

論考

張道陵以前の儒生の道教

姜 浦 國 雄 生  
三 浦 國 雄 譯

一、何をもって「道教」と言うか

漢代の信仰の核心は何であったのか。これまで研究者は往々にして戦国・漢初の方仙道や黄老道をただちに後漢末の天師道の創成に結びつけ、多くの場合、その間の状況を等閑視してきた。しかし事實として、漢墓出土の大量の簡帛文獻、画像磚、画像石、そして墓室の壁畫がこの歴史の空白期を補填するための貴重な資料を提供する。ただ、それら資料の解讀方法上に問題が存在し、長

期間、これらの材料の思想的價値に對する研究者の認識を制約し、合理的な理解を阻んできた。

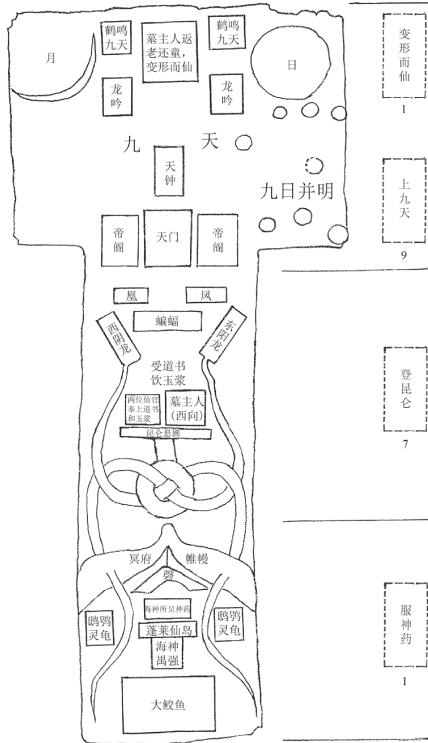
しかし、卑見によれば以下のことが判明している。漢墓畫像の記號システムにはある種の内在的論理が隠されている。それは死後に生命が轉化して成仙することを核心的テーマとする思想であり、馬王堆一號漢墓はその典型的なモデルと言いうる。墓中から出土したT形帛畫に描かれる九つの太陽は、道教文獻に傳承されてきた「九千年に九天一開し、九天開けば則ち九日俱に東方に明ら

張道陵以前の儒生の道教

けし<sup>①</sup>」という説が證明され、帛畫の内在的論理もこれによって明るみに出される。すなわち、圖の底邊の蓬萊仙島から中間に位置する崑崙山に登り、さらにそこから頂部の天門、九天へと至るコースは、順次死者が遍歴するところの、「神薬を服す」(冥界の蓬萊)、「玉漿を飲む」(仙山の崑崙)、「九天に上る」(神界)、そして變形して仙となる儀式過程を表している(圖二)<sup>②</sup>。「九日」が「九天」を指すことについては、上引の上清經典『上清三元玉檢三元布經』に言う「九天開けば則ち九日俱に東方に明らけし」がその根據になる。帛畫の内容と對應して、四重でセツトになっている一號墓の棺は、内から外へ順次、「冥界に入る」、「崑崙に登る」、「九天に上る」、そして「大道に合す」という死後の得道成仙の順序を表現



圖一 左：馬王堆一號漢墓T形帛畫摹本（筆者修訂）



右：馬王堆一號漢墓T形帛畫尸解成仙過程

L4. 黒漆素棺 L3. 黒地彩繪棺 L2. 朱地彩繪棺 L1. 錦飾内棺



圖二 右から、馬王堆一號漢墓の錦飾内棺、朱地彩繪棺、黒地彩繪棺、黒漆素棺

している(圖二)<sup>③</sup>。

こうした馬王堆T形帛畫と四重棺が表現している死後の得道成仙の順序の研究に基づきつつ、さらに一步進めて、同時期のその他の文物や文献資料と結びつけると以下のことが判明する。

漢初、竇太后を領袖とする信仰者のグループが老子とその思想に對して敬虔な信仰を抱き、大いにそれを尊崇した。この信仰體系において彼らは、「乃ち大道に合して、混混沌沌として天下に光耀し、復た無名に反る」(論六家要指)ことを追究したが、漢代の中前期、方仙道と黃老道とを融合させた「道者」たちは、戰國期以來の尸解信仰を

創造的に繼承した。彼らは神仙方術と黃老道に跨がる新しい信仰體系の構築者でありその唱導者であった。かつての至って單純な「形解銷化の術」は乗り超えられ、「得道」は「成仙」のための前提と見なされ、死後の生命は論理を轉換されて一層高次のレベルにおいて完善さを獲得し、戰國期の燕齊地方の尸解信仰に比してさらに深い堅固で豊かな思想的基盤を形成した。馬王堆一號漢墓は「死後の生命が轉化して仙となる」ことをテーマにしているが、馬王堆三號墓から出土した『十問』は、戰國から漢書に至る「道者」たちの重要文献として、最初に「陰陽は死せず」(陰陽自體は不死、陰陽の結合體であっても人間は死ぬ)という思想を提起し、「大道に合する」ことを最高の宗旨としている。本書は尸解信仰の思想上の合理性を明らかにし、人間が修道成仙して不死となる假説に對する論理的な證明を實現し、原理上において神仙不死の信仰を彼岸から此岸へと轉換することを可能なものにした。これはまさしく太史公司馬遷の言う「陰陽の大順に因り儒墨の善を采る」(論六家要指)の

