

# 朱熹『周易參同契考異』について

吾妻重二

## 緒言

- 一 制作の経緯
- 二 動機について
- 三 『周易參同契考異』の理論
- 四 本書の意義

## 緒言

新儒學の大成者、南宋の朱熹（一一三〇—一二〇〇）がその晩年に至って、平生「異端」と攻撃してやまなかった道教の、それも「萬古丹中王」（北宋、高先「金丹歌」という最大級の贊辭を以て推頌される）ころの金丹道經典『周易參同契』を校勘注解し、『周易參同契考異』を著したことは、後世の人々、とりわけ儒學を奉ずる人々の間にさまざまの議論や臆測を生ぜしめた。約百年後、黃震はこれに對して露わな不満を表明しており、『黃氏日抄』五七、明の胡居仁は、朱熹が『參同契』に注したのは甚だいわれないことで、人を異端に入らしむるものだと非難（『居業錄』三）、一方では朱熹の儒者としての純粹性を信するあまり、煉丹家の假託によるのではないかと疑う者すら出た（明、詹陵『異端辯正』下）。確かに、朱熹の日常における佛・老攻撃の

激烈さからすれば、またそれら「異端」から脱却したところに「聖門」たることの自己確認がありえたことからすれば、朱熹の行爲は甚だ解し難いことと言わねばならない。

しかし解し難いことではあれ、それが事實であることに變わりはない。その邊をやや好意的に斟酌したのであるう、『四庫提要』は、朱熹は當時僞學の禁に遭逢、やむを得ず心情を神仙に托したのでであると解釋し、方東樹はその説を承けて、朱熹の心中を孔子の「九夷に居らんと欲す」「桴に乗りて海に浮はん」なる意にひき較べた（『漢學商兌』上）。だがこれらも頗る機械的な動機の推量に止まるだけで、實質的な根據に裏づけられてゐるわけではない。その意味で、幾點かの論據を出したうえで、『周易參同契考異』制作の動機を「德業」に資するための「養生」にあつたとする胡渭の説は示唆するところ尠くない（『易圖明辨』一〇、論陳希夷）。がこれとてもその動機を考えたのみであつて、その論證すらなお不十分である。

端的に言つて、朱熹の『周易參同契考異』は正面から論じられることのないまま今日に及んでゐるわけである。しかし本書の検討は、朱熹という思想家の全體像を把握するための残された必須の作業でなければならぬし、同時にそれは中國思想史上における儒教と道教の交

渉という問題としても興味ある一テーマたるを失わないであらう。本稿は、この問題作を具體的に考察していくことを通じて、朱熹が『周易參同契』に何を求めていたのか、進んではそれが朱熹の思想においていかなる意義を有するののか、ということを明らかにしようとするものである。

## 一

『周易參同契』は後漢の魏伯陽の作と傳えられる。その眞偽如何については議論が存するが、それを論ずることは當面の課題ではない。この書が全體として内丹、すなわち煉金術を説くところの外丹ではなく、呼吸による養生法を説く内丹の書であること、易の理論を採用すること、そして現存する最古のテキストが五代後蜀の彭曉注『周易參同契分章通眞義』本であること、その頃から道教の聖典として重んじられるようになり、五代から宋にかけて數多くの注釋が書かれたこと、を理解しておけば足りるのであらう。

朱熹が『參同契』ないしはそのに説かれる類の丹道に興味を持ち始めたのはかなり早期のことに屬するようである。それを示すのは最晩年、『通鑑紀事本末』の作者袁樞が著した『參同契』の校本に、朱熹が寄せた題跋である。そこには朱熹がかつて順昌を経て質籒鋪なる所に憩うた時、壁上に「煌煌靈芝一年三秀、予獨何爲有志不就」なる書題を見て共感を禁じ得なかつたと回想、そして慶元丁巳（一一九七年）八月七日、再びそこを通つた時にその書題は消えていたと言ひ、さらに續いて「指を屈すれば歲月忽忽として四十年に餘る、此の志眞に就らず」と述懐している（「題袁機仲所校參同契後」『朱文公文集』八四。以下『文集』と略稱）。『文集』卷一には一一五二年作の「宿質籒鋪」なる

詩が残っており、年數からみておそらくここに回想される時に作られた詩と想像される。内容は結句に「超搖として道心を生ず」とある如く、脱俗的風氣が濃い。この頃は「仙境」や「靈芝」を讀み込んだ同年の作「宿武夷觀妙堂」二首や「讀道書作」六首に象徴的に見られるように、朱熹の心境が神仙的なものに傾いた時であった。その二十歳代に醸成された丹道への關心は、上の題跋に述べられるように、その後ずつと朱熹の胸中に存在していたわけである。朱熹がいつ頃から『參同契』を本格的に讀み始めたのかは、明確に定めることはできない。ただ、淳熙丙午（一一八六年）の序をもつ『易學啓蒙』の「本圖書第一」に、河圖洛書の數に關して『參同契』を引用することから、この頃『參同契』の内容に一定程度の理解を有していたことが推測される。また、『文集』卷四四の蔡元定宛ての書簡には「參同二冊、鍾乳一兩納上す。考異は、熹安んぞ能く其の是非を決せん。但だ恐らくは文義音讀、問ま商量す可き處有るのみ」と言う（七丁七）。この年次であるが、同書簡中に述べられている『易學啓蒙』の筮法に對する素案が、ほとんどそのまま『易學啓蒙』の中に採られるに至っている（「明啓策第三」『朱子遺書』本、五丁上）ことから、『參同契』本文の校勘が一一八六年以前に、既に蔡元定との間で話題になっていたことがわかる。蔡元定は朱熹の講友で字は季通、「家學」たる象數の學に精通しており、以後『參同契考異』の制作に大きな役割を果たす。

ただ朱熹が本書の制作に眞剣に取り組み始めるのは、その晩年を待たねばならない。その経緯については未だ明らかにされていないので、やや詳しく検討してみたい。まず注意されるのが慶元三年（一一九七）一月八日、僞學の禁により春陵（湖南省道縣）に流謫されることになった蔡元定を、朱熹たちが淨安寺にて餞行を催した時の記録であ

る。「先生」連日讀む所の參同契の疑ふ所を以て蔡に叩ふ。蔡應答洒然たり」という(『朱子語類』一〇七・24、以下「語類」と略稱)。洪去蕪本『朱子年譜』にもこの時のことを「相ひ與に參同契を訂正す。終夕寐ねず」と記す。つまり朱熹はこの頃『參同契』に旺盛な關心を示し、かつその校勘をも始めていたわけである。この前後の時期の關係書信を挙げれば、蔡元定に宛てたものに「參同契、甚だ早く之を見んことを願ふ。只だ竄謫されて共に講評するを得ざるを恐るのみ」というのがある(續集二、答蔡季通、四丁上)。「竄謫」とは僞學の禁による放逐を指すらしく、この書信の時期は慶元二年一月以降と推定される。またやはり蔡元定に宛てた「參同契尙は誤字多し。早く考異を作る可し」に始まる書信も、同じ狀況下で書かれたものであろう(同右、四丁下)。ここでは『參同契』中篇第2節の納甲説と、上篇第17節の「兔者吐生光」の句についても論じられている。またこの時期以前、朱熹の『參同契』に關する議論の相手は、資料的に見る限り、蔡元定以外の人物を見出すことはできない。以上によって見れば、朱熹は遅くとも慶元二、三年頃には、蔡元定とともに『參同契考異』の制作に本格的に着手したことになる。

