The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	僧侶の神仙術としての避穀 ： 『本朝神仙伝』を中心にして
Author(s)	李, 育娟
Citation	詞林. 2007, 41, p. 20-36
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/67563
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

僧侶の神仙術としての避穀

――『本朝神仙伝』を中心にして――

李　育　娟

一　はじめに

日本の古代社会に道教の思想が移入して以来、その道術の類は、陰陽・天文・医術などに影響を与え、神仙思想の方は、浦島伝説、羽衣伝説、倭武命の白鳥伝説、柘枝の仙女譚などの文芸作品に影響を与えたのであった。[1] 平安朝に入っても、文人たちの神仙思想への関心は衰えず、神仙を素材にした創作が盛んになってくる。都良香に「神仙策」や「富士山記」があり、紀長谷雄に「売白箸翁序」があり、漢詩集にも神仙や仙境を詠んだ詩作がしばしば見られる。大江匡房もこのような神仙思想の流れを受け、日本最初の神仙伝である『本朝神仙伝』を撰述したのである。

この『本朝神仙伝』に収められた仙人たちの身分は、各階層にわたっている。書紀の中に見られる倭武命、上宮太子もおり、弘法大師、慈覚大師、泰澄などの高僧から、無名の河内国樹下僧、出羽国石窟仙までもおり、文人の都良香、橘正通さえも含まれている。取材された範囲が実に広く見られ、『本朝神仙伝』は〈神仙の列伝〉というような形式で綴られているものである。

これは、『本朝神仙伝』という名称から見ても、もちろん中国の『列仙伝』、『神仙伝』などの仙人伝を意識して、飛行、呪術、屍解、不老不死など〈神仙伝〉でよく用いられる神異的表現を取り入れながら、日本独自の〈神仙伝〉を作り、後世に伝えようとしたものであると考えられる。

しかし、先行研究では、匡房の神仙観と中国の神仙思想とを比較して、匡房の神仙への関心が不足していると結論づけられている。井上光貞氏は養生法の記述の在り方に対して、本朝神仙伝においては、断穀・断塩の言葉は多くみいだされるのに具体性に乏しく、まして仙薬に関する具体的な記事はほとんどないといってよい。これは中国の神仙伝と大いに異なるところである。日本でも薬物の知識が早くから発達したことは正倉院の薬物でも知られ、三善清行の善家異記の逸文などにもその種の記載が多くみられる。それと比べてみると、本朝神仙伝にこの種の記載

がほとんどみられないことは、著者の神仙に関する関心がどれだけ切実であったかを疑わしめるものがある。というような疑問を呈している。[2] また、千本英史氏もこの点について、匡房の神仙への関心はさほど高くなく、彼の興味は隠逸にあったと結んでいる。[3]

このように、『本朝神仙伝』において、神仙を得るための神仙術の叙述に偏りがあることはすでに指摘されている。それでは、その得仙のための神仙術を、今、便宜的に道教におけるそれで示すと、次のようなものが挙げられる。

①外丹（昔の人間は、仙人が金や玉を飲食することで、天地と同じく長寿となるものと信じ、丹砂と他の薬剤を原料とし、炉鼎で金丹を作った。これが、いわゆる外丹と称されるものである。）

②内丹（外丹に対し、道士も内丹の修錬法を実践している。内丹は自分の体を炉鼎とし、体中の精、気、神を薬物とし、さまざまな気功によって、体内で丹薬を合成することをさす。）

③服餌（仙薬とされる草木や鉱石または丹薬などを摂取すること）

④守一（体中の精、気、神を保つ内修の術。目的は精、気、神を体外へ漏らさないようにするためである。）

⑤吐納（一種の呼吸法）

⑥導引（一種の体操、按摩）

⑦断穀

⑧房中術[4]

このように、神仙術にはいくつかのバリエーションがあるにもかかわらず、『本朝神仙伝』において、中国の〈神仙伝〉で頻繁に用いられる仙薬についての記述は、現存する二十九話の中に、「竿打仙」の一例に留まり、また房中術については「教待和尚」の例が認められるのみである。[5] それに対して、避穀についての記述は八例あり、たしかに避穀に偏る傾向が強いと見受けられよう。

しかし一方で、中前正志氏は、一連の論文において、匡房の神仙観について説かれており、神仙術に着目する場合も、「教待和尚」に房中術に基づく記述があるとして、

『本朝神仙伝』には、相当に重視されている避穀、一応言及される服餌と共に、主要な養生法五種のうち三種までが見られることになる。具体性に乏しく切実さを感じさせないことは確かではあるが、どういう形にせよ、三十余りの数少ない話数の中でそれなりのバラエティを持って、神仙を得るための養生法がもりこまれていることは、一方で認めておかねばなるまい。

と、述べている。さらに、『本朝神仙伝』における避穀の例のほかにも、『続本朝往生伝』「日円」に「……金峰山の三の石窟に住し、長く米穀を断ちて、殆神仙に似たり」と避穀の記述が存在することから、「匡房の中では、避穀と神仙とが

かなり強く結び付いていたのかもしれない。」と、匡房の神仙観と避穀の結びつきに対する積極的な意見をあげた。[6]

ただし、中前氏はこうした意見を述べたものの、その内容に対して具体的な検討を行っていない。『本朝神仙伝』における神仙世界は、避穀の表現を内容して形成されているのであるから、『本朝神仙伝』にみられる避穀の記事に注目し、その位置付けをすることによって、匡房の神仙観の一端も明らかになると思う。そこで、本論では、まず避穀の記述が、『本朝神仙伝』においてどのような働きを帯びるかを究明し、さらに避穀と深く関わっている僧侶という存在に照明を当て考察し、匡房の神仙観を捉え直すことにする。

『本朝神仙伝』の伝本については、川口久雄氏によると、[7]大東急記念文庫本、宮内庁書陵部本、尊経閣文庫本の三種類の伝本があることが知られる。本論では、最古の写本であり、また収録話数の最も多い大東急記念文庫本を底本とし、大東急記念文庫本にない部分を他の二本によって補うことにする。以下、『本朝神仙伝』の通し番号は、大東急記念文庫本の目録による。

