

平田篤胤の『葛仙翁傳』『赤縣太古傳』について

——道教との関連で——

坂出祥伸

はじめに

平田篤胤が道教に關心を寄せるようになるのは、その後半生、文政七年（一八二四、四九歳）から同一二年にかけてのことである。文政七年に『五嶽眞形圖説』と『黄帝傳記（稿本）』を著してから『葛仙翁傳』『大扶桑國考』『赤縣太古傳』『三五本國考』『天柱五嶽餘論』『三神山餘攷』と立て続けに多くの道教関連の著述を著している。これまで道教研究者はこれらの著述にあまり注意考察してきていない。わずかに楠山春樹氏が「平田篤胤と道教」と題して一九七二年に論考を發表されたのが本格的な考察であり、さらに數年後、福永光司氏が講演「日本古代の神道と中國の宗教思想」で日本の神道に道

平田篤胤の『葛仙翁傳』『赤縣太古傳』について（坂出）

教が深い影響を與えていることを篤胤の『俗神道大意』『赤縣太古傳』を取り上げて論じられているに過ぎない。⁽¹⁾

楠山の「平田篤胤と道教」では、「一、道教關係著作」で、道教關係の『赤縣太古傳』など六種について内容を要約し、ついで「二」引用道典」では、『正統道藏』は見る事ができなかったこと、ただし『彙刻書目』の「道藏目錄」によって『道藏』所收の道典を苦勞して搜索したこと、『雲笈七籤』所收の諸經典、葛洪の『抱朴子』『列仙傳』『神仙傳』などがしばしば引用されていると指摘している。「三、『老子』観」では、『老子』の「自然」はわが神典の説く「惟神の道」であり、『老子』はわが神典に相當する典籍だと見做したこと、しかし『老子』五千文のほかに別に内篇があるとし、『老子中經』『老

子黃庭經』を上士のために残した「祕書」と考えるという。「四、神仙觀」では、篤胤にあつては神仙道と神道とが合致しており、また神仙界と幽冥界とを同一とみなしていることを指摘している。

福永の講演「日本古代の神道と中國の宗教思想」は、篤胤の『俗神道大意』の指摘にもとづいて、「神道」の語が『日本書紀』孝徳天皇三年の詔に初出し、これが『易經』觀卦象傳に見えること、ただし「神道」の「神」の意は「御國でカミ」と云うは、實物を指して「いるのであり、「もろこしの神の字は」「天然のあやしき道」という用法であると述べている點を重視し、また『赤縣太古傳』では、篤胤が日本の神道が中國の神道（道教）と密接な關連をもつことに注目をし、緯書集成ともいえる『古微書』とともに『雲笈七籤』をなどに廣く目を通していることを、引用されている文献を列擧して解説する。さらに篤胤は、『老子』の「道法自然」の「自然」とは、「皇國の古語の惟神カミノカウと云ふに同じ」と論じ、先師・本居宣長の理解は誤っていると非難している點に着目している。

本稿では楠山が概括的に考察されて先鞭をつけた平田篤胤の道教への接近を、より詳細に検討しようとするものである。なお、最後に、著名で影響力のある日本近世史研究者である

芳賀登氏が「赤縣太古傳」および「葛僊翁文粹」を取り上げた論考を公表されているので、道教研究者としての立場から論評を加える。

さて本稿では、これまでほとんど考察されていないと思われる『葛仙翁傳』と神話的古代史とも言える『赤縣太古傳』を取り上げる。テキストは『新修平田篤胤全集』（名著出版、一九七六年）に依據している。

一、『葛仙翁傳』について

『葛仙翁傳』（『新修平田篤胤全集』第十四卷、以下『新修全集』と略記）は、文政八年（一八二五）に著されている。

その内容は、西晉から東晉にかけての神仙家であり、『抱朴子』『神仙傳』を著した葛洪（二八三～三四三）の傳記とその解説である。『晉書』卷七十二本傳の記述を柱とし、これを解説するため、一段下げて、『抱朴子』外篇の自序篇に述べる葛洪自身の自傳、『晉書』藝術傳、隱逸傳、外戚傳、干寶傳などの關連する記述、『抱朴子』内篇、外篇の關連する記述（例えば「交際篇」は全文引用）、葛洪『神仙傳』などを引用し、さらに篤胤自身の注釋を施して、葛洪の歿年八十一歳までをたどっている。⁽²⁾

篤胤の葛洪への心酔尊崇ぶりは、この傳記の葛洪仙去を記述解説した章で、その卒年が辛酉の年だと推定し、さらに言う。「故鈴屋翁の卒られしも、辛酉の年也。漢に一人、倭に一人と、予が甚く信ずる人の、共に此支干えとの年に卒せる事をし、陰に甚く奇しき思ふ」(『新修全集』第十四卷四〇七頁下)と記しているほど、師である本居宣長と同様の傾倒である。

なお、注意すべきは、『晉書』は全文抄寫していることである。すなわち、『晉書』の御抄書に天文志はあれどいまだ暇なくして讀侍らざりけり」(『新修全集』第十四卷三八九頁下)。

引用されている漢籍は、主に『晉書』本傳など『晉書』各篇および『抱朴子』内篇、外篇であるが、『晉書』は元祿十四年に志村楨幹による訓點つき和刻本が出され、後者は和刻本『全文』抱朴子』内篇外篇各四篇が一色時棟(東溪)點、辰巳興(泰齋)重訂により、元祿一二年(一六九九)に刊行され、さらに享保一一年(一七三六)、京都梁文堂から桐華軒補修本として大八冊が再版されている。これらの和刻本の刊行により篤胤の道教研究に非常に大きな便宜を受けていると思われる。

そのほかの引用資料に、『列仙全傳』があるが、これは『有像』列仙全傳』九卷・七冊編、汪雲鵬校は慶安三年(二六五〇)

平田篤胤の『葛仙翁傳』『赤縣太古傳』について(坂出)

京都・藤田庄右衛門により刊行され、その後少なくとも四回は出版されて⁽³⁾いる。

『神仙通鑑』という書は、貴重な證明資料だとされて引用されているようである。これは明・趙道一編『歷世神仙體道通鑑』を指している。『神仙通紀』という書名は點檢したところでは誤記である。徐道の『神仙鑑』(『新修全集』第十四卷四〇〇頁下段)とは、『新刻黃掌綸先生評訂神仙鑑』のことであり、清・徐道、程毓奇の撰(康熙三九年刊)になるが、當時、昌平坂學問所が所藏していたらしく、現在は公文書館内閣文庫にあるようだ。

