

# 唐の道教をめぐる高句麗・新羅と入唐留学生の諸問題

土屋 昌明

道教が東アジア諸地域、とくに朝鮮半島の諸国にどのように伝播したかという問題は、1960年代に窪徳忠氏が「朝鮮の道教」で開拓的な概論を発表し<sup>(1)</sup>、その後の3巻本『道教』<sup>(2)</sup>や6巻本『講座道教』<sup>(3)</sup>でも取り上げられてきた。韓国における道教研究では、朝鮮時代の李圭景『五洲衍文長箋散稿』を嚆矢とし、それを承けた李能和(1869~1943)の『朝鮮道教史』があったが、車柱環氏の『朝鮮の道教』が日本語に翻訳されて<sup>(4)</sup>、朝鮮道教の全体像がよりあきらかになった。これらの論と並行して、日本古代史研究で道教の受容を考える際に、同時代の朝鮮半島諸国との関係が考慮されたために、古代の朝鮮諸国の道教に対する関心はより高まったのであった。その後、歴史学において6世紀から8世紀のいわゆる東アジア世界の冊封体制論に対する反省が進み<sup>(5)</sup>、道教史においても道教経典や儀礼文書の研究の進展があり<sup>(6)</sup>、新出土実物資料による道教史の新たな認識などもある。しかし、こうした東アジア論や道教史研究は必ずしも総合的に連動して研究されているわけではない。それゆえ、こうした研究の進展を承けて、従来の朝鮮道教史の研究についても再検討が必要となっている。そこで以下、おもに2点について私見を述べたい。一つは、高句麗と新羅に道教が伝えられたことを示す、よく知られた史料について再検討すること、もう一つは、新羅の入唐留学生・金可記に関する新出土の石刻を検討することである。この2点の検討を通して、高句麗・新羅の道教受容に関する認識を深め、新羅のあとの高麗における道教の隆盛を考える展望としたい。

また、このような検討は、日本古代の道教受容についても何らかの示唆を与えると期待したい。日本には道教の文化要素は入っているが、従来の研究によれば、中国の道士は入っていないし、日本人で道士になった者もない。日本が唐から道士をもちこむ契機が、記録によれば2度あったが、周知のように、1度目の開元23年(735)閏11月の中臣名代の申請では「老子経」と「天尊像」だけを懇願して道士の来日は要請しておらず、2度目の天平勝宝5年(753)の鑑真招請の際には玄宗から道士の同行を求められたのに対して、春桃原らを長安に残して道教の学習をさせるという口実によって拒んでいる。これに対して朝鮮半島の国では、後述するように、この2度の契機より百年以上も前に唐から道士が入ったことを示す史料がある。では、そのように早期から道士が入ったことが、後世の高麗や朝鮮王朝時代のような道教の隆盛を招いたのだろうか。このような道教受容の相違を日本と朝鮮諸国のそれと対照して検討するときにも、本稿で試みる

ような、高句麗・新羅の道教受容の状況について、より深い認識が必要であろう。そのためにはもちろん、唐における道教の機能についても認識しておかなければならない。なお、百済については、道教に関わる史料が乏しく、本論ではひとまず扱わないこととしたい。

## 高句麗と道教

高句麗と道教の関連を考えるには、唐から高句麗に道教が伝えられたことを示す史料に再解釈を加えなければならない。つぎに、便宜的な順位によって『三国史記』「高句麗本紀」榮留王7年春2月、『旧唐書』卷199「東夷伝・高麗」、『通典』卷186「辺防二・東夷下・高句麗」、『三国遺事』卷3「宝蔵奉老」の各条をみてみよう。これらは、成書年によれば『通典』（8世紀後半から9世紀初）『旧唐書』（10世紀中頃）『三国史記』（12世紀中頃）『三国遺事』（13世紀）の順になるが、それぞれ古い記録にもとづいている可能性もあるため、一概に成書年で評価することはできない。これらを対照すると、ほぼ共通の事実にもとづいているが、内容に相違する部分もある。

『三国史記』「高句麗本紀」榮留王7年（624）春2月には次のようである。

王遣使如唐請班曆。遣刑部尚書沈叔安、策王為上柱国遼東郡公高句麗国王。命道士以天尊像及道法往為之講老子。王及国人聽之。……八年、王遣人入唐、求学仏老教法、帝許之。[末松保和校訂本、p208]

これによると、高句麗の榮留王は624年に唐に使臣をやって曆書を請うた。唐の太祖李淵は刑部尚書の沈叔安を高句麗に遣わし、王を冊封した。かつ道士に命じて天尊像と道法を持って高句麗に行かせ、『老子』（『老子道德経』）を講じさせた。榮留王と国人はみなこれを聴講した。その後、榮留王の8年（625）に王は人を唐にやって仏老の教法（仏教・道教）を学ぶことを求めると、唐帝李淵はこれを許した、という。つまり、624年に高句麗が唐に班曆を請い、唐が高句麗を冊封し、それと同時に天尊像と道士と『道德経』を遣ったことになる。さらに625年に仏道を学びに人を遣った件は、『冊府元龜』卷999にも同じく見える。

『旧唐書』卷199「東夷伝・高麗」には次のようである。

武徳七年、遣前刑部尚書沈叔安、往冊建武為上柱国遼東郡王高麗王。仍將天尊像及道士往彼、為之講老子。其王及道俗等、觀聽者数千人。[中華書局点校本、p5321]

これによれば、太祖李淵は武徳7年（624）に前刑部尚書の沈叔安を派遣し、建武（榮留王）を冊封して上柱国遼東郡王高麗王とした。それとともに天尊像と道士をかのかの地に送り、高麗王のために老子を講じさせた。高麗王と修道者および俗人など、聴講する者は数千人にのぼった、という。つまり、624年に冊封がおこなわれ、天尊像と道士と『道德経』を高句麗に送り込んだことになり、『旧唐書』と『三国史記』の記述は一致している。『三国史記』の当該部の記述は、

『旧唐書』の叙述のしかた・語法・語彙と相似しており、おそらく『旧唐書』にもとづいているのであろう。

『通典』巻186「辺防二・東夷下・高句麗」には次のようにある。

大唐武徳四年、遣使朝貢……又遣使請道教。詔沈叔安将天尊像并道士至其国、講五千文、開  
積玄宗、自是始崇重之、化行於国、有踰积典……七年二月、遣使内附、受正朔、請頒曆、許  
之。[中華書局点校本、p5015～5016]

これによれば、武徳4年（621）に高句麗が唐に遣使して朝貢し、その後、さらに遣使して道  
教を請願した。そこで高祖李淵は、沈叔安に詔して天尊像と道士を高句麗に遣り、五千文（『老  
子道德経』）を講じさせ、道教の奥深い趣旨を解釈してみせた。これ以後、高句麗では道教を尊  
崇するようになり、その教化がかの国に行きわたり、仏教を越えるほどになった。武徳7年  
（624）2月に高句麗が遣使して頒曆を求  
めたので、これを許した。つまり、621  
年に遣使のあと、高句麗に天尊像と『道  
徳経』と道士を送り、その後の624年に  
班曆（＝唐からの冊封）があった、とい  
うことになる。したがって道教の流伝は  
621年から624年の間となる。



図1 唐代の天尊像の例

以上の史料では、時間的に前後の相違  
があるものの、唐の高句麗冊封と道教流  
伝の関連が窺える。これについて小幡み  
ちる氏は、道教の高句麗流伝と唐の高句  
麗冊封を一連の行為と見なし、唐と高句  
麗の「両国の関係を構築するうえでの相  
互補完的な出来事」として当時の国際関  
係からこの点を検討している。それによ  
れば、武徳5年（622）に唐の高祖は高  
句麗の榮留王に書状を送り、隋末の高句  
麗遠征以来の残留者を送還するよう求  
め、榮留王はこれを容れて一万余を送還  
した。また、唐は建国以来この時期まで  
内乱の収拾と突厥への応接に腐心してい  
たため、朝鮮半島に対しては和平策をと  
っていた。したがって道教の高句麗流伝  
は「両国間の緊張緩和という時期に行わ  
れたのであり、唐は冊封体制理念を補完

するものとして道教を利用したとみなされる」と考察している<sup>(7)</sup>。従来、以上の史料から、道教研究では高句麗への道教流伝を指摘し、東アジア史研究では唐の高句麗冊封を指摘してきたのであるから、両者を結びつけようとする小幡氏の指摘は傾聴に値する。

そこで問題となるのは、冊封において道教を利用したとは、道教のどのような性質を利用したのか、という点である。小幡氏はつづけて、唐初の建国をめぐる李淵らと道教の関わりを検討し、「当時の高祖には、老子を遠祖として帝室を神秘化し、さらに中華世界の象徴として道教を用いようとする意識があり、高句麗の冊封に際しても、こうした宗教的威光により国際秩序を保たんとしたものと考えられる」と述べている。ここでは、冊封における道教の性質あるいは機能を「帝室の神秘化」と「中華世界の象徴」にあると指摘している。この点について、さらに考えてみたい。

「帝室の神秘化」とは、唐の建国に際して道教勢力が老子による予言や老子の李姓を使った予言などをし、李淵らに協力していたことにもとづいている。唐の道教は、宇宙の根源たる神秘的な「道」と、その顕現である老子に結びついた存在として皇帝を位置づけているのであるから、その意味では「神秘化」という側面があったと考えるのは妥当である。ただし、道教の流伝が冊封と同時にあったことから推すと、冊封の恩恵として君が臣に対しておこなう贈与の側面がより重要なものではなからうか。それがよく示された例として、時期は若干後だが、太宗の時に西の天竺諸国でもやはり老子像と『道德経』を請い受けた国があった。『旧唐書』巻198「西戎・天竺」には次のようにある。

五天竺所属之国数十、風俗物産略同。有伽没路国、其俗開東門以向日。王玄策至、其王発使貢以奇珍異物及地図、因請老子像及道德経。[同前、p 5308]

これによれば、五天竺に属する国は数十あり、習俗や物産はほぼ同じであるものの、そのなかの伽没路国では、習俗として東門を開いて朝日に向かうという点でほかと違う。唐からの使者である王玄策が到着すると、国王は使いを出して珍奇な物と地図を献上し、かわりに老子像と『道德経』を請願したのであった。ここで、その国は地図を貢納している。地図の貢納は唐に帰順して臣下となる（冊封される）意味を持つ。その国の習俗では朝日に向かって門をあけるとのことで、東に位置する唐への帰順の意志を示している。そのかわりとして老子像と『道德経』が求められている。ここから類推すれば、高句麗の場合も冊封の証として、遣使・朝貢に対して天尊像（老子像）・『道德経』・道士が贈与されたものと思われるのである。

