

橘と枳の相違（上）

—東アジア道教の概念、方法と立場についての再考

葛兆光

はじめに一東アジア道教研究に関する問題

通常、学界では次のような判断については同意が得られている。すなわち、道教は「中国土着の宗教」だという点である。道教が成熟した時代は古くはないが¹、その観念や技術や知識の多くは非常に古く、ものによっては秦漢以前にさかのぼる。したがって、道教を中国「土着」というのは間違いではなく、「中国宗教」とするのも間違いではない。しかし、本稿で討論したい問題はこれと少し違い、「中国土着の宗教」である道教が、同時に民族と境域を超えた東アジアの宗教でありうるか、という問題である。

単に答えを出すだけなら、中国道教は確かに、かつて東アジア諸国に伝播し影響を与えた。しかし、そういうだけでは簡単にすぎるだろう。古代東アジア各国の人々、書籍、物品、習俗の交流につれて、中国道教が朝鮮、日本（およびベトナム）に流伝したことに疑問の余地はない。この方面に関する研究論著は多い。たとえば、韓国の李能和『朝鮮道教史』、車柱環の『朝鮮の道教』は、朝鮮半島への中国道教の伝播の歴史を叙述している²。日本の学界もこの領域での研究はより早く、20世紀初からすでに始まり、黒板勝美、下出積与、那波利貞、窪徳忠、福永光司、上田正昭、坂出祥伸などが、論文や専著で中国道教と日本の関係を論じている。彼らは、日本における中国道教の余韻をたくさん見いだしただけでなく、日本神道と中国道教の微妙な淵源関係も討論し、「天皇」という称号と制度が道教に由来するかもしれないという点まで指摘している³。なかでも特に、「神道」と「天皇」という称号が中国道教に淵源するのかという討論は、日本文化の神聖性の淵源に抵触するため、19世紀末から20世紀80年代まで、日本の政権と学界のあいだで何度も大波乱をひきおこした⁴。したがって、半世紀以来、各種の道教研究の概論書でも、東アジア諸国に道教が流伝した歴史に関する章を設けており⁵、関連の討論も少なくないとはいえ、この領域においてはいまでも、ある種の概念、歴史、方法には、再度討論する余地があるように思われる。

まず、現在各国の学者が指摘している日本、朝鮮のいわゆる「中国道教由来の」神譜、儀礼および法術は、古いシャーマンの方術や神仙信仰、民間習俗（もちろん道教の信仰や知識や技術を含む）がまじりあって東アジア諸国に流伝したのか、それとも中国道教に直接由来したのかという点。言い換えれば、こうした信仰や知識や技術は、東アジア諸国における宗教上の「移植」なのか、そ

注1…私見では、後漢末年から南北朝にかけて、仏教の刺激、士大夫の参与、經典や神譜の完備によって、組織を備えた宗教としての道教が形成された。このような考え方は、1930年代の劉国鈞「兩漢時代道教概説」にすでに指摘されている。「兩漢の世にはまとまった道教はなかった……当時の多くの信仰では、それぞれに信者を称して、各自がそれぞれいわゆる道を得たと思っていただけであった」。『金陵学報』第1巻第1期、1931年5月、119-132頁。

注2…李能和(1869-1943)が1930年代に書いた『朝鮮道教史』は、再版時に改題して『韓国道教史』（ソウル：東国大学校、1959）。車柱環『朝鮮の道教』（三浦國雄、野崎充彦訳、人文書院、1990）。1980年代に成立した韓国道教思想研究会では、学会年刊の論文集シリーズが、1987年から1997年まで毎年一号ずつ出され、論述の範囲は相当に広い。第1号の『道教と韓国思想』がソウルの汎洋社から1987-1988年に出版された以外、このあとの若干号（第2号は未見）は、第3号『道教

思想の韓国における展開』(1989)、第4号『韓国道教思想の理解』(1990)、第5号『韓国の道教と道家思想』(1991)、第6号『韓国道教と現代への照射』(1992)、第7号『韓国道教文化の位相』(1993)、第8号『道教の韓国での受容および転移』(1994)、第9号『老莊思想と東洋文化』(1995)、第10号『道教の韓国的変容』(1996)があり、いずれもソウルアジア文化社の出版、第11号『道教思想と韓国道教』(1997)は国学資料院による出版となっている。このほかに韓国道教文化学会に近年、『道教文化研究』と題する刊行物があり、主たる研究は朝鮮半島における道教の痕跡についてである。

注3…たとえば、黒板勝美「我が上代に於ける道家思想と道教について」『史林』(京都大学)第8巻第1号。那波利貞「道教の日本国への流伝について」および続篇、『東方宗教』(日本道教学会)第2号(1952)、第4・5号合併号(1954)。窪徳忠『庚申信仰の研究』上・下・付録、『窪徳忠著作集』第一書房(1996)。福永光司『道教と日本文化』人文書院(1982)、同『道教と古代日本』人文書院(1984)。上田正昭『古代の道教と朝鮮文化』人文書院(1989、1991)。『道教と古代の天皇制』徳間書房(1988)など。なかんずく福永光司『道教と古代日本』の巻頭「天皇考六題」は、六つの

れとも習俗という意味での「流伝」なのか。道教が一個の「宗教」であるならば、東アジアにおける道教関連の論著の数々は、なにゆえ陰陽術数、医薬丹方、符呪法器、占ト風水、斎醮儀礼などを「中国道教」の名のもとにまとめ、あたかも「中国道教」が東アジアでかつて「その光は四方をおおった」かのように、「痕跡」を残し、「影響」を与えたと論じようとするのだろうか。

つぎに、中国道教が日本や韓国に「伝播」なり「受容」されたとすれば、いつが「カギとなる時代」なのか。このカギとなる時代の形成の「結果」は、日本と韓国においてどのように違うのか。こうした異なる結果となった歴史的背景と文化的要素はなにか。なぜこのように問うかと言えば、それが東アジアにおける中国道教の伝播に対する判断に関係するだけでなく、「輸出」ないし「影響」といった中国中心観からいかに離脱して、外来文化に対する各国の「深く厚い古層」と「通奏低音」による改造と修飾を説明し、「受容」と同時に必然的に「変容」があることの証明にも関連しているからである。

さらに、次のような問題がある。中国道教はいったい日本と韓国に対していかなる意義があるのか。古代の日本と韓国は道教信仰をまるごと「移植」したのか、それとも、内藤湖南が言ったように、中国道教は調味料のようにもとからあった宗教を「点化」させたのか、はたまた、津田左右吉が言ったように、中国道教は民衆の生活世界に「浸潤」し、異域の社会風俗に溶け込んだだけなのか。特に分析すべきなのは、次のような評価の問題である。なにゆえ中国と日本と韓国の学界に差異があるのか、この差異の政治、歴史、文化的な背景は何か、民族と国家の立場、情感と自尊心がなぜ道教研究に影響するのか。

最近の十数年、中国、日本、韓国の道教研究の論著を渉猟しつつづけているうちに、東アジア各国学界の道教史研究の領域において、近來ますます交流が盛んになっているにもかかわらず、道教、特に中国道教の異域への影響の判断において、多くの微妙な差異があることに気が付いた。率直に言って、このような差異は、大半が史料の真偽や多寡に由来するのではなく、各国の学者の国家的な立場、民族的な情感と観察の角度に由来している。現在、各自の立場や情感や角度の限界を超えて、東アジア区域での中国道教の伝播、影響、受容、融合を議論することは可能なのだろうか。

以下、東アジアで広く流伝した、これまで「道教の痕跡」とされてきた次の三つである現象をとりあげることから、上記の問題の討論を始めたい。それは、

1. 祓い(「祓除祭禮」)の儀礼、
2. 出土資料に見られる符呪法術、
3. 「三尸」説と「庚申」信仰。

1、祓除祭禮の儀礼、符呪法術と「庚申」信仰：東アジアの中国道教の痕跡か

1-1、古代日本の祓い（祓除祭禮）儀礼における道教に類似した要素

古代中国の「祭祀」儀礼は道教に由来するのではなく、むしろ道教の「齋」と「醮」が古代中国の祭祀儀礼に由来していることに疑問の余地はない。古代中国では、上下には天地があり、暗闇には鬼神がおり、冥界には先祖がいると信じられていた。したがって、天地人と神鬼をつなげる儀礼と方法は非常に豊かにして複雑であった。一見したところ理性的でありそうな儒家ですら、その倫理に関する道理のものは、やはり祭祀儀礼から換骨奪胎して発展させたものであった⁶。孔子は弟子の言偃に次のように答えたという。「夫れ礼は、必ず天に本づき、地にそなえ、鬼神に列べ、喪祭射禦冠昏の朝聘に達す」⁷。つまり上は天子が天地（圓丘、方丘、明堂がある）と四方（四郊で、季節に準じる）を祭り、下は貴族や庶民が亡魂を思い祖先を祭るのに、ひとしく一定の規矩と複雑な決まりがあり、そこには、祭る品の数量や等級、儀礼の次第と規範、祝呪祈禳および動作のしかたなど、たとえば祭祀における犠牲（太牢、少牢、魚など）、舞踊（八佾、六佾など）、服飾（天子の冕旒袞服、庶民の喪礼における喪服）、物件（天地、祖先、山川、神鬼など）、陳列、行為、場所、各種の神鬼を祭祀する名目と祝詞が含まれるのである。