二　『本朝神仙伝』の避穀の記事

避穀とは、食物の根本となる五穀、すなわち米・黍・麦・粟・豆を一切食べない厳しい修行であり、「断穀」「絶穀」とも言われる。[8]よって、本論では、「粒(いなつび)を絶ちて穀を避りる」「毎日に粟一粒のみを服(つふ)ふ」「飲食は長く絶つ」「粒を絶ち食を罷く」や「全く炊爨の器なし」などの語句によって避穀の法が行なわれたものと判断し、それらの語句を含む話を考察の対象とする。

『本朝神仙伝』の現存する説話は二十九話であるが、[9]その中で避穀の見える説話は以下に掲げた八話である。

13行叡居士　18陽勝仙人　21藤太君・源太君　25河内国樹下僧　26美濃国河辺人　27出羽国石窟仙　32中算上人童　36愛宕護僧

なお、21、22話は大東急の目録には分けて載せられるが、藤太君、源太君の二人は一伝になっているので、以下便宜的に21、22を合わせて21として扱う。

これらの中で、避穀がどのような効果をもたらす行為として描かれ、また、どのように神仙と関連づけられているのかを検証する。

では、まず32「中算上人童」を取上げ、断穀の効果について見てみることにする。

中算上人者、興福寺之楚才也。学明内外尤長決択、性太甑駕不好官職。雖有維摩誦講師請、三度讓人遂不受講。昔昇楞厳院、偸一小童帰於南京。始太愛寵後疎遠、小童計絶入山誦経、絶食及数月、適備羽服已得自在。中算後尋到於其所、小童曰、已得神仙不可敢近、道成之後不怨往日事、可良縁。言訖而去。事見中算記。

この中算上人童の伝は、本伝の終りに「事は中算記に見えたり」と明記してあるが、「中算記」は散逸して現在その全貌は伝わらない。また、本話の類話は、『発心集』、『源平盛衰記』、『元亨釈書』などに見えるが、『本朝神仙伝』以前には見当たらない。

さて、本話では中算上人の寵を失った小童が山に入って経を誦し、「食を絶つこと数月に及びて、適羽服備はりて已に自在なることを得たり」と絶食によって羽を得た事が記されている。さらに、小童は「已に神仙を得たれば、敢へて近づくべからず」と、神仙になったことを理由として中算上人に対して近寄らないように告げる。この記事においては、断穀の実行が得仙に繋がる行為として描かれている。

次に、18「陽勝仙人」を見てみよう。

陽勝者、能登国人也。俗姓紀氏、其母夢呑日光有身生之。元慶三年登叡岳住宝幢院、時年十一。師事空日律師、性太聡敏、学不再問。通法花瑜伽摩訶止観、一生不喜怒不睡眠。雖無擔石之貯、以衣食与飢寒之人。後登金峰山止住牟問寺、三年苦行、毎日服粟一粒、行歩勁捷無翼而飛、雖歴冬月不著衣衾、延喜元年秋遂以登仙。

傍線部では、「後に金峰山に登りて、牟問寺に止り住む。三年苦行して、毎日に粟一粒のみを服ふ。行歩勁捷にして、翼なくして飛べり。冬の月を歴といへども、衣衾を著ず。延喜元年秋、遂にもて登仙せり。」とあり、登仙への苦行の第一に「毎日に粟一粒のみを服」したことが挙げられている。このように、延喜元年の登仙は食の量が極端に減少したことと結び付けて記されていることは看取されよう。

また、増賀の弟子たちが仙道を学んだが、失敗で幕を閉じたという36「愛宕護僧」に、

昔僧賀聖籠弟子八人於此山、令学仙道、其身漸踏薄板至於不撓。各有勝他心。毎朝至見風処、相難云、爾有米糞。然者皆不得仙罷矣。

と、傍線部分「各、他よりも勝れる心あり」と、彼らが得仙に失敗した理由は、神仙として求められる無欲恬淡の態度を欠いたことにあると語られている。ただし、仙道の内容は明示されないものの、「爾米の糞あり」という弟子たちが互いに非難した内容から、避穀が得仙の手段として見なされていたと想定される。

次に、25「河内国樹下僧」をみることにする。

河内国樹下僧者、不知何国人、住□山結草庵。人為拾榧、迷到某所。見此沙門室中、全無炊爨之器。但坐禅念仏、常閉目而坐。頭髪長生懸於背後、又不剃除。非得神仙、誰能如此。其人後不見又不相逢。

ここでは、はじめの傍線部分に「全く炊爨の器なし」と断穀の実行を窺わせる記述があり、続いて、ただ座禅をして念仏を唱え、常に目を閉じて坐っている、頭髪が背中に懸るほど長く生えた僧侶の姿が記されている。その後に、「神仙を

得たるにあらずんば、誰か能くかくのごとけむや」と、神仙でなければこのようなことは実行できないとの評が付されている。この評によって、断食を含む修行を神仙の証と見なす意識があったことが認められる。

また、13「行叡居士」、21「藤太主・源太主」、26「美濃国河辺人」、27「出羽国石窟仙」にも、避穀が、仙人を表現するための手法として用いられている。

・雖及数百年猶有小容、常以練行為宗。一生精進不蓄妻、地絶粒避穀。（「行叡居士」）

・藤太主・源太主者、於大和国吉野郡。皆着布衣烏帽、敢不着褊。避穀絶粒、無翅而飛。（藤太主・源太主）

・美濃国河辺有一人。枕石臨流、路不往還。此飲食長絶、身体皆暖。（「美濃国河辺人」）

・出羽国石窟仙者、不知何年之人。留身於石窟、経数百歳、絶粒罷食、不屑寒暑。（「出羽国石窟仙」）

以上、避穀の描写が見える説話を確認した結果、避穀が得仙への修行の一つとして位置付けられ、また、神仙の象徴の一つとして描かれていることが看取された。この八話の中で、『本朝神仙伝』に先行、或は同時代の類話が存するものは、13「行叡居士」と18「陽勝仙人」の二話である。この中で、特に13「行叡居士」の内容に注目したい。

行叡居士者、東山清水寺之本主也。雖及数百年猶有小容、常以練行為宗。一生精進不蓄妻、地絶粒避穀。清水寺滝者、居士修所出也。本為黄金色。後相逢報恩大師、護持仏并住所而曰、吾待汝来、宜為此地主以弘仏法、吾為利蛮夷将往東国。爰東向行、行至乙葉山、自然銷唯留草鞋及杖。後人以之為終焉。其騒相分、為本寺滝上井乙葉山。

