

# 「築基」と「煉己」

——『張三丰先生全集』の内丹思想——

石田志穂

はじめに

道教の伝統的な生命観によれば、人体を構成する気は、その状態によって「精」「氣」「神」の三つに分類される。人間が誕生時に有している純粹な神は、人間の成長・意識活動に従って神↓氣↓精の順に汚濁・粗雑化していき、ついには体外に漏出してしまうものとされた。そこでまず精を体内に留め、それを精練・陶冶し、変化の過程を精↓氣↓神と逆行させることによって、純粹な神に還元し、不死の身体を獲得しようという理論があらわれた。この理論は、「煉精化氣」「煉氣化神」「煉神還虛」の三段階の煉化過程として構成された（本稿ではこれを「三段逆行」と呼ぶ）。

清代に編纂された『張三丰先生全集』<sup>i</sup>（以下『三丰全集』）は、そうした「三段逆行」を基盤に内丹を説く文献の一つである。その内丹理論の特徴は、「三段逆行」にあわせて「築基」「煉己」を重視することにある。「築基」「煉己」は明清内丹思想史上、重要な内丹功法の一つとされ、一般には「三段逆行」の功法に入る前の基礎固め、あるいは功法の初期段階にのみ適用される方法とされている。ところが、『三丰全集』では「築基」「煉己」は、内丹の主要過程全体にわたり、「三段逆行」と同時平行的に進行するものとされている。加えて、

『三丰全集』ではその「築基」「煉己」は心と性を対象とするものとされ、氣を操作対象として不老長生を目指す一般的な内丹功法とは異質な面をもっている。このような「築基」「煉己」の理論は他にあまり例がない。それゆえ、この「築基」「煉己」の検討により、『三丰全集』の内丹理論の一つの本質を把握することが期待できる。そこで本稿では、『三丰全集』の「築基」「煉己」が心と性を安定させる功法として氣の煉化とは区別されていることを論述し、その理論的モデルとして主に朱子の心性論が援用されていることについて論ずる。それによって『三丰全集』の内丹理論構築の意図と、その内丹思想史上における意味を明らかにしたい。

## 一 内丹の「三段逆行」

『三丰全集』は、明清期の他の内丹文献と同様、基本的には「煉精化氣↓煉氣化神↓煉神還虚」（三段逆行）の順に内丹を展開している。このことは『三丰全集』が明清期の内丹思想の潮流上にあつたことを示しており、まず確認しておかなければならない点である。『三段逆行』の流れについて、『三丰全集』は次のようにいう。

坐下して目を閉じ存神して、心を静かに息を調わしむ。即ち是、煉精化氣の功なり。廻光返照して神を丹穴に凝し、真息をして内中に往来せしむ。静極まりて動き、動極まりて静なるは、無限の天機なり。即ち是、煉氣化神の功なり。（中略）故に曰く、之を一刻に運らすに、一刻の周天有り。之を一時一日一月一年に運らすに、即ち一時一日一月一年の周天有るなり。然らば一刻中、上半刻を温と為し、進火と為し、望と為し、上弦と為し、朝屯と為し、春夏と為す。下半刻を涼と為し、退符と為し、晦と為し、下弦と為し、暮蒙と為し、秋冬と為す。一時は則ち上四刻、下四刻の分有り。即ち一日一月一年、皆此の謂に同じきなり。陰陽五行を攢簇す。一刻の功夫、一年の氣候を奪うなり。此に到りて乃ち是、真空真静なり。或いは二三年より十年百年に至れば、虚空を打破して太虚と体を同じくす。此を煉神還虚の功と為すなり。（『玄機直講』 煉丹火候説二篇 十二b七十三a九 傍線は筆者による。以下同じ）

以上のことについて詳細に説明しよう。まず、第一段階の「煉精化氣」では、「存神」と「調息」が行われる。なかでも『三丰全集』が内丹の第一歩として重視するのは「調息」(呼吸を調えること)によって長生を得る技法)である。呼吸を調えることによつて、金丹の素材となる精・氣・神が安定し、体外に漏出しなくなる。すると、呼吸に変化がもたらされる。

調息は須く後天の呼吸を以て真人の呼吸の処を尋ぬべし。古云く、後天の呼吸は微風を起こし、真人の呼吸功を引き起こす、と。然らば、後天の呼吸を調べて須く他の自調に任すべし。方に能く先天の呼吸を調え起こし得るなり。(『道言淺近説』 三十三a八、b一)

「後天の呼吸」(日常的呼吸)は「調息」を経ることによつて、自ずからあるがままの状態へと調えられる。するとこの「後天の呼吸」から微風が起こり、「先天の(真人の)呼吸」が発生する。これが、粗雑な「精」たる「後天の氣」からより精緻な「先天の氣」を生み出す「煉精化氣」の功法である。

次の段階は「煉氣化神」である。

其の先後二氣一合すれば、則ち坎離自ずから交わり、魂魄混合し、神氣凝結し、胎息自ずから定まる。日毎に外(日常的・自然的な)夫婦の交情の美快なるが如し。切に他に着くべからず。水火自然にして既濟發運し、四肢は外火の焰焰を生ずるに相似たるが如し。

只だ水火の均平を要するのみ。此は是、小週(ママ)天なり。(中略)真火は自然に上冲す。(『玄機直講』 返還証驗説 十三b十)

十四a四)

「煉精化氣」において「先後二氣一合」(「後天の氣」が「先天の氣」へと還元されること)したのち、神と「先天の氣」が合一し凝結する「煉氣化神」の段階へと移行する。神と氣は、坎離・魂魄・水火なども表現される。そして神氣の合一とは、混合された神と氣が体内で火(調節された呼吸)によつて薰蒸され、その相互浸透が平衡状態へと到達すること(水火の均平)を意味する。

火によつて神氣を薰蒸することは、ここでは「小週天」と呼ばれている。「小週天」の火は上昇の機運を有しており、そのために体内

において気の循環運動が引き起こされる。その循環ルートとは、次のようである。

気は此の時に到り、花の方に惹<sup>ま</sup>あるが如く、胎の方に胞あるが如し。自然の真気は薰蒸營衛し、尾闾由り夾脊を穿ち、泥丸に弁上し、鵝橋を下り、重樓を過ぎ、絳宮に至りて中丹田に落つ。是を河車の初動と為す。〔玄機直講〕 煉丹火候説二篇 十一b十、十二a

二)

気のルートは尾闾（尾てい骨）、夾脊（脊柱）、泥丸（腦）、鵝橋（舌）、重樓（喉）を順に通過して中丹田（絳宮、心臓のあたり）に収まる。このルートは、一般的な「小周天」のルートと重なる。ゆえに『三丰全集』の「小週天」は、実は「小周天」と同じものである。ただし、文中で「河車」の回転と表現されている気の周流は、この段階ではまだ「河車の初動」にすぎず、氣と神とは完全には融合していない。先の引用文に接続する文をみてみる。

但し、氣至るも、神は未だ全からず。真動に非ざるなり。他を理<sup>たま</sup>むべからず。我は只、微微として凝照して中宮を守り、自ずから無尽の生機有り。所謂鄴鄂を養う者とは、此なり。之を行うこと一月二月にして、我の神は益ます静なり。静なること久しければ、則ち氣は益ます生ず。此を神、氣を生じ、氣、神を生ずるの功と為すなり。或いは百日、或いは百余日、精神益ます長じ、真氣漸く充つ。温温たる火候、血水余有り。自然に坎離は交媾し、乾坤は会合す。神融け、氣暢ぶること一霎時間にして、真氣混合し、自ずから一陣回風の百脈を上衝する有り。是を河車の真動と為す。〔玄機直講〕 煉丹火候説二篇 十二a二、七

