

太極圖の形成

— 儒佛道三教をめぐる再検討 —

吾妻重二

小 序

北宋・周敦頤の太極圖は、根源的一者たる太極から諸存在が展開する過程を視覚的に表わしたものと見て、傳統中國における萬物生成論のイメージを形づくってきた。ところが、その由來についてさまざまな議論があることは周知の通りである。太極圖が五代宋初の道士陳搏に淵源するという傳承があること、また周敦頤が壽涯なる僧に師事したという證言があることの二つが、そうした議論の發端になった。だが、陳搏にせよ壽涯にせよ、その思想もしくは存在がいかに曖昧模糊としているために、今度は道教と佛教の諸資料の中に太極圖の圖象的先例が廣く探求されることにもなったのである。

しかし、資料を子細に吟味するとき、そのような傳承や探求は實は少なからぬ問題を含んでいる。この方面における考證的研究として現在のところ最も優れているのは、今井宇三郎氏の『宋代易學の研究』（明治圖書出版、一九五八年）であろう。今後の研究は、まず何よりも今井氏の研究を出發點にすべきだと思われる。ほかに、筆者が最近目にした論考に李申『話説太極圖——《易圖明辨》補』（知識出版社、一九九二年）があり、やはり參考とするに足る内容を含む。

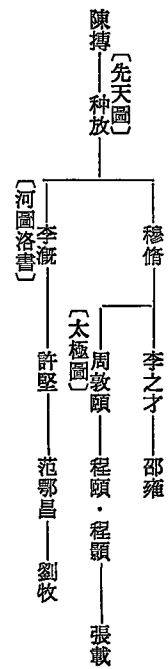
ここでは、二氏の研究成果を念頭に置きつつ、二氏が見逃していた資料を提示するとともに、新たな考察を加えることで、太極圖が形成される過程を再検討しようと思う。先入観や憶斷を避けて、思想的眞實にできるだけ近づくことが本稿の目的である。

なお、道藏は台灣・藝文印書館の正統道藏縮印本を使用した。文中括弧内に記した冊數はこれによっている。

一 傳授の系譜について

まず、南宋末の朱震「進周易表」に見える説を検討しよう。陳搏に始まる系譜を説く有名な資料だが、太極圖の傳授を説くただ一つの原資料でもある。

濮上の陳搏、先天圖を以て種放に傳え、放、穆脩に傳え、脩、李之才に傳え、之才、邵雍に傳う。放、河圖洛書を以て李灝に傳え、灝、許堅に傳え、堅、范諤昌に傳え、諤昌、劉牧に傳う。脩、太極圖を以て周敦頤に傳え、敦頤、程頤・程顥に傳う。是の時、張載、學を二程邵雍の間に講ず……。『漢上易傳』卷首
これを圖示すれば次のようになる。



しかし、この系譜についてはすでに疑義が呈されている。なかでも重要な點は、穆脩が卒した時、周敦頤が數年でわずか十六歳にすぎなかつたことである。そのような少年に、しかもそのような少年だけに圖を傳授するということは、常識的に言つて考えられない。

周敦頤と陳搏との關係については、周敦頤に「讀英眞君丹訣」(周子全書)卷一七)という詩があることが注意される。「始めて丹訣を觀て希夷を信ず、蓋し陰陽造化の機を得たり」云々という、丹訣の深奥さを頌えた七言絶句で、希夷とは陳搏が太宗から贈られた賜號である。この詩は、周敦頤四十四歳の時に作られた。かりに少年時代に太極圖を上記の系譜どおりに傳えられていたとすれば、この時「始めて希夷を信ず」という發言が生まれるはずもあるまい。

そればかりではない。朱震は實は、陳搏が太極圖を傳授したとは言つていない。誤解されていることが多いけれども、陳搏が傳授したのは先天圖であつて、その先天圖を種放經由で受けた穆脩が、太極圖を周敦頤に授けたといふのである。これをそのまま信じるならば、穆脩が先天圖にもとづいて太極圖を作つたといふことになる。しかし、先天圖と太極圖ではその内容が著しく違ふ。言うまでもなく、先天圖が陰爻・陽爻をいわゆる加一倍法によつて積み上げ、八卦と六十四卦を體系的に配列した圖なのを對し、太極圖は天地萬物の生成を發生論的に圖象化したものだからである。同じく『易』の發想によるも

の、太極圖は先天圖からおのずと導き出されるというものではないのである。朱震は、宋代に興つた新しい易學の起源をすべて陳搏一人に求めたいのだから、そのようなことは兩圖の性格から言つても不可能である。

こう見てくると、太極圖の陳搏傳授説が、いわば虚構であることに疑問の餘地はない。「進周易表」が書かれたのが南宋の紹興四年(一一三四)、周敦頤の死後六十年以上も経過していることも考え合わせられる。繰り返すが、朱震説は、太極圖が道教側から傳えられたと説く唯一の資料である。この系譜が虚構であるとすれば、結局、太極圖の作者は周敦頤その人と考えるほかはないであらう。

ただし、そうはいふものの、『漢上易傳』は朱震の言うところによれば足掛け十八年を費やした勞作ではあり、彼のいう系譜にも何がしかの裏附けがあつたと想像することもできる。虚構や傳説は、しばしばある種の眞實を含むからである。この朱震説で言えば、周敦頤—二程—張載という系譜は太極圖の傳授を示すものとしては誤りだが、この三者に思想的繼承關係があつたことはまぎれもない事實であつた。要するに、朱震説というものは事實そのものの記録ではないこと、また道教からの影響をこく蓋然的に示唆するものであつて、それ以上でも以下でもない、と理解しておけばよいのである。

次に、周敦頤が潤州(現在の鎮江)鶴林寺の僧壽涯に師事したと證言するのは北宋末の晁説之であり、時期的には朱震説よりこちらの方がやや早い。周敦頤は確かに潤州を訪問しており、年譜によれば二十二歳の時のこととされる。しかし、壽涯なる僧の存在についてはつとに疑問がもたれているし、たとえそのような交遊があつたとしても、この證言は太極圖について何ら觸れるものではないから、當面の考察の

