

## 曹操「遊仙詩」解釈試論

道家春代

はじめに

魏朝の創始者であり、後漢末の建安文学の主宰者である曹操は、二十余首の樂府詩を残している。その中で所謂「遊仙詩」は七首を占めている。曹操の樂府詩制作の政治的意義、意図についてはすでに前稿<sup>1</sup>で述べたが、今回はそのときに充分に検討することができなかつた遊仙詩について考えてみたい。

曹操の遊仙詩についてはすでに諸家の論考がある。それらの主張を整理するとおおむね三つの見方に分けられる。第一は、曹操は実際は神仙を信じてはおらず、彼の遊仙詩は、政治的詠懐や言志の仮託であるという見方。天下統一事業が未だ完成されないのに自らが老いていくことに焦りを覚え、人生の理想を追求し、精神の自由への憧れを表述する、あるいは神仙の世界に

浸ることによつて、暫時人生の短促と功業の為し難さを忘れ、人生の苦悶を解消したのだ、あるいは求仙は求賢を意味する、等々。しかし、仮託説をとる論者たちの多くも、曹操は方士たちの養生の術は信じていたので、遊仙詩中の表れている延命長寿への希求は本物と認めている。この解釈が最も一般的である。第二は、曹操は晩年に至り長生久視を迫及するようになり、はじめは方術を信じていなかったが左慈らの実証を見て、神仙道への見方を変えそれを信じるようになり、自らも長生の法を試みるようになった。曹操の遊仙詩は彼の神仙信仰の真実の表明であり、みな晩年の作品であるという見方。第三は、曹操は神仙を信じてはおらず、彼の遊仙詩は、漢の神仙樂府作品と同様、宴樂の歌辞であるとするもの。この立場をとる徐公持氏は、仮託を読み出そうとする論者たちの思い入れを「過猶不及」と戒めている。

このように解釈が分かれる原因は曹操の遊仙詩自身にある。七首の遊仙詩はそれぞれトーンが違っていて、神仙を賛美し自らも得仙を願う作品と、神仙を否定あるいは疑念を表現する作品とがほぼ半ばするからである。

「氣出唱」三首と「陌上桑」が神仙を賛美し、神仙に導かれて升仙を果たし万寿を得ること願望する一方、「精列」にはどんなに神仙を慕っても死は誰にも免れないものだという思想が表明されている。「秋胡行」二首では真人に升仙の道を示されながら結局躊躇し、長生不死へ疑念を投げかけ、最後には天下のために働く道に進む意思を示している。かれの遊仙詩自身にあるこのような神仙願望の温度差を、張士驄氏は現実主義と神仙信仰との矛盾葛藤の表れ、および神仙信仰の深化の過程を示すとしている。

曹操の樂府詩は魏国の宮廷の樂歌として、公的な意義を担われたものと考えられる。とすればこれらの遊仙詩もまた、魏国の宮廷樂のなかでなんらかの働きをしたと考えられねばならないだろう。本稿では全遊仙詩の解釈を試み、前稿にいささか修正を加えながら魏国の宮廷樂としての意義を考えてみる。

## 一の(1)「氣出唱」

徐公持氏は、「氣出唱」の其二「華陰山」と其三「遊君山」を取り上げて、その飲宴場面の描写が曹植の「元會詩」「當車以駕行」の飲宴場面の描写と酷似していることを指摘し、両者は異曲にして同工の作という。最後に曹操が「多駕合坐、萬歲長宜子孫」「常願主人増年」、曹植「皇家榮貴、壽考無疆」と主人の長寿を言祝ぐいうところも相応していると述べ、曹操の遊仙詩は遊仙の名を借りた宴飲詩で、本当の遊仙の旨からは遠く、何の寄託の義もないと断じている。

確かに、徐氏のいうように、「氣出唱」は宴飲詩であると考えられるが、その叙事構造は先行する漢代の升仙樂府に比べてかなり複雑である。今しばらく「氣出唱」を字句を追いつながら鑑賞してみよう。

### 氣出唱 其一

- |           |              |
|-----------|--------------|
| 1 駕六龍     | 六龍を駕して       |
| 2 乘風而行    | 風に乗りて行き      |
| 3 行四海外    | 四海の外に行く      |
| 4 路下之八邦   | 路下りて八邦に之き    |
| 5 歴登高山臨谿谷 | 歴りて高山に登り谷を臨む |
| 6 乘雲而行    | 雲に乗りて行き      |

7 行四海外 四海の外に行く  
 8 東到泰山 東に泰山に到る  
 9 仙人玉女 仙人 玉女  
 10 下來翱遊 下り來たりて翱り遊ぶ  
 11 驂駕六龍飲玉漿 六龍を驂駕して玉漿を飲む  
 12 河水盡 河水盡きて  
 13 不東流 東に流れず  
 14 解愁腹 愁腹を解くがため  
 15 飲玉漿 玉漿を飲まん  
 16 奉持行 奉持して行う  
 17 東到蓬萊山 東に蓬萊山に到り  
 18 上至天之門 上に天の門に至る  
 19 玉闕下 玉闕の下  
 20 引見得入 引見せられて入るを得たり  
 21 赤松相對 赤松 相對す  
 22 四面顧望 四面 顧て望めば  
 23 視正焜煌 正に焜煌たるを視る  
 24 開玉心正興 開と玉と心 正に興す  
 25 其氣百道至 其の氣に百道至り  
 26 傳告無窮閉其口 無窮を傳へ告ぐ 其の口を閉じよ  
 27 但當愛氣壽萬年 但だ當に氣を愛しむべし 壽萬年  
 ならんと

28 東到海 東に海に到れば  
 29 與天連 天と連なる  
 30 神仙之道 神仙の道は  
 31 出竊入冥 竊より出でて冥に入る  
 32 常當專之 常に當に之を専らにすべし  
 33 心恬澹 心恬澹として  
 34 無所偈欲 偈欲する所無かれ  
 35 閉門坐自守 門を閉じ坐して自ら守らば  
 36 天與期氣 天 與に氣を期せん  
 37 願得神之人 願くば神の人を得て  
 38 乘駕雲車 雲車に乗駕し  
 39 驂駕白鹿 白鹿に驂駕し  
 40 上到天之門 上に天の門に到らん  
 41 來賜神之藥 來りて神の藥を賜れば  
 42 跪受之 跪きて之を受け  
 43 敬神齊 神を敬まいて齊しまん  
 44 當如此 當に此くの如くすべくんば  
 45 道自來 道自ずから來らん  
 句の切り方にもよるが、四十句を超える長編である。  
 1 ～ 16、六龍の車を駆けらせ雲に乗って天下を翔  
 けめぐり、下降して東の八國に路を取り、高山谿谷を  
 めぐりあるいた後、さらに雲に乗り、東の泰山にやつ

てくると、仙人玉女も下り来つて集い遊び、玉漿を飲む。ここで唐突に成句めいた「河水盡、不東流」がはさまれる。黄節は、「黄河でさえ水が尽きて流れないとは、人寿に限りがあることの喩え。」というが、詩句の前後から考えて、不死であるはずの仙人玉女にも気が衰え尽きることがあると解釈するべきであろう。気が衰え尽きるといふこのお腹いっぱい愁いを解くために、玉漿を飲もう。さかずきを奉げ持つて酌み交わそう。玉漿はすなわち「忘憂物」、人界の酒である。

