

オカルティズムより見た中國の服芝行爲に就いて

——巫祝・神仙家と催幻覺性菌類——

龜 田 一 邦

(引 言)

中國に於ける菌類の學術的考究は、今日盛んに行なわれている。その内容を見ると、眞菌の藥效藥性を追究する醫藥學的分野を主體とし、なお又食味食材として扱う烹飪關係の書籍にあつてもこれを凌駕する勢いにある。しかも陳士瑜『中國菌菜譜』(一九八八)などはこれに止まらず、菌類文化史を以て代序とし、更に同氏の研究は近時の『中國食用菌百科』(一九九三)に於ても、關係文獻の解題等を含めて一層充實した内容となつており、概述乍ら利用價値の

高い勞作が出現している。その先驅的な業績には、班書閣「關於芝草的考證」⁽¹⁾(一九三八)や劉波「我國古籍中關於菌類的記述」⁽²⁾(一九五八)及び「中國古代關於菌類知識與利用的初步探討」⁽³⁾(同)といった論考が挙げられるが、彼土の菌類研究史は悠遠であつて、古來繼續的に行われた學術的營爲は凡そ四系統に分類することができる。

第一には、純粹に儒學的分野からのアプローチがある。それは經典解釋に於ける註疏家の訓詁名物學的研究であつて、この分野は清疏の考證學的成果をその頂點とするが、當然漢六朝の舊註や正義の菌類認識も範疇に屬す。經學派

は『爾雅』の權威を侵すことをためらう餘り古籍中の知的遊戲の域を脱却できず、「もの」としての認識論に到達することなく、單に「知る」學問として終始した。⁽⁴⁾勿論その間に發展がなかったと言つつもりはない。晉の郭璞をはじめ、明清の方以智、郝懿行といった學者達の著述態度には、近代科學の萌芽たる自己の目による物象の審定作業が進み、書齋派から脱却して、行動的な野外派への變化が認められはするが、多くの場合、定着した訓詁方法はストイックなまでに陋守され、見聞の學を開陳する餘裕は與えられぬまま經學者を自繩自縛の中に、時代から置き去りにしていったのであった。第二に、最終的には道教に收斂していく呪術宗教的方面からの考究が爲されており、神仙説の靈芝や讖緯符瑞説に現れた芝瑞が指摘できる。第三には藥物としての利用を企圖したグループがあった。今日の菌類研究の一方の柱幹たる分野の淵源である本草派がこれに該当する。周知の如く神仙家にあつても服餌は重要な昇仙手段と位置附けられていたから、前項の分野と不可分なつながりを持つ。そうして第四に、又この方面の出自とても多

分に養生や服餌と關わっている故上記の道教的分野と關連しようが、烹厨の書は古く獨立して食味、食材の追求に情熱を燃やしたものであったから、別に一派を立てるべきであろう。以上の四派を本論では便宜上、(一)經學派、(二)仙道派、(三)本草派、(四)烹飪派と稱しておく。

さて時と共にその狹隘な文獻世界に籠鳥と化した經學派に對して、自由闊達にフィールドに飛び出した本草家達は、李時珍の考證スタイルを見ても解るように、古典籍中の虚想を排せんと心がけた。それは神農の楮鞭・嘗百草の傳説に照らしても、この派に宿命的な方法論であつた。藥徵藥理は固より、姿態、色彩、採取地等に言及する生態觀察よりは眞に周到である。その方法・態度は經學派に比すれば餘程科學的であつたと言える。しかし、十分に注意を拂わねば惑わされる雜駁たる内容を含み、そこより相當な不純物を除去しない限りは、今日的立場での菌類學的眞理は導き出せない。この近代科學的認識論の域に達する爲に濾過されるべき部分こそが、本論に言う所のオカルティズム的考察の對象として掬吸される膏液なのである。神仙家

や巫祝は經學派とは異なり、菌類の特殊な利用價值を探り、これを服芝説として結實させ得たのであった。本論は前述の四派の中、濃密にオカルティズム的領域を包含する仙道及び本草兩派の唱導した服芝説に於て、催幻覺性菌類の攝食が、その理論形成に深く關與していたことを究明せんとするものである。

(1) 神仙方術家に於ける服芝派の存在

芝菌を神祕的な植物として捉え、神聖視する感情は、『説文』に「芝は神草なり。」と記すことから導けるが、それが何如なる點に基いて觀念形成されたかは、なお不明である。後世これを郭璞の如くに休祥の瑞草と解釋する者のあることで、讖緯學説との接近が指摘できようし、又『神農本草經』の上藥六芝に見る通り、神仙説との關係も密接である。『史記』には、皇帝が方士を派遣して芝藥を求めさせた事實（始皇本紀、封禪書）が記されているので、戰國末から秦代に活躍した不老長生を説く燕齊の方士の中に芝菌服餌派とでも稱すべき集團があり、彼等を核に服芝成仙

思想が形成されていったものと思われる。そのことを示すのが『漢書』藝文志、神仙家の條に著録する『黃帝雜子芝菌』十八卷なる書の内容である。師古注に「芝菌を服餌するの法なり。」と示すことで、服芝の實踐手引書であったことが知られる。⁽⁵⁾ 又『隋書』經籍志、五行家にも『芝英圖』があり、醫家に『芝草圖』及び『種神芝』を見る。『新唐書』藝文志には、醫術類にのみ『種芝經』と『芝草圖』が擧がっており、唐代あたりには芝菌管理者に若干の變化のあったことが窺える。かと言ってこの間に神仙服芝派が衰退したとは考えにくく、醫藥派とて臨床治驗的效果を十分に認識した上での用藥などではなく、盲信され續ける仙藥價值を受容しつつの、言わば同能異種的な脱皮作用に他ならなかったのである。そういう狀況を可能にしたのは、仙道菌類學的知識の集大成書とも稱すべき『抱朴子』の權威的性格であった。この書の登場によって、中世の神仙方術界に於ては、服芝成仙法が昇仙の爲の重要なプロセスとして條件化されていったのである。