紀元後2から5世紀に次第に形成された古代の道教は、ここから多くの知識と方法をくみ取り、しかも形成過程において、こうした伝統的で神聖にして規範的な儀礼によって、もともとは巫、祝、史、宗が天地の神鬼に通じ合う法術にすぎなかったものを、道教の神聖な儀式に作り替えたのであった。最古の道教文献の一つである『老子想爾注』には「道有る者は祭饌禱祠の間に処らず」とあるが⁸、宗教としての道教は、神に通じたり鬼を駆逐したりする儀式なしでは成り立たず、古代中国の伝統的な儀礼を道教儀礼の形成と作り替えの資源とした。古代の「巫」や「祝」は祭祀の儀式を熟知していたことがわかっている⁹。道教が巫覡や方士から生成発展するには、天地や鬼神を祭祀するときのいろいろな儀式やその語彙にも通じることになる。相違するのは、道教儀礼での神鬼の尊崇は、道教典籍に由来するのであり、道教儀礼において神鬼を祭祀する順番は、道教の神譜によって新たに設定された次第であり、道教儀礼において天地と人と神が通じあうために使う祝詞や動作は、道教による新たな整理と編集と設計を経ているという点にすぎない。

私はかつて「由俗而聖」という論文で、次のように述べた。異域の仏教が流伝して著名な大家族がそこに参与することで、5世紀前後の道教は「自己調整」運動をおこない、民間で神鬼を祭祀したり福を祈り災いを退ける祈禱をし

証拠を出して「天皇」号が中国思想、特に道教思想の影響を受けたことを証明している。

注4…久米邦武、津田左右吉のいわゆる不敬事件については、葛兆光「国家と歴史の間——従日本關於中国道教、日本神道教と天皇制度關係の爭論説起」もと『中国社会科学』2009年5期、葛兆光『宅茲中国：重建有關“中国”的歷史論述』台北：聯經出版事業公司（2011）[橋本昭典訳『中国は“中国”なのか「宅茲中国」のイメージと現実』東方書店、2020年12月]。

注5…福井康順ら編『道教』には「日本の道教」（中村璋八）、「韓国の道教」（都珖淳）などの章があり、簡略とはいえ、東アジアへの道教の流伝について概略を提示している。第3巻7頁～。野口鉄郎ら編『講座道教』雄山閣（2001）では、韓国の学者である鄭在書の「韓国道教の起源」（野崎充彦訳）が第6巻『アジア諸地域と道教』206-222頁にある。

注6…この点は、多くの学者がつとに指摘している。胡適「説儒」を参照、もと『胡適文存』四集、『胡適文集』北京大学出版社（1998）第5冊、3-65頁。ちかごろ、余英時の著書もこの問題を深く討論している。『論天人之際』台北：聯經出版事業公司（2014）。

注7…『礼記』『礼運』、『十三

経注疏』北京：中華書局影印本（1980）1440 頁。

注 8…饒宗頤『老子想爾注校証』上海古籍出版社（1991）、第 14 章注、17 頁、第 24 章注、31-32 頁。

注 9…『周礼』「春官・大祝」によれば、「祝」は「六祝の辞を以て鬼神に事う」ことをつかさどるだけでなく、「六祈」（災いがあった場合に神を招いて助けを祈る）、「六辞」（鬼神を対象とした各種の文体）、「六号」（神鬼の名と祭祀品の名称）、「九祭」（各種の祭祀儀式の違い）をわかっていなければならない。『十三経注疏』同前、808 頁。

注 10…葛兆光「由俗而聖：中古道教科儀的宗教化」『中国史新論（生活与文化分冊）』台北：聯經出版事業公司（2013）、117-163 頁。

注 11…『延喜式』神道大系本、東京：精興社（平成 3）、巻 8、266 頁。

注 12…『延喜式』の「東文忌寸部献横刀時呪」を書いた「帰化人」は、中国から来たのか、それとも朝鮮から来たのか、という問題については、上田正昭が「百濟系」の文（ふみ）氏としている。『古代の道教と朝鮮文化』人文書院（1989）、8-9 頁。

注 13…『延喜式』巻 1「神祇一」、巻 3「神祇三」、巻 7「神祇七」、特に 224 頁。私見では、齋儀において奇

たりした儀軌を改造あるいは整合させて、これらの儀軌を編成して神聖で荘厳かつ複雑な様式に変え、道教儀礼を合理化・正当化する方向へと向かわせたこと¹⁰。残念ながら、東アジア史の文献的欠如で、こうした儀礼がいつ、いかにして東アジアの隣国に伝わったのか、正確に知ることができない。一つ典型的な例をあげれば、日本の祭祀への中国道教の影響を論証するとき、日本の学者は 702 年に成書の『延喜式』にみえる、「東文忌寸部献横刀時呪」を例証にすることが多い。それは次のようである。

謹請皇天上帝、三極大君、日月星辰、八方諸神、司命司籍、左東王父、右西王母、五方五帝、四時四氣、捧以銀人、請除禍災、捧以金刀、請延帝祚。呪曰、東至扶桑、西至虞淵、南至炎光、北至弱水、千城百国、精治萬歲、萬歲萬歲¹¹。

この儀式と祝詞が国家の祀典に列せられているのは、もちろん非常に重要である。上田正昭によれば、天武、持統年間（631-703）のころ、日本の国家祭祀の儀式における神霊の名、神祇の次第、四方向の名称は、おおかた道教に似ている。たしかに、もしこれが日本本土の祭祀や祝詞であれば、道教の神祇の名称があるはずがないだけでなく、「東は扶桑に至り」云々といった「中国」を中心とするイメージの語がある必要もないのであり、その中国の文献に由来する可能性は非常に高い。日本の学者によれば、『延喜式』は「帰化人」により書かれたから¹²、その源は国外と関連しているはずで、そのなかで列举された供物や祭祀品は、道教と似た布、麻、米、刀、弓、矢などが多く、特に供物に白紙と色紙があり、神器に玉、刀、鏡などがあるのは、おそらく道教の関係である¹³。

したがって福永光司は、道教の「醮」（まつり）と「章」（のりと）と『延喜式』の「祭祀」と「祝詞」とは直接的な関係があると考えている¹⁴。

1-2、出土資料にみられる符籙の法術

符呪は、中国においてもともと古い淵源を持つ法術で、その觀念の基礎は言語・文字の魔力に対する信仰にある。古代中国人は、天・地・人・鬼のあいだには神秘的な関連があり、文字（言葉を含む）と事物のあいだにも神秘的な感応があり、口に出した言葉ないし書いた文字にはある種のパワーがあり、もし発話者や書者がある種の「神に通ずる」能力を持っている場合、そうした言葉は人を超越した存在に影響を及ぼすことができる、と信じていた。なかでも、言葉に出したものは「祝」「呪」という。伝世のものでは、戦国時代の秦の「詛楚文」は「呪」であり、華山で発見された秦駟禱病玉版は「祝」である。秦漢

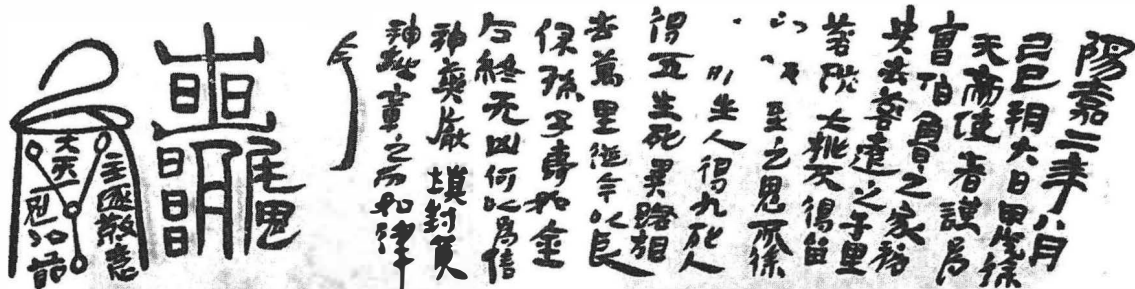


図1：戸県陽嘉二年曹氏瓶の朱書解除文および符。『中国道教考古』第1巻110頁。

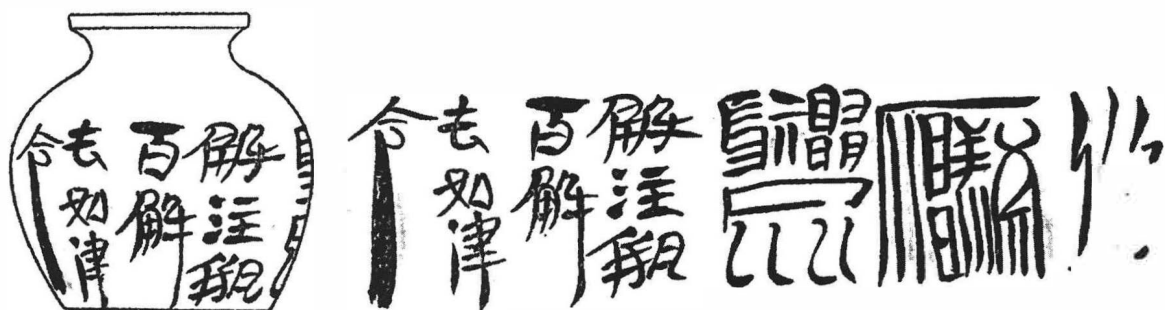


図2：後漢洛陽西郊朱書符および解注文。同上、129頁。

の簡帛にはよく治病の呪語があり（馬王堆帛書の『五十二病方』）、これは古代では「祝由」ともいわれた。書いたものは「符」ないし「籙」である。「符」は神秘的なパワーを備えた図形符号であり、「籙」は諸神霊に命令を授けて指令や祈願通りのことをおこなわせる力を持つ文字である。