「河車の初動」の段階では、氣はすでに正しい運動形態に達しているものの、神はまだ不安定である。よってまず一、二か月のあいだひたすら中丹田（中宮）を凝照し（廻光返照）、神を安静な状態にする。すると神が氣を生じ、氣が神を生じるといふ安定した相互作用が発生する。これは先の「水火の均平」にあたり、混合された神と氣が平衡状態に達したことを意味する。このとき、「神融け氣暢ぶ」といわれるように、神氣は融合したかのように完全に相即し、神の氣を制御するというはたらきは不必要となる。この安定的状態にあるとき、そこに突如として一陣の回風が起こり、百脈を上昇し始める。この回風こそが「河車の真動」であり、「小周天」の完成であり、そ

して「煉氣化神」を達成したことを意味するものであった。

こうして神氣が合一し、一つの「神」（丹藥）として丹田内に凝結すると、その次は「煉神還虛」の段階である。ここでは「小周天」とは異なる功夫が用いられる。

水火相い交わるが若きに至れば、二候にして採取し、河車逆転す。四候にして薬を得て、神は内に居り、丹光は離れず。之を大周天と謂い、之を九転大還を行うと謂うなり。此の時、一点の至陽の精、中に凝結し、欲は淨にして情は寂なるの時に隱藏さる。而して家有り、形有り。此の地位に至りて、息は胎に住まり、内外温養す。頃刻にして差う無し。又、之を十月功夫と謂うなり。（「玄機直講」 煉丹火候説二篇 十二b一―四）

光を放つ丹藥（神）を片時も意をそらさずに煉養すると、やがて丹藥には「一点の至陽の精」が宿り、形象を持つ実体となる。この功法は「大周天」と呼ばれ、「十月功夫」とも呼ばれるが、これはこの丹藥完成までの期間が人間の受胎から出産までの期間になぞらえられていることによる。

此に至りて乃ち是、真空真静なり。或いは一二年より十年百年に至れば、虚空を打破して太虚と体を同じくす。此を煉神還虚の功と爲すなり。前功は十月にして既に満つ。須く時時に嬰兒を照顧すべし。（「玄機直講」 煉丹火候説二篇 十三a七―九）

「十月功夫」（大周天）によって百年分もの功夫に匹敵する功を積むと、丹藥は最終的に、人間として生まれる以前の最も原初的な存在様態である「太虚」にまで還元される。これが「煉神還虚」である。丹藥はこのとき不死の嬰兒に復帰し、新たな不死の生の始まりに立ち至っている。そして、その不死の生は次のように展開してゆく。

之を煉ること十箇月にして、陽神は体を脱し、一身は能く千万身に化す。只、十二月を候ちて、天地の全数を奪い尽くし、陽神已に就けば、渾身は出入し、八万四千の陽神なり。日月を歩むも影無く、金石に入るも礙げ無し。水に入るも濡れず、火に入るも焚かれず。刀兵も傷つくる能わず、鬼神も測る能わず。變化無窮にして已に真人と成るなり。渾身の氣候は是、真薬ならざるは無し。雞も

餐すれば鳳と成り、犬も食らわば龍と成る。此、鬼神を理むるなり。(『玄機直講』 返還証驗説 十六b七、十七a二)

十か月の「煉神還虚」を経て「太虚」にまで立ち戻った丹薬(嬰兒)は、すでに「一点の至陽」を宿していた。この丹薬は「陽神」と呼ばれ、修行者の日常的身体に自在に出入しうるといふ、人間の限界を越える可能性をもたらすものとされる。すなわち「陽神」とは、日常的身体を越える次元の身体であり、新たに獲得された不死の身体にほかならない。その身体はあらゆる状態に変化し、いかなる状況にも対応しつつ、決して傷つかない。全身の気はすべて真薬であり、動物ですらその気を食すれば高次の存在へと変貌を遂げるほどのものである。つまりこのとき、修行者はすでに「真人」「真仙」と呼ばれる永遠なる存在へと変化しているのである。この不老長生を成し遂げた時点において内丹は完成する。

以上、『三丰全集』の内丹理論を基礎づける「三段逆行」のプロセスをみてきた。要するに、まず「調息」によって、気(先天の気)が精(後天の気)に変化して体外に漏出することのないよう、気を安定させる(「煉精化氣」)。次に「小周天」の火を起こし、体内に気の周流を生み出す。それによって気が神と融合する(「煉氣化神」)。さらに、「大周天」によって融合した神気を煉養し凝固させ、丹薬として完成させる。すると丹薬は人体発生以前の「太虚」の様態にまで還元され(「煉神還虚」)、ついには「陽神」となる。「陽神」は、修行者にとって、不老長生を生きる新たな身体となるものであった。<sup>11)</sup>

## 二 一般的な「築基」「煉己」

さて、『三丰全集』の「三段逆行」理論を確認したが、次は「三段逆行」にかかわる「築基」「煉己」の問題である。『三丰全集』の「築基」「煉己」の分析に先立ち、ここでは他の内丹文献にみられる「築基」「煉己」について簡単に窺っておきたい。

北周の『無上秘要』や北宋の『雲笈七籤』は、それらが編纂された時期以前の道教についての百科事典といふべきものであるが、「煉

己（鍊己）という用語はいずれにも用例がない。また、『雲笈七籤』には「築基」の用例がわずかに一例みられるが、とくに内丹とは関連のない文脈で用いられている。これらのことからみて、「築基」「煉己」は北宋より以前の内丹思想においてはそれほど一般的な用語ではなかったと思われる。

北宋に至ると、『鍾呂伝道集』や『悟真篇』といった、「三段逆行」を功法の主軸とする内丹文献に「鍊己」という語があらわれている。『鍾呂伝道集』に、

奉道の士は、湯を修めて陰を修めず、己を鍊（ママ）して物を鍊せず。（『修真十書』卷十六、六a十r b一）

という。ここには「鍊物」の否定と「鍊己」の推奨が説かれているが、この「鍊物」とは外丹を、「鍊己」とは内丹を指すと考えられる。また、『悟真篇』には、

若し九転を修成するを要せば、先ず須く鍊（ママ）己持心すべし。（『修真十書』卷二十九、五a）

とある。「九転」とは「九転大還」「九転還丹」のことであり、丹薬が最終的に完成する段階を指す。丹薬を完成させるには、それに先立って「鍊己」を行うべきであるとされているのである。この「鍊己」は、『紫陽真人悟真篇註疏』（SN一四一）においては「運火十月」と解釈されており、周天功法によって丹薬を煉成することとされる。よって、『悟真篇』の「煉己」とは、精・氣・神を煉って丹薬を生成する過程の一部分に当たるものである。概して北宋期の内丹文献においても、「煉己」「築基」の用例自体が少なく、用法も確立していないように思われる。

しかし明代に至ると、「築基」「煉己」について詳細に説く内丹文献があらわれる。明代天啓二（一六三二）年に伍守陽によって著された『天仙正理』<sup>15</sup>は、平明で具体的な内丹理論書として後世に広く受け入れられた文献である。その伍守陽による「築基」「煉己」の規定をみると、まず「煉己」について、

