

中国における「近代精神」としての宗教

——許地山の道教研究から——

野村 英登

はじめに

許地山（一九〇四—一九四二）は、中国近代文学の代表的な作家であるが、当時の中国を代表する宗教学者の一人でもあった。許地山は若い頃にキリスト教に入信し、北京の燕京大学の宗教学部を卒業後、一九二二年に米国のコロンビア大学で宗教学と宗教比較学を学び、修士の学位を取得してから、一九二五年に英国のオックスフォード大学に移り、宗教学以外にも民俗学、インド宗教、サンスクリットを学び、同大学で博士の学位を取得、帰国後は母校の宗教学部の教授となった。⁽¹⁾一九三五年には香港大学の中国文学の教授となり、在職中のまま心臓病のため四七歳の若さで急逝した。この間、文学活動の他に、宗教学者として残した研究関係の業績は少なくない。⁽²⁾ただ、これまでの研究では、彼の文学に見られる宗教的色彩を論じることはあっても、許地山の研究活動それ自体の検討はあまりなされてこなかった。⁽³⁾そこで本稿では、許地山の学術研究のうち、中国人の心性を規定するものとして彼自身重視していた道教に関する研究を取り上げ、許地山の宗教学者としての一面を論じてみたい。

許地山の道教関係著作

さて、許地山の道教研究については、単行本が二冊、論文が三本ある。

「道家思想與道教」『燕京學報』第二期、一九二七年)

『道教史』上編(商務印書館、一九三四年、『民國叢書』第一編一三に収録)

「道教之根本思想及其對於人生的態度」『讀書季刊』一卷二期、一九三五年)

「今日中国之道教」『東方文化月刊』一一三、一九三八年)

『扶箕迷信底研究』(商務印書館、一九四一年)

この他の著作として、おそらく最大規模のものになったであろうものが、『道藏子目通檢』である。同書は『道藏』と『道藏輯要』に目を通して作成した二、三万枚のカードを元に作成した道教經典の目録索引で、元來は許地山自身が道教史を編纂する上での工具書として始めたものであった。同書は執筆が終了し、商務印書館から出版予定だったが、結局その原稿は失われ、公刊されるには至らなかった⁽⁴⁾。ただ同じように仏教經典について作成した『佛藏子目引得』全三巻は(燕京大學圖書館引得編纂處、一九三三年)は無事刊行されており、現在でも目を通すことができる。

また許地山の弟子李鏡池によれば、他に遺稿として、『道教史稿』『雲笈七籤校異』『道教辭典』『道教編年』『道書源流考』『道教史講義』などが残されているようである。⁽⁵⁾『道教史稿』はすでに刊行された『道教史』上編の続編にあたるもので、「漢武帝以後底巫祠與神仙底追求」「後漢之神仙家」「黄帝與漢大底黄老道家」「道教之成立與墨子老子和易經底關係」「干吉」「張陵」「丹鼎哲学」の七章構成で、道教の成立過程を論じたもので七万字の原稿が残された。

『雲笈七籤校異』は道教の一大類書である『雲笈七籤』の出典と字句の異同を検討した文献学的成果、『道教辭典』『道

『道書源流考』は『道教編年』はそうした研究作業上での必要から作成された工具書で辞典の方は約一万項目分あり、『道書源流考』は『道藏子目通檢』の序文として書かれた原稿、『道教史講義』は燕京大学での道教史の講義録で、妻木直良、津田左右吉、常盤大定などの研究の翻訳が含まれていた。こうした草稿がすべて刊行を予定されていたものかは分からないが、少なくとも許地山が生涯を通じて着実な文献学的研究を継続して実践していたことが伺われる。

道教研究の意義とは何か

さて、当時も迷信の代表で近代化の敵とされていた道教の研究に、許地山が情熱に注いでいたのはどうしてなのか。一九二三年に発表した「我門要什麼樣的宗教？」⁶⁾において、許地山は次のように述べている。宗教は人に人生の理想と目的を与え、社会改善の意志を促し、欲望を抑制するために社会にとつて必要なものである。現代の中国には「実行しやすく」「誰でも学ぶことができ」「道德情操を高め」「科学精神がある」「感情が豊か」「世界性がある」「生活重視する」「情理を一致させる」といった属性を備えた宗教が必要である。しかし、中国古代の「礼」の宗教は弊害が多いし、近代になって輸入された仏教やキリスト教は中国人の国民性に合わない部分が多いので、今の中国にぴたり合う宗教は今のところ存在しないのである、と。なお、キリスト教は発展次第では理想の宗教になれるかもしれないと付言している。この時点ではまだ道教についてきちんとした言及がない。

