

靈性としての神仙

— 聞一多の道教理解 —

野村 英登

はじめに

学者としての聞一多は、古代歌謡・神話伝説研究及び文献民俗学の一面としての、民間の信仰習俗の研究で有名であり、その代表的な論文については邦訳もあり、⁽¹⁾ 民国期を代表する学者の一人であることは間違いないだろう。欧米の実証主義的学術に中国古典学を組み合わせた彼の研究方法は民国期の学者の標準的なスタイルといえ、聞一多の学問的な個性は、そういった実証主義的な議論を志向しながらも、一線を踏み越えて語られる彼の想像力の豊かさにあつたとされている。⁽²⁾

現在、聞一多たちが行っていたような古代神話の研究については、中国の宗教文化史全体からすると、その比重は決して重くはない。というのも後漢から現代にいたるまで中国固有の宗教として機能しつづけていたのは道教⁽³⁾であり、六朝以降の中国化した仏教とあわせた道仏二教の信仰と文化の研究が宗教研究における現在の主役といえるだろう。もつとも当時は、道教といえは知識人の立場から見れば淫祠邪教でしかなかった。実際、民国期にも扶箕、いわゆる降霊術によるカルトの活動は盛んであり、それらが当時の道教を代表するものであつた。⁽⁴⁾ 道教は題材とするに

は生々しすぎたため、古代神話における信仰や歴史上の道教の活動に比べて学術研究の対象とはしにくいものであったと言つてもよい。例外的に扶箕の歴史を辿つた許地山の『扶箕迷信底研究』⁽⁵⁾のような研究はあつたが、道教は基本的に否定されるべき迷信として認識されがちであつた。

ではキリスト教徒であつた聞一多はどうだつたか、やはり道教は淫祠邪教であると最初から排撃したのか、というところではない。彼は古代神話の研究と並行して道教や神仙思想に関する論文をいくつか書いており、必ずしも道教を否定的には捉えていない。

道教を題材とした聞一多の論文にはどんなものがあつたのか。民国叢書版の『聞一多全集』の目次を参照すると、まず神話研究を収録した「神話と詩」部に論文「道教の精神」⁽⁶⁾、「神仙考」⁽⁷⁾があることに目がとまる。このうち「神仙考」については、靈魂の不滅を中心とした神仙信仰を論じたもので、示唆に富む論考だがその後追隨する成果が出ていないという神仙思想研究の立場からの言及がある。⁽⁸⁾

「道教の精神」は一九四一年に昆明の「中央日報」で発表されたもので、道教の本質を神仙信仰に求めており、その問題意識を「神仙考」と共有している。道教研究史からはこの論文に注目したものは見受けられず、聞一多の莊子研究を論ずる際に参照されている程度であるようだ。⁽⁹⁾

またよく知られた宗教関係の文章として、「宗教から中国西洋の風格を論ず」⁽¹⁰⁾が一九四三年に昆明「中央日報」で発表されている。⁽¹¹⁾

本稿では、これらの著作のうち、特に「道教の精神」と「宗教から中国西洋の風格を論ず」に注目し、聞一多の道教理解を明らかにしたい。

古道教としての神仙思想

まず聞一多が「道教」をどのように捉えていたのかを確認しておく必要がある。今現在の道教研究においては、「道教」の定義それ自身が議論の対象になるほどには実は困難な問題をはらんでいる。そこで、聞一多自身による定義を確認しておくことは、研究史からみてもまず最初に行うべき作業ということになる。ちなみに現在の最大公約的な定義といえは、「儒教・仏教とともに、中国の三大宗教の一つ。道教教理の原型は不老長生を求めると、老子・莊子などの無為自然を中心とする道家思想とである。そのなかに、ト占や五行思想や医療などが時代とともに流れこみ、他方、儒仏二教の倫理や儀礼も融合して、現在見るような道教」となったということになるか。

さて聞一多の道教の定義はといえば、実は非常に明晰である。「道教の精神」冒頭において、聞一多は次のように述べ、

後漢以降、中国の歴史上で、流行し続けたものの一つがシャーマニズムの宗教であった。ただそれはきわめて卓越し奥の深い老荘思想をその理論的根拠とし、また老子を開祖とすることで、自らを道教と称するようになった。

老子を開祖と仰ぎ、老荘思想を教理としたシャーマニズムの宗教、それが道教である、と定義を行っている。すでに述べた現代における定義と比しても遜色ない、本質をついた理解といえるだろう。しかし、こうした道教の実態は後代必ずしも正しく捉えられておらず、二つの異なる立場から誤解されてきたと聞一多は述べている。つまり、

