

# 道教神仙説の成立について

陳 仲 奇

はじめに

1. 神仙とはなにか
2. 神仙説の三つの段階
  - (1)戦国時代以前の神仙伝説—自然信仰の残留として—
  - (2)戦国時代から秦の統一までの神仙説—神話から仙話へ—
  - (3)漢の武帝以後の神仙説—遙かなる彼岸から身近な現実世界へ—
3. 養生思想と神仙信仰の合流—異質な存在から学んで達成されるものへ—
4. 地仙説について—葛洪神仙説の現世志向—
5. 金丹術の源流およびその功罪

おわりに

はじめに

道教が宗教として成立したのは後漢の太平道あるいは五斗米道の時であった。これは今までの大方の通説である。しかし、その理論的中核となる神仙信仰はずっと前から存在していた。神仙信仰は中国古来固有の民間信仰から由来し、戦国時代(紀元前475～前221)以降、燕の昭王、秦の始皇帝、漢の武帝などの帝王の提唱により、神仙伝説、神仙信仰が盛んになり、両漢の讖諱神学的な社会雰囲気の中でさらに成熟し、東晋の葛洪(約281～341)の『抱朴子・内篇』に至って道教理論としての神仙説が確立されたというプロセスを辿ってきた。

道教と神仙信仰の関係は主に次のように概括される。神仙信仰は中国古来固有の民間信仰であったが、後に道教に吸収されてその中核理論となった、と。言い換えれば、神仙信仰抜きで道教を考えることはできないが、神仙信仰を道教と同一視することもできない。窪徳忠の『道教史』には、「道教前史」として神仙信仰を位置つけたのは、そもそもこのような理由によるのであろう<sup>1)</sup>。

神仙信仰および道教の神仙説に関する研究は今世紀二十年代から始まり、学界の先学たちが文献学的、思想史的、あるいは道教教義学的見地から、多くの成果をあげている。特に津田左右吉、窪徳忠、吉岡義豊、大淵忍爾、小南一郎らの道教および神仙研究は神仙説の源流、その理論構成および基本的な特徴などの基礎的な理論問題を克明に解明してきた<sup>2)</sup>。六十年代以降は、北東アジアの文化史を視野に入れて、朝鮮半島、日本などの古代社会における神仙思想についても論議されるようになった<sup>3)</sup>。私のこの小論もそれらの方の学恩によるものである。

しかし、一つの疑問が私の心の中にずっと残っていた。なぜ道教は神仙の信仰を中核として成立したのであろうか。長生きしたいというのは、そもそも人類共通の生まれつきの願望である。しかし、人間だれでも死ぬということは明白な事実である。生の欲望と死の現実の矛盾を乗り越えようという企みは宗教の原点だと言えよう。肉体の不滅が無理なら、精神面でその永久性を追求するしかない。これは自明の原理とも言えるが、宗教としての道教はあえて肉体そのものの不老不死を求める。特に、葛洪の『抱朴子・内篇』は「仙人実在」、「神仙学べし」と執拗なほどに論証を重ねている。今から見れば、その理論的欠陥は明らかであるばかりか、一部の命題自身が詭弁と言っても過言ではない。しかし、歴史事実として、神仙信仰は中国の社会で一千年以上にわたって人々に信じられてきた。それはいったいなぜであろうか、その現象自体をどのように解釈すればいいのか。これは神仙理論の問題だけではなく、中国民族文化の根幹にかかわる問題だと私は理解している。

魯迅はかつて「中国の根底はすべて道教にあり、……これをもって歴史を読めば、多くの問題がスムーズに解決できる」と言った<sup>4)</sup>。その意味は即ち、中国の民族宗教としての道教は、中国の伝統的価値観および民族心理の特徴を端的に表しているということである。道教の中核となる神仙理論を究明することは、中国の民族文化の特質を理解する一助になることは間違いないであろう。

本稿は上述のような問題意識に基づいて、道教神仙説の成立過程を辿りながら、精神的な分析により、中国人の神仙信仰の理論的構造および論理的特徴を解明することを試みた。

## 1. 神仙とはなにか

神仙とはいったいどういうものか。葛洪『神仙伝・彭祖伝』には、次のように述べている。

仙人と言うものは、あるいは雲の中に飛び上がり、羽なくして飛ぶ。あるいは龍に乗り、雲に乗って天宮に赴く。あるいは河や海に潜り、名山に飛び翔る。あるいは人間界に出入して誰にも気づかれず、身を隠して誰にも見られない。……<sup>5)</sup>

また、『抱朴子・内篇・対俗』にも、

天に登り、日月の光を踏み、雲の車に乗り、虹の笠をかざし、朝露の水気を食べ、天地の精気を吸い、玉をとかした酒、黄金をとかした水を飲み、青々した芝草、赤い石英を食べ、玉で造った家に住み、大空を逍遙することができる<sup>6)</sup>。

と記している。

このような仙人観は中国の古い時代から伝えられてきた共通な認識で、葛洪の時代で初めてできたものではない。『淮南子・俶真訓』にも、「蜚廉、敦圜（ともに神獣）を駆けて、世界の内と外を自在にめぐり、十個の日輪を灯し、風伯、雨師、雷公、夸父を従え、宓妃を妻妾とするのであって、天地の間に、その志をひきとどめうるほどのものは絶えてない」と「真」の理想像を描いている<sup>7)</sup>。このような仙人観は早期人類の共通願望だと言ってよい。人間は自然規則および社会倫理などの制約で極めて不自由かつ不幸な存在であるため、その願望は生死の限界を越え、時間と空間を超越し、天と地との間に自由に往復できるものとして仙人を信仰することになる。

しかし、このような仙人観はいつ、どこからできあがったのであろうか。津田左右吉博

士の『神仙思想の研究』によれば、神仙の「仙」はもともとは「僊」と書いた。「僊」の本意は「飛揚高昇」で、僊人とは天に昇る人の意であった。それがやがて仙の字を用いるようになったのは、山に入って住む人の意で、仙郷が蓬莱のような海上に浮かぶといわれる空想上の山だけでなく、いわゆる山岳信仰と合して内陸の諸名山にも神霊の存在を想定し、深山幽谷に籠って仙道の修行に努めるものが多くなったからである。従って、飛昇して天界に入ったものや、海上の三神山（蓬莱、方丈、瀛洲の三山）に住むのも仙人と考えられた<sup>8)</sup>。

実は、簡略に言えば、これらの神仙とは皆不老不死の永生者である。中国人の神仙に対する追求も、生命が限りなく、そのまま伸びつづくのが目的である。この発想自体はかなり大胆なものと言えよう。不老不死の願望は、世界の他の民族文化でも一時期はあった。しかし、肉体の消滅という明白な事実を無視できないために、それぞれ精神的な面でその永遠性を追求するようになった。これは世界のあらゆる宗教の共通点とも言えよう（近代の新興宗教を除く）。仏教では釈迦牟尼が人間の生老病死の悩みから「四大（地、水、火、風）皆空」を見破って、「涅槃」を経て西方の極楽世界へ行くようと教えている。キリスト教も天国を情熱的に賛美し、現実の世界を否定する。しかし、道教は肉体そのもの自体には永遠性があると確信している。人間は自然（天地）と同じ構造（いわゆる「同源同構」）で、皆「道」という神秘的な絶対存在から具現化されたものである。自然は「道」を根源としているからこそ、その永遠性には疑問の余地がなく、人間も「道」と合致することができれば、その生命は限りなく、自然と同じようにそのまま伸びていくことができる。この「道」を体得した人を「聖人」（『老子』）、あるいは「至人」、「神人」、「真人」（『莊子』）という。このような神秘的な考え方は、昔の中国人の生命に対する強い欲望、自然に対する積極的かつ進取的な人生态度をはっきりと物語っている。神仙信仰は中国人の伝統的な考え方の特徴を端的に反映していると言えよう。

## 2. 神仙説の三つの段階

具体的に、このような考え方がどういう経緯を辿ってきたのか。古代の歴史文献から神仙信仰の相関資料を整理すれば、その輪郭を次のように三つの段階に分けることができる。

### (1) 戦国時代以前の神仙伝説—自然信仰の残留として—

第一の段階は、戦国以前の時代である。その時代の神仙というものは、まだ神話的な存在である。近代以来の人類学の研究により、周知のように、世界各地のほとんどの民族は自然崇拜という段階を経てきたことが明らかになっている。未開社会の人々は、自然現象の原因を知らなかった。日と月の運行や、四季の推移、万物の生長と死滅など、彼らにとっては非常に困惑させられるものであった。その原因はどこにあるか、その謎を解明するために、昔の人々は神話を作った。彼らの考えでは、世間のあらゆる事物には皆神秘的な精霊がいるはずであった<sup>9)</sup>。『山海経』の中には「神人」、「不死の国」という記述が多数あるが、そのほとんどは原始時代初期の神話的自然崇拜の残留と考えられる。

例えば、「羽民国はその（結胸国）東南にあり、その人となり、長い頭で身に羽がはえている神人二八、手をくんで帝となり」（『海外南経』）、「不死の民はその東にあり、その人となり黒色で、不老不死である」（同上）など、いずれもその自然崇拜の残留が見られる。『山海経』には、後の道教で有名な西王母について、次のように述べている。「西王母

はその状、人のようで、豹の尾、虎の歯でよく嘯き、おどろの髪に玉の勝をのせ、天の厲と五残を司る」（『西山経』）。厲は病名、五残は災禍悪疫を司る星の神である。西王母はもともとは神話の中では悪疫の女神であった<sup>10)</sup>。

