

# 墓室から洞天へ——死から再生への巡礼

三浦國雄

## 第一章 〈墓〉と〈洞天〉

本稿は、前稿「聖地としての墓—『真誥』に対する新視点—」の続編として書かれる<sup>\*1</sup>。前稿において筆者は、一般に道教では〈死〉や〈死体〉を忌避するのに『真誥』では——つまり降臨してくる真人たちは、むしろ〈墓〉というものに特有の親和感を抱いている点に注目し、そこでは〈墓〉は一種の〈聖地〉として積極的な意義づけがなされていることを指摘した。特に「漢時は尚書郎」であった范幼冲の場合、自分の墓を「殆ど神仙の丘窟、鍊形の帰する所、乃ち上古の冢なり」と自画自賛して（『真誥』協昌期第二）、〈太陰〉や〈南宮〉、見方によっては〈洞天〉と同列に並べられている。しかし前稿では、墓→太陰→南宮→洞天という死者の〈巡礼〉に関して、一種予想として提示するだけで実証的に踏み込めなかった。そこで本稿では、資料としては主として『真誥』に依拠しつつ、〈墓〉と〈洞天〉とを繋げてみたい。〈墓〉と〈洞天〉とは、一見、死と生という対極的な場所でありながら、その実、〈墓〉から〈洞天〉へと再生のルートが設定されており、〈洞天〉成立のスプリングボードの一つとして〈墓〉を考えるべきではないか、というのが本稿のテーマになる。

〈洞天〉の成立時期については、遅くとも4世紀後半頃というのがほぼ定説になっている。〈洞天〉に言及する早期の文献を並べてみると、おのずからその時期が帰納されるからである。いま一度それを確認しておこう。

真人が降臨して盛んにお告げをしたのが東晋の興寧・太和年間（367～371）のことで、周知のようにこのお告げが『真誥』の原型になり、そこで初めて詳細な洞天福地説が姿を現した。これを傍証するのが〈洞天〉に言及する以下の文献である。

○『紫陽真人内伝』（399年の写字生の識語あり）

○謝靈運（385～423）「羅浮山賦」

○陶淵明（365～427）「桃花源記」（〈桃花源〉は洞天説の換骨奪胎であるから、これは傍証の傍証と云うべきであろう）<sup>\*2</sup>。

なお、上記以外にも孫綽（320～377）「遊天台山賦」は重要である。ここには〈福地〉を思わせる〈福庭〉の語が現れているほか、次のような記述に留意したい。「天台山なるものは、蓋し山岳の神秀なるものなり。海を涉れば則ち方丈、蓬萊有り、陸に登れば則ち四明、天台有り、みな玄聖の遊化する所、靈仙の窟宅する所なり」。この「窟宅」という語が特に注目される。四明、天

注1…『洞天福地研究』第7号、2017年。

注2…拙稿「洞天福地小論」『風水 中国人のトポス』所収、平凡社ライブラリー、1995年。

注3…魏斌「“不死之福庭”：天台山の信仰想像と寺館起源」(第2回日仏中国宗教研究者会議発表論文、2017年3月、パリ)。魏斌云、「天台山、桐柏山(第44福地)似乎互换使用。据《真誥》卷11《稽神枢第一》,天台(桐柏)山中的“金庭”,是与茅山中的“金陵”福地并称的两大修道圣地。天台山最重要的神仙洞府是赤城山,为第六大洞天,……(但是)第六洞天最初并非指天台山之赤城,是很明确的。……《天地宫府图》中位列第六洞天的赤城山洞,本来位于罗江县的霍山,由于“赤城”同名的缘故,后来被附会为天台的赤城」。

注4…この作品の後世への影響力は強いようで、たとえば唐の王勃「広州宝莊嚴寺舍利塔碑」に「信華夷之奥区、而仙靈之窟宅也」、同「梓州郫縣靈瑞寺浮図寺碑」に「造化之所枢紐、靈仙之所窟宅」などとある(上海古籍出版社『王子安集註』530頁、547頁)。

注5…土屋昌明氏を代表とする科研「道教の洞天思想における聖地と巡礼の調査研究およびその東アジア思想文化史への影響」チームは、毎年のように中国に赴き、洞天福地の伝承が残る地域でフィールドワークを実施し、見られるようにその成果は本誌に発表されている。また最近では、本科研のメンバーを中心に日本やベトナムへの伝播研究も始まっている。他に、洞天

台は「玄聖」が「遊化」し、「靈仙」(真人)がそこを居場所とするところだと云うのであるが、「窟」は第一義的には洞窟を意味するはずであり、そうすると、洞窟が質的展開を遂げた洞天に近似してくる。つまり、この作品には〈洞天〉という語こそ使われていないものの、洞天説が現れた時代の空気のようなものが反映されていると見ることができる<sup>3</sup>。因みに、前引『真誥』掲載の范幼冲の語、「殆ど神仙の丘窟……」はこの「遊天台山賦」を踏まえるはずである<sup>4</sup>。

ところで、洞天研究というものをごく大づかみに捉えた場合、以下のような方向性が考えられるのではないだろうか。

- 1、洞天説成立以降、その多様な展開の研究<sup>5</sup>。
- 2、洞天説それ自体。その更なる深化研究。
- 3、洞天説成立以前。洞天説はいかにして成立したか、過去へ遡及した研究。

本稿は、上記第3の立場からの考察になる。管見の及ぶところ、このような観点からするアプローチは、従来あまり行なわれてこなかったと思われるので、試論として多少の意義はあると信じている。

小論は、洞天説成立の一契機として墓室があり、それは墓室の性格を一部継承または反映したものではないか、というもくろみを立証しようとするものであるが、本論に入る前に幾つかの前提を述べておかねばならない。

まず、洞天への入り方という問題がある。

①生(修行による成仙、地仙)→洞天へ

②死(尸解仙)→洞天へ(このケースで〈墓〉が問題になる)

この問題に関して、道教における昇仙観を確認しておきたい。道教史を通覧した場合、そこには二タイプの不死観念を認めることができる。すなわち、一旦死去したあとに〈鍊形〉を経て昇仙するケース。いわゆる〈先死後蛻〉というもので、ここでは〈死〉は大前提であり、このような昇仙のあり方を〈尸解〉と呼ぶ。いま一つは、生きたまま不死のカラダを鍊成して昇仙(白日昇天)を果たすケースである。歴史的に見れば、東晋あたりを境界にいわば尸解型から白日昇天型へと展開して行ったが<sup>6</sup>、小論が多くの資料を仰ぐ『真誥』では尸解はまだ重要な位置を占めている<sup>7</sup>。この考え方は〈洞天〉への入り方にも反映され、上記のように①と②の入り方として表すことができる。①については、たとえば漢の左元方は三ヶ月の斎戒ののち、ようやく句曲洞天的入り口を尋ね当て、〈洞天〉の中を周遊している(『真誥』稽神枢第一)。②については、たとえば漢の将作大臣・張慶の娘の張微子は、「尸解法を得るに因り来たりてここ(句曲洞天中の含真台)に入」ったという(『真誥』稽神枢第三)。〈洞天〉は経歴の異なる、この両種の人間が修行したり永生を楽しんだりする場所であったわけである。

