

秦代已流行佛教之討論

岑仲勉

現代佛教學術叢刊第 5 冊

大乘文化基金會出版

1980 年 10 月初版

頁 11-39

馬元材氏著「秦時佛教已流行中國考」係本年四月臨泉、魯、蘇、豫、皖邊區臨時政治學院石印小冊，從友人處借讀一過，覺得此問題，表面史料固非常貧乏，但其內涵又頗為廣泛，且是先秦西北交通一重要表示，國內外學人著手者尚鮮，爰提出管見若干。初非達到研究地步，不過藉供將來進一層探討者之備考或引線而已。

文內考定羨門即 Sramana 之音譯，最是創解。此名舊有桑門、晨門、沙門之音對，則末一文「門」自無問題，收聲 m n 通轉，各種語言所常見，流音不譯，斯 Sam>San=羨 (切韻 Zian)，故就言音觀之，殆無可非難。奈文之後半，過信近年國內二三學者之錯誤考證，其解釋或結論，遂令人不能貿然承認，至為可惜！

全篇係以藤田豐八「不得祠」Baddha 對音為出發點¹。余於先秦輸入佛教，

¹ 「不得」是名詞，非否定動詞；又始皇本紀，「西北斥匈奴，自榆中並河以東，屬之陰山，以為三(四)十四縣，城河上為塞，又使蒙恬渡河，取高闕陶山北假中，築亭障以逐戎人，徙謫實之初縣，禁不得祠，明星出西方，」近人成以「禁不得祠明星出西方」為一句；馬氏對此，均已有所申辨。但藤田文甫發表，即有鈴木券太郎撰「藤田博士之不得祠」一文駁之，(同卷五七四--五八一頁)大意謂應於「徙謫實之」斷句，「初縣禁不得祠」自為一節，猶云初新設之縣發出禁令，人民不得祭祠，索隱讀「初縣」斷句者誤。祠者祭也，如不得是神名，應云「毀不得祠」。禁者制之使勿為也，不得是神，應云「禁祠不得」。鈴木於是歷徵史記始皇本紀，「莫不得意」，「幾不得渡」，「故不得至」，封禪書，「世不得而記也」，「秦皇帝不得上封」，「不得封禪」，佞幸列傳，「一簪不得著身，……竟不得名一錢」，以示「不得」字之用法。末復引函史上編「謫徙實之」，下編「徙謫實之」，通志「徙謫實之」，以為「實之」應斷句之佐證云云。余按上古固有特祭，限於優先階級，始得行之，然若普遍的禁民祠祭，實缺先例，且何以施諸初設之縣，尤乏說明。鈴木引同書匈奴傳：「後秦滅六國，而秦始皇帝使蒙恬將十萬之眾，北擊胡，悉收河南地，因河為塞，築四十四縣，城臨河，徙謫戍以充之，」實為彼主張「實之」斷句之明強佐證。顧略為對讀，便覺彼於兩段文法之比較，絕不細心。蓋本紀，西北至為塞一段，係說逐匈奴立縣，又使至戎人一段，係說渡河略地逐戎人，其對手方有異，地域亦大小不同。如下文祇接云「徙謫實之」，則所實者似僅高闕陶山北假。惟著「初縣」兩字，使標明更前一節而言，即三十四縣，如索隱所說。匈奴傳「築四十四縣」句下，無逐戎一節相隔，自不必畫蛇添足，紀、傳行文之異，良有斟酌。函史等粗心刪節安能援作典型？「不得」常是否定動詞，恒人所知，但「莫不得意」句，實「得意」自為一詞，與常見之「不得」異，即此可見鈴木所徵，已有例外。始皇紀既著仙人之「羨門」，復著神道之「羨(音延)門」，事有巧合，難為執泥。「禁祠不得」，在後世文法，自較條順，然

未事研討，但民廿六因考定漢書西域傳之西夜²，即同傳「塞」種之異譯，曾一度提出拙見云：

「夫佛教傳來，有魏略西漢哀帝之一說，反對者以班書無隻字道及，斷為始自明帝。……由是以推，佛教東傳，固有其機，而匈奴傳之休屠金人。史記之秦始皇不得祠，要未能一概抹煞，且猶多研究之餘地也。」（輔仁學誌六卷西夜傳校釋七一八頁）。此係對向達氏著中外交通小史二八頁所云「至於日本人以史記所載始皇不得祠的話，以為不得祠即浮屠祠，……這種種說頭，不是抵據薄弱，便是神經過敏，難以據為典要」之疑問。

若就當日交通上之可能性論之，則同上引文內余既歷徵塞種即釋種之住地，近著西漢匈奴語文之中之印度色彩，又再充其說。況乎休屠金人，舍佛像外別無可傳會³，若假定其東來上溯百年，正當乎始皇之世也。

「不得」可為浮屠異譯，固如上說。但余兩年前又覺「不得」亦未嘗不可為吠陀 (Veda) 異譯。考「不」字古雖有平仄兩音 (唐韻正六)，然準「不聿⁴」當於筆之例，則未見「不得」之「不」必非齒音收聲。況如漢明報楚王英之詔，襄楷諫桓帝之疏，魏略敘老子化胡，李奇漢書西域傳注，均祇稱浮屠或浮圖 (說文佛字下無佛教之釋，後人稱漢明迎佛，係沿用西晉以還之熟語)⁵。兩字均從元音收聲，譯法頗異。舊說古無輕唇，則 v 當轉 b。又 dha 可翻「得」，斯 da 亦可翻「得」，初無軒輊。循此思之，安見秦始時之不得，必非發達於西元前千載之吠陀教 (Vaba.beda)⁶。蓋佛直是婆羅門改良之支，與基督之分舊新教相似，在古代敘致簡質，不易判辨也。若謂婆羅門之初，未設僧院，則須知古人用「祠」字，常作

古代固多倒裝句法。封禪書，「作伏祠，磔狗邑四門以禦蠱菑，」秦紀作一二年，初伏，以狗禦蠱。(晉康曰：「六伏日初也，周時無，至此乃有之。」吾粵熱較早，今俗於夏至宰狗，實祠伏磔狗之遺風。) 依鈴木「祠祭也」之義，「作伏祠」猶云「立祠伏 (之制)」，「立祠伏」可以倒為「作伏祠」，「禁祠不得」又何不可倒為「禁不得祠」？用「不」字作名詞音譯，今人自是礙眼，但古人用字不擇，漢之烏戈山離，國名也，瀚海，山名也，水經注一之地名，有用「山」「河」而非山非河者，漢地志乃有「已程不」國，何必因字面之生別而驚異？若以「禁不得祠明星出西方」為句，則禁令固嘗未有其事而制之於幾先者，如此年明星確出西方，當云：「明星出西方，禁不得祠，」何竟強改史記為不通之文也？或又疑縣可讀懸，以「初縣禁」為句。然史公之文條暢則有之，贅則甚少，如或人所說，可省為「初禁祠西方明星」，不必多贅「縣」「不得」「出」四字也。萬有教中，抽象之義，都可為神，祇據古有祠星之說，而不合參文義，且引史記別處文法作證，豈足成立的解耶？

