

先秦兩漢における神仙思想の変遷考 — 泰山を視座としての神仙観 —

劉玉潔

はじめに

神仙思想の重要な生成時期は先秦兩漢にまで遡ることができる。先秦時代になって社会は複雑化した。領地の争いが頻発し、思想文化も百家争鳴となり、融合と対立を繰り返していた。その中で神仙思想は文化の衝突の間に形成発展されていった。兩漢時代に至ると、儒教が公的な思想体系として皇帝に採用された一方、神仙思想は道教や民間信仰の間に広く浸透していた。

先行研究によれば、聞一多は、神仙思想は戦国時代において、平等観念を土台として発展したと述べる¹。また、鄭土有は、神仙信仰の詳細な記録については最も早いもので戦国中後期の燕、斉、楚まで遡ることができ、それまでに神仙信仰が広がっていたと指摘する²。一方、武内義雄は、神仙説が戦国のころ燕斉両国の方士により唱えられた迷信の思想であるとする³。また、小南一郎は、戦国時代の『楚辞』を通じて、「遠遊、卜居、漁父、それに招隠士の四篇は、いずれも道家・神仙思想と密接な関わりを持っている」と指摘する⁴。

以上により、神仙思想の起源は一般的に戦国時代とみなされる。しかし、実際にはその神仙思想より前に、「不老不死」をめぐる探求がしばしば取り上げられている。その典拠の一つが、春秋時代の斉において、靈公、莊公、景公に仕え宰相となった晏子に関する言行録をまとめた『晏子春秋』である。

斉の景公が酒を飲んで楽しんでた。公が「昔から死というものがないければ、その楽し

¹ 聞一多、「神仙考」、『聞一多説神話』、江西教育出版社、2012 年、131 頁。「到戰國時封建制度漸漸崩潰，所以建築在平等原則上的神仙思想可以乘機而入，以至逐漸繁盛起來。」

² 鄭土有、『中國仙話與仙人信仰研究』、上海人民出版社、2016 年、145 頁。「燕齊和楚地是戰國中後期神仙信仰盛行的兩大區域，也是我國文字記載最早，較完整的神仙信仰的狀況。從那以後，神仙信仰便很快風靡全國。」

³ 武内義雄、『武内義雄全集 第八卷 思想史篇一』、角川書店、1978 年、141 頁。

⁴ 小南一郎、「王逸「楚辞章句」をめぐる「漢代章句の學の一側面」」、『京都大学東方學報』(63)、1991 年、74 頁。

さはいかばかりであろうか」と言った。晏子が答えて、「昔から死がなければ、昔の人の楽しみを、我君がどうして得られましょうか。昔、爽鳩氏が始めてこの地に住み着き、この後季荊がそれを受け継ぎ、逢伯陵が受け継ぎ、蒲姑氏が受け継ぎ、そうして後に太公呂尚が受け継いだのでございます。もしも昔から死がなければ、爽鳩氏の楽しみは、我君には望むべくもないこととなったでしょう」と言った⁵。

当時の人々は、長生不死や超自然的な力に強い憧れを抱いている。もし長寿を得ることができれば、土地や国も持ち主が変わることはないと考えられている。自然的な束縛を突破して永遠の命と至高の統治を手に入れることを熱望する帝王たちは、「昇仙」や「封禅」に狂奔し始め、両方と繋がりがある泰山も重要視されるようになる。

神仙思想と泰山に関しては、近年、洞天福地の視点から考察する研究が盛んである。洞天福地は現実世界に存在する名山であり、伝説により不老不死の神仙が住んでいる所と一般的に認識されて、いわば現実と虚構が交わる桃源郷といってもよいだろう。唐における十大洞天・三十六小洞天・七十二福地をまとめた洞天福地説が最も有名であり、泰山を含める五岳は三十六小洞天に位置付けられている。けれども、泰山と神仙思想のつながりは洞天福地説の成立よりかなり早いといえよう。例えば、大形徹の「從洞天福地看『列仙傳』的仙人與山」という論文では、洞天福地の中で、『列仙伝』に由来する山や神仙がかなりの数を占めており、『列仙伝』は洞天福地説の土台と見なすことができると指摘されている⁶。

実際に、神仙思想は長い年月をかけて変遷しながら形成されたものである。筆者の観点から見ると、その変遷は「神」から「仙」へ、そして「神仙」へと変わった可能性がある。その過程には、まさに泰山地域における神仙思想の発展が見られる。したがって、神仙思想から派生する他の学説を研究する前に、小論はまず泰山を手がかりにして、先秦兩漢の神仙思想そのものについて論じたい。

一、泰山と「神」

⁵ 『晏子春秋』、「外篇」「景公問古而無死其樂若何晏子諫」。「景公飲酒樂，公曰：『古而無死，其樂若何？』晏子對曰：『古而無死，則古之樂也，君何得焉？昔爽鳩氏始居此地，季荊因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之，而後太公因之。古若無死，爽鳩氏之樂，非君所願也。』」

⁶ 大形徹著、董濤譯、「從洞天福地看『列仙傳』的仙人與山」、『洞天福地研究與保護國際研討會論文集』、科學出版社、2019年、32頁。「實際上三十六小洞天、七十二福地當中，來自『列仙傳』的山和神仙占有相當的數目。我們或許可以把『列仙傳』考慮成洞天福地說的地基部分。」

文字の語源から見ると、「神」の出現は「仙」より早い。「神」は金文の中に初出し、「𤛱」「𤛶」「𤛷」と書く。西周初期の寧簋蓋は、今までに発見されたうちで最初に「神」の文字が刻まれた器物とされている⁷。

白川静は、「神」の声符は「申」であり、「申」は電光が屈折して走る形で、神威の現れと考えられ、「神」の初文であるとする⁸。

それに、もともと「申」と「電」の甲骨文は同形である。『古文字詁林』には、

『𤛶』『𤛷』『𤛸』『𤛹』『𤛺』『𤛻』『𤛼』これは電の初字で、電流が伸縮するような形である。後に十二支の申と仮借する。だから説文解字では、申は電と解釈する。…（中略）…説文解字の申の古文は『𤛶』と作り、籀文は『𤛷』と作る。金文は甲骨文と同じである。電は形がなく、しかも人を殺すことができるため、神という字はそれに従う⁹。

と指摘している。

つまり、電＝申＝神である。では、昔の人は、なぜ神を「電」という字で表したのだろうか。

商承祚は、

先民は愚かで無知である。洞窟や野外に住んで、風雨を避けることはできない。激しい雨と稲妻が起こると、感電死しやすくなる。稲妻が天から降ってきて、先民はそれを恐れ、神だと思い、だから『𤛶』を神と呼んだ¹⁰。

と解明した。

したがって、「神」という文字が作られた時に自然神への崇拝が現れている。『説文解字』には、「万物を引き出す者である¹¹」と「神」を解釈する。では、泰山の場合は

⁷ 張磊、「“神明”考釈」、『湘南学院学報』第39巻第3期、2018年、17頁。

⁸ 白川静、『字通〔普及版〕』、平凡社、2014年、1082頁。

⁹ 『古文字詁林 第九冊』、上海教育出版社、2019年、333頁。「『𤛶』『𤛷』『𤛸』『𤛹』『𤛺』『𤛻』『𤛼』此電之初字也。象電流伸縮之形。後段為十二辰之申。然説文固以申訓電…（中略）…説文申之古文作『𤛶』。籀文作『𤛷』。金文則与甲骨文同。電生于無形。且可殺人。故神字从之。」

¹⁰ 同上、1149頁。「初民渾噩，穴居野處，或不能蔽風雨。一旦迅雷風烈，觸電而死，電降自天，見而畏之，乃以為神，遂謂『𤛶』為神。」

¹¹ 『説文解字』、卷二、「示部」。「神：天神，引出萬物者也。从示、申。」

どうであろうか。

岱は、長であり、万物の始まり、陰陽の交代である。雲が泰山の岩から生じて、すぐに集まり、一朝も経たずして天下に慈雨をもたらす。そのような場所は、おそらく泰山だけであろう¹²。

とする史料があり、ここでは泰山の創生機能に言及している。

『礼記』にも、

山林や川谷、丘陵が、雲を生じて風雨をもたらして、怪しい物が現れると、すべて「神」と呼ばれるのである¹³。

と記載している。

以上を併せて考えると、最初先民たちの泰山への崇拝は単に神的な力への崇拝であったのであろう。それは一種のアニミズム的崇拝であった。そのような崇拝と畏敬によって、泰山は神聖化され、聖なる空間となったのである。

木村武史の研究によれば、泰山は天と地、陰と陽、柔らかい「雲」と固い「石」、上と下というような相反するものが交わり合う極点である「場」ということができる。そして聖なる泰山は陰と陽が包摂される天空と大地の結合空間として、相対する諸要素が融合的に包摂される場所、そこから諸要素が生み出されるオリジナルな場所である。「そこにある」というだけで人々に力を感じさせる。そうであるからこそ、人々はそこに行って見たい、その「場」にいたいと願う¹⁴。

泰山がそのような特殊な空間性をもっているため、帝王に重視され、封禪の地となった。

封禪は皇帝のみが行う祭祀である。史料によれば、「封」とは、泰山の頂上に土を集めて壇を作り、天を祭ることである。それで泰山の高さを増やしたという。いわば、「封」は、功德が天に戻ることを示す。「禪」とは、泰山のふもとにある小山の地を平らにして、地を祭ることである。いわば、「禪」は地の恵みに報いることである¹⁵。

¹² 『風俗通義』、「山澤」、「五岳」。「岱者、長也、萬物之始、陰陽交代、雲觸石而出、膚寸而合、不崇朝而徧雨天下、其惟泰山乎。」

¹³ 『礼記』、「祭法」。「山林、川谷、丘陵、能出雲為風雨、見怪物、皆曰神。」

¹⁴ 木村武史、「聖なる山としての泰山についての思索」、山口大学哲学研究 (11)、2002 年、80、81、90 頁。

¹⁵ 『史記正義』、卷二十八。「此泰山上築土為壇以祭天、報天之功、故曰封。此泰山下小山上除地、服地之功、故曰禪。」

『史記』封禪書によると、泰山の封禪は、管仲が言及した上古七十二王封禪説に遡ることが可能である¹⁶。だが、史書において明確に記載された初の封禪は、始皇 28 年（前 219 年）、秦の始皇帝の泰山封禪である。