以上は、これまで一般的に解釋提示された菌類認識の範

園内での考察である。ところがこういった服芝という行爲の解釋は、表層的なものに過ぎず、眞に菌類の特性を考慮した上での導論とは看做し難く、その神祕性の來由にまで踏み込むものではないのである。

(2) 南中國に於ける毒菌栽培の事例

服芝説はその前提として、食菌の習慣の存在を示すものである。先秦文獻では、『禮記』内則の芝栢、『周禮』天官、醢人に見る深蒲、更には『呂覽』本味篇の越駱の菌、といった三條の食菌記事が確認できる。⁽⁶⁾ しかも、揚子江流域では新石器時代に於てすら既に大量の菌類の採食が行なわれていたと報告されるのである。⁽⁷⁾ さればこそこれと表裏の關係にある毒菌の記事も随分と残ることになった。古方派の醫書として著名な漢・張機『金匱要略方論』卷下に、外見よりの毒菌識別法が述べられ、又諸菌中毒者に對しては、吐瀉法を主にした解毒法が出ている。これらの毒は、往々蛇毒の凝結したものと解説されたが、中には意圖的に毒菌を栽培していたという事例も見つかるのである。宋・

李石『續博物志』卷六には、殺人用の毒菌パウダーの製造法が次の如くに記されている。

二廣に草有り。名は胡蔓。急水を以て之を吞めば即死し、慢水なれば即ち緩死す。毒蛇を取りて之を殺し、此の草を以て之を覆ひ、水を灑がば、菌、其の上に生じ、末として毒藥と爲せば人を殺す。

この記載は、明らかに神仙服芝派とは別に、毒物として芝菌のある種類を取り扱う專家のあったことを示すものである。次の『朝野僉載』(廣記三〇)に見える事例もこのことを裏付けている。

嶺南の風俗、多く毒藥を爲す。老奴をして治葛を食らはして死せしめて之を埋む。土堆上に菌子を生ず。其の正に腹上に當るものをば、之を食らへば立ちどころに死し、手足額上に生ぜし者は當日死し、旁らに自ら外れし者は、數日にして死し、漸遠なる者は或ひは一月兩月にして、全遠なる者は或ひは二年三年にして活者を得ること無し。惟だ陳懷卿が家の藥のみ能く之を解く。或ひは菌藥を以て馬鞭頭に塗る有り。馬、控上

するに、拂ひて手に著かば即ち毒せられ、拭ひて口に著かば即ち死す。

上記の二例には、共通して即時、緩慢兩様の毒殺法が詳細に示されており、とても短期間の速成法とは考え難く、用毒の専門家があり、自然毒の供給と管掌を何世代にも渡って家學として繼承する家系なり、集團なりが存在したものである。毒物への關與と言へば、『左傳』莊三十二年

及び僖三十年の例からも巫醫が有力である。ただその殆んどは南地産の酖毒であり、楚地の巫祝との關係を見るのは容易だが、中原先進文化圈に傳播しての管掌者に就いては果たして巫祝と考えるべきかどうか。ひとつ興味深いことは、『左傳』を見ると春秋期には膳夫や厨人という實質上の食物管理者達が異常なまでに權力へ接近している事實で、これは食禮による掌食集團であつた儒との何等かの確執の存在を豫想させるものである。筆者は春秋から戰國にかけて「食」を管掌する集團の新舊勢力の交替があつたと見ており、そういう掌食者集團の構造的變化が毒を扱うグループをも巻き込んで展開したと考えるのだが、今それ以

上を述べる狀況にない。いずれ別の機會に論じてみたい。なお『異苑』卷一（御覽九九八）にも、「交州の諸郡に菌有り。葉を以て人軀に塗れば、便ち舉體に菌生ず。生ずること既に遍くんば、便ち朽爛を就し、肌肉消腐す。」と類話があり、南中國での毒菌知識は相當の高水準が維持され、體系化も進んでいたように見受けるのである。

(3) 『楚辭』山鬼の「三秀」の解釋

前節にも記したように、元來、このような毒物を含む諸藥に對して、知識や技術を豊富に保持していたのは、古代の巫祝達であつた。今日の研究により、その系統の出自とされる『山海經』の書には、先に述べた魏晉から唐代にかけて高度に専門化する以前の素朴な使用例として、鼠や魚に毒性を發揮する草木が記され、又、中山經、鼓鍾の山には解毒成分を含む焉酸という草や、同經の雲山には桂竹が、「甚だ毒あり、人を傷ひて死す。」と記されることで、毒草と巫術が深い關係にあつたことが證明される。

又、巫祝文學を代表する『楚辭』には、降神や昇天の儀

禮を執行する際に、『山海經』と同一の香草を用いての祓淨行為が確認できるが、菌類を利用した巫儀の有無に就いては、『九歌』中の山鬼に於て、次の一節との関連を指摘したいと思うのである。

三秀を山閒に採れば

石磊磊として葛蔓蔓たり。

公子を怨んで悵として歸るを忘る。

君我を思ひて閑を得ず。

王逸は「三秀とは、芝草を謂ふなり。」と注する。九歌それ自體は、神々への聖なる求愛を表現した内容と考えられようが、その對象たる山鬼の實態は、未だ定説を見るまでに至っていない。諸説中、一九三六年に孫作雲により出された巫山神女説は、學界に新風を吹き込み、聞一多や郭沫若からも支持を得、特に郭氏は、「采三秀兮於山閒」の「於」を「巫」字の假借として、山鬼を以て巫山の神女傳説系統に屬する神靈と考察したのであった。⁽⁸⁾この見解に従う限り、『淮南子』淑眞訓に「巫山の上、風に順ひて火を縦てば、膏夏、紫芝、蕭艾と俱に死す。」とあることから、