16 「行」は「行觴」ととる。

17 18 27、泰山での宴を終え、さらに東へ海中の蓬萊山に到着し、ここから天の門に上る。天門の玉闕から、四面輝く天宮の中に招き入れられ、赤松と対面する。天上では開明星（木星）、玉井星、心星が神気を噴出している。楽府題「氣出唱」の「氣出」とはこのことを言うのだろう。衆星の神気を求めて百仙が集つてくる。そして無窮の道を得ることを教えてくれる。吸い込んだ神気を逃がさぬよう口を閉じよ。ただ神気を愛惜すれば万寿を得るだろう、と。仙人たちは泰山から蓬萊を経て、衰えた神気を補充するために天にやつてきたのである。

28 34、この段は、升仙の願いと得道のための修

練とが語られる。東の果て海に到ればそこは天と通じている。そこを自由に行き来する神仙の道は老子のいうように奥深い。常に心を専一にして、恬淡無欲でなくてはならない。門を閉じ一人座して自ら守れば、天の神気を得られよう。何とかして神人の助けを得て、雲の車に乗り白鹿に引かせて天の門に上りたい。そして神の菓を賜つて恭しく跪いて頂くならば、きつと道が自ずからやつてくるだろう。

三段に分けて解釈してきたが、第一、二段と第三段とでは叙述の主格が変わっているようである。第一、二段はすでに自由に四海の外に遨遊できる神仙の、遊行と集い、純気の補給のさまを描写するが、第三段はこれから修行によつて得道升仙を願う凡体が主格となつている。道を得ることができれば第一、二段のような遠遊が叶うのである。

徐氏の指摘するように、「氣出唱」は漢代の遊仙楽府を継承するが、それらには無い複雑な構成とストーリー描写があるのが特徴である。9 16の仙人玉女の集いは、もちろん現実の曹操の主宰する宴飲を投影している。しかし、まだこの時は、宴は作中の仙人たちのものであり、別の世界のものである。

氣出唱 其二

1 華陰山 華陰山

2 自以爲大 自ら以て大と爲す

3 高百丈 高きこと百丈

4 浮雲爲之蓋 浮雲 之の蓋と爲る

5 仙人欲來 仙人 來らんと欲し

6 出隨風 出でては風を隨え

7 列之雨 之に雨を列ぬ

8 吹我洞簫鼓瑟琴 我が洞簫を吹き 瑟琴を鼓す

9 何闍闍 何ぞ闍闍たる

10 酒與歌戲 酒と歌戲もて

11 今日相樂誠爲樂 今日相樂しみ 誠に樂しみを爲さん

12 玉女起 玉女起ち

13 起舞移數時 起ちて舞い數時を移す

14 鼓吹一何嘈嘈 鼓吹一えに何ぞ嘈嘈たる

15 從西北來時 西北より來たる時

16 仙道多駕烟 仙道多く烟に駕る

17 乘雲駕龍 雲に乗り龍を駕し

18 鬱何務務 鬱として何ぞ務務たる

19 遨遊八極 八極を遨遊し

20 乃到崑崙之山 乃ち崑崙の山に到る

21 西王母側 西王母の側ら

22 神仙金止玉亭 神仙 金を止め玉を亭む

23 來者爲誰 來たる者は誰爲らん

24 赤松王喬 赤松と王喬と

25 乃德旋之門 乃ち徳と旋と門と

26 樂共飲食到黄昏 樂しみ共に飲食して黄昏に到る

27 多駕合坐 駕多く合坐す

28 萬歲長 萬歲長しえに

29 宜子孫 子孫に宜しからん

其一では東に泰山と蓬萊山を経て天に上ったが、其二では逆に西北へ崑崙山に遊ぶ。

1、14、抜き出した高大きさを誇る華陰山の頂上を雲が蓋っている。そこへ風と雨を隨え仙人がやつてくる。私は洞簫を吹き瑟琴を奏でさせて彼らを迎える。何とにぎやかなこと。酒と歌と百戯で衆仙をもてなし、今日こそは存分に樂しもう。玉女が起つて舞えば、合せて鼓吹もますます高く鳴る。8で其一、其二通じてはじめて「我」と一人称を名のる人物が登場するが、誰のことだろうか。其一での修練が実つて得道成り仙に連なった人であろうか。しかし「我」と名のることによつて、この人物は現実の宴の主人≡曹操に重なり、曹操の宴に集まった賓客たちも泰華山上での宴に座を連ねるのである。其一では別世界の二つの宴だったも

のが、一つに融合したのである。

15、27、宴は西王母の坐す崑崙山へと席を移す。

仙道たちはもともと西北の崑崙山から、烟や雲に乗り龍に車をひかせて何ともにぎやかしくやってきたのだった。またみな連れ立って八方の果てまで遊遊し、そして崑崙の山へとやってきて、西王母の傍らに金玉の車を停めた。そこへ加わったのは、赤松と王喬、それに徳星、旋星、門星。楽しく黄昏まで共に飲み食べた。

28・29、最後はその座の人々の長寿と子孫繁栄を言祝ぐ。

其一よりも一層宴席の雰囲気は盛り上がっている。

それは先にも述べたように主人の得道が完成したからであろうか。もとより虚構の中でのことだが。其一は宴より神仙へのあこがれと升仙の願いを中心に置き、其二はより宴席の歓楽を趣旨としているといえる。其三はさらにテーマは祝頌へ移る。

氣出唱 其三

1 遊君山 君山に遊び

2 甚爲眞 甚だ眞爲り

3 碓磈碎碓 碓磈 碎碓

4 爾自爲神 爾自ら神爲り

5 乃到王母臺 乃ち王母の臺に到る

6 金階玉爲堂 金の階 玉もて堂を爲し

7 芝草生殿旁 芝草 殿の旁らに生う

8 東西廂 東西の廂

9 客滿堂 客は堂に滿ち

10 主人當行觴 主人 行觴に當り

11 坐者長壽遽何央 坐の者長壽 遽やかに何ぞ央きん

12 長樂甫始宜孫子 長樂甫め始まり 孫子に宜しからん

13 常願主人増年 常に願う 主人年を増し

14 與天相守 天と相守らんことを

1、10、其一で東へ、其二で西へと遊んだ神仙遊

行は其三では南へ向かい、舜帝の妃である湘君が祀られている洞庭湖の君山を訪れる。「甚爲眞」とは君山の靈妙さをいうのか、あるいは主人公が靈山である君山に遊んだことにより「眞」を増強したことを言うのだろうか。『訳注』は「心甚眞誠実」と君山に遊んだ主人公の心ばえのように訳している。「碓磈碎碓」は山の峰々の急峻で高低でふぞろいなことをいうが、また次句の「爾自爲神」が解釈しにくい。『訳注』は君山の峯々のこととしているが、靈峰に対して「爾」とは呼びかけるのは適當だろうか。今は求仙者Ⅱ主人公に対して神が「おまえはもう自らが神となった」と認めたと考えたい。あわせて2も、主人公の修行が進ん

