

神仙の復活

堀 池 信 夫

小序

神仙思想は、われわれ日本人にとってきわめてなじみ深い思想である。日本の各地には神仙にまつわるさまざまな伝承が数多く残されており、そうしたもののひとつをも知らずして成長した日本人はおそらくいないと思われるほどである。

たとえば、その昔、万葉の歌人山部赤人が「神さびて高く貴き」とうたいあげた富士山の周辺一帯をとりあげて、そこに残されている伝承を見てみよう。まず三保の松原（清水市）にはその浜辺での水浴中に若い漁師に羽衣をもち去られてしまう天女の話が伝えられている。富士山南麓の比奈の里（富士市）には八月十五夜の月明に昇天したかぐや姫の生まれたという竹林が現存している。かぐや姫の物語には蓬萊山の玉枝とか、竜の首にかかる五色の玉などが登場し、ことのほか神仙色が濃い。また富士西麓の天子ヶ岳（富士宮市）にはかぐや姫の物語に呼応するかのように、煙となって昇天した姫君の伝承が残されている。霊峰富士をめぐるあたりは、古来より神仙の登場するにふさわしい舞台だったのである。日本には富士をめぐる地以外にも、各所に神仙伝承は多い。まことに神仙の思想はわれわれ日本人の感情の奥深くにまで浸透しているといえるよう。

しかしわれわれにとってこれほど親しみ深い神仙思想も、その源流はじつは中国にある。本稿はわれわれのその感情の遠い水源、中国における形成期の神仙思想の転変を検討することを目的とするものである。

神仙思想はもともと死者の靈魂の不滅を願う古代中国民衆の昇仙信仰にみなもとを発するが、⁽¹⁾転じて超自然的な神仙への信仰と、信仰にもとづく修養実践とによって、生きたまま神仙と交会して救済を受けんとする思想となる。これは修養を重視する点に明らかなように、真摯な求道による救済観をそなえている。これが先秦期の本来の神仙思想の姿であった。だが漢代になるとその求道性は見失われ、現世的な不死の欲望のあくなき追求と、宮廷詩人による華やかな神仙的辞賦の制作がさかんとする。儒教官僚ないし合理的知識人たちは、宗教としての神仙思想を輕視し、その信仰はむしろ巷間において繼承されるのみとなる。ところが、後漢末から魏晉の時期にいたると、社会不安の拡大により人々の宗教意識は昂揚し、それとあいまって知識人の間にも求道的救済観をそなえる宗教思想としての神仙思想が復活することになる。

以上が本稿で検討しようとする形成期の神仙思想の展開の大概である。この経緯の詳細な追究は、漢魏思想史の宗教面の一角を明らかにすることになる、と筆者は考える。

一 「離騷」と「遠遊」——秦漢の神仙思想——

漢代以前の神仙思想については、『楚辞』にもっとも豊かな材料がある。『楚辞』の中でも、その時期の神仙思想の推移を見るためには、神仙世界への遊行という共通テーマをもつ、前四世紀ごろの「離騷」と漢初の「遠遊」とを比較検討することが便利である。

ふつう両作品の間には次のような内容的へだたりが指摘されている。⁽²⁾「離騷」は楚国の民俗的宗教（巫風＝シャーマニズム）の枠内で遊行を語るが、「遠遊」は中国知識人にとって普遍的な老荘思想とか著名な仙人の登場など、拡大された知識基盤の上に成立していること。また「離騷」には屈原の憂国の感慨があふれているのに対し、「遠遊」にはたんに輝やかしい神仙界遊行の讚美しかないこと、等であった。とくに「離騷」のテーマは佞者による忠者の貶謫というものであるため、伝統的儒家的教養人によって熱狂的に支持されてきた。以上の事実のもとに、両作品の宗教的性格について考えようとするとき、その差異を次のように指摘するアンリ・マスペロのことはが示唆的なものとして注目される。⁽³⁾

この二つの詩（「離騷」と「遠遊」——筆者）は……いくつかの点で非常に重要な相異がある。それらは……かれ（屈原）の宗教的な発展における二つの時期を示している。屈原が「離騷」を書いた時、かれはすでに神秘的合一を求めてはいたが、しかしまだそれに到達していなかつ

た。……これに反して「遠遊」においては、かれ屈原は神秘の道の窮極に到達した。

「離騷」と「遠遊」とをともに屈原の作としてしまう文献学的な疑義にもかかわらず、マスベロが神秘的合一という宗教神秘主義思想の視角を導入したのは、卓抜な着想であつた。もちろん両者とともに神秘主義と規定して、それぞれを究極的達成の以前と以後とに分けてしまう点には問題がある。この点について筆者は、「離騷」はむしろ楚の巫風の枠内にとどまるものと思う。だがそのうちに萌していた自我の深奥における究極体験への方向が發展して、「遠遊」の宗教神秘主義に結実した、と考える。そしてこれこそ、先秦から漢初にかけて神仙思想がたどつたひとつの主要な道程だつたと考えるものである。以下これを実際に兩作品に論証することにしよう。

まず「離騷」における神秘主義の萌芽——それは主体的宗教意識の未成熟によってシャマニズムに解消されてしまふが——を検討する。

「離騷」の構成は大きく三部に分かれる。⁽⁴⁾第一部は屈原の分身、主人公正則、字は靈均が、忠誠の志を抱きつつも奸臣におとし入れられる苦悩をえがく。第二部では苦しみの現世を去り、内心よりおこる非日常的感情に従つて神遊に出発するが失敗する。第三部はあらためてシャマンの威力に依拠することによって至高者との交感の道に進むまでをえがく。

以上から問題はおもに第二、三部にあることがわかる。まず第二部から見ると、そこでは現実をみかぎつた主人公靈均がようやく伝説の帝王重華(舜)のもとにたどりつく。そして帝に苦衷を述べるうちに、一種独特の感情におそわれる。

跪敷枉以陳辭兮 ^{ひざま}
跪 ^{ひざま} づき枉 ^{もすこ} を敷きてもつて辭を陳ぶるに

耿吾既得此中正 ^{あき}
耿 ^{あき} らかに吾れすでにこの中正を得たり

その「中正」の感情の内容は、王逸『楚辭章句』に「中心は暁明としてこの中正の道を得、精は真人と合して神と化遊す」といい、朱熹『楚辭集注』には「耿然として自覚し、吾が心すでに中正の道を得たり。上は天と通じて間隔する所なし」という。いずれも内心から発し、神的存在(天)とあい通じた一種の神秘的体験と解している。しかしこれにつづく神仙界遊行の叙途を吟味すると、それがはたして真の神秘体験(エクスタシー)を語っているものか、マスベロが疑っているとおり疑問が残るのである。まずはこの段階の遊行の一端を示そう。それはきわめて雄大華麗にえがかれる。

折若木以扨日兮

若木を折りて日を扨い

聊逍遙以相羊

聊く逍遙してもって相羊す

前望舒使先驅兮

(月の御者) 望舒を前にして先驅せしめ

後飛廉使奔屬

(風の神) 飛廉を後にして奔屬にせしむ

.....

.....

飄風屯其相離兮

飄風は屯まりてそれ相い離れ

帥雲霓而來御

雲と霓とを帥いて来り御う

ところが、これほどすばらしい遊行にもかかわらず、靈均は究極的境地に到達できないのである。というのは、

吾令帝閭開閨兮

吾れ帝の閨をして開けしめんとするに

倚閭闔而望予

閭闔に倚りて予を望むのみ

時曖曖其將罷兮

時は曖曖としてそれまさに罷んとす

結幽蘭而延佇

幽蘭を結んで延佇む

のごとく、靈均は究極の境地たる天門内に入ること拒否されるからである。これは彼が完全な忘我をなしとげえなかったこと、すなわち神秘的達成に失敗して天界における救済を拒否されたことを示している。その失敗はつづく靈均の行動によって証明できる。

彼は美しい神女を求めてさまよいはじめるが、崑崙の閭風山の神女、伝説の神女宓妃、有娥氏の女、有虞氏の二女など、すべてかなえられない。これらの失敗は神的存在たる神女と人間たる靈均との直接的交感の失敗を意味している。彼は内なる非日常的感情から出発したものの、もはやみずからの能力だけでは至高者との交感是不可能であった。彼はそこでその方途をシャマニズムに求める。ここから第三部がはじまる。

靈均はまずみずから占いをおこなってその結果を靈氛という名のシャマンに判断させる。その結果、遠い他国に遠逝すべしとの吉占を得るが、靈均はなかなか決心できず逡巡している。と、そこに突然至高者の使者巫咸が百神をしたがえて天からくだり、靈氛の吉占にしたがうことをすすめる。

欲從靈氣之吉占兮

靈氣の吉占に従わんと欲すれども

心猶予而狐疑

心は猶予て狐疑う

巫咸將夕降兮

巫咸まさに夕べに降らんとすれば

懷椒糈而要之

椒糈(さんしょう入りの飯)を懷きてこれを要う

百神翳其備降兮

百神は(天を)翳いて備に降り

九疑續其並迎

九疑(の山の神霊たち)は續れて並び迎う

皇刻刻其揚靈兮

皇は刻刻て靈は揚れ

告余以吉故

余に告ぐるに吉の故をもつてす

夕べのうす明りの中に突如まばゆいばかりの光がみちあふれ、その光の中を神使巫咸がくだってくるという降神の情景は、シャマニズムの超脱状態の描写以外のなにものでもない。この降神は観点をかえれば神使が靈均の魂に憑依したもの(ポゼッション)とも考えうるだろう。一般的にシャマニズムではこうした非日常状態を得るためになんらかの儀式がおこなわれるが、靈均の場合も山椒入りの精米の供物があることから、降神の儀式がおこなわれていたことは確実である。かくして靈均は至高者との交感への道をついに獲得する。そして靈均はもはや確実になしとげられるであらう交感をめざして飛翔し、上昇の道に入る。

靈氣既告余以吉■兮

靈氣すでに余に告ぐるに吉占をもつてす

歷吉日乎吾將行

吉日を歴えて吾れまさに行かんとす

遶吾道夫崑崙兮

遶りて吾れかの崑崙に道とるに

路脩遠以周流

路は脩遠にしてもって周流る

揚靈霓之睭謫兮

雲と霓(空を)睭謫えるを揚げて

鳴玉鸞之啾啾

玉鸞の啾啾たるを鳴らす

この霊均の上昇しつづける姿をもって、「離騷」一篇はおわる。

さて、「離騷」第二部に存在した宗教神秘主義への萌芽は、「遠遊」に継承され発展した。「遠遊」にはシャマニズムやそのほかの民間宗教の反映もたしかにある。だが「遠遊」の重要な特質はシャマニスティックな儀礼やその他のものではなく、内心に発する非日常的宗教感情による神遊を通じて、至高者との究極的交感合一（エクスタシー）をなしとげて、救済をうけることにある。こうした救済観はまさしく宗教神秘主義といつてよいだろう。

