浄明道の内丹思想

――「正心修身之学」を中心に――

石田志穂

はじめに

宋（金）・元代の中国では、異民族の侵攻による社会不安を背景に、道教の信奉者の中にも、教説を革新して民衆の苦難を救済しようという気運が高まり、新道教教団が次々に誕生した。全真教・真大道教・太一教などがそれであり、浄明道もまたその一つに数えられる。

浄明道の来歴は、晋代の仙道修行者許遜が、死後に許真君と呼ばれ、神仙として崇拝されるようになったことに始まる。宋代に至り、西山（江西省新建県、別名南昌山）の游帷観（後の玉隆万寿宮）を中心に活動していた許遜仙道教団の道士何真公が、許真君から「霊宝浄明秘法」「忠孝廉慎之教」を授けられて布教を行うようになり、さらに元代に玉隆万寿宮の道士劉玉が、何真公の教説を整理して浄明忠孝道を創設したのである。

新道教の教説の特徴として、一般に三教一致的傾向の強いことが挙げられるが、なかでも浄明道は、他の新道教教団に比べて、忠孝という儒教的日用倫理を重視するところに特徴がある。このような傾向は、浄明道の内丹において忠孝の語が用いられる際にもあらわれるものであった。

内丹とは、実際に鉛や水銀を用いて丹薬（金丹）を製造する外丹に対し、体内の精気を循環させ、交合することで体内にイメージとしての丹薬を作り出す、道教の瞑想法の一種である。南北朝時代にすでに外丹・内丹という用語がみえるが、外丹がコストや薬害の問題を抱えて衰退する一方、内丹は道教各派で盛んに用いられるようになった。そして北宋期に成立した『悟真篇』や『鍾呂伝道集』には、ある程度整備された内丹理論が説かれることになるのである。

浄明道の内丹は、これら従来の内丹思想を取り入れつつ

も、それを儒教的倫理と絡めて説いている。ここには、既存の内丹思想から脱却しようとする意図がみられると思われる。したがって、宋代以降の内丹思想史の新展開を俯瞰する場合、この浄明道の特異な内丹思想を明らかにすることが、とくに必要なことであると考えられる。本稿は、浄明道が、その内丹思想において従来の内丹から一歩進んだ「正心修身之学」としての内丹理論の構築を目指していたことを論証し、その内丹思想の歴史的意味を明らかにしようとするものである①。

一、『浄明黄素書』の内丹思想

浄明道経典の一つである『高上月宮太陰元君孝道仙王靈宝浄明黄素書』（SN五五五②。以下『浄明黄素書』と略す）は、何真公③の時代以降に成立したとみられるもので、内丹の技法を主な内容とする書物である。ここではまず、この『浄明黄素書』によって浄明道の内丹理論を概観する。『浄明黄素書』およびその注解である『靈宝浄明黄素書釈義秘訣』（SN五五六）には、性命双修④が説かれ、その内丹理論は概ね『鍾呂伝道集』（SN二六三）⑤に類似するところが多い⑥。例えば、『浄明黄素書』序例の「黄帝素書入道品」には、内丹を修得する過程が順序立てて述べられており、その順序は次のようになっている。

まず五行を知る。次に五行のうちでもとくに水火のはたらきを知る。水火が龍虎の交わりをする。この龍虎の交合が丹薬を得る方法であり、しかも外丹より内丹を重視することを知る。次に薬剤としての鉛と汞について知る。そして、鉛と汞を体内にイメージされる炉の中で錬って金丹を作るとき、機会を逃さず補寫を行う抽添の法を知る。最後に、以上の一連の作業を循環運動ととらえ、それを河車の運と呼ぶことを知る。

このような『浄明黄素書』に登場する龍虎の交合、鉛汞、抽添、河車といった用語は、いずれも『鍾呂伝道集』にみえ、その意味するところも両者ほぼ合致している。また『浄明黄素書』には次のようにいう。

