

## 日中における仙人像の差異について

中島 慧

キーワード：仙人、神仙説、不老不死、仙伝、僧侶

### 要旨

仙人とは捉えどころのない言葉である。神や仏と同様に超越的な存在を表す言葉ではあるが、神や仏に比べ、その範疇は曖昧で定義し難い言葉である。中国において仙人は道教と深く結びついた存在である。しかし、仙人は道教の定着していない日本においても身近な存在である。但し、中国と日本では同じ仙人という言葉を使っただけでも、その言葉が指し示す存在は同じであるとは限らない。中国と日本では異なった仙人像が形成されている。

### 1、はじめに

仙人とは本来死を比喩的に表現したものであったが、次第に不死を求める人々によって具体的な不死者の姿として想像され、神仙説、神仙思想を通して実体を持った存在として語られるようになったものである。そして、その姿は単に物語的な登場人物として想像されるのではなく、実際にこの世で生活する存在として認識する人々によって仙伝として記録されることになった。仙伝を始めとする神仙譚には、仙人に対する人々の願望、欲求が反映されている。本稿では、それらを用いて中国と日本でなぜ異なる仙人像が形成されたのかについて考察する。中国の場合、最も関心を集めた要素はその不死性であったことから、仙人が不死をどのように獲得すると考えられてきたのかを整理することで、中国的な仙人像が形成された理由を示す。さらに、具体的な仙人像については、代表的な仙伝である『列仙伝』や神仙道の代表的存在である葛洪の主張を取り上げ、これらに描かれている仙人たちはどのような背景を持って存在しているのかを考察する。日本の場合については、中国で形成された仙人像の受容がその始まりであるため、日本的な仙人像とはその派生や変質であると考えられる。ゆえに、日本的な仙人像の形成過程を示すには、中国的な仙人像がどのように変化し、最終的に広く一般に受け入れられる仙人の形が完成したのかを考察する必要がある。しかし、道教の公伝の無かった日本では、仙人と括られる存在は同一線上に乗っていない。そのため、本稿では、仙人であると鑑定された人物の例を日本の代表的な仙伝である『本朝神仙伝』から挙げ、彼らが何故、仙人と判断されるに至ったかを考察することにした。本稿では、このような考察を基に中国と日本では、仙人という超越

的存在は人々にとって、どのような存在であるべきとされたのかを示したい。

## 2、語源について

「仙人」は、「僊人」や「遷人」とも書かれ、さらに「神僊」「神仙」や「神人」「真人」とも同じ意味であるとされる。しかし、本来これらは別のものを指す言葉であった。

「仙人」を説明する際に、よく用いられるのが後漢の劉熙によって作られた字書、『釈名』の、「老<sup>レ</sup>朽也老<sup>テ</sup>而不<sup>レ</sup>死曰<sup>レ</sup>仙仙<sup>ハ</sup>遷也遷<sup>テ</sup>入<sup>レ</sup>山<sup>ニ</sup>也故<sup>ニ</sup>其制<sup>スル</sup>字<sup>ヲ</sup>人傍<sup>ニ</sup>作<sup>レ</sup>山<sup>ヲ</sup>也<sup>1</sup>」という部分である。しかし、大形徹はこの解釈に対して、分かりやすいため「仙人」を説明する際にはよくこの『釈名』が引用されることが多いが、『釈名』は神仙思想が広く浸透して以降の後漢に書かれたものであり、劉熙は「仙」の元々の意味を説明したのではなく、当時広まっていた「仙人」のイメージから「仙」を解釈したに過ぎないと指摘している。<sup>2</sup>

さらに、「仙」の正字であるとされる<sup>3</sup>「僊」についても、白川静が『字統』で、「仙」<sup>4</sup>（訓やまびと）は、

声符は山<sup>さん</sup>。正字は僊<sup>せん</sup>に作り、その声符は瞿<sup>せん</sup>。瞿は死者を他に遷<sup>うつ</sup>すことを示す字で、死去することをいう。その人を僊というのであるから、いわゆる不老不死の仙ではない。その僊が、山中に住んで永生をうるものと考えられるようになって、仙の字が作られた。

とし、さらに「すべて現実を越えた世界を仙」と言うとしている。そして「僊」<sup>5</sup>（訓やまひと・まつさま）については、

声符は瞿<sup>せん</sup>。瞿は死者を他に遷<sup>うつ</sup>す形。一時邑を離れた板屋<sup>ばんおく</sup>のなかに死者をおき、その風化を待って、改めて葬る複葬の形式を示す字である。その遷された人を僊という。

としている。さらに『説文解字』で僊に登仙の意味があるとされている点に対しては、

1 『和刻本辞書字典集成』第一巻、汲古書院、1980年、267ページ。  
 2 大形徹『不老不死—仙人の誕生と神仙術』、講談社、1992年、他。  
 3 白川静『字統』、平凡社、1984年、522ページ。  
 4 同上、515ページ。  
 5 同上、522ページ。

死を永生とする考えかたは莊子学派によって完成されたもので、かれらは顛死者である眞（眞）を、存在の本源に達したものとして真人とよび、死して朽腐したものを僊として、羽化登仙の人とした

と解説しており、登仙の意味は神仙思想が広まってから後付けされた発想であって、元々僊の字に含まれた意味では無いと指摘している。さらに、『字統』によれば、「僊」も「遷」<sup>6</sup>も「罍」<sup>7</sup>の系列の文字で、同じ意味を指すためこれらは互いに互換可能な文字であり、本来は、人が死んだ後その遺体や靈魂が余所へ移る、または余所へ移動させるといった意味で使われていた文字であるため、不老不死の仙人に成ると解釈するのではなく、死ぬことを指していると捉えるのが正しいとしている。

さらに「神僊」と「神仙」についても、大形徹はこの「仙」と「罍」の字義の違いから、「神僊」と「神仙」は別のものを表している言葉であり、両者は単純に置き換えられる言葉では無いと指摘<sup>8</sup>している。大形徹によれば、「神」には天神のような自然神を指す以外にも、神靈や靈魂といった「たましい」を意味することもあるとし、ために「神僊」と書いた場合には「神が僊る」ことを表していると解釈できると言う。つまり、「神僊」は動詞である。これに対して「神仙」は「神」と「仙人」といった具体的な存在を一括りにして表現する概念であり、名詞である。

「神僊」には本来の動詞としての使い方と、靈魂が他の世界に移動するという状態を擬人化し名詞として使う使い方の、二つの使用方法があった。さらに、「僊」に代わって「仙」が使われるようになると、「仙」の字には遷るという意味が含まれないため「シンセン」は動詞として使われることが無くなり、名詞として具体的な存在を示す場合のみに使われるようになったと考えられる。

そして「センニン」という言葉も、本来は「遷った人」であり、死者を表現する言葉であったと思われる。それが「仙人」になると状態を表す言葉では無く「仙の人」という具体的な存在を示す言葉になり、さらに山と関連付けてイメージされるようになった。しかし、「仙」は「僊」の代用であるため「センニン」は「仙」に含まれない「僊」の内容も込みで理解される。

そして、「仙人」は「神」と「仙」の統合概念である「神仙」に比べると、より人に重点が置かれているため「神仙」よりもさらに人由来の超越者をイメージさせる言葉になる。そして、神仙説、神仙思想において語られる不死者とは、本来の「死」の状態を婉曲的に

<sup>6</sup> 白川静『字統』、平凡社、1984年、526ページ。

<sup>7</sup> 同上、520～521ページ。

<sup>8</sup> 大形徹「「僊」と「仙」—神仙思想の形成と文字の変化」『人間文化学研究集録』、2003年、1～30ページ、他。

表現した動詞的な「神僊」や「僊人」では無く、この名詞的な「神仙」や「仙人」なのである。

### 3、不死者の設定

そのような名詞的な「神仙」「仙人」といった実体を伴った不死者を具体的に設定し、その実態を確信するところから始まるのが神仙思想である。中国では『蜀王本紀』<sup>9</sup>や、『山海経』<sup>10</sup>に不死者に対する関心が示されているが、それは仙人について語られた早い例である。

例えば『蜀王本紀』には、

蜀王之先名<sub>二</sub>蚕叢<sub>一</sub>、後代名曰<sub>二</sub>柏濩<sub>一</sub>。後者名<sub>二</sub>魚鳧<sub>一</sub>。此三代各数百歳、皆神化不<sub>レ</sub>死。其民亦頗隨<sub>レ</sub>王化去。魚鳧田<sub>二</sub>于湔山<sub>一</sub>得<sub>レ</sub>仙。今廟<sub>二</sub>祀之于湔<sub>一</sub>。時蜀民稀少。<sup>11</sup>

と、このような不死の存在が登場する。ここでは三人の王が長寿と不死の存在として記載されている。さらにこの王に従う民までも一緒に神仙となって地上から去って行ったとも書かれている。王に従う民も王と同じように不死になったという記述からは、王という存在の特別さによって王が不死になったのではなく、不死を獲得する条件は他にあるという発想が窺える。