對象からは除外してよいと思われる。清代になると、壽涯が周敦頤に「物有り、天地に先だつ」に始まる偈を授けたとする黄百家の説があらわれるが、これはいっそう信じがたい。

二 圖象の由来をめぐって(一)

— 道教 —

次に、太極圖(圖1参照)に先行するとされる道教・佛教の諸圖について検討してみる。これらは太極圖の先例と言えらるであろうか。

まず道藏内の『上方大洞真元妙經圖』に「太極先天之圖」という、太極圖によく似た圖がある(『道藏』第一冊)。圖の直前に置かれた『上方大洞真元妙經品』に唐の玄宗作とされる序が冠せられていることから、かつてこれこそが太極圖の依據したものだ、とされたことがある。しかし、この圖の成立が實際には南宋以降まで下ることは、今井氏や李申氏の考證によって今や決定的である。この圖は、むしろ太極圖の影響を受けて描かれているのである。

第二に、清の毛奇齡によって唱えられた説がある。毛によれば、『周易參同契』にはもと「水火匡廓圖」「三五至精圖」という、それぞれ太極圖の第二位と第三位に類似する圖が載せられていた。朱熹は『周易參同契考異』を著した際にこれらを削除したが、太極圖は元來この兩圖を模して描かれていたというのである。

これも指摘があるように、毛奇齡の説は憶斷の域を出るものではない。道藏所收の『周易參同契』には、五代末の彭曉『周易參同契分章通真義』をはじめとして、どの版本にもそのような圖が存在しないこと、朱熹と陸九淵に代表される、太極圖の由来をめぐる宋代の論争において、その種の圖に言及した例が皆無であることが、その主な理

由である。

もっとも、毛奇齡が「水火匡廓圖」「三五至精圖」のほか、「斗建子午圖」「將指天罡圖」などの七圖ないし九圖を載せた版本が現に存在し、「今、藏書家と道家と多く之れ有り」と言っていることまで疑う必要はないかもしれない。各圖の具體的な名稱をいちいち挙げていたことから、おそらく毛奇齡の見た版本にはそのような圖が載っていたのであろう。そしてもしそうだとすれば、それらの圖は、太極圖の影響を受けた道教側が後世、『周易參同契』に新たに加筆したものと考えられる。

第三に問題となるのは、清の黄宗炎説である。この説は比較的有力なものとして通行しているように思われるので、詳しく検討してみた。

黄宗炎は、道教内丹のプロセスを描いた「無極圖」ないし「陳圖南本圖」(圖南は陳搏の字)なるものが古くから傳わっていて、それを周敦頤が儒教的に讀み變えることにより太極圖が成立したという。圖2に見る通り、無極圖(陳圖南本圖)は「下よりして上る、逆なれば則ち丹を成す」もの、すなわち下から上へと遡及する「逆」の内丹プロセスを表わすものであったが、周敦頤はこれを「上よりして下る、順にして人を成す」もの、すなわち「順」のプロセスを表わすものとして太極圖に作り變えたというのである。

ところが、資料をよく吟味してみると、黄宗炎説はかなり杜撰なものらしい。黄宗炎は「無極圖」が河上公から始まり、魏伯陽がそれを得て『周易參同契』を著したと圖の系譜を説き起こし、さらに鍾離權、呂洞賓を経て陳搏に傳わったと言っているが、架空不詳の人物としか言えないような河上公、魏伯陽らをひきあいに出すこと自體、荒唐無稽

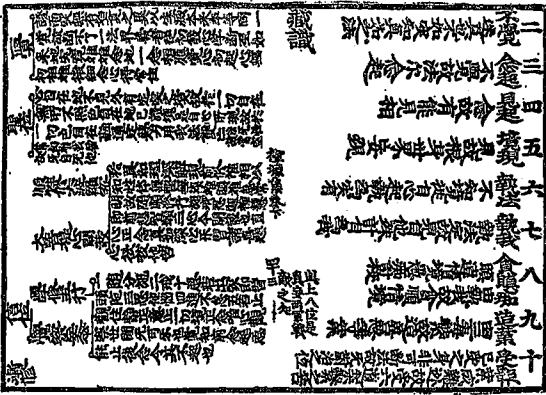


圖3 高麗本『禪源所詮集都序』圖



圖1 太極圖(性理大全本)

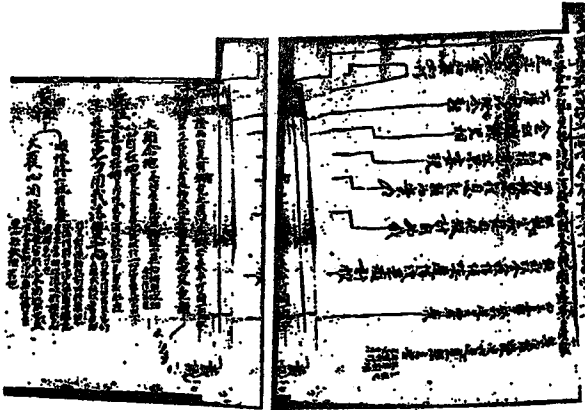


圖4 敦煌本『禪源所詮集都序』圖

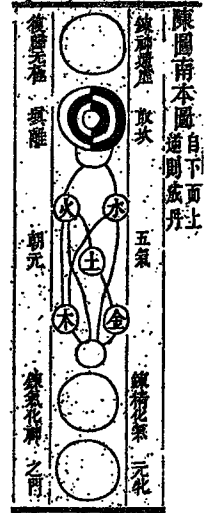


圖2 無極圖(『易學辨惑』
昭代叢書本)



圖6 還丹五行功論圖



圖5 彭曉『周易參同契明鏡圖』

というものである。

この一事をもつてしても、黄宗炎の説が單なる憶測でしかないと言して差し支えないように思われる。したがって、我々はこれを無視してよいだろうし、事實今井氏や李申氏はそのようにしている。ただし、ここで提起されている問題、すなわち太極圖は内丹理論の翻案であるという説そのものは、思想的に見て検討に値するかもしれない。とにかく黄の言うところを見てみよう。