次に本書の成立時期であるが、『朱子實紀』が淨安寺の餞行の際にそれを繋げるのは早計である。その後問もなく、朱熹は蔡元定に次のような書信を寄せていたのである。「熹、連日參同を讀み頗る趣き有り、千周萬遍の虚言に非ざるを知るなり。但だ此より前、面扣を得ざるを恨むのみ。向きに、爲に一冊の封氣消息なる者を抄せるを見る。知らず、了れりや未だしや、幸に一哥に語り、取りて以て予に見せ」(文集四四、答蔡季通一〇)。「千周萬遍」は、『參同契』下篇第6節の「千周燦彬兮、萬徧將可觀」をふまえる。何遍も讀熟すると文義がおの

ずからわかる、ということ。「一哥」とは蔡元定の長子蔡淵(字伯靜)である。その後蔡元定から返事が来たのであろう、朱熹は今度は蔡淵宛てに書信を出す。そこにいう、「尊丈、參同の火候を録示するを許さる。向きに、已に寫し得て多きを見る。今必ず已に竟らん。幸に即ち檢示せよ。前日尊丈の書中に已に云ふ、一哥と説けと。更に留念を煩はずなり」(續集三、答蔡伯靜、八丁上)。「尊丈」とは蔡元定、「參同の火候」とは前書信にいう「封氣消息」のことである。こうして、遠隔の地に眨された蔡元定の後を承け、「家學」を繼承する蔡淵が、その注解作業に參畫することになったらしい。『續集』の右に續く蔡淵宛ての三通の書信は、いずれも『參同契』本文の校定ならびに文意の検討が主題になっている。まず第一の書信は『參同契』の定本を清書し元本と一緒に送り返すべきこと、それに改めて目を通してから刊刻すること、が指示され、本文中の「支溝」「害氣」(下二)、「肝肺腎」「脾」(中9)の解釋が合わせ説かれる。第二の書信は、『參同契考異』を筆寫し終えたので送ること、寫本一冊、袁本一冊、濟本二冊を逐一對校し、仔細な批注を貼出して送り返すべきこと、その後清書、刊行すること、丘本は善本ならぬこと、五相類篇の篇首の校定に吟味が必要なこと、が述べられる。「濟本」「丘本」は未詳であるが「袁本」とは上述した袁樞の校本と思われる。ついで第三の書信には、『參同契考異』を、改定の必要な箇所には上に標注を記して送ったこと、鼎器歌中の「七聚」は「七竅」に作るべきことが説かれている。この間蔡元定にも書翰を送って、自己の『參同契』解釋を告げている(文集四四、答蔡季通二三)。こうした書翰の往復によって検討を重ねた後『參同契考異』は完成し、蔡淵の手で刊刻されることになった。朱熹は蔡元定に宛てて次のように述べている。「魏の書(參同契考異)、一哥已に

刻就す。前日に寄來す。必ず寄去せん。校し得て頗る精、字義音韻皆な頗る據依有り。遠く世俗の傳本に勝れり。只だ教外別傳の一句を欠くのみ」(續集三、答蔡季通、五丁七。またいう、「參同契、一哥已に手を下し版に刻す。轉た見るに轉た曉り得ず」(同右、六丁上)と。朱熹は難解な本書を最後まで完全には把握することができなかったようであるが、ともかくもこうして『參同契考異』は上梓されたのである。蔡元定が配所の春陵で没したのは淨安寺における餞行の翌年、慶元四年八月である。従つて『參同契考異』はその間、すなわち慶元三年二月から翌年八月までの間に完成し、刊刻されたことになる。ただ上に見たような本書に關する書翰の質・量を考慮するならば、ほぼ慶元三年後半から四年前半の間と考えるのが妥當であらう。

さて、朱熹は本書によせて、次のような跋文を書いた。「右周易參同契、魏伯陽の作る所。魏君は後漢の人、篇題は蓋し緯書の目に放ふ。詞韻皆な古、奥雅にして通じ難し。讀者淺聞にして、妄りに輒ち更改す。故に他書に比して尤も舛誤多し。今諸本を合はせ更も相ひ讐正す。其の間尙は疑晦多く、未だ盡くは祛る能はず。姑く知る所に據り、定本を寫成す。其の諸の同異は、因りて悉く之を存し、以て參訂に備ふと云ふ。空同道士鄒訢」(文集八四)。ここには『參同契』の内容について全く觸れられておらず、文面からすると、本書の意圖は本文の校勘・定本の作成のみにあつたように受けとれる。朱熹は別に「參同契、文章極めて好し。蓋し後漢の文を能くする者、之を爲るならん」(語類二二五・五七)と云うが如く、その文章自體に高い評價を與えていたのであつて、そのことが本書に對する朱熹の愛着を強からしめていたことは否定できないと思われる。しかし朱熹の意圖がそのような單純なものでなかつたことは、その特異な署名からも十分に

窺えるであらう。夙に指摘されているように、春秋時代の鄒の古名は邾であり、また『禮記』樂記篇「天地訢合」の鄭玄注に「訢の讀は熹爲り」という。「鄒訢」すなわち朱熹の隱語なのである。なお「空同」とは『莊子』在宥篇にいう、黃帝が廣成子に至道を問うた空同山を遙かに典故とするであらうが、より直接には「抱朴子」地眞篇に、黃帝が廣成子から丹道の要訣を授かつた所と傳える崑崙山をふまえるものと思われる。

ところで、跋文に「諸の同異は因りて悉く之を存す」とあるのは少少奇妙な感じを受ける。というのは『參同契考異』においてテキストの文字の異同を注記したのは僅かに七箇所(上20・33・41〔二箇所〕、中9、鼎器歌〔二箇所〕)にすぎないからである。朱熹個人の校定案を出した八箇所(上41・43、中3・5・7〔二箇所〕、下4、鼎器歌)をこれに加えたとしても十五箇所にしかならない。同様のことは『四庫提要』も既に取りあげて疑問としている。この校記の少なさは、また元代初期、勞作『周易參同契釋疑』を著して諸本の異同を詳しく對校した俞琰が、その序文で「其の諸の參錯不齊なるは、則ち朱子考異一書の茲に在る有り、復た贅せず」(『道藏』太玄部、六二七)と云うのとも、いかにもそぐわないように思われる。そこで朱熹の『文集』の書翰を改めて吟味してみると、果たして本書は當然注記さるべき校定が脱落しているということがわかる。一、二の例を挙げれば、上引の蔡淵に宛てた第二の書信に「五相類の篇首、却て四字を刪了せば遂に讀む可く、一字を改得せば遂に韻に叶ふを得」という案が示されている。現在の『參同契考異』はその五相類篇の冒頭の部分に、他の『參同契』諸本にある「泛濫而説」の四字を缺くから(今井氏校本七三頁参照)、朱熹は検討の結果この四字を刪去する方を選んだことになるが、本書にそ

の注記はなされてない。また第三の書信には「鼎器歌中の七聚、聚は一に竅に作る。恐らくは合に竅に改むるを正と爲し、聚を以て一に作ると爲すべし」とある。『參同契考異』はここを「竅」に作るが、「聚」字についての注記はやはり見られない。これは朱熹の跋文が眞實を傳えていないのか、あるいは現行本『考異』に問題があるのか一概に判断できかねる。が、ともかくここに明記して、問題の所在を示しておくことにする。

