・大濕・大風・大霖・大霧の七つの者の精を動かせば、則ち害を生ず。故に凡そ生を養うは、本を知るに若くはなし。本を知れば則ち疾の由りて至るなし。『呂氏春秋』、『尽数篇』)

とある。これは、先にいささか指摘した、かの基本的な「認識」に基づいて、更に具体的な〈養生〉の方途を説く記述であると考えられる。

すなわち、本質的に〈寿〉き存在である人間が、その、所謂「天寿」を全う——〈その數を畢〉——して、長生を遂げるためには、

一、食事において、〈大甘〉〈大酸〉〈大苦〉等の、所謂『過食』あるいは『偏食』を避け、ひかえめな食生活を送ること。

二、日常生活において、〈大喜〉〈大怒〉〈大憂〉等の精神的動揺も、過度を謹み、平静に生活すること。

三、自然環境としての〈寒〉〈熱〉〈燥〉等も、人間の身体に大いに影響を与える。十分に注意して、それらに順応してゆくこと。

という三点に、よくよく気を配って生活することだ、というのである。いささか形而上学的な脈絡において、本来〈壽〉き人間存在の〈畢數〉という目標を遂行するための〈養生法〉法を——具体的には、所謂『節制』の方途を——生理学的・病理学的な語彙によつて、病因論な語り口で記述する一文であると考えられる。本来〈壽〉き存在ではあつても、種々の『過多』が、それを『害』う、とされているのである。

ここで、一、の、謂わば『食養生』については、これが〔形〕のためであるとされ、また、二、の主張は、むしろ精神的な位相で説かれ、更に、三、の『精』——『尽數篇』の後文にもある通り、身・心相関的な意味で、これら両者を網羅する概念としての『精氣』——が、環境的變動の影響を受けて『害』——病変——を生ずる、とされているのは、まず第一に、日常生活全般にわたる、過不足なきバランスを要訣とする節制——所謂『適欲』——

を主張するものであり、ここに、中国古代医学思想の一特質が、きわめて明確に看取されると思われる。すなわち、後代の、所謂『内経医学』の内・外両因はもとより、南宋陳言の、所謂〈外所因〉〈内所因〉〈不内外因〉といった病理学説の原初形態が、ここに出揃っているのである。

ここにおいて注目すべきは、病理学的な脈絡で、具体的な『害』——〈壽〉き本性を害なう身心の病変——をもたらす『病因』が、はからずも、身・心・身・心という、人間存在の全体像の中でとらえられているという事実である。これこそ、中国古代医学思想の、おそらく最大の特質のひとつであると思われる。このことは、本文に続いて、次のように説明される。

精氣之集也、必有入也、集於羽鳥、与為飛揚、集於走獸、与為流行、集於珠玉、与為精明、集於樹木、与為茂長、集於聖人、与為覺明、(精氣の集るや、必ず入ることあるなり。羽鳥に集れば、ともに飛揚を為し、走獸に集れば、ともに流行を為し、珠玉に集れば、ともに精明を為し、樹木に集れば、ともに茂長を為し、聖人に集れば、ともに覺明を為す。『呂氏春秋』、『尽數篇』)

ここで『精氣』とは、存在論的次元で、森羅万象の生成消滅の可能性の本質的な契機となりつつ、具体的に実在する、精緻なあ

るものの謂いであろう。その思想的な詮索——たとえば、『易経』、『繫辭上伝』や『呂氏春秋』、『円道篇』等にも見えるこの語彙との関係——については、これを他稿に委ね、ここで特に注視すべきは、この〈精氣〉が、人間はもとより、〈羽鳥〉や〈走獸〉といった動物も、そして植物たる〈樹木〉も、更には〈珠玉〉という無生物までをも構成していることであるが、その上さらに特筆すべきは、その人間も、既に触れた通り、その〈精神〉と〈形〉のいずれもが、この〈精氣〉の構成するところであるとされていることである。要するに、この日常生活の次元での『世界』の中の、存在論的な意味での森羅万象——従って、所謂『心』や『精神』といったものまで含めたすべての存在——は、ひとり、この〈精氣〉——あるいは、単に〈氣〉——として存在している、と云うのである。

