

『本朝神仙伝』の「上宮太子」条をめぐる

—— 太子戸解説及び穆王・黄帝説話との関連から ——

馬 耀

はじめに

『本朝神仙伝』は周知の通り、院政期を代表する学者大江匡房（一〇四一―一一一一）が晩年に撰述した日本の神仙の伝記集である。その中に倭武命や聖徳太子を始め、日本の神仙三十七人の伝が収められている。完本は伝わらないが、唯一目録がある大東急記念文庫本（野村素介氏旧蔵、旧称野村本）によれば、次の三十七人の伝を載せる¹。

一 倭武命 二 上宮太子 (三) 武内宿禰 (四) 浦嶋子 五 役行者 (六) 徳一大徳 七 秦澄大徳 (八) 久米仙 九 都藍尼 (十) 善仲 (十一) 善筭 (十二) 窺詮法師 十三 行寂居士 十四 教待和尚 十五 報恩大師 十六 弘法大師 十七 慈覚大師 十八 陽勝仙人 十九 同弟子仙 廿 河原院大臣 侍 廿一 藤太君 廿二 源太君 廿三 売白箸翁 廿四 都良香 廿五 河内国樹下僧 廿六 美濃国河辺人 廿七 出羽国石窟仙 廿八 大嶺僧 廿九 同山仙 三十 竿打仙 三十一 伊豫国長生翁 三十二 中筭上人童 三十三 橋正道 三十四 東寺僧

三十五 比良山僧 三十六 愛宕護仙 三十七 沙門日蔵
現在、主な伝本として、話数が多い大東急記念文庫本（二十六人）の他、書陵部本、前田家尊経閣本も知られているが、両本とも抄出本であるゆえ、それぞれ二十五人と八人を収録するに止まる。これらの諸本はいずれも完本ではないため、すべてをつぎあわせても、なお（一）の付いている（三）、（四）、（六）、（八）、（十）、（十一）、（十二）の七人の伝を欠く。ただし、（四）浦嶋子の話は『和国本紀』にその逸文が収録されている。また、（三）武内宿禰の話は石清水八幡宮所蔵の『宮寺縁事抄』にその逸文が残っていることが最近の研究報告によって明らかになった。しかしながら、なお（六）徳一大徳、（八）久米仙、（十）善仲、（十二）善筭、（十二）窺詮法師の五人の伝は不明である。

その全貌が明らかではないにしても、『本朝神仙伝』は上代から近世初頭に至るまでの間に、日本で撰述された唯一の神仙の伝記集として、古代日本において神仙がどのように描かれ、捉えられているのかを知る、きわめて貴重な史料である。

和田英松氏『本朝書籍目録考證』によつてはじめて取り上げ

られて以来、『本朝神仙伝』は藤田経世氏による校刊美術史料や川口久雄氏による日本古典全書で相次いで翻刻、紹介されることとなった。それらをきつかけに、『本朝神仙伝』に関する研究も本格的に動き始めた。また、それらの研究は日本思想大系の刊行を契機にさらに活性化することとなり、様々な視点から多くの成果を挙げている。しかし、説話類や往生伝の収集経緯を解明する糸口として、『江談抄』や『続本朝往生伝』が重要視され研究が活発に行われる一方で、同じ匡房の『本朝神仙伝』が等閑視されてよいはずがないという指摘から四十年が経った今でも、『本朝神仙伝』はなお十分な研究がなされておらず、説話の収集経緯が十分に解明されていない状況である。

本稿では『本朝神仙伝』の「上宮太子」条を取り上げ、これまでの研究を踏まえながら『本朝神仙伝』成立時点の「上宮太子」条に同時に現れる、「戸解」と「白日昇天」という登仙法を意味する神仙道の術語に注目し、この二つの登仙法が「上宮太子」条に併存する意味を探ることによって『本朝神仙伝』の伝記撰述意識の背景を考えてみることにする。

一

「上宮太子」条は『本朝神仙伝』の中で「倭武命」条の後、第二番目の伝に当たる。但し、唯一「上宮太子」の条を載せる大東急記念文庫本は末尾部を欠いているため、その全貌は明らかではない。以下、その本文を掲げる。

上宮太子者。敏達天皇之子也。母后妃嘗夢。有二金人。曰。欲託君胎。以弘佛法。誕生之後。自少年時。聖德被天下。神異遍海内。一触之人。香氣長染。一時能斷八人之訟。故称八聡皇子。新羅日羅拜太子。曰。敬礼救世觀世音。伝燈東方粟散王。太子放眉間光。日羅又放光。或曰。南岳大師後身也。遣小野妹子於唐朝。渡先身持經。取他經来。太子閉戸入定。A一出。齋真經而出口。吾遣魂神所齋渡也。半日之間。渡万里滄溟。B後彼山僧曰。其日金人乘虚来取此經。聖衆圍繞。雲霧杳冥。C又乘甲斐黑駒。白日昇天。俄頃之間。往還千里。作十七条憲法。始制日域之政。作四天王寺。以崇月氏之教。其外建寺安仏。作章疏經論。不知其数。謂其妃曰。吾不能久遊濁世。未即大位。早以遷化。天下之民。如喪考妣。商賈(以下欠)

