

条支と神龍

乾 源 俊

はじめに

筆者は前稿「李白文集序の詩人像」（『大谷大学研究年報』第七〇集、二〇一八年）において、李陽冰序の記述構成をめぐり、以下のことを述べた。

李白の伝記記述は、早いものが生前に編まれた文集の序に見える。李陽冰「草堂集序」には、玄宗によって宮中に招かれたことを中心に、詩人の人生が描き出される。

天寶中、皇祖は詔を下し、徴して金馬に就かしむ。輦より降り歩みて迎え、綺皓を見る如し。七宝の牀を以て食を賜い、御手ずから羹を調し以て之に飯わす。謂いて曰く「卿は是れ布衣にして名は朕の知と

為る、素より「道」の義を畜わうるに非ざれば、何を以て此に及ばん」と。金鑾殿に置き、翰林中に入せしむ。……
〔李太白文集〕卷一）

当塗で李陽冰のもとにあった李白は、病重く未編の文集を枕上に授け、序文を書くよう依頼した。序が書かれたのは宝応元年（七六二）十一月。半年前には玄宗が崩じている。自身のキャリアは玄宗との出会いによって形成された。その恩人である主に殉ずるよういま自分も篤い病の床にある。李白は万感の思いをこめて、序が基づくところとなった人生の記を語ったものであろう。これに輪をかけるように家系と出生の物語が加えられる。

李白、字は太白。隴西成紀の人、涼の武昭王暠の九世孫なり。蟬聯珪組、世よ顕著たり。……神龍の始め、蜀に逃帰す。復して李樹を指して伯陽を生む。驚姜の夕、長庚、夢に入る。故に生まれて白と名づけ、太白を以て之に字す。世に太白の精と称するは、之を得たり。……

家系が唐王朝の書き方になぞらえて書かれ、出生がその唐王朝が遠祖と考えた老子の出生譚になぞらえて書かれる。唐朝は、隴西李氏、高祖淵七世の祖が涼武昭王暠であると称する（『新唐書』卷一高祖本紀）。また老子の母が金星に感じて妊娠した、李樹のもとで老子を生んだ、老子は生まれると李樹を指してわが姓としようと言った、などという話が伝わる（『芸文類聚』卷七八靈異部上仙道引『仙經』、卷八六集部上李引『神仙伝』）。このように記述構成がなされていると考えるとよいだろう。

徴召は「隱逸の拳」によるものであったと思われる。神格化された老子・玄元皇帝の加護による永遠の御代、それを言祝ぐべく「道」を体現する隱者として招かれたわたし。ここには唐朝の構築する宗教的イデオロギーにみずから積極的に投じてゆこうとする姿勢が窺える。そ

れは人生の終焉に描かれた、「かくあるべき／かくありたかった」自己像であると言えようか。等々。

一 問題提起

ここで問題にしたいのは、家系記述「蟬聯珪組、世よ顕著たり……」、もとは貴顕の系統だが……に続く、さきに省略した、没落を言う一段である。

中葉 罪に非ずして、条支に謫居し、姓を易え名を為す。然して窮蟬より舜に至るまで、七世 庶為り。累世 大曜せざるは、亦た歎ずべし。

この部分も李唐家系の引き写しである。唐室は涼武昭王暠の子、歆が沮渠蒙遜に滅ぼされ苦難の時代を過す。

その後、姓を大野に代え高祖の時に李姓に復した（『新唐書』高祖本紀）。しかし嵩、歆、重耳と続く系譜の後に熙を掛けるのは同姓付会であるとされる（陳寅恪「李唐氏族之推測」『国立中央研究院歷史語言研究所集刊』三本一分、「李唐氏族之推測後記」同三本四分、「三論李唐氏族問題」同五本二分、「李唐武周先世事蹟雜考」同六本二分、国立中央研究院歷史語言研究所集刊編輯委員會、一九三一・一九三六年）。

そうすると、偽の系譜をなぞって李白の系譜も書かれて
いることになる。

それはともかく、謫居の地については、もうひとつの
根拠資料、范伝正「唐左拾遺翰林学士李公新墓碑序」に、
著者が元和年間に李白孫女から得た、息子伯禽の手疏に
基づく情報として「碎葉」の名を挙げている。

公 名は白、字は太白、その先は隴西成紀の人な
り。絶嗣の家にして、譜牒を求め難し。公の孫女

箱篋中を搜りて、公の亡子伯禽の手疏十数行を得。
紙壞れ字缺け、詳らかに備うる能わず。約して之を
計るに、涼武昭王の九代孫なり。隋末多難にして、
一房 碎葉に竄せらる、流離散落、姓名を隠易す。
故に国朝より已来、属籍に漏（『李太白文集』作「漏」、
今拠『文苑英華』改）る。神龍の初め、潜かに広漢に
還る。……公の生るるや、先府君 天枝を指して以
て姓を復し、先夫人 長庚を夢みて祥を告げ、之に
名づけ字を与うるは、咸 象に取る所なり。……

（同卷一）

ふたつの序の家系にかかわる記述は、地名を除いて内容

がほぼ一致し、そのことから李白家世については、基本
的に両序の記述に基づいて考察がなされる。この他、魏
顯「李翰林集序」が李白本人から情報を得ており、重要
である。李陽冰序と范伝正序、両者の記述内容は、しか
し李白自身及び他者の書いた伝記資料と照合したとき矛
盾を生ずるものであり、これに地名のことが加わって、
従来議論が紛糾してきた。

二 従来説の整理

王琦は言う。李白は長安元年（七〇一）に生まれた。
李陽冰序に宝応元年（七六二）十一月卒、李華墓誌に年
六十二とある。至徳二載（七五七）作の「為宋中丞自薦
表」に「年五十有七」とあり、確かだ。ふたつの序はと
もに「神龍」初に蜀に帰還し、姓を復し白が生まれたこ
とを伝える。李華墓誌や曾鞏序の記述も勘案すると、神
龍改元時に李白は数歳となる。「神龍」は「神功」の字
訛だろうか、それとも太白の生まれたのが広漢に家を置
くより以前のことであろうか、と。

……至武后時、子孫始還内地、于蜀之綿州家焉。

……唐長安元年、辛丑（即武后之大足元年也、十月始

改長安)。太白生(……李陽冰序載白卒於至德元年十一月、……李華作太白墓誌曰年六十一、則必生於長安元年。以代宋中丞自薦表核之、表作于至德二載丁酉、時年五十有七、合之長安元年為是。……又按李陽冰序云、神龍之始、逃歸於蜀。復指李樹而生伯陽。范伝正墓碑云、神龍初、潜還広漢。今以李誌・曾序參互考之、神龍改元、太白已數歳。豈神龍之年号乃神功之訛、抑太白之生、在未家広漢之前歟)。

(王琦「李太白年譜」『李太白文集』卷三十五付録五)

一方で「年譜」冒頭の一節には「……武后の時に至りて、子孫始めて内地に還り、蜀の綿州に家せり」と記し、帰還は「神龍」改元以前と見ていたようである。王琦が引く資料の原文は以下のとおり。

……時宝応元年十一月乙酉也。(李陽冰「草堂集序」)
……年六十有二。

(李華「故翰林学士李君墓誌序」『李太白文集』卷一)
……前翰林供奉李白、年五十有七。

(李白「為宋中丞自薦表」同卷二六)

なお「為宋中丞自薦表」の制作時期について、詹鍇は、自薦表本文中、崔渙と宋若思より永王叛軍参加の取り調べを受けた記事から、出獄後の作とする。

至德二載丁酉(七七五) 表云「属逆胡暴乱、避地廬山、遇永王東巡、脅行、中道奔走、却至彭沢、具已陳首、前後経宣慰大使崔渙及臣推覆清雪、尋經奏聞」。当是太白出獄後作。

(『李白詩文繫年』作家出版社、一九五八年)

陳寅恪は王琦の示した可能性のもう一方を採り、さらに推して言う。「為宋中丞自薦表」の記述から李白の生年は大足元年(七〇一)、一家が帰還した「神龍」初に李白は五歳、ということは西域の地で生まれた、と。

……又考太白集卷貳陸為宋中丞自薦表云、「臣伏見前翰林供奉李白年五十七」。寅恪案、太白為宋若思作此表時在唐肅宗至德二載、即西曆七五七年。擬以上推其誕生之歳應為武后大足元年、即西曆七〇一年。此年下距中宗神龍元年、即西曆七〇五年、尚有四年之隔。然則太白由西域遷居蜀漢之時、其年至少已五

歳矣。是太白生於西域、不生於中国也。……

〔李太白氏族之疑問〕『李白研究論文集』中華書局、一九六四年、原載『清華學報』第一〇卷一期、一九三五年

こうした推論に立つて、父の名「客」からもともと漢人ではなく西域の胡人であろう、隋末に西域に竄謫せられたというのも事実ではなく、李姓に復したことも隴西李氏であるとするのも偽称であろうとする。

