

## 橘と枳の相違（下）

—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

1、祓除祭禮の儀式、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

1-2、出土資料にみられる符籙の法術

1-3、道教の「三尸」説と「庚申」信仰の東アジア諸国への伝播

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

2、時代と路線：中国道教の東アジアでの流伝史

2-1、曖昧な伝聞：7世紀以前の道教の東アジアにおける伝播

2-2、7世紀以後：東アジアの道教流伝の概況

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（途中まで）  
以上、本誌10号掲載

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（途中から）

2-4、宗教的な道教の活動は高麗、朝鮮時代に次第に衰退したことについて

2-5、日本における道教の境遇

3、「外来」か、それとも「自生」か、「影響」か、それとも「借用」か：  
日本と韓国における道教の流伝と痕跡の再評価

3-1、東アジア諸国のいわゆる「道教遺跡」について

3-2、「堆積」と「重ね合わせ」：異なる時代に流伝した異域のシャーマン、  
方士・道士の知識・技術・信仰

3-3、祓いの祭礼儀式、符呪の法術そして「三尸」の伝説は道教の痕跡と「確  
信できる」のか、「確信できない」のか、再論

3-4、古層と低音：三種の神器および北斗信仰から東アジアにおける中国  
の道教信仰の「受容」と「変容」を考える

結語：東アジア道教の研究の概念と立場と問題について：どうして「イエ  
ス」か「ノー」かをいわなければならないか？

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（途中から）

10世紀中葉、宋王朝が建立され、晩唐五代の混乱が収束された。通常、唐王朝が最も道教を尊崇したとされるが、事実としては、道教に対する北宋の情熱も決して唐代に劣るものではない。特に宋の真宗と徽宗である。彼らが道教を国家宗教としようとしたため、宋代の朝野における道教尊崇の風も相当なものであった。かねてから考えていることだが、政治史的な意味における「宋代」は宋の太祖の時代すでに建立されたとしても、正しく文化史的な意味における「宋代」は、むしろ宋の真宗の時代（998-1022）から、特に景德元年（1004）以降に始まったといえるのではないか。では、なぜ宋の真宗の時代に宋代の新たな風気が始まったのだろうか？ 原因の一つは、契丹と「澶淵の盟」を結び、南北間の平衡関係が形成されたことである。これにより国家的な安定が得られ、大宋帝国がみずから文化を創り出す時期に入っただけでなく、そのような政治環境と文化的な雰囲気によって、宋代の思想文化界はみずからが直面する諸問題をあらためて直視するようになったのである。こうした王朝文化の作り直しが始まるにあたり、真宗の大中祥符年間に「(道教の)天書事件」が発生し、「玉皇大帝」を尊崇する情熱、そして道教信仰に対する王朝の情熱が高まった。当時、宰相の李沆はこう予言していた。一旦和平となったら、皇帝にはたちまち「奢侈の心」が湧き、「声色(女性)、土木(建築)、神仙、祠禱のことが興るだろう」<sup>1)</sup>。宋代の道教はまさにこうした背景のもとに興起したのであった。

注1…『宋史』巻282「李沆伝」の「論曰」、9557頁。

宋の徽宗の時期に至り、夏殷周三代への復帰をめざしつつ、政治的にも軍事的にも「惹起(もりあげる)」することができない徽宗皇帝は、道教をたよりに帝国の秩序を再興し、新たな「盛んなる世」を思い描こうとした。彼は道士の言を信じ、みずからを玉皇大帝の長男である長生大帝だと考え、太清宝籙宮を建て、そこで大量の道士を養成し、新しい『道藏』を編纂した。仏教の改造も命じ、仏陀を「大覚金仙」と名付け、僧を「徳士」とし、「道士」と対称しやすいようにした。九鼎を鑄造し、新しい朝廷音楽を制定し、新しい礼儀制度を頒布した。この時代は、中国道教が歴史上、国家宗教になろうと努力した最後であり、「国家宗教」としての道教の可能性が発揮された。

このような宋王朝における道教熱の高まりが、東アジアの韓国と日本に、それぞれに異なりながらも深い影響を与えることとなった。

まず朝鮮半島の高麗王国をみてみよう。北宋初の朝廷は五代を継承して、高麗国王を冊封した。しかし北方で契丹が強盛となり、宋の太宗の淳化4年(993)には、高麗は転じて契丹の冊封を受け入れた。宋の真宗の大中祥符3年(1010)、契丹は高麗に侵入した。宋の仁宗の時代から、高麗と北宋のあいだの公的な往来は基本的に断絶し、宋の神宗の即位第2年である熙寧元年(1068)までそのままだった。熙寧4年(1071)、高麗は民官侍郎の金梯を宋に派遣した。宋朝は熙寧7年(1074)に高麗の求めに応じて、「医」「薬」「画」「塑」の「四工」を高麗に派遣して技芸を教授させ<sup>2)</sup>、両国の公的な往来が再開された。こう

注2…李燾『統資治通鑑長編』北京、中華書局、2004年、巻250、6095頁。

した双方向の公的および民間の往来は、宋の徽宗の時代に最高潮に達した。こうして、高麗国も北宋王朝の影響下において、道教の齋醮を国家儀礼とする時代が始まった。以下に簡単に列挙してみよう。

高麗第 11 代の文宗（1046-1083 在位）以後、高麗国君はいずれも道教の活動をしているが、そのなかで最も道教を信仰したのは高麗第 18 代国王の睿宗である。その即位第 2 年、1106 年、宋の徽宗の崇寧 5 年に、朝鮮の歴史上第一座の道観たる「福源観」を建立し、朝鮮の文人たる李仲若が北宋王朝において道士の黄大忠と周与齡の伝授を受け、帰国後に睿宗にこの道観の建立を建議したのである。徐兢の『宣和奉使高麗図経』巻 18 に次のようにいう。

私はこう聞いている、高麗の地は東海に面しており、仙人の島と距離が遠くないため、その民はみな長生不死の教えを慕っているが、しかし中原では先だって戦争が多かったため、清浄無為の道をもってこの地を教化することがなかった。唐王朝が興ったとき、混元の始祖を尊崇したため、武徳年間に、高麗が使を派遣してきて、道士が高麗に行き、五千文道德経を講じ、玄微の教え〔道教〕を開くことを乞うた。高祖神堯〔李淵〕はこれを奇とし、ことごとくその要請に従った。これ以降、道教を崇敬するようになり、仏教を超えるほどになった。大観の庚寅〔1110 年〕、天子はその遠い地をねぎらい、道教の盛んさを聞きたいと願って、使者を派遣し、道士二人を従い行かせ、教えに通達している者を選んで訓導した。王は信仰に篤く、政和中〔1111-1117〕になって福源観を立て、高真の道士十余人を供奉させた<sup>3</sup>。

徐兢の記載によれば、福源観は「王府の北、大和門内にあり、政和年間に建設された。前榜に「敷錫之門」、次榜に「福源之観」とある。殿内には三清像が描かれていて、混元皇帝の髭や髪はすべて紺色だったと聞いたことがある。これは宋朝の真聖の像と同じであり、喜ばしいことだ。以前この国の風俗では、虚静の教〔道教〕を聞いたことがなかったが、今や人々みな雲を仰ぐように帰している」という<sup>4</sup>。この時代に至り、組織的な宗教としての道教が確かに高麗に伝わっており、かつ高麗の政権の指示のもとに、道教の完全な形態を具備していたことがわかる。4 点からそう言えるゆえんを説明したい。

(一) この時代、道教の神祇の系譜が、高麗において各自対応する祭祀を備えるようになったこと。宋朝で祭祀が流行していた三清、太一、昊天五方上帝、本命、南斗、北斗および十六神、十一曜などがそこに含まれていた（李奎報の撰した青詞には、虚無元始天尊、紫府真人、広成子、太一、天皇、北斗、真武などもある）<sup>5</sup>。

(二) 組織的な宗教の場である道教の宮観が、高麗で建立されはじめたこと。

注 3…徐兢『宣和奉使高麗図経』 樸慶輝注本、長春、吉林文史出版社、1991 年、巻 18、37 頁〔訳注：景印文淵閣四庫全書 593 冊 855 頁を参照して字を改めたところがある〕。

注 4…『宣和奉使高麗図経』巻 17、33 頁。『宋史』巻 487「高麗伝」では、福源観を大観年間（1107-1110）の建立とし、『図経』が「政和中に始めて立つ」とあるのに異なる。

注 5…韓国の金澈雄「高麗中期道教の盛行およびその性格」（韓国語）によると、睿宗朝に至り、高麗は道教の神譜を整理して、道教の宮観を建設したという。韓国道教思想研究会編『道教の韓国的変容』韓国道教思想研究叢書第 10 種、ソウル、垂細垂文化社、1996 年。

注 6…李若仲（逸齋）が上疏して、京城に福源観を建設し、国家の齋醮の地とすべきだと建議し、睿宗の賛成を得た。林椿の『逸齋記』にみえる。もと『西河先生集』巻 5、『東文選』巻 65 に載せる。

注 7…『増補文献備考』ソウル、東国文化社影印本、巻 22「職官考十」、611 頁。

注 8…「すべて中華の道家の事によった。太一殿で七星の諸宿を祭祀するに、その像はいずれも披髪した女性の姿である。三清殿では玉皇上帝、太上老君、普化天尊、梓潼帝君ら十余位を祭祀するが、いずれも男子の姿である。そのほか内外の諸壇には、四海龍王神、冥府十王を設け、名位を題した板は数百にのぼる」。同前『増補文献備考』巻 22「職官考十」に引く『慵齋叢話』。昭格署については、前引の金澈雄「高麗中期道教の盛行およびその性格」付録の道教宮觀表および鄭在書「韓国官方法道教の様相および特徴」(韓国語)、韓国道教思想研究会編『道教の韓国受容および転移』韓国道教思想研究叢書第 8 種、ソウル、亜細亜文化社、1994 年。