心腎相い配して夫婦成る。其の常有るを以てなり。津液相い交わり、鉛汞生ず。窮まり无きを以てなり。（巻一一a四～五）

この、五臓のうちでもとくに心と腎を、金丹の素材となる鉛汞を生ずる器官として重視する点は、『鍾呂伝道集』の次のような記述に一致している。

五蔵を以て之を言えば、精血、形象を為して先に生ずるは腎なり。腎水の中に、受胎の初、父母の真気を伏蔵

す。真気は人の内腎に隠る。所謂鉛とは此なり。腎中の正気なり。気中の真一の水を名づけて真虎と曰う。所謂鉛中の銀とは此なり。腎気は肝気に伝わり、肝気は心気に伝わる。心気は太極にして液を生ず。液中に正陽の気有り。所謂硃砂とは、心液なり。所謂汞とは、心液の中の正陽の気、是なり。（十二a二～八）

心と腎から鉛汞が得られたならば、次には鉛と汞を交合させて、金丹を作り出すことになる。『浄明黄素書』にいう。

丹中に丹有り、鉛中に鉛有るは、心腎の液なり。一を以て腎を取る。二を以て心を取る。心腎は奇耦にして相い交合するなり。……水を以て火に合し、水中に丹有るなり。水中に丹有れば則ち鼻息に出納するの炁は鼻金なり。肺は金に属するが故に鼻の出納は此を以て金丹と名付くるなり。（巻五　三b一～六）

この、鉛（水）と汞（火）を交合して金丹を作るという方法もまた、『鍾呂伝道集』の次の記述に合致している。

呂曰く、腎は水なり。水中に気を生ず。名づけて真火と曰う。火中の何者か、物と為る。心は火なり。火中に液を生ず。名づけて真水と曰う。水中の何者か、精と為る。……鍾曰く、前古の上聖は、道成りて離れず。此に於いて二物交媾し、黄芽⑦に変ず。（四a七～b二）

以上のことから、『浄明黄素書』の内丹理論は、概ね北宋の『鍾呂伝道集』の理論を継承した、それと同様のものであり、その内容は具体的には心臓から抽出した真水と腎臓から抽出した真火とを交合させて金丹を作る⑧ものであったと解することができる⑨。

二、　内丹の前提―浄明道における「忠孝」

しかし、『浄明黄素書』の内丹は、実はそうした心腎水火の交合だけにとどまるものではなかった。というのは、次のような記述があるからである。

凡そ黄素書を学ぶ者、要は忠孝に在り。忠孝の人は、持心直諒、秉炁温恭、是非揺るがすこと能わず、淫邪入るべからず。十善具備し、五逆咸く消え、一心の中に外物汨まず。自然に成就し、畢竟成有り。則ち黄素の士は忠孝を以て本と為すなり。況や忠孝の人は、内は之れ親に事え、外は之れ君に事う。（序例　五a七～b一）

すなわちこれは、浄明道の教説の重要な基本は忠孝にあるというものである。忠孝はすでに宋末の許遜信仰において「忠孝廉慎之教」が採用されていたように、その段階から重要な概念とされていたものであるが、劉玉以降の浄明

道の段階になると、それにはさらに独自の意味が付与されるようになった。劉玉の死後、劉玉の弟子黄元吉によって編まれた元代の浄明道経典である『浄明忠孝全書』（SN一一一〇）には次のようにいう。

浄明の道は必ず忠孝に本づく。忠に匪ざれば君無く、孝に匪ざれば親無し。八百の仙、是の道に率う。噫、非忠非孝は人すら且つ為すべからず。況んや仙に於いてをや。孝を維ぎ忠を維ぐは、仙も猶お以て為すべし。況んや人に於いてをや。（序　一a三～六）

そもそも忠孝とは、儒教倫理に端を発する道徳項目である。儒教における「忠」は、初期の段階では「吾れ日に三たび吾が身を省みる。人の為めに謀りて忠ならざるか、朋友と交わりて信ならざるか、習わざるを伝うるか」（『論語』学而）とあるように、他人に対するまごころを指していた。その後、「忠は社稷の固めなり」（『春秋左伝』成公二年）といわれるように、君臣の上下関係の中での、君主に対する臣下の忠誠心を意味するようになっていった。また、「孝」は、「夫れ孝は親に事うるを始とし、君に事うるを中とし、身を立つるを終とす」（『孝経』開宗明義）というものであった。「孝」は、対象を絞っていえば親に対して敬愛をもって尽くすことをいうが、「君に事うるを中とす」とあることからわかるように、「忠」とも密接な関係を持っていた⑩。すなわち儒教における忠孝は、人間の内面のまごころを家族へ、他人へと向けていき、最終的には君臣関係のヒエラルキーである国家秩序の強固な確立へと結びつくものであった。

