

# 中国哲学の文化治療観緒論

訳 林 義 正  
松 村 健 一

## 目 次

- 一、前言
- 二、文化の有する本質・特徴・構造・発展及び病に至る理由
- 三、先哲の文化治療思惟
- 四、文化治療観の建立
- 五、結語

## 一、前言

二十一世紀に踏み出そうとしている今日、真に現時点の全ての世界人類が存在している状況を省みる必要がある。科学技術の発達は、確かに人類に生活上の利便さ・豊かさをもたらしたが、とどまることを知らない濫用は、すでに生存環境の汚染を造り出している。預見できるのは、現時点に於て未だ開発途上の国家が、経済の成長のために全く警戒心なく地球の生態環境破壊を加速させ、ついには自滅するであろうことであるが、これは人と自然との関係の断裂であると言えよう。次に、人は高度な工業化にしたがい、確かに機械を制御しているといふことができるが、実際にはいつのまにか機械に制せられるようになり、生活リズムの加速は精神的な焦りと不

安を引き起こす。これは人と人との関係自身の自己疎外であるということができよう。更に最もひどいのは、人と人との間で、信仰・種族・国家・文化・意識形態等の違いにより引き起こされた衝突と対抗である。現代西洋文化或いは文明に対する反省として最も注目されるのは、歴史学から入った、シュペングラー(Oswald Spengler 一八八〇—一九三六)の著した『西洋の没落』(一九一八)であり、その次にはソローキン(Pitrim A. Sorokin 一八八九—一九六八)は社会学から入って『危機の時代の社会哲学』(一九四一)を著し、西洋が正に感性文化の瓦解の危機に直面していることを指摘したが、彼は前者のように悲観的にはならず、転換期が過ぎた後には新しい理想的文化(Ideational culture)が生まれるであろうことを予測した。中国文化について見れば、今世紀はまた西洋文化の衝激がもたらした生存危機にも面しており、この問題は今でもなお不断に討論されている。これらの問題については、錢穆氏はかつて「今日の中国の問題ないし世界の問題は、単に軍事的・経済的・政治的あるいは外交的問題であるのみならず、既に世界全体の文化の問題である。一切の問題はみな文化より生じ、またみな文化の問題から解決されるべきものである」と説いたが、してみると文化発展の過程に於てこそ危機の事実が存在するようである。けれどもどのようにして文化の危機を解消すればよいのであろうか？ これまでの学者は文化の比較研究を行うにあたって、その目的は多かれ少なかれみな文化治療の対策上に存したが、その治療の原則がどのようなものであるのかについての記載は甚だ少ない。今回は、筆者はこの問題を焦点として、中国哲学に於る文化治療観を掘り起こしてみようと思う。ただしこの問題について考えるにあたっては、勢い以下の根本的な問題について省みなければならぬ。すなわち文化とは一体何なのか？ 文化は生きているのか？ 健康な文化とはどのようなものなのか？ なぜ文化は病になるのか？ またどのように治療すべきなのか？ 「文化とは何か」という問題に答える上に於ては、筆者は基本的には現代文化学者の見解を借り、この問題を確定してから、残りの諸問題は完全に中国伝統哲学の見解を取ろうと思う。

## 二、文化の有する本質・特徴・構造・発展及び病に至る理由

哲学の存在論から言えば、文化とはすなわち人類が造り出した一種の体系であり、一種の存在でもあると言えが、それはどのような存在なのであろうか？ この問題に関しては、筆者は現代でも最も批評性と総合性とを有する社会学・文化学の大家であるソローキンと黄文山両氏の見解を借りて推し量ってみようと思う。前者の著した『現代社会学学説』(一九六六)、後者の著した『文化學體系』(一九六八)及び関連する著作を参照すると、世界の文化・文明或いは社会に対して深く研究している専門家は甚だ多いが、それらの「文化」・「文明」概念に対する区別は、あるものは名は異なるも実は同じく、あるものは各々その指し示すところを指しており、さらに「社会」概念の外延ともまた重複するところがあり、各が認める用法に従って異なる学科、すなわち社会学・民族学・文化科学・精神科学・文化人類学・文化社会学・文化形態学・文化生態学・文化動力学・文化学等をうちたてたが、その内容を見てみると、その重点に差異が認められるものの大体においては互いに補い、或いは互いに通じ合うことができるものである。以上の種々の見解の中より、筆者は黄文山が文化に対して定めた比較的完全な定義を採り上げたい。彼は次のように言っている。「文化とは人類が生存するための欲求であり、相互作用の全中で、ある種の物質環境に基づき、動作思想によって創造され産出されてきた偉大な集合体或いは体系である」と。黄氏は文化体系は三つの部分を包括すると認めている。すなわち「道」(価値体系)・「人の動因」(行いの体系)・「器」(物質体系)であるが、これは一般に人類の生活を精神・社会・物質の三つの層に分かつことや、或いは筆者が言うところの観念層・制度層・器用層に大体相当する。ソローキンと黄文山両氏の見解によると、文化

とは絶対の一つの全く相関関係のない要素の偶然の堆積ではなく、内在的意義を具有している体系であるが、ただしこの体系はまた有機的な生命体でもなく、一種の意義価値的な規範の超有機体である。それは人類が自然の物質的環境の基礎上に、人類の生存上の欲求に随って加工し創造してきたものである。このため、それは価値・行為・物質三層を含む一つの集合体であり、人類はその中に生き、反ってその中に包み込まれる。それは普遍性・累積性・継続性・移植性・類化性・効用性・物観性（物観性）を具有し、その体系は生命を有する固体に類似するが、却って個体的生物法則の支配を受けず、故にシュペングラーの主張のようではなく、それ自身の生存の法則を有している。このようにみえてくると、人類は自己の生活を満足させるために文化を創造したが、すなわち自然物に対して加工し或いは発明をしてきたが、このように物質体系を構成し、人類自身の需要を満足させることは、文化の基層に属する。さらに、個人間の相互の関係によって社会が形成されるが、このような社会が存在するためには強い組織や制度を有して個人或いは集団の行動を規制することが必要となる。そしてこの規範の行動体系が文化の中層である。最後に、人類の精神機能に対応して展開する価値体系が文化の上層である。この三層の間には均しく相関関係があり、物質層の改変は行動体系管理制度方面の移動を引き起こし、行動体系の移動もまた価値体系の調整を引き起こす。理想的な状況から見れば、人類はその理想或いは価値を体现するためには、合理的な行動体系に落ち着き、豊富でゆきとどいた物質環境に落ち着かなければならない。全体的にいえば、人類の文化は一方では客観的生存条件の変化に随って変化し、もう一方ではまた人類の主観的精神的追求を受けて改変する。文化は一旦人類に創造されると、その客観的自存性を有し、同時にその中で生活している個人の人格に対してもその型にはめようとする作用を有するが、文化の発展がまっとうに人の道徳的本性・心を体现させるには足らず、反って人の道徳的本性・心を閉ざし蔽ってしまうとき、文化は病を生じたと認められる。曾天從はその專著「文

化論』の中で文化自身に対して精密に分析しているが、彼は次のように言っている。「文化の発展過程に於て、しばしば文化の失調や文化の病態の現象を発生し、ここに文化改造の問題を生ずる。そして文化発展の不均衡性が病態現象の主因をなすと思われる。文化の病態は文化の危機を引き起こすが、これは現今の重大な問題となる。文化を救うためには文化の改造に頼らなければならない」と。今世紀の多くの学者はみな現代文化の危機を意識した。すなわちシュバイツァー (A. Schweitzer 一八七五—一九六五) は倫理精神の喪失が文化腐敗の主因であると指摘し、ソローキンは現在の西洋は感覚的 (senate) 文化の崩壊期であり、理想的 (ideational) 文化がそれを救うことを指摘し、黄文山は曾て文化発展の問題に対してもその文化の調節と統制の観点について大略提出したが、筆者が帰納して考えるところによると、文化が発展して病の状態に到る原因は、文化体系自身全体が、或いは活力を失って外来の挑戦に応える術がなくなり、或いは平衡を失うことにある。ゆえに、文化発展上に病の状態が生じたと認められれば、治療が必要となる。このような認識に基づいて考えれば、文化形態学・文化生態学の成立に呼応して文化病理学・文化診断学・文化治療学が生じるのも道理になつたことである。文化体系の診断と治療から言えば、筆者は中国哲学自身がすなわち一種の文化治療学であり、さらに既に豊富に治療経験と治療方法を積んでいるということを発見するのである。このため、本論では続いて先哲の文化治療に関する思惟を略述し、然る後に総括して中国の文化治療学の体系を建立しようと思つた。

### 三、先哲の文化治療思惟

文化治療の角度から見ると一つの中国哲学史は実は一つの中国文化治療史であるとも言える。そして文化治療の理論という点から、筆者ははじめに『周易』を挙げる。なぜなら『漢書藝文志』に「易道は深遠なり、人三聖

