

都良香の神仙思想について ——『本朝文粹』所収対策「神仙」の考察を通して——

善養寺 淳 一

はじめに

平安朝前期の漢学者として知られる都良香（八三四～八七九）は、『江談抄』第五詩の事（六五）で院政期の鴻儒大江匡房（一一〇四～一一一一）をして「良香は、文章の道、天に受けたりと謂ふべし。」^①と言わしめた程の文章家である。その対策「神仙」は『本朝文粹』卷三に「漏卮」と共に収められ神仙家としての良香の側面を今に伝えている。

良香の優れた詩文の才と神仙家としての知識は、平安後期の歌人、歌学者である藤原清輔（一一〇四～一一七七）の『袋草紙』^②上巻に、

朗詠集の江註に云はく、「三壺に雲浮かべり、七万里の程浪を分かつ」。注に云はく、

「都良香の「神仙」の冊なり。良香私にかの家の女に通へり。善繩これを作りて破却す。窃かに件の破却せる紙を取り、開き読みたる所作り設けたり」と。（以下略）

という逸話として伝えられ、また同話は鎌倉期の説話集『十訓抄』^③第七、「思慮を専らにすべき事」十八にも、次のように収められている。（『十訓抄』は問答博士を善綱とする。）

都良香、策対の時、問頭博士は春澄善綱なり。良香、ひそかにかの家の侍女にかたらひて、善綱が草案の、焼き捨てたりけるを乞ひ取りて、開きて見、試みてのち、

三壺に雲浮ぶ、七万里のほど浪を分つ
といふ「神仙策」の秀句を作りまうけたりけり。

本稿では、このように後世まで、その秀句が長く持てはやされた対策「神仙」について、その出典を分析することにより、良香の神仙観は如何なるものであるかを考察してみたい。

一、対策「神仙」の構成と内容及び出典の考察

まず、対策「神仙」について、出題者の春澄善繩（七九八～八七〇）の問いは、『都氏文集全釋』（中村璋八・大塚雅司、汲古書院、昭和六十三年）には無いため、柿村重松註『本朝文粹註釋』上冊

（富山房、昭和五十年、新修版再版）に拠り、訓読文を引用した。（但し異本注記の割註は省略した）。

これに対する都良香の対策は『都氏文集全釋』に拠る。本稿の構成は、この問答の全体把握のため、まず【春澄善繩の問いの概要】、次に【問いの訓読文】を掲げ、更にこれを現代語訳した。その後には、【問いに対する都良香の対策の骨子】を記し、対策本文の各段に対応する①～⑤の番号を付した。また、後述の考察の都合上、対策本文は五段に分ち、各段冒頭に、①～⑤の段落番号を付し、更に本文には傍線、及び○付き番号を加筆した。

【春澄善繩の問いの概要】（筆者要約）は次のようなものである。次の点について問う。

- A 仙人及び仙界の様子を窺い知ることは難しい。
- B しかし、これ等の仙人の不死の薬や長生術は伝わっている。王子晋は白鶴に乗じて天に上り、項曼都是仙術を学んでも仙とならず、虚妄の言を吐いた。
- C 仙道を得る者は自然に定まっており、努力してこれを求めているも難しい。
- D それならば如何なる骨相の者が仙人となれるのか。且つ慈心をもつて陰徳を積む者が仙道を得、或いは古い気を吐き、新しい気を吸い長寿を保つとは誰の意見なのか。
- E あなたは学問を積みこの試験で方略試に臨んでいる。その陳述は偽りではない。善くこの問いに対し真実を明らかにせよ。

り、そうして仙術を得るのである。人間がいくら求めても行きつかないのである。D そうであるならば、どのような骨相（その人の性格や運命）を備えているべきなのか、その方法に迷い、どういう人相の者がよく仙道を得るのか、その方途もまた明らかではない。一方では慈悲の心で人知れず恩徳を施す者がよく仙道を得るというのも誰の話であるのか。また、古い息を吐いて新しい気を吸って命を保つと言うのも同様に誰の説であるのか。E あなたは、学業の場にその能力を養い、試験場にその名が達している。その申し述べるところは偽りではない。立派にその真実を明らかにせよ。

【問いに対する都良香の対策の骨子】（筆者要約）は次のようなものである。

- ① 仙人・仙界を窺う難しさや實在性への世の疑問は見識が狭いのである。（Aに対応）
- ② ①の点に関し老荘の玄談では長生の証拠はあり書籍に記載されている。（Bに対応）
- ③ しかしながら神仙への道は遠く、その道を得るのは生得のものである。（Cに対応）
- ④ この理由で記録は存し、陰徳は仙童の話に、呼吸法は道家の術にある。（Dに対応）
- ⑤ 我が君の教化や名声や徳は、中国の故事の堯帝や穆王も遙かに及ばないのである。

【春澄善繩の問いの訓読文】

神仙 参議正四位下行式部大輔春澄朝臣善繩問す。

問す。A 玉樓金闕、列眞の境窺ひ難く、紫府黄庭、群仙の遊斯れ遠し。B 赤鯉に控乗し、青牛を策馭し、飛液不死の食を秘し、道引長生の術を傳へずといふこと莫し。何を以て子晋鶴に駕して、獨り輕擧の靈を稟け、曼都、人に對ひて、空しく誕漫の語を造す。C 道を爲むるの感、備さに自然に定まり、人を將あるの勤、求めて未だ至る所有らず。D 骨録の屬する所、既に其の方に迷ひ、形相の存する攸、亦其の法に昧し。且つ慈心の陰徳は、誰か談より出たる。故を吐いて新を納る、指して孰か説と爲す。E 子、材を柳市に養ひ、響を楊庭に振ふ。宣ぶること憑虚ならず、終に踰實に通せよ。

（右の「問いの訓読文」の現代語訳）

問う。A 崑崙山にある美しい高殿や大勢の仙人の居所は窺い難く、また蓬萊島の天帝の宮殿、その他神仙の居所と言い、その庭と言い、諸々の仙人が棲み遊ぶ異境は遙かに遠い。B そうであるから、これらの仙人は、（琴高のように）赤い鯉に乗って現れ、あるいは（老子のように）青牛に牽かせた車に乗り（国を去ったのである）。不死の薬である液流を秘し、長生の術である導引の法を伝えないものはなかったのである。それなのに、どのようにして王子晋だけが白鶴に乗って昇天することができ、また、曼都是仙道を学んでもものに成らず、無駄に人の問いに対し嘘偽りの言葉を吐いたのか。C いったい仙道を体得できる者は、ことごとくその心が感じて自然に定まるのであ