浄明道における忠孝は、それが国家的庇護を受けていた⑪以上、もちろん儒教の説く君臣関係的あるいは政治的な意味合いをもっていたと思われる。しかしながら、宗教としての浄明道においては、それはこうした倫理的・社会的な忠孝のみに限定されるものではなかった。すなわち『太上霊宝浄明洞神上品経』（SN一一〇三）に「錬形の方、修真の術、救人の薬、教人の福は孝弟に本づく」（巻上十三a五～六）とあるように、浄明道は忠孝を、様々な錬形・修真の修養法の根底にあるものと位置づけていたのである。いわゆる儒教の忠孝が自己の内面から外面の社会へと向かっていくのに対し、この忠孝は、むしろ「持心直諒、秉炁温恭、是非揺るがすこと能わず、淫邪入るべからず。十善具備し、五逆咸く消え、一心の中に外物汨まず」というように、自己の内面における安定した境地を志向する。また、忠孝を尽くす対象について焦点を当ててみるならば、儒教の忠孝の場合、自己の内面から父母への孝へ

と、そして君への忠へと、それぞれの段階において対象を定めつつ外側に向けて展開するものであった。これに対して、浄明道の忠孝は、むしろ自己の内面に向かおうとする方向性をもっていた。そしてそれが向かう対象については、『太上霊宝浄明洞神上品経』に、次のように具体的に示されている。

人の初めて生まるるや、父母の遺体なり。其の養う所を知り、其の貴ぶ所を知り、其の事うる所を知る。父母の身は天尊の身なり。能く父母に事うれば天尊降霊す。（巻上　二b六～八）

すなわちこれによると、まず、「人の初めて生まるるや、父母の遺体なり」とあることから、自分自身の身体は父母から遺されたものであるということが示されるが、それは畢竟、父母の身体と異なるものではない。すなわち自己自身の身体は父母の身体に等しいとされるのである。次に「父母の身は天尊の身なり」という一節から、父母の身体は天尊の身体でもあるとされるが、そうであるなら、父母の身体と等しい自己自身の身体もまた天尊の身体ということになる。とするならば、忠孝をもって仕える対象とは、まずは天尊であると指示されるが、それは要するに自分自身の身体、あるいは自己自身の中にある天尊ということになる。そこで『浄明忠孝全書』には次のようにある。

又曰く、忠とは君に忠たるなり。心君は万神の主宰たり。一念も心を欺けば即ち不忠なり。（巻三　玉真先生語録内集　一b一～二）

ここでは完全に忠の対象が自己の内面の心君（心）であることが明言されている。浄明道においては、自己の内面の心君（心）に忠孝を尽くすこと、それが修養法の柱となっているのである。そこで、さらに次のようにもいう。

浄明の大教は、大中至正の学なり。以て天下後世に通行し、弊緊無かるべし。要処は其の心を欺昧せず、其の生を斷喪せざるに在り。之を真忠至孝と謂う。（巻三　玉真先生語録内集　四b二～四）

つまり心君への忠孝とは、みずからの心をないがしろにせず、みずからの生を毀損しない修養のことを意味しているのである。また次のようにいう。

道理を顧みずして事を行う者は皆、之を心天を昧くせりと謂う。心天、纔かに昧きこと、恰も一面の明鏡、端無きも、却って許多の埃墨を把りて其の上を塗汚するが如し。凡そ此等、累積すれば、一生冥冥として覚ること罔きが如し。自己の本命の元神は、蒙われて黒暗の郷に在り。（巻三　玉真先生語録内集　二b九～三a三）

「心天を味くす」の「心天」は心君と同義である。また、「自己の本命の元神は、蒙われて黒暗の郷に在り」とあることから、「自己の本命の元神」もまた心君と同義である。そしてこれらの記述からみて、心君（心天・元神）とは、人間が本来持っている生命のおおもとを指すものといえるだろう。しかしこの文によると、その本性たるものは一般に曇らされ、闇に閉ざされているものという。そのため人は生を全うできない。そこで要請されるものが忠孝であり、心君に忠を尽くす（本性を守る）ことによって本来の生を取り戻すことであるとするのである。すなわち、浄明道の内丹技法には、その前提として、みずからの内面（心・心君・心天・元神）に向かい、みずからの生を毀傷しないという、修養法としての忠孝の思想が存在していたのである。

