

朱元育『悟真篇闡幽』の内丹法

——『參同契闡幽』との比較を軸として

森 由 利 亞

(一) はじめに

『悟真篇闡幽』は、清朝康熙年間の知識人であり、全眞教龍門派の門徒でもある朱元育（生没年未詳）とその弟子潘靜觀（又名易菴）^{〔1〕}によって編まれたと考えられる『悟真篇』の注釋書である。筆者はかつて拙論「朱元育『參同契闡幽』の内丹法について」（森：二〇二一）。以下「拙論」とのみ稱する場合は同論文を指す）において、全眞教龍門派の所屬を自稱する内丹家、朱元育（「元」字は本來「玄」字であったと思われる。康熙帝の諱を避けたものである）。一六五七―一六六九頃活動）の著作『參同契闡幽』

で朱による『周易參同契』解釋の前提とされている内丹法についてその再構成を試みた。本稿では、朱元育のもう一つの内丹法に關する著作である『悟真篇闡幽』の内容を検討することを目的とする。『悟真篇闡幽』の内丹法については、秋岡英行氏による「朱元育の内丹思想——『悟真篇闡幽』を中心に」^{〔2〕}がある。その議論のなかでも、「朱元育の内丹を一言で表せば『身心混合』ということになる」（秋岡：二〇二二、六八頁）という指摘は、『悟真篇闡幽』の内丹法の總括として重要であり、本稿においても氏によるこの結論を支持する結果になる。しかしながら、この「身心混合」も含め、氏の議論は基本

的には『悟真篇闡幽』を中心としており、朱元育のもうひとつの重要著作である『參同契闡幽』の内容との関連が、少なくとも讀者に對しては十分明らかにされていない。實際、この二著作は編著者や編集過程に關する記載が少なく、一見した限りではその成書の先後も含め、兩者の關連は不明である。そこで、本稿では、二〇二一年の拙論の結論と、秋岡氏の議論とを踏まえて、『悟真篇闡幽』の内容上の特徴を『參同契闡幽』との比較の上から明らかにすることを試みたい。その上で、朱元育と潘靜觀が刊行したもうひとつの典籍である『邱祖語錄』に盛られた「宗門の眞訣」に關する表現と、『參同契闡幽』・『悟真篇闡幽』の内容の特色を比べることで、「龍門派」という意識と『參同契闡幽』・『悟真篇闡幽』の關連について考察を述べる。

『悟真篇闡幽』のテキストとしては、蔣子蒲（一七五五～一八一九）『道藏輯要』奎集三所收本（以下、輯要本と略稱）を底本として用いる。『道藏輯要』が一八〇五年から一八一六年の間に成書していると考えられるこ

とから、遅くとも一八一六年には世に出た本である。このほか、蕭天石編『道藏精華』第三集之四『悟真篇闡幽』（精華本と略稱）がある。同本の刊行年は未詳であるが、『悟真篇闡幽』の編者について獨自の情報を提供している點で注目される。更に、編者不明『參同契闡幽・悟真篇闡幽』北京・華夏出版社、二〇〇九年も参照する。

（二）『參同契闡幽』と『悟真篇闡幽』の内丹法的一致點

（二一）『參同契闡幽』の内丹法の要點

本節では、筆者が嘗て拙論において『參同契闡幽』の内丹法として抽出した修法のいくつかの特徴が『悟真篇闡幽』にも確認されることを示し、兩書の想定する内丹法が基本的には同じものであることを示す。最初に、拙論で抽出した『參同契闡幽』の内丹法の特徴について述べておきたい。『參同契闡幽』の内丹法は、法の大前提として宇宙と人の生成が順逆二通りの過程を有すること、を明確に規定する。順なる過程の圖式は、宇宙は「先

天」から「後天」へと展開するとされる。「先天」の究極は「太虚」とされ、「太虚」は「太極」を内在し、その「太極」から「乾坤」が生成するとされる。「乾坤」は先天の「性命」とされる。ここまでは「先天」の展開過程である。その後、先天である「乾坤」から後天である「坎離」への決定的な轉化が起こり、「坎」が「身」に、「離」が「心」にそれぞれ宿る。修行者にとって究極の本來態というべき、先天の「性命」である「乾坤」は、「坎離」へと組み替えられて、修行者の現實態ともいうべき「身心」にいわば墮在することになるわけである。これが「順」なる過程である。この「順」の過程を放置すれば人はそのまま死して輪廻の中を流轉する存在となる。しかし、修行者がこれを「逆」へと轉じ、身心に潜在する坎離を交合し、乾坤へと變化させ、さらにその乾坤を交合するならば、修行者は宇宙の本源である「太極」、さらに「太虚」へと至り、究極的な本來性（「我之眞體」虚二・二十四葉表）を獲得することができる。『參同契闡幽』と『悟眞篇闡幽』の内丹法を比較す

る時、このような乾坤と坎離の宇宙生成論を前提とするかどうか、まず重要な點となる。

『參同契闡幽』に描かれた逆なる過程、すなわち内丹法の實踐について、その大枠としては、「小周天」法による「坎離交媾」を中核とする術の前半と、「大周天」法による「乾坤交媾」を中核とする後半とから成立していることが見える。その構造を拙論の結論部では次のように總括したので引用しておく。

（１）「小周天（廣義の小周天）」が行われる。その内容は、（１－１）最初に「水火既濟」がなされ、眞意により散在する離坎を黄庭に集めて一つにする。（１－２）次に「活子時」が到り大藥が生じ、坤爐（下丹田）における採藥がなされる。ここまで所要時間約二時間の修法である。（１－３）次に「周天火候（狹義の小周天）」が行われ、「取坎填離」によつて大藥は坤爐から乾鼎（絳宮＝中丹田、ただし天谷・上丹田である可能性も否定できない）に入り凝

結し、金丹が成立。金丹は黃庭へ返る。百日かけてくりかえす。⁽⁵⁾この時、金丹は宇宙の究極的初元である乾卦の金性、すなわち元神を、坤卦が包み込むという胞胎形式で成立する。これが乾坤の成立である。

次に(2)「大周天(廣義の大周天)」が行われる。所要時間約十箇月の修法である。その内容は、(2-1)最初に「正子時(大周天の起點)」が到り、大周天の採藥がなされる。すなわち、一陽が動き、坤爐(下丹田)に金液が生じるのである。(2-2)次に「周天火候(狹義の大周天)」が行われる。これにより、金液は尾閭から崑崙・天谷まで運ばれ、天谷で凝結した金液は黃庭に歸還する。このサイクルをくりかえし、金液を鍛鍊することで、金液還丹が完成する。その後、(3)乳哺を行うこと三年、(4)面壁を行うこと九年にして、修行は完成する。⁽⁶⁾

以下では、先ずこのような『參同契闡幽』の實踐法の構造が、『悟真篇闡幽』においても見られるか否かを検

討する。すなわち、内丹法を支える大枠となる順逆の世界觀の内容を比較し、更に逆行の修行理論に關する共通點を擧げてゆきたい。

(二一二) 宇宙と人體の順なる生成論

まず、『參同契闡幽』において人が生まれる過程がどう圖式化されているのか、實際の文に基づいて確認しておく。次に引くのは、朱元育が『周易參同契』の「丹砂木精、得金乃併、金水合處、木火爲侶……」のくだりに附した注の一部である。(『參同契闡幽』注からの引用で、拙論で引用したものについては訓讀を省略する。以下同じ。)

①當生身受炁之初、元始祖炁先入中宮、㊦㊦圖圖、混然太極、所謂天地之心也。因地一聲以後、太極從此分胎、上立天關、內藏乾性、下立地軸、內藏坤命。虛谷在天地之中、內藏元神。從一中而分、造化遂定爲三才、三才既定、四象即分。蓋乾爲先天祖性、破而成離、轉作後天之心。坤爲先天元命、實而成坎、

轉作後天之身。(「三家相見章第二十八」注、虛二・五十四葉裏～五十五葉表)⁽⁷⁾

ここでは、「太極」が分かれて「乾性」と「坤命」が確立し、「先天」の「性」である「乾」が「破」して「離」となって更に「心」となったこと、「先天」の「命」である「坤」が「實」して「坎」となり更に「身」となったことが記されている。

