

平田篤胤は《道教》を研究したのか

森和也

はじめに

平田篤胤の視線が広い地域に及んでいたことはよく知られている。中国、インド、ヨーロッパ、さらには生者の世界とは異なる幽冥界まで、その視線は及んでいた。むろん知的関心の趣くままに際限なく広がっていたわけではない。篤胤の構想した《古伝》によってそれらは体系づけられていた。ただし、それは篤胤の思想のうちにおいてであって、批判者には荒唐無稽に見える体系であった。

これから考えてゆくのは篤胤が中国に注いだ視線である。篤胤は《道教》を研究したといわれている。道教にカッコをしているのは、意図したことである。篤胤ははたして道教を研究したのだろうか、という疑念からである。篤胤は道教文献を読んでおり、それを著述の中に引用しているが、道教文献を読むことと、道教を研究することは別であり、まして道教を広めることは別である。

結論を先取りして言えば、篤胤の学問体系における当該分野の位置づけは中国学である。ただ、その中国学が偏向している結果として《道教》研究が立ち上がってくるのである。なぜ偏向するかと言えば、篤胤の中国学とは、古伝の探究に奉仕するものであるからである。

江戸時代において道教文献を使用していた学者として篤胤は突出している。江戸時代に道教研究者が他にいなかったわけではないが、谷口一雲、大江文坡などに比べて知名度において篤胤は勝っている。

篤胤が道教文献を読んでいたことは早くに先学の注目するところであったが、日本思想史研究者が必ずしも道教に詳しいわけではなかった。そのため道教研究者の楠山春樹、坂出祥伸、土屋昌明¹⁾らによって基礎的な研究が積み重ねられ、実証的な研究の土台が形成された。私も日本思想史の研究者であって道教研究者ではないので、多くを諸先学の研究に負っている。

ただ、先に挙げた諸先学が「道教」という用語を論文に使用していることが、本稿の問題意識のうえでは、篤胤と道教の関係の一般の認識においてミスリードを助長しているきらいがないでもない²⁾。むしろ日本思想史研究者に後述する「玄学」を用いている例が見られる³⁾。

それ以上に決定的にミスリードに貢献しているのが、現在の篤胤研究が底本とする平田篤胤全集刊行会編『新修平田篤胤全集』が、全21巻のうち、第8巻を「神道三 道教一」、第9巻を「道教二 附神仙一」と、2巻分を「道教」

注1…文末の主要参考文献を参照。

注2…篤胤と道教の関係を論じている章で、楠山(1992)は「平田篤胤と道教」、坂出(2015)は「後編 平田篤胤の道教理解と受容」というタイトルを用いている。

注3…芳賀(2002)、森瑞枝(2010)、若松(2003)などは「玄学」を用いている。むろん、田原(1986)のように「道教」を用いているものもある。また、三木(1969)では「道家」の語を使用し、篤胤が道教文献を用いたことに注意が払われていない。

に当てていることである^{*4}。これらが条件となって篤胤の中国学が道教という語で覆われる傾向が一部に生じている。かく言う筆者も、以前に書いた論文の中で「神仙道・道教」という煮え切らない表記を用いた^{*5}。このことが長く気になっていた。機会を得て、今回、篤胤は《道教》を研究したのかという問題について、些末な用語の問題に拘っているのかもしれないが私見を述べたいと思う。

なお、本稿では道教を南朝宋の陸修静の『三洞経書目録』、顧歡の『夷夏論』を画期として、中国の南北朝期に成立し、儒仏道として並称されている宗教という限定的な意味で用いる^{*6}。

古伝の普遍性

篤胤は古伝の普遍性を外国にも同じもの——多くは訛伝したもの——が見いだせることによって証明しようとした。このことは篤胤の道教研究の主著とも言うべき『赤県太古伝』巻一の「上皇太一紀」で明確に述べられている。

抑々天地世界は、万国一枚にして、我が戴く日月星辰は、諸蕃国にも之を戴き、開闢の古説、また各国に存り傳はり、互に精粗は有ルなれど、天地を創造し、万物を化生せる、神祇の古説などは、必ず彼此の隔なく、我が古傳は諸蕃国の古傳、諸蕃国の古説は、我が国にも古説なること、我が戴く日月の、彼が戴く日月なると同じ道理なれば、我が古傳説の真正を以て、彼が古説の訛りを訂し、彼が古傳の精を選びて、我が古傳の闕を補はむに、何でふ事なきことわり謂なれば、此ノ全篇もはら、右の心定を以て、次々に考へ記せり^{*7}。

「我が古傳」は「諸蕃国の古傳」と同じであり、「我が古傳説の真正」によって「彼が古説の訛りを訂」すると共に、「彼が古傳の精」は、「我が古傳の闕を補」うものであった。両者の相互関係によって篤胤の考える古伝が明らかとなる構造をもっていた。この《古伝》は単純に日本神話とイコールではない。日本の古伝を軸に諸外国の古伝を総合した先に立ち上がってくるものである。

篤胤は五経、諸子百家や史書などの記述から古伝のカケラを見出したが、さらに、その引用テキスト群に当時の日本では一般的ではなかった道教文献を加えている。目的はあくまで古伝の普遍性の証明である。道教文献の使用は目的ではなく、あくまで手段であった。そのため篤胤は広範囲に網を掛けている。