注 9…『宣和奉使高麗図経』巻 18、37 頁。

注 10…高麗の睿宗は、北宋が道教を最も尊崇した徽宗朝と平行している。この時期の道教については、本文次頁表を参照。

特に「国家齋醮の福地」たる福源観は、宋朝に使者として赴き、道士の黄大忠、周与齡に「親しく道要を伝えられた」大臣である李若仲の建議のもとで設立された、より象徴的な事件であった<sup>6</sup>。これ以降、道教は正式な神聖空間を持つようになった。しかも福源観のあと、公的な昭格署が作られ<sup>7</sup>、昭格署内に三清殿が設置され、三清、太一、諸星辰への祭祀が管理されて、道教の齋醮をおこなう、より完全な神聖空間を持つようになった<sup>8</sup>。

(三) 道教の職能者が登場したこと。徐兢『宣和奉使高麗図経』によると、福源観には高真道士が 10 人あまりいて、もとは專業ではなく、「昼は齋宮におり、夜には私室に帰り」、庶民と同じだったが、「役人の立場が語られ、法的な禁止事項も加えられた」という。明らかに道士の職業化あるいは專業化が進んだのであり、彼らは宋朝の道士が「羽衣」を着ていたのと違って、「白布を着物とし、黒帯を 4 本巻いて」いたが、そこが違うだけである<sup>9</sup>。特に注意すべきは、宋の徽宗の大観 4 年（睿宗 5 年、1110）、北宋の道士 2 人が使節にしたがって高麗に赴き、福源観の道士の科儀を指導したことである。これは、あるいはやはり林靈素の建議であったろう。南宋の陸游『家世旧聞』巻上によると、「先君の話では、高麗の風俗は道教を好まなかったという。宣和年間 [1119-1125] に林靈素が皇帝に愛でられ、使いとともに道士数人を高麗に派遣することを申し上げ、これを「行教」といった」とある。

(四) 道教は公的な宗教として、高麗国王を始めとする朝廷がこの宗教信仰を支持したこと。前述のように、文宗から歴代の高麗国王はみな宮廷で醮祭を挙行した。特に高麗の睿宗、毅宗の時代には、不完全な統計ながら、睿宗時代に 27 回、毅宗時代に 26 回にのぼる。『朝鮮史略』巻 6 の記載によれば、睿宗は宋朝の方士である胡宗旦や高麗の方士である郭輿を信じ込み、「輿は黒い頭巾 [隠者の象徴] と白鶴の羽 [高貴の象徴] をつけ、日ごろから身近に置いて、和やかに話したり詩を唱和したりしたので、時の人は彼らを「金門の羽客」と称した。王はたびたび平服で彼らの居所に行き、酒を飲みながら文を論じた。胡と郭の二人が正式な道士だったか断定はできないが、胡宗旦は「厭勝の術」を得意とし、郭輿の号は「羽客」であり、睿宗も道教を篤信していたので、おそらく確実に道教と関連するだろう<sup>10</sup>。

北宋徽宗朝の道教の流行が高麗の睿宗時代の道教の伝播に大きく影響しこそすれ、この時期の日本では、こうした現象はなかった。これは、日本とのあいだに海があり、日本と北宋には国交関係がなかったためだったのだろうか。あるいは、日本では仏教が特に強盛で、神道も伝統的であったためだったのだろうか。いずれにせよ、日本における道教流伝の情勢は、韓国とは大いに異なる状況となった。

❖北宋と高麗の道教対照表

北宋、徽宗時期	高麗、睿宗時期
<p>崇寧 2 年 (1103)、茅山の劉混康を重用。            崇寧 3 年 (1104)、九鼎を鑄造し、礼楽を定める。            大觀元年 (1107) 道士を仏僧の上位にした。            大觀 2 年 (1108)、金籙齋道場の儀範を天下に頒布。</p>	<p>1106 年、睿宗は三界神祇を会慶殿に祭る醮をおこなった。            1107 年、睿宗は延慶宮後苑の玉燭亭に元始天尊像を置き、天地および境内の山川神祇を闕庭に祭った。            1108 年、睿宗は宰樞近侍の文武三品以上を率いて、昊天五方帝を会慶殿に祭る醮をおこなった。            1109 年、睿宗はみずから三清を賞春亭に祭る醮をおこなった。            1110 年、睿宗はみずから星宿殿と乾徳殿で醮をおこなった。            1111 年、睿宗はみずから三清を純福殿に祭る醮をおこなった。            1112 年、睿宗が体調を悪くし、百官は会慶殿で祭る大醮をおこなった。            1114 年、睿宗はみずから本命の星に乾徳殿で祭る醮をおこない闕庭でも醮をした。            1115 年、睿宗はみずから球庭で醮をおこない、下元を純福殿で祭る醮をおこなった。</p>
<p>政和 3～6 年 (1113～1116)、王老志、王仔昔、林靈素、程若虚らを用いる。            政和 7 年 (1117) 上清宝籙宮で道教の大儀式をおこない、威儀は千人以上。</p>	<p>1112 年、睿宗が体調を悪くし、百官は会慶殿で祭る大醮をおこなった。            1114 年、睿宗はみずから本命の星に乾徳殿で祭る醮をおこない闕庭でも醮をした。            1115 年、睿宗はみずから球庭で醮をおこない、下元を純福殿で祭る醮をおこなった。</p>
<p>宣和元年 (1119) 釈迦を「大覚金仙」と改め、そのほかの仏や菩薩を「仙人」「大士」とし、僧を「徳士」とし、寺を観とした。</p>	<p>1112 年、睿宗が体調を悪くし、百官は会慶殿で祭る大醮をおこなった。            1114 年、睿宗はみずから本命の星に乾徳殿で祭る醮をおこない闕庭でも醮をした。            1115 年、睿宗はみずから球庭で醮をおこない、下元を純福殿で祭る醮をおこなった。</p>
<p>宣和 7 年 (1125)、みずから「道君太上皇帝」と号した。</p>	<p>1116 年、睿宗は三界を内殿で祭る醮をおこない、三界を長楽殿で祭る醮もおこなった。            1118 年、睿宗はみずから闕庭で醮をした。            1119 年、睿宗はみずから闕庭で醮をした。            1121 年、睿宗は純福殿で醮をし雨ごいした。睿宗は闕庭で醮をした。</p>

2-4、宗教的な道教の活動は高麗、朝鮮時代に次第に衰退したことについて

道教は高麗において信仰の高潮をみせはしたが、それは睿宗、毅宗の二朝に限られる。徐兢が「これ以後、道教を尊ぶこと仏教を超えた」というのは、誇張といわざるをえない。伝説では、当時の高麗国王は「道家の籙を授かることで、胡教に代える意思があった」という。「胡教」とは仏教だが、これに続けて「その意思は遂げられず、時宜を待つことにした」という<sup>11)</sup>。つまり、高麗時期にあっても、仏教の影響はやはり道教を大きく超えており、宮廷における道教の地位をあげようとしても、仏教勢力が道教を圧していたのである。

中国と高麗に別々に伝わった興味深い話がある。宋の邵博が『邵氏聞見後録』巻 28 に次のような伝聞を伝えている。奉使として高麗に赴いた王子飛がいう

注 11…『宣和奉使高麗図経』巻 18、37 頁。

注 12…一例をあげると、睿宗 12 年には百座の仏教道場を会慶殿に設け、齋僧 1 万を闕庭に、2 万を州府に置いた。道教を信じる李若仲が道教を推進し、一時は「道を問う人が門を埋めて市をなすこと、衆星が天の川を囲むようだ」といわれたが、おそらく仏教の影響には遠く及ばなかっただろう。

注 13…次の世代の高麗国王たる毅宗は道教を崇敬しつつ、仏教をより尊んだ。在位十数年のあいだに仏教を信じて齋を設けたのはもちろん、宮廷で道教の醮儀もおこなった。彼のこうした乱費、腐敗と荒淫は、士大夫たちから広く非難された。『高麗史』巻 19「世家・毅宗」にみえる史臣の金良鏡の評価では、毅宗は「仏法を崇奉し、神祇を敬信して、別に経色、威儀色、祈恩色、大醮色を立てた。齋醮の浪費は止めどもなく無節操で、しょっちゅう仏や神を祭った。しかも李複基、林宗植、韓頼のごとき佞臣を左右に置き、鄭誠、王光就、白子端のごとき奸佞の小人を内宦とし、榮儀、金子幾のごとき曲学阿世の術士を使った。こびへつらう婦女たちは、我が物顔でほしいままにして、着飾って口先ばかり騒がしく、善言は途絶した。変乱が王の膝元で起こっているのに、誰もわかる者はいない。これは、おそれなくてよいものをおそれ [神仏を崇敬する]、おそれるべきものをおそれない [礼法を軽んじ

には「私が三韓に使いしたとき、海上で風波が危険になると、仏書を切って投げこんだ。すると異物が出沒し、争って仏書を奪っては消えたものだが、道書を投げこんでも顧みなかった」と。これは高麗に赴く中国の使者の話ではあるが、一種の象徴と考えることができる。つまり、高麗では仏教には効き目があると広く信じられていたが、道教は信頼されていなかったのだ。睿宗朝で道教が尊崇されたとしても、宋の徽宗のように崇道によって仏教をおとしめたわけではない。もう一つは釈一然の『三国遺事』巻 3「前後所将舍利」の記載である。

大宋の徽宗朝は左道を尊んだ。時に宋の人が図讖して「金人が国を亡ぼす」といった。黄巾の徒[道士]である諷日官が奏して「金人とは仏教のことで、国家に不利ということだ」といった。そこで、仏教を滅ぼし、僧を穴埋めにし、經典を焼き払うとともに、小船を造って、仏舍利をそれに載せて海に流し、縁に任せて漂流させるかを議した。そんな時、たまたま本朝(高麗)の使臣が宋に至り、このことを聞いて、法会に使う花びらの紙五十領、布三百匹を使って押船内史に賄賂を贈り、ひそかに仏舍利を受け渡させ、空っぽの船を流させた。使臣から仏舍利を得たと奏上があると、睿宗は大いに喜び、十員殿の左掖の小殿に安置し、常に殿門にカギをかけ、香燈を外に設けて、みずからお出ましになるたびに、殿を開いて仰ぎ敬まった。

