

聖地としての墓

—『真誥』に対する新視点—

三浦國雄

序

道教と墓という取り合わせはミスマッチとは云わないまでも、道教研究家にはかなり違和感を覚えさせるはずである。というのも、道教の基本的教義は不老不死の実現であり、そこで最も忌まれるべきは死であるからだ。事実、道教徒の死や屍体に対する忌避はしばしば道典中に示されている¹。従って、屍体を埋蔵する墓について、語彙としては語られても、そもそも墓とは何か、それを主題的に議論する道教経典は希有としてよからう。

しかしながら、姜生氏による最近の研究によれば、〈張道陵〉が後漢末に〈道教〉という新しい宗教運動を興す以前、つまり漢代においては、墓は単に亡骸を収蔵する場所ではなく、それは「煉形の宮」として神仙へと跳躍する肉体を煉成するスプリングボードの如き重要な役割を果たしており、このような前道教としての神仙信仰は〈先死後蛻〉の〈尸解〉として特徴づけられるという。そして、これは戦国期から漢代にかけて盛行した信仰で、『史記』封禪書に見える「形解銷化」がそれを表しているとする。

自齊威宣之時、……宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高、最後、皆燕人、為方仙道形解銷化、依於鬼神之事。

一般に尸解は、一旦死去したあと、剣や履物などを残して仙去することとされているが、姜生氏はさらに踏み込んで、墓室という「煉形の宮」において死者が「煉形」を果たして（魂魄の再結合）神仙として再生することだとする。そこではむしろ死（墓葬）は終極ではなく神仙になるための起点になる²。実際、墓の形態が漢代に入って大きく変化したことは考古学の研究が明らかにしている。槨墓（棺を槨で密閉して埋められた墓、竪穴式）から室墓（現世の住まいのような幾つかの空間に仕切られ、それが通路によって結ばれている墓、横穴式）への展開がそれである。その胎動は戦国期に現れ、槨内に方孔や模造の門扉を設けて靈魂の移動を可能にしたが、前漢の前期には槨から室への劇的な変化が起こり、前漢中期にはアーチ頂が現れ、後漢には玄室は穹窿頂に造られることが多くなり、冥界と天界とが結ばれることになった³。

ふたたび姜生氏の所論に戻ると、このような漢代に盛行した尸解信仰は、〈張道陵〉によって代表される即身成仙（死を経過しないで生身のままで白日昇天）の新しい信仰が勃興することによって衰退していった、とされる⁴。先述した

注1…たとえば、「凡修太一之事、及行上方存神之道、慎不可見尸及血穢之物」（『雲笈七籤』巻40「金書仙誌戒」）。

注2…以上、姜生『漢帝國的遺産：漢鬼考』上篇「煉形の宮」：漢墓的時空、神祇和仙譜、17頁、科学出版社、2016年、姜生「張道陵以前の儒生の道教」（2016年度日本道教学会口頭発表）。

注3…黄曉芬『中国古代墓制の伝統と変革』、勉誠出版、2000年、による。

注4…前掲注（2）、日本道教学会口頭発表「張道陵以前の儒生の道教」。

注5…以下の記述は、立論と使用する資料において、拙稿『『真誥』と風水地理説』、吉川忠夫編『六朝道教の研究』春秋社、1998年、と重なる部分がある。本稿は、前稿を「墓」という観点から新たに組み替えたものである。また、難解な『真誥』の読解に当たっては、吉川忠夫・麦谷邦夫編『真誥研究（訳注篇）』、京都大学人文科学研究所、2000年、を参考にした。また、『真誥』の全体を理解する上で、神塚淑子『六朝道教思想の研究』、創文社、1999年、第1篇第1章『『真誥』について』が参考になった。

注6…小南一郎「許氏の道教信仰」、前掲『六朝道教の研究』、27頁など。

注7…この陶弘景の文章については前掲小南論文29頁、31頁以下に言及がある。

道教における死や屍体の忌避は、このような道教教義と符合することになる。しかしながら、そうした趨勢の中であって、上清派道教の根本經典というべき『真誥』は例外的な位置を占めているような印象を受ける。降臨して来る真人たちはしばしば墓を話題にし、墓を舞台にした出来事に言及している。これはどういうことなのだろうか。小論ではそうした言説の分析を通して、4世紀から5世紀にかけての上清派の人々の宗教的想像力の一端を窺ってみたい^{*5}。

まず、在世中に行なった〈陰徳〉によって神仙になる道が開かれるとする、真人の降授に附せられた陶弘景の注解を見てみよう。これは比較的良好に引かれる箇所ではあるが、ここから『真誥』に墓の記述が多いことの手掛かりが得られるかもしれない。

在世行陰功密徳、好道信仙者、既有淺深輕重、故其受報亦不得皆同、①有即身地仙不死者、②有託形尸解去者、③有既終得入洞宮受學者、④有先詣朱火宮煉形者、⑤有先為地下主者乃進品者、⑥有先經鬼官乃遷化者、⑦有身不得去、功及子孫、令學道乃拔度者。諸如此例、高下數十品、不可以一概求之。
(『真誥』闡幽微第二、16-1b)

〈陰徳〉の重視は上清派道教の重要な教義であるが^{*6}、ここでも在世中の「行陰功密徳、好道信仙者」が成仙のための前提条件とされていて、「有……者」という構文によって多様な成仙のパターンが列挙されている。①から⑦までのケースに便宜上番号を振っておいたが、これはそのままランクの順になっているはずである。以下にそれらを簡単に説明しておく。なお、成仙としては〈陰徳〉と直接関係しない、服薬や身体練磨による生身のままのいわゆる〈白日昇天〉が一般的であるが、陶弘景はここではそのようなケースは除外している。それはおそらくは意図的なことであり、彼の説く成仙の主眼がそこにはなかったことを示している。

- ①そのままのカラダで（死という過程を経ないで）地仙となって不死を得る。
- ②カラダを何か（剣や履物など）に託し尸解となって不死を得る。
- ③俗世での生を終わり洞天の宮殿に入って修行を続ける。
- ④（死後に）まず朱火宮（南宮）に行つてカラダを煉化する。
- ⑤（死後に）まず地下主者（仙界の最下位、死者の管理）となったあと、神仙のランクを上げてゆく。
- ⑥（死後に）まず鬼官（冥府の役人、死者の管理）を経たうえで神仙になる。
- ⑦自分は在世中には仙去できなかったが、自分の行なった功德が子孫に伝わり、それが子孫に仙道を学ばせる力になって、結果的に自分が済度されて神仙となる^{*7}。

以上の成仙のケースを墓という視点から見直してみよう。

①には死という過程がないから墓とは関係しない（いわゆる白日昇天の場合でも墓は介在しない）。②の尸解はマスペロの云う「偽りの死」で⁸、その亡骸は一旦墓所に葬られるから、当然墓と関係してくる。③は「既終」のあと、選ばれて洞天に入り神仙への修行を受けるのであるが、「既終」の段階で一旦葬られるはずであるから、このケースでも墓は無視することはできない。④も同様で、③とは行き先が異なっているだけである。⑤も③④と同様で、墓葬が前提になっているに違いない。この場合の行き先は③と同様、洞天のはずである。「地下主者」は洞天中の仙官で、位階は最下位の役人である⁹。⑥も行き先が異なるだけで（多分、羅酆山、または羅酆洞天。闡微幽篇参照）、上記③④⑤と同じく、墓葬が前提になっている。⑦のような発想も上清派を特徴づける〈家〉の意識に関わるものであるが¹⁰、いずれにせよ、ここでも祖先としての自分の居場所は墓を措いてあり得ない。

こうして見てみると、墓は『真誥』が構築する宗教的世界の重要な構成要素であり、それ故に『真誥』では墓に言及されることが少なくないのではないかと思えてくる。墓はこの世の生と神仙とを繋ぐ重要な環節、ないし媒介ではないか、という推測も生まれてくる。

道教における墓の問題を考察する際、もう一点、不老不死を求める道教においてカラダ（形）が重視されることにも留意する必要がある。道教は、死後に肉体から抜け出た魂魄の永生に救済を見出すより、むしろ肉体（形）の永続を希求する教義である。上清派ももとより例外ではない。生身のまま昇仙する人には墓は不要であるが、上で見たように『真誥』では尸解をはじめとして大部分の成仙は死の経由が前提になっている。死後、「太陰」や「南宮」、それに「洞天」といった、さらなる高みへの跳躍の場所が設けられているとはいえ、最初に形骸を納める装置はもとより墓以外にはありえない。たとえば次のような言説を見てみよう。祖先のさまざまな罪過のせいで自分にまで災厄が及び、結局自分は溺死したが、西王母と羅都の北帝の計らいで仙官になり得たという、辛玄子の誥授中の一節である。