この『赤県太古伝』は、篤胤の著作に多く見られる諸テキストをもとに篤胤が編修した「成文」とそれに篤胤が註釈を加えるという形式で記されている。次の一覧は巻一の「上皇太一紀」の成文全七条のもととなった出典である。

注4…第8巻には、『赤縣太古伝成文』・『赤縣太古伝』・『立言文』・『大扶桑図考』・『三神山余考』・『三五本図考』・『天柱五嶽余論』・『黄帝伝記』・『老子集語稿』を、第9巻には、『鬼神新論』・『古今妖魅考』・『仙境異聞』・『勝五郎再生記聞』・『幽郷真語』・『稻生物怪録』を収める。他にも《道教》に関する記述は篤胤の著述には多く、『西籍概論』（第10巻「儒道仏道一」）、『葛仙翁伝』（第14巻「易・医道」）、『五岳真形図説』（第19巻・補遺4「易・医道」）などは《道教》関連に分類してもよいだろう。

注5…森和也（2019）。主要参考文献参照。

注6…道教史の理解は、小林正美『中国の道教』（創文社・中国学芸叢書、1998年）、神塚淑子『道教思想10講』（岩波書店・岩波新書、2020年）に拠った。

注7…『新修平田篤胤全集』第8巻、380頁。篤胤の著述は特記するもの以外はすべて『新修平田篤胤全集』からの引用であり、以下、「全集」と略記する。

注 8…『雲笈七籤』 卷十八・卷十九。

注 9…愛媛県大洲中学校予象会編『矢野玄道先生略伝』所収の宮地巖夫「追懷録」に経緯が記されている。ただし筆者は該書未見のため、坂出（2015）の註に引用（346 頁）された文章に拠っている。

注 10…『国立歴史民俗博物館資料目録』6。国立歴史民俗博物館、2007 年。348～351 頁。

注 11…『天柱五岳余論』に「猶佗書にも道蔵に出たと有れば、道蔵はすべて千百巻餘の目あれど、皇國にはいまだ其ノ全部傳はらず」（全集第 8 巻、744 頁）とあり、篤胤は少なくとも道蔵を完全な形では見ていない。

注 12…篤胤は「神仙通鑑」という類書の名を挙げていて、これを楠山（1992）では、趙道一編『歴仙真仙体道通鑑』であると推定したが、篤胤の引用文を検討した土屋（2004）は、薛大訓編『古今列仙通紀』であると推定している。本稿では土屋説に従う。なお、『平田篤胤関係資料目録』（390 頁）には『神仙通鑑』の名が見える。

第一条『老子』第 25 章

第二条『老子』第 21 章

第三条『老子』第 14 章

第四条『老子中経』

第五条『老子』第 42 章・『呂氏春秋』大楽篇・『鶡冠子』泰鴻篇

第六条『老子』第 1 章

第七条『老子』第 35 章・第 66 章

基本的には『老子』を軸に、『呂氏春秋』・『鶡冠子』といった道家文献で成文は構成されているのだが、上皇太一がアメノミナカヌシであるという本章の鍵となることを証明する勘所に『老子中経』という道教文献を用いている。その理由は簡単である。『老子』には上皇太一なる神は登場しないからである。

第四条の成文は「上皇大一者道之父也。天地之先也。一曰上々大一。其神人首鳥身。狀如鳳皇。五色珠衣。乃在九天之上。太清之中。太冥之外。微細之内。吾不知其名也。元氣是耳」というものであるが、これは『老子中経』からの引用である。篤胤は「此ノ條は雲笈三洞部に引たる、老子中経に採れり」と明言している。

「雲笈三洞部」とは『雲笈七籤』三洞経教部のことである^{*8}。『雲笈七籤』は北宋の天禧年間成立の張君房の編による道教の類書であり、「小道蔵」とも称される。篤胤は林家所蔵の『雲笈七籤』を、屋代弘賢を通じて書写したと伝わっているが^{*9}、平田神社資料をまとめた『平田篤胤関係資料目録』にたしかに『雲笈七籤』の名を見出すことができる^{*10}。

篤胤は『道蔵』自体は見ておらず^{*11}、道教文献は類書に多くを負っている。類書では、『雲笈七籤』のほか清の薛大訓編『古今列仙通紀』に拠るところ大である^{*12}。また、後述する緯書は明の孫穀撰『古微書』に拠っている。

「老子中経に採れり」とある註の細註に、

此は葛稚川の書どもに、老子篇中記とも、老子本起中篇とも有る書^{*13}にて、玄家に傳へし秘書なるが、雲笈に引たるには、後人の妄添も多く交れり。此より後にも、往々引用ふる事あるには、然る文を皆省きて、眞語と覺ゆる限りを引たり。猶是ノ書のこと、第七條にも論へり。合せ考ふべし^{*14}。

とある。稚川は晋の葛洪の字であるが、篤胤は葛洪を高く評価し、『抱朴子』、『神仙伝』などを度々引用するとともに、『葛仙翁伝』を著している。『抱朴子』、『神仙伝』などは厳密に分類すれば道教の前提となる神仙道の書であろう。その葛洪が示唆した文献を、篤胤は『雲笈七籤』に見出してただ引用するのではなく、

テキストから「眞語と覺ゆる」ものを引用している。しかし、その判断の根拠はつまるところ篤胤にある。篤胤にとっては必然的であったろうが、外部から見ればそれは恣意的である。

