

理学者の革新

——「邪」から「鬱」への視野転換

黄崇修

理学者、また医者である朱丹溪は、『素問』以来の気鬱説を継承しながら、それに相火の概念を組み合わせることで、鬱の発症原理を巧みに説明した。しかし、それだけでは、朱丹溪が鬱問題を専ら論じた第一人者であることを、十分理解することはできない。筆者は、『金匱鉤玄』の記述を材料として、そこに現れる気血・沖和・佛鬱といった概念を分析し、朱丹溪が「気血沖和すれば万病は生じず、一も佛鬱する事有れば、諸病生ず、故に人身の諸病多は鬱より生ず」という新しい鬱説を提唱したことを明らかにした。

また、その論理を基盤として発展させた結果、朱丹溪は、鬼神の祟りを畏れる信仰に対して、医者としての視点から、これを慎重に取り扱いつつも、東洋医学史上初めて、邪祟と鬱証（気鬱）とを明確に区別する必要を広く呼びかけた。

古代中国では、人間が霊に祟られた場合に、巫医の祝由治療に頼る習慣があつた。しかし、このような治療は、病気の正体を見極めることもせず、専ら巫術にばかり依存するために、数多くの犠牲者を生んできた。

朱丹溪はその行為の愚かさに対して遺憾を表明すると共に、こうした従来の移精變氣法の權威に挑戦した。

朱丹溪はまず「氣血は神のもとである」という考え方を提起し、妄言や暴行といった行動異常を体内の神の乱れと判断し、衰えていた氣血を補うことを治療方針とした。もつとも、もしも、邪の祟りであると判断されれば、その場合は、秦承祖の「灸鬼法」を補助的に用いれば良いと考えた。要するに、病気の本体はほとんどの場合は血気にあるため、この問題を先に解決することが、より重要であると強調したのである。

また、朱丹溪は邪の存在を承認する一方で、正統な医療方法で病気を治療すべきであり、そのためには、医者だけではなく患者の家族も治療に責任を持つことが重要であると主張し、当時の巫医頼みの風潮を一新しようとしていた。

このような朱丹溪思想の影響により、中国明代以後、病因を邪祟と見なす考え方はなく、鬱証として対処しようとする考え方へと、主流の思想が転換して行ったのである。

一 「邪祟」思想から「神鬱」概念への転換

1 「祝由科」の歴史

ここで「神の鬱」という問題について論じるのは、朱丹溪が邪祟思想をその鬱説に取り入れたためである。「邪祟」思想は古来より中国にある、鬼神が災いを引き起こすと考える民間信仰である。その信仰の中には、「邪祟」に魅入られると精神状態がおかしくなり、乱暴な言葉や異常な行為を行うようになる、という内容がある。現代の人文科学研究であれば、これは宗教社会学や人類学の研究課題となるのだが、当時の中国では医学に属するものとされ、「祝由科」という分野が設けられた。

祝由医療は、中国の歴史文化史上、恐らく最も早く現れたと考えられる医療技術であり、『黄帝内経』移精變氣論にも議論されている。その後も各時代でその呼称と内容を少しずつ変えながら、存続して行った。例えば隋朝では「祝禁」と呼ばれ、唐朝では「呪禁」と呼ばれていた。更に、こうした医療技術を向上させるために、宮廷に「呪禁博士」までもが設置された。そして、唐朝の有名な医者である孫思邈にしても、その著書『千金翼方』の末尾一篇に「禁経」という文章を編入している。

このように祝由医療は、その時々々の政府から支持を得て、一般的に信頼された医療技術だったと考えられる。しかし、唐代以降にも宋では「書禁」、元では「祝由書禁科」、明では「祝由科」が設けられていたが、祝由技術は次第に衰え、そして同時に薬物の使用もなされるようになってその原義を失い、明朝の穆宗（隆慶）時期になると宮廷内では廃止された。そして、現在では、祝由医療の技術は、民間療法として伝えられているのみである。

「祝由」治療を行う医者は、「巫医」と呼ばれた。先秦時代から「巫医」は医官とされ、相当程度の発言権を持つていたが、これも制度の変化に伴って変転し、明代に「祝由科」が宮廷で廃止されると、「巫医」の存在は表には現れなくなった。

このような「巫医」を指す人は、様々な形で医療活動を行い、それによって生活を営んでいた。そして、時には、その治療技術が民間信仰と混じりあつて、民間宗教の宣伝材料として利用されることもあった。その影響力は、近代化された現代の台湾社会に於いても見られ、「巫医」の治療行為が民間で活発に行われている。

2 「神醫」概念への試み

このように、祝由医療が民間人に広く信じられていたため、『素問』でもその是非について論じている（移

精変気論)。結論としては、その信仰に対して配慮しながらも、病気について医学的に考察・対応する必要性を述べている。これが、記録の限りでは中国医学史上初めて、「邪祟」思想に対して疑問を投げかけたものである。

朱丹溪は、朱子学者として、また知識人として、「祝由」思想に対して、「邪祟」と「病気」との区別を見極める必要性を主張した。そして、邪の問題については慎重さを保ちつつ、鬱病という観点からその非神秘的部分を解き明かす試みを行った。これが、『格致餘論』⁹「虚病、痰病有似邪祟論」を書き上げる原動力となったのであろう。

「虚病、痰病有似邪祟論」の中では、邪祟に魅入られたものと見なされていた三つの事例について取り上げている。その症状はいずれも、死者や靈魂などについて語るといふ内容であった。朱丹溪は、このような認知異常について、言葉を掌る「神」と関わるものと考え、「邪祟」ということを「神」の鈍化（或いは機能の停滞）によるものと見なし、鬱の一種類として処理しようとした。

いままで筆者が抽出した情志三鬱の概念と同じく、「神鬱」という言葉が朱丹溪にそのまま使われたことは無いのだが、内容としてまさしく「神鬱」について論じたものは多い。¹⁰そこで、以下、医案を中心として、「神鬱」についての朱丹溪の思想について考察する。

二 邪祟と鬱証の境界

1 「医案」中に見出される朱丹溪の思想

まず「神鬱」の特徴に関して、「虚病、痰病有似邪祟論」の言説から、朱丹溪の考え方と治療法について検

討しよう。

憲幕之子傳兄、年十七八、時暑月、因大勞而渴、恣飲梅漿、又連得大驚三四次、妄言妄見、病似邪鬼。

(傳兄という人物が、夏の暑い頃に疲れて喉が渴き、梅ジュースを大量に飲んだところ、続けて三、四回発作が起き、でたらめなことを口走つたり、おかしいものを見たりするようになり、その病状は「邪鬼」のようであった。)¹²

