

気の世界観内における死の克服の 一類型としての「内丹」(「陽神」)

鈴木健郎

はじめに

中国道教において「内丹」と呼ばれる思想・実践の体系は、単純に言えば自己を構成する精神的かつ肉体的な実体としての「気」を錬成純化することにより、存在論・生成論上の根源である「道」へと到達・合一し、永遠不滅を達成することができると主張する体系である。本稿は、内丹の体系が生死の問題をどのように解決しているのかについて考察するが、これは（道教のみならず儒教や仏教をも含んだ）中国の宗教的思惟の大枠ともいえる「気」の世界観の内部に見出すことのできる「死」を克服するいくつかの異なった類型の一つとして位置づけられる。

「死」を克服しようとする方法には、多くのヴァリエーションがあり得、その論じ方も多様であろうが、本稿では、「死」という概念は人間の身体的生命が時間空間的に限定されていることと密接に関連していることに鑑み、存在の存続という観点を中心として考えてみたい。この問題は、中国の宗教思想においては「気」の概念との関連から考えることが有効であると思われる。一般的に考えても、「生」きて活動している「自己」の中核を身体的生命に求めるのか、理性的意識あるいは無意識に求めるのか、それらの統合体に求めるかなどの問題、「死」後に消滅・あるいは存続する「自己」の境界や「靈魂」の存在性格などの問題については、多くの議論が存在し、また、それらに「即物的」解決あるいは「観念的」解決といった具合にラベルを貼ることもそれほど簡単ではないことはいうまでもあるまい。中国思想における「気」は、精神と肉体の双方の領域に共通する実体として考えられており、いわゆる物心二元論、身心二元論的な枠組みとは原理的に異なっているために、「気」の概念を中核とする世界観と関連する中国における諸々の実践的体系の考察にあたっては、こうした問題はより大きくなる。とはいえ、考察において、道具としての分析概念は不可欠であるから、ここでは以下のような単純化した類型を仮設し、それとのずれを測定しながら、考察対照の位置付けを考えるという方法を探ることとしたい。

ある程度の普遍性は意識しつつも、完全な普遍性よりは、本論で扱う中国宗教の事例を扱いやすくするため、以下のような形に設定する。

- ① (身体は滅んでも) 生者の記憶や社会的名声、子孫の身体的生命への連続性のうちに自らの不滅を見出す主張
- ② 身体的生命の保全、不死の追及
- ③ 身体と独立した不死の実体としての靈魂の不滅性の主張
- ④ 「肉体」「生」「死」といった存在や概念そのものの虚妄性の主張

(単純化が過ぎるきらいはあるものの) 上述の類型に対応する代表的な事例をとりあえず提示しておくならば、「儒教」の重要な構成要素として含まれる祖先祭祀や実践的社会性は①と、自己を構成する「氣」の保持を主張する初期の道教養生術の体系は②と、中国における初期の輪廻説理解(有名な神滅不滅論争に見られるように、中国における仏教受容の初期段階では、「輪廻」説は、因果応報を引き受ける主体・実体としての個人の「神」や「魂」が前世・現世・後世の肉体に宿って存在し続けることをいうものとして理解され、肉体の死とともに氣や神は散じてしまうという伝統的な考え方と対立した時期があった)や実体的な鬼神・仙界への信仰は③と、「老荘思想」(特に『莊子』)の一部や「仏教」的思惟は④(この内部は更に「氣」の存在の実体性の肯定否定をめぐって多様なパターンを示す。)と、それぞれ主に関連する類型として見る事ができよう²⁾。

様々な先行・同時代の思想・技法を吸収する「内丹」の諸体系は、これらのパターンをそれぞれ異なった割合で含むようなヴァリエーションを示している。本稿では、「自己」の範囲、個と普遍、個別的人格の存続と解消、肉体と精神の区別の程度、などの視点を導入しつつ、「氣」の世界観の有する原理的な問題との関連から考察を試みる。

第一節 「内丹」以外の基本的な類型

「内丹」による死の超克の類型を位置づける準備として、上述した①～④の類型と関連する事例についてごく簡単にまとめておこう。

①の生者の記憶や社会的名声、子孫の身体的生命への連続性の内に自らの不滅を見出す主張は、人間社会一般に広く見られるパターンであろうが、いわゆる「儒教的な「孝」、祖先祭祀の体系が、「身は父母の遺体」という観念を中核に、血脈の連続性(あるいはその観念)の内に「自己」の存続・永遠性を託

するという性格を有することは、これまでに説得的な議論が提示されている³⁾。また、いわゆる「儒家」的な身体性と「道教」的な身体性との性格の違いを社会性の有無に求める議論も見られる⁴⁾。ここではこれらの詳しい内容に立ち入ることはしないが、本論の関心から整理するなら、これは「自己」の範囲を、自らの身体と寿命という時間空間的に限定されたものから、同質の「気」を継承・分有すると考えられる先祖や子孫との連続的系譜（近代的な意味での血統や遺伝という観念は、「気」の世界観の中でその同質性・類似性として考えられる）へと拡大し、更にはこれを基に血縁範囲を超えた普遍的な歴史社会という範囲にまで拡大する可能性へと接続するようなタイプの思考であると見なすことができるように思われる。「自己」とは社会的な関係の内部で析出するものであり、ある意味ではそれを成立させる背景としての関係性のネットワーク全体と不可分なものとするのは現代でもポピュラーなものの一つであろうが、こうした意識は現代心理学風のアイデンティティ形成論とは違って、一定の存在論的な感覚、「気」の実体的イメージを伴っていると見るべきであるように思われる。