なお、後述する明・薛大訓編の『神仙通鑑』あるいは『列仙通紀』は、『葛仙翁傳』に關する限りは引用されていない。

引用書ではないが、『晉書』干寶傳末尾に、干寶の著述が擧げられているのについて注釋して、「春秋周易云々等の書ども、後に傳はらず、四庫全書總目にも、其目を出さず」(『新修全集』第十四卷三九八頁下)と記していることに注意したい。つまり、篤胤は『四庫全書總目』を知っており、かつこれの重要な意義をも知っていたのである。なお、『四庫全書總目』は昌平坂學問所で翻刻(官版)が出て⁽⁴⁾いる。同時に、『四庫全書簡明目録』の名も出てくる(『新修全集』第十四卷三八三頁下)。

『葛仙翁傳』の内容上の特色を挙げると、葛洪の神仙説、とりわけ尸解説に注意を拂っているのが、先ず注意をひく。篤胤は、葛洪が尸解仙となつたと世人に思われたという記述に興味を覺えたらしく、以下の記述を引用する。

洪坐至日中、兀然若睡而卒、〔鄧〕嶽至遂不及見、時年八十一、視其顔色、如生體亦柔軟、舉尸入棺、甚輕如空衣、世以爲尸解得仙云。(洪坐して日中に至り、兀然として睡るが若くにして卒す、嶽至て遂に見るに及ばず。時に年八十一。其の顔色を視るに、生るが如く體も柔軟なり。尸を舉げ棺に入るるに、甚だ軽く空衣の如し。世以て尸解して仙を得と爲すと云う)

そして、『抱朴子』論仙篇、『神仙傳』などにもとづいて、漢の李少君が尸解仙となつたこと、神仙には天仙、地仙、尸解仙の三品があること、しかし『仙經』にいう上士、中士、下士の區別は本來備わつた徳の相違ではないことを力説する。例えば上徳の黄帝も尸解し、葛洪の身近な人物では從祖・葛孝先、弟子の鮑靚(太玄)も上徳ではないのに尸解仙となつているなどと説いて、尸解がごく普通の擧形であるとし、そこから我が國でも日本武尊が尸解して白鳥に化した例、大

物主神が小蛇に化し、事代主神が熊罴と化した、健角見命たけつのみこと(「見」は「身」の誤りか)が八咫鳥と化したなどの例をあげて、「此は幽に入ませる故に、姑く其の形を成して、上天し給へるなり」(『新修全集』第十四卷四〇八頁下)と、尸解は形の「變化」であることを強調する。「凡て神と成り仙と成りては、其の形を變ずることも、いと容易くぞ有りける、猶いまだ仙去せず、凡人たんにひとなるすら、神仙の方術をよく得たるは、變化思ひのま、なるを、況て神仙と成れる人をや」(同四〇九頁上)と。であれば、「其仙去する期に至りては、既に神仙境の幽に屬すれば、凡世の顯より、擧形遊仙尸解の別を見て、其の徳の段きざみなどは論さだすべきに非ず」(同四〇九頁上)であつて、「上士、中士、下士の區別」は問題外だとし、また、「擧形尸解」についても、「これ仙去の相にて、去りて後に、天上に住むも有るを天仙と稱し、名山に遊ぶを地仙と稱し、竝ては神仙と云ふにぞ有ける」、つまり、「凡より見たる仙去の相を、姑く段きざみせる説なる事を、思ひ定むべし」(同四〇九頁上)であると説明する。

ついで篤胤は、仙去した後はどうなるのかに關心を向ける。「然るは仙骨なる人の、尸解するも、凡人たんにひとの死ぬるも、其趣おもむきは然しも替なく、神その體を去りて、其の死なる事を知らず。眼に其屍を見るを以て、始めて我わが體を去ことを知る」

(同四〇九頁下)。「仙骨」とは仙人となり得る骨相であること、「神仙傳」の墨子傳に見えるのが初出であろう。篤胤が強調したのは、仙骨を備えた者も凡人も同様に、「神」が屍を抜けてしまうことであろう。しかし、凡人の屍は年月を経ると次第に土と化する。一方、仙骨を備えた者の屍は、「或は葬を待

ず、空衣のみ存する事は、その道養の徳によりて、土と化なべき物の精々なるは、悉く識神に結び固まり、餘は滓なまの如き物なるが、みな忽に風化して、塵埃の如く飛散するが故に、其の屍を見ず」(同四〇九頁下)という。「識神」とは、直接には『魏書』釋老志に見える靈魂のいいであり、さらに遡れば、『無量壽經』(三國・魏の康僧鎧譯)下という「魂神精識」であろう。「遂には識神のみの體と成るを、我も知らず。是を神仙の換體と云ふ。體を換ては、靈妙變化ますく窮りなく、其の壽天地と相畢る」(同四一〇頁上)と説明するが、神仙が體を交換して、靈魂とも言える「識神」となり替つて、轉々不滅だとするのは、まさに佛説そのものといえるのではなからうか。篤胤がどのように區別したのか、判然としない。

次に、行氣に注意して、「仙道の一端を得たる者」「行氣の事に於ては採用すべき説の、はた無にしも非ず」であるが、「これ余が謂ゆる後仙法にて、古仙法の眞面目には非ざる也」

平田篤胤の『葛仙翁傳』『赤縣太古傳』について(坂出)

(以上『新修全集』第十四卷四〇三頁上)と近世の内丹説は積極的には評價せず、逆に、「金液還丹の大藥に及しかざる」(『新修全集』第十四卷四〇四頁上)と低い評價である。

ここで篤胤が、『抱朴子』内篇「勸求篇」を引用して、同じく「道意篇」に見える「夫神不欲非族、鬼不享淫祀」をどう理解すべきかを詳細に考察しているので、後述する芳賀氏の説に關連することでもあるので、紹介しておく。

「神、不レ欲三非族二」と云こと、禮記に見えて、庸儒輩の常語とすれど、此は臆談なり、もし此の言の如くは、儒者の孔丘を祀り、道家に老子を祀るは如何ぞや」「金丹卷の文に、諸神を祀らでは有まじき由を云ひて、其圖式の、別に有よし云ると、矛盾せるは何いかぞや」(同書四二二頁下)

と論じて、葛洪の議論を俎上に乗せて批判する。「夫神不欲非族、鬼不享淫祀」の語句を、篤胤は『禮記』「曲禮」下に「非其祭而祭之、名曰淫祀」とあるのを念頭に置いているようであるが、實は、『左傳』僖公三十一年に「鬼神非其族類、不歆其祇」とあるのを引用すべきであり、また、『論語』の「非其鬼而祭之、諂也」(爲政)も同様の意味である。族とは同氣(血