² 編按：西夜，西域古國。位於今新疆葉城附近。一名漂沙，治呼犍谷，離長安 10250 里，洛陽 14400 里。東與皮山、西南與烏秣、北與莎車、西與蒲犁相接。

³ 編按：傳會 fù huì ㄈㄨˋ ㄏㄨㄟˋ，同「附會」。把不相關的事說成有關；把沒有某種意義的事說成有某種意義。

⁴ 編按：《爾雅釋器》：不律謂之筆。郭璞注：蜀人呼筆為不律也，語之變轉。

⁵ 魏略：「口受浮屠經，曰復立者其人也，」通典一九三作復豆，藤田謂「立」字訛誤。按復一音浮去聲，此譯殆不讀如「伏豆」。(世說作注亦復豆。)

⁶ 譯法由 v 轉 b，在拙著佛遊天竺記考釋異名彙錄一四--五頁，可見多例，如 Varusha 宋雲譯佛沙伏城，尤其可相比者。

祭之別積 (如小雅，禴祠丞嘗，周禮春官，禱祠於上下神示，史記封禪書，故立時郊上帝，諸神祠皆聚，又以一牢祠，命曰陳寶等，不可勝引)，非後世大興土木之祠宇。且祭必有其所，今世路旁累石之社，吾粵鄉間畫壁之泰山石敢當，何嘗不可為祠。傳播既遠，或變其宗，何嘗不可有祠。佛教既興，婆羅門因與之競。亦漸倣為寺院，則下至秦世，吠陀更非必無祠宇之建。凡斯論辨，余固非主張「不得」必非浮屠，特以見疑問尚多，正前文所謂內涵頗為廣泛者耳。

佛名所自始，說者追溯於劉向列仙傳，今傳本無其文，乃乞靈於梁劉孝標之世說新語注：(卷上之下殷中軍見佛經條)

「劉子政列仙傳曰，歷觀百家之中，以相檢驗，得仙者百四十六人⁷，其七十四人已在佛經，故撰得七十，可以多聞博識者遐觀焉。」

法琳引文乃云：(廣弘明集一一)

「吾搜檢藏書，緬尋太史，創撰列紀圖，自黃帝已下六代迄到於今，得仙道者七百餘人，向檢定虛實，定得一百四十六人，其七十四人，已見佛經矣。」

其同異之處，不盡可據信⁸。佛祖統記三五云：

「洪興祖有云，梁孝標註新語引列仙傳序，言七十四人已見佛經，今書肆板行者乃云七十四人已在仙經，蓋是道流擅改之耳。」

譬如某甲說其父名某，母某氏，在通常情況下，吾人可絕對相信，但說及其遠祖某某時，因俗譜多攀附，吾人便許發生疑問。凡涉政治，家派爭執等事，情同訴訟，為欲戰勝他方，常不惜砌辭曲說；道教之老子化胡經，論者已發見其屢經改造，佛教方面，斷未必事事直陳⁹。吾人處理此項訟藤，謂應超然從客觀方

⁷百四十六人減去七十四，餘七十二，故十經齋文集謂「撰得七十」應作七十二。四庫提要引館閣書目、續博物志，均稱七十二人，惟葛洪神仙傳序稱七十一，今本數同。余按法琳對傳事亦云，「今列仙傳見有七十二人。」

⁸法琳辨正論五注引魏略西戎傳：「國府神人名曰沙律，年老髮白，狀似老子，常教民為浮圖。近世黃巾見其頭白，改彼沙律，題此老聃，曲能安隱，誑惑天下。」其擅行竄改舊史，以與道教相敵，已由藤田一一拈出。(東洋學報三七編六一六--九頁)又如同人辨正論云：「按劉向古歸二錄云，佛經流於中夏一百五十年後，老子方說五千文。」其文不見文舊說。抑我國舊謂老、孔同時，佛滅約當西元前四八八--四八三，(見下文)再後一百五十年，已入周顯王之末，其為矯說，不言而喻，卒以獲罪被貶，非無因也。

⁹馬對於法琳、道宣，皆謂學行可稱，以徵其言之足信。殊未知此係兩項問題，非任何人對任何事都可適用。古來大德，名重莫如玄奘，所著大唐西域記，今歐洲學者猶奉為法寶，獨於記中所

面觀察，不可偏聽。且如法琳引文前作「仙道」，則後云「仙經」，正相響應，道佛兩教自西晉以還，競爭日烈，不惜利用權術或手段，保衛其本宗，此是宗教家分內事，吾人無用苛難。洪見本世說固作「仙經」，「得仙」與「仙經」亦前後照映。合列仙傳敘口吻，彼疑道流擅改，吾人寧不能疑本作「佛經」者為緇流擅改乎¹⁰？馬氏對洪說批評云：

「洪興祖……係一有相當地位之學者，篤信佛教所言……當非無因。」

夫既篤信佛教，則易陷於人主出奴，如斯錮蔽，賢者不免，憑佛徒之口，斷道流之偽，未足以折羽士也。晉竺法護出大寶積經卷十密跡金剛力士會第三之三，改梵文之流沙為

丘慈、于闐、沙勒、禪善、烏耆前後諸國。

改梵文之支那為

鮮卑、吳、蜀、秦地。（史地叢考續篇二二二—七頁）

申日經¹¹云：

「佛告阿難，我般涅槃千歲已後，經法且欲斷絕，月光童子當出於秦國作聖君，受我經法，興隆道化。」

烈維氏評之云：

敘里數及平居談及出游歲月，輒示誇大。蓋唐方遠宗老子，若不事事自抬高身份，即無以堅人主之信心，而取衛道之弘效，其中具有隱衷，無庸為瑛師咎也。然職是之故，遂令梁任公先生對玄奘年譜，有無法安排之苦；如云：「師在某處留學若干年若干月，往返途中所歷若干里，本最皆有詳細記載，非滿十七年不敷分配。」又云：「有難焉者，蓋以傳中所記經歷年月之數，殊不足以敷分配。……若一一扣足計算，則總額為十五年有奇，瑛師游印十七年，雖全部分消磨在學舍中，一步不旅行，尚且不敷分配。然而師東西往返兩次，共費去四年之日月，傳文已歷歷可稽，在印境內巡禮游歷，凡行三萬里，為時亦需兩年，然則宴居學舍之時間，何從得十五年之久？」盡信書不如無書，倘必謂瑛師所言必真，則此啞謎將永無解卻之一日。釋西域記者或謂唐里短於漢里，然唐代地書尚存數部，以與漢西域傳較，有時且覺漢里較長。且改里與改尺異，非經實測，何從著手。果有此事，何以地志都失記載？馬可波羅返里，自炫助攻襄陽有功，余以英雄慣作欺人語律之（史語所集刊五本四九〇頁）佛徒則更多一段衛道心事。前人不輕於疑古，已縱不曲說逞辯，然舊有成就，則許不知其妄而相沿引用。涉此類事，學行非可信之證佐也。

