九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

福永光司氏の「道教」と「日本文化」に関する一連の研究をめぐって

佐藤, 明
九州大学

https://doi.org/10.15017/18107

出版情報：中国哲学論集. 14, pp.19-34, 1988-10-30. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

福永光司氏の「道教」と「日本文化」に関する一連の研究をめぐって

佐藤　明

始めに

福永光司氏が『道教と日本文化』（人文書院）の著作を公にしたのは、一九八二年三月のことであった。刊行直後よりこの著作は、学界の内外に大きな反響をもたらした。大体においては、この著作を従来の研究の盲点を指摘し新しい分野を開いたという意味で肯定的に見るものが多かったが、その中で最も激越であったのは、福井文雅氏が『東方宗教』第六十号（日本道教学会・一九八二年十月）に発表された書評であった。福永氏は、同誌の次号、第六十一号（一九八三年五月）で福井氏の批判に対し「津田左右吉博士と道教――福井文雅氏の書評『道教と日本文化』に答えて――」という著述を発表したが、さらに福井氏はその次号、第六十二号（一九八三年十月）に「福永教授の反論について」を著し、福永氏に対して論駁を加えた。この論争の中心は、福永氏の著述「津田左右吉博士と道教」という題名にも示されているように、津田左右吉の「道教」と「日本古代文化」との関係についての見解の評価をめぐってである。この問題は様々の事柄ともかかわってくるが、この論争の中で、津田と福永氏あるいは福井氏の中国思想史・日本思想史についての見解の相違が浮かび上がってきたようである。

以後、福永氏は一九八五年四月に『道教と日本思想』（徳間書店）、一九八七年二月に『道教と古代日本』（人文書院）、同年九月には『道教思想史研究』（岩波書店）、同年十二月には『日本の道教遺跡』（共著・朝日新聞社）を著した。これらの著書が出版されたことによって、福永氏の「道教」と「日本古代文化」に対する考えの大体が明らかになったと思う。現在の時点において、先の論争をも考慮し、福永氏の業績を評価することも決して無意味ではないと考える。な

お、ここでいう業績の評価とは、将来の学界において必要とすべきものを認めると同時に、その問題点を指摘し、さらに現在の学界の状況をあわせ考えた上で福永氏の業績を問うということである。

一、『道家の思想とその開展』

津田の『道家の思想と其の開展』が世に出たのは、一九二七（昭和二）年であった。（なおこの著作は、一九三九年に再刊された際に、書名の「開展」が「展開」に改められている）さて、この書をここで取上げるのは、福永氏が福井氏の反論の冒頭にこの書について触れていることもあるが、福永氏も『老子』・『荘子』の研究家であり、津田から福永氏に至る時代の道家の研究史を振返ってみることによって、中国思想史における津田の評価を試みることができると考えるからである。（なお、ここで「道家」について考察するのは、あくまでも津田と福永氏との研究の方法について見るためであって、「道教」と「道家」の関係について考察したり、あるいはこの二つを結びつけて考えようとするためではない）

なお、この時代の道家研究については、町田三郎氏が発表した「明治以降における道家思想史研究」（哲学年報　第四十七輯　一九八八年二月　九州大学文学部）にも考察がある。津田の著作の背景及び評価については、中国思想史研究の立場から詳しく述べられているので、これをも参考にして見ていくつもりである。

さて、福永氏の『道家の思想と其の開展』への評価は、「津田左右吉博士と道教」の冒頭近くの次の文に示されている。

〈……当時、京都大学で『荘子』をテーマに卒業論文を書こうとしていた私は、この書を買い求めて兎も角も一おう通読した。しかし、この書が「道家の思想」を思想哲学として、すなわち老荘の説く〝道〟の思想哲学を思想哲学それ自体として、さらに言い換えれば、〝道〟の思想哲学を思想家・哲人の内面性もしくは内的欲求に注目して、つまり思想家・哲人の〝心〟に即して問題を検討考察しようとする著作ではないことを知って再読することを止めてしまった〉

ここには、津田を批評すると同時に、福永氏の「道家」に対する見解も示されている。そこでまず的を『荘子』に絞

り、『荘子』についての津田の見解を『道家の思想と其の開展』の中から拾ってみたい。津田は『荘子』の書を考察して、次の如き結論に達する。

〈かう考えて来ると、「荘子」は啻にそれを一篇づゝに切り離して取扱ふべきものであるのみならず、更にそれを分解して、まとまった思想を説き一つ〳〵の物語を述べてある短い一節づゝのものとして考察しなければならぬことも、おのづから知られたであろう〉

