

漢晋期における仏教流伝と歴史叙述

——「書かない」という叙述行為——

永田 拓治

はじめに

後漢三国西晋東晋期（以下、漢晋期）は、叙述行為への意欲が高まり、その叙述の対象が拡大していった時代であった。漢晋期に編まれた種々の著述を通覧してみると、叙述対象が飛躍的に拡大した様子がうかがえる。貪欲に諸事を叙述する漢晋人士の関心の対象は知覚できるものすべてといっても過言ではない。このように叙述意欲が高まった漢晋期であるが、奇妙なほどの沈黙を守っている叙述対象がある。仏教である。

周知の如く、仏教はおそくとも後漢前期には中国社会にその姿を現し、後漢三国期には中国社会に浸透していった様子が、現存する仏教系文献からうかがえる。しかし、漢晋期に編まれた後漢、三国、西晋時期を叙述対象とした正史をはじめとした王朝史、「耆旧伝」「先賢伝」「家伝」などの人物伝や地理書といったいわゆる「史」書（経史）がまだ分離していない時期を含むため「史」書とするに、仏教に関わる事象はほとんど姿を現さない。とくに西晋を対象とする歴史叙述中には、仏教に関わる事象がいつさえい確認できない。

梁・僧祐撰『弘明集』卷二、宗炳（三七五〜四四三）「明仏論」には、「有佛事於齊晉之地久矣哉、所以不説於三傳者、亦猶干寶孫盛之史、無語稱佛而妙化實彰、有晉而盛於江左也」と、東晋期に長江流域で仏教が盛んとなつてい

たにもかかわらず、東晋期に編まれた干宝『晋紀』や孫盛『晋陽秋』といった「史」書中に、仏教的事象が叙述されていなかったとの認識が示されている。宗炳は東晋劉宋期の隱士であることから、当時の仏教に対する歴史叙述の状況を如実に物語るものと判断できる。

かかる叙述態度について森三樹三郎氏は漢晋時期の正史やその他の文献を概括し、中国の正史が仏教について冷淡であり、記事を省略する傾向があつたとする。塚本善隆氏も、「漢以来の歴史書は、大体において、儒教主義の知識人官吏によつて皇帝を中心とし、都を中心とし、政治を中心としてかかれたものである。宗教のこと、特に外来宗教のことなどは書かないものである」と、儒教的観点において外来宗教である仏教が排除されたとする。

しかし、かりに儒教の価値基準にあわなかつたにしても、漢晋期の仏教に対する叙述態度はあまりにも極端であるといえる。くわえて、これまでは仏教的事象を「書かない」という叙述態度を示すにいたつた過程、およびその判断基準がどのようなものであつたのか、については明らかにされてこなかつた。もし、とある事象が時代の制約によつて書かれなかつたとするならば、その「書かない」という行為に、当該時代の歴史的特質を見いだすことができる。本稿は、仏教的事象が「史」書に書かれなかつた当該時代の歴史的特質に迫りたい。

第一章 漢晋期の歴史叙述に見える仏教

以下では論考の都合上、漢晋期における仏教受容の状況を概括しておきたい^③。そのさい先行研究との差異化をはかるため、本稿では漢晋期に編まれた各種後漢史（范曄『後漢書』は限定的に使用する）、三国諸史、諸晋史といったいわゆる「史」書と梁・僧祐撰『弘明集』、同撰『出三藏記集』、梁・慧皎撰『高僧伝』^④、および劉宋・劉義慶撰『世説

新語」梁・劉孝標注に引かれる仏教系諸文献とを明確にわけると、そのうえで、各「史」書の編纂時期に留意し、漢晋期における仏教についての歴史叙述を時系列に整理しておきたい。

「史」書における仏教叙述のもつとも早期のものは、魏・魚豢『魏略』^⑤である。『三国志』卷三十魏書三十烏丸鮮卑東夷伝に引く魚豢『魏略』西戎伝には、

臨兒国、浮屠經云、其國王生浮屠。浮屠太子也。(中略)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。曰復立者其人也。浮屠所載臨蒲塞、桑門、伯聞、疏問、白疏間、比丘、晨門、皆弟子號也。(下略)

臨兒の国は、浮屠經(仏教經典)によると、その国の王が浮屠を産んだとされる。浮屠は太子であつた。(中略)昔、漢の哀帝元壽元年(前二)に、博士弟子の景盧が大月氏王の使者である伊存に仏典を口述された。復立というのもその人(浮屠)のことである。浮屠經に記載されている臨蒲塞、桑門、伯聞、疏問、白疏間、比丘、晨門、はみな弟子の呼び名である。

と、仏典に依拠し、臨兒国の概括と仏教流伝の一説が載せられている。^⑥

ついで西晋期に編纂された陳寿『三国志』卷三十魏書三十烏丸鮮卑東夷伝韓の条には、

諸國各有別邑、名之爲蘇塗。立大木、縣鈴鼓、事鬼神。諸亡逃至其中、皆不還之、好作賊。其立蘇塗之義、有似浮屠、而所行善惡有異。

諸国にはそれぞれ別の邑があり、これを蘇塗と言つた。大木を立て鈴と太鼓とを懸け、鬼神を祭つた。逃亡者はその中に逃げ込むと、連れ出されることないため、悪事を働いた。蘇塗を立てる意味は、仏教における仏塔を建てるのと似ているが、そこで行われることは一方で善行、一方で悪事とまったく異なっている。

と、韓に所属する諸国には、それぞれ蘇塗と名付けられた邑があり、蘇塗が立てられたのは浮屠(仏塔)を建てるこ

とに似ている、と浮屠が蘇塗の説明のために取り上げられている。同じく『三国志』卷四九呉書四劉繇伝附笮融伝に、

笮融者、丹楊人、初聚眾數百、往依徐州牧陶謙。謙使督廣陵、彭城、運漕、遂放縱擅殺、坐斷三郡委輸以自入。乃大起浮圖祠、以銅爲人、黃金塗身、衣以錦采、垂銅槃九重、下爲重樓閣道、可容三千餘人、悉課讀佛經、令界內及旁郡人有好佛者聽受道、復其他役以招致之、由此遠近前後至者五千餘人戶。每浴佛、多設酒飯、布席於路、經數十里、民人來觀及就食且萬人、費以巨億計。

笮融は丹楊の人で、はじめ數百人を集め、徐州牧の陶謙に身を寄せた。陶謙が広陵、彭城の物資運漕の監督に当たさせたところ、ほしいままに殺戮を行い、三郡（広陵、彭城、下邳）の物資の輸送を絶ち、我が物にした。このように力を蓄えると、浮図の祠を建立し、銅で人像を造り、黄金を全身に塗り、錦のあやぎぬを着せ（浮図の祠に安置し）、（浮図の祠に）九重の銅盤をぶら下げ、下には重楼と回廊を設け、三千人あまりを収容することができた。読経を義務づけ、郡の内外を問わず仏教を好む者には仏教の教えを受けることを許した。また徭役を免除して召致したため、遠近を問わず五千人あまりがやってきた。灌仏会のたびに飲食の席を設け、路に引かれた席は数十里にもわたり、見物や食事に訪れる人の数は一万人にも及び、費えは巨億にものぼった。

と、徐州牧陶謙に身を寄せた笮融が勢力を扶植し、当地に仏寺、仏塔⑦を建て、多くの人々の関心を集めていた様子が描かれている。かかる事例が我々の知る仏教とどれほど共通性を有するかはさておき、一部知識人や宮廷といった空間だけにとどまらず仏教が後漢社会に浸透しつつあった様子が見てとれる。

また、『三国志』卷六四呉書十九孫綝伝に、「綝意彌溢、侮慢民神、遂燒大橋頭伍子胥廟、又壞浮屠祠、斬道人」と、孫綝が孫亮を廃立した後の二五八年、伍子胥の廟を焼き払い、仏教寺院（浮屠祠）を破壊し、僧侶（道人）を惨殺

したとある。陳寿の『三国志』呉書は韋昭の『呉書』を典拠とするものであり、上記二例は韋昭『呉書』がもとになったと考えられる。このことは三国呉朝において仏寺の存在が認知され、わずかではあるが歴史叙述の素材とされてきた事実を示している。^④くわえて『三国志』蜀書には仏教的事象は確認できないが、陳寿も間接的にはあれ、仏教の存在や当時の都建業に仏教寺院が存在したことを把握していたことをうかがわせる。^⑩

ところで『呉書』の編者である韋昭は、『高僧伝』巻二支謙伝によれば、彼が東宮の教育係であったとき、月支出身で優婆塞（在家の男性信者）であった支謙も博士として同じく東宮に出仕していたという。支謙は優婆塞ながら多くの仏典を漢訳したことで知られる。韋昭とのつながりは、支謙の『呉書』への立伝を予想させる。ただ、『高僧伝』には、支謙が外国出身であるという理由で立伝されなかつたとの見解を示している。^⑪

以上の四例が、三国から西晋期にかけて編纂された「史」書で確認しうる仏教関連の叙述になる。ここでは、三国西晋期に後漢三国を対象として編纂された「史」書中のみ仏教的事象が取り上げられている点、当該時期の仏教的事象の叙述は事実を述べるにとどまり、その評価には及んでいないという点、および西晋期における晋史の叙述には、史料的な制約はいなめないものの、一例の仏教関連叙述も見当たらないという点を確認しておきたい。とりわけ西晋史における仏教的事象の叙述は、後代に編まれた西晋史の佚文や唐修『晋書』の西晋部分にも仏教に関わる事象がほとんど確認できないほどの徹底ぶりである。

つぎに東晋期は、袁宏『後漢紀』孝明皇帝紀下巻第十に、

晚節喜黃老、修浮屠祠。八年、上臨辟雍、禮畢、詔天下死罪得以縑贖。英遣郎中令詣彭城曰、臣託在藩蔽、無以率先天下、過惡素積、喜聞大恩、謹上黃縑二十五匹、白紵五匹、以贖其愆。楚相以聞。詔曰、楚王誦黃老之微言、尙浮屠之仁祠、絜齋三月、與神爲誓、有何嫌懼而贖其罪。因還其贖。