だことを指すと解釈する。主人公は其二です。すでに升仙を果した後も、地上の名山をめぐりながら、体内の「真」気を強化していた。すでに神を得た主人公は衆仙の導きや付き添いなしで西王母の山へ自らの力で到達し、庭に芝草の生える、金と玉で建造された宮殿で、自らが宴の主人となつて<sup>10</sup>、置酒し満堂の賓客をもてなす。

11、14、主人と客による長寿子孫繁栄の祝頌の応酬で篇を終える。曹植「箜篌引」に「樂飲過三爵、緩帶傾庶羞、主稱千金壽、賓奉萬年酬」というように、酒宴が酣に入ると主客が祝頌の応酬をすることは当時の習慣であつたことがうかがえる。また、漢代の遊仙楽府でもよく見られる表現である。

「氣出唱」三首は徐公持らが言うように漢代の升仙、神仙楽府と同様宴楽のための歌辞であることは明白であり、表される情趣も新味はない。が、その遊仙の叙述ははるかに詳細であり、ストーリー性を持ち内容が首尾一貫している。漢代の楽府が画一的な描写に終始したり、事物の羅列であつたり、時として叙述の主体が不規則に転換してしまうのと異なっている。「氣出唱」の三つの歌辞は、上述のように、其一「神仙不死へのあこがれ、修練、(得道升仙)」、其二「崑崙山で

の神仙の集いへの参加」、其三「更なる修行と完全なる神仙への進化」という升仙のストーリーを持つ一続きの歌辞であろう。そこに、神仙の宴を歌いこみ、それに現実の宴飲を二重写しにすることによって、主客ともども神仙の世界へ参入し、酒宴を盛り上げるといふ、非常に巧妙な叙述構造を見てとることができる。

「金階玉爲堂、芝草生殿旁、東西廂、客滿堂」は、徐氏の指摘するように曹操の宴席の実写でもあろう。錢志熙氏は、漢代の楽府が歌舞および戯劇の萌芽的要素など多種の芸術様式と融合して一体となつた芸術系統の中にあつたという<sup>11</sup>が、この盛大で長大な遊仙楽府も、倡伎たちは楽府のストーリーに合わせて仙人玉女に扮装して舞い歌っていたかも知れない。

三首を連ねて「氣出唱」を鑑賞すると、まるでパノラマを見るようである。この歌を聴くものは東へ西北へ南へと「八極」を文字通り「遨遊」する。想像を逞しくすると、宴が催される曹操の「玉堂」の壁には、泰山、蓬萊、華山、崑崙、君山などの神山や、雲に乗り龍車に駕す神仙が天を翔り神山に集い宴をする絵画で飾られていたのではないだろうか。その絵をたどるように作られ、その前で歌舞されたのではなからうか。黄節は、一の38の注に、『漢書』『郊祀志』の、漢武帝

が文成(齊の方士少翁)に「神と通じようとするなら、宮室被服は神を象るのでなければ、神物は至りません」と言われて「乃ち雲氣車を作画した」ことを引く。「郊祀志」は続いて「又甘泉宮を作り、中に台室を為つて、天地太一の諸鬼神を画き、祭具を置いて天神を招きよせようとした」ことを記している。これは、武帝という帝王の願望を満たすために、神物の絵を宮殿に画いたという特殊な例であるが、前漢後期以降民間の富豪の邸宅にもこのような絵画が画かれていたことは推測できる。後漢中期から後期にかけて最盛期を迎える画像石墓は、墓主の生前の邸宅を模したものであるから、地下邸宅の壁面に彫刻された画像は彼らの生前の邸宅にも多くの絵画が飾られていたことを推察させる。神仙図は画像石の重要な画題であるし、漢代の升仙神仙楽府が宴樂の歌辞であることを思えば、邸宅にも描かれていたと考えるもおかしくないだろう。<sup>12</sup> 左思の「魏都賦」は「特有温室、儀形宇宙、歷像賢聖、圖以百瑞、緯以藻詠、茫茫終古、此焉是鏡、有虞作繪、茲亦等競」と、鄴都の宮殿に絵画が飾られた部屋があったことを伝えている。「百瑞」もその題材であった。宴席に使用された広間にも、めでたい神仙の遠遊や宴の絵画が飾られていたと想像するのはあながち無理な

ことではないだろう。

「氣出唱」三首は、同じく宴樂歌辞である漢代の遊仙樂府にはない、長大なストーリーと舞樂シーンを備えた、魏の宮廷にふさわしい盛大な宴樂歌といえるだろう。

#### 一の(2)「精列」

「精列」は「崑崙居」や「蓬萊」にあこがれを寄せながらも、どんな生き物も死を免れることはできないことをいう。「心の赴くままに突き進み、神仙の道を求めたいという願いもあるが、結局は現実の世界を目の当たりにみて、そこに引き戻されていくという感じが描かれている」<sup>13</sup>、「神仙世界の描写のぎこちなさに思想上の葛藤が表れている」<sup>14</sup>という読み方と、「神仙思想を厳しく批判している。神仙に対する自己の立場を、神仙楽府それ自体の中で、はっきりと表示している」<sup>15</sup>という読み方がある。迷いか否定かは別として、「精列」には、無邪気に神仙を礼賛し長生が叶う喜びを歌う「氣出唱」とはまっこうから対立し、それは願っても叶わないのだという沈鬱な雰囲気があったよって

精列

- 1 厥初生
  - 2 造化之陶物
  - 3 莫不有終期
  - 4 莫不有終期
  - 5 聖賢不能免
  - 6 何爲懷此憂
  - 7 願螭龍之駕
  - 8 思想崑崙居
  - 9 思想崑崙居
  - 10 見期於迂怪<sup>16</sup>
  - 11 志意在蓬萊
  - 12 志意在蓬萊
  - 13 周孔聖徂落
  - 14 會稽以墳丘
  - 15 會稽以墳丘
  - 16 陶陶誰能度
  - 17 君子以弗憂
  - 18 年之暮奈何
  - 19 時過時來微
- 天地自然の法則によつて作られた生あるものは必ず終わる時がある。聖賢ですらそれは免れられない。
- 厥の初め生まれては  
造化の陶物は  
終わる期 有らざるなし  
終わる期 有らざるなければ  
聖賢も免るる能わず  
何爲れぞ此の憂いを懷くや  
螭龍の駕を願ひ  
崑崙の居いを思ひ想う  
崑崙の居いを思ひ想ひ  
期を迂怪に見て  
志意は蓬萊に在り  
志意は蓬萊に在れども  
周孔の聖も徂落し  
會稽 以て墳丘をなす  
會稽 以て墳丘をなせば  
陶陶として誰か能く度らん  
君子は以て憂えず  
年の暮るるや奈何せん  
時は過ぎて時の來たるや微し

なのに何故終わりあることを憂えるのか。螭龍の車に乗つて崑崙へ行きたいと願ひ、神怪に出会いたいと願ひ、蓬萊へ行きたいと志す。だけれども、周公や孔子のような聖人も命を落し、會稽には禹王の陵墓が造られてゐる。誰がいつまでも生き延びることができようか。君子は死など憂えない。しかし年が暮れていくのをどうしようか、時は過ぎ行くのみ、残された時はわずかなのだ。

