

# 黄老觀念の系譜

——その宗教的展開を中心として——

秋 月 觀 暎

れる。

その第一が道家的黄老觀念の系列であつて、例えば、後漢書方術傳に載る折像は貲財二億、家僮八百人を有する富豪の子として生れたが、幼くして

好黄老言。及國(父)卒、感多藏厚亡之義、乃散金帛資産……吾門戶殖財日久、盈滿之咎道家所忌。

と述べた事が見えるが、この折像の行動の思想的根據をなしている「盈滿之咎」「多藏厚亡之義」は、云う迄もなく老子の「持して之を盈たすは、其の已むに如かず……金玉堂に滿つれば、之を能く守る莫し。富貴にして驕れば、自ら其の咎

を遺す」(上篇第)及び「甚だ愛すれば大いに費え、多く藏すれば必つ厚く亡う」(下篇第)の思想である事は明白であり、従つて「黄老言」が、老子の漢代に所謂道家哲學を意味し、その黄老が道家の祖師を指す事は疑のないところであらう。

儒家を正統として統一的方向に進展した漢代思想界の底流に於いて、後に、その中から原始道教・老莊哲學及び格義佛教を分化發展せしめる一連の烈しい思想的胎動の續けられていた事は、中國思想史上、見逃し得ない重要な動向である。小論は、かゝる漢代思想の底を流れる發展的な動向を、統一的に解明する一つの手がかりとして、其處に於いて中心的な役割を果している黄老の觀念の展開を跡づけ、専ら、その思想的系譜を明かにせんとする試みである。

さて、黄老の語句が古代の諸文獻に於いて、幾通りもの異つた内容を以て現れてくる事は、今更、指摘するまでもないが、それには大略、次の如き三つの系列の在る事が認められ、黄老の觀念は凡て其の何れかに分類する事が可能と思わ

第二が神仙的黃老觀念の系列であつて、例えば、後漢書逸民傳に載る隱逸の徒、矯慎は

少學黃老、隱遯山谷、因穴爲室、仰慕松喬導引之術……

蓋聞黃老之言、乘虛入冥、藏身遠遯……自言死日、及

期果卒。後人有見慎於燉煌者、故前世異之。或云神仙焉。

と云われている。所謂隱逸の思想的立場が無爲自然を標榜する道家に根ざす事は云う迄もないが、古仙人赤松子・王子喬の仙術を仰慕し、山谷に隱遁した矯慎の目的が仙道修行に在つた事は疑なく、彼が「黃老之言」を聞いて身を遠遯に藏し、遂に神仙と云われている事實は、この場合の黃老に神仙的性格が抱合されている事を示すものであろう。

第三は宗教的黃老觀念の系列であつて、東觀漢紀(三卷)威宗孝桓帝の條には

立黃老祠北宮濯龍中、以文罽爲壇、飾淳金銀器、彩色炫耀、祠用三牲、大官飾珍、饌作倡樂、以求福祥也。

と濯龍宮に於ける黃老の祭祀の模様を傳える。この毛織を敷いた壇の上に金銀の祭具を飾る彩色炫耀たる祭祀は、浮屠との混淆を窺わしめ、更に黃老が福祥を祈り求める祭祀の對象とされている事は、明かに黃老觀念の宗教的傾斜を物語るものであろう。

ところで是等の史料に現れる黃老は、何れも黃帝・老子の省略であるとして、恐らく異論のないところであると信じる

が、然らば、斯かる黃老觀念の諸系列は如何にして發生したのであろうか。以下、先學の研究を参照しつつ、其等の起源を溯り、順次、その内容と宗教的展開の跡を明かにしてゆく事としたい。

## 二

さて、黃帝と老子が黃老と熟して現れるのは、「黃老の名を案づるに、始めて史記に見わる……。史記以前に未だ此の名を聞かず」(夏含祐、中國古代史)の如く、史記の老莊申韓列傳、孟子荀卿列傳等が最初であり、遅くとも戰國末に黃老の併稱が行われていたと想像される。例えば「申(不害)子の學は黃老に本ずき而して刑名を主とし」韓非子は「刑名法律之學を喜び、而して其の歸するところは黃老に本ずく」と述べ、刑名の政治思想が黃老哲學を基礎としている事を傳えて居り、この場合の黃老が第一の系列即ち道家哲學を意味する觀念である事を察知せしめる。この事は老子を祖師とする學統が道家を稱する以前、既に黃老の名を以て呼ばれていた事を教えるのであるが、本來、老子に創まる學統が黃老と呼稱されるに至つた質疑については、既に五指に餘る論説が數えられ、今更、贅言の餘地は認められないので専ら省略に従う事とする。

