

形神・体用・輪廻・機根・感応から考える宋金元道教内丹思想

村田 みお

はじめに

松下道信『宋金元道教内丹思想研究』は宋金元の内丹思想を性命功・命功という性命説を中心に考察している。本書を一読して、評者にとって最も意外かつ興味深かったのは、扱う対象は宋金元道教でありながら、六朝隋唐の仏教思想及び芸術論を研究してきた評者が自分の研究で慣れ親しんでいる様々な概念がキーワードとして頻出し、共通していた点である。それは例えば「形―神」「体―用」「感―応」という儒仏道三教に共通の対概念であり、また仏教由来の「輪廻」「機根」等である。宋代以降は社会的・思想的にそれ以前とかなり断絶しており、捉え方も異なるだろうというのが評者の一種の先入観であったが、思った以上に基礎的な概念が共通している。またそれらの概念には共通性とともに差異も存在するはずであり、同じ概念であってもその用い方が問題であろう。意味内容の中核は同じでも、指し示す内容が拡張やスライドする場合があるだろうし、重点の置き方、概念同士の関係づけといった点を考える

ことで、思想的特徴の理解を深められるのではないか。

宋金元内丹思想の性命説という著者の中心的論点からは外れるが、本書は評者のような読み方をも受け止める許容量があり、性命説を取り巻く周辺部分の考察においても示唆に富む。そこで以下では、形神（命と性に相当）、体用、輪廻、機根、感応という評者の興味を中心に、本書から浮かんでくるこれらの概念の特徴や疑問点を述べる。

一 南宗における形神の循環、 体用の逆行

南宗五祖とされる白玉蟾は「玄関頭秘論」で「凝神則氣聚、氣聚則丹成、丹成則形固、形固則神全」（第一篇第一章、八八〇八九頁）と述べる。神を凝らす↓形がしつかりする↓神が完全になる、というように、神が形に作用した上で、さらに形が神に作用するという順序が示されている。形と神ではやはり神が価値的に上位に置かれるだろうが、神を完全にさせるプロセスとして形の修養が欠かせず、神↓形↓神という相互作用的関係があることに形神の密接さが

見て取れる。形神が断絶していないのみならず、両者の間で循環するかのような相互作用と言え、基本的に仏教にはない発想である。

形神の関係性における道教の内丹らしさが特に表れていると思われる。禅宗の影響を受けても、禅宗と同一化したり取り込まれたりすることは有り得ないという、道教ならではのアイデンティティとも言える部分ではないだろうか。

シンポジウム場における松下氏の応答によれば、形神が循環するような相互作用的な関係は他にも見出せることであった。

このような形神の関係が白玉蟾以外も含めた内丹思想の中でどれくらい見られるのかを、禅宗に対しての性命双修による優越を説いた張伯端から白玉蟾、さらには南宗全体、そして後に南宗の性命双修が取り込まれてからの全真教についても、具体的検討が可能と思われる。また性命双修という考え方は、性功と命功をそれぞれに修養するだけでなく、相互作用の修養をも意味するのか、性功と命功はどのように連結されるのかという論点が考えられる。

次に体用について、陽神（第一篇第一章、一一二―一一六頁）または嬰兒（補論一、三二五―三二六頁）を修行で生み出すプロセスについて、松下氏は道から万物へという生成論の逆行を指摘した。

「そもそも陽神は、造化の働きを顛倒させることによって「生まれ」るのであり、「万物から五行へ、五行から坎離へ、そして一へと帰しようとする」。内丹により嬰兒を産み出す過程についても同様に「生成論的遡上という理論化がなされている」とまとめる。

さらに、仏教の本来性を取り込んだ南宗では、一なる陽神は本来性へと融け込んで無限に分化し「陽神という一なる存在は、一にして多、多にして一となる」とする。また陽神の分化について明代『性