また、現在の『荘子』の原本に当るものがあった可能性を示し、その結論として、

〈従って、今日では「荘子」の原本は「老子」の後に世に現はれたもので、それに説いてあった思想には、今の「荘子」に含まれているものもある、というを得るに止まるのである〉

と述べる。そして人としての荘子については、

〈……もし余をして少しく放膽の言をなさしめるならば、余は荘子もまた烏有先生の一人であらうといひたい。道家の宗師とせられた老子が既に実在の人で無く、関伊子もまた後にいふような列子も、同様であるとすれば、道家の学者は好んで其の主張を亡是公に仮託したであらうと思はれるからである〉

と記す。以上極めて断片的ではあるが、津田の『荘子』に対する考え方が示されたと思う。

一方、福永氏は、『荘子』（一九五六年、「中国古典選」朝日新聞社）の「解説」において、

〈……この内篇が『荘子』の原本に近いものであろうということ、及びその中でも特に逍遙遊・斉物論の二篇が、最も古い『荘子』であろうという点に関しては、学者の意見は大体一致しているようである。（尤も、厳密に検討すれば、内篇の中にも後から附け加えられたと推定される部分が少くないが、私のこの訳解では強いてこの問題には触れず、内篇全部を一おう荘周の原作と見なす立場をとって、思想的に甚だしく不都合な部分に限って、この問題に触れることにした）〉（傍点佐藤）

と述べ、また、『荘子――古代中国の実存主義――』（一九六四年、中公新書）の「あとがき」において、

〈……内篇を比較的古い部分とすること、その中でもとくに初めの二篇、「逍遙遊篇」と「斉物論篇」を荘周本来の思想とする点では、学者の意見はだいたい一致しているようである。私もまたその意見に賛成である。

しかし、最近の私はむしろ内・外・雑篇の形式的な区別を重視することよりも、その枠をはずした全体の中で荘子的な哲学の本質的なものを選択してゆくことにより大きな関心を抱いている〉（傍点佐藤）

と述べる。なお前書は、『荘子』内篇の注釈書であり、のちに外・雑篇も書き足されたが、内篇執筆の段階では〈だから私のこの訳解は、一おう『内篇』だけをその対象として、『外篇』『雑篇』は省略した。『内篇』だけで『荘子』の思想の何たるかは、充分に理解されるであろう〉（「解説」）とあるように『内篇』だけのつもりであったようである。一方、後書は、「――古代中国の実存主義――」と副題があるように、人間としての荘周を実存主義者としてとらえ、外・雑篇の資料をも駆使して荘周の生きざまを伝記風に仕上げたものである。なお、この書は研究書としてではなく、筆者が「あとがき」でも述べているように〈私の『荘子』を描いたものである。なお、この書は好評を博し一九八六年四月の時点で四十四版を重ねている。

さて、福永氏のこれらの書を評価する前に、町田氏の見解も踏まえて昭和期の道家思想研究史を振返ってみたい。津田が『道家の思想と其の開展』（一九二七年）を著した前年に、実は武内義雄の『老子原始』が出版され、同年には『老子の研究』が出されている。津田の著作が、武内の著作に触発されたことは事実であろう。例えば町田氏も触れているように、武内が『老子』の中で有韻の部分の古さを説くのに対し、津田は、

〈押韻及び其の他の修辞上の形式はあっても、それは後人がいくらでも模倣し得られるもの、或は寧ろ模倣し易きもの、であることも考へるがよい（だから、原作にあったものか後人の添加したものかは、かゝる外形によらずして思想の内容から判断しなければならぬ）〉

と述べる。また、一九三三年の『「老子」の研究法について』には、

〈或はまた押韻の有無を重要視し、それによって原作であるかないかを簡別しようといふ考へかたもあるやうであるが、何故にそれが簡別の標準になるかの根拠が明かになってゐないやうに思はれる〉

とあり、武内を意識していたことは間違いない。

さて、町田氏の

〈武内・津田は、いまや批判的に超えられねばならない時点に今日では到達しているのであるが、この両者の所説

を、われわれは今日それと知らずに研究上の恰も一素材・常識として用いている。恐らく、こうした用いられ方が現になされていることこそ、両者の業績の真の偉大さを証明するものであろう〉

という発言に示唆されるように、以後の学界は、両者の影響を受け、この二人の学説をめぐって展開されていると言ってもよい。しかし、両者の学説の受容のされ方は、かなり異なっており、評価については、特に津田に対して微妙なニュアンスをこめて言われることがある。このことは、実は戦後の中国学の一つの傾向を示しているのである。