次に、黃老と神仙との關係について、まづ黃帝が神仙と關連を持つて現れるのは、上述の道家的黃老觀念の成立よりは

餘程遅れて居り、史記の封禪書、漢書の郊祀志はともに「海上燕齊怪迂の方士、多く更々來つて神事を言う」と述べ、神仙に憧れる漢の武帝に對し、幾多の方士達が次々と不死登仙の秘術を説き、武帝に説き入らんとした状態を詳細に傳えているが、初に「祠竈穀道卻老方」を説く李少君が上言して祠竈則致物。致物而丹砂可化爲黃金。黃金成以爲飲食器則益壽。益壽而海中蓬萊僊者乃可見。見之以封禪則不死。黃帝是也。

と複雑な不死の方法を説いてのち、黃帝がこの方法によつて仙者を見、封禪して不死を獲たと附加している點が注意を引く。次に公孫卿は元鼎四年 (A.D. 114) 汾陰地方から古鼎の出土した事を機として、齊人申公から得たと稱する概略「黃帝は寶鼎を獲て僊して天に登つた。従つて漢の王室も古鼎を獲たからには、黃帝の如く太山に上つて封禪するならば、能く僊して天に登る事が出來よう」との禮書を奉つて居り、これまた、執拗に黃帝登仙の事を繰返している。一方、聖元鼎五年武帝は北伐の歸途、路傍に黃帝の冢を見て「吾聞く黃帝は死せずと、今冢有るは何ぞや」との問を發した事が見え、かかる黃帝登仙説が未だ普遍的な思想ではなく、その成立の新しい事を暗示している。「世俗の人多く古を尊び、今を賤む。故に道を爲す者、必ずこれを神農黃帝に托す、而して後能く説を入る」(淮南子 修務訓) の評言は、蓋し、かゝる風潮を指摘したものであろう。

併し、かくの如き黃帝登仙説は、單なる方士達の恣な創作ではなかつたようで、莊子には「夫れ道は情有り、信有り、爲す無く、形無し……肩吾は之を得て以て太山に處り、黃帝は之を得て以て雲天に登る」(太玄經)、又列子にも「黃帝位に即いて十有五年、天下己を戴くを喜び……又二十有八年、天下大いに治まり、幾んど華胥國の若くにして、帝登假す」(帝登假) 等と、既に黃帝登仙説の原型と思われる空想的觀念が描かれてゐるのを見る。この莊子及び列子に後世註釋の増益や、簡策の錯亂の多い事は云う迄もないが、こゝに引いた太宗師・黃帝の兩篇は諸篇中最も古い部分に屬し、兩者の思想を窺うに足る眼目であると稱されて居り、思想内容から推しても、所謂黃帝登仙説發生後の作爲的な譏入とは考え難く、かゝる空想的觀念が前掲黃帝登仙説に大きな思想的影響を與えた事は否定し難いであらう。増して、黃帝が仙人廣成子より長生の至道を授けられた事をも述べているからである。(在宥篇) かくて神仙の事に夢中となる武帝も、一度は其の無効を悟り「方士怪迂の語を怠厭す」るが「然れども羈縻して絶えず其の眞に遇わん事を冀い、此より後、方士神祠を云う者彌々衆し」(封禪) と云う状態であり、神仙黃老の觀念も次第に普遍化されてゆく事を思わしめる。

さて、次の老子の神仙化は、大體、兩漢交替の頃には既に

行われていたようで、王充(A.D.28—100頃)は論衡(道虛)に於いて

世或以老子之道爲可以度世。恬淡無欲、養精愛氣。夫人以精神爲壽命、精神不傷則壽命長、而不死成事。老子行之躡百度世、世爲真人矣。

と述べている。ところで、莊子の諸篇には、こゝに老子之道と云う無爲恬淡を以て延命をはかる所謂至道が祖述され、又「生を悦ぶことを知らず、死を惡むことを知らず、其の出も祈らず、其の入も距まず、儻然として往き、儻然として來るのみ……。高きに登れども慄れず、水に入れども濡はず、火に入れども熱せ」(太宗師驚)ざる真人の存在が説かれているが、王充が虛妄の世説として退けている「死なずして事を成し……。百を躡えて度世す」る真人老子の觀念は、それら道家の理想的人格としての真人或は至人(齊物)神人(遊道)と別の存在である事は、同じ論衡に傳える世説が「赤松・王喬道を好み、仙と爲り、度世して死なず」(無形)と、度世不死を以て、仙人の端的な在り方となしている事からも察せられるであろう。元來、真人と仙人とは屢々混同され、兩者を明確に區別する事は困難な場合が多い。例えば、方士盧生が始皇に説いて「臣等芝・奇藥・仙者を求むるに常に遇わず、物之を害する者有るに類す。方中人主時爲微行、以辟惡鬼、惡鬼辟真人至、人主所居、而人臣知之、害於神。真人は水に入れども濡わ

