



形と真：道教「形」論思想を論ずる

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2015-03-27 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 蔡, 林波, 横大路, 綾子, 趙, 婧雯 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00004344

形と真—道教「形」論思想を論ずる

華東師範大学 蔡 林 波 著
横大路 綾子・趙 婧雯 訳

【摘要】「形」あるいは「真形」の概念は道教の神学及び生命哲学体系において、中心的な地位を占めている。歴史上、道教は「形」あるいは「真形」の概念をして、独自の生命本体論を構築し、同時にこれによって自らの神仙信仰及び修仙実践体系を形成し、その支えとしてきた。道教の「形論」思想についての考察を通して、道教と他の「形」を取り除いて純粋な「神」を追求しようとするタイプの宗教が異なること、道教が「形」を以て「神」を統括し、「形無滅」を追求しようとしていることを証明し得る。この意味において、道教は「神」に関する宗教のひとつというより、「形」を演繹する宗教であるというべきである。

【キーワード】道教, 形論, 真形, 本体論

【筆者紹介】蔡林波、男、1969年12月～。湖南郴州出身。華東師範大学（中国上海）哲学系副教授。主に中国伝統宗教の研究に従事。

道教が「神仙」になることを命の存在の最終段階及び最終的な目標として追求しているという前提において、「形」の本体がいかに存在しうるかという問題もまた、そこに内含されている。「形」本体の存在性は、「神仙」の存在性に関わる重要な生命哲学理論の根拠のひとつである。しかし、古代中国思想史では、道教の「形」本体の存在性及び不死性の考えは、ながらく外部（儒教、仏教）に批判・否定されてきた。ゆえに、「形」の本体存在性をいかに論証し、または確立するかということは、歴代道教思想家たちが解決しようとしてきた重要な理論的問題である。

では、道教は結局、どのように「形」という概念の哲学的本質意義を論証し、定義したのだろうか。この問題に対して、学界はいまだ議論を尽くしていなければ、また、もちろん明快な整理も出来ていない¹。筆者は、異なる歴史時代背景のなかで、道教思想家は決し

1 これまで、道教の生命の本質の構造に関する学説は、研究者のほとんどが「形神論」の理論形式に基づき、形・神の関係をめぐって議論を展開しており、道教の「形」という概念そのものについての深淵さと複雑さを軽視してきた。この傾向は、必然的に道教の「形」概念

てただ単純に信仰面について議論しただけでなく、「形」あるいは「真形」という概念を核心にして、重点的に思索を凝らし、そして、それを宗教儀礼の実践に用いようとしたと考えている。道教の「形」（「真形」）に関わる本体論の論証及び論理的考察は、中国道教思想史における重要な論題であるだけでなく、また独特な哲学思想の発達という成果を得ることにもなる。

一、「変形して天に登る」—経験論における「真形」

神仙の観念とその信仰が形成された初期、「方仙道」と呼ばれる方士たちが、すでに「形」について、生命哲学的な考えを持っていたことは、歴史上明らかである。「形」の生命の本質性と不死性は、神仙信仰観念が元来有していた思想文化の遺伝子であるといえるよう。

系統的なテキストの根拠は十分でないが、我々は関係する散見史料を合わせて、この問題を論じることができる。「方仙道」が初めに記載されたのは『史記』封禪書と考えられ、「齊の威、宣の時より、鄒子の徒は、終始五徳の運を論著し、秦帝に及びて齊人、之を奏し、故に始皇、採りて之を用う。而して宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高、最後、皆燕人、方仙道を為し、形解銷化、鬼神の事に依る」と記されている。「形解銷化」とは何を言うのだろうか。服虔の注には「屍解なり」という。また、張晏は「人、老いて解して去る、故に骨、變化するが如きなり」と解した²。これは「屍解」の一つの解釈で、修仙者は死んだ肉体を解脱することで、神仙の形態に変化できることを指す。ここでは、仙になる決め手は「変形」にある。生命哲学あるいは神学的意義から言うと、人が仙になる本質は「形」の変化と昇華であり、ゆえに命の本質的な存在性及びその形態は「形」にあるということになる。

このことは、王充の神仙説について批判的な引用からも明らかである。：「人、氣を天に稟け、各おの壽夭の命を受け、立つに形體を以てすと雖も、如し善道神薬を得れば、形、變化す可く、命、加増す可し」。この見解は王充には批判されたが、ちょうど当時の社会に流行していた神仙観念を反映していた。王充からすると、人の「性命は形體に系る」け

の理解を単純化することになり（往々にして「形」を外面的な肉体とみなす）、また道教の生命哲学およびその信仰概念（神仙存在論）の表層的な理解を招いた。

2 【漢】司馬遷：『史記』卷28、第4冊、第1638-1639、北京・中華書局點校本二十四史修訂本、2013年。また、「形解」の意味については、さらに進んだ研究が必要であろう。按ずるに、郭璞傳『山海經』第12載「王子夜の屍、両手・両股・首・胸・齒、皆断たれて異なる処にあり。」郭璞注に曰く：「此れ蓋し形、解して神に連なり、貌乖きて気合し、合して密ならず、離れて疏ならず。」筆者が考えるに、郭璞がいうところの「形、解して神に連なる」とは、形体の分解状態を強調するもので、「形解」や「屍解」の本当の意味を理解する道となるかもしれない。『道藏』第21冊、第836頁を参照せよ。

れども、「人體、已に定まれば、減増すべからず」、「形、變ずべからず、命、加うべからざる」ものだ³。しかし、神仙を信仰する者は、人が服食、煉丹、行氣、屍解などを通じて、または乗蹻などの修行を経て、「形を変じて仙」になることが出来ると考えている。仙人の「形」の外見的形態に関しては、王充の『論衡』に、「仙人の形を圖るに、體は毛を生じ、臂は變じて翼と為り、雲に行き、則ち年を増し、千年にして死なず」、「道を為め仙を學ぶの人、能く先づ數寸の毛羽を生じ、地従り自ら奮い、樓臺きざはしを升らば、乃ち天に升ると謂う可し」と述べられている。王充はそれとは反対に、蟬娥、毛民、羽民の類は、「真正人」ではないと述べた⁴。しかし、これとは逆に、神仙論者は、「真人」の本質的な特徴は「形を変じて天に登る」ことであると考えている。後漢・許慎『説文』匕部には「眞」（「真人」の真）の字を、「眞、仙人の形を變じて天に登るなり。匕・目・丨・丨」に従うは、以て之を乗載する所なり。」と釈している。段玉裁の注には「此れ眞の本義なり。形を變ず、故に匕・目に従い、獨り目と言う者は、道書を云う。：養生の道、耳目を先と為し、耳目、為に眞の階梯を尋ぬ。丨、匿なり。讀んで隱の若し。仙人、能く形を隱すなり。丨、下の基なり。抱樸子に曰く：乗蹻して以て周く流天下を流るべし。」とある。ここでは、「眞」の意味は「變形登天」——これが人から仙になる決め手となる——である。この解釈は、初期神仙信仰の命の本質的な形態に関する考え方を反映したものである。