玄子少好道、遵奉法戒……不図先世之多愆、殃流子孫……享年不永、遂沒命於長梁之津。西王母見我苦行、羅都北帝愍我道心、告敕司命、伝檄三官、摂取形骸、還魂復真、使我頤胎、位為靈神、於今二百余年矣。近得度名南宮、定策朱陵、蔵精待時、方列為仙。

（『真誥』闡微幽第二、16-6b-7a）

辛玄子は三官から「摂取形骸、還魂復真」を果たしたというのであるが、ここでも「形骸」の回復が成仙に至る大前提になっている。この場合、溺死した

注 8…川勝義雄訳『道教』、平凡社東洋文庫、17 頁。

注 9…稽神枢第三、13-1a 以下。

注 10…都築晶子「六朝時代における個人と"家"」『名古屋大学東洋史研究報告』14、参照。

亡骸は本来は蘇生できないものとされるが（陶弘景注）、いずれにせよ、辛玄子の「形骸」は何らかの形で残されていたはずである。今は南宮の承何台中に居る何次道は生前に人々に恵みを施したので、早々と肉体を取り戻したと云われている（闡微幽第一、15-8b、同第二、16-9a）。肉体がなければ成仙できないのである。

ただ、墓中の「形骸」は腐敗の進行につれて完備さを失ってゆくが、しかし最終的には骨は残る。骨は「形骸」の最後の砦となる。前述した地下主者には3ランクがあり、その最高位の「第三等地下主者」の昇進過程について真人は以下のように口授していて、ここに骨が出てくる。死後30年後に棺中の骨にふたたび「神氣」が附着して肉体が復活すると云うのである。

注11…第二等地下主者であつた張姜子は易遷宮に入ることができたが、それは「棺中の骨を得た」からであつたと、陶注は云う（稽神枢第三、13-2b）。なお、大形徹氏によれば、中国古代、死者の靈魂は骨に依り付くと考えられていたという（「死についての文字学的考察」『人文学論集』第21集、2003年）。小論では魂魄の問題には立ち入ることができなかった。

受学化形、濯景易氣、十二年氣損神魂、十五年神束藏魄、三十年棺中骨還附神氣、四十年平復如生人、還遊人間、五十年位補仙官……。

（『真誥』稽神枢第三、13-2a）^{*11}

骨に関しては、ほかにも陶弘景のやや立ち入った注釈が残されている。彼によれば、骨には「質形の骨」と「神形の骨」との二種類があって、前者は損傷されても再生するという（闡微幽第二、16-12ab）。再生が可能なのは目には見えない「神形の骨」が背後から支えているからだと言いたいのであろう。この議論を推し進めてゆくと、骨が完全に消滅していても復活は可能というところまで行きそうであるが、ここではこの問題にはこれ以上立ち入らない。いずれにせよ、骨の重要性を前提にした立論であることは間違いない。

骨のほかに、肉体のアイデンティティの根拠として、五臓も同じくらいに重視されていたことにも留意する必要がある。たとえば、趙成子の死後5、6年してある人が山中の石室で以下のようにになっている彼の死屍を見たという。「肉朽骨在、又見腹中五藏自生如故、液血纏裹於内、紫包結絡於外」（運象篇第四、4-16b）。この場合、五臓が「自生」（自然に動く）している。ここにははっきりとは述べられていないが、趙成子はすでに煉形を遂げていたはずである。また、この条のすぐ前にもこういう記述がある。多分、尸解を遂げた人の死後の経過であろう。死後しばらくして太陰に行き、三官に預けられたその屍体は以下のように描写されている。「肉既灰爛、血沈脈散者、而猶五藏〔臓〕自生、白骨如玉、七魄營侍、三魂守宅……。やがて煉形のあと、数10年後に「復質成形」された自分のカラダは生前のそれより優っているというのであるが、この場合も、一旦死んでいるのに五臓は「自生」しているという（運象篇第四、4-16a）。

以上のようなことがらを踏まえて、次章以下、『真誥』における墓の問題についてもう少し立ち入って考察してみよう。

第一章 尸解仙と墓

尸解信仰は漢代を境に衰退していったというのが前引姜生氏の説であったが、前章で成仙のパターンの②として紹介したように『真誥』では尸解仙はむしろ重視されている。道教において最初に尸解が取り上げられたのはどの經典で、いつの時代のことなのか、分らないことが少なくないが、『抱朴子』に言及があるのは明確に確認しうる（『抱朴子』論仙篇、道意篇）。『真誥』になると、それ以上の多種多様な尸解仙が取り扱われており、〈先死後蛻〉としての尸解は道教の興起とともに衰退していったという姜生氏の所説の逆を行っているような印象を受ける^{*12}。

『抱朴子』では、「天仙」（生身のまま白日昇天）、「地仙」（名山に遊ぶ）、「尸解仙」（先死後蛻）と仙人を三等にランクづけし、尸解仙は「下土」の仙去として最下位に位置づけられるのであるが（論仙篇）、『真誥』では必ずしもそうではない。吉川忠夫氏は「下土の仙去の方法どころか、それ以上の意味まで付与するに至った」として、本来は「天仙」であるはずの羨門子、高丘子、洪崖先生、それに帝舜が『真誥』では尸解仙として捉えられていることに注意を喚起している^{*13}。ここに登場する羨門子は、前引『史記』封禅書に記されている「形解銷化」を遂げた者の一人である。また、「白日去謂之上尸解、夜半去之下尸解、向曉向暮之際、而謂之地下主者也」（運象篇第四、4-17a）と述べられ、「地下主者」以外の仙去を〈尸解〉のカテゴリーで捉えている点にも留意されるべきであろう。その「地下主者」であるが、清靈真人裴君の「道授」として「有尸解乃過者、乃有数種、並是仙之数也。尸解之仙、不得華蓋、乘飛龍、登太極、遊九宮也」というお告げがあり、尸解した者は仙のカテゴリーに入るけれども、尸解仙は九宮には入れないと抑えた云い方がなされている。ここには陶弘景の注があり、「此謂自然得尸解為地下主者之類耳、非云託化遷變之例也」と、九宮に遊べないのは「地下主者」のことだと説明されている（甄命授第一、5-15b）。宮川尚志氏は「『抱朴子』から『真誥』に至る間に、尸解仙の位置づけがなされ、またどんな場合が尸解であるか、また尸解に成るにはどうするかということが論ぜられている」と述べておられるが^{*14}、この見解は説得的である。

『真誥』においても尸解がいわゆる見せかけの死を経た者という捉え方は変わらない。たとえば、張祖常は「託形墮車而死、故隱身幽館（華陽洞天に通じている）、而修守一之業」（稽神枢第四、14-1b）とされ、龍伯高は「託形醉亡、隱處方台（上記幽館と同じ）、師定録君」であった（稽神枢第四、14-2b）。また、同じ「託形……」という句作りで、肉体を刀剣や履き物に託して尸解する事例も勿論ある^{*15}。「劍解は尸解の一種であるが、蟬蛻よりもっと優れた方法と考えられ、南朝の茅山派において特に尊重されて

注 12…尸解仙については以下のような先行研究がある。宮川尚志「道教の神仙觀念の一考察—尸解仙について—」『中国宗教史研究 第一』同朋舎、1983年、吉川忠夫「日中無影—尸解仙考—」『古道教史研究』、同朋舎、大形徹「尸解仙と古代の葬制のかかわりについて」『中国研究集刊』1993年、伊藤文「尸解仙について」『中国の宗教・思想と科学 牧尾良海記念』、1984年。また、宇佐美文理『中国芸術理論史研究』（創文社、2015年）211頁以下にも言及がある。

注 13…前掲吉川論文、187頁、『真誥』稽神枢第四、14-16a-17a。

注 14…前掲宮川論文、448頁。

注 15…刀剣によるいわゆる劍解は運象篇第二、2-10aなど。劍解については前掲宮川論文、452頁も参照されよ。履き物や帽子に託した劉平河の尸解は稽神枢第四、14-2a。他に、枕に託して逝った司馬季主（稽神枢第四、14-20b）など、尸解の形態は実に多様である。