傍線を付したところは行叡居士に関する描写である。以下、『本朝神仙伝』の行叡居士伝と各類話を取上げて比較し、匡房が描いた行叡居士の特徴を浮き彫りにしたいと思う。

①『清水寺建立記』

有一沙門相会、稱名沙弥賢心、即陳云、我是子嶋寺報恩之弟子也。有修行之志、無退転之思、而廻拝新京之次、不慮来此地、于時元来有一優婆塞、其名稱行叡、其齢七十有余許也。相会賢心云、年来雖待汝、曽不見来、適幸汝来為悦尤足也、我有東国修行之本意、替我其間暫可住此〔処、抑草庵跡者、可造堂之地也、此前株者観音〕祈木也。若我遅還向、早遂此本意云云、忽指東去了、後恋慕之涙更不堪也。日日雖待、無期還向、仍指東可尋行之処、山科東峰著履所見、是哭音已満一山、定知後是孤絶之山、又分是峰補陀峰、而賢心無力難遂彼願。（〔　〕内の語句は続群書類従本により補う。）[10]

②『清水寺縁起』

抑昔有一聖人名曰延鎮、蓋報恩大師入室弟子也。六時三昧之行年久、弘法利生之願日積。著蘿衣以出聚落、杖叉以入山林。宝亀九年四月八日抖擻之次、尋到勝地。是則

山城国愛宕郡八坂郷東山之麓也。翠嶺圍繞、自移炉峰之雲。瀑泉飛流、如倒銀漢之浪。溪辺有草菴之居、菴中有白衣之人。延鎮聖人問云、居士住此経幾年哉、名姓為誰、年齢不審。居士云、名乃行叡。性在隠遁。心念大悲観音、日誦千手真言。棲居此地、久避喧囂。露往霜来、齢及二百。言談未畢、居士乎失。延鎮驚事之希有悟地之霊勝。止宿庵中練行滝下。爰大納言坂上卿、遊獵之次、欲飲冷水尋得飛泉。相会延鎮、殊以帰依。便占件地可建伽藍之由。言約已畢延暦十七年七月二日、延鎮聖人与坂大将軍同心合力、奉造金色十一面四十手観音菩薩像。假造宝殿、所奉安置也。号清水寺、又名北観音寺也。同廿四年、奏請寺地永以施入、便以茲寺為柏原天皇御願矣。大同二年、亞相宗室三善命婦壊運寝殿、建立仏堂。康平七年八月十八日焼失。同十一月三日造畢云。[1]

③『扶桑略記』「延暦十七年条」

七月二日。鎮守府将軍坂上田村万呂。山城国愛宕郡八坂郷東山清水寺。金色四十枝手観世音菩薩像一体奉造、併破渡其旧居五間三面桧板葺寝屋、以為堂舎。件寺縁起云。宝亀九年戊午四月、沙弥延鎮夢告云、去南向北。覚後淀有金色一支之水。即尋金水之源。同月八日、至于清水滝下。於是一草庵中有白衣居士。年齢老大、白髪皤皤。延鎮問云、住此幾年、姓名如何。居士答云、名曰行叡、隠居此地二百戈許。心念観音威力、口誦千手真言。年来待汝、適幸相来。我有東国修行之志、其間替我可住此処。草庵之処当可創堂宇地。此前株者可造観音木也。吾若遅還、早可企遂此願。忽指東去已了。雖有相待、遂無来期。仍尋求之処、山科東峰落所著履。定知観音所現歟。又歴年序。難果彼願。然間、延暦十七年、田村麿将軍為助産女。求得一鹿。訪水来到清水滝下。延鎮具陳上件旨、因茲将軍建立此寺已。已上出縁起。

これら類話は清水寺の縁起譚であり、話の主体は報恩大師の弟子賢心（延鎮）にある。賢心が偶然に東山で行叡という修行者に出会い、行叡が去った庵に止住したという話の筋に共通性が認められる。しかし、『本朝神仙伝』に見られる行叡が賢心を待っていた事、行叡に東国での修行の志がある事は、『清水寺建立記』『扶桑略記』には見られるが、『清水寺縁起』には記されておらず、邂逅の日時を宝亀九年四月八日と明記することと、坂上田村麻呂の助力を得たことは、『清水寺縁起』と『扶桑略記』には見えるが、『本朝神仙伝』『清水寺建立記』には記されていない。

『本朝神仙伝』には、13「行叡居士」の後に一話おいて15「報恩大師」があり、行叡の庵を継いだ報恩大師の話が記されており、13「行叡居士」では、行叡の話のみを記していることがわかる。『本朝神仙伝』と類話を比較すると、いずれも行叡が延鎮（『本朝神仙伝』には延鎮ではなく延鎮の師で報恩である）と邂逅し、自分の住んだ庵を彼に譲ってから、東へ

去って行った（『清水寺縁起』では、「居士乎失」とする）という いきさつが記されており、行叡の話に関しては『本朝神仙伝』と類話の内容はほぼ一致する。

さて、前に引用した各資料の傍線部分は、行叡本人に関する容貌などの描写であり、それぞれ抜き出して比較することにする。ここに、『本朝神仙伝』以後の成立である『今昔物語集』巻第十一「田村将軍始建清水寺語第三十二」に見られる行叡についての描写も追加して検討する。