初期道教では、このような経験論的な「変形」あるいは「隱形」（隱形：実際は変形の種類⁵）という命の存在形態が、ついに神仙の形体の本質的な在り方の属性とされるようになった。たとえば、後漢の道經『太平經』は「之を明師に決し、之を身に行らさば；身變じ形易かえ、神道と門を同じうし、真と鄰と為り、神人と戸を同じうす」という⁶。また、『洞元五符經』には「薬を服するは皆な先づも齋のみすること三日、香を焼き神を存せしめ、然る後ち事に即くなり……長く服して休めざれば、天と相い傾け、形を變じ千化し、太清に上升す」と記された⁷。東晋上清道經『洞真上清神州七轉七變舞天經』には更に七種の「変形」方法を書いている。それによると、「第一の變氣は、當に先に身を化して雲と為すべく、風を召して氣を超え、焰を吐きて煙を成し、五霞を冠匠とし、以て身を變兆し、積感道降、太玄に上升す；第二の變は、當に身を化して光と為すべく、室内を映照し、朗曜八荒、

3 『論衡』骨相篇、無形篇。

4 『論衡』無形篇、道虚篇。

5 按ずるに、初期道教には「變化隱形」、「隱形變身」、「隱形解化」の説が多くあった。いわゆる「隱形變身」とは、己の身体形態を隱し、變化しその他の生命形態として顕現させることだ。道教は、これが仙人の「変形」能力の表れの一つとしている。

6 王明『太平經合校』、北京中華書局、1960年、第26頁を参照せよ。

7 『無上秘要』卷99、『道藏』第25冊、第291頁を参照せよ。

玄に乗り虚を禦し、升りて太空に入る；第三の變は、當に先に其の身をして化して火精と為すべく、精光流焰、身形を燒煉し、内外圓匝、火に従りて生を反し、身、三煉を被り、^よ克く太清に登り、唯だ勩め念じしむれば、以て真靈を招く；第四の變、氣と浮沉し、身を煉りて水を化さば、九河、^{とちがら}儻と為し、^き炁を引きて^{なみ}濤と成し、炁を吐きて流と成し、蛟龍を制禦し、水侯を召役すれば、萬丈の淵、入りて遊ぶを得可し、子能く之を行なわば、天を極めて休まず；第五の變、^{まき}當に身を化して龍と為れば、五星を匡禦し、形容を煉易し、雲に乗り景に^{やす}宴じ、玄宮に上登すべし；第六の變、當に有を出で無に入るの道、解形、遁變、流景の法を行うべし；第七の變、其の^ふ伏至精、體を空洞に^{はな}縦ち、七星を^{てんらく}纏絡し、風を召し雲を降し；群靈を^{しょうしつ}嘯叱し、玄芝を吐納し、容を改め形を^ね煉れば、^{こうか}皓華（＝牙神、肺神）色を^か易え、^{きゅうしあらた}朽齒更めて生え、^{がんしん}含真内に^{みどりこ}發し、萬歳、^{かま}嬰に反り、神州七轉、乃ち玉清に升る」という⁸。ここにおいて、道教は変形の目標を氣、光、火（精）、水（精）、龍、流景、空洞に定めて、具体的な生命の実体を越えるようとし始め、さらに生命の純粹な在り方を求める思想傾向があらわれた。

「真形」概念の出現は、特にこの傾向を体現している。「真」と「形」とが合わさって一つになった「真形」は、あるいは魏晋の道教文献に由来する。現存する文献では、東晋の葛洪『抱朴子内篇』が最も早くこの「真形」という概念について言及している⁹。葛洪は「真形」の本質については、明確に著述しなかった。だが、書中に挙げられたいくつかの例は、道教の初期における「真形」についての基本的な理解を示している。一つ目は「老君真形」—「老君の真形なる者は、之を思うに、姓は李、名は聃、字は伯陽。身長九尺にして、黄色、鳥喙、隆鼻、秀眉は長さ五寸、耳は長さ七寸、額に三理有りて上下徹し、足に八卦有り」、二つ目は「五嶽真形」—「道書の重き者は、三皇内文五嶽真形圖に過ぎる莫きなり」、三つ目は「萬物の老」者の「真形」—「其の精、悉く能く人の形に假託し、以て人目を眩惑して、常に人を試すも、唯だ鏡中のみ其の真形を易うる能わず」である¹⁰。この記述から見るに、「真形」は、各種の「変形」した生命の実体の本来もしくは純粹な形態を指しているようだ。ゆえに、初期の道書にはまた常に「本形」、「故形」などと言う。姜生氏は『漢代老君形象小考』の中で「道教でいうところの「真形」は、いわゆる道を得た者たちが「人

8 『道藏』第33冊、第547-550頁

9 葛洪『抱朴子内篇』に記載するなかで、明確に「真形」という言葉を使っている初期の道書文献は『五嶽真形圖』である。関連研究は、『五嶽真形圖』はおおよそ東晋以前、あるいは魏晋時期に出たものと明らかにしている。曹婉如・鄭錫煌「試論道教的五嶽真形圖」（『自然科学史』第6巻、1987年第1期）、薑生・湯偉俠『中国道教科学技術史』第916頁、科学出版社、2010年を参照せよ。

10 王明『抱朴子内篇校釋』北京・中華書局、1985年を参照せよ。

の本を失い、更に異形を受く」ことを経て、朽ちない「仙真」の形になることをいうもので、真偽をいうものではない。多くの出土文物から、これは明らかに上古時代に世に流行した思想が、漢晋時期に受け継がれたものであることがわかる」と指摘している。しかし、道教全体から見ると、「真形」は単なる修行者が修行を経て、たどり着く「仙真の形」ではなく、全ての「変形物」（仙化した物）の生命「本来の存在形態」を指している。この意味で、「真形」は一面では凡俗の形を超える「変形の形」を指し、また一方では、永遠の命を得る不死という「本真の形」を指している¹¹。

以上のように、初期道教においては、「形」は究極の、あるいは恒常な存在性を獲得しようとし、故に、その存在の領域は、また現実的な存在範囲を超えなければならなかった。そのため、修行者の「変形」の最終目標は「登天」であった。言い換えれば、仙人の「形」は、「天」の領域に属する存在のあり方である。そこで、修行者の「形」はまず天に飛び登る力が必要となり、そうしてはじめて「仙」の本質を得られる。実際、初期道教は「真形」の概念を用いて、生命の真の在り方とその境地にある理想の世界の光景を創造し、描き出そうとしていた。

しかしながら、哲学の本体論と認識論の考え方からすれば、初期道教の「真形」概念とその理論は、認識の方向性としては既に生命の本体存在論の域を指向しはじめていたが、認識の思索レベルではまだ経験論の範疇に留まっており、未だ普遍的な本体論の領域には達していなかった。

