

魏書釋老志に於ける佛教傳來説に就いて

松本文三郎

北齊魏收の魏書釋老志には、佛教の初めて支那に傳來したことを説き次の如くいふ。

漢武元狩中、遣霍去病討匈奴、至臯蘭過居延、斬首大獲昆邪王、殺休屠主、將其衆五萬東降、獲其金人、帝以爲大神、列於甘泉宮。金人率長丈餘、不祭祀、但燒香禮拜而區、此則佛道流通之漸也。

哀帝元壽元年、博士弟子秦景憲受大月氏王使伊存口授浮屠經。中土聞之未之信了也。

後孝明帝夜夢金人。…傳毅始以佛對。帝遣郎中蔡愔博士弟子秦景等使於天竺、寫浮屠遺範。愔仍與、沙門攝摩騰竺法蘭、東歸洛陽。中國有沙門及詭拜之法、自此始也。

これは佛法僧三寶の初傳を記したものである、即ち第一段は佛寶の、第二段は法寶の、而して第三段は僧寶の傳來となるのである。中に就き第一段は史記や漢書、後漢書等の記事に本づくものではあるが、此等の書には何れも唯祭金の金人とあるのみで之を以て佛像とはせない。のみならず漢の武帝元狩年間のこと、すれば、これは西紀前一二二—一七一年に相當し、當時犍陀羅には佛像の製作もまだ起らなかつたこと、信する、又假令ひ多少の製作を試みたものがあつたとしても斯く早く東北方匈奴族中にまで進出すべき筈はない。此點からして匈奴の金人と佛像との何等關係を有せざること、今日學者の一般に承認するところである。次に第三の明帝求法の傳説は後世支那日本の佛教者間に於ては殆んど通説とも稱すべきものであつたが、最近の學者は此話に顯はれ來る人

物に悉く時代相違の點や、將た當時の政治社會の狀勢から考へても到底事實不可能である所から、一般に之を否定せざるを得なくなつて來たのである。唯第二段の哀帝時代の佛法傳來説は、本來三國時代魏の魚豢の魏略西戎傳に出づるところであるので、之を以て支那に於ける佛教傳來の始とするのである。魏略は今其の書傳はらぬが、三國志魏志の卷末注に引用せられて居る。其の中次の如くいふ、

昔漢哀帝元壽元年、博士弟子景盧受大月氏王使伊存口受浮屠經曰云々是れに由つて之を見れば前記釋老志に「博士弟子秦[○]景[○]憲[○]」とあるのは明らかに「景[○]盧[○]」の誤であり、これは後世明帝求法の傳説の成立してから、其使者の一人として「博士弟子秦景」とあるものと混同雜糅せられたのであらう。隋唐以後の佛教關係の諸書には殆んど皆之を誤らざるはない。歷代三寶記^{卷四}法苑珠林^{卷二}法琳の破邪論^{卷上}玄奘の甄正論^{卷中}佛祖統紀^{卷三十五}釋氏通鑑^{卷一}等の景憲となり、隋書經籍志、辯正論^{卷六}同注^{卷五}等の秦景となすが如きである。

斯く傳法者の名は後世諸書によつて誤まり傳へられて

は居るが、傳注そのことに就いては最近學者の間に於ては一般に事實と見做されたとはいへ、之に對し異論を唱えたものが全然なかつた譯ではない。一兩年前に出版せられた故白鳥庫吉博士の遺文を編纂した「西域史研究」上卷に收載せられた「佛教東漸の傳説」と題する一篇の如き即ちそれである。此一篇は元來同博士の講演を筆記したもので、他の諸篇の極めて周到精細なる論述と大にその趣を異にし、云はゞ粗枝大葉的なもので、博士の眞旨を詳細に傳へ得ない點があるかも知れぬ。がその論旨は明瞭であるから、余は此篇に於て主として博士の説の果して承認すべきであるか否かを検討して見たいと思ふのである。

二

白鳥博士は前記論文に於て、先づ魏略に據り、前漢の哀帝の元壽元年紀元前二年に、支那の方から博士弟子の景盧と云ふ者を大月氏に遣ると、大月氏の王様は、伊存と云ふ王子をしてその支那からの使に浮屠經を口づから教へたといふことであります。……

さて印度の大月氏といふのは、……紀元一五〇年を中心として、その後、於て大月氏と稱したのでありますが、この大月氏に非常な佛教保護者の王が出ましたから、……これは中々廣く行はれて居る有力な説であります。……併しながら私はこの説もいけないといふ考であります。