それは『老子』の本文に対しても同様である。第一条では、成文は「[・]太[・]古[・]之[・]時[・]。有物混成。先天地生」(傍点筆者)となっているが、「太古之時」は、『老子』の通行本には無い。篤胤は「此ノ條は老子經通本の、第二十五章を採りて、章首の四字を加へしなり」^{*15}と述べている。「太古之時」は篤胤にとって必要な語句であった。これを加えることで、『老子』第25章は、宇宙創造の過程を述べた文章という性格が付与される。そのことによって、古伝と『老子』は等号で結ばれる関係に転成する。

先に見たように、『老子中經』によって「其ノ謂ゆる上皇大一神はしも、疑なく神典なる、天之御中主ノ神になも在ける」^{*16}ことが明らかにされたが、これを起点として、『老子』第42章の「道生一、一生二、二生三、三生万物」は、「二氣の主宰と聞ゆる盤古氏夫妻は、疑なく皇産靈二ノ神に坐まし、二生三と有る、三才の主宰と聞ゆる三皇の傳へは、必ず伊邪那岐伊邪那美の御傳なると所思たり」^{*17}と、日本神話の天地創造と万物生成に回収される。

篤胤が『雲笈七籤』に『老子中經』を見出さなければ、篤胤の『赤県太古伝』は現在とは異なった構成になっていたことであろう。篤胤は古伝を求めて『雲笈七籤』に至ったのであり、決して道教文献ありきではなかった。そのため『赤県太古伝』卷之一の「盤古真王紀」の第十条では、

此ノ條は「四維多玉」と云フまで、古微書に出せる河圖括地象、及び河圖始開圖の中より、古説と聞ゆる限りを選び綴り、【細註略】「有神」と云フより以下は、山海經の大荒北經と、海外北經とを取り合せて記し、乃所謂鐘山也は、予が參考の文なり^{*18}。

と、成文の元となった書名を挙げているが、前半の『河圖括地象』、『河圖始開圖』は、漢代に流行した儒教的神秘思想である讖緯説を説いた緯書であり、先に挙げた類書『古微書』がその出典である^{*19}。後半の『山海經』は漢代成立の地理書である。どちらも狭くも広くも道教文献に含まれるものではない。あくまで篤胤の研究の第一義は、古道の探究であり、それが道教文献であるか否かは二次的な問題である。

「上皇太一紀第一」の成文の出典は『老子中經』のほかは、ほぼ『老子』であるが、続く「盤古真王紀第二」の成文では、『山海經』、『淮南子』、「河図括地象」・「河図始開図」(『古微書』所引)、呉の徐整「三五曆紀」(『芸文類聚』所引。ただし、篤胤は「先秦の徐整」としている)、梁の任昉『述異記』、晋の葛洪『枕中書』、明の李燾『世史類編』が、「三皇紀上第三」では、『老子』、『列子』、『淮

注13…「老子篇中記」は『抱朴子』内篇・雜應篇に、「老子本起中篇」は『神仙伝』老子伝に書名が見える。『神仙伝』には「是以、所出度世之法、九丹八石金醴金液(中略)役使鬼魅之法、凡九百三十卷、符書七十卷、皆老子本起中篇所記者也」とあり、これも『老子』以外にも老子の教えが伝わっていると篤胤が考えた根拠となっているのだろう。

注14…全集第8巻、369頁。

注15…またこれに続く成文でも「寂兮寥兮。独立而不改。健兮剛兮。周行而不始」と、篤胤は通行本にない「健兮剛兮」の語句を補っている。成文をふくめ、全集第8巻、359頁。

注16…全集第8巻、380頁。

注17…同上。

注18…全集第8巻、389頁。

注19…篤胤は省略した細註の中で、「孫穀が拾ひ集めしは、諸書に引たる文なるが、中に後人の注文、或は加筆も多く錯り、殊に此ノ昆侖の文には、他の擬昆侖どもの文を、誤りて此ノ山の事として記せるが多し。そは盡く擇び捨たり」(全集第8巻、389頁)と述べて、やはり緯書テキストを古道の目でもって選別している。

南子』、『鶡冠子』、『春秋命歷序』・『洛書靈准』・『春秋保乾図』・『河図括地象』(『古微書』所引)、北魏の酈道元『水経注』、隋の蕭吉『五行大義』、唐の杜光庭『洞天福地岳瀆名山記』・『漢武帝内伝』・漢の東方朔『海内十洲記』(『古今列仙通記』所引)、『世史類編』などが出典に選ばれている。

引用テキストは広範囲である。類書を用いているとは言え、それは中国に対する日本という地理的制約、鎖国体制下の江戸時代という時代的制約も考慮すべきであり、これだけのテキストに目を通した篤胤を学者として評価することは過大評価ではない。

道教文献か否かは、研究の積み重ねに基づいた現代の研究者による分類の結果である。篤胤にはその区別はないし、篤胤にその非を責められるいわれはない。本稿が問題にしているのは、あくまで現代の篤胤研究についての批判である。