まず第一に、「真形」は生命の在り方のひとつとして、本質的にはやはり一つの感性を持った実存的な概念であった。初期道教は変形の最終目標として、既に初期の方仙道が推奨する動物的な日常生命実体存在を超えて、さらに普遍的、本質的または自由な気、光、水、火、空などの生命の存在形態を求めはじめたが、それでもその存在の本質はまだ感性的な「物」の成分に属し、もしくはそれらを含んでいた。また、世間あるいは下界にある妖怪にしても、天界に入った神仙や真人にしても、さらには道の化身である至高の存在—「太上老君」、そして仙界である「山嶽真形」さえ、皆「名、字、服、色」などの感性的な存在要素を持っていないものはなかった。

第二に、「真形」を一種の認知できる物として、道教信仰者の世界及び生命の本質への認知衝動を明らかにした。但し、その概念の実在性について、道士たちの頼った認知方法と手段は、主にテクニクとして儀式経験を扱いたものだったため、純粋な形而上の思想ではなかった。例えば、初期道教では、「四規鏡法」と「存思」が「真形」を認知する主

11 姜生「漢代老君形象小考」（『正一道教研究』第一輯、北京・宗教文化出版社、2012年）

要な方法とされた。「四規鏡法」とは、道士が法力または神性のある鏡を使って「真形」を見ることであり、「四規なる者は、之を照す時、前後左右、各の一を施すなり。四規を用いて見來する所の神、甚だ多し。：あるいは縦目、あるいは龍に乗り虎に駕し、冠服の彩色、世とは同じからず、皆な經圖有り。其の道を納めんと欲すれば、當に先ず當に致見すべき所の諸神の姓名位號を暗誦し、識其の衣冠を識るべし」¹²という。このような方法は、現代の生物学者が顕微鏡を使って肉眼で見えないバクテリアを観察するのと同じで、「四規」は認知主体を認知する媒介になり、感性豊かな色彩溢れる「經圖」（神々の真形図）は認知の結果となる。それだけでなく、道士は「存思」の儀式を通じて神靈の「真形」を見ようとするとき、「之を為すに、^{にむ}率かに静漠幽閑林麓の中を得んと欲すれば、外形、目を經ず、外聲、耳に入らず」と強調するが、認知の主体はまた「形像」即ち「經圖」（真形図あるいは符号図で、神々の名、字、服、色を含む）を前提条件として必要とし、神々の外観、名前及び服を想像したり、念誦するなどの儀式を経て、「真形を識見す」という目的を実現する。要するに、「存思」は「思」の形式を採っているが、純粋なる形而上の思索ではなく、感性的な要素を含む「形像」の仲介を必要とする経験にもとづく認知方法にとどまる。

つまり、初期道教の「形論」及び「真形観」は、古代中国人の生命の本体及びその自由の価値に対する理解欲求を十分に反映している。しかし、その理論の考え方と概念の本質は、依然として経験論の範疇に属していた。これはまた、道教の「形論」が、当時、様々な方面から疑念を向けられ、その理論のレベルを更に深めなければならなかった原因である。

二、「變質同神」一本体論における「真形」

歴史的に見ると、初期道教の「形論」と「真形観」は、確かに神仙信仰の認知と実践の手本の形成に力を尽くした。しかし、道教の「真形」概念が内包する経験実存性と究極存在性の間の論理的矛盾は、儒、仏、ひいては道教自身の思想家たちに疑問を懐かせることになった。

たとえば、早くは漢代において、桓譚、王充などが神仙説の「真」・「形」概念について疑問を呈した。桓譚は朽ちている木を例として、「彼の樹、情無し。然るに猶ほ朽蠹す；人、愛養せんと欲すと雖も、何ぞ能く衰えざらしめん」と言った。（後漢・桓譚『新論』）

12 【東晋】葛洪『抱朴子雜応』。王明『抱朴子内篇校釋』（北京・中華書局、1985年）を参照せよ。

王充は更に「試すに物類を以て之を驗す」という「観実」の方法をもちいて、「夫れ人の形、猶お草木の體のごときなり……安んぞ能く久生を得んや」という観点を提唱した。（後漢・王充『論衡』道虚）魏晋時代以後、玄学の学者たちは「無」を宇宙の本体存在と見做し、自然なる生死観を強調し、理論上において「夫れ真なる者は、物に假せずして自然なり」と提唱した。「形なる者は、理の存せざる所なり」という見方は、変形して仙になり、天に飛び登ることを求めることであり、人間の「物情」いわゆる生命の本能と欲望であり、「理に非ざるなり」という。（魏・王弼『老子注』）仏教思想家は、本体論の面から、中国の伝統的な生命本体論—「道なる者は、氣なり」から「形を以て本と為す」という見方を徹底的に否定した。南齊の釈僧順は「莊周、云う有り：生なる者は、氣也；聚まりて生と為り、散じて死と為る。就し子の言の如くんば、道、若し是れ氣なれば、便ち當に聚有り散有り、生有り死有るべく、則ち子の道は是れ生は法を滅し、常の住に非ざる也……近代、好名の道士有り、自ら神術の人に過ぎたるを云い、期を克めて輕舉し、白日、天に登り、曾ち未だ數丈せずして、地に横墜す。迫りて之を察するに、正に大鳥の雙翼なり。真、所謂奮飛すること能わざる者なり」と論じた。（南齊・釈僧順『釈三破論』）宗炳は更に「神なりという者は、萬物を妙して言を為す。若し形を資りて以て造れば、形に隨いて滅ぶ、則ち形を以て本と為すは、何ぞ以て妙と言わんや」（劉宋・宗炳『明仏論』）と断言し、徹底的に「形」の本体存在性を否定した。注目すべきは、一部の道教思想家はずっと「形論」に対する反論を有していることだ。たとえば、『老子想爾注』には「今、世間の偽伎に、形を指して道と名づけ、服色・名字・狀貌・長短有らしむるは、非なり。悉く耶偽なるのみ……道、明らかに見知すべからず、形像無きなり」（饒宗頤『老子想爾注校箋』上海古籍出版社、1995年）という。『西升經』邪正章も「古を觀て今を視るに、誰ぞ形を存して完うせんや？吾尚お白首にして、衰老、孰れの年ならんか」と問いかけ、そして「形、灰土と為れば、其れ何んぞ識らん」と述べる¹³。このような意見は全て神仙信仰初期の素朴な経験論の「真形」観念への質疑と言わねばならない。

しかるに、「形」あるいは「真形」の最終的な有り様を否定すれば、必ず道教神仙信仰の根本が揺らぐ。伝統的な素朴な経験論の「真形観」だけでは道教の神仙信仰を支え得ない状況にあって、道教の思想家たちは更に本質的な面から「形」あるいは「真形」の不滅性を論証することが必要となったのは明らかだ。陶弘景『答朝士訪仙佛兩法體相書』に「初め、梁、諸朝散大夫に問いて曰く：嘗て竊かに仙書を觀るに、輒ち嗟欣忘倦し、徒に其の文を羨み、其の理を測る莫し。七尺の體を尋ね、既に同じく太始を稟け、俱に五常を服す