と述べ、更らにその理由を説き次の如くいふ。

前漢の元壽元年、即ち西紀前二年の時分には、大月氏はアフガニスタンの北部、ヒンヅークシユ山脈の北、今のバルク即ち古の大夏バクトリアに都して居た。……大月氏の中に有名な丘就卻といふ偉い王が出たのが、紀元五〇年以後であります。佛教の保護と宣布とに力を注いだ迦膩色迦王の出るのは、それから百年後であります。だから歴史の上から云へば、大月氏は決して紀元前には印度の地に這入つてゐないで、依然バクトリアに都してゐたのであります。それでその頃大夏國にはどういふ宗教が盛行してゐたかといへば、無論ベシルヤのゾロアスター教で、支那の歴史に見える祇教といふのが、即ちこれであります。土地の人は皆この

ゾロアスター教の信奉者でありました。……大月氏が佛教を採り入れて、且つその上熱心な保護者となつたのはヒンヅークツシユ山脈を越えて、印度へ這入つて來てからのことでありました。だから元壽元年に支那から大月氏の方に使の行つたのはヒンヅークシユ以北のバクトリアに行つたのであります。ゾロアスター教を信じてゐた所の王子が、佛教の教典を讀じてゐる筈がない。この當時の大月氏の王子が佛經を讀じてゐた、王子すらかうだ、だから、王様はなほよく讀んでゐた、王様が讀んずる位だから、一般下に迄も皆佛教に通じて居つたと、そういふことはどうしてもあり得ない。だから、元壽元年に佛教が大月氏から傳はつたといふ話も、決して信用すべきではないと斷言するに憚らないのであります。

余は以上少しく長過ぎる位長く原文を引用したのは、成るべく誤りなく原著者の意志を讀者に紹介して置きたい爲めに外ならぬ。今原著者の意見を要約すれば次の如くなるのである。

一、魏略によれば前漢哀帝の元壽元年(西紀前二年)景

盧が大月氏國王子伊存なるものから佛經を口授せられたといふ。

二、所が月支國は後漢光武帝の頃迄はヒンヅークツンユの北方に居りバクトリアを以て其の都となしてゐた。

月支王丘就卻の出世は紀元五〇年以後であり、佛敎の外護者といはるゝ迦膩色迦王は更らにそれより百年以後の出世である。(本來バクトリアは國の名で、其の都はバクトラである。)

三、火夏國に於ける當時の宗教はゾロアスター即ち祇敎であり、大月氏が火夏即ちバクトリアに居る間は、決して佛敎を採り入れてゐない。

四、祇敎信仰の王子が佛經を口授すべき筈はない。それ故に王子が佛敎者であつたから國王もそうであつたらう、王廷がそうであつたから月支國民の上下を通じて佛敎を奉じて居たと考へるのは全然誤りである。

しかし余は遺憾ながら博士のこの説に賛意を表し得ないのである。博士の説には明らかに事實に相違した點がある。余は敢て辯を好むものではないが、博士は我國に於ける東洋學者としてはその名聲の嘖々たるものゝあるにより、後進者の或はその説に盲従し、事實の真相を究

めず、誤まり考へんとする恐がないとはいへぬ。余が此一篇を公にする所以のもの亦全く此に在るのである。

三

余が白鳥博士の叙述に對し第一に奇怪に感ずるのは伊存なものをも以て大月氏國王子といふことである。前記引用文に於て或は「大月氏の王様は伊存といふ王子をして」とか、或は「ゾロアスター敎を信じた王子が佛敎の經典を誦じてゐる筈がない」とか、或は「當時の大月氏の王子が佛經を誦じて居た」とか、或は「王子ですらかうだ」とか、屢々王子の語を繰り返して居る。魏略の文は前掲の如く明らかに「王使」であつて決して王子ではない。余は始め講演筆記者の偶々使を子と同音であるところから之を誤寫したのではなからうかと考へたが、王子といふことが議論の進行に頗る重大なる關係を有する點から見て、これは決して筆記者の誤寫ではなく、博士自身が斯く考へてゐたものと信ぜざるを得ない。然らば魏略には明らかに王使とあるのを如何にして王子となしたか。或は偶々博士の記憶の失であつたかとも思はれ

るが、記憶の失としてはその關係するところ餘りに重大である。或は博士がその研究の結果今本略に王使とある使は子の誤りであると斷ぜられたのかも知れぬ。これは博士の平素の研究態度から決して不可能のことではない。若し果して然りとすれば博士は如何なる根據によつて斯く結論するに至つたか、又その結論が果して正當であるか否かを先づ以て検討して置かなければならぬ。

