

# 全眞教に於ける「性命」の「命」

——姫志眞を中心に

脇山豪

はじめに

全眞教は一一六〇年代、金の王重陽（一一三―一一七〇）より始まった。王重陽には七真人と呼ばれる七人の高弟がおり、彼らが活動した金代後期は全眞教の黎明期として重要である。

全眞教の思想はしばしば「性命雙修」と評される。これは「全眞教は性（精神）と命（肉體）のどちらも修める」程度の意味であり、特徴を言い當てている。しかし、後に見る通り「性命雙修」やそれに類する表現が出るの

はいわゆる南宗（以下、南宗）系統の全眞家が現れる元代中期以降であり、いわゆる北宗（以下、北宗）の文獻にこの語は出ない。つまり北宗の思想を解釋する際に性命雙修を原則とするのは後發の理論を援用しているのである。

例えば、北宗の高道である王志謹（一一七―一二六三）は命についてほとんど言及せず、専ら性や心について述べる。張廣保『金元全眞道内丹心性學』（生活・讀書・新知三聯書店、一九九五年）はこれを「先性後命」<sup>1</sup>が徹底されて命が輕視された結果とする。王志謹研究の専

著である趙衛東・王光福『王志謹學案』（齊魯書社、二〇一五年）は第二章第三節にて、節の冒頭から紙幅を割いて「性命雙修」がいかに全眞教に於いて普遍的であるか説く。しかし本題の王志謹については弟子が「性命之事、如何護持」と質問し、王志謹は専ら心の修鍊について答え、命には最後まで言及しない問答一條を紹介するに留まる。兩研究とも、王志謹に於いては性が命を包含するのでこれも性命雙修だとするが、本當にこれを性命雙修と評してよいか検討の餘地がある。こうしたある種の教條主義的な傾向は、特に中國大陸の研究に強くみられる。これには金代全眞教の史料の問題が關係する。王重陽や七真人についての史料は基本的に詩詞・傳記・語録であり、全眞教の思想を具體的には復元し難い。彼らの著作とされる理論書も存在するが、大半は偽作の疑いが強く、素直に扱い難い。

蜂屋氏は研究に際して史料批判を行っており、おおよそ理論書は偽作であるとして一定の距離を置きつつ利用している。日本の研究はその流れを汲み、理論書は假託

として利用に慎重さが保たれる傾向にある。一方で中國語圏の研究は特に斷りなく、或いは假託の指摘を強いて否定して理論書を扱う傾向があり、時には清代の扶乩と思しきものも金代全眞教の史料とする。これら假託の書は性命雙修の概念が固定化して以降に成立したものが多いため、これらに基づいた金代全眞教研究は性命雙修を自明のものとして扱う。全眞教北宗には、確かに精神と肉體を共に修鍊する發想があったとは思われるものの、後に見るように肉體を専ら「命」という術語を使って表すことはなく、「性命雙修」という枠組みで北宗の性命説を説明することには限界がある。

本稿では以上のような問題意識に基づき、全眞教北宗に於ける性命説、特に疑義のある「命」について、改めてその語義を検討する。

その際、特に十三世紀半ばに活動した姫志真に着目する。姫志真は從來あまり注目されなかったが、玄學（後述）という全眞教の教育機關で講師を務め、註釋を多く残した道士であり、その思想はある程度教團内で認めら

れていたと考えられる。また現存する『知常先生雲山集』<sup>(4)</sup>は全真教では貴重な散文の理論書である。その中には術語の整理が行われるが、その出版時期が道佛論争の前後であることも踏まえると、そこに記された思想の重要性が認識されるだろう。

## 一、性命という術語

性命という語の由来は古く、特に先秦兩漢に於ける用法は森三樹三郎『上古より漢代に至る性命觀の展開』(創文社、一九七一年)に詳しい。當然その内容は複雑であり、本稿の紙面に収め難いが、ひとまず宋元代の知識人らが依據する四書五經や先秦諸子を總合的に捉えれば、『中庸』が「天命謂之性」と言い、また『易』の「乾道變化、各正性命」という句に孔穎達が「性者、天生之質、若剛柔遲速之別。命者、人所稟受、若貴賤天壽之屬也」と疏を附すように、性命どちらも存在を規定するもので、天に在る外的要因が命、自身の中に在る内的要因が性と捉えられていたようである。

性命の命を氣、あるいはその集合體である形(肉體)と捉えるのは内丹に特有の發想である。先行研究によれば、唐末『無能子』の「夫性者神也、命者氣也」という記述を早い例として命<sub>1</sub>氣の發想が見られるという<sup>(5)</sup>。また『西山群仙會真記』養心には「從道受生謂之性、自一稟形謂之命」とあり、命を肉體と捉えている。唐末から北宋までの比較的有名な内丹文獻にこの形式が提示されている以上、十三世紀の華北でもこのように性と命はそれぞれ別の概念であるという見方が廣まっていた可能性は高い。

張伯端(九八七—一〇八二)『悟真篇』は内丹文獻の金字塔であり、後に見るように金末の全真教にも普及していた。『悟真篇』自體は性・命の對立構造そのものは提出しないが、『悟真篇』自序に「於本源真覺之性有所未盡、又作爲歌頌、樂府、及雜言等、附之卷末、庶幾達本明性之道盡於此矣」とあり、禪風の「覺性」の必要性を説く。前述した先行する内丹文獻の受容の状況を踏まえれば、宋元代の讀者らが禪の悟りを性と、内丹によつ

て養う肉體を命と讀解することも自然だろう。<sup>⑥</sup>

「性命雙修」に似た語は『悟眞篇』の注釋にも見えていたが、「性命雙修」そのものとなると、影響力の大きい文獻では至元元年（一二六四）の序がある『悟眞篇』戴起宗疏に見える。<sup>⑦</sup> 全眞教關連では十三世紀末頃の李道純（生没年不詳）が明確に「性命雙全」を唱え、<sup>⑧</sup> 續く元代後期の陳致虛（一二九〇—？）、元末明初の王道淵（生没年不詳）は「性命雙修」を言い、<sup>⑨</sup> 皆な一樣に性命を對置した上、命を氣、性を神に配當する構造を用いた。

