

氣質變化考

三浦國雄

小序

『易經』に「大人虎變」「君子豹變」の句があり、『論語』に「上知と下愚とは移らず」と言うように、自己變革は古來より學人の切實なテーマの一つであった。しかしこの課題が、明確な目標の設定と具體的な方法論とを伴なつて時代の大きなうねりとなるのは、ようやく唐宋の頃だとしてよからう。たとえば、手元の人物生卒年表の類で命名というごく卑近な事象を當てみると、「希聖」「希賢」といった別號が唐から宋にかけて増加して行く傾向にあるように見受けられる。『宋人傳記資料索引』第六冊に依據して宋代に限つて言えば、「希聖」の字號が十三例、「希道」が九例なのに對して、「希顏」(顏回志向)が十例にも上つているのは、この時代の聖人願望の内實を考察する場合に看過しえない現象ではあるまいか。因みに、「希賢」は六例、「希孟」は五例である。

韓愈(七六八—八一四)が「原性」を書いたのは、こうした時代の潮流に推し上げられてのことであつただらうし、逆にこの文章が時代の聖賢志向を一層加速した面もあつたに相違ない。性情三品説が盛られたこの論文は、しかし有名なわりには從來それほど綿密な検討が加え

氣質變化考

られていないし、また必ずしも明解な文章ではない。ただ、以下の二點は人性論史上の新しい主張として評價できよう。一つは、「中なる者は導きて上下す可き也」と言うように性の三品を絶對的な粹として固定させず、教導如何によつては中人は上品にも下品にも移りうることを明言したことである。いま一つは、右記の中人の擴大とも連關するが、「上の性は學に就きて愈々明らかにして、下の性は威を畏れて罪寡し」と言うごとく、性というものを決定論的に捉えず、「上知と下愚とは移らず」ではなく、上品と下品にも更に後天的な教學と訓導による自己變革の餘地を残した點である。このように「原性」には、性を三ランクに粹づけながらも、實際には逆にそれを崩してゆく性の可變論とも呼びうる思想が脈打っている。韓愈が該論文で言わんとした本意は、性より學——先天的な生まれつきより後天的な學習、いわば「氏より育ち」ということであり、寒門出身士人の自己主張として本篇を讀むこともできようが、その遠景に人間觀の改變という一種ダイナミックな歴史の潮流があつたことを見落とすべきではなからう。その流れに棹さした人物としていま一人、道教側から吳筠(一七七—八二七)を擧げておこう。

吳筠は玄宗時代に活躍した道士であるから、韓愈より一世代早いこ

九五

とになるが、その著作「玄綱論」「神仙可學論」「形神可固論」「心目論」等で展開されている議論には、前記韓愈のそれと軌を一にする部分がある。その要諦は、人は學んで神仙になりうるということであるが、修養の標準を中人に合せているところがこの場合特に注目される。すなわち、「玄綱論」天稟章において吳筠は、人間を「陽靈」、つまり陽の純氣を稟けた「睿哲」と、「陰魅」、つまり陰の純氣を稟けた「頑兇」と、そして善惡陰陽の「二氣均合」して生まれた「中人」との三種類に分かったのち、「教の施爲する所は中人爾」と述べているのである。上人の「睿哲」、下人の「頑兇」には自己變容の可能性を全く認めず、修養の範疇から除外しているところは韓愈とは若干趣きを異にするけれども、人間の三等分類、それに中人の重視、中人の可變性といった論點は韓愈の「原性」を彷彿とさせずにはおかない。

吳筠には、ほかに神・炁・精という氣の三分節、及びそれらと修養法との組み合わせ（守神・採炁・反精）という思考も見られる。これらは特別に新奇なものではなく、この時代の道教徒に通有のものであるが（第二章で言及する）、修養法に關して、虚↓神↓氣↓形という生成の順序を逆に辿ることによって神仙になりうるという主張は、宋以降の内丹派で常套句となる「顛倒」の先驅として看過しえない。

さて、儒學史に話をもどせば、聖人志向と自己變革とを「變化氣質」論として結びつけたのが北宋の張載（一〇二〇—一〇七七）であり、彼が敷設した「氣質の性」から「天地の性」へと至る道が、その後近世士人の歩むべき公共のコースと目されたことは、多くの思想通史の説くところである。氣質變化論が張載の倫理思想の核に位置していたことは、たとえば呂大臨が「横渠先生行狀」の中で師の教學のありようを次のように述べるくだりからも窺いうる。

學者問うもの有らば、多く告ぐるに知禮成性、變化氣質の道と、學は必ず聖人の如くにして而る後に已むとを以てす。聞く者、心を動かし進むこと有らざるもの莫し。

この呂大臨の「行狀」は『伊洛淵源錄』や『近思錄』聖賢氣象篇に收載されており、『宋史』道學傳中の張載傳や明の黃輦「經學理窟跋」にも右の一節が引用されている事實などから察するに、「知禮成性」「變化氣質」「學如聖人而後已」という三項は、當時張載學を構成する基柱と見なされていたのであろう。「知禮成性」によって「氣質を變化」させ、ついに聖人に至る、というのが張載倫理學の骨格だと理解されていたのであり、筆者も本稿ではこの線に沿って論議を進めて行きたい。

ところで、その「氣質を變化させる」とは、そもそもどういうことであるのか。性格改善や自己變革と考えてよいのか。それなら何故「氣質」という語を使うのか。「氣質」というからには、何か身體的な體質改善のような含意もあるのか。そこで言う「氣質」とは、心から身體に至る氣のスペクトルの、どのあたりの位相を指しているのか。よく言われる張載の「氣の思想」とどのように連關しているのか。神仙への道を、専ら體內の氣の改變として捉える道教の身心技法とどのように呼應し交錯しているのか、あるいはしていないか。また、その「變化氣質」のためにどのような方法が用意されているのか——筆者には張載の言葉は難解に過ぎ、主著『正蒙』などは今だによく讀めない箇所が多く、とりわけ如上の諸點についてはかねがね疑問を拂拭し切れないでしたが、従来こうした問題についてはそれほど明確に論じられなかったように思う。

小論では従って、張載の氣質變化説が主として氣や身體性のレベル

で検討され、道教の氣の純化の技法が重要な比較の對象となるだろう。

一 張載の氣質變化説

よく知られているように、張載においては「太虚即氣」であり、その太虚に聚散する氣の運動によって萬物の生死が織り成される。いま生々聚の側から言うならば、人は氣の凝聚によって生を稟け、このとき性と命も賦與される。太虚は存在論上の概念であり、道德的價値的には中性であるが、張載は太虚と重ねて人間の道德性の根據・源泉として天を設定しており（『正蒙』太和篇、「太虚に由りて天の名有り」、いわゆる「天地の性」はそこから流れ降りて來ると考えられている。

