



Title	神仙思想研究小史：神仙思想はどのように研究されてきたか（1）
Author(s)	大形， 徹
Citation	中国研究集刊. 2000, 27, p. 1-23
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/60795
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

神仙思想研究小史

— 神仙思想はどのように研究されてきたか — (一)

大形 徹

はじめに

神仙思想に関しては、道教前史としてあつかわれることが多く、これまで神仙思想を中心とした専著は殆どなかったといってもよいだろう。最近、遊仙という観点からの論考等もみえ、神仙思想に対する関心もようやく深まりつつある。しかしながら、それらはあくまでも中国文学の一分野として文学の範疇の中であつかわれており、神仙思想がなぜ生まれてきたかという、もともと根源的な疑問には答えようとはしていないように思われる。

小論では、これまで神仙思想がどのように研究されてきたかを概括したい。「一、神仙思想研究の大きな流れ」では神仙思想研究の流れを概観する。「二、神仙思想研究」では、著書の一部で神仙思想にふれられる部分も含めて神仙思想にかかわる論考をとりあげて研究史の中での位

置づけを試みたい(注1)。とくに「神仙(僊)」や「尸解仙」の語がみえる論考については比較的詳しく考察したい。

「三、神仙思想研究のテーマ(注2)」では便宜上、①神仙術等、②神仙文学・仙伝等、③図像資料等の項目にわけて論考を整理した。直接、仙人や仙薬などの語があらわれないものもあるが、それぞれに神仙思想と関わりをもつものである。

一、神仙思想研究の大きな流れ

小論ではまず中国哲学・中国文学・宗教史などの分野で神仙思想がこれまでどのように研究されてきたかを概括したい。まずおおまかな流れについて考察し、次に時代をおって個々の論考について言及したい。

神仙思想は大きく道教の中に概括されることが多い。

戦前は道教そのものに対する学問的な関心も低かった。それでも道教について考察しようという動きはあった。

現在、中国や台湾では、仙人といえは道教の中にくみ込まれている八仙^{注3}などの仙人たちを想定することが多い。そのため初期の仙人研究では、幸田露伴の「仙人呂洞賓」など八仙にみえる仙人について考察したものが見られる。これは現代まだ息づいている宗教である道教のなかにみえる神仙の起源をさぐるうとしたものである。ただし八仙は比較的新しい仙人である。

神仙思想の萌芽は文献的には『史記』の秦始皇本紀武帝本紀・封禅書などにみえる皇帝の仙人や仙薬探索記事の中に見いだすことができる。また「仙人」という言葉は出ていないものの、「神人」・「至人」・「真人」などの語がみえる『莊子』内篇は重要である。『莊子』の外篇には「上僊」の語がみえ、また導引などの養生思想にかかわる記述も散見する。漢になって司馬相如の大人賦やそれと内容のよく似る『楚辞』遠遊などに仙人の名がみえる。ただし、まだ仙人とされる人物はそれほど多くない。

『列仙伝』は前漢の劉向の作とされているが、実際には後漢あたりに作られたものである。そこには上下巻に七〇の話が収められ、前漢末あたりまでいたとされる仙人の名が七十数名著録されている。以後、『神仙伝』・

『続仙伝』・『疑仙伝』・『仙苑編珠』・『三洞羣仙録』・『歴世真仙体道通鑑』など陸続と仙人の伝記集が刊行されていく。仙人の数は時代が下がるにつれ、しだいに増えていき、『歴世真仙体道通鑑』には正・統・後集をあわせて九百余名^{注4}の仙人の伝が著録されている。これらの神仙の伝記は、『列仙伝』や『神仙伝』をのぞいてはほとんど研究されておらず、手つかずの状態といえる。ほかに『漢武帝内伝』や『漢武帝外伝』、それに『後漢書』方術伝などに仙人の記事がみえる。

神仙になることをめざした書物に西晋、葛洪の『抱朴子』内篇がある。この書物に関しては古くより邦訳もあり、研究もかなり蓄積されている。『抱朴子』は仙薬を飲むことによって昇仙することをめざしたものである。なかでも水銀系の薬物である丹薬の服用を重視している。『抱朴子』には鉱物系の薬物が多くみえるため、化学の立場からの研究も多い。

薬物書としては『神農本草経』がある。この書物は本草書の最も古いものである。この書物は薬物を上薬・中薬・下薬に三分している。上薬は養命薬でいわゆる仙薬に相当し、本来、仙人になることをめざした書物であったように思われる。しかしながら神仙関係からのアプローチはほとんどなく、もっぱら薬物の効能を実験によって確

認する薬学系の考察が主流である。

養生術にかかわるものとしては「行気」や「導引」等がある。呼吸術と体操である。本来、病気の治療などにも使われていた。「行気」と「導引」は一体のものとして理解される。天の精気を体内に取り入れて巡らすのである。体内に精気が蓄積されたとき、それを男女の間でやりとりしようというのが「房中術」である。とくに男性が女性の精気を得ようとするものが多い。これには陰陽の考え方もからんでくるが、行気や導引と同様に「氣」に関する考え方の中で理解できる。近年、張家山や馬王堆から出土した文献の中に房中書が多くあり、それらの訳解もいくつか見られるようになっていく。これらの養生術は昇仙のための方法として神仙思想の中に組み込まれていく。

神仙の住む場所としては蓬萊山・崑崙山が著名であるが、華山や泰山などの名山にも住むとされた。『列仙伝』巻下、邗子には洞穴をぬけて仙吏のいる仙界におもむいたところ、亡くなった妻が魚を洗っていたという話を記す。神仙世界と死者の世界が重なっているという感覚である。蓬萊山や崑崙山も本来、他界とかかわっていた可能性があり、その方面からの研究も近年、蓄積されつつ

ある。

司馬相如は大人賦で神仙世界をえがいたが、六朝時代になって魏の曹植や晋の郭璞等は遊仙詩をあらわし、『文選』第二十一巻にも「游仙」として目次にあげられている。いわゆる神仙文学である。それらの詩の作者は知識人であり、必ずしもすべてが実際に仙薬を求め、仙人になろうとしたわけではない。むしろ観念の中で仙境をうたったものが多い。これらの詩については中国文学の立場からの研究がある。また実際に道士であった唐の李白の詩の中にも神仙思想の雰囲気を感じ取ることができる。

美術や考古学関係の画像資料の中にも神仙関係のものは数多くみえる。とくに漢代の画像石や鏡の文様の中に、西王母や羽人、仙薬の芝草などがみえる。鏡には鏡銘のあるものがあり、画像と比較検討できるものもある。ただし、画像は画像の中で独自に発展変化していくことも多い。これらについても近年、いくつかの研究がある。