【都良香の対策文】

都良香の対策の訓読文①～⑤（前掲の柿村、中村・大塚三氏の訓読文を参考に、筆者が訓読した。）〔表記は一部通行の漢字に直したものもある。〕以下、各段落毎に訓読文、次に筆者の（訳）、（考察）の順とし、【語句、出典資料】は、二、まとめの後に、①～⑤各段を掲げ、【注】は、原稿末尾にこれを記した。

対策「神仙」の語句は、多くの漢籍を出典としており、その故事を考察することにより、良香の知識の源泉を知ることができる。ここでは、対策の各段落毎の出典を確認し、それぞれに私見を述べておきたい。（出典の確認は、前掲の『本朝文粹註釋』上冊（富山房、昭和五十年、新修版再版）並びに『都氏文集全釋』（汲古書院、昭和六十三年）を用いた。また、両書に無いものは筆者が補った。）

神仙 文章得業生正六位上行播磨大目都宿禰言道対す。

（○付数字と傍線は原稿末尾の【語句・出典資料】に対応）

① 對す。

竊かに以みれば、三壺は雲のごとく浮かび、七萬里の程は浪を分かち、五城は霞のごとく峙ち、十二樓の構は天を挿む。信に迺ち、列眞の宅する攸にして、蹟は不死の區に閉ざし、群仙の都する所に於て、路は無人の境に入る。存するが若く亡するが若く、言談は杳として絶え易く、視を隔て聽を隔て、耳目は寂として通ずること罕なり。遂に人の鱗角より少なきをしして、輒ち之を風に繋ぐに比せしめ、俗の牛毛より多きをし

て、妄^{みだり}に之を影を捕^{とら}ふるに喩へしむ。是れ則ち、井蛙^⑮の淺知にして、當に笑を海鼃^⑰に受くべく、夏蟲^⑱の短慮にして、終に辨を冬氷に昧くす。

（訳）

私がひそかに考えるところでは、神仙の住む三壺（『方壺・蓬萊・瀛州』）は、雲のように海上に浮かび、（その山々は）七萬里の波浪を隔てて、（崑崙山の仙人の居所である）五城は霞の如く聳え立ち、（同じく仙人の住む）十二樓も天空に聳え立っております。（そこは）すなわち、ほんとうに多くの仙人の住む所であつて、人跡未踏の不死の地であり、多くの仙人が都と定める所であり、（そこへ至る）路は無人の場所に入るのであります。そこは有るが如く、亡きが如く漠として、人の話には上つても、奥深く途絶え易く、その有様は視ることも聴くことも難しく、（人間の）耳目には、寂然たるもので、これを見聞きすることは稀であります。ついには（仙境の實在は）ごく稀なものとして、風を繋ぐに等しいと考えるようになり、俗輩は多いけれども（神仙の實在は）むやみに光を捕えることに喩えられるようになりました。このような考えは、井の中の蛙の狭い見方であり、大海の大亀に笑われる始末で、夏虫の浅慮が、冬の水を弁えない道理の暗さと同じなのであります。

（考察）

①の出典頻度は最多の『文選』7以下、『史記』4、『莊子』2、『北史』2、『列子』1、『老子』1、『水経注』1、『晋書』1、

ということが意識されている。つまり天台山は、⑦仙人の居所であり、そこは⑧不死の土地であり、⑨何物も存在しない世界でもあるため、またこの山が絶域にあるため登ろうとしない人々の浅知と狭い見識を、⑱夏虫が氷の存在を疑うのに似ているのを嘲る、という文脈を下敷きにしている訳で、問いの主旨に対応した内容である。良香の叙述は、三壺、七萬里、五城という仙境の象徴的景観から、列眞の宅する攸、不死の區の神区へと迫るカメラワークにも似て読む者を仙界に誘う。また窺い知れぬ仙界の景の逼真性を伴う描写は、問いの實在性への疑問に答える構造になっている。出典（原典）の仙界（天台山は、仙界に準えられているだけなのだが）の心象を投影させ、これを組み合わせた良香の知識に基づく神仙世界が、そこに創生されていると言うべきであろう。

天台山は仏教の靈山であるが、それは東晋代以降のことであり、劉晨・阮肇の故事で知られるように古くは道教の名山であった。孫綽はこの賦の序で天台山の幽邃なる事、神明に通じた者でなければその山容も思い浮かべることはできないと述べている。その叙述は殆ど仙界の景に等しく、この山に登れたなら崑崙山を羨む必要もなく、山中奥深くには、仙界の都が開け、老君に謁見するためそこに集う仙人は高遠な哲理を説いていると謳う。良香が天台山を古来描かれる典型的な「神仙」のイメージの拠り所としたのも首肯できる。

天台山は孫綽の「遊天台山賦」の他にも、唐の徐靈府の『天台山記』^⑤に記されているが、その冒頭にも「孫綽の云うに」とこの賦を引いている。良香の対策は、孫綽の賦を巧みに取り込み、想念の世

『漢書』1、謝莊1である。このうち『文選』は（王巾）「頭陀寺碑文」以外の文体は全て賦である点が注目される。またその賦についても⑦列眞の宅する攸、⑧不死の區、⑨無人の境、⑱夏蟲の四箇所が、巻11（孫綽「遊天台山賦」であることも注目すべき点である。この四箇所について、『文選』の該当箇所（順序は⑦⑨⑱⑧）を示すと、次のとおりである。（遊天台山賦」番号、囲みは筆者加筆）

●「遊天台山賦」（高橋忠彦『文選』（賦篇）中、新釈漢文大系80、明治書院、平成十八年）

天台山は、蓋し山嶽の神秀なる者なり。海を涉れば則ち方丈蓬萊有り、陸に登れば則ち四明天台有り。皆玄聖の遊化する所、⑦靈仙の窟宅する所なり。夫れ其の峻極の状、嘉祥の美、山海の瓊富を窮め、人神の壯麗を盡くせり。五嶽に列せず、載を常典に闕く所以は、豈立つ所冥奥にして、其の路幽迴なるを以てするにあらざるや。或いは景を重溟に倒にし、或いは峯を千嶺に匿す。初めに魍魅の塗を經、卒には⑨無人の境を踐む。（中略）近智は見を守るを以て之かず、之く者は路絶えたるを以て曉る莫し。⑱夏蟲の氷を疑ふを哂ひ、輕翻を整へて矯らんことを思ふ。（中略）靈驗を覩て遂に徂き、忽乎として吾將に行かんとす。羽人に丹丘に仍り、⑧不死の福庭を尋ぬ。

この引用は「遊天台山賦」の冒頭部分が中心となっている。この賦では天台山は、海上の方丈や蓬萊と対置した形で語られており、冒頭からその聖性が強調され、神仙境（に限りなく近い山）である