このような不老不死の原始信仰は、後に『老子』、『莊子』、屈原の楚辞、『列子』などの哲學家、文學家の手で、それぞれ論理構築のため、あるいは文學想像のために素材として使われ、神話的な原始信仰の断片も徐々に収斂され、最終的には後世の神仙信仰の基礎を築いた。

『老子』という書物は、伝説によると、紀元前六世紀頃の老聃の著作である。その実際の成立時代は問題が残っているが、道家の開創的な書物であることに違いはない。その『老子』第六章には不死の信仰がすでに抽象化され、道家哲学の重用範疇の一つとなっていた。

穀神（すなわち万物を生育する神）はほろびない、それは「玄牝」（すなわち神秘的な母）とよばれる。「玄牝」が出てくる門、それは天地の根源とよばれる。目に見えないが何ものかが存在するようで、そのはたらきははてることがない<sup>11)</sup>。

さらに、莊子の時代に至って、このような神秘的な説が一層具象化された。『莊子』の中にはいくつかの仙人のような存在が描かれている。

聖人は千年たつて、この世がいやになり、去つて永生者の中に昇つてゆく（上僊）。

かれらは白雲に乗つて上帝の国にゆく。そこでは三つの災難はかれにとどかず、その身は永遠に禍から保護されている。何の悔むことがあるか<sup>12)</sup>。

やがて有名な藐姑山の神人という話が莊子の寓言の形として登場してきた。

はるかなる姑射の山に神人が住んでいる。その肌と皮膚は氷と雪のようである。その態度は若い娘のようにつつしみぶかい。かれらは五穀を食べず、風を吸い、露を飲む、雲と空気に騎り、飛竜を御して、かれらは四海の外に逍遥する。かれらの精神が集中されると、それによって生あるものは悪疫におかされず、毎年、穀物がみのるようになる<sup>13)</sup>。

このような「神人」は後世の「神仙」と本質的にはほとんど区別がないが、『莊子』の文章の十分の九は寓言である上に、彼は生と死を同一視する哲学を主張しているため、葛洪のような後世の道教徒にとっては簡単に認められなかった。しかし、『莊子』の文章のほとんどが架空的なものであったとしても、その寓言の社会的基盤と精神的背景を考えれば、少なくとも戦国時代の齊、楚一帯の沿海地域では、そういった神秘的な伝説や信仰がすでに流布していたことは間違いない事実であろう。

同じ傾向は屈原の作品にも見られる。莊子とほぼ同じ文化区域に属する屈原の楚辞にも、神秘的な思想がたくさん表われている。例えば、『離騷』の中には、屈原が理想を天帝に訴えるためにあちこち太空を飛び廻っている箇所がある。

夕ぐれ私は県圃に至り、

しばらくこの聖なる敷石の上に立ち止まろうと思う。

日はうす暗くなって沈もうとする、

私は羲和に命じて手綱をとめる。

崦嵫をながめてちかよらない。

路は遠く、その長さのはてしないことよ、

私は道を求め上がり下がりしてゆくのだ。

咸池でわが馬に水をのませよう、  
扶桑（の木）にわが車を結びつけよう。  
私は「若」の木の枝を折って太陽を鞭うつだろう、  
遠くまで私は逍遙に出かけるのだ。  
望舒（月の御者）が先頭を走るために前にいる、  
飛廉（風の神）がその部下を走らせるために後にいる。  
鳳凰は前にあって私のために警備し、  
雷師はまだ用意が全部はできていないと私に告げる。

……。

私は上帝の門番に門を開けと命じる、  
かれは閶闔（天の門）によりかかって私を見つめている<sup>14)</sup>。

また、楚辞の『遠遊』<sup>15)</sup>においては、屈原が神秘の道に窮極に到達し、天帝の宮廷に招かれていた。

私は天の門番に門を開けと命ずる、  
かれは閶闔の扉を開いて私を見る。  
私は豊隆をよんで先導とする、  
太微の住居はどこかと尋ねる。  
重陽を集めて帝の宮殿に入る、  
旬始に行って清都を観る。  
私は無為を超えて清に到達する、  
大いなる原初に近づくのだ。

まったく文学家の想像だとは言えるが、その素材は民間伝説からのものが多いはずである。漢の王逸の『九歌注』<sup>16)</sup>によると、屈原は楚王に追放された後、楚の沅、湘あたりの民間伝説を整理したことがあるという。屈原の作品に特有の濃厚な神秘的風貌が楚国当時の民間文化と密接な関係を有することは、ほぼ疑義がないと言えよう。特にこの「清都」という天界の秘境は、後世の道教の「仙境」に対する影響が大きい点で注目に値する。

老子の弟子といわれる列子は、なお一層實在の人物か疑わしい。この名をつけた書物の中で確かだと認められる章は、荘子の学派の作品であって、およそ紀元前三世紀の中頃のものと思われる<sup>17)</sup>。この中に有名な風に乗る術の話がある。列子は老商氏を師として、伯高氏を友とし、この二人の道術を究めつくして、風に乗って帰ってきた。弟子の尹生という男がこの術を教えてもらいたいと求めるので、列子もようやく自分の心得を詳しく教えることにしたが、結局、尹生は虚空を踏まえ風に乗って翔ることはできなかったという内容である。

『列子』という書物でもっとも注目すべきは、やはり「華胥氏の国」と「列姑射山の神人」という話である。以下の「華胥氏の国」の話は黄帝が夢に見たことである。

その華胥氏の国というのは、兗州の西、台州の北にあり、中国からは幾千万里となく隔たっている。思うに舟や車や足で歩いてなど行けるところではなく、ただ精神の靈妙なはたらきによってそこに遊ぶのである。その国には指導者も支配者もなく、人々はただあるがままであり、その国の人民には貪欲な心などなく、生まれたままの自然である。……水の中に入っても溺れず、火の中に入っても焼かれない。切ったり撞つ

たりしても痛みを感じず。指でつき引っかいても痛くも痒くもない。空を駆けても大地を歩くのとかかわらず、虚空に横たわってもベットに寝るのとかかわらず、雲霧もその目を塞がず、雷霆もその耳を妨げず、美醜もその心を乱さず、山谷もその足を躓かせない。彼らはもっぱら精神の靈妙なはたらきで自由に行動するのである<sup>18)</sup>。

また、列姑射山の神人については次のように述べられている。

列姑射山は海中の河洲のようになった島にそびえている。この山には一人の神が住んでいて、風を吸い、露を飲んで生命の糧とし、五穀などは食わない。彼の心は深い淵のようにひっそり静まり返り、体は処女のようにういういしくなよやかである<sup>19)</sup>。

この二つの話のいずれにも『莊子』から改作された痕跡があり、道家の「道」という理念から作られたものである。「列姑射山の神人」の話は『山海経・海内北経』の「列姑射山は海の河洲中にあり」という記述も組み込まれ、後の方士たちの海仙説（蓬萊、方丈、瀛洲など）に大きな影響を与えたようである。一方、「華胥氏の国」の「ただ精神の靈妙なはたらきで自由に行動する」という説は後世の道教徒、例えば葛洪の「存想思神」という修仙の法との密接な繋がりを考えることができよう。

上述のように、戦国時代より以前の段階では、神仙という神秘的な存在は、すでに中国の南方地域で流布していた。しかし、信仰としてはまだ定着していなかったらしい。「神人」「真人」「至人」などは皆神話的な存在で、まったく別の世界のものとされていた。人間が神仙になることはまだ考えられていなかったのである。

ここで、特に指摘しておきたいのは、老子、莊子、屈原、列子などの文化的淵源はほぼ齊、楚一帯の沿海地域の南方文化圏に属し、孔子、孟子、荀子などを代表とする黄河流域に由来する中原文化とはっきり一線を劃かれている点である。道家はもともと儒家とは違う文化伝統を受け、ともに中華文明の一翼を担ってきたことを物語っている。

## (2)戦国時代から秦の統一までの神仙説—神話から仙話へ—

第二の段階は、戦国時代から秦の始皇帝が中国を統一した時期までである。この時期は神仙説に大きな変化が起こった。上述のとおり、中華民族の不老不死の信仰は、神話的な要素が強く、ほとんど西方の崑崙山と結んでいた。昔の人々は、崑崙山の上には「天界」があって、仙人が住んでいると考えていた。しかし、『史記・封禪書』によると、紀元前四世紀の前半頃から、海上三神山の説が齊と燕の間で広まり、秦になって、燕、齊からの方士たちがこのような神仙伝説を始皇帝（前246—前210年在位）に奏上した。

（齊の）威王、宣王、燕の昭王から、人をやって、海に入り、蓬萊、方丈、瀛洲を捜させることが始まった。この三神山は、言い伝えによれば、渤海の中であって、さほど遠いところではない。ただ、今にもゆきつくかと思う時に、船が風に引かれるまま離れてしまうのがいかにも残念なのである。つまり、昔はゆきついたものがいたようで、不死の薬もあって、そこにあるもの、とりけものまで白一色で、黄金と白銀で宮殿を作っている。そこまでゆかぬうちに遠く望めば、雲のようであり、そこまで行ってみると三神山はかえって水の下にあり、それをのぞきこむと、きまって風が船をひいて離してしまう。結局、誰もゆきつく事はできなかった<sup>20)</sup>。