ここで天尊像（形像）と『道德経』（経典）と道士（師）という、仏教の「住持三宝」（仏像・経巻・僧）に相等するものの贈与として表記されていることに注意すべきである<sup>(8)</sup>。また、形像と経典の役割について、初唐以前の成書と考えられる『太上洞玄靈宝業報因縁経』巻6には、天尊の語ったこととして、次のようにある<sup>(9)</sup>。「国主に災いがあり、兵乱が各地におき、星宿の異常、天気の不調、農作物の不作、疫病の流行など国土の不安があった場合、宮観を建て、子孫を生み育て、大衆を動員して、役割をもたせ、いろいろな災厄や不祥は、すべてわたし天尊に告げれば、大いなる功德をいたすぞ……国人たちに教法を聴かせ布施・懺悔させよ。そうすれば救い

の功德は不可思議であるぞ」。さらに、衆生の信仰心に個人差が五種類ある。第一が「我が真像の随応の化身を造る」つまり天尊像を造ること。第二に「経教の三洞の大乗を抄写す」つまり写経すること。第三に「観を置いて人を度し、堂を立てて殿を造る」つまり道観の経営。第四に「斎を修め道を行じ、礼懺・誦経、讚歎・焼香する」つまり行道。第五に「一切無量の福田を布施する」つまり捨身。以上の『太上洞玄靈宝業報因缘经』の記述にもとづいて唐の道教贈与をみると、天尊像と『道德经』は礼拝の対象であるだけでなく造作と写経のモデルであり、それらをモデルに形像を造作し写経する行為は国家の安定をもたらすと考えられていたことがわかる。したがって、これらを贈与する唐の側は、臣下たる国王に宗教的な威信を示すのみならず、実質的な治世の威力の贈与という意識であったと思われるのである。

つぎに「中華世界の象徴」について、これは夷狄の教えたる仏教との対照において道教の性質・機能を強調した意見である。小幡氏は、高祖から太宗李世民的ころの人である傅奕の仏教批判をとりあげ、武徳7年の高句麗への道士派遣は、道教を中華世界特有のものとの観念が影響しているであろう、という<sup>(10)</sup>。

たしかに傅奕「減省寺塔廢僧尼事十有一條」（武徳4年）に「伏羲・神農・黄帝・顓頊らの政治は李氏老聃の風に合致し、舜・禹・湯王・文王の政治は周公・孔子の教に符合する」とあるように<sup>(11)</sup>、道教は儒教とならんで中華の上古の伝統に結びつけられている。しかもこの傅奕の意見は、唐から高句麗に道教が送られたのと同じ時期の長安宮廷における主張であり、小幡氏がこの点に注意を喚起したのは重要であろう。この意見に導かれてさらに検討をすすめれば、道教は儒教でいう堯舜の政治と同様な、伏羲・神農のような優れた政治をもたらす「風」があると傅奕はいつており、その語は「教」と対句になっている、つまり道教の「風」と儒教の「教」は同様なものとして並称されているのである。傅奕は北周の通道観の学士で隋のときに道士、唐の高祖に仕えて太史令となって、その後も仏教に対する道教の優越を述べつづけた。当時の仏道論争では、道教側はたしかに仏教を夷狄のものと批判したが、それと同時に、この傅奕の意見のように、道教は「風」「教」=教化の資格を備えていると主張してもいる。

それゆえ仏教側はこの点を攻撃するのである。僧の法琳「辯正論」第二では傅奕のいう「風」を批判して次のようにいう。「詩経に、一国の政治は一人の基につながるが、これを風という、とある。天子に風があればこそ、天下を教化することができるのだ。それゆえ教と称することができる。[老子が説く]道は天子ではないから、風があるわけにいかない。風がないということであれば、どうして教化を広げられるか。教化することができるような風がないのだから、[道教が儒教や仏教と同じように]あらためて教と称することはできないのである」<sup>(12)</sup>。これを主張した法琳は、のちに李世民から審問を受けた。そして李世民的の出自を老聃の李氏と認めずに隴西の拓跋氏と述べたりして李世民的の怒りをかい、流刑に処されて640年に没した。その法琳の傅奕に対する反論では、道教には教化の「風」が存在しないことを主張しているのであり、これを逆にみれば、傅奕の主張の重要点の一つに教化の問題があったことが理解される。つまり傅奕の主張は、道教が中華だから優れているだけではなく、道教は天下を教化するという点で優れているのであり、中華でなければ「風」も「教」もありえないのである。対して仏教は中華の教に反する夷狄の教だから、かえって混乱を招くのであり、それゆえ排斥すべきなのである。

傅奕と法琳のその後の処遇から、李世民には傅奕の説こそ説得力を持っていたことがわかる。しかし李世民は、傅奕の排仏論に全面的に依拠して仏教を排斥したわけではなかった。むしろ仏教か道教かという選択ではなく、両者を含めて儒教も兼ねた、隋代以来の三教の鼎立を重視したとみるべきであろう<sup>(13)</sup>。以上を総合すると、道教には天下を教化していにしへの理想的な政治（無為自然の治世）をもたらすような「風」があるとみられていたのであり、それゆえ唐の皇帝は、道教は臣下の礼をとる冊封の国においても、理想的な政治をもたらす一種の治道であり、道士と天尊像と『道德経』はその治道をもたらすと認識していたのであろう。冊封に際して道士と天尊像と『道德経』を下賜するのは、主君から臣下への恩恵としての贈与であり、それが結果として冊封における中華の象徴としての機能も備えたということになるのではなかろうか。

さらに憶測をつらねれば、唐の皇帝にとって天尊像は、老子が李氏の先祖であるとする仮託とあいまって、同じ道教の神といっても、隋代以前の道教とは異なる、唐の道教としてのアイデンティティでもあったのだろう。というのは、現存する南北朝隋唐の道教像の種類をみると、隋以前には老君像が大部分だが、唐になると老君像は激減し、天尊像が多くを占めるようになるのである<sup>(14)</sup>。唐の道教において尊崇する神格が老君像から天尊像へ変化したとすれば、あたかも宋代の道教が唐代の老子尊崇に対して黄帝を持ち上げたのと同様に、前代までの神格の権威を超え、自己の王権の正統性と超越性を確保する狙いがあったのだろう。つまり唐の道教において天尊への崇敬は、たんに李氏皇室の先祖であるという祖先崇拜的な意味があるにとどまらず、唐の「天子」が天の子であり、宇宙の根源と接続していることを確認させる意味があったのではないかと思われる。

このような道教と、人間の教えである儒教が兼ねて語られるのは、いわば「天人」の両極をそれぞれに分担している趣がある。儒教がもたらす官僚組織は政治の道であり、それは形而下の政治世界における儒教の効用である。対して道教は、そのような官僚組織を宇宙論（天界と冥界）にもちこみ、形而上の宗教世界を官僚組織によって秩序立て<sup>(15)</sup>、天界のトップに天尊を置いている。中国的思考では、天上世界と地上の人間世界と相関していると考えられた。こうして考えてみると、夷狄の地上世界を教化すべき唐の皇帝の立場からすれば、天尊を主とする唐の道教による宇宙の秩序化が、唐王室による地上世界の秩序化＝政治の実際として必要だと観念されていたのではないかと思われる。それゆえに、冊封の贈与として、実際に国王に必要な治道として道教を与えたのではなかろうか。おそらくそれを受ける側も、そのような意味を心得ていたのだと思われる。

## 高句麗と五斗米道

高句麗の道教については、上に見た唐の李淵による冊封・道教の贈与以前に、道教の五斗米道が存在していたとする見解が通用している。たとえば上田正昭氏は2003年の論文で「わが国土へは五斗米道（天師道・三張道教）をはじめとする教団道教を導入した形跡がほとんどみられない……朝鮮半島においては明確に五斗米道などの教団道教が受容され、福源観などの道観が存在したのとはおもむきを異にする」という認識を示している<sup>(16)</sup>。「福源観」は高麗の睿宗（1106～

1122在位)のときに宋から道士を招いて建てた福源宮のことであろう。ただし、朝鮮半島の五斗米道が問題とされる高句麗時代から時間的にかなり離れている。上田氏がいう朝鮮半島の五斗米道とは、『三国遺事』巻3の次の記事によるのであろう。

高麗本紀云、麗季、武徳貞観間、国人争奉五斗米教。唐高祖聞之、遣道士、送天尊像。来讲道德経、王与国人聴之。即第二十七代荣留王即位七年、武徳七年甲申也。明年遣使往唐、求学仏老、唐帝(謂高祖也)許之。[活字本、p104、( )内は原文の割り注]

これによれば、高句麗の末ごろ、唐の武徳(618~626)・貞観(627~649)年間に、高句麗の人々はあらずして「五斗米教」を奉じていた。唐の高祖・李淵はこれを聞いて、道士を遣り天尊像を送った。道士は高句麗にやってくると『道德経』を講じ、高句麗王と国人はこれを聴講した、と「高麗本紀」にあり、それは第27代の榮留王の即位7年、唐の武徳7年甲申(624)の歳のことである。その翌年、高句麗は使を唐に遣り、釈迦と老子の教えを学ぶことを求め、唐の高祖はこれを許した。つまり、李淵の道教贈与以前に「五斗米教」が高句麗に流行しており、そこに唐の道教が伝えられた、それは624年のことだった、ということになる。

この「五斗米教」について、魏晋以来の中国東部沿岸に普及していた五斗米道が高句麗に伝来したものと断言したのは窪徳忠氏であった<sup>(17)</sup>。韓国でも、車柱環氏は後漢の張道陵以来の五斗米道とみて、「六世紀初頭に中国でふたたび勢いを盛り返した五斗米道(天師道)が中国の沿岸地帯を経、民間人の手を通して高句麗に伝播したのであろう」という<sup>(18)</sup>。村上四男氏は「本文の記述は五斗米教とするよりは、新天師道とすべきであろう(新天師道は北魏の寇謙之によって始められた)。五斗米教としたのは旧来の呼称を慣用したものであろうか」という<sup>(19)</sup>。そこで、高句麗に五斗米道が伝播した可能性について再検討しておきたい。

後漢末の五斗米道は、張陵が関中(陝西省から四川省にかけて)でおこし、その子の張衡、孫の張魯に継承されて組織的な教団を形成した。病氣直しで人々から歓迎され、病人を「静室」という小部屋にいれて罪を懺悔させ、治病する者は病人の姓名を書いて罪に服する意思を述べ、天の神には山の上へ置き、地の神には地中に埋蔵し、水の神には溪流に沈める「三官手書」という法術をおこなった。また病人には家ごとに米五斗を出させたので「五斗米師」といわれた。姦令や祭酒という役職を置き、祭酒は『老子』を信者に習わせた。張魯のとき「義舎」をつくり、米や肉を置いて旅人を留めさせ、教勢が拡大して組織化が進み、祭酒のトップを天師といったため「天師道」とよばれた。曹操の攻撃を受けたあと、移住政策をうけいれて陝西に拡散し、さらに黄河流域の河南から江南にも広まり、ほかの道教や民間信仰と接触しつつ変容していった。北魏の寇謙之(365?~448)は、天師道の改革にあたって五斗米道由来の米銭による租税と男女合気の法術を否定した。

ところで、五斗米道と高句麗の関連を考えるならば、まず国家間のいわゆる「公伝」はこの624年以前に記録がないから、人的な移動によると考えるべきであろう。一般的に考えると、ある宗教が宣教師や影響力のある特定の人物によって布教するのではなく、人的な移動によって境域や文化圏を越えて根付くためには、その人的な移動の規模がある程度大きく、移動した先で彼ら

