

仏典成立の諸問題——はしがき

梶 山 雄 一

仏典成立の諸問題

『東洋学術研究』では、毎号、何らかの特集を行なってきたが、年二回発行が定着した第十九巻あたりから、当然のことかもしれないが、特集の規模がしだいに大きくなってきた。そういう傾向は、第二十一巻第二号の「チベット仏教」特集や、第二十二巻第二号の「仏典漢訳の諸問題」の特集で極まってきた感がある。いずれもよく考えられた構成のもとに、かなりの本数の本格的な論文をそろえていて、とかくエッセイの寄せ集めにすぎないものになりがちな雑誌の特集としては出色のものとなっている。これなら長く参考書として座右に備えるに足りるものである。

チベットと中国の次であるから、今度はインドにおける「仏典成立の諸問題」をとりあげようということになった。インド仏典の成立といえば、古来の伝統である『ヴェーダ』や『ウパニシャッド』、それに対抗した沙門シャーマナたちの諸思想や宗教と仏教との関係という、古代の文献と思想とをめぐる諸問題もある。また大乘仏教成立後における仏教諸学派の内部の論争も、仏教諸学派と異教諸派との対立や交流も問題となってくる。

しかし規模を大きくすればとかく散漫になりがちであるから、この巻では原始仏教から初期大乘経典——例外的に密教経典を含めて——を、それも思想よりも文献成

立に焦点をしばってあつかうことになった。いわばインド仏教前半期の文献成立史の諸問題ということになる。いきおい、比較の後代における諸学派の論師や論書についての諸問題は、また別個の特集を期することにして、本巻ではこれを除くことになった。

初めは、チベット訳と漢訳の次だから、今度は、「インドにおける仏典翻訳」の番だと冗談を飛ばしていたのだが、考えてみるとこれは冗談ではなさそうである。原始仏教におけるアルダマギーやパーリ語などの中期インド語の問題、それらのプラークリットをいわば翻訳してサンスクリット經典が成立してくる事情、あるいは中央アジア諸言語に翻訳された仏典の存在などは、まさしく、インド・中央アジアにおける仏典翻訳の諸問題であろう。荒牧・湯山・榎本の諸氏の論文、平川・戸田の両氏の論文などはその翻訳の問題に無関係ではなからう。津田氏の密教經典にいたっては、翻訳を超えて、マントラ言語の創造の問題にもかかわってくるであろう。

どうせ他人に書いてもらうわけだから、企画するほう

があるとかいふ議論もあるから、兎角亀毛のはしがきというのもあってよいに違いない。

仏滅年代論争というのがある。ブッダ逝去の年代を南伝によって計算すると西紀前四八六年となり、北伝によると三八三年となる、ということ、そのいずれかの説に加担して論争することという。日本では宇井伯壽氏に始まり、中村元氏、平川彰氏にまで至る東京学派が北伝説をとり、金倉圓照氏・岩本裕氏などの反東京学派(?)が南伝説をとっておられるそうである。

この論争にはいろいろな論点があるが、その一つに、ブッダ滅後、アショーカ王までのあいだに、五人の王と五人の律伝持者がいた、と南北両伝に一致した伝承がある。南伝ではアショーカ王はブッダの滅後二一八年たつて出現した、というが、五代で二一八年というのは長すぎると東京学派は考えるわけである。北伝ではアショーカ王の出現はブッダの滅後一一六年で、このくらいが五代には適当な長さである、という。

ブッダは八十才まで生きた。戒賢にいたっては玄奘が

は無責任に問題を拡大しがちなものである。「インドにおける仏典翻訳の諸問題」は、やはり冗談にしておいたほうがよいわけである。

学生のころ、西田幾多郎の哲学を数人で議論したが、「直観に於ける自覚と反省」とは何であるか、みな、よく分らないままに物別れになった。下宿へ帰って書棚を眺めたら、ほんとうの表題は『自覚に於ける直観と反省』であったことがある。その伝にならって、今も、「翻訳」を「成立」に変えて、「インドにおける仏典成立の諸問題」と、よく分るようにしておくほうがよい。

二、三ヶ月して本誌の編集者に会う機会があったが、こんどは、仏教經典成立の諸問題がビッシリと並び、それぞれに大家の名前が執筆者として付けられた特集案ができていた。それはよいとして、わたくしの名前がいちばん初めに書いてあって、「仏典成立の諸問題」の問題を論ずることになっている。ハタと困ったけれども、これは「はしがき」のことだと領解するに至った。雑誌の特集に「はしがき」がありうるかどうか、これも「問題」であるが、仏教では兎の頭に角があるとか、亀の子に毛

師事し始めたときすでに百六才であった——もつともインドには自分の年令が確かには分らないという人は現代でも多い。戸籍などというものがなかったら、人間はいつまでも自分の歳を覚えていらないであろう。久松真一氏は九十年生き、干潟龍祥氏は九十三才でまだ御存命である。そうすると五代は、二百年はおろか、四百年にわたらないとは限らない。もつとも明智光秀の三日天下という例もあるから、五代十五日ということもあるかもしれない、東晋の元帝から穆帝までは五代で四十三年である——もつと短いのも探せばでてる。こういうことを調べるときには藤島・野上編『東方面表』が役に立つことをお知らせしておく。けっきょく、五代二一八年か、一一六年か、決着はつきそうもない。

西欧やインド・スリランカなどの学者には北伝の記録を知らなかったり、信用しなかったりする人が多く、わが国の仏滅年代論争には気付かず、ブッダは前六一五世紀の人と信じている場合が多い。日本語で書かれた論文を読む西欧の学者といえば、ドゥ・ヨンゴと、シュミ

ットハウゼンとゴメスと……あと二、三人であるから、日本人の研究は世界の学界に通用していない。したがって国際的には仏滅年代論争は仏滅年代論争となつていくわけである。わずかにラモットが日欧の仲介をしているが、その彼も鬼籍に入った。

日欧のインド仏教学界のあいだの交流が欠けていることはなにも仏滅年代論についてだけではなくて、根本分裂や枝末分裂の年代論にも及んでいる。さらに、『インド中観派の文獻』(一九八一)を書いたルエッグが天野宏英氏によるハリバドラの『現觀莊嚴論小註』ローマ字校訂本という英語で書かれた書物——といつても英文そのものは序文三ページだけではあるが——をビブリオグラフィに載せていなかったり、例を挙げればきりがないのである。