しかし許地山は、その後道教に理想の宗教としてのわずかな可能性を見出していたようである。というより中国独自のという点で道教に見出さざるを得なかったのだろう。「道教の信仰は、中国の哲学に与えた影響が大きい。その内容はある種の基層的な共生主義である。「道」は実際のところ中国の生活方式なのだ」と始まる講演記録「今日之

「道教」で、許地山は、道教が中国社会に普遍的な宗教現象であることを論じ、有限な人間が無限の宇宙法則にかしづき、それが父母への「孝」のような社会規範につながって、人間社会を支えていることを述べ、また特に近代の秘密結社に注目している。紅卍字会のような道教思想を基本とする近代の秘密結社が海外にまでボランティア活動に赴いているのは、中国伝統の個人主義と矛盾することから、ここに近代中国人の新たな精神を見だし、古き「道」に現代的な意義のあることを述べる。またこの講演で、許地山は道教の降霊術によりキリストや聖パウロが降りてくることに触れ、「身体は一時のもので、靈魂こそが永遠のものだ。だから宇宙最後の真実は道と徳だ」といった啓示の言葉を用いし、道教が儒教仏教だけでなく、キリスト教やイスラム教を取り込んでいる点に注目している。

当時、宗教の必要性から道教に注目していた知識人としては他に聞一多がおり、同様に近代化を支える柱としての宗教の重要性に注目していた。彼もまた許地山同様キリスト教徒であったことは興味深い。⁽⁷⁾

道家と道教

許地山は、論文「道家思想與道教」において、「私たち中国人の日常生活の習慣と宗教信仰からすると、「道」の成分は「儒」よりも多い。中国人一般の理想と生活は道教思想にあつて、儒は倫理の一部分を占めるに過ぎないと言えるだろう」と述べ、現在の道教の源流にあたるものとして「老子」に始まる道家思想とそれを支える「易」の思想を論じ、そこに暦法・風水・金丹道などが加わって、現代の道教の直接の祖先である後漢の五斗米道が誕生したとした。

こうした立場は、『道教史』上編においてより具体的に論じられることとなった。同書の巻頭言で、許地山は著作意図を次のように述べている。

本書は著作とは言えない。ただ前人と時人の研究成果をとりまとめて、大学での参考図書として作っただけだからである。本書は上下編に分かれ、上編は道家と道教の下敷きとなった種々の法術を、下編は道教発展過程の教相と教理を編纂した。本書中には新説は極めて少なく、定説とすべきものもない、不完全で不備なものであることはまぬがれがたい。

『道教史』の出版は、残念なことに上編のみが出版され、下編は草稿のままにとどまった。刊行された上編の目次は次の通りである。

緒説

- 一 上品道中品道與下品道
 - 二 方内道與方外道
 - 三 清静説煉養説服食説及經典科教説
 - 四 正真教返俗教訓世教
- 上編 道教前史
- 第一章 道底意義
 - 第二章 道家思想底建立者老子
- 甲 老子是誰

