

「洞天福地」の研究について——序論にかえて

土屋昌明

はじめに

洞天の歴史的な研究と実地調査

おわりに

はじめに

本研究は、中国の山岳信仰を道教の観点から体系化したと考えられる「洞天福地」について考察するものである¹。洞天福地思想とは、特定の山中洞窟が地上と神仙界との通路となっており、そこに神仙が住む世界が存在し、しかも洞天は中国各地に存在して相互に往来可能なネットワークを形成しているという信仰である。

洞天福地思想は道教という宗教の構成要素の一つである。道教は中国の哲学・思想・文化・社会を考えるにあたって極めて重要な宗教である。その研究は儒教や仏教の研究に比較しておこなわれていたが、近年、主に以下の分野で優れた成果が上がっている。

- ・文献の整理考証（道教經典の文献学・成立史）。
- ・道教教理・哲学あるいは道教思想史（諸宗教との交渉）。
- ・道教儀礼史（儀礼の実際に関するフィールドワーク、文献による歴史的な位置づけ）。
- ・教団教派史・人物の伝記の研究。
- ・道教を表現した文学・美術の研究。

本研究のメンバーも従来のこうした線に沿って研究をおこなってきたが、文献研究やフィールドワークを進める中で、従来注意されてこなかった課題を認識するに至った。それは①各地方の道教のローカル性、②それを結ぶネットワークのあり方、という問題である。

①について。道教は広大な中国でおこなわれたため、各地の道教における性格の相違に注意を向ける必要がある。道教史の初期から発展時期（後漢から南北朝時代）では、四川の道教や江南の道教という地域的なとらえ方が従来の研究でもおこなわれてきた。それは、それぞれの宗教信仰が各地域から興起して、その周辺へと拡散するものだからである。唐代の統一王朝の下でも、各地で新たに興起・発展する道教があったし、各地の道教にも地域間の特徴の違いがあった。例えば、7世紀末から8世紀初頭に長安で活躍していた道士の張萬福は『洞玄靈宝道士受三洞経誠法籙択日曆』で、当時の長安にいた道士の多くは四川出身で醮祭ばかりやって法術の技量が低い

1 平成21～23年度科学研究費補助金基盤研究(B)「中国道教における山岳信仰と宗教施設のネットワークに関する総合的調査と研究」研究代表者：土屋昌明、研究分担者：大形徹・鈴木健郎・二階堂善弘・山下一夫・横手裕。

と批判している。²これは当時の道士に出身地や経験による宗教的個性の相違があっただけでなく、道士自身のアイデンティティも相違していたことを示している。こうした地域の道教については、教派教団の歴史として研究されても、地域と各地を相互にふまえた検討は、まだ不十分と言わざるを得ないのではなかろうか。

②について。具体的にそうした地域の特徴を保持する拠点となるのは、各地に存在する道観などの宗教施設だが、それは孤立して存在するのではなく、相互に情報交換するネットワークを形成していたと考えられる。文献に窺えるそのような状況は、道教的な地理イメージという形で語られているようである。例えば『太平広記』によれば、嵩山の洞窟（「洞天」）に入った人が行ききて四川の青城山に出たという伝説がある。これは嵩山（河南省）と青城山（四川省）の道教が、現実には宗教的な連絡（道観・道士相互の情報交換・人的交流）を持っていたことの反映ではなかろうか。また、その地域間の連絡が洞天の存在を介しておこなわれていることがわかる。つまり、各地域における道教は特定の山岳への信仰とも関わっているのである。逆に言えば、洞天間のネットワークのあり方には、当該山岳についての古い神話伝説からの干渉も想定されるであろう。

道教のこうした宗教的なネットワークの解明は、従来の道教史における教派による分類とは異なる視点を提供する可能性があるのではなかろうか。例えば、唐代の道教を六朝時代以来の教派によって分類する考え³、それに対して、位階制にもとづき一律に天師道だと定義する考え⁴がある。この意見の対立は教理史・教団教派研究の観点から生じているのであり、これとは別に道観・道士相互の宗教的なネットワークに基づく視点もあり得るのではないかと考えるものである。

洞天の歴史的な研究と実地調査

「洞天」の基本的特徴とそれをめぐる問題には次のようなものがある。⁵

- ①多数の山岳聖地のネットワーク化
- ②聖なる洞窟（地下・山中）の存在
- ③生成論に基づく天地の対応
- ④仙人・真人・仙界・仙薬・修行者

本研究は②をふまえた上で①に関して検討を加えることを主とする。

中国には実際に洞窟が数多く存在する。その代表的なものは、石灰岩が水に侵食されて形成

2 『洞玄靈宝道士受三洞経誡法籙摺日曆』『道蔵』（文物出版ほか影印）第32冊、184頁。張萬福については、丸山宏『道教儀礼文書の歴史的研究』（汲古書院、2004年）を参照。