を更え、世三古を歴す」とあるが、これは伏羲から孔子に至るまでの民族が生存するための法則をまとめたものであるからである。それではなぜこのようにいわれるのであろうか。「周易」「繫辭上傳」には「天地の大徳を生」と曰う、「生生を之れ易と謂う」とあるが、「周易」の主旨は宇宙・人生の宏大で恒久の「易」道にあり、この道はすなわち古の聖人が天地の「生」に法って万物の徳を変化させたもので、民族の「生生」の秘訣である。夏・殷・周の三代にはおの「易」が存在し、それはいわゆる「連山」・「歸藏」・「周易」であるが、「周易」について言えば、それは周初に出現した文化の危機に応じて興ったものである。「繫辭下傳」には次のように言っている。「易の興るや、それ中古においてするか。易を作る者は、それ憂患あるか。この故に、履は徳の基なり。謙は徳の柄なり。復は徳の本なり。恆は徳の固なり。損は徳の修なり。益は徳の裕なり。困は徳の弁なり。井は徳の当るか」とあるのを参照すると、「周易」が興ったのは殷末周初であり、その内容は文王と紂との事にあたることわかる。「史記」には当時紂王が暴虐非道であり、文王を羑里に囚え、文王は困窮して「易」を演じたと記載されているが、このように見てくると、「易」の作者は文王が当時の天下の存亡の危機を憂えたが、文王が「易」を演じたのは危機の解消を求めて、天下を救う方案を提出したものである。その方案とは「徳」によって天下を救うことであり、これは孔子の「徳の脩めざる、学の講ぜざる、義を聞きて徒る能わざる、不善の改むる能わざる、是れ吾が憂いなり」(七・三二) という見解と一致しており、そしてまた現代西洋のシュバイツァーの考え方も謀らずして合致している。そして「易」の祖述者が傳の文章の中で九卦の九徳について述べているのは、意味深いことと思われる。「繫辭下傳」ではまた「易の書たるや、廣大悉く備わる。天道あり、人道あり、地道あり。三材を兼ねてこれを兩にす。故に六なり。六とは它にあらざるなり、三材の道なり」と言っており、また「説卦傳」

では「昔者聖人の易を作るや、まさにもつて性命の理に順わんとす。ここをもつて天の道を立つ、曰く陰と陽と。地の道を立つ、曰く柔と剛と。人の道を立つ、曰く仁と義と。三才を兼ねてこれを兩にす。故に易は六劃にして卦を成す。陰を分ち陽を分ち、迭いに柔剛を用う。故に易は六位にして章を成す。」と言っているが、ここからも「易」が実は一つの文化学の体系を述べた書物であり、それは精神・社会・物質の三層を包括しており、その原理を指摘していることが了解される。また「易に聖人の道四あり。以て言う者はその辭を尚び、以て動く者はその變を尚び、以て器を制する者はその象を尚び、以て卜筮する者はその占を尚ぶ」とあるのによると、「易」は言語・行動・器物の制作・宗教の四つの方面にわたっており、その全体は筆者が前の段で述べた文化体系の三つの層を包括している。易傳の文章はまた「易」はすなわち聖人の「深を極め幾を研」き、「徳を崇くして業を廣む」る所以であり、聖人はこれを用いて「物を開き務めを成し、天下の道を冒」い、「天下の志に通じ、天下の業を定め、天下の疑いを断ず」るものであることを述べている。聖人は「易」によって天下の道を包摂し、人類の文化の発展原理を示したが、人類はこの原理に依つて人類の精神層の停滞を通じさせ、社会層の乱れを安定させ、物質層の欠陥を充実させ、そして前進する過程で疑惑を克服するのである。このように見てくると易学は文化の「生」の理学であり、そしてまたそれは文化治療学でもある。なぜなら「易」は文化の「生生」の学を出したものであるからであり、もし文化が「生生」できなければ、問題が発生したということであり、そして問題の解決はこの学問によりなされる訳であるが、ここに文化治療学が成立するのである。文化の治療は文化の「生」理の認識の上になされるが、その文化の「生」理とはまたどのようなものなのであろうか。易傳の文章によると「一陰一陽これを道と謂う。これを繼ぐものは善なり、これを成すものは性なり……富有これを大業と謂い、日新これを盛徳と謂う。生生これを易と謂う……變に通ずるこれを事と謂い、陰陽測られざるこれを神と謂う。」「形而上なる者

これを道と謂い、形而下なる者これを器と謂う。化してこれを裁するこれを變と謂い、推してこれを行うこれを通と謂い、挙げてこれを天下の民に錯く之れを事業と謂う」とあり、この二段から「生」の理はすなわち「生生」であり「易」であり、それはまた「道」であることが分かるが、それは「一陰一陽」の運行の方式があらわされたものである。「易」は「易」——「乾・坤」によって「天道」——「陰・陽」、「地道」——「剛・柔」、「人道」——「仁・義」について証明したもので、「易」は天・地・人の「道」すなわち精神・器物・社会の三つの体系の生生の理を統一し貫いているのである。易傳の文章によると天道はすなわち地道・人道の根拠であり、このため、天道の在り方を言明することはまた同時に地道の在り方と人道の然るべき在り方とを言明することでもある。故に天道の説明より、宇宙は一つの生生の流れが構成する全体であり、その内部では二つの力が互いに繰り返し運動し・衰え・互いに済い・相い摩し・相い盡き・相い攻め・相い推し・相い応じ・相い取り・相い求め・相い得・相い借り・相い錯り・相い雜り・相い和することによって太和に至り、一つの動態の調和した存在となることが知られるのである。聖人は天道を体得し、易の道によってそれを擬え、易の象によって器物を制作して民に用いさせ、易の道によって礼をたてて民の行いについて救済し、そして日々新しくなる文化体系を成り立たせたのである。けれども文化体系がいったん成立したとしても、もし天道の変化に應じることができなければ、時が経つにつれて必ず硬化し、文化の危機が形成される。このために聖人が起り、天道の生生の理を明らかにしたが、その法則によって変に通じさせ、変化に應じて裁ち切り、推し進め、挙げたり措いたりし、神妙なはたらきによって明らかにし、暗黙のうちに成就させることによって危機は除くことができるのである。故にその後の人々は聖人の危機を解消させるための道を思い廻らせ、聖人の智慧を受け継ぐことにより、聖人が直接その場に至るのを待つ必要はないのである。筆者の会得するところによると、その治療の道は「天地位を定め、山澤氣を通じ、

雷風相い薄り、水火相い射わずして、八卦相い錯わる」という全体調和の原理に依ることによって文化の偏りによる弊害を救い、「道徳に和順して義を理め、理を窮め性を盡して以て命に至る」という方針に基づいて文化体系の根本を固めることにあり、また、時宜に随って中庸を求め、「唯だ變の適く所のまま」という易の考え方に拠って「窮まれば變じ、變ずれば通じ、通ずれば久し」といふようにすべきなのである。以上を要するに、「周易」は実に中華民族が上古より孔子に至るまでに文化の危機に対処した経験の総結であるが、この総結は後の思惟形式に実に多大な影響を及ぼしている。

中国哲学の中には、文化危機に対処した経験が非常に豊富に含まれているが、そのことは今日に至るまでの中国哲学史全体を顧みてみれば明らかである。中国文化は今までに、自国自身による文化の崩壊の危機に直面し、二度の外来文化の挑戦による危機に直面した。その二度の外来文化のうちの一つはインドから伝来した仏教であり、道家思想を糸口としてそれを引き寄せ、七、八百年の時間をかけてやっと完全にそれを消化したことであり、もう一つは明末清初に始まったが惜しくもやがてすぐに中断し、ここ百年来しだいに切迫し、現在に至ってもいまだ動揺の中にあり、その危機は日に日に激しくなっている、ということである。今日の危機は解消され得るのか、如何にして解消できるのか、ということは正に本稿作成の動機である。以下、筆者は道家・儒家・墨家・法家・雑家・漢代公羊家・唐代禪宗・明末清初の方以智の治療に対する思惟を中心として、先哲が一体どのように文化の診断と治療に従事したのか、という点について分析したい。

先秦の諸子はみな周の文化（礼）自体の崩壊を思考の前提としたが、このような情況に対して、老子をはじめとする道家は根本から人類が文明に向かって走ることを反省し、それをもうもとに戻ることのできない道であると断定している。彼は「道を失いて而して後に徳あり、徳を失いて而して後に仁あり、仁を失いて而して後に義

あり、義を失いて而して後に禮あり。夫れ禮なる者は、忠信の薄きにして、亂の首なり。前識なる者は、道の華にして、而して愚の始なり」(三八章)と言っている。老子の文化現象に対する描写は奥深く、彼はすでに文化が生じる前の「道」とは、万物が生まれる前の「無」(四〇章)であり、またすなわち万物が復帰するべき「命」(一六章)であり、それはそれ自身一毫も人為を加えられていない「自然」であることを見通していた。人類の文化の始まりは、老子の所謂「徳」の段階に相当し、その時の人の性は無邪気で純粹であり、一切の作為は「道」から懸け離れたものではなかったが、一旦「道」から懸け離れてしまうと、離れば離れるほど「道」からますます遠いものとなり、人造のことさらな作為を加えた虚偽のものとなってしまふ。老子は当時の社会の不安を診断したがそれは一方では当時の周の礼がすでに形骸化して規範としての役割を失い、人の性を発揮させることができなかりか反って人の性の枷となつてしまひ、そしてまた一方では統治者がその私欲を遂げるために知識をはたらかせ、仁義に仮託させ、戦争を發動させたことであり、このために彼は「聖を絶ち智を棄つ」・「仁を絶ち義を棄つ」(一九章)と主張したのである。彼の考え方によれば、人類はその時々において「道」から離れずにその性命の「真」を發揮することができさえすれば、文化は人類にとつてあつてもなくてもよいものであり、文化が危機を産出しようとしている時には「文」を除き去つて「命」に復帰し、「礼」をはねのけて「道」に反るべきであり、ゆえに文化の問題は大抵人類の性命自身の問題となるのである。このため、老子が提出した治療法案は、文化の上では「無為」の方法を採り、心理上では「虚静」の方法を採つたが、その目的は「自然」に復帰することにあつた。このようなやり方は消極的でなにもしないことであるという誤解を招き易いが、それは彼の思惟が「反なる者は道の動」という考え方の上に成り立っていることを認識するに至つていない故であり、もしそうでなければ「之を損じてまた損じ、以て無為に至る。無為にして為さざるは無し」(四八章)・「虚を致すこと極