篤胤はこれらのテキストを総称して「玄学」の名で呼んだ。

注 20…『抱朴子』内篇「釈滞篇」。

注 21…全集第 8 巻。379 頁。

稚川翁の言に五千文雖出老子。然皆汎論較略耳²⁰。と云へる如く、今傳はる五千言、誠に玄道の較概なり。然るに天下其をだに能く知ること莫く、能く行ふ事なし。是を以て古傳の本義、道術の秘要は、敢て之を天下の百姓に傳へず。卷て懷に収めて、密に玄學の上士に傳示せり。其は大道廢れて浮華競ひ起り、太古の遺傳人多く信ぜず、還りて玄老を嗤ける世とし爲れる故なり²¹。

『赤県太古伝』巻一の「上皇大一紀」からの引用であるが、篤胤は『老子』五千言に記されなかった老子の真意があり、この真意は秘説として限られた人に伝えられたと考えた。それらの秘説を篤胤は道教文献に見出したが、道教文献のみならず、緯書や神仙道など、そのすべてが「玄学」に含まれていた。

神仙界の実証性

篤胤の幽冥観は古道論の中核をなすものであり、それもまた、普遍性を持つことが証明されなければならない。篤胤は、扶桑国を日本に、扶桑国の東王父をオオクニヌシに比定し、冥界の主とする。ここでは『黄帝伝記』を取り上げる。『黄帝伝記』も成文と註から構成されているが、成文は『史記』「五帝本紀」の黄帝伝、『古今列仙通記』所収の『広黄帝本行記』などを材料としている。

然らば扶桑君と稱する東王父は孰の神を申せるならむと言ふに、上に引く諸書の説によりて考ふるに、扶桑国を本居と爲し、巨億の群仙各々その命を稟ると云ひ、その名籍を隸して功行を校定し、元始天王に上奏して、命

を三天太上君に稟ると云ふを思ふに、此は疑なく大圀主ノ神の御事を詔り^{よこなま}傳へ奉れる古仙の遺説と覺えたり^{*22}。

注 22…全集第 8 卷、818
～819 頁。

『黄帝伝記』上巻のこの記述で、オオクニヌシが東王父であることによって神仙界と幽冥界が橋渡しされ、神仙の世界は大きく幽冥界に引きつけられることになる。篤胤は次に引用した『靈の真柱』下巻で、幽冥界は顕界と重なるように遍在しているが、幽冥界から顕界を見ることはできても、その逆はできないとしている。

抑、その冥府と云ふは、此顯國をおきて別に一处あるにもあらず。直にこの顯國の内いづこにも有なれども、幽冥にして、現世とは隔り見えず。故もろこし人も、幽冥また冥府とは云へるなり。さて、其冥府よりは、人のしわざのよく見ゆめるを【此は、古今の事実の上にて、明にしか知るゝことなれば、今例を擧ていはずとも誰も知らなむ、】顯世よりは、その幽冥を見ることあたはず^{*23}。

注 23…全集第 7 卷、170
頁。

この幽冥界の性格は、篤胤の神仙界と人間界の關係に投影されている。『黄帝伝記』下巻では、仙境の遍在性が主張されているが、仙境と我々の世界との交渉には制限が設けられている。

注 24…全集第 8 卷、822
頁。

抑々神仙の境界はしも現世人こそ常に見ざれ、有ゆる神仙悉く有ゆる山々は更なり。然らぬ海原野原をも領き座して金殿玉宮その處々に在なれど、凡人の容易く見ルこと能はず。若偶に一山の神仙界に入ルこと有りて、明日また其ノ境に入らむと尋ねて假令その山を掘穿ち求むとも神仙の許容なくては見ルこと能はず^{*24}。

注 25…『三神山余考』に「古今偽書考と云ふ物に、神異經、十洲記ノ二書、稱東方朔撰」(全集第 8 卷、628 頁)とある。

注 26…全集第 8 卷、784
頁。

仙境に入るには、神仙の許可が必要であり、選ばれた人間だけが知ることができた。「仙骨」を有する選ばれた人間は、先に述べた秘説にアクセスする権利を持つことができた。

『黄帝伝記』でも多く引用されている『十洲記』は東方朔の撰とされるが、偽書である。このことを篤胤は承知していたようだが^{*25}、東方朔は「仙骨」の持ち主で「凌虚の眞仙に伴はれて其ノ洲岳を蹈見たるが故に記せる」^{*26}のであり、『十洲記』は典拠となり得るとしている。なお、この『十洲記』も類書から引用されている^{*27}。

注 27…『赤鼎太古伝』二之巻「余が引キ用ふる十洲記は、漢魏叢書、龍威秘書、列仙通紀、雲笈七籤などに収たる本ども、また諸書に引きたる文をも、校合せる本なり」(全集第 8 卷、441 頁)とある。

普遍的に証明される一つまり、誰でもいつでも証明できなければ実証的ではない。篤胤のこの議論は宗教的であっても、実証的ではない。「然れば仙家數十萬ありなど云へる其ノ仙家の凡眼に見エざるを以て仙説を信ざるは最も愚な

注 28…全集第 8 巻、823 頁。

注 29…同上。

り。然なるは比屋みな神仙なる中に居るとも機縁なき限りは、かつて其ノ境を窺ふこと能はず」^{*28}と、神仙界の実証性を篤胤は事実上放棄しているが、しかし、篤胤は宗教家であるかと言えば、自己の宗教的体験に全般の信頼をおく宗教家にもなり切れていない。