以後の展開を、また『荘子』に戻って見てみると、武内が逍遙遊・斉物論・養生主・大宗師の各篇に眼目がある（『老子と荘子』）としているのを発展させ、金谷治氏は、『「荘子」内篇について』（『日本中国学会報』第五）の中では、『荘子』内篇各篇の主要部分、内篇全体の約三分の二に相当する部分を『荘子』の原初の思想であろうとしている。福永氏自身も、〈……この内篇が『荘子』の原本に近いものであろうということ、及びその中でも特に逍遙遊・斉物論の二篇が、最も古い『荘子』であろうという点に関しては、学者の意見は大体一致しているようである〉とはからずも述べたように、いわば武内流の考えが学界の主流を占めているのが、福永氏の発言の時代から現在をも含めての状況といえる。

一方、津田は、武内と対照して言われることはあるが、津田を踏まえた研究というものはほとんどない。ただ松本雅明氏が、『中国古代における自然思想の展開』を著している。この著書は一九七三年発行であるが、この書の「松本雅明博士還暦記念出版会」の記した「序」によれば、一九四三年に完成し、東京で刊行の運びとなっていたが、一九四五年の空襲で灰燼に帰したと思われていたものが、偶然にもそのゲラ刷りが発見されたという数奇な運命を持つものであり、完成と出版との間には三十年もの空白を持つものである。さて、松本氏は、この書の中で津田の『道家の思想とその開展』について批判を加え、『荘子』については七箇条の疑問点を挙げている。その一、二を挙げてみると、

〈津田博士は、原本『荘子』を『老子』と同じ語録であると想像するが、それについての決定的な論拠は存在しない。『荘子』が荀子の時代に語録として存在し、それがわづかの間に亡佚してしまったといふより、語録なるものがはじめから存在せず、ために語録的な引用がほとんどみられない、とした方が穏当であろう。すなはち最初から語録的性格をもたず、空想的説話によって組立てられてゐた、としても支障はないであろう。……〉（3）

〈最後に津田博士の方法論は、『荘子』を短い一節づつに分解し再構成することによって、原意を見失ひ、かへって

異った思想を附託するおそれがないであらうか。少くとも『荘子』の一章もしくは一説話は、連関をもって書かれてゐると思はれるから〉(7)

とある。松本氏の最終的結論は、『荘子』の原初思想は、現在の斉物論篇の前半部にあるということである。以上の点を総合すると、松本氏は津田の批判から始まったが、その結論としては、従来の常識的な考え、あるいは武内流の考えといえるかもいれないが、それを津田の考えと折衷させたという印象を受ける。このような意味において、松本氏は津田を踏まえ津田を超えようとしたけれども、津田を超えたと言えるかどうかについては疑問である。

以上のことを今一度まとめてみると、最近の道家研究は武内・津田を踏まえていると言われるが、両者の受容のされ方はかなり異なっており、武内の考えは(学界において認められているという意味で)継承されているが、津田の方について言えば徹底的に批判なり継承はされていないということである。確かに中国学の分野のみに限ってみれば、武内・津田への評価は妥当であるし、道家をめぐる学界の展望についての町田氏の見解は適切である。しかし、津田の業績を中国学に限らず、日本古代史等の業績およびその評価を考え合わせた場合、また別の状況が現れるのである。日本古代史における津田の受容は、中国学の場合に比べかなり異った一面を見せている。

二、日本学と中国学とでの津田の評価

津田が『道家の思想と其の開展』を著したのは一九二七年九月、五三歳の時であるが、津田の日本古代史の成果は、『神代史の新らしい研究』(一九一三年)、『古事記及び日本書紀の新研究』(一九一九年)、『日本上代史研究』(一九三〇年)、『上代日本の社会及び思想』(一九三三年)と『展開』を挟む時期に刊行されている。ちなみに『左伝の思想史的研究』は一九三五年刊であり、儒教の一連の研究もこの時期に当るものが多い。明治維新の解明に興味を持ち、それを知るためにより以前のものということで『古事記』・『日本書紀』につきあたり、さらに日本を知るために満鮮から中国へと研究を進めた彼にとっては、『老子』・『荘子』に用いた方法も、『古事記』・『日本書紀』に用いた方法も、基本的には原典の徹底的批判ということで貫かれている。