意味するところであり、前漢の「道者」グループの信仰構造を開示している(この問題は注三所引拙著『漢帝國的遺産―漢鬼考』三七三―三八二頁に具體的に検討している)。

淮南學派はそれを理論上から總括してかく言う、「古を稽<sup>か</sup>うるに太初、人は無より生れ、有に形す。形有れば物に制せらる。能くその生ずる所に反<sup>か</sup>りて、未だ形有らざるが若き、之を真人と謂う。真人なる者は、未だ始より太一に分かれざる者なり」(『淮南子』詮言訓)。ここま

で考察してくると、馬王堆一號墓の四重棺において、「道」をもって「教」とする(「道」を教義の中樞に置く)漢初の死後信仰がすでに系統的かつ具象的に表現されていることを容易に理解しうるはずである。というのも、上に述べたように、死後の生命の轉化と移動過程の最終的な目標としての一番外の棺L4は「大道」を表しており、その信仰が「道」をもって「教」とすることの證明になっているからである。

事實、軼侯利蒼は生前、黄老道の流行する環境の中に居り、死後成仙の「尸解」信仰は、あの時代にあつては

終極意義 (ultimate meaning, 死後の問題) に關する支配的な言説であつた。三號墓の丁形帛畫と、副葬されていた大量の黄老道の典籍もまたその證左たりうる。こうした黄老道の信仰者はみずから「大道を明らかにす」とか「有道」などと稱し、「道者」の稱やその同義語は馬王堆三號墓出土の竹簡『十問』中におよそ九見し(「道者」は五回、「明大道者」は二回、「有道之士」は二回を數える)、その最高の理想は「混混冥冥」たる「大道」に復歸することであつた。『十問』では、容成が黄帝に「刑(解)」の道を述べたあと、こう言う。

明大道者、其行陵雲、上自麤樞、水流能遠、龍登能高、疾不力倦、□□□□□□□□□□不死。

巫成招以四時爲輔、天地爲經、巫成招與陰陽皆生。

陰陽不死、巫成招與相視、有道之士亦如此。(大道を明らかにする者は、其の行は雲を陵<sup>しの</sup>ぎ、上ること麤樞よりし、水のごとく流れて能く遠く、龍のごとく登りて能く高く、疾くして力めて倦まず、□□□□□□□□□□

巫成招は□□死せず。巫成招は四時を以て輔と爲し、天

地を經と爲し、巫成招は陰陽と皆ともに生く。陰陽は死せず、巫成招は與に相視る。有道の士も亦た此この如し。<sup>(4)</sup>さらに一步進めてこの黄帝との對話のなかで容成はこう強調する。

君必察天地之情、而行之以身、有徵可知。閒雖聖人、非其所能、唯道者知之。(君は必ず天地の情を察し、之を行なうに身を以てすれば、徵の知るべき有り。閒え聖人と雖も、其の能くする所に非ず、唯だ道者のみ之を知る。)<sup>(5)</sup>

少なくとも、馬王堆漢墓が建造された際に依據した思想體系には、すでに「道者」「有道之士」「明大道者」こそが成仙不死を獲得するという思想が存在したことが見て取れる。言い換えれば、馬王堆漢墓において「有道」と「不死」との間に、すでに必然的な繋がりが樹立されていた。このような繋がりに、巫術から修道不死に向かう變化の新しい趨勢が明確に表現されている。問題はどうかすれば「有道」となるのか、というところに存在している。

特に留意すべきなのは、『十問』の「刑(形)解」(即ち尸解)に關する記述中に「陰陽不死」の説を提起していることで、この意義は重大と言わねばならない。というのもこのことは、人間が死後に成仙するという信仰を制約していた根本的な問題が解決されたことを意味しているからである。その論理によれば、「巫成招」が不死を獲得し得たのは、彼が能く「天地の情」を明察し身をもつてそれを實踐し、「四時を以て輔と爲し、天地を經と爲」した(天地すなわち陰陽の道に法り得た)結果、陰陽と「皆ともに生」き、陰陽と「相視る」境地に進み得たからである。人は死ぬが陰陽は不死である。巫成招はその陰陽と相終始(守一の類いであろう)し得たから不死を手に入れることができたのである。『十問』は、「有道の士」もまた能く此この如し、故に不死を得たと明言している。

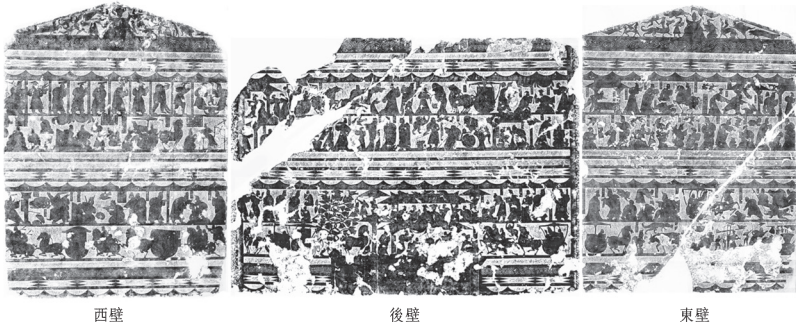
上に述べたことをまとめれば、『十問』の信仰論思想の支持者たちは、もはや古くさい巫覡ではなかったし、また單純に尸解を信仰する方士でもなかった。彼らは、

