



Title	劉安登仙伝説の成立と伝播
Author(s)	有馬, 卓也
Citation	中国研究集刊. 2008, 46, p. 1-18
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61205
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

劉安登仙伝説の成立と伝播

有馬卓也

はじめに

元朔七年（前一二二）、長男不害（庶子）の子建の訴えによつて謀反が発覚し、自害するに至つた淮南王劉安^{注1}は、一方で死んだのではなく、かねてより製作中であつた仙菓が完成し、実は登仙していたのだという逸話がある。この劉安の登仙譚はどのような経緯で生まれ、それは劉安の生前をどのように反映させたものだったのか。また何故一地方諸侯王の死がここまで潤色され、さらにそれが伝播してメジャーな伝説となり得たのか。そこには当然劉安登仙という逸話が信憑性あるものとして受け入れられる文化的土壌があつたはずであり、それなしにはこの逸話が伝播して伝説となることはあり得まい。加えて、後世この伝説はどのように脚色されていったのか。登仙伝説を単なる劉安没後のエピソードとして処理する

には、あまりに多くの示唆を内包している。

この問題に関しては既に金谷治氏の『老荘的世界―淮南子の思想』第一部第2章「仙人になつた淮南王」^{（注2）}、また小南一郎氏の「魏晉時代の神仙思想―神仙伝を中心にして―」^{（注3）}で論及されている。本稿ではこれらの成果を踏まえつつ、問題点の整理と補完を行いたい。まず第1章で劉安登仙伝説に言及する資料を整理・検証して、その成立と伝播の時期について考証する。続く第2章では、伝播を可能にした文化的土壌について、『淮南万畢術』を用いて論述を試みる。そして第3章において、伝説の完成型『神仙伝』劉安について、その内容からいくつかの問題点を提示する。最後に同様の伝説を多く持つ漢の武帝についても簡単に言及しておきたい。

第1章 劉安登仙伝説の成立と伝播

劉安登仙を伝える資料については、金谷氏が既に紹介を終えているが、改めて成立と伝播の確認を行っておきたい。

いくつかの典籍に劉安伝説は記載されるが、早い段階でその伝説に言及しているのが後漢初期の王充『論衡』道虚篇、及び中期の応劭『風俗通義』正失篇、及び漢の劉歆が書き東晋の葛洪が編集したとされる『西京雜記』(注4)巻上である。以下、順を追ってこれらの記述を検証する。

『論衡』道虚篇に劉安登仙の真偽を問う文が存するところから、遅くとも後漢初期には劉安登仙伝説が存在していたことがわかる。王充は『論衡』において当時の通念・迷信・俗説を批判攻撃するが、このことは逆に批判の俎上にあげられたものが、当時かなりポピュラーな考え方であったことを示唆している。これは劉安伝説が、当時かなり広い範囲で語られていたことを示す資料ともなる。まず冒頭で伝説の内容を提示している。

「儒書に言ふ「淮南王、道を学び、天下有道の人を招会し、一國の尊を傾け、道術の土に下る。是を以て道術の土、並びに淮南に会し、奇方異術、争ひ出でざるはなし。王遂に道を得、家を挙げて天に升る。畜産も

皆仙と為り、犬は天上に吠え、雞は雲中に鳴く」と。

これ仙薬に余ありて、犬雞の之を食ひ、並びに王に随ひて天に升るを言ふなり。道を好み仙を学ぶの人、皆之を然りと謂ふも、此れ虚言なり」(『論衡』道虚篇) 冒頭の儒書が具体的に何をさすのかはわからない(注5)が、当時劉安登仙譚が文章として残されていたことは疑いあるまい。そして以下の三点について疑義を唱えている。

①すべての生き物は必ず死ぬのだから、人間が不老不死の仙人になれるわけではない。

②人間には羽がないのだから天に昇れるわけではない。仮に羽があつたとしても鳥ですら天まで飛ぶことはできないのだから、人間が昇天するなど不可能である。

③昇天するならば天門のある西北の崑崙山より昇るはずだが、劉安が崑崙へ行ったという記述などない。興味深いのは三点目であろう。崑崙山については金谷氏も『淮南子』のいくつかの篇を引用して言及しているが、これは当時の画像資料の示す所でもあり、これについては曾布川寛氏が「崑崙山と昇仙図(注6)」の中で詳細に論じている。

このほか談天・死偽・書解の諸篇にも劉安の名は見ら

れる（雀）が、ここでは劉安登仙譚の存在の確認に止め、劉安登仙譚が既に伝説となつていることを示す確実な資料がこの『論衡』であることを確認しておくことにとどめる。

次に『風俗通義』正失篇の記述を確認しておく。

「俗説に「淮南王安、賓客方術の士数千人を招致し、『鴻宝』・『苑秘』・枕中の書を作り、黄白を鑄成し、白日天に升る」と。謹んで按ずるに、『漢書』に「淮南王安は、天資弁博にして、善く文辞を為す。孝武、以て諸父に属し、甚だ之を尊ぶ。方伎怪迂の人を招募し、神仙黄白の事を述ぶ。……安は自殺し、太子と諸の与に謀る所、皆収夷せられ、国除かれ九江郡と為る」と。自ら白刃に伏して衆と之を棄つ。安ぞ其の能く神仙たること在らんや。安の養ふ所の士、或は頗る漏亡して其の此の如くなるを恥ぢ、因りて詐説を飾りて、後人吠声して、遂に伝の行はるのみ」

ここでも劉安の白日升天が俗説として存在することを明言しているが、注目すべきは末尾部の伝説が生じた理由を論じる一文である。劉安が養っていた方士が、劉安が自殺して死んだという結末を恥じて、実は登仙したのだという噂を広めたにすぎないと結論づけている。劉安登仙譚の発生自体は、この記述が示す所が妥当な所で

ある。金谷氏もこの点については「淮南王にまつわる盛んな神仙伝説が、そもそも、これらの方士たち、あるいはその後継者によつて作られたものとみて、まず誤りはない」と述べている。