現在見られる「上宮太子」条は右の全文が示しているように、太子の薨去記述より以下が欠如しており、その全貌を知ることができない。但し、その欠如部分は、鎌倉時代末期成立の『上宮太子拾遺記』によってある程度補うことができる。『上宮太子拾遺記』は橘寺僧法空の手による、聖德太子伝の集大成である『聖德太子伝暦』の注釈書であり、全七巻から成っている。『上宮太子拾遺記』は巻四と巻五の計三カ所において『本朝神仙伝』を以下の如く引用している。

①本朝神仙傳云。且齋真經而曰。進遣魂神所齋渡也。

半日之間。渡萬里滄溟。文(卷四)

②本朝神仙傳云。彼山僧曰。其日金人乘空來取此經聖衆圍繞。雲霧杳冥。文(卷四)

③本朝神仙傳曰。羅天喜年中。盜人掘其墓。棺槨不朽。尸骸不見。猶尸解之類也。文(卷五)

この三条の引用文の中で、①と②はそれぞれ先に掲げた『本朝神仙伝』「上宮太子」条傍線部(稿者による。以下同)のAとBに、細部を除けば、ほぼ一致している。③は①と②に比べて『本朝神仙傳云』の「云」が「曰」になっている点と、①と②に見えない撰者名の割注「江匡房撰」を記す点が相違するもののほぼ同じである。①と②の『本朝神仙伝』本文との一致からすれば、③を『本朝神仙伝』の逸文と考えてほぼ間違いないだろう。野口博久氏は、人物の出自から語り始めて、神通力による靈異や奇蹟また神仙の術などを叙述し、最後に登仙して姿を消すことで結ぶのが神仙譚に多く見られるパターンであるとされた上で、「この一文は、「上宮太子」条の末尾か、それに近いところにあつたものである」と「上宮太子」条における③の位置について推測している。この③の『本朝神仙伝』の逸文によれば、聖徳太子は尸解することによって尸解仙となったということになる。なお、尸解については後に詳述する。

二

『本朝神仙伝』が書名に「本朝」を冠した理由は、『本朝文粹』

の命名と関わっているよう。『本朝文粹』は小島憲之氏によって「唐文粹が唐代詩文の選集であるのに準じて、(中略)本朝文粹は本朝即ちわが平安朝の詩文の英粹を集めたものである」と説明され、また、川口久雄氏は『本朝文粹』の書名は「唐文粹」に拠る。中国唐代詩文のアンソロジーに対し、本朝詩文の精粹をあつめたものという意味である」とされる²⁷。この両氏が主張する、『本朝文粹』が宋の姚鉉の『唐文粹』に倣い命名されたということから類推して、『本朝神仙伝』は中国の仙伝類、特に『列仙伝』や『神仙伝』を念頭において命名、撰述されたと言えよう。

川口氏はまた奈良・平安初期の勅撰三集や『懷風藻』等の書名に日本国を強く意識する「本朝」とか「扶桑」といった名称がないのに拘わらず、寛弘期から院政期にかけてそのような事例が豊富になることについて、それがアイデンティカルな意識、つまり「本朝意識」の表れであるとも述べている。『本朝神仙伝』が誕生した背景には、こうした「本朝意識」の潮流があったと思われる。このような「本朝意識」は小原仁氏によれば、撰闋期に芽生え院政期に盛んになったという²⁸。

ところで、仙人の数が七十名とも七十二名とも一定しない『列仙伝』は漢の劉向撰とされてきたが、今では劉向撰ではなく魏晉時代の文人が劉向に仮託したものとされる。一方で『神仙伝』は晋の葛洪撰であることはほぼ動かぬ事実として大方が認められている。葛洪は神仙の実例集である『神仙伝』の他に、内篇二十篇と外篇五十篇から成る『抱朴子』をも著述している。『抱朴子』は神仙術に理論と秩序を与え、その学理的基礎をきずいた

とされる書物である。

『抱朴子』の名はすでに『万葉集』に見られ、その内容も数カ所において引用される。例を一つ挙げると、『万葉集』巻五・八九七番歌前・山上憶良「沈痾自哀文」には、

至若楡柎扁鵲華他秦和緩葛稚川陶隱居張仲景等、皆是在世良醫、無不除愈也。

抱朴子曰、神農云、百病不愈、安得長生。

と傍線をほどこしたように、葛洪の字である「葛稚川」の名称と「抱朴子」の書名が見られ、『抱朴子』内篇卷十三・極言の内容が引かれている。また、『日本国見在書目録』雜伝家には、「抱朴子内篇廿一卷 葛洪撰」「抱朴子外篇五十卷 葛洪撰」と記している。このほか、『倭名類聚鈔』卷一水部・潮条に「抱朴子云。天河與地河海水相搏擊。五水相盪激涌而成潮」と見え、『医心方』卷廿七に「抱朴子云。諸求長生者必欲積善立功慈心於物」とあり、『後一条師通記』寛治五年（一〇九一）七月十四日条に「十四日、辛未、晴、自殿下以有信朝臣、御堂御書時務榮二卷、不見、抱朴子七卷、詞林十卷、所借給也」と記されている。さらに、『江談抄』（古本系）〈24〉には、