乙 道德經

丙 老子底思想

丁 道論

戊 人生論

己 老子底論敵

第三章 老子以後底道家

甲 關尹子

乙 楊子

丙 列子

第四章 道家最初の派別

甲 彭蒙田駢慎到底靜虛派

乙 假託管子所立底法治派

丙 假託太公底陰謀派

丁 莊子一流底全性派

子 莊子

丑 莊子底著作

寅 莊子底思想

(一) 齊物論

(一) 逍遙遊論

卯 莊子門人底思想

辰 承傳稷下法治派底莊子學

巳 承傳稷下陰謀派底莊子學

午 秦漢儒家化底莊子學

未 承傳楊朱派底莊子學

第五章 秦漢底道家

甲 呂氏春秋及養生說

乙 淮南子及陰陽五行說

子 陰陽思想

丑 五行說

第六章 神仙底信仰與追求

第七章 巫覡道與雜術

甲 尸與巫底關係

乙 巫底職能

丙 秦漢底巫祠

丁 雜術

このように『道教史』上編の論述スタイルは、人物の伝記、著作の解説、思想の概説、その後の発展と概説としての要素をほぼ完備している。構成としては、道教前史として用意した「道の意義」「道家思想の建立者老子」「老子以後の道家」「道家の最初の派別」「秦漢の道家」「神仙の信仰と追求」「巫覡道と雑術」の各章のうち、道家の記述に全体の三分の二が割かれ、道家思想を重視していることが分かる。

緒説において許地山は道家思想を重視する理由を次のように述べている。

「道」の内容は複雑を極め、上は老荘の高尚な思想から下は房中術まで、すべてこの名詞を使ってまとめてしまえるが、大体のところ、思想方面の道と宗教方面の道に分ける事が出来る。ここでは思想方面の道を道家、宗教方面の道を道教と呼ぶ。宗教方面の道教は方術符讖が含まれ、思想方面の道家には陰陽五行の哲学が含まれる。道家思想は中国民族の偉大な産物と思われる。この思想は仏教思想との交渉の後、方術と宗教方面の道教となった。……道家思想は国民の思想の中心で、まさに「仁者見之謂之仁、知者見之謂之知、百姓日用而不知」（『易經』繫辭上）の気概である。⁽⁸⁾

ここで道教研究史として注目されることは、許地山が道家を哲学思想、道教を宗教現象として明確に切り分けた上で、論じていることである。日本では一般に、道家は哲学、道教は宗教という風に区別されてきた。しかしこうした切り分けは近代になって西洋の学問が導入され、哲学と宗教学という方法が使われるようになって以後のことで、現在は道家と道教を完全に区別することはしない。実際、他方中国では道家思想に雑多な思想や信仰を取り込んで墮落して道教になったと考えられてきた。これは『四庫全書総目提要』「道家類叙」という一八世紀当時の公式見解において

示されるように、中国の伝統的な見解である⁽⁹⁾。ただ日本的な見方にしろ、中国的な見方にしろ、そこには道教は卑俗なものという価値判断と、にも関わらず現代の中国で支配的な思想であることについては見解が一致している。許地山はこうした伝統的な見解にのっとりつつ、新しい哲学と宗教という二つの学問を用いることで、道家思想を道教の源流として再定義しようとしたといえる。

ただ実際のところ、許地山は日本の先行研究を相当程度参考にしたようである。『道教史』上編においては、まず老子についての先行研究として、津田左右吉『道家の思想と其の開展』⁽¹⁰⁾、馮友蘭『中国哲学史上卷』⁽¹¹⁾、武内義雄『老子と莊子』(岩波書店、一九三〇年)を参照している。次に五行説についての先行研究として、新城新蔵「干支五行説と顛項歴」(支那学第二卷六号、七号)⁽¹²⁾を、神仙信仰についての先行研究として、青木正児「神仙説カラ見タ列子」(支那学第二卷一号)⁽¹³⁾を参照している。

例えば、第四章において神仙信仰の問題を論じる際に、許地山は次のように述べている。

道家の養生思想が一步進展して神仙信仰となる。神仙は不死者で、神仙を求めることは生命の無限の延長を求めることである。この考えは本来、道家の天寿を全うしようとする立場と調和しないが、養生説には養形養神の主張があり、道や天地と一体となって始めも終わりもないという言葉があるので、神仙の資格と相性がいい。また、道家文学にはどれも空想が多く、古人神人に仮託したりしていて、神仙家の神仙故事と結びつきやすかった。⁽¹⁴⁾

そして、「神仙信仰の起源は古人の自然に対する種々の神秘伝説である」⁽¹⁵⁾として『山海經』や『楚辭』を例として挙げ、また、老子の聖人、莊子の至人、神人、真人のように道家が人間を超えた存在、超人の思想を發展させていく際