命圭旨』は「仙家謂之分身、仏氏謂之化身」と述べ、仏教の応化身を意識していると指摘する。

これを体用の概念によって換言すれば、自身の内に多様な現れである用の要素を見出し、流れを逆転させて一なる体へと溯らせるのであり、生成論の逆行は体用関係の逆転をも意味すると思われる。つまり、本体が根源であるという認識は同じでも、実践としては、

多があるからこそそれを元に修行して根源の一へと至れる、という論理であり、理念的には一から多、実践的には多から一、ということになる。さらに言えば、個別的存在と絶対的本体との関係の説明としては、一なる本体が根源となつて多様な現れが生じる、という体用の基本的構図のみならず、それを逆転させ、多様な現れがあるからこそ一なる本体があるのだ、という論理が生まれかけているのではない。また、遡上して一へと至り、さらに無限に分化するというのは、一と多の間の往還であり、体用関係の循環とも言える。

以上のような体用、及び前述の形神は、いずれも伝統的対概念として理論の根本に用いられつつ、截然とした区分ではなく、その間の相互作用や循環、往還として捉えられていることが窺い知れる。

二 道仏二教における輪廻の共有と

基本的な機能

本書で取り上げられた宋代以降の南宗と全真教において、全体的に輪廻は当然の前提とされていた。これについてはシンポジウム場で松下氏から、輪廻は当時常識であったとの応答があった。

仏教の輪廻転生と因果応報の思想が靈宝経の成立過程（四世紀末～五世紀）で道教に取り込まれたことを、神塚淑子氏『道教経典の形成と仏教』名古屋大学出版会、二〇一七、第一篇第一章「靈宝経と初期江南仏教——因果応報思想を中心に」、一八～三五頁）は次のように指摘している。

靈宝経では現世での昇仙を最上とするが、次善の方法として輪廻（更生）を繰り返し最終的に仙化する道を強調し、仏教の因果応報・輪廻転生の思想を教理の根幹として受容した。本来の仏教思想と異なる中国的特色として、得道の可能性を高めるといふ積極的な受け止め方をし、幾度も人間への転生、特に地位的・経済的に恵まれた条件での転生を一つの理想とした。現世中心主義の性格が強く、家単位での因果応報を説き、祖先救済と家門の興隆を直接的関心事とした。靈宝経は呉の支謙と康僧会を代表とする江南初期仏教を基盤とし、江南土着豪族が中心となり作成した。因果応報・輪廻転生と亡祖済度は六朝小説と靈宝経の共通テーマであり、六朝中後期の一般民衆を含む広範な層の仏教受容の形を示すと考えられ、それが靈宝経の教えや儀式の江南一般民衆の間での急速な広まりを根本で支えた。

つまり江南では一般に幅広く仏教の輪廻と因果応報が広まっております。靈宝経はそれを取り込むことで急速に流行したということである。神塚氏が指摘した得道の可能性を高めるといふ積極的受け止め方については、仏教でも同様であったのを評者も述べたことがある（村田みお・石井公成『教えを信じ、教えを笑う シリーズ実践仏教Ⅳ』臨川書店、二〇二〇、六〇～六一頁）。仏教の本生譚が説く無数の過去世の功德を、理想の聖者に近づくための手本として模倣

し実践することで、自分も輪廻の先でいつか悟りへと至れる、という捉え方である。靈宝経で社会的に優位な身への転生を理想とした点は、釈迦が王子として生まれついたので矛盾はせず、仏教にはないものではあるが、富貴の身に生まれた上で成道する、という解釈が可能だったと思われる。

本書では仏教からの影響を同時代の禅宗を中心に考察しているが、輪廻のようなごく基本的な概念については、靈宝経での導入以降の浸透過程と範囲を検討し、道教内での継承を考慮すること、禅宗や靈宝経に限らず一般民衆における幅広い浸透に対応したと考えることも必要かと思われる。また、南宗と全真教それぞれの開祖である張伯端と王重陽はもとは道士ではなく下層知識人で、長く世俗生活を送った上で提唱した教理であり、一般大衆の観念や願望に近い教えは布教に有利に働いたと考えられるだろう。輪廻の受容された範囲が狭い場合や、反発を招く可能性がある場合は、輪廻を説くことがリスクとなるはずである。彼らの教理で当然の前提として組み込まれているのは、当時大衆にも当たり前の観念だったことを示しているのだろう。

