日本における中国文化の受け入れ方 The way of accepting Chinese culture in Japan

筑波大学人文社会系教授　谷口孝介

0. はじめに

周知のように日本は古代の国家形成期において中国文化・文明の圧倒的な影響によって、対外的に自立した国家となっていった。国家を成り立たせる基礎の法制である律令、その後の日本の中心的な思想となっていった仏教、今日の日本語の書記体系につながる書記法である漢文体、日本文学の胎動期における中国文学の受容など、初期の日本文化のあらゆる方面において中国文化は多面的全面的に影響を与えており、かつそれなくしては自立的に日本文化は成り立たない状況であったと言える。

ただしこれも当然のことではあるが、他者によって受容された文化がまったくその本体と同一のものであり続けたわけではない。ある文化が他地域に受容される過程において取捨選択が行われ、同時に内実が変容されることもありうる。日本文化における中国文化の受容においてもこのような取捨選択と変容とが見られる。日本文化の特色は、日本文化のオリジンそのものの探究によるよりも、その受け入れのを明らかにする方が実態に迫りやすいと考える。そこで今回の発表では、日本古代における、仏教、道教、文学の受容について、その取捨選択と本体の変容とを紹介し、日本文化の本質に迫ってみたいと考える。

1. 仏教の受容　神と仏との関係

仏教の日本への公伝については異説もあるが、ここではひとまず日本最古の歴史書『日本書紀』において欽明天皇 13（552）年 10 月のこととしているのに従う。そこには当時交流のあった朝鮮半島百済国の聖明王が仏像、仏具、経典を日本に送ったことが記されている。それに対して天皇は臣下たちに仏教崇拝の是非を問い、進取派の蘇我氏はグローバル・スタンダードとして日本でも仏教を受け入れることを進言し、守旧派の物部氏・中臣氏らは仏は異国の神であり（「蕃神（となりのくにのかみ）」）、それを崇拝することは日本古来の神々（「国神（くにつかみ）」）の怒りに触れると反対したという（方今改拝蕃神、恐致国神之怒）[1]。この経緯のなかで注目されるのは、初めて仏に接した日本人が、仏のことを日本在来の「神」観念をもって、それと同質の存在と了解しようとした点である[2]。本来仏教の仏と日本古来の「百八十神」とは宗教的にはまったく異質の存在である。にも関わらず異文化を受容するさいに類縁の観念でもって理解しようとしたのである。

もちろん後代にわたってこのような仏理解が日本でそのまま継続したのではなく、7 世紀から 8 世紀に掛けて中国唐代の仏教理論を導入することで、体系的理論的な仏教理解が進み、仏教による国家安定政策が取られるようになる。その時点においては仏と日本古来の神

---

1 坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本古典文学大系 68 日本書紀 下』岩波書店,1965, pp. 100–103.

2 上田正昭『神と仏の古代史』吉川弘文館, 2009, pp. 101–102.

との関係も変化してくる。理論的にも体系的にも圧倒的に優位に立つ仏が、理論も体系も持たない弱い存在の神々の上位に立つようになってくる。

とはいうもののそれは国家という観点からみたばあいで、民衆レベルでは仏教伝来当初の仏を神として理解する心のメカニズムは存していた。現在毎年 7 月に京都で行われている祇園祭は、平安時代 863 年に行われた御霊会（ごりょうえ）に起源を持つ祭礼である。その御霊会は表向きは仏事として挙行されたものだが、その内実は日本古来のアニミズム信仰のような民間習俗に基づくものであり、民衆は古来の神々を拝みつつ、その向こうには仏が透視されるような構造を持っていたのである。

このような思考方法が 10 世紀あたりには定式化されてゆく。それが本地垂迹説（ほんじすいじゃくせつ）である。「本地」は本体としての仏、「垂迹」は本体が多くの民衆に分かりやすい姿として示現した神のことで、日本人にとって仏そのものは理解しがたいゆえ、理解しやすい神に姿を変えて現れると考えるのである。この考え方は 13 世紀以降中世にはより一般化して広まり、さらに図像化され、「春日曼荼羅図（かすがまんだらず)」「熊野（くまの）曼荼羅図」「吉野（よしの）曼荼羅図」「北野（きたの）曼荼羅図」など、今日神社として祭られている聖地に関わる図像が制作される。このような信仰形態はおおよそ 1868 年明治維新時の神仏分離令が出されるまで存在し、日本の宗教界のドミナントとしてあった。

