

# マウリヤ王朝時代における仏教の伝播

——第三結集・諸方教化兩伝説の再検討——

山崎 元 一

## 目次

はじめに

一、伝道師派遣地

二、アショーカ王法勅と伝道師

三、モッガリプッタリティッサ

四、第三結集

五、マッジャンティカ

六、マハーデーヴァ（大天）

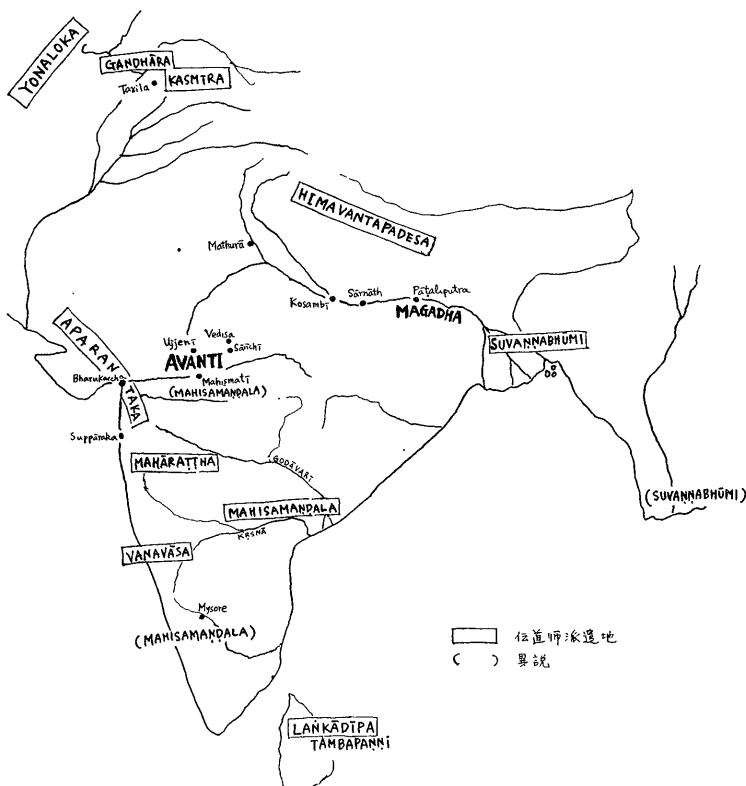
七、マツジマ等

八、マヒンダその他

九、結 語

はじめに

私は昨年発表した「マヒンダ伝説考」（東洋学報四八―二）において、セイロンの開教者マヒンダの伝説を検討し、マヒンダをアショーカの子とする伝説はセイロン仏教徒の案出したものであるという結論を得た。マウリヤ時代以後、初期セイロン仏教は主として西インドとの接触を通じて発達してきたのであるが、自派の正統性を主張しようとするセイロンの伝説作者は、西インドとの関係を仏教誕生の地マガダとの関係に置き換えようと努めた。マ



ヒンダ伝説はその好例と考えられる。ところで、前稿は主としてマヒンダ伝説自体を扱ったものであり、マヒンダのセイロン伝道の契機となつた第三結集とそれに続く諸方教化(伝道師派遣)の伝説に関しては、簡単にふれるにとどまつた。本稿は、セイロン史書の伝える両伝説の史料批判を通じて、マウリヤ王朝時代における仏教の伝播の一面を捉えようと試みたものである。

### 一、伝道師派遣地

「島史 (Dīpavamsa)」以後の一連のセイロン史書によると、アショーカの保護下に開かれた第三結集の終了後、結集を主宰した王師モツガリプツ

タリテニッサ (Moggaliputta-Tissa) は、<sup>(1)</sup> 辺境地 (paccanta) に教法を樹立しようとして、次の九地方にそれぞれ五名の伝道師を派遣し大成功を収めたといふ。

伝道師派遣地

その位置

伝道師の名

- |                                   |   |                                  |
|-----------------------------------|---|----------------------------------|
| (1) Kasmira-Gandhāra              | 西北インド Kasmir-Gandhara 地方  | Majjhantika                      |
| (2) Mahisa-rattha (Mahisamandala) | デカン東南部 Andhra 地方 <sup>(2)</sup>   | Mahādeva                         |
| (3) Vanavāsa                      | デカン西南部 North Kanara 地方  | Rakkhita                         |
| (4) Aparantaka                    | 西方辺境 North-Konkan, Northern-Gujarāt, Kathiawād, Cutch, Sind 地方 <sup>(3)</sup> | Yonaka-Dhammarakkhita            |
| (5) Mahārāttha                    | デカン西北部 Maharashtra 地方   | Mahādharmarakkhita               |
| (6) Yonakaloka (Yonaloka)         | 西北辺境のギリミア系・イラン系人の居住地域   | Mahārakkhita                     |
| (7) Himavanta (padesa)            | ヒマラヤ地方  | Kassapagotta, Majjhima,          |
| (8) Suvannabhūmi                  | ベンガル地方又は下ビルマ <sup>(4)</sup>   | Durabhissāra (Dundubhissara),    |
| (9) Lankā-dīpa                    | セイロン島   | Sahadeva, Mūlakadeva (Alakadeva) |
|                                   |   | Sona, Uttara                     |
|                                   |   | Mahinda, Itthiya, Uttiya,        |
|                                   |   | Bhaddasāla, Sambala              |

