

日本文化と道教

千 田 稔

国際日本文化研究センター

伊勢神宮の太一

1997年から奈良国立文化財研究所によって実施されてきた奈良県明日香村の飛鳥池で富本銭が多数発見され話題をよんだ。正確な年代は明らかではないが、7世紀の天武朝のものと推定されている。

ここでは貨幣史における富本銭の問題について論じる意図はないが、日本における鑄造銅貨が7世紀に遡ることが確認された意義は大きい。

富本銭が出土した際に奈良国立文化財研究所は「富本」という銭文について解釈した結果についても明らかにした。それによると『続日本紀』靈龜元年（715）の元正天皇の詔「國家の隆泰は要は民を富ますにあり。民を富ますの本は、務めて貨食に従ふ」という文言に「富本」の意味があるという。同じ文言は、漢を再興した光武帝に、馬援が前漢の五銖銭の再鑄造を上申した故事にもみられ、唐代勅撰の『芸文類聚』にやはり「民を富ます本は、食貨に在り」という馬援の上申の文言を引いている。そして奈良国立文化財研究所は「富本」の文字は、五銖銭復興に至った故事を参考に銭文に採用された可能性が高いと推定するに至った。

この推定は七世紀後半天武朝を考える上で示唆する点が大である。上にみた富本銭の鑄造が漢王朝を意識していることに注目したい。『日本書紀』天武天皇元年（672）7月条に「其の衆いくさの近江いくさの師と別け難きことを恐れて、赤色を以て衣の上に着く」とあり、大海人皇子の軍勢が赤い旗を用いたことは『古事記』序文、『万葉集』の柿本人麻呂の歌（巻1-199）からも知られる。旗幟に赤を用いたことは『漢書』高帝記にもあり、天武天皇は自らを漢の高祖（BC. 247-196）に擬したことを示すものとされてきた。もしこの指摘が正しければ富本銭の問題とともに、天武朝の漢に対する憧憬をよみとることができる。それは1つの仮説というにふさわしい。

今に至るまで充分解明できなかつた問題に伊勢神宮と太一の関係がある。皇太神宮伊雑宮御田植神事に青年たちによって争奪の対象となる大さしは鬘まげに「太一」と書かれている。また式年遷宮に従事する人々の法被や楡笠には「大一」と書かれていた。太一（大乙）とは万物の根源で星名ともなり北極星にあてる。道教では太一を万神の宗主、つまり最高神とした。この太一を祀ることに傾倒するのが前漢の第7代皇帝武帝である。伊勢神宮で「大一」（太一）という文字がいつ頃から使用されたかは不明である。

しかし、今日のような式年遷宮が社伝によれば天武朝に制定されたとすれば伊勢神宮の「大一」（太一）信仰の起源もその頃である可能性が高い。一方、中国では太一の信仰は後漢以後すたれてしまう。ところが北極星を神格化した神、天皇大帝も紀元前三世紀から紀元六世紀後半の終わりごろまで宇宙の最高神としての位置を占める。わが国における天皇という称号はこの天皇大帝に由来するというのが通説である。そしてその称号が用いられるのは、やはり7世紀後半の天武朝であることが、これも又飛鳥池遺跡出土の木簡から推定されるに至った。

このように天皇大帝から天皇という称号をえた天武天皇は太一を信仰するという状況は、天武天皇がいだいた個人的な歴史認識か、あるいはその時代の日本という国が東アジアの中でいだいた歴史認識として理解してよいであろう。

漢における太一信仰の具体例についてみておきたい。『資治通鑑』（卷十八）漢紀（一〇）には、元光二年（BC. 133）^{びょうき} 謬忌は太一こそ天神のなかの貴神であると上言したので、武帝は太一壇を長安の東南郊に作り、八通の鬼道を開き太宰（豚・牛・羊の犠牲）を用いてまつたところある。元鼎五年（BC. 112）には甘泉（陝西省淳化県）にも太一壇が立てられた。金子修一氏によれば武帝朝までの郊祀は儒家思想とは関係がうすく、方術的・呪術的なものであったという。

