

道教における神仙思想の位置づけ

——尸解仙の事例を手がかりとして——

大 形 徹

大 阪 府 立 大 学

は じ め に

人が不死の仙人となるという考え方である神仙思想は、いわゆる道教⁽¹⁾が生まれる以前から存在していた。

魯迅はかつて「中国の根柢はすべて道教にある⁽²⁾」と述べたが、道教のさらに根柢にあるのが神仙思想であろう。

一般に宗教は「死」を問題とする。死後の世界を想定し、死後、魂がどのように救済されるのかといった問題に言及することが多い。死後の世界が存在するという世界観においては、「死」はその先に何も存在しないというゴールではなく、死後の世界へと誕生する出発点であるといえる。「魂」の問題にかぎっていえば、生前も死後も「魂」は生き続けることができる。

中国の宗教がこのようにきれいにわりきれれば、ことはそれほど難しくはない。実際、神仙思想が生み出される前の中国の死生観は上記の考え方で理解できるし、仙人を認めない儒教の祖霊観念も、おおむねそのようなものと理解できる。

問題はここに不老不死の人である「仙人」がわりこんでくることである。宗教が死後の世界を想定したのは、ある意味で「死」の超克であったのだろう。死後に何も存在しないという唯物論的な「死」は、あまりにもむなし。死後も「魂」が存続すると考え、祖先の霊が子孫を見守ってくれる、みずからも死後、祖霊の位置につらなる。そういう考え方のもとで、人々は安心して死におもむくことができるのである。

そのような伝統的な中国の宗教観念のなかで、「魂」だけでなく「肉体」も不老不死となる仙人の存在というのはやはり異質である。「不死の存在」となろうとすることは「神の領域」を侵犯することであり、実際、道教でいう「神仙」は神の領域に近づき重なりあっている。

ただし「神仙思想」は初期のものと「道教」にとりいれられたものとは径庭がある。道教の世界観では、「天上の仙・地上の人・地下の鬼」という三部世界を想定する。三部世界は、罪の有無によって循環流通していく。人が罪を犯して死ぬと鬼になるが、罪が消滅すれば人になり、善行をつめば仙になる。仙になっても罪を犯せば人・鬼へと逆戻りしてしまう⁽³⁾とされる。

初期の神仙思想にはそのような観念はなかった。『列仙伝』の服膺は、こそ泥をはたらくよ

うな人間だが、仙人の使用人ということで、許されて長寿をさずけられている。

宗教としての道教には「罪と善行」という二つの定点がある。しかし初期の神仙思想には倫理的なものは全くうかがえない。

本発表では神仙思想がどのように生まれ、どのように道教の中に取り込まれ、どのような役割をはたしているのかについて考察する。その際、とくに尸解仙の事例を手がかりとして論じたい。尸解仙は、いったん死ぬことによって仙人となることである。あるとき棺をひらいてみると遺体が消え、衣服だけが蟬のぬけがらのように残されていた、というのが典型的な例である。この話は死者の魂があゝの世にゆくために棺に入れられて埋葬される話の屈折した形ではないかと思われる。棺はあたかも繭やサナギのようなもので、いったんそこにこもることによって、人は鬼（靈魂）としてあゝの世に生まれでる。尸解仙は、その際、肉体までもが不死となって生まれ変わった人のおもわれる。

一、僊（仙）と魂について

「仙」は、どのような意味で、なぜ仙人や神仙をさすようになったのだろう⁽⁴⁾。仙はもと「僊」と書かれていた。「仙」は隸書からはじめてあらわれる。山にすむ人という概念である。鏡銘に「山人子喬」とみえる⁽⁵⁾。こかも「さんじん」ではなく「せんじん（せんじん）」とよむべきなのだろう。「山」→「仙」となったようだ。

白川静は「仙（僊・嚳）」を死ぬことと定義している。

嚳は死者を他に遷すことを示す字で、死去することをいう。その人を僊というのだから、いわゆる不老不死の仙ではない。（『字統』「仙（僊）」）

また「遷」は「死者を殯するために、板屋などに遷す意」、「嚳」も「死没した人を輿ぐ意」とされる。白川静によれば、嚳・遷・僊は、すべて死者を殯の場所に遷す意味で「殯」と「僊」はふかく関わる。

「嚳」の上部の「面」は、おそらく頭蓋骨とその内部の脳^{かっ}の形で、それは古代においては「魂そのもの」を表わしていたとおもわれる⁽⁶⁾。死者の頭部を運ぶことが魂を運ぶことにつながるのだろう。「僊」は本来、水平的な移動のようだが、その後、垂直的な移動すなわち天への昇僊をあらわしたようだ。

『莊子』天地篇に、

千歳、世を厭えば去りて上り僊^{うつ}り、彼の白雲に乗り、帝の郷に至らん。

とみえる。

僊は「うつる」で、魂は上昇して天界に到達すると考えられたようだ。

『後漢書』方術伝にみえる王喬は「天帝独り我を召すや」と、天が下した玉棺のなかに沐浴

服飾して横たわった。棺ごとすぐに埋葬されるが、棺に入ることが天帝のもとにゆき、賓客となるための方法とされている。

『山海経』大荒西経には夏后開（啓）が二頭の龍に乗り天帝の賓客となったとする。龍は魂や仙人の乗り物である⁽⁷⁾。『史記』封禪書で黄帝は龍にのって昇仙し、『列仙伝』でも馬師皇・騎龍鳴・陶安公・呼子先など龍に乗る仙人はおおい。龍に乗って天に昇り天帝のもとにゆく。仙人が飛行することも本来、その意味であろう。曾布川寛によれば馬王堆の図にえがかれる龍は死者の魂を天界ではなく崑崙山に運ぶものである⁽⁸⁾。山は天界と地上の中間に位置し、崑崙山は死者の魂の集まる場所である。曾布川は昇仙を死者の魂の飛翔ととらえているが、それは「僊（仙）」の本来の意味でもある。