オカルティズムより見た中國の服芝行為に就いて

『楚辭』の三秀はこの紫芝と重なることになる。又、『山海經』中山經に記される姑瑤の山には、「帝女、焉に死す。其の名を女尸と曰ひ、化して蓍草と爲る。其の葉は胥成（郭注…葉の相重なるを言ふ。）、其の華は黃、其の實は菟丘（菟糸なり。）の如く、之を服さば人を媚せしむ（人の愛する所と爲る。一名荒夫草。）」とあり、この蓍草と稱する植物が『文選』の江淹「別賦」李善注引「高唐賦」に、「我は帝の季女、名は瑤姬、未だ行かずして亡び、巫山の臺に封ぜられ、精魂は草と爲り、實は靈芝と爲る。」に一致するので、やはり三秀は、王注の示すように芝菌を言うことに疑いはないとされる。明・楊慎『山海經補注』も、『楚國先賢傳』を引いて、同様に荒夫草を靈芝の類であると説明している。

さてでは、果たしてこの採芝行為はどのような目的で爲されたものであったのだろうか。王逸は、「己、芝草を服して以て年壽を延ばさんと欲するを言ふなり。」と、巫祝者自身の服餌と考えた。つまり、神々の世界に共に遊ぶ爲には不死たることが不可欠であるので、その條件を満たす

爲の採芝、服芝であり、即ちこれは當時流行した服芝成仙説と關連づけて解釋を試みたものである。同じく巫祝が採芝するという立場をとりつつも、これを「將に以て神に贈らんとす。」と、自食ではなく一種の供饌の意に解するのが岡松邈谷(『楚辭考』)である。一方、朱熹は「鬼、之を山間に采りて、此の人を思ひて其の來らざるを怨むと雖も、亦た其の我を思ひて忘るること能はざるを知るなり。」として、採芝の行爲者を山鬼と見ているのである。この説は、明・汪瑗『楚辭集解』にも踏襲され、「(山鬼が)三秀を山間に采るは、亦た芳馨を折りて以て思ふ所の意を遺るなり。」と、より詳説される。即ち、芝草を不老延年の仙藥と見ずに、石蘭や杜衡と同様、香草の範疇に屬する植物と捉えようとするのである。今、これら一々を検討する餘裕がないけれども、それに代えて新しい解釋の若干を提示して補いたい。神話學者の袁珂の考證では、『山海經』中山經の青要の山に住む魃武羅なる神女を、『楚辭』の山鬼タイプの女神と斷じて、そこに生ずる荀草を服すると美人になるという記載に注目し、これは山鬼が三秀を採るのと

全く同義で、いづれも若さと美貌を保つ、不老回春効果のある靈草であり、神女はかかる植物を常食するという考えがあつたとされる⁽⁹⁾。ただこれを見ると、やはり漢代以後に完備されてくる服芝説に影響されての意見であり、王逸以來の系譜に連なる解釋で、その基層に潜む先秦期の芝菌觀の把握にまでは到達し得ずに終っている。その點、李金錫^{ラフ・ヤン}の戀愛巫術説は興味深い。神靈に對する失戀の心理的葛藤が、「石磊磊として、葛蔓蔓たり。」のメタファーであり、女神との戀愛の成就を期する爲の媚藥として芝菌は登場すると考えるのである⁽¹⁰⁾。しかしそれでもなおこの解釋は、些かアフロディトロジ的な立場に固執する餘り、重要な一點を見落として了っている。寧ろここは、次の『洛宮舊事』卷三引『襄陽耆舊傳』の記述に注目しなければならぬ。

精魂は草と爲り、摘んでは芝と爲る。媚にして、服さば則ち與に夢期せしむ。

「夢期」とは、思いを寄せる相手に夢を媒介として接觸が叶うという表現である。つまり、ここに菌類の有する又別

方向の特性である、陶醉性及び幻覺性といった精神變容作用が認知され、密かに利用されていたことが明らかとなるのである。郭璞に端を發した芝菌媚藥説の根幹には、芝草を催幻覺性の植物として位置づける巫術的發想が潜在していたのである。媚という行爲には、古く相手の感覺を奪い、身心耗弱の状態を來さしめるといふ内容が含まれており、それを證明するものが『周禮』内宰の賈疏にある。

媚道とは、妖邪巫蠱を謂ふ。自ら銜媚するを以ての故なり。

漢朝に流行を見た呪殺法の巫蠱術は、これに示す通り、媚道とも呼ばれ、銜媚、即ち被施術者が意識障害を蒙り、一切の意志、行動の自由を奪われて、施術者に統御される状況となることを示している。『山海經』にある「人を媚す。」という記述も、始源的には郭璞の考える如き催淫性の媚藥作用に結合するものではなく、それは幻覺・妄想體験による、被暗示狀態の亢進を促す藥物であつたことを提示したものと思われ、『楚辭』にある採芝行爲も、幻覺發動性菌類を使用してトランス状態となり、山鬼女神との交

感による精神的至幸體驗を希求せんとしたものではなかつたろうか。

(4) 『抱朴子』に現れた服芝見鬼論

芝菌に就いて、最も詳細に分析を加え、高次な理論を展開したのは、神仙家の立場より記された『抱朴子』内篇であつた。卷十一仙藥の首に、先行する『神農四經』及び『孝經援神契』を引用して、五芝より以下の諸芝を重視する主張を一貫して示し、古來傳承されてきた服芝による飛行長生の説を全面的に支持するのである。しかし、そうは言うものの、不死成仙の最高法たるはあくまで九轉還丹、太乙金液といった外丹黃白術であつて、礦物性の諸藥が、天然草木藥の上位に置かれる。そこに葛洪の芝菌觀の特色がある。「玉有るの山に生じ、常に懸危の處に居り、玉膏流出して、萬年以上なれば、則ち凝りて芝と成る。」と、玉脂芝の説明にあるが如く、地中に埋伏する成仙の祕藥たる雄黃、丹砂、雲母が地上に顯在化したものが芝菌であるという基本認識が通底するのである。⁽¹⁾ この考え方は、葛氏

