

養生のまなざし

—近世前期養生書と『養生訓』—

松村 浩 二

はじめに

本稿の課題は、十七世紀後期から十八世紀初頭の近世日本で続々と書かれた養生書の思想的意味を明らかにすることである。いうまでもなく、近世前期の養生書はほとんどの場合、医家によって書かれたわけだが、近世前期社会にあつて医家がなぜ急に養生書を書き始めたのかはそれほど自明なことではない。近世社会における身体観、養生の実践、そしてそれにかかわる医家の社会的位置などが、われわれ近代社会におけるそれとは明らかに異質なものである。近世における養生という身体への関心は、個人的身体の健康の維持のみを目的としたもので

も、国家の再生産と結びつけられるものでもなかった。それと同時に近世前期の医家は、近代国家の構築した医療制度の内で養成される医者のような保証は何ら与えられはしなかった。したがつて、われわれは近代の身体観や医者についての認識をいったんカッコに入れたうえで、近世の養生について考えなければならぬ。また、その近代の健康観との異質さを最も典型的に表明するのは儒者による養生論であろう。とりわけ、養生を儒家的な立場から主題化して論じた貝原益軒（一六三〇—一七三四）の『養生訓』は近世養生書の結晶ともいえる。この『養生訓』と近世前期の養生書とを比較分析することによって、養生に対して注がれた、近世における異質な視線を明確にし、近世の養生的知のもつ思想的意味について考察したい。

第一章 近世前期における医家の養生

第一節 近世前期の医家

中世とは全く異なり、近世初頭において多くの養生書が書かれ始める。その著者の多くは医家であった。そもそも医家が近世社会にいかん登場してきたかは社会的な興味深い問題であるが、医学史¹⁾によると以下のようになる。近世初頭の医学は金・元時代の朱子学と結び付き、運氣論による解釈と治療を行う觀念的な李朱医学であり、曲直瀬道三(一五〇七—一五九四)が創始し、それをその子支朔(一五四九—一六三一)が繼承した。道三ははじめ僧であったが後還俗して医家として自立し、正親町天皇の侍医や、足利義輝、細川晴元、三好長慶、毛利元就、豊臣氏に重用された。次に李朱医学を批判する形で登場したのが名古屋玄医(一六二九—一六九六)から後藤良山(一六五九—一七三三)へと展開した経験主義的な古医方であった。近世前期における医学界はこのふたつの大きな流派にわかれていた。しかしながら李朱医学と古医学方医学という理論的な相違にもかかわらず、近世前期の医家は明らかに武士支配階層と結びわめて近い社会的存在であったといえる。²⁾

事実、先行研究によれば、一六八一年(天和元年)の「武鑑」によると、幕府には一〇三名の御抱え医師がおり、諸藩にもかなりの医師が藩の御抱えとして存在していた。例えば、水戸藩の藩医穂積甫菴は藩主水戸光圀の命をうけて「救民妙薬」を刊行している。また藩と結び付かない町医者もかなりおり、京都では一六八五(貞享二年)には四七名、一七一五(正徳五年)年には九一名の町医者がいた。

このように近世前期社会において医家がひとつの社会集団として成立し、そこで様々な流派が混在するという状況があった。とりわけ武士支配層に近い曲直瀬道三と名古屋玄医は代表的医家であったわけだ。このように近世前期の医家が支配階層に要請される形で成立していたことは、その医家の言説としての養生を検討するうえで看過できない点である。近世前期において養生について主題的に論じたのは基本的には医家であったのであり、「養生訓」の著者貝原益軒(一六三〇—一七一四)を除いて儒家はほとんど養生を語りはしなかったのである。したがって、「養生訓」の養生的言説を検討する前に、これら近世前期の医家の養生書を見ることで、彼らにとって養生がどのような問題化されたか、その過程における彼等の課題が何であったかを検討しておきたい。ここでは、近世初頭の代表的な養生書

として、『雖知苦菴養生物語』(曲直瀬玄朔・二代目道三、刊行年不明)、『養生主論』(名古屋玄医、天和三、一六八三)を検討する。

第二節 「雖知苦菴養生物語」の養生

『雖知苦菴養生物語』(以下、『物語』と略記する。)の特質を最も明白に語るのはその第一条である。

柳生居士問いて曰く、中年以上の人養生して何の益があるや。雖知苦菴対へていわく、死を善せんがためなり。不養生の者は、死する時気ぬけして、うろたへまはり、得死なぬなり。況や、善死することはならぬなり。ことに心得違いの者あり。養生すれば天命の定数をのぶると思ひ、又養生せず、に、定命を縮むるをも知ぬるなり。この二つを大たわけというなり。…この二つにくらくては楯もなるまい。

…若い衆たちよくきやれ (NEB, 1-233)

養生が《死》への構えを用意するものであること、また《楯》職闘的行為者にむけて養生が説かれる事から、このテクストが武士を対象としていることは明らかである。問題は、武士にとって養生がいかに意味付けられ、その実践が何を生み出すのかである。『物語』は儒教的色彩の強い養生論を展開する。と