(楚王英は) 晩年に黄老を愛好し、浮屠の祠を建てた。(明帝は) 八年に辟雍にのぞみ、礼が終わると、天下に死罪を縲で購うことを許す詔勅を下した。楚王英が郎中令を彭城に派遣して言うには、わたくしは藩蔽の位にありながら、天下に率先して行動することなく、過惡を積み重ねてまいりましたが、大恩を聞いて嬉しく思います。謹んで黄縑二十五匹、白紵五匹を献上し、罪を購いたいと存じます。(これを受け) 楚の国相はその旨を上奏した。(これに対して明帝は) 詔を下して、楚王は黄老の微言をとなえ、浮屠の仁祠を尊び、絜もの忌みを三ヶ月行い、神に誓いを立てたものであり、何の疑いがあつてその罪を購う必要があるか。と、縲を返還した。

と、明帝の弟の楚王英が浮屠祠を建てたことが見える。『後漢書』列伝三二楚王英伝にも同様の記事があり、永平八年(六五)に、死罪にあたる罪科があつても縲(かとりぎぬ)を収めることであがなえるとの詔を受け、楚王英がさつそく黄縑白紵(黄・白のきぬ)三十四匹を納めたのに対し明帝は、「黄老の微言を誦じ、浮屠の仁祀を尚ぶ」ことを問題視せず、納入された絹を返還したとある。また、同紀孝明皇帝紀下卷第十には、

浮屠者、佛也。西域天竺有佛道焉。佛者、漢言覺、將悟羣生也。其教以修善慈心爲主、不殺生、專務清淨。其精者號爲沙門、沙門者、漢言息心、蓋息意去欲而歸於無爲也。又以爲人死精神不滅、隨復受形、生時所行、善惡皆有報應。故所貴行善修道、以鍊精神不已、以至無爲而得爲佛也。佛身長一丈六尺、黃金色、項中佩日月光、變化無方、無所不入、故能化通萬物而大濟羣生。(下略)

浮屠とは仏のことである。西域の天竺に仏の教えがある。仏とは漢で言うところの覺(さと)りであり、群生に物事の道理を悟らせようとするものである。その教えは慈しみの心を修得することを主とし、殺生をせず、もっぱら清淨であることにつとめる。その精通したものを沙門と呼び、沙門とは漢でいうところの息(心)である。思うに意をひそめ欲をすて無爲の境地に帰す。また人は死んでも靈魂は不滅であり、したがって(靈魂は)ふた

たび身体を受ける。生きていたときの行いの善悪にはすべて応報がある。そのために善行を積み道を修め、精神の修練を続け、無為の境地にいたって仏となることを重んじるのである。仏身は一丈六尺、黄金色で、うなじに日月の光をおび、自在に変化し、入り込めない場所はなかった。ゆえに万物に精通しいつさいの生き物をおおいに救済するのである。

と、浮図や沙門についての基本的理解が示されている。¹⁵⁾ここでは、三国西晋期の叙述中では見られなかった仏教についての解釈が語られている点を確認しておきたい。

その後、東晋期においても、西晋を対象とした歴史叙述には仏教に関わる内容は一切見られないが、東晋史を扱う歴史叙述中にわずかではあるがふたたびその姿を現す。たとえば『世説新語』方正第五、二六劉孝標注に引く孫盛『晋陽秋』には、「(周)嵩事佛、臨刑猶誦經」と、王敦に誅殺された周嵩(三三四)が仏に仕え、処刑に臨んでなお經文を誦したことが叙述されている。同じく『世説新語』排調第二五、五一劉孝標注に引く『晋陽秋』には、

何充性好佛道、崇修佛寺、供給沙門以百數。久在揚州、徵役吏民、功賞萬計、是以爲遐邇所譏。充弟準、亦精勤、唯讀佛經、營治寺廟而已矣。

何充は生来、仏教を好み、仏寺を崇め造営し多くの僧に供養した。長く揚州に在任し、役人や民を徴用して寺を建立し、幾万もの寄進をしたため、遠近からそしられることとなった。何充の弟である何準も仏教に熱心であったが、經を読み寺院の建立のみを行った。

と、何充(二九二〜三四六)が仏教に傾倒した様子が叙述されている。『晋陽秋』は孝武帝期に秘書監で著作を兼任していた孫盛による晋史であり、同時代的に仏教に言及した数少ない事例である。¹⁶⁾くわえて孝武帝期には、『世説新語』賞誉第八、一一劉孝標注に引く『泰(太)元起居注』¹⁷⁾に、「法汰以十二卒、烈宗詔曰、法汰師喪逝、哀痛傷懷、

可贈錢十萬」と、孝武帝の年号である太元（三七六～三九六）を冠した起居注に、孝武帝が竺法汰の死を悼み、詔により錢十方を支給したという叙述が見える。『史通』卷十一史官建置篇には、「案晉令、著作郎掌起居集注、撰錄諸言行、勳伐舊載史籍者」と、晉令では著作郎が起居注の編述にあつたとされる。東晋期における起居注については史料制約に加え、後代に重撰された可能性^⑧もあるが、特筆すべき事象であるといえる。

第二章 魏西晋期における祀典再編と仏教

三国西晋期には歴史叙述中に、わずかながら仏教的事象が確認できる。しかし、上述の通り西晋史を対象とする歴史叙述中には、まったくその痕跡を確認できない。この叙述態度は冷淡であつたというよりむしろ、不自然といえる。

「史」書中にはその痕跡を見いだせない西晋期の仏教であるが、仏教系文献の『弘明集』卷十四積僧祐弘明論後序には、「晉武之初、機緣漸深、耆域耀神通之跡、竺護集法寶之藏、所以百辟摛紳、洗心以進德、萬邦黎憲、刻意而遷善」と、西晋武帝初は、機緣（本人に備わっている仏道に向かう能力がもたらす教化を受ける機会）が深まつた時期であるとの認識が示されている。そして、耆域が神通の跡を耀かせ、竺法護（二三三～三二〇）が三藏を集めたことがその具体的な事例として挙げられている。

竺法護は敦煌郡出身で、師に随い西域を歴訪し、多数の仏典を将来するとともに、多くの仏典を「晋文」（漢語）に翻訳し、中華世界に仏典を広めた功労者と評される^⑨。訳経は後漢の安世高以降、支婁迦讖、康僧会、支謙らによって継続的に行われている。東晋の釈道安撰『綜理衆經目錄』をもとに撰述された『出三藏記集』卷二新集撰出経律

論録第一には、竺法護以前の訳経として後漢の安世高の四十巻を皮切りに計一二二巻の仏典が採録されている。かかる漢訳仏典は、『広弘明集』巻三扁正篇第一之三に引く『七録』序中の「古今書最」に、「晋中經簿四部、書一千八百八十五部、二萬九百三十五卷、其中十六卷、佛經、書簿少二卷、不詳所載多少」と、武帝期の校書事業で、整理された書一八八五部、二万九三五卷のうち十六巻が仏典であったとされるように、その一部が採録されたと判断できる。

この校書事業は、『太平御覽』卷二二三職官部三二秘書郎の条に引く『晋起居注』に、「武帝遣秘書、圖書分爲甲乙丙丁四部、使秘書郎各掌其一焉」とあるように、武帝主導のもと実施された国家事業であった。咸寧年間（二七五—二八〇）以降、秘書（秘書監は荀勗）が実施部局となり天下の圖書を収集し、甲乙丙丁の四部に分類したもので、『晋武帝中經簿』として完成する。²⁴『北堂書鈔』卷一〇「芸文部七刊校謬誤の条に引く『荀勗讓樂事表』には、「臣掌著作、又知祕書、今覆校錯誤、十萬餘卷書、不可倉卒、復兼他職、必有廢頓者也」と、荀勗が著作（史書編纂）と秘書（校書）とを管轄し、圖書の錯誤の校訂を担当していたが、集められた十萬あまりの書に対し、その作業を慌ただしく行うべきではなく、また他職を兼任して行えば、かならずや失敗すると指摘している。この発言から、当時書目の作成に当たり、十萬巻あまりもの書籍が集められていた様子がうかがえる。

中嶋隆蔵氏が「わずかに書籍目録における取り扱ひの変化や、史書における志類の出入のみを手懸かりとして憶測をたくましくすることは慎まなければならぬ」と指摘する点は留意すべきであるが、確認できる歴代書目中では、仏典が初めて採録されたという事実は中国仏教史を考えるうえで看過できない。当時は、訳経事業に加え、都洛陽に寺院が建立され、仏像や仏画の作成も盛んであったとされることから、仏教がかなり可視的な存在であったことが知られる。²⁵

一方、この校書事業でどれほどの仏典が収集されたかは明らかにしたいが、後漢の安世高から武帝の校書までに漢訳された仏典がすでに一二一巻あったことを考えると、『晋武帝中経簿』への採録数が十六巻というのは、いささか少ないように感じる。このことをいかに理解すべきであろうか。これについては、『法苑珠林』巻二八神異篇第二十雜異部第五感應縁に引く王琰『冥祥記』に、「太康中禁替人作沙門、(抵)世常奉法精進、潜於宅中起立精舍、供養沙門」と、太康中(二八〇〜二八九)に晋人(漢人)の出家を禁じたとあることが手がかりとなる。

漢人の出家については、『晋書』巻九五芸術仏図澄伝に、「其著作郎王度奏曰、佛、外國之神、非諸華所應祠奉。漢代初傳其道、惟聽西域人得立寺都邑、以奉其神、漢人皆不出家。魏承漢制、亦循前軌」と、著作郎王度が仏は外國の神であり、中華の天子が遵奉するところではなく、漢代に仏教が伝来した当初は西域人へのみ仏寺の建立、仏の信奉が許されにとどまり、漢人は出家することがゆるされていなかっただけを奏上している。ここから後趙政權下において漢人出家者の増加が大きな問題になっていたことがうかがえる。また、魏は漢の制度を踏襲したとの発言から、魏朝下でも漢人の出家が禁じられていたと考えられる。