注 16… 前掲宮川論文、452 頁。

注 17… 前掲吉川論文、194～196 頁。

注 18… 協昌期第二、10-5a、前掲吉川論文、195 頁に言及されている。

注 19… 稽神枢第四、陶注。前掲吉川論文は 196 頁に『無上秘要』巻 86、尸解品を引いている。

きたらしい」というのは宮川尚志氏の見解である^{*16}。

また、霊薬を服用して尸解する事例はことのほか多い^{*17}。これはいわゆる「尸解薬」と呼ばれるものであるが、一旦死んだあと、復活を果たすわけであるから、毒薬でもないし不死の仙薬でもないはずである。『真誥』で「其用他薬得尸解、非是用靈丸之化者、皆不得反故郷、三官執之也」（運象篇第四、4-17a）と、「他薬」は否定的に捉えられており、薬を飲んで尸解するためには〈霊薬〉を服用する必要があった。その〈霊薬〉としては「太極真人遺帶散」という名の薬があり、『真誥』にはこれを使って尸解仙（白日解帶の仙）になる様子かなりリアルに記録されている。この散薬をスプーン一匙服用すると、胸が刺すように痛んだあと、3 日後に絶命するが、納棺時に遺体は消失し、衣服だけが残されるというのである^{*18}。また、「録形靈丸」と呼ばれるものもあったが^{*19}、「録形」というそのネーミングから察して、死後の肉体（形）を損壊させない効用が期待されていたのかもしれない。

死体の様子を見て、尸解したのかどうかを判断する仕方も以下のように記されている。要するに、死去しても生者と変わらなければ、それは尸解だということである。

人死、必視其形、如生人、皆尸解也。視足不青、皮不皺者、亦尸解也。要目光不毀、無異生人、亦尸解也。頭髮尽脱、而失形骨者、皆尸解也。白日尸解自是仙、非尸解之例也。（運象篇第四、4-15b）

この場合は、その死者が生前に陰徳を施したのか、祖先に功德があったのか、何かの道術を極めたのか、どういう修行をしたのか、霊薬を服用したのかどうか——こういった、いわば死者の個人的な履歴は何も語られていない。逆に、こうした死体の様子から履歴を逆推することが期待されているのだろうか。

『真誥』における尸解にはなお多くの問題が残されているが、小論のメインテーマが墓であったことをここで想起せねばならない。先述したように『真誥』にはしばしば墓が登場するが、ここまでの考察から、その主要な理由は尸解という成仙法の重視にあると云えるのではないだろうか。何度も云うように尸解は死を前提にしており、死は墓と不可分の関係にある。尸解仙は死体を媒介に新たな不死の身体へと跳躍した存在である（白日昇天した人に墓は不要）。たとえば、先にも言及した帝舜は尸解したとされているが、彼は一旦死んで蒼梧の野に葬られた（稽神枢第四、14-17a）。『真誥』にしばしば「空塚」（または「虚冢」）のことが記述されるのは、この問題を考える上で重要である。お告げは「空塚」を提示することで、その墓主（無名の人ではなく史上の著名人）が尸解したのはまぎれもない歴史的事実だと云おうとしているのである。たとえば、上述の尸解仙である羨門子、高丘子、洪崖先生はそれぞれ別々の場所に墳

墓を築いたが、地元の人たちはそれらを「上古死人の空塚」と呼んで、彼らが尸解したことを知らないと云う（稽神枢第四、14-16b）。軒轅（黄帝）は鼎が完成すると病没して僂山に葬られたが、五百年後、山が崩れて現れた墓室は空で遺体はなく、宝剑と赤いくつが残されているだけだったとドラマティックに記されている（稽神枢第四、14-17b）。このことは『列仙伝』の黄帝の項にも言及されている。これも剣解の事例になるが、夏の王子（堯の父の帝喾）は病死して勃海の山に葬られたが、のちにその墓が暴かれた時、北の部屋に一本の剣が残されているだけで、そこから龍虎のうなり声が聞こえるので誰も近づこうとしなかった（稽神枢第四、14-18a）。

ところで、こうして墓や俗世から姿を消した肉体はどこに行ったのだろうか。前章で引いた辛玄子のところで「近得度名南宮、定策朱陵」という記述があった。「南宮」（朱火宮、朱陵宮）についてはすでに先述した陶弘景による成仙のパターン④として引用済みであるが、『真誥』では「鍊化」の場所としてしばしば登場する。そこで何を「鍊化」するかと云えば、「七祖已下並得鍊質南宮、受化胎仙」（稽神枢第三、13-1a、陶注）などとあるように「質」、つまり「形質」（肉体）であった。先の④でも「鍊形」とされていた。ただ、どのタイミングで「南宮」に赴くのか、④のように死後ただちに行くのか、辛玄子のように死後二百年経てようやく「度名南宮」のようなケースもあった。いずれにせよ、ここは死すべき凡質の肉体を不死の身体へと鍛え直す場所であって、骨も含めた「形骸」の存在が前提になっているのは前章でも言及しておいた。

ここで問題になるのは、「墓」と「南宮」および「太陰」の関係である。『真誥』では、南宮はおそらく墓とは別の場所に設定されていたはずである。端的に云って、『真誥』において墓を鍊形の場とする記述はただ一例しかない（第四章で言及）。この時代には、南宮は地下の墓とは別の、むしろ天界のどこかに想定されていたのではないだろうか^{*20}。

「太陰」の方がさらに錯綜した問題を含んでいる。「南宮」の「南」は陽や生と親和関係にあって、「太陰」の「陰」と対立しているから両者はまったく別の場所のような印象を受けるが、「真人鍊形於太陰、易貌於三官」（運象篇第四、4-16a）といった記述を見ると「南宮」に接近してくる。なお、このあとに「天帝曰、太陰鍊身形、勝服九転丹」という記述が続く^{*21}。しかし一方で、「許子（許翽）遂能委形冥化、從張鎮南之夜解。養魂太陰、藏魄于地、四靈守精、五老保藏、復十六年、殆我（保命君）於東華矣」（運象篇、4-14b）、「豈同腐骸太陰以肉餉螻蟻者哉」（稽神枢第四、14-17b）とか、「夫得道之士、暫遊於太陰者、太乙守尸、三魂營骨、七魄衛肉、胎靈録氣」（運象篇第四、4-16b）などといった記述を見ると、むしろ墓と紛らわしくなってくる。おそらく、死体を尸解仙へと鍊形する場としての漢代的な墓の観念が^{*22}、地下冥府から天上の他界へとその場を移しつつあった過渡的な時代性を反映していると見るのが妥当であ

注 20…管見の及ぶ限り、南宮（朱火宮）を墓室空間に比定するのは姜生氏である。前掲『漢帝國的遺産』、73頁。漢代では有効でも、それを六朝期にまで延伸しうるかどうかが疑問がある。

注 21…「太陰鍊形」は『老子想爾注』の語。河上公本第16章「没身不殆」に注して『老子想爾注』は云う、「太陰道積、鍊形之宮也。世有不可処、賢者避去、託死過太陰中……」（饒宗頤『老子想爾注校牋』、1956年香港版、22頁）。姜生氏は『老子想爾注』を後漢成立と見て、漢墓を死者の「鍊形」の場とする。前掲姜生書、386頁～391頁。一方、麦谷邦夫氏はこの『想爾注』の太陰鍊形説は東晋以降齊梁頃までの道教教理と対応するとしているから、もとよりこの説は漢墓と結びつかない。麦谷『『老子想爾注』について』第三章「太陰説と『想爾注』」、『東方学報』京都第57冊、1985年。

注 22…前掲姜生書、23頁ほか。

注 23…南宮と太陰の関係

およびその成立時期については、前掲麦谷論文参照。前掲宮川論文 456 頁では、太陰=月とするが、その根拠が薄弱である。

注 24…前掲姜生書 388 頁～391 頁では、出土文物も使いながら「三官」の任務を解明しているが、「易貌」については、漢墓の画像中に鳥獣に変形した人間が大量に見出せることと関連づけ、死後、三官によって「貌を易え」られたのは仙となる証拠だとしている(390 頁)。