吾また其ノ境界を窺へるには非ざれども、信すべきを信ずる計カリの事は學び得て如此くは論ふなれど、元より信ぜざる人に信せしめむとの事には非ずかし^{*29}。

篤胤は自らも神仙界にアクセスできていないことを明言して、あくまでテキストの積み上げによって神仙界の存在を実証しようとしている。篤胤を多読濫読に走らせたのは、古伝をテキストの上において証明したいという熱意であった。先に見た『霊の真柱』でも、篤胤のいう「古今の事実」とはテキストに書かれた事実であった。方法は同じである。いや、違うことはあり得ない。テキストの積み上げという方法の先に、道教文献が篤胤の視野に入ってきたのであるから。やはり、篤胤は宗教家になり切れない学者であった。

その古伝の実証に向けた熱意をテキストのうえだけでは満足せず、経験的事象にも求めた。神仙界に行ってきたという仙童寅吉の聞き取りをし、神仙界に帰るといふ仙童寅吉に、寅吉の師杉山僧正にあてた手紙を託した『仙境異聞』に記されたこの篤胤の行動は神仙界を実証するためであったが、神仙界と幽冥界は等号で結ばれているので、幽冥界を証明するのと同義であった。

しかし、篤胤が神仙の存在を確信しているからこそ、諸テキストにそれにふさわしい「秘説」を見出し、また解釈できるのではないか。篤胤は隘路に落ち込んでいる。これを批判するのはたやすいが、我々が同じ轍を踏まないという保証はない。

注 30…篤胤は、孔子は日本を「裏には其ノ父母の国
の如く、甚く慕て在りし」
（『三五本図考』下巻。全集
第 8 巻、709 頁）として、
孔子その人の評価自体は別
に考えている。

玄学はなぜ秘説となったのか

ここで少し角度をかえて、玄学がなぜ秘説となったのかについて篤胤の言葉を聞こう。篤胤は、そこに孔子の作為があるとす。孔子によって古伝の真説は隠蔽され^{*30}、その隠蔽は儒教によって受け継がれたと篤胤は考えた。

注 31…全集第 8 巻、708 頁。

堯舜禹の傳には、此レ等の怪事あること無ければ、此は論語に、子不語怪力亂神、と有るを思ふに、雅は堯舜以來の詩書執禮を言ひて世法となし、帝嚳以上は、神怪の事多かる故に、罕にも人に言ふを難れるか^{*31}。

『三五本図考』下巻で『大戴礼記』五帝徳篇を引いて議論を進めているが、

孔子が帝嚳以前の古代の帝に言及しないのは、怪異の説が多いからであるとしている。『論語』の怪力乱神の記述に従えば、凡百の儒者の議論でもあり得るが、ここから先が篤胤の独自の解釈になる。篤胤は怪力乱神にこそ逆転の鍵を見出す。篤胤の古伝において三皇五帝は日本の神と一体化していた。

帝嚳以上に遡上りて、深く其ノ美を論議すれば、自圀の眞聖は、一人だに有ルこと無く、みな東方君子之圀の神眞なるが、彼域の蠢民を含養して、君師と在りし事の發顯し、かの圀惡を諱ちふ禮に違ふ故に、堯舜以下の近を取り、帝嚳以上の遠を斷ち、其ノ上古の傳説は、弟子にも言ふを憚かりしと聞ゆ^{*32}。

注 32…全集第 8 卷、708
～ 709 頁。

「東方君子之圀の神眞」とは、日本の神々のことである。篤胤は、帝嚳以前は怪異な記事が多いが、それこそが帝嚳以前の帝たちが日本の神々であることの証拠であり、孔子が帝嚳以前を隠蔽したのは、古代において日本と中国が一体であったことを隠蔽するためであったとする。そうした行為の理由も『左氏伝』にある恥ずべき国の惡事を書かないことは礼にかなっている^{*33}という儒教經典の記述によって傍証される。

先に玄学という言葉を見たが、篤胤の「玄学」は、道家、緯書、神仙思想、道教などを内包するばかりではなく、その初発においては儒教をも含むものであった。「彼ノ儒道は元より玄道に出たる末學なるに、後世の儒者ども多く己が生さかしらを用ひて此ノ古説を凡て寓言の如くぞ説曲たりける」^{*34}と、『黄帝伝記』では儒教を「玄学の末学」に位置づけている。儒教は《親殺し》を行い、「玄学」を「寓言」として隔離したと篤胤は考えた。篤胤の玄学という概念は、魏晉南北朝期に流行した「三玄」（老子・莊子・易經）を主要テキストとする老莊思想の議論を指す歴史用語としての玄学より広く、その末学である儒教をも含む、中国学とほぼ重なる範囲を覆っている。

注 33…『左氏伝』僖公元年「諱國惡、禮也」。

注 34…全集第 8 卷、818 頁。

注 35…全集第 8 卷、407
～ 408 頁。

なほ此の餘の識緯書どもに稱する所も、みな是に同ジければ、古説なること勿論にて、周漢の世の諸學者の、古書を講ずるに、必ズこの説に本づき唐人の其を疏するにも、皆是ノ説に従へるを、趙宋の世より、多く古説を廢して、理談のみ盛り行はれて、然る古傳説をば、皆寓言不經として用ひず。其は頑儒の僻見に、信古の正學の廢れし故なり^{*35}。