に、こうした民間の故事を例証としたことを指摘している。道家側が神仙信仰に仮託して自らの思想を語るようになり、両者が結びついたとするこの考え方は青木正児の立論にほぼそのまま依拠したものとなっている。許地山はその立論を基調として、古代から漢の武帝までの神仙の伝説に関する資料を多く引用し、神仙信仰の展開を概観できるようにしている。この点から、巻頭言で許地山が本書に新説が少なくしたのは謙讓ではなく正確な評価といえるだろう。

なお、第七章では、シャーマニズムや祖霊信仰を論じ、宗教職能者である巫の技術として、降神・解梦・預言・祈雨・医病・星占・その他雑術（魔よけ）などを紹介し、房中術についても簡単に触れ、最後に許地山は、「巫術と方術は道教の実践面を準備し、老荘の哲学が道教の思想的根拠を準備した。三張二葛が世に出て、道教がつくられ具体的な宗教となった」とまとめて筆をおいている。つまり、残念なことに、『道教史』上編の内容はまさしく前史にとどまるものであった。

社会心理の反映としての降霊術

以上のように、許地山は道教に中国人の精神を見たが、それは直接には古代の道家のうちに見出したただけではなく、許地山が生きていた当時の道教のうちに対しても見出していた。一九四一年に出版された『扶箕迷信底研究』を見ていこう。「扶箕」とは、扶乩ふけいと一般に呼ばれる中国の伝統的な降霊術の一つ、いわば中国式のこつくりさんである。こつくりさんというと、民間信仰でいかにも迷信じみているが、扶乩の場合は、広く民間で行われただけではなく、古くは六朝の道教の上清派から清代の全真教龍門派まで、メジャーな宗教内において神との交流というもつとも

基本的な宗教実践において使われ⁽¹⁶⁾、それは現代の小規模な宗教カルトでも受け継がれている⁽¹⁷⁾。つまり許地山の当時の（そして現在も）宗教現象の中でもっともポピュラーなものがこの扶乩であった。許地山自身も『道教史』上編などで道教の起源を論じているように、当時の有名な道教研究成果のほとんどは、道教の歴史、それも初期段階のものを対象としたもので、起源から順をおって論ずるという手法は文献学的にはきわめて正統的なものであるとはいえず、決して目の前に息づいている生の宗教現象としての道教を対象とはしていなかった。後述するように『扶箕迷信底研究』も手法自体は文献学的なものであったが、扶乩というテーマは決して過去の事象ではなかったため、とりあげて一冊の書物にまとめたのは許地山の宗教学者としての見識の高さであろう。

『扶箕迷信底研究』の論述のスタイルは、設定したテーマに沿って、具体的な、主に筆記小説に記録された事例をとりあげて原典を引用し、次いでその内容について許地山がコメントを寄せる。続いて別の資料を紹介し、それにまたコメントを寄せるといったように、文献資料の引用を主とした構成をとっている。同時代の事例や海外の事例は参考として引用されるにとどまっており、フィールドワークによる研究ではない。

結論において、本書をもつて心靈学の研究を行う野心はなく、心理学や心靈学の専門家に対して研究材料を提供できれば十分で、一般読者のために書いたのだと述べているように、研究書というよりは啓蒙書として意図されたようである。実際、岳飛の霊を降ろした故事についての記述では、「陳希夷（五代・北宋の道士）と岳飛がいつしよにいとまいったく神仙界は何でもありだ！岳飛（が書いたという詩）は、平凡の域を出ず、俗書生の見解で、名將軍の心境ではない！」⁽¹⁸⁾とコメントするなど、所々に諧謔が見られ、この書が一般向けに書かれたものであることがよく分かる。また一般向けという立場で執筆されたためか、海外の心靈現象の事例や解釈を紹介する際に具体的な書名の提示が見られない。