陳寅恪説は詹鏜の賛同を得（李白家世考異）『李白詩論叢』人民文學出版社、一九五七年、A. ウェイリー、小川環樹、松浦友久に至るまで、以後これに立脚して論説が展開される。ウェイリーは先祖が隋末に西域に竄謫されたという伯禽手疏に出る話が事実である可能性を考え（李白）一七七—一七九頁、岩波書店、一九七三年、Arthur Waley, *The Poetry and Career of Li Po* Gorge Allen & Unwin Ltd. 1950）、小川氏は科挙に受験しなかったのは罪人の子孫であることが影響したとし（唐代の詩人—その伝記）序説一〇頁、大修館書店、一九七五年）、松浦氏はそうではなく異民族出身であり商人であることが影響したとする（客寓の詩想）『李白伝記論』一七頁、研文出版、一九九四年）。

なお西域出生説は陳寅恪が最初の提唱者というわけではなく、松浦氏によれば後掲の馮承鈞「唐代華化蕃胡考」（『唐方雜誌』一九三〇年九月）がより早いという。

さて、李陽冰序に「条支」、范伝正序に「碎葉」と記す先祖謫居の地は、いずれが正しいのか、なぜ異なる地名が伝えられるのか。そもそもそれらの所在はどこか。

王琦は、『漢書』西域伝に記す条支が絶遠の地であり謫戍の地として適切でないこと、『唐書』地理志に記す西域羈縻州の条支都督府が唐龍朔元年所置で隋時にはなかったことを理由に、「碎葉」が正しいとする。「条支」は西域極遠の地を言うのに名を借用したのであると。

……考漢書西域伝、……条支国……与中国絶遠、疑非謫戍者所居。唐書地理志、西域羈縻州有条支都督府、……乃唐龍朔元年所置、隋時無之。恐碎葉為是、条支乃借言作西域極遠之地説耳。

（『草堂集序』王琦注『李太白文集』卷三二付録）

「碎葉」は中央アジアのスイヤブ（所在は現キルギス共和国、トクマクの郊外）に比定される（松浦「李白における生

地と家系―異民族説の再検討を中心に―」『李白伝記論』四七・七〇・七一頁)。玄奘三蔵の『大唐西域記』に「素葉水城」として記されるところである。ウェイリー、小川郭沫若(『李白与杜甫』人民文学出版社、一九七二年)、松浦從軍により「焉耆」碎葉説(現新疆ウイグル自治区博斯騰湖畔の庫爾勒・焉耆回族自治県一帯)がとなえられ(『李白出生地考異』)『李白出生地与四家之説是非辨』、『李白考異録』齊魯書社、一九八六年)、また鍾興麒により「哈密」碎葉説(現新疆ウイグル自治区の哈密市付近)がとなえられるなどしている(『哈密碎葉与李白身世』、『中国李白研究』二〇〇一―二〇〇二年集、黄山書社、二〇〇二年)。

一方の「条支」がどこを指すかについて、松浦氏は早期の主要な論として二者を挙げている(『李白伝記論』四二・四三、四六頁)。

馮承鈞「唐代華化蕃胡考」

古代亞叙利亞(Assyria)、當時の大食(Tadjik Arab)である。(『唐方雜誌』一九三〇年九月)

胡懷琛「李太白の国籍問題」

唐太宗時代の鞏廩州の一、「条支都督府」であ

る。そのもとにある、「新唐書」地理志下に言う「訶達羅支国」が『大唐西域記』に言う「暹邏私城」であり、その南十余里にある中国人の「小孤城」が李白の出身地である。

(『逸経』第一期、一九三六年三月)

ウェイリーは「条支都督府」の所在をアフガニスタンのガスナ(Ghazna)に比定する別の見解を示しつつ、しかし李陽冰序の「条支」は比喩的な表現であるとし、王琦の見方を継承している。

……李陽冰が条支について話している文書はいまいな、装飾的、比喩的な言葉で表現されている。彼がこの名称をたんに「世界の果て」という意味で用いたことにほとんど疑いはない。

(『李白』一七九頁補注一)

劉友竹による「訶達羅支国・伏宝瑟顛城」の「条支都督府」説も同地アフガニスタンのガスナ一帯を指す(『李白的生地是条支』、『社会科学研究』一九八二年第二期、「李白的出生地再考」、『李白学刊』第二輯、三聯書店、一九八九年)。

なお『史記』大宛伝「条枝」及び『漢書』西域伝「条支」の所在については、李白のこととは別に早くから議論があり、F. ヒルト・白鳥庫吉・藤田豊八らがペルシヤ湾岸の地とするのに対し、宮崎市定は那珂通世説とおなじシリアに比定している（「条支と大秦と西海」『アジア史研究』第一、東洋史研究会、一九五七年）。

内地出生説をめぐる状況について付言しておく。王琦は、両序の記述に疑問をはさみつつも、李白の出生が蜀中帰還後、武後の時であると見た。この見解は、一九三〇年代から八〇年代にかけて西域出生説をめぐる議論が活況を呈して以降も、一定の勢力を保っている。蔣志（「李白出生于四川江油補正」『四川大学学报叢刊』第一五輯古典文学論叢、四川人民出版社、一九八二年、「李白出生地諸説質疑」『錦陽師專学报』一九八五年第一期）、裴斐（評李白出生碎葉説兼談李白的籍貫問題）『江漢論壇』一九八四年第一期、『李白研究論叢』巴蜀書社、一九八七年）、馬依羣（「關於李白出生地与逝世处的探討」『李白研究論叢』第二輯、巴蜀書社、一九九〇年）等である。馬依羣が論拠とするのは、李陽冰序と魏顥序が本人から直接情報を得ていることである。内地出生説に対しては、松浦氏に以下の論難があ

る。李陽冰と范伝正の序がともに「神龍」と記すからには、王琦の言う「神功」の字訛の可能性はきわめて乏しい。「……「神龍」に関する別個の具体的な解釈が示されない限り、巴蜀説の成り立つ可能性はほとんどないと結論せざるをえない」（『李白伝記論』四五頁）と言う。

なお郁賢皓「李白生平研究綜述」（『中国李白研究』一九九五・一九九六年集、安徽文芸出版社、一九九七年）には中国における研究概要が述べられ有用である。

以上のように、先祖謫居の地をめぐる議論は、「条支」か「碎葉」か、それをどこに比定するかによって、さらに細かく説が分かれる。そのなかで、たとえば金文京のように、「条支都督府・訶達羅支」「碎葉」両地の間を移動したとする考えも提出される（『李白』一一・一二頁、岩波書店、二〇一二年）。しかしおおかたの見方は范伝正序の「碎葉」に帰着するだろう。その場合、スイヤブが有力な候補となろうが、所在の比定の問題はいましばらく措くとして、「碎葉」説が正しいとした場合、李陽冰序が「条支」とするのはなぜか、有効な説明は得られていない。その理由はなお不明であるという他はない。

つまり以下のようなことになる。一、ふたつの序のな

かで、地名が異なる。他に違ひはない。二、ふたつの序の情報を、他の基礎資料と照合した場合、生年の情報に矛盾が生ずる。

陳氏説は他資料による生年の情報及び両序の帰還の年号を真とし、出生時期を帰還以前、出生地を西域とした。筆者案ずるに、根拠資料である両序の一方に偽を含むとすれば、当該資料の記述内容全体に疑義が生じるのではなからうか。当該資料を時間の先後の簡単な考証のみによつて処理したところに問題があるのではないか。そもそも当該資料はどのような性質の文献なのか。以下に考察を施す。

三 考察

「碎葉」は玄奘三蔵の『大唐西域記』に「素葉水城」として見え、七世紀前半当時の模様を伝える。城周六七里、諸国商胡雜居の地とし、作物や気候、風俗などに言及ぶ。

清池西北行五百余里、至素葉水城。城周六七里、諸国商胡雜居也。土宜糜・麦・葡萄、林樹稀疏。気序風寒、人衣氈褐。

〔大唐西域記〕卷一

一方「条支」は『史記』大宛伝に、張騫が使いした大月氏の西数千里にある安息国の、さらに西数千里にある国として名が見える。そこには安息国長老の伝聞による、条支には弱水があり、西王母がいるという情報が付記されている。(表記は『史記』が「条枝」、『漢書』西域伝が「条支」とする。)

安息在大月氏西可数千里。……条枝在安息西数千里、臨西海。……安息長老伝聞、条枝有弱水・西王母、而未嘗見。

〔史記〕卷一三三(大宛伝)

「弱水」と何か。司馬貞索隱に『玄中記』を引いて「天下之弱者、有崑崙之弱水、鴻毛不能載也」、『括地圖』を引いて「崑崙弱水非乘龍不至。有三足神鳥、為王母取食」、そのほか『淮南子』墜形訓にも「楽民・拏閻在崑崙弱水之洲」(『淮南鴻烈集解』卷四)等とあるように、弱水は崑崙に関係づけられる。条支は崑崙・弱水のある、神仙にゆかりの地と目せられる。