一方、魂が墓室にとどまるとされることもある。遼寧省蓋県九壟地発見の後漢の文字碑⁽⁹⁾に、

嘆きて曰く、死者の魂は棺槨に帰す。妄りに飛揚し、行きて□无きこと無かれ。万歳の後、乃ち復た会せん。

とみえる⁽¹⁰⁾。

林巳奈夫は「死者の魂に、棺槨の中におとなしくしてみだりに飛び廻ったりしないやうに、と言ひきかせるものである。これが正直なところであったと思はれる」と解釈している。

二、尸解仙の諸例

『列仙伝』の尸解仙

「僊」の本義が「魂の昇仙」とかわかり、葬制のなかでは「殯」とつよく結びついていることを指摘した。ここではまず『列仙伝』にみえる尸解仙の例をあげてみたい。『列仙伝』では、棺を開けると衣服やくつだけが残されていて肉体が消えていたという形式をとる。ただし「尸解」という語は使われない。

巻上に黄帝の昇仙の話がしるされる。それは『史記』封禪書にもとづく。黄帝の塚には黄帝の衣服だけが葬られているという。武帝は臣下にたずねた。「黄帝は昇仙したはずなのに、なぜ黄帝の塚があるのか」。臣下の一人がこうこたえた。「黄帝の衣服だけを葬ったのです」と。この話によれば黄帝自身は、いわゆる白日昇天するのだが、残された棺の中身をみれば尸解仙の形式に似る。

『列仙伝』で尸解したとみなせるのは鈎翼夫人・谷春・呂尚である。平常生も不完全ながら尸解の形式をそなえる。また瑕丘仲は後世、「水解」とよばれる尸解の一種とされる。ここでは鈎翼夫人と谷春の例を紹介する。

鈎翼夫人

本来、鈎弋夫人。漢武帝の夫人で昭帝の実母。望気の者によって民間より見出されたが、のち武帝のために殺害された（『史記』褚少孫補筆部分）。『列仙伝』は、その後日談として鈎翼夫人

が尸解したことをしるす。

…後ち、武帝之れを害す。殯尸冷えずして香ること一月の間。後ち、昭帝位に即き、更めて之れを葬るに棺内に但だ糸履有るのみ。故に其の宮に名づけて鉤翼と曰う。後ち諱を避けて改めて弋と為す。廟闈（ミヤノ）に神祠有り。闈焉（ミヤノ）に在り。

褚少孫補筆の『史記』外戚伝によれば「使者、夜に棺を持して往きて之れを葬り、封じて其の処に識るす」とみえ、その埋葬の様子はあまりにも寂しいが、『漢書』外戚伝によれば昭帝即位の後に「卒二万人を発し雲陵を起こす」と大々的に改葬されたことがわかる。その際に遺体の所在が不明となったのかもしれない、そのようなことが尸解仙とされた直接の契機かもしれない。

しかし『列仙伝』の引用箇所前の部分に「清浄を好み」、「飲食すること少なし」と記される。これは「辟穀」であろう。辟穀は濁った穀物の気をとらずに体を清らかな状態に保とうとする考え方で、清らかな気を呼吸する「行気」と多く併用される。清らかな食物と気を摂取して清らかな仙人の体質に変化させるという原理である。夫人の尸解は生前すでに肉体的に準備ができていた。『列仙伝』はそう解釈しているようだ。

鉤翼夫人は棺の遺体が消え、糸履だけがのこされていた。『列仙伝』の安期先生も「赤玉の鳥（コウ）」をのこし、『神仙伝』の薊子訓も棺中にくつを一つのこしていった。

「廟闈に神祠有り」。この鉤翼夫人の祠も実在したとすれば、それは仙人としてではなく夫人の靈魂を祭った祠ではなかっただろうか。ここの「神」は「靈魂」をさすのではないかとおもわれる。

谷 春

谷春は前漢の成帝の時の郎だとされる。病死したあと屍が冷えなかったが、尸解仙となって梟門の上に坐っていたという。谷春の場合も祠がある。

死んでも屍が冷えないのは脳死状態に似る。魂が脱けでてしまった状態をいうのであろう。鉄拐仙人は魂を遊ばせ、七日間もどらぬうちに魄（肉体）を焼かれ、餓死者の屍をかりて生きかえった⁽¹¹⁾。

『搜神記』等に、驚いた拍子に気が絶えた（魂がぬけでた）ことを「死」と述べ、魂がもどると蘇生する話がある⁽¹²⁾。谷春も魂がぬけだしてしまった状態を「死」とみなしているようにおもわれる。

『抱朴子』

論仙篇に李少君の記事がみえる。李少君は漢武帝に不死の法を説いて取り入った方士だが、あえなく病死した（『史記』封禪書）。それを『抱朴子』では尸解したとする。まず董仲舒撰『李少君家録』⁽¹³⁾をもちだす。

少君に不死の方有り、而れども家貧しくして以て其の薬物を市う無し。故に漢に出で、塗を仮るを以て其の財を求め、道成りて去る。

ここでは死亡したのではなく計画的に仙去したとされる。まず薬物を購入するため財物を求め、「道（仙道）」が完成したので、死を装って去った（仙去した）とされる。

『漢禁中起居注』にはさらに詳細に尸解の様子がしるされる。

少君の将に去らんとするや、武帝夢に之れと共に高高山に登る。道半ばにして、使者有り龍に乗り節を持し、雲中従り下りて云う、「太乙、少君に請う」と。帝、覚めて以て左右に語りて曰く、「我の夢の如くんば、少君将に我を捨てて去らんとす」と。数日にして少君、病みて死すと称す。久しくして帝、人をして其の棺を発かしむるに、尸無くして唯だ衣冠在るのみ。

棺中の衣服は先にみた黄帝の話に似る。

論仙篇はさらに『仙経』を引用し、仙人の定義が述べられる。

上士は形を挙げて虚に昇る。之れを天仙と謂う。中士は名山に遊ぶ。之れを地仙と謂う。下士は先に死して後ち蛻く。之れを尸解仙と謂う。今、少君は必ず尸解せし者なり。

その定義によれば、李少君は尸解仙である。尸解仙の具体例はさらにつづく。

近世、壺公は費長房を將いて去る。及び道士、李意期は両弟子を將いるは、皆な郟県に在り。其の家、各おの棺を発きて之れを視るに、三棺に遂に竹杖一枚、丹を以て杖に書すること有るのみ。此れ皆な尸解なり。