くに《気》概念による解釈が反復されることに注目したい。《浩然の気》(23)、《元氣》、《勇氣》(24)を養うことで、心身が《ヒッタテラレ》ことになる。

日本人は天地の英気をうけて、その大事の気をなまけさずるは、もつたいないことじや。…人參ならずとも、元より
の気を養生でひたつるものじや。しかれども、ひたつた
ようをしらねばならぬゆえ、修行なされませということ、
工夫して養生し、くじけかじくぬようにしてゆけば、自然
にそろそろひたつたてつよくなるなり。(23)

この《気》への視線はこの『物語』を貫通するものだ。また養生||修行という位置付けは養生が明らかに武士の実践として説かれて示している(そろそろ養生の修行すれば…23)。このように、『物語』の養生が、武士に《養気》を主として説く養生論であることは明らかである。そして、『物語』の説く養生論の特質は、それが武士の《死》への構えを用意する修行として意味づけられているという点であり、聞き手||説者としての武士階層もみずからの日常的修行として養生を実践していることである。

ケ様に養生すれば、修し得ては病なきゆえに、死すること苦にならず。目をあいて見きわめ善く死するなり。それか

らは神にも仏にも、おぬしたちの好きなものになるより外なし。(248)

養生は「死」への構えとして意味を与えられているのであり、日常生活の健康な生の営み自体が価値を与えられているわけではない。武士にとって養生とは、一般庶民とはことなつて、自ら「死」への覚悟を自覚した主体として構成する実践として受け止められていた。そのような養生の實踐を通じて武士は自らを武士として、「死」の覚悟を生きる戦闘者として構成することが可能だったのである。次のような道三の養生論に対する謝辞はそのことを明瞭に物語るものであろう。

老人の養生を聞いたならば、名方の薬か薬食かを伝授あるべしと思いたれば、格別の教戒、涙落ちて感じ奉るなり。一座の面々も、名医の金言をうかうかときいてばかりおくは、問のあたることぞ。今日ただ今より、我らは神八幡修行に入るぞ。成就の証拠は、臨終に見ゆるぞ。恥ずかしいことじや。大事大切の養生でござる。生死事大、無常迅速の大敵をかかえて、病身にてはすまず。修すべし、修すべし。

(249)

このように近世初頭のいまだ戦闘者としての自覚をもつていた武士階層にとって、いかに養生が重要であるか、それがいか

に有意味であるかを「物語」は絶え間無く武士階層にむけて説く。すなわち、武士階層にむけて養生がいかに有意味であるかを説くことが近世初頭の医家の課題であった。そこで養生とは、あくまでも「氣」の保養を核とした、「死」への構えを習得するための修行にほかならなかつたのである。

第三節 「養生主論」の養生

『養生主論』の序は道教・仏教的養生の教説の間違いを指摘し、正しい「眞の養生」を説く。玄医によると、「眞の養生」とは「自然を知る」ことである。

されば自然をしるを眞の養ひと知らしめんために眠る隙に記し侍る。(NEB, 5-5)

道教的養生とは異なる養生が、正しい「眞の養生」として語られることは、近世の養生的言説を考えるうえで重要なことである。なぜなら仙人的な術とは異なる日常的な実践法としての養生的知識の正しさをいかに説得的に説くかは医家にとつては大きな課題だったからである。近世社会における養生は決して、社会外における実践Ⅱ不老長寿の術であつてはならなかつた。社会内部にあつてその社会を支えるような養生が要請されていたのである。

ところで『養生主論』は主として武士になじみの深い養生法、あるいは武士的な〈心構え〉を説き、そしてその養生論は、〈心〉のありかたを中心におく。

それ養生の道は先心の持ちやうが肝要なり。欲をたちて命を何とも思はぬがよし。唯今も知らざる命なりと悟りて居れば欲なし。…明日をもしらぬ身が何のをしき事ぞや。

(NEB, 5-8)

後に見る『養生訓』で説かれる〈命〉の至高性はここにはない。むしろ「上から下に至るまで我は死たる者と思うが長生の術なり」(8)とされるように、〈死〉を自覚して〈命〉にこだわらない〈心〉の構えが説かれるのである。

このように「養生主論」もまた「物語」と同様にあくまでも武士階層にむけて養生を説いていることがわかる。しかしながらその〈死〉の自覚の要請をそのまま受け取ってはならない。むしろ、武士階層への〈心構え〉として〈討死〉(8)が例に挙げられるように、〈死〉がもはや遠のいた段階において〈殉死の禁止・(1633年)〉、〈死〉を想起することで現在の日常生活を相対化し、物の世界からの〈心〉の自由と安定を回復させるという意図がこめられているといえる。『養生主論』では〈死〉の想起によって〈心〉の主宰性を改めて構築することが〈真の

養生〉として、武士階層に提示されている。それは明らかに武士にふさわしい養生の心構えであった。

このように近世前期の代表的な医家のテクスト、「物語」と『養生主論』を見てきたが、ここでは、養生が武士階層にむけて説かれているということがわかる。より厳密に言えば、養生の正しさと正しい養生とが、武士に説得的に語られているのである。したがって養生が修行や死の覚悟と結び付けられて説かれるのは、明らかに彼等が武士の身体を養生の主要な対象として見いだしていたことを物語っているであろう。