秦の始皇帝は、このような説を信じて、燕人盧生に仙人羨門子高を求めさせ、韓終公、石生に不死薬を捜させた。また、始皇帝は自分のことを「真人」と呼ばせた。彼は方士たちから、真人は火に入って焼けず、水に入って溺れず、雲に乗り、不老不死だという説を

聞いたからである。その上に、彼は方士徐福らを東海に遣わして仙薬を求めさせたことでも有名である。

学界では、三神山の存在を登州（蓬莱県）や萊州（掖県）など沿海地域でよく現れる蜃気楼と結びつけて説くことがこれまでの通説になっているが<sup>21)</sup>、私は三神山伝説の根底にはおそらく一つの歴史的眞実が隠れていると考えている。中国大陸は春秋戦国の長い歴史の間、戦争が頻発し、社会が動乱した。沿海地域の人々が避難のために、海外脱出の冒険を多数敢行した。それが朝鮮半島、日本などの古代文化に「渡来人文化」として影響を与え、中国大陸側には三神山という屈折した形の伝説として現れたのではなかろうか<sup>22)</sup>。

顧頡剛氏はあらゆる崑崙山の伝説を崑崙神話、三神山などの伝説を蓬莱神話とそれぞれ分けて、中国の上古の神話は二つの系統があると論じている<sup>23)</sup>。しかし、私見では、崑崙山に関する仙人の話は崑崙神話に違いないが、三神山の説を蓬莱神話というのは無理であろう。神話というのは、必ず未開社会の原初的な信仰であるのに対し、戦国時代以後の中国社会は未開社会とは言いがたいからである。実際に、三神山伝説の成立を検証すると、方士たちの活動との関係が極めて大きく、神話よりむしろ方士たちの作り話—仙話—と言ってよいであろう。次に、『史記・封禪書』の中の方士たちの活動に関する記述を見てみよう。

齊の威王、宣王の時から、鄒子（鄒衍）のともがらは五徳の運行を論じて書物を著わしていたが、秦の世になって、齊の国の人々がこれを奏上したものだから、始皇は五行の説を採用したのである。ところで宋無忌、正伯僑、充尚、羨門高、最後ら<sup>24)</sup>はみな燕の人で、仙人の術を行い、体の形をなくしたり、なにかにかえたりしてみせて、鬼神のしわざにかこつけた。また、鄒衍は陰陽主運の説をひっさげて、諸侯の間にかくれもない存在であった。

顧頡剛氏の研究によれば、もともとは、方士は地方或いは四方からの士の意であったが、後に方術を持っている人になってしまった<sup>25)</sup>。が、ともかく彼らの活動が戦国の時代から台頭していたことは、司馬遷のこの記述でわかる。中でも注目すべきは神仙説と鄒衍の大九州の説との関係である。鄒衍は齊の威王、宣王の時の人で、齊の稷下学派の学者である。彼は陰陽五行の循環論、大九州の説を提唱したが、今日ではその思想の断片が『史記』、『論衡・談天』、『塩鉄論・論鄒』に残されているに過ぎない。『史記・孟子荀卿列伝』には、彼の理論が次のように概説されている。

その説は広遠雄大で常法を無視し、必ずまず小さな事物を検討してある結論を引き出し、それをもとに推論して拡大し、ついに無限大のことにまで論及している。……その説に言う。儒者のいわゆる中国は、全天下において八十一分の一にすぎない。中国を名づけて赤県神州という。この赤県神州の内に、おのずから九州がある。禹が整理した九州がこれで、これは州の数には入らない。中国の外に赤県神州と同様のものが九つあって、これがいわゆる九州である。小海があって、九州の一つ一つをとりまいており、人民禽獸はたがいに交通することができず、それぞれ一つの区域を形成しているわけで、それが一州である。そのような大きな州が九つあって、大海がその外をとりまいている、これが天地の際限である。鄒衍の述べるところは、皆この類である。

このような雄大な宇宙の想定は、後の神仙伝説の思想的根拠を作った。これさえできれば、方士たちが仙人に関する話をどのように作り上げてもし不思議ではなかろう。そのため、

宋無忌、羨門高などの方士たちは鄒衍の大九州の説を受け、想像力を一層刺激され、昔の神仙伝説に基づき、燕、斉などの海浜地域でよく見られる蜃気楼現象あるいは避難民の海鳥探険伝説に対して新しい解釈を作り上げた。そしてこれこそが、三神山という神仙信仰の成立した原点と考えられるのであり、このようなプロセスを辿って、神話から仙話へと神仙説が一つの重要な理論的方向転換を完成したと私は思う<sup>26)</sup>。

燕の昭王、斉の威王、秦の始皇帝のところでは、仙界はまだ別の世界であった。長生不死のためには仙界に行き仙人から仙薬をもらうしかない。しかし、三神山に至るには「弱水」が隔てとなり、時には大魚も邪魔したりするという。果たして凡人は到着することが可能であるか、また、たとえ仙人と会うことができても仙薬を入手することができるか、そういった難問がたくさん残っている。多くの求仙経歴の中で最も代表的なのは秦の始皇帝の例である。始皇帝は紀元前221年に全国を統一し、自ら上古の三皇と五帝の号を合わせて、「皇帝」を号した<sup>27)</sup>。彼にとって、この世のすべてが手に入った。今や一番の望みは白日の昇遷ではなく、その命の伸びること、即ち永生者になることである。しかし、彼は何回も徐福らの方士たちに騙され、あまりの憤怒の挙げ句、紀元前213年、廬生、侯生をはじめとする方士儒生460人余りを坑殺した。だが、その後も始皇帝の求仙の心はおさまらなかつた。彼は晩年になって、ますます死の恐怖に怯え、頻繁に泰山、会稽山、湘山などを巡幸し、碣石（河北省海辺の山）など海辺に沿って歩きつつ、「かの三神山の奇薬に出会いたいものと心に願ったのであるが、手に入らず」、南方巡幸の帰途、河北省の砂丘に着いた時、絶望のうちにこの世を去った<sup>28)</sup>。紀元前210年のことである。

秦の始皇帝の求仙経歴から明らかなように、戦国時代の段階では、神仙に対する信仰はすでに方士たちの手で成立していた。しかし、神仙とはまだ別世界のもので、仙人になるためには、必ず仙人と会って不死の薬を求めろほかなかつた。

### (3)漢の武帝以後の神仙説—遙かなる彼岸から身近な現実世界へ—

第三の段階は、漢の武帝からである。その時期に、神仙信仰に一つ大きな変化が現れた。文献によると、漢の武帝（前140—前87在位）も秦の始皇帝と同じく方士たちの神仙説を信じ、しばしば全国の名山を廻って封禪をし、ひたすら仙人と会って不死の薬を求めようとしたりした。彼は数百歳と称せられる李少君を信じ、また、鬼神を呼び出す能力があるとされた斉人少翁に王夫人の幽霊を見せられたという。面白いことに、武帝は仙人にも俗界の階級が通用すると思っっているらしく、仙人を信用してもらうために、方士欒大に「五利將軍」の印綬を授けていたという話も伝わっている（『史記・封禪書』）。それはともかく、ここで興味深いのは、この方士李少君の説である。

少君は天子に申し上げた。「かまどをまつれば、鬼神がよびよせられます。鬼神をよびせれば、丹砂を黄金に変えることができます。黄金ができて、それで飲食のうつわをおつくりになれば、ますますお命が伸びましょう。ますますお命が伸びれば、海中の蓬萊山にいる仙人にもはじめておあいになれましょう。仙人におあいになって、そして、封禪のまつりをなされば、不死身におなりです。黄帝はそうなのです。わたくしは以前に海岸地帯を旅行いたしましたとき、安期生はわたくしに、うりのように大きなつめをたべさせてくれました。安期生と申しますのは仙人で、蓬萊山に出入りして、意にかなえば人にあい、意にかなわねばかくれております。」そこで天子は初めてかまどをまつり、方士をやって海にでて蓬萊にいる安期生のともがらをもとめさせ、



また丹砂でいろいろの薬剤を変化させて作ることに専念した<sup>29)</sup>。

漢の武帝のこのような行いは、表面的に見れば、秦の始皇帝とほとんど同じく、安期生の話も羨門高らの話と違うところはない。しかし、これらのかまど神の信仰、丹砂の作り方、黄金の飲食器の効果、および仙人に俗界の階級が通用するなどの諸要素を総合的に考えると、神仙説の進化の過程で、一つの本質的飛躍的な進展が見出せる。即ち、この記述からわかるように、後世の葛洪のところで盛んになった金丹説が始めて登場してきたことである。金丹というものは別の世界のものではなく、人間が自ら作り出せるものである。従って、金丹の意味するところは、人間が他力に頼ることなく、自らの努力によって仙人になることができるということにほかならない。もし、このような仙人観が成立していなかったとすれば、葛洪の『抱朴子・内篇』に力説している仙人が実在するというのも、仙人学んで至るべしということも、その理論的な根拠がすべて失われてしまったであろう。

### 3. 養生思想と神仙信仰の合流—異質な存在から学んで達成されるものへ—

前述のように、漢の武帝の時代から、煉丹術<sup>30)</sup>の発展によって、仙人になることはすでに可能になっていた。しかし、その時代には、仙人というものはまだ異質な存在で、人間の肉体そのままではなる事ができなと考えられていた。漢の著名な思想家王充(27—約97)がその著『論衡・無形』の中で、神仙は腕が翼になっていると言<sup>31)</sup>、西安から出土された「銅羽人」も翼を持つ神仙の姿になっている<sup>32)</sup>。また、前漢末の劉向(前77—前6)の撰と伝えられる『列仙伝・毛女伝』にも、「身体には毛が生えていた。自ら語ったところによると、秦の始皇帝の宮女であったが、秦が滅びてから流亡し、山に入って難を避けていたところ、道士の谷春に出遇って、松葉を食うことをおしえられ、ついに飢えも凍えもしないようになり、身は飛ぶように軽くなった。今に百七十余年である」と記している。これは、当時の人々の考えを反映したものであろう。

