The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	『黄帝内経』における真気について
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』における真気について

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』医学における気の重要性について次のように云う。

《内経》発展了先秦気的学説、使這一学説進一歩系統化、同時将其応用到医学、天文学、気象学等方面去。因此“気”的概念在《内経》的学術思想中、占有特別重要的地位、如果説、《内経》的全部学説都是建立在気的理論之上的、那并不為過（註1）。

気は『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』中の気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）。近年に至って盧玉起・鄭洪新両氏により『内経』中のほとんどの気を網羅し、それを系統的に整理分析した『内経気学概論』（註3）が著された。この書は小冊であるが、『内経』中の各種の気に対して簡にして要を得た説明を与えており、『内経』の気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、個々の気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、『内経気学概論』に拠れば八十余種あるという『内経』中の気を改めて検討してみようと思う。その手始めに真気を選んだのであるが、その理由は真気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気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気の考察を行い、三章では一・二章の考察の結果を踏まえて定義のない真気の考察を行う。

一　所受於天の真気

『霊枢』刺節真邪（『太素』巻二十九「三気」）に云う。

黄帝曰、余聞、気者有真気、有正気、有邪気、何謂真気、岐伯曰、真気者、所受於天、与穀気并而充身也、正気者、正風也、従一方来、非実風、又非虚風也、邪気者、虚風之賊傷人也、其中人也深、不能自去、正風者、其中人也浅、合而自去、其気来柔弱、不能勝真気、故自去、虚邪之中人也、洒淅動形、起毫毛而発腠理、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、与衛気相搏、陽勝者則為熱、陰勝者則為寒、寒則真気去、去則虚、虚則寒、搏於皮膚之間、其気外発腠理、開毫毛、淫気往来（註4）、行則為痒、留而不去為痺、衛気不行、則為不仁、虚邪偏容於身半、其入深、内居営衛、営衛稍衰、則真気去、邪気独留、発為偏枯、其邪気浅者、脉偏痛、

右に見える真気の説明に対して三種の解釈がある。その第一は馬蒔『黄帝内経霊枢注証発微』に「真気者、与生俱生、受之于天」と云うもので、真気の由来を「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。第二は馬済人（註5）が真気の義として四説を挙げる内の一つで、「真気是后天之気的組成部分。《霊枢・刺節真邪》上説、“真気者、所受於天、与穀気并而充身也”。這里的天、《医門法律》中説：真気所在、“上者所受於天、以通呼吸者也”。則天為来自大自然的呼吸之気、故属后天。」と云うものである。真気の由来を「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『黄帝内経霊枢集註』（以下『霊枢集註』と称す）が「所受于天者、先天之精気、穀気者、後天水穀之精気、合并而充身者也、」と云うもので、真気の来源として穀気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『霊枢集註』が真気の説明の本文を「真気者、所受於天、与穀気并而充身者也、」に作ることである。「充身」下の「者」字は『鍼灸甲乙経』（以下『甲乙経』と称す）巻十「陰受病発痺」第一下に既に見えるもので、『霊枢集註』は『甲乙経』あるいは『甲乙経』系統のテキストに拠ったものと考えられる。この「者」字の存在は真気の内に先天の気と後天の気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。『霊枢』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『荘子』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、

『霊枢』の真気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。

真気が「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、黄帝が岐伯から真気・正気・邪気についての説明を受けることを述べている。説明される三気の内、正気は正風であり、邪気は虚風であって、いずれも天空に存在する気である。とすると、その二気と併称される真気も天空中の気を扱っていると考えるのが妥当である。天空中の気は先天・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、この真気の解釈としては第二の馬説が正しいと考えるが、これを『内経』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気を体外から摂取する。この外気の摂取に関して、『内経』は二種類のシステムを記述する。その内、『内経』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気（穀気あるいは水穀の気）から人体の生理作用の中心的な荷い手である営気と衛気とともに宗気が抽出される。宗気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、天空中の気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、天空中の気については経鼻的に、飲食物の気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。

天食人以五気、地食人以五味、五気入鼻、蔵於心肺、上使五色修明、音声能彰、五味入口、蔵於腸胃、味有所蔵、以養五気、気和而生、津液相成、神乃自生、（『素問』六節蔵象論）

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、外気の摂取に関しては『内経』中に二種類のシステムが存在するのである。

さて、六節蔵象論の地が人を食う「五味」については「穀気」或は「水穀気」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「五気」については誤解があったようで、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。

五気、指天之気而言、因其隨時令的変化而表現為風、暑、湿、燥、寒等、所以称為五気。按：王冰以下、諸家多以臊、焦、香、腥、腐釈五気、詳上下文義、其説似未為允当、惟呉昆注云：“蓋謂風気入肝、暑気入心、湿気入脾、燥気入肺、寒気入腎、当其不亢不害、則能養人。”其説雖近是、但泥于五気分入五臓之説、致与下文“五気入鼻、蔵于心肺”相抵、則呉注之失、亦甚了然。

誠に適切な指摘であり、天が人を養う五気は天空の気でなければならない。この鼻から人体に入った五気に対して、口から入った五味が穀気或は水穀の気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っ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「真気」ではなかろうか。風は気の別名と言われるが、その風をもひっくるめた天空の気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、数ある気の中で正に「真気」と呼ばれるにふさわしい気である。以上の考察から、「所受於天」の真気とは馬説に云う、自然界の天空中から呼吸によって摂取する気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、「真気」の語が三見する。まず、「正風者、其中人也浅、合而自去、其気来柔弱、不能勝真気、」であるが、正風が侵入する場合、正風の力が弱く、真気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、ここに見える正気の定義である。中国伝統医学において正気は一般的に次のように考えられている。

正気、同真気。生命機能的総称、但通常与病邪相対来説、指人体的抗病能力。《素問遺篇・刺法論》：“正気存内、邪不可干”。（《中医大辞典》編輯委員会編『簡明中医辞典』、人民衛生出版社、一九七九年）