明末には『性命圭旨』（『性命雙修萬神圭旨』）が出て、しかし玄門（道教）は専ら氣を命とし、命を修めることを主旨とし、水府求玄（内丹）を根據に立教する。故に命を詳しく言うが性は大雜把に言う。なので性を知らず、また（道教を）究めても命も分らない。禪家は専ら神を性とし、性を修めることを主旨とし、離宮脩定（禪定）を根據に立教する。故に性を詳しく言うが命は大雜把に言う。なので命を知らず、また（禪を）究めても性もわからない。

迺玄門顯以氣爲命、以脩命爲宗、以水府求玄立教。

故詳言命而略言性、是不知性也、究亦不知命。禪家顯以神爲性、以脩性爲宗、以離宮脩定立教。故詳言性而略言命、是不知命也、究亦不知性。（『藏外道書』第九冊、五一二頁上、巴蜀書社、一九九二—一九九四年）

と、玄門（道教）は氣たる命を修めるものであり、また禪は神たる性を修めるものであるという構圖を明示した。ここに性命雙修の概念を、肉體（命）を修める道教、悟り（性）を求める佛教にそれぞれ配當する『悟眞篇』の構圖で理解する様式も一般化したようである。現在でも内丹と言えば「性命雙修」がその標語であると理解されるだろう。

## 二、姫志眞以前の全眞教の命說

### a. 王重陽と七真人

王重陽及び七眞といった金代の全眞教の性や命という術語の用い方については、既に蜂屋氏が指摘した通り、<sup>⑩</sup>

基本的に性單體、あるいは性命という語を主に用い、命についてはほとんど思想的な術語としては用いない。また性と命を分けて言及する際もおおよそ互文の構造を取っており、實質的には性命について言及している。この状況は七眞以外の金代全真教文獻に範圍を廣げても同様である。

一方で、一部に性と命を對立させて思想上の意味を與えていると思しき部分があり、管見の限りでは六例ほど存在し、中には命を明らかに内丹の文脈で用いた例もある。<sup>13)</sup>

このように見ると、初期の全真教は性命や命をほぼ性と同義と捉えるある種中國思想では傳統的な語の用法をしつつも、時には内丹的な性命を語ることもあり、端的に言つて術語が未整理の状態にあつた。

#### b. 尹志平と王志謹

こうした状況の中で、七眞の次の世代、金末の尹志平はその語録『清和真人北遊語録』（以下『北遊録』）に於

いて、當時の全真道士にしては珍しく命について比較的詳細に言及する。『北遊録』にはこのようにある。

初學者らは性命をわかつていない。ただ毎日の言語動作を性とし、口鼻に出入りする氣を命としているが、そうではない。性命にどうして二つの側面があるろうか。まず心を盡くさねばならない。父母未生前の眞性を理解できれば、天の賦與した命も分かるのだ。『易』に「理を窮め性を盡し以て命に至る」と言う。

初學之人、不知性命。只認每日語言動作者是性、口鼻出入之氣爲命、非也。性命豈爲二端。先須盡心。

認得父母未生前眞性、則識天之所賦之命。『易』曰「窮理盡性以至於命。」（段志堅編『清和真人北遊語録』『道藏』第三三冊、一五七頁下）

この段は初學者の誤りを正すものである。初學者は性命について理解しておらず、毎日の言語動作を性、また呼氣を命として別物と捉えているが、尹志平はそのように性命は分離されたものではないとする。そこで提起さ

れるのが心の修鍊である。ここで心が出るのは全眞教が心を性の作用と捉えているためである。尹志平は「父母未生前の眞性（本來眞性）を悟れば天の賦與した命を知る」として、『中庸』の「天命謂之性」を踏まえるような表現を見せる。

次いで『易』の窮理盡性の文句を引く。窮理盡性すれば命に至るとするのは、つまり性を修鍊すれば同時に命についても解決するといった意味で考えられる。<sup>15)</sup>

この論理構造は、同じく『北遊録』に見える次の議論を見ることがより明確になる。

師（尹志平）が遊仙觀に詣でた際、觀主の李志韶が『悟眞篇』の疑問點についてお伺いした。師は（その場では）答えなかった。（尹志平は）夜坐の際に、集まった修行者らへ言った。張平叔（伯端）は日々功行を積み、大いに悟り、その悟りを明らかに示した。であるからその言葉は極めて奥深い所があるのだ。……李長老もまた眞理に達して道を得、教えの言葉を残したが、それは張伯端とは違っている。人

は李老は命の術を言わず、伯端は性の宗を言わないという。性命は元々二つではないのだから、この理屈は大變明らかである。ただ言葉では形容しがたいので、明達した人を得て初めて伝えることができるのである。

師謁遊仙觀、觀主李志韶拜問『悟眞篇』所疑。師不答。至夜坐、謂衆曰。張平叔日積功行甚大、感悟一人、明指有所開悟。故出語極有妙處。……李長老同是遇眞得道、所留教言、甚若與平叔不同。人謂李老不言命術、平叔不言性宗。性命本非二、此理甚明。但難以言形容、必得明達之人則可傳。（『道藏』第三

三冊、一五七頁下—一五八頁上）

金末以降の全眞教ではこのように修行者らが尹志平に質問をするほど『悟眞篇』が定着していたようである。尹志平は張伯端について悟りを得た人物であると高い評價を下し、同時に李老なる人物も擧げ、李老は性を語って命を語らず、また張伯端は命を語って性を語らなかつたとし、その理由を性命が二つの別の存在ではない點に