人間は、古い時代から天に昇ること、もしくは空を飛ぶことに憧れていた。これは現代人の夢の中でもよく現われる。この種の精神現象を、フロイトのような精神分析学者らは人間の性的抑圧による幻想、生命学者らは人間が生まれる前の母腹での浮遊状態による先天的記憶、分子生物学者らは単細胞がすべて海から発展してきたことによる遺伝子レベルに刻まれた記号などと、それぞれ解釈をつけている。ところが昔の人々は、今のような科学知識を全く持っていないため、素朴な願望を表すのは身近な自然現象の観察以外に道がなかった。人間も鳥のような翼を持ち、体も鳥のような羽衣を着れば、天に昇ることができると想像したとしても不思議ではない。

しかし、人類文明の発展に従って、このような仙人観は、だんだん理性ある人たちから疑われ始めた。漢の王充は「これは虚妄たることだ」と批判した。確かに、人間が異類になるのは本来の目的と言えるか、または、異類になった仙人は人間の生活感覚や考え方と異なることがないのか、このような疑問は、少なくとも後漢以後の人々を困惑させたであろう。葛洪『抱朴子・内篇・対俗』では、「昔の仙人の中には、体に羽が生え、鶴に化けて空を飛んだ人もある。もとの人間の形を失って全く別物になるというのは、雀が蛤になり、雉が大蛤になるようなもので、人間の理想ではない」とはっきり否定している。

人間の肉体はそのままに仙人になることができるか、この問題の解決はただ金丹術などの不死薬では簡単にできるわけではない。仙薬を飲んで不死長生が得られても、人間の本

質を失ってしまい、異類になる恐れがあるからである。これを解決するには、一つのハードルをクリアしなければならない。即ち、昔から流伝してきた養生思想と合流しなければならない必然性がここにあると私は思う。いわば、養生思想は人間の肉体自身の長生の可能性および肉体を守るさまざまな方法を重んじ、長い年月の中での実践によって、その経験を蓄えていたからである。

中国の養生思想は戦国の道家で盛んになったものである。秦の宰相呂不韋の門下客の著『呂氏春秋』はその時代の集大成の著作といわれている。その中に養生に関する論述がたくさんあるが、神仙説との合流はまだ見られない。例えば、『孟春紀・本生』に、

これを始生するものは天なり、これを養成するものは人なり、能く天の生ずるところを養ひて、これを撻るなき、これを天子と謂う。天子の動くや、天に全うを以て故を為すものなり。……故に聖人の万物を制するや、以てその天に全うなり。天全へばすなわち神和し、目明に、耳聡に、鼻臭に、口敏に、三百六十節、皆通利す。かくのわかき人は、言はずして信に、謀らずして当り、慮らずして得。精、天地に通じ、神、宇宙を覆う。その物に於ける受けざるなきなり。裏まざるなきなり。天地の若く然り、上は天子となりて驕らず、下は匹夫となりて昏へず、これこれを全徳の人と謂ふ<sup>33)</sup>。

と言い、さらに『孟春紀・重己』にも次のように記している。

世の人主、貴人、賢不肖となく長生久視を欲せざるものなし。而るに日にその生に逆らえば、之を欲すとも何ぞ益あらん。凡そ生の長きや、之に順えばなり。生をして不順ならしむる者は、欲なり。故に聖人は必ずまず欲を適にす<sup>34)</sup>。

『呂氏春秋』の養生説は自然の情欲に従うことを主眼としている。「欲を適にす」というのは情欲をたくましくすることでもなく、節制することでもない、人間の情欲を自然のままに任せることである。また、『呂氏春秋・季春紀・尽数』には次のように述べている。

天陰陽を生じ、寒暑燥湿、四時の化、万物の変、利を為さざるなく、害を為さざるなし。聖人は陰陽の宜を察し、万物の利を弁じて以て生に便とす。故に精神は形に安んじて、年寿長ずることを得。長ずるとは、短くして之を續くに非ず、その数を畢すなり。数を畢すの務は、害をさるに在り。

これによると、長生きとは、短い命を長くすることではなく、その定数を終えることである。人間が自らできることはただ害を去ることとされ、完全な宿命論に陥っていると言っている。このような養生思想が神仙説とかなりの距離があることは否定できないであろう。

さらに、『仲春紀・貴生』には、命に対する価値観を一層あきらかに説いている。

子華子曰わく、「全生を上と為し、虧生之に次ぎ、死之次ぎ、迫生下と為す。故に所謂尊生とは、全生の謂いなり。所謂全生とは、六欲皆なその宜しきを得たるなり。所謂虧生とは、六欲分ばその宜しきを得たるなり。虧生なれば則ちその尊き者におけるや薄し。その虧くこと弥いよ甚しき者は、その尊弥いよ薄し。所謂死は、以て知る所有なく、その未生に復れるなり。所謂迫生は、六欲その宜しきを得るなきなり。皆その甚だ悪むところの者を獲。服是れなり、辱是れなり。辱は不義より大なるはなし。故に不義は迫生なり。而して迫生は独だ、不義のみに非ざるなり。故に曰わく：迫生は死に若かず」と。

議論がそこまで行くと、養生思想は儒家の「殺身成仁」の人生観に基づいたものだとい

うことをあきらかに物語っている。長生のことを第一義的に考えている神仙説にとっては、これは全く認められない。要するに、秦漢時代の養生思想では精、気、神など人間の肉体に関する研究が盛んになっていたが、根本的などころで神仙説と方向が違うために、この二つの理論の合流は結局達成できなかったのである。

しかし、魏晋の時代になると、この二つの理論の合流がいよいよ可能になってきた。魏晋の士人たちは玄学の影響で、儒家の倫理的哲学のかわりに、「性命」、「天人」、「言意」など形而上的な問題に関心を持つようになった。特に個人主義的な養生思想は士大夫階級の提唱で広範囲な議論を呼んだ。有名な竹林七賢の一人の嵇康（224-263）が『養生論』を書く、友人の向秀がそれに反論し、二人が繰り返し論弁した。嵇康の『養生論』に言う。

世にこういう者がある。神仙は学んでなれるものであり、不死も努力して到達できると。また、長寿でも百二十歳まで、これは今も昔も同じである。これを過ぎたという者はでたらめでないものはない。この二説は、真を失ったものである。これについて簡単に論じてみよう。神仙というものは、目に見えないものであるが、古き文献には記されており、前史にもはっきりと述べてあり、必ず存在するものである。生まれつき異気を自然から受けたのであり、学んで至るものではないらしい。しかし、養生法が正しければ、天寿を全うすることができ、多ければ千年あまり、少なくとも数百年は生きることは可能である。しかし、世人は皆養生法に精通していないので、そうなることができないのだ<sup>35)</sup>。

嵇康の説によれば、人間は導養、服薬など物理的・化学的な手段を講じて、その寿命を彭祖の七百歳、安期生の千歳のように延ばすことができる。ただ不死の仙人にはなれない。仙人には特異な天賦が必要であり、普通の人々が学んで至ることは無理とされている。

嵇康の『養生論』と葛洪の神仙説を比較して見れば、その論理の方法と考え方はほぼ同じものである。両者の距離は、言うまでもなく、紙一重しかない。ただ葛洪は彭祖、安期生などの人物を仙人と認め、また、仙人は特異な天賦があるわけではないと主張している。彼の考えでは、「仙人などは、薬物で体を養い、技術で寿命を延ばし、内部疾患が起こらぬよう、外界からの害が身に入らぬようにする。いつまでも死なずにいるが、それも若い時の体のままである。これは、その道を会得さえすれば、難しいことではない」ということになる<sup>36)</sup>。即ち、人間が養生の方法によって長生不死になれば、それこそが仙人である。嵇康の言うような特異な天賦を持った仙人はない、とはっきり断定したのである。

また、老子、彭祖など伝説の仙人は異質な存在であるか否かについても、葛洪は次のように説いている。

或る人が私を非難して言う。人間の中で老子、彭祖は、木の中の松栢のようなもの、長命は生まれつきで、学んで得られるものではないでしょう。

抱朴子が言う。そもそも万物の中で、人間より賢いものはない。だから、浅い知恵に達したもので、万物を利用することはできる。深い知恵を悟ったものは不老長生ができる。良い薬が寿命を延ばすことを知る故に、その薬を服用して仙人になろうとし、亀や鶴が長寿だと知る故に、その導引に倣って命を延ばすのである。それに松や栢の枝葉は他の木々と別である。鶴亀の体つきは他の動物と違う。ところが、老子、彭祖となると、容貌、体格、並みの人間と変わらない。異人種でもないのに二人だけ寿命

が長かったのは、道を悟ったからであって、生まれつきによるのではない。……人間にあっては、賢明な者老子、彭祖の道を修め得たならば、老子、彭祖と同様に長生きできるはずである<sup>37)</sup>。

