

---

中国思想の環境論 —自然・山水・風水—

東洋大学文学部

山田 利明

「エコ・フィロソフィ」研究 第1号

Eco-Philosophy Vol.1

東洋大学「エコ・フィロソフィ」  
学際研究イニシアティブ 2007年3月



**TIEPh**

Transdisciplinary Initiative for Eco-Philosophy

---

# 中国思想の環境論－自然・山水・風水－

文学部 山田 利明

キーワード； 自然、山水、風水、環境論、気、精神

中国思想の中にある環境論というと、道家の説く「自然」が指摘されることがある。しかし、道家のいう「自然」は、<sup>おの</sup>自ずから然ると訓むもので、必ずしも大自然そのものを指したわけではない。確かに大自然は自ずから然る循環によって、四季が巡りそれに従って木々が芽吹き、花が咲いて葉が繁り、秋には実が熟れる。動物もまた同じように季節の推移に従って活動し、その生を終える。いずれも大自然のもつ不可避の作用であり、その意味で、大自然は自ずから然るから、大自然すなわち「自然」ということもできる。

しかし、言葉の上でいえば、大自然は通常「山水」と称された。仏教では後に二種結界<sup>じねん</sup>の自然界が大自然の地形山水を意味するようになる。つまり、大自然を指す「自然」という用語は、道家の「自然」ではなく、むしろ仏教の「自然界」に由来するといえる。ただ、<sup>じねん</sup>仏教の「自然」も、道家の「自然」のもつ人工的な人間の手の加えられていない、「自ずから然る」天然の状態を指すから、全く関係がないとはいえない。

さて、こうした「自然」の概念についてはさて置き、ここでは中国思想の中にある環境論をとりあげ、その特徴について論じてみたい。

## 1.

冒頭に記したように、自然という言葉が本来的に人間の手の加わらない、全くの天然の状態を指すことは、それを初めて説いた『老子』(第二十五章)に、「王は地に<sup>のつと</sup>法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る」とあることから明かであろう。この場合の自然も「自ずから然る」、つまり道自身に法るというのであって、他のいかなる存在にも影響されない道のあり様を示す。ではなぜ大自然と道家の思想とが結びつけられるようになるのか。もちろん、道家の思想、特に『老子』の中には、道を水や谷あるいは木に喩える論法が採られることもあるが、それだけでは大自然とは結びつかない。『荘子』もしばしば大自然の景物や生物を喩えに使うが、必ずしも大自然を道として捉えたものではない。事実、『漢書』芸文志でも、道家は成敗存亡禍福古今の道を歴記して、要を<sup>と</sup>乗り本を<sup>と</sup>執り、清虚

以って自から守り、卑弱もって自から持すことを記し、「独り清虚に任せて治をなすべし」という。要するに統治の一方法であって、大自然よりは人間社会の処世を記したものと理解されたのである。

実は、道家の思想が大自然との結びつきをもつのは、その実践者たちがもった隠逸・隠遁の生活によってであるともいわれる。ところが、隠逸の生活といっても、多くは政治生活からの隠遁であって、生活の基盤は多く都市の中にあった。これが文字通りに田舎や山林の中での隠遁生活を行うのは、四世紀以降のことになる。この頃、北魏王朝の成立によって、多くの知識人が異民族の支配を嫌って南下し、長江下流域の温暖な地に移り住み、その地の大自然の美しさに感銘して自然に対する意識を持ったという。三世紀から五世紀にかけての知識人の多くは、儒学だけではなく道家の学にも通じていた。有名な竹林の七賢人もその代表的な存在であるが、後世いわれるような竹林で酒宴を催すことはなく、隠棲によって保身を図った人々であった。ただし、その根底には道家の思想があった。

一方、隠棲による俗世間からの隔絶は、道家だけのものではなく、仏教者にも広がっていく。慧遠が廬山に入って修行と弟子の指導に没頭するようになったのは、四世紀末のことである。もっとも、これ以前から、戦乱を避けて人里離れた山林に仏寺を建てて修行する風はあった。慧遠は、廬山の自然を愛し、結局この地でその生涯を終ることになるが、仏教の場合、出家という感覚からすると、山林での修行は早くから行われたとみてよい。確かに道家の隠逸は、前漢初期の張良などに見られるが、それは都市における隠棲であって、俗世間を離れての隠逸ではない。

