

芝草考

——芝のイメージの形成と展開——

佐藤 保

中国語の「芝」は、元来、わが国で俗にいうキノコの類の植物をさし、本草学では古くから最上位にランクされている薬草である。いま原本の姿のはっきりしない『神農本草經』は除外するとしても、⁽¹⁾その内容を承けつぐと伝えられる梁の陶弘景撰『本草經集注』⁽²⁾卷三・草木上品、また陶書を補訂した唐の『新修本草』⁽³⁾草部上品之上卷第六、さらには歴代諸家の説を集める明の李時珍撰『本草綱目』⁽⁴⁾菜部卷二十八・菜之五・芝栴類などに載せる芝の記述を見ると、現在のわれわれの眼からすればこじつけとしか思えない説を含みながら、しかしそれだけに神秘にとむ靈薬として芝がことさらに珍重されていたことが、よく理解できる。

だが、芝のもつ靈妙な薬効を尊ぶのは、なにも古代中国人ばかりではない。現代のわれわれと同様で、近ごろさかんに制癌効果が喧伝されているサルノコシカケ類のキノコこそ、実はこの芝の代表的なものである。

たんに「芝」あるいは「芝草」といえば、それは芝類植物の総称で必ずしも特定の芝を意味せず、個別の品種にはそれぞれ「某芝」という固有の名称がある。しかし、時には「某芝」といいながら、植物以外のものをさす場合がある。

例えば、『本草綱目』にも引く晋の葛洪撰『抱朴子』⁽⁵⁾が列挙するおびただしい数の芝の中には、明らかに非植物と考えられる芝が含まれている。神仙の術を記す道家の書である『抱朴子』には、もともと奇怪不可思議なことがらが多く記されているが、芝についても例外ではない。同書の内篇・仙薬卷第十一によれば、二十数種の「仙薬の上なる者」のう

ち、芝の順位は丹砂・黄金・白銀について第四位、玉や雲母などより上位に置かれる。「諸芝」は大きく分けて五種、

五芝なる者、石芝有り、木芝有り、草芝有り、肉芝有り、菌芝有り、各おの百ばかりの種有り、

と述べ、各種に属する芝名を列べて解説を施すが、鍾乳石や珊瑚の類を思わせる鉱物質の石芝、鳥獸兩棲類の動物をさす肉芝などは、明白に非植物系の芝である。もつとも、植物の芝と考えられる木芝・草芝・菌芝の類にも、正体のさだかでない、あやしげな名のついた芝が決して少なくない。

このように多種多様な芝のすべてを、現在の植物学、あるいはまた鉱物学や動物学の知識で、学名や和名との同定を試みようとしても、それはほとんど不可能なことであろう。仮にそれが可能にしても、筆者にその能力はない。⁽⁶⁾小論の意図するところはそのような博物学的探究にあるのではなく、中国人のもつ芝のイメージが、中国の古典文学、特に詩歌において詩語としてどのように形成され機能しているか、またそのイメージがいかに変容してきたか、を考察することにある。調査の範囲は、唐詩を下限とする辞賦詩歌がその主体である。

一

数多い芝の中でも、とりわけ珍重された芝が六種ある。『本草經集注』などにいう青芝・赤芝・黄芝・白芝・黒芝・紫芝がそれで、いずれも『本草經』の正文に「久食(服)輕身不老、延年神仙」(長い間食べれば、肉体は軽やかになって老衰せず、寿命がのびて神仙になる)と記されていたとされ、陶弘景の注で、「この六種の芝はみな仙草の類であり、ふつうではめったに見られないもの」(此六芝仙草之類、俗所稀見)と述べる貴重な芝である。紫芝を除く五種はまた「五芝」とも呼ばれるが、それぞれの別名と産地(陶弘景の引く『名醫別錄』に示す)をあげると、

青芝 一名龍芝 太(泰)山に生ず

赤芝 一名丹芝 霍山（衡山）に生ず

黄芝 一名金芝 嵩山に生ず

白芝 一名玉芝 華山に生ず

黒芝 一名玄芝 恒山に生ず

と、明らかに五行思想および五嶽信仰と結びついていて、實在すら疑わしめるものである。『新修本草』に見える唐人の注にも、すでにその疑問は記されている。

諸方の献ずる所、白芝は未だ必ずしも華山ならず、黒芝もまた常嶽（恒山）には非ず。且つ芝は多くは黄白、稀に黒青なる者有り。然れども紫芝最も多く、五芝の類には非ず。但だ芝は自づから得難く、縦たとひ一二を獲るも、豈に終つひに久しく服することを得んや。