ここでは竹の杖が遺体の身代わりとして棺におさめられている。

これらには「死して後ち蛻く」と、一旦、死を経由することが説かれている。逆にいえば「死」を経由しなければ尸解仙とはされないことがわかる。おそらくそれは古代、死を経由して人が鬼の世界へと生まれ変わったことの屈折した形なのだろう。

『真誥』にみえる尸解仙

梁の陶弘景（四五六～五三六）は、上清派道教の大学者で山中宰相と呼ばれた。その代表的な著作が『真誥』である。

人死して必ず其の形を視ること生人の如きは皆な尸解なり。足、青からず、皮、皺よらざるを視る者も亦た尸解なり。要らず目光、毀たず、生人に異なる無きも亦た尸解なり。頭髮尽く脱けて形骨を失う者も皆な尸解なり。白日尸解するは自らは是れ仙、尸解の例に非ざ

るなり。(卷四第十五、運象篇)

ここでは死んでも生人と異ならないものを尸解という。白日尸解は白日昇天であろう。

…死して更めて生くる者有り。頭断たれて已に死し、乃ち一旁従り出づる者有り。未だ斂めずして尸骸を失う者有り。人形猶お有るがごとくにして、骨に復する無き者有り。衣在り形去る者有り。髪脱して形を失う者有り。白日に去る、之れを上尸解と謂う。夜半に去る、之れを下尸解と謂う。暁に向かい暮に向かうの際にして、之れを地下主者と謂う。

この文章は『剣経』の後に尸解を論じた箇所を抄写したものだという。尸解の例がさまざまに説かれるが、去る時によって三種にわかれるようだ。

闡幽微篇には、鬼(死者)が長い年月をへて地下主者となる道がしめされる。蕭邈の才のある者は、鬼から四百年で地下主者となり、三百年で一階級すすむ。注によれば、これは高士・逸民の場合で、地下主者を去れば仙階に入り鬼官ではなくなるという。地下主者は鬼官なのである。至貞至廉の才のあるものは鬼から二百八十年で地下主者となる。その後、二百八十年で一階級すすんで仙官に補される。その実例として王陽や宋金漂女などの名があげられる。

つまり鬼(死者)→地下主者(鬼官)→仙官の階梯があり、ふつうに死んだ者も時間はかかるが生前の行いにより、いつかは仙人となれる道筋がしめされている。しかし時間の単位が二百八十年や四百年となっており、これは一般の者には検証不可能な数字である。

陶弘景のとく尸解仙はさまざまだが、生前に道徳を積んだ者が鬼から仙官へと昇進していくことを特徴とする。道徳と仙人の関係は、秦の始皇帝、漢の武帝などの時代の仙人や『列仙伝』にみえる仙人の伝記などには全くみえなかった。その後、『抱朴子』には「千二百善を積まなければ神仙になれない(対俗篇)」などとされ、道徳と昇仙がむすびつけられる。もっとも『抱朴子』の善行は数えられる程度のものであり、深い反省と思索にもとづいた「善」とはいいがたい。

陶弘景はおそらく『抱朴子』にみえる道徳と昇仙の関係を発展させたのだろう。陶弘景は分類と序列化を好む⁽⁴⁾。『真霊位業図』には古今の神仙がランクづけされ、神仙とはなれなかったとみなされている秦の始皇帝までが、下位の仙人とされている。道徳を積めば仙界では皇帝よりも上位にランクされうる。陶弘景はそのように宗教的な思想体系をつくりあげた。この体系によって生前、善行を積んだ死者が死後、仙人になりうると宗教的な道筋が開かれた。ただしその年数を考えれば、仙人でもないかぎり誰にも検証のできないもので、信じるしかないというものである。

(補) 三、生けるがごとき尸

シンポジウムの席上、シカゴ大学の巫鴻(WU Hung)教授より、「尸解仙と考古学上の成果はどのように結びつくのか」という問題の本質にかかわる有益な質問を受けた。そのとき、

馬王堆から生けるがごとき古尸が発掘されたこと、またその古尸の体から水銀が検出されたこと、『西京雜記』や『水経注』に陵墓の盗掘の例があり、やはり生きた人にかわらぬ尸体であられ、人々をおどろかせた記事があること等をあげ、そういった腐敗しない遺体の例が尸解仙の出現と必ずや関わっているだろうという見解を述べた。

今回、シンポジウムの発表に訂正加筆が許されたため、その時の返答を具体的に書きあげて補足としたい。その際、以下の項目にわけて論述する。

- ① 考古学的発掘による生けるがごとき尸体
 - a 馬王堆漢墓の古尸
 - b 馬王堆漢墓の古尸から検出された薬物
 - c 江陵鳳凰山の古尸
- ② 文献上の生けるがごとき尸体
- ③ 文献上からみる薬物の効用

- ① 考古学的発掘による生けるがごとき尸体
 - a 馬王堆漢墓の古尸

馬王堆漢墓の古尸の発見は驚くべきものがある。墓主は漢の恵帝二年（前一九三年）に死亡した軟侯利倉の夫人で、死亡したときの推定年齢は六〇歳ぐらいだとされている。写真（図版1）でみるように、古尸の肉体は二千年以上の時をへてなお弾力性をたもっている。尸体保存の理由としては、常温、常湿、無菌状態にあったことが考えられているが、それら以外の重要な理由の一つに水銀などによる殺菌作用もあったようだ。