求める。

ここでの尹志平の立場は、性命は一體であるから、命を修めればそれは性を修めたことと同義であり、張伯端はもはや性について語る必要はない、といったものと解釋できる。これを踏まえれば、前に見た窮理盡性のくだりは、性の發動體である心を修めることにより、性と同一の命についても修養が行われる、といった意味で解釋が可能である。

こうして見ると、術語が未整理であった王重陽や七眞に對して、尹志平は「性命は二物ではない」「命は天が賦與する」といった傳統的な性命觀を述べており、『悟眞篇』についてもあえて性命を對立させる讀解を拒絶していることがわかる。<sup>17</sup>

なお、ほぼ同時代、或いは數年ほど遅れる王志謹は先述した通り、命單體について語ることはなく、性命と言った場合もそれは性と同義であり、命に深い意味を設定しない。

### 三、姫志眞の命説と當時の思想潮流

前節では初期の全眞教の術語が未整理であったことが後學者らの語義解釋を内丹道のように性と命を分けて別々に把握する方向へと導いている様子を一瞥した。こうした混亂狀況に對して術語を整理し、意味の固定化を圖ったのが姫志眞である。しかし、それは單に姫志眞がそうした教學への情熱を持っていたというだけではなく、當時の全眞教の狀況も影響していると考えられる。

#### a. 理論書の不在

「はじめに」でも述べたように、全眞教の北宗の理論書は現在残されていない。しかしこれは散佚したのではなく、もともと作成されなかったのだろう。

全眞教の成立からおよそ百年、モンゴル帝國期の姫志眞は教團内に理論書が存在しないこと、及びそれによる弊害を既に指摘していた。

理論書の不在については、おおよそ禪を模倣して教外

別傳、不立文字が意識されたためと思われ、姫志真以前にも言及されている<sup>(18)</sup>。姫志真も『知常先生雲山集』巻五所收「評心評一」<sup>(19)</sup>を中心に全真の教えを以心傳心と捉えており、また「玄教襲明論并序」<sup>(20)</sup>では王重陽の教えを「不言之教」と表現しており、當時から有力な文献が存在しなかったことを指摘する。そして次に示す通り、姫志真はその弊害として「正統性」と「誤解」に関する問題があったと考えていたことが読み取れる。

一點目の「正統性」に関する問題意識は『知常先生雲山集』巻五所收「玄教襲明論并序」から見出せる。姫志真は序の部分に於いて、龍漢（道教の傳説上の元號）に道祖（太上老君）が出現して以降、その教えが連綿と受け継がれていること、そしてそれが十三世紀の道士らに於いても同じであることを示し、修行者らの疑いを解くことを目指していることを述べる。この「修行者の疑い」というのはやはり「正統性」の問題に関連しているだろう。王重陽や七真人を直接知らない修行者らが多数を占め、更に祖師らの残した理論書も無い状況で、修行

者らは自身の修行が王重陽へと繋がる正統性を有しているのか疑義を抱いていたのである。「功行説六」<sup>(22)</sup>では「歷代宗師云真功真行、又言内功外行、雖聞其略、未得其詳、以致學者久而疑忘」と、修行者らは歷代高道らが述べてきた「功行」の詳細が分からずに疑問を抱いてやる氣を削がれていることを述べ、理論が明文化されないことの弊害を直接的に示している。

二點目の「誤解」については、前節で尹志平が修行者らの「性命」についての見解を非とする様子を見たが、『知常先生雲山集』にもこの種の指摘は廣く見える。「精神説一」<sup>(23)</sup>には「學者多以腎中之藏爲精、此醫流之說養形之士、非道家所謂專精存神也」とあり、また「氣神説二」<sup>(24)</sup>には「學道者多以鼻息之氣爲用、是所見褊狹也。夫氣者、渾淪元氣也、自道而運」とあり、「精」「氣」などの術語について、教團内での解釋が不統一であったことを示している。

こうした解釋の不統一は前述の通り黎明期の全真教が整理や理論化をしないまま多義的に術語を使用したこと

による。加えて、全眞教が特殊な性命の定義をする内丹道を基礎として誕生していることが事態をより複雑にしている。

b. モンゴル帝國期全眞教の學問的風潮

一二五〇年、教主の李志常は燕京の大長春宮に「玄學」を設置する。玄學については先行研究として張廣保「全眞玄學與重玄學、老莊學——三教融合視域中的全眞教」(陳鼓應主編『道家文化研究』三三二、中華書局、二〇〇九年)が存在するため、紙幅の都合、必要な部分だけ記述する。玄學とはおそらく儒教の大學のような全眞教の道官養成機關であり、各地の宮觀から道士を選抜して教育したようである。

同時に、張(二〇一九)は金元代の全眞道士や周邊の知識人らが全眞教について述べた碑文を調べ上げ、全眞教が自らを老莊・六朝玄學の流れに位置付けていたことを示す。筆者の所感としてもこの傾向は當てはまってお<sup>(25)</sup>り、特に張志敬の掌教期は同時代人に「師掌教大暢玄旨、

然後學者皆知講論經典、涵泳義理、爲眞實入門<sup>(26)</sup>」と評され、全眞教が經典(恐らく老莊などだろう)の教學に勵んだことが示されている。

こうした老莊・教學重視の風潮は先述した「正統性」の問題とも関連するだろう。王重陽や七真人らが「不言之教」を徹底したため金末以降の全眞教は王重陽の言葉などの全眞教独自の「正典」に正統性を求めることができなかつた。こうした視點で見ると、あくまで一つの可能性に過ぎないものの、王重陽傳『金關玉鎖訣』や丘處機傳『大丹直指』といった偽書の問題も解釋することができる。すなわち、全眞教に於いて本來は最も正統性を持つであろう「正典」たる王重陽による理論書が存在しないという問題に對し、全眞教の指導者層は無いものは無いとして代わりに老莊に「正典」の役割を求めたが、一方で機根の優れない周邊の修行者らは「正典」を偽作する方向に動いたと考えることもできる。