また、別の事例も挙げられている。

外弟歳一日酔飽後、亂言、妄語妄見、詢之、係伊亡兄附體、言生前事甚的、乃叔在邊叱之、曰、非邪、食腥與酒太過、痰所爲耳。

(義理の弟である歳は、ある日酔つた後、乱暴な発言や視聽異常といった病症が観察された。彼自身は、これらの行為について、死んだ兄が自分の体に入ったためだと公言し、その生前のことを並べ立てた。これに対し、私の叔父(かつて医者であった)は邪とは見なさず、生臭い物や酒を飲み食いし過ぎたために痰が生じているに過ぎないとして、彼を叱るのであった。)

両例ともに、病因を邪とするのではなく、熱や痰といった体内の問題として解釈している。次の例も、その方針に当てはまる代表的な記録である。

又金氏婦壯年、暑月赴筵歸、乃姑詢其坐次失序、遂赧然自愧、因成此病、言語失倫、其中文多間一句曰、
 奴奴不是。脈皆數而弦。余曰、此非邪乃病也。但與補脾清熱導痰、數日當自安。其家不信、邀數巫者噴水
 而呪之、旬餘而死。

(宴会の時に、ある婦人が席次を誤り、礼を失したことを姑に指摘された。その後、婦人は慙愧と後悔の
 念が鬱積し、ついに精神の安定を失ってしまった。彼女は無意識のうちに自分が過ちを犯したことについ
 て口走るようになってしまったのである。家族は彼女が靈に惑わされたのだと思い、巫者の協力を得よう
 とした。しかし私(朱丹溪)は婦人の状態を見て、これは邪の仕業ではなく、体内の熱を冷まして痰を取
 り除くべきだと主張した。婦人の家族は、私の話を受け入れず、専ら巫者の法術に従ったために、とうと
 う婦人は亡くなってしまった。)

朱丹溪は病因を熱と痰と診断したのだが、家族は民間信仰に依存していたため、それを聞き入れずに専ら巫
 医に頼り、ついに婦人は死亡してしまった。この事件について、朱丹溪は婦人の死を惜しみ、巫医信仰への過
 度の信頼に対して警鐘を鳴らしている。

祝由の効果が無かったとしても、それによって婦人を死に至らしめたというのは、どのような事情だったの
 であろうか。朱丹溪はその経緯について、次のように説明した。

暑月赴宴、外境蒸熱、辛辣適口、内境鬱熱、而況舊有積痰、加之愧悶、其痰與熱何可勝言。今乃驚以法尺、
 是驚其神而血不寧也。噴以法水、是冰其體、密其膚、使汗不得泄也。汗不泄則蒸熱內燔、血不得寧則陰消
 而陽不能獨立也、不死何俟。

(暑い時節に宴会へ行き、蒸し暑い中で辛い物を食べ過ぎて、それによつて体の中に熱が鬱滞した。そして、以前から痰が溜まっていたところへ、恥じ入る気持ちも加わつて、痰と熱の蓄積が深刻となつていた。更に、それを法尺で驚かしたのだから、その精神を驚かせ、血を不安定にさせてしまった。法水を吹きかけるといふのは、体を冷やして皮膚の肌理を密にして、汗が出ないようにするものである。そして、汗が出なければ、熱が内側から体をあぶりたて、血を益々不穩にする。このように、陰が損なわれ、陽も単独では存続できるものではない。その結果、死に至つた。)

ここで、朱丹溪は、熱や痰が原因となつた以外に、急激な衝撃を加えたことも、患者の病気を深刻化させた要因であつたと説明している。上に挙げた傅氏の例でも、何回もショックを受けたために病症が急激に悪化したと述べられている。この金氏婦人の例の場合でも、もともと単なる熱と痰による不調であつたので、適切な手当さえ受けければ問題なく回復したはずだつたのだが、法尺(霊を取り払う道具)で驚かされたために、精神が不安定となり、最終的に死に至ることとなつたのである。

2 『外臺秘要』禁呪科への批判

当時の社会に一般的に存在していた迷信について、朱丹溪は次のように断言した。

或曰、『外臺秘要』有禁呪一科、庸可廢乎？予曰、移精變氣乃小術耳、可治小病。若内有虚邪、外有實邪、當用正大之法、自有成式、昭然可考。

『外臺秘要』には禁呪という科目があるので、廃止するわけにはいかないでしょうとある人が質問した。

私（朱丹溪）は、そのような「移精變氣」という法は取るに足りない小術に過ぎず、小さな病気を治し得るに過ぎないと言う。もし内に虚邪（臓器により生じる熱など）があり、外に実邪（細菌など）があったならば、きちんと正式な方法によって対処すべきであると考える。）

『外臺祕要』というのは王焘の著作で、唐代から伝わる医学書として非常に高い評価を受けていたものである。ここで、質問者は、権威ある『外臺祕要』にも「禁呪」（祝由科）が収録されていることを述べて、朱丹溪の批判を食い止めようとしているのである。それに対し、朱丹溪は、そのような「移精變氣」という法は取るに足りない小術に過ぎず、小さな病気を治し得るに過ぎないと厳正な態度を示した。

また、ここで王焘『外臺祕要』の権威に屈しなかつたのには、別の理由もあつた。それは、「鐘乳石」の服用に依存する唐代士人への不信である。唐代では、皇帝や貴族などの間で、五石散を服することが流行した。その方法自体は晋代から始まったものだが、その習慣が知識人層に広まつたのは唐代のことであつた。¹³ 王焘はこの時代に活躍した医者であつたが、それを批判しないばかりか、逆にその服用を推奨した。その『外臺祕要』乳石論序では、次のように言う。

古先服餌、賢明繼踵、合和調煉、道術存焉。詳其羽化太清、則素憑仙骨、若以年留壽域、必資靈助。此蓋金丹乳石之用。

（古代の仙人はこれを飲み、賢明な人はそれに従う。よく混ぜて調煉すれば、道術はそこにある。詳しく彼の太清に羽化することを考えれば、仙人の本質に依るのは間違いないが、もし長生きになる場合、必ず特別なものの力を借りる必要がある。これがまさに金丹なる乳石の効果である。）

王蕪はそれまでの石散（鐘乳石）の作り方と効果を整理し、更にまた、それを服する官僚たちのことを記録する詩文まで書いている。このような文化に対して、朱丹溪は次のように言う。

自唐時太平日久、苻梁之家、惑于方士服食致長生之説、以石藥體厚氣厚、習以成俗、迨至宋至今、猶未已也。斯民何辜受此氣悍之禍、而莫知能救。哀哉本草讚服有延年之功、而柳子厚又從而述美之、予不得不深言也。

（唐代になると平和な社会が続いたため、裕福な家では方士が提唱する長生きのための説にはまって、石薬などの強い薬剤を飲むのが習慣になった。宋代になっても、今になっても、そのようなことが止んでいない。人々にどのような罪があつて、この気悍（氣の高熱状態）の害を受けなければならなかつたのか。そして、彼らを救うすべもない。哀しいことに、本草では延年の効果があると奨励し、そして柳子厚もまたこれに従つて、鐘乳石を褒めている。このことについて私は重く言わずにはおけない。）¹⁵