人は氣によって形質（身體）を具備して人間存在として誕生すると同時に、身體という桎梏——いささか大袈裟な物言いになるが、身體性の原罪とでも呼ぶべきものを背負わざるをえなくなる。宇宙レベルでは、太虚は天であり氣であるから、天と氣との間には何の齟齬もなく氣は天と共に「參和不偏」（誠明篇）でありえたはずであるが、氣が凝聚して人を形成した時、氣はその形質に束縛されて、剛柔・緩急・才不才といったある種の偏向を帯びるのである。ここに氣と天とは葛藤的對立的關係となり、「天地の性」に對して克服されるべき「氣質の性」が生じ、現實態としての後者から本來態としての前者への復歸——つまりは氣質の變化が求められる。「形して而る後に氣質の性有り、善く之に反れば則ち天地の性存す焉」（誠明篇）という所以である。では、その氣質を變化させるにはどうすればよいか。張載が提起したのは、氣の純化のための直接的身體的な鍛錬法ではなく、「學」の一字で集約される精神的倫理的な修養であつた。

學を爲すの大益は、自ら氣質を變化するを求むるにあり。爾らさ

氣質變化考

れば皆人の弊と爲り、卒に發明する所無く、聖人の奥を見るを得ず。故に學者は先ず須く氣質を變化すべし。（『經學理窟』義理）

このように氣質變化のために學が一直線に方向づけられるが、そこでいう學はむしろ近代的な學問より廣いもので、讀書・思索・修養・内省等を抱括している。より具體的に言えば仁・義・禮・智の學びであるが、氣質變化のための樞要な學びとして張載が繰り返し語つたのは禮である。本章の初めに引いた「知禮成性、變化氣質の道」の語でここで想起されたい。「禮は人の徳性を滋養する」（『經學理窟』學大原上）から、禮によって自己變革を遂げようというのである。張載の言う禮には、「外に著見されている禮、即ち社會現象としての具體的な禮」と、「現象として著見しない無體の禮、即ち具體的な諸禮の原理・可能的根據となるべき性格をもつところのもの」の二様態があると言われるが、いずれにせよこの場合大事なことは、身體的行動を伴つた禮の反復演習である。

變化氣質。孟子曰く、居は氣を移し、養は體を移すと。……日日の爲す所を拂い去り、動作をして皆禮に中ら使むれば、則ち氣質は自然に全好とならん。

（『經學理窟』氣質）

では、何故禮であるのか。先述したように、張載においては現實日常裡で履み行ふべき具體的な諸禮は、「天の自然に本づく」（『經學理窟』禮樂）ところの「無體の禮」にその根據を置いている。それ故「禮は天地の徳」（同前）なのである。そういう禮の學びは、一私に踴躍する自己を天地公共的なものへと解放するだろう。禮は身體を世界へと開かしめる。張載は「克己復禮」をそのように理解している。

惟だ其れ能く克己すれば則ち爲に能く習俗の氣性を變化して却け

習俗の氣を制得す。

〔『經學理窟』學大原上〕

この禮の學びと、虚心に立ちもどることとの間にさしたる距離はない。虚心もまた内側よりする我の超克だからである。禮は外（身體）、虚心は内（心）と振り分けられることもある。

本を立つること既に正しくして、然る後に修持す。修持の道、既に須く心を虚にすべく、又須く禮を得べくして、内外發明す。此内外を合わすの道也。

〔『經學理窟』氣質〕

従つて虚心もまた、氣質變化の要諦でなければならぬ。

學者は先ず須く氣質を變化すべし。氣質を變化するは、心を虚にするに相表裏す。

〔『經學理窟』義理〕

虚心とは我や私心がないこと、『論語』に即して言えば「固」「必」「意」「我」の「四を絶つ」ことで、實際「絶四」は張載の書き物に頻出する（中正篇ほか）。この四者を除去してこそ心は虚となり、善を納れることができる。従つて、虚心といつても心の無化が窮極の目標なのではなく、「實」と表裏の関係で結ばれている。「無心」や「無意」というのも虚心と同義と見なしてよからう。

こうした虚心というあり方は、従前よりしばしば指摘されているように、太虚ないし天のあり方に規範を仰いでいる。というのも、廣大無邊な天や太虚には私心がなく、全てのものを無心に抱擁すると觀念されていたからである。一種の大字宙—小字宙論と言つてよい。

その場合、太虚や天は虚といつても、文字通りの空無ないし真空なものではなく、「太虚即氣」であるからその虚空間は氣によつて裏打ちされている。一方、小宇宙としての人間も稟受した氣で充たされている。そうした人の心を虚にするとは、氣の觀點から言えばどういふことであるのか。

ここで立ち現れるのが「清」や「通」という概念である。虚が尊ばれるのは、天地宇宙においても心のレベルにおいても、虚であれば氣が清澄となつて障礙なく自在に流通しうるからである。そういう氣の状態は「神」と呼ばれる。

太虚を清と爲す。清なれば則ち礙ること無し。礙ること無し、故に神なり。清に反するを濁と爲す。濁なれば則ち礙り、礙れば則ち形す。

〔太和篇〕

凡そ氣は清なれば則ち通じ、昏ければ則ち壅がり、清極まれば則ち神なり。

〔同前〕

天地宇宙のレベルで氣が昏濁することは元來あり得ない。何故ならそこでは虚なる状態が保持されているからである。その氣が人間という形を成した途端に本來性を喪失し、清に對する濁、通に對する閉、開に對する塞といった種々の偏向を宿命的に擔わざるを得なくなる。従つて虚心というあり方は、これを氣の觀點から捉えるならば、氣の本來性の回復、あるいは氣の解放と言ひうるであらう。

ここで一應の整理をつけておけば、張載は氣質變化という問題を道徳論と存在論という二つの觀點から捉えているが、しかし實踐修養のレベルになると、禮の學びを始めとして専ら道徳的倫理的方法以外の立場を取らうとはしない。この消息を今一度、「養氣」という概念について検討してみよう。

人の剛柔、緩急、有才と不才とは氣の偏也。天は本參和して偏らず、其の氣を養いて之が本に反して偏らざれば、則ち性を盡して天なり矣。

〔誠明篇〕

ここでは、偏向性を帯びた氣を「養」い、それが生まれ出た大本で

ある天に「反」すことが説かれている。性のレベルで言えば氣質の性から天地の性への復歸である。しかしここで言う「養氣」には、方法的に養生家流の體內の氣のトレーニングが附隨するわけではない。「養氣」はしばしば「養浩然之氣」と言い換えられているように、張載はあくまで孟子の忠臣なのである。孟子が當時、澎湃として起つてきた氣の思想や養生法を道徳性の問題として受け留めたように、宋代という氣の再興の時代に生きた張載もまた、孟子に範を仰ぎつつ同様にこれを倫理的に捉えている。

所以に「浩然の氣を養うは是れ集義の生ずる所の者」とは、「集義」は猶お「積善」と言うがごとき也、義は須く是常に集み、息むこと有ら使む勿るべし、故に能く浩然道徳の氣を生ず。

〔經學理窟〕學大原上

このあと、珍しく張載は自分を語っている。自分の「使氣」(ふりぶりと怒りほい)の性格が克服できそうだと言うのである。

某、舊使氣多きも、後來殊に減り、更に一年を期さば之無きに庶幾く、太和中に萬物を容れて其の自然に任すが如くにならん。

ところで、養氣であれ氣質變化であれ、張載においてその實踐の段階で顯在化してきたのが氣と志の問題である。これも『孟子』公孫丑上篇、浩然の氣論に接續してゆく「不動心」を論じるくだりに典據を仰いでいる。一應『孟子』のその箇所を引いておけば、