¹⁰如歷代三寶記二云：「其七十四人已見佛經，推此，豈非漢時經目及古舊二錄道安所載十二賢者等經例是，」猶作疑而未定之詞。法琳對傅奕，逕改作「尋道安所載十二賢者，亦在七十四人之數，」刪去「等經」字樣以影射七十四人，語出決定，又與長房口氣迥異，余謂佛徒之言不可盡據者，此其一例也。

¹¹編按：【申日經】（經名），一卷，西晉竺法護所譯月光童子經之異名，又宋求那跋陀羅所譯申日兒本經之略名。苻秦或姚秦時失譯。

「此處之意思，表現頗為明瞭，蓋有一作偽之信徒，以一滿足諸地土人之預言，附隸於尸利笈多¹²延佛供食之故事也。」（同前引二二九頁）

那連提耶舍出德護長者經¹³，更把其文大事擴張，以適應當日之政局，略云：

「又此童子，我涅槃後於未來世護持我法，供養如來，受持佛法，安置佛法，讚歎佛法。於當來世佛法末時，於閻浮提大隋國內作大國王，名曰大行¹⁴，能令大隋國內一切眾生信於佛法，種諸善根。……我鉢當至沙勒國，從爾，次第至大隋國。」（同前引二三〇--一頁。）

經，聖言也，應如何隻字維謹，顧猶不懼改作以售其欺，則改儒家之書而求助，復何所畏¹⁵。馬氏於此復申述其斷定云：

「藤田豐八乃謂佛字至六朝始出現，非漢代之事，因而斷定劉向原文所記已在佛經者為不可信。殊不知梁阮孝緒七錄序中已有「成帝時劉向檢校秘書，編定目錄，其中已有佛經」之言，而隋書經籍志亦云：「推尋典籍，自漢以上，……久已流布，遭秦之世，所以湮沒。」（中略）然則佛經流入中國，早在秦漢以前，固非佛教徒之私言矣。」

按七錄序今載唐道宣輯廣弘明集卷三，並未言劉向別錄有佛經，祇言「王儉七志，……以向、歆雖云七略，實有六條，故別立圖譜一志，以全七限，其外又條七略及二漢藝文志，中經簿所闕之書，並方外之經佛經、道經，各為一錄，雖繼七志之後，而不在其數。」引者誤解阮序，藤田已深哂之。（東洋學報一六卷一八〇頁）夫使向序果有七十二人在佛經之語，則必曾見其書，乃能言之鑿鑿，向既仙、佛平視，更非異端憎惡（飲冰專集一四冊六頁云：「唐宋以後，儒者始與佛徒鬩，前此無之也」），即不為別立一條，亦應將「佛經」有所附麗，何以未見孝緒提及？況據隋、唐兩志，劉氏之書，唐初尚存，何竟未見佛徒直接徵引？一經質駁，水落石出，此皆阮序，申言之即列仙傳序，並無「佛經」之言之確鑿反證也。若隋經籍志原文本云：

¹² 編按：摩揭陀華氏城，現在巴特那，附近有一個小城邦國王，名尸利笈多（吉祥護），其國弱小。

¹³ 編按：劉宋失譯的『佛說法滅盡經』之異譯，主要是關於月光（童子）菩薩的懸記。

¹⁴ 編按：大行與煬帝的年號「大業」相合；行與業，在梵語中，不但意義相近，而且字根也是一樣的。

¹⁵ 參飲冰專集一四冊四--五頁。

「推尋典籍，自漢已上，中國未傳。或云久已流布，遭秦之世，所以堙滅。」

係「中國未傳」斷句，承上文佛經言之，謂漢已上未傳於中國也。「或云」以下，係引別說，其說信否，隋志并未下判斷。今馬氏強刪「中國未傳」一句及「或云」兩字，使文章迴殊，已屬滅裂。乃更進一步謂：

「隋書則為唐初名臣魏徵、顏師古、孔穎達、長孫無忌、李延壽等所撰，而其言皆如此。」

強牽前不以張吾軍，此皆不多從客觀著想而過尚主觀之弊也。余檢顏氏家訓書證篇云：

「史之闕文，為日久矣，加復秦人滅學，董卓焚書，典籍錯亂。非止於此。譬猶……列仙傳劉向所造，而贊云七十四人出佛經，……皆由後人所羈，非本文也。」

是「佛經」字為羈改，顏之推早辨之，「新唐藝文誌」列隋唐書撰人，以師古署首，前人重家說，說隋志或云一節，猶是存疑，未成定論也，抑後世釋子辨惑，其廣徵博引，所以主衛內道者至矣盡矣，使向之世界有七十四人在佛經，則其人其書，未經秦火，何竟無一名傳於後，為象教增早世之光寵也，反觀默想，是非自明¹⁶。倘必謂劉向前久有宗教的「佛」字存在，則吾人尚可作進一步之疑，即此「佛」字是否先來的吠陀之代譯，洎浮屠教興於中夏，因竊取以自名，是也。事雖不類，然討論過程中要當留備一說。

余頗不信「佛經」字見於劉向之文，然則余亦不信佛教得在秦或西漢時輸入我國乎？曰，否。梁任公先生對漢明求法，四十二章經及牟子理惑論，均辨其偽，而於阿育王遣僧至中國事，則曰「非不可能」。（飲冰專集一四）余之觀測，與梁說不盡同，而理想則大致相近。蓋研究之方，吾人認某事為真者，未必有關之史料盡真，吾因認某事為偽者，未必有關之史料盡偽，主之而囫圇吞下，惡之而一網打盡，感情用事，最易誤犯。今向序佛經一語，彼人以為確證，按之乃涉羈改之嫌，象教秦時東行，吾人疑其可能，但所取途者實出舊日搜羅之外，兩事情勢既異，自不能為同體也。

