

Title	後漢時代の佛教に就いて(一)
Sub Title	
Author	石川, 博道(Ishikawa, Hiromichi)
Publisher	三田史学会
Publication year	1939
Jtitle	史学 Vol.18, No.1 (1939. 9) ,p.43- 75
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19390900-0043

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

後漢時代の佛教に就いて(一)

石川博道

一 緒 言

私は一佛教徒として支那佛教史の研究を年來の希望としてゐる者であるが、今こゝに多年の宿望の一端を果し得る機會が與へられたことを幸とする。

從來多くの宗門教科書として印度支那佛教史或は支那佛教史概説等の著書が見えてゐるが、私がそれ等の支那佛教の通史を読み最も不満を感じた點はその記述の殆んど全部が頗る政策的意圖の下に創作された所謂佛教史に過ぎないと言ふ事であつた。而も相當著名な佛教史家と目される、人々の著述乃至論説を讀むに及び其等の人々の見解も亦かの宗門教科書の所説と相類似する事實を發見したのであつた。彼等は常にその護法的意向を以て教會の利害に左右せられ時に作爲的に曲筆を敢てするのである。此處に私は佛教史の本質如何を疑ふに至つたこともあつたのである。蓋し佛教史は一般歴史學上の一特殊史で

ある以上、純粹歴史學の研究方法に依り究明せらる可き筈のものなることは言ふ迄もない所であらう。私が本研究に於て最も重點を置いたる所はこの點である。從來の佛教史研究者は多く教會擁護の熱情に驅られ、佛書經典中よりその史料を抽出し而もその蒐集不充分にして適確なる考證を缺いて居るやに思はれる。將來佛教史家たらんとする者は須らく良心的なる正しい史學研究法に依り眞の佛教史の完成に努力すべきであらうと考へる。かくて始めて眞の教會擁護の目的をも達成せられ得るのである。

私はかゝる見地より最も信頼すべき正史類を始めとし後漢時代撰述の諸書碑銘乃至後世の佛典書籍等より史料を蒐集整理し考證し、以て後漢時代佛教史の究明を試みたのである。

二 史料の検討

我々が今日後漢の歴史を研究せんとするに當りその依據すべき史料は先づ第一に後漢書であらう。然るにこの書は劉宋范曄の撰でその作成年代は宋書范曄傳によると彼が宣城太守たりし元嘉元年（西紀四二四年）より數年の間にあるから、後漢滅後（西紀二二〇年）より二百餘年の時代的經過が見られる譯である。されば史學研究の學徒は何人と雖もその史料としての取扱ひに注意すべきは言を須たない所であらう。

後漢書の書志學的沿革に就いては趙宋仁宗の景祐二年（西紀一〇三五年）余靖王洙等校訂の際の序文

に、

至_二宋宣城太守范曄_一益集_二諸家_一作_二十紀十志八十列傳_一凡百篇、十志未_レ成曄被_レ誅、至_二梁世_一有_二郟令劉昭者_一補_二成之_一、唐章懷太子賢招_二集當時學者右庶子張太安洗馬劉訥言洛州司戶參軍格希玄學士許叔牙成玄_一史藏諸周寶寧等_一同註_二范曄後漢書_一儀鳳初上_レ之詔付_二祕書省_一傳_レ之至_レ今

と見え、范曄撰する十紀八十列傳の後漢書は梁劉昭により志を補足され唐に至り章懷太子賢の注する所となり遂に及んで宋に至つたとなしてゐるが、その記事簡略に過ぎ且多分の誤謬を冒してゐる如く思はれる。

梁書文學傳上並びに後漢書志の卷頭に附された劉昭の序文に依れば劉昭が范曄後漢書を注するに際し晉司馬彪の續漢書の志を注し分つて三十卷と爲し以て范書を補成した事は明白であるが、その注補の書一百八十卷が後世章懷太子賢により注せられたのではない様に思ふ。即ち劉昭は范書の本紀列傳總てに亘り注したものの如くであるから章懷太子がその上その既注本に對して二重に注を施したとは考へられぬ。而して隋書經籍志に、

後漢書九十七卷 宋太子詹事
范蔚宗撰

後漢書一百二十五卷 范蔚宗本梁
郟令劉昭注

と范書二種を載せ、更に舊唐書經籍志に後漢書范曄撰の書九十二卷、劉昭補注の書五十八卷、章懷太子

賢注の書一百卷の三種を據げてをるを見れば、此の章懷太子所注の後漢書一百卷はその底本として恐らく卷數から推しても隋志に見える九十七卷の無注本を用ひた如くである。是書が志の闕せる范書の原典であつた事は疑ひない。然らば次に劉昭が注して范書に加へたと云ふ續漢志三十卷が如何にして此の章懷太子注本と合編されたものであらうか、之には二つの理由が推想せられる。一は東觀漢記の沿革に、「自下唐章懷太子集諸儒註范書盛行於代此書遂微」とあるによつても察せらるゝ如く章懷太子所注の後漢書が他の當時のあらゆる後漢書類に比し最も整備され價值があつたに拘らず、その書には志の闕せる缺點があつた事であり、その二は唐時劉昭注補の後漢書は可成散佚して居り不完全で使用に耐えなかつたがその中に含まるゝ八志三十卷のみは別して貴重な圖書と目されて居つたらしく、唐杜佑の通典に依ればその選舉典に

一其史書史記爲一史漢書爲一史後漢書并劉昭所注志爲一史三國志爲一史云々

とあり、唐代選舉制度上後漢書と併せ後漢史書の標準として採用せられるに至つた程盛行して居たと言ふ事實である。以上の二つの事實は二書の合篇を必然させる重大な根據であつた。かくて史通通釋引く陳振孫の書錄解題に

至本朝乾興初判國子監孫奭始建議合之

とある如く、宋眞宗の乾興（西紀一〇二二年）初、孫奭の建議に基き始めて二書を合して校刊したので

ある。宋史藝文志に章懷太子賢注後漢書九十卷劉昭補注後漢志三十卷の二書のみ載録するはこの間の事情を表明して餘りあるものであらう。但し現今一般に孫奭が建議により當時梁劉昭が司馬彪の續漢書に集注し唯々志のみ存せるを范書と合して校刊したと爲す解釋が廣汎に行はれてゐる模様であるが、梁書乃至隋書經籍志を考するに劉昭が續漢書を注せし事實が認められぬ以上それは全く誤てるものと言はれなければならぬ⁽³⁾。此處に現行本は百二十卷九帝紀一后紀八志八十列傳より成つてゐる。

