



Title	戸解仙と古代の葬制のかかわりについて
Author(s)	大形, 徹
Citation	中国研究集刊. 1993, 12, p. 47-72
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61223
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

尸解仙と古代の葬制のかかわりについて

大形 徹

はじめに

仙人がどのようにして生み出されてきたのかは、まだよくわからない部分がおおい。仙人となる方法はさまざまある。そのうち「尸解」とよばれる方法は仙人誕生の鍵をにぎっているようだ。尸解とは、いったん死ぬことによって仙人となることである。

殯のときに棺のなかにいれられていた遺体が、いつのまにか消えさり、蟬がぬけでたように衣服が体のかたちのままにのこされていた。

これが初期の尸解仙の典型的な事例である。尸解仙は、死を経由しなければならず、古代の葬制と関連している（注1）。古代の死とは、あの世に誕生することであった。人は死ぬと鬼となる。ゆえに死とは鬼と

して死後の世界に生まれかわることである。葬制において、あの世への復活の願いを託して、ふくみたま玲を口にくませる。また棺も繭や卵の形にみえないこともない。こういった棺に入ることによってあの世に生まれかわると考えられたのであろう。

尸解仙は古代の死生観を基礎としながら、それを変化させて発展してきたといえる。尸解仙と鬼が異なるのは、鬼には基本的に人間のような肉体がないと考えられるのに対し、尸解仙は不死の肉体を手にいれたと思われること。また鬼が基本的には死後の世界に居住していると考えられるのに対し、尸解仙は人間の世界にもどりうる、とおもわれることなどがあげられる。

尸解仙の事例は『列仙伝』にいくつかみえ、その後、『抱朴子』や『神仙伝』、『真誥』など多くの書物に

あらわれる。それらにおいて尸解仙の概念はしだいに變化してゆき、尸解に対する解釈は必ずしも一定してない(注2)。本稿では、尸解仙の事例として、もっとも早い時期のものと考えられる『列仙伝』の例を中心にすえて考察したい。

その際、厚葬と薄葬、骨、鬼、殯、崖墓といった葬制の問題にかんして尸解仙との関連で考察してみたい。棺、殯、遺体という尸解仙の道具立ては、実際例としての葬制の問題や観念としての死後の世界との二重写しとなっている。仙人説はもちろん伝説であつて事實ではない。なぜ棺のなかの遺体が消えるのか。それはどのようなにして仙人となるのか。そういった尸解仙の根本的な問題に関してはいまのところ全く解答がみつけられていない。それらは事實の問題としてとらえることはできない。あくまでも観念の問題としてとらえなければならぬ。この尸解仙の観念の形成には葬制の具体的な事例が大きな影響をあたえているとおもわれるのである。

一、厚葬と薄葬

『礼記』の「檀弓上」に興味ぶかい話がしるされている。

孔子が宋にいたとき、桓魋が自分のために石椁をつくった。三年たつても、まだできあがらない。これをみた孔子は、

其れ靡(奢侈)なり。死しては速やかに朽つるの愈れるに如かざるなり。

とのべた。

これは桓魋の人柄をみてそういったのだとされる。

一方、有子は、この話を疑つて、孔子先生は中都の宰となつて、四寸の棺、五寸の椁を定められた。ゆえに、ミ斯を以て其の速やかに朽ちんことを欲せざるを知るなり。

と述べたという。

『礼記』の話であつて本当に孔子が述べたことかどうかは疑問である。しかし、「すみやかに朽ちる」方がよいのか、「朽ちない」方がよいのか、というのは厚葬・薄葬を論ずる際の一つのポイントになると思われる。

中国は基本的に土葬が行なわれている。この土葬について、ここでは「遺体を腐敗させよう」とする考えかたと、「遺体を保存しよう」とする考えかたに大別して考察してみたい。

厚葬と薄葬はふつう儒教のなかの倫理的問題や身分制度の問題、あるいはまた経済的問題として考察されることが多い。

『論語』「先進」篇には、弟子たちが孔子の反対にもかわからず顔淵を厚葬したことを記す。

顔淵死す。門人之れを厚く葬らんと欲す。子曰く、不可なり、と。門人之れを厚く葬る。子曰く、回や予れを視ること猶お父のごとくなるも、予れ視ること猶お子のごとくするを得ざるなり。我に非ざるなり。夫の二三子なり。

この孔子の発言は微妙である。門人たちは顔淵を厚葬してやりたいと思ひ、おそらく、孔子もまた同様の気持ちであった。しかし、礼制や身分、それに自分の子供の孔鯉を葬ったときのことと比べて、「不可」と述べた。表面的には顔淵の「厚葬」を不可とするが、「厚葬」そのものは死者に対する手厚い葬礼として肯

定されているようにみえる。

『墨子』「節葬」はおもに経済的な観点から儒家の厚葬を批判している。また『荀子』「正論」にひかれる厚葬批判は、財宝をうずめた厚葬は、そのためにかえって墓をあばかれ、その結果、死体を損傷したりする（注3）、という観点からなされている。

これらはいずれも重要な問題であるが本稿ではそういう問題には深く立ちいらす、「肉体の腐敗」という観点から考察したい。厚葬・薄葬とはどのようなものなのだろう。まずそれらについて簡単に確認しておきたい。

薄葬

『論語』「先進」篇には顔淵の厚葬の話以外につきのような話もある。

顔淵の父が、なくなった息子のために、孔子の車を用いて「椁」を作ることをごいねがった。孔子は自分の子供の孔鯉がなくなるときにも「棺」だけで「椁」を作らなかつた、といつてことわつた。

「椁」は棺の外側の棺である。

『荀子』「正論」篇には、世俗の説をなす者の意見

として、

太古薄葬、棺の厚さ三寸（六・七五cm）、衣衾三領。

とのべる。

これによれば『論語』にみえる「槨」のない埋葬は太古の薄葬と同じである。『荀子』のいう「世俗の説をなす者」とは『墨子』の説をさす。「節用中」には、

古は聖王制して節葬の法を為す。曰く、衣は三領、以て肉を朽ちしむるに足り、棺は三寸、以て骸を朽ちしむるに足る。

とみえる。死者の肉体や骸骨は本来、腐敗し朽ちはててしまふべきもので、それらが朽ちはてるまでの間、遺骸をおおえばそれでよい（注4）というのである。

この説は「節葬下」において、もう少し詳細に述べられる。ここでは棺材として「穀」や「桐」を使うとされる。「穀」は「悪木（注5）」とされ腐りやすく（注6）、「桐」もまた、