テレックスが飛び交い、テレビの衛星中継が行なわれている現代において、仏教学研究だけがかえって国際的に不通になつてゆくという現状は日欧間だけでなく、ヨーロッパ以外の各大陸でも同じである。インド・アメリカ・オーストラリアなどの学生に独・仏・日語を読むこ

とを期待できないことは周知の事実である。いつそのこと、国籍にかかわらず、仏教学者は論文を英語だけで書くことという国際法を制定したらどうであろうか。

原始仏教研究が絶望的な状況にあることについては、わたくしはかつて本誌に書いた覚えがある(第二十巻第一号)。わが国のパリー文献学者は——おそらく校部建氏や村上真完氏を数少ない例外として——パリー語正典のうち最も古層に属するものは韻文の部分であると考えている。しかし、ブッダ自身が韻文で教えを説いたわけもなからうから、ある時期にブッダの散文の教えを、記憶の便のために、誰かが韻文に直したものに違いない。その韻文のうちで最古層のもの、例えば『スッタニパータ』のいくつかの章でも、前三世紀にしか遡りえない、という。一九八〇年にケムブリッジでノーマンに会ったとき、そんな話をしていたら、散文の中にも韻文と同じほど古いものはある、とノーマンは言った。

学者というものは本を書く商売だ、という観念が生じたのは近代になつてからであろう。ギリシアでもインド

でも、古代の哲人たちは本などめつたに書かなかつた。

パピュルスにしても、石刻にしても、また貝葉——これはやや時代が下がるであろうが——にしても、文字を記すということは、ボールペンで紙に字を書くように簡単なものではなかつた。つまらない言葉は忘れられ、すぐれた言葉だけが口から口へと伝えられた。そうして何世代もの記憶という試練を経た言葉だけが生き残り、西暦紀元ころからは書物の形で残されるようになった。おまけに、宗教というものには秘儀的な性格がつきものだから、古代インドの仏教者も自分の教えられたことを書き記して公開するようなことはめつたにしなかつたであろう。經典の書写や流布が積極的に勧められるようになってきたのは大乘經典の時代、つまり紀元後になつてからである。

文献学というのは文献の学問だから、文字に記された資料しか問題にしない。しかし、ブッダの教えが文字に記されたのは彼の死からはるか後代のことであると分つたいま、文献学者はどう対処するのだろうか。いままでは膨大な文献をえり別けて古くへ古くへと遡ってきたの

だが、これ以上遡りえない最古層に達し、しかもそれ以前に長い記憶による伝承の歴史、文字のない歴史があると分つたいま、文献学者は何を研究するのだろうか。考古学的遺物はブッダの歴史的存在を証明した。しかしそれはブッダの思想を明かしてはくれない。

十二支縁起がブッダの直説か、後代の所産かについては、古く一九二〇年代に片や木村泰賢・赤沼智善、片や宇井伯壽・和辻哲郎の諸氏のあいだで論争が行なわれたが、数年まえにまた、三枝充恵・宮地廓慧・舟橋一哉の三氏のあいだでむしろ返された。相撲や野球ならば必ずどちらかが負け、どれかが優勝するのだが、学問的論争というものは、いつも決着がつかないでウヤムヤになつてしまふものである。

そういう論争の中の華ともいふべきものは阿弥陀仏論争であろう。さいきんでは、藤田宏達・岩本裕の両氏が、阿弥陀仏信仰がインド起源かイラン起源かをめぐって激論をかわし、それに岩松浅夫氏がアミダの語源について介入し、終盤では伊藤義教氏も加わつて折衷説に近

いものを出している。伊藤氏の折衷説というのは、極楽が西方にあるという観念にせよ、フワルナフ(光輪)の観念にせよ、ゾロアスター教的なものであるけれども、前六世紀に始まるインドとイランの交流以後、インド内で成長して阿弥陀仏信仰に結実した、というものである。

実はわたしは昨年出版した小著の中で、この論争の経過をかなり詳しく書いたのだが、難しすぎるという理由で出版社に脅迫され、その部分を校正の段階でほとんど全部削除してしまった。

文化史というものは、面白いほうが勝ちだ、とわたしは思っている。文化史にも、そしておそらく文献学にも、不動の論証などというものはめったにない。とすれば、説得力をもちうるのは面白さだけである、と思っている。面白さという点では岩本氏がいちばん面白い。しかし、藤田氏というのは、敵にまわすところかい男であるから、わたくしはあくまで中立を守ることにする。

こうして書いていると次から次へと「諸問題」が頭に浮かんできて、ものぐるわしき次第となる。しかし、兎

角亀毛が長すぎるのは禁物であるから、あとは二、三必要ことを摘記しておわりとしよう。

荒牧典俊・榎本文雄両氏はジャイナ教文献との比較という観点から、まったくあたらしい方法で原始仏教の再構成にとりくんでいる。両氏のアルダマガデーを初めとする中期インド語の造詣は比類ないもので、この方面から原始仏教研究の従来と異なった成果が期待される。榎本氏はまた、漢訳阿含の成立、その部派所属の問題についてすでにいくつかの成果を挙げている。

中央アジア出土の仏教文献についての専門家はわが国には少ない。中央アジア出土サンスクリット仏典・イラン系諸語の仏典に詳しく、エムメリックやウッズ氏を日本に招き、この方面の研究の進展に貢献している湯山明氏に出馬ねがって、中央アジア出土の經典類の解説を書いていただいた。本特集に関し、わたくしの功績が少しでもあるとすれば、それは、いやがる湯山氏をむりやり引き出したことである。

仏滅年代や諸部派の成立など、錯綜した問題を限られた紙数に圧縮することはさぞかし困難であろうと思う

が、山崎・塚本両氏に長年の蘊蓄を要約していただくことになった。『法華経』諸写本の研究に生涯を捧げ、そのカシユガル本を校訂出版された戸田氏にはこの經典成立の事情をわたくしのような素人にも分るように書いていただくことになった。『浄土経典』や『華嚴経』の分野の研究者は必ずしも少なくはないが、今回は榎部氏と木村氏の新しい見解を期待することになった。わたくし自身は冷かし半分の冗舌をつらねて責任を回避したけれども、御執筆の各位に甚深の謝意を表する次第である。