『扶箕迷信底研究』の内容について簡単に紹介する。目次は以下の通りである。

引論

第一章 扶箕底起源

楞緑華 紫姑神 筆録術

第二章 箕仙及其降筆

甲 箕仙自道身世

乙 箕仙預告事情

(一) 問試題 (二) 功名 (三) 生死 (四) 國事

丙 箕仙與人酬唱

(一) 遣興 (二) 唱和 (三) 猜迷 (四) 對對 (五) 辯論文體

丁 箕仙與人談道及教訓

戊 箕仙示人醫藥及技藝

第三章 扶箕底心靈學上的解釋

甲 箕仙與幽靈信仰底關係

乙 幽靈與知識

丙 箕動與感應

丁 扶箕者底搞鬼

結論

引論では、占いは疑似科学の一種で、自然について十分に知識のない古代人が生み出したものだが、文明化された現在でも信じて疑わない人がいることを問題として、古来どのような占いが行われてきたか一般的な分類を試みている。

許地山によれば、占いは「象」「占」の二種類があり、「象」はすでに外界に存在する徴候を感じ取るもので、「占」は神霊に啓示を請うものである。方法としては「占夢」（夢を占う）、「預告」（外界に起こった出来事、例えばラナムに聖書の一頁を開いてそこに書かれている言葉を預言としたりする）、「身占」（くしゃみやみなど身体活動の変化で占う）、「靈試」（神明裁判など神霊による是非を問う）、「降僮」（神霊を憑依させて、預言や病氣治療などを行う）、「閔亡」（死者の霊に問いかける）、「屍占」（死体の変化で吉凶を占う）、「禽占」（動物の行動で吉凶を占う）、「星占」（最も古の疑似科学の一つである占星術）、「地占」（風水や、または地震などの自然災害を神霊の警告とする）、「術数」（クジなど道具を使って占う）の十一種類がある。扶乩は、最初「箕」（ちりと）の動きを観察して吉凶を占っていたものが、後に発展して文字を書くようになり、あるいは「閔亡」の方法と混合した複合的な占いの一種であると許地山は考えている。

第一章と第二章は、主に扶乩の起源と多様な事例を引用し、その解説を行っている。第三章では、扶乩現象のほとんどを心理学と心靈学の原理で解釈できるとし、その根拠として事例を引用している。ここでは許地山が扶乩に対してどのような現代的解釈を与えたのか第三章から確かめてみよう。

まず許地山は、中国にはその他の民族と同様に幽霊信仰があるとす。ただ幽霊はどこか遠くの世界にいるわけ

はない。

中国人は靈魂が人間世界に存在すると信じているので、生身の人間はいつでも彼らと交流できることになる。扶乩は人間と幽靈の交流する方法である。この点を踏まえれば、祖靈や縊鬼や冤魂などの降靈を理解できるのである。……神仙信仰も、実のところ、幽靈信仰が延長線上で発展してきたものだ。⁽¹⁹⁾

もちろん幽靈は実在するものではなく、人が幽靈を見るのはたんなる錯覚にすぎないと許地山は考える。

幽靈を見るのは主体の心理と生理のはたらきである。……その人の心理の底に鬼の觀念があると、らしいもの見
てしまうと、鬼を見たか判断してしまうのである。⁽²⁰⁾

どうして鬼を見ってしまうのかいえば、それは無知だからである。

あらゆる現象には物理と心理の原因があり、客観と主観の条件がある。知識の浅薄な人はこれらの関係を分かっていないで、(目にした現象を) 神や鬼かと疑い、迷信を信じてしまうのだ。扶乩の多くを鬼や靈の仕業である
と考えるのは科学知識が欠けているからである。⁽²¹⁾

しかし、扶乩を試みると実際に「箕」が動くという事実は確かにある。許地山によれば、扶乩によるそうした心靈現

象は、実際は人間の心が引き起こしたものに過ぎない。

箕の運動が鬼神が動かしたものでないとして、それでは、扶乩をする者が自分で動かしているのだろうか、それとも他に動く原因があるのだろうか。……箕が動くには必ず人の手がともなう。ここに生理的物理的原因があり、解釈できる。簡単に説明すると、箕の動きは扶乩をする者の思想力や観念力によって動いているのだ。その者が知らず知らずのうちに暗示をうけて、両手はその暗示に従って動くのである。⁽²²⁾