道教經典である『太平経』に見られる「承負」の説⁵⁾（先祖の善行や悪行が子孫に影響する）や、祖先の遺骸や墓の状態が気を介して子孫に感応・影響する「風水」についてもこのタイプの思考と通底する性格を見出すことができるだろう。

②の身体的生命の保全、不死の追及という類型に関しては、「養生」に関する諸実践が代表例である⁶⁾。「道教」的伝統が基盤とする「気」一元論の世界観では存在する萬物は気の凝集であるから、自己の身体を構成する「気」の散逸・劣化を防ぎ、常にその保持・更新・純化を怠らなければ、身体的生命は理論的にはどこまでも延ばせることになる。通常考えられる「自己」の時間空間的限定性を、「自己」を構成する「気」の保持、周囲に豊富に存在する「気」を「自己」へと取り込むことによる損失補填（気一元論の世界観では「気」は当然遍在するわけであるが、多くの場合「気」の質に優劣の差異や段階を設け、その優れたもの、純粋なものを選択的に保持・吸入の対象とする）、といった即物的な手段によって、身体という空間的限定性はそのまながら時間的有限性を超克するタイプと見なすことができる。ここでも無論のこと「気」は精神性と身体性を包括する存在であり、精神性は身体と別個に独立することはなくあくまで一体的であり、身体の存続が精神性の存続にとって不可欠である。こうした意味で、「自己」の中核を精神・人格的同一性に求め、肉体から独立に存続しうる「靈魂」のようなものを想定するタイプの思考とは一定の区別をすることが

有効であろう。もう一つ触れておくべきなのが、「内丹」成立後には「外丹」と呼ばれることになる物質の錬金術（錬丹）である。物質もまた気の凝集に他ならず、腐食せず不滅性を有すると考えられた金は最も純粋な気の現れと見なされ、それに触れた他の（気から成る）物質や肉体をも不滅へと導くことができるとされた。ここに不死薬としての「金丹」を錬成する実践とその理論化（陰陽五行説に基づく）が押し進められた。（酸化と還元による特徴的な化学反応を示す「丹砂」（硫化水銀）も、循環や再生の能力を有するものとして使用される。内丹ではこれらの物質の名称が隠喩的に使用されることになるが、そうした性質を有する「気」という意味では単なる隠喩にとどまらない意味をも有している。）「気」の法則的な運動変化に対して直接的に介入することによってその純粋化を実現でき、それが身体的な不滅性、あるいは昇仙をもたらすことになる。「気」の凝集である身体や物質を操作する「養生」と「錬丹」の術は、専ら体内の気を錬成する「内丹」の実践と理論の直接的基盤となっている。

③の身体と独立した不死の実体としての靈魂の不滅性の主張は、世界の諸宗教や民間信仰の中で最もポピュラーなタイプといえよう。靈魂の行方としての他界や輪廻転生の概念とも結合することもいうまでもない。その諸事例についてここで詳述することはもとより不可能である。中国に関しても、古くからの魂魄の信仰（これも詳しく見れば様々な異説が存在するが、基本的には、死後に昇天する陽気としての「魂」、形体に属する陰気としての「魄」という構図）の存在の他、その仏教受容の初期段階において輪廻説が驚愕をもって受け取られ因果応報・輪廻の主体と考えられた靈魂・「神」の死後存続をめぐる複雑な論争が展開したこと、その後仏教の正統的教理では靈魂を実体的に定立することは「空」の観点から否定されるとはいえ、死した肉体から分離した靈魂が死後に別の肉体へと転生するという輪廻説の一般的なイメージは道教の「内丹」説においても前提となっているほどの影響と浸透力を発揮したといった程度のことを指摘するにとどめておく。善行や修行の結果、天界や仙界の役人・住人としての神々や仙人になるといったイメージも、死後に存続する肉体と分離する靈魂という考え方と密接な関係にあり、後に検討する「陽神」（内丹によって錬成された純粋な陽気としての「自己」であり、頭頂部から身体外へ超脱して仙界へ赴くとされる。ただし、これは精神性と身体性をともに包括した高次の統合としての「純陽」なる「神」とされ、精神性のみで身体性を欠いた純粹体とされる「陰神」と理論的に区別される。）とも一定の関連性を有すると考えることができる。肉体から分離する「靈魂」は個性や自己同一性を保持し続ける場合、普遍的な存在や「道」へと拡大的に融合する場合などが考えられ、空

間的限定性を脱して時間的有限性のみを克服するか、肉体という空間的限定性、更には靈魂の実体性や質量性をも限定と見なして克服対象とするかは、それぞれの事例によって一定ではなく、多くのヴァリエーションを示す。

④「肉体」「生」「死」といった存在や概念そのものの虚妄性を主張し、いわば問題設定そのものを無化してしまう型では、「自己」ひいては世界が解体するわけであるが、これに関しても細かく見れば様々なタイプの論理を見出すことができる。原理的に最も徹底しているのは中観派的な「空」理論であり、「気」をはじめあらゆる実体性の入り込む余地がない。一方、実際の中国宗教思想史においては、「気」一元論を基盤とする「道教」のみならず、「仏教」としてカテゴライズされる思想においても「心」や「気」といった概念に実体的なニュアンスが多く残存している。ただし、あくまで「空」による実体否定への志向性を中核とする「仏教」と、「空」を語りつつも「気」の実体的性格への志向性を保持し続ける「道教」というおおまかな見取り図を描くことはできる。こうした志向性の緊張関係は、「仏教」と「道教」の間には勿論、「仏教」の内部、「道教」の内部においても見出されるものである。こうした論理的緊張関係は後の「内丹」説の内部にもはっきりと現れているのである。このことは、道教全般および内丹説に強い影響をもたらした『莊子』の論理にすでに見られる。一度に成立したわけではなく、複数者の思想が時間をかけて集成されたテキストである『莊子』には、様々な思考が並立しているが、基本枠としては、世界の萬物は「気」の生成変化・流転におけるかりそめの形象にすぎないという世界観を基本にしなが、あらゆる存在・認識上の相対的区別の無化、絶対的主宰性としての「道」との一体化、といった主張がなされているといえる⁸⁾。よく引かれる『莊子』知北遊篇の知北遊章では、