煉と謂うは、即ち古の所謂其の当に行うべき事を苦行するを煉と曰う。其の当に行うべき事を熟行するを煉と曰う。其の当に為

すべからざるの事を絶禁するも亦た煉と曰う。精進勵志して其の必成を求むるも亦た煉と曰う。貪愛を割絶して余愛を留めざるも亦た煉と曰う。旧習を禁止して全く染習せざるも亦た煉と曰う。己とは、即ち我が静中の真性、動中の真意なり。元神の別名と為すなり。(中略)古云く、未だ還丹を煉せざるに先ず性を煉し、未だ大薬を修めざるに先ず心を修む、と。(中略)平常日用、必ず須く是の如く先ず煉すべし。則ち己の念は伏降して、性は真に純静なり。(『天仙正理』煉己直論 五十二b六―五十五b十)

という。ここでの「煉己」は、煉丹に先立ち欲望・邪念を排除して「元神」<sup>shin</sup>をあるべき状態に立ち返らせ、「性」「心」を純静に保つことである。次に、「築基」については次のようにいう。

沖虚子曰く、修仙するに始めを築基と曰う。築とは、漸漸と積累増益するの義なり。基とは、陽神を修煉するの本根、神を安んじ息を定むるの処所なり。(中略)基未だ築かれざるの先より、元神は境を逐いて外馳すれば、則ち元炁散じ、元精敗れ、基愈よ壊る。

所以に基と為すに足らず。(『天仙正理』築基直論 六十a四―b三)

これによると「築基」とは、昇仙するための修行の初期段階において、精・炁・神が散壊しないように安定させることをいう。精・炁・神の安定は「元神」の安定に依拠するため、「築基」は「煉己」によって可能になるといえ、「築基」「煉己」は緊密に結びついている。ここで、「築基」による精・炁・神の安定は、換言すれば身体的要素の安定である。一方、「煉己」とは心・性から欲や邪念を除去して精神的安定を得ることである。つまり、伍守陽においては、「築基」が身体面、「煉己」が精神面において、それぞれ煉丹の準備を調える段階であり、「三段逆行」の以前、あるいは初期の段階とされているのである。

これまでの内丹研究・氣功研究においては、以上のような文献をふまえつつ、おおむね次の二説にまとめることのできる一般的な「築基」「煉己」理解が提出されてきた。

- ①「築基」「煉己」とは、内丹の最初期段階において、「三段逆行」に先立ち、心を静めて丹薬の要素となる「精・氣・神」を安定させるために行うものである。



②「築基」とは、「小周天」功法を指す。「三段逆行」においてはまず、「小周天」を行うことよって、精・氣・神から丹薬の萌芽が作り出される。また、「小周天」自体がさらに六段階に細分されており、そのうちの最初の段階が自己の身心を安静にする「煉己」である。

これらには、「築基」「煉己」を「三段逆行」の以前に置くか、「三段逆行」の初期段階と位置づけるかという違いがみられる。また、「築基」「煉己」は心を安静にする功法なのか、精・氣・神を操作する功法なのかという点でも差異がみられる。しかし、両者ともに「築基」「煉己」は内丹の比較的初期段階の功法で、丹薬生成のための基礎と理解されているといえる。

### 三 『三丰全集』の「築基」「煉己」

これに対して、『三丰全集』は「築基」「煉己」を以下のようなものとする。

大道は修心煉性を以て首と為す。性は心内に在り、心は性外を包む。是れ性を定理の主人と為し、心を棲性の廬舎と為す。修心とは、存心なり。煉性とは、養性なり。存心とは、城郭を堅固にして、房室をして倒坍せしめざるなり、即ち築基なり。養性とは、郵郭を澆培し、務めて内薬をして成全ならしむるなり、即ち煉己なり。心朗朗、性安安、情欲干さず、思無く慮無く、心と性と内外坦然として、煩わず悩まず。此れ修心煉性の效なり、即ち内丹なり。（『道言浅近説』 三十一 a 六―十）

すなわちこれによると、「築基」と「煉己」はともに心と性に関わる技法とされる。そして『三丰全集』においては、心と性について次のように述べられる。まず、心と性について、心が城郭や家屋のように性を包む構造をなしているとされる。そして、その外皮である心を堅固にし揺るぎなく保つことが「築基（修心・存心）」であるとする。心が修鍊・陶冶されると、心の内なる性は外的な情欲・思慮の影響を受けなくなり、不煩不悩の安定に至る。この「性」の修鍊・陶冶が「煉己（養性・煉性）」である。この「煉己」は、郵郭（身体）

の充実と丹葉生成のための必須の功法である。以上、心の堅固化が「築基」であり、その心内にある性の涵養・安定が「煉己」なのである。

ここで確認できるのは、『三手全集』においては「築基」「煉己」がともに心・性という精神面の功法であると規定されていることである。伍守陽は、「元神」（精神的要素）の安定（煉己）によって精・炁・神（気、身体的要素）が安定する（築基）とした上で、「築基」を気の煉化の初期段階に相当するとしていた。それに対し『三手全集』は、「築基」「煉己」をいずれも心性の堅固化・安定化への修練であるとして、気の煉化としての「三段逆行」とは厳然と区別していた。しかも、「築基」を心に、「煉己」を性に振り分けて相互に区別をもっている。このような「築基」「煉己」の定義は、伍守陽、陸西星、「性命圭旨」といった明代の主な内丹思想にはみえていない。加えて、「修心煉性（築基煉己）」の成果こそがまさに内丹そのものであるという記述からするならば、「築基」「煉己」（心と性の修練・陶冶）は単なる内丹の準備段階ではなく、むしろ中心的功法として重視されているのである。すなわち、気の煉化よりも心性の陶冶・修練が内丹の主眼とされる方向へ比重が移っているともいえるのである。すでに確認したように、一般的には「築基」「煉己」は内丹の初期段階に用いられるものとされていた。ところが、『三手全集』の「築基」「煉己」は、それに重なる部分もあるものの、そのみにとどまるものではなく、さらに重要な意味をもっていると思われる。そこで以下に、『三手全集』の内丹プロセスにおける「築基」「煉己」についてより詳細にみてゆくことにする。

『三手全集』においてはまず、丹葉を獲得する前、すなわち内丹の前段階における「築基」「煉己」が説かれる。

雌を守りて雄ならず、寂然として動かず、感じて遂に通ず。此れ即ち未だ丹を得ざるの前、煉己築基の事なり。（大道論 九b七）  
八）

「雌」の柔弱で従順なあり方にならない、動揺することなく、自然の機運に自在に反応しうる状態にする、というのは、内丹に備えて自己の内面を調えることである。ここでの「築基」「煉己」は、一般的な内丹の準備段階と同様のものと位置づけられる。

続いて、次のようにいう。

只だ水火の均平を要するのみ。此は是れ、小週天なり。火候は調和し、喉息を薰蒸し、元海を倒回すれば、則ち外陽は自然に内に入り、真火は自然に上冲す。渾身は蘇軟にして美快なること窮まり無し。腹内は活龍の動転昇降するが如し。一日に数十様の変化有り。嬰兒姪女自然に成合す。此は是れ、陰を採りて陽を補うの一節なり。玉液還丹を修煉するに、即ち築基煉己し、内に法財を積み、終日逍遙し、昼夜常明にするなり。乃ち長生久視の初階なり。(「玄機直講」返還証驗説 十四 a 二一七)

「小周天」による「水火の均平」(神気の融合)という記述から、これが「煉氣化神」について述べた部分であることがわかる。「小周天」が行われると、修行者の体内では「玉液還丹」(頭頂から口中へ下った甘露を呑み下して中丹田に納めること)が起こる。そして、「玉液還丹」に際しては、「築基」「煉己」が行われ、しかもそれが長生の「初階」であるとされている。すなわち、ここでの「築基」「煉己」は「小周天」の段階において行われるものであり、そしてそれが煉丹過程の初期段階にあるものとされる。先の場合とこの場合とを合わせるとここまでは、「三手全集」の「築基」「煉己」にも、一般的に考えられているような煉丹の前段階あるいは初期段階としての性格があったことを示している。