魏朝下における出家の状況については、『高僧伝』巻一訳経上魏雒陽曇柯迦羅伝に、

以魏嘉平中來至洛陽。于時魏境雖有佛法、而道風訛替、亦有眾僧未稟歸戒、正以剪落殊俗耳。設復齋懺、事法祠祀、迦羅既至、大行佛法。時有諸僧共請迦羅譯出戒律、迦羅以律部曲制、文言繁廣、佛教未昌、必不承用、乃譯出僧祇戒心、止備朝夕。更請梵僧立羯磨法受戒、中夏戒律、始自于此。

(曇柯迦羅は)魏の嘉平年間に洛陽にやってきた。当時、魏の国内には仏法が存在していたが仏教の教えは振るわず、僧侶たちの中には受戒せず、ただ剃髪している点において俗人と異なるだけの者がいた。齋戒、懺悔の儀式を執り行うにしても、(既存の)祭祀のやり方を模倣し行われていたが、迦羅がやってきて、仏法が大々的に

行われるようになった。時に僧侶たちがみな迦羅に戒律を訳経するように要請したが、律部は細かい決まり事であり、文言も繁雑で冗長であることから、(迦羅は) 仏教が盛んでない現状ではきつと受け入れられないと考へ、そこで『僧祇戒心』を訳し、ただ朝夕の備えとした。さらに梵僧を招き受戒の法である羯磨の法を設けた。中国の戒律はここからはじまったのである。

とあり、曇柯迦羅が嘉平年間(二四九～二五四)に洛陽に來た当時の様子が読み取れる。この記事からは自ら剃髪し出家したのが漢人であったのか、非漢人であったのかは判断できないが、正式な受戒を経ずとも出家者と認知される状況があつたことに注目される。

このことをふまえ、武帝期に漢人の出家が禁じられたという事実を考えるならば、漢魏以来の禁令にも関わらず、武帝の頃には漢人の出家者が増加傾向^②にあり、看過できない深刻な状況になっていたと推測できる。漢人の出家禁止令は、校書における仏典の採録とともに武帝の仏教に対する直接的な態度を知る貴重な手がかりであり、武帝の仏教に対する政治的態度を知るうえで重要である。

そこで、つぎに漢人が沙門となることを禁じた背景に目を向けてみたい。これについても、魏の嘉平年間に洛陽にやってきた曇柯迦羅が目にした光景に手がかりがある。すなわち、正式な受戒を経ずに剃髪したのみの僧侶と既存の祭祀を模倣した仏教儀礼の存在である。両者は、戒律に関する訳経が不十分であり、^③ 仏教儀礼も確立していなかった当時の仏教界に内在する問題の所在を教えてくれる。

ここでいう既存の祭祀が具体的にどのようなものであつたのかは明らかにしたが、当時の祭祀に対する王朝の態度を確認することでその一端をうかがってみたい。『三国志』巻二文帝紀黃初五年(二二四)十一月の詔には、

先王制禮、所以昭孝事祖。大則郊社、其次宗廟。三辰五行、名山大川、非此族也、不在祀典。叔世衰亂、崇信

巫史、至乃宮殿之内、戸牖之間、無不沃酹、甚矣其惑也。自今其敢設非祀之祭、巫祝之言、皆以執左道論、著于令典、

先王が礼を定めたのは、孝の道筋を明らかにし先祖に仕えるためである。最も重大なものは天地の祭祀である郊、社であり、その次が先祖を祀る宗廟である。三辰、五行、名山大川のこの類いではないものは、祀典とはみなさない。末世は衰え乱れ、巫史を崇め信じ、宮殿内、室内に酒を注いで神を祭るまでにいたっており、その乱れはひどいものである。今後はあえて祭るべきでない祭祀、巫女の言葉を用いるものは道を外れた行為として裁くこととする。令典に記録せよ。

とある。ここで指摘しておきたいのは、後漢末の祭祀の乱れを受けた文帝が、取り縮まりの対象として令典に明記させたものに、「祭るべきではない祭祀（祀典に含まれない祭祀）」と「巫祝の言葉」との二つが挙げられている点である。

まず、「巫祝の言葉」については、応劭『風俗通義』怪神第九「会稽俗多淫祀」に、「巫祝賦斂受謝、民畏其口、懼被祟、不敢拒絶。是以財盡於鬼神、産匱於祭祀」と、巫祝が金銭を集め謝礼として受け取り、民は巫祝の言葉をおそれ、祟りがあることをこわがり拒絶することができず、そのため民は鬼神に財産をつぎ込み、淫祀のために困窮していった、とその害を指摘する。予言性を含意する巫祝の言葉と淫祠とが結びついていた様子がうかがえる。

つぎに、「祀典に含まれない祭祀」については、『三国志』卷三明帝紀青龍元年（二三三）五月の条に、「詔諸郡國山川不在祠典者勿祠」とあり、明帝期にも、諸郡国に詔を下し山川のなかで祀典と認められないものを祀ることが禁止されている。かかる施策は後漢末以降、増大した種々の祭祀を再編する動きであったと位置づけられる。

この祀典の嚴格化の動きは西晋にも引き継がれる。『晋書』卷十九礼志上の武帝泰始元年（二六五）十二月の詔に

は、

昔聖帝明王修五嶽四瀆、名山川澤、各有定制、所以報陰陽之功故也。然以道莅天下者、其鬼不神、其神不傷人、故祝史薦而無媿辭、是以其人敬慎幽冥而淫祀不作。末世信道不篤、僭禮瀆神、縱欲祈請、曾不敬而遠之、徒偷以求幸、祆妄相煽、舍正爲邪、故魏朝疾之、其案舊禮具爲之制、使功著於人者必有其報、而祆淫之鬼不亂其間。昔聖帝、明王が五嶽、四瀆、名山、川沢を修めるのには、それぞれ定制が存在した。それは、陰陽の功に報いるためであった。正しい道をもつて天下にのぞめば、鬼は神威を及ぼさず、神（自然的神威）が人を傷つけることはなかったのである。ゆえに祝史（神官）の薦める文辞にも、（鬼神に）はじめるような内容がなかったのである。このように人は幽冥に対して敬虔でかつ慎重な態度をとり、淫祠を作るようなことはしなかった。しかし末世（後漢末）になり正しい道を信じる心が薄れ、礼に違え神を冒瀆し、欲望のままに祈祷し、（幽冥を）敬い遠ざけるどころか、僥倖をかすめとろうとし、妖しげなものを妄りに煽りたて、正しい道を棄て邪な行いがはびこった。ゆえに魏朝はこのような状況をにくみ、旧礼に基づき具体的に制度を設け、人民に対して著しい功德があった神には報い、妖淫の鬼が紛れ込まないようにしたのである。

と、後漢末以降、人民に対する功德への応報として定制とされた祭祀に加え、私利私欲を目的とした雑多な祭祀が横行したため、魏朝下で祭祀の再編が行われたとの理解が示されている。また、祀典ではない祭祀とは、人民に対する功德なしに祭られるものであったことがわかる。同詔勅では二年（二六六）正月に、有司が春分に厲殃と禳祠とを祭祀するように上奏したことに對し、祀典ではないものは除くように、との詔勅が下されている（二年正月、有司奏春分祠厲殃及禳祠、詔曰、不在祀典、除之。同じく『晋書』卷三武帝紀泰始二年の条にも、「二年春正月丙戌、遣兼侍中侯史光等持節四方、循省風俗、除禳祝之不在祀典者」と、兼侍中侯史光らを各地へ派遣し、地域の風俗を安んじ

るとともに、禳祝の祀典とは認められないものを除くよう命じている。

『通典』卷五五礼十五禳祈に、「漢制、厲殃、祀天地日月星辰四時陰陽之神、以師曠配之」と、厲殃とは、天地、日月、星辰、四時、陰陽の神を祀る漢の制とある。同巻には「魏祀五郊六宗及厲殃。(中略)王肅云、厲殃、漢之淫祀耳」と、魏でも厲殃は五郊、六宗とともに祀られていたが、王肅は漢の淫祠であると断じている。『礼記』曲礼下には、「非其所祭而祭之、名曰淫祀、淫祀無福」と、祭るべきでないものを祭った祭祀を「淫祀(淫祠)」と呼び、祭っても福はないとする。

淫祠と仏寺との関わりをうかがわせるものとして、三国呉の例であるが『高僧伝』卷一訳経上魏呉建業建初寺康僧会に、「至孫皓即政、法令苛虐、廢棄淫祀。乃及佛寺、竝欲毀壞」と、孫皓が即位し淫祠の取り締まりの矛先が仏寺にまで及んだとされる。このことは、孫皓が淫祠と仏寺とを同一視していた可能性、言いかえれば、当時、淫祠と仏寺とが明確に区分できない側面をもつ存在であった可能性を示している。²⁶⁾曇柯迦羅が見た仏教祭祀と既存の祭祀との結びつきを想起するならば、仏教そのものが問題視されたというよりは、祀典祭祀として認められなかった既存の祭祀と結びついた仏教の一部が、祭祀再編の動きのなかで祀典に含まれない祭祀、つまりは「淫祠」として取り締まりの対象となったと考えられる。²⁷⁾

この祀典再編の動きとあわせ、仏教流伝に関わると考えられる施策として泰始三年(二六七)の星気・讖緯の学の禁止(『晋書』卷三武帝紀泰始三年十二月の条「禁星氣讖緯之學」)がある。星気とは占星術のことであり、讖緯とは、予言に関わる讖と経書を解釈するための緯を指す。かかる星気・讖緯の学は仏教とも少なからず関わりがあった。『出三蔵記集』卷十三康僧会伝第四には、「博覽六典、天文圖緯、多所貫涉」と康僧会が図緯に通じていたとあり、『高僧伝』卷一訳経上魏洛陽曇柯迦羅には、「善學四圍陀論、風雲星宿圖讖運變、莫不該綜」と、中国に戒律をもたらした