黄によれば、無極圖は下から上へと、次の五段階をたどる。

- ① 玄牝之門
- ② 鍊精化氣・鍊氣化神
- ③ 五氣朝元
- ④ 取坎填離
- ⑤ 鍊神還虛・復歸無極

まず「玄牝之門」であるが、「修鍊の家に在りては、玄牝谷神を以て人身命門兩腎空隙の處と爲す。氣の由りて以て生ずる所に於て、是を祖氣と爲す」と説明される。つまり下丹田から根源的氣が發生する段階をいう。第二の「鍊精化氣・鍊氣化神」は有形の精を鍊って微細な氣に變化させ、微細な氣をさらに靈妙な神に變化させる段階。第三の「五氣朝元」は、その靈妙な神氣が五臟に貫徹する段階である。第四の「取坎填離」では、「水火交媾」(後述)によって「聖胎」すなわち丹の基礎を作り出す。そして最後の「鍊神還虛・復歸無極」の段階に至って内丹修養が完成するという。

問題は、このような五段階の内丹理論がはたして周敦頤の時代に實
在したのか、ということである。

ところが筆者は、道藏などの道教諸文獻を調査してみたが、そのような理論を周敦頤時期の資料に見出すことはできなかった。『雲笈七籤』百二十二卷をはじめ、『秘傳正陽真人靈寶畢法』三卷(『道藏』第四七冊)、『鍾呂傳道集』三卷(同、第七冊)、『修真十書』所收、『西山群仙會

太極圖の形成

眞記』五卷(同、第七冊)といった北宋期資料、また内丹關係の諸文獻をあまた引用した養生術百科全書ともいふべき南宋初の曾慥『道樞』四十二卷(同、第三四・三五冊)、あるいは張伯端の『悟眞篇』および南宋初の翁葆光による注(『悟眞篇注疏』、同、第四冊)にも見當たらな
い。時代はやや降るが、南宋中期の龍眉子『金液還丹印證圖』一卷(同、第四冊)、南宋末の周無所住『金丹直指』一卷(同、第四〇冊)、さらには金の王重陽『重陽真人金闕玉鎖訣』一卷(同、第四三冊)、邱處機『大丹直指』二卷(同、第七冊)など内丹關係の重要文獻においても、
そうした理論は引用されていない。ことに周敦頤とほぼ同時代の成立
で、内丹理論を初めて體系的に解き明かしたといわれる鍾呂派の三書
『靈寶畢法』『鍾呂傳道集』『西山群仙會眞記』にそれが存在しないの
は、不可解と言うしかない。

では、北宋期の内丹理論とはどういうものだったのだろうか。『靈
寶畢法』以下の三書によれば、それは大略次のように整理される。

- ① 鍊形化氣〔龍虎交媾〕

心液(離≡・火)と腎氣(坎≡・水)の交合による眞
氣の發生

- ② 鍊氣成神〔五氣朝元〕

眞氣によって鍊られた五臟の氣が中元(中丹田)に
朝う

〔三陽聚頂〕

下元(下丹田)の陽氣、中元の陽氣、黃庭の陽氣が
それぞれ上元(上丹田)に聚まる

- ③ 鍊神合道
身心の淨化による道との合體

- ④ 鍊道入聖
塵世を超越して神仙となる

これは黄宗炎の理論と似た點もあるが、違いも大きい。プロセスや術語がびったり對應しただけではない。「龍虎交媾」(黄宗炎のいう「水火交媾」ないし「取坎填離」)→「五氣朝元」という過程も、黄宗炎説では逆になっている。内丹説では、まず龍虎交媾によって純陽の氣を生じさせ、ついでそれを體內に巡らすという「靈寶畢法」その他のような順序を取るのが普通なのに、龍虎交媾(取坎填離)が修行完成の直前に來るといふ奇妙な順序になっているのである。

こう見てくれば、黄宗炎が説くような内丹理論が北宋期に存在しなかったことは、ほぼ疑いを容れないと思われる。

ところが、後世になるとこれとよく似た事例が現れてくる。宋末元初の全眞教徒で、道教理論の發展に功績があった李道純の場合がそれである。その『中和集』卷二(「道藏」第七冊)によれば、内丹のプロセスは、まず「先天の一點の眞陽」すなわち「祖氣」を下丹田に發生させ、ついで體內において精を氣に、氣を神に變化させる。注目すべきことは、ここで順と逆のプロセスが説かれていることである。そこ

にいう、

道生一 一生二 二生三 三生萬物
虛化神 神化氣 氣化精 精化形
已上謂之順

萬物含三 三歸二 二歸一
鍊乎至精 精化氣 氣化神

已上謂之逆「丹書謂、順則成人、逆則成丹」

神↓氣↓精と發生論的に展開するのが「順」、これとは反對に精↓氣↓神と根源に遡及するのが「逆」だといふ。そして、丹書の語として「順なれば則ち人を成し、逆なれば則ち丹を成す」といふ、先に見た

黄宗炎のものと同じ語句が注記されている。さらにまた「鍊精化氣」「鍊氣化神」「鍊神還虛」という過程が説かれ、鍊精化氣の具體的方法として「取坎填離」が擧げられているのだが、これらの術語は、「祖氣」といふ語とともに、黄宗炎の説く内丹説にそのまま見えていた。

このほか、李道純には「太極圖解」といふ著作がある(『全眞集玄秘要』所收、「道藏」第七冊)。これは周敦頤の太極圖と太極圖説を徹頭徹尾、道教内丹説に沿って解釋し直したものである。それによれば、太極ないし無極は「虛無自然の謂」で、『老子』のいう「玄牝之門」に相當する。そしてまた、太極圖説にある「五行は一陰陽なり、陰陽は一太極なり、太極は本と無極なり」といふ語をとらえて、これを「返本還元」の視點すなわち遡及論的に讀みとつていう、

本に返れば則ち元虚に合す。故に日く、「太極は本と無極なり」と。……神は本と虚なり。精を鍊つて氣に化し、氣を鍊つて神に化し、神を鍊つて虚に還る、之を返本還元と謂う。還元とは、無極に復歸することなり。