13 『道藏』第11冊、第495頁を参照せよ。

るに、何の因縁を以てか、獨り青雲を超えて金石に弊しむ者ならんか」と述べるのは正にこうした状況であり、陶弘景は『答朝士訪仙佛兩法體相書』のなかで自分の理論と観点を明らかにしている。

試みに之を言う：直推竹柏匹桐柳の若き者、此れ本性、殊有り、今日論ずる所に非ず。引庖刀湯稼、養漑之功に従うの若き者、此れ又た其の従う所を止め、終に永固の期無からん。但し斯の族、複た數種有り、今、且つ其の正體を談ず。凡そ質象の結ぶ所、形神に過ぎず。形神、合する時は、是れ人、是れ物；形神若し離るれば、則ち是れ靈、是れ鬼……仙は是れ鑄煉の事の極まり、感變の理を通ずるなり。埏埴、以て器と為すの時に當たり、是れ土にして土に異なり、燥して未だ焼かざると雖も、濕に遇い、猶お壞るるがごとく、焼して未だ熟せず、尚お毀つこと久しからず；火力、既に足り、表裡、堅固にして、河山、盡くべく、此れ形は減する無し。¹⁴

ここで、陶弘景の言う「其の正體を談ず」とは、伝統的な経験論を捨てて、本体論からその理論の根拠を確立し、形、神の「合一」性に強調して、「形」の本体存在性と不滅性を確立するということである。『養性延命錄』に、彼は『服氣經』を引用して、「道なる者は、氣なり。氣を保てば則ち道を得、道を得れば則ち長く存す。神なる者は、精なり。精を保てば則ち神明たり、朴明たれば則ち長く生きる」と述べている¹⁵。伝統的な道氣生命本体観を固持しつつ、陶弘景は「形」の存在において、「質形」と「神形」という新たな概念を提唱した。『真誥』卷十六には「先世、功有りて三官に在れば、後嗣を流連し、あるいは世を易えて煉化し、氏を改めて更に生くる者は、此れ七世の陰徳、根葉、相い及ぶなり。既に終わり、當に遺すべく、以て三官に歸り、餘骨、身に隨いて遷るなり」と記されている。陶弘景は「此れ是れ先世に陰功・密徳有りて、跡に拘らざる者は、既に非己の身の變ずる所に非ず、故に一骨を以て副三官に酬ゆるなり。此の骨、恐らくは是れ質形の骨にして、神形の骨にあらず、既に遺落せられて、當に複重生の耳」と解説した。ここから、陶弘景においては、「質形」は感性的な実在の体であり、必ず朽ち果てる「故形」であることに対して、「神形」こそ不滅な存在、いわゆる「真人の形」であることがわかる。そうであれば、「神形」はなにゆえ不滅となることができるのか。陶弘景は、「神形」は即ち「神を斷たざる」の形であり、形が「神を斷たざ」れば、「斃傷殘」となり、そして「今形（真

14 『道藏』第3冊、第646頁を参照せよ。

15 『道藏』第18冊、第481頁を参照せよ。

人の形)を得る」と考えた¹⁶。逆に、もし「其の神、先に已に離出す」れば、「形」は再び生き返れない。陶弘景の「形」に関する神学本体論の構成は、道教の「形無滅」の思想伝統を強く保持し、推進したと言えるだろう。

この後、唐の司馬承禎や吳筠などは、更に強く「形神同質」の本体性及び「形無滅」の理念を推し進めた。司馬承禎『坐忘論』には「道、至力有り、形神、染易す……神性の虚融、體、變じて滅する無く、形、之に同じうし、故に生死無し。隠すれば則ち形、神に同じ。顯なれば則ち神、形に同じ。」と述べられている。ここで、司馬承禎は神、形の本体同一性を特に強調した。このような「形神同質論」は、陶弘景の「神形」論を発展させただけでなく、ある程度、形・神の二元分離の問題を解決した。これに基づいて、彼は更に進んで「人の道を懐くや、形體は之を得ること永固なり。資蒸すること日久しく、變質して神に同じうし、神を練って微に入れば、道冥と一なり」と提唱した¹⁷。この「變質論」は即ち、「形」は「質を變じて神に同じう」なれるということである。これは素朴な「變形論」の発展に当たる。ここから、道教は単なる身体の生物として「形を變じて飛び升る」ことを求めるだけでなく、更に身体の精神面の「質を變じて神に同じうす」ることを強調するようになった。吳筠は更に系統的に道教の「形」の本体論を論証し、『玄綱論』以有契無章に次のようにいう、

夫れ道は、虚の極に至るや、而して神の運氣を含み、無よりして有を生む。故に空洞杳冥なる者は、大道の無形の形なり；天地日月なる者は、大道の有形の形なり；無を以て有に系げ、有を以て無に合わせ、故に乾坤は永存し、而して仙聖は滅ばず。故に生なる者は、天地の大徳なり、六合の廣を見る所以、三光の明なる者は、吾が有形と為るなり、一從淪化の若く、而して天地萬物、盡く吾が有に非ず、即ち死なる者は、人倫の荼毒なり。是れ以て凡を煉して、仙に至り、仙を煉して、真に至り、真を煉して、妙に合し、妙に合して神に同じうし、神、道と合し、即ち道、我が身と為り、以て玉京に升り、金闕に遊ぶ所、能く有たり、能よく無たり、終わらず歿せず、何ぞぞ理、長久難からんや？獨り性を以て妙と為るを得るが若く、煉形を要と為すを知らざる者は、所謂、清靈善爽の鬼、何んぞ高仙と比を為すべけんや？¹⁸

ここで、吳筠はまず「道」の「有無相生」の本体論を論証し、「道」は、「無を以て有を生じ、有を以て無を合す」ことができ、これによって「仙聖は滅びず」となると考え、この論

16 『道藏』第20冊、第587頁を参照せよ。

17 『道藏』第22冊、第896頁を参照せよ。

18 『道藏』第23冊、第681-682頁を参照せよ。

証により道教の「真形観」と「形無滅」思想の正当性の基礎を確立した。次に、吳筠は「生命」と「有形」の本質の統一を強調して「故に生なる者は、天地の大徳なり……吾が有系と為るなり」と論じて、「真形観」の道徳と価値の存在に正当性を与え、生命哲学の根本とした。最後に、吳筠は実践的な面から、修仙と道を体現することの統一性を論証し、「煉形」と「養神」、「煉真」と「合道」とを統一して、「真形観」及びその修行の実践に方法論的な正当性を提供した。

