

薊子訓の伝記

下 見 隆 雄

(はじめに)

本稿は、原本『神仙傳』における、薊子訓伝の様子を明らかにしてみようとするものである。薊子訓は、後漢時代末から三國時代にかけて生きてと思われる方術者である。『後漢書』列伝72下に、その伝が見える。また今本『神仙傳』巻五にも、彼の伝が載せられているが、『後漢書』記載のものとはいささか趣を異にする。両者の異同は、歴史を記述しようとする者と、様々な資料に神仙思想を混入して、特殊な神仙伝記にまとめあげようとする者との記述意識ないしは態度の異なりによるものである。このことは前稿¹⁾で述べたことと変わらない。ところで道藏に『漢武帝外傳』²⁾の一書³⁾を収め、今本『神仙傳』中の神仙たちの伝記に近似した記載を見ることが出来る。この『外傳』は、少くとも唐代初期には成立していたと思われるから、ここに登場する神仙たちの伝記は、原本『神仙傳』のそれに極めて近い姿⁴⁾を止めていると相像することができるのではなかろうか。薊子訓伝の場合も、(『外傳』と比較してみると)、今本『神仙傳』に見える神仙伝記のほとんどが、原本におけるその面目を失なわない内容を具えている一例と見ることは前稿の左慈・劉根の場合と変わらないが、薊子訓伝ではやや疑問の生じる部分もある。そこで、今本に、原本には記載されていなかったと思われる部分も含まれている一例として薊子訓伝を取り上げ、考察してみる。以下、『後漢書』との比較、『漢武帝外傳』との比較の順に述べていく。

(1)

今本『神仙傳』巻五の末尾に薊子訓の伝記が載せられ、内容は以下の如くなっている。便宜上、内容を(イ)(ロ)(ハ)と区分する。

- (イ) 薊子訓者、齊人也、少嘗仕州郡、拳孝廉、除郎中、又從軍、除駙馬都尉、人莫知其有道、在鄉里時、唯信信讓、與人從事、如此三百余年、顔色不老、人怪之、好事者追隨之、不見其所常服藥物也、性好清澹、常間居誦易、小小作文、皆有意義、
- (ロ) 見比屋抱嬰兒、訓求抱之、失手墮地、兒即死、隣家素尊敬子訓、不敢有悲哀之色、乃埋瘞之、後二十余日、子訓往問之曰、復思兒否、隣曰、小兒相命應不合成人、死已積日、不能復思也、子訓因出外、抱兒還其家、其家謂是死不敢受、子訓曰、但取之無苦、故是汝本兒也、兒識其母、見而欣笑、欲母取之抱、猶疑不信、子訓既去、夫婦共往視所埋兒、棺中唯有一泥兒、長六七寸、此兒遂得長成、
- (ハ) 諸老人鬚髮畢白者、子訓但与之对座共語、宿昔之間、明且皆黑矣、京師貴人聞之、莫不虚心謁見、無緣致之、有年少与子訓隣居為太学生、諸貴人作計、共呼太学生謂之曰、子勤苦讀書、欲規富貴、但召得子訓來、使汝可不勞而得矣、生許諾、便婦事子訓、灑掃供侍左右、數百日、子訓知意、謂生曰、卿非學道、焉能如此、生尚諱之、子訓曰、汝何不以實对、妄為虛飾、吾已知卿意、諸貴人欲見我、我豈以一行之勞而使卿不獲榮位乎、汝可還京、吾某日当往、生甚喜、辭至京、与諸貴人具說、某日子訓当到、至期未發、生父母來詣子訓、子訓曰、汝恐吾忘、使汝兒失信不仕耶、吾今食後即發、半日乃行二千里、既至、生急往揮迎子訓、尚問誰欲見我、生曰、欲見先生者甚多、不敢枉屈、但知先生所至、当自来也、子訓曰、吾千里不倦、豈惜寸步乎、欲見者、語之、令各絕賓客、吾明日当各詣宅、生如言告諸貴人、各自絕客洒掃、至時、子訓果來、凡二十三家各有一子訓、諸朝士各謂子訓先到其家、明朝至朝、各問子訓何時到宅、二十三人所見皆同、是所服飾顔貌無異、唯所言話、随主人意答、乃不同也、京師大驚異、其神變如此、諸貴人並欲詣子訓、子訓謂生曰、諸貴人謂我重墮八彩、故欲見我、今見我矣、我亦無所能論道、吾去矣、適出門、諸貴人冠蓋塞道而來、生具言適去矣、東陌上乘騾者是也、各走馬逐之、不及、如此半日、相去常一里許、終不能及、遂各罷還、
- (ニ) 子訓至陳公家言曰、吾明日中時当去、陳公問遠近行乎、曰、不復更還也、陳

公以葛布单衣一送之、至時、子訓乃死、屍僵手足交胸上、不可得伸、状如屈鉄、屍作五香之芳氣、達于巷陌、其氣甚異、乃殮之棺中、未得出、棺中噏然作雷霆之音、光照宅宇、坐人頓伏良久、視其棺蓋乃分裂、飛于空中、棺中無人、但遺一隻履而已、須臾間陌上有人馬簫鼓之聲、徑東而去、乃不復見子訓、去後、陌上数十里、芳香百余日不歇也、