さらに『山海経』に記録されている「不死民」「不死之國」等といった不死者の存在についても、

不死民在<sub>二</sub>其東<sub>一</sub>。爲<sub>レ</sub>人黑色、壽不<sub>レ</sub>死〔有<sub>二</sub>員丘山<sub>一</sub>。上有<sub>二</sub>不死樹<sub>一</sub>、食<sub>レ</sub>乃壽。亦有<sub>二</sub>赤泉<sub>一</sub>、飲<sub>レ</sub>之不<sub>レ</sub>老〕。一曰、在<sub>二</sub>穿匈國東<sub>一</sub>。<sup>12</sup>

や、「有<sub>二</sub>不死之國<sub>一</sub>。阿姓、甘木是食〔甘木即不死樹。食<sub>レ</sub>之不<sub>レ</sub>老〕。」<sup>13</sup>といった記述で、不死の木や泉の水などによって不老不死を獲得していると解説していることから、ここに登場する「不死民」は、先天的に不老不死の属性を持つ人間ということでは無い、と考えられていたことが分かる。

<sup>9</sup> 蜀の歴史書。作者は前漢の揚雄（前53—前18）とされる。

<sup>10</sup> 前漢に登場した書物。校訂し、定本を完成させた劉秀は、堯・舜の時代に成立し、作者は禹・益であると断定しているが、現在は、『山海経』は特定の時期に特定の人物によってまとめて書かれたものではなく、長い期間を使い、複数の作者の手によって作り上げられたものであり、その完成は堯・舜の時代よりずっと新しいとされるのが一般的である。

<sup>11</sup> 『穆天子伝・漢武故事・神異経・山海経他〈漢・魏〉』中国古典小説選一、明治書院、2007年、17ページ。

<sup>12</sup> 『山海経・列仙伝』全釈漢文大系第三十三巻、集英社、1975年、391ページ。

<sup>13</sup> 同上、532ページ。

#### 4、中国人にとって仙人とはどのような存在か

中国では古くから不死者に対する関心が示されていた。しかし、その関心は不死者そのものに対してでは無く、その不死という属性に向けられていたのである。当時の人々にとって不死者とは、後天的に不死を手に入れた存在であり、何らかの手段によってその不死を手にすることは人間にも可能であると考えられていた。そしてその手段として設定されたのは「不死の薬」というものであり、人間がその「不死の薬」を手に入れるために考えた最初の方法は、「不死の薬」によって不死を得た（とされている）神仙と接触して、その「不死の薬」を分けてもらうというものであった。

##### 不死の獲得

そして、そのために積極的な行動に出たものといえば皇帝たちであった。『史記』には皇帝たちの願いに引き寄せられた方士たちが多数登場する。後に仙人と聞いてイメージするような仙人像は、この皇帝たちの欲求に呼応した方士たちによって固められていったものでもある。

神仙説は齊や燕が発祥地であり、『史記』封善書によれば、

自<sub>レ</sub>威・宣・燕昭<sub>レ</sub>、使<sub>三</sub>人入<sub>レ</sub>海、求<sub>二</sub>蓬萊・方丈・瀛州<sub>一</sub>。此三神山者、其傳在<sub>二</sub>渤海中<sub>一</sub>、去<sub>レ</sub>人不<sub>レ</sub>遠、患<sub>二</sub>且<sub>レ</sub>至則船風引而去<sub>一</sub>。蓋嘗有<sub>二</sub>至者<sub>一</sub>。諸僊人及不死之藥皆在<sub>レ</sub>焉。其物禽獸蓋白、而黃金・銀爲<sub>二</sub>宮闕<sub>一</sub>。未<sub>レ</sub>至望<sub>レ</sub>之、如<sub>レ</sub>雲、及<sub>レ</sub>到三神山反居<sub>二</sub>水下<sub>一</sub>、臨<sub>レ</sub>之風輒引去。終莫<sub>二</sub>能至<sub>一</sub>云。世主莫<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>甘<sub>二</sub>心焉<sub>一</sub>。<sup>14</sup>

仙人や不死の薬があるという、渤海の中にある蓬萊・方丈・瀛州の三神山の伝承に齊の威王・宣王、燕の昭王が惹き付けられていたことが分かる。

そのような皇帝たちの中でも、不死者の存在に強い関心を示し、それと接触を図ろうとしたものでは秦の始皇帝が代表的な人物であろう。死を憎んだ始皇帝は、中国を統一し、戦争以外のことにも気を回す余裕が生じたこともあり、神仙説に強い関心を示し、齊や燕出身の方士の語る不死にまつわる伝承に魅了された<sup>15</sup>。齊や燕が発祥である神仙説が全国的なものとなったきっかけを作ったのは、この始皇帝である。

しかし、そのような皇帝たちによる異界の不死者との接触によって「不死の薬」を得ようという試みは失敗に終わった。既存の不死の薬を手に入れる試みが上手く行かないことが分かると、次に人々は不死の薬を自製しようとするようになった。その薬は大きく分けると、実際に薬として用いられるものに現実以上の薬効が期待されることで不死の薬の

<sup>14</sup> 『史記』四、新釈漢文大系第四一卷、明治書院、1995年、236ページ。

<sup>15</sup> 『史記』には齊の方士、徐市、燕の方士、盧生の名がある。

材料とされるようになったものと、その性質によって人間の肉体を不死にするといった神秘的な薬効が期待されたものとに分けられる。前者は主に草木、後者は主に鉱物である。危険性としては草木薬よりも鉱物薬の方が遙かに高かったのであるが、仙薬としては草木薬よりも鉱物薬の方が適しているとされた。至上の仙薬として持て囃された金丹は鉱物を材料とする薬であった。

不死の薬は自製できると考えるようになれば、人間の肉体そのものに不死性を見出す<sup>16</sup>まで、あと少しである。人間は自力で不死の薬を作成できるとするこの時点で既に、人間の価値は上がり、相対的に別の世界からやって来て人間に不老不死を与えてくれる神仙の影は薄くなっているからである。

そして、最終的には仙人も不死の薬も、実態を持って実在する存在を示す言葉から、実体を伴わないものを比喩的に表現した言葉として用いられるようになった。この時点で人間は神仙と同等の地位を手に入れたのである。

#### 中国の神仙譚

方士たちは数多くの神仙譚を語ったが、皇帝たちは不死者そのものに興味や関心を持ってこれを捜し求めたのではない。本当に欲しかったのは、不死者が持っていると考えられていた不死の薬であった。不死の薬さえ持っていればどのような人物であろうとかまわなかった。そのため、方士の話に登場する不死者は、羨門高や安期生といった名前が付いて、比較的キャラクターのハッキリしている仙人の例もあるが、基本的には没個性的であり、個人個人の性質や性格、詳しい容姿の描写などはあまりされておらず、具体的なエピソードも乏しいのである。

そして、皇帝たちのこの志向は、不死の薬は自製できると考えるようになっても同様であった。彼らは不死の薬によって、仙人に成ろうとしたのでは無い。人間の肉体を不老不死に変化させたかっただけなのである。さらに、その傾向は仙人に「成りたい」と思うもののみならず、仙人に救済を求める層にとっても同様であった。

#### 『列仙伝』の仙人

中国には『列仙伝』を代表とするような仙伝が数多く存在する。しかし、仙伝は実在するとされる仙人の逸話を語るものであるが、そこに登場する仙人達の個性が窺えるようなエピソードはほぼ語られない。それぞれがどのようなキャラクターであるか、ハッキリしない場合が多いのである。それは仙伝の受け手の関心もまた、仙人そのものにでは無く、不死性に向けられていたからである。

『列仙伝』は現存する最古の仙伝である。作者はハッキリしておらず、王照円の『列仙

<sup>16</sup> 金属を用いて丹薬を作製する練丹術である「外丹」に対し、呼吸法などによって体内の気を用いて丹薬を生成しようとする「内丹」理論は人間の肉体そのものに不死性を見出した理論である。

伝校正本』では、『列仙伝』は漢の光禄大夫劉向の著であり、神仙譚好きの武帝のために劉向が神仙譚を採録して作ったものであるという内容の「叙」が付くが、本当のところは分からない。

『列仙伝』は巻上と巻下に分かれている。巻上には歴史上の有名人や神話、伝説の登場人物が主に仙人として取り上げられている<sup>17</sup>が、巻下では庶民出身の仙人が大半を占める<sup>18</sup>のが特徴的である。

また、『列仙伝』には、神話を神仙譚として読み替えることで、神話や伝説の登場人物を仙人化したもの<sup>19</sup>や、火に乗って昇仙するという記述から、火葬から連想された靈魂を仙人とする古いタイプの仙人像を引きずっていると思われる仙人<sup>20</sup>、仙人と判断される要素をすべて持つため比較的仙人像が固まって以降の新しい時期に完成したと思われる仙人<sup>21</sup>、など様々なタイプの仙人が登場するが、その仙人のほとんどは地仙<sup>22</sup>に分類されるようなタイプのものである。

