

[研究ノート]

中国古代文化の中の自然観と審美観について⁽¹⁾

河 野 文 武

Natural and aesthetic conceptions in the ancient Chinese culture

Fumitake Kono

中国古代の春秋戦国時代から魏晉南北朝（紀元前770年～紀元581年）までは、いわゆる中華文明の成長期から成熟期までの時期である。その特徴は、全体的に“天人合一”の思想を基盤にして、倫理・道德等の社会性を中心に展開した後に、純粹なる人間性の追求に転ずる、あるいは回帰するところにあると言える。その一貫しているテーゼは、“天”と“人”すなわち“自然”と“人間”の相関性の解明・解釈と両者の同質性・同義性に基づいた、理想的人格への追求である。

このような精神文明中心の文化観は、必然的に自然崇拜から自然憧憬に傾き、自然美と人間性との相似性、自然現象と人格的品德の比較となり、当然のごとく、棄智・無欲にして逍遙自在なる生き方こそ人生の最高の境地である、という人生観・文明観に行き着くようになる。

物質文明追求の果て、矛盾、混乱、苦悩……に満ちた今日のわれわれの人生観・価値観に、一石を投ずることができるであろうか。

In ancient China it was the period of growth to maturity stage of Chinese civilization between the ChunQiu-ZhanGuo and the WeiJin-NanbeiChao (770BC - 581 AD). It can be characterized as pursuit of and the return to elemental human nature against the backdrop of the development of ethics and moral philosophy based on the idea of “heaven (nature) be one with human”. The thesis of the thought had been consistent with that, that is to interpret the correlativity between “heaven” and “human”; in other words, between “nature” and “human being”.

Such ideas, which are based on spiritual culture, inevitably lead to trend from worship of nature to adoration for nature. By recognizing similarities between natural beauty and human nature, and comparison of natural phenomenon with human moral character, therefore, the idea result in development of a philosophy of life that it is the best way of life to be free from avarice and to have flexible mind.

Due to material civilization, today we live with inconsistent, confused and distress views and values. With the idea we could be able to raise a question about them.

自然美、てんじんごういつ 天人合一、しょうようじざい 逍遙自在、ぜっせいきち 絶聖棄智、むしむよく 無私無欲、精神文明

natural beauty, heaven (nature) be one with human, free and unfettered, break off relations with sage and wisdom, selflessness and freedom from avarice, spiritual culture

(原稿受領日 2004. 10. 14)

前 言

“ 自然観 ” は中国文化の中においての最も重要な部分である。それは古代から現代に至るまで、

中国人の諸々の論理・理想および審美的意識の中に存在し続けている。この自然観は、中国の歴史の流れの中においてもさまざまな変化が見られ、中国人の倫理・思想の進展を物語ってい

る。例えば、古代の人々の自然観の中には強い道徳意識が内在しており、この特質が人間と自然界との関係をより身近で親密的なものにらしめている。中国人は自然現象を倫理・道徳化することによって自己の文化的価値を確立したと言え、また、自然界との“親(したしむ)”と“和(調和)”の行為の中で、審美的価値意識と人生の意義を体得した、と言えるのである。このような考え方は今日においても尚存在しており、それは依然として中国文化の一つの重要な部分を占めているのである。

古代の中国人は、その農業中心文明の発展の歴史の中で、他の民族とは異なる民族的で独特な自然観を形成した。この種の自然観は、中国人の文学や芸術に対する審美的意識の中に顕著に現れている。それは、中国文化の結晶であるとも言えよう。

本稿は、いくつかの関係資料と個人の体験的研究に基づいて、中国古代文化の中の“自然観”および文学的作品の中に見られる“審美観”について論述することを試みるものであり、それによって中国人の文化意識を理解し、同時に人々にこの問題に対する関心を引き起こし、人類と自然との関係についての論議に資することを期するものである。

中国古代文化の中の自然観の発達

1 春秋戦国、秦、漢時代⁽²⁾

中国人の自然観は、主として自然界の美的現象およびその精神的、実質的な面に対する見方として表現されている。“自然美”とは自然界の表面上の視覚的な美しさ、すなわち形態的美観および内面的な神秘的な美しさを意味し、それは自然界という客観的存在に対する人間の主観的な感銘と評価であると言える。しかし、中国文化の中では、自然界の価値は、伝統的に人間

の主体的情状の対象化によって存在したものであり、言い換えれば、自然界の存在意義は、人間の感受性と発見性に依るものである。このような意味からすれば、自然界は完全に純粹なる客観的存在であると言えなくなっているのである。

従って、中国人の心の中の“自然”には、必然的に濃厚な“人間味”が含まれており、いわゆる“天人合一”の思想は、このような論理に基づいて生まれたのである。このことは、中国文化の中の「人間と自然との関係」を論ずる際の、ひとつの基本的な概念になっているのである。

“自然美”は人間の審美的行為上の対象のひとつであり、他の“美”、例えば、形式美、芸術美などと比べると、その生成過程から見れば、それは人間よりも先に生まれたものであり、人類と関係なくして存在していたものである。また、自然科学的観点から見れば、いわゆる自然界は、宇宙全体の有機物と無機物、有生物と無生物の総称である。形態上から言えば、形式美や芸術美より遥かに多様で、しかも変化に富み、生き生きとしており、日、月、星、辰、山、川、樹、木、花、鳥、虫、魚、禽、獸など、すべて自然美の中に包含することができる。広義的に見れば、人類もまた自然の一部であると言える。従って、中国の思想・文化は、伝統的に、人生の最高の境地を天地自然と一体化させて見るのが常である。これは西洋の人と自然を分離して考える自然観とは、根本的に異なるものである。このような人と自然の一体化の思想は、中国古代の賢者・哲人らをして、人生の最高の意義を自我と物質を超越した精神的領域にまで高らしめ、形而上学的な審美的意義をもたらしたのである。このような意味からして、中国文化は、一つの唯美主義的な文化であると言えるであろう。