曇柯迦羅も星宿・凶讖の運変に精通していたとある。このように、当時仏教はその布教にあたり星気・讖緯の思想をはじめ中国固有の種々の思想や俗信を援用していた^⑧。

この後漢以降、朝野に大きな影響力を持った星気・讖緯の学が禁止された背景には、わずかな期間で二度も行われた禪讓による王朝交替があつたと考える^⑨。詳細は省くが、『三国志』文帝紀裴松之注に引く『献帝伝』には、漢魏禪讓の際に讖緯の書を駆使した魏王国側の理論武装の様子が克明に描かれている。漢魏禪讓を範とする魏晋禪讓にとつても讖緯思想は重要な役割を果たしたと推察できる^⑩。しかし、皇帝となつた武帝にとつて讖緯思想はきわめて不都合な存在であつた^⑪。なぜなら、西晋王朝も魏朝同様に、つぎの受命者から禪讓を迫られる危険性を内包していたからである。つぎの禪讓を防ぐためには、その根拠となる讖緯的思想を摘む必要があつたと考えられる。このことを裏付けるように西晋朝下で編まれた『三国志』の漢魏禪讓、魏晋禪讓に関わる文帝紀、三少帝紀陳留王奂には讖緯的叙述は一切見られない。また、ここで仏教との関わりに言及するのであれば、当時の訳経に讖緯思想が援用されていた点が挙げられる^⑫。このことは、『晋武帝中経簿』による仏典採録の判断、および西晋王朝の仏教に対する政治的態度に少なからず作用したと推測できる。

くわえて福原啓郎氏が、星気と讖緯の学に対する禁令と翌月の泰始律令の発布とに関連があつたとする点は重要である^⑬。先にみたとおり、魏文帝は、祀典の整備厳格化をはかり、令典にその旨を明文化している。富谷至氏は、後漢期に隆盛した礼教主義の理念が現実の法令として採用され、令が典籍として行政法規となつた嚆矢を、晋の泰始四年（二六八）の晋令四十巻であるとし、ここに令典（非刑罰・行政法規）が成立したとする^⑭。武帝が魏の祀典を踏襲していることから、魏の祀典が晋令（祠令）の骨子となつたと推論できる^⑮。

魏以降における祀典再編成の流れを受け、魏令を踏襲し泰始律令を策定した武帝の政治施策をふまえるのであれ

ば、わずか十六卷ではあるが、漢訳仏典が『晋武帝中經簿』に採録されたという事実は重要である。すなわち仏教のすべてを排斥したのではないという当時の政治的判断を示しているといえる。一方でその採録が十六巻にとどまったのは、当時の仏教祭祀が、晋令の定める祀典の基準では認められない内容を含んでいたためであったと考える。

あわせて、この仏典の扱いは、当時の仏教界に大きな衝撃を与えたと想像できる^⑤。そのひとつ反応として、竺法護の仏典漢訳事業が挙げられる。竺法護は武帝の泰始二年ごろから訳経事業を開始するが、泰始十年（二七四）から太康四年（二八三）の十年間には一經も訳出していない^⑥。この十年の大部分はまさに武帝の校書事業が行われていたと想定される時期と重なり、竺法護が訳経を再開したのは校書事業完了後であったと推定できる。竺法護が太康五年（二八四）以降に訳した『正法華經』十卷、『光讚般若經』十卷などは、後代に大きな影響を与えるものであった。このことは、武帝の主導する校書事業において漢訳仏典が、わずかし採録されなかったという事実に対する危機感の表れであったともいえる。

第三章 西晋期における修史と仏教

『晋武帝中經簿』に仏典が採録されたという事実は、中国王朝の宮廷図書に仏典が配架された画期的な出来事であると位置づけられる。一方で、仏教的事象が当時の修史においていつさい取り上げられなかったのは、どのような理由によるのであろうか。

そこでつぎに武帝期の修史状況から検討を加えたい。当時修史は中書が実施部局であり、荀勗が長官を務めていた。荀勗は受禪の初め中書監に任じ、泰始九年（二七三）ごろから秘書監をも兼務している。この体制は、平呉前後

の咸寧五年（二七九）までの六年あまりに及ぶ。晋代の中書は、『初学記』卷十一職官部上中書令第九に引く、『晋令』に、「中書爲詔令、記會時事、典作史書」と、詔令のほか史書の編纂にも従事した。荀勗も、『北堂書鈔』卷五七七設官部九中書監五一に引く王隱、『晋書』に、「荀勗字公曾、拜中書監、加典著作、詔撰天帝紀、又與賈充共定律令、班下施用」と、中書監とあわせて著作の官に任じ、詔により天帝紀を編纂している。

この中書監と秘書監とを兼任する荀勗とともに修史に大きな影響力を有したのが中書令張華である。博学で聞こえた張華は、著作郎、中書郎を歴任し、泰始八年（二七二）に中書令となり、晋史の編纂にも携わっている。『晋書』卷三六張華伝には、「雅愛書籍、身死之日、家無餘財、惟有文史溢于机篋。嘗徙居、載書三十乘。秘書監摯虞撰定官書、皆資華之本以取正焉。天下奇祕、世所希有者、悉在華所。由是博物洽聞、世無與比」と秘書監の摯虞が宮廷図書を選定に従事した際、張華の所蔵する書籍によつて校勘を行ったほどの蔵書を誇り、天下の奇書、世間の稀覯本はすべて張華の所蔵するところであつたとされる。張華は、その多識を活かし精力的に叙述活動を行っている。前秦・王嘉撰『拾遺記』卷九晋時事には、

好觀祕異圖緯之部、摺採天下遺逸、自書契之始、考驗神怪、及世間閭里所說、造博物志四百卷、奏於武帝。帝詔詰問、卿才綜萬代、博識無倫、遠冠羲皇、近次夫子。然記事探言、亦多浮妄、宜更刪翦、無以冗長成文。昔仲尼刪詩、書、不及鬼神幽昧之事、以言怪力亂神、今卿博物志、驚所未聞、異所未見、將恐惑亂於後生、繁蕪於耳目、可更芟截浮疑、分爲十卷。

（張華は）秘異図緯のたぐいを好んで読み、天下の遺逸を探し集め、書契の始めより、神怪や、郷里社会での伝承などを調べ、『博物志』四百巻を書き上げ、武帝に呈上した。武帝が詔を下し詰問する際には、卿の才能は万世を綜覧し、博識であることはたぐいまれで、古くは羲皇（伏羲）にもおよび、近年であれば夫子（孔子）に

次ぐものである。にもかかわらず、記事を書き諸事を採録するのに、浮華妄説が多い。内容を削り、冗長でない文章に改めよ。昔孔子が『詩』、『書』を選定するにあたり、鬼神、幽昧の内容、怪力乱神のことにはふれなかつた。いま卿の『博物志』を見るに、いまだ聞き及ばず驚くべきもの、見たこともなく珍しいと感じるものではあるが、後生の耳目を惑わせ混乱させるものであることを危惧する。そこで疑わしき内容を選別してわけて十巻とせよ。

と、その博識は讖緯の書にも及んでいる。張華から呈上された『博物志』四百巻を受け、武帝は詔によつて怪しげな記事が多く採録されていることを詰問し、疑わしい記事を大幅に削り、十巻に集約するように命じている。史料の性格上、すべてを史実としてとらえることは難しいが、武帝が四百巻の『博物志』を通覧したうえで、「疑わしい記事」を徹底的に削減するように命じたとする点は、興味深い。

この新規編纂物の呈上については、『華陽国志』卷十一後賢志陳寿伝に、「益部自建武後、蜀郡鄭伯邑、太尉趙産、及漢中陳申伯、祝元靈、廣漢王文表、皆以博學洽聞、作巴蜀耆舊傳。壽以爲不足經遠、乃并巴漢撰爲益部耆舊傳十編。散騎常侍文立表呈其傳、武帝善之、爲著作郎」と、陳寿が益部で建武以来、編纂されてきた『巴蜀耆旧伝』に満足せず、巴蜀をあわせ『益部耆旧伝』十編を編述し、散騎常侍の文立が本伝を武帝に呈上したところ、武帝は本伝を高く評価し、陳寿を著作郎としたとある。武帝の手に達する書籍がどの程度であったのかは明らかにしがたいが、当時新規に編まれた書籍が呈上され武帝の目に触れていたという事実は重要である。

また、ここで『益部耆旧伝』が秀作であることにより陳寿を著作郎に任命していることから考えると、当時の修史における武帝の影響力が小さくなかったことがわかる。あわせてこのことは、呈上された書籍の内容によっては武帝の判断で書き直しを命ぜられる可能性があったことを示唆するものであり、当時の叙述者にとって重大な意味

を持つたと考えられる。そして、その判断基準については、泰始三年の「禁星氣讖緯之學」の詔勅の存在を想起するのであれば、張華が好んで見たとされる秘異・図緯（河図と緯書）の書を含むものであったと推測できる。

このように耳目を驚かせる叙述に疑義が呈される一方、後漢以降その対象は拡大しつつあった。このことは、たとえば『隋書』卷三三経籍志史部地理類に、外国のことを取り扱った三国呉・朱應撰『扶南異物志』一卷、「物産の異」を記載した西晋・束皙『撰發蒙記』一卷といった多岐にわたる書籍が採録されていることからうかがえ、そこに仏教的事象が含まれたとしてもなんら不思議でない状況であった。そこで以下では、仏教的事象が叙述対象とならなかった時代背景について、当時の叙述行為のなかで、比較的その過程についての手がかりが残されている地理書と賦から考察してみたい。

まず地理書については『晋書』卷三五裴秀伝に、「作禹貢地域圖十八篇、奏之、藏於祕府」と、裴秀が『禹貢地域図』十八篇を奏上し、祕府に所蔵されたとある。『隋書』卷三三経籍志史部地理類序にも、「晉世、摯虞依禹貢、周官、作畿服經、其州郡及縣、分野封略、事業國邑、山陵水泉、鄉亭城道里土田、民物風俗、先賢舊好、靡不具悉、凡一百七十卷」と、摯虞が、『禹貢』・『周官』に依拠して、全国の州郡および県といった行政区域・星宿の分割と地上の州や国への割り当て、なりわいと国都、山岳、丘陵、河川、郷亭間の距離、道、特産品に地域風俗、先賢を叙述対象とした『畿服經』を編んだとある。「悉く具えざるは靡し」とあるように、その地域を構成する地理的要素は多岐にわたる。このように全国を網羅した地理的編纂物が精力的に作成される風潮の中で、仏教の浸透はどのようにとらえられたのであろうか。増加する沙門や仏教寺院の建立、および既存の祭祀と関係があった仏教的事象は各地域の風俗の変化を示す指標になりえたと想像できる。

