

東洋學報

第壹卷第壹號

明治四十四年一月發行

道教之研究

妻木直良

第一篇 序論

第一章 道教の研究に就て

第二章 道教の定義——道教と老子との關係——老子の年代と道德經——道教の定義

第三章 起源及び名稱沿革

第二篇 道教畧史(本論の一部)

第一章 三期の變遷

第二章 草創時代(第一期)——神道時代——雜起時代——天師道時代

第一篇 序論

第一章 道教の研究に就て

本年、倫敦の帝國地學教會で發行せられた『政治家年報』(The Statesman's Year Book)に依ると、支那の人口、四〇七、二五三、〇二九を算し、其中三千萬人は回教徒、百萬人はカソリック教徒、

十五萬人はプロテスタント教徒であるが、残る三億七千餘萬人は、儒教、道教、佛教の三教を信じ且つ實行して居ると稱して居る。其用語稍や散漫であるが、余輩は之を混合したる三教の信者であると言ひたい。若し一人々々に就て調査したならば、儒教とか、佛教とか、道教とか、夫れ／＼特種の名稱を擧て答ふるであらふが、今日支那に於て云ふ所の儒教と云ひ佛教といふもの、何れも純粹に其教の特色を有するは少なく、すべて混合したる色彩を有するものである。是はビール氏、デフルート氏等現代の支那宗教に就て實地に調査したる人の何れも稱道して居る所、古來の歴史上の變遷から云つても、左様にあるべき筈である。されば現代の支那宗教を調査するにつきても、其人種の精神状態を研究するにつきても、道教の研究は最も必要である。

晉に支那の事情を調査するに當りて必要なるのみならず、之を大きくして云ふと、朝鮮及び日本にも大に其影響を及ぼして居る。現に朝鮮、滿洲等には道教の寺觀や僧侶も在りて其儀式等を実行して居るから、其傳播の状況を知るに難からずであるが、我が國には、道教の寺觀もなく其儀式もないから何等の關係を有せざる様に考へらるゝけれど、是は但だ皮想の考察である。道教といふ堂々たる形式を以て渡來して居らぬ丈けて、其の儀式や其思想の波及は到る所に認めらる。彼の陰陽道の如き庚申祭の如き、或は佛教と共に來り、或は神道の中に吸收せられしことは、天野遠景翁の「鹽尻」に指摘せられし如くである。

予は支那に於ける佛教史の研究上、道教思想を探求するの必要を感じ、佛教の大藏經、即ち

明治十八年(西紀一八八五年)東京弘教書院に於て刊行せられたる縮刷藏經、露帙、護教部に收められたる『弘明集』等、二十部百五十六卷を基礎とし、其佛教と道教との接觸し、或は衝突し或は調和混融したる事情を探りしが、單に佛教徒の記録のみに依りては、正確の事實を得ず間々誣妄し誇大にしたることあるを知り、更に道教徒の手に成りし『道藏輯要』(百八十五冊、西紀一八一年頃)『雲笈七籤』(百二十二卷、宋天禧三年、張君房著、西紀一〇一九年)『道藏』(四千百十五帖、明嘉靖年間重刻、西紀一五五〇年頃)其他、支那歴代の正史を参照し、稍や其の真相を了知するに至りしも、本と兩教俱に浩瀚なる經典を有するので、容易に之を研究し盡すといふことが出来ぬ。それで今日までに調査し得たる材料に依り聊か愚見を加へて其一端を記し、大方の是正を仰ぎたいと思ふ。是の研究を草するにつきては、内藤湖南、稻葉君山二氏より忠言を受けたることを記して謝意を表して置く。

第二章 道教の定義

第一節 道教と老子との關係

道教とは何ぞやといふ問題に對し、一言にして之を答ふることは、甚だ困難である。佛教と云へば、釋尊佛陀の説を信ずるもの、基督教と云へば、救主基督の教を奉ずるものであるといふことは、誰人も直ちに了解する所であつて極めて簡明に、一往の答辯をすることが出来る。しかし道教といへども、聖人孔子の教を奉ずるものと云へば、先づ一往の解釋が出来る。しかし道教に至りては、左様に簡明なる答辯を爲すことは出来難い。大抵世人は、道教とは老子の道

を奉ずるものなりと解釋して居る様である。しかし是は甚だ淺薄なる解釋と云はねばならぬ。今日の道教で教ゆる所は、富貴長命を骨子として居る。しかし老子五千言の中には更に富貴を教ゆるの語がない、寧ろ少欲にして足るを知ることを教へて居る。又長生久視と云ふ語があつても、それは個人の長生を重んじたものでなく、國家の上に深根固柢を論じたものである。若し個人の上で云ふと、厭世辟穀の長生よりは、孔子の「朝に道を聞て夕に死すとも可なり」と云へると同意味なる「死而不亡者壽」なりと云へることを勸めて居る。其の上、本命を論じ風水を説き、符籙咒水の諸の儀軌、教義は、すべて老子と沒交渉である。

然らば何等の關係なき老子を、何故に道教徒が崇拜するかといふに、それは道教徒の利用策より來たものであらふと思ふ。漢魏以來、儒教あり佛教ありて人心の歸依を受けつゝある際、茲に一新教を出さんとするには是非とも儒教の孔子、佛教の釋尊に對する開祖を求めて人心の歸向を博せねばならぬ。さて其の兩教に對抗する程の大人物を求め來れば老子を以て第一に推さねばならぬ。老子を以て後來の道教に引き來るには、凡そ三點ほど都合の好い條件が具はりて居る。

一には、其事迹の明瞭ならずして神仙に類する事

二には、五千言の文中、神秘的幽玄の文辭ある事

三には、秦漢以來、人々其の聖哲なることを認めて之を崇拜し居る事

以上の三點は辨明する迄もなく、何人にも直ちに理解せらるゝ所であらふと思ふ。司馬

遷の『史記』(西紀前百年頃)列傳に依れば、後に關を渡りて之く所を知らずと在る。是の如き傳説から種々のことが附會し易いのである。關を渡りて西の方、胡に入りて佛陀となつたと云ふことも是から想像し來たのであらふ。又彼の五千言中にある、谷神死せずとか、玄牝とか、恍惚窈冥等の文字は甚だ幽怪不思議で、神仙符籙の宗教的意義を假托するに最も適當である。而も假托虚構に長ぜる一派の教徒は、玄牝、谷神の文を取りて房中術にさへ應用し、西漢劉向(西前十六紀年頃)の作れりと傳へらるゝ『列仙傳』に

容成公者能善補導之事、取精於玄牝、其要谷神不死、守生養氣者也、髮白復黑、齒落復生、御婦人之術、謂握固不瀉、還精補腦也。

といふことありて、唐章懷太子の注に依りて、後漢書方術冷壽光の傳下に引用せられ、握固の文字さへ骨弱筋柔而握固といへる、含德葆光の意を述べたる處より、換骨奪胎したものである。秦漢以來、老子の尊崇せられしことは、史上に明らかなる所であるが、彼の秦相呂不韋(紀前二百十九年)賓客と俱に作りた『呂氏春秋』には、孔子と老子とを比較して左の如き譬喩を設て居る。

荆人有遺弓者、而不肯索、曰、荆人遺之、荆人得之、又何索焉、孔子聞之、曰、去其荆而可矣、老聃聞之、曰、去其人而可矣、故老聃至公矣(貫公篇)

是は荆人の弓を失ふて之を探索せざるは、同じ國の人が拾ふであらふといふ國家主義の意見であるが、孔子は一步進んで人道主義から論じ、荆の字を除て然るべしと云つたので、老子

はまた一層之を擴充して、萬物一體の哲學的見地から人と云ふ字も除くべしと論じたもので、呂氏は是を評して天下の至公は老子也と云ふて居る。理性の探求を欲するは人情であるから窮理心の満足を望む論客辯士の間に在ては、老子は正に渴仰の中心であつたであらふ。而も蕭何曹參等前漢草創時代の宰臣が何れも老子の道を守りて治平を畫つたことを考へて見ると、政治家學者論客の崇敬を惹て居たのは、寧ろ孔子より優るとも劣らざるものがあつたと思ふ。而も『後漢書』の桓帝本紀延熹八年(西紀五九五年)及九年の條下に數次老子を祠ると云へる記事あるより考ふるに彼の天師道の教祖たる張陵(後漢順帝永和六年西紀一四一年)が巴蜀の鳴鶴山中に所謂五斗米道を唱導したる頃より、既に老子は佛陀と並びて宗教の對象となりつゝありたものであらふ。張陵の時代に於ては『典略』の文に依りて老子經を暗誦したりと云ふことが分るが、是を神として崇拜したりや否やといふ詳しきことは不明である、しかし北魏の寇謙之(西紀四四五年頃)に至りては之を信仰の對象とし道教の中心としたることは分明である。予輩は張陵、葛洪(西紀三三五年頃)寇謙之の人々を以て道教の創立者大成者で、老子を取り來りて之を道教中に引き入れた張本人であると信ずる。しかし道教其者は決して後漢や六朝時代に突如として生長したものでなく、其萌芽たりオリヂンたるものは遠く支那固有の民族宗教にあるべき者であらふと思ふ。茲處て予輩の所説を概言すると、漢民族固有の鬼神教(デフルート氏等の所謂ユニバーサリスチック、アニミズム)を基礎として種々の影響を受けて種々の方面に發展せしものが、漢末六朝時代に到りて、外來の一大宗教たる佛教に對抗

せんため、支那古代の唯一の哲學者たる老子を取り來りて統一の中心とし、以てあらゆる民間信仰を包括したものである。今是の意義を詳説せんため、尙ほ老子に就て一言する。

第二節 老子の年代と道德經

老子の年代に就ては、古來既に異説紛々、其適從する所を知らずと云ふ次第であるが、更に道教徒が是を佛教の應化身に比して數代數度に是の世に顯れたりとて八十一化の説を稱へ、或は盤古氏の傳説に附會して開闢前に存せりといふ説などもありて、ます／＼事迹を不明瞭にする恐れがある。しかし古今の學者が之を評論せるを見るに、凡そ二説に歸す。一は實在説で、他は假托説である。假托説を稱るのは清朝の崔東壁(西紀一七四〇—一八一六)で、其『洙泗考信錄』に於て、老聃といふ人が若し孔子と同時に在りたりとすれば、經傳に於て學説を一言すべき筈である。然るに論語、孟子等に一言も之に及んで居らぬのは、其人實際に存在せず、但だ楊子の徒が後代に僞托したるものであると論斷して居る。我が朝にては殆んど同時代に伊藤蘭嶼(西紀一七七〇—一八六〇)に依りて、其事を論評せられて居る。齋藤拙堂(西紀一七五九—一八五九)の如きも、老子辯を作りて、其の著書の措辭用語を論じ、孟子以後の者と定めて居る。又たとひ實在せし人としても、『史記』の作者たる司馬遷時代に於て、既に老萊子であるか、太史儋であるか、曖昧なる傳説のみであるから、葛洪の『老子經序』にある如く平王の時代で孔子よりも百五十年前であるか、或は孔子以後百二十九年の周太史儋であるか、『禮記』曾子問篇にある如く孔子と同時に而も其師であるか、容易に斷定し難い。しかし古來一般に信じ來つた所は、『史