許地山は、人間の心に対して暗示が及ぼす効果が大変大きいと考えていた。

人は事物に対して観念を起こすとそれに伴い感情が発生する。感情が強くなれば、体内で有機的な変化が起きる。だから意志がわきあがり、その意志が強くなると、必ず動作として表現される。扶乩が行われる過程もこのような順序で表現できる。通常観念が行為に影響を与えない原因は観念が弱すぎるからで、だから常により強い観念にとつてかわられるのである。強い観念は他人の思想と行動に影響を与えることができる。⁽²³⁾

その具体例として、許地山は、他人の顔色を伺って対応を決めるというのも自分の行動が他者から影響を受ける暗示作用の一つだとし、強い観念が表情や思想や言葉を通じて他人に影響を与える場合として革命運動の発生や教師による生徒の掌握などの例をあげている。また強迫観念が自分自身に暗示をかける例として、建物から転落してかすり傷ですんだり、火渡りなどの神憑った行為や、オーストラリアのアボリジニーの少女が禁忌とされる酋長の残した食べ

物を知らずに食べて、食べたときには何ともなかったのに、禁忌に触れたと知った途端死んでしまった例なども紹介している。扶乩もまたそうした心の働きの結果であると許地山は考えたのである。

最後に、結論において、許地山は扶乩のような迷信を研究した意図を次のように述べている。現代においても流行している降霊術の類は近代的知識人からすれば単なる「迷信」でしかないはずが、しかし当時高等教育を受けていた者の中にさえ信じている者が少なくなかった。こうした降霊術は科学的でないのみならず、社会的規制力がないので宗教としての価値もない。降霊術で降りてきた神仙が道德教訓を論したとしても、私利私欲にまみれた役人は降霊術を信じていても実際には降霊術で降りてきた神仙の命を守らない。だから降霊術を近代的な学問をもって研究する必要性がある。というのも降霊術が示す結果は神霊の啓示ではなく、自身の精神がおこした怪異現象なのである。だから降霊術で語られる内容には中国民族の道德行為と社会政治生活が反映されていると許地山は考えたのである。こうした人間中心主義的態度は、民国期の学者に広くみられる傾向であろう。

もつともここで注意すべきことは、許地山の考えていた近代的な学問とは「変態心理学」「心靈学」といった、現代ではむしろオカルトの類に属するものであったことである。現代に生きる我々は、つい近代化がそのまま科学化としてのみ考えがちであるが、西洋の衝撃がもたらした科学の中には「オカルト」が含まれており、近代以前の「迷信」は「科学」的な説明により「オカルト」として近代化されたということである。実際に、当時の降霊術集団は、エーテルや靈魂などの最新理論と心靈写真や催眠術などの最先端技術を導入し、より「科学」的であろうとしていた。

実際、許地山も鬼神や幽霊の存在を否定していたが、他方、観念が人から人から伝わることについて「科学」的に分析した一節には次のように述べている。

感応現象にも生理的な要因がある。観念が他者に伝達される上でもっとも粗くてはつきりしているのが、言葉、文字、記号、表情などで、さらに小さなものとしては、電波、光波、音波などの波動を媒介とすることができる。靈感の理論とは、意識が強く観念を抱いたとき、人の脳細胞が物質的な崩壊を起こし、波動は周囲に伝播する。このとき波動は言葉、文字、動作など離れて、ちよくせつ他人の頭蓋骨に浸透し、波動を起こした者の観念が他人の脳の中樞神経に伝達される。この靈感現象は末梢神経の伝達を必要としていない。だから波動を起こした者の知識が高ければ、受信した者も高くなり、反対に、低くもなる。⁽²⁴⁾

この目には見えない何かを実体的に想定し、それによって他者に伝達が行われ、また伝えられる内容は発信者の知識の高さに左右されるという発想は、どこかしら「氣」の思想を連想させる。許地山はあるいは扶乩などの心靈現象の中に「本物」があると考えていたのかもしれない。

なお、こうした降霊術の研究については、井上円了が一八七七年の時点で『妖怪玄談 狐狗狸の事』という研究を行っており、当時国内で流行っていたこつくりさんの科学的な分析を試みている。ただ内容を見ると、許地山が人間の潜在意識を重視していたのに対して、井上円了は、生理的な原因、無意識の筋肉の反応、など生理学的な説明を重視している点など明確な方向性の違いが認められ、許地山が井上円了の研究を参照していたかはもう少し検証してみる必要がある。許地山が海外や日本の心靈主義の著作をどの程度参照していたかは今後の課題としたい。