さて、津田の評価となると様々の問題を含み複雑であり、それに関して幾つかの専著もあるが、ここでは『人と思想●津田左右吉』上田正昭編（三一書房・一九七四年）に収められた論文の中から津田の上代史に対する評価を見てみたい。まず上田正昭氏は「津田史学の本質と課題」において、

〈今日でも、日本の古代史や神話の問題をいやしくも科学的に行わんとする場合には、津田史学の方法と結論を素通りして前進することはできない。そしてまた思想の展開（中でも儒学・国学の問題は重視すべきである）や文学の性格をいやしくも歴史的に把握せんとする時には、津田史学がなしとげた水準を顧慮せずして十分なみのりをあげることは不可能である。戦後この方面の諸研究が、何らかの意味で津田史学の批判的摂取を行ってきたことが、そのことを何よりもはっきりと物語っている〉（一九五七年に執筆されたものを再録）

と述べる。また井上光貞は、「日本古代史と津田左右吉」の中で、

〈私ははじめに述べたように、津田左右吉の一般的評価の、大きく二転、三転してこんにちにいたった、とみるものである。第一期は、その研究が異端視され、遂には起訴された「戦前」であり、第二期は、津田が権力と戦った学問的英雄とみなされ、その学説が記紀は信ずるにたりないとする立場からの古代史の書きかえのために一面的な役割を果たした「戦後」である。そして第三期のいま、その反動として、津田の学説の時代遅れが強調されはじめているが、それは、記紀やその神話を歴史的な成立事情から全く切りはなして自由ほんぽうにあげつらう一種の流行とみあう形で進展しつつある〉（一九七二年に執筆されたものを再録）

と述べる。これらを見ると「戦前」から「戦後」にかけての記紀の研究は、津田の学説をめぐって展開していったと見ることもできる。井上自身〈私は右の図式上でいえば、さしあたり津田のエピゴーネンになろう〉、〈私はそういう意味において記紀研究の上では、津田氏のエピゴーネンの一人という定義を甘んじてうけてもさしつかえないとおもっている〉と述べているが、記紀においては津田のエピゴーネンという言葉が口にのぼるほど、津田流の考えは継承もされ、批判もされたのである。

さて、ここで眼を再び中国学に転じてみたい。確かに中国学の分野でも津田を継承したり、あるいは信奉する人がいないわけではない。しかし、津田が特に関心を持って研究を進めた『老子』・『荘子』あるいは、『論語』や『左伝』

においては、従来の学説、あるいは武内の学説との折衷をはかろうとしたものはあっても、記紀の研究に見られるように徹底的な文献批判を受継いだものは見あたらない。中国学においては津田流の考えは決して主流ではなく、日本古代史とは別の方面に関心が向けられていったのである。

さて、この現象をいかに解釈するかであるが、確かに中国学における研究の「遅れ」という面もあるのではないかと考える。すなわち中国学においては記紀の研究と異なり、文献を徹底的に批判する気運がなかったという面が指摘できる。あるいは逆に日本古代史の特殊事情と言えるかも知れない。つまり、戦争を境にして、記紀の信奉からそれの否定に転じ、さらに歴史書としての再評価、とでもいうべき風潮の転換がみられ、その中で研究が進んでいったという事情がある。このような状況の中で同時に古代史ブームが生まれ、専門家・非専門家を問わず研究者の数が増大し数多くの業績が蓄積されていったのである。

一方、記紀の研究と単純に比べるわけにはいかないものの、中国学においては記紀に見られたような「衝激的」な動機がなかったこと、研究者の絶対数がはるかに少ないこと、それに比べて一つの書を研究するにもそれに関して読むべき文献がはるかに多いこと、戦後中国と国交が断絶した時期もあり正確な情報の蒐集が困難であったことなどに、中国学の研究の停滞があったように思う。また直接の原因ではないにしても、松本氏の著書の出版が三十年遅れたことは、あたかもこのことを象徴しているかのようである。

このような状況を踏まえ、福永氏の『荘子』を評価してみたい。福永氏は実存主義で『荘子』を料理したが、それはあくまで福永氏個人の『荘子』であり、確かに福永『荘子』は好評を博し多くの人に影響を与えたのであるが、学問的に評価するには大いに問題がある。例えば、福永『荘子』では、内・外・雑篇を問わず、荘周に関する記事を集めて、荘周の行状を作りあげていくのであるが、荘周に関する説話の多くを無条件に事実、または事実に基づくとするのは疑問である。例えば、荘周と恵施が登場する説話では、両者が対面し問答を交し、常に荘周の勝利に終るが、これをすべて実際の出来事と考えるよりは、類型化された話が創作されていったとする方が妥当ではあるまいか。ともかくも福永氏が『道家の思想と其の開展』を〈……〃道〃の思想哲学を思想家・哲人の内面性もしくは内的欲求に注目して、つまり思想家・哲人の〃心〃に即して問題を検討考察しようとする著作ではないことを知って再読するこ