後の老莊思想を好む者は、道教と道家は実質上無関係であると言う。道教は強引に道家思想を引っ張ってきて自らの護符としたが、それは道教の卑劣な手段で、道家の清廉潔白さを傷つけるに足らないと考えた。また別の一派は儒教を守る立場から陰で道家を異端の者だとして、道教は墮落した道家だと認定する。この両派の議論は、前の一派は道家の肩を持つとしたが、道家思想の真理をつかみきつてはいなかったし、後の一派は道家にいくらか悪意を持っていたものの、そのぶん道家を理解していた。ただ依然それは「皮相」的なものであった。

というよう、道教側が老莊思想を牽強附会的に利用してきたという老莊思想擁護派と、老莊思想が墮落して道教になった、つまり老莊思想にそうさせる異端的要素があったとする、老莊思想排撃派の二つの立場があり、どちらも道教を皮相的にしか見ていないと聞一多は考えたのである。彼によればそういった誤解は、

こういった人たちはいくらか歴史的な視点を欠いていたと言えるだろう。あるものがより高次の段階を経てより低次なものへ退化していくようなことは、もとよりよく見られる現象である。ただそのより高次の段階もそれ自体の来歴を持つのではないか。より高次の段階が達成される以前に、より低い段階がないことはないだろう。

と、文化事象が時間的推移により進化あるいは退化していくという歴史的な視点を欠いているために生じたものである。聞一多によれば、

哲学や玄学としての道家思想は必ずその前身があり、その前身は一種の神秘思想的な原始宗教、あるいはもつと

具体的に言えば、一種のシャーマニズムだったろうということだ。それは基本的な性質は後の道教と大きな違いがなかったろう。形式上や組織上は明らかに同じものとはいえないのだけれども。この名も知らぬ古代宗教を、我々はひとまず古道教と呼んでおこう。それで後漢以降の道教については新道教と呼ぶことにする。

と老荘思想それ自体の前身にシャーマニズムを措定できるのであり、後漢以降の道教に先行するものとして、古道教なるものがあつたはずだと措定されるのである。そして、聞一多自身が興味を持っていたのは、聞一多の時代まで命脈を保っていた実態としての道教ではなく、その「名も知らぬ古代宗教」としての古道教であつた。

『莊子』天下篇の作者は、「道術が天下に分裂した」とも言っている。であれば、儒家に対する百家が元々ひとつの同じ道から分裂してきた、この分裂する以前の「道」は何だろうか。それがいわゆる古道教なのだ。この古道教がもし本当に存在するのであれば、それは元々中国古代の西方のある民族の宗教だつたと思う。儒家の導いてきた東方の宗教と比べてみると、この宗教は実にいっそうすぐれていて、いっそう偉大で、いっそう美しい。たとえその末裔がどんなに本道を外れていたとしてもである。

諸子百家に分裂する以前のただ一つの「道」こそが古道教に他ならず、儒教と対立するこの宗教は、中国古代の西方のある民族の宗教だつたのではないか。そう聞一多は推測し、古道教が儒教よりもはるかにすぐれていたことを褒め称え、その末裔たる「道教」が本来のあり方から遠ざかっていることを述べ、「道教の精神」の結論としている。

ところで聞一多は、「道教の精神」の中で、諸子百家のうち古道教を色濃く残したものとして、『老子』と『莊子』

を挙げ、

後世の新道教は老子を開祖としているが、まさしく道教の宗教精神に近いのはむしろ『莊子』の中には神秘思想が充満しており、それは明らかに古代宗教の影響である。『老子』も神秘性が色濃いが、『莊子』に比べればまだ薄い部分が多い。

神秘思想が充満している『莊子』こそが道教の宗教精神、つまり本質的な要素を残していると考えていた。では、この間一多が古道教と呼ぶ、『莊子』に残された西方の民族に由来するシャーマニズムとは、つまるところどういった宗教なのか。間一多は「神仙考」においてこの問題を詳述している。彼によれば、この西方の民族とは羌族のことであり、彼らが火葬の習慣を持っていたことを『墨子』と『呂氏春秋』に残された記述から指摘し、そこから彼らの宗教観を導き出している。