次に、『悟真篇闡幽』卷上「陽裏陰精質不剛…」の詩に施された朱注の一節を見てみよう。

②父母未生以前は、乾坤徳を合し、性命圓成す、囗囗圖圖として、一個の太極なるのみ。出胎に及びて以後は、乾破して離と爲り、坤實して坎と爲る。因地一聲の時、兩下分開して従り、性命は由りて返還する無し。(奎三二八葉表)

ここには、人が父母から生まれて來る過程が示される。

まず、「父母未生以前」の段階では「乾」と「坤」とが未分化の「囗囗圖圖」たる状態で、「一個の太極」として存在していることが言われる。「乾坤合徳」は「性命圓成」と言い換えられ、「乾」が即ち「性」、「坤」が即ち「命」とされていることも示唆される。次に、乾卦が「破」して離卦に變化し、坤卦が「實」して坎卦へと變化する。この先天から後天への轉化は、「因地一聲」と稱される。これを機に、本元の「性命」すなわち「乾坤」へと歸る術が斷たれることを述べる。⁽⁸⁾「後天」の「離」と「坎」とは自己の「心」と「身」に潜在していることが言われている。『參同契闡幽』と比べると、表現されている宇宙生成の様相が同一であると同時に、用いられる語彙も、「囗囗圖圖」、「因地一聲」、「破」や「實」のように共通していることが注意される。『悟真篇闡幽』の注は、『參同契闡幽』注と基本的に同様の宇宙論を踏まえて書かれているものと見てよいであろう。

以上から、内丹修行の前提となる宇宙と身體の生成論について、『悟真篇闡幽』注の内容は、基本的に『參同

契闡幽』注の内容と同じ理論を採用しているものと理解できるであろう。次に、修行法における兩者の關連を探つてゆこう。

(二一三)「活子時」と「正子時」

既に簡単に觸れた通り、朱元育が『參同契闡幽』の注において示した内丹法は、大きく前半と後半から成っているが、前半に行われる法の最中に訪れる重要な契機は「活子時」といわれ、それに對する後半の鍊法の始點が「正子時」と稱されて、兩者が明確に區別される。まず、『參同契闡幽』においてこの點を比較的明確に説いている箇所を下に引いておく。

③前章言、坎離會合、方產大藥、是活子時作用。所謂一日內十二時意所到皆可爲者也。大藥一產、卽用先天納甲陽升陰降火候、謂之小周天。直待一周既畢、正子時到、方用大周天火候。(一契)〔乾〕坤交媾章第十九「注、虛二・十六葉表」裏⁽⁹⁾

ここでは、「坎」と「離」の會合によつて「大藥」(すなわち「金丹」)が生じることが言われ、その時機を「活子時」と稱する旨が説かれている。「活子時」は特定の時間を定めることなく、「意」が至りさえすればその時が「活子時」となる。その時に生じた「大藥」を火候によつて練り上げる法が、ここでは「小周天」と呼ばれている。「活子時」は「大藥」を鍊る「小周天」の起點となる時間でもあるわけである。「小周天」の過程が終わると、「正子時」が至り、「大周天」が始まるとされている。

『悟真篇闡幽』においても同様のことが確認できる。なお、『悟真篇闡幽』においては、「坎離交媾」「乾坤交媾」に相當する表現として、前者を表す者としては「坎離交姤」、「坎離交會」、「坎離交」が用いられ、後者の「乾坤交媾」に相當する語としては「乾坤交姤」「乾坤交」が用いられる。⁽¹⁰⁾『悟真篇闡幽』において、ひとつの本文に附けられたひと纏まりの注の中で、「活子時」と「正子時」とが共に言及される事例は二箇所ある。次に

引くのは、そのうちの一つ、『悟真篇闡幽』卷中所收の七言絶句「三才相盜食其時」の注に見える一節である。

④蓋し大丹の造化は、天を以て鼎と爲し、地を以て爐と爲し、日精・月華を以て藥物と爲す。人は其の中に居り、周天火候を運行す。此れ丹道逆用の三才なり。然ども兩種の作用有り。小周天を以て之を言はば、當に先に坎中の陽を取り、離中の陰を補ひ、水火既濟して、中黄に會せしむべし、金丹産まれて爐中に在らん。其の機は活子時の到るを候つに在り、以て採取の功と爲す。大周天を以て言はば、坤は反つて上に居り、乾は反つて下に居る。天地反覆して、交はること崑崙に在りて、還丹は鼎内に收歸す。其の機は正子時の到るを候つに在り、以て煅煉の準と爲す。(奎三二二十九葉裏―三十葉表)

ここでは、内丹法には「小周天」と「大周天」という二つの「作用」があると述べている。その説明によると、

「小周天」は「坎」と「離」の融合であり、その時間上の重要な契機は「活子時」とされ、その時、「先取坎中之陽、補離中之陰」つまり、最初に坎卦中爻の陽爻を取つて、離卦中爻の陰を補填する、所謂取坎填離がなされることが言われる。それはまた「水火既濟」とも稱されることがわかる。「坎」と「離」すなわち「水火」の交合の場合は「中黄」（おそらく黄庭）であり、兩者の交合によつて「金丹」（金丹）は『悟真篇闡幽』の別の箇所では「大藥」「金丹大藥」とも稱される）が産出される。「坎離」は取坎填離によつて「乾坤」へと組み替えられて「金丹」となるのである。「金丹」の産出される場所は「（坤）爐」である。「小周天」は、法全體の中では「採取」として位置づけられることも言われている。

續く後半部では、「大周天」の時間的な起點が「正子時」として明示されていることが注意される。乾坤交合により産出されるのは「還丹」で、それが歸着するのは「（乾）鼎」とされる。乾坤が交わる場所は頭頂の「崑崙」であるという。坎離交媾が藥の「採取」として位置

づけられていたのに對して、乾坤交合は、藥の「鍛鍊」として位置づけられる。

つまり、内丹の作用を「小周天」と「大周天」に大きく二分し、「活子時」は「小周天」に關連する時間の呼稱であり、「正子時」は「大周天」の起點となる時間であるとしている。『參同契闡幽』で見られた内丹法の枠組と同じ想定を『悟眞篇闡幽』が共有していることが知られる。

(二一四) 小周天に關する兩書的一致

『悟眞篇闡幽』において、小周天すなわち坎離交媾と、大周天すなわち乾坤交媾とがどのように描かれているかを、もう少し詳しく検討してみたい。坎離交媾と乾坤交媾の全體を一括して記述した箇所が、秋岡氏も注目した、西江月「二八誰家姪女」の詞に附された注に見える。^①

この注で目を引くのは、やはり「活子時」と「正子時」とが對で用いられて、この特色ある時間概念のもと二部構成を取る内丹法が示されている點であるが、そのこと

については前項で既に確認した。本項では、より具體的な法の實踐内容をめぐる表現に注目したい。まず前半の坎離交媾（小周天法）に關する注から検討する。検討の順序としては、詞の前半部についての注を引き（⑤）、それと近い内容の『參同契闡幽』中の文章を參照し（⑥）、更に、補足として『悟眞篇闡幽』と『參同契闡幽』から一箇所ずつ引用する（⑦⑧）。

以下に⑤として引くのは、西江月本文前半「二八は誰が家の姪女なりや、九三は何處の郎君なりや、自から木液と金精と稱して、土に遇ひて方めて三性を成す」を解説するくだりである。

⑤ 「二八の姪女」とは、即ち木液なり。「九三の郎君」とは、即ち金精なり。其の初め兩物間隔し、由りて相通づる無し。一たび中黃眞土に遇へば、遂に勾引して之を撮合せしむ、所謂「二炁を黃道に追ひ、三性を元宮に會せしむ」とは、是れなり。^② 勾引は黃婆に仗ると雖も、調停は全て眞火に憑る。丁公なる