生は死の徒なり、死は生の始めなり。(中略)人の生は気の聚まれるなり。聚まれば則ち生と為り、散ずれば則ち死とな為る。死生、徒と為るが若きは、吾又何ぞ患えん。故に萬物は一なり。(中略)故に曰わく、天下を通じて一気のみ。

として、いわば「気」のみが実在であり、その表面的な変化に過ぎない生死は思い煩うにないものとされる。人間としての自己の死後に、それを構成していた「気」が、新たに何の形を取るかは「造化」の主宰することであるとする、『莊子』大宗師篇の四人相与語章の議論なども同様である。本論の枠からいえば、人間個人としての「自己」意識や形体の存続は度外視され、存在論上の本体た

る「氣」としての永遠の存続によって「生」「死」をとともに超克する論理である。これとともに『莊子』齊物論篇の議論には、仏教の説くところと近接するような論的かつ認識論的な空無化の論理が見られる。

日常的な現象・存在の区分を、より高度な存在論・認識論の見地から相対的で仮現的なものに過ぎないとする議論は、道家思想にも、仏教思想にも共通して見られるが、仏教がその中心手段とするのが「空」の論理でありそれはあらゆる実体的存在概念へと適用されるべきものとされるのに対し、道家思想や道教にあっては、相対化・無化が「道」という絶対の見地から為されるに際して、それと密接に関連する「氣」の存在性格に実体的イメージの残存する例が多く見られるということである。このことは、「内丹」説の性格にも継承されている。道教の歴史的展開においては、実体論的な氣一元論の伝統に対して、仏教的な「空」の論理が批判的な契機として機能し、道教思想がその影響を受容する傾向が見られる。内丹説は特に禅の影響を強く受けているが、仏教思想の道教への流入は禅宗成立以前から始まっている。仏説を取り入れたと目される道教経典の中で、後代に頻繁に引用される代表的なものとして、四世紀前半頃には成立していたらしい『西昇経』⁹⁾の例を見ておく¹⁰⁾。

『西昇経』生置章第十七¹¹⁾には、

老子曰わく。我を虚に生じ、我を無に置く。我を生かすのは神、我を殺すのは心である。心意とは、私の思うところである。我が即ち無心であれば、我は何を知らうか。念・我が未だ生じない時、身が有ることは無い。ただ気が集積し血が聚まって、我身を成すのみである。我身は乃ち神の車、神の舎、神の主である。主人が安静ならば、神はそこにとどまるが、躁しく動くならば、神は即ち之を去る。こういうわけで、聖人には常の心は無く、初始に帰ること、未生に返ることを欲するのである。人の未だ生れざる時に、どうして身が有ろうか。身が無ければ何の憂い、何の欲があろうか。

とあり、『西昇経』道虚章第二十¹²⁾には

老子曰わく。道は虚・無の物であるが、虚にして實、無にして有というようである。こうして聖人は道徳が混沌玄妙に同じていることを知り、亦た天地の清静は皆な一を守るのであることを知る。故に天と心と同じて知が無く、道と身と同じて體が無く、そうして後、天道は盛んである。(中略)

もし常に清静無為であることができれば、無は自ら復する。未生へと返って身が無くなり、無為に身を養えば形骸は完全になり、天地は充實して長く年を保つのである。

とある。「身」「心」そして「生」が有るゆえに「患」があり、「患」を生じるもとである「身」「心」「生」が無ければ、すべての「患」は消滅する、という主張が提示されているが、ここでの「未生」「無身」「無心」とは具体的な肉体を備える状態になる以前の生成論上の根源、本体としての「無」「道」への復帰である。「空」の論理による実体否定ではなく、形や時間の有限の束縛から逃れた無限定の気あるいは道への復帰として、仮の現象である「身」や「生」の無を主張するものといえる。

六朝後半から隋唐期にかけての道教教理の体系化において、「道」「気」「神」の関係の体系化が一段落した後は、仏教教理の影響下に、「道」に到達するための「心」修養という問題に関心が向き、その問題を取り上げたのが司馬承禎『坐忘論』¹³⁾、『洞玄靈宝定観経』、『太上老君内観経』などの經典であり、その成果を踏まえて『老子』の「清静」概念を核に「心」の修養による「道」の体得の階梯を説いたのが『太上老君説常清静経』であったとされる¹⁴⁾。『常清静経』には麦谷邦夫氏による解釈、石田秀実氏および前田繁樹氏に現代語訳があるので¹⁵⁾これらを参考にしつつ、「心」や「空」について述べる部分を見ておこう。

『太上老君説清静妙経註』¹⁶⁾

人は能く常に「清静」であることができれば、天地は悉く皆な（この人に）帰する。そもそも人の「神」は「清」を好むが、「心」がこれを擾す。人の「心」は「静」を好むが、「欲」がこれを牽く。常に能くその「欲」を遣る（＝捨て去る）ことができれば「心」は自ら「静」となる。その「心」を澄ませれば「神」は自から「清」となる。自然に、六欲は生じず、三毒は消滅する。それができない所以は、心が未だ澄んでいないからであり、欲が未だ遣られて（＝捨て去られて）いないからである。