ここで批判されている「柳子厚」というのは、唐代八大家の一人柳宗元のことである。柳宗元は鐘乳石を称えただけではなく、自身も長期間それを服用し、その結果、四十七歳の若さで命を失っている（章士釗『柳文指要』）。朱丹溪が『本草衍義補遺』の第一条に鐘乳石に対する批判を置いていることから考えても、石散を服することに反対する意識が非常に強かつたように思われる。

このことから考えれば、朱丹溪は直接王蕪を非難しているわけではないが、鐘乳石の効能を宣伝する王蕪に対して不信を抱いていたことは、想像に難くない。そして、こうした事情もあつて『外臺秘要』の権威にも屈

せず、朱丹溪はその「禁呪」法の効果に対して疑問を投げかけたのである。

しかし、「禁呪」法は、『素問』移精變氣論にも論じられたものである。それに対して、「移精變氣」法は小病を治せるに過ぎない、と主張した朱丹溪の考え方は、どのように理解すれば良いのであろうか。

3 『移精變氣』法が小病を治すのみであること

「祝由」という名称は、『黄帝内経素問』移精變氣論にまで遡ることができる。しかし、実際は、『素問』に見られる祝由医療と、隋唐以後の祝由医療との間には、その内容・思想に多くの相違が存在する。そして、その最大の差異は、祝由の原理についての考え方や符呪・気禁の使用といったことではなく、医療過程で「何が医療効果の決め手となるか」ということに対する認識である。

隋唐以後の祝由医療では、主に治療者側の技術を重視するのみで、病人側の努力は要求しない。これに対して、『素問』に述べられた祝由思想は、治療者の技術よりも、病人の生活上・心理中の問題を改善することを重視している。

『素問』には、次のような記載がある。

往古人居禽獸之間、動作以避寒、陰居以避暑、内無眷慕之累、外無伸官之形、此恬憺之世、邪不能深入也。故毒藥不能治其内、鍼石不能治其外、故可移精祝由而已。當今之世不然、憂患緣其内、苦形傷其外、又失四時之從、逆寒暑之宜、賊風數至、虚邪朝夕、内至五藏骨髓、外傷空竅肌膚、所以小病必甚、大病必死、故祝由不能已也。

(太古には、人は禽獸とともに暮らしていた。寒さを避けるためには体を動かし、暑さを避けるためには涼

しい場所でも休憩する。心の内に欲望の蓄積はなく、外にも立身出世の欲望はなく、こうした恬淡の世では邪氣が深く入ることはなかった。故に、薬は内側を治せず、鍼石は体表を治せず、移精祝由によつて治療を行った。しかし、今の世はそれとは異なり、苦悩が内側の精神に影響し、過労が体表の筋肉を傷つける。また、四季の規律を失い、寒暑の道に逆らうために賊風は次々と到来し、虚邪が昼夜となく内側の五臓骨髄に入りこみ、体表の空竅肌膚（耳目鼻口と毛穴）を傷つける。そのために、小病でも悪化し、大病では死に至る。そのため、祝由では、どうにもできない。」¹⁷⁾

要するに、『内経』では祝由医療の効果を否定していないが、しかし患者の精神状態や生活スタイルが適切に調節されていない状態では、祝由の効能も期待できない、と考えているのである。

このような考え方は、後漢の道教集団に影響を与えた。例えば、『典略』には以下のような内容がある。

光和中、東方有張角、漢中有張脩（……）角為太平道、脩為五斗米道。太平道者、師持九節杖為符咒、教病人叩頭思過、因以符水飲之（……）修法略與角同、加施靜室、使病人處其中思過（……）為病人請禱、請禱之法、書病人姓名、說服罪之意。¹⁸⁾

（光和中（178-184）、東方には張角が、漢中には張脩がいた（……）角は太平道をなし、脩は五斗米道をなしていた。太平道は師が九節杖を持つて符呪を行い、病人に叩頭させて過ちを反省させ、そして符水を飲ませる。脩の方法は角とほぼ同じだが、一人の空間に収容し、病人にそこで過ちを反省させた（……）病人のために祈禱をするが、その請禱の方は病人の姓名を書き、罪の原因を説明する。）

『後漢書』によれば、張角は符水呪説で病を治し、効果があつたので人々はこれを信じた、という。静室で過ちを反省させるという医療行為は、医療思想上に確かに存在する。しかし、このような作法は、極めて宗教的な行為である。当時の一般庶民にとつて、病気を治すということは医者への任務であり、個々人の日常生活という要素は軽視されたのであろう。

朱丹溪の「虚病、痰病有似邪祟論」に記録されている金氏の例では、患者はただ受動的に符水、法尺などを用いた治療を受けるのみで、自ら何か具体的な行動をすることはしない。このように、元代では、患者の心身の改善よりも巫医の技術の方に期待していたのであり、このような医療が権威として認められていたのである。朱丹溪はこのような愚かな認識に対して、不満を覚え、符水治療について以下のように述べる。

然符水惟膈上熱痰、一呷凉水、胃熱得之、豈不清快、亦可取安。若内傷而虚、與冬嚴寒、符水下咽、必冰胃而致害。

(膈の上に熱痰がある場合は、符水の冷たい水を飲むと胃の熱がそれを受け、少し気持ちをよくする効果があるが、もし体内の損害で虚になり、また冬の厳しい寒さに遇う場合は、符水を飲むと、必ず胃に損害を与えるのである。)

ここで朱丹溪は、冷・熱という原理で符水の効用を説明しようとしている。そして、この見解は巫医への依存心を打破し、移精変気法では大病を治せないという主張を導く。

三 「虚病、痰病有似邪祟論」の後世への影響

1 もう一つの朱丹溪の姿——邪祟の容認

朱丹溪は「禁呪」の方法にはあまり好意的ではなかったが、しかし、「邪」の存在を否定するまでには至っていない。言い換えれば、朱丹溪は邪鬼の存在を黙認していたのである。

例えば、『格致餘論』「虚病、痰病有似邪祟論」の他に、「治病先觀形色然後察脈問證論」では、次のような言い方をしている。

浦江義門鄭兄、年二十餘、秋間大發熱、口渴、妄言妄見、病似邪鬼。

（浦江義門の鄭氏は秋ごろ、發熱し、喉が渴いて、乱暴な言葉や視聽異常といった病症が觀察され、まるで邪鬼に憑かれているかのようである。）¹⁹

患者の言行がおかしくなっていて、邪に魅入られた症状に似ている、というこの言い方は、朱丹溪の治療記録の中で、四例を数える。そして、「邪」という問題について、朱丹溪は慎重に取り組む姿勢を示している。

血氣者、身之神也。神既衰乏、邪因而入、理或有之。若夫血氣兩虧、痰客中焦、妨礙升降、不得運用、以致十二官各失其職、視聽言動皆有虚妄、以邪治之、其人必死。

（血と氣は神の本である。一旦、神が衰えれば、邪はそれにつけこんで体に侵入するというが、このような道理は、まあ、有りえるであろう。もし血、氣の両方ともに衰えて痰が中焦〔胸と腹の間〕に生じれば、