八通の鬼道を開くとは、おそらく八角形の壇であったと推定できる。わが国における八角形壇が出現するのは7世紀代の後期古墳であって地方にもないことはないが、主流は天皇と皇子の墳墓であった。天皇陵で八角形の形状をしている最古のものは舒明陵であると推定できるのでその頃から八角形壇が作られたとみてよい。八角形壇を安易に漢代の太一壇と結びつけて解釈するつもりはないが、中でも天武・持統合葬陵の松隈大内陵は藤原京中軸線（朱雀大路）の真南の延長線上にあることは、かねてより注目されてきた。これを武帝の太一壇を意識したものと断定する根拠はない。しかし天武天皇が崩じてから八年後の御齋会に持統天皇がよんだ歌との関係から新しい理解が可能となるからである。

明日香の ^{きよみはら} 清御原の宮に 天の下 知らしめしし やすみしし
わが大君 高照らす 日の皇子 ^{みこ} いかさまに 思ほしめせか
神風の 伊勢の国は 沖つ藻も ^{なび} 靡きし波に ^{しほけ} 潮気のみ
^{かを} 香れる国に ^{うま} 味こり あやにともしき 高照らす 日の皇子

（巻2-162）

夢の中でよまれた歌としてかねてより解釈のむずかしい歌とされてきたが、近年われわれの研究では、とくに福永光司氏の次のような指摘に従ってきた。

天皇は崩じると南に位置するよみがえりのための宮殿朱宮（朱火宮）に行き、そこで神仙となる訓練をうけ東方の東海青童君の治める東華宮に遊ぶ（『真誥』）ということから、藤原京の南方の八角壇は朱宮にあたり、伊勢神宮が東華宮に相当するとみなすことができる。

以上のような解釈にさらに新しい解釈をつけ加えることを試みたい。先に述べたように伊勢神宮における太一信仰が天武朝にさかのぼるとすれば、天武・持統合葬陵（松隈大内陵）は漢

武帝の太一壇を意識して作られたと考えられはしないだろうか。

六朝期の偽作とされる『漢武帝内伝』によると、武帝は七月七日に宮殿の中を清めて待っていると西王母が現れたとある。これは七夕における武帝と西王母の会合というモチーフを示しているが、とりあえずわれわれは武帝の西王母信仰の伝承をよみとっておいて十分であろう。西王母はその図像学的研究から知られているように頭に華勝とよばれる織機の糸巻きを載せている。このことから西王母は織織りの機能をもつものであり宇宙の秩序を織り出すものとしての位置を占めたという。ここではやはり伊勢神宮の問題が比較の対象となる。

伊勢神宮のアマテラスが西王母と関係して成立したのではないかという点である。これについてはすでに上田正昭氏が論じている。記紀神話におけるアマテラスは忌服屋（齋服殿）に坐して、神にささげる神御衣を織る。この神話に注目した上田氏は神御衣を織る主体がアマテラスであると伝える背景には機を織る道教の西王母信仰が重層していたのではないかという。中国における西王母信仰も『漢武帝内伝』や各地の画像石から知られるように漢代に隆盛をみる。アマテラスも漢の西王母をモデルにして伊勢神宮の女神となった経緯はこのあたりに見出してよいように思われる。

藤原京と漢長安城

天武朝と漢との関連性を想定する上の仮説は、都城論についても言及することができる。すでに私が論じたように、藤原宮が「大和三山」を北・東・南に配して作られたのは、いわゆる三神山（方丈・蓬萊・瀛洲）を見立てたものであり、宮が道教思想をふまえて作られたものである。この宮地の選定は『日本書紀』天武13年（684）3月条「天皇京師を巡行して、宮室の地を定む」の記事によって知ることができる。つまり「大和三山」によって囲まれた藤原京の位置は天武によって決定されたのであり、このことからいうまでもなく天武の道教への深い関心をよみとることができる。「大和三山」という孤立峯がたまたま飛鳥の近くにあったという地理的偶然性が天武の企図にかなったといえるが、これも漢の武帝が長安城の未央宮の西に建設した建章宮の太液池に作られた蓬萊・方丈・瀛洲などの島々に共通した思考をうかがうことができる。