次に後漢書作成に於ける范曄の撰述態度は梁沈約の宋書范曄傳^{卷六九}に

范曄字蔚宗順陽人車騎將軍泰少子也、元嘉元年冬（中略）義康（彭城王）大怒左遷曄宣城太守不得志乃刪衆家後漢書爲一家之作、在郡數年遷長沙王義欣鎮軍長史

とありて多數の後漢書類を使用した事がわかる。余靖校訂の序文に依れば東觀漢記を始め吳武陵太守謝承の後漢書一百三十卷、晋散騎常侍薛瑩の後漢記一百卷、晋秘書丞司馬彪の續漢書八十篇、晋散騎常侍華嶠の漢後書九十七卷、晋祠部郎謝沉の後漢書一百二十二卷、晋秘書監袁山松の後漢書一百卷、等の名を列記してをる。然るに隋書經籍志によると薛瑩の書は六十五卷に華嶠の書は十七卷に謝沉の書は八十五卷に袁山松の書は九十五卷に減損して居り、當時既に多く散佚しつゝあつた事を示してゐる。後世是等范書以前の後漢書は皆殆んど散佚し現今その形姿を認めぬものゝ多い事は范曄後漢書の史料の検討を困難ならしめるものである。而も范曄は單に是等の後漢書類のみに依據せし譯ではなく、この外にも漢

室の古記録や民間の古文書類はもとより後漢一代の歴史に關する劉宋以前の諸著作物をも通覽參考し引用したものらしく、例せば方術傳中王喬の傳記は後漢應邵の風俗通義卷二所載の葉令祠の模寫と思はれ、又逸民傳中矯慎の傳記は晋皇甫謐の高士傳卷下の矯慎傳と略同文であり、其他晋陳壽の三國志晋袁宏の後漢紀をも參考して居り、頗る多數の詔書上奏文等古文書類をも引用轉載してゐる點などから見て范曄撰書の内容は相當豊富なるものあるやに思はれる。又その紀傳の最後に必ず「論」「贊」を附し、傳中の人物に對し鋭い論評を加へてゐるのも注意すべきである。

范書依據の諸後漢書類中東觀漢記も後世散佚したものであるが、四庫全書總目提要^{卷五}に、
隋志稱書凡一百四十三卷而新舊唐書志則云一百二十六卷又錄一卷、蓋唐時已有闕佚、隋志又稱是書起_二光武_一訖_二靈帝_一、今考_二列傳之文間紀及獻帝時事_一蓋楊彪所_レ補也、晉時以_二此書_一與_二史記漢書_一爲_二三史_一人多習_レ之故六朝及初唐人隸事釋書類多徵引、自_下唐章懷太子集_二諸儒_一註_二范書_一盛行_レ於代_上此書遂微、北宋時尚有_二殘本四十三卷_一（中略）南宋中興書目則止_レ存_二鄧禹吳漢賈復耿弇寇恂馮異祭遵景丹蓋延九傳共八卷_一（中略）自_レ元以來此書已佚、永樂大典於_二鄧吳賈耿諸韻中_一並無_二漢記一語_一則所謂九篇者明初即已不_レ存矣

とて、唐以來年を経て散佚し明に至り全くその形を失し僅に永樂大典に數部収録されてをつた事が知られる。更に次に續いて、

本朝姚之駟撰後漢書補逸曾蒐集遺文析爲八卷、然所採抵據劉昭續漢書十志補註後漢書註虞世南北堂書鈔歐陽詢藝文類聚徐堅初學記五書、又往往掇拾不盡挂漏殊多、今謹據姚本舊文以永樂大典各韻所載參考諸書補其闕逸所增者幾十之六(中略)姚本不加考證隨意標題割裂顛倒不可殫數、今悉加釐正分爲帝紀三卷年表一卷志一卷列傳十七卷載記一卷其篇第無可考者別爲佚文一卷而以漢記與范書異同附錄於末、雖殘珪斷壁零落不完而古澤斑斕罔非瑰寶

とあるやうに、乾隆中四庫著錄の際清姚之駟の蒐集せる所に基き永樂大典中の散簡零篇並びに天下の遺籍を蒐訪して二十四卷を輯集したのである。其書が今日乾隆輯本として残つて居るのであるから之に依り古の東觀漢記の面目を見その斷簡寸句より漢代の史實を察知することは可能である。されば僅かではあるがその一部がなほ殘存してゐる以上范書の底本として最も有力な史料と目さるゝこの書に就いてもその性質を少しく検討して見たいと思ふ。隋書經籍志には

東觀漢記一百四十三卷 起光武記至靈帝長水校尉劉珍等撰

とあれど、四庫全書總目提要 卷五 には、

案東觀漢記隋書經籍志稱長水校尉劉珍等撰今考之范書珍未嘗爲長水校尉且此書創始在明帝時不可題珍等居首

とて、その劉珍撰説を否定してをるのは妥當な見解である。唐劉知幾はその著史通 卷一二古今正史篇 に於て、

在漢中興、明帝始詔班固、與睢陽令陳宗、長陵令尹敏、司隸從事孟異、作世祖本紀、并撰功臣及新市平林公孫述事、作列傳、載記二十八篇。

と東觀漢記の創始を記してゐる。同書には更に劉珍以下の續校に關し詳細な記述をなしてゐるが、今便宜上清趙翼の陔餘叢考に従へばその卷五後漢書の條に、

後有劉珍、李尤、雜作、建武以後至永初、間紀傳、伏無忌、黃景、又奉命作諸王王子恩澤侯單于西羌地理志、邊韶、崔寔、朱穆、曹壽、又作皇后外戚傳、百官表、及順帝功臣傳、成一、一百十四篇、號曰漢記、熹平中馬日磾、蔡邕、楊彪、盧植、續爲東觀漢記。

と見えてゐる。蓋し范書列傳卷三十上班固傳を見れば東觀漢記作成の創始の事實は明瞭であり、その他

安帝時代の劉珍、李尤卷七〇文苑傳上、桓帝時代の伏無忌、黃景卷一六伏湛傳、邊韶卷七〇文苑傳上、崔寔卷四二崔駰傳、朱穆、延篤卷五四延篤傳、靈帝時

代の蔡邕卷五〇下蔡邕傳、馬日磾、盧植卷五四盧植傳、楊彪卷四四楊震傳引華嶠書等の修史事迹は各列傳に照して明瞭なれば此の東觀漢

記なる史書は幾星霜の長期間と數多の學者の努力の下に集成せられた後漢當時直接の根本史料として絶對の價値を有してをつた事は信じて誤りないであらうと思ふ。されば范曄が後漢書作成に際し往古の諸後漢書中是書を最も重要視したる事は當然のこと、見なければならず、従つて范書が後漢時代の比較的精密且確實なる史實を傳へてをると見て良からうと思ふ。而して東觀漢記が後漢當時の記録である以上非常に生々しい事實を傳へて居る反面、政府の意圖に従ひ史實の記述に際し真相を隱蔽し改作撥修せる

事も多々ありうる譯であるからこの點はもとより考慮せねばならないのである。

かくの如く范曄は多數の後漢書類を參考して作成したのであるからその態度は可成公正であり、その成果も見る可きものがあると見てもあながち誤りではないであらう。然し范書を專問的に書志學上より研究検討すれば體裁の上で史記漢書に比し表なき缺點あり、其他遺漏の點亦少なからざるを以て後世補正の諸書も多く、かの唐代の註記はもとより清趙翼の二十二史劄記を始め錢大昭の後漢書補表^{卷八}王先謙の後漢書集解^{百二卷}等の著述があり是等も亦是非とも參考すべきであらう。

