

『神仙伝』について—『後漢書』方術伝との 相違、左慈・劉根の場合

下 見 隆 雄

4 Cの思想家葛洪は、『抱朴子』内外篇を著わしている。神仙は学んで体得できるとの主張を披瀝する内篇は、中国道教史上、多数の貴重な資料を含むものとして著名である。彼はまた『神仙伝』を著わし、歴代の神仙家の伝記をまとめたと云われる。神仙の存在を実証することがその第一目的であったと思われるが、各伝記は、ただ単に超現実的な話を集めた説話集としての意味しか持たないのではなく、『抱朴子』内篇の論述とは異なった形式で、葛洪自身の独自の神仙論が展開される一篇と云うべく、葛洪の神仙思想を究める上での重要な補助文献と 考えなければならない。ところが、今本『神仙伝』十卷の構成は、恐らく原本のままではなく、早に散佚した資料が後世において再編されたものである。また各々の伝記についても、他書に引用された『神仙伝』の断片資料と比較してみると、やはり原本のままであると断定し難い問題点の指摘されるものが幾つか認められる。従来の研究成果は、今本『神仙伝』がもはや葛洪の思想をうかがうための資料的価値を殆ど持たないかの不安を抱かせるものがある。今本の伝記の中には、明らかに疑わしいと推定せざるを得ないものがあるのは事実であるが、各伝記を一々検討してみると、原本の姿がやはり濃厚に止められていると推定して良いものも多数見受けられる。葛洪の神仙思想研究上、補助文献としての『神仙伝』の重要度を考える時、今本に見える各伝記がどこまで確かな資料的価値を有するか究明を試みることは必要である。本稿では、既に検討を試みたいいくつかの伝記の場合と略同じ方法に加え、特に今回は、従来『後漢書』に見える数人の方術士達の伝記との比較という方法を用いて、今本でその資料的価値が疑われていたものを取上げ、新たな検討を加え

てみようとするものである。なお紙数の都合上、今回は左慈と劉根の場合のみを掲げる。

『後漢書』方術伝下の華陀伝末尾に、「漢の世、異術の士甚だ衆し、不經と云ふと雖も、而れども亦た誣^しるべからざるもの有り、故に其の美なる者を簡びて、伝末に列す」と述べて、冷寿光・唐虞・魯女生・徐登・趙炳・費長房・荀子訓・劉根・左慈・計子勲・上成公・解奴羣・張紹・麴聖卿・編盲意・寿光侯・甘始・東郭延年・封君達・王真・郝孟節・王和平らの略伝を掲げている。これらのうちの殆どが神仙として今本『神仙伝』にも収められているが、両者の間にはかなりの異同が指摘できる。裴松之（372～481）が『三国志』の注に『神仙伝』を引用している程であるから、ほぼ時を同じくする『後漢書』の編者范曄（398～445）が、『神仙伝』を見得なかったとは考え難いとするならば、『後漢書』の記載と『神仙伝』の記載との間に認められる異同をどう解釈すべきなのか問題になるのは当然であろう。しかし『神仙伝』よりも後に成立した『後漢書』の記載が、『神仙伝』とは異なっているからとて、『後漢書』成立時における『神仙傳』中の各伝記が、最早原本の姿を止めていなかったと、一方的に断定するのはためられる。なぜなら、歴史を記述する者と、一般には超現実的な存在と考えられがちだった神仙が、現実に実在することを説得し、神仙体得の可能性を立証しようとする者とは、資料の選択規準や表現方法は自ずから異なるのが当然であり、また両者が同一の資料を用いたという確証はないばかりか、范曄が『神仙伝』そのものを資料として用いたという積極的証拠もありはしないからである。また今本『神仙伝』の伝記の幾つかが、『後漢書』成立以後に改補されたとするなら、『後漢書』に見えるエピソードで、今本『神仙伝』の方には取られないものが認められるのはなぜか、判断に迷わざるを得ないであろう。そこで本稿では、『後漢書』と今本『神仙伝』との記載を比較しつつ、他の資料を介して、両者の異同ないしは問題点を検討し、葛洪の神仙思想との関連も考察したうえで、原本『神仙伝』の姿を推定してみる。勿論十分な材料は現存しないから、憶測の域を出でないものも多いが、今本『神仙伝』における原本の姿を確認し得た部分が多く、伝記の内容が、『抱

朴子』内篇における葛洪の立場や記述意識を色濃く反映しているものであるとの確信が深まった。

以下、左慈・劉根の順に取り上げる。

【左慈】 今本『神仙伝』巻五の五番目に列せられている。

字元放、廬江人也、

で始まり、これは『後漢書』方術伝下に見える左慈の伝に同じく、『搜神記』巻一の左慈の項も同文である。以下、今本『神仙伝』左慈伝の構成は次の五つの部分に大別される。

- ① 左慈は世に出る才を持っていたが、後漢末の乱に遭遇して、富・名誉の追求するに足りぬことを覚り、天柱山で得道に専念した。
- ② 曹操の権力も左慈には及ばなかった幾つかのエピソード。
- ③ 劉表も左慈を制圧できなかった。
- ④ 道術者徐璜との出会い。
- ⑤ 孫策も左慈を殺し得なかった。

いずれも支配権力の各々の頂点に在ることを自認する者が、神仙方術の士をその権力下に包摂し得ぬことをテーマとしたエピソードが連ねられ、神仙存在が、権力者の構成するヒエラルキーを超越する特異な存在であることを主張せんとする意図がうかがわれる。神仙者は隠逸者と同様に、支配権力の頂点に位置する者に対して、一定の独立的性格を持ち、同じ人の世において、独自の世界を形成し、自ら頂点に立つ存在者である。それ故すべての民衆を自己の制圧下に位置づけんと意識を強度に保持する支配権力者にとっては対立者となり、彼らの存在は権力徹底上の一大障害とならざるを得ない。隠逸者はそれ自身孤立的存在であり、またすでに古くから権力の範疇に組み入れる論理ができあがっているから、これを許容することは可能であるが、神仙方術者は支配権力とは異次元の力を持って民衆に接し、権力者の論理を超越する故に、権力者の存在を否定する要因を強力に含んでおり、さらに支配権力者の制圧下における民衆を吸引して、新たな権力者として敵対する現実的危険分子でもある。曹操以下の各権力者が、その超現実的な力に一応は興味を抱くが、終にはこれを

追捕し殺さんとするのはこのためである。左慈の学統の流れを汲むことを自認する葛洪は、神仙者が権力者に対して独自の存在を保持し、社会において特異の存在意識ないしは位置づけを持つ者であるとの意識を持っていることが、この左慈伝にも反映されていると云えよう。

④の部分について、『後漢書』や『搜神記』には関連する記載は見えない。『抱朴子』内篇金丹には、

昔左元放、於天柱山中精思、而神人授之金丹仙經、会漢末乱、不遑合作、而避地、来渡江東、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・金液丹經一卷云々。