以上によれば、李道純の内丹理論の骨子は次のようにまとめることができる。

①玄牝之門―②鍊精化氣(取坎填離)―③鍊氣化神―④鍊神還虚・復歸無極(玄牝之門)

これを先に見た黄宗炎理論と比較していただきたい。黄宗炎の内丹理論は、順・逆という視點や、プロセスの内容、あるいは術語とも、李道純のそれにきわめて似かよっているのである。黄宗炎は李道純に代表される内丹理論を踏襲しているのと同じと見て間違いない。しかもその援用の仕方は相當強引である。というのも、黄宗炎は李道純では明確な位置づけをもたなかった「五氣朝元」の段階を太極圖の第三位に挿

入しているからで、「龍虎交媾」↓「五氣朝元」という普通の内丹理論のプロセスと矛盾をきたす結果になったのも、そこに理由があろう。

黄宗炎の説く内丹理論は、彼が説いた無極圖の系譜と同じく、杜撰なものであった。先行する太極圖の中に内丹理論との共通項を見出そうと試みた李道純に對して、黄宗炎はその觀點を借用しつつ、しかも太極圖と内丹理論の歴史的な順序をさか立ちさせているのである。

實を言えば、そもそも「逆」のプロセスから「順」のプロセスが生じたという主張からして、奇妙ではあるまいか。普通、「順」のプロセスが存在してこそ「逆」のプロセスが考えうるというのが常識であらう。

なお、このほかに、陰と陽が巴形に組合わさった「古太極圖」ないし「天地自然之圖」が太極圖の先河となったという清・胡渭の説もあるが、『易圖明辨』卷三、この圖が元代頃に成立したものであることは、清・張惠言の『易圖條辨』がつとに明らかにしている。

三 圖象の由来をめぐって (二)

— 佛 教 —

以上の検討によつて、従来の道教來源説はいずれも根據に乏しいことが明らかになった。次に佛教について考えてみよう。

よく知られるのは、唐の宗密の『禪源所詮集都序』(『大正大藏經』第四八卷)に附録する「阿梨耶識圖」の影響によるという説である。この圖は悟りと迷い、真と妄の關係を白と黒で塗り分けたもので、眞妄和合識たる阿梨耶識(『大乘起信論』による)は◎という、白黒三環で表わされる。太極圖の第二位とよく似ているため、これが圖象的先例となったのである。この説は毛奇齡が提起して以來、武内義雄

氏の『中國思想史』(もと『支那思想史』、岩波書店、一九三六年)をはじめとして、なお同調者があるように思われる。

しかし、我々はこの説にも従うことはできない。というのも、『禪源所詮集都序』の古いテキストにはそのような白黒の圖が附いていないからである。高麗本と敦煌本がそれである。

まず高麗本には二種類ある。一つは弘治六年本(一四九三年)、もう一つは萬曆四年本(一五七六年)で、これらは同系統の刊本に屬し、ともに宋版の原形を忠實に伝える翻刻である。圖3に掲げたのは弘治六年本の當該箇所であるが、ここでは阿梨耶識ではなく「藏識」と記され、白黒三環の圖はない。このほか大正藏經本では、阿梨耶識から派生した覺と不覺、また覺と不覺から派生した十位にもそれぞれ白黒による圖が附いているのだが、高麗本にはないという違いもある。

敦煌本は現在、臺灣の國立中央圖書館に藏される、散〇四七五の編號をもつ寫本である。抄寫時期は、卷末の題記により、五代後周の廣順二年(九五二)と判明する。圖4に掲げたように、下部に「藏識」と書かれているのが見え、やはり白黒で描かれた圖象は存在しない。細かな比較は省くが、圖の内容は高麗本と基本的に一致している。

白黒の圖象をもつ大正藏經本は、明藏本を底本とするもので、遼れば、元の大徳七年(一三〇三)刊本にもとづいている。このように、宋代および五代末の共通する古テキストがいずれも阿梨耶識圖を描いていないということは、この圖象が後の時代に書かれたものであることを示唆するであらう。

それでは、阿梨耶識圖はいつ頃書かれたのであろうか。これについては、大正藏經本卷首に載せる鄧文源「重刻禪源詮序」に興味深い記事が見える。それによると、唐の大中年間、宗密の庇護者であり、本

書に序を書いた裴休が、みづから圖を書いてこれを金州の延昌寺に付した。その後、元の至元一二年（一二七五）、世祖フビライが周圍の勸めによって本書の刊行を命じたという。續いて次のようにいう、

後二十有九年を大德癸卯と爲す。嗣法の雪堂仁禪師、旨を奉じて五臺に之き、回途に大同を過ぎて、金時の潛菴覺公禪師の書く所の圖を得たり。益々考訂を加え、鍔梓して以て諸を遠きに傳う。

大德癸卯とは、當該テキストが刊行された大德七年をいい、雪堂仁禪師は大都の天慶寺に住した臨濟宗の雪堂普仁を指す。つまり、大正藏經所載の圖は、金の潛菴覺公なる禪僧が描いたものに校訂を加えたものなのである。潛菴覺公については未詳だが、いづれにせよ、阿梨耶識圖を含む大正藏經の白黒の圖は、周敦頤以後の金の時代に描かれたのである。つまり、この圖はおそらく太極圖を模して描かれたことになる。

裴休が書いたというものとこの圖とは、したがって敦煌本ないし高麗本のそれを指すと見られる。『禪源所詮集都序』は圖について「朱晝は淨妙の法を表わし、黒晝は垢染の法を表わす」と解説しているが、朱晝と黒晝とは、朱色と黒色の線を指すと思われる。敦煌本を見ると、藏識から上右隅の「不覺」に向かう線は黒で表わされ、ま上の「覺」に向かう線は、少し不鮮明だが、朱色と思われる薄い線で表わされている。左側の「聖位」のすぐ下に見える横線、「賢位」から左右に分かれる線も、朱らしき薄い線である。圖4には揚げなかったが、これ以外の部分を見ても、やはり黒と朱の線が使い分けられているらしい。