言漢明以前佛經已輸入於我國者，首見於魚豢魏略西域傳，後人引之者互有異同，茲就梁氏（同前引四--五頁）及藤田（史學雜誌三七編七號關於佛教傳來

¹⁶法琳強牽十二賢者經以影射七十四人，見前注(7)。

之魏略本文) 所輯錄，列為表式，以便比閱。

書名	年代	人員	經之來歷	備註
魏略	漢哀元壽元年	博士弟子景盧	受大月氏王使伊存口授經	
四十二章經	漢明帝	使者張騫,羽林郎將秦景,博士弟子王遵等十二人	至大月氏寫取四十二章經	見出三藏記七,梁以為東晉作
牟子理惑論	同上	同上,祇郎將作郎中	同上	見弘明集一,梁為以晉東間偽作
出三藏集記一		同上,惟又作羽林郎中將	於月支遇竺摩騰譯寫四十二章經	
高僧傳一	永平中	郎中蔡愔博士弟子秦景	使天竺訪佛法	
世說新語注引魏		景盧作景盧		餘同前
隋藝文志	哀帝時	博士弟子秦景	使伊存口授浮屠經	按當時有奪文
唐法琳辯正	同上	秦景	使月氏,其王使太子口授經	論引魏略
通典一九三,天竺	漢哀元壽元年	景盧作景匿(余見本作秦景)	館受大月氏使伊存口授經	當引據魏略

此項史料，其小同異者尚多，可參史地叢考九八--九頁沙畹氏所引，茲不繁贅。

略觀前表，使見梁氏所謂佛徒歷史之學，逐漸改進，誠為不謬，法琳祇徵魏略，又視高僧傳為乾淨。隋志云：「其後張騫使西域，蓋聞有浮屠之教，哀帝時，……」固一面闢妄，一面復為解圍也。然無論僧說如何牽扯，要無損於魏略之信值。(世說注據之，信佛至自哀成之世。)氏云：「中國人信仰佛教，見於載籍者，自當以(楚王)英為首，然以帝子之尊而服其教，則在社會中先已植有相當之根抵可知，故教義輸入，不得不溯源於西漢之季也，」推測自是平允，所猶待論者，據魏略文義，似大月氏使來漢，博士弟子乃從口受，通典作館受，意義正同。隋、唐僧徒俱謂景使月氏，疑非事實。復次此項佛經，係從大月氏間接傳來，非直接得自天竺，亦研究者應注意之一點。

由西漢末再推而上，則吾人所見，祇有佛徒之說，如歷代三寶記一引朱士行經錄稱：

「秦始皇時西域沙門室利防等十八人齎佛經來咸陽，始皇投之於獄。」(據飲冰集引)¹⁷

又宋宗炳明佛論：(弘明集二)

¹⁷此文余未檢出，祇檢得同書卷四作釋利防，廣弘明集一一法琳對傳亦同，惟佛祖統記三四引朱士行經錄作室利防。按佛子稱釋，始自東晉道安，前此及印度都無厥例，如此一段是真事實，「釋」之字顯是後人擅改。

「道人澄公仁聖，於石勒、虎之世，謂虎曰：臨淄城中有古阿育王寺處，猶有形像，承露盤，在深林巨樹之下，入地二十丈，虎使者依圖搜求，皆如言得。近姚略叔父為晉王，於河東蒲阪古老所謂阿育王寺處，見有光明，鑿求，得佛遺骨於石函銀匣之中。」

後者殆出佛徒依託，前者梁氏雖謂經錄不甚可信，但又云：

「秦始皇實與阿育王同時（秦始皇西紀前二四三--二一七，阿育王西紀前二六六--二三〇）。阿育王遣宣教師二百五十六人於各地，其派在亞洲者北至俄屬土耳其斯坦，南至緬甸，僅有確證，且當時中、印海路交通似已開（法人拉克伯里考據此事頗詳），然則阿育王所遣高僧，或有至中國者，其事非不可能。」（仲勉按始皇在位應作西元前二四六--二一〇，阿育王在位，估計者相差五六年，藤田文作西紀前二七二--二三二。）

按吾人如認「不得」即浮屠教，則朱錄所云，似資互證。又室利防一名，頗類 sramana（即沙門）之異譯。（m b 通轉；又此之異譯，可與 sariputra 或譯沙律或譯舍利弗相比，參史地叢考九八頁烈維文。）但朱錄此節，事實上信值如何，余究不敢懸斷。抑藤田「不得」之證定，係取與始皇石刻相表裏。彼言波斯王大流士（Darius）、碩爾克塞司（Xerxes）之刻石，現存者數種；前王之 Behistan 碑，係刻於岩石，即所謂磨崖碑，始皇刻碣石門，想屬此類，碑文頗長，頌德而外，兼為教訓臣民，秦刻亦與相像。波斯刻石之風，後傳入印度，阿育王之詔書，或泐於岩石，或刻諸石柱，柱數在三十以上。王即位十三年（西紀前二六一）始皈依佛教，十五年（西紀前二五九），遣僧赴四方宣傳，歿於西紀前二三二，即始皇十五年，其後十二（三）年即始皇二十八年（西紀前二一九），方有嶧山¹⁸等之刻石，其間實一脈相通云云。（同前引一五八--一六〇頁）換言之，謂秦始皇之石刻，直接受印度影響而間接受波斯影響也。（參同前引五七四及五八一頁）余按石鼓十碣，藤田據歐修三疑，遂等諸秦以後物，集古所疑各點，理由非盡充足。姑置勿論。吾人試純從客觀方面，窺其文義、書勢，刻石時代，若信為周宣，則失之太早，若位諸西魏，又未免過遲，近人馬衡氏本鄭樵、鞏豐之說，定為秦之先世，良不可破。審如是，則石鼓之刻在始皇前也。藤田又引後漢書南蠻傳聞中夷人事，「（秦）昭王嘉之，而以其夷人，不欲加封，乃刻石要盟，復夷人頃田不租，十妻不算，傷人者論，殺人者，得以倓錢¹⁹贖死。」彼方營心於始皇效阿

¹⁸ 編按：嶧山，位于今山東省鄒城市東南，與泰山南北對峙，被譽為「岱南奇觀」、「鄒魯秀靈」，為中國古代九大名山之一。《史記·秦始皇本紀》載：始皇二十八年（前219年）東行郡縣，上鄒繹山，與魯諸儒生議刻石、頌秦德、議封禪，望祭山川之事。原秦嶧山篆碑，立于嶧山書門。