の同族のいいであつて、先祖の靈魂(神)は同族による祭祀でなければその祈りを受け容れない(感應しない)というのである。「祭ること^ま在ますが如くし、神を祭ること神在ますが如くす」(『論語』八佾)というのは、先祖を禱るときに、その姿が眼前に髻髻と浮かんでくるように祈ることであろうが、そのようになるのは祈る者とその先祖が同氣でなければ感應しないことを言っているのである。今日では、儒教が宗族という男系の血縁共同體を基盤にしていることは常識に屬するのであるが、篤胤にはそういう認識が欠けているようである。篤胤は我が國の社會組織と唐土のそれとが、同じ延長上にあるという漠然とした推測で諸種の議論を進めているのである。それは當時としては止むを得ないことであろう。ただし、ここで篤胤が問題にしているのは、葛洪が「道意篇」で「益知鬼神之無能爲^{スコト}也」と論じて、神明の加護のようなこととはありえないと否定しているのは、「總て顯幽の理に達せず、鬼神の情状を知らざる、庸儒輩の說に似て、其の本說に矛盾すること、成人の盛業に心を著^{ちか}たる、仙翁の語とも覺えざる、非説どもなり」(同書四一三頁上下)と葛洪の議論の矛盾を指摘している點である。そこで篤胤は、「この翁も、早く成人の學に志して在し故に、神仙の學を主とせることは、勤求卷

に、諸虛名の道士を議せる所に」として、虛名の道士が「成人之道」を得ていない理由は「行淺徳薄、功微縁少」(勤求篇)がためだと説明している文を引用し、さらに前漢・劉向の『說苑』(辯物篇)冒頭の「孔子曰、達乎情性之理、通乎物類之變、知幽明之故、睹遊氣之源、若此可謂成人矣、云々」を引用して、「成人之行」の内容を説明している。この文が「易」繫辭上傳の「幽明の故を知る」の句をベースにしていることであるように、事物の變化の道理に通じてこそ「成人」と言えるのであり、その上さらに「仁義禮樂」を修めるのが、「成人之行」であり、こうしてこそ、陰陽の變化を把握できると論じている。篤胤は、この『說苑』の文句によつて、「成人之行」と云ふことの趣を見べし、あるいは、「此らの説ども、能く幽と明との故を知りて、神明の聞見を恐れ、神を窮め其の化を知れる、成人の行を見つべき語なり」と結論している。つまり、篤胤によれば仙翁(葛洪)は、十分に「成人之道」を習得しているとは辯護しているのである。しかしながら、「道意卷」なる語どもは、此の説と甚く矛盾せり。是に依りて考ふるに、仙翁の究覽せる古仙の諸經に、神祇の古傳説を、審^{またか}に載せるが無しし故に、仙翁其本説を知らず、知ざる故に、道意卷の如く云へる物から」(同書四一四頁下)と述べて「道意篇」と

「勤求篇」の間の矛盾を辯明している。

ところで篤胤は葛洪をもっぱら神仙家として取り上げ、理解しているのである。この點も實は片面的であつて、葛洪は儒學をも重んじたこと、世俗的な官僚として、司馬睿（のち東晉初代の皇帝につく）が丞相の位に進むと司徒掾に取り上げられ、さらに爵關中侯などを授けられ官僚としての任務を全うしたことや、石氷の亂に當つては、將兵都尉として石氷の軍を破り、伏波將軍となり、「軍師」の才のあることを示している、決して世俗に背を向ける神仙家ではなかつたことは、篤胤も指摘してはいる。しかしながら、葛洪の神仙說に對する評價では、黃帝と老子は周公と孔子よりも上位に置かれる。それは、「黃帝はよく世を治めて太平を致し、而して又た昇仙す。則ち未だこれを謂ひて堯舜に後るとす可からざるなり。老子は既に禮教を兼ね綜べ、而して又た久視す。則ち未だこれを謂ひて周孔より減ずると爲す可からず」（内篇・明本）と論じているように、黃帝・老子とも治身と治世との兼修者であつたからである。このような立場から考えれば、同じ『抱朴子』の神仙說を説く内篇と儒教を説く外篇とが統一的に理解されると思われるのであるが、篤胤は『抱朴子』全篇の統一的解釋には言及がない。⁽⁵⁾

平田篤胤の『葛仙翁傳』『赤縣太古傳』について（坂出）

この『葛仙翁傳』とは別に、篤胤には『葛僊翁文粹』という『抱朴子』外篇のほとんどすべての文を集めた著述が残っている（『新修全集』第十四卷）。この書がどういふ存在なのか後で考察する。ただし、これには篤胤自身による何らの解説もない。

ここで文政九年（一八二六）に著された『醫宗仲景考』（『新修全集』第十四卷）について簡単に論及しておきたい。篤胤は醫者であるが、その立場は『傷寒論』尊重の古醫方派である。しかし、その周圍には文化・文政ごろから醫學館を中心として考證學派が擡頭しつつあり、彼自身も多紀元簡の『醫贖』（文化六年刊）を引用している（『新修全集』第十四卷五二四頁上）ことでも推測できるように、考證學派から非常に強い影響を受けていることを指摘しておきたい。實際のところ、『醫宗仲景考』の結論、すなわち張仲景は實は葛玄、字は孝先（葛洪の從祖父）であり、その仙去する前に傳授した仙道書を書名を變えて醫方書としたのが『傷寒論』であるという結論には従うことはできない。ほぼ同時期に成書したとされる多紀元胤『醫籍考』で、張仲景は後漢の終わりごろには實在したという推測が妥當であらう。⁽⁶⁾しかしながら、篤胤の右のような推論の方法は全く考證學派そのものであり、多紀元簡などか

ら考證の方法を學んでるように思われる。屋代弘賢を介在して、醫學方面では多紀元簡、漢學方面では吉田篁墩、狩谷掖齋、松崎慊堂らとの交流を改めて検討してみるべきであろう。

これに關連してもう一點だけ注意したいことがある。同書五四七頁上に、「近く或る説に、傷寒雜病論中、文辭簡奧者、係古經之文、其他言涉迂拘、而文氣卑弱、世人以爲叔和所屬入、逐條更定刪改三句、以爲復仲景之舊、惑亂後人、莫此爲甚、視諸叔和、其功罪之輕重、果奈何也、と云ひて、攙入を去るを非とせり。此の説は如何と云へるに、……」という記述があるが、この「或る説」は、多紀元胤『醫籍考』卷二十四の元簡の按語に見える文句に非常に似ている。あるいは寫本によって『醫籍考』の内容を知ったのであるが、考證學派との親近性をうかがうことができらる。