(かじやまゆういち・京都大学教授)

仏滅年代について

山崎 元 一

仏教史研究における未解決の重要問題の一つに、ブツダの没年の決定、すなわち仏滅年を西暦の何年に定めるかという問題がある。仏滅年をめぐる論争は、一九世紀半ば以来、ヨーロッパ、インド、日本の学者により繰り返されてきており、資料も論議もすでに出尽くしたようにみえる。筆者が『アショーク王とその時代——インド古代史の展開とアショーク王——』の付章「仏滅年の再検討」⁽¹⁾のなかでこの問題を敢えて蒸し返したのは、この準概説書を著わすにあたり仏滅年に関する筆者自身の立場を明らかにする必要に迫られたからである。拙稿を発表してから一年半ほどたったところで、本誌の編集部

から同じテーマで文を書くよう依頼された。筆者の知る限りでは前稿に対する批判や反論はまだ出ていないようであるし、筆者自身による新資料の発見もない。本稿を書くにあたり、二・三の新たな知見を加えたが、論旨と結論は前稿と変わるところがないことを、あらかじめお断りしておきたい。

「仏滅以後の年数については」諸部に異説あり、或は千二百余年と言ひ、或は千三百余年と言ひ、或は千五百余年と言ひ、或はすでに九百年を過ぐるも未だ千年に満たずと言ひ」と記している。このような混乱は、現存する諸仏典のなかの記事においても、そのまま見出される。今日、仏滅年の決定のためには、①インド古代史上の確実な年を基点と定める②それから遡って仏滅年を算定する、という二段階の手續きがとられている。このうち①の「確実な年」はアショーク王の即位年であり、それは次のようにして決定されている。

仏滅年はインド本土においても、かなり早い時代から曖昧になっていた。例えば、七世紀前半にインドを旅した玄奘は、『大唐西域記』巻六(拘尸那揭羅國)のなかで

後一三年ごろ西方のギリシア人諸王のもとにダルマ(法)宣布のための使節を派遣したという。幸いにも、諸王の名とそれぞれの在位年とが上表のように知られている。使節が往復するのに要した日数など細かい点は不問に付し、ある程度の誤差を承知のうえで五王の共通の在位期間を求めるならば、それは、前二六一—前二五五の六年間ということになる。アショーク王の即位年は、これを一三年遡った、前二七三—前二六七年と算定される。この六年間のいずれの年に即位年を求めるべきかについては、前二七三年(オックスフォード『インド史』)、前二七一年(宇井伯寿)、前二六八年(中村⁽²⁾)など一致をみない。本稿では右の五王について詳細に検討した中村元博士の説を採用し、論を進めようと思う。

右の即位年が信頼に値するものであることは、もう一つ別の史料からも立証される。ギリシア側の文献によれば、アレクサンドロス大王の死後ほどなく、インドにサンドロコトスという名の英雄が出て、王朝を興し、ギリシア人勢力を駆逐して統一国家をうち建てたという⁽³⁾。このサンドロコトスがマウリヤ朝の創始者でアショー

アショーク王の摩崖法勅第十三章によると、王は即位

仏滅年代について

- アンティオコスⅡ世(シリア)
在位 B. C. 261—246
- プトレマイオスⅡ世(エジプト)
B. C. 285—246
- アンティゴノス(マケドニア)
B. C. 276頃—239頃
- マガス(キレーネー)
B. C. 300頃—250頃
- アレクサンドロス(エペイロス)
B. C. 272—255頃

9

カ王の祖父にあたるチャンドラグプタであることは疑いない。この王の登位をアレクサンドロス⁽⁶⁾の死後三年の前三二〇年頃とみて、アショーカ⁽⁶⁾の即位年を求めるならば、それは前二六四年頃(スリランカ伝承)あるいは前二七一年頃(プラーナ伝承)となる。⁽⁴⁾このように、アショーカ王の即位年が異なった二つの算定方法でほぼ一致するのである。この「確実な年」すなわち数年の誤差を認め、た上での前二六八年が仏滅年算定の基点となる。問題は、この年からどれだけ遡った年に仏滅年を定めるかというところにある。

二

スリランカの上座部に伝わるパーリ語の史詩『島史(ディーパヴァンサ)』(四〜五世紀に成立)と『大史(マハーヴァンサ)』(五〜六世紀に成立)には「仏滅後二一八年にアショーカ王が即位した」と記されている。⁽⁵⁾これに対し北方仏教徒の伝承『阿育王伝』(三〇六年に安法欽が漢訳)と『阿育王経』(五二二年に僧伽婆羅が漢訳)によれば、ブッダは生前ラージャグリハ城内で敬虔な一児を前にして

「この児は我が涅槃の百年後にパータリプトラでアショーカという名の転輪王となる」と予言したという。⁽⁶⁾このほか多くの北方仏典に「仏滅後百年にアショーカ王が天下を治めた」という内容の記事が見出される。⁽⁷⁾

仏滅年代に関する諸資料は、塚本啓祥博士によって網羅的に蒐集され、分類整理されている。⁽⁸⁾それらを一瞥すると、右の「二一八年説(南伝説と略称)」「百年説(北伝説と略称)」の他にも雑多な説が存在していたことがわかる。しかし、資料の古さと信頼度からみて検討に値するのは右の両説であり、いずれに拠るべきかで研究者の意見は大きく二つに分かれている。

パーリ語仏典研究の伝統をもつヨーロッパとインドの学者は、ごく一部の者を除き南伝説をそのまま認めてきた。この説に拠るならば、仏滅年は前四八六年頃(88+218)ということになる。

これに対し漢訳仏典研究の伝統をもつわが国では、すでに明治末に小野玄妙博士が北伝説支持を表明している。⁽⁹⁾その後北伝説は、大正末に宇井伯寿博士の「仏滅年代論」⁽¹⁰⁾が発表されるにおよび多くの賛同者を得、さらに