従来、セイロン史書の伝道師派遣伝説は文字通り史実と理解され、これに拠つてアシヨーカー王時代の仏教の発展が論じられてきた。しかし、同伝説を伝える最古の文献は、アシヨーカー王時代から六百年ほど隔つた西暦四世紀に成立したものである。仏教文献の一般的傾向からみて、この間史実が何ら改変を被らずに伝えられてきたとは考え

られない。われわれは、同伝説を無批判に史実と認める以前に、他の系統の資料、すなわち北方仏典や刻文類のなかに、その証拠を求める必要がある。しかし、北方仏典のなかには諸方教化の伝説を全体的に立証するような記事は見出されない。指導者モッガリプッタリティッサの名すらも知られていないのである。<sup>(5)</sup>では刻文類からはどのような証拠が得られるか。次節ではまず、諸方教化の歴史性を論ずる際に特に重要な史料となるアショーカ王法勅を考察の対象としようと思う。

## 二、アショーカ王法勅と伝道師

アショーカは、法勅のなかで、国の内外に使臣 (duta) や官吏を派遣して法 (dhamma, skt. dharma) を普及させた結果、各地で「法の勝利 (dhammavijaya)」が得られつつあると誇らかに述べている。法勅において、ダルマに随順しつつあるとして挙げられた帝国内外の諸住民及び諸王の名称は、次のようなものである。<sup>(6)</sup>

- (1) Coda 諸王 (2) Pandiya 諸王
  - (3) Satiyaputa 王 (4) Kelalaputa 王
  - (5) Tambapanni 王—セーモン王
- } 半島南端部の独立諸王
- 以上、南方の独立諸国の王 (摩崖法勅第二章・第十三章)
- (6) Yona 人 (7) Karboja 人 (8) Gandhara 人—インド西北辺境地方の住民
  - (9) Ratnika 人 (10) Pitinika 人—デカン西北部の住民
  - (11) Nabhaka 人 (12) Nabhapanni 人—ネパール方面の住民またはインド西北方面の住民
  - (13) Bhoja 人—Vidarbha (Berār) 地方の住民

- (14) Andhra 人、(15) Parinda 人—アンドラ地方及びその近隣の地の住民  
 以上、マウリヤ帝國内の辺境地諸住民（摩崖法勅第五章・第十三章）
- (16) Antiyoka 王—シッタ王 Antiochos II Theos (261-246 B.C.)
- (17) Turamaya 王—キシペン王 Ptolemaios II Philadelphos (285-246 B.C.)
- (18) Antikini 王—ヤクヰニマ王 Antigonos Gonatas (c. 276-239 B.C.)
- (19) Maka 王—キネーケー王 Magas (c. 300-250 B.C.)
- (20) Aikсандра 王—アレクサンドロス王 Alexandros (c. 272-255 B.C.)
- 以上、西方ヘレニスム世界の独立諸王（摩崖法勅第二章・第十三章）

右に挙げた諸王の領土や諸民族の居住地域と、先に紹介した伝道師派遣地とはある程度一致する。そして従来しばしば、アショーカ王法勅にみられるダルマの宣布活動と、セイロン史書にみられる仏教の伝道活動とが同一視され、その立場から、諸方教化伝説の歴史性がアショーカ王法勅によつて証明されるとか、仏教の伝道師はモッガリプッタではなくアショーカ王によつて派遣された、などと主張されてきた<sup>(7)</sup>。しかし、われわれはまず一步退いて、アショーカ王法勅に述べられるダルマの伝道と、セイロン史書の伝える伝道活動とを同一次元で語ることができるか否かを問題にせねばならない。

アショーカ王法勅の該当部分を読めば明らかかなように、国外へ派遣した使臣や国内の諸官吏に対して王が命じているのは、自己の政治理想であるダルマの普及・監督である。ダルマという言葉は、仏教徒には「ブツダの教法」の意味に用いられるが、一般には習慣・社会秩序・法律・道徳・宗教・義務など広い意味をもっている。アショーカのダルマに関しては、すでに多くの学者の見解が発表されているのでここで詳しく論ずることは避けるが、要す

るに、宗派・身分・人種などの区別を超越した万人の守るべき行為の規範、ということができよう。アショーカはこうしたダルマの実現を自己の政治の目的としたのである。アショーカによるダルマの普及が仏教そのものの普及でなかつたことは、ダルマの政治の宣布・実践にあたる法大官 (Dhamma-mahāmāta) に対し、仏教を含めた個々の既成諸宗教の監督・保護が平等に命ぜられていることからも知られる。<sup>(8)</sup> 中村元博士が指摘されたように、アショーカはひろく人民一般に告示した十四章の摩崖法勅、あるいは七章(六章)の石柱法勅のなかで、自己の仏教信仰を少しも表明していない。アショーカが仏教信仰を表明し、ダルマが「仏法」の意に用いられているのは、特殊な法勅(小摩崖法勅・小石柱法勅)に限られている。

アショーカは熱心な仏教徒だつたのであるから、王の唱えるダルマに仏教思想が強く認められることはいうまでもないが、王のダルマはあくまでも統治者の立場からみた現実的な政治理念なのであり、出家者の説くブツダの教法ではない。<sup>(10)</sup> 王に命ぜられダルマの宣布に努める者たちは俗人の官吏や使臣であり、出家者ではなかつたであろう。アショーカが仏教の伝道僧を組織的に派遣したということを王の法勅から証明することはできないのである。