¹⁹ 編按：倓錢 tǎn qián，去弓ノ ㄍ一弓ノ，古代南方少數民族為贖罪所出的錢。

育，亦等諸槃瓠²⁰之傳說。(同前引一八四頁)夫秦先既有石鼓，始皇時復多石刻，此雖孤證，豈可任意去取，藤田無乃因昭王(西元前三〇六--二五一)時代視阿育為略先，而故為避就乎？尚有一事，秦刻石詛楚文云：

「不畏皇天上帝及丕顯大神巫咸，大沈厥湫之光烈威神，而兼倍十八世之詛盟。」

考者據史記世家年表，秦自穆公十八世至惠文王(西元前三三八--三一)，惠文王與楚懷王(西元前三二九--二)同時，從橫爭霸，文為詛懷王者。今審之，文凡三百四十餘言，字體大僅數分，當非初試仿效者所造藝；由是言之，最少阿育王之前六七十年，秦地已能刻石，且厥藝已佳，何藤田之失察也。時閱二三十年，今人以為久者，在古代視之則頗短，由天竺來中夏，經印度庫斯、帕米爾兩大天險，往返動需五六寒暑，且先民保守性重，文化之傳播與模效，遠不如後世之易易，大流士兩王生當西元前五六世紀之交，而石鼓時代，迄今未定，與其謂秦地刻石，直接自印度，何如直接自伊蘭之較穩。矧伊蘭之化，同時尚有趙武靈胡騎射²¹一節互相映帶乎？(參拙著伊蘭之胡與匈奴之胡。)

訟藤略清，斯可回復到馬氏所獲得之新資料。馬氏引史記文四條：

「使燕人盧生求羨門高誓。」(本紀)

「求僊人羨門之屬。」(封禪書)

「而宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門子高、最後皆燕人。」(同上)

「臣當往來海中，見安期、羨門之屬。」(同上)

羨門之解已見前，無庸複述。馬於第三條之解釋，認「羨門子」三字是通名，「高」即本紀之「高誓」，羨門子統「高」與「最後」兩人言之，以別於前三者之為僊人；但同時又謂仙人與羨門當無嚴格區別，則已不能自堅其信，馬氏繼又謂「高誓」(即「高」)與「最後」皆當日著名和尚，始皇使燕人盧生所求，即求羨門子高。

此之解釋，殊令人不敢贊同。羨門，韋昭曰「古仙人」，高誓，正義曰，「亦

²⁰ 編按：槃瓠，泛指南方少數民族。

²¹ 編按：趙武靈王(前340年—前295年)，嬴姓趙氏，名雍，中國戰國中後期趙國的君主。死後諡號武靈。趙武靈王在位時，推行的「胡服騎射」政策，趙國因而得以強盛。

古仙人，」此「人格化」之神也，其神託無何有之鄉，故往求者終不可遇。若宋毋忌五人，封禪書下文緊接云：「為方僊道，形解鎖化，依於鬼神之事，騶衍以陰陽主運，顯於諸侯，」與騶衍並論，此「真人」也，兩者迥別，不可混同。古人命氏，取義至無限制，其先習羨門之道，則得氏曰羨門，齊人常以「子」字冠名上，明「羨門子高」與「最後」各得為一人。若曰「高」字相同，則馬氏引始皇本紀，固見「下外羨門」一語，寧亦牽率於沙門之「羨門」乎，馬氏錯會索隱等說，（見下）不能分清「人格化」與「人」，故遂誤認始皇所求之高誓為羨門子高矣。

羨門子高之解既定，余以為高誓之語原，亦不無線索可尋。婆羅門著姓 Kasyapa，此云龜也，（印度哲學宗教史九六頁）佛遊天竺記云：「舍利弗本婆羅門，時詣佛求出家，大目連 (Mudgala) 大迦葉 (Kasyapa) 亦如是，」佛典又譯迦葉波，印度階級最嚴，氏族不能混亂，習宗教者限於少數人，此名若棄去語尾，斯 Kasya 便可與高誓（切韻 KauZiai 廣州 Kou Sai）相當矣。東漢初來之摩騰，其姓即曰迦葉，（歷代三寶記四）足見此族古代勢力甚盛，與羨門（沙門）相關聯，此之證定，非全意揣。次安期，馬氏認即 Agni（火神）。按哈喇沙爾²²之梵名 Agni，今已於 Qyzyl 所獲文件發見，玄奘翻作阿耆尼，又安期，切韻 an gi，其語原似當為 angi，與 Agni 究不盡協。考吠陀語 angiras，事火僧也，或稱為「天之子」，或謂為「阿耆尼之子，」（印度哲學宗教史一〇七頁）略去語尾，則 angi 安期恰相對。且 angiras 本「人」的稱號，與李少君所云「臣嘗游海上，見安期生，安期生食巨棗，大如瓜，安期生僊者，通蓬萊中，合則見人，不合則隱，」亦合。²³

次封禪書云，「諸布，諸嚴，諸述之屬百有餘廟，」索隱曰，「爾雅祭星曰布，或云諸布是祭星之處，述亦未詳，漢書作遂。」馬氏以為「布」即佛之別譯，「嚴」即羅馬之 Janus 神，述為羅馬之 Jupiter 或希臘天神之 Zeus。季按此一節純是片辭隻字，難以推究。姑就音論之，嚴，切韻 ngiam，廣州 im，是唇音收聲字，非齒音；述，切韻 giou 廣州 kau，是喉音發聲，馬所擬歐洲三神，均不相對。況 Jupiter 即印度 Varuna 之化身，Zeus 又即亞洲之 Dyaus，論交通遠近，殊不應輸入歐洲之讀法。余對此三箇孤文，初不願妄有猜擬，茲祇揭其所疑，以待他日之進取耳。火教經有 Yma，為人類之祖，亦最初之死者，梵文作 Yama，相傳亡人至天界時首須面謁，入後搖身變為陰間之閻摩王。我國方言之 ng，往往易於增落，嚴之為 Yima，粵語正符也。述字馬從史記，但史漢必有一誤，史記曾經後人補續，故涉於此字，余從漢書讀作「遂」。印度哲學宗教史云：「吠陀之信仰，以為現世與未來世之道路頗遠，故亡者必有引導者，火葬時有以野羊與死體共燒之習，因野羊能牽道祖神布咸 (Pusan) 之車而在前引導也，……神中之