中村元博士の論文「マウリヤ王朝の年代について」⁽¹¹⁾によって一部修正され今日に至っている。

ところで、宇井・中村両博士は、北伝説の「仏滅後百年」を「仏滅後百年代(二〇〇—一九九年)」の意味にとっている。そして『十八部論』と『部執異論』に見出される「仏滅後一一六年に、パータリプトラでアショーカ王が全インドを統治していたとき、仏教教団に大分裂(根本分裂)が生じた」⁽¹²⁾という記事に注目し、「仏滅後一一六年」をアショーカ王の即位年とみて、仏滅年を算定している。すなわち、宇井説によれば仏滅年は前三八六年頃(271+116-1)、中村説によれば前三八三年頃(268+116-1)ということになる。⁽¹³⁾わが国で書かれるインド仏教史では、しばしばこの宇井・中村説の仏滅年が採用されている。

『十八部論』『部執異論』は世友作(二世紀)と伝えられる説一切有部の論書で、前書は五世紀初め、後書は六世紀半ばに漢訳されている。この論書の目的は有部の立場から仏教教団の分派史を述べるところにある。論書の目的からみても、また文の前後関係からみても、この

「一一六年」はアショーカ王の治世中に生じた「と論師が主張する」根本分裂の年であろう。仏滅年をアショーカ王の即位から一一六年遡った年に求めるわが国の通説は、再検討を要する。なお『部執異論』の元・明両版では、右の箇所が「一一六六年(過百年後更十六年)」ではなく「一六〇年(過百年後更六十一年)」となっている。しかし前稿でも述べたように、「十六」という数字が元・明版の段階で別種の資料に基づき意図的に「六十」に改変された可能性は、まずないように思われる。おそらく元版で「六十」と誤写され、それを明版が引き継いだのである。

三

宇井博士らが北伝説を支持し南伝説を退ける理由は、次の六点である。⁽¹⁴⁾

(1)南伝説はスリランカ上座部のマハーヴィハー(大寺)派の所伝にすぎず、またこの説を伝える最古の文献『島史』は西暦四〜五世紀という後代の作品である。これに対し、北伝説はマガダを中心とするインド

本土の伝承であり、また異なった地方の異なった部派の間に伝えられている。さらに、記録された年代も南伝説より古く、西暦紀元の初期にまで遡る。

(2) アショーカ王時代から『島史』成立の時代に至る六〇〇余年の間、「二一八年」という数字が正確に伝えられてきた可能性は小さい。

(3) 『島史』『大史』に載せられたマガダ王統史には混乱があり、またスリランカ所伝のマガダ王統史とインド所伝の王統史との間にも不一致点が多い。

(4) 南方伝承によれば、仏滅からアショーカ王時代に至る間に、スリランカで建国者ヴィジャヤ(在位三八年)↓パンドウヴァースデーヴァ(三〇年)↓アバヤ(二〇年)↓「空位一七年」↓パンドウカーバヤ(七〇年)↓ムタシヴァ(六〇年)という五王が王位を継承したというが、五王の在位年が長すぎる。これは、仏滅↓アショーカの間、スリランカに五王が在位したという史実がまずあり、二一八年説が導入されたあとになって、その年数を満たすために各王の在位年が延ばされたことを意味している。

(5) 南伝によれば、仏滅からアショーカ王時代に至る間に、ウパーリ(律伝持の期間三〇年)↓ダーサカ(五〇年)↓ソーナカ(四四年)↓シッガヴァ(五五年)↓モツガリ

プッタティッサ(六八年)という五長老が律を相承したというが、五師それぞれの持律の期間と寿命とが長すぎる。五王の例からみて、この間に五師が律を相承したことは史実であるから、右の年数は二一八という年数を満たすために引き延ばされたものである。

(6) 北伝(有部所伝)によると、仏滅から仏滅後百年のアショーカ王の時代までに五人の長老(マハーカーシヤバ・アーナンダ・マディヤンティカ・シャーナヴァ・アサ・ウバグプタ)が師から弟子へと法を相承したという。

この五師の数は南伝の五王・五師の数と一致する。以上の六項目のうち(1)について言うならば、後述するように二一八年説は『島史』成立の時代をはるかに遡る可能性が考えられる。一方、北伝説を採用する仏典のほとんどは、マトウラーから西北インドにかけて栄えた説一切有部の所伝か、同派の伝承の影響を直接・間接に受けたものである。⁽¹⁵⁾ また玄奘も記すように、インド本土に

も雑多な説が存在していた。出典の数と部派の数、出典の成立年代の古さと伝播地域の広さなどからみて、北伝説が有利のようであるが、出典を個々に検討してみると、その有利さは南伝説を退けるほど強いものではないことがわかる。

次に(2)(3)の論拠についてみるならば、これと同じ弱点は北伝説にも同様に認められる。また次項で記すように、「二一八年」という数字がスリランカにおいて長期にわたり正確に伝えられた可能性も十分考えられる。

(4) (6)の論拠は、要約すれば①五王・五師の継承は史実である↓②この期間は常識的にみても百余年である↓③二一八年説は後世になって導入された↓④二一八年説に合せて五王・五師の年数が引き延ばされた、ということになる。筆者は前稿において、五王・五師の「五」という数字が南伝説否定の論拠とはならないことを論じた。詳細はそちらに譲るが、要点のみを記すならば、(1)スリランカ諸王の不自然な在位年数は、スリランカの僧たちが自国の建国を仏滅年(アショーカ王の即位より二一八年前とみられていた)と同年に求めたことに由来するので

あり、この在位年数を論拠に「二一八年」を否定するのは本末顛倒である、(2)師資相承の伝説には後世の仏僧による取捨選択の手が加わっており、その結果、持律・持法の年数や長老の寿命に不自然な数が生じた、ということになる。師資相承の系譜が史実性に乏しいことは、同じ説一切有部に伝わる系譜が、アショーカ王からカニシカ王に至る約四〇〇年の伝法者として、五代ないし六代の高僧の名を挙げるにすぎないことからわかる。⁽¹⁶⁾