次に、『後漢書』方術伝の薊子訓伝を、『神仙傳』に比較する便宜上、以下の如くに区分してみる。

- (イ) 薊子訓者、不知所由来也、建安中、客在濟陰宛句、有神異之道、
- (ロ) 嘗抱隣家嬰兒、故失手墮地而死、其父母驚号怨痛、不可忍聞、而子訓唯謝以過誤、終無他說、遂埋藏之、後月余、子訓乃抱児婦焉、父母大恐、曰、死生異路、雖思我児、乞不用復見也、児識父母、軒渠笑悅、欲往就之、母不覺攬取、乃実児也、雖大喜慶、心猶有疑、乃窺發視死児、但見衣被、方乃信焉、
- (ハ) 於是子訓流名京師、士大夫皆承風向慕之、後乃駕驢車、与諸生俱詣許下、道過滎陽、止主人舍、而所駕之驢忽然卒僵、蛆蟲流出、主遽白之、子訓曰、乃爾乎、方安坐飯、食畢、徐出、以杖扣之、驢声奮起、行步如初、即復進道、其追逐觀者、常有千数、既到京師、公卿以下候之者、坐上恒数百人、皆為設酒脯、終日不置、後因遁去、遂不知所止、

(ニ) 初去之日、唯見白雲騰起、從旦至暮、如是数十处、時有百歲翁、自說童児時、見子訓売藥於會稽市、顔色不異於今、後人復於長安東霸城見之、与一老公共摩挲銅人、相謂曰、適見鑄此、已近五百歲矣、顧視、見人而去、猶駕昔所乘驢車也、見者呼之曰、薊先生小住、並行応之、視若遲除、而走馬不及、於是而絶、

(イ)では、その出自を齊とするに対し、(ロ)は、「不知所由来也」とし、「建安中、客在濟陰宛句」という。『搜神記』巻一に見える薊子訓の項にも、「不知所從來」とする。(イ)では歴官のことや性格についてふれるが、(ロ)にはこれが一切ない。葛洪に本として依るところがあったのかどうか判じかねるが、本来、子訓のような人物の伝は、一般には好事的ないくつかの記録は残っていても、特に出自や歴官のことについての事実や記録はないと見るのが妥当で、葛洪が『神仙傳』中の人物の異術の力や奇行に実在感を盛り込む意図のもとに、歴史記述の書に

見えるような出自や歴官の記述を作為付加したと考えるべきであろう。従って実在した子訓に関する資料は、むしろ『後漢書』に記される様な内容であったと思われる。

(甲)と(乙)とは略同内容であるが、児を失なった時の両親の態度が異なる。(甲)では、児への親の情も絶ち切れる程に子訓が尊敬されている様に描かれ、両親は冷静であるが、(乙)では、怨痛の情激しく描かれ、むしろ人の親としての自然の姿が感じられる。この異なりは、(甲)が神仙としての子訓像を強調せんとして、独自の作為をなした為であると考えられる。なおこの部分は『搜神記』には見えない。

(丙)は、京師にまで名の知られた子訓に会いたがる貴人たちが、画策をめぐらす話を中心に、隠没の術による、常識を越えた足の速さと、その分形術の驚異を伝える話である。『博物志』巻七、魏王が集めた方士名の中に、薊子訓の名が見え、「右十六人、魏文帝・東阿王・仲長統所説、皆能断穀不食、分形隠没、出入不由門戸云々」とあり、また『抱朴子』内篇地眞に、「守玄一并思、其身分爲三人、三人已見、又転益之、可至数十人、皆如己身、隠之顯之、皆自有口訣、此所謂分形之道、左君及薊子訓葛仙公所以能一日至数十处、及有客、座上有一主人、与客語門中、又有一主人迎客、而水側又有一主人投釣、賓不能別何者真主人也」とあるから、子訓が左慈や葛玄と同系統の異術者として把握され、特にその隠没や分形の術に優れた超能力者として知られていたことが相像される。葛洪は金丹篇で、左慈—葛玄—鄭隱には秘術の師授関係があったと述べるが、これらと薊子訓が結びつけられることはない。後述の『漢武帝外傳』の如く、薊子訓—左慈—葛玄を結びつける見方は葛洪以後の発想であろう。ただし地眞篇の記載に見える様に、同系統の異術者とする見方が、後世、『外傳』のような結びつけを生む可能性はあろう。このことはともかく、子訓が、今本『神仙傳』巻五の左慈や巻七の葛玄の伝にも見える様な分形術を心得ていたこと、隠没術に優れていたといういくつかのエピソードは、葛洪以前から存在したであろう。次の(丁)との対比でわかるように、葛洪は薊子訓に関する原資料に、彼独得の脚色を施したに違いない。

次に、(㉔)との対比を試みる。話の内容は、旅の途中、死んだ驢を生き返らせたこと。京師においていつも数百人の公卿に接待をしたが、酒脯は尽きなかったこと。その後姿を隠したことなどである。(㉕)との異質性が著るしく、沈欽韓はその『後漢書疏証』巻九において、前引『抱朴子』地眞の文を証として、『神仙傳』の話の方を重視し、「范書所記、非実録也」と決めつけている。しかしこれは伝記資料の特殊性や、これを扱う者の独特の意識を考慮に入れない誤まった判断である。まず実禄か否かを考える時、伝承された資料に余分の筆を入れて誇張することを、むしろためらうはずの、歴史記述としての范書の立場の方が、いっそう実禄に近いものを示し得ることになるであろう。逆に葛洪の側では、神仙の存在を強調するために、神仙家としての特殊な意識が、伝承資料を改変することは十分あり得ることで、先の(㉑)(㉒)においてもこのことは明確にできよう。この「方術傳」の後文に、「甘始元放延年、皆為操所禄、問其術而行之」とあり、また「王眞郝孟節……曹操使(郝孟節)領諸方士焉」とある。さらに、『三國志』巻二十九華佗伝の裴注や『廣弘明集』巻五に見える『辯道論』に、「世有方士、吾王悉所招致、……卒所以集之於魏国者、誠恐斯人之徒、接姦宄以欺衆、行妖匿以惑民云々」とある様に、曹操自身が方術に多少の興味を抱くと同時に、政治権力の統一に支障を来たす恐れを包含する異術の士を、一処に集め監理すべく召致しようとした。しかし彼らが実際にはその様な環境に妥協できなかったことは、前稿に取りあげた左慈伝の場合に明らかである。この(㉔)に見える「与諸生俱詣許下」や「後因遁去」などは、如上の事実に基く伝承資料によると考えて良いと思う。この観点に立てば、(㉕)は子訓の隠没・分形の術を強調せんがため、恐らく原資料を基に、子訓・太学生とその親・京師の貴人を登場人物にして、特殊なストーリーを創作したのだと見る事ができるであろう。また『搜神記』巻一に見える薊子訓の話も、(㉔)との関連が緊密で、「東漢時、到洛陽、見公卿数十处、皆持斗酒片脯候曰、遠来無所有示致微意、坐上数百人飲啖、終日不尽、去後、皆見白雲起、從旦至暮」とある。ただここでは、子訓は手みやげを持って公卿数十処を訪問したことになっていて、これは(㉕)の、一度に二十三家に現われた話の土台にされていると想像されるが、(㉔)