では、古代の哲人たちはどのようにしてこの“天人合一”の思想を展開したのだろうか。先ず哲学者としては最も古いとされる老子(前570年頃～?)を祖とする道家の思想を見てみよう。

老子はこう言う。

「人法地、地法天、天法道、道法自然。」
(道徳経・25章)

「人は地に法したがよい、地は天にしたがひ、
天は道にしたがひ、道は自然にしたがう。」

つまり、「人間は大地の法則に順(したが)ひ、
大地は天上の法則に順ひ、天は道(自然の運行)
に順ひ、道は自然(大自然律)に順う(ことが
宇宙の原理である)」と言っている。

次に、孔子(紀元前551年～同479年)を祖とする儒家の經典の一つである『易経』の中ではこのように説明している。

「夫大人者、与天地合其徳、与日月合其明、
与四時合其序。」 (乾卦文言)

「大人なるものは、天地とその徳を合わせ、
日月とその明を合わせ、四時とその序を合
わせる。」

意識すると、「大人すなわち君子は、その徳(行動の基準)は天地(自然の摂理)と一致している、その明(知恵)は日月の如く光明であり、その序(物事に処する順序)は四季と同じように正確である。」という意味である。

老子の自然観についての思想は、形態的か、内面的かにかかわらず、それは、人間社会よりも高い位置にあり、自然の法則に順うことがすなわち人間をして天地に回帰させ、情性を開放し、人格を昇華させる道であることを説いている。儒家(孔子)の場合は、基本的には人為的倫理・道徳・礼楽の規範に順うことを善とするが、より高き人格(聖人・君子)に到達する為には、やはり天地、日月、四季、すなわち自然の法則に

合わせなければならない、という考えである。いづれにせよ両者とも、最も理想的な人間(道家はそれを「真人」と称した)は、大自然の法則、つまり、自然の現象または運行、言い換えれば、自然の美と力に深く係わっていることを主張しているのである。

しかし、この“自然の美と力”に対して、道家と儒家双方の見方には顕著な違いがある。前者は無条件に自然に順うべきことを提唱したのに対して、後者は自然を道徳化・倫理化することに応用した。従って、道家は「嬰兒」こそが最も自然で理想の人格であり、「絶聖棄智」(聖なるものを絶ち、智なるものを棄てる)や「愚」こそが最高の人格であることを説き、「無為」でもっぱら自然に順うことを唱えたのである。これに対して、儒家は人間社会の最高の規範を人為的倫理・道徳に置き、“自然の美と力”に対する崇拜的意味は、ある特殊な情態または神聖さを表わす時に引用された。自然界の壮大さと人格的、道徳的優秀さを対比させ、自然界の諸現象から道徳的、精神的栄養を吸収することができ、人生の哲理を悟り取ることができると考えたのである。例えば、孔子が川のほとりに立って水の流れを見て、

「逝者如斯夫、不舍晝夜。」 (論語・子罕)

「すべて逝くものは、この川の水のようなものである。水は昼も夜も絶えず流れ去って、少しの間も休むことがない。」

と言って、人生はまるで川の流れのように、いったん流れ去ってしまったら、二度と戻るようなことはない、その悟りの心情を言い表しているのである。しかし、自然界の現象を通してある種の人生観、道徳観を体得するという考えは道、儒両家に共通していると言える。これが正に中国文化の一つの重要な部分であり、中国古代の人々の自然観と審美観を知る一つの重要な

手立てなのである。

古代中国の自然観のもう一つの特徴は、人々の自然界の形態美についての関心と活用である。儒家の經典である『五經』の中の一書『詩經』に、その典型的な内容が見られる。それは、

「昔我往矣、楊柳依依；今我来思、雨雪霏霏。」
（小雅・采薇）

という詩で、意識すると、「以前に私が出征する為に家を離れるとき、柳の木はまるで別れを惜しんでいるようだった。しかし、今日私が兵役を終えて家に戻る途中では、雨と雪が無情に舞っている。」という意味で、また、例えば、

「高山仰止、景行行之。」（小雅・車轄）

という詩があるが、これは「高い山のように人々に崇められ、大きな路のように人々の往来の役に立つ。」という意味で、樹木や雨、雪、山、道などに托して感情や道徳性を表現しているのである。また、周知の

「他山之石、可以攻玉。」（小雅・鶴鳴）
「他山の石、以って玉を攻む可し。」

一首も『詩經』の出であるが、玉を善にたとえ、石を惡にたとえた教育的な意味をもった詩である。（今日でも「他山の石」は「他人の言行で自分の戒めになる」または「どんなものでも自分の知恵をみがく助けになる」という意味のことわざとしてよく使われている）

このような自然界の形態美や実物の特質に関連させて、人間の心情や価値意識を比喩的に表現する手法は、正に自然美と人間性の融合であると言える。

春秋戦国時代において、人間と自然を直接結び付けて論じたのは『易經』である。『易經』（『周易』とも言う）は『詩經』と同様儒家の『五經』の中の一經であるが、他の經書と趣きをやや異