封禪は皇帝たちの不死への希求と結びついているとみなされている。また、始皇帝と漢武帝が方士に命じて東海で仙人、仙薬を探させた動きにより、神仙説と強く結合していた。

たとえば、史料『史記志疑』には、

三代（夏・殷・周）以前には封禪がない。封禪は燕、齊両国の方士が皇帝を迎合するために偽造したものである。始皇帝に始まり、武帝の時に盛んとなる¹⁷。

と記載されている。

このような例は『史記』に多く見られる、

天子はすでに公孫卿や方士の言葉を聞き、黄帝以前の帝王の封禪は、異類を招き寄せて、神仙と通じていたと考えているのである¹⁸。

方士たちの多くは、これは仙人の住む門戸であると言っていたので、皇帝は自らその地を禪する¹⁹。

とある。

しかし、よく考えてみれば、最初の始皇帝の封禪は神仙思想とは関係がないと思われる。

封禪の目的に関して、『白虎通義』には、

王朝が新たに立つとき、なぜ必ず泰山に登って封禪を行うのか。それは、天に告げ知ら

¹⁶ 司馬遷、『史記』、「封禪書」。「古者封泰山禪梁父者七十二家，而夷吾所記者十有二焉。昔無懷氏封泰山，禪云云；慮義封泰山，禪云云；神農封泰山，禪云云；炎帝封泰山，禪云云；黃帝封泰山，禪亭亭；顓頊封泰山，禪云云；帝嚳封泰山，禪云云；堯封泰山，禪云云；舜封泰山，禪云云；禹封泰山，禪會稽；湯封泰山，禪云云；周成王封泰山，禪社首：皆受命然後得封禪。」

¹⁷ 『史記志疑』、卷十六、「封禪書第六」。「三代以前無封禪，乃燕、齊方士所偽造。昉於秦始，侈於漢武。」

¹⁸ 司馬遷、『史記』、「本記」、「孝武本記」。「天子既聞公孫卿及方士之言，黃帝以上封禪，皆致怪物與神通。」

¹⁹ 同上。「方士多言此仙人之間也，故上親禪焉。」

せるという意味を持つからである。天命を受けて王朝を始める際には、天に应じて前朝の制度を改定し、天下が平和になって功績が成し遂げられたあと、封禪を行い、太平を天に報告するのである²⁰。

と解釈されている。

実際、史料によると、始皇帝が泰山から降りる時、突然雷雨に遭ったという。この出来事を受けて、儒生たちは笑い、始皇帝には封禪を行う資格がないと主張した²¹。

先行研究には、その雷雨について、「もちろん、これはたんなる自然現象ではなく、泰山の神、あるいは天帝の怒りをしめすとうけとられた。そして始皇帝には封禪をおこなう資格がなかった」²²と述べる。

ゆえに、始皇帝は各地を巡り、神を祭り始め、自分の功德を称える石碑も立てる²³。また、始皇帝が石碑を立てる目的に関して、「泰山の巔に至って石を立て、始皇帝の徳を頌した。泰山を封じたことを明らかにする²⁴」ことにあったため、彼は石碑に自分の功德を刻んだだけである。泰山以外に立てる石碑も「石を立て始皇帝の徳を頌し²⁵」を刻んだ。それは、儒生の嘲笑に应えるためでもあったと思われる。

以上の記載から、やはり秦の始皇帝は、自らの新しい政権を確立し、その正統性を証明するという課題に直面していた。神聖な空間である泰山で封禪を行うことで、始皇帝は自身の統治が天命によるものであることを天下に広く宣言し、伝統的な泰山の祭祀儀礼と結びつけて自らの神聖性を高めようとしたのである。この戦略は政治的に一定の成功を収め、後に武帝なども模倣し、封禪が歴代の皇帝にとって重要な政治的な手段となっていた。澤田瑞穂が指摘したように、泰山の祭祀は、最初権力者が領土を支配するために、山神地祇の容認と保証を求めたことに始まる²⁶。だが、一方で、始皇帝の封禪と神仙説と関連している史料は全く見つけられない。上で取り扱った封禪と神仙思想の史料は、厳密に言うと、全部漢のものである。

²⁰ 『白虎通義』、「卷五」、「封禪」。「王者易姓而起，必升封泰山何？教告之義也。始受命之時，改制應天，天下太平，功成封禪，以告太平也。」

²¹ 司馬遷、『史記』、「封禪書」。「始皇之上泰山，中阪遇暴風雨，休於大樹下。諸儒生既紂，不得與用于封事之禮，聞始皇遇風雨，則譏之。」

²² 大形徹、『不老不死 仙人の誕生と神仙術』、志学社、2021 年、99 頁。

²³ 司馬遷、『史記』、「封禪書」。「於是始皇遂東遊海上，行禮祠名山大川及八神，求仙人羨門之屬。」

²⁴ 司馬遷、『史記』、「封禪書」。「而遂除車道，上自泰山陽至巔，立石頌秦始皇帝德，明其得封也。」

²⁵ 司馬遷、『史記』、「本記」、「秦始皇本記」。「於是乃並渤海以東，過黃、腫，窮成山，登之罘，立石頌秦德焉而去。」

²⁶ 澤田瑞穂、窪徳忠、『世界の聖域 別巻 1 中国の泰山』、講談社、1982 年、28 頁。

大形徹は、始皇帝と神仙説について次のように解釈している。

始皇帝が仙人を捜し、仙薬を求めなければ、中国で仙人の話は、それほど広まっていな
いだろう。個人の嗜好が歴史を動かし、その後の仙人に関わる文化を創り出したといえ
る。もちろん、それは絶大なる権力をもつ皇帝という個人であったからである。皇帝に
迎合する輩が、皇帝の望むように話を作りあげていったのである。

ただし、ここで確認しておかねばならないのは、始皇帝の封禅は、あくまでも、天に対
する皇帝の儀式であって、神仙をもとめる行為ではなかったということである²⁷。

以上のことから、筆者は、先秦時代において泰山と人間活動のあらゆる関係に「仙」
が関与していなかったことを指摘したいのである。単なるアニミズムによって維持さ
れていたといえよう。この時期におけるアニミズムのイメージは、「神」という形で表
現されていた。人々は泰山の霊力を信じて、その力に頼り、祭祀を行っていたのであ
ろう。

こうした祭祀活動の中で、泰山の持つ霊的なエネルギーが「神」として認識され、
それが泰山と人々の精神的な繋がりを深めていった。すなわち、人々はその「神」の
力を畏れ敬い、泰山を聖なる空間構造と見なしていたのである。

先秦時代における泰山信仰は、あくまでも自然崇拝に根ざしたものであり、奇妙な
現象を「神」として捉えたものであった。この点について、筆者は先秦時代とその後
の時代との違いを強調しようとしており、それが泰山と神との最初の関わりである可
能性があると考えている。

二、泰山と「仙」

「仙」については、辞書の中で「僊」の俗字として扱われることが多い。

「僊」は『説文解字』により、「長生して僊去する²⁸」となる。

津田左右吉(1873-1961)は、「僊」の字の本義は飛揚升高のことであり、「僊人」は天
に昇る人であると述べた²⁹。

また、劉熙の『釈名』に「仙」の解釈がある。

²⁷ 大形徹、「泰山と洞天福地」、洞天福地研究会発表資料、2021 年、8 頁。(レジュメの
引用については、大形先生の同意を得ている。)

²⁸ 許慎、『説文解字』卷九、「人部」。「長生僊去。」

²⁹ 津田左右吉、「満鮮歴史地理研究」、『津田左右吉全集』、岩波書店、1964 年、174 頁。

老とは朽である。年老いても死なないことを仙と言う。仙とは遷であり、山に遷りすむことである。故に其の字を作るとき、人に山を合わせた³⁰。

とある。

前文から、仙の特徴として以下の三点が挙げられる：①山と深い関わりを持つこと、②長生不死であること、③空を飛ぶなどの不思議な力を持つこと。これらは仙人に対する一般的な認識とも言える。したがって、以下ではこの三つの特徴に基づき、泰山と仙の関係について論じたい。

1、 泰山と求仙活動

「仙」という言葉の出現は「神」よりも遅く、最初に小篆の「𠩺」という字に見られる。『説文解字』では「人が山の上にいる³¹」と説明されており、仙が山と密接な関係を持っていることを示している。実際、中国神仙伝記の双璧と呼ばれる『列仙伝』や『神仙伝』には、山と繋がっている仙人の話が多数存在し、その説と一致しなくはない。山と仙人の関連性について、福永光司は、「「氣」に満ち幽玄な環境をもつ山が修行に適していたことや、人間に有益な鉱物や薬草などの資源が豊富であったためである³²」とする。

では、五岳の首と称される泰山の場合はどうであろうか。「求仙」は仙人信仰の実践活動の一つと考えられる。蕭登福は、始皇帝が神仙を求める過程に、泰山の封禪が神仙説に組み込まれたと述べている³³。しかし、第一章で述べたように、始皇帝の封禪と神仙説とは直接的な関係がないように見えるため、始皇帝と仙人の関係についてはさらに考察の余地があると考えられる。

ただし、最初に求仙を行ったのは、間違いなく始皇帝である。彼は天下を統一した後、紀元前 219 年から、方士の徐市や盧生などを何度も東海へ派遣し、仙人や仙薬を探させた。結局、始皇帝は仙薬を求める途中で亡くなったが、「入海求仙」の事績は『史記』に一つ一つ記録されている。始皇帝が在位した 37 年間は、仙人や仙薬と切

³⁰ 劉熙、『釈名』「釈長幼」。「老，朽也；老而不死曰仙，仙，遷也；遷入山也，故其制字人旁作山也。」

³¹ 許慎、『説文解字』卷九、「人部」。「人在山上。」

³² 福永光司、『道教と古代日本』、人文書院、1987 年、99 頁。

³³ 蕭登福、『先秦兩漢冥界及神仙思想探原』、文津出版社、1990 年、311 頁。

り離せないものであったと言える。

『史記』封禅書によれば、

齊の威・宣（威王・宣王）、燕の昭王のとき以来、人を遣って海上に蓬萊・方丈・瀛洲を探すようになった。この三神山は、世に伝えて渤海の中に在り、人界から遠くはないが、まさに達しようとする風が起こり、船を引き去ってしまつて、到着できないと言われた。行った者の言うところによると、もろもろの仙人や不死の薬はなんでもあり、そこにある物は、禽獣でも白い色をし、黄金や銀で宮殿をつくっている。遠くから見ると雲のように見えるが、いざ近づくと、三神山は水中に隠れてしまう。さらに近づこうとすると風に吹かれ、ついに誰もたどり着けなかったと言われる。歴代の君主はみなそれを諦めきれなかった。そして、始皇帝が天下を統一し海に赴いた時、方士たちの話は数え切れないほど多くなった³⁴。

とある。

史料によれば、始皇帝は東海三仙山の伝説を信じ、仙人を探し求めていた。それでは、始皇帝が探し求めたものとは一体何であったのか。

『史記』天官書には、蜃気楼に関する最も古い記述が記録されている。

海辺では蜃気が楼閣のように見え、広い原野では気が集まって宮殿のように見える³⁵。

このことから、当時の人々は蜃気楼の存在を観測していたことがわかる。実際、毎年5月や6月になると、山東省の蓬萊の北に位置する海上では、頻繁に蜃気楼が現れる³⁶。科学的な説明によると、蜃気楼は上位蜃気楼と下位蜃気楼に分けられる³⁷。前述の『封禅書』に記された「遠くから見ると雲のように見えるが、いざ近づくと、三神山は水中に隠れてしまう」という記述は、まさに蜃気楼の上位と下位の映り方を示し

