

道教教理思想の核心は何か

——道・氣・神三位一體説の意義——

麥谷邦夫

京 都 大 学

「道」の哲學と「氣」の思想

諸宗教における神の本質やそのありかたは、それを生み育んできた文化の背後にある民族性や歴史性に規定されて多種多様である。中國においては、祖先祭祀と天帝信仰とを核とする儒教が國家祭祀と結びついて古くから存在したが、二世紀末には神仙思想や巫呪術などを基盤とする道教が成立し、それとほぼ並行して佛教が中國社會に定着し始める。以後、中國の宗教はこの三教が鼎立する形で歴史を刻んできた。なかでも道教は、その教理形成にあたって、民族的土着的要素を基盤としながら、同時に外來の佛教教理の影響をも強く受けてきた。しかし、道教教理の形成過程で中核的役割をはたしてきたのは、道家の「道」の哲學と中國思想の共通基盤的役割をになつてきた「氣」の思想とであつた。

儒教が至上の存在としてその哲學理論の基盤とした「天」あるいは「天帝」に代へて、「道」こそが世界の根源的眞理ないし實在であるとしてその思想哲學を構成したのは、老子を筆頭とする道家の徒であつた。『老子』に説かれる「道」は、相對有限の世界を超越した唯一絶対の存在であり、言語表現や感覺では決してその本質を捉へることができない。しかし、いかなるかたちも持たないといふその絶対的な無限定性のゆゑに、「道」はこの世界の根柢にあつて絶えず萬物を生成變化させ、おのづからなる世界秩序を支へてゆくことができるとされた。そして、この「道」の眞の在り方を理解し、この「道」と一體となることによつて、はじめて人間の究極至善の生が確立されるといふのが老子に代表される道家思想の根幹であり、それをうけた道教教理の目指す最高の境地でもある。

この「道」が、儒家のいふ「天」や「天帝」のやうに、單に至上の存在としてわれわれの世界の上に超越的に存在してゐるだけではなく、人間をはじめとするあらゆる生き物から、はては石ころ土くれの中にまであまねく含まれてゐることを主張したのは、老子の哲學を繼承した莊子であつた。『莊子』知北遊篇には、道とはどこにあるのかといふ東郭子の問ひに對して、道はオケラやアリといった下等な生物、アワやヒエなどの植物、瓦やレンガなどの無機物の中から、はてはクソ小便の中にまであるのだと莊子が答へる有名な問答が載せられてゐる。

萬物の中に「道」が普遍的に含まれてゐるといふこのやうな主張の背後には、萬物の生成は「道」から始まるといふ道家の生成論が存在する。『老子』第四十二章は、「道が一氣を生じ、一氣が陰陽二氣を生じ、陰陽二氣が交はつて陰陽沖和の三氣を生じ、その三氣が萬物を生みだ

す。萬物は陰氣を負ひ陽氣を抱き、沖和の氣によつて調和を保つてゐる（道生一、一生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和）」と世界の生成を説いてゐる。また、儒家にあつても萬物の生成が陰陽の二氣によることは、『周易』繫辭傳などの説によつて自明の事柄として承認されてゐた。世界の生成を「氣」に擔はせる思想は、儒家道家といった學派の相違を越えて中國思想の共通基盤をなしてゐた。かうした基盤の上に、後漢時代には、「道」から混元の一氣である「元氣」が生じ、「元氣」が「陰陽」の二氣を分出し、陰陽二氣が混りあつた沖和の氣との三氣から天地人（萬物）が生ずるといふ生成論が説かれ、一般に承認されるやうになつた。

このことを裏返すと、萬物は「氣」によつて構成されるが、萬物の「氣」はさかのぼれば混元の一氣に歸着し、その混元の一氣こそは「道」の根源性を現實の世界で具體的に顯現してゐるのだといふことになる。かうして、「道」が萬物の中に普遍的に含まれてゐることの根據を、萬物が「(元)氣」から構成されてゐることに求める主張が河上公注などの『老子』注釋書の中で説かれだし、しだいに「道」そのものよりも「氣」に關心が向けられる傾向が見られるやうになる。ただ、この段階ではいまだ、根源的理法ないし實在としての「道」と現實世界の原初的存在であり「道」のはたらきを具現してゐる「元氣」とは、質的に異なるものと考へられてゐる。ところが、道教教理の體系化の試みが始められるやうになる東晉期以降になると、かうした情況に顯著な變化がきざし、「道」と「氣」との同質性が主張されはじめる。

道氣神の三位一體

道教は、中國古代の天帝信仰や星辰信仰、さらには、戰國時代以降の神仙説や巫呪術などをその基盤として複雑に形成されてきた民族的土着的宗教であり、後漢末ごろから教團と教理とを有する民間宗教として盛んになりはじめた。東晉期以降になると、佛教教理學の影響を強く受けながらも、道家の「道」の哲學を中核としてその教理體系の構築を進めるやうになつた。この過程で、「道」といふ哲學的概念と信仰の對象としての至上神とをどのやうに關連づけるのか、また、宗教的世界觀と従來からの生成論とをどのやうに整合させるのか、あるいは道術の中心をなすやうになる存思服氣による昇仙の術をどのやうに理論づけるのかなどといった問題を解決する必要が生じ、「道」と「氣」と「神」といふ道教教理の根幹をなす三者の關係に對する教理的追究が行はれるやうになる。