「精列」の主旨は「歩出夏門行」「龜雖壽」に近い。長寿の神龜も霧に乗つて天に昇る勢いの龍も、死を避けることはできず、いつかは終わるときがある。しかし老いた名馬と同様、烈士の壯心は老いてなお已むことがない。しかし、「龜雖壽」に表明されている、努力によつて天から与えられた寿命さえ延ばすことはできるのだ、運命は自分で切り開くのだ、といった積極的な強い意志は、17「君子以弗憂」からは感じられない。また、神仙は願つても叶わないとは言つてゐるが、否定しているわけでない。陳祚明が「仙人不得學、託之於不憂、然年暮之感、徘徊於心<sup>17</sup>」と云うのは的を射た評であろう。

朱乾は「氣出唱」と「精列」は一組のものと思ひなし、馬融「長笛賦序」の「吹笛爲氣出精列相和」を引き、

次のように解説している。

陰精陽氣。氣可以養而充、至於神遊八極、與衆仙俱、則氣之成也。精則必蔽。故仙家有煉精歸氣之法。

列、分解也。言血肉之軀、終必蔽壞、雖周孔不免。

……合前氣出篇、言神氣無時而亡、精血有時而壞、

……

「氣出唱」は「陽氣は、神（心）を衆仙とともに八極に遊ばせることによつて養うことができる」その過程を歌う。「精列」の「列は、分解」の意で「陰精は必ず壞れるものであるから、血肉を持った軀は必ず壞れ、周孔でも免れることはできない」ことを言う。朱乾はまた歌辞の一句一句を具体的な「仙家有煉精歸氣之法」に相当させている。「長笛賦序」によつても「氣出」「精列」の古曲が一組であつた可能性は高い。

「氣出唱」が「蓬萊」と「崑崙」から天へ昇り、成仙万寿を得ることを喜ぶのに対し、「精列」が「崑崙」と「蓬萊」は慕つても叶うことではないというのは、やはり「氣出唱」を受けてのことと考えられ、兩篇を一組のものとするのが妥当であろう。両樂府が一組であるとするれば、「氣出唱」が宴樂である以上「精列」も宴樂であるはずだが、仙人は学ぶことができず、生ある身は必ず壞れることが心から離れない沈鬱な「精列」

は宴樂にふさわしいであろうか。

ここで曹植と王粲の宴詩を見てみよう。

曹植「元會」

初歲元祚、吉日惟良、乃爲佳會、讌此高堂、尊卑列敘、典而有章、……笙磬既設、悲歌厲響、咀嚼清商、俯視文軒、仰瞻華梁、願保茲喜、千載爲常、歡笑盡娛、樂哉未央、皇家榮貴、壽考無疆

王粲「公讌詩」

……管絃發微音、曲度清且悲、合坐同所樂、但想杯行遲、……古人有遺言、君子福所綏、願我賢主人、與天享巍巍、克符周公業、奕世不可追

どちらも公式の宴の描写で、特に曹植の「元會」は魏朝の正月元旦の宴である。両首とも酒宴が始まり、樂が盛り上がったところで悲歌が激しく響き、清んで悲しげな曲が演奏されるが、不祥とされることもなくみな樂しむ。そして最後に、皇家のいやさかと帝の限りなき寿、宴主の福と功業をそれぞれ祝っている。公式のめでたい席で、悲歌は決して不似合いとは考えられず、むしろ定番のように演奏されていたようである。「氣出唱」の神仙成就で飲樂の頂点に達した後、それを一気に現実引き戻す「精列」は、座にいるものの凄愴をいや増しにする効果があつたらう。

一の(3)「陌上桑」

軽快な神仙の遠遊と修練を言う「陌上桑」は、「氣出唱」其一に類している。

陌上桑

- 1 駕虹霓 虹霓を駕し
- 2 乘赤雲 赤雲に乗り
- 3 登彼九疑歷玉門 彼の九疑に登り玉門を歴る
- 4 濟天漢 天漢を濟り
- 5 至崑崙 崑崙に至り
- 6 見西王母謁東君 西王母に見え東君に謁す
- 7 交赤松 赤松に交わり
- 8 及羨門 羨門に及び
- 9 受要祕道愛精神 要祕の道を受け精神を愛しむ
- 10 食芝英 芝英を食み
- 11 飲醴泉 醴泉に飲み
- 12 拄杖桂枝佩秋蘭 桂枝を拄杖にし 秋蘭を佩ぶ
- 13 絶人事 人事を絶ち
- 14 遊渾元 渾元に遊び
- 15 若疾風遊欻颺颺 疾風の若く遊欻颺颺す
- 16 景未移 景未だ移らざるに
- 17 行數千 行くこと數千

18 壽如南山不忘愆 壽は南山の如く忘愆せず

1、6、虹と赤雲に乗り、南の舜が葬られている九疑山と西の玉門をへて、銀河を渡って崑崙へ至り、西王母と東王公にまみえる。

7、17、崑崙の山で、さらに修練を重ね、俗から離れることによって、さらに精神と身を純化して、太陽がいくらかも動かないうちに数千里も飛ぶという力を得る。

18、「壽如南山」は小雅「天保」の「如南山之壽、不騫不崩」により、長寿を言祝ぐ言葉であるが、「不忘愆」の解釈が分かれる。黄節は大雅「假樂」の「不愆不忘、率由舊章」を引くが、それだと「古來のおきてにもとつたり忘れたりすることなく受け継ぎ、子孫に伝えていく」という意味になる。小雅「天保」も大雅「假樂」も宮廷の宴樂で用いられ、ともに天の福祿をうることを祝頌する詩であるから、この「陌上桑」のような神仙歌には適当な締めくくりであろう。「不忘愆」を「愆を忘れず」すなわち過ちを忘れない、という戒めの言葉とする解釈もあるが、しつくりこない。張士聰は、道教の教え「自分の罪を悔やみ、その懺悔が上天に諒解されたものだけが成仙できる」に従った自責の言葉であり、この樂府は曹操の絶命詩であるか

もしれないというが、穿ち過ぎであろう。やはり黄節にしたがつて「南山」とともに祝頌の語と考えるのがよいと考える。

この楽府もやはり宴樂の歌辞であろうが、「陌上桑」で「氣出唱」で訪れていない。「九疑山」「玉門」「天漢」を歴て「崑崙」に到っていることや、修練の方法も「氣出唱」と重複しないようにしているのは、意識的な措辞であろうか。もしそうだとすれば、神仙図を歌い解く「氣出唱」を補完する歌辞とも考えられる。

朱嘉徵はこれを「魏宮夜宿歌也。……宜爲房中夏秋之燕曲<sup>18</sup>」というが、根拠は分らない。西王母と東君（東王公）というそれぞれ陰陽を象徴する兩神をならべるのはこの篇のみである。あるいは「要祕道」とは房中術を指すのかもしれない<sup>19</sup>。

## 二 「秋胡行」

「秋胡行」二首は、建安二十年（二一五）三月漢中に抛る五斗米賊の張魯を討つため陳倉に到り、四月に散關を出た時のことを詠ずる作とされる。この時、曹操は六十一歳。『訳注』は「三国鼎立の形勢はすでに定まりつつあり、曹操は統一の実現の困難を感じ取って