まり、静を守ることを篤し。萬物は並び作こるも、吾は以て復るを觀る。夫れ物の芸芸たる、各々其の根に復帰す。根に歸るを静と曰い、是れを命に復ると謂う。命に復るを常と曰い、常を知るを明と曰い、常を知らざれば、妄作して凶なり。常を知れば容なり。容は乃ち公なり、公は乃ち王なり、王は乃ち天なり、天は乃ち道なり、道は乃ち久し。身を没するまで殆うからず」(二六章)の二つの章に表れているような積極的な結果がまたどのように可能となるのか説明がつかない。老子は深く道の「周行して殆うからず」・「物極まれば必ず反す」・「陰陽沖和」という特性を理解し、後世の文化治療の貴い方策を指し示した。彼は「將にこれを欲めんと欲すれば必ず固くこれを張れ。將にこれを弱くせんと欲すれば必ず固くこれを強くせよ。將にこれを廢せんと欲すれば、必ず固くこれを興こせ。將にこれを奪わんと欲すれば、必ず固くこれを与えよ。是れを微明と謂う」(三六章)と言っているが、これはまさに「易」の剝の卦が極まれば必ず復の卦となり、否の卦が極まれば泰の卦が来るといふ説き方と一致し、医家はその考え方を採り入れて反治という方法を作っている。その他にまた「天の道は、其れ猶お弓を張るがごときか。高き者は之を抑え、下き者は之を挙げ、余り有る者は之を損じ、足らざる者は之を補う」(七七章)と言っているが、これは文化の病の症状の虚実を見て下痢止めを用いる方法であり、その目的は陰陽の調和を回復しバランスを整えることにあるのみである。

儒家は孔子をはじめとするが、彼は周の文化の崩壊、主として人文精神の喪失を認識していた。彼は「禮と云い禮と云うも、玉帛を云わんや。樂と云い樂と云うも、鍾鼓を云わんや」・「人にして仁ならずんば、禮を如何。人にして仁ならずんば、樂を如何」(三・三)と言つたが、さらに「林放、禮の本を問う」(三・四)章を参照すると、孔子は文化を三つの層すなわち仁(価値・觀念層)、礼樂(社会・制度層)、玉帛鍾鼓(物質・器物層)に分けていたことが明らかである。彼は仁を礼樂の本とし、玉帛鍾鼓を礼樂を表現する手段としたが、その礼は上

から下へと疎通させ、時と共に移り変わる性質のものであった。しかし現実の上では、人々は固執して変化させず、徒に形式にたよるのでもなく、根本的にその形式からも背き離れてしまったが、してみると当時の人々の間では、すでに礼の意義についてはっきりとしておらず、もし仮に文化を擁護するとしても、ただその抜け殻をどめ得るのみという状況であった。孔子から見れば、仁とは人の性の一定不変の本質であり、礼樂とは時に随って損益するものであり、理想的な文化とは仁と礼とが合一したものであり、理想的な社会とは天下を一つの公とする大同の社会であり、理想的な人格とは仁と智とが合一した、外見と実質とがほどよく調和したものであった。一つの生生してやまない調和した文化体系は理想社会の文化表現であり、理想社会の完成は社会の一人一人がみな理想的人格を有することに基づくものである。文化が危機を発生する時、根本的にはやはり文化を創造する人類自身の欠点について反省するか、或いは人格を墮落させるかである。故に文化の治療から言えば、当時、孔子は上の二つの層に病が発生していると診断したが、ここに於て仁・礼の二つの方面によって救い治そうとし、為政に携わる君子は「己れ立たんと欲して人を立て、己れ達せんと欲して人を達す」とし、天下の人に皆な明德を明らかにさせた。このため「己れを克めて礼に復るを仁と為す」(二・二・二)の一句は非常に重要であるが、後の先秦儒家の中では、孟子は特にその「仁を為す」方面について發揮させ、荀子は特に「礼に復る」方面について發展させた。「仁を為す」とはすなわち「仁を踐み行ふ」ことであり、「礼に復る」とはすなわち「礼を履み行ふ」ことである。ただし両者は共に「克己」を基礎としているということにおいては共通しており、その目的は文化体系全体の調和回復させることにあった。

墨家は墨子をはじめとするが、『淮南子』(「要略」)の説き方によると、墨子をはじめ儒者の仕事を学び、孔子の術を受けたのであるが、その礼が煩雑であり、葬儀を厚くして民に散財させて貧しくさせ、長い間喪に服して事業を害することを悦ばず、その故に周の道に背いて夏后氏の政治を用いた。彼は天下国家・百姓の利益という立場にたち、刻苦・儉約、兼愛・和平という視点を持って、古くからの宗教・信仰を恢復させ、天をその法るべき法則とし、広大無私であり、その施す恵みは厚いがそれを己の徳であるとはせず、はっきりしていて衰えないという天の廻りに法ったのである。このため、彼は道徳の基礎を宗教に帰し、宗教的信仰によってその道徳の主張を推し広め、また一方では特に厚生科学知識を利用することを重んじたが、このようなやり方は近代西洋文化が科学と宗教とを同時に兼ね顧みているのと同様である。周の礼の崩壊に臨み、彼は老子のように根本から礼を否定するのではなく、夏の礼を代わりに用いたのであるが、これは民衆にとって比較的行い易い礼であった。後に荀子は彼を「用もちに蔽おぼれて文を知らず」と批評しているが、本当に「文」を知らなかったのではなく、ただ「周の文」とは合わなかっただけである。文化体系から言えば、墨子は価値層の中の宗教、制度層中の礼、物質層中の科学技術を顧みだが、儒家とくらべ、物質層にたいして殊に重視している。彼は宗教と道徳とは文化の根本であり天下国家を安定させるためには必ず宗教的信仰を恢復しなければならず、また礼も変化してはいけないものではなく、民衆の生活状況によってさだめるべきものであるということを経験し会得したのである。天下国家の病症について、その病に対応して薬を予え、天下の利益を興して天下の害を除かんとしたのである。彼はかつて次のように言った。「凡そ國に入りては必ず務めを擇び而して事に従う、國家昏亂なれば則ち之に尚賢尚同を語り、國家貧なれば則ち之に節用節葬を語り、國家音をこゝろ湛ちん洩せうすれば、則ち之に非樂非命を語り、國家淫僻無禮なれば、則ち之に天を尊び鬼に事うるを語り、國家奪をこゝろ務め侵凌すれば、即ち之に兼愛非攻を語る」(魯問)と。これによると、墨子の文化治療に対する思惟は医家の態度であり、凡そ病があれば必ずその原因をつきとめ、その原因によって薬を予え、もしその乱れの原因に準則がなければ準則をたてる、というものであった——もし

貧しさの原因が奢侈にあれば、それを治すために儉約するというように——が、これは正面から治す方法であるといえる。

法家は商鞅を中心とし、韓非子をその大成者とするが、その考え方は国家の存亡を優先させたものであり、当時の君・国一体の状況の下で、君主はどのように国家を治めるか、どのように国家を富ませ強くさせるか、ということが思考の焦点となった。このため、彼らの出発点は「君」であって「民」ではなく、文化体系中の制度層を重視し、伝統的な礼では国家を治めることができず、法・勢・術といった管理手段を用いなければならず、農業と戦争を国家繁栄の根本とする政策を行い、富国強兵を目指した。二人の法家の人物は共に時代の変化を認識しており、それにしたがって国家が生きるための措置も変化した。二人の法家の人物は共に時代の変化を認識し、可に法らず、世の事を論じて、因りて之が備えを為す。」「世異なれば則ち事異なり。」「事異なれば則ち備え變ず。」「韓非子」(「五蠹」)ということである。それではなぜ変化しなければならぬのか? それは「法、時と與に轉ずれば則ち治まり、治世と與に宜しければ則ち功有り」(「心度」)とあるように国家の安全と利益とを追求していたからである。しかし聖人が国を治めることもただ変化すれば良いというのではなく、変化する必要があるかどうかを観てから決定するのであり、故に「變うると變えざるとは、聖人は聽かず、治を正むるのみ」(「南面」)と言っているようにやはり「治」ということに帰着するのである。変化する歴史の段階の中で人類の生存の方式も変化するが、もしそうでなければ歴史に淘汰されてしまうのであり、韓非子は「上古は道德を競い、中世は智謀を逐い、當今は氣力を争う」(「五蠹」)と言っている。商・韓が解決を求めたのは国家の生存の危機についてであり、人類の平和と人文の教育の上ではなかった。このため、彼らが内政上に於ては法勢術による管理を採用し、それによって絶対的な統一と秩序とを求め、氣力を充実させて国家の生存を確保したことは理解できるが、但し