次に我々が後漢書乃至東觀漢記に依據して後漢の歴史的事實を探究する際更にその研究を援助する有力な史料として晉東陽太守袁宏撰の後漢紀を挙げねばならぬ。晉書文苑傳^{卷九}袁宏の條に依ると、

孝武太元初卒^二於東陽^一時年四十九、撰^二後漢紀三十卷及竹林名士傳三卷^一詩賦誄表等雜文凡三百首傳^二於

世^一

とあり、後漢紀の撰集が記されて居るがその作成年代は後漢滅後百五十年程後世に當るから後漢書と同様その史料的價値は一見危ぶまれるのである。然し後漢紀の自序に、

夫史傳之興所^下以通^二古今^一而篤^中名教^上也

とある如き意圖の下にその撰述に従事し、その獨特なる史才に基きその史實の記述と同時に之を論評してをる事は注目すべきであつて、袁宏の著作の動機乃至態度に就いては、同自序に、

予嘗讀_二後漢書_一煩穢雜亂睡而不能_レ竟也、聊以_三暇日_一撰集爲_二後漢紀_一、其所_二掇會_一漢紀謝承書司馬彪書華嶠書謝沈書漢山陽公記漢靈獻起居注漢名臣奏旁及諸郡耆舊先賢傳凡數百卷、前史闕略多不_レ次_二叙錯謬同異_一、誰使_レ正_レ之、經營八季疲而不能_レ定、頗有_二傳者_一始見_二張璠所_レ撰書_一其言_二漢末之事_一差詳故復探而益_レ之

と記してゐる。之を以ても袁宏が多數の古書珍籍を使用し勞苦の末に完成せし事が知られるのである。然して袁宏の紀と范曄の書との史料の價値に就いて、史通^{卷一 二 古}今正史篇にはたゞ、

先_レ是晋東陽太守袁宏抄_二撮漢氏後書_一依_二荀悅體_一著_二後漢紀三十篇_一、世言漢中興_レ史者唯范袁二家而已と記してゐる丈であるが、清の王鳴盛は十七史商榷^{卷三 八}に、

晋東陽太守袁宏後漢紀三十卷、其著述體例及論斷全仿_二荀悅前漢紀_一爲_レ之、但悅書在_二班之後_一全取_二班書_一宜_二也、宏書則在_二范之前_一然亦皆范書所_レ有范所_レ無者甚少

と袁紀の范書に優る所少なきを明言してゐる。蓋し尤もなる説であらう。勿論范書と袁紀とを比較研究すれば史體の異同や論評に表はれた晋宋時代思想の相違記述上の長短等を論究すべきであらうが、今は姑らくこれを措き後漢書を主とし東觀漢記後漢紀その他研究上必要とし且發見し得た史料により後漢時代佛敎の史實を研究して見様と思ふのである。

三 范曄後漢書所載の佛教記事

范曄後漢書には佛教に關する記事が五箇所發見される、即ち楚王英傳列傳卷七二、光武十王傳、桓帝紀紀卷七、襄楷傳列傳卷一〇三、西域傳列傳卷一七の各本文中に見えてゐる。

楚王英に就いては即ち、

英少時好遊俠、交通賓客、晚節更喜黃老學、爲浮屠齋戒祭祀、

とあり、後漢紀にも明帝永平十三年の條卷一に、

英好遊俠、交通賓客、晚節喜黃老、修浮屠祠、

と同様の記事あり、尙上記の二書並びに東觀漢記明帝紀に引ける明帝の詔書が

楚王誦黃老之微言、尙浮屠之仁祠、潔齋三月、與神爲誓、何嫌何疑、當有悔吝、其還贖云々

と言ふ形のものであつた事は以上の三書を通じて異論なき所であるから、此の詔書に表れた英の浮屠（佛陀）の祭祀は明白な事實であつたと見てよからう。

次に桓帝紀の記事は末節の范曄の論の中に、

前史稱桓帝好音樂、善琴笙、飾芳林、而考濯龍之宮、設華蓋、以祠浮圖老子、斯將所謂聽於神乎
と述記してをるものであつて、此の浮屠の祭祀に就いては他の二書には何等の記載も見當らずその事實

は多少疑はれはするが、桓帝の此の史實を證明する史料として襄楷傳中に引く上疏文の一節に、

又聞宮中立_ニ黃老浮屠之祠_ニ云々

の一文があるのであり、此の上疏文は范書以前の後漢書所載のものか范曄自ら新發見の所か不明であるが、いづれにせよ上疏文である以上その當時の事實を傳へる直接の史料たる事は認めてよからうと思はれるから、桓帝の黃老と佛陀の祭祀事實も亦史實と見てよいであらう。

また後漢書陶謙傳には漢末丹陽人笮融の佛教信仰の事迹を記載して居るが、范書以前晋陳壽の三國志吳志卷四劉繇傳にも笮融の佛寺造立施食事業等の事迹を記載してあるのであるから之も史實と見てよいかと思はれる。

次に西域傳には有名な明帝の遣使求法の佛教傳來説と班勇の見聞した印度佛教と范曄自身の佛教觀が記されている。上述三佛教關係記事は信賴し得る古記録乃至前史に基いて先づ事實なりと推定し得るものであるが、此の明帝遣使求法の話は西域傳中天竺國の條に、

世傳、明帝夢見_ニ金人_一、長大項有_ニ光明_一、以問_ニ群臣_一、或曰西方有_レ神名曰_レ佛、其形長丈六尺而黃金色、帝於_レ是遣_ニ使天竺_一問_ニ佛道法_一、遂_ニ於中國_一圖_ニ畫形像_一焉

とあるもので、その「世傳」の語は此の明帝求法の話が史實として傳承せられたものでなく一種の佛教渡來説話として世に噂せられた事を明示してゐるものと思はれる。従つてそれを以て直に漢明時代の

事實と見る事は不可能である。范曄は此の傳説を信じ之を以て支那佛教の起源なりと見做したもので即ち次に、

楚王英始信_ニ其術_ニ中國於_レ此頗有_下奉_ニ其道_ニ者_ハ後桓帝好_レ神數祀_ニ浮圖老子_一、百姓稍有_ニ奉者_ニ後遂轉盛と記し、楚王英の信佛が之に由來した事を述べて居る。此の明帝求法説は後漢紀にも已に現はれて居り即ち明帝紀永平十三年條に、

初帝夢見_ニ金人_一長大項有_ニ日月光_一、以問_ニ羣臣_一、或曰西方有_レ神其名曰_レ佛、其形長大而問_ニ其道術_一遂_ニ於中國_一而圖_ニ其形像_一焉

と記されてゐるから、晉代には最早かゝる傳説が存在して居つたものであらう。その形態は范書所載のものに比し頗る原型的色彩濃厚である。年代地名遣使事實等何等記する所がない。私は之に就いて論議するに先立ち從來佛教東傳説が數多現はれて居りその東傳年代も先秦時代より前漢末に亘つて居るのであるから、其等諸説に就いて一應紹介して見様と思ふ。