次に、〈洞天〉を生んだ母胎または背景に関して、かつて筆者は以下のよう

にまとめたことがある<sup>\*8</sup>。

- ①古代的な地母神信仰
- ②山岳信仰
- ③冥府としての地底観念
- ④隠者の棲み家ないし修行の場としての石室
- ⑤洞窟、特に「洞庭」や「地肺」などの大洞窟に関する伝承
- ⑦ユートピア願望

いまここに、第⑧のファクターとして〈墓〉を追加したいのである。上記①～⑦までは成立のバックグラウンド、いわば遠景であるが、〈墓即洞天〉とまでは云わないものの、〈墓〉はより直接的な契機になったのではないかと筆者は考えている。

さてここで、〈洞天〉のみならず〈墓〉の記述が多い『真誥』に見える〈墓〉の性格をまとめておきたい<sup>\*9</sup>。

- ①『真誥』が構築する宗教世界の重要な構成要素。この世と神仙世界とを繋ぐ媒介であり、〈尸解〉では成仙の前提となる肉体（骨、五臓）のあり場所。〈尸解〉の重視はいきおい墓の重視へと繋がる。
- ②『真誥』では〈鍊形〉の場所は〈太陰〉と〈南宮〉（後述）であるが、しかし一例ながら〈墓〉を〈鍊形〉と関連づける重要な事例がある。前引、范幼沖の云う「我が今の墓は……殆ど神仙の丘窟、鍊形の帰する所」というのがそれである。
- ③〈墓〉はそれ自体閉鎖的でなく、それだけで完結してはおらず、〈洞天〉との間にルートがある。物故した許謚夫人・陶科斗（また易遷夫人とも称）は洞天内の易遷宮と自分の墓の間を往来していた。上記范幼沖もそうであった<sup>\*10</sup>。
- ④〈墓〉の風水の善し悪しは死者のみならず、生者にも影響を与える<sup>\*11</sup>。

## 第二章 太陰と南宮

本章では、〈墓〉から〈洞天〉に至る死者の〈巡礼〉コースの中間に設定されていた〈太陰〉と〈南宮〉を取り上げたい。〈太陰〉についてはよく分らないところも少なくないのであるが、現時点では以下に引用する神塚淑子氏の見方が妥当だと考えられる。

太陰についてまとめた記述が見られるのは『真誥』巻四（14b～16b）である。太陰というのは地下の冥府であり、三官が支配する鬼の世界であるが、地下主者も含めた尸解者たちは、世を去ったのちひとまずここに赴き、ここで肉体を鍊成し、「血を収め肉を育て、津を生じ液を成し、質を

福地思想は朝鮮半島では文人の清遊と結び付いて独特の展開を遂げたようで、すでに研究成果も公刊されている。筆者が入手したのは、著者から贈呈された以下の2冊である。金徳鉉『伝統名勝 洞天九曲調査報告書』（2006年、2007年版）。

注6…姜生『漢帝國的遺産：漢鬼考』科学出版社、2016年、4頁、参照。

注7…前稿「聖地としての墓」第一章「尸解仙と墓」参照。

注8…注2所引拙稿「洞天福地小論」、平凡社ライブラリー版、88頁。

注9…前稿「聖地としての墓—『真誥』に対する新視点—」による。

注10…甄命授第三、巻7-6a-b、協昌期第二、巻10-15b。

注11…協昌期第二、巻10—11b～12a、同16a-17a、握真輔第二、巻18-1b、同8a。

注 12…神塚淑子『六朝道教思想の研究』創文社、1999 年、44 頁。

注 13…ただし、神塚氏が引用する『真誥』のその箇所には「地下の冥府」という記述はない。

注 14…姜生氏はレン（錬、煉、練）の文字を〈煉〉（煉形）と表記。小論では特定の文字に拘泥せず、基本的に引用であれば原典の表記に従う。

注 15…「精白与元炁同、同色、黒、太陰中也。於人在腎、精藏之。安知不用為守黒、天下常法式也」（同 28 章「常德不離、復歸嬰兒）知白守其黒、為天下式」注）。この注は姜生書に引かれていない。

注 16…原文は「太陰道積練形之宮也」。「太陰には道が蓄積しているところがあり、そこが練形の宮である」という意味であろうか。

復し形を成す」（16a）といった過程を経て、仙の世界に登るとされる<sup>\*12</sup>。

神塚氏は上引のように〈太陰〉を「地下の冥府」とするだけで<sup>\*13</sup>、これと〈墓〉との関係については言及されていないが、〈太陰〉と〈墓〉とを結合させ、そこを〈煉形〉の場所と規定したのが姜生氏であった<sup>\*14</sup>。氏の近著『漢帝国の遺産：漢鬼考』（科学出版社、2016 年）は後の章で改めて取り上げることになるが、氏が〈太陰煉形〉の文献的根拠の第一に挙げるのが『老子想爾注』の以下の記述である。『老子想爾注』は敦煌本しか残っておらず、しかもそれは第一、二、三八～八一章を欠く残簡であるが、〈太陰〉はそこに都合三例現れ、氏は以下の二例を拠り所とする<sup>\*15</sup>。

太陰の道積もるは<sup>\*16</sup>、練形の宮なり。世には処るべからざる所有り。賢者は避去し、死に託して太陰中に過ぎり、復た<sup>ふた</sup>び一辺に像を生み、没するも殆<sup>あや</sup>うからざるなり。俗人は善行を積む能わず、死せば便ち眞に死し、地官に属し去るなり。（『老子』第一十六章「（其物芸芸、各復歸其根……）没身不殆」注）

道人の行ない備わりたれば、道神これに帰す。世を避け死に託して太陰中に過ぎり復た<sup>ふた</sup>び生き去りて亡びざると為す、故に寿なり。俗人は善功無く、死者は地官に属し、便ち亡ぶと為す。（同三三章「死而不亡者寿」注）