いた。そのため『意中迷煩』心に迷いが生じ、ふと仙境にはいつたり、ふと又現実世界に戻つたり、神仙を求めて得られず、棄てようとして棄てられぬ複雑で矛盾した心情を反映している」という。この点で「精列」に類していると読まれがちであるが、実は両者の内容は同じではない。「精列」は先述したように、「氣出唱」と一組で、「人は誰も神仙長生を得ることができない」憂いを云うものであり、寿命に主題は集中している。「秋胡行」は確かに神仙を題材にはしているが、詩旨の重点は別のところにある。徐氏は其二は遊仙詩として挙げるが、其一是遊仙詩としていない。

まず其一を見てみよう。

### 秋胡行 其一

- 1 晨上散關山 晨に散關山に上る
- 2 此道當何難 此の道當に何ぞ難かるべき
- 3 晨上散關山 晨に散關山に上る
- 4 此道當何難 此の道當に何ぞ難かるべき
- 5 牛頓不起 牛は頓きて起きず
- 6 車墮谷間 車は谷間に墮つ
- 7 坐盤石之上 盤石の上に坐し
- 8 彈五弦之琴 五弦の琴を弾じ
- 9 作爲清角韻 清角の韻を作爲すれば

- 10 意中迷煩 意中迷煩す  
 11 歌以言志 歌いて以て志を言わん  
 12 晨上散關山 一解 晨に散關山に上る  
 13 有何三老公 何くの三老公有りて  
 14 卒來在我傍 卒かに來たりて我が傍らに在る  
 15 有何三老公 何くの三老公有りて  
 16 卒來在我傍 卒かに來たりて我が傍に在る  
 17 負揜被裘 揜を負い裘を被て  
 18 似非恒人 恒の人に非ざるに似る  
 19 謂卿云 卿に謂いて云う  
 20 何困苦以自怨 何ぞ困苦して以て自ら怨む  
 21 徨徨所欲 徨徨として欲するところ  
 22 來到此間 此の間に來たり到ると  
 23 歌以言志 歌いて以て志を言わん  
 24 有何三老公 二解 何くの三老公の有る  
 25 我居崑崙山 我は崑崙山に居る  
 26 所謂者真人 謂う所の者は真人なり  
 27 我居崑崙山 我は崑崙山に居る  
 28 所謂者真人 謂う所の者は真人なり  
 29 道深有可得 道深きも得べきところ有り  
 30 名山歴觀 名山に歴觀し  
 31 遨遊八極 八極を遨遊し

- 32 枕石漱流飲泉 石を枕に流れに漱ぎ泉に飲まんと  
 33 沉吟不決 沉吟して決せざれば  
 34 遂上冲天 遂に上りて升天す  
 35 歌以言志 歌いて以て志を言わん  
 36 我居崑崙山 三解 我は崑崙山に居る  
 37 去去不可追 去り去りて追うべからず  
 38 長恨相牽攀 長く恨みて相牽攀す  
 39 去去不可追 去り去りて追うべからず  
 40 長恨相牽攀 長く恨みて相牽攀す  
 41 夜夜安得寐 夜夜 安んぞ寐るを得ん  
 42 惆悵以自憐 惆悵して以て自ら憐れむ  
 43 正而不諱 正にして諱らず  
 44 辭賦依因 辭賦 依り因る  
 45 經傳所過 經傳の過ぎしとする所  
 46 西來所傳 西より來たると 傳えらる  
 47 歌以言志 歌いて以て志を言わん  
 48 去去不可追 四解 去り去りて追うべからず  
 一解、朝早く登った散關の山は大変な難所であつた。牛は疲れてつまずき倒れ、その牛がひいていた車は谷底へ落ちていく。冒頭の描写は、この九年前の遠征を歌った「苦寒行」の冒頭とほぼ一致する。これは偶然ではなく意図的なものであろう。「苦寒行」はそ

の後猛獣の危険と飢えと寒さとにさらされ、太行山中をさまよう艱難を、多少の誇張もあるうが実事に即して訴えるが、これはまったく別の方向へ進む。大きな岩の上に坐し、舜が作ったという五弦の琴で、黄帝が作ったという清角の曲を演奏したのである。この險難を越えるにあたって、古の聖王たちの業を偲び、自身の決意を固めようとしたのであろうか。ところが心は逆に乱れてしまう。

二解、その時にわかに傍らに現れたのは、常人に似ない三老公。彼らは曹操に問いかける、「どうしてそんなに苦しんでひとり怨んでいるのか。そんなに不安げに何を求めてこんなところにやって来たのか」と。

三解、「私は崑崙山の真人だ。道は深いけれど得ることが出来る。一緒に名山を遍歴し、八極に遊び、清らかな山中で石を枕に流れに漱ぎ泉に飲み、自由に生きようではないか」と。どうしようか考え迷い決めかねていると、三老公は私をおいて天に昇ってしまった。

四解、三老公は遠く遠く去ってしまった。もう追いつくことはできない。置き去りにされたことをいつまでも恨んで追いがろうとする。いつまでも恨めしく思っ、どうして毎夜眠ることができようか、自らを痛み憐れむばかりだ。この後43〜46が分かりにくい。

今仮に、『訳注』に従うと、斉桓公は行い正しく人を欺くことがなかったと孔子は褒め称え、甯戚が牛の角をたたいて歌って自薦した言葉聞き逃さず、彼を重く用いた。そうして桓公は天下の覇者となり、西方に大夏を征したことを経伝は伝えている。桓公を自らにたとえ、桓公の大夏征討に今回の張魯西征をなぞらえ、甯戚のような賢人を補佐として、天下に覇者たる事業に身を置くことを改めて表明する。そして詩全体は先に紹介したように、神仙追及と現実との間に揺れる心というものと解釈する。黄節は三老公を甯戚にたとえ、求仙を仮託した求賢の意を表わすと考える。

「陌上桑」が「氣出唱」「精列」「陌上桑」と違うのは、現実の曹操の遠征にも材が採られていることと、確かに「崑崙山の真人」は登場するものの、それは曹操が招きも求めもしなかったのに思いがけなく現れ、しかも真人の方から彼を天上に誘ったことである。真人の方が彼を求め、彼の方がそれを躊躇したために真人は彼の元を去ったのであるから、もし黄節のいうように三老公を甯戚にたとえているとするならば、むしろ甯戚のような賢人を逃してしまったことへの悔やみの詩ということになる。

真人は何のために曹操の前に現れたのであろうか。

そして昇天への誘いをなぜ曹操はためらったのであろうか。真人は艱難に苦しむ曹操に対して、道は他にあり、この場を離れて天上の世界に遊ぼう、と誘っている。それはつまり曹操のこの苦しみを投げ出してしまいたいという願望を反映しているのである。曹操は確かに統一事業を成し遂げるために、もつと時間が欲しいと切望し、種々の長生法を試みていたらしいが、それはあくまで現実の事業をなしとげたいが為であり、両者が矛盾することはないはずである。この楽府は明らかに「誰も死は免れられず、崑崙山や蓬萊山へ行きたいと願っても叶わない」と嘆く「精列」とは違い、「崑崙山への升仙のチャンスは与えられたが行かなかつた」ことを主題にしているのである。