- b 馬王堆漢墓の古尸から検出された薬物

古尸からは汞（水銀）と鉛が検出された。腸内からは辰砂（六方晶系 HgS）、肝臓・腎臓からは塩化第二水銀、頭髮中からは黒辰砂（等軸晶系 HgS）と三種類の汞が検出されている。棺中の液体よりも尸や骨の中の含有量が多い⁽¹⁵⁾。『本草綱目』によれば後述する雲母や玉に遺体を腐敗させない効果が記されているが、丹砂や水銀もその強い殺菌力により治病の薬として用いられている。腐敗しない死体の例にも丹砂など鉱物性の薬物のもつ殺菌力による防腐作用が関与していた可能性が大きい。

ここにみえる辰砂は丹砂（水銀の鉱石）の別名である。前漢時代、水銀や鉛の化合物は、化粧品、食器の赤の塗料、織物の染色、薬物などに使用されていた。また当時すでに薬物中毒の例がみられる⁽¹⁶⁾。それらをふまえて「死者は生前、『仙丹』の類の水銀や鉛を含有した薬物を服用し、その他、生活上からも鉛や水銀を摂取して、生前、すでに鉛や水銀の慢性中毒を引き起こしていた可能性がある⁽¹⁷⁾」とされている。ただし私自身はこの時期にすでに仙薬としての水銀を服用していたとの説には疑問をいっている。その理由は以下にのべる。

馬王堆から出土した文献には『五十二病方』などの医書や房中術関係の書籍がある。『五十二病方』には丹砂や水銀薬の使用がみえるが、おもに殺菌のための外用薬として使用されている⁽¹⁸⁾。またこの書は医方書であって神仙思想を説いたものではない。一方、房中術関係の『十問』・『合陰陽』・『天下至道談』等⁽¹⁹⁾は長生不老をとく神仙思想の書物である。しかしこ

これらの書は「氣」の思想にもとづく陰陽合気の術をとくもので、基本的に薬物の使用は少なく、丹砂や水銀も使われていない。

つぎに水銀の使用が神仙思想とからんで認められるのは馬王堆の時期よりも五〇年ばかり後、漢の武帝時の方士、李少君の記事のなかである⁽²⁰⁾。ただし李少君は丹砂から黄金をつくり、その黄金で食器をつくったのみである。その話の脈絡のなかで「丹砂」が登場する。李少君の鍊金術は水銀アマルガムに金が溶けこむ性質を応用したものだと考えられている。要するにあらかじめ金を溶かしこんでおいた水銀アマルガムから水銀だけを蒸発させ金をつくりだしたのだろう。つまり武帝の時代においても、水銀薬を直接、服用したとは認めがたいのである。

また武帝は、全国各地に仙薬を探索させているが、名称としては「芝（芝草⁽²¹⁾）」と「奇薬」があらわれるのみである。「奇薬」はめずらしい薬という意味でその成分は不明である。

仙薬としての水銀薬の用例は『神農本草経』や『列仙伝』等にみえるが、これらの書物の成書年代は後漢以降であろうと考えられている⁽²²⁾。その後、晋の葛洪の『抱朴子』金丹篇等には仙薬の中心として丹砂・水銀薬が位置づけられることとなる。

以上の理由で私自身は馬王堆のこの時期にすでに仙薬として水銀を服用していた可能性は少ないのではないかと考えている。

なお墓に水銀を入れる例もある。『呉越春秋⁽²³⁾』には「闔廬の葬、墓中に汞の池、広さ六丈有り⁽²⁴⁾」とみえる。また始皇帝陵の内部も「水銀を以て百川江河大海を為り、機もて相い灌ぎ輸す⁽²⁵⁾」と記される。いずれも水銀を流水にみたと、池や江河大海を墓室内に作ろうとする発想である。なお始皇帝の陵墓は土壌分析の結果、多量の水銀が検出されている⁽²⁶⁾。

c 江陵鳳凰山の古尸

尸体が保存されていた例は他に湖北省江陵県鳳凰山の前漢時代の古尸⁽²⁷⁾がある。墓主は男子で死亡推定年齢は六十歳ぐらい、文帝の十三年（前一六七年）に死亡したとされている（図版2）。尸体は水につかり、無酸素、無菌状態であったが、棺内からは馬王堆と同様に六方晶系の硫化汞（辰砂）が発見されている。

② 文献上の生けるがごとき尸体

ここでは文献上にみえる生けるがごとき尸体の例をあげてみたい。これらのなかには事実とするには疑問があり、小説に近いものも含まれているかもしれない。しかし、ここではそういった話がつくられる基盤となる意識や観念を重視したい。遺体が腐敗せず墓室中で保存されるという意識が根底になれば、一旦、死ぬことによって仙人として生まれかわるという尸解仙の観念も生みだされなかったように思われるのである。

まず『西京雜記』の諸例をあげる。撰者は劉歆ともされ、また葛洪ともされている⁽²⁸⁾が、書中に見える「余」という一人称は劉歆のことである。この書の壬巻「広川王発冢」には広川王劉去が数えきれないほどの墓をあばいて財宝を略取したことを記す。

広川王劉去は、景帝の子、広川恵王劉越の孫に当たる。武帝の征和二年（前九一年）に広川王の位につき、宣帝の本始四年（前七十年）に姫妾など十数名を殺した事が発覚し自殺した。その間、二二年間、位にあり、その統治は武帝・昭帝・宣帝の三代にわたる。広川王劉去の墓

暴きを諫めた広川王の中尉は劉歆の知人、爰猛の大父⁽²⁹⁾であった。劉去の暴いた冢墓は数え切れないほどであったが、そのうち奇異なるものが百以上あった。劉歆は爰猛より、そのうちの十ばかりを選んで話してもらい、それを記録したとある。話の出所が確実で比較的信頼できる資料といってよいだろう。

『漢書』景十三王伝にみえる広川王劉去の伝には墓暴きことは触れられていない。しかし、劉去は数々の非道な事を行っており、それらの行いとあわせて考えれば、細かい点には種々の問題があるにしても、ありうる話だと思われる。

さて『西京雜記』壬卷「広川王発冢」には次のような話が見える。

(ア) 幽王の墓

幽王の墓、甚だ高壯、羨門既に開かれ、皆な是れ石堊、撥除すること丈余の深さにして乃ち雲母を得。深さ尺余、百余尸を見る。縦横に相い枕藉し、皆な朽ちず。唯だ一男子のみ。余は皆な女子、或いは坐し、或いは臥し、亦た猶お立つ者有り。衣服、形色、生人に異ならず。

