

六朝道教における鍊度觀の變遷

——南宮と洞陽宮を中心にして

廣瀨直記

一 はじめに

道教には、あたかも鍊金術で鑛物を仙藥に變化させるように、死者を仙人に變化させる儀式がある。たとえば、南宋の蔣叔輿『無上黃籙大齋立成儀』(HY五〇八、以下『立成儀』)卷二十七「鍊度」⁽¹⁾〔靈請降水火醮獻儀〕、「上清南宮水火治鍊度命儀」のように、多くの場合、それは功德儀禮(追善供養儀禮。主に黃籙齋)のなかで死者の魂を

道教に極めて特徴的なものとされるが、松本浩一氏がつとに指摘したように、宋代以前の功德儀禮にはなかつた新たな科目である。⁽²⁾ただ一方、丸山宏氏が現代臺南道教の功德儀禮について考察する際に言及したように、その原型は『靈寶度人經』や『太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經』(HY三六九、『中華道藏』第三冊、以下『五鍊生尸經』)といつた六朝時代の古靈寶經のなかに見いだすことができる。⁽³⁾

また近年、謝世維氏と劉屹氏が以上の研究成果等を網羅したうえで、從來ほぼ未開拓だった宋代以前の鍊度に素)となつてゐる。「鍊度儀」とも呼ばれるその儀式は、

ついて研究を進めた。謝氏は、修行によって死後の身體の復活あるいは昇仙を目指す天師道文献および上清經の「練形」から、符の力によつて死者の肉體と魂にそれぞれ處置を施したうえで再結合させる『五鍊生尸經』の「鍊度」に至る變遷過程を明らかにした。そして、「練形」が修行する個人を對象としたものだつたのに對し、「鍊度」は功德を積んだ人々を救濟するより普遍的なものだつたことを指摘した。⁽⁴⁾ 劉氏は、古靈寶經の鍊度を漢魏以來の尸解觀念の普遍化と位置づけ、六朝から唐にかけての鍊度觀の展開をたどつた。そして、『度人經』、『五鍊生尸經』から『度人經』四注に至る過程で、鍊度はまず死者の肉體が道氣によつて薰染陶冶されることだとされ、つづいて死者の肉體が水火災の試練を経る必要のあることが、その後に仙界の「流火の庭」や「天河の水」で洗鍊される必要のあることが強調されるようになつたと述べている。⁽⁵⁾ このほか、兩氏の研究を受けて、葉聰霧氏、劉陶氏らも鍊度儀研究の前史として六朝鍊度研究を進め、直近の施秦生氏の研究も古靈寶經の鍊度に

ついて興味深い議論を展開しているが、詳細は各節および脚注にてフォローする。⁽⁶⁾

以上のように、鍊度儀および鍊度に關しては比較的多くの研究が蓄積されている。ただ、これまでの六朝鍊度研究は、宋代以降の鍊度儀を念頭に置きながら、その源流を六朝時代の古靈寶經や上清經に見いだそうとする傾向が強かつたように思われる。それに對し、本稿の目的は六朝道教における鍊度觀の變遷、とくに南宮と洞陽宮における鍊度がどのように形成されたのかをたどり、その特徴を明らかにすることにある。そこで、筆者が重要な手がかりになると考えたのは、『真詰』本文と『上清黃氣陽精三道順行經』、『太上靈寶諸天內音自然玉字』における南宮、洞陽宮關連の記述である。

なお、はじめに「鍊度」という言葉について簡単に定義しておきたい。本稿では六朝道教文献の原文に即して、「生者か死者かを問わず、その形（からだ）あるいは魂を鍊つて、仙人あるいは人に生まれ變わらせる」という廣い意味で使用している。

二 『眞誥』 本文における南宮

込んだ解釋になつてゐる。

南宮は、宋代以降の鍊度儀においても水火鍊度が行なわれる場所としてその名を留めている。『立成儀』卷二十七「鍊度亡靈請降水火醮獻儀」の冒頭には「先以一方器、安壇之西北、以牌書雲南宮太陰水鍊池。又以一圓器、安壇之東南、以牌書雲南宮太陽火鍊池」(1a)とあり、死者の魂が鍊度される場所が「南宮太陰水鍊池」、「南宮太陽火鍊池」と呼ばれてゐる。

一方、その初出は東晉中期の『眞誥』(HY 一〇一〇)本文だが、そこではそれがどういう場所とされているのか、非常に捉えにくく思われる。先行研究を見てみると、

(A) 其中(筆者注: 鬼官中)宿運先世有陰德惠救者、受ける場所⁽⁸⁾、「生を司る南方の天宮」「魂魄を鍛錬する」場所、「長生を象徴しかつ死魂を煉化しうる」「初期上清經派の南嶽崇拜の產物であり、「朱陵」南嶽霍山と對應する仙界の天宮、司命の府」などと説明されているが、いずれも陶弘景注(以下、陶注)やその他の資料を巻き

(B) 明晨侍郎周爰支者、漢河南尹周暢伯持之女也。

暢汝南安成人、好行陰德。……太上處以暢有陰行、令爰支從南宮受化得仙。今在洞中。爰支亦少好道、服伏苓三十年。後遇石長生、教之以化遁。化遁上戶

解也。（卷十二 10a～b）

（C）何次道、今在南宮承華臺中、已得受書、行至南嶽中。此人在世施惠之功甚多。故早得返形。（卷十六 9a～b）

（D）何次道、始從北帝內禁御史、得還朱火宮受化。以其多施惠之功故也。（卷十五 8b）

（E）趙素臺是趙熙女。漢時爲幽州刺史、有濟窮人於河中、救王惠等於族誅、行陰德數十事。故其身得

詣朱陵、兒子今竝得在洞天中也。（卷十三 2b～3a）

（F）韓太華者韓安國之妹也。漢二帥將軍李廣利之婦也。利宿世有功德。利今亦在南宮受化。（卷十五 3b。中華書局本では卷十三、二三二六頁）

（G）西王母見我（筆者注：辛亥子）苦行、酆都北帝歎我道心、告勅司命、傳檄三官、攝取形骸、還魂復真、使我頤胎、位爲靈神、於今二百餘年矣。近得度

名南宮、定策朱陵、藏精待時、方列爲仙。（卷十六

6b～7a、陶注省略）

（H）洞玄卽大洞玄經。讀之萬徧、七祖已下、竝得鍊質南宮、受化胎仙。（『眞誥』卷十三 1a 陶注）

（I）有大洞眞經者、修行其法、七祖父母、皆離脫鬼名、原貸三官考謫、度錄仙府、解釋艱羅、使詣朱火丹陵宮、受學仙道。仙道成、使翼佐五帝、爲九宮之仙也。（『上清太上八素眞經』9a）

（J）乃退南行朱火、登丹陵山、遇龔仲陽、受仙忌眞記。（『紫陽真人內傳』10b）

（K）方諸青童君、上清乃鈔、傳於朱火丹陵龔仲

（揚）〔陽〕幼陽、使授南宮諸成眞人者。（『太微靈書紫文仙忌眞記上經』1a）

まず（A）によると、鬼官（死者世界の役人）のうちに生前に陰徳（人知れぬ功德）を積んだ者は、南宮に入つて「化」を受けて仙人になることがあるとされる。つまり、南宮は死者が仙人になるための「化」を受ける場所とされていたことがわかる。このことは、（B）の周爰

支、(C) (D) の何次道、(F) の李廣利の場合も同じである。また、(C) (D) では南宮が朱火宮と言い換えられている。同じ言い換えは、(A) の陶注でも行なわれている。さらに、(I) の朱火丹陵宮も朱火宮すなわち南宮と見て間違いない。このことは、同じく『大洞玄經』(『大洞真經』⁽²⁾) に關する (H) の陶注に南宮と見えることからも裏づけられる。その朱火丹陵宮が南宮だとすると、(E) の趙熙が行つた朱陵も南宮だと解釋できる。生前に陰徳を積んだ死者が仙人になりに行く場所である點は、(A) (B) (C) (D) (F) と同じである。ただし、(B) の周爰支は父が積んだ陰徳の、(F) の李廣利は前世に積んだ功德の恩恵を受けている。以上のことがら、南宮は陰徳を積んだあるいはその恩恵に與れる死者が、仙人になるための「化」を受ける場所であり、朱火宮、朱火丹陵宮、朱陵などとも呼ばれる場所だったことが明らかになった。また、(B) の周爰支が上戸解したのだとすれば、南宮で「化」を受けることは、戸解の延長線上にも位置づけられるといえよう。