「真人」が彼の元へ来たのは彼を死の世界へと誘っているのではないだろうか。後漢の時代、升仙には、修行服薬という方法のほか、崑崙山への死後升仙という考え方もあった。それは当時盛んに造営された画像石墓の画像の重要な題材であった。画像石墓は後漢中期後期に最盛期を迎え、一八四年の黄巾の乱後に急速に衰える。曹操は一五五年の生まれであるから、彼の青少年時代には画像石墓はまだ多数作られていた。曹操が死後升仙という信仰を同時代の人々と共有して

いたと推測することは充分妥当なことであろう。ただ、彼がそれを信じていたかどうかは別問題である。かれは常々自分の薄葬を家族に命じていたし、実際に彼の陵墓は王者に似合わぬ質素なものであった。それは「天下尚未だ安定」しないことと「金玉珍宝」とともに埋葬されることによつて、盗掘にあい、亡骸を野にさらすことになることを恐れたためであるが、徹底した薄葬はそれを信じていなかったからと考えられる。また、「古不墓祭」と墓祭もさせなかった。しかし、彼には死後升仙の考えは自然に身につけていたことだろうし、信じていないものを歌うことも曹操にとつてならはばかられることではなかつたらう。彼の楽府は常に事実と真情だけをのべるものではなく、むしろ虚構は多く見られる。そもそも楽府は、芸能の一形式であり、虚構を歌うものであった。張魯征討のとき曹操は六十一歳、その五年後六十六歳で曹操は死ぬ。すでに心身の衰えを自覚し、牛も斃れるような散関山の險阻に昇り、死を意識、あるいは覚悟したのであろう。崑崙山から来た真人は彼を死へといざなつたからこそ、彼は「沉吟して決」することができなかつたのだ。崑崙山で不死を得て神仙と安楽な生活をすることは魅力的な誘いである。しかし、迷いながらも彼は、死によ

る現実からの解放より、桓公を手本とする統一の事業の道歩み続けることを選びとることにし、そのことをこの楽府は表明したかったのである。

其二はさらに強く死を意識している。

秋胡行 其二

- 1 願登泰華山 願わくば泰華山に登り
- 2 神人共遨遊 神人と共に遨遊せん
- 3 願登泰華山 願わくば泰華山に登り
- 4 神人共遨遊 神人と共に遨遊せん
- 5 經歷崑崙山 崑崙山を經歷し
- 6 到蓬萊 蓬萊に到り
- 7 麗綱八極 八極に麗綱し
- 8 與神共俱 神と共に俱にせん
- 9 思得神藥 思う 神藥を得て
- 10 萬歲爲期 萬歲もて期と爲さんことを
- 11 歌以言志 歌いて以て志を言わん
- 12 願登泰華山 一解 願わくば泰華山に登らん
- 13 天地何長久 天地 何ぞ長久たる
- 14 人道居之短 人道 居ることの短きに
- 15 天地何長久 天地 何ぞ長久たる
- 16 人道居之短 人道 居ることの短きに
- 17 世言伯陽 世に言う 伯陽

- 18 殊不知老 殊に老いを知らずと
- 19 赤松王喬 赤松 王喬
- 20 亦云得道 亦た云う 道を得たりと
- 21 得之未聞 之を得るとは未だ聞かず
- 22 庶以壽考 以て壽考に庶しとは
- 23 歌以言志 歌いて以て志を言わん
- 24 天地何長久 二解 天地 何ぞ長久たる
- 25 明明日月光 明明と日月は光り
- 26 何所不光昭 何れの所か光昭せざらん
- 27 明明日月光 明明と日月は光り
- 28 何所不光昭 何れの所か光昭せざらん
- 29 二儀合聖化 二儀合して聖化す
- 30 貴者獨人不 貴き者は獨り人ならずや
- 31 萬國率土 萬國 率土
- 32 莫非王臣 王臣に非ざる莫し
- 33 仁義爲名 仁義を名と爲し
- 34 禮樂爲榮 禮樂を榮と爲さん
- 35 歌以言志 歌いて以て志を言わん
- 36 明明日月光 三解 明明と日月は光る
- 37 四時更逝去 四時 更も逝去し
- 38 晝夜以成歲 晝夜 以て歳を成す
- 39 四時更逝去 四時 更も逝去し

40 晝夜以成歳

晝夜 以て歳を成す

41 大人先天

大人は天に先んじ

42 而天弗違

而して天 違わず

43 不感年往

年の往くを感えず

44 憂世不治

世の治まらざるを憂う

45 存亡有命

存亡に命有り

46 慮之爲蚩

之を慮んばかれば蚩われん

47 歌以言志

歌いて以て志を言わん

48 四時更逝去

四時 更も逝去す

49 戚戚欲何念

戚戚として何をか念わんと欲す

50 歡笑意所之

歡笑は意の之く所

51 戚戚欲何念

戚戚として何をか念わんと欲す

52 歡笑意所之

歡笑は意の之く所

53 壯盛智惠

壯盛と智惠とは

54 殊不再來

殊に再びは來らず

55 愛時進趣

時を愛して進趣して

56 將以惠誰

將に以て誰にか惠まん

57 汎汎放逸

汎汎と放逸して

58 亦同何爲

亦た同に何爲るや

59 歌以言志

歌いて以て志を言わん

60 戚戚欲何念

戚戚として何をか念はんと欲す

一解、秦華山に登り、神仙と共に遊遊し、崑崙山

をめぐり蓬萊にたどりつき、天の果てまで飛翔したい。神の薬を手に入れて万歳の寿を得たい。

二解、天地は永遠であるのに、人がそこにいるのは何と短いことか。人は老子は老いを知らず、赤松と王喬も道を得たと云うけれど、本当に長生の道を得られるとは聞いたことがない。

三解、輝く日と月は照らさないところがない。天と地が育む万物の中で、人だけが貴いのではなかったか。天下すべての地のすべての民が王の庇護のもとにある。その民を仁義の名の下に礼樂で教え導くことこそが私の仕事なのだ。

四解、春夏秋冬が交替し、昼と夜が交互に来て一年になる。天の道を得た大人は何をしても天の法則に違うことはない。年が過ぎ行くことは天の法則なのだから氣に病むことはない。治めるべき世を治められないことを憂うべきだ。生死は天命によるのだから、あれこれ考えても蚩いものになるだけだ。

五解、あれこれ悩んでも仕方がない、心のゆくまに愉しく笑おう。若さと知恵とは失われるばかり。時を惜しんで前向きに働くのは誰でもない、民のため。仙を得て天を自由に翔けたとして何になろう。

其一で死を垣間見た曹操は其二で升仙不死が幻想で

あることを悟り、生死は天命に任せ、残された時間を自分に与えられた治世という仕事に費やすことを決意する。

張士驄氏は「精列」はこの作と同じく「求仙と立業、長生久視と人寿有限の両種の思想の矛盾衝突が表れた曹操の遊仙詩の初期に属」しているという。しかし、両作は一見趣旨が似ているようだが、同じではない。