と見え、ここには後漢末の乱に遭遇した左慈が、天柱山で道を修めたことが略同様に述べられている。ここに見える『九鼎丹經』・『金液丹經』について、④の部分には『九丹金液經』の名で見え、両書の混同かとも思えるが、『神仙伝』巻七の葛玄の伝には、『九丹金液仙經』を左元放から受けたと述べており、これらの関連はなお明瞭ではない。なお巻四の張道陵の伝には、『黄帝九鼎丹法』の書名が見え、『抱朴子』内篇金丹に、『黄帝九鼎神丹經』の名が見え、『雲笈七籤』巻十二・六十七にもこれを引用している。『抱朴子』内篇黄白には、「余昔從鄭公、受九丹及金銀液經」とあるが、左慈から鄭隱・葛洪へと受け継がれた丹經の詳細を具体的に究めることは困難である。『神仙伝』の方では巻数を云わぬところから、あるいは『抱朴子』金丹に見える書名をつづめて記したものかとも思われる。『後漢書』にこの部分が見えぬことは、特に異とするに足りないであろう。范曄がたとえこのような資料を見ることが出来たとしても、歴史記述者の興味をそそる資料と云えないことは明らかである。

㊸について、『後漢書』との異同が著しい。『雲笈七籤』巻八十五には、この部分がほとんどそっくり引用されている。話の内容は五つに分かれている。

i) 曹公がその術を試すため、石室中にとじ込めて一年間穀断ちさせたが、顔色はもとのままであった。これを邪道と考えた曹公は、左慈を殺そうとするが、それを察知した左慈は、辞去しようとする。

ii) そこで別れの酒宴が設けられるが、数々の不思議な術を披露して、曹公を

惑わせたのち姿を消す。

iii) いよいよ左慈を危険人物と見た曹公は、左慈を殺す決心を固め、追手をさしむけるが、羊の群に逃げ込まれ、又も幻術で誑かされる。

iv) その後、密告者の報せで捕えられるが、牢内の左慈は分身の術で役人の目を欺き、市中で死刑にしようとした時、又姿を消す。

v) 市門を閉して、容貌の特徴を手がかりに搜索するが、一市中の人がみな左慈と同じかっこうを呈して、見分けがつかない。のち左慈を発見してこれを斬った者があり、曹公に献じたが、よく見ると茅たばで、屍もなかった。

以上のうちiii) iv) v) に略相当すると思われる話が、『後漢書』にも見え、ii) についても一致する部分が認められるが、特に i) にあたる部分は全く見えず、逆に『後漢書』には、『神仙伝』にあてはまる部分が見出せない話が紹介されている。以下個別に比較検討を加える。

まず i) の部分については、『抱朴子』内篇論仙に、陳思王『釈疑論』を引いて、「及見武皇帝、試閉左慈等、令断穀近一月、而顔色不減、氣力自若」とあるのが注目される。『博物志』の断片などには、左慈は房中術や変幻の術にすぐれていたことが見えているが、断穀については、むしろ潁川の邾儉の名が高かったという記載の方が目立っている。ただ『御覧』八百四一引『博物志』には、「左元放度荒年法云々」とあるのが注目される。

以上、i) の部分が『後漢書』に見えないのは、范曄が『神仙伝』よりも系統の異なる資料によった結果と見るべきで、その時点における『神仙伝』が、i) の部分を持たなかったからではあるまい。葛洪の神仙伝記が、彼の神仙論との密接な関連を保って、特殊なまとまりを持っていたことは、ほぼ時を同じくする干宝の『搜神記』に見える方士達の説話が、『神仙伝』のそれとは著しく異なり、むしろ『後漢書』の記載に近いことでも云えそうである。

ii) について、『後漢書』では、酒宴で不思議な術を見せられた曹操は不快になり、左慈を殺そうとするが、姿を見失う話として、「操怯不喜、因坐上欲収殺之、慈乃卻入壁中、霍然不知所在」の如く記載する部分が略これにあたる。しかし左慈伝の問題点は、次の部分に在る。『後漢書』や『搜神記』に

は、「宴会が催されて、曹操が呉の松江の鱸と蜀の生薑を望んだところ、左慈は即座にこれをかなえた」という話が見えるが、今本『神仙伝』にはこれに適合する部分がないのである。かつて福井博士はこのことについて、左慈伝が原本『神仙伝』のままではないと疑わせる点の一つであると指摘された。『後漢書』のこの部分の李賢注は、「神仙伝云、松江出好鱸魚、味異它処」となっているから、唐初の『神仙伝』には、この松江の鱸と蜀の生薑の話は見られたと考えるべきかも知れない。『初学記』卷二二にも、「葛洪神仙伝曰、左慈字元放、廬江人也、少有神道、嘗在曹公坐、公曰、今日高会、珍羞略備、所少者、呉江鱸魚為鱠耳、元放曰、此可得也、因求銅盤貯水、以水竿餌鈎釣於盤中、須臾引一鱸魚出、会者皆驚、」とあり、同様のものが『御覧』巻八百十五・八百三四にも見えるから、この部分が本来『神仙伝』左慈伝の一部であったとすることは一応認めざるを得ないかと思わせるものがある。そうすると『太平広記』や『雲笈七籤』が引用した時点における左慈伝には、既にこの部分は欠落していたと考えなくてはならないことになるであろう。しかし、もし唐初における『神仙伝』の左慈の伝がこの部分を含んだ姿であったと仮定すれば、一体これはどの部分にあてはまっていたと判断すればよいのであろうか。『歴世真仙体道通鑑』巻十五には、この話をii) とiii) の間に挿入している。しかしこれはただ単に左慈に関する『後漢書』や『搜神記』・『神仙伝』の話を寄せ集めて列したものにすぎず、原本に復帰した姿とはとり難い。『神仙伝』左慈伝全体の構成から見ても、この部分は、左慈と曹操の出会いを語る話としては、贅物の感をまぬがれない。今本『神仙伝』におけるi) ii) iii) のつながりは、これ自体緊密である。一つ一つのエピソードを重ねつつ、初めは左慈に興味を抱くが、かえって彼の持つ超能力に対して、権力志向型の曹操の自尊心は傷つけられ、危険人物として処刑しようとするに至る気持の発展が、極めて効果的に述べられ、曹操の権力を以てするも、終に神仙道術を凌ぎ得ないことを語る結末に至る。i) において「欲殺之」と曹操の気持が具体化し、ii) において「遂益欲殺慈」と気持の発展が述べられているので、ii) の後に魚や薑の部分を探入するならば、この一つのエピソードには、少くともii) 以上の気持の発展を