『老子想爾注』では〈太陰〉が〈練形の宮〉とされているところがポイントになる。〈太陰〉を〈練形〉の場所とするのは『真誥』でも基本的に同じで、ただ『真誥』ではその〈練形〉の記述がより具体的になっている。〈太陰〉は、神塚氏も云うように『真誥』においては巻四の運象篇に集中しているが、そこから一例を引いておく。ここで云う「その人」はもとより尸解仙を目指している。

若しその人、<sup>も</sup>暫らく死して太陰に適き、<sup>しば</sup>権りに三官に過ぎる者は、肉既に灰爛し、血沈み脉散じるも、猶お五蔵<sup>か</sup>自生し、白骨玉の如く、七魄<sup>し</sup>宮侍し、三魂宅を守り、三元権りに息し、太神内に<sup>と</sup>閑ず。……生じるの時に当たりては、即ち更ためて血を収め肉を育み、津を生じ液を成し、質を復して形を成せば、乃ち昔の未だ死せざるとき<sup>すがた</sup>の容より勝れるなり。真人は形を太陰に錬り、貌を三官に<sup>か</sup>易うとは、これの謂いなり。（巻四-16a）

姜生氏は、漢墓中に残されたおびただしい神仙画像を、上引『老子想爾注』と『真誥』という文献資料によっていわば裏書きし、漢代において墓は尸解者の〈煉形〉の場所と考えられていたとし、墓を限りなく〈太陰〉に接近させて、墓＝太陰＝煉形の宮とする（もとより『老子想爾注』や『真誥』には墓＝太陰

とする記述はない)。この考え方は、当時（漢魏晋）の人々の観念中に、墓→太陰→南宮→洞天というコースの存在を想定したい小論にとって有力な援軍になるのであるが、そこには画像の解読法のほかに文献上の問題が伏在している。この点に関しては次章で検討したい。

〈太陰〉と紛らわしいのが〈南宮〉である。〈太陰〉は文字上の原義としては「太いなる陰」であるから、〈南宮〉の「南」や「朱」（いずれも陰陽論からすれば陽）とは対照を成して、場所的観点からして多分地下と天上とに差異化できるはずだし、同一の場所ではあり得ないはずである。ところが、両者はしばしば〈練形〉や修行の場所として明快な区別を付けずに語られることが多い。現存する『老子想爾注』は上述したように残簡ではあるが、〈南宮〉などの用例は見出し得ないのに対して、『真誥』では陶弘景の注も含めて八例を数える。『真誥』においては両者は混在している印象を受けるが、それでも少し仔細に見ると、〈南宮〉は〈太陰〉に比してより〈洞天〉などの仙境に近接しているように語られている。たとえば、周爰支は陰徳を施した漢の周暢の娘であるが、父の陰徳によって「南宮より化を受け仙となるを得」て、今は洞天に居る、と記されている（巻十二-10b）。先に〈太陰〉に関して神塚氏の所説を引用したが、前引の続きに〈太陰〉と〈南宮〉の関係に関して以下のように述べられている。

しかし、太陰は尸解者以外の一般の死者も住む場所であったために、仙人候補者が、一時的にせよ身を置く場所としては不都合であると考えられたためであろうか、太陰にかわってあらたに南宮が〈受化得仙〉（巻十二-10b）の場所として成立してくる。南宮（朱火宮、朱陵ともいう）について『真誥』は、巻十六-1b、十三-1a、十六-1b 陶弘景注などに見えるように（引用三浦略）、南宮は仙になるための「鍊質」「煉形」の場所であり、太陰が地下にあったのに対して、真人たちの遊ぶ天上の宮殿のひとつになっている。おそらく、死者の世界としての北方の羅酆山の観念の成立と相い応じる形で、永遠の生命を持つ仙人の肉体を獲得する場所としての南宮の観念が成立していったのであろう。

これも妥当な見解だと思われるが、少し補足しておきたい。〈太陰〉から〈南宮〉へという成立の時間差、順序については『真誥』にこういう記述がある。尸解者が一旦死ぬのは、通常の一般人の死とは違うという文脈で語られた一文である。「豈に太陰に骸を腐らせ肉を以て螻蟻に餉<sup>あなた</sup>うる者と同じならんや」（巻十四-17b）。ここで云う〈太陰〉は〈練形〉なんぞではなく、埋蔵場所としての本来の墓と変わらない。『真誥』のなかでも、この箇所は〈太陰〉が集中して現れる巻四の運象篇とは離れた篇（稽神枢篇第四）に、いわば孤立的に現れている。ここには墓から脱皮したばかりの古層の〈太陰〉が保存されていると見る

注17…こういう用例もある。「道言、夫末学道浅、或仙品未克、運応減度、身經太陰、臨過之時、同学至人、為其行香誦經十遍、以度尸形如法、魂神徑上南宮……」(道藏本『度人經』四注本、卷三-47ab)。ここでは〈太陰〉と〈南宮〉が接近していて性格の相違が比較的分かり易い。ここでは〈太陰〉はカラダに関わり、〈南宮〉は魂に関わるようである。その四注も参照されたい。

べきであろう<sup>17</sup>。

このように〈南宮〉も視野に入れた上で〈太陰〉を改めて眺めみると、少なくとも『真誥』においては、冥府や墓を志向する下へのベクトルと、天を志向する上へのベクトルとの両義的性格を担っていたと云い得る。

### 第三章 姜生の研究『漢帝國的遺産：漢鬼考』

姜生氏の本書は総六百頁に近く、漢代思想史・宗教史の書き換えを迫るスケールの大きなものである。氏の方法は、漢墓内から出土した豊富な墓葬画像をすべて宗教資料と見なし、それを主たる資料に仰ぎつつ、宗教資料としてはそれほど多くはないこの当時の伝世文献で補強して、漢代人の死後世界観（氏の用語で言えば「終極關懷 ultimate concern」）を明らかにしている。のみならず、そこから生の世界に反転して漢代人の価値観を解明し、いわゆる〈儒生〉の意識のなかには儒、道、仙が深層で融合していたことを立証しようとしている。小論と関わる範囲内で本書の主張を具体的に言えば、墓室は尸解者にとって〈太陰煉形〉の場であり、死者はそこで永遠の生命を獲得するから〈生命転換装置〉と云い得る——というものであるが、実はこれは本書を貫く核心的テーマでもある。本書の立論の実効性については今後、学界・読書界の議論の深化を待たねばならないものの、少なくともその構想の雄大さ、問題提起の斬新さ、そして考古学、歴史学、図像学、思想史学、宗教学、文学などを自在に横断する領域の宏大さは瞠目に値する。幾つか該書から引用しておく、大きな思想の流れとしては次のように記述されている。