が当該宗教を実践するだけの集団を形成できなければならないであろう。たとえば、円仁が『入唐求法巡礼行記』で言及している山東の新羅明神の信仰は、山東に少なからぬ新羅人が移住し、新羅坊を形成していたからこそ成り立っていたのである。このように考えると、五斗米道に関連する中国側の一定程度の集団が高句麗に移動した可能性が検証されなければならないが、それに関する史料は存在せず、また軍人を除いて中国側の集団が高句麗に移動する可能性は低いように思われる。これに対して、高句麗の人々が中国側に移動する可能性は高い。そして、天師道と高句麗の間には、地理的な遠隔さ（東北方の高句麗まで拡散し得たか）・民族的な相違（異民族でも入道できたか）・言語的な相違（漢語だけで高句麗に広まったか）という障害を越えれば、これをもっとも簡便に越えるのは、高句麗人が黄河沿岸に移住して五斗米道と接触して信仰を持ち、それを祖国に伝えたという仮定ではなかろうか。そこでつぎに、ひとまず高句麗と中国側の交流の問題はさておき、とりあえずこの仮定を検証して、高句麗人が中国で天師道に接触する可能性について考えてみよう。

民族の違いについては、天師道は異民族（四夷）でも入道できることを明言している。六朝時代に成書の天師道の儀礼書である『正一法文太上外籙儀』に「下人四夷受要籙」があり、そこには、国内外の「夷狄羌戎」が入道の法籙を受けるために神に上章する際の上章文が載っている。上章文には、もとの姓名・現在の居住地・改めた姓名・誕生日のほか、「先に醜悪に因って辺荒に生まれ出でて、礼法を識らず、義方を知らず、臺穢の中に、善根未だ絶えず」、つまり夷狄に生まれたが道を尊崇する心を持ち得たことを記す。さらに、いつ何のために誰について「中国に来る」ことになったかを記して、布施を納める旨を表明して法籙の授与を祈願する<sup>(20)</sup>。本書はおそらく六朝のかなり早い時期の成立ではないかと思われるが、このような儀軌が整っているということは、実際に異民族が入道する需要に対応したものである。

異民族の出身で天師となった例として、三国時代末の蜀の范長生がいる。彼は劉備らに協力して糧食を提供したが、天下取りとは一線を画してみずから宗教王国を築き、のちに五胡十六国の一つ大成国の李雄の精神的な支柱となった<sup>(21)</sup>。以上のことから、高句麗人が五斗米道に入道することは可能だったと考えられる。

高句麗人の移住について、五胡十六国時代には、高句麗の人々が黄河近辺に大量に拉致されてきていた。たとえば、東晋・太興2年（319）鮮卑の慕容廆は高句麗の一千余家を棘城（遼寧省義県）に移住させ、またその子は燕王を称して高句麗を攻め、高句麗の男女5万人余りを龍城（遼寧省朝陽市）に移住させた<sup>(22)</sup>。その後、この燕国は黄河流域に勢力をのびたため、これらの高句麗人も南下することになったと思われる。それゆえ、北魏の天興元年（398）には、山東に出兵して36万の高句麗人を盛楽あるいは平城（内モンゴル自治区大同）に移住させたという<sup>(23)</sup>。こうした高句麗人たちは村落を作って、共同の信仰を持っていたと考えられる。山東の例ではないが、次の3件の石刻によれば、北魏から唐にかけて陝西北部に高句麗人の比較的大きな集落が複数存在したことがわかる。

①「陝西永壽県永泰郷車村北魏造像碑」は、村落の人々が共同出資して造った仏教造像碑であり、造像記には供養した邑子の名前がならび、蓋姓27人・車姓19人・似先氏4人が見える。似先氏は、つぎの③でみるように高句麗の姓なので、蓋氏や車氏も高句麗出身と考えられる。



②「陝西黄陵県双龍郷西峪村西魏造像碑」も同様な仏教造像碑で、供養者である似先氏12人・蓋氏5人の名がみえる。

③「西安市東郊灊橋区務莊郷出土似先義逸墓誌」によると、墓主の似先義逸は唐の大中4年(850)に65歳で亡くなった高句麗人の宦官で、先祖は遼東から中部(陝西省黄陵県)に移住したという。この人の祖先はおそらく②の集落に関連があると想定される。この3件の史料から、陝西省北部には高句麗人の村落が北魏以来、唐末まで存続して朝廷に務める宦官すら出していたことがわかる<sup>(24)</sup>。この陝西省北部地域は、北の内モンゴルから長安を結ぶ古道上にあり、北魏から隋唐にかけて仏教だけでなく道教の石窟や造像(中には表が仏教で裏が道教という道仏混合造像碑もある)が大量に作られたエリアである<sup>(25)</sup>。このエリアは関中から陝西に移住させられた五斗米道の教域と接している。

このようにみえてみると、決定的な証拠はないが、状況的には、五斗米道が陝西や黄河流域へ拡散したあと、その地に移住した高句麗人たちがその五斗米道と接触した可能性はあり、彼らが帰国して祖国に五斗米道をもたらしただけの可能性もあり得る、といちおうは考えられる。

しかし、移住した高句麗人が五斗米道に接しえたとしても、集団で帰国しえたかが判然としにくい。それに、624年の高句麗への道教贈与について前にみた『三国遺事』以外の史料には「五斗米教」のことはみえなかった。しかも、もっとも可能性が高いと思われる移住高句麗人の動向においても、上述のように道教との接触は可能性の域にとどまって確たる痕跡は今のところない。そのような五斗米道が高句麗に早くから伝わり「あらそって信奉していた」というのは違和感がある。

この記事を書ける唯一の史料である『三国遺事』は、関連史料で成書年代がもっとも遅い。やはりこの記事については何らかの付加成分とみるべきではなかろうか。本文では「五斗米教」がはやったのを武徳・貞観と示してあり、ということは武徳7年の唐からの流伝後の道教も「五斗米教」という言葉で示していることになる。そうすると、この「五斗米教」は唐から贈られた天尊や道士らによる道教をさすのではなかろうか。

初唐の7世紀ころの道教と仏教の論争書では、道教を批判するときに張陵が五斗米を徴収したことをたびたび批判している。たとえば、北周の『笑道論』では「符書を造って衆を惑わし、道を受ける者に米五斗を出させたから、世間では彼らを米賊と叫んだ」という<sup>(26)</sup>。こうした五斗米道批判は、五斗米道だけを批判しているのではなく、五斗米道が当時の道教につながるものだという認識のもとに、道教批判のためにおこなわれたのである。しかもこの批判は、五斗米を租税として徴収する行為が、独立した王国をモデルとしているために、国家に対峙する危険性があることを含意として持っているであろう。そして、こうした批判を載せる『広弘明集』などの書物は、後世の仏僧から理論書として重宝された。『三国遺事』を書いた一然(1206~1289)も仏僧であり、『三国遺事』本文でも道教を批判している<sup>(27)</sup>。こうしたことから、この「五斗米教」は、五斗米道を引き合いに出して道教の代名詞に使っているのであって、とくに張陵の五斗米道を指すのではないと考えるべきではあるまいか。だとすると、この『三国遺事』の記事は五斗米道が高句麗で普及していたことの証拠ではなく、624年の唐からの道教移入が当時の高句麗に歓迎されたことをいっているとみるべきであろう。

## 高句麗の道教をめぐる泉蓋蘇文の献策

高句麗の道教に関するもう一つ重要な史料は『三国史記』にみえる<sup>イリカスミ</sup>泉蓋蘇文の献策である。『三国史記』巻21「高句麗本紀」宝蔵王2年（643）3月条に次のようにある。

蘇文告王曰、三教譬如鼎足、闕一不可。今儒積並興、而道教未盛。非所謂備天下之道術者也。伏請遣使於唐。求道教以訓国人。大王深然之。奉表陳請。太宗遣道士叔達等八人。兼賜老子道德經。王喜取僧寺館之。〔同前、p211〕

泉蓋蘇文は宝蔵王に三教の鼎立を勧めている。「三教（儒・仏・道）は、譬えば鼎の足のようなもので、一つたりともかけてはならない。いま儒教と仏教はともに興隆しているが、道教はいまだ盛んではない。これでは天下の道術を備えたとはいえない。遣唐使を送り、道教を求めて国人に用いんことをかしくみ申す」。王はこれを許して、唐に道教を求めると、唐の太宗は道士叔達ら8人を高句麗によこし、『老子道德經』を賜った。王は喜んで仏寺を道観にかえた、という。

同様な記事は『三国遺事』（承前）にも見える。

及宝蔵王即位（貞観十六年壬寅也）、亦欲併興三教。時寵相蓋蘇文説王以儒積並熾而黄冠未盛、特使於唐求道教。（中略）金奏曰、鼎有三足、国有三教。臣見國中、唯有儒積無道教。故国危矣。王然之、奏唐請之。太宗遣叙達等道士八人（国史云……）。王喜以仏寺為道館、尊道士坐儒士之上。道士等行鎮国内有名山川。古平壤城勢新月城也。道士等呪勅南河龍、加築為満月城。

この記事で泉蓋蘇文が三教鼎立のために道教を唐に求めるよう献策し、太宗が道士を派遣して宝蔵王が仏寺を道観にかえる点は『三国史記』と同じである。そのあと道士は、仏僧はもちろん儒者よりも厚遇され、国中を行脚して名のある山川を鎮めてまわった。昔の平壤城は新月をおもわせる様子であったが、道士らは南河の龍神を役使して、その効力によって平壤城を修築して満月城といえるまでにしてしまった、という逸話を載せる。

この史料は、朝鮮の道教を考える際に、高句麗国内の仏教と道教の関係を反映しているとされてきた。たとえば車柱環氏は「仏教側では、蓋蘇文の建議による宝蔵王の道教の導入・強化に対し最初から反対したのみならず、のちには、道教の導入が高句麗の滅亡を招いた要因となったとする解釈を打ち出した」という<sup>(28)</sup>。ここで「のちには」とは『三国遺事』を書いた一然の當時をさすのであろう。ここにみえる道教の流伝についても、当時の東アジアの情勢に置いて検討してみたい。

貞観5年（631）に隋との戦争における戦没者の遺骨返還を唐から求められて以来、高句麗は唐への警戒を強め、扶余城から渤海湾に達する千里あまりに16年かけて長城を築いていた。高句

麗は639年と640年に遣唐使を送り、640年のときには世子の恒権を派遣して朝貢させた。この答礼使で唐は陳大徳を高句麗に派遣したが、唐に帰国した陳は、高句麗の高官が自分を厚遇したと李世民に報告している<sup>(29)</sup>。つまり、唐がその年8月に高昌国を討伐したため、つぎに矛先を東に向けて高句麗攻略にかかるのではないかと、高句麗の高官が唐の動向に警戒の念を強くしていることを陳大徳は感じとったのであり、このときの高句麗側の「高官」は泉蓋蘇文だった可能性が高い<sup>(30)</sup>。泉蓋蘇文はこのあと高句麗の長城の監督責任者にもなっている<sup>(31)</sup>。以上のことから、泉蓋蘇文は唐が高句麗を攻撃する可能性を充分認識していたことがわかる。こうした状況下で彼は642年秋にクーデターを執行したのである<sup>(32)</sup>。唐へ道教の招請を請願（李氏老聃の無為自然の治道を導入して三教の鼎立を教化することを表明）はその直後（643年3月）であった。