記』に詳しく記されて居る李耳を以て老子とするのであるが、若し李耳を以て老子なりとせば、殊更に老聃と云ひ、老子と稱することが解釋し得られない、道教徒は胎に處ること七十二年なれば生れてより白頭なる故人呼んで老子と稱すと辨解すれど、是は常識を以て信ずることが出来ぬ。桂湖村氏の『漢籍解題』には老彭(論語に出づ)と李耳とを同人なりとし、彭は其生地を云ひ、老は尊長の稱であると解して居る、大槻如電氏(東洋哲學第九號)は老を以て姓とし名は聃、字は彭で孔子と同時なりとし、李耳とは別人であるとして居る。兒島獻吉郎氏の支那大文學史には、陸德明の老子音義を引き、老子名耳、字聃と在るべきを唐元宗の時代に改めて今の『史記』にあるやうに李氏としたのであると云ひ、老を姓とするの説を取て居る。予輩も老を姓とするの説は宜しいと思ふ。老氏でなくば、どうしても孟子や墨子と併びて書名となり稱呼となるべきものでなからふ。又『史記』を改竄せりとの説は、有り得べからざる事てなからふが、『唐書』本紀に依れば、太宗貞觀十一年に老子廟に戸を給し、釋教よりも道教の列次を先にし、高宗の乾封元年には元元皇帝の號を追贈して居る、而も『辯正論』(唐釋法

紀六二) 及び『佛道論衡』(唐釋道宣集、四) に出でたる釋智實の上表文等、玄宗以前に出でたる書中に、李老と云ひ、唐朝と同姓である事を記して居る故、老子の李姓であることは、確かに一般に愛讀せらるゝ書中に出てゝ居るので、唐朝には早くから國家と同姓であると信じたものらしい。李耳を以て老子に附加し來つたのは司馬遷の傳聞に依るもので、其の以前の『韓非子』、『呂覽』何れも老聃とあつて、一言も李耳の名が出て居ない。されば老は姓、聃は名とする

は最も取る可きの説であらふ。しかし老彭と同人であるか否や又孔子との關係等は容易に斷定せられない。

さて老子其人は先づ孔子(周敬王四十一年辛酉紀前
五五一年——四七九年)以後、韓非子(秦始皇初年頃西
紀前二三七年)以前に存在したこと、假定し、其の道德經なるものは、何事を説いたものであるかと云に、畢竟は古の王者が天下を治むる政治術を説いたもので、是の政治術を説くに自家の哲學を以てしたものであらふ。自家の哲學と云ふもの、其本づく所は易理である。人或は三易の中、歸藏を以て老子の根據とする説あれど、其歸藏は果して古くから存在せしや否や知る可からざるもので、遽かに論定することは出來ない。『漢書』の記者が、道家者流を以て易の謙々に出づと云ふのが最も正確な論定と云ふべきであらふ、予輩は支那の哲學でも倫理でも政治でも、すべて易理を基礎として起らぬ者はないと信ずるのである。是の易の乾坤剛柔の兩方面が、孔子に依りて剛の方面を代表せられ、老子に依りて柔の方面が代表せられたものと見るべきで、語を換て云へば、之を客觀的に説て倫理學となつたのが孔子で、之を主觀的に説て哲學となつたのが老子である。而も其目的は何れも爲政者に治術を教へたものであらふ。孔子の方は先づ論ずるを止め、老子の語は、何れも後に天下を治め國家を安んずることに結歸して居る、彼の營魄抱一といふ如き幽玄の語を列ねた處でも、終りには愛民治國に歸して居る、三寶の説を記した處でも、戰則勝等の戰略に及んで居る。聖人と云ふ語は數々出て居るが、何れも天子たり王者たる長上者を指したもので、位無き有徳者を指したものでない。且

つ用兵の事まで「も比較的」に詳しく説いた所を見ると、其目的は治者に治道を説いたものである。後に法家の韓非が之を注解し、漢初の君臣が何れも治國の要道としたのは、最も其意を得たものと云はねばならぬ。

ボルガー氏(Boulger)の『支那史』(History of China)には之を支那のピタゴラスと呼んで居る。誠に支那に於ける哲學者としては最も卓絶したる古代の一人と稱すべきであらふ、一生「二生」「三」といふやうに數を以て宇宙の説明を試みたるは、是人の功である。然れども是人の創見として特に稱揚すべきは、多神教的雜多の鬼神を排し、無神論的虛無の大道を示したる點にある。陰と陽との物質的二元觀を排して形而上學的に道の一元説を提起し來りしことは、支那哲學史上に一のエポックを劃すべきであらふ。秦漢より六朝まで辯論を好み、窮理を愛するの人が、何れも孔孟を棄て、老莊に奔つたのは、誠に當然のことである。佛教が渡來して直ちに是と握手を試みたのも、其の無神論なる所、其一元論なる處が互に抱合すべき素質を有して居たからである。彼の「怨に報ゆるに徳を以てす」と云ひ、「道は不善人の保する所」と云ひ、「善惡相去何若」と云ふ如き論法は、哲學的であると同時に宗教にも接近すべき素質を有すと稱すべきである。

さて老子の道と云ふことを一言すべきであるが、夫は次に道教の定義を説明する項中に併せ辯ずるが便宜であるから、次に譲る。

第三節 道教の定義

道教の定義を下さんとするには、先づ道字の意味を解釋すべきである。然るに既に述べ來つた如く幾多の變化を経て今日の道教を成立するに至つたのであるから、其の道といふ意味も大に内容を異にして居る。それで先づ最初の道家、若くは道術と云へる語につきて之を説明せねばならぬ。

道の字の意味から云へば、最初は道路の義であらふ、『説文』段氏の解には、所行道也とある。しかし孔子、孟子の時代に到ては既に高尚なる意味が加はりて形而上學の意味を持つて居る。『老子』の説明から見ると、或は無名と云ひ、玄之又玄と云ひ、冲淵と云ひ、希夷と云ひ、天即道也と云ひ、道と天と同一視したのは大に注意すべき所であつて、天帝、上帝を以て稱する古來の天道とは大に違て來た。大英百科全書の老子の解に (Lao tze) チャルマース氏 (Chalmers) の説を引き、The Way にあらず Reason にあらず The Word (Logos) にあらず、精密に當てはまる譯語なしと云ひ、又 Nature (自然) と譯する説を掲げ、是も適當にあらずとし、ドグラス氏の「強て譯すれば、孔子の道と同じく way と云ふべきか」と云ふ説を擧て結んで居る。予輩は孔子の道は成程 way に當るであらふが、老子の道は、寧ろ Reason に近いもので、道理と自然とを混合して呼んで居るものと思ふ。是の意味を見るには、『韓非子』の説明が最も能く其真相を發揮して居る。『韓非子』の解老篇に、道者萬物之所然也、萬理之所稽也と云ひ、

天得之以高、地得之以藏、維斗得之以成其威、日月得之以恒其光、五常得之以常其位、乃至道與堯舜俱智、與桀與接輿具狂、與桀紂俱滅、與湯武俱昌、以爲近乎遊於四極、以爲遠乎常在吾側、

といふ詳解を加へたのは、さすがに老子の時を去ること遠からざる時代に於て之を解釋したるものであるから餘蘊なく之を道破して居る。更に老子の恃萬物之自然而不敢爲也（明本に恃を輔とせり）といへる文を解釋して、道理の數に隨て一人の智を學ばざる也と云ひ、以一人力則后稷不足隨（自然則藏獲有餘）。

と論定して居る所を見ると、古人の道家と云ひ、道術と云ふのは、自然の理に隨て身を修め國を治むる術を云ふもので、『呂覽』に云へる管仲の道術ありと云ふのも、田駢が道術を以て齊に説くと云ふのも、『史記』日者列傳に誦易先王聖人之道術と云ふのも、是の意味を以て見れば、解釋することが出来る。『漢書』の藝文志に

道家者流蓋出於史官歷記成敗存亡禍福古今之道然後知秉要執本清虛以自守卑弱以自持此君人南面之術也合於堯之克讓易之謙々一謙而四益此其所長也。

とあるのは能く是の間の消息を傳へて居ると云ふべきである。尙ほ茲處に注意すべきは、道家と云ふのは、老子一人の説より起つたものでなく、古來より是の如き道術を行ふた人があつたので、老子は但だ之を代表する一人であつたに過ぎぬ。されば老子の中に數々蓋し聞くとか、古の善士とか、古の聖人とか云て居るのは、其の道の古來より存在せることを證するものである。先づ秦漢に於ける道家道術の意味は、自然の理に隨ひ清虛卑弱以て身を守り國を治むるといふとて、清靜無爲と云ふとが要點である。然るに六朝や唐代に至ると其解釋が大に異りて來て居る。先づ『魏書』の著者たる齊の魏收（西紀五五）の釋老志に依ると

道家之原出於老子其自言也。先天地生以資萬類。上處玉京爲神王之宗。下在紫微爲飛仙之主。千變萬化有德不德隨感應物厥迹無常。(中略)其爲教也。咸獨去邪累。澡雪心神。積行樹功。累德增善。乃至白日昇天。長生世上。(中略)齋祠跪拜各有成法。於是三元九府百二十官一切諸神咸所統攝。又稱劫數頗竊佛經。及其劫終稱天地俱壞。其書多有禁祕。非其徒不得輒觀。至於化金銷玉。行符勅水。奇方妙術。萬等千條。上云羽化飛天。次稱消災滅禍。故好異者往々而尊事之。

等とありて、老子は既に天地未生前のゴッドと神化し救主の地位を占め來り、長生昇天を以て唯一の教旨とし消災滅禍の爲めには、あらゆる奇方妙術を行ふやうに成て居る。是が即ち今日云ふ所の道教である。『南史』唐李延壽撰、西紀六四〇頃『北史』同上に用て居る道術といふ文字も一種神怪の奇術を有することを稱するので所謂方技と同一である。故に『北史』の劉靈助の傳にも、沙門靈遠のことを記し、道術有りとして其の證據に魏に代る者は齊なりと云ふ豫言をしたことを擧て居る。されば是の時代の道教は消災長生といふことが目的であつて神怪不思議の奇術を以て道術と稱して居る。秦漢に於ける道家と全く意味を異にしたるも、若し幾分ても共通の點ありとすれば、澡雪心神といふやうに精神の内省を主としたる點である。『老子』に、

蓋聞善攝生者、陸行不遇兕虎、入軍不被甲兵、兕無所投其角、虎無所措其爪、兵無所容其刃、夫何故、以其無死地焉。

といふ様な語があつて、神怪の術を語るやうであるが、畢竟道を得たる妙所を形容するに過ぎぬ、然るに後來の教徒が之を天仙地仙といふやうな神仙の形容とするは、全くの附會である。想ふに魏收の評論は、正しく寇謙之などの大成したる道教に就て云ふのであるが、葛洪の云ふ所は稍や其の趣を異にし、古來の道家に近い所がある。『抱朴子』に、

仲尼、儒者之聖也。老子、得道之聖也。儒教、近而易見。故宗之者衆焉。道、意遠而難識。故達之者寡焉。道者、萬殊之源也。儒者、大淳之流也。三皇以徃、道治也。帝王以來、儒教也。〔中略〕且夫養性者、道之餘也。經世者、儒之末也。所以貴儒者、以其移風而易俗。不唯揖讓與盤旋也。所以尊道者、以其不言而化行。匪獨養性之一事也。〔卷第七〕