つまり、五芝を五嶽に配する不合理への批判と、ひいては五芝そのものの存在に対する疑いがこの注から読みとれ、一方、紫芝がそれらとは違う確かなものとして認識されていたことが、明瞭である。

紫芝は一名木芝、「高夏の山谷に生ず」とされているもので、高夏の語については五芝の体例から山名と推量されるものの、陶弘景の注においても意味不明とする語である。産地については問題をのこしながらも、後述するごとく、詩文の中に最も多く出るのがこの紫芝であり、唐人の指摘とも一致する。一般に靈芝と呼ばれる芝も、ほぼみな紫芝をさすかに見えるが、この点についてはまた後にふれることになるだろう。

さらに、唐人の注が「稀見」の芝を「久食」することの難しさをことさらに記すのは、おそらく、芝を昇仙の仙薬として神物視することのナンセンスさを述べているのに相違なく、唐人の冷静な眼が看取できるのである。『新修本草』の成立は、『唐會要』卷八十二・医術の記載等から、唐の初期、高宗の顯慶四年（六五九）と考えられるが、高宗の命を

奉じて集った当時一流の学者たちには、芝の伝説に対する理性的な判断が、ある程度まで、可能であったのである。時代がくだって明の李時珍になると、芝の神仙的要素に対する批判はさらにつよくなるが、それについてはいまはふれない。ここでは、五芝と紫芝が芝草中の最も重要な品種であり、そしてそれらが稀有のものであることに注目すれば、それでよい。

通常の植物のような根をはずらず、朽木や枯葉の中から、時には樹幹や切株に寄生して、唐突に茎(柄)をのぼし蓋かさをつける芝の異様な姿が、いつごろから中国人の眼にとまり、かれらの採食がいつ始ったかは、もとより知るすべがない。だが、芝の知識や採食の習慣が一般的になるのに、当然ながい歴史があったはずである。しかし、いまわれわれが文献に芝を見出すのは、最も早くて戦国時代になってからである。

それ以前の文献、例えば、古代博物学の宝庫といわれる『詩經』の草木にも、芝もしくは芝らしい植物は全く見あたらない。総じて言えば、経書では『詩經』のみならず他の書においても、芝はほとんど完全に無視されていて、わずかに『禮記』内則に天子の燕食の食べものとして、芝と柶(きくらげ)が列べられているにすぎない。だがこの『禮記』の例も、前漢後期の戴聖がまとめたという同書の成立事情から考えれば、必ずしも周代の古くから伝わる礼慣習を記しているとは断定しがたく、むしろ秦漢の際に定着した礼法を反映していると考えるのが自然であろう。

戦国期の確かな例としてあげうるのは、『荀子』王制篇の一条である。

其の民の我に親しむや、歡ぶこと父母の如く、我を好むや、芳かんばしとすること芝蘭の如し。

王者の徳を議論する個処であるが、その美德の比喩として「芝蘭」が用いられていることに注目しなければならぬ。明らかに、蘭と同じく芝もまたその種の芳草と考えられているのであるが、このような比喩が成りたつためには、人びとのあいだに芝蘭を好ましいものとする共通の認識がなければならぬ。従ってこの例が示すものは、当時すでに芝に

は、並みの植物とは異なる特別の貴重な意味が付与されていたということである。

詩歌の中に芝がはじめて見えるのは、「楚辞」である。後漢の王逸注『楚辭章句』中に芝の用例は四例ある。

采三秀兮於山間　三秀を（於）山の間(8)に采る

石磊磊兮葛蔓蔓　石は磊磊　葛は蔓蔓

九歌・山鬼

拔擻玄芝兮　玄芝を抜きと擻り

列樹芋荷　芋荷を列べ樹う

七諫・亂

北飲兮飛泉　北のかた飛泉を飲み

南采兮芝英　南のかた芝英を采る

九懷・通路

吮玉液兮止渴　玉液を吮りて渴きを止め

齧芝華兮療飢　芝華を齧りて飢えを療す

九思・疾世

この中で、九歌・山鬼の「三秀」は、王逸の注「三秀は芝草を謂ふなり」に拠ってあげる用例であるが、四例中これだけが戦国楚の屈原の作品で、のこりの三例は、七諫が東方朔、九懷が王褒、九思は『楚辭章句』の編者王逸自身の作品というように、いずれも漢代に入ってからのものである。

