

コスモスとしての東アジア

日本からみた

千田 稔

はじめに

ここでのコスモスとは、東アジア世界に住んでいる人々が、自らのアイデンティティを確認できる共通の要素が占める範囲のことをいうものである。また東アジアという漠然とした地理的範囲を厳密に地図上で限ることとは、不可能であるが、本稿ではのちに述べるように、文化的な統一体を形成する上において、少なからず意味をもったと思われる日本海、渤海、黄海、東シナ海という、いわゆる環東アジア地中海をめぐる地理的空間をさ

して使いたい。

右にみたような意味でコスモスを想定するとしても、それを描く上において定める視点によつてさまざまに像を結ぶ。そこで以下にみるように、生態学的、地政学的、そして文化圏的な三つの視野に限定して、日本列島が東アジアのコスモスの傘の下に組み込まれていくプロセスについて述べてみたい。

一 生態学的視野

東アジアの文化の問題を自然との関係から論じた説の

なかで、照葉樹林文化論はよく知られている。照葉樹林帯と呼ばれる東アジアの東西に長く横たわる植生を指標とする生態学的領域を設定し、その中に展開する文化複合の特長的な組み合わせをとりだし、照葉樹林帯に特有の文化の存在を提示するものである。⁽¹⁾ この照葉樹林帯は中国大陸の長江（揚子江）流域に沿って長く連なり、さらに朝鮮半島の南端部から日本列島の西半部にわたるものである。

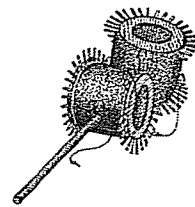
この植生帯に対応する農耕文化の発展段階が次のように想定されている。つまり①プレ農耕段階（照葉樹林採集・半栽培文化）②雑穀を主とした焼畑段階（照葉樹林焼畑農耕文化）③稲作ドミナントの段階（水田稲作農耕文化）というものである。これらの三段階のなかで、照葉樹林文化のクライマックスに相当するものは、②の雑穀を中心とした焼畑段階に現れる照葉樹林焼畑農耕文化とみなされる。

東アジアの照葉樹林帯における焼畑で栽培される作物は多種類であるが、例えばアッサムの山地では、タロイモ、オカボ、雑穀類、中国の華南から華中にかけては、

トウモロコシ、オカボ、ソバなどが、そして西南日本では、アワ、ヒエ、ソバ、ダイズ、アズキなどが栽培されてきた。また照葉樹林文化に共通する食物としてナットウ、コンニャク、ナレズシ、チマキ、茶、あるいは麴を用いてつくる発酵酒などがあり、食物のほかに技術的には漆塗りや漁撈技術としての鰯飼いなどがある。これらさまざまな要素の文化的複合は、一つの統一的な文化圏を照葉樹林という生態学的領域のなかで形成されたものである。

この照葉樹林文化論は、精力的なフィールドワークによつて構想された理論であつて、提示されたさまざまな点において説得力をもつものといわざるをえない。確かに江南の風景は、西日本の風景と類似し、両者の間に共通した文化的基盤が存在することを想定させる。

しかしながら照葉樹林文化が成立する過程を考古学的に、つまり年代論的に確認した試みは必ずしも多くはない。この文化論が成立する基本的な方法論は、あくまでも分布論によるものである。したがって生態学的な領域が共通の文化をもつというプロセスが、現実にとのよう



に展開したかは、なお具体的には明らかではないということを確認しておかねばならない。

照葉樹林文化の③とされる稲作文化が、江南の地、つまり長江の河口部から直接日本の北九州に伝来したという説とともに、江南から江蘇省あるいは山東半島を経て朝鮮半島の西岸に渡り、その南端から北九州に到来したとする説、さらに山東半島から遼東半島を経て朝鮮半島を経由して北九州に伝わったとする説もあり、稲作文化と照葉樹林文化というものを関連させるとしても、その渡来ルートは照葉樹林帯を必ずしも経由していないのではないかと考えられる説もあつて、その説に従う限り、少なくとも東アジアの稲作文化は植生を指標とする生態学的な視野の外にはみでることになる。