『内経』において正気は表面的には十見するが、実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って、その他には真気と共に見えるものが二、精気と共に見えるものが二、邪気と共に見えるものが三である（註7）。従って『内経』中の正気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『内経』中で大勢を占めているわけではない。また、正気と真気が並存する二例においても、その正気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、正風である正気は『内経』中には一例を存するだけであり、その正気とともに記述される真気は『内経』の真気の中で特殊なものであるかも知れない。詳細は『内経』中の他の気の考察の後、それらとの比較検討に依っ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気と正気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、「寒則真気去」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っていることから、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「寒則真気去、去則虚、虚則寒」となっ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「寒則真気去、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で成立しているように思われるが、「寒則真気去」の「則」を説明・判断の連詞と解すれば循環に陥ることは避けられる。『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『霊枢』に比べて「則虚虚」三字が少ない。この三字の有無は真気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、虚邪の気が肉分に侵入し、衛気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（あるいは虚邪の気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、寒症というのは真気が去っ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、寒症になると真気が去って虚すので、寒症の気が皮膚の間を侵すと続く。ここでの真気の動きを理解するためには『素問』陰陽応象大論（『太素』巻三「陰陽大論」）の「陽為気、陰為味」が役に立つ。既に述べたように刺節真邪篇の真気は外気の二元的摂取システムに拠るもので、同じシステムの穀気（五味）と対を成す。この真気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気の離去による虚によって齎されたことを説き、後説は陰性の寒症が陽性の真気の離去に伴う虚を発生させ、その真気の虚を衝いて寒症の気が皮膚の間に侵入することを説くものである。両説における真気は先の外邪に対する防衛機能を有する真気とは異なり、防衛機能は専ら衛気に任せ、その背後で生理機能を営む気であると考えられる。

刺節真邪篇の最後の真気は「虚邪偏容於身半」以下に見える。虚邪の気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、

その結果真気がその分を去ることになり、虚邪の気のみが居座って半身不随となる、と云う。本文中の「営衛」は一般的に営気・衛気と解される。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、則為靡、搏於肉、与衛気相搏」とあって血と衛気は見えるものの営気が見えない点に引っ掛りを感じる。これに対して次の引用文を根拠にして血は営気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。

営気者、泌其津液、注之於脉、化以為血、以営四末、内注五蔵六府、（『霊枢』邪客、『太素』巻十二「営衛気行」）

中焦亦並胃口、出上焦之後、此所受気者、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、故独得行於経隧、命曰営気、（『霊枢』営衛生会、『太素』巻十二「営衛気別」）

確かに血と営気とは密接な関係を有するものであるが、刺節真邪篇と同様に営気に言及せず、血と衛気を対として扱う例がある。

是故天温日明、則人血淖液而衛気浮、故血易写、気易行、天寒日陰、則人血凝泣而衛気沈、月始生、則血気始精、衛気始行、（『素問』八正神明論、『太素』巻二十四「天忌」）

病在血、調之脉、病在気、調之衛、（『太素』巻二十四「虚実所生」、『素問』調経論、新校正所引全元起本及甲乙経）

至其月郭空、則海水東盛、人気血虚、其衛気去、形独居、肌肉減、皮膚縦、腠理開、（『太素』巻二十八「三虚三実」、『霊枢』歳露）

太陰之人、多陰而無陽、其陰血濁、其衛気濇、……少陰之人、多陰少陽、……其血易脱、其気易敗也、（『霊枢』通天）

これらの例から見ると、血と衛気は明らかに対となり、それが単に血と気と表現される場合がある。これは営気・衛気が対となるのとは異なる、血と衛気が対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、刺節真邪篇においても営衛二気一対とは異なる医学理論を採用している可能性があり、「営衛」を単純に営気・衛気に置き換えることはできない。その場合、「営衛」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、具体的には衛気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、「営、帀居也」であり、同書二篇下・行部に拠れば、「衛」は「韋帀行」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「営」「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』調経論（『太素』巻二十四「虚実所生」）のいくつかの文を見てみよう。

気血以并、陰陽相傾、気乱於衛、血逆於経、血気離居、一実一虚、

右で「気乱於衛」と「血逆於経」は対を成しており、血が逆するのが経脈という器官ないし部位であるから、気が乱れる「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」は気の循環経路ないし部位を意味することになろう。前の『霊枢』通天の引用文で陰血と衛気が対であったことからすると、「衛」は経脈内の血に対する外塁を意味するかも知れない。

刺此者、取之経隧、取血於営、取気於衛、

ここでは血を営から、気を衛から取ると云い、先の「経」に代って「営」が用いられている。営は血の、衛は気の、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、精成而脳髄生、骨為幹、脉為営、筋為剛、肉為牆、皮膚堅、而毛髪長、

これは『霊枢』経脈の文であるが、骨が幹と為るのと並んで、脈が「営」と為ると云う。この「営」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、営血泣、衛気去、故曰虚、虚者摂辟、気不足、血泣、（『太素』及び『甲乙経』巻六「五蔵六腑虚実大論」第三に依る）

再び調経論の文である。「営血」は「皮膚」「肌肉」と同様に営（気）と血の結合とも考えられるが、対となっている「衛気」はそのように分離できないこと、また後に「気不足」「血泣」と気と血が対になっていることの二点から、「営なる血」であって「衛なる気」と対を成していると考えられる。この場合には「営」も「衛」も循環を意味しよう。そうすると「営血」は「循環する血」、「衛気」は「循環する気」となり、そ

れが元来の意味であったかも知れない。そうであるとすると、以上で考察したような「営衛」と所謂営衛二気との歴史的前後関係が問題となる。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って、前に引用した「骨為幹、脉為営」はその黄帝派の論文であるが、同じ『霊枢』経脉には

飲酒者、衛気先行皮膚、先充絡脉、絡脉先盛、故衛気已平、営気乃満、而経脉大盛、

とある。従って、黄帝派からして既に循環経路ないし部位である営の概念と営気・衛気の概念とを両有していたとも考えられるから、両者の前後関係の問題は単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」が二気であるとすると、その二気の来源や発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。所謂営衛二気は宗気とともに飲食物の気（穀気あるいは水穀気）に由来するものであるが、真気と並存する営衛二気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っても「営衛」を単純に「営気・衛気」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気に立ち返ろう。虚邪の気の侵入があった場合、侵入部位が営衛の分であるためか真気はそれに対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気の侵入を受けて低下した結果としてその部分の真気が退去する。この真気は第二のケースに類似する真気である。