道教の問題から離れて藤原京と漢の長安城にも共通点を見出すことができるかもしれない。『三輔決録』に「長安城、面ごとに三門、四面十二門、皆九達を通達し、以て相経緯す」ということについて宋の聶崇義の『三礼図』に『周礼』考工記の「匠人の国を営むや、方九里、旁三門、國中九経九緯、経塗九軌」は東・西・南・北の各城壁に、左右対称におかれた3門ずつの城門に、各々3条の道を通したという説をとった伊藤清造氏は『周礼』の九経九緯説は戦国ないし漢代の城郭をモデルにして作られたと論じた。発掘調査の報告によれば長安城の各門には3個の門道があったことが知られている。しかしこの書はすでに漢代には存在していたという説があるので、むしろ漢長安城は『周礼』考工記によった可能性が高い。同書にはまた「面朝后市」とあり、その注釈は前掲の「三礼図」において、宮を中央に配置する図を描いている。いわゆる「宮闕中央」とよばれるものである。

一方、近年の藤原京の発掘調査の成果による復原によると未だ断案を得るに至っていないが、藤原宮の区域が京のほぼ中心部であると推定でき、このようなプランは同時代の唐の長安城などにも見られないもので、『周礼』考工記による理想型を実現したとする説がある。もしそうならば藤原京のプランは漢に範を求め『周礼』考工記から案出された想定できるが、これについてはさらに検討を重ねる必要がある。

以上にみたことから天武朝と漢、天武天皇と武帝との関係があるとすれば天武朝、天武天皇の道教への深い関係は漢と武帝への憧憬から解き明かすことができる。諡号「天武」も武帝に由来することも想像しうる。

日本列島の政治勢力が中国大陸と本格的な交渉をもつのは、わが国の弥生時代の頃であり、漢王朝の時代であった。おそらくそのあたりから日本列島の政治的集団は中国大陸の漢こそが模範とすべき国家とみなしたと考えてよい。それ以来、漢帝国がわが国古代王権の形成に影をなげかけ、皇帝の中でも武帝が理想とすべき王者であった。周の武王は文王とともに王者の範とされたことはよく知られているが、日本の天武天皇が一つのよりどころとした道教思想を根拠とするならば、やはり漢の武帝とみるのが自然であろう。

漢・武帝に自らのあるべき姿を求めた倭の王は雄略天皇であると思われる。雄略は『宋書』倭国伝に武と称していたと記されかつ記紀に道教に関わる記事を雄略天皇に託しているからである。『古事記』雄略段の「^{あぐらゐ}呉床座の 神の御手もち 弾く琴に舞する女 ^{をみな}常世にもがも」という吉野でまかれたと伝える有名な歌から、神としての大君の存在がうかがえるが、この場合は生きながらにして神であることから神仙（仙人）を前提とすべきこと、また吉野が常世つまり神仙境に擬せられていたことは指摘されてきた通りである。雄略紀にも吉野宮行幸の記事が散見されるとともに、丹波国与謝郡の浦島子が女と化した大亀とともに蓬莱山に到って仙人をみるという話が記されている。このように雄略天皇に道教・神仙思想が関わるのは生前に「武」と称し、漢武帝を意識していたからではないか。

そして「武」を武帝に由来するとみれば、『日本書紀』の神武天皇が橿原の地に都を開いたときに「八紘を^{おほ}掩^{いへ}ひて宇にせむこと、亦可^よからずや」といったとする表現は「八紘」（八方位をもって世界とみなす）という道教思想との関係で説明される。ところが『古事記』の序文では天武天皇について「天統を得て八荒を^か包ねたまひき」とある。「八荒」は「八紘」とコスモロジーの表現として基本的には同意である。おそらく神武伝承には天武の事跡の一部が影を落としている部分もあるが、むしろここで注目すべきことは、第一代の天皇とされた神武、古代王権の画期の天皇とされる雄略（武）・天武に道教思想が見えかくれしている点である。

ついでにつけ加えるとすれば、近代日本における軍国主義の中で天皇は神とされ、大東亜共栄圏に八紘一字という言葉が与えられたのは、古代王権が立脚した一つの宗教思想に源流がある。

風流と宮廷文化

以上に述べたように、天武朝に最も顕著に道教思想が前面にあらわれてくるが、それは王権

の内部での、あるいは王宮とその周辺での出来事であった。このことは宮廷文化の位置づけにも関係する。

『万葉集』に用いられる「風流」という言葉がそのことを語るのにふさわしい。

天皇（聖武）に献る歌一首（大伴坂上郎女、佐保の宅にありて作る）
あしひきの山にしをれば風流^{みやび}なみわがする事をとがめたまふな

（巻4-721）

一般的には、この歌の意は山にいるので宮廷風のことができませんのでおとがめなさいませぬように、ということになるが、この時代の「風流」という漢語は中国の神仙思想を背景にもっている。ここでは小川環樹氏に従っておくと次のようになる。