つぎに賦については、『文選』卷四賦乙（左思）「三都賦序」に、「余既思摹二京、而賦三都、其山川城邑則稽之地

圖、其鳥獸草木則驗之方志、風謠歌舞、各附其俗、魁梧長者、莫非其舊」と、(張衡の)「二京賦」にならって(魏・吳・蜀の)三都を賦にしたいと思っていた左思が、山川や城邑については地図を参照し、鳥獸、植物については、地方誌で確かめ、民謡、歌、おどりについてはそれぞれの風俗のまま、当地の魁梧(体軀の優れた者、英傑)や長者(德行、学業に秀でた者)については、すべて旧(既存の記録)に依ったとある。

具体的には、『文選』卷四賦乙「三都賦序」に引く臧榮緒『晋書』に、「左思、字太冲、齊國人。少博覽文史、欲作三都賦、乃詣著作郎張載、訪岷、邛之事」と、「三都賦」の作成を行うに著作郎の張載のもとを訪ね、蜀(岷)の事を取材したとある。小尾郊一氏は、左思が「三都賦」を作成するにあたり、「地図や方志をたよりにして、事実を叙べよう」とした点から、魏晋期における写実精神の台頭を見だし、「周囲の自然および自然現象を直接見て賦することが、急激に多くなってきた」と指摘する。栗山雅史氏も現実世界に対応した正確な情報を求める武帝の態度、とくに地理的情報の把握を重視する態度に言及する^④。

そこで左思が「三都賦」を作るさいに参照したとされる地理的情報の来源を見ておきたい。これについては、西晋恵帝の永康(二九一〜三〇〇)、永康(三〇〇〜三〇一)、大安(三〇二〜三〇四)といった紀年が確認できる柳州晋簡^⑤が参考になる。この晋簡には、城邑、戸口、田租、郷亭などの上計の報告に関する簡が含まれる。摯虞「織服経」との関連でいえば、行政区画や郷亭間の距離、丘陵、河川、先賢などの内容が、左思「三都賦」については、桂陽郡管轄下の山、河、溪流の源と流向、山川土地の総面積、鉱産資源、陸生水生の動植物、人文掌故、といった内容がある^⑥。

たとえば左思は「蜀都賦」で、「其深則有白龍命鰲、玄獺上祭、鱣鮪鱒魴、鯉鱧鯨鱉」と蜀地で漁獲される魚種を具体的に列挙しているが、これは、柳州晋簡に、「2—261 土地生魚龜鼈鯢鱈鯪鯪鯪鯪鯪鯪鯪」と、桂陽郡で採

れる魚種についての記録が残されているものに該当する。その他、「蜀都賦」に、「良木攢於褒谷、其樹則有木蘭椶桂、杞欂椅桐、櫻杼楔樅」と、褒谷の溪谷に良木が自生し、その具体的な木の種類を挙げる点も郴州晋簡に、「2—156 土地生木松楊楮栲黃薪椒柗梓椶板樵桑枹」とあり、「三都賦」の内容との類似性を指摘できる。くわえて郴州晋簡には、「2—200 桐梁溪原(源) 出縣翁原山」といった桂陽郡管轄下の山、河、溪流の源と流向についての記録や、「2—180 土地生熊虎豹豺蛇蜈蚣蠱能毒害人陸生之屬」と、桂陽郡の水生、陸生の動植物の記録が残されている。

このように郴州晋簡の内容には、摯虞『畿服経』や左思『三都賦』の内容と合致するものがあり、当時の修史とも関わる地理書や賦の素材として上計報告の内容が直接的、ないしは間接的に用いられた可能性を示唆する⁴⁴。また、西晋期の地理書や賦に仏教的事象が取り上げられなかったという事実は、そのもとななる既存の記録に仏教的事象が記録されていなかったこと、つまり、当時きわめて広範な地理的構成要素を内包した上計報告にも仏教に関わる内容がなかったことを傍証するものであるといえる。

くわえてここで、賦の評価が史官任官と密接に関わっていたという点を指摘しておきたい。一例を挙げれば『晋書』巻五五張載伝には、「(張)載又爲濛汜賦、司隸校尉傅玄見而嗟歎、以車迎之、言談盡日、爲之延譽、遂知名。起家佐著作郎、出補肥鄉令、復爲著作郎」と、張載が「濛汜賦」を作り、泰始五年(二六九)に司隸校尉となった傅玄に見いだされ著作郎となったとある。

当時、上計報告や地理書、地図といった記録に基づき「賦」が作成され、その賦の評価は史官登用につながっていた。この既存の記録に準拠する姿勢は、『北堂書鈔』巻五七設官部九秘書監五六に引く王隱『晋書』に、「華嶠字叔駿、爲祕書監、詔曰、嶠體道弘、簡文雅治、通歷覽古今、博文多識、屬書實錄、有良史之才者也」と、「實錄」と

評価され、当時の史書編述の才能を示す指標とされていた。ここに、西晋期の歴史叙述、とくに西晋を対象とした歴史叙述中に仏教的事象が取り上げられなかった背景を見いだせる。

すなわち、このような「實録」を評価する社会的風潮のなかで、仏教的事象は地理的な構成要素として認知されなかったと考えられるのである。そして、地理書や賦の素材となる上計報告の内容に含まれなかったことが、当時の史書中に仏教的事象が書かれなかった直接的な要因であったといえる。

第四章 東晋期における歴史叙述と仏教

東晋期には、郗超^④『東山僧伝』と釈法済(竺法済)『高逸沙門伝』といった仏教系の人物伝が現れる。郗超『東山僧伝』は、丁国鈞『補晋書藝文志』史部雜伝類に、郗景興『東山僧伝』を引くが佚文は現存せず、その内容は不明である。一方の『高逸沙門伝』は複数の佚文が残されており、本稿における重要な分析対象となる。本伝は、『高僧伝』巻四義解一晋剡東仰山竺法潜伝に、「竺法済幼有才藻、作高逸沙門傳」とある。竺法済の師である竺法潜が王敦の弟であることから本伝は、東晋の著作とわかる。本伝はもともと早期の仏教系人物伝であるという意味合いにおいて重要な意味を持つ。そこで以下では、『高逸沙門伝』を中心に東晋における仏教浸透の状況について見ておきたい。

『世説新語』方正第五、四五劉孝標注に引く『高逸沙門伝』には、「晉元、明二帝、游心玄虛、託情道味、以賓友待法師、王公、庾公傾心側席、好同臭味也」と、東晋初代皇帝の元帝、二代明帝が仏道(道味)に心を寄せ、竺仁深(法師)を賓友の礼で待遇し、また時の権勢者である王導、庾亮も竺仁深に尊敬の念を抱き、交わりをもったとされ

る。とくに明帝については、『弘明集』卷十二晋習鑿齒「与釈道安書」に、明帝期に仏教に対する潮目が替わり、仏教が隆盛したとの認識が示されている。^④

以後も皇帝による仏教への傾倒は続き、『世説新語』文学第四、四二劉孝標注に引く『高逸沙門伝』には、「支）遁居會稽、晉哀帝欽其風味、遣中使至東迎之、遁遂辭丘壑、高步天邑」と、會稽に住んでいた支遁を哀帝（三六一—三六五）が都へ召し、都で高名を馳せたとある。また、『世説新語』言語第二、四八劉孝標注に引く『高逸沙門伝』にも、「法師居會稽、皇帝重其風德、遣使迎焉。法師暫出應命。司徒會稽王天性虛澹、與法師結殷勤之歡。師雖升履丹墀、出入朱邸、泯然曠達、不異蓬宇也」と、その徳風を慕った皇帝の遣使により竺法深は都へ赴き、時の執政者であった會稽王昱（司馬昱）とねんごろな交わりを結んだとある。このように東晋期に編纂された仏教系の人物伝である『高逸沙門伝』からは、東晋王室に仏教がしつかりと根付いていた様子が読み取れる。

しかし、このことは仏教的事象が即座に東晋朝における修史の素材となり得たことを意味しない。『晋書』卷七七蔡謨伝には、明帝の筆による仏画の安置されていた楽賢堂が度重なる戦乱にもかかわらず戦禍を免れたことについて、彭城王紘が頌を作成するように進言したことに対し、成帝が朝臣に議論させた時の蔡謨の上言を載せる。

佛者、夷狄之俗、非經典之制。先帝量同天地、多才多藝、聊因臨時而畫此象、至於雅好佛道、所未承聞也。盜賊奔突、王都隳敗、而此堂塊然獨存、斯誠神靈保祚之徵、然未是大晉盛德之形容、歌頌之所先也。人臣親物興義、私作賦頌可也。今欲發王命、敕史官、上稱先帝好佛之志、下爲夷狄作一象之頌、於義有疑焉。於是遂寢。仏とは夷狄の風俗であり、經典の定めるものではないと、先帝（明帝）の度量は天に等しく、多才多芸であり、すさびにこの仏画を書いたにすぎず、平素より仏教の教えを好んだとは聞き及んでおりません。盜賊がかけまわり王都を破壊し、この堂（楽賢堂）だけが災禍を逃れ残ったのは、神靈が国家を守ってくれたしるしで

あり、大晋の大いなる徳を現すものでありますが、先に歌頌を作るべきではございません。人臣は物を見て道義の心をおこしますので、ひそかに賦頌を作るのはよいでしょう。いま王命を発して、史官に上は先帝が仏教を好まれたことを称え、下は夷狄の教えのために仏画を書いたことの頌を作成させるのは、徳義にかなうかという点において疑問がございます。そこで（頌を作ることは）中止になった。

ここでは、蔡謨が、わざわざ史官に勅命をもつて「夷狄の宗教」である仏教に関わる頌を作らせることに疑義を呈したことにより、本件が沙汰止みとなったとある。この事例では史官を監督する秘書監を歴任していた蔡謨による建議である点が重要である。なぜならこの指摘は、当時の修史体制のなかで仏教的事象が史官の取り扱う事柄ではないとの認識があつたことを教えてくれるからである。ただ、ここで注意しておきたいのは、あくまでも史官が作成する公的な頌に限られるという点である。蔡謨も私的な賦頌の作成は問題視していない。