ところで、今まで見てきた「雖知苦菴養生物語」、「養生主論」はいずれも武士の視線や武士の身体と密接に結び付いた養生を展開していた。そこでは主として〈心・身〉の養生の関連が問題となっており、後に見るように〈身〉の養生を主として説く養生的言説が身体と物との秩序化された関係を構築する不断の戦略を説き続けるのに対して、これらは〈養気〉、あるいは心構えを説いていた。それは修行の一様式ともされていた。しかしながら医家の養生では儒教的な克己復礼といった議論が形而上学的に展開されることはない。そこではただ〈寡欲〉(576)、すなわち欲望のコントロールがいわれるにすぎない。それは〈自己への配慮〉⁵⁾を重要課題とした武士階層を念頭におく

ものであった。「物語」、「養生主論」の説く養生、すなわち「自己への配慮」とはまさしく、武士支配階層を主たる対象としていたのであり、武士の身体がそこでの主題であった。要するに、近世前期の医家はあくまでも武士支配階層から要請されるか、あるいは武士支配階層にむけて、「養生の正しさ、正しい養生」を説得的に語り、「自己への配慮」を武士階層に説きながら、同時に自らを医学的知を占有する社会的位置にあるものとして承認してもらふことを要請していたのである。

第二章 『養生訓』における養生的言説の成立

第一節 儒家による養生の発見

第一章で論じたように近世前期に本格的な養生書を書き始めたのは医家であった。一方、貝原益軒や幾人かの儒医（向井玄升・香月牛山・畑黄山など）を除いて、近世前期の儒家にとって養生は決して主題とはなりえなかった。近世の儒家が養生に對していかに冷たい批判的視線をむけていたかは次のような益軒の言葉を見れば明らかである。

世儒、攝養、生を保つ者を以て、術者、生を食ふの事と爲す。ただ冬、裘、夏、葛、飢、食、渴、飲を以て養生の道、

ここに止まると爲す。然れども死生もまた大なり。吾が身は天地父母に與くる所の者、保重せずんばあるべからず。しかれば則ち保養、身を守るの術もまた、学ばずんばあるべからず。何ぞ術者の事となしてこれを處すべけんや。大凡人事、皆術あり。ひとり生を養うこと、あに術なかるべけんや。（全集）3・116

近世の儒家は養生を（術者）、つまり道教的仙術と見なして批判的に見ていたのであって、そのような儒家の常識に對して養生を説くことは至難のわざであった。ただここで重要なのは、近世前期の儒家思想において養生が決して主題的には浮上してこなかったということだ。仏教・道教的知の体系を否定しながら儒家的知識の正当性を説き、自らの知的アイデンティティを確立せねばならなかった近世前期の儒者にとって、それはある意味では当然のことであったともいえる。なぜなら近世前期において養生はいまだかなり道教的なものと結び付いていたからである。⁽¹⁾

このような近世前期の儒家の常識の中で益軒が養生的知の重要性と正しさについて儒家の言葉で思想的に語らねばならなかった困難さとそれゆえの斬新さとは、養生の意味を改めて説こうとする益軒の次の言葉に最もよく表明されているように。

何となれば古昔諸先生。養心の術を論ずるや、細密を極め
独り養生の術にをけるや、則ち心を論ずるの千百の一に及
ばずして、いまだその梗概を論ずるものを聞かず、況や精
詳なるものをや。(『全集』2211)

儒家思想が主として養心的言説として展開してきたことが言わ
れ、養生的言説はそれに対してほとんど問題化されてこなかつ
たという。このように養生的言説が養心的言説としての儒家思
想にむけて意図的に投げかけられたものであるという事実を看
過してはならない。したがって、ここで問題になるのは、益軒
が医家の養生論を含む養生について儒家の立場からいかにして
思想的に語り始めたかである。そのことを益軒の天人関係を検
討することによってまず明らかにしてみよう。

第二節 〈事天〉的天人関係―新たな身体と物への視線の成立

益軒の主要なテキスト、「慎思録」、「自娛集」などの漢文調の
ものから「五常訓」をはじめとする和文体で書かれた所謂啓蒙
書全般に渡って、〈事天〉言説ともいうべき比較的まとまりをも
った議論が展開されていることがわかる。とりわけ、「自娛
集」巻の一には「順事論上下」、「事天地上下」、巻の二には、
「奉若天地論上下」という項目が立てられ、この〈事天〉言説

が益軒にとっていかに主題的なものであったかを示している。
そもそもこの〈事天〉概念は朱子の「西銘解」から益軒が独自
に読み出したものである。しかしながら、益軒は「西銘」解釈
の概念装置としてこの〈事天〉概念を使つたわけではない。こ
の〈事天〉概念を「西銘」解釈のコンテクストから切り離し、
新たに主題的に〈事天〉言説として再構成してみせたのである。
「帳子の西銘の意は、仁人の天につかふまつる道をいへり」
〔「五常訓」巻の三―一七条〕で始まる「西銘」をめぐる記述
で解説的な説明をしたのち、最後に益軒は「西銘」の大意を述
べて次のようにいう。

凡西の銘の意は、はじめより半まで、人は天に子にして、
天地万物皆わが一体なることをとけり。半より後は天地に
つかへて、仁を行ふ道をいへり。(『全集』8-276)