「遠遊」の主人公は霊均のような劇的英雄ではない。本人はむしろ凡人であると自覚している。だが同時に求道者としての自己をも自覚しており、理想と能力との落差の大きさに悲しみとみじめさはいや増し、もはや何を考えているかさえもわからぬ、たゆたうがごとき心理状態におちいつてしまふ。

悲時俗之迫阨兮

時俗の迫阨を悲しみ

願輕拳而遠遊

輕拳く遠遊せんと願うも

質菲薄而無因兮

質は菲薄して因る無く

焉託乘而上浮

焉にか託乗て上り浮ばん

意荒忽而流蕩兮

意は荒忽として流蕩い

心愁悽而増悲

心は愁い悽みて増す悲しむ

だが、この心理のままにあるうちに、彼はいつとはなく尋常ならざる感覚にひきずりこまれてゆく。

神儻忽而不反兮

神は儻忽にして反らず

形枯槁而独留

形は枯槁びて独り留まる

内惟省以端操兮

内に惟い省みてもって操を端し

求正氣之所田

正氣の由る所を求む

漠虚静以恬愉兮

漠として虚静にしてもって恬愉やすらぎ

澹無為而自得

澹しずかに無為にして自得す

形穆穆以浸遠兮

形は穆穆ものしずかにしてもって浸く遠く

離人羣而遁逸

人羣よなかを離れて遁逸のがれ

因氣変而遂曾拳兮

氣の変りに因りて曾たかく拳あがり

忽神奔而鬼怪

忽たちまち神のごとく奔りて鬼怪ふかしぎなり

みずからの内に発する鬼怪ふかしぎな感情の高まりから、いよいよ神遊がはじまる。主人公は神仙界をひとめぐりしたのちに天門の前に到着する。靈均

の前にはこの天門は閉ざされたままであった。だが「遠遊」の主人公には、この天門は開かれる。ここが「離騷」との決定的差異であり、これこそ「遠遊」の内的宗教意識の成熟を示すものである。開かれた天門は至高者との交感合一への道である。彼はついに天門内部に足をふみいれる。

命天闔其開闔兮

天闔もんぼんに命じてそれ闔を開かしむるに

排闥闔而望予

闥もんを排ひらきて予を望む

召豊隆使先導兮

(雲の神) 豊隆を召して先導せしめ

問大微之所居

(天帝の宮庭) 大微あの居る所を問い

集重陽入帝官兮

重陽てんに集とどまりて帝宮に入り

造旬始而觀清都

(北天の星) 旬始いたに造りて(天都の)清都を觀る

門内にいたるや、主人公は勇躍して清都に向けて一直線に遊行をつづける。その沿道の情景描写は、まさに「遠遊」の白眉である。「離騷」の語句のいくつかを襲用しつつも、その雄渾な表現は主人公の生命の飛躍エウレンをあます所なくつたえている。

駕八竜之婉婉兮 八竜の婉婉たるに駕し

載雲旗之透蛇 雲旗の透蛇けるを載つ

建雄虹之采旄兮 雄虹の采旄を建つれば

五色雜而炫耀 五色雜わりて炫耀けり

.....

驅彗星以為旂兮 彗星を驅りてもって旂となし

舉斗柄以為麾 斗柄を挙げてもって麾となす

この壮大な神遊こそ絶対なるものとふれあった魂の躍動を示すものである。それはまことに生き生きとした直接的感覚だっただろう、と筆者は思う。この合一によって主人公の魂はまぎれもなく救済に到達したのであった。

超無為以至清兮 無為を超えてもって至清

与泰初而為隣 泰初と与に隣となる

至高者との合一のエクスタシーの中に、「遠遊」一篇の幕はおろされるのである。

「離騷」から「遠遊」への神仙思想の展開は、楚地方の古来のシャマニズムが、「離騷」や「遠遊」の作者などの知識人の手によってしだいに洗練の度を加えてきたことを示している。すなわち楚地方の場合、漢代以前の神仙思想は、漢初ごろまでにはシャマニズムの枠組を脱して、内的宗教意識の成熟による宗教神秘主義の方向にすすみつつあったのである。

二 武帝と司馬相如

漢代に入ると神仙思想は楚風のものよりも斉燕地方におこったものが主流となる。武帝(140~87 B.C. 在位)の時期の神仙思想も基本的に

は齊燕風のものであった。その特徴は「遠遊」風の精神的なものではなく、神仙に遭遇すると長命不死を獲得できるので、そのための術を研究するという、まことにフィジカルなものであった。

この思想は秦の始皇帝が斉人徐市（福）に大艦隊を編成させて蓬萊など三神山の仙人に会って不死の神薬を求めさせた大航海⁽⁸⁾のかた、齊燕の方士たちによって喧伝され広がったものであった。⁽⁹⁾ 漢の高祖の功臣張良（Liang, C.）に次のような話柄がある。⁽¹⁰⁾ 彼は晩年、現世での仕事はおわったと、「人間の事を弃つるを願ひ、（神仙）赤松子に従いて遊ぶを欲するのみ」と、仙術を学んだが、たまたま高祖の崩御にあい、ま

だはたらいてほしいとの周囲のすすめによって仙道の実践を中断したという。この一事によっても神仙術の浸透が知られる。齊燕の方士たちは巫的性情をもっていたが、「方士」と称したのはたんなる降神ないし口寄せを越えて、経験的医術などのなんらかの積極的技術をもっていたからである。なかには巫術よりも純粹な技術によって歴史に名をとどめる方士もいた。⁽¹¹⁾

たとえば太初曆制定の際⁽¹²⁾に方士唐都なる人物が登場するが、彼の特技は天才的な天文觀測術であった。⁽¹³⁾ 彼は司馬遷の天文学の教師でもあったが、⁽¹⁴⁾ その技術は純粹に科学技術と評しうる内容をそなえていた。

シャマンの儀礼中に科学的な技術がもちいられた実例として、武帝が最愛の李夫人を失った際の齊の方士少翁の魂招きの儀式中に、帷帳に李夫人の姿がかびあがったという話柄がある。⁽¹⁵⁾ ここではトリックとして幻灯のようなものが使われたと思われる。⁽¹⁶⁾ 別の例として方士李少君の不老長生の技法がある。それはかまどを淨めて鬼神を招き、丹砂を黄金に変えてその黄金で食器を作り、それで飲食すると延命でき、そのうえで神仙に会って封禪をおこなえば不死となるというものだった。⁽¹⁷⁾ 李少君の術は中国最古の錬金術であり、そこには化学的背景が想像される。⁽¹⁸⁾

李少君の技法には封禪がふくまれていた。その封禪は武帝の神仙思想では重要な位置を占めていた。それはじつは武帝即位のはじめから「上、儒術を郷^{きよ}え賢良を招き（その儒者は）……巡守・封禪・改曆・服色の事を草す……」（史記、封禪書）と、儒教の立場からの政治的的に数えられていた。その根本には「泰山に封じ、梁父に禪するは姓を昭らめ瑞を考らむる帝王の盛節なり。……もって天慶に順成して万世の基を建てん」（漢書、兎寛伝）との理念があった。だが武帝にはみずから神仙になりたいという野望があった。たとえばさきほどの方士少翁が「神に通ぜんと欲すれば、宮室被服、神に象るにあらざれば神物いたらず」（漢書、郊祀志）と進言すると、帝は宮室の装飾などいっさいを神仙界に似せた豪華なものに変えてしまった。また齊の方士公孫卿が、黄帝は妃と臣下七十余名を竜にのせて昇天したと語ると、武帝は「ほんとうに黄帝のよ

うになれるのなら、妻子などスリッパをぬぎすてるように捨ててゆくのに」と慨嘆したとい⁽¹⁹⁾う。かくして封禪の儀式は武帝の神仙への野望のもと、儒教からの推進もあって、いよいよ行われることになった。

ところが実行にあたって「すこぶる儒術をもってこれを文^か」(史記、封禪書)ろうとしたのにもかかわらず、儒者たちは儀式のやり方を示すことができなかった。武帝は「ことごとく諸儒をやめて用い」(史記、封禪書)なかった。武帝のこの時期、儒教の祭祀儀礼はまだ完成定着したものでなかったのである。そこで武帝は「みずから儀を制し」(漢書、見寬伝)て泰山にのぼり、みずから司祭となって儀式を実行したのであ⁽²⁰⁾った。すなわち封禪の儀礼の内実は、もっぱら武帝個人の神仙になろうとする野望の実現のためのものであった。

ところで本来の斉燕の神仙思想は人間のままで不死をめざすもので、人間から神仙への変化をめざすものではな⁽²¹⁾かった。始皇帝の大艦隊も、現世の権力・栄華をそのまま延長せんとする人間のままで不死願望であり、李少君の錬金術も人間のまま不死となる技法であった。人間のま⁽²²⁾ま不死となるか、人間をやめて超人間になるか、その間には越えがたい本質的なみぞがある。してみると武帝の「神仙になる」思想は、たんに斉燕の神仙思想から直接にみちびかれてきたものとは思われない。人間から超人間へと飛び越えようという武帝の野望を醸成した契機、筆者はそれは斉燕ではなく楚風の神仙思想の性格にあったと考えたいのである。

楚風の神仙思想は前節でみたように漢初にいたるところまでには、至高者との合一による救済を志向する宗教神秘主義思想の方向に展開して⁽²³⁾いた。その際、合一の境地は、あたかもみずからが神仙となって神遊し、天宮に入城するがごとき表現がなされていた。すなわちこの神秘主義的な楚風の神仙思想⁽²⁴⁾と、不老不死を追及する斉燕の神仙思想とが、武帝という傑出した人物において結びつき、「神仙になる」「神仙思想が成立したと考えるのである。

なお漢朝の文化の底流に楚風が流れていたのは、四面楚歌の垓下の戦をはじめとして、高祖とその重臣たちがほとんど楚地の出身だ⁽²⁵⁾ったこと、武帝の皇后が呪詛する際のシャマンが楚服という名⁽²⁶⁾であったこと、長門宮の幔幕が楚風の組ひもで結ばれていたことなど、さまざまの零細なことがらを通じて知ることができる。また『楚辞』が漢帝室で読まれていたことも、淮南王劉安が武帝に命ぜられて「離騷伝」を作ったとい⁽²⁷⁾う事実から明らかである。

武帝の「神仙になる」神仙思想の形成にあたって、みのがすことのできないもうひとつの要素は、司馬相如の文学が武帝の野望をかきたてていたという事実である。

蜀の成都の田舎詩人司馬相如が、武帝の知遇をえて宮廷詩人として活躍するチャンスを与えたのは、その作品「子虚賦」が武帝の好尚になつたからであつた。⁽²⁸⁾「子虚賦」の内容は楚王の狩獵のありさまを夢幻的にえがいたものであつた。相如は召し出されたのち、知遇にこたえるために「子虚賦」の続篇「上林賦」を書くことにした。それは楚王の遊獵よりもはるかに壮麗な天子の狩をえがくものであつた。天子の遊獵は神仙的な辞句をつらねて華やかに形容される。⁽²⁹⁾