佛教内外の典籍に於ては前にも一言した如く景廬の名は屢々誤まれてはゐるが、王使を王子と書けるものは殆んど全く之を發見し得ない。國王や王使等の文字を略したものはないではない。隋書經籍志の

哀帝時博士弟子秦景、使伊存口授浮屠經

といひ、唐の道世の法苑珠林卷十に

前漢哀帝元壽元年、使景憲往大月氏國、因誦浮屠圖經還

漢。

となすが如きである。(法琳の破邪論卷上亦殆んど之と同意である。)但法琳の辯正論卷六に

前漢哀帝時秦景使月氏、國王令太子口授於景、所以浮屠圖經教前漢早行。

とあるのが一の異例である。辯正論の本文が既に斯の如くであるから同書陳子良の註も亦之と同様に同書卷五註前漢哀帝時秦景至月氏國、其王令太子口授浮屠圖經、還漢。

とある。尙ほ佛祖統紀卷三十五法運通塞志には

元壽元年、遣景憲使大月氏、得其王口授浮屠圖經還。

とある。此等がその稀に見る異文の主なるものである。

が佛祖統紀にいふが如き大月氏國王が自から浮屠圖經を口授したとなすのは全然事實ではない。その文章を見るに恐らくこれは直接間接魏書釋老志に本づくものらしく、而してその使の一字を誤脱したか、又はその文を誤まり節略したものと思はれる。月支王自身が浮屠經を口授したといふ如きは隋唐以前の書にも未だ曾て見ざるところであるから、その信するに足らざるは言ふまでもない。辯正論の注もその本文に従ひ書いたものと考へられるのであるから、これ亦獨立の論證とはなし得ないものと信する。が辯正論の本文は唐初法琳の書いたものであるから或は當時傳はつてゐた魏略の文が斯くなつてゐたのではなからうかとも考へられるが、これ亦甚だ疑はしい。

元來法琳の辯正論なるものは唐の武徳年間、靜虛觀の道士李仲卿なるものが十異九逆論を著はし、同劉進喜なるものが顯正論を作り、共に佛教を誹議し之を破毀せんと欲し、當時大史丞であつた黃巾の徒傳突と結び、之を天聽に達せしめたのである。そこで法琳は此の論を稿し此等二論を反駁したのである。而して今此に問題となれる哀帝時代求法の話は、仲卿の作つた九逆論に對する辯駁の一段である。然らば彼は何によつて斯く記したかといふに、彼の文の前に「魏略及西域傳云」として引用した所であつたのを以て見れば明らかに魏略がその根本史料となつてゐたことは疑を容れない。而も魏略と多少其の文章を異にしてゐるのは、彼が直接魏略から引いたのではなく、魏略に據つて書かれた所謂西域傳なるものに據つたからであらう。この西域傳なるものは今傳はらず、又何人によつて作られたものかも判らぬが、彼晉代王符が「改西域傳爲明威化胡經」辨正論 前同處といはるゝそれである。乃ち景盧求法の文章の變異の由來するところ亦極めて明瞭である。而して隋唐時代の他の著書が何れも現行本の魏略と同様であるのに、此のみが王使を王子となし

たのは、恐らく西域傳作者の偶々誤まつたものと推論せざるを得ないのである。以上余の略論するところにより白鳥博士が假令ひ辯正論を見、之によつて大月氏國の王子が佛教を口授したと述べたものとしても、此は決して事實の眞を得てゐないことを斷言するに憚らない。若し果して然りとせば博士の文の末段「王子ですらかうだ、だから王様はなほよく暗じてゐた、王様が諳んずる位だから、一般下々迄も皆佛教に通じて居つた」等とあるのは全然無用の文辭であるといはなければならぬ。又從來の學者も斯かる推論をなしたことはないやうである。何故かといふに何人も伊存を魏略にいふ如く王使となし、王子とは考へてゐないからである。而して伊存が王子でないとするれば大月氏の王廷に佛教が信ぜられてゐたと考へるにも及ばず、又伊存なるものが必らず月氏國人でなければならぬ筈もない。假令ひ國王が佛教を信ぜなかつたとしても、又伊存が月氏國人でないとしても、景盧が佛法を求めたに對し、國王が多少なりとも厚意を有してゐたとすれば、月氏國に在住し、佛教に通ずるものをして、その經を口授せしめたと考へて何等の不都合もない

