



Title	『黄帝内经』における真气について
Author(s)	林, 克
Citation	中国研究集刊. 1993, 13, p. 24-62
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60784
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

『黄帝内経』における真氣について

林 克

はじめに

『黄帝内経』（以下、『内経』と称す）を哲学的な観点から研究した劉長林氏は『内経』医学における氣の重要性について次のように云う。

《内経》發展了先秦氣的學說、使這一學說進一步系統化、同時將其應用到醫學、天文學、氣象學等方面去。因此“氣”的概念在《内経》的學術思想中、占有特別重要的地位、如果說、《内経》的全部學說都是建立在氣的理論之上的、那並不為過（註1）。

氣は『内経』においてこのように重要な概念であるにも拘らず、従来は『内経』中の氣のいくつかが個別に取り挙げられて論じられるに過ぎなかった（註2）。

近年に至つて盧玉起・鄭洪新両氏により『内経』中のほとんどの氣を網羅し、それを系統的に整理分析した『内経氣學概論』（註3）が著された。この書は小冊であるが、『内経』中の各種の氣に対して簡にして要を得た説明を与えており、『内経』の氣の概略を理解するためには極めて益する所が多いものである。ただ、概論という性格に拠るものと思われるが、個々の氣の説明を詳細に検討してみると物足りなさを感じる所がある。そこで、『内経氣學概論』に拠れば八十余種あるという『内経』中の氣を改めて検討してみようと思う。その手始めに真氣を選んだのであるが、その理由は真氣には二つの明確な定義が『内経』中で与えられており、それを手掛りにして他の定義の与えられていない真氣の概念の明確化が期待できるからである。本

稿は一章と二章で定義のある真氣の考察を行い、三章では一・二章の考察の結果を踏まえて定義のない真氣の考察を行う。

一 所受於天の真氣

『靈樞』刺節真邪（『太素』卷二十九「三氣」）に云う。

黃帝曰、余聞、氣者有真氣、有正氣、有邪氣、何謂真氣、岐伯曰、真氣者、所受於天、与穀氣并而充身也、正氣者、正風也、從一方来、非実風、又非虚風也、邪氣者、虚風之賊傷人也、其中人也深、不能自去、正風者、其中人也淺、合而自去、其氣来柔弱、不能勝真氣、故自去、虚邪之中人也、洒淅動形、起毫毛而發腠理、其入深、内搏於骨、則為骨痺、搏於筋、則為筋攣、搏於脉中、則為血閉不通、則為癰、搏於肉、与衛氣相搏、陽勝者則為熱、陰勝者則為寒、寒則真氣去、去則虚、虚則寒、搏於皮膚之間、其氣外發腠理、開毫毛、淫氣往来（註4）、行則為痒、留而不去為痺、衛氣不

行、則為不仁、虚邪偏容於身半、其入深、内居營衛、營衛稍衰、則真氣去、邪氣独留、発為偏枯、其邪氣浅者、脉偏痛、

右に見える真氣の説明に対して三種の解釈がある。

その第一は馬蒔『黃帝内經靈樞注証發微』に「真氣者、与生俱生、受之于天」と云うもので、真氣の由来を「所受於天」に限定し、その「天」を先天の義に解するものである。第二は馬濟人（註5）が真氣の義として四説を挙げる内の一つで、「真氣是后天之氣的組成部分。《靈樞・刺節真邪》上説、「真氣者、所受於天、与穀氣并而充身也」。這里的天、《医門法律》中説：真氣所在、「上者所受於天、以通呼吸者也」。則天為来自大自然的呼吸之氣、故属后天。」と云うものである。真氣の由来を「所受於天」に限定する点では第一説と同じであるが、「所受於天」を後天と解する点で異なる。第三は張志聰『黃帝内經靈樞集註』（以下『靈樞集註』と称す）が「所受于天者、先天之精氣、穀氣者、後天水穀之精氣、合并而充身者也、」と云うもので、真氣の来源として穀氣までも含めるものである。この三説の内、何れが是であろうか。

まず、第三の張説であるが、その主張の大きな拠り所と思われる点がある。それは『靈樞集註』が真氣の説明の本文を「真氣者、所受於天、与穀氣并而充身者也」、「に作ることである。「充身」下の「者」字は『鍼灸甲乙經』（以下『甲乙經』と称す）卷十「陰受病発痺」第一下に既に見えるもので、『靈樞集註』は『甲乙經』あるいは『甲乙經』系統のテキストに拠ったものと考えられる。この「者」字の存在は真氣の内に先天の氣と後天の氣を包含するという張説を可能にするものであるが、逆に「者」字が存在しない場合、張説の立場は弱くなる。『靈樞』及び『太素』においては「者」字はないことから、張説の妥当性は低くならざるを得ない。加うるに『莊子』漁父の次の一文は張説の成立の可能性をほぼ否定する。

真者所以受於天也、

『靈樞』の真氣の説明の典拠がこの一文にあることは疑問を挟む余地がないであろう。

真氣が「所受於天」に限定されたとすると、次にそれが先天か後天かが問題となる。即ち、第一説と第二説の是非の問題である。ここで本章冒頭に引用した文

章を振り返ってみると、黄帝が岐伯から真氣・正氣・邪氣についての説明を受けることを述べている。説明される三氣の内、正氣は正風であり、邪氣は虚風であつて、いずれも天空に存在する氣である。とすると、その二氣と併称される真氣も天空中の氣を扱っていると考えるのが妥当である。天空中の氣は先天・後天を論ずるには馴染まないものであるが、それを体内に摂取すれば後天となる。つまり、この真氣の解釈としては第二の馬説が正しいと考えるが、これを『内經』の医学思想との関連において考えてみよう。

人は生まれた後、生命を維持するために必要な物質である氣を体外から摂取する。この外氣の摂取に関して、『内經』は二種類のシステムを記述する。その内、『内經』において主流を占めると考えられるのが飲食物の経口的摂取を中心とするシステムである。このシステムにおいて、胃に摂取された飲食物の氣（穀氣あるいは水穀の氣）から人体の生理作用の中心的な荷い手である營氣と衛氣とともに宗氣が抽出される。宗氣はその機能の一部に呼吸作用を含むか、呼吸作用自体を含まないにしても少くとも呼吸作用の原動力となる

ものと考えられている。このシステムは飲食物の経口的摂取に極めて強い関心を示すが、天空中の氣の摂取については否定こそしないものの、ほとんど興味を示さない。これに対して、天空中の氣については経鼻的に、飲食物の氣については経口的に、それぞれ摂取するシステムも『内経』には存在する。

天食人以五氣、地食人以五味、五氣入鼻、藏於心肺、上使五色修明、音声能彰、五味入口、藏於腸胃、味有所藏、以養五氣、氣和而生、津液相成、神乃自生、（『素問』六節藏象論）

このシステムは『内経』において少数派ではあるが確かに存在する。従って前述の経口中心のシステムとあわせて、外氣の摂取に関しては『内経』中に二種類のシステムが存在するのである。

さて、六節藏象論の地が人を食う「五味」については「穀氣」或は「水穀氣」と同義であるとして古来異論がない。しかし、天が人を食う「五氣」については誤解があつたようで、それに関して『黄帝内経素問校釈』（註6）は次のように指摘する。

五氣、指天之氣而言、因其隨時令的變化而表現

為風、暑、湿、燥、寒等、所以稱為五氣。按：王冰以下、諸家多以臊、焦、香、腥、腐、五氣、詳上下文義、其說似未為允當、惟吳昆注云：“蓋謂風氣入肝、暑氣入心、濕氣入脾、燥氣入肺、寒氣入腎、當其不亢不害、則能養人。”其說雖近是、但泥于五氣分入五臟之說、致与下文“五氣入鼻、藏于心肺”相抵、則吳注之失、亦甚了然。

誠に適切な指摘であり、天が人を養う五氣は天空の氣でなければならぬ。この鼻から人体に入つた五氣に対して、口から入つた五味が穀氣或は水穀の氣と呼ばれるのと同様に、由来を示しつつそれらを総括する名称があつてもおかしくはない。と言うよりも、むしろそのような名称が当然あるべきである。それが「真氣」ではなからうか。風は氣の別名と言われるが、その風をもひつくるめた天空の氣は目には見えないが確実に存在して万物に対して大きな影響を与え、数ある氣の中で正に「真氣」と呼ばれるにふさわしい氣である。以上の考察から、「所受於天」の真氣とは馬説に云う、自然界の天空中から呼吸によって摂取する氣であることが明らかである。

さて、刺節真邪篇にはこれまでに考察の対象としてきたものの他に、「真氣」の語が三見する。まず、「正風者、其中人也淺、合而自去、其氣来柔弱、不能勝真氣、」であるが、正風が侵入する場合、正風の力が弱く、真氣に打ち勝つことができずに退散すると云っている。この一節から、体浅部に存在し（他の部分での存在の可否は不明）、外邪に対する防衛的機能を有するものであることがわかる。なお、附言しておきたいのは、ここに見える正氣の定義である。中国伝統医学において正氣は一般的に次のように考えられている。

正氣、同真氣。生命機能の總稱、但通常与病邪相对來說、指人体的抗病能力。《素問遺篇・刺法論》：“正氣存内、邪不可干”。（《中医大辞典》編輯委員會編『簡明中医辞典』、人民衛生出版社、一九七九年）

『内經』において正氣は表面的には十見するが、實質的には八見するだけであり、その一つが正風と定義されるものであつて、その他には真氣と共に見えるものが二、精氣と共に見えるものが二、邪氣と共に見えるものが三である（註7）。従つて『内經』中の正氣で

右に引用した一般的な定義を適用できる可能性のあるものは最後の三つに過ぎず、その定義が『内經』中で大勢を占めているわけではない。また、正氣と真氣が並存する二例においても、その正氣は正風とは明かに異なり、人体中で生理作用を営んでいるものと考えられる。とすると、正風である正氣は『内經』中には一例を存するだけであり、その正氣とともに記述される真氣は『内經』の真氣の中で特殊なものであるかも知れない。詳細は『内經』中の他の氣の考察の後、それらとの比較検討に依つて明らかにされるであろうが、現段階における見通しを真氣と正氣が並存する一節を扱う次章で簡単に述べる予定である。

次は「搏於肉」以下、「寒則真氣去」を含む一節を考察する。この一節について「去則虚」の後の何処で句とするかについておよそ二説がある。それは「虚則寒」で切るか、「虚則寒搏於皮膚之間」で切るかの二説である。この一節を含む前後の文脈を追うと、虚邪の侵入に依る病変が「骨」「筋」「脉中」「肉」の順で述べられており、これは体の深部から浅部への順になつてることから、最も体表部に近い「皮膚之間」