日本人は仏法という理解困難な新しい宗教に接したとき、了解可能な目に見える存在としてそれに形を与えて信仰対象としてきたのである。

2. 道教の受容　仙人と本草と

日本における道教の受容も仏教と同様、6 世紀以前に遡るようである。ところが道教については、仏教のように伝来に関わる確かな証拠が存在せず、断片的な伝承などに伝来の痕跡が知られるていどである。中国において道教は仏教よりも根源的で基層的な宗教であり、それゆえ仏教と違い、理論的体系化されるのがむしろ後発的であった。道教の経典は仏教の経典（漢訳仏典）に影響されて形成されてきた歴史を持っている。それゆえ仏教のように経典や僧侶といった明確な形のあるものが渡来することがなかったため、日本古代においてはっきりと道教伝来の証拠となるものが存しないのである。

道教の中国古代の表れとして神仙思想に基づく仙人像がある。漢代墳墓の画像石などに仙人像が描かれていることが知られているが、仙人の伝記としてもっとも古くまとまったものとして、前漢劉向撰と伝えられている『列仙伝』がある。今日では前漢成立説は否定されているが、おおよそ 1〜2 世紀には成立していたと考えられている。仙人の伝記にどのような特色があるのか、1 例を挙げておく。

> 修羊公者、魏人也。在華陰山上石室中。有懸石榻、臥其上、石盡穿陷。略不食、時取黄精食之。後以道干景帝。帝禮之、使止王邸中數歳、道不可得。有詔問修羊公、「能何日發？」語未訖、牀上化為白羊、題其脇曰、「修羊公謝天子。」後置石羊於靈台上。羊後復

去、不知所在。

修羊公は、魏の人である。華陰山の上にある石室の中に住んでいた。洞窟の中に、石が倒れかかってできた寝台があった。修羊公はその上に横になっていたので、石はすっかりへこんでしまった。また修羊公はほとんど食べ物を口にせず、黄精を取って食べていた。後に神仙の道を売りこもうとして景帝に謁見を求めた。景帝は礼をもって遇し、王の邸宅の中に数年間住まわせたが、(帝は) 道は得られなかった。景帝は修羊公に詔を下して、「何日に出発するのか」と尋ねた。その言葉が終わらないうちに、修羊公は寝台の上で白い羊に変わり、そのわき腹に、「修羊公は天子さまにおいとまを申し上げます」と書き記してあった。その後、石の羊を霊台の上に置いた。その羊も後にいなくなってしまい、所在がわからなくなった。[3]

このような仙人の伝記には次の要素がある。

①山中の石室に長年にわたって住む。

②仙薬を食べる。

③人間界と交流がある。

④最終的に所在が分からなくなる。人間界との断絶。

①③④はこの話型の枠組みで、仙人と人間界との隔絶を言い、仙人とは長年の修行の結果永遠の生を得た存在（真人）であることを言い表している。そのさい必ず②仙薬が登場することは、『列仙伝』が一種の売薬の効能書きであったことと関連する。

これに対して日本にはこのような仙人伝は存在しない。唯一 12 世紀成立の大江匡房（おおえのまさふさ）撰『本朝神仙伝』が存するが、記されている 37 名のうち、かなり無理をして仙人であったと言っている、倭武命（やまとたけるのみこと）や聖徳太子を除くと、34 名までが山岳修行の仏教者である[4]。匡房は本質的に日本に仙人が存在しないことを知りつつ、中国にまねて神仙伝風の書物を作ったのであった。日本には永生への希求とそれを裏付ける理論はほぼ受け入れられなかったと考えてよい。10 世紀日本語で初めて書かれた物語『竹取物語』が道教流の不死の薬を燃やすところで終わっていることは、日本古代の対道教意識が顕在化したものと考えられる。

ところがいっぽうで、仙薬についての欲求や知識の蓄積はなされていたことが分かっている。古代において『本草集注』がよく利用されていたことは論証されている[5]。また 9 世紀から 10 世紀に掛けての文人学者である三善清行（みよしのきよゆき）が書いた「服薬駐老記」の断片が残っており、そこには枸杞の服用により 101 歳、119 歳、露蜂房と槐子との服用によって 84 歳、乾石決明屑の服用で 85 歳などと長命を得た人物の伝が記されている。

---

[3] 竹田晃・黒田真美子編『中国古典小説選 1』明治書院, 2007, pp. 43–44.

[4] 井上光貞・大曽根章介校注『日本思想大系 7 往生伝 法華験記』岩波書店, 1974, pp. 734–741.

[5] 和田萃『日本古代の儀礼と祭祀・信仰 中』塙書房, 1995, pp. 93–149.

