

博士論文

『神仙傳』と六朝までの神仙・神人・真人・仙人像  
——超自然現象を中心として——

二〇二三年三月

立命館大学大学院文学研究科

人文学専攻博士課程後期課程

宮本 紗代

立命館大学審査博士論文

『神仙傳』と六朝までの神仙・神人・真人・仙人像  
——超自然現象を中心として——

(Images of *Shenxian*, *Shenren*, *Zhenren*, and *Xianren* of the  
Six Dynasties and the "*Shenxianzhuan*"  
——with a focus on the paranormal——)

2023年3月

March 2023

立命館大学大学院文学研究科

人文学専攻博士課程後期課程

Doctoral Program: Major in Humanities

Graduate School of Letters

Ritsumeikan University

宮本 紗代

MIYAMOTO Sayo

研究指導教員：石井 真美子 教授

Supervisor : Professor ISHII Mamiko

『神仙傳』と六朝までの神仙・神人・真人・仙人像——超自然現象を中心として——

目次

序	5
第一章 『神仙傳』の神仙・神人・真人・仙人という呼稱の違いについて	7
はじめに	
第一節 神仙	13
第二節 神人	17
第三節 真人	22
第四節 仙人	25
小結	
第二章 『神仙傳』の中の超自然現象について——神仙・神人・真人・仙人という呼稱の比較——	36
はじめに	
第一節 長壽と不老・若返り	38
第二節 浮遊と蘇生・骸の消失	41
第三節 授書	47
第四節 その他の超自然現象	56
小結	

第三章 『神仙傳』と六朝までの神仙・神人・真人・仙人像の比較——超自然現象を中心として——	69
はじめに	
第一節 漢代までの神仙・神人・真人・仙人像	71
第一項 神仙	
第二項 神人	
第三項 真人	
第四項 仙人	
小結	
第二節 六朝時代の神仙・神人・真人・仙人像	106
第一項 神仙	
第二項 神人	
第三項 真人	
第四項 仙人	
小結	
第三節 天仙・地仙・尸解仙について	130
結論	142

## 序

拙論は、『神仙傳』の中の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の呼稱の違いについて、超自然現象に焦点を當てて論じるものである。

『神仙傳』の底本には、清代の王謨輯の増訂漢魏叢書本『神仙傳』や宋代の張君房輯の道藏本『雲笈七籤』、唐・宋の類書が引く『神仙傳』の條文を四庫全書本と校勘している胡守爲『神仙傳校釋』（中華書局、二〇一〇年）を用いた。

第一章『神仙傳』の神仙・神人・真人・仙人という呼稱の違いについては、『學林』七十一號（中國藝文研究會、二〇二〇年十二月）に『神仙傳』の神仙・神人・真人・仙人という題目で公刊したものを改題し、内容に修訂を加えたものである。前漢の劉向が著したとされるが成立年不詳の『列仙傳』は、現在参照可能な最古の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」を記した仙人傳である。東晉の葛洪が撰した『神仙傳』は『列仙傳』の記述があまりに簡潔であると指摘し、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の行動をより詳細に記述している。『神仙傳』には、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」と記される者たちが登場しているが、管見の限りでは、先行研究でそれらの違いについて論じるものはない。この第一章では、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の呼稱が異なるということは何らかの違いがあるのではないかと考え、説明を試みた。

第二章『神仙傳』の中の超自然現象について——神仙・神人・真人・仙人という呼稱の比較——は、『學林』七十三號（中國藝文研究會、二〇二一年十二月）に『神仙傳』の中の超自然現象について——神仙・神人・真人・仙人の對比——という題目で公刊したものを改題し、内容に修訂を加えたものである。この第二章では、「超自然現象」を人の力を超越した絶対的なものと日常生活的な怪事とを合わせた、自然界の法則を超えた現象と定義し、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」という呼稱によって、彼らにかかわる超自然現象に差があるのかを考察した。

第三章「『神仙傳』と六朝までの神仙・神人・真人・仙人像の比較——超自然現象を中心として——」は、中國藝文研究會の研究會（二〇二二年七月三十一日、於立命館大學衣笠キャンパス）にて口頭発表した「『神仙傳』と六朝までの神仙・神人・真人・仙人像の對比——超自然現象を中心として——」を改題し、内容を修訂し加筆したものである。第三章では、『神仙傳』の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が起こした超自然現象と、他書にみえる「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が起こした超自然現象とを比較し、違いがあるのかを考察した。

本論文は、『神仙傳』を中心に取り上げ、葛洪の思想について考察するものである。

## 第一章『神仙傳』の神仙・神人・真人・仙人という呼稱の違いについて

### はじめに

仙人は古代より多くの人にとってあこがれの存在であり、さまざまな不思議な物語などを介して現代にまで伝わっている。しかし仙人と一口に言っても、海上の三神山に住む者、飛昇して天界へ入った者、内陸の山嶽に住む者、山に住まず閉氣導引などの健康法で長生きする者など、さまざまである。

前漢の劉向が著したとされるが成立年不詳の『列仙傳』は、現在参照可能な最古の仙人傳である。東晉の葛洪が撰した『神仙傳』は『列仙傳』の記述があまりに簡潔であると指摘し、仙人の行動をより詳細に記述している。葛洪は著書の『抱朴子』に「審其神仙可以學致。（其の神仙の以て學び致す可きことを審らかにす。）」（内篇・對俗篇）、「古之仙人者、皆由學以得之。（古の仙人は、皆學によりて以て之れを得。）」（内篇・極言篇）と記していることから、「神仙」・「仙人」は學んでなることができると考えていた。對して「神人」・「真人」に關する記述には「學」の字は見られなかったため<sup>①</sup>、「神人」・「真人」は學んでなれる存在だとは考えられていなかったのかもしれない。『神仙傳』にも「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」と記される者たちが登場しているが、管見の限りでは、先行研究でそれらの違いについて論じるものはない<sup>②</sup>。しかし、呼稱が異なるということは、やはり何らかの違いがあるのではないだろうか。それとも、單に呼稱が異なっているだけで本質は變わらないのだろうか。

ここで、違いを考えてみる前に「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」という語の初出を見てみよう。

「神仙」の初出は、前漢の司馬遷『史記』であろう。『史記』封禪書に「其明年、東巡海上、考神僊之屬、未有驗者。（其の明くる年、東して

海上を巡り、神僊の屬を考うるも、未だ驗者有らず。」とあるが、ここでいう「神僊(仙)」(本論文では「僊」と「仙」は同じとして扱う)とは神僊の類という意味であり、具體的な個人を指していないかった。「神人」の初出は戰國の『莊子』内篇・逍遙遊の「至人無己、神人無功、聖人無名。(至人己無く、神人功無く、聖人名無し。)」である。ここでの「神人」は神秘的超越的な者という意味であり、具體的な個人を指していない。

「真人」の初出は『莊子』内篇・大宗師の「庸詎知吾所謂天之非人乎、所謂人之非天乎。且有真人、而後有真知。(庸詎くんぞ吾が所謂天の人に非ず、所謂人の天に非ざるを知らんや。且れ真人有り、而る後に真知有り。)」である。ここでいう「真人」とは「真人」がいてこそ眞實の認識があるということであり、具體的な個人を指していない。「仙人」の初出は『史記』封禪書の「於是始皇遂東遊海上、行禮祠名山大川及八神、求僊人羨門之屬。(是に於いて始皇遂に東して海上に遊び、行きて名山大川及び八神を禮祠し、僊人羨門の屬を求む。)」では羨門のよりに具體的な個人を指しているが、それ以外『史記』の中では具體的な個人を指していないかった。

以上のように「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の初出を見てみると、具體的な個人を指していない場合が多く、ただ漠然と超自然的な存在として扱われていることがわかる。また10頁の表一を見ると、漢代までに成立したと思われる書④(『尚書』、『春秋左傳』、董仲舒『春秋繁露』、『春秋穀梁傳』、許慎『說文解字』、『國語』、司馬遷『史記』、班固『漢書』、班固『東觀漢記』、荀悅『前漢紀』、『逸周書』、『穆天子傳』、劉歆『西京雜記』、『列仙傳』、『洞冥記』、『山海經』、『晏子春秋』、陸賈『新語』、桓寬『鹽鐵論』、劉向『新序』、劉向『說苑』、揚雄『揚子法言』、王符『潜夫論』、荀悅『申鑑』、『老子河上公章句』、『鶡冠子』、『列子』、『莊子』、鄧析『鄧析子』、『墨子』、『鬼谷子』、『呂氏春秋』、劉安『淮南子』、王充『論衡』、應劭『風俗通義』、焦延壽『焦氏易林』、『黃帝內經』、『楚辭』、蔡邕『蔡中郎集』)ではそれぞれ、「神仙」は45回、「神人」は88回、「真人」は78回、「仙人」は78回登場した。つまり、「神仙」より「神人」・「真人」・「仙人」の方が多く登場していた。

六朝時代に成立した書④(范曄『後漢書』、陳壽『三國志』、沈約『宋書』、皇甫謐『高士傳』、葛洪『神仙傳』、劉敬叔『異苑』、干寶『搜神記』、酈道元『水經注』、葛洪『抱朴子』、蕭繹『金樓子』、劉義慶『世說新語』)ではそれぞれ、「神仙」は101回、「神人」は45回、「真人」は46回、

「仙人」は124回登場する。

『史記』が初出の「神仙」・「仙人」は『莊子』が初出の「神人」・「真人」より約二百年ほど後に登場した言葉である。六朝時代の書の中では、「神人」・「真人」の登場回数はおよそ半減し、「神仙」・「仙人」が二倍近く増えていた。これは、學んでなれる可能性が低い『莊子』の理想とする超越者の印象から脱するべく、「神人」・「真人」より約二百年ほど新しい「神仙」・「仙人」という呼稱を使うようになったからではないだろうか。六朝時代の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」は、それぞれ半数以上が、葛洪の書とされる『抱朴子』と『神仙傳』に登場している。

大形徹氏は「真人」を、

『莊子』の作者、莊周の造語であろう。……（中略）……「真人」は「眞」を體得した人という意味であると思われる。この「真人」は「至人」・「神人」などと同様、莊子の理想とする超越者を示す語である。……（中略）……後世、真人は仙人と同様のものとみなされ、不老不死の仙人を求めるように、真人となることが求められた。……（中略）……現世の肉體を長生きさせようといった考えは、いうまでもなく『莊子』の思想とは似て非なるものである。……（中略）……『莊子』のなかでは真人となるための直接的な方法といったものは説かれていない。……（中略）……莊子は人爲的な努力でもって、天すなわち自然のうまれつきをかえようとはしない。努力したり修養したりすることは『莊子』とは遠く隔たっているように思われる。

と述べている（「『莊子』にみえる「化」と「真人」について」、『人文學論集』第十二號、大阪府立大學、一九九四年三月）。葛洪が著書に「神人」・「真人」をあまり登場させなかったのは、『莊子』の「神人」・「真人」を理解し、自分たちがなれる可能性の少ない者という認識があったからかもしれない。

表一 諸書に見える各呼稱の登場回数

漢代まで

書名	尚書	春秋左氏傳	春秋繁露	春秋穀梁傳	說文解字	國語	史記	漢書	東觀漢記	前漢紀	逸周書	穆天子傳	西京雜記	列仙傳	洞冥記	山海經	晏子春秋	新語
仙人			1		2		21	16	6				1	8				
真人							8	4	1					7				
神人	3	6	2	1	1	3	20	19	1	2	2	1		2		3	1	
神仙							8	15	1	6				1				1

書名	揚子法言	潛夫論	申鑑	老子河上公章句	鶡冠子	列子	莊子	鄧析子	墨子	鬼谷子	呂氏春秋	淮南子	論衡	風俗通義	焦氏易林	黃帝內經	楚辭	蔡中郎集	合計		
仙人	1		2																	1	
真人																					2
神人									1				1	1			1				2
神仙																					2
合計																					45

六朝

書名	後漢書	三國志	宋書	高士傳	神仙傳	異苑	搜神記	水經注	抱朴子	金樓子	世說新語	合計
仙人	3	11	8		38	1	3	14	45	1		124
真人	4	4	7	2	6		1	7	12		3	46
神人	1	11	5		11	1	3	3	9	1		45
神仙	8	8	6	1	16	1	4	4	48	3	2	101

※『春秋公羊傳』『神異經』『道德真經註』『搜神後記』には「神仙」「神人」「真人」「仙人」は登場しなかった。

他にも、大形徹氏は、

「神僊」の語は、ふつう「神仙」に同じとされ、「カミ・仙人」といった名詞として理解されている。けれども、「神僊」と「神仙」は本来、區別する必要がある。「神」には「カミ」という意味以外に、神靈・靈魂など「たましい」という意味がある。「神」を「たましい」と理解すれば、「神僊」という語は、神僊しんけんる。……（中略）……「神僊」の本来の意味は、「神僊しんけん」で、死んで靈魂が移動することだろう。と述べており（『不老不死 仙人の誕生と神仙術』、講談社、一九九二年）、大形氏は「神仙」という語が單に神と「仙人」とを合わせた言葉ではないとしている。

『神仙傳』においては、全八十四篇中で「神仙」の呼稱があつたのは十一篇、「神人」の呼稱があつたのは五篇、「真人」の呼稱があつたのは五篇、「仙人」の呼稱があつたのは十六篇だった。

本章では、『神仙傳』において「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の呼稱があつた篇の記述に注目して、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が同一視してもよい存在であるのか否かについて考察する。

なお、『神仙傳』には「得仙」、「仙去」、「登仙」、「昇仙」、といった言葉が見られるが、それらの「仙」が「神仙」と「仙人」のどちらを指しているか明確ではないため、今回は考察対象から外した。

また、章末に「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の呼稱が見られた篇について整理した表二を附けた。表二では、それぞれの種類（「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」）で呼ばれた対象者について、出身地が明記されていたか、誰が対象者をその種類で呼んだのかについてまとめている。ここで、出身地の記述に注目したのは、出身地が明記されている者は第三者が何らかの理由で対象者を人間社會にあるその土地の出身だと認めていたからであり、もともとは人であったことの傍證になると推測したからである。

たとえば、姚聖良氏は、「而對於那些完全出自于民間傳說的仙人、『列仙傳』同様也是按照『史記』列傳之體例、將他們的身世、來歷一一豫

以具體落實。……(中略)……『列仙傳』、『神仙傳』有意採取嚴謹的史傳體例、開篇介紹傳主生平、且言之鑿鑿、其目的就是在傳記開頭便給讀者「神仙實有」的真實印象。」と、『列仙傳』では民間人に對しても『史記』列傳のように出自を記していることを指摘し、『列仙傳』や『神仙傳』は史傳の構成に基づいて傳主の生涯を記すことで、讀者に神仙が實在したという印象を與えることができる」と述べている(「史傳體例 寓言筆法——『列仙傳』『神仙傳』敘事模式探析」、『阜陽師範學院學報(社會科學版)』總第一二八、二〇〇九年第二期)。つまり、出自を記すことはその者の實在を示す方策であるとみて良い。

なお、現在見られる『神仙傳』は葛洪が著した原本がそのまま傳わっているわけではない。例えば、澤田瑞穂氏は明の正統版『道藏』に『神仙傳』が収められていない要因として、『道藏』編纂の當時に『神仙傳』が入手できない状態にあり、一六〇七年の『續道藏』編纂の當時もまだその状態が続いていたとする<sup>⑤</sup>。土屋昌明氏は元の焚書を経て『神仙傳』は入手がたい状況であったことが想像されるとし、現在見られる『神仙傳』は葛洪撰の原本とは異なっていると述べる<sup>⑥</sup>。このように『神仙傳』にはテキスト上の問題があるが、本論では清代の王謨輯の増訂漢魏叢書本『神仙傳』や宋代の張君房輯の道藏本『雲笈七籤』、唐・宋の類書が引く『神仙傳』の條文を四庫全書本と校勘している胡守爲『神仙傳校釋』(中華書局、二〇一〇年)を底本として用いた。『神仙傳』の四庫全書本については、龜田勝見氏が、

四庫本は、輯本ではあるが、類書からむやみやたらにかき集めてきたような性格のものではなく、ある一定の基準のもとに八四人を選び出して一〇卷に構成された書物であると考えられる。その基準とは、葛洪の記した『神仙傳』の條と考えて大過ない傳であること、また、葛洪が考えたであろう配列に従って傳が並ぶことである。即ち、各類書をもとに、六朝末から唐代の『神仙傳』を一部再現しようという試みがなされたようだ。

と述べるように、ある程度評價されている(「『神仙傳』再検討のために——諸本における仙傳の配列から見て——」、『中國思想史研究』第十九號、一九九六年十二月)。

## 第一節、神仙

まず、「神仙」から見ていく。（以後、名前の上に付したアラビア数字は底本中の何番目の篇に記されていたかを示す。『神仙傳』では主要人物が篇名になっており、その篇の順である。）

『神仙傳』において「神仙」の呼称が見られる篇は十一篇（2若士、14魏伯陽、21墨子、25玉子、38茅君、41淮南王、42李少君、49王烈、55劉京、73劉根、76介象）あった。そのうちのいくつかを取り上げて考察する。

### 21 墨子

墨子者、名翟、宋人也。仕宋爲大夫。外治經典、内修道術。著書十篇、號爲墨子。……（中略）……墨子年八十有二。乃歎曰、世事已可知矣。榮位非可長保。將委流俗、以從赤松遊矣。乃謝遣門人、入山精思至道、想像神仙。於是夜常聞左右山間有誦書聲者。墨子卧後、又有人來以衣覆之。墨子乃伺之、忽有一人、乃起問之曰、君豈山嶽之靈氣乎。將度世之神仙乎。願且少留、誨以道教。神人曰、子有至德好道。故來相候。子欲何求。墨子曰、願得長生、與天地同畢耳。於是神人授以素書朱英丸方、道靈教戒、五行變化、凡二十五卷、告墨子曰、子既有仙分緣、又聰明。得此便成、不必須師也。墨子拜受合作、遂得其效。乃撰集其要、以爲五行記五卷。乃得地仙、隱居以避戰國。

墨子は、名は翟、宋人なり。宋に仕えて大夫と爲る。外は經典を治め、内は道術を修む。書十篇を著わし、號して墨子と爲す。……（中略）……墨子年八十有二。乃ち歎じて曰わく、「世事已に知るべし。榮位は長くは保つべきにあらず。將に流俗を委てて、以て赤松に從いて遊ばんとす」と。乃ち門人に謝遣して、山に入りて至道を精思して、神仙を想像す。是に於いて夜常に左右の山間に書を誦する聲有

る者を聞く。墨子卧せし後、又た人の來たる有りて衣を以て之れを覆う。墨子乃ち之れを伺うに、忽ちに一人有り、乃ち起ちて之れに問いて曰わく、「君は豈に山嶽の靈氣なるか。將た度世の神仙か。願わくは且く少しく留まり、誨うるに道教を以てせよ」と。神人曰わく、「子至徳にして道を好む有り。故に來りて相候うかがうなり。子何をか求めんと欲す」と。墨子曰わく、「願わくは長生を得て、天地と共に畢らんのみ」と。是に於いて神人授くるに素書朱英丸方、道靈教戒、五行變化、凡そ二十五卷を以てし、墨子に告げて曰わく、「子既に仙分の縁有りて、又た聰明なり。此れを得れば便ち成り、必ずしも師を須いざらん」と。墨子拜受して合作し、遂に其の效を得たり。乃ち其の要を撰集し、以て五行記五卷と爲す。乃ち地仙を得、隱居して以て戰國を避く。

ここでは墨子が「神仙」に憧れる人物として描かれている。「想像神仙」での「神仙」は具體的な個人を指しているわけではない。墨子は「君豈山嶽之靈氣乎。將度世之神仙乎」と言うが、その質問の回答は示されていない。とはいえ、著者つまり葛洪は墨子が質問した相手を「神人曰」「於是神人授以素書朱英丸方」のように「神人」と記している。「神人」本人に否定されていないことからすると、「神仙」は「神人」を包括する呼稱なのであろう。

また、墨子は宋人であったと出身地が明記されている。墨子は後に「地仙<sup>⑦</sup>」を得たとしていることから、「神人」と「地仙」とは別のものとして區別していた可能性がある。

### 73 劉根

劉根、字君安、長安人也。……(中略)……後太守史祈、以根爲妖妄、欲殺之、遣使呼根、舉郡皆諫以爲不可、祈殊不肯止。……(中略)……  
…根敕下車上鬼。赤衣兵發車上烏被、上有一老公一老姥、反縛囚系、大繩的頭、熟視之、乃祈亡父母也。祈驚愕愴然流涕、父母亦泣、責罵祈、我生時汝仕宦未達、不得汝祿養、我死後汝何爲犯忤神仙尊官、使我被收東囚辱如此。汝亦何面目立於人間。祈下階叩頭、向根乞放赦先

人、根乃敕赤衣兵、將囚出去。廳前南壁復開、車過、尋失車所在。根亦隱去。……(中略)……根説、昔入山精思、無處不到。後入華陰山、見一人乘白鹿、從千餘人。玉女左右四人、執彩旄之節、年皆十五六。余再拜頓首、求乞一言、神人乃住、告余曰、汝聞昔有韓衆否乎。答曰、嘗聞有之。神人曰、卽我是也。余自陳、少好長生不死之道、而不遇明師、頗習方書、按而爲之、多不驗。豈根命相不應度世也。今日有幸逢大神、是根宿夜夢想、從心所願、願見哀憐、賜其要訣。神未肯告余。余乃流涕、自搏重請、神人曰、……(中略)……根乃從次合作服之、遂以得仙。

劉根、字は君安、長安の人なり。……(中略)……後の太守史祈、根を以て妖妄と爲し、之れを殺さんと欲し、使いをして根を呼ばしむるに、郡を擧げて皆諫めて以て不可となすも、祈殊に肯えて止めず。……(中略)……根敕して車上の鬼を下さしむ。赤衣の兵車上の烏被を發ひげば、上に一老公一老姥有り、反縛して囚系せられ、大繩的頭し、之れを熟視すれば、乃ち祈の亡き父母なり。祈驚愕愴然として涕を流し、父母も亦た泣き、祈を責罵し、「我れの生きたる時は汝仕宦して未だ達せず、汝の祿養を得ず、我が死後汝何爲ぞ神仙の尊官に犯忤し、我をして收束囚辱せらるること此のごとくならしむ。汝亦た何の面目ありてか人間に立つや」と。祈階を下りて叩頭し、根に向かいて先人を放ち赦さんことを乞い、根乃ち赤衣の兵に敕し、囚を將つて出でて去らしむ。廳前の南壁復た開き、車過ぎれば、尋いで車の在る所を失う。根も亦た隠れ去る。……(中略)……根説く、「昔山に入りて精思し、處として到らざる無し。後に華陰山に入りて、一人の白鹿に乗り、千餘人を従うを見る。玉女左右に四人、彩旄の節を執り、年皆十五六。余再拜頓首し、求めて一言を乞うに、神人乃ち住まりて、余に告げて曰わく、『汝昔に韓衆<sup>⑧</sup>有るを聞くや否や』と。答えて曰わく、『嘗て之れ有るを聞く』と。神人曰わく、『卽ち我は是れなり』と。余自ら陳ぶ、『少きより長生不死の道を好むも、明師に遇わず、頗る方書を習い、按じて之れを爲すも、多く驗あらず。豈に根の命相應に度世すべからざらんか。今日幸に大神に逢うこと有り、是れ根の宿夜の夢想、心の願う所に従い、願わくは哀憐せられて、其の要訣を賜え』と。神未だ肯えて余に告げず。余乃ち涕を流し、自ら搏ちて重ねて請わば、神人曰わく、……(中略)

……根乃ち次に従い合作して之れを服し、遂に以て仙を得たり」と。

劉根が、自分を妖妄として殺そうとしている太守史祈を祈の亡き父母に會わせる場面で、父母が祈を責罵して「我死後汝何爲犯忤神仙尊官、使我被收束囚辱如此。汝亦何面目立於人間」と言う。この「神仙尊官」は劉根を指している。ここでいう「神仙尊官」が仙官を指しているのかは定かではない。仙官とは、胡守爲氏が「仙界之官。『說郛』卷五八下引沈汾續神仙傳云「神仙之事、靈異罕測、初之修也、守一鍊氣、拘謹法度、孜孜辛勤、恐失於半途、往海儲山、積功之高者、便爲仙官、卑者猶爲仙民。」又云「仙官分理仙民及人間仙凡也。」」と述べるように、仙民を治める仙界の官僚にあたるものである（『神仙傳校釋』、頁二二、注三七）。

また、劉根の語るところによれば、以前、劉根は華陰山にて「神人」と出會っている。「神人」は白鹿に乗り、千餘人を従え、玉女を左右に四人連れ、年は皆十五六だったと記される。その「神人」は自分を韓衆という名前だと言うが、『神仙傳』の他の篇で韓衆は登場しない。さらに、「得仙」とあることから劉根が「仙」になっていることはわかるが、それが韓衆と名乗った「神人」と同じなのかどうかは明確ではない。

他の篇を見ても、『神仙傳』において「神仙」は「想像神仙」「度世之神仙」のように、具體的な個人を指さない一般名詞として使われている場合が大半であった。73 劉根では、祈の亡くなった父母が劉根を指して「神仙尊官」だと言うが、祈の亡くなった父母が仙界の仕組みについて理解した上での發言かは不明である。ここでの「神仙尊官」という言葉は劉根を指し、超自然的な存在に對して使われているように思う。

なお、この章で考察した「神仙」が登場する篇において、蘇生するという超自然現象が書かれたものは四篇（14 魏伯陽、38 茅君、42 李少君、76 介象）あった。14 魏伯陽では魏伯陽が蘇生しており、38 茅君では一般人が薬を飲むことで蘇生し、42 李少君では李少君が蘇生しており、76 介象では介象が蘇生していた。蘇生とは尸解仙になるための条件の内の一つである。ここで蘇生するという超自然現象に注目したのは、蘇生するためには一度死ななければならぬため、蘇生は一般人や出身地が明記されている者（Ⅱもとは人だった者）にしか體驗できない超自然現象だと推測したからだ。つまり、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の中でも人だった者がなれるものは何かを考えるうえで、蘇生は注

目すべき超自然現象といえる。四篇とも蘇生した者は「神仙」だとは明記されていない。また、魏伯陽や李少君や介象は出身地が明記されている。このことから、『神仙傳』において蘇生は出身地が明記された者の起こす超自然現象であり、かつ蘇生する者は「神仙」とは呼ばれない。

以上のことから、「神仙」は主に具體的な個人を指さない呼稱（一般名詞）として用いられていると考える。21 墨子、73 劉根では、「神仙」・「仙人」・地仙が概ね區別して用いられている。「仙人」は墨子や劉根の會った者を指し、地仙は墨子を指していたように、「仙人」と地仙は具體的な個人を指す呼稱として用いられる。それらが、個人を指していない「神仙」と區別されていたことも傍證となろう。

さらに、表二からもわかるように、「神仙」の項目では「仙人」・「真人」・「仙人」に比べて対象者がいないことが圧倒的に多い。この表から見ると、特定の個人を指さない場合が多い「神仙」に比べると「仙人」・「真人」・「仙人」の方が具體的な呼稱といえる。

## 第二節、仙人

次に、「仙人」を見ていく。

『神仙傳』において「仙人」の呼稱が見られる篇は五篇（9 呂恭、19 王遠、21 墨子、72 河上公、73 劉根）あった。そのうちのいくつかを取り上げて考察する。

呂恭、字文敬、少好服食、將一奴一婢於太行山中採藥、忽有三人在谷中。因問恭曰、子好長生乎。而乃勤苦艱險如是耶。恭曰、實好長生、而不遇良方。故採服此物、冀有微益也。一人曰、我姓呂、字文起。一人曰、我姓孫、字文陽。一人曰、我姓李、字文上。皆太清太和府仙人也。時來採藥、當以成授新學者。公既與吾同姓、又字得吾半。是公命當應長生也。若能隨我採藥、語公不死之方。恭即拜曰、有幸得遇神人。但恐闡塞多罪、不足教授。若見採救、是更生之願也。即隨仙人去。……(中略)……恭承輔言、往到習家、叩門而呼之。奴出問曰、公何來。恭曰、此是吾家也。我昔採藥、隨仙人去、至今二百年。今復歸矣。習學家驚喜、徒跣而出、拜曰、仙人來歸。

呂恭、字は文敬、少くして服食を好み、一奴一婢を太行山中に將いて藥を採り、忽ち三人の谷中に在る有り。因りて恭に問いて曰わく、「子長生を好むか。而して乃ち勤めて艱險に苦しむことはくのごときか」と。恭曰わく、「實は長生を好むも、良方に遇わず。故に採りて此の物を服して、微益有らんことを冀うなり」と。一人曰わく、「我は姓呂、字は文起」と。一人曰わく、「我は姓孫、字は文陽」と。一人曰わく、「我は姓李、字は文上」と。皆太清太和府の仙人なり。「時に來りて藥を採り、當に以て新學を授くる者と成すべし。公既に吾と同姓、又た字は吾が半ばを得たり。是れ公の命當に長生に應ずべし。若し能く我に隨いて藥を採らば、公に不死の方を語らん」と。恭即ち拜して曰わく、「幸に神人に遇うを得ること有り。但だ恐る闡塞多罪にして、教授するに足らざるを。若し採救せらるれば、是れ更生の願なり」と。即ち仙人に隨いて去る。……(中略)……恭輔言を承けて、往きて習の家に到り、門を叩きて之れを呼ぶ。奴出でて問いて曰わく、「公何ぞ來るや」と。恭曰わく、「此れ是れ吾が家なり。我昔藥を採り、仙人に隨いて去り、今に至ること二百年。今復た歸る」と。習家を擧げて驚喜し、徒跣して出で、拜して曰わく、「仙人來り歸る」と。

呂恭は山中で出會つた呂文起・孫文陽・李文上のことを「神人」と呼んでいるが、著者は呂文起・孫文陽・李文上のことを「仙人」と記す。また、呂恭はその後「即隨仙人去」と記されていることから、著者が呂文起・孫文陽・李文上を「仙人」としてのみ見ていることがわかる。また「仙人來歸」のように、子孫の呂習は呂恭を「仙人」だと述べている。

以上のように、ここでは呂恭が「神人」だと考えた者は「仙人」と呼稱される。

ただし、胡守爲氏は「恭即拜曰、有幸得遇神人」の「神人」が漢魏叢書本『神仙傳』では「仙人」となっていると指摘している（『神仙傳校釋』、頁四六、注一一）。漢魏叢書本をもとに考えるなら、9 呂恭には「神人」という語が出て来ないことになる。つまり、呂恭が呂文起・孫文陽・李文上のことを「仙人」だと認識し、それは著者が呂文起・孫文陽・李文上を「太清太和府仙人也」と記したことと一致し、9 呂恭は「仙人」しか登場しない話になる。

## 19 王遠

王遠、字方平、東海人也。……（中略）……至時、方平死、耽知其化去、不敢下著地、但悲涕歎息、曰、先生捨我去耶。我將何如。具棺器燒香、就床上衣裝之、至三日三夜、忽失其尸、衣帶不解、如蛇蛻耳。……（中略）……又麻姑手爪不如人爪、形皆似鳥爪。蔡經中心私言、若背大癢時、得此爪以爬背、當佳也。方平已知經心中所言、即使人牽經鞭之。曰、麻姑神人也。汝何忽謂其爪可以爬背耶。便見鞭著經背、亦不見有人持鞭者。方平告經曰、吾鞭不可妄得也。經比舍有姓陳。失其名字。嘗罷尉。聞經家有神人、乃詣門扣頭、求乞拜見。……（中略）……方平去後、經家所作飲食數百斛在庭中者、悉盡。亦不見人飲食之也。經父母私問經曰、王君是何神人。復居何處。經答曰、常治崑崙山、往來羅浮山・括蒼山。此三山上、皆有宮殿。宮殿一如王宮。王君常任天曹事、一日之中、與天上相反覆者數遍。地上五嶽生死之事、悉關王君。

王遠、字は方平、東海の人なり。……（中略）……時至り、方平死し、耽其の化去するを知り、敢て下して地に著おかず、但だ悲涕歎息し、曰わく、「先生我を捨て去る。我將た何如せん」と。棺器を具えて燒香し、床上に就かしまして衣之れを装い、三日三夜に至り、忽ち其の尸を失い、衣帶解けざること、蛇蛻のごときのみ。……（中略）……又た麻姑の手の爪人の爪のごとくならず、形皆鳥の爪に似る。蔡經

中心に私かに言う、「若し背大いに癢かゆき時、此の爪を得て以て背を爬かかば、當に佳かるべし」と。方平已に經の心中に言う所を知り、即ただちに人をして經を牽きて之れを鞭たしむ。曰わく、「麻姑は神人なり。汝何ぞ忽ちに其の爪以て背を爬かくべしと謂おもえるや」と。便ち鞭經の背に著つくを見るも、亦た人の鞭を持つ者有るを見ず。方平經に告げて曰わく、「吾が鞭妄りに得べからざるなり」と。經の比舍に姓陳なる有り。其の名字を失う。嘗て尉を罷む。經の家に神人有るを聞き、乃ち門に詣りて叩頭し、求めて拜見を乞う。……（中略）……方平去りし後、經の家の作る所の飲食數百斛の庭中に在る者、悉く盡く。亦た人の之れを飲食するを見ず。經の父母私かに經に問いて曰わく、「王君は是れ何いかなる神人ぞ。復た何處に居るや」と。經答えて曰わく、「常に崑崙山を治め、羅浮山・括蒼山かつそうを往來す。此の三山の上に、皆宮殿有り。宮殿一に王宮のごとし。王君常に天曹の事を任じ、一日の中、天上と相反覆すること數遍なり。地上の五嶽の生死の事、悉く王君あすか關る。

王遠は麻姑を「神人」だと述べている。麻姑の出身地などの情報は無い。従ってかつて人だったことが無いということになる。

著者は「聞經家有神人」のように、蔡經の家に「神人」が居るのを蔡經の隣家の陳が聞いたとしているが、その「神人」が麻姑か王遠のどちらを指しているのかは明記されていない。

また、蔡經の父母は「王君是何神人」のように王遠を指して「神人」だと言うが、蔡經の父母が仙界の仕組みについて理解した上での発言かは不明である。さらに胡守爲氏は「王君是何神人。復居何處」の「神人」が『雲笈七籤』卷一〇九に引く『神仙傳』「蔡經」の條では「王君常在何處」となっていると指摘している（『神仙傳校釋』、頁一一五、注二七八）。假に『雲笈七籤』が引用した『神仙傳』をもとに考えるなら、19王遠では、出身地などの情報が無く人だったことが無い麻姑だけが明確に「神人」とされていることになる。つまり、もと人だった者は「神人」とは呼稱されていない。

河上公者、莫知其姓名也。漢孝文帝時、結草爲庵于河之濱。常讀老子道德經。……（中略）……帝即駕幸詣之、公在庵中不出。……（中略）……公即拊掌坐躍、冉冉在空虛之中。去地百餘尺、而止於虛空。良久、俛而答曰、余上不至天、中不累人、下不居地。何民之有焉。君宜能令余富貴貧賤乎。帝大驚悟、知是神人。

河上公は、其の姓名を知る莫し。漢の孝文帝の時、草を結びて庵を河の濱に爲る。常に老子道德經を讀む。……（中略）……帝即ち駕して幸して之れに詣り、公庵中に在るも出でず。……（中略）……公即ち掌を拊ちて坐して躍れば、冉冉として空虛の中に在り。地を去ること百餘尺、而して虛空に止まる。良久しくして、俛して答えて曰わく、「余上は天に至らず、中は人に累わされず、下は地に居らず。何ぞ民の之れ有らんや。君宜しく能く余をして貧賤を富貴とせしむべけんや」と。帝大いに驚き悟り、知る是れ神人なりと。

著者は「知是神人」のように、河上公を「神人」だと記している。ここでは河上公が宙に浮き、孝文帝を悟らせるような話をしたため、「神人」だと判断されたようだ。また「莫知其姓名也」のように河上公の出身地や姓名などの情報は無く、もともと人だったのかは不明である。

以上のように「神人」は具體的な個人を指している。第一節で考察した21墨子では、著者が「神人」と記した者を墨子が「神仙」と呼んでおり、「神人」本人は「神仙」と呼ばれても否定しなかった。そのことから、「神仙」は「神人」を包括する呼稱の可能性がある。

また、蘇生するという超自然現象が登場していた篇は一篇（19王遠）だけであり、王遠が蘇生していた。王遠は出身地が明記されており、前述の通り明確に「神人」とされているわけではない。このことから、第一節の「神仙」と同様に『神仙傳』において蘇生する者は「神人」と呼称されない。

章末の表二を見てみると、「神仙」と違って「神人」には全て対象者が存在していることがわかる。このことから、特定の個人を指さない

場合が多い「神仙」とは異なり、「神人」は具体的な個人を指す呼称であると考えられる。

### 第三節、真人

次は「真人」という呼称について考えたい。

『神仙傳』において「真人」の呼称が見られる篇は五篇（26 天門子、37 陰長生、38 茅君、39 張道陵、66 葛玄）あった。このうち38 茅君と66 葛玄について觸れておこう。