その循環が阻まれ、十二官の機能が上手く作用しない。それにより視る、聴く、話す、動くなどの行動に変調を来たしてしまうわけである。もし邪と見なす巫医の治療ばかりに頼れば、患者の死を招くにほかならないのである。²⁰

朱丹溪は「神」と「邪」との間に存在している競争関係を述べている。このことから、朱丹溪は邪（鬼神や霊など）の存在を認めていたことが分かる。²¹しかし、病因を邪と見なした時に、それがもしも単に血・気が衰えて痰が生じることで引き起こされた病であった場合、巫医の治療に頼つては患者を死なせてしまう危険がある。このように、朱丹溪は家族や巫医の行為を問難しながら、血気のためなのか、邪のためなのか、それをしっかりと見極めなければならないことを強調する。

また、以下のような治療例もある。

口妄言無次、又怒罵人、眼上視、不瞬而欲起擊、又欲起走、其狀若有所憑然。予令捉定兩手、為灸兩大指背甲甲及半肉各三壯、怒狀稍殺求免、索粥、耳目仍未有聞見。昏寐至夜半、狂怒大作、且言鬼怪之事而即退。巫至、大罵巫者。予靜思之、氣因血虛亦從而虛、邪因虛入、理或有之。且與補藥、血氣若充、邪當自退。仍與並藥、又恐痰飲、佐以荆瀝、又以秦承祖灸鬼法灸之、哀告我自去。遂昏睡一晝夜、忽自起索粥、其夫與之。方問夫・爾面垢如許、怪床上有香氣、而繼又無所知識。

（話の内容は妄言で論理はなく、また怒つて人を叱る。目は上を見ていて、瞬間に起きたり走ったりしようとする。まるで霊に憑かれているようである。私は彼女の両手を固定させ、手の裏親指に灸を三回した。すると怒る様子は少し収まり、もうやめてほしいと懇願し、お粥を飲みたいとまで言った。ただしこれま

で耳や目などの機能はまだ回復してこなかった。昏睡したあと、夜また発作を起こし、怒りながら鬼神の話ばかりをした。家族は巫者の治療をお願いしたが、効果がなく、巫者は彼女に叱られたままで治療が終わった。私は冷静によく考えた。気は血の虚に連れて虚となり、邪は之を機にして体に入る理はあるかもしれないのである。故に私が補劑を与え、患者の血・気を充実させれば、邪は自ら退去するはずである。(……) また秦承祖灸鬼法を以つて彼女に灸をすると、「私はすぐ離れていく」と悲鳴で言った。一晚昏睡したあと、朝またお粥を飲むのを求めた。夫がお粥を手渡す時、「なぜ君はそんなに汚い顔をしているのか、また床から香りがする」と文句を言った。その後、また寝込んでいた。」

これまで取り上げて来た例では、血気の問題で言行異常が引き起こされるといふ病状であったが、この例では、朱丹溪は投薬に加えて「灸」という方法を用いている。患者の症状が、言語異常の他に、罵詈雑言、目つき異常、過度の攻撃性や逃走、といったものだったので、朱丹溪はその様子から邪によるものと判断し、「灸」を用いてそれを抑えたのである。

深夜になってからまた乱暴な行為が復活し、幽霊・妖怪の話ばかりをし始めたので、家族はそれを邪によるものと考え、巫医に診察を頼んだ。しかし、巫医が来ても、その状況を取捨することはできなかった。朱丹溪はこの厄介なケースについて、「気が血とともに衰えてきたため、邪がそれに乗じて体内に入りこんでいる」と判断し、「患者の血・気を充実させれば、邪は自ら退去する」と考えた。そこで、補薬を飲ませ、更に秦承祖の「灸鬼法」に基づいて灸を据えたところ、患者は眠りこみ、翌日には回復を見せたという。

2 「秦承祖灸鬼法」と「狐狸病」

朱丹溪についてこれまで見てきたのは、迷信を排して医理を實踐するという側面であった。しかし、上の例では、珍しいケースではあるが、「秦承祖灸鬼法」を使って靈を退去させるという治療を行っている。

このように、朱丹溪ですら、邪の存在を認め、それに対する治療法を用いていたのであり、以後の明清期の医者も、また邪祟の存在を認め、「秦承祖灸鬼法」を援用し続けた。例えば、弟子の樓英（1332-1400）は『医学綱目』に於いて、邪祟の特徴について次のようにまとめた。

由人精神不全、心志多恐、遂為邪鬼所擊。或附著、沉沉默默、妄言謔語。誹謗罵詈、詰露人事、不避讒嫌。口中好言未然禍福（……）。登高陟險、如履平地。或悲泣呻吟、不欲見人、如醉如狂、其狀萬端。

（人が精神異常を來たし、常に对人恐怖を示している場合、それは邪鬼によって攻撃されているからである。その症状には、引き籠もり、妄言、悪口、人の秘密の暴露、更に未來予言、人の考えていること（予想）（……）、或いは悲しくうめき、人との接触を避け、まるで酔って狂っているような変な様子が見られる。）²⁵

樓英はこのように述べ、このような異常行動を邪鬼のせいと見なす考えを示している。

一方、遠く江戸の漢方医片倉元周にも、このような考え方の影響は及び、『青囊瑣探』には次のような記述が見られる。

狐狸之憑人、使人語言錯亂、恍惚或識未到之處、或書未知之字、或其力倍常、治之之法宜灸鬼哭穴、乃以

道理責之、必去矣。以患人兩手大指相並縛定、用大艾炷於兩角甲後肉四騎縫著方灸之、若一處不著火即無效、灸七壯。病者哀告、我自去、神效。此秦承祖灸鬼之法也。

(狐の靈に憑かれた人は言葉は乱れ、ふらふらする。たまに未來を予言、或いは見知らぬ文字を書き、また力が普通の倍以上。治療の方法として鬼哭穴に灸をすればよい、また狐の靈に説法すれば必ず退去する。患者の両手の親指を縛りつけ、大艾炷を用いて指と指の隙間を灸する。もし火が起きなければ、効果はない。繰り返し七回する。患者が悲鳴を発し、(狐の靈が)自ら退去する。この素晴らしい方法はいわゆる秦承祖灸鬼之法という。)²⁶

秦承祖²⁷というのは南北朝時期の名医で、『脈経』²⁸、『偃側雜針灸経』、『本草』、『明堂図』、『薬方』などの作著したが、いずれも散佚している。片倉元周がこのような文を書いたのも、恐らく当時の医書を参照したであろう。²⁹それがどんな文献を参照したのかは不明だが、「両手の親指を縛りつけ、指の隙間を灸する方法」と「患者が悲鳴を発し、(狐の靈が)自ら退去する」という記述には、上で挙げた朱丹溪の治療例に合致することが多い。