ただ『史記』がここで弱水を言いながら、崑崙に言及しないのはなぜか。もともとの伝聞に崑崙のことが欠けていたのか。それとも後に漢の使者が河源を于闐につき

とめ、その出ずる所の山に崑崙と名づけたことが影響したのか。大宛伝の太史公のコメントには『禹本紀』に所謂「其の高さ二千五百余里、日月の相避隠して光明を為す所」なる崑崙などなかった、とある。いずれにしても、張騫の報告が、武帝の崑崙搜索のひとつのきっかけとなったことではあろう。

而漢使窮河源、河源出于竇。……天子案古圖書、名河所出山曰崑崙云。……太史公曰、禹本紀言「河出崑崙。崑崙其高二千五百余里、日月所相避隠為光明也。……」今自張騫使大夏之後也、窮河源、悉睹本紀所謂崑崙者乎。

(同上)

張騫が実見したのは大宛や大月氏、ほか大夏と康居まで。安息国はともかく、条支国については相応に不確かな情報である。しかも安息長老の伝聞に基づくという、さらに不確かな要素を含む。それをわざわざ李陽冰は利用した。理由は、出生を老子になぞらえるのとおなじく、そこが神仙にゆかりの地として、一家の謫居にふさわしい意味を纏うからと、とりあえず言えそうだ。しかし李陽冰の用意はもう少し深いところにあると思われる。と

いうのも、張騫による上述の情報に漢の武帝を第一の受け手として報告されたものである。武帝の崑崙山とのかわりについて考えないわけにはいかない。

武帝の崑崙山信仰については、福永光司「道教における天神の降臨授誠―その思想と信仰の源流―」六「太上老君と崑崙山」に詳しい考察がある。太上老君の降臨授誠をめぐる言説が、魏晋南北朝時代に形成展開される過程について論じたものである。福永氏は、降臨言説の特徴をいくつか挙げるなかで、天神としての太上老君が崑崙山を根拠地としていること、龍や虎を昇降の手段とすること、などに言及し、起源を漢の武帝の太一神祭祀と崑崙山信仰に見いだしている。所説の概要は以下のとおり。

武帝は泰山下の奉高に明堂を作る際、崑崙山に似せて高樓を設け「崑崙」と名づけた。また甘泉宮に「益延寿觀」「通天臺台」を設けた。これらは僊神人の属を招来し、不老長生を実現するためである。

これら宗教施設にて歌われた「郊祀歌」十九章の歌詞には、「上帝太一神が崑崙山に敦つとまる」ことを言

うが、こうした思想信仰がいかにして形成されたか。ひとつには武帝の匈奴征伐をめぐる張騫の大月氏への派遣が関係する。大月氏の西数千里、安息国長老の伝聞には、条枝に弱水があり西王母がいるという。すなわち崑崙の弱水である。そして大宛国や烏孫国から将来された名馬に「天馬」「西極」の名が与えられ、大宛征伐で宛馬を獲た際の作「郊祀歌」十九章の第十首「天馬」には、「天馬が武帝のもとに来たからには、これが媒なからとなって、次には神仙としての升天を可能にする神龍が必ずやって来るに違いない」という内容が歌われる。こうしたことから、「……崑崙の山が、上帝太一神の天上神仙世界への必須の通路であり、それ故にまた上帝太一神ないし天神群靈の集止する聖地でもあるとされていたこと」が確認され、「……張騫の大宛国・大月氏国への派遣旅行が武帝の崑崙山信仰ないしは上帝太一の神仙信仰に一つの重要な役割を果たしていることが肯定される」。もうひとつは『楚辞』に見える崑崙山信仰が関係する。『楚辞』には崑崙を神仙の山として描くもの、そこが天神の居所と解せられるものがあるが、「郊祀歌」十九章には、類似する表現・発

想が多く見られる。「……崑崙山が上帝太一の集止する神仙の霊山であるという思想信仰は、さらに古く前四―三世紀、戦国末期秦初の頃に既に成立していたであろうことを推測させる」。しかし「……崑崙山に神靈が集まり、上帝太一の天神がこの山に居所を置き、得道の神人真仙がまたそこに集止するという思想信仰は、……その源流もしくは原型を漢の武帝の上帝太一神の祭祀とそれに密接な関連をもつ崑崙山の神仙信仰に跡づけるのが、最も適切であろう」。

（『道教思想史研究』九九―一〇七頁要約、岩波書店、一九八七年）

多くの内容を含むが、要点はふたつに纏められよう。一、武帝の思想信仰は不老長生の実現をめざすものであり、太一神祭祀と崑崙山信仰を具体的内容とする。二、その形成には、『楚辞』文学が淵源となり、張騫の報告「条枝の弱水・西王母」及び「天馬」将来が関係する。以上を踏まえたうえで、それでは武帝の思想信仰がどのように形成されたか。さしあたり次のように想定することが可能であろう。武帝の不老長生実現への試みは、書物に

記された崑崙が、張騫の報告により現実に存在することの確かな消息を得、また「天馬」の将来によって現実味を帯びたであろう。その検証は「課題一」として後に付すこととし、さらにさきへと論を推せば、次のように考へることができるのではないか。

秦の始皇帝は渤海中に三神山を捜求し、不老長生の薬を得ようと試みた。漢の武帝は東方には秦始皇の跡を踏む一方で、西方に神仙集い登僊の基地となる崑崙を求めた。「条支」の名は、その向こうに聖なる山の存在を描いて不老長生を希求した人主の像を呼び起こす。李白あるいはその意を受けた李陽冰がわざわざ選んで詩人の故地としたのも、おなじ希望をもちながらこのほど遷化した玄宗の像を、これによりあらかじめ準備するためではあるまいか。玄宗のこともちだす伏線として武帝の故事が暗に踏まえられたのではないか。

こうした想定には、武帝の思想信仰の形成をめぐる課題に加え、玄宗の信仰がいかにか繋がるかについて検討が不可欠であろう。とくに(一)漢の元鼎元封間における武帝の泰山封禪と僊神人招来をめぐる宗教的事跡、(二)唐の開元天宝の際における玄宗の玄元皇帝降現をめぐる靈応の事象、両者の比較検討である。「課題二」として

後に考察を付す。

さてこうして見てくると、一家が帰還したのが唐が国号を復した「神龍」初というのも、偶然とするにはできすぎた話に見えてくる。隴西李氏にして涼武昭王九世孫、太白の精と称し出生は老子に似る。一家は条支に謫居し「神龍」に帰還した。記述の真偽にいちいち嫌疑が掛けられるなか、帰蜀の年号のみ真実であるという。しかしそれを傍証するような、他資料による裏づけはない。范伝正序が基づく伯禽手疏の情報源も李白本人、と考えるのが自然である。西域出生説の論拠は明白な事実とはならず、説の存立自体あやしい。議論はふりだしに戻る。どのように考えるべきであったのか。

李陽冰序の伝記記述は、李白が玄宗皇帝に招かれたことを中心に据え、自身の家系を唐朝の書き方になぞらえ、その唐朝が先祖と考えた老子に自身の出生をなぞらえて作られたものである。自身によって「かくありたいと願われた」人生の記である。そう述べた。であれば、一家の姓が李氏に復するのは、中宗の復位によって李唐が回復した「神龍」以降でなければならぬ。もつとも玄宗の世に武周の存在を否定する施策がなされ、唐はずっと

存続したことになっていた（妹尾達彦「武則天の洛陽、玄宗の長安」松原朗編『杜甫と玄宗皇帝の時代』四二・四三頁表

二、勉誠出版、二〇一八年）。そうであったとしても、年

号は改めようがない。「大足」は同年正月三日、成州に
仏迹が現れ改元したといい（『資治通鑑』卷二〇七、武周
政権の正統性を根拠づける、仏教の世界観が反映された
年号である。武則天は彌勒下生を自称した。これを李白
の文集序に書きこむわけにはいかない。どうしたらよい
か。同年十月「長安」に重ねて改元される。そこから年
号をひとつ後に移し「神龍」に帰還したとする。これに
出生と復姓の記事を付加することにより目的は達成され
る。家系を唐朝になぞらえたり出生を老子になぞらえたり、
という大掛かりな処置にくらべれば、たやすい。

さらに、「神龍」の語は李白の一生に起こることをは
のめかす比喩となつている。一には、皇帝の恩恵に浴し
宮廷へと登ること。二には、「条支」の崑崙山と呼応し
て、天上世界へと登ること。このほど上皇はこれに騎つ
て僊去したのであろう。かの黄帝のように。そして自身も
いまそれにするがろう、という。黄帝が鼎を鑄、迎えの龍
に騎つて昇天した話は、宝鼎出土の折、いまが封禪のと
きであるとして、齊人公孫卿が漢の武帝に説いた。臣下

七十余人が従つたが、その他の者たちは、すがつたひげ
が抜けて黄帝の弓とともに墮ちた、と。

……黄帝采首山銅、鑄鼎於荆山下。鼎既成、有龍垂
胡頰下迎黄帝。黄帝上騎、羣臣後宮從上者七十余人、
龍乃上去。余小臣不得上、乃悉持龍頰、龍頰拔、墮、
墮黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天、乃抱其弓与胡頰
号。……