棺は朽ち難きの木を用うるに、桐木は壞れ易し。

棺と為すに堪えず（『春秋左氏伝』哀公二年「桐棺三寸」につけられた『經典釈文』）。

とされる。そのため、罪人の棺をわざわざ桐木でつくる（注7）という。

しかし、「桐（梧桐）」は『爾雅』で「椶」とされる。『説文解字』は「椶は棺なり」とのべ、段玉裁の注は『玉篇』をひき「身に親しむの棺なり」とのべる。また、桐・梓はともに良材（注8）とされ、梓でつくった棺は天子の棺（注9）とされている。

これらをみるに『墨子』の説くように、本来、「桐」や「穀」で棺をつくるが行なわれていたようだ。

そこには「罪人の棺」という意識はない。遺体の「肉を朽ちさせ、骸を朽ちさせる」ことを目的とするならば棺もまた遺体とともに朽ちてしまうほうがよい。そう考えれば、それらの木が腐りやすく、こわれやすいことが、むしろ、遺骸を朽ちさせるのにふさわしい。必ずしも「棺と為すに堪えず」ということにはならないのである。

薄葬の例の最後に前漢の楊王孫の事跡をつけくわえておきたい。かれは家業千金とされる富裕の者であったが、自分の死後、裸葬することを子に託した。

吾れ羸（裸）葬し、以つて吾が真に反らんと欲す。

必ず吾が意を易うること亡かれ。死さば則ち布囊もて尸を盛るを為し、地に入ること七尺、既に下らば足従り引きて其の囊を脱し、身を以て土に親しませよ（『漢書』楊王孫伝）。

楊王孫の場合は、

精神、形を離れ、各おの其の真に帰す。故に之れを鬼と謂う。鬼の言為るや帰なり。其の尸、塊然として独り処る。豈に知有らんや（『漢書』楊王孫伝）。

という独自の哲学をもっている。

かれは「精神、形を離る」とのべる。「魂」の存在はみとめているようだ。一方、「尸」はたんなる「魂」の抜け殻とみなしている。尸に対しては「豈に知有らんや」と非常に冷淡であり、腐敗して土にかえる物質的な肉塊としての意味しか認めていないようにみえる。

以上、薄葬といつても三寸の棺はある。けれども棺材には壊れやすく、また腐りやすい木をわざわざ用いている。これは遺骸をすみやかに腐敗させるためのものであろう。そう考えると楊王孫の棺無しの裸葬は特殊な例ではあつても薄葬の理念になつているといえ

る。

厚葬

一方、厚葬の觀念は「速やかに朽ちるを欲せず」（『礼記』）にあるようにみえる。

『礼記』「檀弓上」によれば「殷人は棺槨あり」と棺と槨をもちいるのは殷の制度だとする。

棺自体も重ねることがある。『墨子』「節葬下」によれば、王公・大人は必ず大棺・中棺をもちいる。『礼記』「喪大記」や「檀弓上」によれば、大棺は厚さ八寸で、その内側の属棺は六寸。またその内棺である棨は四寸である。大棺と属棺は梓（梓）で、棨は柁、白楊に似た木でできている。

天子の棺は内棺のまわりに四重で、身分により三重・二重となり、土は重ねない（注10）。

棺のまわりにはさらに槨をめぐらす。槨には上下の板がないため、まわりにめぐらすのみで、箱状にはなっていない。天子の棺槨は七重（注11）とも十重（注12）ともいわれる。

槨の材は柏や松がもちいられた（注13）。柏や松は墓に植えられる木としても知られる。『本草綱目』に

よれば、「柏」で罔両の首を突き刺して、殺すことができるという。罔両は死体をくいあらすとして恐れられた化け物である。おそらく、死体の腐敗していくさまを罔両のしわざとかがえたのだろう。

『礼記』「檀弓上」では、国子高が、葬は蔵につながるるとし、人に見られないように衣服で遺体を飾り、棺を衣に周らし、椁を棺に周らし、土を椁にめぐらすとのべている。『礼記』の注は「人に発見されにくいために」だという。人にあばかれることをおそれると同時に罔両にあらされることをもおそれているのだろう。

椁は槨室につながり、それは玄室や博室につながる。木でわくをくんだ槨室は墓坑にうめられ、周囲には木炭などをつめ、上に白骨泥、さらに五花土をつんでこれを覆った（注14）。

『荀子』「正論」篇に厚葬の例がみえる。『荀子』の論旨は、天下に道があれば厚葬をしても墓をあばかれることはない、ということにある。

・珠玉体に満ち、文繡棺に充ち、黄金椁に充つ。之れに加うるに丹矸を以てし、之に重ぬるに曾青を

以てし、犀象以て樹と為し、琅矸・龍茲・華覲以て実と為す。

「珠玉」等はもちろん装飾品としての意味をもつ。だが珠玉や丹砂には罔両よけと腐敗防止の効果もある（注15）。

葛洪の『西京雜記』巻六には、広川王去疾があばいた墓の例がいくつか記される。魏王の子、且渠の冢は、「甚だ浅狭にして棺柩無し」とされるが、雲母の牀の上によこたえられた男女の遺骸は「顔色、生人の如く、鬢髮齒爪も亦た生人の如し」とされる。また雲母で塗まがれた晋の幽公の冢のなかの百余の屍も「形色生人に異らず」とされている。これらの話は馬王堆の例もあり事実とみてよいだろう。

腐敗しないのは雲母の効果とされる。『本草綱目』「雲母」にも「幽公の冢」が例としてひかれている。雲母は『列仙伝』や『抱朴子』などでも仙薬とされている。丹砂や玉などにも遺体の腐敗防止の役割があったが、これらの鉱物性の物質は仙薬としても用いられている。腐敗することのない鉱物を体内にとりこむことによつて人間の体も不滅のものとなる。そういつた

考え方によつて仙薬とされたのであろう。これは類感呪術の考え方による。仙薬としての効果はあるいは遺体が腐敗しないという事実によつて確かめられたものかもしれない。「遺体の腐敗防止」と「仙人の不滅の肉体」は、丹砂・玉・雲母といった鉱物質の仙薬を通じてふかくつながっている。

『山海経』「海内西経」には、

開明の東に巫彭・巫抵・巫陽・巫履・巫凡・巫相は窆^{あづか}の尸を夾み、皆な不死の薬を操り以て之れを距つ。

とある。

ここは尸が腐敗しないように薬物を用いているようだ。その薬が「不死の薬」とよばれているのである。

以上、薄葬と厚葬の問題は儒教の礼制や経済的問題といったものともからみあつて複雑である。しかし、そこには遺体を朽ちさせて骨だけにする方がよいのか、それとも遺体を生きた人のように保存する方がよいのかといった正反対の遺体観があると思われる。