二、『赤縣太古傳』について

『赤縣太古傳』（『新修全集』第八卷）は文政十年（一八二七）、五十二歳の作。三卷と附録から成る。「赤縣」とは、戰國時代の騷衍が唱えた「大九州」説にいう赤縣神州の中國を指す（史

記）孟子荀卿列傳）。そこで書名は、中國の太古の歴史記録というほどの意味である。

「赤縣太古傳成文」によると、本來は「上皇大一紀第一」「盤古眞王紀第二」「三皇紀上第三」「三皇紀下第四」「六皇紀」「五帝紀上 太界氏」が全體の構成であつたと考えられるが、殘されているのは、篤胤の注解した「上皇大一紀第一」「盤古眞王紀第二」「三皇紀上第三」と「三皇紀下第四」の途中までであり、「六皇紀」「五帝紀上」には注解がない。「三皇紀下第四」は最後の十四「泰一小子執大同之制……」に注解がない。すなわち、本書が未完の著述であることを示している。内容について順を追つて説明しよう。先ず「上皇大一紀」第一の第一條は、『老子道德經』第二十五章の「太古之時、有物混成、先天地生、寂兮寥兮……」を引き、また當時の老子の注釋書、葛西質『老子幅注』、藤舜政『老子本義』の解釋を援用して、天地出現の前の状態を「是物固より無名にして会ならず易ならず。其形質また知べからず。是ノ故に姑く假に物と稱し、混成とは言へり」、つまり、陰陽とも稱せられない名づけられない状態が存在するという。だから「先天地生」の「生」は「在」の意味だとかじつける。そして、「此ノ章首ノ二句、不可忽々看過也。此は一書之眼目、道

學之標的也」と大いに注目する。續く第二條は、第二十一章「道之爲物、惟恍惟惚、惚兮恍兮、其中有象、恍兮惚兮、其中有物、窈兮冥兮、其中有精、其精甚眞、其中有申、……」を引用し、「抑々是道の中なる、象物と稱し、精眞と指たる物は、即上皇大一にて、天地萬物を申出せる、最初の天神なれば、世の初發より、打任せて申と稱せるは、此神なり」と説明しているが、第四條では「上皇大一者道之父也。天地之先也。一曰上々大一。其神人首鳥身、……元氣是耳」という『雲笈七籤』三洞部所引「老子中經」の文を引用揭示する。そして、「元氣是耳」とは、古く上皇大一、上々大道君など白し傳ふれど、此は他より白せる名にこそ有れ、窈の名は知らず、窈體の神には在せど、天地萬物の元氣の本つ神に坐せば、此神やがて元氣とぞなり」と説明するのは、第五條以下の盤古氏による萬物創造の前提としての「元氣」の役割を強調しているのである。第五條の以下の細字注で、エジプトの「太古の時に、祁邇夫といふ大神、無始より有りて、此神の口中より一卵を吐出せるが、(中略)是大神やがて造物主にて、世界第一の尊神なるが」と記述して、盤古の「天地未分、混沌如鷄子」に擬定しているのは十分に注意すべきであろう。第五條は「道生一、一生二、二生三、三生萬物」(老子第四十二章)

平田篤胤の『葛仙翁傳』『赤縣太古傳』について(坂出)

を引いて、冒頭の「道生一」は、「無中に有を出せる始め」であり、次の「一生二」の解釋については色々細かな穿鑿をしているが、「天地」ではなくて「含易」二儀だとしているようである。「二生三」について、「含易既に分り、その中氣合和して、三才の備れるを云ふ」と説いている。さらに「其含易の始祖、盤古氏夫妻生出て、其より天地人の三皇を生出したれば、其の義を包たる古傳と聞えたり。其は盤古氏傳に、盤古氏之後、乃有三皇。此天地人之始也。と有にても知べし」と説くように、三は萬物發生の始めと考えている。第七條は、道德經の第三十五章と第六十六章から成るが、本條で注意すべきは最後の篤胤自身による「神典」(「古事記」)に見える神々への擬定である。上皇大一は、天之御中主ノ神であり、「然るは是大神、無始より高虚の上に御座せるが、固より含易混成の神體にて、其無爲の神徳より、皇産靈神男女二ばしらを生給へるが、一生二と云へるに符ひ」と説明し、さらに、この二神から、「天地を創造し、人種の始祖たる、伊邪那岐伊邪那美ノ二神を生給へるが、二生三と云へるに符ひ」と展開され、さらに、この二神が國土や萬物を創成できたのは、「圜土を修堅め諸神及び萬物を生成し給へるが、三生萬物」と云へるに符へばなり」と説明する。續いて盤古説話との對比

擬定を行なう。「二氣の主宰と聞ゆる盤古氏夫妻は、疑なく皇産靈ノ二神」と擬定し、次の「盤古眞王紀」の解説の前提とする。また、「三才の主宰と聞ゆる三皇の傳へは、必ず伊邪那岐伊邪那美ノ神の御傳なると所思たり」と述べて、後の「三皇紀」への前提としている。

さて「盤古眞王紀」第二の第八條では、三國・吳の徐整の『三五歷記』によつて天地未分、混沌として鷄卵の如き中に盤古氏が生れ、萬八千年後に天地が開闢し、清輕のものは上つて天となり、濁重のものは下つて地となる、盤古氏夫妻は天地の中間にあつて、日々に一丈成長し、天は日々に一丈高くなり、地も日々に一丈厚くなる、というように展開する。この盤古氏は「神典(『古事記』)なる皇産靈神の事」であり、「此神男女二ばしら」だといふ。さらに第九條では盤古氏夫妻の天地萬物を創造する活動を述べ、梁・任昉の『述異記』、隋・蕭吉の『五行大義』、南宋・羅泌の『路史』のよう(8)な當時の儒學者一般のあまり利用しない史書によつて注解する。その注解の要點は、盤古氏夫妻は神典(『古事記』)の「皇産靈神二柱」であり、この男女の間から伊邪那岐伊邪那美二神が生れ、「是より夫婦のわざ始まりて、島の八十島をはじめ、謂ゆる五行の神、日月の神、山海川澤の神、また萬物をも生し給ひ、