夫れ志は氣の帥也、氣は體の充也、夫れ志至り、氣焉に次る、故に曰く、其の志を持し其の氣を暴すること無れと。……志壹なれば則ち氣を動かし、氣壹なれば則ち志を動かさば也。

孟子の意圖は、氣を志(主體的意志)のコントロール下に置き、「集義」という道徳的修練によってその一種アナキーなエネルギーを浩

然の氣として養い上げてゆく、ということであろう。張載も孟子の戰略を基本的に繼承する。

氣と志と、天と人と、交(まじ)りも勝つる理有り。聖人上に在りて下民を容くは、氣壹の動志也。鳳凰「來」儀するは、志壹の動氣也。

(太和篇)

右のように氣と志とは對立的に捉えられる。前述したように、天地の段階から身體的形質的存在としての人間に墮在した氣は、倫理的には善惡兩端を備えたある種の偏向を擔(か)わされているから、氣の言いなりになるのは避けられねばならない。

戲謔して已まざれば、惟だ事を害なうのみならず、志も亦氣の流さるる所と爲る。戲謔せざるも亦是持氣の一端なり。

〔經學理窟〕學大原上

「持氣」とは氣のコントロールというほどの意であろう。孟子の言う「孟施舍の守氣」(公孫丑上)が意識されているかもしれない。氣につけ入る隙を與えるから冗談事は駄目という口物は、俗に言う嚴格で堅苦しいだけの道學者先生を彷彿とさせる。とまれ、志がしっかり確立しておれば氣質に打ち勝つて變革しうるのだから、持って生まれた氣質がどうであるかより、志のあり方が問題である。

學に志有る者は、都て更に氣の美惡を論ぜず、只だ志の如何なるかを看るのみ。

〔語錄〕中

こうした氣—志の確執は、次の段階では氣—性の問題になる。志が氣を克服して氣質變化が成就されることを、張載はしばしば「成性」という語で言い表わす。

學んで性を成すに至れば、則ち氣は勝つに由無し。孟子謂う、「氣壹なれば則ち志を動かす」と。動とは猶お移易と言うがごと

し。若し志壹なれば亦能く氣を動かす、必ず學んで天の如きに至れば、則ち能く性を成す。

〔經學理窟〕氣質

氣質變化の果てに「成性」というゴールが設定されており、この段階に至ると氣も手出しのしようがなくなるのだが、「成性」を論じる前に張載の性觀、性と氣の關係觀について検討しておく必要がある。

性と氣とは同じ範疇に屬するのか、それとも根本的に異なるのか。張載は一般に氣一元論者と理解されているが、人間の心性のレベルでもそれが貫徹されているのかどうか。

しかしながら、この課題に答えるのは容易ではない。張載倫理想の中樞に位置するにもかかわらず、心性について述べる彼の語り口は我々には必ずしも明解ではないからである。その難解さは、「氣質の性は君子性とせざること有り」(誠明篇)と言いながら、「天地の性」も「氣質の性」も共に性の一字で呼ぶことが多いのもその一因を成している。「飲食男女は皆性也」(乾稱篇)などと言うのは、嚴密には「氣質の性」の謂である。また、性は何か或る一物として立てられるべき本體なのか、それとも氣の屬性なのか、その境界が曖昧なところがあるのも否めない。

さて、性の定義としてはまず次の一文を擧げるべきであろう。

性なる者は萬物の一源にして、我の私わたくしするを得ること有るに非ざる也。(誠明篇)

右は、「天地の性」なるものが萬物の存在以前から有る本來的なものであり、かつまた個物を超えた普遍的な實體であることを述べている。『天地の性は久大なる而已矣』(誠明篇)も同趣旨で、「久」は時間的な始源性、「大」は普遍性を意味している。性は無に通じ極まるも、氣は其れ一物たる爾(乾稱篇)とあるのも、氣の個別性に對し

て性の普遍性を言うはずである。「天地の性」は道德的な觀點から言えばむしろ純善である。「性未だ成らざれば則ち善惡混ず」(『易說』繫辭上)は逆の側からそれを述べたものである。

氣との關係については、次の一文が參考になる。

虛と氣と合わせて性の名有り。性と知覺と合わせて心の名有り。(太和篇)

右は氣の視點も導入して性と心とを定義したもので、存在論的見地からすれば、虛空間に純粹で偏向性のない氣の充滿している状態が性(天地の性)だと言うのだろうか。

虛—氣—性のトリアードとしては次のような言説もある。

氣の性は本虛にして神しんなれば、則ち神と性とは乃ち氣の固有する所なり。(乾稱篇)

これは氣の側から性や神を見たもので、難解な言表であるが、ここでは性は、ある實體的なものというより氣の屬性ないし傾向性と考えられており、氣質の性として人間に墮在する以前は純粹で偏向性がなく(虛、靈活なはたらき(神)を備えていた、というほどの意であろうか。

氣と性の關係について一應の整理をしておけば、性と氣は天地宇宙のレベルにあつては虚において統一され一體化しており、そこでは兩者の對立は起こりえないが、それらが人間に賦與された時、虚が失われることによつて兩者は對立的關係となる。従つて氣質變化の修養とは、二元的に分裂した性と氣とを一元的に融化させて「太和」にもとすことと言ひ得るのではないだろうか。

さて張載は、そうした人間の本来性と言うべき「天地の性」の回復をしばしば「成性」という語で表現している。「成性」は氣質變化を

性の側から捉えたものと言えよう。ここで我々は、再び呂大臨の「知禮成性……」にもとづることになる。語の典據は言うまでもなく『易』繫辭上傳、「一陰一陽之謂道、繼之者善也、成之者性也」、及び同じく繫辭上傳の「成性存存、道義之門」である。性を成した段階で人は「聖」となる。

君子の道は、身を成し性を成して以て功と爲す者也、未だ聖に至らざるは、皆行いて未だ成らざるの地爾。
(中正篇)

「成性」の「性」は、「性○」として動詞的に使われることも少なくない。

意有りて善を爲すは、之を利とする也、之を假る也。意無くして善を爲すは、之を性とする也、之に由る也。
(中正篇)

このあとに例の「仲尼絶四」の語が続いているから、右の「意」は「意・必・固・我」の「意」であろう。善を爲そうとする意識が消え去って、善を爲すのが自己本来の持ち前のように自然に行動できる状態が目ざされている。「其の仁を性とす」(作者篇)というのは、同様に仁が爲されるべき対象という域を越えて自己が仁と同一化することであろう。『近思錄』爲學大要篇にも収録されている次の一文も同じ趣旨である。

知之に及ぶも、而れども禮を以て之を性にせざれば、己が有に非ざる也。故に知禮 性を成して道義出す。
(至當篇)