では、南宮で仙人になるための「化」を受けるとはどういうことなのだろうか。殘念ながら、『眞誥』本文には「化」の具體的内容が何も示されていない。ただ、まず注目に値するのは、(I) の「使詣朱火丹陵宮、受學仙道」という記述である。これによると、南宮は仙道修行する場所であり、それが「化」を受けることなのかもしない。しかし、『眞誥』本文で仙人候補者の修行場所として描かれているのは、洞天内の易遷館や童初府であつて、必ずしも南宮ではない。むしろ、(C) の何次道が南宮で「辭令を受け取つて(受書)」南嶽の仙府に赴任するとされ、(G) の辛玄子が「わが名は南宮(の名簿)」に登録され、「仙人となる旨が」朱陵において決定された(度名南宮、定策朱陵)と言つてのことからすれば、南宮は仙人の登録を行なう役所のような場所だつたことがうかがわれる。とすると、南宮で「化」を受けるとは、仙道修行の意味を含みつつも、基本的には正式に登録されて仙人に「轉化」されることを言つていいのではなかろうか。少なくとも、それ以上のこととは描

かれていない。なお、南宮が朱火宮とも呼ばれることから、實際には火鍊を受けることを意味していたのではないか、と解釋したくなるかもしないが、第四節で述べるようすに、南宮が火鍊の場所として描かれるようになるのは唐代以降である。

では、南宮では死者の何が「化」を受けるのだろうか。まず、(E) の趙熙はその「身」が朱陵に行つたとされる。⁽¹⁵⁾ また、(G) の辛亥子は南宮、朱陵に行く前に「形骸（肉體）」を取り戻して靈神となつてゐる。⁽¹⁶⁾ とすると、辛亥子は「形骸」を備えた状態で南宮、朱陵において仙人登録されたことになる。一方、(D) の何次道が「早得返形」といわれていることに關しては、もし南宮で「化」を受けてから「形（肉體）」に返つたのだとすれば、南宮で「化」を受けたのは「形」でないことになるが、辛亥子の場合と同様に解釋することもできるだろう。⁽¹⁷⁾ 少なくとも、上に挙げた資料では、第四節で述べる五世紀の古靈寶經のようすに、死者の「魂」が南宮に行くとはいわれておらず、むしろ(E) と(G) の資料からすれば、

死者は南宮で仙人登録される前の段階ですでに「形骸」を取り戻していたようである。

では、南宮はどこにあるのだろうか。『眞誥』本文に有力な手がかりはないが、(J) では南方の朱火の地に丹陵山という山があり、龔仲陽という仙人がいるとされ、(K) では龔仲陽らのいる朱火丹陵山に南宮があり、そこに真人となつた者たちがいるとされる。(J) と(K) では死者成仙のことはいわれていないが、朱火丹陵山の南宮はその名からして(I) の朱火丹陵宮と同じであるに違いない。また、ここで興味深いのは、(J) の朱火丹陵山は、『紫陽真人内傳』の主人公周義山が白日昇天した空山にたどり着く直前に行つた山だ、ということである。さきほど『眞誥』本文の南宮は「正式に登録されて仙人に轉化される場所」だったのではないかと述べたが、『眞誥』本文よりもわずかに成立が早いであろう『紫陽真人内傳』でも、そこに同じく「ゴール直前」という象徴的な意味を見いだすことができる。なお、その山は周義山が旅の終わりにめぐる神仙世界の山々の一つ

であり、現實世界には比定できない。⁽¹⁸⁾『眞誥』卷三本文の南極紫元夫人の詩に「朝遊朱火宮、夕宴夜光池」(4 b)とあるように、そこは眞人たちが舞い集う場所だったのだろう。

ここで陶弘景が南宮についてどう解釋しているかも見ておきたい。(A)の陶注では、本文の「入南宮受化」が「詣朱火宮煉形」と言い換えられている。また、(H)では「大洞真經」を一萬回唱えれば、「七祖以下の先祖はみんな南宮で質を鍊り、化を受けて仙人の体に生まれ変わることがでける(七祖已下、竝得鍊質南宮、受化胎仙)」と述べている。つまり、彼の解釋によれば、南宮は死者が「形質(肉體)⁽¹⁹⁾」を鍊つて仙人の體に生まれ変わる場所ということになる。死者が南宮に行く時点で「形質」を備えているとする點は、『眞誥』本文に對する筆者の理解と矛盾しないが、ここでとくに注意したいのは、『眞誥』本文では南宮が「鍊形」「鍊質」の場所といわれていなかろか、南宮と「鍊」という言葉が結びついてさえいないことである。

一方、『眞誥』本文でも「鍊形」という言葉によつて死者の復活がいわれる場合がある。「もし人がふとした拍子に命を落として太陰に行き、かりそめに「刑罰を司る役人である」三官のもとに立ち寄つたならば、肉體は崩れ落ち、血脉は消え去るが、五臟は死に絶えることなく、白骨は玉のようにつややかで、三魂七魄は遊離することなく、「體内の」三元の神々は一時的に休息を得て、「體内をめぐる九眞の」太神もひつそりと休む。三十年、二十年あるいは十年、三年が経てば、自由に外に出られる。そのときになつて、血が集められ肉がはぐくまれ、體液が潤いを生じ、肉體が再生される。そうすれば、死ぬ以前よりも優れた姿になる。眞人は太陰で鍊形し、三官のもとで姿を變えるといわれるのは、このことをいうのだ(若其人斃死適太陰、權過三官者、肉既灰爛、血沉脉散者、而猶五藏自生、白骨如玉、七魄營侍、三魂守宅、三元權息、太神內閉。或三十年二十年、或十年三年、隨意而出。當生之時、卽更收血育肉、生津成液、復質成形、乃勝於昔未死之容也。眞人鍊形於太陰、易貌於三官者、此之謂也)」(卷

五16 a～b）。この「鍊形」も南宮で「化」を受けることと同じく、戸解の延長線上に位置づけられるようだが、それが行なわれるのは太陰という地下世界であり、神仙世界にある南宮とは明らかに異なっている。

では、太陰と南宮はどのような関係にあるのだろうか。これについては、神塚氏が「太陰にかわって新たに南宮⁽²⁰⁾が「受化得仙」（卷十二・一〇b）の場所として成立してくる」と述べており、この見解が廣く受け入れられているように思われるが、果たしてそうなのだろうか。もしそなれば、なぜ「太陰鍊形」には詳しい説明があるのに、新出の「南宮鍊形（？）」には何一つ具體的説明がないのだろうか。そこで、以下の資料に注目したい。

『眞説』卷十三本文の冒頭では、戸解よりも一段レベルの低い文解を遂げた者が「地下主者」と呼ばれ、ながら最もレベルの低い「不聞練化之業」（1b）といわれている。二等地下主者に至つて、ようやく「便徑得行仙階、級仙人」（1b）とされるが、まだ「如世間散吏者」（1b）に過ぎない。しかし、「その

第三等は地下主者のうち「レベルの」高い者であつて、仙人の住處に出入りし、神州の郷に遊行し、「洞天内の易遷館、童初府に寢泊まりしたり、「東海に浮かぶ仙島である」東華の上臺でくつろいだりできる。「彼らはそこで」仙道を學んで「棺のなかの？」形を「變」化させ、景（すがた、ひかり）を濯つて氣を改めるのだが、十二年すると氣が神魂を攝取し、十五年すると神「魂」が魄をしつかりと藏め、三十年すると棺のなかの骨に神氣が戻ってきて、四十年すると人の姿で復活し、再び世間を遊行し、五十年すると仙官の位を授けられ、六十年すると廣寒宮に遊行することができ、百年すると昆盈の宮に入ることができる。これが地下主者の上位の者であり、仙人のあり方なのだ（其第三等、地下主者之高者、便得出入仙人之堂寢、遊行神州之郷、出館易遷童初二府、入晏東華上臺、受學化形、濯景易氣、十二年氣攝神魂、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、六十年得遊廣寒、百年得行昆盈之宮。此即主者之上者、仙人之從容矣）（2a）とされる。ここには