能くこれを遣る（＝欲を捨て去ることのできた）者は、内に心を見ても、心に（これが）其の心というものは無い。外に形（＝身体）を観ても、形に（これが）其の形というものは無い。遠くに物（＝萬物）を観ても、物には（これが）其の物というものは無い。（この）三者を既に悟れば、唯だ「空」を見る。（この）「空」を観れば（それも）亦た「空」であり、「空」には（これこそが）「空」だとするものは無い。（これこそが）「空」

だとするものが既に無ければ、(その「空」が) 無いということについて(これがその) 無いということだとするものも亦た無い。(「空」が) 無いというそのことについて(これがその) 無いということだとするものが既に無ければ、湛然として常寂である。「寂」にも(これこそが)「寂」だとするものが無ければ、「欲」がどうして生じることができようか。「欲」が既に生じなければ、即ちこれが「真静」である。「真常」が物(=萬物)に応じ(=感応)、「真常」が(萬物の)「性」(=本性)を得る。常に応じ(=萬物に感応)、常に静(=欲が生じない)ならば、常に「清静」である。このように「清静」であれば、漸く(=だんだんに)「真道」に入る。既に「真道」に入れば、「得道」と名付ける。「得道」と名付けるといっても、実には得るところは無い。衆生を化する(=教化)ために、「得道」と名付けるのである。これを悟ることができた者は、聖道を伝えることができる。

ここで中心となっているのは、「心」に欲が生起しないようになれば(=「静」)、「神」が「清」になり、これによって形=身体、心、物=萬物のすべてにそれを実体として成立させるものがなにも無いこと、すなわちそれらが「空」なるものであることが悟られるという論法である。事物を不変の実体たらしめるものは存在しないという観点から「空」を理解することには一定の仏教理解の水準をうかがわせるが、因果による一方向的な変化や事象や概念の成立の相依性の観点から論理的に展開されているわけではなく、「空」にもそれを「空」としての成立させる実体が無いとして否定を無限に連続させて「常寂」に至る、という展開である。ある程度「空」の論理を消化しつつも、それが「氣」の存在性自体を問題とするような水準までは徹底されていないとしておくのが妥当であるように思われる。こうした「空」を説きつつ「氣」を許容する『常清静經』の性格は後世の道士達にもある程度自覚的に利用された可能性がある。

第二節 「内丹」と「陽神」

〈氣〉は存在するものとその変化を説明する概念であり、〈道〉は存在するもの(〈氣〉)をあらしめる起源、変化の法則を主宰する最高存在である。〈道〉と〈氣〉の関係については、〈氣〉を存在のレベル(「有」)とすることには異論はないものの、〈道〉は規定不能であるとしながらもその存在性自体は認めて最も純粋な〈氣〉と同じ存在レベルとして考える立場と、実体的存在性を超越した次元として区別する立場を両極とする複数の思考が行われてきた。「内丹」の諸

テキストにおいても両方の考え方が時に矛盾をはらみつつ出現するが、存在の実体性への徹底的な批判である「空」の概念との異同をめぐる高度な理論的問題が顕在化するような場を除いては、道教がその実践的な修行との関連で現象世界の生成・存在を説明する際には、気一元論的な世界観が優勢である。「一気」という場において、陰陽・五行のパターンがそこに内在するものとして見出され、形而下の万物が重層的な対応関係をなすコスモロジーが成立する。マクロコスモスとしての宇宙－ミクロコスモスとしての人間という構図に基づき、「気」としての人体を保全しようとする服気・行気・存思などの養生術と陰陽五行を介して「気」の凝集としての物質を操作し変化させる錬丹（＝「外丹」）を結合し、錬丹の術語と理論を体内の気を錬成純化する方法を隠喩的に説いたものと解釈し、「無」や「空」の理論をも摂取しての成立したのが内丹である。身体を構成する〈気〉（＝特に身体の存在論的深奥に潜在する「先天の気」）によって、〈気〉としての自己の心身を、生成論的過程の逆行・存在論的根源への回帰のコースにのせ、天地と同様の永遠性から、ついには〈道〉との合一に至り得ることを主張する。「内丹」説の内部は特に禅仏教、「空」や「無」の概念の位置づけをめぐる多くのヴァリエーションが存在するが、本論では紙幅の関係もあり、内丹の体系中に現れる「陽神」というイメージを中核に、「内丹」による死の超克について考察する¹⁷⁾。「陽神」についての詳しい情報が得られるものとして、『秘傳正陽真人靈寶畢法』¹⁸⁾、『（修真十書）鍾呂傳道集』¹⁹⁾、『西山群仙會真記』²⁰⁾という関連性を有する一群のテキストが存在する。以下にこれらのテキストによって「陽神」の生成過程とその性格を見ることにする²¹⁾。

体内の気を錬成して純陽の気からなる不死の身体を作り出す基本的な枠組みは、体内を循環する「気」を天地の「気」の循環と照応させつつ、心腎の「気」の交わり、いわゆる「龍虎交媾」による内丹の結成を行うというものである。天地にあっては、地に発した一陽を含む〈気〉は漸次に陰を減少、陽を増大させて上昇し天に至って純陽となり、次いで天から一陰を含んだ〈気〉として漸次陽を減少、陰を増大させて下降し地に至って純陰となるものとされる。「龍虎交媾」では、「龍」の成長プロセスが地としての腎から天としての心に上昇する陽気の成長に、「虎」の成長プロセスが天としての心から地としての腎に下降する陰気の成長にあてられ、「龍」は「心」に至って陽の極大に達して完成し、「真虎」は腎に至って陰の極大に至って完成するものとされる²²⁾。こうして下丹田（黄庭）で発生した気（黄芽）を、尾閥から泥丸まで上昇させるのを「肘後飛金晶」あるいは「抽鉛」と呼ぶ（「鉛を抜き出す」、本来は外丹用語）。頭部まで昇った気を、泥丸＝上丹田から中丹田、下丹田へと下降させて循環を達成す