一方、セイロン史書の伝えるところによると、アショーカはセイロン王 Devanampiya-Tissa に返礼のための使節(仏僧ではない)を遣わし、セイロン王に対して仏教に帰依するよう勧めたとされている。<sup>(11)</sup> しかし、同史書はモッガリプツタリテイッサの指導下に行われた諸方教化が、純粹に教団の事業として行われたものであることを明記しており(マヒンダのセイロン伝道はその際に行われた)、アショーカをこの事業に関係させてはいない。それ故、アショーカ王による伝道師派遣という表現は、伝説の上からも否定されるべきものとなる。<sup>(12)</sup>

以上述べたように、アショーカ王法勅に言及されている使臣や官吏と、諸方教化に活躍した伝道師とを混同することはできない。伝道師の派遣地と、使臣・官吏の派遣地とがある程度一致するのは、インド周辺の地を総括的に述べようとする両資料の目的から生じた結果なのである。ただし、アショーカ王の官吏の保護下に仏僧が布教に努めたこと、王の官吏が仏教的色彩の強いダルマを宣布することによつて住民に仏教理解のための十分な心の準備を与え、仏教の伝道活動に道を開いたこと、従つて、アショーカの使臣・官吏の活躍地に仏教が根を下ろしやすかつたこと、などの可能性は大いに考えられる。<sup>(13)</sup>

### 三、モッガリプッタティッサ

サーンチー第二塔（前二世紀）から発見された数箇の舍利壺の中に、

Sapurisasa Mogaliputasa [聖者 Mogaliputa の（舍利）]

という銘をもつたものが含まれていた。この舍利壺を発見したカニンガムは、Mogaliputa をセイロン史書の伝える長老モッガリプッタティッサと同一人物であると考えている。<sup>(14)</sup> 同じ塔からモッガリプッタの命令下にヒマラヤ地方へ布教したと伝えられる Majjhima (Majjhima) や Kassapagotta (Kasapagota) の名を刻んだ舍利壺も発見されており（後述）、カニンガムの右の仮説が成立する可能性は大きい。<sup>(15)</sup> 私はカニンガムの説に従つてこれからの考察を進めていこうと思う。

舍利壺銘文の Mogaliputa をセイロン史書の長老に比定することに反対する史家もいくらかある。<sup>(16)</sup> その理由は、

サーンチー近傍のアンデル地方の塔から発見された舍利壺銘に、Mogaliputa が Gotiputa の弟子 (Gotiputa はヒマラヤ地方の開教者の一人 Dundubhissara の継承者、あるいは Dundubhissara と同一人物<sup>(17)</sup>) であると刻されており、伝説の伝える長老系譜と異なっているからである。私は伝説の長老系譜は信を置くに値せず、モッガリプッタの師に関しては刻文によるべきであると考えている。この点については、本節でやや詳しく、検討するつもりである。

アショーカー王伝説を総合的に研究したプシルスキイは、カニングムの説を一步進め、モッガリプッタは仏教がセイロンに伝わった際の道筋に当るサーンチー地方で特に著名な高僧であつたと主張する。そして、この地の仏教徒がモッガリプッタをアショーカーの王師とする伝説を作りあげ、彼の名譽を称えたのであらうと推測している<sup>(18)</sup>。プシルスキイのこの説は、その後の研究者から全く無視されたようである。しかし、このプシルスキイの考えに南方伝承にまつわる諸問題を解く重要な鍵があるように思われる。

右に述べたように、Mogaliputa の銘をもつた舍利壺はサーンチーとアンデルの塔内から発見されている。この Mogaliputa について理解するために、われわれはこれらの塔から発見された全ての舍利壺銘文を検討する必要がある。

(A) サーンチー第二塔 (前二世紀<sup>(19)</sup>) 内部の石室から発見された石製の舍利箱と、その舍利箱から発見された四箇 (no.1 ~ no.4) の舍利壺に、計十一箇の銘文がみられる。

- (1) 舍利箱銘文 (Cunningham p. 286, Lüders no. 654, Majumdar no. 2, 静谷<sup>(20)</sup> no. 1524)



Ara (Arhat) Kāsapagota 之教團 (vināyaka) 之等の Ara Vāchi-Suvījayata を含む主の教師たちの (舍利)。

(2) 舍利壺銘文 (Cunningham pp. 287-289, Lüders nos. 655-664, Majumdar nos. 3-12, 静谷 nos. 1525-1534)

no. 1 [蓋の外側] 全 Hemavata (マハミヤ地方) の師<sup>(26)</sup>之等の 聖者 (sapurisa) Kāsapagota の (舍利)。<sup>(28)</sup> [蓋の内側]

聖者 Mahima の (舍利)。<sup>(26)</sup> [底] 聖者 Haritputa の (舍利)。

no. 2 [外周] Gota の弟子<sup>(26)</sup>の 聖者 Vāchiya Suvījayata の (舍利)。<sup>(26)</sup> [内周] Kākanāva の光 (すなわち Gotiputa) の弟子<sup>(26)</sup>の 寄進。

no. 3 [蓋の外側] 聖者 Mahavanāya の (舍利)。<sup>(26)</sup> 聖者 Āpagira の (舍利)。<sup>(26)</sup> [蓋の内側] 聖者 Kodiniputa の (舍利)。

no. 4 [蓋の外側] 聖者 Kosikiputa の (舍利)。<sup>(26)</sup> [蓋の内側] 聖者 Gotiputa の (舍利)。<sup>(26)</sup> [底] 聖者 Mogaliputa の (舍利)。