於是乘輿

ここにおいて(天子は)輿に乗り

弭節徘徊翱翔往来

弭節と徘徊し翱翔往来す

軼赤電遺光耀

赤電を軼え光耀を遺れ

追怪物出宇宙

怪物を追ひ宇宙に出ず

然後揚節而上浮

然るのち節を揚げて上浮し

陵驚風歷駭森

驚風を陵ぎ駭森を歴て

乘虚亡与神俱

虚亡に乗り神と俱にす

この表現は、あらかじめ狩獵の情景ということを知らなかつたならば、仙人が現実の世界を越えて神秘の境域を遊行しているかとみまごうばかりである。しかしそれはじつは現実の世界を越えるものではない。相如は現実に実現しうる極限的欲楽をえがきつくそうとしているにすぎないのである。狩獵の場にはいつのまにか神女のように美しい女性たちが登場する。「——かの青琴・慮妃のごときの徒、絶殊離俗、妖冶と閑都、靚^{あづきり}、莊と刻飾、便嬾^{たのやか}に辯約^{なまよか}に——」と、悦楽のかぎりがつくされる。だが相如は天子を英明なるものと考えていた。その天子はこの快樂を否定的にみはじめる。天子は「ああ、これはなほだ奢侈なり」と嘆声を発するや、

出徳号省刑罰

徳号を出して刑罰を省き

改制度易服色

制度を改めて服色を易え

革正朔与天下為始

正朔を革めて天下と始めをなす

と、理知的な儒教的君主に変身し、万民を安んぜしめんとするにいたるのである。

「上林賦」は、「神の髣髴たるがごと」(子虚賦)き世界を、この世にありうべきものとしてえがこうとするものであった。だが賦の結末はその意図からするとあまりにも教条的すぎた。顔師古などは「説者すなわち謂う、この賦すでに史家の刊刻を経てその意を失う、と」(漢書、司馬相如伝、師古注)と述べているほどである。だが、筆者は、相如は召し出されたばかりで、武帝の神仙好みを承知しつつも、為政者としての英明さをも考慮して「上林賦」を作ったのだと思う。その後、彼が武帝の本意を察し、儒教的潤色は無用だとさと、実現しうる現実的な華美な神仙世界をひたすらにえがきこんだ作品が「大人賦」である⁽³⁰⁾。

「大人賦」の神仙思想は、従来のそれとくらべると百八十度の転換ともいえるほどにみに異なっている。『漢書』『司馬相如伝』によると、「大人賦」作成の契機は次のようなものであった。

相如おもえらく、列僊の儒、山沢の間に居り、形容はなはだ臞^こせたり。これ帝王の僊意にあらざるなり、と。すなわちついに「大人賦」を奏す。

現世を拒否して救済を求める「遠遊」の主人公のようなやせこけた求道者は、帝王の僊意にそぐわぬと相如は考えた。彼はなんの修養もせず、世俗的権力を握ったまま、美味飽食、麗姫管絃を堪能し、肌の色もつやつやと赤味のさした、新しい神仙の姿を創造せんとしたのである。その「大人賦」の特徴の第一はなんといっても主人公「大人」の性格設定にある。

世有大人兮

世に大人有りて

在乎中州

中州^{ちゆうしゅう}に在り

宅弥万里兮

宅は万里に弥^{あまね}きも

曾不足以少留

曾^{そと}てもって少くも留まるに足らず

この「大人」はまぎれもなく版図広大なる中華帝国の統治者、偉大なる人君、武帝である。この賦の主人公は、それゆえにはじめから常人の域を超えた大きな能力をもっている。究極的達成のための修養などは必要としない。大人のめざす世界は、したがって凡人の修養などで参与するものではない。肉付きのよい超人的主人公の創造は、万人に開かれる宗教思想としての可能性を排除し、たったひとりのための信仰を作り出すことを意味していたのである。

さて、賦の進行を追おう。大人は型通りの遊行に入るが、その構想は「遠遊」をモデルとする⁽³¹⁾。彼は天地をあまねくめぐったのち、神の宮殿に入城することとなる。ここから「遠遊」とは様相を異にしはじめる。

排闥闔而入帝宮兮
闔闔を排^{ひら}きて帝宮に入り

載玉女而与之歸
玉女を載^おせてこれとともに帰る

「遠遊」では天宮に入り、神と合一する救済が究極の目的であった。ところが大人は神との合一など見向きもしない。それどころか帝宮の玉女たちを乗物にのせてひきさらってつれ帰るというのである。至高の帝宮にひとときでも長くどまろうとする意志などまったくない。玉女をつれ帰るというのも快楽が目的であることを如実に示しており、中州に君臨する大人にいかにもふさわしい。

以上みてきたところからすると、「遠遊」の結びをそのままなぞったかに思える「大人賦」の結びにも、重要な特徴が存することがわかる。両作品をくらべてみよう。

「大人賦」

下は崢嶸として地無く

上は寥廓として天無く

眩^{くら}暈^{えん}を視て見る亡く

敵愾^{てきざい}を聴きて聞く亡く

虚亡に乗りて上り還み

超として友無くして独り存す

「遠遊」

下は崢嶸として地無く

上は寥廓として天無く

儵忽^{しやうこつ}を視て見る無く

敵愾^{てきざい}を聴きて聞く無く

無為を超えてもつて至清

泰初^{たいしよ}と与に鄰をなす

こまかな差異はともあれ、最後の一行の差異は決定的に重要である。「遠遊」が「泰初とともに郷をなす」と、神的存在との合一をもって終るのに対して、「大人賦」は「超として友無くして独り存す」という。すなわち大人はあらゆるものを越え、匹敵するもののない高みに達するのである。それは大人みずからが神をも越える至高者になろうとする不敵な意志を示すものである。とすると、このような思想は真摯な宗教的実践、あるいは敬虔な信仰などを背景とする宗教思想からは生まれてきにくい思想である。

すなわち、司馬相如のえがく武帝の神仙思想にはふつうの意味での献身的敬虔な信仰心はなかった。相如にとって（そして武帝にとっても）、神仙世界とは現実における最高の悦楽にほかならず、神仙になることは、人間わざを大きく越えるその悦楽を実際に手中にすることであった。彼らは至上の神仙世界をそのまま現実にひきよせようとしたのである。

以上の司馬相如の立場からすれば、武帝は当然神仙になるべきであった。封禪も当然なされるべき手つづきであった。相如自身は持病の消渴とくとうの悪化により武帝の封禪の時までその命をながらえることができなかった。死後、妻の卓文君の手もとに一卷の書が残された。そこには武帝に封禪をすすめる熱烈なことがつらねられていた。彼は死にいたるまで、武帝が神仙になることを熱望していたのである。それはとりもなおさず、司馬相如自身の神仙思想の実現だったからである。

三 揚雄——宗教的生命力の喪失——

司馬相如から約百年後の前漢末期、蜀の成都にひとりの辞賦作家がいた。揚雄（53B. C. ~ 18A. D.）字を子雲⁽³²⁾という。彼は郷土の先達司馬相如の後継者として、いつの日にか都の文壇にデビューしようと、営々と賦の制作にはげんでいた。そのかいあって、当時の文壇に通用する力量をきずきあげたが、⁽³³⁾その技量をひっさげ、青雲の志に燃えてはじめて上京したのは、青年と呼ぶにはややおそい、もはや四十才にほど近いころであった。都に上った彼の、宮廷詩人となって文名を馳せんとする野望のかなえられるチャンスは、まもなく到来する。

時の皇帝成帝はあとつぎの男子の生まれないのを気に病んでいた。そこで甘泉の泰時と汾陰の后土とに郊祀して祈願することを計画し、その儀式の盛大さを後世につたえるために、すぐれた詩人を求めていた。そしてたまたまその詩人として揚雄を推薦する人物がいたのである。

ところで陝西省の甘泉に秦時をたてて太一を祭り、河東の汾陰に后土を祭ることは、宗教ごのみの武帝が、巫や方士らの意見によって郊祀礼の一環として制定したものであったが、以後八十年間、漢室の慣習として都から遠くはなれた甘泉と河東とで祭祀をおこなうことになっていった。ところが成帝の初期、匡衡・張譚らの儒家思想家たちが、郊祀は周の文王・武王以来、帝の居所たる都でおこなうべきもので、武帝は甘泉や河東に滞在したことがあったからその地でおこなったにすぎないのだ、という意見を上奏した。⁽³⁵⁾ 彼らは、経費面からも都での郊祀が至当であると力説し、建始二年(37B.C.)からは長安郊外でおこなわれることとなった。

儒家思想家たちはこの郊祀場所の移動を契機として、各地の祠のうち儒家の礼の思想と矛盾するものの廃止をおし進めた。また郊祀礼自体からも武帝以来の民間宗教的色彩を洗い落そうとはかった。⁽³⁶⁾ 彼らの行動の理論的根拠には、『礼記』『曲礼』にみえる「禱祠祭祠、鬼神に供給するは、礼にあらざれば誠ならず莊ならず」のごとき思想があったのであろう。ともかく儒家は、武帝の封禪に対応できなかったような状況を脱し、宗教儀礼においても思想統一をもくろむほどに発展していたのである。

さて、儒家の企図がひとまず成功して長安で郊祀がおこなわれたその日、長安は未曾有の大風災害におそわれた。人々はこれをたたりだと恐れ、郊祀はこの時一回きりで以後十五、六年の間、まったくおこなわれなくなってしまった。永始元年(10B.C.)にいたり、成帝の皇太后は、天子にあとつぎのないのは甘泉と汾陰とを移したたりだと、ついに甘泉・汾陰の復活を詔したのである。⁽³⁷⁾ 揚雄が宮廷詩人へのパスポートを手にしたのは、じつにこの時であった。

揚雄が甘泉の盛儀に従って帰京したのち、心血をそそぎ、きらびやかなレトリックをちりばめて作りあげた「甘泉賦」は、彼のもっとも有名な作品となった。だが彼の真の目的は華やかな修辭にではなく、むしろその辭句を通じての成帝への諷諫にあった。⁽³⁸⁾ 彼の信念は、士たるものの賦作は諷諫にある、というものであったからである。

彼は「甘泉賦」に次のような構想をもちいた。まず全体の構成は「大人賦」を継承した。⁽³⁹⁾ 「大人賦」が主人公を武帝に擬したことを利用して「甘泉賦」の主人公を成帝に擬したのである。⁽⁴⁰⁾ しかし主人公の神遊の内容は一転して倫理的色彩の濃いものに変更したのである。以下、諷諫の内容ともかわる遊行のようを追ってゆくこととしよう。