「成性」の記述の中でいま一つ目を引くのは、「大」の語と共に述べられることが多いという事實である。

我無くして而る後に大なり、大 性を成して而る後に聖なり。

(神化篇)

天地に塞がる、之を大と謂う。大能く性を成す、之を聖と謂う。
(中正篇)

(至當篇)

張載の言う「大」は『孟子』盡心下篇、「充實して光輝ある、之を大と謂い、大にして之を化す、之を聖と謂い、聖にして之を知る可からざる、之を神と謂う」を踏まえるが、これが「成性」と結びつけられるのは、性を成し遂げた聖人はもはや「四を絶」って無我となり、いわば大我を得ているからである。大であれば虚であり、虚であれば天である。聖人でも、伯夷や柳下惠などは「清和」という一節において聖ではあるが、「大に於て以て性を成す」聖人には及ばない。この天と徳を同じくする聖人とは具體的には孔子その人を指している。

二 道教の煉化説

前章で概略を述べた氣質變化論は、これを廣く自己改造法として見た場合、道教側にも類似のものを見出すことができる。そこにもまた、時代の進展と共に整備されて行った獨特のシステムが存在したものである。それは、體内の氣の變容を基軸にして次のようなステップを辿るもので、これを假りに「煉化説」と呼んでおこう。

0 築基(準備階梯)

1 煉精化氣

2 煉氣化神

3 煉神還虛

以下にこのシステムの時代的變遷を辿り、張載の氣質變化論との比較および關係に説き及びたいが、その前に本説の基礎をなす、精・

氣・神のいわゆる三奇（三寶）について若干言及しておくのが順序であらう。

三奇説は氣を三つに分節したもので、形・氣・神説や形・精・神説などと交錯しながら、遅くとも六朝末には成立したと考證されている。各々の概念の内實については歴代出入りがあつて一定しなかつたが、内丹説の成立する唐宋あたりから、精・氣・神の順にいわけば氣の純度が上つてゆくと考えられ（神まで至ると氣は精神作用を主宰する）、以後ほぼこれが定説となつた。

このように氣が三つに分節されたのは、一つには修養（修養」とは元來道教のタームで長生のための修行を言う）上の要請からであらう。つとに『莊子』に、これらが特定の動作と結合している記述が見られる。たとえば、「神を抱いて以て靜かに……女の形を勞する無く、女の精を搖かすこと無くんば、乃ち以て長生す可し」（在宥篇）。『抱朴子』微旨篇などに見える「寶精愛氣」もその良い例證とならう。かくして三奇には、各々特定の技法が貼りつけられるに至る。すなわち、精には房中術、氣には呼吸法、神には瞑想法である。このシステムは自己改造法というより養生術・健康法といふべきであつて、ここで問題にしたいのは別の系統、すなわち體内の三奇を段階的に昇華させて體を神仙化する、いわゆる煉化法の方である。

この功法の源流としてまず引かれるべきは唐の司馬承禎（六四七—七三五）『坐忘論』附載の「坐忘樞翼」である。本篇は北宋の張君房『雲笈七籤』本『坐忘論』には削除されている代りに、『雲笈七籤』卷一七所收の『洞玄靈寶内觀經』にはほぼ同文が見え、同卷三四所收の孫思邈『攝要枕中方』にもほぼ同文が引かれている。このように該篇は司馬承禎の自著かどうか問題はないが、張君房は『坐忘

論』から「樞翼」を切り離したものの、南宋・葉夢得『玉澗雜書』〔說郛〕本は兩篇ともに司馬のものとして引用しているから、宋代には兩者を併載したテキストが存在したことは確かである。百歩退いても、ここに盛られている中味が遅くとも唐宋には廣く流布していた事實は動かしがたい。我々のテーマと關わる部分を道藏本によって示せば、

身に七候有りとは、一に舉動 時に順い、容色和悅す。二に風疾 普ねく消え、身心輕爽なり。三に天傷を填補し、元に戻り命に復す。四に數を千歲に延ばす、名づけて仙人と曰う。五に形を鍊つて氣と爲す、名づけて真人と曰う。六に氣を鍊つて神と爲す、名づけて神人と曰う。七に神を鍊つて道に合す、名づけて至人と曰う。

右は、得道の人の表徵を心の「五時」と身の「七候」に分けて論じたものであるが、「七候」というのはここでは七段階の意で、むしろ第七候が最高の境位であり、心の第五時、「心は道と合し、觸るるも動かず」と對應している。形↓氣↓神となっているのは、後述する宋代の鍾呂派との學統的連繫を示唆するかもしれない。「合道」は後世の煉化説にもよく現われる。

司馬承禎より一世代後輩の吳筠（？—七七八）にも類似の思想が見られる。「玄綱論」以有契無章には、凡↓仙↓眞↓妙↓神↓道という自己變革の發展段階が述べられており、「神仙可學論」には、小序で少し言及しておいたように、形↓氣↓神↓道という生成の順序を「顛倒」させた近世内丹説の萌芽が表明されている。

『太上九要心印妙經』（道藏所收）は「仙人張果老述」と題され、李遠國氏のようにこれをそのまま素直に信用すれば唐の玄宗時代、八世紀

中頃の成立ということになるが、その三一機要章に次のような記述がある。

夫れ三一なる者は、三一 一氣を成す也。上に神仙抱一鍊神の道有り、中に富國安民鍊氣の法有り、下に強兵戰勝鍊精の術有り。道は三成に分かるも一氣を離れず。一氣とは天也、乃ち天の清虛自然の氣なり。

ここでは、鍊神・鍊氣・鍊精と三セットが揃ってはいないが、それらは時間軸に沿った展開としてではなく、上中下の三空間に配當されており、しかもこの三者は實は一氣なのだと思はれていて、我々が追いかけている煉化説とはやや趣きを異にしている。もっとも、本章の後半部には、「元氣の母、人の本」である「一」なる精が、「散じて氣と爲り、氣 結ばれて神を成し、神を鍊って道に合す」と書かれていて時間的な視點がないわけではない。

次に服元氣によって長生を説く『元氣論』(『雲笈七籤』卷五六)を挙げたい。本篇は文中に唐・羅公遠「三峯歌」が引かれていること等から、八世紀ないし九世紀の成立と推定されているが、宋以後に本格化する内丹説が先取りされている。我々のテーマに即して言えば、ここには「液 化して精と爲り、精 化して氣と爲り……」と、液↓精↓氣↓神↓液……のサイクルを七回ないし九回繰り返す技法(七返七還九轉九易)が説かれているほか(十四丁)、神を君に、精を臣に、氣を民にそれぞれ配當したのち、養氣化精↓養精化神↓養神化一の果てに身は永生を得ると語られる(氣と精の順序が通常の煉化説とは逆)。さらにこれを承けて「三一訣」を引き、次のように言う。左文中の「嬰兒」は内丹の比喩であり、「真人」は後の内丹説でいう「身外の身」(もう一人の眞實の自己)であろう。ここでは「真人」のさらにもう一

ランク上の存在が想定されているのが注目される。

元氣・眞神を修鍊し、三一存し至る者は即ち精 化して神と爲り、神 化して嬰兒と爲り、嬰兒 化して眞人と爲り、眞人 化して赤子と爲る。赤子は乃ち眞一也、一は乃ち帝君也。(22丁)