(B)、アンデルはサンチーの東南方約十一マイルに位置する。この地の第二塔からは銘文をもつた三箇の舍利壺が発見された (no. 1 ~ no. 3)。<sup>(26)</sup> このうち、最初の二箇は同じ赤土製の箱に収められていた。マジュムダールによれば、字体はサンチーのものより古く、前三世紀末から前二世紀初めにかけて刻まれたものであるという。また同地の第三塔からも舍利壺が一箇発見されている。

(1) 第三塔舍利壺銘文 (C. pp. 346-347, L. nos. 680-682, 静谷 nos. 165-167)

no. 1 Gotiputa の弟子<sup>(26)</sup>の 聖者 Vāchīputa の (舍利)。

no. 2 Kākanāva の光 (Kākanāva pabhāsana) 之等の Kodināgota の 聖者 Gotiputa の (舍利)。<sup>(28)</sup>

no. 3 Gotiputa の弟子<sup>(26)</sup>の 聖者 Mogaliputa の (舍利)。

(2) 第三塔舍利壺銘文 (C. pp. 348-349, L. nos. 683-684, 静谷 nos. 168-169)  
[蓋の外側] 聖者 Haritputa の (舍利)。<sup>(26)</sup> [蓋の内側] 「インキド」 Asadeva の 寄進。

(C)、ソーナーリはサンチー西南方六マイルに位置する。この地の第二塔 (前三世紀末) から発見された大型の滑

石製の壺に五箇の舍利壺 (no.1 ~ no.5) が収められており、これら舍利壺の面に、次に挙げる諸聖者の名が刻まれている。Mogaliputa の名は見出されないが、前記二塔の銘文と比較する必要があるため、ここに全銘文を挙げよう (C. pp. 316-318, L. nos. 156-160, 静谷 nos. 1704-1708)。

- no. 1 Hemavata の (師である) 聖者 Gotiputa' (すなわち) Dudubhisara の継承者の (舍利)。
- no. 2 聖者 Majhima-Kodiniputa の (舍利)。
- no. 3 全 Hemavata の師である聖者 Kotiputa-Kasapagota の (舍利)。
- no. 4 聖者 Kosikiputa の (舍利)。
- no. 5 聖者 Alabagira の (舍利)。

右の銘文から聖者の名を取り出し、その相互関係を示せば次頁の表のようになる。

この表は、(1)これらの聖者が同一系統 (おそらく上座部系の一派) の教団に属していたこと<sup>(32)</sup>、(2)彼らの一部に二代前後にわたる師弟関係が存在したこと<sup>(33)</sup>、などを知らせてくれる。また、銘文の字体がアショーカ王碑文のものに近いことから、彼らの活躍したのはアショーカ王時代か、あるいはそれに直接続く時代であつことを推測できる。<sup>(34)</sup>

ブッダの涅槃後における仏教の発展は、決して教団の中央集権的な体制下に行われたものではなかつた。そして、布教活動が遠隔地に及び、また比丘たちが一処に定住して僧院生活を営む風が固定化するとともに、活動の中心が各地に分散することになった。<sup>(35)</sup> 全教団を一つの共同体とみる意識は存在し、地方教団相互の接触もある程度認められたであろうが、インドの歴史的・地理的条件及び教団自体の地域独立的性格が、地方教団の独立を助長するように働いたのである。仏滅後百年に開かれたという第二結集が、仏教が早くより確立していた諸都市で安易な生

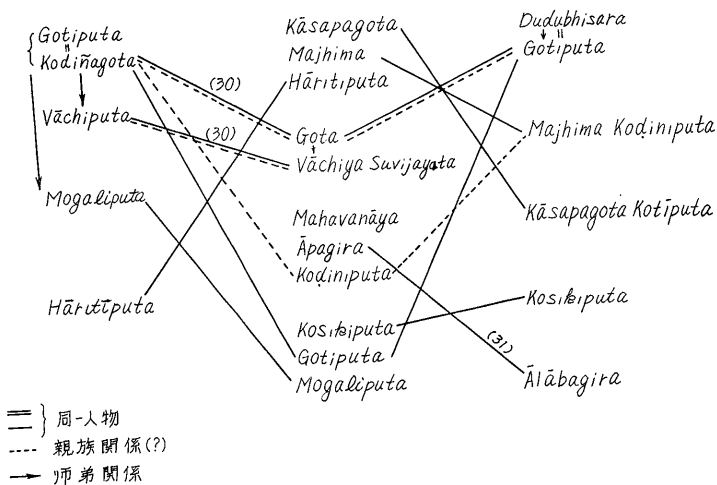
Andher I, II

Saṅchi II

Sonāri II

マウリヤ王朝時代における仏教の伝播

山崎



活になじんだ比丘群（寛容派）と遠隔地で異教に対抗しつつ布教活動を続ける比丘群（厳格派）の対立という形をとつたのは、<sup>(37)</sup>その一つの現われであろう。そして、この第二結集の伝説から、当時遠隔地の教団にそれぞれ指導的な地位を占める高僧たちが存在したこと、また通常には遠隔地の教団はおの独自の活動を行っていたこと、などが知られる。<sup>(38)</sup>この傾向は、第二結集の時より更に百年ほど降つたアショーカ王の時代にも依然続いたと考えられる。