示す語句が付加されなければ、一話の持つ効果は極度に弱いものとならざるを得ない。ii) における酒宴のエピソードは、今本『神仙伝』に見えるものだけで十分である。原本から、『後漢書』に見えるようなエピソードが欠落したと推定することは困難である。しかしそれかと云って、原本には存在したものが除去されて、左慈伝全体が唐時代に新たに書き換えられたと考えたりすることはもっと無理である。魚と薑のエピソードが『後漢書』のように左慈と結びつけられた資料が既に存在しているような時代において、『神仙伝』左慈伝を新たにまとめあげようとするれば、それは結局、『真仙通鑑』巻十五が示すような内容になる他ないであろう。以上のように見ると、原本における左慈伝はやはり今本に見えるような姿に極めて近く、異同は一・二の語句において見出される程度であったと思われる。したがって、『後漢書』と『神仙伝』の異なりの理由は、次のように考えるべきであろう。即ち、范曄がまとめた時の左慈伝の資料は、必ずしも葛洪の『神仙伝』ではなかったであろう。晋代において既に葛洪のまとめた左慈伝は特異な存在であったに違いなく、『搜神記』に見えるものとも異なるうえ、前述の如く、『博物志』の断片などにはむしろ房中術の大家と記される左慈が、断穀や変幻術の面で強調されているのも、それをうかがわせる一因である。また従って、左慈の伝記そのものにも相当の混同や混乱があったと考えなければならぬであろう。曹操の時代にはむしろ邴儉の名が高かったのに、晋代にはその学統を断ぐ者の事情により、かえって左慈の名が高められ、邴儉に関する伝記資料が、左慈のエピソードとして吸収された可能性も考えて良いであろう。⁶⁾ 晋代においてすでに様々な資料が存在した可能性が考えられるから范曄の依拠した資料は、『神仙伝』とは別の（例えば『搜神記』などの）系統の資料であったと考えるべきであろう。なお系統が異なるであろうことを推定させる資料として、iii) の部分にも注目しておきたい。羊の中に逃げ込んだ左慈が羊に化けて、追手に叫ぶ言葉が、『神仙伝』では「為審爾否」となっているのに対して、『後漢書』では『搜神記』と同じく、「遽如許」となっている。いずれも読みにくい表現と思うが、本来これは羊の鳴声と人語を結びつけるような表現にしようとした結果ではないかと思考する。あるいは両

資料の伝わった地方によってこのような異なりが生じたのかも知れない。因みに『芸文類聚』巻九四や『御覧』巻九百二に引く『神仙伝』のこの部分は「詎如許」となっている。これは『後漢書』などの記載に依った可能性が強かった結果と考えられる。

そこで、ii) の魚と薑についての話で、『初学記』や『御覧』に、『神仙伝』中の一文として引用している断片と原本『神仙伝』との関係をどう考えるかということであるが、今本に見える左慈伝の性格を考える時、原本の姿が全く失われて、『後漢書』以後に再び新たに作られたとは考えられないから、類書に見えるかの断片が本来の姿の一部であるとは云い難く、むしろ『後漢書』などに見られる左慈伝の資料が、『神仙伝』のそれと混同された結果であると判断すべきであろう。明確な証拠もなくこのような推定を下すことは無謀かとも恐れるが、『後漢書』との比較で、今本『神仙伝』の左慈の伝が、原本の姿を失ってしまったと考えるよりも妥当な推定であると思う。

なおこの左慈の魚と薑の話については、類似の話は、今本『神仙伝』では介象伝に見え、『三国志』巻六十三の裴松之注引の『神仙伝』も略同様である。ただしここでは権力者は呉主、魚は鱈魚となっている。裴松之の見得た『神仙伝』では、介象は略今本のとおりであったのであろうが、范曄の用いた資料では、魚と薑の話は、左慈と曹操との出会話を語る話となっていたのであろう。『搜神記』がすでにこの話をとりあげている。ところでこの『搜神記』には介象の話は見えず、巻一に介琰なる者の話を載せ、次の如くである。

介琰者、不知何許人也、住建安方山、従其師白羊公社、受玄一無為之道、能變化隱形、嘗往来東海、暫過秣陵、与呉主相聞、呉主留琰、乃琰架宮廟、一日之中、数遣人住問起居、琰或為童子、或為老翁、無所食啗、不受餉遺、呉主欲学其術、琰以呉主多御、積月不教、呉主怒、勅縛琰、著甲士引弩射之、弩発而繩縛猶存、不知琰之所之、(『雲笈七籤』巻百十一引『洞仙伝』、略同じ。

この話は、今本『神仙伝』介象伝の

呉主徵至武昌、甚尊敬之、稱為介君、詔令立宅、供帳皆是綺繡、遺黄金千

鑑、従象学隠形之術、試還後宮、出闔闕、莫有見者、
という記載と部分的にはあるが、酷似している。ただ『搜神記』では、呉主
がその意に従わぬ介琰を殺そうとする話になっているが、『神仙伝』では、終
始介象に好意的で寛大にこれを許容するよう設定されているところは異なる。⁹⁾
しかし介琰と介象とはもと同一人物についての伝記が、別系統の資料として伝
承されたものと考えることができないであろうか。また本来魚と薑は『神仙
伝』では介象の話として載せられ、『搜神記』などの資料では、左慈を語る話
として載せられていたのだと考えるべきであろう。両書における介琰と介象の
異同ないしは混同からも、系統の異なる資料の存在が想像されるからである。

以上、原本『神仙伝』の左慈伝に、『後漢書』に見えるような魚と薑の話は
もともと存在しなかったと判断する方が良さそうである。

iii) について、ii) との関連で多少考察したが、この部分における羊の話
は、今本『神仙伝』・『後漢書』ともに見える。内容は略同様と云えるが、資
料の系統が異なるらしいことは、先述の如く羊の言葉の表記が異なる点に認め
られる。なお『御覽』卷六百六・『北堂書鈔』卷百四引『抱朴子』佚文に、

魏武帝以左慈為妖妄、欲殺之、使軍人収之、慈故欲見而不去、欲拷之、而獄
中有七慈、形状如一、不知何者為真、以白武帝、帝使人尽殺之、須臾六慈尽
化為札、而一慈徑出赴羊羣、

とあり、これは今本『神仙伝』に見える話と多少前後関係に異が認められる
ものの、捕えられた左慈が分身の術で牢役人を惑わすところはiv) にあたり、
iii) とiv) にあたる部分は逆のかたちで連なっている。なお『後漢書』や『搜
神記』では、追われた左慈が羊群に逃げ込む場所として、陽城山の名を明記す
るが、『神仙伝』にはこれは見えない。

iv) について、『後漢書』には相当する部分がない。この部分については、
上掲の『抱朴子』佚文との関連が持摘できると同時に、『抱朴子』内篇地真に
は、

守元一并思其身、分為三人、三人已見、又軫益之、可至數十人、皆如己身、
隱之顯之、皆自有口訣、此所謂分形之道、左君及蒟子訓葛仙公所以能一日至

数十处、及有客座上有一主人投釣、賓不能別何者為真主人也

と見え、左慈が分身の術を心得ていたというこの資料の上にiv) に見えるようなエピソードが具体化していると考えて良いであろう。因みに今本『神仙伝』巻五蒯子訓・巻七葛玄の伝にも各々分身の術に関するエピソードが見えている。かれらが同じ学統に連なることを意識してのことであろうか。次に『抱朴子』内篇雜応には、

或問隱淪之道、抱朴子曰、神道有五、坐在立亡其数焉……可以備兵乱危急、不得已而用之、可以免難也、鄭君云、服大隱符十日、欲隱則左転、欲見則右回也、……………或為小兒、或可為老翁、或可為鳥……………此所謂移形易貌、不能都隱者也、或問、魏武帝曾收左元放而桎梏之、而得自然解脱、以何法乎、抱朴子曰、吾不能正知左君所施用之事、……………然左君之變化……自用六甲變化、其真形不可得執也、