一方、前漢末の劉歆の作とされる『西京雜記』巻上には（「鞠道龍」）又説く「淮南王、方士を好む。方士皆術を以て見ゆ。遂に地に画して江河を成し、土を撮みて山巖を為り、嘘吸して寒暑を為り、噴嗽して雨霧を為るものあり。王卒に諸方士と俱に去る」と

とあり、この文の末尾には「王卒に諸方士と俱に去る」とあつて、はっきりと劉安が方士たちの助力によつて登仙（去）したとある。もしこの部分が劉歆の手によるものであるならば、登仙伝説は前漢末には存在していたことになるが、本書の成立事情を考えると断定はし難い。しかも中ほどの「地に画して江河を成し、土を撮みて山巖を為り、嘘吸して寒暑を為り、噴嗽して雨霧を為るものあり」は葛洪の『神仙伝』に神仙として登場する八公の一人目の能力と合致しており、むしろ『神仙伝』に近い資料として考えた方がよさそうである。

しかし、信憑性の高い『風俗通義』も方士には言及しており、劉安登仙譚の発生要因として、この方士の存在は否定できない。事実、劉安は全国から学者や方士たち

を淮南王国に招致していた。

「賓客方術の士数千人を招致し、……」〔漢書〕劉安伝

「淮南王安も亦書を好む。招致する所は、浮弁多し」

〔漢書〕景十三王伝

「淮南王安、博雅にして古を好み、天下俊傑の士を招懐す」〔楚辭〕招隱士・王逸序

「天下の方術の士、多く往きて焉に帰す」〔淮南子〕

高誘序)

ただし『史記』にはこれに関する記載がなく、班固は王充と同時代、王逸は後漢中期、高誘は後漢末の人であることを考え合わせると、いずれも伝説成立後のものであるから、「天下」「数千」という記述に脚色が加わっている可能性は十分にある。しかし『淮南子』という著作の存在から考えれば数多くの学者や方士たちが淮南の地に集まったことは疑いようもなく、その中に山東の方士も数多く含まれていたことは想像するに難くない。それは前漢昭帝期の『塩鉄論』の次の資料からも明らかであろう。

「淮南・衡山文学を修め、四方の遊士を招き、山東の儒・墨、咸江・淮の間に聚まり、講義集論し、書數十篇を著す」〔塩鉄論〕晁錯

ここには山東の儒・墨のみが記されているが、方士の

流入も思わせるのに充分であろう。この山東省の方士集團こそは、秦代においては不老不死を以て始皇帝をたばかり、漢代においては劉安と時を同じくする武帝を登仙へと導かんとしたグループの中心であった。

そして伝説の主人公である劉安自身は、神仙・黄白の術に関心を抱き、八公と呼ばれるグループを率いていた。八公については、

「安、士を養ふこと数千。高才の者八人あり。蘇非・李尚・左吳・陳由・伍被・毛周・雷被・晋昌。号して八公と曰ふ」〔史記〕劉安伝『索隱』所収『淮南』要略(注8)

「遂に蘇非・李尚・左吳・田由・雷被・毛被・伍被・晋昌等八人、及び諸儒大山小山の徒と、共に道德を講論し、仁義を総統して、此の書を著はす」〔淮南子〕高誘序)

と二種の記述があり、両方とも八公を方術の士とは明言していない。さらに伍被については『漢書』に伝があり、そこに語られている伍被は決して方術の士ではない(注9)。しかし後に『神仙伝』に記載されているような仙人・方士の集團として脚色される素地は十分にあつたのである。『論衡』談天篇には

「淮南王劉安、術士の伍被・左吳の輩を召し、宮殿に

充滿せしめ、道術の書を作り、天下の事を論ぜしめ、
……」（『論衡』談天）

とあり、伍被と左呉を術士と明記している。劉安登仙譚の伝播にもなつて、八公の脚色も進行していったと考へるべきであろう。「淮南の方士たちは、とうとう淮南王を仙人に作りあげた。しかし、それは王の死後のことである」と金谷氏が断言することに疑う余地はあるまい。そして劉安の死後、彼のもとに集まつていた方士たちが武帝のもとへ移つていった可能性は十分にある。

さて、伝説は発信源の確認だけでは説明を終えたことにはならない。その成立した逸話を伝播させた文化的土壌の説明が不可欠である。では、劉安伝説をとりまく環境はどのようなものだったのであるか。金谷氏はこの問題について

「淮南王の神仙説話が）広い流伝をもつようになつたのは、やはり王の最後に対する一般の同情によるものであろう。増大する中央権力のまゝに、はかなくも犠牲となつた好文の王の生涯は、民衆にとつては、何かそのままではすまされないものがあつたのではなからうか」

と述べているが、この「王の最後に対する一般の同情」という説明だけでは伝播の根拠としては不十分であろう。

ただし、氏はこの件に関連して次のように述べている。

「古代神話の資料はきわめて乏しいが、その乏しいなかの貴重な書物は、この『淮南子』のほかでは、『山海経』と『楚辞』の天問篇である。そして、成立事情のはつきりしない『山海経』はともかくとして『楚辞』と『淮南子』とがそのふるさとをひとしくするというのは、はなはだ興味深いことであろう。……それにしても多くの神話をとりあげるについては、それだけの背景がなければならぬ。それは『楚辞』と『淮南子』との世界をつらぬく性格、巫風が盛んだといわれるような、楚の地方の風土的性格によるものであつたろう」

ここで注目したいのは楚の巫風という性質である。劉安が屈原及び楚辞に造詣が深く、武帝の求めに応じて「離騷伝」を記したことは『史』『漢』の本伝にも載せる史実であり、その方面の劉安の評価は『文心雕龍』弁騷篇の「昔、漢武騷を愛して、淮南伝を作る」という文からも理解できる。また劉安の下には楚辞の名手たちも集つていた。その成果が『楚辞』に収められている「招隠士」であり、淮南小山の作とされるこの作品は、屈原を山中の人、神仙になぞらえて、招き返そうという構想の賦であるが、屈原を示すとされる「王孫」を、劉安であるとすると説も存する。「王孫」が誰を示すかはともかく、淮南