薄葬の方は本来、わざと骨にするもので殯ともつながる。また風葬や曝葬といった古代の葬法ともむすび

つくものだろう。骨については、別に考察するが、肉体が腐敗したあとでも腐敗しないで残るところに意味があるのだろう。それは「死」によつて、いったん離れた靈魂がよりつく「よりしろ」と考えられたのである。骨は本来、魂が居住していた肉体の根幹部分であり、そう考えることはごく自然なことであつたと思われる。

『国語』には、越王の句踐が呉王の夫差にのべた語として、

起死人而肉白骨（死人を起たせて白骨に肉づく）。
としるす。

呉の韋昭（二〇四？〜二七三？）の『国語』注は、白骨をして肉を生ぜしむ。徳、至厚なり。

と説明する。

もとより、夫差の恩恵に感謝する比喩であつて、現実でないことはいうまでもない。『左伝』には襄公二十二年に「所謂生死而肉骨（所謂、死を生かして骨に肉づく）」とみえ、また昭公二十五年にも同様の表現がある。おそらく、当時の慣用的な言いまわしの一つであろう。しかしながら、こういった表現のなかにも骨

にたいする神秘的な観念がうかがわれるようにおもわれる(注16)。

陶弘景の『真誥』「稽神枢第三」には、それらの比喩が現実のものであるかのような表現がみえる。

第三等地下王者の高き者…、三十年、棺中の骨、還りて神気を附し、四十年、平復すること生人の如く、還りて人間に遊び、五十年、位、仙官に補さる。

ここでは骨に靈魂がもどり、肉体が復活して、まず人間界に遊び、さらに仙界にゆくという道筋がしるされている。もちろん、ここにあらわされる仙人は、陶弘景の考えた仙人となる方法の一部分であつてすべてではない。しかし、ここにも骨にたいする特別な観念がうかがわれる。この場合、棺中に骨がなければ仙人とはなりえないのである。

一方、厚葬の「遺体が腐敗しない」こともまた尸解仙につながるものである。厚葬にもちいる丹・玉・雲母などが遺体を腐敗させないことはさきにのべた。肉体のみを考えた場合、腐敗しない遺体は不死の肉体と云う。神僊の話は、本来、「神僊」と、魂が肉

体をはなれ、昇りうつることをのべたものだとおもわれる(注17)。後述するように離れた魂は時としてもどってくる。腐敗しない遺体に魂がもどってくることであれば、それは仙人といえるものである。

二、殯について

「殯」は、中国古代の葬制のなかで、ひじょうに興味ぶかい形式をとるものである。ひとことでいえば、殯とは遺体の肉体をくさらせて骨にする葬法の名残であると考えられる。

骨をのこすこと

遺体をくさらせて骨だけにする葬法はそれほどめずらしいものではない。世界各国をみわたしても、いわゆる風葬とよばれるもののなかには肉体を風化させて骨にすることをその目的としているものがおおい。肉体が腐敗したのちにもなお存在する骨が死者の靈魂のよりどころであると考えられたのであろう。

骨もまた腐敗する。その速度は肉体の腐敗とくらべれば遅いものの条件によっては意外と短期間にボロボ

口になつて消滅してしまふ。「殯」は複葬の一形式とされる(注18)。それは肉体を腐敗させる葬法だが同時にまた骨を腐敗させないための葬法ともいえる。骨だけをのこすという意識は台湾や沖繩などの墓制にものこっている(注19)。

頭蓋骨

骨のなかでも頭蓋骨には特殊な意味がある。魂魄の「魄」の声符は「白」である。「白は頭顱の形で髑髏。精氣を失つて、白骨と化したものを魄という(注20)」とされ、白骨化した頭蓋骨をいう。また「偉大な指導者や強敵の首は、髑髏化して保存される(注21)」という。これは悪霊よけにつかわれた。

この頭蓋骨を人の頭にのせ、死者になぞらえたともいわれる(注22)。「鬼」の字の上部の「田」の部分には仮面をあらわす。「鬼」は仮面をかぶり鬼(死者の霊)に扮装した姿(注23)とされる。「田(田)」の字と「白(白)」の字は縦線の有無をのぞけばほぼ同形である。仮面の「田(田)」はおそらく白骨の髑髏にもとづき、それを変化させた形である。

魅頭

この仮面は鬼面、鬼頭、魅頭につながるものである。「魅頭」は「顛頭」におなじで、大饗の儀式に方相氏などがかぶる面もまた顛頭とよばれている。

『説文解字』には、

顛は醜なり。：今、逐疫に顛頭有り。

とあり、段玉裁の注は、

方相氏、黄金四目赭を衣、希世の顛貌、顛は醜、極醜を言うなり。

とのべる。

『風俗通』によれば、

俗説に、亡人の魂氣游揚す。故に魅頭を作りて以つて之れを存せしむ。(『太平御覧』卷五五二所

引『風俗通』佚文)

という。

ここにひく俗説によれば「亡者の魂は浮遊してしまふので魅頭を作つてそれによりつかせる」のである。さきにもたように頭蓋骨を髑髏化して悪霊よけに使用した。これも本来、頭蓋骨自体に霊力があるのでなく、それによりつく靈魂の力に期待したものだらう。

尸

靈魂がよりつくという考えは「尸」につながる。尸は、

祭礼のとき、神の身代わりとしてまつりを受ける者。

をいう(注24)。

ここでいう神とは祖靈をさす。

尸は本来、「屍」で「死体の様子」である。死体の様子としての「尸」は『論語』『郷党篇』に、

寝ぬるに尸せず。

とある。

これは包咸によって、

四体を偃臥し、手足を布展するは、死人の似し。

と解釈されている。

『説文解字』によれば「偃」は「僵」である。段玉裁は、これを「仰仆」つまり「あおむけにたおれること」と説明する。

これらによって「寝ぬるに尸せず」は、「先生は寝られるときも、死体のように仰向けに大の字になられない(注25)」などと解釈されている。

一方、永澤要二(注26)は、尸は「直身屈膝葬」で

あり「不尸」は従来の解釈とは正反対の足を「伸直」した形だという。

この解釈にしたがえば、「寝ぬるに尸せず」は、

先生は寝られるときも、死体のように膝をまげられなかった。

となる。

本稿の関心は、死体としての尸の形にはなく神主としての尸の形にある。

「人(う)」は「人の側身形」とされる。「尸(く)」の字もまた人の側身形にもとづく(注27)。

『説文解字』は、

尸は陳なり。臥の形に象る。

という。

「陳」は「つらねる、ならべる」という意味である。「尸」には「つらねる」という訓がある(注28)。この訓は尸(かたしろ)が本来、ならべられていたことにもとづくのであろう。