とあり、左慈の隱身術と関連する記載と云える。また、左慈の超現実的な術力を、信仰的な立場から賛美する気持は、同書内篇弁問に見える「左慈兵解而不死」という文にうかがわれる。以上、左慈と曹操との折衝を語る各エピソードは、『抱朴子』内篇における上記のような記述と深い関連を持ち、さらに左慈についての伝承資料がこれに加わって具体化されたのであろう。『搜神記』やこれと同系統の『後漢書』では、葛洪によって特殊化された左慈の伝記はとられていないと考えるべきである。

v) について、『後漢書』では、

或見於市者、又捕之而市人皆變形与慈同、莫知誰是

がこれにあたる部分と云えよう。また『御覽』七百四十引『抱朴子』佚文には、

魏武取左慈、慈走入市、吏伝言、慈一目眇、葛巾单衣、干是一市皆然也

とあり、『神仙伝』のこの部分に相当する断片として注目される。

以上⑩の部分について、これを五つに区切り、『後漢書』やその他の資料との異同を検討しつつ、『後漢書』と『神仙伝』の資料とは、恐らく系統を異にするものであろうこと、葛洪の神仙思想を背景に持つ『神仙伝』の伝記の特殊

性などに触れ、今本『神仙伝』における左慈伝が『後漢書』の記載と異なるからこそ、かえってこれが原本の形式をよく止めていると云えるであろうことを論じた。

次に両書左慈伝の全体的比較の面から㊦の部分を検討してみると、『後漢書』の方はすべて曹操との折衝に終始する話にまとめられているが、『神仙伝』では、前述の如くこの後に㊦㊧㊨が連ねられ、折衝する対象の各々異なった話が紹介されている。これは恐らく左慈の不死を強調する葛洪の意図に出るものと思われる。従って、この部分には『後漢書』と適合する要素は無いと一応云えるわけであるが、興味深いのは、『後漢書』において、曹操が郊外で酒宴を催した時の話として、魚と薑の次に、

後操出近郊、士大夫従者百許人、慈乃為齋酒一升、脯一斤、手自斟酌、百官莫不醉飽、操怪之、使尋其故、行視諸罍、悉亡其酒脯矣、操懷不喜云々

が紹介されていることで、このような話は『神仙伝』には見えないのに、意外にも㊦の部分における劉表との話は、これを曹操に置き換えてみると、極めてよく似たエピソードになるのである。これも両書が大きく異なる点として注目される。すでに葛洪が『神仙伝』をまとめる段階で、『後漢書』や『搜神記』に見えるような、曹操と酒宴を開いた時の不思議話は伝承されていたと考えても良いと思うが、葛洪は、曹操との酒宴の話は既にii)のような形で示したため、同じような内容を曹操との折衝を語る項に列することを避けたこと、また慈が権力者よりも、次元を異にする偉大な存在であることを顕彰し、さらに彼の不死のイメージを強調せんとして、曹操と時を同じくする劉表を持ち出し、新たな部分を付け加えたのだとは考えられまいか、歴史的な事実としては、やはり左慈は曹操の迫害で殺されたのだと見るが妥当のように思われる。このことはv)の部分のエピソードからも想像されるし、先掲『抱朴子』内篇弁問の記載からもうかがわれよう。従って一般に伝承された左慈のエピソードには、『後漢書』などに見えるような、曹操との折衝を語る部分以外は存在しなかったのではないかと思考されるのである。なおこの部分は『初学記』卷二六・『芸文類聚』卷七二・『御覧』卷八百六二などに見え、『北堂書鈔』卷百四五

は『神異経』の文として引用している。

㊶について、『後漢書』には見えない。しかし『芸文類聚』巻八九や『御覽』巻九百・九百五九などにはこの部分が見える。

㊷について、これも『後漢書』には見えない。『北堂書鈔』巻百二三・百三十六や『御覽』巻三百三五・六百九八などには、この部分にあたる断片が引用されている。以上『神仙伝』における左慈伝の特異性を指摘しつつ、今本の内容がやはり原本の姿をうかがうに足る資料と云っても良いであろうことを述べた。

【劉根】 今本『神仙伝』巻三の二番目に見える。

字君安、京兆長安人也、少明五経、以漢孝成帝綏和二年、奉孝廉、除郎中、後棄世、学道、入嵩高山石室、磴嶮峻絶之上、真下五千余丈、冬夏不衣身、毛長一二尺、其顔色如十四五歳、深目、多鬚鬢、皆黄、長三四寸、每与坐、或時忽然变、著高冠元衣、人不覚之、

で始まり、衡府君の祖先で劉根と同年令であった者が、王莽の時に彼を招こうとしたが、応じなかったこと、王珍や趙公を使いに行ったが、やはり彼の気持は動かなかった。後に、潁川太守高府君が官に到り、郡内に大疫が流行した時、劉根の教示によって救われた話が続く、以上の部分に当る『後漢書』方術伝下の記載は、

潁川人也、隱居嵩山中、諸好事者自遠而至、就根学道、
である。まずここには、劉根の字「君安」が見えず、その出自も異なり、時代設定も、『神仙伝』が前漢末とするのと異なる。『搜神記』に見える方術の士で、『後漢書』の方術伝にも見える者の記載は、いずれも内容が略一致するの
に、この部分についての『搜神記』巻一の記載は、

字君安、京兆長安人也、漢成帝時、入嵩山、学道、遇異人授以秘訣、遂得仙となつてゐる。字「君安」を明記すること、出自、時代ともに『神仙伝』の記載に一致する。『初学記』巻二十一引の「劉道士伝」も「字君安」とする他、『抱朴子』巻十九遐覽篇には、「墨子五行記、本有五卷、昔劉君安未仙去時、鈔取其要以為一卷云々」と見える。なお同書内篇道意に見える「柳根」が、即

ちこの「劉根」のことであるかどうかには決し難いが、葛洪はこれを張角・王歆・李申らと共に「或ひは千歳と称して、小術に仮託し、坐せば在り、立ば亡く、形を変じ、貌を易へ、黎庶を誑眩し、群愚を糾合し、進みては年を延べ寿を益すを以て務と為さず、退きては災を消し病を治むるを以て業と為さず、遂に姦党を招集し、逆乱を称合し云々。」と批判しているから、『神仙伝』劉君安との関連を考えるには、葛洪自身の思想表現の立場と照らし合せなければならぬ問題が存するように思われ、結論は後述する。

また『抱朴子』遐覽篇の記載について、『北堂書鈔』卷百四七には、『劉根墨子枕内記』なる書が見え、この書は『御覽』卷八百五七では、『劉根墨子枕中記鈔』として録されていることに注目しておきたい。

次に出自について、『神仙伝』では「京兆長安人」とするに対して、『後漢書』では「潁川人」とする。『真仙通鑑』卷二十記載の劉根伝が潁川の人とするだけで、他は、『神仙伝』に一致する。『三洞珠囊』卷八・『御覽』卷六百六二引の『神仙伝』や『仙苑編珠』下などはいずれも「京兆長安」としている。