ここで、葛洪は金丹、導引などの修仙の方法によって、嵇康の難問を極めて容易に解決した。嵇康は、養生の原理で長生きができるはずだとしか考えていないが、葛洪は薬を服用すれば仙人になれる、老子、彭祖のような仙人が道を悟ったのは、不死の薬の作り方を体得したからであり、神仙は学んで得られるものだと主張した。これによって、神仙説と養生思想この二つの理論体系はやっと合流した。葛洪の神仙説はこの二つの理論の合流した結晶と言っても過言ではなからう。

ここで、特に指摘しておきたいのは、葛洪の老子に対する論述には、合理主義的理論傾向が見られることである。

もともと歴史人物である老子は、後漢以後、朝廷の提唱と民間道教の興起によって、神格化され始め<sup>38)</sup>、後の道教の教祖となった。その神格化された過程を見ると、基本的な理論は、そもそも老子即ち「道」であることに尽きている。このような思想を包括的に一層明瞭に述べたものとして葛玄の『老子道德経序訣』があげられる。葛玄（164-244）、字は孝先、丹陽句陽の人、葛洪の従祖である。この葛玄の『老子道德経序訣』には、老子について格調の高い調子で述べている。「老子の本体は自然のままそのようにしてあり、太無の先に生まれ、原因を持たずに起こった。彼は天地を遍歴しているが、その終始をすべて記載することはできない。無終に終り、無窮に窮まり、無極に極まるというしかない。……」老子は代々応現して国師となってきた。「周の時に神を李母に託し、左腋を剖いて生まれ、生まれて皓然だったので、老子と号した。」また、「玄によって出現し、天地の先に在って、衰老の期がない。だから、老子という」と老子の号の由来を説明している<sup>39)</sup>。葛玄から見れば、老子は絶対的な存在であり、「道」の化身であった。

しかし、興味深いことに従孫として、葛玄の道統を受けていた葛洪はこのような老子像を受け継がなかった。勿論、葛洪も道教徒である以上、老子を神秘視することもないわけではない。けれども、基本的には人間の範囲に留めている。例えば、『内篇・雑応』には、「老君の真形は、姓は李、名は聃、字は伯陽といい。身長九尺、黄色で、鳥のような喙、隆い鼻、秀眉の長さ五寸、耳の長さ七寸、額に三つの理があり、上下に徹り、足に八卦の模様がある」と描いている。しかし、これは葛洪の老子像というより、むしろ道教徒の「存想思神」（道教の静修法の一種）の時に想像された老君像といったほうが正しい。

老子像について、葛洪が言う、「老子、彭祖などは、容貌、体格、並みの人間と変わらない。異人種でもないのに二人だけ寿命が長かったのは、道を悟ったからであって、生まれつきによるのではない。」<sup>40)</sup> 彼から見れば、老子はただ道を体得した者の一人に過ぎない、始めて道を学んだ時も師匠がいた。葛洪によれば、老子の師匠は太乙元君で、即ち「大神仙の人」である。この元君でさえ、「自分がこうなれたのは、もと道を学び丹を飲んだからだ。生まれつきではない」と言っている<sup>41)</sup>。『神仙伝』にも、「老子は上三皇の時、玄中法師となり、下三皇の時、金闕帝君となった、云々」と歴代応現説をあげた後、この老子応現説は「みな後世の学徒が奇異を好んで、老子をむやみに偉いものに祭りあげようとしたため、こんな伝説が生まれたのである」と批判し、さらに、「そもそも天地あれば道術あり、道術の士は、いつの世にも稀ではなかった。されば伏羲より夏、殷、周三

代に至るまでの間に、道術によって有名となった人代々あった、常に一人の老子でなければならぬということもあるまい。」「老子は最もすぐれた得道者だったと考えられるので、けっして異類のものではなかったのである」と力説している<sup>42)</sup>。

葛洪の老子像には彼の神仙説の合理主義的基本精神を徹底的に貫通している。即ち、神仙というものは異類ではなく、絶対的な存在でもない、人間が学んで得られるものである。これは、彼の神仙説にとって、死活にかかわる重要な問題である。もし、神仙が絶対的異質的な存在であれば、人間はこれをただ憧れるほかに何もできない。また、もし、神仙が生まれつきなものであれば、彼が力説した金丹術などの仙人になる方法も全く意味を失ってしまうであろう<sup>43)</sup>。

#### 4. 地仙説について—葛洪神仙説の現世志向—

葛洪の神仙説で最も意味深いのがいわゆる地仙説である。魏晋の時代には門閥の階級制度が非常に厳しかった。官僚を選抜する制度である「九品中正制」は当時の士の階級を九つに分けていた。いわゆる「上品に寒門なく、下品に世族ない」<sup>44)</sup>という状況がその当時の社会にはあった。このような社会現実には葛洪の神仙説にも浸透している。葛洪の『抱朴子・内篇』にはそれぞれの神仙を上、中、下三つの階級に分けている。「上士は道を得れば、昇って天官となる。中士は道を得れば、崑崙にとどまり棲む、下士は道を得れば、とこしえに世間に生きる」。、『金丹』ただ、この上中下のいわゆる神仙の階級の分割基準は、出身による世俗の門閥制度とは違って、道を得る方法に由来する。言い換えれば、修仙の方法や途徑などによって、それぞれ仙人の階級が決まる。葛洪は『黄白』篇に金丹を食べて仙人になったのは上士で、導引、服気などで仙人になったのは中士、草木の薬を食べて千歳になる長寿の道士は下士であると説いている。また、『論仙』篇には、「最上の道士は肉体のまま虚空に昇る。これを天仙という。中位の道士は名山に遊ぶ、これを地仙という。下士の道士は一旦死ぬが、後で見ると蟬のように藻抜けの殻、これを屍解仙という」と述べている。

階級で言えば、勿論天仙が一番地位が高く、修仙者の究極的な目的も天仙になることにほかならない。しかし、地仙という存在は、魏晋の知識人の中で、いわば一種の理想であったと言ってよい。一般の知識人から見れば、天仙より地仙の方がより誘惑力が強かったのである。その理由は葛洪が『内篇・対俗』に詳しく説明している。

理由の一つは、天仙になってもそれほど幸福ではないことである。天上も人間世界と同じく、厳しい階級が設けられている。彭祖の話はその証左である。「天上に尊い官吏や偉大な神々が多く、仙人になったばかりのものは地位が低くて、奉仕すべき相手が一人二人でない、苦勞ばかりせねばならぬ。それで天に昇ろうとあくせくするほどのこともないと思ひ、人間界に八百年あまり留まったのだ」という。もともと神仙道教は五斗米道など民間道教と違って、上流階級の信仰である。彼らは人間世界で安閑と贅沢な暮らしに慣れていて、天界に昇ってほかの神々に奉仕することにはとても耐えられそうもなかった。最も典型的なのは劉安の例である。『神仙伝・劉安伝』には、「仙人の諸先輩に遇っても、劉安が幼少より尊貴の身分に慣れて、卑下の禮もほとんど行わず、立居振舞も不遜にして、音声も甲高く、時には誤って寡人などと称する事もあった。かくて諸仙人に長たるものが劉安をば『不敬であるから追放せられたし』と上奏した。八公が代って陳謝したため、やっ

と赦され、左遷されて厠番を努めること三年、のち無位の仙人となったが官職には就けず、ただ不死を得ているにすぎないのである」とのべている<sup>45)</sup>。

もう一つの理由は、彼らが人間界の生活に未練を残していることである。彭祖は続けて言う。「人間の理想としては、旨いものを食い、軽くて暖かい着物を着、男女の交わりをし、高禄を食み、耳目はいつまでもはっきり、体の節々はしっかり、顔色はつやつやして、老いても衰えない、いつまでも死なず、出处進退も思いのまま、寒さ熱さ、風や湿気もわが身を痛めることはできない。憂い、喜び、毀誉褒貶も煩いにならない。これがよいところなのだ。もし妻子を捨てて、独り山野に住み、ポツネンと人交わりもせず、ゴロンと木や石のように寝ていたのでは、余り結構でもない」と。

葛洪自身も何回か宮仕えしたことがあり、このような出处進退の自由さは自分の理想でもあった。彼は情熱を込めて次のように言っている。「せんじつめれば、人が不老長生を願うのは、ただ今日の快樂を惜しめばこそ。もともと天に昇ることに汲汲としているわけでない。空中を飛んで見たところで地上より楽しいというのでもなからうから、もし幸いにこの家に留まってそのまましなずにおられるなら、何しに慌てて天に昇りたがることであろう？」それだけではなく、彼は不死薬や黄金液などを飲む法について、それぞれの修仙者の個人意思に配慮して、「もし、しばらく世間に止まっていたいと思えば、半量だけを飲み、残り半分はしまっておけ。あとで天に昇りたいと思えば、その時あと半分を飲み乾せ」と伝えている。

このような地仙説の成立は、葛洪の独創性によるものであると同時に、当時の社会思潮、社会現実の要請の必然的結果でもあった。魏晋の頃、士人たちは神仙への思慕と現世の未練との深刻な矛盾に直面していた。向秀は嵇康の『養生論』を批判した時、人間生活の幸せを失うのは理想的な人生ではないと論じた<sup>46)</sup>。遥かなる不確実な神仙理想よりは、現世の幸福を追求すべきだというのである。このような考え方は、当時の社会に共通して、かなり普遍的な理念であった。『古詩十九首』の第十五首はこのような「及時行楽」思想の代表作である。「生年百に満たず、常に千歳の憂を懐く；昼短くして夜の長きに苦しむ、何ぞ燭を秉って遊ぶばざる。楽しみを為すは當に時に及ぶべし、何ぞ能く来茲を待たん。愚者は費を愛惜し、ただ後世に嗤はる。仙人王子喬、ともに期を等しくすべきことかたし」<sup>47)</sup>。