道教的な考えによれば、「符を描くに要訣を得ていれば、鬼神をも驚かせる」といわれるように、符呪は往々にして道教の法術とされ、『太平経』では「神符」と称している。しかし、古代中国で「天地が断ち切られた」[歴史時代になった]あと、こうした法術はすぐに巫覡が慣用する技術となった。後世の出土文物においては、若干の後漢の解注瓶に符文が見られ（図1：戸県陽嘉二年曹氏瓶の朱書解除文および符。図2：後漢洛陽西郊朱書符および解注文。図3：南李王朱書陶瓶解注文）、道教の形成途上、また『太平経』で「神符」と称される以前に、符文はすでに民衆の生活世界でよくみられる法術となっていたことが証明されている¹⁵。逆にいえば、後世の道教は、このような世俗的な巫覡の法術を襲用し、道教の言語と典籍によって、あらためて神聖化・神秘化したにすぎないのである。

通常「解注瓶」といわれる上のような符図と呪文以外に、後漢以来、ある種の人形の簡牘が発見されている。特に取り上げるに値するのは、張勳燎・白彬編『中国道教考古』に示されている武威磨咀子の松人解注木牘である。これは、

妙な語彙や忌み言葉があり、「死称直、病称息、哭称塩垂、打称撫、血称汗、穴称菌、墓称壤」などは、古代中国から来たものと思われるが、今のところ相応する証拠や資料を見いだせない。

注14…福永光司「道教における“醮”（まつり）と“章”（のりと）——〈延喜式〉の“祭祀”と“祝詞”に寄せて」東アジア基層文化研究会編『道教と東アジア——中国・朝鮮・日本』人文書院（1989）、19-36頁。

注15…最近発見された、咸陽出土の後漢朱書陶瓶には北斗の図像があり、北斗の柄杓に太一鋒があり、か

たわらの符図に「左賊史」「右賊史」とある。おそらく墓泥棒防止のためであろう。劉衛鵬「咸陽窯店出土の東漢朱書陶瓶」『文物』2004年2期、86-87頁。もう一つ、延熹9年の紀年がある陶瓶には、「生ける人にはもとより宅舎有り、死せる人にはもとより棺槨有り、生死は処を異にす、生ける人と相索むる無かれ（生人自有宅舎、死人自有棺槨、生死異處、無与生人相索）」とあり、おそらく死者が生者を道連れにしないようにしているのだろう。王沢慶「東漢延熹九年朱書魂瓶」『中国文物報』1993年11月7日。

注16…のちに唐代になると、松人も「柏人」とされた。1973年に江西南昌北郊の唐墓から唐の昭宗の大順元年（890）の「柏人」が出土し、その背面には、この柏人は死者の南昌敬徳坊の熊氏十七娘に代わって、冥界の一切の罪と罰を引き受けるとあり、何度も「柏人に当る」といつている。江西省博物館「江西南昌唐墓」『考古』1977年6期。1972年に江西彭沢の北宋墓から元祐5年（1090）の柏木の人形が出土し、背面には「……明らかに救するに柏人一枚、宜しく地中の呼訟を絶つべし、若し男女を呼べば、柏人当り、若し家人を呼べば、柏人当る……急急如律令（……明救柏人一枚、宜絶地中呼訟、若呼男女、柏人当、若呼家人、柏人当……急急如律令）」とある。彭適凡ら「江

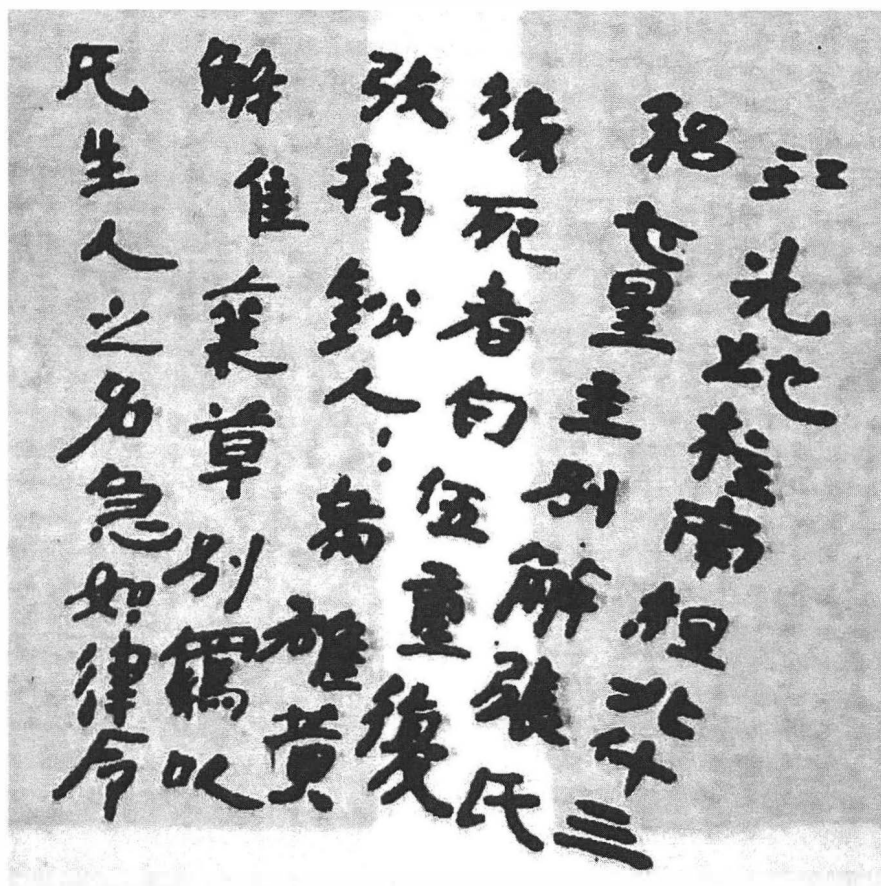


図3：南李王朱書陶瓶解注文。同前、126頁。

東晋の咸康六年（340）の木牘で、特殊な点がある。正面に人の形が描かれているのである（図4：武威磨咀子の松人解注木牘）^{*16}。張勳燎・白彬の考察によると、松あるいは柏を使ったこうした木人は、死者およびその家族にかわって、死後の世界の責任を請け負うのであり、そうした伝統は、後漢にすでに存在し、唐宋時代まで続いて、明代になって次第に紙の人形で代用するようになったという^{*17}。

日本と韓国でも類似の簡牘が発見されていることが学術界から注目されている。なかでも、日本で出土の各種の木簡、特に桑津遺址出土の飛鳥時代（7世紀、唐初に相当）の符呪木簡（図5：桑津遺址出土符呪木簡）は、正面に符と文があるのがはっきりみえ、後漢の簡牘や解注瓶と相似している^{*18}。ほかにも日本の研究者の紹介によれば、1971年に浜松伊場遺跡で出土した「百怪呪符」は、年代的に8世紀後半から10世紀中葉で、中唐から五代時期にあたるが、なかに「天罡」という字がある符呪である。日本の研究者は、それが「道教の教義に基づき、天帝に止雨あるいは治病を祈願している証拠」だとしているが、前掲した後漢の李王墓朱書符呪を想起させる。南李王墓朱書の「遊光、地柱、南