前漢後期から後漢後期に至って、儒学が主導する前道教の段階に入り、老子が神格化されて老君となり、孔子、子路、炎帝などの聖賢とともに漢人が崇拝する偉大な神になった。この二、三百年の間に、新しい価値観の「綱」としての儒学経学とそれに対応する歴史観、人生観と信仰構造は日増しに神聖化、信仰化へと進んでゆき、前漢後期の識緯神学は、儒学が百家を取り込んで新たに発展した形式となった。漢代の宗教、漢人が崇めた神系と仙系、そして儀式体系は次第に形成され、日増しに複雑となって、尸解信仰のなかからそれを更に発展させた「太陰煉形」信仰が生み出され、それと対応する死後仙化の儀軌と救済の科儀が墓葬儀礼のなかから出現する。この段階の漢代の宗教は、儒術が主導していたものの、「先に死し後に蛻す」（死後の解脱）や、道書を頂戴して西王母に拝すること、「得道成仙」といったことが最高の理想となり、老子の位は孔子より高くなっていた。仏教はすでに伝来してはいたが、生氣のみなごった儒教文化に牽制され、なおまだ思想の主流には参入していなかった。……後漢帝国の文明の発達や国力

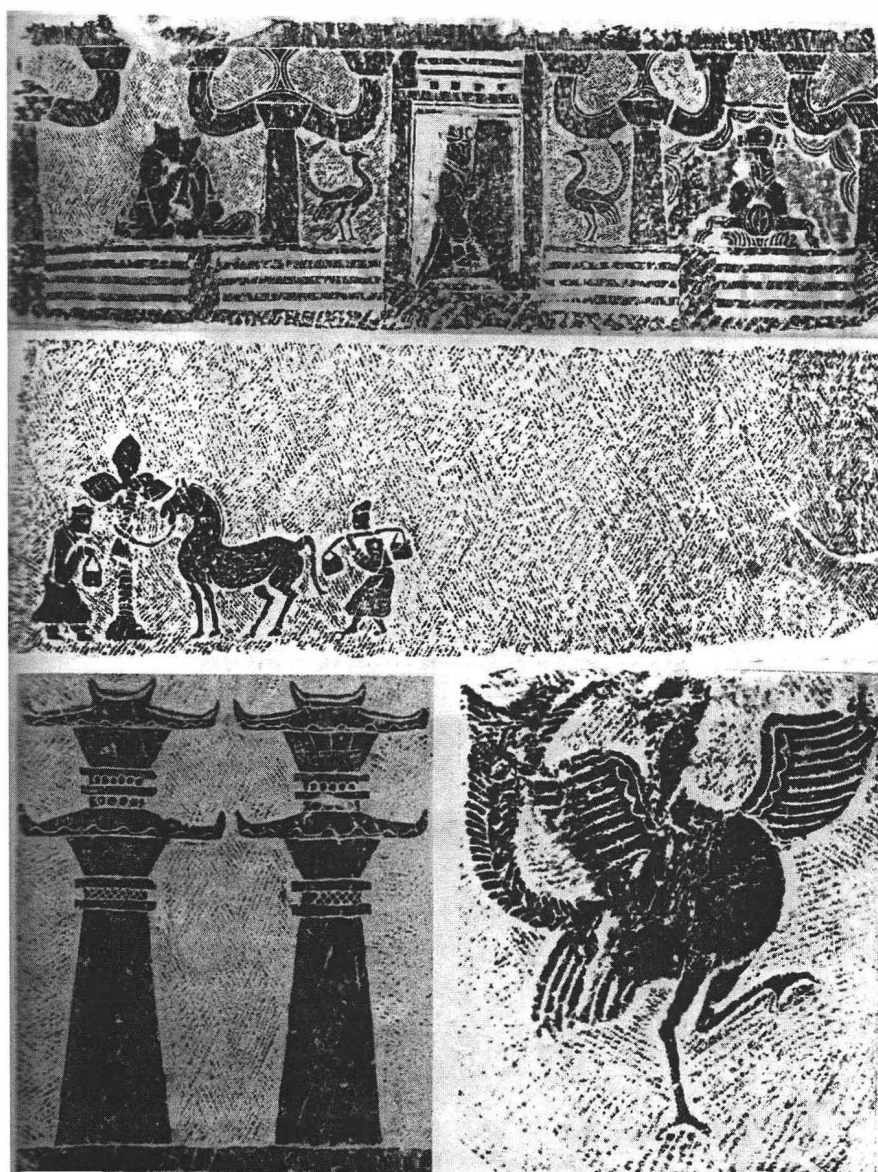
の隆盛もまた、この文化的背景のなかで成就されたものである。三百年近いこの段階の両漢宗教史の軌跡については、歴史家も記録を残しておらず、学界での探究も多くはない。しかし、本書の重心はそこにこそ置かれている。(緒論3～4頁)

漢墓の特異性については以下のように云う。

漢墓というのは、漢代人が生命の永遠性を追求するために構築した一種の宗教建築であり、古代の宗教者たちが死者を救済し、仙化するために設けた儀式的施設であって、その物理的な構造と思想的な記号によって「煉形の宮」として構築された特殊な時空である。漢代の「先死後蛻」や「得道成仙」という信仰構造は、まさに漢墓建築の儀式時空と記号的論理を通じて、完備に、リアルに、そして具体的に表現された。しかしながら、一個の比較的普遍性のある認識の問題がある。『考古学、儀式、そして宗教』の著者はこう述べている。「(墓室においては) 時間は明らかにキーポイントなのに、多くの場合考古学者によって無視されてきた。……時間は宗教によって再構成され、儀式的循環のなかで階層化され附加されることもありうる。……それゆえ考古学者たちは、時間の構成のなかには、過程的で世俗的な時間とともに、生命を構築し転化しうる宗教的時間というものもあることを認識すべきなのだ」(Timothy Insoll, *Archaeology ; Ritual, Religion*, New York: 2004)。漢墓が構築したのはまさに宗教的な時空であった。従来、このような宗教的な時空は無視され、墓葬文化の内実に対する世俗化された解釈を導き、長期に亘って形成されたために容易に改変できない。

漢墓の儀式が行なわれる場所では、時空構造は終極の存亡、仙鬼の特性、したがって直接信仰の意味に関わる前提によって境界づけられている。それゆえ漢墓では、仙人の囲碁や「不死の国」といった多様で荒唐無稽な神話図像のモジュールを使い、象徴的手法によって墓室の超常的な時空の特性を境界づけている。神仙が囲碁を打つなどの情景は、墓室のその場所が神仙の洞窟であり、死者がそこに入り、ある種の器物や図像が代表する特定の順序を経ることによって仙に変わりうることを暗示している。『山海経』に淵源する「不死の国」図像が墓室内に描かれているのは、墓室空間が別次元の神仙世界であることをダイレクトに表現している。墓室周辺のさまざまな神仙的環境(羽人、まといつく仙気の様子など)は、疑いもなく死者がすでに「不死の民」の隊列に昇り得たことを示している。(緒論5～6頁)