とを止めてしまった〉と批判した言葉に象徴されるように、福永『荘子』は、原典批判の上に築かれた学問的著述とは言い難いのである。

三、日本文化と道教

(1) 日本文化と東アジア

『日本の道教遺跡』は、同名の新聞の連載記事に手を加え本にまとめたものであるが、その第二部に「道教について」という部分があり、福永氏が質問に対して答えるという形式をとっている。〝渡来人の神々〟という項目の質問と答えは次のようなものである。

〈――遣隋・遣唐使が古代日本の宗教文化に影響を与えたのは事実ですが、それ以上に朝鮮からの渡来人が与えた影響は大きいといわれています。朝鮮の人たちが持っていた宗教というものを考えに入れるべきだという意見がありますが……。

確かに朝鮮には北方系のシャーマン的なものは残っていますが、それは古代日本の宗教文化に対して、それほど大きな影響は及ぼさなかったように思います。朝鮮の人たちが日本に伝えてくれた宗教文化は、仏教学がそのことを典型的に示していますように、根幹はやはり中国のものと見なければなりません。すなわち彼らのもたらした仏教文献はすべて中国語で書かれたいわゆる漢訳仏典であり、朝鮮語に翻訳されたものではありません。(中略)いわゆる弥生式文化、すなわち銅鉄の金属文化と水田稲作農耕と金属製器具を用いる沿海漁労などによって代表される前三〇〇年～後三〇〇年の新しく縄文式文化に代わる文化も、その源流は中国にあり、中国で開発されたものといわざるを得ません。そしてまた、この弥生式文化を守護し鎮守するさまざまな神たちとその祭祀も、文化そのものが中国成立のものであるように、その原型は多くの場合、中国にたどることができます〉

福永氏は、この後に様々の具体例を挙げて説明するのであるが、その結論として、

〈私はこの事実を最近は次のような譬えで説明することにしています。〝神輿をかついで古代の日本に渡来してく

れたのは確かに朝鮮の人たちでありましたが、神輿そのものは、中の御神体も含めて基本的には中国のものでありました〟と。古代日本の宗教思想文化を東アジア的な視野にもとづいて検討理解しようとするとき、中国宗教思想史の専門研究者である私は、中国宗教思想史の専門研究者であるがための故か、以上のような結論に到達せざるを得ません〉

と述べるのである。ここには朝鮮半島の文化の独自性に触れられていないばかりか、朝鮮半島を中国から日本への文化の通過点としてのみしかとらえていないようである。

しかし、朝鮮の宗教思想文化をもっと肯定的に見る見方も成り立つ。ここでは『道教　第三巻　道教の伝播』（平河出版社　一九八三年）の中の都珖淳氏の「韓国の道教」の記述に触れてみたい。氏は記述の中で韓国の学界の道教研究を展望し、〈……一部の学者の間には韓国文化の中で原生的に発生された道教的文化を全然認めず、それらをことごとく中国道教からもたらされたものとみなす傾向もある〉と批判するが、氏自身の態度は例えば次に示されるがごときものである。

〈道教の中軸思想は「神仙思想」であるが「神仙思想」それ自体は韓国の原始的、固有思想であった。道教は中国の信仰・思想であって、それが後代韓国に伝播・受容されたのであるが、「神仙思想」は韓国で原発的に発祥された韓国の主体的思想であって、それが後代外来の三教を受容するようになった時期においてその温床的地盤になったものである。それで、中国神仙思想の韓国の伝来ははじめから逆輸入的な意味をもっていたと言えるものである〉

と。ここでは朝鮮半島の宗教文化を独自のものとしてとらえており、福永氏と対照的である。

福永氏は、しきりに道教と日本文化が密接な関係にあったとか、江南の宗教と古代の日本が密接な関係を持っていたというが、朝鮮半島の文化や遺跡の中に日本文化と密接な関係を持つものなどは、恐らく無数にあるであろうにそれについてはほとんど触れられていない。もちろんこれらの著書の目的が、中国の道教信仰と日本文化の関係を説くことにあるのであるから触れられなくても当然であると言えば言えるかもしれない。しかし、例えば石上神宮の七支刀を『周易参同契』の錬金術理論を器物にしたものとして江南の道教に結びつけ、