界とはいえ仙界の「実景」を印象付け、その冒頭で「問い」に言う神仙の居る「場」を提示するとともに、世人の仙界へのとらえ方の問題をも提起している。

②諸を素論に求めば、長生の驗は寔に繁く、玄談を訪ふに、久視の方は一に非ず。故に南嶠の東輝を扇ぎ、天に後ること極まり、絳桑の頰蕚を撥りて、道の眞に入るを得。姮娥は藥を儉み、兎魄を泰清の中に奔らせ、玉女は簫を吹き、鳳音を麗譙の上に學ぶ。鶴は舊里に歸り、丁令威の詞は聞くべく、龍は新儀を迎へ、陶安公の駕は眼に在り。虹帶を爽かにし、霓裳を拖ち、百川を洩睡し、萬里に呼吸せざる莫し。四九三十六天に、丹霞の洞高く闢り、八九七十二室に、青巖の石削り成る。芝英の五色は、春の雨洗ひて更に鮮やかに、松蓋の千尋は、暮の煙扶けて彌よ聳ゆ。奇大は花に伏え、聲は紅桃の浦に流れ、驚風は葉を振はし、香は紫桂の林に分かつ。斯れ皆、事は彤綱に光り、餘映は盡きること靡く、義は翠簡に茂り、遺譚は探るべし。

（訳）

このことについて、穢れなき高尚な談論によりますと、長生の証拠はまことに数多く、深遠な老莊の話では、長生不老の道はひとつではありません。それ故南嶠の（草が）東に輝くのを扇ぎ長寿を極め、絳桑の赤い実を拾い採って、眞の仙道に入ることができるのです。（月の美人）姮娥は（羿の手に入れた不死の）薬を盗んで（仙人になり）、月に奔り月の精となりました。（あるいは）玉女は簫を

吹いて、妙なる音色を美しい楼上に学んだのです。（また）鶴に化して故郷に帰った丁令威の言葉は聞くべきであり、龍が迎えにきて、それに乗って昇っていった陶安公の姿は眼に浮かぶようです。虹の帯や霓の裳を身にまとった仙人は、鼻汁や唾を垂らせば多くの川となつて、その呼吸は万里までも達します。天地の間に在る三十六天に、赤く棚引く雲の洞天が広がり、多数の仙人の居室が青く若むし削られた岩に聳えています。靈芝の五色の花は、春の雨に洗われ鮮やかさを増し、時つ松林は日暮れ頃に立ち込める煙で翳み奥深くなっています。（そこは、武陵桃源の如く）珍しい犬は花に吠え、その声は紅い花の岸辺に流れ、木の葉は強風に揺らぎ、その香りは紫の桂の林に分かれていきます。これらはすべて書籍に記されて、その余光は尽きることなく、その意味するところは書物に多々あり、遺された多くのものを窺うことができます。

（考察）

②の出典頻度で目を引くのは、①同様『文選』10回であろう。その内容も文体別では賦6となりうち2回は「遊天台山賦」で、本対策への『文選』の影響の大きさが認められる。

この②は、本対策の構成上、善繩の問いである仙人、仙界を窺う困難性に対し、良香は、①で見識が狭いと批判した訳であるから、その回答としての長生の証拠が、伝存する書籍に記載されている旨を申し述べているのである。この②の知識は、①に同じく『文選』に拠るものが多いと考えられる。（原稿末尾の【語句、出典資料】①・②・④・⑧・⑭・⑱・⑲・⑳・㉑・㉒・㉓参照）

『抱朴子』内篇金丹篇(4)『抱朴子』内篇金丹篇(5)『文選』古詩十九首(其十五)・〈張衡〉「南都賦」(6)『文選』〈何晏〉「景福殿賦」・『莊子』逍遙遊・『文選』〈班固〉「答賓戲」・『文選』〈宋玉〉「對楚王問」(7)『文選』〈張衡〉「思立賦」・「西京賦」・『抱朴子』内篇對俗篇(8)『詩經』小雅「大東」・『文選』古詩十九首(其十)・『博物志』(9)『淮南子』覽冥訓・〈張衡〉「靈憲」(10)『文選』〈顔延之〉「楮臼馬賦」・『史記』封禪書・『楚辭』九章「惜誦」・「列仙伝」

この『抱朴子』内篇の最大の特徴は、本田濟氏が指摘するように「仙人・仙道が実在すること、および仙人学んで至るべし」⁷⁾であるから、抱朴子の主張を汲み取れば、戯曲形式の教戒向きの論への転用が可能である。空海の三教比較論という視点からは、最終的には仏教の優位性を述べるために、神仙思想を材料として利用したものと考えられるだろう。なお、私見では、空海は『抱朴子』の内容を選択的に受容しているという結論を得ている。⁸⁾

これに対し良香の本対策は、問いに対する答案であるから、問いの要求を形式に当てはめ、過不足なくかつ問いの要求する文体で陳述する必要がある。この点が自由な筆致を抑制する要因となる。それは詰まるところ故実を連結した文章となり、『三教指帰』のような、滔々たる教戒、説得というより、客観的な叙述に傾かざるをえないものとなっている。

出典の重なりという点から見ると、『三教指帰』はここは一部の引用ではあるが、対策「神仙」とは『文選』の引用が重なる。『文選』は小島憲之氏の指摘によれば、『日本書紀』や『懷風藻』など、奈良朝漢文学以来、その影響には大きなものがある。都良香（八三

②は、本対策で仙界の実在を述べる部分であり、それは書冊（＝記録）による客観的な叙述となる。これに対し、例えば同じく神仙世界を扱った空海の『三教指帰』は神仙となった場合の素晴らしさに力点が置かれた叙述である。その理由はこの作品が、放蕩三昧の蛭牙公子への教戒を趣旨とするものであることによるだろう。『三教指帰』巻中虚亡隠士論では、神仙となった世界の様子を次のように描いている。（紙幅の関係から、虚亡隠士論の一部の引用とした。なお、現代語訳の引用は、福永光司訳『空海三教指帰ほか』中公クラシックスJ16に拠る。訳には後述の出典確認のため、括弧付きの番号と傍線を付した。）

◎もしそれらの道術にかない、それを修得することができれば、¹⁾たちまち老いた肉体を若²⁾がえらせ、白髪を黒³⁾ぐろとさせ、長⁴⁾生きをし寿命を延⁵⁾ばし、死者の名簿から幾たびも姓名が削られ、とこしなえに生きながらえることができる。上は青空⁶⁾を踏んで天翔り、下は太陽を足もとに眺めて思いのまま遊びある⁷⁾く。（中略）織女⁸⁾を織機⁹⁾の上に眺め、姮娥¹⁰⁾を月のなかにたずね、黄帝を訪れて友だちとなり、……（以下略）

『三教指帰』虚亡隠士論の出典が『抱朴子』内篇に拠るものであることは、波戸岡旭氏の論考で詳しく述べられている。右の引用部分の出典は次のとおりである。（なお、出典の確認は、前掲の『空海三教指帰ほか』と、日本古典文学大系71『三教指帰』に拠った。）