『清水寺建立記』では、行叡の描写は、ただ「其齢七十有余許也」とあり、『今昔物語集』も「年老テ髪白シ。其形チ七十余計也。」と類似した内容がみられる。『清水寺縁起』には、「有白衣居士。年歯老大。白髪皤皤」、「隠居此地二百戈許」とある。これら類話においては、『清水寺縁起』『扶桑略記』の年齢が二百歳であることの記述以外は特に、仙的な要素は見当たらない。それに対して、『本朝神仙伝』には、「数百年に及ぶといへども、猶し小き容ありて、常に練行をもて宗となしたり。一生精進して妻を蓄へず、地粒を絶ちて穀を避りつ。」とみえ、百年生きていてもなお若者の姿であることと、米の粒を絶ち、穀を避けるという避穀の神仙術がみえ、行叡の神仙的な側面をほかの類話と比較すれば、際だって顕著である。このように、『本朝神仙伝』の「行叡伝」において、類話と内容が殆ど一致しているが、行叡の描写のみが異なることは、匡房が行叡を神仙の枠に収めるために、記述を改変したことを意味しているだろう。従って、他の類話に見えない避穀に関する描写も、行叡伝の神仙的雰囲気を醸し出すのに選ばれた一つの手法であると考えられる。言い換えれば、匡房が避穀の表現を「行叡居士」の伝に取り込んだのは、少なくとも彼にとって避穀が、神仙を解釈する重要な表現として認識されていた、と解釈できよう。

三　『列仙伝』『神仙伝』における断穀の位置づけ

劉向撰と伝えられる『列仙伝』は、前漢末頃の成立とみられており、『神仙伝』は、『列仙伝』よりやや遅れて西晋の葛洪によって撰された。中前正志氏は「『本朝神仙伝』は、神仙思想を軸に、中国の『列仙伝』や『神仙伝』に倣い、またはそれに対抗して、「本朝」の「神仙」を発掘し、その「伝」を集成した列伝すなわち「仙伝」であるに違いない」と、『本朝神仙伝』が取った列伝の形式は『列仙伝』『神仙伝』に倣うものであると指摘した。[12] そこで、匡房が避穀に拘る理由を探るために、まず先行する『列仙伝』と『神仙伝』を取上げて検証を行い、避穀が、中国の仙伝においてどのように機能しているかを確認することにしたい。

まず、『列仙伝』において避穀の記述がみえる二話、「赤将子輿伝」と「赤須子伝」を検討する。

『列仙伝』「赤将子輿伝」[13]の条に、

赤将子輿者、黄帝時人、不食五穀而噉百草花。至堯帝時為木工、能随風雨上下。時時於市中売繖、亦謂之繖父云。

とあり、「赤須子伝」の条には、

赤須子、豊人也。……好食松実、天門冬、石脂。歯落更生、髪墮再出、服霞絶穀。後遂去。呉山下十余年、莫知所之。

とある。

『列仙伝』には全部で七十話あるが、避穀がみえる説話はこの二話のみであり、それに対して、『本朝神仙伝』の現存する二十九話中に避穀の記事が八話もあることは留意されよう。

「赤将子輿伝」には、「不食五穀」という避穀の言葉が見られるが、「噉百草花」という服餌の表現も描かれており、「赤須子伝」には「絶穀」のほかに、「松実、天門冬、石脂」という、当時仙薬と見なされた薬品を服用することが記されている。つまり、この二話には、『本朝神仙伝』のように避穀を得仙と直接関連づける表現が見出せない。このように、『列仙伝』においては、避穀だけに頼って得仙するという観念が存在するとは言い難い。

次に、『神仙伝』における避穀の記事を検討する。

『神仙伝』「沈建」の条には、

沈建者、丹陽人也。世為長史。而建独好道、不肯仕官。学導引服食之術、遠年卻老之法。……建逐断穀不食、能軽挙飛行往還。如此三百余年、乃絶迹不知所之也。

とみえ、「厳青」の条には、

厳青者、会稽人也。家貧常在山中焼炭。忽遇仙人云、汝骨相合仙、乃以一巻素書与之。令以浄器盛之、置高処、兼教青服石脳法。青遂以浄器盛書置高処、便聞左右常有十数人侍之。毎載炭出、此神便為引船。他人但見船自行。後断穀入小霍山。

などと、様々な仙人の修行の一例として避穀も記されている。しかし、そもそも『神仙伝』では、避穀の実行によって仙人に至るとする観念を根底から否定している。この点は、同じく『神仙伝』の「劉根」の条をみれば明らかである。

『神仙伝』劉根

……而不得仙薬、亦不能仙也。薬之上者、唯有九転還丹、及太乙金液。服之皆立便登天、不積日月矣。其次雲母雄黄之属、能使人乗雲駕竜。亦可使役鬼神変化長生者。草木之薬、唯能治病補虚、駐年返白。断穀益気。不能使人不死也。高可数百年、下纔全其所稟而已、不足久頼。

この内容は、以下のように解される。

仙薬を得られなければ、登仙はできないこと。仙薬の上のものには、「九転還丹」や「太乙金液」があり、これらを服用すると、瞬く間に昇天する。その次のものとしては、「雲母」・「雄黄」の類がある。これらを服用すれば、雲に乗り竜に駕し、鬼神を使役し、変化、長生する

ことができる。また次は、草木の諸薬であり、よく百病を治し、精を補い若さを保つ。次の断穀は、体中の気の循環をよくすることはできるが、人を死から免れさせない。効果がよく出た場合は、何百年も長生きさせるが、そうでない場合は自分の天命を尽くすだけで、いつまでも頼れないものである。

この文は、引用の冒頭で「しかして仙薬を得ず、また仙たることあたはず」と、仙薬が仙人になるための唯一の手段であると強調し、さらに、傍線部において、避穀は体中の気の整調と長生の効果はあるが、不死を得ることはできないと説明する。この内容に基づくと、『神仙伝』においては、避穀のみで神仙にはなれないという主張が鮮明である。

また、「陰長生」の条に、

何為俗間不死之道、要在神丹。行気、導引、俯仰屈伸、服食草木、可得少延、不求未度。

とあり、不死のための要は神丹という効力の強い丹薬にあり、気を身体中に循環させる行気や導引の術や、屈伸、草木の服用等では、延命にわずかな効果はあるが、何者にもなれはしないと記されている。あくまでも不死に至るためには丹薬が必要であると強調する。

葛洪が強調する仙薬は、主に錬丹術によって作られた金丹をさすのであり、種類によって神丹、金液、還丹など、さまざまな名称に分けられる。魏晋の時代に入ると、葛洪を筆頭として、金丹を服することこそが仙人になれる術の第一と鼓吹され、外丹の錬丹術が盛んになってくる。同じく葛洪が撰述した『抱朴子』「内篇・金丹」にはさまざまな錬丹術が説かれ、金丹を最上の仙薬とし、草木の仙薬の性能が金丹より劣るという観念も、『神仙伝』にみられるものと共通する。たとえば、「内篇・黄白」には