姫志眞はこの風潮を體現した道士である。姫志眞の傳記である「知常眞人行實<sup>(28)</sup>」に依れば、姫志眞は一二五二

年から李志常の招聘に應じて燕京大長春宮の玄學で講師を務めており、また『道德經總章』『周易直解』『南華解義』『沖虛斷章』という三玄及び『列子』への註釋が存在したとされ、これは玄學に於ける參考書として用いられた可能性もある。また前述した通り「玄教襲明論并序」などでは全眞の教えを老子から受け継いだものとして語っており、事實として『知常先生雲山集』は老莊文獻からの引用が非常に多くなっている。

同時に、『知常先生雲山集』の出版された一二六〇年という時期も考慮すべきだろう。これはドロソノールに於ける第三回道佛論争に全眞教が敗北し苛烈な裁斷を受けた直後でもある。こうした時期に姫志眞が教説を老莊によって整理したことは、教團の内外に教義の純粹さを示す役割もあつただろう。儒家系知識人らにとって老莊は教養の一部であつたし、また『知常先生雲山集』内には儒教に重點を置いた文章も存在しており、儒家知識人らを味方につける狙いもあつたかもしれない<sup>29)</sup>。以上を踏まえれば、姫志眞を検討する必要性はより一層認識され

るだろう。次からは實際に姫志眞の「性命」、特に「命」について具體的に見て行く。

### c. 姫志眞の命説―「復命論」

まず『知常先生雲山集』卷五所收の「復命論」を検討する。譯文によって示し（繁雜な部分は省略）、原文は註に回した。

道にはもともと形はなく、運行して氣が生ずる。所謂「道は一を生ず」である。一が存在してまだ形を持たず、形を持たないものに區分ができ、この區分ができれば天地萬物はすべてここに備わる。皆ここから形を受け取って、びたりと附いて隙間もない、これを命という。そしてその形が賦與されるにより、自他の區別はここから始まる。形體に神が有り、それぞれに規則のある、これを性という。形と性が備わると、人爲は日に増し、我の存在を思い込み、天から授かったものであることを忘れ、命に背こうとする者が現れ、知恵のはたらきが多いことも知らず、

あれこれと思慮を巡らして様々に變化しても、結局はその制約からは逃れられない。上下を見れば、天が覆いを生じ、地が載せるものを形作り、日月星辰のめぐり、……は一時も止まないが、誰がそうさせているのか。山が聳え立つて動かず、……皆化する力に従ってそうなる。世の廢れ興り治まり亂れ、……皆新しきに従つてもとは戻らない。天地の大きさも、毛先の小ささも、命に違つて自身でそうなるものは存在しない。自分自身から見れば、精神の出入り、……貧富や壽命……に至るまで、禍を避け福を眞劍に求めても、しかし免れ得ないことから、どうしようもないと分かるのだ。どうしようもないとわかつたら、ゆつたりとそれを受け入れ、逆らわないだけだ。無理してなんとかしようとするのは、それは至つていないのだ。かの至つた者はそれに立ち返る理を求めるべきであり、命に立ち返る場所を明らかにすれば良いのである。動が靜に立ち返り……、目で目を見、耳で耳を聞き、心で心に立ち返

ることになり、萬物が大本に歸り、百川が源泉に歸るようなものである。そもそも、命が立ち返るのはこのようなものなのだ。人は天地の間にあつては、ただの取るに足らないものである。それが知恵を附け、……命がそうさせているとは知らず、どこに逃れようというのか。だから聖人の教えは、虚を極め靜けさを保つことにより、大本に歸り、本源をよりしろにし、その命の根源に立ち返らせ、そうして不老不死を目指すも、道半ばにして、聾盲や跛蹇により命が途切れることのないようにし、六極の刑罰から免れるのである。このような虚靜に據つて立てば、外物と自分により、命に立ち返る餘地があり、疑いはなくなる。よつて、行いはここに止まり、喫緊の際もこれを違えず、流離の時もこれを違えず、性命の理はあちらにはなく、こちらにあるのだ。その始めを訪ねれば、事より理を極め、理より性を盡し、性を盡して天を知り、天を知れば命に至ることができる。しかし、理を極めるには知を用い、性を全う

するには意が有る、知も意もあるため、ただ「至る」<sup>(32)</sup>とだけ言うのだ。言葉や意味から抜け出れば、これに立ち返る。立ち返れば常たることができ、それが所謂「太古よりずっと存続するもの」である。命を復す理は、ここに至るのみである。

復命という語は『老子』十六に出る語であり、また『老子』で唯一の命に言及する箇所である（なお『老子』にて性は言及されない）。「復命」の「命」は傳統的な『老子』注釋に於いて性命として解釋されてきた語であり、<sup>(33)</sup>「復命論」という題は命は性命を指すことを意識しているだろう。

姫志眞はまず命を萬物が生じる前の渾沌とした、しかし萬物へ向かう方向性を内包した「一氣」の状態であり、また萬物を具體的な形にして生成するはたらきでもあると定義する。また「その形が賦與されるにより、自他の區別はここから始まる。形體に神が有り、それぞれに規則のある、これを性という。」として、『莊子』天地篇を引きつつ、<sup>(34)</sup>命の作用により形而下に於いて具體的な肉體、

そして道の變化理念である神<sup>(35)</sup>を受け取った個々の存在それぞれに固有の本來的な在り方を性とす。すなわち、命は形而下の道たる「一氣」であり、萬物へと分化するわけであるが、その變化をもたらず力である「神」は受け取った先の形體の中では性と呼ばれるのである。つまり、「神」という術語を挟みつつも、性と命を視點の違いで解釋する傳統的な整理であると言える。