これらの稲作文化の伝来ルートについては、考古学的な遺物から検証される必要がある。筆者も日本の古代の史料に従う限りにおいて、大陸文化のわが国への渡来は朝鮮半島を経由するルートの可能性が高いので、稲作の日本への道も同様のケースがあつたことを考慮に入れておくべきであると考えている。以下にその史料をあげて

みたい。

(1) 応神紀三十七年二月条

阿知使主・都加使主を呉に遣して、縫工女を求めしむ。爰に阿知使主など、高麗国に渡りて、呉に達らむと欲ふ。則ち高麗に至れども、更に道路を知らず。道を知る者を高麗に乞ふ。高麗の王、乃ち久禮波・久禮志、二人を副へて、導者とす。是に由りて、呉に通ること得たり。呉の王、是に、工女兄媛・弟媛、呉織、穴織、四の婦名を與ふ。

ここにいう呉とは、現在の江南、蘇州一帯の呉のことである。阿知使主・都加使主は一般に百済系の渡来人であるとみられているが、それらを呉に遣わして服飾の技術者を日本によぶに際して、右の史料によると直接江南に渡ることをせず、高麗国すなわち高句麗に出向き、そこから呉に向かっている。ここで呉に至る道案内をたてることによって目的地に達しているという。

右の記事が歴史的な事実をどのように反映しているか

は明らかにしたい、しかし呉の文化が直接海を渡ってわが国に來たのではなくて、いったん朝鮮半島を経由していることを示唆するものとして注意しておきたい。

(2) 『播磨国風土記』揖保郡条

大田の里。大田と称ふ所以は、昔、呉の勝、韓国より度り來て、始め紀伊の国名草の郡の大田の村に到りき。其の後、分れ來て、摂津の国三嶋の賀美の郡の大田村に移り到りき。其が又、揖保の郡の大田の村に還り來けり。是は、本の紀伊の国の大田を以ちて名と爲すなり。

右の史料は呉の勝が韓国から渡來して、紀伊の国の名草郡大田村に住み着き、さらに摂津・播磨に移住したことを示しているが、問題は呉の勝という渡來系の集団が、韓国つまり朝鮮半島から來たということを示している点である。呉が江南の呉であるとすれば、その地の集団が直接日本に渡り來たのではなくて、一旦朝鮮半島を経由したという点に、ここでも注意しておきたい。

右にみた二つの史料は具体的な年代は不明であり、とりわけ前者の応神紀の記事を五世紀前後とみた場合、稲作農耕がわが国に伝來した時期とかなり隔たりがあるので、稲作文化の日本への伝播との関係で、この史料は使うべきでないかもしれない。しかし江南の文化が必ずしも日本に直接伝わったのではない可能性を暗示しているものとして注目しておかねばならない記事であると思われる。

筆者はまた古代の朝鮮半島からの渡來系の氏族である秦氏がもたらしたと考えられる兵主と呼ばれる神の伝来ルートに言及したことがある。兵主は『史記』封禪書に記される山東半島にあった八つの神、兵主、日主、月主、地主、天主、四時主、陽主、陰主の一つであり、文字通り、兵器を司る神のことである。この神がわが国に伝えられ、主として西日本の各地にある兵主神社として祀られるに至る。

一般的に秦氏は、古代朝鮮半島の新羅あるいはその南東の地方、伽耶から日本に渡來した氏族とみられているが、その秦氏が兵主の神をわが国にもたらしたというこ

とは、山東半島からいずれかの集団によって朝鮮半島に伝えられ、そして日本列島へ伝来したという文化の伝播ルート¹を想定することが可能である。この点からみても、山東半島―朝鮮半島―日本列島という道筋を想定でき、そのルートが日本文化の形成に少なからず影響を与えたということ²を仮定することが可能である。

したがって、江南の稲作文化やその他の江南文化が、山東半島―朝鮮半島經由とみなす説が成立するとすれば、植生を指標とする生態学的な領域のみを枠組みとする照葉樹林文化に限定することなく、同時に東シナ海、黄海、そして日本海という東アジア地中海を媒介とするもう一つの生態学的領域をその展開過程において視野に入れておくべきであろう。つまり、以下に述べるように日本からみた東アジアのコスモスの形成において、照葉樹林帯と東アジア地中海という二つの生態学的領域が基本的な意味をもったことを指摘しておきたい。