抱朴子曰、夫升降俯仰之教、盤旋三千之儀、攻守進趣之術、輕身重義之節、歡憂禮樂之事、經世濟俗之畧、儒者之所務也。外物棄智、滌蕩機變、忘富、迂貴、杜遏、勸沮、不恤乎窮、不榮乎達、不戚乎毀、不悅乎譽、道家之業也。儒者祭祀以祈福、而道者履正以讓邪。儒者所愛者勢利也。道家所寶者無欲也。儒者汲々於名利、而道家抱一以獨善。儒者所講者相研之簿領也。道家所習者遺情之教戒也。〔明本第十〕

是の文の如くであると、『抱朴子』の道家と、昔の道家とは甚だ近い、但だ『抱朴子』は養性獨善を以て道家の餘業として居るが、古人は養性治國を以て道家の業として居る。要するに『抱朴子』の道家は、方士と道家との混合であつて、まだ張陵などの符水祭醮の鬼道と混合して居ない。それで力を極めて鬼神の無能を罵り、神仙の要道として寶精行氣服藥の三法を説き、祭

醜祈禱を排斥して金丹火候の煉金術(Alchemy)を説て居る。しかしながら是の抱朴子の思想では尙ほ清淨寡欲を説き、性命の玄理に達するを主とし、古人の所謂道家道術に近いものであつて、是を同一系統の者とも見ることが出来る。但だ古の道術が政治を主眼としたものに、それを獨善養性の神仙術に變じたに過ぎぬ。然れども哲學的なる老子の道家言と、純粹民間の信仰である張陵の天師道とを結合混和するには魏伯陽(後漢桓帝頃、西紀一五〇三頃)の『參同契』や葛洪の『抱朴子』といふ如き媒介者の地位に立つ者が必要である。葛洪の倭約一百年にして手輩が道教の大成者として見る寇謙之が出て居る。寇謙之に至ては、正しく魏收の云ふ如きの時に至りては、既に、自然の道に隨ふて心を修め國を治むるといふ意義を失ひ、神怪不思議の仙術を道と名くる方が親しい様である。然し富貴長生を語りながら性を養ひ心を雪ぐといふ如き内面の修養を語る所が、古道の意義を有して居ると云ふべきであらふ。後來宋元時代に發達したる道教が南北兩宗に分れ、北宗の泰斗たる全真教が性命雙修にして南宗の統領たる正一派が科教を重んず(明張宇初撰、道門十規)と稱せらるゝもの、能く是の道教中に雜多の分子を混合し居ることを顯すものと云ふべきである。北宗のよく性命を論じて素朴の風あるは、神仙道たる葛洪の主義を多く取つたので、南宗の祭醮符籙を盛んにすることは、天師道の張陵系統を多く受けたものである。

今左に古人が道教に關して、論評せる數條を記して、以上説く所を補はん。

周の天和四年(西紀五七〇年)に道安法師が時の天子に奉りし『二教論』に曰く、
道無別教即在儒流斯乃易之謙々也。(縮刷藏經露映三十七左)

優柔弘潤於物必濟曰儒用之不匱於物必通曰道。(全上)

但今之道士始自張陵乃是鬼道不關老子(全上、四十一丁右)

又是の道安法師と同時代に出來た甄鸞の『笑道論』に曰く、

佛者以因緣爲宗道以自然爲義自然者無爲而成因緣者積行乃證(中略)案老子五千文辭義俱偉諒可貴矣立身治國君民之道常焉所以道有符書厭詛之方(中略)此豈大道自然虛寂無爲之意哉將以後人背本妄生穿鑿故也。(縮藏露映五四十四右)

宋歐陽修(西紀一〇二二年辛)が刪正黃庭經序に曰く、

自古有道無仙而後世之人智有道而不得其道不知無仙而妄學仙此我之所哀也道者自然之道也生而必死亦自然之理也以自然之道養自然之生不自戕賊天闕而盡其天年此自古聖智之所同也(中略)後世貪生之徒爲養生之術者無所不至至茹草木服金石及日月之精光又有以謂此外物不足恃而反求諸內者於是息慮絕欲鍊精氣勤吐納專于內守以養其神其術雖本於貪生及其至也尙或可以全形而却疾猶愈於肆欲稱情以害其生者是謂養內之術故上智任之自然其次養內以却疾最下妄意而貪生。

同じく宋代儒學の泰斗たる朱子(西紀一〇〇年辛)の説に曰く、

老子初只是清淨無爲清淨無爲却帶得長生不死後來却只說得長生不死一項如今恰成箇巫

祝專只理會厭禳祈禱自經兩節變了(朱子語錄卷百二十五)

又元の劉謚(西紀一〇〇年頃)著す所の『三教平心論』に曰く、

道家之教自吾身而通乎幽冥自人間而超乎天上自山林巖穴而至於渺々大羅巍々金闕可謂超凡而入聖者。

宋濂と俱に『元史』を撰したる明初の王禕(西紀一三〇九年頃)の説に曰く、

老子之道本於清淨無爲以無爲爲體以無爲而無不爲爲用道德經五千餘言其要旨不越是矣先漢以來文帝之爲君曹參之爲臣常用其道以爲治而民以寧一則其道固可措之國家天下也自其學一變而爲神仙方技之術再變而爲米巫祭酒之教乃遂流爲異端矣然而神仙方技之術又有二焉曰煉養也曰服食也此二者今全眞之教是已米巫祭酒之教亦有二焉曰符籙也曰科教也此二者今正一之教是已。(青巖叢錄)

宋の眞宗皇帝天禧年中に(西紀一〇一九)道藏を編輯したる道家の學士たる張君房の説に依ると道教を分ちて正眞之教返俗之教訓世之教とし非常に尊高偉大なる宗教として居る其説に曰く、

正眞之教者無上虛皇爲師元始天尊傳授洎乎玄粹秘於九天正化敷於代聖天上則天尊演化於三清衆天大弘眞乘開導仙階人間則伏羲受圖軒轅受符商辛受天經夏禹受洛書四聖稟其神靈五老現於河洛故有三墳五典常道之教也

返俗之教者玄元大聖皇帝以理國理家靈文眞訣大布人間金簡玉章廣弘天上欲令天上天

下還淳返朴契皇風也、

訓世之教者、夫子傷道德衰喪、闡仁義之道、化乎時俗、將禮智而救亂、則淳厚之風遠矣、噫、立教者、聖人救世感物之心也、悟教則同聖人心、同聖人心則權實變亡、內外俱泯、方契不言之

象固無存焉(雲笈七籤卷三)

以上の諸説を綜合して之を考へて見ると、其の變遷の狀態は甚だ明瞭であつて、何人も之を認むるに難からぬであらふ。而して其の古の道家たると、今の道教たるとを問はず、稍や共通の點と認むべきは、前に一言したる性を養ひ身を守るといふ内省の手段を重んずる事と、其外に包容的な傾向である、善く言へば諸流の萃を抜き衆教の精を聚ひと云ふべきであるが、また一面から言へば人の喜ぶ所の教は、何でも彼でも之を自家の籠中に收め、雜駁不純其の正宗を認むるに苦むに至ることである。是の傾向は昔の道家に於ても司馬遷の時代に於て既に之を明言して居る。

嘗竊觀陰陽之術、大祥而衆諱、使人拘而多所畏、然其序四時之大順、不可失也、儒者博而寡要、勞而少功、是以其事難盡從、然其序君臣父子之禮、列夫婦長幼之別、不可易也、墨者儉而難遵、是以其事不可徧循、然其彊本節用、不可廢也、法家嚴而少恩、然其正君臣上下之分、不可改也、名家使人儉而善失、真、然其正名實、不可不察也、道家使人精神專一、動合無形、瞻足万物、其爲術也、因陰陽之大順、採儒墨之善、撮名法之要、與時遷移、應物變化、立俗施事、無所不宜、旨約而易、操事少而功多(史記、太史公自序)

儒家と墨家と、法家と名家と陰陽と道家との六家を評論し、道家を賞讃して他五家の萃を聚めた者と論定したのである。是の如き臨機應變の術に富んだ道家が、或は神仙方士と合し、或は祭醮符水の天師道に利用せられ、遂には進んで外來の一大宗教たる佛教を吸取し、模造し、更に唐代貞觀年中に入り來れる摩尼教さへも包括して老君の化生（熒煌遺書の化胡經及び佛祖統記）とするに到り、清初に成りたる『眞仙通鑑』は基督教の基督及び保羅等さへ道教の祖師中に列記して居る。外國より渡來のもの、而も誰人も直ちに其模倣竊取を認め得べき事さへ、何等の懸念なく吸取する程であるから、内地で發生した陰陽五行、風水、織緯等、あらゆる民間信仰を包括するは固より當然である。

以上述べ來つた所を約言すると、左の如くである。

- 一 道教に古今の變化あること。
- 二 古の道家は、自然の道に隨ひ身を守り國を治むる術を教ゆること。
- 三 今の道教は、消災長生を以て唯一の目的とすること。
- 四 古今に通じて道教の特點と認むべきは、内に向て精神の清靜を勤むる事と、包容主義である事となり。

是等の諸點より予輩は、今日の道教は、道といふ文字にては其意味を盡すことが難いと思ふ。依て今日の道教に定義を下さんとせば、

古の道家といへる文字を取り來り、之に神仙道と天師道とを混合し、更に俗聞のあらゆる

る信仰を包容し、以て佛教と儒教との教義と儀式とを融合し配劑したるものといふ事を以て、是章を終りたい。

第三章 起源及び名稱沿革

道教の傳來及び内容を研究するに就ては、先づ時代に隨て其名稱を立て、然る後、混じて一道教となつたことを辯述するが便利であらふ。

予輩は前にも一言せし如く、北魏の寇謙之時代、即ち西紀五世紀の中央を以て道教の成立時代とし、其の以前を分ちて、神道時代、雜起時代、天師道時代の三期に分ちたいと思ふ。

神道時代といふのは、支那人の所謂聖人が帝王となりて世を治むる時代で、三皇五帝といへる理想的治世より周初に到る上古草創の時代である。想ふに古代の漢民族が西北の方より黄河の上流に顯はれ、土民を驅逐して征服者の地位を占めし頃は、但だ天然の威力を恐れ、自己民族の長上者を敬し、四隣の敵を防ぐことが、最も大切な勤めてあつて、亦た最も早くから起るべき考へである。殊に家族制度の嚴重であつたことが、『墨子』(西紀前三〇年頃)の中に數々、家長の威嚴を説くことを見ても想像せらるゝのであるが、是の家長を敬し、氏族を重んずるといふことは、茲處に幾多の群を主宰する君主を生じ、而して君主の重んずべきことは、『詩經』、『書經』等の古典に於て、之を天と呼び、或は上帝に配し、遂に天子といへる稱號を生じ、自然の威力として最も崇拜する天と同視するを見ても、之を推知することが出来る。純粹に理論的見地に立ちて宇宙を解釋せんとする老子ですら、『域中に四大あり、王は其一に處れり』とて、

道と天と地と王とを以て四大と稱して居る。想ふに天を恐れて茲處に天の崇拜を生じ、君主及び祖先を尊んで茲處に神の崇拜を生じ、己れの敵を恐れて茲處に鬼を崇拜することゝなり、陽の神は保護者で陰の鬼は破壊者となつた。かくて雨に雨師あり、風に風伯あり、山に岳神あり、河に河伯あり種々の鬼神を崇拜して多神教の成立を見るに至つた。デフルト氏は支那宗教の起源を論じ、陰の精靈たる鬼を祝禳し排斥することが、支那宗教の全體であると稱して居る。是は恐らく現代の支那人が爲しつゝある状態を研究したる結果、かゝる斷定を下すに至つたのであらふ。現代の支那人が陰鬼の冥威を恐れて之に奉仕する状態は、實に想像以外であるらしい、而も支那人は種々王朝の變化を経て居るけれども、其の民族は更に動搖しない。隨て古來の慣習を能く守て居ることは驚くばかりである、是點から云へば、守護神たる陽神の冥助を求め、惡靈たる陰鬼を咒詛することが、支那宗教の特色と云ふて然るべきであらふ。『五禮通考』清秦蕙田に、