時代設定についても、『神仙伝』では、漢の成帝の時、孝廉に挙げられたとするが、『後漢書』にはこのことは見えず、荀子訓と左慈の間に、この伝記が位置づけられていることから、むしろ後漢末の人と判断されているようである。また『三洞羣仙録』卷二十引の『神仙伝』には、「漢武帝時、乘官学道、入嵩山石室中」と見え、『太平御覽』卷七百十引の『劉根別伝』には「孝武皇帝登少室、見一女子、以九節杖、仰指日、閉左目開右目、氣且絶、久乃蘇息、武帝使問之、所行何等、女子不答、東方朔日、婦人食日精者」なる記載が見え、『北堂書鈔』百三一にも略同様の記載が認められる。これは特に劉根と武帝との直接の関係を指摘できる資料とは云い難いが、劉根についての『別伝』資料が諸類書に散見するから、恐らくその伝記の一部であり、劉根を前漢武帝の時代に設定する資料がもう一つ存在したと云えそうにも思われる。

次に、『神仙伝』において述べられる「嵩山石室」以下の記載について、『後漢書』では、嵩山に居たこと、方々から人がやって来て、劉根に道を学ん

だことを記すのみで、その他の様子や劉根の容貌等一切ふれていない。『御覽』三百七三引の『神仙伝』には、「冬夏不衣、身毛長三尺」と見え、『芸文類聚』巻七の嵩高山の項に『劉根別伝』を引いて、

根棄世、学道、入中岳嵩山石室中、崢嶸上、東南下五十丈、北人、冬夏不衣、身毛皆長一二尺、顔状加年十五時

とあり、『神仙伝』の記載と略同様である。

また『三洞珠囊』巻八引『神仙伝』は、

深目多鬚髮、鬚髮皆黄、長二四寸也、身毛長一二尺

と記し、『仙苑編珠』下引の劉根の項には、

冬凍無衣、身生緑毛、長一二尺、後潁川高太守到官、人民大疫、死者大半、

遣使乞除疫之術、根令於太歳洩地上、埋朱砾、当時疫氣消

と見える。次に、ここに見える大疫のことについては、『後漢書』にはまったく見えない。しかし劉根が民間疫病のことに関わった記載としては、まず『神仙伝』と同内容の記載例として、『御覽』七百四二引『劉根別伝』に、

潁川太守到官、民大疫、掾吏死者過半、夫人郎君悉病、府君從根求消除疫氣之術、根曰、寅戌歳泄氣在亥、今年太歳在寅、於聽事之亥地、穿地深三尺、方与深同取沙三斛着中、以淳酒三升沃其上、府君即從之、病者即愈、疫疾遂絶、

と見え、同書巻七四には略同様の記載があり、これは「潁川太守高府君云々」と明記する。これとは多少異なった性格の資料としては、『芸文類聚』巻八七の菓下の棗に引く『劉根別伝』に、

今年春、当有病、可服棗核中仁二七枚、能常服之、百邪不復干也、

とあり、『太平御覽』巻九百六五にはこれを補う『劉根別伝』二ヶ条が見え、

有道之士不可識、往者有陳孜如癡人、江夏袁仲陽知事之、孜謂仲陽曰、今年春当有疫、可服棗核中仁二十七枚、後果大病、

常能服棗核中仁、百邪病不復干也、仲陽服之有效、

とある。しかし以上の三ヶ条は『神仙伝』・『後漢書』には直接関連する記載は見当たらない。ただ『神仙伝』で疫病について述べるところが関連していると

云える程度にすぎない。この他諸類書に散見する『劉根別伝』には『神仙伝』や『後漢書』の劉根伝とどう結び付くのか理解し難い記載がいくつかあり、これは本来『神仙伝』にあった記載が脱落した結果とも考えられるが、これら劉根の伝記がむしろ『神仙伝』や『後漢書』の流伝とは別の形成経過をたどっていたことを想定すべきかと思考される。

以上の個所において諸資料一致するのは、劉根が嵩山において道を学んだことで、これからすると、本来は異なった人物又は系統の伝記資料であったものが、仙人伝記と深い関係を持つ嵩山と結びつけられて、同一人物の如く扱われ、時代や作者の特殊性に依って、様々な異同を呈する結果になったのであろう。他の資料との比較で話の類似性が最も大きく、登場する人物がまったく異なることで問題となるのは、『神仙伝』の次の部分である。即ち、冒頭に掲げた記載に続いて、

後太守張府君、以根為妖、遣吏召根、擬戮之、一府共諫府君、府君不解、如是諸吏達根、欲令根去、根不聽、府君使至請根、根曰、張府君欲吾何為耶、問當至耳、若不去、恐諸君招咎、謂卿等不敢來呼我也、根是日至府、時賓客滿座、府君使五十余人持刃杖繩索而立、根顏色不怍、府君烈声問根曰、若有何道術也、答曰、唯唯、府君曰、能召鬼乎、曰、能、府君曰、既能、即可促鬼至廳前、不爾、當大戮、根曰、召鬼至易見耳、借筆硯及奏按云々

とあり、劉根の呪文によって四五百人の兵士があらわれ、府君の亡父母が縄で縛られたまま引き出される。亡父母に、

我之生時、汝官未達、不得汝祿養我死、汝何為犯神仙尊官、使我被収困辱如此、汝何面目以立人間、

と責叱された府君は、自らの罪を謝して、亡者を赦免してほしいと懇願する。その後府君は精神状態に異常をきたし、その妻も失神した状態の中で、怒った祖先の靈に出会い、間もなく殺しに行くぞと云われる。

其後一月、府君夫婦男皆卒、

とその結末が述べられる。『後漢書』では先に掲げた文に続いて、この部分が太守祈以根為妖妄、乃収執詣郡、数之曰、汝有何術、而誣惑百姓、若果有

神、可頭一驗事、不爾、立死矣、根曰、実無它異、頗能令人見鬼耳、祈曰、促召之、使太守目覩爾乃為明、根於是左顧而嘯、有頃、祈之亡父祖近親數十人、皆返縛在前、向根叩頭曰、小兒無狀分當万座、顧而叱祈曰、汝為子孫、不能有益先人、而反累辱亡靈、可叩頭為吾陳謝、祈驚懼悲哀、頓首流血、請自甘罪座、根嘿而不応、忽然俱去、不知所在、

とあり、劉根伝の全てが終る。『搜神記』巻一に見える記載も略これと同じであるが、劉根の出自を『後漢書』とは異なって、京兆長安の人としているから、ここでは「潁川太守祈」と明示するし、劉根が亡霊を召致する条は、