後段では「性命の理はあちらではなくこちらに在るのだ。」と述べ、外物ではなく自身の内省から性命を修めるように説く。その性命の修め方としては、「事によって理を窮め、理によつて性を盡し、性を盡して天を知り、天を知れば命に至ることができる。」と『易』の窮理盡性を援用して説く。修養を窮理盡性の語で表すのは全眞教では既に『北遊録』で見た通りである。しかし姫志眞は「しかし窮理には知を用い、盡性には意を用いるから（命に）「至る」とだけ言うのである。言語・意識といった次元を抜け出せば、命に『復歸する』ことができる。」として、この窮理盡性には「意知」があるとし、それを

放棄して意識・言語の次元からの脱却しなければ命への復歸が達成されないと説く。<sup>(36)</sup>

d. 姫志眞の命説―「性命説三」

次に「性命説三」<sup>(37)</sup>を検討する。全文を邦譯で示し、原文は註に示した。<sup>(38)</sup>

そもそも性とは、清らかで靜かで微妙で明らかなのであり、本然の眞性のことである。また「本分事」とも、「向上機」とも、「大本大宗」とも言い、習性や種性のことではない。肉體に於いては、目にあれば應じて見て、耳にあれば應じて聞き、鼻にあれば應じて嗅ぎ、口にあれば應じて言い、心にあれば應じて思い、手が拈み足が行く、これら用きは異つてはいるものの、同一の眞性である。性は水のようにあり、心は水の動きである。情は波、命は水を流れさせたり止めたりするものである。思うに命は道によっていて形體の中に受け取られると性となる。性の根本は命である。道と隙間なくくつついて

おり、どうしてただ氣だけを命と言おうか。君命や父命のように、ただ現在そうさせるが、未來にどのような命が下るかはわからない、だから「どうしてそうなのかわからないがそうであるのが、命である。」と言うのだ。性の根本へと復歸し、不知の處へ入ることを復命と言う。(命は)不可知ではあるも、しかしながら私の日用、動靜、存亡、消長、升沉、進退、得失などは皆な命に従っているだけである。その命に従わないで妄りなことをする者は、その願いが果たされないだけでなく、災いが及ぶだろう。ここでは性・命といった術語に對して定義附けが行われている。記述量からして、姫志眞は性よりも命についてより解説する必要があると感じていたことが分かる。性については、「本然の眞性」であつて習性や種性ではないとし、それを「本分事」「向上機」「大本大宗」<sup>(39)</sup>などと言ひ換え、本來性と定義する。また『關尹子』五鑑に基づいて水の喩えを用い、性を水本體として、命を水の在り方を規定する存在として表す。

命については、「命は道から受けとり形體の中では性となり、性の根本は命である。」と、性の根本は命であると明確に述べる。すでに尹志平も性命は一體であると述べていたが、それが具体的に具體的な形で表現されたのである。形式としては傳統的な『中庸』の「天命謂之性」に代表される構造である。

姫志眞は續けて命を「道と隙間なくくつついている。」と『莊子』天地篇を引いて説明し、命は道と極めて密接な位置にあることを述べ、「どうして氣だけが命であろうか。」と續けて「氣」のみを命と捉える見解を否定している。姫志眞は「復命論」で命を「一」「氣」と表現していたように、一面では命は氣つまり萬物萬象を構成する存在の根據であり、形而下の存在（『老子』に言う「道生一」の「一」、すなわち「一氣」）であるとしている。しかしここでは道と接續する命にはまた別の役割があることを示唆する。

續いて、命は君主や父の命令のように「どうしてそうなるかわからないが、そうであるのが、命だ。」と『莊

子』達生篇を引きながら説明する。また最後にはあらゆる變化や差異はこの命に據っており、この命に従わないと災いが及ぶとも述べる。姫志眞はいわゆる一氣や元氣と言われるような萬物を生成する根源たる氣のみが命ではなく、「天命」「運命」と言った傳統的・儒家的な意味をも含んだ語であるとしているのである。この説明は、ほぼ命を道と等値していると言ってもよいだろう。

#### e. 姫志眞の命説―總括

「復命論」「性命説三」を併せて考えれば、姫志眞は性命について以下のように整理したと言える。

まず性命は存在の本來性を指す。特に命は存在を外部から規定するものであり、性は内部から規定するものである。命は天（非道）に在り、その變化させる力、つまり「神」が個々の形體に受け取られると性となる。したがって命と性は「理一分殊」のような關係にあると言える。この時、「神」は命が「氣」として萬物萬象を形づくる作用を意味しているのであり、「性命説三」の後半

部分は命のもつ「外部から規定する」という特徴はそうした物質的な状態にとどまらず、運命、宿命といった要素も包含した広いものであることを述べている。

こうした整理は南宋の陳淳（一一五九—一二二三）による『北溪字義』の説明にも類似する。『北溪字義』は朱子學の用語集であるが、冒頭に「命」を置き、その意味を大きく三つに分けて解説している。おおよそ、命は性を附與するはたらきを持ち、また壽命や榮達などの外的な運命、そして賢愚不肖といった内的な運命の要素をも有していると整理される。これを踏まえれば、姫志眞の命についての整理は宋代に於ける儒家を含んだ伝統的な性命理解を踏まえたものとなっていると言つてよいだろう。無論、ここで即座に姫志眞と道學、朱子學の關係を云々することはしないが、モンゴル帝國期は朝廷で道學系官僚が活躍した時期でもあり、全眞教と道學の關係は改めて考察する必要があるだろう。

また、修養論として尹志平同様に窮理盡性を言うが、性を盡して命に至った段階よりもう一段階上の「復命」

を想定し、盡性に用いた意知を捨てることを主張する。これは有爲法よりも無爲法を尊重する全眞教の側面から解釋可能である。しかし、同時に姫志眞の老莊家としての問題意識とも連動しているだろう。