(1)『抱朴子』内篇極言篇(2)『漢武内伝』・『抱朴子』内篇金丹篇(3)

四(八七九)は、空海(七七四(八三五)没年頃の生誕であるから、時代が大きく隔たっているわけではない。『三教指帰』の成立は、序文に拠れば延暦十六年(七七七)であり、良香の対策「神仙」は、貞観十一年(八六九)であるから、その差は七十二年である。共に川口久雄氏の言う「形成期漢文学」¹⁰⁾を担う文人であり、作品の特色を反映しての出典の特徴はあるものの、その漢籍の知識、源泉の基層は当然重なり合うものと考えられる。

③但し、真途¹⁾は遼²⁾復にして、奇骨秘して獨り傳へ、妙理³⁾は希夷にして、凡材求めて得ず。則ち手謝して揖すべく、王子晋⁴⁾の事は疑はずと雖も、然れども口に斯の虚を説く、項曼都の語は信じ難し。即ち驗は、朱兒⁵⁾を嚳⁶⁾ぎて氣を練るは、當に天資に在るべくして、玄牝⁷⁾に向ひて精を取るは、人力に因るに非ざるなり。

（訳）

しかし、神仙への道というものは遼遠であつて、世俗を超越した骨相の者だけに秘めやかに伝えられ、その玄妙な道の理は奥深く、ふつうの才の者には求めても得られるものではありません。それはまさしく相手に敬意を払って、（登仙した）王子晋のことは疑わなくとも、しかしながら虚妄の言を説くような、項曼都の話は信じるわけにはいきません。まさしくそのしるしの、（仙薬の原料である）朱兒を嚳ぎ氣を練るのは、正に天性であるはずで、万物を生ずる道の根源に達するのは、人間の力に因るものではないのであります。

（考察）

ここで注目すべきは、『老子』の2回であろう。前段の②にも『老子』の引用はあるが、それは④「久視」（不老・長生の意）であり、③の仙道に関する主張の伏線かもしれない。③ではこの仙道の奥深さを、『老子』14章の「希夷」（之を視れども見えず。名づけて夷と曰ふ。之を聴けども聞えず、名づけて希と曰ふ。）、6章の「玄牝」（「谷神死せず、是を玄牝と謂ふ。」をもつて表現しており、この二語で、道の本体と、全てを生む道を述べていることになる。それはこの③における「得仙の道は生得の素質によるのだ」とする良香の主張が、『老子』の玄妙な原理に繋がるために引用したのだ、と考えられる。

④是の故に、骨録の存する攸にして、好尚は皮竺に分ち、相法既に定まりて、表候は形容に見ゆ。眼光は己を照らし、方諸の紫名は相ひ傳はり、手理は人を累り、太極の青文は朽ちず。此の類は蓋し多く、鄧林に罩めて枝葉を養ひ、其の流れは彌よ廣く、渤海を鼓して波瀾を沸かす。慈心の陰德は、諸を青童の談に聞き、故を吐きて新を納るは、黄老の術目り著はる。

（訳）

この理由によって、骨法のある所で、（人の）嗜好は表面と厚い中身とに分かれ、その骨相を占う方法は定まっており、外に表れた容貌に見ることができます。眼光は己の内面を照らし、（仙人の住む）方諸宮の名は伝わり、手のひらの筋は人の運勢を制限し、万物

繞へども周り難く、徳は蓬山に重なり、鼈背は負へども力無し。自然ら汾陽に望みて軫に接し、髪を帝放勳に容れずして、曲洛を嘲りて輪を飛ばし、口を穆天子に開かむことを請ふ。謹みて對す。

（訳）

我が君の政や徳の感化は、草を鞭打ったあの神農をも踏みにじるほどのものであり、その名声は竹を吹いた音よりも高く、（諸帝が上り下りする都広山の巨きな神木である）建木の蔭で（その光で地上を照らす）若華すら折るほどであり、南方の風を統御し、五色の慶雲も思うがままです。その勢いは崑崙山を覆うものであり、長蛇も巻きつくことができず、その聖徳は蓬萊山より重く、（三神山を背負う）大亀も背負いきれないものであります。（その結果）あの堯帝が汾水の北でしたように道に接し（『莊子』逍遙遊の「堯天下の民を治め、海内の政を平かにす。往きて四子を藐姑射の山に見んとし、汾水の陽に、窅然として、其の天下を喪へり。」の話のように）（神仙の世界を窺うことができるものでしたが）、堯帝が陛下に及ばないことは勿論であり、曲洛に宿り、車輪を飛ばして（天下を周遊した）周の穆王などは、陛下に遙かに及ばず、笑うにたえないものであります。謹んでお答えいたします。

（考察）

佐藤道生氏の論考によると、対策の書式について、「大半の形式が平安中期から後期の時期に整えられた。」と指摘しており、『本朝続文粹』の対策例を挙げ、第一問に対する対策文（三段から成る）

生成の根源たる太極を記した記録は朽ちておりません。この類はほとんどに多く、柚木の林にこめて枝葉のように茂り、その流れはますます広がり、渤海を震わした波が沸き立つようです。慈悲の心による人に知れない善行は、（仙人の召し使われる）子どもの話に聞きますし、古い息を吐いて新鮮な気を吸い命を保つことは、黄老の術に出ております。

（考察）

④は善繩の問いに立ち戻れば、如何なる骨相の者が仙人となれるのか、であり、陰徳を積むことや、長寿を保つ呼吸法は誰の意見なのか、を問うている。良香は骨相については自然に定まり、陰徳は青童の談、呼吸法は黄老の術（道家の方術）にあると答える。また、『列子』2回は、どちらも湯問からの引用であるが、湯問全体の内容は人知を超えた事実の存在の記述であり、「鄧林」は日光に追いつこうとした夸父の話であり、また、「渤海（渤海）」は湯王と夏革の問答（夏革が仙界の様子と仙人の居所を説く。）であり、共に人間の想像を遙かに超越した世界を内容としている。良香はこの話を引くことで、「鄧林」（記録の多さの喩え）と「渤海」（観相法の流派の拡がりの喩え）を述べ、その出典には、この対策のテーマである「神仙」という人間の認識能力を超えた世界の存在を響かせているのだと考えられる。

⑤我が後の化は、鞭草を躡し、聲は吹筠を高くし、建木を蔭にして若華を折り、薰風を御して慶雲を轡す。勢は崑岳を撝ひ、虵身は

の第二段に

「我后」「国家」などの語を初めに置き、題目に関連づけて当代の天皇を讃美する。とある。ここで取り上げた「神仙」は『本朝文粹』であるが、第二段ではなく、最終段で「我后」としている。この賛辞の位置が異なる点については、山田尚子氏が指摘するように、『本朝文粹』の対策では、こうした定型化された構成が、まだ確立されていなかったためであろう。