三、従来の内丹に対する浄明道の問題意識

以上見てきたように、何真公の時代（南宋）に成立したと思われる『浄明黄素書』においては、心君に対する忠孝が、北宋期の『鍾呂伝道集』に見られるような心腎陰陽の気を交合させる内丹理論とともに、その前提として据えられていた。そして元代に成立した『浄明忠孝全書』に至ると、自己の内面へと向かう忠孝が強調されはじめるのである。さらに、『浄明忠孝全書』では、心腎陰陽の気の交合というような従来の内丹理論それ自体に批判が向けられるようになる。『浄明忠孝全書』には次のようにいう。

或るひと問う、古より道を学び仙を求むるものは、皆修錬の二字を言う。今、浄明教中、此に於いて独り略するは何ぞや、と。先生曰わく、吾、但だ都仙真君の云うこと有るを聞く。浄明の大教は是れ正心修身の学なり。区区たる世俗の所謂修錬精気の学に非ざるなり。正心修身は是れ世人に性天心地を整理する工夫を教うるなり。上古の世民の若く生太朴にして未だ散ぜざれば、何ぞ整理を用いん、何ぞ修錬を用いん。語言動作、道に合せざるは無し。只だ、後世に縁りて、衆生、多く是れ詐詐姦姦として、愈よ趨り愈よ下る。一動一作、便ち其の心を昧くし、冥冥として覚ること罔し。間々、至らざる所無く、道を慕うこと有る者も、本元心地の上に就きて克己の工夫を用いず、修錬精気を妄認して以て無上真常の妙と為す。（巻三　玉真先生語録内集　七a十～b九）

昔から修練ということがよくいわれるが、浄明道の教説においては修練をいわないのは、浄明道の大いなる教えは「正心修身の学」であって、世俗の些末な「修錬精気の学」

ではないからである。上古の民は太朴であったから修錬は不要であったが、現在（元代）の人々は詐姦が多いため、修錬精気を行わざるをえない、という。この記述からすれば、『浄明忠孝全書』は必ずしも修錬精気を否定しない。しかし、人々がそうしたいわば二次的である修錬精気を妄認して、無上真常のものとしてしまっている点に問題があると考えているのである。『浄明忠孝全書』の真意が、修錬精気を最上の方法と誤解することの危険性を指摘することにあるのは、明らかであろう。また『浄明忠孝全書』に次のようにいう。

只だ尋常の修錬精気の術を講ずるは、是れ理を明らかにせずして道を学ぶと謂う。却行して前を求むれば、縦い小成あるも、亦た清虚の境に升入すること能わず。（巻三　玉真先生語録内集　九b六～八）

陰陽の気の交合である修錬精気の術を、その根本的な理を明らかにせずして行うのは、道を学ぶ方途としては不十分であり、成功したとしても得られるのは小成に過ぎず、本質的な内丹の完成には至らない、というのである。そして、浄明道において修錬精気の前提として明晰に理解しなければならないその「理」とは、まさに「心君」のことであり⑫、さらに具体的にはその「心君」に対する「忠孝」のことであった。ゆえに、『浄明忠孝全書』は、

都仙真君は必ず後の学者の、真忠至孝に由りて本浄元明の境、修錬の妙に復帰するを欲す。（『浄明忠孝全書』巻三　玉真先生語録内集　八a一～二）

というように、修錬を積むことは否定はしないが、しかしそれよりも忠孝を完成することのほうが優先的であるとするのである。つまり、自己の内面の心君に忠孝を尽くすことをとおして、より高次元の修錬を目指そうとするのである。

では、この忠孝の対象となる、自己の内面に存在する心君はどこに由来するものなのか。『浄明忠孝全書』は次のようにいう。

中天九宮の中、黄中太一の景、名づけて天心と曰い、又、祖土と称す。乃ち世間生化の由る所、万理の都とする所なり。其の実は只だ是れ、混沌たる開闢の後、積陽の気、上浮し、盤亘たること其の広さ八十一万里なり。是れ、道理の主宰なり。世人の身心の功過は此の光明の洞照する所を被りて、纎芥圭黍も逃散すること能わざる所なり。人身の中に在りては之を丹扃と謂う。人心と曰う所以なり。（巻三　玉真先生語録内集　九a一～七）