## 二

朱熹の『參同契考異』制作の動機を窺うものとして重要なのは次の書翰である（一部は上にも引いた）。「陰君丹訣は濂溪に詩有りて之に及ぶを見る。當に是れ此の書なるべし。彼の此を行ひて壽考なるは乃ち猪肉を喫して飽ける者。吾人の知る所は蓋し此に止まらざらんも、乃ち衰病を免れず。豈に龍肉を坐談して實は未だ管むるを得ざるの比ならんや。魏の書、一哥已に刻就す……」（續集三、答蔡季通、五丁上）。『道藏』洞神部（五九）には五代宋初の道士陳搏注するところの「陰眞君還丹歌」を収める。ここにいう「陰君丹訣」はそれに當たるかどうか明らかではないが、ともかく丹道、養生術の秘訣の一種であることは疑いない。濂溪の詩とは『周子全書』卷十七の「讀英眞君丹訣」を指すであろう。猪肉、龍肉の譬えは蘇軾の「答畢仲舉書」（『經進東坡文集事略』四五）に出る。龍肉は「超然玄悟」なる最高の境地、猪肉はより低次の通俗的な境地をいう。要するに朱熹は、我々は猪肉の如き「陰君丹訣」どころか、最高の龍肉つまりは「魏の書」、「參同契」をさえ知るのに、なお衰病を免れないのだ云々、と嘆じているわけである。朱熹は明らかに『參同契』による内丹の實踐に「衰病」からの回

朱熹『周易參同契考異』について

避を求めているのである。また別の書翰にいう、「李白の詩、多く此の事を説く。惜むらくは盡くは曉る能はず。粗ぼ端緒を窺ふも、亦た入靜行持に暇あらず。但だ其の言を玩ふに、猶ほ是れ漢末の文字にして愛す可し。其の存神内照と言ふ者も亦た時に隨ひ處に隨ひて功夫を下す可し。未だ必ずしも養病に益無くんばあらざるなり」（續集六、與趙昌甫、一丁下）。内容から推して、話題の對象は『參同契』だと考えてよい。ここでもその養病効果への期待が明言されている。ほかに、『參同契考異』上梓の際、「養生」に詳しい人物に校閱を依頼した書翰も残されている。

そもそも中年以後疾病に苦しめられた朱熹は、夙に養生養生の方法に思いを致し、またその實踐にも及んでいたのである。有名な「調息箴」を書いたのはその象徴とも言うべく、さらに「虛心調氣」を説き（續集八、答江清卿、二丁下）、「氣訣」の効果論じ（別集四、林井伯、一四丁下）、『素問運氣節略』の借覽を求め（續集三、答蔡伯靜、九丁下）、また朋友に語っては「無事の時は藥方を將て看るを妨げず、養生の理を知得せんと欲するなり」（語類一〇七・69）と言つてもいる。とりわけ慶元の偽學の禁による迫害を被つてからは、老衰の他に精神的な打撃も加わつてその身心に互る消耗は著しく、「老衰殊に甚し。疾病益す侵し、仇怨交も攻む」（文集五〇、答李占之三）、「氣體は衰乏し精神は昏耗す」（同右、五三、答劉季章二二）という状態であつた。ある人がかような時には時勢に従つていくべきだと勧めたのに對し、朱熹は「但だ草藥の煨煉し得て性無くすれば、病を救い得ざるを恐るのみ」と答えている（語類一〇七・31）。病氣の克服、精神の安定が晩年の朱熹にとって極めて重大な課題であつたことを見ることができよう。そのことがまさしくこの時期、朱熹をして『參同契考異』制作に集中的

に取り組ませる直接の動機になったと想像される。

さて、南宋の時に、朱熹の『參同契考異』は異端に與するものではないかという批判が既にあった。それを辯ずるのは、蔡元定の孫に當たる蔡權である。その「參同契論」にいう、「或るひと權に問ひて曰く、汝が祖季通、朱晦庵と參同契に注せるは、以て異端に黨するか、抑も佛老二氏の養生益壽の資と爲すか、と。予曰く、生は養ふ可し、壽は益す可からずと。或るひと又曰く、生既に養ふ可くして壽は益す可からず、子の言何ぞ相ひ悖れるやと。權曰く、生は衛り養ひて差ば病無かる可し。壽の修短は天に係る、孰か能く天に違ひて之を益さんや。子の時を以て一陽の生と爲し、當に調氣の法を得べきに過ぎず……」と『蔡氏九儒書』九。議論はやや微妙な點にかかるようであるが、この説明は朱熹の思考ないしは心情をある程度代辯しているように思われる。

これに關聯して問題となるのは、『四庫提要』が『參同契考異』を制作した朱熹の心意を、韓愈が潮州において僧侶大顛と同遊したことに擬えていることである。韓愈は「論佛骨表」を上つて朝廷の佛教信奉を非難、潮州に左遷された直後、大顛に心服するわけであるから、この事を引き合ひに出すと、それは朱熹の思想の變化、ないしは思想的立場の動搖と受けとれぬこともないからである。事實、『參同契考異』制作の理由を朱熹晩年の思想の變化に求める向きがないではない。ところが實は、朱熹は本書制作の最中に韓愈のこの一件を眞正面から批判しているのである。一一九七年に成つた『韓文考異』卷五、「與孟尚書」の條がそれである。そこでは韓愈の思想的な主體性の缺如が、「考異」の名に不相應な程の長文で厳しく指摘されているのである。このほか、朱熹はその三年前、朱子學の總綱と言われる「玉山

講義」を行い、一年前には禮制の集大成たる『儀禮經傳通解』の編纂を開始、一方この頃『尚書』の注釋作業にも着手（のち蔡元定の第三子蔡沈によつて『書集傳』として完成）していた。そして死去の直前には「大極圖」を講じ、『大學章句』の誠意章を改めたということはよく知られた事實である。これらのことは何を意味するであろうか。言うまでもなく、朱熹の思想的立場の一貫性ということではなればなるまい。養生による病氣からの回復ということも、蔡權の辯に見られるが如く、決して儒家の立場と相ひ矛盾するものではなからう。朱熹が「鄭訢」なる署名を用いたことは問題であるが、その理由も、思想の變化、不一貫性といったことにあるのではなく、やはり『參同契』の道教經典としての盛名を憚つたまでのことであらうと思われる。それは、『易學啓蒙』が朱熹の自信作の一つであつたにも拘らず、そこに採用される易圖の由來が道教の側にあつたために、それに「雲臺眞逸」という特異な署名を記したと思われ、ことと合わせ考えられてよいであらう。

### 三

『周易參同契』は漢代の象數易學を理論的根據として内丹すなわち呼吸による養生法を説いた書である。書中に夥しく用いられる寓喩、比擬の辭はその指示内容を把握し難く、具體的な思想内容については現在なお明らかでない點が多い。いま、とりあえずその理論の骨格のみを示しておけば、まず本書は天地と人間の身體とは機能的に相ひ等しいという獨特の思想によつて支えられる。採用される象數易の理論は大別して納甲、卦氣、十二消息の三説であるが、とりわけ納甲説は重視される。納甲説では坎離の二卦は固定した位置を持たないため、

そこから天地間を周流するところの陰陽二氣の代名詞となり、同時に人間の身體中をめぐる陰陽に擬される。一方、乾坤二卦にも天地の象徴という特別の意義が與えられる。これは人間の身體に相當する。こうして天地萬物の變化の表現たる象數易の理論は、そのまま人間の身體中の氣流に比況され、養生法として應用されるわけである。