天地世界の造化は、此四柱の神の行ひ始めし態なり」と述べているような國土、神々などの生成にあづかつたとする。

第十條では、明・孫穀の『古微書』所引の「河圖括地象」「河圖始開圖」にもとづいて崑崙山を始めとする大地の形成を述べる。篤胤が緯書の存在を知り、これを利用していたといふことは、江戸時代の漢學者として非常に珍しいことである。「春秋命歷序考」上卷(『新修全集』第十二卷)の冒頭に、「春秋命歷序は、春秋の古き緯書なるが、近頃舶來せる明の孫穀が古微書といふ物に、大抵その全書ならむと覺しきを擧げて」と言つて、古微書に注目していることがわかる。『古微書』はおそらく、篤胤と親しく、いわば庇護者ともいえる屋代弘賢の藏書を閲覽したのであらう。といふのは、『不忍文庫藏書目録』第五冊九〇頁に「古微書 十二」と記されているからである。

第十一條の本文は神仙の所在である崑崙(崑崙)の情景、すなわち仙界の情景を「淮南子」墜形訓、「山海經」海内西經によつて構成した文である。篤胤の注解は、それらの高誘注、郭璞注また詩緯合神霧、春秋合誠圖、「枕中書」「雲笈七籤」天地部などで注解を施している。なお、この條に陶弘景の「神靈位業圖」といふ書名が出てくる。これについては後述する。

「三皇紀上第三」第一條では、天地人の三皇の天皇・地皇の出現とそれ以後の天地の形勢を緯書である「春秋命歷序」「洛書靈准聽」「春秋保乾圖」「漢武帝內傳」「洞天福地嶽瀆名山記」「老子」第四章、第六章、「列子」湯問篇によつて本文を構成している。

「三皇紀下」は、第八・九・十・十一條までは地皇の時期の天地の形勢を説く。その本文は「漢武帝內傳」「十洲記」「列仙通紀」所收「淮南子」原道訓によつて構成し、第十二條に至つて人皇が登場し、大地界に九州を設けた事跡を説き、第十三條は、九州の區分と名稱である。本文は「洛書靈准聽」「春秋命歷序」および「世史」（おそらく前述の李贗「世史類編」であろう）、「河圖括地象」によつて構成したという。第十四條は、「鶚冠子」泰鴻篇と「春秋命歷序」にもとづいて本文を構成しているが、篤胤は注解するを待たないで破した。

「三皇紀上下」の要點は、第十二條の注解に「天皇氏は伊邪那岐命に坐し、地皇氏は伊邪那美命に坐し、（人皇氏は）此は疑なく健速須佐之男命に坐けり」とある比定（四六三頁上）と、天皇氏の出所である「昆侖の東南、無外の山」を「疑なく我が筑紫の邦内に在る山」「或は高千穂之二上峯を言ならむか」と推測している點である（四〇四頁上）。

平田篤胤の『葛仙翁傳』『赤縣太古傳』について（坂出）

以上が本書『赤縣太古傳』の梗概である。一見して誰でも氣づくであろうが、正統的な史書である『史記』の古代史が黄帝・顓頊・帝嚳・帝堯・帝舜の「五帝」の記述から始まり、これに先立つ三皇（燧人または女媧・伏羲・神農）などが『周易』その他に見える古代の神々である。ところが、篤胤はこれらの正統的な古代神話から全く外れた、奇々怪々な古代史説を展開している。

では、篤胤はなぜ、敢て正統な史書によらず、『三五歷記』『古微書』『路史』などのような當時の漢學者の見向きしない典籍を用いて古代史を構成しようとしたのか。今は全面的に検討する紙幅がないので、簡単に試論を擧げておくに止めるが、決して博識をひけらかさうとしたのではないことは當然である。ただし、當時の儒者への對抗意識はかなり露骨に出ている。「俗の儒者などの何事にまれ、經書と云ふ書等に記せる事をのみ是として、我が古へを知らず、また其儒道の本原をさへに、辯へざる倫は論ふに足らず」（『新修全集』第八卷三八〇頁下）。しかしながら、より大きな動機は、我が國神代も天地創造から人類と萬物生成まで神々のなせるわざであったことを論證しなかつたのであろう。篤胤が中國の明末清初に渡來した耶穌會士の漢譯書を通じて天主教の宇宙創造説な

などを深く知っていたことについては村岡典嗣氏、海老澤有道氏などの研究があり、また、本書でも次のような造物主への言及がある⁽¹⁰⁾。

「西洋には、造物主すでに萬物を造有して後に、人の先祖二人を造りて、其男を阿太牟と云ひ、其女を延波と云ひしとも、天地を造成して後に、塊土を搏成して、此二人の形を造り、萬民の始祖となす」(『新修全集』第八卷三八七頁下)。

そこで、前述したように、天之御中主ノ神に始まって、皇産靈神、伊邪那岐伊邪那美ノ神への展開を盤古說話に基づけて權威づけたのであろう。

つぎに、引用されている漢籍を検討してみよう。

この著述には多くの道教經典が出てくる。しかし、篤胤は歿するまで、『道藏』を見ることができなかった。豊後佐伯藩の毛利高標が所藏しているという情報も知らなかったらしい(今、宮内廳書陵部所藏)。だから、道教經典を見るのに、どれほど苦勞したか測り知れない。ただし、清・顧修の『彙刻書目』が文政元年(一一八)に官版で出されているので、その中の道藏の書目を見れば、『道藏』所收の經典名すべてが分かったであろう。『天柱五嶽餘論』に、「彙刻書目の道藏目錄に云々」(『新修全集』第八卷七四九頁)と記されているのは、そ

れを示していると思われる。

先ず、『老子中經』、これは『雲笈七籤』卷十八・十九「三洞經教部」に引かれているのを見ているようであるが、當時、『雲笈七籤』は卷八二庚申部のみが翻刻されていたが、それ以外の篇は容易に見ることができない。篤胤は林家書目に書名が出ていのに氣付いて屋代弘賢を通じて紅葉山文庫所藏本の『雲笈七籤』を謄寫したという逸話がある。ただし、それが何年のことなのかは判然としない⁽¹¹⁾。

次に『鶻冠子』もしばしば引用されている。この書は『漢書』藝文志の道家に「鶻冠子一篇」と著録されているが、その後、『隋書』經籍志、『舊唐書』經籍志ではともに三卷として著録されている。このことから推測されるように増多された篇は後世の偽書だと早くは唐の柳宗元が指摘し、『四庫全書總目提要』も同様の見方を繼承している。おそらく平田篤胤も偽書説は知っていたにちがいない。

ただし、近年、長沙馬王堆漢墓出土の帛書『老子乙本卷前古佚書』に『鶻冠子』現行本の文に近似する文がいくつも見出せるので、現在では偽書ではなくて秦の焚書によって傳承が絶えたとされている⁽¹²⁾。