にし、自然現象を直接人体に結び付けて、人間の生理的実体と自然現象の関連性を説いた。例えば、『易傳』の章の中では「八卦」³⁾（八つの自然現象）を次のごとく人体の部分の機能に結び付けた。

八 卦	象 徴	人 体
乾 ^{けん}	天（男）	首（頭）
坤 ^{こん}	地（女）	腹
震 ^{しん}	雷	足
巽 ^{そん}	風	股（腿）
坎 ^{かん}	水	耳
離 ^り	火	目
艮 ^{ごん}	山	手
兌 ^だ	澤	口

これは自然界の“擬人体化”であるとも言え、中国文化の中の自然観に哲学的意味を持たせることになる。つまり、人間の体内の周期的・循環的な生理的・リズム的活動は、自然の日月星辰・四季昼夜の周期的運行の現象と直接関係している、という理論である。

もともと『易經』の自然と人間に関する理論は、いわゆる「陰陽五行説」と関連性があり、それは自然も人間も同じく「陰陽二氣」によって形状化したものであると見なしている。

例えば、『礼記』（儒家經典の一書）中にこのような説がある。

「陰陽和而万物得。」（特郊牲）
「陰陽が相い調和して万物がそれぞれ適正・適所を得る。」

そして、人間については、

「人者、其天地之徳、陰陽之交、鬼神之会、五行之秀氣也。」（礼運）
「人間なるものは、天と地の万物の徳をもって生まれ、陰と陽の交わり（天と地の気の

交感)によって生まれ、鬼と神の会合(天地の形態と天地の精霊の合体)によって生まれ、五行の秀気(水、火、木、金、土の優れた気質)をもって生まれたものである。」

のごとく、人間はもともと天地万物と同じ原理によって産まれたものであることを解説している。

従って、自然界の「陰陽二気」の失調が自然災害を引き起こすのと同じように、人間の疾病や人身的障害も、その原因は人間自身の陰陽二気のアンバランスにある、という説が成り立つ。このような自然と人間の同原同質観は、当然の如く、医学的な面でも応用されるようになり、後の漢方医学の理論的基礎になるのである。

古代のこのような自然と人間のつながりの思想は、漢の時代(前206年～219年)に入るといささか変化する。すなわち人々の自然界に対する審美観に人為的な神 信仰的な意識が加わるのである。統治者の神道傾倒の影響により、人々の自然・天道に対する態度にも濃厚な神学的な色彩を帯びようになる。これは、直接的には、前漢の武帝の時代に、当時の宰相だった董仲舒の「天人感應論」に基づいて、天神(自然の神)に対する崇拜を通して、官吏や庶民の思想統制を行う政策によるものである。これにより皇帝の天神に対する祭祀を始め、自然界を神格化した宗教的活動が盛んに行われるようになる。多くの文人の作品、例えば、司馬相如の『封禅賦』、班固の『終南山賦』などは、皆皇帝の祭祀活動を讃えることを題材にしたもので、宗教的神秘主義的色彩を強く帯びている作品である。

従って、この時代から、天地自然は単なる自然美の世界ではなく、靈驗的または神聖的な意義をもつ“天”になってしまうのである。例えば、董仲舒は、

「天者、百神之君、王者之所尊貴也。」

(春秋繁露・郊義)

と言っており、それはつまり「天なるものは、全ての神に君臨するものであり、王なるものは、それを尊奉しなければならない」という思想であり、言い換えれば、天(神格化した自然界)は、神聖にして犯すべからざるもので、天意には絶対服従しなければならない、という思想である。

このように「天即神」の考えの強かった董仲舒は当然のごとく、『易経』の「自然現象即人体機能」の自然観を利用することになる。『天副人数』の一文の中で、詳しく天すなわち自然の構造・運行と人間の生理的組織の相似性を力説している。例えば、

自 然 (天)	人 間 (身体)
一年 = 360 日 (太陰暦)	骨節数 360 個所
一年 = 12 ヶ月	大骨節 12 個所
五行 (水火木金土) ⁴⁾	五臓 (肺心肝腎脾)
四季	四肢

のごとく、いささか強引な言い方かも知れないが、人間と自然との共通性を強調し、「天人感應論」の理論化に役立たせたのである。これは非常に分かりやすく、純粋な人民に対して、それなりの説得力があったことは想像に難くない。

また、董仲舒は、人体の組織は自然の現象とは相似性があるのみならず、人間の喜、怒、哀、楽の四つの感情は、それぞれ春、夏、秋、冬の四季の特徴に対応している、と考えている。そして、天(自然)と人との感情的融通と感応は、“気”がその媒介的役割を担っており、“気”は正に全ての自然現象(生命現象を含む)のエネルギーであり、宇宙全体に充満している、と説明している。つまり、“気”の働きによって、自然と人間は互いに感応し合い、互いに作用しているというのである。

このような自然観は、中国文化の一つの特質でもあると言える。それは易学（占い）や漢方医学の理論的基礎になっているのみならず、芸術・文学の各ジャンルに対しても、その影響は著しい。多くの文芸作家はこの「天人感応」説または「自然現象の擬人体化」の思想に啓発されている。漢以降の文芸作品には、自然界または自然現象を利用して、人間の感情（喜・怒・哀・楽）や精神・生理的情態（生・老・病・死）を言い表す表現がより顕著になるのである。