（『史記』卷二八封禪書、卷二二孝武本紀、『漢書』卷二
五上郊祀志上）

序の記述は、李白がそうありたいと願った、詩人の心
のなかでは真実であり、そうあつてほしかった「情実」
である。所謂客観的事実ではないところを取り違え、年
号のみ「事実」と見なした。そこに認識の恣意性または
錯誤があつた。李陽冰序に「逃帰于蜀。復指李樹而生伯
陽」、范伝正序に「潜還広漢。……公之生也、先府君指
天枝以復姓」とある以上、われわれは、一家が帰還し、
李白が生まれた、とすればよい。魏顥序には「身既生
蜀」蜀で生まれた、とある。

李陽冰序における記述構成の論理は、家系を唐王朝に

なぞらえるべく、復姓を李唐の回復時に設定、白の出生を結びつけ、さらに帰還をも寄せて「神龍」としたものであろう。陳寅恪説は、出生が「大足」元年と推定されることから、帰還が「神龍」であることを動かさず、それ以前に生まれたのであるから場所は西域である、と推した。筆者の考えは、出生は大足元年、帰還の時期は不明、復姓は「神龍」以降だが、序の記述及び范伝正序に魏顥序をも併せて考えれば、帰還、出生、復姓の順になるであらう、というものである。

四 課題一の検証

「条支」と「神龍」の記述について、仮説を立てるにあたり、二点を課題とした。

その一は、武帝の思想信仰がどのように形成されたか、について。武帝の不老長生実現への試みは、書物に記された崑崙が、張騫の報告により現実存在することの確かな消息を得、また「天馬」の将来によって現実味を帯びたであらう、と述べた。以下に資料を引きながら検証する。

人主として位を極めた者が次に望むのは、永遠に生き

ながらえること。この究極のテーマを追求した例として、秦始皇があり、漢武帝が続き、唐玄宗も跡を踏む。地上世界の統治は天の命令によるもので、不老登僊は事業達成の当然の報償である。こうした論理に基づき彼らの試みはなされる。秦始皇による天下統一、天への報告として泰山封禪が行われる。彼はまた渤海中に三神山を探索し、僊人と不死の薬とを求めた。

漢武帝は「初めて即位するや、尤も鬼神の祀を敬む」
〔史記〕封禪書 信仰に篤い君主であった。その思想は、古図書の記録から最新の学説まで、当時のあらゆる知見知識、技術学芸を動員集合して形成されたものようである。それらを結びつけるのに方士の言説が深く関与した。

少君言上曰「祠竈則致物、致物而丹沙可化為黃金、黃金成以為飲食器則益壽、益壽而海中蓬萊僊者乃可見、見之以封禪則不死。黃帝是也」。

〔史記〕封禪書

李少君は「竈の神を祀れば物の怪を招き寄せ、物の怪を招き寄せれば丹沙は変化させて黄金とすることができ、

黄金ができてそれで飲食の器を作れば寿命が延び、寿命が延びれば海中の蓬萊の僊人はまさに会うことがかない、これに会って封禪すれば不死となる。黄帝がそうである」と説いた。また謬忌は「天神の貴き者は太一なり」とし、祭祀する仕方を説き、少翁は「宮室被服は神に象るに非ざれば、神物至らず」とし、甘泉宮の台室に天・地・太一の諸鬼神を描かせた、等々。

武帝における不死登僊の実現は、福永氏によれば、ひとつには崑崙と天馬の思想信仰、もうひとつは泰山封禪の祭祀と蓬萊神僊の思想信仰により追求されるという（福永光司「漢の武帝と道教」『馬』の文化と「船」の文化―古代日本と中国文化』二四六頁、人文書院、一九九六年、二〇一八年）。

前者「崑崙と天馬の思想信仰」については、『山海経』『淮南子』等の神話的記述と『楚辞』文学が基礎となる知識を提供する。

『山海経』西山経・西次三経に「西南四百里、崑崙の丘と曰う。是れ実に惟れ帝の下都。……河水 焉に出ず」（『山海経箋疏』）。海内西経には「崑崙の虚、方八百里、高さ万仞。上に木禾有り、……面に九井有り、……面に九門有り……。赤水 東南隅に出で、……弱水・青

水 西南隅に出ず……。大荒西経には「其の下に弱水の淵有り之を環る、……。人有り、戴勝・虎齒、豹尾有り、穴処す、名は西王母と曰う」等々という。

『淮南子』墜形訓には、禹が治水の際「崑崙の虚を掘かにし、以て地に下るに、中に増城九重有り、其の高さ万一千里百一十四步二尺六寸」と山の成り立ちに言及し、以下全体像を詳述する。

上有木禾、其修五尋、珠樹・玉樹・琤樹・不死樹在其西。……旁有四百四十門、……旁有九井玉横、

……懸圃・涼風・樊桐在崑崙閭闔之中、是其疏圃。

……是謂丹水、飲之不死。河水出崑崙東北陬、……

赤水出其東南陬、……赤水之東、弱水出自窮石……

崑崙之丘、或上倍之、是謂涼風之山、登之而不死。

或上倍之、是謂懸圃、登之乃靈、能使風雨。或上倍

之、乃維上天、登之乃神、是謂大帝之居。

（『淮南鴻烈集解』卷四）

木禾を中心に玉樹や不死の樹が東西南北にとりまき、四百四十門、九井玉横あり。閭闔門中には懸圃・涼風・樊桐の山があり疏圃をなし、そこから流れ下る水には飲む

と不死となるものがある。河水は昆侖の東北隅より、赤水は其の東南隅より流れ出、赤水の東、弱水は窮石より流れ出る、等々。特筆すべきは、昆侖の丘から涼風の山、懸圃、上天へ、それぞれ高さが倍し階層をなす構造の記述である。一層登るにしたがつて、不死、靈、神となる、上天は太帝の居である、という。

『楚辭』離騷には屈原の天界遊行を叙述し「余が為に飛龍に駕し、瑤と象とを雜えて以て車を為る。……吾が道を夫の崑崙に遼らし、路は脩遠にして以て周流す」(『楚辭補注』離騷章句第一)、九章・涉江には「青虬に駕し白螭を駟（ま）とし、吾重華と瑤の圃に遊ぶ。崑崙に登りて玉英を食い、天地と寿を同じくし、日月と光を同じくす」(九章章句第四)等々という。武帝は淮南王の献上した内書二十一篇を愛好秘藏し、また彼に離騷伝を作らせたことが知られる(『漢書』卷四四劉安伝)。

元朔三年(前一二六)張騫が帰国する。その報告は刮目すべき内容を含んでいた。ひとつは、大宛に「善馬多く、馬は血を汗し、その先は天馬の子なり」(『史記』大宛伝)と。もうひとつは、安息国長老の伝聞に「条枝に弱水・西王母有り」というものである。従来書物に描かれた靈山は、いま開鑿されたひろがりの彼方に、現実

存在することの確かな消息を得た。書物の記述や辞賦の表現のなかに知られるのみであった崑崙と、それへ駆け登る手段としての天馬の存在が、にわかに関実味を帯びてきたかに見えた。大宛伝のこの後の記述には、天子は『易』にかんする書物に「神馬当に西北より来るべし」とあったので、烏孫の馬を得て「天馬」と呼んだが、大宛の汗血馬を得てみるとさらにすばらしく、烏孫の馬を「西極」と改め、大宛の馬を「天馬」とした、とある。また崑崙の所在を求める武帝の探索は、古図書の記述をもとに于寔に落ち着くことになったが、それについてはさきに述べた。

太初四年(前一〇一)漢は大宛を征伐し、善馬數十匹、中馬以下三千余匹を獲た。「郊祀歌」十九章の「天馬」十にはそれを言祝いだ作を載せる。

……天馬徠、開遠門、竦予身、逝昆侖。天馬徠、龍之媒、游閭闔、觀玉台。(『漢書』卷三二礼樂志)

「……天馬が来た、遠い門をひらき、わが身をそびやかにして、昆侖へ行こう。天馬がきた、龍の媒介だ、天の門にあそび、玉の台を見物しよう」。応劭注には「天馬は

乃ち神龍の類、今天馬已に來れば、此れ龍必ず至るの効しるなるを言う」と。天馬を龍のつれあいとする発想は、おなじく「天馬」十の「元狩三年（前一二〇）馬生渥洼水中作」（『漢書』武帝紀には「元鼎四年（前一一三）秋、馬生渥洼水中、作宝鼎・天馬之歌」という）に「……今安匹、龍為友」と言うのにも見られる。

ところでこれら辭賦や歌詩に表された内容をもつてそのまま当時のひとびとの觀念である、もしくははそのありかたを窺うための一証である、とするのには躊躇する。この天馬と崑崙をめぐる、歌詩に言い表された内容の實在性にかかる意識をどの程度に見積もつたらよいか。ひとびとはどれほどのリアリティーをもつて受けとめていたか。

至武帝定郊祀之礼、祠太一於甘泉、就乾位也。

……乃立樂府、采詩夜誦。……以李延年为協律都尉、多举司馬相如等數十人造為詩賦、……作十九章之歌。……使童男女七十人俱歌、昏祠至明。夜常有神光如流星止集于祠壇、天子自竹宮而望拜、百官侍祠者數百人皆肅然動心焉。