その説は国家ということにとらわれて人について考えることがなかった。『商君書』(「去彊」)では次のように言っている。「國強くして戦わずば、毒、内に輸し、禮樂益官生じて必ず削らる。國遂に戦えば、毒、敵國に輸し、禮樂益官なくして必ず強し」と。これによると、國が強くとも戦争をしなければ必ず毒を生じ、自らの毒を取り去るには戦争をしなければならぬこととなり、侵略の方向にむかわなければならぬことになる。そのほかにまた次のようにも言っている。「刑を以て刑を去れば國治まる。刑を以て刑を致せば國亂れる。故に曰わく、刑を行ふこと重ければ、輕刑は去り、事成りて國強し。重きを重くして輕きを軽くすれば、刑至り事生じて國削らる」と。これは刑を重んじて民を治めるということで、一理あることではあるが、人の本質から見て受け入れられるものではなく、故に、一時の計としては行ふことができても、常にこの方法を用うることはできない。国家生存の危機の解決のための考え方という点から見ると、その時宜に応じて方法を変えろという観方は深く、『易』の影響を受けており、その國が強い状態の時に戦争によって毒を取り除くという説は医家の「實なる者は之を瀉す」という正治の方法に合し、その「刑を以て刑を去」という説は正に反治の方法に合するものである。

以上の四家は文化危機の診断と治療の上で各々の観方を有しており、哲学史の上からはさらに各家が互いに譏りあつていたことが知られる。それは例えば道家が儒家を批判し、墨家が儒家を批判し、儒家(孟子)が道家(楊朱・墨家を批判し、儒家が法家を批判する、といったもので、水と火が互いに攻めあうようなありさまであったが、却つてこのために総合的な考え方が導かれることとなった。例えば先秦諸子中の「管子」は、学者の研究によると、斉の稷下の学を総まとめにしたもので、ある人はそれは一種のいりまじった膽であるといひ、それはすなわち一貫した体系がないということなのであるが、実際には、仮に天下國家を治める立場から見れば、それは正に総合的な視野を持ち、精密且つ広大な内容を有しているもので、筆者はむしろ管子の「並び用いよ、而して



俱に盡ること母からん」(「輕重戊第八十四」という語によってそれをまとめたい。管子はかつて「國を理めし慮戲より以來、未だ輕重を以てせずして能く其の王を成しし者有らざるなり」と言ったが、ここでいう「輕重」とはすなわち時宜にしたがって調節し、その義しいことを行つて偏らないことである。このため、どのような学説もみな文化体系に対して貢献するところがあるのであり、ただ「輕重」の方法を理解していれば、どのような学説もみな用うる事ができるのである。そしてこの角度から見ると、『漢書』(「藝文志」)にいうところの「雜家」の意味が理解できる。その「雜」とは正に博く精華を採り、儒・墨を兼ね、名・法を合し、国体に於てもそれによつて王が國を治める一貫した準則となるというものであるが、それは実は「易傳」「雜卦」の名に依つて成立したもので、互いに補い合い、相反し合つていることがプラスに作用し合つて生成發展する、ということである。

雜家中の『呂氏春秋』一書は、すなわち呂氏が天下がすでに次第に統一され、秦の為政が法に偏つていり弊害に対応したもので、孔子が『春秋』を作つたのに法つたもので、一代の治を開いた。そして多くの門客の手を借りて百家を統合し完成させた一つの未來の治世の大作である。その思想は陰陽を骨子とし、儒・道を主とし、多くの言葉を吸収したものである。さらに『淮南子』も劉安が門客の手を通して、黄老思想を主として百家を兼ね合わせて成つた巨著である。「要略」には次のように言っている「劉氏の書の若きは、天地の象を觀、古今の事に通じ、事を權りて制を立て、形を度りて宜しきを施し、道の心に原き、三王の風に合せて、以て玄妙の中に儲與滉治たり。精搖靡覽し、其の吟撃を棄て、其の淑靜を斟んで、以て天下を統べ、萬物を理め、變化に應じ、殊類に通ず。一迹の路に循い、一隅の指を守り、物に拘繫牽連して、世と推し移らざるに非ざるなり」。これはその融通性を表したもので、戦國以來の文化危機を處理する総策略である。『史記』に記載されている司馬談の六家要旨では「道家は人の精神をして專一ならしめ、動は無形に合し、萬物を瞻足す。其の術爲るや、陰陽の大順に因り、

儒墨の善を采り、名法の要を撮り、時と與に遷移し、物に應じ變化しす。俗に立ちて事を施し、宜しからざる所なし」と言っているが、これと『淮南子』の主旨とは同じであり、その指し示すところはさらに明確となつていゝる。そしてその「道家」とは「老莊」の道家ではなく「黄老」の道家であり、「術」が存することを明言しており、黄老の学が文化危機を處理する策略を具有していたことが知られる。以上にとりあげた事柄は、みな全体に一貫しているもので、諸家の特色を兼ね合せており、文化体系から言えば、それは三層に言及しており、なお且つ各層は「時と與に遷移し、物に應じて變化」するもので、これを換言すれば文化体系の各層は滞ることができないということになる。

漢代公羊家は董仲舒を代表とするが、彼の哲学は陰陽家の思想を借りて孔子の春秋義を推し広め、さらに黄老思想を吸収して成立したもので、先秦儒家と比べて宇宙論的な色彩が濃厚となっている。彼の文化治療に関する思想は完全に秦の弊害を承けた漢代の文化的現状に対して発したもので、人道は天道に法り、陰陽の調和に務むべきであるとしている。「天人三策」によつてわれわれはその大略を知ることができる。彼は次のように言っている。「漢天下を得て以來、常に善治を欲するも今に至るまで善治すべからざるは、之を當に更化すべくして更化せざるに失すればなり」と。それでは王者はどのようにすれば善く治めることができるのか？ 彼は『春秋』の五始の意味から「王者為す所有らんと欲すれば宜しく端を天に求むべし。天道の大なる者は陰陽に在り、陽は徳を爲し、陰は刑を爲し、刑は殺を主として徳は生を主とす、是の故に陽は常に大夏に居りて而して生育養長を以て事と爲し、陰は常に大冬に居りて而して空虚不用の處に積む、此れを以て天の徳に任じ刑に任せざるを見るなり」(「對策一」)ということを明らかにしたが、これは秦が刑罰によつていた弊害に対する対策であり、天に帰し道徳教育にたよるものである。漢は既に秦に代わり、『春秋』命を受け、先づ制する所の者は、正朔を改め、服色

を易う、天に應ずる所以なり」(「對策二」というような当時間している文化危機の中、彼は次のように言っている。「今漢大亂を繼ぐの後、若宜しく周の文を致すを少損し、夏の忠なる者を用うるべし。……故に賢良方正の士を擧げ、論誼考問し、將に仁誼の休徳を興さんと欲せんとし、帝王の法制を明らかにし、太平の道を建つるなり」と。してみると、彼の文化治療は上層の「道」と中層の「制」とに着眼したものであるがまた下層の「器」をも忘れることがなく、その思想は孔子の時宜にしたがって損益してゆくというやり方に基づくものである。公羊学者から見ると『春秋』は孔子が乱世を治めるために著した書であり、またすなわち文化治療の書でもあるが、それは明らかに三代改制・質文の義を宣揚し、弊害を補い偏りを救う論である。董仲舒は公羊春秋学の大家であるが、深くその極致を会得しており、その治療方法は「治世を繼ぐ者は其の道は同じ、亂世を繼ぐ者は其の道變ず、すなわちいわゆる「道の大原は天より出で、天變わらざれば道も亦た變わらず」というものである。そしてそれは堯舜禹の三聖の場合には変化させることなく一つの道を守つたものであり、したがって弊害を救うということもなく、改制の名はあるが実際に道を易えることはなかったが、夏・殷・周の場合とはちがっており、「三王の道は、祖とする所同じからざるも、其れ相い反するに非ず、將に以て溢を揀い衰を扶けんとし、遭う所の變然るなり。……然るに夏は忠を上げ、殷は敬を上げ、周は文を上ぶは、繼ぐ所の揀當に此を用いんとすればなり」(以上「對策三」と言っているが、彼からみれば「道なる者は、治に絲通するの路なり。仁、義、禮、樂は、皆な其の具なり。……夫れ仁、誼、禮、知、信五常の道は、王者の當に脩飭すべき所なり。五者脩飭す、故に天の佑を受けて鬼神の靈を享け、徳は方外に施し、群生に延及するなり」(「對策一」)である。董子はなお「春秋繁露」という書を著しており、その中で三代改制・文質相濟・五行相生相勝等について述べ、文化治療の方策について提示しているが、ここでは詳しくは言及しない。ただ上に論じたことにより董子がすでに「春秋」に明