ここでは雲母がしきつめられていた。「幽王 (?~前七七一)」は周の第十二代の王で褒姒を寵愛した故事で知られるが、ここではその「幽王」ではなく『本草綱目』にみえる「晋の幽公 (?~前四二〇)」のことかと思われる。

『本草綱目』雲母は、

昔人言う、雲母もて尸を壅^{ふさ}がば、亡人朽ちず。盜、馮貴人の冢^{あぼ}を発^あくに、形貌生けるが如し。因りて共に之れを奸^せす。晋の幽公の冢を発^あくに、百尸縦横し、衣服に及ぶまで、皆な生人の如し。中に並びに雲母之れを壅^{ふさ}ぐ有るが故なり。

と、二つの例はいずれも雲母がつめられていたからこそ、尸が生きているかのようなようだったという。晋の幽公の冢では百以上の尸体が縦横に散乱する様子を示す。広川王劉去のころから三五〇年ほど前の冢墓ということになる。

(イ) 魏王子且渠の冢

魏王子且渠^{しよきよ}の冢、甚だ浅狭にして棺柩無し。但だ石牀、広さ六尺、長さ一丈、石の屏風有るのみ。牀の下、悉く是れ雲母。牀上両尸、一男一女、皆な年二十許り。俱に東首裸臥して衣衾無きも、肌顔色生人の如し。鬢髮齒爪も亦た生人の如し。王之れを畏懼して敢えて侵し近づかず。還^{ふき}た擁ぎ閉づること旧の如くす。

これもまた先と同様に雲母が使われていた例である。遺体は男女二人。盜掘の有無は不明だが、棺柩がないうえに衣服もつけていない。衣服はすでに朽ち果てていたのかもしれないが、それゆえに肌の色まではっきりと認識できたとされる。顔色のみならず、髪や鬢髮、齒に爪もまた生きている人のようであったと記される。さしもの広川王も恐れて近づかず、もとのように密封したという。ここも雲母がしきつめられていたことと尸体の保存が関連するであろう。

この雲母は服用すれば、

雲氣常に其の上を覆う (『抱朴子』仙藥篇)。

と仙藥でもある。このことについては後述する。

(ウ) 晋の靈公の冢

晋の靈公の冢…、兆尸猶お壊れず、孔竅中、皆な金玉有り。

晋の靈公は在位、前六二〇～六〇八年であり、この冢は劉去からおよそ五百年以上前につくられた冢墓である。ここは雲母ではなく金玉である。『抱朴子』対俗篇は「金玉、九竅に在れば乃ち死人之れが為に朽ちず。況んや服食をや」という。『抱朴子』のこの記述も『西京雜記』のこの記事を根拠として書かれているのかもしれない。ただし、李時珍の『本草綱目』水銀に引く『抱朴子』は「金汞、九竅に在れば乃ち死人之れが為に朽ちず。況んや服食をや」となっている。ここでは「金玉」ではなく「金汞」つまり金や水銀となっている。李時珍の引用に誤りがあるのかもしれない。だがわざわざ水銀のところ、この記事を引くのは李時珍がそのように認識していたからであり、おそらくそれは事実にも合致するのだろう。

また『抱朴子』仙藥篇では、

金を服する者は寿、金の如く、玉を服する者は寿、玉の如し。

という。

「玉」と「石」は異なるが、「寿、金石の如し」は鏡の銘文の常套句である⁽³⁰⁾。鏡銘等の吉祥語の影響もあるのだろう。

『抱朴子』が、金玉の効果で尸体が朽ちないというのは、さきの雲母の場合と全く同様である。ここでも尸体を腐敗させない薬物が仙人となるための仙薬とされているのである。

『本草綱目』金では『東觀秘記⁽³¹⁾』という書物を引き、

亡人、黄金を以て九竅を塞がば則ち尸朽ちず。

という。

金もまた尸体の防腐効果があるとされている。

玉に関しては仙薬だけでなく、漢代に流行した玉衣（玉匣）なども尸体の保存にかかわることが多い。それらについては後述する。

つぎに北魏、酈道元（?～五二七）撰『水経注』湘水や沔水等にみえる例をあげる。

(エ) 湘水の例（四百年前の呉芮の冢）

（尸の）容貌衣服、故の如し。

とみえる。

呉芮は秦漢の際に活躍した人物である。女を英布に妻あわせ、その後、漢に応じ长沙王となった⁽³²⁾。长沙には馬王堆漢墓があり、時期もほぼ同じである。

(オ) 沔水の例 [太康中（二八〇～九）に発見された劉表（?～二〇八）の墓]

表の夫妻、其の尸儼然、顔色異ならず。猶お平生の如し。墓中の香氣遠く三、四里中に聞し、月を経て歇きず。

とされる。

劉表は後漢末の軍閥として著名な人物である。香氣がただよったことはさきにみた『列仙伝』の鈎翼夫人の例など尸解仙に典型的な現象として記される。

いずれも薬物の使用等は確認できない。

③ 文献上からみる薬物の効用

(ア) 不死の薬

『山海経』の海内西経には六人の巫が、
あつゆ
 奠麻の尸を夾み、皆な不死の薬を操り、以て之れを距つ。

と記される。

郭璞は、

死気を距て卻くるを為し、更めて生きんことを求む。

と注釈している。

巫が死体の腐敗をふせぎ、さらには再生を願っているかのような表現である。『山海経』には物産として「丹」が多出する。ここでの不死の薬は「丹砂」などが意識されていたかもしれないが、具体的な内容は不明である。

(イ) 丹砂服用の例

さきに馬王堆の古尸から水銀が検出されたことを確認し、ただし、当時はまだ仙薬として丹砂や水銀をのんだとは考えにくいと述べた。しかしながら、丹砂や水銀はその後、仙薬の中心的存在とされていく。またこれも先に述べたが墓に丹砂や水銀が大量に使用されることは、丹砂や水銀が仙薬として使われるよりも、はるか以前からの習慣である。

