

「近代的言説の呪縛」からの脱却をめざして
——松下道信『宋金元道教内丹思想研究』に寄せて——

藤井 倫明

はじめに

二〇二三年度、日本中国学会の書評シンポジウム・パネルⅠ（哲学・思想部門）で取り上げられたのは松下道信氏の大著『宋金元道教内丹思想研究』であった。筆者もパネリストの一人に加えていただき、貴重な学びの機会となった。本稿は、その際に準備したコメントや質問の内容を、個人の立場から改めて整理し直したものである。筆者は宋明性理学、特に朱子学を専門とする者で、道教思想、内丹思想には精通していない。よって筆者には本書の学術的意義を正確に見定める能力はなく、また本書の内容について何か言挙げできるような立場にもない。ただ、本書には中国思想研究全般にも通じる問題意識や道教思想に対する巨視的な視点からの分析も見られ、道教思想を専門としていない者にも議論の窓口が開かれている。引用している原典資料に全て親切で分かりやすい現代日本語訳が付けられているのも読者の理解を助けてくれる。そこで、こうした点を糸口に、本書を読んで感じたこと、疑問に思ったことを綴ってみた。

ピントはずれの見解も多々あるかと思われる。著者である松下氏や読者諸賢の寛恕を請う次第である。

一、総評

本書がどのような立ち位置にあるものなのか俯瞰して見た場合、本書は、全真教の登場を境として道教を新・旧に分けるこれまでの道教史研究に「近代的な言説」の影響が見られることを問題視し、実証的な方法によって、張伯端以下の「内丹道」と全真教との関係、両者の思想的特質、歴史的展開の実相・実態を解明した研究と言えるのではなからうか。

本書の問題意識や各章のテーマをまとめた「はじめに」を読んで、筆者が先ず目を引いたのが、「近代的言説を解体する必要がある」（i頁）、「近代的言説の呪縛から脱却せねばならない」（ii頁）という力強い提言であった。道教研究の歴史に疎い筆者には、道教研究の分野においても「近代的言説」に左右されてきた歴史があることを知り、新鮮であった。改めて考えてみると、著者が問題とした

ような「近代的言説の呪縛」という問題は、道教研究に限らず、儒教や仏教研究の分野にも少なからず見られるようである。朱子学を封建的・保守的、陽明学や日本の古学思想を革新的・進歩的とする思想史評価に、まさに「近代的言説の呪縛」が見られることは、つとに溝口雄三氏や伊東貴之氏らによつて指摘されている通りである。構造主義やポストモダンといった潮流を経た今、我々はこうした「近代的言説の呪縛」から解き放たれつつあるとは言え、アカデミズムの世界には、近代的視座からの分析や評価は未だに根強く残つており、過去になされた「近代的言説」に基づいた記述も、完全に書き改められたとは言い切れないのではなからうか。本書が、道教研究における「近代的言説」を剔抉、解体し、全真教を歴史的に正確に位置付けることに成功しているか否かについては専門家による判断に委ねなければならないが、こうした大胆な問題提起をされたことは高く評価できるであろう。

次に筆者が興味を抱き、感心したのは、本書において仏教（禅思想）に由来する「頓悟」「性」「習漏」「輪廻」といった概念が、道教（内丹道、全真教）の教説の中にどのように取り込まれ、機能しているのかが非常にスケールの大きな形で議論されている点である。仏教と儒教の絡み合いについては荒木見悟氏を取り組み、大きな成果を挙げられたが、本書は仏教と道教の絡み合いについて果敢に挑み、その複雑に入り組んだ様相を説明しようと試みている。後に論じるように、本書の見解には必ずしも全面的に賛同できない部分もあるが、本書の試み自体は高く評価できるであろう。また、我々は本書を通して、道教思想を正確に理解する上でも仏教（特に禅思想）理解が不可欠であること、延いては、仏教が中国文化・思想