最後に真気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「与穀気并而充身也」とあったから、穀気の存在部位がわかれば真気の所在もわかるはずである。

人受気于穀、穀入于胃、以伝与肺、五蔵六府、皆以受気、其清者為営、濁者為衛、営在脉中、衛在脉外、営周不休、五十而復大会、陰陽相貫、如環無端、（『霊枢』営衛生会、『太素』巻十二「営衛気別」）

これに拠れば穀気は五蔵六府へ行くほか、営衛二気に

分離し、営気は脉中、衛気は脉外を通って全身に行く。衛気の行く脉外とは具体的にはどこであろうか。

衛気者、所以温分肉、充皮膚、肥腠理、司関闔者也、（『霊枢』本蔵、『太素』巻六「五蔵命分」）

右に拠れば衛気が行く脉外とは分肉・皮膚・腠理である。この営気と衛気の所在を合わせたものが穀気の所在であり、それはつまり真気の所在でもある。これに拠れば、冒頭引用文に「正風者、其中人也浅、合而自去、其気来柔弱、不能勝真気」とあったのは腠理か皮膚の部に存在する真気のことであろう。「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気のこととなり、「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気のこととなろう。「虚邪偏容於身半」では、邪気は「其入深、内居営衛」であり、これはまた真気の存在する部位でもある。営衛は既に述べたように部位であるか、二気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、与衛気相搏」とあったこと、この二点から分肉の部を指しているものと思われる。営は当然のこととして脉中であろうから、真気の存在部位は脉中及び分肉の部となろう。以上をまとめると、本章冒頭引用文の言及する真気の存在部位は腠理・皮膚・分肉・脉中であるが、この他にも五蔵六府は勿論のこととして脉の循る部位には全て真気が存在するものと思われる。なお、以上の真気の存在部位の考察に当たっては穀気に由来する営衛二気を主として用いた。その理由は、「穀気」という名称は食物が胃に入るまではよく見られるが、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は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気がほとんど見えないかと言えば、元来は穀気が体内を循ると考えられていたものが医学思想の発展に伴って営気・衛気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「穀気」と明言しないものの、飲食物の気即ち穀気が体内を循っ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、足以増気充虚、強体適腹而已矣、（辞過）

古者聖王制為飲食之法、曰、足以充虚継気強股肱、使耳目聡明、則止、（節用中）

右の推測が正しいとすれば、穀気とともに体内を循る真気も営気や衛気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気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気と並称される「所受於天」の気に対して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」の気の意味としては、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気であることが先天的な気であることよりも圧倒的に優位である。つまり穀気の使用は「所受於天」の気が天空中の気であることの一傍証とも考えられる。

以上、刺節真邪篇の真気について検討を加えて来たが、纒めると次のようになる。真気は後天的に天空中から摂取した気であり、飲食に拠り摂取した穀気と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発揮するが、それ以外の部位では防衛機能に直接的に関ることはないようである。

二　経気である真気

次は『素問』離合真邪論（『太素』巻二十四「真邪補写」）に見える真気である。

帝曰、候気奈何、岐伯曰、夫邪去絡入於経也、舎於血脉之中、其寒温未相得、如涌波之起也、時来時去、故不常在、故曰、方其来也、必按而止之、止而取之、無逢其衝而写之、真気者経気也、経気大虚、故曰、其来不可逢、此之謂也、故曰、候邪不審、大気已過、写之則真気脱、脱則不復、邪気復至、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、而復其真気、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、波隴不起、候之奈何、岐伯曰、審捫循三部九候之盛虚而調之、……誅罰無過、命曰大惑、反乱大経、真不可復、用実為虚、以邪為真、用鍼無義、反為気賊、奪人正気、以従為逆、営衛散乱、真気已失、邪独内著、絶人長命、予人夭殃、

右の一文には「真気」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」も真気と考えられる。まず、「真気者経気也」は真気が経気であると明確に定義する。経気の「経」は前文に「夫邪去絡入於経也」とあることから経脈を意味するはずであり、従って経脈中の気を真気と呼んでいる。気は人体中を循環するものであり、経脈はその循環の幹線であるから、数ある人体中の気の中で経脈中の気を真気と称することは誠に適切である。また、経脈中を流れる気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「真気者、所受於天、与穀気并而充身也、」の解釈として第三の張説が可能となるのであるが、『内経』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。本章の真気と前章の真気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、『内経』中の「経気」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ないが、『内経』の経脈の気にとって極めて重要な概念に虚実の概念がある。『内経』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』扁鵲倉公列伝には斉の北宮司空の命婦の条に「切其脈、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『脈法』（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『脈書』（註13）には「脈盈而洫之、虚而実之」及び「它脈盈、此独虚、則主病」とある。『脈法』『脈書』に見える盈虚・虚実は後の虚実・補写の先駆を為すもので、倉公列伝の「切其脈、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っ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、真気を経気と規定した直後に「経気大虚」と云う。経気である真気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「寒則真気去、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『霊枢』刺節真邪篇の文であったが、『太素』三気篇はこれを「寒則真気去、去則寒」に作って「虚虚則」三字が少ない。『素問』『霊枢』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）。刺節真邪篇と三気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。具体的に言うと、「所受於天」の真気が古く、それが後出の経気である真気の影響を受けた場合と、「所受於天」の真気と経気である真気が別個に唱えられたがある時接触することがあり、それ以後に「所受於天」の真気が経気である真気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。

経気である真気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。邪気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、そうするならば真気即ち経気が大いに虚してしまう。そこで『霊枢』九鍼十二原（『太素』巻二十一「九鍼要道」）に「邪気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、経気である真気は経気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、邪気と真気の単なる遭遇に対して写法を施した場合、真気が虚すことはあっても大いに虚すことはないと思われる。写法に依って真気が大いに虚すことが起こるためには、その部位での真気の結聚が想定される。この真気の結聚は邪気に対する防衛機能の発揮であろうから、経気である真気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、「而病益蓄」までを考察する。侵入した邪気の動きを適格に把握せず、大いなる邪気は既に去っているのに写法を施すならば、真気は脱去して戻って来ず、一度去った邪気が再び来襲して病状は一層悪化する、という意味である。ここの真気は写法によって脱去すると云われるが、そのことは経気の特徴の一つでもある。なお、「大いなる邪気」と訳した「大気」は『内経』に十回ほど見えるが、文脈によっては人体の生理的作用を行う気として扱わねばならない。頻度的に見れば邪悪な気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気である。