ず、火に入れども熱けず、雲氣を陵ぎ、天地と久長なり……。然して後不死の藥殆ど得可きなり」と云い、是に於いて始皇帝が「吾真人を慕い、自ら真人と謂いて朕と稱せず」(史記、始皇本紀三十五年條)と傳えるが、こゝに於ける兩者の關係は、果して真人即仙人なのか、真人たる事が不死藥入手の可能を意味し、これが仙人の前段階を意味するの、或は真人の現れる事が不死藥を得る前提條件であるのか明瞭でない状態である。併し、その何れを探るにせよ、真人の觀念が所謂仙人に近似したものとされている事は疑ない。にも拘らず、後半に於ける真人の説明が依然として太宗師篇そのままである事實は、方士達が仙人の思想的裏附として道家の真人の觀念を利用した事を示すものゝようで、やがて真人が仙人と觀念的に同質化されてゆく中間段階を示すものと解される。一方、論衡の老子真人説を再掲するまでもなく、同じ道虛篇には「道家相誇りて曰く、真人は氣を食ひ、氣を以て食と爲す、故に傳えて曰く、氣を食う者は壽にして死せず……。道家或は藥物を服食するを以て、身輕く氣を益して延年度世す」とも見え、方術を用い延年度世して死せざる真人が、既に道家思想として説かれていた事を窺わしめる。斯様に道家本來の真人が神仙思想の發展に伴つて仙人と接觸し、やがて、その中に包攝されてゆく推移を見定めるならば、前掲、道虛篇に引かれる老子真人の觀念が、實は仙人に對する道家的表現であ

り、少なくとも現實的・肉體的延年不死の存在である點に於いて、所謂仙人と同一の觀念である事が諒解されるであろう。

ところで、斯様な思想の發生の時期については、論衡撰述の後漢初期に、その下限を推す以外、確實な史料は見當らないが、老子眞人説が既に一般化された世説である事を述べる前掲道虛篇に徴するならば、更に前漢末期まで溯る事も豫想せられ、其頃、道家の中に神仙家の不老不死の方術を導入せる一派が存したと推定するのが妥當であろう。

かく考えてくるならば、黃帝と老子の神仙化は、夫々思想的に、將又、時間的に全く別な經過を辿つて居り、神仙黃老の觀念は、少なくとも、老子の形而上的な長生久視の立場を媒介とする道家の神仙思想への接近と、黃帝を登仙せしめ、不老登仙の信憑性を黃帝の持つ普遍的な思想的權威によつて裏附けんとする神仙家の策動とによつて齎される二つの思想的進展を、主導的な契機として成立している事が推測されるであろう。従來、この點について、黃帝老子の神仙化は、道家思想を攝取した神仙家が、道家の祖師である黃老を神仙家の祖師としたまでである。との見解が存するが、これに對しては、漢書藝文志が道家三十七家と共に集録する神僊十家の中に、黃帝の名を假托する者が甚だ多いの對し、老子の名を引くものが全然なく、前漢に於ける老子と神仙家の無關係を明示し、神仙黃老の觀念の發生が道家の祖師黃老の單純な轉化

でない事を物語り、道家と神仙家との思想的交流の存在にも拘らず、兩黃老觀念の間に於ける非連續の關係を立證している事實からも賛成し難い。清の方東樹が「漢代に於いては、常に黃帝老子が併稱されているが、主として道德を云う者が老子を稱し、靈異の事を云う者が黃帝を稱している」(商兌)と述べ、漢代に於ける黃帝・老子の異つた思想的存在を指摘している事實も、この場合參考に値しよう。

さて、敍上の如く、黃帝老子の神仙化が、道家・神仙家の兩者によつて行われたとするならば、黃帝老子は同じく神仙と呼ばれながらも、兩思想の神仙觀の差異に基く性格上の相違を有した筈である。然るに、冒頭の史料に見る如く、兩者は再び併稱されるのみならず、新たに第二・第三の黃老觀念の系列を生んでいるのは、異つた性格を有する神仙黃帝・神仙老子が、同じ不老不死の點に於いて結合され、黃帝・老子の何れかを主體となし、換言すれば、神仙家・道家の何れかの思想的立場から、形式的に慣習的呼稱に従つて黃老と併稱するに至つたものであろう。即ち、冒頭に於いて第二の系列として掲げた矯慎傳に見る如き黃老が、道家の神仙老子を主體とする謂わば道家的色彩を持つ神仙黃老の觀念であり、以下次章に於いて、宗教的な傾斜を伴つて現れてくる諸黃老の觀念が、神仙黃帝を主體として結合された宗教的な神仙黃老の觀念である。

## 三

さて、後漢に入つては、所謂第三の系列に屬すると推定される新たな黄老の觀念が、次の様な形を以て現れてくる。まづ後漢書(卷七)は初代光武帝の孫である有名な楚王英の信仰について、次の如く記している。

英少時、好游俠、交通賓客。晚節更喜黄老學、爲浮屠齋戒祭祀。

又續く明帝の詔として

楚王誦黄老之微言、尙浮屠之仁祠。潔齋三月、與神爲誓。何嫌何疑、當有悔吝。其還贖、以助伊蒲塞桑門之盛饌。

この「誦黄老之微言」について、從來、佛教の經典誦讀に功德を認める思想を以て、老子道德經に推及したものと考へられていたが、これは必ずしも佛教の一方的な影響ではないようである。後漢書(傳林)の包咸の傳には