るのを「大河車」「三田返復」と呼ぶ²³⁾。

『秘傳正陽真人靈寶畢法』「肘後飛金晶第五」²⁴⁾

尾閭穴より火のようなものが発生するのを須って、腰から上方へ火を起こし、夾脊にとどめ、慎んで関を開かないようにする。熱が甚だしくなり気が壮んとなったら、漸次に夾脊関を開き、気を解放して関を通過させる。依然として面を上げ脳を後ろに緊くあおむけて上関を閉じ、慎んでこれを開かないようにする。熱が極まり気が壮んになるのを感じたら、漸次に関を開いて頭頂に入れ、泥丸・髓海を補う。身が寒暑に耐えられるようになるのを須って、はじめて長生の基となす。

『西山群仙会真記』「鍊炁成神」²⁵⁾

「肘後飛金晶」は、腎の後ろ尾閭穴からこれを昇らせて夾脊に到り、夾脊雙關からこれを昇らせて上宮に至る。腎炁が脳を補うにとどまらず、午の後は真火を降して丹薬を鍊り、陰が尽き陽が純になるのを致すのである。

肘後飛金晶の技法自体は伝統的養生術としての「還精補腦」（腎臓に蓄えられている精気を漏らすことなく、脳に還元することで長生をはかる技法で、遅くとも後漢時代には行われていた）と重なるものであるのだが、ここでの目的はあくまでも「陰」を尽きさせて純粹なる「陽」を実現させること、即ち気の純化により存在論的階梯を上昇して〈道〉へ近づくことにあるとされていることがわかる。

続いて、「玉液」「金液」による「還丹」（黄庭＝下丹田における丹の成長・真気の発生）と「鍊形」（「形」＝肉体を上位の気へと鍊りあげること）が行われる²⁶⁾。玉液と金液による還丹・鍊形の過程は、

- ①五臓の気を純陽に鍊りあげた五色の純陽気を上丹田（＝頭部、泥丸）に集合させること＝「五氣朝元」
- ②中丹田（＝心）、下丹田（＝腎）、聖胎の三つの純陽気を上丹田に集合させること＝「三花聚頂」

という二つの技法によって、頭部上丹田において一元化された純陽の気（＝生成論存在論上、最も〈道〉に近く純粹なく一〉としての純陽気）が顕現する。この完成態が身体外へと超脱する「陽神」である。頭部に集合して一元化し

た純陽気＝「（陽）神」は、頭頂から身体の外に出る。しばらく身体からの出入りを繰り返して安定・完成した「陽神」は、不死の仙人となって仙界に行くことになる。

『秘傳正陽真人靈寶畢法』「超脱第十」²⁷⁾

『真訣』に曰く。「超」とは、凡なる軀を超えて聖なる品位に入ることである。「脱」とは、俗なる胎を脱け出て仙人となることである。

『秘傳正陽真人靈寶畢法』「超脱第十」²⁸⁾

身外に身が有り、形は嬰兒のようである。（中略）ふりかえってもとの身体を觀ると、（自分の身体が）有るとは見えない。これを見ると糞堆のようであり、又は枯木のようであり、まったく憎らしく恥ずかしいものに思えるが、すぐにいきなり棄て去って遠遊してはならない。蓋しその神は出たばかりで未熟であり、聖氣が凝結して成ったものであるので、再び本の身体に入る必要がある。往来出入して、きままに遊覽する。始めは一步二歩、次いで二里三里（を遊覽し）、日がたつて純熟したら、壮士が腕をのばすように、千里萬里も行くことが可能となって、形と神は壮大、勇氣は堅固になる。そうなった後、凡骸（もとの肉体）を名山大川の中に置き、往来して世の外に應じる。（中略）

洞天に登ろうと欲するならば、人界で伝道し善行を積み、天書を受けて洞天に登る。（これを）天仙となす。

体外に出た陽神は、肉体への出入りを繰り返して成熟し、完成すると実在する仙界へと旅立つことになる。「陽神」には、「陰」としての形骸を捨て去った純陽気としての高レベルの特殊な存在性格ではあるが、あくまでも実体性が保持されていることが指摘できる。『鍾呂傳道集』では、禪の修行によって身体外へ出るのは「陰の靈」＝“鬼（＝鬼仙）”として位置付けられる。人の持つ「陰」と「陽」を一元的に統合する“純陽”（生成論・存在論的には〈道〉に隣接する〈一氣〉に当たる）としての“仙”＝〈陽〉に対しては、人＝心身＝「陰陽」のうち心の側面のみを純粹化であるために二元的対立の作用圏を脱しきれない〈陰〉として位置付けられることになる。また、「陽神」に個体的実体性と見なせるような性格が残存していることからすると、安定性＝陽、不安定性＝陰とする思考があるといえる。

こうした「陽神」は、輪廻転生を脱する究極的手段として位置付けられてい

る。勿論その論法は仏教の正統的な教説とは著しく異なるのではあるが、人間が肉体的な死の後に輪廻するという思想自体は「道教」の内部にもすでに前提化して浸透していたことを示している。