2 魏晉南北朝時代⁽⁵⁾

三国時代を経て、魏晉南北朝（220年～581年）の時代になると、人々の自然現象に対する美的意識に更なる変化が生ずる。自然現象の人間に対する神靈的作用は徐々に薄れ、その哲学性と擬人間性が強調されるようになる。多くの哲学者と文学家は、前時代の自然現象の神学的、宗教的作用を批判し、自然界に対する神秘的な色彩を取り除くことに力を入れた。

例えば、若き玄学者（道家でいう絶対的道理の研究家、易学者）王弼（三国時代魏の出身）は老莊の思想と『易経』を結びつけて、“自然”と言う哲学的概念について、新しい解釈を展開した。彼はこのように言う。

「天地任自然、無為無造、万物自相治理、故不仁也。」（老子・五章注）

つまり、「天地そのものは自然に存在しているものであり、為すことや造ることはない（意思や力があるものではない）。自然界の万物もただ自然に自律的に存在しているのである。だから“仁”の感情などはあり得ない。」言い換えれば、「天地自然の存在は、神靈的、神秘的現象とは何の係わりもなく、人間に対しても何ら特別の感情や仁愛の心を抱いているものではない。」と言う説である。

このような「自然無意思・無感情説」から、“自然”そのものの現象からある種の理想性を見出し、それにあやかる、またはそれに見習う、「自然模倣主義」的思想も現れた。嵇康（223年～262年三国魏の人）も、

「因自然以托身、并天地而不朽。」

（『答向子期難養生論』）

「私は自然を人間生活のお手本とし、天地のように長く生存し朽ちないようになりたい。」

と言い、“自然”そのものこそ理想的な生き方であることを後世に諭したのである。

これより、人生の意義・喜びは“自然に回帰することにある”という考えが流行し、人々は、広々とした山林や田園の中での生活に憧れ、とりわけ江南一帯の士族、文人たちは秀麗なる山水・景色の中で、悠々自適の生活をする追求するようになるのである。中国の歴史の中で、特に文芸面において異彩を放ったとされる六朝時代（呉、東晋、宋、齊、梁、陳。南北朝の南朝に317年～589年までに現南京である建康に建都した六つの朝代）の自由・逍遙なる文化気風は、このようにして形成されたのである。この時代の詩作の中には、莊園の生活を謳歌したものや隱逸生活を美化したものが多く見られ、自然界に身を置き、その“美”と“現象”と共に生きることこそ人生の最高の境地である、という“自然と共生”観が生まれるのである。

このような哲学を如実に言い表したのが陶弘景（南北朝齊・梁時代479年～557年頃の人）の詩である。

「山中何所有？嶺上多白雲。只可自悦悦、不堪持贈君。」

この詩は、陶弘景が先の齊代の高帝からの詔書を頂いた時に詠んだものとされているが、「山

の中には何が有ろうか？嶺々の上に多くの白い雲がかかっているくらいである。しかし、それを自分で鑑賞して喜びにしたたえることはできるが、それを君（高帝）に持って行って差し上げることはできない。」と言って、高帝からの高官に就く招いを断ったのである。人間にとって、自然こそは掛け替えのない存在であり、それと共に生きることこそが、人生の意義・喜びそのものである。このような思想は、すでに俗世的な人間の欲望、利害関係、競争心理などを超越しており、正に人間が自然の美に魅せられ、その力に服した結果であると言える。

中国古代自然観の中における道徳的意義と審美的意義

中国古代の人々が自然界を見る時、往々にしてある種の道徳的価値意識を抱いており、それを審美的活動または文芸創作活動を行う際の基準にしている。古代中国の人々の眼に映る“自然”は、徳性化した自然であり、それは道徳と審美的評価の対象であり、自然科学的意味における自然ではない。この自然観の中の道徳的要素に対する分析を通して、われわれは古代中国人の審美観の変化を知ることができ、同時に中国文化の中のいくつかの重要な価値観を理解することができるのである。

古代の最も早い時代においては、自然界で発生した災害は国家・社会の動乱の序幕であると見なされ、それは畏れるべき力に満ちており、時には宗教的な偶像的な存在と見なされていた。この時代においては、人々はもちろんのこと自然との対等的な関係を構築することは不可能であった。この原始宗教的な現象は、人間中心の思想・哲学が発達した東周の春秋戦国時代（紀元前770年～同221年）になってから論理的に見直され、そこで、自然界の中に温存されている

親しむべき人間的な一面が見出され、始めて人間自身と自然界が平等の地位に置かれるようになったのである。「巍峨なる山々」、「浩蕩たる海川」、「秀美なる原野」、「翻巻する風雲」などなどは、全く自然界からの贈り物であると考えられるようになるのである。この全ての自然の現象は、古代の人々にとっては、日増しに工業化によって破壊されている今日の自然を目の前にしたわれわれよりも、遥かに感動的で、その人格陶冶上の効力も遥かに強かったのであろう。何故なら、彼らはごく自然に、人間の徳性・才覚を天地自然の現象に対比させて考えていたからである。

『詩経』の中の比喩的語法は、正にこのような自然観の運用である。例えば、

「鳶飛戾天、魚躍於淵。豈弟君子、遐不作人。」
（大雅・文王）

意識すると、「鳶（とび）」は高く空を飛びまわり、魚は水辺で泳ぎ遊んでいる。このように鳥は大空に、魚は水中に居るのは、天地自然の道理が万物に満遍して、皆それぞれ適所を得ているからである。同じように、道徳性の高い君子（人格者）は、他人を感化して、それぞれ人として、正しき道を行わしめるのである。」の意味である。また、例えば、