3 任繼愈『中国道教史』（増訂版、中国社会科学出版、2001年）第9章では、唐代の道教の教派として正一派・洞神派・高玄派・昇玄派・靈宝派・上清派などをあげている。

4 小林正美『唐代の道教と天師道』（知泉書館、2003年）とくに「前言」。

5 鈴木健郎「「洞天」の基礎的考察」（田中文雄、テリー・クリーマン編『道教と共生思想』大河書房、2009年）がとりあげた特徴の四点による。

されるカルスト地形の鍾乳洞である。⁶鍾乳洞は、動物の腸管のように複数の洞窟がうねうねと続いたり、地下や山腹に巨大空間ができたりする場合が多い。迷路のように連続して十数キロメートルも先の別の洞口に出たり、内部に湧水・水流を伴ったりすることもままある。⁷2007年に本研究の事前調査をした河南省王屋山の王母洞は、おそらく第1洞天とされる洞窟であろうと考えられるが、狭い入口を入ると、内部には鍾乳石が確認でき、途中は水没しており、天井部分に穴があいていて上部の洞窟へ続いているほか、地元の話では乾期には水が退いて100メートル奥まで歩いていけるといふ。

もちろんカルスト地形でなくても洞窟は形成される。2010年の本研究の調査では、陝西省薬王山の薬王廟が洞窟の入口を囲む形で設計されていることを見いだした。この洞窟は鍾乳洞とは見えないが、奥は相当に深いらしく、地元ではそこから西へ10数キロの銅川に出口があるという。

また、人工の洞窟も聖なる洞窟となりうると思われる。2009年の本研究で調査した浙江省四明山中の「丹洞」は、内部の壁面がよく整っており、あたかも何らかの鉱物を採掘するために掘削したように見える。地元の話では、奥は3400メートルもあり、隠士が錬丹した道具や痕跡が残留しているという。これなどは、古代における鉱物の採掘と道教の修道が関連したものではないかと想像されるのである。



四明山丹洞内部。入口から20メートル程度まで
足下が整備され、その奥は封鎖されていた。

こうした実際の洞窟の存在が洞天思想の基礎になったのであろう。洞窟の分布は中国全土にわたるが、洞窟があれば洞天思想が生じるわけではなく、洞窟の存在は必要条件ではあっても十分条件ではない。洞天の内部世界が実際の洞窟内部の状況からイメージされたであろうことは想定されるが、具体的にどこの洞窟にもとづくのか不明である。洞天思想を濃厚に備える『真誥』の活動拠点たる茅山の洞窟（華陽洞天）や、洞庭湖に存在するという林屋洞などが洞天の具体的

6 方如康『中国的地形』商務印書館、1996年。

7 2006年4月9日に放送のNHKスペシャル「巨大穴 天坑 謎の地下世界に挑む」で紹介された「天坑」では、地下の洞窟によって離れた場所にある穴が接続されているだけでなく、崩落によって天井部分に穴があいており、その穴が小さく、そこから外部の光線が闇に射し込むと、洞天に太陽や月があるという文献叙述と完全に一致する現象となる。

なイメージを提供したと想定する指摘がある。⁸

また、洞天を生と死の間にある世界、死後へ至る前の世界とみることもできる。つまり墓室の内部と洞天がアナロジーになっているのではないかと考えるのである。例えば、漢から唐の墓葬では墓室の天井壁画に日月が描かれており、これは洞天に日月が存在するという文献記述と一致する。また唐代の墓葬では、墓室や墓門に白鶴が描かれるようになるが、このモチーフは⁹神仙の昇天の象徴であり、墓室が洞天のアナロジーであることを意味しているとも考えられる。墓葬と洞天の関係については、六朝時代の道士の墓葬の買地券の分析や、「神仙の窟」とされる懸棺葬との類縁性なども視野に入れておくべきであろう。

これをふまえた上で、洞天思想の基層には、古くから存在した五岳をはじめとする山岳信仰があることを考慮しなければならない。真人や神仙は山岳に住まうという信仰が戦国時代には発展し、漢代はそれを承けて山岳に神仙が住むという神仙思想を展開、讖緯思想もそうした古い山岳信仰を受容したと¹⁰考えられる。さらに後漢以降、初期天師道（五斗米道）が四川省において形成した「二十四治」（あるいは「二十八治」）のネットワークが信仰されたが、この根拠地のネットワーク化という発想が洞天思想と関連している可能性がある。以上のようないろいろな思想が洞天思想を形成する要素となり、東晋の茅山の上清派道教がそれを体系化したと仮定することができるのではなからうか。