#### 38 茅君

茅君者、名盈、字叔申、咸陽人也。高祖父濛、字初成、學道於華山、丹成、乘赤龍而昇天即秦始皇時也。有童謠曰、神仙得者茅初成、駕龍上天昇太清。時下玄洲戲赤城、繼世而往在我盈。帝若學之臘嘉平。其事載史紀詳矣。秦始皇方求神仙長生之道、聞謠言以爲己姓符合謠讖、當得昇天。遂詔改臘爲嘉平、節以應之。望祀蓬萊、使徐福將童男童女入海求神仙之藥。……（中略）……君遂徑之江南、治於句曲山。山有洞室、神仙所居、君治之焉。山下之人、爲立廟而奉事之。……（中略）……太上老君命五帝使者持節、以白玉版黃金刻書、加九錫之命、拜君爲太元真人。

茅君は、名は盈、字は叔申、咸陽の人なり。高祖父の濛、字は初成、道を華山に學び、丹成し、赤龍に乗りて昇天するは即ち秦始皇の時なり。童謠有りて曰わく、「神仙得るは茅初成、龍に駕して天に上り太清に昇る。時に玄洲に下り赤城に戯れ、世を繼ぎて往くは我が盈

に在り。帝若し之れを學べば臘嘉平」と。其の事史紀に載すること詳らかなり。秦始皇方まさに神仙長生の道を求め、謠言を聞きておもえ以爲らく己の姓謠讖に符合し、當に昇天を得べしと。遂に詔して臘を改めて嘉平と爲し、節は以て之れに應ぜしむ。蓬萊を望祀し、徐福をして童男童女を將い海に入りて神仙の薬を求めしむ。……(中略)……君遂に徑ただちに江南に之き、句曲山を治む。山に洞室有り、神仙の居る所、君之れを治む。山下の人、爲に廟を立てて之れに奉事す。……(中略)……太上老君五帝の使者に命じて節を持ち、白玉版の黄金の刻書を以て、九錫の命を加え、君を拜して太元真人と爲さしむ。

童謠では「神仙得者茅初成、駕龍上天昇太清」のように、茅君の高祖父にあたる初成が「神仙」を得たとしているが、地の文では「神仙」になったとは明記されていない。華山で道を學んで丹を成し、秦始皇の時に赤龍に乗って「昇天」したとされるのみである。また、「秦始皇方求神仙長生之道」「使徐福將童男童女入海求神仙之薬」「山有洞室、神仙所居、君治之焉」の「神仙」は「神仙長生之道」「神仙之薬」「神仙所居」と同様、具體的な個人を指しているわけではない。

ここで登場した茅君は、『太平御覽』地部六「茅山」に「『茅君内傳』曰、句曲山、秦時名爲華陽之天。三茅君居之、因而爲名。(『茅君内傳』に曰わく、句曲山、秦の時名づけて華陽の天と爲す。三茅君之れに居し、因りて名と爲す。)」とあるように、道教の茅山道の祖である。38茅君では「拜君爲太元真人」と記されるように、後に「真人」となっている。ここでは、「神仙」の居る所を治めていた茅君が「真人」になっていることから「神仙」と「真人」が區別して用いられていることがわかる。

## 66 葛玄

葛玄字孝先、丹陽人也。……(中略)……從仙人左慈受九丹金液仙經。玄勤奉齋科、感老君與太極真人降於天台山、授玄靈寶等經三十六卷。久之、太上又與三真人項負圓光、乘八景玉輿寶蓋、幡幢旌節、煥耀空中、從官千萬、命侍經仙郎王思眞、披九光玉韞、出洞元、大洞等經三

十六卷、及上清齋二法。

葛玄字は孝先、丹陽の人なり。……（中略）……仙人左慈に従いて『九丹金液仙經』を受く。玄齋科を勤奉するに、老君の太極真人と與に天台山に降るを感じ、玄に靈寶等經三十六卷を授く。之れを久しくして、太上又た三真人と項に圓光を負い、八景玉輿の寶蓋に乗るに、幡幢旌節、空中に煥耀し、官千萬を従え、侍經仙郎王思眞に命じて、九光玉輶を披き、洞元、大洞等經三十六卷を出さしめて、上清齋二法に及ぶ。

葛玄は著者葛洪の祖父の兄弟にあたる人物である。左慈に師事したという。ここでの「仙人」は「從仙人左慈受九丹金液仙經」のように、左慈を指している。67左慈では「左慈者、字元放、廬江人也。（左慈は、字は元放、廬江の人なり。）」とあり、左慈はその出身地が明記されており、もとは人である。

また、「老君與太極真人」「太上又與三真人項負圓光」は、特定の人物を指して「真人」と言っている。太極真人<sup>⑧</sup>とは、道教の道號である。以上のことから、「真人」は茅君や、太極真人のような道號などとともに登場していたように、道教に關して使われる傾向があることがわかった<sup>⑨</sup>。また、38茅君では、「神仙」と「真人」、66葛玄では「仙人」と「真人」が概ね區別して用いられていた。

蘇生するという超自然現象が登場していた篇は二篇（38茅君、66葛玄）あり、38茅君は、第一節の「神仙」でも述べた通り、一般人が薬を飲むことで蘇生していた。66葛玄では出身地が明記された葛玄が蘇生していた。この二篇で蘇生した者は「真人」だと明記されていない。このことから、この節においても、蘇生は一般人や出身地の明記されているような者が起こす超自然現象である。また、第一節で觸れた14魏伯陽、38茅君、42李少君、76介象、第二節で觸れた19王遠と同じように、蘇生する者は「神仙」・「神人」・「真人」と呼稱されない。

章末の表二を見てみると「真人」は、すべて対象者があつた「神人」とは違い、「神仙」のように特定の個人を指さない場合もあることがわ

かる。

## 第四節、仙人

最後に、「仙人」について考えたい。

『神仙傳』において「仙人」の呼稱が見られる篇は十六篇（1 廣成子、4 彭祖、5 白石生、9 呂恭、12 樂子長、15 沈羲、16 陳安世、17 李八伯、36 馬鳴生、37 陰長生、58 趙瞿、66 葛玄、74 壺公、76 介象、77 董奉、80 王興）あった。なお、56 嚴青には「忽遇仙人云」のように「仙人」が登場していたが、「漢魏本作「忽有一人與清語、不知其異人也」。（二四九頁、注三）とあるように、漢魏叢書本では「仙人」ではなく、テキストによって違いがあるため、考察対象から外した。

### 4 彭祖

彭祖者、姓錢、名鏗、帝顓頊之玄孫。……（中略）……采女曰、敢問、青精先生所謂何仙人也。彭祖曰、得道者耳。非仙人也。仙人者、或竦身入雲、無翅而飛。或駕龍乘雲、上造太階。或化爲鳥獸、浮遊青雲。或潛行江海、翱翔名山。或食元氣、或茹芝草、或出入人間、則不可識。或隱其身草野之間。面生異骨、體有奇毛。戀好深僻、不交流俗。然有此等雖有不亡之壽、皆去人情、離榮樂、有若雀之化蛤、雉之爲蜃、失其本眞、更守異器。今之愚心、未之願也。人道當食甘旨、服輕麗、通陰陽、處官秩耳。目聰明、骨節堅強、顏色和澤。老而不衰、延年久視、長在世間。寒溫風濕不能傷、鬼神衆精莫敢犯。五兵百蟲不能近、憂喜毀譽不爲累、乃可貴耳。人之受氣、雖不知方術、但養之得宜、當

至百二十歳。不及此者、皆傷之也。小復曉道、可得二百四十歳。能加之、可至四百八十歳。盡其理者、可以不死。但不成仙人耳。

彭祖は、姓は錢、名は鏗、帝顓頊の玄孫なり。……（中略）……采女曰わく、「敢て問う、青精先生は所謂何れの仙人なるか」と。彭祖曰わく、「道を得る者のみ。仙人に非ざるなり。仙人とは、或は身を竦<sup>そび</sup>かし雲に入り、翅無くして飛ぶ。或は龍に駕して雲に乗り、上りて太階に造る。或は化して鳥獸と爲り、青雲に浮遊す。或は江海に潜行し、名山を翱翔す。或は元氣を食し、或は芝草を茹<sup>く</sup>い、或は人間に出入するも、則ち識るべからず。或は其の身を草野の間に隠す。面には異骨を生じ、體には奇毛有り。深僻を戀好し、流俗に交わらず。然るに此れ等は不亡の壽有りと雖も、皆人情を去り、榮樂を離れ、雀の蛤に化し、雉の蜃と爲るがごとく、其の本眞を失い、更に異器を守る有り。今の愚心、未だ之れを願わざるなり。人道當に甘旨を食し、輕麗を服し、陰陽に通じ、官秩に處るべきのみ。目聰明、骨節堅強にして、顔色和澤。老ゆれども衰えず、延年久視、長く世間に在り。寒溫風濕も傷つくること能わず、鬼神衆精も敢て犯す莫し。五兵百蟲も近づくこと能わず、憂喜毀譽も累を爲さず、乃ち貴ぶべきのみ。人の氣を受くるや、方術を知らずと雖も、但だ之れを養い宜しきを得ば、當に百二十歳に至るべし。此に及ばざるは、皆之れを傷つければなり。小復<sup>や</sup>た道<sup>さし</sup>を曉らば、二百四十歳を得るべし。能く之れを加えれば、四百八十歳に至るべし。其の理を盡くす者は、以て死せざるべし。但だ仙人に成らざるのみ。

采女には青精先生が「仙人」に見えているように、一般人にとっては長壽であれば「仙人」のように思える。しかし、彭祖は青精先生を「仙人」ではないと言い、ここで「仙人」の條件を述べている。

その條件とは、翅が無いのに飛んだり、龍に乗ったり、江海に潜ったり、名山を驅けたり、化けて鳥獸になったり、氣や芝草を食べたり、世間を出入りしても知られないこと。顔には異骨が有り、體には奇毛が有り、僻地を好み、俗人とは關わらないこと。死なずに長壽であろうと、人としての感情を去り、富貴からは遠ざかり、まるで雀が化けて蛤になり、雉が化けて蜃となるように、その本來の姿を失って異なる姿を保つこと。目が聰明で、骨節が強く、顔色は健康。老いても衰えず、長年生きて、長い間世の中にいること。何者にも傷つける事はできず、何者に

も近づく事ができないということであった。

また、次のようにも述べる。もし普通の人が氣を受けると、方術を知らなくてもこれを養うことができれば、百二十歳まで生きることができ。もしそうならなければ、それは皆これを傷つけたからである。わずかに道を悟れば、二百四十歳まで生きる事ができる。これを重ねれば、四百八十歳にまでなれる。その道理を究める者は死なない。ただ「仙人」にはなれない、と。

『神仙傳』の他の篇でも「長壽」というだけで「仙人」とされる者はいなかった。「仙人」とされる者は、「長壽」であることに加えて、不老であったり豫言や變化の術のような超自然現象を起こしたりしていた。つまり、ただ「長壽」というだけでは「仙人」とは言えないと葛洪が考えていたからだと思われる。

### 36 馬鳴生

馬鳴生者、齊國臨淄人也。本姓和、字君賢。……(中略)……但服半劑、爲地仙矣。……(中略)……不過三年、輒便易處。人或不知其是仙人也。……(中略)……後乃修大丹、白日昇天而去也。

馬鳴生は、齊國の臨淄の人なり。本と姓は和、字は君賢。……(中略)……但だ半劑を服し、地仙と爲る。……(中略)……三年を過ぎずして、輒便<sup>すなわ</sup>ち處を易う。人或は其の是れ仙人なるを知らざるなり。……(中略)……後に乃ち大丹を修め、白日昇天して去る。

「人或不知其是仙人也」とあるように、出身地が明記された馬鳴生は著者に「仙人」と記されている。馬鳴生は薬の半分しか服さず地仙となっており、後に白日昇天していることから、最後は天仙<sup>⑧</sup>になったことがわかる。

馬鳴生のように、天仙になる力を持っているが地仙として世間に残る者は、『神仙傳』において四人(5 白石生、6 黄山君、36 馬鳴生、81 黄敬)見られた。小南一郎氏は、地仙のまま世間に残る者について「天上の村落共同體は、神仙思想が知識人層の中で独自の發展をはじめたと

き失われてしまって、かわって官僚体制が天上にも布かれた。これは、彼らが神仙思想に求めようとしたものの内容を端的に暗示する變革である。そうして神仙世界が地上の官僚世界のそのままの延長であれば、神仙世界からの隱遁者も當然でてくるわけである。」と述べている（『中國の神話と物語り——古小説史の展開——』、岩波書店、一九八四年）。昇天した後に待ち受ける天上での上下関係が今住んでいる世間と比べて更に苦しいものだというのなら、天仙にならず地仙のままにいる事も理解できる。

## 76 介象

介象者、字元則、會稽人也。……（中略）……聞九丹之經、周遊數千里求之、不值明師。乃入山精思、冀遇神仙。……（中略）……見一美女年十五六許。顏色非常、衣服五彩、蓋仙人也。

介象は、字は元則、會稽の人なり。……（中略）……九丹の經を聞き、數千里を周遊して之れを求むるも、明師と値わず。乃ち山に入りて精思し、神仙に遇わんことを冀う。……（中略）……一美女の年十五六許りなるを見る。顏色常に非ず、衣服は五彩、蓋し仙人ならん。ここでの「神仙」は「冀遇神仙」のように「神仙」に會うことを願っているだけで、具體的な個人を指しているわけではなく、一般名詞として使用されている。「神仙」に會いたいと思っていた介象は後に「仙人」と出會っているが、「神仙」と出會わなかった事を嘆くような描寫はない。介象にとって「神仙」か「仙人」かはそれほど問題ではなかったのだろうか。あるいは、「神仙」は「仙人」を包括する呼稱なのかもしれない。第一節「神仙」の21墨子では、「神仙」は「神人」を包括する呼稱かもしれないと述べたが、これと合せて考えると「神仙」は「神人」と「仙人」を包括する呼稱なのであろう。

ここでは地の文において、「神仙」と「仙人」とが區別して用いられており、「神仙」は具體的な對象の無い呼稱として用いられている。

董奉者、字君異、侯官縣人也。……（中略）……養女長大、納婿同居。其婿凶徒也。常取諸祠廟之神衣物、廟下神下巫語云、某甲持是仙人女婿、奪吾衣物。吾不在此。但羞人耳。當爲仙人故、無用爲問。

董奉は、字は君異、侯官縣の人なり。……（中略）……養女長大して、婿を納れ同居す。其の婿は凶徒なり。常に諸祠廟の神の衣物を取り、廟下の神巫に下り語らしめて云う、「某甲は是れ仙人の女婿なるを待み、吾が衣物を奪う。吾れ此に在らず。但だ人に羞じるのみ。當に仙人爲るが故、用て問いを爲す無かるべし」と。

董奉は廟の神に「仙人」と呼ばれている。彼は出身地が明記されていることから、もとは人であることがわかる。また、廟の神については「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」などの記述は見られず、ただ「神」とだけ記されている。

前述のように、17 李八伯、36 馬鳴生、77 董奉や、第三節の「真人」で考察した 66 葛玄では、出身地の記された者、つまりもとは人であった者たちが「仙人」になっていた。また、4 彭祖では「長壽」だけでは「仙人」とは言えないとし、「飛ぶ」等の具体的な条件を記しており、76 介象では「神仙」と「仙人」が概ね區別して用いられていた。

「仙人」が登場する篇のうち、「蘇生」するという超自然現象が登場していたのは三篇（66 葛玄、76 介象、77 董奉）であった。

66 葛玄では第三節の「真人」で述べた通りもと人であった葛玄が「蘇生」し、76 介象では第一節の「神仙」の項で述べた通りもと人であった介象が「蘇生」した。77 董奉ではもと人であり、「仙人」であるとされる董奉が「蘇生」していた。「蘇生」するためには一度死ななければならぬため、「蘇生」は一般人や出身地が明記されている者（もとは人だった者）にしか體驗できない超自然現象だと推測してきた。これまでの節でも、14 魏伯陽、19 王遠、42 李少君、66 葛玄、76 介象のように、出身地のある者たちが「蘇生」していた。しかし、「神仙」・「神

人」・「真人」と明確に呼称された者の中で、「蘇生」した者はいなかった。この点が「仙人」とは異なっている。つまり、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の中からも人だった者がなれるのは何かを「蘇生」に注目して考えるなら、「仙人」のみということになる。これらのことから、『神仙傳』において、「蘇生」は一般人や出身地の明記されているような者が起こす超自然現象であり、「蘇生」した者は「仙人」と呼称される場合がある。

章末の表二を見るとわかるように、「仙人」は「神仙」や「真人」と同じく具体的な対象者が無い場合があった。一方で、「仙人」は特定の個人を指している場合が多く、「神仙」のように主に具体的な対象者が無い一般名詞として使われているものとは異なる。また、出身地の記された者たちが「仙人」になっており、「仙人」はもと人だった者がなれる存在であると考ええる。

## 小結

これまで述べたことをまとめてみると、

一、「神仙」という呼称は主に一般名詞として用いられている。第一節で考察した21墨子、73劉根、第三節で考察した38茅君、第四節で考察した76介象の地の文では、「神仙」と地仙・「神人」・「真人」・「仙人」が概ね区別されていた。

二、「神人」は第一節でまとめて考察した21墨子、73劉根からもわかるように、「神仙」とは区別して使われている。このことから、主に特定の個人を指さない呼称として用いられる「神仙」と比較すると、「神人」・「真人」・「仙人」の方が具体的な存在だといえるだろう。假に出身地の明記されている者を「人」としたなら、もとは人だった者が「神人」になったというケースは書かれていなかった。

三、「真人」は道教に關係して使われる傾向があり、もと人だった者がなれる存在である。

四、「仙人」も17李八伯、36馬鳴生、66葛玄、77董奉のように、出身地の記された者たちが「仙人」になっており、もとは人だった者がなれる存在である。

また、「蘇生」するという超自然現象が起こったのは出身地が明記されている者（Ⅱもとは人だった者）や一般人だけであった。「蘇生」するためには一度死ななければならぬため、人だった者にしか體驗できない超自然現象と考えられる。

つまり、例外は存在するものの、傾向としては、「神仙」は具體的な個人を指さない呼稱として用いられ、「神人」は人がなれる存在ではなく、「真人」や「仙人」は人がなれる存在であり、「真人」は道教に關係して使われる傾向がある。このようにある程度の違いはあるといえるだろう。

内山知也氏は『神仙傳』中の張道陵の説話について、

たしかに葛洪は「抱朴子」内篇極言篇に、昔の仙人は皆學習によつて仙人となりえたのか、それとも先天的になりえたのか、という質問に答えて、それは全く「師に従つて怠らず、志を變えず、卒おわりを敬つしむこと始のごときは、羨門の雲龍を致すゆえなり」と説いてすべて後天師承説を主張していて、この説話は全く葛洪の仙道修行に關する考えをそのまま表明している。すなわち「神仙傳」は道教學者葛洪の思想表現の場でもあったと言えよう。

と述べ、仙人とは師に出會つて後天的になるものであるという葛洪の思想が張道陵の説話に表れており、『神仙傳』は葛洪の思想表現の場でもあったとする（「仙傳の展開——『列仙傳』より『神仙傳』に至る——」、『大東文化大學紀要（人文科學）』第十三號、大東文化大學、一九七五年三月）。『神仙傳』の著者である葛洪が『抱朴子』において「神仙」・「仙人」は學んでなることができると考えていたであろうことは「はじめに」で述べたとおりである。表一を見れば、六朝時代の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」はそれぞれ半数以上が『抱朴子』と『神仙傳』に登

場している。葛洪自身は意識して「神仙」・「仙人」を多く使ったのかもしれない。

『神仙傳』の篇中に登場する者は、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」のどれに當たるか記されていない者の方が多い。とはいえ「神人」・「仙人」・「真人」・「仙人」の内のどれかに當てはまっていると著者が考えたため、収録したはずである。「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の違いを厳密に分けるのは難しいが、ある程度の違いがあることはわかった。

## 注

- ① 『抱朴子』内篇・金丹篇に「昔左元放於天柱山中精思、而神人授之金丹仙經、會漢末亂、不遑合作、而避地來渡江東、志欲投名山以修斯道。」とあり、ここでの「神人」は金丹仙經を授ける存在として登場しており、「學」の字は見られない。また、『抱朴子』内篇・微旨篇に「黃老玄聖、深識獨見、開祕文於名山、受仙經於神人。」とあり、「神人」は仙經を授ける者として登場しており、同じく「學」の字は見られなかった。なお、『抱朴子』は、清・孫星衍平津館校刊本を底本にしている王明『抱朴子内篇校釋』（中華書局、一九八五年）を用いた。訓讀は、石島快隆『抱朴子』（岩波文庫、一九四二年）を参考にした。また、現代語譯は本田濟『抱朴子』（中国の古典シリーズ四、平凡社、一九七三年）を参考にした。
- ② 大形徹氏の「『莊子』にみえる「化」と「真人」について」（『人文學論集』第十二號、大阪府立大學、一九九四年三月）に「「真人」は「眞」を體得した人間という意味であると思われる。この「真人」は「至人」・「神人」などと同様、莊子の理想とする超越者を示す語である。」と述べられており、「真人」と「神人」は同様の者として扱われていると指摘されている。
- ③ 漢代の書物としては、『漢書』藝文志に書名が見られるもの、または『隋書』經籍志に漢代以前の著者の名で著録されているものうち、現存し

ているものを選んだ。

④ 六朝時代の書物としては、『隋書』経籍志に六朝時代の著者の名で著録されているものうち、現存しているものを選んだ。

⑤ 澤田瑞穂氏は「ことに問題となるのは、明の正統版『道藏』に本書がまったく収められていない事實を、どう解するかである。いうまでもなく『道藏』は道家典籍を大小長短を問わず網羅した一大叢書で、『列仙傳』以下の記傳類も悉く収められている。ひとり『神仙傳』が採られていないのはどうしたわけか。……（中略）……一言でいえば、『道藏』編纂の當時には、採りたくても本書が入手できない状態にあった、と解するよりほかはない。萬曆三十五年（二六〇七）の『續道藏』編纂の當時もまだその状態が續いていたのであろう。」と述べる（『神仙傳・列仙傳』、中國の古典シリーズ四、平凡社、一九七三年）。

⑥ 土屋昌明氏は「一方、『神仙傳』は、晉の葛洪撰と伝えられているが、現在見られるものは、葛洪撰の原本と大きく異なっていると考えられる。……（中略）……つまり、當時、元の焚書を経て、『神仙傳』は入手しがたい状況であったことが想像されるのである。」と述べる（『歴世眞仙體道通鑑』と『神仙傳』、『國學院雑誌』第九十七卷 第十一號、國學院大學、一九九六年十一月）。

⑦ 村上嘉實氏は「天仙、地仙、尸解仙の三つが主たるものであり、その區別は「上土は虚空に昇り、これを天仙という。中土は名山に遊び、これを地仙という。下土は死して後に蛻す（魂魄だけが抜け出でて、尸體はヌケガラとなる）」これを尸解仙という」（論仙篇）といわれている。上土、中土、下土という云い方は、もと周代の支配階級の身分を現わす語であったが、ここでは『老子』に基づいて、人間の能力の高下を示すものである。」と述べる（『中國の仙人―抱朴子の思想―』、平樂寺書店、一九八五年）。また、4 彭祖には「欲擧形登天、上補仙官者、當用金丹。此元君太一所服、白日昇天也。（形を擧げて天に登り、上りて仙官に補せられんことを欲する者は、當に金丹を用うべし。此れ元君太一の服する所の、白日昇天なり。）」とあり、虚空に昇る者を天仙と呼稱するのと合わせて考えると、白日昇天する者は天仙ということになる。

⑧ 韓衆は、屈原の『楚辭』遠遊に「奇傳説之託辰星兮、羨韓衆之得一。（傳説の辰星に託すを奇とし、韓衆の一を得るを羨む。）」と見える。胡守

爲氏は「一名韓終。秦始皇採藥使者。史記卷六秦始皇本紀云…（三十二年）使韓終、侯公、石生求仙人不死之藥。」蜀中廣記卷七一引蜀記云…「秦韓仲爲祖龍（秦始皇）採藥使者、既而入蜀、鍊丹於德陽之秦中觀、遇京兆劉根、授以神方五道。」と述べる（『神仙傳校釋』、頁三〇三、注二九）。

⑨ 「盈」と「嬴」の音が通じるため、始皇帝は自分の姓に符合したと考えたのだろう。『太平御覽』時序部十八「臘」に『茅君內記』を引いて「始皇三十一年九月庚子、君魯祖父濛乃於華山之中乘雲駕龍白日昇天。先是其邑歌謠曰、神仙得者茅初成、駕龍上昇入太清、時下玄虛戲山赤城、繼世而往在我嬴、帝若學之臘嘉平。始皇聞謠歌而問其故、父老具對此仙人之謠、勸帝求長生之志也。於是始皇欣然乃有尋仙之志、因改臘曰嘉平也。」という。清・杜文瀾輯『古謠諺』卷四は「御覽卷三十三注、盈作嬴。按盈乃茅君之名。繼世言爲初成之後、與秦帝姓名無涉。蓋校御覽者以意改之也。」とする。

⑩ 『太平御覽』道部二「真人上」に『眞誥』を引いて「又曰、審道之本、則爲上清真人。仙眞妙方能盡梗概之道者、便爲九宮真人。若各備具其道、則爲太極真人。」という。

⑪ 注②に引いた大形徹氏の「『莊子』にみえる「化」と「真人」について」によると、『莊子』では精神の不死者として「真人」が登場しているというが、ここではそういった要素はみられなかった。

⑫ 注⑦を参照。

表二 各呼稱が見られた篇

神仙

76 介象	73 劉根	55 劉京	49 王烈	42 李少君	41 淮南王	38 茅君	25 玉子	21 墨子	14 魏伯陽	2 若士	篇名
無し	劉根	無し	無し	無し	無し	無し	無し	神人	無し	若士	対象者
×	○	×	×	×	×	×	×	×	×	×	有出對 無身象 地者 のの
介象	祈亡父母	著者	『仙經』	李少君	著者／闇者	童謡／著者	玉子	墨子	著者	著者	誰が 呼んだか

神人

73 劉根	72 河上公	21 墨子	19 王遠	19 王遠	9 呂恭	篇名
神人	河上公	神人	王遠	麻姑	仙人	対象者
×	×	×	○	×	×	有出對 無身象 地者 のの
劉根	著者	著者	蔡經の父母	王遠	呂恭	誰が 呼んだか

真人

66 葛玄	39 張道陵	38 茅君	37 陰長生	26 天門子	篇名
真人	無し	茅君	無し	無し	対象者
×	×	○	×	×	有出對 無身象 地者 のの
著者	張道陵	著者	陰長生	『經』	誰が 呼んだか

仙人

80 王興	77 董奉	76 介象	74 壺公	66 葛玄	58 趙瞿	56 嚴青	37 陰長生	36 馬鳴生	17 李八伯	16 陳安世	15 沈羲	12 樂子長	9 呂恭	5 白石生	4 彭祖	1 廣成子	篇名
仙人	董奉	仙人	壺公	左慈	仙人	仙人	無し	馬鳴生	李八伯	二仙人	沈羲	仙人	仙人	白石生	無し	廣成子	対象者
×	○	×	×	○	×	×	×	○	○	×	○	×	×	×	×	×	有出對 無身象 地者 のの
著者／仙人	廟神	著者	壺公	著者	著者	著者	著者	著者	李八伯	著者	懷喜	著者	著者	著者	彭祖	著者	誰が 呼んだか

## 第二章『神仙傳』の中の超自然現象について——神仙・神人・真人・仙人という呼稱の比較——

### はじめに

第一章では、『神仙傳』において「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」には違いが見られることを指摘した。「神仙」は具体的な個人を指さない呼稱として用いられ、「神人」はもともと人だった者がなれる存在ではなく、「真人」や「仙人」は人だった者がなれる存在であり、「真人」は道教に關係して使われる傾向があった。

ところで、『神仙傳』には、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の起こした超自然現象が記録されている。この超自然現象にはさまざまなものがあるが、本章では、「超自然現象」を人の力を超越した絶対的なものと日常生活的な怪事とを合わせた、自然界の法則を超えた現象と定義して論を進める<sup>①</sup>。

では、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」という呼稱によって、彼らにかかわる超自然現象には差があるのだろうか。もし差があるなら、かかわって起きた超自然現象の側面からも、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」は同一視できないことがわかるであろう。本章では、『神仙傳』の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が起こす超自然現象に違いがあるのかを中心に、超自然現象ごとに整理し考察する。

まずは、『神仙傳』における呼稱別の登場篇数と超自然現象についての記述の有無について概観しておく。「神仙」の呼稱が登場する篇は十篇（2若士、14魏伯陽、21墨子、25玉子、38茅君、41淮南王、42李少君、49王烈、55劉京、73劉根、76介象<sup>②</sup>）ある。そのうち「神仙」が起こした超自然現象についての記述がある篇は三篇（2若士、38茅君、73劉根）である。「神仙」の呼稱が登場した篇の数は、「仙人」の呼稱が登場した篇の次に多いが、「神仙」が超自然現象を起こしたという記述はそれほど多くない。

「神人」の呼稱が登場する篇は五篇（9 呂恭、19 王遠、21 墨子、72 河上公、73 劉根）あり、そのうち「神人」が起こした超自然現象についての記述がある篇は四篇（19 王遠、21 墨子、72 河上公、73 劉根）ある。

「真人」の呼稱が登場する篇は五篇（26 天門子、37 陰長生、38 茅君、39 張道陵、66 葛玄）あり、そのうち「真人」が起こした超自然現象についての記述がある篇は二篇（38 茅君、66 葛玄）ある。

「仙人」の呼稱が登場する篇は十六篇（1 廣成子、4 彭祖、5 白石生、9 呂恭、12 樂子長、15 沈羲、16 陳安世、17 李八伯、36 馬鳴生、37 陰長生、58 趙瞿、66 葛玄、74 壺公、76 介象、77 董奉、80 王興）あり、そのうち「仙人」が起こした超自然現象についての記述がある篇は4 彭祖、37 陰長生を除く十四篇ある。

本章では、これらの「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」と呼稱された者たちが起こした超自然現象を四項目（第一節、長壽と不老・若返り、第二節、浮遊と蘇生・骸の消失、第三節、授書、第四節、その他の超自然現象）に分けて整理する。『神仙傳』ではこれらの他にも超自然現象が書かれているが（第四節参照）、登場数に偏りがある<sup>③</sup>。そのため、記述のある篇の数が多かった超自然現象を中心に考察する。

また、末尾に「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が起こした超自然現象についての記述がある篇について整理した表を附けた。表では、それぞれの呼稱（「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」）で呼ばれた対象者について、出身地が明記されていたか、「長壽」・「不老」・「若返り」・「浮遊」・「蘇生」・「授書」・「従者の數」・「病を治す」等の超自然現象を起こしたかについてまとめた。ここで、出身地の記述の有無に注目したのは、出身地が明記された者は人間社会にあるその土地の出身だと著者が何らかの理由で認めていたからであり、もともとは人であったことの傍證になると推測したからである<sup>④</sup>。

## 第一節、長壽と不老・若返り

ここでは、「長壽」と「不老」・「若返り」という超自然現象の記述がある篇について考察する。「長壽」と「不老」・「若返り」とを分けたのは、同じ「長壽」であつても、見た目が年老いた姿である場合と違い、若い姿の場合はその事が明記されるため、同じ超自然現象とは言えないと考えたからである。また、「不老」と「若返り」は見た目が若いという點が共通しているため、本章では同じ超自然現象として扱った。分類してみると、ただ「長壽」だという者もいれば、「長壽」で「不老」・「若返り」の要素を持つ者、「長壽」の要素は無く（もしくは不明）「不老」・「若返り」の要素のみを持つ者がいた。

まず、『神仙傳』の「長壽」と「不老」・「若返り」の割合を見ていく。

『神仙傳』八十四篇の中で「長壽」の超自然現象が登場したのは十九篇、「不老」・「若返り」の超自然現象が登場したのは四十九篇である。それらのうちの十篇（1 廣成子、5 白石生、17 李八伯、19 王遠、70 太山老父、77 董奉、78 李根、80 王興、82 魯女生、84 封君達）は「長壽」と「不老」・「若返り」両方の特徴を有した者が登場する。この両方の特徴を有する者が登場する十篇を除くと、それぞれ「長壽」九篇、「不老」・「若返り」三十九篇であつた。つまり、「長壽」の超自然現象が登場せず「不老」・「若返り」の超自然現象のみ登場する篇は、「長壽」の超自然現象のみ登場する篇の約四倍だったことがわかる。これは、ただ「長壽」であることよりも、「不老」・「若返り」のように見た目が若いことに關心が向いた結果であろう。六朝時代の貴族社会の影響を受けた結果、容姿にこだわるようになったのかもしれない。

葛洪は『神仙傳』序において、

余今復抄集古之仙者、見於仙經、服食方及百家之書、先師所說、耆儒所論、以爲十卷、以傳知眞識遠之士。其繫俗之徒、思不經微者、亦不強以示之矣。則知劉向所述、殊甚簡要、美事不舉。此傳雖深妙奇異、不可盡載、猶存大體、竊謂有愈於向多所遺棄也。葛洪撰。

余今復た古の仙者の、仙經、服食方及び百家の書に見ゆるところ、先師の説く所、耆儒の論ずる所を抄集し、以て十卷と爲し、以て眞を知り遠を識るの士に傳う。其の俗に繋がるるの徒にして、思い微を経ざる者には、亦た強いては以て之れを示さず。則ち劉向の述ぶる所は、殊に甚だ簡要にして、美事擧げざるを知る。此の傳は、深妙奇異なりと雖も、盡くは載すべからず、猶お大體を存し、竊かに謂おもえらく、向の多く遺棄せし所よりは愈まる有るなり」と。葛洪撰す。

と述べているように、『列仙傳』<sup>⑤</sup>を意識して『神仙傳』を著している。葛洪は劉向が『列仙傳』を簡略に記述したことを指摘し、『列仙傳』よりは詳しい内容を記したとする。

『列仙傳』にも、『神仙傳』と同じく「長壽」と「不老」・「若返り」の超自然現象は登場している。『列仙傳』七十一篇の中で「長壽」の超自然現象が登場するのは三十四篇<sup>⑥</sup>、「不老」・「若返り」の超自然現象が登場するのは十一篇<sup>⑦</sup>。それらの中の四篇（任光・犢子・昌容・商邱子胥）は、「長壽」と「不老」・「若返り」兩方の特徴を有した者が登場する。この兩方の特徴を有する者が登場した四篇を除くと、それぞれ、「長壽」三十篇、「不老」・「若返り」七篇となる。つまり、「不老」・「若返り」の超自然現象のみ登場する篇は、「長壽」の超自然現象のみ登場する篇の約五分の一である事がわかる。これは、『神仙傳』において「不老」・「若返り」の超自然現象のみ登場する篇が、「長壽」の超自然現象のみ登場する篇の約四倍だった事とは對照的である。

このように、葛洪は『列仙傳』を意識して『神仙傳』を著したが、『神仙傳』では『列仙傳』と違って、「長壽」より「不老」・「若返り」の超自然現象の方が多く登場している。葛洪は「長壽」であることより「不老」・「若返り」に對する關心が高かったことが窺える。

次に、『神仙傳』の中の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の「長壽」と「不老」・「若返り」の割合を見ていく。

さきに記したように、「神仙」の呼稱が登場した篇は十一篇あり、そのうち三篇に「神仙」が起こした超自然現象についての記述がある。その三篇のうち、「長壽」の超自然現象が書かれている篇は一篇（38茅君）あり、「不老」・「若返り」の超自然現象が登場する篇は無い。

また、21 墨子に「將度世之神仙乎（將た度世の神仙か）」、25 玉子に「神仙度世（神仙世を度る）」、41 淮南王に「神仙度世（神仙世を度る）」、42 李少君に「神仙無窮（神仙窮まる無し）」とあるように、この四篇では、「神仙」が超自然現象を起こすわけではないものの、「長壽」という印象と結びつけられている。『抱朴子』内篇・勤求篇<sup>⑧</sup>にも「亦必得神仙長生度世也（亦た必ず神仙長生度世を得るなり）」のように「神仙」と、「度世」という世代を越えるほど「長壽」であるという印象とが結びつけられているが、「神人」・「真人」・「仙人」と「度世」が結びつけられている記述は見られなかった。

「神人」の呼稱が登場する篇は五篇あり、そのうち、漢魏叢書本で「神人」ではなく「仙人」とされている9 呂恭を除くと、四篇に「神人」が起こした超自然現象についての記述がある。「神人」は「神仙」と違って全員が超自然現象を起こす。その四篇のうち、「長壽」の超自然現象が登場するのは二篇（19 王遠・72 河上公）で、「不老」・「若返り」の超自然現象が登場するのは一篇（19 王遠）である。

「真人」の呼稱が登場する篇は五篇あり、そのうち二篇に「真人」が起こした超自然現象についての記述があった。二篇のうち、「長壽」の超自然現象が登場する篇は無く、「不老」・「若返り」の超自然現象が登場するのは一篇（38 茅君）である。