『列仙伝』には庶民の願望が反映されている。それは、採録されている仙人のほとんどが庶民層であること、儒教の常識から外れた性質を持った仙人が採録されている<sup>23</sup>こと、皇帝の昇仙に否定的である<sup>24</sup>ことに加え、『列仙伝』に登場する薬物の多くは、珍しくもないものであり、手に入れるために特別な地位を必要としないという点からも分かる。『列仙伝』の仙人たちは、口にすればたちまち不老不死に成れるような仙薬とは、仮にそれが存在していたとしても縁の無い立場にいるような人物ばかりであるからだ。

さらに『列仙伝』では、仙人の力によって多くの人々が救済される描写があるのも、庶民層の仙人に対する願望の反映だと言える。

そして、『列仙伝』の姿勢は『神農本草経』<sup>25</sup>と同じく、不老不死では無く、不老長生で

17 赤松子・甯封子・馬師皇・赤将子輿・黄帝・偃佺・容成公・方回・老子・関令尹・涓子・呂尚・嘯子・師門・務光・仇生・彭祖・邛疏・介子推・馬丹・平常生・陸通・葛由・江妃二女・范蠡・琴高・寇先・王子喬・幼伯子・安期先生・桂父・瑕邱仲・酒客・任光・簫史・祝鷄翁・朱仲・修羊公・稷邱君・崔文子の四〇人。

18 赤須子・東方朔・鉤翼夫人・犢子・騎龍鳴・主柱・園客・鹿皮公・昌容・谿父・山凶・谷春・陰生・毛女・子英・服閭・文賓・商邱子胥・子主・陶安公・赤斧・呼子先・負局先生・朱璜・黃阮邱・女几・陸陽子明・邗子・木羽・玄俗の三〇人。

19 黄帝や江妃二女等。

20 赤松子や甯封子等。

21 赤須子等。

22 地仙とは仙人の種類の一つであり、葛洪独自の発想によるものである。葛洪は仙人を、天仙・地仙・尸解仙という三つにランク付けし、それぞれ上士・中士・下士と呼んだ。飛行能力を有しているのが天仙、俗世で生活しているのが地仙、死んだ後に仙人に成ったものが尸解仙である。

23 盗人である服閭や仙人の甯先生の隣人の子孫である子主のように、人間性に問題のある人物の昇仙譚等。

24 安期先生のエピソードに登場する始皇帝、稷邱君のエピソードに登場する武帝、修羊公のエピソードに登場する景帝の扱いからは『列仙伝』には仙人とは、金の力や世俗の地位、権力によって成れるものではないという主張が見て取れる。

25 作者不詳の本草書。原本は伝わっていないがその内容は現在にも伝わっているため、薬物書として最も古い本草書とされる、後漢の前中期頃の成立と推定されている。四巻

ある。これは、『列仙伝』や『神農本草経』は薬物を扱う方士の類によって作り上げられたもの<sup>26</sup>であるために、彼らの持続的な利益の獲得のためには、より現実味のある効能を主張した方が良いからである。

### 人の成った仙人

自力昇仙の可能性を謳った人物に葛洪が居る。庶民層の願望が反映された仙人譚を集めた仙伝である、『列仙伝』に対して、その葛洪が記した仙道の書である『抱朴子』(内篇)で語られる仙人とは、葛洪自身の仙人観に基づいたものであった。葛洪にとって仙人は確かに実在を確信する存在である。しかし、それは神の一種としての仙人ではなく、人間が自らの力によって、理論的に整理、確立したマニュアルに基づいた修行によって成るものであった。ゆえに葛洪の『抱朴子』(内篇)は、昇仙マニュアルである。

葛洪は、『抱朴子』(内篇)において、人間は誰でも学ぶことで仙人に成ることが出来ると主張した<sup>27</sup>が、葛洪の要求は非常に高く、その実践は現実的には困難なものである。星の巡りに始まり、金丹を用意する財力、仙道修行に費やせる時間的余裕、儒教的な常識を理解していること等、条件は多数あり、とても誰でもとは思えない。ここから『抱朴子』(内篇)は『列仙伝』や『神農本草経』とは違い、庶民層の願望が反映されているものではないと言えるだろう。葛洪は『列仙伝』が拾った層を視野に入れていないのである。それは、葛洪が自身の仙道を価値あるものとして認めさせたかったのは、仙道を低俗なものに見做し、まともに取り合わないという姿勢を基本とする士大夫層だったからである。

に分かれ、本草学の原理が語られる序録の他、収録されている薬の薬効が上巻(上品薬一二〇種)、中巻(中品薬一二〇種)、下巻(下品薬一二五種)に分けられて解説されている。

<sup>26</sup> 大形徹「『列仙伝』にみえる仙薬について—『神農本草経』の薬物との比較を通して—」『人文学論集』1988年、61～79ページ。

<sup>27</sup> 夫陶冶造化。莫靈於人。故達其淺者。則能役用萬物。得其深者。則能長生久視。知上藥之延年。故服其藥以求仙。知龜鶴之遐壽。故效其導引以増年。且夫松柏枝葉。與衆木則別。龜鶴體貌。與衆蟲則殊。至於彭老。猶是人耳。非異類而壽獨長者。由於得道。非自然也。衆木不能法松柏。諸蟲不能學龜鶴。是以短折耳。人有明哲。能修彭老之道。(『鶡冠子等廿三種』、世界書局、1962年、「抱朴子」8ページ、「対俗篇」より)、無也。或隨明師。積功累勤。便得賜以合成之藥。或受秘方。自行治作。事不接於世。言不累於俗。而記著者。止存其姓名。而不能具知其所以得仙者。故闕如也。昔黃帝生而能言。役使百靈。可謂天授自然之體者也。猶復不能(藝文類聚十一御覽七十九引作敢)端坐而得道。故陟王屋得而授丹經。到鼎湖而飛流珠。登崆峒而問廣成之其茨。而事大隗。適東岱而奉中黃。入金谷而諮涓子。論道養則資(藝文類聚御覽引作質)玄素二女。精推步則訪山稽力牧。講占候則詢風后。著體診則受雷岐。審攻戰則納五音之策。窮神奸則記白澤之辭。相地理則書青烏(藝文類聚御覽引作烏)之說。救傷殘則綴金冶之術。故能畢該秘要。窮道盡真。遂昇龍以高躋。與天地乎罔極地。然按神仙經。皆云黃帝及老子。奉事太乙元君以受要訣。況乎不逮彼二君者。有自得仙度世者乎。未之聞也。(同右、「抱朴子」57～58ページ。「極言篇」より)等。



## 5、日本人にとって仙人とはどのような存在か

中国では、神仙に対する信仰は道教の中核であるが、神仙や仙人といったものは、道教の範疇のみに登場する存在では無かった。神仙説、神仙思想は道教が成立する以前から存在するものであり、そこに登場する神仙に対する信仰は、民間信仰として存在していた。神仙思想、神仙説はそれ単体でも存在し得るものであり、そこに登場する信仰も独立して存在可能なのである。そこでは神仙は神の一種として機能していた。そのため、神仙説、神仙思想が道教に吸収され道教の中核となって以降の神仙には、二種類の期待が向けられることになった。

一つは、それまでと同様に神の一種として機能することの期待、祭祀祈祷などによって信仰する者に利益が授けられることに対する期待であるが、もう一つは、道教の理論に基づくあらゆる技術を駆使することで、人間に信仰されるような存在が所持している超越的な能力を丸ごと手に入れることができるのではないかという期待であった。

中国では、仙人は最終的に道教の範疇におさめられたため、道教の修行によって仙人に「成った」者は、自動的に道教の神として機能するが、日本では体系だった道教の公伝がなされなかったため、道教と仙人は不可分なものと考えられていなかった。しかし、神仙説、神仙思想そのものは日本にも伝わって来ていたため、神仙や仙人という言葉は、日本でも中国と同様に超越的な存在をイメージさせた。そのため、日本の場合でも、神仙には、中国の場合と同様に、主に救済を求める層による神の一種として機能することへの期待と、何らかの理由によって、その力を手にすることが出来るのではないかという仙人に「成りたい」と望む層による期待という、二種類の期待が向けられることになった。

但し、日本の場合には、仙人を道教の範疇で理解しないため、中国では後者の期待を叶える道は道教一本であったのに対し、日本では複数の道が想定されることになった。

### 日本の仙伝

日本にも中国の仙伝を真似て、大江匡房が書いた仙伝『本朝神仙伝』が存在するが、中国の仙伝に倣って記されたものであるにもかかわらず、神仙思想や神仙説をベースとした道教的な仙伝にはならず、僧侶等が仙人として解釈され、採録されているなど、中国の本来の仙伝には見られない処理の仕方がなされている。