このような世界観があればこそ、人間を〈精神〉と〈形〉の統合体として把握し、更には、環境世界としての自然の運行と、統合体としての人間の相即が、具体的な事実として説かれるのであると考えられる。つまり、この〈精氣〉——延いては、〈氣〉一般——こそ、身—心—人—宇宙という相関における、認識論的・存在論的、両次元に亘る媒介なのであった。このような世界観を基底に持つ医学思想は、決して、ひとり中国古代において専有されたものではなく、既に触れたヒポクラテスやアーユルヴェエーダにおいても、ほぼ一様に看取される。すなわち、それは人間

機械論的還元主義を哲学的背景に持つ現代医学に捨て去られた、古き良き、古代の医学思想の一大特質であったと思われるのである。とはいえ、このような世界観は、決して『世界』の論理的把握のなせるものではない。その基底に〈無為〉の修行によってもたらせるところの、身—心—人—宇宙という実践的な一体観があつて初めて可能なものであることに注意すべきであろう。

そこで、以下、更に本文の内容を分析してゆきたい。

流水不腐、戸枢不蠹、動也、形氣亦然、形不動、則精不流、精不流、則氣鬱、鬱処頭則為腫為風、処耳則為聾為聾、処目則為蔑為盲、処鼻則為馱為窒、処腹則為張為府、処足則為痿為蹶、(流水は腐らず、戸枢の蠹せざるは、動けばなり。形氣もまた然り。形動かざれば、則ち精流れず。精流れざれば、則ち氣鬱す。鬱の頭に処れば、則ち腫を為し風を為す。耳に処れば、則ち聾を為し聾を為す。目に処れば、則ち蔑を為し盲を為す。鼻に処れば、則ち馱を為し窒を為す。腹に処れば、則ち張を為し府を為す。足に処れば、則ち痿を為し蹶を為す。)

『呂氏春秋』、『尽数篇』

この一節は、前述の、謂わば『氣の液体病理学説』の、一種の臨床的応用を展開する記述であると思われる。すなわち、〈流水〉が〈腐〉らないように、〈形氣〉——からだを構成する氣——も、

よく流動させて、新陳代謝を活発にして、全体のバランスを保てばよいのだが、それが鬱滞すると、人間は病気になる。そのバランスが崩れて、身心のはたらきが鈍るからである。そもそも、身—心相即体としての「からだ」全体—延びては、そのからだと宇宙全体と—の「気」の流通こそが、生命活動の根源であると考えられているからである。

以上、中国古代の医学思想を概観してみた。ここで、「気」の流通と言い、或いは身—心の相関と言い、いかにも中国医学に典型的な考え方であることは言を俟つまでもなく、寧ろ更にきわめて重要なことは、それらがただ単に理窟の上で、ことばだけで展開された絵空事ではなく—そもそも、それをことばだけの理窟で展開しようとしても、全くかなわぬことである—そうではなく、先に触れたごとき、みずから「気」—すなわち「呼吸法」—の鍛錬、すなわち、哲学的実践を通して、実際に身心一如を体現して、その上で、これを医学的脈絡において敷衍している、ということである。このような哲学的実践あればこそその「気」の医学であり、身心相関医学でありえたのである。それ故に、正にそれ故にこそかかる哲学的背景を無視して、中国医学の理解は全く不可能であった、と言えると思うのである。

#### 四、むすびに代えて

—さまざまに「比較思想」の可能性

上述のごとき身心観に基づいて、中国医学においては、所謂「未病を治す」（『黄帝内经灵枢』「逆順篇」）という考え方が提唱される。この考え方は、所謂「予防医学」であり、また、神農本草経における所謂「三品分類」の薬剤観においても看取しうる。つまり、そこでは強い副作用を持つ薬剤は「下品」に分類され、（そもそも病気になるないように「上品」或いは「中品」の薬剤、或いは、所謂「薬膳」によって、日頃から健康を保つことが第一の要訣であるが）病気になるってしまったら仕方なくそれら「下品」の薬剤（所謂「毒薬」である）を用いて治療に当たる、と考えられているのである。