山林での修行といえば、『抱朴子』に記されるように、後漢末からの方士の存在が想起される。人目を避け俗塵を避ける意味ももちろんあったが、もう一つの理由に、薬草・薬物の採取という側面も存在した。いずれもが長江流域にまつわる地を拠点にしており、当時の知識人が、南方の山林・景色に強い感銘をうけたことが知られる。同じ時代に、山水画家として名が残る宗炳や山水詩人として著名な謝靈運、あるいは官職を辞して帰隠した陶淵明、さらには会稽山における流水の宴を楽しんだ王羲之などの存在を指摘することができる。宗炳や謝靈運は、道家の思想というよりも仏教に通じた。

このようにみると、中国の知識人たちがもった大自然に対する意識は、俗世間と対置する存在、あるいは世俗を離れた美的存在によるといえる。大自然を愛でるといふ意識は、しかし太古以来存在したであろう。四世紀になって初めて表われた現象ではあるまい。それが四世紀になって突如として表現されるのは、人間社会と大自然という形態によって示されるところにある。人間社会を俗なものとする見方に対して、自然の山水を清らかなるもの、聖なるものとして位置づける。有名な陶淵明の飲酒詩に、

結廬在人境 而無車馬喧  
問君何能爾 心遠地自偏  
采菊東籬下 悠然見南山

山気日夕佳 飛鳥相與還  
 此中有真意 欲辨已忘言  
 廬を結びて人境にあり  
 しかも車馬の喧かまびすしきなし  
 君に問う何ぞよく爾しかるやと  
 心遠ければ地自ずから偏なり  
 菊を采る東籬の下  
 悠然として南山 見あらはる  
 山気日夕に佳く  
 飛鳥相いともに還る  
 此こ中に真意あり  
 辨ぜんとして欲してすでに言を忘る

がある。夏目漱石以来、しばしば指摘される詩であるが、ここで問題としたいのは、淵明が帰隠せずに都市に暮していた（在人境）際、すでに自宅の東の垣から南山を見て、その山容に俗世間を対置させながら、「此中に真実がある」と喝破する点である。大自然をそのまま理解するのではなく、自からの心象として描く。こうした大自然のとらえ方は、宗炳や謝靈運にもみられるところで、彼らが大自然の中に見出したものは、大自然を大自然たらしめる力、それを見るものの精神であって、神との感応を表現することを目的とした。

例えば王羲之は、その「蘭亭の序」（「蘭亭記」）の中で「此の地に崇山峻嶺、茂林脩竹あり。また清流の激湍するあり。左右に映帶す」と、会稽山の佳景を描き、その後、「それ人の相いともに一世を俯仰するに、あるいはこれを懐抱に取り、一室の内に悟言し、あるいは寄って託する所により、形骸の外に放浪す」とその感懐を記す。王羲之にとって、会稽山の佳景は、人生を映す鏡であり、宇宙の廣大無辺、大自然の摂理を示すものであった。いわば、大自然を形而上学にまで昇華させた知識人の思考をここに見るのである。

では、なぜ彼らは大自然の中に自己の心象を投影したのか。王羲之はいう、「仰いで宇宙の大なるを觀て、俯しては品類の盛なるを察す」と。人も大自然も、みなこの大宇宙の原理に従って存在する。万物はいずれも大宇宙の中に存在し、その大宇宙の自ずから然る道によって、人は人として存在し、山は山として存在する。人として存在する力、山として存在する力、いずれも同じ宇宙の道によるのである。この宇宙の道・原理を宗炳は「画山水序」の中で「神」という。精神である。宗炳は、その神不滅論の立場から、山水を山水たらしめる神と、人間の神とが感応したときに感動が生れるという。要するに山には山の精神があり、川には川の精神がある。人が山水を見て感動するのは、見る人と山や川の精神との感応であるというのである。