本書で著者が依拠する文献的根拠については先述したが、改めて確認しておけば、まず第一に『老子想爾注』の前引の一文と、〈太陰〉が集中して現れる『真誥』運象篇（既引）、それに補助資料として『無上秘要』巻八七「尸解品」、『周易参同契』の一文が引用される。『無上秘要』は、山中の石室で尸解を遂げた趙成子の記述箇所が引かれ、著者は「古人の心目においては墓室空間（原話の「石室」を著者はこう読み替える）が太陰煉形の機能を具備していたことの証拠になる」とコメントする。『周易参同契』は「迹を化し隠淪し……形を変じて仙となる」や「時にゆだ委ね書を去り、丘山に依托し……形を化して仙となり、



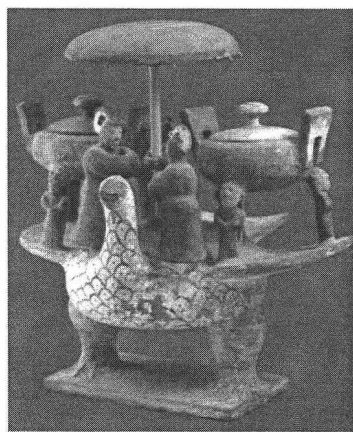
【図版 01】

淪寂して声無し」を引いて、「丘山とは墳墓のことである」と注解する。

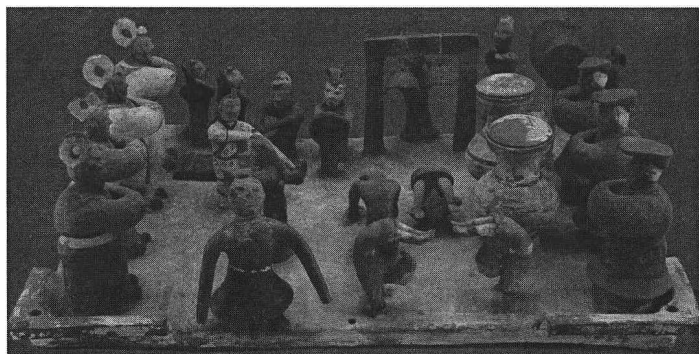
次に、墓室が〈太陰〉であり、そこで〈煉形〉が行なわれたと著者が解説する図像と、その著者の解説とを幾つか引いてみよう。

○四川省熒經出土の後漢石棺：棺の一側面に信道の弟子が西王母の側で男女合気の術を行なっている画像。別の側面は馬に水を飲ませているところ。この馬は天馬で、死者が身を横たえている棺中で太陰煉形が完成し、薬を獲て成仙する死者を西王母のもとへ送り届ける準備をしている。棺の頭部には双闕が刻まれ、死者が天馬に乗ってここから天門に上昇することが暗示されている。反対側に朱雀が刻まれているのは、この鳥が、やって来た死者を迎える天帝の使者であることを示している。(164～165頁、図2-32)【図版01】

○山東省済南無影山前漢墓：漢代の墓葬には、身に羽が生え飛翔成仙したり、死んで尸解となって「暫し太陰に過ぎ」り、そのあと神薬を獲て昇仙する太陰煉形信仰が保存されている。なかでも無影山前漢墓から出土した俑盤には、神の使い、丹の入った鼎、神鳥を使った「生物行精」（鳥が使



【図版 02】



【図版 03】

者となって使者や病人に神薬を届ける。『太平経』の語)、そして飲めや歌えの宴会などの象徴記号を使って墓主人の成仙が反復して強調されている。その目的は、墓葬によって死者の「生命転換機能」を達成するところにある。(8頁、383～386頁、図5-1-3、421頁)【図版02、03】

○遼寧省大連営城子沙崗屯第2号後漢墓：ここで取り上げるのは墓室の建築様式。ここには二つの考え方が反映されている。図は向かって左が北、従って以下の説明文に云う「東の側室」は上方の空間、「南の前室」は右方の空間で、その右端は羨道を介して外界に開けている。①東北地方は寒いので、死者が安全で心地よく〈太陰煉形〉をなし得るような環境を提供するように設計されている。②套室は炉のように、主室(中央の囲われた部屋)は鼎のように設計され、死者が墓室全体の中心になっている。これは死者が特定の洞室という時空において仙人に煉成されることを象徴している。出土品や墓葬システム構造から、東の側室のはたらきは死者のために〈太陰煉形〉の生活を保障するところであり、南の前室は死者が昇天の準備をする緩衝地帯になっていて、その外側が接している羨道(ある種の漢墓ではさらに地上に双闕を配置)は昇仙に備える道である。(71頁、図1-19,1)【図版04】