### 僧形の仙人

日本では神仙は仏と混同されている。本来仙人になるのに仏教修行は必要では無いのであるが、日本では仙人に成ることを目的に、仙道では無く、仏道の修行を積む僧侶が存在する。

日本でも何等かの修行を行うことによって仙人の神通力を行使出来るようになる、又は仙人そのものに成ることが出来るという発想はあった。しかし、道教の教団組織の展開を

阻止するために、その公伝を許さなかった日本では道観や道士が存在しなかった。そのため道教的な修行を行うものがないとしてもそれは道士の姿では無かった。道士の居ない日本では、即身成仏を目指し、厳しい山岳修行などを行う修験者の姿が、不老不死を目指す得仙修行者に重なってイメージされるようになった。

#### 役小角の例

修験者といえば役小角が修験道の開祖とされているが、役小角は最初から崇められていたわけでは無かった。

役小角は正史の『続日本紀』では呪術の腕を羨んだ弟子の韓国連広足に、呪術を悪用して民衆を誑かしていると讒言されて配流され、それ以外の伝説では一言主神が役小角は朝廷に対して謀反を企てていると讒言したために配流されたとされている<sup>28</sup>。役小角が配流されたのは道教的な修行を行っていた人物であったからである。奈良時代の日本では道教は認められていなかった。『続日本紀』では記述が無いが、多くの伝説で役小角は中国で仙人になったと伝えられている。これは、役小角が道教的人物と考えられていたからであり、役小角が道教的な修行を行い、道教的な呪術を身に付けていたと考えられていたからであるが、それは役小角が不都合で危険な存在であったということにもなる。

役小角の時代に日本が道教を認めていなかったのは、その時期の道教が唐王朝の道教であったからである。唐王朝は老子を祖先とし、国家的な規模で道教の保護を図っていた。この唐王朝は道教を外国に対しても熱心し伝えようとしており、高句麗や新羅はこれを受容した。日本に対しても同様であり、玄宗は日本にも道教を伝えたがっていた。新川登龜男は、鑑真を日本に招く際に、玄宗が僧侶である鑑真を連れて行くのなら道士も一緒に連れて行けと遣唐使に命じたのに対し、遣唐使は、日本では道教を崇拝していないので道観や道士は存在しないと言ってその随行を拒否した、という出来事や、遣唐副使の中臣朝臣名代が唐で官吏採用試験に『老子道德経』が採用されたことを受け、玄宗に対して「老子経本」や「天尊像」を持ち帰りたいと願い出て許可されたにも関わらず、帰国以降に「老子経本」や「天尊像」がどうなったか記載が無く、さらに道士の同行が無かった、という例等を挙げ、日本では特に道士の流入を阻止することで、日本国内に道教が展開出来ないようにしていた、としている<sup>29</sup>。高句麗や新羅に唐が道教を伝えていた時期には、日本も道教に無関心ではなかったが、最終的に日本は道教の宗教的展開を阻止することになる。これは、唐王朝が勧める道教を積極的に受容した高句麗が唐によって滅亡させられたことも無関係ではなかったはずである。

<sup>28</sup> 役小角流<sub>二</sub>于伊豆嶋<sub>一</sub>。初小角住<sub>二</sub>於葛木山<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>呪術<sub>一</sub>稱。外從五位下韓国連廣足師焉。後害<sub>二</sub>其能<sub>一</sub>。讒以<sub>二</sub>妖惑<sub>一</sub>。故配<sub>二</sub>遠處<sub>一</sub>。世相傳云。小角能役<sub>二</sub>使鬼神<sub>一</sub>。汲<sub>レ</sub>水採<sub>レ</sub>薪。若不<sub>レ</sub>用<sub>レ</sub>命。即以<sub>レ</sub>呪縛<sub>レ</sub>之。(『續日本紀』新訂増補國史大系第二巻、吉川弘文館、2000年、4ページより)。

<sup>29</sup> 新川登龜男『道教をめぐる攻防—日本の君王、道士の法を崇めず』、大修館書店、1999年。

役小角が活躍していた時代は、道教は唐王朝と不可分であったため、唐王朝に対する警戒心という面からも、政策として道教的なものを排除することで唐王朝の影響力から遠ざかろうとしていた頃でもあった。さらに、役小角の時代には、道教の要素の中でも呪禁の力が脅威と捉えられ排除の対象となって行く時期でもあった。

中央の支配を逃れて山林に隠れ住むものに対する警戒心や、道教の宗教的展開を認めない政策や道教の方術である呪禁を危険視する考えが強まっていた時期に、非公式な修行を行う宗教者であったことと、その修行内容が道教的なものであったこと、さらにその道教の方術の腕で評判になっていたことの三点を主な理由として、当初役小角は配流される程の危険人物とされていた。しかし、公地公民制度が崩れ、山林に籠って修行する民間宗教者が容認されるようになると、役小角も危険な呪術者では無く、尊敬すべき修行者に変化し肯定的に扱われるようになった。

仏教に係る人物を仙人に見立てるようになったのは平安時代に入ってからである。それ以前には仙人は神に近いものであった。しかし、神の一種として理解されていたにも関わらず、仙人を仙人として信仰することは禁止されていた。その禁止されていた仙人信仰を可能にしたのは、密教・修験道の登場によってである。平安初期に流行した密教は、奈良朝では禁止されていた道教的要素を取り込むことで、密教の範囲内での得仙修行を可能にしたのである。

密教と道教の習合によって展開した修験道では、即身成仏が目標であったが、この即身成仏の思想と、神仙説の不老不死が同じものだと考えられたことで、日本には仏教と習合した仙人像が誕生することになった。

日本では、修験道の範疇でしか得仙修行を行えなかったのであるから、修行によって仙人が誕生する余地は仏教の中にしか無かった。そのため、仙人が仏教のテリトリーで生存、許容され、そこに靈験を求めて信仰が発生すると、道教的な仙人はいなくなる。道教自体も宗教的な展開が封じられていたこともあり、道教的仙人の姿を知らない人も多く、そのような人にとって信仰に値するような靈験あらたかな仙人は仏教のものとして受け入れられるようになった。

そのような僧侶身分の仙人は『本朝神仙伝』の中でも最多であるが、『本朝神仙伝』に登場する僧侶のエピソードには、いくつか特徴的な点がある。それは、逸話や伝説を多数持つような有名な高僧が仙人とされる一方、脱俗しきれない情けない僧侶も登場するという点である。

前者の例は、泰澄大徳、弘法大師、慈覚大師である。このような例について、下出積與は白山を開いた高僧に仕立て上げられていた泰澄の例を挙げ、匡房は泰澄の高僧ぶりを強調するために神似的扮装を被せた、と指摘<sup>30</sup>している。つまり、高僧が仙人とされているのは、僧侶を神仙として読み替えるという試みによるのではなく、高僧の伝説を箔付ける

<sup>30</sup> 下出積與『道教と日本人』、講談社、1975年。

ために、神仙の要素が飾りとして追加された結果なのである。

後者の例は、久米仙、東寺僧である。この二人のエピソードは独特である。東寺の僧の場合は、

東寺の僧〈その名を失へり〉は長生せむことを求めて、夜叉神に仕へたり。白日に天に昇ることを慕ひて、仙神の許すべきことを得たり。諸の人に告げて云はく、その日將に虚を歩まむとすといへり。貴賤上下、軒騎満ち溢れぬ。僧、法服を整へて、香炉を持し、観念して居れり。夜叉負ひて漸々に天に昇る。夜叉を見ずして、ただ僧の昇るをのみ見る。既にして雲霄に入り、眇然として見えず。緇素感歎して、鐘を撞きて諷誦せり。頃之ありて香炉忽ちに落ち、次いでこの僧また九霄より降りぬ。頭足宛転ひて、地に墮ちて砕けたり。昔曰く、四天王の来り下れるに逢ひ、夜叉神を棄てて去りぬといへり。<sup>31</sup>

とある。東寺の僧が仙人に成ろうとした目的は長生であるが、その達成のために、道教の神に対する信仰や神仙道の修行では無く、夜叉神という仏教を守護する鬼に仕えるという方法を探っている。そして、この僧は白日昇天するといって大勢人を集め、その中で昇天しようとしたが、途中で失敗してしまう。つまり、この僧は仙人に成り損なったのである。『本朝神仙伝』は仙伝であるにも関わらず、このような失敗話もわざわざ採録している。

松田智弘の指摘<sup>32</sup>によれば、『本朝神仙伝』では脱俗と辟穀が仙人と判断される大きなポイントになっているという。例えば『本朝神仙伝』には美濃国河辺人という人物のエピソードも採録されている<sup>33</sup>。これは餓死した浮浪者の話であるのだが、それが仙人譚として解釈されたのは、浮浪者が脱俗者と見做されたためである。