ろう²³。

いまひとつ「三官」の問題がある。これは天・地・水の三官のことで、『真誥』では死者の審判を司る鬼官としてその任に当たっているが、その鬼官の支配する役所といった場所的な意味で使われていることも多い。ここはたとえば、「伝檄三官、摂取形骸」(闡幽微第二、16-6b, 前章で既引)とか、「既終当遺脚一骨、以歸三官、余骨隨身而還也」(闡幽微第二、16-12a) などとあるように屍体とも関わりが深いので墓と紛らわしい。また、これは前章で一部引いた資料であるが、「若其人斃死適太陰、樞過三官、肉既灰爛、血沈脈散者、而猶五藏〔臟〕自生、白骨如玉……真人鍊形於太陰、易貌於三官」(運象篇 4-16a) とあって、三官でも鍊形的なこと(易貌=容貌の変革か)が行なわれているようにも読むことができ²⁴、太陰との境界がわかりにくい。この既引の一文は、死去から鍊形を経て再生し、真人に至る経過がかなり詳しく記述されているので、あらためて全文を引いてみる。これは許謚が『九真經』から書き抜いたものという。

若其人斃死適太陰、樞過三官、肉既灰爛、血沈脈散者、而猶五藏〔臟〕自生、白骨如玉、七魄營侍、三魂守宅、三元樞息、太神内閉。或三十年二十年、或十年三年、随意而出、当生之時、即更收血育肉、生津成液、復質成形、乃勝於昔未死之容也。真人鍊形於太陰、易貌於三官者、此之謂也。天帝曰、太陰鍊身形、勝服九轉丹、形容端且嚴、面色似靈雲、上登太極關、受書為真人。

(運象篇第四、4-16a)

文中の「肉既灰爛、血沈脈散者……」というのは死後しばらく経った屍体の描写であるが、この時、この屍体は三官にあるとするなら、墓はどうなっていたのだろうか。多分、三官の審査を受けるため、この人の屍体は三官に運ばれていたであろう。やがて数年、または数十年後に、屍体は鍊形を経て以前より優れた身体として再生すると書かれているが、それこそ尸解仙となった身体なのだろうか。そうだとすると、この時、墓はおそらく空墓になっていたはずである。

この章の結論的なこととして、『真誥』における尸解の位置づけについて述べておきたい。この問題に関しては、次の宮川尚志氏の見解が正鵠を射ていると思う。『真誥』に墓の記述が比較的多い理由も首肯される。

金丹を煉ることより、精神修養や真人との靈交を重んじた茅山派において、浪漫的な空想に留まりやすい天仙などよりも、免れ得ない死亡・死体の埋葬という破局を乗り越えて、それでも仙人は不死なのであるとの説明に務

める尸解の説が重視されたことは考えやすいところである^{*25}。

注 25… 前掲宮川論文、
449 頁。

第二章「冢訟」の場としての墓

『真誥』で記述される墓は、遺体を埋蔵して次なる飛躍に備える場所だけのものではなく、種々のはたらきを付与されている。尸解の場合もある種媒介の機能が与えられていたが、本章で論じる「冢訟」というのも、墓は死者と生者の媒介をする場になっている。前章での墓は天上を志向していたが、本章では一転して地下冥府に向かう。

「冢訟」は「鬼訟」とも云い、墓中の死者が生者に対して起こした訴訟のことで、病気をはじめ不幸・災厄の原因になるとして生者から恐れられた。「冢訟」の語は本文にすべて 6 例、陶注には 3 例、「鬼訟」は 2 例を数えるが、これらの語が使われていなくとも、冢訟を前提にした記述もある。それを起こされると、墓から「冢注炁」や「冢気」「鬼気」などと呼ばれる悪い気が発せられ、特定の生者に注がれるからである。そういう現象を「墓注」「冢注」「鬼注」と呼ぶ（「注」はそそぐ意）。その原因は何かというと、多くの場合、本人または先祖の悪行である。たとえば、高齢（高耆）は元来、徳のない人で、多くの鬼訟を起こされたが、その最たる原因は古人の碑銘を勝手に改竄し、自分を高く持ち上げたからであった（甄命授第四、8-9a）。

『真誥』は真人たちが霊媒の楊羲を介して誥授したお告げの記録集であるが、それを授けられたのが許長史（許謐）・許掾（許翽）の父子であった。『真誥』中の冢訟の主役もまた、何と云ってもこの父子をはじめとする許家の人々である。許謐は悪夢を見ることが多く、常に「冢注炁」に悩まされ、痰飲の病や両手が思うように動かせない病気に悩まされていた（協昌期第二、10-13a 注）。夢（悪夢）はそこを通して「冢注炁」が夢見る人に襲いかかる回路のひとつである（協昌期第二、10-11b、握真輔第一、17-18b）。息子の許翽は父の病気をいつも気に掛けていて、隠棲していた山中から父に送った見舞いの手紙が『真誥』に収録されている（握真輔第二、18-15b）。真人の保命君（小茅君）もそれを心配して、急いで冢訟や墓注を分解（解消）しないと災厄は消えないと許謐に告げている（甄命授第三、7-16b）。この一条のすぐ前に、許謐の不調を心配する荀中候のお告げが記録されていて、それによると、「今年、許家では鬼注がちょっと発生したが、心配はいらない」とある（甄命授第三、7-16b~17a）。

多分、この時の「鬼注小起」のことであろうが、『真誥』には許家で発生した冢訟の経緯が、小茅君の楊羲に降したお告げとして比較的詳しく記されている。甄命授第三に記されたその箇所は難解であるが、大意はおそらく次のようなことであろう。事の発端は許朝（許謐の叔父）による非道な殺人であった。

注 26…「妻同郡陶威女、名科斗、興寧中〈363～365〉亡、即入易遷宮受學。陶注：葬鼎西北二里旧墓」（真宵世譜、20-9a）。

注 27…原文は以下。「許朝者暴殺新野郡功曹張煥之、又枉煞求龍馬。此人皆看尋際会、比告訴官、水官逼許斗、使還其丘墳、伺察家門当衰死之子、欲以塞封解逼、示彼訟者耳。是科亡月亡日其応至矣。君自受命、当能治滅万鬼、羅制千神。且欲視君之用手耳。宜以此日詣斗墓、叱摂煥等、制降左官、使更求考代、震滅争源也。可勿宣此」。

注 28…この一件については、前掲都築論文 30 頁以下に分析がある。

許朝は新野郡功曹の張煥之を虐殺し、さらに罪もない求龍馬を殺害した。殺された彼らは機会を窺ってしばしば水官に訴えたので、水官は亡くなつたばかりの陶科斗（許謚夫人）^{*26}に迫って彼女を自分の墓に帰らせ、墓中から許家の中で衰死させるべき子供を探し出させ、そうすることで死者たちの怨恨を晴らし不自由から解放してやろうとしている。許斗（陶科斗）は彼女の命日に自分の墓に戻って来るはずだ。君（楊義）は命令を受けたのだから、万鬼を成敗し千神を制圧できよう。君のお手並みを拝見したいものだ。他に仕事のない者に命じてこの日許斗の墓に行かせ、張煥之らを叱責拘禁せよ。そして左官に勅命を降して、許家の子供の身代わりになる者を許家以外から見つけ出させ、揉め事の根源を断ち切るべきだ。このことは他言しないように。（甄命授第三、7-6a-b）^{*27}

このたびの冢訟は、小茅君の啓示を実行した楊義の力によって未然に阻止され、一族から犠牲者を出さずにすんだが^{*28}、ここでは許斗と墓との関係に注目したい。この時点で陶科斗は死去していて、すでに彼女は墓に埋葬されている。しかし、上記のように彼女は水官に迫られて墓に帰らされたところから（原文：水官逼許斗、使還其丘墳、伺察家門当衰之子……）、彼女の居場所はすでに墓ではなかったことになる。彼女はあるいは錬化を受けるために南宮に行っていたのかもしれない。ただ、陶弘景はこの一連の記述に注を附し、陶科斗はすでに仙官であるから水官の力が及ばないはずなのに、水官に脅迫されたのは服喪中の殃氣（悪氣）が作用したからだとして述べている（原文：是喪服中殃氣尚相関涉故也）。仙官になっていても本人の服喪がまだ明けていないから、水官の職権の及ぶ範囲内にあった、ということだろうか。墓に戻されたあと彼女は、許家の中から衰死させるべき子供を探し出し、そうすることで死者たちの怨恨を晴らすように強要されたとして書かれているが、具体的に云えば、彼女は自分の墓から死者の悪気を吐きかけ（鬼注）、標的にされた許家の子供を死に至らしめるように脅迫された、ということではないだろうか。いずれにせよ、墓から現実世界に向けて悪気を放射できるわけであるから、冥界は墓を媒介に現実世界と接続していることになる。