しかし、「三手全集」における「築基」「煉己」は、そこからさらに進展する。

大凡、打坐するに須く神を將て氣を抱住し、意もて息を係住す。丹田中に在りては宛転は悠揚たり。聚まりて散ぜざれば則ち内蔵の氣、外来の氣と丹田に交結す。日充ち月盛んにして、四肢に達し、百脈に流れ、夾脊双関を撞開して、上りて泥丸に遊び、旋して復た絳宮に降下す。而して下丹田の神氣相い守り、息息相い依り、河車の路通ず。功夫此に到れば、築基の效は已に一半を得たり。総べて是れ虚煉に勤むるを要するのみ。(「道言浅近説」三十三 a 四一八)

ここでは神の内に氣が包摂され、それが体内を周流して「小周天」となり、「河車」が回転するという。つまりこれは「煉氣化神」の「小周天」の段階にあたるものである。そして注意すべきは、そこに「築基」の文字がみえていることである。「築基」は「煉氣化神」の段階

において用いられている。しかも、「煉氣化神」が達成された時点で「築基」はようやく半途まで進んだのみであり、さらに「虚煉」へと接続する必要があるとされている。「築基」が「小周天」という初期段階で終了するものではなく、さらに次の段階へと継続されるものであることが明らかにされているのである。

「煉氣化神」の次に引き続き展開する「築基」「煉己」について、『三手全集』は次のようにいつている。

如し煉己をして純熟せしむれば、則ち心に雑念無く、体は太虚の若し。一塵も染まらず、万慮は皆空なり。心死せば則ち神活く。体虚なれば則ち氣運る。(大道論 一a七〇八)

修行者の身体が「太虚」と同質になるとするこの段階は、すでに「小周天」の段階を過ぎて、「大周天」によって丹薬を凝照し「太虚」と還元する「煉神還虚」の段階に入っている。その「煉神還虚」を達成するために「煉己」が必要であると説かれている。そして「煉己」が成熟すると「心に雑念がなくなる」。心を修鍊・陶冶して堅固にすることは、「雑念」をなくし心を「空」化することにほかならない。そしてそれと同時に「体が太虚のごとくなる」のである。ということは、「煉己」と「煉神還虚」は同時に達成されるものということになる。『三手全集』の内丹プロセスによれば、「築基」「煉己」が進み心・性がより堅固に安定してゆくにつれ、「三段逆行」においても気を制御するという神の主體的はたらきが滅殺され、その自然のままの活動が回復されてゆくのであった。神の主體的はたらきの滅殺と、雑念の除去とは、作為・意図を除去するという点で重なるものである。心・性の安定と神の安定(太虚にゆだねられた非作為的活動)とは、実は同じことからの表裏を意味するのである。そして神の自然のままの活動は、最終的には「太虚」の運動に同じくなるが、これが「煉神還虚」であった。ゆえに「築基」「煉己」の完成と「煉神還虚」の完成は、同時であるばかりか同一の事態を指すものでもあったのである。『三手全集』の「築基」「煉己」は、このように煉丹の最後の段階に至るまで、「三段逆行」と平行して継続的に熟化してゆくものであった。そしてその到達点においては、「三段逆行」の最終段階「煉神還虚」と重なり、真の丹薬生成という一つの果実として完成するものであった。

以上を要するに、『三丰全集』の内丹理論においては、まず煉丹に先立ち自己の内面を調えるために「築基」「煉己」が必要とされた。しかし「築基」「煉己」はそれにとどまらず、「三段逆行」の進行とともに、内丹のプロセス全体を通じて行われる功法であった。「築基」「煉己」は「三段逆行」と相即するものであり、『三丰全集』においては心性の修練・陶冶と気の煉化とは平行的に進展してゆくものであった。それらはいわば二本の蔦のように、終始密接に絡み合って展開してゆくものであった。そして「築基」「煉己」が完成を迎えると同時に「煉神還虚」も達成され、丹薬は陽神としての完成を迎える。すなわち、『三丰全集』においては、「築基」「煉己」の完成も内丹の到達点と位置づけられていたのである。

#### 四 朱子学的「性」と「築基」「煉己」

『三丰全集』は「築基」を心の技法に、「煉己」を性の技法に振り分け、それらを精神面での重要な功法と位置づけていた。そしてその到達点を「三段逆行」の到達点と同等のものとしていた。この点は『三丰全集』の著しい特徴であり、その内丹思想の本質の一端を指し示しているものと考えられる。ところで、『三丰全集』が心と性の技法である「築基」「煉己」を内丹の到達点とみなしたことからは、新たな問題が発生する。それは、功法の対象となる「心」と「性」について、従来より明確な規定が必要となるということである。従来の「三段逆行」における氣に匹敵するほどの、操作対象としての明確な位置づけが、心・性に与えられる必要があったのである。

では、『三丰全集』は心と性をどのようなものとして説明するのだろうか。まず、「築基」「煉己」に関して次のような記述がある。

繫辭に「理を窮め性を尽くして以て命に至る」と。即ち是れ、道家の層次一步趕歩の工夫なり。何をか窮理と謂う。真函を読み、真訣を訪ね、造化を觀、河洛を參り、清問に趁きて、氣を保ち精神を守りて以て築基するなり。一面窮理、一面尽性。乃ち不壞の形軀有りて以て不死の妙薬を圖る。(『道言淺近説』 二十九b二―四)

「窮理尽性」の語は、実際には「周易」繫辭伝ではなく説卦伝にみえる。この一文について、「三丰全集」は、「窮理」とは、經典を読み口訣を求め、万物生成のはたらきを觀察し、卜占を行い、清浄な場所に行き、氣を保ち精神を守って「築基」することである、とする。「窮理」には様々な營為が含まれているが、とくに「氣を保ち精神を守って築基すること」とは、内丹にあたるものである。「精氣神」と並列せずに「氣」のみを別に行っていることから、この「精神」とは「精氣神」の「精」と「神」ではなく、形骸に対置される「心・性」を指すと考えられる。すなわち、この「窮理」には内丹における精神的修養たる「築基」が含まれるとされているのである。

ところで注目すべきは、儒教經典たる「周易」の解釈に「築基」が登場していることである。そしてさらにいうならば、実は「三丰全集」が内丹における精神修養的側面（すなわち「築基」「煉己」）について説く際、引用されるのはほとんどが儒教関係の文献なのである。例えば、内丹における意念の集中を「三丰全集」は「守中」と呼び、次のように説明している。

大道は中字より入門す。所謂中字は、一は身中に在り、一は身中に在らず。功夫は須く兩層もて做すべし。第一に身中の中を尋ぬ。朱子は「守中制外」と云う。夫れ守中は、須く回光返照して意を規中に注ぎ、臍下一寸三分の処に於いて即かず離れざるを要す。此れ身中の中を尋ぬるなり。第二に身中に在らざるの中を求む。中庸に「喜怒哀樂之未發」と云う。此れ未發の時、聞かれず見られざるに、幽独を戒慎す。自然に性定まりて神清く、神清くして氣慧なり。此に到りて方に本来面目を見る。此れ身中に在らざるの中を求むるなり。身中に在るの中を以て身中に在らざるの中を求む。然る後に人欲は淨に易り、天理は明に復す。千古の聖賢仙仏は皆、此を以て第一歩の功夫と為す。（「道言浅近説」 三十二 a 一―八）