「尸」につけられた段玉裁の注は、

祭祀の尸を謂う。本と神に象りて之れを陳らねて祭るは…

と、神とみなした尸を陳らねて祭ることを記す。

「臥の形に象る」の「臥」はふつう、「ふせる、ねる」などと解釈されている。しかし、これは「孟子、几に隠りて臥す」とあるように、几などによりかかって、うつむいてねることであろう。

『字統』によれば、

臣は眼の形。人が臥して下方を視る形で、臨の字は臥に従う。∴監・臨はすべて在天の神靈のなすところであるから、臥は寢臥の意でなく、俯視することをいう。これを寢臥の意に用いるのは、のちの転義である。

とされ、下方を視る形とされる。

「臥の形に象る」につけられた段注も、

∴此の字、首俯して背を曲ぐるの形を象る。という。

尸(ゝ)の形は、人の姿を横から見たもので、甲骨文の字形をみても、坐っている形、あるいは(几などによりかかって)、前のめりになって坐っている形にみえる。本来、死者をそのような形においたとおもわれる。

その後、死者に代つて子孫などがその位置に坐つたのだらう。『儀礼』『特性饋食礼』につけられた鄭玄の注によれば、

其の之れに憑依せんことを庶幾す。

とあり、その「尸」に祖先の神靈が憑依することをもとめる。いわゆる「かたしろ」である。前のめりになつて坐るのは仏像なども同様である。子孫などの人々を見下ろし、かれらにおつげをくだし、あるいは対話する形をとるのであらう。

「尸」は神靈が憑依するもので、さきに見た「鬼」と本質的に同様のはたらきをする。しかし、字形をみても「尸」が「鬼」のような仮面をかぶっている姿はない。おそらく「尸」が肉体が風化するまえの死者の形であるのに対し、「鬼」は肉体が風化し髑髏化した形であるという差であらう。

「尸」の場合も、魂がふたたびもとの肉体にもどってくる。こういった靈魂と肉体の關係は尸解仙という仙人の觀念ができたがる大きな前提条件となっている。「鬼」・「魍魎」・「尸」といったものはすべて靈魂とそれの「よりしろ」としての骨・遺体・肉体との関

係で説明できる。「尸解仙」の場合も、死によつていつたん離れた靈魂と遺体という図式の延長線上にあるといえる。

「殯」の解釈

『説文解字』では、

殯は死して棺に在り、將に葬柩に遷さんとして、之を賓遇す。…夏后は昨階に殯し、殷人は兩楹の間に殯し、周人は賓階に殯す。
と説明される。

「夏后は…」は『礼記』「檀弓上」にもとづく。「檀弓」には「殯礼のとき、生人である主人として扱うのか、死した賓客として扱うのか」といった議論がある。「殯」は『礼記』や『儀礼』など儒教經典に多出する「主人と賓客」として理解されている。

『釈名』「釈喪制」もまた、

…殯は賓なり。賓客もて之れを遇す…。

と同様の解釈を示す。

天帝の賓客

それらの解釈では、主人はもちろん「人」であり、「賓」はそれにたいする賓客という意味である。

ところが「殯」の旁である「賓」には天帝の賓客という意味がある。殷代の卜辞の用例から、張光直は、上帝は、すでに死去した先王たちが直接そのもとにおもむいて拜謁することができ、そうした場合「賓」と呼ばれた…。(注29)

と述べる。
後世の文献でもそれは確かめられる。『書経』「堯典」には「舜は四方の門で賓客をむかえた」とある。『孟子』「万章」には、舜が帝とたがいに賓・主となつた話を記し、『穆天子伝』巻三にも、天子が西王母の賓となつた話がある。さらに『山海経』「大荒西経」には、二匹の龍に乗る夏后開(啓)が天にのぼつて三たび殯(賓)となつたという話をする(注30)。

「帝舜」は、儒教の文献では「人」としてあつかわれている。しかし「帝舜」という言葉にもうかがえるように、もと上帝であつたらしい(注31)。後世の文献のなかにみえる「賓」がすべて「天帝」に謁見することとはいえない。けれども『穆天子伝』や『山海経』の話には、その影響がのこつているようにみえる。『山海経』の夏后開は死去したものではない。けれども先

にみたように、卜辞では賓は「死去した先王たち」とされ、天帝の賓となるのは本来、「祖霊」であった。

「殯」という言葉は、儒教の「主人と賓客」ではなく、遺体が天帝のところに「賓客」となるための準備期間をさすのではないだろうか。殯は複葬の制度化したもので、遺体を腐らせて骨を残すためにおこなわれた。遺体が腐敗して骨になることによつて蘇生する見込みのない「死」が確定し（注32）、魂が天帝のもとに賓客として旅立つのであろう。

『後漢書』『方術伝』にみえる王喬は、「天帝独り我を召すや」と、天が下したとされる玉棺のなかに沐浴服飾して横たわった。棺はこのあとすぐに埋葬される。そのため、正確には「殯」とはいえないが、棺に入る事が天帝のところにゆき賓客となるための方法として理解されている。

『山海経』の夏后を乗せた龍だが、龍は仙人の乗り物として知られる。黄帝は龍にのつて昇仙した（注33）とされ、『列仙伝』にも馬師皇・騎龍鳴・陶安公・呼子先など龍に乗る仙人はおおい。龍に乗つて天に昇り、天帝のもとにゆくのだろう。仙人が飛行するのは天帝

のところにゆくためである。馬王堆の図にえがかれる龍もまた死者の魂を天帝のもとへとはこぶものであった（注34）。

僊

仙人の「仙（僊）」の字は、

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、

声符は嚳。嚳は死者を殯するために、板屋などに遷す意の字で、遷の初文。『説文』二下に「登るなり」と登僊（仙）の意と解するのは、当時の神仙の思想をもつて説くもので、字の原義ではない。字は神霊を他に遷すこと、すなわち遷葬・遷座の意である。（『字統』『遷』）

さらに「嚳」は、

：すでに死没した人を興ぐ意。おそらくこれを殯屋に移し、その風化を待つて改めて葬つたもので、複葬の形式が行なわれていたことを証する字である。これを登嚳の字と解するのは、のちの神仙の

思想によるもの……とされる。

白川静の解釈によれば、遷・遷・遷・遷といった系列の字は、すべて殯の場所に遷すという意味である。「殯」と「遷」はふかいかかわりをもっていた。ただ白川静は「遷」がどのようにして「神仙」へと移行するのかを説明していない。この「殯」と戸解仙の関連については第四章で考察する。