ここでは実際に丹砂や水銀を仙薬として服用した例をいくつかあげる。

左思の蜀都賦⁽³³⁾によれば、

丹砂きよくし 絳熾として其の坂に出で、蜜房郁毓として其の阜を被う。山図采りて道を得、赤斧服して朽ちず。

とみえる。

「服して朽ちず」という表現は、遺体の腐敗防止とつながっているようにみえる。山図と赤斧はともに『列仙伝』にみえる仙人の名である。赤斧は次のように記される。

赤斧は巴戎の人なり。…能く水瀆みずがねを作り、丹と消石とを鍊り、之れを服すること三十年、童子かえに反る。毛髮生じて皆な赤し…手掌中、赤斧有り。(巻下)

ここでは「水瀆を作り、丹と消石とを鍊り」と、まず「水瀆」すなわち水銀をつくり、ついでその水銀と消石とをねりあわせたようだ。その効果としては童子にかえるという若返りがみられる。

晋、葛洪『抱朴子』は金丹篇すべてが丹砂の服用の話であり、さまざまな例がのせられている。ここではその事を指摘するのみにとどめたい。

唐、段成式の『酉陽雜俎』には死亡した妻に丹薬を飲ませる話が記されている。

…老人、其の二、三丸を遺りて言う、「急事有らば即ち服せよ。歳餘、妻暴かに卒す。数日、老人の丹の事を憶うに方り、乃ち齒を毀ち之れを灌ぐに微かに煖氣有り。顔色生けるが如し。今、死して已に四年、状、沈酔するが如し。爪甲も亦た長ず。(巻二、壺史)

『唐書』芸文志は『酉陽雜俎』を小説家に分類する。事実とみなすのは難しいが、ここでは丹の丸薬により死者が生き返ったとされる。ただし意識はもどらなかつたようだ。『抱朴子』には「太乙招魂魄丹法」・「召魂小丹三使丸」と、いわゆる「反魂」・「返魂」の丹の名がみ

える。『酉陽雜俎』の話には『抱朴子』の影響もあるのだろう。

(ウ) 雲母服用の例

『抱朴子』仙薬篇では次のように記される。

雲母…他物は之れを埋むれば即ち朽ち、火を点くれば即ち焦ぐるも、五雲は以て猛火の中に納れ、時を経るも終に燃えず。之れを埋むるも永く腐敗せず。故に能く人をして長生せしむるなり。

この部分は『本草綱目』雲母にも引用されている。『抱朴子』では、「金丹」は草木葉と異なって金丹は火に入れても消滅せず、土に埋めても朽ちない、と説明される。仙薬としての「雲母」の説明も全く同様の原理による。『抱朴子』にみられる雲母や金丹など鉱物性の薬物の効用は、さきにもみたような尸体に対する実際の効果とも関連しているのであろう。とくに『西京雜記』には葛洪の序文があり、葛洪はそういった事実をはっきりと認識していたとおもわれる。

(エ) 玉服用の例

生けるがごとき尸体の例のなかに玉が使用されているものがあった。ここではその玉の服用の例について述べたい。

『本草綱目』玉は、蜀医、唐慎微の『証類本草⁽³⁴⁾』の文章を引用する。これは北魏の李預⁽³⁵⁾の玉の服用例をあげ、玉が実際に防腐効果を挙げていることを示している。

後魏の李預、餐玉の方を得、乃ち藍田を採訪す。環璧雜器の形なる者、大小百餘枚を得。捶きて屑と作し、日び之れを食らい、年を経て効驗有りと云う。而れども酒を好み志を損す。疾篤きに及び、妻子に言いて曰く、「玉を服するは、当に山林に屏居し、嗜欲を排棄すべし。而れども吾れ酒色絶たず、自ら死を致す。薬の過に非ざるなり。尸体必ず当に人に異なること有るべし。速やかに殯せしむる勿かれ。後人をして餐服の功を知らしめよ」と。時に七月中旬、長安毒熱なるも、尸を止むること四日にして、体色変ぜずして、口に穢氣無し。

李預は古人の餐玉の法を羨んで藍田で手に入れた玉を^{こな}屑にして、日々服用したという。いわゆる「玉屑」である。

『抱朴子』仙薬篇には、

…玉屑は之れを服するに、水と与に之れを餌さば、俱に人をして死せざらしむ。

とみえる。

李預の死後、遺言により、七月の暑熱厳しいおりにも関わらず殯斂しなかったが、四日間たっても体色は変じなかった。『魏書』によれば、李預の妻の常氏が、玉珠二枚を含玉として口に含ませようとしたときも、口からは穢気がたちのぼらなかつたとされる。これを事実とするならば、死後、ひどい暑気にもかかわらず、体内は腐敗していなかったということになる。これはこれまでみてきた尸体が腐敗しなかった例と引き比べてみても首肯できる話であろう。

李預の妻の常氏は、小斂で李預の尸体を棺におさめる時に、「死せし時、猶お玉屑数斗を遺す有り、^{ふくろ}囊に盛り諸を棺中に入る」と、残りの玉屑を棺中に入れている。これは李預の遺志によるのであろうが、古来、玉を埋葬に使う事は多かった。

以下、埋葬に使われる葬玉について概観したい。

(オ) 葬玉の例

すでに良渚文化の時代より、玉を使った埋葬をみることができる。一九八二年、江蘇省武進県寺墩三号墓から、玉を大量に使用した墓葬が発見された。いわゆる玉殮葬とよばれるものである。三十歳前後と推定されている墓主の身体の上には三三もの長短さまざまな琮が人体を囲むようにならべられ、また二四もの大小ふぞろいの玉璧が人体の上下に置かれていた⁽³⁶⁾。(図版3)