次は「此攻邪也」以下、「其病立已」までである。大意は、邪気を攻める場合、迅速に写法を行って盛血を除去し、真気を回復させるのであるが、この場合の邪気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、流れに向っ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気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関係であるのか、あるいは邪気の侵入時の特殊な関係であるのか、詳細は不明である。また右で邪気が侵入している部位であり、盛血を除去する部位であり、経気である真気の回復する部位は、引用文冒頭の文脈からみて血脈の中で、その血脈とは絡と経を指すものと考えられる。経脈・絡脈が血を流通させる脈管、即ち血脈であることは次からも明らかである。

経脈者、受血而営之、（『霊枢』経水、『太素』巻五「十二水」）

脈者、血之府也、（『素問』脈要精微論、『太素』巻十六「雑診」）

経絡が血脈であるとすると、真気と呼ばれる経気は何であろうか。

壅遏営気、令無所避、是謂脉、（『霊枢』決気、『太素』巻二「六気」）

右の一文からは、経脉中の気とは営気である。ただ、この営気が所謂営気なのか、前章で検討した単なる「循環する気」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ったから脉中に血と営気とが並存することになる。経脉に関する血と気の並存関係は『内経』がよく言及するものであり、その場合の気は経気であることが考えられる。

陽明多血多気、太陽多血少気、少陽多気少血、太陰多血少気、厥陰多血少気、少陰多気少血、（『霊枢』九鍼論及び五音五味、『太素』巻十九「知形志所宜」、『素問』血気形志。『太素』は太陰の「多血少気」を「多血気」に作る）

経脉者、所以行血気、而営陰陽、濡筋骨、利関節者也、（『霊枢』本蔵、『太素』巻六「五蔵命分」）

血と気を並称するに当たっては前章の「虚邪偏容於身半」以下の検討で見た血と衛気を指す場合と、次の例において質問での血と気が回答で血と営衛二気になっていることから明らかなように血と営衛二気を指す場合とがある。

黄帝曰、夫血之与気、異名同類、何謂也、岐伯答曰、営衛者精気也、血者神気也、故血之与気、異名同類焉、（『霊枢』営衛生会、『太素』巻十二「営衛気別」）

以上に拠れば、経脉中に流れる経気は営気以外に衛気か営衛二気を指すことも考えられる。経気が衛気と同じであるとすると、前章で存在の可能性を検討した血と対をなす衛気であるかも知れないし、あるいはまた血と営気との密接な関係に基づいて血の中に営気を含めているのかも知れない。経気が営衛二気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、其気内于五蔵、而外絡支節、其浮気之不循経者為衛気、其精気之行于経者為営気、陰陽相随、外内相貫、如環之無端、（『霊枢』衛気、『太素』巻十「経脉標本」）

営者水穀之精気也、和調於五蔵、灑陳於六府、及能入於脉也、故循脉上下、貫五蔵、絡六府也、

衛者水穀之悍気也、其気慓疾滑利、不能入於脉也、故循皮膚之中、分肉之間、熏於肓膜、散於胸腹、

（『素問』痺論、『太素』巻二十八「痺論」）

右に拠れば、経気即ち営衛二気の場合、経気は経脉の内外に存在する気であり、存在する部位は異なるが「陰陽相随、外内相貫」のように相互に関連を有する気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、経気はその中を流れる気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、経気は経脉の内外に存在する気である可能性は十分にある。

以上の検討から、経気とは血とともに経脉中を流れる営気、経脉中の血及び営気とは異なって脉外を流れる衛気、経脉中の営気と経脉外の衛気を合わせたもの、という三種が考えられる。しかし、ここに見える営気・衛気は所謂営気・衛気であるのか、この三種の内のどれが本当の経気であるのか、あるいはまた、三種とも本当の経気であり、三種類が存在するのは経気の歴史的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、波隴不起、候之奈何」である。真気と邪気が一緒になっても、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、舎於血脉之中、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、則経水安静、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、暑則気淖沢、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、

右は邪気の侵入によって惹起される経脉の状況変化を時時の気象によって惹起される経水の状況変化に譬えたものであり、「卒風暴起、則経水波涌而隴起」は邪気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、波隴不起」は真気と邪気が接触すると波隴が起こることを前提とし、この前提に拠れば真気は邪気に対する防衛機能を持つと考えることができる。また、真気と邪気が接触しても波隴が起

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。しかし経水の波隴が卒風の暴起に拠ることからすると、邪気の力が弱く、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、「真気已失」より「予人夭殃」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「真気已失」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、真気が回復不能に陥る、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、延いては真気に甚大な被害を与えるということは、経気である真気にとっ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、邪気を真気と見誤り、治療に明確な原則がない場合、邪気が人体を傷害し、正気を奪い去ることになり、それぞれの時節の気のあり方を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気と真気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気に対処する真気が幾度か登場したが、ここでは文章の構成の点から邪気と真気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・誤治は邪気の人体への傷害を許し、人の正気を失わせるということから、この正気は前章の正風である正気とは明らかに異なる。邪気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。とすると正気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気があり、今ここで

正気が加ったことになる。真気と正気はどのような関係にあるものであろうか。「奪人正気、以従為逆、営衛散乱」に明らかに関連を有する記述が『素問』四時刺逆従論に見えるので、それを先に検討することにしよう。

故刺不知四時之経、病之所生、以従為逆、正気内乱、与精相薄、必審九候、正気不乱、精気不転、

ここには「正気」「以従為逆」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。従って同じ医学派、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「営衛」については訳語を与えず、そのまま表記したが、営衛二気は『内経』において精気とよく表現されるから、ここに見える精気も「営衛散乱」の営衛に対応するもので営衛二気を指すものと思われる。以上のように密接な関連があることを確認した所で四時刺逆従論の大意であるが、季節によって異なる気の所在とそれに応ずる疾病の発生状況を把握せず、当該の季節の気のあり方を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、正気は乱れ、邪気と精気が鬩ぎ合うことになるから、三部九候の脉診により経気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。ここに見える正気が生理機能を営む気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気そのもの、あるいはそれに関連する気を意味すると推定できる。四時刺逆従論は季節ごとに重点的に気血の存在する部位及びその理由を次のように述べる。