ここであらためて、輪廻という考え方が宗教の中で如何なる機能を持つか、つまり何を説明・解決できるかある程度整理したい。試みに大きく分けると、悪行の果としての下降と善行の果としての上昇の二方向があり、それを過去世と来世のいずれに用いるかという二面もある。評者が思いつく範囲でごく一般的に述べると、次の諸点になるだろう。

【過去世】

・生まれつきの宗教的・世俗的格差の正当化と自己責任化（上

昇・下降)

・ 過去世の肯定 今生で人なのは、前世で悪行をせず善行を積んだ証左(上昇)

【来世】

・ 今生に限って捉えた場合の理念と現実の乖離の解決(上昇・下降)

例) 悪行をしたのに報いを受けない、善行をしたのに良いことがない

・ 脅し 悪行をすれば人以下の地獄餓鬼畜生、成道から遠ざかる(下降)

・ 死の恐怖の緩和 また生まれ変わるだけ、かつ善行を積みばまた人間(横ばい・上昇)

・ 今生で成道出来なくても失敗ではない 今生で悟れなくても来世があり、今生で修練や功徳を積み、来世はより成道に近づく(上昇)

それぞれに宗教的に便利な説明として機能し、かつ表裏一体である。このような機能のうちどこに重点が置かれるかが、仏教・道教内でも立場によって異なるだろうと推測される。これを踏まえ、本書の性命説の検討の中に見られる輪廻に関連する箇所を次に幾つか取り上げる。

三 輪廻と習気(習漏)・功行・機根

松下氏は全真教の性命説に見える機根を南宗と比較検討し、全真教は上根的、南宗は中下根的(漸次的向上)と結論づける(第二篇

第二章、二三〇頁)。その検討の中で、全真教での輪廻による説明が二種類見出せる。一つは悪行に属する習気による下降、もう一つは善行に属する功行による上昇である。

輪廻で染み付いた習気による下降について、例えば全真教・尹志平は「且此生所受五常之性、即前生所好、既習以成、則有以感之也。……所好不一、則必得五行不純駁雜之相。此之謂習性感化、又謂之因果。……学人既知今之所愛、是多生所習、便当尽除去」(同、二〇八頁)と述べる。松下氏は、煩惱の余薫である習気が因果によって幾世にもわたり根深く染み込んでおり、それを脱すると「本来の性」である真性に到達する、というのが全真教の教理の根幹と指摘する(同、二〇九頁)。また、存想や吐納のような漸次的功法による向上を否定し、習気の滅尽で真性を獲得し、絶対的な無漏に一挙に到達することが目指される(同、二二〇～二二二頁)。

ここでは輪廻の、煩惱や執着が染み付く過程という下降面に重点が置かれ、肯定的な意味付けは特に述べられない。例えば輪廻の中で習気を段階的に除去していくと考えるならば上昇面にも反転しうるが、無漏に一挙に到達するという著者の指摘に基づけば、今生での習気の除去を目指すのが教理的根幹ということになる。

功行による上昇面として、全真教では、機根の差の原因を輪廻における功行の蓄積とする箇所がある。王重陽による馬丹陽と丘処機の扱いの違いについて、尹志平は「祖師(王重陽)以丹陽師父宿世功行至大、常与談論玄妙、以長春師父(丘処機)功行未至、令作塵勞、不容少息」と述べ、過去世の功行を積み重ねた馬丹陽と未だ蓄積不足の丘処機が対比されている。また丘処機は「祖師所伝之道一也、何為有等級如此。只縁各人所積功行有淺深、是以得道有遲速。