『化書』(道藏所收)の著者については、『宋史』藝文志が著録する五代南唐の宋齊丘を疑う聲が多く、今日では五代宋初の特異な道士・陳搏の友人であった譚峭の作とするのがほぼ通説になっている。本書の第一章道化篇冒頭に、「道の委」として、虚↓神↓氣↓形という「化」のプロセスが記され、次に「道の用」がそれを裏返す格好で形↓氣↓神↓虚として記されている。これはいわば順行と逆行であるが、ここで言われているのは萬物の變化の圖式であって人間の自己變革の道ではない。しかし著者は引き續いて次のように述べ、右の顛倒逆行の道を自己修養法に應用している。ここで言う「大同」は一種の天人合一としてよからう。

是を以て聖人は、通塞の端を窮めて造化の源を得、形を忘れて以て氣を養い、氣を忘れて以て神を養い、神を忘れて以て虚を養う。虚實相通ず、是を大同と謂う。

次に宋代に入り、まず周濂溪「太極圖」を取り上げる。本圖については、黄宗炎(二六一一八六)・毛奇齡(二六三一一七二六)・胡渭(二六三三一一七一四)・張惠言(二七六一一八〇二)ら清朝學者の十字砲火を浴びた結果、これは元來唐五代の道士の間で傳えられて來た煉丹修養術の秘訣を記したものであり、それを宋の儒者が宇宙萬物生成圖として換骨奪胎したにすぎない——とする説が殆ど定説になったかの觀がある。毛奇齡などは、『上方大洞眞元妙經』(道藏所收)という道典を具體的に挙げ、これが陳搏の剽窃と改作を経て周濂溪に傳えら

れたのが「太極圖」だと言っている（『太極圖說遺議』）。「太極圖」の成立についてはこれ以上立ち入る餘裕はない。我々が問題にせねばならないのは煉化説との關わりであつて、これについては黄宗羲の弟・黄宗炎の説を見なければならぬ（『宋元學案』卷十二所引「太極圖辨」）。

黄宗炎は、本圖の源流は河上公の「無極圖」であり、魏伯陽・鍾離權・呂洞賓・陳搏へと手渡され、陳搏はこれを華山の岩壁に刻む一方、穆修に傳え、穆修は周濂溪に授けたと言ふ。この圖は「逆にすれば丹を成す」方士修煉の術を表したものであり、全體として人體を模し、儒家とは逆に下から上へ読んで行く、とする。黄自身は「太極圖」の全五圈が各々人體のどの部位に該當するか明言はしていないが、彼の説は以下の對應が前提になつてゐる。すなわち最下段第1・2の圓圈が下腹部、第3が内臟部（五行は五臟に對應）、第4の黑白交錯の圓圈（いわゆる水火匡廓圖）が頭部、最上段の第5圖は頭頂上の無極。この對應を踏まえて黄宗炎はあらまじ次のように方士の「旁門」の説を読み解く。むろん彼の意圖は、「聖學」に紛れ込んだ「異端」の粉粹にある。

- 1 玄牝の門。命門兩腎の間にある空隙のところ。氣（祖氣）が發生する。
- 2 鍊精化氣、鍊氣化神の段階。祖氣を汲み上げて神へと鍊成する。
- 3 それを五臟六腑に周流貫徹させる。この段階を「五氣朝元」とも言う。
- 4 坎三（圖の左半分）と離三（右半分）とが交つて聖胎（嬰兒）が成る。「取坎填離」の段階である。
- 5 鍊神還虛、復歸無極（無始）の段階。脱胎して天仙と見える。

ディテールはともかく、宋儒による道教煉丹の剽窃という圖式は、從來殆ど定説のように容認されて來たが、最近眞向からそれを否定する見解が提出された。李申氏の『話說太極圖——「易圖明辨」補』がそれである。氏の痛快な論證を事細かに紹介する紙面の餘裕がないので結論だけ言えば、話は全く逆であつて、「太極圖」の創案者は宋儒周濂溪であり、それを鍊丹圖として變造したのは道教側ということになる。陳搏の華山刻石や『上方大洞眞元妙經』の唐代制作説も覆され、當然黄宗炎の解釋も根據なしとして退けられる。快刀亂麻を斷つが如き氏の看法には脱帽せざるを得ない。それでも筆者などは、人體モデルと符合するあの周子の圖の道教起源説に左袒したい氣持を拂拭しがたいのだが、如何せん確たる物證がない。李申氏は修煉圖に讀み換えた智者者として、南宋の蕭應叟（混洞赤文圖）、陳致虛（太極順逆圖）、蕭廷芝（無極圖）などという道教徒の名を擧げている。

李申説に従うと、北宋には煉化説は途絶えることになるのかということにあらざる、鍾離權と呂洞賓に假託された『靈寶畢法』と『鍾呂傳道集』を看過することができない。唐の施肩吾（字希聖、に偽託される『西山群仙會眞記』も『傳道集』から引用するなど内容的に同書と一致する部分があり（施肩吾は『傳道集』の「傳」者に名を連ぬ）、この三著は鍾呂内丹派と呼ばれる同じグループの手になり、遅くとも北宋十一世紀の後半には成立してゐたであろう。互いの先後關係は、『畢法』と『傳道集』と『會眞記』の順に成立して行つたと考えられる。これら三著とも詳細な内丹説を展開しており、現代氣功にまで繋がる近世内丹説の構圖と技法とが殆どここに出揃つてゐると言つても過言ではない。むろん、煉化説もニュアンスこそ違へ三著に共通して記述されている。ただ、『靈寶畢法』（道藏所收）には、「之を煉つて道に合し、

聖に入りて凡を超ゆ、凡そ煉氣の驗は……」（朝元第八）という表現は見えるが、煉化説の階梯がトータルには出て来ない。

『鍾呂傳道集』（道藏『修真十書』所收）は、房中・存想・導引といった従来の長生術を「傍門の大法」と退けて内丹術を唱道したもので、著者はその丹法を、1小成、2中成、3大成の三法にランクづける。

1は人仙を目ざす安樂延年の法、2は地仙を目ざす長生住世の法、3は天仙を目ざす脱質昇仙の法であるが、明言されていないものの、この三法に煉化説の三段階が當てられている節がある。すなわち、人仙と煉形化氣、地仙と煉氣化（成）神、天仙と煉神合道、の對應である（論朝元章など）。しかしながら『傳道集』における煉化説は、丹田や還丹論などと結びついたりしてそのシステムはかなり複雑である。三奇についても、形・氣・神と精・氣・神の組み合わせが共存している。今はただ卷一五、論河車篇から一例を引くに留めよう。

夫の金液玉液 還丹して而る後に形を鍊り、形を鍊りて而る後に氣を鍊り、氣を鍊りて而る後に神を鍊り、神を鍊りて而る後に道と合し、方めて道成ると曰い、以て凡類を出でて仙品に入る。當時乃ち紫河車と曰う也。