このとき李世民から道士と『道德経』が送られ、宝蔵王がこれを喜んだのは、それらの下賜が唐の冊封の恩恵であり、泉蓋蘇文のクーデター政権に対する唐の認知を意味し、それは自政権の正当性を国内外に示すことになるからであろう。クーデター直後、泉蓋蘇文はみずからの政権奪取が、場合によっては唐の出師に大義名分を与えかねないことを理解していたはずである。のちに貞観7年（643）9月以降、李世民が高句麗討伐を決意した際の大義名分は、泉蓋蘇文が国王とその臣下を殺害したことであった<sup>(33)</sup>。泉蓋蘇文はこのことを考慮した上で道士および『道德経』を招請したものと考えられる。つまり彼は、前述のような唐皇帝の道教に対する意味づけを理解した上で、唐からの攻略の危険を避けるための有効な手段として、道士の招請をおこなったと想像される<sup>(34)</sup>。この泉蓋蘇文の献策をみると、約20年前に招請された道士による道教が根付いていなかったことが判明するが、彼の献策による道士の招請も、このような危機回避のための行為だったとしたら、これにより道教が高句麗の文化に根づく力を持ったかは、疑問とせざるをえない。

## 新羅と道教

新羅と道教の関係を考える際に問題となるのは、新羅の伝説が多く神仙思想で脚色されている点である。たとえば、新羅の始祖である赫居世は仙桃聖母から生まれたという伝説がある。『三国遺事』「感通第七」や『東国輿地勝覧』巻21によれば、中国の皇女が未婚で妊娠したのを責められて半島にわたり、そこで生まれたのが海東の初王、赫居世であり、彼はのちに天仙となったが、母は地仙となって慶州西岳の仙桃山に隠れ住んだので、人々はそこに聖母祠を建てて祀った、という。たしかにここでは「天仙」「地仙」という道教のタームがみられ、「仙桃」は西王母を想起させ、「天仙聖母」は泰山の碧霞元君信仰との関連を思わせるものがある。しかし、こうした神仙思想の語彙やイメージで脚色された伝説の背後に、儀礼をとともなう道教信仰の実践が関係しているか、伝説だけからは判断できない。それゆえ、こうした神仙説話の存在だけをもって、道教がおこなわれていたと断言することはできない。慶州の聖母廟では、なんらかの祭祀がおこなわれていたようだが、それが道教の儀軌にもとづいていたかは不明である。それを、その祭祀に関わる説話に神仙思想が見られるから、その祭祀は道教だったとも断言できない。朝鮮には中国典籍が大量にもちこまれており、説話を書くにあたり、それらに学んで神仙思想や道教の語彙に

よって中国風に書いたとも考えられる。このような神仙思想や説話は、それだけからでは道教の受容の実態を考えることはできない。

また、有名な聖徳王18年（719）の甘山寺阿弥陀像・弥勒像の銘文には、阿弥陀像の銘文に「莊周玄道」「逍遙之篇」、弥勒像の銘文に「五千言之道德」「莊老之逍遙」などとあって、「仏教と共に、山水に親しみ老荘を読むことで、神仙説あるいは道教的世界に深く心を寄せている」金志誠という人物のいたことがわかる<sup>(35)</sup>。これはおそらく金志誠一人の趣味ではなく、当時の知識階層に一定程度普遍的に存在した風潮であったと想像される。こうした風潮が後述するような、個人の修道をめざす金可記のあり方や、内丹を実践する道教といった側面につながっていく下地となったであろうと予想されるが、この銘文の文言は、むしろ世俗を離れた静かな生活をあらわす修辞という性質が強く、もし金志誠が宗教実践をしていたとすれば、それは道教ではなく仏教であったろう。

新羅の道教受容の史料は、孝成王2年（738）に唐の玄宗が新羅へ使臣邢璣を遣わして、国王に『道德経』を贈った記事である。『三国史記』巻9「新羅本紀・孝成王」に次のようにある。

二年春二月。唐玄宗聞聖徳王薨、悼惜久之。遣左賛善大夫邢璣、以鴻臚少卿往弔祭、贈太子太保、且嗣王為開府儀同三司新羅王。……帝謂璣曰、新羅号为君子之國、頗知書記、有類中國。以卿惇儒故持節往、宜演經義、使知大國儒教之盛。……三月、遣金元玄入唐賀正。夏四月、唐使臣邢璣以老子道德経等文書献于王。

738年2月に唐の玄宗は聖徳王の昇遐を聞いて、左賛善大夫の邢璣を鴻臚少卿として遣わして弔祭させ、故王に太子太保の職を贈り、また嗣王（孝成王）を開府儀同三司新羅王に冊封した。玄宗は璣に「新羅は君子の国と称せられ、書記のことが発展していて中国に似ている。そちは学問に篤いので、とくに信任状を持たせて行くから、よく経義を演述して、大國の儒教の盛んさを知らしめよ」といった。3月、孝成王は金元玄を唐にやって新年を祝賀し、翌4月に邢璣は『老子道德経』などの書物を王に献上した、という。

これも嗣王の冊封とあわせての『道德経』の下賜である。さきに使臣の金元玄が新年の参賀をすませるのを待って『道德経』が下賜されている。また、邢璣は儒学者であることが強調されているのに『道德経』の献上をおこなっており、儒教と道教があわせて示されている。玄宗は道教を非常に尊崇していたが、やはり儒仏道三教の鼎立を基本的な政治理念としていた。それは玄宗がみずから『道德経』と『孝経』と『金剛般若経』に注釈を書いたことからよく理解できる。玄宗は新羅に『道德経』を下賜した翌年には『御注孝経』を下賜しているが、このことから考えれば、この『道德経』も御注本だったであろう。新羅は仏教国家であり、玄宗が遣使に対して儒教を強調し、かつ『道德経』を下賜したのは、冊封された臣下の国である新羅に三教による治世の道を示す意味があったと思われる。

ところで、唐が経典を他国に贈与するときには、内容（政治的效果）と時機が問題とされる。それがよくあらわれている例として、吐蕃への下賜の問題がある。開元19年（721）に吐蕃から『毛詩（詩経）』『礼記』『春秋左氏伝』『文選』下賜の請願があり、これについて唐政府の議論が

わかれた。これら儒教經典が唐みずからよってたつ用兵や権謀を、とかく唐に対して攻勢に出てくる吐蕃に知らしめることになるので唐にとって不利だという意見と、吐蕃は礼經を知らず徳義にくらいから、唐との「明約に負むき、国恩をうらぎる」のであり、『毛詩』（儒教經典）によって「声教を薰陶する」（唐の天子の徳による教化）こそが「混一車書、文軌大同」をもたらすことになるので唐に有利だ、という意見が出された。玄宗は後者をとって經典を下賜した<sup>(36)</sup>。したがって玄宗は、經典による教化の有効性を信じて優先したことがわかる。このときは、一年前から吐蕃との関係が落ち着いてきて、赤嶺という地で唐と吐蕃との境界確定に際して石碑を建て「約以更不相侵」と明約した時機だった<sup>(37)</sup>。このことから、經典の下賜には時宜への配慮も関係していると考えられ、冊封における『道德經』の贈与は、政治的な安定や秩序への要請とむすびついているのであろう。玄宗による新羅への738年の『道德經』下賜は、聖徳王の昇遐後、孝成王の立った直後というタイミングである。また翌年に玄宗が『孝經』を下賜したのも、同様に故王に対する嗣王の意を汲んだものであろう<sup>(38)</sup>。

以上により、唐から高句麗ならびに新羅に対して贈与された道教の機能について考えてみた。天尊と『道德經』そして道士は相手国の政治的な安定や秩序が望まれるような時宜をみて贈与され、当該国のとるべき治道の一つとして両国に認識されていたと思われることを述べた。このほかに、新羅と道教の関連を考える際に問題となることがある。その一つは、統一新羅が高句麗の境域を支配したあと、高句麗が受容した道教はどうなったか、という問題である。車柱環氏は「国家のための消災・祈福を目的とする道教の齋醮が高句麗の末期に行なわれ始めたが、新羅一帯にはそのような齋醮が国家の主管下に行なわれたという記録は伝えられていない。新羅の三国統一とともに、高句麗で行なわれていたこのような行事が一朝にして新羅で断絶されたとするには疑問がある。……高麗がそのあとを継いでからは、道教の齋醮がかなり頻繁に行なわれており、そのような儀式の様式が中国から新たにもたらされたというようなことは伝わっていない。思うに、道教の齋醮儀式は統一新羅の時にも、たとえ国家の庇護下になかったとしても、その命脈を維持する程度にはどこかで続けて執り行なわれていたにちがいない」と述べている<sup>(39)</sup>。ここで「国家のための消災・祈福を目的とする道教の齋醮が高句麗の末期に行なわれ始めた」とは、『三国遺事』巻3にみえる、宝蔵王のときの泉蓋蘇文の献策によって高句麗に来た唐の道士の活動を指しているのであろう。しかし、これが国家のための祈福を目的とするなら、その祈福対象である高句麗が滅亡したあとまで継続したか疑問であるし、新羅がそれを継承した形跡もない。この齋醮は唐から来た道士がおこなったのであり、それが統一新羅のあとも継続されたとすれば、新羅人による後継者が存在しなければならない。そして『高麗史』によると、高麗で最初に齋醮がおこなわれたのは顕宗9年（1018）7月であるから、高句麗に来た唐の道士の儀軌が300年以上も民間で伝承され、しかも歴史に一切あらわれなかった、ということになる。この可能性は極めて低いと考えざるをえないのではなかろうか。

## 新羅人の道士・金可記

新羅の道教受容に関連するもう一つの史料として、長安に留学した新羅人・金可記の伝記があ

る。この金可記の伝記は五代の『続仙伝』にもとづいており、『続仙伝』は昇仙した人の事例を集めた伝説集であって、これを史料として扱うことには慎重でなければならない。とはいえ、まったく荒唐無稽というわけではないことは、『四庫全書総目提要』がすでに指摘している。ところで、内容はほぼ同じながら、1989年にあらたな「金可記伝」を刻した摩崖石碑が発見された。これについて中国と韓国ではすでに紹介されているが、日本ではあまり知られていないので、以下に検討しておきたい。