者は、文火なり。金木交并するの時には、須らく文火を用て之を溫養すべし、兩家情性自然に和合し歡好して、大藥産まれん。大藥既に産まるれば、活子時到来ん、必ず須らく眞鉛を採取し、土釜に送歸して、仍りて文火を以て之を溫養すべし。此れ金丹の作用を申言するなり。溫養既に足れば、正子时到来ん……。〔奎三二・七十六葉裏～七十七葉表〕

朱元育は他の箇所で「離中木液」「坎中金精」の語を用いており、「木液」を離卦、「金精」を坎卦と見る。¹³⁾「木液」と「金精」の交わり（つまりは龍虎の交媾）を表現する前半部は、まさしく「離」と「坎」の交媾として理解されていることがわかる。この本文について、朱元育は「坎」と「離」である「金精」と「木液」とが土徳である「黃婆」の牽引力と火の調停力によって交合して「大藥」を出産することを描寫するものとして理解するのである。「大藥」が生じると「活子時」が到来する。ここで「大藥」は「眞鉛」と言い換えられて、「文火」

による「溫養」を受ける。こうして、この詞の前半部は、〈大藥〉の産出↓「活子時」の到来↓「溫養」の如く推移するとされる。

この推移はかなりの度合いで『參同契闡幽』の記載と一致する。まず、上記（A）坎離交媾（小周天）については、既に見た引用③とも重なる點があるが、ここでは「還丹法象章第十四章」のくだりから引いておく。

⑥坎離既交會于黃房、搏鍊兩物併合爲一、養在坤爐之中、時節一到大藥便産。所謂水鄉鉛只一味、是也大藥既産、即忙採取、當以眞意爲媒、迴風混合、徐徐從坤爐、升入乾鼎、方得凝而成丹。（虚一・六十二葉裏）

ここでは、「坎離」が「黃房」すなわち「黃庭」で會合し、「坤爐」（下丹田）に移動すると、「時節」が至って、「大藥」が発生するとされる。「大藥」が発生する「時節」とは、先の『參同契闡幽』からの引用③を見てもわ

かる通り、「活子時」を指しているの見て間違いない。なお、引用③でも、直上の引用⑥でも、「活子時」の「時節」が到来して「大藥」が出現した後、「正子時」に至るまでの間に、小周天の周天火候に言及しているが、『悟真篇闡幽』からの引用⑤ではこれに相當する部分は「大藥既產、活子時到、必須採取真鉛、送歸土釜、仍以文火溫養之」と言うのみで、極めて簡略である。しかし、同書の他の箇所を見れば、小周天の過程がより詳しく説かれていることを確認できる。次に引くのは、『悟真篇闡幽』卷上、七言四韻「要知產藥川源處」詩に附された注の一節である。

⑦大藥既に採すれば、即ち眞意を以て之を送り、天谷に上升せしめて、引きて黃庭に入れ、六門を牢閉し固濟して之を隄防す。又た當に神光を以て刻刻廻らせ抱きて、須臾も間斷す可らず。蓋し眞鉛鼎に升れば、只だ一物を得るに當りて、惟だ急ぎ入れ、太陽流珠^④以て之に配せしむ。則ち神炁相守り、心息相

依り、鉛汞相投じ、身心二物、纔かに打成一片せん。故に曰く、「土釜に送歸して牢く封固し、次に流珠を入れて廝（たが）ひに配當す」と。此れ大藥の鼎に入るを言ふ、溫養の功なり。採取の後、繼ぐに溫養を以てすれば、大藥永へに耗散すること無らん。然れども藥足りて火均しからんと欲さば、其の功豈に言ひ易からんや。（奎三・十三葉裏）

ここでは、「大藥」を採取した後、「眞意」によって「大藥」を「天谷」に引き上げ、そこからそれを「黃庭」に下し、「黃庭」の中で「大藥」を密封して、「大藥」に向けて「神光」を間斷なく照射して運らすことを述べる。その結果「身心」が一つになるとされる。先に確認した通り、「身心」とは、宇宙と人體の「順」なる生成の果てに、先天の「乾坤」が後天の「坎離」となって、修行者の内に寄宿する場とされる。小周天の法では、坎離交媾によって「身」と「心」とに分斷されていた「坎離」を合一させ、身心混合を實現することが企圖されるので

ある。坎離交媾によって生成した「大藥」とは身心混合を象徵する藥と言い得よう。「溫養」とは、「身心」の統合體としての「大藥」を、「黃庭」に閉じ込めてしつかりと成熟させ「耗散」しないようにすることである。

『參同契闡幽』からも、小周天の「溫養」に關して記述した部分を改めて引用しておこう。（この箇所は拙論で引用していないため、訓讀して示す。）

⑧此の節は、金丹初めて結して、爐中に溫養するの功を言ふなり。「中略」大藥初めて生じ、産まれて坤爐に在り、其の時に及んで機動くに至らば、卻て須らく乾鼎に上升せしむべし。乾鼎は天谷の腦戸の中に在り、百脈總會するの竅と爲す。「中略」藥生ずるの時、須らく眞意を用て以て之を採り、徘徊して上視し、之を送るに神を以てし、其れをして直ちに天谷に升ら令む。故に「『周易參同契』に」曰く、「瞻（みあげ）て腦を理むれば、定（かな）らず玄に升る」と。眞種既に天谷に升れば、旋りて黃庭に降

し、體を具へて微なり、狀は赤子の若く、黃庭の中に安處して、優游自在、一たび得れば永へに得るなり。故に曰く、「子は中に處り、安存するを得」と。赤子安處し、鼎中に環匝して關閉し、本とより去來するもの無し、亦た出入すること無し、即使（たと）ひ出入すれども亦た元牝の門を離れず。故に曰く、「來去して遊び、門を出でず」と。其の初め只だ一黍の珠なれども、溫養既に足らば、漸漸として微從り著に至り、充滿長大して、情返りて性と爲り、純粹にして以て精ならん。故に曰く、「漸く大を成して情性純なり」と。「鼎爐妙用章第三十二 虛二・七十二葉裏（七十三葉表）

この引用の中、大藥が坤爐に生じた後に「及其時至機動」として時機の到來に言及しているが、これが所謂「活子時」の到來であることは上で見てきた術の内容から明らかであろう。

さて、改めて『悟眞篇闡幽』からの引用⑦と『參同契

「闡幽」からの直上の引用⑧とを比べると、兩者には明らかな共通点が見える。どちらも、「大藥」が「坤爐」で發生すると、「活子時」が到來して、「大藥」を「鼎」もしくは「乾鼎」へと上昇させ、さらにそれを「黃庭」へと下すことを言う。⑦では「鼎」といい、⑧では「乾鼎」といわれるが、いずれも「天谷」にあることが明示されており、兩者が同じ對象を指していることがわかる。また、「坤爐」から「乾鼎」への上昇に際しては、「眞意」および「神」によって大藥を導くことが言われている。⑦ではこの「神」は「光」であり、それを「迴」らせることがいわれる。⑧では、これは「視」ることとして表現されている。このような、視線を目の光として想定し、それを丹藥に注ぐことで藥を牽引する法は『邱祖語錄』の所謂「回光」法に似ているが、この点については後述する。こうして、この「大藥」を（爐↓鼎↓黃庭）と移動させて、「黃庭」で密封することが言われている。それが兩書に說かれる「溫養」である。その効果は「大藥」を密閉し⑦では「藥足」の状態にすること、

⑧では小さな黍珠大のものを顯在化させ「充滿長大」の状態にすることにあるとされる。⁽¹⁶⁾

以上から見ると、『悟眞篇闡幽』でも『參同契闡幽』でも、大藥の採取すなわち「活子時」の後に、「大藥」を（爐↓鼎↓黃庭）と上下移動させて鍛錬し、「黃庭」において「溫養」して「大藥」を成熟させるという過程が想定されていると理解できる。なお、拙論では、「坎」と「離」が「黃庭」で交わり、活子時が至って「大藥」が生成し、その「大藥」を（爐↓鼎↓黃庭）に上下移動させ、さらに「溫養」して圓熟させるまでの過程を「廣義の小周天」と呼び、その一部である、「大藥」を（爐↓鼎↓黃庭）に上下移動させて鍊る過程を「狹義の小周天」と呼んだ。この呼び名を使えば、「溫養」は、狹義の小周天の後に位置づけられ、廣義の小周天の最後に置かれる技法ということになる。それは『參同契闡幽』だけでなく、『悟眞篇闡幽』においても同じであることが、以上によって確認されたと言い得よう。