朱丹溪の医案から直接引いたとまでは言えないが、片倉元周が間接的にでも何らかの影響を受けていたことは間違いないであろう。³⁰

「秦承祖灸鬼法」の効果について、片倉元周は次のように述べる。

予往年治神田其妻、忽患狐祟、即以此法收效。

(昔神田の奥さんは理由がなく狐の靈に憑かれていたが、私はこの方法でみごとに治療効果を収めた。)³¹

これによれば、「秦承祖灸鬼法」には、狐の祟りを取り除く効果が非常に大きいという。また、こうした「狐祟」に注目したのは朱丹溪が初めてではなく、唐の孫思邈の『千金方』には、既に以下のような文が見られる。

狐魅、合手大指縛指、灸三七壯、當狐鳴即瘥。

(狐の靈に憑かれる場合は、患者の両手の親指を縛りつけ、三回から七回ほど灸する。狐の靈が悲鳴をあげれば、停止する。)

朱丹溪の文献では、直接「邪祟」の種類を述べてはいないが、患者の症例や、片倉元周・孫思邈の言説の内容から見るに、狐の祟りと見なしていた可能性が高い。また、朱丹溪『局方發揮』に「狐狸病」についての言及が見られることも、その傍証となるであろう。

或曰、蘇合香丸雖是類聚香藥、其治骨蒸・癩瘰(癆瘵)³²・月閉・狐狸等病、吾子以為然乎。(……)用之于氣病及暴仆昏昧之人。

(蘇合香丸は『類聚』が記載する香藥であるが、それをもつて骨蒸・癩瘰・月閉・狐狸などを治療する効果があるかとある質問者が朱丹溪に聞いた。(……)それは氣病及び暴仆昏昧(卒倒して昏睡)するのに使うと朱丹溪は答えた。)³³

「蘇合香丸」は色々な香料（麝香・丁香など）の合成によって作られたものであるが、質問者は、その骨蒸・殭瘵・月閉・狐狸などに対する治療効果について、『太平惠民和劑局方』以来の知識を以って朱丹溪に訊ねている。『太平惠民和劑局方』を受容した陳無澤の説によれば、「蘇合香丸」には、肺痿などの身体病症を治療する効用の他に、鬼に攻撃されたり、狐に憑かれたりするなどといったことに対する効果もあるという。こうした背景下で、朱丹溪は直接には「狐狸病」について説明していないが、「蘇合香丸」に「氣病及び暴仆昏迷」（「狐狸病」の症状とされた事柄）を治す効果があることは承認している。

前例（註23）では、婦人は少し意識が戻った時に、「床から香りがする」と言っている。それが何を意味するのかを確定はできないが、ここで朱丹溪が「秦承祖灸鬼法」を利用するとともに、狐を退去させるための補助的な手段として、「蘇合香丸」を用いたためであろう。³⁵

しかし、朱丹溪には、あまり霊のことを積極的に論じようとはしない傾向が見られ、「蘇合香丸」についても、神の昏迷に対しては効果はあるが「性急輕竄之劑」（躁熱）であり、氣血を損傷する恐れもある、と警告している。³⁶このように、朱丹溪は「狐狸病」についての議論を避けて、自らの得意とする「火・痰・鬱」という分野で説明を行うのである。

宋代以後の文学作品の中では、人間と狐との恋愛譚が好まれたが、その一方で「狐狸病」の神秘性は、朱丹溪の鬱説の登場によって、少しずつ変化して行ったのである。

3 邪から鬱への視野転換

『格致餘論』「虚病、痰病有似邪祟論」の言説は、後世に二つの大きな影響を及ぼした。一つは、邪祟の存在

の承認で、ある種類の病を邪祟によるものと見なしたために、巫の祝由の代わりに、医の責任としてその邪祟を退去させる「針」「灸」による方法の開発が要請されたことである。もう一つは、邪祟ではないと判断された場合に、その病因として肺の熱が引き起こす痰に注目するようになったことである。明代の医学は、この二つの方針にほぼ従っている。

後者の例としては、朱丹溪の名を借りて、医説を宣伝する『丹溪手鏡』³⁸が挙げられ、そこには、

驚則心血不寧、心者神之本。積痰鬱熱隨動而迷亂、心神、有似邪鬼

(驚けば心血は不安定になる。心は神の本である。痰と熱が蓄積し流動が乱れることによつて精神が混乱する。まるで邪鬼に魅入られているようである。)

という説がある。これに至るまでには、その説が朱丹溪学派の内部から徐々に外部に広がつていった経緯がある。³⁹ここでは、紙幅の関係上それを一々取り上げることはできないが、陳秀芬氏による整理を借りて、朱丹溪の「虚病、痰病有似邪祟」の重要性を示したい。

何以有人會出現「如醉如癡、如為邪鬼所附」或「登高而歌、棄衣而走」的古怪言行呢。『醫學正傳』主張「皆痰火之所為」。至於「見鬼」、虞搏的解釋是…「人見五色非常之鬼、皆自己精神不守、神光不完故耳、實非外邪所侮、乃元氣極虛之候也。」(……)。李梴(十六世紀)『醫學入門』(一五七五年)也說「視、聽、言、動俱妄者、謂之邪祟。甚則能言平生未見聞事及五色神鬼。此乃氣血虛極、神光不足、或挾痰火壅盛、神昏不定、非真有妖邪鬼祟。」虞、李二人認為各種感官的幻覺與看似擁有預知能力常被視為邪祟所致、

其實不然。這些現象實為元氣、氣血之「虚」或「痰火」的作用造成的。此種觀點與元代醫者朱震亨（1282-1358）論「虚病、痰病有似邪祟」的角度可謂一脈相傳。

（なぜ人は「酔つて意識が不明となり、まるで邪鬼に魅入られているかのよう」や「高い所に登り、服を脱いでから目的なく走る」といった怪しい行為をするのか。『醫學正傳』では、それは「痰の火によつて引き起こされた」と考える。ちなみに「鬼に遇う」の場合は虞搏「人は普通ではない色が付いた鬼を見るのは、それはみな自分の精神が錯乱し、神光が不足するがゆえである。外邪に侵入されたのではなく、ただ元氣は極めて衰弱の現象のみである」と説明した。（……）李梴（十六世紀）の『醫學入門』（一五七五年）にも「視る、聴く、話す、動くなどの行為がおかしくなるのを邪祟という。病状がひどくなれば予言や鬼神を見た」と口にする。実はそれは氣と血の衰弱、神光の不足、ある痰の蓄積によつて精神状態が不安定になった所以である。本当に妖邪鬼祟のようなことではない」のように述べた。虞、李の二人は幻覚や現実が伴わない予言などの行為はよく邪祟と見なされることに対して反対の立場をとつた。このような現象は実は元氣、氣血の「虚」或いは「痰火」の作用によつて引き起こされる。この観点は元代の医者である朱震亨（1282-1358）が「虚病、痰病有似邪祟」を論じる時の、その仕組みと関連している。⁴）