についても「肉」に続いて虚邪を主語とする構文であると解するのが前説である。一方、「搏於皮膚之間」の上で切ると「寒則真氣去、去則虚、虚則寒」となつて論述が循環に陥っているように見えるため、そこで切らずに「寒」を「搏於皮膚之間」の主語と解するのが後説である。後説の主張は「寒則真氣去、去則虚、虚則寒」の三「則」字を全て結果を導く連詞と解することと成立しているように思われるが、「寒則真氣去」の「則」を説明・判断の連詞と解すれば循環に陥ることとは避けられる。『太素』は楊上善注「故寒独留皮膚之間（註8）」に拠れば後者に属するが、その本文は『靈枢』に比べて「則虚虚」三字が少ない。この三字の有無は真氣の属性を考慮する際のポイントの一つになると思われるが、それについての考察は次章で行う。総じて言えば、前説の妥当性がやや高いと推測できるが、後説の可能性も捨て切れない。ここでは両説を存しておきたい。さて、この一節の解釈に入るが、虚邪の氣が肉分に侵入し、衛氣と交争することにより、身体の陰陽のバランスが崩れて陽に傾けば熱症、陰に傾けば寒症となる（あるいは虚邪の氣が陽性であれば熱

症、陰性であれば寒症となる）。この後、前説に拠れば、寒症というのは真氣が去つて虚したために発生したことになると続き、後説に拠れば、寒症になると真氣が去つて虚すので、寒症の氣が皮膚の間を侵すと続く。ここでの真氣の動きを理解するためには『素問』陰陽応象大論（『太素』卷三「陰陽大論」）の「陽為氣、陰為味」が役に立つ。既に述べたように刺節真邪篇の真氣は外氣の二元的摂取システムに拠るもので、同じシステムの穀氣（五味）と対を成す。この真氣は陰陽応象大論に照らせば陽である。かくて、前説は寒症の発生が陽性の真氣の離去による虚によつて齎されたことを説き、後説は陰性の寒症が陽性の真氣の離去に伴う虚を発生させ、その真氣の虚を衝いて寒症の氣が皮膚の間に侵入することを説くものである。両説における真氣は先の外邪に対する防衛機能を有する真氣とは異なり、防衛機能は専ら衛氣に任せ、その背後で生理機能を営む氣であると考えられる。

刺節真邪篇の最後の真氣は「虚邪偏容於身半」以下に見える。虚邪の氣が人体の半身を侵した場合、侵入部位が深くて営衛の分に達すると営衛の機能が衰退し、

その結果眞氣がその分を去ることになり、虚邪の氣のみが居座つて半身不随となる、と云う。本文中の「營衛」は一般的に營氣・衛氣と解される。その解釈で今、特別の問題があるわけではないが、前文に「搏於脉中、則為血閉不通、則為癰、搏於肉、与衛氣相搏」とあつて血と衛氣は見えるものの營氣が見えない点に引掛かりを感じる。これに対して次の引用文を根拠にして血は營氣と同じと考えることができるとの反論があるかも知れない。

營氣者、泌其津液、注之於脉、化以為血、以營

四末、内注五藏六府、（『靈樞』邪客、『太素』

卷十二「營衛氣行」）

中焦亦並胃口、出上焦之後、此所受氣者、泌糟粕、蒸津液、化其精微、上注於肺脉、乃化而為血、以奉生身、莫貴於此、故独得行於經隧、命曰營氣、（『靈樞』營衛生会、『太素』卷十二「營衛氣別」）
確かに血と營氣とは密接な關係を有するものであるが、刺節眞邪篇と同様に營氣に言及せず、血と衛氣を對として扱う例がある。

是故天温日明、則人血淖液而衛氣浮、故血易写、

氣易行、天寒日陰、則人血凝泣而衛氣沈、月始生、則血氣始精、衛氣始行、（『素問』八正神明論、『太素』卷二十四「天忌」）

病在血、調之脉、病在氣、調之衛、（『太素』卷二十四「虛実所生」、『素問』調經論、新校正所引全元起本及甲乙經）

至其月郭空、則海水東盛、人氣血虛、其衛氣去、形独居、肌肉減、皮膚縱、腠理開、（『太素』卷二十八「三虛三実」、『靈樞』歲露）

太陰之人、多陰而無陽、其陰血濁、其衛氣濇、……少陰之人、多陰少陽、……其血易脫、其氣易敗也、（『靈樞』通天）

これらの例から見ると、血と衛氣は明らかに對となり、それが単に血と氣と表現される場合がある。これは營氣・衛氣が對となるのとは異なる、血と衛氣が對となる医学理論の存在を予想させる。これ以上の考察は別稿に譲るが、刺節眞邪篇においても營衛二氣一対とは異なる医学理論を採用している可能性があり、「營衛」を單純に營氣・衛氣に置き換えることはできない。その場合、「營衛」の意味は医学理論が兵家の影響を多

く受けていることからすると、兵衛・とりで、具体的には衛氣の存在部位がまず考えられる。また、『説文解字注』七篇下・宮部に拠れば、「營、市居也」であり、同書二篇下・行部に拠れば、「衛」は「韋市行」に従う会意字であり、「韋」は段注の指摘の通り「圍」の省字であろう。とすると「營」「衛」ともに循環及びその経路を意味し得る。これを基に『素問』調經論（『太素』卷二十四「虚実所生」）のいくつかの文を見てみよう。

氣血以并、陰陽相傾、氣亂於衛、血逆於經、血氣離居、一実一虚、

右で「氣亂於衛」と「血逆於經」は対を成しており、血が逆するのが経脉という器官ないし部位であるから、氣が乱れる「衛」も器官ないし部位と考えるのが適切である。その場合、「衛」は氣の循環経路ないし部位を意味することになる。前の『靈樞』通天の引用文で陰血と衛氣が対であったことからすると、「衛」は経脉内の血に対する外壘を意味するかも知れない。

刺此者、取之経隧、取血於營、取氣於衛、
ここでは血を營から、氣を衛から取ると云い、先の「経」

に代つて「營」が用いられている。營は血の、衛は氣の、それぞれ循環経路ないし部位と解すると最も意味の通りが良い。

人始生、先成精、精成而腦髓生、骨為幹、脉為營、筋為剛、肉為牆、皮膚堅、而毛髮長、

これは『靈樞』経脉の文であるが、骨が幹と為るのと並んで、脉が「營」と為ると云う。この「營」は正に循環経路ないし部位の意味であろう。

寒湿之中人也、皮膚収、肌肉堅、營血泣、衛氣去、故曰虚、虚者摠脾、氣不足、血泣、（『太素』及び『甲乙経』卷六「五藏六腑虚実大論」第三に依る）

再び調經論の文である。「營血」は「皮膚」「肌肉」と同様に營（氣）と血の結合とも考えられるが、対となっている「衛氣」はそのように分離できないこと、また後に「氣不足」「血泣」と氣と血が対になっていることの二点から、「營なる血」であつて「衛なる氣」と対を成していると考えられる。この場合には「營」も「衛」も循環を意味しよう。そうすると「營血」は「循環する血」、「衛氣」は「循環する氣」となり、そ

れが元来の意味であつたかも知れない。そうであるとすると、以上で考察したような「営衛」と所謂営衛二氣との歴史的前後關係が問題となる。山田慶児氏（註9）に拠れば、『黄帝内経』は複数の医学派の論文を集成したものであり、その内で最も古い学派は黄帝派であつて、前に引用した「骨為幹、脉為營」はその黄帝派の論文であるが、同じ『靈樞』経脉には

飲酒者、衛氣先行皮膚、先充絡脉、絡脉先盛、

故衛氣已平、營氣乃滿、而経脉大盛、

とある。従つて、黄帝派からして既に循環経路ないし部位である營の概念と營氣・衛氣の概念とを両有していたとも考えられるから、両者の前後關係の問題は單純に解決されるものではなく、別の視点からの検討が必要である。また、刺節真邪篇の「営衛」が二氣であるとする、その二氣の来源や發生のメカニズムはどのようなものかという疑問も生ずる。所謂営衛二氣は宗氣とともに飲食物の氣（穀氣あるいは水穀氣）に由来するものであるが、真氣と並存する営衛二氣も同様なものかどうか検討の余地がある。このような「営衛」についての詳細は別稿に委ねざるを得ないが、以上の

短い考察によつても「営衛」を單純に「營氣・衛氣」に置き換えられないことだけは明らかであろう。

さて、右の検討の結果を踏まえ、「営衛」については特に限定した訳語を与えることは控えて刺節真邪篇の最後の真氣に立ち返ろう。虚邪の氣の侵入があつた場合、侵入部位が営衛の分であるためか真氣はそれに對して直接的に防衛機能を果しているようには見えず、営衛の機能が虚邪の氣の侵入を受けて低下した結果としてその部分の真氣が退去する。この真氣は第二のケースに類似する真氣である。

最後に真氣の体内における存在部位について見ておきたい。冒頭引用文に「与穀氣并而充身也」とあつたから、穀氣の存在部位がわかれば真氣の所在もわかるはずである。

人受氣于穀、穀入于胃、以伝与肺、五藏六府、皆以受氣、其清者為營、濁者為衛、營在脉中、衛在脉外、營周不休、五十而復大会、陰陽相貫、如環無端、（『靈樞』營衛生会、『太素』卷十二「營衛氣別」）

これに拠れば穀氣は五藏六府へ行くほか、営衛二氣に

分離し、營氣は脉中、衛氣は脉外を通過して全身に行く。衛氣の行く脉外とは具體的にはどこであろうか。

衛氣者、所以温分肉、充皮膚、肥腠理、司閹闔者也、（『靈樞』本藏、『太素』卷六「五藏命分」）

右に拠れば衛氣が行く脉外とは分肉・皮膚・腠理である。この營氣と衛氣の所在を合わせたものが穀氣の所在であり、それはつまり真氣の所在でもある。これに拠れば、冒頭引用文に「正風者、其中人也淺、合而自去、其氣来柔弱、不能勝真氣」とあつたのは腠理から皮膚の部に存在する真氣のことであろう。「搏於肉」以下は「虚則寒」で句の場合には分肉の部に存在する真氣のこととなり、「虚則寒搏於皮膚之間」で句の場合には皮膚の部に存在する真氣のこととなる。「虚邪偏容於身半」では、邪氣は「其入深、内居營衛」であり、これはまた真氣の存在する部位でもある。營衛は既に述べたように部位であるか、二氣であるか不明であるが、いずれであっても両者が密接な関連を有することは明かである。そうすると「衛」は腠理から分肉までの巾を持つことになるが、ここでは「其入深」と云っていること、及び冒頭引用文に「搏於肉、与衛氣相