「西銘」は前半で、「天地万物我が一体なる事」―「天地万物
一体」を主題として、後半で「天地につかへて、仁を行ふ道」
―「〈事天〉を主題とするというのである。しかしながらこれは
大意でしかなく、益軒の主眼とする所はあくまでも冒頭にあけ
られた〈事天〉にあった。このように益軒によって新たに主題
的に語り出された〈事天〉とはいかなる認識論的な枠組みを構
成していたのだろうか。

人の天地の間にあるや、始を乾に資り、生を坤に資る。こ
こをもって人は天地をもって大父母とす。故に人たるの道、
終身の職業は唯天地に事ふるにあるのみ。(『全集』2-188)
ここに見える論理構成は、益軒の《事天》言説すべてに一貫し
ているといつても過言ではない。そこでは「故に」という言葉
を挟んで、前に「生の始／根源」が言われ、後に「終身の職
業」としての《事天》がいわれる。明らかなのは、益軒の視線
が前者にではなく、主として後者に注がれているということだ
である。つまり益軒は《事天》という「終身の職業」を主題化し
ていくのである。

ではこの《事天》という新たな天人関係とは具体的にいかな
るものであるのだろうか。

大なるかな乾元、万物始を資る。至れるかな坤元、万物生
を資る。ここをもつて人の生や、始を天に資り、生を地に
資る。故に曰く、乾稱父、坤稱母。かつその有生の後、終
身履職愛育の功もまた至れり。大なるかな。なほ父母の我
を生む後、またその鞠育教誨を受けて長成するがごとし。
嗚呼人、天地の中に生まれて、天地の養を受けて、身を天
地の間に寓す。(『全集』2-189)

ここで明らかなのは、益軒の視線が生根／根拠(乾坤)で

はなく、「有生の後」の天人のありかたへと注がれているとい
うことである。注目すべきは、天地の間にある身が「履職愛
育」や「天地の養」を通じて天地と関わっているという認識で
ある。つまり天と人とはあくまでも《合一》するものとしてで
はなく、「天地の養」を媒介とする間接的なつながりをもつも
のでしかない。この天地と身とが、「物」による「養」を媒介
とするありかたを主題的に語るものこそがこの《事天》言説に
ほかならない。

ところでこの《事天》言説で成立する身体とはいかなるもの
であろうか。

天地は天下万民の大父母なり。その上、むまれて後父母の
養を得て生長し、君恩を受けて身を養ふも、その本をたづ
ぬれば、皆天地生ずる物を用ひて食とし、衣とし、家とし、
器として身を養ふ故に、凡そ人なれる者は、はじめ天地の
生理を受けて生ずるのみにあらず、むまれて後身をおはる
まで、天地の養をうけて身をたもてり。(『全集』2-190)
天地の道、生と養とにあるのみ。人物有生の始、天地の元
氣を資りて生ず。有生の後、天地の産する所の物を資な養
ふ。…元氣を資りて生ずと雖も、然れども産物を以て之に
養はざれば、則ち元氣罄て死す。(『全集』2-205)

「天地の生理」という先天的な性を与えられて、「有生の後」、人身は衣食住という日常生活全般にわたって、物を媒介にして、「天地の養」を受けつつ生きていく。「天地の生理」や「元氣」さえあればよいというものではない。むしろ「有生の後」における「天地の養」が身には不可欠なのである。

繰り返しになるが、このように《事天》言説は「有生の後」の物による身の生養を媒介とする天人関係の枠組みを新たに構成していた。この天人関係の枠組みでは、天地と人身とは《合一》するものでなく、あくまでも生養を媒介とした間接的な関係をもつものでしかない。しかしながらそこには天地と人との生の営みにおける能動的な相関関係が明確に述べられるのである。

天地の人物をうみそでて、めぐみ給へる御心にしたがひて、
天地のうみ出しいつくしみ給ふ人万物とを、われよりも、
又天地の御心をうけてあはれみめぐむ。是すなわち仁の心にして、天地につかへ奉る道なりと知るべし。…天地のうめる人と万物とをあはれむを以て、天地につかへる奉る道とす。（『全集』3-256）

ここには「生」を基点とする、人と天地との相関的なありかたが明瞭に述べられており、また人が天地の「生物」のありかた

を模倣して「生」の営みを実践することが倫理的要諦として説かれていた。その模倣が可能なのは、先にも述べたように先天的に天から付与された「生理」あるがゆえである。

こうして《事天》言説によって、「天地生物」という天地と、「生理」を内在する人身とが構成され、その「生養」を媒介とする能動的な相関関係が構築された。日常生活における実践（生産・保養・養生など）は《事天》言説によってすべて意味ある行為として新たに見いだされていく。天地生生の運動の一環としての人の「生養」という意味づけがそれである。こうして《事天》言説によって、同時代の他の儒家がもち得なかつた「有生の後」の身・物・術への視線がはじめて成立したのである。

第三節 「養生訓」における養生的言説の成立

『養生訓』は近世儒家思想が身体を主題化した最初のテキストである。そこでは身体が中心化され、養生の重要性が繰り返されて、その具体的な術が展開される。この身体・養生・術という認識の対象がいかにして新たに構成されているかを問うことが『養生訓』テキストの分析課題となる。まず身体がいかに主題化されているのかをみてみよう。