〈……石上神宮の七支刀というのは、私の推定では、江南の東晋王朝で泰和四年（三六九）のころ、戦争祈願の呪物

として造られていたものが、その後来朝した百済国の使者に御下賜品として贈られ、東晋から下賜された百済国が今度は日本国にそれを贈った、それが現在石上神宮に宝蔵されている七支刀ではないかと考えます〉（「古代日本と江南の道教」『道教と古代日本』所収）

と述べるに至っては、百済を単に中国文化の中継地としてのみとらえ、その文化を過小に評価し、その多くを中国に帰せようとしているのではないかとさえ思われる。(注1)

さて、戦後間もなく公にされた江上波夫氏の〝騎馬民族国家説〟が、学説の正否はともかくも、この学説を避けては日本古代史を語れないという意味で市民権を得た今日の状況においては、朝鮮半島はもとより、さらには騎馬民族が活躍した諸地域、あるいは日本の東方・南方に位置する地域との関係を日本古代文化史の研究においては無視することはできない。福永氏の場合は、中国の道教と日本文化の二点のみに注目し、その関連性を追究するという形式で問題をとりあげることに終始しているようであるが、たとえ中国宗教思想史の専門研究者であっても、日本古代文化を述べるに当って、東アジアの他の地域の事情を考慮に入れないならば一面的な見方にとどまるであろう。

(2) 日本文化の独自性との関係

先ほど引用した都珖淳氏の場合、中国道教が朝鮮半島に入ってきたかどうか考えるに当って、朝鮮半島に本来あった宗教信仰との関係を重視する立場と言えよう。しかし、福永氏の道教に関しての一連の著作を読んで印象を受けることは、日本古来の宗教信仰との関係をどのように考えるかが伝わってこないことである。つまり、日本古代の遺物や記録の中に、道教と近似している宗教信仰を見いだし、その起源を道教に求めることにのみ終始しており、受容のみを言うばかりで、古代日本文化の独自性について全くと言っていいほど、言及されていないのである。

例えば、「八角古墳と八稜鏡」（『道教と日本文化』所収）の中などで、飛鳥の地に幾つかの八角形の古墳があること、また伊勢神宮の鏡を八稜鏡と推測して、それを中国の道教の文献の中より「八」に関係のある記述を指摘しそれと関連づけているが、果たしてこのようなことで道教の影響を受けたとか、道教と密接な関係にあったといえるかどうか疑問である。例えば、Aという地域の文化とBという地域の文化との間に、同一のもの似たものがあったとすると、

その原因として考えられる可能性としては、単純化すれば、AがBに影響を与えた。BがAに影響を与えた。別個に発達したものが結果として類似した。とのおよそ三つである。しかも第三の場合でも、①偶然の類似、②同じ文化基盤を持っていることによる類似、③人類に共通に見られる類似、の大きく三つの可能性が考えられる。さて「八」という数は「2^3」であり、また四つの方角をそれぞれさらに二分すれば八方角になる。「八角形」は八方角を形象化したものとも考えられる。もし「八」に仮に宗教的な意味をもたせたとしても、それはどこの文化に見られたとしても不思議ではないし、まして中国が日本に影響を与えたことにはならないであろう。仮に中国が日本に影響を与えたことを認めたとしても、伝える側、受けとる側の双方に様々な曲折があったはずであるが、福永氏の著作を読むと、その部分が捨象されてしまっていて二点の結びつきしか論じられていないかのように見える。

また、『日本の道教遺跡』は、同名の新聞記事をもとにして本にまとめたもので、三人の共著の形をとり必ずしも福永氏の責任に帰すことはできないが、「出雲」の部分の記述に、

〈……道教思想をもつ渡来人たちが次々と出雲に住みついたことは疑いない。それを前提として古代出雲を考えなければ、出雲神話の謎も、あの三百五十八本という荒神谷遺跡出土の銅剣の謎も解けない気がする。三百六十とは、道教で一年を表す聖なる数であることを付け加えておこう〉（傍点佐藤）

とある。荒神谷出土の銅剣はあくまで三百五十八本であって三百六十本ではない。もちろん二本失われて本来三百六十本であった可能性もないわけではないが、それにしても三百六十（$360 = 2^3 \times 3^2 \times 5$）という決して特殊とはいえない数によって、文化の影響を云云することには疑問を感じないわけにはいかない。