根曰、甚易、借府君前筆硯書符、因以叩几、須臾忽見五六鬼縛二因祈前、祈熟視乃父母也、

となっていて、むしろ『神仙伝』の記載に類似し、召致された亡霊も同様に父母のみである。

以上の部分で注目されることは『神仙伝』は「太守張府君」とし、『後漢書』では「太守史祈」と、各々人物を異にしなが、いずれも劉根を中心に、同内容の話が展開されていることである。前述したように、このような異同に対しては、本来別人の伝記か又は系統を異にする資料であったものが混同され融合されて各々の伝記が形成された結果かと考えざるを得ない。別人の伝記であると想定される場合、(一)は、前漢武帝の時代の劉根(『三洞羣仙録』巻二十引や『御覽』巻七百十・『北堂書鈔』百三一引など)、(二)は、前漢末成帝の頃の劉根(『神仙伝』・『搜神記』など)、(三)は、後漢末の劉根(『後漢書』・『真仙通鑑』など)の三人の劉根が浮びあがる。このうち一については、劉根を武帝時と直接結び付け得る資料は『三洞羣仙録』だけであり、他の二資料は、劉根と直結する話かどうか断じ難く、むしろ劉根伝中の一搜話であった可能性も強く、(二)の成帝の時の人とする資料が、神仙と漢の武帝を結びつける他の資料との混同によって、誤まり伝えられたと判断する方が妥当のように思われる。残る(三)・(四)はそれぞれ『神仙伝』・『後漢書』がその代表資料となっている。王先謙は、『後漢書』劉根伝において(『後漢書集解』)、『搜神記』が漢成帝の時の京兆長安の人と記しているのを根拠に、『後漢書』の記載を誤りとする錢大昕の

考えを引用しているが、これはむしろ『後漢書』が『神仙伝』や『搜神記』とは異なった立場で劉根伝を把握したと見るべきであり、ただ単に誤まったと処理してしまうのはどうかと思われる。『後漢書』がとりあげたように、歴史上の人物として、『搜神記』に見えるような劉根の話をあてはめても良いような人物が存在したと考えることはできないであろうか。既に指適した如く、『抱朴子』内篇道意には、「柳根」なる人名が見え、張角らと共に、彼らは小術に仮託して民衆を誑かし、国を混乱に陥れたと批判されている。従来、この「柳根」が即ち「劉根」であろうと云われているが、この単純な結びつけをしてしまつては『神仙伝』と『後漢書』などの資料間の矛盾を解決できない。『抱朴子』内篇遐覽には、「劉君安」の名が見え、むしろこれこそ『神仙伝』に見える「劉根」と考えるべきではないか。葛洪は「柳根」を、方技によって民衆を誑し、社会秩序を乱した者と批判するのであるから、これを『墨子五行記鈔』を著わしたと云われる「劉君安」即ち「劉根」と同一人物として記載する意識は持たないと判断しなければなるまい。もし両者が同一人物であることが事実であったとしても、意識的に区別して記したとしなければなるまい。歴史上人物の劉根と神仙方術の士として伝記化された劉根との間には複雑な問題が介在するように思われる。

後漢末、人民の窮乏と国家諸機構の崩壊混乱の状況下に在って、各地の郷村共同体を支えて来た理念に動揺が起り、共同体の構成員は、漢王朝の權威下にある日常生活への絶望から、各々身近かの精神的物質的救済者に一沫の光明を求めようとした。そして方々で国家権力から離反する農民の集団組織が形成され、終には黄巾の乱となって爆発した。後漢末には、官人側からはいわゆる妖賊と称ばれる組織と官僚階級との衝突を示す記載が、『後漢書』などにも多数認められる。『抱朴子』に云う「柳根」は、正しくこのような状況下で農民たちからは期待尊崇された人物の一人であつたに相違ない。『後漢書』に見える劉根が太守から迫害される話も、後漢末の状況を語る一エピソードとして、これを『抱朴子』に云う柳根に想定することはできそうである。太平道やさらには五斗平道が盛況を呈したことを考えると、このような道術者は、たとえ権力

の追及や迫害を被ることがあって殺されても、彼らは農民や信奉者達の精神の世界に生き続け、国家依存に絶望した人々の間で、次第に信奉対象として伝記化され伝承されたことは想像に難くない。¹⁴⁾『劉根別伝』という資料が諸書に残っているのはこのためではあるまいか。ところで劉根を前漢末の人物とする『搜神記』や『神仙伝』の設定をどう考えるかという問題が解決されていないが、『博物志』巻七には、「劉根不覺饑渴、或謂能忍盈虛、王仲都當盛夏之月、十爐火炙之、不熱、當嚴冬之時、裸之而不寒、桓君山以為無仙道、好奇者為之」とあり、成帝の項の王仲都と併せ記されるから、劉根は前漢末の異術の士とする見方もあったと考えてよいであろう。¹⁵⁾ただこの劉根に、¹⁶⁾『神仙伝』などに見られるような豊富なエピソードが付いていたかどうかについては明確にできないが、どちらかと云えば、なかったと云う方が妥当と思う。従って『神仙伝』などに見える劉根は、後漢末の妖賊として権力者からは迫害されたけれども、民衆の間で信奉の対象として伝承された劉根の伝記資料と前漢異術の士として記録を止めていた劉根が混成されたものであると考えられるのではなからうか。この両「劉根」が、本々同じ「劉根」という名になっていたものを、葛洪が「柳根」・「劉根」と記し分けたのかどうかは明確ではないが、『抱朴子』内篇でしばしば神仙道術の士を、反社会的又は独善的存在ではなく、社会における有益な存在として、積極的に評価する傾向もあるところからすると、記し分けたと見ることもできよう。あるいは逆に范曄が、『劉根別伝』などの豊富な資料を本に、『搜神記』などに前漢の人とする劉根を歴史的状況が適合する後漢末の人と設定したという見方も可能ではある。要するに劉根の伝記資料には、前漢・後漢いずれの人としてもそれなりに納得できるような性格が存していたということであろう。このような資料の混乱によって、登場人物やその他の様々な異同を示す伝記が現出することになったものと思われる（資料の複雑なからみ合いは劉憑の伝の場合にも云える）。劉根という人物についての伝記がかなり豊富であったらしいことは、すでに掲げたような『劉根別伝』と称する断片で『神仙伝』にも『後漢書』にも見られない記載が諸類書に収められていることから推定される。先に引用していないものとして、例えば、『御

『御覧』卷七百二十引の『劉根別伝』には、「取七歳男齒女髮、与己頸垢合焼、服之、一歳則不知老、常為之、使老有少容也」とあり、『北堂書鈔』卷百四七引の『劉根墨子枕内記』には、「百花醜者密也」とあり、『御覧』卷八百五七引の『劉根墨子枕中記鈔』にも略同様の文が見えている。また『御覧』七百十七引『劉根別伝』には、「思形状、可以長生、以九寸明鏡照面熟視之、令自識己身形、常令不忘久、則身神不散、疾患不入、」とあり、『初学記』卷二十五には略同内容の記載を『劉振別伝』として引用している。ただ劉根についての伝記が相当古くからこれらに見られるような様々な素材を含んでいたものかどうか明確にはできないが、流伝の過程で様々な要素が付加され、あるいは登場人物にも異なったかたちのものが入れかえられて、各々の時や状況に適合する形式を具えていったものであろう。だから『後漢書』や『搜神記』の記載と一致しない部分が多いからとて、現本『神仙伝』における劉根の伝記が原本『神仙伝』の姿をとどめていないとは断定できないし、以上見て来たように、物語の一致する部分における異なった素材が各々指適できるからこそ、むしろ逆に現本『神仙伝』の劉根の記載が神仙の伝記らしい姿で原本『神仙伝』形式をよく保存しているとさえ云えるはずである。また、劉根という人物の伝記資料に多様性が認められることについて、道教史における彼の存在が、『神仙伝』や『後漢書』にうかがわれる以上に大きかったことも注目しておきたい。