風流の語が、道徳的風格の義から変化して道家的自由を求める特定の人々の性格をあらわす語となる。後者については、例えば浮世ばなれした清談に日を送り、儒家の思想に対して公然と反逆するような人々が名士である。つまりあらゆる因襲から脱しようとする精神である。風流という言葉の変化とともに、雅なる人の極端なものが風流であるという。このようにして風流・雅は俗と対立する。さらに風流という言葉の意味は変転して、岡崎義恵氏は梁代になって「優婉の美」を指すようになったとみなす。そして「その中には若干の感覚的魅力と性的・情的蠱惑力を含んでゐる場合があるようである」と述べる。

わが国で宮廷文化を「雅」とよび「風流」とも記していたのは、実は、反儒教的立場に立つ自由な、ある時は好色的な表現として理解すべきものであった。なぜならば天武が意図した藤原宮に典型的に示されるように宮廷はそもそも神仙思想を具象化したものであったからである。

『懐風藻』に収める長屋王の詩も宮廷を神仙思想の関係を表している。

年光^{せんきょ}仙籟^うに泛^{にっし}かび、日色^{にっし}上^く春^{しゅう}に照^{しょう}らふ。玄圃^{げんぼ}梅^{すず}已^ふに故^{して}り、紫庭^{あいらた}桃^{りゅう}新^{あらた}ならむとす。柳^{りゅう}
絲^し歌曲^{しきょく}に入り、蘭^{らん}香^{かう}舞^ぶ布^ふに染^{せん}む。焉^{ここ}に三元^{さんげん}の節^{せつ}、共^{とも}に悦^{よろこ}ぶ望^{ぼう}雲^{うん}の仁^{にん}。

この詩は元日の宴に作られたものである。仙籟とは仙人の住むかこい。玄圃とは崑崙山にあるという仙人の住居のことをいうが、ここでは天皇の宮殿をたとえている。このように宮殿の表現を中国文学からの模倣とする一説もあるが、上述した観点によって、もはやそのような説は否定してよいであろう。

『万葉集』からさらに引用してみたい。

石川女郎、大伴宿禰田主に贈る歌一首（即ち佐保大納言大伴卿の第二子、母を巨勢朝臣といふ）

遊^{みやびを}士^をとわれは聞^きけるを屋^や戸^ど貸^かさずわれを還^{かへ}せりおその風^{みやびを}流^を士^を

（巻2-126）

歌意を説明するまでもなく、ここに用いられた「遊士」「風流士」には、自由奔放な好色男の

意味あいが強い。「遊士」を「みやびを」と訓むのも、中国晋代の竹林の賢人の遊びに象徴されるように天地大自然の中に己れを解放し、とらわれた生き方に反対する思想行為をふまえて理解しなければならない。平安時代以降「みやび」(都)が「俗」(田舎)と対立する過程には、上にみたように儒教的しほりからの解放が、宮廷の中から外に向かって展開していく状況を見落すことはできない。

参 考 文 献

- 奈良国立文化財研究所 飛鳥藤原宮跡発掘調査部「飛鳥池遺跡出土の富本銭」(発表資料1999年1月)
金子修一「中国——郊祀と宗廟と明堂及び封禪」(井上光貞他編『東アジアにおける儀礼と国家』学生社 1982年)
福永光司・千田稔・高橋徹『日本の道教遺跡』朝日新聞社 1987
古賀登『漢長安城と阡陌・県郷亭里制度』雄山閣 1980年
伊藤清造「漢長安城攷(一)」(『考古学雑誌』23-7、1933年)
劉庆柱「漢長安城考古发现及相关問題研究——記念漢長安城考古工作四十年」(『考古』1996-10)
小川環樹「風流の語義の変化」(『国語国文』20-11 1951年)
岡崎義恵『風流の思想 上』岩波書店 1947年
福永光司『中国の哲学・宗教・芸術』人文書院 1988年