るく、「易」を深く理解していたことが知られ、その文化体系の治療に対する思惟も、特に「其の變を通じ」て治すということを重ねているが、我々の注目すべき点である。

唐代の禪宗はすなわちインドの仏教が中国文化の中にもほろび開いた花びらであるが、今は六祖慧能の説を例にとり、その説が文化治療思惟の上でどのような視方をしていくかを説明したい。禪宗は人生の煩惱を解決する一大宗派であるが、「見性成佛」という境地に達するために心を砕いており、世の中の文化の盛衰とは特にかかわりがないようであるが、深く探究してみると、実はそうでもない。中国大乘仏教の一つであり、その教義は生死と離れずに解脱を得、煩惱と離れずに悟りの智慧を得、世俗と離れずに仏国を求めること、このように一般の世間・世俗の論ずるところとは違っているが、その説くところの説は尤もである。慧能は「性、萬法を含む。是れ大、萬法は盡くす是れ自性」と言っているが、故に文化体系の三層を盡くすことは萬法(一切の存在)であり、萬法を盡くすことは自性(ものそれ自体の本性)であり、文化に病があるのはすなわち心性(不変なる心の本体)が覚らないことに由来するものであり、文化の診断と治療とはすなわち心性の診断であるということになる。仏教は仏陀を大医王とするが、世間の病はことごとくみな三毒(貪・嗔・癡)の起こすもので、故に三学(戒・定・慧)を薬とする。慧能の教えはさらに生き生きとしていて形象にとらわれず、故に「無相」と言っている。すなわちつぎのように言っている。「我が此の法門は、上従り以来、頓漸皆な立ち、無念を宗と為し、無相を體と為し、無住を本と為す。……無相なる者は相に於て相を離れ、無念なる者は念に於て念を離れ、無住なる者は人の本性を為し、念念不住、前念今念後念、念念相い續ぎ、斷絶有るなし」と。してみると彼は深く『般若經』の「空」を会得しており、また密かに道家の「無」と一致しており、「無住」を人の本性としているのは、『周易』の「變易」の主旨に通ずるものである。その心性の治療方法は、臨終の教えの中で、その方法を次のように明らかにし

ている。「吾滅度の後、汝等各の一方頭と為り、吾汝に教えて法は本宗を失わず、三科の法門を擧げ、三十六對を動用し、出沒即ち兩邊を離ると説く。一切の法を説き、性の相を離ることなく、若し人有りて法を問えば、出語雙を盡し、皆な對法を取る。來去相い因り、究竟二法盡く除き、更に去處なし」と。この三十六對の法は、外界無情五對・言語法相十二對・自性起用十九對を包括しているが、諸對はみな對の概念であり、相い對する概念の相剋を通して迷いとらわれている者を固定的な思考範疇から抜け出し「明心見性」という境地に達するよう導くもので、これは極めて弁証的な色彩のある治療方式である。そしてその目的は執着を取り除き、心性の自主性・空靈性・人類の靈性を回復させることにあり、このことは老子が文化を批判して「根に歸するを静と曰う」としたような「自然」への筋道と同様であるが、これはすでに文化体系自身に対する治療範圍を超えてしまったものと言い得る。

先哲の文化治療の思惟の中で最も筆者の注意を引くのは、明末清初の方以智である。なぜなら彼はその一生で内憂外患と国家破滅の苦しみを受け、その思想の上では明末以来の理学の空虚化及び三教間の矛盾とその弊害の文化問題に直面せねばならず、なお且つ西洋文化の到来という時代的背景に在って、彼は「坐して古今の智を集め、其の間を折衷す」という見解を提出し、また「遠西を借して鄭子と為し、禹周の矩積を申く」という融通の道を示している。これは正に古今内外の学問を薬材として調製して薬をつくり、學術思想界の各種の病症を治さんとすることであるが、特に治さなければならぬのは「争いて單方の招牌を掛ける」藪医者（註18）の病であるとし、自ら「医を医するの願」（医者（註19）を治す願い）と自負していたが、時の人は彼を称して「大医王」と言っていた。その時代から言うと、王学末流の虚を学び理を内に求める弊害を救い、実を崇び理を外に求めたが、また朱子末流の実を滞らせ理を求めて外に馳せる弊害に鑑み、「外内を合し、一多を貫き、虚実を交わる」という主張を提出し

た。また方以智は文化体系について三理すなわち宰理・物理・至理を提出し、「宰理を問う、曰く仁義；物理を問う、曰く陰陽剛柔；至理を問う、曰く宰と為る所以、物と為る所以の者なり」と言ったが、これはほぼ現代の社会学・自然科学・哲学三者の分野に比することができる。今、その著「東西均」についてみると、文化の病を治療する方法が明らかにされている。彼は「集」を序論とし、「集なる者は正に古今の迅利を集め、而して代錯してそいで激揚と為すなり」と言っている。そして然る後にその中で用いている図・三点により一つを明らかにすることによって三つを明らかにしている。すなわち兩端の中間を用い、一つの原則によってそれを貫くようにし、統一と調和の妙を示しているが、その認識の方式を指し示すとすればそれは隨・泯・統であり、その存在の現象を指し示すとすればそれは交・輪・幾である。彼は「世に病に非ざる無し、病も亦た是れ薬なり。薬を以て薬を治せば、豈に能く薬無からん。病を犯すに治薬を合するは、誠に得に非ざるのみ」（六）、「天下偏に病、亦た此れ兩端、執泥せざれば、則ち斷滅。之に告げるに有と曰わば、則ち有に偏す、故に無と云う；之に告げるに無と曰わば、則ち又た無に偏す、故に無に非ざると云う」（一七）、としているが、故にその病を治す方法は「東西互いに濟い、因に反りて對治し、而して無為の治を坐取す」（八）というものであり、すなわち一切の世を救う文化治療の学説であるが、また「其の變を通ずるを貫ぶ」（七二）、「時の變に因りて變し、全るべく偏るべく、必ず其の全を知り、偏れば乃ち合せ權る」（四）、「吾が所謂其の弊を補救すとは、正に以て代明錯行して一として可ならざる無きなり」（七四）、「虚を以て實を球い、實を以て虚を球い、虚虚實實、以て此の名を好み死を畏るるの天下を球い、天下大いに治まる。其の教えの弊なると雖も、猶お能く亂を殺すがごとし。是を天下の權を實するは名教、名教の實を權るは心宗と謂う」（二二七）なども言っている。方以智から見れば三教百家は皆な薬となつて人がそれを用いるのを待っているのであるが、およそ薬を執つて医とする者は必ず病んでしまふ。故にこの

病を治す者を「医を医する」者とし、またつぎのように言っている。「事を執れば事障、理を執れば理障、事無く理無きを執る者は尤も障なり。相無きは相を礙げず、相は即ち相無し」(一〇三)。「三教百家、開有れば必ず先ず一切相い壊さずして大きく之を成集し、五行をを顛倒して法を以て五行を製し、世界を顛倒して法を以て世界を製す、吾れは則ち此の藥籠有るのみ。權なるかな、權なるかな、誰か與に言うべし」(五四)と。以上に引用した諸句は方以智の文化治療思惟を彷彿とさせるが、実にただその時代のためのみに文化治療学を提供したのではなく、更に一つの後設文化治療学を提出しているのである。

#### 四、文化治療観の建立

先哲の文化治療に関する思惟について述べ、中国哲学の文化治療観がすでにおおざっぱに現れてきたが、本節ではそれらをまとめ、一つの体系の建立を試みたい。前第一節で論じたところに拠ると、文化体系は「道」(価値・観念)・「制」(社会制度・行動規範)・「器」(器物・物質)の三層を包括しているが、この三層はみな自然が本然的に具有しているものではなく、人類が生活の需要にもとづいて発明したものである。自然物の加工あるいは人類の科学技術が造り出したものには、精密・粗雑、便利・不便の違いがあるが、それは科学的知識と経済的条件とが組み合わされることによって進歩するものであり、「器」層の次元に属することがらであって、それ自身では「病」の問題はない。もしあるとすれば、それは発展の結果、人類自身がそれらを支配することができずに物質化の困難に溺れてしまうということであり、したがって問題は人類自身より発しているのである。それから、制度・規範自身についてであるが、それはすなわち人類が個人と個人・個人と団体・団体と団体との間の関係を結び付けるためのものであり、「制」の次元に属する。これは社会の変遷に随って調整されるべきであり、もし時宜にし

たがって変化することができなければ、人類の生活に対して压制・虚偽・不公平・硬直等の悪い影響をもたらすが、その故に「弊」があると言われる。最後に、人類の心性自身が発求している観念・価値を「道」の次元とするが、この次元は生活の目的の所在するところであり、それは「制」層の設計と改変・「器」層の創造と発明を導くが、もし「道」の認識と追求とに偏りがあれば、人類自身の困惑と壊滅とをもたらす。ゆえにこの三つの層は人類の心性の「志す所」・「制する所」・「造る所」であり、この三つの「所」は本来人類自身が自己生成を謀る所である。異色なことには、遂に一つの内在的意義・価値・規範を具有した客観的な総合体となり、人はかえってその中で影響を受けるが自らはそのことに気付かず、このようにして人の「生生」に影響するが、ここを以て文化に病が生じ、病があれば治療の必要が生じ、遂に文化治療学の構想が必要となるのである。