陝西師範大学の周偉洲氏によれば、西安から関中へぬける終南山中の古道（子午谷）で、1989年に西北大学の李之勤氏が「興隆碑」（「杜甫賛元逸人玄壇歌」および「金可記伝」）を発見した<sup>(40)</sup>。その後、1990年代後半に韓国の高麗大学の卞麟錫氏が現地を調査・研究したが<sup>(41)</sup>、巨石に刻された摩崖碑だったために詳細な観察はむずかしかったようである。周氏は2000年3月になって、西北大学の周暁陸氏・賈麦明氏らとともに苦心の末に拓本を採集、これにより文字の詳細が判明した。石碑はその後、保存のために摩崖から切り出されたが、切り出した際に破断し、現在は破断したものにワイヤーをかけて固定し、長安県（区）博物館の裏庭にある石刻展示ギャラリーに置かれている（図2）<sup>(42)</sup>。

拓本による文字は次のようであったという<sup>(43)</sup>。



図2



つぎに上の釈読を周偉洲氏が拓本から制作した釈読と対照して覚書とする  
 第5行目第11字(以下、5/11のように標記)「石」を周氏は「玄」につくる。  
 6/10「風」を周氏は「佩」につくる。案ずるに、文意からは「佩」が通る。  
 7/6「崖」を周氏は「巖」につくる。  
 8/10「烈」を周氏は「裂」につくる。案ずるに、文意からは「裂」が通る。  
 11/12「撰」を周氏は「擢」につくる。案ずるに、文意からは「擢」が通る。  
 13/20「来」を周氏は「未」につくる。案ずるに、文意からは「未」が通る。  
 18/6「談」を周氏は「□」につくる。  
 18/14「覓」を周氏は「見」につくる。案ずるに、文意からは「見」が通る。  
 20/5「更」を周氏は「輿」につくる。案ずるに、文意からは「輿」が通る。  
 20/7「□」を周氏は「天」につくる。  
 20/9「□」を周氏は「去」につくる。  
 (後人の書き込み部分はひとまず校正しない)

この石刻文は杜甫(712~770)の「讚元逸人石(玄)壇歌」と「金可記伝」から成っている。周氏によれば、刻石の右下角に本文と同じ書体の小字で「転写劉札」とあるとのことで、この人物の経歴はまったく不明だが、書者の名前と思われる。金可記は唐の宣宗(846~873在位)のときの新羅人である。金可記の伝記には従来次のようなテキストが知られていた。

- ①『続仙伝』(五代南唐の沈汾撰) 卷上(明の正統『道蔵』所収、第5冊)
- ②『雲笈七籤』(北宋) 卷113下の『続仙伝』(明の正統『道蔵』所収)
- ③『太平広記』(北宋) 卷53「神仙」の『続仙伝』
- ④『歴世真仙體道通鑑』(元) 卷36(明の正統『道蔵』所収、以下『真仙通鑑』)

①は924年ころに伝説を編纂したものらしいが、テキストの由来は不明である。『正統道蔵』本の印刷は明代である。②は北宋の道士・張君房が『大宋天宮宝蔵』を編纂する際にべつに編集した『道蔵』のダイジェスト版であり、天聖5年(1027)ころに進上された。伝来の文を集めた本で、北宋当時に伝わった『続仙伝』にもとづいている。印刷は明代である。この『正統道蔵』本以外にも版本が存在するが、本論では参照せず、『道蔵』本をもとに中華書局点校本を参照した。③は北宋の太平興国2年(977)に太宗の勅命で編纂が始まり、同6年(981)に進上された。これも伝来の文を集めた本で、北宋に伝わった『続仙伝』に基づく。明代の版本が伝わっており、それにもとづいて校正した中華書局点校本を参照した。④は宋末元初(1280年前後?)の道士・趙道一の編纂にかかるが、印刷は明代である。伝来の古い文を集めたものと思われる<sup>(44)</sup>。書名は表示されていないが、伝来の『続仙伝』にもとづいている。

これらのテキストは大同小異であるが、石刻本だけは字数が短く、若干文意が異なる部分がある。しかし石刻本が「金可記伝」を抜粋したものであることは明らかである。問題は、上の①から④のどれにもとづいたか、あるいはそれ以外にもとづくものがあつたのか、いつどうして刻したのか、という点である。以下、『雲笈七籤』にもとづいて「金可記伝」を翻訳し(部分的に[ ]で文意を補足)、うしろに原文を付して校勘すべきところを( )内に補っておく。



金可記は、新羅の人である。賓貢進士であって、性格は沈静で道の修行をたしなみ、奢侈を好まなかった。ときには気を服したり体操をしたりして、自分なりに楽しみとしていた。博学強記で、文をつづると清く麗わしい文となった。容姿にすぐれ、挙動や話しぶりには中華の風格が備わっていた。科挙に合格しても仕えず、終南山の子午谷に隠れ住んで茅屋をいとなみ、隱棲の趣きをしたって、手ずからめずらしい花や実をたくさん植えた。いつもお香を焚いて静かに坐し、瞑想しているごとくであった。また『道德経』と道教書をつねに読みふけていた。その後三年して、新羅に帰国を考え、海をわたって帰ったが、再度入唐した。そのときは道服を来て、せっかく来たのに終南山に入り、陰徳を行うようつとめたため、人がなにか無理なことを求めても、一生懸命に仕えて、ほかの人にはおよびもつかなかった。大中十一年（857）十二月に上表して言った、「わたくしは玉皇の詔を奉じて、英文台侍郎となります。来年二月十五日に昇仙するでしょう」。その時、宣宗は頗るそれを奇特と思い、中使を派遣して入内させようとしたが、金可記は固辞して就かなかった。さらに玉皇の詔を見せるよう求めると、いまは別仙が管掌していて人間世界にとどまっていない、と答えた。けっきょく宮女四人と香薬および金綵を賜った。さらに中使二人を派遣して専ら面倒をみさせた。しかし金可記は〔神仙と邂逅するための〕静室に一人たたずみ、宮女や中使ですらほとんど近づけなかった。夜な夜な室内にいつも人が談笑する声が聞こえるため、中使が部屋の中をぬすみ視たところ、仙官と仙女がそれぞれ龍と鳳の上にまたがって、儼然と相對しており、彼らの侍衛も少くないのが見えたので、宮女と中使は彼らを驚かさないう〔近づかないこと〕にした。二月十五日〔老子の聖誕祭〕に春のひかりが美しく、花卉が爛漫なおりに、果して五色の雲に鶴が鳴きながら飛び、鸞と白鶴がはばたいてやってくると、つづいて笙や簫など吹奏樂や打樂器が鳴り、羽蓋や瓊輪や幡幢が空に充ち満ち、神仙たちがたくさん降臨して、金可記を迎えて昇天していった。この様子にむかって並んでいた人々は谷を埋めるほどで、神仙の昇天の儀礼をながめて讚歎しない者はいなかった。

金可記、新羅人。賓貢進士、性沈静好道、不尚華侈。或服氣鍊形、自以為樂。博学強記、属文清麗。美姿容、挙動言談、迴（＝迴）有中華之風。俄擢第不仕、隱於終南山子午谷葺居、懷退逸之趣、手植奇花異果極多。常焚香静坐、若有念思、又誦『道德』及諸仙經不輟。後三年、思歸本国、航海而去。復來、衣道服、却入終南、務行陰徳、人有所求無阻者、精勤為事、人不可偕（＝諧）也。大中十一年十二月上表言、臣奉玉皇詔、為英文台侍郎。明年二月十五日当上昇。時宣宗頗以為異、遣中使徵入内、固辞不就。又求見玉皇詔、辞以為別仙所掌、不留人間。道（＝遂）賜宮女四人、香薬金綵、又遣中使二人專看待（＝侍）。然可記独房（＝居）静室、宮女中使多不接近。毎夜聞室内常有人談笑声、中使窃窺（之）、但見仙官仙女各坐龍鳳之上、儼然相對、復有侍衛非少、而宮女中使不敢輒驚。二月十五日春景妍媚、花卉爛漫、果有五雲唳鶴、翔鸞白鶴、笙簫金石、羽蓋瓊輪、幡幢満空、（仙仗極衆）、迎之昇天而去。朝列士庶觀者填溢山谷、莫不瞻礼歎異焉。

この説話は部分的に事実を反映していると考えられる。まず金可記という人物の存在について、『全唐詩』巻506に章孝標の「送金可紀歸新羅」という詩があり、章孝標は元和14年（819）の進

士で、秘書省正字に除せられた官僚詩人であり、時代的に不適切ではない<sup>(45)</sup>。したがって、この詩によって金可記の實在と新羅への帰朝は事実を反映しているとみてよい。

「金可記伝」にみえる「賓貢進士」とは賓庭貢士のことで、外国の政権関係者の子弟のための科挙制度である。長安の国子太学に入ってから賓貢進士の試験をうける者と、地方の州や県で学んだあとに選抜されて地方長官の推薦で科挙をうける者があった。新羅の賓貢進士は長慶年間(821~824)以降、唐末まで26人数えられている<sup>(46)</sup>。新羅からの留学生は相当数にのぼり<sup>(47)</sup>、金可記昇仙より十年ほど後に長安に来た新羅の崔致遠の「遣宿衛学生首領等入朝状」によれば<sup>(48)</sup>、長安の国子監には新羅人が専門に通るための新羅馬道があったほどである。