ガンジス流域の諸都市と Bharukaccha や Suppāraka などの西部海港都市とを結ぶ通商路の中央に位置する西インドのアヴァンティ Avanti 国（首都ウツシヘーニー Ujjain）では、すでにブッダの生存時代から布教活動が行われていたようである。<sup>(39)</sup>また第二結集において、この地の一群の比丘がかなり重要な役割りを果たしたことが伝えられている。<sup>(40)</sup>これらの伝説がどこまで史実を伝えているかは不明であるが、サーンチーの破僧伽法勅（Schism Edict）からアシ

ーカ王時代に同地が仏教の一中心であつたことが知られ、この点から推して西隣のウツジエーニー地方に仏教が確立したのはアショーカ時代をかなり遡るものと思われる。マウリヤ朝時代における西インドの政治的中心はウツジエーニーであり、ここにはマウリヤ家の王子が大守として派遣されていた<sup>(41)</sup>。そして、聖地サーンチーがこの都市を包含した一仏教圏内に置かれていたことは、サーンチーの寄進銘文(前三一前一世紀)にみられる寄進者の住地のほとんど全部が、ウツジエーニー及びその周辺の西インド諸地方であることから推測できる<sup>(42)</sup>。本稿では、サーンチー・ウツジエーニーを含む地で栄えた仏教を西インド仏教と称することにする。

さて、前の表に示した相互に関係の深い一連の高僧たちは、ブツダの高弟ではなく、また北方仏教徒の間にその名が伝えられなかつたことから推して、全インド的に崇拜された高僧でもなからう。つまり、彼らは西インド地方の上座部系の教団に属し、この地で特に崇拜された長老たちと考えられるのである。このことは、Mogaliputaの師であり諸聖者中最も重要な人物の一人でもある Gotiputa が、「Kakanāvaの光」(Kakanāvaはサーンチー地方の古名)と尊称されていることから知られる<sup>(44)</sup>。諸聖者のうちセイロン史書に現われる Majjhima, Kasapagota, Duduhisara の三名については後節でふれるが、これら三名も他の聖者たちと同様に西インド地方においてのみ高名であつた伝道僧であろう。以上の諸点から、サーンチーやアンデルの舍利壺に刻まれた Mogaliputa、すなわちセイロン伝承のモッガリプッタリティッサは、前三世紀あるいは前二世紀初めごろに活躍した西インドの上座部系仏教教団の高僧であつたと考えられるのである。

以上で舍利靈銘文の検討を終え、続いてモッガリプッタの伝説の検討に移ろうと思う。この高僧は「島史 (Dipavamsa)」と「大史 (Mahāvamsa)」の次の場面に登場する。

- (1) 第二結集に参加した長老たちから正法の衰微を救うよう懇願されたティッサは、やがて梵界から降つてバラモン種姓のモッガリ家に生れた。長老 Sonaka の弟子の Siggeva と Candavajji は、ティッサを出家させてブッダの正説を教授し、Upali-Desaka-Sonaka-Siggeva (Candavajji) と受継がれてきた一切の律を彼に授けた。ティッサは若くして長老の地位に昇り、世の人々から敬まわれた (Dipavamsa V, 55-107, Mahāvamsa V, 95-155)。
  - (2) モッガリプッタ=ティッサ長老は、アシヨーカにブッダの法門が八万四千ある旨を説明し、アシヨーカに八万四千精舎建立の願を起ごせよ (Mhv. V, 77-78)。
  - (3) モッガリプッタ長老は王子マヘンダと王女サンガミッターを出家せよ。またマヘンダに具足戒を授け、親教師 (upajjhāya) としてブッダの一切の教法と一切の律を教えよ (Dpv. V, 82, 83, 94, 107, VII, 14-30, Mhv. V, 194-210)。
  - (4) 教団をマヘンダに委ね、自らは Ahoganga 山下七年間独居す (Mhv. V, 231-233)。
  - (5) 大臣による長老殺害事件の罪に悩むアシヨーカに招かれ、Ahoganga より都へ移り (Mhv. V, 234-236)、「神変を示してアシヨーカの悩みを解く (Dpv. VII, 51-52, Mhv. V, 257-263)。
  - (6) アシヨーカの保護に、異説を抱く者たむを教団から追放し、正説 (分別説 Vibhajjavāda) を確立するため「論事 (Kathāvattu)」を著して、阿育園 (Asokārāma) とおぼく千人の比丘とを第三回の仏典結集を主持す (Dpv. VII, 34-41, 53-59, Mhv. V, 265-279)。
  - (7) 諸方教化のため伝道師を派遣す (Dpv. VIII, Mhv. XII)。
  - (8) 菩提樹の南枝をセイロンへ送るようアシヨーカに勸める (Mhv. XVIII, 21-23)。
  - (9) マヘンダを律の上首とさせたのち、法臘八十 (六十) 歳で涅槃す (Dpv. V, 94, 107)。
- 以上の九項目のうち、(2) は南北両仏教徒に知られたアシヨーカ王の八万四千塔 (精舎) 建立伝説を、モッガリプッタと結びつけたものである。しかし、北方仏教徒の間で八万四千塔建立に関係させられている首都の僧院の長は