是故春気在経脉、夏気在孫絡、長夏気在肌肉、秋気在皮膚、冬気在骨髄中、……春者天気始開、地気始泄、凍解氷釈、水行経通、故人気在脉、夏者経満気溢、入孫絡受血、皮膚充実、長夏者経絡皆盛、内溢肌中、秋者天気始収、腠理閉塞、皮膚引急、冬者蓋蔵、血気在中、内著骨髄、通於五蔵、是故邪気者常随四時之気血而入客也、至其変化、不可為度、

正気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気」であり、概言すれば右の文末に見える「四時の気血」であると考えられる。『霊枢』九鍼十二原（『太素』巻二十一「九鍼要道」）に

「粗守形、上守神、神乎、神客在門（註16）、未覩其疾、悪知其原」とあるものを解して、『霊枢』小鍼解（『太素』巻二十一「九鍼要解」）は次のように云う。

粗守形者、守刺法也、上守神者、守人之血気有余不足可補写也、神客者、正邪共会也、神者、正気也、客者、邪気也、在門者、邪循正気之所出入也、未覩其疾者、先知邪正何経之疾也、悪知其原者、先知何経之病所取之処也、

ここに見える「邪循正気之所出入也」は先の「邪気者常随四時之気血而入客也」と同じことを述べているから、正気を「四時の気血」あるいは「それぞれの季節に応じた部位に存在する気」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応しい気があるのに呼応して人体中にも四時それぞれに相応しい気（血）があって、それを正気と呼び、更に詳しくは四時それぞれに相応しい気（血）が人体中の四時それぞれに相応しい部位に存在するものを正気と呼ぶのである。このような正気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気があり、その気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気に対応して人体中で生理機能を営む気が正気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気が正気と考えられる。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『甲乙経』巻十「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、「正気者正風也、従一方来、非実風、又非虚風也」を「正気者正風、従一方来、非虚風也」に作っている。『甲乙経』の記述が正しいとすれば、前章と本章の正気は同じもので、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気が正気ということになる。しかし、『甲乙経』が正しいのか、『霊枢』『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、前章と本章の正気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、経気である真気と正気との相違はほぼ明らかになったと思う。即ち、経気である真気は経脈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、正気は時節ごとに異なる外界の気に対応して体内に存在する時節ごとにあるべき気であり、生理機能を営むものである。

さて、最後は「真気已失」以下で、真気は既に失われ、邪気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、経気たる真気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、「真気已失」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気とその間の七句中に見える正気・営気・衛気との関係はどのようなものであろうか。これまでに経気（つまり真気）と営衛二気との関連、及び真気と正気との関連についてはその概略を考察したが、並存する正気と営衛二気に対して真気が何如なる関係にあるのかが問題なのである。先に四一頁に引用した『素問』四時刺逆従論の末尾に引き続いて次の一文がある（一部重複する）。

是故邪気者、常随四時之気血而入客也、至其変化、不可為度、然必従其経気、辟除其邪、除其邪則乱気不生、帝曰、逆四時而生乱気奈何、岐伯曰、……凡此四時刺者、大逆之病（新校正云、按全元起本作六経之病）、不可不従也、反之則生乱気、相淫病焉、

邪気というものは常にその季節にあるべき気血のあり方に応じて侵入するが、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経気のあり方に応じて邪気を除去するのであり、邪気を除去すれば乱気は生じない。黄帝が問う、四時の気血のあり方に反して治療した場合、どのように乱気が発生するのか。岐伯が答える、……季節に応じた治療法というものは、六経脈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気が発生し、それが高じて疾病となる。以上が大意である。ここで「其経気」と云っているのは、「四時之気血」の経脉にあるものを指す。これは「必従其経気」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も明らかである。少くとも経脉にある気（血）であれば四時のあるべき気血であっても経気と呼ぶことができるのである。営衛二気が経気と呼び得ることは既述の通りである。つまり、前後の文脈中で真気（ここでは経気の別称）と云い、その中間で正気・営気・衛気が登場するのは経気である真気がその三気を総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、正気と経気（その別称としての真気）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、釈邪攻正、絶人長命、邪之新客来也、未有定処、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、仮に衍文でなくても後附の文であることは間違いなかろう。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いない。「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「釈邪攻正」と云って邪気と対応する正気を挙げている。冒頭引用文では邪気と対応するものは経気である真気であったから、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経気である真気と正気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『甲乙経』巻十「陽受病発風」第二上は「正」に作り、『甲乙経』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気と真気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なように、

正気と真気はほとんど同じものと見做されるに至った。

真気、猶言正気元気也、（『中国医学大辞典』）

真気、同正気。（『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、経気である真気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うことがある。経気である真気は営気を指す場合、衛気を指す場合、営衛二気を指す場合、営衛二気と正気を指す場合の四つの可能性がある。また、遅くとも『甲乙経』成立の頃には真気と正気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。これらは経気の概念の曖昧さに起因するものと思われる。以上が経気である真気について本章で明らかになった点である。

三　定義のない真気

（一）　道家的な真気

虚邪賊風、避之有時、恬惔虚无、真気従之、精神内守、病安従来、是以志閑而少欲、心安而不懼、形労而不倦、気従以順、各従其欲、皆得所願、故美其食、任其服、楽其俗、高下不相慕、其民故曰朴、（『素問』上古天真論）

右には「恬惔虚無」「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、楽其俗、安其居、（『老子』八十章）（註18）