（同上）

いまこの場合、「郊祀歌」十九章は、武帝が郊祀の礼を定め、太一を甘泉に祠るべく、樂府を立て、采詩し夜に歌わせた際、李延年や司馬相如らに命じて作らせたものである。童男女七十人とともに歌わせ、日暮れに祭つて夜明けにまで至つた。夜には常に神光の流星のようなものがあり祠壇に集まつた。天子は竹宮より望拜し、百官の侍祠するもの數百人、みな肅然として心を動かした、という。考察するための材料がなお充分でないが、歌われた天馬と崑崙は、少なくとも甘泉宮に描かれた諸鬼神の図画ほどにはリアリティーをもつて受け取られた、とは言えるだろう。

後者「泰山封禪の祭祀と蓬萊神僊の思想信仰」については、次の課題二にまとめて述べる。

五 課題二の検討

課題の二は、武帝の思想信仰が玄宗の信仰にいかにか繋がるか、について。とくに（一）漢の元鼎元封禪における武帝の泰山封禪と僊神人招来をめぐる宗教的事跡、（二）唐の開元天宝の際における玄宗の玄元皇帝降現をめぐる靈応の事象、両者の比較検討である。

(一) 武帝による泰山封禪と僊人招來の経緯は、『史記』封禪書によれば以下のとおり。

汾陰后土より宝鼎が出土した折、齊人公孫卿が「鼎書」を携えて上言した。齊人の申公から伝えられたもので、黄帝の言を受けるといふ。その書に「宝鼎出でて神と通ずれば、封禪せん。……」とあり、申公は「漢主も亦た当に上封すべし、上封すれば則ち能く天に僊登せん。……」と述べた、と。今がその時であると。黄帝が龍に騎り登僊した話はこの後に続く。蓬萊の僊人に会つて封禪すれば不死となる、とはかねて李少君より聞いていた。神を致すことができると言つた少翁や樂大はともに不首尾に終わり誅された。その間、甘泉宮に寿宮神君を祀り、神君を降すなどしたが、巫を介してのことである。それがここに来て俄然氣運が高まつた。事後に元封元年と定められるこの年（前一〇）三月、武帝は緜氏の太室山に登り、さらに泰山に登つて山頂に立石、そのまま海辺へ東巡し八神に礼祠した。舟を發し、海中の神山を言う者数千人に蓬萊神人を求めさせた。

公孫卿持節常先行候名山、至東萊、言「夜見大人、長數丈、就之則不見、見其跡甚大、類禽獸」云。羣

臣有言「見一老父牽狗、言『吾欲見巨』（封禪書作「巨」）『漢書』郊祀志作「鉅」、今拠孝武本紀改「公」、已忽不見」。上即見大跡、未信、及羣臣有言老父、則大以為僊人也。……

公孫卿は先行して名山をうかがい、東萊まで来て言うことには「夜に大人を見た、身の丈數丈、近づくと見え、甚だおおきな足跡を見た、禽獸の類である」と。群臣に「一老父が犬を牽くのを見た、『吾 巨公に見えんと欲す』と言い、ふと見えなくなつた」と言う者があつた。おおきな足跡には半信半疑であつた上も、群臣の老父の話聞いて僊人だと得心した。暫く留まり、密使を遣つて方々探らせた。

四月、泰山封禪を執行する。梁父に地神を祀つた後、泰山下東方に封した。封は広さ一丈二尺、高さ九尺、下に玉牒書を隠した。天子は侍中の奉車子侯のみ伴ひ泰山に登つて封し、翌日裏道から下山、肅然山にて禪した。天子は親しく拝見し、黄の衣を着け樂を奏した。江淮の靈茅を敷き、五色の土もて封にまじえ、奇獸や白雉などを放つた。

……封禪祠、其夜若有光、昼有白雲起封中。天子從禪遷、坐明堂、羣臣更上壽。於是制詔御史「朕以眇眇之身承至尊、兢兢焉懼不任。……脩祠太一、若有象景光、屑如有望、震於怪物、欲止不敢、遂登封泰山、至于梁父、而後禪肅然、自新。……」天子既已封泰山、無風雨災、而方士更言蓬萊諸神若將可得。於是上欣然庶幾遇之、乃復東至海上望、冀遇蓬萊焉。

封禪の祠りには、夜に光が射し、昼に白雲が封中より起こったという。天子は明堂にて上寿を受け、詔して「朕は眇眇の身を以て至尊を承け、兢兢焉として任ならざるを懼る。……太一を脩祠するに、景光を象る有る若く、屑として望有る如く、怪物に震え、止まらんと欲するも敢えてせず。遂に泰山に登封し、梁父に至り、而る後に肅然に禪して、自ら新たなり……」と。泰山に封して風雨なく、蓬萊諸神が来るに違いない。天子は欣然として会見を願ひ、海辺に望視して待ちもうけた。ときに奉車子侯が急死し、立ち去った。海沿いに北辺へと巡行し、五月に甘泉宮へ返った。その後も東巡は続けられ、太初元年（前一〇四）の記事にも「臨勃海、将以望祀蓬萊之

属、冀至殊廷焉」とある。

封禪に前後して武帝は宗教施設の造宮に励む。はじめ長安には「柏梁・銅柱・承露僊人掌」が建設されていた。集解引く徐広注によれば元鼎二年（前一〇五）のこと。「漢書」郊祀志上顔師古注及び『史記』孝武本紀索隱に『三輔故事』を引いて「建章宮承露盤は高二十丈（『史記』索隱作「三十丈」、大七围、銅を以て之を為る。上に仙人掌有り露を承く、玉屑を和して之を飲む」とは、柏梁台が太初元年（前一〇四）に焼け、規模を拡大して再建された際、新たに造営された建章宮に付随するものについて言おう。

元封二年（前一〇九）「僊人は楼居を好む」という公孫卿の言により、長安に「蜚廉桂観」を、甘泉宮に「益延寿観」「通天荃台」を作つて僊人神人の到来を候わせた。これらは『漢書』郊祀志下及び武帝紀の表記と注釈を勘案すれば、「蜚廉観・桂観」「益寿観・延寿観」とするのが適當であろう。「蜚廉観」「通天荃台」は『漢書』には「飛廉観」「通天台」と表記する。「蜚廉（飛廉）」は神禽の名、武帝紀応劭注に「能く風気を致す者」と。「通天荃台」は『史記』孝武本紀にも「通天台」と表記し、索隱に『漢書旧儀』を引いて「台高三十丈、長安を

去ること二百里、長安城を望見す」という。

また明堂を奉高の汶水ほとりに修建した。封禪時、古時の明堂が泰山東北址の險処にあつたのを移した。

初、天子封泰山、泰山東北趾古時有明堂処、処險不敞。上欲治明堂奉高旁、……。濟南人・公玉帶上黃帝時明堂圖。明堂圖中有一殿、四面無壁、以茅蓋、通水、圍宮垣、為複道。上有樓、從西南入、命曰昆侖。天子從之入、以拜祠上帝焉。於是上令奉高作明堂汶上、如帶圖。

この時、濟南人公玉帶が黃帝時の「明堂圖」を上呈し、それは「……圖中に一殿有り、四面無壁、茅を以て蓋う。水を通し、宮垣に圍らし、複道を為る。上に樓有り、西南によりて入る、命じて昆侖と曰う。天子、之によりて入り、以て上帝に拜祠す」というようなものであつたが、このとおり建設したという。『史記』孝武本紀の索隱に「其の崑崙山の五城十二樓に似るを言う」と。また水が流れる様子など、全体の構図が『淮南子』墜形訓の記述に似る。修建は封禪書の集解引く徐広注によれば元封二年の秋のこと。同五年（前一〇六）の祭祀で、天子はこ

の昆侖道から入り明堂に拝し、また泰山頂上で秘祠した、山上で挙火すると下はみな応じた、等という。

ところで泰山封禪と蓬萊神僊の組み合わせは、秦始皇以来の齊の方士に流れを汲む。一方『淮南子』の崑崙は不死登僊の思想を背後にもちながら封禪や黃帝に触れず、別系統であることが指摘される。金谷治『淮南子の思想』に言う。

……地形篇には崑崙山の不死伝説がしるされていて、「不死の樹」とか、飲めば死なない水、登れば死なない山などがあつて、「大帝の居」という神の国を最高処においた、みごとに層位圈が示されている。

……これらの記事は、やはり高い山を足ばとして天に登り神仙となつて不死を得るといふ思想がその背後にあるわけで、……武帝のあこがれた神仙と変わりはない。ただ、違つているのは、泰山とか黃帝のみえないことで、あるいは、その点が、齊の人々による中央の神仙思想とは異なつた淮南神仙の特殊性であるのかもしれない。