搏」とあつたこと、この二点から分肉の部を指しているものと思われる。營は当然のこととして脉中であるから、真氣の存在部位は脉中及び分肉の部となる。以上をまとめると、本章冒頭引用文の言及する真氣の存在部位は腠理・皮膚・分肉・脉中であるが、この他にも五藏六府は勿論のこととして脉の循環部位には全て真氣が存在するものと思われる。なお、以上の真氣の存在部位の考察に当たっては穀氣に由来する營衛二氣を主として用いた。その理由は、「穀氣」という名称は食物が胃に入るまでによく見られるが、食物が消化・吸収された以後の生理・病理・治療などの記述においてほとんど見ることができないからである。何故、生理・病理・治療などの記述において穀氣がほとんど見えないかと言えば、元来は穀氣が体内を循環と考えられていたものが医学思想の発展に伴って營氣・衛氣などに取って代られたことによるものと思われる。次の『墨子』の引用文は「穀氣」と明言しないものの、飲食物の氣即ち穀氣が体内を循環していると元来考えていたであろうことを推測させる。

古之民未知為飲食時、素食而分処、故聖人作誨

男耕稼樹藝、以為民食、其為食也、足以增氣充虛、強體適腹而已矣、（辭過）

古者聖王制為飲食之法、曰、足以充虛繼氣強股肱、使耳目聰明、則止、（節用中）

右の推測が正しいとすれば、穀氣とともに体内を循る真氣も營氣や衛氣よりも古いものかもしれない。また、あまり使うことのない穀氣をわざわざ使ったのは、「所受於天」が由来を示すものであるから、それとの兼ね合いに拠ることも考えられる。換言すれば、明確な由来を示す穀氣と並称される「所受於天」の氣に対しては、も本文の作者は明確な由来を意識していたと推定できるのである。その場合には「所受於天」の氣の意味としては、口から入る穀物と対をなすものとして、鼻から入る天空中の氣であることが先天的な氣であることよりも圧倒的に優位である。つまり穀氣の使用は「所受於天」の氣が天空中の氣であることの一傍証とも考えられる。

以上、刺節真邪篇の真氣について検討を加えて来たが、纏めると次のようになる。真氣は後天的に天空中から摂取した氣であり、飲食に拠り摂取した穀氣と

もに人体を充たすものである。従って、体表部にも体深部にも隈無く存在する。その機能は通常の生理作用が主であり、外邪の侵入に対しては、それが弱くかつ侵入部位が体表面部である場合には防衛機能を發揮するが、それ以外の部位では防衛機能に直接的に関することはないようである。

二 經氣である真氣

次は『素問』離合真邪論（『太素』卷二十四「真邪補写」）に見える真氣である。

帝曰、候氣奈何、岐伯曰、夫邪去絡入於經也、舍於血脉之中、其寒温未相得、如涌波之起也、時來時去、故不常在、故曰、方其來也、必按而止之、止而取之、無違其衝而写之、真氣者經氣也、經氣大虛、故曰、其來不可逢、此之謂也、故曰、候邪不審、大氣已過、写之則真氣脱、脱則不復、邪氣復至、而病益蓄、故曰、其往不可追、此之謂也、……帝曰、補写奈何、岐伯曰、此攻邪也、疾出以去盛血、而復其真氣、此邪新客、溶溶未有定処也、

推之則前、引之則止、逆而刺之、温血也、刺出其血、其病立已、帝曰、善、然真邪以合、波瀾不起、候之奈何、岐伯曰、審捫循三部九候之盛虛而調之、……誅罰無過、命曰大惑、反乱大經、真不可復、用実為虚、以邪為真、用鍼無義、反為氣賊、奪人正氣、以從為逆、營衛散乱、真氣已失、邪独内著、絶人長命、予人天殃、

右の一文には「真氣」の語が四見するが、その他にも「真邪以合」「真不可復」「以邪為真」の「真」も真氣と考えられる。まず、「真氣者經氣也」は真氣が經氣であると明確に定義する。經氣の「經」は前文に「夫邪去絡入於經也」とあることから經脉を意味するはずであり、従つて經脉中の氣を真氣と呼んでいる。氣は人体中を循環するものであり、經脉はその循環の幹線であるから、数ある人体中の氣の中で經脉中の氣を真氣と称することは誠に適切である。また、經脉中を流れる氣の大半は人体外から摂取したものである。これに基づいて前章の「真氣者、所受於天、与穀氣并而充身也、」の解釈として第三の張説が可能となるのであるが、『内經』においては同じ術語が必ずしも同

じ意味に用いられていない。本章の真氣と前章の真氣の関連の有無を言う前に双方に対する個別の考察が必要なのである。

さて、『内經』中の「經氣」も全て同じ概念を持つとは限らず、その詳細についてはやはり稿を改めなければならぬが、『内經』の經脉の氣にとつて極めて重要な概念に虚実の概念がある。『内經』医学においてそのように重要な概念であるにも拘らず、『史記』扁鵲倉公列伝には齊の北宮司空の命婦の条に「切其脉大而実」と一例あるだけで(註10)、それも所謂虚実を意味しているかどうかは定かではない。大倉公淳于意の活躍中(註11)と思われる文帝十二年(前一六八年)に埋葬された馬王堆三号漢墓より出土の『脉法』(註12)には「虚則主病」とあり、淳于意の生存の可能性もある景帝期(前一五六―一四一年)には遅くとも埋葬されていたと推定されている江陵張家山漢墓より出土の『脉書』(註13)には「脉盈而泄之、虚而実之」及び「它脉盈、此独虚、則主病」とある。『脉法』『脉書』に見える盈虚・虚実は後の虚実・補写の先驅を為すもので、倉公列伝の「切其脉、大而実」もこの

レベルのものと考えられる。馬王堆漢墓から『脉法』と同時に出土した『足臂十一脉灸経』『陰陽十一脉灸経』は経脉の概念の初期の段階を示すものであった。張家山漢墓出土の『脉書』は馬王堆出土の『陰陽十一脉灸経』『脉法』『陰陽脉死候』の三種と基本的に同じ部分と新出の部分とから成り、山田慶児氏（註14）は『脉書』について「馬王堆帛書よりも、あきらかに医術の体系化がいつそう進んだ段階の著作である」と云う。確かにわずかではあるが盈虚・虚実の使用例も増加している。この傾向が進展し、経脉の概念が整備されるのに伴って虚実の概念も拡充していったものと思われる。このような背景の許で本章冒頭の引用文を見ると、真氣を経氣と規定した直後に「経氣大虚」と云う。経氣である真氣にして始めて虚実を言い得るのではなかろうか。もし、そうであるならば、前章の「寒則真氣去、去則虚、虚則寒」はどう解すれば良いのであろうか。この引用文は『靈樞』刺節真邪篇の文であったが、『太素』三氣篇はこれを「寒則真氣去、去則寒」に作って「虚虚則」三字が少ない。『素問』『靈樞』と『太素』を対比すると、用語・文体に関しては

『太素』が古態を保つことが多い（註15）。刺節真邪篇と三氣篇についても後者が古態を伝え、前者がその後の姿を伝えていると考えられる。具体的に言うると、

「所受於天」の真氣が古く、それが後出の経氣である真氣の影響を受けた場合と、「所受於天」の真氣と経氣である真氣が別個に唱えられたがある時接触するところが、それ以後に「所受於天」の真氣が経氣である真氣の影響を受けた場合とが考えられる。どちらが正しいかは、他の要件を勘案の上で判断すべきである。

経氣である真氣に虚実があることを明らかにできた所で「方其来也」以下、「其来不可逢、此之謂也」までの大意を述べておきたい。邪氣の襲来に当っては必ず経脉を押えて襲来をそこで止めてから治療を施すべきであり、襲来に正面から対峙するような状況で写法を行ってはならない。もし、そうするならば真氣即ち経氣が大いに虚してしまふ。そこで『靈樞』九鍼十二原（『太素』卷二十一「九鍼要道」）に「邪氣の襲来時に施術してはいけない」と云っているのだ。

これに拠れば、経氣である真氣は経氣の一般的な機能である生理作用だけを行うのではなさそうである。

というのは、邪氣と真氣の單なる遭遇に対して写法を施した場合、真氣が虚すことはあつても大いに虚すことはないと思われる。写法に依つて真氣が大いに虚すことが起こるためには、その部位での真氣の結聚が想定される。この真氣の結聚は邪氣に対する防衛機能の發揮であろうから、経氣である真氣は通常の生理機能の他に防衛機能も保持していると考えられる。

次は「候邪不審」以下、「而病益畜」までを考察する。侵入した邪氣の動きを適格に把握せず、大いなる邪氣は既に去つてゐるのに写法を施すならば、真氣は脱去して戻つて来ず、一度去つた邪氣が再び来襲して病状は一層悪化する、という意味である。ここの真氣は写法によつて脱去すると云われるが、そのことは経氣の特徴の一つでもある。なお、「大いなる邪氣」と訳した「大氣」は『内経』に十回ほど見えるが、文脈によつては人体の生理的作用を行う氣として扱わねばならない。頻度的に見れば邪惡な氣として現れることが多いが、やはり詳細な検討を必要とする氣である。次は「此攻邪也」以下、「其病立已」までである。大意は、邪氣を攻める場合、迅速に写法を行つて盛血

を除去し、真氣を回復させるのであるが、この場合の邪氣は新たに侵入したもので定着部位が未定であるから推してやれば前進し、引いてやれば停止するもので、流れに向つて刺鍼して血を温め、その血を刺出すればその疾病はすぐに治る、というものである。ここにおいて血と真氣の盛衰は逆比例しているように見えるが、それが通常の生理的關係であるのか、あるいは邪氣の侵入時の特殊な關係であるのか、詳細は不明である。また右で邪氣が侵入している部位であり、盛血を除去する部位であり、経氣である真氣の回復する部位は、引用文冒頭の文脈からみて血脉の中で、その血脉とは絡と経を指すものと考えられる。経脉・絡脉が血を流通させる脉管、即ち血脉であることは次からも明らかである。

経脉者、受血而營之、（『靈樞』経水、『太素』卷五「十二水」）

脉者、血之府也、（『素問』脉要精微論、『太素』卷十六「雜診」）

経絡が血脉であるとなると、真氣と呼ばれる経氣は何であろうか。

壅遏營氣、令無所避、是謂脉、（『靈樞』決氣、
『太素』卷二「六氣」）

右の一文からは、経脉中の氣とは營氣である。ただ、この營氣が所謂營氣なのか、前章で検討した単なる「循環する氣」であるのかは不明であるが、いずれにせよ経脉は血脉であつたから脉中に血と營氣とが並存することになる。経脉に関する血と氣の並存関係は『内經』がよく言及するものであり、その場合の氣は経氣であることが考えられる。

陽明多血多氣、太陽多血少氣、少陽多氣少血、

太陰多血少氣、厥陰多血少氣、少陰多氣少血、（『靈樞』九鍼論及び五音五味、『太素』卷十九「知形志所宜」、『素問』血氣形志。『太素』は太陰の「多血少氣」を「多血氣」に作る）