『周禮』典瑞には琮や璧などの用法がのべられる。一般に玉は、1祭器、2身につける装飾品、3葬玉の三種に区別されるがその境界は曖昧である。生前、身につけていたものが、そのまま埋葬に用いられることも多くあったと想像される。「璧」は天を祭る⁽³⁷⁾ことなどに用いられるが、本来、玉斧らしい⁽³⁸⁾。また琮は地を祭る等とされている⁽³⁹⁾が、これもまた本来、腕輪らしい⁽⁴⁰⁾。文献では天地を祭る祭器とされているが、先にもみたように良渚文化の遺跡では墓葬に使われていた。

一九九〇年出土の河南省三門峡虢国墓地からは「玉面罩（綴玉面罩）」(図版4)が発見されている。「罩」は「おい」の意味である。玉片は顔面の開口部(目・鼻・耳・口)や骨の継ぎ目、急所(印堂)、それに髭などの毛髪に類する部分をおおっているようにみえる。漢代に多くみえる「玉衣(玉匣)」(図版5)は「玉面罩」の発展形と考えられている。玉衣は顔面をふくむ身体全体を玉片を編んだ鎧ですっぽりと覆う。それだけにとどまらず口には瑤玉、耳には耳塞、鼻には鼻塞をつめ、下半身の二竅にも糞塞、陰塞をもちいたとされる。『抱朴子』対俗篇の「金玉、九竅に在れば乃ち死人之れが為に朽ちず」や『西京雜記』の「兆尸猶お壊れず、孔竅中、皆な金玉有り」も、おそらく実際例にもとづいているのであろう。

これまで考察したように、遺体が長年月保存される場合、丹砂・水銀・玉・雲母・黄金といった鉱物性の薬物が使用されていた例を考古学的あるいは文献的に確認することができた。それらの鉱物性の薬物は神仙思想のなかで仙薬とされていくものである。おそらく肉体を腐敗させないという効力が長生不死の観念に重なりあったものであろう。

これまであげた例のなかに直接、尸解仙に結びつくものはあらわれていない。しかし、尸解仙は「一旦死に、その後、棺のなかの遺体が尸解仙として生まれ変わる」というプロセスを経る。このプロセスは、実際の埋葬例で、遺体を鉱物性の薬物等をもちいて腐敗させないようにし、そしてまたその効果が実際、確実にあったことと、かなりの部分、重なり合っているように思われる。

尸解仙という仙人の概念の出現は、荒唐無稽な全くの作り話ではなく、ある程度、当時の埋葬方法等の影響をうけていると思われる。古代においても、何らかのきっかけで墓が発掘されることがあり、そのとき出現した生けるがごとき尸体の例によってその観念がより確実視され、陶弘景の『真誥』にみられる形で深化発展していったようにおもわれるのである。

おわりに

「僊（仙）」は本来、人の「死（魂の離脱と昇天）」と密接に結びついたことばであったようだ。仙人説の原形と思われる尸解仙も「死」を経由する仙人である。「死」は魂が離脱し、肉体は滅びることである。しかし尸解仙などの「仙人」は肉体的にも不老不死を得たものとされた。それはさきに考察したように腐敗しない尸体という実際の例に裏打ちされた観念であったように思われる。またここでは詳しく触れられなかったが、肉体の不老不死をめざす養生術の影響もうけている。「死」を否定する仙人の存在は、本来、宗教とは相容れないもののように思われる。しかし、善行や道徳という衣服をまとい、いつのまにか仙人が道教という宗教の体系の中になくってはならないものとして組みこまれていったのである。「人」が死んで「鬼」となる、という古代の単純な宗教的世界観のなかに、不老不死の肉体をもつ仙人がわりこんで入ることによって、道教という宗教をさらにきらびやかで多彩なものにさせていったと思われる。

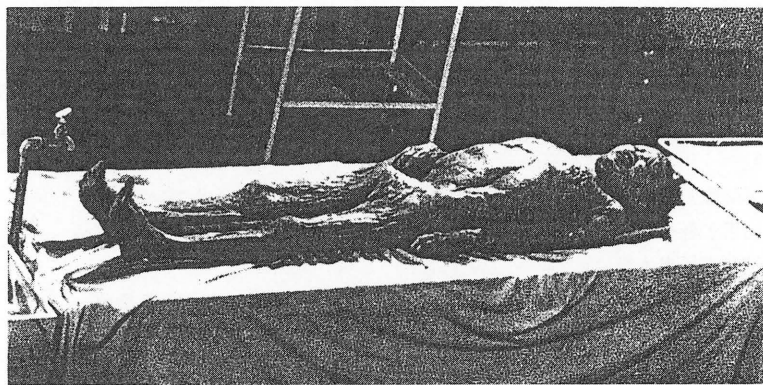
注

- (1) 小林正美『中国の道教』（創文社、一九九八年）は五世紀、南斉の道士、顧歡から教主と經典を備えた道教が始まるという。
- (2) 「中国根柢全在道教」魯迅全集（人民文学出版社、一九八一年）11巻、三五八頁、180820「致許寿裳」。
- (3) 前掲『中国の道教』一六五頁を参照。
- (4) 拙著『不老不死』（講談社現代新書、一九九二年）「仙とは何か」、「仙の意味の再検討と道教における仙の位置付け」（平成4・5年度一般研究C科研費報告書、一九九四年）を参照。
- (5) 拙稿「松喬考」（『古代学研究』137、一九九七年）を参照。
- (6) 拙稿「被髮考」（『東方宗教』86、一九九五年）を参照。
- (7) 一九九六年七月二十日、千田班発表資料、拙稿「龍の船と鳥の船」を参照。
- (8) 曾布川寛『崑崙山への昇仙』（中公新書、一九八一年）を参照。
- (9) 他の碑に永和五年（後漢、一四〇年）の銘あり。
- (10) 『漢代の神々』臨川書店、一九八九年、二九八頁。遼寧省博物館文物隊、を参照。
- (11) 『茶香室叢鈔』。拙稿「『東遊記』の八仙をめぐる」（『中国人と道教』、汲古書院、一九九八年）を参照。
- (12) 拙稿「張目吐舌考」（大阪府立大学紀要45、一九九七年）を参照。
- (13) 董仲舒に仮託された書だと思われる。
- (14) 麦谷邦夫「陶弘景年譜考略」（『東方宗教』47・48）。拙稿「陶弘景」（『中国思想の流れ』、晃洋書房、一九九六年）を参照。
- (15) 湖南医学院主編『長沙馬王堆一号漢墓古尸研究』（文物出版社、一九八〇年）、「某些組織中鉛、汞、砷等毒物分析」、二二四頁。
- (16) 『史記』扁鵲、倉公列伝。
- (17) 前掲『長沙馬王堆一号漢墓古尸研究』。
- (18) ここにとりあげた部分も含めて水銀薬のもつ神仙思想における意味については、拙稿、「薬物から外丹へ——水銀をめぐる古代の養生思想——」（講座道教巻三、雄山閣出版、二〇〇〇年）を参照。
- (19) 拙訳『十問』・『合陰陽』・『天下至道談』等（題未定）（東方書店、「馬王堆出土文献訳注」