『淮南子の思想』七七頁、平樂寺書店、一九五九年、

講談社、一九九二年

武帝においてそれらの糾合がなされたわけだが、公王帯の「明堂図」はその流れをいち早くつかんでかたちにしたものと言えるだろう。

さて封禪の翌年、都とその西北の離宮に、また泰山下に相次いで造営されたこれら建築物群は、不死登僊を実現するために最後に欠けた一要件、神人を致すために設けられたことは明白である。それらは地上に君臨する皇帝の絶大な権力と資力の証であり、天へと向かう高層にして巨大な構造によって現実離れした景観を呈していたであろう。しかしその努力がいかに並外れたものであったとしても、神の眼にどう映るかはまた別の問題である。方士に足跡が発見され、臣下のところまで近づいてきていたようではある。武帝本人にも、太室山と泰山の頂上で感ずるところはあり、怪物に恐懼することはあった。しかし与えられた時間のなかで神が応じてくれることはついになかったようだ。司馬遷は武帝の側近くで一部始終を見聞し、史家の視点から記述した。彼が方士に対して懐疑的であったことを差し引いたとしても、武帝が靈応の確信を得られないままであったと判断される。

(二) 玄宗の玄元皇帝降現をめぐる靈応の事象は、主

に臣下の上奏文によれば以下のとおり。

これよりさき、北魏の神瑞二年(四一五)道士寇謙之が嵩岳山頂にて太上老君より授戒した正史の記述、また後漢の漢安元年(一四二)張道陵が蜀の鶴鳴山にて太上老君より授戒した道教文献の記述等に見られる宗教的事実ないし伝承は、さらに溯れば漢の武帝の太一神祭祀と崑崙山信仰に祖型を認め得る。福永氏はそう述べていた(『道教における天神の降臨授戒―その思想と信仰の源流―』『道教思想史研究』九九―一〇二頁)。唐朝の老子信仰はこれらの流れの末に生じる。唐朝受命の際、老君は終南山にて李淳風に、羊角山にて吉善行に託宣するなど、降臨の話が相次いだ。樓觀道士岐暉は老君子孫の治世を予言、茅山道士王遠知も高祖受命を預言するなど、道家者流は王朝と繋がり求めた(謝守灝『混元聖紀』卷八『道蔵』洞神部譜録類与、杜光庭『歴代崇道記』『全唐文』卷九三三)。王朝の方でも同姓の故をもって李耳を先祖とし、太上老君・玄元皇帝の加護により国家が永遠に保たれることを企図した。

玄宗は即位十数年の開元十三年(七二五)泰山に封し社首に禪した(『旧唐書』卷八玄宗紀上)。また『道德経』の注と疏の制作に勤しみ、同二十年(七三二)に御注完

成〔登科記考〕卷七、二十三年（七三五）に御疏と併せて天下に頒示した（『冊府元龜』卷五三帝王部尚黄老一）。

〔全唐文〕卷三〇〇

遠祖老子に対する尊崇はこれを機縁に神としての老子の信仰へとたかまつたと言われる（吉川忠夫「唐の玄宗と道教」『中国古代人の夢と死』平凡社、一九八五年）。

かくて同二十九年（七四一）閏四月某日未明、朝のお勤め中ふと眠りこんだ玄宗の夢に老子が現れ、その形像の存在と興慶宮での相見を預言した。牛仙客「皇帝夢玄宗皇帝真容見請宣示中外奏」に玄宗の發言を載せて言う。

……朕自臨御已来、向卅年、未曾不四更初即起、具衣服、礼尊容、蓋所為蒼生祈福也。昨十数日前、因礼謁事畢之後、曙色猶未分、端坐靜慮、有若仮寐、忽夢見一真容。云「吾是汝遠祖。吾之形像、可三尺

余、今在京城西南一百余里。時人都不知年代之數。汝但遣人尋求、吾自応見。汝当慶流万葉、享祚無窮。吾自度其時、今合与汝於興慶中相見。汝亦当有大慶、吾猶未即言」。語畢。竟後昭然、若有所親。朕因即

命使、兼令諸道士相隨、於京城西南求訪、果於盤屋鼎樓觀東南山阜間、迺遇真容。一昨迎到、便於興慶宮大同殿安置、瞻觀与夢中無異者。……

真容が言われるには、「わたしはおまえの遠い先祖である。わが形像の三尺あまりのものがいま京城の西南百里ほどのところにある。当世のひとはどれほどの年代のものか誰も知らない。おまえはしかしひとを遣つて探し求めさせるならば、わたしはみずから応じて現れよう。おまえはさいわいが万代におよび福祿をうけること窮まりないであろう。わたしはみずからその頃合をはかり、いまにきつとおまえと興慶宮にて相見えよう。おまえには加えてきつとおおきなさいわいがあるだろうが、わたしはまだすぐには明言しない」と。真容は樓觀山間に発見され興慶宮大同殿に安置された。

帝の福慶が内外に宣示され、真容画像が天下諸州の開元觀に頒布されると（玄宗「令写玄宗皇帝真容分送諸道并推恩詔」『全唐文』卷三二）、同年八月には陵州に、明けて天宝元年（七四二）正月には首都長安に、玄宗皇帝の降現が奏上される。

至天宝元年正月癸丑、陳王府參軍田同秀称、於京永昌街空中見玄宗皇帝、以「天下太平、聖壽無疆」

之旨伝於玄宗、仍云、桃林県故関令尹喜宅傍有靈宝符。發使求之、十七日、獻於含元殿。

〔旧唐書〕卷二四礼儀志四)

陳王府參軍の田同秀が、京都の永昌街空中に玄元皇帝を見た、「天下太平、聖寿無疆」のことは玄宗に伝えるように言い、靈符の存在を告げたと。靈符はそのことばのとおり函谷故関の尹喜台付近より出土し、含元殿に納められた。改元の年号に符合する「天宝万載」の文字がそれには認められた。

同年二月、長安太寧坊と洛陽積善坊に玄元皇帝廟が完成。太白山白石の玄元聖容が設えられ、玄宗聖容が侍立した。

於是置玄元廟於太寧坊、東都於積善坊旧邸。……

九月、兩京玄元廟改為太上玄元廟、天下準此。……

二年……三月……西京玄元廟為太清宮、東京為太微

宮、天下諸州為紫極宮。……三載三月、兩京及天下

諸郡於開元觀・開元寺、以金銅鑄玄元(當作「玄

宗」)等身天尊及仏各一軀。……初、太清宮成、命

工人於太白山採白石、為玄元聖容、又採白石為玄宗

聖容、侍立於玄元之右。

(同上)

兩京及び諸州に玄元廟を置いて祭祀すること、崇玄宗を置いて生徒に老莊文列四子を学ばせ奉送することが、前年正月に下詔されていた(玄宗「命兩京諸路各置玄元皇帝廟詔」『全唐文』卷三二)。同二年(七四三)兩京の廟は太清宮、太微宮、諸州は紫極宮と改称される。このほかに像設は、同三載(七四四)兩京と諸郡の開元觀と開元寺に金銅の玄宗等身・元始天尊・仏の各一軀を鑄した。

また玄元皇帝に同二年、尊号「大聖祖」を加え、同十三載(七五四)には「大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝」を上る(『旧唐書』卷九玄宗紀下)。これは「天皇大帝」の部分を高宗の諡号とおなじくすることにより、先祖ひいては玄宗自身を神の列位に引き上げしめようとの意図に基づく。

こうしてその時は訪れる。同四載(七四五)正月、玄宗は興慶宮大同殿にて黄絹にしたためた詔を読みあげたとき、文書は舞いあがり、空中に「聖寿延長」の声を聞いた(『冊府元龜』卷五四帝王部尚黄老二)。同夜、臣下も大同殿に嵩山の葉を取りに行き、おなじく声を聞いたという。中書門下「賀玄元皇帝靈応表」に玄宗の發言を載

せて言う。

……朕以正月甲子日、為万姓祈福。初登壇時、疾風甚勁。及行事之際、則恬然清謐。又朕親撰黄素文、置壇所案上、竭誠陳請、須臾騰空、飛上空中。復聞有言、報朕休徵、論蒼生福慶。及行礼事畢、又風起如初。朕近於嵩山所鍊藥成、其時亦置於壇側。及夜、左右方欲收藥、又空中聞語「諸靈官雖已赴大同殿、其藥且未須收、此自監守」。言声甚厲。其左右祇承及道士等、聞者莫不驚悚。以達曙之後、乃收其藥。

……〔全唐文〕卷九六二

「朕は正月六日、万姓に福を祈つた。登壇したとき、強い風が吹いた。行事のときになると、静かであった。また朕が親しく黄素の詔を撰し、壇の案上に置き、心をこめて誓願をなしたとき、急に舞いあがり、空中に飛んだ。またことが聞こえ、朕の休徵をつけ、蒼生の福慶を述べていた。礼を行う事が終わると、また風が吹いて当初のようだった。朕がちかごろ嵩山で鍊成していた薬ができあがり、その時にもまた壇のそばに置いていた。夜になり、左右の侍臣がちよと薬を収めに行くと、また空