姫志眞は老莊によつて教えを説くが、特に『莊子』内篇の萬物齊同はその理論的基礎を擔つており、『知常先生雲山集』内でもしきりに萬物の一體を説く<sup>(1)</sup>。更に「物我評五」<sup>(2)</sup>という萬物齊同についての專論も存在するなど、その思想は強固なものである。一方で、姫志眞は修行の實踐に際しては外物によつて心を亂されなことを重要視する<sup>(3)</sup>。こうした態度は『莊子』の外・雜篇にも見えるが、外物を拒絶する態度は自他の境界を徹底的に意識するため、萬物齊同に反する<sup>(4)</sup>。このように矛盾した關係を調停するため、自他を峻別する修養を前段階とし、最終的には意知（自他を區別する意識）を放棄して「命に復す」ことで萬物の一體を得るとしたのである。實際、「知常論」（「知常」は『老子』十六にて「復命」の後に出る語である）では「惟虛極靜篤、復命歸根者知之。知此則

知天地物我混成一體。一體之間、豈有他哉」と述べており、復命によって萬物の一體を得ることが確認される。すなわち、ここは姫志眞が修行の實踐論を説くと共に、『莊子』内篇と外・雜篇の間の矛盾を調停する注釋家としての一面を見せているのである。

以上を踏まえると、姫志眞の「性命」<sup>(5)</sup>という長短句にある「性了易、命尤難」という句も、性の了悟という個人の修養は達せられるが、そこから意知を捨て命（正道）へと復歸することは難しい、という意味で考えられる。

姫志眞は性命の一體という尹志平の方針を受け継いだが、しかし完全に同一ともせず、命に道に等しい極めて大きな意味を與えた。思うに、これは修性という個人的かつ小さな修養が單に性の言い換えである「命」に繋がるのではなく、道という根源的な存在へと繋がることを示しているであろう。

### おわりに

姫志眞の「命」は先行する全眞道士と比べるとある種

独特な意味を持つものの、その基礎は傳統的な語義の範疇を逸脱しない。しかし、森（一九七二）の通り漢代以降の性命説の展開に『莊子』外・雜篇及び以降の道家文獻が寄與したことを踏まえれば、姫志眞の整理は單に傳統的（儒家的）な語義に戻っただけに留まらず、老莊を重視する十三世紀全眞教に於いて、教えの核心である性命という語、そして全眞教そのものを老莊注釋の傳統に位置付ける意義があったと總括できる。同時に全眞教は内丹道から派生した一派であったものの、用語を差別化し、内丹とある種の決別を果たしたという點も指摘できらるだろう。

以上、本稿は「性命雙修」等の内丹風の性命理解を金元代全眞教に當てはめることに幾分か疑義を呈することができたろう。附言しておくならば、全眞教が従來の内丹から抜け出たと言った類の言説は思想研究の當初から指摘されたことであるが、今回示した内容は教學理念上のものであり、實際の現場に於いて内丹を放棄したとは即座に結論しない。現實に金元代の全眞教は繼續的に

内丹風の詩詞を詠み、呂洞賓を崇敬している。

姫志真以降、北宗の道士の文獻は詩集である祁志誠『西雲集』が残るのみであるが、これは従來の王重陽や七真などと同様、命單體で語らず、「性命」と一括りにするか、性・命の互文の形で言及するに過ぎない。祁志誠以降は南宗の金丹道の影響が強まるが、元代中期の牛道淳、元末明初の何道全の二者は性命が同一であることを前提に立論しており、北宗の遺風を傳える。しかし何道全以降は史料狀況が芳しくなく見通しは立たない。祁志誠・牛道淳・何道全の三者については改めて論考を發表し、詳細に言及したい。

## 註

- (1) 全眞教を「性命雙修」の派生概念である「先性後命」で捉えるのは、明初の宋謙「送許從善學道還閩南序」(『宋學士文集』卷九、一二八二頁、浙江古籍出版社、二〇一四年)の「北則咸陽王中孚。其學先性而後命」という記述に求めることができる。
- (2) 中國語圏の全眞教研究は陳教友『長春道教源流』以

來一五〇年に近い歴史があり、特に金代全眞教の思想研究として現代的な畫期となるのは先述した張廣保『金元全眞道内丹心性學』である。近年では丁原明・白如祥・李延倉『早期全眞道教哲學思想論綱』(齊魯書社、二〇一一年)及び李延倉『早期全眞道教思想探源』(齊魯書社、二〇一四年)、張廣保主編『全眞學案』(齊魯書社、二〇一〇—二〇一八年)シリーズも知られている。雜誌論文でも『全眞道研究』に加え、大手の宗教系論文誌の『道家文化研究』『中國道教』『世界宗教研究』などに陸續と論考が發表されている。本邦の金代全眞教の思想研究は窪德忠『中國の宗教改革——全眞教の成立』(法藏館、一九六七年)によって先鞭が附けられ、蜂屋邦夫『金代道教の研究——王重陽と馬丹陽——』(汲古書院、一九九二年)及び『金元時代の道教——七眞研究——』(汲古書院、一九九八年)によって大成された。近年では松下道信『宋金元道教内丹思想研究』(汲古書院、二〇一〇—一九九年)が丘處機や尹志平に言及し、他に山田俊『金朝道家道教の諸相』(汲古書院、二〇二二年)第七章「劉處元思想再考」や日比野晉也氏の博論にまとめられた諸研究が存在する。またモンゴル帝國期については三浦秀一『中國心學の稜線』(研文出版、二〇〇三年)第二章「金元の際の全眞教」が存在する。