山川のもつ精神という考え方は、特に宗炳に限ったことではない。中国の伝統的な自然観からすれば、当然そこには山川を形づくる神が存在する。見るものと見られるものの精

神が感応するとすれば、見られるものの精神は見るものの精神を反映することになる。

こうした相手の精神との感応を説くのは、何も山水に限ったことではない。中国絵画史上の著名な画論『歴代名画記』に、南斉の謝赫の「画六法」が記され、その中に「気韻生動」の一条がある。気韻とはもともと人のもつ活気・生氣・雰囲気を総称した表現であり、その気韻をいきいきと描き出すことを意味する。これも一種の精神の感応であろう。

## 2.

このように、四世紀以後、中国では大自然、特に佳景の山水を人間の精神の反映とする見方があらわれる。いわば人の内なる山水である。この方向は後に文人画として引き継ぎ、南宋画として大成するが、それは十二世紀以後のことである。

こうした大自然への認識があらわれる一方で、実は中国の山水は破壊され始める。特に森林破壊ははなはだしく、住宅用の木材、陶磁器の薪として消費された。戦乱の続いた五世紀から七世紀にかけて、大小の都市は多く戦火を蒙る。しかも黄河や長江の洪水もこれに拍車をかけた。火災と水災による住宅や宮殿の亡失とその復興は、必然的に山林を消滅させていった。また四・五世紀頃から出現した硬質の半磁器は、高火度の焼成を必要とし、大量の燃料を消費した。そのために宋代には都市周辺の目ぼしい森林は消え、荒れた原野が出現する。唐の王維に「香積寺を過る」という五言詩がある。中国浄土教発祥の長安郊外神禾原にあった香積寺を詠ったものとして名高いが、その中に、

古木無人径 深山何処鐘  
 泉声咽危石 日色冷青松  
 古木人径なく  
 深山いづれの鐘ぞ  
 泉声危石に咽び  
 日色青松に冷やかなり

とある。この数句からは、当時の神禾原が深い森林であったことを知ることができる。しかし、現在の西安郊外の神禾原は、荒涼とした草原が広がるだけの地域である。もちろん泉水も小川もない。大都市周辺の森林は、こうして消えた。特に唐末から宋初の戦乱と変動は、地方の小都市を大都市に変貌させる。つまり木材の大量消費が起る。加えて優れた宋磁の大量輸出が始まる。これによって、中国各地の森林は壊滅的な打撃をうけることになる。

考えてみれば、かつては集落の周辺は全てが自然のままの山川であり、木材や薪の消費も僅かな量に限られていたはずである。人口の増加、産業の発達とともに木材の消費量は増え、いつの間にか森林は半減したというべきであろう。自然保護というより、人間の生

活が重視されてきた。古代においてはどの民族にあっても多かれ少なかれこの傾向がある。かつて中国では、山川沼沢森林はいずれも神として祀られ、時に天子諸侯がこれを祭った。『書経』舜典に、「上帝に類し、六宗に禋し、山川に望し、羣神に徧す」とあり、多くの山や川は地祇として崇拝される。アニミズムではあるが、そこにはギリシア神話と同等の厳格なパンテオンが構築されていて、同じ山川ではあってもその位置に違いが存在した。

『礼記』祭法に、「山林川谷丘陵のよく雲を出し風雨を為し、怪物を見わすものはみな神という。天下を有するものは百神を祭り、諸侯はその地にあればこれを祭る」とあるのは、天子が山川森林の百神を祭るのは、風雨が順調に推移し、水災旱災を避けるためであり、諸侯はその領地に祭るべき山や川、丘陵や森林があればこれを祭るといふ。大自然はこうして神として崇められた。同じ祭法に、「山林川谷丘陵は民の財用を取るところ。この族にあらざれば祀典にはあらず」といふ。山川森林丘陵は、民が食料や資材を得るところである。だからこれを神として祀るが、そうでない山川森林は祭祀しない。民に利財をあたえるから祀るのであって、そうでない山川森林は祀らないのである。きわめて功利的な祭祀観ではあるが、実際にそうしなければアニミズム的信仰は成立しない。自分たちに無関係な神は祭る必要がないのである。