『(修真十書) 鍾呂傳道集』「論真仙」²⁹⁾

呂(洞賓)曰く。鬼仙というのはどんなものでしょうか。

鍾(離権)曰く。鬼仙は、五つある仙人の等級のうちが一番下のものだ。陰の中で超脱(物理的身体の外に脱する)したもので、神のすがたははっきりせず、鬼関に姓名(の登録)が無く、三山に名(の登録)が無く、輪廻には入らないが、仙人の世界にかえることは難しい。しまいに帰るところがなくなって胎に投じて身体を得る(生まれ変わる)ということに止まるだけである。

呂曰く。この鬼仙とは、どんな術を行じ、どんな功を用いて、このようになるのでしょうか。

鍾曰く。修持する人が、そもそも大道を悟らずして速成を求め、形(身体)は枯れ木の如く心は冷えた灰の如くなり、神識は内に守られ、一志は散じず、入定中に「陰神」を(身体の外に)出す。(これは)清く靈妙な「鬼」であって、純陽の「仙」ではない。専一な志によって、陰霊が散じない。ゆえに「鬼仙」という。「仙」とはいうものの、その実は「鬼」である。古今の仏教徒は、功を用いてここに至ると、得道という。まったく可笑なことだ。

『(修真十書) 鍾呂傳道集』「論真仙」³⁰⁾

呂曰く。神仙というのはどんなものでしょうか。

鍾曰く。神仙とは地仙が塵世に居るのを厭い、功を用いてやまず(=修行を続け)、関や節が相連なって(気が貫通し)、鉛を抽出して汞を添加し、金精を頭頂に鍊り、玉液で丹を還し、形を鍊って気を成し、五気が朝元し、三陽が頭頂に集まり、功が満ちて形を忘れ、胎仙が自ずから化し、陰が尽きて陽は純粹になり、身体の外に(別の)身体(=陽神)が有り、質を脱して昇仙し、凡を超えて聖に入り、塵俗を絶して三山へ返る。(これを)神仙という。

『(修真十書) 鍾呂傳道集』「論真仙」³¹⁾

呂曰く。天仙とはどんなものでしょうか。

鐘曰く。天仙とは、塵境に居るのを厭い、功を用いること已まずして（修行を続けて）超脱を得たのを神仙というが、神仙が三島（仙界）に居るのを厭って人の世界に道を伝え、道に功が有り、人の世界に行いが有り、功と行が満ち足り、天書を受けて洞天に返る、これを天仙という。

「鬼仙」＝鬼＝「清霊の鬼」「陰神」「陰霊」＝陰気の純粹なものは、「陽神」が備えている「陽」（＝「形」のエッセンスとしての安定性とでもいうべき性質）を欠如するものとされる。このため、身体を脱して空間中を漂う実体的気ではあるが、安定した形をとることができない。運命としての強制的な輪廻からは脱しているが、仙界へゆくことができないので世界内に居場所を見つけることができず、結局は別の肉体を探して入り込む＝輪廻するしか選択がなくなる、という論理構成である。完成された「陽神」はあくまでも実体的な存在であり、禪の主張する「空」や「無」、実体否定の主張を、あくまでも、〈気〉の内部分節の実体性に対する否定、あるいは気や心の内部の濁りに対する否定、としてとらえ、〈気〉の存在自体を否定するレベルで受容することは拒否していることを示す。純粹な〈気〉としての〈仙〉や〈仙界〉が実在することも同様である。

本章で扱ったテキストより後代の「内丹」説では、禪や仏教の「空」思想を大幅に取り入れて「陽神」の実体的性格を減少させてゆく傾向も多く見られるのではあるが³²⁾、出発点となる中核的なイメージは上述のようなものであり、実体否定や「道」への合一の志向性を有しながらも、精神的かつ身体的な「自己」としての「気」が自己同一性を保ちながら不滅性を獲得し、気の世界の中を自在に逍遙するという感覚であると思われる。

最後に、こうした「内丹」「陽神」の完成による死の超克を、最初に提示した①から④の類型との関係から考察してみよう。

道教の伝統でも、仏教がその出家主義に対する批判に対しての反論で用いたと同じような論理が採用されており、道を得、仙人となるほどの人間は俗世の関連から離脱しているとはいえ、その恩恵は、先祖を地獄から救済することや、世の人々の救済といったかたちに拡大するとされている。また、仙人になるには伝統的な徳目や善行に励む必要があるという倫理的要請も古く『抱朴子』の段階から見られることである。しかしながら、その中心的な関心から見れば、やはり養生術から「内丹」に至る流れは、①の類型と比較的明らかな対照を示しつつ、②③④を混合させた独特の理論と実践を創出したものと考えるのが適当であろう。内丹による「陽神」の錬成は、体内の気の保持・錬成を中核とする養生術、錬丹術＝②を直接的な母体としている。身体から「超脱」する

というイメージ、輪廻する主体となりうる点では③のタイプの要素をも含んでいる。実体的な他界（仙界）や神々・仙人のイメージを伴う点も同様である。④については、一元的な「気」としての「道」へと到達することは、「内丹」の中核的な主題であり、そこでは永遠性と主宰性が獲得される。身体的自己としての空間的有限性と時間的有限性の超克は、一方で「道」との合一といった理論的勝抽象度の高い表現、もう一方であらゆる空間を逍遙自在な「陽神」、あるいは他界としての「点界」「仙界」という実体的イメージを有しながらも前者のメタファーとしての性格をも有すると考えられる表現によって提示されているといえよう。「空」思想や禅の影響は、本稿で触れたテキストでは存在するものの著しく明瞭とはいえないが、張伯端や白玉蟾といった道士の「内丹」説ではこれがより鮮明かつ意識的に受容されている。