火葬の意味は靈魂が炎に乗って天へ昇っていき永遠の生を得ることである。だから古書に記載されている火葬の習俗が流行していた地方は、「不死」伝説の発生した地方でもあった。今の甘肅新疆一带は、まさしく古代の羌族が住んでいたところで、伝説中の不死の民、不死の野、不死の山、不死の樹、不死の菓等々もすべてここにあった（原注が付され『山海経』『水経注』『淮南子』等の文献を参照している）。おそらく齊人の不死の觀念は最初は西方からもたらされたものだ。

ただ火葬に意味される不死と不死の民などの伝説の不死では大きく違う。火葬は靈魂の不死を求めるもの。靈

魂の不死のアプリオリな条件は、「来世」の存在、現実世界から遠く離れた円満な第二の世界であり、人が死んでから、靈魂はそこで永遠に生きて楽しく暮らす。またアプリオリな事物の対立概念に基づき、靈魂と肉体とが相対立し干渉しあうものと考えられ、ために彼らはまた肉体を破棄しなければ靈魂を解放できないと思うようになり、そこで死体を焼く火葬の風習を産み出したのである。

この羌族が行っていた火葬の習俗の背景にある靈魂不死の信仰が、聞一多が「道教の精神」で述べている西方の民族湯に由来するシャーマニズムに他ならない。聞一多によれば、神仙とはこうした靈魂不死の觀念を具象化した存在であり、この信仰が中原へ輸入されるに及び、諸子百家に影響を与えることになった。その後の中国における神仙思想の発展については、聞一多は「道教の精神」において、次のように述べる。

宗教思想の立場から言えば、莊子の神秘性が最も重要で最も宗教に近く、老子がこれに次ぎ、楊朱が最も現実的で宗教からの距離が最も遠い。この楊朱を更に発展させれば、神仙房中など身体を養う方術へと変化する。さらに進めば、「漸」修して身体を「養」うことすらよしとせず、「頓」然に身体を「変」化させる方薬を服用することを好むようになる。秦の始皇帝や漢の武帝が人を派遣して「不死の薬」を求めたのがそれである。莊子と老子は精神を修養し、楊朱は生命を修養し、神仙家中の一派は身体を養い、別の一派は身体を変化させる——このように靈魂の不死を求めるところから肉体の不死を求めようになり、その手段は内功から外功へと、漸修から頓修へとかわった——これが戦国秦漢にかけての大部分の道術と方技の概括であり、その最初の源に遡れば、それはある種の宗教的な信仰であったのだ。

老子や荘子に説かれていた精神的な修行法が、楊朱や神仙家が説く肉体的な修行法へと移行していき、最終的には秘薬を服用するという外在的な修行法へと墮落していった、と聞一多は考えている。

言うまでもなく、この理解は唐宋代以降の道教の展開を考慮に入れていない。秦の始皇帝や漢の武帝が遠く神仙の住まう世界に求めた不死の秘薬を、修行者自身が化学的な金石薬物の操作により錬成しようという錬金術の営為は、六朝の『抱朴子』に頂点に達したといえるが、その錬金術は、唐から宋にかけて、気功的な修行により修行者自身のうちに秘薬を作り出して神仙になることを目指すようになる。内丹と呼ばれるこの身体的な修行法は、道教の中核的な理論の一つになった後、精神的な要素に価値を見いだす方向へと発展していった。聞一多の言葉を借りれば、外功から内功へと、より道教の本質へと遡っていったことになる。

ちなみに道家に対して儒家はこの問題をどう考えていたのだろうか。聞一多によれば、道家が靈魂を重視するのに対し、儒家は身体を重視していた。

総じて儒家は身体を重視し、死後も生命はまだ継続して身体にとどまると考えていた。彼らは身体から離脱してからの靈魂の独立した存在を認めなかった。道家は靈魂を重視し、生きているとき生命は身体を仮の宿としているが、いったん身体が死んでしまえば、靈魂は解放されて絶対的に自由な存在になる、それこそが本当の生命だと考えた。この靈魂に対する承認の是非が、つまり儒道二家思想の宗教としての分水嶺となったのだ。だから二派の哲学思想の中の宇宙論、人生論、あるいは知識論から政治思想などにいたるまで、この宗教信仰上の先天的な背馳によらないものはない。

儒仏道三教を概観するとき、道教の身体性の重視はやはり際立っているので、聞一多の理解は必ずしも十分でない。ただ儒教が靈魂の独立した存在を認めないという指摘は的を射ており、実際のところ、六朝期に儒教と仏教との間で交わされた神滅不滅論争では、儒教側は神（靈魂）が肉体を離れては存在し得ないとして、来世の实在を語る仏教を攻撃したのである。