では、公卿の方から子訓を訪ね、酒脯の接待を受けたことになっている異なりが認められるものの、やはり(㊦)と『搜神記』との関連性の方が深く、范曄の方にこそむしろ依るべき資料が在在していたこと、その資料に必要以上の脚色を施してはいないことを物語るものであろう。

それでは、『後漢書』よりも先に成立していたはずの『神仙傳』の子訓の伝記を資料とすることもできたと想定すると、なぜ范曄はこれを無視したのか。范曄が見ることのできた『神仙傳』の子訓伝は、今本に見えるものとは別のスタイルだったのではないかなど、すでに左慈や劉根伝の場合と同じ疑問がわき起るのである。そしてこれらの疑問は、いかにも今本『神仙傳』の記載が、『後漢書』よりも後に、唐代の雰囲気の中で捏造された、価値の低い資料と軽視される根拠を有利に支えそうでもある。しかし左慈伝の場合にも考察した様に、范曄が『神仙傳』を素材としたという積極的証拠は無く、むしろ見なかったとさえ考えても良い程で、逆に見たと仮定したところで、歴史を記述する立場に在るものとして、他の資料と比較しても、とうてい『神仙傳』の資料を取ることではできなかったと考えるのが妥当というものである。

『神仙傳』の話は、史料としての価値を『後漢書』に比すれば、確かに低いと云わざるを得ない。しかしこのことは、葛洪の神仙思想を支える資料としての価値を、少しも低めるものではない。葛洪と范曄との記述意識の異質性を考慮に入れるなら、(㊦)と(㊧)との間に隔たりが生じるのは当然であるし、逆にこのことが、(㊦)が葛洪の原本『神仙傳』にも、あまり異ならない姿で収められていたと想定することを許容しそうである。

葛氏も范氏も、実はあまり異ならない素材に依ったと仮定し、一方的に(㊦)と(㊧)との異質性のみを指摘するのではなく、両者の類似点に注目してみるとどうであろうか。

先ず、両者ともに京師における子訓の活躍を骨子にしていること、公卿たちに注目され、彼らの意に沿う対応を為し終えた子訓は姿をくらます。葛洪の手にした子訓の逸話資料が『後漢書』のものと同じであったかどうかは断言できないが、前述の様に、(㊦)も、(㊧)と著るしくは懸絶しない資料に、神仙家として

の葛洪が彼独特の脚色を施したものと考えるべきであろう。例えば、子訓の隠没や分形の術を強調するため、これも前述の通り、子訓・太学生とその親・貴人を登場人物として設定し、子訓の人間性やその術力の驚異を伝える一つの物語に創りあげたのである。また、(ㄨ)に見える死驢を蘇生させる話などは、既に(ㄨ)で死者を蘇生させた話を提示した以上、ここでとりあげる必要はないわけである。(ㄨ)に見える、尽きない酒脯の話に関するものが、(ㄨ)には見えないが、一度に二十三人の子訓が各所にあられた分形術の驚異を述べるに、この話は不要であったのかも知れない。後述する『漢武帝外傳』では、「各々答对不同………于是遠近大驚」とあり、「……」の部分に、「主人並為設酒食之具以餉子訓、皆家家尽礼飲食之」の一文を挿入しているが、これが(ㄨ)や『搜神記』の話に幾分か類似性を持つ一文であるにしても、『外傳』がこの一文をここに持ち込んだことは必ずしも効果的ではない。いかにも付け足して唐突の感が強い。やはり原本では(ㄨ)にこれに関する話はなかった証ではあるまいか。なお『外傳』のこの部分は、後に再び取りあげる。ついでながら(ㄨ)に酒脯の話を加えないのは、左慈の場合にも同類の話が見えるから、ここで特に子訓像を浮彫にするほど効果的な表現を捻出できないために切り捨てたのだと想像することもできる。

以上(ㄨ)と(ㄨ)は、異同が激しいが、それは葛洪の創作の力が最も強く出ている個所だからで、(ㄨ)よりも後に成立した証とはならない。以上(ㄨ)を形成する葛洪の意識やその対象となった素材などもあわせ検討した。

(ㄨ)について、(ㄨ)との一致はほとんど無い。『後漢書』薊子訓伝の後の方に、計子勲なる者の略伝が見え、「不知何郡人、皆謂数百歳、行来於人間、一旦、忽言日中当死、主人与之葛衣、子勲服而正寝、至日中果死」とある。これが(ㄨ)との類似度の高いことは明瞭である。また『太平御覧』卷六百九十一引の仲長統『昌言』に、「薊子訓、不知何郡人、到陳公舍、自云、今日当死、陳公与一着单衣、於是入室寝、日中果死」とあり、考証学者⁷⁾の指摘する通り、計子勲は即ち薊子訓と結びつけざるを得ないかも知れぬ。しかし「昌言」を見たはずの范曄が、何故計子勲を別人と把握したのであろうか、范曄の時に既に『昌言』の