黄老道家思想を基礎とし、漢代以前の「形解銷化の術」も内包する、古代各地域の信仰の傳統を取捨選擇し、それらを融合させた漢初の「道者」のグループであった(筆者の研究によれば、『十問』の思想から馬王堆の墓主人の信仰を考察すれば、このような結論を導き出せると考えている)。彼らは「得道」を「成仙」の前提として「徹士」と自稱し、「大道を明らかにし」(「道を有<sup>た</sup>ち)、生死を制」し、「陰陽不死」の思想論理に依據して神仙の修煉を行ない、「大道に明らかならず、生氣これを去った」ところの「俗人」には想像もつかない「長生累世」の理想状態に到達しうるのだと、誇らしげに公言した。故にこの「道者」グループは、漢初の神仙方術と黄老道とに跨がる新しい信仰體系の構築者であり唱導者だと言うことができる。先に述べた「道者」の呼稱とその同義語は『十問』には九見するが、當時すでにかなり熟成した概念であったことが分かる。文中には「聞<sup>た</sup>え聖人と雖も、其の能くする所に非ず、唯だ道者のみ之を知る」という自己主張が現れている。その歴史的價値は極めて重要で

あり、漢初の「道者」というこの宗教の唱導者たちの集團的自覺がそこに表明されている。彼らはたとえ聖人でも取って代われない、誇るに足る一揃いの宗教方法の體系を自分たちは擁していると公言した。こうした集團的自覺は、特定の宗教が成立し、世に出現したと判断する上での最も重要な根拠の一つとすべきであろう。後漢の苟悦に至ってもなお、「道者」という語によってこうした信仰者を指してこう述べている。「故に道者は常に氣を關に致す、これを要術と謂う」(『申鑒』俗嫌篇)と。筆者は、これは道教を意味している可能性があると考えているが、しかしそう結論づけるためにはなお根拠が必要であろう。

## 二、「儒生の」とは何か

漢初の「陰陽の大順に因り、儒墨の善を采」るところの「道者」の集團的神仙信仰は、前漢末から後漢にかけて、儒家の道德規範との融合を経て儒生の「道教」となり、兩漢の社會に盛行し、また墓葬中に體現された。



圖三 武梁祠三面石壁畫像(筆者の藏拓)

張道陵以前の儒生の道教

武梁祠の東壁、西壁および後壁(圖三)を中心に各種の畫像石の圖像を總合的に考察すれば、漢代の墓葬畫像の背後に一揃いの宗教的價值判斷の基準が隠されていることに氣が附く。帝王、賢相、將軍および刺客などの圖像には、漢代の「三代自り以來、賢聖及び英雄は仙と爲る」〔眞誥〕闡幽微第二〕という成仙基準が反映されている。忠臣、孝子および列女など

の圖像は、漢代においては生前に忠、孝、節、義の模範者もまた死後、仙となることができることを表明している。従つて、漢畫中に表現された内在的秩序のある人物圖像の内實は、漢代の仙傳系譜と見なすべきなのである。神學化された儒家の道德倫理(宗教化された儒家道德のこと。それが死後に仙になり得るかどうかの判定基準になる)は、武を重んじ俠を尊んだ社會の風尚と、歴史上長期にわたつて蓄積されてきた神仙思想とが結合したものであり、漢代の神仙系譜はそれらに依據して形成された思想的要素である。更に一步進めて言えば、墓と祠自體が具有する宗教的性格(即ち死者の居所)に基づいて、漢畫中の「古の聖王」、「忠臣孝子」、「烈士貞女」などの歴史上の人物は、實際には死者が死後の世界で獲得するであろう終極意義としての宗教的功用を賦與されている。換言すると、漢畫中の歴史上の人物の畫面は、表面上は似ている勸善の「教材」などでは決してなく、當時の社會的價值基準が極致にまで推し進められて宗教化(神學化)された姿——即ち一揃いの儒家の忠、孝、節、義に

基づく倫理的秩序の謹嚴なる神仙系譜なのである。<sup>(7)</sup>

筆者は漢畫が表現しているのは一種世俗を超越した宗教的な時空秩序だと考えているが、先述した武梁祠の東西、後壁の圖像から以下のこと導き出せる。すなわち、漢畫中には一揃いの圖像形式によって保存された「仙譜」が存在していること、この仙譜が内包している評價基準は、「君は明、臣は忠、子は孝、婦は貞、士は節」