(二一五) 大周天に關する兩書的一致

次に、後半の乾坤交媾、すなわち大周天について検討する。上で見た、西江月「二八誰家姪女」の後半部、「更に丁公を假りて鍛鍊し、夫妻始めて歡情を結べば、河車は敢て暫くも留停せず、運びて崑崙峯頂に入る」に對應する注である。引用⑤の續きの部分を⑨として、小周天の「溫養」が終わり、「正子時」が至るところから抜き出す。

⑨溫養既に足りて、正子時到來ば、亟かに須らく河車を駕動し、尾閭從り起火し、夾脊を透り、玉枕を過ぎ、運びて崑崙頂上に到るべし。武火を用て猛烹極鍊す。乾坤交姪し罷らば、一點黃庭に落ち、大藥始めて鼎に入りて凝結せん。此れ乃ち金液還丹の作用を言ふなり。丹既に鼎に入れば、再び乳哺・溫養の工夫を加えて、久久純熟せしめ、聖胎圓かなるに至りて、真人現はる、九轉の功是に於いてか畢はる。(奎三二・七十七葉表)

「正子時」が至ると、先の坎離交媾で採藥・鍛鍊・溫養した「大藥」を、「河車」によって、「尾閭」・「夾脊」・「玉枕」の所謂三關を貫通して「崑崙頂上」にまで運び上げる。この大周天では「武火」を用いるとされ、「大藥」を頭頂に上昇させた時點で「乾坤交姪」が完遂されたものと見做される。坎離交媾の場合は「坎」と「離」という二つの異なる成分が交合して、取坎填離によって組み替えられて「乾坤」となるが、乾坤交媾は、二つの異なる成分を交合させるわけではなく、生成した「大藥」を乾鼎（頭頂）と坤爐（下丹田）の間を往還させて「極鍊」することにより實施される。頭頂に達した「大藥」は、「黃庭」へと「落」ちるが、「大藥」は「鼎」すなわち頭頂の「天谷」に入った時に「凝結」する⁽¹⁷⁾。こうして、「大藥」は「金液還丹」すなわち「還丹」となる。更に、長期にわたり（頭頂の）「鼎」において「乳哺」「溫養」を加えると「聖胎」が完成して、「真人」が成立する。これが「九轉」の工夫の完成である。⁽¹⁸⁾

『悟眞篇闡幽』からの引用⑨に見た大周天の内容は、

『參同契闡幽』の大周天法と基本的に同じものと見てよい。そのことを、『參同契闡幽』「乾坤交媾章第十九」における大周天法を端的に描く一節と比べて確認したい。

⑩其煅煉也、須識正子時作用。直待亥子中間、一陽初動、水中起火、方用閉任開督之法、吹之以巽風、鼓之以橐籥、趁此火力壯盛、駕動河車、滿載金液、自太元關、逆流上天谷穴。交會之際、百脈歸元、九關徹底、金精貫頂、銀浪滔天、景象不可殫述。交會既畢、陽極陰生、即忙開關退火、徐徐降下重樓。此時正要防危慮險、滌慮洗心、直到送歸土釜而止。謂之乾坤交媾罷、一點落黃庭。丹既入鼎、須用卯酉周天火候、纔得凝聚。聖胎已結、更須溫養、再加乳哺之功。及乎胎完炁足、嬰兒移居上田。先天元神變化而出、自然形神俱妙、與道合真、是謂九轉金液還丹。（『乾坤交媾章第十九』虛二・二十一葉裏・二十二葉表）

この引用⑩によれば、まず「正子時」の到來が修行者に

よって自覺される。その後、「河車」を「駕動」して、「金液」が「太元關」から「天谷穴」へと上昇して運搬される。すなわち「乾坤交媾」である。「乾坤交媾」が終わると、丹藥が「一點黃庭に落つ」。それが更なる火候によって加工されて「聖胎」が結ばれるのである。更に「聖胎已結」の後には、「溫養」（大周天の「溫養」であり、小周天のそれとはまた異なる）と「乳哺」が加えられるとされる。その結果、「胎完炁足」が達成される。

これは、『悟真篇闡幽』からの引用⑨において、「丹既入鼎、再加乳哺・溫養工夫、久久純熟、至於聖胎圓……」（奎三・七十七葉表）とされる部分と一致する。『悟真篇闡幽』と『參同契闡幽』とで記述の精粗の差はあるものの、いずれも、「大周天」すなわち「乾坤交媾」によって鍊成（生成ではない）された「大藥」が「聖胎」を形成し、「溫養」「乳哺」と呼ばれる過程を経て「聖胎」が完成を迎え、最終的には「聖胎」が「神化」（⑩）もしくは「真人」⑨）となって、「九轉」の工夫が完成するとされる。かくて内丹法の全工程は完結する。

以上、『悟真篇闡幽』と『參同契闡幽』の共通點を指摘してきた。まず、兩書においては、いずれも内丹法を活子時を契機とする前半（坎離交姤）と正子時を契機とする後半（乾坤交姤）とから成るものとし、前半後半の各箇所を構成する法の展開や内容についても、基本的には同一の内丹法を想定していることが明らかになったといえよう。しかしながら、兩書は同一の法を前提としながらも、そこには視點や強調點の違いを読み取れるように思われる。以下では、上の共通點を踏まえながらも、『悟真篇闡幽』と『參同契闡幽』における内丹法理解の違いについて指摘しておきたい。

（二）『悟真篇闡幽』と『參同契闡幽』の相違點について

『悟真篇闡幽』と『參同契闡幽』とは、結局のところ異なる書についての解説であり、どういう觀點から兩者を比較してその差異を検出すればよいかを判斷するのは容易でない。ここでは一つの便法としてこれまで見て來

た共通點を基盤として、一見共通するようである異なる點を幾つか挙げておきたい

（三一）小周天における乾鼎の位置

細かい點から挙げると、『參同契闡幽』では坎離交姤（小周天）における「乾鼎」の位置について、「還丹法象章第十四章」では「赤色門即絳宮、乾鼎是也」（虚一・六十二葉裏・六十三葉表）として、「乾鼎」を「絳宮」すなわち心臟とする記述がある一方、本稿⑧でも引用した「鼎爐妙用章第三十二」では「乾鼎在天谷腦戸中」（虚二・七十三葉表）として頭部に在りとする、記述の矛盾が存在する。しかし、この矛盾は『悟真篇闡幽』では見られず、「乾鼎」は一貫して「天谷」とされる。なぜこのような矛盾した記載があるのかは明らかでないが、この矛盾を「乾鼎」に關わる法の複雑さ・難解さとして捉えるなら、その矛盾が存在しない『悟真篇闡幽』においては、内丹法が『參同契闡幽』に比してより簡易で理解しやすいものとして表現されていると解釋する餘地も生

まれよう。より簡易な内丹法を表現するという點は、以下で述べる『悟真篇闡幽』の特色において更に明確に示される。

(三二二) 修行の時間配分について

兩書における内丹法に關する解説の差異として次に指摘したいのは、修行の時間配分に關してである。『參同契闡幽』「伏食成功章第三十一」注には、時間配分について明確に觸れる箇所があり、そこでは、「得丹只在一時、然立基大約須百日、結胎大約須十月、至於乳哺・溫養大約必須三載」(虛二・六十七葉裏)と述べられている。ここで、「得丹只在一時」とするのは、「坎離交媾」を行って「大藥」を採取する際にその時間が「一時」(約二時間)であることを言う。⁽¹⁹⁾次の、「立基」に「百日」を用いるという規定は、この箇所以外の『參同契闡幽』もしくは『悟真篇闡幽』には見出すことはできない。推測するに、これは明末伍守陽が彼の小周天法を「百日之工」と呼び百日かけて行かうものと見ていたこと、またそ