この部分は逸文になっていたのであろうか、そうすれば、『後漢書』が計子勲を別人としたのもうなずけるとしても、『隋書經籍志』に、「仲長子昌言十二卷⁸⁾」とあり、逸文と考えるには難がありそうである。また例え、なお逸文であったと断定した場合、それでは『太平御覽』が何如なる手段でこの『昌言』のこの部分を見得たのか理解できない。要するに『御覽』引の『昌言』をもって『後漢書』を誤れるもの、計子勲即ち薊子訓と断定してしまうのはいささか問題が有りはしないかと思うのである。『搜神記』巻一の薊子訓の項にも、『後漢書』計子勲の伝に相当する部分は見えないところからして、范曄の誤りと判断するよりも、范曄の時点では、薊子訓と計子勲とは別人の伝として伝えられていたと判断すべきではあるまいか。そこで次に、(二)が今本『神仙傳』にあることをどう取扱うかという問題である。『抱朴子』至理には、「仲長公理者、才達之士也、著昌言、亦論行氣可以不飢不病云」とあるから、葛洪は『昌言』を見ていると考えられ、『御覽』引の『昌言』の彼の部分が、真に存在していたものとするれば、葛洪が(二)を記述したと断定することは無理ではない。ところが、かの『昌言』の一文については前述のような難を含む上、道藏海字号に収める『漢武帝外傳』に見える薊子訓伝は、異同が指摘できるものの、ほとんどは今本『神仙傳』と一致するにもかかわらず、この(二)の部分だけは見えない。勿論『外傳』の薊子訓伝を、『神仙傳』以前の成立とは考え難いが、この書に(二)が見えないということは、原本『神仙傳』においても、(二)が記載されなかったと云うことの証ではあるまいか。なおこのことは後述の中で明らかにしたい。

それでは原本『神仙傳』の薊子訓伝は、(四)で終わっていたのであろうか。明言はできないにしても、恐らく子訓が世人の目前から姿を消す不思議と驚異を語る数語が、(四)の部分に独得な創作性を混えて、記載されていたであろうとは推定できる。

なお、原本『神仙傳』の素材が『後漢書』の素材としたものに近かったと考えるなら、(四)における「已近五百歳矣」のような内容は、(イ)における「三百余年、顔色不老」のあたりの素材として用いられているであろうし、(四)の「視若遲徐、而走馬不及、於是而絶」は、(ハ)における「各走馬逐之、不及云々」の中

に吸収されていると見得る。驢と騾の違いはあるものの、(ハ)や(カ)の、驢に乗る子訓の習性は、(ハ)の「東陌上乘騾者是也」として用いられているであろう。

以上『神仙伝』・『後漢書』に見える薊子訓伝は、細かな部分においては、異同が著しいが、著述する者の立場の異なりに依って、各々異なる伝記の形にまとめあげられたものであって、今本『神仙傳』に見える子訓の伝すべてが、『後漢書』よりも後に成立したとは云えず、今本中には、原本の面目が十分生きた体裁を具えていると推定できることは、先に論じた左慈や劉根の伝記の場合と同様である。なお『神仙傳』薊子訓伝が素材としたものは、やはり范曄が『後漢書』薊子訓伝に示す様な体裁を遠く離れていたものではなかったと思う。葛洪は、神仙家としての立場に立って、その文学的文筆の能力を發揮し、これらの素材を基に、読む者の好奇と超現実への願望を納得せしめ、同時に、神仙に対して批判的な態度を持する者の、現実的にして冷静な疑念を麻痺させるべく、彼独得の信念を混えた工夫と脚色とを加えて、神仙伝記として作りあげたのである。これがもとの素材との間に距離を生じ、いずれかが誤伝と見られたり、また例え魏晋時代の雰囲気の中で作られたものとは考え難いと思われる様な結果になっても無理からぬことであろう。従ってまた、一般に語り伝えられ書き残された薊子訓に関する資料を、現実的な観点に立って、冷静に資料選択をしたはずの范曄の記載との間に、結び付け得ない程の距離が生じてしまったのも当然である。『神仙傳』と『後漢書』における、同一人の伝記の異同の理由は、以上の如く考えるべきであろう。

次にいささか『漢武帝外傳』の性格を検討し、そこに見える薊子訓伝と今本『神仙傳』のそれとの比較を通じて、今本『神仙傳』における、特に(ニ)の問題点を整理してみる。

(2)

道藏海字号・洞真部記傳類に、『漢武帝外傳』なる一書があり、ここに見える薊子訓伝は、大略今本『神仙傳』に見える薊子訓伝と同じである。しかし細かく検討していくと、かなり異なる性格を具えていることがわかる。そして

『外傳』中における薊子訓の存在がきわめて特殊であることも判明する。

先ず全体的に見て、(イ)(ロ)に各々対応する部分は認められるが、(ニ)と対応する部分は全く認められない。

(イ)に対応する部分には、初めに、「薊遼字子訓」という目新しい字句が加えられ、李少君と同邑の出身であるとしている。また、(イ)「又從軍、拜駙馬都尉」の下には、「晚悟治世俗綜理官無益于年命也、乃從少君、学治病作医法、漸久、見少君有不死之道、遂以弟子之礼、事少君而師焉、少君亦以子訓用心専、知可成就、漸漸告之以道家事、因教令胎息胎食住年止白之法、行之二百余年、顔色不老」という一節がある。ただしこの「行之二百余年、顔色不老」という結び方は、(イ)では、「除駙馬都尉」に続いて、「人莫知其有道、在郷里時、唯行信讓、与人從事」とあるこの後に、「如此三百余年、顔色不老」と結んでいく。(イ)と『外傳』との文の比較をしてみると、前後の組替えや異質の文が目につく。『外傳』では、(イ)の、「好事者、追随之、不見其所常服藥物也」の部分は省かれている。