王国における楚辞文学をめぐる文化的状況を垣間見ることのできる資料と言えよう。

そして、この劉安と屈原との関わりこそは、先の資料で金谷氏が『楚辞』と『淮南子』とを「巫風」という性格で結びつけていたことと大きく関わってこよう(注10)。

第2章 伝播を可能にした文化的土壌

本章では劉安登仙譚の伝播を可能にした文化的土壌について考えてみたい。ただし、先に言及した楚文化の「巫風」と劉安登仙の伝播とを直接関連づける資料の提示は不可能と言ってよい。そこで本稿では状況を示す当時の資料の提示にとめたい。

『史記』封禅書や『漢書』郊祀志などをひもとけば、武帝を神仙(不老不死)を以てたばかった方士たちの記述があり、また『漢書』五行志には災異の因果を論証する夥しい用例が示されており、当時の雰囲気を推し量ることがができる。これらは登仙に奔走する皇帝の姿が思潮を形成し、そこから一足先に登仙した劉安の例がクロージアアップされ伝播していったという見方を容易に想起させる。その一方で、『淮南子』には

「羿、不死の薬を西王母に請ひしに、恒娥、窃みて以

て月に奔り、悵然として喪^{うしな}ふありて、以て之に続くことなきがごとし」(覽冥訓)

とあって、「嫦娥奔月」伝説の中に不死の薬を持つ西王母が既に描かれており、劉安の段階で後に道教に取り入れられ体系化される西王母を中心とする不老不死にまつわる伝説の萌芽が確認できる。これなどは民間レベルでの伝承によるものと思われる。

ここでは後者の民間レベルの文化をもう少し詳しく探ることによって、その文化的土壌の理解を試みる。なぜなら文化、特に「劉安が登仙した」などという流伝の担い手のほとんどは民間であつたらうと推定できるからである(注11)。

さて、民間レベルの文化と言う場合、たとえば『漢書』五行志などに代表される国家・政治・思想レベルで文化的土壌と言える天人相関説などではなく、生活・家庭レベルでの民間信仰、たとえば馬王堆出土の非衣に描かれた墓主人の昇仙図のほか、辟穀や導引、そして竈信仰・鬼神信仰・呪術などの類をここでは想定している。ただし、民間レベルのものは記録されることが希であり、一つのまとまりとして捉え難い。そこで、本章では一つの試みとして、『淮南萬畢術』に記された迷信・俗説を手掛かりに考えていく。

劉安は当時の学者たちを集めて『淮南子（内書）』を編纂した。が、その一方で『漢書』芸文志には『淮南外（外書）』『中篇（中書）』『漢書』楚元王伝には『鴻宝』『苑秘書』の名があり、また『史記』亀策列伝には『万畢石朱方』の名がある。さらに『神仙伝』には『中篇』八章は神仙・黄白の事を言ひ、名づけて『鴻宝』と為す。『万畢』三章は変化の道を論ず」とある。そして『隋書』経籍志には『淮南萬畢経』『淮南變化術』がある。以上については胡適『淮南王書^{注12}』・金谷治『淮南子の思想』の中でも詳細に論じられており、両氏ともに『淮南萬畢術』を神仙・黄白の事を記した『中書』を源としたものと結論づけている。これに対し、王利器氏は『風俗通義校注^{注13}』正失篇の「淮南王安神仙」の注の中で、

「器案ずるに、『史記』亀策列伝に「褚先生曰く「臣、郎たりし時、『萬畢石朱方』を見る。伝に曰く「神龜あり、江南の嘉林の中に在り^{注14}」と。『素隠』に「按ずるに『萬畢術』の中に『石朱方』あり。方に「嘉林中」を説くに中るが故に「伝に曰く」と云ふ」と。此れ『萬畢術』の最も早く漢人の著作中に見ゆる者たり。『拾遺記』蕭綺録に曰く「『淮南子』に云ふ「電を含み火を吐くの術は、萬畢の家より出づ」と。此より以後、著録に見ゆる者は、『隋』志に『淮南萬畢経』

『淮南變化術』二書あり。而『唐』志は『淮南萬畢術』はあるも、『苑秘書』は俄に空く。窃^{ひそか}に疑ふらくは『萬畢術』は即ち『苑秘書』ならん。苑秘とは其の神祕の苑囿たるを言ひ、萬畢とは其の万有の網羅たるを言ふ。義を為すに既に同じ。音も亦相近きなり」

と述べている。ここで結論を出すのは難しいが、いずれにせよ現『淮南萬畢術』は劉安が編纂した書物の形を残すものと考えてよからう^{注15}。

本書に直接登仙を想起させる記述が見られないことは既に金谷氏が明らかにしているが、本書^{注16}には「梧桐、雲を成す（梧桐、雲を成す。梧桐を取りて十碩の瓦罍の中に置く。氣尽きれば則ち雲を出だす。十石の瓦罍を取りて、水の中に満たす。桐を罍中に置きて、之に蓋す。三四日にして、氣、雲の如く作る）」「疾風を致さんと欲せば、雞の羽を焚く」「曾青十斤を取りて、之を焼き、水を以て其の地に灌^{そそ}げば、雲の起ること山雲の如し」といった自然現象に関わるものや、「焅終は来を知り、猩猩は往を知る（焅終・猩猩は、並びに神獸なり）」「千歳の羊肝は、化して地宰と為る」「犀角は狐を驚かす（犀角もて狐穴の中に置けば、狐帰らず）」「蟹を焼きて鼠を致す」といった博物的なもの、「蛇の故なくして君室に闘へば、後必ず争ひ立つ。小死せば小は大に勝たず、大死せば大