四

仏滅年代を論ずるにあたりしばしば引用されてきた資料に、『歴代三宝記』(五九七年、費長房撰)所載の衆聖点記説がある。この説は南伝説に拠るものであるため、前稿においては特に取り上げる必要を感じなかったのであるが、本稿を書くにあたって再検討してみたところ、その重要性に気付いた。衆聖点記説の要点のみを紹介するならば、次のようになる。⁽¹⁷⁾

ブッダの涅槃後に開催された第一結集で、ウパーリは律蔵を編んだ。同年の七月、夏安居を終えたウパー

リは、律蔵を供養したあと最初の一点を打ち記した。その後、律の伝持者である長老が夏安居のあと律蔵を供養し一年一点ずつ打ち加える慣行が、師から弟子へと受け継がれた。この打点を伴った律蔵が僧伽跋陀羅によって広州に伝えられた。彼は斉の永明七年庚午の歳（永明七年は己巳、永明八年が庚午）七月に一点を追加したが、このとき打点の数を調べたところ九七五であった。

僧伽跋陀羅はこの前年の永明六年（四八八年）に広州竹林寺においてブツダゴースによる律蔵の注釈『善見律毘婆沙』を訳出しており、この訳書には仏滅年代に関する南伝説（二一八年説）が明記されている。⁽¹⁸⁾ウパーリ以後に毎年一点ずつ打ち加えたという話の内容は事実とは信じ難いが、衆聖点記説が南伝説に基づくものであることは疑いない。この説に従い、永明七年（四八九年）を起点に仏滅年を算定すれば前四八六年（585-486）、永明八年を起点に算定すれば前四八五年ということになる。⁽¹⁹⁾そして、この仏滅年を起点としてアショーク王の即位年を求めるならば、前二六八年（485-218）あるいは前二六七

年となる。この年は、全く別系統の資料（アショーク王碑文）に基づき算定されたアショーク王の即位年とほぼ一致する。

アショーク王の即位年に関する右の両資料の一致は、南方仏教徒がアショーク王の時代から五世紀末に至る約七五〇年間の年数をほぼ正確に伝えてきたことを意味している。すなわち、スリランカの僧院においてかなり正確な年代記が言い伝えられ、書き伝えられてきたのである。『島史』『大史』を編纂するさいに基本資料となつたのは、こうして書き伝えられたものである。この年代記の記述（あるいは口伝）の起源は、アショーク王以後の年数が正確に伝えられているところから推して、この王の時代をそれほど下らないころ（おそらく前二世紀）にまで遡るように思われる。この初期の年代記において、アショーク王の即位が仏滅後二一八年とされていた可能性は大きい。筆者は『アショーク王伝説の研究』のなかで、スリランカの仏僧たちが自国の仏教を光輝あらしめるためアショーク王の伝説を改竄したことを推論したが、⁽²⁰⁾こうした改竄は「二一八年」という数字の改変を

必要とするものではない。

五

以上、主として仏典に拠りつつ仏滅年を考察してきたが、結局、南北両伝のいずれに拠るべきかを決定するための確実な証拠は得られなかった。では仏典以外の資料からはどのようなことがわかるか。

ジャイナ教の史伝に、一二世紀の西インドに出た大学者ヘーマチャンドラが著わした『パリシシュタパルヴァン』がある。この書物には、チャンドラグプタからサンブラティ（アショーク王の孫）に至るマウリヤ朝諸王にまつわる伝説が記されているが、それによるとチャンドラグプタは「ジナの没後一五五年」に即位したという。⁽²¹⁾チャンドラグプタはジャイナ教徒の間で自派の宗教に改宗した王として名高い。この「一五五年説」に拠ってアショーク王の即位年を求めるならば、ジナの没後二一一年（南方伝承による）あるいは二〇四年（プラナ伝承による）となる。ブツダとジナは同時代の人であるから、このジャイナ教の史書は仏滅年に関し南伝説に近いものを伝える

ていることになる。

仏滅年代論争とまったく同じ論争が、ジャイナ教の祖ジナの没年に関しても行われてきた。そうした論争のさいに典拠として引用されるジャイナ教の史伝の多くは、ヘーマチャンドラとはやや異なった王統譜・師資相承譜を伝えている。それらによるならば、ジャイナ教徒の間にはおそらく八世紀（あるいは五世紀）までに、(1)マウリヤ朝の開始をジナの涅槃後二一五年（あるいは二一〇年）とする伝承、(2)チャンドラグプタと同時代の聖者バドラーフの没年をジナの涅槃後一六二年（あるいは一七〇年）とする伝承、(3)ジナの涅槃をヴィクラマ暦の開始（前五七年）より四七〇年前（西暦前五二七年）、シヤカ暦の開始（西暦七八年）より六〇五年前（西暦前五二七年）とする伝承、が知られていた。⁽²²⁾(1)・(3)の伝承によるならば、仏滅年は南伝説よりさらに半世紀ほど遡ることになり、北伝説との差はいっそう広がる。(2)はヘーマチャンドラの伝えるところと同じであり、仏滅年に関し南伝説とほぼ一致する。ジャイナ教の史伝にも一部に混乱があり、またその信憑性に疑いを抱く学者も多い。しかし伝承の「数

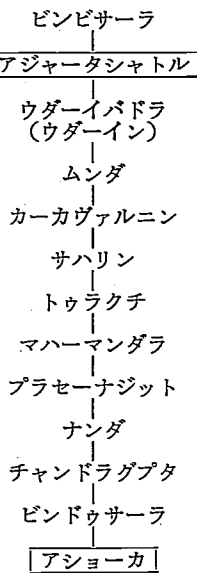
字」は、いずれも仏滅年に關し北伝説より南伝説に有利なものである。

なお、右のジャイナ教史伝の王統譜は、その中にアヴァンティ国のパーラカを加えているところから、西インド起源の伝承であることがわかる。⁽²³⁾ヘーマチャンドラの所伝もまた西インドのジャイナ教徒の間に伝えられたものとみてよからう。筆者は旧稿のなかで、スリランカの初期仏教が西インドと密接な関係を保持しつつ発達したことを推論し、また衆聖点記に關するさきの検討から「二一八年説」の起源がスリランカ仏教の初期にまで遡る可能性を推論した。二つの推論が正しいとするならば、「二一八年説」はアショーカ王時代か、その時代をあまり下らないころ、西インドからスリランカに伝えられたことになる。