二 地政学的視野

右に概観したように、江南の照葉樹林文化が単純に照

葉樹林帯に対応するものではなく、また日本に伝播したルートも厳密に検証するという問題は残るとしても、江南の文化がわが国に与えた影響は例えば、呉服、呉橋、漢字の呉音などをあげるだけでも無視できないことは容易に理解できる。

しかし江南の文化がいつ、どのような状況のなかでわが国にもたらされたかということは、今後解明しなければならぬ課題である。つまり、照葉樹林文化論が指摘する文化複合を構成する各要素が成立した年代論的考証とそれらの伝播を促した要因が具体的に明らかにされる必要がある。

そのような点を考慮するならば、文化のみの自律的な伝播とともに古代の地政学的な視野のなかで考えておかねばならない問題が存在したことを当然想定しておかねばならない。そのような点から古代の日本と当時の東アジアを取り巻く政治的世界というコスモスについてその輪郭を描いておきたい。

五世紀に中国の南朝は、朝鮮半島の諸国および日本を冊封体制³のなかに組み込んでいく。四一三年、高句麗王

高璉（長寿王）は、東晋の安帝から使持節都督宣州諸軍事征東將軍高句麗王楽浪公に、百済王余映（腆支王）は、使持節都督百濟諸軍事鎮東將軍百済王にそれぞれ封ぜられる。また宋の時代になって、高句麗王には征東大將軍、百済王には鎮東大將軍という將軍が与えられた。

このように朝鮮半島の高句麗と百済は、中国の南朝との関係を密にしていくなか、同時に日本も朝鮮半島の南朝への接近に刺激されて、朝貢を開始する。いわゆる倭の五王（宋書）にいう、讃、珍、濟、興、武で通説によれば、それらは仁徳、反正、允恭、安康、雄略の各天皇にあてられる）の宋に対する遣使の派遣のことである。四二一年―四七八年に至る間に、十回の倭の使節が江南の宋を訪れている。倭王珍は遣使に託して、自ら使持節都督倭・百済・新羅・任那・秦韓・慕韓・六国諸軍事安東大將軍倭国王という称号を求めたのに対して、宋王朝は単に安東將軍倭国王に除したにすぎない。

このことは倭国側が、朝鮮半島の南部にあった百済、新羅、任那といった諸地域の支配権を獲得しようとしたのに対して、宋王朝はそれを退けたことになる。いうま

でもなく、百済が宋からすでに使持節都督百濟諸軍事鎮東大將軍百済王という官爵を得ているので、それに支配権がおよぶような倭国の求めた称号を許すことは矛盾することであつた。四五一年に、しかしながら倭国に対し、右のような理由で百済を除いて新たに加羅を加えた使持節都督倭・新羅・任那・加羅・秦韓・慕韓・六国諸軍事という号が加えられるのである。四七八年、倭王武の遣使は、使持節都督倭・百済・新羅・任那・加羅・秦韓・慕韓・七国諸軍事安東大將軍倭国王と自ら称して臨むのであるが、しかし順帝はやはり百済をのぞいて、使持節都督倭・新羅・任那・加羅・秦韓・慕韓・六国諸軍事安東大將軍倭王に叙している。

このような日本と高句麗、百済が宋の秩序体制（コスモス）のなかで占める位置関係は、日本からみた東アジア世界の形成を見るにおいて示唆的である。つまり宋を中心とした東アジア世界というコスモスが形成されつつあつたことはいまでもないが、同時に倭国が百済をのぞくとしても、新羅・任那・加羅・秦韓・慕韓国といった朝鮮半島の諸国に対して、支配権を行使しようとする

意図が明らかである。

このことから見れば、宋を中心とした冊封体制の中に、いま一つ日本（倭）と朝鮮半島の一部を含む地政学的な領域を内包していたことを推定させる。つまり宋の冊封体制というコスモスとその内部のミクロコスモスといった地政学的領域の二重構造を成立させていたとみるのが可能である。