一、列子仲尼篇に孔子の言として「西方之人有_ニ聖者_一焉」とあるによりこの西方之人とは佛陀の事で當時その教を知れる證左なれば、春秋末已に支那に佛教の知識が傳つて居たとなす所謂先秦時代傳來の説である。

二、晋朱子行の經錄に秦始皇帝四年（西紀前二四三年）西域の沙門室利房等十八人が入支したが、始皇帝

はその異俗を嫌惡し之を國外に追放したと云ふ記事あるに基き秦時佛敎東傳を唱ふる説。

三、藤田豊八博士により始めて發見し注目せられた所であるが、博士は『不得祠とは何ぞや』と題する論文の中に於て、史記始皇帝本紀三十三年の條に

又使_レ蒙恬渡_レ河取_二高闕陶山北假_一中築_二亭障_一以逐_二戎人_一徒_レ謫實_二之初縣_一、禁_二不得祠_一、明星現_二西方_一とあるを發見し、「此の禁不得祠は獨立の記事であるから不得を意字としては殆んど義をなさない。そして必ず神名若しくは祠名でなくてはならない。(中略)始皇の時天、地、兵、陰、陽、日、月、四時の八神を祠つたと云ふが不得祠と言ふのはない。而も不得の古音は pu-tuk 若しくは bu-duk であり、即ち Buddha の對音として最も適當なるを覺え始皇の刻石が直接に阿育王のそれに縁あるとすると益々その然るを想はざるを得ないのである」としてその不得祠が後世の浮屠祠であると論じて居られるのである。若し博士の此の説にして眞實なりとせば秦始皇帝時代佛敎東傳の史實が認められる譯であるが、今は唯紹介に止めて置く次第である。

四、北齊魏收の魏書釋老志に前漢武帝の時霍去病が匈奴を討伐し休屠王祭天の金人を獲た事を以て金人即佛像なりと爲す前漢武帝時代の金人説。

五、梁阮孝緒の七錄序や宋志磐の佛祖統記に前漢成帝の時劉向が朝廷の書を校し、その目錄を編した時、既に佛經があつたと言ふ天祿閣上校書説である。

以上の外未だ異説もある様であるが列子の偽書たる事は著名な事實であり、その他朱子行の經錄にしても釋老志にしても將に七錄序にしてもその事實の年代よりは遙か後世の著作であり、而もそれ以前の時代の記録には何等記する所が無いのであるから、是等の佛教東傳説話を史實としてそのまゝ信用する譯には行かないと思ふ。今是等一々に就き研究する事はそれ丈で大部な問題であるから凡べて之を省略する。而して以上の説の外比較的信用し得るものとして一般に論せられて居るのは前漢哀帝元壽元年傳來說とこの後漢明帝求法説である。

前者は晉陳壽の三國志卷三十の註に引ける魏魚豢の魏略西戎傳に

昔漢哀帝元壽元年博士弟子景盧受_三大月氏王使伊存口授浮屠經_一曰復立者其人也

と見えるもので、之は明帝求法説の初期の記録として信據せらるべき後漢紀より以前の魏の記録である。従つて此の元壽元年説を論ずる學者も多く、境野黄洋博士は明帝求法説より哀帝元壽元年説のより信ず可き事を主張し、鷺尾順敬博士も又之を信じて居られるのである。一方明帝求法説に關する研究としては、一九一〇年の佛蘭西東洋學報 (Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient. 1910, Tome X., No. I.) に、エム・アツシユ・マスペロ氏の明帝靈夢遣使傳説考 (Le Songe et l'Ambassade de l'Empereur Ming) あるを始め、常盤大定博士の「漢明求法説の研究」あり、近くは松本文三郎博士の「漢明求法の紀年に就て」あり、又久保田量遠氏の「支那儒道佛三教史論」あり、其他幾多の佛教史家に依りて佛教

の支那傳來時期乃至漢明求法説の研究が爲されてゐるのである。

偕、明帝靈夢遣使求法の傳説を記録せる書は後漢紀後漢書を始めマスペロ氏の論説に従へば初期の記録として四十二章經序、牟子理惑論、吳書、化胡經等あり、次いで冥祥記、出三藏記集、高僧傳、水經注、洛陽伽藍記、漢武內傳、魏書釋老志等の名が擧げられてゐる。而し最近の研究では四十二章經及び理惑論は共に後世六朝初期の作ならんとなす説が有力であり、¹¹其他の書も六朝中期以降の撰著乃至偽書と評せられるものゝみであるから、如何に最眞目に見るもその悉くが六朝以後の作成になりしことは明瞭である。結局その傳説を記録してゐる最古の文獻として信賴し得るものは袁宏の後漢紀であるやうに思はれる。さればかゝる説話は明帝時代を距る約二百年の晋代に於て始めて記録せられたもので、後世佛教が漸次勢力を増大し來り支那固有の教と烈しい摩擦を生ずる様になつてから、一部佛教徒がその宗派の傳來を古代に遡らしめんと欲求に基きかゝる説話を偽作したものではないかと疑はれるのである。私が明帝求法説を以て晋代の發生と推考したる所以は前記魏略に漢哀帝の元壽元年傳來説を掲げて居るに拘らず何等此の明帝求法説の記述が見えない事により、三國時代には未だその發生が見られなかつたものとなすのであつて、明帝求法説は恐らく佛徒が魏略の傳來説について後漢明帝に附託して作つたものかと思はれるのである。蓋し魚豢撰魏略の作成年代は史通古今正史篇に、

先是魏時京兆魚豢私撰魏略事止明帝

と見えて居るから、魏の明帝時代（西紀二二七年—二三九年）以後の作なる事は明白であり、従つて元壽元年（西紀前二年）よりも二百數十年程後世の著述である。而して元壽元年傳來説はそれ以前の史書たる班固の漢書荀悅の漢紀その他諸書には全然發見出來ないのであるからその史實たる容易に信ず可からずと言はねばならないのである。尤も哀帝時代も明帝時代も西域との交通は頻繁であり永平十七年には西域都護戊巳校尉を復設した程であつたから或は宇井伯壽博士が、「この佛教が何處から支那に入るに至つたかといへば、當時以前に於て支那は新疆省東南部から葱嶺を越えて印度犍馱羅地方即ち罽賓と商業上の交通があつたから、此通路によつて入り來つたに相違ないとせらるるのである。然らば佛教の初傳は何帝の何年と定め得られ得るのでなくしてむしろ彼此往來の間に犍馱羅に行はれた佛教が自然に入り來つたと見るのが至當である。」⁽¹²⁾と言はれる如く、西方との交通に従つて民間傳承の如き形式で支那に傳來して來たのが真相で、之を眞實らしく公式傳來の形に改めたものが魏略なり後漢紀なりの東傳説話ではなかつたかとの想像も浮ばないではないが要するに何等の確證なき想像以上の何者でもないのである。