「仙人」の呼稱が登場する篇は十六篇あり、そのうち、十四篇に「仙人」が起こした超自然現象についての記述があった。その十四篇のうち、「長壽」の超自然現象が登場したのは六篇（1 廣成子、5 白石生、15 沈羲、17 李八伯、77 董奉）あり、「不老」・「若返り」の超自然現象が登場したのも六篇（1 廣成子、5 白石生、17 李八伯、36 馬鳴生、76 介象、77 董奉）あった。このように、「長壽」の超自然現象が登場した篇は「不老」・「若返り」の超自然現象が登場した篇と同数であり、「仙人」が起こした超自然現象についての記述がある篇の約二分の一である。このことから、「仙人」については「長壽」と「不老」・「若返り」両方の印象があったとわかる。

これまで述べてきたことを整理すると、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の中で最も多く、「長壽」と「不老」・「若返り」の超自然現象を起こしたのは「仙人」であり、その次は「神人」であった。「神仙」は、「長壽」の超自然現象と関わりはあったが、「不老」・「若返り」の超自然現象を起こす者はいなかった。「真人」には「長壽」の超自然現象を起こす者がおらず、「不老」・「若返り」の超自然現象のみを起こした。また、「神仙」の呼称が登場する篇の数は、「仙人」の呼称が登場する篇の次に多いが、具体的な個人が超自然現象を起こす記述はほぼ見られなかった。このことは、前章で述べたように『神仙傳』において「神仙」が、主に具体的な個人を指さない呼称として用いられていることと通じている。

## 第二節、浮遊と蘇生・骸の消失

『神仙傳』には、浮遊した者となる天仙の他に、天に昇らず地上にありつづける地仙、一般人には死んだように見えるが後に骸が消えて棺に衣服だけが残っていたり、世間で生きている姿が発見されたりする尸解仙が見える。

天仙、地仙、尸解仙の區別については、葛洪が『抱朴子』内篇・論仙篇で『仙經』を引き「按仙經云、上士舉形昇虛、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。」（按ずるに仙經に云う、上士は形を擧げ虚に昇る、之れを天仙と謂う。中士は名山に遊ぶ、之れを地仙と謂う。下士は先ず死して後に蛻す、之れを尸解仙と謂う、と。）と述べている。この『仙經』の内容について、本田濟氏は『抱朴子』（中國の古典シリーズ四、平凡社、一九七三年）において「最上の道士は肉體のまま虚空に昇る。これを天仙という。中位の道士は名山に遊ぶ。これを地仙とい

う。下位の道士は一旦死ぬが、後で見ると蟬のように藻抜けの殻。これを尸解仙という」と述べる。このように、天仙・地仙・尸解仙で最も地位が高いのは天仙であり、尸解仙は最も地位が低い。

しかし、天仙になれるにもかかわらず、「浮遊」できる薬の半分だけを飲んで「浮遊」せずに地仙のままのようにとる者もいる。そうして地仙でいた者でも後に薬を飲んで天仙になる36馬鳴生のような場合もあり、また、77董奉のように尸解仙になった者でも後に「昇天」する場合があった。天仙・地仙・尸解仙には地位の高低があるものの、すべて出身地のある者、つまりもと人である者でもなる事ができる。また、15沈羲のように「浮遊」<sup>66</sup>した後に再び世間に降り立って地上に住む天仙もいた。このように、天仙になれる者であっても、すぐに天仙になるわけではなく、天仙になっても地上に住む者もあり、誰もがすぐ天仙になって天上世界へ住みたがっているわけではなかった。

この天仙・地仙・尸解仙のことをふまえ、「浮遊」や「蘇生」・「骸の消失」について見ていく。

『神仙傳』において、「神仙」が起こした超自然現象についての記述がある三篇のうち、「浮遊」について記しているのは二篇（2若士、38茅君）である。また、「神仙」と呼称された者は誰も「蘇生」や「骸の消失」という超自然現象を起こしていない。

「神人」が起こした超自然現象についての記述がある四篇のうち、「神人」と呼称された者は誰も「浮遊」しておらず、「神仙」と同じく誰も「蘇生」や「骸の消失」という超自然現象を起こしていない。しかし、72河上公では「須臾、公即拊掌坐躍、冉冉在空虛之中。去地百餘尺、而止於虚空。（須臾にして、公即ち掌を拊ちて坐して躍れば、冉冉として空虛の中に在り。地を去ること百餘尺、而して虚空に止まる。）」のように河上公が虚空を「浮遊」している。「飛ぶ」という超自然現象は天仙の条件でもある。このことから、「神人」とされた河上公は天仙になることができると思われる。

「真人」が起こした超自然現象についての記述がある二篇のうち、「浮遊」について記しているのは一篇（38茅君）である。38茅君では「方却昇天（方に却て昇天す）」とあり、「真人」とされる茅君が「昇天」している。66葛玄でも「玄勤奉齋料、感老君與太極真人降於天台山、授

玄靈寶等經三十六卷。(玄齋料を勤奉するに、老君の太極真人<sup>⑧</sup>と與に天台山に降るを感じ、玄に靈寶等經三十六卷を授く。)とあるように、天台山に降りるということが天上世界から天台山へ降りて来ているということなら、「真人」は飛べることになる。

このことから「真人」は天仙になることができるとわかる。

また、「真人」と呼稱された者が起こした超自然現象として「蘇生」や「骸の消失」について記されているのは一篇(38茅君)である。ただし、その38茅君では、

於是日入之後、社公來曰、事已決了。便可發出。於是君語死者家人掘之、發棺出死人。死人開目動搖、但未能語。舉而出之、三日後能坐、言語了了。

是に於いて日入の後、社公来りて曰わく、「事已に決了す。便ち發出すべし」と。是に於いて君死者の家人に語りて之れを掘り、棺を發きて死人を出す。死人開目動搖するも、但だ未だ語ること能わず。舉げて之れを出し、三日後能く坐し、言語了了たり。

とあるように、後に「真人」となる茅君が土地神と相談して一般人を「蘇生」させており<sup>⑨</sup>、茅君自身が「蘇生」したわけではない。

「仙人」が起こした超自然現象についての記述がある十四篇のうち、「浮遊」について記しているのは三篇(15沈羲、36馬鳴生、77董奉)である。36馬鳴生は、

馬鳴生者、齊國臨淄人也。本姓和、字君賢。……(中略)……但服半劑、爲地仙矣。……(中略)……不過三年、輒便易處。人或不知其是仙人也。……(中略)……後乃修大丹、白日昇天而去也。

馬鳴生は、齊國の臨淄の人なり。本と姓は和、字は君賢。……(中略)……但だ半劑を服し、地仙と爲る。……(中略)……三年を過ぎざると、輒便ち處を易う。人或は其の是れ仙人なるを知らざるなり。……(中略)……後に乃ち大丹を修め、白日昇天して去る。

とあるように、地仙から天仙になった。

また、「蘇生」や「骸の消失」について記しているのは一篇（77董奉）である。77董奉では、董奉が一般人を「蘇生」し、董奉自身も「燮乃開視君異棺中、但見一帛。一面畫作人形、一面丹書符。（燮乃ち開きて君異の棺中を視るに、但だ一帛を見るのみ。一面には人形を畫作し、一面には符を丹書す。）」のように、棺中の君異（董奉の字）の骸が消えていた。こうして董奉は戸解仙となったが、「君異在民間僅百年、乃昇天、其顔色常如年三十時人也。（君異民間に在ること僅か百年にして、乃ち昇天し、其の顔色常に年三十の時の人の如きなり。）」のように、後に「昇天」している。

このように、戸解仙の条件である「蘇生」や「骸の消失」という超自然現象は、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」と呼称された者が登場した三十八篇のうち二篇（38茅君、77董奉）のみに見られる。第一章の第三節「真人」で「蘇生」については簡単に觸れたが、ここで再度述べておく。「蘇生」とは戸解仙になるための条件の内の一つである。「蘇生」ということは、一度は死ななければならぬ。死ぬということは人と同じで超越的な存在とはいえない。「蘇生」は、出身地が明記されている者の起こす超自然現象である（章末の表参照）。このことから、筆者は出身地の明記された者はもと人だったと考えた。『神仙傳』に登場する「神人」には「蘇生」の例がなく、出身地の明記された者がいないため、おそらく、「神人」は人だった者がなれるような存在ではないのだろう<sup>⑩</sup>。また、自身が「蘇生」して戸解仙となったのは「仙人」と呼称された董奉だけである。董奉は出身地が明記されていることからもと人であり、廟神に「仙人」であると言われている<sup>⑪</sup>。

これまでのことをまとめると、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」はみな天仙になる事ができ、「仙人」だけが戸解仙になっていることがわかる。ところで、この第二節の冒頭で示した『抱朴子』内篇・論仙篇のように、天仙・地仙・戸解仙という語はしばしば共に登場するが、宙に浮くこととなる天仙や蘇生することとなる戸解仙に對して、地仙の条件は名山や地上にありつづけることで、超自然現象の「長壽」と類似する。しかし、第一章でも觸れたように、4彭祖には、

人之受氣、雖不知方術、但養之得宜、當至百二十歲。不及此者、皆傷之也。小復曉道、可得二百四十歲。能加之、可至四百八十歲。盡其理者、可以不死。但不成仙人耳。

人の氣を受くるや、方術を知らずと雖も、但だ之れを養い宜しきを得ば、當に百二十歳に至るべし。此に及ばざるは、皆之れを傷つくればなり。小復た道やを曉さらば、二百四十歳を得べし。能く之れを加えれば、四百八十歳に至るべし。其の理を盡くす者は、以て死せざるべし。但だ仙人に成らざるのみ。

とあり、「長壽」であつても地仙とは言えない。つまり、地仙であるかどうかは、「浮遊」する天仙や「蘇生」する尸解仙に比べると區別するのが難しい。

そこで、地仙と明記されていた篇だけを考察対象にすると、八篇（6 黄山君、21 墨子、36 馬鳴生、58 趙瞿、59 宮嵩、68 王遙、78 李根、81 黃敬）ある。そのうち六篇（21 墨子、36 馬鳴生、58 趙瞿、68 王遙、78 李根、81 黃敬）は、出身地が記された者が地仙になっている。36 馬鳴生では、出身地が明記され「仙人」とされた馬鳴生が地仙になった後に天仙となっている。また、「神仙」・「神人」・「眞人」と呼稱された者で地仙になったと明記されている者はいない。つまり、もと人だった者がなれるのは、第一章で觸れたように劉根という例のある「神仙」、茅君という例のある「眞人」の他、「仙人」、天仙・地仙・尸解仙であることがわかる。

さて、超自然現象からは少し離れることになるが、「神仙」・「神人」・「眞人」・「仙人」の地位についても觸れておく。天仙・地仙・尸解仙において地位の高低があつたように、「神仙」・「神人」・「眞人」・「仙人」にも地位の高低はあるのだろうか。ここでは、天仙・地仙と「神人」・「眞人」・「仙人」との關わりを通して見ていきたい。

『抱朴子』内篇・金丹篇において、葛洪は「小餌黃金法、……（中略）……服之三十日、無寒溫。神人玉女侍之。銀亦可之、與金同法。服此二物、能居名山石室中者、一年即輕舉矣。止人間服亦地仙。勿妄傳也。（小餌黃金法は、……（中略）……之れを服すること三十日、寒溫無し。神人

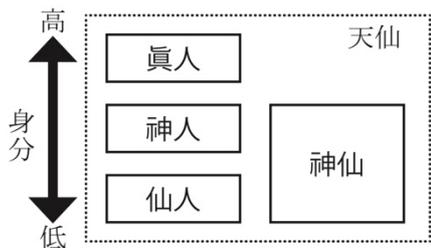
玉女之れに待す。銀も亦た之れをくらうべく、金と同法なり。此の二物を服し、能く名山石室中に居る者、一年にして即ち輕擧す。人間に止まり服せば亦た地仙なり。妄りに傳うること勿れ。」と述べており、この小餌黄金法で作ったものを三十日服用すれば寒さ暑さを感じなくなり、「神人」や玉女がつき従う。名山の石室に居た者は、一年経つと輕やかに飛びあがるといふことから、一年服用すれば天仙になれるようだ。

このように、「神人」や玉女は天仙となる者に従う場合がある。この小餌黄金法で作ったものを世間に留まりながら服用すれば地仙になることができる<sup>とされている</sup>。『神仙傳』の21墨子では、墨子が「神人」に書を授かり、後に地仙になった。

また、5白石生では「性好朝拜存神（性好朝拜みて神を存<sup>おも</sup>うを好む）」とあるように、「仙人」とされる白石生は神を朝に拜んでいる。大形徹氏は『列仙傳』木羽に登場する司命神について、

木羽の話は、「夜夢見大冠赤幘者守兒。言此司命君也。當報汝恩使汝子木羽得仙」とみえる。ここでは司命君はまず人間世界に生まれた。司命君をとりあげた木羽の母は、その功により、木羽を仙人にしてもらえる。ここでは神が人を仙人とすることができるといふ話になっている。

と述べている（「仙人と祠」『列仙傳』の事例を中心として、「人文學論集」第二十號、大阪府立大學、二〇〇二年二月）。このように『列仙傳』では司命神が木羽という人に仙を得させている。『列仙傳』の影響を受けたのか、『神仙傳』5白石生においても神は「仙人」より地位が上として書かれているようである。司命神は『神仙傳』の38茅君にも、「太上老君命五帝使者持節、以白玉版黄金刻書、加九錫之命、拜君爲太元真人、東嶽上卿、司命眞君。（太上老君は五帝の使者に命じて節を持ち、白玉版の黄金の刻書を以て、九錫の命を加え、君を拜して太元真人、東嶽上卿、司命眞君と爲さしむ。）」のように司命眞君という名前で登場する。茅君は太元真人、東嶽上卿、司命眞君



※ 地仙と尸解仙は「仙人」のみに見られた

圖一

という「真人」と司命神を合わせたような存在になっている。茅君が「真人」とされていることから、圖一で示すように、『神仙傳』において、「真人」は「仙人」よりも地位が上だと推測する。

これまで述べてきたことをまとめると、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」には、天仙の特徴である「浮遊」の超自然現象を起こす者がいた。また、「仙人」以外の「神仙」・「神人」・「真人」では、尸解仙の特徴である「蘇生」・「骸の消失」の超自然現象を自身に對して起こす者は見られなかった。このことから、主に具體的な個人を指さない呼稱として用いられる「神仙」を除いて考えると、「神人」・「真人」は、天仙・地仙・尸解仙の中で最も地位が低いとされる尸解仙になる例は見られないことがわかる。

### 第三節、授書

『神仙傳』では、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」と呼稱される者が突如現れ、出會った者と言葉を交わすことがある。「神人」・「真人」・「仙人」の中には、その際に書物を授ける者もいた。授けられた書物には、超自然的な効能があった。そもそも、「神人」・「真人」・「仙人」と出會わなければそのような書物を授けてもらうことはできない。そのため、自然界の法則を超えた現象と捉え超自然現象として考えた。

授書には二つのパターンが見られた。

一つ目は、「神人」・「真人」・「仙人」と呼稱された者が、篇名になっている主要人物に書物を授けるパターンである。一つ目のパターンには、21 墨子、66 葛玄、73 劉根がある。墨子は「神人」と出會っており、葛玄は「真人」と「仙人」に出會い、劉根は「神人」と出會っており、それぞれ書物を授けられた。墨子は第二節「浮遊と蘇生・骸の消失」で述べたように、後に地仙になっており、葛玄は戸解仙となり、劉根は「神仙」と呼稱された。

二つ目は、「神人」・「真人」・「仙人」と呼稱された篇名になっている主要人物が、他者に書物を授けるパターンである。二つ目のパターンには、17 李八伯、72 河上公がある。17 李八伯では、「仙人」と呼稱された李八伯が唐公昉に書を授け、唐公昉は後に仙去した。72 河上公では、「神人」と呼稱された河上公が漢の孝文帝に書を授けた。ただし、孝文帝が「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」になったという記述はない。

このように、「神人」・「真人」・「仙人」と呼稱された者が書物を與えた場合、書物を與えられた者も72 河上公の漢孝文帝を除いて、「神仙」・「仙人」や地仙・戸解仙になっている。

ここからは、具體的に「神人」・「真人」・「仙人」と呼稱された者が與えた書物を見ていく。「神人」と呼稱された者が書物を與えたという記述があるのは三篇（21 墨子、72 河上公、73 劉根）である。

21 墨子では、

墨子年八十有二。……（中略）……於是神人授以素書朱英丸方、道靈教戒、五行變化、凡二十五卷、……（中略）……墨子拜受合作、遂得其效。乃撰集其要、以爲五行記五卷。乃得地仙、隱居以避戰國。至漢武帝時、……（中略）……視其顔色、常如五六十歲人。周遊五嶽、不止一處也。

墨子年八十有二。……（中略）……是に於いて神人授くるに素書朱英丸方、道靈教戒、五行變化、凡そ二十五卷を以てし、……（中略）……墨子拜受して合作し、遂に其の效を得たり。乃ち其の要を撰集し、以て五行記五卷と爲す。乃ち地仙を得、隱居して以て戰國を避く。漢武帝の時に至り、……（中略）……其の顔色を視るに、常に五六十歳の人の如し。五嶽を周遊し、一處に止まらざるなり。

とあるように、墨子は戰國時代を経て漢武帝の世になっても生きており、以前は八十二歳の見目だったがこの頃には五六十歳の人のように見えた。墨子が「神人」から授かったのは「素書朱英丸方、道靈教戒、五行變化凡二十五卷」で、後に地仙になった。胡守爲氏は朱英丸について「道家視朱英爲瑞草、據說朱英丸能延年益壽。」と述べており<sup>④</sup>、朱英は瑞草であり素書朱英丸方の効果も「長壽」を得ることであるという。「墨子拜受合作、遂得其效」とあることから、服用したことで墨子は「長壽」と「若返り」を得たと思われる。なお、「素書」は胡守爲氏が「用朱墨寫在白絹上之道書。」と述べており<sup>⑤</sup>、朱墨で白絹に記した道書のこと、具體的な書物の名前ではない。

朱英丸方は、54靈壽光にも登場する<sup>⑥</sup>。「靈壽光者、扶風人也。年七十時、得朱英丸方合服之、轉更少壯如年二十時。至建安元年已二百二十歳矣。（靈壽光は、扶風の人なり。年七十の時、朱英丸方を得て合せて之れを服し、轉かえつて更に少壯にして年二十の時如し。建安元年に至りて已に二百二十歳なり。）」とあり、靈壽光は七十歳の時に朱英丸方を得て服用したことで二十歳の頃のように若返り、その後二百二十歳になっても生きていた。54靈壽光での朱英丸方の効果も墨子と同様、「長壽」と「若返り」である。

「道靈教戒」と「五行變化」は、他の篇では見られなかったが、「乃撰集其要、以爲五行記五卷」とあるように、墨子は後にその要點を集めて『五行記』を著している。『五行記』は、『抱朴子』内篇・遐覽篇に、

其變化之術、大者唯有墨子五行記、本有五卷。昔劉君安未仙去時、鈔取其要、以爲一卷。其法用藥用符、乃能令人飛行上下、隱淪無方、含笑卽爲婦人、蹙面卽爲老翁、踞地卽爲小兒、執杖卽成林木、種物卽生瓜果可食、畫地爲河、撮壤成山、坐致行廚、興雲起火、無所不作也。

其の變化の術、大いなるは唯だ墨子五行記有り、本と五卷有り。昔劉君安未だ仙去せざりし時、其の要を鈔取して、以て一卷と爲す。其の法藥を用い符を用いて、乃ち能く人をして上下に飛行し、無方に隠れ淪み、笑を含めば即ち婦人と爲り、面を蹙めれば即ち老翁と爲り、地に踞れば即ち小兒と爲り、杖を執れば即ち林木と成り、物を種うれば即ち瓜果を生じて食う可く、地に畫けば河と爲り、壤を撮れば山と成り、坐ながら行廚を致し、雲を興して火を起さしめ、作さざる所無きなり。

とあり、效果は主に「變化」のようだ。ここでの「變化」は、姿を變えるだけでなく地形まで「變化」させるものである。

なお、「劉君安」は、73 劉根に「劉根、字君安、長安人也。（劉根、字は君安、長安の人なり。）」とあるように、劉根のことである。しかし、73 劉根では、墨子の『五行記』五卷を劉根が要約して一卷にしたというような、『五行記』に關する記述は見られない。

72 河上公では、「帝大驚悟、知是神人。……（中略）……河上公即授素書老子道德章句二卷、謂帝曰、熟研究之、所疑自解。（帝大いに驚き悟り、知る是れ神人なりと。……（中略）……河上公即ち素書老子道德章句二卷を授け、帝に謂いて曰わく、「熟じゆじゆ之れを研究し、疑う所自ら解かる」と。）」のように、「神人」とされる河上公が素書『老子道德章句』二卷を漢の孝文帝に授けたが、孝文帝が「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」になったという記述はない。

素書『老子道德章句』二卷は、『隋書』經籍志に「老子道德經二卷周柱下史李耳撰。漢文帝時、河上公注。」とあるように、河上公が著したとされる『道德經』の注釋書である。

なお、葛洪は『抱朴子』内篇・釋滯篇で、

又五千文雖出老子、然皆泛論較略耳。其中了不肯首尾全舉其事、有可承按者也。但暗誦此經、而不得要道、直爲徒勞耳、又況不及者乎。至於文字莊子關令尹喜之徒、其屬文筆、雖祖述黃老、憲章玄虛、但演其大旨、永無至言。或復齊死生、謂無異以存活爲僭役、以殂歿爲休息、其去神仙、已千億里矣。

又た五千文は老子より出づと雖も、然れども皆泛く較略を論ずるのみ。其の中了つひに肯て首尾全て其の事を擧し、承按すべき者有らざるなり。但だ此の經を暗誦して、要道を得ざれば、直だ徒勞たるのみ、又た況や及ばざる者をや。文子・莊子・關令尹喜の徒に至りては、其の文筆を屬るに、黃老を祖述し、玄虛を憲章すと雖も、但だ其の主旨を演のぶるのみにして、永く至言無し。或いは復た死生を齊くし、存活を以て徭役と爲し、殂歿を以て休息と爲すに異なること無きと謂う、其の神仙を去ること、已に千億里。

と述べており、老子の『道德經』について、あらましを概論しただけのものとし、その『道德經』にも及ばない書として『文子』や『莊子』をあげている。

吉川忠夫氏が「すなわち、死と生との對立を認めないだけではなく、生を希求し死を嫌惡する人間の本能的慾望を惑溺だとしてしりぞける莊子の立場にしたがうならば、神仙説―永遠の生の實現の理論―はその成立の根據をまったく失なうことになるからであつた。」と述べるように（「論説」抱朴子の世界（下））、『史林』四十七、京都大學、一九六四年十一月）、「神仙」を希求する葛洪は、死と生を同等にとらえる『莊子』の思想に對して否定的なところがある。また、葛洪は『抱朴子』内篇・勤求篇で「昔者之著道書多矣。莫不務廣浮巧之言、以崇玄虛之旨。未有究論長生之階徑、箴砭爲道之病痛、如吾之勤勤者也。（昔者の道書を著すこと多し。浮巧の言を廣め、以て玄虛の旨を崇ぶことを務めざるは莫し。未だ長生の階徑を究論し、道を爲むるの病痛を箴砭し、吾が如くの勤勤たる者有らざるなり。）」と述べている。

このように、葛洪は自分ほど長生について研究し、道を修めることについての誤謬を戒めて正した者はいないとし、他の道家の書物を認めない。漢の孝文帝が素書『老子道德章句』二卷を授かった後、その書を読んで超自然的な効果を得たとは記されていないのは、そのことが原因であらう。

73 劉根では、

神人曰、必欲長生、先去三戸、三戸去則意志定、嗜欲除也。乃以神方五篇見授。云、伏尸常以月望晦朔上天、白人罪過、司命奪人筭紀、使少壽。人身中神欲人生、而三戸欲人死、死則神散、返於無形之中而三戸成鬼、而人享奠祭祀之、則得歆饗、以此利在人速死也。夢與惡人鬪爭、此乃神與尸相戰也。根乃從次合作服之、遂以得仙。

神人曰わく、「必ず長生を欲さば、先ず三戸を去り、三戸去らば則ち意志定まり、嗜欲除かれん」と。乃ち神方五篇を以て授けらる。云う、「伏尸は常に月望晦朔を以て天に上り、人の罪過を白し、司命は人の筭紀を奪い、少壽ならしむ。人の身中の神は人の生を欲するも、而も三戸は人の死を欲し、死すれば則ち神散じ、無形の中に返りて三戸鬼と成り、而して人の之れを享奠祭祀せば、則ち歆饗を得、此を以て利は人の速く死するに在るなり。夢に悪人と鬪争するは、此れ乃ち神と尸と相い戦うなり」と。根乃ち次に従い合作して之れを服し、遂に以て仙を得たり。

のように、ここでは「神人」が『神方五篇』を劉根に與えている。「神人曰、必欲長生、先去三戸、三戸去則意志定、嗜欲除也。」とあるため、『神方五篇』は三戸を取り除くことで「長壽」を得る方法が記された書物である。「根乃從次合作服之」とあることから、『神方五篇』には服用できるものが記されていたようだ。その効果で劉根は仙を得ている。

神方という語は9呂恭にも登場しているが、五篇という記述はなく、効果も三戸については觸れられていない。また、「服之轉轉還少、至二百歳（之れを服し轉轉として少きに還り、二百歳に至る）」とあり、効果も「長壽」と「若返り」だった。

次に、「真人」と呼稱された者が書物を與えたという記述のある66葛玄を見ていく。

66葛玄では、「玄勤奉齋料、感老君與太極真人降於天台山、授玄靈寶等經三十六卷。（玄齋料を勤奉するに、老君の太極真人と與に天台山に降るを感じ、玄に靈寶等經三十六卷を授く。）」とあるように、老君と太極真人が『靈寶』等經三十六卷を葛玄に與えた。この書物の効果は記されて

おらず、葛玄は後に尸解仙になっているが、この書物の効果かどうかは明記されていない。この『靈寶經』は、66 葛玄以外にも登場しているため、その効果を見ていきたい。

『靈寶經』は、『抱朴子』内篇・辨問篇に、

靈寶經有正機平衡飛龜授秩凡三篇、皆仙術也。吳王伐石以治宮室、而於合石之中、得紫文金簡之書、不能讀之、使使者持以問仲尼、而欺仲尼曰、吳王閑居、有赤雀銜書以置殿上、不知其義、故遠諮呈。仲尼以視之曰、此乃靈寶之方、長生之法、禹之所服。隱在水邦、年齊天地、朝於紫庭者也。禹將仙化、封之名山石函之中。乃今赤雀銜之、殆天授也。

靈寶經に「正機平衡飛龜授秩」凡そ三篇有り、皆仙術なり。吳王石を伐りて以て宮室を治め、而して合石の中に於いて、紫文金簡の書を得るも、之れを讀むこと能わず、使者をして持して以て仲尼に問わしめ、而して仲尼を欺きて曰わく、「吳王閑居し、赤雀書を銜えて以て殿上に置く有るも、其の義を知らず、故に遠く諮りて呈す」と。仲尼以て之れを視て曰わく、「此れ乃ち靈寶の方、長生の法にして、禹の服する所なり。隠れて水邦に在り、年は天地と齊しくして、紫庭に朝する者なり。禹將に仙化せんとし、之れを名山の石函の中に封ず。乃ち今赤雀之れを銜うるは、殆ど天授なり」と。

とあり、孔子は、靈寶の方は禹が名山の石函の中に封じたもので、服用することで「長壽」になれる、名山の石函の中にあるはずのものを赤雀が銜えてきたなら天が授けたようなものだと言った。この靈寶の方は、王明氏が「神仙傳云華子期受仙隱靈寶方、一曰伊洛飛龜秩、二曰白禹正機、三曰平衡。」と述べるように（『抱朴子内篇校釋』、中華書局、一九八五年、頁二三七、注七三）、11 華子期の隱仙靈寶方とも同じものだろう。

11 華子期では、

華子期者、淮南人也。師祿里先生、受隱仙靈寶方、一曰伊洛飛龜秩、二曰伯禹正機、三曰平衡方、按合服之、日以還少、一日能行五百里、力舉千斤、一歲十二易其形。後乃仙去。

華子期は、淮南の人なり。祿里先生を師とし、隱仙靈寶方を受け、一に伊洛飛龜秩と曰い、二に伯禹正機と曰い、三に平衡方と曰い、按ずるに合せて之れを服し、日以て少きに還り、一日に能く五百里を行き、力千斤を擧げ、一歳に十二たび其の形を易う。後に乃ち仙去すとあり、『抱朴子』内篇・辨問篇の「正機平衡飛龜授秩凡三篇」という篇の名前と順序や文字に多少の異同はあるが、服用できることと、禹と関係があるという内容が一致している。11華子期の隱仙靈寶方の効果は、これを服用すれば若返り、一日に五百里歩くことができ、千斤を持ち上げる力がつき、一年に十二度姿を變え、仙を得ることである。66葛玄において、葛玄が尸解仙になっているのはおそらく、この「仙を得る」という効果によるものであろう。

最後に「仙人」と呼稱された者が書物を與えた二篇（17李八伯、66葛玄）を見ていく。

17李八伯では、「仙人」の李八伯が唐公昉に丹經一卷を與えた。「以丹經一卷授公昉、公昉入雲臺山中合丹、丹成便登仙去。（丹經一卷を以て公昉に授け、公昉雲臺山中に入りて合丹し、丹成り便ち登仙して去る。）」のように、『丹經』一卷を得た唐公昉は丹薬を作つて登仙した。漢魏叢書本では「登仙去」が「仙去」になっていたため唐公昉が天仙になったのかはわからないが、『丹經』一卷の効果は仙を得ることだとわかる。

66葛玄では、「從仙人左慈受九丹金液仙經（仙人左慈に従いて『九丹金液仙經』を受く）」のように、「仙人」の左慈が葛玄に『九丹金液仙經』を與えている。葛玄は「真人」のところでも述べたように、後に尸解仙となっている。『九丹金液仙經』の効果は記されておらず、葛玄はこの書を授かった後に老君と太極真人とに出會っている。

『九丹金液仙經』は、67左慈では『九丹金液經』として登場している。「精思於天柱山中、得石室内九丹金液經。能變化萬端、不可勝紀。

（天柱山中に精思し、石室内に『九丹金液經』を得。能く萬端に變化し、勝げて紀す可からず。）とあるように、左慈は誰かから『九丹金液經』を授けられたわけではなく、天柱山の石室内から得た。九丹金液は『抱朴子』内篇・微旨篇に「九丹金液、最是仙主。然事大費重、不可卒辦也。（九

丹金液、最も是れ仙の主なり。然も事大にして費重ければ、卒かには辨ずべからざるなり。」とある。ここでは、『九丹金液經』は仙の最たるものが、費用がかかるため簡單にはできないとされている。また、『抱朴子』内篇・金丹篇に、

昔左元放於天柱山中精思、而神人授之金丹仙經、會漢末亂、不遑合作、而避地來渡江東、志欲投名山以修斯道。余從祖仙公、又從元放受之。凡受太清丹經三卷及九鼎丹經一卷金液丹經一卷。

昔左元放天柱山中に於いて精思して、神人之れに『金丹仙經』を授くれども、漢末の亂に會い、合せ作るに違あらずして、地を避け來りて江東に渡り、志して名山に投じて以て斯道を修めんと欲す。余の從祖仙公、又た元放に從いて之れを受く。凡そ太清丹經三卷及び九鼎丹經一卷金液丹經一卷を受く。

とあり、左慈は天柱山で「神人」から『金丹仙經』を授かったが、漢末の戰亂のせいで作る事ができなかったとしている。書名が『金丹仙經』で「不遑合作」とあることから、丹の作り方の記されたものだと言える。後に、葛洪の從祖にあたる葛玄に左慈がその書物を與えていることから、それが66葛玄の『九丹金液仙經』と同じ書物だとわかる。

また、67左慈では、21墨子「墨子拜受合作、遂得其效」、54靈壽光「得朱英丸方合服之」、73劉根「根乃從次合作服之」、11華子期「按合服之」のように、得た書物などを利用して薬を作り服用したとは記されていない。とはいえ、「慈告葛仙公言、當入霍山中合九轉丹。丹成、遂仙去矣。（慈葛仙公に告げて言う、「當に霍山中に入りて九轉丹を合すべし」と。丹成し、遂に仙去す。）」とあり、左慈は後に九轉丹を作つて仙去している。

以上のことを整理すると、「神人」に授けられた書物を用いて薬を作り服用した墨子は後に地仙になり、劉根は「神仙尊官<sup>⑥</sup>」と呼ばれた。「神人」に與えられた書物は、21墨子では「長壽」と「若返り」に關するもので、72河上公では『道德經』の注釋書、73劉根では仙を得られ

るものであり、それぞれ「神人」に與えられたということが共通しているものの、効果は同じではなかった。「真人」と「仙人」が書物を與えた葛玄は後に尸解仙になったが、それが書物の効果かどうかは明記されていない。また、「仙人」に授けられた書物を用いて薬を作り服用した唐公昉は仙を得た。

このように、「神人」・「真人」・「仙人」が與えた書物の名前や効果は様々で一貫していなかったが、與えられた者が得た効果は、およそ「長壽」と「若返り」と「仙を得る」ことであつた。

『抱朴子』内篇・金丹篇には「凡人有至信者、可以藥與之。不可輕傳其書。必兩受其殃。天神鑒人甚近、人不知耳。（凡そ人の至信有る者は、薬を以て之れに與うべし。輕がるしく其の書を傳うべからず。必ず兩つながら其の殃を受けん。天神人を鑒みること甚だ近く、人知らざるのみ。）」とあり、薬は與えても良いが、薬に關する書物を授けることは氣輕にして良いことではないとされている。『神仙傳』に登場した「神人」・「神人」・「真人」・「仙人」が薬に關する書物を與えた相手は、「神人」・「仙人」や地仙・尸解仙とされる、一般人とは言えない者たちだつた。このことから、『神仙傳』に登場した「神人」・「神人」・「真人」・「仙人」は、『抱朴子』内篇・金丹篇の記述と同じく、一般人に薬に關する書を與えるような行動は取っていなかつたといえる。

#### 第四節、その他の超自然現象

第三節までは、『神仙傳』において「神人」・「神人」・「真人」・「仙人」が起こした超自然現象の中でも數の多かつた、「長壽」と「不老」・「若返り」、「浮遊」と「蘇生」・「骸の消失」、「神人」・「神人」・「真人」・「仙人」が書を授けるということを中心に考察した。

『神仙傳』にはその他にも超自然現象が記されている。この章では、超自然現象の中から、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」という呼稱によって差があった、「従者の數」と、「一般庶民の病を治す」という記述がある篇を見ていきたい。

なお、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が人とは思われない従者を多數連れていることは、自然界の法則を超えた現象と捉え超自然現象として考えた。

また、「病を治す」という醫療行為は、石島快隆氏が「醫家は、陰陽と萬類の生殺變化とが人身上に於て參合する所を根據として治病の道を陰陽に求めているものであり、……（中略）……この陰陽の道の致す所を知れば、性を保ち形を全うすることが出来るとするもので、ここに神仙の方術に通ずる一面が見られる。」と述べるように（「抱朴子の思想的考察」、『駒澤大學文學部研究紀要』（二六）、駒澤大學、一九六八年三月）、當時神仙の術と通じるところがあった。そこで、ここでは醫療行為も超自然現象として扱う。

まず、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の従者の數について觸れておこう。

73 劉根では、「神仙尊官」とされた劉根が赤衣兵數十人を従えている<sup>⑧</sup>。劉根が出會った「神人」は、「根説昔入山精思、無處不到。後入華陰山、見一人乘白鹿、從千餘人。玉女左右四人、執彩旄之節、年皆十五六。（根説く、「昔山に入りて精思し、處として到らざる無し。後に華陰山に入りて、一人の白鹿に乗り、千餘人を従うを見る。玉女左右に四人、彩旄の節を執り、年皆十五六。」）のように、玉女など千餘人を従えていた。

38 茅君では、

明日迎官來至、文官則朱衣紫帶、數百人。武官則甲兵旌旗、器仗耀日、千餘人。茅君乃與父母宗親辭別、乃登羽蓋車而去、麾幢幡蓋、旌節旄鉞、如帝王也。驂駕龍虎麒麟白鶴獅子、奇獸異禽、不可名識。

明日迎官來たり至り、文官則ち朱衣紫帶、數百人。武官則ち甲兵旌旗、器仗日に耀かがやき、千餘人。茅君乃ち父母宗親と辭別し、乃ち羽蓋車に登りて去り、麾幢幡蓋、旌節旄鉞、帝王の如きなり。驂は龍虎麒麟白鶴獅子、奇獸異禽に駕し、名識るべからず。

のように、茅君が神靈の職につく際に、迎への従者が千餘人來た。従者は龍、虎、麒麟、白鶴、獅子、など珍しい獸や鳥に乗っていた。茅君は句曲山の「神仙」の居る所を治め、後に「真人」となる。「神仙」の居る所を治めている茅君が「真人」となることから、第二節「浮遊と蘇生・骸の消失」に示した圖一のように、「神仙」よりも「真人」の地位の方が高いと推測できる。加えて、第一章で考察したように、『神仙傳』において「神仙」は、具體的な個人を指さない呼稱として主に用いられており、「神人」や「仙人」を包括する呼稱の可能性はある。「神仙」が「神人」や「仙人」を包括する呼稱と假定するならば、圖一で示すように、「真人」は「神人」や「仙人」よりも地位が高い存在ということになる。