有[●]一[●]物[●]則[●]有[●]一[●]物[●]之[●]神[●]、近而飲食居室、如門井戶竈中霤、尙皆有祀、矧夫高城深溝爲一方之屏翰者哉、

と云うて、孟子の語を引き、王者城池を作りて民と共に死を以て之を守ることを説き、城隍神が社禩神と齊しきことを説て居る。明の儒邱濬も、

夫天地間、有[●]一[●]物[●]則[●]有[●]一[●]神[●]、山林有[●]山林之神[●]、川谷有[●]川谷之神[●]

と稱して居るが、天地間の者、一として靈ならざるはなく、何れも一大靈の氣を受けて居るとい

ふことは、易の陰陽消長より來りたるもので支那人の根本的宇宙觀であらふ、而も陰氣を受るものを鬼と云ひ、陽氣を受るものを神と云ふて、陰陽鬼神の爭鬪交戰に依て、萬種の社會狀態を説明せんとすることも甚だ由來久しと云ふべきである。唐の玄宗皇帝(西紀七一三)は老子道德經の序を作りて明瞭に是の意味を説明して居る、

道德者天地之祖、天地者萬物之父、帝王者三才之主。然則道德、天地、帝王、一也。而有今古澆淳之異、堯桀理亂之殊、何哉。夫道德無興衰、人倫有否泰、古今無變易、情性有推遷、故運將泰乎、則至陽眞精降而爲主、賢良輔而姦邪伏矣。時將否乎、則太陰純精昇而爲主、姦邪踴而賢良隱矣、天地之道、陰陽有數、故理亂之殊也。(道藏)

是より遡りて『淮南子』(淮南王劉安等作)及び『墨子』等が既に天人交通の理を説き、人主の惡徳が水旱風雨の禍災を招くことを説て居るのは、支那人一般に陰陽鬼神の消長變化を信ずる確證とすべきである。されば支那で發生して而も支那で生長した道教を以て、其起源を老子以前の祭政一致の神道時代に置くのは、最も適當な見解であらふと思ふ。

儒家の方から云へば、道教の起源を聖人治世の時代に置くことは、到底同意せぬ所であらふが、儒教も道教も孔子以前、老子以前に遡れば、同一起源より出でたる二派の潮流と見るべきである。法琳の『辯正論』に

依尚書周禮、國家自有祭法、皆天子親所敬事、孝經云、周公有至孝之心、乃宗祀文王於明堂、以配上帝、郊祀后稷以配天、天謂五方天帝、謂昊天上帝、以祖父配祭於明堂、及圓丘、南郊等本非

道家之神、亦非道士所行之法、云何今日乃用道士醮祭、(卷三、縮藏錄、八、二十二左)

と云て居るのは、其の祭醮の儀式及び祭る所の神も、すべて上古の祭天祭神を其のまゝ用ひて居ることを反證するもので、祭神のこと儀式のことは、儒教よりも却て道教の方が、多く古代の面影を傳へて居るであらふ。さて其の起源を上古草創の時代に求むることゝして之を神道時代と稱することは、其源『易』上象傳に、

聖人神道設教而天下服矣

と云ひ東晋六朝の人が多く上古の宗教を呼んで神道と稱するを取つたもので、許氏説文を注した段氏の説にも神字を解釋して天懸象著明以示人、聖人因以神道設教と云ふて居る。

第二の雜起時代と云ふのは、其語少しく穩かでない。寧道家時代とても云つた方が適當かも知れぬ。周末秦漢へかけて約四百五十年の間は、諸種の方術、巫祝の道が雜然として起つて居る、而も道家と云ひ道術と云ふ意味が前後その義を異にして居ること前の定義中に論じた如くであるから、今は衆術雜起の意味で雜起時代といふたのである。しかし『史記』の太史公自序及び『漢書』藝文志の意味から考へて見ると、道教と道家の近い點が三點ほどある。

- 一 易及び天文學と關係あること
- 二 成敗存亡禍福古今のことを歴記すること
- 三 史官より出ること

易及び古の天文學は、神明と交通する幽玄の理を傳ふるものである。『史記』の天官書は、宗教

上の意義を以て見ざれば解釋できぬと同じく、易の理も、漢末に魏伯陽の『參同契』出て、より後、唐以後、遂に半は道藏中に收められ終つたことは、全祖望などの言ふ如くである。又成敗を説き禍福を記することは、常に天人交通の理を考へざるべからざる故、鬼神のことを詳かにする職と離るべからざるものである。史官といふのも、後世の記録編輯の専門でなく、最も神事や卜筮巫祝に親しい關係のあるもので、『周易』にある史巫などいふものは、全く祭文を朗讀するもので、佛家の維那に當るものであるらしい。されば道家中に宗教的素質を包含することは、視易き道理である。但し老子は常に道家の代表として仰がるゝものであるが、老子の説は宗教ではない、哲學である、天及び道を解するに自然の理を以てし、無神論の立場で居ることは、伴信友翁の『鬼神新論』にも一言して居る。予輩は後世の道教徒が、最も神秘的な文辭及び幽玄なる哲理を利用して之を道教に吸取したものと信ずる。

而して、『漢書』藝文志に依ると是の時代に盛んであつたものは、神仙、方技、巫祝、五行等種々の民間信仰である。今其の中の重なる名目を舉ると、

道家は(三十七家九百九十三篇)

老子(四家の傳あり)——文字九篇(稱老子弟子辛研)——蜎子十三篇(老子弟子)——關尹子九篇(同上)

——莊子五十二篇——列子八篇——黃帝四經四篇

陰陽家は(二十一家三百六十九篇)

鄒子四十九篇(燕人鄒衍、始作五行終始說)——鄒子五行終始五十六篇——容成子十四篇——

雜陰陽三十八篇

天文家は

二十二家四百四十五卷

五行家は(三十一家六百五十二卷)

泰一陰陽二十三卷——堪輿金匱十四卷——務成子災異應十四卷——羨門式法二十卷

著龜家は

十五家四百一卷

雜占家は

十八家三百十三卷

形法家は(六家百二十二卷)

山海經十三篇——宮宅地形二十卷——相人二十四卷

方伎家は(三十六家八百六十八卷)

醫經七家二百十六卷——經方十一家二百七十四卷——房中家八家百八十六卷——宓儀雜

子道二十卷——神仙家二百五卷

以上は何れも書籍につきて論ずるもので、今日亡びたものが多い、たとひ其名は存しても、後人の假托に出たもので容易に其眞を知ることが出来ぬ、しかし史傳の上から見ると、最も早いのは巫祝で次に燕齊地方の神仙術起り、五行、讖緯等種々の民間信仰が起つたらしい、

是等諸種の民間信仰が雜然として各處に行はれつゝあつたのは、是の道家時代、即ち雜起時代である。

次に天師道といふのは、専ら後漢の順帝漢安元年に蜀の鳴鶴山中に起つた張陵の法を指したもので、是が正しくプリミチヴの道教と稱すべきもので、祭醮の壇を設けたといふことは、古代の圓丘南郊の式を取つたものであらふ、黄籙符水を作つたといふのは、醫家、五行家、巫祝等を取つたのであらふ、老子五千文を誦したといふのは、道家の神秘的な文辭を愛したものであらふ、諸家を包容せんとする形式は既に具はりて居た。然れども一般からは尙ほ鬼道と稱せられて、巫祝の少しく進んだもの位に見られたのに過ぎない。『晋書』に郝愷兄弟及び段仲堪が天師道を奉ずといふのは、正しくは張陵の法を指したもので、鬼道及び五斗米道は俱に貶斥の稱である。而も天師道といふ語は、彼等自から天師と稱して、天を信ずる彼等民族を籠蓋せんと欲した意氣込がよく見らるゝ様である。寇謙之が北魏の武帝に歸依せられ、天師道場を建るに至つて、正に天師道の隆盛なる絶頂に到つたもので、是の時よりして純然たる道教の基礎を成立したものと云ふべきである。寇謙之より約百年前に葛玄、鄭思遠、葛洪と云ふ如き仙術家がある、葛玄は即ち太極左仙公で多く佛教の經典より其教義を模造したと傳へらる。葛洪は『抱朴子』の作者、其思想上から云へば、寇謙之以上に後代へ影響を與へて居る。其他少しく後れて陶弘景、陸脩靜等の仙客がある。顧歡、孟景翼の如き道士もある、是の四人は何れも佛教々理を取て道家の哲理に融合を試みたものである、中にも

陶弘景の『真誥』、顧歡の『夷夏論』、孟景翼の『正一論』の如きは、當時を動かし後世に影響を與ふるこ
と深大であつた。然れども、堂々たる宗教の儀式を採り天師の號を以て一世を震撼した大
人物は冠謙之を推さねばならぬ、司馬溫公の『資治通鑑』（西紀一〇八四年作）及び趙翼の『陔餘叢考』（西紀
一七〇九）、何れも冠謙之を以て道教大成の開祖としたのは、正當の見解である。

さて道教と云ひ道士といふ名稱は、何時代より起つたものであるかと云ふに、是等の稱號
も大に冠謙之に關係して居る、張陵の時代にはまだ道教とか道士とかいふ稱號はない、是の
時代は、但だ師君、祭酒、鬼卒、治頭といふ如き名稱がありて、『魏書』に依ると開祖は師君、弟子は祭
酒と云つたらしい。『後漢書』には、張魯自から天師君と稱したとある、李膺の『蜀記』（道論引用）
に張陵を天師、其の子の張衡は嗣師、孫の張魯は係師とある。所謂三張とは是の三人を指す
のである。然るに冠謙之に至り自から天師と稱し、其門に入る弟子を道士と呼んだらしい、
周代道安の『二教論』（西紀五〇〇年）に

自於上代、爰至符姚、皆呼衆僧以爲道士、至冠謙之、始竊道士之號、私易祭酒之名。（縮藏露五、四
十一左）

と云ひ僧順法師（南齊の人、西紀四八二年頃）の『答三破論』中に、

沙門號曰道人、陽平呼曰道士、釋聖得道之宗、彭聃居道之末。（弘明集第八、縮藏露四、四十七）（陽平
とは
三張の據りし
蜀の地名なり）

とありて道人と道士とを分て居る。『南史』陶弘景傳にも道人と道士とが左右に列すと云ふ

て、使ひ分て居る。今考へて見ると、漢代より晋朝に至りてすべての方技家又は道を修め世を通るゝものは自から道士と云て居たらしい、それで漢の靈帝(西紀一七〇年頃)時代に西域から來た安清高などは、沙門の譯に道士の號を用ひて居る。又『抱朴子』を見ると、道士の名を濫用して巫祝の類が用ゆるのは妄であると云て居る。されば六朝以前には何等の區別なく僧侶方士等が用ひたのである。然るに六朝頃に道人は沙門、道士は道教徒と分ち用ゆる時代もあつたものと見ゆる。又『隋書經籍志』に、張陵の傳記を載て、『三天法師傳』と云ふ名も見へて居る處から見ると、唐代から道士が自から法師の名も用て居たものと見ゆる、後代、法師律師の名さへ出て來るのは更に怪むに足らぬ。