陶科斗は結局、仙界の易遷宮に棲む仙人となり、易遷夫人と呼ばれた。易遷宮は含真台とともに華陽洞天内にあって、女性の得道者の住まいである（稽神枢第二、12-14b）。彼女の墓は辛亥子によって「この墓の住人は運に応じた」と評されたことがある（協昌期第二、10-16a）。この評は難解ではあるが、前後の脈絡から彼女の成仙を準備した墓という風に読める。この一文の前後には吉墓に関する風水的な記述があり、この辛亥子の評も風水的な見地からその墓のたたずまいを評価したものではあるが、「積善憩徳、慈心在物、兼修長存之

方、洞守形中之宝者」という生前の陶科斗の生き方がその前に置かれているから、「この墓の住人は運に応じた」という評は、墓の風水的評価と同時に死者の内面を讀えたものと見なすべきであろう。

この辛亥子のお告げの少し前に、同じ陶科斗の墓に関する記述が置かれている。それは陶科斗が死んだあと、妻の墓が気になった許謚が仙界に居る荀中侯に尋ねて、彼から告げられた言葉なのであるが、そこで荀中侯は、陰気が極度に堆積してこの墓を取り巻いているため「地官激注、冢靈沈滯」という状態になっているが、しかしやがてそれは改善されるから心配には及ばないと述べる。「地官」と「冢靈」とが対になっているこの句も難解であるが、「冢靈」はこの墓の主人である陶科斗を指しているはずである^{*29}。それより、続いて述べられる以下のアドバイスが重要である。荀中侯は云う、「鎮塞之宜、未為急也。不如通婦墓之井、以潤乎易遷之塗、救渴患乎路人、陰惠流於四衢……」（10-15b）。このお告げも難解であるが、多分、許謚は墓から漏れ出る悪気を防ぐために墓の周辺にある井戸を塞ごうとしたのであろう。それに対して荀中侯は、むしろ逆に墓に通じる井戸は浚えて、易遷宮への路を潤し、路行く人の渴きを癒やしてあげる方がいい（そうすれば自分の風痺もよくなる）、と云うのである。易遷宮は上に述べたように陶科斗の昇仙後の住まいである。この時点で彼女はすでに昇仙していたが、自分の墓に帰ることもあったのであろう。前引許家に降りかかった冢訟を防ごうとした小茅君のお告げ中にも、彼女を墓に帰らせるとか、命日に帰ってくるとかいった記述があった。そのことはともかく、墓はまた井戸を介して仙館に通じており、易遷夫人陶科斗はこの路を通して冥界と仙界を往き来していたのであろう。井戸の水が「路人の渴きを救う」という記述も不思議と云えば不思議である。この「路人」は易遷宮と墓ないし現世を往来する神仙を指すのか、あるいは現世の路行く人を指すのか。「陰惠」という語や後文（樹木を植えて井戸の目印とする）を見ると、現世の人々を指しているのと取るのが妥当であろう。いずれにせよ、この陶科斗の墓に関する記述にも、上清派の人々の墓に対する特有の観念が表現されている^{*30}。

本章の結びとして、冢訟や鬼注を防ぐためにどのような方法が考えられていたかについて述べておきたい。前引許家の冢訟の場合、テキストは小茅君が楊義に降した指令として「宜以此日詣斗墓、叱摂煥等、制勅左官、震滅争源」としか書かれていない。この時、楊義は「上章」したとする説もある^{*31}。「上章」とは一般的には「種々の災厄の消滅、なかでも疾病の治癒のために災因である自己の罪を懺悔し、さらに祖先の罪の赦しを請う贖罪の儀礼」と云われるが^{*32}、これは『真誥』でも重視されていて、特に冢訟に限定して「上冢訟章」（10-14b）や「上風注冢訟章」（7-10b）と呼ばれることもある^{*33}。前者は、保命君の許謚に対するお告げ中に見える。これも許謚のからだの不調に関するもので、「自分がそなたに代わって冢訟章を上ってもよい、そうすれば注気（崇

注 29…この句を理解する上で以下が参考になるかもしれない。「風病之所生、生於丘墳陰湿、三泉壅滯、是故地官以水氣相激、多作風痺……」（10-11b）。許謚が妻の墓を気にしているのは自分の風痺とも関係があるはずである。

注 30…原文は以下。「昨具以墓事請問荀侯、荀侯云、極陰積沍、久經墳塋、遂使地官激注、冢靈沈滯、風邪之興、恒繼此而作。然衝氣欲散、作考漸歇、鎮塞之宜、未為急也。不如通婦墓之井、以潤乎易遷之塗、救渴患乎路人、陰惠流於四衢、植棠棣於龍川、散松楊以固標、此其所利耶」（協昌期第二、10-15b）。

注 31…丸山宏「正一道教の上章儀礼について」『東方宗教』68。なお、このお告げのあとに「紙三百」などの供物が列挙されており、これらを陶注は、この一件に関して協力した鬼帥への礼物だとしている（7-6b~7a）。

注 32…前掲都築論文、35頁。上章については、都築論文のほか、丸山宏『道教儀礼文書の歴史的研究』、汲古書院、2004年、が詳しい。

注 33…前掲都築論文 34頁に、種々の上章のなかでも陶弘景が重視したのは「冢訟章」であったという。『赤松子章曆』にも「冢訟章」を収める。上掲丸山書、73頁。

注 34…このお告げ中に「風考之行也、皆衰氣之間隙耳、体有虧縮、故病来侵之也」(10-14a) という一文があり、氣と鬼による病因論としても興味深い。

注 35…『本草綱目』巻 12「蒼朮」の「發明」の項で李自珍はかく云う、「按吐納經云、紫微夫人朮序云、吾察草木之勝、速益于己者、並不及朮之多驗也。可以長生久視、遠而更靈。……陶隱居亦言、朮能除惡氣、損災沴」。

りの惡氣)は消えるだろう」とある^{*34}。

ほかに呪文、鍼灸、按摩などを使う方法もある。許謚は悪夢を見ることが多く、常に冢注の炁に悩まされ、両手麻痺などの体調不良を訴えていたので、真人たちはしばしば改善法を誥授しており、鍼灸、按摩、呪法・呪文などが満載のお告げもある(協昌期第二 10-12b)。

また、これは先述の尸解藥とは別種のものだが、藥物を使って鬼訟を防ぐ方法もある。高齢(高耆)がしばしば冢訟に苦しめられていたことは先述の通りであるが、その「鬼炁」を遮るために朮を服用すればよいと名指しで勧められている(甄命授第四、8-9b 訳 288)。朮(和名:おけら)は『本草經』では草部上品の上にランクされている薬草で、『真誥』のほかの箇所でも「朮の散薬は悪疾を除去する」などと重宝されている(運象篇第二、2-13b)^{*35}。

第三章 風水地理説と墓

『真誥』には色濃く風水地理説が浸透しており、むしろこの時代の貴重な風水資料を提供している。ただ、風水といっても、ここではもとより都市や村落、それに陽宅は扱われず、ほとんどが墓地風水に限られている。逆にそこから、『真誥』における墓の重みが浮かび上がってくる。『真誥』の墓というテーマを考察する場合、風水地理説を無視することができない所以である。

魏晉時代は、風水地理説の興隆期であったと考えられる。この時代を記録する史書を中心に「善相墓者」(『晋書』羊祜伝)、「師工」(皇甫謐『篤終』)、「相墓工」(『南齊書』祥瑞志)などと呼ばれる職能者が歴史の表舞台に登場してくる。彼らは後世のいわゆる風水師の祖型であろう。この時代は王陵の風水にも関心が高まり、そこから発せられる「王氣」が王権の問題と関連づけて論じられた^{*36}。