道派獨自の合理的解釋なのだろうが、本書の性質には、廣く既存の民間巫術をも攝取した形跡が隨所にうかがわれ、決して高度に象徴化された方術理論のみが展開されているわけではない。その例として、次の三芝の記載を引用したい。

○青雲芝は名山の陰、大青石の間に生ず。青蓋三重、上に雲氣の之を覆ふ有り。味は辛にして甘、陰乾を以て之を食さば、人をして壽千歲にして不老、能く雲に乗りて天に通じ、鬼神を見しむ。

○蒼山の岑石の中の赤雲芝は、狀、人豎の如く、豎は連鼓の如し。其の色は澤あるが如し。夏を以て之を採り、陰乾して之を食さば、人をして雲に乗り、能く天に上りて八極を觀見し、通じて神明を見、延壽萬年ならしむ。

○鬼芝は、青蓋長莖、陰乾して之を屑とし、日に五合を食さば、神明を所見し、人をして長生ならしむ。

以上の各條は、『藝文類聚』卷九八に、『抱朴子』の文として引用されたもので、王明の『抱朴子内篇校釋』に付され

た案語では、仙藥篇の佚文とされる。現行本仙藥篇の記述に比較するとやや簡略のようで、寧ろ道藏に收める『太上靈寶芝草品』の文章の方によく似ている。ただ残念乍らそちらには、見鬼の效能を示す種類はあがっていない。長生延年に加えて、神靈への接觸が可能となる効果が明記されていることは、先述の『楚辭』の三秀が單に不死の靈草であるが爲に、巫祝に採取されるという解釋に止まらず、それが神靈世界との媒介者にとって、鬼神の姿を顯現化するのに必須の幻覺發動劑であつたと見る、筆者の所論に一つの論據を與えてくれよう。雲雨に阻まれて見ることの困難であつた山鬼女神の艷姿を藥物を使用して觀相せんとする行爲は、明らかに巫術の域に屬した呪術宗教的リアリズムの世界に他ならず、古代中國人が、超自然的世界との交流に際して、芝菌を利用していたことの例證として扱うことができるのではないだろうか。

それは又次のことから首肯されなければならない。同じく佚文として見える、赤松子が服餌したと傳える火芝の藥徵を、「風に隨ひて上下し、東西を往來す。」とし、或い

は人身の發光を言い、五色の光明とまで記している。これら全てを單純に服芝成仙の理論と結びつけて考えるのは危険である。神仙家に行なわれた白日昇天の觀念は、鮮烈な色彩幻覺を發生させたり、異常な空間認識をもたらすとされる、ある種の催幻覺性菌類が深く關わって形成されたものと見ることできそうである。

漢代では巫と本草家、方士といった特殊職能者集團が混然となつて認識されていたことは、大形徹の指摘する通りで、⁽¹²⁾従つて神仙家に於ける成仙昇天の理論形成に際しては、巫術からの藥物知識が随分と攝取されたものと思わざるを得ない。張衡の「思玄賦」(『文選』卷八)には、石菌の服用による昇仙體驗が次のように記されている。

占、既に吉にして、悔無し。元辰を簡んで、^{はじ}倅めて裝ふ。旦に餘、清原に沐し、餘が髮を朝陽に晞かす。飛泉の瀝液に漱ぎ、石菌の流英を咀ふ。翺として鳥のごとくに舉がり、魚のごとくに躍る。將に往きて八荒に走らんとす。少皞の窮野を過ぎ、三丘に句芒を問ふ。何ぞ眞道の淳粹なる。穢累を去りて票輕なり。蓬萊に

登りて容與す。黿、^つ抃つと雖も傾かず、瀛州に留まりて芝を採り、^{しばら}聊且く長生を樂しむ。

石菌は、『抱朴子』云う所の石芝で、石上に生ずる靈芝を指している。この描寫は、催幻覺性物質を含有する菌類を服餌しての擬似飛空體驗なのであり、恐らくそれは後漢宮廷で活躍した巫祝や方士の執行した脱魂儀式とも關係しやう。それは、宮西照夫の「幻覺劑の刺激によつて起る情動と、呪術師の訓練によつて修得した高度の集中力の相互作用によつて特殊な精神狀態が生じ、自我境界が消失し宇宙融合境地に入る。そして宇宙融合という超時間的世界が確立される」という言葉に集約される、⁽¹³⁾媒介者との共同作業として信奉されたある意味での淨化儀式でもあつたらう。

(5) 『南方草木狀』の「楓人」

張光直は殷代のシャーマンが、ある種の植物や飲酒によつてトランス狀態を惹起し、昇天・降神の祭儀を行なつていた可能性があることを明確な關係資料が見つからぬとし

ながらも、肯定的な見解を述べている。⁽¹⁴⁾ この意見に就いては、後世の資料を用いて補完することができる。晉・稽含『南方草木狀』巻中、楓人の條に、

楓人。五嶺の間、楓木多し。歳久しければ則ち瘤癭を生ず。一夕、暴雷風雨に遇ふ。其の樹、贅暗に長ずること三五尺。之を取りて術を作せば、通神の驗有り。之を取るに法を以てせずんば、則ち能く化し去る。