而して道教といふことも道士といふ號が其教徒の專有となりてから起つたものであらふ。『南史』顧歡傳の『夷夏論』には既に道教と云ひ、『廣弘明集』に集められた周代道安の『二教論』及び甄鸞の『笑道論』には何れも道教の語を用て居る、予輩は是の語を以て寇謙之以後、周代に至る西紀五世紀の中央より六世紀の中央までの間に出來たものであらふと考へる。

さて序論は是れて攔き、本論に入て、其の略史と、其教義の梗概と、佛道二教接觸の次第とを畧述しよう。

第二篇 道教畧史

予輩は支那に於ける道教史を三期に分類するを以て便利と考へる。三期といふは

第一期 草創時代 上古より晋代に到る

第二期 大成時代 六朝より宋代に到る

第三期 融合時代 元代より今世に到る

第一期は前の序論に一言せし如く、神道設教の聖人治世より、東晋朝の終滅に至る迄にて、即ち西洋紀元前約一千餘年より、紀元後四世紀の終りに至るものにて、是の間に神道時代、雜起時代、天師道時代等諸種の變遷を経過し、漸く或るシステムの下にあらゆる民間信仰を合して一宗教を成さんとする形勢を示し來つたる時代迄を總括する。予輩の草創時代といふ意味は、詳しく言ふと、諸種の信仰が各種の方面に發達したる時代と云ふことを意味するのである。語を換て云ふと、後世の道教となるべき各要素が別々に發達して居る時代である。是の時代の代表者を云へば、老子、列子、莊子、墨子、の如きは、先秦時代に於て最も道教に係ある人々である。たとひ其の學説は後世の道教と異なる所あるにしても、道藏中に收めて自家の代表者として居るから、兎に角、數へねばならぬ。而して五行運行の説を立てた鄒衍の如きも是非に數へねばならぬ人である。漢に入ては、淮南王劉安は淮南子編述の發頭人として最も能く支那特有の思想を書き記した人として記憶すべきである。其の他、燕齊地方の方士、荆楚に行はれた禁厭咒術、其他懺緯醫方等、書物も人名も詳にし難いけれど、史記、漢書等に出でたる傳記に依て其一般を知ることが出来る。後漢末に至りては、云ふ迄もな

く張道陵がある。また易の理を以て道教中に引入るゝ素地を作つた魏伯陽の如きも記憶すべき一人である。晋末葛洪の如きは、後代の道教に向て思想上の影響を與へたことは、寧ろ張陵以上と云て然るべきである。

第二期は、六朝より宋代に至るまで即ち西洋紀元五世紀から十三世紀の終り頃に到るのである。是の時機を劃したる所以は、北魏の太武帝が、道士寇謙之のために天師道場を立てた(西紀四二三年)頃を以て道觀が出来、道士が出来、道教の大成した始めとし、延て唐代には殆んど國教ともいふべき待遇を受け、道藏の編輯さへ出来上り、隆々たる大勢力となつた。

第三期は、宋末、全真教の開祖王嘉の出世を以て始まり、南北の兩宗を始め、諸種の分派を生じたる時代で、即ち西洋紀元一千二百年頃より今世に至るものである。之を混融時代と名くるのは、佛教も取り、儒教も取り、三教すべてを包容したる形式を作つた故で、或方面から云へば發展時代と云ふ方が適當かも知れぬ。無論三教混融といふことは、宋末元初の王嘉や丘處機に依て始まつたものでなく、宋代の始めから顯れて居る。今一つ進んで云へば六朝時代から其傾向を示して居る、然れど公然と三教を取込んで、孝經と般若心經と常清靜經とが全真宗の三部聖典であるといふことを發表し、佛教の祖師の云つた語も、儒教の先哲が云つた言も、其儘取て來て平然更に區別を設けない打開いた遣り方をしたのは、重陽帝君たる王嘉其人に始まると云はねばならぬ。獨り道教のみでなく、佛教でも儒教でも支那の土地に弘められたものは、宋朝以後漸次に接近し抱合して何れも其特色を失ひ、混融の状態

を示して居る。然れども三教の中で、最も能く支那人の思想、即ち道徳、倫理、哲學等の支那的趣味を顯しつゝあるものは、道教であらふ。語を換て云へば、支那人固有の思想を、昔のまゝに能く傳へて居るものは、道教である。テフルート氏が『支那宗教』に序して、支那人固有の宗教は、佛教と雖も其の根基を動かす能はず回教は、但だ支那に入るの初歩を成したり、基督教は猶ほ闕さへ越て居らぬと云つて居るのは、確かに實驗上より得たる斷案である。

第二章 草創時代

第一節 神道時代

六朝時代に於て周の道安は、道家を以て易より出でたるもので、儒教の一派であると云て居る。是は佛教徒の説であるが、道教徒でも元代世宗の寵遇を受けて元教嗣師の榮職に居つた吳全節（四紀一）は、『文子續義』の序文に老子本易而著書と云ひ、老子清靜無爲の教は、易より得來ることを云て居る、清朝時代の考證家たる魏源も黃老之學出于上古（略中）其子六經也近于易（古微堂外集）と斷定して居る。何れ支那思想の産物としては、易理を基礎とせぬものはないであらふ。『易』の十翼には、太極より兩儀を生ずる宇宙論もあれば、生死鬼神に關する宗教論もある。しかし十翼は果して孔子の撰であるか否やは疑問である。『書經』の舜典には類于上帝、禋于六宗、望于山川、徧于群神等の文字があつて、古代の鬼神を重んじた有様が能く顯れて居る。しかし古代の支那思想を探るにつきて最も確實な材料は、『詩經』であらふ。『詩經』を見ても、やはり上帝及び天とい

ふことが唯一の崇拜対象となつて居る。是の天及び上帝と云ふことは、恐らく最も古い信仰であらふ。

さて其天と云ひ帝といふことは如何なる意味かといふに、ギルス氏は(Prof. Herbert A. Giles) 天は自然現象たる蒼々たる天を云ひ、帝は人格的意義を有する神なりと判断し、而も文字を制定せる頃に於ては、其の意味たる人格的であるといふやうに説て居る。天は自然崇拜で、帝は人格的神であるといふことは、服部博士の儒教天命説(哲學雜誌第貳百七十八號—七十九號)にも説かれて居るが、予輩も賛成である。しかし説文の上から天の字を以て人格的であるといふのは同意できぬ。説文に

天 (天) (天)

とあるのは、吳大徵等の説の如く、指事である。人形の上に圓を書いたのは、頭でなく天圓を示したもので、即ち我々の上に蒼天を戴て居ることを示したのである。是の天を何故に崇拜するかと云ふと、それは各國共通の自然崇拜から起つたものであらふ、ケーラス氏(Carus)の『支那思想』には(Chinese Thought)『亞米利加印度人の象形文字』(Parrick Wallery 氏著)に依りて、神に對する古代の文字を列ね、是に支那文字を加へて、左の如き結果を得ることを記して居る。

Pictorial Hieratic Cursive Chinese

米 米 米 米

始めの三者は、何れも星光を示したるは明かであるが、終りの支那文字はケーラス氏の考案で、同じく光線を示したものと云ふのである。地平線の記號の下に、三個の波狀の垂直線を書きたるは、示字の古文で即ち神である。是に依て巴比倫、埃及の古人と、支那人との神に對する考へが、自然現象の威力を憧憬したる同意味より起ることを語りて居ることが知られる。しかし西洋では後に其神を以て一神教のゴッドとするやうに人格的存在を考ふることゝなつて居るか、支那に於ける天は、後世に至る迄之を人格的に顯すことをせぬやうである。道教の三清天は全く別種のものであるが、古代民族の天といふものは、蒼々たる空を指す時と、主宰の理を指す時と、兩様の意味があつても、之を直に人格的に象徴したことは無いやうである。現に北京の天壇が、但だ圓丘の形を作つて居るばかりで、何等の象徴に成れる祭神を供へて居らぬことを見ても、其意味を推測する事が出来る。但し道教の方から云ふと、元始天尊といふものが出来、玄武真君と云ふものがある。一は主宰と創造とを示すゴッドとして天を人格化したものとも見られる、又北斗を人格化したのは玄武真君である。しかしかやうに自然物を人格化して其神像を造ることは、道教の自發作用でなく、全く佛教の影響である。それは元始天尊の出来たのは六朝の終りて、北斗真君の出来たのは宋朝である、及び其形式が、すべて佛像より取り來つたのを見て、其真相が分る。而も元來、多神教の頭腦で作り上げたものであるから、佛像に模して不生不滅の創造者たる元始天尊を作りながら、すぐに天尊、其の姓は樂、名は靜信といふやうに(太元真乙本際經及乙附書經籍志)造られた人間と

同様の姓名を與へて、神人同格宇宙即神の範疇に陥りてしもふのである。是はあながち汎神教の頭腦から出たのではなくて、寧ろ實際主義の一般人民を相手とするには、高尚な理想の渴仰では適當しないから、遂に元始と云ひ能造者と云ひながら人間同様のものにしてしも自家撞着に陥るのである。大抵支那人の造つた神には、人間同様の姓名を附與するので、觀音でも佛敎の觀音でなく支那特有の香山出現の觀音が出来て居る。是等は何れも多數の支那民族は現實以上の理論を辿ることができず常に多神崇拜の劣等な宗教を持続する證據と見るべきであらう。

今『詩經』に顯れた神及祭りの法を見ると、小雅の天保章に禴祠烝嘗、于公先王とありて夏の禴、春の祠、冬の烝、秋の嘗といふ四時の祭名がある、また北山篇の大田章に田租有神とありて租神に蝗害を祈禱する意を述べて居る。文王篇の皇矣章には、是類是禘とありて、出軍の際に天を祭る馬祭りのことか説てある生民篇の生民章には、克禋克祀以弗無子とありて郊外に天を祀り且つ弗稷を以て所謂郊禘の神を祭ることが見える。北山篇の甫田章に以我齊明與犧牲以社以方とありて后土及び四方を祭ることが見える、殊に其の田租を祭る際に琴瑟擊鼓以御田租と云ひ、祖先を祭るにも鐘鼓既戒、北山の楚茨章とあることから、神事樂器を用ゐる事、即ち今日の支那人が音響を爲すことを以て最も吉祥の意味に用いて居るが、其起原の甚だ古いことが推知せられる。

さて其の祭りの中、最も多いのは天と祖先とである、天といふのは

上天之載無聲無臭（文王の大明章）

悠々蒼天曷其所（唐の鶴羽章）

彼蒼者天殲我良人（秦の黃鳥章）

とある如きは、何れも自然の天空を指して云ふて居るのであるが、其中自から禍福生殺の大權を持ちて居る意味も顯れて居る。旻天疾威とか、蒼天蒼天現彼驕人、矜此勞人と云ふ如きは天道善に福し惡に禍するの意味が見へ、視天夢々、既克有定靡人弗勝（新父の四月章）とありて天定りて然る後に人に克つといふ民族固有の信仰が顯れて居る、しかしながら是等は但だ天其物に自然に其威力あることを意味したもので、未だ人格的に考へて居らぬ、されど上帝とが帝といふのは人格的である。