人の身は父母を本とし、天地を初とす。天地父母のめぐみをうけて生まれ、又養はれたるわが身なれば、わが私の物にあらず。天地のみたまもの、父母の残せる身なれば、つつしんでよく養ひて、そこなひやぶらず。天年を長くたもつべし。是天地父母につかへ奉る孝の本なり。…養生の術をまなんでよくわが身をたもつべし。これ人生第一の大事なり。人身は至りて貴くおもくして、天下四海にもかへがたき物にあらずや。(24-25)

身体が「事天」言説によって、天地父母との相関性において説かれ、「事天」行為として養生が問題化されていることがわかる。「天下四海にもかへがた」い人身の至高性と養生の術の重要性とが同時に説かれるのは、それらが密接にかかわりながら問題にされたことを示唆する。生養を媒介とする天地と人身との相関関係が「事天」言説によって新たに構成されたことはすでに述べた。養生もまたそのような新たな天人関係の成立とともに生じたものにほかならない。近世前期の養生書と「養生訓」とを比較した場合、儒家によって養生が新たなレベルで主題化されていることがわかる。

まず「養生訓」で語られる身体とは、「天地の生理」と「天地の元氣」とを受けたものであり、よって天地の生養の道に参

与しうる場として構想される。ところが、身体は先にも見たように、「有生の後」の物による生養を不可欠とするように、現実の生身の身体でもある。「養生訓」における身体は全く脱形而上化された、生身の身体にほかならない。それは病みやすく、死すべき身体、有限なる身体である。

およそ人の身はよはくもろくして、あだなる事、風前の灯火のきえやすきがごとし。あやふきかな。人の身は金石に非ず。やぶれやすし。術を知らざれば身を守りやすし。

(32)

「養生訓」で説かれる身体とは、あくまでも生身の死すべき身（大野通明本、「大疑録」上、12条）であり、この身体はもはや永遠不死なる天理を内包したり、不老長生にむかう身体ではない。一切の形而上性・超越性を無化された身体こそが「養生訓」で立ち現れているのだ。

このような生身の身体が「養生訓」で問題となることは先に述べた「事天」言説ともかわるが、基本的には宋学的身体の否定から生まれたものといえる。例えば「大疑録」では「身には死生あれども、性には死性なし」という朱子と、「気には死生あるも、理には死生なし」という李退溪とによる身体の規定とを益軒は明確に組み換える。「性・理」の超越性や不変性を主

張する朱子学的解釈を益軒は《事天》言説によって全く新たに組み換えてしまふのである。

竊かに謂ふに、人身は氣聚まれば生じ、氣散すれば死す。

性は、人の天に受くる所の生理なり。理は氣の理なり。二あるにあらざるなり。いやしくも身死すれば、生の理また何処にありや。蓋し人身は、氣を以て本となす。理は則ち氣の理なり。故に生ずれば、この理あり。死すれば、この理もまた亡ぶ。故に身死して性存するの理なし。この身あれば、この性あり。この身をければ、この性もまた随って亡ぶ。寄寓する所なければなり。(NST-17)

従来このような朱子学批判から益軒の理氣一元論が読み出されてきたわけだが、ここで注目すべきは《理氣》論的な身体である。いうまでもなく理とは《天地の生理》であり、氣とは《元氣》にはかならない。主題は理氣論ではなく、あくまで身体論にある。理氣が存在する《寄寓》する場としての身体が、死すべき生身の身体として見いだされていることが重要なのだ。

いままでいかにして近世儒家言説にとって養生が新たに見いだされ語られてきたかを「養生訓」を通じてみてきたわけだが、ここでそれとは異なる問題を指摘しておかねばならない。それは養生のまなざしともいうべきものである。先に見た養心的言

説に対する養生的言説の主張は実は「長生有術論」(『自娛集』)という項目の中で説かれていた。ここで問題としたいのは、この「長生有術論」で説かれる《術》の意味についてである。近世前期の養生書は基本的には《術》を主題として書かれたものだ。近世前期の儒者はそのような《術》を「仙術」と見なして否定したわけだが、益軒ひとりはこの《術》概念をきわめて重視していた。ここではこの《術》がもつ意味をも明らかにしてみたい。

「長生有術論」の冒頭は「天下の事、法術あらざるはなし」の一節から始まり、後に儒術・農術・工術・文術・兵術・料理術などが列挙される。社会生活の全般にわたって、人々の日常生活にはすべて何らかの《術》が介在するという視点がそこで述べられる。ここにはもはや《心》を中心化することで現実の状況を処してゆくといった養心的言説の片鱗も見られない。人の身の行為は《心》ではなく、すべて《術》を介在させることによって可能とする認識が明確に表明される。このような《術》が「養生訓」で一貫していることはいうまでもない。

人の身のわざ多し。その事をつとむる道を術と云ふ。万のわざ、つとめならふべき術あり。其術を知らざれば、其事をなしがたし。(36)