山鬼の「三秀」にしても、どこまで王逸の説を信じてよいか問題がないわけではない。例えば、『文選』（卷三十三）

李善注は、三秀ニ芝草の説を一応認めながらも「或ひは曰く、三秀は秀才の士の隠れ処をる者なり」と異説を記し、清の朱駿聲によれば、三秀は『夏小正』に見える秀幽・秀藿草・莽秀という植物をさすのであり、「靈芝の説は漢に起る」(『説文通訓定聲』孚部第六・秀)ということになる。王逸注を補足する宋の洪興祖の『補注』も、『爾雅』萩草「苳は芝なり」に付す晋の郭璞の注「一歳に三たび華さく、瑞草なり」を根拠としており、これまた漢代以降の解釈である。

こう見てくると、詩歌に関する限り、芝の詩語としての使用は、漢代以前ではきわめて不確かといわざるをえない。それとは逆に、漢代以降、三秀の語の解釈も含めて、芝が確実に詩語としての位置を占めるようになったことも、上例は示していよう。しかも、芝の含蓄する意味はつぎのごとくであった。

玄芝は神草なり。(七諫)

靈草を咀嚼し以て年を延ぶるなり。(九懷)

玉液は瓊藥の精氣、芝は神草なり。渴して玉の精を啜り、飢えて芝華を食するは、僊去せんことを欲するなり。

(九思)

先きに本草で見た「延年神仙」の仙草という見解が、そのまま漢人の考えでもあったことが理解できる。

さらに、芝が詩語として生長していく過程で大きな影響力をもったのは、漢初の四皓の故事である。

漢のはじめころ、俗世間の名利を逃れて終南山脈中の商山に隠棲した四人の賢人のことは、『史記』留侯世家、『漢書』王吉伝、そしてまた前漢揚雄の作品「解嘲」などで断片的に伝えられ、晋の皇甫謐撰『高士傳』で一つのまとまった故事として残されているが、四皓がうたったとされる「歌」のなかに、芝が出てくる。

皓天嗟嗟 皓天 嗟嗟

深谷逶迤 深谷 逶迤たり

樹木莫莫 樹木 莫莫

高山崔嵬 高山 崔嵬たり

巖居穴處 巖居 穴処

以爲幃茵 以て幃茵と為す

曄曄紫芝 曄曄たる紫芝

可以療飢 以て飢えを療すべし

唐虞往矣 唐虞 往けり

吾當安歸 吾れ當に安くにか帰すべき

『樂府詩集』卷五十八・琴曲歌辭に收める「採芝操」の一首である。同書には別に「四皓歌」と題する後魏の崔鴻が採取した一首を載せ、前者と歌辭を異にするが（『高士傳』の伝える歌と近似する）、「曄曄たる紫芝」の一聯は前者と同じく、故事の流伝の違いによって生じた変化であろう。⁽⁹⁾ともかく、紫芝がはじめて詩歌と結びつき、脱俗、高潔の隱者のイメージを含むことになったのである。

二

芝が詩語にとり入れられた時期として漢代が重要なポイントであることは、他のことがらからも確かめられる。

上文で述べたように、經書と芝とははなはだ疎遠な関係にあるが、それに反して、緯書と芝の結びつきは密接である。戦国末期から秦漢にかけて盛行した讖緯思想を反映して、数多くの緯書が作られたが、芝はその緯書の中ではしばしば記されるなじみぶかい植物であった。いまは完本が伝わらず、類書等の諸書に載せる引用をたんねんに集めた『重

修緯書集成』(安居香山・中村璋八共編)を調べると、『春秋運斗樞』『考經援神契』『河圖』『龍魚河圖』などの書物に芝の記載が見出せる。それらは、「徳 草木に至れば、則ち芝草生ず」(『孝經援神契』)とか、舜の巡行の際の「芝泥」の記事(『春秋運斗樞』)であるなど、ほぼ例外なく聖賢およびその仁徳と関連する瑞草、仙草としての芝である。民間の信仰を反映するといわれる緯書の性格から考えて、このような芝のイメージは秦漢のころには十分に成熟し、普遍化していたと想像されるのである。