ここで、陳秀芬氏は明の名医である虞搏・李梴などの言説を引いて、その言説の原点が朱丹溪にあることを示している。⁴¹

また日本でも、江戸後期には朱丹溪学派鬱説の受容により、精神錯乱の原因を、邪霊の祟りではなく鬱によるものとして理解していくようになっていった。例えば、小森桃鳩『蘭方枢機』も、従来では邪祟と考えられて来たことについて、それを鬱証として認識した。

鬱證。獨居而避交待、喜營事務千思萬慮而心不靜、諸事易驚又面色萎黃、腸胃風脹、大便秘、小便少、肢未微冷。脈遲緩甚者、則精神錯亂、似有靈魅。

（鬱証に罹る人は、一人で部屋に閉じこもつて人と付き合いを避け、時には何か物事を行うことを好むのだが、考え過ぎによって心が落ち着かなくなってしまうことになる。物事に接触する時にはパニックになりがちで、顔色は黄色っぽく、胃腸は膨らみ、便秘、冷え性などの症状がある。脈が衰えて遅いという症状が深刻化すると、精神が錯乱し、まるで靈に取り憑かれたかのように見えるという。)⁴²

小森桃塢は漢方医であるが、西洋医学の紹介にも努めた。彼は脈を見て鬱証を診断し、精神の錯乱という現象を鬱証の症状として取り扱った。このような考え方に基づいて、小森桃塢はその『蘭方枢機』（一八一七年）の中で、西洋医学の「メランコリア (Melancholia)」を「鬱証」と翻訳した。これが「メランコリア」を「鬱」と訳した始まりである。

そして、小森は後に『病因精義』の中で、「脳質が衰弱であれば神府が侵襲劫掠された時、鬱証に罹り易い」と説明した。この言説は、朱丹溪以来引き継がれて来た神鬱という考え方を受けながら、西洋医学の脳についての説に接点を求めようとする試みであったのであろう。

このようにして、朱丹溪の呼びかけた、精神錯乱という現象を邪ではなく鬱（血・氣・神）として考える思想は、清代の医者や江戸漢方医による仲介を経て、西洋脳医学と結びつく可能性を得たのである。

おわりに

朱丹溪にとつては心・気は一つの元が二つの側面を示しているに過ぎない。この故に、朱丹溪が言語失調・行動異常という「神鬱」を発症した病人に対処する際に、やはり依然として「氣」「血」という基礎に拠る氣鬱概念の運用によつてそれを説明したのである。すなわち、病人が氣・血の両者ともに虚となった状況下で、自責の念や驚愕の感情といった心理的作用が生じた時に、下位に位置する氣・血が心・神を鎮めることができなくなり、そのために脳にある至陽至清の神が依拠するところを失い、最終的に言語の混乱や鬼怪を叫びまわする現象が生じるという。

朱丹溪は、また「秦承祖灸鬼法」によつて、狐の祟りのような病を治療したことがあったが、しかし、これを以て朱丹溪が巫医の方法を完全に採用したとすることはできない。朱丹溪は、基本的に、元気が盛んであれば外部の邪気は自ら近寄らないと考えており、そのために、やはり狐の祟りというのも結局は欲望が遂げられなかったり放縱であつたりする氣鬱の引き起こすものと見なしたのである。そして、その治療方針というものも、氣・血を養い、元気を補うという根本的な方法であつた。このことから考えるに、淫欲によつて狐妖の祟りを招き、精気を盗み取られるという民間小説の話も、欲から鬱が生じるという朱丹溪の思考形式と対比すると、朱丹溪鬱説理論が元代以降の民間文学小説に対して影響を及ぼしたように見える。

■註

- 1 朱丹溪（1281-1380）、本名は朱震亨、字は彦修。金華（浙江省に属す）義烏県の赤岸に生まれたため、死後、丹溪

- 先生と尊称される。朱丹溪は朱子学者として当時の医学を革新し、金元四大家（劉完素、張子和、李東垣、朱丹溪）の最後の一人であり、主洩派の劉河間と主補派の李東垣の二人の長を採って短を補い、「陽常有余陰常不足」（丹溪は人間体内の氣は陽、血は陰、陽が動きやすく、陰が欠けやすいと考えるため、「滋陰降火」を重視し、「陽は常に有余、陰は常に不足」の論を立てた。）、「相火論」などの有名な学説を発表し、後世、金元医学の集大成者として評価される。代表的な著作は「格致餘論」、「局方發揮」、「本草衍義補遺」などである。
- 2 朱丹溪『金匱鉤玄』（田思勝など主編『朱丹溪醫學全書』、北京、中国中医薬出版社、二〇〇六年）。
- 3 王維漢墓出土『五十二病方』は、現存する中では最も早期の臨床に関する医書であり、そこには五十二種類の病氣に対する治療方法が記されている。これらの方法の中には、「医療療法」のみならず、少なくとも五種類以上の「呪術療法」がある。山田慶兒氏の研究によれば、これらの呪術療法によって治療される病氣には、以下の三つの共通点がある。第一に、病氣を引き起こす超生物学的（ないし生物学的な）生物が存在する。第二に、これらの病氣は人間の精神に充満している。第三に、適当な治療方法が無い時に、呪術療法が行われる。これによれば呪術療法と医療医療は、当時いずれも大切にされたものだったのである。山田慶兒『中国医学の起源』（東京、岩波書店、一九九九年）を参照。
- 4 清・永啓等修編『歴代職官表』（北京、中華書局、一九八五年）、九七二頁。
- 5 このような民間医療について、清の趙学敏『串雅』は、当時民間で行われていた「走方医（呪術医）」の医療方法について研究している。また「祝由録験」では、その治療の効果について記録したという。しかし、残念ながら、現在この文献は失われている。趙学敏『串雅内外篇』（『民間秘方』、台南、正海出版社、一九七八年、一二〇～一三三頁）、嚴世芸『中国医籍通考』（上海、上海中医学院出版社、一九九三年、五六六一頁）を参照。
- 6 中国の「巫医」と「医療」の関係については、林富士『中國中古時期的宗教與醫療』（台北、聯經出版事業公司、二〇〇八年）を参照。
- 7 陳秀芬は「邪祟」思想の歴史的発展については、次の先行研究があるという。「文樹德 (Paul U. Uehling) 認為「邪」的概念在中國古代曾經歷重大改變，在遠古時期指涉「邪鬼」(demons)、「鬼神」等力量，等到「系統對應醫