死を経て地下主者となつた者が復活して仙官になるまでの全過程が描かれており、死者成仙という點では太陰や南宮をめぐる記述と同じである。またこの文脈では、三等地下主者に關する「〔彼らはそこで〕仙道を學んで」以下の説明あるいはその一部が、一等地下主者が知る機會のない「練化之業」に相當するはずである。

とすれば、それはどこで行なわれているのだろうか。太陰だろうか。南宮だろうか。文脈からいえば、「景（すがた、ひかり）を濯つて氣を改める」までは易遷館と童初府および東華で行なわれていると解釋するのが妥當だろう。その裏づけとして、『真誥』本文では易遷館と童初府が仙人候補者の修行場所として描かれ、東華にもそこに傳わる眞人の修行法があるとされることが擧げられる。⁽²⁵⁾少なくとも、南宮ではないだろう。なぜなら、彼らが仙官になるのはまだずっと先のことだからである。一方、「三十年すると棺のなかの骨に神氣が戻ってきて」以下は明らかに地下世界（太陰）の出来事であり、さきほどの「太陰鍊形」とよく似ている。とすると、人の姿

で復活するところまでが「練化之業」の「練」であり、そうして形骸を取り戻した地下主者が「五十年すると仙官の位を授けられ」の段階で行く場所が南宮なのではなかろうか。もちろん、ここに南宮という言葉は出てこないが、以上の地下主者の説明と同じお告げのなかに（E）の趙熙と（F）の李廣利が見える。したがつて、朱陵に行くことや南宮で「化」を受けることが、ここに示された死者成仙の全過程のどこに位置づけられるのかを探つてみることは、必ずしも的外れではないと思われる。

ここで改めて太陰と南宮の關係を整理したい。南宮での「鍊形」「鍊質」をいう陶弘景の解釋に引っ張られるところなく、あくまで『真誥』本文の文脈のみから理解すれば、兩者の關係は二者擇一的あるいは代替的なものというよりも、むしろそれぞれ死者が成仙する過程で通過すべき場所（すなわち太陰鍊形、南宮成仙）だったのではないかと考えられる。五世紀半ばの『五鍊生尸經』において、太陰が肉體を、南宮が魂をそれぞれ處理する場所として棲み分けがなされていることも参考になるだろ⁽²⁶⁾う。

そして、以上に述べたことをまとめらるならば、『眞誥』本文の南宮は、太陰に取つて代わるような「形質（肉體）」を鍊る場所でも、ましてや古靈寶經にいうような死者の「魂」を鍊る場所でもなく、基本的に陰徳のある

死者が形骸を取り戻した後、正式に登録されて仙人に轉化される神仙世界の役所のような場所として描かれているにとどまるといえる。

三 水解、火解から火鍊、水鍊へ

前節では東晉中期の『眞誥』本文に見える南宮について整理したが、それはやがて死者の魂が鍊度される場所へと變化してゆく。ただ、本節ではいったん南宮から離れ、別の角度からも六朝時代の鍊度觀の變遷をたどつてみたい。そこでまず注目したいのが火解、水解である。これについては、すでに劉陶氏が「後世の鍊度儀の核心的な儀節である「水火煉」は、陰尸を煉つて陽質とする」ものだが、そのような「水火」によつて尸質を煉變する觀念は、初期の尸解である「水火解」にいち早く見え

る⁽²⁷⁾と述べたうえで、水火鍊と水火解との類似を指摘しているが、ここではそれをもう少し掘り下げておきたい。

水解、火解

六朝時代の鍊度は、死を経てあるいは死んだと見せかけて成仙する尸解の延長線上に位置づけられるとされるが、實際、「元始無量度人上品妙經四注」(Hヤハ七、以下、『度人經』)の李少微注(唐代)には、「按上經、尸解有四種。一者兵解。若嵇康寄戮於市、淮南託形於獄。二者文解。若次卿易質於履、長房解形於竹。三者水火鍊。若馮夷溺於大川、封子焚於火樹。四者(大)(太)陰鍊質。視其已死、足不青、皮不皺、目光不毀、屈伸從人、亦尸解也。肉皆百年不朽、更起成人」(卷一24b~25a)とあり、兵解、文解、太陰鍊質と並んで、水火鍊が四種の尸解の一つに數えられている。⁽²⁸⁾

大川に溺れたとされる馮夷は、『淮南子』齊俗訓に「昔者、馮夷得道以潛大川」(『淮南子集釋』中華書局、新編諸子集成本、七九六頁)とあり、後漢の許慎注には「馮

夷、河伯也。華陰潼鄉隴首里人。服八石得水仙」（同上）と見える。すなわち、黃河の神である河伯となった人物である。彼が水死をきつかけに神になつた話は、『文選』卷十三の李善注（唐代）に「抱朴子釋鬼篇曰、馮夷華陰人、以八月上庚日渡河溺死、天帝署爲河伯」（上海古籍出版社、中國古典文學叢書本、五九五頁）と見えるが、「釋鬼篇」は現行の『抱朴子』ではなく、他の佚文も残っていない。そのため、『抱朴子』の内容としてよいか疑問だが、唐代までにはある程度知られた話だつたようである。

同様の話は『雲笈七籤』（HY一〇二六）卷八十四に「水解」としてまとめられており、辛玄子、段季正、王進賢

の三人が列舉されている。いずれも溺死や入水を経て成仙したことになっている。辛、段、王の話はすべて『真誥』本文にも見えるため、水解の概念は東晉のころにはすでに知られていたに違いない。「水解」という言葉自體も、東晉の孫綽撰とされる『列仙傳』贊に「是任水解、其樂無窮」（琴高、卷上13a）と見える。

一方、火樹に焚かれたとされる封子は、『列仙傳』（H

Y二九四）に「封子積火自燒、而隨煙氣上下」（卷上1b）と見える甯封子にほかならない。彼については、『無上祕要』（HY一二三〇）卷八十四の「得太清道人名品」に「甯封服石腦而赴火、則作火解」（8a）とあり、「火解」すなわち火による尸解を遂げた人物として挙げられている。また、『列仙傳』冒頭には「服水玉以教神農、能入火自燒」（卷上1a）という有名な赤松子の話も見えるため、火に焼かれて成仙する話も魏晉の仙道修行者たちの間でよく知られたものだつたのだろう。

存思における火鍊、水鍊

以上のように、魏晉の水解、火解は唐代には水火鍊と呼ばれることもあつた。それを踏まえて次に目を向けたのが、東晉中期以降の上清經の存思における火鍊、水鍊である。これは金志琰氏が早くに注目したものであり、葉聰霧氏や劉陶氏も鍊度儀研究の前史として取り上げてゐる⁽²⁹⁾。一方、筆者としては、水と火の働きによる不死成仙の獲得という點で、そこに魏晉の水解、火解から六朝

鍊度への連續性を見いだしたいと考えている。

まず、東晉中期の『登真隱訣』本文に「はじめは以下のように思い浮かべる。小豆くらいの大きさの氣が出てきて、しだいに大きくなつて天に届き、三氣が煙をまとつて身をめぐり、すべてが一つに混合する。たちまち火が三煙のなかに生じ、景（ひかり）と一つになつて一身を鍊ると、一身の内側で五臟が輝きわたる。これもまた要道だが、不死の學であつて仙道に及ばない（初存氣出如小豆、漸大衝天、三氣纏（咽）（煙）繞身、共同成一混。忽生火在三煙之内、又合景以鍊一身、一身之裏、五藏照徹。此亦要道也。此不死之學、未及於仙道也）」（卷中21b）や「〔まず頭のなかの九宮に宿る〕明堂の三君が、いずれも外に向かつてひざまずき、口から赤い氣を吐き出すのを思ふがべる。その光に自分の身を貫通させ取り巻かせ、

口の端から「三君の吐き出す」赤い氣を、ただ何度もなんども飲み込む。目を閉じてそつとそれを飲み込むべきである。すると、たちまち身を取り巻いていた赤い氣が火に變わり、その火が身を焼いて、身と火が一體になり、體の内外を貫いて光が溢れ出す。しばらく經つたらやめる。これを「日月の光によつて鍊形して起死回生させること」という。やはり夕暮れに横になつてこれを行なえば、必ず長生不死がかなう（存明堂三君、並向外長跪、口吐赤氣、使光貫我身令市、我口傍咽赤氣、唯多無數。當閉目微咽之也。須臾赤氣繞身者變成火、火因燒身。身與火共作一體、内外洞光、良久乃止。名曰日月鍊形死而更生者也。又暮臥爲之、則必長年不死也）」（卷上9b～10a、陶注省略）などの存思法が見え、火によつて體を焼くことが長生不死のための「鍊身」や「鍊形」とされている。そして、金志琰氏が「その名（筆者注：死而更生者）の通り、焼盡による擬似的な「死」を経た「更生」を語つてゐる」と指摘するように、こうした存思法には火解の影が映つてゐるように見える。