要するに、陶弘景、司馬承禎、吳筠といった人々の弛まざる論証によって、道教の「形論」と「真形観」は新たな意味段階に到達したのである。漢晋時代の素朴な経験論による「真形観」に比べて、この時期の「形」あるいは「真形」の概念はかなり高度な形而上の本体論の特徴を持っている。

1、「真形」は本体の形：陶弘景が、「形」あるいは「真形」は「道」、「氣」を本体の存在とするという理念を強調してから、後世の道教思想家は皆「道」を以て「形」の存在本質を定義するようになった。司馬承禎は「形」を「道」の誕生の発展の結果と見做した。道は壮大な力があり、形と神を変えさせ、そして「煉形」の最終目標は、また道と同一することである。吳筠もまたそれを支持した。彼は「有形之形」を「道」の生成機能属性に定義するだけでなく、「形」の最終的な、あるいは最も本質的な存在方が「道」であり、即ち「道、我が身と為る」ものであるとした。

2、「真形」は神質の形：陶弘景が提唱した「神形」の概念は、道教の「真形観」は形、神の関係は本質的に同一の観念であるという考えを際立たせた。司馬承禎は更に明確に、「形は神と同じ」であると提唱した。これによって、「形」はある種の生命本質の属性を得て、本質的な生命の在り方となり、また「神」と分離した在り方ではなくなった。更に重要なのは、「形」は「質を變じて神と同じうす」ることができるようになったことである。この観点は、「真形」に「神」の本質を与えただけでなく、また道教における修仙の実践の「変形」から「変質」への転換を強く促進した。

3、「真形」は造化の形：「真形」は「道」からもたらしたものであり、その形成と変化の過程は必ず宇宙の生命創造の法則に合致する。そのため、人間が道を修めて仙となる過程は、「質を變じて神と同じ」くなり、「道冥と一になる」過程と理解された。故に、吳筠は、「煉形修真」は必ず「物を作る者を儻と為す」と考えた。唐の崔希範は『入藥鏡』にまた、「精、能く自然に定むれば、則ち形、何ぞ自らして衰えんや？精なる者は、人の命

なり。彼の能く漏らす無き者は、是れ天年の壽を補うのみ。如し其れ造化の理を用うれば、則ち真精、存し、真形、固く、真神、定まる。此れ長生の道なり」と述べた¹⁹。これによって、道教でいう「真形」修行は、また理性的な宇宙の生命創造の法則を認知する過程の一つとなった。

三、「舍形入真」—心性化における「真形」

隋唐以後、道教は重玄学と内丹道の勃興をみた。こうした背景のもと、道教の「形論」及び本体論もまた微妙な、しかも深刻な変化し始めた。先に述べた本体論の「真形」は、「道」—「気」に基づいて成立する、形神同質を本体とする概念であり、「形」に本体の存在性と真実性があることを肯定する。しかし、心性化における「神形」の概念は、より徹底的に「真形」の内包する「形質」の本体存在性と真実性を否定し、解消しようとし始めた。心性化における道教の生命観では、「真形」自身は本体の存在性を失い、「真性」あるいは「道性」本体の「仮名」化のあらわれと考えられる。

生命本体論において、重玄学はまた、「道」を生命の本体性と考えてはいる。：「道なる者は、虚通の妙理、眾生の正性なり」、「性なる者は、稟生の理」（唐・成玄英『老子注』）。しかし、伝統な道教生命観と違うのは、重玄学はもはや「形」を「道」の本体属性とは見做さず、逆にそれを一種の「仮合」の結果とする。：「（道は）初始め、本より生ずる無く、未だ生ぜざるの前に亦た形質無く、形質無きの前に亦た複た氣無し。無従り有を生じ、假に合わせて成る、是れ此の身の足惜せざるを知るなり」（唐・成玄英『老子注』）。「假合而成」とは、「形」の存在は本体の真実の様子ではなく、主体の心から生まれた幻像であることをいう。故に、重玄思想家において、「真」という概念は既に「形」の本体の内包と意味を失って、直接心そのものに存在する「性」あるいは「道性」となった。唐の成玄英は「性」を「真性」と称し、生命の純粹的な存在の実現は「真性」を悟り、それに帰することにあり、「形体」について生命の存在を追求することに執着してはならないと考えた。：「形、超ゆれば、則ち性、徹す。性の徹する者は、反復流通し、道と一と為る」（唐・成玄英『老子注』）。仏教の影響を強く受けていた唐代の王玄覽は、修仙の実践について、「舍形入真」という考え方を提唱した。：「存存なる者は、坐して養を忘れ、存なる者は、形に隨いて養う。形養、將に形仙ならんとす；坐して養を忘るるは、形入を舍つ」。王玄覽によると、生命の本体はまた「道性」である。「道性」あるいは「道体」は「空」—「空中

19 『道藏』第20冊、第808頁を参照せよ。

無有物、無物無有見」一であり、つまりは「實性本真、生無く滅無し」である。(唐・王玄覽『玄珠録』)故に、伝統的な煉形の方法(「變形登天」だけでなく、「變質同神」さえも)は不老の形仙となるだけで、これは下級な方法である。「心性坐忘」による方法だけが、道と合致し、不死の仙になる目的が実現できる、上級な方法である。この方法論の要点は、真を修めて仙になることにあり、これは「鑄煉」に基づいて生命形体の物性が到達する「變形而仙」の過程ではなく、生命形体の物性を「捨棄」することを前提として、心から直接「真性」あるいは「道性」を悟ることを目標とする。

要するに、重玄学と道性論は事実上、根本的に「形」の本体存在性を否定し、解消した。この思想的背景のもと、伝統的な「真形」の内在的な意味は完全に無相化され、外在化された。しかし、注目すべきは、「真形」はひとつの概念として、道教内部の思想と儀式の文脈のなかでいまだ消えてはいないことである。むしろ、この概念は、心性本体化という意味範囲と表現方法によって、強固に使われるようになったのである。

1、「無相の真形」

「無相の真形」とは、生命本体の「真形」となることを指しており、その本質は形相(形質、服色、名声など)に関わりのない道性あるいは真性の体である。元々道は形体がないために、「無相の真形」と言われる。

最初にこの概念を言い出したのは、唐の「中黄真人」が『清中黄真經』に付けた注釈で、「内に形神を養い、嗜欲する者を除くは、乃ち無相の真形なり」と述べている²⁰。また、北宋の『太上靈寶無量度人上品妙經』巻六十一「永斷輪轉品」にもまた、「爾、若し心の遷易する所を為さず、念に隨い、情を用い、心跡、兩つながら忘れざれば、即ち道體を見る……故に無心は是れ道なるを知り、真形は是れ無等の法則を知る」と記されている²¹。ここでいう「無相の真形」、「真形は是れ無」などの概念は、形質、欲望や感情などの生命の物性要素を取り除いた究極の在り方である。その概念の論理は、「真形」はまた「道」の生命本体の存在範囲を表すものとみなされており、しかし、「道体」は元々形相に関わりのない「空」であり、ゆえにこれを「無相真形」というのである。傅洞真『太上玄靈北斗本命延生真經注』は「真形」の名相の意味に関して、詳細に解説している。