王莽末、去歸鄉里。於東海界爲赤眉賊所得、遂見拘執十。余日。咸晨夜誦經自若、賊異而遣之。

と見え、前漢末の正統儒家に、既に儒教經典の誦讀に何等かの神祕的な效力を期待する考へ方の存していた事を窺わしめる。其後、後漢に至つては袁閔(卷七)、公沙穆(方術)、向栩(方術)等の傳に儒教經典誦讀によつて、或は郷人の危難を救い、或は妖異を遠ざける等の事例が増加している。特に向栩傳は、この

場合注目され

(栩) 恒讀老子狀如學道。又似狂生、好被髮著絳綰頭……。會張角作亂。栩上便宜、頗議刺左右。不欲國家興兵。但遣將於河上北向讀孝經、賊自當消滅。

の如く、孝經誦讀の效力によつて黄巾賊を消滅すべしと説く向栩が、かつて老子を學び、著絳綰頭の風を好むと傳えている。ところで、この著絳綰頭の風俗は當時の南方中國佛教徒の間に見られる風俗であつて、この點からしても向栩が既に佛教々説の洗禮を受けていた事は否定し難いように思われ、彼の孝經誦讀によつて黄巾賊を消滅し得るとする強固な信念は、恐らく上述の如き、經典誦讀に對する中國固有の觀念の基盤の上に受容された佛典誦讀の功德觀に支えられたものであるうと想像される。

これと同様な關係は「潔齋三月」についても見られるのであつて、後世、漢譯佛典の中には、齋と呼ばれる一定期間の持戒の必要が説かれて居り、例えば梵網經(下卷)には

爲白衣通致男女交會姪色縛著。於六齋日年三長齋月、作殺生劫盜破齋犯戒者、犯輕垢罪。(什說)

の如く説かれてゐる。たゞ梵網經は中國撰述の疑があり、俄に三長齋月、六齋日を印度の信仰習俗と断定し難いが、六齋日に關する限りは龍樹が在家修業者に五戒を説き更に「有一日戒、六齋日持、功德無量」(龍樹撰什說、大)と特に六齋日の持

戒修善を勧めている事實からも、それが印度佛教の思想である事は疑ない。ところが中國に於いても、例えば禮記(卷下祭統篇)には

及時將祭君子乃齊……及其將齊也、防其邪物、訖其嗜欲、耳不聽樂……故散齊七日以定之、致齊三日以齊之。定之謂齋、齋者精明之至也。然後可以交於神明也。

と見え、君子は祭に當つて神明と交るために種々の誘惑・嗜欲及び音楽から遠ざかり散齊七日・致齊三日すべき事を説いている。この散齊・致齊とは同じく祭義篇によれば、齊とは祖先の祭祀に當つて、まづ三日の間、心を内に凝して祖先を懷想し、次の七日間は心を外界に向け在りし日の祖先を追憶して言行を恭敬に、心身を精明となし、以て敬虔な祭祀を行う宗教的な儀禮であると解される。<sup>(14)</sup> また莊子(人間生篇)も顔面と仲尼の問答として齋に觸れ

回之家貧、唯不飲酒、不如葷數月矣。若此則可以爲齋乎。曰是祭祀之齋、非心齋也。云云

と述べて居り、中國在來の祭祀に伴う齋の具體的内容を僅かながら窺い得る。斯様に佛典に見える齋と中國固有の齋とは、共に一定期間に亘つて行われる禁欲的な宗教的實踐であるのみならず、飲酒、或は肉食を禁じ、更に五辛・五葷の食用を忌む等の諸點に於いて、思想的にも形式的にも極めて類似した宗教的慣習儀禮である事が知られる。果して、宋の法雲が編

する翻譯名義集(七卷)は「連沙他。(Posatha) 此云齋日……。闡義引祭統云齋之爲言齋也、齋不齋以致齋者也、……」と述べて、前掲祭統篇の一部を引き、續いて「今釋氏以不過中食爲齋、亦取防邪訖欲齋之義也」と後世、漢譯佛典に現れる齋の語が禮記祭統篇に見える齋の義を取つて翻譯されてゆく事實を明かに示している。<sup>(16)</sup>

以上のように、佛來當初に於ける佛教は、常に中國固有の思想・儀禮の基盤の上に、中國の様相を保持しつつ受容されている事實を考慮するならば、前掲、楚王英の信仰に現れる「黃老之微言」は、たとえ老子道德經を指すものであつたにせよ、單に浮屠と形式的に對置された道家哲學としてではなしに、神仙黃老觀念の中に潜む後述の如き宗教性を背景として、佛教の思想・儀禮と緊密に習合された宗教的な性格に於いて觀念され、誦讀されていたものと推測されるのである。<sup>(17)</sup> かゝる推測を裏附けるかの如く、後漢中期以後、黃老はその宗教的性格を次第に顯著にしつゝ史料の上に登場してくる。後漢書、桓帝本紀、延熹九年(A.D.166)の條には