とあって、越地方の巫祝はこの楓人なるものを使用して、入巫状態に至った事實が確認される。つまり越巫は、鬼神や靈魂との交渉の際に楓人の有する何等かの作用に依存していたのであり、採取する際にも禁忌や儀禮が細々と定められていたと傳えているのである。今日、この楓人はマンサク科の *Liquidambar formosana* に比定されている⁽¹⁵⁾。次に示す諸條に照らさば再検討の必要をも感じない譯にはいかない。『嶺表錄異』(廣記四〇七)には、「越巫云ふ、之を取り神鬼を雕刻すれば、異に靈驗を致す。」とあり、又『十道記』(同)も『臨川記』を引いて、數千年を経た楓樹には人の姿となるものがあり、伐ろうとすれば流血する等

の話を載せ、これを楓子鬼と呼ぶとある。然るに『朝野僉載』(同)は、同じ楓人を以て宛かも芝菌の如きものを想定させる記述を残して、次のように言うのである。

江東・江西の山中に楓木人多し。楓樹の下に生じ、人形に似たり。長さ三四尺。夜、雷雨あれば、即ち長じて樹と齊し。人を見れば即ち縮みて舊に依る。曾て人の笠を首に合はする者有り。明日看るに、笠子、挂かりて樹頭の上に在り。旱時、雨ふらんと欲せば、竹を以て其の頭を束ね、之を蔽へば即ち雨ふる。人取りて以て式盤と爲さば極めて神驗あり。楓木棗地とは是れなり。

ここにいう楓人は、『抱朴子』仙藥の五芝分類の中、木芝に該當するものと言える。『南方草木狀』には楓樹の瘤癭だと説明してあったから、樹幹に生じた大型の菌類をそのような感覚で認めたとしても違和感の生じるものではない。又、楓樹に發生する菌類の記録も、『金匱要略』や『神農本草經』陶注に〈笑菌〉として出ており、ここには『博物志』卷三(御覽九九八)の話を示す。

江南の諸山郡中、大樹の斷倒せる者に、春夏を経て菌を生ず。之を樸と謂ふ。之を食らへば味有るも忽ち毒殺す。人云ふ、此の物、往往にして自ら毒有るは、或は云ふ、蛇之に著く所なればなりと。楓樹に生ぜし者、之を啖へば、人をして笑ひて止まるを得ざらむ。之を治するには、土漿を飲まば即ち癒ゆ。

楓樹と毒菌には古代より緊密な關係のあったことを窺わせる。そこで『朝野僉載』の楓人がいかに菌類の屬性と重複するかを見たい。

先づ菌類が往々木下に發生したり、人形をとることは、『抱朴子』に「菌芝は、……或は大木の下に生じ……其の狀は……或は人形の如く、或は飛鳥の如し。」とあることで分明であり、又『太上靈寶芝草品』にも、人威芝、赤松子芝、紫芝、辟精芝、天寒芝という五種の類人相芝が圖示されている點からも、周知の話題であつた。⁽¹⁶⁾

そして、とりわけ旱災に際しての祈雨儀禮に楓人が關與していることに注目したい。巫祝の中に行われていた祈雨儀禮に於て、實際に芝菌の登場するものがある。『風土記』

オカルティズムより見た中國の服芝行爲に就いて

(御覽九九八)に以下の話が見えている。

陽羨の袁君廟、雨を祈る者有れば、則ち祝、神命と稱して常に芝草・草菌を賜ふ。使ち神前の酒盃を以て地に灌ぎ、大羹の杯を以て之を覆ひ、須つこと有つて杯を發かば、菌生ず。今猶ほ然り。

更に『農政全書』卷十一には、以下の占候を記載する。

茆蕩の内、春初、雨過ぎて菌を生ずるを、俗呼んで雷草と爲す。多ければ則ち旱を主り、無ければ則ち水を主る。草屋、久しく雨ふれば、菌其の上に生ず。朝に出づれば晴れ、暮に出づれば雨ふる。

これは菌類が農事に於ける晴雨水旱の兆として重んぜられていたことを意味している。なお同事例は、メソアメリカの先住民文化の中にも求められる。グアテマラ高地のインディヘナは、雷とベニテングダケの關係を不吉で惡魔的な意味合いに擇えており、又マヤ族は、トウモロコシ栽培に對してある種のキノコが恵み豊かな雨をもたらすものとして、これを信仰の對象にしていたと考察されている。⁽¹⁷⁾

以上の諸點に於て、楓人の屬性は濃厚に芝菌の類と重な

るものであり、楓人そのものが瘤狀に生じた菌類を指す呼稱であつた可能性も無視できないのである。式盤に使用したとの記述も、嚴密な意味での羅針盤ではなく、降神や招靈の巫術的祭儀に關連した呪具類のことを言つたものやも知れず、乾堅な大型の帽菌類||サルノコシカケ科に屬する種であれば不都合はない。

楓樹に生ずるものが笑菌であると記す點も興味深い。宮西照夫は、我國に俗に「笑いたけ」という名で傳承される菌類は、*Psilocybe* 屬の小型菌類を指すと論じた。⁽¹⁸⁾ ヒガシ

シビレタケ、アイセンボンタケ、トフンタケ等は、催幻覺性物質のシロシピンを含有する爲にこの症狀を呈することになるのだが、古く中國に於ても同様のことが考えられるのではあるまいか。今日、現中國で確認される舞菌、笑菌と呼ばれる種には、プシロキベ屬ではなく、汎世界種として著名な *Panaeolus* 屬の四種、即ち *papilionaceus*, *retirugis*, *campanulatus*, *separatus* があり、いずれも跳舞唱歌、大聲狂笑といった錯亂症狀や幻覺症狀が出現するとされる⁽¹⁹⁾。但しこれらは糞上に發生するものであるから、