儒教が緯書の識緯説を含んでいるのは、儒教が玄学の末学とすれば当然である。この緯書を用いる「周漢の世の諸學者」は篤胤の評価軸からすれば正しく、理氣説に依拠して「寓言不經」と否定する「趙宋の世」以降の儒学者は間違っているのである。日本においてそれは、熊沢蕃山が『三輪物語』で「神書をか

注 36…『神道叢説』59 頁。

注 37…全集第 8 巻、588
～ 589 頁。

きたる者、すぐに書侍らで、莊周寓言の筆法を似せて書たり」^{*36}と日本神話を再解釈したような儒教的合理主義への抵抗であった。

ただし、篤胤は「寓言」をすべて古伝としてすくい上げるわけではない。『神山余考』では、「此ノ類なる荒唐に聞ゆる説どもに、古傳と寓言の二様ありて、其ノ古傳はいかに訛り混へる説ならむも、神典學の古眼をたらむぬは、必ず他に相證すべき事の出來り、寓言は相發し辨ふべき證據なくて、自づからに知り明さるゝ物なる」^{*37}と、「神典學の古眼」による判断にその弁別を委ねている。

ここで、また我々は篤胤の隘路を見る。「神典學の古眼」は、テキストの博搜によってだけではたどりつける境地でないだろう。それは古伝の存在を確信した者だけが持ち得る選別眼ではないのか。

インド学との関係

「玄学」はその「末学」である儒教によって隠蔽されたが、道家・緯書・神仙書・道教文献などによってその真意は後代に伝承された。中国における玄学与儒教との関係は、インドにおけるバラモン教・六派哲学と仏教との関係と相似している。篤胤のインド研究の書である『印度蔵志』巻之三では、「其は佛祖の學は、もと謂ゆる、外道に従ひて受たるなれど、其行法は、禪定を始め、何も婆羅門法を取りて、少か己が新意を交へて建立」^{*38}したと、バラモン教・六派哲学から生まれた仏教がそれらに加上したとしている。篤胤は『出定笑語』、『印度蔵志』で富永仲基の『出定後語』の加上説を受容し消化しているが^{*39}、この加上説は篤胤の中国研究にも同様に援用された。

仏教によって隠蔽されたインドの神々もまた、中国の神々と同様に日本の神々と一体であった。『黄帝伝記』下巻では、「扶桑君」「東王父」がオオクニヌシと一体であると述べた箇所の細註に『印度蔵志』を参照するように述べて列挙している。

印度の古傳説に、皇産靈ノ大神と伊邪那岐ノ命を混じて大梵天王、大自在天、伊邪那天などなほ種々に申し、少彦名ノ命を梵天子と傳へ、須左之男ノ命を阿修羅王と申し、邇々藝命を天帝釋と申し、大閼主ノ神を焰摩王など申し奉れること印度蔵志に精しく考へ辨へたるを見て知るべし^{*40}。

これは篤胤自身が篤胤の中国学（「玄学」）はインド学とともに古道学の体系を支える両輪として扱っていることにおいて、結果的に相似ではなく、意識的に相似なのである。古道学の書『玉釋』四之巻では並んで言及されることに端的に表れている。

国土造成神オオクニヌシの協力者スクナヒコナを祀る大洗磯前神社・酒列磯

注 38…全集第 11 巻、76
頁。

注 39…例えば『印度蔵志』
巻之八には、「富永仲基説
に、二十八天。（中略）何
知其信否。と云へるは、諸
天の作者を知らざれど、加
上の説は實然ることなり」（全
集第 11 巻、267 頁）とある。

注 40…全集第 8 巻、819
頁。

前神社である「常陸両社」に対する「拜常陸両社詞」において、「彼ノ太昊氏とも、伏羲氏とも、太眞東王父とも、扶桑太帝とも云へるは」オオクニヌシであり、「その太昊氏に、三才の本義を傳へ、神農氏に、醫藥の大法を教へ、黃帝老子に、養神金丹の眞術を授けし泰乙小子、泰乙元君など稱せる」のはスクナヒコナであると述べるのに続けて、

さて漢土天竺ともに、我が皇神たちの開闢し給へる國なるが故に、漢土の玄學、天竺の梵學ともに、其ノ根元はみな其ノ神等より出たり。是を以て玄學は更なり、梵學にも、我が古説に傳ひ漏せる正義の、採用すべき事はた無にしも非ず^{*41}。

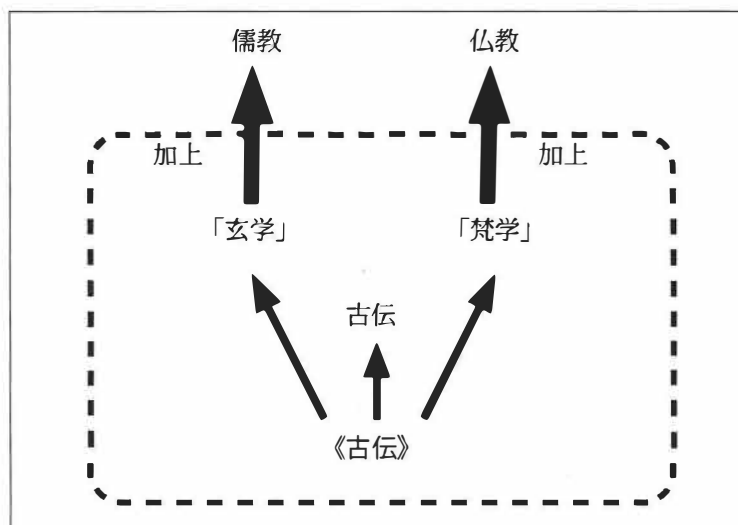
と、「漢土の玄學」、「天竺の梵學」を並べて、それらが古伝の「傳ひ漏せる正義」を伝えているとしている。さらに細註では、