「甘泉賦」の主人公は若干の前置きのもの、型通りの遊行に入る。

於是乘輿

ここにおいて輿に乗り

乃登夫鳳皇兮翳華芝

乃ち夫の鳳皇に登り翳うに華芝もてす

駟蒼螭兮六素虬

蒼螭を駟（四頭だて）に素虬を六とし

螭略蕤綬瀛庫綽纒

螭り略り蕤綬りて綽纒は瀛る

帥爾陰閉霽然陽開

帥爾にして陰閉じ霽然にして陽開き

騰清霄而軼浮景兮

清霄に騰りて浮える景を軼る

この遊行は長くつづけられるかと思われるが、意外にもほとんどすぐに天門の前に到達する。

登椽欒而徂天門兮

椽欒（の山）に登りて天門に徂り

馳閶闔而入凌兢

閶闔に馳けて凌兢に入る

かけ入った天門内部は、背すじの寒くなるような聖なる領域であった。そこからは、はるかかなたに盛儀の地甘泉にそびえる通天の台が遠望できらる。

是時未轅夫甘泉也

この時いまだ夫の甘泉に轅らざるなり

乃望通天之繹繹

乃ち通天の繹繹たるを望む

みはるかす光景はこの世ならぬほど莊嚴である。主人公はその光景の中をさらに遊行をつづけ、ついに甘泉に到着する。到着したその地は、この世ならぬ地と思いきや、まったくの現実の地である。そびえたつ美しい館と台。主人公は魂を清め、氣持をこらして神々の宮殿に入り、「西王母を想い、欣然として寿を上る」のである。

さてここからが「大人賦」と大いにことなり、揚雄の諷諫の意が発揮される場面となる。⁽⁴¹⁾「大人賦」の主人公は天宮の玉女をつれ帰った。だ

が「甘泉賦」の主人公は美女たちをつれ帰るのを拒否するのである。

屏玉女而卻處妃

玉女を屏け處妃を卻く

玉女無所眺其清虛兮

玉女もその清き虚を眺むる所なく

慮妃曾不得施其蛾眉

慮妃も曾てその蛾眉を施すを得ず

揚雄の考えでは、天子にとってもっとも必要なものは美女との悦楽ではなくして、

方輿道德之精剛兮

まさに道德の精剛を擧り

佯神明与為賓

神明に佯^{ひそ}しくしてこれと賓^{とも}となる

のごとき英知であつた。成帝の甘泉での郊祀は儒教的郊祀礼にあえてきからつた現世的願望にもとづくものだった。詔の名目がたゞりであることも、呪術的伝統をうかがわせる。とすれば、成帝に儒教的英知に復帰することを諷諫する「甘泉賦」には、甘泉や汾陰の郊祀をもういちど長安郊外にひきもどそうとする儒家の立場からの政治的意図がこめられていたともいえるだろう。

ところで揚雄は甘泉の盛大な儀式を忠実にはえがかなかつた。「甘泉賦」には、郊祀の実際ではなく、神仙的情景がえがかれたのである。⁽⁴²⁾そして、その神仙の内容に注意すると、従来の神仙思想とはやや様相を異にしていることがわかる。西王母の登場など、従来のものに見られなかつた新たな要素が存することもそうである。民間の神仙思想が武帝の時期よりもいつそう展開していたことの反映とみてよいであろう。

しかしそれよりもまず、成帝の郊祀の目的は自分が死ぬことを前提とした、あとつぎを望んでのことであるから、不老不死の神仙思想とは異なっていることが注意をひく。揚雄が描写のために神仙思想を導入したのは本来そぐわないと思われる。また表現内容については、神仙思想では従来現実を超えた領域だった天門内部に、甘泉という現実の地が設定されているのは気になる点である。もちろん揚雄は甘泉を聖地と認識していただろうが、それにしても従来の天門内部の超越性は欠落している。そのうえ彼は、天門内部においても主人公に儒教的英知をつらぬかせようとしているのである。

以上からひとまず次のようなことがいえるだろう。それは、前漢末期の知識人には儒教的合理性が深く浸透しており、彼らにとって神仙思想のもつ（さまざまな意味での）宗教的生命力は二次的なものとなつていた。彼らにとってそれは信仰の対象ではなく、文学創造の源泉として、その感情に生き生きとしたエネルギーを供給するもの、また儒教倫理宣布のための有効な手段であつた。神仙思想本来の宗教性よりも、文学創造の源泉としての神仙世界を継承する文学者としては揚雄ののちには班固・張衡などをあげうる。⁽⁴³⁾

揚雄は儒教の合理性のもとに賦を書いた。おそらく宗教としての神仙思想のもつ非合理的側面は彼にとって必ずしも魅力あるものではなかつた。

たろう。彼はその著『法言』『君子』篇において次のように神仙思想を批判する。

或る人問う、「人の仙というものの、これありや。」

（揚雄曰く）「ああ、われ聞く、伏羲・神農は歿し、黄帝・堯・舜は殂落して死せり。文王は畢に、孔子は魯城の北に（眠る）、と。ひとり子のみその死するを愛しむか。（不死は）人の及ぶ所にあらざるなり。仙もまた子の業に益なし。」

或る人曰く、「世に仙なくんば、すなわちいづくんぞこの語を得ん。」

（揚雄）曰く、「語なるものは驚愕しきにあらざるか。ただ驚愕しきは、よく（この世に）無きものをして有らしむるなり。」

神仙思想を儒教倫理の諷諫手段として利用するのみであった揚雄がその後半生、宮廷詩人たることをみかぎって儒教的合理主義思想家に劇的な大転身をとげてゆくのは、必然的なことであつたといえるだろう。

四 『論衡』『道虚』篇をめぐる

前漢から後漢にかけての知識人たちは、神仙思想を積極的には信じなかった。班固（32～92A. D.）はその著『漢書』『藝文志』において「神僊とは……ある者もつばらもつて務となさば、すなわち誕謾怪迂の文いよいよもつて多し。聖王の教うるゆえんにあらざるなり」といい、桓譚（～56A. D.）は『新論』⁽⁴⁵⁾において神仙は学びうるとの主張に反論して「人、愛養するを欲するといえども、何ぞよく衰えざらしめん」と断ずる。民間信仰一般についてみれば何休の『公羊伝』⁽⁴⁶⁾注釈にも批判がみられる。以下に論じようとする王充（27～96? A. D.）は、そうした中でもっとも徹底して民間信仰や神仙思想を排撃した人物であつた。

王充はその著『論衡』『道虚』篇において神仙思想批判の一大論陣を張っている。⁽⁴⁷⁾そこには批判という目的上、資料として当時の神仙思想の伝承や教説が多数記録されている。したがってわれわれにとっては幸運なことに、『論衡』『道虚』篇の検討によって、合理的知識人の神仙否定の立場と、一方巷間における具体的神仙信仰の様相とを同時にうかがい知ることができる。王充の批判の追跡は、当時の神仙信仰を知ること

に通ずるのである。

批判の一例をみよう。淮南王劉安の昇天伝説に関するものである。劉安は諸客をいんぎんにもてなしたがために、道術の士数千が淮南の地に集まった（それらの人々によって『淮南子』が編まれたのは著名な事実である）。その中には奇方異術の深奥をきわめたものもあり、劉安はそれらについて「道」を得て、家族ともども家畜まで仙薬を食べて昇天して神仙になった、という。淮南は楚地である。だから根強い伝統的シャマニズムもこの伝承を生む素地にあっただろう。この伝承は当時広く知られていた。

王充はこれに対して「道を好み仙を学ぶの人、みなこれを然りというも、これ虚言なり」と批判する。批判の理由は、まず人間である淮南王は鳥と異なり羽がないのだから天に飛べるはずはないからというのである。当時「道を好むの人……人能く毛羽を生じ、毛羽備さにそなわれば能く天に升ると謂うなり」という伝説が広くおこなわれていたが、これへの批判でもあった。そして、天に通ずる路は崑崙にあるはずだが、淮南王が崑崙にうつたという伝承も文献も存在しないという批判がつづく。これらの批判からみて明らかなのは、王充の批判は神仙それ自体の直接的否定ではないことである。王充の神仙昇天否定の立場はたしかに正しいが、批判の具体的手づきには、われわれの眼からみてやや問題があることが推測しうる。そのためにもう一例をみてみることにしよう。

『淮南子』『道応訓』にみえる盧敖と仙人との対話への王充の批判がそれである。対話の内容はここではそれほど問題ではない。重要なのは対話中の仙人が合醵はまぐりの肉を食していたことに對して、「道を為す者、金玉の精を服し、紫芝の英を食せば、精を食して身軽きがゆえによく神仙たり」という説が当時おこなわれていたことを論拠として、人間の食べるはまぐりを嚙くはる仙人は眞の仙人のはずはない、と論じている点である。明らかだろうが、これもまた仙人自体の否定にはなっていない。王充の論理展開ないし論理の脈絡は、その批判の目的の本質的合理性にくらべて、かなり不合理な部分が存している。とはいえ神仙思想は、王充にとってあまりにも非合理的すぎた。神仙が存在しないことなど、自明だった。だから論理の若干の不整合などは知識人の合理性をしゃにむにつらぬこうとする彼の意識の前には些細なことだったのである。

「道虚」篇にはその他さまざまな伝承が批判されているが、次にあげる諸例はことに興味深い。列挙しよう。

辟穀不食による度世、真人は氣を食すること、導氣養生による度世不死、藥物の服食による延命度世、等々。後年『抱朴子』において大成される神仙術の基本型はここにほぼそなわっている。王充はそれらすべてを「虚なり」と否定している。だが、これらの実践からは、当時の巷間

の生き生きした神仙信仰のようすがうかがわれる。これらの実践の技法の起源は先秦にさかのぼるものもあるが、人々の間にはその伝統が脈々と息づいていたのである。⁽⁴⁹⁾

人々が神仙信仰を継承していたのは、それにとりなり実践技法が実生活に役立つからであった。たとえば薬物についていえば、輕身益氣して神仙に接近せんとする目的のために、当時多くの薬物が作られていた。王充によればそうした薬物知識は一般にかなり流布していたらしい。すなわち、すでに一度引用した、

聞くならく道を爲す者、金玉の精を服し、紫芝の英を食せば、精を食して身輕きがゆえによく仙たり。

との説である。金玉の精などの実際の薬効はうかがいしれぬが、こうした神仙薬をふくめて、さまざまな薬品の効能が経験的に確立していったのは確実である。⁽⁵⁰⁾とくに日常的に効能の経験できる薬品については王充も否定はしない。すなわち、

それ薬物を服食して身を輕くし氣を益すこと、すこぶるその驗あり。

という。だが彼はつづけて、

かの延年度世のごときは、世にその効なし。

と、神仙不死のことは頑強に否定しつづけている。彼は経験的薬効と神仙不死とを切り離して考えていたのである。これはわれわれからすればまことに当然の認識である。また漢代の知識人として『史記』『扁鵲倉公列伝』以来の経験医学への信頼を示すものでもあろう。だが当時の一般人の人々にとってもそれは当然のことだったであらうか。人々はむしろ薬効と不死とを連続するものと考えていたのではないだろうか。