本稿で論じたような「死の超克」の諸パターンは、相互に混合しつつ様々な思想や実践を産出する。「自己」の範囲の変化や空無化、個性性、実体性の保持、普遍的な存在への合一によるその超克、「存在」自体の空無化などが、「気」（あるいは「道」や「空」）の概念を中核に展開していたのであり、「内丹」もそうしたものの一つであった。

- 1) 以下に挙げた事例は本論の関心に適した例としてピックアップしたものであり、中国宗教における多様な思想と実践を網羅的にカバーするものではない。
- 2) 排他的に特定のパターンのみと関連するのではなく、他のパターンに属する要素をも同時に含むものとする。
- 3) 多くの議論があるが、代表的なものとして加地伸行『儒教とは何か』中央公論社1990、池澤優『「孝」思想の宗教学研究』東京大学出版会2002などを参照。
- 4) 三浦國雄『気の中国文化』創元社1994など参照。
- 5) 『太平経』や「承負」理論に関する研究も多いが、代表的なものとして王明『太平経校注』中華書局1960、マックス・カルタンマルク『「太平経」の理論』酒井忠夫編『道教の総合的研究』国書刊行会1977、麦谷邦夫「初期道教における救済理論」『東洋文化』57、1977、蜂屋邦夫『「太平経」における言辭文書』『東洋文化研究所紀要』92、1983、高橋忠彦「『太平経』の思想構造」『東洋文化研究所紀要』95、1984、神塚淑子「『太平経』の承負と太平の理論について」『六朝道教思想の研究』創元社1999などを参照。
- 6) 「養生」の思想や身体技法についての研究も数多いが、代表的なものとして坂出

- 出祥伸編『中国古代養生思想の総合的研究』平河出版社1988、石田秀実『気・流れる身体』平河出版社1987、アンリ・マスベロ（持田季実子訳）『道教の養生術』せりか書房1987などを参照。
- 7) 計量可能で相互に足し算引き算ができる善行や悪行も、それを司ると考えられる神々も、実は「気」の凝集としての実体的イメージを有していると考えられることについては、以前に拙稿で論じたことがある。鈴木健郎「道教における聖典—その多様性と被規定性—」市川裕・鎌田繁編『聖典と人間』大明堂1998を参照。
 - 8) 『莊子』の研究も膨大であるが、ここでは池田知久『莊子』学習研究社（上1983・下1986）、同『老荘思想』放送大学1996などを参照。池田氏は、『莊子』の「物化」の思想を一種の輪廻説と見なすことができることを指摘している。
 - 9) 『西昇経集註』（『道蔵』14-556）、『西昇経』（『道蔵』11-489）
 - 10) 『西昇経』については、楠山春樹『老子伝説の研究』（創文社1979）、前田繁樹「仏道論争における『老子西昇経』」（『東方宗教』75、1990）、前田繁樹「『老子西昇経』考—その成立に関する一試論」（『日本中国学会報』42、1990）、前田繁樹「仏道論争における諸問題」（『講座道教』4『道教と中国思想』雄山閣出版2000）、山田俊「『西昇経』」（『道教の經典を読む』大修館書店2001）などを参照。
 - 11) 『道蔵』14-587。老子曰。生我於虚、置我於無。生我者神、殺我者心。夫心意者、我之所患也。我即無心、我何知乎。念我未生時、無有身也。直以積氣聚血、成我身爾。我身乃神之車也、神之舍也、神之主也。主人安靜、神即居之。躁動神即去之。是以聖人無常心者、欲歸初始、返未生也。人未生時、豈有身乎、無身當何憂乎、當何欲哉。故外其身、存其神者、精耀留也、道德一合、與道通也。
 - 12) 『道蔵』14-589。老子曰。道者虚無之物也、若虚而爲實、無而爲有也。是以聖人者知道德混沌玄妙同也。亦知天地清靜皆守一也。故與天同心而無知、與道同身而無體、而後天道盛矣。（中略）若常能清靜無爲無自復也、反於未生而無身也、無爲養身形骸全也、天地充實長保年也。
 - 13) 『坐忘論』およびそれへの天台止観の影響については神塚淑子「司馬承禎『坐忘論』について」（『東洋文化』62、三浦國雄『朱子と気と身体』平凡社1997第二部第一章「総説 三教の身心技法」（原論文は「止観と坐忘と居敬—三教の身心技法—」『人文研究』44-5、大阪市立大学文学部1992）を参照。
 - 14) 麦谷邦夫「『太上老君説常清静経』考—杜光庭注との関連において—」吉川忠夫編『唐代の宗教』朋友書店2000、459頁。
 - 15) 麦谷邦夫「『太上老君説常清静経』考—杜光庭注との関連において—」、石田秀実「『太上老君説常清静経』本文校訂並びに日語訳注」（『八幡大学論集』38-2、1967、前田繁樹「『清静経』」（『道教の經典を読む』大修館書店2001）