ここでは、⑪「汾陽」、⑫「軫に接し」（『莊子』に、堯が神人に会い「道」に接したが、汾水の北（陽）に帰ってくると、己の天下を治める仕事の小ささを自覚した話）、⑬「髪を帝放勳に容れず」（『尚書』で「帝放勳」と賛美される堯帝）、⑮「口を穆天子に開かむ」（『莊子』にある、天地の悠久さに対する人間の有限さを「口を開けて笑う」期間の短さで説く話を引き、穆王の天下周遊を笑う。）の故事を引き、これらを超えるのが「我后」なのだとする。

「我后」以下は当代の天皇（対策「神仙」の場合は貞観十一年（八六九）六月十九日成立であるから清和天皇となる。）への讃美とすることである。佐藤氏の指摘のように、「題目に関連づけて」当帝への讃美をするということから、天皇の教化やその威徳を、神仙界を窺うことができなかった堯帝や、周の穆王の故事に関連付けて対策の結びとしている。

二、まとめ——都良香の神仙観

以上、対策「神仙」の出典の分析を試みたのであるが、これに基

づき良香の神仙観は、神仙思想の流れの上で、どのようなものなのか、という点を述べて本稿のまとめとしたい。

神仙思想を正面から取り上げた本対策は、神仙思想を中核とする道教の受容が古代日本でどのようなものであったかを瞥見したうえで、本朝神仙思想展開史上に位置付けられるべきものと考えられる。

(一)、神仙思想の伝来

まず、神仙思想伝来という始原の部分に関する論考として二氏の見解をあげておきたい。

和田萃氏は、窪徳忠氏の道教の定義である「古代（中国）の民間信仰を基盤とし、神仙説を中心として、それに道家思想・易・陰陽・五行・讖緯・医学・占星などの説や巫女の信仰を加え、仏教の体裁や組織にならってまとめられた、不老長生を主な目的とする現在利益的な宗教」（「道教」『講座 東洋思想』3、東京大学出版会、昭和四十二年）を引用したうえで、「宗教としての道教は、日本に伝来することはなかった。」としながらも、「道教の中心をなす神仙説（以下、神仙思想とする（原注））や方術・医療などの実践に関わるものは、倭国に招かれた百済の諸博士、渡来した僧侶・貴族・学者らにより伝えられた。」としている。それを下出積与氏は「民間道教」の伝来と表現したが、和田氏はこれに代え、「道教的信仰」という用語を用いている。和田氏はこの「道教的信仰（神仙思想や道術・道家医方（原注）」の萌芽は六世紀末の推古朝に認められ、盛行は七世紀中葉から後半の斉明朝から天武・持統朝にかけてで

また松田智弘氏は、吉備真備の家訓書『私教類聚』の「仙道不要事」（この条項は目録のみ有り本文は伝存していない）について、「吉備真備がほぼ顔之推と同じ立場をとったにちがいない」とし、『私教類聚』が範とした顔之推の『顔氏家訓』との比較検討から、神仙術自体には仏教の立場から反対し、養生術については何らそれを行うことに反対していなかった、と推定している。松田氏は、そのうえで結局、真備は国家の姿勢に忠実に従った、としている。要するに、前述の下出氏の見解同様、神仙は否定したが、養生術は否定していない、という受容態度であるといえよう。

更に松田氏は、玄宗が道教を日本に伝えたい意志を持っていたとして、『唐大和上東征伝』の、次に掲げる記事（本稿での引用は、國訳一切經和漢撰述部86『唐大和上東征伝』石田瑞麿訳、昭和三十七年）を紹介している。（なお、括弧付き番号、傍線は筆者加筆）

天寶十二載次癸巳（筆者注Ⅱ天平勝宝五年（七五三））十月十五日壬午、日本国の使、大使特進藤原朝臣清河・副使銀青光祿大夫光祿卿大伴宿弥胡麻呂・副使銀青光祿大夫秘書監吉備朝臣真備・衛尉卿安倍朝臣朝衡等、来りて延光寺に至り、大和上に白して云く「弟子等、早く大和上の五回海を渡らんと日本国に向ひ、将つて教を伝へんと欲せるを知る。故に今親しく顔色を奉じ頂礼歡喜す。弟子等、先に大和上の尊名、并せて持律弟子五僧を録し、已に主上に奏聞して、日本に向ひ戒を伝へんとするに」主上、道士を将て去らしめんことを要む。日本の君王、先に道士の法を崇めず。便ち春桃原等四人を留め、住して

あつたと推測される、としている¹⁴。

笠原一男氏は、日本への道教伝来の結果について次のように述べている。（筆者要約）

I 日本への道教伝来は、道士なる専門家の介在しない伝わり方で、留学生の見聞や将来した文献によるものであったので、大陸と日本とは神仙のあり方が違う。

II 大陸では、神仙は架空の存在ではなく、「神仙道」に基づく修行をする道士が神仙となるので、男仙が「普遍的タイプ」であった。

III 道士が関与しなかった日本では、「神仙道」を経由しない神仙思想だけであつたから、神仙修行の結果として受け取られるのを本態とする男仙より、在来の伝承中の女性が仙女とされる例が多くなった。

(二)、神仙思想の展開

次に、右の伝来以降の展開である、律令国家と道教の関係について先行研究を見ておく。

下出積與氏の見解を要約すると、道教のマジックである呪禁（まじないをして物の怪などを払う医術の「法」や護符（お札・お守り）のうち、前者は典藥寮にも取り入れられたが、しかしそれが己の対立者、敵対者への強い脅威を与える方向に発展した厭魅・蠱毒は、律（古代の刑法にあたる）では、これらを行えば極刑とされたのである。以上より、養生術としての道教のマジックは、基本的には容認されていたと見ることができる。

道士の法を学ばしめんことを奏し、此の為に大和上の名も亦奏退せり。願はくは大和上、自ら方便を作したまはんことを。弟子等自ら国の信物を載せる船四船在り。行装具足し、去るも亦難きこと無し」と。時に大和上許諾し已に竟る。

右の引用で重要なのは傍線部の二箇所である。(I)は、（玄宗）皇帝は道士を連れて帰国することを求めている。また(II)は、日本の天皇は道士法を崇めることはしない。ということであり、この記述は明確に唐側の意向とこれに対する日本側の態度を物語る。