また、東晉末以降に成立した新上清經の一つ『洞真上清神州七轉七變舞天經』（HY一三二〇、以下『舞天經⁽³⁾』）では、同様の存思法が「火鍊變形之道」（16b）と呼ばれ、五龍が五方の水を運んできて自分にそそぎかけるさまを

思い浮かべる方法が「水鍊變形之道」(18 b)と呼ばれている。さらに、同じく東晉末以降の『上清黃氣陽精三道順行經』(HY三三、以下『黃氣陽精經』⁽²²⁾)には、太陽と月と北斗七星の運行に合わせて行なう一連の存思法が説かれており、「自分が太陽の光のなかにいて、その光が自分の身をめぐり、洞陽の宮に上昇して、空青の林、流火の庭にいるのを思い浮かべる。さらに南極洞陽真人、諱は融珠、形(からだ)の長さは八寸の者が、赤いあやぎぬの單衣を身につけ、頭には日精通陽の冠を戴き、口から赤い氣を吐き、それは燃え盛る炎のようであつて、自分の身を焼くのだが、すぐに「眞人が」青林の花をすり取り、自分に與えて食べさせてくれるのを思い浮かべる(思己在日景之内、日景迴己身、上昇洞陽之宮、在空青之林、流火之庭。思南極洞陽真人、諱融珠、形長八寸、衣絳草單衣、頭戴日精通陽之冠、口吐赤氣、勃勃如火之炎、以燒己身、須臾掇取青林之花、以與己食)」(6 b~7 a)や「自分が太陽の光のなかにいて、その光が自分の身をめぐり、廣寒の宮に上昇し、青花の林の九鍊洪泉池のなか

にいるのを思い浮かべる。さらに陰靈玉景眞人が、……□から玄(くろ)い氣の雲を吐き、自分の身に灌ぎ、また金槃で九鍊洪泉(の水)を汲み取つて、自分の形(からだ)に灌漑(そそ)ぎ、青花の實を授けてくれるのを思い浮かべる(存己在日景之内、日景運兆身、上昇廣寒之宮、[在?]青花之林、九鍊洪泉池中。思陰靈玉景眞人、……□吐玄氣之雲、以灌兆身、金槃請九鍊洪泉、以灌漑兆形、授以青花之實)」(10 b~11 a)などの記述が見える。

これらの存思法でも、修行者の体が火に焼かれたり、水をそがれたりするのだが、「總じて後學で仙人になることができた者は、みんな洞陽の宮に行つて八鍊を受けて昇天したのである。鍊過を受ければ、空青の花を食べることができ、金色の翼の鳥がその羽衣をゆつて飛仙の服を作り、受鍊者の身に與え、それでもつて玉京九鳳の臺に登るのである(凡後學得仙、莫不經洞陽之宮、受八鍊而昇天也。受鍊過、便得食空青之花、金翅之鳥皆以羽衣結爲飛仙之服、給於受鍊之身、以登玉京九鳳之臺也)」(6 a)とされるように、それらが仙人になるための「受鍊」と

捉えられている。また、存思を行なう前には符を投じた水で沐浴することになっているが、立春に「八鍊金治化仙真符」で沐浴すると「通身鍊化」(23b)、立夏に「八鍊丹胎玉符」で沐浴すると「内外鍊化」(23b)、立秋に「龍景九鍊之符」で沐浴すると「骨髓鍊變」(24a)、立冬に「日魂鍊精陰符」で沐浴すると「一身血精竝被鍊化」(24b)とあり、一年を通してこの修行法を行なうことで全身が光り輝く仙人の體に鍊化されるという。

以上のことから、『黃氣陽精經』は鍊形に特化した上清經だといえるが、この經典は古靈寶經の鍊度へのつながりを考えるうえでもとくに重要である。というのは、一つには『舞天經』までの存思法と違つて、そこでは洞陽宮や廣寒宮などの天宮における鍊形がイメージされているからである。もう一つには、その末尾に「すでに〔太陽と月と北斗七星の〕三道〔の修行法〕を行ない、〔立春、立夏、立秋、立冬、秋分、冬至、春分、夏至における?〕八鍊を修行すれば、たとえ白日昇天できなくとも、死を迎えるときになつて自然に變化し、金門〔を

はじめとする〕四鄉（金門、洞陽、東井、廣寒）の宮殿に上昇し、玉池において受鍊し、金の羽でゆつた飛仙の服を着て、金闕の宮殿に登ることができる（既御三道、修行八鍊、縱不得白日飛騰、隱化之日、自然卽變、上昇金門・四鄉之宮、更受鍊於玉池、得給金翅之羽服、上登金闕之宮）(28b)とあるように、それが死者の受鍊成仙をも保證しているからである。つまり、上清經の存思における火鍊、水鍊は、これまで見てきたように、あくまで修行者（生者）が成仙するための方法だったが、『黃氣陽精經』に至つてそれが死者成仙にも擴大適用されるようになつたのである。そしてそれと同時に、存思法のなかで培われた天宮における火鍊、水鍊のイメージが死者成仙のなかに新たに持ち込まれたともいえる。その展開を次節において見てゆきたい。

四 『太上靈寶諸天內音自然玉字』の鍊度

元始舊經の一つ『太上靈寶諸天內音自然玉字』(HY 九七、以下『諸天內音』)は「鍊水火於生死」(卷一 1a)

や「魂受鍊度、時得更生」（卷一15a）、「南斗拔取死魂、而鍊度生宮」（卷一22a）、「主五炁鍊度儀典」（卷二5a）、「主鍊度得道人身、以遷自然之堂」（卷二14b）、「吁貞卽鍊度於朽魂」（卷三16a）などの言葉が見られるように、古靈寶經の鍊度觀を考察するうえで缺かせないものである。この經典は卷一、二の「大梵隱語無量洞章玉訣」と卷三、四の「大梵隱語無量洞章」に大きく分けられる。前者では、三十二天中に八字ずつ振り分けられた「大梵隱語」という天文（天の文字）が、それぞれどこにあつてどのような役割を擔つているのかが示され、天眞皇人が各天文の服用方法とその效果を述べてゆく。後者では、三十二天中の「大梵隱語」の天文が八字ずつ隸書によつて明かされ、天眞皇人がその文字の意味と受持效果を説明してゆく。したがつて、『諸天内音』の内容は語釋の羅列のようにやや雜然とした趣がある。

洞陽宮

以上のことを踏まえて、筆者がまず注目したいのは、

「南闇洞浮玉眸詵詵」という「大梵隱語」およびそれに對する天眞皇人の以下の解釋である。「南闇とは和陽天のなかに流火の庭があつて、その鮮やかな光が八方に輝いていることをいう。洞浮とは洞陽の宮のことであり、南極真人がその宮中を治めている。もし學人（仙道を學ぶ人。以下同じ）がはじめて得道したならば、みんな流火の庭に行つて、受鍊して真人になる。それから洞陽の宮に入ることができる。玉眸とは流火のあぶらのことである。すでに火鍊を受けたならば、體には玉光が生じ、……上位の真人となり、「天上の」紫微宮に遊ぶ。「しかし」道の修行がまだ完成せず、死を迎える運命にあつて、魂が洞陽宮を經たならば、受鍊して洗われ、穢れが一掃され、すぐに生まれ變わり、三界を輪廻し、何ものにもさまたげられることがなくなる（南闇者和陽天中有流火之庭、燭光煥乎八方。洞浮者則洞陽之宮、南極真人治於宮中。諸是學人始得道者、皆詣流火之庭、受鍊而成真、然後而得進入洞陽之宮。玉眸流火之膏也。既受火鍊、體生玉光、……位登上真、遊宴紫微。道業未備、運應滅度、魂經洞陽、則受鍊