ではないか。

四

白鳥博士の論に於て吾人の第二に疑ふべきは紀元前大夏に行はれた宗教は専らゾロアスター即ち祆教のみであり、國土の人民は上下を通じて悉く此教を奉じてゐたといふことであり。勿論バクトリアは希臘のアレキサンデル王の遠征以前にあつてはイランの領土であり、東方イラン人の居住するところであつたから、當時は波斯の宗教が専ら民間に行はれてゐたことと思ふ。しかしながら紀元前三百年代アレキサンデル王の此地を占領するや、これがアジアに於ける希臘文化の中心地となり、従つて希臘人も多數移住したことは疑ない。此等希臘人の中にも多少波斯教に歸依するものもなかつたとはいへぬが、總べての希臘人が悉く之に化したとは考へられぬ。のみならずアレキサンデル王の没後はシリア王のセロイコスと當時印度に新たに覇を唱へた孔雀王朝の始祖チャンドラグプタ(月護)王との間に起つた戦争の結果、バクトリア國も印度の版圖に歸したのである。而してこれは阿育

王時代にまで及んで居る。それ故に阿育王が即位の十三年に發せられた敕文(石碑第五)にも法大臣なるものを新設し、

法大臣は宗派の如何を問はず、庶民の間に交はり、正法の扶植と弘通とに勉め良民と並びにヨナ〔即ちバクトリア、支那に所謂大夏〕カンボジャ、ガンダーラ乃至其の他我が邊境に住する庶民の安泰福祉を増進せしむるを以てその任となす。

といひ、バクトリアを以て法大臣がその財務執行の範圍内となしたのは、明らかに孔雀王朝領土の一部たることを示すものである。尙彼の有名なる石碑第十三には王領の内並びに印度以外の諸國に至る迄正法を布殖するに勉めたことを説き、王は

吾に其の領域並びに相去ること六百由旬の隣邦とのみならず、希臘王安テオクスの住する所將にその域外プトレミー、アンチゴリーヌス、マガス及びアレキサンドロ大四王の住する所、……更らに王領の内においては由那〔バクトリア〕カンボジア等、王皆之〔正法〕を行じ、至る所王の宣説したる正法に歸せり。

とあるによつて愈明らかである。阿育王の没した後は、孔雀王朝の勢力も微々として振はず、王朝の亡びてからは、バクトリアも間もなく一獨立國を形成するに至つたが、月護から阿育王に至る、少くとも一百餘年の間は孔雀王朝の勢力が彼に及んでゐたのである。だから印度人の多數彼に移住したことも容易に想像し得るところであるのみならず、阿育王は佛教をも彼に宣布したことは疑ない事實である。阿育王が佛典結集の後、傳道師を四方に派遣した時にも、南方傳説によれば由那國〔即ちバクトリア〕に大勸業多なるものを四人の從僧と共に送り出してゐる。實際上此等の僧が如何程の成果を得たかは明らかでないが、王が至る所王の宣説せしめた正法に歸したといふを以て見ても、多少の歸依者のあつたこと、考へても差支なからうと思ふ。若し果して然りとすれば紀元前に於ける大夏にはゾロアスタ教のみが行はれ、餘の宗教は一切存在せなかつたとは何人も斷言し得ない所である。尙ほその後、於ても大夏の地方へは、サカ族（支那に所謂塞種）が入り來り、パラヴ（イラン族）が侵出し、之に次ぎ月氏が移住し來つたのである。斯く次ぎ次

ぎに諸種の民族が大夏に入り來りその主權を執つたのであるが、異民族によつてその國土が侵略せられたかゝりといつて、其の先住の民族が悉く驅逐又は滅亡された譯ではなく、前住民族は依然として居住し、唯その支配者を異にしたのみであつたことは、宛も支那に於て歴代其の王朝を異にしても人民の依然として舊の如くなるが如きに見ても容易に之を推測し得らるゝことである。而して其の民族の異なるに隨ひ、多少その宗教思想をも異にしたことは勿論である。斯かる幾多の民族が、大夏の地へ來たからといつて直ちに皆ゾロアスタ教に改宗するなどは到底吾人の想像し得る所ではない。回教徒の如く劍とコーランとを左右にし、他民族を政治的にも又宗教的にも同時に歸屬せしむるものにあつては兎に角、印度や波斯の宗教にあつては全然之とその性質を異にする、況んや希臘の多神教や他の東洋民族のシャマニズムに於てをや。

以上略述するところによつて之を見れば、白鳥博士が西紀以前大夏地方に行はれた宗教を以て唯ゾロアスタ即ち支那に所謂祇教のみとなすのは、決して事實ではな

い、又佛教も全然傳はらなかつたもの、如く説かれるも明らかに誤つて居る。而してその誤りの由つて來るところは一國に於ける主權者又は支配階級の信する宗教が即ちその全國民の宗教であるが如く、此兩者を混同したが爲めであつて、其の事實にあらざることは支那歴代の儒佛道三教の争に觀ても容易に之を知るべきである。而して博士にあつては景盧に浮屠經を口授したといふ伊存を以て大月氏國王王子と誤想したことが、又之と密接な思想關係を有するもの、如く考へられるのである。