さて朱熹の『參同契考異』であるが、これを通讀して容易に氣づかれるのは次の三點であろう。第一に、未詳であるとして注解を放棄した箇所が多いこと。全體で十三箇所に及ぶ。第二に、それに反して易の理論に關しては、注解が詳細かつ明確であること。第三に、養生方法の要所に對しては、看過することなくこれを注視していること、である。『考異』の特徴もこの三點によって示されていると考えて差し支えないと思われる。便宜上まず第二の點から、本書の順序を逐つて検討することとする。

(一)

1、乾坤坎離と震兌巽艮(上1—3) 乾坤と坎離の特殊な地位を示す。注は、乾坤は天地であり同時に人の身體であることをまず明言、そして乾坤が上下に位置し、坎離がその間に升降することを明解に説く。またこれをかの邵雍の先天方位と同趣旨としていることは、注意を要するであろう。次に本文の「牝牡四卦」を震兌巽艮と解して上の四卦と組み合わせ、早くも納甲説に觸れている。これは朱熹獨特の解釋。「牝牡四卦」を乾坤坎離に當てるのが一般の説である。

II、卦氣説(5—8) 乾坤坎離四卦を除く六十卦を、易經の順序(屯蒙——既濟未濟)に従つて一日に二卦ずつ配當していき、全體として一月三十日に當てる説。注の説明はその要點のみを記す。また「蓋し六十四卦、乾坤坎離を爐竈丹藥と爲すを除き、用ひて以て火候

と爲す所の者は止だ六十卦なり」と述べている。「爐竈」とは乾坤すなわち身體を、「丹藥」とは坎離すなわち陰陽の氣を、火候とは六十卦における陰陽消息の規律を、それぞれ指示するであろう。

III、用九用六・坎離のはたらきと納甲説(10—11) 乾坤の「二用」が爻位なく、六虚に周流するという内容。「二用」は、一般には坎離と解されるが、注は、それを乾坤卦の用九・用六と見做し、諸卦の六つの爻の九・六(陽爻・陰爻)は、この固定した位置を持たぬ用九・用六の九・六が爻位の間に周流升降して成つたものであると解釋する。また本文に坎離の言及もあることから納甲説にも觸れ、右の二用のはたらきを坎離にも比擬するに至っている。

IV、納甲説と震卦の重要性(12—14) 本文の「晦より朔旦に至り、震來りて符を受く」に本づき納甲説が注記される。納甲説により一月を六節に分ければ、五日ごとにそれぞれ震・兌・乾・巽・艮・坤の六卦に配屬されるため、「朔旦」すなわち朔日の朝は震卦に屬する、と注解。そしてこの時はまさに日月陰陽が交感する初めであるから、ここにおいて修煉の功を加える、と述べ、「此れ實に一篇の要言」と強調する。また本文の「雄陽玄を播きて施し、雌陰黄を化して包む」の句も一節の要處であるとする(これは養生方法にかかわる。後文參照)。

V、十二消息説、復卦と震卦(15) 本文の「復卦は始萌を建つ。長子は父の體を繼ぎ、母に因りて兆基を立つ」を釋する。注は、一月を改めて十二節に分け、十二消息卦を順番に配當する。二日半が一節に當たるのだ、という。留意しておきたいのは、續いて「復は、即ち前の六節の震卦の内體なり」と注記されていることである。内體とは上篇第8節の注によれば、易經の卦を屯蒙以下二卦ずつに分けてい

た場合の前の卦を指すのであるから（屯蒙の組み合わせなら屯が内體）、正確には復卦は震卦の内體とは言えない。これは明らかに、復三三に一陽爻一が加わると三三三となり、陰陽の割合は實質的に震三に等しくなる（復→震）、ということを言っているのである。十二消息卦と納甲六卦を陰陽の多少に着目して結合させたわけである。この方式は後述の「參同契説」において重要性を帯びることになる。最後に、震は乾坤の長子であることを言う。

Ⅶ、納甲説（16—19） 納甲説について簡約に述べた箇所。注の説明も正確である。

Ⅷ、納甲説（31—32） 上弦の兌數八と下弦の艮數八、ならびに乾坤の成立について。注は納甲説によって、ひと月の八日は兌、その八日後は乾、二十三日（二十五）は艮、その八日後に坤、とこれを解する。

Ⅷ、納甲説、干支を八卦の六爻に配當（中2） 本節は人が天地の陰陽の消長に則るべきことを諸方面から縷説した長文である。注はしかし「屯は子申を用ひ、蒙は寅戌を用ふ。餘の六十卦は各の自ら日有り」の句に對してのみ付される。この納甲説は月の滿ち缺けに本づいて十干を八卦に配する上記の納甲説とは異なり、八卦の各六爻ごとに、十干と十二支を獨特の方法で配當していくもの、その方式は極めて複雑であつて、詳細は鈴木氏『漢易研究』二二八、六二七頁以下）に譲るが、注はよくそれを整理し、干支を矛盾なく配當している。

Ⅷ、納甲説と乾の六爻（3） 本節は納甲説を、震から坤に至るまで逐次詳説し、さらに各卦に對して乾の六爻を一爻ずつ配するもので、やはり長文。注は簡潔にそれをまとめている。

X十二消息説と納甲説（4） 本節も長文で、陰陽の消息を十二消息卦によつて示し、それに十二支、十二律を當てていく内容。ここ

で注意すべきは、注において、本文に明言されていないのにも拘らず、十二消息卦を納甲説の六卦に連結させていることである。十二消息卦を内卦と外卦に分割し、復三三は震三（内卦）の坤（外卦）、臨三三は兌三の坤、泰三三は乾三の坤、と續く。さらに別の觀點から、臨三三は復震三、大壯三三は復兌三、乾三三は復乾三、と繼いでいくが、これはへゞの方式と同じものである。

『參同契考異』において解説せられた易の理論はほぼ以上に盡きる。『參同契』自體の易理論も實質的にこの範圍を出ないと言つてよい。

納甲、卦氣、十二消息の三説によつて陰陽の消息の規律、いわゆる「火候」が定められ、そして「火候」に配置されるそれら諸卦とは別箇の存在たる坎離二卦が、陰陽二氣の象徴としてその「火候」の上を昇降し流動していく、という次第である。朱熹はこれら象數易の理論に高い評價を與えていたのであつて、別に「（漢の）京房に便ち納甲の説有り。參同契、易を取りて之を用ふ。知らず、天地の造化如何ぞ排し得て此の如く巧みなるを。……他、十二卦を以て十二日に配す。也た自ら齊整たり」と言っている（語類六七・136）。

さて、『參同契』が内丹の書である以上、こうした自然界における陰陽消長の諸構造は、そのまま人間の内に投射されなければならない。次に上述の第三の點について検討しよう。まず注意されるのは、朱熹が「經中に于て最も要切爲り」と注する上篇第22節と、同じく「尤も要切爲り」と注する中篇第6節であらう。そこには「内以て己を養ひ、安靜虛無にす」「三光陸沈し、子珠を溫養す」「耳目口の三實は、固く塞ぎて發揚すること勿れ」「離の氣營衛を内め、坎乃ち聰を用ひず」といった極めて特殊な辭句が見られ、朱熹もそれらに着目したのであ