而洗、塵埃澄蕩、早還更生、輪轉三界、無有罣礙)」(卷三18a)。また、「刀利禪歛婆泥咎通」という「大梵隱語」に對する天眞皇人の解釋も興味深い。「生に苦しんだ魂は、みんな洞陽の宮に渡つて行くことができる。歛とは南上好生君の内名である。婆泥とは鍊池の靈童のことである。

生に苦しんだ人が洞陽の宮に渡ることができれば、みんな鍊池に行って靈童の鍊を受け、福德の世に生まれ変わる(苦生之魂、皆得度入洞陽之宮。歛是南上好生君内名也。婆泥則鍊池之靈童也。苦生之人、得度洞陽之宮、皆詣鍊池受靈童之鍊、而更生福德之世)」(卷四1b~2a)。

『黃氣陽精經』では、修行者が存思を通して洞陽宮の流火の庭で南極洞陽眞人に體を焼かれることになつていたが、『諸天内音』では修行者(生者)が得道した後、實際に流火の庭に行つて受鍊し、南極眞人の治める洞陽宮に入るとされる。また、『黃氣陽精經』と同じく洞陽宮が死者成仙の場所にもなつてゐるが、その場合、死者の「魂」が受鍊し生まれ變わる、すなわち輪廻すると明らかにいわれてゐることが『黃氣陽精經』と異なる特徴

である。なお、以上の記述は、宋代以降の鍊度儀のなかで唱えられる火鍊の呪文「南闇洞浮、流火之庭。王眸説、流火之膏。刀利禪歛、婆泥靈童。流火之質、玉眸真容。升八福庭、洞陽之宮」(『立成儀』卷二十七9a)にも色濃く反映されている。

洞陽宮の最も古い用例は、『元始五老赤書玉篇真文天書經』(HY二二、以下『五老赤書』)に「色無定方、文勢曲折、不可尋詳」(卷上1b)だった「靈寶真文」を元始が「鍊之於洞陽之館、治之於流火之庭、鮮其正文、瑩發光芒」(卷上1b)といわれたり、「太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經」(HY三五二、以下『玉訣妙經』)に「爾時、元始天尊、太上大道君、五老上帝、十方大神、會於南丹洞陽上館、坐明珠七色寶座」(卷上1a)といわれたりするものだと思われる。ここで經典の成立順を問題にすると、『五老赤書』、『玉訣妙經』はとくに成立の早い元始舊經とされるため、『諸天内音』のほうが遅れると見て間違いかろう。⁽³³⁾また、新上清經である『黃氣陽精經』にも『五老赤書』や『玉訣妙經』の影響がうかがわれる

ため、やはりそれよりも遅いはずである。⁽³⁴⁾

では、「諸天内音」と「黃氣陽精經」の先後關係はどうだらうか。まず考え方の大枠として、古靈寶經とりわけ『五老赤書』と『玉訣妙經』を除く元始舊經の多くは、基本的に新上清經よりも成立が遅いと考えられる。なぜなら、王靈期（多くの新上清經を作ったとされる）と活動をともにした許黃民が亡くなつたのが元嘉六年（四二九）であるのに對し、陸修靜が「靈寶經目序」のなかで「十部の元始舊經の目錄のうち、この世に出現したものは〔まだ〕三分〔だけ〕である（十部舊目、出者三分）」（雲笈七籤 卷四五a）と述べたのは元嘉十四年（四三七）のことだからである。

そこで、「諸天内音」と「黃氣陽精經」の先後關係に

しぼつて見てみると、とくに注目されるのは、「諸天内音」の「上有騫林之樹、覆蔭東華之宮。騫林之葉、有大洞之章紫書玉字、煥乎上清」（卷四九b）という部分である。「東華之宮」や「大洞之章」などの言葉からわかるように、ここは目立つて上清經色が強いが、これと似

た記述が『黃氣陽精經』にも「右紫書丹字月魂隱音、題月東境騫林之樹葉、結自然之書也」（14a～b）と見える。騫林の樹の葉に不思議な文字が書き記されているという話は、古靈寶經、上清經を通じて、この二つの經典以外には見られない。とすれば、いずれかがいずれかに着想を得たに違いないと思われるが、上清經色の濃いこの部分に關しては、「諸天内音」が何らかの上清經すなわち『黃氣陽精經』を參考にした可能性のほうが高いというべきだらう。ほかにも、『諸天内音』の「生死皆上昇日月之館、受鍊成仙」（卷一16a）という部分も、『黃氣陽精經』で洞陽宮が日の上館、廣寒宮が月の上館であり、それぞれ受鍊成仙の場所とされているのを知つたうえで記述しているよう見える。

以上の經典の成立順に問題がないとすれば、『五老赤書』に端を發する洞陽宮の知識が、いつたん『黃氣陽精經』の存思法のなかで受鍊成仙の場所へと膨らみ、そのイメージが後に『諸天内音』に回収されたものと考えられる。

南宮

『諸天内音』に關して、次に注目したいのは南宮の位置づけである。第二節の末尾にまとめたように、『眞誥』本文の南宮は「死者が形骸を取り戻した後、正式に登録されて仙人に轉化される神仙世界の役所のような場所」として描かれていたが、そのような南宮（朱陵）は『諸天内音』にも散見される。「九幽〔地獄〕」が九祖の魂を解放すると、朱陵が生まれ變わった彼らの形（からだ）

天に遊ぶことができる（生死皆得上詣朱陵、受仙衣羽服、而遊諸天也）」（卷二一3b）、「〔酆都〕北帝は死籙を削り、南宮は仙籍をたてまつる（北帝削死籙、南宮上仙籍）」（卷二一4a）、「三界の神々がその人の功名を書きつけ、その名が朱陵の府にたてまつられたら、七年で真人の位に就く（三界書其功名、名上朱陵之府、七年位爲真人）」（卷二一4b）。このように、南宮（朱陵）は『眞誥』本文と同じく、仙人の登録を行なう役所のように描かれている。

萬劫皆在七寶林中」（卷二2a）、「一生者も死者もみんな朱陵に渡つて行き、稱號を受けて仙人（あるいは仙官）になる（生死皆得度入朱陵、受號爲仙）」（卷二3a）、「三官は地簡（地下世界の帳簿）を除くことをつかさどり、南宮は仙名を記す（三官主除地簡、南宮記仙名）」（卷二8a）、「九幽は宿簡（過去の帳簿）を削り、南宮は仙名を記す

また、より廣く生を司る役所として、死を司る役所と對置されてもいる。「北帝は死錄を削り、南宮は生簿をたてまつる（北帝削死錄、南宮上生簿）」（卷一20b）、「九幽〔地獄〕は長夜〔地獄〕の錄を削り、南宮は更生の名を紀す（九幽削長夜之錄、南宮紀更生之名）」（卷二10b）、たてまつる（九幽削錄於地簡、上生名於南陽）」（卷二10a）

〔九幽創宿簡、南宮記仙名〕（卷二8b）、生者も死者もみんな朱陵にのぼつて行き、仙衣羽服を受け取つて、諸

眞誥 本文でもそうだつたように、『諸天内音』でも南宮はさまざまな名で呼ばれている。⁽³⁵⁾「北斗は死籍を削

落し、生宮「の名簿」に登録する。……南斗は死魂を救い取つて生宮で鍊度する（北斗削落死籍、度名生宮、……南斗拔取死魂、而鍊度生宮）（卷一22a）、「その「大梵隱語の」第七第八字は、南斗長生宮のなかに書かれており、死魂が南宮に渡つて行くことをつかさどり、受鍊者の〔魂〕神と更生者の名を制御している（其第七第八字、書南斗長生宮中、主死魂度入南宮、制受鍊之神、更生之名也）」（卷一22a）、「死者はすぐさま九幽（地獄）から解放されることができ、その魂神は南極の宮に上昇する（死者即得開度於九幽、魂神上昇南極之宮）」（卷一18a）、「玉圖先生は罪錄を長夜（地獄）から消し、「その人の」名を南極長生の宮に注記する（玉圖先生則消罪錄於長夜、注名南極長生之宮）」（卷三10b）。ここに「南斗長生宮」や「南極長生の宮」も南宮の言い換えあるいは同義語であるに違いない。⁽³⁸⁾ そこで筆者が注目したいのは、「南極洞陽之館」（卷一6b）という表現である。洞陽宮が南極と結びつけられるのは、さきほど挙げた洞陽宮の記述中についたように「南極真人がその宮中を治めている」か