神仙と不死の靈魂

では次に、靈魂の不死への信仰に対する聞一多の考えを辿っていくことにしたい。「神仙考」の論にしたがえば、古道教から老荘思想へと受け継がれてきた神仙思想は、靈魂の不滅に対する信仰に支えられてきた。聞一多によれば『莊子』における「真人」の説はこうした靈魂不滅の信仰を伝えるものであった。「道教の精神」において、聞一多は次のように説明している。

「至人」「真人」の類は、彼自身にとつては本心からそういった「人」が本当にいると信じられるものだった。彼はまた本来的な「人」はそのような超越性を持つているのに、現在の人間がそうあれなないのは、後天的な仁義道德の類によつて超越性を喪失させられたからだと信じてもいた。莊子が本来的な「人」を「神人」や「真人」や「天」と称したのは、こういう理由による。……靈魂不死の信念が宗教の最も基本的な出発点であることさえ分かれば、莊子の思想について奇妙だとは感じることはなくなるだろう。彼の言う「神人」や「真人」とは実の

ところ人格化した靈魂なのである。いわゆる「道」や「天」も実は靈魂の代替表現である。靈魂とは、生も死もない、生命の本質である。だから真の存在であり、そこで反対に、肉体の存在は仮のものである。真なるものは「天」であり、仮のものは「人」である。莊子の思想全般はここを出発点としていると言ってよい。

一般に『莊子』の「真人」「至人」の説は自らの思想を説くための寓話として読まれるが、実はたんなる例え話などではなく、作者の莊子本人は「真人」「至人」の实在を信じていたのである。ただ实在するといつても、それは靈魂としてであり、莊子が信じていたのは靈魂の不滅であった。聞一多によれば、莊子にとっては「天」や「道」までもが人間の靈魂の本質を指して表現したものである。

この靈魂に対する信仰の形式が、実は宗教においてもっとも重要な問題であると聞一多は考えていた。「宗教から中国西洋の風格を論ず」において、聞一多は発展過程には三つの段階があると論じ、その歴史を遡ることで宗教の本質を明らかにできるとした。

宗教の本質が何か確定したければ、原始の思想へ遡っていくのがいちばんよい。生の意志はだいたいにおいて人類すべての思想の根っこである。人類の生活は原始時代に近づけばそれだけ、生を求める意志の強烈さと生を求める能力の薄弱さが、反比例の関係になってくる。しかし能力が薄弱であればそれだけ、生の意志の強烈さが減じてしまうどころか、かえって強くなっていく。この能力と意志の不釣り合いという困難において、人類は主観的な「生の意識」によって「生の事実」の不足を補おうとした。言いかえると、心から生を欲しても、生はどこまでも不完全で絶対ではないので、そこで人類は「死の否認」によって「生の真実」を保証しようとした。これ

は人類の思想史の第一頁で、ほんとうにすばらしい発明でもあった。私たちは今ではみんな死が完璧なる事実であることを認めているが、原始人はそう考えてなかった。彼らにとつて死は生命過程の別の一段階に過ぎなかった。

宗教の第一段階は、原始時代における、死という事実を認めない、死とは肉体の死に過ぎない、とみなす思考である。そこから第二段階として、肉体の死は認めるが靈魂は不死だと考える思考である。本稿で明らかにしてきた多くの考える古道教はここに属するわけである。そして宗教が第三段階まで発展してくると、人間は自身の似姿としての神を措定するようになるのである。聞一多はこう述べる。

人類は自身の靈魂から大自然の靈魂を類推するようになった。これは思想の發展過程でのきわめて自然な進歩である。この大自然の靈魂とは実際のところ人類自身の靈魂の投射作用であつて、その投射された自己というものは、元來の自己よりも何倍も偉大であつた。……人は無能であつても万能の神を創造した。万能が無能から生まれたのであれば、無能とは万能である。現在人が頭を下げているのは、それは自分に対してそうしているだけで、頭を下げればそれだけ、自身の地位が向上することになるからである。……人が神の能力を低くみているときは、実は自分の能力を低くみているのだ。正確に言えば、恫喝や賄賂でコントロールできるような対象は妖怪と呼べる程度であつて、神ではないし、その手の信仰も迷信としか考ええず、宗教ではない。宗教が崇拜する対象はかならずただ一つの至高無上の、神聖にして、万能で慈愛をもつた神である。あなたはその神に対してただ無条件に帰順して敬虔に祈るだけだ。あなたの神が全徳万能になればそれだけ、人は全徳万能になる。なぜならあなた