抱朴子文云。文章与榮耀。如十尺与一丈云々。

と『抱朴子』の本文が引用され、『江都督納言願文集』巻六・

「医師俊則堂」には、

華元他^カ之一^{ハク}一篇書已^{ハク}断^レ、問^{ハク}微旨^ヲ於誰^レ人^ニカ。葛稚^カ仙^{ハク}百余年之術纔^カ傳^ヘタリ、竟^{モト}モト^ク靈藥^ヲ於何^レ處^ニカ。

と、葛洪の字である「葛稚仙」（「葛稚川」との音通から発生した誤りか）が見え、葛洪と靈藥の関わりが記述されている。

このように、上代から匡房の時代に至るまで、『抱朴子』の本文や葛洪の名・字が様々な書に引かれている。「抱朴子」の上代から院政期にかけて受容されたことを、『本朝神仙伝』が葛洪の『神仙伝』に倣い命名されたことを含めて考えれば、匡房が『本朝神仙伝』の編纂に当たって、特に『神仙伝』と『抱朴子』を念頭に置いた可能性が非常に高いと言えるのである。

三

さて、上代から匡房の時代まで広く知られていた『抱朴子』であるが、内篇卷二・論仙には尸解に関する次のような記述が見られる。

少君稱^レ病死。久之、帝令^レ人發^レ其棺、無^レ尸、唯衣冠在焉。按仙經云、上士拳^レ形昇^レ虛、謂^レ之^レ天仙。中士遊^レ於名山、謂^レ之^レ地仙。下士先死後蛻、謂^レ之^レ尸解仙。

傍線部は仙人について論じる際に、必ずと言っていいほど引

用される仙人三段階論である。この記述によれば、肉体のままで空に昇るのが天仙、名山に遊ぶのが地仙、これらに対し、一旦死んでその後にもぬけするのが尸解仙ということになる。

先述したように、諸本とも欠く『本朝神仙伝』の「上宮太子」条の末尾部は、法空撰『上宮太子拾遺記』巻五に「本朝神仙傳曰。靈天喜年中。盗人掘其墓。棺槨不朽。尸骸不見。猶尸解之類也。」とある逸文によつて、それは太子の「尸解」を伝える内容であつたことが分かる。

一旦死ぬことが尸解の前提条件であるので、太子尸解説の由来について考えるに先立つて、『本朝神仙伝』以前の成立である数々の太子伝に記されている太子の最期について見てみたい。『日本書紀』推古天皇廿九年条には、「春二月己丑朔癸巳、半夜厩戸豐聰耳皇子命、薨于斑鳩宮。」と、太子薨去の日時（推古天皇廿九年二月五日）と場所が記述されている。また、『上宮聖德法王帝説』（以下『帝説』）には「壬午年二月廿二日夜半。聖王薨逝也」と、『上宮聖德太子傳補闕記』（以下『補闕記』）には、「壬午年二月廿二日庚申。太子無病而薨。時年卅九。」と、両書は『日本書紀』と異なる薨去の日時（推古天皇三十年二月廿二日）および薨去時の年齢を記している。『日本書紀』、『帝説』と『補闕記』には太子の死に際しての尸の詳しい状態が記されていないが、太子伝の集大成である『聖德太子伝曆』（以下『伝曆』）以降、それが説話的な様相を呈するようになる。『伝曆』推古天皇廿九年辛巳春二月条には、

太子在斑鳩宮。命妃沐浴。太子亦沐浴。服新潔衣袴。

語妃曰。吾今夕遷化矣。子可共去。妃亦服新潔衣裳。臥太子副床。明日太子并妃久而並不起。左右開殿戸。乃知遷化。（中略）大臣携棺。將斂太子并妃。其容如生。其身太香。擧太子屍。輕如衣服。妃亦同之。

とあるように、太子の自らの死への予知から、亡くなるに至るいきさつが詳しく記されている（傍線部）。また、死後は「其容如生。其身太香。擧太子屍。輕如衣服」というように『伝曆』によつてはじめて尸の詳しい状態が記述される。