に歸納でき(拙著『漢帝國的遺産—漢鬼考』二四二頁を参照されたい)、彼らは「善を善とし悪を惡とし、賢を賢とし不肖を賤しむ」(『史記』太史公自序)の功を具備しているが、そこには強烈な「春秋決獄」の特徴が表出している。そのような價值基準に依據して漢儒劉向が『列女傳』、『列士傳』、『孝子傳』を撰述したというのは事實であつて、かつまた、それらの劉向の作品は漢畫の内容と對應しており、すべて一定の「仙傳」の性格を具えている。それは、當時の人々が忠、孝、節、義の者(歴史上および當時の人物を含む)を極限まで譽め讃えて宗教化した結果であつた。『眞誥』に保存されている事柄を引

き出して、それらを『列女』『列士』『孝子』の三傳と比べるとそのような事實を見出すことができるからである。このように考えると、『列女傳』、『列士傳』、『孝子傳』の撰述時期や歴史的背景——漢の武帝の「儒術獨尊」以降の思想と歴史の發展過程——と、墓葬や宗廟中の「圖畫」を含む漢畫の興隆過程との高度な符合をたやすく理解しうる。

儒、道、仙が完美に結合され得た根本的な理由は、尸解信仰の奇特な構造のなかに存在する。それは、今生と來世、生と死という時空の絶對的な限定を溶解し、勇猛忠義にして「死を守つて道を善く」(『論語』泰伯篇)し、「火に赴き刃を踏み、死すとも踵を旋さざり」(『淮南子』泰族訓)る君子の道と現實の人の生き方とを繋ぎ合わせ、高志、尙武にして死を怖れず、「胡馬をして陰山を度えしめず」(王昌齡「出塞」詩)、漢帝國のために強靱な原動力をもたらすものであつた。漢墓の畫像は、忠孝節義を崇め敬い、「力」や「徳」や英雄主義を譽め讃え、「志士仁人」(『論語』衛靈公篇)が死を重んじ生を輕んじて



この人生を不朽なものにする漢の精神を顯彰した。漢儒は、古來の聖賢、忠孝、節義、英雄たちを取捨選擇し、仙譜で秩序づけ、その姿を圖像化して金石に刻み、大いに彼らを稱揚し、藝術の手法を使って時代の音を記録して、漢時代の社會的理想を強烈に表現した。そこには、詩書の讀書に飽き、胸に忠烈を抱いた孔門の君子・子路がいる。生死を度外視して漢の節を守り、「四方に使用して君命を辱しめず」(『論語』子路篇)、「志士仁人」の理想的人格を實踐した臣下の模範・蘇武がいる。「諸侯を九合し、天下を一匡」し、儒門で崇拜された「千世一出の主」(『論衡』書虛篇)齊の桓公がいる。また、命を捨てて夫を救った「京師の節女」(『列女傳』節義傳)がいる。彼らは死後、みな尊ばれて仙班に列せられた。子路は崇められて西王母の最も早い配神として、王母と東西二方の神祇の位を分け合つてさえる。<sup>(9)</sup> こうした明主、忠臣、烈士、節女はみな、儒生が稱揚する人の生き方の模範である。

漢墓から出土した大量の天倉と庖厨の畫面は、「鬼も

張道陵以前の儒生の道教

なお食を求む」(『春秋左氏傳』宣公四年)といふ古い思想がここに至つて新しい高みに達したことを示している。漢墓においては、すでに過去にはわずかに神話傳説に見えていて神仙だけが享受しえた供鬼の飲食物が玉液瓊漿に變化しており、また、どの死者もすべて永遠に盡きることのない「天倉」と「天厨」を望めば享受でき、一食すれば千年の壽命が得られるものに發展している。こうして、道を謀つて食を謀らず、道を憂えて貧を憂えざる「大同」のユートピア(『禮記』禮運篇)は、現實世界の漢家の君臣たちが死ぬほどの努力をしても爲しがたかつたことであるが、死後の神仙世界では實現し得たのである。このほか、鬼神の時空の構成、神祇(炎帝、堯、黃帝老子の師・容成公、孔子とその弟子たち、前述したように子路は最高神の西王母と竝列)<sup>(10)</sup>、成仙の道筋、信仰の構造、科儀の儀軌などにいたるまで、すべて得道成仙を最高の宗旨とし、儒家の徳目を審判の基準とする儒・道の融合形態を反映していないものはない。「孔子、老子に見ゆ」畫面はその典型たりうる。<sup>(11)</sup> 漢儒は「漢家は堯の後」と定

めたので、伏羲、炎帝などの「堯の先」の聖人たちは最高神となった。上述した武梁祠もまた、儒生武梁が生前にみずから設計した建築であり、三面の畫像に刻されている聖王先賢、孝子孝女、節婦烈女、忠臣節士、英雄刺客たちもまた劉向の『列女』、『烈士』、『孝子』の三傳および東晉の『眞誥』に保存されている。これらの詳細については近著を参照されたい<sup>(12)</sup>。墓中の畫像の崇め尊ばれた莊嚴な人物から、現實の人生のすぐ近くに居る神仙たちを見出すことができるが、その選擇の根據は漢儒の價値觀であり、成仙の前提になっているのは漢儒の徳目にほかならなかつた。ここに至つて、黄老仙術と漢儒の價値觀とが完美に融合していることが判明したので、これを「儒生の」「道教」と言うことができるのである。誤解を避けるために言っておきたいが、筆者が強調したいのは上述のように黄老仙術と漢儒の價値觀との融合という事實であつて、黄老仙術即道教と言っているわけではない。