「鶴鳴於九臯、声聞於天。」（小雅・鶴鳴）

一句は、直訳的には「鶴は九臯（きゅうこう。九つ目の清水の湧く沢。一番奥深い所の意味）で鳴いても、その声高い天の上にまで聞こえる。」という意味で、すなわち「道徳性の高い人格者は、たとえ山奥にいても、その声、影響力は大きい。」という意味である。（「鶴の一声」の出典か？）また、例えば、

「嵩高維岳、駿極於天。」
（大雅・蕩之什・崧高）

「高い山の中でも泰山が最も崇高である。それは雲を貫き高く空に聳えている。」

の如く、立派な人間を立派な山に譬えている。その逆もある。

「碩鼠碩鼠、無食我黍。三歳貫女、莫我肯顧。」
(魏風・碩鼠)

「大鼠よ、私の食糧を食べないでくれ。お前を三年間も飼ってあげたのに、全然その恩義を感じないで、私の面倒を見ないではないか！」

とのように、ネズミを使って道德性のない人間を譬えている詩もあるのである。

この自然の物々を使って人格・徳性の優劣・高低を比喻する表現法は、孔子自身も好んで活用した。例えば、よく知られている、

「智者楽水、仁者乐山。智者動、仁者静。智者楽、仁者寿。」
(論語・雍也)

「智なる者すなわち道理に通じ物事を処理する能力のあるものは、水に親しみ(水のよう^にに滞ることなく周流することを願い喜ぶ)、仁なる者すなわち世を益し人々の為に尽力するものは、山に親しむ(山の草木がよく茂り、鳥獣が棲息できるようになることを願い喜ぶ)。智なる者は、常に活動して止まない、仁なる者は常に安静にしてい^て変わらない。智なる者は(己の志を達成できるから)、喜び楽しむ、仁なる者は(心を勞し身を苦しめることがないから)、長命である。」

の一文の如く、“智・仁・勇”の三徳の内の“智徳”と“仁徳”を“水”と“山”に譬え、その本質を分かりやすく説いている。

この他に、孔子は“君子(道德性を備えた人格者)”と“小人(道德性に欠け道理をわきま

ないくだらない人間)”を“風”と“草”に譬えて、次のように言っている。

「君子之徳風、小人之徳草、草上之風必偃。」
(論語・顔淵)

「君子の徳(持ち前、本領)は風のようなものであり、小人の徳は草のようなものであるから、草の上に風をあてれば、草は必ず倒れる。」

という意味で、孔子流の道德性と才覚の比較、いわゆる“比徳説”に自然界の物々を応用した典型的な例である。

中国古代の哲人・思想家たちが感じ取った天地自然の魅力は、その「秩序ある四季の移り変わり」^{はぐく}、「万物を育みながらにして決して自我を主張しない」の“徳性・持ち前”らしきものに違いない。これは人間の“有為・改変”、“功を成して顕示”したがる、いわゆる功名心、顕示欲の性向と非常に対照的である。この天地自然の美德に対する憧憬、服膺の思想は、儒家も道家もほぼ共通している。両家の哲人たちは、共にこの天地自然の「無為而無不為(無為にして、為さざること無し)^な」、もう少し分かりやすく言えば、「何もやっていないように見えるが、実際は何もかもやっている」ごときの品性に対して、敬意と賛意を抱いているのである。例えば、道家の代表格である莊子はこのように言っている。

「天地有大美而不言、四時^に有明法而不議、万物有成理而不説。聖人者、原天地之美而達万物之理。」
(知北游)

非常に明快な天地自然賛美の思想である。意識すると、「天地(自然)には大いなる美德が備わっているが何も語らない、四時(四季)には明かなる法則があるが、何も議論しない、万物にはそれなりの形成理論があるが、何も説明しない。聖人(徳性の高さ人格者・理想的な人間)なる

ものは、この天地の美德に基づいて、万物の道理をきわめたものである。」という意味で、天地自然の徳性こそが人間の模範である、と説いている。言い換えれば、徳性の高い理想的人格は、必然的に天地自然観の中から対人・処世の道理・術を学び取ることによって確立されるものである、という論理である。

人生哲学の面では道家とかなり異なった立場を取る儒家でも、前述の“比徳説”に関しては、道家と共通した面がある。儒家はその“比徳説”で人間それぞれの主体意識を確立した。人々は、主体的に自己の道德観に基づいて、外部の世界に対処し、自然現象を自己と平等の地位に置いて観察し、その中から自己の道德的・人格的性質を見出すことを重視した。かの「性悪説」で儒家の左派的な存在となった荀子さえも、孔子の「智なるものは水に親しみ、仁なるものは水に親しむ」の思想を受け、更に『宥坐篇』の中で、孔子とその弟子子貢との対話を引用して、“水徳”を強く意識し、賛美して、次のように述べている。

子貢：「君子之所以見大水必觀焉者、是何？」

孔子：「夫水大徧与諸生而無為也、似徳。其流也、埤下裾拘必循其理、似義。其洸洸乎不濕盡、似道。若有決行之其応佚若声響、其赴百仞之谷不懼、似勇。其万折也必東、似志。是故君子見水必觀焉。」

子貢：「君子が大きな河を見ると、必ず観察するのは何故ですか？」

孔子：「水というものは、万物に生命を与えているにもかかわらず、何もしていないように見えるのは、“徳”に似ている。その流れは、低い方に向かって流れるという道理に従っているのは、“義”に似ている。流れが尽きず、こんこんと続くのは、“道”に似ている。堤をきって流れるときは、相応の