平易恬惔、則憂患不能入、邪気不能襲、故其徳全而神不虧、（『荘子』刻意）

「美其食、任其服、楽其俗」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。『荘子』刻意は「平易恬惔」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「恬惔虚无」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、上古天真論の真気は道家の「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気として用いられたならば、その真気は作為のない本質的・根源的な気を意味するに違いない。そのような真気は、従来使用されてきたいくつかの気を本質的・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、あるいは従来の気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気が重要な地位を占め、相当程度の数の気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、真気の代りに「真」を用いる一文が『荘子』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、形を労せず、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「恬惔虚无」により真気が従うようになり、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、上古天真論で真気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「恬惔虚无」を援用して真気を従順ならしめようとしたと考えられる。また、真気の従順による「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ろうか。真気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」即ち霊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、「気従以順」も真気のことを述べるものと思われるので、真気が従順な場合には「各従其欲、皆得其願」という現実的利益が齎されるが、これも真気に対応する「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術・養生術である。従って、道家の「真」を物質的に具体化した真気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、『荘子』刻意に「虚无恬惔、乃合天徳」とあり、上古天真論の「恬惔虚无、真気従之」と際立った対称を示している。「虚无恬惔」あるいは「恬惔虚无」と同じ条件の下で、道家は徳に結びつけ、医術・養生術は気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気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気論は一方で王符『潛夫論』本訓篇の道気論（註20）を経て宋学の理気論に連なると考えられ、他方で騶衍の所説の要が仁義節倹・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気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気という全く異なる所に到達しているものの、徳と気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「平易恬惔、則憂患不能入、邪気不能襲」に拠れば、「平易恬惔」によって憂患も邪気も防ぐことができる。一方、上古天真論は「恬惔虚無」の前に「虚邪賊風、避之有時」と云って邪気の防除には時を知ることを必要とする。「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はいえ、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、医術・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、その真気と第一章の真気との関係の有無が問題となる。第一章の真気も『荘子』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、不知持満、不時御神、務快其心、逆於生楽、起居無節、故半百而衰也、

ここには無節操な生活態度によっ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『荘子』天下の「不離於精、謂之神人、不離於真、謂之至人」である(註22)。従って精の出現する篇と真の出現する篇の分析で『荘子』の成立の一端を窺い知ることができるかも知れないが、それはさておき、『荘子』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、「不知持満」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」であって、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』四気調神大論(『太素』巻二「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、以従其根、故与万物沈浮於生長之門、逆其根、則伐其本、壊其真矣、

陰陽家と道家をミックスしたような表現である。ここの「真」は文脈から根本に関連することが明らかで、従って道家の「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気そのもの、あるいは天空中の気の表象であり、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」は第一章の真気と関係を有することが想定される。結局、四気調神大論の真気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、道家的な真気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」的な真気

夫瘧気者、并於陽則陽勝、并於陰則陰勝、陰勝則寒、陽勝則熱、瘧者風寒之気不常也、病極則復至、……夫瘧之未発也、陰未并陽、陽未并陰、因而調之、真気得安、邪気乃亡、（『素問』瘧論、『太素』巻二十五「三瘧」）

瘧とは風寒の気の常ならざるものであっ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気は安定を維持し、瘧気は消滅する。この真気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気と衛気についての言及があること、この二点が第一章の『霊枢』刺節真邪篇の真気と一致するので「所受於天」の真気に関連するものと考える。

気有余則喘欬上気、不足則息利少気、血気未并、五蔵安定、皮膚微病、命曰白気微泄、……帝曰、刺微奈何、岐伯曰、按摩勿釈、出鍼視之、曰、我将深之、適人必革、精気自伏、邪気散乱、無所休息、気泄腠理、真気乃相得、（『素問』調経論、『太素』巻二十四「虚実補写」）

右は心に蔵される神、肺に蔵される気、肝に蔵される血、脾に蔵される肉（註23）、腎に蔵される志のそれぞれの有余・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、気に関する部分である。気についてのわずかな異常である「白気微泄」に対する治療を述べる部分に真気が見える。治療とはいうものの、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、ここに見える真気を「所受於天」の真気と考えるのは次の理由に拠る。調経論は先に述べたように気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、移気於不足、神気乃得復、

岐伯の答えの末尾の「神気乃得復」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、「神気」は神気血形志の神を指すはずである。振返って気のわずかな治療を見ると、気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「真気乃相得」であり、神の例から推せばこの「真気」は神気血形志の気を指すに違いない。神気血形志の気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。

風寒湿気、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、痛則神帰之、神帰之則熱、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、真気不能周、故命曰周痺、（『霊枢』周痺、『太素』巻二十八「痺論」）

周痺とは風寒湿気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、真気が周回することができなくなることによって命名されたものだと云っている。そうであるならば、この真気は分肉の間に存在するものであり、そのような真気は「所受於天」の真気であった。従ってこの真気も「所受於天」の真気と考える。

以上、「所受於天」の真気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」の真気と認められるのは調経論の真気だけであり、他の二者は「所受於天」の真気の可能性が幾分高いものの、他の真気の可能性がないわけではない。正確な所は他の気の考察を経た上での再検討を待たねばならない。

（三）　経気的な真気

本輸者、皆因其気之虚実、疾徐以取之、是謂因

衝而写、因衰而補、如是者、邪気得去、真気堅固、是謂因天之序、（『霊枢』邪客、『太素』巻九「脉行同異」）

「本腧」とはその経脉の気の虚実に基づいて治療することであって、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気は退去して真気は堅固となるが、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。文意の細部に関しては不明の点もあるが、要は経脉の気の虚実に基づいて治療すれば邪気は退去し真気は堅固となるということである。従って、ここの真気は経気を意味するものと考えられる。

持鍼之道、欲端以正、安以静、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、輔鍼導気、邪得淫泆、真気得居、……肺心有邪、其気留於両肘、肝有邪、其気留於両腋、脾有邪、其気留於両髀、腎有邪、其気留於両腸、凡此八虚者、皆機関之室、真気之所過、血絡之所遊、邪気悪血、固不得住留、住留則傷筋絡骨節、機関不得屈伸、（『霊枢』邪客、『太素』巻二十二「刺法」）（註24）

後半部には両肘、両腋、両髀、両腸の八関節は真気の通過する所であり、血絡の浮き出る所であると云う。八関節は経脉の流注経路であるから、この真気は経気と考えられる。前半部の「邪得淫泆、真気得居」も同じ文章の中で使われているので、やはり経気である真気と考えられる。また、前半部の「先知虚実、而行疾徐」は本節冒頭の『霊枢』邪客（『太素』脉行同異）の「皆因其気之虚実、疾徐以取之」に対応するものと思われ、そこでの真気も経気であったから、この点からも経気的な真気と認められる。