### 三、煉仙とは何か

以上、私が絶えず提起してきた漢墓に表現された信仰の内實―「先死後蛻」なる「尸解」信仰は、實際上、漢代道教信仰の性格を理解するためのキーポイントである。というのも、それが何をもって煉仙とするかという重要な問題と關わっているからである。

馬王堆などの漢墓に關する筆者の幾つかのモノグラフは、死して仙となる生命の轉換は漢墓の最高の宗旨であり、「尸解」は取りも直さずこの死後の生命の轉換信仰の核心であること明らかにしている。墓葬は中間の環節として、この轉換過程において他の何物も代替し得ないはたらきを擔っている。墓葬の物の理―文化構築(即物的な墓葬と文化的な儀禮)は、このはたらきの過程の言説記號である。馬王堆漢墓の幾重にも層を成す棺槨の構造が指向する焦點は、成仙を待つ墓主人である。この大きな棺槨のシステムは、墓室およびその内外のあらゆる附屬物・信仰記號システムと一體となつて死者の生命轉

換システムを構成し、墓室はそれによって「練(煉)形の宮」となる。<sup>(13)</sup>

さらに一歩進めて観察すれば、豊富な漢墓の畫像中、龍虎をテーマとする漢畫は我々に具體的に墓室の「練(煉)形の宮」の性格を理解させ、何を以て煉仙とするかという問題の重要な突破口になる。筆者の最近の研究



圖四 龍虎鼎中に交わる。上：宜賓出土後漢石棺、『中國畫像石全集』・四川漢畫像石、河南美術出版社、二〇〇〇年、第九四頁圖一・二〇より。中：瀘州出土後漢石棺、高文主編『中國畫像石棺全集』、三晉出版社、二〇一一年、第三一八頁より。下：龍虎間の「媒」、張志民主編『大漢雄魂』、山東美術出版社、二〇〇八年、第九七頁より。

によれば、漢墓畫像のシステムのなかに、圖像化された言葉を使って漢代に盛行した陰陽合氣、龍虎交媾によって結精成仙する信仰と儀軌が保存されていることが明らかになっている。<sup>(14)</sup> すなわち、後漢の『老子想爾注』が保存しているのは、墓室をもって「練(煉)形の宮」とし、死後に「太陰練(煉)形」を實踐して死して仙となる内在的思想構造である。宮殿のよ

うに莊嚴に造成された墓室のなかで、龍虎を導いて入室合氣させる「媒」、交媾して結精し丹を作る過程を引き受ける「太一紫房」の丹田<sup>(15)</sup>、鼎器などの道教煉丹家の言説記號がひとしく出現している(圖四)。後漢の「老子銘」、「帝堯碑」、「王子喬碑」および墓室畫像と『申鑒』にも、當時流行していた「歷藏内視」(『申鑒』俗嫌篇)といった存思

内煉の術を見出すことができる。<sup>(16)</sup> 發達した漢易、黄老道、そして尸解信仰を融合し、易理をもって龍虎交媾の丹道理論を明らかにした『周易參同契』は、このような漢墓畫像の形成と高度な互證たり得る。『周易參同契』の原本と丹田學説は後漢に形成され、その時代の信仰の根據となったと考えられるのである。<sup>(17)</sup>

要するに、後漢末の『想爾注』とそれよりもっと早い『參同契』中に、後漢時代に盛行した「培胎練(煉)形」信仰を見出すことができる。この部分の内容から、後漢のある種の「道者」は信者を指導して「煉炁」することで「練(煉)形」を企てたことが理解される。漢人は氣の思想を基礎にして宇宙と生命を觀察した。人の生死は氣の聚散と理解され、死後の「煉」の過程を通過して生命は氣の別の一種の結合状態に轉換される。これが「蟬蛻」と「易形」信仰の内部構造である。漢墓の龍虎交媾圖に對する合理的な認識に基づいて我々は、後漢の「培胎練(煉)形」の信仰の内實とその墓葬表現を把握し、それによって漢墓の信仰の性格に對して正確な判断を下

すことができる。事實上、幾つかの漢墓墓門上の龍虎相交圖が強調するものは、墓内にまさしく發生している陰陽合氣であり、再生の氤氳とした過程なのである。墓室建築と空間構造、それに内部秩序の全體の意味は、そう考えてこそ確定しうるのである。これは、墓室の時空構造が生み出す奇特な「煉形」作用を経て、死者は魂・魄を再結合させて「結精」し、かくして「先死後蛻」の仙化の夢想を實現しうる、ということを意味している。

#### 四、何故に「張道陵」を境界とするのか

「張道陵」は改革派の代表という記號であったが、彼の出現は、漢初以來の「道」をもって「教」とする信仰の新たな興起であり、同時に儒・道の融和状態が破綻し、儒生の宗教がここに至って衰退したことを意味している。後漢末年に儒生の夢が潰え去り、佛教の傳播が日増しに浸透し、先死後蛻の舊信仰體系も社會的基盤を失って衰退に向かっていた時に、「張道陵」によって代表される即身成仙の「天師道」の新しい信仰が勃興してきたの