るうが、ただ遺憾ながら、その注はいずれもごく簡単で、そこから朱熹の呼吸養生法に關する理論を抽出することができない。そこで改めて、『語類』のなかに『參同契』に對する理解をまとめてある箇所があるの、まずそれを手掛かりとして擧げることにする。すなわち、『參同契』に言ふ所の坎離、水火、龍虎、鉛汞の屬は、只だ是れ互ひに其の名を換ふ、其の實は只だ是れ精氣の二者のみ。精は水なり、坎なり、龍なり、汞なり。氣は火なり、離なり、虎なり、鉛なり。其の法は神を以て精氣を運らし、結びて丹を爲す。陽氣は下に在りて初め水と成る。火を以て之を煉れば、則ち凝りて丹と成る」(語類二二五・57)。「參同契」のさまざまな對偶の名辭は畢竟するに人の身體中の精(陰)と氣(陽)の二氣に他ならず、その精と氣を意志でもって身中に運らせて丹を經ぶというのが本書の方法だ、というのである。

この理解をふまえて、まず朱熹の考えを比較的要約していると思われる上篇第23節を分析してみよう。とりあえず原文を示す。

上徳無爲、不以察求。下徳爲之、其用不休。上閉則稱有、下閉則稱无。无者以奉上、上有神德居。此兩孔穴法、金氣亦相育。

〔注〕 此下漸難通曉。今略以意解之。

①上徳、即上文所謂「雌陰化黃包」(上14)「三光陸沈」(上22)、下文所謂「汞日爲流珠、青龍與之俱」(上31)、所謂「流珠水之母」(上34)者。正思慮所不及也。

②下徳、即上文所謂「雄陽播玄施」(上14)「溫養子珠」(上22)、下文所謂「白虎爲熬樞」(上31)「黃土金之父」(上34)者。正著意用力處也。

③閉則皆失其所宜矣。

④下不可無、故無者以奉上。

⑤神徳、謂微妙處。龍虎經作「上有青龍居」。

⑥金氣、即謂雄陽、白虎也。

朱熹『周易參同契考異』について

⑦大率陽既下、即陰自上矣。所謂孔穴者此也。鼎器歌云、「陰在上、陽下奔」。此亦至要之言。

注の文章も頗る難解であり、①②に引く上下文の句についても、その原處では注釋と言へる程の説明はなく理解に苦しむが、しかし箇々の字句解釋を別とすれば、ここに朱熹のある一貫した思考を認めることができる。①は明らかに陰の氣に屬し、②は明らかに陽の氣に屬している。「黃土金之父」の所屬がやや問題であるが、原處の注で「金即火」と明言されている。(また⑥を参照のこと。)③は、陰陽二氣を閉塞させては、いずれも個々の作用(無と有)が失われてしまふ、というのである。④は、下徳すなわち陽氣の作用は無とすることはできない、よって無なる者たる陰氣が上(上徳、上方)を承ける、という意味とされる。⑤で『參同契』の改作で後人による偽作と朱熹自ら斷じた『龍虎經』をわざわざ引くのは、一つにはそれが『參同契』の注解的な意味を帯びること、もう一つには⑦で結論される如く、陰氣(青龍)が身體の上方にあることを確認したかったがためであらう。⑥では陰氣と「相ひ骨つ」ところの「金氣」が陽氣であることを明示。「白虎」を擧げたのは右の「青龍」と並稱するためと思われる。⑦は上の論旨を單純化した結論。要するに、陽氣が下降するならば、陰氣はおのずから上昇するのだ、という。「孔穴」とはよくわからないが、氣が流通する體内の孔道ということであらうか。そうして最後に、鼎器歌の「陰は上に在り、陽は下に奔る」ということばを高く評價する。鼎器歌のこの句を見ると、そこにも「此の二句は是れ要法」と注記されている。

陽氣が下にあるということとは先の『語類』のなかにも説かれていた。これは臍下三寸、兩腎の間にあるとされる丹田を對象とするもの

であろうが（後文参照）、ここに總括された陽が下、陰が上という考えを、もう少し検討してみよう。

この考えは『參同契考異』の他の箇所にも説かれ、敷衍されている。次に擧げるのは上篇第34節である。重要なのでやはり全文を引いて解説する。

子午數合三、戊己號稱五。三五既和諧、八石正綱記。噓吸相貪欲、行思爲夫婦。黃土金之父、流珠水之母。水以土爲鬼、土填水不起。朱雀爲火精、執平調勝負。水勝火消滅、俱死歸厚土。三性既合會、本性共宗祖。

〔注〕

①子水一、午火二、數合三也。戊己土、其數五。

②三五合而爲八、八石、象也。

③然其實但水火二物、而以土爲主耳。土屬脾、脾主意。謂以意使火下而水上、相呼吸也。金即火也。

④朱雀、疑指心而言、又意之主也。此火字與前章熬字意不同、別是一火也。執平、謂執衡司夏也。

⑤此書之意、大抵爲以水煮水、以水滅火、亦如前章「月受日光、反歸其母」之意也。

まず①は、子（北）と午（南）、戊己（中央—納甲説による）に對する五行と數の配當を説明する。②はそれら子水、午火そして戊己土の數を合わせると八になること、八石とは象徴的表現であること、を言う。③で難解な本文を整理、要約している。すなわちこれらの名辭も實質的には、水火の二物に限られ、土を主とするにすぎない、と言う。土は脾に屬し脾は意を主とするから、その主旨は、意志によつて火を下降させ水を上昇させ、兩者を相呼吸させることだ、と言うのである。火が陽氣を指し、水が陰氣を指すことは言うまでもない。

意思による二氣の昇降がここにも説かれている。上篇第4節の注にも「人心能く陰陽を統べ、穀軸を運らし、以て丹を成す」とある。④でも續けて意志の作用に言及される。ただ本文に「朱雀は火の精たり」というその「火」は前章の「熬」とは異なる、別の火だという。これは、身體を昇降するところの火（陽氣）を指すのではなく、その昇降を主宰するはたらきとしての火（意志）だということである（上22「白虎爲熬樞」注参照）。⑤は、やはり内容をやや單純化した結論。『參同契』の趣旨はおおよそ、「火を以て水を烹、水を以て火を滅す」ことにあるという。そしてこれは前章の「月は日の光を受け、反りて其の母に歸る」（上33）の意味でもある、と續ける。「火を以て水を烹る」が「月は日の光を受く」に、「水を以て火を滅す」が「反りて其の母に歸る」にそれぞれ當たるであろう。つまり天地間の現象で言えば、前者は月が日の光を受けて輝く通常の狀態、後者は月が日の光を受けない闇夜の狀態を指す。ここに、象數易の理論と呼吸法とは一つの接點を見出すわけである。同様のことを、朱熹は蔡元定に宛てて次のように書き送っている。「參同の説、子細に推尋し、一息の間に便ち晦朔弦望有るを見得。上弦なる者は氣の方に息み、上よりして下なるなり。下弦なる者は氣の方に消へ、下よりして上なるなり。望なる者は氣の盈るなり。晦朔の間なる者は日月の上にならぬ、所謂水を擧げて火を滅し、金來たりて性初に歸る（上44）の類、是なり」（文集四四、答蔡季通二三）。ここでも人間の呼吸の裡に月の満ち缺けが投射されている。

この書面から窺われるように、朱熹は月が日の光を受けない時、「晦朔の間」、すなわち水が火を滅した狀態を頗る重視していたらしい。上篇第44節の注では「此れ上文の『還丹』の名を得るの義を解