また、福永氏は、天武天皇の諡（おくりな）が「天淳中原瀛真人（あめのぬなはらのおきのまひと）」であり、「瀛」が『史記』封禅書にある「自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛州」の「瀛州」のことであり、「真人」というのは、その瀛州に住む遷人の上級者を指すもので、道教の言葉に他ならないということをしきりに説く。「オキノマヒト」は恐らく天武天皇の幼名の「大海皇子（おおあまのみこ）」にちなんでつけられたものであろうし、「マヒト」も本来は和語である。恐らくは最初に「オキノマヒト」という名前がつけられ、それに「瀛真人」という漢字を与えたのであろう。当時日本では漢字の他に文字を持たなかったわけであるから、和語であってもすべて漢字で表現することになる。その際、どの漢字を使用するかという選択の問題にな

るが、ある概念に当てはめることができる漢字はそれほど多くはなく、使用される漢字は限られる。また、和語を二字以上の漢字で表す場合、従来の中国語にある言葉をそのまま用いる場合も多かったであろう。その際、当然もとの中国語と異なる意味に使われる場合もあるし、特に宗教用語として使われる場合、中国の概念・現象に似たものを、同じ言葉を使って表現するのであるから、そこに意味のずれが生じるのも当然である。また新しく作り出された熟語の場合であっても、中国の言葉と結果的に一致するという現象もある。以上のように様々な問題もあり、「瀛真人」という文字が使われたのは、道教からの連想があった可能性はあると言えても、それが道教の信仰に基づくものであるとか、日本に道教が入ってきた証拠であるとかいうのとは、また別問題である。

福永氏は他にも記紀等に用いられている「天皇」、〝八色（やくさ）の姓〟としての称号の「真人」・「道師」・あるいは「神宮」・「天宮」などの語を道教と結びつけているが、これらを考察する前提として、記紀がどのような経路で文章化され、どのように編集されたかを考慮に入れる必要があろう。福永氏の一連の著作の中には、記紀などの古代の文献をどのように取扱うかという文献批判についての見解は示されていないが、学問的研究であるならば、まずそれを明確にすべきではないだろうか。単なる言葉の一致だけでは証拠としては充分であると言えない。

なお、福永氏は『万葉集』の「大君（おほきみ）は神にしませば」で始まる一連の短歌について、この句の意味を「神人」を表現したものとり道教に由来のあるものとして説いているが、これも単なる修辞にすぎないと考えることもできるであろう。

結びにかえて

福永氏の津田に対する評価は、「津田左右吉博士と道教」で述べられており、福井氏の再批判「福永教授の反論について」においては、福永氏の津田の見方に対する欠点を指摘している。福井氏の批判は大体において正しいと考える。ここでは結びにかえて幾つかを補っておきたい。

まず、福永氏が、道教と日本文化の関係について、福井氏の言葉を借りれば、「影響」influenceと「借用」borrowing

を混同したことは確かである。記紀の中に道教の用語が使われていたとしても、それが直接「影響を与えた」とか「密接な関係をもっていた」ことにはならない。「借用」の場合もあれば、偶然の一致である可能性もある。事実としてはあくまでも、「記紀の中に道教で使われている言葉と同じ言葉が使われている部分がある」ということである。津田の「天皇考」では、「天皇」という言葉の由来を中国の古典の中より求め、それと記紀との関係を詳しく考証しているわけであるが、福永氏の場合、影響論にのみ終始しており、むしろ津田より後退した印象を受けるのである。

次に福永氏の「道教の定義」が、福井氏が言うように酒井忠夫・福井文雅共著論文の「道教とは何か」によっているかどうかは別としても、福永氏の場合、専門書の『道教思想史研究』においても、日本においても既に同様の研究があるにもかかわらず、日本人研究者の従来の説についてほとんど注記していないのも事実である。また、天武・持統の時代に注目し、宗教的に特別の意味を持った時代であるということを最近説く人々がいるようであるが、そのことについても福永氏はほとんど触れておらず、どこまでが先人の見解であり、どこからが福永氏の見解であるかが不明確である。(注2)

また、福永氏は、津田の「日本人とシナ人とは全く別の世界の住民である」・「日本とシナとは別々の文化なり文明なりをもっている別々の世界である」の反論として、

〈日本とシナとの戦争という不幸な事態の渦中においてではあったが、東南部沿海地区のシナに一兵士として駐留し、その各地をみずからの足で歩き廻らされた私は、単なる文献的な知識としてではなく、その類似と共通性を直接的に肌で感じ身を以て体験したことがある〉