又、(イ)の「皆有意義」は同様で、『外傳』は、この次に、「少君晚又授子訓無常子大幻化之術、按事施行、皆効」という一節を加えている。この部分におけるこれら(イ)には見えない挿入文は、子訓と李少君との間に、師弟関係があることを、(イ)の記載を用いて述べるためのもので、(イ)の文句の入れ替えなどが起るのも、『外傳』作者の意図を、『神仙傳』薊子訓伝の中になんとか合流させようとする強引さからくるものである。それは作者が、葛洪の神仙思想のわくの内で、葛洪の示した神仙学に威厳を持たせようと画策する者であったことを物語るものであろう。従って『外傳』のこのあたりに、『神仙傳』の強い影響力があることを示すことは否定できないであろう。

(ロ)に対応する部分は、ほとんど(ロ)に一致しており、(イ)との対比で見られた様な意図的な挿入文は見られない。むしろ(ロ)の表現を幾分か省略さえしている。例えば(ロ)における、児の死後訪問した子訓と親との間の問答の部分などは、「而埋之、謂此児命応不成人、行已積日、転不能復思之、子訓因還外」の如く省略が目立っている。全体的に見て、(ロ)の記載に比して、出来事や人物の叙述

は粗雑であり、話の進行上この部分を全部削り取ることができないこと、また『神仙傳』の体裁を無視できないことなどの理由のために、一応ここに連ね記したものと受け取れる。従って伝全体から見ると、この部分の話の重要性はさ程に深刻に考慮されていたかどうか疑問である。作者の意図したらしい李少君との関係も、後世への秘術伝授のことも、この部分では語られてはいないのである。『神仙傳』の持つ神仙伝記の威厳を無視しては、薊子訓についての深遠なる事実を語ろうとする場合、説得力に欠けることをよく知った者の筆になるものと想像される。従って、神仙秘術の伝授の過程を示さんと意図とは直接結びつかないようなこの部分が、やはり削られていないところからしても、『外傳』の子訓の伝は、原本『神仙傳』の子訓伝の体裁を高度に尊重していると受取って良からうから、後述の如く『外傳』に(㉔)に対応する部分が全く見当たらないことの意味も、ここの対比において、重要な意味を持って来るであろう。

(㉔)に対応する部分は、(㉓)に比してむしろ叙述が細かくなっている。例えば、(㉓)の「明且皆黒矣」は「則明且皆髮黒矣」となり、さらにこの下には、(㉔)には見えないところの「亦無所施為、為黒、可期一年、二百日也、亦復有不使人髮黒者、蓋神幻之大變者也」という文が加えられている。又(㉓)の「至期、未発、生父母來詣子訓、子訓曰、汝恐吾忘、使汝兒失信不仕耶、吾今食後即発、半日、乃行二千里」は、「到期日、子訓未行、書生父母憂之、往視子訓、子訓曰、恐我不行邪、不使卿兒失信、当発以食時去所居、書生父母相謂曰、薊先生雖不如期至、要是往也、定後日、書生歸、推計之、子訓以其日中時、到京師、是不能、半日行千余里」の如く叙述が細かくなり、やはり(㉔)には見えない文が加えられている。また、(㉓)の「唯所言語、隨主人意答、乃不同也、京師大驚異」に対応する部分は、「而論說隨主人諮問、各各答對不同耳、主人並為設酒食之具以餉子訓、皆家家尽礼飲食之、于是遠近大驚」の如く、叙述にも微妙な改変を施し、酒食を設け云々の一文が加わっている。これは(㉔)の「皆為設酒脯、終日不匱」や、『搜神記』の「皆持斗酒片脯侯之、曰、遠來無所有示致微意、坐上数百人飲啖、終日不尽」などと同一資料に基くものが異なり記述され挿入された

ものと考えられよう。これに関連したことは(1)にも述べた。ただ、これで『外傳』におけるこのあたりの文脈がスムーズにつながっているかと云えば、必ずしもそうは云えない、『神仙傳』以外の資料を意識しすぎて、かえって乱れを生じていると云えるであろう。なお蛇足ながら、『後漢書』左慈伝にも、酒脯をもって士大夫従者百許人に接待をした話が見え、『神仙傳』左慈伝にも類似の話が見えている。

以上(1)に対応する『外傳』のこの部分も、やはり(1)を基にして整えまとめられた可能性が強い、上に対比した部分以外にも、文字の異同する個所が多数指摘できるが、(1)に見える叙述で、これを省略したと思われる様な個所は見受けられない。これらの特徴に注目すると、『漢武帝外傳』における薊子訓の伝は、『神仙傳』のそれを土台にして作られたものであり、従って云うまでもなく、時代的にも後で作られたものであると判断しなければなるまい。そしてその成立時期は後述する様に唐以前であると推定して良いであろう。かく考察する時、気になるのは、(2)に対応する部分が、『外傳』には全く見えないことである。これは既に指摘した如く、原本『神仙傳』には、(2)の部分は記載されていなかったことの証左となりはしないだろうか。このことを考察するために、以下しばらく『外傳』の性格にふれ、その神仙伝記の特質を明らかにしてみよう。