³⁴ 司馬遷、『史記』、「封禅書」。「自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者、其傳在渤海中、去人不遠；患且至、則船風引而去。蓋嘗有至者、諸仙人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白、而黃金銀為宮闕。未至、望之如雲；及到、三神山反居水下。臨之、風輒引去、終莫能至云。世主莫不甘心焉。及至始皇帝併天下、至海上、則方士言之不可勝數。」

³⁵ 司馬遷、『史記』、「天官書」。「海旁蜃氣象樓臺；廣野氣成宮闕然。」

³⁶ 吳錦、「長島海市蜃樓」、『走向世界』、2009年、38頁。

³⁷ 上位蜃気楼：上暖下冷の空気層で発生する蜃気楼であり、上方に伸びたり逆転した形で出現する。

下位蜃気楼：上冷下暖の空気層で発生する蜃気楼であり、下方に伸びたり逆転した形で出現する。

ているのではないだろうか。

後世、清代の『履園叢話』にも、

始皇が徐福を海に派遣して神仙を求めたが、結局何の証拠も得られなかった。また、漢の武帝も同じ過ちを繰り返したが、このことは理解しがたい。この二人の君主は、いずれも抜きんでた才知を持つ人物であったのに、なぜこのように雲をつかむように確かでないものを追い求めたのか？後に山東の萊州で海市蜃楼を見て、ようやく『秦の始皇も漢の武帝もこれに惑わされたのだ』と悟った³⁸。

と記されている。

以上のことから、封禅は泰山に行われていたのに対して、求仙は蜃気楼の多い海上を目標として行われたことが多いとわかる。そうすると、少なくとも始皇帝によって行われた最初の「求仙」と泰山とは直接の関連性はないと言える。

筆者個人としては、「泰山封禅」と「東海求仙」とはいずれも始皇帝の究極の目標であったと考える。「泰山封禅」は正統な統治のためであり、「東海求仙」は永遠の生命のためである。始皇帝はこの二つの目標を通じて、自らの蜃気楼のような千秋の帝王の夢を実現しようとしたのである。

始皇帝の後に封禅を行ったのは漢の武帝である。武帝は当時、文化面において「罷黜百家、独尊儒術（百家を罷黜して独り儒術を尊ぶ）」という政策を実施し、董仲舒の献策を受け入れて太学を設立し、儒学を正統な学問として確立した。当時の政治状況を考慮すると、黄老思想は武帝の政治において、もはや主要な位置を占めていなかったのである。『封禅書』には、武帝元年に初めて封禅を議論したことが記録されている。

漢武帝の元年、漢王朝はすでに六十年以上も繁栄しており、天下は安定していた。士大夫たちは皆、天子が封禅を行うことを期待していた。この時、皇帝は儒教を重んじ、賢良な人材を招いていた。趙綰や王臧などは、その文学的才能によって朝廷の公卿となり、古代の制度に倣って城南に明堂を建て、諸侯を拝謁させることを議論していた。同時に、巡行や封禅、暦法や服色改正に関する計画も進められていたが、まだ実現していなかった。ちょうどその頃、竇太后は黄老思想を信奉し、儒教を好まなかったため、人を派遣

³⁸ 銭泳、『履園叢話』、叢話三、「考索」。「始皇使徐福入海求神仙，終無有驗。而漢武亦蹈前轍，真不可解。此二君者，皆聰明絕世之人，胡乃為此捕風捉影疑鬼疑神之事耶？後游山東萊州，見海市，始恍然曰：『秦皇、漢武俱為所惑者，乃此耳。』」

して密かに調査を行い、趙綰らの不正行為を発見し、彼らが私利を得ていることを暴露した。結局、趙綰と王臧は召喚されて罪を問われ、二人は自殺し、彼らが進めていたすべての計画は中止されたのである³⁹。

とある。

そこから武帝の封禪は、最初は儒家の封禪説を採用し、そのことをすべて儒者に委ねたことがわかる。儒教から見ると、封禪の目的は、皇帝の権力と天命を結びつけ、統治を強化することである。この封禪は竇太后の妨害によって実現しなかったものの、この時点までに、武帝の封禪の目的が秦の始皇帝と一致していると言えよう。要するに、統治の正統性と権威性を確立するための行事であった。

しかし、周知のように、「秦皇漢武」のいずれも仙人と仙薬を狂熱的に追求していた。『神仙伝』に記載されている李少君は、武帝の即位初期に、衰えを防ぐ方術によって武帝から尊ばれていた。その時彼は武帝に進言した。

黄金を使って飲食の器を作れば、寿命が延びる。寿命が延びれば、海の中にある蓬莱の仙人に会うことができ、仙人に会って封禪を行えば、不死になることができる。黄帝はまさにそうしたのである⁴⁰。

この進言を受け、武帝は東海に蓬莱の仙島や安期生などの仙人を探すために人を派遣し始めた。これにより、封禪と仙人がすでに結びついていることがわかる。

その後、第一章で述べたように、『史記』には方士たちが封禪を進言する記録が頻繁に見られるようになった。その中で、公孫卿に関する記述は、方士たちの目的を少し垣間見ることができるように思われる。

『史記』封禪書によれば、漢武帝が偶然にある鼎を手に入れたところ、公孫卿がそれを利用して、「かつて黄帝も鼎を得たことがあり、その時期は武帝が鼎を得た時と同じく、それは朔旦冬至の日⁴¹であった」と述べた。また、公孫卿は「自分の持つ書

³⁹ 司馬遷、『史記』、「封禪書」。「元年，漢興已六十餘歳矣，天下艾安，搢紳之屬皆望天子封禪改正度也，而上郷儒術，招賢良，趙綰、王臧等以文學為公卿，欲議古立明堂城南，以朝諸侯。草巡狩封禪改歷服色事未就。會竇太后治黃老言，不好儒術，使人微伺得趙綰等姦利事，召案綰、臧，綰、臧自殺，諸所興為皆廢。」

⁴⁰ 司馬遷、『史記』、「本記」、「孝武本記」。「黄金成以為飲食器則益壽，益壽而海中蓬莱僊者乃可見，見之以封禪則不死，黄帝是也。」

⁴¹ 朔旦冬至は非常に稀な天文現象である。旧暦は月の満ち欠けを基準に作られており、その始まりは新月（旧暦の1日）にあたる。朔旦冬至とは、この新月が冬至の日と重なる日を指すものである。冬至は一年で最も昼が短い日であり、この日を境に昼の長さが

物により、黄帝が鼎を得てから三百八十年に経って仙人となり、天に昇った」と宣言した。

公孫卿は、寵臣である所忠を通じてその件を上奏しようとした。しかし、所忠はその書の内容を信用せず、これを拒否したため、公孫卿は武帝の嬖人を介して上奏を試みた。武帝はこれを聞いて大いに喜び、公孫卿を召し出した。公孫卿は、この書物は仙人である安期生と知り合いだった申公から得たものであるが、その申公はすでに亡くなっていると説明した。そして、公孫卿によれば、申公は次のように述べていたという。

漢王朝の興隆は再び黄帝の時代に戻ったものである。漢王朝の聖明な君主は、高祖の孫や曾孫の世代に現れるであろう。鼎が現れた後、神々と通じ、封禪を行うことができる。古来、七十二人の王が封禪を行ったが、泰山で封禪を成功させたのは黄帝だけであった。漢の君主もまた封禪を行うべきであり、封禪を行えば仙人となって天に昇ることができる。黄帝の時代には万人の諸侯がいたが、そのうちの七千人は封禪の地に属していた。天下には八つの名山があり、三つは蛮夷の地にあり、五つは中国にある。中国の五つの名山は、華山、首山、太室山、泰山、東萊であり、それらの山々は黄帝がよく巡り、神々と会う場所である。黄帝は戦いながら仙術を学び、百年以上を経てようやく神々と通じることができたのである⁴²。

その仙人の物語は、おそらく公孫卿が捏造したものであろう。当時の背景を考えると、儒学が正統化された武帝の治世において、公孫卿の狙いは明らかに自らの政治的地位を保全することであった。だからこそ、彼は急いで二度も仙人の話を上奏したのである。方士たちは、武帝が権力を求めつつ、長生も望んでいることをよく理解しており、仙人の口を借りて、封禪は一つには国家の繁栄のため、もう一つには昇仙ができるためであると唱えた。このようにして巧妙に泰山の封禪と黄帝の昇仙を結びつけたのである。結果として、武帝は方士たちの意見を非常に喜んで受け入れ、何度も泰山で封禪を行い、東海で仙人を求めた。そして、公孫卿も望んでいた政治的地位を手に入れ、二度昇進し、大夫の地位にまで上り詰めたのである。

徐々に伸びていく。古代中国においては、この日は特別な吉日とされ、陰陽の調和が最も整う日と考えられていた。また、朔旦冬至は太陽と月の復活と再生を象徴する日でもある。

⁴² 同上。「漢主亦當上封，上封則能僊登天矣。黃帝時萬諸侯，而神靈之封居七千。天下名山八，而三在蠻夷，五在中國。中國華山、首山、太室、泰山、東萊，此五山黃帝之所常遊，與神會。黃帝且戰且學僊。患百姓非其道，乃斷斬非鬼神者。百餘歲然後得與神通。」

このように、泰山と仙の関係は漢代の方士たちの働きによって確立されたと言えるだろう。泰山は単なる儀式の場にとどまらず、方士たちにとって仙人との接触が可能な神聖な場所とされるようになった。秦の始皇帝と漢の武帝の実践活動が仙人思想の形成において非常に大きな影響を与えたことは間違いない。彼らの仙人に対する熱狂があったからこそ、方士たちは数多くの仙話や仙人を創り出し、仙人思想はさらに豊かで具体的なものへと発展した。泰山も仙人とさらに深く結びつき、その結果、後の神仙思想や洞天福地説の母胎となったと考えられる。

2、 不死を巡って

長生不死の観念はまさに仙人の概念の中核だと言えよう。

『山海経』には「不死の国」、「不死の山」「不死の樹」などとみえる。その中で注目したいのは「不死の薬」のことである。

開明獣の東には、巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相がいる（いずれも神医である）。彼らは^{あつめ}冥竈の死体を挟んで、みなが不死の薬を持ち、死の気が近づくのを防ぎ退けて、冥竈を復活させようとした。冥竈は、蛇身人面の怪物であり、^{じふしん}貳負臣によって殺された⁴³。

とある。

ここは死体が腐敗しないようにしているようにみえるが、「不死の薬」と記されている。この不死の薬と、方士たちが提唱した服用後に昇仙できる仙薬は微妙に異なっているが、表現は似ている。なお仙薬は『列仙伝』や『抱朴子』をみると玉石、草、木、虫、獣等、多くの種類がある⁴⁴。