五

最後に疑問とするところは白鳥博士が「大月氏がバクトリアに居る間は寧ろゾロアスター教の影響を多分に受けてゐた」となすことである。大月氏がバクトリアにゐる時にはまだ佛教の信者でなかつたことは博士のいふが如くである。しかし當時果してゾロアスター教を多分に採り入れたか否か、に就いては、殆んど何等の證據もないのである。而も博士は「ゾロアスター教を信じて居た所の王子」ともいふところを以て見れば大月氏王家が

「多分に採り入れた所」ではなく、之を信奉してゐたまで考へたものらしいが、果して斯く斷言し得べき明證が提示せられるであらうか、余は此に大なる疑を有するものである。勿論余はこゝに反證を擧げるだけの資料も有たない。が余の想像を以てすれば未開遊牧の月氏民族が大夏に移住して、忽ち高度の文化に接觸し之を攝收同化するに當りては、その主なるものは希臘のそれであつたらうと思ふ。イラン系のものも多少は感化を與へたかも知れぬが、大夏地方が希臘文化の東洋に於ける一中心地をなして居た點から考へれば、寧ろこれが大なる影響を及ぼしたのではなからうかと推測せざるを得ない。が宗教の方面にあつては、何れの民族に於ても極めて保守的性質を有するものであるから、多少の例はありとしても少くとも月氏族の大部は依然として舊の如く匈奴族と同じく天を祭るとか、或は中央亞細亞地方一般に行はれたシヤマニズム思想を有してゐたに止まり、祇教とか佛教とかいふ成立宗教を奉するまでには至らなかつたのではなからうかと思ふ。その後印度の西北部に侵入し來つた月氏王丘就卻の歿後、其の子闐膏珍の代り立つや、その

貨幣には

一切庶民の主、一切世主大自在天の信者たる諸王の王、

大王ヒマ・カドフキセス

と署して居る。これは印度に其の國を建てた後のことであるが、此時は印度教の信者となつたものらしい。哀帝時代より此に至るまで少くとも二百餘年を経過して居る。若し月氏王家が祖先以來祇教を信奉してゐたとすれば、如何に印度地方に移住したからといつて、直ちに俗間の信仰たる大自在天の信者となるべきであらうか。且つ王の時代の西北印度には佛教も確かに存在してゐた。

然るに王は佛教を信するに至らずして民間の俗神に歸依したのを以て見ても、彼等宗教思想の尙ほ頗る幼稚なるを知るべきである。閻膏珍に繼ぎ起つた迦賦色迦王も、後には熱心な佛教の外護者とはなつたが、其の初めの貨幣には或は希臘の神像ヘリオス、ヘラクリオ、ミイロ等、或はイランの神像マヅロハノ或は印度の神像スカンド、マハセノ、クマロ等を刻して居るのである。乃ち迦賦色迦王の信仰も初めは極めて動搖不定のものであり、宛も我邦の神佛混淆時代や、支那民間の佛道共信の如く、甚

だしく漠然たるものであつたのが、最後に佛教信仰に落付いたものらしい。之を以て見ても月氏王家がその祖先から歴代鞏固な祇教の信奉者であつたとは考へられな、吾人は寧ろ俗間信仰の範圍を出でなかつたものと推測するを以て穩當と考へるのである。

余が白鳥博士の説に對し容易に賛意を表し得ない所は、以上述べた三點にあるのである。就中第三の疑問は單に疑問の程度に止まるのであるが、第一第二の二項は明らかに博士の所説に反對の示料を提供するものである。で若し此等の資料にして信すべしとすれば、博士の説は到底成立するを得ず、否根柢から破れ去らなければならぬことゝなるのである。其の結果他の有力なる反對の資料の提出せられざる限り、魏略の述ぶる所を以て事實と認め、西紀前二年前漢哀帝時代、佛經初めて支那に傳はつたものとなさなければならぬ。

六

余が此小篇に於て、述べんと欲したところは前節を以て殆んど之を説き盡くしたのであるが、尙ほ序を以て魏

書釋老志の第一段佛寶と、第三段僧寶の傳來とに就き一言して置かうと思ふ。

釋老志が第一段に休屠王の金人を以て佛像傳來の始となすの、全然取るに足らざる説であることは前にも既に一言したところである。が勿論これは魏書の著者魏收の創作するところではない。既に斯かる説が世に行はれてゐるので、魏收も之を採つてその始となしたのであらう。然らば何時頃から斯かる説が支那に唱えらるゝに至つたのであらうか。漢書^{卷五十五}衛青霍去病傳の「收休屠祭天金人」の下の註には、