音響と速さで流れゆき、百仞の谷でも恐れずに流れ込むのは、“勇”に似ている。何でも何でも曲がりくねっても、最終的には必ず東へ向かっているのは、“志”に似ている。だから、君子は大きな河を見ると、必ずじっくりと観察して考えるのだよ！」

注目すべきことは、荀子は“水”に対して、抽象的な徳性についてのみならず、その“形式美”についても褒め称えていることである。つまり、具体的に見て取れる“形態美”を通して、抽象的な“徳性美”について賛美しているのである。このような観察的審美法は、春秋戦国時代以降両漢に至るまでの思想家たちの“山水”に対する“比徳”の基本的な方法である、と言える。

荀子はまた、『法行篇』の中で、“君子の高潔なる人格”と自然の産物で無機物である“玉の属性”とを全面的に比較して次のように言っている。(同じく儒家の經典の一つである『礼記』(聘義第四十八)の中にも同様の対話文がある。)

子貢：「君子之所以貴玉而賤珉者何也？為夫玉之少而珉之多邪？」

孔子：「惡賜、是何言也。夫君子豈多而賤之、少而貴之哉。夫玉者君子比徳焉。溫潤而沢、仁也。栗而理、知也。堅剛而不屈、義也。廉而不劌、行也。折而不撓、勇也。瑕適並見、情也。扣之其声清揚而遠聞其止輟然、辞也。故雖有珉之雕雕、不若玉之章章。詩曰、言念君子温其如玉、此之謂也。」

子貢：「君子が玉を貴び、珉(玉に似た石)を賤しむのはどうしてですか。玉は少なくて、珉が多いからでしょうか？」

孔子：「賜(子貢の名)よ、なんということを言うのだ。君子たるものが、どうして沢山あるからと言って賤しめ、少ないからと言って貴ぶようなことをしようか。君子は、

玉と言うものと人間の徳性とを比べているのである。暖かで潤いがあり光沢があるのは仁の徳であり、ひきしまっていて条理(すじめ)があるのは智の徳であり、堅くて強く曲がらないのは義の徳であり、角立っていながら他の物を傷つけないのは篤行の徳であり、折れても撓(たわ)まないのは勇の徳であり、傷ができれば全てははっきりと表すのは誠の徳であり、叩くとその音は清らかで高く、遠くまで聞こえ、叩くのを止めるときぱりと音が聞こえなくなるのは言辞の徳である。だから珉にすばらしい彫刻をしたり飾り立てたりしても、玉には及ばないのである。『詩経』の中でも『君子の徳を考えて見るに、その徳の温順寛容なるは玉のようだ。だから君子は玉を貴ぶのである。』と言っているではないか。」

自然物の形態美に対する非常に微に入る観察を通しての明白なる“比徳説”であるが、中国古代の儒教中心の時代において、理想的人格

君子を目指した人々が、いかに自然の美とその徳性を重視し、それにあやかって修身したか、想像に難くない。

このような“比徳説”は、その後の文人や書家・画家の創作上の重要なよりどころの一つにもなっている。人々は、ほぼ共通して松、竹、梅、菊類の植物を用いて人格の高邁さを比喻するようになる。「松」は最もよく“強き者”に譬えられているが、北魏(386年～534年)の詩人劉楨の『贈従弟三首』の中の一首が有名である。

「亭亭山上松、瑟瑟谷中風。風声一何盛、松枝一何勁！氷霜正慘淒、終歲常端正。豈不罹凝寒？松柏有本性。」

意識すると、「山の上に高く聳えている松の木、谷の中で楽器を奏でているような風。風の音はなんと元気よく、松の木はなんと力強いこ

とよ！松の木は、風雪の強きや災難に逢ったときも、年中その端正さは変わらない。霜や雪の打撃を受けていないわけではない、松の木には根性があるからだ！」という意味で、厳寒に負けない「松の木」の自然性を引用して、弟に初志を貫徹するよう励ましている気持ちが滲み出ている。

「菊」は文人の“風格・節操”の象徴である。東晋(317年～420年)の大詩人の陶淵明は、『飲酒』と題する詩の中で、

「懷此忘憂物、遠我遺世情。」

と詠み、人は「菊の花を鑑賞することによって、人間の独立的人格が高揚され、人の世の諸々の富貴・利禄(利害関係や社会的地位と収入)を忘れ去ることができる。」と言って「菊の花」のあの超越した気品を用いて人間の“無私無欲”の理想郷への憧れを表わしたのである。

魏晋南北朝時代は、文人・士族が活躍し、人々は自分自身の存在価値に対して再評価をする傾向が見られた。それは、両漢時代の道徳的教養をもって人間の品定めをする方式の儒家思想的審美観に対する、一種のアンチテーゼであると言える。その結果、人格・徳性に対する評価基準は、儒家の人倫・修身中心からより人間的な、感情的な、美観的な、そして精神的な価値への追求へ傾き、“人生”そのものの意義についての新しい価値観を模索する契機となったのである。

従って、魏晋南北朝の知識階級の人々は、“精神的美徳”の追求に重みを置き、人格的面に関しては、気品(持ち味)のある風格を貴んだ。このような審美的眼光で自然界の事物を見る時、当然のことながら、その風姿(風雅なおもむき)を鑑賞することからスタートすることになるであろう。もし、春秋戦国と両漢時代の“比徳説”が称えたのは事物の形態上の崇高なる美で、その外観的象徴的意義を重視したものであるとす