一方、緯書の流行とほぼ時を同じくして、黄帝や西王母を崇拝する神仙思想もさかんになってきた。西王母が『山海經』に見えるおそろしい怪鬼神から美しい女神へと変貌していく過程が、戦国末期から秦漢にかけての時期であり、西王母のすむ仙境崑崙山の様相もしだいに確固たる形をととのえてくるのである。「楚辞」の「天問」篇にも「崑崙懸圃」(圃(玄圃)には高楼がそびえたち、珍木が生い茂り、そしてまた西王母に仕える群仙が不老長生の仙薬芝草を栽培する「芝田」・「芝圃」が存在する楽園、と想定されるようになった。俗界で見ることのまれな芝は仙界にこそふさわしい植物、と考えられるようになったのである。漢代に入って芝と崑崙山の結びつきがゆるぎないものになったことは、前漢墓の画像石などに描かれる西王母像や崑崙図にしばしば靈芝がそえられていることから、明らかである。⁽¹⁰⁾

このような讖緯思想と神仙思想の進化と浸透が、漢代の人びとに芝へのなみなみならぬ尊崇と愛好をいだかせ、前述の四皓の歌、あるいは『楚辭章句』に収める漢人の作品と王逸の注、さらには本草・『抱朴子』の芝の記述に、大きな影響を及ぼしたであろうことは、言うまでもない。

漢代の芝のイメージの定着にはたらいたもう一つの力は、武帝の存在である。熱烈な神仙崇拝者として知られる武帝は、仙界との交流を夢みて高楼や高台を建造したり、方士に命じて芝などの不死の仙薬を求めさせたりしたが、その武

帝の願望にこたえるかのように、元封二年（前109）の夏六月には甘泉宮の齋房に「九莖連葉」の芝が生じた。帝は早速、詔勅を下して天下に瑞祥を知らせるとともに、みずから「芝房之歌」を作ってその喜びを表明した。

ことからは『史記』孝武本紀・封禪書、『漢書』武帝紀・郊祀志などに記されていて、いかにも真実味を感じさせるが、真偽はともかく、この故事の最も重要な点は、芝の発生が、帝の徳を讃え、その神格を示すと同時に、漢宮と崑崙山の同化の表象となっていることがある。もとより芝の基本的な性格は「採芝操」などと一貫していかわらないが、その山谷の間における隠棲孤高のイメージに対して、甘泉宮の芝の喚起するそれは、より華やかで、壮大である。

この崑崙信仰と結びついた芝の神聖な幻想的イメージは、漢代に完成し宮廷を中心にもはやされた華麗な修辭の文学の賦にこそ似つかわしいものであった。揚雄の「甘泉賦」、張衡の「西京賦」「南都賦」、そしてまた王延壽の「魯靈光殿賦」など、両漢および魏晉の賦作品、並びに郊廟歌辭が、天子の仁徳を讚美し、都城や宮殿の壮麗さを描写するのししばしば芝を用いるのは、それが神格と仙境の比定に欠かせないイメージを提供したからである。

かくのごとくわれわれは、漢代で定着し大きく生長した芝のイメージが、世俗的なものを排除する稀有の存在という同一の根底をもちながら、一見、対極的に見える二つの方向に展開していくのを知ったわけである。この状況は、以後、魏晉六朝期から隋唐にかけても、大きな変化はない。

漢以後、賦の宮廷文学としての勢いが衰えていくにつれて、芝を媒体とする仙境との交流も、詩人みずからの自由な精神の解放を表現するためのものとなった。つまり、芝のイメージが、偉大な権威をうたうためよりも、主として自己表出のために用いられるようになったのである。それは、「楚辭」の「山鬼」の世界への回帰とも言えるもので、例えば、『文選』（卷十五）にも収める張衡の「思立賦」などがその早い時期の代表的な作品であろう。

魏の曹氏父子を中心とする建安時期の詩人たちは芝のイメージを好んで用いた。とりわけ曹植の詩賦には芝の詩語が

多用されていて、その用例の数は一八例におよび、のちの唐代の杜甫の一八例、白居易の一六例と並ぶ歴代詩人中もつとも芝を愛用した詩人のひとりである。かれの芝のイメージは概して明朗で解放感にあふれている。