所謂、真形なる者は、炁(氣)に委ねて立ち、炁に順いて生じ、虚空の體、自ら然り而して

20 『道藏』第18冊、第384頁を参照せよ。

21 『道藏』第1冊、第411頁を参照せよ。

然るなり；光明を以て主と為し、色象、乃ち分け、形に因りて號を取る所以は、象を以て名を立て、名の名はしばらく、用に隨いて出すは、常の名に非ず、之を名づけて懷と為す耳。故に真形の名號、我が心に存す。²²

これが示すのは、「真形」は元々「虚空の體」であり実体のない形で、ただ「炁（氣）」を通じて色々な形質の物の幻像を生み出し、そのためにそれはまた色々な「名号」を付けられることになった。しかしながら、「真形」は一つの「名号」で、実際は筌蹄之用の「可名の名」であり、実在の本体の「常名」を表すのではない。つまり、「真形」は即ち「虚空の體」の道体で、形も無く、名前もない。そのため、「真形」が「真形」と呼ばれるのは、人間の主観的な行為であり、我々の心に存在する「仮名」に過ぎない。

2、「真形なる者は、心神なり」

道教の心性論の思想の領域において、「道」は客観的、外在的な存在本体ではなく、生命の内部にある「真性」あるいは「道性」である。つまり、「真形」自体（「真形」のシンボルとしての仮名ではない）が即ち「道」あるいは「道性」であるといえる。人間自身についていうなら、その「真形」は自分の心性の領域にある本体の存在であるといえよう。このような理論上において、道教は「真形」を「心神」と定義したのである。

南宋の王慶升『爰清子至命篇』に「太玄の一、其の真形を守る：左腎の神、大一と曰い、右腎の神、玄一と曰い、以て其の天一の數を得るなり。其の真形なる者は、心神なり、鋒宮より出で、意馬を馭して下降し、密戸の中に入る」という。ここで、「心神」になる「真形」は、人間自身の意識にある、自身の本当の「道性」あるいは「道体」である。「真形」即ち「心神」であるとする、もし「真形を識見」しようとするれば、必ず「内観」あるいは「内守」の方法で実現する。「真形」を守一あるいは内観する方法論について、南宋の道士・甯全真是「内を以て之を言わば、定観すること七日、晝夜を知らず。心を観るに心無く、乃ち真元の心を見る。形を観るに形無く、乃ち本始の真形を識る。心形都な無く、自ら無形の道に入り、湛然として玉清聖境を見る、乃ち白日飛升の道、入定の法」と論じた。宋代の『北斗七元金玄羽章』には「夫れ玄一なる者は、是れ我が元命真人なり。但だ坐して之を守り、之を守るに極めて靜、至靜の中、圓光の内に於いて、忽ちに我の真形を見る者は、是れ玄一、之を得て之を守らば、則ち復た去らず」と記されている。又、元代の『靈寶無量度人上經大法』卷八も「諸そ大定の道、汝に告げて學ぶ者は、定中に在りて心を見るに、

22 『道藏』第17冊、第75頁

心無きは乃ち是れ真心。形を觀て形無きは、乃ち是れ真形。心形既に亡びて、心、自ら無形の道に入る、乃ち是れ白日上升の法」と論じた。修道者の「定観」過程で、彼らが見たのは、また「無形の形」の「真形」であることが分かる。

ここにおいて、我々が注目すべき重要な問題は、この心性本体化における「真形」の定義は、道教信仰にどのような意味と影響を持っているのかである。

以上に述べた心性化における「真形」の概念理論からいえば、道教は仏教と同じように、不死の「形」への執着を放棄すべきであり、ましてや「真形」の概念さえ必要ない。しかし、我々が見いだしたのは、道教が心性化本体を確立した目的は、「我が身形を護り」（『太上玄靈北斗本命延生真經注』）、「形神、自ら定む」（『太清中黃真經』）のためであるということだ。その宗教の実践方式のなかでは、体を守ることを目的とする「外丹道」は次第に主流から外れていったが、それに取って代わる「内丹道」も身体生命を全うすることを完全に捨てることはできず、むしろ生命の本体である心性を悟るための修業において、この目標を実現するための「真形の名號、我が心に存す」（『太上玄靈北斗本命延生真經注』）という信念を堅固にした。これは、形体あるいは実在の生命存在の価値に対する注目と欲求が、道教固有の根本であることを明示している。

しかしながら、思想理論の面からいえば、道教の心性化本体論における「真形」の定義が、正に生命本体論の論理と生命価値を求める目的との間の矛盾を深め、更に、生命本体としての「真形」と現実生命としての「身形」の間のギャップを拡大したことは明らかだ。むしろ、この二つの関係の本質は、対立と矛盾なのである。真形は無であり、心神であるということと、身形は有であり、肉体である。しかし、「真形本無」を認識できてはじめて、「身形の有」を保全できる——これはなんと深刻な矛盾であろうか。結果的に、この矛盾がもたらした必然は、修仙者はもはや目的を達成するために外在的な経験である「技術」を頼ることができず、そして、我々が考察しているように、二者の間の架け橋となりうる、より深奥な内在信念を持つ「儀式」を必要とするようになった。

四、「演假顯真」—儀式化における「真形」

前述のように、道教の「真形」の心性本体化による定義は、生命本体と現実生命の間の隔たりと矛盾を深めた。しかし、こうした矛盾の深まりこそが、かえって修道者の「變真化仙」という理想を実現する儀式化の信念をより活発かつ堅固にした。宋代（一説では元、明）の道士・傅洞真は「北斗真形」を礼拝する儀式について解説する時に、明確にこの類いの強い「儀式化信念」の結実を見せた。

凡そ北斗の真形を見るに、頂禮し恭敬す：

道、無形を象し、應に化して有たるべし。是れを無象の象、無形の形、無狀の狀と謂い、之を瞻仰して求むべくに非ず、之を逢迎して取るべくに非ず……故に真形の名號、我が心に在り。道、無心と雖も、情、求むべきなり；道、無情と雖も、恍惚、焉れ有り。

外身にして存し、真形在り。當たる所、首を俛して禮を作り、而して恭敬の心を生ず。²³

ここにおいて、傅洞真は修道者が持つべき信仰を描いただけでなく、更に、人々は外在的な「瞻」、「逢迎」の方法でこれを求めてはならず、自分の内在的な「心」、「情」、「礼」を以てこれに向き合い、敬拝してこそ、「道」と「真形」を識ることができるという認識理論を提示した。すなわち、傅洞真が言わんとするのは、「道」と「真形」に対して、日常的な観察と考え方でこれを見るのではなく、必ず儀式によって「顯現」——即ち、「道」及び「真形」の「恍惚として有る」ことのあらわれ——するもので、もっぱら儀式化の仲介と認知の方法によって、ようやく「道」及び「真形」本体の存在を正しくみることができるといふことだ。