これは伝説ではあるが、おおかた間違いないだろう。つまり、睿宗の 9 年(1114)という、かなり崇道の時期にあっても、僧曇真を国師とし、榮真を王師としていたのである。しかも、睿宗が仏寺に御幸し、僧に物忌みさせ、仏経を講じさせ、八閔齋や消災の道場を設けたりした回数は、道教の齋醮を大きく上回り、規模も道教の活動より大きい<sup>12</sup>。特に、北宋が金によって滅亡させられ、徽宗や欽宗が北方に拉致された悲劇について、その原因を皇帝が道教を過信したせいとされていた。高麗もこの影響を受けて、北宋滅亡の 3 年後、仁宗 8 年(1130)に諸生が老荘を学ぶことを禁じる詔を出した。周知のように「老荘の学」は道教にわたる場合が多く、このような禁令においては、高麗の道教は挫折を受けたはずである<sup>13</sup>。

モンゴルの統治期間を経て、14 世紀末に高麗朝は滅亡し、李氏朝鮮が建立された。このまえ数十年の洪武 3 年(1370)に、建立されたばかりの明王朝は南京の朝天宮の道士である徐師昊を高麗に派遣して山川を祭祀させたが<sup>14</sup>、儒家学説、特に宋代理学を尊崇する士大夫の運動で、新たに建立された李朝はむしろ道教を「怪力乱神」として退けた。朝鮮の太宗 17 年(1417)に朝廷は、ついに次のように宣言した。

讖緯術数の言は、世間を惑わし人々を騙すこと甚だしきものであって、国

をおさめんとする者はまずもって退けるべきだ。そこで道観に命令を出して、妖妄不經の書を選んで、烈火に投じさせる。以後どこでも妖妄の書を私蔵している場合は、戊戌正月を限りに、自首して官に納め、焼却とする。もし限りをすぎても納めないものは、諸人の密告を許し、妖書に関する法律に基づいて犯人の家産を没収し、密告者に褒賞する<sup>15</sup>。

これ以後、李氏朝鮮の道教はすぐに衰落した。公的には「昭格署」を残しはして、三清、太一、星辰などの神祇を祭祀したが<sup>16</sup>、主流思想の世界では基本的に儒家学説、特に朱子学が壟断し、対して世俗社会では仏教が神聖な信仰となり、道教は宮廷でも民間でも次第に没落し、両班の士人たちのあいだで神聖な地位を失ったばかりか、世俗の社会生活でも主にシャーマニズム的な習俗として存在できただけであった。

## 2-5、日本における道教の境遇

再び目を日本に転じよう。前述のように、11世紀以後の中国道教は高麗に流伝し、神祇の系譜、儀礼の方法、宮観の教団、経典などにおいて、道教は全面的に朝鮮半島に入り込んだ。しかし、公的に提唱された宗教信仰であったがゆえに、その盛衰には朝廷の意志が関わる、いわゆる「成敗は蕭何にあり」であって、士紳階層の支持と民衆生活の土壌を欠いていたため、盛り上がりが速い代わりに、衰退も速かった。ところが、日本への道教流伝の状況はこれと違う。完全なかたちで組織的に流伝した道教ではなかったものの、また仏教にくらべられない程度の影響ではあったものの、長期にわたって、各種の道教の観念、法術と典籍が、地にこぼれた水銀のように浸み込み、次第に日本の伝統と結びついて、日本文化に溶け込んだ。とくに11世紀以後、日本の文化的自尊意識がどんどん濃厚になった時代に、道教は神道の再建と整形のために重要な資源となっていった。日本の研究者の指摘によれば、中国のシャーマニズム文化と道教文化の資源は、日本の上層階級の神秘観念と神聖文化の資源となることが多く、神道の思想、儀礼、法術の要素となり、民衆の一部ではシャーマニズム的な信仰や風俗を形成させたという。この種の研究は多くあり、以下のような現象を指摘している。

(1) 日本では古くから「三種の神器」というものが唱えられている<sup>17</sup>。いわゆる天子の保有する3種類の霊宝とは、八咫鏡（『唯一神道名法要集』には「内侍所神鏡」に作り、伊勢神宮にあるとする）、天叢の雲剣（『唯一神道名法要集』は「草薙の刀」に作り、熱田神宮にあるとする）、八咫瓊曲玉（『唯一神道名法要集』は「神璽八咫瓊」に作り、皇宮において、禦璽とともに天皇に相伝される正統の証拠）であり、これらが神道と天皇の重要な象徴である。これ

ている]ということに他ならない」。まもなく、高麗国のこうした仏道崇敬の宗教的狂熱は、儒家学説を堅持する士大夫の執拗な抵抗のもと、次第に低潮へと転じたのであった。

注 14…韓国の李能和『韓国道教史』第14章、140-143頁。

注 15…『李朝実録・太宗実録』太宗17年7月5日条。

注 16…昭格署については、原名を「昭格殿」といい、三清殿、太一殿、直宿殿、十一曜殿があった。李能和『韓国道教史』第15章「李朝道教之昭格殿」148-193頁。

注 17…『日本書紀』巻2の記載では、天照大神が賜予した「三種宝物」は、八咫瓊曲玉、八咫鏡、草薙剣である。147頁。

注 18…吉田兼俱『唯一神道名法要集』は『日本思想大系』19、岩波書店、1977年。林羅山『神道伝授』は『日本思想大系』39、岩波書店、1977年。

注 19…福永光司「道教における鏡と剣——その思想の源流」は、鏡と剣と玉が日本で神器とみなされたのは、中国の道教の鏡、剣、印の信仰と密接な関係があるとつとに指摘している。

注 20…『太上北斗延生真経』はおそらく宋代にできた経典であろう。Kristofer Schipper、Franciscus Verrelen 編 The Taoist Canon: A Study of Taoist Literature in the Daozang of the Ming Dynasty, Chicago University Press, 2004, Vol.2, pp952-953。

注 21…現在でも日本各地の寺院や神社には、「北斗」に関する図像や経典が、久米田寺や法隆寺蔵の12世紀の北斗曼荼羅図像、讃岐の道隆寺の星曼荼羅から、江戸時代の「北辰鎮宅靈符」「北斗七星神像」までたくさん残されている。菅原信海「吉田神道と北斗信仰」によれば、神道で最重要な人物である吉田兼俱の『名法要集』には、3か所で『北斗延生経典』の文を引用しており、道教と同じように、北斗を司命の星とみなしている。『選集：道教と日本』雄山閣、1994年、第3巻、86頁。福家惣衛「讃岐道隆寺蔵星曼荼羅」によれば、これは仏教と道教の内容が

らの神聖な象徴は、早期の道教から借りてきたものかもしれない。とはいえ、11世紀以後、神道にせよ朱子学にせよ、この象徴の神聖性を引き受けている<sup>\*18</sup>。多くの研究者が気づいているように、それと「鏡」「剣」「印」といった神器を崇拝する道教とのあいだには、微妙な関連がある(図8：三種神器)<sup>\*19</sup>。

(2)北斗に対する崇拝は日本社会にあって相当に流行した。文献の記載では、かなり早い時期に日本には北極と北斗に対する崇拝がみられる。たとえば、天禄元年(970)の源為憲『口遊』には「四方拝」があり、「七星所属の星」にいちいち再拝するという記載がある。しかし、11世紀以後、こうした崇拝は仏教と道教の二重の影響を受けた。密教の北斗曼荼羅観想と道教経典『太上北斗延生真経』の神呪祈禱の混合、昊天玉皇と妙見菩薩の混合が、「神仏習合」という伝統となって奇妙に混ざり合った<sup>\*20</sup>。平安時代(794-1192)末期の『江家次第』や室町時代(1338-1573)初期の『拾芥抄』にも、北斗崇拝の記載がある。特に、神道の新たな局面を開いた吉田兼俱は『唯一神道名法要集』で『太上北斗延生真経』の元代注本の説を直接引用している(図9：早稲田大学所蔵明万曆本『太上北斗延生真経』、図10：平安時代「北斗曼荼羅図」、1148年、京都芸術大学所蔵)。こうなると、神道の北斗崇拝は明らかに道教と直接的な関連があることになる<sup>\*21</sup>。

(3)日本の多くの神霊の祭祀儀礼は、確かに道教と関係する。前述の『延喜式』にみえる例は、早期の道教に直接由来するのかどうか証明する方法はないが、

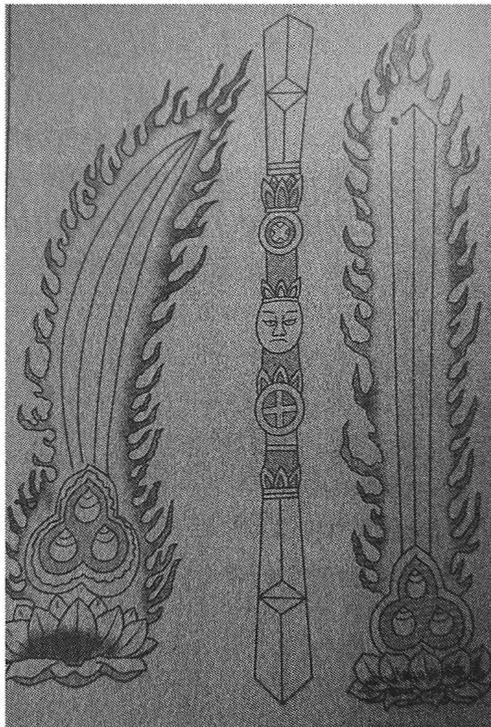


図8：三種の神器（八坂瓊曲玉、八咫鏡、草薙剣）

その後の陰陽道の祭祀では、『土御門泰栄卿記』の寛政8年(1796)11月25日の記載によれば、玄宮北極祭、三万六千神祭、泰山府君祭があり、道教の齋醮儀軌とよく似ている。さらに『若杉文書』記載の陰陽道祭祀においては、八卦諸神、竈神の祭があり、特に「熒惑星」を祭祀する文言には、「益算増紀」という言い方があり、これは葛洪『抱朴子』にもとづく。神道祭祀の壇場の配置については、「壇は方二丈四尺、門腋六尺、門六尺、棚より壇を去ること四尺、