66 葛玄では、葛玄が出會った三人の「真人」は、「久之、太上又與三真人項負圖光、乘八景玉輿、寶蓋、幡幢旌節、煥耀空中、從官千萬（之れを久しくして、太上又た三真人と項に圖光を負い、八景玉輿に乗り、寶蓋、幡幢旌節、空中に煥耀し、官千萬を從う）」のように、千萬の従者を連れていた。

74 壺公では、「仙人」の壺公には「見公左右侍者數十人。公語長房曰、我仙人也。（公の左右侍者數十人を見る。公長房に語りて曰わく、「我仙人なり」と。）」のように、従者が數十人いた。

以上のように、「神人」や「真人」には従者が千人以上いるが、「神仙」と「仙人」の従者は數十人しかない。このことから、もと人だった者がなれる「仙人」より、もと人だった者がなれる可能性が低い「神人」や、「真人」の方が従者の数が多く、地位が高いとわかる。

次に、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が一般庶民の病を治す篇を見ていきたい。

73 劉根では、

後潁川太守高府君到官、民人大疫、郡中死者過半。太守家大小悉病、府君使珍從根求消災除疫氣之術、珍叩頭述府君意、根教、于太歲宮氣上穿地作孔、深三尺、以沙著中、以酒沃之。君依言、病者即愈、疫氣登絕、後常用之有效。

後に潁川太守高府君官に到り、民人大疫し、郡中の死者半ばを過ぐ。太守の家大小悉く病み、府君〔王〕珍を使わして根に従いて消災除疫氣の術を求め、珍叩頭して府君の意を述べ、根教うるに「太歳宮の氣上地を穿ち孔を作り、深きこと三尺、沙を以て中に著おき、酒を以て之れに沃げ」と。君言に依れば、病者即ち愈え、疫氣ただ登ちに絶え、後に常に之れを用うるに效有り。

というように、「神仙尊官」とされる劉根が、潁川太守高府君の使いで劉根のもとを訪れた王珍に疫氣を取り除く方法を教えた。その術を使うと病は治った。

38 茅君では、

君遂徑之江南、治於句曲山。山有洞室、神仙所居、君治之焉。山下之人、爲立廟而奉事之。君嘗在帳中、與人言語、其出入、或導引人馬、或化爲白鵠。人有疾病、祈之者、煮雞子十枚、以內帳中。須臾、一一擲還、雞子如舊、歸家剖而視之、內無黃者、病人當愈、中有土者、不愈、以此爲候焉。雞子本無開處也。

君遂に徑ただちに江南に之き、句曲山を治む。山に洞室有り、神仙の居る所、君之れを治む。山下の人、爲に廟を立てて之れに奉事す。君嘗て帳中に在り、人と言語し、其の出入するは、或は人馬を導引し、或は化して白鵠と爲る。人の疾病有り、之れに祈る者、雞子十枚を煮て、以て帳中に内おむ。須臾にして、一一擲ちて還し、雞子舊の如きも、家に歸り剖きて之れを視、内に黄無きは、病人當に愈ゆべく、中に土有るは、愈えず、此れを以て候と爲す。雞子本と開く處無し。

というように、後に「真人」とされる茅君は、病氣が治るように廟で祈る者が茹で卵十個を帳の中へ入れると、すぐに一つ一つ投げ返した。その卵を持ち歸って中を見、もし、茹で卵の黄身が無い場合は病が治り、中に土が入っていた場合は治らなかつた。

15 沈羲では、「沈羲者、吳郡人也。學道於蜀中、但能消災治病、救濟百姓。（沈羲は、吳郡の人なり。道を蜀中に學び、但だ能く災を消し病を治し、百姓を救濟す。）」というように、後に「仙人」とされる沈羲が、災いを消し病を治すことで多くの一般人を救っていた。

74 壺公では、

汝南費長房爲市掾時、忽見公從遠方來、入市賣藥。人莫識之。其賣藥口不二價、治百病皆愈、語賣藥者曰<sup>⑨</sup>、服此藥必吐出某物、某日當愈。皆如其言。得錢日收數萬、而隨施與市道貧乏飢凍者、所留者甚少。

汝南の費長房 市の掾たる時、忽ち公 遠方より來たり、市に入り藥を賣るを見る。人之れを識る莫し。其の藥を賣るに口に價を二とせず、百病を治し皆な愈え、藥を賣う者<sup>か</sup>に語りて曰わく、「此の藥を服さば必ず某物を吐出し、某日當に愈ゆべし。」と。皆な其の言の如し。錢を得ること日に數萬を收め、隨つて市道の貧乏飢凍の者に施與<sup>せよ</sup>し、留むる所は甚だ少し。

というように、「仙人」とされる壺公がかけ値を言わずに百病を癒す藥を賣り、儲けた金錢のほとんどを市道の貧乏な者に與えていた。

77 董奉では、「又君異居山間爲人治病、不取錢物、使人重病愈者、使栽杏五株、輕者一株。如此數年、計得十萬餘株、鬱然成林。（又た君異山間に居り人の爲に病を治すも、錢物を取らず、人の重病の愈ゆる者をして、杏五株を栽えしめ、輕き者は一株。此くの如くして數年、計るに十萬餘株を得、鬱然として林を成す。）」というように、「仙人」とされる董奉が病を治しても金錢を受け取らず、重病を治した者には杏を五株植えさせ、輕い病を治した者には杏を一株植えさせていた。

以上のように、『神仙傳』において「神仙」・「真人」・「仙人」が病を治したり一般人の手助けをしたりする様子が見られた。しかし、「神人」にはそのような記述は見られなかった。このことから、『神仙傳』の「神人」は、「神仙」・「真人」・「仙人」と違って一般庶民を救いに現れるような身近な存在ではなかったことがわかる。

これまで述べてきたことを整理すると、「神仙」には従者が數十人おり、「神人」には千餘人、「真人」には千萬の従者がいる場合があり、「仙人」の従者は數十人だった。「神人」と「真人」は千人以上の従者がいることは同じであるが、「神仙」・「真人」・「仙人」と違って「神人」には、一般庶民の病を治したり救いに現れたりするという記述は見られなかった。

## 小結

本章で論じてきたことをもう一度整理すると、以下のようになる。

第一節、長壽と不老・若返りでは、『列仙傳』には「不老」・「若返り」より「長壽」の方が多く登場するが、『神仙傳』には「長壽」より「不老」・「若返り」の超自然現象の方が多く登場する。これは、葛洪が『列仙傳』を意識して『神仙傳』を著し、「長壽」であることよりも「不老」・「若返り」に對する関心が高かった結果だと考えられる。

章末の表に示すように、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の中では「仙人」と呼稱された者が比較的多く、「長壽」と「不老」・「若返り」の超自然現象を起こす。

第二節、浮遊と蘇生・骸の消失では、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」はみな天仙になる事ができ、「仙人」だけが尸解仙になっている。

また、出身地のある者、つまりもと人である者も「仙人」や天仙・地仙・尸解仙にはなることができた。『神仙傳』の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」において、「神人」はもと人だった者がなつた例が見られない。そのことから、天仙・地仙・尸解仙と違って、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」はもと人であるか否かでなれるものが限定される呼稱と言える。

第三節、授書では、「神人」・「真人」・「仙人」が與えた書物の名前や効果は様々で一貫していなかったが、およそ「長壽」と「若返り」と「仙を得る」ことである。また、「神人」と「真人」が授けた書物には「神人」や「真人」になる効果は無いが、「仙人」の授けた書物の効果は「仙を得る」ことである。このことから、「仙人」と比べると、「神人」・「真人」は簡単になれるものではないとわかる。

第四節、その他の超自然現象では、「神人」や「真人」には従者が千人以上いるが、「神仙」と「仙人」の従者は數十人しかない。このことから、もともと人だった者がなれる「仙人」より、もと人だった者がなれる可能性が低い「神人」や、「真人」の方が従者の数が多く地位が高いとわかる。

また、一般庶民の病を治したという記述が見られる篇では、「神仙」・「真人」・「仙人」には病を治したり一般人の手助けをする様子が見られる。しかし、「神人」にはそのような記述は見られない。このことから、『神仙傳』の「神人」は、「神仙」・「真人」・「仙人」と違って一般人にとって身近な存在ではないと言える。

以上のように、『神仙傳』において、具體的な個人を示す呼稱としてあまり用いられない「神仙」は、超自然現象を起こすことは少ないものの「長壽」の印象と結び付けられていた。もと人だった者がなれる可能性が低い「神人」や、「真人」には従者が千人以上おり、「仙人」には數十人以下しかいなかった。書物から仙を得られるように、「仙人」になるのは「神仙」・「神人」・「真人」に比べると簡単なようだが、起こすことができる超自然現象には制限があった。このように、『神仙傳』の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」は超自然現象から考えても同一視できない存在だと言える。

- ① 小南一郎氏は、五行志的思想の流れを説明する中で超自然現象について「京房が易の個々の卦を氣候によって解釋するのを引きついで、干寶は個々の卦に歴史上の事件を當てるように、この思想の流れは、超自然的な法則をそのまま具象的な事物に結びつけようと努力する點に特色がある。三國から西晉にかけての、王弼の易から清談につながる、超自然的な法則を純粹に抽象思考の段階で扱おうとする傳統とは對照をなしていた。同じく超自然に對する興味が懷かれると云つても、後者においては超越的な法則という點で超自然であるのに對し、前者においては妖怪變化など不自然な事物の存在という點での超自然である。この五行志的思想の中で應劭が重要な位置を占めていたことは、「後漢書五行志」の序によつても知られる。……（中略）……應劭の超自然に對する態度は、超自然的な事物——それも人間の力を超越した絶對的、運命的な超自然ではなく、犬が化けたり、木から血が出たりするような日常生活的な怪事である——が存在することを認め、ただそれに壓倒されるはならないというものがある。そこから、干寶の超自然現象の存在の原理を探求しようとする態度まで、一またぎの間隔である。」と述べている（「『搜神記』の文體」、『中國文學報』第二十一號、京都大學、一九九六年十月）。このように、小南一郎氏は人間の力を超越した絶對的運命的な超自然と、日常生活的な怪事を超自然的な事物としてあげている。

② 『神仙傳』では主要人物名が篇名となっている。名前（篇名）の上に付したアラビア數字は、底本中の何番目の篇に記されていたかを示す。

③ 『神仙傳』の中の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が起こした超自然現象は、以下のように登場數に偏りがある。長壽（九例…1廣成子、5白石生、15沈羲、17李八伯、19王遠、38茅君、72河上公、77董奉、80王興）。不老、若返り（八例…1廣成子、5白石生、17李八伯、19王

遠、36 馬鳴生、38 茅君、76 介象、77 董奉)。昇天、浮遊、飛ぶ(七例：2 若士、15 沈羲、36 馬鳴生、38 茅君、66 葛玄、72 河上公、77 董奉)。病を治す(六例：15 沈羲、38 茅君、58 趙瞿、73 劉根、74 壺公、77 董奉)。一般人を蘇生する(二例：38 茅君、77 董奉)。容姿が異形(二例：19 王遠、80 王興)。仙を得る(二例：17 李八伯、73 劉根)。龍、虎、麒麟、白鶴、獅子、奇獸異禽に乗る(二例：38 茅君)。白鹿に乗る(二例：73 劉根)。鬼神を使役する(一例：67 左慈)。玉女などを千人餘り従える(三例：38 茅君、66 葛玄、73 劉根)。赤衣兵を數十人従える(一例：73 劉根)。一般人には見えない者とともにいる(二例：16 陳安世、73 劉根)。姿が消える(三例：67 左慈、72 河上公、80 王興)。書物を授ける(五例：17 李八伯、21 墨子、66 葛玄、72 河上公、73 劉根)。豫言、豫知する(二例：66 葛玄、67 左慈)。雨を降らせる(一例：77 董奉)。分身する(一例：67 左慈)。通星緯の占いをする(一例：67 左慈)。道術を用いる(二例：21 墨子、67 左慈)。茅、羊に化ける(一例：67 左慈)。白鶴に化ける(一例：38 茅君)。石上菖蒲一寸九節を服用する(一例：80 王興)。一囊薬、松脂を鍊って服用する(二例：58 趙瞿)。薬兩丸を服用する(一例：16 陳安世)。三丸薬を服用する(一例：77 董奉)。神丹を服用する(一例：15 沈羲)。白石を服用する(一例：5 白石生)。金液之薬を用いる(一例：5 白石生)。丹方を用いる(一例：76 介象)。不死之方、神方を用いる(一例：9 呂恭)。召軍符、治病王府符、壺公符を用いる(一例：74 壺公)。五帝六甲靈飛術を用いる(一例：67 左慈)。長生の道を用いる(一例：36 馬鳴生)。服巨勝赤松散方を用いる(一例：12 樂子長)。交接の道を用いる(二例：5 白石生)。消災除疫氣の術を用いる(一例：73 劉根)。後光が差している(一例：66 葛玄)。數十人で持ち上がらない物を指一本で持ち上げる(二例：74 壺公)。壺の中に住んでいる(二例：74 壺公)。一般人には竹が人の姿に見える(一例：67 左慈)。一日に三四百里歩く(一例：5 白石生)。神靈の職につく(二例：38 茅君)。杖で殴ろうとすれば杖が粉々になる(一例：38 茅君)。神仙の居所を治める(一例：38 茅君)。

④ 第一章「『神仙傳』の神仙・神人・真人・仙人という呼稱の違いについて」を参照。

⑤ 『列仙傳』は前漢の劉向の撰とされるが、その成立には疑問が多く、後漢以降に作られたものと推定されている。澤田瑞穂氏は「武帝の晩年の寵姫で昭帝の生母であった鉤翼夫人は、諱を避けて弋としたとあるが、漢代皇帝の諱に「翼」の字をもつものではなく、これは後漢第六代桓帝の生父蠡五侯の名が「翼」であり、桓帝即位後に追尊して孝崇皇としたから、「翼」を避けて「弋」としたのは、おそらくこれをさすのであろう。……（中略）……これらの反證から考えると、本書は前漢劉向の撰ではあり得ないばかりか、後漢桓帝（一四六—一六七在位）よりも後の人の筆になったということになり、考證學者が、本書をもって三國時代もしくは六朝人の作とみた説とも一致してくるのである。」と述べており、『列仙傳』は前漢の劉向の撰ではなく、後漢の桓帝よりも後に成立したものだとする（『列仙傳』、中國の古典シリーズ四、平凡社、一九七三年）。『列仙傳』の底本は、明代の道藏本『列仙傳』と王照圓『列仙傳校正』を参考にして王叔岷の『列仙傳校箋』（中央研究院中國文哲研究所籌備處、一九九五年）を使用した。

⑥ 『列仙傳』七十一篇の中で、「長壽」の超自然現象が登場するのは、老子・涓子・呂尚・務光・仇生・彭祖・邛疏・介子推・陸通・范蠡・琴高・寇先・安期先生・桂父・瑕邱仲・酒客・任光・祝雞翁・朱仲・崔文子・赤須子・犢子・鹿皮公・昌容・谿父・山圖・毛女・商邱子胥・子主・呼子先・黃阮邱・陵陽子明・邗子・玄俗の三十四篇。

⑦ 『列仙傳』七十一篇の中で「不老」・「若返り」の超自然現象が登場するのは、嘯父・任光・稷邱君・犢子・昌容・服閭・文賓・商邱子胥・赤斧・朱璜・女丸の十一篇。

⑧ 『抱朴子』は、清の孫星衍平津館校刊本を底本にしている王明氏の『抱朴子内篇校釋』（中華書局、一九八五年）を用いた。訓讀は、石島快隆『抱朴子』（岩波文庫、一九四二年）を参考にした。また、現代語譯は本田濟『抱朴子』（中國の古典シリーズ四、平凡社、一九七三年）を参考にした。

⑨ “浮遊” “昇天” “飛翔” “飛ぶ” という超自然現象は全て天仙の條件である宙に浮くことに含まれるため、“浮遊”と同類の超自然現象として扱った。

⑩ 太極真人は道號。『太平御覽』真人上に『眞誥』を引いて「又曰、審道之本、則爲上清真人。仙眞妙方能盡梗概之道者、便爲九宮真人。若各備具其道、則爲太極真人。」と言う。

⑪ 伊藤清司氏は土地神が人の魂を抜き取ることについて、『搜神記』卷四の胡母班が泰山府君に拜謁した話を例に、「しかし、重要なことは、土地神と死との關わりである。これはわが國の産土神と決定的に違う點である。土地神は冥界の主宰者によつて任命されると信じられている。父親が息子の班に、泰山府君にお願いしてくれるように頼んだのは、自分を郷里の土地神に任命することであつた。……（中略）……土地神はその土地の管理をするとか、村落内の各家々の行いを監視するなどいくつかの役目を荷っているが、見落とすことのできない土地神の重要な仕事は、冥界の主宰者の指令を受けてその地域の人間の魂を抜きとることである。」と述べる（『死者の棲む樂園——古代中國の死生觀』、角川書店、一九九八年）。このように、土地神は一般人の生死を管理すると考えられている。

⑫ 19 王遠に登場する麻姑や、72 河上公に登場する河上公は、「神人」とされている。兩者とも出身地は記されていない。

⑬ 養女長大、納婿同居。其婿凶徒也。常取諸祠廟之神衣物、廟下神下巫語云、某甲侍是仙人女婿、奪吾衣物。吾不在此。但羞人耳。當爲仙人故、無用爲問。（養女長大して、婿を納れ同居す。其の婿は凶徒なり。常に諸祠廟の神の衣物を取り、廟下の神巫に下り語らしめて云う、「某甲は是の仙人の女婿なるを侍み、吾が衣物を奪う。吾れ此に在らず。但だ人に羞じるのみ。當に仙人爲るが故、用て問いを爲す無かるべし」と。）

⑭ 胡守爲『神仙傳校釋』（中華書局、二〇一〇年）、頁一二九、注四〇。

⑮ 同右、頁一二八、注三九。

⑬ 55 劉京にも朱英丸方は登場するが、漢魏叢書本では「雲母朱英丸方」とされていたため考察対象から外した。55 劉京には「劉京字太玄、南陽人也。漢孝文皇帝侍郎也。後棄世從邯鄲張君學道、受餌朱英丸方合服之、百三十歲、視之如三十許人。（劉京字は太玄、南陽の人なり。漢の孝文皇帝の侍郎なり。後に世を棄て邯鄲張君に從い道を學び、朱英丸を餌う方を受け合せて之れを服し、百三十歲、之れを視るに三十許りの人の如し。）」とあり、劉京は朱英丸方を邯鄲張君に授けられて服用したことで百三十歳になっても生きており、見た目は三十歳の頃のようなだった。55 劉京での効果も「長壽」と「若返り」のようである。

⑭ 第一章の第一節「神仙」参照。

⑮ 劉根は「祈曰、有道能召鬼使我見乎。若不見、即當戮汝。根曰、甚易耳。……（中略）……須臾、廳前南壁忽開數丈、見四赤衣吏傳呼避道、赤衣兵數十人、操持刀劍、將一科車直從壞壁中入到廳前。（祈曰わく、「道有りて能く召鬼し我に見せしめよ。若し見ざれば、即ち當に汝を戮す」と。根曰わく、「甚だ易きのみ」と。……（中略）……須臾にして、廳前南壁忽ち數丈開き、四赤衣の吏傳呼避道し、赤衣兵數十人、刀劍を操持し、將に一科車直ちに壞壁より中に入り廳前に到らんとするを見る。）」のように、赤衣兵數十人を従えている。

⑯ 胡守爲氏は「語賣藥者」について「漢魏本作「語買人」、「賣」應作「買」と述べている（『神仙傳校釋』、頁三二一、注一〇）。ここでは「賣」を「買」の意味でとり、「藥を賣<sup>か</sup>う者に語りて曰わく」と訓じた。

表 『神仙傳』の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が起こした超自然現象

仙人										真人			神人			神仙			呼稱	
80 王興	77 董奉	76 介象	74 壺公	66 葛玄	36 馬鳴生	17 李八百	15 沈羲	5 白石生	1 廣成子	66 葛玄	66 葛玄	38 茅君	73 劉根	72 河上公	21 墨子	19 王遠	73 劉根	38 茅君	2 若士	篇名
九疑の仙人	董奉	仙人	壺公	左慈	馬鳴生	李八百	沈羲	白石生	廣成子	三真人	太極真人	茅君	韓衆	河上公	神人	麻姑	劉根	茅濛	若士	対象者
無し	侯官縣	無し	無し	盧江	齊國臨淄	蜀	呉群	無し	無し	無し	無し	咸陽	無し	無し	無し	無し	長安	無し	無し	出身地
長壽	長壽					長壽	長壽	長壽	長壽				長壽			長壽				長壽
	不老	不老			不老	若返り		不老	不老			若返り				不老				不老・若返り
	昇天				昇天		昇天			昇天	昇天	昇天		浮遊				昇天	浮遊	浮遊
	蘇生										(蘇生)									蘇生
				九丹金液仙經を葛玄に授ける		丹經一卷(仙を得る)を唐公昉に授ける					老君と太極真人は靈寶等經三十六卷(長壽・仙を得る)を葛玄に授ける			神方五篇(長壽・仙を得る)を劉根に授ける	素書老子道德章句二卷を孝文帝に授ける					授けた書物
			數十人							千萬人		千餘人	千餘人				數十人			從者數
	○		○				○					○					○			治療

### 第三章『神仙傳』と六朝までの神仙・神人・真人・仙人像の比較——超自然現象を中心として——

#### はじめに

第二章では、「超自然現象」を人の力を超越した絶対的なものと日常生活的な怪事を合わせた、自然界の法則を超えた現象と定義して、『神仙傳』において「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」によって起こす超自然現象に差があるのかについて考察した。超自然現象には、「長壽」「不老」「浮遊」「蘇生」のようにさまざまなものがある。

ここで、第一・二章で考察したそれぞれの呼称の特徴について振り返っておく。『神仙傳』において「神仙」は、主に具体的な個人を示す呼称としては用いられない。また、「神仙」には出身地が明記されることがあった。出身地が明記されている者は、著者が何らかの理由で対象者を人間社会にあるその土地の出身だと認めていたからであり、もともとは人であったことの傍證になると推測する。このことから、「神仙」はもともと人だった者にもなれると考えた。「神仙」は、超自然現象を起こすことは少ないものの、「長壽」の印象と結び付けられていたり、「浮遊」することがあり、數十人の従者を連れていることもあった。

「神人」は、主に具体的な個人を示す呼称として用いられ、出身地が明記されることはなかった。また、「神人」には「蘇生」の超自然現象を起こす者はいなかった。このことから、もともと人だった者は「神人」にはなれないと考えた。「神人」は、「長壽」「不老」や「浮遊」の超自然現象を起こしており、千人以上の従者がいた。

「真人」は、主に具体的な個人を示す呼称として用いられ、出身地が明記されることがあった。このことから、「真人」にはもともと人だった者にもなれると考えた。また、「真人」には他者を「蘇生」させる者はいたが、自身に「蘇生」の超自然現象を起こす者はいなかった。「真

人」は、「若返り」や「浮遊」の超自然現象を起こしており、千人以上の従者がいた。これらのことから、「真人」は地位が高く、一度死んで「蘇生」するような者にはなれないため、簡単になれるものではないと考えた。

「仙人」は、主に具體的な個人を示す呼稱として用いられ、しばしば出身地が明記されていた。このことから、「仙人」にはもともと人だった者にもなれると考えた。「仙人」は、「長壽」「不老」「若返り」や「浮遊」「蘇生」の超自然現象を自身に對して起こしており、數十人の従者を連れていたことがあった。また、書物を読み書かれたことを実践することで得られる効果によって、「仙人」になれることもあった。この特徴は「仙人」だけに見られた。これらのことから、一度死んで「蘇生」する者であっても「仙人」になれるため、「神人」や「真人」に比べて「仙人」は地位が低く簡単になれると考えた。しかし、従者の数の少なさからもわかるように、「仙人」には起こすことができる超自然現象に制限があった。以上のように、『神仙傳』の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」は超自然現象から考えても同一視できない存在であった。

本章では、『神仙傳』の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が起こした超自然現象と、他書にみえる「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が起こした超自然現象とを比較し、違いがあるのかを見ていきたい。

第一章で、先秦から六朝までの書に見られる呼稱について調査した（「はじめに」表一参照）が、ここではそこで取り上げた書について、以下のように時代ごとに分類する。まず、『漢書』藝文志に書名が見られるもの、または『隋書』經籍志に漢代以前の著者の名で著録されているものうち、現存している書（『尚書』、『春秋左傳』、『董仲舒春秋繁露』、『春秋穀梁傳』、『許慎說文解字』、『國語』、『司馬遷史記』、『班固漢書』、『班固東觀漢記』、『荀悅前漢紀』、『逸周書』、『穆天子傳』、『劉歆西京雜記』、『列仙傳』、『洞冥記』、『山海經』、『晏子春秋』、『陸賈新語』、『桓寬鹽鐵論』、『劉向新序』、『劉向說苑』、『揚雄揚子法言』、『王符潜夫論』、『荀悅申鑑』、『老子河上公章句』、『鶡冠子』、『列子』、『莊子』、『鄧析鄧析子』、『墨子』、『鬼谷子』、『呂氏春秋』、『劉安淮南子』、『王充論衡』、『應劭風俗通義』、『焦延壽焦氏易林』、『黃帝內經』、『

『楚辭』、蔡邕『蔡中郎集』)。次に、『隋書』經籍志に六朝時代の著者の名で著録されているものうち、現存している書(范曄『後漢書』、陳壽『三國志』、沈約『宋書』、皇甫謐『高士傳』、葛洪『神仙傳』、劉敬叔『異苑』、干寶『搜神記』、酈道元『水經注』、葛洪『抱朴子』、蕭繹『金樓子』、劉義慶『世說新語』)。この中から、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が起こした超自然現象をそれぞれ見ていく。超自然現象は、『神仙傳』の中で特に多かった「長壽」と「不老」・「若返り」・「浮遊」と「蘇生・骸の消失」・「従える者の數」・「一般人との関わり」を軸に考察する。その結果、もし葛洪(二八三―三六三年)の生前と没後の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」像に差が無いなら、葛洪は『神仙傳』を著す際に他書の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」像を参考にした可能性が高いとわかる。しかし、もし葛洪の生前と没後の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」像に差があり、それぞれの書の著者が『神仙傳』を読んでいる可能性があるのであれば、『神仙傳』が「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」像に與えた影響を明らかにできると考える。

なお、末尾に「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が起こした超自然現象についての記述がある篇について整理した表一と表二を附けた。表ではそれぞれの呼稱(「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」)で呼ばれた対象者について、出身地が明記されていたか、「長壽」・「不老」・「若返り」・「浮遊」・「蘇生」・「どのような従者を連れていたか」等の超自然現象についてまとめた。表一は、漢代までの書について整理しており、表二は、六朝時代の書について整理している。

## 第一節 漢代までの神仙・神人・真人・仙人像

### 第一項 神仙

## 長壽と不老・若返り

第一章と第二章で述べたように、『神仙傳』の中の「神仙」は、主に具體的な個人を指さない呼稱として用いられている。『神仙傳』において、「神仙」自身が直接「長壽」の超自然現象を起こしたのは、38茅君に登場した茅濛のみである。

漢代までの書においても同じく、「神仙」は主に具體的な個人を指さない呼稱として用いられていた。章末の表一に示したように、「神仙」は「神人」・「真人」・「仙人」と違って「長壽」や、「長壽」の延長として筆者が考えた「不死」の超自然現象を起こしていない。また、「不老」・「若返り」の超自然現象も見られなかった。

とはいえ、漢代の書において「神仙」が「長壽」の超自然現象とまったく関わらなかったわけではない。『漢書』楚元王傳では、「上復興神僊方術之事、而淮南有枕中鴻寶苑祕書。書言神僊使鬼物爲金之術、及鄒衍重道延命方、世人莫見。（上復た神僊方術の事を興し、而して淮南に『枕中鴻寶苑祕書』有り。書に神僊鬼物をして金を爲らしむの術、及び鄒衍の道を重んじ命を延ぶ方を言うも、世の人見る莫し。）」とあるように、ここでは、淮南に『枕中鴻寶苑祕書』があり、その書中には「神仙」が鬼物を使って金を作る術や鄒衍の道を重んじ壽命を伸ばす方が記されているとする。ここでの「神仙」も具體的な個人を指さない呼稱として用いられている。『史記』封禪書には「祠灶則致物、致物而丹沙可化爲黃金。黃金成以爲飲食器則益壽。（灶を祠れば則ち物を致し、物を致して丹沙化して黄金と爲る可し。黄金成りて以て飲食器を爲れば則ち壽を益す。）」と記されるように、竈を祀ることで鬼物を呼び出し、丹沙を變化させた黄金で食器を作れば壽命を延ばすことができる。このことから、金を作ることで「長壽」が得られると考えられていたとわかる。『漢書』楚元王傳の「神仙」も鬼物を使って金を作ると記されていたため、「神仙」は「長壽」の超自然現象と少なからず関わりがある。

## 浮遊と蘇生・骸の消失

後漢・王充『論衡』道虚<sup>①</sup>に「且凡能輕舉入雲中者、飲食與人殊之故也。龍食與蛇異、故其舉措與蛇不同。聞爲道者、服金玉之精、食紫芝之英。食精身輕、故能神仙。」（且つ凡そ能く輕舉し雲中に入る者、飲食人と殊なるの故なり。龍の食蛇と異なり、故に其の舉措蛇と同じからず。聞く道を爲す者、金玉の精を服し、紫芝の英を食らう。精を食らい身輕く、故に能く神仙たり。」とある。『論衡』は葛洪の書とは異なり、著者の王充が神仙思想を信じていたわけではなく、山田勝美氏が「いわば王充の當時の社會全般に満ちみちていた不合理性に對する批判哲学とでも稱すべきものが、この書の性格を規定するにふさわしい語ではなからうか。」と述べるように（『論衡（上）』、五頁）、當時の世間の人々がもっていた印象とそれに対する王充の意見とが記されている書である。したがって、當時流行していた大多數の「神仙」に對する印象が窺える。ここでは、「神仙」と呼稱された者が「浮遊<sup>②</sup>」の超自然現象を起こす。「且凡能輕舉入雲中者、飲食與人殊之故也」とあるように、「神仙」は人とは食べる物が異なるため「浮遊」できると王充は認識する。

また、「神仙」と呼稱された者は出身地が明記されていないが、後漢・應劭『風俗通義』正失篇「淮南王安神仙」<sup>③</sup>では、

俗説、淮南王安、招致賓客方術之士數千人、作鴻寶苑祕、枕中之書、鑄成黃白、白日升天。……（中略）……招募方伎怪迂之人、述神仙黃白之事。……（中略）……安自殺、太子諸所與謀皆收夷、國除爲九江郡。親伏白刃、與衆棄之、安在其能神仙乎。安所養士、或頗漏亡、恥其如此、因飾詐説。後人吠聲、遂傳行耳。

俗に説く、「淮南王安、賓客方術の士數千人を招致し、鴻寶苑祕、枕中の書を作り、黃白を鑄成し、白日升天す」と。……（中略）……方伎怪迂の人を招募し、神仙黃白の事を述べ。……（中略）……安自殺し、太子諸もろの與に謀る所は皆收夷せられ、國は除かれて九江郡と爲る。親ら白刃に伏し、衆と與に之れに棄てられ、安んぞ其れ能く神仙なるに在らんや。安の養う所の士、或いは頗る漏亡し、其の此くの如きを恥じ、因りて飾りて説を詐る。後人の吠聲、遂に傳え行わるるのみ。

とある。出身地は明記されていないが、淮南王の劉安はもともと人である。ここでは、淮南王の劉安は「神仙」や黄白の事を述べる怪しげな方士を集めており、『風俗通義』では劉安は自刃して死んだとしているが、世間では劉安は「白日升天」して「神仙」になったという俗説が廣まっていたことがわかる。

ここでいう黄白の術とは、王利器氏が注で「漢書本傳注」張晏曰『黄、黄金。白、白銀也。』と示すように、黄金や白銀を作り出す錬金術の一種である。『漢書』淮南王傳には、

淮南王安爲人好書、鼓琴、不喜弋獵狗馬馳騁、亦欲以行陰德拊循百姓、流名譽。招致賓客方術之士數千人、作爲內書二十一篇、外書甚衆、又有中篇八卷、言神仙黃白之術、亦二十餘萬言。

淮南王安は人となり書、鼓琴を好み、弋獵狗馬馳騁するを喜ばず、亦た以て陰德を行い百姓を拊循し、名譽を流さんと欲す。賓客方術の士數千人を招致し、內書二十一篇、外書甚だ衆きを作爲す、又た中篇八卷有り、神仙黃白の術を言うこと、亦た二十餘萬言。

とあり、『前漢紀』孝武皇帝紀三にもほぼ同じ文がある。このように、黄白の術は淮南王と關連して登場する事がある。淮南には、劉安の賓客であった方術の士數千人が述べた神仙黃白の術について記した書物が存在していた。しかし、顏師古が『漢書』楚元王傳の注で『枕中鴻寶苑祕書』について「鴻寶苑祕書、竝道術篇名。臧在枕中、言常存錄之不漏泄也。（『鴻寶苑祕書』は、竝びに道術篇の名なり。臧して枕中に在り、常に之れを存録して漏泄せざるなりと言ふ。）」と記すように、書物の内容が廣く世間に知られているわけではなかった。それでも、書物が存在することとは知られていたせいも、さきに述べた『風俗通義』に「俗説、淮南王安、招致賓客方術之士數千人、作鴻寶苑祕、枕中之書、鑄成黃白、白日升天。」とあるように、淮南王の劉安は黄白を鑄成したことで「白日升天」し、その死後「神仙」になったと世間に考えられている。

このことから、漢代までの書の中の「神仙」も『神仙傳』と同じく、もともと人だった者にもなれる存在であり、「浮遊」できる。なお、「神仙」には「蘇生」の超自然現象を起こす者は見られなかった。

## 従える者の数

漢代までの書では、「神仙」が直接従者を連れてくる記述は見られなかった。「神仙」は従者を連れていないが、前述の『漢書』楚元王傳では、「上復興神僊方術之事、而淮南有枕中鴻寶苑祕書。書言神僊使鬼物爲金之術、及鄒衍重道延命方、世人莫見。」のように、淮南の『枕中鴻寶苑祕書』は「神仙」が鬼物を使って金を作る術を記していたとする。このように、「神仙」には鬼神という超自然的な存在を使って金を作る術があり、何者かを使役することはできるようだ。ここでは、「神仙」が鬼神を使役できることはわかるが、鬼神を従えて連れ歩いているわけではない。そのため、従える者として数えず、「神仙」は鬼神を使役する場合があると示すにとどめる。

## 「神仙」と一般人との関わり

漢代までの書では、「神仙」が直接一般人に関わる記述は見られなかった。後漢・王符『潜夫論』卷九志氏姓<sup>④</sup>には、

周靈王之太子晉、幼有成德、聰明博達、溫恭敦敏。穀・雒水鬪、將毀王宮、欲壅之。太子晉諫、以爲不順天心。不若脩政。晉平公使叔譽聘於周、見太子、與之言。五稱而三窮。逡巡而退、歸告平公曰、太子晉行年十五、而譽弗能與言、君請事之。平公遣師曠見太子晉。太子晉與語、師曠服德、深相結也。乃問曠曰、吾聞太師能知人年之長短。師曠對曰、女色赤白、女聲清汗、火色不壽。晉曰、然。吾後三年將上賓於帝。女慎無言。殃將及女。其後三年而太子死。孔子聞之曰、惜夫。殺吾君也。世人以其豫自去期、故傳稱王子喬仙。仙之後、其嗣避周難於晉、家于平陽。因氏王氏。其後子孫世喜養性神仙之術。

周の靈王之太子晉、幼くして徳成り、聰明にして博く達し、温恭にして敦敏たる有り。穀・雒水鬪い、將に王宮を毀たんとし、之れを壅がんと欲す。太子晉諫めて、「以爲えらく天心に順わざるなり。政を脩むるに若かず」と。晉の平公叔譽をして周に聘<sup>と</sup>い、太子に見え、

之れと言わしむ。五たび稱して三たび窮す。逡巡して退き、歸りて平公に告げて曰わく、「太子晉行年十五にして、譽與に言うこと能わず、君請う之れに事えよ」と。平公 師曠を遣わし太子晉に見えしむ。太子晉與に語り、師曠德に服し、深く相い結ぶなり。乃ち曠に問いて曰わく、「吾聞く太師能く人の年の長短を知る」と。師曠對えて曰わく、「女の色は赤白、女の聲は清汗、火色は壽からず」と。晉曰わく、「然り。吾後三年にして將に上りて帝に賓わんとす。女慎みて言う無かれ。殃い將に女に及ばんとす」と。其の後三年して太子死す。孔子之れを聞いて曰わく、「惜しいかな。吾が君を殺すなり」と。世の人其の豫め自ら去る期を知るを以て、故に傳えて王子喬仙と稱す。仙の後、其の嗣 周の難を晉に避け、平陽に家す。因りて王氏と氏す。其の後 子孫 世よ養性神仙の術を喜む。