六

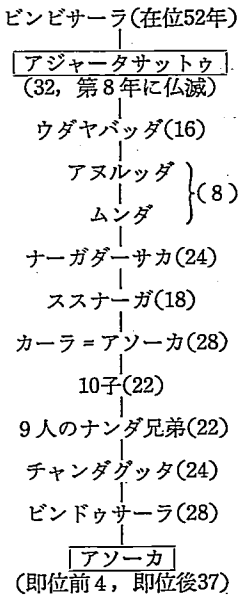
『阿育王伝』や『阿育王経』でアショーカの即位が「仏滅後百年」とされていることについては繰り返し述べてきたが、この同じ文献は一方で、仏滅からアショーカ王

の即位に至る間にマガダ国で次の諸王が王位を継承したと伝えている。⁽²⁵⁾

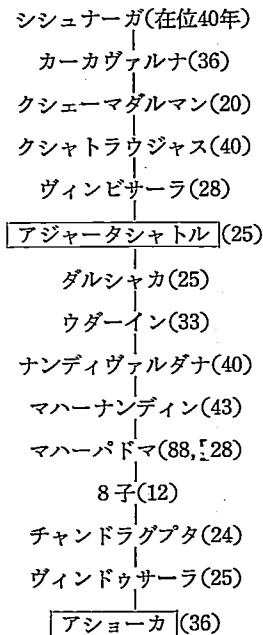


ブッダがアジャータシャトルの在位中に没したこと、は、史実とみてよからう。したがって、アジャータシャトルを含む一一王がアショーカ王以前に王位を継いだという右の伝承は、「仏滅後百年」を百年代の早い時期とみた場合、自己矛盾していることになる。

興味深いことに、この一一王という数は、南方伝承の王統史でアジャータシャトルからビンドゥサーラに至る王の数と同じである(ただしカーラアソーカの一〇子とナンダ朝の九王をそれぞれ一王とみる)。⁽²⁶⁾『大史』に伝わるマガダ国の王統表は次のようなものである。



一方、ヒンドゥー教のプラナ文献(四世紀以後に成立)にも幾種類かのマガダ王統史が伝えられている。プラナ文献の王統史には混乱が多いが、左に一般に使用されるパージター校訂本の説を掲げておこう。⁽²⁷⁾



仏滅年代について

右の表によれば、アジャータシャトルからヴィンドゥサーラに至る王の数は九(マハーパドマの八子を一王に数え

る)、在位年の合計は二五五あるいは三一五年である。

アジャータシャトル王は仏滅後なお二四年間在位したようであり(スリランカ伝承)、またナンダ朝の成立からアショーカ王の即位までの期間は七八年(88±5)あるいはそれ以上である。もし北伝説(仏滅後一〇〇年あるいは一一六年)を採用するならば、ナンダ朝はアジャータシャトルの死の前後、あるいは十数年後に成立したことになる。しかし右のいずれの王統表においても、アジャータシャトルとナンダ朝の間に、パータリプトラに遷都したと伝えられるウダーインを含む数代の王が存在している。十数年の間にこれらの王を押し込むことは不可能である。

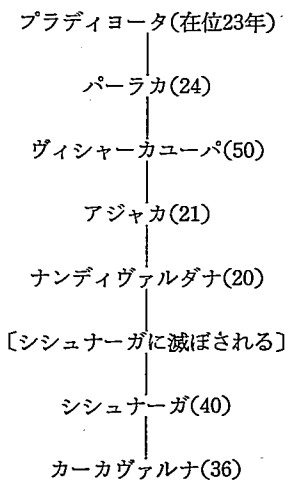
右に掲げた三つの王統表には、王名や在位年に關し多くの不一致が見られる。研究者たちは、これらの王統表の王や在位年を適当に修正して「歴史上の王統表」を作成しようと試みてきた。とくに北伝説支持者には大幅な修正が求められることになる。しかし、こうした史料操作は、しばしばきわめて恣意的なものとなる。そうした操作を手控え右の王統表を眺めるならば、いずれも南

伝説に有利な証拠を提供していると言えよう。資料の価値の吟味を棚上げた右の論議に対する批判は甘受せねばならないが、さきのジャイナ教所伝も含め、三つの宗教の王統譜がいずれも北伝説を否定していることの意味は大きい。

七

西インドのアヴァンティ王国は、ブッダの生存時にプラディヨータ王のもとで繁栄していた。この王はマガダ国への侵略を企てるほど強力であり、アジャータシャトル王はその襲来を怖れて首都ラージャグリハの防備を固めたという。アヴァンティ国はこの後も長期にわたりマガダ国とガンジス川流域の覇を争い、結局マガダ国の軍門に降った。この国がいつマガダ国に併合されたのかはわからないが、ナンダ朝の時代にはすでに併合されていたとみてよからう。ギリシア側の史料が、アレクサンドロス王のインド侵入当時ガンジス川の流域がナンダ朝のもとに統一されていたことを伝えているからである。

プラーナ文献によると、アヴァンティ国はプラディヨ



ータ王のあと四代一一五年間続き、マガダ国のシシュナーガ王によって滅ぼされたという。⁽²⁸⁾

プラーナ文献はプラディヨータの王朝をマガダ国の一王朝のように扱っているが、多くの歴史家が一致して認めるように、これはアヴァンティ国の王統譜がマガダ国の王統譜の中に挿入された結果と考えられる。そしてこの王国を滅ぼしたというシシュナーガ(ススナーガ)は、スリランカ伝承の王統譜にあるようにナンダ朝の成立に先立つ王とみられる。⁽²⁹⁾ 仮定の上に仮定を重ねることになるのであるが、アヴァンティ国がナンダ朝の成立の直前に滅ぼされたとするならば、アショーカ王の即位はプラディヨータ王の死後一九三年(151+23+16南方伝承により