『太平御覽』九八四に引く『孝經援神契』に次のようにいう。「仙薬の上なるものは丹砂、次はすなわち黄金……」と。つづいて白銀・諸芝・五玉・五雲・明珠等々とランクがあり、全二十五薬がみえている。十四、五位ぐらいからは現実に処方されている薬品がみえており、十四位の「曾青」は後漢の処方記録『武威医簡』⁽⁵¹⁾では目薬に使用、十六位の「茯苓」(服薬)は前漢の処方『馬王堆五十二病方』⁽⁵²⁾ではかゆみどめに、二十二位の「石韋」⁽⁵³⁾は『五十二病方』では尿路結石につかわれている。またとくに上位八位にある「禹余糧」⁽⁵⁴⁾は、『武威医簡』では利尿の特効薬風にあつかわれている。これらからして日常的薬品と神仙薬とは一連のものと認識されており、ランクの下位から上位にむかって服薬を推しすすめれば、いつかは不死にたどりつけると考えられていたといえよう。薬効が明らかである以上、その究極に不死があるのは確実であるとし

て、人々は神仙を信じたのである⁽⁵³⁾。信じたからこそその宗教的情熱とあいまって、治病に有効な薬品や技術の研究も一層進展したのである。この点からみれば、試行錯誤的に漸進する前近代的医薬学にとっては、王充のような薬効と信仰とを分けてしまう合理的知性は、発展のための根源的情熱を阻害するものであった、といえよう。

薬効と神仙とを一連のものにとらえる人々の信仰心は、合理的懷疑論者王充にとっては不可解だったかもしれない。王充がかつて第五倫の支配下にあつて民間信仰を淫祠邪教として規制をはかったのは彼の民間宗教理解の立場を示している。すなわち王充の合理精神の批判の矢は、いわゆる天遣説批判において統治層にむけて放たれていたのと同様に、宗教的批判においては民衆にむけて放たれていたのである⁽⁵⁶⁾。

前漢から後漢にかけての時期の知識人の理性にとっては、神仙思想はナンセンスともいうべきものであった。だが合理的理性を誇る知識人としても人間である。たとえば死の恐怖は、理性ではわかつていても感情的には逃げ出したくなる。理性的な王充すらも、その晩年には死への恐れから「養氣自守、食を適(宜)にして、……服藥引導して、性命の延ばすべきと斯須老いざるとを庶冀う」(論衡、自紀)と、神仙術を実践しているのである。王充の場合、その実践は「すでに晩くして(苦さに)還ることなく」(自紀)、自分自身の本来の理性を確認するにおわった。

王充よりも先立つが、新の王莽も晩年には神仙への志向をもった⁽⁵⁷⁾。天鳳六年(94 A.D.)に盜賊の撲滅を祈願する改元をおこなおうとして、上天に遷した太一・黄帝にあやかる符命にしたがわんと書を下したり、匈奴を攻めるのに服藥すれば三軍不飢、しかも飛ぶことができるのと方士の説を実際に試みて失敗したりしている。このような、政治に神仙の威力をもちこもうとする王莽のあがきを、理性ある人々は「みなこれを笑」(漢書、王莽伝)ったという。

またその他『後漢書』の「方術伝」「逸民伝」などには知識人のなかにも神仙術を実践したものがいたことをつたえている。王莽やそして王充の晩年に見られるように、知識人が神仙思想に積極性を示すのは、彼らの理性が感情を抑えきれなくなった時のようである。したがって彼らの感情の根底には、じつはつねに神仙思想が伏流水として流れていたのかもしれない。しかしながら、やはり理性的な知識人の大勢は、彼らの理性においてそれを否定していたと考える方が、筆者には自然のように思われる。そうした知識人の知性のもとにうたわれているのが次の詩であらう。

服食求神仙

服食して神仙を求むるも

多為藥所誤

多く藥の誤まつ所となる

不如飲美酒

美酒を飲み

被服紬与素

ねりぎぬしらぎぬ
紬と素とを被服するに如かず

(古詩十九首、十三)

一方、一般の人々は合理的知識人とはことなり、神仙思想を宗教としてまると繼承しつづけた。何よりも治病など、彼らの根源的な欲求にこたえるものであったから、日常に深く浸透し、必要不可欠のものとなっていたのである。宗教としての神仙思想はこうした人々の間に脈々と生命を保っていたのである。

五 嵇康——神仙の復活 I——

魏晉期にいたると、王充とはまったく異なる神仙観をもつ思想家があいついで登場する。嵇康(223～262 A. D.)と阮籍(210～263 A. D.)とである。とりわけ嵇康は王充とは対照的だった。彼の日常は一見儒教倫理に反抗するかのような行動でおおわれていた。しかし友人呂安が司馬氏の政治的陰謀におちいった時には、司馬氏の政治的不当性を糾弾して彼を弁護し、ついに司馬氏の手にかかるという、真に儒教的思想家と評価しうる行動をとっている。本質的には儒教的知識人だったとみてよいだろう。その嵇康が一方で神仙思想に深い理解をもっていたのである。彼はその著「養生論」⁽⁵⁸⁾においていう。

それ神仙は目に見えずといえども、しかれども記録の載するところと前史の伝うるところとを較めてこれを論ずるに、その有ること必せり。(しかし)特に異氣を受け、これを自然に稟^うくれば、積学のよくいたすところにあらざるに似たり。

王充の否定した神仙を、嵇康は「有ること必せり」と確信し断言する。その確信の根拠は「記録」に記されているから、という程度のことだから別に実証的なものではない。たんに信じこんでいるだけである。では彼は実証しえぬ神仙をどのようなものと考えていたのであろうか。

彼はそれを確実に存在するが、「自然の異氣」を受けた特殊な存在と考え、人間が神仙になることは不可能だが、しかし神仙を存在せぬもの

とするのも誤まりとした。

世、あるいは神仙はもって学び得べく、不死はもって力めて致すべしと謂うものあり。あるいはいう、上寿の百二十なるは古今の同じうするところ、これを過ぎてより以往は妖妄なるものにあらざるなし、と。これみな兩つながらその情を失えるなり。

(養生論)

これによると、彼においては神仙になるための修養はむだのように思われる。しかし彼はこう考える。もちろん神仙にはなれぬが、修養によってほとんど神仙に匹敵するような存在にはなれる、と。

導養に理を得てもって性命を尽くすに至れば、上は千余歳を獲、下は数百年ばかりはこれ有るべきのみ。

(養生論)

たとえ神仙になれずとも神仙の存在を信じ、その信仰のもとに修養を深める——嵇康のこの立場は漢代の知識人とはかなりへだたっており、むしろ巷間における神仙信仰の宗教性に近接している。嵇康は儒教を標榜する現実の政治の非倫理性のゆえに、儒教倫理を心の奥深くおさめ、現実の具体的克服の方途を神仙に求めたのである。嵇康にとって儒教の価値は漢代の知識人よりも相対化しているのである。ここにおいてわれわれは、魏晉の知識人には、真摯な宗教性をそなえる神仙思想が復活していることを見出すことになるのである。

神仙に近づくための求道的修養の手段として嵇康が示すのは、肉体の涵養⁵⁹と精神の修養と、精神の涵養と養神の二つである。ここでは養形についてみてみよう。嵇康の方法は王充がかつて徹底批判した民間的方法、「呼吸吐納」や「服食」であった。嵇康の「答難養生論」によると、服食の内容には朮精^{けつ}(健胃剤)・松実^{まつのみ}(かぜ薬)・石髓^{せきずい}(血色をよくする)・雲母^{うんぼ}(できものの薬)・蓬蘽^{ほうれい}(増毛剤)などの現実的なものから、流泉・甘醴・瓊薬・玉英・金丹などいかにも神仙薬らしいものまでがあった。彼は「養生論」で「上薬養命、中薬養性」と、上薬・中薬などのランクがあることを指摘しているから、こういう薬物の英気を下位から上位にむけて服用してゆけば、人間の体質をかぎりなく神仙に接近させることができる⁶⁰と考えたと思われる。そして「答難養生論」では

みな衆靈英をふくみ、独発奇生、貞香歇^やみがたく和氣充盛す。五臓を潔雪^{せつせき}い、疏徹開明し、これを吮^くうものは体軽し。

と述べるのである。この主張の背後には、(人間を含めて)動物の体質は外的条件に応じて変質するという経験的知識がある。たとえば「養生論」においては、

蝨は頭^{かぶ}に処りて黒く(保護色)、麝は柏^{もも}を食いて香り、頸^{くび}は陸^{りく}(高山)に処りて麝^{じく}を生じ(空気がうすくてのどが苦しくなる)、齒^はは(粟^{あわ}の産地)の晋

に居りて（衆の多食で）黄ばむ。これを推して言えば、およそ食するところの気は性を蒸し身を染し、相い応ぜざるなし。

といっている。この攝取物ないし環境と体質との影響関係はわれわれの経験からみてもたしかにある。嵇康の議論はこの点は正しい。だがその経験を「推して言う」、つまり無限に推し広めて、神仙への接近という経験的に証明不可能の領域にまで踏みこんでしまうのは正しいだろうか。正しくない。それは論理の飛躍である。そして嵇康の議論にはかかる飛躍が多いのである。

さきにみた王充の神仙批判は、その目的は合理的だったが論証過程には非論理性が存在した。一方嵇康は、論証過程には経験的に合理的なものがあるものの、その目的は、結局は論理の飛躍によらざるをえない、主観にもとづくものだった。

筆者のこの判断は決して嵇康を曲解したものではない。嵇康自身、一般人は当然筆者のように考えるであろうことをあらかじめ予想し、そのための反論を用意しているからである。⁽⁶¹⁾

彼は一般人を「常を守りて変らざる」（養生論）ところの「常人」であるとしりぞけ、その常人たる論拠をさまざまにあげる。だが彼がこのように一般人の合理性を「常」ときめてかかろうとするのは、むしろみずからの論の方がじつは非合理的だ、という心理がはたらいっていたからではないだろうか。とすると、嵇康はなぜにみずから承知している非合理性を貫徹しようとするのか、またその貫徹を通じて何を主張しようとするのか、という問題が生ずる。

嵇康は、養形と養神とを一応は区別したものの、結局のところ「形は神をもって立ち、神は形をまちて存す」（養生論）るものと考え、次のような養形・養神の複雑に入り組む方法を述べる。

よく生を養うものは……清虚静泰にして私を少くし欲を寡くす。名位の、徳を傷るを知るがゆえに忽^{おろそか}にして営まず。……厚味の、性を害するを識るがゆえに棄ててかえりみず。……外物は心を累^{おそ}すをもって存せず。神気は醇白をもって独り著^{あき}らかなり。曠然として憂患なく、寂然として思慮することなし。また、これを守るに一をもつてし、これを養うに和をもつてす。和理は日に済^ありて大順に同ず。しかる後に蒸すに靈芝をもってし、潤おすに醴泉をもってし、晞^{かわ}すに朝陽をもってし、綏^{やす}んずるに五絃をもってす。無為自得、体妙心玄、欲を忘れてしかる後に楽しみ足り、生を遣^なれてしかる後に身を存^{たも}う。かくのごとくしてもって往けば、羨門と寿を比べ、王喬と年を争うに庶^もし。