(三)、文学作品に見える神仙思想の受容

次に、文学の方面では神仙思想はどのような展開を見せたのか、という点に言及したい。

奈良朝の『懷風藻』では吉野の地が神仙境とされ、神仙的な詩が詠まれ、天皇、皇子、廷臣等が作者である。詩作の題材としては吉野の絶景や景物が多く詠み込まれているが、渡来系人で文武から聖武朝にかけて活躍した医術・薬学の専門家吉田宜の80番詩「五言。從駕吉野宮。一首。」に『抱朴子』内篇記載の「八石」の語が使われたと考えられる。私見では『懷風藻』の詩で、その薬効を謳っていると考えられるのである。この点は先述の養生法受容の点から注目すべきものと考えられる。また『万葉集』では林田正男氏が指摘するように、卷三「栢枝仙媛の歌」、卷九「水江の浦島子を詠む歌」が収められている。平安朝では『三教指帰』虚亡隠士論で道教が取り上げられ、『日本霊異記』上巻には、「女人風声なる行を好

み仙草を食ひて現の身に天に飛ぶ縁第十三」がある。また、『続日本後紀』嘉祥二年の神仙歌「興福寺大法師長歌」⁽⁴¹⁾には、天女、浦島子が詠み込まれ帝の長寿を言祝ぎ、『竹取物語』では、かぐや姫の昇天の段の天人降臨や、帝に奉った不死の薬などが描かれている。

四、神仙思想の受容態度

このように見てくると、神仙思想の肯定、否定という受容態度の問題は、個々の作品について、慎重に検討していく必要がある。

神仙思想が現れているという点では、特に文学の方面で笠原氏が言う日本の神仙は仙女が主となった点は、栢枝仙媛や浦島異郷淹留譚やかぐや姫など、作品の重要な登場人物に明らかである。そこには神仙界の様子や不可思議な方術等が描かれ、また仙界の用語も用いられている。このことは、神仙（仙女）の受容を基盤として、我が国の文人たちが創作し、到達しえた神仙思想の文学的昇華とも言えるだろう。また、神仙思想のうち特に、仙界の素晴らしさ、より具体的には不老長寿や飛行能力などを題材とし、養生術、不老長寿を主としたものに『三教指帰』虚亡隠士論があり、また、本稿で扱った対策「神仙」では神仙そのものから神仙道、養生法まで幅広く論じられている。一方「興福寺大法師長歌」は、浦島子（浦島太郎）や吉野の天女の像の他、常世島の細工物が作られ、これに万世の皇統の尊さや、今上天皇の御世の弥栄と長寿を祝う長歌が副えられているが、そこには観音菩薩や『金剛寿命陀羅尼經』、薫修法（徳を身に薫じ行を修すること。）といった仏教的要素や、倭語によ

良香の「神仙」は、対策という公的な官吏登用試験の場にまで神仙思想享受が及んでいた一証左といつことになる。このような思想的、文化的背景に於いて良香の「神仙」を考えてみる必要があると思われる。以下、良香の神仙観について私見の一端を述べていきたい。

六、都良香の神仙観

①では、『文選』或いは『史記』に拠り、三神山、崑崙山、仙山を背負う大亀といった仙界の大観を描写している。その下敷きとも言える作品が、孫綽「遊天台山賦」である。

②は、①を承けて長生の証拠やこれを載せる書冊を挙げる段であるが、月世界の美人「姮娥」、鶴に化し昇天した「丁令威」、鑄物師で赤龍に跨り飛んだ「陶安公」といった仙人達の逸話に焦点が移り、仙界の様子も①に比べ、其処に立つ如く具体的である。またこの段では「絳桑」、「姮娥が盗んだ薬」、「靈芝」等の仙薬にも及び、仙界の様相が描かれる。

③になると、対策の内容は神仙に至る「希夷（道の本体）」と、「玄牝（万物を生む道）」という仙道の核心が述べられる。（以下語釈は新釈漢文大系7『老子』に拠る。）どちらも『老子』の言葉であるが、「希（音声の無いもの）」「夷（影も形も無いもの）」（良香は、『老子』に「稀・夷」と共に説かれる「微（び）（隠れたるもの）」は挙げていない。）この三者混じて一体のものが「道」であるという。また「玄牝（天地万物を産み出す幽玄な生成作用）」は、『老子』ではこの前に「谷神（道）の異名）死せず。」とあり、こ

る作詩という言葉思想（信仰）も見られる点で、思想的には一つではない。

一方、神仙思想受容に否定的な動きでは、後述の増尾伸一郎氏が指摘するように「公けには否定的な姿勢をとるのが一般的」であったろう。『私教類聚』の「仙道不要事」は、仏教受容を前提とする当時の国家ではそのとおりであろうし、真備のような廷臣もこれに従うことになる。また、前述の下出氏が述べている道教マジックである呪禁への禁圧が律に規定されていることも、長屋王事件で王が左道を学んでいたとの『続日本紀』の記述と考え合わせれば、当時の仏教国家としての宗教政策や時代背景、また人々の意識が窺える禁令である。

五、対策「神仙」の位置付け

では、本稿で扱った都良香の対策「神仙」は、どのように位置付けられるのだろうか。

良香の生きた平安初頭頃の神仙思想の享受について、増尾伸一郎氏は、この対策「神仙」を取り上げて、次のような見解を述べている⁽²³⁾。

老荘、神仙、道教的な思想文化に対して、公けには否定的な姿勢をとるのが一般的であった奈良時代から、平安初期、九世紀半ばになると、官人社会の公的な場においても、こうした方面への関心が、かなり直截に表現されるようになりつつあることがわかる。

の力は不死不滅であると説く。良香はこの段末尾で「人力に因るに非ざるなり。」と述べるのとおり、この人知を超えた存在こそが「真途（仙人に成るための道）」である以上、得仙の道は生得のものである、という主張は説得力を持つ。良香はこの「道」の本体論の重要語を的確に配した対策を作成した訳であり、その知識は神仙家と言われる所以であろう。

④では③で説いた「道」の働きを承け、仙人となれる骨相や陰徳、呼吸法を説いている。良香はここでは、『列子』湯問に拠り、日光に追いつこうとした夸父の「鄧林」の故事⁽²⁵⁾を述べ、問いの呼吸法への答えとしては、『莊子』刻意の「吹呬呼吸⁽²⁶⁾し、故を吐き新を納れ、（以下略）」を引用している。ここには良香の呼吸（養生）法の知識が窺える。

⑤の段では天皇への賛辞として、多くの典故を引くが「神仙」を主題とした対策であるため、崑崙山や蓬萊山を背負う大亀を引用し、更に天皇との比較に相応しい帝王（堯帝や周の穆王）の故事を引いて当帝を賛美し、形式に則った対策に仕上げていると考えられる。

右に述べた各段に見出される漢籍が、対策「神仙」の世界を彩る要素となっているが、最も重視すべきは、良香の道教教理の理解度の問題である。福永光司氏は、平安時代の道教学についての論考で、この対策「神仙」本文中の、②の「（四九）三十六天」、「（八九）七十二室」、④「方諸」が、次のようなものであることを明らかにしている。（以下筆者要約）