と述べる。福井氏も、「極めて個人的な、特殊な一材料でしかない」と批判するのであるが、戦争下のそのような特殊な立場、特殊な心理状態における体験が、学問として〝有効〟なものであるか疑問である。また、『日本の道教遺跡』は本来新聞記事であり、福永氏の結論も〝取材〟に基づく所が多い。〝取材〟の場合、(読者に読ませるための)記事を作りあげることが第一の目的であり、時間も限られ、記者の主観に左右され学問的方法によらない場合が多い。福永氏の場合、フィールド・ワーク等による学問的に有効である体験と、そうではない体験との区別に曖昧な点が見られる。道教研究のような場合、たとえフィールド・ワークを行わないにしても、それに関する基礎的な知識の習得は不可欠

である。

また、福永氏は、例えば「墨子の思想と道教――中国古代思想における有神論の系譜――」（『道教思想史研究』所収）の冒頭で、

〈中国古代の思想史は、『詩経』や『書経』に見える最高神「上帝」（昊天上帝、皇天上帝、皇皇上帝）を原点に置いて、その展開のさまざまな流れを整理するとき、この上帝の神格を否定して哲学的に原理化し、「道」ないしは「天道」「天理」を説く無神論的な方向と、その上帝をあくまで宗教的な絶対者として肯定し、人間の「義」（道義）の根源としての神の「義」を説く有神論的な方向の二つに大別することができるであろう〉

と説く。福永氏は、以後の中国思想史を有神論と無神論の二つの流れがあると考えられているが、中国思想史をそのような明確な流れとしてどこまでとらえられるか疑問の残る所である。

以上多岐に渡ったが、一応の結論をつけておきたい。先にも述べたように、戦後中国学と日本古代史の研究は、別々の方面に発達した。特に中国学の場合、新しい学問に転身する機会がなく、良い意味でも悪い意味でも過去の伝統を引きずっていたようである。その中で福永氏の『荘子』は好評を博したが、必ずしも文献学を踏まえたものではなかった。今また、福永氏の道教と日本文化に関する一連の著作が注目を浴びているが、これは従来の学説の盲点をついたものであるとは言えても、学問的に正しい手続きを踏まえたものであるかは疑問である。

一方、福永氏の著作が好評を博した理由を考えてみると、それは氏の人間的魅力、視点のつけ所、人を圧倒させる論法、巧みな筆致によるものであろう。その時代の人々が求めているものを先取りして表現し、多くの人々に影響を与えたという点においては大いに評価できるものである。また、福永氏の道教と日本文化に関する一連の指摘は、それが正しいかどうかを別にしても、後の人に考察すべき材料を提供したものであり、福永氏の著作の書かれた時代においては、ほとんど注目されなかった分野に鍬を入れたという点は評価すべきである。

現在専門化が進んでいる中で、特に最近道教が注目されるのも、従来の研究で覆い尽くせない所を道教に求めようとする面もあるのではないかと考える。一方、極度の専門化の反省からか、学際的ということが言われる。実際、日本古代史をとっても、もはや中国や朝鮮半島及びその近隣の地域を考慮に入れて研究を行わなければならない時代に

来ていることは確かである。

かつて、津田の他にも、白鳥庫吉・内藤湖南・和辻哲郎などが活躍し、それぞれの方法で日本と中国を含む東洋学を確立した。現在においては、かえって新しい視点による本格的な東洋学が希求され、また作りあげていかなければならない時期に来ている。福永氏の場合も、確かにその試みの一つではあったのであるが。

注

（注1）福永氏は『石上神宮の七支刀』（『道教と古代日本』所収）で、実見を基に表面の銘文について述べているが、裏面に「先世以来未有此刀、百𣵀（済）王世子、奇生聖□、故為倭王旨造」と読める部分があり、「百済王が倭王の為に造った」という主旨であろう。ただし□の字の下の部分が日の形であり、「晋」の字を入れ、百済が晋から倭に七支刀を取り次いだという説（栗原朋信氏）もないことはないが、やや牽強付会の感がある。

（注2）なお「道教の定義」ということが議論になっているが、文科系の学問でいう「定義」は、限られた事象から帰納して定めたものを、今度は逆に広く演繹するという傾向を本来持っているものである。従ってそこには、矛盾が生じ、「定義」に当てはまらない例外が生まれてくることがしばしである。しかし、実際はその例外に重要な鍵がある場合が多く、「定義」に拘泥することによって不必要と思われるものを捨象してしまい、本質的なものを見失ってしまう恐れもある。そのような意味で、「定義」を定めるというというのが、どこまで意味があるか疑問に感じる所である。