文王陟降在帝左右（小雅三の文王章）

といふのは、服部博士の説の如く確かに人格的の云ひ方で、そして帝といふのも、畢竟王者の靈を指したものである。デフルート氏は、支那宗教の特色は、神の保護を受けて惡鬼の災害を拂ひ去らんとする祈禱である、と云て居るが、天を祭ること祖先を祭ることも之を要するに己れの保護を要求することに結歸するのである。一家の長を尊んで其保護を要求したことが、其の家長の死後にも神靈として繼續するといふ考が祖先崇拜の起りて、家長の上の大家長が王者であるゆへ、古昔の王者を尊ぶといふことは、即ち祖先を尊ぶと同じ考へてある。而も天に代りて直接に入々に禍福を與ふるものは、王者であるから、現實的な民族の頭腦に

は是の王者を直ちに配して上帝と祭ることは適當なことである。『墨子』の中に王者の職分を叙して、

古者聖王、明知天鬼之所福而辟天鬼之所憎、以求興天下之利、而除天下之害。(天志、中)

とあるのは能く古代神教政治の真相を語りたものであらふ。

天の威靈を現實に見る爲に天子を仰ぎたる如く、死せる祖先を祭るにも、其祖先が眼前に顯れて人と交通することを示さん爲め、尸即ち神主といふものを設け祖先のつけた衣服をつけて其祭を饗るといふことがある。

于以奠之、宗室牖下、誰其尸之、有齊季女。(召南の采蘋章)

以爲酒食、粢我尸賓、壽考万年。(北山の信南山章)

先祖是皇、神保是饗。(北山の楚茨章)

苾芬孝祀、神嗜飲食、卜爾百福。(同上)

禮儀既備、鐘鼓既戒、孝孫徂位、工祝致告、神具醉止、皇尸載起、鼓鐘送尸、神保聿歸。(同上)

以上の文中にある尸賓、神保、神、皇尸、何れも死者の靈に代りて假に神と崇められたる人を指し、齊戒せる季女といふのは、恐らく處女が神に仕ることを意味するもので、後世の巫といふものゝ起原で無いかと思はれる。大事でも小事でも能く卜筮を用て吉凶を判断して居るが、まだ巫魂といふものが顯れて居らぬ、しかし春秋戰國時代に入ると巫の居つたことが、『左傳』成公十年に桑田巫あり、呂氏春秋に桓公、常之巫を寵することを記せるに依て明かである、

而も尙ほ處女が巫となりて神事に主となることは鬼神を尊ぶと稱せらるゝ南方楚國の風俗に顯れ、有名なる屈原(西紀前三〇一年頃)の楚辭によりて略ぼ其様子が窺はれる。

吉日兮辰良 穆將愉兮上皇 撫長劍兮玉珥 璆鏘鳴兮琳琅 揚抱兮拊鼓 疏緩節兮

安歌 (乃垂) 靈偃蹇兮妓服 芳菲菲兮滿堂 (九歌—東皇太一)

登九天兮撫慧星 竦長劍兮擁幼艾 (少司命)

靈之來兮蔽日 青雲衣兮白霓裳 (東君)

右の詞句を朗誦すると、二八の處女(靈は即ち巫なり)が美麗なる衣裳を着け、手に香草と鸞刀とを執りて、婆娑として音樂と俱に起ち舞ふ狀況が想像せらる。而も是等の狀況は今日の薩滿教(Shamanism)に於て現に行ひつゝある所であるから、東方亞細亞の宗教の原型は、尙ほ依然として存在して居ると云てもよいであらふ。而も今日薩滿教の巫女が持つ鸞刀といふのは詩經に

祭以清酒從以騂牲享于祖考執其鸞刀以啓其毛取其血膋(北山の信南山)

とある犧牲を料理するに用ゐた器具である。薩滿教の起源につきては或は沙門の轉音であるといふ説もあるが、其儀式が古い支那民族の祭祀と似通ふて居る處を見ると、佛教東漸以前より行はれて居る民族的宗教の遺物であると見る方が正しいであらふ、『三國志』東夷傳に記されたる

信鬼神國邑各立一人主祭天神名之天君

といふ天君とあるのは、漢民族の皇尸である。又『抱朴子』に依ると、西漢の蘇武が匈奴に行て氣絶した時、胡巫之を蘇せしむとある。漢民族の風習儀禮が塞外の地に及んで居ることがまだ少なくないであらふと思ふ。それで予輩は薩滿なるものを以て、支那中國の影響を受けて發達した一種の民間信仰で、其の教義は種々西域を通過して支那に入つた佛教、摩尼教等の感化を受けて出來たものであると思ふ。今茲處に論及したのは其の儀式が能く支那古代の巫道を傳へて居ると信ずるからである。

之を要するに支那民族最初の宗教なるものは、所謂世界の各民族共通の自然崇拜である、祖先崇拜である。災禍を除き幸福を求むる事が唯一の目的である。而して學術上に於ては陰陽消長の易理をすることなく、政治上には國朝常に變り、北狄數々侵入する壓迫と擾亂とを受けたる彼等民族は、其村落を形作るにも常に城壁を設けて外敵の侵入を預防しつゝある如く、思想上にも古代を追慕して極力保守に務めたる結果、無神論を以て一大哲理を稱道せる老子の如き偉人が出て、汎神論より組織せられた佛教の渡來して、天台の如き華嚴の如き、印度にも見るべからざる偉大なる哲理上に立つた宗教が成立しても、永く其命脈を保つことが出來ずして、其種子、日東に飛び去り、發生地は空しく多神教の生氣なき宗教の形骸を留むるに過ぎないのである。

第二節 雜起時代

其一 巫覡道

予輩は既に叙論に於て雜起時代の大略を説き終つたと信ずるから、茲處では別に道家時代、天師道時代の名を設けずして、單に雜起時代の名目を設け、道教の大成に到るまでの概略を説きたいと思ふ。

道家と老子との關係は前に既に叙し終りたるゆへ、茲處では略する。其他、文子、蜎子、關尹子、莊子、列子等の漢書に收められたる道家は、多く哲學者として見るべき道家であつて、宗教家と見るべきものは無い。而も其書籍の今日に存在するものは、何れも異論の多きものであつて、是を以て直ちに先秦時代の思想と云ふことができぬ。而して後世の道教に影響を及ぼしたる點から云へば、寧ろ『漢書』に記載せられたる陰陽家、五行家、形法家等の方が親密なる關係を持つて居る。

デフルート氏は、支那人ほど多くの鬼神を崇拜する國民はなく、而も禍を除くことを神に求むるの方法の多きことも、亦た世界第一なりと云つて居る。『抱朴子』(四世紀約三百三十五年頃)の時代には、既に多くの消災除禍の祈禱法があつたものと見へ、惡を却げ身を防ぐの法は數千法ありと云つて居る。元來、氾濫常なき黄河の流域に居つて天然力の威大なることを驚嘆すると共に、『詩經』に出て居る如き、

靡室靡家、玁狁之故、不遑啓居、玁狁之故、(鹿鳴の采薇章)

北方の強敵から常に壓迫を加へられたる恐怖心から出來上がつた民間信仰といふものは、惡を却げ身を防ぐといふことを以て唯一の目的とするのは、當然である。

さて民間信仰に於て何物が最も先きに起つたものか、詳かに之を知ることが出来ぬけれど、前項に一言せし如く、卜筮の信仰は既に『詩經』中に顯れて居るから、之について來るものは巫覡であらふ。即ち卜筮に由て神意を知るよりも尙ほ一層具體的に神意を承け之に事へんため、今日薩滿教に見る如き神降しと類似したる巫覡を要求する。それで神尸より變じて茲處に神に事することを専門とする巫覡が顯るべき順序となるのである。『漢書』郊祀志に

洪範八政、三曰祀、祀者所以昭孝事祖通神明也、(乃至)民之精爽不貳、齊肅聰明者、神或降之、
在男曰覡、在女曰巫。(漢書郊祀志卷五)

とありて、祀の始まると共に巫覡の出來たことを説て居る。さて其の巫覡は何時代から起つたものかそれは詳かでない。『史記』の封禪書に依ると般の太戊の時より巫咸が起ると云ひ、『索隱』(唐の司馬貞撰)には巫咸は人名で、神に事することを以て太戊に仕へたりとあるけれど、果して如何なる事をなせしか分らない。今日に於て巫がいかなることをせしか其狀態を詳かにすべき確かなる記録は、『楚辭』(前に引)であらふ。『史記』に漢の高祖が長安に女巫を置き、梁巫、晋巫、秦巫、荆巫、九天巫、河巫、南山巫等をして、各々祭祀を掌らしめたることを記して居る、是に由ると漢高祖の初年(西紀前二〇二年頃)には巫祝の盛んであつた事、及び其の名稱には多く故國の名を附したるに由て、大抵各地方に於て以前からは是の巫道が分布せられて居つたことが明かである。而して其の祭つた神名中に、

梁巫——天地、天社、天水等

晉 巫——五帝、東君、雲中、司命、先炊等

秦 巫——社主等

荆 巫——巫先、司命等

九天巫——九天、

南山巫——南山、秦中、

等とあるのを見れば、後世の道教に云ふ所の天地水の三官や司命、竈神、先炊、九天等の名稱は早くから存在せしことが察せられる。殊に、

秦中者二世皇帝（封禪書）

とありて、漢高祖が二世皇帝を祭つたことを記して居るのは最も注意すべき事件で、張晏唐師古引用。唐以前の人、其年代古來不詳と稱す。

子産云匹夫匹婦強死者、魂魄能依人爲厲也、（同上注）

とあり、『漢書』の郊祀志にも同様の記事を掲げ、同じく張晏の注に

以其疆死魂魄爲厲故祠之、

と記してある。是等の思想は、今日一般の支那人を支配するもので、關帝の崇拜も、張巡の崇拜もすべて是と同一の思想に基く最も著しいものである。其他に名の知れぬ小神は無數にあるけれど、道教佛教の仙佛以外に人の崇拜を受くるものは、すべて天壽を卒えずして倒れたる所謂強死の厲鬼である。宋學の秦斗たる程伊川でも、佛教の輪廻轉生を排斥しながら、

其人氣未盡而強死、自是能爲厲子、產爲之立後、使有所歸、遂不爲厲、亦可謂知鬼神之情狀矣
(朱子語類)

と云ふ厲鬼の説を固守して居る。

鬼神に仕る事は巫覡の職であるが、之に關聯して起るのは禁厭及び醫藥である。印度に於て呪文及び醫術が宗教家の手に依て修められたる如く、支那にも禁呪と醫藥とが、やはり宗教上より案出せられたる禍を除き災を消する同一の方法である。『書經』の洪範に依るに、人の願ふべきは五福なりとて、

一曰壽、二曰富、三曰康寧、四曰攸好德、五曰考終命、(天壽を全くし、て終ること)
 とあり、厭ふべきものは六極なりとて、

一曰凶短折、二曰疾、三曰憂、四曰貧、五曰惡、六曰弱、

と數へ、凶短折、疾、弱、何れも不健康の状態を言顯せるもので、六極の過半は疾病である。されば五福の方でも第一には壽とあり、六極の方にも第一は凶短折であるから長命を欲し疾病を惡むことは、何れの國人も同様であるが、現實主義の支那人には最も尊重せられたもので、長命と富貴が人生第一の目的であることも、是の洪範に依て能く發表せられて居る。洪範は果して何時代の出であるか確定できぬけれど、兎に角、先秦以前に於ける民族全體の思想を代表せるものと見て、差支なからふ、是の長生富貴が後世道教信徒の唯一の希望である所から考へて見ると、赤裸々に民族的思想を承繼したる者は、儒教よりも寧ろ道家や神仙家に