は小に勝たず、小大皆に死せば皆に立たざるなり」といつた予言めいたものなど、さまざま迷信・俗説が見られる。そこで本節では、もう少し視野を広げて劉安登仙伝説に関わるものを検討し、文化的土壌の一端を羅列的ではあるが示してみたい。

まず『史記』武帝本紀にも記述の見える竈信仰(注)を示すものとして次のような文が見られる。

「竈神は晦日天に帰りて人の罪を白す」

「髪を竈の前に理ふれば、婦安く夫家にあり」

「竈の土あれば、故郷を思はず(竈の前の三寸方半寸を取りて、中の土を取り、之を持ちて遠くに出づれば、人をして故郷を思はざらしむ)」

竈神が月末にその家の罪を天に報告するというオーストックスな記述のほか、呪術的な「髪を竈の前に理える」「竈の土を身につける」といった行為の効果が記されている。呪術的な方面については、武帝期にも後の陳阿嬌(景帝の姉館陶長公主の娘)が巫蠱の術で衛夫人に呪いをかけた事が発覚し廢位されたり、その後后位に就いた衛子夫との間にできた太子劉拠も武帝の最晩年に宮中にて武帝を呪ったとの風評が立ち自殺するという所謂巫蠱の獄があったりしており、この類のものは民間レベルにも相当浸透していたであろうと思われる。以下の記述な

どは、まさにその例であろう。

「赤布、戸に在れば、婦人流連す(婦人の月事の布を取りて、七月七日に焼きて灰と為し、楣の上に置かば、即ち復た去らず。婦人をして知らしむること勿れ)」

「門冬・赤黍・薏苡を丸と為せば、婦人をして妬せざらしむ」

「馬毛・犬尾は、親友自ずから絶す(馬毛・犬尾を取りて、朋友の衣の中、若しくは夫婦の衣の中に置く。自ずから相憎む)」

使用するアイテムはそれぞれ異なるものの、「女性を留める」「女性に嫉妬心をおこさせない」「人を仲違いさせる」といった悪質なものから、男女の性的関係に言及するものもある。

「守宮を臍に塗れば、婦人子なし(守宮一枚を取りて、甕中に置き、蛇皮を及ぼし、新布を以て密に之を裹み、陰処に懸くること百日。守宮・蛇皮を分等に治め、唾を以て之を和し、婦人の臍に塗る。磨きて温からしむれば、即ち子なし)」

「守宮もて女の臂に飾れば文章あり(守宮の新たに陰陽を合せし者牝牡各一を取りて、之を瓮中に蔵し、陰乾すること百日。以て女の臂に飾れば、則ち文章を生ず。男子と陰陽を合せば輒ち滅去す)」

いずれもヤモリを用いて避妊法や淨氣發見法を説いている。そして子育てに関する以下のような呪術的記述もある。

「劍を抜きて戸に倚れば、児、夜驚かず」

「家祠の黍を取りて、以て児に啖くらはせば、児、母を思はず」

このように実に様々な種類のものが認められる。さて、不老不死に関しては先にも言及したように「曾青を薬と為せば、人をして老いざらしむ」の一条しか認められないが、鬼神信仰にまで枠を広げると以下のような記述が目にとまる。

「石を四隅に埋むれば家に鬼なし（歳暮の臘注18に、圓石を宅隅に埋め、雜もふるに桃弧七枚を以てすれば、則ち鬼の疫なし）」

「磁石を懸けて井に入るれば、亡人おの自ずから帰る（亡人の衣帯を取りて、磁石を裏にし、室中に懸くれば、亡者おの自ずから帰る）」

ここに記述されたものは「鬼」「亡人」であつて仙人ではないが、当時、現世の次の世界が想定され、それに対応するすが民間レベルにおいても考えられていたことは疑いない。

以上のような記述は当時の民間レベルでの迷信や俗説

の様子を示すものと考えることができる。これらに近似したものは『淮南子』説林訓にもわずかながら認められる。説林訓は主に当時の金言・格言・教訓を集めた一篇で、おおむね常識の範囲内の記述で占められる。とすれば以下に提示する三例も当時の常識であつた可能性が高い。

「鼓造は兵を辟くれども、寿、五月の望に尽く注19」

「華の時ならざる者は、食ふべからず」

「兵死の鬼は、神巫を憎む」

また、この鬼神信仰に類似するものは王充によつて否定された迷信・俗説中にも多く見られる。ここでは紙数の都合上、特に鬼神信仰に関わるものだけをいくつかあげておく注20。

「人死して鬼と為り、知ありて能く人を害す」『論衡』論死)

「夫れ鬼と為る者、人、死人の精神と謂ふ」『論衡』論死)

「(人) 猶ほ死して知あり」『論衡』論死)

「彊死者注21は能く鬼と為る」『論衡』死偽)

これらを見れば、人は死んだ後に鬼となつて知覚を有し、さらに現世の人間に関与するという当時の信仰をうかがい知ることができる。また説林訓の三つ目に示した

「戦死（兵死）した鬼は人を病気にさせるが、巫によつて祓われるので憎む^{〔注22〕}」とする文章は、『論衡』の「能く人を害す」「彊死者は能く鬼と為る」と関連しており興味深い。注目すべきは先にも述べたように死後の次世界を設定するという発想にある。死後の次世界を想定する鬼神信仰は、尸解仙などの思想を容易に生み出しうるであろう。これは当初死を司る神であつた西王母が、後に道教に取り入れられ仙界の女神へと移行していく事とも連動する。すなわち劉安が登仙したという風評は、このような信仰をもつ大衆に真実として受容され、その死後またたく間に伝播していった可能性が高い。換言すれば、これらの記述は劉安登仙伝説が鬼神信仰の潮流にも乗つた可能性の傍証資料とならう。