『西山群仙會真記』（道藏所收）は、全二五章のうち最後の五章が、21鍊法入道、22鍊形化炁、23鍊炁成神、24鍊神合道、25鍊道入聖、という布置になっており（道藏本ではこの五章で一卷を成す）、この派の教義における煉化説の重さがよくわかる。見られる通り、ここでは24鍊神合道が最終ゴールではなく、その上に25鍊道入聖という「聖」の境位が設けられている。24に至って修行者は陽神出殻（體内から眞の自己が脱け出る）を果たし、十洲三島に赴いて神仙中の人となるが、しかしなお自己の大悟を人に傳えるという傳道の任務が残っており、それを

果たしてこそ初めて、25鍊道入聖という最終の教程を修了したことになる。なお、本書には仙—人—鬼という特有の人間三分類論が見られ、人は仙と鬼のどちらにも行きうる存在とされているのは韓愈の性三品説を想起させるし、その仙を天仙—神仙—地仙—人仙—鬼仙の五等に分け、兩端を除外して専ら中間の三仙になる道が語られるのは（論眞仙、我々が先に見た韓愈の中人の擴大思想と通底して）。

次は道教南宗派の開祖、紫陽真人張伯端（九八七—一〇八二）である。彼は張載（一〇二〇—一〇七七）とほぼ同時代人で、會見面晤の機會はなかったにせよ、兩者がほぼ六〇年にわたり同じ時代の空気を吸っていたのは紛れもない事實であって、實を申せば、筆者が本稿を思い立ったのも、この兩張の間に何かスパークするものがあつたのではないかと、たとえ兩者の間に火花が飛ばなかつたとしても、時代のある共通のものに各々スパークしたのではないかと、という豫斷に基づいている。彼の主著は言うまでもなく『悟眞篇』（一〇七五年序）であるが、この難解な韻文の集積には殘念ながら煉化説のテーマを直接見出すことができない。しかしそれは皮相な見方であり、『悟眞篇』のもひとつ奥には煉化説が潜んでおり、それによって體系づけられている——とするのが、先年北京で物故された王沐翁の力作『悟眞篇淺解』である。實際、後述するように南宗派後學の丹法は煉化説を重視しており、鍾呂内丹學を繼承した開祖の張伯端がこのシステムを全く顧慮しなかつたとは考えられない。それかあらぬか、張の「金丹四百字序」（道藏所收）に次の一文がある。

精を以て化して氣と爲し、氣を以て化して神と爲し、神を以て化して虚と爲す、故に名づけて三花聚頂と曰う。

近世内丹説で多用される「三花聚頂」はすでに『西山群仙會真記』

に「五氣朝元」とともに現われているが（鍊神合道意）、ここでは精・氣・神の「三花」が「頂」、つまり頭部の泥丸宮において合一することであろう。宋の蕭廷芝『金丹大成集』（『修真十書』所收）卷十、金丹問答篇に「三花聚頂は）神氣精 混じて一と爲る也、玄關の一竅は乃ち神氣精の穴也」とある。しかし、精↓氣↓神という三者の變化の論理と、三者の合一という論理は全く別のものであるはずである。精と氣とは神に變化したはずなのに何故「三」であるのか。王沐氏の「悟眞篇丹法要旨」（『悟眞篇淺解』附録一）を参考にしながら私見を述べてみる。

この「金丹四百字序」の基礎にあるのは『老子』の道↓一↓二↓三↓萬物という生成論を逆轉させた、三↓二↓一↓道という方程式である（生成の順序を逆轉させることによって生↓死へのベクトルを逆轉）。そして、この逆生成論（復歸論）を空間の位相で捉え直した三一説が第二の基礎理論としてある。これは一種の三位一體説で、三に分節できても元來は一というもの。すでに我々は『心印妙經』三一機要章でお目にかかっている。これらの上にいわゆる煉化説が重ねられたものが三花聚頂論に他ならない。ここでは、精↓氣↓神へとリニア的に氣が昇華されて行くという単純な構造になっていない。1煉精化氣は三↓二の階梯であり、精・氣・神の三寶が氣・神の二寶に純化。換言すれば、精は氣・神の二體に融合する。2煉氣化神は二↓一の階梯であり、氣・神が神に融合。3煉神還虛は一↓0（道・虛）の階梯。神が始源に回歸。「三花聚頂」は2の段階の出來事であり、精・氣・神はここに至って神の中に融解し一體化する。このように、昇華（時間）と融合（空間）とがそれぞれ一體化されたのが「金丹四百字序」に言う「三花聚頂」なのである。王沐氏は『悟眞篇』も以上のような觀點か

ら讀み解こうとする。

張伯端以後の煉化説の展開については、我々はそれほど詳細に跡づける必要はないのでごくあらましを記しておく。

この説は南宋後學に繼承されてゆくが、ここでは伯端再傳の弟子・薛道光の詩を引いておく。

昔日 師に遇い口訣を親しくす

只だ神を凝らし氣穴に入るを要す

精を以て氣に化し 炁 神に化し

煉りて黃芽と白雪を作る

（『還丹復命篇』丹髓歌五）

南北二宗を融合したと言われる陳致虛（二二八九―？）の『金丹大要』（道藏所收）精氣神説下に、内丹説の根本理念を表明した一節がある。先述の「三花聚頂」の注脚として讀んでもよい。

是を以て三物（精氣神）相感す。順なれば則ち人を成し、逆なれば則ち丹を生ず。何をか順と謂う。一は二を生じ、二は三を生じ、三は萬物を生ず。故に虚は神に化し、神は氣に化し、氣は精に化し、精は形に化し、形は乃ち人を成す。何をか逆と謂う。萬物は三を含み、三は二に歸し、二は一に歸す。此の道を知る者は、神を怡よろこばせて形を守り、形を養いて精を練り、精を積んで氣に化し、氣を鍊くわって神に合し、神を鍊くわって虚に遷り、金丹乃ち成る。

宋末元初の頃の理論家といえは何といつても李道純である。全眞教の道士であり三教一致を説いた彼は、煉化説についても一家言を残しており、彼において煉化説は一應の完成を見たと言えるのではあるまいか。元人では王吉昌の弟子・劉志淵の『啓眞集』下に、先に『化

書』で確認した「忘形養氣」「忘氣養神」「忘神養虛」そのままの章立てが見られる。元末の道士・混然子王道淵は、崔希範『入藥鏡』のあの部分の注にまるで公式のように煉化説を適用している。

明の屠隆（一五六二—一六〇五）といえ、文人趣味の指南書『考槃餘事』の著者として知られているが、實は彼は禪や道術に深く通じた求道の人であった。その「鉤玄」『鴻苞集』卷三三には十一段階の内丹法が述べられており、最終階梯第十一「脱胎」に、「鍊神還虛、身外有身、調神出殼」の語が見える。屠隆とほぼ同時代の楊起元（一五四七—一九九）の「證道書義」は、「經義・時文形式を借りて聖賢の學を闡明しようとした作品」であるが、同書所載の生死の超克を八股文によって論じた模範答案中に、「最上は則ち鍊神合虛已矣、而れども猶（死の恐怖を）無くすこと能わざる也」という句が見える。何と當時儒教世界の殿堂にまで侵入していたのである。