朱砂為金、服之昇仙者、上士也。茹芝導引、咽気長生者、中士也。餐食草木、千歳以還者、下士也。

とあり、「内篇・論仙」には、

上士挙形虚昇、謂之天仙。中士遊於名山、謂之地仙。下士先死後蛻、謂之尸解仙。

とある。つまり、凡そ金丹を服して昇天する者は最高の天仙となり、茹芝を使って導引し、気を食することによって長生不死となった地仙は名山を往来し、草木の薬を服して尸解仙となった者は最下位であると、仙薬の違いで神仙の等級も分別されるのである。

葛洪の神仙思想においては、金丹が仙人になる唯一の方法で金丹の効果を鼓吹するため、ほかの神仙術・服餌、避穀、導引などは劣等のものと位置付けられている。

それに対して、漢の時代には、仙人になるためのいろいろな神仙方術が説かれ、薬餌、錬丹、房中、避穀、導引、食気など多彩な神仙術がすでに存在しているが、どれが仙人になる唯一の方法だとは言われていない。むしろ、並存してどれ

もが大切にされていると考えられる。『列仙伝』もこの状況を反映し、仙人の伝に様々な修行方法が羅列されるが、優劣順位は付けられていない。

『列仙伝』はこうした漢代の素朴な神仙観、仙人になるためのいろいろな神仙術が並存していたことを反映しているが、避穀だけに傾くような様相は見られない。それに対し、『神仙伝』は魏晋の時代に外丹の錬丹術が大切にされた観念を反映するものである。

『神仙伝』全体には、このような仙薬、特に金丹の効果を唱える話が随所に配されている。つまり、『神仙伝』には、金丹がない限り得仙は不可能だという考え方があると理解できよう。その理解を敷衍させると、『神仙伝』においては、避穀は神仙の重要な要素として位置付けられていないと考えられる。

以上、『列仙伝』『神仙伝』には他の仙術と共に避穀の記述が見えるが、重要視されていないことを確認した。『本朝神仙伝』において、避穀が神仙の重要な要素を担うことは先に論じてきたところである。しかし、『本朝神仙伝』は、中国の仙伝の形式を倣いつつも、『列仙伝』と『神仙伝』の避穀に対する位置付けとは異なるものである。このように、匡房は、中国を濫觴とする神仙思想に基づき、日本の仙人伝を作りながらも、避穀に偏った姿勢において中国の仙人伝と一線を画している。

四　『高僧伝』における僧侶の避穀

以上のことを確認したうえで、『本朝神仙伝』に見られる神仙たちは、殆どが僧侶や仏教の関係者であることを注意しておきたい。

『本朝神仙伝』において、仏泰澄、都藍尼、教待和尚、報恩大師、弘法大師、慈覚大師、河内国樹下僧、浄蔵、中算上人、東寺僧、比良山僧、愛宕護僧、沙門日蔵などは仏教の僧尼である。また、仏教と関わりのある人物は、上宮太子、役行者、行叡居士、陽勝仙人、藤太主・源太主、出羽国石窟仙などである。現存している二十九伝の中で、僧尼と仏教の関係者が大半を超えている。さらに、避穀の記述が見える伝から仏教的な要素を抽出してみると、

・行叡居士――東山清水寺之本主也。……後相逢報恩大師、護持仏并住所而曰、吾待汝来。宜為此地主以弘仏法。
・陽勝仙人――通法花瑜伽摩訶止観。……西塔毎年八月不断念仏、必来聴之。
・藤太主源太主――此両仙来誦曰、将試呪力。藤太主加持令護法伐河南大樹。源太主亦令引亙河水。
・河内国樹下僧者――但坐禅念仏。
・出羽国石窟仙――常修禅定。
・中算上人童――小童計絶入山誦経。
・愛宕護僧――昔僧賀聖籠弟子八人於此山、令学仙道。

とあり、「美濃国河辺人」の伝以外、七人が僧侶や仏教と関わりのある者であり、避穀の記述が仏教の関係者に集中していることが見て取れる。

こうした仏教と道教の関わりについて、増尾伸一郎氏は、『日本書紀』では神仙をヒジリと訓むことと、観智院本『類聚名義抄』に「神仙ノイキホトケ」という解釈が見えることを例として、これらが道教と仏教が習合している事実を表しているとした。さらに、『本朝神仙伝』において仏教の僧侶が神仙伝の過半を占めることは、こうした融合化を最も示していると指摘した。[14]

このような仏・道の交渉の発生は、中国の六朝時代に求めることができる。窪徳忠氏は次のような説明を提示した。

中国の人々のあいだから生まれた唯一の宗教ともいうべき道教は、儒教や仏教、とくに後者から、多くの要素を吸収摂取して、宗教としての組織や体裁を整えるとともに、仏教にもある程度の影響を及ぼした。しかも、道仏二教は、古来中国で行われてきた諸々の宗教のうちで、とくに主流としての立場と役割とをになっていたのであるから、ある意味では、仏教伝来以後の中国の思想宗教史は、儒教をそのあいだに介在させた道仏二教の交渉史は、もしくは他教を摂取して自教を充実、成長させていく過程であったということができるだろう。[15]

また、日本における仏・道習合の現象について、増尾氏が「中国ではとくに六朝時代前後、仏教と道教、儒教が相互に交渉する過程で、新たな宗教文化の展開がみられたが、朝鮮や日本のような東アジア世界でも、それ以前の基層文化に加えて、このような中国宗教の動向を反映した重層的な様相を呈するようになった」[16]と叙述したように、中国六朝時代にみられる仏・道二教の交渉は、日本の思想宗教にも色濃く影響を及ぼしたことがわかる。

したがって、『本朝神仙伝』が避穀に偏る理由を解明するには、中国における仏・道混在の現象に注意を払うべきであると考えられよう。そこで、『大正新脩大蔵経』の史伝部で最も僧侶の伝記を多く収めている『高僧伝』『続高僧伝』を手掛かりとし、その中で避穀と関わりのある記事を抽出して考察を試みる。なお、仙術と関わらない蔬食、或は期限のある避穀、焼身の為に行われる断食などの記述は対象としない。