太陽為関、陽明為闔、少陽為枢、故関折則肉節潰而暴病起矣、……闔折則気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、真気稽留、邪気居之也、枢折即骨繇而不安於地、（『霊枢』根結、『太素』巻十「経脉根結」）

右は三陽経を人体における関、闔、枢に喩え、それが傷害された場合に発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「気無所止息」になり痿疾が起こるのであるが、「無所止息」とは真気が停滞し

て邪気がそこに寄り付くことと解説する。陽明経が傷害された場合の真気の稽留であるから、この真気は陽明経の真気、つまり経気的な真気と考えられる。

七者星也、星者人之七竅、邪之所客於経、而為痛痺、舎於経絡者也、故為之治鍼、令尖如蚊虻喙、静以徐往、微以久留、正気因之、真邪俱往、出鍼而養者也、（『霊枢』九鍼論、『太素』巻二十一「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。「邪之所客於経」以下の大意は、邪気が経脉に侵入して痛痺を起こし、それが経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、それを静かにゆっくりと刺し、鍼を止めてからしばらく留置すると（註25）、正気が充実して真気と邪気はそろってそこから動き出すので、そこで抜鍼して真気を養う、ということである。この真気は文脈から明らかに経気である。「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気と邪気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、則血気始精、衛気始行、月郭満、則血気実、肌肉堅、月郭空、則肌肉減、経絡虚、衛気去、形独居、……月生無写、月満無補、月郭空無治、……月生而写、是謂蔵虚、月満而補、血気揚溢、絡有留血、命曰重実、月郭空而治、是謂乱経、陰陽相錯、真邪不別、沈以留止、外虚内乱、淫邪乃起、（『素問』八正神明論、『太素』巻二十四「天忌」）

この一文は月の盈虚と人の気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気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「乱経」と呼ばれ、陰陽が錯綜し、真気と邪気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。「乱経」と命名していることから、治療の過誤が引き起こす経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気は経気的な真気と考えられるのである。

以上、経気的な真気を五例検討したが、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）　その他の真気

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気を扱う。

邪気之中人也、洒淅動形、正邪之中人也微、……是故工之用鍼也、知気之所在、而守其門戸、明於調気、補写所在、徐疾之意、所取之処、写必用員、切而転之、其気乃行、疾而徐出、邪気乃出、伸而迎之、遙大其穴、気出乃疾、補必用方、外引其皮、令当其門、左引其枢、右推其膚、微旋而徐推之、必端以正、安以静、堅心無解、欲微以留、気下而疾出之、推其皮、蓋其外門、真気乃存、（『霊枢』官能、『太素』巻十九「知官能」）

「邪気之中人也、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気は「所受於天」的な真気の可能性がある。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「経気的な真気」の第一例の「徐疾以取之」に通じ、「必端以正、安以静」はその第二例の「欲端以正、安以静」とほぼ同文であること、これらに拠れば経気的な真気の可能性がある。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気であることを示していると考えられる。

黄帝曰、形気之逆順奈何、岐伯曰、形気不足、病気有余、是邪勝也、急写之、形気有余、病気不足、急補之、形気不足、病気不足、此陰陽気俱不足也、不可刺之、刺之則重不足、重不足則陰陽俱竭、血気皆尽、五蔵空虚、筋骨髄枯、老者絶滅、荘者不復矣、形気有余、病気有余、此謂陰陽俱有余也、急写其邪、調其虚実、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、（『霊枢』根結、『太素』巻二十二「刺法」）

右の一文は『霊枢』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気的な真気の可能性がある。また、補写に言及する点も経気的な真気であることを思わせる。しかし、経気と病気を一対の

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、皆在於府蔵之外、排蔵府而郭胸脅、脹皮膚、故命曰脹、……営気循脉為脉脹（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、謂之夭命、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、陰陽相随、乃得天知、五蔵更治、四時有序、五穀乃化、然後厥気在下、営衛留止、寒気逆上、真邪相攻、両気相搏、乃合為脹、（『霊枢』脹論、『太素』巻二十九「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。これは神気・邪気・正気・真気を指すはずである。文末には「厥気」「営衛」「寒気」「真邪」が見える。厥気が普通説かれるように寒厥の気を意味するならば、「真邪」の真気は営衛二気を指すことになろう。ただ、従来説かれる厥気についてはかなり誤解も多いようなので、厥気の検討を経なければ正確なことは言えない。神気・邪気・正気・真気の並称も他に用例がないので、四者が何如なる関係にあるのかは未詳である。

其五蔵皆不堅、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、血気虚、脉不通、真邪相攻、乱而相引、故中寿而盡矣、（『霊枢』天年、『太素』巻二「寿限」）

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

穀入於胃、胃気上注於肺、今有故寒気与新穀気、俱還入於胃、新故相乱、真邪相攻、気并相逆、復出於胃、故為噦、（『霊枢』口問、『太素』巻二十七「十二邪」）

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

がれた穀気（つまり胃気）があって、それがそろって胃に戻ると、胃の中では古い寒気と新しい穀気が入り乱れ、真気と邪気が攻め合って、そのまま胃から出てゆくので、シャックリとなる、という意味である。邪気は明らかに古い寒気である。肺から胃に再び戻って来た時に「故寒気」「新穀気」の他に肺気も一緒に流れ込んだとすれば、真気は「所受於天」の真気と考えられる。一方、あるいは胃には経脉を通じて入った経気が存在するはずであるから、この真気は経気的な真気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、面胕痱然、壅害於言、……至必少気時熱、時熱従胸背上至頭、汗出手熱、口乾苦渇、小便黄、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、……真気上逆、故口苦舌乾、（『素問』評熱病論、『太素』巻二十九「風水論」）