²² 編按：哈喇沙爾 Qarasahr，是焉耆的維吾爾文稱呼。

²³ 英文之 angel，語原本自希臘，音亦略近於安期（如 g 變硬音），或可比定。

布咸與沙維特利 (Savitr)，同司保護亡者與引導之事。」(一二三頁) 此名 Savitr 如失去語尾，便與今南北音呼「遂」相近。(切韻 Zwi，廣州 Soui，北平 Sui，但如 s 後之 a 變作介音，亦與切韻相近。) 經此兩證，余以為「布」應即上引陀吠之 Pusan，祇取其首音，故曰「布」也。上之所釋，非敢自信必當，惟可注意者：(甲)布、嚴、遂三種廟有意義相關聯-----即人類死事之主理者-----非各不相涉。(乙)我國古典說鬼神雖多，但罕涉主管陰界之神，此類思想，分應發達甚早，斷非遲至佛教東來以後，始得其說。根此兩因，余之擬議，在我國神學史上，尚足略供參考。至「諸」字可有兩解，一為布、嚴、遂之複教，謂三者之中，內各包含若干神也，二為廟之複數，謂每種廟各有若干也，余即主張第二項解法者。

宋毋忌等五名，羨門子高已具前釋，充尚、最後，今未便妄揣。惟馬云：

「考毋之主音為 u，依汪榮寶歌戈魚虞模古讀考說之例，宜可讀為阿 (a)，……則毋忌與安期應該都是 Agni 之音譯。」

其出發點純為丁山氏說所誤，²⁴安、毋兩音迥異，殊難說是同音之轉變。發聲 m 固可變如他聲，若謂完全失落，亦少其例。嘗考波斯古代僧徒謂之 magi (Mayus, mogbs)，曾見於新約，火教經文作 maguas，楔形文作 magvsh，希臘文作 magoi，英文聖經譯為「智者」。毋忌，切韻 miiu gji，由上 ma 得變 mo，斯得變 mu，以對 mugi，即在今日音譯，亦不外如是。宋是其始，當如馬說。抑火教經語謂月曰 mah (ma)，與 mgg (i) 相近，道經以為月中仙人，(見下)大約因此。

正伯喬，馬未釋。索隱云：

「司馬相如云，正伯喬古仙人，顧氏案裴秀冀州記云，緱氏仙人廟者昔有王喬，犍為武陽²⁵人，為柏人令，於此得仙，非王子喬也。」

²⁴丁氏說：「吳雷古音 nguo luai，日本漢音 go rai，依汪榮寶歌戈魚虞模古讀考說，魚模古讀若戈，歌戈古讀若麻韻，則吳之主音為 u，宜可讀為阿 (a)。雷，漢音 rai，依章炳麟古音娘日二紐歸泥說，古時宜有讀 nai 者。況 l n 兩紐，在今若干方言中，尚有渾而不辨者。……梵文語中語尾之 ka 音，唐前譯述，往往省去，……Agni 六朝以來，音譯為阿耨尼。」按 au 固可轉變，惟汪說則未定論。ln 亦或混淆，惟既信古無娘日，則雷自來紐，何由牽入漢音之 rai? 語尾固可省，惟如謂 Agni 之 g 音不顯，則不得以「語尾」釋之。且如丁所舉例，Laksa 譯落沙，Viru haka 譯毗樓勒，k 音并未丟失，不能作 Agni 失 g 之證。「六朝以來音譯為阿耨尼，」是 g (耨)音不失，又與所謂「唐前譯述往往省去」者相對衡。此皆涉於釋音之可議者也。若涉歷史考定，則古金文歸釋「夜雨雷」者，是否確讀當為吳雷，其疑一。讀不誤矣，吳雷是否書本上之吳回，其疑二。兩者果相同矣，但雷、回因何轉變，Agni 如何適合於吳回，其疑三。竊謂吳回之名，如果必與伊蘭語有關，則 Naonhaithya 或足當之 (吳回切韻 nguo ghuai)，以非本篇範圍，今不具論。

²⁵ 編按：犍為武陽，今四川省彭山縣。

按柏人²⁶，漢縣，冀州記之王喬，應與此無涉，史漢均作「正」，不作「王」也。考 bagha 一辭，在火教經語為上帝，在吠陀為富神 (Bhaga)，伯僑，切韻 pak giau，可略 pagiau，殆即 bagha 之音對也。(參藤田證伯開=sravaka。)

抑有須於補充者，司馬相如以正伯僑古仙人，而索隱又云：

「樂彥引老子道經云：月中仙人宋毋忌，白澤圖云，火之精曰宋毋忌，蓋其人火仙也。」

則以宋毋忌等皆人格化之神，余認是真人，於古說未合。殊不知上古凡年高德劭山林栖遁者便稱曰仙，故劉向列仙傳所錄皆成形之人，非縹渺不可見者也。如斯稱謂，至唐尚未盡變，如張果老、葉法善、羅公遠等，皆人也，而當世稱曰神仙。馬氏唯泥於仙字之字面，遂以始皇所欲求之「仙」，與隱士通稱之「仙」，混而為一。magi 是火教徒之號，索隱一則云火精，再則云火仙，不特音符，義亦全符，此是證定，殆成鐵案矣。

馬氏又以李少君祠灶說擬於崇事火神，亦篇中之特識。²⁷按吠陀中所見拜火風習，雖不劣於火教，但其制火禮節，似不如火教之繁縟。今印度波刺斯人火廟凡三種：(甲) Atesh Behram，(乙) Atesh Adaran，(丙) Atesh Dadgak。欲製備甲種之火，厥費極大，須以上六種不同之火湊成之，每種皆應施行淨火法，儀禮需時而複雜，內中一種為燒屍之火。建造乙種廟則大為簡單，祇需四種不同之火，每種要淨過三次。丙種廟所有，乃通常之家火。私人家中之火，亦具神聖性質，如遷居同城市內，便攜火而往，²⁸若赴遠地，則貽贈親友，與彼所原有者混合之。(magi 之寶藏一四二--五頁) 馬文雖屢提拜火教，但於該教之儀式等，未嘗一論及，則以其專注佛教之東來也。

除上所舉，余尚有可補充者二事。

其一，始皇紀，「方士欲練以求奇藥」，「方士徐市²⁹等入海求神藥，」對禪書，

²⁶ 編按：柏人，bǎi rén 勺丌 √ 日ㄣノ，古地名。在今河北省唐山市西。

²⁷ 白虎通五祀，「灶者火之主，人所以自養也，」此灶與火密切相關之說，并參下一條注。

²⁸ 火教經語 daityo-gatush 猶此云灶，文面則為「必要之地位」。論語：「王孫賈問曰，與其媚於奧，寧媚於灶，何謂也，」注謂賈以灶喻執政，蓋猶乎「必要的」之意。廣州及附近鄉間婚禮，凡新婦至門，須於門外燒火一把，使其誇過，又新妝奩，必有火盆一具，或謂之子孫盆，與印伊民俗婚後即設立家火，意味相近。又凡初進新居，亦行誇火之禮，人居曰進火，遷居曰出火，由是作工者需要之工具曰「家火」；與伊蘭謂灶為「必需的」(即 house-fire 家火)，亦多少相關。若公共所奉者曰五顯廟，或曰華光廟，其全銜為五顯靈官華光大帝，即火神廟也。(選自民國廿二年真理雜誌第一卷第一期)