混在しているという。『史迹と美術』259号、1959年7月、206頁。



図9：明万曆本『太上北斗延生真經』



図10：「北斗曼荼羅図」

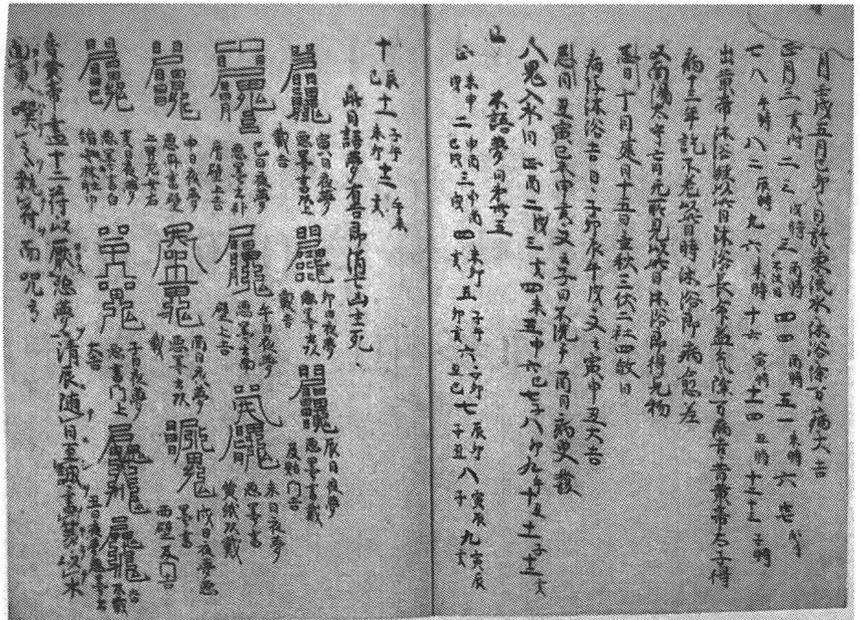


図 11：「日法雑書」

注 22…遠藤克己「陰陽道祭についての一考察——若杉文書を中心として」社会文化史学会編『社会文化史学』23号、総和歴史教育研究所、1987年、1-13頁。

注 23…福永光司ら『日本の道教遺跡』朝日新聞社、1987年、250頁。

注 24…吉田兼俱『唯一神道名法要集』、『日本思想大系』19、岩波書店、1977年、318頁以下。

敷座の次第、筵を先にし、次に其の上に薦む、其の上は絹、其の上は五重幣五色なり」とあり<sup>22</sup>、これは道教の壇場の配置、神祇の祭祀法、祝呪の文言とよく似ている。それゆえ、日本の研究者はこうした事柄の淵源は道教にあると考えるようになった<sup>23</sup>。

(4) 符呪の方法。前述の木簡でわかるように、後漢の符呪に似たものが早い時期に日本に流伝していたわけだが、これ以外にも、少し遅い時代の文化財資料に符籙図像があり、まちがいに直接に道教に由来している。神道の典籍で最も典型的な例は、吉田兼俱の『唯一神道名法要集』が数十幅の符図を使っていることだ<sup>24</sup>。神社が所蔵する資料において、最も典型的な図像は、京都の大將軍八神社所蔵の各種の江戸時代の符図である。それらは『道蔵』所収の各種の符図とかなり一致している。たとえば17世紀の「神秘道符書」、1726年の「日法雑書」の各種の符は、もはや後漢の符のような、意味の明確な複数の個体文字の組み合わせに図形を加えて構成したような「神符」ではなく、もとのちの時代の道教でいう「龍篆鳳額」に類似した変形的な図形となっている(図11：江戸時代「日法雑書」(1726年)、京都大將軍八神社所蔵。図12：江戸時代(17世紀)「神秘道符書」、京都大將軍八神社所蔵)。

韓国と日本を対比してみると興味深いことに気がつく。韓国の道教が、かつて興隆したのに最終的には廃れてしまったのは、その興隆が宮廷に借りて、他国の制御を受けたために、王室の興隆や衰退に左右されたからであった。対して日本の道教は、熱く興隆したことこそなかったものの、綿々と長く続いて文

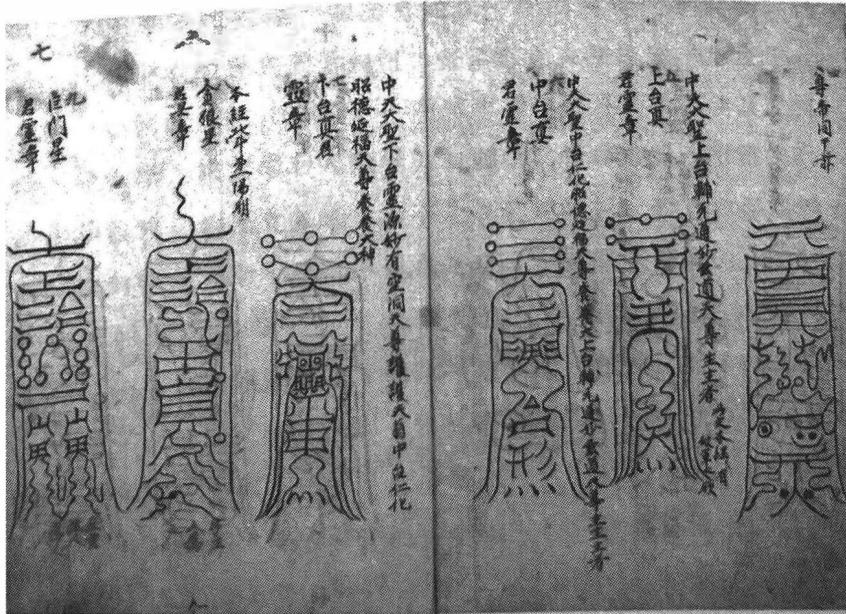


図 12：「神秘道符書」

化に深く溶け込み、神聖文化の重要な要素ともなったのは、道教が「異国」の宗教というより、本国の宗教に完全に溶け込んでしまったからではなかっただろうか。

では、日本と韓国のような道教の痕跡は、今日、どのように理解し評価したらよいのだろうか。

### 3、「外来」かそれとも「自生」か、「影響」かそれとも「借用」か：日本と韓国における道教の流伝と痕跡の再評価

#### 3-1、東アジア諸国のいわゆる「道教遺跡」について

近年の東アジア道教関連の研究論著において、日本と韓国における道教の影響・痕跡が指摘されているが、それを帰納してみると、だいたい以下のようにまとめることができる。

第一類は神祇。文献中の皇天上帝、太一、日月星辰、北極北斗、東王公・西王母、司命・司籍、泰山、雷神、太歳、竈神、いろいろな日本や韓国の早期の墓葬壁画図像に見える四神と仙人など。

第二類は祭祀科儀。いろいろな神祇に対する祭祀における、道教の齋醮に似た壇場、儀軌、方法、文辞、祭品など。

第三類は法術と法器。日本と韓国いずれにも道教の各種の神聖な象徴物や神

秘的な方術に似たものがあり、前者には神権を象徴する神器として、鏡、劍、玉（印）などがあり、後者には社会に流行した符籙禁呪などがある。

第四類は民間に流伝した風俗や伝説。日本と韓国においては、前述の「庚申信仰」以外にも、生死を司る「泰山府君」の崇拜もあり<sup>25</sup>、漢代にすでに興起していた「泰山が死を主宰する」という伝説と信仰が古い段階で日本に流伝していたことがわかる。このほか、東アジアにおける道教の影響の論著において、数術、讖緯、風水なども道教の影響とされていることを見いだすことができる。

管見によれば、上の四類の「道教遺跡」は、往々にして何の区別もせずに道教の流伝と影響に入れられてしまう。しかし、これらは真に「中国道教」の影響なのかと問いたい。「両漢時代いわゆる道教は、まだ統一した組織も確定した信仰もなく、多くの大同小異な流派が各自発展していた」という劉国鈞の説明を借りれば、漢代のそうした流派の中で丹薬を主張したものは煉養服食の一派となり、六朝時代に知識人に信仰され、祭祀を重んじたものは、章醮符祝の一派となり、北魏に寇謙之によって推進されたものは道教の主流となった。その点では「両漢の世には、道教という全体は存在していなかった」<sup>26</sup>。成熟した中国道教はだいたい五つの要素に規定することができよう。

(一) 三清（元始天尊、靈宝天尊、道德天尊あるいは太上老君）、皇天上帝（玉皇大帝）を中心とした衆神の信仰。

(二) 道教の宮観あるいは洞天福地を場として、職業道士が教団を作り、戒律によって宗教組織を形成する。

(三) 齋醮科儀を天・地・人・神鬼を通じさせる方法とする。

(四) 符籙祝呪などによって信仰者が現生利益を求め、外丹・内丹などによって信仰者が不老長生などを求める。

(五) 『道蔵』などの經典テキストがある。

では、日本と韓国の上記のような文化遺跡は、どこが「道教」にあたるのか、あるいはあたらぬのか？

注 25…京都府立資料館蔵の室町時代（1478）の足利義尚「謹上泰山府君状」、慶長 20 年（1615）の伊達政宗「泰山府君状」がある。

注 26…劉国鈞「両漢時代道教概説」『金陵学报』第 1 卷第 1 期（1931 年 5 月）、119-132 頁。

注 27…前掲「国家与歴史之間——從日本關於中国道教、日本神道教与天皇制度關係的争論說起」もと『中国社会科学』2009 年 5 期、葛兆光『宅茲中国：重建有関“中国”的歷史論述』台北：聯經出版事業公司、2011 年〔邦訳は橋本昭典訳『中国は“中国”なのか』東方書店、2020 年 12 月〕。