- (3) 例えば李(二〇一四)は第二一〇頁にて「學界有人

主張『大丹直指』非丘處機作品、不從。」と記す。

- (4) 書誌情報などは拙稿「全真道士姬志真著『知常先生雲山集』について」(『東方宗教』一四一、日本道教學會、七三―八六頁、二〇二三年)参照。

- (5) 山田俊『宋代道家思想史研究』、一九六頁、汲古書院、二〇一二年

- (6) 南宋の翁葆光は『悟真篇』に「強而分之曰性、曰命。二混而一之、未始有以異也」(『道藏』第二冊、三二〇頁中、文物出版社・上海書店・天津古籍出版社、一九八八年)と註するなど、『悟真篇』のフォロワーに於いても性命の不可分を説く例がある。ただし、これについては松下(二〇一九)九九頁及び一四三頁の指摘の通り、有爲・有形の命から無爲・無形の性へと進むために兩者は同じであるという論理であり、『中庸』の形式は取らない。また翁葆光は總合的に見れば性と命を峻別する論調が強いことは注意されたい。

- (7) 『道藏』第二冊、九五五頁上

- (8) 『中和集』には「性命雙全形神俱妙」句は出るが、「性命雙修」は出ない。

- (9) 陳致虛は『上陽子金丹大要』『紫陽真人悟真篇三註』『度人經註解』『周易參同契分章註』で複数回にわたり用いる。王道淵も『還真集』『黃帝陰符經夾頌解註』『太上老君說常清靜妙經纂圖解註』で頻繁にこの句を用いる。

こうした表現は北宗の文獻には見えない。

- (10) 本來は王重陽や七真人を一括し、その差異を輕んじるべきではない。しかし本稿ではそのように王重陽・七真人の思想に差異があることが後代の混亂を招いたと見るため、あえて一括して論ずる。

- (11) 蜂屋(一九九二)、一九一頁

- (12) ①『重陽全真集』の「見性不用命」②『洞玄金玉集』の「命中養性」③王重陽・馬丹陽の詩詞に見える「命燈／性燭」等の表現④『洞玄金玉集』の「命乃氣之名、性乃神之字。氣是神之母、神是氣之子」⑤『太古集』の「性端命輔」⑥「郝太古真人語」の「既不見性、豈能養命」及び「以見性爲體、以養命爲用」

- (13) 前掲註12①②④⑥など

- (14) 『靈寶畢法』や『入藥鏡』に見える「後天の氣」等を踏まえるのだろう。

- (15) 蜂屋(一九九二)は『重陽全真集』中の「身是香爐、心同香子、香煙一性分明是」に着目し、王重陽に於いて「性は心を場として發現するもの」との認識を示す。

- (16) 窮理・盡性・至命の三つに段階を想定するか否かは論者による。

- (17) 尹志平は『悟真篇』の説く命がどのようなものかは明言しない。ここは『悟真篇』から修行者を遠ざける方便の雰圍氣を感じる。

(18) 例えば王志謹は『盤山語録』で「況今師真密旨、所謂教外別傳」(『道藏』二三冊、七二九頁上)と、師らの教えを教外別傳と評す。

(19) 『知常先生雲山集(全三冊)(中華再造善本)』第五冊、第四四葉表—四六葉表、北京圖書出版社、二〇〇五年

(20) 『知常先生雲山集』第五冊、第一葉表—一九葉表

(21) 『知常先生雲山集』第五冊、第一葉表—二葉表

(22) 『知常先生雲山集』第五冊、第四〇葉裏—四一葉裏

(23) 『知常先生雲山集』第五冊、第三七葉

(24) 『知常先生雲山集』第五冊、第三七葉裏—三八葉裏

(25) 例えば劉致「追表孫氏世系官爵墓碑銘」(周大儒修『虞鄉縣志』卷十一、第三八—四一葉)は全真道士の孫履道を「蓋公雖爲老子言、而洞佛言、尤邃儒言而孔大」と三教一致の觀點から稱賛し、全真教を「老子の言葉爲す」と評している。

(26) 王磐「玄門掌教宗師誠明真人道行碑銘」、李道謙編『甘水仙源錄』卷五、『道藏』第一九冊、第七五八頁中—七五九頁中

(27) 「機根」は松下(二〇一九)第二篇第二章にて、『大丹直指』及び『金關玉鎖訣』の偽作を機根に關連させて解釋することを踏まえる。當時の全真教は上機根向けの頓悟を説くため、それについていけない、機根の優れた修行者らが具體的な教説を説く様式に接近したとする

説である。

(28) 姬志真『知常先生雲山集』卷五、第五三葉表—五四葉表

(29) 「邪正評二」『知常先生雲山集』卷五、第四六葉表—四七葉表

(30) あるいは、三浦(二〇〇三)は『知常先生雲山集』の撰述意圖について、知識人の内丹趣味に關連して解釋する(一三四—一三五頁)。姬志真の撰述意圖は複合的なものが想定できるだろう。

(31) 『知常先生雲山集』卷五、第二一葉裏—二三葉表

(32) 道本無形、運而有氣、所謂道生一也。有一而未形、未形者有分、有分則天地萬物具備於此。皆自是而稟受其形、且然無聞、謂之命。而隨賦其形、物我自此分矣。形體保神、各有儀則、謂之性。形性既具、人僞日增、認以爲我、忘其所受於天、將不從其命者有之、殊不知運智多方、狂慮萬變、終莫能出其制圍矣。然仰觀俯察、天之生覆、地之形載、日月星辰之運、……無時而或已、孰使之然哉。山之峙而不動、……皆隨化而靡。及世之廢興治亂、……皆從新而不故。雖天地之大、毫末之微、未有違命而能自作者也。自我觀之、精神之出入、……以至窮通壽夭、……雖避就嚴謹、而有所不免者、乃知其不可奈何也。知其不可奈何、則安以俟之、莫逆而已。若勉而爲之、非至者也。其至者當求其復之之理、又明其復之之地、則可矣。