²⁹ 編按：即徐福

「為方僊道，」而燕齊海上之方士傳其術，「則方士言之不可勝數，」此諸「方」字皆自成一辭，舊說以為「藝」。余按吠陀之 brahma，後世譯為「梵」行 (梵 =bam)，亦為僧徒之稱，準 sramana 譯桑門之例，斯 brahman 約得讀如 bang 而與「方」相合矣。修梵行者極其道自可通神明，享長生，故方士之業務，乃為求神仙及不死奇藥。

其二，對禪書，「伊陟贊巫咸，巫咸之興自此始。」索隱曰：「尚書伊陟贊於巫咸，孔安國云：贊，告也，巫咸，臣名，今其此云巫咸之興自此始，則以巫咸為巫覡。然楚辭亦以巫咸主神，蓋太史以巫咸是殷臣，以巫接神，事太戊³⁰，使攘桑穀之災，所以伊陟贊巫咸，故云巫咸之稱自此始也，」於史遷所言，已露疑問。王引之據白虎通姓名篇謂，今文尚書巫咸當作巫戊，近世出土甲骨又祇有咸戊，無巫咸，此中頗費思考。歸藏云：「昔黃神與炎神爭鬥涿鹿之野，將戰，筮於巫咸，巫咸曰：果哉而有咎！」(御覽七九) 黃神、炎神即黃帝、炎帝，則巫咸屬黃帝。海外西經：「巫咸國在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇。」又大荒西經：「大荒之中，有山名曰豐沮玉門，日月所入，有靈山巫咸、巫即、巫口、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。」古籍所謂國名，吾人須從活看，印度拜蛇，於今猶盛。郝疏云：「巫咸將夕降兮，巫咸注云，巫咸，古神巫也，當殷中宗之時，巫咸此說恐非也。殷中宗之臣雖有巫咸，非必即是巫也，海外西經巫咸國，蓋特取其同名耳。」其辨王注，實即以辨史記。山經最少一部分是戰國作品，則與同時代之詛楚文，離騷所稱巫咸，殆無異致，殷世蓋祇有咸戊，戊巫音近 (廣州語同音)，史遷遂誤咸戊為巫咸耳。吠陀語 brahman 猶云祈禱，其語根為 brah，祈禱主則曰 Brahmanaspati，梨俱吠陀中之祈禱主歌，已發展成為獨立創造神。又阿闍歌吠陀認中性非人格之梵 (brahman) 為大原理之思想，作男性用時則成為人格的梵天 (又或稱大梵天 Mabarhma)。小語發聲之 b，常轉我國之 m，又梵文之 ri 有時變近於 u，故略去 -an，則 brahm>muah (a) m=巫咸 (切韻 miu gham，廣州 Mou ham)。詛楚之一篇凡五稱「丕顯大神巫咸」，特尊曰大神，與印度思想之發展相類。至本條語原，與前條語原本無大異，而對音不同者，則或因當日讀法有異，或故以示別，不易悉探厥隱矣。

以上種種考定，看來若甚複雜無章，試細心綜合體察，則可取得一結論，即類於婆羅門或火教之宗教名詞及思想，早已存在----或一部早輸入----於我國，其趨向殊異，開後世道家之一派。又婆羅門教士於第四遁世期中即有「沙門」(羨門)之稱，以嚴義言之，並不得謂之土著和尚。(和尚係後世專稱佛教之僧。)

復次，阿利安之印度伊蘭二民族，據近代研究，最初本有共住時期，故兩族所奉宗教，多少相類，其神祇名號，雷同頗多。Spoona 博士且有佛教創起實受

³⁰ 編按：殷(商)中宗名號太戊。

火教影響之說。(參拙著伊蘭之胡與匈奴之胡) 夫伊蘭與我們，相隔不過一帕米爾，視中印交通須越兩重天險者難易有間，伊蘭思想，既可影響佛教，何難輦以東來。無如自漢以後，佛教輸入，大行厥道，前此遺跡，遂被蒙蓋。近人談中印文化交輸者，亦祇知佛教，罕顧及佛道所自出之吠陀，其伊蘭舊教，蓋無人問津。殊不知秦地石刻，無忌名號，皆可與伊蘭有關，不在佛教漸化之內也。

由是依馬氏及本文所解釋，涉上項宗教思想之歷史，其發展經過，如用代數方式排列之，可得下表四種之擬議：

	原有或早輸入之思想	何為「不得」
1	吠陀	吠陀
2	吠陀	佛教
3	佛教	吠陀
4	佛教	佛教

(3)與兩教發達之先後不符，(4)則時間不相容，皆無可能。適合者惟(1)(2)兩種，佛出於婆羅門而互相水火，火教，婆羅門教，佛教之下，亦各立門戶，支派滋分，故(1)說非不可通。但苟注重印度阿育王傳教一節，則(2)之解釋最為近似。始皇既求羨門，復禁「不得」，藤田以為始皇思想是極端物質的，且深信神仙之說，冀現身不死，故與佛教之理不相容云云。然身登極樂，與神仙不死，祇差一間，藤田所解，未免思之過深，殆非當日實際。馬氏則云：

「惟此時高誓似已不在中國境內，故盧生特入海求之。而秦法不得兼方，不驗輒死，盧生求高誓既不可得，為自免處分計，勢必造為種種不利於高誓之詞，以相給騙。於是始皇遂不得不深恨高誓，因恨高誓而遷怒及於全體羨門，又遷怒及於羨門所奉祠之『不得』。『不得』祠之禁止，當即由此而來。」

設想亦鄰於迂曲。蓋盧生所求之高誓，本是虛空之神格，並非羨門子高，具如前論，無所容其行譖。唯知盧生等一派方士(即道教)早已在我國根深蒂固，則彼對於忽然光降與已持義相近而足以相防者，必大肆非毀。維時始皇方藉舊派求仙，讒當易入，因是而新派被禁，如斯說法，似更順理成章也。循此推之，新派之被禁，距其初來當無幾時，未必能出經，佛門掌故謂秦世釋利房有古經錄一卷，又劉向序有「佛經」等語，益見其非誣即捏矣。