計算)となる。これに、アヴァンティ滅亡からナンダ朝

成立に至るまでに要したであろう年数を加えるならば、アショーカ王の即位はブッダと同時代のプラディヨータ王の死後二〇〇年以上となる。このように、プラーナ文献に掲げられたアヴァンティ国の王統譜は、仏滅年に關して南伝説に有利な内容をもっているのである。

八

西北インドの中心都市タクシラ(タクシャシラー)のピール丘遺跡から、マウリヤ朝成立の前後に一括埋蔵された古代貨幣が出土している。この埋蔵貨幣のなかには一〇〇〇を越えるマガダ系の貨幣が存在するにもかかわらず、コーサラ系の打刻印と重量基準をもつ貨幣は発見されていない。物理学者であると同時に古代史家でもあったD・D・コーサンビーは、この点に注目し、コーサラ国がマウリヤ朝の成立のはるか以前に事実上滅び去ったことを推測している。⁽³⁰⁾ ひとたび発行された貨幣が王朝交替以後にもそのまま通用するというインド古代貨幣流通の一般的傾向からみて、右のコーサンビーの推測は妥当

なものであろう。

ブッダ時代にコーサラ国は全盛期を迎えており、祇園精舎建立の伝説が語るように経済的にも繁栄していた。マガダ国によるコーサラ国の併合はブッダの死後それほど年数を経ない頃らしいが、同国発行の貨幣はその後かなり長期間流通していたものと考えてよからう。右のタクシラ埋蔵貨幣は、コーサラ国滅亡からマウリヤ朝成立までの期間を五〇年足らずとする「北伝説」よりも、南伝説に有利な証拠を提供しているように思われる。コーサンビーの貨幣研究にはなお疑問点もあるが、文献以外の資料による仏滅年代考察の例として紹介した。

九

以上のようにヒンドゥー教やジャイナ教の文献を検討してみると、南伝説が俄然有利になる。ではアショーカ王の即位を「仏滅後百年」とする伝承はどのようにして生まれたのであろうか。

南伝説を支持する学者の多くは、北伝説の起源を、南方伝承が第二結集時代(仏滅後一〇〇年あるいは一一〇年)

のマガダ国王として伝えるカーラーアソーカ（黒いアシ
ョーカ）が、マウリヤ朝のダルマアショーカと混同さ
せられた結果とみている。⁽³¹⁾ またこのカーラーアソーカを
北方伝承のカーカヴァルニン（「黒色」の意味）、プラーナ
文献のナンディヴァルダナ（「歓喜の増大」の意味、アシ
ョーカ「無憂」喜び」と同義とみる）と同一視する説もある。⁽³²⁾

筆者は前稿で北伝説の起源を、マトゥラーの説一切有
部の僧たちがアショーカ王伝説と自派の高僧ウパグプタ
とを結びつけて教団史を編んだ時点に求めた。すなわち
①伝説作者がこの高僧の在世期間に合わせてアショーカ
の在位期間を「仏滅後百年」と定めた②マトゥラーの
有部によって承認されたこの伝説が同じ部派の栄えた西
北インドに伝えられ両地方で通説化した③アショーカ
王の伝説を一括して伝えたのは有部のみであったため他
の部派も北伝説を採用するに至った、と推測したのであ
る。⁽³³⁾ 北伝説の起源については、この他にも、アショーカ
の出生年（仏滅後百年代の末ごろか）と在位年の混同など
幾つかの仮説が考えられるが、煩雑になるため割愛した
い。

十

以上の検討の結論として、筆者は南伝説有利と判断し
ている。すなわち現在のところ、仏滅年は数年の誤差を認
めた上で前四八五年頃とみるのが妥当と考えるのである。
「仏滅後百年説」に可能性があるとしても、それは
「一一六年」ではなく百年代の末であろう。

冒頭にも記したように、本稿は前稿「仏滅年の再検討」
に幾つかの補足的説明を加えたものである。ただし本稿
では仏滅年を仏教史の枠の外から検討することになり
の紙数を費し、仏教教団の分派史、仏教教理の発達史、
仏教伝播史などの問題に立ち入ることはできなかった。
これらの問題に関する筆者の考えは、前稿および『アシ
ョーカ王伝説の研究』のなかで散発的に言及してある。
今後、本稿で触れることのできなかった右の諸問題の検
討や、近年進歩の著しい考古学の成果の検討なども含
め、より多角的な研究がなされることを期待したい。仏
滅年をめぐる論議には、推測の上に推測を重ねざるを得
ない場合も生ずるが、可能性をもった仮説をできるだけ

多く提示することも必要であろう。本稿が仏滅年代論の
新たな展開のための一つの刺激となれば幸いである。

註

- (1) 拙稿『アショーカ王とその時代』春秋社、一九八二
年、二五七—二八二頁。
- (2) 中村元『インド古代史（下）』春秋社、一九六六年、
四〇九—四二八頁。
- (3) R.C. Majumdar, *The Classical Accounts of India*,
Calcutta, 1960, pp. 192—193.
- (4) マウリヤ朝成立からアショーカ王の即位までの年数は
一七ページの表にあるようにスリランカ伝承では五六
年、プラーナ伝承では四九年である。
- (5) *Dipavamsa* VI, 1. *Mahavamsa* V, 21.
- (6) 『阿育王伝』巻一、大正蔵五〇、九九頁下。『阿育王
経』巻一、大正蔵五〇、一三二頁上—中。
- (7) 『大莊嚴論経』『僧伽羅刹所集経』『雜譬喻経』『賢
愚経』『分別功德論』『大智度論』その他。詳しくは次
註の塚本博士の研究を参照。
- (8) 塚本啓祥「仏滅年代の資料」『宗教研究』三三—四
（一九六〇）、五九—九三頁。同『初期仏教教団史の研
究』山喜房仏書林、一九六六年、二七一—二五二頁。
- (9) 小野玄妙『仏教年代考』宗教研究会、一九〇五年。
- (10) 宇井伯寿「仏滅年代論」『印度哲学研究（第二）』甲子

社書房、一九二五年、三一—一頁。

- (11) 中村元「マウリヤ王朝の年代について」『東方学』一
〇（一九五五）、一一—一七頁。

- (12) 「仏滅後百一十六年、城名巴連弗、時阿育王、王閼
浮提、匡於天下、爾時大僧別部異法」『十八部論』大
正蔵四九、一八頁上。「仏世尊滅後……過百年後更十
六年、有二大國、名波陀梨弗多羅、王名阿輪柯、王閼
浮提、有大白蓋二覆二天下、如是時中大衆破散」『部
執異論』大正蔵四九、二〇頁上。