『伝曆』以降、『三宝絵』中・一には「御カホモトノゴトシ。御香コトニ香シ」、『日本往生極楽記』一には「太子并妃其容如生。其身太香。擧其兩屍。輕如衣服」、『大日本国法華経験記』上・一には「太子并妃其容如生。其身太香。擧其兩屍。輕如衣裳」のように、三書には『伝曆』に近似するもしくは同文的な記述が見られる。つまり、この三書は『伝曆』と書承関係にある、またはその流れを汲んでいるものと考えられよう。

中前正志氏は傍線部の記述、特に「輕如衣服」という表現に注目し、『芸文類聚』や『晋書』に見られる葛洪伝の「葛洪字稚川、亡時年八十一、視其貌如平生、體亦軟弱、擧屍入棺、其輕如空衣、時咸以爲屍解得仙」という記述を例に挙げ、二重傍線部は太子葬送場面の「其容如生。其身太香。擧太子屍。輕如衣服」という記述と対応していることを述べている。また、氏はさらに『日本書紀』推古二十一年条、『補闕記』『伝曆』

『極楽記』に記されている片岡山飢人説話、『補闕記』に「十一月十一日亥時宗我林臣入鹿等興軍燒滅宮室、王子王孫廿三王

等「時解尸共昇蒼天」と記されている太子子孫の尸解、『伝暦』に「太子答曰。過去之因也。兒身僅脫及于子孫。尸解登仙。魂胎蓮花。復亦何恨。無可如何。天皇默然」と、太子が父用明天皇に対する発言に「尸解」という語が見られることを等を掲げ、『伝暦』等の太子葬送場面の記述はそれらのことを背景にし、葛洪伝の「尸解」を直接の典拠として生み出されたもので、その葬送場面の記述は「最早太子ら（太子と妃、稿者）の「尸解」を伝えるものとしてしか読み得ないであろう」とする。

確かに氏の説くように、太子葬送場面を記す「其容如生」「輕如衣服」という記述は、それぞれ葛洪伝の「視其貌如平生」「其輕如空衣」という記述とほぼ同様である。葛洪伝はその後「時咸以爲屍解得仙」という記述で締めくくり、葛洪を尸解仙として扱っている。そのことからすれば、太子の葬送場面における「其容如生。其身太香。舉太子屍。輕如衣服」という記述を太子の尸解を語るに相応しい内容と認めてもよからう。

しかし、『伝暦』の場合、葬送場面の前の記述に「左右開殿戸。乃知遷化」とあり、「遷化」という仏教用語が見える。加えて葬送場面の記述の近接場所「尸解」という語が用いられておらず、『伝暦』に記されている葬送場面とほぼ同じ内容を持つ『三宝絵』『極樂記』『法華験記』においても、いずれも「尸解」という語が見当たらない。中前氏自身も言われているように、「其容如生。其身太香」は往生を語る瑞相でもある。三書の性格からすれば太子葬送場面の記述は「太子の尸解を伝

えるもの」として捉えるより、尸解の表現を借りて往生を伝えるものと理解した方が無難のように思われる。

このように、『本朝神仙伝』以前の諸々の太子伝には太子葬送場面において「尸解」の状況と類似する記述を有するものがあり、太子の死を「尸解」とほのめかすものも見受けられる。しかしながら、それらはいずれも太子の死を「尸解」と明記していない以上、太子を尸解仙と明確に語り伝えたのは『本朝神仙伝』が最初であったと捉えるべきであろう。

前掲『上宮太子拾遺記』③に示した、太子の尸解を記す『本朝神仙伝』逸文の伝える太子墓盜掘の記事内容は、『聖徳太子伝私記』に、

後冷泉院御時天喜二年甲午九月。在誑惑聖。其名云忠禪。入太子御廟岫。現不可思議作法。爰時人疑太子御舍利破損之分。爲令注進勅宣申下。以法隆寺三綱康仁等。令參入御廟内。即康仁奉拜見御棺。一御棺中在頭骨髑髏一許。余更无者云々。或云三御棺中東御棺中在御身。只御容儀如存日之時床上覆給。薰異香廟中。如心中月晴。爰任隨喜思。彌感深難押云々。已上二説中後説正説云々。

と記されているような出来事、つまり、天喜二年、誑惑聖忠禪による太子舎利の破損を検証するため、入廟した康仁が目当たりにした光景が二通りに伝えられていること等を踏まえて記述された可能性が高い。その点についてはすでに先行研究にも

指摘されている。この天喜二年の出来事の情報を匡房が得ることができたとするならば、匡房はそれまで培われた『神仙伝』や『抱朴子』等が記す登仙法の教養知識を用いて、太子葬送場面に使われてきた記述を戸解表現と認定したのではないかと推測する。つまり、稿者は太子の最期を初めて明確に「戸解」と書き記したのが匡房であると考えるのである。