である。彼らは舊道教を繼承し、鬼神と盟約して改革を進めていった。『三天内解經』卷上に、「漢の宣帝」永壽三年……（張道陵は）天地水三官（古い三官信仰に由来）、太歳、將軍（ひとしく漢代の星宿信仰）と共に、永しえに三天正法を用うと約す」とある。<sup>18</sup>新しい信仰はもはや死後の世界や鬼界神祇を頼りとせず、生きている間に修道し、白日升天と即身成仙を追求した。つまり、成仙は生きている間の道術の修煉が前提になったのであり、後世のいわゆる「道教」はここから興起した。

このような信仰體系のこの種の變化は、魏の高貴郷公が正元二年（紀元二二五年）に世に問うた『大道家令戒』中にとりわけ明確に反映されている。

秦人不得眞道、五霸世衰、赤漢承天、道佐代亂、  
出『黃石』之書、以授張良。道亦形變、誰能識眞。

漢世既定、末嗣縱橫、民人趣利、強弱忿爭。道傷民  
命一去難還、故使天授氣治民、曰「新出老君」。言  
鬼者何人。但畏鬼、不信道。故老君授與張道陵爲天

師。至尊至神、而乃爲人之師。（秦人は眞道を得ず、五霸の世衰え、赤漢は天を承け、道は代るがわる亂るるを佐け、『黃石』の書を出し、以て張良に授く。道も亦た形變し、誰か能く眞を識らんや。漢の世既に定まり、末嗣縱橫にし、民人利に趣り、強弱忿爭す。道は民命の一去して還り難きを傷み、故に天をして氣を授け民を治めしめて「新出老君」と曰う。鬼を言う者は何人ぞや。但だ鬼を畏れて道を信ぜず。故に老君は張道陵に授與して天師と爲す。至尊至神にして、乃ち人の師たり。）<sup>19</sup>

ここでは張陵は、「言鬼者」（即ち漢墓に表現された宗教體系）の命を革める代表として、「人の師」と呼ばれ、また、新宗教の化身として出現したと説かれている。注意せねばならないが、舊い宗教體系は「新出老君」の信仰者から排斥されたものの、事實上、長期に涉つて受け入れられてきた宗教の傳統は依然として後漢社會に存在しており、また後漢墓葬の資料中に顯著に反映されてい

る。たとえば、解注瓶上の文字の内容は、前漢に行なわれた言説を襲っており、「生人屬西長安、死人屬太山」などのように、後漢の都がすでに洛陽に遷都したという事實さえ顧みず、依然として前漢の都長安を基準とした記述を行なっている。<sup>(20)</sup>

以上の考察から、以下のことが判明する。漢儒が構築したこのような「大道に合す」ことを究極の理想とした宗教形態は、原始儒家の「子は怪力亂神を語らず」(『論語』述而篇)、「道同じからざれば相爲に謀らず」(『論語』衛靈公篇)といった學派の禁忌を乗り越えることができ、その結果、「萬物を兼陳して懸衡に中す」(『荀子』解蔽篇)と荀子が豫言したように、廣く百家を受け入れ、大器を成就し、道教の最も重要な基礎を營建しえたのである。

従來の研究では、漢初の武帝時代における黃老道の挫折から、漢末の「張道陵」という名で代表される「天師道」の創教に至る三百年の歴史は大雑把にしか語られなかったし、場合によってはまったく論及さえされなかつ

た。このような状況を招いたのは、参考にしうる文献の不足も當然その主要な原因を成してはいるけれども、しかし我々は個別的な學問領域を互いに融通させ、一步進めて研究の視野を広げたなら、歴史のある真は古人の信仰中に保存されており、古人の信仰は往々にして彼らの墓葬中に保存されていることを見出すはずである。今や墓葬中に長年月封印され保存されてきた最も信頼すべき圖像資料から、我々は「大道に合す」ことを最高の目標にした兩漢時代の神仙信仰の構造的主体——その「言説の権力」(power of discourse)の掌握者は儒教から道教へ交替したわけであるが——のありようを再現でき、それによって「張道陵」以前の「道教」の面貌を探り當て、あらたに道教の起源と性格といった重大な學問の問題を明らかにしうるはずである。<sup>(21)</sup>

#### 註

(一) 東晉の早期上清派の重要經典『上清三元玉檢三元布經』に言う、「太真金書九天上空洞隱文、九天父母書之

鳳生臺、直符八百人。九千年、九天一開。九天開、則九日俱明於東方、此文則自明於得道之人南軒之上也」(文物出版社・上海書店・天津文物古籍出版社影印版『道藏』第六冊、第二一九頁。譯者注・標點は原論文に従う。以下同)。また、別の東晉上清派の重要道典『太上玉佩金璫太極金書上經』中にも類似の記述がある。「是日忽天光昏翳、日月晝冥、八炁回謝、七元隱精、玄象冥滯、萬真奔靈、三日三夜、碧雞啓晨。時有九日煥明東方、玄光朗耀天元、復有青鳥來翔……」(『道藏』第一冊、八九六頁)。