生身の身体は、日常生活において、身体の内外で生起する事や、身体を取り囲む物と不断にかかわる。しかし、この生身の身体は「しばしの間・一時・小の事」において油断するや、たちまち「物にやぶられ」、病み死ぬ存在である。したがって身体が物事と接触する日常生活のあらゆる場面において、適切に「術」を媒介として、物事の「他者性」を隠蔽することが決定的に重要となる。しかもその「術」を身体にむけて行使するのは己以外のだれでもない。いわば自らの他者としての身体と物事を「術」によって調和せんとする戦略が展開されるわけだ。

人の命は我にあり。天にあらず、と老子いへり。人の命はせとより天にうけて生まれつきたれども、養生よくすれば長し。養生せざれば短し。しかれば長命ならんも短命ならんも、我心のままなり。(27)

近世前期の養生書に共通して見られるのは、まさしくこの「無病長生は我にあり」(29)と言いつける自己による自己の身体の徹底的な管理のまなざし、「自己への配慮」にはかならない。「養生訓」ではこの養生のまなざしが全くそれ以外の養生書とは比較にならないほど徹底化されているのである。日常生活の子細にわたって、身体と物事とのかわりを最大限の注意深さでもって監視すること、そして「術」を行使して物事の「他者

性」を隠蔽し、自らの身体を秩序づけること、このような身体への権力的な戦略を展開し続けるものこそが養生のまなざしにかならない。しかも「養生訓」で徹底化される養生のまなざしは、同時に「養老・育幼」といった他者の身体の保養や、「女・子」などの身体の教育をも重要な問題として見いだしていくのである。

第四節 養生の社会性

ところで「養生訓」が民生日用のテキストである以上、それは近世の全階層にむけて書かれたとするのが一般的常識である。近世の評者のほとんどがそのように見ている。ここでその点について若干検討しておきたい。というのも「養生訓」で記述される養生は理念的にはもちろん「人」一般にむけて語られているわけだが、この場合「人」とは益軒にとつては都市社会に住む家長¹¹男、とくに武家の家長が理念型として想定されていたからである。つまり「養生訓」で書かれた養生の実践者はあくまでも家長なのであって、出版刊行された後、女・子・老を含む全ての「人」を対象とするものとして読まれていった。この点は近世前期の医家による養生と全く異なる。彼らは支配階層に養生の有意義性を説得することを主要な課題としたのであつ

て、一般階層に《出版》を通じて養生的知識を提供することを主要な課題としたわけではない。

しかしながら、益軒は明らかに一般の読者を想定して『養生訓』を刊行している。ただその一般の読者として理念的には武家の家長が想定されていたことは看過すべきでない。そのことは以下の三点から明らかである。(一) 武士の比喩が多いこと。

(二) 養生と労働とを明確に弁別し、知的作業に従事する階層に余暇の養生としての《労働》(軽い運動)を説き、農工商には《家業》そのものが養生だとすること。(三) 後に触れるように女・子・老に即した個別の養生書が新たに書かれること。ここでは第二点をとりあげて検討しておきたい。

ここに『養生訓』の中にあるひとつの逸話をひきたい。それは士農工商の多忙な身体にとって養生は不可能であり、かえって家業にさしさわりがあるのではないかという疑問に対して益軒が養生の意味を解説するというものだ。少し長いが引用しておく。

或る人曰く、養生の術、隠居せし老人、又年若くして世のがれて、安閑無事なる人は宜しかるべし。士として君父につかへて忠孝をつとめ、武芸をならひて身を勤かし、農工商の夜昼家業をつとめていとまなく、身閑ならざる者は

養生成がたかるべし。かかる人、もし養生の術をもつばら行はば、その身やはらかに、そのわざゆるやかにして、事の用に立つべからずと云。これ養生の術を知らざる人のうたがひ、むべなるかな。養生の術は、安閑無事なるを専らとせず。心を静にし身を動かすをよしとす。身を安閑にするはかへつて元氣とどこほりふさがりて病を生ず。…これを以て四民ともに事をよくつとむべし。安逸なるべからず。これ則ち養生の術なり。(37)

多忙な士農工商の身体にとって養生は不可能どころか有害でさえあるという批判に対して、益軒は、「心を静にして身を動かす」ことを養生の術であるとし、業務遂行を要求する。つまり《家業》もまた養生として意味付けられ、奨励されることになる。士農工商の《家業》が養生として意味づけられると同時に、その業務遂行に際して子細な注意深い監視的まなざしが注がれる。ともかくここで重要なのは武士のみでなく、士農工商の《家業》が養生として新たに見いだされたこと、そして養生が決して自己の長生を求めた保養のみに限定されないことである。さらにこのような養生の社会的業務、生産行為を意味付けるありかたは次の引用により明白に述べられている。

四民ともに我が家事をよくつとめておこたらず。士となれ

る人は、いとけなき時より書を読み、手を習ひ、礼楽を学び、弓を射、馬にのり武芸をならひて身をうごかすべし。

農・工・商は、各々その家のことわざをおこたらずして、朝夕よくつとむべし。婦女はことに内に居て、氣鬱滞しやすく、病生じやすければ、わざをつとめて、身を労働すべし。…四民ともに家業をよくつとむるは、皆これ養生の道なり。(35)