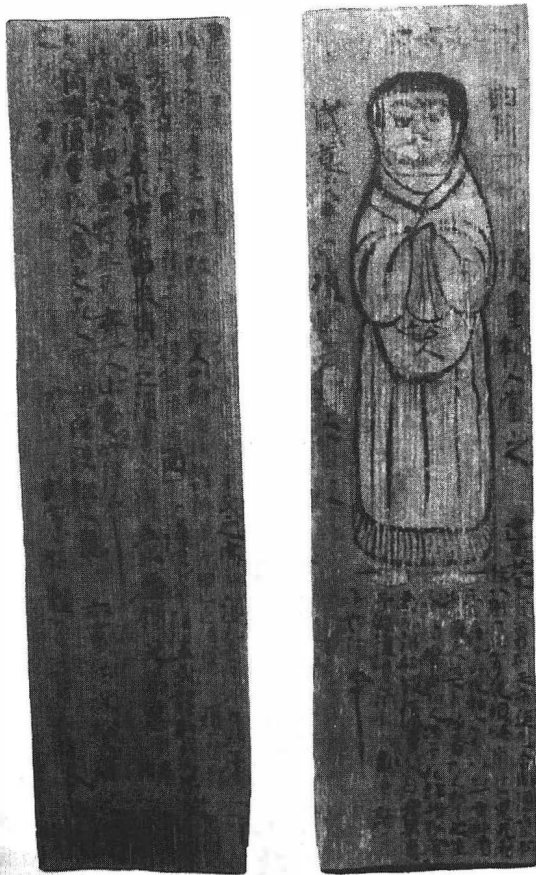
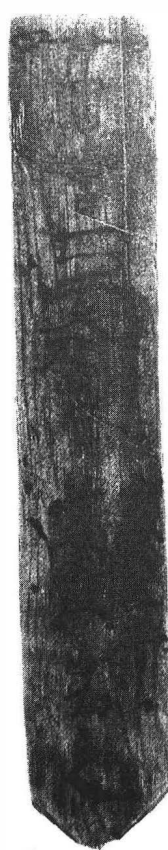
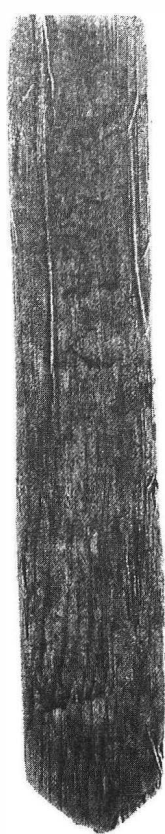


図4：武威磨咀子の松人解注木牘。同前、第5巻1386頁。



表



裏

図5：桑津遺址出土符呪木簡。

組、北斗」などは、まさに亡魂を護る神祇として、「天罡」とともに生死をつかさどる星辰に属する。このほか、浜松伊場遺跡「百怪呪符」と宮城県多賀城遺址出土の木簡は、後漢の解注瓶や後世の道教の符と同じように、「急急如律令」と書かれていることが多く、研究者はそれが道教に由来すると考えている¹⁹。

日本と中国で発見されたこうした資料は、確かに「符節を合するごとし」である。さらに二つの興味深い図像を見てみよう。一つは後漢の木牘であり、神秘的な符図とともに奇妙な文字があり、どうやら文字には「鬼の名を天光と為す（鬼名為天光）」とあるのがわかる。[神怪小説で] いわゆる「天帝神□、已に汝が名を知れり」などというのにあたり、おおそ夏鑄九鼎あるいは『白沢精怪図』の意味であって、神鬼の名を知っていれば神鬼をコントロールできるというわけだ。符図に隠されているのは「鬼」という字であり、だから最後には「急急如律令」とある。もう一つは、1990年代に奈良橿原市の藤原宮あとから出土した木簡である²⁰。この発見は日本の学界を驚かせた。というのは、その形態が後漢の木牘とよく似ており、やはり符図に「鬼」という字が認められるからである（図6：後漢木牘と奈良の木簡）。もちろん、日本で最も多く

西発現幾座北宋紀年墓』『文物』1980年5期、33頁。以上は張勳燎・白彬『中国道教考古』北京：線装書局、2006年、第5冊、1385-1396頁による。

注17…張勳燎・白彬『中国道教考古』第5冊、1402頁。

注18…背面の文字は「□家史木之」とあるようだ。この木簡は大阪市文化財協会所蔵。

注19…福永光司・千田稔・高橋徹編『日本の道教遺跡』朝日新聞社（1987）。野口

鉄郎編『選集：道教と日本』
雄山閣（1996）。

注 20…この木簡の原図は
奈良国立文化財研究所の
提供で、『京都新聞』1998
年 5 月 7 日第 23 版に載
り、題は「奈良藤原宮跡：
まじない木簡」とある。

注 21…『選集：道教と日本』
第 2 巻『古代文化の展開
と日本』所収。

注 22…王育成「中国古代
人形方術及其対日本的影
響」『中国歴史博物館館刊』
1997 年 1 期。

注 23…窪徳忠「李朝の三
尸信仰」「庚申の本尊に
ついて」『朝鮮学報』第
37、38 期、1961 年 1 月、
270-295 頁、『朝鮮学報』
第 49 期、1968 年 10 月、
113-124 頁。窪徳忠「日
本における庚申待——奈良
上之郷村調査報告」『東方
宗教』1955 年、8、9 合併号、
60-74 頁。『庚申信仰の研
究』窪徳忠著作集』第一
書房（1996）。

注 24…『抱朴子』内篇「微
旨」に引く『易内戒』『赤
松子経』『河図紀命符』で、
「三尸」の害が述べられて
いる。また「遐覧」では、
著録として『三尸集』一卷
がある。これは、遅くとも
東晋以前に「三尸」の驅除
が修道者の必須となってい
たことを示している。

注 25…『雲笈七籤』齊魯
書社影印本（1988）巻 81
「庚申部」、463 頁以下。

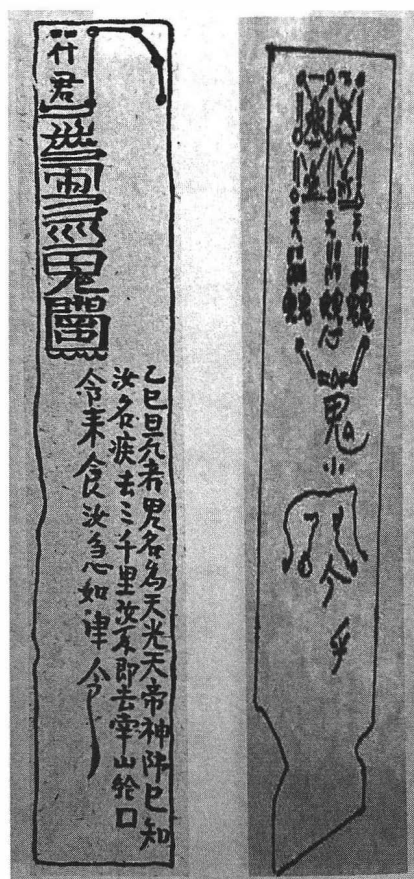


図 6：後漢木牘と奈良の木簡。

発見されているのは、研究者が提示しているように、死者に代わって死後世界の運命を引き受ける「人形」である。『選集：道教と日本』第 2 巻には平城京跡出土のこうした「松人」「柏人」に似た人形が挙げられている²¹。もちろん、こうした習俗は古代中国に伝わった方術の影響を受けたもので、王育成が「中国古代人形方術及其対日本的影響」という論文で詳述している²²。

1-3、道教の「三尸」説と「庚申」信仰の東アジア諸国への伝播

日本の研究者の論著では、「三尸」説と「守庚申」法は、東アジア諸国への道教の伝播の主たる例証とされ、なかでも影響が最も大きいのは、まちがいない窪徳忠の研究である²³。

「三尸」説はいつからあったのか、はっきりしていない。一般的には、後漢にはすでに「三尸」説があったとされる。後漢のものとされる『河図紀命符』『易林』『列仙伝』『漢武帝内伝』などに「三尸」に関する記載がある。しかし、これらの書物の成書年代については、厳密に考えると疑問がある。それゆえ、



図7：敦煌卷子本「宵夜図」。

概括すると以下のような内容である。①三尸の名前：「上尸は青欲、自ら彭倨と号す。変化すること九種、鳥頭蛇軀……中尸は彭質、号して中黄と曰い、愛欲あれば自ら居る。腹に依り逃れ蔵る……下尸は彭矯、食欲あれば自ら榮う。白色にして混沌たり、体に常の形無し……」。②三尸のいる場所：「上尸の彭倨は人の頭の中に在り」「中尸の彭質は人の腹の中に在り」「下尸の彭矯は人の足の中に在り」。③三尸の行動：「人の生まるや、皆な形を父母の胞胎に寄せ、味を五穀の精氣に飽う。是を以て人の腹の中には、各おの三尸九虫有りて、人の大害を為す。常に庚申の日を以て、上つかた天帝に告げ、以て人の罪を造すを記すこと、分毫までも録奏し、人の生籍を絶ち、人の禄命を減らし、人をして速かに死せんことを欲す……」。『雲笈七籤』巻81、464頁、467頁、465頁。

「三尸」と「守庚申」に関する最も信頼性の高い資料は、東晋の葛洪『抱朴子』内篇である²⁴。そののち、いろいろな道教文献に「三尸」説および「守庚申」法が記載されており、北宋の張君房編『雲笈七籤』巻81「庚申部」に、最も系統的で詳細な記述が見える²⁵。それによれば、「三尸」が人の寿命を脅かすので、道教には「三尸」を駆除ないしコントロールする法がある。簡単にいえば、すでに高いレベルの修行者は、心神を維持することで三尸が祟ることを制御できるが²⁶、普通レベルの修道者は、「守庚申」法を使った方がよい²⁷。三尸は庚申の日には人の体から抜け出て、天帝にその人の罪過を告げ、そうすると寿命が短くなる。三尸が体から抜け出ないようにするには、