### 3-2、「堆積」と「重ね合わせ」：異なる時代に流伝した異域のシャーマン、方士・道士の知識・技術・信仰

もちろん、ここではやっかいな問題も討論しなければならない。宗教的な意味における「道教」である。どこからどこまでが道教なのか、その境界を「規定」する必要はないだろうか。歴史上の宗教にももとはっきりした境界があるとは限らないことはいうまでもない。特に、經典、体系・理論とも非常に乱雑である道教では、その境界は容易に整理できない。しかし、歴史研究における「宗教」は、ある境界が必要なのではないか。かつて論文「由俗而聖」で指摘した

が、道教は中古時代に、世俗のシャーマンと分離して、世俗から神聖へと転じただけでなく、老荘の道家とも別れて、玄理から信仰へと進み、かくして次第に形成された一つの宗教であった。もし「道教」に境界を提示しなければ、「道教の影響」という問題を討論することもできまい。現代の学術研究が最も容認できないのは漫然とした無際限であり、物事を論じるのに境界を規定せず秩序もない場合、それは「曖昧」「誤読」「歪曲」とされ、私情をはさんだ解釈となってしまうだろう。

この問題を何度も取り上げようとするのは、韓国にしても日本にしても、道教の流伝の評価には、かなり複雑かつ矛盾した事象が現れており、こうした複雑さや矛盾は、史料に由来するのではなく、立場に由来するという点に注意したいからである。かつて論文「国家と歴史のはざま」〔橋本昭典ら訳『中国は“中国”なのか』第5章〕で討論したが、日本では、明治から昭和にかけて、久米邦武（1839-1931）と津田左右吉（1873-1961）らが「神道」に関わる論述で有罪となり、それから1980年代に、福永光司と福井文雅が日本における道教は「影響」なのか「借用」なのかという激烈な争論をおこしたことに至るまで、百年以上ものあいだ議論が続いた。これは、「中国道教」の影響をいかに判定するかという問題において、観念と立場の差異によって、かなり大きな分岐が生じるということを示している<sup>27</sup>。韓国でもこれと似て、前述の鄭在書「韓国道教の起源」で討論しているように、韓国への道教の流伝に関する研究において、韓国の学者である李能和、都珖淳、車柱環らの「自生説」と、それ以外の「外來說」の分岐は、実は学術研究の背後にある民族感情を刺激するのである<sup>28</sup>。中国にもこれと同様なことがあり、宗教史の領域における任繼愈は福永光司の観点を受け入れて、日本の「神道と天皇および朝廷制度には、少なからず（中国）道教の投影がある」と述べており、日本の中国学を研究する嚴紹璽は中国道教が直接的に日本に影響したと考える傾向にあり、天皇の称号に「早期の道教文化が日本に伝わった痕跡がうかがえる」と述べている<sup>29</sup>。各位の依拠する史料が基本的に同一の状況下で、相互に意見が食い違うのは、民族的立場と歴史観念の差異があるからにはほかならない。そのほかに、研究方法における問題もある。というのは、中国道教の「遺跡」を全体的なもののみならず、古代中国の各種の「文化資源」が韓国や日本に陸続と伝わったのは、実際には相当長い期間にわたっていること、そしてその淵源も相当に雑駁であることをあまり考慮に入れないのである。中国と韓国および日本との文化交流は、海潮の満ち引きのように、波が異なる時代に寄せては返して岸を洗い、流れ着いたものは岸に堆積して層をなしている。あたかも考古学者が指摘するように、異なる堆積層は異なる時代に由来し、異なる文化をあらわしているのだ。

福永光司は啓発的な意義のある説を出している<sup>30</sup>。1980年代、千田稔、高橋徹らとの座談会で出した「道教の四重構造論」である。すなわち、①古い殷

注 28…前掲の鄭在書『韓国道教の起源』、朴正雄「韓国道教の起源——韓国道教の自生説と外来伝來說の比較研究」（『当代韓国』2011年夏季号、韓国語）。1950年代以来、韓国の学者たちは次のように強調していることを何度も指摘している。「韓国道教は中国から伝来したのではなく、韓国そのものに中国道教と同様な伝統文化があったのだ」、「道教は中国から朝鮮半島に伝来したのではなく、韓国の現地文化に道教文化が含まれていたのだ」。ただし彼も、明清交替のあと、憂国意識の刺激から、脱中国化をして、「民族意識を感情的基礎とするようになった」と認めている。95-96頁、100頁。

注 29…任繼愈『道家与道教』、文史知識編輯部編『儒仏道与伝統文化』（北京：中華書局、1990年）、262頁。嚴紹璽『日本中国学史』（南昌：江西人民出版社、1991年）第1巻、51-53頁。

注 30…福永光司、千田稔、高橋徹編『日本の道教遺跡』第2部「道教について」、この部分は千田稔、高橋徹が福永光司の談話を聞いた記録である。222頁。

注 31…久米邦武『久米邦武歴史著作集』吉川弘文館、1990年、第3巻「史学・史学方法論」、271-296頁。特に273-274頁。

注 32…彼の研究は日本文化の神聖性の根本のところに抵触し、天皇の神聖性の来源にも言及しているため、神道と国学からの攻撃を受け、大きな波紋を招いて、辞職を余儀なくされた。

注 33…津田左右吉『日本の神道』、『津田左右吉全集』第9巻、2頁。

注 34…津田左右吉の考えでは、当時の「神道」は、一つに古来から伝えられた、日本の民族的な風俗を指し、呪術信仰を含んでいる。二つに神権、神力、神の地位および神の本身を指す。三つに「神」に対する思想と解釈を指す。四つに特定の神社が宣伝する神の学説を指す。五つに政治と道徳規範としての「神の道」を指す。六つに宗派性の組織を持った神道を指す。『日本の神道』第1章「神道の語の種類の意義」、『津田左右吉全集』第9巻、13頁。津田が古代日本の「天皇」号を中国の道教文献中の語をとったものだと主張したため、日本の皇統を守ろうとする極端な人たちは大逆不道とみなし、『大日本帝国憲法』に違反していると攻撃した。第二次世界大戦の日本の「皇国」「神道」という国家主義の風潮のもと、津田は1940年1月に勤務先の早稲田大学の辞

王朝をルーツとする第一段階「鬼道」、②紀元前3～紀元後2世紀、つまり秦漢時代に形成された「神道」、③3～4世紀の魏晋の際に形成された「真道」、④5～6世紀の南北朝時代に形成された「聖道」である。道教をこのような四重構造と考えることではじめて、道教とは何かという問題に全面的に答えられるとみている。思うに、福永光司は「泛道教論」の傾向を免れない。殷代の巫覡、秦漢時代の方士、漢魏の際の五斗米道、太平道、寇謙之、陸修静らによる清整されたあとの道教などを、すべて道教に数えるのは、淵源関係があるとしても不適當だろう。しかし、次の点を指摘することも必要だ。ひとまず「分層」と称せるようなこの考え方は、特別な意味を持つのであり、中国道教の形成が一つの長い過程だったばかりか、中国と韓国、日本の文化交流もやはり一つの長い過程だったのであるから、ならば、次のように考えることが許されるのではなからうか。つまり、後世からすべて「道教遺跡」に数えられる現象も、長い歴史において、不断に積み重ねられ、堆積し、整合されてきたものだと。

日本と韓国の宗教信仰はすべてが中国に由来するわけではなく、もともとの古俗があったことは認めざるを得ない。前述のように、久米邦武は明治24年(1891)に「神道は祭天の古俗」という文を書いて<sup>\*31</sup>、「敬神こそ日本固有の風俗」と指摘している。彼の考えでは、寒暑風雨といった気候の変化に対する畏怖によって、天がこの世を治める主宰であり、人類に禍福をもたらすと人々は信じたため、観念において神鬼を思って禍福を祈った。中国は皇天上帝を信じ、日本は天御中主を信じ、日本の神道は祭天の古俗から発展してきたものなのだという<sup>\*32</sup>。彼のあと、1920年代に津田左右吉は再度この点を指摘した。津田は、日本の神道と中国の道教は本質的に関連していないと何度も表明しながらも<sup>\*33</sup>、「神道」という語は中国由来であり、一つの「命名」だと述べている<sup>\*34</sup>。久米邦武と津田左右吉の説は、明治、大正、昭和時代には大逆不道とされ、政治的迫害にあったこともあったが、現在ではその説が認められており、確かに古く各種の神祇崇拜や祭祀の伝統が存在し、しかも日本古代の「神道」は巫覡の方法、神話伝説、祭祀儀式、物忌み制度などを総合し、さらに仏教のいろいろな観念、方法と理論を吸収し、その上に政治制度的な資源を加えて、次第に成熟してきたものだとされている<sup>\*35</sup>。この長いプロセスにおいて、秦漢時代の巫覡の方術や神仙観念・祭祀方法が、帰化人や渡来人によって、打ち寄せるように流伝した(あるいは朝鮮半島を経由して流伝した)。漢魏六朝時期の道教伝説や法術や観念も、商船や漂流者によって、あるいは高句麗、百濟、新羅の日本進出によってやってきた。唐宋時期の成熟した道教典籍や科儀や法術になると、政府関係の使者や僧侶・商人によって、さらには一般人によつてすら、より頻繁に日本に来るようになった。9世紀には、『続日本後紀』の承和九年(842)十月丁丑条によれば、この年、天皇は「天下儀式、男女衣服、皆依唐法、五位以上位祀、改從漢様、諸宮殿院堂門閣、皆著新額」と求めている