『三五歷記』は今では清・馬國翰『玉函山房輯佚書』史編(同

治十三年版)によつて佚文すべてを容易に探すことができるが、篤胤はおそらく『太平御覽』卷一、二所引の佚文を知つて、これにもとづいて兩者を綴り合わせたのであらう。

葛洪『枕中書』(『漢魏叢書』所收)、これは葛洪の名に託した偽書であることは、前引の『四庫全書總目提要』に見えてゐる。しかも、葛洪自身はそのことを承知していた。『葛仙翁傳』の末尾(『新修全集』第十四卷四一九頁上)に、「『四庫全書目錄子部』道家類の所に枕中書舊本顯(題の誤字)晉葛洪撰蓋後人僞撰」と記している。『赤縣太古傳』にも、偽書であることを承知の上で、「今は異本ども、及び諸書に引たる文をも校して、眞説と覺ゆる限りを引たるなり」(『新修全集』第八卷三八八頁下)と辯明している。なお、『道藏』には『元始上眞衆仙記』として收められている。

『赤縣太古傳』には、陶弘景の「神靈位業圖」という書名が出てくる(『新修全集』第八卷三九八頁下)。これは「眞靈位業圖」の誤りであるが、この書はいうまでもなく道教上清派の重要な經典であり、多くの神仙の位階が示されている、この書を篤胤はどのようにして見るを得たのであらうか。これも『古微書』と同様、屋代弘賢の藏書を閲覽したのであらう。その藏書目錄『不忍文庫藏書目錄』第六册一四一頁に「靈寶眞灵

平田篤胤の『葛仙翁傳』『赤縣太古傳』について(坂出)

位業」という記載がある。「灵」は「靈」の俗字である。これが「眞靈位業圖」を指しているとすれば、篤胤は屋代弘賢から借りたといえる。⁽¹³⁾昌平坂學問所の藏書に、明・馮可賓編『廣百川學海』があるが、その中の戊集第八册に「眞靈位業圖」がある。これを借りだして讀んだ可能性も考えられる。ただし、この『廣百川學海』の素性については、『四庫全書總目』雜家類存目九で、「姦巧なる書賈が說郭の印版中に此の一百三十種を抽取して別に序文目錄を刊し、改めて此の名を題し、可賓に託言して出した」と指摘している。これが信頼できるならば、屋代弘賢の不忍文庫にあつたのは、『說郭』所收のものを書いたとも考えられる。篤胤が『說郭』を見て利用していることは、三皇紀上の第六條の注解に、「また後に說郭に出せる玄中記を見れば」とあるので分るし、『說郭』所引の「眞靈位業圖」を『道藏』本のそれと比べても、文字の異同はほとんど見出せない。

『十洲記』からの引用は非常に多い。正式には『海内十洲記』東方朔撰であり、小説家類に分類されるが、世界十州の位置、大きさ、物産などを記した地理書とも言える。しかし、これは『四庫全書總目提要』が「六朝詞人の依託する所」というように偽書である。

『神異經』も引用されているが、篤胤自身が「疑なく譌説なり」(『新修全集』第八卷三九一頁下)と指摘しているように、『四庫全書總目提要』子部小説家では、「其の依託たること疑義無し」と断定している。なお、姚際恆『古今僞書考』も文政五年(一八三二)に官版が出ているので、これも篤胤の眼に入っていただろう。

ところで、ここで篤胤の僞書に對する態度、立場について考察を加えておきたい。それを端的に示しているのは、しばしば引用する『漢武帝内傳』についての『四庫全書總目提要』の評價に對する論評であろう。

『新修全集』第八卷所收の『天柱五嶽餘論』(三二)に、『漢武帝内傳』が前漢の班固の撰ではなくて「拾遺記」「眞誥」など六朝期の文體に似ていて、「其れ殆ど魏晉の間の文士の爲る所か」という『提要』の言を全文引用している。だから本書が僞撰であることは彼自身十分承知していた。にもかかわらず、「(『四庫全書提要』は)考證の委しきは然る事なれど、總ての趣は神仙の道を卑下し、擬聖の訓へを尊崇する徒の説なれば、信に斯く有べき事なりかし」(『新修全集』第八卷、七二四頁下)と述べているように、先ず、「神仙の道を卑下」する「擬聖の訓へを尊崇する徒の説」、すなわち僞撰説は彼の嫌う頑

固な儒者(朱子學者)の説にすぎないと見なしているのである。「周漢の世の諸學者の、古書を講ずるに、必ずこの説に本づき唐人の其を疏するにも、皆是の古説に従へるを、趙宋の世より、多く古説を廢して、理談のみ盛行はれて、然る古傳説をば、皆寓言不經として、用ひず。其は頑儒の僻見に、信古の正學の廢れし故なり」(『新修全集』第八卷四〇七頁下、四〇八頁上)。

篤胤がその論證の方法として考證學者から影響されていることを先に述べたが、我が考證學者たちはまた、清朝の考證學から深く影響を受けているのである。たびたび引用する『四庫全書總目提要』や『古今僞書考』は、そのような考證學のすぐれた産物である。考證學の精神は「實事求是」であり、文獻への嚴しい批判であり、その結果として疑古に向うのである。當時の篤胤には朱子學などの儒學と、當來の新しい儒學との間の區別がまだ十分に自覺されていなかったと思われる。

ここで、何度も書名の出でくる『列仙通紀』について附言しておきたい。平田篤胤は本書を貴重な典籍として、『洞天福地岳瀆名山記』『太極真人杜冲傳』『十洲記』などの收録書として述べている。これについては、近年、土屋昌明氏が、

薛大訓の輯する『列仙通紀』六十卷そのものであり、『四庫全書總目提要』子部・道家類存目に著録されていることを明らかにされた。¹⁴⁾近年影印本が出版されて容易に閲讀でき、比較検討できるようになった。なお、國立歴史民俗博物館資料目錄」6『平田篤胤關係資料目錄』10によると、薛大訓輯『神仙通鑑』六十卷を平田篤胤自身が所藏していたことが伺える。

まとめと餘論

—『葛僊翁文粹』をどう理解するか—

以上に考察してきたことをまとめてみよう。

第一に『晉書』『抱朴子』など當時刊刻された和刻本に刺激され影響を受けていること。第二に『葛仙翁傳』において仙界即幽冥界という獨特の神仙說解釋を行つてゐること。彼の道教理解、特に神仙說理解には、皇國中心思想にもとづく一種のねじまげが感じられること。第三に清朝考證學および醫學館を中心とする醫學考證派(考證醫學派)からの影響を色濃く受けていると推測されることである。第四には、『赤縣太古傳』が正統的な正史などにもとづく中國古代史を説こうとしたのではなくて、キリスト教の天地創造説をベースにして、我が國の神代史を構想したのである。これもいわばねじ