経脉者、所以行血氣、而營陰陽、濡筋骨、利關節者也、（『靈樞』本藏、『太素』卷六「五藏命分」）

血と氣を並称するに当たつては前章の「虚邪偏容於身半」以下の検討で見た血と衛氣を指す場合と、次の例において質問での血と氣が回答で血と營衛二氣になつ

ていることから明らかなように血と營衛二氣を指す場合とがある。

黄帝曰、夫血之与氣、異名同類、何謂也、岐伯答曰、營衛者精氣也、血者神氣也、故血之与氣、異名同類焉、（『靈樞』營衛生会、『太素』卷十

二「營衛氣別」）

以上に拠れば、経脉中に流れる経氣は營氣以外に衛氣か營衛二氣を指すことも考えられる。経氣が衛氣と同じであるとする、前章で存在の可能性を検討した血と對をなす衛氣であるかも知れないし、あるいはまた血と營氣との密接な関係に基づいて血の中に營氣を含めているのかも知れない。経氣が營衛二氣を指す場合はどうであろうか。

六府者、所以受水穀而化行物者也、其氣内于五藏、而外絡支節、其浮氣之不循環者為衛氣、其精氣之行于經者為營氣、陰陽相隨、外内相貫、如環之無端、（『靈樞』衛氣、『太素』卷十「経脉標本」）

營者水穀之精氣也、和調於五藏、灑陳於六府、及能入於脉也、故循脉上下、貫五藏、絡六府也、

衛者水穀之悍氣也、其氣慄疾滑利、不能入於脉也、故循皮膚之中、分肉之間、熏於膏膜、散於胸腹、

(『素問』痺論、『太素』卷二十八「痺論」)

右に拠れば、経氣即ち営衛二氣の場合、経氣は経脉の内外に存在する氣であり、存在する部位は異なるが「陰陽相隨、内外相貫」のように相互に関連を有する氣を意味することになる。普通、経脉と言うと、その構造は管状物を想定し、経氣はその中を流れる氣であると想像するが、経脉は脉管の内外を含む概念であるかも知れず、経氣は経脉の内外に存在する氣である可能性は十分にある。

以上の検討から、経氣とは血とともに経脉中を流れる営氣、経脉中の血及び営氣とは異なつて脉外を流れる衛氣、経脉中の営氣と経脉外の衛氣を合わせたもの、という三種が考えられる。しかし、ここに見える営氣・衛氣は所謂営氣・衛氣であるのか、この三種の内のどれが本当の経氣であるのか、あるいはまた、三種とも本当の経氣であり、三種類が存在するのは経氣の歴史の変遷の反映であるかも知れない等々の問題があるが今後の課題としたい。

次は「真邪以合、波瀰不起、候之奈何」である。真氣と邪氣が一緒になつても、波やうねりが発生しない場合には、どのように診察するのか、という意味である。これは本章冒頭で引用した離合真邪論に「夫邪去絡入於経也、舍於血脉之中、其寒温未相得、如涌波之起也」とあるものや、引用部のさらに前に書かれている次の一文を受けるものである。

天地温和、則経水安靜、天寒地凍、則経水凝泣、
天暑地熱、則経水沸溢、卒風暴起、則経水波涌而
隴起、夫邪之入於脉也、寒則血凝泣、暑則氣淖沢、
虚邪因而入客、亦如経水之得風也、経之動脉、其
至也亦時隴起、

右は邪氣の侵入によつて惹起される経脉の状況変化を時時の氣象によつて惹起される経水の状態変化に譬えたものであり、「卒風暴起、則経水波涌而隴起」は邪氣の侵入が経脉に同様のことを引き起こすことを示すものである。「真邪以合、波瀰不起」は真氣と邪氣が接触すると波瀰が起ることを前提とし、この前提に拠れば真氣は邪氣に対する防衛機能を持つと考えることがができる。また、真氣と邪氣が接触しても波瀰が起

こらない場合があるわけだが、それが何如なる原因に拠るものか詳細は不明である。しかし経水の波離が卒風の暴起に拠ることからすると、邪氣の力が弱く、侵入が緩慢であることが原因と推測できる。

次の「誅罰無過」以下ではまず句読が問題となる。

「真不可復」までの四句は「惑」「復」が職・覚通韻で一連のもの、「真氣已失」より「予人天殃」までの四句も「著」「殃」が魚・陽対転で同じく一連のものと考えられる。この両者の間の七句はその内容と、前者の末句が「真不可復」であり後者の初句が「真氣已失」とこれを受けていることの二点から、前者の記述をより具体的に述べる部分と考えられる。そこでまず「誅罰無過」より「真不可復」までである。「誅罰無過」は疾病がないのに治療を施すことの喩えであり、そのようなケースを「甚だしい取り違え」と呼び、治療を施したためにかえって大経脈を乱してしまい、真氣が回復不能に陥る、という意味である。正しく機能している経脈に誤って治療を施すとその経脈の機能を混乱させ、延いては真氣に甚大な被害を与えるということは、経気である真氣にとつては当然の成り行きで

ある。

次は「用実為虚」以下七句であるが、大意は実証を虚証と誤診し、邪氣を真氣と見誤り、治療に明確な原則がない場合、邪氣が人体を傷害し、正氣を奪い去ることになり、それぞれの時節の氣のあり方があるべきものからあるべきでないものへ変えることにより営衛が散乱してしまう、ということである。実証と虚証は症候において対の概念として扱われるものであり、それとの文章構成上の兼ね合いから邪氣と真氣もここでは対の概念として扱われているものと考えられる。これまでの本章における検討に際して邪氣に対処する真氣が幾度か登場したが、ここでは文章の構成の点から邪氣と真氣が対の概念を持つことが明らかになったと言えよう。誤診・誤治は邪氣の人体への傷害を許し、人の正氣を失わせるということから、この正氣は前章の正風である正氣とは明らかに異なる。邪氣の傷害により喪失するものは何かと言えば、正常な生理機能である。とすると正氣は正常な生理機能を行う気であると推定できる。そうであるならば、正常な生理機能を行うものとして既に経気である真氣があり、今ここで

正氣が加つたことになる。真氣と正氣はどのような關係にあるものであろうか。「奪人正氣、以從為逆、營衛散乱」に明らかに關連を有する記述が『素問』四時刺逆從論に見えるので、それを先に検討することにしよう。

故刺不知四時之經、病之所生、以從為逆、正氣内乱、与精相薄、必審九候、正氣不乱、精氣不転、ここには「正氣」「以從為逆」が見え、本章冒頭の引用文中に見えた「三部九候」と同じ「九候」が見える。

従つて同じ医学派、あるいは少くとも同系統の医学派の論文と推定できる。先に大意を述べた所で「營衛」については訳語を与えず、そのまま表記したが、營衛二氣は『内經』において精氣とよく表現されるから、ここに見える精氣も「營衛散乱」の營衛に対応するもので營衛二氣を指すものと思われる。以上のように密接な關連があることを確認した所で四時刺逆從論の大意であるが、季節によって異なる氣の所在とそれに応ずる疾病の發生状況を把握せず、当該の季節の氣のあり方があるべきものからあるべきでないものへ変えることにより、正氣は乱れ、邪氣と精氣が闘ぎ合うこと

になるから、三部九候の脉診により經氣と疾病の状況を適格に捉えてそのような事態を起こさぬようにするというものである。ここに見える正氣が生理機能を営む氣であることは明らかであるが、それ以外に文脈からそれぞれの季節に応じた部位に存在する氣そのもの、あるいはそれに關連する氣を意味すると推定できる。四時刺逆從論は季節ごとに重点的に氣血の存在する部位及びその理由を次のように述べる。

是故春氣在經脉、夏氣在孫絡、長夏氣在肌肉、秋氣在皮膚、冬氣在骨髓中、……春者天氣始開、地氣始泄、凍解氷釈、水行經通、故人氣在脉、夏者經滿氣溢、入孫絡受血、皮膚充実、長夏者經絡皆盛、内溢肌膚中、秋者天氣始收、腠理閉塞、皮膚引急、冬者蓋藏、血氣在中、内著骨髓、通於五藏、是故邪氣者常隨四時之氣血而入客也、至其變化、不可為度、

正氣とは詳しく言えば先に述べた「それぞれの季節に応じた部位に存在する氣」であり、概言すれば右の文末に見える「四時の氣血」であると考えられる。『靈樞』九鍼十二原（『太素』卷二十一「九鍼要道」）に

「粗守形、上守神、神乎、神客在門（註16）、未覩其疾、惡知其原」とあるものを解して、『靈樞』小鍼解（『太素』卷二十一「九鍼要解」）は次のように云う。

粗守形者、守刺法也、上守神者、守人之血氣有
余不足可補寫也、神客者、正邪共会也、神者、正
氣也、客者、邪氣也、在門者、邪循正氣之所出入
也、未覩其疾者、先知邪正何經之疾也、惡知其原
者、先知何經之病所取之処也、

ここに見える「邪循正氣之所出入也」は先の「邪氣者常隨四時之氣血而入客也」と同じことを述べているから、正氣を「四時の氣血」あるいは「それぞれの季節に応じた部位に存在する氣」と解することは妥当である。そうすると、四時にはそれぞれに相應しい氣があるのに呼応して人体中にも四時それぞれに相應しい氣（血）があつて、それを正氣と呼び、更に詳しくは四時それぞれに相應しい氣（血）が人体中の四時それぞれに相應しい部位に存在するものを正氣と呼ぶのである。このような正氣は陰陽家あるいは風占いの影響下で形成された概念である。陰陽家に拠れば各時節にはその時節を主宰する氣があり、その氣がその時節にお

ける生命活動を全うさせる任を負う。その時節を主宰する氣に対応して人体中で生理機能を営む氣が正氣であると考えることができる。一方、風占いにおいては各時節に実風と虚風があり、実風は生命活動を促進し、虚風は生命活動を阻害するものであるから、実風を受けて人体中で生理機能を営む氣が正氣と考えられる。

ところで、『呂氏春秋』仲夏紀「古楽」に「惟天之合正風乃行」とあり、畢沅校所引の趙注に「言八方之風各得其正也」と云い、陳奇猷『呂氏春秋校釈』はこれを是とする。これに従えば実風は正風と同じものとなる。実風を正風と同じと考えているのが『甲乙經』卷十「陰受病発」第一下である。そこには前章冒頭の刺節真邪論と同じ文を載せ、「正氣者正風也、従一方来、非実風、又非虚風也」を「正氣者正風、従一方来、非虚風也」に作っている。『甲乙經』の記述が正しいとすれば、前章と本章の正氣は同じもので、時節ごとの正しい風である正風を受けて体内に存在して生理機能を営む氣が正氣ということになる。しかし、『甲乙經』が正しいのか、『靈樞』『太素』が正しいのかは別に検討を必要とし、詳細はそれを待たなければならない