中天九宮⑬の中に、万物の生成の根源であり、あらゆる

道理の主宰である天心がある。人間はこの天心の光に照らされることで生命活動を保っている。のみならず、この天心の光は、体外の世界の生成変化をも照らし、あらゆる道理の根源となっている。そして、人間の体内において天心から放たれた光明（人間の生命活動を内側から保証するもの）が照らす所、それが人心なのである。すなわち心君（天心・元神・人心）は、光明によって人体と外界とを通じさせ、それ自体が人間の生命の根源という性格をもつものであった。自己の内面の心君を守るという修養法は、「守一」や「存思」といった修養法に似たものであり、それらから発展してきたという一面は否定できない⑭。しかし、それが「守一」や「存思」と異なるのは、次のような点である。「守一」や「存思」においては守るべき対象が主に定められた名称および姿形をもつ体内の神々であるのに対し、浄明道が守るべきとするものは、自己の生命の根源となる天心という、唯一のものである。この天心は抽象的な「一」「道」とも異なり、より具体的な存在である。しかもこの天心は、光明を放つことにより人体と宇宙を通ぜしめるものと表現されている。すなわち、自己の内面の本性の活動を妨げぬよう守るという点では「守一」「存思」に似ていた浄明道の内丹も、守るべき本性とは何かという点においては、「守一」「存思」とは異なり、自己の生命の根源であり、しかも光明によって自己と宇宙とをつなぐという広大さをそなえる、天心というものへと展開していたのである。

かくして浄明道の内丹思想は、従来の陰陽の気を錬るという手法を全面的に否定はしないが、しかしそれを生命の本質から離れた些末なことであると位置づけ、陰陽の気を超える、より高次元の内丹を目指すところにまで展開していたといえるだろう。そしてそのことから読みとれるのは、浄明道においては、陰陽の精気を錬るという枠組みにとらわれたままでいかように丹を錬ろうとも、目指すべき境地にはなかなかたどりつかないと、従来の内丹に限界を感じていたことである。そしてその結果、浄明道において模索された、修錬精気を超える新たな修養法が、「正心修身の学」とよばれる、陰陽に拘泥せずに人間の生命の根源それ自体に直接向かおうとする内丹法であった。その内容は、人間はその日常生活においては、本来的な心君（天心・元神・人心）のはたらきが曇らされているが、心君に対する忠孝によってその曇りを取り除き、心君の本来のはたらきを取り戻す、というものであった。そして本来のはたらきを取り戻した心君は、光明を放ち、その光明が天と

人間をつなげる。浄明道の内丹思想は、心腎から抽出される水火陰陽の気を超える新たな概念として、心君という存在を提示し、心君そのものを活発にはたらかせ、輝かせることで、天と通じ合う光明を人体に留まらせ、そして本来の生命活動を呼び覚まそうとする思想にまで展開したのである。

結語

浄明道の内丹思想は、陰陽の気の交合という従来の内丹が生命の根源を保持するという本質的な目的を達成しうるものではないという反省に立ち、自己の内面にある生命の根源を忠孝を尽くして守る「正心修身之学」としての内丹へと向かった。しかしこの浄明道の内丹思想には決定的に欠けていたものがあった。すなわち、この技法から得られるのは内面的な心の平穏ということが主であって、そこからは金丹が生まれないのである。「丹」という思想の系譜の上にあるものとして、これはいまだ不十分なものである。浄明道の内丹における「正心修身之学」は、従来の内丹思想への批判・反省ではあったが、内丹思想の新しい展開と呼ぶにはいささか躊躇せざるをえない。浄明道経典を見るかぎり、金丹を造り出す方法は、浄明道自らが些末であるとしていた「修錬精気之学」のもとにとどまっているのである。従来の内丹を批判しながらも、浄明道はそれにかわる金丹の素材と生成法をついに発見できなかったといえよう。