- 学」(medicine of systematic correspondance) 興起之後、則逐漸被無關鬼神、純指致病因素 (pathogenic agents) 的「邪氣」所取代。李建民 (……) 可以推断直到宋代為止、中國的菁英醫者不外是以外因 (自然因素) 與不内外因 (超自然因素) 來解釋邪祟病症。(文樹德 (Paul U. Usschuld) は中国古代における「邪」という概念に大きな変化があったと考えた。元々太古時期にあった「邪鬼」(demons)、「鬼神」などの概念は、「系統対応医学」(medicine of systematic correspondance) の登場によって徐々に鬼神と関係なく、ただ病気の要素 (pathogenic agents) である「邪氣」を指す) とへと転換した。李建民によれば、宋代まで中国の医者たちのほとんどは外因 (自然因素) と不内外因 (超自然因素) の立場で、邪祟という病気を解釈していた。) 陳秀芬「當病人見到鬼…(試論清醫者對於「邪祟」的態度)」(國立政治大學歷史學報」第三十期、台北、國立政治大學歷史、二〇〇八年) 四八頁を参照。
- 8 朱丹溪『格致餘論』(田思勝など主編『朱丹溪醫學全書』前掲書に収録)。
- 9 例えば、「移精變氣は小さな病氣しか治療することができない」という朱丹溪の見解は、まさしく『素問』移精變氣論から派生した思想であろう。
- 10 拙論『欲と鬱の間——儒医朱丹溪鬱説の展開における宋代道学の受容』(東京、東京大学人文社会系研究科博士論文、二〇一一年) 二二四～二二九頁。
- 11 「神鬱」という概念は、道教系の文献に受け入れられるのが早かったものと推測されるが、正式的に一般の言葉として使われ始めるのは、早くとも清代の薛福成「選舉論」以降である。それには恐らく、朱丹溪の鬱説の他に、李時珍の「神府」という概念や、西洋から流入した医学の影響のために、当時の知識人は脳神の働きに注目を寄せ、その結果として「神鬱」という言葉が出てきたのかもしれない。「厥後果迭充主考、學政、終以神鬱氣悴得疾速殞。(その後、やはり主考、學政などに転落してしまい、ついに神が鬱、氣が衰えることよって病氣になって死んでしまった。)」(薛福成「選舉論」)。
- 12 「虚病、痰病有似邪祟論」の日本語訳は長谷部英一等『朱丹溪「格致餘論」訳注』(東京、朱震亨読書会、二〇〇七年) 七一～七三頁を参照した。
- 13 川原秀城「中国の文人と不老不死」(東京、大修館書店、二〇〇一年) 一六九～二九六頁。

- 14 朱丹溪『本草衍義補遺』（田思勝など主編『朱丹溪医学全書』前掲書、一頁）。
- 15 「為剽悍之劑。經曰石鍾乳之氣悍。仁哉言也。（石鍾乳とは、氣悍の薬である。經には、鍾乳の氣は悍である、と言う。この言葉は誠に仁というべきものだ。）」（朱丹溪『本草衍義補遺』前掲書、一頁）。
- 16 馬元臺・張隱庵合註『黄帝内経素問靈樞合編』（台北、台聯國風出版社、一九八一年）一〇二頁。
- 17 同書、一〇二頁。
- 18 魚豢『典略』（台北、鼎文書局、一九七四年）二六三頁。
- 19 「格致餘論」「治病先觀形色然後察脈問證論」（田思勝など主編『朱丹溪医学全書』前掲書に収録）。
- 20 同上。
- 21 劉完素「素問玄機原病式」にも「精中生氣、氣中生神、神能御其形也。由是精為神氣之本、形體之充。固則衆邪難傷、衰則諸疾易染。（精の中から氣を生み、氣の中から神を生む。神は身体を作動することができる。故に精は神、氣の本であり、身体を充実するものである。よく養えば、邪氣に傷つけられることはしない。衰えれば、病氣に懼りやすくなる。）」とある。
- 22 朱丹溪の説に対し、曲直瀨道三は「丹溪曰血氣者心之神、神既衰乏邪因而入、理或有之。指山谷狐魅而言。（丹溪曰く、「血氣というのは心の神である。神はすでに衰えば、邪氣はそれによって侵入する可能性がある」。ここでいうのは奥山にいる狐や精霊のことである。）」と解釈した（『啓迪集』中惡門、四七頁）。
- 23 朱丹溪「丹溪医按」（劉時覺編『丹溪逸書』、上海、上海中醫藥大學出版社、二〇〇五年所収）腹痛十七、三七頁。
- 24 「陰鬼為邪、自當作邪鬼治之。若陰先虧而陽暴絕者、皆治一人矣。（陰靈は邪であるため、邪と見なし治療するのは当然なことである。もし、陰が先に衰えて、陽が急になくなる場合は、また別である。私はかつてこのような患者を治療することがあった。）」（『局方發揮』、田思勝など主編『朱丹溪医学全書』前掲書、三八頁）。
- 25 樓英「医学綱目」（北京、中国中医業出版社、一九九六年）卷十六、「論妄」三二六頁。
- 26 片倉元周「青囊瑣探」、大塚敬節／矢数道明責任編集（『近世漢方医学書集成』の八一、名著出版、一九七九年）九〇頁を参照。

27 秦承祖は針灸や薬方には優れ、当時の医学界に大きな影響を与えた。初めて医学教育を提唱した人物とも言われる。

28 王叔和の「脈経」とは別のものである。

29 朱丹溪の門人である虞搏「医学正伝」にも「秦承祖灸鬼法」が掲載されている。後世派の曲直瀬道三による「啓迪集」巻五、中悪門には「医学正伝」の引用が見られることから、片倉元周が虞搏を経由して「秦承祖灸鬼法」を知ったとも考えられる。

30 例えば江瓘「名醫類案」丹溪醫案・痢（中國中醫出版社、一九九六年）を参照。

31 片倉元周前掲書「青囊瑣探」。

32 骨蒸・癯瘵（勞瘵）の症例については、「諸病源候論」勞瘵骨蒸候を参照のこと。

33 「局方發揮」前掲書、三七頁。

34 「蘇合香丸」治傳屍骨蒸、肺痿疰忤鬼氣、卒心痛、霍亂吐利時氣、鬼魅瘴瘧、赤白暴利、瘀血月閉、癆疔腫、驚痢、鬼忤中人、小兒吐乳、大人狐狸等病方。」（陳無澤「三因極一病証方論」卷之九、九痛）

35 拙論（註10）第四章で取り上げた「郁離子」の作者劉基の兄である滑壽は、朱丹溪と同じく浙江省で名を馳せた医者である。彼にも、邪霊への治療記録がある。「滑壽 醫能決生死。一婦孕、患腹痛呻吟、隔垣聞其聲。曰、此蛇妖也。砭之、產敗蛇、得不死。又一婦臨產而死、視之曰、此小兒手捉其心耳。砭之即甦、少頃兒下、大指有砭跡。姚人所傳如此。壽與朱丹溪修齊名、所著有「難經本義」等書。今子孫爲余姚人、知府浩是其孫。葉知府逢春云、壽蓋劉文成基之兄、易姓名爲醫。（滑壽がいう。医は人の生死を左右しうる。ある婦人は妊娠しているが、お腹が痛くて苦しんでうめいてる、滑壽は壁の外その声を聞いた。曰く、これは蛇の霊である。すぐに針灸でそれを刺して、数匹の蛇を生んだ。婦人は死を免れることができた。また、ある婦人は分娩する際に死んでしまったように見えた。滑壽は彼女を見て次のように言った。これは赤ちゃんの手が彼女の心（心臓）を掴んだためで、婦人のお腹に針灸をするとすぐに甦生した。少したつてから赤ちゃんは出てきた。親指には針灸の痕があった。姚の人はこのように話していた。滑壽は朱丹溪と同様に有名な医者である。著書には「難經本義」などの本がある。いま彼の子孫は余姚の人である、知府の浩は彼の孫である。葉知府の逢春はいう。けだし滑壽は劉基の兄で、名前を換えてから医者になった。）」（滑・陳夢雷「古今圖書集成醫部