清代では伍冲虚と柳華陽とのいわゆる伍柳派に觸れておく。この派では任・督兩脈の疏通を目ざす周天法を重視するのであるが、そこでは、煉精化氣は小周天の段階（初關）に、煉氣化神は大周天の段階（中關）にそれぞれ當てられている。ほかに、三教合一論に基く獨得の煉化説を展開している劉一明（一七三四—一八一五？）が重要であるが紙數の餘裕がない。

現代氣功においても、この煉化説は連綿と生き續けている。林海氏はこれを「靜養行氣六步功」と名づけられた、誰にでもできる平易な氣功法の中に組み込んでいるが、他方で李錫堃氏や先述の王沐氏のよりに、煉化説を柱として傳統的内丹法を現代的觀點から精緻なシステムとして再編成した人も居る。李・王兩翁の功法では、煉神還虛を修了するまで九年の歲月が要求される。筆者が一九九二年、北京と神戸

で二度にわたって話を伺った王滄生氏の功法は「還虛」の上に更に「合道」と「歸眞」の段階が設けられ、性（心）功と命（身）功とが統合されているだけでなく、儒佛道の三教が現代人の問題意識から再解釋されてそこに充填されている、實に壯大なもので、中國的自己變革法はここに極まったという印象を筆者は持った。

小 結

やや冗長で時代の幅を廣く取りすぎた嫌いがなくはなかったが、我々は前章においてひとまず道教の自己變革説を概観した。そこに具體的なノウハウが缺けていたのは、元來それは口訣によって秘密裡に傳えられ、不特定多數の讀者の目に曝すのを忌避されたからである。これを再び儒教側に投げ戻せば何が見えてくるか。その前に、前章で取り上げなかった道典、『玉清金簡青華秘文金寶内鍊丹訣』（道藏所收）について言及しておく必要がある。本經は張伯端撰として知られ、『悟眞篇』と表裏をなすものとして歴代珍重されてきただけでなく、そこに「元神の性」と「欲念の性」との區別が提示され、更に驚くべきことに、

元神なる者は乃ち先天以來の一點の露光也。慾神なる者は氣稟の性也。元神は乃ち先天の性也。形ありて而る後に氣質の性有り。善く之に反れば則ち天地の性存す焉。

と、『正蒙』誠明篇そのままの句が見えることで、從來張載との關係が取り沙汰されてきた。ある論者はこれを以て兩者には相互影響があるとし、ある論者は張載の性説に張伯端の影響を認めて、明代に初めて世に現われた本經を張伯端の自著にあらずと斷案した者はいなかったのである。筆者は『正蒙』が逆に明代の道教に影響を與えたと考え

るが、それで以て萬事が收まるわけではない。儒と道との相互交渉という事實は嚴然として残り、「神は元性也」(『青華秘文』精神論)などに見られる。道教の「神」と儒教の「性」のクロス・オーバーの問題など、未決の課題は少なくないからである。しかし筆者がここで検討したいのは、「氣質の性」と「天地の性」という概念の起源が儒・道のどちらが先であったかということではなく、自己變革の問題である。

まず相異點から言えば、前章で確認したように道教においては徹頭徹尾、氣を軸にして展開される。精↓氣↓神というのは既述したように氣の純化、あるいは融和の過程であった。留意すべきはその場合、たとえば煉精化氣の段階なら、あたかも體内の血液が全て別のものと交換された時のように、體中の精が全て氣に變化する、というようなことではない。それぞれの段階における身心の變化の内實は各丹法家によって異なるにせよ、「煉化Q」というのは極論すればひとつの標識のようなものである。しかしいっそう大事なのは、この標識ないし記號が修養の上達の目安として何百年にも亘って連續と掲げられたこと、そしてその變化上達する主體は氣であったという事實である。そういう意味では文字通り氣一元論である。

それに對して儒教―張載の方は、氣質變化が氣一元によって捉えられないのは先に見た通りである。道教では神即氣であるが、張載の場合、性即氣ではなく、「成神」と「成性」とは構造的に異なっている。張載においては、氣は純化の果てに姿を消して性が代って前面に出てくる。その氣も道教では善惡偏正によって着色されないし、基本的には生エネルギーである。むしろ、その氣に對する働きかけも、一方は倫理的、他方は直接的技術的と、方法論が根本的に違ふ。

しかし、双方とも、聖人と真人という窮極の目標を設定し、努力次

第で到達しようとする點は共通している(この點に關しては、前述したようにすでに唐代に「神仙可學論」を提起した道教側が一步先行する)。どちらも「超凡入聖」ではあるものの、道教では煉化説に見られるようにその間に幾つかの段階を設けて漸悟的な方法を取っており、張載の場合も、大↓聖↓天と三段階に刻んで(この段階では氣質變化はすでに成就されより高次のレベルに入っているが、その變容を「化」という語で言い表わしている)。

最終ゴールは聖人ないし真人なのであるが、實は百尺竿頭一步を進めて、更に一段階ないし二段階上に自己からの超脱という目標を設定されている。道教の場合は煉神還虛であり、張載の場合は天または太虚への復歸ないし合一であって、それは心を大または虚にしえた時に果たされるとする。『鍾呂傳道集』にも「太虚に合す」の語が見えるのを附け加えておこう(論證略)。

張載が氣質變化論を構想している時、道教的な氣論や煉化説がその脳裡を横切らなかつたかどうか。彼は醫術の心得があつたと言われ、その太虚説に『黄帝内經素問』や啓玄子王冰の注が影を落としていたことをかつて指摘しておいたが、學んで聖人に至る道を自己の氣質の變化として捉えるアイデアも、當時整備されつつあつた道教的煉化説から養分を得たように思われてならない。張載と交流のあつた程伊川は、「學んで聖人に至る」ことと「形を養いて長生に至る」こととを並べて難事としているが(『程氏遺書』三二上)、儒家としては、氣の純化を長生や昇仙に結びつけることはできない。かくして道教の養氣の技法を道徳的修養法に置き換え、真人の代りに聖人を最後段階に設定することで儒教的な自己變革説が成立したのではないだろうか。先にも述べたように、事情は約千五百年前の氣に對する孟子のリアクシヨ

ンと似たところがある。

張載と張伯端との關わりについては、筆者自身『悟眞篇』の検討がまだ不十分なので殆ど言うべきものを持たない。しかし『悟眞篇自序』に、『易』の「窮理盡性以て命に至る」と『論語』の例の四絶の句を引いて、これらは孔子が「性命の奥に極め臻った」ものだと評價するのは注目に値する。「三教の經書を涉獵し」(同序)た伯端が、當時勃興しつつあった道學の動向に無關心であったとは考えられず、佛敎(禪)と共に新儒敎から滋養を吸收し、内丹術を性命の學として高めた可能性は充分ありうる。三教の相互影響は、當時一層深いところで行っていたのである。氣質變化説にせよ煉化説にせよ、方法こそ違え自己の確立という點では同じものであり、それは時代の共通基盤から出て來たものだ、今はそれだけを言っておこう。