東上蓬萊采靈芝 東のかた蓬萊に上りて靈芝を採らん

靈芝采之可服食 靈芝これ採りて服食すべし

平陵東行

尋湘漢之長流 湘・漢の長流を尋ねて

採芳岸之靈芝 芳岸の靈芝を採らん

九詠

かれの作品中、それそのものを主題としてうたう場合も含めて、「靈芝」の語が最も多い。

晋以降、めまぐるしく政権交代をくりかえす現実に背をむけて隱遁を思考した詩人たちは、六朝詩の特徴である遊仙詩や玄言詩によってかれらの超俗自立の思いを表出したが、それらの作品においても芝は大きな役割をはたす。芝のイメージが現実逃避の観念的な自由を可能にし、神仙との同化による自己浄化の作用をもっていたからである。

しかし、この時期の高名な隱逸詩人の陶淵明の作品に、わずか一例（「贈羊長史」に見える四皓の故事をふまえるもの）しか芝の用例がないのは、神仙的世界にあまり関心を示さなかったかれの現実的な態度を表わしているようで、興味ぶかい。同様のことは、玄言詩の理屈っぽい固くるしさから脱却して、あたらしい山水自然の美をうたったと評価されている齊の謝靈運の場合にも言えることである。かれの作品中に芝の用例は一つもない。

唐詩の場合、現存する作品数が前代までと比較して多いのに比例して、芝の用例も数多く見出すことができる。大勢としてそれらの示す傾向は、イメージの種類、もとになる典故など、基本的にはこれまでと大差はない。ただ、唐に

入って顕著となった傾向の一つに、僧侶の品性や仏寺のたたずまいを描写するのに、芝のイメージがごく一般的に用いられるようになったことである。六朝以来しだいに中国社会に浸透してきた仏教の隆盛を反映してのことであろうが、もともと道家的イメージともいえるそれが、仏教の分野にまで延用されるようになったのである。しかし、これまた六朝期にすでに前例があり——例えば東晋の僧支遁の作「四月八日讚佛詩」また「詠懷詩五首」其三にその用例が見える——唐人の創始ではない。

唐の詩人中、芝を多用するのは上文にあげた杜甫と白居易である。調査はまだ必ずしも完全ではないが、そのほかの詩人で一〇例以上その用例をもつ詩人は見あたらず、劉禹錫の九例、孟浩然の七例、そして李白・杜牧・皮日休の各六例が多い方である。概して言えば、初盛唐の詩人よりは中晩唐の人たちが好んで用いたイメージであり、それは国家統制の基礎に破綻をきたした唐王朝が社会的混乱をふかめていく中で、屈折し鬱積した自己の表出に苦心した中晩唐詩の性格とふかくかかわっていたにちがいない。盛唐の辺塞詩人岑參にこの用例がないのはまだしも、中唐の李賀が芝のイメージを全く用いないのはどう解すべきか。興味ある問題として、いまは事実だけを記しておく。

三

芝の詩語として最も多く見られるのは、「紫芝」と「靈芝」である。「紫芝」は当然のことながら、四皓の故事をふまえる詩句に多く用いられるが、ほかに「商山芝」「紫芝翁」「紫芝曲（歌）」などのヴァリエーションをもち、「採芝翁」「芝翁」などもこの系統の語である。また、つぎの例もこの系統に属する。

楚芝應徧紫 楚芝 応に徧く紫なるべし

鄧橘未全黃 鄧橘 未だ全ては黄ならず

歸墅 唐・李商隱

「楚芝」に対する馮浩の注（『玉谿生詩箋註』卷二）は、『水經注』と『太平寰宇記』を引き、商山が別名楚山と称することを明らかにする。従って、「楚芝」は「商山芝」と同義の語であることがわかる。

石似臨邛芋 石は臨邛の芋に似て

芝如封禪泥 芝は封禪の泥の如し

至老子廟應詔 梁・庾信

この芝もまた「紫芝」であることは、倪璠の注（『庾子山集註』卷三）に「『西京雜記』：漢は武都の紫泥を以て璽室を爲り、緑綈を其の上に加ふ」と、紫色の印泥（印肉）を「封禪の泥」というとする。天子が封印するときには玉璽の印肉であるが、芝が天子の印泥に用いられることの典拠は、『春秋運斗樞』の舜の故事として上文にすでに示した。ただしこれは、四皓の故事と直接のかかわりをもたない「紫芝」の例である。