- 16) 『道蔵』17-182。人能常清靜、天地悉皆歸。夫人神好清而心擾之。人心好靜而欲牽之。常能遣其欲而心自靜。澄其心而神自清。自然六欲不生。三毒消滅。所以不能者、爲心未澄也。欲未遣也。能遣之者、內觀其心、心無其心。外觀其形、形無其形。遠觀其物、物無其物。三者既悟、唯見於空。觀空亦空。空無所空。所空既無、無無亦無。無無既無、湛然常寂。寂無所寂、欲豈能生。欲既不生、即是真靜。真常應物。真常得性。常應、常靜、常清靜矣。如此清靜。漸入真道。既入真道、名爲得道。雖名得道、實無所得。爲化衆生、名爲得道。能悟之者、可傳聖道。
- 17) おおまかにいって、禪や仏教的「空」の思想の影響を強く受けている「内丹」説ほど、実体的な「陽神」を強調する度合いは低くなる傾向にある。
- 18) 『道蔵』28-350 (修真十書)
- 19) 『道蔵』4-656、『道蔵輯要』5-190
- 20) 『道蔵』4-422『輯要』10-334
- 21) これらのテキストの「内丹」説に関する主な研究としては、坂内栄夫「『鍾呂傳道集』と内丹思想」、石田秀実『気・流れる身体』、Baldrian-Hussein, Farzeen, *Procede secrets du Joyau magique*, Les Deux Ocean, Paris, 1984がある。
- 22) 石田秀実『気・流れる身体』参照。
- 23) 実際の「三田返復」の過程は龍虎交媾のルートを含んだ形で行われるかなり複雑なものであるが、単純化してこのようにも表現される。循環ルートの詳細については、石田秀実『気・流れる身体』229～239頁を参照。
- 24) 『道蔵』28-356。須自尾閭穴、如火相似、自腰而起、擁在夾脊、慎勿開關。即時甚熱氣壯、漸次開夾脊關、放氣過關、仍仰面腦後緊偃以閉上關、慎勿開之。即覺熱極氣壯、漸次開關入頂、以補泥丸髓海、須身耐寒暑、方爲長生之基。
- 25) 『道蔵』4-439。肘後飛金晶、自腎後尾閭穴升之而到夾脊、自夾脊雙關升之而至上宮、不止于腎炁補腦、而午後降真火以鍊丹藥、致陰盡陽純也。
- 26) 石田秀実氏は、玉液による還丹と鍊形によって聖胎から真気が生じ、次いで金液による還丹と鍊形(=「水火既濟」)に進むと整理している。(『気・流れる身体』230～234頁参照)
- 27) 『道蔵』28-363。真訣曰、超者是超出凡驅而入聖品。脫者是脫出俗胎而爲仙子。
- 28) 『道蔵』28-364。身外有身、形如嬰兒、(中略)回觀故驅、亦不見有、所見之者、乃如糞堆、又如枯木、憎愧萬端、輒不可頓棄而遠遊。蓋其神出未熟、聖氣凝結而成、須是再入本驅、往來出入、一任遨遊。始乎一步二步、次二里三里、積日純熟、乃如壯士展臂、可千里萬里、而形神壯大、勇氣堅固、然後寄凡骸於名山大川之中、從往來應世之外、*欲要升洞天、當傳道積行於人間、受天書而升洞天、

以爲天仙。

- 29)『道藏』4657（この部分、松下論文p43にも訳あり）。呂曰、所謂鬼仙者何也。鐘曰、鬼仙者、五仙者下一也。陰中超脫、神像不明、鬼關無姓、三山無名、雖不入輪迴、又難返蓬瀛。終無所歸、止於投胎就舍而已。呂曰、此是鬼仙、行何術用何功而致如此。鐘曰、修持之人、始也不悟大道、而欲於速成、形如槁木、心若死灰、神識內守、一志不散、定中以出陰神、乃清靈之鬼、非純陽之仙。以其一志、陰靈不散、故曰鬼仙。雖曰仙、其實鬼也。古今崇釋之徒、用功到此、乃曰得道。誠可笑也。
- 30)『道藏』4658。呂曰、所謂神仙者何也。鐘曰、神仙者以地仙厭居塵世、用功不已、關節相連、抽鉛添汞、而金精鍊頂、玉液還丹、鍊形成氣、而五氣朝元、三陽聚頂、功滿忘形、胎仙自化、陰盡陽純、身外有身、脫質升仙、超凡入聖、絕塵俗以返三山、乃曰神仙。
- 31)『道藏』4658。呂曰、所謂天仙者何也。鐘曰、天仙、厭居塵境用功不已而得超脫乃曰神仙、神仙厭居三島而傳道人間、道上有功而人間有行、功行滿足、受天書以返洞天是曰天仙。既爲天仙、若以厭居洞天、效職以爲仙官、下曰水官、中曰地官、上曰天官。於天地有大功、於今古有大行、官官升遷歷任三十六洞天而返八十一陽天、歷任八十一陽天而返三清虛無自然之界。
- 32) 拙稿「『内丹』の技法と思想—『悟真篇』の例」『東京大学宗教学年報』14、1996、および「白玉蟾における内丹と雷法—中国的“神秘主義”と“呪術”の論理—」（東京大学博士論文2002）を参照。

（すずき・たけお 専修大学非常勤講師・千葉大学非常勤講師）

“Neidan” (内丹) as a type of way to conquer Death

Takeo Suzuki

The object of this paper is to make clear the situation of Taoist’s “Neidan” (Inner Alchemy) in comparison with other religious systems for conquering death in Chinese “Qi” cosmology. There are four main types of methods for conquering death, as this paper explains below.

- 1 To link the “self” to one’s lineage or social network
- 2 To maintain the existence of the physical body
- 3 To believe in the “spiritual soul” as independent of the “body”
- 4 To transcend the relativity of “life” and “death” in ontological, epistemological contexts

In this paper, to make clear the character of Inner Alchemical thought, I examine three Inner Alchemical books, and especially focus on the concept of “Yang-shen” (eternal body consistent of purified “qi”). It is shown that “Neidan” can be seen as a mixture of these types, and the framework of “body and soul” is not adequate for analyzing Chinese religious thought.