る。このように中国の資源を広く導入し、各種の宗教や文化・制度などが一括的に導入されたとなると、それらの由来が道教なのか仏教なのか、はたまた中国側の政治制度なのかは析出できないだろう。

同じように、朝鮮半島の習俗にもシャーマン・方士や道教から吸収した土壌が豊かにある<sup>36</sup>。朝鮮は史料が不足しているので、中国の資料から見るしかない。王溥の『五代会要』巻30に「高麗は、……その俗は淫祀が多く、靈星・可汗・箕子などの神につかえた。国城の東に大きな穴があり、その名を隧神と称して、常に十月において、王がこれを親祭した」とある<sup>37</sup>。程大昌の『演繁露』巻10「犬戎雞林」に次のようにある。「『章僚回程』にこうある。海州長流県の東北百余里に至り、船巫が小青山の神を祭った。巫は餅餌をそろえ、まず撃撃という声をおこし、さらに米を一把み撒いた。その地方の俗にいうには、雞林の地では、祭るにはまず米を使うという。また、雞林はもともと鶏の種族なので、高麗では鶏を煮ないという。もし鶏を煮たら、家にわざわいがあるとのこと。按ずるに、これは犬戎が犬を忌むのと同じだ」<sup>38</sup>。こうした巫俗および李能和が指摘した各種の神仙伝説は、一種の文化的な土壌を形成し、中国の巫覡、方士および道教が波状的に伝流したあと、次第に韓国独自の神仙系譜と祭祀儀礼（たとえば、桓因は元始天尊を彷彿とすること、桓雄が符印を帯びて太白山の神壇に降臨したこと、王儉は神熊の化したもので、それゆえ韓国を「有熊氏」と称することなど）を形成させたのだろう。言い換えれば、中国大陸から陸続と伝えられた古代の神話伝説や、秦漢の巫覡や方士の術、魏晋の道教の神譜や儀軌、唐宋の国家道教、はては宋代以降の各種の占卜、風水、祈禱方法などが、豆腐ににがりを加えるように、韓国に古代からあった神話、風俗、法術を凝固させて、系統化を進めさせ、独特の特色を呈するようになったのである。しかし、前述のように、日本とは異なるところがあり、朝鮮半島と中国大陸の関係はより密切なため、唐宋時代には、道教は組織的な宗教信仰として韓国に伝わっていた<sup>39</sup>。

この時代、道教の齋醮儀式と青詞は、韓国の体制側の宗教活動と文人の宗教的表現に影響していた。特に、高麗の睿宗、毅宗といった朝廷の君臣と士大夫にその影響が強い。しかし、本土的な信仰世界と巫覡の方術は、[丸山真男のいわゆる]「通奏低音」あるいは「深層構造」の存在として続き、道教に由来する信仰や知識が、韓国の古俗のうちに溶け込んでいった。北宋になって、高麗の信仰世界には二つの相反したベクトルが生じた。一つは北宋の儒家思想の影響が深まり、高麗の士大夫の理性主義を強化し続けていたこと、もう一つは、北宋で非常に興隆していた道教熱が、高麗の上下の宗教的雰囲気はたびたび影響していたこと。同時に、前述した胡宗旦のような北宋文人たちや、やはり前述した黄慎のような北宋商人たちは<sup>40</sup>、道教の情報を高麗に伝え続け、ついには北宋政府が道士を高麗に派遣するに至り、高麗の睿宗朝の道教信仰を推進

職を迫られ、続いて1942年には東京刑事地方裁判所が「不敬罪」の名義で起訴、刑罰に処されるに至った。

注 35…体系化された神道の形成は、中世末まで待たねばならない。末木文美士『中世の神と仏』山川出版社、2003年。系統的な神道はさらにのち、徳川時代になって成立しはじめたという向きもある。神道学者の一部は、尊皇忠君の強調によって、神道の独立を主張した。徳川後期になり、荷田春満、平田篤胤らによって、復古神道が形成されて、『古事記』『日本書紀』を依拠としつつ、仏教への依頼に反対した。

注 36…あるトピックが高麗当時の「陰陽鬼神を信じ、禁忌にかかる」の風習を説明していて興味深い。⇒文末補注

注 37…王溥『五代会要』上海古籍出版社、2012年、巻30。

注 38…程大昌『演繁露』鄭州：大象出版社『全宋筆記』、2008年、巻10、73頁。標点に若干の手を加えた。

注 39…龐元英『文昌雜錄』『全宋筆記』所収、巻6に次のような記載がある。「周の顯徳六年[959年]、高麗が遣使して『別教孝経』一卷、『越王孝経新義』八巻、『皇霊孝経』一卷、『孝経雌図』三巻を献上した。「別教」は、孔子の生まれと弟子がついて学んだことを記した

もの。「新義」は、越王を質問者として『孝経』の文意を解釈したもの。「皇霊」は、延年避災のことや符文を説くだけで、道書である。「雌図」は、日の輪っかや、ほうき星の長さを説くだけで、これも奇書ではない」。184頁。道教典籍がつとに朝鮮に入っており、ある書は中国ですでに亡失しておりながら朝鮮には保存された場合もあったことがわかる。

注 40…このように、宋代の人士が不断に高麗に入った現象は少なくなかったはずだ。北宋だけでなく、南宋でもつねにあった。葉紹翁『四朝聞見録』乙集「莊文致疾」条、北京：中華書局、1989年、64頁に、黄という姓の士人の話がある。科挙が特殊な事情でおこなわれなかったため、黄氏は受験生をひきつれて闕に至って、科挙実施を訴えた。同文館ではそれに対応できず、黄氏は徳寿宮の門で孝宗に訴えたが、逆に孝宗の怒りに遭い、罪人として海島に流された。島から脱出して高麗に入ったところ、高麗の国主が用いて閣僚にした。のちに宋に使いして、むかし自分が科挙実施を訴えた闕に至り、孝宗に会った。高麗の主君はのちに政治に倦み、黄氏に国を任せたとする。

注 41…たとえば久米邦武は次のような意味の指摘をしている。日本では七天七夜の大祭祀において、まず神につかえる「祓」と「禊」

させた。

要するに、古代中国の巫覡の術や秦漢の際の方士の神仙説、魏晋以降の初期の道教、唐宋時代の道教信仰などが、波状的な文化交流において、韓国と日本に伝わり、それぞれに異なる文化層を成した。問題は、その伝播の正確な年代がわからない状況で、日本や韓国の道教の「流れ」「遺留物」とみなされるもののうち、どれが巫覡の古俗で、どれが方士の伝説で、どれが道教の影響といえるものなのだろうか？

3-3、祓いの祭礼儀式、符呪の法術そして「三尸」の伝説は道教の痕跡と「確信できる」のか、「確信できない」のか、再論

さて、はじめに提示した祓いの祭礼儀式、符呪の法術そして「三尸」の伝説および庚申信仰に戻ってみよう。

「分層」の考え方からすれば、日本の祓いや祭りの儀式は、必ずしも完全に道教に由来しているわけではなく、中国古代の祭祀儀礼がばらばらに伝わったものである可能性もある<sup>41</sup>。もちろん、高麗以降の宮廷の齋醮は、明らかに道教に由来している。符呪の法術も必ずしも道教に由来しているのではないことは、目にする資料が証明しているように、道教が形成される以前の後漢にすでに符呪が存在するのであるから、日本と韓国の木簡に見える符文は、道教に由来するかもしれないが、民間の巫覡に由来するかもしれない、それを単純に道教に帰するわけにはいかないのである。ただ、平安時代以降の符籙になると、明らかに道教に直接由来しているといえる。そして「三尸」説と「庚申」の習俗は、いつ日本に伝わったか断定できないがゆえに、もしそれらが隋唐以降なら、確かに道教に由来するともいえる。かりにこれら3例から考えた場合でも、単純にある文化現象を道教の影響だ、あるいはそうではない、と断定することは単純化しすぎだといえるだろう。

日本と韓国の研究者の東アジア道教の研究成果には、このような問題がかなりある。陰陽術数、風水、法術、神祇崇拜などが、いずれも「道教の痕跡」とされてしまう。たとえば日本の信仰における老荘思想・緯書・周易などに由来する観念は、道教の影響に数えてよいものなのか？ おそらく無理だろう。これらの観念は道教以前に存在しているからである<sup>42</sup>。では「東王公」「西王母」に言及する文献資料は、道教の影響に間違いはないといえるのか？ これもそうとはいえない。道教が形成される以前の漢代には、文献にせよ画像石（碑）にせよ、東王公と西王母をみる事ができるからである。ほかにも、図讖、方術、地理、陰陽も、簡単に道教のなかにいれられない。こうしたものも、道教以前から存在し、道教の形成以後も往々にして民間に流伝していたからであって、道教に専売特許があるわけではない。

もう一つ例をあげてみよう。よく「道教の影響」とされる日本の陰陽道の数術的な知識だが、これも中国の道教に由来すると簡単にいいきることはいかない。簡帛文献の専門家は、日本の陰陽道の文献が中国古代の方術の各方面に言及していることを指摘している。いいかえれば、古代中国の各種数術の知識が陸続として日本に影響したのであり、なかでも、陰陽道の文献における択日吉凶の法は、元明清時代の通書と同じように、『漢書』『芸文志・数術略』の記載と相似している。さらには、近年出土の戦国秦漢の簡帛文献とも一致している。たとえば「建除十二客」「反支」「帰忌」「帝臨日」などが、日本の陰陽道の文献中にみえている。この点は日本の研究者も賛同しており、たとえば工藤元男は戦国秦漢の出土で最も多い『日書』を例に、こうした択日文化は日本では早くかつ広く流伝したと述べている<sup>43</sup>。道教以前の数術や方技が日本に深い影響を与えたとしたら、直接的に道教に由来する確証がない場合は、それを中国の道教に由来すると簡単に述べるわけにはいかない。あるいは、こういうのがより適切ではなからうか。すなわち、これは古代中国の数術や方技の知識（巫覡、方士、道教を含む）が数次的に積み重なった影響で次第に形成された日本の陰陽数術であると。