そして後漢末以降の道教の発展とともに高まつていった神仙思想が、さらに脚色に拍車をかけていったものと思われる。たとえば『文選』所収の謝玄暉の「和王著作八公山詩^{〔注23〕}」や『水経注』肥水^{〔注24〕}に見られる八公山の記述も同様の資料として位置づけられるであろう。八公山がいつの頃に劉安と八公が登仙した山として信仰の対象となつたかは不明である^{〔注25〕}が、これは『神仙伝』の劉安伝の「八公、安をして山に登りて大祭し、金を地中に埋めしめ、即ち白日昇天す。八公と安と、踏む所の

山上の石は、皆陥りて跡を成す。今に至るも人馬の跡、猶ほ存するがごとし」という記述が八公山伝説とリンクしたものであることの証しとなる。これに関連して『漢書』芸文志の神仙家の叙に

「神仙は、性命の真を保ちて、其の外に游求する所以の者なり。聊か以て意を濫^{（わだかま）}ひ心を平にし、死生の域を同じくして、胸中に怵^{（おそ）}惕なからしむ。然れども或者専ら以て務と為せば、則ち誕欺怪迂の文、彌いよ以て益ます多し。聖王の教ふる所以に非ざるなり」（『漢書』

芸文志）

とあつて、否定的ではあつても、この段階で既に数々の神仙に関する書籍があつたことを示している^{〔注26〕}。

その他文化的土壌の理解に対して重要な位置を占めるものに画像資料がある。本稿では紹介に留めるが、当時における登仙思想の状況についての画像からのアプローチについては、曾布川寛氏や林巳奈夫氏の研究が指標となる^{〔注27〕}。とりわけ崑崙山や西王母の画像は『淮南子』に既に不死の薬を持つ西王母の記述が見えたことや、王充の劉安登仙の否定に劉安が崑崙へ行ったという記述などないという論があつたことなどと連動する^{〔注28〕}。

これらを合わせ考えた時、我々に伝説の伝播がごく自然になされたであろうことを容易に想起させる。

第3章 完成型としての『神仙伝』劉安伝

以上の如く劉安の死後発信され伝播していった劉安登仙伝説は、後漢期を経た後どのように脚色されていったのか。本章では伝説の完成型と言える東晋の葛洪の『神仙伝』(注29)に見える劉安登仙伝説の特質のいくつかを提示してみる。小南氏は

「この淮南王昇仙の伝説は、その発展の過程から大まかに二つの層に分けて考えることができるであろう。

一つは、淮南地方での在地的な民間信仰にまつわった伝説の段階―その伝承の核となつたのは劉安を祭る祠廟とそれに関係する巫覡たちである。そうしてそこから更に一段進んだのが、より広い地域に伝承される方術者たちの語る物語りの段階である(注30)」

と述べ、劉安伝を特に二番目の道教発展史の視点から詳細に論じている。一方本稿はここまで劉安登仙伝説が伝播し得た文化的土壌の解明という一番目の発展過程について論じてきた。『神仙伝』への言及は補足として、それが持つ問題点の提示に止めておきたい。

『神仙伝』劉安伝は、史実(『史記』『漢書』に記載のあるもの)と虚構とが交錯して以下のように展開されて

いる。

i 「漢の淮南王劉安は、〜」(『史』『漢』に基づいて記述された部分。とりわけ劉安の好學ぶりと士を愛し多くの著作を残したことが強調される)

ii 「是に於て乃ち八公の門に詣るあり。〜」(仙人である八公が劉安のもとを訪れ、それぞれの仙術を披露する部分)

iii 「而して太子の遷は劍を好み、〜」(『史』『漢』に基づいて記述された部分。太子遷と雷被のトラブル、そして雷被と五被が劉安を誣告する)

iv 「天子、宗正をして〜」(八公が劉安を誘い登仙する部分。『水経注』の記述と一部重複する)

v 「是に於て宗正、安の所在を失ふを〜」(武帝が劉安登仙を知る。そして史書が自殺と記述する理由を記す部分)

vi 「按ずるに、左呉の記に云ふ〜」(「左呉記」を紹介する一節。後半部は『抱朴子』巻二〇の記述と重複する)

vii 「武帝、左呉等の王に随ひて仙去し〜」(『史』『漢』に基づきつつ、武帝が登仙の術に没頭していく様を描く部分)

viii 「時人伝ふ〜」(『論衡』道虚篇において「儒書に言

ふ」として言及された逸話を示す部分)

王充が示した劉安登仙伝説から飛躍的に変容したものととなっている。『神仙伝』は東晋の葛洪の作とされるが、この劉安伝が最終的にこの形になったのはさらに後のことと考えられている(注31)。おそらくその間にも劉安登仙伝説は膨張し続けていったのであろう。以下『神仙伝』の各所に散見される問題点をいくつか指摘してみたい。

全体的には、iとiiiに『史』『漢』を典故とした史実を配した上で、八公との出会いを示すii、劉安登仙の経緯を示すiv、v、武帝を潤色して描くvi、『論衡』にも記述の見えるviiというフィクションを織り交ぜつつ構成されている。この記述の特色はiiとiv、viiの部分にあると言えよう。

1 八公の位置づけが違う

先にも言及したように、劉安の脚色が進むと同時に八公の脚色も進んでいったものと思われる。『史記』劉安伝の『索隱』が引く『淮南』要略の「蘇非・李尚・左呉・陳由・伍被・毛周・雷被・晋昌」と、『淮南子』高誘序の「蘇非・李尚・左呉・田由・雷被・毛被・伍被・晋昌」との二種があるが、この文を見れば少なくとも雷被と伍被は八公にカウントされていない。加えてiiiに八人それぞれ個別能力が提示されるなど、八公の神仙としての

部分が強調され、劉安を登仙へと誘った張本人として描かれていることがわかる。先に示した八公山伝説と相互に関連し合うものである。また、八公の個別能力について言えば、小南氏が