①『高僧伝』巻十三「釈慧元」

釈慧元、河北人。為人性善喜慍無色、常習禅誦経、勧化福事以為恒業。晋太元初於武陵平山立寺。有二十余僧、飧蔬幽遁永絶人途。以太元十四年卒。卒後有人入武当山下見之、神色甚暢、寄語寺僧勿使寺業有廃。自是寺内常聞空中応時有馨声、依而集衆未嘗差失。沙門竺慧直居之。直精苦有戒節、後絶粒唯餌松柏、因登山蟬蛻焉。

「釈慧元」の伝の文末には、竺慧直という沙門の話が付され、彼が「粒を絶ち唯松柏を餌す」という修行を経って山に

登り、蝉蛻してこの世を去っていったと記されている。

②『高僧伝』巻十「渉公」

渉公者、西域人也。虚静服気、不食五穀。日能行五百里。言未然之事、験若指掌。以苻堅建元十二年至長安。能以祕咒咒下神竜。毎旱堅常請之咒竜、俄而竜下鉢中、天輒大雨。堅及群臣親就鉢中観之、咸歎其異。堅奉為国神、士庶皆投身接足。自是無復炎旱之憂。至十六年十二月無疾而化。堅哭之甚慟。卒後七日堅以其神異、試開棺視之、不見尸骸所在、唯有殮被存焉。

渉公という人物の伝には、「虚静して気を服し、五穀を食せず」とあり、渉公が気を服して五穀を食べなかったという神異的行為が説かれている。また、死去した後に死骸が消えるという描き方は、道教において尸解仙を描く際に、よく使われる手法であることも留意してよい。その他、「釈僧従」の伝には、「五穀を服せず唯棗栗を餌す」(『高僧伝』巻十一)とあり、「釈法成」の伝には、「五穀を餌せず唯松脂を食す」(『高僧伝』巻十一)とあり、五穀を食せず、棗栗松脂を服用する記述が見られる。さらに、「単道開」(『高僧伝』巻九)の伝には、次のような内容がみられる。

③『高僧伝』巻九「単道開」

単道開、姓孟、敦煌人。少懐栖隠。誦経四十余万言、A絶穀餌栢実。栢実難得復服松脂、後服細石子、一呑数枚数日一服、或時多少噉薑椒。如此七年、後不畏寒暑冬温夏涼、晝夜不臥。与同学十人共契服食、十年之外或死或退、唯開全志。……時楽仙者多来諮問、開都不答。迺為説偈云、我矜一切苦、出家為利世。利世須学明、学明能断惑。B山遠糧粒難、作斯断食計。非是求仙侶、幸勿相伝説。……春秋百余歳卒于山舎。勅弟子以屍置石穴中、弟子迺移之石室。有康泓者、昔在北間聞開弟子叙C開昔在山中毎有神仙去来、迺遙心敬挹。及後従役南海、親与相見、側度鑽仰。……

傍線部Aで示したように、単道開が穀物を絶ち、代わりに栢実、松脂、細石子、薑椒などを食した内容が細かく語られている。この避穀の内容は道教の神仙術であるに違いないのに、傍線部Bで示したように、彼が仙人になる方法を尋ねてくる人々に対して、山の中に食料が少なく、やむを得ず断食をしたが、決して仙人になろうという理由で避穀を行ったわけではないと、仙術の実行を否認した。しかしながら、ここに見えた断食の内容は、『高僧伝』において最も避穀の術を詳細に説いたものであるので、道教の神仙思想を摂取した動かぬ証拠となる。また傍線部Cによると、単道開が住んでいる山に神仙の往来が絶えないという、単道開の弟子が語った内容からみても、神仙思想の混在は明白である。

『高僧伝』の後を引き継ぐという意図により、唐代で撰録された『続高僧伝』にも避穀に関する記述が多く見出される。

・釈浄業、俗姓史氏。……篤愛方術、却粒練形。冰玉雲

珠、資神養氣。

・釈静琳、俗姓張氏。……後入白鹿山、山糧罕継、便試以却粒之法。

・釈通達、雍州人。三十出家、……乃入太白山、不齋糧粒不択林巖、飢則食草息則依樹。

・貞観年中、豫州治下照機寺曇宝禅師者、断穀練形戒行無点、年六十許。

傍線部で示したように、「方術を篤愛し、粒を却ち練形す」（隋終南山悟真寺釈浄業伝）、「山糧罕継して、便ち絶粒之法を以て試す」（唐京師弘法寺釈静琳伝）、「糧粒を齋さず林巖を択ばず。飢則ち草を食し、息則ち樹に依る」（唐京師律蔵寺釈通達伝）、「穀断ちて練形す、戒行無点なり」（隋京師日厳道場釈慧常伝）とあるように、『続高僧伝』も『高僧伝』と同様、僧侶の修行を叙述する内容から神仙的な要素が発見できる。このように、避穀の描写が『高僧伝』『続高僧伝』に存在する事実は、中国において、仏教、道教の思想が相互に交渉した結果の一面として捉えるべきだろう。

ここで特に注目したいのは、『高僧伝』『続高僧伝』には、五穀を絶つ描写が見られるものの、錬丹、房中術を行い、或は丹薬などの仙薬を服用する内容が見出せないことである。先に見た用例に基づけば、『高僧伝』や『続高僧伝』における神仙思想の摂取は、避穀に偏る傾向があると認められよう。そして、こうした僧侶が避穀を行う観念も日本に受容され、『大日本国法華経験記』には、「和尚天性極大精進にして、志念勇健なり。穀を断ち塩を断ちて、世の美味を厭ふ」（巻上・5「叡山無動寺相応和尚」）、「難行苦行し、食を断ち塩を断つ」（巻下・89「越中国海蓮法師」）など、僧侶の神異や苦行の状況を表現する際に、断食・断穀の表現がしばしば用いられている。また、避穀に成功したと噂される聖が、ひそかに米を口にしたことが露見し、「米糞聖人」と罵られるという滑稽譚（『日本文徳天皇実録』）[17]も見られるが、この話から当時、五穀を完全に絶つことのできる僧侶が、社会に重んじられるという観念が窺われる。そして、『本朝神仙伝』もこうした僧侶の避穀という概念の流れを受け、避穀は僧侶の神仙術として伝記に織り込まれた。このように、『本朝神仙伝』に見られる僧侶が避穀を行うという着想は、『高僧伝』や『続高僧伝』にまで遡ることができるのである。