普通、道家・道教的文献において「守中」というとき、直ちに想起されるのは「老子」第五章の「多言は数窮す、守中に如かず」という一文であろう。ところが、それにもかかわらずここで意識されているのは明らかに儒教經典「中庸」の次の箇所である。

道なる者は、須臾も離るべからざるなり。離るべきは道に非ざるなり。是の故に君子は其の睹られざる所に戒慎し、其の聞かれざる所に恐懼す。隠すより見わるるはなく、微かなるより顕らかなるはなし。故に君子は其の独を慎む。喜怒哀樂の未だ發せざる、之を

中と謂う。発して皆節（た）に中る、之を和と謂う。中なる者は天下の大本なり。和なる者は天下の達道なり。中和を致せば天地位し、万物育まる。（『中庸』第一章）

また、『三羊全集』には次のような文もある。

修道は修身を以て大と為す。然して修身は必ず先ず心を正し意を誠にす。意識にして心正しければ、即ち物欲皆除かる。然る後に立基の本を講ぜん。（大道論 八b七〜八）

欲望を除去するための誠意→正心→修身というプロセスが「立基」へとつながるとするのであるが、これは明らかに精神的修養であり、「立基」は「築基」と言い換えることができよう。そして、この文はいうまでもなく「大学」の次の箇所に基づくものである。

古の明德を天下に明らかにせんと欲する者は、先ず其の国を治む。其の国を治めんと欲する者は、先ず其の家を斉う。其の家を斉えんと欲する者は、先ず其の身を修む。其の身を修めんと欲する者は、先ず其の心を正す。其の心を正さんと欲する者は、先ず其の意を誠にす。其の意を誠にせんと欲する者は、先ず其の知を致す。知を致すは物に格るに在り。（『大学』）

このように、欲望を除去し、心・性を涵養・安定させることの具体的説明においては、実は『三羊全集』では圧倒的に儒教經典が援用されるのである。そして、儒教經典とその理論の引用は、先の引用文に「朱子は守中制外という」<sup>27</sup>「窮理尽性」<sup>28</sup>「人欲は浄に易り、天理は明に復す」などとあったことから察せられるように、朱子学を強く意識しているのである。そもそも、すでにみた『三羊全集』の心・性の構造論に立ち戻っていえば、城郭たる心を動揺しないように堅固にし、それによって心内に宿る性を安定させるという「築基」「煉己」の図式自体が、朱子学的心性構造のもとに成立していた。朱子の考える心・性の構造とは、

心は性を以て体と為す。心は性を將て餽子の模様と做す。蓋し心の是の理を具うる所以は、性有るを以ての故なり。（『朱子語類』卷五 性理二 性情心意等名義）

というように、心の本体は性であり、心の中に性が中身として含まれているとするものであった。すなわち人間の精神構造を心が性を包

むとする『三丰全集』の理論は、朱子の心性論をモデルとしてしているのである。

そこでさらに『三丰全集』における「性」についてみてみるなら、『三丰全集』は次のようにいつている。

学道の士は須く清心清意にして方に真清の薬物を得るを要するなり。氣質の性を選はらにすること母かれ。思慮の神を運らすこと母かれ。呼吸の気を使うこと母かれ。交感の精を用うること母かれ。(道言浅近説 三十五 a 八―九)

朱子は、「理」そのものを「天命の性(本然の性・天地の性)」と呼んだ。この「天命の性(理)」は、人間に宿る場合には気(身体)に即さなければ存在できない。すると「性」は気の清濁偏正に影響され、「性」のあり方に浅深厚薄の差異が生じ、不善なものとなってしまう可能性をはらむ。この現実の人間に宿る「性」は「氣質の性」と呼ばれる。朱子は『中庸章句』において「喜怒哀楽は情なり。其の未だ発せざるは則ち性なり。偏奇する所無きが故に之を中と謂う」と述べている。「喜怒哀楽の未発」は「性」であるとされているが、それはまだ偏りのない、同時に偏る可能性をも秘めている「氣質の性」である。この「氣質之性」が偏倚しないまま、「中」を守り「和」の状態にあれば、それは「理」に背かない正しい状態であるとされる。『三丰全集』の「氣質の性を選はらにすること母かれ」という一文は、この「氣質の性」の偏倚を棄避する朱子の修養理論をふまえているのである。すでにみたように、『三丰全集』における「築基(外壁たる心の安定化)」と「煉己(心内の性の安定化)」との関係は、先に「築基」を行うことにより「煉己」が可能となるといふものであった。すなわち「築基」「煉己」の最終的な目的とは、内実である「性」の堅固化であった。さらに、『三丰全集』における「築基」「煉己」の完成は、実は内丹自体の到達点とされていた。とすれば、『三丰全集』においては、「性」を偏りなく保つという朱子学的修養の達成が、内丹のかなり重要な目的とされていることになる。

ところで、朱子の思想の中核的概念は「理」である。『三丰全集』は、「性」と「理」の関係について次のようにいつている。

此の道は性に原もとづき命に本づく。命は猶お令のごとし。天は命を以て人に賜うに命を以てするなり。性は即ち理なり。人は性を以て

天の理に由るなり。(「大道論」下篇 八 a 九―十)



「命は猶お令のごとし」「性は即ち理なり」とは、朱子の『中庸章句』にみえる文である。『三羊全集』における修養完成後の偏倚のない「性」は、朱子のいう「天命の性」に質的に近づいており、宇宙全体をつらぬく「理」に通ずる可能性をもつこととなる。つまり、『三羊全集』は朱子学的「理」を認識していたと考えられる。しかし、「人は性を以て天の理に由る」という表現に注目すれば、この「性」は「天理」と等価であるとはいえず、あくまでも人間に宿ったもの、すなわち「氣質の性」である。朱子は「然るに理は形而上なる者なり、氣は形而下なる者なり」（『朱子語類』卷一 理氣上 太極天地上）と述べている。「理」とは本来、形而上的なものであり、氣と相即しながら氣を越えてある——理先氣後、氣先理後いずれにしても概念的な位置づけとしては氣より上位である——ものなのである。そして『三羊全集』はその内丹理論においては、もっぱら「性」を論ずるのみであり、「理」自体についてはことさらに論じようとしていない。このことは、『三羊全集』にとって、内丹の対象があくまでも氣によって形作られている人間存在という界域の内側になければならなかったことを示している。

また、『三羊全集』が内丹による生の逆行の終着点においたのは「太虚」であった。一方、朱子学における万物生成の根元は、朱子が用いた周濂溪『太極図説』にみるように、「太極」である。朱子における「太極」とは、『太極図説解』に「故に無極にして太極と曰う。太極の外に復た無極有るに非ざるなり」といわれているように、宇宙の原初的・形而上的様態である「無極」の動的側面を表現したものであった。そして「太極は形而上の道なり。陰陽は形而下の器なり」（『太極図説解』）といわれ、「太極」は形而下の陰陽の氣とは明らかに区別されていた。つまり「太極」は、「理」とも換言できる概念であるといえる。では『三羊全集』のいう「太虚」とは何か。これは、宋学の潮流の中では張横渠によって説かれた概念である。張横渠は「太虚は無形にして氣の本体なり。其の聚、其の散は変化の客形なるのみ」「太虚は氣無きこと能わず。氣は聚まりて万物と為らざること能わず。万物は散じて太虚と為らざること能わず」（『正蒙』大和篇）という。張横渠における「太虚」とは、宇宙に遍満し、集散することにより万物を形作っている氣の、その総体を指すものであった。朱子の「太極」が氣を越える形而上のものであるのに対し、張横渠の「太虚」は氣を統括しながら氣そのものでもある。『三羊全集』が心