しかし意識としては、山川や森林が天候の順調な推移や水害などに関係することを認識していたし、民用の資材の供給源であることも分っていた。そうであっても、戦火に焼かれた住居の復旧、産業の拡大にともなう富の追求が優先されたのである。その根底には、大自然を変えることによって功利性を追求する、という一種壮大な思考の存在を窺うことができる。例えば、紀元前六世紀頃から築き始められた万里長城や、秦始皇帝が起した多くの巨大土木事業、さらに隋の煬帝の大運河の削堀などを挙げることができる。この外にも、黄河・長江の放水路や堰堤の建設なども歴代の皇帝が手がけている。神話時代から残されるように、治山治水は国を治めるものの資格ともなっていたのである。この発想の基盤には、天の代理人としての天子の思想がある。

人民の運命を司どる絶対者としての天。その天より命を受けて地上を治める皇帝は、天より全権を委任された存在であった。したがって、地上の全てを自からの意志によって治めることができる。大地の変更は、いわば統治権の一つでもあった。この思想が巨大土木工事を可能にしたともいえる。もちろん、その背後には皇帝のもつ絶大な力の存在がある。

大自然に対しては、このような天の思想とその天の下に位置づけられるアニミズムの信仰が重層的に作用しているように思われる。いずれにしても、大自然は多くの神々によって構成され、大地そのものさえ神として存在したのである。そして、この大自然は山水によって象徴される。ただし、山水はたんなる山と川や沼沢、海濱を指すのではない。

一体、山水という言葉は、文字通り山と水・川を指して用いられた。『魏志』賣詡伝に、「吳蜀は蕞爾たる小国といえども、山水に阻まるるに依る」といふのは吳蜀の守りが峻険な山岳や深い河川によっていることを示したもので、これは文字通りの意味である。とこ

るが、六朝期になると、山水に清らかさ、佳景あるいは風致などの要素が含まれるようになる。殊に詩語として用いられる際に著るしい。「山水に清音あり」（左思・「招隱詩」）「山水に琴を弾じて盡し、風花に酒を酌して頻す」（廬照鄰・「春晚山莊率題詩」）など、江南の翠山と流水の組み合わせによる佳景が意識される。佳山水・名山水などの語も用いられるが、こうなると山水そのものが佳景・名勝の意を含むようになる。

すでに記したように、山水にはそれぞれ固有の神がおり、その山や河を山として河として存在させる。佳景の山水にはそれを司どる神が存在して、佳勝たらしめる。こうしたアニミズム的自然観とともに、一方では気による自然観が展開される。

孟子が「浩然の気」すなわち天地に充ちた広大な気力を養う、と表現したのは『孟子』自体の中に収められるが、これによっても、生命の根源としての気の存在が、すでに紀元前頃に認識されていたことがわかる。宇宙に充ちたこの気は、地上のあらゆる存在の根元であり、生命の源でもある。つまり、人を作る気も、山水を作る気も同じ気にはほかならない。同様に、人の身体に気が流れるように、大地の中にも気が貫流している、という自然観が現われる。おそらく漢代頃には、こうした思想はかなり整理されていたと考えられる。それは、例えば導引法の存在や、気論の存在などからも推測し得るところである。こうした思想あるいは技術の中から、後に堪輿・風水と称される地相術が発達する。この地相術の原形は墓地の選定に関わり、祖先が死後も快適で安楽な生活を営める土地の択占法であり、祖先が地下で快適に過ごし得ることによって、子孫が余慶を受けて家門の繁栄に至るというもの。陰湿な地よりは温暖で適度の乾地、要するに生きる人間にとっても快い地が適地とされた。そこに地気の流路、方向などが加えられて複雑な技法として成立する。これが死者の陰宅（墓室）だけではなく、生きるものの陽宅に及ぶ。

堪輿の詳しい解説は措くとして、大地中の気の流れる経路を龍脈と称し、龍脈の本流や太い支流、さらに人体のツボと同様に気が滞留する局という地を最上の土地とし、これを捜す技術を風水術・堪輿などと称する。これによって、墓地だけではなく、住宅や都城の建設にも大きな影響をあたえるようになる。しかし、地気や龍脈というのは全くの架空の存在であり、地を掘って確認し得るものではない。そのためを目安の地形が、北方に高い山が控え、南は広くひらけて水流や湖沼がある土地として伝えられる。さらにいえば、景色の優れた地であり、肥沃な土地ということになる。ここまで条件を充たせば、風水説によらなくても、墓地や住宅の適地であることは、誰の目から見ても明らかであろう。