「精列」はつまるところ「崑崙や蓬萊を慕っても叶うことはない、死は聖賢すらも免れられないのであるから憂えても仕方がない」と自らに言い聞かせながらも「過ぎ去っていく日々」に慨嘆するもので、主題は年命に集中しており、自由と永遠の生命を手に入れる得道升仙を歌うことよって長寿と繁栄を言祝ぐ「氣出唱」に呼応した作である。詩句を仔細に読めば、人世の事業については一言も触れておらず、したがって「求仙と立業」の対立も矛盾もないことが分かる。「求仙と立業の矛盾衝突」を表現するというのは先入観による読み込みであろう。それに対し「秋胡行」其二でははっきりと立業に言及しそれを選ぶといつている。

「秋胡行」の二首は宴楽歌辞である五首の遊仙詩と同列の「遊仙詩」と位置づけるべきではないだろう。

「秋胡行」には確かに神仙升仙が題材にとられているが、力点は立業にあり、曹操の「薤露」「蒿里」と同様魏朝の創業の過程を歌う詠時詩<sup>33</sup>と考えるべきであろう。徐氏が其一を遊仙詩に挙げないのもそこにこだわりがあつてのことではないか。

前述したように「秋胡行」其一の冒頭は、「苦寒行」の冒頭四句を意識して作られたのであり、両者は合わせて鑑賞されるべきものである。「苦寒行」は建安十一年（二〇六）袁紹の甥高幹を征討した時の猛獸や飢寒による苦難を歌い、一方こちらは時間の推移と死というどうしても避けられない障害を歌う。どちらも王業を成した記念であり、創業の物語としてふさわしいものである。「秋胡行」「苦寒行」とともに清調曲であり、『宋書』「樂志三」では両「秋胡行」の間に「苦寒行」が置かれているのは、両者の関係を示すものである<sup>34</sup>。

### 三 曹操の神仙世界と「遊仙詩」

曹操の「遊仙詩」は、「氣出唱」「精列」「陌上桑」という宴飲樂の歌辞と、遊仙を材に取るものの立業に力点を置く「秋胡行」とに区別するべきことを見てき

た。しかし、両方に共通して言えるのは、曹操の描く神仙世界は現実の世界に対立するものではないということ、それは漢代の遊仙楽府にも通じることである。

李善は郭璞の「遊仙詩」の注に「凡そ遊仙の篇は、皆塵網を滓穢とし、纓紱を鎔銖とし、霞を倒景に淪ら、玉を玄都に餌う所以なり」といい、遊仙詩は塵網すなわち俗世を汚れたものとし榮達を軽く見るのが、神仙の世界に遊ぶ理由であるというが、曹操の七篇や漢代の遊仙楽府にはそのような価値観は見られない。神仙世界は不老長生と逸楽に満ち足りた世界として憧憬を集めるものではあるが、それは現世の欲望の延長あるいは極致としてであり、現世を穢れたものとして否定することはしない。興膳宏氏は、郭璞の遊仙詩を屈原の「遠遊」に旨を同じくするという何焯、方東樹をふまえて、「遠遊の冒頭に『時俗の迫厄を悲しみ、輕擧して遠く遊ばんことを願う』というように、人が神仙を求めて塵俗の世を去ろうとする志向には、現世のさまざまな苦悶や悲哀を別なる次元において止揚せんと願う氣持がこめられている。曹植の遠遊篇にしても、その名の示すごとく、楚辭遠遊の發想を多分に意識したものに違いあるまい<sup>25</sup>」というが、この發想も曹操の遊仙楽府にはない。「秋胡行」において神仙世

界は現実の世界と二者択一の選択肢として存在するが、穢れた現世から逃れるための選択肢ではなく、彼にとつて現世は選り取る価値と意義のあるものなのであり、けつして「塵網」ではない。遊仙詩を寄託、『楚辭』の「遠遊」に倣うものと定義すれば、曹操の「遊仙詩」は確実にそれに当たらず、漢代の楽府と共に「神仙詩」「升仙詩」もしくは「神仙楽府」「升仙楽府」と呼ぶのが適當であろう。

曹植にも十一首の「遊仙」の楽府がある。矢田博士氏はそれらを「神仙楽府」と呼び、その「中には、延命長壽の祈願といった從來の形態をとりながら、現實世界に對する自己の不滿をそれとなく訴えかけていると思われる作品」すなわち「遊仙、求仙の詩句に何らかの寄託性を含んだと思われる作品」である「五遊泳」「仙人篇」「遠遊篇」等の存在を指摘し、「窮屈な現實世界から脱出あるいは逃避するために仙界へ飛び立つ、という構圖をと」つていて、それは「神仙楽府における曹植の獨創、と評<sup>26</sup>」している。矢田氏が寄託性を認める曹植の一部の神仙楽府は上記の遊仙詩の定義を満たすものであり、曹植は遊仙詩にむけて一歩踏み出したことになる。

曹操のもう一人の子曹丕は神仙を題材にする楽府を

一首残している。しかしその「折楊柳行」は前半で服葉升仙を述べた後、後半で彭祖、老聃、王喬、赤松を悉く否定した上で「達人識眞偽、愚夫好妄傳」といい、現実にはありえないとすっぱりと不老長生を切り捨てている。これは曹植と全く反対の態度である。しかし、曹植もまた「辯道論」で主張するように神仙や方士を信じていなかったことを考えてみれば、曹植の描く仙界も現実にはありえないと知りながら意図的に構築した虚構の世界である。この点で、曹丕の仙界と同一だと言いうことができる。彼らの仙界はともに現実の世界と別のところであり、表現が正反対であるのは二人の置かれた境遇によるのである。

漢代の神仙楽府や曹操の描く神仙世界は、たとえ到達が困難であるにせよ、現実に対立し現実から離れたものとして構想されていない。神仙世界は現実生活の欲望の延長上に想定され、何の疑問もさしはさまれずにそこにある。では、父と子供たちの違いはどこからきたものだろうか。

私はこの時期の社会に死生観の転換があり、それが三曹の神仙楽府に反映しているのではないかと推測する。すなわち先にも述べた死後升仙という観念の消長である。人は死ぬと仙人に導かれ崑崙山の西王母の

元に升仙し、永遠の生命を獲得するというストーリーは、後漢の画像石墓の重要な題材である。また、漢代の墓に死者の頭部付近に配置された死者の魂を昇天させる漢鏡も確認されている<sup>26)</sup>。死者は天上で幸福に暮らしていくことができるし、また子孫によって季節ごとに手厚く祀られ、それによって子孫に繁栄をもたらすことができる。死は終わりではなく、生は子々孫々受け継がれていく、すなわち後漢の社会において不死長生はあながちかなえられない夢ではなかったのである。しかし後漢末戦乱によって社会が混乱すると、人は自分の今日明日の生死も子孫の存続も測れなくなってしまう、「古墓は犁かれて田と為る（古詩十九首「去者日以疎」）状況が生まれてきた。そのような社会では不死長生、死後升仙、死後の幸福は信じられなくなってくる。錢志熙氏は後漢末が両漢型の「非理性的生命観」から魏晋型の「理性的生命観」への転換期であったと指摘する<sup>28)</sup>。以下に錢氏の論を要約する。非理性的生命観は両漢の比較的安定した社会の中で主流を占め、死に対して樂觀的で個体の死を強く意識せず、神仙長生への幻想を持っている一方、理性的生命観は後漢末以降の社会矛盾の激化と戦乱においておびただしく生民の命が失われたことを背景に主流となつてき