「種々の方術的な能力が、低級な幻術的なものから最高の金丹術への順で列挙されている。……列挙された八つの能力の中で、永遠の生命(長生久視)の更の上に煉丹術が置かれていることは、この物語りが金丹を最高の者と考える神仙説(葛洪の神仙説もそうである)と密接な関係を持ち、その直接の影響を被っていたことを示している(注32)」

と述べており、道教発展史という観点から興味深い。また、四番目の能力の一つである「無間に出入し」は『老子』の四三章に見える道の属性を水にたとえつつ提示する文を典故とするものであるし、また五番目の「能く火に入るも灼けず、水に入るも濡れず」は『莊子』大宗師篇の古代の真人について述べた文を典故とする。さらに二番目の「鬼神を使役す」や三番目の「六軍を隠蔽す」などといった能力は背景となる時代の所産とも考えられ、仙人の能力が時代とともに変化していった過程を読み取ることができるといえる。こうした八公は千宝の『搜神記』においても認められる。

2 黄帝が淮南王に改竄されている

vii の中ほどに「乃ち嘆じて曰く「朕をして淮南王たるを得しむれば、天下を視ること脱履の如きのみ」と」という武帝が劉安登仙を憧憬する言葉が見られるが、これは『漢書』郊祀志に武帝が黄帝にあこがれて「嗟乎、誠に黄帝の如くなるを得ば、吾、妻子を去ること脱履の如きを視るのみ」という台詞を典故としている。ここで問題とすべきは『漢書』の「黄帝」が「淮南王」に変えられている点にある。もともと黄帝は戦国末期に忽然とあらわれた道家系思想家集団の伝説的皇帝であり、道家思想を多分に含む『淮南子』の編纂者劉安は、ここに道家系黄老思想の重鎮である黄帝と比肩されるほどの人物となったことになり、次の3で示す問題とも関わってくるが、皇帝になれなかった劉安を皇帝以上の存在に押し上げるという結果を生む。また視点を変えれば、このエピソードは、神仙たらんことを希求していた時の皇帝武帝に対し、一足先に登仙し、溜飲をさげんとした淮南国側の心情の反映という見方も成立する。

3 劉安に劉邦・劉長の属性が付加されている

vi の末尾に仙界における劉安の不遜な態度が記されているが、この性情はむしろ祖父劉邦・父劉長の性情を反映したものである。この記述は『抱朴子』の

「昔淮南王劉安は、昇天して上帝に見ゆ。而るに箕坐して大言し、自ら寡人と称す。遂に謫せられて、天廁を守ること三年」(『抱朴子』卷二〇)

と重複する。実際に「坐起は恭しからず」であったのは韓王信を討伐した後娘婿の張敖を訪れた際の劉邦の記述「高祖、箕踞罵詈して、甚だ之を慢る」(『漢書』張耳伝)を、「誤りて寡人と称す」は番食其殺害後の劉長の記述「厲王、……国に帰るに益ます恣にし、漢法を用いず、出入に警蹕し、制と称し、自ら法令を作り、教しは浄書して遜順せず」(『漢書』劉長伝)を想起させる。呂后という漢初期最大の悪の犠牲者であった父劉長は、皇帝即位の可能性が劉安以上にあっただけに、不遇のヒーローとしての色彩が濃い。ただ劉長には登仙伝説を生み出す属性はない。そこで高祖劉邦や劉長の属性のいくつかを劉安の属性として付与した可能性もある。2の黄帝を淮南王に改竄してあることと考えると、反体制的ヒロイズムの付加とも考えられる。vi の末尾にある「謫せられて都廁を守ること三年。後、散仙の人と為る。職に処るを得ず、但だ不死を得るのみ」については、或いは、西王母と関わりを持ちながらも、結局は尸解仙にしかなれなかった『漢武帝内伝』の武帝と同じように、劉長・劉安父子の果たされ得ぬ夢の象徴的な描写と捉えることも

可能であろう。この点に関して言えば、たとえば『漢武帝内伝』において西王母が武帝の不徳を指摘して武帝の登仙を許さなかったのと同じ性質を持つ部分として不遜な態度の描写を捉えることも可能であろう(注33)。

4 具体的登仙方法が語られない

本伝には、『抱朴子』『漢武帝内伝』などで詳述される登仙方法があまり語られないという点で、これらとは全く異質の流伝経過を推定することができる。また別な位置づけが必要であろう(注34)。とりわけ『漢武帝内伝』と比較した時、小南一郎氏が「漢武帝内伝」の成立」において明らかにした道教との関わりの深さに比べれば、希薄であると言わざるを得ない。或いは劉安登仙伝説が早い時期にある程度まとまりをもっていたことによるのではないかと思われる。

以上の特質を考え合わせた時、劉安という一諸侯王の死後に生まれた登仙伝説の背後に、いくつもの要因があり、しかもその要因の背後にそれらを生み出した土壌・文化・歴史の様々なファクターが重層的にからみあつて本作が仕上がっていることは疑いない。

漢帝国の中央集権化が進み、その中で地方諸侯王は土地や権力を奪われ、実質的能力がどんどんそがれてつたあつたこと。そしてこの事実、劉安の生き様が諸侯国

側からの中央政府即ち朝廷への抵抗の図式となり、彼の登仙伝説が彼ら諸諸侯国王らのシンボルとなつたこと。

これらの要因を中核として、付随する各時代の諸要素が加わり、劉安の登仙が必然性をおびて語られ初め、やがてそれが伝説となつて定着し伝播し、さらに膨張していったのではないかと思われる。