まとめ

許地山の道教研究は、古代の道家を宗教学的アプローチから、古代祭祀と結びつけることによる宗教的な価値付けを行い、現代の道教を哲学的アプローチから、人間の心性の反映と読み解く社会的な価値付けを行ったものといえる。もちろん彼の文学作品や『扶箕迷信底研究』の諧謔あふれる語り口からも分かるように、宗教に対して彼の文学的感性が強く惹かれていたのは確かだろう。ただその上で、以上のような彼の研究は、純粹な学術研究にとどまらず、中国固有の宗教である道教の「近代」化、ひいては中国人の精神の「近代」化の可能性を探るものでもあったのではないだろうか。

注

- (1) 許地山の伝記としては、全港文化界追悼許地山先生大会備会一九四一が同時代資料としてあげられる。また今村与志雄一九七六、許地山二〇〇〇所収の解説なども参照。
- (2) 上述の伝記関係の資料の他、李鏡池一九四一、李豊楹一九八七、卿希泰一九九六（四七二—四七二頁）を参照。
- (3) 松岡純子一九九四、同一九九六参照。
- (4) 李鏡池一九四一参照。未刊行となった経緯は、代田智明一九八〇、李豊楹一九八七を参照。
- (5) 李鏡池一九四一参照。
- (6) 「我們要什麼樣的宗教？」、『晨報副鐫』一九二三年四月一四日、陳平原編『許地山散文全編』浙江文学出版社一九九二年に収録。

- (7) 拙稿、野村二〇〇三参照。
- (8) 『道教史』上編一頁。
- (9) 福井二〇〇〇参照。
- (10) 東洋文庫、一九二七年。岩波書店、一九三九年改版。
- (11) 商務印書館、一九三四年。
- (12) 一九二三年。
- (13) 一九二二年。
- (14) 同一三九頁。
- (15) 同一三九頁。
- (16) 例えば、森二〇〇一を参照。
- (17) 例えば、志賀二〇〇三を参照。
- (18) 『扶箕迷信底研究』二四頁。
- (19) 同七八、七九頁。
- (20) 同八八頁。
- (21) 同八九頁。
- (22) 同八九頁。
- (23) 同九〇頁。
- (24) 同九三頁。

参考文献

- ・ 今村与志雄 「三十年代の許地山——ある作家・学者の後半生」、『文学』四四号、一九七六年。
- ・ 許地山著・松岡純子訳注『落花生の夢——許地山作品集——』、中国書店、二〇〇〇年
- ・ 卿希泰編『中国道教史（修訂版）』第四卷、四川人民出版社、一九九六年。
- ・ 志賀市子『中国のこっくりさん』、大修館書店、二〇〇三年。
- ・ 全港文化界追悼許地山先生大会備会「許地山先生生平事略」、全港文化界追悼許地山先生大会籌備会編『追悼許地山先生紀念特刊』、全港文化界追悼許地山先生大会籌備会、一九四一年。
- ・ 代田智明「許地山における傳統と革新」、中哲文学会報六号、一九八〇年。
- ・ 野村英登「靈性としての神仙——聞一多の道教理解——」、日本聞一多学会報「神話と詩」二二号、二〇〇三年。
- ・ 福井文雅『増補修訂 道教の歴史と構造』、五曜書房、二〇〇〇年。
- ・ 松岡純子「許地山研究覚書——1——日本における許地山研究」、『長崎県立大学論集』二七(一、三)、一九九四年。
- ・ 松岡純子「許地山研究覚書——2——許地山関係文献目録」、『長崎県立大学論集』二九(四)、一九九六年。
- ・ 森由利亜『道蔵輯要』と蔣予蒲の呂祖扶乩信仰」、東方宗教九八、二〇〇一年。
- ・ 李鏡池「許地山先生與道教研究」、全港文化界追悼許地山先生大会籌備会編『追悼許地山先生紀念特刊』、全港文化界追悼許地山先生大会籌備会、一九四一年。
- ・ 李豊楙「許地山及其『道教史』」、許地山『道教史』、久大文化、一九八七年。