図3  
子午谷から長安方面



図4  
玄都壇を北側から。  
中央右上にそびえるのが  
玄都壇。

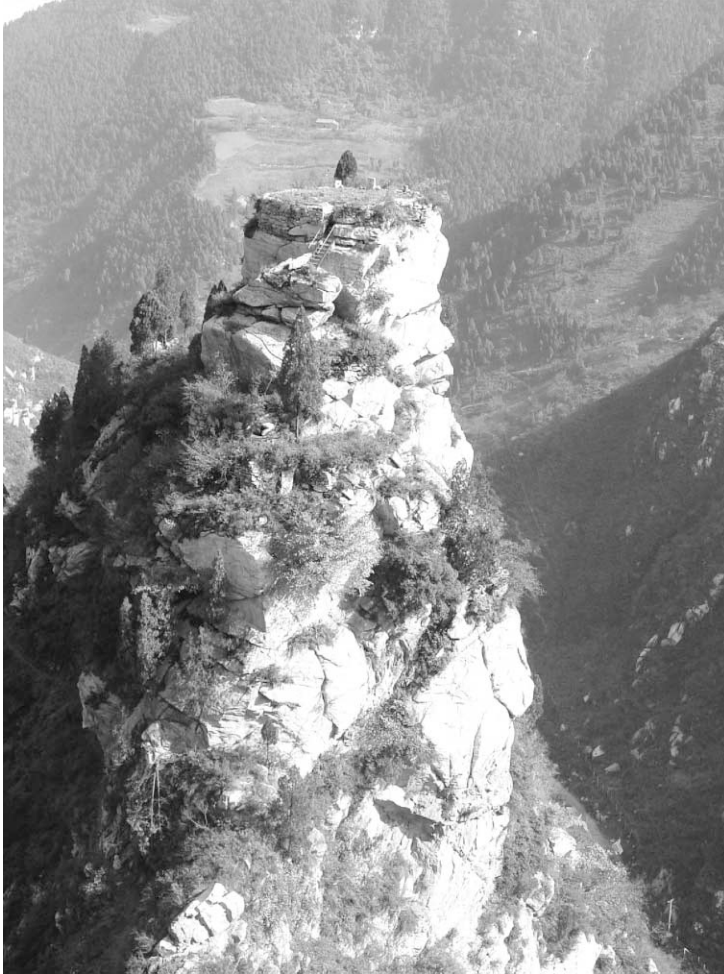


図5

「終南山」には、唐の道士・司馬承禎の「天地宮府図」で十大洞天の第三にあげられている太一山があり、三十六小洞天の第十一にあげられる太白山も連なる<sup>(49)</sup>。洞天とは中国全土に分布する名山に存在する神仙世界のことで、そこには神仙が住み、長生不死の物資があり、地下で相互に行き来ができる、という道教信仰にもとづく。金可記が終南山のどこに隠棲したか記されていないが、この石刻が発見された玄都壇には、石刻の杜甫の詩に見えるように、唐代には元逸人のような道士が隠棲していた。また、現地を実際に調査してみると、玄都壇は周囲をなだらかな山並みに囲まれた溪流の流れる空間にそびえたっており、腰の部分で西山と連続しているが、東・南・北は垂直に近くきりたった自然の孤峰上にレンガで壇を築いてある(図3～5)。金可記はおそらくこの壇上から飛翔して「昇仙」したものと思われる。周囲を5つの山並みで囲まれた空間は、司馬承禎の七十二福地にこそ挙げられていないが、陰陽の調和した快適な場所である。樊光春氏らの研究によれば、玄都壇は海拔880メートル、谷から壇までの高さは145メートル、周囲の山は海拔1500メートルほど、壇は漢代の創建で、後漢以降の貨幣や宋代以降の建築用の磚などが出土、その位置は漢の長安城の南北中心線上で、長安の北の巨大クレーターである天齊坑と

対になっており、GPS調査によれば、玄都壇は東経108° 52′ 54.5″、北緯34° 01′ 58.1″、対して天斉坑は東経108° 52′ 49.5″、北緯34° 42′ 65.2″である<sup>(50)</sup>。

金可記が召された「玉皇」とは、六朝時代の道教の上清経にみえる天帝であり、唐代に尊崇が高まり、宋の真宗（998～1022）が尊崇することで道教の最高神に位置づけられた。『続仙伝』の伝説は玉皇信仰を多くとりあげている。

この石刻はいつごろのものかという問題について、道教史と長安の都市史から推測して南宋以前という説<sup>(51)</sup>、文中に「玄」字を避けていないことから宋の真宗の大中祥符5年（1012）以前の北宋という説<sup>(52)</sup>がある。

これについて、まず元の駱天驥『類編長安志』巻5の「玄都壇」条には杜甫の当該詩が言及されている点が注目される<sup>(53)</sup>。『類編長安志』は1296年の成書で、序文によれば「わたしの家はもともと長安で……元初の戦後、関中の前進士の碩儒故老がなお百人も生き残っていた……彼らは遠くは樊川・韋・杜〔長安の南郊外〕に遊び、近くでは雁塔や龍池に遊び、そこにある周・秦・漢・唐の遺址は、すべて登覧し、ときには故事を談じ、ときには詩文をうたった。わたしはいつもそれに従行したので、耳に聞き目に見たものは、疑問があるたびに再三質問した」といっており、長安近辺の遺跡を実地に歩いて観察していることがわかる<sup>(54)</sup>。それゆえ、『類編長安志』の「玄都壇」の項に唐突に杜甫の当該詩が記されているのは、おそらく撰者が現地で玄都壇と杜甫の詩の関わりを見聞したのだと想像される。また同じ序文で「秦中の古今の碑刻」を編集したともいっている。だとすると、このころにはすでにこの石刻が存在したと考えると、従来の説と通じあう。ただし当該詩は今本の『類編長安志』が引くものと石刻本では文字の異同があり、また、『類編長安志』が掲載する石刻に本石刻はなく、この推測には若干の違和感もある。

刻石の冒頭部分に注目してみると、

金可記者、新羅人。宣宗朝□□章賓於国、遂擢進士第。（刻石本）

金可記、新羅人也。賓貢進士、性沈静好道、不尚華侈。（道藏本『続仙伝』）

金可記、新羅人。賓貢進士、性沈静好道、不尚華侈。（『雲笈七籤』）

金可記、新羅人也。賓貢進士、性沈静好道、不尚華侈。（『太平広記』）

金可記、新羅人也。唐宣宗朝以文章賓于国、性沈静好道、不尚華侈。（『真仙通鑑』）

これでわかるように、冒頭に金可記の賓貢進士の時期が唐の宣宗朝だったことを明記しているのは刻石本と『真仙通鑑』だけである。「金可記伝」本文に「大中」の年号や「宣宗」が現れるので、金可記が宣宗当時の人であることに問題はなく、刻石本は金可記が宣宗朝に進士になったことをとくに強調している書き方だといえる。しかし、『真仙通鑑』の「金可記伝」の前後の伝は『続仙伝』の順番にそのまま依っているため、『真仙通鑑』は『続仙伝』によっているはずで、刻石本と同系統の『続仙伝』のテキストが存在したと想定できる。さらに両者を比較すると、『真仙通鑑』にある「唐」が刻石本にはない。これは劉礼が転写した『続仙伝』の冒頭のこの一

文には「唐」がなく、劉礼も「唐」を書かずに「宣宗」だけで「唐の宣宗」と了解できたことを意味するのではなからうか。

さらに、金可記と併称される「元逸人」が誰であるか判明すれば、金可記について考えるヒントになる。この問題について、先行研究はいずれも「唐の天宝期の有名な道士」としか述べていない<sup>(55)</sup>。杜甫の当該詩から元逸人を考察する条件を拾ってみよう。まず、元逸人は子午谷で隠棲した道士である。そこには漢代の玄都壇があり、福地の一つだった。元逸人は「東蒙峰」に隠棲したことがある。元逸人は杜甫と友人である。

元逸人が「東蒙峰」に隠棲したことがある点について、清の錢謙益の注によれば、東蒙峰は終南山の峰の一つだというのが、杜甫の「与李十二白同尋范十隱居」に「余亦東蒙客、憐君如弟兄」という句に同じ語があり、これによって杜甫も東蒙峰に行ったことがあるとわかる。この詩は、杜甫が李白とともに天宝4載（745）に山東の東蒙山（山東省蒙陰県）に遊んだときに作ったものである。したがって、東蒙峰は山東の東蒙山のことであり、元逸人は杜甫・李白とともに東蒙山に遊んだと想定される。とすると、元逸人は李白とも友人であり、道士とのつきあいが深い李白とくらべた場合、道士の元逸人は杜甫よりむしろ李白の親友だったと考えるべきであろう。ところで李白と非常に密接な親友の道士に元丹丘という者がいる。元丹丘は天宝2年（743）には長安にある昭成觀という道觀の威儀（管理職）を務めていたことがわかっている<sup>(56)</sup>。この元丹丘こそが杜甫の詩の「元逸人」であろう<sup>(57)</sup>。元丹丘は、当時の道教でもっとも重要な道士である司馬承禎の弟子につらなる者であり、玄宗の妹の玉真公主から信頼されていた。元丹丘は李白を玉真公主に紹介し、李白は玉真公主の推薦をうけて翰林院にはいった<sup>(58)</sup>。玉真公主は、この刻石に近い終南山の樓觀という道觀付近に別荘の道觀を持っていた。

元逸人が皇族と親しい道士だったのと同様に、金可記も宣宗からじきじきに使者を派遣され宮女をつけられる、皇帝と親しい立場の道士だった。おなじく子午谷に縁のある両名だが、金可記が衆人の前で昇仙するというめでたい行事をおこなったのに対し、元逸人はたんに杜甫の詩に名がみえるだけで石刻に特記されたのはどうしてだろうか。じつに杜甫の詩には宋以降の注釈が多くあるが、元逸人を元丹丘と認識した者はほとんどいない（杜詩の注として権威の『杜詩詳注』ですら元丹丘かもしれないとしかコメントしていない）。むしろこれを石刻にした者たちは、元逸人が元丹丘という著名で皇族とも親しい道士だったことが忘れ去られる以前の知識にもとづいていたのではなからうか。その両名の伝説を並記してわざわざ石に刻して記念したのだから、それはまだ両名の記憶が古くない唐末ではなからうか。「金可記伝」の冒頭に「唐」字がないのは、それが原因ではなからうか。五代の『続仙伝』は、その序文に明記してあるように、各地の伝記を集めたものであるから、『続仙伝』以前に「金可記伝」のソースが存在し、それが抜粋されて石に刻されたと考えられる。文字が少ないのは、自然の摩崖に刻するために一定程度の文字の大きさが必要で、スペースが限られていたからである。

劉礼という者がどうして刻したのか、彼の立場はどのようか、という点は考察する材料に乏しく、いくつかのヒントから憶測するしかない。

この碑は玄都壇のまえを通る古道のわきの摩崖に造られている。摩崖を削って揮毫して刻するのは容易ではないから、個人のきまぐれではなく、相応の社会的位置にある者が資金を拠出して

造らせたのである。杜甫の詩は中唐以降に士大夫から尊敬されるようになるし、「金可記伝」では進士になったことが冒頭に記されて強調されているから、この文を撰したのは、近隣の道観（たとえば楼観台）の道士や信者ではなく、士大夫層の者であろう。また、この碑がある古道を南に抜けると現在の安康市に至るが、安康市から数キロ西北にかつて新羅寺が存在していた。安康に現存する南宋の嘉定17年（1224）の鉄鐘の銘文には「大宋金州江西新羅寺」という記載があり、それ以前からすでに「新羅」が寺名に冠されていたことがわかる。清の鄭謙と王森文が編纂した『安康県志』によると、新羅寺には唐の南岳懷讓禪師の庵があるという。南岳懷讓（677～749）は六祖慧能の法嗣であり、中唐時期に士大夫から尊敬された江西馬祖道一の師である。安康（金州）は懷讓の故郷であり、もう一カ所、懷讓ゆらいの万春寺が存在する。『安康県志』によれば、万春寺は懷讓禪師が卓錫した場所であり、唐の咸通年間（860～873）に皇帝の勅命で建造されたという。懷讓ゆかりの寺になにゆえ「新羅」が冠せられるのか。懷讓の法嗣には本如と玄晟という二人の新羅僧がいた<sup>(59)</sup>。ここに新羅と安康と懷讓を結びつけるヒントがありそうだが、新羅人の僧たちが金州で修行したとは限らず（懷讓は南岳に住持し、金州での活動は不詳）、新羅人の僧が金州のこの寺に住していたから新羅寺というのか、そもそも新羅寺は唐代から存在したのか、長安からの古道にある新羅の金可記の伝記が記された碑と長安に留学していた新羅人の関連はあったのか、こうした問題はすべて待考である。