実際、早くは隋代に、「重玄」を宗とする『太玄真一本際妙經』に、この儀式化の認知論理について簡単な説明が既に記されている。

空相に未だ明審する能わざるが若きは、猶お圖像に憑きて其の心を系録するがごとし。當に紫金を鑄し、我が真相を寫し、禮拜供養すること、真形に對するが如く、想念丹禱し、功德、齊等しかるべし。以て何する所の者ぞや？身の與像は、俱に實故に非ず。若し能く非身の身を明瞭にせば、圖像、真形、理、亦た二無し。是の故に、像を敬うこと心に隨い、福報の輕重を獲るは、唯だ汝の心に在り。²⁴

ここにおいて、『太玄真一本際妙經』は「圖像」を橋渡しとして、信仰者を導いて、神靈の真形を見せる儀式の作法を記載した。同様に、道教の心性論では、既に、「真形は是れ無」と定義しており、また「真形」の概念は「假名」のシンボルである。しかし、仏教が偶像によって教義を示すように、道教は数少ない知恵の優れた人間をのぞいて、ほとんどの凡俗な人間（亡くなった人の亡霊も含めて）については、必ず橋渡しの役をする儀式的なシンボル——「真形圖」（圖像、符圖及び神々の名号など）——を用い、「引導」、「啟

23 『道藏』第17冊、第75頁を参照せよ。

24 『道藏』第24冊、第654頁を参照せよ。

示」と「煉度」を経て、ようやく「真形を識見」し「真を變じ仙と化す」行程に入ることができるとしている。

ゆえに、人々に「道」及び「真形」の本体を見せる儀式の過程において、「真形圖」が重要な仲介役を果たすのである。これについて、宋代の道書『太上玄靈北斗本命延生真經注解』（崆峒山玄元真人註）は、「演假顯真」という極めて重要な概念を提示した。では、「演假顯真」とは、何を言うのだろうか。

凡そ北斗の真形を見るに、頂禮し恭敬するの如く謂う者は、何ぞや？北斗なる者は、乃ち天の樞紐なり。真形なる者は、乃ち互古不易の真像なり。頂禮恭敬なる者は、乃ち人の精誠に敬奉するなり。夫れ道は遠くに求むるに在らず、物物、是れ道、迷は不能く覺悟せず、頭頭、是れ迷。乃ち聖人の眾生に化し、物中の真を認むれば、則ち掌に大道を握る。故に説法言うらく、凡夫をして邪見を生ぜざらしめ、愆非を造さざらしむ；假を演じて真を顯し、以て未悟者に度するなり。²⁵

「演假顯真」とは、聖人が言説理論や礼拝儀式などの「演假」手段を通じて、人々を教化し、導いて「真形」本体を悟らせることと考えられる。「演假顯真」の儀式化活動のなかで、「真形図」はまさに本体を認識するための橋渡しの役として、その存在の正当性を獲得した。単に理論の面からみれば、「真形図」は「仮名」の一種として、依然として意識的な「真形」の鏡像化のあらわれであり、純粋な、非本質的なあらわれである。ただし、儀式のなかにおいた場合、「仮名」あるいは「仮像」である「真形図」は、「真」の存在性を獲得し、「互古不易の真像」になる。この意味において、儀式のなかにあつて、「真形圖」はただ人々が「真形」の「真」を悟るための指示や啓示であるだけでなく、更に重要なのは、この図像はすでに一般的な「仮名」ではなく、「真形」の本体の顕現と存在——いわゆる「圖像、真形、理亦た二無し」の持つ含意——であることだ。そのために、「北斗真形」を礼拝する儀式に見られるように、道教の徳の高い法師の指揮によって、神霊たちは盛大な「演假」——「變形」と「真形」——「顯真」の儀式的戯劇を演じるのである。

25 『道藏』第17冊、第52-53頁を参照せよ。



北斗第一陽明貪狼太星君，子の生れの人、之に屬す。

星君、姓は靈，諱は搖天槌，字は貪狼，芙蓉の冠を戴き，圭を執り，絳衣紫裙，九色の青帔，鳳文の履を躡き，變形は曠野の鬼神の如く，面は青く，披赤髪は上を向き，左手に白棒を持ち，右手は前に按ず。又た，真形は九晨玉冠を戴き，青羽飛裳，門を執る。『中玄圖』に據門真人と曰い，玉皇九晨君と號し，太上宮青城玉樓中に居る。



北斗第二陰精巨門元星君，醜亥の生まれの人、之に屬す。

星君、姓は育嬰，諱は激明光，字は巨門，五色飛雲の冠を戴き，紫衣黃裙，七色の錦帔，虎文の履を躡，變形は美婦人の如く，纓絡を披し，五色の花冠を戴き，通明の扇を執り，青衣の女子を以て侍従となす。又た，真形は玄精玉冠を戴き，玄羽飛裳，五色の羽節を執り，舉門真人と曰い，玉皇北上晨君と號し，中元宮五色玉樓中に居る。



北斗第三真人祿存真星君，寅戌の生まれの人、之に屬す。

星君、姓は歸並，諱は處翠踏，字は祿存，九色の寶冠を戴き，黃衣青裙，五色の絳帔，龍文の履を躡き，變形は二十歳の美丈夫の如く，花貌披草衣，筆を執り，多く正面にし而立つなり。又た，真形は飛雲寶冠を戴き，青羽飛裳，門を執り，『中青籙』に履門真人と曰い，玉皇玉仙華晨君と號し，真元宮黃臺玉樓中に居る。



北斗第四玄冥文曲紐星君，卯酉の生まれの人、之に屬す。

星君、姓は靈樞，諱は搖天，字は文曲，六色の盤龍の冠を戴き，白衣絳裙，三色の黃披，龜文の履を躡き，形を變ずれば婦人の如く，面は黒く披髮し，文字を執り，五色の雲龍に騎り，回りにて廉貞星を視る。又た，真形は三華寶冠を戴き，丹錦飛裳，玄靈の節を執り，步門真人と曰い，玉皇玄上飛華晨君と號し，紐幽宮朱臺玉樓中に居る。



北斗第五丹元廉貞綱星君，辰申の生まれの人、之に屬す。

星君、姓は上開，諱は變，字は廉貞，五色の華冠を戴き，青衣白裙，四色絳帔，雲文の履を躡き，變は獨髻にして，白龍に騎り，七寶の冠を戴き，従者は四人，各の戟を執り下に従う。又た，真形は七寶飛天の冠を戴き，白錦飛裳，青炁籙籍を執り，躡紀真人と曰い，玉皇金綱七晨君と號し，綱神宮素臺玉樓中に居る。