(2) 詳細は以下を参照されたい。姜生「馬王堆帛書與漢初『道者』的信仰」、『中國社會科學』二〇一四年第十二期。圖一の左圖の原圖は湖南省博物館、中國科學院考古研究所編『長沙馬王堆一號漢墓・上集』、文物出版社、一九七三年、四〇頁。右圖は筆者の作圖による。なお、左圖の中央部は筆者の修訂を經ている。詳細は上記の拙論を参照されたい。

(3) 詳細は以下を参照されよ。姜生「馬王堆一號漢墓四重棺與死後仙化程序考」、『文史哲』二〇一六年第二期。L1は湖南省博物館の寫真による。L2よりL4は以下による。湖南省博物館、中國科學院考古研究所編『長沙馬王堆一號漢墓』(下集)、文物出版社、一九七三年、一七頁圖版二六。L1よりL4の全圖をこのように組み合わせたのは筆

張道陵以前の儒生の道教

者の創意による。また、このような結論に至る詳細については、拙著『漢帝國的遺產—漢鬼考』(科學出版社、二〇一六年)、三三二―三三五頁、特に三三四―三三五頁および三五一―三五二頁を参照されたい。

(4) 馬王堆漢墓帛書整理小組編『馬王堆漢墓帛書』(肆)、文物出版社、一九八五年、一四八―一四九頁。文字の一部は現今通用の字體に變換している(以下の引用も同じ)。

(5) 同右、一四八頁。「間」字を「たとえ」と讀むのは筆者自身の解釋である。「一步讓つて」と言う」と解しても大差はない。

(6) 以上の引用の出處は『十問』、前掲文物出版社版、一四五―一五二頁。

(7) 詳細は以下を参照。姜生「漢代仙譜考」、『東方學』第一二九輯(二〇一五年一月)。

(8) 『初學記』卷一一「職官部・尚書令」に、後漢の蔡質『漢官典職』を引いて尚書省についてかく言う、「省中畫古烈士、重行書贊」(中華書局、二〇〇四年、二五九頁)。清姚振宗撰『隋書經籍志考證』に「烈士傳」を考證して『初學記』のこの句を引いて言う、「劉光祿既爲『列女傳』頌圖」、又取烈士之見于圖畫者、以爲之傳」(二十五史藝文經籍志考補萃編)第一五卷、清華大學出版社、二〇一四年、八二四頁。『初學記』卷二四「居處部・牆壁」

にまた言う、「省中皆以胡粉涂壁、紫素界之、畫古烈士也」(同上、五八五頁)。「隋書」經籍志、史部雜傳類の序に言う、「漢時、阮倉作『列仙圖』、劉向典校經籍、始作『列仙』『列士』『列女』之傳、皆因其志尚、率爾而作不在正史」。そして「『列士傳』二卷、劉向撰」、「『列女傳』一五卷、劉向撰、曹大家注」と著録している(中華書局、一九七三年、九八二、九七六、九七八頁)。また『文苑英華』卷五〇二に唐の許南容と李令琛の對策が收められ、それらに「劉向修『孝子』之圖」と述べられている(中華書局一九六六年影印本、二五七九頁)。また、王仁俊『玉函山房輯佚書補編』に劉向『列士傳』一卷が收録されている。「列女傳」は最も早く、『七略別錄』『漢書』藝文志、『漢書』楚元王附劉向傳に著録されている。その劉向傳に言う、「向睹俗彌奢淫、而趙、衛之屬起微賤、踰禮制。向以爲王教由內及外、自近者始、故采取『詩』『書』所載賢妃、貞婦、興國顯家可法則及孽嬖亂亡者、序次爲『列女傳』、凡八篇、以戒天子」(『漢書』卷三六、楚元王傳、一九五七、一九五八頁、原標點を少し調整した)。また『初學記』卷二五「器物部・屏風」に劉向『七略別錄』を引いて言う、「臣向與黃門侍郎歆所校『列女傳』、種類相從、爲七篇、以著禍福榮辱之效、是非得失之分、畫之于屏風四堵」(同上『初學記』、五九九頁)。また、孫志祖『讀書陞錄』卷四に「列女傳缺文」

があり、王仁俊『經籍佚文』に「列女傳佚文一卷」を著録する。また、錢穆『劉向歆父子年譜』は、劉向の『列女傳』が成帝の永始元年(公元前一六年)に撰述されたとする。「列仙傳」が劉向の撰にあらざるとする説は學界で多く論じられてきたのでここでは論じない。劉向が『列女傳』『列士傳』『孝子傳』の三傳を作ったことその輯佚整理については、熊明「劉向〈列女〉、〈列士〉、〈孝子〉三傳考論」(錦州師範學院學報)二〇〇三年第三期、熊明「劉向〈列士傳〉佚文輯校」(『文獻』二〇〇三年第二期)、饒道慶「劉向〈列士傳〉佚文輯校增補」(『文獻』二〇〇七年第一期)を参照されたい。また、劉向『孝子傳』の輯佚については、荻泮林「十種古逸書」が輯録する『劉向孝子傳』、黃爽『子史鈎沉』が輯録する『劉向孝子傳』一卷、王仁俊『玉函山房輯佚書續編・史編總類』が輯録する『孝子傳』一卷を参照。