す。火の滅するに因りて金復するなり」と言っており、また、下篇第4節の注にも「水よりして火を滅し以て丹を成す」とあり、第3節の附注にも同じことが述べられている。先の体内の陰氣を上昇させ、陽氣を下降させるという考えは、まさしくこの状態を指していると思われる。そしてこのことや具體的な意味は、朱熹の次のことばより明らかにならう。「參同契の日月を説くは都て是れ納甲の法。……它の法に據れば、則ち月は常に土に在り、日は常に丹田に在り、陰升起て陽降らんことを欲するなり」(『朱文公易說』二〇、通志堂本、一〇丁上)。つまり、体内の陰氣を上昇させ、同時に陽氣を下方にあるところの「丹田」に下降させ、かくして「丹を成す」、というわけなのである。

ところで「日は常に丹田に在り」という言葉、ならびに上に引いた『語類』の「陽氣は下に在りて初め水と成る」という言葉を考えると、陽氣はまず下、つまりは丹田にあるように思われる。とすると、これはまた、朱熹が別の箇所と言う丹田から發生する「眞元の氣」(内氣)に相當することにならう(『語類』一三八・63)。そこでこれと對比されているのは「外氣」すなわち通常時の呼吸の氣である。しからばここで、日—火—陽—丹田の氣、月—水—陰—外氣という對應關係が成り立つことにならう。同時に注意しておきたいのは、『朱文公易說』に「參同契の」緊要なる處は晦朔の間に在り。……或ひと曰く、亦た吾が儒の一陽の動く所の處の工夫のみ。曰く、便ち是れ這箇。那箇と這箇とは只だ一般(『卷二〇、一二丁下)とあることである。一陽の動く處というのは北宋の程頤『易傳』以來の、新儒學の重要な思想的立脚點である。先の(Ⅳ)においてもこの時こそ修煉の功を加うべきことが強調されていた。これは右の問答のやや前に「天地の氣の將に至らんとするを候ちて、則ち自家の氣を運らして以て之に應ず」と言われるが

如く、天地の氣の運行に留意しつつ呼吸を行うということをも想定しているであろうが、身體に當てはめた場合、陽氣(内氣)が丹田に下降、集中していき、やがてそこに熱を生じる、ということが念頭に置かれているかもしれない。先の蔡權の「參同契論」中に「子の時を以て一陽の生ずると爲し、當に調氣の法を得べし」と言うのは、おそらくそのことを指すであろう。上に見たように、晦朔の間とは全陰の坤の時であり水が火を滅する時、すなわち体内の陰氣が上昇し、陽氣が丹田に下降した状態であるからである。それゆえ「一陽の動く所の處」とは丹田に集中した陽氣が活動し始める時に相當することになるのである。朱熹はこの點について説明を残していないが、ただ少なくともそのような體驗を有していたことは事實である。次の書翰はそのことを示す。「病中宜しく思慮すべからず。凡百は且らく一切放下し、専ら存心養氣を以て務めと爲す可し。但だ加臥靜坐し、目は鼻端を視、心を臍腹の下に注げば、久しくして自ら溫暖にして即ち漸く功效を見ん」(文集五一、答黃子辨九)。

『參同契考異』ならびにそれに關する資料に現れた朱熹の呼吸法の理論は、ほぼ以上に止まる。易の理論と合わせ、ともかくもこれらの資料によつてその全體を再構成しよう。まず納甲說、卦氣說、十二消息卦說により「火候」すなわち陰陽消長の規律が定められる。この規律は原則として自然界と人間の身體とにおいて同等に適用される。次に自然界において坎離に象徴される陰陽の二氣がその規律に従つて周流する。人言えば、その陰陽の消長に留意しつつ、丹田から發する内氣たる陽氣と外氣たる陰氣とを、意志的に體內に運らす。さらに、天地の陰氣が陽氣を滅する晦朔の間、續いて一陽が萌す時點こそ日月陰陽が交感する初め、「緊要の處」である。人言えば、外氣を上昇

させるのと同時に内氣を下降して丹田に集中させ、やがてそこが熱を帯び始めると「還丹」が成って効果が現れる、というものである。

(三)

さて、保留しておいた第一の點であるが、このように易の理論と呼吸方法との對比は一應朱熹において認められているにも拘らず、それらの間の全面的な對應如何ということになると、それは依然として説き明かされていないのである。天地間の陰陽消息の諸規律が人の身體内において、原則的にはともかく、實際的具體的のどのように適用されるかの説明がないことなど、大きな問題である。『朱文公易說』卷二十の記事で朱熹は納甲說の理論を解説、それを「它、極めて妙、做し得て極めて精緻」と激賞しておきながら、そのあと一轉して「某、它の道理は是れ此の如くなるを曉り得たるも、只だ如何に做し起すかを曉らず。季通は曉り得たと説くも、也た曾て它的工夫を做し得ず」「一丁」と言う。「工夫」すなわち實踐の方法がわからない、と嘆くのである。既に見たように、『參同契考異』の刊刻後にも「只だ教外別傳の一句を欠くのみ」「轉た見るに轉た曉り得ず」と言い、「手を下す處無し」と言い、また「眼中見得て了了たること此の如し。但だ手を下す處無きのみ」(文集四四、答蔡季通一三三)と云うこと、全て易の理論が實踐に適用できないことの表白に外ならない。『考異』に未詳の注語が、目につくのは、そのことの端的な現れと言つて差し支えない。朱熹は別に魂と魄の觀點から『參同契』の養生法に觸れてもいる。『老子』や『楚辭』遠遊篇の「載營魄」に本づき、魂と魄が相離れぬようにすれば養生を得る、「養生家」が坎や離を説くのもこれと同じだと言う(語類八七・10、『楚辭集注』遠遊篇など)。また最初に裏けた氣が出盡すと人は死ぬため、その氣を取り戻せばよい、とも述べている(語類三・38)。

それらの養生の説の間に何がしかの聯關は考えられていたにせよ、『參同契』の象數易の理論といかにして結びつくのかという説明は、なされることがない。こうしてみると、朱熹は『參同契』の内丹の理論を消化し盡していなかったわけである。養病養生を直接の動機、發端として本書の校勘、注解に向かったものではあるけれども、その願望は十分には達せられなかったと言わなければならない。

四

『參同契』における呼吸法の理論に對する不徹底さに較べて、易の理論に關する朱熹の明確さを我々はいかに理解すべきであろうか。易の理論は『參同契』において、第一義的には天地間における陰陽消息の構造を表示したものであった。とすると、朱熹の理性が明晰にそこに見出し了解していたものは、實に天地間の陰陽の構造であつたわけである。かような了解を發展させたのが、慶元四年十二月、講友蔡元定の死後間もなく著された「參同契說」(文集六七)である。「參同契說」はまず初めに、上述した『參同契』の易の理論に簡単に觸れ、ついで當時傳わつていた「火候の法」というものの不自然性、非合理性を具體的に批判、おそらく後人の作爲によるもので、魏伯陽の本旨ではあるまい、とこれを斥ける。そして次のように述べている。「竊かに意ふに、此の書の大要は坎離の二字に在り。若し此の處に於て其の綱領を得ば、則ち功夫の節度の魏君の言はざる所の者、自ら意を以て之を爲す可し。但だ其の早晚の期、進退の節を失はざら使めば、便ち功を用ふ可く、一一舊說に拘るを必ひざるなり。故に今策數一法を推得す。亦た齊整たるに似たり。其の文數の法と、皆な魏君の言はざる所なりと雖も、然れども此れ粗ぼ理有りと爲すなり。」續いてこの方