『本朝神仙伝』では仙人の条件として最優先されるのが脱俗であったからこそ、他のエピソードのように何等かの修行をしたとか、長生であるとか、神通力を使った等の仙人らしい行動を見せていなくても、この浮浪者は仙人としてカウントされることになったのである。

『本朝神仙伝』に東寺僧のような人物の失敗話に加えられているのは、匡房に脱俗状態

<sup>31</sup> 『往生伝 法華験記』日本思想大系七、岩波書店、1974年、272～273ページ。

<sup>32</sup> 松田智弘『日本と中国の仙人』、岩波書店、2010年。

<sup>33</sup> 美濃国の河の辺ほとり ひとりに一の人あり。石に枕して流れに臨み、路を往還せず。ここに飲食は長く絶えたけれども、身体は皆暖かなり。散位源重実、狩獵してこの処に到り、弓をもてその腹を推すに、その和やはらかなること生ける人の膚はだへのごとし。後日に尋ぬれどもある所を知らず。(『往生伝 法華験記』日本思想大系七、岩波書店、1974年、269ページより)。

が何よりも仙人に成るための必須条件であるという主張があったためではないだろうか。どんなに立派な僧侶で、きちんとした修行を行った者であっても皆を集めて自分は昇仙の資格を得たと誇示するような俗っぽさの残る人物は、理想的な仙人とは成り得なかったのである。しかし、墮落する仙人は一方で非常に愛されるキャラクターでもある。その代表的な例が久米仙である。

### 久米仙の例

久米仙は、修行によって脱俗した仙人が女性の足を見てしまったことで、心を乱し飛行能力を失って「墮落」する仙人である。久米仙の登場する書物は『本朝神仙伝』以外でも『今昔物語集』『元亨釋書』『扶桑略記』など多くあるため、日本では比較的有名な仙人であると思われる。久米仙を扱ったものは、文字通り久米仙本人に終始するものと、久米寺創立の由来を語るものの二パターンの内容に分けられる。

久米仙については、『本朝神仙伝』よりも『今昔物語集』の記載の方が詳しく、最も詳細に久米仙について語っていると思われるため、ここでは主に『今昔物語集』の記述を用いることにする。

『今昔物語集』は、一般の民衆に対して仏教を布教するための説話集であり、ここで語られる久米仙のエピソードは久米寺誕生譚として機能しなければならないのであるが、その内容のかなりの部分を久米仙の人物描写に費やしている。

例えば、『扶桑略記』巻二三にある久米仙の記事<sup>34</sup>では、ただ「落ちた」とあるだけでその理由については書かれていない上、久米仙の情報は三人いた仙人の一人としてしか記されていない。ここでは久米寺について語る事が目的であり、久米仙の名前はそのきっかけのために登場するに過ぎないのに対し、『今昔物語集』<sup>35</sup>では、

いまはむかし やまとのくに よしの こほり りうもんじ いふ ふたり こも あ おこな  
今昔、大和国、吉野ノ郡、竜門寺ト云寺有り。寺ニ二人ノ人籠リ居テ仙ノ法ヲ行  
ヒケリ。其仙人ノ名ヲバ、一人ヲアヅミト云フ、一人ヲバ久米ト云フ。然ルニ、アヅ  
ミハ前ニ行ヒ得テ、既ニ仙ニ成テ、飛テ空ニ昇ニケリ。

後ニ、久米モ既ニ仙ニ成テ、空ニ昇テ飛テ渡ル間、吉野河ノ辺ニ、若キ女衣ヲ洗テ  
立テリ。衣ヲ洗フトテ、女ノ芦橋マデ衣ヲ搔上タルニ、芦ノ白カリケルヲ見テ、久米  
心穢レテ、其女ノ前ニ落ヌ。其後、其女ヲ妻トシテ有り。其仙ノ行ヒタル形、于今竜

<sup>34</sup> 本朝往年有三人仙。飛龍門寺。所謂大伴仙。安曇仙。久米仙也。大伴仙草庵。有基無舎。餘兩仙室。于令猶存。但久米仙飛後更落。其造精舎在大和國高市郡。奉鑄丈六金銅藥師佛像。并日月光像。堂宇皆亡。佛像猶坐曠野之中。久米寺是也。(『扶桑略記 帝王編年記』新訂増補國史大系第十二卷、吉川弘文館、1999年、172 ページより)。

<sup>35</sup> 『今昔物語集』三、新日本古典文学大系三五、岩波書店、1993年、68～70 ページ。

門寺ニ、其形ヲ扉ニ、北野ノ御文ニ作テ出シ給ヘリ。其レ不消シテ于今有リ。其久米ノ仙、只人ニ成ニケルニ、馬ヲ売ケル渡シ文ニ、「前ノ仙、久米」トゾ書テ渡シケル。

と、このように久米仙が落ちた理由は、女の足を見て心が穢れたからだと具体的に説明されている。『今昔物語集』では仙人は心が乱されるとその神通力を失うものだと考えている。ここでも仙人は俗な感情とは無縁なものであるという前提があるようだ。そして、その心が乱される理由として、色欲というものを設定しているのは、色欲に勝てない修行者というキャラクターは人びとの共感を呼びやすいからであると思われる。

そして、『今昔物語集』では、神通力（主に飛行能力）を失った後の久米仙の動向についても詳しく語られており、更に久米仙の個人的なキャラクター作りがなされている。

神通力を失った後の久米仙は普通の人間に成ってしまう。そして、久米仙は自分を只の人にしてしまった原因の女とちやっかり結婚しているのであるが、

然ル間、久米ノ仙、其女ト夫妻トシテ有ル間、天皇其国ノ高市ノ郡ニ都ヲ造リ給フニ、国ノ内ニ夫ヲ催シテ其役トス。然ルニ、久米其夫ニ被催出ヌ。余ノ夫共、久米ヲ、「仙人」ト呼ブ。行事官ノ輩有テ、是ヲ聞テ云ク、「汝等、何ニ依テ彼レヲ仙人ト呼ブゾ」ト。夫共答テ云ク、「彼ノ久米ハ、先年竜門寺ニ籠テ仙ノ法ヲ行テ、既ニ仙ニ成テ、空ニ昇飛渡ル間、吉口女衣ヲ洗ヒ立テリケリ。其女ノ褰ゲタル芦白カリケルヲ見下シケルニ□前ニ落テ、即チ其女ヲ妻トシテ侍ル也。然レバ、其レニ依テ、仙人トハ呼ブ也」。

その顛末は多くの人に知られている。そのために皆に「仙人、仙人」と気安く呼び掛けられ、

行事官等、是ヲ聞テ、「然テ、止事無カリケル者ニコソ有ナレ。本、仙ノ法ヲ行テ既ニ仙人ニ成ニケル者也。其行ノ徳定テ不失給。然レバ、此ノ材木多ク自ラ持運バムヨリハ、仙ノカヲ以テ空ヨリ飛メヨカシ」ト戯レノ言ニ云ヒ合ヘルヲ、久米聞テ云ク、「我レ仙ノ法ヲ忘レテ年来ニ成ヌ。今ハ只人ニテ侍ル身也。然計ノ靈験ヲ不可施」ト云テ、心ノ内ニ思ハク、「我レ仙ノ法ヲ行ヒ得タリキト云ヘドモ、凡夫ノ愛欲ニ依テ、女人ニ心ヲ穢シテ、仙人ニ成ル事コソ無カラメ、年来行ヒタル法也、本

尊<sup>いかで</sup>何カ助ケ給フ事無カラム」ト思テ、行事官等<sup>むかひ</sup>ニ向テ云ク「然ラバ、若ヤト祈リ<sup>もし</sup>試<sup>ころみ</sup>ム」ト。行事官、是ヲ聞テ、<sup>をこ</sup>「嗚呼ノ事ヲモ云フ奴カナ」ト乍<sup>おもひながら</sup>思、「極<sup>きはめ</sup>テ貴<sup>たふと</sup>カリナム」ト答フ。