- (13) 年数の和から一を引いたのは、単なる加算では重複の
一年が出るとみたからである。年数の計算は「数え年」
「満年」のいずれを採るかでわずかな違いが生ずる。一
般に「数え年」が用いられているようであるが、王統譜
の在位年では「満年」が用いられている。また「月日」
の如何によっても微妙な差が出てくる。しかし、数年の
誤差の範囲内で年代を論ずる本稿では、この種の問題に
深入りする必要はなからう。

- (14) 宇井伯寿、前掲論文、一四—三四、五三—六〇頁。
- (15) 岩本裕『仏教事典』読売新聞社、一九七八年、二六三
頁中。

- (16) 水野弘元「阿育王時代に部派は存在していたか」『印
度学仏教学研究』六一（一九五八）、九一頁。
- (17) 『歴代三寶記』巻一一、大正蔵四九、九五頁中—下。
- (18) 『善見律毘婆沙』巻一、大正蔵二四、六七八頁中、六

七九頁下、六八七頁上—中。

- (19) 増谷文雄「釈尊降誕二千五百年年代調査報告」『仏教学の諸問題』(岩波書店、一九三五年)二八四—二九六頁。

- (20) 拙稿『アショーク王伝説の研究』春秋社、一九七九年、一〇三—一八五頁。

- (21) H. Jacobied., *Shālvatraditavāra or Parishīkparvan by Hemacandra*, 2nd ed., Calcutta, 1932, p. lxxvii; Text, p. 225.

- (22) J.P. Jain, *The Jaina Sources of the History of Ancient India*, Delhi, 1964, pp. 32—54, 255—265; K.C. Jain, *Lord Mahatma and His Times*, Delhi, 1974, pp. 74—88.

- (23) 王統譜では、ジナの涅槃の年にアヴァンティ王バーラカが即位し、この王の六〇年の治世のあと、ヴィンジャヤ朝(ナンダ朝)の、一五五年(一五〇年)間、マルダヤ朝(マウリヤ朝)の四〇年(一六〇年、一〇八年)間の統治があったとする。すなわち、マウリヤ朝はジナの没後二一五年(二一〇年)に成立したことになる。ただし、バーラカは西インドの王であるため、これを除けば、マウリヤ朝の開始はヘーマチャンドラの伝えるようにジナの没後一五五年となる。

(24) 註20参照。

- (25) 『阿育王伝』巻一、九九頁下。『阿育王経』巻一、一三

二頁中。本文中の表は『王伝』の記事を『王経』と補ったもの。

- (26) *Malavamsa*, II, 29—32; IV, 1—7; V, 14—22; XX, 1—6. cf. *Dipavamsa*, III, 56—61; IV, 44; V, 25, 80, 97—101.

- (27) F.E. Pargiter, *The Purana Text of the Dynasties of the Kali Age*, reprinted, Varanasi, 1962, pp. 20—28, 68—70.

- (28) *Ibid.*, pp. 17—19, 68.

- (29) R.C. Majumdar (ed.), *The Age of Imperial Unity*, 3rd ed., Bombay, 1960, pp. 29—30.

- (30) D.D. Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, 1956, pp. 165, 172.

- (31) J. Filliozat, "Les deux Asokas et les conciles bouddhiques," *Journal Asiatique*, T. 236 (1948), pp. 189—196. 古代貨幣を研究したコーサンビーは、アショークの貨幣の打刻印と似た打刻印をもつ貨幣を発行した過去の王が、アショーク王時代の人々からカララ・アショーク(カララは「古代の」あるいは「黒い(非仏教徒の)」の意味)と呼ばれたのであろうと考えている。興味深いが、着想が奇抜すぎて賛同者を得るにはいたらなかった。Kosambi, *op. cit.*, p. 166.

- (32) 塚本啓祥「前掲書」七九—八四、一五〇頁。J. Filliozat, *op. cit.*

- (33) 『アショーク王伝説の研究』二〇七—二二頁。

〔付記〕 本稿を編集部に送ったあとで、干潟龍祥博士の論文「ジャカムニの生存年代」(『日本学士院紀要』三六—三(一九八二)、一八七—二〇〇頁)の存在を知った。干潟博士には宇井伯寿説にほぼ従って仏滅年代を論じた旧稿(『インド仏教重要事項年代考』『鈴木学術財団研究年報』二二・一三(一九七六)、一一—一二頁)があるが、新論文では旧説を改め、仏滅を前四〇〇年頃と推定している。博士が新説を唱えるに至った主要な根拠は、(1)『十八部論』『部執異論』の「一一六年」をアショーク王の即位年ではなく根本分裂の年とみた、(2)『部執異論』の元・明両版に従って「一一六年」を「一六〇年」に訂正した、という二点にある。このうち(1)については、本稿の第二節で記したように筆者にも異論はない。(2)の元・明版の記事に関する筆者の考えも同じ節で簡単にふれておいたが(『アショーク王とその時代』二七〇—二七一頁をも参照)、もう少し詳しく説明するならば、干潟説が成り立つためには①元版の出版に従事していた人物が仏滅年に特別の関心をもっていた↓②この人物は漢訳経典以外の資料をも博搜し「一六〇年」説を最良の説と判断した↓③旧来の版(宋版など)の文字を改めるよう刻者に命じた、という三条件が満たされねばならない。しかし筆者には、数字の変更がこのように意図的になされたことは考えられない。『十八部論』の同

箇所が「一一六年」のままにされている理由が説明できないからである。元・明版の「一六〇年」は、やはり元版の誤写に起源するものであろう。干潟博士はバヴィヤ(六世紀)の第一説(根本分裂を仏滅後一六〇年とする)と共通する点を指摘しているが、この説と元版における数字の変更とは無関係であろう。バヴィヤ説は確かに魅力的であるが、他の説にくらべ孤立性は否めない。

(やまさき げんいち・国学院大学教授)