以上、神仙思想に関わる範疇はかなりひろく、かつまた時代的にも長期にわたっている。そのため神仙思想の全容を解明した書物は、未だ現れていないといってもよいだろう。以下、具体的に研究書や論文をとりあげてその問題意識を明らかにしたい。

二、神仙思想研究

ここでは神仙思想の研究上、重要な著作をとりあげる。

初期の研究については、ほぼ年代順にとりあげる。神仙思想は書物のごく一部に簡単に紹介されるにすぎないものもある。しかしながら的確に問題の本質をついている場合が多い。ここではとくに神仙思想を理解するためにとくに重要だと思われる「尸解仙」についてふれられる箇所を中心にとりあげた。なお新しい研究に関しては専門分化しているものも多く、内容ごとにとまとめて「三、神仙思想研究のテーマ」で紹介したい。以下、それぞれの著作について検討をくわえる。

幸田露伴（一八六七—一九四七）の道教研究と神仙思想の紹介

幸田露伴は小説家として著名であるが、『岩波講座哲學』に「道教に就いて^{〔注6〕}」を発表し、ついで『岩波講座東洋思潮』の「東洋思潮の展開、支那思想」に「道教思想^{〔注6〕}」を発表している。露伴は他に「仙人呂洞賓」・「活死人王害風」・「仙書参同契」・「神仙道—仙人」など神仙思想にかかわる論文^{〔注7〕}を数篇、発表している。狩野直喜の『中國哲學史』には、「道教」に関する考察はごくわず

かであるため、これらは道教研究の端緒とみなされている。露伴は道教という視点から神仙を考察している。

狩野直喜（一八六八—一九四七）『中國哲學史』

中国哲学の古典的書物ともいえる狩野直喜の『中國哲學史^{〔注8〕}』には、『莊子』の説明の中に「靈魂不滅の思想を抱いていた。形は亡びるけれども精神は滅せずして天地と並び伝はるとの意を述べたものである^{〔注9〕}」とみえ、精神と肉体の問題が考察されている。

また第四編、第三章 魏晉南北朝の哲学」の第三節 道家の哲学の中で、方士を説いた箇所「道教」や「神仙」について言及する。

此の時代には道教が極めて盛であつた。道教の起源は今正確に之を明らかにし難いが、戦國^{〔注10〕}の末より秦漢の世にあつた方士なるものに、深き關係を有することは明かである。彼等方士なるもののなす所は、第一、神仙養生の術であつて、或は仙丹を製し、或は房中の術を講じ、人をして長生してあらゆる肉欲を満足せしめるといふことであり、第二は、煉金をなすことであつた。秦皇・漢武の如きは大いに方士を喜んだが、漢志を見るに、神仙家や房中家を著録す

るもの甚だ多きに由つて、此の種の技術が如何に當時に歡迎されたかが察知出来る。然らば、此等の方士と老莊とは如何なる關係を有するか、老莊の學術より如何にして此等の技術が出たか、之を明かにするは極めて困難なる問題であつて、今日に至るも解決されない(注¹⁰)。

と述べている。

簡にして要を得た説明であり、神仙思想がどのようにして生まれ出てきたかを問題にしている。秦の始皇帝や漢の武帝といった帝王が熱烈に不死の仙薬を求めたことにより、神仙思想は大いに広まった。古代は「人が死ぬれば鬼となる」という死生観によつて、さまざまな宗教儀礼がとりおこなわれ、喪葬制度が成りたつていた。始皇帝は「不死」を求め、「死」をおそれたが、それは無神論的な現代人にも通じる考え方であり、おそらく、この時期に死生観の大きな展開があつたように思われる。

さて狩野直喜は次のように考える。

老子の無爲無欲は：長生を目的とするのではないけれど：自然に長壽を保つこととなるのである。：後に其の學派に屬するものが之を通俗的に文字通りに

考へ、其の結果、長生不死や仙丹などいふことを唱へ出したものではあるまいか。

これは『老子』や『莊子』などにみえる言葉を皮相的に解釈した結果、そうなったという考え方である。近年の出土資料にみえる房中関係の書物にも『老子』の用語を借用して權威づけをしているようなものがみえる。

狩野直喜はさらに或る学者の説として次のように紹介する。

即ち方士が仙丹を煉ることは、老莊の唯物論と關係ありとするものである。其の意味は、老莊の學派にあつては精神と肉體との間に根本的の差異を認めず、結局、兩者とも物質精粗の差にして、精なるものは精神となり粗なるものは肉體となるのである、故に其のままに放任すれば、肉體がdecompose[腐敗]すると共に精神もまた滅びて了ふ。そこで肉體のdecompose[腐敗]を防ぐ爲に種種の薬を發明するに務め、物質即ち藥物の力を以て肉體と同時に精神の永遠をも保たんとしたものであると。いかにも莊列などには唯物論的傾向がある故、此の見方も理なしとせぬ。

唯物論、唯心論という見方は、一種、型にはまった思考である。そのため現在では承服できかねるところも多い。しかしながら、ここで「肉体」と「精神」の問題を提出していることは重要である。まさにこの問題こそが神仙思想の本質にかかわってくるのである。

『中国哲学史』では「葛洪」についても目次をたてて考察している(注11)。ただし「中国哲学史」という範疇の中での神仙思想の扱いは、この程度が限度であろう。記述は簡単ではあるが、さすがに要を得たものとなっている。

津田左右吉(一八七三—一九六一)「神僊思想の研究」¹²⁾

「僊人の意義」、「不死の觀念の由來」、「昇天の觀念の由來」、「不死と昇天との結合」、「三神山と神僊」、「崑崙山と神僊」、「神僊と方術」、「僊術」、「神僊説と道家の思想」、「晉代以後の神僊説」、「神僊説と道教」、「概括、神僊思想とシナの民族性」に分けて、きわめて詳細に考察されている。「神僊思想」と題された初めてのまとまった考察といえる。

僊人の本質を「不死」と「昇天」の二つのキーワードでとらえ、「不死と昇天との結合」と両者の関係について

考察している。「不死」については「長壽の欲求が更に一步を進めて不死の欲求になったものと思ふ(注13)」とする。「長壽」から「不死」へと進むとするこの考え方は一見、わかりやすく、以後の神仙思想の考察のなかでも、この考え方を踏襲したものが多い。しかしながら、「長壽」と「不死」の間には無限の距離があることも確かである。長壽がそのまま不死にはなりえないのである。本来、祖靈信仰では「魂」は不死でなくてはならない。ここは戦国から秦漢にかけての死生観の転換などの問題とからめて別の角度からの考察も可能なように思われる。