役人にもからかわれてしまう。しかし久米仙は、

其後、久米<sup>ひとつ</sup>一ノ<sup>しづか</sup>静ナル道場<sup>こも</sup>二籠<sup>あ</sup>リ居テ、身心<sup>しんじん</sup>清<sup>しやう</sup>浄<sup>じやう</sup>ニシテ、食<sup>じき</sup>ヲ断<sup>たち</sup>テ、七日七夜<sup>しちじちや</sup>不断<sup>らいはい</sup>ニ礼<sup>ぎやう</sup>拝<sup>のつ</sup>恭敬<sup>つかさ</sup>シテ、心<sup>こゝろ</sup>ヲ至<sup>いた</sup>シテ此事<sup>こと</sup>ヲ祈ル。而ル間、七日既<sup>す</sup>過<sup>すぎ</sup>ヌ。行事<sup>ぎやうじ</sup>官<sup>のつ</sup>等、久米ガ不見<sup>みえざ</sup>ル事<sup>こと</sup>ヲ且<sup>かつ</sup>ハ咲<sup>わら</sup>ヒ、且<sup>かつ</sup>ハ疑<sup>あや</sup>フ。然ルニ、八日ト云フ朝<sup>あした</sup>ニ、俄<sup>にはか</sup>ニ空<sup>くも</sup>陰<sup>くら</sup>リ暗夜<sup>きよ</sup>ノ如ク也。<sup>いかづち</sup>雷<sup>つゆ</sup>鳴<sup>み</sup>リ雨<sup>あめ</sup>降<sup>ふ</sup>テ、露<sup>こ</sup>物<sup>あや</sup>不見<sup>あや</sup>エ。是<sup>これ</sup>ヲ怪<sup>あや</sup>ビ思<sup>し</sup>フ間、暫<sup>しば</sup>計<sup>しば</sup>有<sup>かり</sup>テ雷<sup>とど</sup>止<sup>ど</sup>リ空<sup>あ</sup>晴<sup>は</sup>レヌ、其時<sup>その</sup>ニ見<sup>み</sup>レバ、大<sup>おほ</sup>中<sup>ちゆう</sup>小<sup>せう</sup>ノ若<sup>わか</sup>干<sup>かん</sup>ノ材<sup>ざい</sup>木<sup>ぼく</sup>、併<sup>しか</sup>ラ南<sup>なん</sup>ノ山<sup>さん</sup>辺<sup>へ</sup>ナル<sup>やま</sup>杣<sup>の</sup>ヨリ空<sup>そま</sup>ヲ飛<sup>と</sup>テ、都<sup>つ</sup>ヲ被<sup>く</sup>造<sup>さ</sup>ル所<sup>ところ</sup>ニ来<sup>きた</sup>ニケリ。

修行によって一度失った神通力を再び取り戻すことに成功し、その力を見せつけることによって自分を嘲笑した人々の鼻を明かすのである。その結果、

其時<sup>その</sup>ニ、多<sup>おほ</sup>ノ行事<sup>ぎやうじ</sup>官<sup>のつ</sup>ノ輩<sup>とも</sup>、敬<sup>うやま</sup>テ貴<sup>たふ</sup>ビテ久米<sup>くまい</sup>ヲ拝<sup>あが</sup>ス。其後、此事<sup>こと</sup>ヲ天皇<sup>てんかう</sup>ニ奏<sup>そう</sup>ス。天皇<sup>てんかう</sup>モ是<sup>これ</sup>ヲ聞<sup>き</sup>キ給<sup>たま</sup>テ、貴<sup>たふ</sup>ビ敬<sup>あが</sup>テ、忽<sup>たち</sup>ニ免<sup>めん</sup>田<sup>でん</sup>三十<sup>さんじゆう</sup>町<sup>ちやう</sup>ヲ以<sup>も</sup>テ久米<sup>くまい</sup>ニ施<sup>せ</sup>シ給<sup>たま</sup>ヒツ。久米<sup>くまい</sup>喜<sup>よろ</sup>テ、此<sup>こゝろ</sup>ノ田<sup>でん</sup>ヲ以<sup>も</sup>テ其<sup>その</sup>郡<sup>ぐん</sup>ニ一<sup>いつ</sup>ノ伽藍<sup>がらん</sup>ヲ建<sup>た</sup>タリ。久米<sup>くまい</sup>寺<sup>でら</sup>ト云<sup>い</sup>フ、是<sup>これ</sup>也。其後、高野<sup>かうや</sup>ノ大師<sup>だいし</sup>、其<sup>その</sup>寺<sup>でら</sup>ニ丈<sup>ちゆう</sup>六<sup>ろく</sup>ノ薬<sup>やく</sup>師<sup>し</sup>ノ三<sup>さん</sup>尊<sup>そん</sup>ヲ、銅<sup>あか</sup>ヲ以<sup>も</sup>テ鑄<sup>ちゆう</sup>居<sup>い</sup>ヘ奉<sup>ほう</sup>リ給<sup>たま</sup>ヘリ。大師<sup>だいし</sup>、其<sup>その</sup>寺<sup>でら</sup>ニシテ大<sup>だい</sup>日<sup>にち</sup>経<sup>きやう</sup>ヲ見<sup>み</sup>付<sup>つけ</sup>テ、其<sup>その</sup>レヲ本<sup>もと</sup>トシテ、「速<sup>そく</sup>疾<sup>しつ</sup>ニ仏<sup>ぶつ</sup>ニ可<sup>か</sup>成<sup>じやう</sup>キ教<sup>きやう</sup>也」トテ、唐<sup>てん</sup>ヘ真<sup>しん</sup>言<sup>ごん</sup>習<sup>じゆ</sup>ヒニ渡<sup>わ</sup>リ給<sup>たま</sup>ケル也。然<sup>しか</sup>レバ、止<sup>や</sup>事<sup>む</sup>無<sup>ご</sup>キ寺<sup>とな</sup>也トナム語<sup>ご</sup>リ伝<sup>でん</sup>ヘタルトヤ。

久米仙は人々に敬われる存在という立ち位置を取り戻し、天皇の崇拝まで獲得する。それによって久米寺が創立されたという結末になるので、『今昔物語集』の久米仙のエピソードは久米寺誕生の由来を語るのが目的だったと思われる。

久米仙は、久米寺誕生の由来を語るために必要とされて創造された仙人である。久米寺を創立するためには、久米仙は何等かの理由で俗世に仙人の神通力を残した形で留まらなければならなかった。そのために久米仙は、昇仙に必要な飛行能力を失うことになったのであるが、久米仙のキャラクター性を際立たせることになったのは、この「墜落」というエピソードであった。

久米仙は一般的に色欲に惑わされ、煩惱に負けて折角の修行の成果を台無しにしてしま

った情けない仙人として扱われ、長期間に渡る苦行に堪えられるような人物でも、俗な欲求に負けてしまうことがある例として持ち出されるが、それは仏教修行者側に立った見方である。日本でこのタイプの仙人が受け入れられる理由として、その人間性に共感を憶えるからであると考えるのは、修行者に感情移入した見方であり、厳しい環境に身を置き、苦行する山岳修行者が身に付けるであろう能力に期待する民衆の視線が入っていない。彼らは、修行者がその修行を完成させ、無事に昇仙してしまうことを求めているのではない。民衆は、修行者が身に付けた神通力を自分たちのために使ってくれることを期待しているのである。久米仙の「墜落」は必ずしも個人的な内面の問題によって引き起こされた出来事では無かったのである。

仙人には救済者という役割が付きまとう。中国の場合、その役割は仙人に「成りたい」人々の持つ願望や欲求ともぶつかり合うことなく道教の内部で消化された。しかし、道教の無い日本では、仙人の救済者としての役割は、仙人に「成りたい」人々の願望や欲求とぶつかり、衝突する場合がある。

日本では、仙人に「成りたい」人々（匡房の主張に代表されるような貴族層）が自身の願望を反映させた結果、俗世と無縁の仙人像が完成した。そうである以上、人間の成った仙人は最終的には俗世から離れ、異界に到着しなければ完成しない。しかし、そうやってしまっただけでは俗世で仙人に対して救済を期待する人々の要望に応えることが出来なくなる。そこで登場するのが、久米仙に代表されるような、昇仙に失敗し俗世に取り残される仙人なのではないだろうか。

一般の人々にとって、修行者は特殊な存在である。故に、久米仙のように昇仙を目指し厳しい環境に身を置く修行者には、何らかの超越者的な能力が期待されていた。久米仙がその昇仙を阻まれたのは、その会得されたはずの能力が俗世に還元されることを求めた人々の期待があったためである。久米仙が最初に登場したのは、久米寺誕生の由来を語るためであった。つまり、久米仙は久米寺を誕生させるために俗世に落とされた仙人であったのである。

日本で得仙修行する者は、仙人に成ることを目的に修行する者と、仙人の神通力を身に付けることを目的にした者の二種類に分けられる。神通力の獲得を目的として修行する者については、救済者としての仙人像を目指すのであるから、民衆に救済者としての役割を期待されても願望が衝突しない。この代表的な例は空海である。「即身成仏」を願って入定した空海は仙人と見なされる僧形の宗教的修行者であるが、昇仙を目的として修行していないため、脱俗に失敗するといった不名誉なエピソードは存在しない。

俗な感情に振り回されて昇仙の機会を逃し、俗世に留め置かれる得仙修行者というのは、昇仙を目的とする者である。彼らは、俗世との縁を切るために得仙修行を行い、その過程で仙人としての神通力を身に付ける。しかし、彼らの目的は昇仙であるため、そのまま修行が順調に完了してしまえば得仙修行者は俗世から離脱してしまう。そうしてしまえば、彼らの神通力は世俗の人々を救済するために使用されることは無くなってしまふ。ゆえに、