この「紫芝」と「靈芝」と「三秀」が、いずれも同一種類の芝、すなわちマンネンタケという和名をもつ芝をさすと推定されるのは、つぎのような例からである。

煌煌靈芝 煌煌たり 靈芝

一年三秀 一年に三たび秀はなさく

幽憤詩 晋・嵇康

三秀紫芝勞夢寐 三秀の紫芝は夢寐を勞し

一番紅椋恨朝晡 一番の紅椋は朝晡を恨む

寄程尊師 唐・羅隱

二例の時代は隔たり、また漢代とははるかに離れているが、上述の事例から三秀_三靈芝説が漢代に起つたとする朱駿聲の説はおそらく正しく、それが最も多く見られる「紫芝」と結びつくなにの不思議もない。そしてまた、マンネンタケは蓋かさの下面だけが黄白色で、その他は茎もふくめて赤かっ色か紫かっ色の光沢のあるキノコであり、「紫芝」との類似性は明らかであろう。さらに、マンネンタケは枝状に茎が分かれて生育することがあり、わが国でも福草（サキグサ）として珍重されるが、漢の武帝の宮殿に発生した「九莖連葉」の芝もやはりこのキノコであったに相違ない、と想像されるのである。

このように考えてくると、たんに「芝」「芝草」とうたわれている芝の大部分が、ほぼ三秀_三紫芝_二靈芝_二マンネンタケになるのではないかと思われるのである。「玄芝」「丹芝」「金芝」などの用例は、「紫芝」「靈芝」に比較すると、きわめて少ない。

「芝蘭」「芝桂」「芝菌」「芝蕨」「芝朮」などは、他の芳草・仙草の類と並置されて連語をつくる例で、いずれも美德やすぐれた品性、清浄で高貴な場所の意を寓するものである。例えば、

煙蘅時未歇 煙蘅 時に未だ歇きず

芝蘭去相從 芝蘭 去くに相ひ從ふ

移病還園示親屬 齊・謝朓

『古詩賞析』の張玉穀の注は「芝蘭は親屬に比す」、すなわち、仲むつまじい肉親関係をいい、そのひとりひとりが芝蘭にも似たすばらしい品性の所有者であることを暗示する。

これに対して、「芝艾」は雑草の「艾」（よもぎ）と対比的に並べる熟語で、優れたものと凡庸なもの両者を併せていうときに用いる。

不見巫山火 巫山の火を見ざれば

芝艾豈相離 芝艾 豈に相ひ離れん

招隱詩 晋・張載

典拠は注(8)に引く『淮南子』俶真訓にもとづき、巫山の火が燃えあがらないうちは、尊いあなたとつまらぬ自分と、互いに離ればなれになることはない、と言うのである。

芝の特異な形状と、発生や薬効にもとづく芝の珍奇な靈妙さから、聖賢貴人の器具あるいは裝飾の比喩に芝が用いられることがある。これまた芝の重要な派生義であって、「華芝」「芝蓋」「雲芝」などの語があるが、揚雄「甘泉賦」に見える「華芝」、また張衡「西京賦」に用いる「雲芝」などは、いずれも李善注ではそれぞれ車蓋と船の屋根飾りとするものである。「芝車」「芝舟」も同じく芝状の覆蓋や裝飾をもつ貴顕の人の車と船である。また、「靈芝紋」あるいは「雲芝紋」と呼ばれる紋様は、靈芝の蓋を雲状かきに連らねたためだたい紋様で、墓棺にしばしば施された。

以上のごとく芝のイメージは、中国の人びとに一種の高貴な非凡なものをさすイメージとして伝えられてきたが、一方、その神仙的な要素はおのずから非日常的古代的な感覚をも生み出すことになった。唐以降の擬古的な古風の作に芝の語がよく用いられるのは、そのためであろう。