### 3.

大地の中を流れる地気の存在、その良否がそこに住む人の運命をも左右するというのである。元来、古代人の気の認識は、大気（酸素）のもつ生命維持のための不可欠の作用に

よるのであろう。目には見えないが、そこに何かが存在して、生命の維持に重大な関わりをもつ、という大気の性格を、力として理解し、気の力を得ることを目的とした技法が形成される。気は生物の生命活動を維持するだけではない。その生物や物質の精神スピリット（神）にまで影響する。例えば気品という言葉がある。その人やものもつ品格ある雰囲気フレイムを指すのであるが、それは、その人やものから発散される気であって、もともとはその人やものもつ精神とすることができる。雰囲気という言葉が無雑作に使ったが、この語も同じように、その時その場所のあらゆるものから発散される気の状況であろう。気配というもつと分り易いかも知れない。その場のそれぞれの気の配合の状況といてよい。いずれも目には見えないが何かの存在を感得することをいう。

そうなると、風水でいう地気の状況も地表のもつ雰囲気に作用することになる。地表の風景によって龍脈の状況を知るといふ風水の一技法も、充分に理由があるのである。では逆に、地表に龍脈の存在を予期させる構造を人工的に築いたとき、地下の状況はどう変化するか。結論からいえば、地表の状況に応じて地中の龍脈も消長する。つまり表裏一体化した気の作用である。そのために、地表に巨大な坑を掘って気の流入を阻止することも行われた。

すでにふれたように、中国でははやくから造山削川が行われていて、それは軍事あるいは民生用の治山治水だけではなく、宗教的施設にまで及んだ。例えば漢の武帝は、甘泉宮内に通天台を築き高さ三十丈（およそ七〇米）に達する台上に、神仙を招くことを図ったという（『漢書』郊祀志）。さらには巨大な泰液池を掘って、池中に三神山を築いた（同『漢書』郊祀志）ともいう。これも神仙招致のためではあるが、本来、三神山は渤海中にあると伝えられたもの。このレプリカを人工的に作り、そこに本物同様に神仙を招くというのは、姿や形が同じものを作ることによって、同じ機能、作用をもつという考え方によるのであろう。これに従えば、良好な龍脈上にある景色と同じ景色を人工的に作れば、いずれそこには良好な龍脈が生まれることになる。

さて、気はしばしば神とおき換えて理解される。確かにその性格は、神そのものといつてよい。佳景の山水を作る神は山水の気そのものであり、大自然の精神クオであるということもできる。これを道家の言葉で表現すれば、「道」ということになる。いずれにしても、このように中国の自然観ないしは環境論を見てみると、大自然という存在はそれを大自然として存在させる力によって成立する、という自然観によって構成されていることがわかる。そして、より重要なことは、人工的な自然であっても、それが一定の原則に従っている限り、この「存在させる力」が生ずるといふことである。こうなると、天然の大自然と人工の自然という区別はなくなる。

考えてみれば、たといそれが人工の構築物であっても、すでに三百年、五百年という歳月が経過すれば、すでにその地域はその構築物を含んだ環境体系が作られていて、それがもともとそこに存在していたように見える。しかし、一見それがもともとそこに存在して



いたように見えても、実はその環境体系はその構築物によって作られた環境体系であり、天然本来の体系ではない。

これは今後の環境論を考える上で示唆的である。天然と人工とのおりにどこでつけるのか、という問題である。これについては、「自然を自然たらしめる力」の存在が一つのヒントになろう。この「力」が何であるのかは、立場によって異なる。しかし、自然が自然として存在し得る力なくして、自然は存在しない。それは、自然物である人間が人間として存在する力と同じものでなければならない。