三、船棺崖墓について

『福建民俗研究』（注35）所収の陳存洗「武夷山懸棺葬の比較研究」に崖墓のことが考察されている。これは懸棺葬・崖葬・崖墓・崖洞墓・崖棺墓・岩墓・船棺・架壑船棺などと、さまざまな呼称でよばれている。

その大まかな特徴は、戸の入った船形の棺を川に面した断崖の洞穴におく、というものである。断崖に洞穴がないときは、断崖の裂け目に木をさし入れ、その上に棺をおく。その場所は高ければ高いほど死者にたいする尊敬をしめすとされる。

この風習は福建省武夷山のものがあるが、長江流域とその南の山地にひろく分布しており、その包括する地域は陝西、四川、湖北、湖南、安徽、浙江、広東、広西、雲南、貴州、江西、福建、台湾などにおよぶ。そしてさらに東南アジアや一部の島々にもみられるという。

その年代は不明だが、崇安、白岩洞のものについては、殷末から西周のものと推定されており、相当に古いものといえる。文献上の記載は、酈道元（？～五二七）、江淹（四四七～九七）、辛棄疾（一一四〇～一二〇七）、朱子（一一三〇～一二〇〇）、徐霞客（一五八六～一六四一）などにあるとされる。しかし、崖墓がつくられた年代とくらべれば、かなり、時間のひらきがある。

断崖の高所に墓をもうけるのは、天空にあの世があると考え、できるだけそこに近づこうとしたからであろう。これはさきに考察した天帝の賓客という考え方にもつながる。崖墓の棺には船形をしたものがある（注36）。船は天帝のもとにゆく交通手段と考えられたのであろう。日本でも鳥船遺跡の船の絵が他界へ導くも

のとされ、また那智の補陀落淨土信仰にも船にのせる水葬がある。この場合は船そのものが棺であつて穴をあけて沈めたいらしい(注37)。さらにヴァイキングの葬制にも船形の棺があり、船形の棺は普遍的に存在する。崖墓の船形棺の場合は、南方の交通手段が船であつたことの影響であろう。

「洞穴」は「子宮のシンボリズム(注38)」とされる。ことがおおい。この場合もまさにそうであろう。洞穴という子宮にいったん入ることによつて再生することを願うものである。

この再生だが、後世、尸解仙と結びつけられる。

崇安県の九曲溪にある崖墓のうち、「呉公洞」に対する史志の記載(注39)は、

岩壁高峙、中裂けて一穴あり、外隘くして中宏く、四五十人を容るる可し。呉公尸解成道の処、洞の右の小穴、仙蛻猶お存す。

とのべる。

崖墓について「尸解」の語をもちいて説明されるのである。またここには「仙蛻」という語もみえる。

「仙蛻」の「蛻」は抜け殻のことである。本来、蟬

や蛇が抜けけた皮や殻をさす。「説文解字」「蛻」は「它・蟬の解するところの皮なり」と述べ、「広雅」釈詁もまた「蟬解」という。

『説文解字』や『広雅』の「解」の意味は「脱」であろう(注40)。ようするに皮を脱ぎ捨てることをいう。

この「解」は「尸解」の「解」でもある。その場合尸が蟬のように皮をぬぎすてることをいう。遺体が皮だけになつているといった例は、陶弘景の『真誥』に記される。しかし『列仙伝』にみえる初期の尸解仙の例では、衣服がすつぽりと人の形のまま脱げ、遺体がないといった形でしるされている。

また「蟬蛻」は、蟬が殻をぬいでて幼虫から成虫になることだが、死ぬことの比喩としてつかわれることがおおい。

『史記』屈原伝には、
濁穢より蟬蛻す。

とある。

これは入水して清廉を守つた屈原が、汚濁の世の中を抜け出て、新しく生まれ変わることをさしている。

死者の儀礼として口にふくませる飯玲に蟬の形をしたものがある。これはあの世への再生をたくすのであろう。あの世があるという考えのもとでは、死の儀礼は必然的に再生・誕生をねがう形式をそなえることとなる。

崖墓の「仙蛻」とは棺や衣服をさすのだろうか、それとも遺体や遺骨をいうのであろうか。厳密にいえば「蛻」はぬけがらであるため遺体であつてはおかしい。しかし、崖墓にかんしては、仙人の「蛻骨」といった記載も多くある。

「蛻骨」は、

龍蛻骨於淺谷（『初学記』所引曹植「神龜賦」）

（注41）

の場合は、「龍は骨を淺谷に蛻くだく」と読む。これは龍が淺谷にぬけがらのように骨をのこすということだろう。

『事文類聚』には、

武夷山石壁上に室有り。昇仙洞と曰う。洞中に神

仙の蛻骨あり。其の数計る莫し。

とある。

この場合、蛻骨は明らかに骨をさす。本来、尸解仙は衣服や皮だけをのこし、中身は骨ごと消え去るべきであつた。理念としては確かにそうである。しかし、現実としてそれは不可能である。そのため、仙蛻・蛻骨という曖昧な表現がもちいられたようである。

四、『列仙伝』の尸解仙

さてこれまでの考察にもとづきながら、『列仙伝』の尸解仙の例をあげ、それらについて検討してみたい。『列仙伝』のなかで尸解したとみなせるのは、鈎翼夫人・谷春・呂尚の三例である。平常生の場合も、不完全ながら、尸解の形式をそなえている。また瑕丘仲は、後世、「水解」とよばれる尸解の一種とされる。

谷春

まず谷春の例について考察する。

谷春なる者は樂陽の人なり。成帝の時、郎と為る。病みて死して屍冷えず。家、喪を発し服を行うも、猶お敢えて釘を下さず。三年、著を更め幘を冠し、県門の上に坐す。邑中の人、大いに驚く。家人之

れを迎うるも、肯えて随い帰らず。棺を発くに衣服有りて屍無し。門上に留まること三宿、去りて長安に之き横門の上に止まる。人知り追いて之れを迎うるも、復た去り太白山に之く。祠を山上に立つるに、時に来たりて其の祠中に至り止宿す。

谷春は前漢の成帝の時の郎だとされている。しかし、成帝の郎としてかれがどのようなことをしたかは、いっさい、しるされず、かれが実在した人物かどうか不明である。

谷春の話は、かれが病死したところからはじまる。谷春は死んでも屍が冷えなかつた。これは後述の鈎翼夫人にもみられる特徴である。これは仮死状態であったとも考えられる。仮死状態のものが生きかえる話は蘇生・再生とされる。『搜神記』には、撰者の干宝の身辺におこつたこともふくめて再生の話が多く紹介されている。また『太平広記』にも再生譚は百以上もある。