ヤシャ (Yasa) という名の長老である。<sup>(45)</sup> また、北方仏教徒の伝承には、ヤシャ以外にマトゥラー (Mathura) の高僧ウバグプタ (Upagupta) がアショーカの王師として登場する。<sup>(46)</sup> 従来しばしば、南伝の長老モッガリプッタを北伝のヤシャあるいはウバグプタに比定する説が発表されてきた。<sup>(47)</sup> しかし、私は、これらの高僧は地方的部派的な代表者であり (アショーカと同時代とは限らない)、彼らとアショーカの関係を述べる伝説は後世それぞれの地方あるいは部派に属する僧たちが創出したものであると考えている。詳細は次稿に譲り、ここでは、南伝のモッガリプッタを北伝の二長老の何れかに比定することは不可能である、という結論を記すにとどめたい。ところで、セイロシ史書のうちでも最古の「島史」において、モッガリプッタは八万四千精舎建立と直接には関係させられておらず、精舎完成後にアショーカの前に現われる。<sup>(48)</sup> この関係は、「島史」に続いて編纂された「Samantapāsādikā」においても変わらない。<sup>(49)</sup> 「大史」の編者は、旧来の伝承を書き改め、モッガリプッタに八万四千精舎建立の一翼を担わせることによつて自派の祖に一層の名誉を与えたのであろう。

項目の(1)(3)(4)(9)は、モッガリプッタが、ブツダに始まり Upari 以下の諸長老によつて受継がれてきた律藏を習得し、それをセイロシの開教者マヒンダに授けたことを記すもので、この部分は北方仏教徒には伝えられていない。セイロン仏教徒は仏滅よりアショーカに至る二百余年間に五代の長老が律を伝持したというが、長老の年令から考えて (五人は最も少く数えて八四歳一〇〇あるいは一〇六歳で涅槃している) この系譜をそのまま信用することは不可能であろう。<sup>(50)</sup> また律の問題を討議するための第二結集に、彼らのうち誰ひとりとして参加していないのも納得できない。<sup>(51)</sup> 長老系譜にみられるこうした疑問は、セイロシの仏僧が彼らの知る持律の長老たちのなかから適

当なものを選んで、律の伝持者として知られるウパーリと自派の祖モッガリプッタ及びマヒンダとを結びつけた、と考えてはじめて解消する。このような系譜を捏造することによつて、自派の仏教がブッダにまで遡る正統派であることを主張したのである。

アンデル第二塔銘文で Gotiputa の弟子とされている Mogaliputa は、サーンチー第二塔において Gotiputa と同じ舍利壺に名を刻まれており、Gotiputa→Mogaliputa という師弟関係が存在したことは確実である。セイロン伝の長老系譜は後世の捏造であると考えられるから、銘文の Mogaliputa はセイロン伝のモッガリプッタ<sup>二</sup>ティッサであり、モッガリプッタの師は西インドで高名であつた Gotiputa であつたとしても何ら差支えない。

(5) (8) は、マヒンダがセイロンへ伝えた仏教が真の仏説であることを示すものであるが、こうした事件は北方仏教徒の間に伝えられておらず、その歴史性は大いに疑われる（後節参照）。

本節ではまず舍利壺銘文について検討を加え、セイロン史書に伝えられるモッガリプッタ<sup>二</sup>ティッサは西インド地方の高僧であろうと推測し、続いてこの長老に関する伝説にはセイロン仏僧たちの作爲が強く認められることに注目した。このように見てくると、先に挙げたプシルスキイの仮説がきわめて大きな意味をもっていることがわかる。プシルスキイは、モッガリプッタをアショーカ<sup>一</sup>の王師とする伝説を、サーンチー地方で従来のアショーカ伝説に付加されたものと考えているが、私はむしろ、マヒンダ伝説を仕上げたセイロシ仏教徒たちの手になるものと考えてたい。

伝説によると、マヒンダの母はサーンチー近くのヴェーディサ (Vedisā) の富商の娘であり、マヒンダはウツジ  
エーニーで生れそこで少年時代を過ごしたことになっている。またマヒンダはセイロン伝道の途次ヴェーディサ山  
精舎 (サーンチー塔処) に一ヶ月滞在し、ここから直接セイロンに赴いている。私は前稿においてマヒンダは西イ  
ンドの仏教教団に属した僧であろうと述べたが、彼の師として伝えられたモッガリプッタについても、同じ結論が  
得られたわけである。モッガリプッタの伝説は次のようにして成立したものではなからうか。

セイロンの開教者として尊ばれたマヒンダは、モッガリプッタを長老の一人とするマウリヤ朝時代における西イ  
ンド地方の上座部系の教団に属していた。のち、セイロン上座部の仏僧たちは、自派の祖マヒンダとその師モッガ  
リプッタをマガダの教団の長老と定めることにより、自国の仏教が仏教発生地から直接伝えられたことを主張しよ  
うとした。その結果、モッガリプッタと西インドの関係は無視され、彼は都パータリプトラの阿育園の上首かつア  
シヨーカーの王師とされるに至つた。モッガリプッタが指導したと伝えられる全インド的規模の諸々の事業が、北方  
仏教徒に知られていないのはこのためであろう。<sup>(52)</sup> なお、西インドとセイロンとの関係を、後世になつて東インドと  
セイロンとの関係に移し変えたと思われる痕跡は、セイロンの建国伝説などにも認められるところである。<sup>(53)</sup>

#### 四、第三結集

モッガリプッタティッサを西インドの高僧とした場合、彼が主宰した第三結集はどのように考えられるか。第  
三結集を伝える最古の史料である「島史」には、結集伝説が重複して述べられてゐる (VII, 34-41, 44-53)。「Samanta-



pasatiki」や「大史」にはこの混乱はみられないが、ここでは「島史」に従って第三結集の概略を記そうと思う。重複して述べられた結集伝説に内容上の差異がある場合は、第一の伝承 (VII, 419a) を括弧によつて区別した。「大史」などに述べられる結集伝説は、主としてこの第二の伝承を拡大したものである。