范曄後漢書所載の佛教の史實は前記の三件に過ぎないのであるが、三國志では吳志孫綝傳^{卷一}に、
綝意彌溢侮^三慢民神^二遂燒^三大橋頭伍子胥廟^二又壞^三浮屠祠^二斬^三道人^一

とあるのが上述の吳志劉繇傳乃至注引の魏略西戎傳を除く以外の唯一の佛教記事であるに比較すれば割合に多いとすら思はれるものである。又三國志のこの記録から推しても漢魏の際には佛教が未だ表面化

して居らなかつた事は明らかで、浮屠の祭祀はなほ民間の俗信に相類するものであつた様に思はれる。

四 後漢時代の黄老思想

既に記述した如く後漢書に表はれた所に於て佛教は後漢初期已に楚王英により信奉せられたが、後久しく史上より姿を没し桓帝時代に至り再び帝の親祀となつて表はれてゐる。此の楚王英と桓帝の佛教信仰は即ち傳來してより日猶淺き佛教が如何に支那文化と接觸し支那民族により受容せられたかを教示する一素材である。此處に於て從來比較的輕視され或は閑却され勝ちであつた楚王英並びに桓帝の佛教信仰の事實は、支那佛教史上初期の佛教事情を知る上に於て實に重大なる役割を有するものであると言はれねばならない。

偕、楚王英と桓帝の佛教記事を眺めるに兩者の佛陀祭祀には共通した要素が認められるのであつて、即ち楚王英には、「晚節更喜黄老學爲浮屠齋戒祭祀」とあり、桓帝には襄楷の上疏文に、「又聞宮中立黄老浮屠之祠」とある如く浮屠（佛陀）は常に黄老と併稱せられて居ると言ふ事實である。是は如何なる事を意味するものであらうか、蓋し後漢書所載の浮屠の祭祀記事のみを以ては當初の佛教事情即ち信仰の形式祭儀の様式等それが如何に理解せられ存在して居つたか一向に知る事が出來ないのであつて、唯上述の黄老と浮屠が連稱され併記されてゐる事實から見て恐らく當時佛陀と黄老とがその類似性によ

り同類視せられてゐたのではないかと言ふ推想を下し得るに過ぎないのである。其處に於て先づ當時黃老が如何なる性質を帶び如何に觀念附けられてゐたかを知る事により、佛教の事情も自ら之と關聯する上に於て幾分明瞭たらしめ得るに非らざるかを思ふのである。かくして當時の黃老に就き一應研究して見様と思ふ。

黃老とは後漢王充の論衡に、「黃者黃帝也老者老子也」(第一八卷 自然篇)と見えて居る如く黃帝老子の略稱である。元來老子の道は黃帝に出づと考へたのは道家の作爲であらうから道家の所謂黃老の道或は黃老の學とは即ち老子の思想學派を意味するものである。小柳司氣太博士はその著『老莊の思想と道教』の中に於て道家がその起源を黃帝に求めたのは淮南子修務訓に、

世俗之人、多尊_レ古而賤_レ近、故爲_レ道者、必託_三之于神農堯舜、而後能入_レ說

とある如き利用策から思ひ付いた所であらうと言はれてゐるが或はそうかも知れない¹³⁾。有名な老子第六章の谷神不死の句が列子天瑞第一に黃帝書の言として引かれ、同じく力命第六にも黃帝書の名が見えて居る等の事はこの事實を物語つて居るかと思考される。然し小柳博士が、「黃帝と言ふ名稱の如きは五行說から出たもので黃帝以後の帝王は皆黃帝の子孫なりと言ふ如きは毫も信ずるに足りず¹⁴⁾」と言はれるのは正當で、黃帝を以て道家の起源となす思想は恐らく秦漢以前に遡るものであらう。ともかく黃帝は本質的に老子の思想とは無關係のものである。記録の提示する所では兩漢時代に於ける道家學派の稱は多

く黄老の名を冠し、三國西晋以後に於ては老莊の名が多く見られるのである。

然らば後漢時代の黄老の道とは如何なる性質を有して居たのであらうか、黄老の道とは或は政術とされ或は保身術とされ或は養性術とも考へられてゐる。けれどもそれは場合場合によりて現はされた表現の相違に過ぎない。本來老子の思想は此の萬有現象の世界にあつてその根本實在として道を認識したものであり、道とは虚であり静であり無爲自然である。道の境涯では世俗的對立觀念もなく人爲的名利より超越してゐる。此の道に達した人として眞の聖人を假定して居り、その方法論として政術保身術養性術が説かれたのである。従つて老子思想の本來の目的はかゝる哲學理論ではなくその方法論たる可き社會生活上の實踐規範にあつたのである。されば支配階級への教へでもあり個人的處世術でもあつた譯である。

老子の學に就いては漢書藝文志に、

道家者流、蓋出_ニ於史官、歷_ニ記成敗存亡禍福古今之道、然後知_下秉_レ要執_レ本清虚以自守卑弱以自持_上此君人南面之術也、合_ニ於堯之克攘_一易之嗛嗛、一嗛四益此其所_レ長也、及_ニ放者爲_レ之則欲_下絶_ニ去禮學_一兼_中棄仁義_上曰獨任_ニ清虚_一可_ニ以爲_レ治

と見え、又北周甄鸞の笑道論に⁽¹⁶⁾

案_ニ老子五千文_一辭義俱偉諒可_レ貴矣、立身治國君民之道富焉

と述ぶる如く政治術と考へられた場合が多いのであつて、老子五七章の一節に

故聖人云我無_レ爲而民自化、我好_レ靜而民自正、我無_レ事而民自富、我無_レ欲而民自樸
と同じく三七章の一部にも

道常無_レ爲而無_レ不_レ爲、侯王若能守_レ之萬物將_ニ自化、化而欲_レ作吾將鎮_レ之以_ニ無名樸、無名之樸亦將_レ不_レ
欲、不_レ欲以靜天下將_ニ自正_一

とある如く治政術の極致となし無爲にして化すと言ふ事を最上の理想として居るのである。淮南子俶眞
訓に

故古之始_ニ天下_一也必達_ニ手性命之情_一其舉錯未_ニ必同_一也、其合_ニ於道_一也、(中略)故能有_ニ天下_一者必無_下
以_ニ天下_一爲_上也

と言へるは此の道家思想の表はれである。かゝる黄老道が流行したのは漢初で惠帝時代曹參の政治あり¹⁶⁾
漢初の諸帝を助けた陳平の法あり、文帝の后たりし竇太后に至り大に黄帝老子の術を好みたる事實は史
記外戚世家^{卷四}九の竇太后の條に、

竇太后好_ニ黄帝老子言_一帝及太子諸竇不_レ得_レ不_下讀_ニ黄帝老子_一尊_中其術_上

とあり明瞭である。そしてかゝる觀念は後漢に至つても發見される所で論衡に、

黄老之操、身中恬澹、其治無爲、正_レ身共_レ己而陰陽自和、無_ニ心於爲_一而物自化、無_ニ意於生_一而物自成、

易曰黄帝堯舜垂_ニ衣裳_一而天下治、垂_ニ衣裳_一者垂拱無爲也^(卷一八)
^(自然篇)