葛洪の道教神仙説に対する貢献は、地仙説の提出によって神仙の理想と現世の幸福との矛盾を巧妙に解決したところにある。神仙というものは、遥かなる夢ではなく、人間生活の延長線にある目標に過ぎない。人々は、一時的な及時行楽よりも、永続的な終極的幸福を追求すべきだと葛洪が結論を下したのである。これにより、神仙説としては確実しかも身近な追求目標を確立し、道教としても、悠遠たる彼岸志向を捨て、現世利益を重んじ(中国人の「福、禄、寿」といったような伝統的幸福観も影響している)、ほかの宗教と違う方向に向かって歩み始めた。この意味で、道教神仙説は葛洪のところで成熟し、かつ確立したと言っても過言ではないと思う。

## 5. 金丹術の源流およびその功罪

葛洪の道教神仙説に決定的な自信を与えたのは、やはり金丹術の秘伝である。彼は『金丹篇』に次のように言う。

私は長生法の書物を研究し、不死の処方を集めた。今まで読んだものは何千篇、何千巻にのぼるが、すべて還丹（薬で丹砂から水銀へ、水銀から丹砂へ繰り返し還元変化させる）と金液（液化した黄金）の二つを骨子としている。して見れば、右の二つは仙道の極意である。これを飲んで仙人になれないようなら、昔から仙人というものはなかったはずである。

葛洪の考えでは、金丹術は仙道の極意である。ほかの呼吸法、房中術などの養生法がその補助的な役割を果たす。『至理』篇に彼はその相互関係を次のように言っている。

丹薬を飲むことは不老長生の根本であるが、もし兼ねて呼吸法を実行したら、効果はますます速くなる。たとえ丹薬が得られず、呼吸法だけ行ったとしても、その極意をつかんでいれば、それだけでも数百歳の寿命は得られる。しかし、その上に房中術も知らねばならぬ、なぜかと言えば、陰陽の術を知らずにたびたび精力を消耗しては、呼吸法を実行しても効果があがらないからである。

そこで葛洪は、古代の仙經の言葉を引用して、自分の神仙理論を次のように要約する。

丹を服し、一（道のこと）を守れば、天と相い畢る。精を還し（精をへらさず脳にもどす）、胎息すれば（ごく静かに呼吸する方法）、寿を延ばすこと極まりなし。

葛洪のいわゆる金丹術は、もともとは中国古代の冶金術の副産物の一つである。中国では、殷商の時代から青銅器など金属を精錬する技術がすでに発達していた。長い歴史の中で、古代の冶金技術関係者は金、銀、銅、硫、水銀など多くの化学物質の特性を熟知していた。その延長線上に長生不死のための金丹術が発展してきた、と中国の胡孚琛博士は指摘している<sup>48)</sup>。

実際には、金丹術というのは、金を錬ずる術つまり錬金術と、丹砂と水銀を還元反応させる法即ち煉丹術との二つの技術からなっている。胡孚琛博士の研究によれば、錬金術はおよそ秦漢の頃に発明されたものである。『漢書・淮南王伝』によると、劉安は方士たちを集め、八巻の『中篇』という書物を編纂した。「中には神仙と黄白（錬金術）のことを述べ、およそ二十万言あまり」という。また、『漢書・芸文志』には、「泰壹雜子黄冶三十一巻」という書物があったと記されている。前述『史記・封禪書』の李少君の話をあわせて見ると、少なくとも漢の武帝の時期には錬金術はすでに確立されていたと考えてよい。煉丹術は、およそ前漢の末から後漢の初め頃にかけて急速に発展したものである。『黄帝九鼎丹経』や『太清金液神丹』などの丹経はこの時期のものと思られる<sup>49)</sup>。また、東漢魏伯陽の『周易参同契』も重要な煉丹術の著作である<sup>50)</sup>。

鄭隱が葛洪に授けられた『黄帝九鼎丹経』と『太清金液神丹』は、その当時には、非常に神秘的な「先端技術」が記されたものと考えられていた。葛洪はその金丹術の伝授経緯を極めて鄭重な調子で次のように述べている。

昔、左元放（左慈の字）は天柱山（山東省、泰山の主峯）中で思索をこらし、神人から金丹道の經典を授けられた。ちょうど後漢末の戦乱に遇い、実験する暇もなく、江東に避難して来た。名山にこもってこの道を修行したいと思っていた。私の従祖にあたる葛仙公（葛玄）は左元放からさらに伝授を受けた。全部で『太清丹経』三巻、『九鼎丹経』一巻、『金液丹経』一巻を受けた。私の師匠の鄭先生（鄭隱）は、私の従祖、仙公の弟子である。鄭先生は従祖から伝授を受けた。しかし家が貧しく、薬を買うすべもない。私は親しく先生に仕え、随分長い間、拭き掃除などした揚句、馬蹟

山(江西省萍郷県)中で、壇を造り、誓を立て、右の書物と数々の口訣——書物になっていない秘訣——を授けられた。……だから、私以外の道士は(この書物には)全然知る者が無いのである。(『抱朴子・内篇・金丹』)

彼によると、この金丹は不思議な神秘的な霊力を持っている。中でも、「九転還丹」は最高の仙薬である。「九転」というのは、丹砂を繰り返し精錬する過程であり、丹砂を焼くと、水銀ができ、この水銀を続けて焼くと、またもとの丹砂の形に還る。このような丹砂から水銀へ、水銀から丹砂への化学還元反応を「還丹」という。この還元反応の繰り返された回数が多いほど、丹薬の純度が上がり、丹薬の神秘的な霊力も増大する。葛洪は『金丹』篇に次のように言う。

- 一転の丹、これを三年服用すれば仙人になれる。
- 二転の丹、これを二年服用すれば仙人になれる。
- 三転の丹、これを一年服用すれば仙人になれる。
- 四転の丹、これを半年服用すれば仙人になれる。
- 五転の丹、これを六十日服用すれば仙人になれる。
- 六転の丹、これを四十日服用すれば仙人になれる。
- 七転の丹、これを三十日服用すれば仙人になれる。
- 八転の丹、これを十日服用すれば仙人になれる。
- 九転の丹、これを三日服用すれば仙人になれる。

なんとすばらしい仙薬であろう。現代の中学生でもわかる水銀の酸化(胡孚琛氏によれば、酸化ではなく、硫化である。しかし、当時の道教徒たち自身もその違いを知らなかったという<sup>51)</sup>)還元反応は、葛洪の目には不思議な現象と映ったに違いない。

金丹術の中には、「還丹」のほかに「金液」という仙薬もあった。「金液」というのは金を含んだ溶剤のことであり、液体状の黄金のことではない。福井文雅氏がこれを液状の黄金と理解し、葛洪の金丹術はおそらく想像上のものであると批判したのは間違いである<sup>52)</sup>。肉体の長生を第一義的と考える道教士にとっては、明らかな毒薬を飲むわけには行かない。金丹を作る過程は極めて複雑であり、単に黄金を加熱して飲むような単純なことではない。事実、葛洪を代表とする古代の金丹術の探求者たちは、金丹の副作用を十分に熟知し、その精錬過程で毒性を抑えることに全力をあげていたのである。例えば、繰り返し精錬することによって溶液の濃度を薄めたり、長期間地下で保存したり、大量の水で洗ったりすることによってその毒性を抑えるなど、様々な方策が講じられた。丹砂と黄金をはじめとする重金属やその化合物は現在の医学にも用いられている。日常生活の中でも金箔を入れた酒を飲む慣習がある。微量の丹砂と金は精神安定剤としての効能を有し、その薬理は自律神経を麻痺させ、一時的には身体の発熱と顔面の紅潮および性的能力の亢進、幻覚の出現などの軽微な中毒症状をもたらす。魏晋の名士何晏はかつて「五石散」の薬効について次のように言った。「五石散を服用することは、単なる病気を治す効果だけではなく、精神状態の興奮も感じられる」<sup>53)</sup>。魏晋の頃は、「五石散」の類の薬を飲むことが士族の一種の風潮となっていた。当時は、高価な薬を飲めない貧乏な士人が雪の中に裸身で伏し、あたかも薬を飲んだかのような振りをして人に自慢話をした逸話まで登場した<sup>54)</sup>。現代の社会的問題となっている麻薬常習者を考えると、道教徒が金丹術を飽くことなく探求し、歴代帝王が死の危険を冒してまで金丹を飲みつづけた理由も理解できるはずである。



そもそも葛洪の金丹術の理論的原点は外的物質を体内に取り入れるという神秘的な原始信仰に由来している。葛洪の『抱朴子・内篇』によれば、人間は必ずほかのある物質の力を借りて自分の命を固める。例えば、漢方薬などの薬を飲めば病気を治せるし、仮に死んだ人を甦らせることもできる。しかし、漢方薬は皆草や木などを材料としているので、人間の寿命を一時的に延ばすことはできても、死を免れさせることはできない。葛洪の考えでは、その材料自体の堅固さ、神秘さにより、作られた仙薬の靈力も異なるという。

そもそも丹薬というものは長く焼けば焼くほど靈妙な変化をするもの、黄金は、火にかけて何度鑄なおしてもへらないもの、地中に埋めても永遠に錆びないものである。

この二つの物を服用して、人の体を煉るからこそ、人を不老不死にできるのだ。(『金丹』)