おわりに

劉安登仙伝説の考証は、そのみへのアプローチでは完結しない。劉安伝説と同質の展開を見せている武帝にまつわる諸伝説との比較検討が必要であろう。たとえば、武帝のもとに西王母が降臨し、神仙・登仙について語り合う『漢武帝内伝』、『神仙伝』劉安伝の如く史実と虚構を交錯させながら武帝の誕生から死・登仙までをつづる『漢武帝故事』、武帝のもとにもたらされる諸外国の珍品・奇物を幻想的に紹介していく『漢武帝別国洞冥記』、或いは東方朔に仮託された知見し得る世界の向こう側を紹介する『海内十洲記』『神異経』など、後世に潤色された武帝や東方朔を主人公とするフィクションは当然検討の対象となる。またさらに視点を広げれば、武帝や東方朔などが登場する小説は枚挙に暇がなく、その量は劉安登仙

伝説の比ではない。これらを劉安も含めた武帝をめぐる者たちへの仮託として考えれば、これらはまさに武帝期がもつていた雰囲気の所産に他ならない。視点を移せば、登仙に奔走した武帝の存在が同時期にあったればこそ、劉安登仙伝説もメジャーに成り得たのだとも言える。

劉安の下にいた方士たちによって捏造され発信された劉安の登仙譚は、当時の登仙に狂奔する武帝の姿や、夥しい迷信・俗説などが背景となって、まことしやかに伝播していき、少なくとも後漢期にはその真偽を真摯に議論せねばならないほどの伝説となり、さらには六朝期の頃、武帝期の雰囲気を伝えるものとして武帝や東方朔などとともに脚色・潤色され、作品としての完成をみたのであろう。時代をかけて語り継がれ醸成されていった伝説と言えよう。

本稿は伝説の発生から説き起こしたため、『神仙伝』に見える劉安登仙伝説については表層的な論及に止まってしまう。武帝や東方朔にまつわる伝説も含めた上で、前漢武帝期を伝える作品群への細かな考証は次の機会に譲ることとする。

注

(1) 劉安についての詳細は拙稿「淮南王国の八十年―英布より劉長、劉安へ―」(『中国研究集刊』25号、大阪大学中国学会、平成11)を参照されたい。

(2) 平楽寺書店・昭和34。後に『淮南子の思想―老莊的世界―』(講談社学術文庫、平成4)。以下の金谷氏の言はすべて本書による。当該部分は六九〇八九頁(本稿での引用はすべてこの部分からのもの)。

(3) 『中国の科学と科学者』(京都大学人文科学研究所、昭和53)所収。後に『中国の神話と物語り―古小説史の展開―』(岩波書店、昭和59)第三章。本稿ではこちらを使用した。

(4) 『西京雜記』の作者と成立の問題に関しては小南一郎氏の「西京雜記の伝承者たち」(『日本中国学会報』24、日本中国学会、昭和47)が詳しい。後に『中国の神話と物語り』第二章。

(5) 黄暉は『論衡校釈』(中華書局、1980)道虚篇の注で、『漢書』司馬相如伝の「列仙の儒」の顔師古注に「儒は柔なり。術士の称なり。凡そ道術あるは皆儒と為す」とあることを指摘している。

(6) 曾布川寛「崑崙山と昇仙図」(『東方学報』51、京都大学人文科学研究所、昭和54)。後に『崑崙山への昇仙―古代中国人が描いた死後の世界―』(中公新書、昭和56)。

(7) ちなみに死偽篇にも「猶ほ淮南王劉安の謀反に坐して死

せしに、世以て仙と為りて升天すと伝ふるがごとし」と同様の記述が存する。

(8) 同文は『文選』謝玄暉「和王著作八公山詩」の李善注も引いている。そこでは「李尚」を「李上」に作り、また「毛周」を「毛被」に作り「雷被」の後に置いている。

(9) これについては注1既出の拙稿において少しく言及した。

(10) 楚文化の「巫風」について、藤野岩友氏は「巫系」と言い『増補巫系文学論』（大書房、昭和44）の中で論じている。また小南氏は「魏晋時代の神仙思想」や「漢武帝内伝」の成立（上下）（『東方学報』48、京都大学人文科学研究所、昭和50。及び同53、昭和56。後に『中国の神話と物語り』第四章）の中で、「巫覡」について言及し、民間レベルの伝承が「巫覡」によって管理され、知識人たちに記録されていった過程について論じている。

(11) これについては金谷氏も先に示した資料のように「民衆にとつては、何かそのままではすまされないものがあつたと、伝播における民衆の関与を示している。

(12) 遠流出版公司『胡適作品集22』所収、1986。

(13) 中華書局、1981。

(14) 『史記』亀策列伝が引く『淮南萬畢術』に「神亀あり。江南の嘉林の中に在り。嘉林は、獸に虎狼なく、鳥に鷓鴣ひばりなく、草に毒螫なく、野火は及ばず、斧斤は至らず。是れ嘉

林たり。亀は其の中に在り。常に芳蓮の上に巢く。左脇に文を書して曰く「甲子の重光、我を得る者は、匹夫は人君と為り、土を有する正たらん。諸侯の我を得るは帝王と為らん」と。之を白蛇蟠杆林中に求むる者は、齋戒して以て待つ。譏然として人の来りて之を告ぐるものあるが如し。因りて以て酒を侘髪せえに醃そぎ、之を求むること三宿にして得」とある。

(15) 現在『淮南萬畢術』は『問経堂叢書』の孫馮翼本と『十種古佚書』の荈泮林本で見ることが出来る。本稿では孫馮翼本を踏まえて増補した荈泮林本（全九五条、『叢書集成初編』（中華書局）をテキストとして使用した。なお各引用文の出典は省略した。

(16) 以下の『淮南萬畢術』からの引用については、先に言及した「伝」については（ ）で括って示してある。また複数の伝が存する場合は、最もわかりやすいものを提示した。

(17) 李少君が武帝に竈を祀ることによって鬼神を降し、長生不老に至れることを説いている。

(18) 祭りの名。冬至の後、第三の戌の日に行い、神や祖先を祭る。

(19) この部分の解釈については、楠山春樹氏が『新釈漢文大系淮南子（下）』（明治書院、昭和63）九七一頁で指摘している『文子』上徳篇の徐靈府注「案ずるに『萬畢術』に「蟾