それぞれ「本草書」には仙薬として記載されている薬物であるが、これらの効能により長生を得たことが現実的に記し留められている。これらはかなり具体的な記述でもあり、おそらく当時の実説を記したものであろう。このことからも日本古代において道教は理論的側面については受容されずに、現実的な技術的側面のみの受容がなされたことが知られるのである。

3. 文学の受容　句題詩の創成

日本古代において中国文学の受容が日本文学を豊かなものにしたことはすでに多方面の研究において実証されている[6]。『古事記』『万葉集』『古今和歌集』『源氏物語』『今昔物語集』など代表的な日本古代文学作品はいずれも中国文学の受容なくしては成り立たないものであった。ただここでも中国文学はその全体像が受容されたわけではなく、日本人の容量に合わせて受容されていることを見ておきたい。

東アジア漢字文化圏においては中国語がスタンダードであったことから、日本においても、和文で書記される以前から漢字文によって言語は書記されていた。この現象は 13 世紀あたりまで続き、日本語の書記は基本的には漢字文によるものであった。このような状況下、日本人は外国語である中国語によって文学作品をも制作していたのである。日本人の作る漢詩は本場の中国には遠く及ばないものとして、従来の日本文学史において評価は高くなかった。しかしそれらはたんなる物まねに終わっているだけではなく、やはり日本独自の受容によるユニークな表現法を獲得したものであった。1 例を見てみよう。

重陽後朝、同賦「秋雁櫓声来」、応製。

１碧紗窓下櫓声幽	碧紗の窓の下 櫓声幽かなり、	
２聞説蕭蕭旅雁秋	聞説く 蕭蕭たる旅雁の秋なりと。	首聯［題目］
３高計雲晴寒叫陣	高く雲の晴るるを計りて 寒えて陣に叫ぶ、	〈秋雁〉
４乍逢潮急曉行舟	乍ちに潮の急やかなるに逢いて 曉に舟を行る。	頷聯［破題］〈櫓声〉
５沙庭感誤松江宿	沙の庭に感じては 松江に宿るかと誤つ、	〈櫓声〉
６月砌驚疑鏡水遊	月の砌に驚きては 鏡水に遊ぶかと疑う。	頸聯［本文・比喩］〈秋雁〉
７追惜重陽閑説処	重陽を追惜して　閑説する処、	
８宮人怪問是漁謳	宮人は怪しびて問う これ漁謳なるかと。	尾聯［述懐］

日本古代を代表する文人政治家、菅原道真（すがわらのみちざね）が、892 年の重陽節（9 月 9 日）の翌日、天皇主催の小宴で詠んだ漢詩である。この詩は 9 世紀中国の詩人、白居易の「河亭晴望〔九月八日〕」の第 4 句目の詩句を題として詠まれたもので[7]、このような作法

---

6 小島憲之『上代日本文学と中国文学 出典論を中心とする比較文学的考察 上・中・下』塙書房, 1962-1965.

7 小島憲之・山本登朗『日本漢詩人選集 1 菅原道真』研文出版, 1998, pp. 99-102.

の詩を「句題詩」と呼ぶ。句題詩は題中に存する二つの事態を各句にわたって詠み込むことを原則とする[8]。この詩に即して説明すると、「秋雁」と「櫓声」とをまず首聯（題目）においてその語自体を詠み込む。頷聯では 3 句目において「秋雁」を、4 句目において「櫓声」をそれぞれ他の表現で言い換える（破題）。頸聯では比喩表現や典拠のある表現で、5 句目「櫓声」、6 句目「秋雁」を表現する。尾聯は作者の思いを述べる。

中国の古典詩はさまざまな規則を持つ定型詩である。制約の多い定型詩ではあるが、中国語の孤立語の性格を最大限に利用しつつ、詩人の思いが形式を越えて自由に横溢することを特色としている。当然各聯、各句をどのように詠まなくてはならないというような規則は存しない。ところが日本人は作詩における各聯の構成法を考え出したのである。より一層の制約を設けることで窮屈にはなるが、凡庸の詩才であってもあるていどの整った詩の姿を得ることはできる。中国詩の持つ気宇壮大な感慨を詠うことには適さないが、表現の技巧は競うことはできる。日本人は詩想においてはどうしても及ばない漢詩において、中国人が目指さない漢詩の作法を見出し、そこに作詩の技巧を注入したのである。

日本古代における中国文化の受容をテーマとして、仏教、道教、文学の 3 つの側面に限って論述してきたが、茶道や政治などにも顕著に見られる日本文化における形とテクネーへの志向性は、文化の受容の方法においても明らかにできたと考える。

8 佐藤道生『句題詩論考 王朝漢詩とは何ぞや』勉誠出版, 2016, pp. 1-48.