これによれば養生の究極目的は養形と養神の極致において実現する神仙的長生にある。とりわけ養神の極致にあたる「無為自得」の境地に到達することがもつとも重要である。「自得」とは、精神の過不足ない至高の充実であり、あらゆる世俗的感情を脱した境地である。

絶智棄学 智を絶ち学を棄て

遊心於玄黙 心を玄黙に遊ばせん

遇過而悔 過に遇いて悔ゆるは

当不自得 まさに自得せざるべし

(重作四言詩、其五)

この境地は、音楽のハーモニーの調和点が神の摂理のように自然に定まり、至妙の美しさをもかもしだすような、おのずから至高なるものに合一した状態である。

樂の、声に応ずるは自得をもって主となす。……自得すればすなわち神合して変なし。

(声無哀樂論)

自得は、宗教神秘主義的エクスタシーともいえるものであった。彼の修養は畢竟この自得をめざし、その忘我状態において長寿延命を成就せんとするものであったといえる。このエクスタシーは本来、論理とか合理性とかを越えた非合理的直接的な体験である。だから彼の目的がそこにあるとすると、論理的に説明しつくすことはもともとむずかしいものである。さきにみた論理の飛躍も、説明しきれぬものを説明しつくそうとして、生じざるをえなかったことになる。

また、飛躍があるとはいえ、その境地への実際の到達を表現するには「論理」的説明のみでは無理である。実感に乏しいのである。実感に乏しいという点からみると、嵇康の自得は養神と養形の複雑な融合にみられるようにたしかに理念的すぎるように思われる。とすると、ここに、嵇康は自分自身、はたして真の自得の境地に達した体験をもとに、その境地を語っていたのか否か、という疑問が生ずることになる。

嵇康ははたして自得の体験をもっていたのか。伝えられているところの修養の実践は、石髄を求めたり藥草を採集したりのフィジカルな服食が主である。一方、彼の説明によると、自得の境地は「よく光を含みて内覬し、神を凝らして璞に復し、心を玄冥の崖に棲ませ、氣を莫大の渼に含む」(答難養生論)のごときものという。きわめて精神性が濃い。その実践と説明との間に、逕庭がありすぎる。したがって彼の自得は服藥などではなく、彼の愛した音楽の陶醉状態による達成であったとも考えうる。たしかに音楽は恍惚感をもたらす重要な手段ではある。⁽⁶²⁾しかし

筆者は、それは純粹に求道の精神的修練によって達成されうる、きわめて充実した眞の神秘的忘我体験とは、かなり遠いもののように思う。実際に嵇康が記しているところの音楽による体験をうかがってみよう。

・ 目送帰鴻 目は帰鴻を送り

手揮五絃 手は五絃を揮^{はじ}き

俯仰自得 俯仰自得して

遊心太玄 心を太玄に遊ばせん

(贈兄秀才入軍、其十五)

ここでの音楽による自得はたしかに「心を太玄に遊ばせ」たかに思われるほどの、ある種の非日常的体験を示してはいる。だがそれにもかかわらず、帰鴻を見送りつつ、手は楽器を演奏するとの表現には、没我状態というよりもかなりの自意識の残存がうかがえるし、至高の充実にはやはり遠いではなからうか。彼の音楽体験は、むしろ擬似的なものだったように筆者には思われる。

とすると、彼はさまざまな実践をおこなっているにもかかわらず実際に自得に到達したことはなかったということになる。⁽⁶⁴⁾では彼が、眞の体験をもたなかったにもかかわらず、その境地の存在を確信し主張するのは、どのような根拠にもとづくのか。

嵇康の神仙思想の核心は、自得の境地の存在の確信であり、神仙の存在の確信であるが、その確信はじつは次のようにして形成されたものと考えられる。それは彼が民衆の宗教生活に眼をむけることにより、一介の匹夫といえども人間の眞摯な宗教行動は鬼神をもゆるがし、敬虔な信仰は人間をまったくあらたに再生させる、ということを知り、信仰こそ人間をもっとも完全なる存在に転化させうるもの、と考えたからだ、と。

嵇康が養形の技法を民間からとり入れていたことはすでに見た。嵇康はそれのみならず、養神の技法をも民間からとり入れていた。その技法とは「首過」——過^{つう}を首^{くわ}げる——の実践である。⁽⁶⁵⁾彼は「釈私論」においていう。

みな命を投ぐるの禍をもって不測の機に臨むも、心識を表露すればひとりもって安全なり。……ただ病を病とすれば、ここをもって病まざるなり。

「心識を表露する」、すなわち病(あやまち)を病としてみずからの心情を他者に告白懺悔することが、精神の病根を断ち切り、充実と安全とをもたらす、とする。彼がこれを神仙的長寿につながる重要な実践課題としていたことは疑いない。

この首過とは、じつは後漢末の太平道教団の集团的改宗の儀礼であつた。⁽⁶⁶⁾それは嵇康の認識のとおり、精神の充足を求めての、いわば魂の淨化儀礼であつたが、太平道あるいは五斗米道教団では、それはおふだなどともに病氣治療の技術でもあつた。魂の淨化を通じて肉体の病根・病因を断ち切ることができるとされたのである。

跪拝して過まちを首げ、符水呪説もて病を療す。

(後漢書、皇甫嵩伝)

みな教うるに誠信にして欺詐せざるをもつてし、病あればみずからその過まちを首げしむ。

(魏志、張魯伝)

宗教教団の「首過→治病」と嵇康の「首過→延命」とは、構造的には明らかに同じものである。嵇康の場合は治病ほどには現世利益的ではないが、彼の意識がきわめて民衆に接近していたことは疑いえない。⁽⁶⁷⁾そして彼のその接近は、一般庶民のひたむきな宗教心に人間の本質を見出したからであつたと考えられる。それはどういふことであらうか。

太平道の首過の儀礼は集団的におこなわれた。首過を通じての入信は、一般庶民にとっては過去の自己を清算し、生まれかわることであつた。⁽⁶⁸⁾再生した信者たちの行動は指導者の予言にもとづくことになる。歴史的事実として、この時の予言は、甲子の年に天地の大變動がおこつて漢朝がたおれ、あらたな世界の到来によって真の救済がなされるというものだった。⁽⁶⁹⁾信者たちはこれを信じ、甲子の年をひたすら待ち望んだ。ところが皮肉なことに、待ち望むという信仰態度が、軍事面でも救いを待つという消極的作戦となつてあらわれてしまった。⁽⁷¹⁾かくして官軍は救いを待ちつづける太平道(黄巾)軍の鎮圧に成功したのである。

嵇康がこの歴史に見出したのは、救済を信することによって人間の生命は躍動し、あらたに再生する、ということではなかつたらうか。⁽⁷²⁾現世を去り、あらたな世界に生きつづけうという確信のもとに、人は死をもいとわなくなる。後漢末の陶謙は曹操に書き送った文書の中で「妖寇類聚して、ことに死を畏れず」(魏志、陶謙伝注)と述べている。死をもかえりみぬ人々の信仰、嵇康は信仰の世界こそ人を永遠なる存在に変える世界であることを発見したのである。彼が司馬氏の陰謀におちいつて処刑されるにあたり、琴を求めて「広陵散」の秘曲を奏で⁽⁷³⁾おわるや、従容として死についたその行為も、(儒教的知識人としての政治的正義の確信はもちろんのこと)宗教的確信が心底に確立していたとみなければ説明しき

れないだろう。

嵇康の宗教的確信は後漢末の庶民の救済的确信とオーバーラップする。それは神秘体験などを前提にしない、ひたすらなる信仰の世界それ自体への確信であった。彼はみずからは至高の体験をもたなかったが、さまざまな形で神仙の境地を語り、それへの信仰をつらぬき通そうとした。したがって至高の境地の存在も確信することができた。彼はそのかぎりでは求道者であった。筆者は彼の従容たる死に、その信仰の完成の姿——救済——を見るように思う。彼は自得体験をもたずとも、みずからの救済を成就していたのである。

嵇康の神仙思想は、求道的救済観のもとにある神仙思想が復活したことを示すものといつてよいだろう。⁽⁷³⁾

六 阮籍——神仙の復活 II——

嵇康の年長の友人阮籍も、嵇康と同様神仙思想に深い関心を抱いていた。

独有延年術 独り延年の術ありて

可以慰我心 もつてわが心を慰むべし

(詠懷詩、十)

それは神仙世界への強いあこがれであり、その感情のもとに彼によってえがかれる神仙界はまことに華麗であり幻想的である。

東南有射山 東南に射山あり

汾水出其陽 汾水その陽に出ず

六龍服氣輿 六龍、気輿を服ぎ

雲蓋覆天綱 雲蓋、天綱を覆う

仙者四五人 仙者四五人

逍遙宴蘭房 逍遙して蘭房に宴す

寢息一純和 寢息一て純和にして

呼喚成露霜

呼喚、露霜を成す

沐浴丹渚中

丹渚中に沐浴し

炤耀日月光

炤耀たり日月の光

豈安通靈台

豈安に靈台に通じ

游瀆去高翔

游瀆に去りて高翔せん

(詠懷詩、二十三)

この詩は彼の憧憬をあます所なくつたえている。が、これほどの憧憬にもかかわらず彼は嵇康のように單純に神仙世界の存在を信じこみはしない。それどころか、むしろ卒直な懷疑をしばしば吐露する。すなわち、

採藥無旋還

藥を採るも旋還かえりくることなく

神仙志不符

神仙の志は符あわず

(詠懷詩、■十一)

と。また次の詩の場合、彼の疑念は不老長生の神仙になることに失敗した子安の塚に巢をかけて、子安の名を呼びつづける黄鵠の鳴き声にゆだねられる。⁽⁷¹⁾

人言願延年

人は延年を願うというも

延年欲焉之

延年していずくにかゆかんとす

黄鵠呼子安

黄鵠は子安を呼ぶも

千秋未可期

千秋はいまだ期すべからず

(詠懷詩、五十五)

しかし、右に見てきたところからすると、阮籍の疑念の対象は、じつはもっぱら不死の思想にかぎられており、神仙思想の全体にはおよんでいない。彼はたんなる肉体的不死を越えた、神仙思想の根本に存する本質的なものについてはむしろ確信していた。その本質的なものとは、神仙思想の歴史上、早く「遠遊」において実現されており、嵇康がその境地の存在を確信していた、宗教神秘主義のエクスタシーである。そして阮籍はそれを確信していたどころか、じつは体験をもっていたのである。⁽⁷²⁾