しかし現実の地政学的な構造はどのように単純ではなく、さらにいま一つの世界を作りあげている。それは四三五年に高句麗は北朝へ遣使を出し、北魏から都督遼海諸軍事征東將軍領護東夷中郎將遼東郡開國公高句麗王という官爵を叙せられている。百済もまた四七二年に北魏に朝貢しているのであって、この点からみれば、北朝と朝鮮半島の高句麗・百済との間に冊封関係があったとみられる。したがってこの北朝を中心とした東アジアの状況をみるならば、地政学的には五世紀において、さらにもう一つの構造（コスモス）を形成していたことも事実である。ただしこのコスモスには日本（倭）が関与していない。

にしたがうならば、それ以後、新羅と百済は倭国に朝貢し、名目的な宗主国としての地位を保つに至る。

具体的に朝鮮半島と倭国を含む地政学的世界にどのような勢力の均衡が保たれていたかは、実際のところよく解らない。しかし中国を中心とする東アジアの秩序体制の中で、そこに含まれるもう一つのコスモス（ a_2 ）を維持していたとみられる。そして日本（倭）は、五〇二年に梁から「鎮東將軍倭王武を征東將軍に進号す」と『梁書』が記す記事でもって、中国に遣使を派遣するのを最後とする。のちに推古朝に遣隋使を送るまで、日本（倭）と中国との政治的関係は全くない。つまり日本（倭）は（ a_2 ）というコスモスの中に自らを閉じ込める結果となる。

ところが朝鮮半島においては、六世紀に至っても高句麗は南朝との関係を保持していくが、しかしながら徐々に北魏への結びつきを深めていく。そしてそれ以降、東魏・北齊に対して朝貢を続けていく。一方、百済も六世紀の後半に北朝との関係を積極的に結びはじめ、新羅もまた北齊との間に冊封関係を成立させていく。このよう

以上にみたような五世紀の東アジアの地政学的なコスモスは次のように整理することができる。

（a）南朝を中心とするコスモスとそれに内包される日本（倭）と 朝鮮半島の一部を含むミクロコスモス。

（b）北朝を中心として朝鮮半島の一部を含むコスモス。

これらの（a）と（b）の二つの地政学的なコスモスのうち、（a）においては、当時の日本（倭）は上位のコスモス（ a_1 ）と下位のミクロコスモス（ a_2 ）の二重の網をかぶっていることになる。そしてこの（ a_1 ）と（ a_2 ）の領域こそ、隋・唐の世界帝国の文化的影響圏に入る以前の日本文化の基層を形成するのに意味をもつものであった。

六世紀になって、朝鮮半島では新羅が勢力を増し、同時に百済も朝鮮半島の南部にあった加耶諸国に進出を始める。五三三年に加耶にあった金官国は新羅に投降する。そのような新羅の南下政策に百済は日本に救援を求めるのであるが、五六二年に至って、加耶は新羅に全域を併合されて、事実上、加耶は完全に滅亡する。『日本書紀』

な変化は先にみた（a）における（ a_1 ）と（ a_2 ）という二重構造を日本（倭）が体现するのではなく、（b）という日本（倭）を除外した北朝と朝鮮半島の一部からなる東アジアコスモスとは別の（ a_2 ）というコスモスを形成しているという構図である。

三 文化圏的視野

東アジアをめぐる文化圏的視野からみるコスモスについては、とりわけ宗教という観点から考えてみたい。ここでは仏教が中国に伝来するよりも早く中国において起源し、浸透していた道教と、東アジアにとっては外来宗教であった仏教という二つの宗教の広がりについて、その文化圏的な意味についてみてみたい。

道教というのは、本来中国の土着的な呪術信仰から始まり、それが教団的な形をとり、唐の時代には国教として国家の保護のもとに置かれるものである。この道教が日本に仏教が伝わる以前から伝播していたらしいということは、近年の日本文化と道教の関係から明らかになりつつある。⁵⁾