注26…三尸は「陰氣に托して以て靈と為し、私欲に感じて用を致す」、このため、欲望や誘惑が「生ぜんと欲すれば則ち三尸生じ、欲滅せんと欲すれば則ち三尸滅す」。

注27…段成式『酉陽雜俎』北京：中華書局（1981）前集巻2「守庚申」に「七守庚申三尸滅、三守庚申三尸伏」とある。

注28…以上は『雲笈七籤』巻81、467-468頁。「守

凡そ庚申の日に至れば、夜を兼ねて臥せずして之を守る。若し曉に体疲るれば、稍や床に伏して数しば覚え、睡を熟ならしむる莫れ。此くなれば尸は即ち上って天帝に告ぐるを得ざればなり（凡至庚申日、兼夜不臥守之、若曉体疲、稍伏床数覺、莫令睡熟、此屍即不得上告天帝）²⁸。

庚申」以外に、符図を描ったり薬を使ったりする。白芷草、桃葉、丹砂、大醋、茯苓、附子、幹漆などである。ただし、これらは補助的な手段である。

注 29…日本杏雨書屋蔵品、番号：31R。『敦煌秘笈・影片冊 1』大阪：武田科学振興財団、杏雨書屋（2009）225 頁。

注 30…たとえば宋の葉夢得『避暑錄話』徐時儀注本（『石林燕語』と合冊、上海古籍出版社、2012）巻下には「凡そ道を学ぶ者は、未だ其の説を信じざること有らざれば、柳子厚は最も強項と号し、亦た罵屍虫文を作る（凡そ道者、未有不信其説、柳子厚最号強項、亦作罵屍虫文）」という。また、唐末のある日、朝士が終南山太極観で庚申を守る集いをしたところ、道士の程紫霄だけは反対する態度を持ち、笑いながら「三尸なんているわけがない。わが師匠は三尸に託して悪事を恐れさせようとしただけだ」と言ったという。

注 31…圓仁『入唐求法巡礼行記』小野勝年訳注、鈴木学術財団（1964）第 1 冊 295 頁。

こうした道教の「三尸」説と「守庚申」法は、遅くとも東晋時代にはすでに形成されており、唐代には広く流行して、こうした宗教的な儀式が変化して「徹夜」の娯楽活動となった。羽田亨所蔵の敦煌卷子（羽 31R、図 7：敦煌卷子本「宵夜図」）の「宵夜図」には

夫れ此の図は、君子の庚申を守り、戯玩するに拯けと作らん為に、故に宵夜を述ぶるなり。其の図は一年十二月七十二候三百六十日に像り、年内の太歳已下の神煞には、並びに月に随って節假有り。彩行子を擲って、神煞に遭えば即ち歇む……（夫此図者、為君子守庚申、戯玩作拯、故述宵夜、其図像一年十二月七十二候三百六十日、年内太歳已下神煞、並有隨月節假。擲彩行子、遇神煞即歇……）

とある。つまり、庚申を守って寝ない人用に徹夜でゲームをするためであることがわかる^{*29}。したがって、唐宋時代には、この法はすでに民間習俗となっていたと考えることができる^{*30}。

では、このような習俗はいつごろ韓国や日本に伝わったものであろうか。普通、三尸説と庚申信仰は、だいたい平安時代に日本に伝わったとされる。圓仁の『入唐求法巡礼行記』承和五年（唐の開成 3 年、838）11 月 26 日の記載によると、唐で「夜、人みな睡まざること、本国の正月庚申の夜と同じなり」とある。遅くとも 9 世紀の中唐時代には、この風俗はすでに日本に影響していたことがわかる^{*31}。『源氏物語』『雨夜品』に「守庚申」の話があることに注意した研究者もいたが、福永光司の指摘によれば、これは最古の記録ではなく、大阪の四天王寺には「庚申堂」があり、この四天王寺の淵源はもっと古く、聖徳太子の時代にはあったという。だとすると、もちろん「庚申」信仰もずっと古くまでさかのぼることになる。しかし、果たしてどうかはさらなる討論が必要だ。

いずれにせよ、平安時代（794-1185）、鎌倉時代（1185-1333）、室町時代（1336 - 1573）において、「三尸」説と庚申信仰が日本で広く一般庶民の生活にまで普及していたのである。これについては、窪徳忠の研究においてすでに極めて詳細な討論がおこなわれている。中国と陸続きの朝鮮半島においては、「三尸」説と庚申信仰はより古くから伝わっていたと考えられるが、直接的な史料に欠けているため、その伝播について、直接文献によって時代考証ができるのは日本より遅く、高麗時代（918-1392）に至ってしまう。とはいえ、高麗時代の「三尸」説と庚申信仰は、すでに宮廷内に入っていることからして、おそらく韓国への伝播は日本より広くかつ深かったと考えられる。

要するに、遅くとも 9 世紀以後には、「三尸」説と「守庚申」の習俗は東アジア全体の生活世界に入っていたと考えられる。

1-4、本章のまとめ：道教から贈られたものなのか、東アジアで共有された習俗なのか

祓除祭禳や符呪木簡にせよ、庚申信仰にせよ、これらの儀礼や法術は、9世紀以前（あるいはもっと古くは4、5世紀）の東アジア各地域で、つぎつぎに流伝していたことはまちがいない。問題は次の点にある。すなわち、それらは道教経由で東アジアの各地域に伝播した宗教的な儀礼や法術なのか、それとも古代中国に由来するが、同時に古代東アジア各国に共用されていた信仰や法術や習俗なのか？

なぜこのように問うかという、これは結局、中国以外の地域への道教の流伝と影響についてどのように判断するかに関わるからである。つまり、古代日本と韓国が中国道教の「影響」を受けたのか、それとも、日本と韓国が古代中国の文化資源を受け入れたものの、道教からの直接的な由来ではなく、古代の巫覡や方士の術および社会や生活における習俗から来たものなのか。あるいは、中国の巫覡や方士および道教の神、儀礼、法術などは、各国の固有信仰を誘発し変容させ、自国の宗教信仰とその方法へとかたちづくったのか。日本の研究者が好んで使う用語に、「受容」と「変容」がある。韓国の研究者も歴史研究においてこの二概念を受け入れている。この二概念は文化交流史上において有用ではあるが、問題は、「受容」したとすれば、「資源」を提供したのは誰なのか。「変容」したとすれば、もともと伝来したときはそれほど完全でも系統的でもなかったのか、それとも、伝来してから、丸山真男のいわゆる本土的「古層」の改造と執拗「低音」の修飾を経ることで、これらの「もとの姿」を「新しい顔」に取り換えたのか。

この点は、東アジアへの道教の流伝についての判断に関わるため、以下で文献と考古資料から道教の東アジア各地域への伝播の歴史を考察しておかなければならない。

2、時代と路線：中国道教の東アジアでの流伝史

2-1、切れ切れな伝聞：7世紀以前の道教の東アジアにおける伝播

古代中国の神仙伝説、祭祀儀礼、災禍の回避方法、観念語彙などが、日本や韓国に影響していたことを認めないわけではない。ただ、宗教としての道教はいつ中国以外の地域に伝わったのだろうか。率直に言って、7世紀以前の道教の伝播は、今のところ直接的な文献証拠に欠けている。

多くの研究者は、わずかな痕跡から次のように推測している。中国の道教は、

注 32…鄭在書「韓國道教の起源」野崎充彦訳、野口鉄郎ら編『講座道教』（雄山閣、2001）第 6 巻『アジア諸地域と道教』206-222 頁

注 33…李 能 和（1869-1943）『朝鮮道教史』ソウル：東国大学校（1959）第 1 章「総説」、1-3 頁。

注 34…車柱環『朝鮮の道教』三浦國雄、野崎充彦訳、人文書院（1990）。

注 35…道教が高句麗に伝来した時代と仏教の伝来は同時代だったと考える研究者が多い。朝鮮の三国時期（4 世紀から 7 世紀中葉まで）は、仏教と道教がしだいに半島に伝来したと思われるが、文獻的には、仏教の高句麗伝来の記事はかなりはっきりしている。372 年に、前秦の苻堅が仏教僧の順道を使節として高句麗に至り、あわせて仏像と仏教經典を贈った。2 年後（374）、高句麗の僧である阿道が南方の東晋から帰国し、そのあと高句麗に伊弗蘭寺と省門寺を建立した。10 年後、半島のもう一つの国である百済が胡僧の摩羅難陀を招き、枕流王は彼のために漢江の南の漢山郡に寺院を建立し、僧 10 人を度した。最後は新羅で、十九代の王である納祗王時代に、高句麗から墨鬚子とよばれる僧を招いた。墨鬚子は王らに「三宝（仏法僧）」の理を講じた。とはいえ、新羅ではのちの二十三代の王である法興王の時代にな

初期の高句麗、百済、新羅への影響はかなり早くからあったはずだ、なぜなら古代の韓国と中国、特に高句麗と中国のあいだは陸続きで接しており、人口の流動も多かったから。韓国の研究者である鄭在書は、彼と此を分たぬこのような地縁関係が宗教信仰や生活習俗を共用させた、と述べている^{*32}。韓国の研究者は、中国の集安地区の初期高句麗の古墓にある四神図像壁画や、古代韓国の神話伝説（桓因、桓雄、檀君伝説、高朱蒙伝説、朴赫居世伝説など）を取り上げ、それらを道教の影響の痕跡だとみなしている。しかし、四神図像は道教専有のものではなく、神仙伝説の形成は道教より古い。それゆえ、多くの研究者は、『三国史記』巻 16「高句麗本紀四」にある、漢の献帝の建安 2 年（197）すなわち高句麗時代に「中国が大いに乱れ、漢人で乱を避けて来たる者はなはだ多し」とある一節を引用するばかりである。韓国道教史研究の基礎を築いた李能和は、初期の著作である『韓国道教史』の第 1 章「総説」でこの一節を引用し、中国と地続きの高句麗王朝は、「扶餘の風俗を受けつつ、中国の文化に接近し」、率先して五斗米教を信奉したと認めている^{*33}。この観点は車柱環の『朝鮮の道教』でさらに進められた。車氏も同じように『三国史記』のこの一節を引用し、中国の道教は大陸に深く領土を持った高句麗を通して伝えられたと考えている^{*34}。