したがって、「道教の影響」と簡単に命名するのは避けるべきである。概念は標識に似て、命名者は大きな権力を持つ。一旦ある種の内容を貼り付けたり、ある側面の特徴を拡大し、別の側面の内容を覆い隠してしまうものだ。東アジアの文化接触においては、多くのものが混乱、変形、更新された。特に外来の文化資源がそれほど強力ではなく、背後に政治権力の桎梏がない場合、より変形や変位・換骨奪胎がおこりやすく、さらには衣装を取り替えて貴顕に取り入る。たとえば、最近の大発見とされる「福建霞浦マニ教文書」がその例であり、大和文華館蔵の「マニ教宇宙図」もそうだ。前者はもと道教テキストであり、後者はもと仏教図像であるが、マニ教の諸内容を吸収していたために、多くの人が競ってこれを「マニ教文書」と称している。しかし、そこには仏教のイメージや道教的な内容もあるのではないか。一旦それをマニ教文書としてしまうと、おそらくより主要であるところの仏教や道教の成分を見落としてしまう。仏教史上で影響が最も大きいのが、実は「もとの教え」「100パーセントそのもの」（たとえば玄奘とか唯識とか小乗）とは違って、解釈や改造を加えた、あるいは偽造された「疑偽経」（たとえば『大乘起信論』）だったりするのに似ている。しかし、日本や韓国の研究者の東アジア道教の研究においては、「泛道教化」というべき問題がかなり多く存在し、陰陽術数や図讖、風水、鬼やらいの法術、神祇の崇拜、さらには老荘や緯書、周易、中医などがすべて「道教遺跡」とされる。しかし、こうしたものは、組織を持ち、経典を備え、系譜のある道教が形成される以前にすでにあっただけであり、道教の形成後も民間に流伝していたものであって、必ずしも道教でなければならないというものではない。日本や

を始める。前者は風にあたり、後者は水を浴びる。風や水にかりて心を清め、神を迎えるのだ。説によれば、これは中国の古俗に由来する。同じく中国の古俗に由来する道教儀式にも、こうしたステップがある。もしかしたら、日本の神道で神につかえるやり方と、中国の道教の神を迎える方式は、ともに古代中国の齋戒沐浴の習俗に由来するのかもしれない。久米邦武「古代神道の重なる式」『久米邦武歴史著作集』第3巻第4編「史学と神道」の結論部分による。317頁。

注 42…福永光司らは日本の陰陽道が中国に発していることを論じるとき、その思想的淵源は緯書や老荘や周易にあるとし、藤原佐世『日本国見在書目』にある道教経典を例としている。これはおそらく「道教の影響」を広くとりすぎていることになるだろう。『日本の道教遺跡』第2部「道教について」、250頁。

注 43…劉樂賢『簡帛数術文献探論』武漢：湖北教育出版社、2003年。工藤元男「日書と陰陽道書」も参照のこと。大橋一章、新川登亀男編『「仏教」文明の受容と君主権の構築——東アジアのなかの日本』勉誠出版、2012年、267-294頁。

注 44…韓国の慶州の聖徳王陵、徳興王陵、景德王陵とされる陵墓や、日本の奈良の聖武天皇皇太子墓（那富山墓）、正倉院御物には「白石鎮子」（8枚の白色の大理石板）や「十二支八卦背円鏡」などがあり、こうした図像は複数みられる。西嶋定生『中国古代国家と東アジア世界』東京大学出版会、1983年、第5章「中国、朝鮮、日本における十二支像の変遷について」539-577頁。特に結論部分573頁。

注 45…吉田兼俱が当時の神道の系譜を整理したとき、神道は三つに分かれることを指摘している。一に本跡縁起、二に両部習合、三に元本宗源である。彼は第三の元本宗源の立場から、「元」は陰陽不測を明らかにすること、「本」は一念未生を明らかにすること、「宗」は一気未分の元神を明らかにすること、「源」は和光同塵の神的な感化を明らかにすることである。この一派は聖徳太子の『先代旧事本紀』『古事記』『日本書紀』を本として、『天元神変神妙経』『地元神変神妙経』『人元神変神妙経』といった三部の経典を奉ずる。中国の「三才」の説を採用しているばかりか、書中には「無上靈宝」「三清」などの語彙があり、さらには三種の「靈宝」は『日本書紀』にいわゆる鏡、剣、瓊玉だとする説もあって、吉田兼俱が神道に新機軸を打ち出した考え方にも、依然として中国由来の道教の

韓国の研究者が中国の道教の影響としてよく挙げるものに、四霊（玄武、朱雀、白虎、青龍）の図像がある。東アジアにおける道教の影響を論じるときに、多くの研究者が高句麗の墓中壁画の四霊や仙人図をとりあげてその証拠とする。しかし、これはおそらく、古代の中国、高句麗、日本という相互に交錯した文化圏で共用された信仰世界と図像モデルの一つであって、この信仰世界を道教の信仰世界ということはできないであろう。なぜなら、四霊や仙人（羽人と仙女）の図像の形成は、道教が正式に形成される以前と思われるからである。もう一つ、十二支の図像もそうだ。かなり早くから、西嶋定生が「十二支像」の中国、日本、韓国における流伝について論文を書いている。それによれば、こうした、体が人で頭が獣の十二支像は、新羅特有ではなく、日本と韓国と中国古代で共有されており、新羅と唐の交流によってもたらされたのであって、十二支像は中国が起源で、隋代に至って体も頭も獣の十二支像が形成され、唐代の天宝末年に体が人で頭が獣の十二支像ができ、これが韓国や日本で広く流伝したのだという。十二支像が「周辺に対する中国文化の波及と融合の状況を記録している」<sup>44</sup>とする点には同意できるが、それは道教ではなく、また道教的ともできない。湖南長沙の子弹庫楚帛書にみえる十二神像には、秦漢時代の十二支に関する資料がうかがえる。つまり古代の中国と韓国と日本では、相似した信仰と習俗を共有していたことがわかる。東アジア古代には相似したイメージーションが存在していたわけで、それは必ずしも道教の影響に由来するのではないのである。それがいつの時代に、どんな経路で東アジアに共用された信仰を形成したのか、さらに史料にもとづいて考察すべきなのである。

### 3-4、古層と低音：三種の神器および北斗信仰から東アジアにおける中国の道教信仰の「受容」と「変容」を考える

中国道教が日本と韓国に影響した内容には、「タチバナは淮河をこえるとカラタチになる」という現象があると確信できるとしても、中国道教という資源を移植し結びつけるときに、日本や韓国の政治、社会や歴史的な背景の違いによって、「受容」のありかたも相応に異なっている点を分析しなければならない。簡略化して帰納するならば、この背景には四つの差異がうかがえる。

第一に、古代の韓国と中国のあいだでは、国家関係がより密切であり、陸続きであるばかりか、いわゆる冊封朝貢関係があった。対して日本は、終始この朝貢の圏外に身を置き、中国の政治的な抑圧や影響を受けにくかった。

第二に、韓国は高麗時代に直接的に道教を導入し、政府が支援を与えたばかりか、中国の道士が現地で伝教したり、道教の宮観を建設したりした。対して日本では、終始、中国からの道教の直接的な影響範囲外にあった。

第三に、韓国では儒家学説が、特に近世の朱子学が非常に盛んにおこなわれ、

士大夫の身分的権力と知的特権は日本の文士よりはるかに高く、「異端」に対する彼らの批判と排斥は相当に激しかった。対して日本はいろいろな異質の資源を雑多に取り入れやすかった。

第四に、韓国の仏教は興隆したとはいえ、日本仏教のように政治に介入して巨大な権力を備えていたのちがいが、また日本の神仏習合のような信仰伝統もなく、仏教と道教の区別ははっきりしていた。

日本のこうした特殊な政治と社会および歴史的なコンテキストのために、中国由来の道教のいろいろな信仰、知識、法術、神祇などは、日本文化に固有の「古層」あるいは「低音」とされるものの修飾ないし改造を受けて、いわゆる「変容」を生じた。たとえば、日本の宗教文化に特有の「神仏習合」が、中国由来の道教の影響を激しく改変し作り直していた。ここでは、学界でよく知られた二つの例をあげておこう。

第一は「三種の神器」である。周知のように、日本の神道は14世紀の度会家行、慈遍、15世紀末の吉田兼俱らの以前は<sup>45</sup>、仏教と立場を別にするような自覚的意識はなかった。神道の神は仏教の護法神となりえて、神社には仏陀や菩薩を供奉できた。したがって、中国由来の道教の影響にしても、仏教にならって、瓶に入れた水のように容器の形状にそって形を変えざるをえなかった。いわゆる「三種の神器」などは、仏教の密教における金剛杵、大日尊の独鈷杵、六龍、曼荼羅などと混ぜて形を変え、いわゆる「灌頂儀礼」では、神璽、宝剣、鏡が供えられた。道教の法器も日本では、仏教と神道の重層的な含意を交えていた<sup>46</sup>。

第二に、前述した「北斗」ないしは「北極」の崇拜である。日本では密教の北斗曼荼羅信仰と道教の北斗延生信仰を兼ねており、平安時代、鎌倉時代、室町時代から徳川時代まで、一方では密教経典『七仏八菩薩大陀羅尼神呪経』の影響、一方では宋代の道教経典『太上玄霊北斗延生真経』の影響である。一方では仏教寺院（天台宗本山の三井寺）妙見菩薩信仰に対する影響、一方では後起の神道（伊勢神道や吉田神道）への影響で、「神仏習合」は日本式の北斗崇拜を促進させた。吉田兼俱の『唯一神道名法要集』には、元代の徐道齡注『太上北斗延生真経』を二度引用しており、北斗を司命の神としている<sup>47</sup>。各地の仏寺が所蔵する北斗曼荼羅には<sup>48</sup>、道教の北極大帝、北斗七星および漢の明帝が終南山で北斗に会見した図像も織り込まれている<sup>49</sup>。真言宗の根来寺では道教の『太上秘法鎮宅靈符』までも導入している<sup>50</sup>。このような仏道が混合した現象は、「神仏習合」が伝統となった日本では、怪しむ足りないことである。