丹陽非一世修行、至此世功行已備」とも述べ、松下氏は馬丹陽に比べて根機が劣ると丘処機が自覚しており、この考え方は成道できない現実という苦悩への一つの答えであったろうと指摘する（同、二二〇―二二三、二三三頁、第二篇第三章、二五一―二五二頁）。

これらでは輪廻は機根の差の説明であると同時に、集団内での師弟関係や弟子のランク付けの説明という性質を持っており、宗教集団における序列化の理由として機能している。また上で見たように習気は輪廻の下降面に重点があつたが、功行は成道への近さという上昇面に重点があると言えるだろう。

以上のように輪廻という視点で見ると、主として習気は下降、功行は上昇と関連づけられ、輪廻の基本的な善悪二方向がいずれも説明として用いられているのが分かる。またどちらも過去世の蓄積を指しており、来世志向の用い方はしないようである。これは角度を換えると、全真教は上根のとされるが、それは今生での上根であり、今生での悟りが可能な人を主たる教化対象とした、と理解することが可能だろうか。現在中下根であっても、輪廻による階梯の上昇は否定されない。論理的には過去世の輪廻における修行の蓄積を経たら、ある生においては上根段階になることが可能であり、無漏への到達を目指すのである。ただしそのような来世志向の捉え方は本書の範囲内には見出せず、その点にやはり上根の性質が見て取れると言えるだろう。

一方、南宗における輪廻と習漏（習気）について松下氏は、修行による頓悟は不完全であり、頓悟の後も染みついた習漏を除去するため内丹の修養が必要とされ、習漏がある限り輪廻を脱することはできないとされた、と指摘する（第二篇第二章、二二四頁）。また

輪廻と習漏について、例えば南宗の李簡易は「或滲漏未尽、則又再出頭来、不失人身、幸矣」（同、二二七頁）とし、人への転生を幸いと見なす。前述の全真教の習気の除去↓真性の獲得↓無漏への到達という過程とは異なり、中下根のとされる南宗では、頓悟は終極ではなく、さらに内丹による漸次的向上によつて習漏を除去していく。そして輪廻は習漏除去の不足を意味するが、人に生まれ変わるなら少なくとも明かな下降ではなく、横ばいを意味する。人間への転生を一種の理想とする靈宝経ほど積極的ではないが、下降ではない点に一定の価値を見出ししており、来世志向の用い方である。それは恐らく内丹の修養の重視と関連しており、性功・命功の修養には人間の身が必要だという点にもよるだろう。

以上のように輪廻による説明は、全真教では上昇・下降の善悪二方向いずれも過去世に用いられ、南宗では横ばいと漸次的上昇として来世志向で用いられ、それは上根的全真教、中下根の南宗という位置づけとも照応することが見えてきた。更に考察可能な視点としては、上述の形神と輪廻の関連が考えられる。例えば精神を主とする性功と肉体を主とする命功が、輪廻による肉体の転換の中でどう受け継がれるとイメージされたのか、形神（性命）は分けて捉えられつつ断絶はしておらず、前述のような循環や相互作用的関係があり、輪廻の中で神や神による修養だけが受け継がれるとは考えなかつたのではないか、という点である。この輪廻における形神の区別と一体性という問題も、恐らく仏教との違いが顕著な側面であり、禅宗から取り入れた性功をそれ以前から存在する内丹術と如何に調和させたかという工夫を見出しうるかもしれない。

四 超越者からの手助け、利他と感応

時間の都合によりシンポジウムの席上では触れる暇のなかった点についても以下で述べておきたい。

南宗と全真教のいずれも性功・命功による修養の積み重ねが中核だが、加えて超越的存在からの手助けを得るという側面もあり、そこには利他と感応という構図の違いが見られる。