また『僊』の本義は飛揚升高などと、仙人が飛ぶことについて縷々、考察を連らねており、現在の研究水準からみれば少し観点がずれるところもある。しかしながら、詳細に文献を渉猟しながら、神僊思想を概観しており、神僊思想研究の基本文献であることは確かである。

以下、尸解仙について書かれた部分をあげる。

今一つ述べねばならぬのは尸解仙であるが、これは抱朴子によって僊人の下級に置かれたのみならず、漢武帝内伝の如きものにも西王母をして「尸解下方」といわせてある。けれどもその話は『列仙伝』にも『神仙伝』にも数多く出てゐるし、正史にも記載せ

られている（後漢書王和平、晉書葛洪、など）。尸解は一たび死を示して後に脱化し去るのであつて、棺を發いてみれば屍体が無かつたといふのが即ちそれである（抱朴子論僊、述異記下、博物志五、など参照）。この思想もまた漢代からあるので論衡（道虚篇）にそれが論じてあるし、もつと遡つていふと、封禅書の「形解銷化」を服虔が尸解と注してゐる事をも考えねばならぬが、これは果して服虔の説に従ふべきものかどうか、問題であらう。さて尸解した後になくなるかは明らかでないが、人の形で生きてゐると考へられた場合もあり（神仙伝の孫登、成仙公、など）、妻を娶つた話さへもある（同書の李常在）。しかしまた初めは普通の人の形で生きてゐて後に水僊となつたといふ話もある（同書の郭璞）。人として生きてゐるといふことは上に引いた抱朴子の「下士得道、長生世間、」がもし尸解僊に当るのならば、よくそれにあてはまるが、この語の意義はさう限定せらるべきものではなく、神仙伝の馬鳴生の条に「為地仙、…架屋舍畜僕従車馬、竝与俗人皆同、」とあるのを見ると、地僊にもこの類のものがあるから、尸解僊の説明としてそれを見ることはできなからう。要するに尸解僊の行方については明解がない。章懷

太子の後漢書（王和平の条）の注には「尸解者、言将登仙仮託為尸以解化也、」とあるが、この登仙がもし昇天の意義でいはれてゐるならば、それは抱朴子などの所説とは少しく趣を異にしてゐるやうである。尸解といふ概念には頗る曖昧な点があるやうであるが、それは、本来不死であるべき僊人が死の形をとるとするところに、或は死んだものが実は不死の僊人であるとするとともに、根本の理由があるのであつて尸解僊が僊人の下級に置かれるのもまたこれがためであらう。が、もつとつきこんでいふと、人はみな死ぬといふ動かせない現在の事実を事実として認識しながら、不死の僊人があるといふ神僊家の主張を成り立たせようとするところに、尸解といふことの構想せられた理由があるので、そのことみづからが神僊説の成立ちがたいことを示したものである（注1）。

「尸解は一たび死を示して後に脱化し去るのであつて、棺を發いてみれば屍体が無かつたといふのが即ちそれである」と尸解仙を定義する。しかしながら結論として「人はみな死ぬといふ動かせない現在の事実を事実として認識しながら、不死の僊人があるといふ神僊家の主張を成

り立たせようとするところに、尸解といふことの構想せられた理由がある」と、尸解仙をたんなる欺瞞だととらえてしまっている。その結果、「神僊説の成立ちがたいことを示したものである」とする。以下に取り上げる論考も津田左右吉のこの観点から神仙説をみているものが多い。確かに事実かどうかというところで神仙説をとらえれば欺瞞にすぎないかも知れない。しかしながら、そのような観点でとらえるかぎり、なぜこの時期に神仙説が勃興し、以後、長い間にわたって中国の文化の中に深く根付くことができたのかという神仙思想の根源的な問題に答えることができないのである。

なお津田左右吉は『道家の思想とその展開^{註五}』の中でも神僊思想にふれ、簡潔にまとめている。以下、その部分を紹介したい。

享樂主義が他の形に於いて現はれ、養生の思想とも關係の深いものに、神僊の説があつて、漢代にはそれもまた道家の影響を蒙るやうになつた。神僊説は生の無限の延長を希求し、又たそれを可能とするものであつて、此の如き生を得たものが僊人であり、さうしてそれは天に昇るものとせられたのである。ところで、死を自然の現象とし、従つて生死に拘束

せられないことを道とする道家の説は、其の本質に於いて神僊家の主張とは背反してゐる。たゞ、道家は別の理由から天壽を全うすることを尊び、その點で養生説と結合したのであるから、此の意味に於いて神僊説と或る接觸を有するのと、神僊家が長生不死を得る方法として養生家及び道家の養形もしくは養神の説を取り入れたのと、今一つは道家の道が天地とともに長久であり始なく終なきものとせられてゐたののため、神僊説と道家の思想との間に、外觀上、密接な關係を生ずるやうになつたのである。又た昇天の思想も、道家が寓言の形に於いて道を説くに當り、例へば「莊子」逍遙遊篇に藐姑射の神人について「乗雲氣、御飛龍、而遊乎四海之外、」といひ、淮南子精神訓に「登太皇、馮太一、」といつてある如く、往々輕舉上僊を語ると、聯想せられ易かつた。従つて、道家もまた神僊家の言を假用するやうにもなつたので、「莊子」大宗師篇に西王母の名が見え、天地篇に「千歲厭世、去而上僊、乘彼白雲、至于帝鄉、」とあるのが、さうであらうといふことは既に述べたところである。藐姑射の神人の「不食五穀、吸風飲露飲、」も或は之と同様に見られるかも知れぬ。しかし、根本的には此の兩者は決して一致し

ないものである。

「神僊説は生の無限の延長を希求し、又たそれを可能とするものであつて、此の如き生を得たものが僊人であり、さうしてそれは天に昇るものとせられたのである」という説明は、誤っているわけではなく、外面的な現象としてはまさにその通りであろう。しかしながら、ここにはなぜそのような神僊説がおこつてきたかという考察がない。たとえばエジプトのように死後の世界に比重を置いた死生観であれば、「生の無限の延長」は必ずしも希求されるべきことでもないのである。中国の場合も祖霊信仰が厳然として存在し、死後の世界は確立していたはずであつた。しかしながら、それが揺らぎつつあつたことと、「生の無限の延長の希求」は無関係ではないだろう。また道家とくに『莊子』は、たしかに「死」を「自然の現象」とみなしているが、「死」の理解そのものが儒教的な祖霊信仰とは全く異なつた独自のものとなつてゐるのである。