れを「百日築基」とも稱し、それによって「築基」(「立基」と同義であろう)が達成されると見ていたことを踏まえているのではなからうか。⁽²⁰⁾更に、「結胎」に「十月」(十箇月)を用いるとは、狹義の大周天にかかる時間である。⁽²¹⁾最後に、廣義の大周天に含まれる「乳哺・溫養」に三年かかるとされる。このように、『參同契闡幽』においては、坎離交媾の採藥、狹義の小周天、狹義の大周天、「脫胎神化」直前の「乳哺・溫養」についてその所要時間の目安が言及される。

それに對して、『悟真篇闡幽』においてはこのような時間的枠組みの全體は明確には示されていないように見える。『悟真篇闡幽』では、主として二種類の過程において特定の時間が述べられている。ひとつは、坎離交媾の時間であり、これは『參同契闡幽』と同様、僅か「一時」の間になされるべきものとされる。一例として、「其中二物交會不出一時」(奎三・十二葉表)のように、坎離(龍虎)二物の交合が「一時」を出ないことが言われるが、これは『悟真篇』本文にある「一時辰内管丹

成」(奎三・四十六葉裏～四十七葉表)の句に基づくと見ることが出来る。また、同じく本文「赫赫金丹一日成」の句に基づいて、金丹の成立は「一日」で達成されることも言われる(奎三・四十七葉表～四十八葉裏)。

もうひとつは、小周天が完成して大丹が完成することを「胎圓」「脱胎」と稱し、それに要する時間が「十月」とされている場合である。これも、『悟真篇』本文にある「十月胎圓入聖基」(奎三・四葉裏)の句に基づくと考えられる。なお、大周天の所要時間については明確な言及は見当たらないようである。更に、上記の通り、『參同契闡幽』では「乳哺・溫養」に「三載」を要するとされているが、『悟真篇闡幽』では、『悟真篇』本文にある「若言九載三年者、總是推延款日程」の句の主旨に従い、⁽²⁾「九載・三年」といった長期にわたる修行を批判する。以上の通り、『悟真篇闡幽』は、概ね『悟真篇』の本文で説かれた点を重視し、採薬は二時間程度もしくは一日で行われること、狹義の小周天は十箇月で行われることが言われ、三年にわたる長期の修行については懷疑的な

姿勢を示している。特に、金丹大薬の採薬が「一時」もしくは「一日」で行われることについて次のように強調されていることは注目に値する。

上章には既に「一時」と言ふも、此の章には何を以て又た換へて「一日」に作るや。殊に知らず、一時・一日は總て虚象ならん。只だ要(かなら)ず迅疾の機、攢簇の妙を識り得ば、一任(もっぱら)時を易へて日と爲し、日を易へて時と爲すも、可ならざる所無し。(奎三・四十八葉表、「赫赫金丹一日成」

句注)

ここでは、『悟真篇』の詩句により同じ修行の所要時間として「一時」と「一日」という兩様の表現がなされることについて、おそらくそれらは時間の實質を定めたものではなく、非常に短時間であることと、「攢簇」すなわち長大な時間を短時間へと集約することの靈妙さが理解されてさえいれば、どちらでも構わないという主旨で

ある。⁽²³⁾ また次のようにも言う。

見る可し、金丹の一道は至簡・至易にして、愚昧の凡夫と雖も、之を得れば立ろに聖地に超えんことを。

(奎三二・四十七葉裏)

ここでは、内丹修行が簡単で誰にでもできることが重點的に強調されている。『參同契闡幽』においても、修行時間についてはそれほど詳しく安定的に説かれているわけではないので、『參同契闡幽』と『悟真篇闡幽』の間で、想定する術にどれほど修行時間の違いがあるのかを完全に明確にすることは難しい。しかし、『參同契闡幽』に比べて『悟真篇闡幽』においては長時間の修行を行うことが意圖的に輕視され、「愚昧凡夫」でも短時間で悟境に達せるような簡易なる工夫として内丹法を示すことが強く意圖されていることを、事實として指摘することができる。それはまた、『悟真篇』という著作が持つ性格によって大きく規定されてもいるのである。

(三二二) 「身心一如」

秋岡氏(秋岡二〇二二)が周到に指摘・強調した通り、『悟真篇闡幽』においては、内丹の究極的な目的として「身心」の一體化(秋岡氏の所謂「身心混合」)が強調されている。⁽²⁴⁾ しかし、『參同契闡幽』の内容と比べると「身心」の一體化は、特に『悟真篇闡幽』において更に強く主張されているかに見える。特に、『悟真篇闡幽』で繰り返し用いられる表現として「身心一如」の句があることが注目される。但し、このことは『參同契闡幽』で「身心一如」が重視されないということの意味するわけではない。實際、『參同契闡幽』でも「身心一如」は使われている。次に引くのは同書におけるこの句の唯一の用例である。

⑪ 又た理を見ること稍や明るく、志を立つること稍や正しき者は、幸ひ兩種の邪術⁽²⁵⁾には墮ちず、轉(かへつ)て之を身心に求むれども、卻て知らず、身は四大の身に非ず、乃ち眞空中の妙有にして、心は肉

團の心に非ず、乃ち妙有中の眞空なることを。身心一如にして、渾合して間無ければ、強て名けて丹と曰ふ。(『陰陽交感章第三十』虚二、六十三葉表)

して、親しく無上至眞妙覺の道を證せんことを要むるのみ。此に到れば乃ち雙掃雙建して以て之を結ぶ、是れ通部一大關鍵なり。(奎三二、六十六葉裏)

『參同契闡幽』でも、「身心」に後天の「坎離」が宿るという想定は共有されているので、「身心一如」が言われても不思議ではない。しかし、『悟眞篇闡幽』ではこの語の使用が六例あり、『參同契闡幽』以上にこだわりのもって使われている様が窺える。⁽²⁶⁾『悟眞篇闡幽』では、なぜこれほどまでにこの表現を好むのであろうか。

『悟眞篇闡幽』巻中「始於有作人難見」詩の朱注に次のように言う。

⑫蓋し有作は是れ了命の邊事、無爲は乃ち了性の邊事なり。學道者、有作に偏れば則ち幻相に著し、無爲に偏れば則ち頑空に落ちん。一部の悟眞篇中、斷・常を俱に遣(す)て、兩頭を割截し、句句向上を全提するは、總て是れ人に身心一如、有無不二に

ここでは、性命雙修をバランスよく行うべきことが説かれており、「身心」は「命」と「性」の言い換えとして理解することができる。ただ、ここには、「頑空」、「斷常」、「全提向上」などの佛教用語や禪語が使われていることが注意される。その點からすると、「身心一如」も、南陽慧忠(？一七七五)の「身心一如、身外無餘」の語に由來する、禪語としての來歴を踏まえて使用されているものと考えることができであろう。⁽²⁷⁾なぜ、禪語から借用される語彙による表現が選擇されるのであろうか。

考えられる理由として、二點ほど擧げておきたい。一つは『悟眞篇』と禪の相性の良さである。『悟眞篇』には張伯端原序に云うように、「老釋」の「性命學」が相互補完的であると考えられ、その「釋氏」の側面を代表する一篇として、もともと「禪宗歌頌」が収められていた。

さらに、老釋性命の學の相互補完性は本文の詩の内容にも端的に示されていることが明らかにされている。⁽²⁸⁾ そのような『悟真篇』自體が有する傾向に、注釋者が影響を受けることは十分考えられるであらう。

但し、「身心一如」の語句を用いることで、禪と『悟真篇』の結びつきを張伯端の意圖通りに表現し得ているかという点、それは疑問である。朱元育の内丹法における「身心」の一體化とは、結局は「坎離」すなわち「龍虎」の交合である。張伯端の「性命學」の圖式に照らせば、それはすべて「命術」（すなわち煉丹術）の内部に収まるものであり、「命術」の外部からそれを補完する「性法」を想定する張伯端の主旨に忠實とは言えないであらう。朱が畢竟煉丹術の内部に留まるとは、彼が慧忠の言葉を用いることの當否にも當然關わってくる。