道教徒たちが丹砂に注目した理由は水銀の繰り返し変化する力にある。『易経』の「窮まれば即ち変化を思う、変化すれば即ち通う、通ずれば即ち久しくなる」という中国古来の宇宙哲学は道教金丹術にも影響している。葛洪を代表とする金丹術の探求者たちは、死の原因は肉体の老衰にあり、丹薬の不思議な変化の靈力を体に取り入れれば、肉体は繰り返しリセットされ、不老不死即ち「返老還童」が可能になると考えたのであろう。彼らが黄金を重視するのも同じ理由である。黄金の化学的安定性は秦漢以来の人々に注目されていた。秦の始皇帝陵に使われた大量の水銀や、1968年に河北省満城で発掘された漢中山靖王劉勝墓の中から発見された「金縷玉衣」などは、皆このような神仙思想との関連が考えられる。「万世丹経の祖」と言われた漢末の魏伯陽の著作『周易参同契』にも同じような思想が述べられている。「巨勝（漢方薬の一種）はなお命を延ばすことができ、還丹は服用すべきである。金の性質は永久に腐ったり錆びたりしない、ゆえに万物の宝である。道術を追求する士がこれ（金液のことを指す）を服用すれば、寿命の長久を得ることができる<sup>55)</sup>。いわば、黄金と丹砂についての神秘的な考え方は時代の共通認識となっていたのである。

このような共通認識に基づき、葛洪は仙薬を上中下三つの等級に分けた。

仙薬のうち最上なのは丹砂、次は黄金、以下白銀、諸芝、五玉、雲母、明珠、雄黄、太乙禹余糧、石中黄子、石桂、石英、石腦、石硫黄、石粉、曾青、松柏脂、茯苓、地黄、麦門冬、巨勝などがある。

その順番はほぼ材質の堅固さによってつけられている。その中に、丹砂と黄金は勿論上薬であり、石類の鉱物質で作られた仙薬は中薬、草や木など材料で作った漢方薬は下薬である。彼によれば、「上薬はこれを飲めば命が延び、天に昇り、鬼神を使役し、欲しい物と呼びよせることができる。中薬は体を丈夫にし、下薬は病気を治す」という。言い換えれば、「金を服用する者の寿命は金の如く、玉を服用する者の寿命は玉に従う」(『仙薬』篇に引用された古代仙経の語)ということである。

このような考え方は前科学時代の一般的な思惟モデルと言えよう。レヴィ・ブリュルの『未開社会の思惟(上)』には、未開社会の考え方を多数紹介している。その中の重要な思惟法則の一つは「神秘的融即」である。原始時代の人々は自分たちが動物、植物との間に神秘的な関係で結ばれていると考えたのである。人間は動物の肉を食べ、あるいは動物の骨などを装飾品として飾ることによってその動物の持つ力を自分の体に取り込むことができる、という考えである<sup>56)</sup>。中国でも、もともと虎の乳を飲んで育ったため、虎のよ

うな神秘的な力を持っていたという楚の令尹子文の話が伝わっている<sup>57)</sup>。こういう例は枚挙に暇ない。中国の漢方薬の基本原理には同じような考え方に基づいているところが多数ある。金丹術もこのような基盤のもとに成立し、次第に理論化され、精緻なものになっていったと言うことができよう。

しかしながら、金丹術の探求は、千年以上に続いたにもかかわらず、結末は失敗で終わってしまった。唐代に至って、六人もの帝王が丹薬を飲んで死んだ以上は、道教の金丹術もその方向転換を迫られることになる。宋代になると、道士たちは金丹術のいわゆる外丹説をあきらめ、そのかわりに、気功という内丹説を盛んに提唱するようになったのである<sup>58)</sup>。

金丹術の挫折には多くの原因があった。その一つは道教自身の秘伝性にあり、技術の進歩という点では多くの無駄が生じた。しかし、原因はそれだけではない。中国の民族文化全体にも責任があった。金丹術は後にヨーロッパに伝出され、中国文明と離れたところで現代化学の先駆けとなった<sup>59)</sup>。この事実は中国文化全体の不幸を物語っている。中国の過去における多くの発明はほぼ金丹術と同じ運命に遭った。指南針は地相占い師の道具として使われ、火薬も主に爆竹の製作に使われたに過ぎない。いずれも、西洋の場合は近代科学の誕生に大きく貢献したが、中国ではそうならなかった。その原因は、道教だけではなく、中国文明全体の「呪術的な宗教意識」にあった。M. ウェーバーはかつて、儒教を代表とする中国文化の「無条件の現世肯定と現世適応 *unbedingte Weltbejahung und Weltanpassung* というこの倫理の内面的な前提となったものは、純粋に呪術的な宗教意識の完全な存続であった」と指摘した<sup>60)</sup>。

しかし、「長生不老」という幻想は単なる狂信的な迷信ではなく、科学進歩の過程に必然的に伴う社会的心理現象でもある。ニュートンの「能量恒存定律」が「永動機」の製作に夢を与えたのと同様に、金丹術の不思議な化学反応は昔の中国人に「長生不老」の夢を与えた。それは新しい科学技術の出現に対する過大評価と過剰期待から生まれた社会心理現象である。このような社会心理現象は科学技術が高度な発展を遂げた現在でも時には現れる。分子遺伝学分野では老衰の原因と見られる細胞の遺伝子を特定できるようになったという報告が伝えられる今日、「不老不死は夢か」という論調はまたも燃え上がるのではなからうか<sup>61)</sup>。

## おわりに

上述のように、道教の神仙説は重層的な精神構造を有している。不老不死という原始信仰はもともとは崑崙神話を代表とする内陸信仰であったが、紀元前4世紀の中頃の戦国時代以降は、齊、楚などの沿海地域から蓬莱伝説などの海仙信仰が興り、それと重なった。道教神仙説は後に金丹術といういわゆる当時の「先端技術」に支えられ、中国古来の固有な民間信仰、道家の形而上的自然観、方士たちの誇大的な宇宙想像、秦漢以来の養生術の伝統、および民間医学の多くの成果を融和し、東晋の優れた道教学者葛洪のところで理論化され、確立されたのである。

葛洪を代表とする道教神仙説は当然宗教信仰としての神秘的一面を有する。しかし、金丹術などの探求によって、葛洪の神仙説には、繰り返し実践の中から生まれた論理的な合理主義傾向も見られる。特に、神仙は生まれつきのものではなく、学んで得られるものという理論的な傾向と、仙界に昇ることなく、現実の人間社会に長く留まる地仙説の現世精

神は、中国伝統文化の刻印を負っていると言えよう。中国伝統文化のこの種の合理主義的かつ功利的な傾向は、仏教の伝承の中でも証明されている。仏教は印度から中国に伝来してから、中国の伝統的文化風土に合わせてたえず変容せざるを得なかった。原始小乗仏教の煩雑な教義教規はやがて微言大義を中心とする大乘仏教に代わり、唐代になると、比較的原典に忠実な天台宗よりも浄土宗あるいは禅宗のほうに人気が集まった。特に禅宗南宗の「直指心源」の「頓悟」と「即身成佛」の主張は中国民衆に大いに歓迎された。このような功利的実用主義的な理論傾向は現代中国にも見られる。周知のように、文化大革命の時、林彪が主張したいわゆる「活学活用、立竿見影」の毛沢東思想学習法は、その典型的なものである。このような文化論的見地から道教の特質を考える場合、中国の民族宗教としての道教がほかの宗教とまったく違う文化的特質を有することは不思議ではなからう。

歴史にすでに証明されたように、道教が掲げた不老不死の神仙信仰は一種の幻想に過ぎなかった。しかし、その根底には、中国人の自然に対する積極的かつ進取的な人生態度が潜んでいることも見落としてはならない。葛洪はかつて「仙人実在」「神仙学ぶべし」という神仙理論の延長線に、「我が命は我が手にある、天に非ず」（「我命在我不在天」、葛洪『抱朴子・内篇』引古道経語）と主張した。このような反天命的主体的自立精神は、中国の歴史の中では異色な存在である。周知のように、長い封建社会の中では、中国の主流文化は儒家の倫理的合理主義であった。儒家は孔子の時代からすでに、技術を軽視していた。天命を恐れ、祖先の教えを重んじ、文献至上主義に傾くなど、儒家の文化伝統は中国封建社会の知識人の創造性を抑圧してきた。このような文化伝統は「五・四運動」の時になって初めて徹底的な清算がなされたのである。これに対し道教は、神仙になるために金丹を煉り、養生術を講じ、事物の変化を研究し、生命に関するすべての現象に関心を持たなければならなかった。永久に実らない幻想を目標とした以上は、永久に追求しつづけなければならない。その結果、神仙になる目的こそは徒労に帰したが、その追求過程で化学、植物学、医学、養生学、性科学、地理学など多くの分野での成果が副産物として生まれた。中国における昔の技術的発見発明の大部分は道教関係者によるものであるという事実も道教神仙説の反天命的実践精神と関係があると言えるのではなからうか。