平田篤胤の『葛仙翁傳』『赤縣太古傳』について(坂出)

曲げられた古代史と言つてよからう。第五に、篤胤には清朝考證學の儒者と宋學の儒者たちとの辯別ができていなかったと思われる。『四庫提要』『古今僞書考』のような考證學の産物が朱子學のアンチテーゼであつたという儒學の流れが把握できていなかった。篤胤は自身が古醫方という漢代への復古を目ざし、金元醫學(程朱醫學) 後世派の觀念論を克服しようとする立場についての自覺が薄かつたと言えよう。

ところで、芳賀登「平田篤胤の文學研究—『赤縣太古傳』の成立を中心として—」¹⁵⁾という論文は本稿と直接に關連するテーマなので、これを取り上げたい。あるいはもしかして日本思想の專家による批判がすでに出ているかも知れないが、中國學あるいは道教研究の立場から、この論文は見過すわけにいかない。

前述したように、『新修全集』第十四卷所收の『葛僊翁文粹』は『抱朴子』外篇のほぼ全文を卷次を改めて収めている。篤胤はもっぱら神仙家としての葛洪にのみ關心を向けていていようであり、儒教の尊重を説く葛洪は不都合な存在であつたのだろうか。『葛僊翁文粹』は全く不可解な著述である。¹⁶⁾

ところが、芳賀氏は、『葛僊翁文粹』を取り上げて、この中には「凡人」「常人」という語が多く出てくるが、それは「平

田の内書の中の祕書として、玄學の得門となるべきもので、『抱朴子』の外篇の抜粹そのもので教化の規則をますものがあるためである」と論じている。先に筆者は、『抱朴子』外篇のほとんどすべての文を集めた著述」であり、「何らの解説もない」「全く不可解な著述である」と評した。ところが芳賀氏は「『抱朴子』の外篇の抜粹そのもの」であること、解説すなわち篤胤の編纂意圖が記されていないことを承知しながら、取えて、そこに「平田の内書の中の祕書」「玄學の得門となるべきもの」あるいは「教化の規則をますものがある」という意味づけを與えているのである。

先ず指摘しておきたいのは、凡人、常人がしばしば出てくるのは外篇に特に多いというのではなくて、内篇にも多く出てくる。凡人、常人、さらに庸人、庸夫、庸民も出てくる。

それはなぜか。「仙人は種なし」(至理篇)であり、また、「仙人の學んで致す可きは、黍稷の播種して得べきが如し」(勸求篇)、あるいは「仙人は特に異氣(すぐれた氣)を受けているのではない、道術は學んで得るもの」(對俗篇)と説かれているように、凡人であっても學べば仙人になれるのである。芳賀氏は、『抱朴子』の神仙説をどのように理解しているのであらうか。

芳賀氏はさらに、「彼は仙道を身近なこととかかわらせてこそ意味をもつこととして示す努力をしている。そうした努力の中で、次第に物知り、事識りを通じて成人の學を求めている。(中略、『三神山餘攷』六二四頁上段から、「成人の學」を含む文を引用)成人の學につとめてこそ、小智に生きることがないといっている。その典據は「此の翁(葛仙翁)も早く成人の學を志して在し故に、神仙の學を主とすることは」ともいひ、かつ四十五歳ごろより力を入れた「成人之行」「成人の道」と考えている」と論じている。ここの「成人之行」「成人の道」という文言を芳賀氏は明確ではないが、「神仙の學」と理解しているように思われる。しかし、すでに私が論じたように、『葛仙翁傳』に出てくる「成人之道」「成人之行」の内容は、「神仙の學」ではなくて、「神明之故」に通ずることであり、さらに「仁義禮樂」を修めることである。

次に老子の「自然」、特に第二十五章「人法地、地法天、天法道、道法自然」についての篤胤の解釋(『新修全集』第八卷三六三、三六四頁)に芳賀氏は注目し取り上げている。篤胤は、「其自然は何物ぞと言ふに、(中略)別に命ずる者は無れど、皇_{ミコ}の古語に惟神と云ふに同く、次條に出せる本文に、其中_{ナカ}有_リ精、其精甚眞。と有る物の、其無爲なる徳の、自然_{オツカラシキ}

に法する義なり」と説明しているのであるが、一方、師である本居宣長の「自然」の理解について、「我が先師の、古今に比類なき大活眼なるすら、世儒と同じ様に老莊を混視して、老子を甚く難られし説も有れば」「師の言は、古道學の旨の、老子の意に似たりと、或人の云るに答へて、老子の自然と云ふは、眞の自然に非ず、察に儒よりも甚しく詛たる物なり。若眞に自然を費まば、世中はたとひ何様に成行とも、成行ま、に任せて在べき事なり（鈴屋答問録）。儒の行はるゝを、古への自然の損ひ行くも、皆天地自然の事なるべきに、其を惡しとて、古の自然を誣るは、返りて自然に背ける強事なり」と論ずる。芳賀氏は、篤胤が「老子と（宣長の）古道學の類似性を指摘する」と論じている。しかし、篤胤の論點で重要なことは、古代に歸ること自體が人爲であり、實は不自然だと論じている點であろう。しかし、篤胤は實に明快に自説を披露する。「其謂ゆる自然はしも、我が神典に、惟神者、謂隨神道、亦自有神道也、と有るに異なること無く、謂ゆる道の精眞は無爲なれど、自惟神なる徳に爲ざる事なきを、天地人は、其神眞より出る、惟神の道に隨ふ義なれど」（同三六四頁上）という説明がそれである。これでまだ不十分とすれば、さらに次の解説を加えよう。「是を以て道法自然」と云

平田篤胤の『葛仙翁傳』『赤縣太古傳』について（坂出）

る自然、やがて此神の自然なる事を悟るべし」（同三七〇頁上）、つまり、上皇大一（宇宙創造神）という神の自然である、換言すれば我が皇國の神々の自然にゆだねるというのである。森三樹三郎氏が本居宣長の自然理解について、「鈴屋答問録」の「皆神のしわざに候」という文言を引いて、「神爲のままなる自然」あるいは「神の攝理」の意味と表現されたが、篤胤の説く自然と宣長のそれとは同じ方向ではなからうか。