全録」卷五百十)。この例から考えるに、江南地域では道教上清派が流行っていたためか、当地の医者たちは靈のなす祟りということを素直に受け入れていたようである。もつとも、儒医である朱丹溪は、道医である滑寿とは立場が異なり、邪についての扱いは消極的である。この態度は、明の医者たちに影響を与えた。

36 『局方発揮』では「治神魂恍惚、久在床枕、此血氣虛病也。夫治血以血藥、治虛以補藥、彼燥悍香竄之劑、固可以劫滯氣、果可以治血而補虛乎。(意識がふらふらして、長い時間、床に寝込んでいるのは血氣の衰弱した病氣である。そもそも血の病氣を治療するのに血藥を使うが、虚の病氣を治療するのに榮養劑を使う。その薬性が熱、香りが濃厚な薬劑はもちろん凝っている氣を打開する効果があるが、果たして血病を治療し衰弱を改善する効果があるのか。)(三四頁) というように、邪を取り除くよりも血氣の虚を補うことを基本としている。

37 例えば理学家朱子を揶揄するためか、朱子と狐仙である胡麗娘(狐狸娘)との愛情を描く物語も製作された。劉超然『崇安縣新志』(福建省、武夷山市市志編纂委員會、一九四四年)一八一頁を参照。

38 作者不詳『丹溪手鏡』卷下、三三四頁。

39 「葉」先生忽見一人、星冠道服自空下、拊而告曰、「君何病、服越鞠丸、愈矣。」遂悠然去。異之、以詢醫。醫曰、「方誠有之、平平無奇耳、安能愈君?君病久恍惚、何言神也?」問方誠何書、曰在『丹溪心法』。問何療?曰療鬱。先生瞿然曰、「得之矣。往余再再喪妻、四喪子、復喪妹、最後喪母、骨肉之痛、連綿不絕、哭泣悲傷、五衷宛結、今茲之病、由鬱生也、神告我矣。」遂合一劑服之、即成瘳、再服則通宵安寢、三日而起矣。(葉)先生は星冠道服を着る人が突然空から降りるのを見た。それから「君はどんな病氣に罹ったのか? 越鞠丸を飲めば、すぐ完治する」と言うと、悠然として去っていった。先生はおかしいと思つて医者に聞いた。医者は「もちろんその薬はあるが、ごく普通のものなのを君を治すわけではない、君は長い持病でこのような恍惚とした現象が生じたのだ。神仙などをもちだす必要はない」という。またその薬はどんなものなのかを聞いたが、「丹溪心法」に載っていて、主に鬱を治療するのに使うと医者は答えた。すると先生は驚くように言つた。「わかつた。昔私は二回妻に死なれ、子供は四回、また妹、最後には母の死を経験してきた。死んだ家族への思いが止まず、悲しく毎夜を送つてため、五臓の氣が鬱した。いまこの病氣は鬱より生じたとわかつた。神仙はそれを私に教えたのだ。」そうして先生はその薬劑を一服した。すると、すぐ寝むれるよ

- うになった。もう一回飲んだあとには、一晩安らかに寝ていた。三日あと、床から起きることができるようになった。」
 (朱国禎『湧幢小品』神恵記(北京、文化藝術出版社、一九九八年)、卷十九、四六一頁)
- 40 『国立政治大学歴史学報』第三十期(台北、国立政治大学歴史、二〇〇八年)所収陳秀芬「富病人見到鬼…(試論清醫者對於「邪祟」的態度)」四九頁。
- 41 もつとも、更に遡れば「靈樞」賊風にも、既にこの説が唱えられている。「其母所遇邪氣、又無怵惕之所志、卒然而病者、其故何也。(……)志有所惡、及有所慕、血氣内亂、兩氣相搏、其所從來者微、視之不見、聽之不聞、故似鬼神」。
- 42 小森桃鳩『關方枢機』卷一、鬱證。
- 43 この概念は、ギリシアの医学者Hippocratesによって提出された。Hippocratesはギリシア哲学の地・水・空気・風という宇宙四大要素の概念に影響を受け、あらゆる病氣は血液・粘液・黄胆汁・黒胆汁という四液のバランス関係によって生じると考えた。その中で、Melancholy(メランコリア・鬱病)は、黒胆汁が過剰に分泌することによって引き起こされると考えられている。大槻真一訳『ヒポクラテス全集』第三冊、四四七頁を参照。
- 44 栗山茂久編『近代日本の身体感覚』(書房社、二〇〇四年)所収、北中淳子「鬱の病」三七六頁を参照。

(こう・すうしゅう 東呉大学助教授)

Human Nature and Heavenly Principle Confucian's Reformation: A Perspective Change from 'Evils' to 'Depression'

Huang Chung Hsiu

According to the author's textual researches of Dr. Dan-Xi Zhu' Melancholy Theory, there is a triad depression structure of Qi, Mind, and Spirit within his theory. Under this theory structure, the paper demonstrates the rationality features and influences of the 'Spirit Depression' structure in the light of his Confucian identity.

In respect of Spirit Depression, Dr. Zhu as a Confucian physician presents a more rational and discreet viewpoint in contrast with the widespread belief at that time that illnesses are caused by ghosts and gods. In other words, he proposes a depression theory characterized by Qi-Blood base in an attempt to explain patients' language disorders and weird behaviors.

In the chapter of *'Phlegm and Enervation Syndromes Seemingly Caused by Evils'* from the book of *Further Discourses on the Properties of Things* (Ge-zhi-yu-lun), Dr. Zhu narrates, 'Blood and Qi are spirit of the body'. Namely, the enervation of Qi and blood will result in the dysfunctions of spirit and further in language disorders or violence. The root of improving this syndrome lies in the nutritions of patient's Qi and blood. Hence, to heal illnesses neither by means of Taoist magic water (Fu-shui) prevailed in the society of that time nor by 'Changing Spirit and Redirecting Qi Method' of medical books is an accurate and decent treatment for Dr. Zhu.

However, Dr. Zhu doesn't deny the existence of evils and once employed Qin Cheng-Zu's 'Acupuncture of Evil Exorcism' to supplement his treatment. As a whole, he is obviously against completely relying on witch doctors instead of orthodox medical treatments. It's, accordingly, worthy of attentions that his faith has an imperceptible influence upon developments of the medical science after the Ming Dynasty and even the literature.