記録を見る限り、その仙薬は各地に散在しているようである。

西北へ四百二十里進むと、「崋山」という山がある。この山には多くの「丹木」という木が生えている。丹木の葉は円形であり、茎は赤く、黄色い花を咲かせ、赤い実を結ぶ。その味は飴のようで、食べると飢えを感じない。「丹水」という水がここから流れ出し、西に向かって「稷沢」という川に注いでいる。水中には多くの白玉がある。また、ここ

⁴³ 『山海経』「海内西経」。「開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾冥竈之尸，皆操不死之藥以距之。冥竈者，蛇身人面，貳負臣所殺也。」

⁴⁴ 大形徹、『不老不死 仙人の誕生と神仙術』、志学社、2021 年、111 頁。

では玉膏⁴⁵が豊富に産出される。黄帝はこれを用いて食事を楽しんでいる⁴⁶。

渤海の東、何億万里かもわからない場所に、巨大な淵があり、「底がない谷」と称されている。その底は深く測れず、「帰壚」と名づけられている。四方八方の海の水や天の川の流れがすべてここに注ぎ込むが、増減はない。帰壚の中には五つの仙山があり、その上には「珠玕之樹」が群生し、花や実にはすべて豊かな味があり、それらを食べると不老不死を得ることができる⁴⁷。

崑崙山に登り、玉英を食べて、天地と同じ寿命を持ち、日月と光を同じくする⁴⁸。

疏圃の池には「黄水」と呼ばれる水が流れており、黄水は池を三周回った後、元の場所に戻る。これを「丹水」といい、この水を飲むと不死になるという。黄河の源は崑崙山の北東の隅にある⁴⁹。

『山海経』の以上の史料には共通点が見られる。それは、不死薬の所在が常に山と水のある場所と結びついていることである。前述した始皇帝が人を派遣した東海の三仙山も、まさに山があり、水もある場所であったのではないだろうか。『山海経』には泰山についての記述が見られる。たとえば、

また南に三百里行くと泰山があり、その山の上には多くの玉があり、山の下には多くの金がある…（中略）…環水がそこから流れ出し、東へ流れて江に注いでいる。その水の中には多くの水晶がある⁵⁰。

⁴⁵ 『重修政和證類本草』により、「玉膏，味甘，平，無毒，主延年。（玉膏は甘い味がし、性質は穏やかで、毒性がなく、主に寿命を延ばす効果がある。）」

⁴⁶ 『山海経』「西山経」。「又西北四百二十里，曰崑崙山，其上多丹木，員葉而赤莖，黃華而赤實，其味如飴，食之不飢。丹水出焉，西流注于稷澤，其中多白玉，是有玉膏…（中略）…黃帝是食是饗。」

⁴⁷ 『列子』、「湯問」。「渤海之東不知幾億萬里，有大壑焉，實惟无底之谷，其下无底，名曰歸壚。八紘九野之水，天漢之流，莫不注之，而无增无減焉。其中有五山焉…（中略）…珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味，食之皆不老不死。」

⁴⁸ 『楚辞』、「九章」、「涉江」。「登崑崙兮食玉英，與天地兮同壽，與日月兮同光。」

⁴⁹ 『淮南子』、「墜形訓」。「疏圃之池，浸之黃水，黃水三周復其原，是謂丹水，飲之不死。河水出崑崙東北陬。」

⁵⁰ 『山海経』、「東山経」。「又南三百里，曰泰山，其上多玉，其下多金…（中略）…環水出焉，東流注于江，其中多水玉。」

とある。

ここから見ると、泰山はまさに山と水があり、資源が豊富な宝地の条件に適しているのである。おそらくそれが、泰山が漢代の方士たちによってしばしば仙話が作り出された理由の一つでもある。実際、漢代の鏡の銘文にも、泰山と仙人、仙薬が数多く記されている⁵¹。

『列仙伝』と『神仙伝』を読むと、泰山に関連する仙人伝記が五篇も存在しており、それによって泰山が神仙思想において重要な地位を占めていることがわかる。

また、最初の不死薬については、顕著な特徴が見られる。それは、その時期の不死薬は「作られたもの」ではなく、「探されるもの」であったという点である。『漢書・郊祀志』には「方士を遣わし、神人を求め、薬の採集は千回以上にのぼった⁵²」という記載があり、不死薬を探し求めることが頻繁であったことがわかる。

その後、前漢の劉向による『列仙伝』では、仙人が薬商として自ら調製した薬を販売する記録が見られるようになる。例えば、泰山に関連する仙人である崔文子の物語がその一例である。

その後、黄色の散^{こなぐすり}薬と赤色の丸薬を作り、石父の祠を建てるなどした。町中で薬を売り、自分では三百歳と称していた。…（中略）…散薬を飲んだ者はたちまちよくなり、そのおかげで、何万人もの人々が生き残ることができた⁵³。

同時に、『列仙伝』には多くの薬草に関する記録が登場している。大形徹の研究によると、『列仙伝』に登場する薬物は、中国最古の薬学書である『神農本草経』に記載されている薬物と共通する物が多い⁵⁴。『列仙伝』に登場する薬物の多くは、実際に存在するものが多く見られる。しかし、この時期における薬物の処理方法は非常に簡単であり、薬草を直接服用することが最も一般的であった。

その後、葛洪によって書かれた『抱朴子』においては、仙丹を練成して仙人になる

⁵¹ 『金索鏡鑑』。「上大山、見仙人、食玉英…（中略）…受長命、壽萬年。（泰山に登り、仙人を見、玉英を食らい…（中略）…長命を受け、万年を生きる。）」

「駕蜚龍、乗浮雲、上太山、見神人、食玉英、餌黃金、宜官秩、保子孫、長樂未央。（飛龍に駕し、浮雲に乗り、泰山に登り、神人を見、玉英を食らい、黄金を餌い、官秩を宜しく、子孫を守る、長く楽しみがつかない。）」

⁵² 『漢書』、「郊祀志」。「復遣方士求神人采薬以千數。」

⁵³ 『列仙伝』、「崔文子」。「後作黄散赤丸，成石父祠，賣薬都市，自言三百歳。…（中略）…飲散者即愈，所活者萬計。」

⁵⁴ 大形徹、『不老不死 仙人の誕生と神仙術』、志学社、2021 年、118 頁。

方法が増えてきた。『抱朴子』の「金丹篇」や「黄白篇」では、具体的に薬草や鉱物などを精錬して丹薬を作り方が記載されている。

昇仙する方法は不死薬の他にも、様々な手段が存在している。代表的なものに、辟穀（穀物を食べない）、導引（柔軟体操）、行気（呼吸術）、房中（男女交接の法）がある⁵⁵。

それらの方法は大きく二つの種類に分けられる。一つは薬物の服用であり、もう一つは自身の修練であろう。初期の仙薬探りと比較すると、後の仙薬の発展は、より現実に近い。昇仙を目指す過程において、人々は養生を重視し、これらの方法を通じて寿命を延ばし、不死を達成しようとした。しかし、いずれの方法を用いるにしても、仙になるためには必要な手段を経ることが不可欠である。それが「神」と「仙」の区別の一つでもある。「神」が先天的な存在であるのに対し、「仙」は後天的なものなのである。

3、「仙」の本質

『列子』説符⁵⁶には、次のような物語が収録されている。

昔、ある人が不老不死の術を知っている者がいると言い、燕の国君はその術を学ばせるために使者を派遣した。しかし、うまくいかず、そう言った者はすでに亡くなっていた。燕の国君は非常に怒り、使者を処刑しようとしたが、寵臣が進言した。「人が最も恐れるものは死であり、自らが最も重んじるものは命である。その（不老不死を知っていると言った）者が自らの命すら守れないのに、どうして国君を不老不死にできましょう」。これを聞いた燕の国君は、使者を処刑しなかったのである⁵⁷。

とある。

その物語において、不老不死の術を知っているとされたその人物は、本当に亡くなったのだろうか。筆者の考えではそうではない。その人は既に仙人となっていたの

⁵⁵ 同上、108 頁。

⁵⁶ 『列子』の成立については複雑であるが、東晋の張湛が注釈を施したものとして取り上げる。ジャパンナレッジ、デジタル版 集英社世界文学大事典 列子（吉本道雅）を参照。

⁵⁷ 『列子』、「説符」。「昔人言有知不死之道者，燕君使人受之，不捷，而言者死。燕君甚怒其使者，將加誅焉。幸臣諫曰：『人所憂者莫急乎死，己所重者莫過乎生。彼自喪其生，安能令君不死也？』乃不誅。」

ではないだろうか。

『莊子』天地篇に

千歳まで生きてこの世を嫌い、この世を去って上り^{うつ}僊り、雲に乗り、天帝の所に至る⁵⁸。

とある。

ここは「僊」の文字を「遷」の意味として「うつる」と読んだ。「僊」はもちろん「仙」でもあるのだが、本来は人が死んで魂が天界に遷ることを言うのではないかと思われる。

したがって、人は本来、死後に天に昇ることができるのである。しかし、身体が天に昇るというのは明らかに不合理なものである。『礼記』には孔子の次のような言葉が記されている。

氣とは、神の盛んな状態である。魄とは、鬼の盛んな状態である…（中略）…生きている人々、これは必ず死ぬが、死ねば必ずみな土に帰る。そのように死亡した人間、それを鬼と言う…（中略）…氣のほうは天上に浮かび上がって、これは万物の精であり、それこそ神を著すのである⁵⁹。

また、『列子』は『黄帝書』を引用し、

精神は天に属する。骨骸は地に属する…（中略）…精神は肉体から離れてしまうと、精神も肉体もそれぞれ本来の姿に帰ってゆく。黄帝の言葉に、「精神が天に入り、肉体が地に戻ってきた」と言う⁶⁰。

と記している。

以上から、古代の人々は「死」について既に説明を行っていることがわかる。すなわち、人が死んだ後、「神（精神≡魂）」と「形」が分離し、「形」は土に帰り「鬼」となり、それに対して「神」は天に帰るのである。つまり、天に昇ることができるのは人の「神」である。この「神」は、第一章で述べた泰山の「神」と同じ存在であり、す

⁵⁸ 『莊子』、「天地」。「千歳厭世，去而上僊，乘彼白雲，至於帝郷。」

⁵⁹ 『礼記』、「祭義」。「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也…（中略）…眾生必死，死必歸土：此之謂鬼…（中略）…其氣發揚于上，此百物之精也，神之著也。」

⁶⁰ 『列子』、「天瑞」。「精神者，天之分；骨骸者，地之分…（中略）…精神離形，各歸其真。黄帝曰：「精神入其門，骨骸反其根。」

なわち、アニミズムが指す万物に存在する「神」であると考えられる。

史料から見れば、古代の人々が考えていた「神」は不死であるとされている。これにより、更に靈魂不死と祖先祭祀を結びつけたのである。『礼記・祭義』には、

祭りの日に室内に入ると、そこに先祖がいるかのような気配を感じ、部屋の周りを回って出ていくと、厳かな雰囲気の中でその姿の声が聞こえるように感じる。さらに外に出て耳を澄ますと、深い嘆息の音が聞こえるように感じるのである⁶¹。