いづれにしても、以上によって、いわゆる阿梨耶識圖が太極圖の圖象的由來となったという説は成り立たないことが判明した。事實はその逆で、太極圖が阿梨耶識圖の成立に影響を與えていたのである。

四 太極圖の思想的源泉

このように、これまで唱えられてきた太極圖の道教ないし佛教來源説は、事實關係の決定的な點で缺陷をもっている。これらに従えない以上、我々は、もう一度太極圖そのものに立ち返って、その思想的根據を考え直さなければならぬ。

そもそも、太極圖とその解説である圖説は、原名を「太極圖・易説」と言ったという説があるように、直接には『易』に本來の發想をもつ。具體的には『易』繫辭傳とその正義である。繫辭上傳に「易に太極有り。是れ兩儀を生ず。兩儀、四象を生じ、四象、八卦を生ず」とあるのがその原型であることは言うまでもない。また四象は、正義によれば五行を意味する。正義に「土は則ち四季に分王す」とあるように、土は四季（木火金水）の各季節ごとに旺んな時期があつて、固定的地位をもたないため、除外されるのである。つまり繫辭傳の生成論は、正義に従えば太極↓陰陽↓五行↓八卦という順序になる。

また、圖第四位に附けられた「乾道成男、坤道成女」は繫辭上傳の語、第五位の「萬物化生」は、繫辭下傳に「天地絪縕し、萬物化醇し、男女媾を構えて、萬物化生す」とあるのによる。太極圖では繫辭上傳にいう「八卦」が二つの段階に引伸ばされているわけだが、八卦は諸事物の象徴だから、男女や萬物に結びつけられるのはごく自然なことである。

五行の圖における五行の位置は、傳統的な五行思想によって説明がつく。まず土が中央に配されるのは『呂氏春秋』季夏紀、『禮記』月令以來の通説である。一番上に水と火が並べられるのは、『尚書』洪範の「一に曰く水、二に曰く火、三に曰く木、四に曰く金、五に曰く

土」にもとづく。僞孔傳に「皆な其の生數なり」と言うように、後世になると、これが五行の生じる順序と見なされるようになった。『禮記』月令の鄭玄注、『漢書』律曆志など、いずれもそうである。『淮南子』天文訓にも「積陽の熱氣は火を生じ、火氣の精なる者は日と爲る。積陰の寒氣は水と爲り、水氣の精なる者は月と爲る」と、宇宙生成の際まず火と水の二元素が生じることが述べられている。

こうした思想を據り所にして、太極圖では、陰陽について水と火がまず生じることが表わされた。そして次に五行のそれぞれを、相生の順序に従って木—火—土—金—水—木と線で結ぶ。さらに「無極の眞、二五の精」が「妙合して凝る」（太極圖説）こと、すなわち無極（太極）と陰陽二氣および五行の精氣が一つに凝集することを、四行（五行のうち土を除く）と下の小さな○を線で結ぶことによつて表わしている。

なお、圖は全體として右側が陰、左側が陽になっており、それで水と金を右に、火と木を左に配したのである。今井氏は第二位が、坎離を西東に配する邵雍の先天八卦方位から影響を受けていると説くが、そう考える必要はまったくない。五行圖における五行の位置を見ても明らかのように、太極圖は方位とは無關係だからである。

さて、このように、太極圖の基本的モチーフは『易』繫辭傳とその正義に備わっている。これに古來からあつた五行説を付け加えれば、太極圖の構想はおおむねでき上がると言つてよい。我々は太極圖の思想的由來を考える際、何よりもまずこのことを念頭に置く必要があるであろう。これを無視して太極圖の由來を穿鑿しても効果は期待できないと思われるので、ここで再確認しておく。

太極圖の形成

五 太極圖と道敎理論

——第二位について

さて、右の視點に立つて太極圖の成り立ちを再考してみよう。この場合有効な方法は、太極圖を『易』繫辭傳および正義と比べてみて、どれが繫辭傳と正義にある要素で、どれがそうでないかを調べてみることであろう。そうした目で見るとき、何と言つても奇異に感じられるのは、第二位の白黑三重の圖である。なぜなら、これが「兩儀」すなわち陰陽であるならば、陰爻一本と陽爻一本を組み合わせれば済むわけで、わざわざ三重にする必要はないからである。

これは明らかに右が坎三の卦、左が離の卦三である。この點に關して言へば、黄宗炎や毛奇齡は正しかったと言へる。では、陰陽の内に丹說にあつた「坎離造化論」とも言うべき思想の影響だと思われる。唐末から五代、宋にかけて、道敎ことにその内丹說の中で、陰陽ではなく坎離（あるいは水と火）こそが萬物を造化する基本要素であるという思想が現れてくるからである。

五代末の彭曉『周易參同契明鏡圖』（『周易參同契分章通眞義』附、『道藏』第三冊）は離と坎、日中の鳥・月中の兔の圖象（圖5参照）を掲げていう、

日は陽なり。日中に鳥有るは、陽、陰を含むなり。月は陰なり。月中に兔有るは、陰、陽を含むなり。此れ天地、顯らかに眞象を垂る。今、達者は之に則る。眞の陰陽と謂うべし（同、序）。

つまり、陰を含む陽≡離と、陽を含む陰≡坎こそが「眞の陰陽」なのだといふ。彭曉は「陽は陰無ければ則ち自ら其の魂を耀かす能わず、

「陰は陽無ければ則ち自ら其の魄を營む能わず」とも言っている。單一な陰、單一な陽ではなく、陰と陽が混合した状態こそが諸事物を生み出しうるというのである。

『雲笈七籤』卷六三の「玄辨元君辨金虎鉛汞造鼎入金秘眞肘後上方篇」は、その一部が『道樞』卷二九「金虎鉛汞篇」にも收められる内丹書であるが、そこには次のようにいう。

陰陽相い奪いて、法象乃ち立つ。坎一離二は、陰より陽に歸り、火一水二は、陽より陰に歸る。……人の身田中に在りては、心を火と爲す。藏して肺下に在れば、其の數は一なり。腎を水と爲す。藏して命門に雙居すれば、其の數は二なり。火一水二の道の祖たるを明らかにするに足る。