の歴史的展開にいかにも深く食い込んでいるかを再認識させられることとなる。その意味でも本書が世に出た意義は大きいであろう。

それからシンポジウムでの議論を通して気付いたことだが、本書の考察が「実存的な視点」からなされたものであるという点も、本書の意義を考える上で極めて重要だと思われる。シンポジウム当日、著者は、本書の議論が儒道二教の修行者自身の目線や問題意識に立脚したものであること、宗教思想研究にはこうした「実存的な視点」が必要だと思われる旨を指摘されたが、筆者も全く同感である。思想・宗教研究においては、実内的な内からの視点からでないと思えてこない世界もあるのではなからうか。

本書には、以上のように大胆な問題意識や共鳴できる視点が見られ、筆者も大いに啓発を受けたが、本書の議論や観点の中には無条件にそのまま受け入れ難いものも見られるようである。以下、筆者が疑問に感じた点、さらに議論を深めていく必要があると思われる点をいくつかまとめてみた。

二、問題提起

(1) 「新道教」と「近代的言説」の問題について

本書は、従来の「旧道教」「新道教」という研究の枠組みを見直し、これまで「旧道教」とされてきた張伯端以下の内丹道と一般に「新道教」と位置づけられている全真教との間に「連続性」を見出している。その「連続性」とは、本書によれば、「機根」や「頓悟」を問題とする禅宗の性説を受け入れているという点のようだが、では禅宗の性説の影響の有無という視点から、改めて道教を新・旧に

分ける、つまり内丹道以降を「新道教」と見なすことは可能なのであろうか。あるいは著者は、道教の展開をある時点で新・旧に分けること自体を「近代的言説」として拒否しているのであろうか。著者は、「我々は『新道教』というこれまでの研究の枠組みを見直すべき時期に差し掛かっている」（四二頁）と指摘されているが、では従来の枠組みに代わる、しかるべき枠組みとはどのようなものなのか。「近代的言説」から脱却することによって、道教思想の歴史的展開は、どのように書き換えられることになるのか、こうした点について、本書では著者の考えが明確には示されていないようであり、また今回のシンポジウムでも十分な議論ができなかったのが惜しまれる。

なお、シンポジウム当日、道教の新旧の問題については、全真教を推進したのが商業活動などを行っていた当時の新興階層であり、こうした社会的な担い手という側面も視野に入れる必要があるのではないかと指摘がなされた。著者はそうした「社会的」側面からの考察、理解の必要性を認めた上で、本書が「思想的」側面に焦点を当てた分析であることを説明されたが、もし全真教の新旧や道教思想史研究の枠組みそのものを問題とされるのであれば、「思想的」側面だけでなく、「社会的」側面をも含めて議論せざるを得なくなるのではなからうか。

（2）頓・漸と機根の問題について

内丹道では「性命双修」が説かれており、「性功」は精神的修養、「命功」は内丹に相当するもののようなのだが、本書では精神修養としての「性功」が禅に由来するものであることが強調されている。さ

らに本書は、性功と命功の相違を、「頓」と「漸」、「利根」と「鈍根」の問題と絡めて以下のように分析している。

性命説が、性功が頓悟・禅宗に、命功が漸修・内丹と結びつけられていることは上で多少述べた。この頓漸は、また機根の利鈍と関係している。基本的に頓悟と関係する性功は利根的であり、漸進的な修行法である内丹、つまり命功は鈍根的なのである。（三二〇頁）

陳致虚の性命説を点検すると、それまでの性命説で見られた性功と命功に頓と漸、利根・鈍根を結び付けるあり方とは異なり、命功も性功同様に利根の者が行い得るとし、術を道の位置まで上昇させていることが理解できる。……張伯端による性功の取り込みという歴史的経緯の果ての命功への回帰は、頓悟を説く禅宗と異なる漸修的あり方を指向するものであり、……。（三二四頁）