と見えているのである。

老子の教の中には上述の治政術たる性質の外個人的處世法に就き説く所も多いのであつて、此の風が強調せられたのは漢中葉後であらうと思はれる。即ち前漢初に多く政術として採用されて居た黄老の道は武帝が儒教の仁義禮樂の文治主義を以て治世國家の根本原則となしてより、その高踏的政治術から内面的な個人の處世術としての一面が強調され廣く民間に弘通したのである。後漢時代は前代より繼續して儒教全盛期なりし爲老子の道がかゝる傾向に赴いた事は寧ろ當然とせねばならぬ。老子の保身の術とは名利を離脱し卑弱よく柔を守り世間的に隱處に居る法で古來隱君子と稱せられたのはかゝる道を行ひたる人である。後漢初明章和三帝に仕へた任隗の如き少にして黄老を好み清靜寡欲にして自ら得たる秩録を常に宗族に分ち或は孤寡を收養したのであつて、數々その善行を表彰せられたが少しも名譽を求めず沉正を以て世に重んぜられたと言はれて居る。かくの如き隱徳の士は其他鄭均、折像、樊融、樊瑞等總て清虛無爲を尊び寡欲で義俠心ありその奉秩を嫌ひ名利に拘らぬと言ふ風で、是等の傾向の由來する所は老子四四章に、

名與身孰親、身與貨孰多、得與亡孰病、是故甚愛必大費、多藏必厚亡、知_レ足不_レ辱知_レ止不_レ殆可_ニ以長

久一

とあり、又二二章に同じく、

曲則全、枉則直、窪則盈、敝則新、少則得、多則惑

とある老子一流の消極思想に起因したものだと思はれる。かくの如く自己保全の道德的方面に表現せられたものが極端になると隱遯退嬰的傾向が強まり所謂老莊思想となるのであつて、後漢時代に於ては高恢、梁鴻、矯慎等いづれも世俗を避け山谷に隱遯した此の種の傾向の人々である⁽¹⁹⁾。即ち王充も是に就いて、以避^レ世離^レ俗清^レ身潔^レ行爲^レ賢乎、是則委^レ國去^レ位之類也、富貴人情所^レ貪高官大位人之所^レ欲樂去^レ之而隱、生不^ニ遭遇^一志氣不^レ得也、長沮桀溺避^レ世隱居、伯夷於陵去^レ貴取^レ賤非^ニ其志^一也、恬澹無欲志不^ニ於仕^一、苟欲^ニ全身養性^一爲^レ賢乎、是則老聃之徒也、(中略)不^下進與^ニ孔墨^一合^レ務而還與^ニ黃老^一同^レ操非^レ賢也(卷二十七定賢篇)

と論じて居る。

後漢時代はかゝる獨善主義的保身術としての黃老道と類似して居て而も是と趣を異にした傾向が認められるのである。津田左右吉博士の『道家の思想とその開展』に依れば古く先秦時代に生を尊重し無病息災長壽にして天命を全ふすると言ふ養生説の存在を説かれ、その道家思想との關係に於て、「老子の功利主義的處生法は人に對し世に對する道であつてこの意味では養生説と根本的の違ひがあり、従つて其の保身の道は必しも生命の保持即ち長壽の方法ではないのであるが、しかし自己自身を生活の目的として考へる點に於いておのづから相通するところがあり、又處世上の保身も其の最少限度に於いては或は

究竟に於いて生命を全うすることになるのであるからそれが養生の説と結びついてくるのは自然であらう」と述べて居られる。蓋し道家はその政治術たると共に養神養形の保身術を有して居り、史記太史公自序にも、

道家使_レ人精神專一_一動合_二無形_一瞻_二足萬物_一、其爲_レ術也因_二陰陽之大順_一采_二儒墨之善_一撮_二明法之要_一與_レ時遷移、應_レ物變化、立_レ俗施_レ事無_レ所_レ不_レ宜、指約而易_レ操事少而功多

とある如く頗る融合性包容性に富んで居たのであるから、此の自己保全の養生説が道家思想中に攝取されたのも當然であらう。老子第五五章に、

含德之厚比_二於赤子_一蜂蠆虺蛇不_レ螫猛獸不_レ據攫鳥不_レ搏、骨弱筋柔而握_レ固、未_レ知_二牝牡之合_一而全_レ作精之至也、終日號而不_レ嗷和之至也、知_レ和曰_レ常知_レ常曰_レ明益_レ生曰_レ祥、心使_レ氣曰_レ強物壯則老謂_二之_一不道_二不道早已

同じく七一章に

知_レ不_レ知上、不_レ知知病、夫唯病病、是以不_レ病、聖人不_レ病以_二其病病_一是以不_レ病

とある如き赤子なり聖人を以て道に到達せる境涯を表現形容したる文章中、無病息災の養生を欲求する者の喜びさうな文句が見出される。而して莊子には明らかに養生思想が現はれて居るのであつて、天道篇に、

無爲則兪兪、兪兪者憂患不能處、年壽長矣

とて老子の無爲が養生の方法である事が述べられている。此の道家の養性の意については淮南子に最も
妥當な説を發見するのであつて、

靜漠恬澹所_レ以養_レ性也、和愉虛無所_レ以養_レ德也、外不_レ滑_レ内則性得_レ其宜_レ性不_レ動_レ和則德安_レ其位_レ養_レ
生以經_レ世抱_レ德以終_レ年可_レ謂_レ能體_レ道矣、若然者血脈無_レ鬱滯_レ五藏無_レ蔚氣_レ禍福弗_レ能_レ撓滑_レ非譽弗_レ
能_レ塵垢_レ故能致_レ其極_レ云々(卷二) 傲真訓

と恬憺無欲を以て性を養ひ徳を致し以て道を體し血脈鬱滯せず五臟蔚氣なく身體無病健全で禍福とか名
毀等に影響せられぬ様になると言ふ事は養性術と認めて良からう、従つて黄老養性の法とは神仙の辟穀
服藥の術でもなく單なる保身術でもなく、不老長壽の福を無爲自然の修養法に依り獲得せんとする方法
であつたと考へて良からうと思ふ。又小柳博士は『道教概説』の中で、「而して此等黄老崇拜の徒は皆超
越高舉を主として獨善主義を標榜するから自然に長生不死羽化登仙の方法に意を向くるは當然の事であ
らう」と説かれているが、後漢時代には已に神仙説と關聯せる養性法が行はれていた事も明白な事實で
あつた。例へば上述の任隗と趣を異にした仲長統の存在の如き黄老養性術の盛行を證するもので、その
本傳によると、