と記されている。

後世、朱子(朱熹 1130-1200)にもそういう考え方が残されている。

たとえ人が死んで最終的には散り去るとしても、完全に消え去ってしまうわけではない。だからこそ、祭祀には感応の理があるのである… (中略) …祭祀を奉じる者はその子孫であり、結局は同じ靈気を共有しているのである。したがって、感応が生じる理があるので⁶²。

「靈魂不死」という思想はもともと普遍的に存在しているものである。たとえば、エンゲルス(フリードリヒ・エンゲルス (Friedrich Engels) 1820-1895)は次のように指摘している。

古代において、人々はまだ自分の体の構造を全く知らず、夢の中の光景に影響を受けていた。その結果、思考や感覚は身体的活動ではなく、身体の中に宿り、人が死ぬときに身体を離れる独特な“靈魂”の活動であるという観念が生じた。この時から、人々はこの靈魂と外部世界との関係について考えざるを得なかった。靈魂が人の死後に身体を離れてもなお存在し続けるのならば、靈魂自体が死ぬと考える理由はない。こうして、靈魂不死の観念が生まれたのである⁶³。

⁶¹ 『礼記』、「祭義」。「祭之日：入室，僂然必有見乎其位，周還出戶，肅然必有聞乎其容聲，出戶而聽，愴然必有聞乎其嘆息之聲。」

⁶² 『朱子語類』、「鬼神」。「然人死雖終歸於散，然亦未便散盡，故祭祀有感格之理… (中略) …然奉祭祀者既是他子孫，必竟只是一氣，所以有感通之理。」

⁶³ エンゲルス、中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編訳局訳、『路德維希・費爾巴哈和德國古典哲學的終結』、人民出版社、2018年、17頁。「在遠古時代，人們還完全不知道自己身體的構造，並且受夢中景象的影響，於是就產生一種觀念：他們的思維和感覺不是他們身體的活動，而是一種獨特的、寓於這個身體之中而在人死亡時就離開身體的靈魂的活動。從這個時候起，人們不得不思考這種靈魂對外部世界的關係。既然靈魂在人死時離開肉體

以上からまとめると、人が死んだ後の「神」は天に昇り、不死の状態になったといってもよいだろう。そして、仙人に関する研究において、津田左右吉(1873-1961)はかつて、「神僊思想に関する二三の考察」僊人の性質は「不死」と「昇天」であったと指摘している⁶⁴。このように考えると、仙人とは死者の靈魂であると言えるのではないだろうか。

『漢書』には、

「海上燕齊之間，莫不揜揜而自言有禁方，能神僊矣⁶⁵。」

とある。

ここでは明らかに仙人のことが語られている。しかし、文脈から見ると「神僊」を名詞として扱うことは不自然である。その場合、「能神僊」は直訳すると「仙人できる」だが、それでは日本語にならない。「仙人となることができる」と訳せば、日本語としては通じるが、原文の正しい理解ではない。そのため、「神僊」を名詞ととる、翻訳は非常に違和感がある。大形徹の見解では、「神僊る⁶⁶（神が天界に遷る）」という意味である。そうであれば、

「海上、燕と齊の地方では、誰もが自ら神秘の方術を持ち、自ら称して神(魂)を（天界に）遷らせることができると言っている。」

と理解でき、自然な翻訳となる。このように言い換えると、仙人の本質とはまさに魂の移動を指しているのである。

当初から「神僊（神仙）」という語が存在していたように考えられがちである。しかし、実際には「神僊る^{うづ}」という動詞から派生し、名詞としての「神僊」や「神仙」へと発展していったものであろう。

『抱朴子』内篇、論仙第二では、仙人は「天仙」「地仙」「尸解仙」の三つに分けられる。前の二つは生きたままで仙人になることができ、尸解仙だけが死を経験して羽化し、仙人となるのである。しかし、天仙や地仙を尸解仙の上に置くのは作弄的なもの

而繼續活著，那麼就沒有任何理由去設想它本身還會死亡；這樣，就產生了靈魂不死的觀念。」

⁶⁴ 津田左右吉、『津田左右吉全集 第十卷』、岩波書店、1964年、179頁。

⁶⁵ 『漢書』、「郊祀志」。

⁶⁶ 大形徹、『不老不死 仙人の誕生と神仙術』、志学社、2021年、37頁。

のにすぎない。実は、尸解仙こそが仙人の原型である⁶⁷。

このように考えると、当節の冒頭で言及された不死の術を知っている人も、きっと尸解仙のことを知っていたのであろう。その人は死を経験し、魂が仙人となって天に昇り、肉体は地上に残されたのだ。そのため、人々は彼が死んだことを観察できたのである。そうでなければ、どうして人々が彼の死を知ることができたのだろうか。きっと殻としての身体^{からだ}が残されたからなのだろう。

この観点に基づいて考えると、仙人の世界はやはり死者の世界であると言えるだろう。『列仙伝』には邗子に関する次のような物語がある。

邗子は自らを蜀の出身であると称し、よく犬を放し飼いにしていた。ある時、犬が山中の洞穴に入り込んでしまい、邗子もそれを追いかけて洞穴に入った。十日以上を過ごし、数百里を行くと、ついに山の頂上にたどり着いた。そこには宮殿があり、青々とした松の木が立ち並び、仙吏が厳重に警護をしていた。邗子は、亡くなった妻が魚を洗っているのを見つけ、彼女から符の入った箱と薬を受け取り、それを成都の令である喬君に届けるようにと頼まれたのである⁶⁸。

この物語について大形徹は、「洞穴ではあるが、そこを抜けると山上に出る。そこには亡くなった自分の妻がおり、死者の世界であるが、仙吏がいるということで同時に仙界でもある⁶⁹」と指摘している。

実際、このような物語は多く残されている。たとえば、陶淵明の『桃花源記』、また『搜神後記』に記する何姓の滎陽人の物語、『幽明録』にある天台山の物語などが挙げられる。そして泰山にも、以下のように、同様のパターンの物語が存在している。

漢の時代、泰山の黄原という人物が、明け方に門を開けると、いつのまにか一匹の青い^{くろ}犬が門の外に伏せており、まるで家で飼っている犬のように見えた。黄原はその犬に紐をつけて隣りの狩猟に連れ出した。日が傾きかけた頃、一頭の鹿を見つけたので、犬を放った。犬の進みは非常に遅かったが、全力で追っても黄原はついに追いつけなかった。数里進むと、ある洞穴に至り、その中へ百歩余り進むと、突然平らな大通りが現れた。

⁶⁷ 同上、44 頁。

⁶⁸ 『列仙伝』、「邗子」。「邗子者、自言蜀人也、好放犬子。時有犬走入山穴、邗子隨入。十餘宿、行度數百里、上出山頭。上有台殿宮府、青松樹森然、仙吏侍衛甚嚴。見故婦主洗魚、與邗子符一函並藥、便使還與成都令喬君。」

⁶⁹ 大形徹「仙穴考：『列仙傳』邗子の事例を中心として」人文学論集、2010 年。同「泰山と洞天福地」、洞天福地研究会発表資料、2021 年、10 頁。

そこには槐や柳が並んで植えられ、塀が巡らされていた。黄原は犬に続いて門に入ったところ、部屋が数十も並んでおり、いずれの部屋にも華麗な衣装をまとった美しい容姿の女性たちがいた。彼女たちは琴や瑟を奏でたり、碁を打ったりしていた。北の門に至ると、三つの部屋があった。二人の侍者がその場を守っており、何かを見張っているかのようにであった。彼らは黄原を見て、互いに顔を見合わせて笑い、「この青犬が導いた妙音の婿だ」と言った。一人はその場に残り、一人は中に入った。しばらくして、四人の侍女が出てきて、「太真夫人が黄原にお伝えすることがあります。ここには一人の娘がおり、年はまだ笄に達しておらず、冥数によりあなたの妻になるべき運命です」と告げた。夕方になると、黄原は中に招かれた。内には南向きの堂があり、堂の前には池があり、池の中には台があった。台の四隅には一尺ほどの穴があり、穴の中から光が帷と席を照らしていた。妙音は美しい姿と柔和な容貌であり、侍女たちもまた美しかった。互いに礼を交わし終え、やすらかに過ごすことは、まるで、以前からのようであった。数日が経ち、黄原は一度家に戻って報告したいと望んだ。妙音は「人と神の道は異なり、そもそも長く続くものではありません」と言った。翌朝、彼女は佩玉を解き、別れの挨拶を交わし、階段の上で涙を流しながら、「再会することは難しいでしょう。どうか深くご自愛ください。もし私を思ってくれるなら、三月の初めに潔斎を修めてください」と告げた。四人の侍女が門まで見送り、黄原は半日かけて家に戻ったが、心はぼんやりとしていた。毎年その時期が来るたびに、いつも空中に輿があり、まるで飛んでいるかのようにぼんやりと見えるのだった⁷⁰。

これらの物語の共通点は、いずれも主人公が洞穴や山道を通り抜け、外界から隔絶された別世界の理想郷に入ることである。これは仙人の「洞天」と一致している。洞天とは、もともと時間や命に限りのない場所である。ここに住む人々は皆、長生不死であり、快樂と自由な生活を送ることができるのである。その二つのポイントこそが、まさに神仙思想の追求するものである⁷¹。

⁷⁰ 『幽明録』。「漢時太山黄原、平旦開門、忽有一青犬在門外伏、守備如家養。原繼犬隨隣里獵、日垂夕、見一鹿、便放犬。犬行甚遲、原絕力逐、終不及。行數里、至一穴、入百餘步、忽有平衢、槐柳列植、行牆迴市。原隨犬入門、列房櫺戸、可有數十間、皆女子、姿容妍媚、衣裳鮮麗。或撫琴瑟、或執博碁。至北閣、有三間屋、二人侍直、若有所伺。見原、相視而笑、此青犬所致妙音婿也。一人留、一人入閣。須、有四婢出、稱太真夫人、白黄郎、有一女、年已弱笄、冥數應為君婦。既暮、引原入内。内有南向堂、堂前有池、池中有臺、臺四角有徑尺穴、穴中有光映帷席。妙音容色婉妙、侍婢亦美。交禮既畢、宴寢如舊。經數日、原欲暫還報家。妙音曰、人神道異、本非久勢。至明日、解珮分袂、臨階涕泗、後會無期、深加愛敬。若能相思、至三月旦、可修齋潔。四婢送出門、半日至家、情念恍惚。每至其期、常見空中有輦車、髣髴若飛。」