四

ここで冒頭に掲げた「上宮太子」条の傍線部Cに、「白日昇天」という登仙法を意味する神仙道の術語の存することに注目したい。『抱朴子』巻五・至理には、

河南密縣、有卜成者、學道經久、乃與家人辭去、其始步稍高、遂入雲中、不復見。此所謂舉形輕飛、白日昇天、仙之上者也。

と、卜成という者の登仙の様子が描かれる場面に、「白日昇天」という語が見られる（傍線部）。傍線部を第三節で挙げた仙人三段階論にある「上士拳形昇虚、謂之天仙」と併せて見れば、「白日昇天」とは地仙と戸解仙に並ぶまたはその上に位置する、「仙の上なるもの」としての天仙に特有の登仙法であることが分かる。『本朝神仙伝』は聖徳太子を「猶戸解之類也」と記す一方で、太子の黒駒に乗っての「白日昇天」を「又乗甲斐黒駒。白日昇天」と記す。一つの伝に二つの登仙法が同

時に存在し、しかも「白日昇天」して後に「戸解」する。この矛盾する現象について、中前正志氏は、黒駒に乗っての「白日昇天」は本来の天仙への登仙を意味するものではなく、ただ飛行する意味に止まっていると論じ、「白日昇天」と「戸解」が同時に存在する「上宮太子」条の矛盾を解消しようとしている。馬に乗って空を飛ぶことについては、穆天子にまつわる話がよく知られている。穆天子は周の第五代の王であり、崑崙山で西王母と詩の唱和を交わし、治世中に釈迦が入滅した等の伝説を残すことで名高い。『補闕記』や『伝暦』によって知られる太子の黒駒説話について、中村宗彦氏は穆天子説話との関連から「太子の黒駒説話は、ほぼ周穆王の話によっており、これを換骨奪胎したもの」と推定し、太子の黒駒説話は太子の奇瑞譚が待望された時代の産物であることを示唆している。

中前正志氏も穆天子説話の関連等から、

『本朝神仙伝』が、黒駒に乗っての飛行により明確な形で神仙性を付与しようとするあまり、あるいは、右に見たような「白日昇天」は、自らの仙伝中にぜひとも取り入れたいものでもあったのだから、そのあまり、右のようなズレが生じたとしたら、それは軽率だということになる。そのズレを承知の上で、敢て「白日昇天」としたのなら、かなり強引だということになる。

と述べ、そして注において「恐らく後者か」と推測する。

中前氏の見解に従うと、次のような問題が生じる。つまり、

『本朝神仙伝』が本来の意味からの逸脱を承知しながら、敢えて「白日昇天」を太子伝に取り入れた理由は、黒駒説話に神仙性を付与させるためだけであつたのかということである。以下の点について考察したい。

まず、『日本国見在書目録』雑伝家はその書名が見える『列仙伝』巻上「黄帝」の条から見ていこう。

黄帝者、號曰軒轅。能効百神、朝而使之。弱而能言。聖而預知。知物之紀。自以爲雲師。有龍形。自擇亡日、與群臣辭。A至於卒、還葬橋山。山崩、柩空無尸。唯劍寫在焉。B仙書云、黄帝採首山之銅、鑄鼎於荆山之下。鼎成。有龍垂胡髯、下迎、帝乃升天。羣臣百僚悉持龍髯、從帝而升。攀帝弓。及龍髯拔而弓墜、羣臣不得從。仰望帝而悲號。故後世以其處爲鼎湖。名其弓爲鳥號焉。

波線部Aは黄帝の尸解を記すもので、波線部Bはある仙書の内容を引き、黄帝が龍に迎えられて昇天したことを記すものであることは一目瞭然である。ここで、この話に黄帝の尸解説と昇天説が併存することは重要である。黄帝は炎帝を破り、蚩尤を倒して天下を統一し、養蚕・舟車・文字・音律・医学・算数などを制定したことにより、数々の偉業を遂げた人物とされ、炎帝とともに漢民族の始祖として尊ばれ、様々な伝説を残している。右の『列仙伝』『黄帝』の条はその中の一つである。

黄帝昇天説は後の『史記』卷十一・孝武本紀と卷二十八・封

禪書に次のようにほぼ同文の内容で記される。

黄帝采首山銅、鑄鼎於荆山下。鼎既成、有龍垂胡髯、下迎黄帝。黄帝上騎、羣臣後宮從上者七十餘人、龍乃上去。餘小臣不得上、乃悉持龍髯、龍髯拔、墮。黄帝之弓、百姓仰望。黄帝既上天、乃抱其弓與胡髯號、故後世因名其處曰鼎湖、其弓曰鳥號。