らだろうが、洞陽宮が南極だとするならば、それは南宮とも重なり合うのではなかろうか。

實際、『諸天内音』における南宮の描かれ方は、洞陽宮のそれとよく似ている。「吁員は長生宮中の度命の君である。南宮に入ることができれば、吁員がすぐに朽魂を鍊度する。員童は日中の生童であり、「朽魂に」その津液を灌ぐ（吁員則長生宮中度命之君。得入南宮、吁員即鍊度於朽魂。貞童日中之生童、即灌其津）」（卷三16a）、「日童〔吁員？〕が光をとどめ、「仙道を」學ぶ人を救い上げると、「その人のなかに」水母の精を灌ぎ、太和の氣を導き入れる（日童停光、拔度學者之人、灌以水母之精、導以太和之炁）」（卷四12a）、「鮮とは南宮の童のことである。學人が「南宮に」渡ることができれば、鮮童がその形容を鍊り、朱陵の上に渡してやり、福を歡樂の堂に受ける（鮮者南宮之童。學人得度、而鮮童鍊其形容、度於朱陵之上、受福於歡樂之堂也）」（卷四17a）、「靈とは九華真人のことであり、南上宮のなかを治めており、九幽（地獄）の下「にいる」過去の罪のむくいを負つた死魂

をつかさどっている（靈者九華真人、治南上宮中、主九幽之下宿對死魂）」（卷三19a）、「飛生とは南上「宮の」更生の神である。學人が「無量」洞章を誦えることができ

て、その聲が上宮に届けば、諸天が祝福し、飛生がすぐ

に「その人の」ために不死の路を開き、長生の氣を流し、「その人のなかに」下つてきて五魂の神を鍊る（飛生者

南上更生之神也。學人能誦洞章、聲參上宮、諸天稱慶、飛生

卽爲開不死之路、流長生之炁、下鍊五魂之神）」（卷三23b）。

洞陽宮には、南上好生君の猷という神がいたり、婆泥

という鍊度の靈童がいたりするとされていたが、それと

同じように南宮にも呴童や鮮童という鍊度の神々がいる

とされる。また、すでに見たように洞陽宮は太陽の宿る

宮殿だが、員童が日中の生童なのであれば、彼のいる南

宮も太陽の宮殿と見なされていたはずである。さらに、

ここでは南上宮を南宮のことと解釋したが、元始舊經の

一つ「太上諸天靈書度命妙經」（HY二三）では、洞陽

宮の南上好生君が「南宮好生之君」（5a～b）と呼ば

れている。このように、もともと神仙世界あるいは天界

における成仙の場所だった南宮と洞陽宮が混同されはじめていたのは間違いない。

ただ、洞陽宮が火鍊の場所とされていたのが明らかなのに對し、この段階での南宮の鍊度は員童の津液や水母の精、太和の氣、長生の氣によるものとされており、火鍊とも水鍊ともいわれていない。管見の限り、古靈寶經において南宮（朱陵）が火鍊の場所とされることではなく、

『度人經』の幽棲注（唐代）に至つてはじめて、「夫魂昇仙、則火鍊鬼質。生身得道、則火鍊垢穢。初故皆入南

宮」（四注本卷一23b）や「死魂舉度於南宮、則以流火之膏鍊其鬼質」（四注本卷一39a）、「魂神上昇於朱陵之宮、受鍊於流火之庭」（四注本卷三48a）という表現が見える。これも南宮（朱陵）がもともと流火の庭とセットになつていた洞陽宮と混同された結果といえよう。

以上の議論から、『真詰』本文の南宮と『五老赤書』

の洞陽宮は、本來それぞれ性格を異にしていたが、『黃氣陽精經』を經て『諸天內音』に至るなかで兩者が混同されはじめ、同時に南宮が鍊度の具體的機能をもつ場所

として描かれるようになつたと考えられる⁽³⁷⁾。なお、『度人經』にも「制魔保舉、度品南宮、死魂受鍊、仙化成人」（四注本卷二38b。注は省略）、「七祖昇遷、永離鬼官、魂度朱陵、受鍊更生」（四注本卷三41b～42a。注は省略）とあり、南宮（朱陵）が受鍊の場所となつてゐるが、筆者が調べた限り、『五老赤書』と『玉訣妙經』および新上清經の南宮にまだそのような機能はないようである⁽³⁸⁾。

『真誥』本文と比較した場合、『諸天内音』の南宮にはほかにも新たな特徴がある。すでに挙げた資料でも述べられていたことだが、第一に、『黃氣陽精經』の洞陽宮が本來そうだったように、死者だけでなく、修行した生者が成仙する際にも、南宮に昇つて受鍊するとされること。「鮮者南宮之童。學人得度、而鮮童鍊其形容、度於朱陵之上、受福於歡樂之堂也」（卷四17a）。『度人經』にも「上學之士、修誦是經、皆卽受度、飛昇南宮」（四注本卷一23b）とある。第二に、南宮が明らかに上昇してゆく先すなわち天界にあるとされるようになったこと。

これについては、以下に挙げる『五老赤書』（脚注39）と『玉訣妙經』の時點ですでにそくなつてゐる。なお、東晉中期の南宮が神仙世界の朱火丹陵山にあるとされたことは第二節で述べた通りだが、『真誥』本文に限つていえば、その場所はどことも示されていなかつた。第三に、死者の場合、その魂が南宮で鍊度されると述べられていること。「吁貞則長生宮中度命之君。得入南宮、吁貞卽鍊度於朽魂」（卷三16a）。魂が南宮に昇るという記述は、『玉訣妙經』にも「九祖種親、腐骸更榮、魂升南宮、受化仙庭」（卷上7b）とあり、古靈寶經全體に廣く見られる⁽³⁹⁾。これは輪廻の當體としての魂あるいは魂神を救濟することに關心をもつ古靈寶經の特徴とい換えてよかろう。『真誥』本文および楊許の時代の上清經で「魂」といった場合、體内神としての三魂を指すことが多く、輪廻の當體ではない。それが上清經と古靈寶經の魂に對する關心のもち方の違いといえるかもしれない。ただし、新上清經には「死者の魂が南宮に昇る」という記述が散見される⁽⁴⁰⁾。

第四に、南宮が成仙の最終地點ではないという考え方
が見えること。『眞誥』本文では、南宮に行くことは即
成仙することを意味した。『諸天内音』にも「生死皆得
度入朱陵、受號爲仙」（卷一3a）とあり、南宮（朱陵）
に行くことが成仙を意味する場合もある。ただ一方で、
南宮が輪廻轉生しながら成仙を目指す道のりの中繼地點
になつてゐる場合もある。「[大梵隱語の書かれた]その
文を身に佩びれば、三界の神々が迎えにあがり、七祖は
長夜（地獄）から抜け出し、南宮に上昇し、輪廻轉生し
て生まれ落ち、代々王門（王家）となる（佩其文、三界
伺迎、七祖出長夜、上昇南宮、輪轉化生、世爲王門）」（卷三
11b）、「功德がまだ不十分であれば、再び滅度（死亡）
して、南宮に上昇する。朱陵がわが命籍を「そこに」渡
し、三界がわが功名を書けば、十方三十二天を周流し、
高位の聖人たちと交遊し、太上の賓客となり、十年経つ
たら人の世界に還つて、その身は「人々の」師宗となる。
……億劫にわたる「輪廻轉生の」なかで、諸煩惱が盡き
れば、福德がおのずから生じ、……三界を超凌し、天真

の位に登るだらう（功德未全、復受滅度、上昇南宮。朱陵
度我命籍、三界書我功名、周流十方三十三天、交遊上聖、爲
太上之賓、十年還在人中、身作師宗。……億劫之中、諸惡漏
盡、福德自生、……超凌三界、位登天眞）」（卷四23a～b）。
南宮を中繼地點とする考え方は『五老赤書』、『玉訣妙
經』および新上清經にはまだ見えないが、『太上洞玄靈
寶智慧罪根上品大戒經』（HY四五七）の「七祖皆得去離
地役、昇上南宮、後生人中富貴之門。積功勤修、輪轉不
倦、尅得飛行、上昇太極、位得神仙」（卷下12b～13a）
や、『度人經』の「誦經十遍、以度尸形如法、魂神徑上
南宮、隨其學功、計日而得更生、輪轉不滅、便得神仙」
（四注本卷三47b～48a。注は省略）にはよりはつきりと
見られる。これも南宮が佛教色の強い古靈寶經に取り込
まれることで生じてきた變化といえよう。