彼はみずからの神秘体験を、すなおい感情にしたがって、いかにも自然でリアルで明証的に表現した。嵇康の飛躍する論理による知的理念的

な記述とはまったくことなる。そのすばらしい記録は、「清思賦」にある。

望南山之崔巍兮 南山の崔巍を望み

顧北林之葱菁 北林の葱菁を顧る

大陰潜乎後房兮 大陰、後房に潜み

明月耀乎前庭 明月、前庭に耀く

迺申展而缺寐兮 すなわち申展して缺寐するも

忽一悟而自驚 たちまち一悟してみずから驚く

焉長靈以遂寂兮 焉に靈長んにしてもつて寂に遂り

将有歛乎所之 まさにゆく所に歛むることあらんとす

意流盪而改慮兮 意、流盪て慮をあらため

心震動而有思 心、震動して思いあり

——ある月明の一夜、床に着こうとしていると、突然えもいわれぬ不可思議神妙な感情におそわれる。まさしくそれはみずからの生命のリアルな躍動であり、その躍動は寂たる至上の境地に達してそこにみずからのすべてをおさめつくしてしまう。みずからの心はとどめようもなく躍動しつづけるのである——。

阮籍は、魂のふるえるような幸福なエクスタシーを体験し、それによって絶対なるものと直接にふれあい合一したのである。それは日常生活一般ではとうてい味わえぬ、深く鋭く生き生きとした、いかなる知的合理的解釈の介入の余地もない、言語を絶した直接的境地である。彼は不老長生などをはるかに越えた高みにまで到達していたのである。彼はこれにより、もはや老荘や神仙不死などの既成の価値にとらわれない、彼自身の宗教的自我に覚醒し、思想的主体性を確立したといえよう。次の詩は、彼の、たんなる神仙不死をすでに越えてしまった神仙思想の、その境地を宣言するものといえよう。

昔有神仙者 むかし神仙なるものあり

羨門及松喬

羨門および松と喬と

嚮習九陽間

九陽の間に嚮習いみづき

升遐嘖雲霄

升遐して雲霄おぞらに嘖む

人生樂長久

人の生くるや長久なるを樂しむも

百年自言遼

百年おのずから遼はるかなりという

白日隕隅谷

白日は隅谷に隕ち

一夕不再朝

一夕、朝を再かさねず

豈若遺物世

あに物世を遺のれて

登明遂飄飄

明に登りて遂に飄飄たるに若かん

(詠懷詩、八十一)

九陽の天空に飛遊する不死の神仙たち。だがふつうの人間にとっては百年も生きることにはあまりにも長すぎる。そのような長生不死を求めることもさりながら、一夕、明の世界に登って真のエクスタシーを得ることの方がどれほど素晴らしいことであるか、⁽⁷⁶⁾という。この詩にもうかがわれるように、彼の神秘体験は不老長生の長大な時間とくらべるならば、ほんのわずかしはいえぬほどの短かさであったと思われる。一般に神秘体験は、一人の人間が一生のうちに何度も経験しうるものではなく、体験時間もそれほど長くはない。⁽⁷⁷⁾阮籍もそうであったろう。⁽⁷⁸⁾だが、そのように少い体験とはいえ、それによって彼はみずからの主体性を完全に樹立した。彼の思想の根源はこの体験にあった。彼はそれを基盤にして人生に対処し、詩文を制作して心意を語った。そして彼のその体験を中心主題とする重要な作品が、「大人先生伝」である。

「大人先生伝」は、司馬相如の「大人賦」の伝統を承けているが、その内容は「大人賦」とは天地雲泥の差がある。「大人賦」の主人公は世俗の権力者であったが、「大人先生伝」の主人公は超越的な思索者、哲人である。⁽⁷⁹⁾大人先生は「伝」中に登場する通俗的君子と山林の隠士との陰陽両面での政治的人物や、また真摯な求道者たる薪者など、あらゆる人士を越えたところの高みにいる。彼は神的存在と一体になった境地にあり、彼はその境地を一首の歌によせて薪者に語りかける。その歌の表現様式は神仙的遊行の伝統的スタイルにしたがっている。それゆえにすでになじみ深い語句、表現のバリエーションも多い。

遺衣裳而弗服兮 衣裳を遺れ、服ずして

服雲氣而遂行 雲氣を服て遂に行く

左朱陽以拳麾兮 朱陽を左にしてもって麾を挙げ

右玄陰以建旗 玄陰を右にしてもって旗を建つ

交容飾而改度 容飾を変えて度をあらため

遂騰竊以修征 ついに竊るきに騰りてもって修く征かん

大人先生はこれにつづけて、遊行のはての、至高の神的存在に合一した境地をうたう。それはまことに明確に、そして高らかに、至高の世界に到達したことを宣言している。

掃紫宮而陳席兮 紫宮を掃めて席を陳べ

坐帝室而忽会酬 帝室に坐してたちまち会酬す

萃衆音而奏樂兮 衆音を萃めて樂を奏せば

声驚渺而悠悠 声は驚渺として悠悠たり

五帝舞而再属兮 五帝舞いて再た属なる

六神歌而代周 六神歌いて代周る

樂啾啾肅肅 樂は啾啾として肅肅たり

洞心達神 心を洞しくして神に達し

超遙茫茫 超遙茫茫

心往而忘反 心往きて反るを忘る

この歌をうたいおわることにより、薪者への説明はつくされる。そして次に大人先生は、みずからその至高の境地にむけて実際に飛び立つので

ある。その飛翔のありさまは「大人先生伝」には次のようにえがかれている。

その万天に登りて通觀し、太始の和風を浴び、逍遙に瀏たふいてもって遠適えんてきし、大路の無窮に遵う。太乙を還かへれて使せず、天地を陵しのぎて径行す。濛鴻を超えて遠跡するに、蕩莽を左にして涯はてなく、幽悠を右にして方かたなし。上に遙かに聴くに声なく、下に修ながく視るも章あやなし。無有に施して神に宅り、太清に永らえて敖あそび翔かけん。

つづけて「大人先生伝」は、大人先生が無窮に翔けゆき、その終るところを知らないことを説く。そして最後に、大人先生の境地を知りえぬ俗人たちに対して「あに哀いたましからざらんや」の一言が発せられる。かくして「大人先生伝」一篇の幕はおろされるのである。

阮籍は武帝・司馬相如このかたの伝統的な神仙不死の思想をはるかに超えていた。彼の神仙思想はみずから根源的に救済する神秘の至高の境地として実現していたのである。

結語

神仙思想は、古く民衆のシャマニズムにみなもとを発し、漢初までには宗教神秘主義思想の実質をもつまでに発展していた。しかしながら漢代を通じて、その本来の宗教性は知識人の知性によってむしろ抑圧されてしまう傾向にあった。漢代の知識人の眼は、なかなか人間の内面にはむかなかったのである。

ところが、漢末の宗教運動を契機として、魏晋期には知識人の間に本来の宗教性をそなえた神仙思想が復活する。魏晋以降、六朝期は、民衆から知識人にいたるまで（宗教としてさまざまなレベルを示しつつも）宗教性の濃い神仙思想を支持する時代となる。人々の眼は急速に人間の内面にむけられはじめたのである。

人々の宗教意識は当然神仙のみにはとどまらない。神秘的神仙思想をそのうちに包含し、不死の追及をもとりいれた道教の思潮が激しい勢いで中国を飲みこんでゆく。『抱朴子』の成立、天師道・新天師道の出現、そして陶弘景の登場等々。またその一方では、道教にまさるともおとらぬすばらしい勢いで仏教が中国の土地に浸透してゆく。魏晋六朝時代は、いわば宗教の大洪水時代であった。

本稿で検討してきたところの漢魏間の神仙思想展開の歴史、それはこの爆発的な宗教の時代を準備する前奏曲でもあったのである。

注

- (1) 曾布川寛「崑崙山と昇仙図」(『東方学報』(京都) 五一) 八四頁参看。
- (2) 竹治貞夫「楚辭研究」『遠達の成立』(風間書房) および福永光司「大人賦の思想的系譜」(『東方学報』(京都) 四二) 一〇三頁。
- (3) H・マスベロ『道教』(川勝義雄訳、平凡社) 二二一〜二二二頁。
- (4) 游国恩『楚辭論文集』「屈原作品介绍」二五六頁の分類にしたがう。
- (5) マスベロ前掲書二二二頁。
- (6) マスベロ前掲書二二二頁。
- (7) 姜亮夫『屈原賦校注』卷五参看。なお前掲福永「大人賦の思想的系譜」に詳細に指摘する。
- (8) 『史記』「始皇本紀」および「封禪書」。
- (9) 津田左右吉「神僊思想の研究」(全集、第十卷) 二一八頁。武内義雄「神僊説」(岩波講座『東洋思潮』「東洋思想の諸問題」) 六頁以下、のち全集、第八卷「三教交渉史」第一章。福永光司「封禪説の形成」(『東方宗教』六) 五一頁以下。なお、窪徳忠『道教史』(山川出版社) はその七四頁以下に、神仙説は齊燕にかざらぬことを論じている。参看。
- (10) 『史記』「留侯世家」による。
- (11) 方士の技術的側面を明確にするのは福永光司「封禪説の形成」四一頁以下。福永説は、とりわけ政治的技術、方士の政治性を強調する。
- (12) 太初曆制定前後のいきさつについては拙稿「京房の六十律」(『日本中国学』報三二) 参看。
- (13) 『漢書』「律曆志」
- (14) 『史記』「太史公自序」
- (15) 『史記』「封禪書」、『漢書』「郊祀志」「外戚伝」、『論衡』「自然」、桓譚『新論』(『文選』潘安仁悼亡詩注引) 等。李夫人を王夫人に作るものあり(『史記』「論衡」)。
- (16) ニーダム『中国の科学と文明』7(橋本他訳、思索社) 一五六頁以下では、これにレンズカメラの可能性を認めている。筆者は、『墨子』「経説下」にピンホールカメラの原理が記されていることから、ピンホールカメラの可能性もあったと考えている。

- (17) 『史記』「封禪書」
- (18) ニーダム「道教的鍊丹術の諸相」(木全徳雄訳、酒井忠夫編『道教の総合的研究』(国書刊行会)一四六頁参看。
- (19) 『漢書』「郊祀志」
- (20) 武帝がみずから司祭になったということは、彼身シャマンとなったらしいことを示唆する。封禪の儀式はシャマニズムの色彩が濃かったことを思わせる。
- (21) 津田前掲「神僊思想の研究」二一六～二一七頁。福永前掲「封禪説の形成」五五頁。なお津田説は武帝の神仙説も、人間のまま不死を求めたものと解している。
- (22) 「遠遊」にも「羽人の丹丘に仍い、不死の旧郷にとどまる」と、不死の思想はある。しかしながら「遠遊」の主題はやはり神秘主義的達成による救済にある。
- (23) 『史記』「項羽本紀」
- (24) 『史記』「高祖本紀」等。
- (25) 『漢書』「外戚伝」
- (26) 司馬相如「長門賦」
- (27) 『漢書』「淮南厲王長伝」
- (28) 以下、『漢書』「司馬相如伝」による。
- (29) 「相如伝」所引。
- (30) 「相如伝」所引。
- (31) この構想が「遠遊」をさらにさかのぼり「離騷」にも近似することは周知のことである。前掲福永「大人賦の思想的系譜」一〇〇～一〇一頁。以下、主として『漢書』「揚雄伝」による。賦も「揚雄伝」所引。
- (32) 岡村繁「揚雄の文学・儒学とその立場」(『中国文学論集』四)の指摘による。
- (33) 『漢書』「郊祀志」
- (34) 『漢書』「郊祀志」
- (35) 『漢書』「郊祀志」
- (36) 藤川正数『漢代における礼学の研究』(風間書房)二一四頁。
- (37) 『漢書』「郊祀志」