南宗では、『悟真篇』の元の戴起宗による注釈「今詩云、也知由我也由天、勤勉学者、若聞大道、亦当積行施德、以求天助」について、松下氏は「当時、一般に修行者自身の努力だけでは成仙することはできず、それと併せて周りの人々への恩沢を施す徳行が求められた。ここでもそれが踏まえられていよう。功行の内、個人の修養は功、他者への徳行は行と呼ばれる」（第二篇第三章、二四〇～二四一頁）とまとめる。性功と命功は自己修養で、自利としての行為である。しかしここに指摘されるように、成道のためには自利の功だけでなく利他の行が必要とされ、それがあって始めて超越的立場からの助けを得られるとする。これは他者に利益をもたらすことで、自分も天という超越的他者から利益を与えられる、という構図である。

一方、全真教の丘処機の場合には、宿根と関連させた六朝的な感応の構図を見出せる。松下氏によれば、そもそも全真教では修行者が依拠すべきは心で、志や信が全面的に重視され、志の堅固・専一・鍛錬を表す言葉が頻出する（第二篇第三章、二四二頁）。丘処機は過去世の功と聖賢からの手助けについて「今世悟道、宿世之有功

也。……其善根深重、今世後世、聖賢提挈」（第二篇第三章、二五〇頁）とし、弟子との問答で「或問云、修行在志、提挈在聖賢。師答云、全在志。若無志、聖賢如何提挈」（同、二五二頁）と述べる。松下氏によれば、これは前述の丘処機の根機が劣るという自覚に根ざし、成道できない苦悩への答え、「修行者の主体性への一抹の不安の現れ」であり、「無限ともいえる修行者と道との懸隔が、現今の修行の成果を前世に求める宿根の強調につながった」と指摘する（同、二四六～二五五頁）。

このような丘処機の言においては、輪廻が、修行者が直面する他者との宗教的格差、及び自力救済の限界の説明であり、中下根に留まる人への一種の慰めや励ましとして機能している。加えて、全ては志にかかっており、志があれば聖賢が助けてくれる、という構図は六朝と共通する伝統的な感応の構造であり、悟りを不可知な領域に置く六朝仏教的な態度と共通すると思われる。主体的な働きかけの「感」がないと聖賢からの「応」もない点である程度自力的でありつつ他力的、自身で全て把握しきれずより高位の不可知な次元に成道の成否を押しやる点でも他力的である。

語弊はあるだろうが敢えて大まかに言えば、仏教では来世志向のやや他力的六朝仏教から、今生志向の自力的禪宗へ、そしてそれを取り入れた道教の全真教は、もとは自力的な方向だったが、丘処機の段階で自力救済の限界に応じて来世的・他力的な方向へ向かったのであり、禪的な今生での悟りや自力救済からの揺り戻しと言えるだろうか。

五 その他

以上、形神、体用、輪廻、機根、感応を中心に考えてきたが、その中で仏教との関係について疑問が浮かぶ。本書では同時代の禅宗の影響が主に論じられたが、輪廻のような仏教全般の共通概念は禅宗に限らないし、過去世と機根の関連付けや利他・感応による超越者の手助けは禅宗に見出せるのか。また丘処機の感応の構図は伝統的天人相関と六朝仏教的感応の延長線上にあると思われる。仏教的要素が全て禅宗を介しているのか、他の淵源もあるのかについて、更なる検討の余地があるだろう。

また評者が研究している仏教と山水に関連して、全真教の王志謹による「汝豈不見許大虚空、及天地日月、山水風雲。此不是眼前分明見得底。便是修行底勝様、便是入道底門戸也」（第二篇第三章、二四五頁）という発言が興味深い。眼前に広がる天地日月山水風雲を修行の手本、入道の門戸と見なすこの発言は、評者にとっては東晋く劉宋期の山水詩の謝靈運、山水画の宗炳を想起させる。謝靈運と宗炳は山水に仏教世界を重ね合わせて見、山水を一種の修行の場としたのであり（村田みお「仏教図像と山水画―廬山慧遠「仏影銘」と宗炳「画山水序」をめぐる―」、『中国思想史研究』第二九号、二〇〇九）、王志謹の発言はそれと同趣旨に思われる。この点についても、王志謹以前に道教内で同様の考え方があったか、同時代の禅宗ではどうか、といった考察が可能だろう。