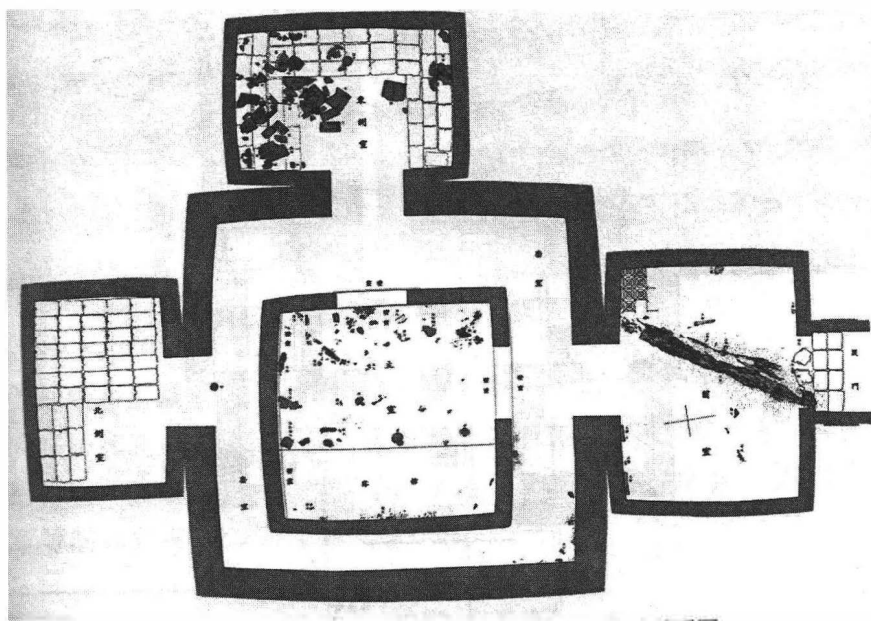
次に、本書に関して筆者が感じた問題点を幾つか挙げておきたい。

まず第一点として、姜生氏が文献的根拠とする『老子想爾注』の問題がある。本書は『老子想爾注校箋』を著された饒宗頤氏以来、中国では大部分の研究者が後漢成立説を支持し、姜生氏もそれを信じて疑われないのであるが、しかし一方で、『老子想爾注』には後漢時代のものとは異質な思想的、技法的立場があることを精密に分析し、結論的に東晋～齊梁頃とする説が麥谷邦夫氏によって提唱されており<sup>\*18</sup>、筆者としては麥谷説の方が説得力があると感じている。また、『真誥』はもとより東晋以降の作品であるが、姜生氏が認めている『周易参同契』の後漢成立説は、定説になっているわけではない。

そういうわけで〈太陰〉の語は、四注本『度人経』なども加えて現存の文献に徴する限り『老子想爾注』の用例がもっとも古いのは事実であるにしても、後漢まで遡りうるかどうか、断言することはできない。従って文献実証主義の立場からすれば、前漢も含めて漢代の墓室を〈太陰〉と呼ぶのは勿論、そこで〈煉形〉が行なわれるとするのはかなり武断の説になってくるし、漢代の尸解を〈太陰煉形〉の観点から捉えるのは飛躍だという批判は避けがたい。

次に第二点としては、本書で引用されるおびただしい図像の問題がある。ここには著者が発見した図像も含まれており、それらはいずれも鮮明で図像資料集としても本書の価値は高い。それらをすべて宗教資料——著者の別の表現で云えば漢代人の「終極的関心 ultimate concern」を表現したもの——とするの

注18…麥谷邦夫『『老子想爾注』と道氣論』『六朝隋唐道教思想研究』岩波書店、2018年、37頁以下。また、小林正美氏も劉末期の成立としている(『六朝道教史研究』創文社、2004年第2刷、306頁)。



【図版 04】

は一つの立場として成立しうるであろう。ただ、個々の画像の解説に関して、すべてのケースにおいて著者の解釈が成立するのかどうか、改めて精査する余地は残されているはずである。たとえば、第四章「“陰陽不死”：前漢“道者”の尸解仙術」全六節のうち、第四節までの約 80 頁を使って展開される例の馬王堆一号漢墓 T 型帛画の解説は、著者独特のものである。著者はこれを尸解者（墓主人）が〈太陰煉形〉を経て成仙する過程だと捉え、この下層から上層に至るプロセスを、1「神薬を服す」（蓬萊冥界で神薬をもらう）、2「崑崙に登る」（墓主人が乗っている板状のものは崑崙の懸圃）、3「九天に上る」（崑崙のさらに上にあるのが九天世界）、4「変形して仙となる」（人身蛇尾の女性は成仙した墓主人）という四つの成仙過程に分節する。これがまさに著者の云う〈太陰煉形〉の具体相になるわけであるが、おびただしく提起されている従来の解釈とは大きく様相を異にしている。筆者は考古学や図像学は門外漢なので、具体的な評価はできないのであるが、本邦におけるいち早い本書の書評である菅野恵美氏の文章には、この T 型帛画も含めて幾つか具体的な指摘がなされている<sup>\*19</sup>。

最後に第三点として、漢代人はなぜ墓室におびただしい図像を描いたのか、「図像」というものに関わる根本的な問題がある。いわゆる〈太陰煉形〉と解説し得る図像が漢墓中に見られるからといって、漢墓それ自体を〈太陰煉形〉の場と等値することはできるのか。図中に成仙の様子が造型されているからといって、死者は現実に成仙したと云いうのか。いまはやりのバーチャルリアリティではないが、図像と現実の境界を漢代人がどのように考えていたのか、

注 19…菅野恵美「道教的観点から漢墓とその画像を読み解く」『東方』440 号、東方書店、2017 年。

まずこの問題に対して自己の見解を開陳するという手続きが必要なのではないか。しかし著者はこれをスルーして、図像＝現実という前提でどんどん議論を進行させていっている。この問題を論じる際の一つのアイデアとして〈存想〉(または存思)という道術があるのではないかと筆者は考える。これは一種のイメージトレーニングで、道教の枢要な技法となっていたが、ありありとイメージされたものは〈現実〉化すると信じられていた。ありありと「描かれ」たものもまた〈現実〉化すると漢代人は信じていたのではないか——という可能性をここで提示しておきたい。

さて、姜生著の上記の問題点のうち、小論と直接関わるのは第一点である。文献実証主義の立場から云えば、〈太陰〉という語は漢代には使われていなかった可能性が高い。だとすれば、漢代の墓において〈太陰煉形〉が行なわれていたとする立論は危うくなってくる。しかし、文献と出土文物との互証主義を取り、しかもこの時代の数少ない宗教関連文献を墓室から出土した豊富な文物で補うところに本書の独自性がある。そこで引用されている西王母像をはじめとする多くの神仙画像は、〈太陰〉または〈太陰煉形〉というタームは別にして(漢代には使われていたが文献として残らなかった可能性もある)、漢代の墓室が単に遺体を埋蔵する場所ではなく、そこを起点に不死の世界へと飛翔するところ(姜生流に云えば〈生命転換装置〉)と観念されていたことまでは否定できないと思う。また、本書では東晋の『真誥』を使って漢代人の心性を証明している箇所がある。具体的に云うと第三章「漢代仙譜考」がそれで、このなかの一部分がかつて日本語で発表された時、後代の資料で前代のことを証明する手続きがおかしいという批判を浴びたことがあった。しかし筆者に云わせれば、それは文献実証主義の陥穽というべきもので、文献には多層性があり、魏晋時代の資料のなかに秦漢の信仰要素(あるいはその残滓)が伝承されていないと断言できないのではないだろうか。

#### 第四章 結語に代えて：墓室と洞天示意图

さて、ここで本題に戻らねばならない。前章までは主として漢から魏晋にかけての〈墓〉の性格について述べたが、ここで改めて〈洞天〉を視野に入れて考察してみよう。私見によれば、〈墓室〉と〈洞天〉に関して以下のような共有性を指摘し得る。