洞天には、「十大洞天」「三十六洞天」という分類がおこなわれた。この分類は、歴史的にはまず「三十六洞天」が成立し、その中から「十大洞天」が独立し、残り二十六洞天に新たに十洞天を加えたものが「三十六小洞天」となったと考えられている。¹¹この順位は、文献によると洞天の大きさに基づいているように見えるが、洞天の大きさという概念そのものが理解しにくく、どのような根拠によって「十大洞天」や「三十六洞天」の順位が立てられたのか不明である。しかも十大洞天では、その多くが江南・浙江に所在するのに、河南にある王屋山が第一位にあげられているのはなぜか。おそらく上清派の鼻祖たる魏華存が、王屋山で王褒の降授を受けた後に江南へ移住した事情が関連していると考えられる。洞天の順位は、洞天と関連する神仙のレベルとも関連すると考えられ、『茅君内伝』『紫陽真人内伝』『清虚真人王君内伝』『魏夫人内伝』『漢武帝内伝』などの「内伝」類、陶弘景編の『真誥』などに見られる洞天思想とそうした神仙たちとの関連が検討されるべきである。また、こうした洞天に対していわゆる「巡礼」がおこなわれたのか、おこなわれたとすると、巡礼の順次と洞天の順位は関係するのか、などの問題も残されている。さらに、『紫陽真人内伝』などでは、洞天への「旅」が身体内部への内観と結びつけられており、地と身体のパラレル・ワールドとしての洞天のメカニズムも問題となる。

本研究では、数ある洞天のうち、さしあたり十大洞天について調査検討を進めたい。『雲笈七籤』

8 三浦國雄「洞庭湖と洞庭山」（『中国人のトポス』1995年、平凡社）参照。

9 Wu Hung（巫鴻）, *The Art of the Yellow Spring*, SDX Joint Publishing Company, 2010. Capter1. ただし巫氏は、墓葬と洞天を影響関係で考えるのではなく、両者は共通の想像力から由来しているとする。

10 洞天思想と讖緯思想との影響関係については問題がある。例えば、『真誥』の洞天に関する記述では讖緯文献が参照されており、洞天思想は讖緯思想に由来するごとくであるが、葛洪『抱朴子』内篇「辨問」引用の一文は『河図緯象』と『越絶書』と同内容で両者の先後問題がある。

11 三浦國雄「洞天福地小論」『東方宗教』67号、1983年、日本道教学会。後に『風水 中国人のトポス』1995年、平凡社ライブラリー所収。

卷 27 所引の司馬承禎『天地宮府図』によれば、十大洞天は以下の通りであり、() 内に従来想定されている現在の位置を記す。¹²

- ①第一洞天：王屋山（河南省濟源市郊外）
- ②第二洞天：委羽山（浙江省台州市黄岩区）
- ③第三洞天：西城山（陝西省西安市郊外）
- ④第四洞天：西玄山（不詳）
- ⑤第五洞天：青城山（四川省成都市郊外）
- ⑥第六洞天：赤城山（浙江省天台县）
- ⑦第七洞天：羅浮山（広東省博羅県）
- ⑧第八洞天：句曲山（江蘇省句陽県）
- ⑨第九洞天：林屋山（湖南省岳陽市郊外）
- ⑩第十洞天：括蒼山（浙江省仙居県）

司馬承禎は、伝統的な国家祭祀の対象である五岳を小洞天の第 2 から第 5 として十大洞天の下位に位置づけた。開元 19 年 2 月に、五岳に上真人祠を建立するよう玄宗に建議、玄宗は同年 5 月にその建立の勅命を出し、そののち 8 月に青城山に丈人祠を、廬山に九天使者祠を建立する勅命を出した。このように、五岳と洞天に関わるこれら七つの祠廟の建設は一連のものとしておこなわれた。¹³これは、それまで儒教でおこなわれてきた五岳の祭祀を洞天的祭祀体系の中位に位置づけ、それによって十大洞天の道教祭祀を儒教の五岳祭祀より優越させ、唐王朝の祭祀体系における道教の重要性を確立しようとしたものではなかろうか。¹⁴ただし実際は、このような洞天思想が伝統的な五岳祭祀に全面的に取って代わったわけではなく、また杜光庭『洞天福地岳瀆名山記』では、この意図は後退したようである。¹⁵いずれにしても、唐代こそは洞天思想が全面的に開花した時代だったとは言えよう。

司馬承禎が『天地宮府図』において提示した洞天福地の体系は、唐末・五代の杜光庭の『洞天福地岳瀆名山記』や北宋の李思聰の『洞淵集』に受け継がれるが、『洞淵集』は分野説を導入するなどの相違が見られるようである。¹⁶北宋の『雲笈七籤』では「洞天福地」を「十洲三島」