『祖堂集』所載の慧忠の語「我之佛性、身心一如、身他無餘」は、「南方佛性、身是無常、心性是常」を批判するための表現として示されており、「心性」を特權化して「色身」との間に分別を設ける觀點への批判になって

いると見ることが可能かと思われる。心への執着を批判するこの句の主旨は、「心」を「命術」内に位置づける朱元育によつては繼承し得ないであらう。にもかかわらず朱元育が「身心一如」という語句に拘る理由を推し測ると、それは恐らく煉丹の歸結をより直感的に捉える効果を讀者にもたらそうとしているからのように思われる。坎離や爐鼎といった煉丹の込み入った表象に導かれるよりも、禪語を用いることで、内丹法の究極的な悟境を直截に示す効果を狙っているのではあるまいか。内丹法を彩る比喩や象徴を離れて、より直感的な悟境へと讀者＝修行者の視點を向けるための用語であるように思われる。なお、「身心」の合一の説明は、常に「身心一如」で表現されるわけではなく、「身心會合」のような別の表現によつて言及されることがある。⁽²⁹⁾ ただ、所々に印象的な禪語を織り込んで解説することで、類似の表現についても煉丹の難解さを離れた直感的な悟りへの促しが含蓄されることになるものと推測する。このことはまた、（三―）（三―二）で論じた、内丹を簡易なものとして示そ

うとする意圖とも響き合う所がある。讀者は修行者に向けて、直感的に把握し易いものとして内丹の悟境を提示し、難解な印象を取り除くことが、「身心一如」という語句を導入する理由のひとつではなからうか。

(四)『參同契闡幽』・『悟真篇闡幽』は

龍門派の著作か？

——『邱祖語錄』との關係

本節では、『參同契闡幽』・『悟真篇闡幽』二書の『邱祖語錄』に對する關係について觸れておきたい。『邱祖語錄』は十九世紀前半傅金銓によって刊行された『濟一子道書十七種』所收『邱祖全書』に收められている⁽³⁰⁾。本書に附せられた潘靜觀後序によると、この語錄は、丘處機（長春一一四八―一二二七）の語錄とされ、「其の徒之を珍藏し、但だ高足に傳はるのみ、人間に落ちること勿し。是を以て世人罕に聞き罕に見る」（『語錄後序』『邱祖全書』十六葉裏）という。後序によると、本書は、「龍門嫡嗣碧虛張祖」すなわち張碧虛がその師から得て、それ

を手づから雲陽老師すなわち朱元育に授けたものとされる。後序の記述から、本書が丁未の年、すなわち康熙六（二六六七）年に潘靜觀へと授けられたことがわかる。

潘靜觀とともに『太乙金華宗旨』の出版にも関わった莊惺菴がこの語錄を讀み、その出版を願ひ、朱元育がそれを許可したという⁽³¹⁾。その内容が丘處機のものではあり得ないことは、拙論（森・一九九八年a）によって論じた所である⁽³²⁾。その正確な成書年代は未詳である。張碧虛については、名前以外何も分からず、該書の原本が果たして本當に朱元育が張碧虛から得た物であるかどうか不明である。朱元育や潘靜觀たちが自分たちの龍門派としての正統性を強調するために、入手もしくは創作した可能性が高いと筆者は推測する。

『邱祖語錄』は小品で、序も含めて十二葉ほどの書である。丘長春に假託されたその内容を掻い摘まんで紹介すると以下のように言えよう。この語錄では、「元神」・「性」・「心」が貴ぶべきものとされ、それら全てに對立して問題の根源とみなされるのが「形」すなわち身體で

ある。例えば、「道は天地を涵ほし、神は百形を統ぶ。生滅する者は形なり、生滅すること無き者は神なり、性なり」(五葉裏)と述べ、「形亡びて心存する者有り、古來の三教聖賢、是れなり」(六葉表、などと云う。「形」は亡び、「神」や「性」、そして「心」が存することが重要とされるのである。また、「心」を「眞」にすることによって、「心」は「空」となり、「見性」できるとする。すなわち「初心真切にして、之を久しくすれば心は空たり、心空たれば性見はれて大事完はる」(六葉裏)と言われる。このように専ら「心」を修めることで「見性」すべきことが強調される。「性學」の強調は次のような表現を取ることもある。

⑬〔長春〕師、衆に示して曰く、「吾が宗は、前三節は皆な有爲の工夫、命功なり。後〔六〕〔七〕節は乃ち無爲の妙道、性學なり。三分の命功、七分の性學。已後は只だ性學を稱せよ。命功を稱するを得ざれ」と。(七葉裏)

このように、『邱祖語錄』の中で、「邱祖」は性命雙修に優劣を設け、飽くまでも「心」に基づく「性學」の修行こそが正しいという主張を展開する。ここには、「身」と「心」とを合一させるという朱元育の好む修辭が介在する餘地はほとんど無い。

このような「性學」の實踐において特に強調されるのが「回光」法である。「元神」が宿る目の光を内に向け、「元神」の耗散を防ぐ術である。これについては以前拙論(森…一九九八a)で論じたので再説は控える。⁽³³⁾今確認したいのは、『邱祖語錄』では、「回光」は龍門派のアイデンティティに關わる重要な法として認識されているということである。

⑭或るひと問て曰く、「回光と金丹の工夫と、是れ一なるか是れ二なるか」と。師曰く、「回光は金丹に止まらず、即ち宗門の眞訣なり。摩頂なる者此れなり。受記なる者、此れなり…」。(十葉表裏)

このように述べて、「邱祖」は、「回光」法を「金丹」よりも優れたものとした上で、それが「宗門の真訣」であると断言する。明末・伍守陽（一五七四～一六四三）以降、一部の「龍門派」を名乗る師弟たちが、丘處機以来自分たちの龍門派にだけ伝えられる特別な傳授があることを強調する傾向が生まれるが、朱元育の龍門派では『邱祖語録』とそこに載せられた「回光」法が、彼等の龍門派門徒としての正統性を確認する手段とされるのである。

『參同契闡幽』と『悟真篇闡幽』の文中には、朱元育が『參同契闡幽』序で「龍門派下弟子」（虚一・三葉裏）を名乗る以外、「龍門派」は一言も觸れられない。また、（二一四）で指摘した通り、『悟真篇闡幽』からの引用⑦と『參同契闡幽』からの引用⑧には、技法としては「回光」に類似すると思われる法が用いられているが、そこではその技法が龍門派に傳承された法を踏まえるものであることを示唆するような記述は微塵もない。兩書の内容は、龍門派というアイデンティティと少なくとも意識的に結びつけられて提示されているわけではないのであ

る。『邱祖語録』を出版・公開することで、朱元育と潘靜觀は、『參同契闡幽』と『悟真篇闡幽』を編纂する時とは全く異なる關心を露呈している。『參同契闡幽』と『悟真篇闡幽』が龍門派の表象を持たず、あくまで内丹法の構造を明らかにすることに關心を向ける著作であるのに對して、『邱祖語録』では修養法と系譜を結合する意識が前面に出るのである。³⁴

（五）『悟真篇闡幽』と『參同契闡幽』及び『邱祖語録』の先後關係

最後に、『悟真篇闡幽』と『參同契闡幽』及び『邱祖語録』の成書の先後關係について、推測できる點を述べておきたい。拙論（森二〇二一、第二節「周易參同契」の成書）でもまとめた通り、『參同契闡幽』の成書過程については、その冒頭に附された朱元育序によつてある程度跡づけることができる。序によれば、朱元育が弟子の潘靜觀とともに『參同契闡幽』の草稿を完成させたのは順治十四（一六五七）年前後である。その後、校訂を

加えて、丁未の年（康熙六年、一六六七）に弟子達から出版を求める聲が上がり、二年後の康熙己酉（康熙八、一六六九）年に朱元育序が書かれている。それがおおよその『參同契闡幽』の出版年であろう。『參同契闡幽』序には、該書の成立が段階的になされることについて比較的詳しい描寫があるが、その中に『悟眞篇闡幽』の編集の事は全く觸れられない。