とある。ここでは、周の靈王の太子晉は自らの死期を豫言したことで、世の人に王子喬仙と呼ばれている。後に太子晉の子孫は平陽に移り住み、王氏を名乗つて「養性神仙之術」を好んでいた。太子晉の子孫は「神仙」になったとされていないことから、筆者は太子晉の子孫を「神仙」などではない一般人であると考える。つまり、「神仙」の術は一般人に代々好まれることがあり、「神仙」は術を傳えることで間接的に一般人を救っていると言える。

これまで述べてきたことを整理すると、『神仙傳』と同じく漢代までの書においても、「神仙」は主に具體的な個人を指さない呼稱として用いられていた。章末の表を見るとわかるように、「神仙」は「長壽」や、「長壽」の延長として筆者が考えた「不死」の超自然現象を起こしておらず、「不老」・「若返り」の超自然現象も見られなかった。

「神仙」には「浮遊」の超自然現象を起こす者はいたが、「蘇生」の超自然現象を起こす者はおらず、また、鬼神という超自然的な存在を使って金を作る術があり、「神仙」は何者かを使役することはできるようだった。「神仙」が直接一般人に関わる記述は見られなかったが、周の靈王の太子晉の子孫は「養性神仙之術」を好んでおり、「神仙」の術は間接的に一般人を救うことがあった。

なお、淮南王の劉安が「神仙」になったと世間に考えられていたことから、漢代までの書の中の「神仙」はもともと人だった者にもなれる存在だと考える。

## 第二項 神人

### 長壽と不老・若返り

漢代までの書の中の「神人」には、「長壽」の超自然現象を起こす者のみが見られた。「長壽」である「神人」としては、黄阮丘がいる。『列仙傳』黄阮丘<sup>⑤</sup>では、

黄阮丘者、睢山上道士也。衣裘披髮、耳長七寸、口中無齒、日行四百里、於山上種蔥薤百餘年、人不知也。時下賣藥、朱璜發明之、乃知其神人也。

黄阮丘は、睢山の上の道士なり。裘を衣て披髮、耳の長さ七寸、口中に齒無く、日に四百里を行き、山上に於いて蔥薤を種うることを百餘年なるも、人知らざるなり。時に下り藥を賣り、朱璜之れを發明し、乃ち其の神人なるを知る。

と記される。ここでは、後に朱璜に見つけられて「神人」とされる黄阮丘は、「於山上種蔥薤百餘年」のように百餘年は生きている「長壽」であった。また、耳の長さが七寸あるという異形でもある。

このように、「神人」とされる者には、見た目が人間離れた異形である者が多い。山嶽信仰が反映されているといわれ、神話なども多く収録する『山海經』海外南經<sup>⑥</sup>では、「羽民國在其東南。其爲人長頭、身生羽。一日在比翼鳥東南、其爲人長頰。有神人二八、連臂、爲帝司夜於

此野。在羽民東。其爲人小頰赤眉。盡十六人。（羽民國 其の東南に在り。其の人となり頭長く、身に羽を生ず。一に曰く比翼鳥東南に在り、其の人と爲り頰長し。神人二八有り、連臂し、帝と爲り夜を此の野に司る。羽民の東に在り。其の人と爲り小頰赤眉。盡く十六人。）とある。ここでは、小さな頰に赤い眉の「神人」が十六人登場している。『山海經』大荒東經では、「有夏州之國。有蓋余之國。有神人、八首人面、虎身十尾、名曰天吳。（夏州の國有り。蓋余の國有り。神人有り、八首人面、虎身十尾、名づけて天吳と曰う。）」のように、八つの頭があり、人面に虎の體で十の尾がある、天吳という名の「神人」が登場する。天吳には出身地が明記されていない。

これらのように、漢代までの書でも「神人」はもともと人だったようにには見えない。

“不老”・“若返り”の超自然現象を起こす様子は、漢代までの書の中の「神人」には見られなかった。しかし、“不老”の超自然現象と関わっているような「神人」は存在する。『列子』黃帝<sup>⑥</sup>に「列姑射山在海河洲中。山上有神人焉、吸風飲露、不食五穀、心如淵泉、形如處女。不偨不愛、仙聖爲之臣、不畏不怒、愿慤爲之使。不施不惠、而物自足、不聚不斂、而已無愆。（列姑射山海の河洲中に在り。山上に神人有り、風を吸い露を飲み、五穀を食わず、心淵泉の如く、形處女の如し。偨<sup>な</sup>まず愛まず、仙聖之れが臣と爲り、畏さず怒らず、愿慤之れが使と爲る。施さず惠まずして、物自ずから足り、聚めず斂めずして、己<sup>うしな</sup>愆<sup>うしな</sup>うこと無し。）」とあるように、海の中にある姑射山の山上には「神人」が住んでいる。この「神人」は、風や露を食べ、五穀を食はず、「形如處女」とあることから姿が若いことがわかる。加えて、人に親しまないとされる。

「仙聖爲之臣」について小林勝人氏は、「長壽の仙人や高德の聖人も〔その下に〕家來として仕えている」と解釋している（『列子（上）』、岩波文庫、一九八七年、六七頁）。このことから、『列子』では、「神人」に「仙人」や聖人が仕えていることがわかる。これと似た話が『莊子』内篇・逍遙遊<sup>⑧</sup>にあるが、『莊子』では、「神人」に「仙人」や聖人が仕えているという記述は見られなかった。『莊子』内篇・逍遙遊では、肩吾、問於連叔曰、吾聞言於接輿、大而無當、往而不返。吾驚怖。其言猶河漢而無極也。大有逕庭、不近人情焉。連叔曰、其言謂何哉。曰、藐姑射之山有神人居焉。肌膚若冰雪、綽約若處子。不食五穀、吸風飲露、乘雲氣御飛龍、而遊乎四海之外。其神凝、使物不疵癘而年穀熟。

吾以是狂而不信也。

肩吾、連叔に問いて曰わく、「吾れ言を接輿に聞くに、大にして當たる無く、往きて返らず。吾れ驚き怖る。其の言猶お河漢のごとくして極まる無きなり。大いに逕庭有り、人情に近からず」と。連叔曰わく、「其の言何と謂えるや」と。曰わく、「藐き姑射の山神人有りて居り。肌膚冰雪の若く、綽約たること處子の若し。五穀を食らわず、風を吸い露を飲み、雲氣に乘じ飛龍に御して、四海の外に遊ぶ。其の神凝れば、物をして疵癘せざらしめ年穀をして熟せしむ。吾れ是れを以て狂として信ぜざるなり」と。

とある。『莊子』では「肌膚若冰雪」のように「神人」の肌が雪のように白いことが記されており、「綽約若處子」とあるように若い姿をしている。

『莊子』と『列子』に登場した姑射山の「神人」には、「綽約若處子」「形如處女」のように「ごとし」とある。このことから、ここでの「神人」は若い姿をしているが實際は若いわけではなく、「不老」の超自然現象を起こしていると思われる。

### 浮遊と蘇生・骸の消失

漢代までの書の中の「神人」には、「浮遊」の超自然現象を起こす者がいた。前述の『莊子』内篇・逍遙遊では、「藐姑射之山有神人居焉、肌膚若冰雪、綽約若處子。不食五穀、吸風飲露、乘雲氣御飛龍、而遊乎四海之外。（藐き姑射の山神人有りて居り、肌膚冰雪の若く、綽約たること處子の若し。五穀を食わず、風を吸い露を飲み、雲氣に乘じ飛龍を御して、四海の外に遊ぶ。）」とあるように、「神人」は雲氣に乘り飛龍を操っている。なお、「神人」には「蘇生」の超自然現象を起こす者はいなかった。

### 従える者の數

漢代までの書では萬鬼を治める「神人」が登場した。『論衡』訂鬼に『山海經』を引いて<sup>⑨</sup>、

山海經又曰、滄海之中、有度朔之山、上有大桃木、其屈蟠三千里、其枝間東北曰鬼門、萬鬼所出入也。上有二神人、一曰神荼、一曰鬱壘、主閱領萬鬼。惡害之鬼、執以葦索、而以食虎。於是黃帝乃作禮以時驅之、立大桃人、門戶畫神荼、鬱壘與虎、懸葦索以禦凶魅。

『山海經』に又曰わく、滄海の中、度朔の山有り、上に大桃木有り、其の屈蟠すること三千里、其の枝間の東北を鬼門と曰い、萬鬼の出入する所なり。上に二神人有り、一は神荼と曰い、一は鬱壘と曰い、萬鬼を閱領するを主る。惡害の鬼は、執うるに葦索を以てし、而して以て虎に食わしむ。是に於て黃帝乃ち禮を作り時を以て之れを驅り、大桃人を立て、門戶は神荼、鬱壘と虎とを畫き、葦索を懸け以て凶魅を禦ぐ。

とある。ここで「神人」とされる神荼と鬱壘は、滄海の中にある度朔の山上に住んでいる。彼らは萬鬼を治めており、害をなす鬼は葦で縛って虎に食べさせた。黃帝は魔除けとして大きな桃の木の人形を作り、門戶に神荼と鬱壘と虎を描き、葦の繩を懸けて惡鬼を防ぐ札を作った。このように、「神人」には萬鬼を統率する者がいた。

なお、『論衡』亂龍では、「上古之人、有神荼・鬱壘者、昆弟二人、性能執鬼、居東海度朔山上、立桃樹下、簡閱百鬼。（上古の人、神荼・鬱壘なる者有り、昆弟二人、性能く鬼を執え、東海の度朔山の上に居り、桃樹の下に立ち、百鬼を簡閱す。）」とあるように、神荼と鬱壘は兄弟とされている。『論衡』と似た話は『風俗通義』にもある<sup>⑩</sup>。

### 「神人」と一般人との關わり

漢代までの書では、『潛夫論』志氏姓に「秦索賊急、良乃變姓爲張、匿於下邳。遇神人黃石公、遺之兵法。（秦賊を索むること急にして、良乃ち姓を變えて張と爲り、下邳に匿る。神人黃石公に遇い、之れに兵法を遺す。）」とあり、「神人」とされる黃石公が張良に兵法を授けている。この

話は『史記』に見える。『史記』留侯世家に、

良嘗閑從容步遊下邳圯上、有一老父、衣褐、至良所、直墮其履圯下、顧謂良曰、孺子、下取履。良鄂然、欲毆之。爲其老、彊忍、下取履。父曰、履我。良業爲取履、因長跪履之。父以足受、笑而去。良殊大驚、隨目之。父去里所、復還、曰、孺子可教矣。後五日平明、與我會此。良因怪之、跪曰、諾。五日平明、良往。父已先在、怒曰、與老人期、後、何也。去、曰、後五日早會。五日雞鳴、良往。父又先在、復怒曰、後、何也。去、曰、後五日復早來。五日、良夜未半往。有頃、父亦來、喜曰、當如是。出一編書、曰、讀此則爲王者師矣。後十年興。十三年孺子見我。濟北穀城山下黃石即我矣。遂去、無他言、不復見。且日視其書、乃太公兵法也。良因異之、常習誦讀之。

良嘗て閑に從容し歩いて下邳圯上に遊び、一老父、衣褐なる有り、良の所に至り、直ちに其の履を圯下に墮とし、顧みて良に謂いて曰わく、「孺子、下りて履を取れ」と。良鄂然として、之れを毆たんと欲す。其の老爲り、彊いて忍び、下りて履を取る。父曰わく、「我に履かせよ」と。良業に爲に履を取り、因て長跪して之れを履かせしむ。父足を以て受け、笑いて去る。良殊に大いに驚き、隨つて之れを目す。父里所に去り、復た還り、曰わく、「孺子教うべし。後の五日平明、我と此に會わん」と。良因て之れを怪しみ、跪いて曰わく、「諾」と。五日平明、良往く。父已に先ず在り、怒りて曰わく、「老人と期して、後るるは、何ぞや」と。去りて、曰わく、「後の五日早く會わん」と。五日雞鳴し、良往く。父又た先に在り、復た怒りて曰わく、「後るるは、何ぞや」と。去りて、曰わく、「後の五日早く來れ」と。五日、良夜未だ半ばならずして往く。頃く有りて、父亦た來り、喜びて曰わく、「當に是くの如し」と。一編の書を出だし、曰わく、「此れを讀めば則ち王者の師と爲る。後の十年に興る。十三年孺子我を見ゆ。濟北穀城山下の黃石即ち我なり」と。遂に去りて、他言無く、復た見えず。且日其の書を視れば、乃ち太公の兵法なり。良因て之れを異とし、常に習い之れを誦讀す。

とある。このように、『史記』では、老父が張良に橋の下に落とされた履物を取りに行かせたり、早朝に何度も呼び出したりするような試練を課している。張良は老父の試練に合格したため書物を授けられる。書物の内容は兵法であった。ここで登場する老父は黃石が姿を變えたものであ

り、「神人」とは記されていない。また、『論衡』自然にも、

或曰、太平之應、河出圖、洛出書。不畫不就、不爲不成。天地出之、有爲之驗也。張良遊泗水之上、遇黃石公、授太公書。蓋天佐漢誅秦。故命令神石爲鬼書授人。復爲有爲之效也。曰、此皆自然也。……（中略）……自然之化、固疑難知、外若有爲、內實自然。是以太史公紀黃石事、疑而不能實也。趙簡子夢上天、見一男子在帝之側。後出、見人當道、則前所夢見在帝側者也。論之以爲趙國且昌之狀也。黃石授書、亦漢且興之象也。妖氣爲鬼、鬼象人形、自然之道、非或爲之也。

或ひと曰わく、「太平の應、河圖を出だし、洛書を出だす。畫かざれば就らず、爲さざれば成らず。天地之れを出だすは、有爲の驗なり。張良泗水の上に遊び、黃石公に遇い、太公の書を授けらる。蓋し天漢を佐けて秦を誅せんとす。故に神石に命じて鬼書を爲り人に授けしむ。復た有爲の效と爲すなり」と。曰わく、此れ皆な自然なり。……（中略）……自然の化、固より疑わしく知り難く、外爲するが若きも、内實は自然なり。是を以て太史公黃石の事を紀すに、疑いて實にする能わざるなり。趙簡子天に上るを夢み、一男子帝の側に在るを見る。後に出で、人の道に當たるを見れば、則ち前に夢に見る所の帝の側に在りし者なり。之れに論じて以て趙國の且に昌んやらんとするの狀と爲すなり。黃石の書を授くるも、亦た漢の且に興らんとするの象なり。妖氣鬼と爲り、鬼の人形を象るは、自然の道、或いは之れを爲すに非ざるなり。

とあり、黃石公が張良に「太公書」を授けたとされている。太公書とは、前述の『史記』留侯世家に「且日視其書、乃太公兵法也」とあったように、兵法書である。つまり、『論衡』に登場する黃石公も『史記』や『潜夫論』の記述と同じく、張良に兵法を授けている。ここでは、黃石公が張良に兵法書を授けたのは漢王朝が勃興するきざしであったとされる。黃石公を妖氣が鬼となったような存在として王充は解釋しており、「神人」とは記していない。また黃石公は、「故命令神石爲鬼書授人」とあるように、もとは天の命令を受けた「神石」である。「授人」と記されるように黃石公は人とは區別されている。しかし、「妖氣爲鬼、鬼象人形」とあるように、人の形に姿を變えたことで、後に「神人」とさ

れるようになったのかもしれない。他にも、『論衡』講瑞には、

物隨氣變、不可謂無。黃石爲老父、授張良書、去復爲石也、儒知之。或時太平氣和、寧爲騏驎、鵠爲鳳皇。是故氣性、隨時變化、豈必有常類哉。

物の氣に随い變ずるは、無しと謂う可からず。黃石老父と爲り、張良に書を授け、去りて復た石と爲り、儒之れを知る。或いは時に太平氣和し、寧騏驎と爲り、鵠鳳皇と爲る。是の故に氣性、時に随い變化し、豈に必ずしも常類有らんや。

とある。黃石公は張良に書を授けて去つてまた石に戻つたとあるように、「神人」とは記されていない。漢代までの書の中で黃石公を「神人」として記しているのは、『潜夫論』のみであった。しかし、後世の書である『隋書』經籍志には、「黃石公三略三卷。下邳神人撰、成氏注<sup>⑩</sup>。梁又有黃石公記三卷、黃石公略注三卷。（黃石公『三略』三卷。下邳の神人の撰、成氏の注。梁又た『黃石公記』三卷、『黃石公略注』三卷有り。）」とある。「下邳神人」とは、黃石公のことであろう。さきに述べたように、『潜夫論』では張良が下邳で「神人」とされる黃石公に遇つたとしているため、『隋書』では黃石公を「下邳神人」としたのだろう。

これまで述べてきたように、「神人」はもと人だった者がなれない存在であるから、石が化けた黃石公に「神人」という呼稱をあてはめたものと思われる。

『潜夫論』では、一般人である張良に對して「神人」である黃石公が與えた書物の内容は兵法書であり、「仙を得る」效果はなかった。第二章の第三節「授書」で取り上げたように、東晉・葛洪『抱朴子』内篇・金丹篇<sup>⑪</sup>で、「凡人有至信者、可以藥與之。不可輕傳其書。必兩受其殃。天神鑒人甚近、人不知耳。（凡そ人の至信有る者は、藥を以て之に與うべし。輕がるしく其の書を傳うべからず。必ず兩つながら其の殃を受けん。天神人を鑒みると甚だ近く、人知らざるのみ。）」と記されるように、一般人に對して藥に關する書物を授けることは氣輕にしてはならないとされる。そのせいか、『神仙傳』では一般人に對して藥に關する書物を與える「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」は見られなかった。このことは、

現存する漢代までの書においても同じであり、『抱朴子』や『神仙傳』の記述は、漢代までの書の内容に反するものではないと言えるだろう。葛洪は「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」像を自身で創作するのではなく、漢代までの書の影響を受けていたであろうことが窺える。

これまで述べてきたことをまとめると、漢代までの書の中の「神人」には、「長壽」と「不老」の超自然現象を起こす者が見られた。また、「浮遊」という超自然現象を起こす者は見られたが、「蘇生」の超自然現象は見られなかった。漢代までの書の中の「神人」には万鬼を治める者があり、一般人に對して兵法書を與えることはあったが、「仙を得る」効果のある書物を與えることはなかった。

また、「神人」には見た目が人間離れた異形である者が多く、かつ章末の表一に示したように、出身地の明記された者はいない。このことから、漢代までの書の中の「神人」はもともと人だった者がなれる存在ではないと考える。これらの特徴は『神仙傳』と同じであり、葛洪は漢代以前の「神人」の印象を引き継いでいたと言えるだろう。

### 第三項 真人

#### 長壽と不老・若返り

漢代までの書の中の「真人」には、「長壽」や「不死」の超自然現象を起こす記述が見られた。一方、「不老」や「若返り」の超自然現象を起こす記述は見られなかった。

『史記』秦始皇本紀で、盧生が始皇帝に對して「真人」について話し、「真人者、入水不濡、入火不熱、陵雲氣、與天地久長。（真人は、水

に入るも濡れず、火に入るも熱けず、雲氣を陵ぎ、天地と與に久しく長し。」と述べている。ここでの「真人」は、水に入っても濡れず、火に入っても焼けず、雲氣と「浮遊」し、天地と同じく「長壽」であるとされている。

また、『列仙傳』老子では、

老子、姓李、名耳、字伯陽、陳人也。生於殷時、爲周柱下史。好養精氣、接而不施。轉爲守藏史、積八十餘年。史記云、二百餘年。時稱爲隱君子、諡曰聃。……(中略)……過西關、關令尹喜待而迎之、知真人也。乃強使著書、作道德上下經二卷。

老子は、姓は李、名は耳、字は伯陽、陳の人なり。殷の時に生まれ、周の柱下史と爲る。好んで精氣を養い、接して施さず。轉じて守藏史と爲り、積むこと八十餘年。『史記』に云う、「二百餘年。時に稱して隱君子と爲し、諡して聃と曰う」と。……(中略)……西關を過ぎり、關令の尹喜待ちて之れを迎え、真人なるを知る。乃ち強いて書を著さしめ、道德上下經二卷を作る。

とあるように、出身地の明記された老子が「真人」とみなされている。陳の人である老子は、精氣を養うのを好み、二百餘年は生きている「長壽」である。このように、出身地のあるもともと人だった者が「真人」と呼稱されるのは、『神仙傳』と同じ特徴であった。『列仙傳』關令尹では、

關令尹喜者、周大夫也。善内學、常服精華、隱德修行、時人莫知。老子西遊、喜先見其氣、知有真人當過、物色而遮之、果得老子。老子亦知其奇、爲著書授之。後與老子俱遊流沙、化胡。服苴勝實、莫知其所終。尹喜亦自著書九篇、號曰關令子。

關令の尹喜は、周の大夫なり。内學を善くし、常に精華を服し、徳を隠し行いを修め、時人知る莫し。老子西に遊び、喜先ず其の氣を見、真人有り當に過ぐべきを知り、物色して之れを遮り、果して老子を得。老子亦た其の奇を知り、爲に書を著わし之れに授く。後に老子と俱に流沙に遊び、胡に化す。苴勝の實を服し、其の終わる所を知る莫し。尹喜亦た自ら書九篇を著わし、號して『關令子』と曰う。

とあるように、關所の長官である尹喜は内學ができ、氣を見て「真人」である老子が關所を通過するのを知る。内學とは、平木康平氏が『列仙

傳』の注に「豫言や神祕を説く學問。祕密に屬するので、内學という。」（鑑賞中国の古典第九卷、角川書店、一九八八年、一八一頁）と記すように、豫言や豫知の超自然現象に關する學問である。「老子亦知其奇」とあるように、老子も尹喜を普通の人ではないと氣づいていたようだ。

一方、『呂氏春秋』季春紀 先己では、「精氣日新、邪氣盡去、及其天年。此之謂眞人。」（精氣日に新たにし、邪氣盡く去り、其の天年に及ぶ。此れ之れ眞人と謂う。）とされるように、「眞人」は精氣を養うことで、「長壽」の超自然現象を起こすと考えられている。世間の道術についての考えに對して論じている『論衡』道虚には「世或以老子之道、爲可以度世、恬淡無欲、養精愛氣。夫人以精神爲壽命、精神不傷、則壽命長而不死。成事、老子行之、踰百度世、爲眞人矣。」（世或いは老子の道を以て、以て世を度る可く、恬淡無欲にして、精を養い氣を愛すと爲す。夫れ人は精神を以て壽命を爲し、精神傷なわざれば、則ち壽命長くして死せず。成事に、老子は之れを行い、百を踰えて世を度り、眞人と爲る。）とある。世間では、老子は無欲であり、精氣を養ったことで「長壽」を得て、「眞人」になつたと考えられていたようだ。

『莊子』雜篇・天下では、この老子と關令の尹喜の二人について、

人皆求福、己獨曲全。曰、苟免於咎。以深爲根、以約爲紀。曰、堅則毀矣、銳則挫矣。常寬容於物、不削於人。可謂至極。關尹、老聃乎。古之博大眞人哉。

人は皆な福を求め、己は獨り曲にして全し。曰わく、「苟しくも咎より免れん」と。深を以て根と爲し、約を以て紀と爲す。曰わく、「堅ければ則ち毀たれ、銳ければ則ち挫かる」と。常に物に寬容にして、人を削らず。至極と謂う可し。關尹、老聃。古の博大なる眞人かな。

と記すように、他のものに對して寬容で他人を傷つけたりしない、最高の極みというべき古の立派な「眞人」だとする。金谷治氏は、ここでの「眞人」を「眞實の理想の人」と解釈しており（『莊子 第四冊雜篇』、二二八頁）、本論文で對象にしている「眞人」とは同じものではない。以上のことから、漢代までの書の中の「眞人」にも「長壽」の印象があつたことがわかる。なお、氣を養うことで「長壽」を得て「眞人」になる者がいることから、關令の尹喜が氣を見て老子を「眞人」だと氣づいたことも理解できる。

漢代までの書の中で「不死」の超自然現象と関係がある「真人」には、前漢・劉安『淮南子』俶眞訓<sup>⑧</sup>の、

若夫神無所掩、心無所載、通洞條達、恬漠無事、無所凝滯、虛寂以待、勢利不能誘也、辯者不能說也、聲色不能淫也、美者不能濫也、智者不能動也、勇者不能恐也、此真人之道也。若然者、陶冶萬物、與造化者爲人。天地之間、宇宙之内、莫能夭遏。夫生生者不死、而化物者不化。

若し夫れ神掩う所無く、心おこな載う所無く、通洞條達し、恬漠無事にして、凝滯する所無く、虚寂にして以て待てば、勢利誘うこと能わず、辯者説くこと能わず、聲色淫すること能わず、美者濫すること能わず、智者動かすこと能わず、勇者恐すること能わず、此れ真人の道なり。然るが若き者、萬物を陶冶し、造化者と與に人となり。天地の間、宇宙の内、能く夭遏するもの莫し。夫れ生を生ずる者は死せず、物を化する者は化せず。

がある。楠山春樹氏は、「此真人之道也。若然者、陶冶萬物、與造化者爲人。」について、「これこそが真人の道であつて、このような人こそ、万物を陶冶して、造化者と仲間となる。」（『淮南子 上』、明治書院、一九七九年、一二二頁）と解釋している。ここでの「真人」は、隅々までを知り盡くしながら心を靜かにして何事をも爲さず、権勢や利益にも誘惑されず、説得されず、音楽や女色の快樂にも溺れない。これこそが「真人」の道であり、このような者こそ、萬物を陶冶し、造化者の仲間となる。このように、「真人」は創造主のような存在である造化者の仲間とされる。また、「夫生生者不死」とあることから、造化者と似た存在である「真人」も「不死」と考えられていたと推測する。

『論衡』道虚には「道家相誇曰、真人食氣。以氣而爲食、故傳曰、食氣者壽而不死。雖不穀飽、亦以氣盈。（道家相い誇りて曰わく、「真人氣を食す。氣を以て食と爲し、故に傳に曰わく、『氣を食う者は壽して死せず』と。穀飽かずと雖も、亦た氣盈つるを以てす」と。）」とある。ここでの「真人」は、道家によれば氣を食べると考えられており、氣を食べる者は死なないとされている。また、同じく『論衡』道虚には、

令文摯言、言則以聲、聲以呼吸。呼吸之動、因血氣之發、血氣之發、附於骨肉。骨肉之物、烹之輒死。今言烹之不死、一虚也。既能烹煮不

死、此眞人也。與金石同。金石雖覆蓋與不覆蓋者、無以異也。

文摯をして言わしめば、言うに則ち聲を以てし、聲呼は吸を以てす。呼吸の動、血氣の發するに因り、血氣の發するは、骨肉に附く。骨肉の物は、之れを煮れば輒ち死す。今之れを煮るも死せずと言うは、一の虚なり。既に能く烹煮して死せざるは、此れ眞人なり。金石と同じ。金石は覆蓋すると雖も覆蓋せざる者と、以て異なる無きなり。

のように、煮られても死なない「眞人」が登場している。ここでは、「眞人」が煮られても死なないのは、金石と同じであるとされている。以上のように、漢代までの書の中の「眞人」には、「長壽」と「不死」の印象があったことがわかる。

### 浮遊と蘇生・骸の消失

漢代までの書の中で「浮遊」するという超自然現象を起こす者は、「眞人」でも見られた。

「長壽と不老・若返り」のところでも觸れたように、『史記』秦始皇本紀では、盧生は始皇帝に對して「眞人」について話し、「眞人者、入水不濡、入火不熱、陵雲氣、與天地久長。」と述べている。ここでの「眞人」は、「陵雲氣」とあるように雲氣とともにあがっており、「浮遊」の超自然現象を起こす。他にも、『史記』屈原賈生列傳に、「眞人淡漠兮、獨與道息。釋知遺形兮、超然自喪、寥廓忽荒兮、與道翱翔。（眞人淡漠、獨り道と與に息す。知を釋て形を遺い、超然として自ら喪い、寥廓忽荒、道と與に翱翔す。）」とあり、ここでの「眞人」は人知を捨てて形を忘れ、超然としてみずからを消し、天のように廣い心を持っており、道とともに「浮遊」する。また、『楚辭』九思・守志では「隨眞人兮翱翔、食元氣兮長存。（眞人に隨い翱翔し、元氣を食し長存す。）」とあるように、「眞人」は「浮遊」することができ、元氣を食べて「長壽」な存在として記されている。

これらのように、漢代までの書の中の「眞人」は、「浮遊」の超自然現象を起こした。一方、「蘇生」の超自然現象を起こす者は、「眞人」

でも見られなかった。これらの特徴は『神仙傳』と同じである。

### 従える者の數

漢代までの書では「真人」が鬼神を使役する記述が見られた。『淮南子』精神訓には、

是故其寢不夢。……(中略)……居而無容、處而無所、其動無形、其靜無體、存而若亡、生而若死。出入無間、役使鬼神。……(中略)……

此精神之所以能登假於道也。是真人之遊也。<sup>④</sup>

是の故に其の寢ること夢みず。……(中略)……居りて容無く、處りて所無く、其の動くこと形無く、其の靜かなること體無く、存して亡きが若く、生きて死するが若し。無間に出入し、鬼神を役使す。……(中略)……此れ精神の能く道に登假する所以なり。是れ真人の遊なり。

とあるように、「真人」は鬼神を使役することができることとされている。

### 「真人」と一般人との関わり

『神仙傳』に登場した「真人」には、病を治したり一般人の手助けをしたりする様子が見られた。漢代までの書の中でも同じく、「真人」は一般人の病を治していた。

『列仙傳』負局先生に、

負局先生者、不知何許人也。語似燕・代間人。常負磨鏡局、徇吳市中、磨鏡一錢。因磨之、輒問、主人得無有疾苦者。輒出紫丸藥以與之、得者莫不癒。如此數十年。後大疫病。家至戶到與藥、活者萬計、不取一錢、吳人乃知其真人也。

負局先生は、何許の人なるかを知らざるなり。語は燕・代間の人に似る。常に磨鏡の局を負い、呉の市中、磨鏡一錢と徇う。因りて之れを磨けば、輒ち問う、「主人疾苦有る者無きを得んや」と。輒ち紫丸薬を出だし以て之れに與え、得る者癒えざる莫し。此くの如きこと數十年。後に大いに疫病あり。家に至り戸に到りて薬を與え、活くる者萬計するも、一錢も取らず、呉の人乃ち其の眞人なるを知るなり。とあるように、負局先生は、疫病が流行った時に無償で薬を用いて人を救ったことで、呉の人に「眞人」であるとされる。

## その他

前述の『淮南子』精神訓では、「是故其寢不夢。……(中略)……居而無容、處而無所、其動無形、其靜無體、存而若亡、生而若死。……(中略)……此精神之所以能登假於道也。是眞人之遊也。」とあるように、「眞人」は夢を見ないとされている。この「眞人」の特徴は『莊子』や『列子』にも見られる。『莊子』内篇・大宗師では、「古之眞人、其寢不夢、其覺無憂、其食不甘、其息深深。眞人之息以踵、衆人之息以喉。(古の眞人は、其の寝ぬるや夢みず、其の覺むるや憂い無く、其の食らうや甘しとせず、其の息するや深深たり。眞人の息は踵を以てし、衆人の息は喉を以てす。)」とされる。金谷治氏は「眞人」が夢を見ないことについて「むかしの眞人は、「雑念がないから」その眠っているときに夢をみず」と解釋する(『莊子 第一冊内篇』、岩波文庫、一九七一年、一七六頁)。このように、「眞人」は雑念がないため眠っている時に夢を見ず、目が覚めても心配ごとが無い。

『列子』周穆王には、

子列子曰、神遇爲夢、形接爲事。故晝想夜夢、神形所遇。故神凝者想夢自消。……(中略)……古之眞人、其覺自忘、其寢不夢、幾虚語哉。

子列子曰わく、「神遇うは夢と爲し、形接わるは事と爲す」と。故に晝想い夜夢みるは、神形の遇う所なり。故に神凝る者は想夢自ずから消ゆ。……(中略)……古の眞人は、其の覺むるや自ら忘れ、其の寝ぬるや夢みざるは、幾に虚語ならんや。

とある。

ここでは、「真人」は精神が安定しているため、妄想することも夢を見ることも自然になくなり、目覚めた時は忘我の心境にあり、寝ている時は夢さえも見なかったと考えられている。小林勝人氏は、「覺も夢も物化の一現象にすぎず、真人はそれらにとらわれず超越しているものだ」と解釋する（『列子（上）』、岩波文庫、一九八七年、二六八頁）。

これらのように、「真人」は雑念がなく精神が安定しているため寝ている時に夢を見ないとされている。この特徴は、「神仙」・「神人」・「仙人」では見られなかった。

これまで述べてきたことを整理すると、漢代までの書の中の「真人」には、「長壽」や「不死」の超自然現象を起こす者はいたが、「不老」や「若返り」の超自然現象を起こす者は見られなかった。また、「浮遊」という超自然現象を起こす「真人」は見られたが、「蘇生」の超自然現象を起こす「真人」は見られなかった。

漢代までの書の中の「真人」は鬼神を役務することができ、『神仙傳』と同じく一般人の病を治していた。他にも、老子が「真人」とされたり、「真人」は氣を食べるため「不死」であるとして道家が誇っていたように、六朝時代に成立する道教とも関わりがあった。一方、漢代までの書の中の「真人」は、隅々までを知り盡くしながら心を靜かにでき、萬物を陶冶する創造主のような存在として登場したり、寝ている時に夢を見ないとされる、『神仙傳』の「真人」には見られない特徴もあった。また、他の呼稱と違い、漢代までの書の「真人」には、精神が安定しているという特徴が見られた。大形徹氏は、『莊子』の「真人」について、

かれはそこにいたる細かで具體的な技術を説いていない。真人は無意識のうちにその境地に到達できるのである。莊子はその世界をたんなる技術によって行きつけるものとは考えなかった。それは真人が肉體的存在ではなく、純粹化した精神の象徴として現わされていること

からも知りうる。莊子はこの境地に到ることによって精神的不死を體得したように思われる。しかし『莊子』を模倣し、その神人や真人を發展させていったものたちは、こういった精神の不死を理解しようとはせず、むしろ、肉體の不死をもとめる方向へと傾斜していったように思われるのである。

と述べる（『莊子』に見える「化」と「真人」について、『人文學論集』第十二號、大阪府立大學、一九九四年三月）。おそらく、「長壽と不老・若返り」で取り上げた『史記』秦始皇本紀などのように、漢代にかけて肉體の不死をもとめる方向へと傾斜した結果、六朝時代の『神仙傳』に記された「真人」は精神の不死の特徴を持たなくなったのだろう。

なお、章末の表一に示したように、「真人」には出身地の明記される者がいた。このことから、漢代までの書の中の「真人」は『神仙傳』の「真人」と同じく、もともと人だった者にもなれる存在だと考える。

## 第四項 仙人

### 長壽

漢代までの書の中の「仙人」は、「長壽」・「不死」や「若返り」の超自然現象を起こす者がいた。一方、「不老」の超自然現象を起こす者は見られなかった。『論衡』道虚には、

世或以辟穀不食爲道術之人、謂王子喬之輩、以不食穀、與恆人殊食、故與恆人殊壽、踰百度世、遂爲仙人。

世或いは穀を辟けて食わざるを以て道術の人と爲し、謂う王子喬の輩、穀を食わず、恆人と食を殊にするを以て、故に恆人と壽を殊にし、

百を踰えて世を度り、遂に仙人と爲る。

とある。世間では穀物を避けて食べないのを道術が使える者だと考え、王子喬などが辟穀していたため、常人とは壽命が異なり百歳を過ぎて世を度つたと思ひ、「仙人」だと考えていたようだ。ここでは、辟穀する者は「長壽」だと考えられており、「仙人」になるとされている。

また、『洞冥記』卷三<sup>⑧</sup>では、「仙人」と呼稱される瑕丘仲が登場する。

有龍肝瓜、長一尺、花紅葉素、生於冰谷。所謂冰谷素葉之瓜。仙人瑕丘仲採藥、得此瓜、食之、千歲不渴。瓜上恒如霜雪。刮嘗、如蜜滓。及帝封泰山、從者皆賜冰谷素葉之瓜。

龍肝瓜、長さ一尺、花は紅葉は素、冰谷に生ずる有り。所謂 冰谷素葉の瓜なり。仙人瑕丘仲藥を採り、此の瓜を得、之れを食し、千歳渴かず。瓜上恒に霜雪の如きあり。刮りて嘗むれば、蜜滓の如し。帝泰山を封ずるに及び、從者皆な冰谷素葉の瓜を賜わる。

ここでは、「仙人」の瑕丘仲は藥を採取し、冰谷素葉の瓜を得て服用し、千年喉が渴かなかつた。ここでの瑕丘仲は、冰谷素葉の瓜を得る前から「仙人」とされている。つまり、冰谷素葉の瓜を食べたことで「仙人」になつたわけではない。冰谷素葉の瓜を服用することで得られる効果は、千年喉が渴かないことである。これらのことから、「仙人」には千年を生きるほど「長壽」である者がいるとわかる。ここで登場した瑕丘仲は、『列仙傳』にも登場する。『列仙傳』瑕丘仲には、