12 洞天福地の詳細は、本誌『洞天福地研究』第 1 号所収の大形徹「洞天における山と洞穴—委羽山を例として」を参照のこと。

13 雷聞「五岳真君祀与唐代国家祭祀」榮新江主編『唐代宗教信仰与社会』上海辞書出版社、2003 年、pp.35～83。

14 土屋昌明「開元期の長安道教の諸問題—金仙・玉真公主をめぐる」日文研叢書 42『古代東アジア交流の総合的研究』国際日本文化研究センター共同研究報告、王維坤・宇野隆夫編、国際日本文化研究センター、2008 年、365～395 頁。

15 同注 13。なお、杜光庭の洞天思想について、欧米の研究で代表的なものとして、Franciscus Verellen, *The Beyond Within: Grotto-Heavens(dongtian) in Taoist Ritual and Cosmology (Cahiers d'Extrême-Asie 8, 1995)* がある。

16 三浦氏の前掲論文による。司馬承禎の説と杜光庭の説との相違は、本誌『洞天福地研究』第 1 号所収の大形徹「洞天における山と洞穴—委羽山を例として」を参照のこと。

と天師道の「二十八治」との間に位置づけている。

十大洞天を主とする洞天福地は、唐代以降の宗教史においても重要な地理的ポイントと認識されており、道教経典や宝巻などの宗教文献のみならず、詩歌・小説・随筆・遊記など文学文献、史書・地志などにも大量に言及されている。それらの洞天思想の特徴についても、より立ち入った検討が必要であろう。

洞天思想を検討するにあたっては、当該場所がどうして洞天と認定されたのか、その理由を考察する必要がある。一般的な理由で言えば、それは道教の修行をおこない、長生不死という道教の宗教的な目的を達成するのに条件が優れているということである。その条件の中には、ある優れた神仙がそこで修行して昇天したとか、特定の神仙が住んでいるとか、いろいろな要素があり、それらは上述のように文献的歴史的に解明していくことになる。しかし、そうした条件の中で、地形や景観や自然環境については、文献による考察に限界があり現地を調査するしかない¹⁷。この点、開発が進む中国にあつては、道観に保存された道教文物はもちろん、景観についても変更が起りかねない状況であり、調査が急がれる。また、道観や道士の相互連絡、道士が洞天をどう認識しているか、といった問題は、現在の道観や道士の状況を考察することによって、現在の道教の状況や宗教的ネットワークを認識し歴史的に位置づけることが可能であるだけでなく、過去の道教の同様な問題についても、ある程度の類推を可能にするであろう。

以上のような歴史的な研究と現地調査を総合して、以下の三点をめぐって、さしあたり十大洞天を中心に具体的な道観や洞天のネットワークについて解明していく。

- 洞天福地の現状（信仰・景観・文物）、聖地となった原因、その歴史背景、地理的要件。
- 洞天福地が構成した宗教的ネットワーク、およびその地理的イメージの歴史のおよび文学的な展開。
- 上記二点の考察を総合して、宗教的ネットワークの歴史的な消長を示し、その宗教思想史および社会文化史的な意義を明らかにする。

まとめ

本研究は、中国の宗教である道教について、その地域的な特徴と各地の宗教的な拠点のネットワークを考察し、従来の思想史的な考察に対して地理的地域的な観点を導入しようとする。そのために、文献による通史的な研究と、「道観」の宗教的特徴・地域信仰との結びつきを考察する調査との両方について、それぞれ地理的観点によって検討を加える。それを通して、地域的な山岳信仰としての「洞天思想」の実態と、それが共同性を持つに至る歴史的経緯を記述し、もって道教の地域的な多様性と全体的な共同性を明らかにしようとするものである。

17 先行的な調査としては、奈良行博『道教聖地』（平河出版、1998年）が中国各地の山岳を網羅的に踏査している。

18 現在の中国道教では、洞天福地をエコロジーの観点から再評価する動向が顕著であり、この点についても観察すべきであろう。例えば、李遠国「洞天福地：道教理想の人居環境及其科学価値」『西南民族大学学报』2006年12期。

文献を使用した社会文化史的な考察において、宗教的ネットワークという観点から、文化地理学を導入する。また、現在の景観や残存する文物の調査により、過去へさかのぼって類推する手法もとり、文献で理解できない側面を補う。このような研究は、中国社会における道教の存在形態を、より多角的立体的に把握させるとともに、道教哲学・思想とその継承や相違などの検討に地域的な要素を考慮できるようにする。以上により、研究成果は平面的な事実の羅列ではなく、立体的な構築性と想像力を喚起するような叙述となることが期待される。