然るに玄道には、彼ノ周と云ひし世より、^{まかしら}狡意ぶる一見を捏出して、儒道と號くる道を建立せる^{なり}。梵道には、彼ノ牛糞氏^{*42}起りて、其ノ古説を盜襲して、佛道と號くる道を偽作せる^{なり}。是を以て兩國ともに、既に其ノ古説は亡びむと欲るに至れり。其は西蕃太古傳、印度藏志の二書に論るを見て知べし^{*43}。

注 41…全集第 6 卷、229
～ 230 頁。

注 42…『出定笑語』上卷「地
二牛ノ糞ヲ塗テ、ソレヲ清
淨ダト、シタモノデ」（全
集第 10 卷、284 頁）など、
インドの風俗からインド人
を指していると思われる。

注 43…全集第 6 卷、230
頁。



「玄學」と「儒道」、「梵學」と「佛道」との関係を、「古説」とその剽窃であるとし、参照すべき自著として、『西蕃太古傳（赤県太古伝）』、『印度藏志』の名を挙げている。

ただし、篤胤の研究目的はあくまで古伝の普遍性の証明に向けられていて、比較宗教学的関心は持ち得ていない。古伝の普遍を証明するうえにおいて、古伝と「玄學」、古伝と「梵學」とが一体であることが重要であった。一体であるとは、冒頭で述べたように、古伝と玄学・梵学の関係は相互関係であり、そこから明らかになるのは、古伝、玄学、梵学から昇華されたメタ概念としての《古伝》であるからである。

そのため、古伝、玄学、梵学が三角形をなす関係とみなした時、論理的に導き出すことが可能な中国とインドとを結ぶ一辺には篤胤の関心は向いていない。つまり、三者の関係は三角形ではなく、《古伝》から分かれ出た三つ子と考えるのが自然である。その中での古伝の位置づけは、《古伝》を伝えることにおいて最も優れた三つ子の長子であった。

おわりに

日本には公的な道教は存在しなかった。道家・道教文献などは中国から渡来しているが、儒教・仏教とは異なり、それを受け入れる公的機関や教団組織は存在せず、そのため体系だった組織的な受容はなかった。古代において神仙思想が流行し、庚申信仰や善書なども民間に定着したが、それを専門に担う組織があったわけではない。道教的な呪術を多く受容した陰陽道や修験道が道教を標榜しているわけではない。

こうした日本の道教受容の状況に篤胤は学者として果敢に立ち向かったのではない。繰り返しになるが、篤胤は道教とは何かを明らかにしようとして道教を研究したのではなく、古伝の研究の一環として道教文献を用いているので、道教研究は《道教》研究と留保しなければいけない。篤胤の「道教」受容とは、道教文献の受容である。

しかも、篤胤は道教という術語は用いず、「玄学」という術語で対象としての道教文献とその思想を表した。道教という術語自体は江戸時代には認知されていた。例えば、篤胤が処女作『呵妄書』で批判した太宰春台の『弁道書』に「老子の教を道教といふによりて儒釋道と申候。此三つを三教と申候。我國には道教は行はれず」^{*44}とある。篤胤がこれを見ていないはずはない。テキストを悉皆調査したわけではないので断言することは危険だが、篤胤の視線の先には、中国における三教の一つとして独立した宗教を指す言葉としての道教はない。

道教は視線の先になくとも、篤胤は道教文献を含むものとしての「玄学」それ自体は重要視していた。平田家に伝えられた「道統礼式」(天保7年(1836))という資料では、「古道學」、「曆學」、「易學」、「軍學」、「玄學」の五教科が挙げられている^{*45}。ここにインド学の姿はないが、「玄學」は平田塾の教育課程

注 44…『日本倫理彙編』第6巻。208頁。

注 45…『明治維新と平田国学』(国立歴史民俗博物館、2004年)14頁。

の中で場所を得ている。また、天保12年、幕府に忌避され、江戸から郷里秋田に退去した篤胤は、秋田の門人に『古史成文』、『赤県太古伝』を講義している^{*46}。「玄学」は篤胤の学問体系に重要な位置を占めていたといえよう。

篤胤の道教文献を用いた「玄学」の研究が明らかにするのは、これも繰り返すが古伝の普遍性である。そのため中国の諸文献から古伝のカケラを探し出すことが追究された。これは篤胤のインド学の目的と同じである。インド学では研究対象として大蔵経があったが、道蔵を見ることができなかった篤胤は道教の類書を手がかりにテキストを博搜した。

しかし、その古伝のカケラを見出す方法において、篤胤は学者と宗教者の間で彷徨している。もちろん《彷徨》と見るのは私の評価であって、篤胤自身においては迷いがなかったであろう。しかし、いくらテキストの博搜による知識の積み上げがあっても、テキスト中に立ち上がってくる古伝を判断するものが「神典学の古眼」であって、それは方法としての普遍性を持ち得ない。篤胤の道教文献の博搜は、日本人の道教理解に裨益することと無関係に積み上がってゆく。