秋七月……庚午祠黃老於濯龍宮。

と黃老を祭祀の對象とした記事が見られ、その論贊には東觀紀を引いて

飾芳林、而考濯龍之宮、設華蓋以祠浮屠老子、斯將所謂聽於神乎。

と論じている。又續漢志、祭祀志中には

桓帝即位十八年、好神仙事。延熹八年、初使中常侍之陳國、苦縣祠老子。九年、親祠老子於濯龍。

更に同じく後漢書(卷十)襄楷傳が載せる延熹九年の彼の上表の中には

又聞、宮中立黃老浮屠之祠。

とも述べられている。ところで、是等の諸史料は何れも延熹九年、桓帝が濯龍宮に祀れる同一の、少なくとも同種の祭祀の記録であるにも拘らず、その祭祀の對象を黃老・浮屠老子・老子・黃老浮屠と夫々異つた記載をなしている點が注目される。斯様に煩しさを厭わず同種の史料を列擧したのは、實は其等の相違が記事の不確實による結果ではなく、當時、其等黃老浮屠三者の存在が同一視され、明確な區別が意識されなかつた宗教觀念の反映である事を暗示し主張したい爲であつたが、果して後世、道佛兩教の間に様々な問題を投げかける所謂老子化胡説の思想的端緒とも見られる、前引、襄楷傳に載せる

立黃老浮屠之祠、老子入夷狄爲浮屠。云云

の上書が、同じ延熹九年に奉られているのであつて、當時、其等三者の觀念が混沌たる状態に置かれていた事を裏書している。

然らば、斯くの如き祭祀に於いて黃老浮屠は何如なる性格

の宗教的存在として觀念され信仰されたのであろうか。まづ注目されるのは前掲、續漢志の記載であつて、延熹八・九兩年、桓帝によつて祭祀された老子は神仙の資格を以て祀られた事を示唆して居り、前述の見解からすれば、延熹九年、濯龍宮に於いて祀られている黃老浮屠は、何れも神仙としての性格を以て祀られていた事を推考し得るのであろうし、冒頭に掲げた東觀漢紀の「立黃老祠北宮濯龍中……以求福祥也。」の史料が、翌永康元年の祭祀(恐らく延熹九年の誤であらうが)に於いて、黃老を祀つて福祥を求めた事を明記するに至つては、濯龍宮に於ける桓帝の祭祀が、神仙黃老浮屠を祀つて福祥を祈り求める宗教的信仰に基くものであつた事は明白である。更に進んで、その信仰の具體的内容を窺うべき史料として、既に其の一部を引用した襄楷の上奏文がある。即ち

又聞、宮中立黃老浮屠之祠。此道清虛、貴尙無爲、好生惡殺、省欲去奢。今陛下、嗜欲不去、殺罰過理、既乖其道。豈獲其祚哉。或言、老子入夷狄爲浮屠……。天神遣以好女、浮屠曰、此但革囊盛血、遂不眚之。其守一如此、迺能成道、今陛下姪女豔、極天下之麗、甘肥飲美、單天下之味、奈何欲如黃老乎。

この上奏文に現れる襄楷自身の黃老浮屠に対する理解は、謂わば格義の原初的形態とも稱すべきもので、一見、豫め期待される黃老浮屠に對す宗教的信仰は、其の片鱗すら窺い得ない



如くである。ところで、注意すべき事は彼の思想的立場であつて、彼はその傳に明かな如く、本來、天文陰陽術の専門家であり、養生陰陽の説を基調とする守一によつて、祚胤を得んとする政治的色彩を持つ道家的節制主義を信奉し、曾て、其の異國廣嗣之術を説く神書を靈帝に奉つて<sup>(18)</sup>いる。この様な襄楷の思想的立場からすれば、彼は上書に見られる黄老浮屠に對する道家的な理解こそ示し得ても、放恣な享樂的人生觀の上に立つ桓帝の行動と、それを支える後述の如き心情を、そのまゝの形に於いて理解し、容認し得る人物でも立場にもなかつた事は當然であつて、彼の上書に見られる桓帝に對する鋭い非難と矛盾の指摘——桓帝は肉體的・物質的享樂に耽りながら、何故に本來、無爲清虚にして省欲去奢を旨とする黄老浮屠を祀り、黄老の如くならんと欲するのか——こそ、却つて襄楷の容認し得なかつた桓帝の現實の行動を逆證するものであり、肉體的歡樂に溺惑しつゝ黄老浮屠を祀り、そこに何等の矛盾を感じないのみか、却つて神仙黄老の如く不老不死を得て、永く人生の快樂を享受せんと祈り祀つていた桓帝の宗教的心情を如實に物語るものがある。