このようなタイプの得仙修行者は救済を求める人々の期待によって地上に留め置かれるのである。

日本では俗世との縁を切るために得仙修行する仙人は、墮落によって俗世と関り、身に付けた神通力を俗世に放出する。つまり、彼らが脱俗に失敗するのは、彼ら自身の内面の問題によってではなく、得仙修行者の能力に期待する人々が、その神通力を自分たちの世界に注がれることを願ったからである。

昇仙に失敗し俗世に取り残される僧形の仙人、未完成の仙人、仙人の成り損ない、このような中国の仙伝には登場しないタイプの仙人が存在し、かつ広く人々に受容されるのは、脱俗を志向し仙人に「成りたい」と願う人々と、救済を求め仙人に「救われたい」と願う人々の方向性の異なる希望や要望が存在したためである。

この方向性の異なる二種類の願望がぶつかり合うものであったが、昇仙を目指して得仙修行しながらも、俗な感情に振り回され脱俗の機を逃し、世俗と関り続けてしまう仙人の姿に妥協点を見つけて落ち着いた。ゆえに、彼らは脱俗失敗というマイナスの要素を持ちながらも人々に愛され、支持されるキャラクターでいられるのである。

#### 官僚の昇仙譚

『本朝神仙伝』にはもう一つ中国の仙伝には無い特徴がある。それは、都良香<sup>36</sup>、橘正通<sup>37</sup>といった官僚が仙人として採録されている点である。この二人は実力がありながらも、運の無さからその実力に見合った地位につけなかった人物であったが、『本朝神仙伝』ではこの二人を、俗世に見切りをつけて昇仙の道を選んだ人物として描いている。

この二人のエピソードが貴族層の願望の表れであっただろうというのは、都良香と橘正通について、仙人としての姿を描くのでは無く、彼らの優秀さと不遇ぶりを描くことに寄っているところからも分かる。

仙伝らしい記述は、都良香が仙人に成ろうとしたきっかけの部分、

菅丞相は良香が問ひしところの秀才<sup>しうさい</sup>なり。丞相後に越えて加級に預れり。良香大きに怒りて、官を棄てて山に入りぬ。仙を<sup>もと</sup>見め法を修して、大峰に通ふこと三ケ度、終わる所を知らず。百余年の後、或人山の窟の中にして<sup>まみ</sup>見えたり。顔色変らずして、猶し壮年のごとし。国史に伝あり。今異聞を記せり。

という部分で、菅原道真に先に昇進されたことに怒り、やっつけられるかと仕事を辞め仙人に成るために山に入って修行をした、という都良香が仙人に成るきっかけを記述した箇所

<sup>36</sup> 『往生伝 法華験記』日本思想大系七、岩波書店、1974年、268～269ページ。

<sup>37</sup> 同上、272ページ。

ぐらいで、その他の部分は都良香の容姿や詩作の才についての描写がほとんど<sup>38</sup>である。しかし都良香については、役小角に対しての言及<sup>39</sup>などから、神仙について十分な知識があったと窺えるため、その生前の言動が良香を仙人に仕立て上げたとも言えるが、橘正通に至っては、その才能と不遇ぶりが強調されているばかり<sup>40</sup>で、肝心の仙伝らしき部分は

<sup>38</sup> 都良香は、洛陽の人なり。文章は当世に冠絶せり。早に儒業を遂げて、緋衫を紆ひ著作に居れり。常に山水を好みて、兼て仙法を行ふ。身は甚だ驍勇にして、昔行く馬を超越ること高さ七、八尺なりき。内記たりし時、子日に妓妾を携へて北野に遊びたり。出羽国より飛駟使を進らせ、勅符を給はらむと欲すれども、良香のある所を知らず。依りて少内記をして作らしめぬ。晩頭に及びて、良香酔に乗じて適に参りたり。少内記草を視せるに、良香更に抜き見ずして、寸々に破り却てぬ。筆を染め文を作りて点を加へず。その句今に人の口にあり。献策の時、密に問頭の式部大輔善繩卿の侍女に通じ、その藁草を偷みて神仙策を作れり。射鵲の人、古より来多しといへども、その策をもて最れたりとなす。昔大学の柱に書して云はく、天下の狂人言道といへり。その後名を彰せり。本の姓の腹赤を、自ら改めて都となせり。後に公家久しからずして、都を絶訓とすることあり。本の名の言道を、また良香と改めたり。鴻臚館贈答詩に云はく、自らに都の良き香に尽きざることありといふ。北客これを見て曰く、この人必ず名姓を改めたるならむといへり。後中書王云はく、異国に差し遣すに、文章疑ひなきは、良香これなりといへり。昔詩を作りて曰く、気霽れては風新柳の髪を梳るといへり。人この句を誦して朱雀門の前を過ぎるに、楼の上に鬼ありて、大きに感歎たり。

<sup>39</sup> 役優婆塞は、大和国の人なり。仏法を修行して、神力辺なし。昔富士山の頂に登りて、後に吉野山に住めり。常に葛木山に遊びて、その嶮岨を好めり。諸の鬼神をして、石橋を両の山の上に造り互さしめむと欲へり。皆呪力に応へて、漸くに基趾を成したり。行者性太だ褊く急しくして、譴責すること日あらず。一言主神、容貌太だ醜し。行者に謂ひて曰く、形顔を慚づるがために、昼造ることを得ずといへり。行者あへて許し止めず。神帝宮に託宣して曰く、役優婆塞は將に謀反せむとすといへり。公家その母を捕へしかば、役優婆塞孝敬に堪へずして、自ら来りて獄に繋がれたり。後に赦に逢ひて出づることを得たり。即ち一言主神を縛ひて、潤の底に置く。今見るに、葛の纏るところ七匝なり。万方すれども遂に解けず、呻び吟く声、年を歴れども絶えず。今その扶くる石、吉野・葛木の山に各十余枚あり。その母を引きて鉄の鉢に乗せて、海に浮びて去りぬ。舟楫を用ゐず、何に之きしかを知らず。後に本朝の僧道照、高麗に到りて法を説きしとき、法を聴く中に和語する者あり。この行者なり。漸くに百余年を経たり。道照大きに驚きて座を下りて問訊するに、殊に答ふところなくして復来らず。事は都良香の吉野山記に見えたり。今略記しぬ。『往生伝 法華験記』日本思想大系七、岩波書店、1974年、258～259ページより。『本朝神仙伝』の役小角の話は、都良香の『吉野山記』からとったものであるため、ここには都良香の仙人観が現れている。

<sup>40</sup> 橘正通は、洛陽の人なり。才富み文巧にして、北堂の風あり。甚しく雨ふれる日に、書を故人に送りて云はく、諸国の刺史たる者をして、酒饌を贈らしむ。これを雨書と謂ふといへり。この書を作る者は、当時の英傑なり。正通は仁に当れり。昔この書を草して、今に猶し遺りぬ。美談となすべし。運甚だ不遇なり。天曆の聖朝、朱雀院に幸し

最後に橘正通は高麗で仙人に成ったらしい、と言っている人がいるという噂レベルの情報があるのみであり、実際に橘正通が仙人として動いている姿は一切描かれていない。

仙伝として完成しているとは思えない橘正通のエピソードが、『本朝神仙伝』に採録されているのは、橘正通の立場に感情移入出来る人物が選者であり、また読者として想定される層も同様の人種であったからであろう。実力がありながらも、思うような出世が叶っていないと感じる貴族層にとって、俗世の地位に見切りをつけ、神仙の世界での自由を選んだ貴族という存在は、共感や憧憬を得易く、支持され易い存在であった。

『本朝神仙伝』は日本の仙人観が形成された院政期に、往生伝の一種として書かれたものであるが、下出積與によれば、この往生伝を最も喜んだのは貴族層であり、『本朝神仙伝』についても、匡房も平安貴族が思い描く神仙のイメージ、平安貴族の願望が反映された神仙観、といった平安貴族の趣味や教養によって構成された神仙観の範囲を超えた神仙観を持たなかったため、『本朝神仙伝』には客観的存在としての神仙は描かれていないという<sup>41</sup>。

中国の代表的な仙伝は『列仙伝』であるが、これは民間で発生していた神仙譚を採録したものであるため、庶民の支持を主な背景とした仙伝だと言える。それに対して『本朝神仙伝』は貴族層を対象としたものでであろう。そのため『本朝神仙伝』に登場する仙人を日本的な仙人の姿であるとすれば、日本的な仙人とは中国の仙人の持っている要素の中から、彼らの興味、関心を強く惹く部分をメインに構成された仙人であると言える。それは、日本で仙人に関心を示したのは、神仙思想、神仙説に触れることの出来た貴族層等であり、日本的な仙人像の形成もまたこのような層によってなされたものだからである。その結果、中国と日本では最終的には全く異なった仙人像がイメージされることになった。

## 6、まとめ

仙人とは、不老不死の肉体を持ち、俗世とは違う異界を主な生息地とし、人間の持ちえない神通力を行使する、超越的存在である。仙人という言葉がこのような存在をイメージさせるという前提は、中国でも日本でも同様である。