①『真誥』では〈洞天〉に両義性を賦与している。それは一方で永生者(主として地仙)の樂園であるが、一方で以下の引用が示しているように死者が裁かれる場所でもある。

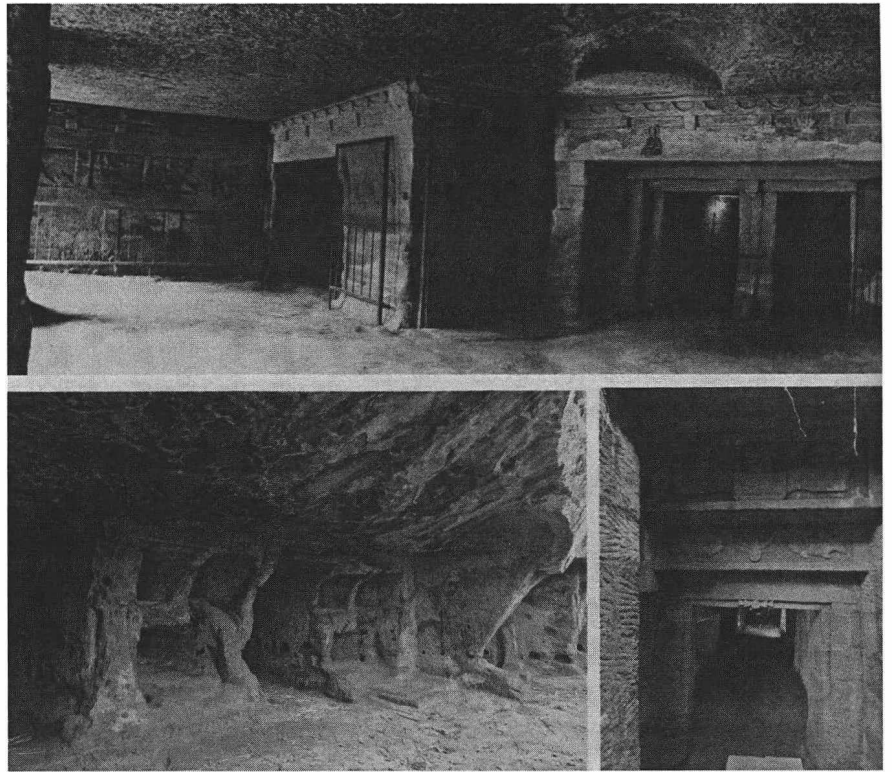
羅酆山は北方の癸地に在り、山高は二千六百里、周廻は三万里、其の山下

に洞天有り、山の周廻一万五千里に在り。其の上と其の下並びに鬼神の宮室有り。山上に六宮有り、洞中に六宮有り。輒ち周廻千里、是れを六天鬼神の宮と為すなり。……凡そ六天宮は是れを鬼神六天の治と為すなり。洞中の六天宮もまた同名相像<sup>に</sup>て一の如くなり（陶弘景の注：此れは即ち応に是れ北酆鬼王の罪人を決断する住处なり。其の神は即ち応に是れ經に呼ばれて閻羅王と為すものの住处なり。其の王は即ち今の北大帝なり）。……人初めて死するや、皆先に紂絶陰天宮（第一宮）中に詣りて事（さばき）を受く。……鬼官の地斗君此中を治む、鬼官の北斗なり。道家の北斗に非ず、鬼官は別に北斗君有り、以て生殺を司るのみ」。（『真誥』巻一五、闡幽微第一）\*20。

やや長い引用になったが、両様の〈洞天〉のうち、裁きの宮としての「六天鬼神の宮」（〈六〉は陰の数）を擁する後者には、〈太陰〉または墓室空間の性格が反映されている——または、それらが尾てい骨のように〈洞天〉のなかに残存している、と見ることができるのではないだろうか。

②はその洞窟性である。〈洞天〉は洞窟が空間的・質的發展を遂げたものであるが、〈墓〉もまた、一種洞窟性を帯びている。これはすでに引用した資料であるが、范幼沖は自分の墓を自賛してこう述べた。「我が今の墓は青龍の氣を乗る有り。……殆ど神仙の丘窟、鍊形の帰する所にして、乃ち上吉の冢なり」（『真誥』巻十、協昌期第二）。「丘窟」と表現されている彼の墓は、丘陵に穿たれた洞窟様のものであったのかもしれない。たとえば現存する四川省樂山麻浩崖墓（漢代）などは、その「崖墓」という名の示す通り山腹に穿たれた人造の洞窟が墓所になっている。前掲『漢帝國的遺産』はほかに、樂山に近い岷江沿いに密集して分布している、肖坝、彭山、青神の崖墓群を挙げ、これらは規模の大きい「宮府」モデルであるとし、特に眉山市彭山県の江口鎮梅花村を中心とする地区には前漢から三国期にかけての崖墓が4580座も現存していると報告している。その上で、そのなかの951号墓群について次のように述べる。「951号墓群の4号墓門は門楣が三重になっていて、内から外へ、下から上に向かって、それぞれ勝杖（西王母の髪飾り）、双魚と鋪首（そこが九泉冥府であることを示す）、斗拱（宮府を示す）が刻されている。これらはまさしく、ここが死者が修練を行ない昇仙する宮府であることを暗示している。四川省の三台漢墓で出土した磚は、その表面に『胡功曹之神墓』という銘文さえ刻まれており、漢代人のイメージでは墓室の重要さは神宮のごときものであったことが分かる」（69～70頁）。尸解仙として有名な趙成子は、山中の〈石室〉で自死してそこで再生するのであるが（『雲笈七籤』巻八六ほか）、隠者などの修行の場として文献に頻出するこの〈石室〉は元来は洞窟であり、それが時には墓所にもなったはずである。崖墓でなくとも、地中に穿たれた墓室空間はそ

注 20…この一文の詳細な読解は、松村巧「『真誥』に見える〈羅酆都〉鬼界説」を参照されたい（吉川忠夫編『六朝道教の研究』春秋社、1998年）。なお、引用文中の「鬼官の地斗君」については、姜生「地斗考」『中国出土資料研究』19、中国出土資料学会、2015年、参照。原文の「鬼官の地斗君」であるが、京大人文研の『真誥研究 訳注篇』ではここを「鬼官（地）[北]斗君治此中」と校訂している。つまり、底本・上海涵芬樓影印版正統道蔵の「地」を宮内庁本に従って「北」に改めているのであるが、姜生論文はそれを批判し、底本が「鬼官地斗君治此中」としているのが正しく、地下世界にも北斗があり、天上の北斗から派遣されて「生殺を司る」鬼官地斗君が居たとする。



【図版 05】

れ自体すでに一個の洞窟だと云えなくはない。また、そこに安置された棺槨は墓室と入れ子になったミニ洞窟と見なし得る（前引四川省熒經出土の後漢石棺を参照）。【図版 05】