あるとも云へる。殊に最初に發達した道教系の信仰は、長生を受けること、疾病を避くることに向て全力を注いだものらしい。長生及び疾病を避るといふは畢竟養生又は攝生である。自然の眞理を唱へて無爲靜正を主張する『老子』にも

蓋聞善攝生者、陸行不遇兕虎、入軍不被甲兵、兕無所投其角、虎無所措其爪、兵無所容其刃、と云ひて古來から攝生の方法が種々に講ぜられたことが推察せられる。それで、『抱朴子』には、養生の法を説て、先づ邪氣を攘ひ鬼魅を退けて、疾病の襲來を防ぐべきことを説き、

是以古之初爲道者、莫不兼修醫術以救近禍焉、(卷三雜應第十五)

と云ひ、醫術なるものは道家より出てたることを暗示して居る。『左傳』に楚子の病は厲鬼の祟であるところある。『左傳』は孔子と同時代の左丘明の作と云れて居るが、其流行は漢哀帝時代より始ると稱せられて居る。兎に角に西紀元前より早く病と鬼との關係が信ぜられて居たこと明かである。支那の古醫術書と稱せらるゝ素問靈樞漢書の黄帝内經が、何れも黄帝の名を冠し、道教の神名を取て居るのを見ても、其の由來が明瞭である。『史記』の封禪書に依ると、武帝(西紀前一四八—八七)時代の方士で有名な李少君は、

故深澤侯舍人主方、

とありて、主方とは注によると、主方薬者である。されば李少君が醫家の出であると共に方士の稱も、方薬から出たものであることが知れる。

禁厭符咒は何時代より起つたものであるか、明かに分らぬけれど、『史記』の封禪書に、

越人勇之、乃言越人俗鬼、而其祠皆見鬼、數有效

とありて、武帝時代に越巫勇之を寵用したことを記して居る、そして是の越人の巫道といふものは、禁咒を用ひて鬼を禳したものでらしい、『後漢書』の徐登傳に、趙炳のことを附記し、能く越方を爲すと云て居る、是の越方が禁咒の方法を用ゆることは、『抱朴子』に明記する所であつて、この趙炳のことが詳しく記されて居る。其の『抱朴子』の説明に依ると、禁といふのは氣を以て人を禁ずれば、人立つこと能はず、虎を禁ずれば、虎起つこと能はずとありて、催眠術以上の一種の魔術であるらしい、咒といふのは祝から發達したものであらふ、『說文』に、祝は祭主贊司言者、从示从几口とあり、人口を以て神に交るといふ會意である。是の祭祀に用ひた祝の語が、後に變形して民間に咒文となつたものと考へられる。『呂氏春秋』に伍子胥が江上の丈人に助けられたため、後日、食毎に、必ず江上之丈人、天地至大矣云々といふ祝を唱へたことがある、是等は咒の先驅であらふ。印度との交渉は、六朝以後であらふ。六朝以前に發達したものは、支那特有の咒文である、北魏の曇鸞大士が、抱朴子曰として、六甲秘咒を引證して居ることを見ても、佛教の影響を受けずに、特別の咒文があつたことを推測せらるゝのであるが、弘法大師作と傳へらるゝ『秘藏記』にも、

呪者、佛法未來、漢地前、有世間呪禁法、能發神驗、除災患、今持此、隋羅尼人、能發神通、除災患、與呪禁法相似、是故曰呪

とある。『抱朴子』にも、『漢書』にも、禁咒と熟字して居る處から見ると、禁と呪とは同時に用ゐ

られたものであらふ。

又符と云ひ厭勝といふことも、後漢代に行はれたものらしい。『後漢書』の解奴辜傳に、

又河南有麴聖卿、善爲丹書符効、厭殺鬼神而使命之。初章帝時、有壽光候者、能効百鬼衆魅、とあり、章帝は西紀七六年から八八年の治世であるから、厭鬼符書のことは甚だ古いと云ふべきである。而も補注の著者惠棟は、『淮南子』の「蒼頡作書而天雨粟、鬼夜哭」の文に依り、東漢以前より符書の存在して居ることを主張して居る。同じく『後漢書』の費長房傳にも、長房が山人より仙法を授りて歸る時、又作爲一符曰、「以此主地上鬼神」と云て一種の護符を授かりたことを記して居る。之を要するに、巫術より分出した禁咒等の術は、巫道の各地に行はれた如く各地方に流行したものであらふが、其の最も能く行はれたのは南方、吳越荆楚の地であつたらしい。越方といふ異名さへある所から考へると、其起りは南方であるかも知れぬ。後年、蜀の鳴鶴山で天師道を起した張陵が、北方の燕齊地方で發達した方術よりも、巫覡道に近い符水治病を標榜して居るのも、正に南方の民間信仰を取つたものと解すべきであらふ。

『抱朴子』に、「吳越有禁呪之法、甚有明效」卷一至、理第五といふのは、南方に禁呪が行はれし明證であるが、宋の沈括西紀一〇三〇年—一〇九四年の『夢溪筆談』に楚辭の句尾にある些字を解説し、

些、今夔峽湖湘及南北江獠人、凡禁咒、句尾皆稱些、此乃楚人舊俗、即梵語薩縛訶也、と云て居るのは、南方に咒文の盛んに行はれたことを證することが出来るが、些字の發音を以て梵語ソハカの三合音と附會したのは、容易に信ずることができぬ。恰もドグラス氏

(Dougrus) が老子の生地たる楚の國が地理上最も印度に近い故、老子の哲學は、佛教哲學の影響を受けて居ると説く如きもので、何れも憶測に過ぎぬ。

其二 方術

『漢書』の藝文志に依ると、成帝の時(西紀前三十二年より七年に至る)天下の遺書を輯めて之を取調べた時、侍醫李柱國、方技

とあり、師古の注に醫藥の書也とある。されば方術、方技、方士の方は、何れも醫藥のことから出たものであらふ。而して是の方技なるものが、單に疾病を治療する醫藥のことに局らず進んで長生不死を得る藥方までも調合することとなり、茲處に西洋の古代にあつた如きアルケミー (Alchemy) の發達を來したものであらふ。

『史記』の封禪書に依ると、方仙道の發達を北方の燕齊の地に在りとし、始め齊の威王、宣王(西紀前三五五頃又三〇〇頃)鄒衍が出て、五行終始の説を唱へしが、是の五行家より秦始皇頃(宋母忌、正伯喬、克尙、羨、門子高等出て、)方仙道を唱へたとしてある。而して神仙道の理想郷たる三神山は勃海の中に在りとし、左の如く、

自威宣燕昭、使入海求蓬萊方丈瀛洲、此三神山者、其傳在勃海中、去人不遠、患且至、則船風
(幻引而去、蓋嘗有至者、諸遷人及不死之藥皆在焉、其物禽獸盡白而黃金銀爲宮闕、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。

と説て居る。是を見ると、西洋紀元前三世紀の始めに起つた三山の信仰といふものは、全く

唇氣樓の現象である。之を望むに雲の如く、到れば却て水中に在りといふ如きは唇氣樓の記事である。是の如き處から三神山の神仙信仰が起り、種々の附會を経て後世いふ如き神山になつたものであらふ、しかも是の三神山が何時までも現實的のもので、印度の如く生天の思想まで行かぬのが、支那の特色であらふ。

方士として有名であるのは始皇時代で徐福、安期生、羨門子高等であるが、其の術は詳かでない。漢の武帝（西紀前一八七）は封禪書に依ると、李少君や欒大を寵用して居る。是の李少君の方術中に丹砂諸藥を煉て黄金と爲すの術があり、また神仙の祖として黄帝を推尊したことがある。而して後世の道教祭壇法と最も關係の深いのは、やはり燕齊の方士で太一神を祭ることを稱道した謬忌である。是の謬忌の説に依ると、漢の高祖が祭つたといふ五帝神より、まだ上に太一神があつて、是の輔佐となつて居るのは五帝であるとして居る。

天神貴者太一、太一佐曰五帝、古者天子以春秋祭太一東南郊、用太牢、七日爲壇、開八通之鬼道。（封禪書謬忌奉武帝書）

是の謬忌の法に従て其祠を長安の東南郊に立てたとあるが、太一神は天始元尊となり、祭壇は祭醴科となるべきもので、何れも後世の道教と親しい關係を持つて居る。是の當時また或方士の説に従ひ、黄帝、冥羊、馬行、太一、澤山、君地長、武夷君、陰陽使者といふ如き諸神を祭つたとある、殊に武夷君には乾魚を供すとある。また五利將軍樂大を用ゐた時に、祠官寛舒をして太一の祠壇を三重に作らしめ、五帝の壇は環りて其下に居り、普通の祭天の供物よりも醴、棗、

脯の如きものを加へたとある。是は道藏の太上金書玉誥寶章儀恐らく唐代末期の作などに祭礫の供品を列して、

餅果五十盤 鹿脯二觔 魚脯一觔 清酒一斗等

と云へるものゝ起源であらう。

其三 雜術

前に方術道は、五行家より出てたることを云つたが、織緯道もまた陰陽五行の術から割出されたやうである。『漢書』の陰陽家中に「南公三十一篇」といふ目がある。王先謙の補注に依ると、戰國時代の人で能く五行陰陽のことを説き、嘗て「秦を亡す者は必ず楚也」と稱へたといふことである。『史記』の封禪書に依ると、秦の獻公(西紀前三七〇年頃)の時、周の太史儋が「秦始與周合、合而離、五百歲當復合、合十七年而霸王出焉」といふ豫言をして居る。是等から見ると、戰國の時から稍や其の萌芽があつたものと見ねばならぬ。

又封禪書には、周靈王の時、萇弘と云ふものが方怪の説を勧め、物怪に依て諸侯を降伏せんとしたことが記されて居る。是等は漢武帝時代にもある巫蠱厭勝など、似たものであらう。又秦の徳公が「伏祠を作り、狗を邑の四門に磔して蠱菑を禦ぐ」と云ふ事もある。或は秦の襄公が白帝を祠ると云ふこともあり、漢高祖に至りて黒帝を加て五帝としたと云ふ事もある。然らば五行説に従て五行それ／＼の神を作つたことも想像せられる。種々の雜神のある中、始皇帝が山東の泰山に封禪して祭りたといふ八神は、能く其の時代の崇拜對象を顯して

居るやうである。八神とは、

天主 (祠天齊)

地主 (祠泰山梁父)

兵主 (祠蚩尤)

陰主 (祠三山)

陽主 (祠文崇)

月主 (祠文萊山)

日主 (祠成山)

四時主 (祠琅琊)

の八神である。是の中の天齊といふのは、地名であつて、天の腹齊に似て居るから之を祭つたといふ説がある。地主の泰山は後漢代に至ると、人の魂魄を司る所であると稱せられ、其の人格化したるシムボルに泰山府君と云ふものがある。其の他の諸神、何れも山に寄せ方に托して之を祭つたのであるが、人格的の神としたのは兵主だけである。是も蚩尤といひて黄帝の時に敵となりて亡ぼされたといふ傳説があるから、要するに一種の厲鬼である。是の兵主といふことは、我國に傳はりて諏訪神など、並びて崇拜せられて居るのは注意すべき問題である。支那では武の神として、蚩尤の地位に代つたものは、六朝時代までに項羽劉章の祠があり、宋朝以後は關壯繆公の世となう、關帝に關する經典が多く出來て居る。