蝮、五月中に之を殺し、五兵に塗れば、軍陳に入るも傷つかず」とと関連づけて「がまを五月中に殺し兵器に塗ると、軍隊に入っても傷つくことがない」と解釈するのを採用した。

- (20) 本稿に関わる篇としては、天人相関説を批判する寒温・謹告・變動・明零・順鼓・乱龍・遭虎・商蟲・講瑞・指瑞・是応・治期・感類、当時の迷信を批判する四諱・調時・譏時・卜筮・辨崇・難歳・詰術・解除、死や鬼に関する迷信を批判する論死・死偽・紀妖・訂鬼・薄葬・祀義・祭意などがあげられよう。

- (21) 非業の死を遂げた者。
(22) 高誘注に「兵死の鬼は善く病を人に行ふも、巫、能く祝効して之を殺す」とある。

- (23) 王著作については王融とする説もあるが不明。またその「八公山詩」も伝わらない。

- (24) 『水経注』肥水に「山上に淮南王劉安廟あり。劉安は是れ漢高帝の孫。厲王長の子なり。折節にして土に下り、篤く儒学を好み、方術の徒數十人を養ふ。皆俊異たり。神仙の秘法・鴻宝の道多し。忽ち八公あり。皆、鬚眉皓素たり。門に詣る。見ゆるを希む。門者曰く「吾が王は長生を好む。今、先生は衰を住むるの術なし。未だ敢て相聞せず」と。八公咸変じて童と成る。王甚だ之を敬ふ。八士、並びに鍊

金化丹を能くし、無間に入出す。乃ち安と山に登り、金を地に糲めて、白日昇天す。余薬、器に在り。雞犬の之を舐むる者、俱に上昇するを得。其の昇りし所の処に踐みし石は、皆人馬の跡存す。故に山即ち八公を以て目と為す。……」とある。

- (25) 少なくとも『漢書』『後漢書』には、その名は見えない。

- (26) 『宓戲雜子道』二十篇・『上聖雜子道』二十六卷・『道要雜子』十八卷・『黄帝雜子步引』十二卷・『黄帝岐伯按摩』十卷・『黄帝雜子芝菌』十八卷・『黄帝雜子十九家方』二十一卷・『秦志雜子十五家方』二十二卷・『神農雜子技道』二十三卷・『秦志雜子黄治』三十二卷の十家が記されている。

- (27) 曾布川氏のものに「崑崙山と昇仙図」のほか「漢代画像石における昇仙図の系譜」(『東方学報』65、京都大学人文科学研究所、平成5)、林氏のものに「石に刻まれた世界—画像石が語る古代中国の生活と思想—」(『東方書店』平成4)、『中国古代の神がみ』(吉川弘文館、平成14)などがある。
その他、画像を対象とした漢文化の研究として、黄暁芬氏の『中国古代葬制の伝統と変革』(勉誠出版、平成12)、信立祥氏の『中国漢代画像石の研究』(同成社、平成8)などがある。

- (28) 崑崙山や西王母の属性の変容については伊藤清司氏が『死者の棲む樂園—古代中国の生死観—』(角川選書、平成10)

の第二章の中で曾布川氏や林氏の成果も踏まえた上でまとめておりわかりやすい。

- (29) 現行本『神仙伝』は後世の改編本とされるが、本稿では『神仙伝』の劉安伝が葛洪の手によるか否かについては問わず、伝説の完成型として位置づける。

- (30) 『中国の神話と物語り』一五三頁。

- (31) この問題について、澤田瑞穂氏は『列仙伝・神仙伝』(平凡社『中国古典文学大系8』、昭和44)の解説の中で、劉安伝について「細部においては問題があるにしても、通常の伝記という文体を越えた構成や筆調からみて、かなり葛洪の原作に近い古形を保存していると思われる」と述べている。また小南一郎氏は「『神仙伝』の復元」(筑摩書房『入矢教授・小川教授退休記念中国文学語学論集』、昭和49)の中で、『説郛』『雲笈七籤』等の記述から、唐代の『神仙伝』の構成について言及しており、そのテキストの中に劉安伝も含まれるとする。と同時に『解真碑銘』『陶隱居内伝』等の資料から5世紀後半から6世紀前半には劉安伝があったと推定している。またその内容については福井康順氏が『神仙伝』(明徳出版社、昭和58)において詳細に考証している。

- (32) 『中国の神話と物語り』一六四頁。

- (33) この点については小南氏が「魏晋時代の神仙思想―神仙伝を中心にして―」や「漢武帝内伝」の成立(上下)な

どにおいて道教発展史上の問題として論じている。

- (34) この問題については金谷治氏も『抱朴子』論仙篇を資料として別角度から言及している。

主な参考文献(ただし注に示したものを除く)

- 『水経注』『水経注集釈訂訛』『文字攷義』『文献通考』『文選註』『六臣註文選』『神仙伝』『西京雜記』(以上文淵閣四庫全書)、『十洲記』『神異経』『洞冥記』(以上増訂漢魏叢書)、『漢武帝故事』『漢武帝別国洞冥記』(以上説郛)、劉文典『淮南鴻烈集解』(台湾商務印書館)、『史記』(鼎文書局)、『漢書』(鼎文書局)、魯迅『古小説鈎沈』(新藝出版社、1962)、李永晟『雲笈七籤』(中華書局、2003)、津田左右吉『神僊思想の研究』(津田左右吉全集第10巻)所収、岩波書店、昭和39)、蕭登福『周秦兩漢早期道教』(文津出版有限公司、1998)、星川清孝『楚辭』(明徳出版社、昭和45)、大形徹『不老不死』(講談社現代新書、平成4)、森雅子『西王母の原像―比較神話学試論―』(慶応義塾大学出版会、平成17)

〔附記〕

本稿は平成12年度九州中国学会(於都城高専)において口頭発表したものに加筆修正したものである。