瑕丘仲者、寧人也。賣藥於寧百餘年、人以爲壽矣。地動舍壞、仲及里中數十家、屋臨水皆敗。仲死、民人取仲屍、棄水中、收其藥賣之。仲披裘、而從詣之取藥。棄仲者懼、叩頭求哀、仲曰、恨汝使人知我耳。吾去矣。後爲夫餘胡王驛使、復來至寧。北方人謂之謫仙人焉。

瑕丘仲は、寧の人なり。藥を寧に賣ること百餘年、人以て壽と爲す。地動き舍壞れ、仲及び里中の數十の家、屋水に臨み皆な敗る。仲死し、民人仲の屍を取り、水中に棄て、其の藥を收め之れを賣る。仲裘を披て、從いて之れに詣り藥を取る。仲を棄つる者懼れ、叩頭し哀を求むるに、仲曰わく、「汝の人をして我を知らしむを恨むのみ。吾去らん」と。後に夫餘の胡王の驛使と爲り、復た來たりて寧に至る。

北方の人之れを謫仙人と謂う。

とある。このように、『列仙傳』の瑕丘仲も薬と関係がある人物として記されている。ここでの瑕丘仲は百餘年は生きている「長壽」であり、「謫仙人」（仙界から追放された仙人）と呼ばれている。

漢代までの書の中で「不死」の超自然現象と関係があった「仙人」は、『漢書』郊祀志下に見られる。『漢書』郊祀志下では、谷永が成帝に對して述べた言葉に、

及言世有僊人、服食不終之藥、攬輿輕舉、登遐倒景、覽觀縣圃、浮遊蓬萊、耕耘五德、朝種暮穫、與山石無極、黃冶變化、堅冰淖溺、化色五倉之術者、皆姦人惑衆、挾左道、懷詐偽、以欺罔世主。聽其言、洋洋滿耳、若將可遇、求之、盪盪如係風捕景、終不可得。……（中略）……秦始皇初并天下、甘心於神僊之道、遣徐福・韓終之屬多齎童男童女入海求神采藥。因逃不還、天下怨恨。漢興、新垣平、齊人少翁、公孫卿、欒大等、皆以僊人黃冶祭祠事鬼使物入海求神采藥貴幸、賞賜累千金。

及し世に僊人有りと言ひ、不終の薬を服食し、攬輿輕舉し、倒景に登遐し、縣圃を覽觀し、蓬萊に浮遊し、五德を耕耘し、朝に種え暮に穫り、山石と與に極まる無く、黃冶り變化し、堅冰淖溺し、化色五倉の術あらば、皆な姦人にして衆を惑わし、左道を挾み、詐偽を懷き、以て世主を欺罔す。其の言を聽けば、洋洋として耳に滿ち、將に遇う可きが若くせんとし、之れを求むれば、盪盪として風を係ぎ景を捕なうが如く、終に得可からず。……（中略）……秦始皇初め天下を并わせ、神僊の道に甘心し、徐福・韓終の屬をして多く童男童女を齎え海に入り神を求め薬を采らせしむ。因りて逃れて還らず、天下怨恨す。漢興り、新垣平、齊人の少翁、公孫卿、欒大等、皆僊人黃冶り祭祠し鬼に事え物を使い海に入り神を求め薬を采るを以て貴幸され、賞賜千金を累ぬ。

とある。ここでは、「仙人」に關する嘘の話をして民衆を惑わし、皇帝を欺く輩がいることを谷永は成帝に告げている。谷永は、その嘘の話をする輩の言葉を聽けば、今にも「仙人」に遇えるかのようにであるが、實際「仙人」を求めると風をつなぎとめ影を捕えるようで結局は得られな

いとす。その嘘の話をする輩に騙され神僊の道を好んだ始皇帝は、徐福や韓終などを童男童女とともに海に入らせて神を求めて薬をとって来させようとしたが、彼らは逃げて歸つて来なかつた。漢の時代になると、新垣平や斉の人の少翁・公孫卿、樂大らが「仙人」の黄金を作ることができ、祭祀して鬼神につかえ、物を使い、海に入って神を求め薬をとつてくることで武帝に寵愛され、かさねて千金を與えられた<sup>⑧</sup>。ここでの「仙人」は、不死の薬を服食しているとされ、蓬萊を「浮遊」し、山石とともに極まりない壽を得、黄金を作ることができ「不死」の存在として登場している。これと似た話が『前漢紀』孝成皇帝紀にも見える。

蓬萊については、『史記』封禪書に、

自威・宣・燕昭使人入海求蓬萊・方丈・瀛洲。此三神山者、其傳在勃海中、去人不遠、患且至、則船風引而去。蓋嘗有至者、諸僊人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白、而黄金銀爲宮闕。未至、望之如雲、及到、三神山反居水下。臨之、風輒引去、終莫能至云。

威・宣・燕の昭より人をして海に入り蓬萊・方丈・瀛洲を求めしむ。此の三神山は、其れ傳に勃海中に在り、人を去ること遠からざれども、患うるに且に至らんとすれば、則ち船風引きて去る。蓋し嘗て至る者有り、諸もろの僊人及び不死の薬皆在り。其の物禽獸盡く白くして、黄金銀もて宮闕を爲る。未だ至らず、之れを望めば雲の如く、到るに及び、三神山反て水下に居る。之れに臨めば、風輒ち引き去り、終に能く至る莫きと云う。

とある。この蓬萊・方丈・瀛洲という三つの神山は、中國大陸の東側の海である勃海の中にあり、それほど遠い場所にあるわけではない。しかし、辿り着こうとすれば、船が風に引かれて離されてしまう。以前に行き着いた者があり、そこには「仙人」たちや不死の薬もあったとされる。

『漢書』郊祀志上にもこれと似た話が記されている<sup>⑨</sup>。

このように、「仙人」と不死の薬とは海上の三神山とともに記されることがあった。前述の『漢書』郊祀志下に登場した「仙人」の特徴に「服食不終之薬」とあり、「仙人」が「不死」の存在として記されていたのは、この『史記』の「仙人」が不死の薬とともにある印象が受け継がれ

た結果であろう。

## 若返り

漢代までの書の中で「若返り」の超自然現象を起こした「仙人」には、『列仙傳』の犢子がいる。『列仙傳』犢子では、「犢子者、鄴人也。少在黑山、採松子、茯苓、餌而服之、且數百年。時壯時老、時好時醜、時人乃知其仙人也。（犢子は、鄴の人なり。少くして黒山に在り、松子、茯苓を採り、餌して之れを服すこと、且に數百年。時に壯時に老、時に好く時に醜く、時の人乃ち其の仙人なるを知るなり。）」とされる。ここでは、「仙人」と呼稱された犢子は數百年を生きる「長壽」であり、年老いた見た目にもなり若い見た目にもなるという「若返り」の超自然現象も起こす。犢子にも前述の瑕丘仲と同じく、出身地が明記されている。

## 浮遊

漢代までの書の中で「浮遊」という超自然現象を起こす者は、「仙人」でも見られた。「長壽」のところに挙げたように、『漢書』郊祀志下において谷永が成帝に對して述べた言葉に「及言世有僊人、服食不終之藥、攬輿輕舉。」とある。ここでの「仙人」は「輕舉」とあるように「浮遊」の超自然現象を起こすと考えられている。『論衡』無形に、「圖仙人之形、體生毛、臂變爲翼、行於雲、則年增矣、千歲不死。（仙人の形を圖くものに、體は毛を生やし、臂變じて翼と爲り、雲に行けば、則ち年増し、千歲にして死せず。）」とあるように、「仙人」を描いた絵には、體に毛が生え、ひじが翼で雲に乗って飛行しているものがあり、世間には「仙人」が「浮遊」するものだという印象があったことがわかる。『論衡』龍虛では、「如仙人騎龍、天爲仙者取龍、則仙人含天精氣、形輕飛騰、若鴻鵠之狀、無爲騎龍也。（如し仙人龍に騎り、天は仙者の爲に龍を取らば、則ち仙人天の精氣を含み、形輕くして飛騰すること、鴻鵠の狀の若きなれば、龍に騎るを爲す無きなり。）」とあるように、「仙人」は天の

精氣を含み、身が軽く、「浮遊」できるため、龍を用いなくても飛べるとされている。

また、『論衡』道虚には、

是與河東蒲坂項曼都之語、無以異也。曼都好道學仙、委家亡去、三年而返。家問其狀、曼都曰、去時不能自知、忽見若臥形、有仙人數人、將我上天、離月數里而止。見月上下幽冥、幽冥不知東西。居月之旁、其寒悽愴。口饑欲食、仙人輒飲我以流霞一杯。每飲一杯、數月不饑。不知去幾何年月、不知以何爲過、忽然若臥、復下至此。河東號之曰斥仙。

是れ河東蒲坂の項曼都の語と、以て異なる無きなり。曼都道を好み仙を學び、家を委て亡げ去り、三年にして返る。家其の狀を問う、曼都曰く、「去りし時自ら知る能わず、忽ち臥形の若きを見、仙人數人有り、我を將て天に上り、月を離ること數里にして止まる。月の上下を見るに幽冥、幽冥にして東西を知らず。月の旁に居り、其の寒さ悽愴なり。口饑え食を欲すれば、仙人輒ち我に飲ましむるに流霞一杯を以てす。一杯飲む毎に、數月饑えず。去りて幾何の年月かを知らず、何を以て過と爲すかを知らず、忽然として臥するが若く、復た下り此に至る」と。河東之を號して斥仙と曰う。

とあり、「浮遊」するのを手傳う數人の「仙人」が登場している。ここで項曼都が「仙人」に飲ませてもらった流霞は、一杯で數月飢えないとされる。河東の人は項曼都を斥仙（追放された仙人）と呼んでいる。項曼都は河東蒲坂の出身のようで、家をすてており、もともと人のように見える。このことから、世間の人にとって、人として生まれた者は「仙人」になれるという印象があったとわかる。

ただし、『論衡』道虚<sup>⑧</sup>では、項曼都は家をすてたものの得られることが無く、また家に歸り、何もできなかったとは言えず、天に昇り斥けられて降り歸ってきたと言ったのだろうと王充は認識しており、項曼都の話の嘘だとしている。

## 蘇生・骸の消失

漢代までの書の中で「蘇生」の超自然現象を起こしたのは、「長壽」のところでも取り上げた『列仙傳』の瑕丘仲である。『列仙傳』瑕丘仲には、「瑕丘仲者、寧人也。……（中略）……仲死、民人取仲屍、棄水中、收其藥賣之。仲披裘、而從詣之取藥。棄仲者懼、叩頭求哀、仲曰、恨汝使人知我耳。……（中略）……北方人謂之謫仙人焉。」とある。ここでは、後に北方の人に「謫仙人」と呼ばれる瑕丘仲は、一度死んで蘇っている。瑕丘仲には出身地が明記されているため、「仙人」も「真人」と同じくもともと人だった者になれる存在だと考えられる。このように、「仙人」には、「蘇生」の超自然現象を自身に對して起こす者がいた。

### 從える者の數

漢代までの書の中の「仙人」は、出身地は明記されていないが一般人のように見える者を使役していた。『列仙傳』服閭には、

服閭者、不知何所人也。常止莒、往來海邊諸祠中。有三仙人於祠中博賭瓜、僱閭、令擔黃白瓜數十頭、教令瞑目。及覺、乃在方丈山。在蓬萊山南。後往來莒、取方丈山上珍寶珠玉賣之、久久。一旦、髣髴著赭衣、貌更老、人問之、言、坐取廟中物云。後數年、貌更壯好、鬢髮如往日時矣。

服閭は、何れの所の人なるかを知らざるなり。常に莒に止まり、海邊諸祠の中に往來す。三仙人の祠中において博し瓜を賭すもの有り、閭を僱い、黃白の瓜數十頭を擔わしめ、教えて瞑目せしむ。覺むるに及び、乃ち方丈山に在り。蓬萊山の南に在り。後莒に往來し、方丈山上の珍寶珠玉を取り之れを賣ること、久久。一旦、髣髴にして赭衣を著、貌老に更わり、人之れに問えば、言う、「廟中の物を取るに坐す」云々と。後數年にして、貌壯に更わりて好く、鬢髮 往日の時の如し。

とある。海邊の祠を行き來する服閭は、祠の中で瓜をかけて賭博している三人の「仙人」に出會う。三人の「仙人」は服閭を雇って黄色と白色の瓜を數十個かつがせた。後に服閭は廟の中の物を取ったことで「髣髴著赭衣」のような姿にされている。大形徹氏は、髣髴については「髪を

剃り落とす刑罰」、赭衣については「赤い衣服。罪人が着る。」と注記している<sup>⑩</sup>。つまり、「髡頭著赭衣」は罪人の姿である。おそらく服間をこのような姿にしたのは、服間を雇っていた「仙人」であろう。後に「後數年、貌更壯好、鬢髮如往日時矣。」とあるように、服間は數年後にはもとの姿に戻っている。もし服間が自然にもとの姿に戻ったわけではなく、「仙人」によつてもとの姿に戻されたなら、服間はある程度長い期間「仙人」に雇われていたことになるだろう。

### 「仙人」と一般人との關わり

漢代までの書の中でも『神仙傳』と同じく、「仙人」は一般人のように見える者と關わっていた。『列仙傳』呼子先では、「夜有仙人、持二茅狗來、至呼子先。子先持一與酒家媪、得而騎之、乃龍也。（夜仙人有り、二茅狗を持ち來たり、呼子先に至る。子先一を持ちて酒家の媪に與え、得て之れに騎れば、乃ち龍なり。）」のように、「仙人」が呼子先へ龍に姿を變える二つの茅の狗を渡している。なお、呼子先は「呼子先者、漢中關下卜師也。（呼子先は、漢中關下の卜師なり。）」とあるように占い師であり、「仙人」になったという記述が無いため、ここでは一般人として扱った。

また、『列仙傳』女丸では、「遇仙人過其家飲酒、以素書五卷爲質。丸開視其書、乃養性、交接之術。（遇たま仙人其の家を過ぎり酒を飲み、素書五卷を以て質と爲す。丸開きて其の書を視るに、乃ち養性、交接の術なり。）」のように、「仙人」は女丸に酒の質草として素書五卷を預けている。女丸は「仙人」になったという記述が無く、酒を賣っていた人であるため、ここでは一般人として扱った。その内容は交接の術で、「行文書之法。如此三十年、顔色更如二十。（文書の法を行う。此くの如きこと三十年、顔色更まりて二十の如し。）」とあることから、効果は「若返り」である。第二項神人の「「神人」と一般人との關わり」で取り上げた『抱朴子』では、「凡人有至信者、可以藥與之。不可輕傳其書。」のように、一般人に對して藥に關する書物を授けることは氣輕にしてはならないとされていた。『列仙傳』女丸に登場した「仙人」も質草として素書

五卷を女丸に預けただけで「授けた」わけではなく、内容も薬に関する書物ではない（女丸はその素書五卷を勝手に見た）。このことから、『抱朴子』の記述は『列仙傳』の内容に反するものではないとわかる。

これまで述べてきたことをまとめると、漢代までの書の中の「仙人」には、「長壽」・「不死」や「若返り」の超自然現象を起こす者がいたが、「不老」の超自然現象を起こす者は見られなかった。また、「仙人」には「浮遊」や「蘇生」の超自然現象を起こす者がいた。加えて、「仙人」には出身地が明記されることがあり、もともと人だった者にもなれる存在のようだった。

漢代までの書の中の「仙人」は、一般人のように見える者を使役しており、萬鬼を治める「神人」や鬼神を使役することがある「真人」に比べ、地位が低いように思われる。これは『神仙傳』と同じ特徴である。

## 小結

本節で論じてきたことをもう一度整理すると、以下のようになる。

漢代までの書の中の「神仙」は、主に具體的な個人を指さない呼稱として用いられていた。また、淮南王の劉安が「神仙」になったと世間で考えられており、このことから、もともと人だった者でも「神仙」になれるということがわかる。これらの特徴は、『神仙傳』と同じである。

「神人」は、「神仙」・「真人」・「仙人」に比べて見た目が人間離れた異形である者も多い。加えて、「神人」は出身地が明記されておらず、『神仙傳』と同じくもと人だった者がなった例が見られない存在であった。

「真人」については、出身地の明記された者が「真人」と呼称されることがあった。このことから「真人」は、『神仙傳』と同じく人にもなれる存在だと考える。しかし、「真人」は形が無い場合があり、精神が安定して夢を見ないこと、鬼神を使役することがあり、同じくも人だった者にもなれる「仙人」に比べると簡単に成れる存在には見えない。なお、『莊子』の精神が安定して夢を見ない「真人」の特徴は、『神仙傳』には記されない。おそらく、肉體の不死を求める時代へと移り変わったことで、「真人」の印象も變化したのだろう。

「仙人」は、出身地が明記され、蘇生の超自然現象を起こしており、もと人だった者にもなれる存在であった。これは『神仙傳』と同じ特徴である。「謫仙人」や「斥仙」のように、罪を得て仙界から追放されて人間界にやってきたかのような印象を世間の人が「仙人」に對してもつことがあり、仙界のような異世界が存在していると認識されていた。追放されるということは、さらに上の地位の者が存在することを示している。このように仙界から追放されることは、「神仙」・「神人」・「真人」では見られなかった。「仙人」は仙界から追放される場合があることから、一般人にとつてより近い存在だという印象があったのかもしれない。

これらのことから、漢代までの書の中の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」は、『神仙傳』と同じくもと人であればなれるものが限られる呼稱と言える。また、「神仙」は「神人」と「仙人」とを包括する呼稱として用いられていた。

『史記』封禪書には、

公孫卿曰、僊人可見。而上往常遽、以故不見。今陛下可爲觀。如緱城、置脯棗、神人宜可致也。且僊人好樓居。於是上令長安則作蜚廉桂觀・甘泉則作益延壽觀、使卿持節設具而候神人。乃作通天莖臺、置祠具其下、將招來僊神人之屬。

公孫卿曰わく、「僊人は見る可し。而れども上の往くこと常に遽かなりて、以ての故に見えず。今陛下觀を爲る可し。緱城の如く、脯棗を置けば、神人宜しく致す可し。且つ僊人樓居を好む」と。是に於いて上令して長安には則ち蜚廉桂觀・甘泉には則ち益延壽觀を作り、卿をして節を持し具を設けて神人を候たしむ。乃ち通天莖臺を作り、祠具を其の下に置き、將に僊神人の屬を招來せんとす。

とある。ここでは、「神人」と「仙人」の呼称が並列して登場している。公孫卿は「神人」は緱氏城でしたように観を作ってほじしと棗を置く  
と招くことができるとする。「仙人」については、樓閣のような高い建物に居ることを好むと述べており、ここでは「神人」と「仙人」とを區  
別して用いている。公孫卿の言葉を聞いて武帝は「神仙」の屬を招き寄せるために、長安に蜚廉觀と桂觀、甘泉には延壽觀を作らせ、公孫卿に  
「神人」を迎えさせている<sup>⑧</sup>。

また、武帝は通天臺を作らせており、『太平御覽』居處部五臺上に「『史記』云、漢武帝元封二年、公孫卿言於帝曰、仙人好樓居。帝乃使卿  
持節候神。作通天臺、高三十丈、雷雨悉在其下。去長安三百里、望見長安城。（『史記』に云う、漢の武帝元封二年、公孫卿帝に言いて曰わく、「仙  
人樓居を好む」と。帝乃ち卿をして節を持ち神を候たしむ。通天臺を作り、高さ三十丈、雷雨悉く其の下に在り。長安を去ること三百里、長安城を望見す。）」  
とあるように、通天臺は「仙人」が好む樓閣のような高い建物である。つまり、武帝は「神仙」の屬を招き寄せるという目的のために、「神人」  
には蜚廉觀と桂觀と延壽觀を建て、「仙人」には通天臺を建てたことになる。

これらのように「神仙」は、「神人」と「仙人」とを包括する呼稱として用いられている。この特徴も、『神仙傳』と同じであった。なお、  
「仙人」には高い建物を好むという特徴があり、「神人」とは區別されていた。

さらに、海上の三神山とともに登場する「仙人」については、第四項仙人の「長壽」で取り上げたが、「神仙」や「神人」も「仙人」と同じ  
く、東の海上にいと考えられていた。「神仙」については、『史記』封禪書<sup>⑨</sup>に「東巡海上、考神僊之屬、未有驗者。（東して海上を巡り、神  
僊の屬を考えうるに、未だ驗有る者あらず。）」とあるように、東の海上にいる印象があったようだ。「神人」にも、『史記』封禪書<sup>⑩</sup>に「上遂東  
巡海上、行禮祠八神。齊人之上疏言神怪奇方者以萬數、然無驗者。乃益發船、令言海中神山者數千人求蓬萊神人。（上遂に東して海上を巡り、禮  
を行いて八神を祠る。齊人の上疏して神怪奇方を言う者は萬を以て數う、然れども驗無し。乃ち益ます船を發し、海中の神山を言う者數千人をして蓬萊の神  
人を求めしむ。）」とあり、「仙人」と同じく東の海上の神山である蓬萊にいる印象があったとわかる。

これらのように、「神仙」・「神人」・「仙人」には海にいる印象があったが、「真人」には海上の神山にいるという記述は見られなかった。そもそも、人々が海に入る目的は、『論衡』道虚に「案武帝之時、道人文成・五利之輩<sup>②</sup>、入海求仙人、索不死之藥、有道術之驗、故爲上所信。（案ずるに武帝の時、道人文成・五利の輩、海に入り仙人を求め、不死の藥を素め、道術の驗有り、故に上の信ずる所と爲る。）」とあるように、「仙人」に會つて不死の藥を得る事があげられる。おそらく、「真人」には海上の神山にいて不死の藥をくれるという印象がなかったのだろう。第三項真人の「長壽と不老・若返り」で述べたように、『論衡』道虚に、「道家相誇曰、真人食氣。以氣而爲食、故傳曰、食氣者壽而不死。雖不穀飽、亦以氣盈。」とあり、「真人」は氣を食べているため不死だとされている。前述の『漢書』郊祀志下に「及言世有僊人、服食不終之藥。」というように不死の藥を服食した「仙人」と違い、「真人」は不死の藥を食べて不死になつたのではない。

また、「真人」には自然なあり方を規範とし、生死にこだわらないという印象があつた。『莊子』外篇・田子方には「古之真人、知者不得説、美人不得濫、盜人不得劫、伏戲、黃帝不得友。死死亦大矣、而无變乎己。（古の真人は、知者説くを得ず、美人濫すを得ず、盜人劫かすを得ず、伏戲、黃帝友とするを得ず。死死亦た大なり、而ども己を變ずること無し。）」とあり、生死は重大な事だが「真人」にとっては何の變化もないこととする。『莊子』雜篇・徐無鬼では、「古之真人、得之也生、失之也死。得之也死、失之也生。（古の真人は、之れを得るや生き、之れを失うや死す。之れを得るや死し、之れを失うや生く。）」とされる。ここでは、古の「真人」は、生死得失にとらわれないとある。『淮南子』本經訓には「故閉四關則身無患、百節莫苑、莫死莫生、莫虛莫盈、是謂真人。（故に四關を閉じれば則ち身に患無く、百節苑がる莫く、死莫く生莫く、虚莫く盈莫く、是れを真人と謂う。）」とあり、ここでの「真人」も生を喜ばず死を憎まない。これらのように、「真人」の自然を重んじる印象と不死の藥を食べて自然の流れに逆らつて生きつづけようとする印象とが合わず、その結果「真人」は、東の海上の三神山で不死の藥と共にいる「神仙」・「仙人」・「仙人」とは違つた存在として扱われたのだろう。

なお、『神仙傳』には、東の海に藥を取りに行くというような話はない。19 王遠において「麻姑自説、接待以來、已見東海三爲桑田、向到

蓬萊、水又淺於往昔、會時略半也。（麻姑自ら説く、接待以來、已に東海の三たび桑田と爲るを見、向に蓬萊に到るに、水の又た往昔より淺きこと、會し時の略半ばなり。）とあるように、「神人」と呼稱された麻姑が東の海にいた話や、38茅君において「秦始皇方求神仙長生之道、……（中略）……望祀蓬萊、使徐福將童男童女入海求神仙之藥。（秦始皇方に神仙長生の道を求め、……（中略）……蓬萊を望祀し、徐福をして童男童女を將い海に入りて神仙の藥を求めしむ。）とあるように、始皇帝の頃の話を紹介する中で登場するだけである。このように、葛洪は「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」になる方法については考えていたが、海に入って不死の藥を得ようと考えていたわけではなかった。金谷治氏は、武帝の頃までの神仙思想について「不死を求める神仙思想について重要なことは、登仙すなわち天に昇って仙人になろうとするのが、おおよそ武帝のときからのことだと思えることである。秦の始皇帝も不死を求めて仙人にめぐり遇おうとしたのではあるが、そこではまだ登仙ということはない。」と述べている（『淮南子の思想』、講談社學術文庫、一九九二年、二四一頁）。このように、「不死」になるために「仙人」を求めた始皇帝から、「仙人」になることを目的とする思想へと時とともに移り変わっている。つまり、「不死」になるために「仙人」を求めた始皇帝と、「仙人」等になろうと考えていた葛洪とでは目的がそもそも異なっており、「仙人」は遠くの島にいる印象から人と同じように世間に存在するより身近な印象に變化したため、「仙人」を探し求める方法が異なっていることも理解できる。

以上のように、いくつか異なる點はあるものの、全體として葛洪の『神仙傳』と漢代までの書中の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」に大きな差は見られなかった。葛洪は『抱朴子』内篇・對俗篇で、

抱朴子曰、……（中略）……按漢書、欒太初見武帝、試令鬪棊、棊自相觸。而後漢書又載、魏尚能坐在立亡、張楷能興雲起霧。皆良史所記、信而有徵。而此術事、皆在神仙之部、其非妄作可知矣。小既有驗、則長生之道、何獨不然乎。

抱朴子曰わく、「……（中略）……漢書を按ずるに、欒太初めて武帝に見え、試みに棊を鬪わしめ、棊自ら相い觸る。而して後漢書又た載す、魏尚能く坐せば在り立てば亡く、張楷能く雲を興し霧を起す。皆良史の記す所、信にして徵有り。而して此の術の事は、皆神仙

の部に在り、其れ妄りに作るに非ざることを知る可し。小既に驗有らば、則ち長生の道、何ぞ獨り然らざらんや」と。

と述べている。ここでは、『漢書』（郊祀志上）で、欒大が初めて武帝に謁見した時、武帝は試しに將棋をさせ、將棋の駒がひとりでにぶつかりあったとあり、『後漢書』<sup>②</sup>で、坐っていた魏尚が突然姿を消したことや、張楷が雲をおこし霧を立てこもらせたことを載せる。葛洪はこれらはすべて史家の記述したことであるため信じられるとしている。

以上のことから、葛洪の史家を尊重する態度が窺える。このように、葛洪は先人の思想を受け継ぐ姿勢があったため、漢代までの「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」像と『神仙傳』の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」像とに大きな差がなかったのであろう。

### 第三章 第二節 六朝時代の神仙・神人・真人・仙人像

#### 第一項 神仙

##### 長壽と不老・若返り

六朝時代の書でも、「神仙」は主に具體的な個人を指さない呼稱として用いられており、「神仙」が直接「長壽」の超自然現象を起こす記述は見られない。しかし、「神仙」は「長壽」の超自然現象と一切關わりがないとされているわけではない。第一節の「小結」でも取り上げたように、『抱朴子』内篇・對俗篇には、「此術事、皆在神仙之部、其非妄作可知矣。小既有驗、則長生之道、何獨不然乎。」とあり、ここでは、葛洪は「神仙」の術の一部である小さな術に効果があるため、長生の術だけが嘘ということはないとしている。このことから、葛洪は長生の術を「神仙」と關係がある超自然現象として考えていた。

また、『抱朴子』内篇・論仙篇には、「或問曰、神仙不死。信可得乎。（或ひと問うて曰わく、「神仙不死なり。信に得可けんや」と。）」とある。ここでは、「神仙」には「不死」の印象があつたことがわかる。

六朝時代の書の中で「不老」の超自然現象を起こす「神仙」が見られるのは、東晉・干寶『搜神記』成公智瓊<sup>⑤</sup>である。

魏濟北國從事掾弦超、字義起。以嘉平中夜獨宿、夢有神女來從之。自稱、天上玉女、東郡人、姓成公、字知瓊。早失父母、天帝哀其孤苦、遣令下嫁從夫。……（中略）……如此三四夕。一旦、顯然來遊、駕輜軒車、從八婢、服綾羅綺繡之衣、姿顏容體、狀若飛仙。自言年七十、視之如十五六女。……（中略）……謂義起曰、我天上玉女、見遣下嫁、故來從君。不謂君德、蓋宿時感運、宜爲夫婦。不能有益、亦不能爲損。然行來常可得駕輕車乘肥馬、飲食常可得遠味異膳、繪素常可得充用不乏。然我神人、不能爲君生子、亦無妒忌之性、不害君婚姻之義。

遂爲夫婦。贈其詩一篇、其文曰、飄飄浮勃逢、敖曹雲石滋。芝英不須潤、至德與時期。神仙豈虛降、應運來相之。納我榮五族、逆我致禍災。此其詩之大較。其文二百餘言、不能悉錄。……(中略)……後義起嘗使至京師、空手入市、智瓊給其五匣弱緋、五端網紵、采色光澤、非鄴市所有。同房吏問意狀、義起性疎拙、遂具言之。吏以白監國、委曲問之、亦恐天下有此妖幻、不咎責也。後夕歸、玉女已求去、曰、我神人<sup>⑧</sup>也。雖與君交、不願人知。而君性疏漏、我今本末已露、不復與君通接。……(中略)……張敏爲之賦神女、其序曰、世之言神仙者多矣、然未之或驗也。至如弦氏之婦、則近信而有徵者。甘露中、河濟間往來京師者、頗說其事、聞之常以鬼魅之妖耳。……(中略)……(中略)……弦超爲神女所降、論者以爲神仙、或以爲鬼魅、不可得正也。

魏の濟北國の從事掾 弦超、字は義起。嘉平中 夜獨宿するを以て、夢に神女の來りて之れに従う有り。自ら稱す、「天上玉女、東郡の人、姓は成公、字は知瓊。早くに父母を失い、天帝 其の孤苦を哀れみ、下り嫁せしめ夫に従わしむ」と。……(中略)……此くの如きこと三四夕。一旦、顯然として來遊し、輜輶車に駕し、八婢を從え、綾羅綺繡の衣を服す、姿顏 容體、狀は飛仙の若し。自ら年七十と言うも、之れを視れば十五六の女の如し。……(中略)……義起に謂いて曰わく、「我は天上の玉女、下嫁せられ、故に來りて君に従ふ。君の徳を謂わず、蓋し宿時 運に感じ、宜しく夫婦と爲るべし。益有る能わず、亦損を爲すこと能わず。然れども行來は常に輕車に駕し肥馬に乗るを得べく、飲食は常に遠味異膳を得べく、繪素は常に充用して乏しからざることを得べし。然れども我は神人、君が爲に子を生む能わず、亦妒忌の性無く、君が婚姻の義を害せず」と。遂に夫婦と爲る。其の詩一篇を贈り、其の文に曰わく、「飄飄として勃逢に浮き、敖曹として雲石 滋す。芝英潤を須たず、至德 時と期す。神仙 豈に虛降し、運に應じて來りて相ひ之かんや。我を納れば五族を榮しめ、我に逆らえば禍災を致す」と。此れ其の詩の大較なり。其の文 二百餘言、悉く錄すること能わず。……(中略)……後に義起 嘗て使いて京師に至り、空手で市に入らば、智瓊 其の五匣弱緋、五端網紵、采色光澤、鄴市 有る所に非ざるを給う。同房の吏 意狀を問ひ、義起 性疎にして辭拙く、遂に具に之れを言う。吏以て監國に白し、委曲に之れを問ひ、亦天下 此の妖幻有るを恐れ、咎責せざる

なり。後に夕べし歸り、玉女已に去るを求め、曰わく、「我は神人なり。君と交はると雖も、人の知るを願わず。而れども君が性疏漏にして、我今本末已に露れ、復た君と通接せず。……（中略）……張敏之れが爲に「神女」を賦し、其の序に曰わく、「世の神仙を言う者多く、然れども未だ之れ驗或らざるなり。弦氏の婦の如きに至りては、則ち近く信じて徴る者有り。甘露中、河濟の間に京師を往來する者、頗る其の事を説き、之れを聞けば常に鬼魅の妖を以てするのみ。……（中略）……」と。……（中略）……弦超は神女の降る所と爲り、論者以て神仙と爲し、或は以て鬼魅と爲し、正を得るべからざるなり。

成公智瓊は東郡の人で、「玉女」や「神人」を自稱しているが、後に河濟と京師を往來する者たちは成公智瓊を「鬼魅」ではないかと噂しており、成公智瓊を「神仙」とする者もいれば「鬼魅」とする者もいてどちらが正しいのかはわからないとされる。このように、「神仙」と「神人」と「鬼魅」はともに成公智瓊を指している。

天帝は早くに父母を亡くした成公智瓊を哀れみ、濟北國で役人をしていた弦超のもとに降嫁させた。ここでは、成公智瓊は自ら七十歳だと言うが、見た目は十五六であったため、「不老」の超自然現象として考えた。

また、「狀若飛仙」（姿は飛仙のようである）、「我天上玉女」（私は天上の玉女である）、「神仙豈虛降」（神仙は空から降り）、「弦超爲神女所降」（弦超に神女が降りてきた）とあることから、成公智瓊は「浮遊」できると思われる。

### 浮遊と蘇生・骸の消失

六朝時代の書では、「長壽と不老・若返り」で觸れたように、「神仙」と呼稱された成公智瓊は「浮遊」の超自然現象を起こした。また、「蘇生」の超自然現象を起こすという記述も見られた。『後漢書』逸民列傳には、

矯慎字仲彥、扶風茂陵人也。少好黃老、隱遯山谷、因穴爲室、仰慕松・喬導引之術。……（中略）……年七十餘、竟不肯娶。後忽歸家、自

言死日、及期果卒。後人有見慎於敦煌者、故前世異之、或云神僊焉。

矯慎字は仲彦、扶風茂陵の人なり。少くして黄老を好み、山谷に隱遯し、穴に因りて室を爲り、松・喬導引の術を仰慕す。……（中略）  
……年七十餘にして、竟に娶るを肯ぜず。後に忽ち家に歸り、自ら死日を言い、期に及び果して卒す。後に人の慎を敦煌に見る者有り、故に前世之れを異とし、或いは神僊と云う。

とある。矯慎は扶風茂陵の人で、若い時から赤松子と王子喬の導引の術を好んでいた。矯慎は死ぬ日を豫言して死んだが、後に敦煌で矯慎を見かけた者がおり、矯慎を「神仙」だと言った。これと似た話は、『高士傳』矯慎にもある<sup>⑦</sup>。

このように、出身地があり、死期を豫言して死んだものの、後に生きている姿を見かけられた矯慎は尸解仙になったと言える。ここでは、『神仙傳』とは違い、「神仙」が「蘇生」の超自然現象を起こす。つまり、「神仙」と呼稱された者に尸解仙である者が含まれていることになる。とはいえ、漢代までの書や『神仙傳』では、「神仙」が「神人」と「仙人」とを包括する呼稱として登場することがあった。「仙人」には「蘇生」する者がおり、つまり、「仙人」でもあり尸解仙でもある者が存在した。もし「神仙」が『神仙傳』と同じように「神人」と「仙人」とを包括する呼稱なのであれば、尸解仙が「神仙」であつても理解できる。このことについては、後の第三節の「天仙・地仙・尸解仙について」のところで述べる。

### 従える者の數

六朝時代の書では、前述の「神仙」とされる『搜神記』成公智瓊に「一旦、顯然來遊、駕輜輶車、從八婢、服綾羅綺繡之衣、姿顏容體、狀若飛仙。」とあつたように、成公智瓊は八人の奴婢を連れていた。

これまで述べてきたことを整理すると、六朝時代の書の中の「神仙」は、主に具体的な個人を指さない呼稱として用いられており、「神仙」が直接「長壽」の超自然現象を起こすことはなかった。とはいえ、葛洪は長生の術を「神仙」と関係がある超自然現象として考えており、「不死」の印象もある。また、「不老」の超自然現象を起こす「神仙」には、出身地の明記された成公智瓊がいたが、成公智瓊は「玉女」や「神人」を自稱しており、世間には成公智瓊を「神仙」とする者もいれば「鬼魅」とする者もいてどちらが正しいのかはわからないとされていた。六朝時代の書の中の「神仙」は、「浮遊」の超自然現象を起こしており、「蘇生」の超自然現象を起こす記述も見られた。また、「蘇生」した「神仙」には出身地が明記されていた。これらのことから、「神仙」はもともと人だった者にもなれる存在だといえる。

## 第二項 神人

### 長壽と不老・若返り

六朝時代の書の中の「神人」には、「長壽・不死」や「若返り」の超自然現象を起こす者は見られなかった。一方、「不老」の超自然現象を起こす者はいた。第一項神仙の「長壽と不老・若返り」で觸れた「神人」を自稱する『搜神記』の成公智瓊は、「自言年七十、視之如十五六女。（自ら年七十と言ひ、之れを視れば十五六の女の如し。）」のように、「不老」の超自然現象を起こした。しかし、前述のように、成公智瓊は「玉女」や「神人」を自稱しており、世間には成公智瓊を「神仙」とする者もいれば「鬼魅」とする者もいてどちらが正しいのかはわからないとされていた。