日本における道教は無数の「点」であって、学派のような「線」にも教団のような「面」にもならなかった。篤胤はその巨大な知的探究心から、入手し得る限りの道教文献を博搜し、道教研究の水準を押し上げたのは事実であるが、篤胤もやはり「点」であった。結果として「線」にも「面」にもならず^{*47}、日本の学術的な道教研究は篤胤とは関係なく始まった^{*48}。

むしろそれには篤胤自身に原因がある。篤胤は道教文献を用いたが、道教を信仰し、布教したわけではない。道教文献は篤胤の「玄学」が依拠したテキスト群の一部であり、その「玄学」は古道学を構成する学問の一つであった。「玄学」とは、道教文献を使用した篤胤的な中国学であった。

「平田篤胤は道教を研究したのか」という問いは、多くの中国学のテキストの一部として道教文献を用いたという篤胤の学問の方法においては、「篤胤は道教を研究した」という答えとなるが、篤胤の学識の副産物として、結果として道教の理解が結果として深められているとはいえ、それによって明らかにされるものは古伝であり、目的として道教を明らかにしたかと言えば、「篤胤は道教を研究していない」という答えになる。

ずいぶんと回りくどくなったが、「平田篤胤は《道教》を研究した」というカッコ付きの評価が本稿の結論である。

注 46…渡辺 (1942)。430 頁。

注 47…矢野玄道『献芹齋語』(慶応3年(1867)成立)に「神代ヨリ鎮魂御祭事ハ後坐候。此儀ハ、先師平篤胤ノ委キ改証御坐候故、此ニハ委曲不申上候。此ヲ玄家ニテ真一・玄一トモ、脩真又ハ抱一トモ申候テ、即治心ノ事ニゴザ候」(日本思想大系51『国学運動の思想』558頁)などとあるようにまったく《線》の継承がないわけではないが、現在のアカデミズムにおける道教研究とは接続しない。なお、《面》の可能性のある宮地神仙道の評価については後考を俟ちたいが、教団としては小さく、影響は大きくはない。また、近代の神道霊学のカテゴリで扱われるべきであろう。

注 48…酒井忠夫「日本における道教研究」酒井忠夫編『道教の総合的研究』(国書刊行会、1977年)参照。

主要参考文献

楠山春樹『道家思想と道教』平河出版社、1992年。

坂出祥伸『江戸期の道教崇拝者たち』汲古書院、2015年。

田原嗣郎『(人物叢書新装版) 平田篤胤』吉川弘文館、1986 年
中川和明『平田国学の史的研究』名著刊行会、2012 年。
芳賀 登『芳賀登著作選集五 平田篤胤の学問と思想』雄山閣、2002 年。
三木正太郎『平田篤胤の研究』神道史学会、1969 年。
吉田麻子『知の共鳴—平田篤胤をめぐる書物の社会史—』ぺりかん社、
2012 年。
渡辺金造『平田篤胤研究』六甲書房、1942 年。

土屋昌明「平田篤胤の幽冥観と道教・神仙思想」『(専修大学) 人文科学年報』34、2004 年。
森 和也『『印度蔵志』の構造解析序説—平田篤胤のインド研究の位置づけを考える—』『蓮花寺佛教研究所紀要』12、2019 年。
森 瑞枝「平田篤胤と「五岳真形図」」『アジア遊学 133 道教美術の可能性』勉誠出版、2010 年。
安居香山「平田篤胤の緯書学—春秋命歴序攷を中心として—」『吉岡博士還暦記念 道教研究論集 道教の思想と文化』国書刊行会、1977 年。
若松信爾「平田神道における玄学的幽冥観の展開」『九州女子大学紀要』39-3、2003 年。

附録・関連年表（『大壑君御一代略記』をもとに作成）

文化 6 年（1809） 大意物の講説を始める。
文化 8 年（1811） 大意物の一つとして西籍概論（漢学大意）成る。
古史成文、古史徴の草稿成る。
文化 9 年（1812） 靈能真柱成る。古史伝の草稿を始める。
文政 3 年（1820） 西蕃太古伝初稿成る。印度蔵志の草稿を始める。
文政 5 年（1822） 仙境異聞稿成る。
文政 7 年（1824） 玉禪の草稿を改め、第一巻より九の巻まで増補して、
旧稿を廃す。
黄帝伝記稿成る。五岳真形図説成る。
文政 8 年（1825） 葛仙翁伝稿成る。
文政 9 年（1826） 印度蔵志草稿十余巻成る、この中の印度伝通品二冊を
清書。
扶桑国考初稿成る。
文政 10 年（1827） 医宗仲景考刻成る。赤県太古伝稿本成る。
文政 11 年（1828） 大扶桑国考を増補。及び三五本国考等、次々に稿本が
成る。
文政 12 年（1829） 天柱五岳余論成る。三神山余考稿本成る。

天保2年（1831）春秋命歴序考成る。

天保5年（1834）孔子聖説考稿本成る。

天保7年（1836）大扶桑国考上木成りて、上野宮（輪王寺宮）に献上。

天保8年（1837）大扶桑国考を仁孝天皇・光格上皇に献上。

天保12年（1841）幕府により江戸から秋田の国許へ帰還を命じられる。

天保14年（1843）篤胤歿。