注

(1) 楠山春樹「平田篤胤と道教」（初出、仁戸田六三郎編『日本の生活意識の本質』教文館、一九七三、『道家思想と道教』平川出版社、一九九二 所收）

福永光司「日本古代の神道と中國の宗教思想」（平田篤胤の神道觀）「江戸時代の中國文獻學」「赤縣太古傳」の編纂と論證」「神話の成立と中國宗教思想との關連」「中國古代の神道の系譜」（初出『創造の世界』二六號、一九七八、今、『道教と日本文化』所收、人文書院、一九八二）

(2) 『晉書』葛洪傳の歿年については、容肇祖『魏晉的自然主義』（上海商務印書館、一九三五、今は臺灣復印本あり）所收「讀抱朴子」が、『太平寰宇記』卷百六十引袁彦伯羅浮山記作「時年六十一」としているのが妥當とし、陳國符『道藏源流考』も

- これに従っている。我國では大淵忍爾『初期の道教』(創文社、一九九一)所收「葛洪傳」が、六十一歳説に従っている。「晉書」本傳、吳士鑑等『晉書辭注』は八十一歳説である。近年、王明の『抱朴子内篇校釋』所引「晉書葛洪傳」末尾の注で、八十一歳説が信用できるとすべきだと指摘している。
- (3) 和刻本については長澤規矩也編『和刻本漢籍分類目錄』汲古書院、一九七六年で檢索できる。
- (4) 官版及び藩版については、『解題叢書』(國書刊行會、一九一六年)所收の樹山精一「官版書籍解題略」(弘化四年)、東條耕編「諸藩藏版書目筆記」を參照。
- (5) 重澤俊郎「抱朴子における統一の理念」(『東洋の文化と社會』第一輯、一九五〇)、村上嘉實「抱朴子外篇について―その内篇との關係」(福井博士頌壽記念 東洋思想論集)一九六〇、吉川忠夫「抱朴子の世界」上下(『史林』第四七卷第五・六號、一九六四)參照。
- (6) 『醫宗仲景考』については、日本宗教學會第70回學術大會において「平田篤胤と道教―『志都能石屋』『醫宗仲景考』について―」の論題の發表で論じた。その要旨は「宗教研究」第85卷第4輯(二〇一二)に掲載される豫定。
- (7) 考證學派については近年研究が進んでいるが、森潤三郎『多紀氏の事蹟』(『日本書誌學大系』9『考證學論攷』青裳堂書店、一九七九 所收)および町泉壽郎『醫學館の學問形成(一)(二)』(『日本醫史學雜誌』第四五卷第三號・第四號、一九九
- (9) また同氏「醫學館の軌跡―考證醫學の據點形成をめぐって」、小曾戸洋「考證醫學の人々とその業績」(ともに『杏雨』第七號、二〇〇四)參照。
- (8) 元祿十二年(一六九九)一色時棟により活字版本が出され、その後、寛政十一年(一七九九)、林述齋の『佚存叢書』に收められた。今、『諸子大成』第六輯・汲古書院、に影印本を收める。「路史」については、『四庫全書總目提要』は、「皇古之事、本爲茫昧、泌多採緯書、已不足據、至於太平經洞神經丹壺記之類、皆道家依託之言、乃一一據爲典要、殊不免龐雜之譏」と評している。
- (9) 朝倉治彦編『慶應義塾圖書館所藏屋代弘賢・不忍文庫所藏目錄』書誌書目シリーズ五五、ゆまに書房、二〇〇二。ついでながら前引『路史』も、この『不忍文庫所藏目錄』に見えて
- (10) 村岡典嗣「平田篤胤の神學に於ける耶蘇教の影響」(『日本思想史研究』所收)、海老澤有道「國學にける天主教學攝取」(『南蠻學統の研究』所收、創文社、一九五八)。
- (11) (愛媛縣大洲中學校豫章會編『矢野玄道先生略傳』所收、宮地巖夫「追懷録」、一九一五年)。「國立歷史民俗博物館資料目錄」6「平田篤胤關係資料目錄」(二〇〇七年三月刊) 10和装に記載の「雲笈七籤」一〜三七が、この時の寫本であろうか。
- (12) 『馬王堆漢墓帛書』「壹」(文物出版社、一九八〇)所收「老子乙本卷前古佚書」。研究としては、李學勤『馬王堆帛書與《鶴

冠子』(『江漢考古』一九八三年第二期)、同『鵝冠子』與兩種帛書』(『道家文化研究』第一輯、上海古籍出版社、一九九二)、陳鼓應註譯『黃帝四經今註今譯』(臺灣商務印書館、一九九五) 参照。

(13) 前注(9)に同じ。

(14) 土屋昌明「平田篤胤の幽冥觀と道教・神仙思想」(『専修大學人文科學年報』第三四號、二〇〇四)、『四庫全書存目叢書・子部』(臺灣・莊嚴文化有限公司、一九九五)所收「古今列仙通紀」六〇卷。『國立歷史民俗博物館資料目錄』6『平田篤胤關係資料目錄』(二〇〇七年三月刊)10によると、版本1〜21は、薛大訓輯『神仙通鑑』卷一から卷六十であり、これには「平田氏記」という藏書印があるという。これがすなわち、『古今列仙通紀』である。つまり、篤胤は手元に『神仙通鑑』の版本を置いて『赤縣太古傳』を書いていたことが推測されるのである。

(15) 芳賀登「平田篤胤の玄學研究―『赤縣太古傳』の成立を中心として―」(『平田篤胤の學問と思想』、雄山閣、『芳賀登著作集』第五卷、二〇〇二)

(16) 前引『國立歷史民俗博物館資料目錄』6『平田篤胤關係資料目錄』10によると、和装の項に、『葛僊翁文粹』一から四、すなわち、循本第一から安貧第三十までが寫本として殘されているという。これには朱の書き入れがあるそうである。

(17) 「神ながらの道」については、津田左右吉『日本の神道』『津

平田篤胤の『葛仙翁傳』『赤縣太古傳』について(坂出)

田左右吉全集』第九卷、岩波書店、一九六四)一四頁〜一八頁が詳細で参考になる。

(18) 森三樹三郎『無』の思想―老莊思想の系譜―(『講談社現代新書』一九六九)一八〇〜一八九頁。

〈キーワード〉口解、成人之道、考證醫學派、盤古說話、緯書

追記・本稿は楠山春樹先生の先驅的な御論考「平田篤胤と道教」の後を承けて、これをさらに展開させるべく起稿し、先生の御壯健の間にお目にかけてご教示を乞うつもりであったが、如何せん投稿後不日にして先生は仙去されてしまった。不敏であったことを恥じ、願いの叶わなかったことを甚だ遺憾とし、仙界にいませる先生にお詫びする次第である。