このやうな試みの最初の成果は、皮肉なことに道教とは對抗關係にあつた佛教側の記録の中に見いだすことができる。梁の僧祐の手になる護教論文集『弘明集』卷八に收載する釋僧順の「答道士假稱張融三破論」には、「道とは氣である（道者氣也）」あるいは「道は氣を根本とする（道以氣爲宗）」といふ道教側の主張が批判の對象として引用されてゐる。これまでは質的にあい異なるものとされてゐた「道」と「(元)氣」とが、ここで同等のものとして扱はれることは極めて注目すべき事柄であり、道教教理史の一つの轉換點を示すものといへる。また、唐・法琳の『辯正論』卷六に引く『養生服氣經』には、「道とは氣である。氣を保持すれば道を體得し、道を體得すれば長生する（道者氣也。保氣則得道、得道則長生也）」とあり、同様

の主張が服氣の道術と関連して説かれてゐる。

「道とは氣である」といふ定義が定着してくると、このことを一語で表明する「道氣」といふ獨特な概念が出現してくる。この「道氣」といふ語は、用例を検討すると大略次の四系統に分類できる。第一は、「道」の根源的はたらき、特にその教化力が正しく社會に顯現してゐる状態、言ひかへれば、社會全體の風氣が道家的道教的眞理に一致してゐる状態を示す場合。第二は、「道」が吐き出す至精の氣を意味し、古典的な生成論にあつては「元氣」に該當するものとして「道氣」が用ゐられる場合。第三は、「道」そのものを實體的に捉へ、それを「道氣」と表現する場合。第四は、道教の八百萬の神々を「道氣」と表現する場合である。第三、第四の用例が示すやうに、「道」と「氣」、「神」と「氣」の同一性が説かれるやうになると、「氣」を媒介項とすることによつて、「道」と「神」との同一性が考へられるやうになる。六朝期の『老子』注釋書の一つである『想爾注』に、道教の最高神のひとつである太上老君に關して、「一は形象を消散すれば氣となり、形象を結べば太上老君となる（一散形爲氣、聚形爲太上老君）」といふのは、このやうな思想を反映したものである。つまり、道教教理の展開につれて、神々の世界と人間の世界との關係、すなはち道教の宗教的世界觀を明確に表明する必要が生じた。その際、道教は古典的生成論に基づきながらその宗教的成生論を構成する道を選択したために、「道」を始元とする古典的生成論の宗教的神祕化が進められ、「道」と「神」とは、生成論において對等の位置を占めるやうになつたのである。ここに「道氣」といふ新しい概念を軸として「道」と「氣」と「神」とを三位一體とする道教の宗教哲学が成立するにいたる。

このことを典型的に示す道教經典に『九天生神章經』がある。それによると、この世界の始まりのときに、混洞太元、赤混太元、冥寂玄通元の三元の祖氣である天寶丈人、靈寶丈人、神寶丈人といふ神から、天寶君、靈寶君、神寶君の三寶君といふ神が生れ、それぞれ大洞、洞玄、洞神の三洞の教へを説いて、玉清、上清、太清の三清天の主となつた。この三寶君からさらに玄氣、元氣、始氣の三氣が分出し、その三氣がさらにそれぞれ三氣を分出して九氣が生じ、ここから天地萬物が生成されているのだといふ。ここでは、世界が三寶君から始まつたやうに書かれてゐるが、實は暗黙の前提として、三寶君以前に唯一混元の氣である「道氣」の存在が考へられてをり、その道氣は道教の最高神である元始天王（元始天尊）にほかならないのである。つまり、生成論としては、道氣—玄元始三氣—九氣—萬物といふ圖式があり、神々を中心として見れば、大羅天—三清天—九天—現實世界といふ圖式が重ねあはされて説かれてゐるわけである。

以上のやうに、道教教理では、「道」と「氣」と「神」とが究極の實在の理法、形象、神格といふ三つの側面を意味し、究極においては三位一體の存在としての「道氣」に歸着するとされた。この「神」とは「氣」にほかならないといふ説は、他の諸宗教には見られない道教独自の教説である。六朝後半からの教理體系化の過程では、一般的に佛教教理學の影響を極めて強く受けたにもかかわらず、その根幹をなす「神」の本質規定については決して佛教の所説を受容しなかつたところに、道教教理の獨自性と中國における「氣」の思想の強力な傳統を見いだすことができる。