谷春の場合も、一見、再生譚のようにみえる。しかし、谷春の場合は棺のなかの屍が生きかえつて、めでたしというものではない。棺のなかの屍は、衣服だけ

をのこして、いつのまにか消えさつていた。そしてまったく別の場所に仙人として姿をあらわすのである。

死んでも屍が冷えなかつたというのは、現在でいう脳死のような状況をさすのかもしれない。おそらく魂がぬけてしまつてしまつている状態であろう。後世、八仙の一人である李鉄拐は、魂を遊ばせること七日間、魄（肉体）にもどらないうちにそれを焼かれてしまい、やむなく餓死者の屍をかりて生きかえつたという話がある（『茶香室叢鈔』）。

谷春の話も魂がぬけだしてしまつた状態を「死」とみなしているようにおもわれる。夢などで「魂」が離脱する話があり（注42）、その場合は「死」とはみなされない。だが谷春の話はまだ温かい肉体を「屍」とよぶ。これはここでは魂の離脱すなわち「魂」と「魄」の分離を「死」と考えていたからであろう。

しかし、喪に服しながらも棺に釘を打たなかつたのはやはり屍が温かいという状態にためらいを感じてのことであろう。本来、礼制では棺に釘をうたないことがさだめられている（注43）。しかし、谷春のような身分のものは棺に釘をうつことがかえつてふつうであ

つたことをしめしているようである。

さて三年後に谷春は、はなれた場所に姿をあらわした。『列仙伝』の尸解仙の場合、棺のふたが開いて仙人として出てくる例はない。『神仙伝』の薊子訓の場合には棺が爆発し空中に飛散するという派手なものであるが、やはり、棺のふたが開いてでてくるわけではない。谷春のその後の行動も異様である。まずなぜか泉門（注44）の上にとどまり、そこで三宿してさらに長安にゆき、長安城北の西側の第一門である横門の上にあたり、ふたたび出現する。なぜか門の上ばかりにあらわれた。

門に関しては天界とこの世界をむすびつける象徴的な意味があるとされる（注45）。画像石のなかに天界の門があらわれる。これは墓室内にえがかれていたものである。おそらく死者の魂がこの門をくぐり天界に入るであろう。そうすればこの天門はこの世の出口であるとともに、あの世への入口である。道観などにある牌坊（やぐら門）や日本の神社の鳥居などにして、そこをくぐりぬけることによって人間の世界をぬけて神の世界へと入るとされたのであろう。ただし谷春の話にみえる門がそこまでの意味をふくんでいるか

どうかはわからない。

その後、谷春は迎えにきた人々をふりきつて太白山におもむく。さいごに山に入るといふ話は『列仙伝』では典型的なものである（注46）。仙人といえは山にすむ人というイメージがあるが、『列仙伝』の仙人はまさにそれに合致している。山は天界にもっとも近い封禅のように山の頂上で天を祭ることもおおい。また他界が山にあるとかがえられる事も多い（注47）。そういつたことと関連があるのだろうか。

太白山に立てられたといふ谷春の祠は『水経注』（注48）にもみえる。そこでは「太白山…山上に谷春の祠有り。…民、為に祠を山の嶺に立つ」とされている。仙人の場合、こういつた祠がつくられている場合がおい。『列仙伝』の場合にも祠をもつ仙人の話はかなりの数にのぼる。『列仙伝』は、こういつた祠にまつわる伝説を収集してつくられた可能性がある。神僊を候う「候神」の祠は方土がまつり、前漢には数多く存在した。生祠のように生きた人をまつる例はある（注49）。けれども祠は本来、神や先祖の霊をまつるものである。仙人の祠はどう位置づければよいのだろうか。

さて谷春は「病死」したとしるされるが、唐の『仙苑編珠』は「病に託して亡す」と改変し、彼自身が予め定めたことのようにしている。谷春はほかの仙人たちとはことなり、取り立てた能力もしめさないままに死亡してしまった。谷春の話はかれが尸解したところからはじまる。けれども谷春がなぜ尸解することができたのか。それへの明確な答えはない。「病に託して亡す」は、そのことに対する理由づけであろう。

鈎翼夫人

鈎翼夫人は本来、鈎弋夫人とよぶのがただし。昭帝の実母である。両手の拳を握っていたため、拳夫とよばれる。望気の者によって見出されたが、のちに武帝のために殺害される。『列仙伝』はその後日談といった形で鈎翼夫人が尸解した事をしるす。

…後ち武帝之れを害す。殯尸冷えずして香ること一月の間。後ち昭帝位に即ぎ、更めて之れを葬る。棺内に但だ糸履有るのみ。故に其の宮に名づけて鈎翼と曰う。後、諱を避けて改めて弋と為す。廟閭に神祠閣在る有り。

鈎翼夫人はここに引用したところのまえに「清浄を

好み」、「飲食すること少なし」と記されている。これは「辟穀」につながる。「辟穀」は濁った穀物の氣をとらないことよって体を清らかな状態にしようという考え方である。清らかな氣を呼吸する「行氣」と併用される事が多い。清らかな食物と清らかな氣を摂取することよって清らかな仙人の体質に変化させるというのがその根本原理である。鈎翼夫人が尸解したのは、生前すでに肉体的にその準備ができていたからである。『列仙伝』はそう解釈しているようにおもわれる。

鈎翼夫人の場合には、ふたたび姿をあらわすことはない。棺のなかの遺体が消え、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」をのこした。『神仙伝』の薊子訓も棺中にくつを一つのこしていった。日本の古墳、たとえば藤ノ木古墳のなかにも巨大なくつがのこされている。これなども仙人（尸解仙）となることを願う気持ちの象徴としておかれるのであろう。

「廟閭に神祠閣在る有り（廟閭有神祠閣在焉）」。
鈎翼夫人は実在の人物であった。『列仙伝』に登場する

祠は『水経注』などにもみえ、実在した可能性がつよい。このこの鉤翼夫人の祠も実在したとすれば、それは仙人としての鉤翼夫人というよりも、鉤翼夫人の「靈魂」をまつた祠ではないだろうか。ここにいう「神」は鉤翼夫人の「靈魂」をさすのではないかとおもわれる。『列仙伝』という仙人の伝記に、靈魂のままの仙人があらわれるのは矛盾する。しかし、こういった祠については、もうすこし詳しく検討してみる必要があるだろう。