延熹中、桓帝事黄老道、悉毀諸房祀

と傳える後漢書(卷六)王渙傳の記事は、桓帝が權力を用いて民間の祠廟信仰を排撃し、自から黄老道を奉持し、神仙黄老の祭祀に専念した事を示すものであろう。恰も、其頃、陳の愨

黄老觀念の系譜(秋月)

王寵が

祭黄老君、求長生福。

と後漢書(卷八)陳敬王羨傳に見え、當時黄老君を祭り長生福を求め、信仰の行われていた事を明かに示している。こゝに現れる「黄老君」に對し劉放は「案文、黄老君不成文、當云黄帝老君」と文法的な註釋を施しているが、これは誤りであつて、この黄老君は上述の如き黄老觀念の展開の自然な歸結として、黄帝老子が同一人格化された結果と考へるべきであらう。ともあれ、是が所謂黄老の觀念である事は疑いなく、上來迎つて来たところの黄老觀念の宗教的展開は、漸く此處に至つて結實し、黄老を祀つて長生及び福祥を求め、黄老信仰が形成されている事が認められるのである。

一この黄老信仰、或は其の成立過程に現れた老子道德經に對する宗教的な觀念は、後漢末に發生する太平・五斗米兩原始道教々團の教法中に導入・繼承され、其等に重要な思想的影響を與えるのであるが、かゝる信仰内容についての検討は既に紙數も盡きたので他稿にゆづり、最後に斯くの如き黄老信仰を構成する宗教性的思想的源流について、聊か、大膽な推論を下し、ひとまつ結びとしたい。

#### 四

さて、漢書郊祀志は谷永の上言を載せて

元鼎元封之際、燕齊之間方士瞋目振擊言、有神遷祭祀致福之術者、以萬數。

と傳え、武帝の時代、燕齊地方の方士の間に、既に神仙を祭祀して福を求めぬ事が盛に説かれていた事を示し注目を引く。試みに其等の方士である李少君・公孫卿等の武帝に對する前掲の上前を檢討するに、彼等は東海中の神山に至り仙藥を獲る事を以て、唯一の不老不死の道と考えられていた際に於いて、仙人にまみえ封禪の祭祀を行う宗教的な手段によつて、登仙する新たな方法を創始している事が認められる。而して其際彼等が、敢て封禪の祭祀を持出した所以は、彼等の上前が不老不死を熱望する武帝を對象として行われたのみならず、當時、封禪之儀を望む輿論が頻に起り、武帝自身も、その意志を懷きながら、封禪に關する古來の明確な觀念が既に失われた爲、實行されずにいた際に乘じ、<sup>22</sup> 彼等の神仙道を封禪及び黄帝を以て帝王に相應しい脚色を施し、漢王武帝の信仰を克得んと謀つた事にあるものゝようである。如上の神仙道の劃期的な進展の本質的な意義は、神仙道が帝王の祭祀である封禪に結び附けられた點に在るのではなく、祭祀によつて欲求を満たさんとする宗教意識と神仙道とが明確に結合された點に求められる。續いて封禪書が「齊人丁公年九十餘曰、封禪者合不死之名也」の言を傳え載せている事も、その間の事状を窺わしめるものがあるであらう。前掲、谷永の上前に

「神僊祭祀致福之術」と云われるものは、多く是に類するものであつたと考えられるのであるが、郊祀・地理兩志に記載される幾つかの「僊人祠」も、恐らく同様な宗教意識に基いて仙人を祀つたものであらう。<sup>23</sup> ところが、斯様な神仙の祭祀を通じて福祥を求めんとする宗教的觀念は、黄老君を祀つて長生福祥を求めぬ前掲の黄老信仰と全く同一の宗教的觀念構造の基盤の上に立つものである事は明白であり、所謂黄老信仰の基本的な宗教性が、かゝる前漢の神仙道に發する宗教的觀念を繼承するものである事が推測される。

然るに、かゝる宗教的觀念の類型は、更に古く溯り求める事が可能であつて、封禪書・郊祀志は勿論、墨子・新論等に數多くの例證を見出す事が出来る。例えば郊祀志(下)に

周室愈微、諸侯愈叛。楚懷王隆祭祀事鬼神、欲以獲福助卻秦師

と周末、楚王が鬼神を祭祀し、福助によつて戰勝を收めん事を祈り求めた事が見えて居り、論衡(道論)に於ける王充の

衰世好信鬼、愚人好求福。周之季世、信鬼修祀以求福助……國期有遠近、人命有長短。如祭祀可以得福、解除可以吉凶。

と云う批判によつても、同じ周末、鬼神の祭祀によつて様々な福助を求める鬼神信仰の存在した事は否定し難く、所謂黄老信仰を貫く基本的な宗教性は周末はおろか、それ以前の原

始宗教觀念にまで連るものである事が想像されるのである。(25)