士農工商の《家業》の実践そのものが養生と見なされ、奨励される。ただし武士は武士としての学知と品位を身につけることと《労働》が要請される一方で、農工商はひたすら《家業》の実践＝生産行為・製造行為が要請される。⁽¹⁾こうして養生の術を行使しえない士農工商の身体は、かわりに家業・業務に従事することが要請されることになる。

しかしながら養生としての《労働》が要請されるのは農工商ではなく、あくまで武家における養生としてであることは看過してはならない。《労働》は業務ではない。知的・精神的業務に従事する合間にする身体の軽い運動にほかならない。

室中の事、奴婢をつかはずして、しばしばみずからたちて我が身を運用すべし。我が身を動用すれば、おもひのままにして速やかに事整ひ、下部につかうに勞せず、…かくの

ごとくにして、常に身を労働すれば氣血めぐり、食氣とごおらず。これ養生の要術なり。身をつねにやすめおたるべからず。(44)

《奴婢》を使用しうる家長で、しかも知的業務に従事するその身体にとって《労働》の有用性が説かれるのであって、農工商ら生産行為や業務に従事する身体にとってあえて《労働》は説かれない。このように養生がかなり社会性を帯びた行為として問題化されていることがわかる。すなわち、士農工商の《家業》の遂行が養生として意味付けられ、それを奨励するのであり、また《労働》という養生の実践が基本的には武士階層に代表される富裕な階層にしか要請されないことで、ここで武士の身体と《家業》に従事する他の階層の身体とは分割されるのである。

いずれにせよ、養生のまなざしは自己の身体の戦略的実践を要請するのみならず、士農工商という社会階層全般の《家業》を意味付け、奨励すると同時に、とりわけ武士階層を指標とする富裕な階層とその他の階層の身体の間にある分割線を引く実践でもあった。

こうして『養生訓』における儒家の養生的言説を見てきたが、近世前期の医家の養生論と異なるのは、次の三点である。まず、

『養生訓』が武士階層を指標とするにもかかわらず、決して武士階層のみに養生の主体を限定せず、士農工商階層に養生を説いたということ。次に、それとかわるが養生的知を占有する立場からでなく、『出版』を通じて公開するという知識の流通を課題とし、全階層自らの養生を要請したこと。最後に、医家がなしえなかつた養生の思想的意味付けを儒家の言葉によってなしたということ、がそれである。そして何よりも『養生訓』において徹底した養生のまなざしが特権的に説かれはじめ、そのまなざしが自己の身体のみならず、他者の身体をも貫き始めたということが重要なのである。

おわりに

養生のまなざしとは、近世社会における〈生〉の絶対的価値化に基づき、その管理と秩序の実践を通じた権力的・戦略的なまなざしにほかならなかつた。養生のまなざしが近世の身体を新たに発見し、身体を重要な問題領域として構成してみせたのである。自己による自己の身体の〈養生〉、その〈自己〉への配慮は後に、医師による他者（女・子・老）の身体の〈保養〉、教師による他者（女・子）の身体の〈教育〉という実践を新た

に問題化していくであろう。家業の維持を遂行しうる家長の身体を養生し、子を〈生産〉しうる女の身体を保養し、家長たりうる子の身体を教育することが養生的まなざしの意志なのであつた。つまり、養生は自己の身体への配慮であり、自己による自己の身体の監視・管理・規制として近世前期で成立したのだが、それは同時にきわめて社会性を帯びた〈術〉でもあつた。その社会性とは、養生が家長の身体を主要な対象としながら、同時にその全く同じまなざしを他者の身体にまで貫通させたという意味においてである。また養生の実践は、武士を他の階層から卓越化し、富裕な町人を下層の町人から卓越化させるといふ階層（士農工商）の内外における分割線をも引いた。近世前期における養生のまなざしは、そのような社会性をはらみつつ、社会形成を支えるような実践の場へと身体を転移させるような権力性を帯びていたのである。

注

- 1 代表的な研究としては以下のようなものがある。富士川游『日本医学史』、『日本医学史綱要』（日本医師学会、一九三三）。日本学士院編『明治前日本医学史』（日本学術振興会、一九五五）。藤波剛一『日本衛生史』（日新書院、一九四二）。小川鼎三『明治前日本解剖学史』（学術振興会、一九五五）。『近代科学史

想・下」(日本思想体系、岩波書店、一九七二)。瀧沢利行「日本近代健康思想の成立」(大空社、一九九三)など。

2 富士川游「日本医学史」、を参照。大名からの要請をうけて名古屋玄医もまた、「広く病客に接し傍ら撰述を事とす。数々微命あれども、固辭して就かず」(27頁)と病人が武士特権層であったことは明らかである。ここでは大名の要請を受けたか否かが問題でなく、近世前期の著名な医家はすべて武士支配階層にきわめて近い社会的存在であったということだ。