こうした本書の見解をまとめると、「性功」が、禅宗に由来するもので、「利根」の者を対象とした「頓悟」の立場にあるのに対して、内丹である「命功」の方は、「鈍根」を対象とした「漸修」の立場にあるものということになる。だが、こうした図式は単純に成り立つのであろうか。性功が禅宗に由来するものであることは事実なのであろうが、禅宗にも鈍根を想定した漸悟・漸修の立場があるので、頓・利のみを禅宗に結びつけるのは妥当であろうか。荒木見悟氏が詳しく論じておられるように、「頓悟漸修」という立場は禅でも一般的であり、「漸修」をそのまま「鈍根」とつなげ、「利根」の「頓悟」と対立的に捉えるのは問題だと思われる。「機根」の利・鈍と関わるのが「悟」の頓・漸で、「修」の頓・漸は煩惱習気、

本書に所謂「習漏」と関係があるのではなからうか。本書の二二五頁に引用されている薛道光の『還丹復命篇』を見ると、「若禪宗之上乗一悟則直超仏地。如其習漏未尽、則尚循於生死、至於坐脱立亡、投胎奪舍、未免一朝而長往。」とあるが、これは利根の者が禪宗の「上乘」的な手法で頓悟できたとしても、「習漏」が完全に消滅できていないと、輪廻に陥らざるを得ないという指摘であり、少なくともここでの脈絡では、利根の頓悟（性―禪）と、習漏に対する漸修（命―内丹）とが対立的に捉えられているわけではないようである。⁽¹¹⁾

また、著者の図式によれば内丹道の「性命説」（性命双修）は、性功【頓―利根的】＋内丹【漸―鈍根的】となり、「性命説」そのものが、そもそも二つの異なる機根に対応した修養法であったという事になってしまい、違和感を覚える。よって、内丹道における頓・漸の問題は、「機根」の観点からではなく、精神的次元の問題を処理するのか身体的次元の問題を処理するのか、「修」の対象の違いという観点から捉えた方がよいのではなからうか。門外漢的外れの憶測なのかも知れないが、内丹道には、「身体」（肉体）の問題は、禪による修養法よりも、内丹による修養法の方が根本的、効果的に解決できるという意識があったのではなからうか。そして内丹が「身体」を対象とする修養である以上、必然的に「漸修」にならざるを得ないと理解できないだろうか。

(3) 内丹道の展開と禪宗の超克という問題

本書では張伯端『悟真篇』に「命から性、内丹から禪宗へ」という構図が見られ、後世の内丹術士はその超克を迫られたという点が

繰り返して強調されているが、果たしてこのような構図が歴史的な事実として成立するのか、本書が取り上げている資料だけでは十分証明しきれないように思われる。『悟真篇』『禪宗歌頌』序に「先以神仙術誘其修鍊、次以諸仏妙用広其神通、後以真如空性遣其幻妄、而帰於究竟空寂之本源矣。」（五七頁）という記述が見られ、著者は三句目の「後以真如空性遣其幻妄」の「其幻妄」を一句目の「神仙術」（内丹）と理解され、ここから「内丹から禪宗へ」という構図を導かれているようである。しかし、ここで語られているのは修業の段階、順序であり、「神仙術」（内丹）が「先ず」第一に必要な修養として挙げられている以上、それが最後に『幻妄』となり、放擲すべきもの」として扱われるとは考えがたい。そもそも修業自体を「幻妄」と捉えるのは不自然であろう。『悟真篇』序に「如其未明本性、則猶滞於幻形」とあり、「幻形」という表現が見られるが、著者はそれを「まやかしである身体」（六〇頁）と訳されている。そして当該箇所について「道教では本『性』を明らかにすること、すなわち、仏教で行うように見性し、頓悟することがなければ、形質が幻妄であることを理解できないというのである」（六〇頁）と解説をされている。⁽¹²⁾ よって、「其幻妄」も、形質としての身体と理解して問題ないように思われる。なお形質としての身体を幻妄視したとしても、それがそのまま身体を対象としてなされる内丹という修養を放擲することにはつながらないであろう。第一段階の「神仙術」（命である内丹）は、「以真如空性遣其幻妄、而帰於究竟空寂之本源」（性たる禪宗）という最終段階に到達するために不可欠な修養として揺るぎなく位置付けられていると見なすことはできないだろうか。著者自身も別の箇所、張伯端が内