武内義雄（一八八六—一九六七）「神遷説」

武内義雄もまた前掲『岩波講座東洋思潮』に「神遷説」を発表している。武内は『中国思想史』の第十六章、道

教の成立の中でも神仙説についてふれている。神仙説については、

戦国のころ燕斉海岸の方士から起つた迷信でおそらく渤海湾上に現れた蜃気楼が本となつてまず蓬萊・方丈・瀛州などの神仙山の伝説が起り、この伝説と鄒衍の九州五行説とが結び付いて、遂に不老不死の仙薬を求めるといつたような迷信となつたもので、それが最も隆盛を極めたのは秦の始皇帝の時代であつた。（注15）

と述べている。

道教の成立の最も初期に神仙説を考えるものであり。この考え方はその後の道教研究の指標となる。また神仙説の起源を蓬萊山の蜃気楼に求めることも大過のない意見だと思われるが、神仙説をたんに「迷信」ととらえている。道教そのものが研究するに値しない迷信と考えられていた時代であるから、そのような感覚もやむをえないところがある。

武内義雄は別に「三教交渉史」をあらわし、そこでも「第一章 道教の起源」の最初に神仙説について概説している（注17）。

顧頡剛（一八九三—一九八〇）『秦漢的方士与儒生^{〔注18〕}』第三章「神仙説与方士」、第五章「漢武帝的郊祀与求仙」が直接、神仙思想とかわかる。

「仙人、是古代所没有的。古人以為人死為鬼、…^{〔注19〕}」と始まる考え方は明快である。仙人説のおこる原因として「時代の圧迫」を考え、仙人となつて不死薬を飲むことは、すべての束縛から自由になることだとしたのは、これまでにない考え方である。

聞一多（一八九九—一九四六）「神仙考」^{〔注20〕}

「一 神仙思想之發展」、二 神仙説及其理論與技術」の二つに分けて考察している。西方の火葬による靈魂の不死觀念が東方の齊に影響し、その後、靈魂の不滅には肉体の不滅が必要だという話に變じていったのだとする。また『列仙伝』の赤松子などにみえる火の中に入り、自らの体を焼くという話は、火葬に基づき、それがまた尸解仙のもととなるという、きわめて刺戟的な説を提出している。短いものだが靈魂の問題を中心にすえた示唆に富む論考である。ただし、追隨するものはでないにように思われる。

60 金谷治「神僊の形成」^{〔注21〕}

「秦の始皇帝と神僊」、「漢の武帝と神僊」、「帝王の神僊と民間の神僊」、「民間神僊の形成」の四つに大別して考察する。秦の始皇帝と漢の武帝の二人に焦点をあてて「神僊の形成」を説くのは妥当な見解に思われる。

「不死觀念の由来」では、

ところで、まず不死を求めるといふこと自体が、その起源に疑問を抱かせる問題であるが、…人間の幸福追求の特殊な形だとするものが、やや合理的にすぎないくらいはあるが、穩当ではないかと思う。『詩經』の大雅には「文王陞り降りして帝の左右に在り」とみえて死者の天上での存在をいい、『書經』でも、周初の人が靈魂の不滅を信じたらしい形跡をうかがわせている^{〔注22〕}。

と考察している。
また

とはいえ、肉身的不死を思う神僊の源として、より重要なのは、やはりおそらくは長寿への希求だと思われる^{〔注23〕}。

という。

穏当な意見である。しかしながら、なぜこの時期にそれが起こってきたかというもつとも重要な点にふれるところがない。

清宮剛「神仙思想の基本構造と特質」^(注24)

「不死と昇天」・「不死強調の諸相」・「生と不死」に分けて考察される。「神話世界における不死・昇天の観念は結合され、武帝期における神仙思想の二大特質となったが、昇天観念は以後、精神世界の確立には多くの影響を与えるが、神仙思想の追求の対象は不死を中心として展開される^(注25)」と、「不死」の観念と「昇天」の観念を対比して考察する。これは津田左右吉以来の考え方である。

窪徳忠「陰陽五行説と神仙思想」 神仙の特性、「漢代の思想と仏教の伝来」 神仙思想と武帝^(注26)

「神仙の特性」^(注27)……とにかく、中国古代の人たちにとつても、死はあまり好ましいものではなかった。だから、一般的に人々は長生きをのぞんだだろう。

この長生きに対する欲求から、一歩進んで不死の希求になったのではないかと思われる。この希求に応ずるかのようにはあらわれたのが、神仙説だったといえよう。したがって、神仙の特性としては、空をとぶことよりも、不死の方が第一義的だったにちがいない。地上で、自分の生をかぎりなくのばすこと、これが神仙説の立場だった。この現世に生きている人間が、人間としての肉体をそなえたまま、かぎりなくその生をのばし、いつまでも快樂をもち続けたいという欲望が、神仙説という他国にはみあたらな

い特異な思想を生んだように思われる。

「神仙思想と武帝」^(注28)……李少君はそのうち死んだけれども、武帝は死んだと思わなかったというから、当時から『抱朴子』のいう尸解——凡人には死んだと見せかけて神仙になる方法が考えられていたのだらう。こんなように、すでに武帝のころから、『抱朴子』にまとめられる神仙説や神仙術が、しだいに準備され、説きだされていたのだった。

「人間としての肉体をそなえたまま、かぎりなくその生をのばし、いつまでも快樂をもち続けたいという欲望が、神仙説という他国にはみあたらな特異な思想を生

んだ」とするが、なぜ、この時期にそうなったのか、についての説明がなされていないように思われる。

アンリ・マスpero「道士と不死の探究―肉体的な術―」²⁹⁾

身体の不死と死の防止とを、信者たちの目標にすることは、事実を直接否定するおそれを生ずる。すなわち、この昇天ということは単に例外でしかありえず、実際には、もつとも熱烈な道教徒でさえ、他の人々と同様にみな死んでゆくのは、だれにでもすぐわかることだったからである。死をまぬかれる方法に何らかの解釈をほどこさなければ、このような信仰は揺がることができなかった。普通に認められた解釈では、死が日常の出来事であるような人間社会を混乱させないために、不死になった人は死んだふりをするのだ、とされた。かれは普通の儀式にしたがつて埋葬される。しかしそれは偽りにすぎない。棺におさめられるのは剣や杖であつて、かれはそれに屍体のあらゆる外見をあたえておく。真の身体はすでに立ち去つて、永生者「仙人」たちのなかで生きていく、というのである。これがすなわち「尸解」