中にことばが聞こえ、『諸仙官が大同殿に赴かれたとはいえ、その薬はしばらく持ち帰るには及ばない、ここにみずから見守っている』と。言う声はとても激しかった。左右の侍臣と道士ら、聞いた者たちみな驚き震えた。朝になつてから、その薬を持ち帰った。……』と。玄宗は確信する。この霊なるあらわれはまことのことである。帝の靈応が内外に宣示されると、二月、崇玄館学士門下侍郎の陳希烈が奏上、太清宮道士蕭從一が玄宗降現を目撃したと。陳希烈「道士蕭從一見玄宗帝奏」に言う。

……太清宮道士蕭從一云、今日五更、欲於殿上焚香、行至三清門、忽有一片紫雲從空下、兼有異常音樂。

忽然如夢、身心驚駭、見空中有異人、兼仙童玉女。

謂從者曰「我是玄宗皇帝、可報吾孫、汝是上界真人、令侍吾左右。吾冥使天匠就助、成就訖、長衛護汝、受命無疆、災害自除、天下安樂」。言訖、隨雲氣便入殿門。……伏惟陛下……置玉石真容、侍聖祖左右。仙藥〔全唐文〕作「樂」、今挾『冊府元龜』卷五四改。下慶、天將助成……。空中有語、所報非常。言聖壽之延長、億萬載之無極。……〔全唐文〕卷三四五

蕭従一の証言に、今朝お勤めに行く途中、太清宮三清門のあたりで空中に異人を見た、仙童・玉女を連れていた。伝言して「わたしは玄元皇帝である、わが子孫に伝えよ、おまえは天上界の真人であり、わが左右に侍せしめる準備が整っている。わたしはひそかに天の匠に助けをなすように言いつけており、完成の暁には、おまえをとこしえに衛護し受命無疆、災害は除かれ天下は安楽ならん」云々と。陳希烈が畳みかけて言う。「陛下は玉石の真容を置き、聖祖の左右に侍せられた。仙薬はめでたく賜り、天助によって完成した。空中にことばが有り、常ならぬことが報じられた。聖寿の延長すること、億万歳の極まりなきことを」。太清宮に玄元聖容に隣して玄宗聖容を置いたことと、神仙世界で真人として老君の側に侍ることが照応するかたちで述べられる。老子夢見に端を發した物語は、いま完成に向けて用意周到な準備のもとに語られる。詳細は拙論「送別歌行の形成と展開Ⅲ」（『大谷大学研究年報』第六八集、二〇一六年）を参照いただきたい。

老長生を願い、晩年にはそれが昂じ周囲を巻きこんで、宗教政策は常軌を逸した様相を呈してゆく。元鼎元封間と開元天宝の際と、ふたつの時代は両皇帝の信仰が過熱した、極めて似た状況のように映る。それぞれ宗教施設を建て、儀式祭祀のなかで神を招来しようとする。その仕方に時代の隔たりによる違いはあるが、さまざま差異を越えて両者の間にはひとつの筋道が通じている。李少君の述べた、竈の神を祀れば物を致し、物を致せば丹沙は化して黄金とすべく、黄金の器で飲食すれば長寿となり、長寿となれば蓬萊神僊に会うことがかない、神僊に会い封禪すれば不死となる、という。『淮南子』によれば、崑崙から涼風、懸圃、上天へと上層に遷るに従って不死、靈、神となるということであり、物質的要素が脱落していくかに見えるが、武帝の取組みは、神龍とわれわれの世界の間に天馬を媒介させるように、見えぬ神にかたちを与えること、神物を可視化しいわば物質化してわれわれの側に引き入れる試みであるとうけとれる。これに較べると玄宗の取組みは聖典化した老子のテキストを介し、その読解によって探求される境地へと内面化した、精神的なアプローチに転じたものと見えるかもしれない。また降現した玄元皇帝の言をめぐる解釈に見る

ように、こちら側の世界に偶像を建てる一方で、向こう側の神仙世界が想定され、この二重化された平行世界において不死登僊がはかられる、ということにおいてもより洗練された解決となっている。しかし大同殿靈応に嵩山所鍊の薬が言及されるように、そこにはこの間に進展した鍊薬の成果が必須の要件として関与しているのであり、武帝には得ることのできなかつた体験が、おそらくは薬物の効果を受けたものである点で、これも物質的解決が追求されたことの成果である。永遠の寿は嵩山の薬の効能によるのである。

おわりに

玄宗朝の時代風潮が制作にどのように反映するか。時代と作品について考えるところを付して結びとする。

齊の方士は稷下の鄒衍に由来するといふ。鄒衍の学説は、身近なところから説き起こし未知のことへ敷衍する、そのけた外れの規模に、聞く者を茫然自失させたというが、確かに方士の気宇壮大または荒唐無稽、かつ迂遠な論法は、亜流としての名残を遺す。李少君の言は、竈の神を致し丹沙を化することまではできそうであり、しかし黄金煉成の最終段階はどうしても成功しない。にもか

かわらずこの言説がひとを魅了するのは、ひとえにわが一身の生命にかかわるからである。また公孫卿の話も、迎への龍がひげを垂れるさまや、すがった臣下がひげもろとも「落っこちる」など、ディテールに妙な生動感をもつて訴えかけるものがあり、話のできや語りそのものの秀逸さを見落とすわけにはいかない。始皇帝に語った方士の蓬萊の説はその最たるものであろう。

此三神山者、其伝（封禪書作「傳」、今拠『漢書』郊祀志上改）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。其物禽獸尽白、而黄金銀為宮闕。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。

〔史記〕封禪書、〔漢書〕郊祀志上

「この三神山は、渤海中にあると伝えられ、人界から遠くはないが、難儀なのはまさに着こうとすると、船が風で引き離されることだ。思うにかつて行き着いた者があり、諸僊人および不死の薬はみなあるのだ。そこにあるものや鳥獸はみな白く、金や銀で宮闕をつくっている。まだ着かないうちは、遠望すると雲のようで、行き着い

てみると三神山はかえって水面下にある。これに近づくと、風が引き離し、結局行き着くことはできないという。三神山は不可求のものを求めること永遠の生を追求することのメタファーとなつてゐる。

このように見てくると、夢に始まる玄宗靈応のディスクールは、これも斉の方士以来の流儀を踏むことが今更ながら気づかれる。話の要点は、「大同殿で相見えよう」という老子夢告の内容が、大同殿空中に天声を聞くというかたちで実現してしまうところにある。こうして現実と虚構を分かつ鬩は踏み越えられ、この世界が神仙世界に侵食されるかの様相を呈する。山頂に趣くまでもなく、いまや長安のほうぼうが玄元降現のあらたかな場所となつた。もとは帝の方士に発したことながら、宰臣や道士から庶人に至るまでみなが参加し、世を挙げて物語を紡いでゆく。それは強い感染力をもち、次第に膨れあがつて、われわれが知る現実とは違う、もうひとつ別の現実をかたちづくる。あたかも共同で見る夢のように。それは一種の詐術であると言えるかもしれないが、しかし帝にひとを欺こうとする意図があるはずもなく、あるとすれば方士の説や黄老の言に含まれていた、そもその種子が発現したものである。生への執着、そこから生じる

「永遠の生」へのあこがれ、それを追求する術として。不可求の生を求める、その一環をなすディスクールである。

こうした世相が李白の詩作にどのように反映するか。制作の中核をなす楽府・歌行を例に見ておこう。

楽府には「飛龍引」「天馬歌」という、漢武帝の故事に取材した作がある。「飛龍引」二首は黄帝登僊の話に基づく。其一は黄帝が鼎を鑄、龍に騎り昇天し、お供の宮女が手を振り楽しげなさまを言う。其二は鼎湖の流水に始まり、後宮の美女がお供して天関に至り、薬方を授かつて長生する内容となる。

(其一) 黄帝鑄鼎於荆山、鍊丹砂。丹砂成黄金、騎龍飛去太上家。……宮中綵女顏如花、飄然揮手凌紫霞、從風縱體登鑿車。……遊遊青天中、其樂不可言。
(其二) 鼎湖流水清且閑。……後宮嬋娟多花顏、乘鸞飛煙亦不還、騎龍攀天造天関。……紫皇乃賜白兔所擣之藥方、後天而老洞三光。下視瑤池見王母、蛾眉蕭颯如秋霜。

(李太白文集) 卷三

其一「黄帝は荆山で鼎を铸造し、丹砂を錬成した。丹砂は黄金となり、龍に騎って天上の仙人の家へと飛び去った。……宮中の美女は花のような顔。ひらりと手をふり紫のかすみを越え、風にまかせ身も軽やかに鑿の車に乗る。……青い空のなかを自由に駆け回る、その楽しさは言うことができぬほど」。其二「鼎湖に流れる水は清らかでしずか。……後宮のあでやかな女性は花のような顔ばかり、鸞車に乗り煙を引いて行つたきり還らない、龍にまたがり天によじ登り天の門に到達する。……紫皇はそこで白兔が搗く薬の製法を教えてくれ、天よりもゆつくりと老いて日月星辰より長生きする。下に崑崙の瑤池を視たところ西王母が見えたが、美しいはずの蛾眉もさびしいさまで秋の霜のようだった」。