丹へと接近する動因」として「死んで輪廻に陥ることをいかにして回避するかという問題」（六三頁）があったこと、張伯端において「輪廻を超えるには内丹によらざるを得ない」（六四頁）と考えられていたことを指摘しておられる。これはつまり、張伯端が、禪（仏教）的な解脱が真に実現するにはその第一段階として内丹の修養が不可欠だと明確に認めていたことであり、ここに「命Ⅱ内丹から性Ⅱ禅宗へ」という構図⁵や「真如の性を悟ることは、命術である内丹の修業による証驗自体を無化する要素」（五八頁）を見出すことは難しく、また「内丹が『幻妄』となり、放擲すべきものになるという危惧」（五八頁）が生じるとも考え難い。

実は、著者は上述したように「命から性、内丹から禅宗へ」という構図⁵を提示する一方、張伯端において道教と仏教の関係は「相互補完的な関係」（六〇頁）で、「それぞれの果たす役割が分担されている」（六一頁）と捉えられていると見なし、また『悟真篇』では基本的に性と命は相補的なものとしか考えられておらず順番は固定的なものではない。（一三七頁、注11）とも指摘されており、著者の理解にも揺れがあるようである。本書は、結果的に「命から性、内丹から禅宗へ」という構図⁵を前提として議論を展開しているが、「相互補完的な関係」或いは「役割分担」という観点から、張伯端の内丹道は、単純に道教の内丹理論に禪の見性理論をドッキングさせたもので、輪廻の克服にはどちらも必要だと見なされていると理解した方が自然なように思われる。

（4）内丹道における身体と「習漏」の問題について
性功（禪）と命功（内丹）の関係についてももう少し踏み込んで

考えて見ると、本書に「唯心的な解決を説く仏教の論理に対しては、頓悟漸修的な考え方により、仏教側の内部の、いわば唯心的な解決の間隙を突く形で命術である内丹の位置づけがなされていた」（六七頁）とあるように、内丹道は禪の「頓悟漸修」論の「漸修」部分に内丹理論を組み込んだものと見なすことはできないだろうか。この「漸修」部分は、禪の唯心的な方法だけでは解決しきれない要素が存在し、それを内丹によって補おうとしたのだという理解は成立しないであろうか。筆者が想定する唯心的な禪では解決できない要素とは「身体」である。我々は、たとえ「頓悟」（解悟）したとしても「身体」の存在そのものを消し去ることはできないわけで、「内丹」とは、まさにこの「身体」を対象として生み出され、進化してきた修養法であるという事実は重要だと思われる。荒木見悟氏によれば、禅宗に所謂「頓悟漸修」は、正確には「解悟（仏の位に身を置く）↓漸修↓証悟（仏になる）」という構造を持つことになる⁵。うだが、張伯端は「証悟」を得る、つまり輪廻からの超脱を実現するためには「心」のあり方だけでなく「身体」的次元の問題も解決しなければならぬと考えたのではなからうか。「頓悟」において「身体」を含めた万事万象が「幻妄」であるという真実を悟った（「解悟」としても、現実の「身体」は消滅することなく、その生理的な反応が消えることはない。この「身体」があることで避けられない問題、それが本書でも議論されている「漏」なのではないかと考える。本書では「漏」を仏教的脈絡から「修行者の身に染み付き、薫習した煩惱」（二二六頁）と説明され、「漏」を「機根」と関連付けて捉えているが、内丹道においては身体的な次元の問題として理解されているのではなからうか。もし「漏」や修業の頓・漸が「身