⁷¹ 張文安、「周秦兩漢神仙信仰研究」、鄭州大學博士學位論文、2005 年、1 頁。「流行於

まとめると、筆者は「仙」と「神」のいずれも魂を指すものと考えている。神は先天的に存在する魂であり、その力によって引き起こされる不思議な現象が、人々に神への想像を喚起するのである。仙とは、人々が神の力に憧れ、その力に近づこうと様々な手段を通じて達成した状態、すなわち魂の状態を指す。人々は仙となることで神の世界に入ることを夢見たため、神仙世界、即ち仙境という概念が生まれた。この世界では神と人が交わり、人々は神の力を想像することによって、神仙の世界の様々なイメージを創り上げ、その中には上述の物語に見られるような神と人の恋愛の情景も含まれている。そして、神仙世界とは靈魂世界、すなわち死後の世界でもあり、死を経て神仙世界に入り永遠の命を得るというイメージは、古代の人々の再生観念を反映しているであろう。

三、泰山君から探る神仙の世界

仙人説話について張磊は、「仙話とは、簡単に言えば、神仙にまつわる伝承である」と指摘しており、その特徴は「不老不死となり、羽化して昇仙する」「丹薬の服用や修行を通じて仙になる」「非凡な特殊能力を持つ」の三点にまとめられるとしている。これは一般的な見解として広く認識されているものである⁷²。

しかし、仙話には特異な存在も見られる。それは、人間が外的手段により仙に成ったのではなく、もともと先天的に存在する「神」から「神仙」になったとするものである。たとえば、神である西王母は、神話から仙話へと展開した典型的な存在であると考えられる。

西王母の初出は『山海經』であり、そこには、

さらに西へ三百五十里行くと、玉山と呼ばれる山があり、そこは西王母の住む場所である。西王母の姿は人間のようなだが、豹の尾を持ち、虎のような歯があり、咆哮を得意とする。髪は乱れ、頭には鳥の羽飾りをつけている。彼女は天の災害や刑罰を司る神である⁷³。

周秦兩漢の神仙信仰正是濫觴於人類對生命永恆與快樂自由的追求。(周・秦・兩漢に流行した神仙信仰は、まさに人類が永遠の命と快樂や自由を追求することから発祥したものである。)」

⁷² 張磊、「論仙話的形成与發展」、『民間文芸季刊』(9)、上海文芸出版社、1986年、119－120頁。

⁷³ 『山海經』、「西山經」。「又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。西王母其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬髮戴勝，是司天之厲及五殘。」

との記載がある。

以上から、最初の西王母は半人半獣の姿で、刑罰と災厄を司る恐ろしい神であった。しかし、漢代の『漢武帝内伝』には、漢武帝が西王母に会ったという仙話が記されており、その記載は次の通りである。

突然、西南の空に白い雲のようなものが立ち上り、濃い雲がまっすぐに宮廷の間へと向かってきた。しばらくして雲が近づくと、中から笛や太鼓の音、人や馬の足音が聞こえてきた。さらに半食⁷⁴ほど経つと、西王母が到着した。雲は殿前に降り、まるで鳥が群がるようであった。ある者は龍や虎を駆り、ある者は獅子に乗り、またある者は白虎を御し、麒麟にまたがる者もいた。白鶴を操る者や、車や天馬に乗る者もあり、数万の仙人たちが宮廷を光輝かせていた。西王母が到着すると、随行者たちは姿を消した。…（中略）…西王母の姿は三十歳ほどに見え、体型は整っており、生まれ持った美しさがあふれており、その容姿は世に類を見ないものであった。車から降り、床に上がると、漢武帝がひざまずいて礼をし、挨拶を終えると、恭敬に立ち尽くしていた⁷⁵。

この仙話の中の西王母は、すでに獣から美しい仙女へと変わっている。
もう一つは、『列仙伝』の江妃二女の話である。

江妃の二女はその出自は知られていない。二女は漢水が揚子江に注ぐ辺りを歩いていた時、鄭交甫と出会った。彼は二女を一目見て、すっかり惚れ込んだ。実はそれが女神であることに気づかなかった⁷⁶。

とある。

江妃二女について、『抱朴子・列仙伝』には「二つの川の合流点は、特別に神聖な場所と考えられており、それぞれの川の神が、しばしばここで会見したらしい。江妃の二女も、それぞれ漢水と揚子江を支配する女神であったが、その二人が出会った時に、

⁷⁴ 暫時、しばらく。

⁷⁵ 『漢武帝内伝』。「忽天西南如白雲起，鬱然直來，徑趨宮庭間。須臾轉近，聞雲中有簫鼓之聲，人馬之響。復半食頃，王母至也。縣投殿前，有似鳥集。或駕龍虎，或乘獅子，或御白虎，或騎白麟，或控白鶴，或乘軒車，或乘天馬，群仙數萬，光耀庭宇。既至，從官不復知所在。…（中略）…視之可年卅許，修短得中，天姿掩藹，容顏絕世，真靈人也。下車登床，帝拜跪，問寒溫畢，立如也。」

⁷⁶ 『列仙伝』、「江妃二女」。「江妃二女者，不知何所人也。出游於江漢之湄，逢鄭交甫。見而悅之，不知其神人也。」

たまたま鄭交甫がそこを通りかかったのであろう⁷⁷」と指摘する。

以上の説話から分かるのは、彼らは神仙と呼ばれているが、もともと彼らは神であり、外部の手段によって仙人になる者とは根本的な違いがあるように見える。同様の例は泰山神の変遷からも見られる。

両漢の頃、泰山地域で「泰山君」という神仙が出現した。

泰山君の造形について、漢代の文献には多くの記録が残されている。『龍魚河図』には次のように記されている。

東方の神である泰山君は、姓を円、名を常龍という⁷⁸。

『五岳真形図』には、

泰山君は青い袍をまとい、蒼碧色の七層の冠をかぶり、通陽太明の印を帯び、青龍に乗り、多くの官を従えて迎えに来る⁷⁹。

と記されている。

また、『風俗通義』には、

岱宗廟は博島の北西三十里にあり、山守がそれを守っている。十月には合凍、臘月には涸凍、正月には解凍。これらの時期にはすべて、太守が自ら祭祀に仕える。もし穢れや病がある場合は、代わりの者が行事を執り行う。七十万五千の三牲を柴の上で焼き、三十の福脯を用意し、これを県の伝令を通じて京師に送る⁸⁰。

とある。

『後漢書』はこれについて次のように説明している。

⁷⁷ 尾崎正治、平木康平、大形徹、『抱朴子・列仙伝』、角川書店、1988 年、218－219 頁。

⁷⁸ 『重修緯書集成』、卷六。「東方泰山君神，姓圓，名常龍。」

⁷⁹ 『洞玄靈寶五嶽古本真形圖』。「泰山君服青袍，戴蒼碧七稱之冠，佩通陽太明之印，乘青龍，從群官來迎子。」

⁸⁰ 『風俗通義』、「山澤」、「五岳」。「岱宗廟在博縣西北三十里，山虞長守之。十月日合凍，臘月日涸凍，正月日解凍，皆太守自侍祠，若有穢疾，代行事法，七十萬五千，三牲燔柴上，福脯三十朐，縣次傳送京師。」

『風俗通』には、『博県では十月に岱宗を祀り、これを合凍と名付ける。十二月には涸凍、正月には解凍と呼ぶ。太守は潔齋し、自ら祭事を執り行い、幅一尺、長さ五寸の脯を作る。祭祀が終わると、泰山君の妻の前に供えた三十個の脯を取り、太守が祈祷文を捧げ、県ごとに駅馬で洛陽へと伝送する』と記されている⁸¹。

泰山君は、名があり、官位を持ち、さらには妻もいることから、明らかに具体的な人物像として描かれていることが分かる。泰山研究者である劉慧は、秦漢時代において、泰山神は実在の人間の神仙とされたものであり、泰山君は神仙思想の影響を受けて生まれた産物であると指摘している⁸²。つまり、泰山君は、先天的に存在する「神」から「神仙」になったのである。

実際に、山東省滕州市では漢代の画像石が出土している。考古学的な研究によって、それらは祠堂の壁であったことが明らかになっている。興味深いことに、祠堂の西壁には西王母（図 1）が描かれ、東壁には泰山君（図 2）が描かれている。『山東漢画像石選集』には、この二つの画像石の拓本が収録されており、それぞれ図 228 と図 230 と番号が付けられている。画像石に関する紹介は以下の通りである。

図 228：石面の縦 83 センチメートル、横 83 センチメートル。画面は十層に分かれている。第一層には、西王母が几にもたれて座っており、そばに「西王母」の三文字が刻まれている。両側には、人身蛇尾の者、獸首人身の者、鳥首人身の者、便面（扇等の儀式的の道具）を持つ侍者や九尾の狐が描かれている。第二層以下は、建鼓を中心として、両側に音楽と舞踊、雑技、宴会、料理、六博や多くの人物が描かれている。この石は現在、上海博物館に所蔵されている⁸³。

図 230：石面の縦 83 センチメートル、横 83 センチメートル。画面は風化が進んでいる。十層に分かれており、第一層には鹿や異獣が描かれ、第二層には儒者が経書を授ける場面がある。第三層には人物の集い、第四層には車馬の行列、第五層には狩猟の場面が描

⁸¹ 『後漢書』、卷十七、「祭祀上」。「《風俗通》曰：博縣十月祀岱宗，名曰合凍。十二月涸凍，正月解凍。太守絜齋，親自執事，作脯廣一尺，長五寸。既祀訖，取泰山君夫人坐前脯三十胸，太守拜章，縣次駅馬伝送洛陽。」

⁸² 劉慧、『泰山信仰与中国社会』、上海人民出版社、2011 年、176 頁。

⁸³ 山東省博物館 山東省文物考古研究所編、『山東漢畫像石選集』、齊魯書社、1982 年、30 頁。「図 228：石面縦 83 厘米、横 83 厘米。畫面十層：一層，中西王母憑几坐，旁刻「西王母」三字，兩側有人身蛇尾、獸首人身、鳥首人身、執便面侍者和九尾狐。自二層以下，以建鼓為中心，兩邊刻樂舞、雜技、宴享、庖廚、六博及眾多人物。此石現存上海博物館。」

かれている。第六層には山と獣たちが描かれ、第七層から第九層には人物の場面が続いている。第十層には水上での舟遊びや釣りの場面が描かれている⁸⁴。

図 230 の説明には、「泰山君」の刻字が記されていないが、それはおそらく拓本の図像が欠落しているためであろう。その画像石は『山東画像石精萃 滕州卷』⁸⁵にも収録されており、そこでは鹿の車に乗る人物の右側に「泰山君」の表記がはっきりと見られる（図 3、図 4）。

この画像石に関する研究はほとんど行われておらず、そのため画像石にはまだ正式な名称が付けられていない。画像石上に何が表されているのかも明らかではない。便宜上、筆者はここでそれを「滕州画像石」と仮に称することとする。