すなわち、「三十六天（説）」は道教の世界観の哲学であり、良香

が『太上靈宝經』（『諸天内音自然玉字經』）を読んでいたことを示している。また「東華方諸信仰」東海青童君說話」は、現世福寿を祈禱する道教信仰であり、「七十二室（福地）」は、中国全土に散在する神仙修行の聖地をいうとしており、これらは中国六朝時代に東華方諸信仰を載せる『八素（真經）』（『三五行化妙訣』）や七十二福地の神学を説く『天地宮府図』、『洞天福地嶽瀆名山記』の類の道教經典もしくは經典の解説書を読んでいたことを示すというものである。この論考に拠れば良香の文章は単なる故事の集成ではなく、その骨格としての道教教理の理解の上に立つものであることになる。その知識の源泉は、福永氏が言及している平安前期に成る藤原佐世の『日本国見在書目録』に記載された道教經典や道教的な典籍が、大陸から伝来したことに因り、古代の知識人等に受容されていたということになるだろう。

結論的に言えば、良香は公的な官吏登用試験に於いて、神仙思想を扱った漢籍に基づき、仙界の心象を描き、書冊に拠る神仙的故事を引用し、神仙に至る「道」という本体論に言及し、更に踏み込んで神仙になれる骨相やその方法論、特に養生法まで論じ切り、試験答案として纏め上げたということになるかと思う。それはかなり専門的な道教教理の理解を背景とした記述であったことは前述の通りである。そこでは、この対策の最終段階で対策文の形式に則った帝徳称揚が行われるが、その引証として、また後述⑤の内容をより効果的なものとするために、前段階で並外れた仙界の規模や、これに纏わる故事が述べられた、ということになる。神仙世界を包含し、これをも乗り越えた存在としての天子の威徳が賛美される点で、神

仙思想没入から脱し、対象化し、これを相対化していると言えるだろう。

都良香の秀抜な対策「神仙」は、増尾氏が指摘する「老莊、神仙、道教的な思想文化」の時代的変化という潮流を示す一種の指標と言えよう。それは神仙思想さえ超越する帝徳称揚が必要条件として求められる構造を持った対策文であった。良香は、文章道の専門家として、問いに示された世の神仙一般に対する見方を批判の出发点とし、以下にその論拠を述べ、神仙に成り得る生得的な問題を論じ、最終段階で帝徳を賛美する。その文章は、神仙思想に関する故実を鏤め、秀句を織り込んだ見事な対策文であったと言えるだろう。

【語句、出典資料】

段	語句、出典（括弧内）
①	①三壺（『史記』秦始皇帝紀）②雲のごとく浮かび（『史記』封禪書）③七萬里の程（『列子』卷五湯問）④五城（『史記』封禪書）霞のごとく峙ち（謝莊『赤鸚鵡賦』）⑥十二樓（『海内十洲記』）⑦列眞の宅する攸（『文選』卷1〈班固〉「西都賦」・卷11〈孫綽〉「遊天台山賦」）⑧不死の區（『文選』卷11〈孫綽〉「遊天台山賦」）⑨無人の境（『文選』卷11〈孫綽〉「遊天台山賦」）⑩存するが若く亡するが若く（『老子』41章、『文選』卷59〈王巾〉「頭陀寺碑文」）⑪杳（『文選』卷7〈楊雄〉「甘泉賦」）⑫寂（『文選』卷10〈潘岳〉「征西賦」）⑬鱗角（『北史』卷71文苑伝）⑭牛毛（『北史』卷71文苑伝）⑮影を捕ふる（『水経注』卷39贛水注『漢書』卷5郊祀志）⑯井蛙（『莊子』秋水第17）⑰海鼈（『晋書』卷72郭璞伝）⑱夏蟲（『莊子』秋水第17・『文選』卷11〈孫綽〉「遊天台山賦」）

⑤	①我が后（『書経』卷4「仲虺之誥」・『孟子』梁惠王篇下、勝文公篇下）②鞭草（『搜神記』卷1）・③吹筠（『吕氏春秋』仲夏紀第五、古楽）④建木（『淮南子』地形）⑤若華（『淮南子』地形）⑥薰風（『孔子家語』樂解）⑦慶雲（『尚書大傳』一）⑧勢は崑岳を拵ひ、她身は繞へども周り難く（『玄中記』）⑨蓬山（『史記』秦始皇帝紀、封禪書）⑩鼈（『列子』卷5、湯問）⑪汾陽（『莊子』卷1逍遙遊）⑫軫に接し（『文選』卷2〈張衡〉「西京賦」注）⑬髪を帝放勳に容れず（帝放勳）＝『尚書』卷1、虞書、堯典、「髪を容れず」＝『漢書』〈牧乗〉）⑭曲洛（『穆天子傳』五）⑮口を穆天子に開かむ（『莊子』盜跖）
---	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

【注】

- （1）後藤昭雄他校注『江談抄 中外抄 富家語』（新日本古典文学大系 32、岩波書店、平成九年）二〇六頁。「隠君子の事」
- （2）藤岡忠美校注『袋草紙』（新日本古典文学大系 29、岩波書店、平成七年）一〇〇頁。
- （3）浅見和彦校注・訳『十訓抄』（新編日本古典文学全集 51、小学館、平成九年）三二〇頁。七ノ十八「都良香の神仙策」
- （4）早川光三郎『蒙求』下（新釈漢文大系 59、明治書院、平成七年）六九九～七〇三頁。

劉晨・阮肇の故事は、要約すると『続齊諧記』にいう、漢の明帝の永平年中の話として、劉晨・阮肇が天台山に入り薬草を採っていたが、道に迷い食糧もなくなってしまうた。谷川で水を飲み足を洗っていると、かぶら菜の葉や椀が流れてきたので、人家が近くにあると思い、山を越え谷に出ると二人の絶世の美女がいた。女二人は立派な家に劉