ところが、我が国江戸時代の吉益東洞は、それを更に「薬は毒なり」（『薬徴』、自序）と言い、「毒を以て毒を攻む」（『古書医言』、卷三）と、現代の我々が考える「薬」の用い方を提唱した。ここに所謂「日本漢方」、延いては、我々日本人的医療観の一つの特徴があるものと考えられるのである。単なる中国医学の受け売りでなく、きわめて単刀直入な医療観・医学思想こそ、吉益東洞、そして日本漢方の一つの特徴であった。

とはいえ、更に重要なことは、東洞のこのような考え方の根底には、先に指摘したような医学思想があり、彼自身も意識しない

ままそれを実践していたということである。彼もやはり古き良き医学哲学の体現家だったのである。

ところが、現在では、それら古き良き伝統は忘れ去られ、或いは一時的な健康法に成り下がりが、その影すらも見当たらない。逆に近代医学はといえば、ただひたすら小手先だけの医療技術に走るのみである。

ここにこそ、広い意味での比較思想研究の意義があると思われる。古代の医学と近代のそれ、また中国の伝統医学と日本漢方、そして医学思想と哲学思想等々……小論は、その小さな端緒たるを旨指している。医学なき口先だけの哲学は無力ではあるが、哲学なき小手先だけの医学は、その存在自体が無意味だからである。

(1) 以下、老子の思想について、詳しくは拙稿「老子・〈道〉・市中の隠者——道家思想の身心論的コンテキスト——」(思想、八六四号、一九九六年、岩波書店)、或いは、拙著「老荘の思想を読む」(二〇〇七年、大修館)等を参照。

(2) そこで、なぜ「呼吸」なのか、といえは、これにはまだ多くの問題点もあるが、要するに、この呼吸運動が、いわゆる呼吸中枢の自律的運動と体制神経の随意筋とをつなぐ、謂わば、ミッシング・リンクであると考えられるからなのである。つまり、この呼吸こそ、身一心をつなぐ架け橋であり、これを完璧にコントロールできたならば真の「身心一如」も実現できる、というのである。そこで、一種の固有感覚 (proiption) のとき内部知覚が発現する。そ

して、中国古代の修行者たちはこれを「気」ということばで表象し敷衍したのであると考えられるが、この「気」こそが、以下に述べる中国医学の基本概念でもあったのである。

このような身体的鍛錬——すなわち「修行」あるいは「行」——を背景とする哲学的実践の目指すところは、とりも直さず「行」という身体の鍛錬を通しておのが意識の次元を深め心の深層領域に分け入り、そこに真の「わたし」を体現し、みずからの運命を開拓する、という点に集約されるものであると思われる。すなわち、人は身体的な鍛錬——坐禅・ヨーガ、その他さまざまな芸道や武道など、広い意味での「修行」——を通して、みずからの心を深く掘り下げ、真の自己を追究してこそ、真の意味での存在の深みに到達し、真の「生」を実現できる、ということこそが、この老子の、謂わば「実践哲学」の持つ本質的な要訣であったと考えられるのである。要するに、身一心という深まりが、そっくりそのまま我々人間にとつての存在世界の深まりでもあると捉えられているのである。

このことは、時に東洋哲学に特徴的なものであるかの如くに語られることもあるが、筆者の管見する限り、洋の東西・時代を越えて、多くの先哲が多種多様な形態においてこの哲学的実践を踏み行い、それをさまざまな形式によって表現しているものと思われ。たとえば「ラクレイトスの *“ekstremum”* *“causatio”*」(私は私自身を探究した) ということばに集約される哲学的な深まりは、その典型であると思われる。詳しくは、拙稿「謎の人」攷——「ラクレイトスの *“telos”* の世界」(『アカデミア』、第三号、一九七八年)を参照。

(3) 以下、「呂氏春秋」、「尽教篇」における中国医学思想について、詳しくは拙稿「呂氏春秋」、「尽教篇」にみる中国古代医学思想の原形形態Ⅱ——中国古代における医学思想の哲学的研究・序説

——」(漢学研究、第二九号、一九九一年)・「由(呂氏春秋)看  
中國古代身心相關思想」(楊儒賓編、『中國古代思想中的氣論及身体  
觀』、一九九三年、台灣巨流圖書公司)等々を参看。

(4) 南宋陳言の『三因極一病源論』を参看。

(たての・まさみ、中国哲学／医学、日本大学教授)