他方、以前筆者が『邱祖語錄』を論じた際に述べたように（森・一九九八a）、『邱祖語錄』に附された潘靜觀の序文には、「丁未」の歲に、朱元育が潘靜觀にその原本を突然示したことが述べられている。常州の朱元育・潘靜觀等の集う修行・出版サークルでは、康熙六年頃に積極的に世間に對して自分たちの修行法を顯示する動きが強まったように思われる。ただし、『邱祖語錄』の出版年については明確で信賴できる記載がない。

問題は、このような朱元育・潘靜觀によるほかの出版物との間で、『悟眞篇闡幽』の相対的な成書時期を定め得るかかどうかである。まず、康熙八年に書かれた『參同

契闡幽』の序がある程度詳しく、朱元育と潘靜觀の動向について書いていることから考えると、そこに『悟眞篇闡幽』の記述が全く無いという事實は、康熙八年の段階では『悟眞篇闡幽』は出版されてはいなかったことを示唆しているものと思われる。

『悟眞篇闡幽』と『邱祖語錄』との關係は、雙方に刊行年代に關して信賴できる記録がないため、不明というのが最も安全な言い方になる。しかし、上で引いた通り、『邱祖語錄』において「己後只稱性學、不得稱命功」と記されているのを見ると、『邱祖語錄』を世間に公開した後、修命に十分な重きを置く『參同契闡幽』や『悟眞篇闡幽』のような内丹書を出版することは難しくなるように思われる。『參同契闡幽』と『悟眞篇闡幽』の出版と『邱祖語錄』の出版の間に、朱元育と潘靜觀の内丹修養サークルには修行方針に關する新たな課題もしくは變更が発生したようである。假にそのような視點を立てることが可能であれば、『悟眞篇闡幽』は『邱祖語錄』の出版前に上梓されたと見るのが妥當といえるであろう。確實

な證據に乏しいが、以上を總括すると、康熙八年に『參同契闡幽』が出版された後に、『悟真篇闡幽』が出版され、その後に『邱祖語錄』が出版されたことになる⁽³⁵⁾。

(六) 結論

本稿の結論は以下の通りである。『悟真篇闡幽』と『參同契闡幽』の二書について、朱元育と潘靜觀は基本的に全く同じ内丹法を基盤としてその解説を行っていることが明らかになった。しかしながら、そのような共通の内丹法に關して、『悟真篇闡幽』は『參同契闡幽』とは異なる独自の觀點やニュアンスを加えている。それは、内丹法をより簡易な法として示そうという傾向として總括し得るであろう。それはまた『悟真篇』そのものに内在する傾向でもあった。本稿では更に、朱元育と潘靜觀が刊行した『邱祖語錄』の内容を参照することで、『悟真篇闡幽』と『參同契闡幽』の二書が、彼等においては龍門派で排他的に傳授される法を述べたものとしては意識されていなかったであろうことを考察した。最後に、

朱元育と潘靜觀が關與した三書の刊行順序は、『參同契闡幽』→『悟真篇闡幽』→『邱祖語錄』の順と推測でき、
ることを述べた。

参考文献(頭文字アルファベット順)

- 吾妻重二「『悟真篇』の内丹思想」坂出祥伸編『中國古代養生思想の總合的研究』平河出版社、一九八八年参照。
- 秋岡英行「朱元育の内丹思想——『悟真篇闡幽』を中心に」『中國學志』二二、二〇一二年。
- Espósito, Monica, *Creative Daoism*, Paris: University Media, 2013a.
- 福井文雅「『悟真篇』の構成について」『東方宗教』七〇、一九八七年。
- 石田(長澤) 志保「伍守陽の内丹思想における周天法と「光」」『哲學・思想論叢』二二、二〇〇三年一月。
- 「明清内丹思想における「光」の展開」『東方宗教』一〇一、二〇〇三年五月。
- 黎志添 (Li Zhitian)「『太乙金華宗旨』の淨明源流問題——清初常州における呂祖乩壇信仰と淨明道との關係から」二〇一六年一月一二日、日本道教學會大會(京都大學)で配布された講演稿日本語版。
- 劉固盛『全真道老學研究』香港・青松出版社、二〇一〇年。

松下道信『宋金元道教内丹思想研究』汲古書院、二〇一九年。
森由利亞『邱祖語錄』について…明末清初の全眞教龍門派の系譜觀に關する補足的考察」山田利明、田中文雄編『道教の歴史と文化』東京…雄山閣出版社、一九九八年a。
「太乙金華宗旨」の成立と變遷…諸版本の序・注の記述を手掛かりに」『東洋の思想と宗教』一五、一九九八年三月b。

「道藏輯要」と蔣予蒲の呂祖扶乩信仰」『東方宗教』九八、二〇〇一年一月。

「全眞教の繼承と正統性の再發見——明末から道光年間初期の龍門派門徒と蔣予蒲の呂祖扶乩信仰を中心に」早稻田大學文學研究科、二〇二〇年三月。

「朱元育『參同契闡幽』の内丹法について」『東方宗教』一三七、二〇二一年十一月。

長澤（石田）志穗「清代中國における瞑想の展開——『太乙金華宗旨』の内丹思想」南山大學二〇一一年一〇月。

趙衛東『邱祖語錄』與丘處機關係新考——兼與森由利亞先生商榷」『弘道』第五八期二〇一四年三月。

註

(1) 潘易菴は、陽明學者の李顥（號、二曲一六二七—一七〇五）と交流のあることが知られている。また『太乙金華宗旨』を編纂した常州の呂祖乩壇白龍精舎の中核的

構成員。劉固盛…二〇一〇、長澤…二〇一一、黎志添…二〇一六參照。

(2) 輯要本では各卷冒頭にはすべて「雲陽道人朱元育闡幽」と記され、朱元育ただ一人がその撰者として示されている。ところが、刊行年未詳の精華本では、各卷の冒頭には五行を割いて編者の名が記され、その中央の行（つまり三行目）に「北宗雲陽道人朱元育口授弟子潘靜觀述」とあり、他の行には、その「潘靜觀述」と同じ高さの位置に、一行目には「許靜篤校」、二行目には「卜靜淵」、四行目には「劉靜源」、五行目には「莊養粹」とある。このような記載は、『悟眞篇闡幽』も『參同契闡幽』と同様、朱元育を潘靜觀が積極的に支援する形で刊行されたことを示唆しているかに思われる。

(3) 秋岡…二〇一二參照。

(4) 森…二〇〇一、四八頁參照。

(5) 森…二〇二一では狹義の小周天も二時間に含まれるものとして記していた。いま訂正する。

(6) 森…二〇二一、七〇—七一頁參照。

(7) このくだりは拙論でも引用した。森由利亞…二〇二一、五十四頁參照。

(8) 同様の主旨は、『悟眞篇』卷中所收「夢謁西華到九天」詩の朱注でも説かれる。奎三…三十三葉表裏裏。

(9) 『參同契闡幽』のこの箇所については、森…二〇二一、

五七頁参照。

- (10) 『悟眞篇闡幽』における「坎離交姤」の使用箇所は、奎三・二十八葉裏。「坎離交會」の使用箇所は、奎三・七十三葉表。「坎離交」で表す箇所は、奎三・九葉表、同・十一葉表、同・十五裏、同・六十三葉表、同・七十六葉裏。「乾坤交姤」の使用箇所は、奎三・十四葉裏、同・五十八葉裏、同・六十葉表、同・七十七葉表、同・七十七葉裏。「乾坤交」の三文字で表現する箇所は、奎三・十四葉裏、同・十五葉裏、同・五十九葉表、六十三葉表。

- (11) 秋岡・二〇二一、六四・六五頁参照。

- (12) 『悟眞篇』張伯端原序の語。

- (13) 例えば、『悟眞篇闡幽』卷中、七言絕句「長男乍飲西方酒」詩注「丹道以水火爲體、金木爲用。震是長男、即離中木液也、龍也、汞也。兌爲少女即坎中金精也、虎也、鉛也」(奎三、四十五葉表) 参照。