安_レ神閨房_レ思_レ老子之玄虛_レ呼_レ吸精和_レ求_レ至人之彷彿(列傳卷三九) 仲長統傳

とあり、その願望の一端を示してゐる。又矯慎についても、

少好_ニ黃老_一隱_ニ遯山谷_一因_レ穴爲_レ室仰慕_ニ松喬導引之術_一（列傳卷七三）
逸民傳

と見えてゐる。蓋し長生不死の欲求満足の方法として黃老術を用ひた如くであるが、同時に黃老道と神

仙術の類似性關聯性を示して居る。猶光武皇帝の政務に勤勞怠らざるを皇太子が諫言せる言葉に、

陛下有_ニ禹湯之明_一而失_ニ黃老養性之福_一願頤_ニ愛精神_一優游自寧_{（23）}

とある如きまた最も適當な例證と言ふ可きであらう。又更に光武帝に仕へた桓譚の形神を論ずる所が古文書となつて梁僧佑の弘明集の中の引載されてあるが、その冒頭の一節に、

余嘗過_ニ故陳令_一同郡杜房見_下其讀_ニ老子書_一言_中老子用_ニ恬淡養性_一致_ニ壽數百歲_一今行_ニ其道_一寧能延年却_レ

老乎_上余應_レ之曰雖_レ同_ニ形名_一而質性才幹乃各異_レ度有_ニ強弱堅柔之姿_一焉、愛_ニ養適用之_一直差愈耳、譬猶_ニ衣履器物愛_レ之則完全乃久_一

とあり、同様老子の恬淡無欲の法が養性術と見做されていた事が知られるのである。

元來黃帝は古來五帝或は三皇の一として聖天子と考へられた傳説中の人物である。而して漢代には已に神仙家道家の利用する所となりその性質内容も仙化せる天子乃至虛無自然にして自ら治する有道の聖

天子と考へられるに至つた。現行本列仙傳（漢劉向撰卷上）には

仙書曰黃帝採_ニ首山之銅_一鑄_ニ鼎於荆山之下_一鼎成、有_レ龍垂_ニ胡髯_一下迎_レ帝乃升_レ天

と神仙的黄帝觀を示している。蓋し清の方維甸が抱朴子の序に

道家宗旨清淨沖虛而已、其弊或流爲_二權謀_一或流爲_二放誕_一無_二所謂金丹仙藥黃白玄素吐納導引禁呪符籙之術_一也、秦漢方士絕不_レ附_二會老子_一即依_二託黃帝_一亦非_二道家之說_一

と論せし如きその事情を明かにせるものであらう。かの漢書藝文志に黄帝の名を冠せる書が數術に五部、諸子部に六部、方技に七部を數へ、殊に神仙部に四部六十一卷を、醫經部に一部十八卷、經方部に二部三十卷、房中部に一部二十卷を算する如きまた以てその事情を明示するものであらう。後漢時代に於ける黄帝の觀念は王充の論衡に明かである如く聖人無爲にして化するの道家的黄帝觀の外に列仙傳流の龍に乗り昇天する仙人的黄帝觀を表示してゐる。即ち同書卷七道虛篇に、

黄帝好_レ道遂以昇_レ天(中略)世見黄帝好_二方術_一方術仙者之業——則謂帝仙矣

とある如きそれである。蓋し黄帝の術とは藝文志神仙家の部に、黄帝雜子芝菌十八卷とある如く神仙的黄帝觀に於ては方術と考へられていたものである。されば漢書郊祀志下にも、

莽篡位二年興_二神僊事_一(中略)又種_二五梁於殿中_一各順_レ色置_二其方面_一、先鬻_二鶴髓毒冒犀玉二十餘物_一漬_レ種計粟斛成_二一金_一、言此黄帝穀僊之術也

とあり、王莽が神仙を好みて黄帝の術を用ひた事が記されて居り、又後漢王符の潜夫論に、
疾者身之病、亂者國之病也、身之病待_レ醫而愈、國之亂待_レ賢而治、治_レ身有_二黄帝之術_一治_レ世有_二孔子之

經(卷二思
賢第八)

とて黄帝の術が藥石の方法であつた例が見えて居る。

かくの如く黄帝が神仙化して考へられた如く老子も亦時代を同じくして神仙化せられたのである。史記老子傳には歴史的人物としての事迹が記録されてゐるが同時に當時行はれたらしい老子觀を記してゐるのは注目に價するものと思ふ。即ち、

蓋老子百有六十餘歲、或言二百餘歲、以其修道而養壽也……老子隱居子也

と、之は純然たる道家的老子觀ではなく、養生思想と神仙的色彩を帯びた長生延壽の人物と見る思想で當時已にその思想の存在せる事を示してゐる。現行本列仙傳にも同様に長壽の隱居子として見えてゐる。而もその完全な神仙化は後漢に至つて著しく現はれ、王充の論衡には卷七道虛篇に、

世或以老子之道爲可_レ以度_レ世、恬淡無欲養_レ精愛_レ氣、夫人以_レ精神_レ爲_レ壽命_レ精神不_レ傷則壽命長、而不_レ死成_レ事、老子行_レ之踰_レ百度_レ世爲_レ真人_レ矣、(中略) 夫如是老子之術以_レ恬淡無欲_レ延_レ壽度_レ世者復虛也、或時老子李少君之類也、行_レ恬淡之道_レ偶_レ其性命_レ亦自壽長、世見_レ其壽命_レ又聞_レ其恬淡_レ謂_レ老子以_レ術度_レ世矣、世或以_レ辟穀_レ不_レ食爲_レ道術之人_レ謂_レ王子喬之輩_レ以_レ不_レ食_レ穀與_レ恆人_レ殊_レ食、故與_レ恆人_レ殊_レ壽、踰_レ百度_レ世遂爲_レ仙人_レ此又虛也

とあり、その老子の恬淡無欲を旨とし以て延壽度世を得るとなすは虚言であると難するのは王充の立場

からの攻撃であつて、事實當時かゝる觀念の存在し老子は長生度世の真人であつて、かの漢武に仕へて遂に尸解して神仙となつたと言はるゝ李少君と同視されたり、或は仙人王子喬等と同類視せられてゐた事を示してゐる。

以上の如く黃帝老子共に後漢時代に於て神仙視されて居た事は事實であつた。少くとも長壽延命の道に達した人物として考へられてゐた事は疑ふ可からざる事實であつた。されば晋の葛洪の抱朴子にも

夫體道以匠物寶德以長生者黃老是也

(卷一〇)
明本篇

と述べているのである。而してその養性術は上記論衡にも見られる如く恬淡無欲無爲自然にして精神を惑亂せしめず之を愛養するにあり、仙人王子喬赤松子の導引、金丹、辟穀、胎息等の術とその法を異にせるより理性的道德的な方法であつた。古來支那民族は頗る現世的功利的で生の執着の強い民族であることは書經卷四洪範に、

五福一曰壽、二曰富、三曰康寧、四曰攸好德、五曰考終命、六極一曰凶短折、二曰疾、三曰憂、四曰貧、五曰惡、六曰弱

とて壽を五福の第一に短命疾病を六極の一、二に置くを見ても明かである。それは支那人の通有性で唯に神仙的欲求の強烈な者のみが熾烈であるのではなく儒家でも仁者長壽と稱して居る。後漢末の名儒として著名なる荀悅はその著申鑒の中に於て、