そうはいうものの、浄明道が従来陰陽の気のみで説明されていた内丹に異を唱えたこと自体は、内丹思想の新たな展開に向けての重要な契機となるものであったことにかわりない。その後、陰陽の気を越える内丹という思想が次第に熟してくるからである。ほぼ同時期に登場した全真教も、浄明道と同じような問題意識を内丹に関して抱いていた。そして全真教においては禅から取り入れた新しい概念がその壁を打破していく。こうして、宋元代に浄明道などの新道教が提出した問題意識は、やがて明清期の内丹思想の展開に大きく影響を与えていくことになるのである。しかしこれらのことについては稿を改めて論じたいと思う。

注

①本格的な浄明道研究は秋月観暎氏に始まるといってよい。秋月『中国近世道教の形成―浄明道の基礎的研究―』（創文社、一九八七年）以下、卿希泰「関于浄明道形成問題芻議」（『道教文化新探』四川人民出版社、一九八八年）、丁培仁「道

史小考二則―呉猛・許遜―」（『宗教学研究』一九八九年第三～四期）、詹石窗『南宋金元的道教』（上海古籍出版社、一九八九年）、李剛「唐代的許遜崇拝与宋元浄明道的発生」（『中国道教』一九九〇年第三期）等により、浄明道教団の形成および展開についての考察が深められた。

他方、浄明道の教理に関して、それが宋代理学の影響を受け、儒教的倫理を重視しているとする曽召南「浄明道的理学之特色」（『宗教学研究』一九八八年第二～三期）等が発表された。また秋月前掲書や卿希泰「浄明道在元代的伝承和更新」（『世界宗教研究』一九九二年第三期）は、浄明道が儒教的徳目を修めることをもって符籙禁呪・斎醮科儀・内丹など旧道教が用いてきた呪術的教法に優先するものととらえ、呪術的教法を簡化したことを指摘した。

ただし、浄明道の教理において儒教的倫理思想と呪術的教法とがどのように結びついているのかについては、未だ研究が進んでいるとはいえない。その中にあって畑忍氏は、「元代浄明道の革新の士　劉玉の倫理思想―『浄明忠孝全書』を中心に―」（『中国学志』同人号、一九九八年）において浄明道の特異な「忠孝」の構造について論じ、さらに「「道法」の浄明道的展開―元代浄明道の士　劉玉の「道法」観―」（『東方宗教』九五、二〇〇〇年五月）において、浄明道の「道法」がこの忠孝を核とする「正心の学」に裏付けされたものであることを考察した。また、浄明道の内丹思想については、黄小石『浄明道研究』（巴蜀書社、一九九九年）が、理論上のいくつかの特徴を除けば『鍾呂伝道集』等にみられる従来の内丹をほぼ踏襲するものであることを指摘しているものの、「正心の学」等を根底に据えたものとしての浄明道の内丹思想を正面から考察した論考は今のところない。

②『道蔵』所収の道教経典については、初出に限りシッペール・ナンバー（SNと表記）を用いて『道蔵』における所在を表した。『道蔵』は、上海古籍出版社刊縮印本『正統道蔵』使用。引用箇所については、必要に応じて道典名、巻数、篇名、葉数、表裏（表をa、裏をbと表記）、行数を示した。例えば、「一a四～五」は一葉表四～五行を指す。

③何真公は、逍遙山玉隆万寿宮の道士であった。何真公の弟子である何守証撰『霊宝浄明新修九老神印伏魔秘法』（SN五六二）序には「炎宋中興、歳在作噩、六真降神於渝水、出示霊宝浄明秘法、化民以忠孝廉慎之教。」（一b四～六）とあり、何真公が、金の侵攻に伴う社会不安に苦しむ民衆を救済しようと許真君に祈ったところ、宋建炎酉年（一一二九年）に「霊宝浄明秘法」「忠孝廉慎之教」を授けられたという。

④内丹の文脈で用いられるときには、性は神・心など精神的なはたらきを指し、命は気・精など身体的要素を指す。性命双修とは、性功と命功の両方を修めるべきであるとする内丹思想である。

⑤『鍾呂伝道集』（『修真十書』巻十四～十六）は北宋半ば、十一世紀後半には成立していたと考えられる内丹の書であり、鍾離権と呂洞賓の問答を施肩吾が記録したものと伝えられている。