さらに、匡房が僧侶を神仙に見立てる理由を追求すると、『高僧伝』には、避穀以外にも、神仙思想と関わる記事が数多く見出せることと関連していると思われる。たとえば、彼らが住みかとする所は古の「群仙の宅る所」（僧群「古老相伝云、是群仙所宅」）と設定され、仙人がしばしば尋ねてくる事もある（単道開「開昔在山中毎有神仙去来」）。あるいは、神呪を誦し、鬼物を駆使する超能力をもつ人物によって、様々な不思議な現象が起こされた（仏図澄「善誦神呪、能役使鬼物」）。生涯を閉じた僧侶の結末を、棺をあけると死体が消えなくな

る（竺仏調、渉公）とする設定は、道教の尸解仙と全く同様であることも興味深い。

つまり、『本朝神仙伝』における、僧侶が避穀を行うことによって神仙になるという発想は、僧侶と神仙の境界線の曖昧さや、避穀というモチーフが僧侶と結びつきやすい観念に立脚しているのではないかと考えられよう。言い換えれば、匡房は、避穀を仏教者の神仙術として認識し、僧侶を含む仏教者を〈神仙伝〉という枠で描くために、敢えて避穀を選んだのであろう。

五　学仙と避穀

前節では、匡房が避穀で神仙を表現する理由は、避穀を仏教者の神仙術として認識していることにあると指摘した。次に、僧侶の〈学仙道〉という観念について検討したい。

ここで、再び『本朝神仙伝』の36「愛宕護僧」を見てみよう。

昔僧賀聖籠弟子八人於此山、令学仙道。其身漸踏薄板至於不撓。各有勝他心。毎朝至見風処、相難云、爾有米糞。然者皆不得仙罷矣。

僧賀が弟子八人に仙道を学ばせようとしたが、神仙に求められる無欲心を欠いたため、八人は全員失敗に終わった。また、相手の排泄物に米の粒があったと互いに責める内容から、避穀の実行が想定される。この話において最も興味深いのは、仏教の僧侶が積極的に仙道を学ぶという表現にある。

『高僧伝』『続高僧伝』には、神仙的な表現が多く見られるが、仙道を志すという意思表明に関する語彙は存在しない。いくら神仙的な側面が強いと言っても、僧伝の根幹をなすのは仏教思想であるので、仙人を目指す考え方などが存在するか否かは自明のことであろう。よって、道教の神仙的表現を摂取した事実に反して、『高僧伝』の「単道開」の伝に「是れ仙侶を求むるにあらず」として僧侶である立場を強調する文が見られるのも、僧侶と神仙とを峻別しようとする意図があるに相違ない。また『続高僧伝』には、五穀を断つ避穀の術を批判する内容が見られる。

釈弘智、姓万氏、始平槐里郷人。隋大業十一年、徳盛郷閭権為道士、因入終南山。絶粒服気期神羽化、形骸枯悴心用飛動。乃入京至静法寺遇恵法師、問以喩道之方。恵曰、有生之本以食為命、假糧粒以資形、託津通以適道。所以古有繫風捕影之論、仙虚薬誤之談。語事信然、幸無惑也。乃示以安心之要遣累之方。（巻二十四「釈弘智」）

釈弘智はまだ道士であった頃、米粒を絶ち気を服して仙人になるという神仙術を実行したが、やつれて失敗した。彼は京に上り静法寺で恵法師に本道を請う。恵法師は、食べずに生命を維持できるわけがないという事実を理由に、神仙説は風を繫ぎ影を捉えるという虚しい行為と同じ愚かなものであるとして古来非難されてきたと答え、神仙説を批判する。こ

の恵法師の話を通して避穀の行為を含め、神仙道教そのものが否定され、仏教の優位を付けようとする意図が窺える。

それに対して、『本朝神仙伝』には、「僧賀聖は、弟子八人をこの山に籠めて、仙の道を学ばしめたり」とあり、また比良山僧が「兼て仙の道を学びて、また飛鉢の法を行へり」とあり、僧侶が仙道を学ぶという積極的な表現が見え、『高僧伝』や『続高僧伝』と反対の立場を取っている。このように、匡房は僧侶の伝記を描きながらも、「仙道を学ぶ」というキーワードを用いることによって、〈神仙伝〉として位置付けているのである。また、「仙道」の具体的な修行と効果については、僧賀の弟子の話にも述べられている。僧賀の弟子らは断穀を実行して、薄い板の上に立っても板が曲がらないほど軽身になった。この記述から言えば、最終的な目標としては天に翔る仙人になるということが想定されていよう。

『本朝神仙伝』には、飛行能力をもたらす神仙術に関して、避穀と結びつく傾向が見られる。避穀と飛行の結びつきについて、中前正志氏は、『続本朝往生伝』の「日円伝」に見える「長く米穀を断ちて、殆神仙に似たり」という状態を、『列仙伝』の「赤将子輿」と『神仙伝』の「沈建」などの仙人の記事を前提として、「断穀といった養生法を行うなどして、あるいは筋骨露われ身体が枯れた状態になったり、あるいは身が軽く自在に空中を飛行できるようになったり、というような存在としてイメージされていることになろう」と推定した。さらに『本朝神仙伝』の18「陽勝仙人」、21「藤太主・源太主」、32「中算上人童」にも断穀の結果軽身・飛行に至る記述があると指摘された。[18]

それでは、『本朝神仙伝』における飛行と避穀が結びつく描写を取り上げて確認することにする。32「中算上人童」に、「食を絶つこと数月に及びて、適羽服備はりて已に自在なることを得たり」とあり、中算上人の元を離れて山に入った童が、食を絶つことが数月に及んだところ、羽が備わり自在に空を飛べるようになったと記されている。18「陽勝仙人」には、「三年苦行して、毎日に粟一粒のみを服ふ。行歩勁捷にして、翼なくして飛べり」というように、三年間の苦行の様子を描く中に、毎日粟を一粒だけ食することによって歩く速度も速くなり、さらには、翼を持たなくても飛べるようになったとある。また、21「藤太主・源太主」にも、「穀を避け粒を絶ちて、翅なくして飛べり」とみえる。