ここでも、坎離（水火）が特筆大書されて「道の祖」と位置づけられる。先にも觸れたように、腎Ⅱ水・坎、心Ⅱ火・離という配當は内丹書に廣く見られるもので、身體レベルにおいて腎臟（下丹田）・心臓（中丹田）の兩部位から發する氣を交合せせる「龍虎交媾」が、宇宙レベルでの陰・陽交合のアナロジーとして説かれていたのである。坎離（水火）が「道の祖」とされるゆえんである。

内丹書の中には、同じ見解に立つ坎離説が數多く見うけられる。『雲笈七籤』卷七二の「大還丹契秘圖」にいう、

夫れ日月なる者は、天地の至精なり。藥中には即ち坎男を以て月と爲し、離女を日と爲す。……如し日月の手に在るを知らば、萬靈を造化する事、難きこと無きなり。（日月第六）

「藥中」すなわち内丹にあつては、坎と離を掌握することと「天地の至精」たる日月のはたらきをわが手に奪取し、萬物の造化と同じ活力を體內に生み出すという。

また北宋の太宗に『逍遙詠』という書物がある。本文は太宗の御製、注は家臣の作で、成立時期を確定しうる内丹書として貴重な文獻であるが、そこに次のような詩句および注がある。

氣類須らく相い假りて、陰陽の造化成るべし（陰中に陽有り、陽中に陰有るは、自然の道、變化の理にして、以て功を成すなり）（卷二）。
離男坎女、甚だ清廉なり（日月の英華は陰陽の大道にして、群品を育養し、萬靈を生化す）（卷八）。

離男坎女、皆な相い類す（二位相い生じて、日月に配合し、氣類交感して、萬物化成す）（卷一〇）。

ここでは、陰中に陽を含む坎と、陽中に陰を含む離が、日月の代替者として交感しあい萬物を造化するということが、いっそう明瞭に説かれている。陰陽造化論ならぬ「坎離造化論」なのである。あるいはまた、北宋の寶元中（一〇三八—四〇年）に生きた、周敦頤と同時代人の陳擧は、その「玉芝篇」（『道樞』卷四引）で「坎離は是れ根元、滔滔たり造化の權」と詠っている。唐末の裴劍の名が冠せられる「道生旨」（『雲笈七籤』卷八八、仙籍旨訣）にも、「一陰一陽、之を道と謂うとは、蓄し水火なり」と見える。

この思想は、間もなく儒教の側にも流れ込んだ。朱熹の畏友・張栻の父である張浚が、その著『紫巖易傳』卷一〇において、

坎離水火は、陰陽造化の中を以て南北に居る。而して精神の運、生物の功は、是に於て出づ。坎離の用は八卦に在りて最も大なりと爲す。

と云うのは、その典型的な例であろう。

このように、唐末・宋の道教内丹理論において、陰陽そのものに代わって坎離が取り出され、萬物を生み出す根源と見なされるに至った

のである。太極圖の第二位において、五行・萬物を生み出す基礎として坎離二卦が置かれているのは、このことを抜きにしては考えられないであろう。

さらに、この「坎離造化論」にもとづく思想を圖示したと思われるものが、内丹書の中に二、三存在する。前に觸れた圖5は彭曉『周易參同契明鏡圖』のうちのひとつだが、坎・離が左右に配されていることが注意を引く。また、唐末五代の成立と推定される『眞元妙道修丹歷驗抄』(『雲笈七籤』巻七二)に「還丹五行功論圖」なる圖がある(圖6参照)。圖の中央上の「一易」は、おそらく根源的の者を表わすものであり、『易』繫辭傳の太極に相當する概念であろう。そしてすく下に、日月の象を伴いつつ、坎三(水)と離三(火)が左右にはっきり並べられているのである。太極圖とは坎離の位置が左右逆ではあるが、このように、根源的の者とそれに直屬する坎離が圖象上のモチーフとして表わされていることは、注目に値する。この圖の内容には不明な點も多いのだが、ただ、内丹圖であるため、人體の上下に氣の交合を象徴する龍虎が配されている。一番下の、丹から五臟へと廣がる圖象は五氣朝元をいうものであろうか。

もう一つ、興味深い事例として、王湜の『易學』(通志堂經解所收)を擧げることができる。王湜は北宋末頃の人物で、『易』繫辭傳の「易に太極有り」以下の一節にいう、兩儀から四象が生じる過程を次のように説明している。すなわち、「陽中に陰有り、陰、陽を抱きて下降し」、また「陰中に陽有り、陽、陰を負いて以て上升する」。かくして天の陽氣が下降し地の陰氣が上升して、互いに交わることで四象を生じると。そしていう、

古人、坎(三)離(三)を交えて以て既濟(三三)を成すは、

其の道蓋し此に本づく。夜半に、氣、腎より升り、氣、水を負いて以て上升す。此れ腎の能く心に交わる所以なり。日中に、液、心より降り、液、氣を含みて下降す。此れ心の能く腎に交わる所以なり。大にしては天地、小にしては一身、其の理は一なり(論四象)。

これは他でもない、兩儀を「陽中有陰」「陰中有陽」すなわち坎・離と解し、その交合を、内丹における心液(離・火)と腎氣(坎・水)の交感すなわち「龍虎交媾」に重ね合わせているのである。『易』繫辭傳にいう太極↓兩儀を太極↓坎離と解した上で、これを内丹のプロセスに當てはめていることになる。周敦頤と同時期にこのような思想が説かれていたことは、太極圖の第二位が坎離の圖となっている理由を、いっそう明確に示す證左だと言える。

ところで、先に、朱震の陳搏傳授説は虚構であるにせよ、道教からの影響を蓋然的に示唆するものであったと見ることができると言っておいた。また、後年の周敦頤が陳搏に共感らしきものを示したことも指摘しておいた。周敦頤は太極圖を著す際に、道教思想から部分的にせよ影響を受けていたことが、ここで檢證されたことになる。