②	①素論（『文選』卷40〈任昉〉「百辟勸進今上牋」李善注）②寔に繁く（『書経』「仲虺之誥」・『文選』卷2〈張衡〉「西京賦」）③玄談（『抱朴子』外篇「嘉遁」）④久視（『老子』59章・『文選』卷10〈潘岳〉「西征賦」李善注）⑤南燭（『太極真人上仙靈方』）⑥天に後るること極まり、絳桑の積甚を擧りて（『漢武内伝』）⑦姮娥（『淮南子』卷6覽冥訓⑧兎魄（張衡『靈憲』・『周易參同契』・『文選』卷13「月賦」注）⑨泰清（『鵲冠子』注）⑩玉女（『列仙伝』卷上）⑪麗譙（『莊子』卷8徐無鬼）⑫丁令威（『搜神後記』卷1）⑬陶安公の駕（『列仙伝』卷下）⑭虹帶（『文選』卷30〈陸機〉「擬青青陵上柏詩」）⑮霓裳（『楚辞』九歌・「爾雅」釋天）⑯拖扈（『論語』郷党）⑰百川（『書経』禹貢）⑱淩陲し（『文選』〈揚雄〉「解嘲」）⑲萬里に呼吸（『文選』卷12〈郭璞〉「江賦」注・『神仙伝』劉安）⑳四九三十六天（『述異記』卷下）㉑丹霞（『文選』〈魏文帝〉「芙蓉池作詩」）㉒八九七十二室（『五行大義』卷1「論五行及生成数」）㉓削り成る（『山海経』西山経）㉔芝英（『海内十洲記』正統道藏五九八・『文選』卷11〈孫綽〉「遊天台山賦」李善注）㉕松蓋（『抱朴子』内篇、對俗・『都氏文集』卷第三「偃仙讚」に、好んで松の実を食べたとある。）㉖千尋（『抱朴子』内篇、對俗・『文選』卷11〈孫綽〉「遊天台山賦」）㉗紅桃の浦（陶潜『桃花源記』）㉘紫桂の林（『拾遺記』顓頊）㉙彫編（『淮南子』俶眞）
---	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

③	①遼窺（『江總』「別南海實化侯詩」）②希夷（『老子』14章）③王子晋（『列仙伝』卷上）④朱兒（『皮日休』「藥名詩」）⑤玄牝（『老子』6章）・⑥精を取る（『春秋左氏伝』昭公七年伝）
---	-------------------------------------------------------------------------------------------

④	①表候（『論衡』卷3、骨相）②鄧林（『列子』5湯問）③渤海（『列子』5湯問）④青童（『黃庭經』）⑤故を吐きて新を納る（『莊子』刻意15）⑥黄老の術（『史記』儒林列伝）
---	-------------------------------------------------------------------------------------

晨・阮肇を迎え、二人は酒食や音楽の歓待を受け、夫婦暮らしをした。結局、半年間ここに留まったが、帰心止みがたく多くの仙女に見送られ、ほら穴を抜けて、故郷に帰ることができた。しかしそこには二人の顔見知りはなく、七代の子孫を見付けることができた。そこでいつそのこと仙女の家に戻ろうとしたが、そこへの山路も見つからず、大康八年には二人の居場所もわからなくなった。

(5) 壬生台舜訳『天台山記』（『國譯一切経』史傳部十八、大東出版社）一三三―一四二頁。

(6) 波戸岡旭「虚亡隠士論」と『抱朴子』と（『上代漢詩文と中國文學』（笠間書院、平成元年）所収。拙稿「『三教指歸』虚亡隠士論の神仙世界——神仙思想受容態度の一考察——」（『國文學試論』第23号、大正大学大学院文学研究科、平成二十六年）

(7) 本田濟訳注『抱朴子内篇』（東洋文庫512、平凡社、平成二年）四二九頁。

(8) 注（6）の拙稿に同じ。

(9) 小島憲之『上代日本文學と中国文學』上（塙書房、昭和五十五年）八一―九〇頁。三五八―三六八頁。同書下一二三五―一三三四頁。

(10) 川口久雄『平安朝の漢文学』（吉川弘文館、昭和五十六年）一八―二九頁。

(11) 佐藤道生「平安時代の策問と対策文」（『句題詩論考 王朝漢詩とは何ぞや』勉誠出版）所収。二七二―二九九頁。

(12) 山田尚子「対策の変容——故事と論述——」（『和漢比較文学』

中心的役割を果たしたと述べている。この史実は、本対策の「神仙」という問いの設定に繋がる点に於いて、当時の文人の教養としての神仙思想受容の一端を物語るものと言えるのではないだろうか。

(22) 青木和夫他校注『続日本紀』二（新日本古典文学大系13、平成二年、岩波書店）二〇四―二〇七頁。卷十天平元年（七二九）二月辛未、左京の人從七位下漆部造君足、無位中臣宮処連東人ら密を告げて称さく、「左大臣正二位長屋王私かに左道を学びて国家を傾けむと欲」とまうす。（以下略）

(23) 増尾伸一郎「日本古代の知識層と『老子』——〈河上公注〉の受容をめぐって——」（『選集道教と日本』第二卷、雄山閣、平成九年）所収。一二一―一二四頁。

(24) 阿部吉雄・山本敏夫『老子』（新釈漢文大系7、明治書院、昭和四十一年）三三三頁。

(25) 小林信明『列子』（新釈漢文大系22、明治書院、昭和四十二年）二二六―二二七頁。

(26) 市川安司・遠藤哲夫『莊子』下（新釈漢文大系8、明治書院、昭和四十二年）四四六―四四七頁。

(27) 福永光司『道教と日本文化』（人文書院、昭和五十七年）八六―一〇〇頁。「平安時代の道教学」

(28) 注（27）に同じ。但し、福永氏が同書で挙げている「道教経典あるいは道教的な典籍」については、矢島玄亮『日本国見在書目録——集証と研究——』（汲古書院、昭和五十九年）で確認すると、『太上靈宝経』、『八素（真経）』は記載があるが、その他

37、平成十八年）（『和漢故事受容論考——古代中世日本における継承と展開——』勉誠出版）所収。

(13) 中村璋八・大塚雅司『都氏文集全釋』（汲古書院、昭和六十三年）二四七頁。

(14) 和田萃「道術・道家医方と神仙思想——道教的信仰の伝来（上）原真人他編『信仰と世界観』列島の古代史7、岩波書店、平成十八年）所収二二七―一六八頁。

(15) 笠原一男『日本宗教史Ⅰ』（世界宗教史叢書11、山川出版社、昭和五十二年）一五三―一五四頁。

(16) 下出積興『道教と日本人』（講談社現代新書41、昭和五十年）一四二―一六六頁。

(17) 松田智弘『古代日本の道教受容と仙人』（岩田書院、平成十一年）一三三頁。

(18) 注（17）一三一―一五〇頁。

(19) 拙稿「『懷風藻』吉野詩に見える神仙思想について——吉田宜80番詩に於ける受容態度の考察——」（『國文學試論』第25号、大正大学大学院文学研究科、平成二十八年）

(20) 林田正男『万葉集と神仙思想』（笠間書院、平成十一年）二二六―五四頁。

(21) 新訂増補國史大系第三卷『續日本後紀』卷十九（吉川弘文館、平成十六年）二二三―二二五頁。

なお、後藤昭雄『平安朝文人志』「春澄善繩」（吉川弘文館、平成五年）二二―二六頁で、後藤氏は本対策の問答博士春澄善繩は、この長歌を収める『続日本後紀』（八六九年成立）の編纂に

の書籍は見えない。