た。理性的生命観は、現実的に死が自然における必然であることを承認するので、個体の死を意識し死を恐れる感情が強くなり、神仙長生への懷疑が生まれた。両漢の盛世においては養生求仙は一種普通の社会生活の一部であり仙薬は決して「奇特難求」なものではなく『神農本草』には百二十種の上薬が載せられており、魏晋の五石散のように危険なものではなかった。魏晋に入り求仙は專業化し、難しいものになってしまった。

一五五年に生まれ黄巾の乱の時にはすでに三十歳になっていた曹操は、まだ社会が安定を保っていた時期に青少年時代を送り、死後升仙や神仙長生の信仰の場に親しく身を置いたことがあっただろう。成人後幾多の厳しい経験を経て、「造化の陶物、終期有らざるはなし」の思想に到達したにしろ、曹操にとつて神仙世界は現実の延長上にある幸福な世界として記憶されただろう。子供の世代の曹丕は一八七年、曹植は一九二年に生まれ、このような信仰はすでに衰弱し親しく目にする機会がなくなっていただろう。だからこそ、曹植は信仰とは別に、神仙の世界を現世と対立する理想の世界として構想し、そこに逃避しようとするこゝろができたのではなからうか。

「両世代とも転換期に生き、彼らの思想は「両漢型」

「魏晋型」両方にゆれていたが、どちらかといえば曹操は古い社会の教養を基礎に持ち、曹丕曹植はそれが破壊された新しい社会に属していたのである。それが、神仙升仙の文学表現上の違いに反映しているのであると考える。

注

1 道家春代「曹操の楽府詩と魏の建国」(『名古屋大學

中國語學文學論集』第十二輯、一九九九年)。

2 『曹操詩歌译注』(中华书局、一九七九年)。

陈飞之、何若熊「曹操的游仙诗」(『学术月刊』一九八〇年第五期、『复印报刊资料』一九八〇年第十六期)。

詹石窗「道教文学史」(上海文艺出版社、一九九二年)。

顾农「曹操游仙诗新论」(『山东师范大学学报』一九九三年第三期、『复印报刊资料』一九九三年第十二期)。

孙明君「三曹与中国诗史」(清华大学出版社、一九九九年)。

尚学锋「道教思想与汉魏文学」(北京师范大学出版社、二〇〇〇年)。

张作耀「曹操传」(人民出版社、二〇〇〇年)他。

- 3 張士聰「是求仙还是求賢」（『中國人民大學學報』一九八八年第四期、『復印報刊資料』一九八八年第四期）。また朱乾『樂府正義』（『京都大學漢籍善本叢書』同朋舎出版、一九八〇年）は「氣出唱」について「嗚呼魏武之心漢武之心也。漢武求之外而失、魏武求之外而亦失」（第五卷）という。
- 4 徐公持編著『魏晉文學史』（人民文學出版社、一九九九年）。
- 5 張士聰前掲論文、以下同。
- 6 道家前掲論文。
- 7 テキストは原則として『曹操集』（中華書局、一九六二年）によったが、一部句切りと文字を諸本を参照してかえた。
- 8 黄節『魏武帝文帝詩註』（人民文學出版社、一九五八年）。
- 9 『曹操詩歌譯注』（以下「譯注」と記す。本文中では『訳注』）は25の「氣」を「众星の精氣」、26の「氣」について「元氣。道家主張把口液咽下、以为保持元氣」と云う。朱乾は「氣、先天純陽之祖氣也」と云う。また、24の「玉」を黄節は「玉」に作り「天王星」とするが、『譯注』は「玉」のままで注では「玉井、參星の下の四小星」とするものの、訳では「天王星」としている。
- 10 『訳注』は「主人」を西王母と解釈するが、13「常願主人増年」と、不死の西王母に増年を願う必要はないだろう。
- 11 钱志熙「乐府古辞的经典价值」（『文学评论』一九九八年第二期、『復印報刊資料』一九九八年第六期）。
- 12 道家春代「漢代昇仙樂府と画像石」（『名古屋女子大學紀要』第四十八号、人文・社會編、二〇〇二年）。
- 13 上野裕人「曹操の遊仙詩『精列』について」（『語文と教育』第八号、鳴門教育大學國語教育學會、一九九四年）。
- 14 張士聰前掲論文。
- 15 矢田博士「曹植の神仙樂府について」（『中國詩文論叢』第九集、一九九〇年）。
- 16 『樂府正義』は「見欺於迂怪」に作るが、前後のつながりから「見期」のほうがよいと思う。
- 17 黄節注所引。
- 18 黄節注所引。
- 19 曹植「五遊詠」に「王子奉仙藥、羨門進奇方、服食享遐紀、延壽保無疆」とある。「奇方」の内容は分からないが、この当時には「羨門」といえば特定の方術をもった仙人として知られていたのである。曹植に

はまた「飛龍篇」に「授我仙藥、神農所造、教我服食、還精補腦、壽同金石、永世難老」といい、ここでは「服食」と「還精補腦」すなわち「房中術」を並べている。あるいは羨門の奇方といえば「房中術」を指したのかもしれない。

20 黄節は7について「天子北征、至于胡、觴天子於盤石之上」を引き、『译注』もこれを引いた上で、「曹操西征张魯、借喻自己代表天子、以伐有罪」という。しかし、『穆天子傳』が発見されたのは西晋にはいつてからであり、曹操がその文を典故とすることはできない。『史記』「周本紀」では、周穆王は罪のない犬戎を討ちその結果「荒服者不至」となったと記録している。『史記』に拠るならば、曹操にとつて穆王は倣いたくない人物であろうから、穆天子の記事には拠るべきではないだろう。盤石は仙道修行者の住む石室を連想させる。俞美霞『東漢畫像石與道教發展』(南天書局、台北、二〇〇〇年)によれば、道教信徒にとつて、石室は神仙の住処であり、世俗から離れた修練の場であり、山上の石室は天に近く天に通じることができるところであるという。そして石室中の石室は、世俗で得道できなかつた者の死後の精神を寄せ尸解登仙を望む場であるという。「盤石之上」は天と通じ、得道を願う者

が静思する場であるからこそ「三老公」が下り来たつたのであろう。

21 曾布川寛「漢代畫像石における升仙圖の系譜」(『東方學報』第六十五冊、一九九三年)。

俞偉超「中國畫像石概論」(『中國畫像石全集1 山東漢畫像石』山東美術出版、河南美術出版社、二〇〇〇年)。  
俞美霞前掲書。他。

22 『曹操集』所収「遺令」「終令」。また张作耀前掲書參照。

23 道家春代「曹操の樂府詩と魏の建国」參照。

24 『宋書』「樂志三」の「清商三調歌詩 荀勗撰舊詞施用者」。

25 輿膳宏「詩人としての郭璞」(『中國文學報』第十冊、一九六四年)。

26 矢田前掲論文。

27 石川三佐男「魂を昇天させる呪器、漢鏡について」(『日本中國學會創立五十年記念論文集』一九九八年)。

28 钱志熙「论中古文学生命主题的盛衰之变及其社会意识背景」(『文学遗产』一九九七年第四期、『复印报刊资料』一九九七年第十期)。