『晋書』魏舒伝には「相宅者」も姿を現していて、陽宅風水も行なわれていたことが分かる。因みに、魏舒は少年時代、母方の親族のもとに預けられていたが、その親族の寧氏が建てた家を見て、くだんの「相宅者」が「当に貴甥を出すべし」と預言したという。魏舒はほかならぬ南嶽魏夫人(魏華存、『真誥』の最重要な真人)の父である。許邁というのは許謐の兄で、『真誥』では脇役を演じている重要な人物であるが^{*37}、彼はその青春の彷徨時代に郭璞のもとを訪れ、自分の将来を占ってもらったことがあった。郭璞は一種の万能の天才と云うべき人物であるが、『晋書』本伝には彼が行なったおびただしい占例が記録されていて、そのうち風水に関わるものとしては卜地が 1 例、占墓が 2 例ある。こう見てくると、『真誥』に風水地理の記述が少なからず登場するのも、決して唐突なことではないことが理解される。

まずタームの問題から入ると、『真誥』では協昌期篇(巻 9～巻 10)に集

注 36…前掲『六朝道教の研究』所収、南沢良彦「南朝陵墓と王権」参照。

注 37…前掲『六朝道教の研究』所収、吉川忠夫「許邁伝」参照。

中して現れている。伝統的な漢語の〈地理〉には、今日の geography に近いものと風水を意味するものとの両方の使い方があるが、『真誥』ではもとより後者の意で使われている。たとえば、「范幼冲漢時尚書郎ム（原注：缺失一字）、解地理、乃以冢宅為意、魏末得來在此童初中」（協昌期第二、10-16a）などであるのがそれである。彼は自分の墓を見立てるのであるが、その詳細については次章で取り上げたい。また、風水書を意味する「墓書」（10-12b、陶注）、墓地風水のノウハウである「墓法」（10-16a）、それに「四霊」も使われている。

「四霊」は『真誥』では幾つか異なった使われ方をしており、たとえば、雲林右英夫人が作った詩中の「八風鼓錦被、碧樹曜四霊」（運象篇第三、3-7a）の「四霊」は、前後の文脈からして原義である天界の星宿を指すはずである。しかし、上に少し言及した范幼冲の墓は、「四霊」がすべて揃っためでたき墓として述べられているから、これは明らかに風水用語である（協昌期第二、10-16a）。また、許謐が書き残した夢の記録中に、「十二月十八日左右、夢以鉄釵刺玄武」（握真輔第二、18-8a）という一文がある。この箇所は陶弘景は、「此玄武恐是所言墓之玄武」であって「非所存龜蛇者也」と注している。「墓の玄武」、すなわち風水で云う「玄武」であって、存想されたそれではない、と云うのである。すでに言及してきたように許謐は墓に強い関心ないし不安を抱いていた人であるから、ここはやはり「墓の玄武」と理解すべきではあるが、では、許謐は鉄釵を使って誰の墓の玄武を刺したのか、あるいは刺したのは別の誰かなのか、これだけではよく分からない。また、ここでいう「玄武」は墓室などに描かれた画像なのか、墓を圍繞する地形を刺すのか、これも不明である。

この問題に関して、ここでひとつの推測を提出しておきたい。『真誥』やこの時代の諸文献には「龍脈」や「龍穴」という術語はまだ現れていないようであるが、ただ、『真誥』には「断墓脈」という表現が使われている事実は注目される（後述）。「墓脈」は実質的に龍脈であって、「断」というのはその脈を断ち切って生氣を流れないようにさせる風水の破壊行為である。『史記』蒙恬列伝に「絶地脈」という古典的な用例があり、またこの時代にも「断脈」の話は少なくない。たとえば上引『晋書』羊祜伝に、羊祜が祖墓に「帝王氣」があると「善相墓者」から云われてそれを嫌い、墓を「鑿」ったという逸話が見える。この話は『世説新語』術解篇にも採られており、そこでは「（羊祜）遂掘断墓後、以壞其勢」と、より具体的な記述になっている。ここで云う「墓後」はおそらくそこから墓に生氣（ここでは「勢」の語が使われている）が流れ込む玄武を指しているはずである。だから、許謐の夢の「玄武」は地形的なものであろう。これが一つの推測である。ただ、夢であるから、墓室の四壁に描かれた玄武を刺すことで、地形としての玄武に影響を及ぼすという象徴作用は否定できないが。

いま一つの推測は以下のような、許謐の息子の許翽に関わる話である。彼は

許家の宗教者のホープとして、許邁・許謐や真人たちから大きな期待を寄せられていた。つとに俗世の欲望を断ち、茅山山系中の雷平山で修行に励み、できるだけ早く俗世を去って洞室に遊びたいと願っていたが、ついに北の洞天に行って俗世の生を終えた（真霄世譜、12-9b~10a）。太和5（370）年のことで、その5年前には母の陶科斗が仙去しているが、父許謐の死より3年早い。彼の死は服毒による自決とする説があるが^{*38}、みずから選んだ覚悟の死であったことは間違いなかろう。『真誥』に「（許翺）従張鎮南（張魯）之夜解（尸解の一種）」（運象篇第四、4-14b）と云う保命君のお告げによれば、彼もまた尸解仙の一人となったのである。前置きが長くなったが、ここで取り上げたいのは次のような彼の墓に関する記述である。これは許翺の死後のことで、彼が楊羲の夢に現れ、以下のような自分の墓の不満を訴えたことがあった。楊羲がそれを許謐に手紙で伝えたのである。

小椽（許翺）又曰、今葬处不吉、断墓脈多所云云。《右十九日夕所夢》。
（握真輔第二、18-1b）

この一文は短いけれども、示唆深い夢のお告げである。陶注に「椽亦還葬旧墓」とあるのは、前述したように許翺は北洞で客死したあと、その亡骸が許家の墓に戻されたので、それを「還葬」と表現したのであろう。続いて陶注が「雖曰虚塚、猶須吉地」という「虚塚」は、その墓主人がすでに尸解を遂げて洞天の住人となっており、そこにもはや形骸がないことを意味しているはずである。この夢を媒介にした許翺のお告げから、まず、尸解者でも自分の墓の善し悪しを気にするものだということが分かる。この場合、許翺は洞天から自分の墓に帰ることもあったのだろうか。先述した母の陶科斗の場合も、命日には易遷宮から自分の墓に戻って来る、という記述があった。そのことはともかく、この夢で許翺が告げなかったことは、自分のこの墓は墓脈がずたずたに寸断されているので、許謐をはじめ許家の人々は不幸や災厄に見舞われないよう注意してほしい、という警告ではなかっただろうか。もしそういう見方が許されるなら、墓の善し悪しはそこで眠る死者だけでなく、その子孫に影響を及ぼすとされているわけであり、これは風水思想の根幹をなす考え方である。陶注に云う「吉墓」はそういう文脈で理解されるべきであろう。

ここで、前引許謐の「鉄釵で玄武を刺す」という夢を想起したい。この楊羲の夢（断墓脈）は許謐の夢（刺玄武）と関連していて、「断墓脈」という楊羲の夢の啓示が「刺玄武」という許謐の夢を誘発したのではないか、というのが筆者の推測である。そうすると、「玄武」は許家ないし許翺の墓の玄武であり、それを鉄釵で刺したのはもとより許謐ではなく、誰か許家に恨みを抱く者になってくる。許家の墓脈が何者かによって鉄釵で断ち切られたので、自分の家

に降りかかる災厄に戦っている許謚の不安がここに読み取れないだろうか。

最後に、墓地風水に関して注目すべき事例を挙げておきたい。

風病之所生、生於丘墳陰湿、三泉壅滯。是故地官以水氣相激、多作風痺。風痺之重者、拳体不授、輕者半身成失手足也。若常夢在東北及西北、經接故居、或見靈牀牀所處者、正欲与冢相接耳。墓之東北為微絕命、西北為九疋、此皆冢訟之凶地。若見亡者於其間、益其驗也。

(協昌期第二、10-11b~12a)

陶注によれば、これも許謚に授けられたお告げだという。前半に「風病」(一種の中風)が発生する原因として、墓が低湿地にあることが指摘され、後半には墓の立地如何によっては冢訟が起きると警告されている。そうすると、冢訟や病気は、先述したような死者の怨恨や訴えとは関係なく、専ら墓の地形的な問題に起因するのか。いや、必ずしもそうではあるまい。というのも、上文にいわば一種の「証人」として「亡者」が登場しているからである。立地の悪い墓は、その墓に葬られている死者を介して例の「鬼氣」が生者に発せられるから注意せよと真人は許謚に忠告しているのである。第二章で冢訟を取り上げたが、我々はここで新たに風水的な冢訟の事例に出会ったことになる。といっても、純粹に立地の善し悪しが機械論的に生者に作用するというのではなく、死者が介在するところを看過すべきではない。