③として、『真誥』では〈墓室〉と〈洞天〉の間は断絶しておらず、両者の間には自由に往来しうるルートが設定されていたことを付け加えておきたい。たとえば、華陽洞天内の易遷宮に棲む陶科斗（許謚夫人）は冥界（墓）と仙界（洞天）を往き来していたことは先に触れておいた。どちらも居所としてのある種の同質性を備えていたことになる。

ここまではいわば状況証拠であるが、ここから先はそれらを踏まえての想像ないし推測になる。筆者が云いたいのはこういうことである。

〈墓〉と〈洞天〉は生死の観点から言えばまったく異なった場所であり、また、『真誥』においてはもとより〈墓〉は埋葬の場所として機能していて両者は併存しており、一方が消失してもう一方に吸収されたというわけではない。しかし、それ以前は崑崙山にせよ三神山にせよ、現実世界から遠く隔絶された場所に夢想されていた仙境が、山中のユートピアとして身近に引き寄せられて広範

な人々のいわば〈共同幻想〉となったのは、洞天世界が漢代的な〈煉形〉の場としての〈墓〉の延長線上にあったからではないだろうか。仙境をこの世の地続きに求める新しい動きが生まれた時、〈墓〉が再発見され、死から生の場所へと換骨奪胎されたのではないか。そういう意味では、〈墓〉は〈洞天〉を生み出した母胎でもあったと云い得るのではないだろうか。

ここで問題を図示して整理しておきたい。

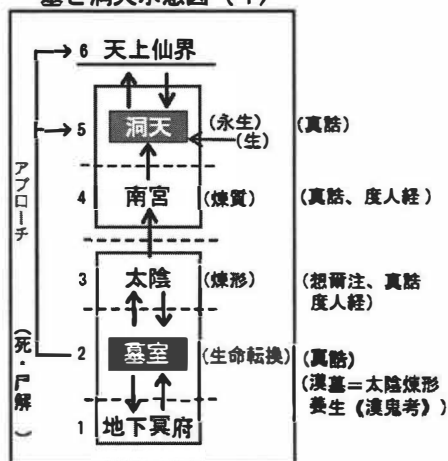
「墓と洞天示意图(1)」【図版06】は、小論の云う尸解者の〈巡礼〉コースを図示したものである。文献としては主に『真誥』に依拠し、研究書としては姜生『漢帝國的遺産：漢鬼考』を参考にした。〈生命転換〉は該書からの借用である。左側の数字はそれぞれの場所に付されており、〈巡礼〉コースはもとより下から上へと昇って行く。場所としては六ヶ所を数えるが、ブロック分けをすれば、□で囲んだように〈天上仙界〉を除けば二つになる。〈天上仙界〉は永生者の最終ゴールであるが、小論では論外の場所なので〈洞天〉のブロックに入れなかった。最終ゴールであっても、そこから〈洞天〉に帰ることを希望した永生者も居たし、天上仙界も〈洞天〉も官僚制が敷かれていたので、〈洞天〉は天上仙界から任命された真人によって統治されていた。上下の矢印はそのことを示している。1、2、3は〈墓室〉を中心とした死の空間、ここで〈煉形〉が成功すれば、4、5の〈永生〉のブロックに昇進が可能になる。左端の「アプローチ」というのは本文中でも述べた洞天への入り方という意味である。左側の実践は尸解者として死んで埋葬されたあと、〈煉形〉(生命転換)によるコースである。尸解者は洞天だけでなく天上仙界に昇ることも可能である。「洞天」の文字の右に「←(生)」とあるのは、死を経ない(墓に埋葬されない)成仙を示している。

「太陰」の右横に「煉形」と記し、「南宮」には「煉質」と注記したのは、『真誥』の記述に基づいている<sup>21</sup>。〈形〉はbodyであるが、〈質〉はその形状の奥にある目に見えない本質である。両者は修煉の場としてどう異なるのか、はっきりしないところがあるが、本文でも述べたように〈太陰〉は〈墓〉に近く、〈南宮〉は〈洞天〉に近接しているのを、ブロックの違いとして図示しておいた。下のブロックで「墓室」の上下に「太陰」と「地下冥府」を置き、「墓室」の上下に反対方向を向く矢印を付したのは、この三者の融通無碍な関係を表現しようとしてのことであった。そこだけを取り出して改めて図示したのが「墓と洞天示意图(2)」【図版06】である。

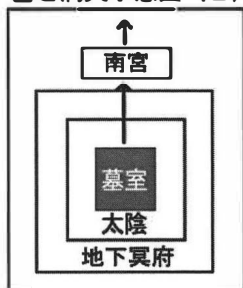
〈墓室〉と〈太陰〉と〈地下冥府〉の間には場所的、境界的問題が存在している。〈太陰〉や〈地下冥府〉は〈墓室〉と密接に関わっているが、〈墓室〉はただちに〈太陰〉でもなく〈地下冥府〉でもない(〈太陰〉と〈地下冥府〉というのは同じものの別称の可能性もある)。唯一はっきりしていることは、現実に存在しているのは〈墓室〉だけで、〈太陰〉や〈地下冥府〉は想像の空間

注21…卷一三、稽神枢第三-1a、陶弘景注「七祖以下並得鍊質南宮、受化胎仙」。

墓と洞天示意图（1）



墓と洞天示意图（2）



墓と洞天示意图（3）



【図版 06】

だという事実である。さらに厳密に云えば、〈墓室〉は現実存在する場所であるにしても、そこで行なわれる死者の変容——ここで云うのは進行する腐敗ではなく死から再生に至るいわゆる〈煉形〉であるが——は想像上のことであるから、それが行なわれる〈墓室〉というのも想像上の空間、姜生氏の用語で云えば〈記号〉になってくる。〈墓室〉を核として繋がっているこの三者のイメージを図示したのが「示意图（2）」ということになる。

「墓と洞天示意图（3）」は、本章の最後に述べたこと——〈洞天〉の創成に際して、特に漢代的な〈煉形〉の場としての〈墓室〉が大いに関わったのではないかという筆者の推測を表現している。創成の順序としては、墓室→太陰→南宮→洞天ということになるはずであるが（これは同時に『真誥』における死者の〈巡礼〉のコースでもある）、〈太陰〉や〈南宮〉も〈洞天〉の形成に何かの影響をもたらしたはずである。その後の道教史の展開を精査する必要があるが、やがて〈太陰〉は先に引いた羅酆山洞天に吸収され、〈南宮〉は〈洞天〉と一体化していった可能性がある。