且夫動之復乎靜、……則是目以視目、以耳聽耳、以心復

心、猶萬物之歸根、百川之歸源。夫命之復也如此。人在天地之間、一微物耳。以其有知也、……曾不知命之使然、

將惡乎逃之哉。故聖人之教、以虛極靜篤、使歸基本源、

復其命蒂、以冀長生久視、不中道夭於聾盲跛蹇、而免乎六極之罰也。處此虛靜、則有以物我復命之地而無疑矣。

是以行止於是、造次於是、顛沛於是、性命之理不在彼而在此矣。原其始、自事而窮理、自理而盡性、盡性而知天、

知天則能至於命矣。然窮理則用知、盡性則有意、有知有意、故特云至而已。出乎言意之表、則復之矣。復則得其

常、然乃所謂互古以固存者也。復命之理、至是而已。

(33) 河上公、王弼、玄宗註は直接性命という語を用い、

徽宗註も「體性抱神、中以自考、此之謂復命」として性命の文脈で解釋している。

(34) 復命を『莊子』天地篇の言葉で説明するのは『老子』

徽宗註にも見える。

(35) 姫志眞の術語としての「神」は「易」「説卦」に「神

者妙萬物」とあるのを踏まえ、道が氣にはたらきかけて

萬物に變化させる力を意味する。「谷神論」、「精神説一」、

「氣神説二」などに説明が見える。

(36) 窮理盡性は意知を伴うため言語を忘れる必要がある

とする説は、北宋の王雱による『老子』註釋にも見える。北宋の老莊家と姫志眞の關係は改めて考察する必要があ

るだろう。

(37) 『知常先生雲山集』卷五、第三八葉裏—三九葉表

(38) 夫性者、清靜妙明、本然之眞性也。又名本分事、又

名向上機、又名大本大宗、非習性、種性也。今於濕肉團

上、在目應見、在耳應聞、在鼻應嗅、在口應言、在心應

思、手拈足行、其用雖異、同一眞性。性如水也、心者水

之流動也。情者波也、命則如使水之流止者。蓋命自道所

稟賦於形體之中爲性、性之本則爲命、與道且然無間也、

豈止氣爲命哉。如君命・父命、但承其見在、而不能測其

未來、故曰「不知其然而然、命也。」復性歸根、入於不

知之處爲復命。雖不可知、然吾之日用、動靜、存亡、消

長、升沉、進退、得失、皆聽命而已。不從其命而妄作者、

非徒不果其願、隨有凶禍及之矣。

(39) こうした禪風の語彙は散文ではあまり用いないが、

姫志眞は三教一致への志向が強く、詩詞に於いては禪語

や佛敎由來の故事を多用している。

(40) 松下(二〇一九)第二一五—二二二頁參照。

(41) すでに見た「知常論」の他、『知常先生雲山集』所收

の三十三篇のうち十三篇で明確にこれを言う。三浦(二〇〇三)第一三五頁も姫志眞が萬物一體を重視していた

ことを指摘する。

(42) 『知常先生雲山集』卷五、第四八葉裏—四九葉表

(43) 例えば姫志眞は「塵境」という語を多用しており、

外的世界は心を亂すため遮断すべしと考えていたことがわかる。

(44) 既にこの論點は森（一九七二）第一〇〇―一〇八頁でも指摘されている。

(45) 姫志真『雲山集』卷三、『道藏』第二五冊、第三八四頁上

本稿は令和五年十一月に實施された日本道教學會第七四回大會に於ける口頭發表を基にしたものである。改善へのご意見を下さった先生方には多大なる感謝を申し上げます。

本研究は特別研究員奨励費JPM23KJ0639の助成を受けたものです。

### 執筆 者 紹 介

松浦 史子 二松學舎大學文學部教授

加藤 千恵 立教大學教授

脇山 豪 東京大學大學院博士課程

日本學術振興會特別研究員DC2

張 九龍 關西學院大學研究員

神塚 淑子 名古屋大學名譽教授

佐々木 聰 金澤學院大學准教授

朝山 明彦 北海道大學大學院博士課程

# The Meaning of the Term 'Ming' of 'Xingming' in Quanzhen Dao : Focusing on Ji Zhizhen

Gō WAKIYAMA

In the context of Quanzhen Daoism, the term 'Xingming' (性命) holds a central position in its philosophy and is of utmost importance. However, its precise meaning has yet to be thoroughly examined. This paper explores the usage of the term 'Xingming,' (性命) particularly the term 'ming' (命), from the late Jin Dynasty's Wang Chongyang to Ji Zhizhen during the Mongol Empire period, aiming to elucidate its significance.

During the times of Wang Chongyang and the Qi Zhenren, 'Xingming' (性命) was not used under a strict definition. However, from Yin Zhiping (尹志平) onwards, 'Xingming' (性命) came to be defined as a single word rather than two separate concepts, 'Xing' (性) and 'Ming' (命). Consequently, the idea of separating 'Xing' (性) and 'Ming,' (命) as seen in practices like Neidan, was rejected.

Ji Zhizhen embodied the culture of Quanzhen Daoism during the Mongol Empire period and was significantly influenced by the Commentary on Laozi and Zhuangzi from the Song and Jin Dynasty. While maintaining the inseparability of 'Xingming,' (性命) Ji Zhizhen organized 'Xing' (性) as a specific existence and 'Ming' as a fundamental entity. Effectively, 'Xing' (性) and 'Ming' (命) came to be recognized separately. However, the consideration of 'Ming' (命) as the physical body, as seen in Neidan, continued to be rejected.

Thus, in Quanzhen Daoism, 'Ming' (命) does not signify the physical body. Therefore, traditional expressions like 'Xingming Shuangxiu' (性命雙修) — cultivating both spirit and body— and 'Xianxing Houming' (先性後命) — cultivating spirit before body— appear contradictory and require reevaluation for future exploration.