師古曰今之佛像是也。

といひ、同書^{卷九十四上}匈奴傳の「得休屠王祭天金人」の下の註にも

師古曰、作金人爲天神之上而祭之、即今佛像是其遺法。

とある。顏師古は唐代の人であるから、唐代學者の間にも斯かる説が行はれたことが知られるが、當時魏書は既に作られてゐるから固より其の始をなしたものとはいへぬ。が前記漢書卷五十五の師古の註と共に次の如く張晏の説が擧げられて居る。

張晏曰、佛徒祠金人也。

とこれは即ち休屠王の金人を佛像と同一視したものであらう。又史記^{卷一}の衛將軍驃騎列傳の「收休屠祭天金人」の下の註には、

索隱曰、案張晏云、佛徒祠金人也。

とある。史記索隱はいふ迄もなく唐の司馬貞の作るところであるから、唐の學者が休屠王の金人即ち佛像の説を唱えたのは張晏の本づくものたることが判る。魏書の述ぶる所も亦恐らく之によつたのであらう。張晏は三國時代魏の人であるから、三國時代既に斯の如き説が行はれて居たものと思はれる。而して張晏は自から斯かる説を創作する要もないことであるから、恐らく漢末の頃俗間に斯かる説をなすものがあつたのではなからうか。

談は少しく岐路に入るが、この休屠王の金人に就いても、白鳥博士は前記論文に於て大要次の如くいふ。博士は先年此金人の果して如何なるものであるかを研究して遂に其の正體を發見するを得た。といふのは漢代の文人である楊子雲の作に甘泉賦なるものがある。これは漢の成帝^{西紀前三二一三七}がその王子を授からんと欲して甘泉宮に天

を祭つた。その時楊子雲も扈從し、帝の命により之を作つたのである。所が其の賦の中には、

金人佗々其承鐘虞兮、嵌巖々其龍鱗。揚光曜之燎燭兮垂景炎之忻々。配帝居之縣圃兮象太一之威神。

の句がある。此にいふ金人とは即ち休屠王の金人であつて、休屠王の金人を甘泉宮に移したことは漢書地理志に明文がある。「漢書地理志には、かゝる文はない、これも博士の記憶の誤であらう。」而して「金人の體には龍の鱗があると書き、太一の威神に象るといつてゐます」といふのである。が此の説も余の甚だ了解に苦しむ所である。

甘泉賦の文辭は頗る六ヶ敷いのであるが、今文選の註によつて之を見ると、先づ始の金人佗々から龍鱗に至る迄の註に、佗々は勇壯の顔、嵌は開張とあり、呂延濟は之を解して、

言壯勇之金人、飾以龍文、令負鐘虞、嵌巖々背鱗甲開張良

といひ、次の揚光曜より忻々に至る註には、景は大なりとも、日なりともあり、忻々は熱氣の良といひ、同呂延濟は之を解して、

言宮觀華錦、揚其光耀燎燭於上、日光下照之、忻々然與熱氣同盛。

とあり、第三句の配帝居より威神に至る註には、縣圃とは崑崙山上にあり、天帝の居る所、配すとは匹の義である、而して張銑は之を解して、

言此宮觀亦可匹之太一天神也、居於紫微宮、言此神麗亦取象焉。

といふ。是れに由つて見れば始めの二句は龍文を以て飾られた金人の勇ましく手足を突張つて居る形を述べ、次の二句は全體に甘泉宮の華飾を賛歎し、第三の二句は此宮觀を以て崑崙山上、太一天神の住する紫微宮に比したもと思はれる。然らば此にいふ「太一の威神に象り」の句は直接金人のことをいつたのではなく、甘泉宮の神麗を以て之に比し賞賛したに過ぎない。白鳥博士も「甘泉宮を以て天の紫微宮に擬したのであつて」といひながら、一方には前に引用した如く金人が太一の威神に象られたものゝ如く解するものは甚だ其の當を得ないのである。