自然保護という観点からすると、もう一つ見過しにできない思想が存在する。地祇の思想である。大地の神の信仰は山岳や河川そのものを神体として神聖視した。例えば泰山の信仰では、漢の武帝は泰山の樹木の伐採を禁じた。山林は神体の一部という認識である。それ以前にも、秦始皇帝が泰山で天の祭祀（封禪）を行うのに、儒者がその祭式を述べて、蒲で車輪を包み山の石や木を傷つけないことを論じている（『漢書』郊祀志）。しかし、こうした地祇の信仰は、その後に出現した山川の神格の信仰に変わっていく。その際、山は神体ではなく、神格の依代よりしろとして理解されるようになる。

結局、山が神体でなくなるのと、後漢末以後の戦乱の頻発、それに伴う都市の破壊と復興による木材需要の増大など、森林が消えていく要因が多くあられることになる。アニミズムを原始的信仰と位置づけることが多いが、原始的信仰であるだけに生活に密接した信仰でもある。古代人が山林や河川に託した信仰は、災害の発生源であると同時に利財を与えるところという両面性にあった。この背反する両面性こそが畏敬の根源であり、信仰の由来である。ところが文明の進展とともに、畏れの部分よりも利財の方面が拡大され、やがて山川はただの地上の風景となった。

#### 4.

中国思想の中で、環境論が環境論として取りあげられたことは、おそらく殆どあるまい。その点は、古代・中世までのヨーロッパの思想と同じである。しかしながら、中国思想の自然に対する認識は、三・四世紀から現われ始める。その認識の基盤には、神や気などの神秘的自然観があり、それがそのまま近代に持ち込まれたところに、一つの特徴を見出すことができる。ヨーロッパでの同じような経緯は、フレイザー『金枝篇』（ゴールデン・ブランチ）に見ることができるが、地域的にも時間的にも、中国における神秘的自然観は広大であった。そのことは、アニミズムにもとづく東洋的宗教と、キリスト教的宇宙観との相違としても理解されよう。事実、キリスト教の流布以前のヨーロッパには、『金枝篇』的自然観が至る所に存在したといわれる。一神教の流布とともに、ヨーロッパの森や山からは妖精や神怪が駆逐される。例えば、中国で山水画が描かれ始めるのは四世紀からである

のに対し、ヨーロッパで風景画が独立するのは、ルネッサンス以後、十六世紀からである。キリスト教の価値観から解放されてから、風景画が生れたことになる。それは、中国で地祇のワクが外されてから、自然に対する認識が進んだことと、ほぼ同じ展開を示すといえる。神そのものとしての自然と、神が支配する自然という束縛から解かれたともいえる。いずれの立場も、自然を自然として認識する契機となった。しかし、近代のヨーロッパでは、自然を科学的・分析的に理解する方向に進み、一方の東洋では、自然を神ないしは精神として理解する方向に進む。この相違が両者の間に全く違った自然観を作りあげてきた。

大地の中を気が貫流するという考え方も、万物は気によって造られるとする考え方からすれば、その万物の生ずる基盤としての大地であり、道家のいう万物の母としての理解である。人間が大地から生れ、その上で生活している以上、大地の影響をうけることは間違いない。

## Summary

### Environmental Theories in Chinese Thought -Nature, *Sansui*, *Feng Shui*-

YAMADA Toshiaki

In the history of Chinese thought, the word “nature” was essentially used by the Taoist thinkers to mean “that which is of itself,” which is to say that it indicates a state without intention. Wilderness and the natural world were expressed using the term *sansui*, which is closer in meaning to “landscape.” The term *sansui* came to be heavily used from the fourth century. This illustrates that ever since that time, people of learning have held an interest in the natural world, particularly in beautiful mountain and river scenery. This extended to the understanding that these beautiful mountains and rivers, at the same time, reflect the spirit of people who view them. This is because *chi* energy as possessed by the wilderness and *chi* as possessed by people is the same *chi*. Since this *chi* is a kind of spirit, whenever the *chi* of mountains and rivers resonated with human *chi*, it was believed that this was an expression of emotion.

On the other hand, *chi* also flows within the earth itself, comprising mountains as mountains and rivers as rivers. This is the same power by which *chi* creates people as people, which is to say it is spirit. Accordingly, by living within a flow of good *chi*, a good destiny is obtained. This is the fundamental approach of *feng shui*.

This study considers *chi* as an environmental theory, and it attempts to position theories of landscape and *feng shui* within Chinese thought.