法について短い説明があり、後ろにそれを圖示した表が附けられている。紙數の關係でその内容を詳しく紹介することはできないが、要するにそれは、一か月もしくは一年の陰陽の消息を、まず納甲六卦と十二消息卦との結合によりその大綱を決め、そして十二消息卦の六つの爻各々に對して、さらに策數—老陽三十六、少陽二十八、少陰三十二、老陰二十四—を配當して、陰陽のより詳細な數的規律を示したものである。納甲六卦と十二消息卦の結合ということは上述の如く『考異』において既に主張されており、ここでその考え方を採用するに至ったわけである。朱熹はこの方式を「復循環、餘欠有ること無し」と言う。その當否については暫く擱くにしても、重要なのは、この方式が「魏君の言はざる所」であるということであろう。つまり朱熹は、『參同契』に本づきなながらも、それを越えて、天地の陰陽消息の規律をより統一的、かつ詳細に提示しようとしたのである。同時にその意圖が、人の「早晚の期、進退の節を失はざる」ことにあると説かれることは、改めて注意されなければならない。『參同契』を説く以上、呼吸の方法ということも當然念頭に置かれていようが、この場合にはむしろ、その呼吸方法をも内に含むところの、人間の身體の活動全體の正常なあり方をこそ主題としていると解せられるからである。

ところで、陰陽の規律の提示ということに關して、容易に想到されるのは、かの邵雍の先天圖（圓圖）であろう。それは六十四卦を整然たる秩序の下に圓型に布置して天地の陰陽の推移を表現したものであり、朱熹はこれを極めて高く評價し、自己の理論として採用していたのである。『參同契』との關係で言えば、朱熹は既に兩者の共通性に着目していた。『參同契』における乾坤坎離の特殊な位置が先天圖と趣旨を同じくするということは先に見たところであるし、「先天圖は

朱熹『周易參同契考異』について

納甲と相ひ應ず」と述べて先天圖上に『參同契』の納甲説を確認してもいる（語類六五・84）。そして注意しなければならぬのは、この先天圖もやはり人間に對して投影されることである。易について「其の言は皆な象數に依りて以て吉凶を斷ず」（文集六〇、答劉君房二）と言われる場合の「象數」が、究極的に象數易つまりは「聖人作易の根原」（同右三八、答袁機仲二）たる先天圖に歸するようには、先天圖は人間の吉凶を根柢から支える秩序であつたのである。さらに言うならば、天地の構造を明示したものととしてそれと同じ意味を持つ太極圖に關しても、事は同様なのである。朱熹によれば、「無極而太極」は人の全體もしくは人の性、「隱靜」は人の形、「陽動」は人の神、五行は人の五常に相當し、「乾道成男、坤道成女」は男女、そして「萬物化生」は人の萬事に相當している（『太極圖解』）。「參同契説」、先天圖、太極圖はいずれも天地と人間、ならびにその關係について相い似た性格を有するのである。いま、朱熹が太極圖において求めていたものが人間の存在全般を支える天地の構造であり、先天圖において求めていたものが人間の吉凶を支える天地の秩序であつたと表現してよいのならば、單に呼吸のみならず、それをも内に含むところの人間の身體・肉體の正常な活動全般に指針を與える天地の秩序を、朱熹は『參同契』を通じて求めた、と言つて差し支えないであろう。朱熹は『參同契』の呼吸方法の理論を遂に把握することはできなかったわけであるが、このような立場に立つ限り、それはさほど大きな意味を持たなかったとも言い得よう。「參同契説」において朱熹が「魏君の言はざる所」を言つたということがそのことをよく示していると思われる。

このように、朱熹が『參同契』の基礎理論を易々と攝取し、なおかつそれを發展させるに至つたのは、實にこうした朱熹の思想的立場の

本來的なあり方に屬することであつたわけである。改めて要約すれば、それは、人間をもまると包み込んだ自然界の整然たる構造を、可視的な形で、いわば「象數」として定立し、その構造のもつ秩序によつて、改めて人間の行爲の安定性、正常性を保證する、という立場であると言えよう。ところで、自然と人間とに關するこうした理解の仕方、朱熹が思想的に最も多くを負っている程頗とも異なるし、また先天圖を説いた邵雍とも異なる。前者には自然界の構造把握に對する志向が缺落しているし、後者は逆に、自然界の構造を一箇の法則として強調するあまり、人間の主體的なあり方をもその法則の中へ奪い取つてしまふという傾向を帯びる。邵雍のこのような傾向は、「術」に陥るものとして朱熹が嚴格に斥けた所であつた。また、私見によれば、後代における朱熹の絶大な名聲にも拘らず、その天地のメカニズムと人間の行爲とに關するこうした一種獨特の理解は、正當に繼承され、位置づけられてきたようには思われない。しかし、朱熹の構築した思想自身に溯つて考へるならば、右に示した如く、それは決して閉却され得べきものではないであらう。

さて、最後に幾つかの問題を擧げて結びとしたい。まず、當時南宋において金丹道の滔々たる流れを形成しつゝあつた「道家南宗」と朱熹との關係である。「參同契考異」の述作を支えた蔡元定が道家南宗と交渉を持ったらしいことは、既に元の袁桷「易三圖序」(『清容居士集』二二)や侯外廬主編『中國思想通史』(四下、八〇九頁)によつて指摘されている通りである。また、朱熹の友人で、朱熹に『參同契』の一テキストを示した者に曾極(景建)なる人物がいるが(文集六一、答曾景建七)、彼は同時代の劉克莊が、「近世の丹家」のうち「浩博長るべき」者として、道家南宗の大成者たる白玉蟾にもまして特筆している道士なのである(『王隱君六學九書』『後村先生大全集』九五)。その詳しい人物については後考を俟たねばならないが、道家南宗に棹さす者であつたことはおそらく疑いなかろう。朱熹の周邊にはさらに、『參同契』という書を著した、楊時の門人李郁や、『周易參同契』と金丹道の壓巻たる北宋張伯端の『悟真篇』とを用いて易を解釋した方誼の存在などが知られる(文集九〇、「西山先生李公墓表」、同五六、答方賢王七)。これらも同じ流れの内に屬するものと思われる。なお白玉蟾には「太極圖說」を敷衍した「無極圖說」の著作があることも注意されよう。こうした朱熹を圍繞する道教の潮流から見れば、その『參同契考異』は、また別の様相をもつて把え直すことができる筈である。このほか、朱熹が著したと言われるもう一つの道教經典注釋『陰符經考異』の問題、さらには、『參同契考異』のみならず、朱熹の學術、思想全般に亘つて大きな影響力を持った蔡元定の思想が「數則理、理則數」という特異な考え方によつて裏づけられていたこと(『蔡氏九儒書』二、答江德功書)など、いずれも興味ある課題である。後日の検討を期することとしたい。

注(一) 『周易參同契考異』のテキストは便宜上『朱子遺書』本を用いた。他に手近くは道藏本、叢書集成本(守山閣叢書本排印)もあるが、文字の異同はごく少數である。ただ必要に応じて對校はした。文中所引の『周易參同契考異』には、朱熹の分節に従つて各篇ごとの通し番號をつけてある。なお『周易參同契』の本文を十三種の諸本によつて校勘した今井宇三郎『周易參同契分章通眞義校本』(『東大文藝部紀要・國文學漢文學論叢』一一)は有益である。また、『朱文公文集』は四部叢刊本を、『朱子語類』は正中書局本を用いた。