文化治療学を構想するにあたり、基本的に、その治療は健全な文化体系を預め設定したものととなるが、問題は吾人がどのようにこの一種の内在的意義・価値・規範を具有する客観的な総合体を見るかである。黄文山氏によれば、この総合体は有機的な生命体ではないが、その性質について言えば、また生命体に酷似したものである。中国哲学では古から『周易』を発端として陰陽五行家を経て漢代に至って編纂される『黄帝内经』に至る、全宇宙あるいはその中の人・事・物をみな一つの内在的な陰陽・五行の生剋互動・平衡和諧・生生不已の働きをもつ有機的統一体とする考えかたがある。このため、中国哲学の立場に立ち、文化体系を一物と見、そしてその観点から文化体系を論ずるならば、それは極めて自然のことであるが、前節で述べた墨子及び方以智が、かつて医家の態度を以て文化危機の問題を処理したのが良い例である。筆者はここで『黄帝内经素問』の言を借りて先哲の文化治療に関する思惟を明らかにしたい。<sup>22)</sup>

1、陰陽四時は万物の終始なり、死生の本なり、之に逆えば則ち災害生じ、之に従えば則ち苛疾起らず、是を

得道と謂う。……是の故に聖人は已病なるを治さずして未病を治す、已乱を治さずして未乱を治すとは、此れを之れ謂うなり。〔四氣調神大論篇第一〕

2、凡そ陰陽の要は、陽密なれば乃ち固し。兩者和せざれば、春に秋なきが若く、冬に夏なきが若し。因りてこれを和す、是れを聖度と謂う。故に陽強にして密なること能わざれば、陰氣乃ち絶す。陰平にして陽秘なれば、精神乃ち治す。陰陽離決すれば、精氣乃ち絶す。〔生氣通天論篇第二〕

3、陰陽なる者は、天地の道なり、万物の綱紀、変化の父母、生殺の本始、神明の府なり、治病必ず本に求む……其の陰陽を審にし、以て剛柔を別ち、陽病は陰を治し、陰病は陽を治す。〔陰陽応象大論篇第五〕

4、聖人は雑合して以て治し、各の其の宜しき所を得。故に治異なりて病皆愈ゆる所以は、病の情を得、治の大体を知ればなり。〔異法方宜論篇第十一〕

5、謹んで陰陽の所在を察してこれを整え、平を以て期と為す、正なる者は正治し、反なる者は反治す。……寒なる者は之を熱し、熱なる者は之を寒にし、微なる者は之に逆らい、甚だしき者は之に従い、……逆らう

者は正治なり、従う者は反治なり、従の少なきと従の多きとは、その事を観るなり。〔至真要大論第七十四〕以上の諸引用文中から、「陰陽」という一対の概念がどれほど重要であるかが分かるが、それをを用いて「生」を表すことはすなわち陰陽が「和合平衡」な無病の状態であり、それはまた正しく聖人が維持すべき状態であり、いわゆる「已病なるを治さずして未病を治」すことの意味もここにあるべきである。もしやむを得ずして病があれば、その本を探り、陰陽が相い待して互いに動く全体観から出発し、「陽病は陰を治し、陰病は陽を治し」、且つその病状の微かか甚しいか、表裏が一致するか否かにより、「正治」か「反治」かを決定する。馬建中編著の『中医診断学』によると、その内容には「四診」すなわち望・聞・問・切が含まれているが、それは病状を掌握す

る方法である。さらに「八綱弁証」では、四診により得られた結果により、八綱の分類を行い、治療の方針を決定している。そして有効的に病状の変化を知るために「証候分類」を行っている。もしこの馬建中の例にならつて文化の病の治療について考えてみると、まずはじめに社会学者が経験的方法によって文化現象の現状を知り、さらに文化形態・文化生態と文化の病理についての分析を行い、然る後にはじめて文化治療学が建てられることとなる。さて、先哲の文化治療に関する思惟の成果に拠り、筆者は先哲が各自の時代にのぞむ中で、すでにその診断と治療の処方箋を提供しているのを見出すことができるが、さらに貴いのはその治療の原則が、今後の吾人が文化の危機に対処してゆく指導原則となるであろうことである。

先哲が文化の治療について思惟する時、その心の中に在ったのは古より伝わってきた『易』の教えであり、それは文化体系の一つの生きた道・器一体、体・用一体、虚・実一体、本・跡一体、本末一体、内・外一体、文・質一体、……等々の両極端が合一し統一された存在だとしている。そしてその両極端とは、単に絶対的な相対を表現したものである。さて、「体・用」の関係によって「道」・「制」・「器」三層を論ずると、「道」は体で「制」・「器」は用、「制」からいえば「制」は体で「器」は用である。したがって「道」に拠って「制」を立て、「制」に拠って「器」を理す、というのがそのあるべき順序である。然るに現実の流れの中にあって、人類がすべての存在の変化に応じることによって「器」が成り立ち、その形成にもなって「制」・「道」が変化し、そしてこのように相互に関連し合っつて一つの動態の調和となる。実は、この文化の三層はまた人の心・性が発するところのものであり、心・性は実は「体中の体」であると言え、これを「直体」とすることができ、このことは本文文化治療観の根本的前提である。

「道」の層について言えば、この層は精神生活の文化を指しており、それは人の性（本質）の陶冶と精神の發展

の状態との二つの側面を包括している。古から言うところのものとしては、『周易』は「生生」を基礎とし、道家・黄老学派は自然を基礎とし、孔子は道徳を基礎とし、墨子は天志を基礎とし、慧能は心・性を基礎とし、雑家はこれらを合わせて並用しているが、その志すところのものは各の異なり、その主張を専らにしているものもあれば、重複しているものもある。もし虚静な本性による認識という方向から論じれば、「道」の層は心・性による認識により顕在化し、その故にそれはまた文化の上層の存在と考えられる訳だが、その理屈によって考えてみると、文化は心・性の認識上の産物であつてもと存在せず、寂然に帰することが出来る。これは老子の「静」、慧能の「心」の含むところであり、方以智の医匠の学をうち立てたところであるが、これは筆者の所謂「後設文化治療学」である。『周易』の生生の教えによると本来心・性が感応して発するものであるが、また「寂」ということでもあり、ゆえによく「唯だ變の適く所」と言われるが、宗門が執着を取り去って心・性の靈性をとりもどすことと『易』が極を立て陰陽を借りて變化を説くことは同じことである。方以智の会得したことから言うと「道」層中において、宗教・哲学・科学の諸価値である真・善・美・聖等は人類の欲するところであるが、それらは時に随つて變化し、又、その志す所は時が久しく流れるのに従つてあいまいとなるが、そこに偏り・弊害が生じてしまう。故にその偏りを補正し弊害を救う論が生じる。その方法とは、陰陽によって論ずれば、則ち陽病は陰を治め、陰病は陽を治める；虚実によって論ずれば、則ち実によって虚を救い、虚によって実を救う；動静によって論ずれば、則ち動によって静を救い、静によって動を救う；内外によって論ずれば、内によって外を救い、外によって内を救う………とすることで、簡単に言えば両端を相い補うことを通して平衡和諧の状態に帰するといふことであり、このことを医家は「正治」と称している。漢代には更に三の教によって論じているものがあるが、それは董仲舒の三統義から始まり『白虎通』の「設三教」に至っている。すなわち「王は三教を設くとは何ぞや？

衰を承け弊を救い、民の正道に反するを欲するなり。故に三教以て相い指授す。夏人の王は教うるに忠を以てす、その失は野なり；野の失を救うは敬に如くは莫し。殷人の王は教うるに敬を以てす、その失は鬼なり；鬼の失を救うは文に若くは莫し。周人の王は教うるに文を以てす、その失は薄なり；薄の失を救うは忠に如くは莫し。周を継ぐは黒を尚び、制は夏と同じ。三者は順に連環する如く、周りに復た始まり、窮まれば則ち本に反る。」(「三教」といふのがそれである。この外に、五行によって論じているものがあり、『呂氏春秋』・『春秋繁露』或いは『黄帝内経』等ではみな五行生剋の論によって歴史・宇宙・性情・道徳等を論じている。すなわち仁・礼・信義・智をそれぞれ木・火・土・金・水に配し、さらにこれらの相生・相剋の關係から諸徳の相生・相濟を論じるようなものである。もしどのような場合にどの徳を志すかということを論じるならば、それはすなわち各々その自然に随うのだということになるが、弊を救うということから言えば、その弊害となるところを見てその徳を定めるべきである。また、八卦によって論ずる者は、「天地位を定め、山沢氣を通じ、雷風相い薄り、水火相い射わずして、八卦相い錯わる」といふような調和的原理によって文化の片寄りや歪みを治し、さらに八卦を相い重ねて六十四卦となし、それらの錯綜・變化ということによって偏りを補い弊害を救うことを説明しているが、これらはみな正治の列に加えられる。