以上、『諸天内音』における南宮の新たな特徴として、
鍊度の場所になつたこと、天界にあるとされるようになつたこと、生者成仙の場所ともされるようになつたこと、死者の場合はその魂が行くとされるようになつたこ

と、成仙の最終地點から中繼地點になつたことを擧げた。

なお、これらは『眞誥』本文の南宮と比較した場合に、は、たしかに新しい特徴といえるが、他の古靈寶經との比較は不十分だつたかもしれない。『五老赤書』と『玉訣妙經』に關しては『諸天内音』よりも成立が早いはずだが、たとえば『諸天内音』と『度人經』の先後關係は先行研究でも見解が分かれしており、にわかに解決することはできない。そもそも、『諸天内音』も『度人經』も一度に成立したものでない可能性もある。ただ、鍊度觀の變遷を考察するうえで、『黃氣陽精經』からの流れを汲む『諸天内音』が非常に重要な位置にあることは十分に確かめられただらう。

五 おわりに

本稿の目的は六朝道教における鍊度觀の變遷、とくに南宮と洞陽宮における鍊度がどのように形成されたのかをたどり、その特徴を明らかにすることにあつたが、最後に簡単な整理をしておきたい。まず第二節では、宋代

以降の鍊度儀においても鍊度の場所として知られる南宮が、最古の出典である東晉中期の『眞誥』本文において、どう描かれているのかを分析した。その結果、南宮は尸解の延長線上にも位置づけられる死者成仙の場所だったが、まだ「鍊」という言葉とは結びついておらず、基本的に陰徳のある死者が形骸を取り戻した後、正式に登録されて仙人に轉化される神仙世界の役所のような場所として描かれていることどまると考えた。第三節では、魏晉の水解、火解から六朝鍊度への連續性を示すものとして、同じく火と水の働きによって不死成仙を目指す、東晉中期以降の上清經における火鍊、水鍊の存思法を取り上げた。そして、『黃氣陽精經』に至つて、そのなかで培われた「天宮における鍊形」のイメージが死者成仙のなかに新たに持ち込まれたであろうことを指摘した。第四節では、東晉末以降（おそらく劉宋期）の古靈寶經『諸天内音』において、南宮が『黃氣陽精經』の受鍊成仙場所の一つだつた洞陽宮と混同されはじめ、そこが天界における鍊度の場所として描かれるようになつたこと、

および死者の場合はその魂が鍊度され輪廻轉生する中繼地點として描かれるようになつたことを述べた。

以上が本稿において筆者がたどり得た、南宮と洞陽宮を中心とする鍊度觀の變遷である。道教史の大きな流れから見た場合、折に觸れて指摘したように、鍊度は一面において尸解の延長線上に、あるいはそこからスピニアウトしたものとして位置づけられるだろう。あえて圖式化して示せば、一つは尸解から太陰鍊形、南宮成仙（主に陰徳による）へという流れがあり、もう一つは尸解から水解、火解、そこから存思における火鍊、水鍊（主に修行による）へという流れがある。そして、この二つの流れが古靈寶經のなかで再び合流すると同時に、もともと尸解だったものが輪廻轉生の色を帶びはじめる。實際、

置かれていた『抱朴子内篇』時代の尸解の影を色濃く引きずつてゐる。⁽⁴³⁾ ただ、ここで興味深いのは、その鍊度觀が『五鍊生尸經』に流れ込み、それがやがて六朝から唐代にかけての道教葬送儀においても利用され、宋代以降の鍊度儀の原型にもなつたとされることであり、またそこに洞天の場合と同じく、教理的に下位に置かれたものが、かえつてその教えの普遍化において力を發揮する、というパターンが垣間見られることである。

主要参考文献一覧

- 廣瀬直記「六朝道教上清派再考——陶弘景を中心にして」、早稻田大學博士學位論文、二〇一七年。
——「二許與洞天」、呂舟／崔光海主編『二〇一九年第一屆洞天福地研究與保護國際研討會論文集』所收、科學出版社、二〇二一年。

- 神塚淑子『六朝道教思想の研究』、創文社、一九九九年。
金志弦「上清經における水と火のシンボリズム——修行論と門四鄉之宮、更受鍊於玉池」（28b）や『諸天内音』に「功德未全、復受滅度、上昇南宮」（卷四23a）とあつたように、教理的に見れば、尸解仙が天仙、地仙の下位に

號別冊、一九八八年。

劉陶『宋代道教炼度研究』、儒道釋博士論文叢書、巴蜀書社、
一一〇一二三年。

劉屹『六朝道教古靈寶經的歷史學研究』、上海古籍出版社、
一一〇一八年。

丸山宏『道教儀禮文書の歴史的研究』、汲古書院、二一〇〇四年。

松本浩一『宋代の道教と民間信仰』、汲古書院、二一〇〇六年。

三浦國雄「聖地としての墓」、『洞天福地研究』第七號、二一〇
一七年。

———「墓室から洞天へ」、『洞天福地研究』第九號、二一〇
一九年。

Robinet Isabelle. *La révélation du Shangqing dans l'histoire
du taoïsme*. École Française d'Extrême-Orient, vol. 137,
Paris, 1984.

Schipper, Kristofer and Verellen, Franciscus (eds.) *The
Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*.
University of Chicago Press, 2004.

施秦生「度上南宮：南天星神与古灵宝经的炼度思想」、『老子
學刊』第二二輯、二一〇一一年。

謝世維『大梵彌羅：中古時期道教經典中的佛教』、臺灣商務
印書館、二〇一三年。

葉聰霈「宋元時期道教「太極煉度」考探」、天主教輔仁大學
宗教學研究所碩士學位論文、二一〇一七年。

註

- (1) 詳しくは、松本(二一〇〇六)一六一～一七五頁を參照。
- (2) 松本(二一〇〇六)一三九頁。初出は「葬禮・祭禮に
みる宋代宗教史の一傾向」、宋代史研究會編『宋代の社會と文化』所收、汲古書院、一九八三年、一七五～一七
六頁。
- (3) 丸山(二一〇〇四)二〇〇一～二〇〇六頁。初出は「臺南
南部の功德について——道教儀禮史からの考察——」、
野口鐵郎編『中國史における教と國家』所收、雄山閣出
版、一九九四年、二九～三一頁。
- (4) 謝世維(二一〇一三)第一章「太陰練形・六朝道教經
典當中的死後修練與亡者救度」。
- (5) 劉屹(二一〇一八)第九章第五節「晉唐宋明道教的
「煉度」、主題」。
- (6) 葉聰霈(二一〇一七)第一章第一節「再論六朝至宋元
時期的「煉度」主題」、劉陶(二一〇一七)第一章第一節
「早期道教「煉度」之義」、施秦生(二一〇一七)第二節
「早期道教「煉度」」。

吉川忠夫「日中無影——尸解仙考」、吉川忠夫編『中國古道
教史研究』所收、同朋舍出版、一九九二年。

張超然「系譜・教法及其整合」、東晉南朝道教上清經派的基礎
研究、國立政治大學中國文學系九十六學年度博士學位
論文、二一〇〇八年。

「長生与火炼・古灵宝經中的南天星神神格及其炼度功能」。

(7) 神塚 (一九九九) 四五頁。

(8) 金志弦 (一一〇一) 一三七頁。

(9) 劉屹 (一一〇一八) 七一七頁。

(10) 施秦生 (一一〇一三一) 一三四頁。なお、謝世維 (一一〇一三)、劉陶 (一一〇一三一) では『眞誥』の南宮は取り上げられていなかった。

(11) ただし、漢代の宮殿を指す「南宮清涼臺」(卷九20 a) は除外した。施秦生 (一一〇一三三) 一二二一～一二三三頁。

(12) 『上清太上八素眞經』については、廣瀬 (一一〇一七) 一二二五～一二二七頁。『紫陽眞人内傳』については、張超然 (二〇〇八) 第二章「由仙而眞・『紫陽眞人内傳』所標示的新修道路徑」を参照。『仙記眞記』については、*The Taoist Canon*, vol. I, pp. 150-153. および『太平御覽』「道部」所引の『登眞隱訣』(『中華道藏』第二十八冊、五七三頁上段) を参照。