るならば、魏晉南北朝時代の士大夫(知識階級)が重視したのは、自然の事物の形態感を超越した“韻律”と“功能”であり、それをもって人間の気品・風格・氣宇(心の広さ)を比喻した自然観であると言えよう。劉義慶(南朝・宋時代420年～479年の人)の『世説新語・容止』の人物描写文の中から、この審美観の移り変わりを垣間見ることができる。

「時人目王右軍、飄如游雲、矯若驚龍。有人嘆王公形茂者、云：“濯濯如春月柳。”」

意識すると、「当時人々は王將軍(王羲之のこと)の風格は、飄逸(世間の事を気にしないのんきなさま)として、まるで天空に遊ぶ雲のようで、たくましくて健康なさまは、恰も何かに驚いて飛び廻っている龍のようだ。当時のまたある人は王先生の高くて美しい身体を褒め称えて、“しっとりとして春の月光下の柳の木の如し”と。」

明らかに、人物の品質を鑑別する時、人々が重視したのは、その人物の風格・氣宇と自然物の形態・氣風との一致性であり、それぞれの内在的・道徳的・資質ではなくなっているのである。従って、人々は、一山、一水、一草、一木のそれ自体の形式美をより正確に観察し理解する事が必要になるが、それはまた、必然的にいわゆる「遊山玩水(自然の風景に接する。海・山に遊ぶ)」の風習を作り上げてしまうのである。多くの文士が「遊山玩水」に興じている時に、直接自然の美に触れ、その感触・感激が多くの作品の中に反映されているのも、自然の成り行きであると言えよう。

これらの文学作品から見出せることは、魏晉南北朝の文士名流らは、その地位上の優越性と文化的素養の高さ故に、山水・自然に対する態度はすでに“比徳”の域を超えており、純粹なる審美的心境で山水・自然に接していたに違い

ないと言える。彼らの心の中に映った山水・自然は、きっと安らかで静かで、平然・巖然としており、審美する主体(人間)と審美される客体(自然)は、事実上すでに一体となって、“物我無際(事物と自己の間には何もない)”の境地に至っているのではなかろうか。これは正に魏晉南北朝の人々が憧れていたところの“逍遙”(莊子の理想)の境地であろう。

山水・自然と人間の自由性 結語にかえて

総じて、中国古代の人々は、生活環境としての自然は、人間に生活上の必需品を与えたのみならず、人間性そのものと深く係っているものであると見なしていたと言える。自然は人間生活上の物質的需要を満たしてくれたのみならず、精神的活動上の需要性、社会性、自由性に対しても不可欠な役割を果たしていたのである。そして当然のごとく、人間をして自然に対する憧憬の念を生じさせ、ついには“自然回帰”のを求めるようにせしめたのである。

自然への回帰は、すなわち自由なる人間性への回帰を意味し、“人格”をして功利主義的社会から開放し独立させ、逍遙自在の最高の域にまで昇華させてくれるものである。この古代の人々の自然観は、一言で言えば、“天人合一”の觀念によるもので、今日のわれわれの貴重な思想的文化遺産であるといえよう。

しかしながら、いわゆる“文明”の発達過程を振り返って見てみると、そこには多くの人間と自然との矛盾に満ちた現象が起きていることも明らかである。人間は、自然を改造し、物質文明と精神文明を發展させることを目指しているようだが、実際は自然からますます遠ざかって行くという代償を払わされ、深刻なジレンマに陥っている。言い換えると、人間は、自分た

ちが創造した文明の成果の犠牲者になってしまっているのである。

人は、本来は“自由”に生きるために生まれてきているのであるが、しかし、今日では、至る所で首かせ・足かせがはめられ、ある意味では、逆に“自由”から遠ざかってしまっているようである。逆説的であるが、太古の時代の人類の方が、まだ物質文明とか精神文明とかの対立的価値意識がないが故に、人々は自然界の草木・禽獣と共生・共存していて、それなりに自由に安楽な生活を営んでいたのではないかと想定することができる。もしそうであるなら、老子と莊子の自然の生態を愛惜する哲学、自然と一体と為すことを最善とする思想は、今日においてなお非常に深遠な意義がある、と言わざるを得ない。

老莊の自然崇拜の思想は、儒家一辺倒の漢の時代ではやや影が薄くなるが、次の魏晉南北朝では、政治・社会の不安定故に、普遍的にその効力が発揮されるようになる。特に文士・知識階級の人々は、当時の暗黒な政治体制に不満を抱き、より自由な生活を求めて、詩歌の表現美や山水の自然美に傾倒し、その中から自己の人生の価値を見出し、かつ実践しようとしたのである。その代表的な人物は、前にも触れた田園詩人陶淵明である。彼こそは、汚濁な世間から抜け出して、文字通り自然と一体と為すことを実現した^{まこと}真の“自然人”、そして真の“自由人”である。

陶淵明（本名陶潛）が高官職を辞して田園生活に戻ったことは、最も意義のある人生の道を選んだのだと言えよう。彼の両目に映った山水・田園は、先輩文士たちが描写した玄学（道家の学、形而上学）化した自然ではなく、自ら見て、自らその中に身を投じて参与した山水と田園である。彼はただ消極的に自然の美を感じ取り、それを鑑賞したのではなく、積極的に田園・山水

の美を賞味し、その中に存在しているある種の“靈驗”を汲み取ったのである。すなわち、陶淵明にとっての山水・田園の風光は、ただ単に詩人の生活と創作の対象であるのではなく、それらはすでに詩人と融合し一体化してしまっているものなのである。このように、自然界と融合し一体化することによって、人間は世俗的な束縛から解放され、真実の自由なる美しい人生を体験することができるのである。陶淵明の作品の中には、「種を播き、地を耕す」ことや山水・田園、すなわち自然の中で生活することの美しさと喜びの心情が滲んでおり、読む人をして、自然の美と人間の自由への願望との“つながり”の強さを痛感させざるにはいられないのである。