上の事例では「冢訟之凶地」として「墓之東北為微絕命、西北為九疋」という場所が指定されているが、この「微」「絶命」「九疋」は風水のタームである。その方角の家には墓から出る悪い気が注がれると云うのである。「微」は宮商角徵羽の五音の一。姓を五音に分類した上で、その姓を持つ主人はどのような家ないし墓と相性がいいかを導き出すシステムである。陶注は、許姓なら羽音になるのに「微」というのは別のシステムかも、と述べている。彼は、五音五姓法が「絶命」という游年法のタームと結合されている点を訝ったのかもしれない。游年法は、毎年八卦(八方位)を移り歩く游年神を想定し、その神の留まった卦からその年の吉凶の方位を導き出す方位占である。この游年法は管見の及ぶ限り、敦煌文書(P2830)のほか、隋の蕭吉『五行大義』に見えているが、或いはこの『真誥』のものが最も古い可能性もあり、『真誥』の原型が成立した4世紀半ばには、すでに游年法が五音五姓法と結び付いて墓相占に使われていたことになる。「九疋」は、游年法にも見えず、陶注は「墓書無法」とお手上げで、筆者も未詳、待考である。

第四章 聖地としての墓

本章で扱われる問題は、基本的には前章の風水と関係している。ただ、ここにはいわゆる風水とは質の違う要素が含まれているので、別立てにすることにした。簡単に云うと、「吉墓」のテーマではあるが、墓の立地と子孫の繁栄とを結びつける通常の風水地理説とは異なって場としての墓それ自体の意義が論じられている。

『真誥』の本文では協昌期篇に集中して「吉墓」が論じられているが、ここで問題にしたいのはその中の「殆神仙之丘窟、鍊形之所歸、乃上吉冢也」という句である。この「吉冢」は「漢時尚書郎」であった范幼沖のものであるが、この墓の「吉冢」たる所以を理解するためには、范幼沖の墓の記述とは「別人の手で青紙に書かれていた」と陶注が述べる「建吉冢之法」を見ておく必要がある。『道蔵』のテキストでは記載の仕方がやや特異で、上段に「青龍秉氣」「上玄辟非」「玄武延軀」「虎嘯八垂」の4句がこの順に数行おきに並べられていて、その下に「建吉冢之法」が展開されている。ただし、以下のように言及されるのは「上玄辟非」だけで他の四霊は出てこない。取りあえずその全文を引用しておく。説明の便宜上、引用にはナンバーを附しておく。

(1) 夫建吉冢之法、去塊後正取九步九尺、名曰上玄辟非。華蓋宮王氣神趙子都、冢墓百忌害氣之神、尽來屬之。能制五土之精、転禍為福。侯王之冢、招搖欲隱起九尺、以石方円三尺、題其文、埋之土三尺也。世間愚人徒復千条万章、誰能明吉凶四相哉。辟非之下冢墓、由此而成、亦由此而敗。非神非聖、難可明也。必能審此術、子孫無復冢墓之患。能知墳墓之法、千禁万忌、一皆厭之、必反凶為吉。能得此法、永為吉冢、不足宣也。

(協昌期第二、10-16a~17a)

この文章にはよく分からないところが多く——と云うより、根本的なところが分からない。風水の基本は択地にあるが、ここでは墓所の地理的環境はまったく問題にされておらず、造墓法の要点として、①「塊後」、つまり墳丘の背後、九歩九尺のポイントを「上玄辟非」と名付ける、②侯王クラスの墓ではそのポイントに九尺の高さの盛り土をする。③一辺三尺の石に呪文を刻んで、そのポイントの下、土中三尺のところに埋める、という3点が記されているだけである³⁹。そして、このようにして造られた墓は永遠に吉墓となって、子孫に墓が原因の災厄は降りかからないという。この造墓法の核心は「上玄辟非」にある。風水術の最重要なポイントは墓所の背後の「玄武」(北)であり、ここに主山があってそこから生氣が墓に流れ込むのであるが、この(3)では「上玄辟非」なるものがそれに代わって造墓の起点となっているようである。「辟非之下冢墓、由此而成、亦由此而敗」とあるように、ここから氣が墓に流れ込み、その流注がうまく行くか行かないかが、吉墓かどうかの分かれ目になると

注 39…以上の3点の筆者の理解は、前掲(注5)『真誥研究(訳注篇)』の訳(375頁)と少し異なっているところがある。

いう。「上玄」は陶注も云うように四霊の観点から云えば「朱鳥」(南)とすべきところであるが、何故「上玄」とするのか、そもそも「上玄」とは何を意味しているのかよく分からない。しかし、この風水術によれば、四霊中では「上玄」が最上位に位置づけられている。

結局のところ、この(1)「建吉冢之法」の狙いはどこにあるのかといえ、上「上玄辟非」を介して鬼神の力を当該の墓所に結集するところにあるらしい。上の引用のようにこのポイントに「趙子都」や「冢墓百忌害氣之神」が集まって地下の「五土之精」を鎮圧し、禍を転じて福に変えるという。また、③で言及されている呪文は上引のお告げの次に置かれているので(2)として以下に引用しておくが、見られる通り、ここでも鬼神のパワーが頼りとされ、上引「建吉冢之法」と同様、子孫の繁栄が願われている。なお、「九」や「三」は「九天」に通じる呪術的な数字であろう。以下の引用にも「土下九天律令」と、地下の「九天」が想定されている^{*40}。

(2) 天帝^{*41} 告土下冢中王氣五方諸神趙公明等、某国公侯甲乙、年如千歳、生値清真之氣、死歸神宮、翳身冥鄉、潜寧冲虛、辟斥諸禁忌、不得妄為害氣、当令子孫昌熾、文詠九功、武備七德、世世貴王、与天地無窮、一如土下九天律令。
(協昌期二、10-17ab)

さて、ここまでが前置きで、次に本章の主題である一文(3)を取り上げたい。これは先に少し触れたように范幼沖の墓であった。彼は「遼西人、受胎化易形、今来在此、恒服三氣…范監者即其人也。昔得為童初監、今在華陽中」(稽神枢第三、13-7a)と紹介されている人物で、「在此」と云うのは上の引用の後文に見えるように華陽洞天で修行していることを指している。彼はまた、(3)の冒頭で述べられているように、「地理」が分かり、墳墓に関心を抱いていた(第三章で引用済み)。魏末にこの童初宮に来たと記されているから、彼が以下のように自分の墓を讃美したのは華陽洞天に移る前のことになる。

(3) 范幼沖漢時尚書郎ム(原注：缺失一字)、解地理、乃以冢宅為意、魏末得来在此童初中。其(范幼沖)言云、我今墓有青龍秉氣、上玄辟非、玄武延軀、虎嘯八垂、殆神仙之丘窟、鍊形之所歸、乃上吉冢也。其言如此。
(協昌期第二、10-16a)

この(3)と前引(1)「建吉冢之法」とはどう関係するのか。先述したようにこの(1)の建墓法とその次に置かれている例の(2)呪文(鎮墓文)は、陶注によれば別の紙に別人の手で書かれていて、それらは真跡ではなく、上引(3)のようなことを范幼沖が云ったので後人がそれに依拠してこういう法を

注 40…地上と地下(冥界)の相似性(地上にあるものは地下にもある)については、姜生「地斗考」『中国出土資料研究』19、参照。

注 41…「天帝」の特殊な神格については拙稿、"Heaven" in Taoism: With a Focus on the Celestial Thearch in the "Early Way of the Celestial Master", ACTA ASIATICA 98, を参照されたい。Anna Seidel 氏は「天帝教」という語を使っている。Traces of Han Religion In Funeral Texts Found In Tombs、『道教と宗教文化』、平河出版、1987 年、所収。

案出したのであろうという（原文：疑此並写非真、前范監（范幼冲）既有此言、恐後人因以造法耳。10-18a）。(3)だけが范幼冲のお告げを聴き取った真筆で、(1)(2)は紛れ込んだ誰かのコメントのようなもの、と陶弘景は云うのである。