このような仏教に対する公私の区分については、時を同じくして成帝期に沙門が王者に敬を尽くさなければならぬか否かを議論した、いわゆる「礼敬論争」が参考になる。本論争は咸康六年（三四〇）に成帝の補政に当たつていた庾冰と尚書令の何充とを中心に行われた^⑧。結果的に、沙門は皇帝を拝礼しなくてもよい、との結論に落ち着くが、何充等の主張が完全に認められたわけではない。

『弘明集』卷十二庾冰「重代晋成帝沙門不応敬詔」には、「通才博採、往往備其事、修之家可矣、修之國及朝則不可」と、通才（博學の徒）は其の事（仏教）についての知識も備えており、家で仏教の教えに則つた礼法を行うことはかまわないが、国家、王朝で行うべきではない、という立場が詔勅に明示されている。成帝期にみられた仏教に対する一連の動きは、私的には敬意を払いながらも、公の場では距離を取るといふ明確な態度があつたことを示している。

そして、穆帝期（三四四～三六一）に行われた李充による採録数三〇一四巻の『晋元帝書目四部』でも仏教に対する態度に大きな変化は見られなかったと考える。なぜなら本書目は、仏典十六巻を採録した荀勗撰『晋武帝中経簿』に採録された図書をもとに、東晋元帝期に残された書籍を整理した書目であり、東晋期に新たに収集された訳経は採録されなかったと判断できるからである。

ただ、孝武帝期（三七二～三九六）に変化の兆しが見える。孝武帝は太元六年（三八二）に初めて仏教を奉じ、宮廷に精舎を建て沙門を住まわせたとされる（『晋書』卷九孝武帝紀「六年春正月、帝初奉佛法、立精舎於殿内、引諸沙門以居之」）。また当該時期は東晋期に叙述された種々の書物を網羅的に収集するとともに、東晋史を編述する機運が高まった時期であった⁵⁰。このような時期に修史を行った孫盛は『晋陽秋』に仏教的事象を叙述している。孫盛が修史を監督する秘書監の立場で著作郎を兼任（『北堂書鈔』卷五七設官部九著作惣六十に引く『晋中興書』「太康孫録云、孫盛字安國、以秘書監領著作」）したという事実は、わずかではあるが仏教的事象が歴史叙述の対象となりつつあったことをうかがわせる。このような背景には、仏教が皇室や一部知識人の私的空間だけではなく、東晋の社会全体へ浸透しつつあったこともさることながら、『出三藏記集』卷五新集疑経偽撰雜録第三に、「此土厭經、出不一時、自孝靈光而已來、迄今晉興寧（寧康）二年、近二百載、值殘出殘、遇全出全、非是一人、難卒綜理、爲之錄一卷」と、孝武帝の寧康二年（三七四）に後漢の靈帝光和年間以来訳出されてきた仏典を釈道安（三一四～三八五）が整理し経典目録『綜理衆経目録』を完成させたことが大きな要因であったと考える。

釈道安は、興寧三年（三六五）にその高名を慕う習鑿齒によつて襄陽に召致され、太元四年（三七九）に襄陽が前秦の苻堅によつて陥落するまでの約十五年間にわたり滞在し仏教布教に尽力している。その間、『高僧伝』卷五義解二晋長安五級寺釈道安には、「釋道安以白馬寺狹、乃更立寺、名曰檀溪、即清河張殷宅也。大富長者、竝加贊助、建

塔五層、起房四百」と、襄陽の有力者たちが釈道安のために五層の塔、僧坊四百を有する檀溪寺の建立に尽力し、釈道安を中心とした仏教教団が大きな影響力を持ちつつあった様子が描かれている⁵³。このように当時仏教は地域社会に根付いた存在となりつつあり、地域の優劣を競う議論が盛んに行われた東晋社会において、立派な伽藍や仏塔は景観的優位性を、優れた僧侶尼僧の存在は地域の人材的優位性を示す格好の素材になりえたと推知できる。

そこで青州出身の伏滔と襄陽出身の習鑿齒との「人物優劣」の議論、いわゆる「青楚人物論」（『世説新語』言語第二、七二劉孝標注に引く『伏集』）を手がかりとしてみたい。「青楚人物論」で伏滔が春秋の鮑叔、管仲から三国魏の管寧、華歆にいたる青州出身の先賢を論拠に青州の優越性を主張しているのに対し、習鑿齒は、同じく春秋戦国両漢三国晋の人士に加え、聖人の埋葬地、風土の美しさ、歴代大乱がなかったといった多様な地理的構成要素を論拠に地域の優越性を強調している⁵⁴。

両論の優劣はさておき、種々の根拠をもとに議論を展開する習鑿齒は、なぜ釈道安との交流や襄陽における寺院建立といった仏教に関わる事柄を持ち出さなかったのだろうか。習鑿齒は謝安に宛てた書簡で釈道安を評して、その人々の耳目を驚かさず変化の技術がないにもかかわらず、師と弟子とが尊敬し合う関係を築いていることを褒め称えている⁵⁵。もし習鑿齒が純粹に自らの襄陽に対する思いを開陳しようとするのであれば、仏寺建立や釈道安との交流は、襄陽の景観的、人物的優位を示す格好の材料となり得たはずである。事実、『世説新語』には東晋社会の清談の場で仏教を議題にした多くの逸話が残されており、地域の優劣議論の素材として仏教が充分にその資格を備えていたことをうかがわせる。

習鑿齒には、『襄陽耆旧記』や『漢晋春秋』といった著述がある。現存する『襄陽耆旧記』には、地理的情報に加え、襄陽を本貫地としない琅邪出身の諸葛亮などの伝があったことが確認できる⁵⁶。この襄陽を本貫としない人士を

立伝したという事実は、他郷者である釈道安を立伝する余地があったことを示している。しかし、『襄陽耆旧記』には釈道安はもとより、仏教に関わる叙述はいっさい確認できない。これは『漢晋春秋』も同様である^⑤。釈道安に傾倒し、豊かな仏教的素養を備えていたと判断しうる習鑿齒が叙述中に仏教関連の事象を残していないという事実は、単に習鑿齒個人の叙述態度にとどまらない、当該時代の修史における仏教叙述の態度を反映するものだと判断しうる。

習鑿齒は、著作郎として国史編纂に携わった伏滔（『晋書』卷九二伏滔伝「太元中、拜著作郎、專掌國史」と同様に国史編纂に近しい立場（『晋書』卷八二習鑿齒伝「朝廷欲徵鑿齒、使典國史、會卒、不果」）にあつた。佚文という史料制約はあるものの、習鑿齒に仏教的事象を「書かない」という叙述態度があつたことを見だすことができる。この習鑿齒の叙述態度は、先に見た成帝の詔勅における公私を切りわけける態度に通底する。すなわち、私的に仏教を信奉することには問題はないが、公の立場では仏教を表立って取り上げないという態度である。

くわえてあらためて習鑿齒の謝安に宛てた書簡を見てみると、釈道安集団の優れた一面をうかがい知るとともに、東晋中後期においてもその布教活動で人々の注意を惹きつけるような神異的な行いがなされていたことが読み取れる。安帝義熙年間（四〇五〜四一八）の議論とされる釈道恒「釈駁論」には、当時の沙門のなかには田畑の開墾、商人と交易し利を競い合ったりするような者に加え、占いを行い、でたらめに吉凶を論じるような輩までもがいたとされる^⑥。このような状況をふまえ、桓玄は僧侶を還俗させる沙汰を下している（『弘明集』卷十二桓玄「与僚属沙汰僧衆教」）。沙汰書のなかで桓玄は仏教の荒廃に加え、仏教寺院が賦役を逃れた人々の逃亡先になり、王朝政治や仏教布教に悪影響がでていることを指摘している^⑦。ここでは仏教そのものの問題というよりは、不法の徒の取り締まりが主眼となつているが、各県に仏教寺院が存在し、無頼の徒がたむろし賦役を逃れるような状況があり、仏教寺院が社会問

題の温床となっていたことがわかる。このような仏教そのものの類廃も仏教的事象を歴史叙述の対象とすることを阻む要因であったのではなからうか。

結果として、『東山僧伝』・『高逸沙門伝』といった仏教系人物伝と袁宏・孫盛の一部叙述をのぞいて、仏教的事象は東晋一代を通して史官による王朝史などの著作はもちろんのこと、当時さまざまな立場の人士によって編纂された人物伝や地理書においても叙述対象とならなかつたと結論づけられる。仏教的事象が正式に歴史叙述の対象となつたと判断できるのは、劉宋を叙述対象とする著述⁵⁸においてであった。仏典についても義熙八年（四〇八）に秘書郎徐広の手によって完成した『晋義熙四年秘閣四部目錄』にも採録されていた可能性はあるが、最終的に書目に含まれるのは、劉宋期に王檢（四五二〜四八九）によって整理された『七志』を待たねばならない。

おわりに

後漢以降、仏教は着実にその影響力を朝野に拡大していった。その様子の一端は出土資料や仏教系文献からもうかがい知ることができるといえる。しかし、その中国社会への急速な浸透、影響力の拡大とは裏腹に、仏教は西晋以後、正史をはじめとした多くの歴史叙述中から忽然とその姿を消す。仏教に対して肯定的な態度を取る東晋期の叙述者も、あたかも仏教が存在しないような叙述態度に終始する。このような状況について本稿は、漢晋期における仏教流伝の拡大と仏教的事象に言及しない当該時代の歴史叙述との不自然な乖離に着目することで、当該時代の歴史叙述の実態に迫ることを志向した。

当初、仏教的事象は三国期にはいり、わずかではあるが歴史叙述中にその姿を現し始めた。西晋期に入っても陳

寿の『三国志』に三例の仏教的事象の叙述が確認できる。この背景には仏教が、寺院の建立や出家者の増加という目に見える形で浸透していた状況があったと考えられる。このように徐々に歴史叙述中に取り上げられるようになった仏教的事象であるが、同時代史である西晋を対象とする歴史叙述中からその姿を消すこととなる。