- (38) David R. Knechtges, 'The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung', Cambridge U.Pr., Cambridge, 1976, p. 53.
- (39) Ibid., p. 52.
- (40) Ibid., p. 52.
- (41) Ibid., p. 56.
- (42) それは司馬相如の影響を十分に受けたものであったが、ただし揚雄の文学的才能の名譽のためにつけ加えておくならば、相如の作品からの模倣、あるいはさかのぼって「離騷」や「遠遊」からの借用もほんのわずかであって、ほとんどは揚雄自身の独創による表現であった。Cf., Ibid., p. 57.
- (43) 岡村繁「班固と張衡」(『小尾博士退休記念中国文学論集』(第一学習社)) 参看。
- (44) この転身の政治的・社会的状況とのかかわりについては前掲岡村「揚雄の文学・儒学とその立場」にくわしい考察がある。
- (45) 『太平御覧』九五六、木部、所引。
- (46) 『公羊伝』「成六」注。前掲藤川正教『漢代における礼学の研究』二二六頁に指摘する。
- (47) 大久保隆郎「桓譚と王充」(『福島大学教育学部論集』30の2)は、王充の神仙批判をほぼ逐条的に扱っている。
- (48) 羽人の語はすでに「遠遊」に見えている(注(22)参看)。また長沙砂子塘一号墓出土外棺漆画には羽人図があり(前掲曾布川「崑崙山と昇仙図」一〇五頁参看)、また画像石の羽人図はわれわれのしばしば眼にするところである。たとえば前掲窪『道教史』一〇二頁。
- (49) 「導氣養生」は『莊子』「大宗師」に見える導引法に溯源する。
- (50) 漢代の医学の実体の一部は馬王堆から帛書が出土し、甘肅の武威県で医簡が出土したことから、ある程度は明らかになってきている。
- (51) 『武威漢代医簡』(甘肅省博物館・武威県文化館編、文物出版社)。また赤堀昭「武威漢代医簡について」(『東方学報』(京都)五〇)を参照。
- (52) 「馬王堆漢墓出土医書釈文(二)」(『文物』一九七五・九)および鍾益研・凌襲「我國已發現的最古医方—帛書《五十二病方》」(『文物』一九七五・九)参看。
- (53) 『五十二病方』の処方にはマジカルなものがかなりみられ、医学と民間宗教の結合を示している。たとえば凍瘡の処方に「浸燭浸燭虫、黄神在灶中、□□遠、黄神興」とおまじないをとえろというものがある。また『武威医簡』には、針灸の処方と日がらのタブーの関係について述べられている。
- (54) たとえば石瘿という病気がある。現在の腎臓結石ないし膀胱結石であるが、これに対して『五十二病方』では「石葦」一種類しか処方されていない。一方『武威医簡』では「荒・姜・瞿麥・免糸実・滑石・桂」の六種混合の調剤法が示されている。その間に進展の見られる一例である。
- (55) 戸川芳郎「東漢初期にあらわれた政治思想の一形態」(『中国古代史研究』第三、吉川弘文館)二八三頁の考証による。
- (56) 前掲戸川「東漢初期にあらわれた政治思想の一形態」は、王充の民衆に対する態度についての示唆が多い。王充に被支配者の側に立つ意識がなかったこ

とは、この戸川論文のほか、木村郁二郎「王充における大漢主義の問題」(『大倉山学院紀要』二) 参看。

(57) 以下『漢書』『王莽伝』による。

(58) 嵇康の神仙思想と文学とを論じた専論には、船津富彦「嵇康文学に投影せる神仙」(『東方宗教』三二) があるが、ここでは嵇康の文学は中国遊仙文学の流れにおいて、重要な変化をもたらしたが、文学としては平板なものになったことを論じている(六五―六六頁)。なお、テキストは戴明揚『嵇康集校注』(人民文学出版社)による。

(59) これは『莊子』「刻意」にもとづく。

(60) 『淮南子』「墜形訓」高誘注は、「陰阻、氣衝喉而結、多嚔咽也」という。ここでは一般に高山病でのごとくに息が苦しくなることと解した。あるいは、荆南の山間の人々の風土病で首にこぶがでる病氣ともいう(前掲『嵇康集校注』参看)が、このように地域を限定するならば、鉱物性物質を多量に含む水の多飲による甲状腺腫ということも確実である。ニードム『東と西の学者と工匠』下(山田訳、河出書房新社) 一六二頁以下参看。

(61) 「養生論」をめぐる向秀と嵇康との論争においては、欲望の無限の解放などの若干の問題はあるものの、やはり向秀の主張の方がわれわれの眼から見るとまともであるし、「宅無吉凶撰生論」をめぐる阮侃との論争では、やはり阮侃に分があるように思われる。嵇康自身もそのことはたぶん充分承知していただろう。それにもかかわらず、嵇康がその飛躍する論理をくりひろげるのはなぜか、ということが以下の問題である。

(62) 福永光司「嵇康における自我の問題」(『東方学報』(京都)三二) 五〇頁以下。

(63) H・セルヤー『神秘主義』(深谷哲訳、クセジュ文庫) 二五頁。

(64) 「嵇康はかくて、その短い生涯が道との永遠不滅の合一を達成する手だてを見出そうとする努力に費された純粋道家である。」(ドナルド・ホルツマン「阮籍と嵇康との道家思想」(木全徳雄訳、『東方宗教』一〇) 一九頁) ただし筆者は「純粋道家」とは思わない。

(65) 前掲福永「嵇康における自我の問題」三二頁。およびホルツマン「阮籍と嵇康との道家思想」一九頁。

(66) 前掲マスベロ『道教』一七三頁以下。

(67) この点でマスベロが嵇康を「熱心な道教徒」(前掲書、七八頁)と規定するのも、あながち当を失ったことではないと思う。

(68) そのための保証として「信者は土地の神から自分の墓のために一片の土地を買い、かくて来世で地主としての幸福な生を確保したのであった。」(マスベロ前掲書、一七六頁) なおこの問題についての精彩ある論考として、原田正己「墓券文に見られる冥界とその祭祀」(『東方宗教』二九)をあげることができる。

(69) 三石善吉「千年王国運動としての黄巾の乱」(『筑波法政』二) 一一〇頁参看。

(70) Marcel Granet, 'The Religion of the Chinese People' ('La Religion des Chinois', Eng. tr. by M.Freedman), Oxford, 1975, p. 127.

- (71) 三石善吉「千年王国運動としての黄巾の乱」一一五～一一六頁。
- (72) ホルツマンは嵇康の黄巾についての知識を指摘し、その影響を強調している。(Donald Holzman, 'La Vie et la Pensée de Hi K'ang', Leiden, Brill, 1957, pp. 55～56, 78.)
- (73) 福永光司「嵇康と仏教」『東洋史研究』二〇(四)は、嵇康の到達した信仰と救済の境地とを六朝仏教の精神的先駆ととらえた、注目すべき論文である。それは「嵇康が神仙に託した情熱は、仏教者が釈迦仏もしくは涅槃に対する渴仰と性格を同じくするもの」(一一三頁)と説いている。
- (74) 『水経』「沔水注」
- (75) 阮籍の神秘体験について福永光司「阮籍における懼れと慰め」(『東方学報』(京都)二八)は、正當にも阮籍の「神仙的な世界もまた飄飄恍惚たる精神の一種のエクスタシスの境地」(一六五頁)と説いている。ところが、そうした境地は実際には「具体的には音楽における忘我恍惚の境地として体験されるもの」(一七三頁)としてしかとらえていない。ホルツマンも前掲「阮籍と嵇康との道家思想」で、阮籍の彈琴のさまをとらえて、阮籍は一種の神秘的飛翔を経験した、と説く(六頁)が、筆者は、阮籍は音楽などの人工的手段によらぬ内的な神秘体験をもっていたと考える。また筆者の臆測では、阮籍よりも嵇康の方が音楽家としての技倆は数段すぐれていたように思われ、その嵇康すらも音楽による真の忘我体験はむずかしかったのだから、阮籍もやはり音楽による忘我はむずかしかったのではなかったろうか。
- ところでホルツマンは、右の論文ののち、その見解を変更している。彼はいう「私は阮籍は神秘主義と不死との探求において、彼が熱情的に願っていた理想を見出すことができなかった、ということにはほとんど疑いを抱いていない。それどころか彼のそうしたことがらに關する興味は、まったく單純に、比喩的である、と私は信じている。彼は、実際のところ彼の苦惱を鎮めるかもしれぬこうした宗教的目的に、傾いたのである」と。(Donald Holzman, 'Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi', Cambridge U.Pr., Cambridge, 1976, p. 174.) すなわち、阮籍は神秘体験をもたなかったとするのである。このことが阮籍を神秘思想の立場からあつかおうとする時、重大な問題であることは明らかであろう。筆者は、このホルツマンの見解に對して否定的である。というのは、ホルツマンのことはにしたがえば、彼は神秘主義 mysticism と不死の探求 pursuit of immortality とを表面的には區別してはいたものの、本質的にはほぼ同義とみなしていた。そしてそれゆえに彼は阮籍の不死への懷疑を重視することによってそれをほとんどそのまま神秘主義否定に結びつけたのである。
- 以下、本稿は福永「阮籍における懼れと慰め」の方向を基本的には肯定しつつ、それよりもいっそう嚴密な意味で宗教神秘主義思想が阮籍にみられることを論じ、またホルツマン「Poetry and Politics」に對しては、神秘主義と不死の探求との間に積極的な差異を認めることにより、やはり宗教神秘主義が成立していることを論ずる。
- (76) この詩の解釈についてはホルツマンの解釈に示唆をうけた。('Poetry and Politics' p. 182.)

(77) たとえばネオプラトニストのプロティノスやポルピュリオスも、一生のうちに数度の体験を得たのみであるという。(ポルピュリオス「プロティノス伝」

『世界の名著』続二、水地宗明訳、中央公論社) また時間の短かさについては前掲セルーヤ『神秘主義』一二頁。

(78) 阮籍自身の体験時間の短かさについては「大人先生伝」に「惟仙化之倏忽兮、心不樂乎久留」とあり、また福永「阮籍における懼れと慰め」(一六五～一六六頁)にも言及がある。

(79) 福永「大人賦の思想的系譜」は、これを『莊子』的超越者(一一二頁)と規定する。

(80) 太皞・炎帝・少昊・顓頊・黃帝

(81) 太昭Ⅱ時、坎壇Ⅱ寒暑、郊宮Ⅱ日、夜明Ⅱ月、幽榮Ⅱ星、零榮Ⅱ水旱。

付記 本稿は昭和五十四年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。