しかし、これはやはり推測にすぎない。『三国史記』は成書時代がおそいだけでなく、漢人が乱を避けたとしても必ずしも道教を伝えたとは言っていない^{*35}。中国の道教が韓国に伝播した明確な証拠は、実際のところ、7 世紀までくだる。釈一然『三国遺事』によれば、唐の武徳・貞観年間（618-649）に、高句麗人は争って五斗米道を信奉し、道教の信者が多かったため^{*36}、唐の高祖李淵がこの状況を聞き知って、武徳 7 年（宋留王 7 年、624）に道士を高句麗に派遣し、天尊像を贈り、道士に『道德経』を講義させたという。この事件は『三国史記』巻 21「宝蔵王本紀」2 年と巻 49「蓋蘇文伝」にも記録があり、それによれば当時の権臣たる蓋蘇文は国王稟に対してこう報告した。「三教はたとえば鼎の足のよう、一を欠けてもいけません。今や儒と釈はならびに興起しましたが、道教は盛んならず、いわゆる天下の道術者を備えるという段階ではありません。伏して願うに、使いを唐に派遣して道教を求め、もってわが国の人々を訓育していただきたい」。この結果、国王の支持を得て、人を唐に派遣して道教を求めた。唐の太宗は貞観年間に「道士叔達ら八人を遣り、あわせて『老子道德経』を賜った」という。当時の高句麗宝蔵王は非常に喜び、これらの道士を仏寺中に住ませ、命令を下して道士の位置を儒士の上に置かせたという^{*37}。このような 7 世紀の歴史的な記載があって、はじめて中国道教がこのときすでに朝鮮半島に流伝していたことが確認されるというべきである。

では、日本での道教の流伝状況はどうだったか。百年あまりの研究によって、

日本の古い時期の文化に道教の痕跡を見いだすようになった。たとえば「北極」を中心とする星辰崇拜や、「八紘」「紫宮」などの観念と語彙の使用^{*38}、蓬莱など神山や仙島についてのイメージがある^{*39}。特に前述の、官吏の文書、すなわち「帰化人」によって執筆された『延喜式』に所載の宮廷祭礼に「皇天上帝」「三極大君」「東王公、西王母」など道教的な色彩の神名が使われていることについて、日本の研究者は、道教と類似した神祇、法術、知識が、古くから日本に伝わっていたことを示しているだろうと考えた^{*40}。

しかし、これにしてもやはり推測に属する。こうした文化要素は、いかにして日本に伝わったのか。高句麗、百濟、新羅は大陸文化が日本に伝わる重要な経路であり、6世紀後半、儒家經典は百濟經由で日本に伝わり、仏教も百濟經由で日本に伝わった^{*41}。道教もやはりこの経路で同時に日本に伝わったのではないか。直接的な史料の証拠がない状況では、一つの可能性でしかないが、現在、多くの研究者は、高句麗、百濟、新羅は比較的古くに道教を受け入れた地域であるから、朝鮮半島は日本に道教を運んだ重要な経路だったはずだと考えている^{*42}。数十年のあいだ、日本の学界はこの経路にますます注意するようになった。特に上田正昭は、次のように述べている。「これまでとかく軽視されてきたのは高句麗、百濟、新羅などのありようであった。私があえて朝鮮の道教に言及し、古代日本の道教的信仰とのかかわりあいをくりかえし強調しているのも、そうした研究動向と無関係ではない」^{*43}。

このほか、高句麗、百濟、新羅という経路以外に、日本の研究者は、道教の日本伝来は、おそらく渡来した中国の「帰化人」と関係しているとも推測している。たとえば福永光司は「古代日本と江南道教」の関係をかなり重視している。それによれば、古くから江南の呉国は古代日本と交流があり、「倭人」は呉太伯の子孫とみなされたこともある。そして南北朝時代の江南、特に茅山道教は相当に興隆し重要とされた。そこで福永は、江南の道教と巫術は、日本に深い影響を与えた可能性があるのではないかと推測している。福永の観点にあまり賛成ではない中村璋八も、5世紀前後（つまり応神、仁徳年間）に、道教が江南で早くも合法的に流伝していたゆえに、長江デルタ地帯からやってきた大量の「帰化人」が、日本に道教のいろいろな内容を与えたことは間違いなく、彼らは道士ではなかったが、道教の信仰と知識を伝来させることは可能だった、という点は認めている^{*44}。

2-2、7世紀以後：東アジアの道教流伝の概況

7世紀前後に道教が朝鮮に伝来した（あるいは朝鮮半島經由で、または直接的に江南から、日本に伝来した）ことは文献で証明できるのではあるが、7世紀前後の資料はごくわずかで、こうした歴史の破片を集めて一個のまとまった

って、仏教が大いに興るようになる。

注 36…李能和『韓国道教史』第6章に『三国遺事』のこの一節を引用し、次のように述べている。「五斗米教は漢末の張道陵に始まり、蜀中におこなわれた。けだしわが朝鮮民族の原始宗教は神と仙の道のみであり、のちに儒教と仏教があったが、民性として神と仙の道になずんでいたために、五斗米教が伝来するや、高句麗の人々はこれを歓迎して争って信奉したのではなかろうか」。46頁。

注 37…車柱環『朝鮮の道教』39頁。

注 38…「八紘」は、『淮南子』原道訓の高誘注によれば天の八維とされ、『日本書紀』（日本古典文学大系本、坂本太郎、家永三郎ら校注、岩波書店、1967）の「神武紀」[212頁]に「兼六合以開都、掩八紘而為宇[六合（くにのうち）を兼ねて都を開き、八紘（あめのした）を掩（おほ）ひて宇（いへ）にせむこと]」とあり、天皇の統治は天下をおおう国家だという意味である。「紫宮」は、『日本書紀』の「推古天皇紀」によれば、603年に聖徳太子が「冠位十二階」を施行し、冠服にそれぞれ色を配分したが、そこで最高位に紫色を配分した。これが中国の太一紫宮信仰と関係するとする説がある。

注 39…『日本書紀』巻 14

の雄略天皇四年二月に、天皇が大和の葛城山で蓬萊の神仙に出会ったという記事があり、また二十二年には浦島子が招かれて蓬萊に遊んだ物語がある。

注 40…上田正昭『古代の道教と朝鮮文化』8頁。

注 41…『日本書紀』巻19の記事によれば、百済の聖明王の時代、すなわち日本の欽明天皇の時代に、百済が「西部姫氏達率怒里斯致契等（せいほうきしだちそちぬりしちけいら）を遣（まだ）して、釈迦仏（しゃかほとけ）の金銅像（かねのみかた）一軀（ひと）はしら、幡蓋（はたきぬがさ）若干（そこら）、経論（きょうろん）若干（そこらの）巻を献る。別（こと）に表（ふみ）して、流通（ひとにあまねは）し礼拝（みづからをが）む功德（のりのわざ）を賛（ほ）めて…」とある〔岩波文庫第3冊 298頁〕。

注 42…少なくとも道教と関連する方術知識には、この通路で日本に伝わったものがある。多くの研究者がよく引用する『日本書紀』の記事だが、推古天皇十年（602）の冬、百済の僧である観勒が日本に至り、日本に「曆本及び天文地理書、並びに通甲、方術の書」を贈った。これら天文、地理、曆法、通甲、方術の書に、おそらく道教的な内容があっただろうが、道教そのものとはいえない。

注 43…上田正昭『古代の

図像を描くことは不可能だ。7世紀以後になると、こうした痕跡は次第にはつきりしてくる。前述のように、唐の高祖李淵は高句麗に天尊像を贈ったし、唐の太宗李世民は道士の叔達ら8人を派遣し、高句麗に『道德経』を伝授させ、国王の支持を受け、「道士を尊んで、儒士の上に坐せしめ」、さらに道士に「行きて国内の有名なる山川を鎮せしめた」^{*45}。これは中国の宗教史上の状況と相似している。宗教間の競争関係が、高句麗の仏教道教間の衝突を引き起こすに至ったのである^{*46}。しかし、資料が不足しており、この数世紀に朝鮮半島で道教がどのように伝播したか、その具体的な状況は知るよしが無い。もちろん、唐王朝と高句麗、百済、新羅の諸国は往来しげく、道教を相当に信奉する大唐帝国の、高句麗、百済、またのちに半島を統一する新羅に対する影響力の大きさから考えて、当時の唐朝で盛んだった道教が、朝鮮半島にある程度流伝したことは当然であろう^{*47}。特に8、9世紀、すなわち盛中唐以後は、史書によるわずかな記載以外に、一部は文人士大夫の文集に、一部は現存する碑刻などに、韓国側の道教に関わる文献記事が陸続と登場するようになる。