## 金可記と高麗の道教—まとめにかえて

『高麗史』によると、高麗では宋から道教の移入をすすめ、顯宗9年（1018）7月乙亥に大醮をはじめおこなって以来、睿宗（在位1106～1122）が道教に対する信仰のもっとも篤かった時期のようで、在位中に道教の齋醮を30回もおこなったという<sup>(60)</sup>。このような11世紀の高麗道教の隆盛を、それ以前の新羅における道教の受容とどの程度接続して考えるべきであろうか。前述のように、高句麗末期（643年）の道教の贈与や、新羅への『道德経』贈与（738）と高麗道教を接続するのは無理であろうが、高麗へつながっていくような新羅の道教受容を育んだ人物は金可記や崔致遠という入唐留学生だったのではなかろうか。金可記は新羅の貴顕階級として長安に留学し、道教を修めて新羅に帰朝経験をもっていたと考えられるし、崔致遠は唐に滞在中に職務から道教の「青詞」（儀礼の時に読み上げる祈禱文）を多く書き、高麗ではそれを青詞の手本とした。さらに金可記は、『海東伝道録』などによれば、長安で道士の鍾離権から内丹の学を伝授され、それを後輩の崔致遠に伝え、それらが朝鮮に伝わったとされる。たしかに、高麗末期から朝鮮王朝にかけて、金で始まった道教の全真教の教法が朝鮮に伝えられ、内丹の実践が隆盛を誇った。鍾離権は全真教で祖と仰がれる人物であり、もし金可記が彼から伝授されたのなら、のちの朝鮮道教の鼻祖を金可記としうる。しかし、鍾離権は実在の人物ではないとするのが道教史の定説であり、金可記が長安で特定の人物に道法を伝授されたという記事は、すべて高麗時代以降の時間的にくだったものであるから、これは後世の捏造であると考えべきである<sup>(61)</sup>。ただここで注意しておきたいのは、金可記が長安で道教を学び終南山で修行したこと、そして新羅に帰国したことは信憑性があり、新羅に関連の史料はみあたらないが、こうした影響力のある留学生の

存在が新羅に道教の知識を移入し、それがその後約150年して高麗道教の全盛を迎える下地をつくったと考えられるのではなかろうか。少なくとも、前述のように、高句麗末期の冊封による道教受容がそのまま残留したと考えるよりは合理的であろう。また、金可記や崔致遠といった道教も学んだ入唐留学生は、高麗から朝鮮時代の道教が自身を中国の道教に結びつけて権威化するための神話を提供することになった。金可記らの存在によって、道教は冊封の恩恵として与えられたものではなく、朝鮮の人々が中国から学び取ってきたものであって、その源が中国にあるという点で外来的かつ権威的ではあるが、それだけでなく、留学して学び取ってきた種子が本土において育まれたという点で内在的でもあった<sup>(62)</sup>。この点に本論前半でみた冊封の恩恵としての道教と、留学生の学んできた道教との相違を考えることができる（移民によって道教が新羅の宗教文化に根づいた可能性は今後検討したい）。また、留学生が唐で学んできたという権威性と内在性が、その後の道教の隆盛に具体的にどう関わるのか<sup>(63)</sup>、そうした検討はあらためて考察したい。

図1、上海博物館蔵、天尊像、唐代（Stephen Little, *Taoism and the Arts of China*. The Arts Institute of Chicago, California U.P. 2000）

図2、当該摩崖碑の現状、長安県博物館（筆者撮影）

図3、子午谷から長安方面をのぞむ（筆者撮影）

図4、玄都壇を北側山道からのぞむ（筆者撮影）

図5、玄都壇を西山から望遠でのぞむ（樊光春氏提供）

## 註

- (1) 窪徳忠「朝鮮の道教」（初出『東方学』第29輯、1965年。『窪徳忠著作集』6「東アジアにおける宗教文化の伝来と受容」第一書房、1998年、p155～176）。
- (2) 『道教』第3巻に都瑠淳「韓国の道教」（平河出版1983年）がある。
- (3) 遊佐昇・野崎充彦・増尾伸一郎編『講座道教』第6巻『アジア諸地域と道教』（雄山閣、2001年）に、鄭在書「韓国道教の起源」、金洛必「韓国内丹思想」、野崎充彦「韓国道教研究小史」がある。鄭氏の論は韓国人による道教研究の偏差を批判した力作であり、金氏はそれまで全体像がみえなかった朝鮮半島における内丹の歴史をあきらかにしている。野崎氏は韓国における道教研究を詳細に紹介している。
- (4) 車柱環『朝鮮の道教』三浦國雄・野崎充彦訳（人文書院、1990年）。原書は1984年に『韓国の道教思想』という名称で出版。1986年以降、車氏の率いる韓国道教思想研究会ほか、韓国の道教研究は盛んとなっていること、註(3)の野崎氏の論文に詳しい。ほかに、野口鐵郎ほか編『道教事典』（平河出版、1994年）は朝鮮の道教に関する項目を多くあげている。
- (5) この問題は多く論じられているが、とくに李成市『東アジア文化圏の形成』（山川出版社、世界史リブレット7、2000年）、それを承けた金子修一「東アジア世界論と冊封体制論」（田中良之・川本芳昭編『東アジア古代国家論』すいれん舎、2006年、p324～336）、李成市「古代東アジア世界論再考一地域文化圏の形成を中心に―」（『歴史評論』697、2008年5月、p38～52）などがある。また、廣瀬憲雄「日本一渤海間の擬制親族関係について―「古代東アジア世界」の可能性」（専修大学社会知性センター『東アジア世界史研究センター年報』第3号、2009年12月、p109～128）は、冊封体制の君臣関係とはべつに兄弟的な擬制親族関係の視点をおくことによって、東アジア世界の枠組みをとらえなおそうという実践の一例である。
- (6) 道教經典の研究では、大淵忍爾『初期の道教』（創文社、1991年）『道教とその經典』（創文社、1997年）、小

- 林正美『六朝道教史研究』（創文社、1990年）、儀礼文書の研究では丸山宏『道教儀礼文書の歴史的研究』（汲古書院、2004年）があげられる。
- (7) 小幡みちる「唐代の国際秩序と道教—朝鮮諸国への道教公伝を中心として」早稲田大学東洋史懇話会『史滴』25、2003年12月、p21～36。なお、小幡氏の冊封体制から道教の他国への流伝を検討する論として、「日本古代の道教受容に関する一考察—八世紀前半の日唐関係を通じて—」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第50輯、第4分冊、2005年、p67～79）、「八世紀後半の日唐関係と道教」（早稲田大学東洋史懇話会『史滴』29、2007年、p64～79）があって参考にした。
- (8) ただし道教の三宝については『無上秘要』巻24に引く『洞玄請問經』に「夫三宝者、一曰道宝、二曰太上經宝、三曰法師宝」（『道藏』第25冊p66）とあり、陸修静『太上洞玄靈宝授度儀』によれば、「三宝」は「太上無極大道」「三十六部尊經」「玄中大法師」（老子）となる。小林正美『中国の道教』（創文社、1998年、p16）による。
- (9) 『太上洞玄靈宝業報因緣經』巻6「救護品第十五」「普濟問曰、天尊向說、若国主有災、兵革四興、星宿錯度、風雨不調、百穀不成、兆民疫疾、国土不安、造立宮觀、誕育子孫、興師動衆、有所施為、種種災厄、一切不祥、皆当告我、造大功德……勸誘国人、皆令聽法、布施懺悔、救護功德、不可思議。然衆生劣弱、氣力不同。縱使修行、必不能辯、能行一事、復慮災厄、不消進退、疑惑莫能明了。未審、救護功德、有等差否。道君答普濟曰、救護解厄、本在至誠、布施捨財、質其心疑。既衆生見有深淺、亦福力致則有輕重。今粗言之、凡有五種。第一者、造我真像隨應化身……第二者、抄寫經教三洞大乘……第三者、置觀度人、立堂造殿……第四者、修齋行道、禮懺燒香……第五者、布施一切無量福田……」（『道藏』第6冊p111）。本經典は、玄宗が長安の道士につくらせた道教經典の一切經に付した『一切道經音義妙門由起』に經名がみえ、初唐から盛唐において重視を受けていたと考えられる。
- (10) 小幡前掲論文。
- (11) 傅奕「減省寺塔廢僧尼事十有一條」「臣聞、犧農軒頊、治合李老之風、虞夏湯姬、政符周孔之教」「破邪論」（『大正藏』巻52、p475）。
- (12) 法琳「辯正論」第二「又毛詩云、一国之事繫一人之本、謂之風。天子有風、能化天下。故得稱教。道非天子、不得有風。既其無風、云何布化。無風可化、不得別稱教也」（『大正藏』巻52、p499）。
- (13) 隋・初唐における儒仏道三教鼎立を治世の道とする考え方は、王通（584～617）の説に典型的にみられる。『文中子中説』「周公篇」に次のようにある。「ある人が仏について質問した。聖人だと王通はいった。では仏の教えはいかがですかときくと、西域の教えだが中国は慣れ親しんでいると王通は答えた」。また『文中子中説』「礼楽篇」にはこうある。「ある人が長生神仙の道について質問した。王通は、仁義を修めず孝悌をうちたてずに長生しようというのは、欲が深いというべきだ、といった」。また『文中子中説』「問易篇」に「王通が『尚書』「洪範篇」の議論を読んでいうには、ここにおいて三教は帰一すると。程元と魏徵がさらに、どういうことですかと質問すると、王通は、民を不満にしない、といった」とある。これらの説から、仏教は夷狄のもの、道教は個人の長生不死を尊重する、という特徴があるが、『尚書』「洪範篇」のような儒教の中道を尊ぶ観点によって、それぞれの特徴を過大にしすぎずに中正を得させれば、三教は帰一して、民を治める政道を得る、という三教鼎立の考え方を王通はしていることがわかる。ところで「文中子伝」によれば、房元齡・魏徵・温彦博ら李世民の名臣といわれる者たちは、いずれも王通に学んだとされる。したがって、李世民も三教鼎立を基本的な政治思想としていたと考えていたと思われる。久保田量遠『中国儒道仏三教史論』（国書刊行会、1986年）を参照。
- (14) 神塚淑子『唐代道教関係石刻史料の研究』平成15年度～平成17年度科学研究費補助金（基盤研究（C））研究成果報告書、平成18年3月。
- (15) 神仙の官僚体制は『洞玄靈宝真靈位業図』に見事にあらわれている（『道藏』第3冊p272）。冥界の鬼神の官僚的な性質については、ピーター・ニッカーソン「中国の中世初期における鬼神観と官僚制—道教の宇宙論