呂尚

呂尚：沢芝・地髓を服用し、且に二百年にならんとして亡を告ぐ。難有りて葬らず。後ち子の扱之れを葬るに、尸無く唯だ玉鈴六篇、棺中に在るのみと云う。

太公望呂尚は実在の人物である。『史記』などですでに多くの伝説が付与され、百余歳の長命をたもったことになっている。『列仙伝』はこの著名な人物の年齢を二百歳までひきのばし、さらに死んだのではなく、尸解仙となったとする。ここは殯とは述べられないが、やはり、すぐには埋葬しない。その後、埋葬しようと

したときに尸の無いことに気づく。

ここではくつや衣服ではなく、『玉鈴』という書物のこされていたという。この書物の名前は『抱朴子』にみえる。ここでは、善行を積むと昇仙できる、という根拠として引用されている。くつや衣服の場合、人間の体がすっぽりと抜け出た、いうなれば抜け殻としての意味をもつ。書物の場合、そういった意味はない。後世、劍解や杖解といった尸解仙が考えだされるが、それらにつながるものであろう。

また、かれが「蓮の実」や、「おおばこ」、「石髓」を服用したとする。呂尚と薬物は本来、無関係である。これは薬物にひきよせて解釈しようとする『列仙伝』の作為であろう。けれども、ここにみえる「石髓」は辟穀時に服用する辟穀薬と考えられる。『列仙伝』の邱疏もまたこの薬を服用しており、『抱朴子』には辟穀のさいに諸石薬を服用するとのべる。鉤翼夫人の場合、尸解と辟穀は関係があるようにみえた。呂尚の場合はどうなのだろう。

平常生

平常生：数しば死して復た生くるも、時人以て然

らずと為す。…山に上りて求めて之れを祠らんとするも、但だ平の衣幘革帯を見るのみ。後ち数十年、復た華陰の門卒と為る。

平常生は、しばしば死んで、また生き返つたとされる。ふつう、尸解仙は一度、死ぬのみで何度も死ぬ必要はない。というよりも死んだあとに仙人として生まれかわるわけだから、何度も死ぬというのは本当に仙人となつていなかつたということになる。これまでの例では、みな遺骸が一旦、棺に入れられている。つまり、人々はその死を確認しているのである。平常生の場合、誰もその死を確認しておらず、あるいは、えせ仙人であつたかもしれない。

そのことはともかくとして、平常生が「衣服と革帯を残す」という形式をふんでいることは注目にあたいする。衣服と革帯を抜け殻として置きさるることによつて仙人になつたと暗示するのである。

瑕丘仲

瑕丘仲は後世、水解とされる仙人で、これまでのものとはすこし異なる。

瑕丘仲なる者は甯人なり。薬を甯に売り、百余年、

人以て寿と為す。地動き舎壞れ、仲及び里中の數十家屋、水に臨み皆敗る。仲死し、民人、仲の尸を取り、水中に棄て、其の薬を収め、之れを売る。仲裘を披て従いて之れに詣る。薬を取り仲を棄つる者、懼れて叩頭し哀を求む。仲曰く、「汝の人をして我を知らしむるを恨むのみ。吾れ去らんと。後ち、夫余の胡王の馭使と為り、復た来たりて甯に至る。北方、之れを謫仙人と謂う。

瑕丘仲は薬売りである。すでに百余年の長寿であつた。地震のために家屋がこわれ、瑕丘仲は死亡する。人々はあるうことか瑕丘仲の尸を水中に棄て薬をわがものとした。そののち、瑕丘仲が人々のまえにあらわれたので仙人とされるわけである。その後、北方にゆくが、そこでは謫仙人とよばれたという。謫仙人とは、過失のために天界をおわれて人間界におりてきた仙人だとされる。仙人の本来の住居が天界だとすれば、それはまた魂の行先でもある。

おわりに

棺のなかにあつたはずの遺体が消え、衣服やくつだけが残されていた。そしてちがう場所に仙人として忽然とあらわれた。

そういうた尸解仙は事実としてみれば荒唐無稽なものである。尸解仙は伝説上の観念であつて事実ではない。けれども、どのような観念も、そのよつてきたる事実があつて、はじめて生まれでてくるものである。

古代の死は、靈魂の離脱と密接にかかわっている。離れた靈魂の行き場所は、天、山、墓地、墓室等々、さまざまにいわれている。ところが離れた靈魂はもどつてくることができる。わかりやすいのは死人が生き返る蘇生である。これは死んでから、それほど期間をおかないものがおおい。

尸の場合はややわかりにくい。尸は後世、死者の子孫などがつとめることが多いが、本来、尸の字義そのままに「しかばね」そのものであつたようだ。ここに靈魂がもどつてきてよりつく。そういう観念の前提のもとで、さまざまな儀式がとりおこなわれたようである。

尸にはまだ肉体がそなわつている。この肉体を朽ち

させて骨だけにしたものが、白骨化した頭蓋骨をあらわす「白」や「魄」である。また仮面をかぶつて祖先の靈にふんした者が「鬼」であり、それはまた「魅」につながる。これらの骨や仮面に意味があるのは、そこにいったん離れた靈魂がもどつてきてよりつくと信じられていたからにはほかならない。

「薄葬」や「殯」はおそらく風葬や曝葬にもつながるもので、本来、遺体を骨にすることを目的としていたようにおもわれる。それにたいして「厚葬」は遺体を手厚く保護するという観念のもとで、むしろ遺体を腐敗させないで永久に保存しようと努力した。その成果は、馬王堆の女尸の例にみるように驚くべきものがある。『莊子』には、墓を暴き、遺体の口から玉をとりだす腐儒の例が記され、荀子も墓を暴かれることをおそれた。始皇の陵は項羽や盜賊にあらされ、『西京雜記』には数百年をへてなお生人のごとき遺体の例がいくつも記されている。『莊子』や『荀子』のころの墓あらしも同様の経験をしたのではないか。これらの遺体は永遠の肉体をそなえているようにみえたと思われる。

こういつた事実を基礎として尸解仙の観念が生まれたと考えられる。「魂が肉体にもどってくる」、「肉体は永遠不滅のものとなりうる」。この二つがむずびついたところに尸解仙は誕生したのだろう。

『後漢書』「王和平」伝の尸解の注は、

尸解とは將に登仙せんとして、尸と為るに仮託して以て解化するを言う。

と述べる。

死んだとみせかけて、解化すなわち、ぬけでて仙人へと変化する。

津田左右吉・アンリィマスペロの両大家がつとに指摘されたように尸解の観念は日常経験にとり疑うことのできない仙道修行者の死の現実を何とか不死であると主張するために考えだされたものである(注50)。