この(3)で最初に問題になるのは、わが墳墓にはすべて完備していると范が云う四霊のことである。これが「吉冢」の根拠になっているのであるが、これらは具体的に何を表しているのか。ここで想起されるのは、ほぼ同時代の管輅による魏の將軍・毋丘儉墓の鑑定である。管輅はこの墓を見て、「墓の要となるべき山は低すぎて鎮めの役も果たせておらず（玄武蔵頭）、左右から墓を抱護すべき低い丘陵は、一方は長さが足りず（蒼龍無足）、一方には勢いがなく（白虎銜尸）、前方の池沢には水が涸れている（朱雀悲哭）」と見立て、この一家は2年と経たぬうちに族滅に遭うだろうと予言し、ついにその通りになったと『三国志』管輅伝は記している。これは四霊（四神）によって墓を占断した古典的な事例としてよく引かれるものであるが、この場合、管輅は何を見たのか。墓中の四霊像（壁画、画像石など）とする見方もあるが、しかし、画像とした場合、このように不吉で非力な四霊が描かれるだろうかという疑問が浮かぶ。筆者は上に注解を与えておいたように、これは周囲の地形の見立てであろうと考える。

ひるがえって、范幼冲墓の四霊はどうか。ここでも(1)と同様、「朱鳥」（朱雀）の代わりに「上玄」になっているが、しかし(1)とは異なり「上玄辟非」に絶大なパワーは与えられておらず、「青龍」を先頭に四霊が並列されている。この場合もとりあえず、墓を取り巻くめでたき環境が表現されていると理解しておきたい。言葉を補って仮にパラフレーズしておけば、青龍は良き気をしっかりキャッチし、上玄は悪きものを回避し、玄武はゆったり体を伸ばし、虎（白虎）は八方の果てまで響くような唸り声を上げている——ということになるだろうか。しかしながら、これらはどういう地相を表そうとしているのか、具体的な形態をイメージしにくい。それもそのはず、これは管輅が見たような現実に存在した墓ではなく、お告げの中で語られた墓なのである。ここで示されているのは、具体的な丘陵の起伏を超えた、理想的な場というものがイメージとして語られたものであって、むしろそこでは、言葉の持つ呪力が恃まれている。たとえば、「青龍秉氣」と表現すれば、玄室の東側は青龍が良き気を捉えて絶えず墓主人に供給するということが〈現実〉化され、それぞれが個性的なパワーを持つ四霊によって墓は守護されることになる。ここでは、四霊は一種の呪術的な記号なのである。

ここから改めて前掲(1)(2)を振り返ってみると、このイメージを設計思想として具体化しようとしたのが(1)であった。これは陶弘景が注しているように范幼冲が云ったことではなく、別人のコメントであって、あのように「上玄辟非」だけを強調したのは、その注解者の個人的な解釈にすぎない。ただ、

テキストにおいてその造墓法の上にかの四霊を並べたところは看過すべきではない。それにしても、あの四霊は何を意味しているのだろうか。(1)の文中に「誰能明吉凶四相哉」という句があったが、その「四相」というのは或いはこの四霊のことであろうか。自分が明らかにできるのはそのうちの「上玄辟非」だけだと云うのだろうか。

この四霊は(2)に至って新しい展開を見せる。池田温氏は、この四霊と(2)の呪文とをともに刻んだ石刻鎮墓券が2例出土していることを指摘している。1例は河南省扶溝県出土の唐代8世紀のもの、いま1つは四川省成都市郊外出土の南宋紹興2(1132)年のもので、どちらもこの四霊の4文字が刻まれているが、特に唐代のものは四辺の上方に「上玄辟非」、右方に「虎嘯八垂」、下方に「玄武延軀」、左方に「青龍秉氣」がそれぞれ篆体の大字にて刻まれているという⁴²。つまり、『真誥』のこの(1)の四霊と(2)の呪文とを一つにした鎮墓券が12世紀に至るまで実際に使われていたことになるが、そこではこの四霊は完全に文字化、呪術化されているわけである。

さて、ここでようやく(3)の核心をなす「殆神仙之丘窟、鍊形之所歸、乃上吉冢也」に辿り着くことができた⁴³。「殆」という語から始まっているのは、いくら「吉冢」とはいえ墓と神仙境とはまったく別次元のものという通念を意識しているからであろう。「神仙の丘窟」と「丘窟」と表現されているのは、墓は多くの場合、丘陵に穿たれて洞窟に似ているからであろう。あるいは洞天が意識されているのかもしれない。『真誥』において「鍊形」の場として登場するのは先述のように(第一章6ページ)南宮であり、また時には太陰であったが、ここでは墓が「鍊形之所歸」とされている。しかしこの場合、この墓が「鍊形」の場所だということか、「鍊形」を終えた者が帰り着く所だということののだろうか。この2句は対になっていて、「神仙」と「鍊形」とが対応しているから、語法的にも「鍊形者」の帰り着く場所という意味ではないだろうか。

いまは童初宮に居て、やがて華陽洞天に赴く范幼沖にとってこの墓は、腐敗した形骸を納める、捨てて顧みない場所ではない。この墓は、南宮や太陰、場合によっては洞天と同列に並べられており、上述したように「所歸」と表現されているから帰るべき故郷のようなものとして捉えられている。范幼沖は、童初宮から時にはここに帰ってくることもあったのではないだろうか。ともあれ、ここでは墓は極めて高い地位を賦与されている。〈聖地〉と呼んだ所以である。

小結

『真誥』では、この世界が鬼一人一仙という三層の構造を具えたものだと考えられている。それを以下のように的確に表明したのが陶弘景であった。

注 42…池田温「中国歴代墓券略考」『アジアの社会と文化 1』、東京大学東洋文化研究所、1982年、207頁、233頁、246頁。南宋のものには「華蓋宮旺氣神」で始まる石刻の鎮墓文も同じ墓から出土したという(同書246頁)。「華蓋宮旺(王)氣神」は上引(1)にも見える神格である。

注 43…孫綽「遊天台山賦」(『文選』巻11)に「玄聖之所遊化、靈仙之所窟宅」とあるのを踏まえるかもしれない。

天地間事理、乃不可限以胸臆而尋之。此幽顯中都是有三部、皆相關類也。上則仙、中則人、下則鬼、人善者得為仙、仙之謫者更為人、人惡者更為鬼、鬼福者復為人。鬼法人、人法僊、循環往来、触類相同、正是隱顯小小之隔耳。
(闡微幽第二、16-4a、陶注)

注 44…この三部世界については、前掲注(5)所引、神塚淑子書、33頁以下に論及されている。「仙之謫者」に関しては宮川尚志氏の考察がある。前掲注(12)『中国宗教史研究 第一』、第十四章「謫仙考」、470頁以下。

この三部世界はそれぞれが独立した閉鎖的なものではなく、上に云うように互いに出入りのある流動的なものであった^{*44}。この『真誥』または陶弘景の考え方は、〈場〉というものとセットにして構想されていたように思われる。簡単に言えば、鬼＝地下冥府、人＝地上世界、仙＝天上世界ということになる。小論で取り上げてきた〈場〉に限定して言えば、鬼一人の中間に（つまり鬼・人の媒介として）「墓」または「太陰」を、人・仙の中間に（つまり地上世界の地続きに）「南宮」と「洞天」を位置づけることができるのではないだろうか。図で表せば、

鬼———（墓、太陰）———人———（南宮、洞天）———仙

「墓」を鬼と人との中間に置いたのは、先述したように鬼注などを通じて鬼一人を繋ぐものだからである。人と仙との中間に「洞天」を置くだけで、さらにその上に仙府を設けなかったのは、運象篇を中心に降臨してきた真人（女仙）たちが盛んに天上世界のすばらしさを詩に托して讃えて誘うけれども、『真誥』では修仙と成仙の主舞台は洞天に設定されているからである^{*45}。

上記の陶弘景の循環・還流論に従えば、人はこの「墓」（または太陰）、「南宮」、「洞天」を「循環往来」することになる。「墓」に限定して言えば、『真誥』においては決して脱ぎ捨てられた弊履のような場所ではなく、鬼からの攻撃の通路になることもあったが、一方で、さらに上の世界へと飛躍するためのスプリングボードのような役割を果たしたし、洞天との間にルートが想定されていた節もある。

このように見てくると、『真誥』における「墓」は、生者の世界から遠ざけるべき死臭に満ちた負の場所ではなく、かりに「神仙之丘窟」という讃辞がなかったとしても、「洞天」などと同様の〈聖なる場所〉であったのである。

2017 / 1 / 21 / 脱稿

注 45…鬼と直接対応するのは冥府としての羅酆山の酆都である。そこにも洞天があるという闡幽微篇の記述は興味深いが、小論ではこの酆都には言及できなかった。