中国の学者である邢義田は、他の後漢時代の「胡漢交戦図」および「孝堂山石祠東壁画像」を比較した結果、その中に描かれている鹿の車に乗る泰山君や、鹿の群れ、魚の群れ、河伯、行列などが「滕州画像石」と類似していることを指摘している（図 5、図 6）。邢義田は、このような図は泰山または崑崙に向かう昇仙の旅を表していると考えている⁸⁶。

西王母はもともと仙人を管理する機能を持っており、これは、漢武帝が西王母に面会したという前述の史料とも一致している。第二章で述べたように、仙人とは魂のことを指すため、西王母は魂を管理する能力を持っている。そして、泰山君については、「東岳泰山君は、群神五千九百人を率い、生死を司り、百鬼の主師である⁸⁷」と記されている。これにより、少なくとも漢代においては、泰山君と西王母が魂の管理において一致していたことがわかる。

「滕州画像石」は死者の祠堂から出土したものであり、漢代の神仙思想と結びつけて考えると、不死の魂は最終的に昇仙し、西に向かえば崑崙へ、東に向かえば泰山へと至る。このことは、西王母と泰山君が祠堂の東壁と西壁にそれぞれ描かれていることとも一致している。したがって、「滕州画像石」に描かれた大規模な行列は、死者の魂が昇仙の旅路を経て、神仙である西王母と泰山君に朝聖する物語を表しているのではないだろうか。それは、神仙思想が人々の死生観や再生観と強く結びついていたこ

⁸⁴ 同上。「図 230：石面縦 83 厘米、横 83 厘米。畫面漫漶。十層：一層，鹿、異獸。二層，儒生授經。三層，人物相會。四層，車騎。五層，狩獵。六層，群山及獸。七層至九層，人物。十層，水上行船、釣魚。」

⁸⁵ 山東石刻藝術博物館編、『山東漢畫像石精萃 滕州卷』、齊魯書社出版、1994 年。

⁸⁶ 邢義田、『画為心声 画像石、画像磚与壁画』、中華書局、2011 年、373—377 頁。

⁸⁷ 『洞玄靈寶五嶽古本真形圖』。「東嶽泰山君，領羣神五千九百人，主治死生，百鬼之主師也。」

とを示している。

このように考えると、神仙は仙人の上位の存在であるべきだろう。前述したように、神は魂であり、仙は神僊である。西王母と泰山君の例から見ても、「神僊」と「神仙」にはやはり違いがあるのではないだろうか。西王母と泰山君は「神遷る」のではなく、むしろ「神から仙になる」と解釈し、仙人のような神の擬人化と考える方が適切なのではないだろうか。

このように「神」と「仙」とを異なる存在とすることについて、二階堂善弘もまた、太上老君や西王母のような仙人の上に位置する存在を「上位仙」や「上位神仙」と呼ぶべきだと指摘している⁸⁸。しかし、史料を見る限りでは、「神」「仙」「神仙」という用語は、すでに混同して使用されているようである。たとえば『漢書』には、神仙について次のような解釈がある。

神仙とは、性命の真を内に確保するために、身を遊ばせてこれをその外に求めようとするものである。いささかもって意を洗い濯ぎ、心を平らかにし、生死の境を同じに見て、胸の中に怵惕（心の動揺）がないようにする⁸⁹。

ここではすでに「神仙」を外力の手段を求める「仙人」として扱っている。

しかし、どのように形を変えようとも、死亡と昇仙を結びつけ、死後の世界を幸福な神仙の世界として描くのは、神仙に人々の想像や欲望が含まれているからではないだろうか。前述の泰山君のように、漢代における神仙の極めて具体的な造形は、人々が理想化した昇仙後の姿をある程度反映しており、神仙世界において神仙がどのように生活しているかをも示していると考えられる。

とはいえ、漢代の王充が『論衡』の中に、

世間の人々は時に、老子の学説が人をして俗世を超越させることができると考え、無欲恬淡を主張し、精気を養うことを重視している。人々は精神が寿命の根本であり、精神が損なわれなければ、寿命が延びて死ぬことはないと考えている。老子はこの道理を実践し、百歳を超えて生き、真の真人となった⁹⁰。

⁸⁸ 二階堂善弘、『中国の信仰世界と道教』、吉川弘文館、2024年、30頁。

⁸⁹ 『漢書』、「志」「芸文志」。「神僊者、所以保性命之真、而游求於其外者也。聊以盪意平心、同死生之域、而無怵惕於胸中。」

⁹⁰ 『論衡』、「道虚」。「世或以老子之道為可以度世、恬淡無欲、養精愛氣。夫人以精神為壽命、精神不傷、則壽命長而不死。成事：老子行之、踰百度世、為真人矣。」

と述べており、人々に昇仙を望むなら無欲でなければならないと戒めている。しかし、神仙という存在自体が、まさに欲望そのものとも言えるのではないだろうか。なお、この「精神」は現在、使われている「精神」とは異なり、「たましい」に近いものだと考えられる。

おわりに

本論文では、泰山と神仙思想を軸に、先秦兩漢の神仙思想の形成過程とその意義について考察してきた。特に、「神」と「仙」という概念の違いとその変遷に注目し、神仙がどのように人々の理想像として形作られていったのかを明らかにした。

本研究で浮かび上がってきたのは、先天的に存在する「神」が、実際には魂の状態であり、「超越的存在」として、目には見えず、触れることもできず、形を持たないものであるという点である。神は人間の力では直接捉えることができないものでありながら、同時に人々にとって強い憧れの対象であった。このように「神」という存在が人々に想像の余地を与え、既存の知識に基づく神の姿と力を描き出すことによって「仙」というものが創造され、「神」と同じ境界に達するという理想が生み出されたと考えられる。したがって、最初の「仙」は「神僊」、すなわち「神遷る」ことであり、「神」と同様に魂の状態であり、万物に宿るアニマであったといえよう。

人々は、さまざまな手段を通じて「仙」になることで「神」に近づけると信じていた。また、「神」の居る場所を目指すため、やがて「神仙世界」という桃源郷が構築された。その桃源郷において、「神」と「仙」が交わり、共に生活する場面が描かれたことで、「神」と「仙」は次第に擬人化され、発展する過程で「神仙」として混同されるようになっていった。こうして神仙の物語の中で、神のイメージが人間に近づき、逆に仙（元は人間）のイメージが神に近づくということになった。

また、こうした神仙思想は、封建的な社会構造の中で抑圧される人々にとって、平等への願望を投影する場ともなっていた。身分によって分けられた人間関係の中で、神仙思想は、人間もまたいろいろな方法を通じて神仙と同等の存在になれるという可能性を提示し、人々にとっての救いと希望の源となっていたと考えられる。このように、神仙思想が広く支持され、民間信仰にまで浸透していた背景には、神仙思想が人々の想像や欲望を映し出していたからだとも言えよう。

さらに、古代の死生観との関わりからも、神仙思想の重要な側面が見出される。当時の人々にとって、肉体と魂は異なる存在であり、死んだ後、肉体は地に、魂は天に帰ると考えられていた。「神」「仙」「神仙」という概念は、死後の世界に対する思索の

中で生まれたものであり、この生と死の循環、そして靈魂の変容こそが、神仙思想の中核を成し、人々の再生観念を反映しているといえよう。

以上の考察から、先秦兩漢の神仙思想が当時の人々の精神的な基盤となっていたことが明らかになった。本研究を通じて、神仙思想の多層的な意義や、古代の人々による生と死の理解の一端を明らかにできたと考える。

参考文献

日本語：

- 大形徹「仙穴考：『列仙傳』邗子の事例を中心として」、人文学論集、2010 年。
- 大形徹、『不老不死 仙人の誕生と神仙術』、志学社、2021 年。
- 大形徹、「泰山と洞天福地」、洞天福地研究会発表資料、2021 年。
- 尾崎正治、平木康平、大形徹、『抱朴子・列仙伝』、角川書店、1988 年。
- 木村武史、「聖なる山としての泰山についての思索」、山口大学哲学研究 (11)、2002 年。
- 小南一郎、「王逸「楚辭章句」をめぐって -漢代章句の學の一側面-」、『京都大学東方學報』(63)、1991 年。
- 澤田瑞穂、窪徳忠、『世界の聖域 別巻 1 中国の泰山』、講談社、1982 年。
- 白川静、『字通 [普及版]』、平凡社、2014 年。
- 武内義雄、『武内義雄全集 第八卷 思想史篇一』、角川書店、1978 年。
- 津田左右吉、『津田左右吉全集』、岩波書店、1964 年。
- 二階堂善弘、『中国の信仰世界と道教』、吉川弘文館、2024 年。
- 福永光司、『道教と古代日本』、人文書院、1987 年。
- 村山修一、『日本陰陽道史話』、平凡社、2001 年。

中国語：

- 恩格斯、中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編訳局訳、『路德維希・費爾巴哈和德國古典哲學的終結』、人民出版社、2018 年。
- 大形徹著、董濤譯、「從洞天福地看『列仙傳』的仙人與山」、『洞天福地研究與保護國際研討會論文集』、科學出版社、2019 年。
- 邢義田、『画為心聲 画像石、画像磚与壁画』、中華書局、2011 年。
- 吳錦、「長島海市蜃樓」、『走向世界』、2009 年。
- 古文字詁林編纂委員會編、『古文字詁林 第九冊』、上海教育出版社、2019 年。
- 山東省博物館 山東省文物考古研究所編、『山東漢畫像石選集』、齊魯書社、1982 年。

- 山東石刻藝術博物館編、『山東漢畫像石精萃 滕州卷』、齊魯書社出版、1994 年。
- 蕭登福、《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》、文津出版社、1990 年。
- 張文安、「周秦兩漢神仙信仰研究」、鄭州大學博士學位論文、2005 年。
- 張磊、「論仙話的形成与發展」、『民間文芸季刊』(9)、上海文芸出版社、1986 年。
- 張磊、「“神明”考釈」、『湘南学院学報』第 39 卷第 3 期、2018 年。
- 鄭土有、『中國仙話與仙人信仰研究』、上海人民出版社、2016 年。
- 聞一多、「神仙考」、『聞一多說神話』、江西教育出版社、2012 年。
- 劉慧、『泰山信仰与中国社会』、上海人民出版社、2011 年。