なお、現本『神仙伝』の劉根伝に原本の姿が完全に残っているかどうかについては、多少疑問の余地がないわけではない。疑問の一は、『抱朴子』遐覽篇の、かの「劉君安」についての記載の後には、次のような一文が見える。

其法用藥用符、乃能令人飛行上下、隱淪無方、含笑即為婦人、蹙面即為老翁、踞地即為小兒、執杖即成林木、種物即生瓜果可食、¹⁷⁾画地為河、撮壤成山、坐致行厨、興雲起火、無所不作也、

現本『神仙伝』の劉根の項には、『墨子五行記』についても、上掲の文章と関わることについてもふれていないのである。もし葛洪が「劉君安」即ち「劉根」であるとの考えを持って、『神仙伝』の劉根を記述したなら、なぜ『抱朴子』内篇において明記した劉根と『墨子五行記』の関係を無視したのか明確に

できない。ところで『墨子枕中五行記』のこととこの『抱朴子』遐覽篇の記載と深い関連を持つかと思われる記載が、今本『神仙伝』巻八の「劉政」の伝記に次のように見える。

劉政者沛人也、……復治墨子五行記、……能變化隱形、……復能種五果、立使華実可食、坐致行厨、……又能吹氣為風、……以手指屋宇山陵壺器、便欲頽壞、復指之即還如故、又能生美女之形及作水火、……能嘘水興運、奮手起霧、聚土成山、刺地成洲、能忽老忽少、

この劉政をただちに劉根と結びつけることはできないが、『御覽』卷六百六三では、劉政は『道学伝』中の人物として引用している。『説争』の『神仙伝』では「沛国人也」と明記し、『仙苑編珠』巻上にはこれを「婁政」と表現し、『神仙伝』中の人物として記載する。劉政の伝記が本来『神仙伝』の中に存在したものかどうか、比較的古い類書に見えぬところから、疑問を残す。あるいは劉根の伝記資料の混同がある時点で起ったのかとも思われるが、今のところ結論が下せない。以上劉根伝前半の検討を終る。

以下今本『神仙伝』では、劉根の伝記全体の約半分にあたる後半は、『後漢書』には全く見えない。話は、府の椽たる王珍が劉根に仙道を学んだ時の事情を尋ね、根がかって韓衆から道を学んだ体験を語る内容となっている。ここでは『抱朴子』内篇の論述に合致する神仙得道の論が展開され、仙は学び得ること立派な師に就くべきことなど、葛洪の神仙論が集約されていることからして、彼の伝記記述上の創意の強く止められた部分と見ることができ¹⁸⁾る。ただし既に許容紙数が尽きたので、この部分は簡単に関連資料の指摘をするだけに止める。韓衆は『抱朴子』内篇金丹・仙薬などに見える韓終のことであろう。『神仙伝』には見えず、『御覽』卷八百九四には『列仙伝』中の人物とする。また良師に就くべきことについては『抱朴子』内篇勤求にくわしく、金丹では自己の仙学が左慈・葛玄・鄭隱の学統を継ぐものであると云う。得仙と命の関係については、弁問・勤求・塞難篇などに説く。また仙人の階級については、同じく『抱朴子』内篇論仙に、房中術の要は微旨・積滞などに見える。薬の必要性については金丹、三戸については微旨のそれぞれの篇にその説が見える。

〔註〕

- 1) 拙稿—葛洪『神仙伝』について(一)(二)—(『福岡女子短大紀要』八・九号)で論じた。
なお『神仙伝』の問題点については、福井康順氏「神仙伝考」(東方宗教創刊号)・「神仙伝考」・「神仙伝統考」(宗教研究131・137)・「葛氏道の研究」(東洋思想研究五)があり、小南一郎氏「神仙伝の復元」(入矢小川教授退休記念中国文学語学論集)や内山知也氏「仙伝の展開——「列仙伝」より「神仙伝」に至る(大東文化大紀要13)——等の論考がある。
- 2) 『後漢書集解』巻八二下校補は、除登・費長房・薊子訓・劉根などの伝記は、范曄の文らしからず、後人が附益したものだとし、その理由として、文中に、漢より後の郡県名が多く、計子勲と薊子訓の重出に気付かないなどをあげるが、范曄の手に成らぬことを積極的に立証する根拠とは云えない。
- 3) このような見方をうらざける著しく対照的な一例として、欒巴を掲げることができる。『後漢書』においては、彼は後漢末期の、道術を心得たうえ気骨ある有能な官僚としても手腕を発揮した人として、列伝四七に列せられているが、この彼が『神仙伝』巻五では、その道術の面のみが強調されて、神仙伝記中の人物とされてしまっている。葛洪が神仙のものとして選択したような伝記資料には、歴史記術者としての范曄には取りあげられないような性格のものが当然存在したことは本文に述べるとおりであろうし、一方神仙家としての葛洪に、資料を基にしての、彼独自の誇張表現の可能性もあつたであろうことを考えると、両書における人物像の異質性は自ずと納得されるであろう。
- 4) 彼が神仙論を展開する内篇を著わした理由は、現実の権力社会に対する疎外感から来る絶望に発して、自己の存在の主體的な確立を、現実の政治権力で構成された世界よりも優越する世界に求めたからである。葛洪にとっては、神仙存在は現実社会で固定化された人間の優劣とは無関係に、時間空間を越えて、自らなる絶対的な優位を確立した存在であり、また現実社会においても、権力者の力及ばぬ独自の優位に立つ存在である。この自覚は、当然、権力者やその存立を支えるヒエラルキーを否定する性格をあらわにするものである。この現実と社会を否定し、権力者の直接対立者となつては、葛洪の求める存在の優位は、先づ現実社会において確立不可能となるから、彼は一方では、神仙は決して無意味な又は反社会的な存在者ではなく、むしろ積極的に社会に奉仕し得る有意義な存在であることも同時に主張している。これは神仙論を擁護し、自己の主張を生かすための一種の擬態である。また現実社会での絶対的優位の確立を積極的に主張する意識から、従来特殊な師弟間で個人的信頼関係を極度に重んじて受け継がれて来た秘密的性格の強い神仙術を、万人に学び得るものとして論述公開して世に問い、特殊かつ超現実的な存在であつたものを、一般的学問対象であるとして披瀝するのである。即ち一般世間と断絶することによって成立した神仙学を一般世間の次元にひきだしたのである。またこのような主張が著述の形で表現し得たのは、この時代すでにこのような存在者、ある程度権力の論理の範疇に組み入れる状況が形成されていたからとも考えられる。