最後に、中国古代の人々の自然観と審美観について分析した結果、それぞれの時代の特徴は、総じて農業中心の社会に起因していることが確認できた。農業中心である故に、中国古代の人々の精神的世界が維持され、人間と自然との親和的な関係が保持され、道德観や文学・芸術は、このような関係に依存して発展して来たのである。

現代の工業中心社会は、人々は、自然界から多くの生存と発展のための資料を得ることはできたが、しかしその反面、如何にして精神文明と物質文明の調和をはかり、工業化によってもたらされた負の影響を克服し、自然との共生・共存・共栄を実現するかが、われわれ全人類の焦眉の課題となっていることも事実である。このような意味において、ここで中国古代の自然観と審美観について考察し分析することは、人間の存在と人生の意義を再考する上で、有益な事であろう。

注

- （１）中国の歴史の時代区分には固定された表現はなく、著者によってまちまちである。各朝代の移り変わりを中心にして、夏、殷、周（春秋戦国）、秦、漢、魏晉南北朝、隋、唐、宋、元、明、清、民国の如く

著述するのが一般的であるが、著者によっては、春秋戦国以前を「上古」、それから漢までを「古代」とするものもあり、清朝の阿片戦争(1740年)以前全体を古代と称し、その後を近代と称する著者もいる。本論文は、文明史的観点から周朝から魏晉南北朝までを古代とした。

- (2) 春秋戦国時代は周朝の後半の東周の時代に当たり、前770年～前221年の約550年間を指すが、老子、孔子、墨子、孟子、荀子、韓非子、莊子、孫子等の「諸子百家」が活躍した、いわゆる「百家争鳴」の時代である。次の秦朝(前221～前206)とその後の漢(前206～220)は、共に中央集権化した「帝国」として、前時代の各思想・哲学を政治・社会に応用・実践した時代で、一般的にはほぼ同時代と見なされ、「秦漢時代」と称される。
- (3) 「八卦」は易の算術に表われる八つの形のことで、「占」とも言う。伝説の中の伏羲が作画したとされている。周公を始め、孔子の他にも多くの学者が、文字の原形説から男女交歡の形式説まで、さまざまな解釈を加えているが、『周易』の中の「一陽爻」^{ようこう}と「--(陰爻)」^{いんこう}を三つ重ね合わせて、例えば☰^{けん}は乾(天);☷^{こん}は坤(地);☳^{しん}は震(雷);☴^{そん}は巽(風)と言う具合にかわるがわる入れ替えて八つの「卦」ができ、それはすなわち八つの自然現象を意味する、という説が一般的である。
- (4) 「五行」に関しては、人間関係上または社会性、道徳性と関連する用語として「五倫、五常、五教、五典、五品」などの表現があるが、いずれも、「父、母、兄、弟、子」の倫理関係または「義、慈、友、恭、孝」の五つの道徳観を意味する。また、荀子は、「五行」は「五常」であり、「仁、義、礼、智、信」の五つの社会的人間的規範であると説いた(荀子・非十二子)。
- (5) 漢の後、約60年間の動乱の三国時代を経て、晋朝によって全国が統一されるが、まもなく北方の小民族が入れ替わり侵入し国(五胡十六国)を作り、晋(265年～420年)は滅び、南北朝に分かれる。それから581年に隋によって全国が統一されるまでの約150年の間、北朝は北魏、東魏、北齊、西魏、北周の三カ国に分かれ、南朝は、宋、齊、梁、陳の四カ国が続いた。この合わせて「魏晉南北朝」と称される時代において、異民族の進出と影響により、漢民族文化はより成熟し、次の統一大國隋と唐の時代に入るのである。

参考文献

- (1) 郭紹虞等編著、『中国歴代文論選』(第1～第4冊) 上海、上海古籍出版社、2001年版
- (2) 俞劍華編著、『中国画論類編』北京、人民美術出版社、1986年版
- (3) 北京大学哲学系美学教研室編、『中国美学史資料選編』北京、中華書局、1981年版
- (4) 馮友蘭著、『中国哲学史』上海、華東師範大学出版社、2000年版
- (5) 侯外廬等著、『中国思想通史』北京、人民出版社、1957年版
- (6) 李沢厚、劉綱紀編著、『中国美学史』(第1巻、第2巻) 北京、中国社会科学出版社、1984、1987年版
- (7) 朱良志著、『中国芸術的生命精神』合肥、安徽教育出版社、1995年版
- (8) 蕭華榮著、『中国詩学思想史』上海、華東師範大学出版社
- (9) 『漢魏六朝詩鑑賞辞典』上海辞書出版社 1992年版
- (10) 胡適著『中国古代哲学史』台湾商務印書館 民国50年版
- (11) 王先謙撰『荀子集解』芸文印書館 民国66年版
- (12) 屈万里著『詩經釈義』中華文化出版事業委員会 民国44年版
- (13) 王矛、王敏著『中国文化故事物語』原書房 1990年
- (14) 木村英一他訳『中国古典文学大系』平凡社 昭和45年

著者プロフィール

河野 文武(洪祖斌)

国立台湾大学経済学部卒。慶応大学大学院経済研究科修士課程終了。東海大学、中央大学非常勤講師、多摩大学客員教授。