というものである。

尸解が偽りであるという合理的解釈である。実際、そのようなこともあつたかと思われる。しかしながら、「尸解」をただそれだけのものととらえる見方は神仙思想の本質から遠いのではないだろうか。

宮川尚志「尸解仙の観念と事例」³⁰⁾

これは尸解仙に関する初めてのまとまつた考察であろう。一度死んでから仙人となるという尸解仙の問題を解決しなければ、神仙思想の完全なる理解は困難であろう。

中国古代において発生した神仙の観念は、人間が現実の肉体を伴つたまま永久に生存を続け、いわゆる不老不死に成るという点に特色がある。類似の思想が他の民族の神話や伝説にもあるとは言え、中国において文明の発達した段階になつてもかなり広く神仙の存在が疑われなかつたらしいことや、神仙に成るためのさまざまな実修や教誡が存したということから神仙の観念は中国思想の特質を示すものと認められていく。それは中国人の現世肯定、欲望充足への強い願望、とくに少数者の幸福追求の食欲な営為

を端的に示すものとして、その達成せんとした目的の非現実性・超経験的な空想性にも拘らず、中国文明の此岸の性格の例証として考えられてきた^(注31)。：尸解の場合、それが仮象であり擬態であるにもせよ仙人は一度死し葬られるという経過をたどる。『列仙伝』(21)の平常生は「数死復生。時人以為不然」といわれ名のごとく常に生きつづけるので、死んでも死ななかつたのだと信ぜられた。尸解仙の考え方は復活の觀念に類似しているが、この例は復生が何度もくりかえされたというから、復活の信仰が起ころほどの強さがない。後漢初の王充は『論衡』の道虚篇で李少君の話に触れ、少君は人が見ている中で病死し、屍体が目撃されたから、彼は単に長寿の人であるということになるが、もし山野で独りぼつちで死んだら世間は真の仙去だといったろう、いま衆人と同じく死ぬ学道の人を尸解したと世人が言うがこれは虚無である、と論ずる。そして蟬が幼虫(復育)の状態からぬけがらを残して飛び去ることと比論することに反対している。津田左右吉・アンリィマスペロ両大家がつとに指摘されたように尸解の觀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。しかし尸解に関した事実と理論付けにつきなお検討の余地がある。中国人の「永生」に関する思想の特色がそこに伺われるからである^(注32)。

結局、津田左右吉やアンリィマスペロの意見に雷同し、「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」としてしまっているのは残念である。しかしながら、「尸解に関した事実と理論付けにつきなお検討の余地がある」と再考の余地のあることを述べている。

山田利明「神仙道」^(注33)

もともと仙人は「僊」・「僊人」と書かれていた。僊の原義は、「軽やかに舞い上る」という意味で動詞として使われていたのである。したがって僊人とは、文字通り「天上を軽やかに游弋するもの」のことをいったわけである。その意味からいえば、『莊子』に記される神人は、まぎれもなく僊人に違いないが、「方僊道」もまた、仙人になる、あるいは仙人としての修行道であつたのであろう。「形骸を解き身を銷す」ともいうのは、原文で「形解銷化」と書かれ、

いまかりにこうよんだが、本来、これはいわゆる尸解を指すとされる。蟬のぬけ殻のように身体を残して仙人になることで、天仙・地仙・尸解仙と三品に分類される仙位のうち最も下位の得仙法である。

「天仙・地仙・尸解仙と三品に分類」するのは、後世の『抱朴子』からで、むしろ尸解仙が最も初期の仙人であろう。そうみなせば自ずから理解も異なってくると思われる。

伊藤丈「尸解仙について」^{注34}

…それは、ここに挙げた例に、蟬脱、非死、不死などの語が見えているごとく、いずれも尸解仙が不死なるものであることを表現しようとしたものであり、これを前記の『列仙伝』の例に比するとき、尸解仙が不死であることがより強く意識され、不死観念と尸解仙とが緊密に結びつく様相を如実に物語っていると思われるのである。

…これによって、不死・延年・益寿・長年・不老などの語は、その意とするところは同じくしていると考えられ、晋の葛洪が『抱朴子』を撰するに至り、尸解

仙と不死との結びつきは、もはや不可分のものとなったのではなからうか。

尸解仙について考察する数少ない論文。尸解仙が不死であることを論証しようとしているが、論証はやや平板であり十分な考察とはいえない。

拙稿「尸解」^{注35}

一度死んでから僊人になること。道教では不老不死の仙人になることを理想とする。天仙・地仙は生きたまの仙人だが、現実には避けられない。そこで一度形の上で死ぬという手続をとる尸解仙が考え出された。もとは、死んだ人が生き返ったという単純なもので、あつたが、棺の中の遺体が消え衣服だけが残っていたとか、遺体が蟬のぬけがらのような皮だけになっていたなどとあらわされ、多くの場合、仙人となつて再び故郷に戻ってくる。尸解するには刀・劍・竹・杖、あるいは水・火を使う。ふつう道士は仙人となるために種々の丹薬を服用したが、水銀などの毒物が多く、尸解したといわれる者も、実は中毒死であつた。後漢の王充は、「身体が死に精神が去って

仙人になるというならば、ふつうの死と同じことだ」と批判したが、本当の死と尸解との区別がつかなかったからこそ後世まで信じられたのであろう。

旧稿ではあるが、津田左右吉以来の考え方から一步もでない。

松村巧「尸解」^(注36)

すべての人間が例外なく死ぬという事実と、その死を超えて仙人はなおも不死であるとする神仙道の立場とを矛盾させることなく考えだされた、「不死なる仙人の死」こそが、「尸解」の本来の意味にほかならないのである。

「尸解」を「不死なる仙人の死」とする考え方は興味深いだが、当初よりそのように構想されていたかは疑問である。

福永光司「神僊説―蓬萊神僊説―の性格」^(注37)