或問仁者壽何謂也、曰仁者内不傷性、外不傷物、上不違天、下不違人、處正居、中形神以知、咎徵不至、而休嘉集之壽之術也。(卷三俗嫌第三)

と述べ仁者の壽なる事を強調してゐる。かゝる民族の中に延命長壽を體得せしめる方法としての黄老術が尊ばれ盛行したのは當然でその他神仙術が民間俗信として絶大な勢力を占むるに至つた理由も亦福を求むるに手段を撰ばざるその欲求の強さにあつたのである。要するに後漢時代には單なる保身術に於ける隱君子的黄老觀と養性術たる場合の神僊的色彩を帯びた黄老觀の二種が見られ、従つて黄老の道とか學とか言ふものも純粹な老子流の消極的處世法を意味する場合と生命の無限の延長を與ふる養性術を意味する場合とがあつた譯である。(未完)

(昭和一四・七・一〇稿)

註

- 1 梁書四六文學傳上劉昭條に「至昭又集後漢同異以注范曄書世稱博悉」「集注後漢一百八十卷、幼童傳十卷文集十卷」と見ゆ。後漢志序に「范曄後漢良誠跨衆氏序或未周、志遂全闕」「司馬續書摭爲八志」「廼借舊志注以補之、狹見寡陋、匪同博遠、及其所值微得三論列、分爲三十卷以合范史求於齊工」と記せり。
- 2 唐章懷太子賢注の後漢書は舊唐書に一百卷とありて隋志に稱す范書九十七卷と一致せず不審に思はれはするが、四庫全書總目提要卷四五正史類後漢書の條に、「考隋志載范書九十七卷新舊唐書則作九十二卷互有不符、惟宋志作九十卷與今本合、然此書歷代相傳無所亡佚、考舊唐志又載章懷太子注後漢書一百卷、今本九十卷中分子卷者凡十、是章懷作注之時、始併爲九十卷以就成數、唐志析其子卷數之、故云一百、宋志合其子卷數之故仍九十、其實一也」とあるに徴す可きである。
- 3 一般説の基く所は四庫全書總目提要前記後漢書の條に、「案隋志載司馬彪續漢書八十三卷唐書亦同、宋志惟載劉昭補注後漢

志三十卷二而彪書不_レ著錄、是至_レ宋僅存_二其志_一故移以補_二後漢書之闕_一、其不_レ曰_二續漢志_一而曰_二後漢志_一是已併_三入范書_二之稱矣。」とあるに依るらしいが、宋史藝文志に司馬彪續漢書が著録されて居らぬと言ふ丈の根據から宋時續漢書の八志のみ殘存して居つたのを范書と合編して一本と爲したと推論するは早計である。即ち宋志には司馬彪の書のみならず唐書に載録しある劉昭補注後漢書五十八卷の外、東觀漢記其他諸後漢書類等一切載録して居らないのであつて、之は章懷太子所注の後漢書のみ獨り盛行して居つた事に起因するものではないかと考へられるのであるから、宋志に後漢志三十卷と著録するを以て直ちに續漢書の殘篇なりと斷ずる事は危険であり、寧ろ續漢志と言はずして後漢志とあるを以ても劉昭補注の後漢書の殘篇なりと解するの適當なるを思はしめるものである。

4 浮屠_二浮圖_二佛陀

唐音に浮_二hian_一屠_二gno_一なれば、佛陀(Buddha)の音譯として適切なるを覺え、而して、漢(吳)音にても bu-tu であるから bu-da の對音として適當である。(Karlgren; Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese. P. 48. 49. 337 參照)

5 藤田豊八博士「東西交渉史の研究、西域篇」四四六頁。

6 境野黃洋博士「支那佛教精史」二二頁。

7 鷺尾順敬博士「支那に於ける佛教と道教の衝突及調和を論ず」(佛教史林第一編第一號一二一—一三頁)

8 東洋學報第一卷第二號一〇〇—一〇九頁に大谷勝眞氏の紹介ありその要をつくす。

9 東洋學報第十卷一號一—四九頁。

10 宗教研究新四卷六號所收。

11 常盤大定博士「漢明求法説の研究」(東洋學報第十卷一號一六—二五頁、二五—四二頁)

境野黃洋博士「支那佛教精史」三六一—六一頁、九八一—九八七頁。

12 宇井伯壽博士「支那佛教史」二頁。

- 13 小柳司氣太博士「老莊の思想と道教」一二五—一二六頁。
- 14 同上二二五頁。
- 15 唐道宣撰廣弘明集卷九所載。
- 16 漢書卷三九曹參傳、「聞膠西有蓋公善治黃老言、使二人厚幣請之既見蓋公、蓋公爲言治道貴清靜而民自定、推此類具言之、參於是避正堂舍蓋公焉、其治要用黃老術、故相齊九年齊國安集、大稱賢相」
- 17 漢書卷四十陳平傳、「陳平陽武戶牖鄉人也、少時家貧好讀書治黃帝老子之術」
- 18 後漢書列傳卷一一任隗傳參照。
- 19 是等世俗を嫌避する隱逸者を高士と言ふ名稱の下に一括して晋皇甫謐が高士傳三卷を撰して居るが、今それに依れば高恢に就いて、「高恢字宿達京兆人也、少治老子經恬虛不營世務與梁鴻善隱於華陰山中(中略)恢亦高抗匿耀終身不仕焉」と記してゐる。
- 20 津田左右吉博士「道家の思想とその開展」(東洋文庫論叢第八)二八五—三〇三頁。
- 21 同上三六一頁。
- 22 小柳司氣太博士「道教概説」四九頁。
- 23 後漢書紀卷一光武帝紀下所載。
- 24 弘明集卷五所收。四部叢刊子部所收の弘明集に「新論形神、晋桓譚」の標題が見えて居り、大藏經護教部所收の弘明集には桓君山新論形神」と記されその著作者として晋の桓譚となつて居るが、之は誤寫か或は僧佑の不注意の筆に依るものと疑はれる。即ち晋時代史上の人物として桓譚の名は見えず、亦大藏經の標題の字の君山と言ふは後漢當初の桓譚の字と同一である。而も上記標題の下に、「臣證以爲君山未聞釋氏之教至於論形神已設薪火之譬後之言者乃闡與之會故有取焉」と注記されてあるを考すれば或は佛教傳來以前の人と見做したるやに思はれる。而して本文に表はれた思想に於て、「生之有長長之有老老之有死若四時之

代謝^一矣而欲^レ變^二易其性^一爲^二異道^一惑^レ之不^レ解者也」と言ふは、楊雄の法言君子篇に「有^レ生者必有^レ死有^レ始者有^レ終自然之道」或問
仙之實^一曰無^三以爲^二也、有與^レ無非^レ問也」とあるに似て漢代儒者の生死觀と神仙不死を非となす楊雄の思想を受繼ぐ桓譚の思想と
見て差支へない様に思はれるから、その記述の内容から推して此の新論形神の文書は後漢初のものとして使用するも大して誤りな
い様に思ふ。