が、前章と本章の正氣が陰陽家説ないし風占いに関連するものであることは間違いないと思われる。

以上の検討に依り、經氣である真氣と正氣との相違はほぼ明らかになったと思う。即ち、經氣である真氣は經脉を循環しつつ通常の生理機能に加えて防衛機能を営むものであるのに対し、正氣は時節ごとに異なる外界の氣に対応して体内に存在する時節ごとにあるべき氣であり、生理機能を営むものである。

さて、最後は「真氣已失」以下で、真氣は既に失われ、邪氣のみが内部に居残り、人に本来備わっている長命を絶ち、短命を附与することになる、という意味である。これに拠れば、經氣たる真氣は単なる生理機能を営むだけに止まらず、生命の存否にも関る重要な機能を有すると考えられる。ところで、「真氣已失」以下四句は実質的には「誅罰無過」以下四句を受けるもので、「用実為虚」以下七句は「誅罰無過」の四句を具体的に説明する部分と考えてきたが、そうであるならば前後の各四句中に見える真氣とその間の七句中に見える正氣・營氣・衛氣との関係はどのようなものであろうか。これまでに經氣（つまり真氣）と營衛二

氣との関連、及び真氣と正氣との関連についてはその概略を考察したが、並存する正氣と營衛二氣に対して真氣が何如なる関係にあるのが問題なのである。先に四一頁に引用した『素問』四時刺逆從論の末尾に引き続いて次の一文がある（一部重複する）。

是故邪氣者、常隨四時之氣血而入客也、至其變化、不可為度、然必從其經氣、辟除其邪、除其邪則亂氣不生、帝曰、逆四時而生亂氣奈何、岐伯曰、……凡此四時刺者、大逆之病（新校正云、按全元起本作六經之病）、不可不從也、反之則生亂氣、相淫病焉、

邪氣というものは常にその季節にあるべき氣血のあり方に依じて侵入するが、そのヴァラエティに富んだ具体的な侵入の様態について全てを正確に把握することはできない。しかし、どんな場合にもその經氣のあり方に依じて邪氣を除去するのであり、邪氣を除去すれば亂氣は生じない。黄帝が問う、四時の氣血のあり方に反して治療した場合、どのように亂氣が発生するのか。岐伯が答える、……季節に応じた治療法というのは、六經脉の疾病に関して完全に遵守しなければな

らない。それに反する治療法を行うと乱氣が発生し、それが高じて疾病となる。以上が大意である。ここで「其經氣」と云っているのは、「四時之氣血」の經脉にあるものを指す。これは「必從其經氣」が正しい方法であるのに対し、誤った方法を「逆四時」と云っていることから明らかである。少くとも經脉にある氣（血）であれば四時のあるべき氣血であつても經氣と呼ぶことができるのである。營衛二氣が經氣と呼び得ることは既述の通りである。つまり、前後の文脈中で真氣（こゝでは經氣の別称）と云い、その中間で正氣・營氣・衛氣が登場するのは經氣である真氣がその三氣を總括するものであることに拠ると考えられる。この推定が正しければ、正氣と經氣（その別称としての真氣）の区別は曖昧なものとならざるを得ない。その曖昧さによる混乱は離合真邪論に既に表れている。本章冒頭引用文末尾に続いて次のように云う。

不知三部九候、故不能久長、因不知合之四時五行、因加相勝、邪邪改正、絶人長命、邪之新客来也、未有定处、推之則前、引之則止、逢而写之、其病立已、

この内、「邪之新客来也」について張琦『素問釈義』は衍文とする。ほぼ同文が本章冒頭引用文に見えることから正しい判断と考えられるが、仮に衍文でなくとも後附の文であることは間違ひなからう。また、「絶人長命」の句も冒頭引用文に見えるもので、同じく少くとも後附の文に違ひない。「因不知合之四時五行」とあるものも、それより前の文では全く触れないにも拘らず突如として五行が登場するので、後附と思われる。つまり、「因不知合之四時五行」以下は後附と考えられるが、そこで「邪邪改正」と云つて邪氣と対応する正氣を挙げている。冒頭引用文では邪氣と対応するものは經氣である真氣であつたから、後附が何時なされたものか不明であるが既にこの段階で經氣である真氣と正氣の混乱が生じている。また、冒頭引用文の「用実為虚、以邪為真」の「真」を『甲乙經』卷十「陽受病發風」第二上は「正」に作り、『甲乙經』成立の時期における両者の混乱の存在が確認できる。このように早期から正氣と真氣の区別が曖昧だったことが原因と考えられるが、後には前章二八頁で引用した『簡明中医辞典』の記述や次の引用でも明らかのように、

正氣と真氣はほとんど同じものと見做されるに至った。

真氣、猶言正氣元氣也、（『中国医学大辞典』）

真氣、同正氣。（『簡明中医辞典』）

本章で検討した内容をまとめてみよう。まず、経氣である真氣は虚実の概念を有するものであり、それと関連すると思われるが、補写の技法の影響を受けるといふことがある。経氣である真氣は營氣を指す場合、衛氣を指す場合、營衛二氣を指す場合、營衛二氣と正氣を指す場合の四つの可能性がある。また、遅くとも『甲乙經』成立の頃には真氣と正氣の区分に混乱が生じており、後世では両者の区別はほとんどつかなくなり、同一のものと扱われるようになった。これらは経氣の概念の曖昧さに起因するものと思われる。以上が経氣である真氣について本章で明らかになった点である。

三 定義のない真氣

（一） 道家的な真氣

虚邪賊風、避之有時、恬憺虚无、真氣從之、精

神内守、病安從來、是以志閑而少欲、心安而不懼、形勞而不倦、氣從以順、各從其欲、皆得所願、故美其食、任其服、樂其俗、高下不相慕、其民故曰朴、（『素問』上古天真論）

右には「恬憺虚無」「志閑」「少欲」「心安」「朴」といった道家に特有の語がちりばめられている、と丸山敏秋氏（註17）は指摘する。この他にも道家と関連する部分がある。

甘其食、美其服、樂其俗、安其居、（『老子』八十章）（註18）

平易恬憺、則憂患不能入、邪氣不能襲、故其德全而神不虧、（『莊子』刻意）

「美其食、任其服、樂其俗」が『老子』八十章と関連することは一見して明らかである。上古天真論の新校正は別本が「美其食」を「甘其食」に作ることを指摘するが、その場合には『老子』八十章との関連は一層顕著になる。『莊子』刻意は「平易恬憺」によって心の平安と身体の健康が齎されると説き、上古天真論は「恬憺虚无」によって疾病のない状態、さらには心志の安閑が齎されると云い、この点で両者はほぼ同じこ

とを述べていると認められる。以上のように表現のみならず、内容についても類似性が認められることから上古天真論の一文が道家と関連することは明らかである。そこで、上古天真論の真氣は道家の「真」の影響を受けたものとの推定が成立する。道家の「真」は使われている文脈によって異なる意味を示すが、その核心は作為のない本質・本源といえよう。その「真」が医術・養生術に導入されて真氣として用いられたならば、その真氣は作為のない本質的・根源的な氣を意味するに違いない。そのような真氣は、従来使用されてきたいくつかの氣を本質的・本源的に統一しようとする者が医術・養生術に導入したか、あるいは従来の氣の理論に対抗して新たな理論を提唱する者が導入したか、いずれかによって医術・養生術に取り入れられたと考えられる。そのいずれであるにせよ、その導入の時までには医術・養生術の理論において氣が重要な地位を占め、相当程度の数の氣が識別され命名されて使用されていたと推定できる。

さて、志閑・心安・形労と似た用語を使い、真氣の代りに「真」を用いる一文が『莊子』に見える。それ

は漁父篇の孔子を評する文章中に見える「苦心労形、以危其真」であり、従って道家はこれとは反対に心を苦しめず、形を勞せず、真を危くしないことを尊ぶのである。これに対して上古天真論では「恬憚虚无」により真氣が従うようになり、その結果として「心安而不懼、形労而不倦」が齎される。漁父篇で「真」の保全は目的と考えられるのに対し、上古天真論で真氣の従順は一つのプロセスであるという違いがある。この違いは思弁を尊ぶ道家と現実的効果を尊ぶ医術・養生術の立場の相違に由来するものであろうが、上古天真論の主張は「苦心労形、以危其真」を了解した上で、「真」を危くしなければ「苦心労形」の悩みは解決できるから、道家言の「恬憚虚无」を援用して真氣を従順ならしめようとしたと考えられる。また、真氣の従順による「苦心労形」の悩みの解決を考える際に、同じ漁父篇の「真在内者、神動於外」の思想も借用しているのではなからうか。真氣が自然のあるがままに従順に体内に存在するとき、「神動於外」即ち靈妙な作用が発揮されて「心安而不懼」のみならず、「形労而不倦」の効果が得られると考えられる。それだけに止

まらず、「氣従以順」も真氣のことを述べるものと思われるので、真氣が従順な場合には「各従其欲、皆得其願」という現実的利益が齎されるが、これも真氣に対応する「神動於外」の結果であろう。このように道家の所説を援用しつつ、積極的に現実的要求に対処することを目指すものが生身の人間を素材とする医療・養生術である。従って、道家の「真」を物質的に具体化した真氣の概念を導入することによって自説の理論的整備を行ったものと思われる。

ところで、『莊子』刻意に「虚无恬憺、乃合天徳」とあり、上古天真論の「恬憺虚无、真氣従之」と際立つた対称を示している。「虚无恬憺」あるいは「恬憺虚无」と同じ条件の下で、道家は徳に結びつけ、医療・養生術は氣に結びつけていることは両者の立場の相違を端的に示すものとして非常に興味深い。一見、無関係とも思われる徳と氣を相互に関連するものと考えたのが陰陽家の騶衍の陰陽五行説（註19）である。騶衍の陰陽五行説中の徳氣論は一方で王符『潜夫論』本訓篇の道氣論（註20）を経て宋学の理氣論に連なると考えられ、他方で騶衍の所説の要が仁義節儉・君臣上下

六親の施にあることを理解できなかった方士達によって氣中心の陰陽五行説へ変形させられたと考えられる。刻意篇・上古天真論・騶衍の三者間の時代的な前後関係は不明であるが、同じ前提から出発し徳と氣という全く異なる所に到達しているものの、徳と氣の間にはある脈絡が通じていることだけは確かである。

さて、陰陽家は医家・養生家を含む方士に影響を与えているのは勿論であるが、道家にも影響を与えていることは先学（註21）の指摘する所である。しかし、その影響の与え方は異なっている。先に引用した刻意篇「平易恬憺、則憂患不能入、邪氣不能襲」に拠れば、「平易恬憺」によって憂患も邪氣も防ぐことができる。一方、上古天真論は「恬憺虚无」の前に「虚邪賊風、避之有時」と云って邪氣の防除には時を知ることが必要とする。「虚邪賊風、避之有時」は占風家あるいは陰陽家の所説であり、陰陽家の影響を受けているといえ、これ程顕著な用例は道家の文献には見えないようである。道家は陰陽家言の内の原理的な部分だけを受け入れているのに対し、医療・養生術ではほとんど全面的に陰陽家の所説を受け入れていることの違いに