体」の問題と関わっているとすると、内丹道の「性命双修」、「頓悟漸修」の構造は次のように説明できるように思われる。

① 禅（精神的次元）の修養によって頓悟することで、世界の真相が明らかとなり、仏の位に身を置くことになる。（「解悟」の段階）

② しかし、頓悟しても「肉体」が残っている以上、依然として食欲・性欲といった生理的（本能的）な欲望を完全に消し去ることはできない。ここに「漏」が生じ、輪廻に陥る危険が絶えずつきまとう。

③ 内丹という身体を対象とした修養（漸修）を行うことで、肉体を完全にコントロールして、徹底的に浄化し、本能的・生理的な欲求も解消することが可能となる。こうして「漏」の問題は解決し、真の悟り、輪廻からの超脱が実現する。（「証悟」の段階）

本書は、「機根」という観点から修業の頓・漸や内丹道と全真教の異同を論じており、そこに本書の斬新さがあるとも言えるが、禅と内丹道、そして全真教の関係や異同を考える場合、「身体」がどう捉えられ、位置付けられているのかという視点も不可欠なのではなからうか。

おわりに

以上、シンポジウムでも取り上げた筆者の感じた問題点を改めてまとめてみた。シンポジウムでは時間の制約上、十分な討論ができなかったのが惜しまれる。筆者の取り上げた問題が、著者の問題

意識や議論の脈絡からずれていたのではないかという不安もある。

本稿がシンポジウムでの議論の結果を十分に反映させるかたちで記述できていないこともお詫び申し上げたい。シンポジウムでは取り上げられなかったが、本書には仏教側の「牧牛図」が道教、儒教にも影響を与えているという興味深い事実についても考察がなされている。本書は儒・仏・道三教の交流について考える上でも重要な資料や視点を提供してくれているので、今後、本書の研究成果を踏まえた上で、儒・仏・道を包括する宋元時代の思想界の全体像が解明されていくことを期待したい。

専門的でなかなか近づき難かった道教思想の世界であるが、本書、そして今回のシンポジウムの導きで、豊穡で魅力ある道教世界の一端を味わうことが出来たことに感謝したい。宋元明の思想世界が、儒・道・仏三教が互いに影響し合いながら形成されたものである以上、宋元明の「儒学」思想研究を進める上でも「仏教」思想や「道教」思想の理解は不可欠なものとなる。その意味で本書は、道教研究者だけでなく中国近世儒学思想の研究者にも裨益するところが大きいであろう。また著者が指摘した「近代的な言説」の問題は、思想史研究を進める上で、今でも意識していなければならぬものだと思う。筆者も「近代的な言説からの脱却」という提言を重く受け止め、本書の内容と合わせて、今後の研究に生かしていきたいと考えている。

《注》

(一) 溝口雄三・伊東貴之・村田雄二郎『中国という視座』（平凡社、一九九五年）、三一〜四〇頁を参照、伊東貴之『思想としての中国近世』（東

京大学出版会、二〇〇五年）第一章を参照。

(二) 荒木見悟『仏教と儒教』（研文出版、一九九三年）、第二章、第五節「頓悟漸修と頓悟頓修」などを参照。

(三) 著者は、「ここでは禅宗という『上乘』に従うことは考えられておらず、修行者の身に染み付き、薰習した煩惱である『習漏』を除去する必要性が述べられている」と解説されているが、原文の脈絡・翻訳とずれがあるのではないかと思われる。

(四) 二二二頁に引用されている『紫陽真人悟真篇注疏』に「如其未明本性、則猶殯於幻形」とあり、著者は「もし本性を理解することができなければ、肉体という幻影に依然として囚われることになる」と訳されているが、『悟真篇』に所謂「其幻妄」も「肉体という幻影」という意味で捉えてもよいのではないか。

(五) 荒木見悟『仏教と儒教』、一一〇頁。