アショーカ王が大いに仏教を保護し、また多くのクシャトリア・バラモンなどが仏教信者になつたので、パンダランガ(塗灰行者)・ジャティラ(結髪行者)・ニガンタリアチエーラカ(尼鍵陀無衣)などの外教の徒が、利を求めて教団に入つた。そして彼ら賊住比丘によつて七年間不完全な布薩 (yagguposatha) が行われ、正しき比丘たちは布薩には加わらなかつた。仏滅後三三六六年が過ぎたとき、六万の比丘が阿育園 (Asokarama) に任んでいたが、賊住比丘によつてブッダの教法は損われた。「阿育園精舎で波羅提木叉 patimokkha が絶えた。波羅提木叉を行わしめるよう命ぜられたアショーカの大臣は、命令に従わぬ聖者たちの若干を殺害した。外教を絶滅せんがために、上首のモッガリブッタを含む六万の仏弟子が集まつた。王の間にモッガリブッタは神変をもつて答へ、聖者殺害事件の罪が王には及ばないことを示した。」上首モッガリブッタは千人の比丘に囲まれて法の結集(第三結集)を行い、上座説 (Theravāda) を固め、異説を破り、「論事 Kathavatthu」を説き示した。「アショーカ王はモッガリブッタの助言のもとに賊住比丘の追放を実行した。モッガリブッタは異説を滅ぼし自説(上座説)を輝かさんため「論事」を説き示した。その後、千人の阿羅漢を選んで阿育園精舎において九ヶ月間にわたる結集を行った。」

第三結集の歴史性について、これまで多くの学者が見解を発表してきた。そこでは、伝説の内容を無批判に認める説、第三結集はパータリプトラにおける一派の会合にすぎないという説、第三結集は全くの虚構であると断定する説などが提出されており、統一の見解はない。本節ではこの問題について、(1)結集の原因となつた異教徒の流入、(2)結集の序幕ともいえる異端者の追放、(3)結集、という三面から考察を加えたい。

### 異教徒の流入

アシヨーカーは法勅のなかで、異つた宗派間の相互理解や和解・共存を強く求めている。<sup>(54)</sup>このことは、当時諸宗派の間で争いがしばしば起きたことを物語っている。しかし、アシヨーカーの諸宗派に対する態度は、法勅から読みとる限り平等であつたといえる。すなわちアシヨーカーは、仏教・バラモン教・アージーヴィカ教・ニガンタ派（ジヤイナ教）その他の宗派を監督・保護するための法大官を各宗派ごとに平等に任命し、<sup>(55)</sup>バラモンや沙門（バラモン教以外の諸宗派の修業者）<sup>(56)</sup>を敬うべきであると教え、自ら彼らを訪問して布施を行い、<sup>(57)</sup>さらに再度にわたり（灌頂十二、十九年）アージーヴィカに窟院を寄進している。<sup>(58)</sup>こうした法勅の内容から、アシヨーカーは仏教に帰依した後も他宗派に対する援助を続け、諸宗派を平等に扱つていたことが知られる。アシヨーカーのこうした態度は、少なくとも灌頂十二年を過ぎた年に発せられた摩崖法勅から、灌頂二十七年を過ぎた年に発せられた石柱法勅第七章に至るまで続けられている。伝説で賊住比丘のため布薩が損われたという七年間は、アシヨーカーの灌頂十二年より十八年に至る期間である。この間、利を求めて教団に流入した異教徒は多少あつたであろうが、それが教団を混乱に陥れる主要因となつたとは考えられない。

「島史」によると、アシヨーカーは上座説（Theravāda）以外の者を異端者として追放したことになっている。一方、「Samantapāsādikā」や「大史」では、この正統の上座説は分別説（Vibhajjavāda）であるとしている。<sup>(59)</sup>これらのセイロン史書の説くところによれば、アシヨーカー王時代にはすでに十七の部派と正統の一派（計十八部派）が成立していたはずであるから、<sup>(60)</sup>右に正統とされている上座説ないし分別説はセイロン上座部の伝える説を指していることになる。なお、この時に説き示されたという「論事」が外教を論破の対象としたものではなく、自派以外の

仏教諸部派を対象としていることを考慮すれば、伝説でいう外教から流入した比丘とは、正統上座部（分別説部）以外の比丘を誹謗して呼んだものともうけとれる。この問題については次の項で論じようと思う。

### 異端者の追放

アショーカ王法勅の中で、第三結集について直接述べるものはない。しかし、結集の直前に行われたアショーカによる異端者追放を暗示すると称される法勅が、三地方から発見されている。この法勅は仏教教団を対象として発せられた特殊なもので、一般に破僧伽法勅 (Schism Edict) と呼ばれている。その一例として、サンチー石柱上の法勅文を引用してみる<sup>(61)</sup>。

……破る (ベからず) ……。比丘ならびに比丘尼の僧伽 (saṅgha) の、朕の諸皇子乃至曾孫が日月の輝く限り連続する間、和合 (samagga) (せむことを命じたり) ……。比丘若しくは比丘尼にして僧伽を破るものにはすべて白衣を着せしめて、これを精舎ならざる処 (anavasa) に住せしむべきなり。何となれば、朕の希ふ所は一に和合せる僧伽 (saṅgha samagga) の久住せしむことなればなり。