小南一郎氏は、成公智瓊と杜蘭香に出身地があることから、「成公智瓊の方は「天上の玉女」と稱している。しかし彼女たちは、天上に生れ

育つて、地上の世界とは降臨して始めて關係を持つという純粹に天界に屬するものではなさそうである。」（『中国の神話と物語り—古小説史の展開—』、岩波書店、一九八四年、二六四頁）と述べている。成公智瓊は、「玉女」や「神人」を自稱するものの、第三者からは「神仙」や「鬼魅」と呼ばれるように特殊な存在であるが、成公智瓊には出身地が明記されている。出身地が明記されている者は著者が何らかの理由で対象者を人間社會にあるその土地の出身だと認めていたからであり、もともとは人であったことの傍證になると筆者はこれまで推測してきた。そのことから、成公智瓊はもともと人であった可能性がある。

### 浮遊と蘇生・骸の消失

『神仙傳』の中の「神人」は、「浮遊」するという超自然現象を起こしたが、「蘇生」の超自然現象を起こす記述は見られなかった。この特徴はその他の六朝時代の書でも同じであった。「浮遊」する「神人」としては、前述の成公智瓊がいた。

### 従える者の數

六朝時代の書の中では、前述の「神人」を自稱する成公智瓊が奴婢を従えていた。また、『搜神記』茶與鬱壘に登場した「神人」は、

黄帝書云、上古之時有二神人、一名茶與、二名鬱壘、性能執鬼。度朔山上有大桃樹、二人依樹而住。於樹東北有大穴、衆鬼皆出入此穴。茶與、鬱壘、主統領簡擇萬鬼、鬼有妄禍人者、則縛以葦索、執以飴虎。

『黄帝書』に云う、上古の時二神人有り、一は茶與と名づけ、二は鬱壘と名づけ、性は能く鬼を執う。度朔の山上に大桃樹有り、二人樹に依りて住む。樹の東北において大穴有り、衆鬼皆な此の穴より出入す。茶與、鬱壘、萬鬼を統領簡擇するを主り、鬼の妄りに人に禍いする者有らば、則ち縛するに葦索を以てし、執えて以て虎を飴う。

とあるように、萬鬼を統率している。この話は、第一節の第二項神人「従える者の數」で觸れた、後漢の『論衡』訂鬼に記されていた話に似ている。『論衡』訂鬼に登場した「神人」は神荼と鬱壘という名前であった。

李劍國氏は、王充が『論衡』訂鬼篇に『山海經』を引いて、「神人」の「神」の字と荼與の「荼」の字を合わせて「神荼と鬱壘」として誤ったのだらうと指摘している<sup>⑧</sup>。なお、第一節の第二項神人「従える者の數」の注九で述べたように、現行本『山海經』ではこの文章は見られない。

### 「神人」と一般人との関わり

六朝時代の書では「神人」が病を治したり一般人の手助けをする様子は見られなかった。

葛洪は『抱朴子』内篇・地眞篇において「神人在傍、不施不與。（神人傍に在り、施さず與えず。）」と述べている。これは、『莊子』の思想を反映しているのかもしれない。『莊子』雜篇・徐無鬼には、「是以神人惡衆至、衆至則不比、不比則不利也。（是れを以て神人衆の至るを惡み、衆至れば則ち比したまず、比しまざれば則ち利あらざるなり。）」とあり、ここでの「神人」は、大衆が集まってくるのを嫌い、大衆が集まってくるもそれらに近づき親しんだりせず、近づき親しむ事がないため大衆の利益になることもないとされている。『抱朴子』の語はその思想を反映していると思われる。第二章の第三節「授書」でも取り上げたように、葛洪は死と生を同等にとらえる『莊子』の思想に對して否定的なところがあったが、このように「神人」が一般人と親しまないとする點は『莊子』と同じであった。このことから葛洪には、たとえ批判的な意見をもっていたとしても全てを否定するのではなく、肯定できる部分は受け入れ、先人の思想を受け継つぐようとする柔軟さがあったと考える。なお、同じく『莊子』に登場した、精神が安定しているため夢を見ないという「眞人」の特徴については、『抱朴子』や『神仙傳』では見られなかった。

## 授書

六朝時代の書の中では、『三國志』呉主傳に、「是歲、**神人**授書、告以改年・立后。太元元年夏五月、立皇后潘氏、大赦、改年。（是の歲、**神人**書を授け、告ぐるに改年・立后を以てす。太元元年夏五月、皇后潘氏を立て、大赦し、改年す。）」とある。ここで登場する「**神人**」は、書を授け、改元を行って皇后を立てるようにと告げる。それにしたがって太元と改元されたようだ。ここでは、「**神人**」の授けた書物の効果は明記されていない。

また、第二章の第三節「授書」でも取り上げたように、『抱朴子』内篇・金丹篇には「昔左元放於天柱山中精思、而**神人**授之金丹仙經、會漢末亂、不違合作。（昔左元放天柱山中に於いて精思して、**神人**之れに『金丹仙經』を授くれども、漢末の亂に會い、合せ作るに違あらず。）」とある。ここでは、「**神人**」は左慈に『金丹仙經』を授けている。書物の効果は明記されていないが、書名が『金丹仙經』で「不違合作」とあることから、丹の作り方が記されたものである。なお、左慈は『神仙傳』67左慈に「慈告葛仙公言、當入霍山中合九轉丹。丹成、遂仙去矣。（慈葛仙公に告げて言う、「當に霍山中に入りて九轉丹を合すべし」と。丹成し、遂に仙去す。）」とあるように、後に仙去して「仙人」になっており、左慈は一般人とは言えない存在である。

『抱朴子』内篇・微旨篇では、

黃老玄聖、深識獨見、開祕文於名山、受仙經於**神人**。蹶埃塵以遣累、凌大遐以高躋。金石不能與之齊堅、龜鶴不足與之等壽。念有志於將來、愍信者之無文、垂以方法、炳然著明。小修則小得、大爲則大驗。

黃老の玄聖は、深識獨見にして、祕文を名山に開き、仙經を**神人**に受く。埃塵はしを蹶りて以て累わずらいを遣り、大遐を凌ぎ以て高く躋る。金石も之れと堅を齊しくする能わず、龜鶴も之れと壽を等しくするに足らず。志を將來に有するを念い、信者の文無きを愍れみ、垂るるに方法を以てし、炳然として著明なり。小しく修むれば則ち小得あり、大いに爲せば則ち大驗あり。

と記されるように、黄帝や老子に「神人」が書物を授けていた。『漢書』王莽傳下では、「黄帝以百二十女致神僊。（黄帝百二十の女を以て神僊を致す。）」とあるように、黄帝は百二十人の女をひきいて「神仙」になったとされており、第一節の第三項眞人「長壽と不老・若返り」で取り上げたように老子は「眞人」とされている。『抱朴子』内篇・微旨篇では、「深識獨見、開祕文於名山」とされるように、黄帝と老子には深い独自の見識があり、名山の祕文をひもとけるといふ点でも一般人とは言えない。ここでは、黄帝と老子は「神人」から仙經を授かったとされている。

以上のように、「神人」は他者に書物を授ける事はあつたが、『金丹仙經』のような「仙を得る」効果のある書物は、左慈のように一般人とは言えない者のみに授けていた。

これまで述べてきたことをまとめると、六朝時代の書の中の「神人」は、「長壽」・「不死」や「若返り」の超自然現象を起こす者は見られなかったが、「不老」の超自然現象を起こす者はいた。

また、「神人」は「浮遊」するという超自然現象を起こしたが、「蘇生」の超自然現象を起こす記述は見られなかった。

六朝時代の書の中の「神人」には、八人の奴婢を伴う者や、萬鬼を治める者があり、病を治したり一般人の手助けをする様子は見られず、他者に書物を授ける事はあつたが、『金丹仙經』のような「仙を得る」効果のある書物は、左慈のように一般人とは言えない者のみに授けていた。書物を読むことで得られる効果に「神人」になるといふものは無く、もともと人だった者が簡単になれる存在ではないと考える。

しかし、六朝時代には占いが當たることで民衆に「神人」と呼ばれる、出身地の明記された者がいる。『三國志』魏書・方技傳の管輅傳の注が引く魏・管辰『輅別傳』には、

利漕民郭恩、字義博、有才學、善周易・春秋、又能仰觀。輅就義博讀易、數十日中、意便開發、言難踰師。於此分著下卦、用思精妙、占爻

上諸生疾病死亡貧富喪衰、初無差錯、莫不驚怪、謂之神人也。

利漕の民の郭恩、字は義博、才學有り、『周易』・『春秋』を善くし、又能く仰觀す。輅義博に就きて『易』を讀み、數十日中、意便ち開發し、言難くして師を踰ゆ。此に於いて著を分けて卦を下し、思を用いることは精妙にして、鬻上の諸生の疾病死亡貧富喪衰を占い、初めより差錯無く、驚怪せざる莫し、之れを神人と謂うなり。

とある。この管輅は、『三國志』魏書・方技傳の管輅傳に「管輅字公明、平原人也。（管輅字は公明、平原の人なり。）」とあり、出身地が明記されており、人のように見える。管輅は學んだことで占いができるようになり、他の學生を占ったところまったく外れることがなかった。そのため人々は驚いて管輅を「神人」と呼んだ。

葛洪は、このように占いが當たることで民衆に「神人」と呼ばれる者について、

又術士或有偶受體、自然見鬼神、頗能內占、知人將來及已過之事、而實不能有禍福之損益也。譬如著龜耳。凡人見其小驗、便呼爲神人、謂之必無所不知。……（中略）……因此細驗之、多行欺誑世人、以收財利、無所不爲矣。此等與彼穿窬之盜、異途而同歸者也。

又た術士或いは偶たま體を受くる有り、自然に鬼神を見、頗る能く内占し、人の將來及び已に過ぐるの事を知れども、實は禍福の損益有らしむること能わざるなり。譬えば著龜の如きのみ。凡そ人其の小驗を見れば、便ち呼びて神人と爲し、之れを謂いて必ず知らざる所無しと。……（中略）……此に因りて細かに之れを驗すれば、多く世人を欺誑することを行い、以て財利を收め、爲さざる所無し。此等は彼の穿窬の盜と、途を異にすれども歸を同じくする者なり。

と述べ（『抱朴子』内篇・祛惑篇）、生まれつき鬼神を見たり、占いが得意で豫知能力のある術士もおり、災難と幸福を増減させることはできないのに、人々は術士を「神人」と呼び、知らないことは無いと言うとして批判している。このことから、葛洪には占いが得意で豫知能力があるだけでは「神人」とは言えないという考えがあったようである。おそらく、葛洪の基準からすると管輅は「神人」ではないことになる。

### 第三項 真人

#### 長壽と不老・若返り

六朝時代の書の中では、「真人」が直接「長壽」・「不死」や「不老」・「若返り」の超自然現象を起こすという記述は見られなかった。しかし、『抱朴子』内篇・對俗篇や金丹篇に記される「真人」を見ると、「真人」には「長壽」・「不死」の超自然現象を起こすという印象があったようである。對俗篇には、

抱朴子答曰、蟲之能蟄者多矣、鳥之能飛者饒矣。而獨舉龜鶴有長生之壽者、其所以不死者、不由蟄與飛也。是以真人但令學其導引以延年、法其食氣以絕穀。不學其土蟄與天飛也。夫得道者、上能竦身於雲霄、下能潛泳於川海。

抱朴子答えて曰わく、「蟲の能く蟄する者多く、鳥の能く飛ぶ者饒おほし。而して獨り龜鶴を擧げて長生の壽有りとする者は、其の死せざる所以の者、蟄と飛とに由らざればなり。是を以て真人但だ其の導引を學びて以て延年し、其の食氣に法りて以て絶穀せしむるのみ。其の土蟄と天飛するとを學ばざるなり。夫れ道を得る者は、上は能く雲霄に竦身し、下は能く川海に潛泳す」と。

とある。ここでの「真人」は、鶴龜の呼吸法を學んで齡を延ばし、鶴龜の空氣を食べる法をまねて穀物を斷つと述べられる。葛洪は鶴龜が「長壽」である理由は呼吸法と斷穀のためだと考えており、「真人」はそれを學んで「長壽」なのだとされている。また、『抱朴子』内篇・金丹篇には、

又云、丹砂是石耳。今燒諸石皆成灰。而丹砂何獨得爾。此近易之事、猶不可喻。其聞仙道大而笑之、不亦宜乎。上古真人愍念將來之可教者、

爲作方法、委曲欲使其脫死亡之禍耳。可謂至言矣。然而俗人終不肯信、謂爲虛文。若是虛文者、安得九轉九變日數所成、皆如方耶。眞人所  
以知此者、誠不可以庸近思求也。

又た云う、「丹砂は是れ石のみ。今諸石を焼けば皆灰と成る。而るに丹砂何ぞ獨り爾るを得んや」と。此れ近易の事なるも、猶お諭る可  
からず。其の仙道の大なるを聞いて之れを笑うも、亦た宜ならずや。上古の眞人將來の教う可き者を愍念し、爲に方法を作り、委曲に其  
れをして死亡の禍を脱せしめんと欲するのみ。至言と謂う可し。然り而して俗人終に肯て信じず、謂いて虚文と爲す。若し是れ虚文なる  
者なれば、安くんぞ九轉九變の日數の成る所、皆方の如くなるを得んや。眞人の此れを知る所以の者は、誠に庸近を以て思い求む可から  
ざるなり。

とある。九転の丹について葛洪は、上古の「眞人」はこの方法を使って、現れるであろう教えるべき者を死の禍から逃れさせようとしたとする。  
このように、「眞人」には「不死」になる方法を知っているという印象があったようだ。

### 浮遊と蘇生・骸の消失

六朝時代の書の中の「眞人」は、「浮遊」の超自然現象と関わりがあったが、「蘇生」の超自然現象を起こす記述は見られなかった。「眞人」  
が直接「浮遊」の超自然現象を起こしたわけではないが、さきの「長壽と不老・若返り」で取り上げた『抱朴子』内篇・對俗篇のように、「眞  
人」は「浮遊」すると考えられていた。「夫得道者、上能竦身於雲霄、下能潛泳於川海。」とあるように、『抱朴子』では「眞人」は道を得た  
者とされ、道を得た者は雲の上に「浮遊」できるとある。そのため、筆者は「眞人」が「浮遊」できると考えた。

### 「眞人」と一般人との関わり

六朝時代の書の中の「真人」は、間接的にはあるが、病を治す事と關わりがあった。『抱朴子』内篇・釋滯篇には、

房中之法十餘家、或以補救傷損、或以攻治衆病、或以採陰益陽、或以増年延壽。其大要在於還精補腦之一事耳。此法乃眞人口口相傳、本不書也。雖服名藥、而復不知此要、亦不得長生也。

房中の法に十餘家あり、或いは以て傷損を補救し、或いは以て衆病を攻治し、或いは以て陰を採りて陽を益し、或いは以て年を増し壽を延ばす。其の大要は精を還し腦を補うの一事に在るのみ。此の法は乃ち眞人口口に相い傳え、本より書かざるなり。名藥を服すと雖も、而れども復た此の要を知らざれば、亦た長生を得ざるなり。

とある。ここでは、「真人」の口傳した「房中之法」が、「攻治衆病」のように万病を治す効果があるとされている。ここでの「真人」は、直接一般人の病を治しているわけではないが、口傳したことで病を治している。

これまで述べてきたことを整理すると、六朝時代の書では、「真人」が直接「長壽」・「不死」や「不老」・「若返り」の超自然現象を起こすことはなかったが、「真人」には「長壽」・「不死」の超自然現象を起こし、「不死」になる方法を知っている印象があったようだった。

また、「真人」は「浮遊」するという超自然現象を起こしたが、「蘇生」の超自然現象を起こすという記述は見られなかった。この特徴は『神仙傳』と同じである。

なお、「長壽」・「不死」・「浮遊」のような具體的な超自然現象を起こしていた「真人」は、『抱朴子』のみに見られたため、ここでは『抱朴子』の例だけを取り上げた。

## 第四項 仙人

### 長壽と不老・若返り

六朝時代の書の中の「仙人」には、「長壽」や「不死」や「不老」の超自然現象を起こす者はいたが、「若返り」の超自然現象を起こす者は見られなかった。

『抱朴子』内篇・論仙篇には、

若夫仙人、以藥物養身、以術數延命、使内疾不生、外患不入、雖久視不死、而舊身不改、苟有其道、無以爲難也。

夫の仙人の若きは、藥物を以て身を養い、術數を以て延命し、内疾生じず、外患入らざらしむ、久視すと雖も死せず、而して舊身改まらず、苟しくも其の道有らば、以て難しと爲す無し。

とある。ここでの「仙人」は、術を使って壽命を伸ばすという「長壽」の超自然現象を起こすと考えられている。また、「而舊身不改」とあることから、若い時の體のままであるという「不老」の超自然現象を起こす印象もあったようだ。

『抱朴子』内篇・對俗篇では、

抱朴子答曰、聞之先師云、仙人或昇天、或住地、要於俱長生、去留各從其所好耳。又服還丹金液之法、若且欲留在世間者、但服半劑而錄其半。若後求昇天、便盡服之。不死之事已定、無復奄忽之慮。正復且遊地上、或入名山、亦何所復憂乎。

抱朴子答えて曰わく、「之れを先師に聞くに云う、仙人或いは天に昇り、或いは地に住まるも、俱に長生するを要とし、去留は各おの其の好む所に従うのみ。又た還丹金液を服するの法、若し且く世間に留在せんことを欲する者は、但だ半劑を服して其の半を録す。若し後に昇天を求むれば、便ち盡く之れを服す。不死の事已に定まり、復た奄忽の慮無し。正に復た且く地上に遊び、或いは名山に入るも、亦

た何ぞ復た憂うる所あらんや。

とある。葛洪の話した内容に登場した「仙人」は、天に昇る者も、地上に住む者もあり、いずれも「長壽」である者とされている。「不死之事已定、無復奄忽之慮。」とあるように、「不死」という事はもう定まっております死ぬ心配がないともされている。このように、「仙人」には「不死」の印象がある。

また、『抱朴子』内篇・仙藥篇には、「昔仙人八公、各服一物、以得陸仙、各數百年、乃合神丹金液、而昇太清耳。（昔仙人八公は、各一物を服し、以て陸仙を得、各數百年、乃ち神丹金液を合して、太清に昇るのみ。）」とある。ここでは「仙人」の八公は、數百年を生きる「長壽」であり、神丹金液を作り、太清に「昇天」している。八公とは、王明氏の注「淮南八公、蘇飛・李尚・左吳・田由・雷被・毛被・伍被・晉昌。」に拠れば、淮南王にいた八人の者たちである（『抱朴子内篇校釋』、中華書局、一九八五年、二二二頁注一二七）。

以上のように、「仙人」には、「長壽」・「不死」や「不老」の超自然現象を起こす印象があったことがわかる。

### 浮遊と蘇生・骸の消失

六朝時代の書の中の「仙人」では、「浮遊」の超自然現象を起こす者はいたが、「蘇生」の超自然現象を起こすという記述は見られなかった。

『抱朴子』内篇・論仙篇には、

豈況仙人殊趣異路、以富貴爲不幸、以榮華爲穢汗、以厚玩爲塵壤、以聲譽爲朝露、蹈炎颯而不灼、躡玄波而輕步、鼓翮清塵、風駟雲軒、仰凌紫極、俯棲昆侖。行屍之人、安得見之。

豈に況んや仙人趣を殊にし路を異にし、富貴を以て不幸と爲し、榮華を以て穢汗と爲し、厚玩を以て塵壤と爲し、聲譽を以て朝露と爲し、

炎颯を蹈むも灼けず、玄波を躡むも軽く歩み、翮を鼓ち塵を清め、風もて駟とし雲もて軒とし、仰ぎて紫極を凌ぎ、俯して昆侖に棲む。屍を行うの人、安んぞ之れを見ることを得ん。

とある。ここでの「仙人」は、富貴を不幸とし、榮華を穢れとし、珍しい物を塵と見なし、高い名譽を朝露と見なすとされる。また、炎を踏んでも焼けず、波を踏んで軽々と歩き、羽ばたいて俗世を離れ、風を馬とし雲を車とすることから、「仙人」には「浮遊」の超自然現象を起こす印象があつたと考える。他にも、『抱朴子』内篇・論仙篇では、

鬼神數爲人間作光怪變異、又經典所載、多鬼神之據、俗人尚不信天下之有神鬼。況乎仙人居高處遠、清濁異流、登遐遂往、不返於世、非得道者、安能見聞。

鬼神數しば人間に光怪變異を作すを爲し、又た經典の載する所に、鬼神の據多し。俗人尚お天下の神鬼有るを信ぜず。況んや仙人高きに居り遠きに處り、清濁流れを異にし、登遐して遂に往き、世に返らざるをや、道を得る者に非ずんば、安んぞ能く見聞せん。

とされる。ここでの「仙人」は、高遠なところにおり、天に昇ればそのままこの世に歸つてこないとある。このことから、「仙人」には「昇天」の超自然現象を起こす印象があつたようだ。

また、『抱朴子』内篇・微旨篇には、「若令家戸有仙人、屬目比肩、吾子雖蔽、亦將不疑。但彼人之道成、則蹈青霄而遊紫極、自非通靈、莫之見聞、吾子必爲無耳。（若し家戸をして仙人有り、目を屬て肩を比べ、吾子蔽うと雖も、亦た將に疑わざらんとす。但だ彼の人の道成れば、則ち青霄を蹈みて紫極に遊び、靈に通ずるに非ざるよりは、之れを見聞すること莫く、吾子必ず無と爲さんのみ。）」とある。ここでの「仙人」は、「但彼人之道成、則蹈青霄而遊紫極」のように、道が成ると青空を踏んで北斗の座に遊ぶとされている。そのため、筆者はここでの「仙人」は「浮遊」の超自然現象を起こすことができると考えた。

『抱朴子』内篇・祛惑篇では、

又河東蒲阪有項曼都者。與一子入山學仙、十年而歸家。家人問其故、曼都曰、在山中三年精思、有仙人來迎我、共乘龍而昇天。良久、低頭視地、窈窈冥冥。上未有所至、而去地已絕遠。龍行甚疾、頭昂尾低、令人在其脊上、危怖嶮巖。及到天上、先過紫府。金床玉几、晃晃昱昱、眞貴處也。仙人但以流霞一盃與我、飲之輒不飢渴。忽然思家、到天帝前、謁拜失儀、見斥來還、令當更自修積、乃可得更復矣。昔淮南王劉安昇天見上帝、而箕坐大言、自稱寡人、遂見謫守天廚三年、吾何人哉。河東因號曼都爲斥仙人。

又た河東蒲阪に項曼都なる者有り。一子と山に入り仙を學び、十年にして家に歸る。家人其の故を問うに、曼都曰わく、「山中に在りて三年精思し、仙人來りて我を迎うる有り、共に龍に乗りて天に昇る。良久しくして、頭を低れて地を視るに、窈窈冥冥たり。上未だ至る所有らずして、地を去ること已に絶だ遠し。龍行くこと甚だ疾く、頭昂がり尾低れ、人をして其の脊上に在らしめば、嶮巖に危怖す。天上に到るに及び、先ず紫府を過ぐ。金床玉几、晃晃昱昱として、眞に貴き處なり。仙人但だ流霞一盃を以て我に與え、之れを飲めば輒ち飢渴せず。忽然として家を思い、天帝の前に到り、謁拜して儀を失い、斥けられて來り還り、當に更に自ら修積せしめば、乃ち更めて復するを得可し。昔淮南王劉安天に昇り上帝に見えて、箕坐大言し、自ら寡人と稱し、遂に謫せられ天廚を守ること三年、吾何人ぞや」と。

河東因りて曼都を號びて斥仙人と爲す。

とある。項曼都は河東蒲阪出身の人である。「曼都曰、在山中三年精思、有仙人來迎我、共乘龍而昇天。」とあることから、「仙人」が項曼都を迎えに來て、共に龍に乗って「昇天」している。「仙人」は霞一杯を項曼都に與え、それを飲むと飢えも渴きもしなかつた。項曼都は天帝に謁見し、礼儀がなつていなかつたため歸らされたという。そのことから、河東の人は項曼都を「斥仙人」と呼ぶ。

なお、葛洪は「世多此輩、種類非一、不可不詳也。此妄語乃爾、而人猶有不覺其虛者。（世に此の輩多し、種類一に非らず、詳にせざる可からず。此れ妄語乃ち爾りして、人猶お其の虚を覺らざる者有り。）」と述べるように、この項曼都の話は虚言だとしている。これと似た話は、第一節の第四項仙人「浮遊」で取り上げたように、『論衡』道虚に見える。『論衡』でも同じく、項曼都の話は虚偽だとされている。

梁・蕭繹『金樓子』志怪<sup>②</sup>に、

秦王遣徐福求桑椹於碧海之中、海中止有扶桑樹。長數千丈、樹兩根同生、更相依倚。是名扶桑。仙人食其椹、而體作金光、飛騰玄宮也。

秦王徐福を遣り桑椹を碧海の中に求めしめ、海中の止に扶桑樹有り。長は數千丈、樹の兩根は同生し、更に相い依倚す。是れ扶桑と名づく。仙人其の椹を食いて、體は金光を作こし、玄宮に飛騰するなり。

とある。ここでは、秦の始皇帝が徐福を碧海に派遣し、扶桑の果實を探させている。海中には、數千丈の高さの樹があり、扶桑と呼んでいる。

「仙人」はその果實を食べており、そのせいで體に金光があり、玄宮へ飛ぶことができる。おそらく、始皇帝は扶桑の果實を食べると「仙人」のように玄宮へ飛ぶことができると考え、扶桑の果實を探させたのだろう。ここでも、「仙人」には「浮遊」の超自然現象を起こす印象がある。

### 從える者の數

六朝時代の書の中の「仙人」にも、從者を連れてくる者がいた。劉宋・劉敬叔『異苑』卷六<sup>③</sup>では、「婢採菊、路逢一鬼。著衣幘乘馬、衛從數十、謂採菊曰、我是天上仙人。勿名作鬼。（婢採菊、路に一鬼に逢う。衣幘を著て馬に乗り、衛の從うもの數十、採菊に謂いて曰わく、「我は是れ天上の仙人なり。名づけて鬼と作す勿かれ」と。）」とあるように、「天上の仙人」を自稱する者は、兵士を數十人從えていた。

また、「仙人」は神に使役される場合もあった。『三國志』吳書・胡綜傳には、「仙人在上、鑒觀四方、神寔使之、爲國休祥。（仙人上に在り、四方を鑒觀し、神寔に之れを使い、國をして休祥せしめんとす。）」とある。ここでは、「仙人」が上方にいて四方を見わたしており、これは神々が「仙人」を遣わして國家に瑞祥をあたえようとしているとされる。このように、「仙人」は神に遣わされることがある。

他にも、「仙人」は一般人に從う場合があった。『抱朴子』内篇・仙藥篇では、「任子季服茯苓十八年、仙人玉女往從之、能隱能彰、不復食

穀、灸癥皆滅、面體玉光。（任子季 茯苓を服すること十八年、仙人玉女往きて之れに従い、能く隠れ能く彰れ、復た穀を食さず、灸癥皆滅し、面體玉光あり。）という。任子季は、茯苓を十八年服用し、「仙人」と玉女がこれに従っている。ここでは、任子季が「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」になったという記述はなく、一般人のままである。

このような話は『抱朴子』内篇・金丹篇にも登場する。『抱朴子』内篇・金丹篇では、「小餌黄金法、……（中略）……服之三十日、無寒温。神人玉女侍之。銀亦可餌之、與金同法。服此二物、能居名山石室中者、一年即輕舉矣。止人間服亦地仙。勿妄傳也。（小餌黄金法は、……（中略）……之を服すること三十日、寒温無し。神人玉女之れに侍す。銀も亦た之れを餌うべく、金と同法なり。此の二物を服し、能く名山石室中に居る者は、一年にして即ち輕舉す。人間に止まり服せば亦た地仙なり。妄りに傳うること勿れ。）」とあるように、「神人」が將來天仙や地仙になる者に對して玉女とともに侍る記述が見られた。天仙や地仙は、一般人とはいえない。このことから、一般人に従う「仙人」より、一般人に従う記述が見られない「神人」・「真人」の方が地位が高いと思われる。この特徴は、第二章の第二節「浮遊と蘇生・骸の消失」でも取り上げたように、『神仙傳』と同じである。

以上のように、「神人」や「真人」の地位が比較的高く見える事は、六朝時代までの「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」と呼稱された者たちにおいて共通している。

### 「仙人」と一般人との關わり

六朝時代の書の中の「仙人」には病を治したという記述がある。『抱朴子』内篇・仙藥篇には、

余又聞上黨有趙瞿者、病癩歷年、衆治之不愈、垂死。或云、不及。活流棄之、後子孫轉相注易、其家乃齋糧將之、送置山穴中。瞿在穴中、自怨不幸、晝夜悲嘆、涕泣經月。有仙人行經過穴、見而哀之、具問訊之。瞿知其異人、乃叩頭自陳乞哀、於是仙人以一囊藥賜之、教其服法。

瞿服之百許日、瘡都愈、顔色豐悅、肌膚玉澤。仙人又過視之、瞿謝受更生活之恩、乞丐其方。仙人告之曰、此是鬆脂耳。此山中更多此物、汝煉之服、可以長生不死。瞿乃歸家、家人初謂之鬼也、甚驚愕。瞿遂長服鬆脂、身體轉輕、氣力百倍、登危越險、終日不極、年百七十歲、齒不墮、髮不白。……（中略）……在人間三百許年、色如小童。乃入抱犢山去。必地仙也。

余又た聞く上黨に趙瞿なる者有り、癩を病むこと年を歴、衆之れを治するも愈えず、死に垂んとす。或ひと云う、「及ばず」と。活きながら之れを流棄し、後に子孫轉た相い注易し、其の家乃ち糧を齎し之れを將とよい、送りて山穴中に置く。瞿穴中に在り、自ら不幸を怨み、晝夜悲嘆し、涕泣し月を経る。仙人の行きて穴を經過するもの有り、見て之れを哀れみ、具に之れを問訊す。瞿其の異人なるを知り、乃ち叩頭し自ら陳べて哀れみを乞い、是に於いて仙人一囊藥を以て之れに賜い、其の服法を教う。瞿之れを服すること百許日、瘡都て愈え、顔色豐悅し、肌膚玉澤す。仙人又た過ぎて之れを視、瞿更生し活くるの恩を受くを謝し、其の方を乞丐す。仙人之れに告げて曰わく、「此れ是れ鬆脂のみ。此の山中更に此の物多く、汝之れを煉りて服せば、以て長生して死せざるべし。瞿乃ち家に歸り、家人初め之れ鬼と謂い、甚だ驚愕す。瞿遂に長く鬆脂を服し、身體轉た軽く、氣力百倍し、危に登り險を越ゆるも、終日極まらず、年百七十歳にして、齒墮ちず、髮白からず。……（中略）……人間に在ること三百許年、色小童の如し。乃ち抱犢山に入りて去る。必ず地仙ならん」とある。ここでは、上黨出身の趙瞿が癩を病んで死にかけ、山の穴の中に捨てられて泣いていると、「仙人」が通りかかり、薬をくれた。この薬を百日余り飲むと病は治った。趙瞿が「仙人」に処方を書けば松脂であった。ここでは、もともと人だった趙瞿は後に「長壽」で「不老」になり、地仙になっている。趙瞿について道術を學んでいた等の記述が無いため、もとは仙術等とは関わりの無い一般人のようである。そのため、「仙人」が趙瞿と偶然出會い哀れんでその病を治したのは、趙瞿の功績というより、ただ「仙人」に一般人を救う氣があつたからだと考へる。

これまで述べてきたことをまとめると、六朝時代の書の中の「仙人」には、「長壽」・「不死」や「不老」の超自然現象を起こす記述が見られた。一方、「若返り」の超自然現象を起こす記述は見られなかった。また、六朝時代の書では、「浮遊」の超自然現象を起こす者はいたが、「蘇生」の超自然現象を起こす記述は見られなかった。

六朝時代の書の中の「仙人」には、兵士を數十人従える者がいた。興味深いのは、「仙人」が神に従ったり、一般人に従ったりする場合があったことである。なお、「仙人」と同じくもともと人だった者にもなれる「真人」には、一般人に従う記述は見られなかった。「神人」は天仙や地仙になる者に對して玉女とともに侍ることはあったが、一般人に従う記述は見られなかった。これらのことから、「神人」や「真人」よりも、一般人に従う「仙人」の方が地位が低いと考える。このように、「神人」や「真人」の地位が「仙人」に比べて高く見える事は、漢代までの書とも共通していた。

## 小結

本節で論じてきたことを整理すると、以下のようになる。

「神仙」は、六朝時代の書においても、漢代までの書や『神仙傳』と同じく、主に具體的な個人を指さない呼稱として用いられており、出身地が明記される場合があった。このことから、もともと人だった者も「神仙」になれると考える。

「神人」は、たいていの場合出身地の記述は無い。しかし、六朝時代の書において、出身地の明記された、占いの当たる者が一般人に「神人」と呼称されることがあった。葛洪はその事について生まれつき鬼神を見たり、占いが得意で豫知能力のある術士もいるとする。そして、災難と

幸福を増減させることはできないのに、人々は術士を「神人」と呼び、知らないことは無いと言うとして、批判していた。このことから、葛洪には占いが得意で豫知能力があるだけでは「神人」とは言えないという考えがあったようである。

「真人」は、漢代までの書や『神仙傳』と同じく、出身地の明記された者が「真人」と呼稱されることがあり、人にもなれる存在である。とはいえ、同じくもともと人だった者にもなれる「仙人」とは異なり、「真人」が一般人に従う記述は見られなかった。このことから、「真人」は「仙人」に比べて地位が高く簡単になれそうな存在ではない。

「仙人」は、漢代までの書や『神仙傳』と同じく、出身地が明記されることがあり、もともと人だった者にもなれる存在のようであった。また、「斥仙」のように、罪を得て仙界から追放されて人間界にやってきたかのような印象を「仙人」に對して世間の人が持つことがあり、仙界のような異世界が存在していると認識されていた。追放されるということは、さらに上の地位の者が存在することを示している。このように仙界から追放されることは、「神仙」・「神人」・「真人」では見られない特徴だった。このことから、「仙人」は他の呼稱に比べて地位が低いと思われる。

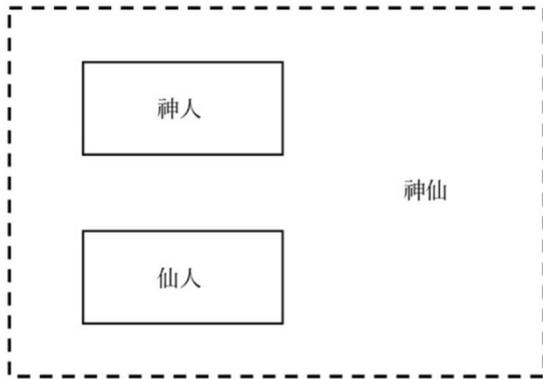
ここで改めて呼稱の區別について考察してみる。まず「神仙」と「仙人」には、『三國志』呉書・虞翻傳に「翻性疏直、數有酒失。權與張昭論及神仙、翻指昭曰、彼皆死人、而語神仙、世豈有仙人也。權積怒非一、遂徙翻交州。（翻は性疏直、數しば酒失有り。權と張昭論すること神仙に及び、翻昭を指して曰わく、「彼は皆死人なり、而るに神仙を語り、世豈に仙人有らんや」と。權怒を積むこと一にあらず、遂に翻を交州に徙す。）」とある。ここでは、孫權が張昭とともに「神仙」について論じており、虞翻は「神仙」と「仙人」とを區別して發言していない。また、『水經注』卷三十九 廬江水に引く、東晉・慧遠『廬山記』に、「遠法師廬山記曰、殷・周之際、匡俗先生受道、仙人共遊此山、時人謂其所止爲神仙之廬、因以名山矣。（遠法師『廬山記』曰わく、殷・周之際、匡俗先生道を受け、仙人共に此の山に遊び、時人其の止まる所を謂いて神仙の廬と爲し、因りて以て山に名づく。）」とあり、殷周の際、匡俗先生は道を受け、「仙人」と共に廬山で遊んだ。当時の人はそのとどまっていた所を「神仙の廬」と

言つて、山の名前にした。ここでも、「神仙」と「仙人」とが同じもののように扱われている。

次に、「神仙」と「神人」については、第一項神仙の「長壽と不老・若返り」で取り上げた『搜神記』成公智瓊において、「神人」を自稱した成公智瓊を人々は「神仙」と呼ぶ事があつた。ここでは、「神仙」と「神人」とが同じもののように扱われていた。