小 結

以上、論旨は多岐にわたったが、結びとして小論の要點を整理すれば、次のようになる。

- 一、朱震の言う太極圖陳搏傳授説は、事實とは見なせない。
- 二、朱震説は太極圖の傳授を説く唯一の資料であり、これが事實でない以上、常識的に言つて太極圖は周敦頤の自作と考えられる。
- 三、圖象の先例に關する道教來源説、佛教阿梨耶識圖來源説は、現

存資料による限り、いずれも成立しない。

四、太極圖の基本的五行理論も採り入れられている。意義にある。傳統的な五行理論も採り入れられている。

五、もつとも、太極圖が道教から影響を受けていることも否定できない。確實と思われるのは第二位の三重の圖であつて、この圖象は内丹理論の中で、「坎離造化論」とでも言うべき思想が唐末から宋代にかけて流行していたことと密接な關係がある。

六、しかし、太極圖全體が、道教理論の翻案だとか、竊取なのではない。道教の影響と言へる要素は限定的であつて、それを過大視しすぎるのは實情に沿うものではない。周敦頤は道教の影響を受けつつも、彼獨自の思想を開陳したと言ふことができる。

なお、論じ残したこととして、内丹理論における坎離思想について附言しておく。

『易』の八卦の中で坎離を特に重視するのは、漢代の象數易學に始まる。たとえば前漢末の京房は「乾坤は陰陽の根本、坎離は陰陽の性命」と言い（『京氏易傳』卷下）、後漢末の荀爽は升降説にもとづいて「離坎は、乾坤の家にして陰陽の府なり」と言っている（『乾・象傳』大明終始）注、『周易集解』卷一引）。後漢末の成立とされる『周易參同契』が月體納甲説や卦氣説によつて坎離二卦に特殊な意味を付與したことはよく知られている。『周易參同契』は後世、その坎離思想が道教の内丹説に理論的根據を與えたことを一つの契機として鍊丹道の聖典になるが、そうした漢代象數易から道教理論へと連なる過渡的な例を、我々は唐中期の劉知古『日月玄樞論』（『道樞』卷二六引）に見ることが出来る。つまるところ、太極圖は漢代易學から道教を經由して形成されていった坎離思想を、一素材として受け継いでいたことにな

る。

さて、こうして作られた太極圖は後世、道教および佛教の中に深く浸透していく。筆者は、太極圖が道教から受けた影響よりも、太極圖が道教あるいは佛教に與えた影響の方がはるかに大きいという感觸をもっている。その點については、小論でも『上方大洞眞元妙經圖』所收の太極先天之圖や阿梨耶識圖、李道純、毛奇齡の場合など、數例に言及しておいたが、中國近世における儒佛道三教の交渉を物語る好個の事例として、機會を改めて詳論したいと思つている。

注

- (1) 穆脩が卒したのは一〇三二年（明道元年）、周敦頤が生まれたのは一〇一七年（天禧元年）である。
- (2) 許毓峯「周濂溪年譜」（『中國文化研究彙刊』三、一九四三年）參照。新編中國名人年譜集成所收の『宋周濂溪先生惇頤年譜』（臺灣・商務印書館、一九八六年）も同じ。
- (3) 先天圖に關しては、三浦國雄「皇極經世書」（川勝義雄『史學論集』所收、朝日新聞社、一九七三年）、吾妻「朱子の象數易思想とその意義」（『フィロソフィア』六八、一九八〇年）を參照。
- (4) 南宋初の胡宏「通書序略」（『周子全書』卷一一）に「或るひと曰く」として陳搏「種放」穆脩「周敦頤」という系譜を引くが、「或るひと」とは朱震を指すと思われる。
- (5) 『郡齋讀書志』卷一「程氏易十卷」引。
- (6) 注(2)所掲許毓峯論文參照。
- (7) 「有物先天地、無形本寂寥、能爲萬象主、不逐四時凋」（『宋元學案』卷一一引）。なお、黃百家はこれを晁説之の説というが、晁説之の現存資料にそのような記事は見當たらぬ。そればかりか、この偈は梁の傅大

士の偏であり、『善慧大士語錄』卷三、續藏經二、そのことは大西晴隆「太極圖・說成立考」、『懷德』三九、一九六八年)に指摘がある。黄百家説は後世の憶見であらう。

(8) 胡渭『易圖明辨』卷三「論二用三五」、戸田豊三郎「周子太極圖とその源流」(『哲學』一〇、廣島大學、一九五九年)、侯外廬・邱漢生等『宋明理學史』上卷(人民出版社、一九八四年)など。なお、今井氏には戸田氏の説に反論した「再び太極先天之圖について」(『哲學』一〇)がある。

(9) 毛奇齡「太極圖說遺議」(『西河合集』所收)。

(10) 島田虔次「朱子學と陽明學」(岩波書店、一九六七年)、李遠國「陳搏『無極圖』思想探索——兼及其淵源與影響的考察」(『世界宗教研究』一九八七—)、任繼愈主編『中國道教史』(上海人民出版社、一九九〇年)など。卿希泰主編『中國道教史』第二卷(四川人民出版社、一九九一年)もほぼ同様。なお、三浦國雄「氣質變化考」(『日本中國學會報』四九、一九九三年)を参照のこと。

(11) 黄宗炎「太極圖說辨」(昭代叢書『易學辨惑』)、『宋元學案』(卷一二に引く「太極圖辨」もほぼ同じ)。

(12) 「此圖本名無極圖、陳圖南刻于華山石壁。列此名位、剏自河上公。魏伯陽得之以著參同契、鍾離權得之以授呂洞賓。洞賓、後與圖南同隱華山、因以授陳」(『太極圖說辨』)。

(13) この三書については、坂内榮夫「鍾呂傳道集」と内丹思想」(『中國思想史研究』七、一九八五年)、F. Baldrian Hussein, *Procédés Secrets du Joyau Magique; Traité d'Alchimie Taoïste du XI^e siècle, Les Daux Océans, Paris, 1984*、石田秀實「氣・流れる身體」(平河出版社、一九八七年)参照。