このことについては複数の要因が考えられる。その一つとしては、東晋期にいたつても庾冰や桓玄といった知識人による儒教的見地による仏教批判があったことからもうかがえるように、儒教的価値基準のなかで仏教が懐疑的に受け止められていたことが要因であったと考えられる。ただ、本稿ではこれだけでは歴史叙述から仏教的事象が完全に姿を消した理由にはならないとの考えのもと検討を加え、以下の歴史的要因があった可能性を見いだした。

その中でもっとも大きな要因としては、漢人沙門の増加が挙げられる。武帝が漢人による出家を禁じたことから明らかかなように、当時出家する漢人の増加が社会問題となっていた。くわえて、漢訳仏典が不足し十分に教義を確立しきれていない仏教が、その布教の過程で中国固有の種々の思想や祭祀を取り込んだことも見逃せない。増大した後漢以降の祭祀を再編し、祀典を法令化する魏朝以降の動きの中で、祀典とは認められない祭祀（淫祠）と結びついていた仏教が取り締まりの対象となった可能性が挙げられる。あわせて、星気・讖緯の学の禁令が星気・讖緯の学との関わりがあった仏教に影を落とすことになった。

このような諸背景が、種々の叙述に素材を提供する上計報告に仏教的事象を含まないという判断を促し、修史と直接関わる地理書や賦に仏教的事象が取り上げられなかった要因となったと考える。結果的に、武帝が主導する校書事業で漢訳仏典の採録はわずか十六巻にとどまり、実録を重んじる修史体制の中でも仏教的事象が叙述の対象と認められるにいたらなかったと推測できる。そして、このことが西晋史を対象とした「史」書中に仏教的事象が書かれなかった歴史的背景であったと考えられる。

この「書かない」という叙述態度は、仏教が皇室や政府高官にまで受け入れられた東晋朝下でも引き継がれる。その徹底ぶりは、手ずから仏画を書いた明帝の仏教的事跡ですら史官による歴史叙述の対象とはなり得なかつたことからもうかがえる。仏教はその後も朝野にその影響力を拡大するが、成帝の詔勅に見られる公の場では仏教を信奉しないという政治態度が、その後の歴史叙述に作用したと考える。結果として、正式に仏教を信奉することを表明し、宮廷内に寺院を建立した孝武帝期においても、仏教信奉者であつた習鑿齒がかたくな仏教的事象を歴史叙述の対象としないという態度へとつながつたのであろう。その背景には襄陽の积道安集団に代表されるように着実に仏教集団を構築する動きがある一方で、奢侈な寺院を建立し、百姓に負担を強い腐敗していく仏教の存在があつたことも否定できない。

附言するならば、きわめて貪欲な叙述意識をもつ漢晋人士の仏教的事象を「書かない」という叙述態度が、仏教の内的反省を促し、中国的な教義を昇華させたのではないだろうか。結果的に、漢晋期における「書かない」という叙述態度が劉宋期になつて校書、および修史において仏教が受け入れられる素地を構築したと理解したい。

注

① 森三樹三郎『老荘と仏教』（法蔵館、一九八六年、八八頁）参照。また、当該時期の正史中に見える仏教的事象の叙述については、宮川尚志『晋書仏教史料稿附後漢書・三国志―六朝正史仏教道教学史料集―』（岡山大学法文学部学術紀要）十九、一九六四年）参照。

② 塚本善隆『中国仏教通史』第一卷（鈴木学術財団、一九六八年、八三頁）参照。

③ 当該時代の仏教の普及については、前掲注②塚本書、鎌田茂雄『中国仏教史』第一卷（東京大学出版社、一九八二年）、『中国仏教史』第二卷、（東京大学出版社、一九八三年）等、参照。

- ④ 牧田諦亮「高僧伝の成立(上)」(『東方学報』四四、一九七三年)は、慧皎が編纂するにあたり参照した資料は二十数編にのぼったとする。
- ⑤ 『後漢書』桓帝紀論に「前史稱桓帝好音樂、善琴瑟。飾芳林而考濯龍之宮、設華蓋以祠浮圖、老子」と、前史と引かれたものが『東觀漢記』であったとされる。もしそうであるならば、本記事が仏教に関してもっとも古い叙述となる。
- ⑥ エーリク・チュルヒャー著『仏教の中国伝来』(せりか書房、一九九五年、八八頁)は、「魚豢による仏教の説明は間違いなく三世紀の文献に基づいているが、混乱しほとんど理解できない。これは仏教の歴史と教義が公式にはほとんど知られていなかったことを証明している」とする。
- ⑦ 向井佑介氏(『中国初期仏塔の研究』臨川書店、二〇二〇年、三八頁)は、笱融が徐州で浮図祠を造営していた同時期に襄陽でも浮図祠が造営されていた可能性を示唆する。
- ⑧ 満田剛「章昭『呉書』について」(『創価大学人文論集』十六、二〇〇四年)参照。
- ⑨ 『弘明集』卷一「婦正篇漢顯宗開仏化立本伝」には、出典を『呉書』とした孫權赤烏四年の仏教関連記事を載せる。前掲注③鎌田書第一卷(二〇〇頁)は後代の仏教徒による偽作であるとすると、満田剛「中国仏教文献所引章昭『呉書』佚文について」(『創価大学人文論集』二五、二〇一三年)は、章昭『呉書』の可能性を指摘する。
- ⑩ 後漢中期以降揺銭樹仏像(揺銭樹の樹頂、樹幹、台座部分に仏像をあしらったもの)が成都を中心とした四川盆地から貴州などの周辺地域へ伝播していたことについては、何志国『早期仏像研究』(華東師範大学出版社、二〇一三年)、金子典正「中国早期仏教の諸問題―近年報告された長江流域の作例をめぐって―」(濱田瑞美編『アジア仏教美術論集 東アジア―後漢・三国・南北朝』中央公論美術出版、二〇一七年)等、参照。
- ⑪ 『高僧伝』卷一魏吳建業建初寺康僧会附支謙伝には、「先有優婆塞支謙、字恭明、一名越、本月支人、來遊漢境。(中略)漢獻末亂、避地于吳、孫權聞其才慧、召見悅之、拜爲博士、使輔導東宮、與韋曜諸人共盡匡益。但生自外域、故吳志不載」とある。
- ⑫ 『藝文類聚』卷七六内典上に、「續漢書曰、天竺國、一名身毒、在大月氏東南、修浮圖佛道以成俗、不殺伐」とある。ただ、現存する『続漢書』には当該記事はなく、『後漢書』同書列伝七八西域伝に、「天竺國一名身毒、在月氏之東南數千里、俗與月氏同、而

卑溼暑熱、其國臨大水、乘象而戰、其人弱於月氏、脩浮圖道、不殺伐、遂以成俗」と、ほぼ同じ内容の記事がある。『藝文類聚』が『統漢書』と混同した可能性もあるが、『太平御覽』卷八〇二珍宝物一珠上には、「司馬彪續漢書曰、天竺國、一名身毒、出琉璃、珠璣」とあり、『統漢書』の記事であった可能性も否定できない。

⑬ 吉川忠夫氏（『読書雑誌』岩波書店、二〇一〇年、第十一章「仏教という異文化―弘明集 広弘明集』、一九四頁）は楚王劉英の領国に一定規模の教団組織が存在していた可能性を指摘する。

⑭ 『後漢書』列伝三二楚王英伝は「心」を「也」に作る。

⑮ 遠藤祐介氏（『六朝期における仏教受容の研究』白帝社、二〇一四年、六三頁）は、『後漢紀』の本記事について、「後漢代の関心事を客観的に記したというよりも、東晋代の人物が考えた仏教の優位点を整理した内容とみることができよう」とする。

⑯ 常磐大定氏（『支那に於ける仏教と儒教道』東洋文庫、一九三〇年、五一・五二頁）は、孫盛が仏教の暗示をもって老子を批判したとする。一方、蜂屋邦夫氏（『孫盛の歴史評と老子批判』、『東洋文化研究所紀要』八一、一九八〇年）は、その説を否定する。

⑰ 『隋書』卷三三史部起居注には「晉泰元起居注二十五卷、梁五十四卷」とある。

⑱ 『高僧伝』卷五議解二晋京師瓦官寺竺法汰に、「以晉太元十二年卒、春秋六十有八、列宗孝武詔曰、汰法師道播八方、澤流後裔、奄爾喪逝、痛貫于懷、可賻錢十萬、喪事所須、隨出備辦」とある。

⑲ 喬治忠・劉文英「中国古代「起居注」記史体制的形成」（『史学史研究』二〇一〇年第二期、総一三八期）は、西晋東晋期の官撰起居注が重撰され個人の名が編者となった可能性を指摘する。

⑳ 『出三蔵記集』卷十三竺法護伝第七には、「竺法護、其先月支國人也、世居燉煌郡、年八歲出家、事外國沙門竺高座爲師、誦經日萬言、過目則能、天性純懿、操行精苦、篤志好學、萬里尋師、是以博覽六經、涉獵百家之言、雖世務毀譽、未嘗介於視聽也、是時晉武之世、寺廟圖像、雖崇京邑、而方等深經、縵在西域、護乃慨然發憤、志弘大道、遂隨師至西域、遊歷諸國、外國異言、三十有六種、書亦如之、護皆遍學、貫綜詰訓、音義字體、無不備曉、遂大齋胡本、還歸中夏、自燉煌至長安、沿路傳譯、寫爲晉文、所獲大小乘經賢劫、大哀、正法華、普曜等凡一百四十九部、孜孜所務、唯以弘通爲業、終身譯寫、勞不告倦、經法所以廣流中華者、護之力也」とある。竺法護の訳経については、前掲注②塚本書、第四章「西晋の仏教」第三節「竺法護の大翻訳事業と宣教」、前掲注