道教の中でも、江南地域に中心を置く、現在の江蘇省句容県の茅山に本拠をおきたいわゆる茅山道教は、中国道教の主流の一つであり、ここから葛洪（二八二―三四三）、陶弘景（四五六―五三六）という道教の体系化に大きな役割を果たした人物を出している。葛洪が著した『抱朴子』という道教教典は、茅山を中心とする江南道教の内容を伝えるものであるが、その中に日本の民俗や民間信仰、あるいは天皇家に伝わる儀式などがみられる。以下、その事例の中から二、三とりあげてみたい。

（1）「対俗篇」には、千年の亀には赤、青、黄、白、黒の五色が備わっていると記している。この五色の亀は、『丹後国風土記』逸文にいわゆる浦島太郎の伝説が書かれているが、そこに五色の亀という表現がある。浦島太郎の物語は、龍宮という海の中の神仙境を想定するもので、道教思想を下敷きとして語り継がれた伝承である。この龍宮伝説が中国の江南の地である洞庭湖の近くであることが指摘されている。⁽⁵⁾したがって江南の龍宮伝説が、どのようなルートをたどってわが国に伝来したかは不明

察知することができると述べている。わが国の神社で、群馬県赤城山の赤城神社は神体をムカデとする。また滋賀県の三上山は藤原秀郷のムカデ退治の伝承をもつが、この山が神体山で蜈蚣山と呼ばれていることから、道教のムカデ信仰に由来するものとみてよい。

（4）「仙薬篇」には、薬には三種類あるが、上薬を飲めば命がのび、天に昇り、鬼神を使役し、欲しいものを呼び寄せることができるとある。鬼神とは死霊のことをいうが、鬼神を使役するという道教の呪術であって、わが国ではこの鬼神を使役した人物として、『続日本紀』文武天皇三年条に役小角をあげている。いうまでもなく、修験道の開祖とされる人物であるが、その修験道もまた道教につながることは、修験者が九字を切るという呪術を行う時に唱える呪文が『抱朴子』に記すものと同ほとんど一致していることからいえる。

以上、わずかな事例をあげたにすぎないが、江南道教の教典とされる『抱朴子』のなかに書かれた事実が、わが国の中に古くより伝えられているということは、江南

であるが、江南の道教文化がわが国に伝わった事実として注目できる。また『日本書紀』の雄略紀には、類似的の浦島伝説があり、その記述された年代が実際に雄略朝とするならば、先にみたように倭王の武とみなされる雄略天皇の時代に、江南の王朝と交流のあった事実との関係思い起こさせるものである。

（2）「登渉篇」には、山の精には子供ぐらいの身長で一本足で、その足が後ろ向きについているものや、身長が九尺もあって皮衣を着て笠をかぶったものなどがある。山の鬼が食べ物をねだって離れない時には、白茅や葦の枝をぶつけば死ぬとある。この場合、茅という植物のもっている呪術的な信仰をみることができる。中国では悪鬼を退治するには、茅という植物が用いられたが、わが国では五月の節句などに食べる粽は、この茅で作られる。あるいは各地の神社で茅の輪をくぐると病気にからないという神事があるが、このことも道教の茅信仰に関わるものであろう。

（3）同じく「登渉篇」にムカデを青竹の筒の中に入れて携えると、蛇が近づくとムカデが動くので、危険を

地方の道教文化がわが国に古くより伝わっていたということを示すものであろう。しかしいつの時代にどの程度にわが国に伝来したかどうか、現状では不明な点が多い。『日本書紀』や『古事記』に雄略天皇が道教思想に関わる記事を掲げていることをもって歴史的な事実を反映しているとみることができれば、江南王朝の冊封体制にあった時に、江南の文化が日本に伝わったと解釈することもできよう。しかし、五世紀代の日本文化の具体像については、考古学的な発掘調査によってしか知ることができず、文化の全体像は明らかではない。ただし、古代日本の文化層を考える時、その下層に道教的な意味をもった文化層が堆積していることは、右に記したように『抱朴子』の内容と日本文化との関係からも十分に予想できる。そしてそのような文化の層が形成された時代を想定するならば、地政学的なコスモスとして、江南王朝との関係の深かった五世紀代とみるのが最も妥当ではないかと思われる。