なお、「神人」と「仙人」については、『抱朴子』内篇・登涉篇では、山で出會う化け物を紹介し、「午日稱三公者、馬也。稱仙人者、老樹也。……(中略)……子日稱社君者、鼠也。稱神人者、伏翼也。丑日稱書生者、牛也。但知其物名、則不能爲害也。(午の日三公と稱する者は、馬なり。仙人と稱する者は、老樹なり。……(中略)……子の日社君と稱する者は、鼠なり。神人と稱する者は、伏翼なり。丑の日書生と稱する者は、牛なり。但だ其の物の名を知れば、則ち害を爲す能わざるなり。)」とする。ここでは、午の日に山に登り、もし自身を「仙人」だと稱する者に出會つ

圖一



たなら、それは老樹が化けたものであるとする。また、子の日に山に登り、もし自身を「神人」だと稱する者に出會つたなら、それは蝙蝠が化けたものであるとしている。このように、「神人」と「仙人」とは別々に登場しており、同じものとして扱われていない。

以上のように、六朝時代の書の中の「神仙」が「神人」と「仙人」とを包括する呼稱として扱われるのは、漢代までの書や、『神仙傳』と同じであつた。そのため、「神仙」・「神人」・「仙人」は圖一に示すような關係だと考える。また、「神仙」と「神人」、「神仙」と「仙人」とは同一視されることがあつたが、「神人」と「仙人」とは違うものとして扱われている。六朝時代の書では、「神仙」や「仙人」と呼稱された者の従者は數十以下で、「仙人」は神や一般人に従うこともあつた。「神人」や「真人」と呼稱される者は、従者の数が多かったり、一般人に従う記述は見られず、「仙人」と呼稱される者よりも地位が高いと思われる。このように、「神人」や「真人」の地位が比較的高く見える事は、漢代までの書や『神仙傳』と同じであつた。また、

「真人」は「神人」と違って、天仙や地仙に従う記述は見られないため、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の中で最も地位が高いと推測する。

以上のように、六朝時代の書の中から「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が起こした超自然現象を取り上げたが、『神仙傳』以外で「神人」・「神人」・「真人」・「仙人」が最も多く登場する書は『神仙傳』と同じ著者葛洪の『抱朴子』であった。この『抱朴子』の中に登場した「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の特徴は、『神仙傳』の中の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の特徴と同じであり、このことから葛洪の中でそれぞれの呼称の特徴が明確に分けられていたことがわかる。

### 第三章 第三節 天仙・地仙・尸解仙について

『神仙傳』に登場した天仙・地仙・尸解仙については、第二章の第二節「浮遊と蘇生・骸の消失」で取り上げた。天仙・地仙・尸解仙は、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」とは異なる分類である。天仙・地仙・尸解仙という言葉は、漢代までの書の中には見られないため、ここで改めて「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の呼稱との関係を論じておきたい。

葛洪は『抱朴子』内篇・論仙篇に『仙經』を引いて「按仙經云、上士舉形昇虛、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。（按ずるに仙經に云う、「上士は形を擧げ虚に昇る、之れを天仙と謂う。中士は名山に遊ぶ、之れを地仙と謂う。下士は先ず死して後に蛻す、之れを尸解仙と謂う」と。）と述べている。それら三種類には地位の高低があり、地位の高い順に天仙・地仙・尸解仙である。天仙と尸解仙は超自然現象とも関わりがあり、天仙は「浮遊」し、尸解仙は「蘇生」や「骸の消失」の超自然現象を起こすという特徴がある。なお、天仙の条件には「上士舉形昇虚」とあることから、宙に浮くことができる者は天仙になれるといえる。そのため、「浮遊」「昇天」「飛翔」「飛ぶ」ことができる者は全て、天仙になることができると考えた。

#### 天仙

章末の表一と表二に示すように、漢代までの書と六朝時代の書の中の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」は、一貫して「浮遊」の超自然現象を起こす。このことから、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」はみな天仙になれるとわかる。

なお、漢代までの書と六朝時代の書では、出身地の明記された者が「浮遊」の超自然現象を起こした。このことから、もともと人だった者も

天仙になれるとわかる。これらの特徴は、『神仙傳』と同じである。

## 地仙

地仙については、天に昇らず地上にあり続ける者を示すため、『浮遊』の超自然現象を起こす天仙や『蘇生』の超自然現象を起こす尸解仙に比べ、地仙であると判断するのは難しい。本田濟氏が「抱朴子が天仙（昇天する仙人）と尸解仙（死んだと見せて棺から抜ける仙人）との中間に地仙を考えたことも新しい發想のように思われる。」と述べるように『抱朴子』、中國の古典シリーズ四、平凡社、一九七三年、五五一頁）、天仙・地仙・尸解仙という上下関係は漢代までの書の中には見られない。小南一郎氏が『中國の神話と物語り―古小説史の展開―』（岩波書店、一九八四年）において、地仙を神仙世界からの隱遁者の側面があるとするのは、第一章の第四節「仙人」で取り上げた。天仙になった後に待ち受ける天上での上下関係が今住んでいる世間と比べて更に苦しいものだというのなら、天仙の地位を求めず地仙のままでもいいと思いたいと思う者がいるのも理解できる。葛洪は漢代までの書の中にも登場していた「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」というもともと人であるか否かによってなれるものが限られる呼稱以外に、もともと人だったものがなれる天仙・地仙・尸解仙という地位の枠組みを仙界の世界観が形成されていく中で新たに作りたかったのかもしれない。

『神仙傳』において地仙と明記された者は、「仙人」と呼稱される場合があった。また、出身地が明記されたもともと人だった者も地仙になっていた。ただし、『神仙傳』馬鳴生で見られたように、天仙になれる者は『浮遊』せず地上に住むという選擇もできる。そのため、天仙になれることができる者は、おそらく地仙にもなれるはずである。つまり、天仙になれる「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」は、地仙になることもできると推測する。

## 尸解仙

漢代までの書の中では、尸解仙という言葉は見られなかった。ただ、尸解仙の条件である「蘇生」や「骸の消失」の超自然現象を起こす者は、「仙人」のみに見られた。この特徴は、『神仙傳』と同じである。

六朝時代の書では、「神仙」と呼称された者のみが「蘇生」の超自然現象を起こした。これは、『神仙傳』では見られない特徴である。とはいえ、漢代までの書と六朝時代の書において「神仙」は、「神人」と「仙人」とを包括する呼称として用いられることがあった。漢代までの書の中の「仙人」には、「蘇生」の超自然現象を起こす者がいた。この漢代までの書の中の「仙人」の特徴を、六朝時代の書の中の「神仙」が有しているなら、「神仙」が「蘇生」の超自然現象を起こしても不思議ではないと考える。

なお、漢代までの書と六朝時代の書では、出身地の明記された者が「蘇生」の超自然現象を起こした。このことから、もともと人だった者も尸解仙になれるとわかる。この特徴は、『神仙傳』と同じである。

ここで、地位についても觸れておく。『抱朴子』において尸解仙は、天仙・地仙・尸解仙の中で最も地位が低いとされていた。第二章の第二節「浮遊と蘇生・骸の消失」でも述べたように、「蘇生」するということは、一度は死ななければならぬ。死ぬということは人と同じで超越的な存在とは言い難い。そのため、尸解仙は最も地位が低いとされたのだろう。死ぬという人と似た特徴を持つことから、世間の人は「仙人」をより近い存在に感じ、自身もいつか「仙人」になれるのではないかと考えるきっかけになっていた可能性がある<sup>⑧</sup>。學んでなることを重視していた『抱朴子』において、「神人」・「真人」に比べて「仙人」の呼称の登場回数が約四倍も多いのは、「仙人」が人にとってもっとも簡単になれる存在だと考えられていたからだろう。

そこで、「神人」と「仙人」とを包括する呼称として用いられる「神仙」を除いて考えると、「蘇生」の超自然現象を起こす者は「仙人」になれても、「神人」や「真人」にはなれないことがわかる。このことから、「神人」・「真人」に比べて「仙人」の方が地位が低いと考えられる。

なお、「仙人」と呼称された者が「蘇生」の超自然現象を起こしたのは『列仙傳』と『神仙傳』のみである。漢代までの書では、『抱朴子』に見られるような天仙・地仙・尸解仙と明記される者やその地位の高低についての記述は見られない。第二章の第一節「長壽と不老・若返り」で述べたように『列仙傳』を讀んだ葛洪は、『列仙傳』にならって『神仙傳』で「仙人」を「蘇生」の超自然現象を起こす者として記したのかもしいない。

これまで述べてきたことをまとめると、『神仙傳』では、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」はみな「浮遊」の超自然現象を起こしたことから、天仙になることができるとわかる。地仙・尸解仙になったのは「仙人」と呼称された者だけだった。なお、出身地の記述のある者は、「神仙」・「真人」・「仙人」や、天仙・地仙・尸解仙になることができていた。このことを合わせて考えると、もともと人だった者は「神仙」・「真人」・「仙人」や、天仙・地仙・尸解仙になることができるとわかる。つまり、『神仙傳』において、もともと人だった者がなれないのは「神人」のみであった。

漢代までの書と六朝時代の書では、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が「浮遊」の超自然現象を起こしており、「仙人」では出身地の明記された者が「浮遊」の超自然現象を起こした。このことから、もともと人だった者も天仙になれることがわかる。この特徴は『神仙傳』と同じである。

天仙になれる者は「浮遊」せず地上に住むという選択もできるため、天仙になることができる者は、地仙にもなれると考える。つまり、天仙になれる「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」やもともと人だった者は、地仙になることができると推測する。

漢代までの書では、尸解仙の条件である「蘇生」や「骸の消失」の超自然現象を起こす者は、「仙人」のみに見られた。この特徴は、『神仙傳』と同じである。

六朝時代の書では、「神仙」と呼称された者のみが「蘇生」の超自然現象を起こした。これは、『神仙傳』では見られない特徴であった。なお、漢代までの書と六朝時代の書では、出身地の明記された者が「蘇生」の超自然現象を起こした。このことから、もともと人だった者も尸解仙になれるとわかる。『抱朴子』において尸解仙は、天仙・地仙・尸解仙の中で最も地位が低いとされていた。「神人」と「仙人」とを包括する呼称として用いられる「神仙」を除いて考えると、「蘇生」の超自然現象を起こす者は「仙人」になれても、「神人」や「真人」にはなれないことがわかる。このことから、「神人」・「真人」に比べて「仙人」の方が地位が低いと考えられる。この特徴も『神仙傳』と同じである。以上のことから、天仙・地仙・尸解仙の特徴からも、葛洪は『神仙傳』を著す際に漢代までの書を参考にした可能性が高いとわかる。

#### 注

- ① 明の通津草堂本を底本にしている黄暉『論衡校釋（附劉盼遂集解）』（新編諸子集成、中華書局、一九九〇年）を用いた。訓讀は、山田勝美氏の『論衡（上）』（明治書院、一九七六年）、『論衡（中）』（明治書院、一九七九年）、『論衡（下）』（明治書院、一九八四年）を参考にした。
- ② 第二章では、「浮遊」「昇天」「飛翔」「飛ぶ」という超自然現象は全て天仙の条件である宙に浮くことに含まれるため、「浮遊」と同類の超自然現象として扱った。そのため、第三章でも同様に扱い考察する。
- ③ 元の大徳本を景印した四部叢刊を底本にしている王利器『風俗通義校注 上』（新編諸子集成續編、中華書局、一九八一年）を用いた。『風俗通義』は、葛洪の書とは異なり、著者の應劭が神仙思想を信じていたわけではなく、当時流行していた風俗について記し非科學的なことについて合理的に檢證した書である。したがって、当時流行していた大多數の「神仙」に對する印象が窺える。

- ④ 述古堂の景宋精寫本を底本にした『潜夫論』（四部叢刊初編縮本一九九子部、商務印書館、一九六五年）を用いた。また、清の汪繼培箋本を底本とする彭鐸『潜夫論箋』（中華書局、一九七九年）も参考にした。訓讀は、大形徹「松喬考…赤松子と王子喬の傳説について」（『大阪府立大學紀要（人文・社會學）』四十号、大阪府立大學、一九九二年三月、五一〜五二頁）を参考にした。
- ⑤ 明の道藏本『列仙傳』と王照圓『列仙傳校正』を参考に行っている王叔岷『列仙傳校箋』（中央研究院中國文哲研究所籌備處、一九九五年）を用いた。訓讀は、大形徹『列仙傳』（鑑賞中国の古典第九卷、角川書店、一九八八年）を参考にした。
- ⑥ 清の乾隆五十一年金閭書業堂本を底本としている、變保羣『山海經廣注』（新編諸子集成續編、中華書局、二〇二〇年）を用いた。
- ⑦ 楊伯峻『列子集釋』（中華書局、一九七九年）を用いた。訓讀は、小林勝人『列子（上）』（岩波文庫、一九八七年）、『列子（下）』（岩波文庫、一九八七年）を参考にした。
- ⑧ 趙鋒・諸偉奇『莊子補正』（中華書局、二〇一五年）を用いた。訓讀は、金谷治『莊子 第一冊内篇』（岩波文庫、一九七一年）、『莊子 第二冊外篇』（岩波文庫、一九七五年）、『莊子 第三冊外篇・雜篇』（岩波文庫、一九八二年）、『莊子 第四冊雜篇』（岩波文庫、一九八三年）を参考にした。
- ⑨ 黃暉氏が注に孫人和の説を引用して「孫曰、今本山海經脱此文。」と示すように（『論衡校釋（附劉盼遂集解）』、九三九頁）、現行本の『山海經』にはこの文章は見られない。
- ⑩ 『風俗通義』祀典「桃梗・葦菱・畫虎」には、「謹按、黃帝書、上古之時、有茶與鬱壘昆弟二人、性能執鬼。度朔山上立桃樹下、簡閱百鬼、無道理、妄爲人禍害、茶與鬱壘縛以葦索、執以食虎。於是縣官常以臘除夕、飾桃人、垂葦菱、畫虎於門、皆追效於前事、冀以衛凶也。（謹んで按ずるに、『黃帝書』に、「上古の時、茶與鬱壘の昆弟二人有り、性能く鬼を執る。度朔山上 桃樹の下に立ち、百鬼を簡閱し、道理無く、妄りに人に禍害を爲すは、茶與鬱壘縛るに葦索を以てし、執えて以て虎に食らわしむ」と。是に於て縣官常に臘の除夕を以て、桃人を飾り、葦菱を垂らし、虎

を門に畫き、皆追前事に效う、冀くは以て凶を衛るなり。」とある。ここでは茶與鬱壘は「神人」とは記されていない。この話は追儻の起源として登場している。

⑪ 阿部隆一氏は成氏について、「この成氏とは何時代の如何なる人であるか、その傳は全く明かでない。隋志の下注の本となった劉宋の「七志」か梁の「七錄」に成氏注とあったのであるから、遅くも梁初には成立していたと見ねばならぬ。……（中略）……現行の「三略」には序がなく、本文の文面内容の上からは、本書は張良が下邳の圯上で黄石公から授けられたということは全然知ることができない。ただ古來そう傳えられ、張良の物語りと本書とが外面的に結ばれているにすぎぬ。しかし古く行われた三略のテキストには序にそれが述べてあったことが推察される。」と述べる（『三略源流考附三略校勘記・擬定黄石公記佚文集』、『斯道文庫論集』八輯、慶應義塾大學、一九七〇年十二月）。

⑫ 清・孫星衍平津館校刊本を底本にしている王明『抱朴子内篇校釋』（中華書局、一九八五年）を用いた。訓讀は、石島快隆『抱朴子』（岩波文庫、一九四二年）を参考にした。また、現代語譯は本田濟『抱朴子』（中国の古典シリーズ四、平凡社、一九七三年）を参考にした。

⑬ 訓讀は、楠山春樹『淮南子』（新釋漢文大系、明治書院、一九七九年）を参考にした。

⑭ 楠山春樹氏は「是眞人之遊也」について、「原本は「是故眞人之所遊」とあり、本節の結文ではなくて、むしろ次節の首文となっている。愈樾により改めた。『文子』九守に結句として「若吹呼吸、……不以滑心」に続くとするれば、その高注に「是非眞人之道也」とあって、つじつまが合わなくなることを、を根拠とする。」と述べており（『淮南子 上』、三三五頁）、それにない改めた。

⑮ 漢・郭憲撰、明・吳琯校を底本にしている嚴一萍『古今逸史 別國洞冥記』（百部叢書集成、藝文印書館、一九六四―一九六六年）を用いた。

⑯ 『前漢紀』孝成皇帝紀三にもこれと似た話が記されており、「三年。春正月乙卯晦。日有蝕之。夏大旱。冬十一月。復甘泉泰畤陰后土雍五時陳倉寶雞祠。上自以久無繼嗣。故復之。上頗好鬼神。四方多上書言祭祀方術事。谷永上說曰。臣聞明於天地之性者。不可惑以怪神。知萬物之情者。不可罔以非類。諸非仁義之正道。不尊五經之法言。而稱奇鬼神。廣崇祭祀之方。求報應無福之祀。及言世有僊人。服食不終之藥。黃白變化之術。

皆姦人惑衆。挾邪道。懷詐偽。以欺罔世主。聽其辭。洋洋滿耳。若將可遇。求之。蕩蕩若繫風捕影。終不可得。……（中略）……及秦始皇甘心神僊之道。而天下怨叛。漢興。辛垣平齊人少翁欒大之屬。皆言神僊鬼神之事。貴寵尊盛。」とある。

⑰ 『漢書』郊祀志上には「自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者、其傳在勃海中、去人不遠。蓋嘗有至者、諸僊人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白、而黃金銀爲宮闕。未至、望之如雲、及到、三神山反居水下、水臨之。患且至、則風輒引船而去、終莫能至云。世主莫不甘心焉。」とある。

⑱ 『論衡』道虛には「或時聞曼都好道、默委家去、周章遠方。終無所得、力勸望極、默復歸家、慚愧無言、則言上天。其意欲言道可學得、審有仙人、已殆有過、故成而復斥、升而復降。（或いは時に聞く曼都道を好み、黙して家を委て去り、遠方に周章す。終に得る所無く、力勸み望極まり、黙して復た家に歸り、言無きを慚愧すれば、則ち天に上ると言う。其の意は道學び得べく、審に仙人有るも、己れ過ち有るに殆く、故に成らんとし、て復た斥けられ、升りて復た降るを言う。）」とある。

⑲ 大形徹『列仙傳』（鑑賞中国の古典第九卷、角川書店、一九八八年、三〇六頁）。

⑳ これと似た文が『史記』孝武本紀と『漢書』郊祀志下とにあり、いずれも「使卿持節設具而候神人。乃作通天臺、置祠具其下、將招來神僊之屬。」とされている。『史記』封禪書には「僊神人之屬」とあるが、『史記』孝武本紀と『漢書』郊祀志下では「神僊之屬」とされる。そのため、「神仙」として考えた。

㉑ 『漢書』郊祀志下にも同文がある。

㉒ 『史記』孝武本紀と『漢書』郊祀志上とに同文がある。

㉓ 文成とは、『史記』封禪書に「齊人少翁以鬼神方見上。……（中略）……於是乃拜少翁爲文成將軍、賞賜甚多。（齊人少翁鬼神の方を以て上に見ゆ。……（中略）……是に於いて乃ち拜せられ少翁文成將軍と爲り、賞賜甚だ多し。）」とあるように、齊人の少翁のことである。五利は、『史

- 記』封禪書で「欒大、膠東宮人。……（中略）……乃拜大爲五利將軍。（欒大、膠東の宮人なり。……（中略）……乃ち拜せられて大五利將軍と爲る。）」とされるように、膠東の宮人の欒大のこと。
- ②④ ここでいう『後漢書』は、現在伝わっている范曄の『後漢書』ではない。范曄は南朝宋の人で、葛洪の生きた東晉の時代には范曄の『後漢書』はまだ著されていない。本田濟氏は「『後漢書』（華嶠作のもの）」と注記するように（『抱朴子』、中国の古典シリーズ四、平凡社、一九七三年、一二二頁）、葛洪が見たのは現存しない西晉・華嶠の『後漢書』であろう。
- ②⑤ 李劍國『新輯搜神記』（中華書局、二〇〇七年）を用いた。
- ②⑥ 李劍國『新輯搜神記』には「神仙人」とあったが、李氏は、『珠林』には仙の字が無く旧本（明刊の『搜神記』二十卷）も同じであると述べていたため（一三〇頁注一〇）、ここでは「神人」として扱った。
- ②⑦ 『高士傳』は、漢魏叢書本を底本にしている『高士傳』（臺灣中華書局、一九七〇年）を用いた。『高士傳』矯慎には「矯慎字仲彦、扶風茂陵人也。少慕松喬導引之術、隱遯山谷。……（中略）……後忽歸家、自言死日、及期果卒。後人有見慎於燉煌者、故前世異之、或云神仙焉。」とある。
- ②⑧ 李劍國氏は、「此誤肇始於王充『論衡』訂鬼篇引『山海經』曰「一日神茶、一日鬱壘」、又亂龍篇曰「有神茶鬱壘昆弟二人」、而下文又云「茶與鬱壘締以盧索」。『山海經』原文必是「有神茶與、鬱壘昆弟二人」、「神」字乃神人之謂、在句中統攝「茶與、鬱壘」二神名。王充之誤乃誤以「與」爲連詞、而以「茶」字與「有神」之「神」字相連、故言「神茶」也。」と述べる（『新輯搜神記』、中華書局、二〇〇七年、三九八頁注一）。
- ②⑨ 清・鮑廷博の知不足齋叢書本を底本にしている許逸民『金樓子校箋』（中華書局、二〇一一年）を用いた。
- ③⑩ 清・張海鵬の學津討原本を底本としている、新編漢魏叢書編纂組『新編漢魏叢書 異苑』第四冊（鷲江出版社、二〇一三年）を用いた。
- ③⑪ 姜生氏が「しかしながら、結局のところ肉体を具えた凡人がどのようにして昇仙しうるのか。ただ文化的手段に訴えるしか道はない。戦国時代から前漢時代にかけて、「道者」らの種々の修練方術はすでに發達を遂げていたが、まだ死を免れることはできず、結局「形解銷化」（尸解）が終

極の理想として落ち着いたのであった。前漢末期から後漢時代になると、儒生は方士、仙術と深く融合し、仙化不死の理想は、尸解信仰の論理を借用することで一歩進めて墳墓や山林を目指し、「玄室」を九泉の下に設定してそれを崇め、「太陰煉形」を行なったのである。つまり、必ず死してのち尸解仙化が始まる、としたのであった。」と述べるように（『漢帝国の遺産 道教の勃興』、東方学術翻訳叢書、東方書店、二〇二〇年、六一頁）、戦国時代から前漢時代にかけては昇仙の思想が発達しておらず、肉体は死を免れないことから尸解して仙化することを理想としていた。前漢末期から後漢時代になると、仙化不死の理想は少し発展し、死してのち必ず尸解して仙化すると考えられていたようだ。

表一 漢代までの「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が起こした超自然現象

呼稱	書名	対象者	出身地	長壽	不老・若返り	浮遊	蘇生	從者	
仙人	『論衡』道虛	仙人	無	長壽					
	『論衡』道虛	項曼都	河東蒲坂			浮遊			
	『論衡』雷虛	仙人	無			浮遊			
	『論衡』龍虛	仙人	無			浮遊			
	『論衡』無形	仙人	無	不死		浮遊			
	『洞冥記』卷三	瑕丘仲	無	長壽				服闋を雇う	
	『列仙傳』服闋	三人の仙人	無						
	『列仙傳』犢子	犢子	鄴人	長壽	若返り				
	『列仙傳』瑕丘仲	瑕丘仲	寧人	長壽			蘇生		
	『前漢紀』孝成皇帝紀三	仙人	無	不死					
『漢書』郊祀志下	仙人	無	不死		浮遊				
『說文解字』卷九・七部	仙人	無			昇天				
『春秋繁露』五行逆順	仙人	無			浮遊				
真人	『楚辭』九思・守志	真人	無	長壽		浮遊			
	『黃帝內經』素問・上古天真論	真人	無	長壽					
	『論衡』道虛	真人	無	不死					
	『論衡』道虛	真人	無	長壽					
	『論衡』道虛	真人	無	不死					
	『淮南子』俶真訓	真人	無	不死					
	『呂氏春秋』季春紀・先己	真人	無	長壽					
	『列仙傳』老子	老子	陳人	長壽					
	『史記』屈原賈生列傳	真人	無			浮遊			
	『史記』秦始皇本紀	真人	無	長壽		浮遊			
神人	『論衡』訂鬼	神茶と鬱壘	無					萬鬼を統率	
	『莊子』內篇・逍遙遊	神人	無		不老	浮遊			
	『列子』黃帝	神人	無		不老				
	『列仙傳』黃阮丘	黃阮丘	無	長壽					
	神仙	『論衡』道虛	神仙	無			浮遊		
		『風俗通義』正失篇	淮南王安	無			昇天		鬼物を使う
		『漢書』楚元王傳	神仙	無					
		『神仙傳』黃阮丘	神仙	無					

表二 六朝時代の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が起こした超自然現象

呼稱		書名		対象者		出身地		長壽		不老・若返り		浮遊		蘇生		從者	
神仙		『後漢書』逸民列傳	『高士傳』矯慎	矯慎、字仲彦	扶風茂陵								蘇生				
神人		『搜神記』成公智瓊	『抱朴子』内篇・論仙篇	姓は成公、字智瓊	東郡					不老		浮遊					八婢を從える
真人		『搜神記』茶與鬱壘	『抱朴子』内篇・對俗篇	茶與・鬱壘	無							浮遊					萬鬼を統率する
仙人		『抱朴子』内篇・對俗篇	『抱朴子』内篇・論仙篇	眞人	無			長壽									衛數十を從える
		『異苑』卷六	『抱朴子』内篇・論仙篇	仙人	無							天仙					
		『抱朴子』内篇・論仙篇	『抱朴子』内篇・論仙篇	仙人	無			長壽		不老							
		『抱朴子』内篇・論仙篇	『抱朴子』内篇・論仙篇	仙人	無												
		『抱朴子』内篇・對俗篇	『抱朴子』内篇・對俗篇	仙人	無			不死									
		『抱朴子』内篇・微旨篇	『抱朴子』内篇・微旨篇	仙人	無												
		『抱朴子』内篇・仙藥篇	『抱朴子』内篇・仙藥篇	八公	無			長壽									
		『抱朴子』内篇・祛惑篇	『抱朴子』内篇・祛惑篇	項曼都	河東蒲阪												
		『金樓子』志怪	『金樓子』志怪	仙人	無							浮遊					

## 結論

本論文では、東晉の葛洪が撰した『神仙傳』を軸に論考を進めてきた。

第一章「『神仙傳』の神仙・神人・真人・仙人という呼稱の違いについて」では、『神仙傳』の中の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」という呼稱の用いられ方の違いについて考察した。その結果、例外は存在するものの、傾向としては、「神仙」は具体的な個人を指さない呼稱として用いられ、「神人」は人がなれる存在ではなく、「真人」や「仙人」は人がなれる存在であり、「真人」は道教に關係して使われる傾向があるとわかった。このことから、『神仙傳』において「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」には違いが見られることが明らかになった。

第二章「『神仙傳』の中の超自然現象について——神仙・神人・真人・仙人という呼稱の比較——」では、「超自然現象」を人の力を超越した絶対的なものと日常生活的な怪事とを合わせた、自然界の法則を超えた現象と定義し、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」という呼稱によつて、彼らにかかわる超自然現象に差があるのかを考察した。『神仙傳』において、具体的な個人を示す呼稱としてあまり用いられない「神仙」は、超自然現象を起こすことは少ないものの「長壽」の印象と結び付けられていた。もと人だった者がなれる可能性が低い「神人」や、「真人」には従者が千人以上おり、「仙人」には數十人以下しかいなかった。書物を讀み書かれたことを實踐することで得られる効果によつて「仙人」になれるように、「仙人」になるのは「神仙」・「神人」・「真人」に比べると簡単なようだが、起こすことができる超自然現象には制限があった。このように、『神仙傳』の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」は超自然現象から考えても同一視できない存在だとわかった。

第三章「『神仙傳』と六朝までの神仙・神人・真人・仙人像の比較―超自然現象を中心として―」では、『神仙傳』の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が起こした超自然現象と、他書にみえる「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」が起こした超自然現象とを比較し、違いがあるのかを考察した。その結果、葛洪は『神仙傳』を著す際に漢代までの書の「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」像を参考にした可能性が高いとわかった。このことは、『浮遊』や『蘇生』の超自然現象を出身地の明記されている者（Ⅱもとは人だった者）が起こすという特徴が、『神仙傳』と漢代までの書において共通していたことから言えるだろう。なお、漢代までの書では、『抱朴子』に見られるような天仙・地仙・尸解仙と明記される者やその地位の高低についての記述は見られない。假に天仙・地仙・尸解仙の仕組みを葛洪が創作したのだとすると、學んでなることを重視していた葛洪は、もともと人だった者にもなれる枠組みがつくりたかったのだろう。

最後に、呼稱の用いられ方の變化について附言しておきたい。小南一郎氏は「六朝時代、人の風貌を神仙に譬えることが見られる。」と指摘している（『中国の神話と物語り―古小説史の展開―』、岩波書店、一九八四年、二二二頁）。この特徴は、葛洪の没後に書かれた『宋書』や『世説新語』や『顔氏家訓』で見ることができた。ここでは一般人の容姿を褒める目的で「神仙」・「真人」・「仙人」という呼稱が用いられていた。

劉宋・劉義慶『世説新語』企羨<sup>①</sup>には、「孟昶未達時、家在京口。嘗見王恭乘高輿、被鶴氅裘。于時微雪、昶於籬間窺之、歎曰、此真神仙中人。（孟昶未だ達せざる時、家京口に在り。嘗て王恭高輿に乗り、鶴氅の裘を被るを見る。時において微雪あり、昶籬間において之れを窺い、歎じて曰わく、「此れ真に神仙中の人」と。）とある。吉川幸次郎氏はこの王恭について、「またこのように乱脈な皇室を上につけた豪族たちの合議政治も、大へん末期的な症状を呈していた。政治家としての資格の第一は、門閥であった。ことに東晉初期の宰相、王導の子孫である王氏の一族が、最も有力であった。資格の第二は、風采容貌であった。若い大臣、王恭が、その風姿を、濯濯として春月の柳の如しと比喻されたことは、すでに説いた。おなじ人が、うす雪の中を、輿こしに乗り、鶴氅かくしやうの裘かわじろもをきたところは、真に神仙中の人であるとも、羨望された<sup>②</sup>。」と述べている。

このように、容姿を「神仙」のようだと評価している話は他に、『世説新語』容止「王右軍見杜弘治、歎曰、面如凝脂、眼如點漆。此神仙中人。（王右軍杜弘治を見、歎じて曰わく、「面凝脂の如く、眼點漆の如し。此れ神仙中の人」と。）」、六朝末・顔之推『顔氏家訓』勉學<sup>③</sup>「梁朝全盛之時、貴遊子弟、多無學術。……（中略）……無不熏衣、剃面傅粉施朱、駕長簷車、跟高齒履、坐棊子方褥、憑斑絲隱囊、列器玩於左右、從容出入、望若神仙。（梁朝全盛の時、貴遊の子弟、多く學術無し。……（中略）……衣に熏ぶらざる無く、面を剃り傅粉施朱し、長簷車に駕し、高齒の履を跟し、棊子の方褥に坐し、斑絲の隱囊に憑り、器玩を左右に列ね、從容として出入し、望むに神仙の若し。）」がある。

「真人」では、『世説新語』容止に「桓大司馬曰、諸君莫輕道。仁祖企脚北窗下彈琵琶、故自有天際真人想。（桓大司馬曰わく、「諸君輕んじて道う莫かれ。仁祖企脚し北窗の下琵琶を弾き、故より自ら天際の真人の想有り」と。）」とあり、謝仁祖が北の窗のもとで琵琶を弾くのは、天上にいる「真人」のようだとしている。

「仙人」は、『宋書』龔祈傳に「龔祈字孟道、武陵漢壽人也。……（中略）……風姿端雅、容止可觀、中書郎范述見而嘆曰、此荆楚仙人也。（龔祈字は孟道、武陵漢壽の人なり。……（中略）……風姿端雅、容止觀るべきあり、中書郎范述見て嘆きて曰わく、「此れ荆楚の仙人なり」と。）」とある。ここでは龔祈の姿を品行方正で雅だとし、「荆楚の仙人」と呼んでいる。

これらのように容姿の評価として用いられる例は、「神人」では見られなかった。

漢代までの書や葛洪の書では、「神人」はもと人だった者が見られない呼稱として用いられていた。そのため、漢代までの書などの影響を受けた、あるいは葛洪の書を読んだ後人たちが<sup>④</sup>、もと人だった者になれる可能性の低い「神人」ではなく、人にもなることができる「神仙」・「真人」・「仙人」を褒め言葉として用いたのではないだろうか。

『抱朴子』の流布に関して以下のような話がある。『顔氏家訓』では、葛洪の書の内容が簡文帝に知られる存在になっていたことが記されている。『顔氏家訓』文章には、「抱朴子説項曼都詐稱得仙、自云、仙人以流霞一盃與我飲之、輒不飢渴。而簡文詩云、霞流抱朴碗。亦猶郭象以

惠施之辨為莊周言也。（『抱朴子』説く項曼都詐りて仙を得たと稱し、自ら云う、「仙人流霞一盃を以て我に與え之れを飲めば、輒ち飢渴せず」と。而れども簡文帝に云う、「霞流抱朴碗」と。亦た猶お郭象 惠施の辨を以て莊周の言と為すがごときなり。」とある。ここでは、葛洪が『抱朴子』内篇・祛惑篇に記した、項曼都が「仙人」に流霞一盃をもらって飲んで飢えも渴きもなくなったという話を、簡文帝が「項曼都」ではなく「抱朴子」としていることを顔之推は指摘している。この話は第一節の第四項仙人「浮遊」で取り上げたように『論衡』にもあるが、ここでは觸れられていない。また、「亦猶郭象以惠施之辨為莊周言也。」とあり、宇都宮清吉氏が「郭注『莊子』天下篇末に郭象自身が注の形で述べているところによれば、「まだ莊子を讀まなかつた時には、私は他人の論説を鵜のみにして惠子の主張をてつきり、莊子自身の説だと勘ちがいていた」と告白している。」と述べるように（『顔氏家訓』、中国古典文学大系第九卷、平凡社、一九六九年、五〇九頁、注一四）、郭象が他者から聞いた話を鵜のみにして勘違いしていたことが記されている。このことからすると、簡文帝の詩<sup>⑤</sup>は、第二節の第四項仙人「浮遊と蘇生・骸の消失」で觸れた『抱朴子』に載る話を讀んで書かれたものではなさそうである。おそらく、『抱朴子』の話が世間に廣まりその印象が定着し、簡文帝の耳に入るほど知られる存在になった結果であろう。

以上のことから、葛洪の書は後世の人々にある程度廣まり、「神仙」・「神人」・「真人」・「仙人」の印象が世間にますます定着したと言えそうだ。

#### 注

① 龔斌『世説新語校釋』下（上海古籍出版社、二〇一一年）を用いた。現代語譯は森三樹三郎『世説新語』（中国古典文学大系第九卷、平凡社、一

九六九年」と、目加田誠『世説新語(上)』(明治書院、一九七五年)、『世説新語(中)』(明治書院、一九七六年)、『世説新語(下)』(明治書院、一九七八年)を参考にした。

② 吉川幸次郎『陶淵明傳』(筑摩書房、二〇〇八年、一〇五〜一〇六頁)。

③ 清・盧文弨の抱經堂叢書を底本にしている王利器『顔氏家訓集解』(上海古籍出版社、一九八〇年)を用いた。現代語譯は宇都宮清吉『顔氏家訓』(中国古典文学大系第九卷、平凡社、一九六九年)を参考にした。

④ 『顔氏家訓』養生には、「見抱朴子牢齒之法、早朝叩齒三百下爲良。行之數日、即便平愈、今恆持之。(『抱朴子』の齒を牢くするの法を見、早朝に齒を叩くこと三百下し良く爲る。之れを行うこと數日、即ち便に平愈す、今恆に之れを持つ。)」とあり、ここでは、『抱朴子』に述べられた齒を堅牢にする方法を實踐し、効果があつたことが記されている。このような齒の健康を保つ方法は、『抱朴子』内篇・雜應篇に、「或問堅齒之道。抱朴子曰、能養以華池、浸以醴液、清晨建齒三百過者、永不搖動。其次則含地黃煎、或含玄膽湯、及蛇脂丸、礬石丸、九棘散、則已動者更牢、有蟲者即愈。又服靈飛散者、則可令既脫者更生也。(或ひと齒を堅くするの道を問う。抱朴子曰わく、「能く養うに華池を以てし、浸すに醴液を以てし、清晨に齒を建てること三百過する者、永く搖動せず。其の次は則ち地黃煎を含み、或いは玄膽湯、及び蛇脂丸、礬石丸、九棘散を含めば、則ち已に動く者も更に牢く、蟲有る者も即ち愈ゆ。又た靈飛散を服する者は、則ち既に脱する者をして更に生ぜしむ可きなり」と。)」と記されており、『顔氏家訓』養生にいう「抱朴子牢齒之法」とはこれであろう。このことから、顔之推は『抱朴子』を読んでいることがわかる。

⑤ この簡文帝の詩は、王利器氏の注に「今本簡文集無此詩。」とあるように(『顔氏家訓集解』、二七〇頁、注二七)、現在は残っていない。