注(1) 周濂溪『通書』、程伊川『顔子所好何學論』、張南軒『希顏論』、陳者卿『顔子論』などを見よ。

(2) 吉田公平「韓愈の人間觀——性三品説をめぐって」(角川書店『中世の文化』所收)は、宋明學の本性論から韓愈の性論の曖昧さを逆照射し、末岡實「韓愈『性情三品説』小考」(『東洋文化』70)は、「原性」の新しい読み方を提起して、それぞれ注目に値する数少ない好論である。

(3) 以下の記述は神塚淑子「吳筠の生涯と思想」(『東方宗教』54)を襲っている。

(4) 『宗玄先生文集』所收「形神可固論」守神章。

(5) このような視點から張載の思想にアプローチしようとした論考に、宮崎順子「張載の『虚心』について」(『中國學志』需號)がある。拙稿はそこから多くの示唆を得ている。

(6) 以下、張載の語の引用は點校本『張載集』(一九七六年、中華書局)に

氣質變化考

よる。『正義』からの引用は篇名のみ記す。

(7) 「人之剛柔、緩急、有才與不才、氣之偏也」(誠明篇)。

(8) 張載の禮については山根三芳、菟口治氏らの重厚な研究があるが、ここでは山根三芳「張橫渠の禮思想研究」(『廣大文學部紀要』24)が有益であった。

(9) 右掲山根論文による。

(10) 點校本の句讀は如下。「惟其能克己則爲能變、化却習俗之氣性、制得習俗之氣」。

(11) 「毋四者則心虛、虛者、止善之本也、若實則無由納善矣」(『語錄』上)。

(12) 「天地之道、無非以至虛爲實、人須於虛中求出實……惟太虛無動搖、故爲至實」(『語錄』中)。

(13) 『孟子』のこの條の読み方は、島森哲男氏の解釋が説得的である。角川書店『孟子・墨子』二一、八四頁以下參看。

(14) 氣―志は氣―徳でもある。誠明篇等參照。

(15) 張載の「太虛」「虛」は單なる何も無い空間ではなく、張載は「それ自體に眞實性を見、意味を見」たとする立場(大島晃「張橫渠の『太虛即氣』論について」『日本中國學會報』27)、「虚とは、そのことによつて或る積極的なものがそのものとして害われることなく現出して來る状態」とする見解(木下鐵矢「張載の思想について」『中國思想史研究』4)に筆者も同感だが、ここは氣の觀點からこう言つたまでである。

(16) 「成身」と言う場合もある。「盡性」も同義である。「成性」については山本命「宋時代儒學の倫理學的研究」二八五頁以下に詳しい。

(17) 「所以成性則謂之聖者、如夷之清、惠之和、不必勉强、彼一節而成性、若聖人則於大以成性」(『易說』乾)。

(18) 福井文雅「儒佛道三敎における氣」(東大出版會『氣の思想』三一―九頁以下)、原田二郎「養生説における『精』概念の展開」(平河出版社『中國古代養生思想の總合的研究』三五―二頁以下)參照。

- (19) 朝鮮の醫書『東醫寶鑑』(一六二〇年完成)、明の袁黃『攝生三要』等を参照。
- (20) 以下の考證は、神塚淑子「司馬承禎『坐忘論』について」(『東洋文化』62)に多くを負う。
- (21) 道藏所收「存神煉氣銘」と同文。
- (22) 『攝要枕中方』(『雲笈七籤』卷三四)では「身」に作る。
- (23) 詳細は前掲神塚論文(注3・20)を参照せよ。
- (24) 一九八八年、四川省社會科學院出版社刊『道教氣功養生學』第三章第二節「張果其人及其內煉思想」。
- (25) 「三一」については、隋代の成立とされる『支門大論三一訣』(『雲笈七籤』卷四九)を見よ。
- (26) 注18所引福井論文三三五頁。
- (27) 脱文あるか。試みに次のように補う。「三一訣云修鍊元氣(眞精)眞神三一存至者即「氣化爲精」精化爲神……」。
- (28) 今井字三郎『宋代易學の研究』二四二頁以下、大西晴隆「太極圖・說成立考」(『懷徳』39)を見よ。
- (29) 一九九二年、知識出版社刊。
- (30) 任繼愈『中國道教史』(一九九〇年、上海人民出版社)四九六頁、王沐『悟眞篇淺解』附錄(一九九〇年、中華書局)、同『內丹養生功法指要』(一九九〇年、東方出版社)二二〇頁、李遠國注24前掲書三五一頁など。
- (31) 坂内榮夫『鍾呂傳道集』と内丹思想」(『中國思想史研究』7)参照。
- (32) 『道藏精華錄』本では「煉神合道」に作る。
- (33) 「入聖超凡」または「超凡入聖」の句は三篇に多出。
- (34) 生年については諸説あるも、今ひとまず樊光春「張伯端生平考辨」(『中國道教』一九九一年第四期)に従う。
- (35) 注30所引『淺解』附錄一、二。(指要)所收「悟眞篇丹法要旨」は『淺解』附錄一と同文。
- (36) 本篇は白玉蟾の作とする説もある(龔球『席上廣談』下)、『道家氣功南宗丹訣釋義』(一九九二年、浙江科技出版社)などに従い張の自著とする。
- (37) 李道純の煉化説については、横手裕「全眞教の變容」(『中國哲學研究』2)が詳しい。
- (38) 屠隆と『邊生八牋』の著者・高濂とを繋ぐ線の一つにこの養生術がある。
- (39) 屠隆と道術との關係については、三浦秀一「眞語」龔安期本成立の時代狀況」(吉川忠夫編『中國古道教史研究』所收)参照。
- (40) 佐野公治『四書學史の研究』(創文社)、四二三頁。以下の記述も同書の教示による。
- (41) 徐兆仁『道教與超越』(一九九一年、中國華僑出版社)三七九頁以下参照。
- (42) 林海『養生氣功學』(一九八七年、廣東科技出版社)。
- (43) 李錫堃『丹道養生功』(一九九〇年、北京出版社)。
- (44) 前掲注30『內丹養生功法指要』所收「內丹功法綱要」など。
- (45) 先の「元神の性」「欲念の性」もそれぞれ張載の「天地の性」「氣質の性」に當てられる。王卜雄・周世榮『中國氣功學術發展史』(一九八九年、湖南科技出版社)二四〇頁。
- (46) 侯外廬他『宋明理學史』(一九八四年、人民出版社)一一二頁。蒙培元『理學範疇系統』(一九八九年、人民出版社)二三〇頁では、『青華秘文』を張伯端の作と認めた上で、伯端↓載という影響關係には否定的である。
- (47) 明代僞作と斷案したのは吾妻重二氏である。同氏「悟眞篇」の内丹思想」(平河出版社『中國古代養生思想の總合的研究』所收)を見よ。
- (48) 大↓聖↓天の「化」については、注15所引木下論文を見よ。
- (49) 『邵氏聞見前錄』卷十五による。
- (50) 「張載大虛說前史」(『集刊東洋學』50)。