とされるように、尸解は「現実の死を不死といいくるめる方法」としても利用されたようだ。

けれども、尸解は「再生と不死」という形式をとる。棺という繭のなかで永遠の肉体をそなえた仙人に生まれ変わるという、この形式自体は鬼として死の世界に

誕生するという旧来の図式の二重写しである。

こう考えてみると、荒唐無稽とみえた尸解仙の観念も、たんに死をあざむく方法としてだけではなく、古代の葬制の一変形という位置づけのもとにとらえることができるようにおもわれる。尸解仙の観念は決して突飛なものでなく、当時の葬制における遺体の扱い方のなかから、生まれるべくして生まれでてきたものであろう。

注

(1) 尸解仙およびその葬制との関連については拙著『不老不死』(講談社現代新書、一九九二年)において簡単にふれている。しかし、その考察は不十分であり、またそのときには気づかなかつた新しい見解もいくつかある。本稿では葬制の具体例をあげるとともに、その靈魂観についても尸解仙とのかかわりで考察をくわえた。

(2) 尸解仙については、宮川尚志『中国宗教史研究』(同朋社、一九八三年)所収の「道教の神仙観念の一考察―尸解仙について―」がもっとも、まとまった研

究といえる。ここでは第一節 尸解仙の觀念と事例、第二節 尸解仙の思想の展開とふたつにわけて考察されている。

(3) 遺体の損傷については前掲拙著、第一章「死は再生のはじまり」参照。

(4) 「節葬下」では「棺三寸、足以朽体、衣裳三領、足以覆惡」とある。

(5) 『詩経』「鶴鳴」の「毛伝」。

(6) 『本草綱目』「楮(穀)」で李時珍は「其木腐りし後、菌耳を生ず」と述べ、また「穀」でつくった布も「堅ならずして朽ち易し」という。

(7) 『荀子』「礼論」、『呂氏春秋』「高義」。

(8) 『孟子』「告子上」。

(9) 『礼記』「檀弓上」。

(10) 『礼記』「檀弓上」およびその注。

(11) 『莊子』「天下」。

(12) 『荀子』「礼論」。

(13) 『礼記』「檀弓上」 柏椁の疏に「柏椁者、謂為椁用柏也。天子柏、諸侯松、大夫柏、士雜木也」とある。

(14) 白川静『字統』(平凡社、一九八四年)「椁」。

(15) 前掲拙著「玉」・「丹砂」参照。

(16) 前掲『中国宗教史研究』四五六〜七頁を参照。

(17) 前掲拙著四〇〜四一頁参照。

(18) 前掲『字統』「殯」。

(19) 骨だけをのこすという意識は台湾や沖縄などの墓制にもこのつている。渡邊欣雄『風水思想と東アジア』(人文書院、一九九〇年)参照。

(20) 前掲『字統』「魄」。

(21) 前掲『字統』「白」。

(22) 加地伸行『儒教とは何か』(中公新書、一九九〇年)一七頁を参照した。その他、本稿の靈魂の憑依の考察にかんして裨益をうけている。

(23) 『新字源』(角川書店、一九六八年)の部首解説によれば、人(亻)儿。儿は変わった形)が大きな面(田・田)をかぶって、死者の靈魂にふんするさまにより、神靈の意を表わす、とされる。

(24) 前掲『新字源』「尸」。

(25) 貝塚茂樹訳『論語』(中公文庫、一九七三年)。

(26) 永沢要二『鬼神の解剖』(汲古書院、一九八五

年)「寢不尸考」。

(27) 『字統』は「屍体の横たわる形」という。

(28) 『詩経』小雅、祈父「有母之尸饗」。毛伝は「尸、陳也」という。

(29) 張光直『中国青銅時代』(小南一郎、間瀬収芳訳 平凡社、一九八九年) 三六三頁。

(30) 前掲『中国青銅時代』三六九頁の記述を参考にした。

(31) 舜をもと上帝とするのは楊寛の説。前掲『中国青銅時代』三八五頁。

(32) 『釈名』「釈喪制」に「人始氣絶曰死」とあり、ふつうは氣息の絶えることをもって死とみなす。しかし、死の字形は本来、「残骨を拝するさま」(『字統』)とされている。

(33) 『史記』「封禪書」。

(34) 曾布川寛『崑崙山への昇仙』(中公新書、一九八一年) 参照。

(35) 中日越系文化聯合考察団撰、鈴木満男編、浙江人民出版社、越系文化新探叢書。この資料は奈良行博氏に提供をうけ、あわせて種々の貴重なご教示をうけ

た。ここに感謝したい。

(36) 船形以外に筒形棺・長方形棺がある。

(37) 五来重『日本人の地獄と極楽』(人文書院、一九九一年) 参照。

(38) 中野美代子『孫悟空はサルかな?』(日本文芸社、一九九二年) 八七頁に「石室や洞窟は、女の生殖器すなわち子宮のシンボリズム」とある。

(39) 「武夷山懸棺葬的比較研究」所引のものが、「史志の記載」とは『武夷紀要図説』、『名勝記』、『武夷山志』(清、董天工撰、道光二六年)、『崇安県志』のなかからとったとあるのみで詳細は示されていない。

(40) 『方言』十二の「解」は「輪稅」(注に稅猶脱耳)。また『礼記』「曲礼上」に「解屨不敢当階」(疏に解、脱也)とある。

(41) 四部叢刊所収の『曹子建集』は「龍脱骨於深谷」。

(42) 『太平御覽』所引の『韓非子』に、張敏が夢のなかに高恵をたずねた話がある。また杜甫の「夢李白」も夢中の魂の離脱という觀念にもとづく。

(43) 『礼記』「檀弓上」。

- (44) 『水経注』によれば「櫟の南門」。
- (45) 八木春生「勝についての一考察―勝と昇仙思想の關係を中心として―」（『美学美術史論叢』一九九二年）。
- (46) 『列仙伝』においては、たとえば務光が「遂に浮梁山に投げ、後ち尚父山に遊ぶ」とされている。
- (47) 楽府「蒿里」など。また前掲『日本人の地獄と極楽』にも山中他界の例は多い。

- (48) 宮川尚志『六朝史研究』宗教篇（平楽寺書店、一九六四年）に『水経注』の祠についての論考がある。
- (49) 『漢書』「于定国」伝の「郡中為之生立祠」など。

- (50) 前掲『中国宗教史研究』四四七頁。

※本稿は平成四・五年度、文部省科学研究費補助金、一般研究C萌芽的研究の助成による研究成果の一部である。