拠るものと考えられる。

右で見たように上古天真論が陰陽家、とりわけ占風家と関連するものであるとすると、その真氣と第一章の真氣との関係の有無が問題となる。第一章の真氣も『莊子』漁父の影響が感じられるものであったから、両者の関係は存在すると思われるが、それが具体的にどのようなものであったかは今のところ不明である。

同じ上古天真論に次の一文がある。

以酒為漿、以妄為常、醉以入房、以欲竭其精、以耗散其真、不知持滿、不時御神、務快其心、逆於生樂、起居無節、故半百而衰也、

ここには無節操な生活態度によつて損耗させるものとして精と真が並称される。先秦道家の文献は精と真とを原則として並称せず、その唯一の例外と言えるのが『莊子』天下の「不離於精、謂之神人、不離於真、謂之至人」である(註22)。従つて精の出現する篇と真の出現する篇の分析で『莊子』の成立の一端を窺い知ることが出来るかも知れないが、それはさておき、『莊子』における天下篇の後出性は周知のことであるから、上古天真論の精・真並称がこの影響下にあるとすれば、

その成立に一つの目安を得ることになる。また、「不知持滿」は『老子』九章の「持而盈之、不如其已」とは方向を異にするものであり、先の精・真の並称の問題を併せると先秦道家の影響は強いとは言えない。さて、その精と真であるが、両者ともに「身之本」を意味するか、あるいは精は「生殖の精」であつて、真は「身之本」であるかのいずれかであろう。とすれば、この真は作為のない本質・本源である道家の「真」と関連するものと言える。

道家の「真」と関連すると思われるものが『素問』四氣調神大論(『太素』卷二「順養」)にも見える。

夫四時陰陽者、万物之根本也、所以聖人春夏養陽、秋冬養陰、以從其根、故与万物沈浮於生長之門、逆其根、則伐其本、壞其真矣、

陰陽家と道家をミックスしたような表現である。ここでの「真」は文脈から根本に関連することが明らかで、従つて道家の「真」に近い。一方、陰陽四時を万物の根本と規定するのは陰陽家の思想である。陰陽家に拠れば、陰陽四時は天空中の氣そのもの、あるいは天空中の氣の表象であり、それが根本と規定されているか

ら、ここの「真」は必然的にその根本と関連することになる。とすると、この点でこの「真」は第一章の真氣と關係を有することが想定される。結局、四氣調神大論の真氣は文章表現と同様に陰陽家と道家の双方の概念をあわせ持つものと言えるだろう。

以上、道家的な真氣について考察を加えたが、純然たる道家の概念に由来するものは存在せず、程度の差はあるものの、道家と陰陽家の概念を折衷して形成されたものと推定できる。

(二) 「所受於天」的な真氣

夫瘧氣者、并於陽則陽勝、并於陰則陰勝、陰勝則寒、陽勝則熱、瘧者風寒之氣不常也、病極則復至、……夫瘧之未發也、陰未并陽、陽未并陰、因而調之、真氣得安、邪氣乃亡、（『素問』瘧論、『太素』卷二十五「三瘧」）

瘧とは風寒の気の常ならざるものであつて身体の陰陽の平衡を乱すことにより発熱させたり、悪寒させたりする。その瘧の発病以前、即ち陰陽の平衡が破られ

ていない段階で適切に治療すれば真氣は安定を維持し、瘧氣は消滅する。この真氣は陰陽の平衡と関連するものであること、また引用部の前後には邪氣と衛氣についての言及があること、この二点が第一章の『靈樞』刺節真邪篇の真氣と一致するので「所受於天」の真氣に関連するものと考ええる。

氣有余則喘欬上氣、不足則息利少氣、血氣未并五藏安定、皮膚微病、命曰白氣微泄、……帝曰、刺微奈何、岐伯曰、按摩勿刺、出鍼視之、曰、我将深之、適人必革、精氣自伏、邪氣散乱、無所休息、氣泄腠理、真氣乃相得、（『素問』調經論、『太素』卷二十四「虛實補寫」）

右は心に藏される神、肺に藏される氣、肝に藏される血、脾に藏される肉（註23）、腎に藏される志のそれぞれの有餘・不足・わずかな異常の場合の症状と治療法を述べたものの内、氣に関する部分である。氣についてのわずかな異常である「白氣微泄」に対する治療を述べる部分に真氣が見える。治療とはいふものの、岐伯の答えの大部分（「我将深之」以下、恐らく文末まで）は治療の際の呪文である。『内経』医学は呪術

の段階から擬似科学の段階に全体的には到達しているが、部分的に呪術的医療の痕跡を止めている。さて、ここに見える真氣を「所受於天」の真氣と考えるのは次の理由に拠る。調經論は先に述べたように氣以外にも神血形志の有余・不足・わずかな異常について論述するが、神の条に次の一文がある。

帝曰、刺微奈何、岐伯曰、按摩勿釈、著鍼勿斥、移氣於不足、神氣乃得復、

岐伯の答えの末尾の「神氣乃得復」は神のわずかな異常に対する治療の効果を言ったものであるから、「神氣」は神氣血形志の神を指すはずである。振返つて氣のわずかな治療を見ると、氣のわずかな異常に対する治療の効果を言った答えの末尾は「真氣乃相得」であり、神の例から推せばこの「真氣」は神氣血形志の氣を指すに違いない。神氣血形志の氣は肺に蔵されるものであったから、天より受けて肺に蔵されるものと考えられるのである。

風寒湿氣、客于外分肉之間、迫切而為沫、沫得寒則聚、聚則排分肉而分裂也、分裂則痛、痛則神歸之、神歸之則熱、熱則痛解、痛解則厥、厥則他

痺発、発則如是、帝曰、善、余已得其意矣、此内不在蔵、而外未発于皮、独居分肉之間、真氣不能周、故命曰周痺、（『靈樞』周痺、『太素』卷二十八「痺論」）

周痺とは風寒湿氣が五臓の分でも皮の分でもなく、分肉の間に存在するとき、真氣が周回することができなくなることによつて命名されたものだと言っている。そうであるならば、この真氣は分肉の間に存在するものであり、そのような真氣は「所受於天」の真氣であった。従つてこの真氣も「所受於天」の真氣と考える。以上、「所受於天」の真氣と考えられるものを三例検討した。その内で明らかに「所受於天」の真氣と認められるのは調經論の真氣だけであり、他の二者は「所受於天」の真氣の可能性が幾分高いものの、他の真氣の可能性がないわけではない。正確な所は他の氣の考察を経た上での再検討を待たねばならない。

（三） 経氣的な真氣

本驗者、皆因其氣之虛実、疾徐以取之、是謂因

衝而写、因衰而補、如是者、邪氣得去、真氣堅固、是謂因天之序、（『靈樞』邪客、『太素』卷九「脉行同異」）

「本輸」とはその経脉の氣の虚実に基づいて治療することであつて、それを「衝に基づいて写し、衰に基づいて補す」と言うのであり、こうする場合には邪氣は退去して真氣は堅固となるが、これを「天の秩序に基づく」と言うのだ、というのが右の一文の大意である。文意の細部に關しては不明の点もあるが、要は経脉の氣の虚実に基づいて治療すれば邪氣は退去し真氣は堅固となるということである。従つて、ここの真氣は經氣を意味するものと考えられる。

持鍼之道、欲端以正、安以靜、先知虚実、而行疾徐、左指執骨、右手循之、無与肉果、写欲端以正、補必閉膚、輔鍼導氣、邪得淫洩、真氣得居、……肺心有邪、其氣留於兩肘、肝有邪、其氣留於兩腋、脾有邪、其氣留於兩髀、腎有邪、其氣留於兩膕、凡此八虚者、皆機關之室、真氣之所過、血絡之所遊、邪氣惡血、固不得住留、住留則傷筋絡骨節、機關不得屈伸、（『靈樞』邪客、『太素』

卷二十二「刺法」 （註24）

後半部には兩肘、兩腋、兩髀、兩膕の八關節は真氣の通過する所であり、血絡の浮き出る所であると云う。八關節は経脉の流注経路であるから、この真氣は經氣と考えられる。前半部の「邪得淫洩、真氣得居」も同じ文章の中で使われているので、やはり經氣である真氣と考えられる。また、前半部の「先知虚実、而行疾徐」は本節冒頭の『靈樞』邪客（『太素』脉行同異）の「皆因其氣之虚実、疾徐以取之」に対応するものと思われ、そこでの真氣も經氣であつたから、この点からも經氣的な真氣と認められる。

太陽為闔、陽明為闔、少陽為樞、故闔折則肉節瀆而暴病起矣、……闔折則氣無所止息而痿疾起矣、故痿疾者、取之陽明、視有余不足、無所止息者、真氣稽留、邪氣居之也、樞折即骨繇而不安於地、（『靈樞』根結、『太素』卷十「経脉根結」）

右は三陽経を人体における闔、闔、樞に喩え、それが傷害された場合に發生する異常を述べる。闔即ち陽明経が傷害された場合には「氣無所止息」になり痿疾が起こるのであるが、「無所止息」とは真氣が停滯し

て邪氣がそこに寄り付くことと解説する。陽明經が傷害された場合の真氣の稽留であるから、この真氣は陽明經の真氣、つまり經氣的な真氣と考えられる。

七者星也、星者人之七竅、邪之所客於經、而為痛痺、舍於經絡者也、故為之治鍼、令尖如蚊虻喙、靜以徐往、微以久留、正氣因之、真邪俱往、出鍼而養者也、（『靈樞』九鍼論、『太素』卷二十一「九鍼所象」）

右は治療に用いる九種の鍼について天地と人体から適当な数を選び出して尤もらしい数合せを行っている内の七番目の部分である。従って初めの二句はほとんど意味がない。「邪之所客於經」以下の大意は、邪氣が經脉に侵入して痛痺を起こし、それが經絡に留まっている場合、蚊の吸い口のように細い鍼を作り、それを静かにゆつくりと刺し、鍼を止めてからしばらく留置すると（註25）、正氣が充実して真氣と邪氣はそろってそこから動き出すので、そこで抜鍼して真氣を養う、ということである。この真氣は文脈から明らかに經氣である。「真邪俱往」は見なれぬ表現であるが、恐らく膠着状態に陥っていた真氣と邪氣が鍼によって

再び活動を始めることを意味するものと思われる。

月始生、則血氣始精、衛氣始行、月郭滿、則血氣実、肌肉堅、月郭空、則肌肉減、經絡虛、衛氣去、形独居、……月生無写、月滿無補、月郭空無治、……月生而写、是謂藏虛、月滿而補、血氣揚溢、絡有留血、命曰重実、月郭空而治、是謂乱經、陰陽相錯、真邪不別、沈以留止、外虛内乱、淫邪乃起、（『素問』八正神明論、『太素』卷二十四「天忌」）