しかし、上述のごとく、芝への神秘的な信仰はすでに唐代においてくずれかかっていた。そのことは、杜甫の「八哀詩」其七、蘇源明をうたう作においても明らかである。

煌煌齋房芝 煌煌たり齋房の芝

事絶萬手攀 事は万手の攀ひくに絶ゆ

故秘書少監武功蘇公源明

『舊唐書』肅宗本紀に見える上元二年（七六一）玉座の梁上に「二莖三花」の玉芝が生じた事件をふまえ、当時蘇源明が淫祀ごのみの肅宗をたしなめたことを讃える一聯である。かつての漢の武帝のときのような瑞祥の芝は生じたが、人びとが争ってそれをひきちぎり、聖人のたれた正しい政道も中断のやむなきに至った、という意である。杜甫はここで、芝の発生を単純に喜ぶ天子の愚昧さと、天子をとりまく佞臣たちへの批判をこめてうたっているのである。そして同じことがらを、『新唐書』五行志は「草妖」の項に入れて、凶象として扱っているのが、きわめて興味ぶかい。宋人は唐人よりもさらに、芝の迷信を信じない理性をもったと言えるだろう。北宋の詩人王令の「靈芝賦」は、「三秀」の解釈をはじめ芝の伝統的な神秘性に一層醒めた観察を加え、これまでの「靈芝」をうたう諸作と一風かわった作品となっているのも、いかにも宋人らしいことである。

注

(1) 『隋書』経籍志に至ってはじめて著録されるこの書は、諸書に引く断片を集めた輯本が数種存在するが、その成立と内容については不明な点が少なくない。

(2) 小嶋尚真・森立之等重輯『本草經集注』南大阪印刷センター、一九七二・七。

(3) 尚志鈞輯校『唐・新修本草』安徽科学技术出版社、一九八一・三。

(4) 国学名著珍本叢刊『本草綱目』台北鼎文書局、一九七三・九。なお、同書には校注を付す日本語訳『國譯本草綱目』全十五冊・春陽堂書店刊本がある。

(5) 中華書局版『諸子集成』第八冊所収。

(6) 例えば、後述する「紫芝」をわが国の植物図鑑類はほぼみなマンネンタケという和名をあて、学名を *Ganoderma lucidum* Karst とするが、『中薬大辞典』江蘇新医学院編・上海科学技术出版社、一九七七・七は、「靈芝草」の項に、①紫芝 *Ganoderma japonicum* (Fr.) Lloyd ②赤芝 *Ganoderma lucidum* (Leyss. ex Fr.) Karst など、くわがが見える。また、

前注(3)の『國譯本草綱目』の示す学名は *Fomes ssp.* 牧野富太郎の示す学名もまた *Fomes japonica* Fr. (『牧野富太郎選集』第五冊「マンネンタケ」東京美術、一九七〇・九)。これらの相異の是非を判定する力は、筆者にはない。

(7) 上掲注(3)に載せる尚志鈞「關於《唐・新修本草》的幾個問題」参照。

(8) この句の「於」字は従来衍字と考えられてきた。だが、郭沫若は『屈原賦新詠』(一九五三)において、「於」は「巫」に通じ、「於山」を「巫山」と解釈する。確かに、『淮南子』倣真訓「巫山之上、順風縱火、膏夏紫芝、與蕭艾俱死」などの記載から、巫山と芝に何らかの関連があることは十分推測が可能である。待考。

(9) 例えば『樂府詩集』は、四皓が漢の高祖の招聘を拒否した時に「採芝操」を作ったという説と、秦末の戦乱を逃れて隠棲する際に作ったという二説をそのまま併記して、この二首の作品をあげている。

(10) 西王母伝説、崑崙山信仰に関しては古くから研究文献は少なくないが、例えば、出石誠彦『支那神話伝説の研究』中央公論社・増補改訂版一九七三、森三樹三郎『中国古代神話』清水弘文堂・一九六九、白川静『中国の神話』中央公論社・一九七五などの該当の項参照。

また、漢墓の画像石をはじめ、絵画の面から崑崙山信仰を考察するのに、曾布川寛『崑崙山と昇仙図』(『東方学報』京都・第五十一冊、一九七九・三)がある。同論文は若干の増訂を加えて、中公新書『崑崙山への昇仙』一九八一として刊行されている。

付記 本稿は、前野直彬博士を中心とする共同研究「唐詩植物語彙研究」の中間的報告であり、同研究で集めた資料の一部を用いて本学会第一回例会で行なった報告に手を加えたものである。