また、『神仙伝』の序にも「周晋跨素鶴於緜氏。軒轅控飛龍於鼎湖。葛由策木羊於峻山。」と、黄帝の昇天を記すと思われる記述が残る。

ところが、『列仙伝』『神仙伝』と『史記』に記されているこの黄帝昇天説は、東漢の王充『論衡』道虚篇では次に掲げるところに少し変わった様相を呈している。

儒書言、イ黄帝採首山銅、鑄鼎於荆山下。鼎既成、有龍垂胡髯、下迎黄帝。黄帝上騎、羣臣後宮從上者七十餘人。龍乃上去、餘小臣不得上、乃悉持龍髯、龍髯拔、墮。黄帝之弓、百姓仰望。黄帝既上天、乃抱其弓與龍胡髯吁號。故後世因其處曰鼎湖。其弓曰鳥號。口太史公記誅五帝亦云、黄帝封禪已仙去、羣臣朝其衣冠、因葬埋之。曰、此虚言也。……案黄帝葬於橋山、猶曰群臣葬其衣冠。審騎龍而升天、衣不離形。如封禪已仙去、衣冠亦不宜遺。

つまり、王充は先引の『史記』と酷似する内容を持つある儒書（波線部イ）と『史記』（波線部ロ）に記される黄帝昇天説を引いた後に、傍線部「此虚言也」とあるように、その二書に記されている黄帝の登仙を否定し、さらに疑問を投げかけている。

それにもかかわらず、『論衡』より後の成立である『抱朴子』内篇卷十三・極言には、

或曰。黄帝審仙者。橋山之塚。又何爲乎。抱朴子答曰。按荆山經及龍首記。皆云黄帝服神丹之後。B龍來迎之。羣臣追慕。靡所措思。或取其几杖。立廟而祭之。或取其衣冠。葬而守之。A列仙傳云。黄帝自擇亡日。七十日去。七十日還。葬於橋山。山陵忽崩。墓空無尸。但劍鳥在焉。此諸說雖異。要於爲仙也。言黄帝仙者。見於道書及百家之說者甚多。而儒家不肯長奇怪。開異塗。務於禮教。而神仙之事。不可以訓俗。故云其死。以杜民心耳。

とあるように、『論衡』の提示した疑問を黙殺し、黄帝の最期についてなお尸解と昇天の両説を取り入れ、逆に儒家の黄帝登仙を認めようとする姿勢を批判する。

先述したように、『列仙伝』は『日本国見在書目録』にその書名が掲げられており、さらに『抱朴子』の日本における上代からの受容ぶりを併せて考えれば、黄帝の最期について、尸解説と昇天説の二説とともに日本に伝わってきたと考えた方が自

然であろう。匡房が太子の最期を「尸解」と認定する一方で、敢えて「白日昇天」をも同時に太子伝に取り入れた背景にはこうした黄帝伝説の投影を無視できないのではないか。それは日本における漢籍享受の結果とも言えようし、院政期に台頭した〈本朝意識〉の影響の下に生じた匡房の〈対中華意識〉の表れとも捉えられよう。

そもそも、聖徳太子と黄帝との関連は『日本書紀』に既に見られる。『日本書紀』推古天皇元年夏四月条には、

立厩戸豊聰耳皇子、爲皇太子。仍錄攝政。以萬機悉委焉。……生而能言、有聖智。及壯、一聞十人訴、以勿失能辨。兼知未然。

とある。林幹弥氏は「生而能言、有聖智」および「兼知未然」という記述について、傍線部は『史記』卷一・五帝本紀第一・黄帝本紀に「黄帝者、少典之子、姓公孫、名曰軒轅。生而神靈、弱而能言、幼而徇齊、長而敦敏、成而聰明」とある傍線部の記述や、『神仙伝』老子に「生而能言」とある記述を挙げ、『日本書紀』の「太子の名号の説明説話は、彼を神仙道の道を得た黄帝・老子になぞらえてできたもの」とする。これはきわめて重要な指摘で、後の研究に大きな影響を与えるとともに今日になってもなお受け継がれている。

実は林氏に指摘されている『史記』黄帝本紀以上に、『日本書紀』と類似する表現が『藝文類聚』卷十一・帝王部一に次のように見られるのである。

史記封禪書曰。亂帝得僊上天。羣臣葬其衣冠。……抱朴子曰。黃帝生而能言。役使百靈。可謂天授自然體之者。猶復不敢端坐而得道。故陟王屋而受丹經。至鼎湖而飛流珠。登崆峒而問廣成。

『抱朴子』の内容が引かれる二重傍線部の記述が、先の『日本書紀』の二重傍線部と全く同文の形で見られる。この記述は今日見られる『抱朴子』卷十三・極言に「昔黃帝生而能言、役使百靈、可謂天授自然之體者也。」とあるように、全く同形の記述で残っている。このことは林氏の説く聖德太子を黃帝と見立てようとした動きがあつたことを改めて証明することとなる。

さらに、『江談抄』は古本系本にも類聚本系本にも穆天子および黃帝閑連の記述がある。以下の①から④は穆天子についての記述であり、⑤⑥は黃帝についての記述である。

①匡衡序云。瑤池賦詩。往來於春宵之月。春宵事有所見。戰。被答云。可見穆天子傳。件書六卷書也。立四時。
然則春字有所見。穆天子傳。件書六卷書也。立四時。
(古本系 36)