## 注

- 1) 窪徳忠『道教史』山川出版社、1977年8月。
- 2) 道教神仙説に関する重要な著作は主に以下のとおりである。
  1. 津田左右吉『神仙思想の研究』（『津田左右吉全集』第10巻）岩波書店、1964年。
  2. 窪徳忠、前掲書。
  3. 吉岡義豊『吉岡義豊著作集』五月書房、1987年—1989年。
  4. 大淵忍爾『道教史の研究』岡山大学共済会書籍部、1964年。
  5. 小南一郎『中国の神話と物語り』岩波書店、1984年。
- 3) 主に次のような著作があげられる。
  1. 下出積與『神仙思想』吉川弘文館、1968年11月。
  2. 大星光史『日本文学と老荘神仙思想の研究』桜楓社、1990年。
  3. 中西進『ユートピア幻想—万葉びとと神仙思想—』大修館書店、1993年。
  4. 李演載『高麗詩と神仙思想の理想』亜細亜文化社、1989年。

5. 福永光司『道教と日本文化』人文書院、1982年。
- 4) 魯迅『致許寿裳』(『魯迅全集』第9巻)人民文学出版社、1973年、285頁。
- 5) 日本語訳は沢田瑞穂訳『神仙伝・老子伝』(『中国古典文学大系8』平凡社、1969年6月)による。以下同じ。
- 6) 日本語訳は本田濟訳『抱朴子・内篇』(『中国古典文学大系8』平凡社、1969年6月)による。以下同じ。
- 7) 日本語訳は戸川芳郎・木山英雄他訳『淮南子』(『中国古典文学大系6』平凡社、1974年)による。以下同じ。
- 8) 津田左右吉、前掲書。
- 9) レヴィ・ブリュル(山田吉彦訳)『未開社会の思惟』岩波文庫、1968年。
- 10) 森三樹三郎『支那古代神話』大雅堂、1944年、103頁、を参照。
- 11) 司馬遷『史記・老子列伝』。日本語訳は『中国古典文学大系11』(平凡社、1969年10月)による。
- 12) 日本語訳は倉石武四郎、関正郎訳『莊子・天地』(『中国古典文学大系4』平凡社、1973年)による。以下同じ。
- 13) 『莊子・逍遙遊』。
- 14) 日本語訳は目加田誠訳『楚辞』(『中国古典文学大系15』平凡社、1969年12月)による。以下同じ。
- 15) 『遠遊』が屈原の作か否かは昔から問題になっている。学界ではまだ定説がない。
- 16) 王逸注『楚辞章句』。
- 17) 福永光司『中国古典文学大系4・列子』解説。
- 18) 『列子・黄帝篇』。日本語訳は福永光司訳『列子』(『中国古典文学大系4』平凡社、1973年6月)による。以下同じ。
- 19) 同上。
- 20) 司馬遷『史記・封禅書』。日本語訳は『中国古典文学大系10』(平凡社、1968年2月)による。以下同じ。
- 21) 吉岡義豊『道教の実態』(『吉岡義豊著作集・別巻』)五月書房、1989年2月、23頁、を参照。
- 22) 諏訪春雄『中国大陸からやってきた倭人の文化』沖浦和光編『日本文化の源流を探る』解放出版社、1997年12月、を参照。
- 23) 顧頡剛『莊子和楚辞中崑崙和蓬萊兩個神話系統的融和』(『中華文史論叢』1979年第2集)中華書局。
- 24) 前掲『中国古典文学大系10』は、「最後」を人名と誤訳されている。原文「而宋無忌、正伯僑、充尚、羨門高最後、皆燕人、為方仙道、形解銷化、依于鬼神之事。……」の意味は、次のように訳すべきである。「ところで宋無忌、正伯僑、充尚、羨門高を最後にして、かれらはみな燕の人で、仙人の術を行い、体の形をなくしたり、なにかにかえたりしてみせて、鬼神のしわざにかこつけた。……」
- 25) 顧頡剛『秦漢的方士与儒生』群聯出版社、1935年。
- 26) 「仙話」については、中国学界では明確な定義になされていない。およそ文明社会から人為的に作られた仙人に関する伝説を指す。必ずしも民間伝説ではない。
- 27) 『史記・秦始皇本紀』。
- 28) 『史記・封禅書』。
- 29) 同上。
- 30) 本稿は煉丹術と鍊金術を区別するために、違い表記にした。以下同じ。

- 31) 「図仙人之形、体生毛、臂變為翼、行於雲、則年増矣、千歳不死、此虚図也」(王充『論衡・無形』人民文学出版社、1974年9月、24頁)。
- 32) 『文物』1966年第4期、西安市文物管理委員会「西安市發現一批漢代銅器和銅羽人」図版二の四。
- 33) 呂不韋『呂氏春秋・孟春紀・本生』。日本語訳は内野熊一郎・中村璋八『呂氏春秋』(中国古典新書) 明德出版社、1975年3月、を参照。
- 34) 『呂氏春秋・孟春紀・重己』。日本語訳は町田三郎編訳『中国の古典・呂氏春秋』講談社、1987年7月、を参照。以下同じ。
- 35) 魯迅『嵇康集校注』卷三(『魯迅全集』第9卷) 人民文学出版社、1973年。
- 36) 『抱朴子・内篇・論仙』。
- 37) 『抱朴子・内篇・対俗』。
- 38) 後漢末の延熹八年(165)には、漢の桓帝が中常侍左悺、また中常侍管霸を派遣して、二度にわたって陳国の苦県において老子を祀らせ、同九年には、濯龍宮で黄老を祠ったといわれた。『後漢書・桓帝紀』、『統漢書・祭祀志』を参照。
- 39) 大淵忍爾「老子道德経序訣の成立」『道教史の研究』岡山大学共済会書籍部、1964年3月、346-7頁、を参照。
- 40) 『抱朴子・内篇・対俗』。
- 41) 『抱朴子・内篇・金丹』。
- 42) 『神仙伝・老子伝』。
- 43) 小南一郎氏が「神と人間の間には神仙という存在を介在せる観念」として把握しているのは卓見である(小南一郎代表『画像資料を中心とした神仙思想の研究』平成7年—平成8年度科学研究費補助金[基盤研究C]成果報告書、1997年3月を参照)。しかし、これは道教の神仙信仰を内包する中国国民信仰体系の全体的景観であり、道教そのものの信仰体系ではない。道教の信仰体系は、葛洪『抱朴子・内篇』と陶弘景の『真霊位業図』に代表されるように、神仙以外の神を認めていない。
- 44) 房玄齡『晉書卷四十五・劉毅列傳第十五』中華書局、1974年、1273頁。
- 45) このような仙界に関する伝説は、後世の民間伝説に与えた影響も大きいと思われる。李白の「謫仙人」、また広く知られている「董永と仙女」の民間伝説なども天界から追放された仙人の伝説と繋がりがあるのであろう。
- 46) 向秀『黃門郎向子期難養生論』、魯迅『嵇康集校注』卷三(『魯迅全集』第9卷) 人民文学出版社、1973年。
- 47) 訳文は白川静『中国の古代文学(二)』中央公論社、1981年2月、170頁、を参照。
- 48) 胡孚琛『魏晉神仙道教』人民文学出版社、1989年6月、231-4頁、を参照。
- 49) 陳国符『中国外丹黄白術』未刊稿、胡孚琛『中国科学史上的「周易参同契」』注(『文史哲』1983年第6期)による。
- 50) 胡孚琛『中国科学史上的「周易参同契」』注(『文史哲』1983年第6期)。
- 51) 胡孚琛『魏晉神仙道教』242頁、を参照。
- 52) 福井文雅『道教の歴史と構造』五曜書房、1999年11月、140-1頁、を参照。
- 53) 劉義慶『世説新語・言語』「服五石散、非惟治病、亦覺神明開朗」(『世説新語』臺灣中華書局、1992年)。
- 54) 魯迅『魏晉風度及文章與藥及酒の關係』(『魯迅全集』第3卷) 人民文学出版社、1973年。
- 55) 魏伯陽『周易参同契』「巨勝尚延年、還丹可入口。金性不敗朽、故為万物宝。術士服食之、壽命得長久」(任法融注『周易参同契積義』西北大学出版社、1993年)。

- 56) レヴィ・ブリュル、前掲書、118-24頁、を参照。
- 57) 『左傳・宣公四年』「初、若敖氏娶於鄖、生鬥伯比。若敖卒、從其母畜於鄖、淫於鄖子之女、生子文焉。鄖夫人使棄諸夢中。虎乳之。鄖子田、見之、懼而歸。夫人以告、遂使收之。楚人謂乳穀、謂虎於菟、故命之曰鬥穀於菟。以其女妻伯比。實為令尹子文。」(『十三經注疏』中華書局、1980年、370頁)。
- 58) 施肩吾『西山群仙會真記』(『道藏・洞真部・方法類・夜字号』)と張伯端『悟真篇』(『道藏・洞真部・方法類・歲字号』)はその代表的な著作である。
- 59) 許地山『道教史(上)』商務印書館、1934年、およびN.ゼビン(中山茂・牛山輝代訳)『中国の錬金術と医術』思索社、1985年、を参照。
- 60) M・ウェーバー(木全徳雄訳)『儒教と道教』創文社、1971年9月、381頁、を参照。
- 61) 瀬川茂子編『不老不死は夢か』講談社、2000年。  
(本稿は人名など特定の文字を除く、すべての中国漢字を日本漢字で表記した)

キーワード：道教(Taoism) 神仙説(Shenxian theory) 神仙信仰(Shenxian belief)  
地仙説(Dixian theory) 葛洪(Gehong) 道家(Taoist school)  
金丹術(alchemy) 養生術(Yangshengshu) 崑崙神話(Kunlun myth)  
蓬萊伝説(Legend of Penglai)

(CHEN Zhongqi)