(13) 一萬回讀誦すれば仙人になれるとは『大洞眞經』である。『眞誥』卷五本文11 b, 15 a を参照。

(14) 廣瀬 (一一〇一) 一六九～一七〇頁。

(15) ここで「身」や「形」といった場合、それが何を指すのか若干のあいまいさが残るかもしれない。というのは、「眞誥」本文では「虛靈可見、萬鬼滅身」(卷九10 a) や「石精玉馬、照知鬼形」(卷十八5 b) とあるよ

うに、死者である鬼にも「身」があり「形」があるとされるからである。とはいっても以下に述べる辛亥子と何次道の場合は、鬼のそれでないことは明らかだろう。

(16) 靈神とは、仙人よりも位の低い山川の神々のようないいことだと思われる。『五嶽眞形序論』(HY一二七二) に

「山無大小皆有靈神。神來形見、自稱某山某(中)〔甲?〕來迎拜也」(20 b) とある。

(17) 三浦氏の言葉を借りれば、「肉體がなければ成仙できない」ということである。三浦 (二〇一七) 六頁。

(18) 施秦生氏は「南宮」は初期上清經派の南嶽崇拜の產物であり、「朱陵」南嶽霍山と對應する仙界の天宮、司命の府を指すのだろう」と述べているが、その根據となる同時代資料が挙げられておらず、賛成できない。施秦生 (一一〇一三) 一二三四頁。

(19) 脚注15で述べたように、『眞誥』本文では死者である鬼にも「身」があり「形」があるとされるが、それは陶注においても同じである。とすると、ここで鍊られる「形」は鬼形のことと解釋できるかもしれない。しかし、『眞誥』本文および陶弘景が「質」あるいは「質形」といった場合には、「形」以上により肉體的なものを指していると思われる。たとえば、『眞誥』卷十六の本文には、先祖の功德によつて尸解を遂げた者は、足の骨一本

- (26) 謝世維 (二〇一) 一〇五頁。
- (27) 劉陶 (二〇一一) 一一六頁。
- (28) ハハまで、劉屹 (二〇一八) 七一〇～七一一頁、七一六～七一七頁を參照。
- (29) 金志竑 (二〇一) III 「水火による鍊成と再生」、葉聰霈 (二〇一七) 第一章第一節「水火之間・上清經與靈寶經的度亡思想交流」、劉陶 (二〇一二) 第一章第一節三「水火自炼」。なお、葉氏は祝逸叟「宋元時期道教鍊度文獻研究」(香港中文大學宗教研究課程哲學博士論文、二〇一三年) を参考に金志竑 (二〇一) に言及している。
- (30) 金志竑 (二〇一) 一三三三頁。
- (31) *The Taoist Canon*, vol. 1, pp. 158-159, 廣瀬 (二〇一) 一一四一～一一四五頁。
- (32) Robinet 1984, tome 2, p. 95, 金志竑 (二〇一) はそれを楊羲に啓示されたものに近いとするが、贊成できなない。詳しい考證は省略するが、この上清經には廣瀬 (二〇一七) 第三部第三章「上清經成立年代補正——ロビネ氏の研究を基礎に」に擧げた楊許以降のものであることを示す徵候がいくつも見られる。
- (33) 謝世維 (二〇一) 一五一頁、劉屹 (二〇一八) 三四一頁。
- (34) 紙幅の都合上、詳細な考證は省略するが、經典の成卷九 19 b など。
- (25) 廣瀬 (二〇一一) 一六九～一七〇頁および『真誥』
- (26) (27) (28) (29) (30) (31) (32) (33) (34)
- (20) (21) (22) (23) (24) (25)

立に關して自然という言葉を用いることや、上金の法信規定などである（14a～b、22b、28a、27b）。

(35) 古靈寶經のなかで南斗や南宮、南昌、南極などの概念が融合したことは、施秦生（二〇二三）でも指摘されている。

(36) 次段落で見るよう、南宮にも長生宮があるとされる。

(37) 施秦生（二〇二三）には、長生に關わる南斗や南宮、南昌、南極の神々が、古靈寶經に至つて融合すると同時に、五行思想の「南一火」の關係を媒介に、元始天尊が「靈寶真文」を火で鍊つた話や、阿丘曾が火によつて女から男に生まれ変わつて求仙した話ともつながり、結果、南斗などの神々に「火鍊」の機能が顯著になつた、と述べられている。施氏の主張は本稿に類する方向性を示しているが、一方で南宮を「眞詰」にもとづいて「長生を象徴しかつ死魂を煉化できる」（二三三頁）場所としており、本稿とは異なる。また、本稿では南宮を火鍊の場所とする記述が現われるのは唐代以降と見ており、とりわけ南宮と洞陽宮との混同に注目しているが、その分析も施氏の論文にはなかつた。

(38) 「玉訣妙經」に阿丘曾が女子から男身に生まれ変わる際の描寫があり、「朱宮書其繁名、化其形骸於元君之胞」（卷下3b）と述べられている。鍊度にやや似ているが、まだ「鍊」という言葉は用いられていない。

(39) ただし、『五老赤書』には「功德之大、上延七祖、解脫三塗五苦八難、上昇天堂、受仙南宮」（卷下11b）と見えるのみである。

(40) 『上清元始變化寶真上經九靈太妙龜山玄籙』卷下47b『上清大洞眞經』卷三16a、『洞真太上素靈洞元大有妙經』4bなど。

(41) 『玉訣妙經』には「拔度某家九祖父母、昇入南宮、冠帶枯骨、反骸生華、輪轉窮竟、化生仙門」（卷下30a）という記述があるが、これは人ではなく仙人に生まれ変わることを言つてゐるのではなかろうか。

(42) 謝世維（二〇二三）一〇八頁、劉屹（二〇一八）七八頁。

(43) 戸解に關するまとまつた研究としては吉川（一九九二）を參照。

(44) 『五鍊生戸經』にもとづく靈寶五方鎮墓石が唐代の墓から多數出土していることは有名である。小南（一九八八）、謝世維（二〇二三）一二一～一二三頁、劉屹（二〇一八）第九章第四節「唐代的靈寶五方鎮墓石研究」。また、『要修科儀戒律鈔』卷十五、十六「道士吉凶儀」の「葬送儀第七」にも『五鍊生戸經』を用いることが述べられている。

(45) 廣瀬（二〇二一）。

六朝道教中炼度观的演变——以南宫和洞阳宫为中心

广濑 直记

本文的目的是追踪六朝道教中炼度观的演变，特别是南宫和洞阳宫的炼度是如何形成的，并揭示其特点。为此，本文重点讨论了《真诰》正文、《上清黄气阳精三道顺行经》和《太上灵宝诸天内音自然玉字》中关于南宫和洞阳宫的相关记载。

在第二节中，本文首先分析了作为炼度场所而闻名的南宫，在最早的出处《真诰》正文中（东晋中期）是如何描绘的，并得出以下结论：南宫被定位为尸解延续线上的死者成仙之地，但尚未与“炼”这一概念相联系，基本上只是被描述为具有阴德的死者在恢复形骸后，正式注册并转化为仙人的神仙世界中的一种官署。

第三节讨论了魏晋时期的水解、火解与六朝炼度之间的连续性，着重介绍了东晋中期以后上清经中通过火与水的作用来追求不死成仙的火炼和水炼的存思法，并指出很可能在《上清黄气阳精三道顺行经》中所培养的“天宫中的炼形”形象被引入到死者成仙的过程中。

在第四节中，提到东晋末期以后（很可能是刘宋时期）的古灵宝经《太上灵宝诸天内音自然玉字》中，南宫开始与《上清黄气阳精三道顺行经》中的受炼成仙之地之一的洞阳宫混淆，并且开始被描绘为天界中的炼度场所，以及对于死者来说，它被描绘为灵魂炼度和轮回转生的中继点。

从道教历史的大趋势来看，炼度可以在某种程度上被视为尸解的延续，或者是从中衍生出来的东西。本文将这一过程理解为一方面是从尸解到太阴炼形、南宫成仙的演变路径，另一方面是从尸解到水解、火解，再到存思法中的火炼、水炼。最终，这两条路径在古灵宝经中再次汇合的同时，原本属于尸解的内容开始带有轮回转生的色彩。这就是本文所展示的炼度观的演变。