②故土御門右府御亭作文。紅葉詩序作云。嵐假華驪周坂曉。注書云。華驪者赤馬也。見穆天子傳云々。右府御覽其注。被借百件書云々。
(古本系 37)

③梁元昔遊。春王之月漸落。周穆新會。西母之雲欲。
周穆新會。西母之雲欲。

後中書王被難云。既而下無小句。有此句。文時之忽忙也。又故源右府命云。梁元者雖不吉之帝。作之取一端也。春王台也。梁元所作也。
(類聚本系六 23)

④秦皇泰山之雨。風消黃雀之跡。周穆長坂之雲。汗收赤驪之溝。
(類聚本系六 28)

⑤左府竹題和歌序。可謂優美。但改黃帝々堯。為炎帝々魁者。弥美歟。是文選成文也。予云。黃帝々堯者。今少許和歌序覺候歟。帥被命云。尚下句。赤人々丸。我始作日。尚片方。可作也。
(古本系 62)

⑥婦嵩鶴舞日高見。飲渭竜昇雲不殘。
件以言詩。被講之時。以言即為講師。誦件句之時。婦嵩二字。飲渭二字。音連。誦之。若有其由。歟云々。為惡朝臣同在其座。件朝臣每文場所隨身之囊。名曰書囊。此入抄等之器也。聞講此詩。不堪情感。入頭於囊。而涕淚數行。時人或感或笑云々。慶滋為政同在此座。後日難曰。此詩犯忌諱。竜昇字尤可避之。此黃帝登遐事也云々。以言聞之。微笑不敢陳一言。大略不足言歟。
(類聚本系四 92)

この中で特に⑥に「黃帝登遐事」と見える記述は興味深いものである。『江談抄』に収録されている穆天子と黃帝に関する①から⑥の記述は、「太子伝」に黃帝伝説と穆天子説話が投影しているのではないかという推測を裏付ける形となっている。

このように、聖德太子を黃帝に見立てて形象化することは『日本書紀』にすでに見られ、それを匡房が「白日昇天」を黒駒説

話に結びつけるという形で『本朝神仙伝』に取り込み、黄帝に比肩すべき太子像を作り上げることとなるのである。

また、匡房の撰述意識に「中国文明へのアンビバレンス」が強く根付いていることはすでに指摘されている。山根対助氏は『江談抄』に記されている「吉備入唐間事」を取り上げ、この説話を「平安朝の知的状況におけるひとつの事実―中国文明へのアンビバレンス」を示す一つの証と見、森正人氏は「続本朝往生伝」の「大江定基」条について、「飛鉢譚にあつて寂照（大江定基、稿者）は、唐土への劣等意識にねざすところの対抗意識・優越意識を体现すべく形象されている」とする。この他、匡房が晩年に藤原実兼を相手に、『本朝統文粹』巻十一、『朝野群載』巻二十に収載されている自筆の「高麗返牒」を、「宋朝賈人云。宋天子有鍾愛賞翫之句。以百金換一篇之句也」と自負した話については、小峯和明氏が「高麗返牒」の述作された背景を詳細に分析し、「宋天子の賞讃は匡房自身の仕かけた仮構ではないか」と新たな問題提起を展開している。これを受けて小川豊生氏は、「都督自贊事」は『白氏長慶集』の序文を原資料として書き換えたとした上で、『江談抄』の中国関係説話は、中国文明へのアンビヴァレントな意識―劣等意識とその裏返しとしての対等もしくは優越意識との混在―によって基底がかたちづけられている」と指摘する。最近では吉原浩人氏が小峯氏や小川氏の論説を肯定した上で、大江匡衡や白居易の関連から「高麗返牒」の作成に秘められた背景を論述している。

『本朝神仙伝』の「上宮太子」条が撰述された背景にもこれらの論説と同じような〈本朝意識〉〈対中華意識〉が底流して

いると推察されよう。

おわりに

以上、『本朝神仙伝』の「上宮太子」条および「上宮太子拾遺記」巻五所収『本朝神仙伝』逸文に見られる「白日昇天」と「尸解」という、登仙法を意味する神仙道の術語である二つの語に注目し、天仙の登仙法と尸解仙の登仙法が同時に聖徳太子に適用されている意味について検討してきた。『本朝神仙伝』以前の太子伝に太子尸解の記述が見られないことから、それは匡房が天喜二年の出来事に触発され、自らの手によって『伝暦』に代表されるそれ以前の太子伝に記されている太子葬送場面の記述を、「尸解」と認定し改変したのではないかということ述べた。また、『本朝神仙伝』の「太子伝」における「白日昇天」という語が、本来の天仙の登仙法という意味を失っているにもかかわらず、匡房が敢えてそれを『本朝神仙伝』に取り入れたのは、中国の穆王説話と黄帝伝説を強く意識した結果ではないかと推測した。今後は『本朝神仙伝』の他の話および匡房の他の作品との関連から匡房の述作意識についてさらに考察を深めていきたい。