いずれも穀物の摂取量を減らすか、あるいは完全に断絶することによって、翼が無くても空を飛ぶことができると描かれており、避穀が得仙の象徴である飛行と直結していることが確認できる。この三つの記述によって、避穀の修行さえ成し遂げれば、飛天する仙人になれるとする志向が読みとれる。つまり、『本朝神仙伝』において、五穀の類を一切口にしないという修行は、〈学仙道〉の内容の一つであると、解釈しても差し支えがないだろう。

このように、僧侶が仙道を学ぶという着想は、匡房が神仙の伝記として仕上げるための一つの手法として、『本朝神仙伝』に取り込まれたと考えられる。中国の僧伝においては、僧侶にまつわる表現が神仙を髣髴させているものの、仙人を目指し、仙道を学ぶなどとする意志表明は、〈僧伝〉そのものの定義に抵触するため、存在するはずがない。匡房も僧侶と神仙には隔たりがあることをも認知しているようで、繰り返して『本朝神仙伝』に、

豈非神仙乎（「報恩大師」）

豈非神仙類乎（「慈覚大師」）

非得神仙、誰能如此（「河内国樹下僧」）

などの文を用いた。「報恩大師」「慈覚大師」「河内国樹下僧」三人の僧を、神仙であると改めて強調しようとする姿勢は、これらの人物はそれまで一般には神仙として認知されていなかったことを物語っている。そして、〈学仙道〉というモチーフを用いたのも、僧侶を神仙の枠に収めようとしている意図に基づいたのであろう。

以上をまとめると、『本朝神仙伝』においては、先行する『高僧伝』『続高僧伝』や『大日本国法華験記』などから僧侶の避穀という型を受け継いでいるが、僧侶という身分自体が神仙の定義と抵触したため、匡房は〈学仙〉や〈神仙であることの強調〉などによって、僧侶を仏教の枠から神仙へ越境させたと考えられる。

六　まとめ

仙人になるための神仙術は、『本朝神仙伝』において、房中術と仙薬がそれぞれ僅か一例であるのに対し、避穀が八例である。この避穀に偏る姿勢は、従来、匡房の神仙に対する関心度が疑問視されてきたところである。本論では、まず『本朝神仙伝』に数多く存する避穀の記述を抽出して検討した結果、避穀が神仙の重要な要素を担うことを指摘した。さらに、『高僧伝』などの僧伝を考察した結果から、『本朝神仙伝』に見られる避穀のモチーフは、こうした僧伝から受け継がれたのではないかと推論した。つまり、僧侶と結びつきやすい避穀を、匡房は僧侶の神仙術として、『本朝神仙伝』に盛り込んだと考えられる。

ただし、『本朝神仙伝』は中国の『高僧伝』や『続高僧伝』とは決定的な違いがある。それは僧侶が積極的に五穀を断つ修行に挑み、神仙になろうとする学仙の概念である。学仙の志があるからこそ、神仙の定義とかけ離れている仏教者が、はじめて神仙伝という枠に収められよう。こうして、『本朝神仙伝』において、中国と全く違う風貌を呈し、避穀の神仙術を行った僧侶という新しい神仙像が、匡房の手によって創出された。匡房が避穀に比重のある表現を用いたのは、神仙に対する関心が乏しいのではなく、僧侶をも神仙の範疇に収めようとする意図に基づくのではないかと把握したい。

神仙思想は確かに中国に起源したものだが、社会、文化、風俗の違いによって、その内実も変化していったのである。日本には、道教の団体や組織、或は中国のように錬丹、房中、導引、守一、服餌などの神仙術に熱中する道士も存在しないし、さらに、仏教信仰の浸透によって、神仙と僧侶の融合はもはや避けられないこととなった。『本朝神仙伝』における神仙に見なされる僧侶像こそは、日本に土着した神仙像のあり方かもしれない。

注

(1)和田萃「薬猟と『本草集注』—日本古代の民間道教の実態—」(『選集道教と日本』第二巻、一九九七)

(2)井上光貞「文献解題」(日本思想大系『往生伝　法華験記』)

(3)千本英史「仙境への想い—本朝神仙伝—」(和漢比較文学叢書『説話文学と漢文学』第十四巻、汲古書院、一九九四)

(4)党聖元・李継凱『中国古代道士生活』(台湾商務印書局、一九九八)を参照した。

(5)中前正志「善家秘記・紀家怪異実録・本朝神仙伝」(『説話の講座第四巻　説話集の世界Ⅰ』勉誠社、一九九二)の指摘による。

(6)中前正志「善家秘記・紀家怪異実録・本朝神仙伝」(『説話の講座第四巻　説話集の世界Ⅰ』勉誠社、一九九二)の指摘による。

(7)「本朝神仙伝　解説」(日本古典全書『古本説話集』、朝日新聞社、一九六七)

(8)アンリ・マスペロ『道教—不死の探求』(東海大学出版会、一九六六)

(9)大東急記念文庫本の目録によると、全部で三十七話の題目が見える。

(10)本文は「醍醐寺本諸寺縁起集」(藤田経世『校刊美術史料寺院篇』上巻)による。

(11)本文は『大日本仏教全書』による。

(12)中前正志「善家秘記・紀家怪異実録・本朝神仙伝」(『説話の講座第四巻　説話集の世界Ⅰ』勉誠社、一九九二)の指摘による。

(13)『列仙伝』『神仙伝』の本文は『漢魏六朝筆記小説』による。

(14)増尾伸一郎「終りのさまを知らず—日本の神仙たち」(『アジア遊学』2、一九九九)

(15)窪徳忠「北朝における道仏二教の関係」『中国宗教における受容・変容・行容』一九七九

(16)注1に同じ。

(17)斉衡元年(八五四)秋七月乙巳条。またこの話は『今昔物語集』巻二十八「穀断聖人持米被咲語第二十四」と、『宇治拾遺物語』一四五「穀断聖露顕事巻十二ノ九」にもみられる。

(18)「大江匡房の神仙観」(『国文学解釈と鑑賞』、一九九五・一〇)

(り・いくけん　慈濟大學助理教授)