性の構造論においては朱子に依拠しながらも、「太極」ではなく「太虚」を終着点としたことは、その内丹理論において重要な位置を占める心性の修養を、気の煉化と決して切り離してはならないとする立場を示すものであると考えるべきであろう。それゆえ「築基」「煉己」（心性修養）と「三段逆行」（気の煉化）とが絡み合い、螺旋をなして同時進行してゆく内丹理論が構築されたのである。「三丰全集」の内丹思想はあくまでも、気を越える「理」ではなく、気の操作体系の枠内に包摂されうる「性」を対象とし、そこを踏み越えることはないのである。<sup>(註)</sup>

### おわりに

内丹とは、一般に体内の気を操作することによって不老長生を得る技法と理解されている。しかし、それと同時に「性命双修」という考え方にみられるように、気という身体的要素だけでなく、精神的要素の修煉もまた不可欠であると考えられていた。そもそも、道教内丹学において心の修養を重視する思想は、仏教などの影響を受けて唐末五代からすでにあらわれていた。<sup>(註)</sup> やがて宋代内丹学の代表的一派である鍾呂派に至ると、心の修養は丹薬生成の前提として必須のものとなされ、より一層強調されるようになったが、その内容は「禪」や「止観」などの仏教思想を反映するという程度のものであった。<sup>(註)</sup> ここにおいても内丹の主眼はあくまで「三段逆行」の完遂にあった。心の修養は必須ではあっても、「三段逆行」の準備段階にとどまるものだったのである。また、金元の際に台頭してきた全真教や浄明道といった新道教には、儒教倫理の徳目（学問・忠・孝など）の遵守を奨励する一面がみられたものの、<sup>(註)</sup> それらは内丹のプロセスの中に不可欠のものとして組み込まれていたのではなかった。

これら従来の内丹思想史上の精神的修養の規定に対して、「三丰全集」は身体（気）と精神（心性）との修養を平行されるべきものとして、等分に重視した。それはまさに「性命双修」を具現化する理論であったといえる。加えて「三丰全集」の心性修養理論は、心性の

構造を朱子に依拠して規定したうえで、その心・性（とりわけ最終的には性）の修鍊・安定をめざすものであった。これは『三丰全集』の特徴といえる。ところで、朱子の論理においては、「性」は「理」である。そして朱子は、理と氣とを峻別し、理は氣より優位の概念であるとしていた。『三丰全集』がこのような朱子の「性」と「理」の関係を認識していたことは明らかである。しかし『三丰全集』の構築した理論は、あくまでも人間の不老長生を目指す内丹の枠組みの内にあるものであり、決して身体の限界を越えるものとは言表されていなかった。そこで「太極」にかわるものとして「太虚」を導入し、巧妙に「理」に言及することを避けているのである。したがって朱子が「性」を「本然の性」と「氣質の性」に分けていたのに対し、『三丰全集』の「性」は、「氣質の性」のみに相当するものであった。このように朱子的な「氣質の性」を内丹功法の具体的対象として位置づけ、内丹理論の中枢に組み込んだことが、『三丰全集』の重要な特質であった。

しかし一方で、朱子学的「性」を内丹に導入すれば、「性」の基盤である「理」も論理上の必然として付随してきてしまう。内丹としては、人身を越える形而上的概念を究極の目的に据えることは、その枠組みを越えることになり不都合である。それゆえ、『三丰全集』の主張はあくまでも「氣質の性」としての「性」の限界内におけるものにとどまり、「理」を直接の対象として論ずることはなかった。しかしまた、『三丰全集』は「氣質の性」の偏りなき安定が「天理に由る」ことにつながるとしており、そこには内丹から「理」に通ずる途へと接続可能であることが、『三丰全集』が好むと好まざるとにかかわらず、示唆されてしまっている。すなわち、『三丰全集』の主張はあくまで氣の内丹の枠組み内にとどまっていたが、その論理は内丹の枠組みを越え出て、形而上的な哲学（理の哲学）の方向へと踏み出してしまうのに、もはやあと一歩のところまで至っていたといえるのである。『三丰全集』は、内丹の展開がそのような極限的状况を迎えていたことを示すものだったのである。

## 注

(一) 本稿では彭文勳ほか纂輯『道藏輯要』成都二仙庵本(新文豐出版公司影印、一九八六)統畢集七、九所収本を底本とし、『氣功・養生叢書 玄機直講・道言淺近説・玄要篇』(上海古籍出版社、一九九〇)、方春陽校点『張三丰全集』(浙江古籍出版社、一九九〇)を必要に応じて参照した。

張三丰の事跡・伝記については『明史』(中華書局、一九七四)卷三百九十九方伎、Anna Seidel, "A Taoist Immortal of the Ming Dynasty: Chang San-feng", Wm. Theodore de Bary and the Conference on Ming Thought, *Self and Society in Ming Thought*, Columbia University Press, 1970; 黄兆漢『明代道士張三丰考』(台湾学生書局、一九八八)、石田憲司「永樂帝の太和山復興について」(『社会文化史学』二一、一九八五)等を参照。黄兆漢は、張三丰は元・延祐年間(一三二四―一三三二)から明・永楽一五、一六(一四一七、一八)年の人であろうと推測しており、筆者もその見解に従う。

本稿で使用する『道藏輯要』所収『張三丰先生全集』は、清代道光年間(李西月らによって編纂された。彼らに基づいたという清代雍正年間(汪錫齡編『三丰祖師全集』は、汪錫齡の偽作または扶乩によるものである可能性もある。『歴代神仙通鑑』(王秋桂・李豊楙主編『中国民間信仰資料彙編』(台湾学生書局、一九八九)第一七冊所収、康熙三九(一七〇〇)年の張維宗による序あり)卷二二には、「胡広言う、張三丰は實に道法有り、広く神通を具う。其の捷要篇、並びに無根樹二十四首、金液還丹歌、大道歌、煉鉛歌、地元真仙了道歌、題麗春院二関、瓊花詩、青陽宮留題の諸作を録す」とあり、輯要本『三丰全集』に収録されている篇名とほぼ一致する。ただし、現存する胡広の著作中にはこのような記述はみえないが、篇名が『歴代神仙通鑑』の創作であるとも考えにくく、遅くとも一七〇〇年ごろにはこれらの篇が存在し、張三丰の著作とみなされていたのであろう。乾隆年間に編纂された『明史』藝文志には、張三丰の著作として「金丹直指」「金丹秘訣」の二著がみえる。また、汪氏『三丰祖師全集』より後、輯要本『三丰全集』より以前の劉一明(一七三四―一八二二)撰『道書十二種』(嘉慶七(一八〇二)年の序あり)に「無根樹解」が収められているが、その本文は、二十四首の順序が異なるものの、文章そのものは輯要本『三丰全集』玄要篇所収「無根樹」とほぼ同じである。「無根樹」をはじめとする汪氏本の内丹関連部分を、李西月らあまり文章を変えずに『三丰全集』に収めたのではないかと推測される。それゆえ『三丰全集』中の内丹理論に関する諸篇(大道論、玄機直講、道元淺近説、玄要篇)は、清初ころにはすでに存在し、張三丰の作とみなされていた文献であるといえるであろう。

柳希泰主編『中国道教史』（四川人民出版社、一九九三）第三卷、および任維愈主編『中国道教史』補訂版（上海人民出版社、一九九〇）は、『三羊全集』の内丹思想の概要を簡潔にまとめている。また、李遠国『道教と気功』（大平桂一ほか訳、人文書院、一九九五）は『全集』の内丹理論の分析に踏み込んではいないが、全面的なものとなつてはいない。