張広保氏は、単なる身体技法であった内丹に形而上的側面を付与したこと、従来の各派の丹道を統合したこと、伝統的な各種の内修法と内丹道を区別したことが『鍾呂伝道集』の特徴であると指摘している。張広保『唐宋内丹道教』（上海文化出版社、二〇〇一年）一六二頁。成立年代については坂内栄夫「『鍾呂伝道集』と内丹思想」（『中国思想史研究』七、一九八五年）にしたがった。

⑥畑氏も同様の見解を示している。畑氏前掲論文（一九九八年）七三頁注八参照。

⑦黄芽とは、鉛と汞を交合して金丹を完成させる前段階において生じる鉛の精華である。『周易参同契』巻上には「其数名一、陰陽之始。玄含黄芽、五金之主。」とあり、陳顕微『周易参同契解』（SN一〇〇七）はそれを解して「故鉛外黒、内含金華、而有玄。含黄芽之妙用焉。」（巻上、一九b六～七）という。

⑧通常、五行思想においては心は火、腎は水に配当されるが、『鍾呂伝道集』は逆説的に、心から真水、腎から真火が抽出されるとする。そして、真水中の陽龍と真火中の陰虎を心臓において交合させると二者が黄芽に変じ内丹となるという。坂内前掲論文参照。

⑨但し、『浄明黄素書』においては「黄素」が「脾腎」と解され、心のほかに脾も重視される。これは鍾呂や張伯端の内丹が心腎を用いるのに比べると独自の理論ではあるが、いずれにせよ「黄」と「素」の交合により真丹が生み出されることを述べている。

⑩『孝経』のこの部分に対する唐玄宗皇帝の注は、「忠孝の道、著かなれば、乃ち能く名を揚げ親を栄えしむ。故に身を立つるを終とすと曰うなり」と述べており、忠と孝を一対のものととらえている。

⑪『浄明忠孝全書』巻一所収の「浄明道師旌陽許真君伝」には、次のようにある。「政和二年、徽宗降玉冊上尊号。曰神功妙済真君。……元成宗皇帝加封号。曰至道玄応神功妙済真君。」また、『逍遙山万寿宮志』（杜潔祥主編『道教文献』丹青図書有限公司、一九八三年）巻二には、「元成宗元貞元年特詔加封……至道玄応神功妙済真君」とある。すなわち許真君に対し一一一二年に「神功妙済」、一二九五年に「至道玄応」といった尊号が付与されていることから、宋朝および元朝の許真君に対する尊崇が看取される。

⑫畑氏は、「劉玉の倫理思想における「天」、つまり、「心天」と「天心」とは、「心天」が「心の天の理」、朱子学で言う「性」に類する概念であり、「天心」もまた「天の心の理」、つまり、「天理」を意味する概念であるとわかる」と指摘している。畑氏前掲論文（一九九八年）六七頁。

⑬「中天九宮」とは、人体の頭部にある九つの宮殿を指す。頭部九宮説は東晋ごろにはすでに存在していたと考えられ、上清派の経典『洞真太上素霊洞元大有妙経』（SN一三一四）や『登真隠訣』（SN四二一）などにその位置関係や存思法が詳述されている。山田利明「泥丸九宮の思想」（『六朝道教儀礼の研究』東方書店、一九九九年、第三篇第一章）、垣内智之「頭部

九宮の存思と太一」（『東方宗教』九一、一九九八年五月）参照。

⑭「守一」とは、『老子』にみえる「一」を生命の根源と解し、それを守る修養法であるが、東晋の葛洪の著作『抱朴子』に至ると、「一」が体内の神々を指すようになった。そこではこれらの神々に姓名や服装が与えられており、この神々が丹田に宿る光景を具体的に脳裏に映像化することが要求されるようになった。それは体内神の「存思」に近い。「存思」とは、体内または体外の神、あるいは気を瞑想して、それを意念によって映像化し、ついには意志の如く作用させようとする技法である。山田利明「六朝における道教儀礼の形成」（『六朝道教儀礼の研究』東方書店、一九九九年、第一篇）、垣内智之「存思の技法―体内神の思想―」（三浦國雄ほか編『講座道教第三巻　道教の生命観と身体論』雄山閣出版、二〇〇〇年）参照。

（筑波大学大学院）