その次に、「制」の層についてであるが、社会の秩序とその展開の仕方との二つの面を包括している。すなわち人類の行動に対応してそれを表現し、規範づけるのであり、例えば政治・経済・法律・社会・宗教諸制度・礼儀・風俗習慣等のものであるが、その志すところの理想的価値の中の真・善・美等に依つてもろもろの規律・制度・礼節文飾を作り出すことは、皆なこの層に属する。『周易』に「聖人以て天下の動を見ること有り、而して其の会通を觀、以て其の典礼を行ない、……化して之を裁するは変に存し、推して之を行は通に存し、神にして之を

明らかにするは其の人に存し、黙して之を成し、言わずして信なるは、徳行に存す」(「繫辭上」十二章)。「广大は天地に配し、交通は四時に配し、陰陽の義は日月に配し、易簡の善は至徳に配す」(「繫辭上」七章)とあるのによると、もろもろの「制」は「時」を重要視し、孔子・黄老より以下各家もみなこのことを伝承しているが、その中でも商鞅・韓非子等の法家が最も明白にしている。彼らは「法、時と与に転ずれば、則ち治まり、治、世と与に宜しければ、則ち功有り」(「韓非子」・「心度」)。「是を以て聖人は修古を期せず、常可に法らず、世の事を論じて、因りてこれが備えを為す」・「世異なれば則ち事異なり」・「事異なれば則ち備え変ず」(「五蠹」ということを熟知していた。このため、およそ「制」を論ずる者は、歴史の変遷・社会環境の変化を観察して時宜に適切な制度に変え、教えを立て、民や風俗を変えざるべきである。そして自身の文化に危機が発生した時にはそれを変化させんとし、もしも外来の文化・制度と相い衝突した時には考えかたを変えて解消させる。その解消の道は時宜に応じて方法をたて、方法を変化させ、そして世のために必要なものはそれを吸収し、それらについて卓見であるなどことさらに飾り立てることはしないことである。このようにして「管子」には「并用するも俱に尽くすこと母し」と見られ、雑家の「雜」・医経の「雜合」・方以智の「古今の智を集める」などと見られるが、「雜」なる雑多な方法を備えて時宜に因ってそれを用いる。すなわち「其の変を通じ、民をして倦まざらしめ、神にして之を化し、民をして之を宜しくせしむ。易は窮まれば変じ、変ずれば通じ、通ずれば久し」(「繫辭下」二章)とあるのは文化の「制」層の危機を解消させる道である。

最後に「器」の層についてであるが、これは生命維持と物質調達之二面を包括しており、前者は(1)保健・衛生・養生・摂生・栄養、(2)医療・薬剤、(3)優生・環境、(4)婚姻・産児制限、の四つの系列を含み、後者は(1)生産(労働・企業・資本・土地・生産技術・生産設備又は生産手段・経営管理技術・生産価値又は費用などの要素を含む)、(2)流通(交換・分業・貨幣・金融・信用・交換価値又は価格などの要素を含む)、(3)分配(所得・利潤・利息・賃金・地代などの要素を含む)、(4)消費(使用価値又は効用を含む)、等の四つの系列を含んでいるが、これは曾天從氏が物質生活の文化として列挙しているものであり、基層の文化現象である。ここでは、以上に含まれるものの外、凡そ衣・食・住・行・育・樂等のもろもろの有形で人為的につくられたもので、我々の生活を促進させるものは皆な「器」層に含まれるものとする。これらは科学的研究と知識の充実によって大きく発展してきたが、しかし人類の生活の福祉を帰着するところとし、文化体系全体の中に組みこんで考え、そして調和を求めらるならば、もしその発展がすでに人類の存在する生態環境をかき乱しているとするれば制限や規約を設ける必要が生じ、それはまた今日の科学倫理・医学倫理・経済倫理……等が成立する所以である。そしてもし制限や規約を設けなければ人類の危機が到来することになる。しかるに尚おこれら「器」層の発展が足りない場合には、相互に研究し、学習を強化し、真正面から取り組みなければならない。この層に対しては、古来の哲学者の中でも、ただ墨子と方以智とのみ重んじられており、それは我々が再三意を致す価値があるところである。

文化体系の三層からなる一体の存在に対して、その現実の存在についていえば、いまだ発展していないものはそれを発展させ、その発展がバランスを失っているものはそれを調和させ、その既に病に至っているものについては、その体・用を論じ、理論をたてて治を施し、前述のように両端に一貫している法則に拠って、いわゆる「實なる者は之を瀧ぎ、虚なる者は之を補い、偏なる者は之を補い、弊なる者は之を救う」というようにこれらを平衡和諧の全体に帰するのであり、これを「正治」法と称する。しかるにまたいわゆる「反治」法があり、それは医家が「寒は寒に因りて用い、熱は熱に因りて用い、塞は塞に因りて用い、通は通に因りて用う」というもので、施す薬はその性質と症状とが相従ったもので、「正治」の施す薬の性質と症状とが相い逆らうものであるのとは違

う。文化治療の過程においては、一般には正治の方法で治すが、もしそれに対する抵抗の現象が発生したときには、変じて通じさせ、反治の方法を採るべきである。近代を例にとってみると、中国文化が西洋の強い文化的衝撃の下にあって、明らかに急速に西洋文化を学びとらなければ滅亡から救い存続を図ることができないと分かっているにもかかわらず、旧体制はすでに衰えておりもともとそれらを吸収する力はなく、かえって排斥の現象が起こり、故にその排斥の勢力に順つてもともとと国力を培い、もともとと文化体系について反省し、その病がいったいどの層に存在するのかを診断し、本末先後の順序によってその体系を補い、はじめて生存の機会をとりもどす可能性が生じるのである。そしてこれを直通ではなく曲通とするが、それは正に老子のいわゆる「反は道の動」の深意ではなからうか？

前述のように、文化はすなわち人類の心・性が発するところのものであり、人類がいなければそもそも文化というものは無く、人類がその生を遂げることによって文化が存在し、文化が生じてより後、各民族・団体は互いに影響しあいながら学びあい、先入観や既製観念に蔽われ、とらわれて弊害が生じ、ここに文化治療学が生じる。ただし文化の発展に弊害が現れてからはじめて治すということは、誠に聖人の願うところではないが、これが「聖人は已病なるを治さずして未病を治す」ということである。故に根本的な解決の道は人類の心・性自身に回帰することにあるのであるが、それは既に中国哲学の心性論の課題となっている。すなわち人類の心・性とは「天」の「命」ずるところが「性」となり、「性」を用うることにより「心」が存在する。儒家によれば、「命」においては「知命」・「明命」・「立命」・「侯命」・「至命」があり、「性」においては「成性」・「率性」・「節性」・「養性」・「盡性」があり、「心」においては「存心」・「正心」・「復心」・「盡心」がある。道家によれば、「復命」・「全性」・「無心」がある。禅宗によれば、「見性」・「明心」がある。この三家の本性を養い育てる工夫は、文化治療学から

いえば、みな後設文化治療学の「未病を治す」領域に属する。

## 五、結語

二十一世紀に踏み出そうとしている今日、先進国と発展途上国とにかかわらず、事実みな同一の地球村の内生活しており、同様に生環境汚染の問題に直面しなければならぬ。各民族の間は信仰・文化・制度・意識形態などの違いにより衝突と対抗とを造りだし、工業化の程度にしたがって精神的なあせりと不安が引き起こされる。人類を思いやる研究者であれば皆、このような事態に憂いを感じるであろうが、このような事態は現代の文化危機であり、又、その治療が考えられる。シュバイツァーは倫理の精神の喪失は現代文化の衰えの主因であると指摘し、ソローキンは理念的文化によって現代西洋の感性的文化の弊害を救おうとしており、奮い立たせられる思いがするが、同様に中国文化においてもここ百年来生存の危機に直面し、多くの研究者はこぞってそれぞれにその治療を論じてきた。しかるにその診断はそれぞれに異なり、処方箋もまたそれぞれに異なっており、その時期も食い違っており、ここに本当に深く文化体系の由りて生じる所・由りて衰える所を反省し、治療方法を考える必要が生じる。そして本稿においては更に切実にその治療の原則を問い詰め、先哲の文化治療に関する思惟に鑑み、その道が「両端を一貫」する「通変」の法則にあるということに帰結した訳だが、そのいわゆる両端を一貫するということは、中国と外国とにおいては「雜（互いに補う）」であり、古今・本末・体用・道器、等においては「貫」であり、「道」・「制」・「器」三層の本末の関係をはっきりさせ、その時間や場所にしたがってその「変」を「通」じ、「生生」の文化体系に復することである。その中には正治の方法があり、それは陽病は陰を治し、陰病は陽を治し、虚を救うに実を以てし、実を救うに虚を以てす、というような方法である。そしてまた