蓬萊神山の信仰と僊人との関係を考えるためには、先ず僊人の思想的性格がいちおう明らかにされなけ

ればならないであろう。僊人の僊という字は、古い文献には殆んど見えず、特に僊人という言葉は『史記』封禪書以前には、全く見えない点から考えて、この語は早くとも戦国末期頃の成立と考えられる。そして『詩経』小雅（賓之初筵）に「屢しば舞うこと僊僊たり」とあり、『莊子』（在宥篇）に「僊僊乎として帰る」、同じく『莊子』（天地篇）に「千歳、世を厭えば、去りて上僊す」とあり、また『管子』（宙合篇）に「善く適すれば善く備わる。僊れば是を以て乏しきこと無し。（善適善備也僊也是以無乏）」とあって、「僊」は、あるいは「舞う貌」（毛伝）とされ、あるいは「坐起の貌」（郭象注）、「僊は遷と同じ」（丁士涵注）などと説明されていることから考えれば、僊字の古い用法は「うつる」、「去る」、「立ち上る」、「あがる」等の意味であったと考えられる。なお『説文解字』は去の意に解し、『釈名』は「遷也」と訓じ、『方言』には関東で「かふもり」を僊鼠（うと）と見えている。従って僊人とは「天に昇る人」、「空中にあがる人」の意であろうが、要するに僊人の語そのものは、それほど古い成立ではないと思われる。しかし僊人の語の実質的な内容をなす不老不死もしくは不老長生の観念は、それ以前にも存在し（た

たとえば『莊子』の各所に見える「神人」「至人」の思想や彭祖の伝説、『楚辭』天文篇の不死の人に関する問答、また『呂氏春秋』、『淮南子』、『山海經』等に見える「不死の民」、「不死の国」伝説の原型になるものがそれであろう。不死の薬に関する説話も『韓非子』説難篇等に見えている点から考えれば、僊人の語は、これらの思想・伝説・説話を基盤として造られた言葉であり、僊という字が用いられたのは、不老不死が現実世界では望み難いところから僻遠の地もしくは天上に遷るとされたのであろう。そしてまた古い時代の思想や伝説・説話に見える不老長生の人、例えば彭祖・赤松之^{〔注38〕}・松喬^{〔注39〕}などが蓬萊の僊人とされずに、安期生や羨門などが僊人として蓬萊に住むとされている点から考えれば、蓬萊僊人の説は比較的新しく成立したもので、それは古くから既に世に行なわれていた蓬萊神山の信仰もしくは伝承に後から結びつけられたものと推定される。

僊の意味を文字の用例から考えている。のちに白川静はこれを甲骨や金文の字形から考察するようになる。また「古くから既に世に行なわれていた蓬萊神山の信仰もしくは伝承」と考えることは興味深い。突如として蓬萊

山が出現したわけではなく、必ずその前段階の信仰などがあつたと思われる。

90 福永光司「中国宗教思想史」^{〔注40〕}

いわゆる「不死昇天」、もしくは「羽化登仙」、さらには「尸解仙」の思想信仰もまた道教のこのような生物の宿命的必然——「死」に対する宥和もしくは調停の苦肉の対策の一種とみることができよう。何となれば、「不死昇仙」、「羽化登仙」といっても、この現実の人間世界における肉体的な生命の終焉——死の事実——は否定すべくもなく、そのいわゆる「尸解仙」に至っては、明らかに「尸解」すなわち肉体的生命の消滅を修道者が神仙世界に入ることの必須条件としているからである^{〔注41〕}。

「尸解」を、『死』に対する宥和もしくは調停の苦肉の対策の一種」ととらえるが、尸解仙が本来、何であつたのかという問題に関しては答えられていないように思われる。

神塚淑子「人と神」^{〔注42〕}

道教では神仙になることを理想とする。神仙とはさまざまの道術・修養によって不老不死の肉体を得た存在であり、いわば生きた人間が死を経過しないで神霊になったものである。これは死霊から祖霊を経て神霊になるという一般的な靈魂（鬼神）観から見れば特殊な観念である。生きたまま神仙になるという発想は、のちにやや修改され、ひとたび死んで鬼の世界に入り、「南宮」という肉体鍊成の場所を経て人間世界に再生し、それから仙人の世界に入ることもあると説かれるようになり、そのための死者の救済（昇仙）のための齋が営まれるようになるのであるが、いずれにしても人が肉体を持ったまま神霊になることが道教では究極の理想とされているわけである（注13）。

神塚は陶弘景の『真誥』を中心に研究をすすめているため、神仙思想についての考え方も六朝道教を中心に考察している。『真誥』で説かれる尸解仙は概念が拡大しているため、初期の尸解仙とは同列に論じがたい。

一方、氣と神仙に関して神塚は興味深い考察を行っている。

肉体をもったまま神仙になるという発想が出てきた根底には、ひとりひとりの人間の身体は氣という媒介項によって神と結ばれているという認識があつたことを指摘できると思われる。人の身体に出入する氣が生命の原動力として靈妙な働きをしているところから、身中に氣をうまくめぐらすことが長生につながるという考え方が生まれ、さまざまの行氣法が説かれた。さらに、身中の氣が神秘化されて五臓をはじめ、身体の諸器官に身中神が宿っているという観念が生まれた。『太平經』に「神は氣に乗りて行く。故に人に氣あれば則ち神有り、神有れば則ち氣有り。神去れば則ち氣絶え、氣亡びれば則ち神去る（卷四二）」とあるように、身中神という観念は氣を媒介として成立しているといえる。そして道教では、この身中神を存思する（精神集中してありありと思い描く）ことが神仙になるための道術として重んじられるようになった。一方、道教で説かれる神（とくに上位の神）は、宇宙の根源の氣そのものと同一視されることが多い。たとえば『太平經』では「無形委氣」の神人が最上位の神とされ、この神は「元氣と相似たり」と形容されている（卷四二）。また東王父

は「青陽の元氣」、西王母は「太陰の元氣」と説明される(『雲笈七籤』卷一八)など、道教の神は元氣(根源の氣)の觀念と深く結びついている。このようにして、道教においては神と人は氣を媒介としてつながっていると考えられ、したがって、しかるべき方法で身体を錬成し純化すれば、みずからの身体を神靈化することが可能であるとみなされたものと思われる。こうした思想は汎神論的な性格を持っているといえよう。多数の神々と鬼の世界の存在を認める有神論(有鬼論)の立場に立つ道教は、その内部に、神仙という特殊な神靈の觀念を含んでいるのである。

興味深い指摘であるが、これも六朝道教の観点から見た考察といえる。初期の導引・行氣などの氣を中心とした考への中では、それほど「神」の觀念と結びついていないように思われる。また神塚は「魂」の問題にふれていないが、「氣」・「神」の問題を論ずる際には、「氣」・「魂氣」・「神魂」・「精神」・「神」といった、重複する觀念の流れの上での考察も必要だろう。