道教的なものを主体とする下層の文化層の上に仏教化が堆積する状況は東アジアの全域でみられたと考えら

れる。インドに起源する仏教が中国に伝播するのは紀元前後である。そして漢訳仏典がつくられ、いわゆる中国仏教が成立する。それが東アジアの朝鮮半島、日本へと伝わり、仏教文化を主体とする文化圏が成立する。

中国仏教は文献によるかぎり、四世紀の終わりに、まづ高句麗に伝わり、さらに百済にも受け入れられる。また新羅の場合は、六世紀の法興王の時に国家仏教として定められた。したがって公的な仏教の伝来をみるかぎり、新羅は朝鮮半島の三国の中ではかなり遅れて仏教をとり入れるということになるのであるが、実際の仏教の伝来というものは、公伝よりもさらに遡るものと推定できる。⁽⁷⁾

わが国の仏教の伝来は、『日本書紀』によれば百済から五五二年であるとするのに対して、「上宮聖徳法王帝説」では五三八年となる。いずれにしても、六世紀の前半ころ、百済からわが国に仏教が入り、国家仏教として定着していく。しかしわが国の場合も実際にはもっと早い時期に、仏教が伝わっていた可能性も否定できない。

それはともかくとして、東アジア全体が仏教文化圏を形成するのは、中国、朝鮮半島、そして日本へと仏教が

伝播して、それが国家宗教としての位置を与えることによるものである。したがって東アジアのなかで、わが国に仏教が公伝された六世紀前半頃をもって、東アジア世界の仏教文化からなる一つのコスモスを形成する時期といつてよいであろう。

このわが国への仏教の伝来は、朝鮮半島において百済が新羅からの侵攻という危機的な状況において、日本に援軍を依頼することの見返りとして、仏教をもたらすということであった。つまり先にみたように、倭国が朝鮮半島との関係においてのみ、地政学的なコスモスを視野に入れていた時代のことである。したがってわが国を中心として、仏教文化を主体とする東アジア世界のコスモスの形成を考える時、中国を中心とする東アジア世界の全体像の中でなされたものではなくて、そこに含まれる小宇宙での出来事であった。

以上に素描してきた三つの視野におけるコスモスについてそれぞれの領域形成のプロセスを今後検証するためには、(二)の地政学的視野で設定した類型が有効では

ないかという作業仮説を提示しておきたい。

つまり、照葉樹林文化論における稲作文化の伝播が江南から山東半島および朝鮮半島を経由して日本に至るコースをとったならば、 (a_1) と (a_2) とが関連したものと解釈できよう。また江南の道教が直接日本文化に影響を及ぼしたとすれば、 (a_1) というコスモスが関与した事象であると理解できる。そして仏教が日本(倭)にもたらされたのは、 (a_2) のミクロコスモスでの現象であった。

このように、日本(倭)が、東アジアにおいてコスモスに参入していく過程は右にみたような三類型に分類でき、それぞれに応じた意味をそのコスモスに与えていったのであるが、より詳細な議論は後日に期したい。

(注)

- (1) 佐々木高明(一九八二)『照葉樹林文化の道』日本放送出版会。

- (2) 日本への稲作文化の伝来ルートに関する諸説については佐原真(一九九〇)「南から、北から―弥生文化の外来的要素」(『稲―その源流への道』東アジア文化交流史

研究会)にまとめられている。

- (3) 千田 稔(一九九〇)『鬼神への鎮魂歌』学習研究社。
(4) 日本の古代における東アジア世界の地政学的状況については、西嶋定生(一九六二)「六―八世紀の東アジア」(岩波講座『日本歴史2』古代(2))を参照した。
(5) 福永光司・千田 稔・高橋 徹(一九八七)『日本の道教遺跡』朝日新聞社。
(6) 君島久子(一九七二)「洞庭湖の竜女説話」(『中国大陸古文化研究』六)
(7) 鎌田 茂(一九八七)「東アジアの仏教伝播」(大林太良編『心のなかの宇宙』日本の古代二三 中央公論社)

(せんだみのる・奈良女子大学教授)