## 五

以上を要するに、古代思想に現れる黄老の觀念には、大略三つの思想的系列のある事が認められる。その第一が戰國末頃、後に所謂道家の、祖師として併稱される黄老の觀念であり、其後、神仙家による黄帝の神仙化と、道家の老子を媒介とする神仙思想への接近とを主導的な契機として、前漢末頃、第二の系列である神仙黄老の觀念が成立する。次いで、この黄老觀念の中に潜む、古代鬼神信仰に連る宗教性を基盤として、佛教が受容されるに及んで、こゝに神仙黄老と所謂浮屠との混淆によつて、宗教的な傾斜を與えられる第三の黄老觀念の系列が発生する。斯様に道家・神仙家・佛家の思想的交流を廻つて展開される黄老の觀念は、更に後漢末に至つて神格化され、遂に黄老君を宗教的對象とする黄老信仰を形成している事が認められるのである。

想うに、道家が黄老觀念の混濁を拂拭して老莊を唱え、原始道教が黄老信仰を導入して發展し、佛教が黄老信仰の成立と老莊哲學の發足を一つの契機として、黄老を老莊に置き換えて格義を説く、漢末以後の思想界の發展が、敘上の如き黄老觀念の展開と密接・不可分の關係にある事は否定し難い事實であろう。いづれ他日を期したい所存である。

## 註

(1) 夏曾佑氏「中國古代史」

津田左右吉博士「神僊思想に關する二三の考察」(滿鮮地理歴史研究報七)

岡崎文夫博士「魏晉南北朝通史」外篇、魏晉の文明

板野長八博士「道教成立の過程」(東亞論叢第五輯)

大淵忍爾氏「初期僊說について」(東方宗教第二號)

(2) それらの諸説を簡単に掲げるならば

津田博士の「道家が儒家の堯舜に對抗せんとして黄帝を借用し、老子の上に加えた」とする説。(上掲論文)

郭沫若氏の「黄帝を祖先に擬定する齊の國の所謂『稷下』

の道家に於いて、黄帝老子の結合が発生した」とする説。

(十批別書)

夏曾佑氏の「前漢初期、老子の學説を傳えた黄生と云う人物の名より起つた」とする説。(上掲著書)

及び「老子道德經の文句が古書に黄帝の言として引用されている事に基く」とする一般的な見解。

或は、本文中に引用する淮南子修務訓の意見も、これに加える事が出来るであろう。

(3) 武内義雄博士「老子と莊子」七三頁—八三頁、一六二頁—一六四頁。

(4) 抱朴子、仙論參照。

史記、始皇本紀の翌三十六年の條に「使博士爲仙真人詩、

史記、始皇本紀の翌三十六年の條に「使博士爲仙真人詩、

史記、始皇本紀の翌三十六年の條に「使博士爲仙真人詩、

史記、始皇本紀の翌三十六年の條に「使博士爲仙真人詩、

史記、始皇本紀の翌三十六年の條に「使博士爲仙真人詩、

史記、始皇本紀の翌三十六年の條に「使博士爲仙真人詩、

及行所游天下、傳令樂人誦之」と云う仙真人も同様、眞人が仙人と同質化される過程に生れる觀念であろう。

(5) 津田左右吉博士、前掲論文、四一八頁。

(6) この明帝の詔勅について後漢書の記載は明瞭を缺くが、後漢紀を對照して、その間の事狀を察するに、英が死罪に相當する罪を犯した際に明帝の下した詔勅であつて、英の眞摯な宗教的信仰を知つて悔悟の情あるを察し、黃練白執三十匹を以て贖わしめ、更にその贖を還して、佛教祭祀の一助たらしめたのである。ちなみに、伊蒲塞とは所謂優婆塞であり、在家の佛教修業者を意味し、桑門はすなわち沙門である。

(7) 山内晋卿氏「支那佛教史之研究」以來、佛教史家は多くこれに従つてゐる。

(8) 「延熹末、黨事將作、闕途散髮絕世、欲投迹深林……、黃巾賊起、攻沒郡縣、百姓驚駭、闕誦經不移、賊相約語不入、其閭鄉人就闕避難、皆得免」

(9) 「居蓬成山中依林阻爲室、獨宿無侶、時暴風震雷、有聲於外呼穆者三、穆不與語、有頃呼者自歸而入、音狀甚怪、穆誦經自若、終亦無他妖異、時人奇之」

(10) 福井康順博士「道教の基礎的研究」一一一頁—一二四頁

(11) 元來、中國には儒教經典の單なる學習とは別に、經典の反復誦讀によつて實踐的な効果を期待する慣のあつた事も、この場合注意すべきであろう。漢書・儒林傳・王氏傳。後漢紀（明帝本紀）永平二年條。其他、例證は枚擧に暇がない。

(12) 大正新修大藏經第二十四卷 N.o. 1484, p. 1007, b

(13) 大正新修大藏經第二十五卷 N.o. 1509, p. 149, b 「問曰白衣居家此五戒、更有餘法耶。答曰有一日戒、六齋日持、功德無量。若十二月一日至十五日、受持此戒、其福甚多」。ちなみに、五戒とは殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒肉食。六齋日は各月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日の六日を指す。