反治の方法があり、それは、その始めは勢力に順って導き、終には正治の意に合する、というものである。その目的は平衡和諧にあるが、これは中国の先哲の「開放式の有機的全体観」上の文化治療観をその基礎としたものである。もしこのようにして中国・外国文化の危機について診断・治療するならば、このような考えかたに拠って文化の経験に対する考察に従事することを前提条件とすることが必要であり、もしその診断が正確であればその治療の効果があるであろうが、先人の研究から歴史の発展とは実はこのようなものであることを知ることができる。賀昌群氏はかつて次のように言った。「周末の百家争鳴、漢に至りて之を整齊し、名物訓詁の實を以て其の虚を救い、宋明理学復た虚を以て隋唐の實を救い、清代の樸学は又た實を以て宋明の虚を救う。蓋し利病相以て之を救い、因果相兼ね、而して物極まれば必ず反るなり。」と。いまこの考えかたに順って推し量ってみると、今日の弊害とはどのようなものなのであろうか？ 陳耀南氏は次のように指摘している。「今日我々の世界は、人と天とが争って環境破壊に至り、人と人が争って核戦争の危機に至り、物質に対する欲望は窮まりない誘惑のために咲き誇り、人の心は安らかになり難い。我々の中国文化は、人類自身の心・性による主宰を根源とし、倫理・道德によって文化の価値をあらわし、内面の心の修養と節制とを重視し、人と人、人と自然との調和について研究すれば、時代を救うことができるのである。当然、科学と民主というこの二つの方面は確かに我々の極めて不足しているところであり、我々はこのために百幾年来ほとんど致命的な苦痛をあげわった。しかし、ただ我々が切実に、努力して、謙虚にそして自信をもって補充・発展させてゆけば、さらに偉大な中国文化が、かならずここから新しく始まるであろう。」と。陳氏の見解は的確に本稿の文化治療観で説明した一本(心・性)三向(道・制・器)のもとに書きつらねた処方箋に合致している。ただ彼の焦点は目下の治療にあり、そして筆者のそれは

治療原則の闡明にあり、ちよと本稿のおよばないところを補っている。

〈注釈〉

- (1) 『聯合報』第三三版〈科學專刊〉(台北、一九九二年五月三十一日) 日本環境庁の資料を参照し、地球環境の公害について報道し、先進国の高度経済成長と開発途上国の人口激増と進歩、オゾン層の破壊、温室効果、酸性雨、海洋汚染等々の問題について明らかにしている。
- (2) 二十一世紀の人類の精神状況の哲学は実存主義(Existentialism)にまざるものはないことをあばきだし、サルトル(Jean-Paul Sartre)は現代人の心理の失調のいろいろな現象、例えばあせり・疎遠について指摘し、ヤスパーズ(Karl Jaspers)は人の実存的主体は科学技術の主導のもとに自由に自由を喪失したことを指摘している。その著『當代的精神處境』(Die geistige Situation Der Zeit 一九三二年)参照、中文訳本では黄葢の訳本(台北、聯經、一九八五年九月初版)一六一—一六五頁参照。
- (3) Karen Horney『The Neurotic Personality of our time』中文訳本に馮川訳『我們時代的神經症人格』(台北、遠流、一九九〇年五月)二二七—二二二頁、その
- (4) 結語に次のように言っている、「我們不妨說神經症患者正是我們當今文化的副產品。」
- (5) 錢穆『文化學大義』(台北、正中、一九八六年五月第九版)一頁。
- (6) 黄文山『文化學體系』(台北、中華、一九六八年一月月初版)一〇頁。
- (7) 同上、一〇四三頁。
- (8) 拙著『中國哲學的「通變之道」研議』参照、沈清松主編『詮釋與創造』所収(台北、聯合報系文化基金會出版、一九九五年一月)二〇九頁。
- (9) 黄氏、上掲書、七一九頁参照。
- (10) 曾天從『文化論』(台北市、青文、一九七一年二月)序言八頁。
- (11) シュバイツァー著・鄭泰安訳『文明的哲学』(台北市、志文、一九七四年二月)一五—二二頁。これはシュバイツァー氏の本書の第一卷『文明的衰敗與重建』の原序であり、その中で文明の本質は倫理であり、倫理が欠乏すれば文明は崩潰することを指摘している。
- (12) 段宏俊編著『素羅金與危機時代的哲学』(台北市、大

西洋、一九七〇年四月）八三一―八四頁参照、同注五、八五九―八六〇頁参照。

- (12) 黄氏、上掲書参照、黄氏の本書自序中の観点を概観すると、黄氏は文化を、社会と関係があるがその秩序を異にする客観的実在でありまた行為の抽象であり、一つの超有機体としてそれ自身の過程を有しそれ自身の法則の決定を受け、そして人の行動体系であり、人は一方では文化の模式が決定するが、しかし人はまた文化の持続者・価値の変革者であり、このため、世界の異なった文化体系は未来には通じ合い、総合して中庸文化が成立する、ということであるが、この調節と統合の観点については本書一〇四六頁で言及しているものの詳細には論じられておらず、本稿はすなわち系統的にこの観点を發揮させたものである。

- (13) 本段で付した編纂番号はすべて楊伯峻「論語譯注」(台北市、河洛、一九七八年二月臺灣排印出版)のものに依った。本章は一七・一一、以後、引用文末に表示することとする。

- (14) 馮友蘭「中國哲學史新編」(台北市、藍燈、一九九一年一―二月初版)第一冊、一一三頁、によると「管子」は稷下の學宮の「學報」であり、その文章はみな当時の「稷下先生」たちが書いたものである、としている。

に頁数を表示するのみとす。

- (22) この段以下の諸引用文は「素問今釋」(台北市、啓業、一九八五年二月初版)五〇、六三、八五、九〇、一七三、九一九、九三三頁参照。
- (23) 馬建中「中醫診斷學」(台北市、國立編譯館出版、正中書局印行、一九八二年五月第三版)、大意を編輯す。
- (24) (9)に同じ、「文化論」序言、一〇頁。本文では文化の三層が各々含む内容について言及したが、曾氏の説を採った。
- (25) 賀昌群「魏晉清談思想初論」(台北市、三人行、一九七四年七月)一頁。
- (26) 陳耀南「中國文化對談錄」(台北市、書林、一九九四年九月)一四九―一五〇頁。

〈訳者注〉

(訳注1) 「文化治療」という術語は日本では一般的に使われていないが、健康な文化が平衡を失った状態を回復させることを人の病の治療に例えたもので、本訳稿においては原語をそのまま使用した。

(訳注2) 「物観性」という術語についてであるが、適当な訳語が見当たらないため、本訳稿においては原語をそのまま用いた。この語は黄文山が「人類爲生存而創造

また郭沫若「青銅時代」(重慶、文治、一九四五年三月)二二―二四頁では、「管子」は一種のいりまじった膾であり、大体戦国及びその後における一群のこまかい著作の総集である、としている。両氏の見解によると「管子」という書物は複雑であり一貫した思想が見出し難いとしているようである。

- (15) 吳康「諸子學概要」(台北市、正中、一九六九年四月)一六三―一六四頁、牟鐘鑒「呂氏春秋與淮南子」(濟南、山東人民、一九八七年九月)三三―三四頁参照。

- (16) (15)に同じ、上掲書、吳著一六四頁、牟著一六四―一六七頁。

- (17) 本段での引用は序によると敦煌本「六祖壇經」第二五・一七・四五の各節である。

- (18) 張永堂「中國歷代思想家」第三七冊「方以智」(台北市、台灣商務、一九七九年三月二版)、二頁。

- (19) 「青原山志略」「仁樹樓別錄」参照、本文では余英時「方以智晩節考」(台北市、允晨、一九八六年一月)附録、二九三頁から引用した。

- (20) 余英時、上掲書、八二頁、余氏の説は侯外廬の説に近い。

- (21) 方以智「東西均」(北京、中華書局、一九六二年一月出版)本引用文は七頁。以下の引用はただ引用文末

生産的技術、生産技術變遷、自然引起物質生活的變遷、物質生活的變遷、又引起其他文化質素的變遷」(「文化學體系」、中華、一九六八年、九頁)と言っているような、物質が變動する性質を指し示すものである。

- (訳注3) 「生生を之れ易と謂う」(「易」「繫辭上伝」)の王弼注には「陰陽轉易して以て化生を成す」とあり、孔穎達の疏には「生生とは絶えざるの辭。陰陽變轉し、後生、前生に次す、是れ萬物恆生、之れを易と謂う」とあり、要するに「生生」とは絶えず陰陽の働きによって万物が転変し、生成することを指し示しているものと思われる。

- (訳注4) 五行の生剋とは、五行の廻りを相生と相剋との二方面からとらえたものである。相生とは木・火・土・金・水で、木は火を生じ、火は土を生じ、土は金を生じ、金は水を生じ、水は木を生ず、という見方であり、相剋とは水・火・金・木・土で、水は火に剋ち、火は金に剋ち、金は木に剋ち、木は土に剋ち、土は水に剋ち、という見方である。

訳者あとがき

林義正教授には五年前に訳者が台湾に遊学した際に特に指導を賜り、中国哲学・思想研究の上で多くの示唆を受け

た。本訳稿は国立台湾大学哲学系教授林義正著「中國哲學之文化治療觀初探」、『應用哲學與文化治療學術檢討會 論文集』所収、國立中央大學文學院哲學研究所主編、一九九七年初版、を訳出したものである。林教授には他に「孔子學說探微」（東大圖書、一九八七年）、「虚懷若谷」（國家文藝基金管理委員會、一九九七年初版）、「論語」「夫子之文章」之研究」（『國立臺灣大學文史哲學報』第四二號所収、一九九五年）、「論」「周易」與孔子晚年思想的關係」（『哲學論評』第一九期、國立臺灣大學哲學系、一九九六年）、等多数の論著がある。