この一文は月の盈虚と人の氣血の盈虚が対応することを述べる。月が欠けた時は人体の氣血も虚すから治療を行ってはならないのであるが、それにも拘らず治療を行うならばそれは「乱經」と呼ばれ、陰陽が錯綜し、真氣と邪氣が区別できなくなり、それが体内深く潜伏して滞留することになり、体表部は虚して体深部は乱れ、大きな病邪が発生する、と云う。「乱經」と命名していることから、治療の過誤が引き起こす經脉の混乱状態を述べているはずであり、従ってここに登場する真氣は經氣的な真氣と考えられるのである。

以上、經氣的な真氣を五例検討したが、いずれも文

脈上から経脈との関連が推定できるものである。

(四) その他の真氣

本節においては(一)から(三)のいずれかに分類することの困難な真氣を扱う。

邪氣之中人也、洒淅動形、正邪之中人也微、……是故工之用鍼也、知氣之所在、而守其門戶、明於調氣、補寫所在、徐疾之意、所取之處、寫必用員、切而轉之、其氣乃行、疾而徐出、邪氣乃出、伸而迎之、遙大其穴、氣出乃疾、補必用方、外引其皮、令当其門、左引其樞、右推其膚、微旋而徐推之、必端以正、安以靜、堅心無解、欲微以留、氣下而疾出之、推其皮、蓋其外門、真氣乃存、(『靈樞』官能、『太素』卷十九「知官能」)

「邪氣之中人也、洒淅動形、正邪之中人也微」は、「正邪」が「正風」の別称であるから第一章にほぼ同文が存在することになり、この点からすると右に見える真氣は「所受於天」的な真氣の可能性がある。しかし、補写に関する文脈である点、「徐疾之意、所取之

処」は前節「経氣的な真氣」の第一例の「徐疾以取之」に通じ、「必端以正、安以靜」はその第二例の「欲端以正、安以靜」とほぼ同文であること、これらに拠れば経氣的な真氣の可能性がある。二つの可能性があることは、両者が混同される過程、あるいは混同された以後の真氣であることを示していると考えられる。

黃帝曰、形氣之逆順奈何、岐伯曰、形氣不足、病氣有余、是邪勝也、急写之、形氣有余、病氣不足、急補之、形氣不足、病氣不足、此陰陽氣俱不足也、不可刺之、刺之則重不足、重不足則陰陽俱竭、血氣皆尽、五藏空虚、筋骨髓枯、老者絶滅、壯者不復矣、形氣有余、病氣有余、此謂陰陽俱有余也、急写其邪、調其虚实、故曰、有余者写之、不足者補之、此之謂也、故曰、刺不知逆順、真邪相搏、(『靈樞』根結、『太素』卷二十二「刺法」)

右の一文は『靈樞』においては前節第三例と同じ根結篇に、『太素』においては前節第二例とおなじ刺法篇に、それぞれ入っていることから経氣的な真氣の可能性がある。また、補写に言及する点も経氣的な真氣であることを思わせる。しかし、経氣と病氣を一对の

ものとする論述は『内経』中では特異なもので、この点に対する考察を経なければ詳しいことは言えない。

夫脹者、皆在於府藏之外、排藏府而郭胸脅、脹皮膚、故命曰脹、……営気循環為脉脹（註26）、衛気並脉循分為膚脹、……写虚補実、神去其室、致邪失正、真不可定、粗之所敗、謂之天命、補虚写実、神帰其室、久塞其空、謂之良工、黄帝曰、脹者焉生、何因而有名、岐伯曰、衛気之在身也、常並脉循分、行有逆順、陰陽相隨、乃得天知、五藏更治、四時有序、五穀乃化、然後厥氣在下、営衛留止、寒氣逆上、真邪相攻、兩氣相搏、乃合為脹、（『靈枢』脹論、『太素』卷二十九「脹論」）

右は脹病の種類・発生原因・証状・治療方法などを論述する内の一部分である。虚を写し実を補すと、「神」「邪」「正」「真」に影響が及ぶと云う。これは神氣・邪氣・正氣・真氣を指すはずである。文末には「厥氣」「営衛」「寒氣」「真邪」が見える。厥氣が普通説かれるように寒厥の氣を意味するならば、「真邪」の真氣は営衛二氣を指すことになるう。ただ、従来説かれる厥氣についてはかなり誤解も多いようなので、厥氣

の検討を経なければ正確なことは言えない。神氣・邪氣・正氣・真氣の並称も他に用例がないので、四者が何如なる關係にあるのかは未詳である。

其五藏皆不堅、使道不長、空外以張、喘息暴疾、又卑基牆、薄脉少血、其肉不石、数中風寒、血氣虚、脉不通、真邪相攻、乱而相引、故中寿而盡矣、（『靈枢』天年、『太素』卷二「寿限」）

右において「邪」が風寒であることは明らかである。「血氣虚、脉不通」を『太素』は「血氣不通」に作るが、いずれであるにせよ、そのような状態で邪氣と相攻むる真氣とは何であろうか。脉を循る經氣ではなさそうである。一方、「所受於天」の真氣との関連を示す明証もない。現段階でこの真氣は不明なものの部類に入れざるをえない。

穀入於胃、胃氣上注於肺、今有故寒氣与新穀氣、俱還入於胃、新故相乱、真邪相攻、氣并相逆、復出於胃、故為噦、（『靈枢』口問、『太素』卷二十七「十二邪」）

穀物が胃に入るとそこで胃氣となり、胃氣は肺に注ぐ。ところで肺にもとからある寒氣と胃から新しく注

がれた穀氣（つまり胃氣）があつて、それがそろつて胃に戻ると、胃の中では古い寒氣と新しい穀氣が入り乱れ、真氣と邪氣が攻め合つて、そのまま胃から出てゆくので、シャッキリとなる、という意味である。邪氣は明らかに古い寒氣である。肺から胃に再び戻つて来た時に「故寒氣」「新穀氣」の他に肺氣も一緒に流れ込んだとすれば、真氣は「所受於天」の真氣と考えられる。一方、あるいは胃には経脈を通じて入つた真氣が存在するはずであるから、この真氣は経氣的な真氣とみることもできる。いずれとも決めかねるものである。

有病腎風者、面胗癢然、壅害於言、……至必少氣時熱、時熱從胸背上至頭、汗出手熱、口乾苦渴、小便黃、目下腫、腹中鳴、身重難以行、月事不来、煩而不能食、不能正偃、正偃則欬、病名曰風水、

……真氣上逆、故口苦舌乾、（『素問』評熱病論、『太素』卷二十九「風水論」）

腎風といって顔がボツテリと脹れ、言語に障害を来す病があり、本来はそれは治療してはならない病なのであるが治療してしまつた場合に風水という病に発展

する。その風水の諸症状の一つに「口苦舌乾」があり、「口苦舌乾」の発生原因が「真氣上逆」なのである。

真氣というものは、存したり、居したり、稽留したり、去つたり、脱したりすることはあつても、「逆」することは希である。その希な例の一つが本節の直前の口問篇に見られた。口問篇では真氣と邪氣が攻め合い、その結果両氣と一緒に胃から口へと逆流する。本節で「口苦舌乾」の原因として「真氣上逆」を挙げるのは、前節の真氣の動きと関連があるように見える。しかし、前節は「真邪相攻」としての真邪二氣の相逆であるのに対し、本節では真氣単独に拠るものである。真氣が単独で上逆することは通常の理解を越えることと思われ、張志聰『素問集註』は「真氣者、藏真之心氣也」と云い、普段は現れることのない藏真の氣と解するほどである。次のような可能性もある。『素問』瘧論に「此真往而未得并者也」とあり、新校正は「按甲乙經真往作其往、太素作直往」と云う。『太素』卷二十五「三瘧」及び『甲乙經』卷七「陰陽相移瘧三瘧」第五は確かに新校正の言の通りである。この例から推すと「真氣上逆」は「其氣上逆」を誤つたものとも考えら

れる。張注も「其氣上逆」も可能性があるだけで、本當の所は不明である。ただ、単独で上逆する真氣はこれまで検討した真氣とは明らかに異なると言える。

以上、六例の検討をまとめると次のように言えよう。まず第一は「所受於天」的真氣と経氣的な真氣の双方に関連するか、そのどちらか一方に関連する可能性を有するもので、第一、第二、第五の例がこれに当る。

第二は「所受於天」的真氣と経氣的な真氣の双方にほとんど無関係と思われるものであり、第四例と第六例がこれに当たるが、第六例の真氣は極めて特異なものである。第三は従来検討で見られなかった新たな要素が加わっているために、その要素の考察の後に再検討の必要があるもので、第三例がこれに当たる。

まとめ

『内経』には性格のほぼ明らかな真氣が三種類存在する。「所受於天」の真氣、経氣である真氣、道家的な真氣である。

「所受於天」の真氣は呼吸によって肺に取り入れら

れる。従来、肺に貯えられる氣としては宗氣と大氣が知られていたが、この他に真氣が加ったことになる。

宗氣は胃に摂取された穀氣の一部が肺に上注するものである。太氣は宗氣の別名と考えられているが、それについては再考を要する問題と考える。「穀氣と并わせて身を充たす」と云うだけで、この真氣と穀氣が何処で一緒になるか明記されていないが、それは肺においてであろう。真氣とともに身を充たす穀氣と先の宗氣(大氣)の関係は不明である。宗氣・大氣・所受於天の真氣の三者の關係の解明が今後の課題となる。「所受於天」の真氣の機能についてであるが、正風と対峙する時以外はそれが虚邪の氣と対立抗争することはない。正風は邪氣ではなく、人体を害する力があつたとしても極めて微弱なものであるから、「所受於天」の真氣には防衛機能はほとんどないと言えよう。実のところ、「所受於天」の真氣にどのような具体的な機能があるのか判断すべき記述が見当たらず、従つてその機能はよくわからないが、「所受於天」が『莊子』漁父に典拠を持つと推定できることからすると、生命の本質・本源に関する氣であろう。この真氣の存在する部

位は、具體的記述からは分肉の間や皮膚の間が考えられ、穀氣とともに全身を充たすということからはその言葉通り全身に存在すると考えられる。

經氣である真氣は經脉に存在する氣である。經脉に存在する氣としては具體的には營氣があり、衛氣があり、營衛二氣があり、營衛二氣に正氣が加つたものがある。このいずれもが經氣と呼ばれる可能性を持つ。

更には『莊子』知北遊の「通天下一氣耳」に見られる氣一元論の影響に拠ると思われるが、『靈樞』決氣（『太素』卷二「六氣」）に

余聞人有精氣津液血脉、余意以為一氣耳、今乃并為六名、余不知其所以然、

とあり、血をも氣としていることから、血をも含めて經脉にあると考えられるものは全て經氣と称する可能性がある。經氣である真氣の機能は外邪に対する防衛機能が中心であり、その他に一般の生理機能、更には生命維持の根幹にも関っていると考えられる。この真氣は虚実診断の対象となり、補写技法の対象となる。