道術と氣

道教徒の最終目的は、本来、不老不死を実現して神仙世界に昇ることにあつた。その後、佛教の影響下に死後の昇仙の道も用意されるやうにはなるが、不老不死は常に道教のメイン・テーマであり続けた。それを實現する手段として、鍊丹（外丹、内丹）、服氣導引、内觀存思、符呪、辟穀、還精補腦、房中などのさまざまな技法すなはち道術が生みだされてきた。これらの道術は、いずれも上記の氣の思想に基づく道氣神三位一體説を理論的背景にもち、基本的には「氣」の操作を通じて昇仙を達成しようとするものであつた。

東晉の葛洪は、先秦以來のさまざまな神仙術を『抱朴子内篇』に集大成したが、その中核をなすのは鍊丹術であつた。鍊丹（外丹）とは、丹砂（水銀化合物）を主要な材料とし、化學的反應過程を通して純粋な金を鍊成し、その金を材料として丹と呼ばれる不老不死の藥物を合成する道術である。これは、鍊丹爐を小宇宙にみたと、その中で天地萬物の生成過程を擬似的に再現操作し、作りだされた丹藥を攝取して混元の氣を導入し不死の肉體を獲得しようとする術である。したがって、丹藥の原料となる金は天然に産出する金であつてはならず、かならず儀禮と操作を通じて作りだされたものでなければならぬとされた。一方、内丹術とは、丹砂を材料とし鍊丹爐を築いて化學的操作をするのではなく、人體そのものを爐に體内の陰陽の氣を材料に見たと、冥想の中で意念を通じて體内の氣を操作し、自己の體内に直接丹藥を作りださうとするもので、次に述べる内觀存思の道術と鍊丹術とが結合變容したものとといへる。

内觀存思の術とは、天上の神々の分身である體內神を心中に思ひ描くことによつて、體內神ひいては天上の神々と交感し、肉體を神々と同質の神的存在に變へようとする道術である。『黃庭内景經』などの經典に見られるやうに、この體內神と元氣とは究極的には同一のものであり、元氣を導入することがすなはち體內神の活性化につながると考へられてゐた。『九天生神章經』によれば、人が胎内に生を受けるときには、三元の神が生命の胚を育み、九氣が肉體を形成するのだといふ。具體的には、在胎九か月の間、一月ごとに一氣（神）が胎内に降つてきて胎兒は成長し、九か月目に九氣（神）が全て備はつて生れ出る準備が完了する。つまり、人間は九天の氣と八百萬の神々の分身を體內に備へて生れてくると考へられたのである。したがって、肉親といふのは眞の父母である天上の神々に生成の場を貸しただけの假の父母に過ぎないのである。人間の身體とは、天上の神々の分身が住みたまふパントンであり、本来、完全なものなのである。もし、人間が肉體を大切に、體内の神々をしつかりとつなぎとめ、天與の氣を失ふことがなければ、やがては體内の神々とともに天上の世界に昇ることができる。しかし、ほとんどの人間は欲望に身を委ね、肉體を消耗し、天與の氣を失つて、神々の宮殿である身體を荒廢させてしまふ。その結果、神々は逃げ去り、外界の邪氣の侵入を受けて病氣となり、生命を失ふにいたるのである。

體內神の種類や構成に関しては、經典によつてさまざまな教説がある。最も基本となるのは、『抱朴子』に見える三丹田三一説である。三丹田とは、人體を頭部胸部腹部の三部に分け、頭部を上丹田泥丸宮、胸部を中丹田絳宮、腹部を下丹田黃庭宮とし、それぞれに「一」といふ神

が宿り生命を維持してゐるとするものである。また、三部八景神説といふものも見えてゐる。これは、同じく身體を上中下三部に分け、各部に八柱、全部で二十四柱の神が宿つてゐるとする説である。『抱朴子』にもその名が載せられてゐる『黃庭經』は、身體各器官に宿る神々の名字、服飾、身長などを具體的に記して、體內神のイメージを容易に可視化できるやうになつてゐる。さらに、『洞房經』は頭部に泥丸宮をはじめ九宮があつて九柱の神が宿り、身體各部の體內神を統括して人間の生命をつかさどるといふ泥丸九宮説を説いてゐる。

以上のやうに、道教の主要な道術はいづれも「氣」の操作と密接に關係してをり、「氣」の概念を抜きにしては、道教は成り立たないといつても過言ではない。同時に「氣」の概念を共通項としながら、古代の醫學思想との間に相互の影響關係が見られる。道教における五藏神説は内經醫學の反映であり、また、中國において長期にわたつて解剖醫學が発達せず、道教系統の「五藏圖」に類似のものが繼承されてきたことなどは、その典型的な例であらう。長い道教の歴史の中では、教理も道術も時代を反映してさまざまなヴァリエーションを生じてきた。しかし、終始一貫して變化しない核心は、「氣」の概念を核とする道氣神の三位一體説であり、このやうな道教教理の本質を理解することは、同時に「氣」の思想を基盤とする中國文化そのものを理解することにもつながるのである。