注

- (1) 川口久雄『三訂 平安朝日本漢文学史の研究 下』八四六頁 明治書院 一九八八年
- (2) 中前正志「新出『本朝神仙伝』武内宿禰伝逸文について」『古代文化』五五号 二〇〇三年六月
- (3) 平林盛得「『本朝神仙伝』の解剖」説話文学会編説話文学学会報十三号複製 岩田書院 一九九三年
- (4) 日本古典全書『古本説話集 本朝神仙伝』同話の頭注に「上宮太子拾遺記」に「本朝神仙傳曰。繼天喜年中。盗人掘其墓。棺槨不朽。尸骸不見。猶尸解之類也。(巻四)」とある(初版本に見えず)。野口博久氏はこれを受けて「本朝神仙伝」の上宮太子説話について「同書逸文の持つ意味」(『今昔研究年報』第二号 一九八八年)においてさらに詳しく紹介する。
- (5) 注(4)野口氏論文。
- (6) 日本古典文学大系『懷風藻 文華秀麗集 本朝文粹』(岩波書店 一九六四年)二八頁解説を参照。
- (7) 『平安朝の漢文学』二〇一頁 吉川弘文館 一九八一年
- (8) 小原仁「櫻岡・院政期における本朝意識の構造」『日本古代中世史論考』吉川弘文館 一九八七年
- (9) 下出積与『神仙思想』六頁 吉川弘文館 一九六八年
- (10) 現行『抱朴子』(楊明照撰『抱朴子外篇校箋』中華書局 一九九七年)外篇卷三十一・尚博には「文章之與德行、猶十尺之與一丈」となっており、『江談抄』との異なりを見せている。『古本系江談抄注解』(江談抄研究会編 武蔵野書院 一九七八年)ではこれを「匡房の記憶違い」としている。
- (11) 『太子の屍』『本朝神仙伝』と往生伝―『国語国文』57―10、一九八八年
- (12) 詳しくは注(4)野口氏論文と注(11)中前氏論文を参照。
- (13) 『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』勉誠社 一九九二年

- (14) 『聖徳太子の駒』『古代説話の解釈―風土記・靈異記を中心に―』明治書院 一九八五年
- (15) 注(13)に同じ。
- (16) 対中華意識については、森正人氏は「中国文化に対する日本人の劣等感と、それが屈折して顕在化するところの対抗意識・優越感、その複合した意識のあり方を対中華意識と呼ぶ」と定義している(『対中華意識の説話―寂照・大江定基の場合―』『伝承文学研究』25号 一九八一年)。
- (17) 『太子信仰―その発生と発展―』評論社 一九七二年
- (18) 『大江匡房―江談抄の世界―』『日本の説話2 古代』東京美術 一九七三年
- (19) 注(16)に同じ。
- (20) 『大江匡房の高麗返牒―述作と自贊―』『中世文学研究』7号 一九八一年
- (21) 『大江匡房の言説と白居易―江談抄をめぐる―』『白居易研究講座4 日本における受容(散文篇)』勉誠社 一九九四年
- (22) 『江談抄』―大江匡房の高麗返牒自讀談話をめぐって』『国文学解釈と鑑賞』72―8 二〇〇七年
- ※引用に際しての依拠本文は以下の通り。ただし、私に表記を改め、句読点、返り点を施した箇所がある。
- 『本朝神仙伝』『日本往生極楽記』『大日本国法華経験記』『日本思想大系』『日本書紀』『万葉集』『日本古典文学大系』『上宮聖徳太子傳補闕記』『聖徳太子傳』『聖徳太子傳私記』『聖徳太子全集』『上宮太子拾遺記』『聖徳太子御傳叢書』『三宝絵』『新日本古典文学大系』『日本国見在書目録』『矢島玄亮著』『日本国見在書目録』集証と研究、『倭名類聚鈔』『正宗敦夫編』『倭名類聚鈔』(元和三年古活字版二十巻本)、『医心方』『日本古典全集』、『江談抄』江談抄研究会編『古本系江談抄注解』『類聚本系江談抄注解』、『江

都督納言願文集』 〓六地藏寺善本叢刊、〔後二条師通記〕 〓大日本古記録、
『史記』 〓中華書局本、『列子』 〓穆天子伝』 〓論衡』 〓神仙伝』 〓増訂漢魏叢
書、『抱朴子』 内篇』 〓王明校注中華書局本（清・孫星衍平津館校勘本）、『列
仙伝』 〓王照岡校正本

【附記】

本稿は平成十九年度説話文学会大会（於慶應義塾大学、平成
十九年六月十七日）における口頭発表の一部をもとに成稿した
ものである。

（マ ヨウ 筑波大学大学院博士課程

人文社会科学研究科 日本文学）