楓樹に出るといふ記載とは吻合しない。となると一番可能性の高いのは、コナラやシイ等の枯木に寄生する *Gymnopilus spectabilis* (和名・オオワライタケ、中國名・枯黄裸傘、紅環鏤傘)であつて、やはり精神型中毒症狀を呈する毒菌である。いずれにせよ、こういった幻覺發動性菌類が、中國全土に廣範に分布することが確認されることを、前引の諸事例と併考するに、各地の巫祝がこれを超自然的世界との交渉に使用していたという推論は、容易に成立しそうである。

G・ワッソンは、世界各地の民族文化と菌類との關係を詳細に研究し、民族菌類學という學問領域を成立させたが、彼は中國に就いても古代の不死藥とされた靈芝に關しての分析を試み、これを今日の *Ganoderma lucidum* (マツノタケ)と考へている。又更に、古代インドの聖なる植物ソマの正體を *Amanita muscaria* (ベニテングタケ)と論じ、北方ユーラシア地域にベニテングタケの呪術宗教的利用が確認できることをも參考にして、古代中國の靈芝をめぐる超自然的な傳承や、不死信仰の原イメージにもこの

ベニテングダケの存在が投影していると推測しているのである。⁽²⁰⁾確かにシベリアの諸民族（コリヤーク、サモエード等）にはシャーマンがこの毒菌を用いてトランス状態を求める事例が古くは十七世紀の記録にあり、又中部ボルネオやメキシコでもこれを宗教的な目的の爲に攝食し、幻覺を求める事例が數多く報告されている。⁽²¹⁾しかし残念なことに、中國の巫祝が幻覺發動性菌類を使用したことを證明する事例を、ワッソンは示していないのである。

(6) 祕密宗教「喫菜事魔」の〈紅蕈〉

服芝説の流行を見た六朝期には、遊仙、招隱、採藥のテーマを持つ一連の詩があり、中に芝菌を詠ずるものも亦た多い。丹芝（晋詩）卷十二、庾闡、採藥詩）あたりが、直ちにワッソンの言うベニテングダケに結びつくとは思われない。ところがここに、彼の説を裏付けるような話が見つかるのである。宋・陸游『老學庵筆記』卷十に、當時世間に流行した明教という邪教に就いて記した次の一文を見る。

閩中に左道を習ふ者有り。之を明教と謂ふ。亦た明教

の經基だ多し。刻版摹印するに、妄りに道藏中の校定官の名を銜して其の後に贅し、燒くに必ず乳香、食らふに必ず紅蕈、故に二物皆翔貴す。

明教は又「喫菜事魔」「金剛禪」などとも稱され、その俗は『螢雪叢談』によると、「皆、幻術なり。」とされ、『中國社會史料叢鈔』甲集に引用する諸筆記も、一樣に妖妄の爲す所と斷じている。『鷄肋編』によると、彼等は狂信的な殺人者集團で、大量殺戮を成佛の條件と説く爲、社會不安をかき立てていたと言う。その妖術に就いては、『光緒黃州府志』に、「虚空に升起、水火に入る。」と見えたり、『獨醒雜志』卷七に、狐涎に浸した肉を粉末にして、食事に混入して相手の心の内を読み取るといった一種の操心術があり、そういった諸術は『石林避暑錄話』卷四に、「近世、浙江に事魔喫菜なる者有り。其れ五斗米に原けりと云ふ。」と、後漢の張角の五斗米道の流れを脈々と受け繼いだ民間信仰であることを示唆している。後にこれが白蓮教等の明・清祕密宗教の系譜へと發展したとされ、彼等の妖術とも類同の關係にある。⁽²²⁾そんな中に乳香と紅蕈は登場す

るのである。南宋時代の乳香の大量消費に就いては、何如なる用途に利用されたのか分からない部分が多いとされるが、⁽²³⁾ 屬性に對しては『續夷堅志』卷二に、終身不飢の延壽丹なる靈藥中に調合されており、このことは宋・陳敬『香譜』卷上引『廣志』が、乳香を「仙方、多く辟邪に用ふ。」と、不老不死の祕藥の製法によく出てくると記す點と一致する。なおここに又「能く酒を發き、風冷を治す。」と、酒の酔いを早めるとある作用に留意することは重要な手ばかりとなる。

起源とされた五斗米道の修持法は、符水による病氣治療が中心であった。後漢以後の雑多な祕密宗教も、民衆を基盤として、根強い反権力姿勢を貫く流れの中で展開していった。梁・武帝元年（五二七）に傳翕により始められた彌勒教もその一つである。大業六年（六一〇）の反亂の様子は、『隋書』煬帝紀によるとかかる状況であった。

盜數十人有り、皆、素冠練衣して、焚香持花し、自ら彌勒佛と稱して、建國門より入るに、監門者、皆稽首す。

これは彌勒教に於ける焚香の特殊性を示すものには違ひなからうが、使用意圖までは詳かではない。白蓮教の場合、例えば『元史』順帝紀二、至元三年（一三三七）に河南信陽州で起こった胡閏兒の反亂を記載する條に、

焚香を以て衆を惑わし、妄りに妖言を造りて亂を作す。

とあり、やはり昂揚や幻覺といった精神變容を意圖した焚香であったことが知れるのである。又、十五世紀、明朝の萬曆年間に王森によつて創始された大乘教東派は、『明史』趙彥傳の説明によれば、「妖狐異香を得て、白蓮教を倡し、自ら聞香教主と稱す。」と、殊にその方面を重視したことが記されている。しかし、次に掲げる事例こそは、こういった祕密宗教に於ける藥物使用の目的を如實に傳える記載なのである。即ち『資治通鑑』卷一四八に、北魏の延昌四年（五一五）に、僧法慶に率いられ、大規模な農民反亂を起こした大乘教に就いて、以下の如き記述がある。