付録

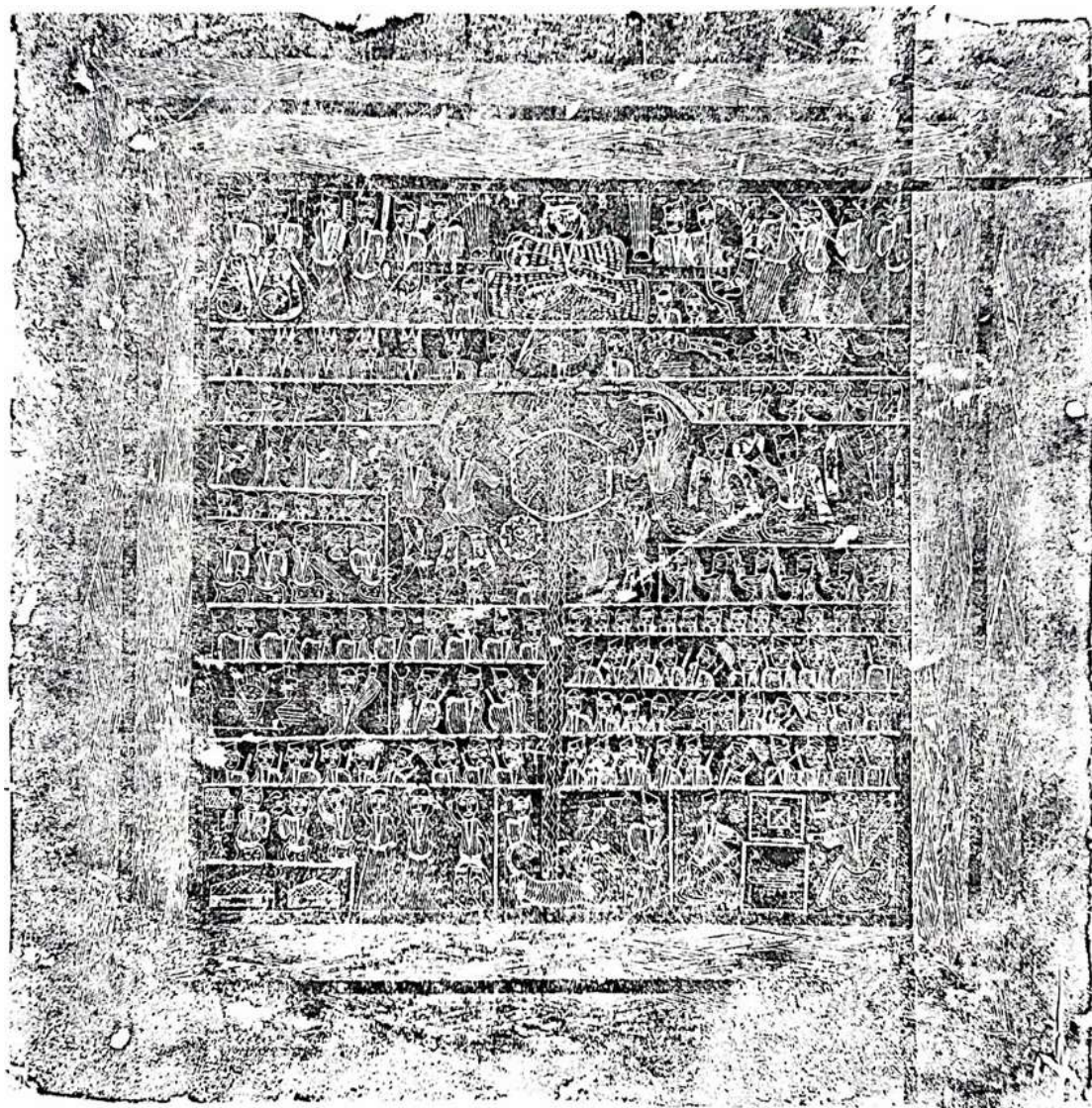


図 1・西王母

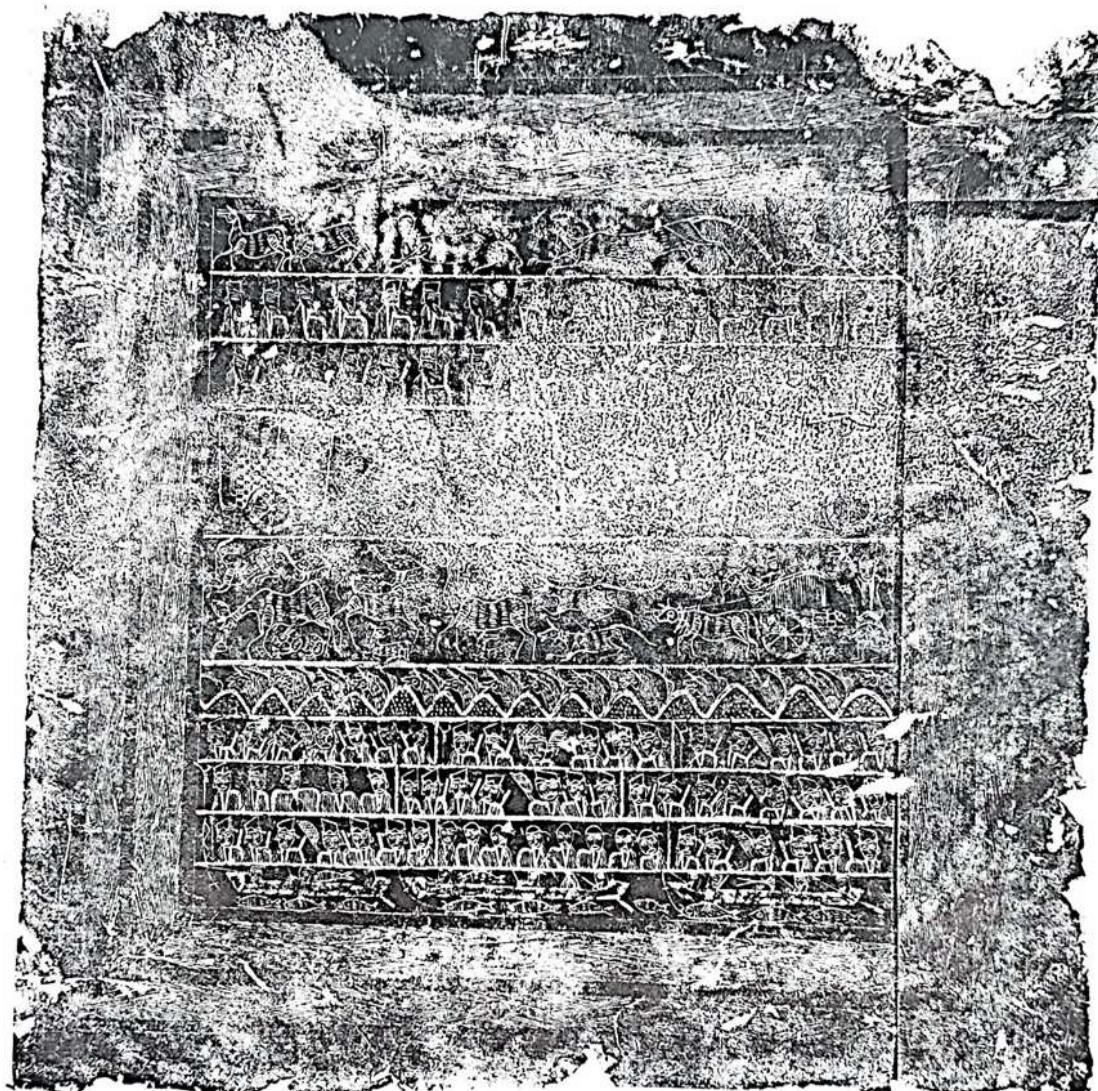


図 2・泰山君



図 3・泰山君上半

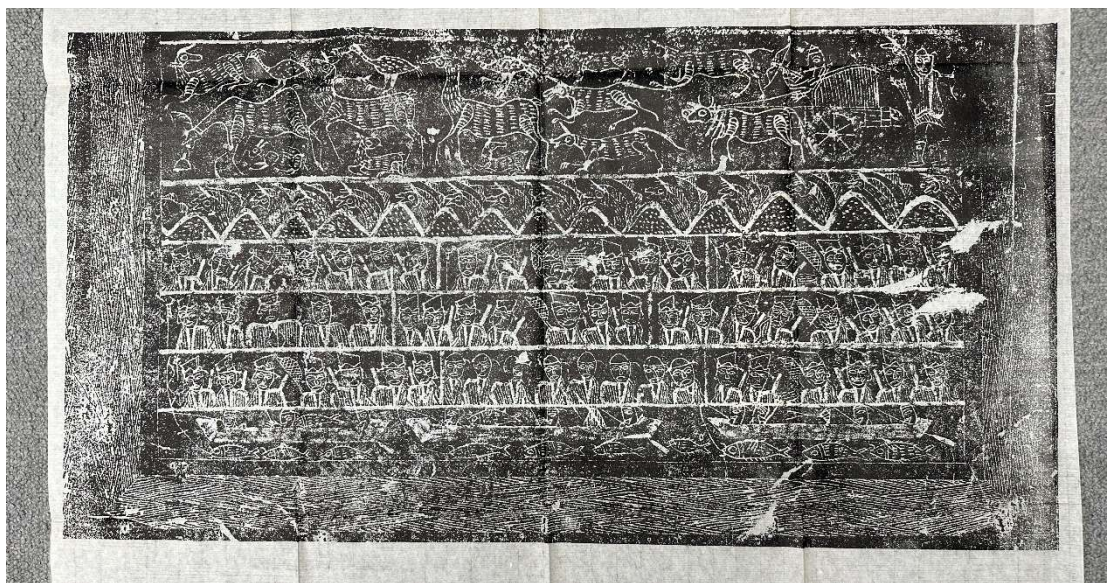


図 4・泰山君下半

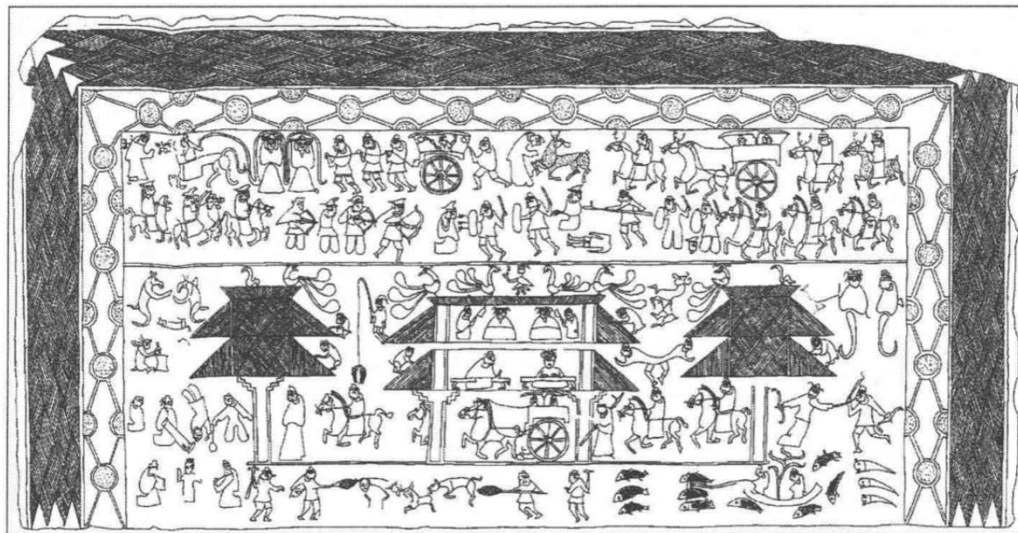


図 5 ・ 胡漢交戦図



図 6・孝堂山石祠東壁画像