の神はあなた自身の影が投射されたものだから。

言うまでもなくここで想定されているのは、一神教のキリスト教である。キリスト教における神とは、人類が自分自身の靈魂を自然界に投影させたものであり、そこから全知全能の神を創造する段階にきて、はじめて宗教は宗教たり得る。つまり、進化論的に宗教を捉えるとその最終段階には「人間」中心主義がおかれるのだと聞一多は考えていたわけである。その観点から中国の宗教を再点検すると次のような見解にたどりつく。

上述の宗教思想の発展の過程とその性質をみれば、私たちは中国人と西洋人で、誰が宗教を持ち、誰が持つてないかを簡単に判断できる。第一に不死の問題については、中国人は最初は明らかに肉体の不死の觀念をもつだけであった。……本当の靈魂不死の觀念は、私たちは本来持つていなかった。私たちの靈魂觀念は外来のもので、だからいくらかあいまいなものとなっている。第二に私たちの神は、下層階級にとつては、妖怪ではなく、人の幽靈の姿をとる。だからあまりに自分自身に似てしまう。上層階級にとつてもまたそれは、觀念的な神であつて人格神ではない、だから自分自身に似ないことをひどく嫌うことになる。本当の靈魂觀念がなく、全徳万能の人格神もない。私たちは宗教を持つておらず、また私たちの風格が西洋人と根本的に異なるところはおそらくここにある。私たちは死は死でしかないと言うが、彼らは死しても生はあると言う。私たちは人は人でしかなく、現実の前に屈服し、負けを認める。彼らは屈服せず、負けを認めない。だから彼らには宗教があつて私たちにはない。

靈魂不死の觀念は宗教にもつとも重要な要素でありながら、中国古来の思想には儒教に殘滓があるよう肉体の不死までしか考えられていないし、古道教として一度輸入されたにも関わらず道教はその後墮落して身体の不死にシフトしていった。だから中国にはキリスト教のような一神教にまで發展した宗教はない、ということになる。もちろんこうした進化的宗教觀は歴史的事実として正しいものとはいえないわけだが、それもそのはずで、聞一多自身の力点は実は現象としての宗教そのものにおかれてはいなかった。

ある人は次のように言う。西洋人の愛国思想と恋愛哲学、はては彼らの科学精神までのすべてが彼らの宗教の産物である。彼らは国家や愛情や科学の真理をすべて「神化」させた、と。これは言い過ぎではない。少なくとも、あの宗教を生み出すエネルギーが、あの愛国思想や恋愛哲学や科学精神を生み出すエネルギーでもあったと言える。……それは今生で失敗したとしても来世で成功するといった永遠に負けを認めない、永遠不屈の精神である。これが西洋人の性格なのだ。この性格は彼らの宗教の中に最も明らかに現われていて、だから清教徒であるアメリカ人に最も体现されている。

愛国思想・恋愛哲学・科学精神などは当時中国が西洋より劣っていると考えられていた思想である。聞一多はそれらの思想を生み出したのは、自分自身の靈魂を全知全能の神になぞらえるところまで發展した彼らの宗教だと考えたわけである。では中国が西洋と肩を並べるには、キリスト教そのものあるいはそれに相当する宗教を導入しなくてはならないのかといえば、聞一多はそうは考えていない。聞一多自身は宗教それ自体に積極的な価値を見出しているわけではなく、

宗教の形式がなくても心配はいらない。宗教が生み出した永遠に屈服せず、永遠に向上を目指す精神だけが必要なのだ。換言すれば、つまり鉄の生命の意志である。これがあれば、宗教以外のどこへ向かって発展していつてもよいのだ。

と、宗教の根底にある永遠不屈の精神や生命の意志といった強いエネルギーこそが重要であると考えたのである。聞一多が明らかにしたように、道教に残されたような靈魂不死の信仰段階までしか発展することがなかったとはいえ、このエネルギーが人類普遍のものとして中国においても見出せることを指摘しているのは、中国の将来の発展を聞一多が願っていたからであろう。

おわりに

以上見てきたような聞一多の道教理解は、当時の道教研究の中でも、非常に特異なものといえる。⁽¹³⁾ 当時の道教研究にも、神仙思想を道教において重要な要素とみなし、シャーマニズムの道教への影響を論じるものはあったが、神仙はあくまで超越的な存在として理解され、その正体が人間の靈魂であるといったような解釈は行われなかった。文献を重視する歴史学的アプローチと解釈を重視する人類学的アプローチの違いがここに現れているといえよう。