魏の冀州の僧法慶は、妖幻を以て衆を惑はし、勃海人李歸宿と亂を作し、法慶を推して主と爲す。法慶は尼

惠暉を以て妻と爲し、歸宿を以て十倍菩薩、平魔軍司と爲し、漢王に定め、自ら大乘と號す。又、狂藥を合し、人をして之を服し、父子兄弟復た相識らず、唯だ殺害を以て事と爲さしむ。

ここの内容は、後の喫菜事魔の殺人教的性格と見事に合致するものである。中でも、信者に調合した狂藥を服用させて、親子であることすら分からぬ程の酩酊状態にした上で、無差別に殺人を實行させるという行爲は、前引『鶏肋篇』の記述をより詳述するものである。⁽²⁴⁾

以上の事情にかんがみると、恐らく喫菜事魔の祕儀に於ては、乳香が不斷に焚かれ、紅草、即ちワッソンの比定するアマニタ・ムスカリア（ベニテングダケ）が攝食され、次第にトランス状態へと誘導されて行つたものと思われるのである。

こういった紅草に對する何等かの特別な意識は、漢代から六朝にかけて既に存在していたことが確認できる。ただそれは、あくまでも不老長生の仙藥としての認識に止まるものであった。漢代の樂府「長歌行」（『漢詩』卷九）に、

「芝を攬り赤幢を獲る。」とある赤幢⁽²⁵⁾、更には郭璞「遊仙詩」（『晉詩』卷十一）の第一首中、「岡に陵りて丹萸を掇る。」の丹萸といったものも、皆紅朱色の大型菌類を指すものである。それでも注意すべきは、丹という語は、六朝の早い時期には、色彩のみならず、丹砂との連關で神仙世界的イメージを表象するものとなっており、丹萸、赤幢が果たして本當に個體の色彩を表示したものでかどうか判然としないというのが正直な所である。

これらが仙界に群生すると説く方士の論に基づいて、成仙藥として認知されるに至る過程に就いては、これまでに取り上げられる機會もあつたろうが、ここに述べ來つた如くに、芝菌を呪術宗教的な領域と關連づけて、その藥效の方面よりアプローチを試みる時、今日まで見落とされて來た *Amanita muscaria*（ベニテングダケ）や *Gymnopilus spectabilis*（オオワライタケ）等の催幻覺性菌類に言及せずに、この方面の研究を續けることは、極めて不備な結論を導くものと考えざるを得ないのである。

註

- (1) 『朔風』一九三八年十一月第一期
- (2) 『生物學通報』一九五八年第二期
- (3) 『山西師範學院學報』一九五八年第一期
- (4) 小林清市「清朝考證學派の博物學——『爾雅』釋草篇注を手掛りに——」(山田慶兒編『東アジアの本草と博物學の世界』(上所收、一九九五年、思文閣出版))
- (5) 蓋し我が國人で早くこの書に言及した者に幸田露伴がある。「芝菌の類は猛毒もあり奇能もあるもので、世界最偉大の草の産する地の土人は此を餌するの故を以て世界最偉大の體格を有することあるほどであるから、神菌靈芝を研究したのも道理あることで、其の菌芝の圖を相傳して其名と其性を知り、又これを採るの法をも詳らかにしたことは、晋の仙人抱朴子内篇第十一篇に洩らされて居るから、其書今は佚してゐるが、大概は知るべしである。」(『仙書參同契』、『游塵』一二九頁、昭和二十二年、東京出版)
- (6) 以上に對しては各々異説を見る。『禮記』芝栢に就いては、天子の燕食百有二十品の一として擧がるが、これを一物とするか、二物とするか、古來議論のある所で、孔疏引賈逵の説は、芝、木槨、栢、軟棗の二物とし、今人の徐朝華は『爾雅今注』釋木第十四、「栢、栢。」の條で、『禮記』の此所を引いて二物説を採り、芝、栢いづれも茅栗樹(栗に似て小、食用)の果實のことと考えている。今は孔疏及び主なる清疏の
- 説、即ち朱彬『訓纂』、沈嘉『熊皇異同』、或は張文虎『舒藝室餘筆』、俞正燮『癸巳類稿』(卷十、芝栢解)に従うが、嚴正には、孫希旦の『集解』の如くに結論を留保すべき所かも知れぬ。又、『周禮』の深蒲は、鄭注には鄭司農の蒲蕒説と別に桑耳説が示されており、これも斷定的なものではない。加えて『呂覽』の越駱の菌というのも、高注は菌とし、蔣維喬等の『呂氏春秋集校』も松皐園の『畢校補正』に基づいて説を同じうするが、今は陳奇猷『呂氏春秋校釋』の、調味劑を羅列する條下に無味の菌あるは不自然で、それは菌類でなくてはならぬという考えに従つておく。『御覽』なども竹部(卷九六三)、百井部、菌の條(卷九九八)ともに文字を變えて重出しており、早くより何とも定め難い箇所であつたらしい。
- (7) 程光胜「對菌類的認識和利用」(汪子春等『中國古代生物學史』第十四章、一九八九年、科學出版)一五七頁。
- (8) 蕭兵『楚辭新探』(一九八八年、天津古籍出版)四〇五、四〇七頁。
- (9) 『山海經校注』山經東釋卷五(一九八三年、上海古籍出版)一二七頁。
- (10) 『屈荀辭賦論稿』(一九八六年、春風文藝出版)八八、八九頁。
- (11) 正統道藏正乙部に收める『種芝草法』は、靈芝の人工栽培法を解いた書である。この書は服芝派の立場よりも鍊丹派、