北斗第六北極武曲紀星君星君，巳未の生まれの人、之に屬す。

星君、姓は明靈，諱は昌上元，字は武曲，鳳翔の冠を戴き，玄衣錦裙，龍紋虎帔，花文の履，變形は象頭人面，劍を仗し，纓絡を披す。又た，真形は飛精華冠を戴き，紫錦飛裳，門中の玉策を執り，步罡真人と曰い，玉皇北辰飛華晨君と號し，紀明宮玄臺玉樓中に居る。



北斗第七天衝破軍關星君，午の生まれの人、之に屬す。

星君、姓は玄樞，諱は開天徒，字は破軍，七星の冠を戴き，丹衣錦裙，虎頭文帔，獅子文の履を躡き，變形は猪頭人面，手に歡喜團を持ち，又た變形は白素衣を披り，口は赤氣を吐き，光明、日を奪い，立門の頭に立つ。又た，真形は九雲冠を戴き，九色錦裳，揮神の策を執り，乘龍真人と曰い，玉皇總靈九元北蓋晨君と號し，關會宮九層玉樓中に居る。



北斗第八洞明外輔星君。

輔星、人間の脚相の如し。星君、姓は精常，諱は上開，字は正延，飛精寶冠を戴き，九色鳳衣，執火鈴を執り，變形は紫袍腰金襪頭，笏を執り，又た各の諸國宰輔の服に隨い，遊行一命真人と曰い，玉皇帝尊元晨君と號し，帝席宮紫館玉樓中に居る。



北斗第九隱光内弭星君。

弭星、人間の卿相の如し。星君、姓は幽空、諱は冥陽暉、字は幽寥、飛天寶冠を戴き、手に帝章を執り、變形は徘徊、圭を執り、五色の炁を出だし、又た各の諸國宰臣の服に隨い、徘徊三陽真人と曰い、玉皇帝貞元晨君と號し、上尊宮紫館玉樓中に居る。

事実上、どの特定の存在物（人、法物、時間、空間など）にしても、一旦儀式の領域に入れば、それはすでに生命本体の領域に「朝向」または「处在」しており、そしてそれ自身も本体の存在性を獲得する。例えば、北斗礼拝の儀式では、北斗の「真形」図像が「真像」と見做される理由は、厳密に言うと、儀式の主体が北斗真形図像を「書写」することは、本来、主体の意識にある「北斗真形」を顕示することと理解されるからである。最も注目すべきは、端から見ると、儀式の主体は確かに「真形図」像を描いているだけであるが、儀式主体にとっては、この過程は実質的には「假を演じて真を顕す」過程であり、この境地において、具現化された真形図像と儀式化された書写とその使用は、実際はただ、「假を演ずる」ことなのだ。そして「我」の「形を捨てて真に入る」ことと「北斗真形」とが一体となることこそが、「顕真」なのである。言うなれば、儀式のなかで、儀式主体の「目下」にある真形図像は、実際には主体と分離した客観的な物ではなく（外在的形式としては、具象的な図像シンボルであるが）、すでに主体の意識に「活」きている真実本体——いわゆる「真形の名號、我が心に在り」——なのである。ゆえに、儀式の主体は「庶俾飛罡激指、運炁、神に合し」、その目的は「真形を虚無渺漠の間に認むること、鏡の相を顯かにするが如く；本命を妙有靈明の景に索むること、穀の聲に應ずるに似る」ことにほか

ならず、そして最後に「凡軀を變化し、妙相に融成す」るのである²⁶。

五、終わりに―「形」に関する宗教として

道教の「形」論思想の歴史的発展の過程を考察して、拙稿は次のような結論を出すことが出来た。

まず、理論上からは、道教の「形」あるいは「真形」の本体性についての定義は、それ独自の歴史と思想理論を持っている。その理論の発展は、経験論、本体論そして心性論という様々な段階を経て、道教哲学本体論の思索も絶えず進化してきたことを明示している。

同時に、このことは、道教の「形」あるいは「真形」を単純に肉体あるいは身体と見做す見方と観念は、間違いなく短絡的で浅薄であるとも証明できる。道教の「形」あるいは「真形」についての理論的考察の成果は、ただ道教神学や生命本体論の核心のひとつを構成して、道教神仙信仰の正当性を支えただけでなく、また中国思想史においても、最も特徴的な生命本体論である「形」本体論を構築した。筆者は、これは思想史において、いまだ学界では研究が進んでいない分野だが、無視できない思想史的価値だと考えている。また一方で、これは道教の精神本質を解説するための重要な理論的観点でもある。

次に、実践的な面から見ると、道教の「形」あるいは「真形」に関する定義は、また道教の修練、科儀、法術といった実践体系をも規定し、作り上げた。つまるところ、歴史的な道教の様々な修練、科儀、法術といった実践方法も、皆、この理想の、本真の「形」を実現するためのものであったと大いに言えるだろう。その実践の理念と方法は、また「形」あるいは「真形」の思想の定義が変わるにつれて、変化していった。拙稿に述べた「演假顯真」の儀式は、その典型的な例である。この論理関係については、さらなる研究が待たれる。

最後に、価値という視点から見ると、道教は一貫して「形」あるいは「真形」の本体論の構成に執着しているが、この背後にあるのは、生命価値理念の固守である。即ち、生命の本質とは、抽象的な、単一的な精神的実体の存在ではなく、確かに「形体」のある具体的な生命の存在である。「形を捨てて真に入る」という命題の定義のもとにあっても、道教はまた理想的な「神形」あるいは「真形」という生命の在り方を追求することを諦めなかった。

26 『清微玄樞奏告儀』。『道藏』第3冊、第609頁を参照せよ。

このような生命価値を背景に、我々は、道教の精神本質は、向こうの世界と現実の生命存在の価値を十分に肯定したところ——「神仙も亦た人なり」（唐・司馬承禎『天隱子』）——にあり、けてして現実世界を否定して向こうの世界に人々を導くことではないことを見いだせる。こうして考え合わせると、道教は凡俗の身体を捨てていないだけではなく、また究極的な段階において理想的な身体生命の在り方を構成しているのである。

ゆえに、「形」を除いて、純粹なる「神」を求めるタイプの宗教とは異なり、道教は「形」をもって「神」を支配して、「形、滅すること無し」を求める。この意味において、道教は「神」に関する宗教というより、「形」を演繹する宗教という方がよいだろう。はじめに述べたように、「真」の意義は「形を變じて天に登る」ことであり、「河山盡くべくとも、此の形、滅ばず」——これこそ生命の自由、完全、そして永遠に対する高尚なる精神の追求ではないだろうか。

本稿は、2014年12月10日（水）、16時～、京都大学人文科学研究所北白川分館、2階大会議室で行われた学術講演 蔡林波（中国華東師範大学哲学系、副教授）「形与真：道教“形”論思想述要」、京都大学人文科学研究所科学史研究室術数学国際ワークショップ2014-12（共催：日本道教学会、大阪府立大学人文学会2014学術研究会）の日本語訳である。