大淵忍爾『初期の道教』―道教史の研究 其の一―(注4)
この書は「初期の道教」を扱ったもので、道教の前史

ともみなしうる神仙思想にも考察が及んでいる。附篇の第一章、初期の僊説(一、「史記」「封禪書」の始皇帝に関する記事、二、武帝時代の僊説―「在るもの」から「成るもの」へ、三、僊人と上天)は神仙思想の形成に関する考察である。とくに仙人を「在るもの」から「成るもの」へと捉えたその説は、『東方宗教』2號(注5)に発表されたものであり、その後も『中国文化史叢書6』(宗教)(注6)の「付」神仙術にまとめられ、大きな影響を与えている。

以下、他の章で神仙思想と関連のある部分のみをあげる。三、張角の教法(下)(2天師と真人)。第四章、続老子相爾注の成立(四、房中術、五、託死復生)。第五章、五斗米道の教法について―老子相爾注を中心として(四、神仙説について、五、房中術について) 後篇 抱朴子の研究、第一章、葛洪伝。第二章、論衡・潜夫論と抱朴子。第三章、抱朴子における神仙思想の性格(一、金丹の大藥とその意味、二、出世間道的仙道―道家思想との関係、三、仙の目的、四、祭祀否定とその限界、五、貴族主義、六、道德主義とその意味、七、仙説の綜合とその觀念論的性格、八、結語―宗教性の問題)。

仙人が当初、「在るもの」であって、その後、「成るもの」となったということは、外面的現象としては確かに

その通りであろう。これは初め仙人そのものに対する関心よりも、そのもつ仙薬を希求したことに関連するだろう。

以下、前掲「神仙術」の「尸解」について。

【尸解】なお、尸解について述べなければならない。

これは外形的な死を通して不死となるとするもので、『論衡』がこの虚妄性を論じているから、少なくとも前漢の頃には成立した観念で、不死の実証されないという仙説の弱点を巧みに蔽うもので、永く行われた観念である（注47）。

これも「不死の実証されないという仙説の弱点を巧みに蔽うもの」という解釈である。

干春松『神仙信仰与伝説』^{注48}

この書は十章よりなる。「一、蒼涼人生路 神仙信仰的社会根源」では「死」について考察し、始皇帝や漢武帝のこと、方士と神仙などについてふれる。「二、理性与迷信 神仙信仰的思想淵源」では陰陽五行や気、天と人などを神仙思想の思想的淵源とみなす。「三、神仙信仰与道教」では神仙信仰がどのように起こったかを考察し、また道

教との関係について考察する。「四、仙風道骨 神仙的特徴」では、神仙の特徴について述べる。「五、仙界靈境」では洞天福地などについて考察する。「六、丹鼎炉火、成仙方術種々」では、服氣、導引、行氣、存思、守一、内視、房中術、外丹、内丹、仙薬と医薬に分けて考察する。

「七、神仙信仰与文人心態」では心靈と肉体などについて考察。「八、先天真聖」では、玉皇大帝、太上老君、西王母などの神について考察している。「九、後天仙真」では、彭祖、東方朔、麻姑など著名な仙人について考察する。「十、民間神靈」では、鍾馗、関羽等の民間の神々について考察する。神仙思想に関して幅広く、さまざまな角度から考察した書物である。

拙著『不老不死 仙人の誕生と神仙術』^{注49}

この書は五章よりなる。「一 死は再生の始まり」では、神仙思想の出発点を秦漢あたりの死生観の転換にもとめる。「二『仙』とは何か」では、一度、死なねばならない尸解仙の問題を古代の葬制の屈折した形ととらえる。「三 狂奔する皇帝」は、秦の始皇帝や漢の武帝の神仙探索の実際について紹介。「四 不老不死の仙薬」では仙薬を久服することの意味について「本草」とからめて考察。「五『氣』の長寿法」は新出土資料なども用いて導引、

行気、房中などについて考察する。

吉川忠夫「日中無影—尸解仙考—」^(注50)

「一 日中入寂の諸相」・「二 日中仙去の諸相」・「三 尸解」・「四 地下主者・鬼帥」・「五 日中—不思議な時」に分けて考察される。太陽が正中する時に昇天する白日尸解の観念を考察した興味深い論考である。ただし尸解の基準を六朝の陶弘景の『真誥』あたりにおいていため、尸解仙の概念はかなり広がっている。その意味については「尸解は、ひとまず死をとげたうえ、あたかも蟬や蛇の脱皮のごとく、脱けがらの肉體をあとにのこして仙去することという。つまり、尸解における死はみせかけにしか過ぎず、H・マスペロが言うように、『尸解は擬死』であつた^(注51)」と、マスペロなどの考えを踏襲している。

羅永麟『中国仙話研究』^(注52)

この書は「論仙話及其对中国文学的影响」、「仙話与神話的關係及其異動」、「神仙思想与乱世哲学」、「屈原与神仙思想」、「仙話与秦漢文化」、「『淮南子』中的道論、神仙思想和仙話」、「神仙思想与魏晋名士及其文学」、「八仙故事形成的社会历史原因和影响」(附)八仙小伝、「『封

神演義』与神仙、道教思想」。附録「論『山海經』的巫覡思想」、「淺議神話与宗教關係」からなる。文学の観点からの論考が多いが、それぞれの話につながりが欠けるように思われる。

拙論「尸解仙と古代の葬制のかかりについて」^(注53)

「再生と不死」という形式をとる尸解仙は、棺という繭のなかで永遠の肉體をそなえた仙人に生まれ変わる。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に、不死の肉體をくわえたものと理解できるとしたものの。尸解を現実の死を不死と言いくるめる方法と解釈せず、古代の葬制の屈折した形ではないかと論じている。

小南一郎「尸解の観念と展開」^(注54)

「尸解というのは、中国古代末期、中世初期の神仙思想の中で生まれ、やがて道教信仰に引き継がれていった、特殊な観念の一つである。ひとこと言えば、死を経過し、最低のレベルで長生を実現する方法が尸解であり、そのようにして仙人の仲間入りをした者たちを尸解仙と呼ぶ^(注55)」とする。その理由としては、「津田左右吉は、『人は皆死ぬという動かせない事実を事実と認識しながら

ら、不死の僊人があるという神僊家の主張を成立たせようとするところに、尸解ということの構想せられた理由がある』と説明する(注⁵⁶)と津田左右吉の説を引用しながらも、「ただ信仰という面から見れば、それだけには止まらない(注⁵⁷)」と、道教の信仰の立場からこれを考察し、「一般の道教信者たちは、死という一種の通過儀礼を通して、罪の浄化を実現したいと願ったのである。尸解の“解”の語について、元来は肉体の溶解の意であつたとされるが、その觀念が道教信仰に取り入れられたときには、死ぬことによって始めて得られる、罪からの解放(解脱)を意味するものとなつていたと推測されるのである(注⁵⁸)」と結論づけられる。神仙思想が道教のなかに入りこんだ後の尸解の觀念の変化を考察した興味深い論考である。