道家的な真氣は道家的言辭が多用される養生を説く篇に見られる。道家と養生家の接近は、実践を主とす

る養生家が自説を表現する際に道家の用語を借用したか、あるいは道家が養生説に自らの思想との共通項を見い出して取り込んだか、いずれかの契機によって始まり、時とともに緊密化していったと思われる。そのような流れの中で道家の「真」の概念を借用して案出されたものが道家的な真氣であったと推定できる。従つて、道家的な真氣は作為のない本質的・本源的な氣を基本的には意味しよう。一方、道家ではあまり重視されない占風家的な「虚邪賊風、避之有時」や儒家的な「起居」の節が道家的な真氣を語る文脈に見られることも事実である。非道家的言辭と共存することは、この真氣の概念がそれらによつて制約されることを示しており、道家の「真」をそのまま氣に適應させたものではあり得ない。結局、道家的な真氣とは道家の「真」に基礎概念を借りてはいるが、養生思想に沿った修正を受けているものである。

以上の『内經』に見られる主要な三種の真氣はどのような関係にあるのかを次に述べてみたい。

「所受於天」あるいは經氣と規定される真氣が最初に存在したとは考えにくい。何故なら、最初に明確な

概念規定を行い、それを基に学説を展開するというプロセスを取ることは伝統的な中国の学術の様式においては稀であるという理由に拠る。一般的にはある新しいチームは明確な概念規定のなされないままに使用され、それがある期間を経た後に確認的に定義されるか、あるいはそれまで使われていたのとは異なる意味を附与する場合に新しい定義がなされる。「所受於天」あるいは経気という定義もこのいずれかに該当すると思われる。とすると、その定義を下す以前に何らかの意味を有する真気が使われていたことになる。この真気が最初の真気であり、それは養生術で用いられ、道家の「真」の概念を借用したものであったと考えられる。(ここで注意しておきたいのは、最初に養生術で用いられた真気が『素問』『太素』の養生に関する諸篇に現存するものと直接的に結びつくかどうかは現段階では不明、ということである。) そうすると、最初の真気は作爲のない本質的・本源的な気を意味したものであろう。その真気に時の経過とともに二つの変化が現れる。医療への浸透と意味の変化である。養生術を行う者と医療を行う者は方士という呼称で一まとめにさ

れる存在であった。養生術も医療も程度の差はあるものの人体の正常な機能の維持が目的であったから、両者の思想には共通部分も多く、同じようなテクニカル・チームを多く共有していたはずである。このようなことから、養生術で使われていた真気が医療の用語に取り入れられたと考えられる。一方、道家的な真気がある期間用いられた後、意味における変化も現れた。それは人体に対する自然界の気の影響を重視する占風家的ないし陰陽家的方士により「所受於天」の定義が与えられ、また人体における経脉の機能を重視する方士により経気の定義が与えられたことである。「所受於天」と経気との二種の定義附けはどちらが先でどちらが後かは不明な部分もあるが、「所受於天」の定義は道家の典籍に通ずることから、最初の道家的な真気に続いて下されたと推測する。経気という定義は経脉の概念がある程度完成し、その重要性が広く認知された段階で意味を持つものであろうから、時期的には最も遅く医家(医療を主とする方士)に拠り附与されたと思われる。この真気を経気と定義した医家は外気の経口的摂取の立場に立つて胸中の気を宗気とするために

「所受于天」の真氣を認めることができず、そこで新たに真氣を経氣と定義したとも考えられる。以上、『内経』中の三種の主要な真氣の關係を概説したが、要するに養生術を主とする方士（養生家）が道家的な真氣の語を最初に使用し、次いで占風術ないし陰陽説に長じた医師を主とする方士（医家）が道家的な真氣の影響を一部に残しつつ「所受於天」の真氣を使用するようになり、最後に経脈の概念を医師の中心に据える方士（医家）が経氣である真氣を使用するようになったと考えることができる。

『内経』には右の三種類の真氣が存在するが、『内経』全体の真氣を通覧すると三種類のいずれかに明確に限定できるものは少なく、三種類の内の複数の性格を兼有するものが多い。つまり、三種類の真氣の概念に混同が生じているのである。この概念の混同は三種類の真氣間の接触によって生じたと考えられる。加うるに真氣の概念の混同は三種類の真氣内には止まらなかった。経氣である真氣の特徴は邪氣に対する防衛機能であるが、同じような機能を持つ正氣との間で混同が生じた。真氣と正氣の混同は『内経』中に既に見る

ことができ、この混同が発端と思われるが後世には真氣と正氣が同一視されるようになった。また、『内経』にはまだ現れていないが、生命あるいは存在の根元的な氣として元氣が案出され、それが流布するようになると、本質的・本元的な氣という意味を持っていた真氣との混同が生じた。このようにしてその概念が曖昧化していった真氣は後の医家理論ではあまり使われなくなり、養生思想の方で命脈を保つことになった。要するに真氣は養生術に始まり、医師に導入されたものの、再び養生術に帰っていったと考えられる。

註

- (1) 劉長林『内経的哲学和中医学的方法』第二章「氣」三十二頁（科学出版社、一九八二年）。
- (2) 例えば汪機は『石山医案』上巻で営衛氣血について論じ、喻昌は『医門法律』卷一で大氣と営衛を論じている。

- (3) 盧玉起・鄭洪新『内経氣学概論』（遼寧科学技术出版社、一九八四年）。邦訳は堀池信夫・菅本大二・井川義次『中国医学の氣』（谷口書

店、一九九〇年）。

(4) 「其氣外発腠理、開毫毛、淫氣往来、行則為痒」は『太素』に依る。この場合、「開毫毛」の「開」は『管子』幼官の「凡物開静」の注「開静、動静也」と同じく「動」の意味であろう。なお、『靈枢』は「其氣外発、腠理開、毫毛搖、氣往来行、則為痒」に作る。

(5) 馬濟人『実用医学氣功辞典』（上海科学技術出版社、一九八九年）九五頁。馬濟人が引用する喻昌『医門法律』卷一「先哲格言」には「但真氣所在、其義有三、曰上中下也、上者所受于天、以通呼吸者也、中者生于水穀、以養營衛者也、下者氣化于精、藏于命門、以為三焦之根本者也。」とあり、喻昌は真氣を「所受於天」に限定していない。

(6) 山東中医学学院・河北医学院校釈『黄帝内経素問校釈』一四二頁（人民衛生出版社、一九八二年）。

(7) 十見中の二見は本章冒頭引用文中の「氣者有真氣、有正氣、有邪氣、」と『素問』挙痛論の

「神有所帰、正氣留而不行、」で、前者は文脈から実質的用例に数えるべきでないことは明白であり、後者は『太素』卷二「九氣」及び『甲乙経』卷一「精神五藏」第一が「神有所止、氣留而不行、」に作るものに従うべきもの。真氣と並存するものについては本稿の「二 経氣である真氣」所掲『素問』離合真邪論及び「三 定義のない真氣」所掲『靈枢』九鍼論参照。精氣と並存するものは『素問』四時刺逆從論に見える。邪氣と並存するものは『靈枢』小鍼解（『太素』卷二十一「九鍼要解」）及び『靈枢』病伝に見える。

(8) 『仁和寺本 黄帝内経太素』卷二九—三（東洋医学研究会『東洋医学善本叢書』、オリエント出版社、一九八一年）。

(9) 山田慶児「『黄帝内経』の成立」（『思想』一九七九年八）、「古代中国における医学の伝授について」（『漢方研究』一九七九年一〇及び一一）、「九宮八風説と少師派の立場」（『東方学報』第五二冊、一九八〇年）。

- (10) この他、齊の曹山跗の条に「腹中虚」、陽虚侯の相の趙章の条に「中藏実」とあるが、これは所謂虚実とは異なる。しかし、全く無関係というわけでもなく、その前段階のものであろう。
- (11) 『史記』扁鵲倉公列伝で淳于意が人の上書により罪を得たのは文帝四年とされるが、『漢書』刑法志には文帝の十三年とある。倉公伝には淳于意が陽慶に師事し始めたのが高后八年、三年間師事したとあり、また今は陽慶が死んでから十年ほどになるとあることから、文公十三年を是とする『史記会注考証』の説に従う。
- (12) 馬王堆漢墓帛書整理小組『馬王堆漢墓帛書・肆』（文物出版社、一九八五年）、山田慶児編『新發現中国科学史資料の研究・訳注篇』（京都大学人文科学研究所、一九八五年）。
- (13) 江陵張家山漢簡整理小組『江陵張家山漢簡《脉書》釈文』（『文物』一九八九年第七期）。
- (14) 山田『夜鳴く鳥』「医学の伝授」追記（岩波書店、一九九〇年）。
- (15) 『素問』『靈枢』と『太素』の新旧問題の概略については拙稿「『黄帝内経』における陰陽説から陰陽五行説への変容」（『大東文化大学漢学会誌』第三十号）一章参照。
- (16) 「神乎、神客在門」は『太素』九鍼要道の句読「神乎神、客在門」が本来は正しいが、『靈枢』小鍼解（『太素』九鍼要解）を引用する都合でその句読に従った。
- (17) 丸山『黄帝内経と中国古代医学』第四章（内経医学）の概要、第五節「予防医学としての養生」一、道家的養生説（東京美術、一九八八年）。
- (18) 馬王堆漢墓出土『帛書老子』に拠る。
- (19) 拙稿「騶子五行説考」（『日本中国学会報』第三十八集、一九八六年）参照。
- (20) 『氣の思想』第一部「原初的生命観と氣の概念の成立」の戸川芳郎氏による「総論」九頁参照（東京大学出版会、一九七八年）。
- (21) 津田左右吉『道家の思想と其の展開』第三篇「老子の後の思想界」第六章「享楽の思想及び養生の説」、第四篇「道家の思想の展開」第二章「養生説と死生観」および第五章「天人の関

係及び宇宙観」(岩波書店、一九三九年)。

(22) 『老子』二十一章の「其中有精、其精甚真」

は並称の例とはなり得ない。

(23) 調經論冒頭では「神有余、有不足、氣有余、

有不足、血有余、有不足、形有余、有不足、志有余、有不足」と云い、肉の代わりに形が見え、

続く本文中でも形の有余・不足を論じている。

肉と形が如何に關係するのかについては今は問わない。

(24) 仁和寺本『太素』は卷首欠落して篇名未詳。

「刺法」は肅延平本に拠る。

(25) 「微以久留」の微は微の仮借であり、微は止

である(『爾雅』釈詁)。

(26) 「營氣循脉為脉脹」、『靈樞』は「營氣循脉、

衛氣逆為脉脹」に作る。下の「何因而有名」常

並脉循分」「五藏更治、四時有序」も『太素』

に従う。