腎風といって顔がボッテリと脹れ、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っ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「真気上逆」なのである。真気というものは、存したり、居したり、稽留したり、去ったり、脱したりすることはあっても、「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。口問篇では真気と邪気が攻め合い、その結果両気が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「真気上逆」を挙げるのは、前節の真気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」としての真邪二気の相逆であるのに対し、本節では真気単独に拠るものである。真気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「真気者、蔵真之心気也」と云い、普段は現れることのない蔵真の気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「按甲乙経真往作其往、太素作直往」と云う。『太素』巻二十五「三瘧」及び『甲乙経』巻七「陰陽相移発三瘧」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「真気上逆」は「其気上逆」を誤ったものとも考えら

れる。張注も「其気上逆」も可能性があるだけで、本当の所は不明である。ただ、単独で上逆する真気はこれまでに検討した真気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」的真気と経気的な真気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」的真気と経気的な真気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、第六例の真気は極めて特異なものである。第三は従来の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気が三種類存在する。「所受於天」の真気、経気である真気、道家的な真気である。

「所受於天」の真気は呼吸によって肺に取り入れられる。従来、肺に貯えられる気としては宗気と大気が知られていたが、この他に真気が加ったことになる。宗気は胃に摂取された穀気の一部が肺に上注するものである。太気は宗気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。「穀気と并わせて身を充たす」と云うだけで、この真気と穀気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。真気とともに身を充たす穀気と先の宗気(大気)の関係は不明である。宗気・大気・所受於天の真気の三者の関係の解明が今後の課題となる。「所受於天」の真気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気と対立抗争することはない。正風は邪気ではなく、人体を害する力があったとしても極めて微弱なものであるから、「所受於天」の真気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」の真気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、従ってその機能はよくわからないが、「所受於天」が『荘子』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・本源に関る気であろう。この真気の存在する部

位は、具体的記述からは分肉の間や皮膚の間が考えられ、穀気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。

経気である真気は経脈に存在する気である。経脈に存在する気としては具体的には営気があり、衛気があり、営衛二気があり、営衛二気に正気が加ったものがある。このいずれもが経気と呼ばれる可能性を持つ。更には『荘子』知北遊の「通天下一気耳」に見られる気一元論の影響に拠ると思われるが、『霊枢』決気(『太素』巻二「六気」)に

余聞人有精気津液血脈、余意以為一気耳、今乃弁為六名、余不知其所以然、

とあり、血をも気としていることから、血をも含めて経脈にあると考えられるものは全て経気と称する可能性がある。経気である真気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。この真気は虚実診断の対象となり、補写技法の対象となる。

道家的な真気は道家的言辞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気であったと推定できる。従って、道家的な真気は作為のない本質的・本源的な気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」の節が道家的な真気を語る文脈に見られることも事実である。非道家的言辞と共存することは、この真気の概念がそれらによって制約されることを示しており、道家の「真」をそのまま気に適応させたものではあり得ない。結局、道家的な真気とは道家の「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『内経』に見られる主要な三種の真気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」あるいは経気と規定される真気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タ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、最初の真気は作為のない本質的・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。医術への浸透と意味の変化である。養生術を行う者と医術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。養生術も医術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・タ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術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脈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脈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（医術を主とする方士）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って胸中の気を宗気とするために

「所受于天」の真気を認めることができず、そこで新たに真気を経気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気の関係を概説したが、要するに養生術を主とする方士（養生家）が道家的な真気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術を主とする方士（医家）が道家的な真気の影響を一部に残しつつ「所受於天」の真気を使用するようになり、最後に経脈の概念を医術の中心に据える方士（医家）が経気である真気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気が存在するが、『内経』全体の真気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、三種類の真気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気間の接触によって生じたと考えられる。加うるに真気の概念の混同は三種類の真気内には止まらなかった。経気である真気の特徴は邪気に対する防衛機能であるが、同じような機能を持つ正気との間で混同が生じた。真気と正気の混同は『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気と正気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気として元気が案出され、それが流布するようになると、本質的・本元的な気という意味を持っていた真気との混同が生じた。このようにしてその概念が曖昧化していった真気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。要するに真気は養生術に始まり、医術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「気」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』上巻で営衛気血について論じ、喩昌は『医門法律』巻一で大気と営衛を論じている。

（3）盧玉起・鄭洪新『内経気学概論』（遼寧科学技術出版社、一九八四年）。邦訳は堀池信夫・菅本大二・井川義次『中国医学の気』（谷口書

店、一九九〇年）。

（4）「其気外発腠理、開毫毛、淫気往来、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、『霊枢』は「其気外発、腠理開、毫毛摇、気往来行、則為痒」に作る。

（5）馬済人『実用医学気功辞典』（上海科学技術出版社、一九八九年）九五頁。馬済人が引用する喩昌『医門法律』巻一「先哲格言」には「但真気所在、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、以養営衛者也、下者気化于精、蔵于命門、以為三焦之根本者也。」とあり、喩昌は真気を「所受於天」に限定していない。

（6）山東中医学院・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「気者有真気、有正気、有邪気、」と『素問』挙痛論の「神有所帰、正気留而不行、」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』巻二「九気」及び『甲乙経』巻一「精神五蔵」第一が「神有所止、気留而不行、」に作るものに従うべきもの。真気と並存するものについては本稿の「二　経気である真気」所掲『素問』離合真邪論及び「三　定義のない真気」所掲『霊枢』九鍼論参照。精気と並存するものは『素問』四時刺逆従論に見える。邪気と並存するものは『霊枢』小鍼解（『太素』巻二十一「九鍼要解」）及び『霊枢』病伝に見える。

（8）『仁和寺本　黄帝内経太素』巻二九－三（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、斉の曹山跗の条に「腹中虚」、陽虚侯の相の趙章の条に「中蔵実」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『新発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』『霊枢』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、『霊枢』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〉の大要、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) 『気の思想』第一部「原初的生命観と気の概念の成立」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) 調経論冒頭では「神有余、有不足、気有余、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。肉と形が如何に関係するのかについては今は問わない。

(24) 仁和寺本『太素』は巻首欠落して篇名未詳。「刺法」は粛延平本に拠る。

(25) 「微以久留」の微は徽の仮借であり、徽は止である（『爾雅』釈詁）。

(26) 「営気循脉為脉脹」、『霊枢』は「営気循脉、衛気逆為脉脹」に作る。下の「何因而有名」「常並脉循分」「五蔵更治、四時有序」も『太素』に従う。