3 倉地克直「自然と人間」からだと「ころ」(『日本の近世』16頁、中央公論社、一九九四)倉地論文は養生を歴史的に分析した研究としては最も新しいものであるが、いくつかの疑問も残る。例えば「河内屋可正罷」から町人の養生を分析するのだが、養生がごく限定された階層にしか説かれていないことから、「当時の医療は実に階層的に存在していたのである」。(68)といわれ、¹「十七世紀末に先進地帯に現れてくる身体や養生への関心は、実にこのような階層的なものであったのであり、身代」「家」成立ちがその背景となっていたのである」。(69)といわれたりする。つまり近世前期における社会状況「家」社会の制度的成立という歴史的条件に基づき、養生や医学は階層的なものとして存在していたとするのである。しかしながら、重要なのはこの養生の実践を通じて、階層内部にある分割線が引かれることである。養生の言説が具体的な場で実践されることによって、階層が分化していったのではないか。換言すれば養生の実践によつてこそ、新たな社会の組成が可能になっていったのではないだろうか。

4 第一章で扱うテキストは、『日本衛生文庫』(教育新潮研究会、一九一八)によつた。本文ではZIBと略記し、巻数と頁とを例えば、ZIB 91252というように表記した。なお巻数が同じ場合は頁数のみを記した。

5 ミシェル・フーコーの「性の歴史」III「自己への配慮」(田村假訳、新潮社、一九八七)では、医学的知が「知と規則の一つの集成の形のもと、医学は何らかの生き方を、熟慮にもとづく関係様式を、規定するはずのものであった。さらに医学は、養生法という形のもと、意志的で合理的な行為の仕組を提唱しなければならなかった」。(137頁)といわれる。近世前期における武士に対する医家の養生の提唱はまさしくこれにあてはまる。問題はこの「自己への配慮」が「養生訓」で徹底化され、それ以後の近世養生書を貫通していることである。このような「自己への配慮」は当初は武士や知識人のみに限定されていたにもかかわらず、士農工商全階層に共有され、しかもそこから他者「女・子供・老人・病人たちへの視線が成立していくことになる」。

6 ここでは「養生訓」(石川謙校訂、岩波文庫版、一九六一)によつた。本文の引用の頁数はすべて数字のみ記した。また、「貝原益軒、宝鳩果」(日本思想体系、岩波書店、一九七〇)は、ZS」と略記し、「益軒全集」(益軒会編纂、一九二二)も巻数と頁数を例えば、「全集」1126というように表記した。

7 著者不明、元禄八、一六五九年に書かれた「通仙延壽心法」は全く道教的養生を説く。その他、「居家保養記」(三宅建治、刊行年月日不明)は「養気」を主題とする養生書である。

8 詳細は拙論「近世前期朱子学における『西銘』解釈」(季刊「日本思想史」41号)を参照。

9 確認しえた近世の益論評を挙げておく。「近世奇人伝」(伴蒿溪、寛政二、一七九〇)、「典籍作者便覧」(杉野恆、文化九、一八一二)、「近世叢語」(角田九華、文政十二、一八二八)、「樹林評」(広瀬淡窓、天保七、一八三六)、「日本道学淵源録」(大塚観瀾、天保十三、一八四二)、「先哲像伝」(原徳齋、弘化元、一八四四)、など。これらの益軒評を見ると、崎門学派の「日本道学淵源録」だけを除いて、「民生日用」の儒者、有益な学を説いた益軒像がすでに近世から構成されていたことがわかる。近代になって、とくに近代教育の言説がそのような益軒像を「近代国民教育」の形成過程で見いだしていくのである。

10 樺山鉦一は養生を都市的な現象と見なし、次のように述べている。「養生論は、基本的には、都市社会とその生活パターンの広汎な成立に関係している。医師、薬剤師の社会的状態、肉体と精神、欲望と倫理への態度、そして共同体的知識コミュニケーションから、文字コミュニケーションへの移行は、いずれも都市生活が準備した条件である。」(「養生論の文化」、林屋辰三郎編、「化政文化の研究」、岩波書店、一九七六)基本的にこの見解には筆者は賛同する。しかしながら、養生的言説の成立の原因を、「公衆衛生の欠如・医療社会の不安定」という近世社会の実態に求めることには賛同できない。むしろ、養生の実践が近世社会の何を新たに構成し再編していったのかという、養生の実践がひきだす社会的意味を考察しなければなるまい。

11 このような記述から「養生の術が封建的秩序を支える方向に

役立っていることは、看過できない点である」(宮本忍、「医学思想史」三、勁草書房、一九七五、30頁)と否定的に論じることもできるが、繰り返す言うようにむしろ養生の実践によっていかなる表象が獲得され、いかなる意味がそこから生成されようとしているのかを問うべきである。

12 この他者の身体の差異化という視点は、ロペール・ミュシャンプレッド「近代人の誕生」(石井洋二郎訳、筑摩書房、一九九二)、第四章、「身体の秩序」に負っている。そこでミュシャンプレッドは日常的作法(飲食、服装、礼儀作法など)によって身体がいかにしつけられ、他者の身体との隔離がなされて、「自我」が成立していくかを論証している。「自我」の成立はひとまずおくとして、自己の身体を自己で管理するというこの近世の養生のまなざしが、他者の身体に対する自己の身体という感覚を新たに実践者に植え付けたのは明白である。とりわけ第一章でも述べたように、なによりもまず武士にとっての養生が問題化されたのであって、農民や町人にとかれたのではない。近世の養生は明らかに武士のその他の階層の身体からの卓越化、あるいは差異化を企てていたのである。