明らかに、日本のこうした宗教現象は、中国や韓国とまったく異なっている。中国の仏教と道教は、唐宋以後、次第に「三教合一」の動向となったが、仏教と道教のあいだは、古来からずっと、宮観と寺廟の区別があるばかりか、神祇

要素が多分にあったことが見て取れる。『唯一神道名法要集』は大隅和雄編『日本思想大系 中世神道論』岩波書店、1977年、318-333頁。

注46…長谷寺蔵の『三輪流次第図』や仁和寺蔵の『日本紀灌頂図』には、神璽、宝剣、神鏡がみえる。ルチア・ドルチュ（Lucia Dolce）「大英博物館蔵三種の神器図」、ルチア・ドルチュ、三橋正編『「神仏習合」再考』勉誠出版、2013年、338-382頁。

注47…菅原信海「吉田神道と北斗信仰」『選集：道教と日本』雄山閣、平成8年、第3巻、80頁。同「吉田兼俱と「北斗元霊経」」『日本思想と神仏習合』春秋社、1996年、247-255頁。

注48…柳沢孝「唐本北斗曼荼羅の二遺例」吉岡義豊・スワミエ編『道教研究』昭森社、1967年、第2冊、205頁。

注49…もちろん、いわゆる「漢の明帝が終南山で北斗に会った」という故事は、道教の『太上北斗二十八章経』にみえるが、唐代に伝わった仏教の『北斗護摩経』にもみえる。福家信衛「讚岐道隆寺蔵星曼荼羅」『史迹と美術』昭和34年7月、259号。

注50…平瀬直樹「日本中世の妙見信仰と鎮宅靈符信仰——その基礎的考察」『仏教史学研究』仏教史学

会、2013年、56巻1号、  
21-37頁。

の系譜、儀式の方法、経典や文献、衣冠や聖域など、大体においてちがいがあった。これは、韓国の宗教史とも異なる。韓国では、組織的な道教が伝わり、中国の道士が伝授したことで、福源観や昭格署といった道教の宮観があり、専門の道士がいた。中国道教の影響の完全なる跡があり、道教と仏教も日本のように混合していたわけではない。ただ、上層社会で道教の影響が衰えたあと、次第に民間社会に下って、一般社会の法術や風俗や信仰となったのである。

結語：東アジア道教の研究の概念と立場と問題について：どうして「イエス」か「ノー」かをいわなければならないか？

最初に出したいいくつかの問題をもう一度みることを許されたい。東アジアにおける道教の伝播に関する論著において、研究者は往々にして次のような問題を考えてきた。東アジア諸国で道教に相似した神譜や儀礼や法術があり、これはシャーマンの知識や技術がこの地域で広く存在したものなのか、それとも中国道教の宗教信仰と知識が全体として受容されたものなのか？ 仮にこうした宗教信仰や法術が完全には中国道教に由来したわけではなく、古代においてつぎつぎに共有されていたシャーマンの伝統や、秦漢時代以降の方士（もちろん後世の成熟した中国道教も含む）に由来するとしたら、それは東アジア諸国において宗教的意味での「移植」なのか、それとも習俗の意味での「影響」なのか？ もし中国道教が宗教として全体的に受容されたというのなら、このような「受容」はいつが最も盛んだったのか、いつから衰えるようになり、そのなかでどのような「変容」が起こったのか、韓国と日本のあいだでどうして異なる「受容」だったのか？

これらはいずれも東アジア文化交流史における大問題であり、もっと多くの文献資料や考古的発見によって証拠立てられなければならない東アジア宗教史上の大課題である。私がこのような複雑な問題に回答できるわけではなく、簡単な見方を出してみたいと思っているにすぎない。こうした現象が生じたのは、中国において、道教とシャーマンの方術・民間の習俗に、もともと殊更はつきりした境界がないことから、日本や韓国で伝わったいろいろな方術や儀礼や神祇も、明確な区別はおこなえず、包括的に道教の影響というほかないと感じたのかもしれない。しかし、こうした包括的なみかたが道教の伝播の研究に逆に問題をもたらししてしまった。

まず、欧米の学界で「Taoism」により道家（学説）と道教（宗教）を包括的に述べるのと同じように、長期にわたって、道家学説のなかに道教の淵源を追求したが、道教は「五千文（道德経）」を脱し、神祇の系譜を打ち立てて老子を貶め、齋醮の儀軌を作って神的な歴史を新たに述べようとする努力のもと、次第に道家と「断絶」して形成されたものだということを看過してきた。対し

て東アジア道教の伝播史の研究においても、シャーマンや方士の社会習俗や民間信仰と宗教的な道教とを区別しなければ、同じように、中国中古時代における神聖化・宗教化・経典化、すなわち私が「俗から聖へ」と論じた過程を看過して、中国以外の地域に伝わったいろいろ宗教信仰や習俗を「扁平化」、つまり区別せずに「道教」の名のもとにまとめ、「汎道教化」という問題をもたらしてしまう。

次に、まさにこうした区別なしに「道教」の影響とまとめてしまう見方が、日本と韓国の学界のいろいろな争論を巻き起こした。こうした争論においては、文化の本土起源を擁護し、国家の独立自尊を守ろうとする現実的な要素が存在しつつ、「道教」と「シャーマンの方術」の区別がなされないがために、史料の選択や読解において我見にこだわって相互にコミュニケーションがとれないという問題が生じる。しかし、すべてが「中国」に由来するという伝統的な観念を脱したならば、古いシャーマンの方術や習俗（霊なる星への崇拜、祝呪祈禱、神仙信仰など）を東アジアに共有の文化と考えずに、「中国道教」のうえにかぶせなければならないはずはない。それを「古代中国」に由来するとすれば、福永光司が提案した「時代分層」の考え方は、こうした歴史の難題を考える助けになるのではなかろうか。長期の歴史において、東アジアは断続的に文化の浸潤と知識の流動そして信仰の沈殿があったと理解するのがよいのではなかろうか。

最後に、そもそもなぜ、ある事柄は中国道教の影響であるとか、そうではないとかと弁別しなければならないのだろうか？「道教遺跡」は、外来の文化要素であるのか（外來說）、本国の信仰であるのか（自生説）は論じられなければならないのだろうか？このような文化現象は「影響」なのか「借用」なのかを論争しなければならないのだろうか？このような二者択一の論争の背後には、率直に言って、民族的・国家的・文化的自尊心が作用している場合が多い。こうした文化の独立性や、歴史の自主性、宗教の本土性を守ろうとする感情は、もちろん同感ないし理解できるものではあるが、研究者はあまり固執すべきではなかろう。韓国と日本の道教学界が、この問題のために1世紀以上も論争をしたことが、むしろ學術の現代性と民族性の興味深い例証になっている。現在はすでにこうした調和せざる二者択一のあいだに立つことはできない。もっと別のより深い境地に通じる道を求めるべきであろう。中国道教に由来するか否かが、本当にそれほど重要なのだろうか？

私の考えによれば、国家/王朝の境域を超えた宗教史研究は、より多くの資料の発見によって、上記のような「交錯」と「積み重なり」が証明されて、そのことが古代の中国と韓国と日本にほぼ似たような文化伝統を持たせ、ひとつの血統の似た、いわゆる「東アジア」の信仰世界をもたらしただけでなく、より重要なのは、こうした宗教の流伝と影響が、異なる文化背景による形成と

修飾のもと、いかなる外的な変化あるいは換骨奪胎が発生したかを説明することにある。方法論的にいえば、いわゆる「文化交流史」は、ある文化の流動と伝播を研究すべきであるのみならず、より研究すべきなのは、このような流動と伝播が、いかなる結果を生んだかである。したがって、私は伝統的な「文化交流史」を別の言い方に換えてみたい。すなわち「交錯の文化史」である。あわせて、不当に使用されがちな比喻をもって言い換えるならば、文化交流史は、文化の相互交流の過程つまり「恋愛」を研究するだけでなく、「結婚」したあとの「子供が生まれる」ことをもっと研究すべきである。すなわち、文化交流後、各地域における「受容」ののちの「変容」を考察することである。

#### 補注

李燾『続資治通鑑長編』巻31、697-698頁によると、宋の太宗淳化元年(990)のこととして次のようにある。「戸部郎中の柴成務、兵部員外郎の趙化成に命じて高麗に使いせしむ。左正言の宋鎬、右の王世則をして交州に使いせしむ。加恩の制書を以て王治および黎桓に賜うるなり。高麗国の俗として、陰陽鬼神の事を信じ、頗る拘忌多く、朝廷の使いの至るごとに、治は必ず良月吉日を択び、方めて礼を具して詔を受く。成務は館にあること月を逾え、乃ち治に書を貽り、責めていわく「其の禁忌を牽き、小数に泥わり、日者の浮説に眩惑せられ、天子の命書を稽緩せり。惟れ典冊の垂文なれば、巫祝の能く曉るに非ず。『書』に上日を称するも、六甲の元辰を推さず、『礼』に仲冬を載するも、但だ一陽の嘉会を取るのみ。燦然たる古訓、以て明稽するに足る。宜しく函を改め、速かに君賜を拝すべきところなり」と。治は書を覽て慚く懼るるも、霖雨の止まざるに会い、乃ち晴霽を俟つを請う。成務は復た書を貽りて開諭するに、治は即ち出て拜命せり」。

付記：著者提供の原稿にもとづき、明らかな誤記や重複は改訂した。原文：中国語、訳者：土屋昌明