道藏海字号には、『外傳』の前に、『漢武帝内傳』収められ、漢の武帝が西王母から五嶽眞形圖を、上元夫人から五帝六甲靈飛等十二事の二書を授けられるが、訓戒を守ることができず、火災で焼失する。しかし武帝はこれ以前に、眞形圖を董仲舒に、十二事を李少君に各々伝授していたというものである。『外傳』はこの話を受けて、この両秘書の伝授の過程が、神仙伝記を列して語られている。『内傳』・『外傳』の関係やその成立については明確にし難い点が多いが、私は両書の成立は一時に一人の手によるものとは考え難いと思う。また従来指摘される様に、葛洪以前ではあるまい。これらのことはひとまず置いて、『外傳』の内容・構成などに注目してみたい。

内容的に『外傳』は二分できそうである。前半は、武帝が東方朔に十州の所

在を尋ねたことを記し、『十州記』の文を抜き出したものと思われる部分に初まり、次に武帝と鈞弋夫人との出会い、泰山での稷邱君との出会いが述べられ、武帝は仙去した淮南王の方書を取めたが、満足のいく験は得られなかったこと、次に李少翁を招いたが、後これを誅した話が列せられ、東方朔のエピソードが陳ねられ、公孫卿から仙去の話聞くことが語られる。前半はここまでで、これに続く後半は、やや性格を異にする。即ち、魯女生・封君達・李少君・尹軌・薊子訓・王眞・劉京の各神仙の伝記が列せられ、神仙秘術の伝授を語る場所に意図が在る様に見受けられる。

魯女生の伝は、今本『神仙傳』巻十に見える魯女生伝に略同内容で、嵩高山で、神人から、武帝が西王母から授かったと同文の、五嶽眞形圖を授けられたことが述べられ、『神仙傳』には見えない五嶽圖の伝授が付け加えられる。李少君・董仲舒・魯女生が各々五嶽圖を得て、仲舒は欒巴に、魯女生の側では薊子訓—封君達—左元放と受け継がれていったと云う。これは『内傳』では、李少君は五帝靈飛を董仲舒が五嶽圖を各々授かったと云うのと異なる。しかしこの魯女生伝の役割は、『内傳』に発するの二秘術が魯女生以下の神仙に師授されることを説くために置かれたもので、従って『内傳』との強引な結び付けに依ることを露呈するものではあるまいか。またそれ故、魯女生への神格化の意図も露に、『神仙傳』には見えない文句が挿入されてしまったのである。

封君達伝も、『神仙傳』巻十の封衡の伝を基に、余分の文章でこれを修飾して、五嶽圖の説明を混えて、その師授の過程を述べる。魯女生—封君達—左元放—葛孝先と伝えられたと云うが、ここには肝心の薊子訓の名が落ちてしまっている。『神仙傳』に魯女生—封君達の関係を明確にしているため、薊子訓を中間に置く操作が成功しなかったものと思われる。その為、魯女生伝との連絡もうまくいかなくなっている。既存の資料の重みにおさえられて、十分に作者の意図を主張し得なかった結果であると思われる。

李少君伝では、李少君が武帝から五帝六甲左右靈飛の書を授けられ、後にこれを東郭延に伝え、少君と同郷の薊子訓に神丹飛元の方と崑崙神州眞形を授ける。ここも『神仙傳』巻六の李少君伝に修飾を加えたものと思われる。

東郭延伝は、今本『神仙傳』巻十に見える略伝に比するとやや長文である。あるいは原本『神仙傳』における東郭延伝の姿を推定できる資料となり得るかと思うが、李少君との結び付けや、神仙秘術の授受に関する部分は、やはり『外傳』作者の付け足しであろう。六甲靈飛が李少君—東郭延—尹軌と授受されたこと、李少君からは、さらに遯虚招真十二事も授かったこと、東郭延は尹軌に神丹方も伝えたと云う。

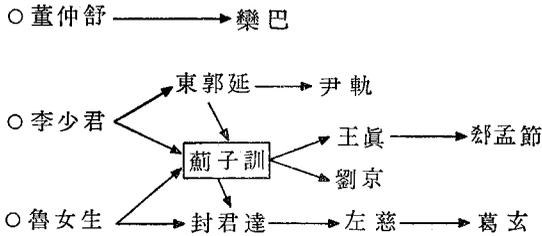
尹軌伝は今本『神仙傳』巻九に見えるものの方がはるかに長文である。『外傳』はきわめて簡略に、李少君の勅により、東郭延が靈飛術を薊子訓に伝え、子訓はまた神丹經も授けられたと述べる。尹軌伝はむしろ東郭延の伝に含まれていたものごとくで、次の薊子訓伝を導くに付け足された感が強く、一人の伝記と考えるには短かすぎる様である。その上、いくらか脱文もあるやに受け取れる。ただ尹軌が晉の元熙元年（A D 419）に、太和山中に入ったという記載が、『外傳』のこのあたりの成立を考察する上で注目される。

薊子訓伝では、李少君との関係を強調して、『神仙傳』の薊子訓伝に依りつつ、子訓の人物像を浮かびあがらせようとしており、弟子達への秘伝の伝授のことは、前後の伝記に託している。

王眞伝では、王眞が薊子訓に師事したこと、鄭孟節が王眞に師事したことが述べられ、今本『神仙傳』巻十のものよりはるかに長文である。

劉京伝は、今本『神仙傳』巻十に見える内容を骨子にしていると思われるが、薊子訓に師事して、五帝靈飛の術、神仙十州眞形秘要を授けられたと云う。

以上『外傳』において、特に後半の神仙伝記の性格を大まかに検討したが、以下その神仙秘術の伝授の系統ないしは師弟関係について、全体的に考察してみよう。先ず、五嶽圖は、李少君・董仲舒に伝えられ、董仲舒—欒巴の一派と、魯女生—薊子訓—封君達—左慈—葛玄の両派に分かれ伝えられている。又、靈飛術は、武帝—李少君—東郭延—尹軌・薊子訓—王眞・劉京の如く伝えられたことになっている。また諸秘術の伝授をひっくるめて、その師弟関係によって、それぞれの神仙を列してみると、