吠陀思想，苟認其早年輸入，則約丁某一時代，又吾人應予研究之問題。史

記秦紀，繆公「三十七年，秦用由余³¹謀伐戎王，益國二十，開地千里，遂霸西戎。」余近年屢對同事說及，戎王何王，益國何國，茫無所知，是為我國西北交通史一大憾事。夫周昭西邁，輟蹄乃抵今之蘇聯。（西王母應在今伊犁邊外蘇聯所屬，此為余近所考定，惟全文尚未草成。）穆公未霸前，又嘗遷瓜州允姓陸渾戎於伊川（見左傳僖廿二及昭九年），迫逐戎子吾離於瓜州（見左傳襄十四年范宣子述晉惠時事，惠公之卒，當秦穆廿三年），則後來所攻戎王及展拓之地，謂當達玉門以外，不為過也。彼既勤西略（穆公之霸，約當元前六二四），後此伊印思想，逐漸輸入，自有其因，是或可以備一說。今次執筆，偶檢佛祖統紀，始知周襄王下附一條云：「秦穆公時，扶風獲一石像，公不識，棄馬坊中。護像神怒，令公病，又夢天帝責誡，以問侍臣由余。往視像曰，佛神也。公即取像澡浴置淨室，像忽放光，公大異之，召匠造一銅像。」按佛之出世，約當西元前五六八--五六三，（參考拙作佛遊天竺記考釋一一四--五）頁尚在穆公之後，其說無論創始何時，要不足信為典據。今所由特提出者，凡以見穆公西霸，早為僧徒注目而已。

如余所釋，佛教初來，仍是筴陸。馬氏祖述梁說，以為當日海上交通，已甚頻繁，據史料匯編，認拾遺記之騫消，即莊子之建德及漢代之黃支，沐胥即漢之身毒。按此等絕無旁證之地理考定，最須對音正確，若其不然，將何以取信也？西方交通，先陸而後海，殆成定論。漢書地理志抽載黃支，係南印度海岸，余早年亦認其不誤，且曾擬定「已程不國」³²之今地。（聖心一期一三九頁）但漢書除地理志數語外，不為天竺立傳，夫使中印交通早盛於筴國，文化輸入，又取厥途，何以彼方情形，如是隔膜？或以思想既自陸道輸入同是隔膜為質，則須知經教輸入初期，多屬間接，六朝所出經卷，往往取資于闐、龜茲等之梵籟，此固今人所熟知者。漢書祇李廣利傳一度著錄身毒國使殺，見其值達往來者少，轉附朝鮮，仍是早日傳下之理想世界。域，非由瑯邪通商。齊諧³³之大鵬亦然。海內經，朝鮮天毒，共處一隅³⁴，固待解答；然因此謂兩國人同於之罘³⁵或碣石³⁶登岸，則

³¹ 編按：由余是中國春秋時期幫助秦穆公成為霸主的大臣之一。他原本是西戎綿諸國的大臣，綿諸王派由余出使秦國，秦繆公知其賢能，希望能招攬由余，故用內史廖的策略，先將由余暫時留在秦國，並派人送女樂給綿諸王，使之不理政事，國政混亂，之後繆公再讓由余回去，由余勸綿諸王卻不聽，最後終於在秦國人的勸說和以禮相待之下，投靠秦國，被任為上卿（即宰相）。因他對於西戎地區的情形有較深入的認識，因此對後來秦繆公稱霸西戎有很大的幫助。相傳由余是余姓人的祖先。他也被認為是由姓祖先。

³² 編按：已程不國，今之斯里蘭卡。

³³ 編按：齊諧 qí xié ㄑㄧˊ ㄒㄧㄝˊ，人名。一說古書名。《莊子·逍遙游》：齊諧者，志怪者也。莊子引《齊諧》這本書中關於大鵬南徙的記載。

³⁴ 編按：山海經卷十八海內經：東海之內，北海之隅，有國名曰朝鮮，天毒。

³⁵ 編按：之罘，zhī fū ㄓ ㄩˊ ㄈㄨˊ，山名。也作芝罘，在今山東煙臺市北。《史記·秦始皇本紀》：〔始皇〕登之罘刻石。

³⁶ 編按：山名。jié shí ㄐㄧㄝˊ ㄕㄧˊ，《書·禹貢》：冀州，島夷皮服，夾右碣石，入于河。…導岍及岐…太行、恒山，至于碣石，入于海。《史記·秦始皇本紀》：三十二年，始皇之碣石，使燕人盧生求羨門高誓，刻碣石門，壞城郭，決通堤防。其現在地點，查《辭海》：《禹貢》時代，黃河不可能在渤海北岸入海，這個山應在渤海西岸古黃河河口。

純涉玄想。苟如其說何不可為瑯邪、錢塘或……通商證據？是皆涉佛教東來史之須附帶辨明者也。

藤田云：當佛教初入，漢人殆視等老莊，故後漢書楚王英傳，「晚節更喜黃老、學為浮屠，齋戒祭祀，」又「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，」皆認佛老無異。同書七桓帝紀論云，「前史稱桓帝好音樂，善琴笙，飾芳林而考濯龍³⁷之宮，設華蓋以祠浮屠老子，」桓帝蓋帝王奉佛之最先者。李賢注引續漢志，「祀老子於濯龍宮，文罽³⁸為壇，飾淳金銀器，設華蓋之座，用郊天之樂，」獨舉老子者亦佛老同視之意。襄楷上桓帝書云，「又聞宮中立黃老浮屠之祠，……或言老子入夷狄為浮屠，」是東漢末已聞老子入夷之說。（東洋學報三七編六一四--五頁）凡上所徵，若求其實，則在在皆示秦漢以前原有之一部思想，與浮屠相近。唯如是，故以黃老、浮屠並稱，且進而有浮屠所載，與老子經相出入，老子西出開教胡浮屠之說，其起因非全由道家嫉視佛教也。此一說與前文可互相發明，故附記於篇後。

(中華民國卅二年十月草)

右作是最近在中央研究院歷史語言所演論之底稿，時間有限，語焉不詳，文外亦餘意未盡。倘承時賢繼馬氏之後，共同商討，尚當再提供若干管見也。十一月三日再識。

³⁷ 編按：濯龍 zhuó lóng ㄓㄨㄛˊ ㄌㄨㄥˊ 漢代宮苑名。

³⁸ 編按：文罽：圖案華美的毛織品。文 wén ㄨㄣˊ 罽 jì ㄐㄧˋ 用毛做成的氈子一類的東西。