- (14) 「汞」。後天の心を表す。

- (15) 「瞻」字は、『周易參同契』諸本によって若しくは「瞻」(彭曉『周易參同契鼎器歌明鏡圖』、俞琰『周易參同契發揮』「SN一〇〇五」)若しくは「瞻」(『周易參同契考異』)に作るなど、まちまちである。しかし、朱元育はこれを「瞻」に定め、「視」の意に解釋している。

- (16) 「溫養」が行われる場所について、⑦では、「黃庭」

と指定されるのみで明確であるが、⑧では、「黃庭」における「大藥」のありようを「狀若赤子安處黃庭之中」と表現する一方で、「赤子安處、鼎中環匝關閉」とも述べ、そこが「鼎」であるとされるかのような表現を與える。分かりにくい部分であるが、筆者としては、これは表面的な表現上のぶれに過ぎず、⑧においても小周天の「溫養」の場は一貫して「黃庭」とされていると見て誤りはないものと見たい。

- (17) 「乾坤交姤罷、一點落黃庭、大藥始入鼎而凝結矣」には解りにくい點がある。常識的に讀めば、この文において「黃庭」は「鼎」と表現し直されて、「大藥」はこの「鼎」すなわち「黃庭」で凝結する、と解し得る。しかし、朱注を見ると、大周天法における「鼎」は、往々にして「天谷」すなわち「崑崙・頭頂を表すようである。それに據って解釋するなら、ここでは「乾」と「坤」が交わった後、それによって出来る「大藥」は「黃庭」に収まるが、その「大藥」はそれに先だって頭頂の「鼎」に入った時點で凝結する、と解釋できる。いまのところ、筆者は後者の解釋を採りたい。

- (18) 同様の工程は、『悟眞篇闡幽』卷上、七言四韻の第十一首「虎躍龍騰風浪粗」や、卷中、七言絕句「雪山一味好醍醐」への注にも表現される。

- (19) 例えば、『參同契闡幽』「性情交會章第二十四」朱注

に「此節言拘制兩物會中宮、而產真種也。坎中之金華既升、離中之流珠即降、兩弦之炁、相交只在一時」(虚二・四十葉表)と言う。

- (20) 「輯要本」『仙佛合宗語錄』「七日天心陽復來」注「百日關初下工時、只有微小陽炁來復、及百日之工用足、則築基已成」(畢一・十七葉表)。

- (21) 「參同契闡幽」「性命歸元章第二十」「溫養既足、至于十月胎完、赤子從坤爐中、懼然而出、上升乾鼎」(虚二・二十九葉表)。

- (22) 「悟真篇闡幽」卷上「赫赫金丹一日成」句注「奈世人不知大道之簡易、又爲丹經中三年九載之說所惑、尙然疑根未淨、妄起下劣之見、耽誤一生」(奎三・四十七葉裏)。

- (23) 「攢簇」については次の一節が参照される。「簇年歸月、簇月歸日、簇日歸時。只在一時動靜中、自分昏曉而已。故總收之曰、『鍊藥須知昏曉』。絕句中『一時辰內管丹成』即此意也。孰知一時又簇在一刻哉。又孰知時本無時、刻本無刻哉。噫、此真火本無候至妙、至妙之機關也」(奎三・七十九葉裏)。最終的には、「無候」の至妙が説かれている。

- (24) 秋岡・二〇一二、六十八頁。

- (25) 「補探」や「燒煉」を言う。奎三・六十二葉裏参照。

- (26) 奎三・四十二葉表、六十六葉表、同葉裏、八十一葉

裏、八十五葉表、八十八葉裏、八十九葉表。なお、「身心」の用例は、『悟真篇闡幽』は五十四箇所であり、『參同契闡幽』の二十二箇所(の倍以上となる)。

- (27) 「師曰、我之佛性、身心一如、身外無餘、所以全不生滅。南方佛性、身是無常、心性常、所以半生滅、半不生滅也。靜・筠・筠・二禪德編著『祖堂集』(禪學叢書之四、柳田聖山主編、京都・中文出版社、一九七二年)、六四頁、一・一二七参照。

- (28) 福井・一九八七、吾妻・一九八八参照。

- (29) 「悟真篇闡幽」卷一、奎三・五葉表、及び四十二葉表。これは『悟真篇闡幽』にのみ二回見える表現。

- (30) 本稿では、『藏外道書』第十一冊所收『邱祖全書』(二八二・三〇一頁)を用いる。

- (31) 莊惺菴及び『太乙金華宗旨』の出版については、森・一九九八、長澤(石田)・二〇一一、Esposito・二〇一三a、黎・二〇一六等参照。

- (32) それを丘處機自身の思想を述べたものではないとする筆者の所論については、趙衛東氏による批判がある。趙・二〇一四参照。これまでのところ、筆者はその丘處機の思想であることを疑う自説を改める必要を感じていない。森・二〇二〇、第四章参照。又、後序末尾の記年の問題については、森・一九九八を参照。ここでは再説しない。

(33) 回光法については、更に、石田（長澤）志穂…二〇

〇三a、同…二〇〇三b、長澤（石田）志穂…二〇一一に詳しい。

(34) 拙論（森…二〇二二）で既に述べた通り、内丹法の修行経験の中に丘處機以来の経験の印（「景」）を見出す伍守陽の立場と、『悟真篇闡幽』『參同契闡幽』を著作する朱元育の立場はこの点で大いに異なると言える。

(35) 『邱祖語錄』の出版は、『太乙金華宗旨』の刊行される康熙三十一（一六九二）年までに完了していたものと思われる。森…一九九八b参照。

執筆者紹介

梶島雅弘

大阪大学大学院人文科学研究科招へい研究員

森由莉亞

早稻田大学教授

西信康

三重大学人文学部特任准教授

范倩彤

大阪公立大学現代システム科学研究科博士後期課程

松下道信

皇学馆大学教授

奈良場勝

暁星高等学校教諭

酒井規史

慶应义塾大学商学部准教授

横手裕

东京大学大学院人文社会系研究科教授

孔詩

东京大学大学院人文社会系研究科博士課程大学院生

脇山豪

东京大学大学院人文社会系研究科博士課程大学院生

Inner Alchemy Described in Zhu Yuanyu's *Wuzhenpian chanyou* (*Illuminating the Mystery of Awakening the Truth*):
In Comparison with Yu's *Cantongqi chanyou*
(*Illuminating the Mystery of Concordance of the
Three Accordance to the Book of Changes*).

MORI Yuria

Zhu Yuanyu is an Inner Alchemist active in Changzhou, Jiangsu, in the middle to the latter half of Seventeen Century, who introduces himself as a disciple belonging to the Longmen pai, or the Dragon gate Lineage. The author of this article who previously analyzed the theory of the inner alchemy developed in Zhu Yuanyu's *Cantongqi chanyou* (*Illuminating the Mystery of Concordance of the Three Accordance to the Book of Changes*) compares it to the theory developed in another Zhu's work, *Wuzhenpian chanyou* (*Illuminating the Mystery of Awakening the Truth*). Through the comparison, it is clarified that both works are based on the same theory of inner alchemy sharing the same unique features. The author also deals with the relationship between the Inner alchemical theory found in these two books and the identity of Zhu Yuanyu as a Longmen disciple by means of comparing it to the content of *Qiu Zu yulu*, or the *Record of Words of Patriarch Qiu*. As a result, the author disagrees with recognizing *Cantongqi chanyou* and *Wuzhenpian chanyou* as works intended to be written to represent the theory or tradition of Longmen pai. The inner alchemical theory expressed in these two works was NOT connected to the identity of Longmen lineage. This is very different from the characteristics of the inner alchemical books edited by Wu Shouyang and Wu Shouxu in late-Ming, who created their identity as Longmen disciple which was “discovered” in the experience of the practice of the inner alchemical technique transmitted through the lineage of the Longmen.