李白は黄帝登僊の話をも、宮中の美女にフォーカスしてふくらませ、天から崑崙西王母のすんださまを覗くなど、特色ある展開を見せる。それが詠まれた周囲の状況を問わずとも、楽府として独立した作品世界をかたちづくる。詹鍇は繫年せず遊仙の作として「李白楽府集説」(『李白詩文繫年』)に配した。安旗『李白全集編年注釈』が天宝二年(七四三)翰林供奉の時に懸けるのは、宮中美女に実景の反映を見たのであろう。

「天馬歌」は漢「郊祀歌」の「天馬」に基づく。月支の窟に出でた馬が崑崙に駆けあがり、「天馬呼んで、飛龍趨る」その躍動を活写するが、後半は中道に棄てられて君軒を恋う、自身の現況を寄寓した内容となる。

天馬來出月支窟、背為虎文龍翼骨。……騰崑崙、歷西極、四足無一蹶。……天馬呼、飛龍趨。目明長庚臆及晷、尾如流星首渴烏、口噴紅光汗溝珠。曾陪時龍躍天衢、羈金絡月照星都。……天馬奔、恋君軒。蹀躞驚矯浮雲翻。万里足躑躅、遙瞻閭闔門。……伯樂剪弘中道遺、少尽其力老棄之。……請君贖獻穆天子、猶堪弄影舞瑤池。(同上)

「天馬は月氏の洞窟から出てきた、背には虎の文様、龍の翼の骨格。……崑崙に駆けあがり、西のはてを経て、四つ足はびくともしない。……天馬がよび、飛龍がゆく。目は金星の輝き胸は二羽のかも、尾は彗星のようで頭はポンプのかたち、口は赤いひかりを吐き汗のみぞに真珠が流れる。かつてはわが御代の龍にお供して天の路に躍りあがり、金のおもがいは星の都を照らした。……天馬がはしり、君が御車をしたう。くつわを引き締めれば驚

いて首をあげ、浮雲がひるがえる。万里の馬もたちもとおり、はるかに天の門を眺める。……伯樂が世話をしてくれたが中途で遺棄され、若いとき力の限りを尽くしたのが年老いて見捨てられた。……どうかあなたが買ひ戻して穆天子に献上してくれるよう、いまなおすがたをはずして崑崙の瑤池に舞うことはできる」。

こちらの作は、漢「郊祠歌」の措辞を踏まえつつ、天馬に自身を比況する手法を採る。内容は疾駆する馬の力動的形姿から、後半には零落した自己の陳述に転じ、引立てを求める趣旨に帰着する。安氏は長流赦免後の干謁の作として上元元年（七六〇）に懸けた。昇天登仙のテーマは、ここでは寓意により自己の身世の問題へと矮小化されている。

歌行には「西岳雲台歌送丹丘子」「夢遊天姥吟留別」という、登仙・遊仙を主題とした作がある。歌行は話者の現状を作中に映しだし、楽府に比して時代状況とのかかわりを考えることが容易である。前者「西岳雲台歌送丹丘子」は華山雲台峰の偉容を描き、そこに住まう不死の仙人として友人元丹丘を登場させる。

西岳崢嶸何壯哉、黃河如絲天際來。……榮光休氣

紛五彩、千年一清聖人在。……三峯却立如欲摧、翠崖丹谷高掌開。……雲台閣道連窈冥、中有不死丹丘生。……我皇手把天地戶、丹丘談天與天語。九重出生光輝、東求蓬萊復西歸。玉漿僮僮故人飲、騎二茅龍上天飛。

（同卷六）

「西岳は高く聳えなんと勢いさかななこと、黄河は糸のように天の際からやってくる。……はえある光めたい気は色鮮やかにまじり、千年にいちど澄みきると聖人が現れる。……三つの峰はそり返つていまにも碎けそう、みどりの崖あかい谷に高い手のひらが開く。……雲台の渡り廊下は奥深いところへと通じ、中には不死の丹丘生がいる。……わが皇帝はおんに手に天地の扉を握られ、丹丘は天のことを語って天子と話す。宮中九重の門に入りして輝くばかり、東に蓬萊をたずねまた西に帰ってくる。玉の液が友のよしみで飲ませてもらえるなら、二つの茅の龍にのり天へ飛びあがろう」。

元丹丘は李白とともに玉真公主により推薦された人物。天地の戸を握る玄宗と語り、宮中に入し蓬萊を求めて還ってくる。玉漿を恵んでくれたなら、ともに龍に騎つて天へ昇ろう、という。こうした内容から、翰林供奉

時、天宝二年作と推定される。この場合、元丹丘の仙人としての佇まいや服葉登仙の内容は、玄元降現の喧伝される時代状況においても色褪せたものと映る。歌行はこの時代の「現実」が拗って立つ虚構をも映しだしてしまふ、ということだろう。

後者「夢遊天姥吟留別」は題注に「一作別東魯諸公」とあり、離京後に暫く居を置いた東魯を離れる際の作。天宝五載（七四六）に懸けられる。船乗り語る瀛洲の煙濤微茫たるさまを枕に、あこがれの江南へ、夢中の事前遊行が語られる。

海客談瀛洲、煙濤微茫信難求。越人語天姥、雲霓明滅或可覩。……我欲因之夢吳越、一夜飛度鏡湖月。……脚著謝公屐、身登青雲梯。……列缺霹靂、丘巒崩摧。洞天石扇、訇然中開。青冥浩蕩不見底、日月照耀金銀台。霓為衣兮鳳為馬、雲之君兮紛紛而來下。虎鼓瑟兮鸞回車、仙之人兮列如麻。忽魂悸以魄動、恍驚起而長嗟。惟覺時之枕席、失向來之煙霞。……且放白鹿青崖間、須行即騎訪名山。……

（同卷一三）

「船乗りは瀛洲について話す、けむる波濤がほうとしてまことに探し求めがたいと。越人は天姥山について語る、雲や虹がひらめきあるいは見ることができるかもしれぬと。……わたしはこれにより吳越の地を夢に見たいと思いい、ある夜、月の照る鏡湖を飛んで渡った。……脚に謝公考案の下駄をはき、身体は雲のきざしを登ってゆく。……走る稲妻に轟く雷鳴、小山が崩れさる。洞天の岩戸は、轟音とともにぼっかりと開く。あお暗くひろびろとして底が見えず、日と月が金銀のうてなを照り輝かせている。虹をまとい鳳凰にまたがり、雲の君が夥しい数えをなして降りてくる。虎が瑟を弾き鸞が車を走らせ、神仙の人がごたごたと列をなしている。咄嗟のことで魂が震え、あつと驚いてふうつとため息をつく。ただ目覚めの寢床があるばかり、いましがたのけむりは失せていた。……しばらく白い鹿を青い崖のあたりに放ち、行くとなればこれにまたがって名山を訪ねるとしよう。……」

天姥への接近は中途で洞天の岩戸が開いて、なかに群仙の夥しい降臨を目撃、あつと驚いて目が覚める。ここより去り名山を訪おうと。こうした内容に、神との交流をもととした王朝のイデオロギーから脱却し、覚醒してゆく意識を読み取ることは可能である。作品は本来の夢

幻性を恢復し、豊饒なこの生の意味を喚起する。

不死登僊を願ひ神との接触を試みる武帝の記事は、司馬遷の眼をとおすことにより、実際にあったこととして、あり得ることとして、歴史記述のなかに所を得る。われわれはこれに拠つて読み進め、事態を了解することができる。対して玄宗の靈応をめぐる記事は、ことを記した詔勅・上表の類を資料とし、当事者の観点による、なまの言説に近いものが示される。それはことの顛末を通覧する筆者を欠くが、にもかかわらず、首尾が整つたひとつの物語を形成する。漢の時代、「郊祀歌」の内容とひとびとの觀念の關係については、充分に考察する材料を欠いたが、唐代については、玄宗と臣下による言説が世に行われてゆくさまと、それに関連して制作が展開されるさまを、李白を例に見ることができた。彼は樂府において武帝の故事を掘り下げ、歌行において瀛洲神仙説などの故事を援用しつつ、玄宗朝のことを写すのに武帝のことを踏まえている。そこに方士の説の影響は顕かである。あるいは武帝の話のなかに含まれていた可能性が李白において展開された、と言つた方がよいだろうか。見えないものの具現化というテーマが、玄宗の言説と李白

の歌行において、あたかも呼応するかのようにな、「夢」の扱いにより高い水準の達成を見ている。

司馬遷は史家の眼で荒唐無稽な話を吟味整理する一方で、張騫のもたらした「条支」と「弱水・西王母」のような伝聞をも排除することなく記事に遺した。李陽冰による「条支」と「神龍」の記述は、その未開拓にして豊饒、かつ想像力を掻き立てる部分を突いたものではないか。漢代、書物に記された世界が張騫「鑿空」により拓かれてゆく際、現実と非現実の裂け目が現れた、その空隙をめぐってなされた新たな創作行為と言えるのではないか。

(本学教授)