さて秦漢時代に諸神を祭るときに、神の偶像を作つたか、どうかと云ふことを考へて見るに、漢武帝頃には種々の神像を畫いたものらしい。やはり封禪書の中に齊の方士少翁のことを叙し、鬼神のことを以て寵を得たとある。是の鬼神といふのは、人間の靈魂や、天地の神を指すので、人格的の種々の神を想像して畫に描いたものらしい。

又作「甘泉宮中爲臺室、畫天地太一諸鬼神、而置祭具、以致天神」と記して居る。

同じく是の少翁の方中に、以勝日駕車辟惡鬼といふことかある。是の勝日といふのは、やはり五行の理から考へた相尅の術を曆日に應用したもので、『索隱』の説に依ると、木は青色であるから甲乙の日を以て青車を畫て之に駕し、火は赤色であるから丙丁の日に赤車を畫て之に駕すといふことである。然らば後世盛んになつた日の吉凶及び厭勝といふやうの事は是の時代に顯れて居るといふべきである。

『晋書』(唐太宗時撰、四紀六四一頌)の戴洋傳に依ると、既に本命を論じて、君侯の本命は申に在りといふこともあり、又、使君今年四十七、行年庚寅に入る故、大厄あり」といふやうな厄年のことまで論じて居るが、是等も恐らく後漢の末期より起りたものであらふ。

『史記』と同じく漢武帝時代に出來た『淮南子』の天文訓を見ても、是の時代には、種々の神を想像して人格的存在を擬したことが明かである。今其の天文訓に依りて、五方五帝五行の神を擧ると、左の如くである。

東方	木	帝太皞	佐句芒	執規治春
南方	火	炎帝	朱明	執衡治夏
中央	土	黄帝	后土	執繩制四方
西方	金	少昊	蓐收	執矩治秋
北方	水	顓頊	元冥	執權治冬

是の中、句芒や后土は最も有名な神で、后土の方は近代でも祭られて居るが、句芒の神は甚だ

古いものと見へ、『墨子』の明鬼篇に既に其の顯靈のことが説かれてある。是の中には伏羲女媧のことは、出て居らぬけれど、彼の武梁祠の畫で見ると、男性の伏羲と女性の女媧とが規矩を執りて并立し、其の脚尾に於て相交又せる状態を顯して居る。規矩は天圓地方を示したもので、陰陽二神が天地創造のシムボルとして描出されたものであらふと思はれる。

前の叙論に房中術のことを一言したが、是の房中術といふものも、漢代に起つたらしい、『瑯琊代辭篇』などから見ると、東方朔が是術を得て一女子に傳へ、元延年中百二十歳であつたが容貌童女の如くてあつた、又霍去病の時に神君といふ女子あり、太一の精を以て氣を補ふことを知ると云ふやうな事を、『漢武内傳』に依りて説て居る、是の『漢武内傳』は道教徒の僞托であるが、六朝頃の撰であらふ。それよりも古いのは『漢書』(西紀八)に説て居る陰道の書である。藝文志に房中家の名目を設け、容成陰道二十六卷を始めとして八家百八十六卷を掲げ

房中者性情之極、至道之際、是以聖王制外樂以禁内情、而爲之節文、(中略)及迷者弗顧、以生疾而隕性命。

と説て居る、要するに醫家に近いもので、甚しい穢邪の説を述べたものでなかつたであらふが、後には道家に於ては甚しい邪穢の方へ引込んだやうである。張天師の作と傳へらるる『黃書』といふものは、正にこの房中の邪道化したるものらしい。

第三節 天師道

天師道の首唱者であつて而も後世から道教の開祖として仰がれて居るのは、張陵である。是の張陵の子孫は現に江西省廣信府貴溪縣の龍虎山に在て盛んに其の法を弘めて居るのであるが、其の起りた土地は蜀の鳴鶴山である。即ち後漢の末に張陵が始て其の法を説き術を行ふた所は、四川省邛州大邑縣鳴鶴山で、死んだ地は同じく四川省保寧府蒼溪縣の雲臺峰である。而も常に居住して根據地としたる處は、四川と陝西との境界に當る陝西省寧羗州の陽平山である。されば其の開祖以來常に法統の印契として傳ふる印には、『陽平治都功』と刻されて居る。是の治といふのは、政治と宗教との兩方面を兼ねた教會のことで、張氏三代の間に二十四ヶ所の治があつたらしい。都功は監督僧正のことである。周代道安の『二教論』に、

依張魯蜀記凡有二十四治而陽平一治最爲大者今道士上章及奏符厭皆稱陽平重其本故也、

と記して居る。

さて張陵の傳記は、『隋書』經籍志に依ると

正一三天法師傳一卷

がのるけれど、今日傳りて居らぬ、『道藏』の増補目錄に漢天師世家四卷といふのがある。しかし是は明藏にも入て居らぬから、何れ清朝になつての撰述であらふ。張陵の傳記に就て資料とすべきは、『魏志』及び『後漢書』に出てたる張魯傳の記事であらふ、而も『魏志』の傳には、

魚象(三)漢明帝代の人(四)紀(二二七年—二二九頃)の作りたる『典略』を引て注解を施して居る。是書は張魯時代より三十年後の記載であるから最も確かに其の事蹟を知ることが出来る。今先づ『魏志』(晉の陳二二七—二二九頃)の文を掲ぐ。

張魯(略中)以鬼道教民自號師君(略中)皆教以誠信不欺詐有病自首其過大都與黃巾相似諸祭酒皆作義舍又置義米肉懸於義舍行路者量腹取足若過多鬼道輒病之犯法者三原然後乃行刑不置長吏皆以祭酒爲治民夷便樂之雄據巴漢垂三十年。

祭酒とは牧師若くは僧侶に當るもので其上が都功であらふ。是等の者が自治政を施て一地方の民心を收め得たること驚くべきものである。更に裴松之の注に依て『典略』を引く。

『典略』曰角爲太平道修爲五斗米道太平道者師先持九節伏爲符祝教病人叩頭思病因以符水飲之得病日淺或愈則曰此人信道或不愈則爲不信祭酒主以老子五千文使都習(略中)禱法書病人姓名說服罪之意作三通其一上之天著山上其一埋之地其一沉之水謂之三官手書使病人家出米五斗實無益治病。

裴松之は此中に修とあるは衡の誤りて張魯の父張衡のことであると定めて居る。是は然るべきこととて張陵張衡張魯と子孫三代蜀地に據りて宛然たる一種宗教政治の團體を形作りたらしい。而して太平道と五斗米道とは略ぼ其の組織や祈禱法を同一にしたもので五斗米道から出でて之を専ら政治の方に應用し大野心を試みたのは張角であるらしい。張角の黃巾の亂は漢末(西紀一八九二頃)に於ける一大騷擾であつた。而して『後漢書』(宋范曄西紀三九八の撰四四五の撰)

傳に依ると始めは張魯と張修と同時に兵を擧て漢中の太守を殺したのであるが、後には魯遂に張修を殺して自から其の衆を并せ蜀に據ること三十年、曹操の征討に依て漸く平定したとある。『典略』及び魏志を辿りて考へて見ると、張陵の行ふた法といふのは、符水治病を主とした巫覡道から出たもので、是に老子五千文を讀誦したとあるから、正しく道家の哲人を取りて其の教を飾りたのであらふ。而も義舍を作り、義井を造り、道なきに道路を通じ、橋なきに橋梁を架したとあるから、但に巫祝治病を以て甘んぜず、大に社會的の活動を試み、茲處に後來の道教的倫理たる功過格を作るべき素地が認めらる。

張陵の開教せし年代は後漢順帝の頃であるらしい。道家の『雪笈七籤』には、漢安元年(西紀一四一年)と云ひ、『歷代三寶記』(隋龔長房作西紀五九七年)には永和六年(西紀一四一年)と云ひ、一年丈の相違である。而して『三寶記』には、

張陵在蜀號天師、作道書二十四卷、論章醮之法、道士章醮起此(永和六年の條下)

是の二十四卷の書といふのは、恐らく靈寶經のことで、今日は亡びたものであらふ、今の道藏中に多くの靈寶經があるけれど、無論後人の改作で、張陵の眞作として認むることはできぬ。

天地水の三官を祀ることは、正しく古代神道の遺風を取たものである。天を祭るに丘上に燔柴することは古の制で、地には狸し、川澤には沈するといふことは、『周禮』にもある。その上、章醮といふことも、古の明堂の制に依りて作れる封禪の儀式に依たものである。但、張陵の時に諸種の神を畫いたかどうか詳かには分らぬが、唐代則天后的時(西紀六八五—七〇五)に道

教の道士から僧侶になつた玄嶷法師の『甄正論』に依ると、種々の符及び神像を畫いたものらしい。其の法凡そ三法で、一に八景といふのは、日月星辰の象を畫き、二に五老といふのは、五老神を畫き、三に五岳といふのは、五岳の山狀を畫く、其の他に千五大將軍、三五大將軍等の符籙があつたと傳へて居る。是の五老神といふのは、恐らく五帝五行の神から變じて遂に道家の神となつたものであらふ、『後漢書』に陳愷王祭黃老君求長生福とあるが、是の黃老君といふのも、黃帝老子のこととなく、黃老君といふ一つの神體である。陶隱居（西紀四五二）の『眞誥』や『黃庭經』（法琳の辨正論引用）などに中央黃老君といふことがあるから、所謂五老君の一體で、中央の色たる黃を以て表したる老君像であらふ。是等老君像を畫くことは、後漢末から稍や盛んに行はれたらしい。

彼等は老子五千文を讀んでも眞に其の哲學的意味を解したのでなく、只附會である故に其の解釋が全く特別のものである。臍下丹田を万物之母とも玄牝とも云ひ、精液を異名と云ひ、左右之腎を玄之又玄と云ふの類で道之可道とは朝食の美を云ふ、非常道とは暮に屎と爲る也と云ふ如きは奇の極なるもので、彼等一類にはかゝる解釋から五千文を淫穢の邪術に用ひたものと見ゆる。是は唐代法琳の『辨正論』及び元代祥邁の『辨僞論』に張陵の老子解として説く所である。

是の張陵等が根據地たる蜀の陽平治は、其の孫魯の時に曹操の爲めに討平せられ、魯の子張盛なる者が、江西省の龍虎山へ移つたらしい。是は『通鑑綱目』『讀書紀數略』等に記する所

て、正月十五日を以て其の生誕日とし盛んに祭典を營ひと云ことである。是の張天師の子孫連綿として今日に至り、明太祖の初年(西紀一三)には既に四十二代の張天師となつて居る。宇内を一統して日本にまで其の威力を加へんとして元の世祖でさへ王朝の變轉極りなきに反し、張天師の世家連綿たるを聞き其の德澤を感嘆したと傳へられて居る。恐らく今日にては五十九有餘代の天師であらふ。張良を祖として數へると、張陵の前に七代を置くことになる。其の歴代の名稱は『張天師世家』に出て居るであらふが、是は日本に來て居らぬ。

今日の張天師と漢代のそれとは、教義、儀式何れも増飾せられて居るであらふが、傳家の印契として雄雄の銅劍と陽平治都功の刻印とを傳ふることは漢代の遺風と見ゆる。

予輩の考ふる所にては、是の天師道即ち寇謙之以前の天師道は多く巫祝と道家との混合である。之に反して少し遅く出來た桓帝頃の魏伯陽及び晋代葛洪の如きは正しく神仙を主とする方術と道家との混成である。而して是の兩系のものを打て一九としたのは北魏の寇謙之である。今大成時代に入る前、少しく魏伯陽及び葛洪につきて記述しよう。