(2) 「存神」「存思」とは、神の姿を具体的に思い描いたり、気の象徴を脳裏に描いたりする一種の瞑想法であり、六朝期の『抱朴子』（SN一八五）内篇などにすでにみられる。山田利明『六朝道教儀礼の研究』（東方書店、一九九九）第一篇を参照。なお、『正統道藏』所収の文献については、以下シッペールナンバート（SNと表記）を用いて「道藏」における所在を表す。

(3) 呼吸の調節が内丹の第一歩であることは次の文に示されている。「初学は必ず内呼吸従り下手す。此箇の呼吸は乃ち是、父母より離れて胞胎を重立するの地なり。人能く此処より功を立つ。便ち母呼すれば亦た呼し、母吸えば亦た吸うの時の如し。」（『道言浅近説』三三a一―二）。

(4) 「調息」の効能について、『三羊全集』は次のようにいう。「心を淵に潜めれば、神は外遊せず。心、事に牽かるれば、火、中に動く。火、中に動けば、必ず其の精を揺がす。心静なれば則ち息は自ずから調う。静なること久しければ則ち心は自ずから定まる。死心以て気を養う。息機以て心を純にす。精気神を内（体内の）三宝と為す。耳目口を外（日常的・自然的な）三宝と為す。常に内三宝をして物を逐いて遊ばざらしめ、外三宝をして中に透して擾さざらしむ。呼吸は綿綿として丹田に入り、呼吸をして夫婦と為し、神気をして子母と為さしむ。子母夫婦は聚りて離れず。故に心は外馳せず、意は外想せず、神は外遊せず、精は妄動せざるなり。常に四肢に薰蒸す。此、金丹大道の正宗なり。」（『道言浅近説』三一b五―一〇）。

(5) 既済は易の卦名。卦形は水が火の上であり、水の下降する性質と火の上昇する性質によって水火が交わるさまを表す。『周易』既済・象伝「水在火上既済」。朱子『周易本義』卷二「既済とは、事之既成なり。卦為りては、水火相い交わりて各おの其用を得、六爻之位各おの其正を得るが故に既済と為す」（二七a五―六）。

(6) 「小周天」とは、中国医学の経絡説にいうところの督脈（背側）と任脈（腹側）に気を周流させる功法である。石田秀実『氣・流れる身体』（平河出版社、一九八七）四六頁、二二七―二三〇頁、および三浦國雄「周天功―体内における気の周流―」（『人文研究』四二―九、一九九〇）を参照。

(7) 明清の道教内丹文献の「廻光返照」「回光返照」については、拙稿「内丹における「回光」の撰取と展開―『性命圭旨』・『邱祖語録』の「目光」を中心として―」（『宗教学・比較思想学論集』五、二〇〇二）を参照。『三羊全集』上 鈴火歌に「採時には目を用いて泥丸を守る。…目光は下りて坤田を嚮守す」（四b九―五a一）とある。

(8) 先の引用文に示されているように、一刻のあいだ周天を行った場合、それは一刻分の周天功とみなされる。同様に、一時の周天によって一時分の周天功が、一日の周天によって一日分の周天功が蓄積される。しかし、一刻のうち上半刻は朝屯（午前）に相当し、下半刻は暮蒙（午後）に相当すると考えるならば、一刻は一日の縮図とみなしうる。また、上半刻が望・上弦、下半刻が晦・下弦とすれば、一刻は一月の縮図であり、上半刻が春夏、下半刻が秋冬とすれば、一刻は一年の縮図にもなりうる。つまり、刻・時・日・月・年は、スケールの差異にもかかわらず、構造的に相似のものである。ゆえに、一刻の周天が一年の功夫に匹敵するとみなすことが可能となる。時間構造の相似による周天功の縮約化・効率化である。屯と蒙はともに易の卦名である。乾坤坎離の四正卦を除く六十卦を一月三十日に配当すると、一日には二卦が配当される。そして一日を二卦で二分した場合、朝（午前）は屯、暮（午後）は蒙によって象徴される。屯・蒙は六十四卦配列では、乾坤を除くと最初に序列される卦である。鈴木由次郎『漢易研究』増補改訂版（明徳出版社、一九七四）六百二十七頁を参照。

(9) 輯要本『三羊全集』は「八」を「只」に作る。「気功・養生叢書」本によって改めた。

(10) 「三段逆行」から「陽神脱胎」に至るプロセスは、明清の内丹思想に広くみられるものである。ただし「周天」と「三段逆行」のかかわりについていえば、必ずしも「小周天」が「煉氣化神」、「大周天」が「煉神還虚」の段階で用いられるとは限らない。例えば、明の伍守陽の内丹理論は、「煉精化氣」の段階で「小周天」を用い、「煉氣化神」の段階で「大周天」を用いるとする。横手裕「道教の修行法と内丹法」（坂口ふみほか編『宗教の闇』岩波書店、二〇〇〇）、拙稿「伍守陽の内丹思想における周天法と「光」」（『哲学・思想論叢』二二、二〇〇三）参照。

(11) 『道教靈驗記』「宮觀 劉將軍取東明觀土修宅驗」に「劉將軍は隸職右神策軍なり。東明觀の近きに居る。第宅を大修するに、観内に於いて土を取りて基を築き、壘を脱すること数千車を計う。功用既に畢り、劉 忽ちにして疾を得たり。」（『雲笈七籤』（SN一〇三三）卷一一七、一一a八―一〇）とあり、この「築基」は建物の基礎を築くという文字通りの意味で用いられている。

(12) 『鍾呂伝道集』は『正統道藏』所収『修真十書』（SN二六三）に収められており、十一世紀末には成立していたとされる。坂内栄夫『鍾呂伝

道集』と内丹思想』（『中国思想史研究』一九、一九九六）参照。『鍾呂伝道集』に「鍊精生真氣、鍊氣合陽神、鍊神合大道」（一九b四）とある。

- (13) 『悟真篇』は『正統道藏』『修真十書』所収。『悟真篇』の内丹理論については吾妻重二『悟真篇』の内丹思想（坂出祥伸編『中国古代養生思想の総合的研究』平河出版社、一九八八）を参照。

- (14) 『紫陽真人悟真篇註疏』は、当該の『悟真篇』本文を、「然らば九転を修成せんと欲すれば、先ず須く運火十月すべし。」（巻七 六b二、三）と解している。

- (15) 『道藏輯要』成都二仙庵本畢集四、五所収本を用い、陶秉福評点『評点伍柳仙宗』（北京師範大学出版社、一九八九）、および徐兆仁主編『伍柳法脈』（東方修道文庫、中国人民大学出版社、一九九〇）を参照した。引用文の葉數、行數は『道藏輯要』による。

- (16) 「元神」とは、心に先天的に宿る本性といふべきものであるが、日常的には欲や感情などによって抑制されている。よって身体修養においては「元神」の十全なはたらきを回復することが重視される。