- における六天について」澤章敏訳（山田利明・田中文雄編『道教の歴史と文化』雄山閣出版、1998年、p197～210）がとくに強調して論じている。
- (16) 上田正昭「道教の流伝と『日本書紀』」（『古代文化』116号、2003年、p2～16）。
  - (17) 窪徳忠、前掲論文。日本古代史研究の増尾伸一郎氏は、この説を承けて「高句麗への〔五斗米道の〕影響も十分に考えられる」としながらも、「この部分は、あるいは『三国遺事』の撰者一然の付加によるのかも知れない」とやや慎重な態度をとっている（増尾伸一郎『万葉歌人と中国思想』吉川弘文館、1997年、p279）。
  - (18) 車柱環『朝鮮の道教』三浦國雄・野崎充彦訳、人文書院、p100。
  - (19) 村上四男『三国遺事考証』下之一、塙書房、p114。
  - (20) 『正一法天太上外籙儀』「四夷云、某東西南北、四方荒外、或某州郡県、山川界内、夷狄羌戎、姓名、今居某処、改姓某、易名某、年歳某月日時生、叩搏奉辞。先因醜惡、生出辺荒、不識礼法、不知義方、臺穢之中、善根未絶、某年月日時、為某事、隨某事、得來中国、聞見道科、弥増喜躍」。『道蔵』第32冊p207。
  - (21) 『晋書』卷121「李雄伝」、中華書局点校本、p3036。
  - (22) 『資治通鑑』卷91、中華書局点校本、p2874。同じく卷97、p3051。
  - (23) 『魏書』卷2「道武帝紀」、中華書局点校本、p32。ただし、「36万」は校勘記に「三十六署」に作るべしとし、人数は『資治通鑑』卷110によって「十余万」とみるべきであろう。なお北朝における移民の問題は、三崎量章『五胡十六国の研究』（汲古書院、2008年）を参照。
  - (24) 李健超・金憲鏞「陝西新発現の高句麗人、新羅人遺跡」陝西省考古研究所『考古与文物』1999年第6期、p59～71。
  - (25) この分野は近年多く研究されている。現地・原物を一々調査している論としては、李崧「涇渭流域北魏至隋代道教彫刻詳述」（『長安芸術与宗教文明』中華書局、2002年、p363～437）が優れている。
  - (26) 『笑道論』「漢書張魯祖父陵、桓帝時造符書以惑衆、受道者出米五斗、俗謂米賊」（道宣『広弘明集』卷9、『大正蔵』2103、p151中）。同じ文言は法琳の「破邪論」にもみえる（『大正蔵』2109、p486上）。
  - (27) 『三国遺事』卷3「興法第三」によれば、大安8年（1091）に僧統の祐世が孤大山の景福寺の飛來方丈に来て詩を残したが、その跋文には、「高句麗の宝蔵王が道教に惑わされて仏法を信じようとしなかったので、わが師普聖は寺堂を飛翔させて、南のかたこの地に移らせた。そのあと神人が高句麗の馬嶺に現れて人々にむかって、おまえたちの国はすぐに滅ぶぞよ、と告げた」とあった、この予言のとおり高句麗の滅亡は国史に詳しく載っている、と『三国遺事』は書いている〔活字本p106〕。『三国遺事』の著者はあきらかに道教を亡国の教とみているのである。
  - (28) 車柱環、前掲書p104。
  - (29) 『新唐書』卷220「東夷伝・高麗」中華書局点校本、p6187、『資治通鑑』貞観15年8月、p6169。
  - (30) このときの事情および高句麗側の「高官」は泉蓋蘇文だった可能性が高いことは、李成市『古代東アジアの民族と国家』（岩波書店、1998年、p116）を参照。
  - (31) 『三国史記』卷20、榮留王25年（642年）春正月条。
  - (32) 李成市、前掲書p114。
  - (33) 『旧唐書』卷199上「東夷」p5322「莫離支賊弑其主、尽殺大臣……夫出師弔伐、須有其名、因其弑君虐下、敗之甚易也」。
  - (34) 小幡氏前掲論文がすでに同様な見解を出しているのに賛意を表する。
  - (35) 増尾伸一郎前掲書、p282～284。
  - (36) 『旧唐書』卷196上「吐蕃上」p5232・『唐会要』卷36「蕃夷請経史」。
  - (37) 以上の事情については、石井正敏『日本渤海関係史の研究』（吉川弘文館、2001年、p360）を参照。また、小幡氏がこの観点から論述しているのを参考した。
  - (38) 『孝経』は、六朝時代において、親への孝心を奨励する意味だけでなく、鬼神や病氣や兵革が、『孝経』を奉

持してつねに念誦している者をおのずと避ける、という宗教的な力があると信じられていた。唐皇帝による冊封した国の王への『孝経』の贈与にも、このような意識がこめられていた可能性があるように思われる。『孝経』のこうした宗教的な機能については、吉川忠夫「六朝時代における『孝経』の受容」『六朝精神史研究』（同朋舎出版、1984年、p547～567）を参照。吉川氏によれば、初唐の傅奕は排仏論者として『涅槃経』『法華経』『海龍王経』といった仏経の功德にかわるものとして『孝経』と『老子道德経』をあげており、この二書のセットに「宗教的呪術的な霊力—功德—を期待すること、そのことが三教融合論者の一般的な心性となっていたのではないかと述べている。ただし吉川氏は、玄宗もそのような『孝経』観を持っていたかについては、『孝経』の玄宗注から上述の功德の信奉者であった梁の皇侃の義疏が多く削除されていることにもとづき、否定的にみているようである。

- (39) 車柱環、前掲書p105。
- (40) 周偉洲「長安子午谷金可記摩崖碑研究」『中華文史論叢』2006年第1期（総第81輯）、p287～302。同論文は、樊光春・崔炳柱・張応超『道学尋真』（陝西省社会科学院道学研究中心・韓国世界金仙学会、2003年）にも掲載されている。李之勤「再論子午道的路線和改線問題」西北大学歴史研究室編『西北歴史研究』1989年号、三秦出版、1989年。
- (41) 卞麟錫氏はこの刻石について複数の論文で言及しているが、本拙論では時間不足のため精査することができなかったことを遺憾に思う。卞麟錫「唐長安의 韓國關聯遺跡과 그에 관한 考察（二）」『人文論叢』7、1996年、p41～54。また「新羅人眞仙金可記의 終南山隱遁・昇天處・摩崖刻文에 관한 考察」『白山學報』48、1997年、p153～165、ほか。
- (42) 筆者の2007年5月の現地調査による。現地を案内してくださった陝西省社会科学院宗教研究所の樊光春教授にこの場をかりて謝意を表す。
- (43) 酒寄雅志氏らが2009年12月末に現地調査をされ、そのときに拓本を観察して得た釈読による。本釈読をご提供下さった酒寄氏に謝意を表す。
- (44) 土屋昌明「『歴世眞仙體道通鑑』と『神仙伝』」『國學院雜誌』第97巻11号、p155～169。
- (45) 傅璇琮編『唐才子伝校箋』第3冊（中華書局点校本、1990年）「章孝標」の項による。
- (46) 嚴耕望「新羅留唐学生与僧徒」『唐史研究叢稿』九龍新亞研究所、1969年。
- (47) 『唐会要』巻36「附学読書」（中華書局活字本p668）によれば、開成2年の新羅の留学生は先住の者も含めて216人だという。
- (48) 崔致遠『孤雲集』巻1、影印評点韓国文集叢刊1、民族文化推進会、1990年、p159。
- (49) 『雲笈七籤』巻27、中華書局点校本p609。
- (50) 樊光春「終南山玄都壇考」『中国道教』2007年第6期。楊遼「終南山玄都壇調査記」『三秦道教』2007年第3期。天齊坑は1980年代末に発見、漢代の祭祀坑と推定され、子午谷との直線上に漢の長安城の中心線があることが指摘されていた。秦建明・張在明ほか「陝西發現以長安城為中心的西漢南北向超長建築基線」『文物』1995年第3期。黄曉芬氏はGPS調査によって、この中軸ラインが南北75キロにわたって実在し、渭水をはさんで漢の高祖の長陵と長安城の南北対称的に配置しているなど、漢代の長安城関連の建築が象徴的な造営理念を持っていることを指摘している。黄曉芬「漢長安城建設における南北の中軸ラインとその象徴性」『史学雜誌』第115編第11号、2006年、および「漢帝都長安の都市計画と造営理念」『古代文化』Ⅱ、第61巻、2009年、p43～57。黄曉芬氏は、クレーター状の地形を「東井」、その東500メートルに存在する5つの基壇が東西南北中央に十字に配置された五方基壇を「五星」、渭水を「天漢」（天の川）、子午谷口を「天闕」と考え、「五星聚東井」という王者の受命符を表現しているとみている。ただし以上の研究では、子午谷の玄都壇に論及していない。
- (51) 李健超・金憲鏞の前掲論文「陝西新發現の高句麗人、新羅人遺跡」。
- (52) 周偉洲、前掲論文。

- (53) 『類編長安志』 卷 5、中華書局点校本p151。
- (54) 『類編長安志』 駱引「僕家本長安……兵後関中前進士碩儒故老、猶存百人……遠遊樊川・韋・杜、近則雁塔・龍池、其周・秦・漢・唐遺址、無不登覽、或談故事、或誦詩文、僕每從行、故得耳聞目睹、每有闕疑、再三請問」。
- (55) 李健超・金憲鏞の前掲論文「陝西新發現の高句麗人、新羅人遺跡」。張沢洪「唐五代時期道教在東亞文化圈的傳播—以金可記・崔致遠為中心」石源華・胡礼忠主編『東亞漢文化圈与中国關係』中国社会科学出版社、2005年、p168～184。周偉洲の前掲論文。
- (56) 「玉真公主受道靈壇祥応記」陳垣『道家金石略』 p139。この史料については、土屋昌明「玉真公主をめぐる道士と玄宗期の道教」福井文雅編『東方学の新視点』五曜書房、2003年、p317～342、同「開元期の長安道教の諸問題—金仙・玉真公主をめぐる」日文研叢書42『古代東アジア交流の総合的研究』国際日本文化研究センター共同研究報告、王維坤・宇野隆夫編、国際日本文化研究センター、2008年、p365～395を参照のこと。
- (57) 元逸人を元丹丘だとはっきり主張したのは、郁賢皓『李白叢考』（陝西人民出版社、1982年、p108）である。
- (58) 土屋昌明「唐代の詩人と道教—李白を中心に」『筑波中国文化論叢』23、p27～53。
- (59) 『景德傳燈録』 卷 6、新文豊出版活字本、1993年、p106。
- (60) 車柱環、前掲書p192。
- (61) 車柱環、前掲書p44。
- (62) この点には、朝鮮在来の巫俗と道教の親和性も考慮されなければならない。
- (63) それを具体的に検討するには、金可記の例は適当ではなく、崔致遠の文学が参考になる。崔致遠は道教の青詞を在唐中に多く作り、それを新羅に持ち帰っている。高麗時代の道教の齋醮では、道教經典の青詞を典範とするだけでなく、崔致遠の青詞も参照されたと考えられる。高麗の道教の青詞と道教經典の典範との関係については、丸山宏「宋と高麗の道教青詞に関する比較考察—道教儀礼文書の東アジア的展開」『道教儀礼文書の歴史的研究』（汲古書院、2004年、p171～208）が周到に検討している。新羅の遣唐使については、濱田耕策氏の諸研究があり、「新羅の遣唐使と崔致遠」（『朝鮮学報』第206輯、2008年1月、p1～20）に紹介がある。また、巖基珠「長安を訪れた新羅の人々」（『アジア遊学』No60、2004年2月、「長安の都市空間と詩人たち」特集）に金可記を記念して現地の人々が韓国の人々と協同で建てた記念碑の紹介がある。