元來鐘虞とは鐘を掛ける臺であつて、今日寺院に於て

磬を掛ける臺と同様、左右に各一木を立て、其の上に横木を渡し之に鐘を掛ける、而して其の左右の支柱を立てる爲め、其下部に動物や人物像を造りその柱根を嵌め込み倒れないやうにしたのである。だから鐘虞の金人とは一の裝飾に過ぎない。博士は霍去病が休屠王の祭天の金人を獲たので「これは目出度い物であるといふので、武帝は長安城の北方、甘泉山に在る甘泉宮といふ靈廟に、休屠王の金人を祭りました」ともいふ。目出度いものとして之を靈廟に祭つたものとすれば、鐘を掛ける臺足などに使用すべき筈がないではないか。況んや臥像でもない、身長丈餘もある巨像が如何にして鐘虞の臺足になり得べきであらう、これは實際不可能のことである。一體金人とは普通名辭であつて、金屬で迷つた人物像ならば總べて金人と稱して差支ない、決して始皇帝の造つた像とか、休屠王の祭天の主とかに限らるゝものではない。假令ひ休屠王の金人が甘泉宮にあつたとしても、それは鐘虞を負ふ金人とは全然別物でなければならぬ。従つて博士の結論の如く休屠王の金人に龍鱗が附せられたものともいはず、又この鐘虞を承ける金人が太一神を象つたも

でもないのである。

七

釋老志に僧寶の傳來として擧げた明帝求法の話は、歷代三寶紀、梁僧傳、四十二章經序、乃至牟子等に至るまで、多少廣略の別はあるが、その文辭殆んど皆同一であるところから、此等は何れも恐らく同一資料から直接間接引用されたものであらうと考へる。而して今日現存するところに就いて之をいへば、佛教關係の書に於ては牟子が最も古く、佛教以外のものでは袁宏の後漢紀が最初のものらしい。が後漢紀は純粹歴史の書であるから、著者袁宏が斯かる傳説を創作したとも考へられず、又牟子は表には儒佛道三教の一致を説き、實は佛教の最も勝れることを、述べんとしたのであるが、自から斯かる事實を捏造したとも思はれぬ。此等も必らず其の據るところがあつたに相違ない。で余は嘗て唐の徐堅等の作つた初學記卷二に漢明帝内傳なるものを引き漢明帝内傳曰、摩騰竺法蘭漢地僧之始也。とあるところから、或は斯の類の書が俗間に製作せら

れこれが此等傳説の基本となつたのではなからうか、との私見を述べて置いた。「京都東方學報第十二冊一份」が何分此引用文は餘りに短いので、多少の不安もないではなかつた。所がその後偶々法苑珠林卷一を見るに、此には「叙後漢明帝感通初至意」と題し、牟子や四十二章經序等を探らず、漢明帝内記なるものにより次の如くいふ。

永平七年歲在甲子、秋九月、晝星西見。帝夢神人、身長丈六、面作眞金色、頂有日月光明、飛行自在、出沒無礙。曉問臣吏、莫不感慶。太子舍人燉煌傳毅奏稱、

臣聞外國淨飯王太子、號悉達多、捨轉輪王位、出家成道、名釋迦文、陛下夢警、將無感也。即敕使西尋過四十餘國、屈舍衛都。僧云、佛久滅度。遂抄聖教六十萬五千言、以白鳥馱還。所經險隘、餘畜皆死、白馬轉強、嘉其神異、雒陽立白馬寺焉。貝葉眞文、西流爲始、佛光背日、東照爲初。於是聲教霑洽、馳騫福林、風猷鼓扇、載驅上國、源汎樞要、寔建此晨。

法苑珠林の編者道世は、果して原文の通り之を引用したか、或は多少の節略するところがなかつたとは斷言出来ないが、要するにこれは後世明帝求法の話として傳うる

所と全然同じである。而して初學記に漢明帝内傳と稱するものは、此にいふ漢明帝内記と同一本であらうと思ふが、若し果して然りとすれば、此には摩騰、法蘭の渡來に説及ばぬが、必らず又何處にか其の叙述があつたものに相違ない。尙ほ此には傳毅を以て「太子舍人燉煌の傳毅」となすのは吾人の第一に注意すべきことであり、餘りにその事實に相違する所から、後世之を改め燉煌の二字を削り、太子舍人を通事舍人と改めたものらしい。次に此には明帝の使者が「舍衛都に届る」とある、之が抑も化胡經論引に「至舍衛」といひ、後漢書や魏書並に梁僧傳等に「使を天竺に遣はず」となした根本ではなからうか。更に又化胡經が「寫經六十萬五千言」といひ、後漢紀に「有經數千萬」といふのも此内傳なるもの據つた證となすべきであらう。此等の點からして余は愈以て漢明帝内傳又は内記たるものが明帝求法傳説の始をなしたと信するのである。唯余の最も遺憾とするところはこの内傳なるものが何時何人によつて作られたか、全然不明なることである。内傳又は内記と稱するものは彼の葛洪の作つたといふ漢武内傳を始めとし、隨分怪しげなものが隋