即ちアルケミーの理論的支柱を備えた側からの著述であることは、「其の稟くる所は皆山水土木の精なり。丹砂の上、黄金の上、曾青の上、雄黄の上、皆芝を生ず。此の芝は至徳感神者に非んば逢ひても見えず。見えても食らふを得ず。此の芝の能く人をして立ちどころに仙者たらしむる所以なり。此の四物の至精を受け、天地陰陽の和氣を含み、薰蒸の津液を藥として、符を以て其の味を生成すれば、乃ち此の四物の本體より神となるなり。」と芝菌の發生を説明することから明らかである。食菌の栽培が技術的に確立されるのは唐代以後であるが、この神仙家的栽培方式は既に『抱朴子』卷十六、黃白篇に、「夫れ芝菌は自然にして生ず。而るに仙經に五石五木を以て芝を種うれば、芝生ず。取りて之を服するも、亦た自然の芝と異なる無く、俱に人をして長生せしむ」と見えたり、『廣群芳譜』卷八十七引『冥通記』にも仙藥の製造法と思われるが、九莖紫菌と琅苒芝とを細切して、丹朱玉漿に漬浸した上で、様々な秘法を行なうことにより生成されるものを、蒸溜して保命液を調ずるということが記されているので、こういう考えは魏晉以來かなり信奉されていたものと言える。

(12) 大形徹「本草と方士の關係について」(大阪府立大學、昭和六十三年『人文論叢』8所収)。又、同氏「神農本草經」の神仙觀」(『東方宗教』77所収)にも見える。

オカルティズムより見た中國の服芝行爲に就いて

(13) 宮西照夫・清水義治『古代文化と幻覺劑——神々との饗宴——』(一九九五年、川島書店) 七四頁。

(14) 『古代中國社會』(伊藤清司等譯、一九九五年、東方書店) 八三頁。

(15) 『南方草木狀』國際學術討論會論文集」附錄同植物名錄(一九九〇年、中國農史研究叢書、華南農業大學、農業歷史遺產研究室編、農業出版) 二五一頁。

(16) 圖像に表れた芝菌は、古くは漢代の畫像石中に散見する。殊に所謂、昇仙圖系のものに多く見受けられる。四川の新繁清自鄉漢墓より出土した畫像磚には、芝草を手にする玉兔が西王墓の右に配され、同様のモチーフは、成都羊子山漢墓出土の畫像磚にも現れている。詳細は曾布川寛『漢代畫像石における昇仙圖の系譜』(『東方學報』第六十五冊所収、一九九三年)を参照されたい。西王母の登場する昇仙圖は、崑崙山を念頭に置いて像形化されたとされるが、この神山のイメージ、つまり珍鳥奇獸がおり、仙草異樹が叢生するという認識は、西方パピロニア世界からの文化傳播に起因するという説もある。(後純聲「中國の封禪與兩河流域的崑崙文化」、中央研究院『民族學研究所集刊』第十九期所収、民國五十四年)或は靈芝に關してもこれと何等かの接點があるのかも知れない。なお、類人相芝の附圖は次の如し。



(人威芝)



(赤松子芝)



(紫芝)



(辟精芝)



(天寒芝)

(17) 大井邦明等監修『きのこ石』所収、ミゲル・F・トレス「マヤの心理学と儀式用幻覚剤ならびにきのこ石」六六頁、及びイボン・ソメルカンブ「グアテマラのキノコ」七三頁

(一九九四年、たばこと鹽の博物館)

(18) 前掲、ミゲル・F・トレス論文、六〇頁。

(19) 中國產品に就いては、中國科學院微生物研究所真菌組編著『毒蘑菇』(第二版、一九八八年、科學出版)を参照した。

(20) R. Gordon Wasson 1971 (new edition), 『Soma: divine mushroom of immortality』p. 80~92. 又、ワッソンの業績や評價に就いては、『古野清人著作集』四卷所収、「メキシコシャマンの毒タケ幻覚」(一九七二年、三一書房)、吉田植吾『宗教人類學』中の「第二章、聖なるキノコ——幻覺性植物とシヤマニズム」(一九八四年、東京大學出版會)に詳かである。

(21) 古野前掲論文及び吉田前掲書。

(22) 戴玄之『中國秘密宗教與秘密會社』上・下冊。(民國八十一年、臺灣商務院書館)及び漢文起『中國民間秘密宗教』(中國社會史叢書、一九九一年、浙江人民出版社)。

(23) 山田憲太郎『香料博物事典』(一九七九年、同朋舎)一四四~一四八頁。なお後述の焚香の事例は、古いものでは『三國志』の孫策傳注引江表傳に、江南の道士干吉の活動を「精舎を立て、香を焼き、道書を読み、符水を製作して以て病を治さば、吳・會の人、多く之に事ふ。」と記す。又、江南五斗米道の創始者である杜子恭は、『洞仙傳』によると「毎に入靜燒香して、能く百姓に三五世の禍福を見しむ。」とされ、その香藥が催幻覺性のものであったことがうかがえる。

(24) 宋・王質『雪山集』卷三に、喫菜事魔の呪法や組織の體質に觸れた一節がある。「其の術は則ち雙修、二會、白佛、金剛禪有り。……故に其の宗師の其の徒を御すること、君の臣においてし、父の子においてするが如くし、而して其の徒の其の宗師を奉ずること、稟然として天地神明の犯すべからざるが如く、較然として春夏秋冬の違ふべからざるが如きなり。之をして白刃を踏み、湯火に赴かしむると雖も可なり。」と述べ、宗師への絶対服従を記すが、これによく似た話に『東方見聞錄』に見る「山の老人」のイスラム暗殺教團の例がある。彼の下に集められた若者達にはハシシュ（インド大麻）が與えられ、將來の忠實な暗殺者たるべく洗腦が行なわれたと傳える。

(25) 赤幢を菌類とする説は、劉昭民『中華生物學史』（中華科學技術史叢書、民國八〇年、臺灣商務院書館）中の第五章、「秦漢時代—農書中的生物學識十分豐富—、第一節、器物上的動植物紋飾」に見える。一〇五頁。