- 5) 『博物志』巻七に、「又云、王仲統云、甘始・左元放・東郭延年行成御婦人法云々」とあり、また「魏王所集方士名、上黨王真……陽城郗儉字孟節・廬江左慈字元放、右十六人、魏文帝東阿王仲長統所説、皆能斷穀不食、分形隱没、出入不由門戸、左慈能變形幻人、視聽厭刻鬼魅、皆此類也」とあり、また「又典論云、議郎李覃學郗儉辟穀服茯苓、飲水中寒泄痢、殆至殞命、……寺人嚴峻、就左慈學補導之術」と見える。また「文帝典論曰、陳思王辯道論云、世有方士、吾王悉招至之、甘陵有甘始、廬江有左慈、陽城有郗儉、……儉善辟穀、……然嘗試郗儉辟穀百日、躬与寝处、行步起居自若也、夫人不食七日、則死、而儉乃敢如、左慈善修房中之術、……王使郗孟節主領諸人」と云う。巻二には「魏方士甘陵甘始、廬江有左慈、陽城有郗儉、始能行氣導引、慈曉房中之術、儉善辟穀不食云々」とも見えている。
- 6) 今本『神仙伝』には郗儉（元節）の伝はない。ただ巻六孔元方・巻十王真の伝に登場するにすぎない。類書中にも郗儉を『神仙伝』中の人物とするものは見あたらないようである。
- 7) 前注⑤参照。特に『博物志』巻七の、曹操が郗儉を辟穀で試した話は、左慈伝④のi)との関連が深いように思われる。
- 8) この「呉主」は呉の孫権のことと思われるが、巻七の葛玄伝は「呉大帝」の表現を用い、左慈伝では「呉主」には「孫討逆」を付している。また巻六董奉伝では「呉先主」と見える。呼称の一定しないのは今本『神仙伝』の混乱の一証であろうか。なお『博物志』巻三には、「呉王膾余云々」と見えるが、介象伝のエピソードとの関連の考えられる断片である。『呉郡志』巻二九では「呉王孫権」と表記するという。因みにこの断片は、「呉王江行、食膾有余、棄於中流、化而為異魚、今魚中有呉王膾余者、長數寸、大者如筋、猶有膾形」となっている。『御覽』八百六三・八百八八・九百三六などにも略同内容のものが見えている。
- 9) 孫権は神仙道術の士を保護したといわれるが、孫策には干吉を迫害した話もあり、左慈伝には左慈をも害しようとしたエピソードが載せられている。エピソードのモチーフだけがその主人公を入れかえて創り出される可能性がいくらかあったことを想定しなければならまい。
- 10) 『漢武帝内伝』は問題も多く、疑問点も多いが、漢武帝時代の神仙譚に付された魯女生・封君達・薊子訓らの小伝は、左慈・葛玄らの神仙の学統を、武帝神仙譚に結びつけ、後漢時代の神仙方術の士をこれに吸収したもので、明らかにいわゆる葛氏道神仙学に連なる関係者によって編さんされた書物と考えられる。なお、小南一郎氏「『漢武帝内伝』の研究」があり、成果が期待される。（なおこの部分、道蔵では『漢武帝外伝』とする。）
- 11) 左慈兵解而不死
- 12) この劉君安は、淮南王劉安ともとれぬことはないかも知れぬが、『抱朴子』内篇祛惑には、「淮南王劉安」と明記されるから。やはりここは劉根字君安のことを云っているとする方が妥当であろう。

- 13) 錢大昕曰、方術一篇、如徐登趙炳蒞子訓左慈寿光侯及劉根事、皆見搜神記、彼記伝、根字君安、京兆長安人、漢成帝時、嵩山学道、而伝以為潁川人、似誤」と云う。
- 14) このような例として例えば、『後漢書』方術伝下の趙炳の場合がある。権力者から、衆を惑わす者と危険視されて殺されるが、「人為立祠室於永康、至今蚊蚋不能入也」と云う。また同伝上の高獲の場合、特に権力者から迫害を受けた記載は見えないが、生前の道術による様々の救民行為が慕われて、「石城人思之、共為立祠」と見える。農民から信奉されその記念碑が建てられた例は許揚の場合にも見られる。彼らに官人からの迫害が加えられないで、むしろ招かれる事実などが見えるのは、当時の処士優遇という状況とも関連し、後漢末の如き国家機構の危機が表面化する時期に至っていないからであろう。また道術の士が官人から迫害を受けた例としては、前注3)の樊巴伝にも見ることができる。巴が豫章太守であった時、「郡土多山川鬼怪、小人常破貴産以祈禱、巴素有道術、能役鬼神、乃悉毀壞房祀、翦理姦巫、於是妖異自消、百姓殆頗為懼終皆安之」とある。巴の処罰の対象は人を超えた妖怪の如く扱われているが、実はやはり権力側から妖賊視される者の一人であったろう。このエピソードは、権力者の側からの見方で記録されるから、農民が妖怪退治で助かったというような表現になっているだけである。
- 15) 嵇康「答難養生論」にも「劉根遐寝不食、仲都冬裸而体温」と見える。桓譚『新論』に、「元帝被病、広求方士、漢中送道士、王仲都至詔問云々」（『水経注』渭水・『芸文類聚』卷五・『初学記』卷三・『御覽』卷二二・三四・七百五七など引）とある。
- 16) 今本『神仙伝』卷十
- 17) 瓜種をまいてすぐ実がなった話は『搜神記』卷一徐光の項にも見える。
- 18) ただ『搜神記』では、「遇異人、授以祕訣、遂得仙」とあるから、この記載との関連表現ととれる。また『雲笈七籤』卷八十二には「劉根真人下三尸法」なる一文があり、『神仙伝』のこの部分の一部を抜き取った形で引用される。あるいは『神仙伝』より他にこのような記載が存在したのかも知れない。
- 19) 『神仙伝』中に葛洪の神仙論の折り込まれるものは多数あるが、主なものとしては、老子・彭祖・劉安・陰長生の伝などがある。

(中国古代中世思想史助教授)

A Study of *Shen hsien chuan* (神仙伝)
—Its Difference from 'fan shu chuan' (方術伝) in
Hou han shu, (後漢書) with Special Reference
to Zuo-Ci (左慈) and Liu-Gen (劉根)—

Takao SHIMOMI

Go-hong, (葛洪) a Chinese thinker in the 4th century, is well known

as the author of *Bao pu zi*, (抱朴子) in the 'nei pien' (内篇) of which he argues that man can learn to be a hermit, adducing a lot of valuable materials in the history of Taoism. Go-hong is also the author of *Shen hsien chuan*, which records the lives of successive hermits in the manner of history and aims to demonstrate the existence of hermits. This book, developed from the 'nei pien' of his *Bao pu zi*, throws important sidelights on Go-hong's ideas. The fact is, however, that, collated with fragmentary quotations from it in the other books, it is doubtful in many respects whether the *Shen hsien chuan* available today is the same as Go-hong's original work. The present study attempts, through a critical comparison of the biographies of Zuo-Ci and Liu-Gen in *Hou han shu* compiled by Fan Ye (范曄) (398—445) and other materials on the one hand and the popular edition of *Shen hsien chuan* on the other, to consider what the original work was like and what bearing it has upon Go-hong's ideas.