(14) 主に『鍾呂傳道集』論鉛汞、論鍊形、論朝元、『西山群仙會真記』鍊形化氣、鍊氣成神、鍊神合道、鍊道入聖、『靈寶畢法』朝元第八による。

太極圖の形成

(16) 『悟眞篇』も同じ。吾妻「悟眞篇」の内丹思想」(坂出祥伸編『中國古代養生思想の総合的研究』所收、平河出版社、一九八八年)参照。

(16) なお、「鍊形(身)成氣」→「鍊氣成神」→「鍊神合道」というプロセス自體は唐の孫思邈、司馬承禎以來ある。孫思邈『存神鍊氣銘』(『道藏』第三一冊)、司馬承禎「坐忘樞翼」(同、第三八冊、「坐忘論」附)を参照のこと。他に唐の吳筠「神仙可學論」(『宗玄先生文集』卷中、同、第三九冊)、五代の譚峭「化書」卷一「紫極宮碑」(同、第三九冊)など。

(17) 「丹書」が何を指すのか明らかではないが、『悟眞篇』の「讀周易參同契」の冒頭に「大丹妙用法乾坤、陰陽運兮五行分、五行順兮、常道有生有滅、五行逆兮、丹體常靈常存」とあるのが注意される(『悟眞篇注釋』卷下、「道藏」第四冊)。ただし、『悟眞篇注疏』本は「五行順」を「五行分」に作る。

(18) 李道純については、横手裕「全眞教の變容」(『中國哲學研究』二、一九九〇年)を参照。

(19) 今井氏もこの説に従っている。

(20) 以下、書誌學的事項は黒田亮「禪源所詮集都序に就いて」(『朝鮮書考』岩波書店、一九四〇年)、鎌田茂雄「宗密教學の思想史的研究」(東大出版會、一九七五年)第四章附節「萬曆四年刊『禪源所詮集都序』について」、田中良昭「敦煌禪宗文獻の研究」(大東出版社、一九八三年)第四章第五節、また柳田聖山編『禪の文化—資料編』(京大人文研、一九八八年)一六五頁参照。特に柳田氏のものからは示唆を受けた。萬曆四年本は東洋文庫蔵で、筆者は未見。鎌田茂雄氏の譯注「禪源所詮集都序」(禪の語彙九、筑摩書房、一九七一年)はこれを底本とする。なお、圖3は中文出版社「禪學叢書」影印本(柳田氏所藏、一九七四年)による。

(21) 東洋文庫に寫本殘卷のマイクロフィルムがある。フィルム番號は〇八九一六。圖4はそれによる。また「敦煌寶藏」第一三七冊(新文豐出版)

版公司、一九八六年)にも寫眞版を載せるが、不鮮明である。

(22) 王禪「大元國大都創建天慶寺碑銘」(『秋澗先生大全文集』卷五七)、

「雪堂普仁眞贊」(同、卷六六) 参照。

(23) 邱漢生「理學開山周惇頤」(『中國哲學』五、一九八一年)。

(24) 四象はこれ以前、四時と解釋されることがあった。『周易集解』卷

一四に引く吳の虞翻説はその代表的なもの。『易緯乾鑿度』卷上にも「易始於太極。太極分而爲二、故生天地。天地有春秋夏冬之節、故生四時。四時各有陰陽剛柔之分、故生八卦」とある。

(25) 「五行、自水始。火次之、木次之、金次之、土爲後」(『禮記』月令、

孟春之月、鄭玄注)、「天以一生水、地以二生火、天以三生木、地以四生金、天以五生土」(『漢書』律曆志上)。朱熹『太極圖解』も圖の五行の配置について「此陽變陰合、而生水火木金土也」といふ。

(26) 朱熹『太極圖解』参照。

(27) 田中利明「洞山「寶鏡三昧」の易と原「太極圖」的發想」上・下

(『東方宗教』六六・六七、一九八五・一九八六年)は、唐・洞山良价の寶鏡三昧歌「重離六爻、偏正回互、疊而爲三、變盡成五」(宋・慧洪「禪林僧寶傳」卷一、曹山章に初出)を根據として太極圖を導き出そうとする。しかし、憶測に憶測を重ねた強引な論旨が目につき、とうてい

承服できない。もし「原「太極圖」的發想」と言うならば、驟辭傳をおいて他にあるまい。

(28) 今井氏もこれらに従ったのであろう、第二位を坎離圖と呼んでい

る。

(29) 全十一卷。藤善眞澄「成尋の齋した彼我の典籍」(『佛教史學研究』

二三一、一九八一年)に書誌的な指摘がある。福永光司氏は太宗の意圖が「莊子」の哲理を詠うことであつたと解釋しているが、本書の主題が内丹修養にあることは明らかである。「御製逍遙詠・玄風慶會圖」(天理圖書館善本叢書、八木書店、一九八一年)巻末の福永解題参照。

(30) 陳國符「道藏源流考」(北京・中華書局、一九六三年)附録二「草衣洞眞子雲牙子元陽子」は、本書の撰者草衣洞眞子を唐中期の張果と見るが、劉仲宇「張果生平及思想論要」(『中國道教』一九九二—三)はこれに否定的である。

(31) もっと遡れば、坎離二卦は現行本『易』の成立當初から、特殊な意味を與えられていたと考えられる。説卦傳が坎離を日月および南北に配しているのはその證左であり、また『易』の經文上篇が、冒頭の乾坤に對應するかたちで最後に坎離を置くことについては、正義序の「論分上下二篇」に指摘がある。なお、馬王堆帛書本は六十四卦を獨自に配列し、また説卦傳も附されていないが、乾坤—南北、坎離—東西という八卦方位をもっている。于豪亮「帛書《周易》」(『文物』一九八四—三)参照。

(32) 鈴木由次郎『漢易研究』(増補改訂版、明德出版社、一九七四年)

第四部「周易參同契の研究」、吾妻「朱熹『周易參同契考異』について」

(『日本中國學會報』三六、一九八四年)参照。

[附記] 本稿は日本中國學會第四十五回大會における發表内容を増補したものである。發表に際して受けた教示に感謝申し上げます。