吉川忠夫『古代中国人の不死幻想』(注⁵⁹)

この書は「一 長寿から不死へ—彭祖像の変遷」、二 神仙に疊惑された皇帝たち—秦の始皇帝と漢の武帝」、三 さまざまの神仙術—王充の神仙道批判」、四 長生の理論—嵇康の『養生論』」、五 神仙は学んで得べし—『抱朴子』に見る仙人への道』に分けて考察する。引用は堅実に叙述にも無理はないが、現象を追うのみで、なぜ長寿から不死になつていったのかという理由については語

るところがない。

汪涌豪・俞朝敏『中国遊仙文化』(注⁶⁰)

この書は「一 遊仙觀念の歴史的形成」、二 遊仙活動の宗教形態」、三 帝王の夢想—遊仙ブーム(一)」、四 士人の帰着点—遊仙ブーム(二)」、五 道教徒の耽溺—遊仙ブーム(三)」、六 遊仙文化の意義」と、「遊仙」という観点で神仙思想を概観している。

(次号につづく)

注

(1) 現代でも「神仙」すなわち「仙人」になることをめざした書物がいくつがある。『抱朴子』自体が、そのような書物であつたため、益無しとはいえないが、あまり学問的でないと思なせる書物は考察の対象から省いている。

(2) 紙幅の都合上、次回に掲載。

(3) 拙稿「中国人と道教—『東遊記』の八仙をめぐる—」(『中国人と道教』所収、汲古書院、一九九八年)を参照。

(4) 石井昌子「歴世真仙体道通鑑」、『道教辞典』(平河出版社、一九九四年)六一五頁を参照。

- (5) 岩波書店、一九三三年。
- (6) 岩波書店、一九三六年。
- (7) 武内義雄は「露伴先生と道教」(武内義雄全集、第十巻、雑著篇、四〇九頁)という一文の中で幸田露伴を「道教研究の開拓者」と位置づけ、前掲の文章も「論文」と呼んでいる。
- (8) 岩波書店、一九五三年。この書物は明治三三(一九〇〇)年より始まる支那哲學史の講義録にもとづく。狩野直喜は昭和三(一九二八)年に退官している。
- (9) 二〇九頁〜二二〇頁。この意見には必ずしも賛成できない。
- (10) 三一八頁。
- (11) 第三章 魏晉南北朝の哲學 第二款 葛洪
- (12) 『日本文藝の研究』(津田左右吉全集 第10巻、岩波書店、一九六四年)一七二〜三三三頁、第一 神儒思想の研究。なお津田左右吉には「神儒思想に関する二三の考察」(満鮮地理歴史研究報告第十の抜刷、一九三三年)もある。
- (13) 一九一頁。
- (14) 一八三〜四頁。
- (15) 岩波書店、一九三九年、第五篇、漢代の思想に及ぼせる道家の影響、六五〇頁。
- (16) 武内義雄全集、第八巻、思想史篇一、『中国思想史』、第十六章、道教の成立。一四一頁〜二頁。『支那思想史』として一九三六年に岩波全書として出版。
- (17) 武内義雄全集、第八巻、二四一頁。三教交渉史。一九四二年京都大学文学部での講義ノート。前掲「神遷説」と重複する内容。
- (18) 上海古籍出版社、一九九八年。はじめ『漢代學術史略』の名で一九三五年に上海亜細亞書局より出版。のち一九五五年に上海群聯出版社より重版の際に『秦漢的方士与儒生』と改名。
- (19) 前掲『秦漢的方士与儒生』17頁。
- (20) 『聞一多全集』1(生活・読書・新知三聯書店、一九八二年)所収。
- (21) 『世界の歴史3 東アジア文明の形成』(筑摩書房、一九六〇年)所収、二三九〜五七頁。
- (22) 二五四頁。
- (23) 同右。
- (24) 集刊東洋学33、中国文史哲研究会、一九七五年。
- (25) 一〇一頁。
- (26) 『道教史』(山川出版社、一九七七年)第一章、道教前史の第二節。
- (27) 七七頁。
- (28) 九二頁。

- (29) 東洋文庫 329 『道教』(川勝義雄訳、平凡社、一九七八年) 一四〇二五頁。
- (30) 『中国宗教史研究』(同朋社、一九八三年) 四三九〇四八頁。
- (31) 四三九頁。
- (32) 四四七頁。
- (33) 『道教1』(平河出版社、一九八三年) 六六頁。
- (34) 『牧尾良海博士頌寿記念論集 中国の思想と科学』(国書刊行会、一九八四年) 三三〇四八頁。
- (35) 日原利国編『中国思想辞典』(研文出版、一九八四年) 一六二頁。
- (36) 坂出祥伸編『道教の大事典』(新人物往来社、一九九四年) 二四九〇五三頁。
- (37) 『道教思想研究』(岩波書店、一九八七年) 二六〇〇二六一頁。
- (38) 「赤松子」の誤りか?
- (39) 「松喬」は「赤松子」と「王子喬」の二人とされることが多い。ここでは「王子喬」の方がよいと思われる。
- (40) 『中国宗教思想1』(岩波講座、東洋思想第一三卷、岩波書店、一九九〇年) 所収。
- (41) 一三三頁、「仏教の道教に与えた影響」。
- (42) 『中国宗教思想1』(岩波講座、東洋思想第一三卷、岩波書店、一九九〇年) 所収。
- (43) 書店、一九九〇年) 所収。
- (44) 創文社、一九九一年。
- (45) 日本道教学会、一九五二年。
- (46) 大修館書店、一九六七年。
- (47) 前掲『中国文化史叢書6《宗教》』六八頁。
- (48) 中国人民大学出版社、一九九二年。
- (49) 講談社現代新書、一九九二年。
- (50) 『中国古道教史研究』、同朋舎出版、一九九二年。
- (51) 一八六頁。
- (52) 上海文芸出版社、一九九三年。
- (53) 「中国研究集刊」辰号、大阪大学中国哲学研究室編輯、一九九三年。
- (54) 『説話―救いとしての死』(説話・伝承学会編、翰林書房、一九九四年) 所収。
- (55) 五五頁。
- (56) 六五頁。
- (57) 六五頁。
- (58) 六九頁。
- (59) 東方選書、東方書店、一九九五年。
- (60) 鈴木博訳、青土社、二〇〇〇年。原本は法律出版社、一九九七年。