(2) 王明「周易參同契考證」(『歷史語言研究所集刊』一九)のように純

然たる外丹の書とする説も存在する。袁翰青『周易參同契——世界煉丹歷史上最古的著作』(『中國化學史論文集』北京・三聯書店)や吉田光邦『中國の化學(煉丹術)と仙術』(『中國科學技術史論集』日本放送出版協會)等により、煉金術に特有の化學反應に關する記載が確認されているため、外丹の要素を含むことを否定できないが、本書全體のテーマとして言うなら、それはやはり陳國符氏と同じく、内丹にあると考えたい(陳『說周易參同契與內丹外丹』『道藏源流考』)。

(3) 本書に關して、右に擧げた文獻以外に筆者に有益であったものとして、鈴木由次郎『漢易研究』第四部「周易參同契の研究」(明德出版社)、同『周易參同契』(同右)、今井宇三郎「周易參同契と宋學」(『東教大學部紀要・國文學漢文學論叢』四)を擧げる。

(4) このこと、錢穆『朱子新學案』第三冊「朱子從遊延平始末」によく整理されている。

(5) この日付は『朱子年譜』には明記されていないが、蔡元定の孫、蔡權の「參同契論」(『蔡氏九儒書』九)に、「正月初八日夜宿寒泉、相與訂正參同契、終夕不寐」とあるのによつた。

(6) 道學が「僞學」として糾彈され、その迫害に深刻を加えたのは、慶元二年一月、右諫議大夫の劉德秀が「論留丞相引僞學之徒以危社稷」(『道命錄』七上所收)を奉上してからである、という情勢を考慮した。

(7) 年次を確定できないが、少なくとも蔡元定の流調以前に、『考異』の制作が話題となつている蔡元定宛て書翰として、『續集』卷二、四丁下、二十四丁下の二通を擧げることができる。

(8) また死去の僅か十二日前、弟子に宛てて次のように言つている、「此間新定參同契、曾寄去否……此書理會他下手處不得、但愛其文古雅、因校此本。買續還珠、甚可笑也」(文集四五、答楊子直五)。

(9) 「五」、原文は「豈」に作るが通じない。「參同契」中の篇名は「五相類」であるから、これに従つて改める。

朱熹『周易參同契考異』について

(10) この他に注意されるのは、俞琰「釋疑」には現行本「考異」には見えない注記が載せられていることである。「鄆鄂、朱子考異作根鄂」(道藏本四丁上、「考異」上14。俞琰は同書第二丁下に「朱子註本、變化作升降」と言うことからわかるように、「考異」を校定を記した部分の意として使つている)。「復卦建始初、或疑與關雎建始初重複、遂改初爲萌。朱子謂、此乃不識古韻者妄改之也」(同五丁上、「考異」上15)。「仰俯、他本皆作俯仰。朱子謂當作仰俯、乃叶韻」(同八丁上、「考異」上21)の三箇所がそれである。また、『續集』卷三の蔡淵宛て書信に「考異、俟更子細看、且令刻正經。此更一兩日納去、未晚也」(一〇丁上)とあることからすれば、當初は「參同契」本文と「考異」が別行していた可能性がなくもない。なお俞琰「參同契發揮」阮登炳序参照。

(11) 『續集』六「答劉德修」八丁上下、「文集」三八「答劉德修」参照。なお俞琰は、病弱な自分が死なずに生きてこられたのは「參同契」のおかげであると言つてその効果を推賞している(『席上腐談』下)。

(12) 「調息箴」は三浦國雄「朱子と呼吸」(『中國における人間性の探究』創文社)に分析されていて有益である。

(13) 朱熹の養生方法追求の裡には、「僞學」という不當な境遇が挽回されることを、些かでも長らえてこの目で確かめたいという願ひも込められていたようである。慶元四、五年の間に脱稿された「楚辭集註」遠遊篇の、注釋の體裁としては異例と言へべき次の言辭を見られたい。「夫神仙度世之說、無是理而不可期也審矣。屈子於此乃獨眷眷而不忘者、何哉。正以往者之不可及、來者之不得聞、而欲久生以俟之耳。然往者之不可及、則已未如之何矣。獨來者之不得聞、則夫世之惠迪而未吉、從逆而未凶者、吾皆不得以須其反復熟爛、而睹夫天定勝人之所極、是則安能使人不爲沒世無涯之悲恨。此屈子所以願少須臾無死、而儻倖萬一於神仙度世之不可期也。嗚呼遠矣、是豈易與俗人言哉。」このことについては、小南一郎「朱熹『楚辭集註』攷」(『中國文學報』三三)七三—

五頁を合わせ参照されたい。そして、本篇の集注にはほかに、「雖曰寓言、然其所設王子之詞、苟能充之、實長生久視之要訣也」と言われ、また「丹經」の名で『參同契』中の一文が引かれ、さらに黃帝と廣成子とのことが言及されていることからわかるように、朱熹はここで明らかに『參同契』を念頭に置いている。

(14) 次の發言も参照。「死、生、有、命、當初稟得氣時便定了。便是天地造化、只有許多氣、能保之、亦可延。且如我與人、俱有十分、已用出二分。我才用出二分、便收回、及收回二分時、那人已用出四分了。所以我便能少延。即老氏作福意。老氏、惟見此理、一向自私其身」(語類三・38)、「道家修養之說、只是爲己、獨自一身使了、更不管別人」(同二二六・4)ここに、養生に對する儒家と道家の目的意識の違いも看取することができる。

(15) また『文集』四五「答廖子晦」一八も参照のこと。

(16) 拙稿「朱子の象數易思想とその意義」(『フィロソフィア』六八)一五一―二頁にこのことを若干考察しておいた。

(17) このほか「六虛說」を擧げる場合もあるが、(王明、今井論文、その根據となっている本文の「周流行六虛」(上11))は、六虛説を用いずとも十分解釋がつくと思ふ。

(18) 「三」「二」、『朱子遺書』本は「二」に作るが、道藏本によつて改める。意味からしても「三」の筈である。

(19) 次のようにも言われる。「參同之書、本不爲明易、乃始借此納甲之法、以寓其行持進退之候。異時每欲學之、而不得其傳、無下手處、不敢輕議。然其所言納甲之法……亦自有理」(文集三八、答袁機仲一一)。

(20) 各種の對偶の名辭を精・氣・陰・陽の二要素に還元することは、『參同契考異』にも「白虎、鉛也、火也、氣也、西也、魄(魂?)也、陽也」「汞日、精也、青龍、水也、東也、魂(魄?)也、陰也」と注記されている(上31)。

(21) 『語類』に、「義剛問、曾景建謂、參同本是龍虎上經、果否。曰、不然。蓋是後人見魏伯陽傳有龍虎上經一句、遂僞作此經。大槩皆是體參同而爲、故其間有說錯了處」という(卷二二五・56)。

(22) 以下に引く『朱文公易說』の記事は、現在の『語類』には未收録のもの。

(23) 三浦前掲論文参照。

(24) 『朱文公易說』に次のような問答がある。「曰、看來、只才卿前日說、不說話底便是法。人之說話損多少氣。或云天地所以能長久者、以其氣運於內耳。曰、然。它氣不泄、只在裏面。今人之氣、盡是運出外去」(卷二〇、一二丁上)。これを見ると、あるいは呼吸法として、いわゆる内氣の咽下ということも想定されていたのかもしれない。

(25) 注(19)の書翰のなかで、『參同契』は納甲説を借りて「行持進退の候」すなわち人間の諸行動の時宜を寓すると言われていることにも注意。

(26) 前掲拙稿参照。

(一九八四年二月二十日初稿)