前者で最も重要なのは、晩唐に任職し、伝説では金可記に口訣を伝授されたという崔致遠（857-?）の『桂苑筆耕集』である。『桂苑筆耕集』は、現存する古代韓国の筆頭となる文集で、その巻15「齋詞十五首」には、少なからぬ道教の青詞を載せる^{*48}。周知のように、青詞は中晩唐に流行した宗教文体であり、崔致遠の青詞は、その記載によれば道教の上元黄籙齋、三元齋、禳火齋などの儀礼で使われた。その青詞では「紫府真人」「広成子」「太上三尊」「十方衆聖」「華封人」「六甲六丁」などの道教の神々が言及されているほか、「周の時の柱史」「郭璞」「葛洪」などの道教伝説上の人物も言及されている。特に注意に値するのは、「洞淵妙齋」に言及していることだ。これらは、新羅時代（668-901）後期に、道教の文学、神祇、儀礼が朝鮮半島ですでに流行していたことを示している^{*49}。

後者は各種の碑刻文献である。韓国ではいまのところ、古い道教の碑刻は発見されていないが、既発見の仏教の碑刻に道教に言及した資料がいくらかある。たとえば、高麗の太祖二十六年（943、中国の五代時代）の「忠州淨土寺法鏡大師慈燈塔碑」には三教の説があり、儒家学説、道教思想、仏教信仰を対照させている^{*50}。また、高麗の光宗十六年（965、北宋初年にあたる）の「聞慶鳳岩寺静真大師圓悟碑文」にも「天地世界のもと、地の最も貴きものを身毒といい、三界の内、位の最も尊きものを勃陀〔ブツダ〕という。西に顧みればその徳は天に明らかに、東に流れてはその教えは日に遠くいきわたる（八極之中、括地貴者曰身毒、三界之内、推位尊者曰勃陀。西顧之徳天彰、東流之教日遠）」とあるものの、そのあと「この故に伯陽〔老子〕が我が師たる論を著わし、尼父〔孔子〕は聖人の説を出した（是故伯陽著我師之論、尼父發聖人之譚）」という。つまり、当時の高麗の知識階層に広くあった観念では、信仰世界で儒

道釈三教が併置されていたのである⁵¹。

では、道教は日本に伝来したのか。たぶん伝来しただろうと感じられはするが、残念ながらいまのところ直接的な文献証拠は存在しない。7世紀から10世紀のあいだに、唐朝の僧が日本に赴いて仏法を伝えたり戒を授けたりし、日本の高僧が中国に求法の巡礼をし、仏教流伝の歴史資料には事欠かない。なかに道教に言及した記載があり、たとえば、9世紀の圓仁は『入唐求法巡礼行記』で中唐の武宗の崇道と廃仏を伝えており、間接的に中国道教の状況を日本に伝えることとなった。また各種の『請来書目』『見在書目』には、9世紀以前に日本に伝来した道教典籍が記録されており、道家の著作である『老子』の各種の注釈のほか、道教の著作である『老子化胡経』『太上老君玄元皇帝聖化経』『太上靈宝経』『消魔宝真安志経』なども記録されている。特に、唐の玄宗時代に公的に非常に尊重され、敦煌に保存された数量が最も多い道教経典である『本際経』がある。このことから、唐代の道教の経典、道教の儀礼、道教の観念、そして道教の法術も、日本の上層部と民間を問わず、日本の生活世界に陸続と入っていったと考えられる。

当時の朝鮮半島と同じように、宗教世界で「(儒釈道)三教」を並立すべしとする観念も日本に入った。なかでも最も注意に値するのは、空海(774-835)が入唐以前に書いた『三教指帰』である。797年、すなわち空海24歳の作である。道教思想を闡明し、「養性の方、久存の術」を取り上げ、養生するならば「その大要を考案した上で、次のようなものを服用するがよい」と述べて、さらにいろいろな道教知識や法術を取り上げている。

白朮・黄精・松脂・穀実などの除病延命の仙薬を服用すると、身の病いを除き、蓬の矢、葦の戟、神符、呪禁などは、外からの難を防ぐ魔除けの道具である。呼吸するには夜半より日中までとし、季節に応じて調節する。天門にあたる鼻孔をたたいて、醴泉である唾をのみ身をうるおす。地中より玉石を掘り出して、仙薬として飲む。朝は靈芝の類の草芝、それに肉芝を服用して飢えをいやし、夜は松の根にできる茯苓や、松脂から成る威僊で疲れをいやす。日中に姿をかくし、夜半に目が見えて字を書く。地下のものを透視し、水上を歩くことができる。鬼神を駆使し、飛龍と駿馬にのる。刀をのみ火をのみ、風を起こし、雲を起こすような不思議な術も不可能ではない。どんな願いでもかなえられる。また白金(銀)、黄金(金)は天地の精髓であり、神丹、練丹は昇仙の靈薬であるが、これを服用するには方法があり、これを調合するのに秘術がある。一人がこれに成功すれば、その人の一族はみんな昇天する。わずかな薬を服用するだけで昼間に天に昇る。その他の神符をのみ、生気を食う術とか、遠い道のりを速く行くとか、凡人の体を変えて仙人になるなどの不思議なことは、たくさんあって

道教と朝鮮文化』266頁。

注44…補注1を参照せよ。

注45…崔南善編『(新訂)三国遺事』(ソウル:三中堂書店、1946)巻3「興法第三」131頁。

注46…『三国史記』巻22「高句麗本紀第十」541頁。按ずるに、このことは『三国遺事』巻3「興法第三」「宝蔵奉老、普徳移庵」の一則にも記載がある。「時普徳和尚住盤龍寺、憫左道匹正、国祚危矣、屢諫不聴、乃以神力飛方丈、南移於完山州」。130頁。

注47…補注2を参照せよ。

注48…「青詞」は、中唐の李肇の『翰林志』によると、太清宮や道観で神祇に進める文のことで、青藤紙に朱で書かなければならないため「青詞」という。唐代では、三清、北極、玉皇、本命元神、五嶽四瀆などを祭祀する道教儀礼で「青詞」が使われた。『全唐文』(上海古籍出版社影印本、1991)巻280に吳融の「上元青詞」などがみえる。この点は、唐の楊鉅『翰林学士院旧規』の「道門青詞規」を参照できる。

注49…のちに高麗時代には、青詞を書いた文人がいる。たとえば『東文選』巻115「青詞」類には、金富軾(1074-1151)3首、崔惟清(1095-1174)1首、金克己(?-209)1首がある。正規の道教活動がな

ければ、こうした作品の必要性はないだろう。

注 50…補注 3 を参照せよ。

注 51…李夢遊「開慶鳳岩寺静真大師圓悟碑文」、前掲の李智冠編『校勘注釈：歴代高僧碑文（高麗篇 1）』440 頁。

注 52…空海『三教指帰』巻中「虚亡隠士論」、『定本弘法大師全集』（高野山密教大学、平成 4 年）第 7 巻、59-60 頁〔訳文は弘法大師空海全集編輯委員会編『弘法大師空海全集』第 6 巻（1984）、筑摩書房、54-58 頁による〕。

注 53…補注 4 を参照せよ。

注 54…この墓誌は胡戟、榮新江編『大唐西市博物館蔵墓誌』（北京大学出版社、2012）所収。土屋昌明教授がすでに詳細かつ全面的な議論をしている。土屋昌明「道教の新羅東伝と長安の道観——皇甫奉諫墓誌」を中心に『日本道教学会『東方宗教』第 122 号、1-33 頁、2013 年 11 月。

数えきれない。もしその道術にかなひ、これを修得することができれば、老人の体をかえて若返らせ、白い髪を黒くし、寿命をのばし、死期を記入する名簿から名前を削除し、この世での生活をひじょうに長らえることができる（白朮黃精、松脂穀實之類、以除内厨、蓬矢葦戟、神符呪禁之族、以防外難。呼吸候時、緩急隨節。扣天門以飲醴泉、掘地府以服玉石。草芝穴芝、以慰朝饑、伏苓威僊、以充夕憊。則日中淪影、夜半能書。地下徹瞻、水上能歩。鬼神為隸、龍驤為騎。吞刀吞火。起風起雲。如此神術、何為不成。何願不滿。又有白金黃金、乾坤至精、神丹練丹、藥中靈物。服餌有方、合造有術。一家得成、合門凌空。一銖纔服、白日昇漢。其餘吞符餌氣之術、縮地變體之奇、推而廣之、不可勝計。若叶彼道、若得其術、即改形改髮、延命延壽、死籍數消、生葉久長）⁵²。

この一段では、空海は亡隠士の語りとして述べており、しかも最終的には仏教を尊崇するのであって、道教を議論の地ならしとして批判の対象にしているが、そこにこのような広範な道教の知識が言及されているということは、むしろ道教の信仰、知識、思想、方法などが、8、9 世紀ころの日本の思想世界では、すでによく知られていたことを示している⁵³。