の如くなる。これに依ると、『外傳』後半における神仙伝記のうち、薊子訓は特殊な位置に在ることがわかる。即ち、『外傳』後半は、武帝より出でた五嶽圖と靈飛術の伝授過程を示すこととその意図があるらしいが、全ての秘術は、伝授されて薊子訓に集まり、薊子訓から後の神仙に受け継がれていくことを説く形になっている。この後半における神仙の中心的人物は、薊子訓とされているのである。さて薊子訓を神仙の中心的存在と定めている点に注目して、この『外傳』が、いつ頃、いかなる人の手に成るものかという問題にうつらねばならない。五嶽圖伝授の末に、葛玄の名が見えるところから(封君達伝)、当然その姪孫に当たる葛洪とその作者との関係に密接なものが有りはしないかと想像され、又、五嶽圖の重要性については、『抱朴子』にも強調する¹³⁾ところであり、その上、『外傳』に見える神仙伝記がほとんど今本『神仙傳』にも見える神仙伝記に立脚した内容であることから、『外傳』と葛洪ないしは『神仙傳』との何らかの関係が予想されるのも無理はない。しかし『外傳』後半が、薊子訓を秘術伝授の重要な存在としている点に注目して、以上のことと照合するとき、上の様な予想は必ずしも当たっているとは云えなくなる。しかるになお、五嶽眞形圖の重要性を『抱朴子』も『外傳』も共に強調する点を再び注目して、葛洪との関係を問題にしてみるとどうであろうか。なるほど五嶽圖を重視する点では一致するが、『外傳』においては、このことは薊子訓の存在をも併せ重視することをもって、『抱朴子』を見ると、『抱朴子』地眞に、左慈・薊子訓・葛玄が分形の道の達者であったことを述べるが、五嶽圖と薊子訓とを結びつけた記載は見られない。そのみか、登渉篇にも遐覧篇にも、五嶽圖と三皇文とを鄭隱との関係で説明しているが、薊子訓には同所で触れられてはいない。

遐覽篇に至っては、「帛仲理者、於山中得之云々」と述べるが、逆に『外傳』¹⁴⁾においては鄭隱も帛和もまた三皇内文についても、言及する形跡が見えない。

『抱朴子』内篇を見ていく限り、葛洪の神仙道が、薊子訓を神仙秘術の伝授者として特別扱いする個所は見えないし、ましてや『外傳』を別に立てて、薊子訓の存在を顕示しなければならない程に尊崇対象としていたとは考えられないことになる。従って、葛洪を中心に、『外傳』や『抱朴子』・『神仙傳』を結びつけることは困難と云わざるを得ないことになる。なお尹軌の項に、「晋元熙元年云々」と見えることは既に指摘したが、これは A D 419 にあたる年で、葛洪が六十一才で没した（建元元年・A D 343）¹⁵⁾とすれば、半世紀以上後のことになるから、『外傳』のすくなくとも後半にあたる部分の成立は、葛洪自身の手になることは勿論考えられないし、上に述べて来たことを総合して考えても、葛氏道の直系の手になると推定することさえもやや困難となってくる。

一方、『内傳』と『外傳』との関係について、『外傳』の前半は『内傳』の内容にむしろ接近していると思われるが、ここで問題にしている『外傳』後半は、その作者の意図が明確な方向性を持っているのがその特徴で、前者とはへだたりを持つやに思われる。『内傳』・『外傳』ないしは『外傳』の前半と後半とは、成立時期も作者も異なっていると考えべきではなかろうか。この『外傳』の後半は、恐らく『内傳』と『外傳』の前半に、薊子訓を尊崇する神仙家が（葛氏道と全く無縁の人ではないと思われる）、葛洪『神仙傳』中の神仙記載を基に付け加え作り上げたものであろう。李少君や薊子訓が齊の出身とするところから、作者は地域的には齊地方に関わりを持つ人であったと考えることもできる。しかし今のところ、成立の時期も作者も具体的に指摘し難い。ただ成立時期について大まかな推定を下すなら、従来、魏晉～唐まで様々に考えられているが、『後漢書』方術伝の李賢注において、魯女生・東郭延・封君達・王眞等について、これを『漢武帝内傳』に出るものとして引用し、『初學記』（巻五・巻二十八）や『藝文類聚』巻七十八等に引く李少君の場合も、『内傳』として示すから、道藏に『外傳』と題して『内傳』に別行するこの部分も、唐初には、『内傳』の内に抱まれていたと考えるべく、また『外傳』諸神仙伝記は唐以前

には成立していたと考えることができる。

具体的な作者も成立時期も今のところ指摘しかねるにしても、唐初には既に『外傳』諸神仙伝記の記載は、恐らく今見ることのできる形に近く成立していたであろうこと、また既に見た様に、『神仙傳』の記載が『外傳』神仙伝記の立脚素材であったことを考え併せると、小南氏も既に指摘されたが、私は、『外傳』における諸神仙の伝記記載から、上に述べた様な、『外傳』作者の特殊な意図の盛り込まれた挿入文を削除し、改変文の性格を考察して行けば、そこには、原本『神仙傳』に極めて近い形のものが見出されるであろうと考える。