- ③ 鎌田書第一巻、第三章「西晋の仏教」第二節「竺法護の翻訳事業」に詳しい。
- ④ 永田拓治「魏晋期における校書事業と史書編纂」(『中国古代史論叢』九、二〇一七年)参照。
- ⑤ 中嶋隆蔵『六朝思想の研究——士大夫と仏教思想』(平楽寺書店、一九八五年、五頁)参照。
- ⑥ 『出三蔵記集』卷十三『法護傳第七』には、「是時晉武之世、寺廟圖像、雖崇京邑」とある。また、『洛陽伽藍記』序は「至晉永嘉、唯有寺四十二所」とある。
- ⑦ 『弘明集』卷十二『桓玄「難王謚」』には、「曩者晉人無奉佛、沙門徒眾、皆是諸胡、且王者與之不接、故可任其方俗、不爲之檢耳、今主上奉佛、親接法事、事異於昔」とあり、東晋以前には漢人の沙門信者は少なく、ほとんどが胡人で皇帝も仏教には親しんでいなかったとの認識もあった。
- ⑧ 前掲注③ 鎌田書第一巻(一八五頁)は、「後漢から三国時代にかけて伝訳されたものはその大部分が経であり、僧団組織に必要な律の戒本などはほとんど弘まっていなかった」とする。
- ⑨ 宮川尚志『六朝史研究宗教編』(平楽寺書店、一九六四年、第十四章「水経注に見えた祠廟」三三五頁)は、『水経注』中の祠廟の記事に「寺」と「祀」の混同が見られることを指摘している。
- ⑩ 任繼愈主編『定本中国仏教史I』(柏書房、一九九二年、二二三頁)は、魏の建国初期において仏教が黄老神仙の方術や鬼神の祭祀とともに法令によって禁止されたとする。
- ⑪ 安居香山・中村璋八『緯書の基礎的研究』(国書刊行会、一九六六年、第九章「漢魏六朝時代における図讖と仏教」二六八・二六九頁)は、仏教布教のために中国固有の思想や俗信への理解が不可欠であり、とくに、図讖の知識が駆使されたとする。
- ⑫ 三浦雄城氏(後漢官学における讖緯と章句)『中国—社会と文化』三五、二〇二〇年)は、後漢一代を通じて讖緯を取り込んだ官学の章句が太学で教授されることで、讖緯的解釈が持続的に継承されたとする。
- ⑬ 宮川尚志『六朝史研究 政治社会篇』(日本学術振興会、一九五六年、第二章「禪讓による王朝革命の研究」)参照。
- ⑭ 漢魏禪讓における讖緯思想については、平秀道「魏の文帝と図讖」(『龍谷大学論集』四〇四、一九七四年)に詳しい。また、小林春樹「三国時代の正統理論について」(『東洋研究』一三九、二〇〇一年)は、五行相生説と讖緯思想とを禪讓の理論的根拠としたこ

とが、永続する天命という概念を消滅させ、王朝の寿命というべき概念を顕在させたとする。

③② 川原秀城氏（『中国の科学思想』創文社、一九九六年、二八頁）は、星氣と讖緯の学の関係について、権力にとつて不可欠の学術であるとともに、公的な危険に富む存在であったとする。

③③ 平秀道氏（『讖緯思想と仏教経典』『龍谷大学論集』三四七、一九五四年）は、竺法護の訳経に讖緯思想の影響があったことを示唆する。

③④ 福原啓郎『西晋の武帝 司馬炎』（白帝社、一九九五年、一四九頁）参照。

③⑤ 富谷至『漢唐法制史研究』（創文社、二〇一六年）参照。

③⑥ 張鵬一編著、徐清廉校補『晋令輯本存』（三秦出版社、一九八九年、『祠令第八』）参照。

③⑦ 前掲注②塚本書（二二四頁）は、「曹魏初世につづいた民間祠廟絶滅や方士巫覡や呪術神仙術の封鎖政策は、道教的仏教として宣教されていた仏教界の一部にも反省を与え」た、と指摘する。

③⑧ 前掲注③鎌田書第一卷、二七一頁、参照。

③⑨ 張華の来歴については『晋書』卷三六張華伝に、「郡守鮮于嗣薦華爲太常博士、盧欽言之於文帝、轉河南尹丞、未拜、除佐著作郎。頃之、遷長史、兼中書郎。（中略）、晉受禪、拜黃門侍郎、封關内侯。華強記默識、四海之内、若指諸掌、（中略）數歲、拜中書令、後加散騎常侍、遭母憂、哀毀過禮、中詔勉勵、逼令攝事、（中略）華名重一世、眾所推服、晉史及儀禮憲章竝屬於華、多所損益。當時詔誥皆所草定、聲譽益盛、有台輔之望焉、而荀勗自以大族、恃帝恩深、憎疾之、每伺間隙、欲出華外鎮」とある。

④① 小尾郊一『中国文学に現われた自然と自然観』（岩波書店、一九六二年、一三五、二四〇頁）参照。

④② 栗山雅史『西晋朝辞賦文学研究』（汲古書院、二〇一八年、六章「左思『三都賦』」）参照。

④③ 湖南省文物考古研究所、郴州市文物処『湖南郴州蘇仙J4三国吳簡』（『出土文獻研究』第七輯、上海古籍出版社、二〇〇五年）、湖南省文物考古研究所、郴州市文物処『湖南郴州蘇仙遺址發掘簡報』（湖南省文物考古研究所編『湖南考古輯刊』第八集、岳麓書社、二〇〇九年）参照。

④④ 伊藤敏雄・永田拓治『郴州晋簡初探—上計及び西晋武帝郡国上計吏勅戒等との関係を中心に』（『長沙吳簡研究報告』二〇一〇年

特刊、二〇一二年）参照。

④④ 永田拓治「上計制度与「耆旧伝」「先賢伝」的編纂—郴州晋簡与「襄陽耆旧記」」（『古代長江中游社会研究』上海古籍出版社、二〇一三年）参照。

④⑤ 前掲注⑮遠藤書（第一章「東晋代における士大夫の宗教的関心と仏教」）は孫綽の『遊天台山賦』に仏教的世界観が読み込まれていたとする。

④⑥ 郝超（三三六〜三七七）については、福永光司「郝超の仏教思想—東晋仏教の一性格—」（『塚本博士頌寿記念 仏教史学論集』塚本博士頌寿記念会、一九六一年）に詳しい。

④⑦ 習鑿齒は、「夫自大教東流四百餘年矣。雖藩王居士時有奉者、而真丹宿訓先行上世、道運時遷、俗未僉悟、藻悅濤波下土而已。唯肅祖明皇帝實天降德、始欽斯道、手畫如來之容、口味三昧之旨、（中略）道業之隆、莫盛於今」と、仏教が東流してから四百年あまり、藩王・居士には仏教を信奉するものがいたが、真丹宿訓（中国独自の教え）が古来行われており、仏教により自身を高めたのは下士だけであった。しかし、明帝期が契機となり、仏教の教えが盛んになったとの認識を示している。

④⑧ 前掲注⑮遠藤書（第二部第一章「咸康論争の思想的意義」）は、これまで庾冰と何充との論争と理解されてきた咸康論争に成帝の積極的な関与をみいだす。また氏は、成帝が第三局として公私の区分を明確にし、儒仏二教におけるバランスをとった対処法を提示したとする。

④⑨ 永田拓治「東晋期における校書事業と晋史編纂」（『九州大学東洋史論集』四六、二〇二〇年）参照。

⑤⑩ 前掲注④④永田論文参照。

⑤⑪ 釈道安の襄陽での活動については、前掲注②塚本書、第七章「中国仏教史上の道安」、前掲注③鎌田書第一卷、第五章「釈道安—中国仏教の開拓者」、吉川忠夫『六朝隋唐文史哲論集Ⅱ宗教の諸相』（法蔵館、二〇二〇年、第七章「襄陽の道安教団」）等、参照。

⑤⑫ 永田拓治「『先賢伝』『耆旧伝』の歴史的性格—漢晋時期の人物と地域の叙述と社会」（『中国—社会と文化』二一、二〇〇六年）参照。

⑤⑬ 『高僧伝』巻五巻五義解二晋長安五級寺釈道安には、「來此見釋道安、故是遠勝、非常道士、師徒數百、齋講不倦、無變化伎術、

可以惑常人之耳目、無重威大勢、可以整羣小之參差、而師徒肅肅、自相尊敬、洋洋濟濟、乃是吾由來所未見」とある。

⑤4 前掲注④永田論文参照。

⑤5 『史注や類書が『襄陽耆旧記』や『漢晋春秋』の仏教的事象を採録しなかつた可能性は否定できない。ただ、福井文雅『世説新語』成立の宗教的背景』（『加賀博士退官記念 中国文史哲学論集』講談社、一九七九年）が指摘するように劉孝標は仏教に深い関心を寄せていた。その劉孝標が、数多くの仏教的逸話を残す『世説新語』注を附すにあたり、『襄陽耆旧記』や『漢晋春秋』の仏教的要素だけを排除したとは判断しにくい。

⑤6 『弘明集』卷六「釈道恒」「釈駁論」に、「何其棲託高遠而業尙鄙近、至於營求孜孜、無暫寧息、或墾殖田圃、與農夫齊流、或商旅博易、與眾人競利、或矜恃醫道、輕作寒暑、或機巧異端、以濟生業、或占相孤虛、妄論吉凶、或詭道假權、要射時意、或聚畜委積、頤養有餘」とある。

⑤7 『弘明集』卷十二には、「佛所貴無爲、愍愍在於絶欲、而比者陵遲、遂失斯道、京師競其奢淫、榮觀紛於朝市、天府以之傾匱、明器爲之穢黷。避役鐘於百里、逋逃盈於寺廟、乃至一縣數千、猥成屯落、邑聚遊食之羣、境積不羈之眾。其所以傷治害政、塵滓佛教、固已彼此俱弊、實汚風軌矣」と、桓玄は仏教の正しい教えが廢れ、都では奢侈を競い合い伽藍が朝廷や街に満ちあふれ、朝廷の財政を逼迫し、礼制をけがしていることを指摘する。そして、かかる王朝の政治を損ない妨害し、仏教を冒瀆する行為は、政治と仏教とをともに疲弊させ、風紀を乱すものであると沙汰の理由を挙げる。

⑤8 宮川尚志「宋書佛教史料稿—六朝正史仏教・道教史料集の五」（『東海大学紀要（文学部）』十三、一九六九年）等、参照。
（阪南大学国際コミュニケーション学部教授）