- リーズ（仮題）」（未刊）を参照。
- (20) 『史記』封禪書等。
- (21) 後世、靈芝というきのこをさすが、当初は「草」の形をしている。
- (22) 『神農本草経』の神仙観（日本道教学会「東方宗教」77号、一九九一年）、平木康平・大形徹『列仙伝』「総説」（尾崎正治・平木康平・大形徹『抱朴子・列仙伝』、角川書店、一九八八年）を参照。
- (23) 『太平御覧』巻八一二所引。四部叢刊本の『呉越春秋』にはみえない。
- (24) 『越絶書』巻一には「闔廬の冢…下池広さ六十歩、…」で「瀕」の文字はない。
- (25) 『史記』秦始皇本紀。
- (26) 岳南『秦始皇帝陵の謎』（講談社現代新書、一九九四年）、一九〇頁を参照。
- (27) 『江陵鳳凰山168号墓西漢古屍研究』（文物出版社、一九八二年）を参照。
- (28) 『隋書』経籍志は著者名をのせない。新旧『唐書』は葛洪の撰とする。『西京雜記』序は葛洪が記すが、そのなかに劉歆のことが述べられる。
- (29) 大父は、父方の祖父をさす場合と、母方の祖父（外祖父）をさす場合がある。
- (30) たとえば孔祥星『中国銅鏡図典』（文物出版社、一九九二年）二七六頁、漢・博局鏡、尚方四神博局鏡の「…上に仙人有り老いを知らず、渴しては玉泉を飲み、飢えて棗を食らう、…寿、金石の如く国保を為す、…」等、多数。
- (31) 不詳。本草綱目序例の引拠古今經史百家書目に書名がのせられるのみ。
- (32) 『漢書』巻三四。
- (33) 『文選』巻四。
- (34) 宋、徽宗、大観二年、一一〇八年。
- (35) 『魏書』巻三三。
- (36) 劉大同原著、熊寥訳注『古玉弁』（芸術図書公司、一九九三年）、四五頁、玉殮葬を参照。
- (37) 『周禮』春官、大宗伯に「蒼璧を以て天を祭る」。
- (38) 林巳奈夫「中国古代の祭玉・瑞玉」（東方学報第四〇冊、一九六一年）を参照。
- (39) 『周禮』春官、大宗伯に「黄琮を以て地を祭る」。
- (40) 前掲、林巳奈夫「中国古代の祭玉・瑞玉」を参照。

【主な参考文献】

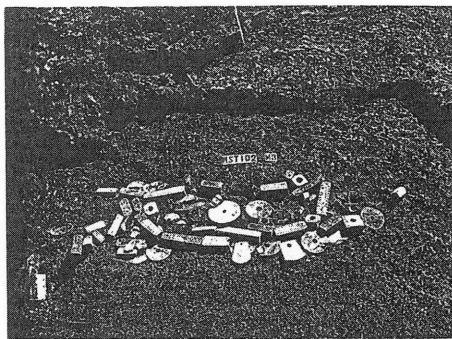
- 福永光司『道教思想研究』、岩波書店、一九八七年。
- 小林正美『六朝道教史研究』、創文社、一九九〇年。
- 大淵忍爾『初期の道教』、創文社、一九九一年。
- 尾崎正治・平木康平・大形徹『抱朴子・列仙伝』、角川書店、一九八八年。
- 宮川尚志「尸解仙の観念と事例」『中国宗教史研究』、同朋社、一九八三年。
- 吉川忠夫「日中無影——尸解仙考——」『中国古道教史研究』、同朋社出版、一九九二年。
- 小南一郎「尸解の観念と展開」、説話・伝承学会編『説話——救いとしての死』、翰林書房、一九九四年。



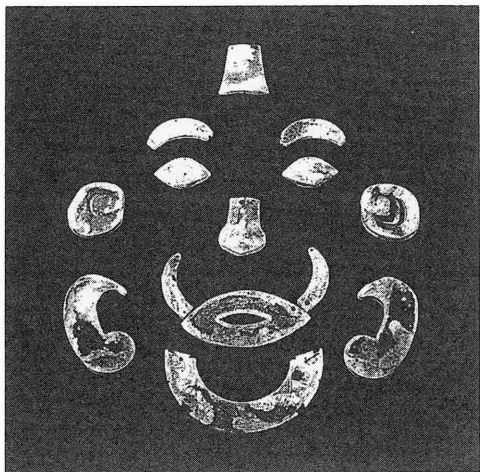
图版 1



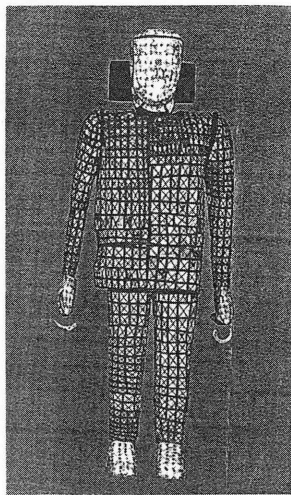
图版 2



图版 3



图版 4



图版 5