さて、上述の如く考察を加えた結果、再び今本『神仙傳』における(㉔)の部分の問題点をとりあげてみたい。『後漢書』との比較で推定した如く、今本『神仙傳』には、原本の姿が濃厚に止められているであろうということ、また、『外傳』と今本『神仙傳』とに見える薊子訓伝が、類似度が高く、特殊な挿入文を省けば、内容は一致すると云うに近いということは、『外傳』薊子訓の伝記が、原本『神仙傳』を骨子として作り上げられたと推定する証左と為し得るであろう。さてかく推定する時、既に述べた如く、今本『神仙傳』における(㉔)の部分(㉔)が、『外傳』には見えないということは、この部分が原本には無く、唐時代以後において新たに他加されたことを意味するものではなかろうか。(2)における考察に加えて、(1)の考察をふり返る時、この推定はいよいよ確かさを加える様に思う。本来私は、今本『神仙傳』には、ほぼ全面的に原本の姿が止められているとの態度で各資料を取り上げて来たのであったが、薊子訓伝に関しては、唐時代以後に改変を受けた部分の存在することを肯定せざるを得ない。ただ『外傳』の性格や、(1)で疑問とした『昌言』の一文について、是非が断定できる証拠とするには、いずれも弱点を具えているのは、なお気がかりではあるが、本稿における段階では、やはり、(㉔)の、原本における存在は否定されざるを得ないであろう。なお、『漢武帝内傳』・『外傳』¹⁷⁾について、本稿では、薊子訓伝の問題点を考察することに重点を置いたため、きわめて便宜的な処理に終わってしまった。特に『外傳』については、これを中心にした分析を通して、『内傳』・『外傳』の作者や成立時期また両者の関係・性格の相異についての詳

細な考察が必要と考えている。

〔注〕

- 1) 『広島大学文学部紀要』第38巻(1)。
- 2) 道藏海字号（洞眞部記傳類）。
- 3) 守山閣叢書においては『内傳』附録とする。しかし唐代に既にこれら全部を、『内傳』と称していたらしいことは、従来の考証に明らかである（『四庫提要弁証』余嘉錫・『四庫提要補正』胡玉縉などに、諸家の説を列して考証している）。しかし本稿では、『内傳』・『外傳』は性格を異にする点に注目して、成立時期も異にするものと考え、『外傳』の称をそのまま使うことにする。
- 4) 小南一郎氏『漢武帝内傳の成立』（上）東方學報（京都48冊）もこの点を指摘される。
- 5) 前注1）を参照。
- 6) 前注1）を参照。
- 7) 恵棟『後漢書補注』巻十九に『昌言』を引いて、「或日、計子歟即薊子訓、不当一人兩伝也」と云い、『集解』もこれを引く。沈欽韓『後漢書疏証』巻九も同意見で、「范史誤」と云う。錢大昭『後漢書辨疑』巻十一も同意見である。
- 8) 『三国志』魏書の劉劭伝注には「凡二十四篇」と云う。『後漢書』仲長統伝に「凡三十四篇」と云う「三」は「二」の誤りであろう。
- 9) 世人の目前から、不思議な形跡を残して姿を消す神仙の例として、例えば、卷五欒巴、「去時、亦風雨晦冥、莫知去処也」、卷七葛玄、「忽大雨起、發屋折木、声如雷、炬滅、良久風止、忽失元所在、但見委衣床上、帶無解者」、卷九成仙公、「府君遂令発棺、視之、不復見尸、棺中唯一青杖長七尺許」、卷九郭璞、「開棺無尸、璞得兵解之道」、卷十葛越、「此一旦与親故別、乘竜而去、遂不復還」、卷十、靈壽光、「唯履在棺中」、卷十東郭延、「与親友辞別而去」など、また卷二王遠伝には、遠が陳氏に、「明日日中当発」と告げて死んだという話が見える。以上の例に示す如く、『神仙伝』中にこの例は多いわけだから、(≡)が原本に存在したと推定することは困難ではないが、今本に見える様な記載であったことをすぐさま肯定することは、前述の諸理由により、できない。
- 10) 前注1）参照。
- 11) 前注3）参照。
- 12) 前注3）又4）を参照。
- 13) 登涉篇に、「上士入山、持三皇内文及五嶽眞形圖、所在召山神云々」とあり、遐覽篇に、「余聞、鄭君言、道書之重者、莫過於三皇文・五嶽眞形圖也、…此道非有仙名者、不可授也、受之四十年一伝、伝之、敵血而盟、委質爲約、諸名山五岳、皆有此書、但藏之於石室幽隱之地云々」とある。
- 14) 帛和字は仲理、今本『神仙伝』巻七にその伝がある。董奉・王君に仕えたと云う。『抱朴子』祛惑には、「白仲理者、爲余説、其瞳正方、如此、果是異人也」とある。陳

国符『道藏源流考』は、鄭隱・葛洪と帛和との関係に注目する（三皇文考証の帛和伝の項・道藏節記の帛和与帛家道の項など）。

- 15) 拙稿「葛洪略歴」（『抱朴子外篇簡注』（←御手洗勝著に所収）を参照。
- 16) 前注4）の論文において、「恐らく原本『神仙傳』に近いテキストがここに転載されたものと考えられる」と指摘しておられる。
- 17) 基本的には、前注3）の諸書の考察に依拠する。

（中国哲学助教授）

Biographies of Ji Zu Xun (薊子訓)

Takao SHIMOMI

Ji Zu Xun was a fang shi (方士) who presumably lived from the close of the Hou Han dynasty through the San Guo period. His early biographies are available in *Shen Hsien Chuan* (神仙傳) and *Hou Han Shu* (後漢書). A comparison of those two biographies reveals not a few differences. It is ascribable to the difference in attitude between one who claims the existence of a supernatural being and one who only describes historical facts. On the other hand, *Han Wu Di Wai Chuan* (漢武帝外傳) also contains Ji Zu Xun's biography, the content of which agrees for the most part with that in *Shen Hsien Chuan*. The present study is an attempt to estimate, through an inquiry into the character and the date of composition of *Han Wu Di Wai Chuan* and a comparison of it with Ji Zu Xun's biography in the other two works.