- (17) 伍守陽は、動揺し粗雑になった氣を後天の「氣」、精緻で純粹な氣を先天の「炁」とし、文字を厳密に使い分けている。

- (18) 明代には、伍守陽以外に陸西星も「築基煉己」に言及している。注（31）参照。

- (19) 李遠国『中国道教氣功養生大全』（四川辭書出版社、一九九二）「築基」の項を参照。

- (20) 馬濟人『中国氣功学』（浅川要監訳、東洋學術出版社、一九九〇）四三〇頁。

- (21) 石田秀実前掲書二二二頁を参照。

- (22) 『周易』説卦伝「道徳に和順して義を理め、理を窮め性を尽くして以て命に至る。」

- (23) 肉体・形骸（氣）に対置される「こころ」に近い意味での「精神」の用例は、古くからみられる。例として、『淮南子』汜論訓に「聖人は心平らかにして志易く、精神内に守り、物として以て之を惑わすに足る莫し。」（『淮南鴻烈集解』中華書局、一九八九、四五七頁）とある。また、『潜夫論』卜列に「此を聖人君子と謂う。心を養ふこと方直にして、精神堅固なる者なり。」（『潜夫論』上海古籍出版社、一九七八、三五二頁）という。これらにおいては「精神」は「心」や「志」に近い意味で用いられている。

- (24) 『四書章句集注』（中華書局、一九八三）を使用。

- (25) 『雲笈七籤』卷六三の「金丹訣 玄辨元君辨金虎鉛汞造鼎入金秘真肘功法上篇」に「混沌分かれて従り後、兆に困りて基を立て、句屈伸達して生ず」(一 a 九)とあり、「立基」という語が人体生成の基礎確立という意味で用いられている。後続文に「天地の間に在りては五行に配象し、人身の田中に在りては心を火藏と為す。」(一 b 五、六)とあり、この「立基」が内丹に関するものにとらえられていることがわかる。
- (26) 「誠意・正心・修身」について、朱子『大学章句』は「心とは、身の主とする所なり。誠とは、実なり。意とは、心の発する所なり。其の心の発する所を實にするには、其の必ず自ら懽りて、自ら欺くこと無からんと欲するなり。」といい、心の発動を制御することと解釈している。これはまさに『三丰全集』における「築基」(心の安定)にあてはまる。
- (27) この朱子のものでされる一文の出典は未見である。
- (28) 『三丰全集』が三教のうちでも儒教思想を重視し、なおかつ宋代理学の影響を受けていることは、柳希泰主編『中国道教史』第三卷、四七七頁にも指摘されている。
- (29) 「蜚聊、氣質の性を問う。曰く、天命の性は氣質に非ざれば則ち寓する所無し。然らば人の気稟に清濁偏正の殊有るが故に天命の正にもまた淺深厚薄の異有り。亦た之を性と謂わざるべからざるを要す。」(『朱子語類』卷四 性理一 人物之性氣質之性)。
- 「天地の間は只だ是れ一箇の道理なり。性は便ち是れ理なり。人の善有り不善有る所以は、只だ氣質の稟の各おの清濁有るに縁る。」(『朱子語類』卷四 性理一 人物之性氣質之性)
- (30) 『中庸或問』卷上(王雲五主編『四庫全書珍本』六集一四五)に「方に其の未発は渾然として中に在り。偏倚する所無きが故に之を中と謂う。其の発に及びて皆其の当に垂戻する所無かるべきを得るが故に之を和と謂う。」という。大演皓『朱子の哲学』(東京大学出版会、一九八三)一一九―一三一頁を参照。
- (31) 朱子の修養論をふまえた「築基」「煉己」は、明の陸西星にもみられ、その著書『金丹就正篇』下篇(二五六四年の序あり。陳大利編『藏外道書』(巴蜀書社、一九九二)第五冊『方壺外史』卷八所収)に、「採薬の士は己土を煉らざれば則ち靈汞失われ易くして所作功無く、反つて困辱に遭う。經に築基煉己と曰うは蓋し此を言うなり。己の物為るや、人に於いては意と為す。亦た己性と曰う」(二七b七、九)といい、「築基煉己」は「性」を対象とする功法とされている。また同篇に「心を正し意を誠にすれば則ち身修まり国治まりて天下平らかなり。此れ煉丹の枢要なり」(二七b



一一〇、一一二、且つ其れ父母は情欲を以て我を生むが故に氣質の性は物に遇う毎に情を生ず」(一八 a 一一二)と述べられていることは、『大学』や、朱子学の「氣質の性」が意識されていることを示す。しかし、性の具体的構造についての説明はなく、煉氣と「築基煉己」との関係も不明瞭である。

(32) 『中庸章句』第一章に、本文「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」について「命猶令也、性即理也」と述べられている。

(33) 『三丰全集』が人身を含む万物が生み出される根元を「太虚」とすることは、次の文に示されている。「今、専ら人生を以て之を言えば、父母未生以前、一片の太虚、諸を穆に托す。此、無極の時なり。無極を陰静と為す。陰静なれば陽も亦た静なり。父母施生の始め、一片の靈氣、胎中に投入さる。此、太極の時なり。太極を陽動と為す。陽動けば陰も亦た動くなり。是よりして陰陽相推し、剛柔相摩り、八卦相盪<sup>たう</sup>げば、則ち乾道は男を成し、坤道は女を成す。故に男女交媾の初め、男精女血もて一物を混成す。此即ち是、人身の本なり。」(『大道論』上 一一三―一七)。  
この説明は『太極図説』の論理を下敷きにして、人間の身体が生成されてゆく過程を述べたものである。『太極図説』では「無極」が動静を有した状態が「太極」であるとされるのに対し、『三丰全集』は「太極」ではなく「太虚」こそが「無極」であり究極の原点であるとし、「太虚」が「太極」よりも根元におかれている。「煉神還虚」とは、修行者がその人身発生の過程を遡り、ついに父母未生の「太虚」にまで帰着したということの意味するものである。

(34) 『性理大全』(中文出版社、一九八一)所収本を使用。

(35) 「太極」と「理」との関係については諸説あるが、山井湧『明清思想史の研究』(東京大学出版会、一九八〇)八三頁に、朱子の立場からは「太極」を「理」と解釈せざるをえなかったこと、ただし「太極」より「理」のほうが幅広い概念であることが指摘されている。「太極」が「理」であることを朱子自身が言表した箇所には、「太極無形象只是理」(『朱子語類』九四 萬録)、「所謂太極乃天地万物本然之理」(『朱子文集』三六 答陸子静)などがある。

(36) 『性理大全』所収本を使用。

(37) 朱子には「氣質の性」が偏倚しないようにする修養論があったが、性を修練・陶冶する「養性」という考えはみられない。

(38) 例えば唐宋五代の崔希範は、『入藥鏡』上篇(『道枢』(SN 一〇一七)卷三七所収)において「夫れ能く外に物を観て内心移らざるは、斯れ法門

の内応、神の妙用なる者なり。」(三b九―四a一)と述べ、心を動揺させないことが内丹に不可欠であることを説いている。李遠国『道教と氣功』一四一頁。

(39) 坂内榮夫「『修心』と『内丹』」(京都大学人文科学研究所研究報告『唐代の宗教』朋友書店、二〇〇〇)は、『雲笈七籤』卷十七所収の唐代の文献(『太上老君内観経』『洞玄靈宝定観経』『老君清浄心経』)にみられる修心思想が、初期禪宗から影響を受けていることを指摘し、また、北宋鍾呂派の内丹理論には『内観経』の修心理論が内丹の前提として位置づけられているとしている。

(40) 蜂屋邦夫『金代道教の研究』(汲古書院、一九九二)一八三頁に、全真教の創始者王重陽は「忠」や「仁」に言及するものの、その用法は社会常識レベルにとどまっていることが指摘されている。また、畑忍「元代浄明道の革新の士 劉玉の倫理思想」(『中国学志』同人号、一九九八)は、浄明道が取り入れた儒教倫理が、元初の劉玉によって自己の内面の「心君」に対する「忠」「孝」へと発展させられたと指摘している。

本稿は平成十五年度文部科学省科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。

(哲学・思想研究科 博士課程 日本学術振興会特別研究員)