尙、梵網經の成立については、望月信享博士「佛教經典成立史論」四六八頁參照。

(14) 禮記（卷下祭義篇）には「致齊於內、散齊於外、齊之日、思其居處、思其笑語、思其志意、思其所樂、思其所嗜、齊三日、乃見其所爲齊者……」と致齊・散齊を説明してゐる。なお齊は齋と同意であつて、「古作齊」（聲源）である。

(15) 趙翼氏「該余叢考」（卷三十）齋戒不忌食肉及び錢大昕氏「十駕齋養新錄」（卷六）斷屠月禁殺日を參照された。

(16) 大正新修大藏經第五十四卷 N.o. 2131, p. 1173, a

(17) 前掲楚王英傳は「喜黃老學……」としてゐるが、主として道家思想を意味する學の一字は、恐らく范曄の蛇足であつて、後漢紀の「喜黃老……」が正しいと思われる。以下に續く「……爲浮屠齋戒祭祀」の文意からして後漢紀が自然であるのみならず、范曄の後漢書編纂の一般的态度が、後漢紀以下の原史料に著しく不忠實であるからである。

(18) 後漢の王室が後繼者の缺乏に悩んだ事は、史上明かなところであるが、興國廣嗣之術とは、この事態を解決せんとする方術であつたようである。福井博士前掲書、八〇頁—八三頁參照。

(19) 後漢書(順帝本紀)の贊に桓帝の行動について、「桓帝……傾宮雖積皇身靡續」と述べられて居り、「桓帝納三皇后、又博採宮女五六千人、並無子也」と註されている。

(20) かつて大淵氏は太平道が奉事したと傳えられる(後漢書卷一〇八皇甫嵩傳)黄老道を如何なる意味のものか断定し難いとして居られるが(太平道の發生と五斗米道)加藤博士(還曆記念論文集)少なくともこの桓帝の場合は、所謂黄老信仰の道を意味するは後述によつても明かであろう。所謂、神仙道が神仙に到達する道の意味を有すると同様に、神仙黄老の如く成らんとする道を意味したものと想像される。

(21) 近く發表豫定の拙稿「黄中之賊の宗教性—太平道教法の特質について—」を参照されたい。

(22) 史記封禪書には「上與公卿諸生議封禪、封禪用希曠絶、莫知其議、而羣儒采封禪尙書周官王制之望祀」又「上念諸儒乃方士言封禪、人人殊、不經難施行」と述べ封禪之儀の不詳であつた事を示している。尙、太史公自序にはその具體的情勢が述べられている。参照されたい。

(23) 漢書地理志(卷二十八上)河南郡、緱氏に「有延壽城仙人祠」又、左馮翊、谷口に「五牀山、僊人五帝祠」のあつた事が窺われ、封禪書にも長安に蜚廉桂觀、甘泉に益延壽觀を設け仙人を祀つた事が見えている。

(24) 墨子(上、天志中)には「三代聖王……、以祭祀上帝鬼神、而求祈禱於天」、  
新論(風俗)には「陳太姬無子、而好巫祝、其俗事鬼神、以祈禱」。

黄老觀念の系譜(秋)

又周禮(春官宗伯)にも「大祝掌六祝之辭、以事鬼神示、祈福祥、求永貞」等と見えて居り、かゝる宗教意識が周代以前の原始宗教觀念に連るものである事を憶測せしめるものがある。

附記 本稿の成るに當つて曾我部靜雄先生及び金谷治助教より有益な助言を得た。茲に記して深甚なる謝意を表する。又、草し終つて後、福永光司氏の「封禪説の形成」(東方宗教第六號)が發表された。未完ではあるが、封禪の宗教性について注目すべき見解が示されている事を併せ附言させて置く。

(一九五四・七・十五・稿)

## The Genealogy of the Huang-Lao Concept

Kan'ei AKITSUKI

Underlying the main current of Han Period thought, in which Confucianism was regarded as orthodox, there was a philosophical movement that later led to the differentiation of primitive Taoism, Lao-Chuang philosophy, and scholarly 格義 Buddhism. The present essay attempts to throw light on this important, but obscure, trend by examining the lineage and development of the Huang-Lao concept, which was its central feature. There are three antecedents for the Huang-Lao concept. One, current at the end of the Warring States Period, was the idea of Huang-ti 黃帝 and Lao-tzŭ 老子 as the founding patriarchs of Taoism. The second, was the deification of Huang-ti and Lao-tzŭ by the immortalists (*shên-hsien-chia* 神仙家) of the Former Han and by Taoists who approached immortalism through Lao-tzŭ. The third was formed when elements of Buddhism were adopted as a religious basis for the concept of Huang-Lao that had descended from the second antecedent.

Thus through an intermixing of Taoism, immortalism, and Buddhism, there developed the philosophy that by the end of the Latter Han had deified Huang-ti and Lao-tzŭ as the central objects of religious worship.