(9) 詳細は以下を参照。姜生「漢畫像石所見的子路與西王母組合模式」、『考古』二〇一四年第二期。

(10) 詳細な考察は以下を参照。姜生「漢代神祇考」、『江西社會科學』二〇一五年第一期。

(11) 姜生「漢畫孔子見老子與漢代道教儀式」、『文史哲』二〇一一年第二期。

(12) 以上の内容の詳細は、前掲注(3)所引拙著『漢帝國的遺產・漢鬼考』を参照されたい。なお、武梁を儒生とす



ることについて補足説明をしておきたい。武梁は生前、民間に隠居して韓詩を教授する儒生であったことについては考古上の根拠がある。北宋時期に山東濟寧で発見された後漢の「從事武梁碑」にこうある。「□故從事武掾掾諱梁、字綏宗。掾體德忠孝、岐嶷有異、治『韓詩經』、闕幘傳講、兼通河雒、諸子傳記、廣學甄徹、窮綜典□、靡不□覽。州郡請召、辭疾不就。安衡門之陋、樂朝聞之義。誨人以道、臨川不倦。恥雷同、不闕權門。年逾從心、執節抱分、終始不貳、彌彌益固」(洪适『隸釋』卷六、中華書局、一九八五年影印同治十年洪氏晦木齋刻本、七四―七五頁)。これに基づいて巫鴻は言う、「武梁祠上の祥瑞圖像は韓詩學派の儒生の歴史と社會に對する一般的な認識を表しているだけでなく、一層重要なことは、それらが桓、靈時代の隱遁儒生の當時の政治に對する批評であったことである」(巫鴻『武梁祠・中國古代畫像藝術的思想性』、三聯書店、二〇〇六年、一一二頁)。

(13) 『老子想爾注』に言う、「太陰道積、練形之宮也。世有不可處、賢者避去、託死過太陰中、而復一邊生像、沒而不殆也。俗人不能積善行、死便真死、屬地官去也」(饒宗頤『老子想爾注校證』、上海古籍出版社、一九九一年、二一頁)、「道人行備、道神歸之、避世託死過太陰中、復生去爲不亡、故壽也。俗人无善功、死者屬地官、便爲亡矣」(同上、四三頁)。「周易參同契」にも「化迹隱淪：

變形而仙」、「委時去害、依托丘山……化形而仙、淪寂無聲」の説がある。「丘山」とは墳墓をいう。

(14) ここで言う「龍虎交媾」の詳細は以下を参照されたい。姜生「漢墓龍虎交媾圖考——參同契」和丹田説在漢代的形成」、「歴史研究」二〇一六年第四期。

(15) 桓帝延熹八年(一六五年)、陳相邊韶が帝命を受けて作った「老子銘」に言う、「世之好道者觸類而長之、以老子離合於混沌之氣、與三光爲終始、觀天作讖、升降斗星、隨日九變、與時消息、規矩、三光、四靈在旁、存想丹田、太一紫房、道成身化、蟬蛻渡世」(洪适『隸釋』卷三、三六―三七頁)。意味は、龍虎が人體内の「丹田」——「丹田」はまた同時に天の「中宮」の太一神が居住する「紫房」のこと(「存想丹田、太一紫房」は互文)——で交媾することによって仙化が獲得される、というものである。「紫房」から「丹田」に至るこの宗教化された修道の表現は、明らかに天文學の概念から借用されている(ここから、漢代ではすでに人體という小宇宙と大宇宙とが對應するという觀念が存在していたことが理解される)。天文學の概念が世俗に轉用されていたことは、漢代の信仰、術數、醫學、はては官制のなかにも比較的常見される事柄である。

(16) 關連する研究として、姜生、馮渝杰「漢畫所見存思術考——兼論《老子中經》對漢畫的文本化繼承」、「復旦學

張道陵以前の儒生の道教

報』二〇一五年第二期、がある。なお、筆者は、漢墓畫像と『老子想爾注』とは互いに引證しうる關係にあると考えている。

(17) 詳細な考察は注(14)所引拙論を参照。

(18) 『道藏』第二八冊、四一四頁。

(19) 『正一法文天師教戒科經』所收『道藏』第一八冊、二三六頁。

(20) 吳榮曾「鎮墓文中所見到的東漢道巫關係」、『文物』一九八一年第三期。

(21) 「張道陵」自身、儒生の出身として傳承されていた事實を確認しておきたい。「天師張道陵、字輔漢、沛國豐縣人也。本太學書生、博采五經、晚乃嘆曰、此無益於年命。遂學長生之道……」(『神仙傳』卷五、張道陵)。

追記

貴重な御意見を寄せられた査讀の先生方と翻譯の勞を取られた三浦國雄教授にこの場を借りて感謝申し上げます。

執筆者紹介

姜 生 四川大學教授

三浦 國雄 四川大學教授

垣内 智之 大阪市立大學非常勤講師

田中 文雄 眞言宗豊山派總合研究院主任  
研究員

松下 道信 皇學館大學准教授

酒井 規史 慶應義塾大學專任講師