書や唐書の經籍志に著録せられて居る、例へば太元真人東郷司茅君内傳一卷、清虛真人王君内傳一卷、清虛真人裴君内傳一卷、正一真人三天法師張君内傳一卷、太極左仙公葛君内傳一卷、仙人馬君陰君内傳一卷、劉君内傳一卷、以上隋書經籍志高士老君内傳三卷、紫虛元君南岳夫人内傳一卷、九華眞妃内傳一卷、以上舊唐書經籍志等の如きである。然るに此にいふ漢明帝内傳又は内記なるものは何れにも收載せられてゐない。此の書の唐代に存したことは、法苑珠林や初學記に引用したのを見ても明らかであるに拘はらず歴代の經籍志に之を著録せなかつたのは、或はその内容の専ら佛敎に關するが爲めであつたのであらう。何れにしても斯かる書が存在し、遅くも牟子や袁宏の後漢紀以前既に世に行はれたことは疑ひない。牟子は余の研究によれば劉宋の元徽二年から昇明元年に至る間(西紀四七四―四七七年)に作られ、袁宏は東晉太元の初年四十九にして卒してゐるから、後漢紀も西紀三〇〇年代の中葉頃に作られたものと思ふ。で明帝内傳なるものは恐らく漢末から西晉時代に至る間何人かによつて創作せられたのでなからうか。

尙ほ明帝求法の傳説には摩騰法蘭が支那に來つたにより、明帝が洛陽城西雍門外に佛寺を建て之に居らしめたといひ、之に次ぎ牟子や之と同一系統の法本内傳論衡甲廣弘明集卷等には一引等には

於其壁畫千乘萬騎繞塔三匝。

といふ語がある。高僧傳や歴代三寶記等には多く此十二字を除いてあるが、これも牟子が特に添加すべき理由もないことであるから、恐らくその原本に斯くあつたのであらうと思ふ。が一體これは何を意義するのであらうか、余は從來久しく疑問としてゐたのである。經典には屢々右繞三匝の語はあるが、これは佛弟子が佛の右邊に向ひ三匝するのである。又佛敎者が佛塔を三匝することもあり、佛塔は佛舍利を藏するところであり、佛身の延長であるからである。しかしながら千乘萬騎(法本内傳には千騎萬乘となす)とは如何に之を解すべきか。千といひ萬といふのは唯其の人數の多いことを表はしたに過ぎないであらうが、騎といひ乘といふを以て見れば、その多數の人が馬に騎り車に乗つてゐたものと考へなければならぬ。が斯かることは印度佛敎者の斷じてなすところでは

はなく、又戒律に於ても堅く之を禁ずるところである。従つて西域梵僧の之を傳へる筈もない。果して何れよりして斯の思想を得來つたか、これが余の疑問としたところである。其後偶々漢書匈奴傳卷九を見るに同書に

歲正月諸長少會于單于庭祠、五月大會龍城祭其先天地鬼神。秋馬肥、大會蹄林、課校人畜計。

といひ、後漢書卷一九にも

匈奴俗歲有三龍祠、常以正月五月九月戊日祭天神。

とあるのがそれである。而して顏師古の漢書の註にはいふ、

師古曰、蹄者繞林木而祭也。鮮卑之俗、自古相傳、秋天之祭、無林木者、尙豎柳枝、騎馳遶三周廼止、此其遺法。

是れに由つて見れば匈奴や鮮卑などでは、天神を祭るに林木か、林木のない場合には柳枝を立て、之を以て祭天の主となし、其の周圍を馬に騎り三匝するのが其の儀則であつたらしい。牟子は千騎萬乘、塔を繞ぐる三匝すといふのは、即ち此鮮卑族の慣習から思ひ付いたのではないからうか。勿論塔と林木とは同一ではないが、佛教に附

會する爲め作者が斯く變じたものと思はれる。彼の休屠王の金人なるものも亦此祭天の場合にその主として作られたのである。若し果して余の推測をして大なる過なしとせば、牟子の據つたと思はるゝ明帝内傳の作られた時代には、休屠王の金人を以て佛像の始めとなした説も既に世に行はれてゐたのではなからうか。斯くして内傳の作者は、匈奴の俗習と佛教の作法とを混同し、千騎萬乘等と書いたのであらう。吾人は斯の如くに考ふることによつて始めて此文を理解し得るのである。而して他面またその内傳なるものゝ極めて杜撰なる俗書であつたことをも推測すべきである。