とはいえ、10 世紀に至って、日本と韓国における道教の流伝に何の相違もないように見えるのは、この時代の歴史について大雑把な輪郭しか得ていないからであって、東アジア道教の歴史景観が真にはっきりしてくるのは、11 世紀以後のことである。

2-3、北宋と高麗時代：11 世紀以後の高麗への道教の真正な伝播

唐の玄宗の天宝年間の歴史記載に 2 件、のちの朝鮮と日本で道教が歩んだ異なる方向性と運命を象徴するような資料が現れた。

第一は、朝鮮に関するものだ。これは新資料であり、大唐西市博物館に所蔵された「大唐故道門大徳玄真観主皇甫尊師墓誌銘並序」である⁵⁴。この墓誌銘の主人たる皇甫奉諫は開元 9 年（721）生まれ、もとは安定の人で、のちに高陵会善里に移った。幼年から道を学び、大暦年間に長安の崇仁坊西南の玄真観（もとの景龍観）で監斎兼威儀、上座にあたり、観主にまで至った。碑文中には、天宝初年に「祥符が尹真人の故宅（すなわち棲観）から現われ、声教を遠く布かんが」ゆえに「（唐の玄宗は）詔あって、（皇甫）は童誦として、三洞法主の秘稀一に随って、経を新羅に伝え、王庭にもどって、大いに賞賛されたが、そのとき 25 歳だった」とある。これは、公的に道士を派遣して、新羅に道教を伝授しに赴かせたのであり、この新羅行きの主要人物は秘稀一という「三洞法主」で、この道教使節団には、誦経を専業とする「童誦」がいたことを示

している^{*55}。この道教使節団は新羅で3、4年も滞在し、天宝4載（745）に皇甫が25歳のときに長安に戻ったのである。

第二は、日本に関するものだ。これは古い資料で、真人元開『大唐和上東征伝』に、天宝12載（753）10月15日、日本の遣唐使の藤原清河、宿祢胡麻呂、吉備真備らが、揚州の延光寺に至って鑑真に日本渡航と伝戒を依頼し、鑑真に次のような話をした。自分たちは事前に唐王朝と交渉したが、玄宗からは道士も同行させるように建議され、藤原清河は「日本の君王は先に道士法を崇めば」と婉曲に断ったと^{*56}。しかし、清河は道士の受け入れは望まなかったが、春桃原ら4人の日本人を残留させて道教を学ばせることにした。この4人について、のちに資料は伝わっていないが、もし彼らが無事に帰国したなら、道教の思想や典籍、儀礼を日本に持っていったことだろう^{*57}。

この二つの資料を対比すると、盛唐時代から、道教は公的に新羅に輸出され、新羅からも国家的に受け入れられたが、公的な支援のもとでも、日本からは国家的に拒絶されたため、まとまった典籍や知識、技術などは日本に入らなかった、ということがわかる。この違いは、相当に深刻であり、のちの韓国と日本における道教の境遇の違いを象徴しており、韓国と日本における道教文化の影響の差異をもたらしたのである。

待続

注55…『要修科儀戒律鈔』卷十によると、天師道は八歳から十九歳を「童子」と称したというが、皇甫氏はこの歳を過ぎておりながら「童誦」として使節団に加わっている。

注56…真人元開『大唐和上東征伝』（汪向榮校注本、北京：中華書局、1979）、81頁。

注57…王勇「鑑真渡日と唐代道教」がこの点を指摘している。『東アジア文化交渉研究』（関西大学、2008）創刊号、105-112頁。

補注1…ここで特に、陳寅恪の1933年の傑出した論文「天師道与浜海地域之関係」（『金明館叢稿初編』北京：三聯書店、2000、1-46頁）に触れておきたい。この論文の意義の一つは、中古の道教が沿海地区で興隆していたことを指摘した点だ。通常、学界では早期道教の研究の軸を漢中、蜀地の五斗米道や、中原地区の太平道に置くことが多い。後漢末年の張魯の独立状態や黄巾の乱が研究者の注意を引きがちだが、陳寅恪は慧眼にも、浜海地区の天師道が実は4、5世紀前後に相当に重要だったことを独自に指摘したのである。のちの道教史研究でわかったように、それまで北方の寇謙之の流れが、『魏書』釈老志の記載によって特段に注意を引いたが、実は、後世および外国への影響がより大きかったのは、おそらく南方の葛洪、陸修静、陶弘景らによって象徴される南方の道教だったのだ。道教を信奉するいろいろな大家族や、続々と登場する新たな道教經典、そして創建されたり作り直されたりして整い神聖化される儀礼などは、後世の道教に対する影響が甚大であった。したがって、それらが外国にも深い影響を与えたのではないかと考えることができる。中古時代に、少なからぬ中国の南方人が、海路で九州から本州に渡った可能性もあり、彼らが南方道教の知識、信仰、技術などを持っていったかもしれない。

補注 2…ちなみに、ふつう韓国道教史を論じる場合、研究者は韓国古代の神仙道も、中国道教の影響だとすることが多い。「風流道」と「花郎道」であるが、「風流道」は新羅の神仙道教とされる。伝説では、彼らは深山幽谷に赴いて天神に祈禱し、方術と山水の遊覧をして修煉し、法術を会得して若さを保持するという。『三国史記』巻 41 に金庾信 (595-673) がかつて中嶽 (八公山) で神仙に出会って道を得たのが風流道の始めだとある。「花郎道」は、伝説では唐の文宗の開成年間 (836-839) に、新羅の崔承祐、金可記、僧慈恵ら 3 人が入唐し、鍾離権に道を学んで、そののち崔承祐は、あとから入唐した崔致遠に口訣を伝授するとともに、弟子の李清に道教の典籍知識を伝授し、ここから韓国道教の一派が始まったという。『海東伝道録』によると、この書はおそらく韓無畏の撰で、篇後の附記には「万暦庚戌」すなわち 1610 年の撰とある。また、『青鶴集』は李朝の宣祖時代 (1567-1608) の趙汝籍の編で、時代的に相当新しく、この二書が記載する古い朝鮮道教の歴史の信ぴょう性は疑問である。黄勇「＜海東伝道録＞と＜青鶴集＞所記韓国道教伝道譜系考辨」がその記載への疑念を指摘している。『宗教学研究』2012 年第 3 期、54-58 頁。思うに、こうした年代が相当新しい追記資料には、どの程度の信頼性があるのか疑問だ。そうなると、こうした古い韓国の信仰は「中国道教の痕跡」とできるのだろうか。

補注 3…崔彦僞「忠州浄土寺法鏡大師慈燈塔碑」、李智冠編『校勘注釈：歴代高僧碑文 (高麗篇 1)』ソウル：伽山文庫 (1994) 211 頁。碑文中に「儒風は則ち詩唯だ三百、老教は則ち経乃ち五千、孔は仁義の源を譚じ、聃は玄虚の理を演ず (儒風則詩唯三百、老教則経乃五千、孔譚仁義之源、聃演玄虚之理)」とある。碑文の記載によれば、法鏡大師玄暉、俗姓は李、老子の子孫、先祖はもと唐朝の人で、遼東の役に「従軍して此に到り、苦役して帰るを忘れ」、その父である李徳順は「尤も老、易に明るし」という。ここでは道家と道教を合わせて述べている。

補注 4…唐代中後期にあたる日本は、歴史家から「類聚の世紀」と呼ばれる。当時、諸書を抜き書きした類書が大量に現れたからである。たとえば (1) 文学では空海の『文鏡秘府論』、827 年に滋野貞主 (785-852) が編んだ漢詩歌総集『経国集』20 巻。(2) 公的文書としては 803 年に菅野真道が編んだ『官奏事類』30 巻、その数年後の『外官事類』11 巻。(3) 「式」の集大成である 927 年の『延喜式』、「格」の集大成である平安中期の『類聚三代格』20 巻。(4) 歴史文献を集めた、中国の『冊府元龜』に相当するものとして、惟宗允亮が編んだ『政事要略』130 巻 (1002) などである。特に取り上げるべきは滋野貞主が 831 年に編んだ『秘府略』1000 巻 (現存は 2 巻で、『統

群書類従』第30輯に所収)で、中国の『太平御覧』より100年あまり古い。もしかしたら、当時、道教を含んだ中国の典籍や知識がこれらの類書によって大量に日本に入ったのかもしれない。井上亘「類聚的世紀：古代日本吸収中国文化的的方法」『文史哲』2012年5期、81-88頁。

【訳者付記】

本論は葛兆光教授の「橘枳之異—東亜道教交流史之概念、方法与立場的再思考」(葛兆光『交錯的東亜宗教』中央研究院歴史語言研究所、傅斯年講座2014、45～107頁)の部分訳である(46～69頁、要旨は割愛、紙幅の関係で分載とする)。「橘枳」は、もともと同じ植物が、生育の環境でタチバナにもなるしカラタチにもなることをいう。本論は、日本と韓国における道教の受容と発展について、近世までの歴史を概観したうえで、その相違をいかに評価すべきか議論した力作である。葛兆光教授が2020年上半期に東京大学に逗留した際、訳者がずうずうしくも『洞天福地研究』第10号の記念寄稿を懇請したところ、本論文の翻訳掲載を許されたものである。記して葛兆光教授に謝意を表したい。(訳者：土屋昌明)