その上で、中国と日本の仙人像の差異について考えると、一番大きな違いとしてまず目に付くのは、見た目の違いであるが、この違いは常に存在するものではない。この差異は人間が「成った」とされる仙人を人間の姿で思い描く場合に際立ってくるのである。仙人は道教に取り込まれる以前には神の一種として扱われていたため、仙人は神仙思想、神仙

---

て、擬文章生を試みられ、賜ふに飛べる葉は舟と共に軽しの題をもてしたまふ。この詩は落第しけり。官韻に作らざりしが故なり。後、纔に桂の枝に攀ぢて、宮内丞に任ず。青衫改まらずして、遂に他の官に遷らず。文場に浮沈して、已に白首に及べり。後中書王の詩筵に、適序者となりて、その序に云はく、榮路遙にして頭は既に斑なり。生涯暮れて跡將に隠さむとす。大王万歳の風月に侍りて、向後いまだ必ずしも之く所を知るべからず、といへり。或人云はく、高麗の国に渡りて仙を得たり、云々といへり。

<sup>41</sup> 下出積與『道教と日本人』、講談社、1975年。

説に登場する祭祀祈祷の対象とされるような神仙の姿を引き継いだ形を見せることがあり、このような場合には、神仙思想、神仙説が伝わって来ていた日本でイメージされる神の一種としての仙人像とそれ程異なるものではない。仙人に「救われたい」と願う者が想像する仙人像は救済者の姿を取って現れる。これは中国でも日本でも同じである。

中国でも日本でも救済者を選び好みはしない。それがどんな姿であろうが、どのような由来を持とうが救われたい者は関心を示さない。重要なのはそれが本当に自分を救ってくれる力を持っているかどうかだけである。故に仙人という存在が救済者として機能する、又は機能することを期待されている場合には中国でも日本でもそれ程違いの無い性質のものとして現れる。救済者としてのみを求められていたとすれば、仙人は視覚的な差異はあったとしても中国と日本の仙人像にそれ程大きな違いは発生しなかったはずである。

日中で違った仙人像がイメージされるのは、人間の姿で仙人が描かれる場合である。人間が仙人を救済を求める対象としてだけではなく、憧れの対象として捉え、近づこうと考え、これに成ろうとしたために中国と日本で仙人像に差異が生じたのである。

中国と日本で仙人像に差異が生じるのは、仙人が人間の自主的な行為によって変化するものと捉えた場合、仙人に「成りたい」と思う者が仙人像を形成する場合である。自分が成るかもしれないとなればその姿は自身の願望や欲求に叶う形で具体的に、詳細にイメージされていくことになる。

中国ではその姿は神仙思想、神仙説が道教の一部となった後に創造された仙人像であり、不老不死という理想を求め、仙道修行に従事する道士、道人の目指す完成形という面も持つため、道士姿で描かれる。これに対して、日本の場合であるが、日本には神仙思想を始めとする道教の要素は流伝して来ていたものの、道教を体系的に伝達する場である道観やそこに付随する道士の公伝が無い。そのため仙道修行をする道士というものも存在しない。ゆえに日本では人間の成った仙人が道士姿で描かれることは無い。その代わりに登場するのが僧形の仙人である。

しかし、中国と日本で仙人像に大きな違いが生じた一番の原因は、仙人と道教との関係の差では無く、俗世の捉え方の違いであると考えられる。

中国で仙人に「成りたい」と思う者が、最も関心を示す点、重要視する属性は、仙人は不老不死の肉体を持つという点である。中国では俗世の生活の充実は何より優先されるものであった。故に、その願望や欲求が反映された仙人像は、俗世の愉しみを堪能するために必要な不老不死の肉体を備えたものとなった。

中国では仙人に成ろうとする目的は、不老不死の獲得であるが、その真の目的は俗世で人間としての自分が感じている愉しみを永遠に味わう、ということであるため、単純に肉体が不老不死の状態に置かれたとしても目的達成とは言えない。

仙人に「成りたい」者の願望の反映が、肉体の不老不死を達成させることであるというのは、目に見えないあの世や異界での生活をイメージするよりも、現世での生活を出来る限り長引かせたいと考える中国の現実重視志向を強く感じられる部分であり、中国的な仙

人像としての特徴点であると言えそうである。しかし、この特徴も仙人に「成りたい」者が仙人像を形成した場合にのみ際立つ特徴なのであって、中国の仙人全般の特徴として肉体の不老不死を挙げることは出来ない。『列仙伝』に採録される仙人が、不老長寿ではあっても、不死性が強調されていないという点も、その証拠になるだろう。仙人に「救われたい」と思う者が形成する仙人像には、肉体の不老不死という要素は必ずしも必要では無いのである。

もちろん、救済者としての役割が第一に期待される場合であっても、不老不死の肉体を持っている方が、都合が良いのは確かである。自身の身を死ぬ心配の無い位置に置くことが出来れば他者を救う余裕も生まれるだろうという、救済に対する期待感が生じやすくなるからである。しかし、救済者としての役割が期待される場合には、日本で救済者的な仙人が不老不死であることを必ずしも求められないことから分かるように必須要素では無い。この場合には、他者を救済可能であると判断されるような能力があれば十分なのである。

しかし、中国の仙人は人間の成った者であっても、祭祀祈祷の対象となる。それは何故であるか。

中国では、仙人に「成りたい」者の願望が反映されると、仙人の肉体が不老不死になる。これは、俗世での楽しみを永遠に追求したいからである。故に中国では人間の変化した仙人も俗世と関り続ける。俗世と関り続けたい、俗世に影響を与えたいという欲求は、仙人に「救われたい」と願う人々の要望とも一部合致する。他者に崇められたいという願望もまた世俗的な欲求の一つである。これによって中国では人間の成った仙人であっても、祭祀祈祷を捧げられる対象である救済者としても機能するのである。さらに、中国では仙人は道教の世界で理解される存在になったため、仙人に「成りたい」と志した者が仙人に成ったとされ、神仙世界の序列に組み込まれた場合でも、その本人の意思とは関係なく神の一種として機能することを求められるのである。

中国では、仙人に「成りたい」者が最も重視する属性は、肉体の不老不死であるのに対し、日本で仙人に「成りたい」と志向する者が最も重視するのは、その脱俗性である。

日本では神仙思想、神仙説に触れ、これに憧れを抱いたのは貴族層、知識人層であった。彼らは自身の脱俗嗜好をこれに反映させ、自らの好みに合う仙人像を形成した。その結果、日本では人間が仙人に成る場合には常に脱俗者であることが求められた。

昇仙の資格がある者は、世俗から遠く離れた異界と同一視されるような場所に入った者であり、またそれが仙人として完成するには仕上げに俗界から完全に切り離された世界に移動し、世俗との縁を切らなければならなくなったのである。しかし、そうやってしまっただけでは俗世で仙人に対して救済を期待する人々の要望に応えることが出来なくなるため、日本では人間の変化した仙人は、俗世の者に対する救済を行わない異界の仙人と、俗世の様々な苦難から人々を救済する仙人として完成していない、不安定な仙人の二種類に分けられるのである。

## 付記

本稿は麗澤大学大学院言語教育研究科・比較文明文化専攻平成26年度修士論文『日中における仙人像の形成—不死にまつわる感性の展開を中心として—』の一部を中心にまとめたものである。

## 参考文献

- 『鵜冠子等廿三種』、世界書局、1962年。
- 『往生伝 法華験記』日本思想大系七、岩波書店、1974年。
- 『山海経・列仙伝』全釈漢文大系第三十三巻、集英社、1975年。
- 『和刻本辞書字典集成』第一巻、汲古書院、1980年。
- 『今昔物語集』三、新日本古典文学大系三五、岩波書店、1993年。
- 『史記』四、新釈漢文大系第四一巻、明治書院、1995年。
- 『扶桑略記 帝王編年記』新訂増補國史大系第十二巻、吉川弘文館、1999年。
- 『續日本紀』新訂増補國史大系第二巻、吉川弘文館、2000年。
- 『穆天子伝・漢武故事・神異経・山海経他〈漢・魏〉』中国古典小説選一、明治書院、2007年。
- 大形徹『不老不死—仙人の誕生と神仙術』、講談社、1992年。
- 下出積與『道教と日本人』、講談社、1975年。
- 白川静『字統』、平凡社、1984年。
- 新川登亀男『道教をめぐる攻防—日本の君王、道士の法を崇めず』、大修館書店、1999年。
- 松田智弘『日本と中国の仙人』、岩波書店、2010年。
- 大形徹『『列仙伝』にみえる仙薬について—『神農本草経』の薬物との比較を通して—』『人文学論集』1988年、61～79ページ。
- 大形徹「「僊」と「仙」—神仙思想の形成と文字の変化」『人間文化学研究集録』、2003年、1～30ページ。