また聞一多の人類学的アプローチは、文献に書かれている神仙思想から更に遡り、より原始的なシャーマニズムとしての古道教を指定するに到っている。そうすることで、現在の墮落した道教と切り離し、そこに理想的な宗教の形

態としての「道教」を聞一多は求めたのであった。このように聞一多自身の興味が古代にあったことから、そこで展開される議論はくだつても六朝どまりで、唐宋以降の道教の発展が視野に入っていないため、彼の道教理解は非常に限定されたものとなっている。

他方、本来の道教が靈魂の不死を信じる宗教であると定義することで、聞一多は、中国にも、西洋的価値観の中心、「人間」中心主義の源泉であるキリスト教に比肩しうる可能性をもつ宗教が存在しえたことを説いたのであり、聞一多にとつて道教の価値はここにあつたといえるだろう。彼の道教に対する肯定的な評価は、議論の範囲を古代に限定し、歴史的な過程を切り捨て、現実の道教から目を背けることではじめてなしえる理念的なものであつた。¹⁴⁾

さて、神仙の存在を不死の靈魂として解釈する聞一多の立場は、当時の道教研究において共有されていない特異な理解ではあつたが、しかし実は聞一多と同様の道教理解は学术界とは別に当時存在していた。それは近代心靈主義を導入し自らの教理を靈学と呼称した扶鸞結社の神仙理解であつた。彼らは西洋から導入した靈魂の概念によつて神仙を定義しなおし、靈魂の存在を証明せんとする心靈主義に便乗して神仙の存在を保証しようとしたのだつた。¹⁵⁾ つまり聞一多の道教理解とは、皮肉にも、彼が排除せんとした迷信主義者、墮落した道教の末裔たる当時の道教者たちの解釈と共通する基盤をもっており、しかしそれ故に当時にあつて最も道教の実態に即した学術研究を行ひうる立場にあつたと言えるだろう。

注

- (1) 中島みどり訳『中国神話』（平凡社、一九八九年）。

- (2) 牧角悦子氏の諸論（「聞一多の詩経研究——創造と古典研究をむすぶもの——」（人文論叢六七、二〇〇一年）、
「想像の歯車——聞一多の詩経研究——」（詩経研究二六、二〇〇一年）など）を参照。
- (3) 現在の道教研究においては道教と民間信仰を厳密に切り分けて論じているが、本稿でいう「道教」とは、当時の
聞一多がそうとみなしていたもの、神仙信仰を背景とし、民間信仰まで含めた、一般的なイメージとしての「道
教」を意味している。
- (4) 中島前掲書後書きにおいて、聞一多の研究が二〇、三〇年代民国の精神科学、つまり心靈主義の興起と連動して
いると指摘がなされている。また当時の知識人と心靈主義の關係については、志賀市子『中国のこっくりさん—
扶鸞信仰と華人社会』（大修館書店、二〇〇三年）が詳しく、『新青年』との対立や嚴復の心靈主義への傾倒など
が取り上げられている。
- (5) 上海商務印書館一九四一年刊。
- (6) 「道教的の精神」、『聞一多全集』甲集（民国叢書）所収、一四三—一五二頁。
- (7) 「神仙考」、『聞一多全集』甲集（民国叢書）所収、一五三—一八〇頁。
- (8) 大形徹「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）（中国研究集刊二七、二〇〇〇年）
- (9) 馬奔騰「聞一多的《莊子》研究」（北京大學報（哲学社会科学版）一九六、一九九九年）
- (10) 「從宗教論中西風格」、『聞一多全集』戊集（民国叢書版）所収、二五—三〇頁。
- (11) 聞黎明・侯菊坤編『聞一多年譜長編』（湖北人民出版社、一九九四年）七〇二頁。
- (12) 野口鐵郎他編『道教辞典』（平河出版社、一九九四年）「道教」の項目より。執筆者は福井文雅。
- (13) 当時どのような道教研究があったかは、山田利明『中国学の歩み—二十世紀のシノロジー』（大修館書店、一九

- (14) 九九年) 八三―八六頁参照。
ポール・コーエン『知の帝国主義・オリエンタリズムと中国像』(平凡社、一九八八年)以降しばしば論じられるように、進化史観によりつつ近代化を説きながらもその目線自体が儒学伝統の循環史観のままであるのは、当時の知識人たちに共通の問題であった。
- (15) 志賀市子前掲書一七六―一九四頁参照。