破僧伽法勅は、サンチー石柱以外にコーサンビーとサルナートの二石柱に刻されている。そして、コーサンビー法勅の書き出しが「神々に愛された王 (アショーカ) は、コーサンビーにおける諸々の大官に勅命する」とあることや、サルナート法勅に、官吏は所轄地域あるいは辺境地方に破僧伽を戒める法勅を伝達せねばならぬと命ぜられていることから<sup>(62)</sup>、これらの法勅が地方支配にあたる諸官吏に対して発せられたものであることがわかる。破僧伽法勅の布告された年はアショーカ王の末年 (灌頂二十六年以後) と考えられるから、仏教教団の内部分裂が頂点に達し第三結集が開かれたと伝えられる仏滅後二三六年 (アショーカの灌頂後十八年) よりも、はるかにおくれ

ていることになる。破僧伽法勅を第三結集と結びつけて考える学者のなかには、右の事情を考慮して、結集の年代をアショーカの末年の事件と説く者もある<sup>(64)</sup>。

さて、アショーカが破僧伽法勅において命じているのは、サンガ（僧伽）の和合の破壊者（破僧伽者）を追放せよという為政者・在俗信者としての命令である。破僧伽法勅にみられるサンガの和合（*samaggasangha*）という表現は、「律蔵」において一定地域（*sīmā*）内に居住する四人以上の比丘（即ちサンガ）が全員一致して宗教行事（羯磨 *kamma*）を行うことを意味している<sup>(65)</sup>。そして、この同一界内における比丘の和合は、サンガの宗教行事を行ううえに必須な条件とされている<sup>(66)</sup>。すなわち、和合の欠如はサンガの宗教行事を非法なものとするのである。和合しているサンガを分裂させようと企て、サンガの諫言にもかかわらずその企てを捨てない者（破僧伽者 *saṅghahedaka*）に対して、「律蔵」は、比丘の資格の一部を一時的に失わしめる「僧残罪」を科している<sup>(67)</sup>。この罰則は、白衣（俗人の衣）を与えて追放せよ、というアショーカの命令ほどにはきびしくない。しかし、同じ「律蔵」中に、破僧伽者を追放処分にするよう規定した部分もあり、アショーカの命じているような強い態度が現実に行われたことを想像できる<sup>(68)</sup>。このように破僧伽は非法行為とされているにもかかわらず、仏滅後に教主を立てなかつた仏教教団においては、意見を異にする四人以上の比丘が分離して独立のサンガを形成することも「律蔵」の上から合法的に行い得た<sup>(69)</sup>。「律蔵」にみられるこうした矛盾は、仏教教団が破僧伽問題を常に内包していたことを意味しており、教団が急速に膨張したアショーカ王時代に、それが当面の大きな問題となる可能性は十分にあつた。

サンガの行事として特に重要なものの一つは、月二回の波羅提木叉の誦出（*布薩 uposatha*）であり、「律蔵」に

において、同一界内の和合した布薩の必要性が強調されている。<sup>(70)</sup>一方、アショーカーはサールナートの破僧伽法勅において破僧伽者の追放を命じたのち、在俗信者と官吏に対して、毎度の布薩にサンガに赴き王の命令が実行されているかどうか、すなわちサンガの和合が行われているかどうかを確めるように命じている。このサールナート法勅の内容からも、前述したサーンチー破僧伽法勅の「samagga-sangha」が、全仏教教団における教義や組織の統一ではなく、右に述べた意味での個々のサンガ（現前僧伽）における和合であることを推測できる。<sup>(72)</sup>

要するに破僧伽法勅は、アショーカーが個々のサンガに対して「律蔵」に規定された宗教行事を正しく（和合して）遂行するよう命じたものであり、アショーカーが特定の部派（分別説部）のみを正統と認め、それ以外の比丘たちを追放したことを語っているのではなからう。<sup>(73)</sup>破僧伽者を追放するといった場合、破僧伽の原因や追放の基準は各地のサンガにおいて、それぞれ異つていたと思われる。<sup>(74)</sup>

### 第三 結集

ブッダの涅槃の直後にラージャグリハ（Rajagaha）において第一回の結集が開かれ、その一〇〇年（一一〇年）後にヴァイシャリー（Vesali）において第二結集が開かれた。以上二回の結集により正説が維持されたことは諸部派の律蔵に等しく伝えられており、はやくより南北仏教徒の認めるところであつた。<sup>(75)</sup>しかし、第三結集はセイロン上座部（分別説部）のみの主張であり、これを伝える最古の文献も西暦四世紀以前には遡らない。一方、破僧伽法勅は、この時代に各地で教団分裂の傾向があり、アショーカーがこれを国家権力をもつて抑圧したことを伝えているが、結集については一言も触れていない。分別説部の間で行われたという第三結集の歴史性をアショーカー王法勅か

ら証明することは不可能である。<sup>(76)</sup> なお、前節において、第三結集の主宰者モッガリプッタは西インドの高僧であるという結論を得ている。

以上の諸点から、第三結集伝説の成立過程は次のように考えられる。

(1) アショーカの時代、特にその末年ごろ、首都バータリプトラをはじめ各地の諸サンガにおいて内部分裂の傾向が顕著になり、破僧伽が当面の重要問題として起つてきた。アショーカは為政者かつ俗信者としての立場から、各地の官吏を通じて、各サンガにおける破僧伽者の追放と和合したサンガによる宗教行事の遂行を命じた(破僧伽法勅)。アショーカのこの政策は、何らかの形で後世に伝えられ、第三結集伝説形成の一要素となつた。

(2) 教団分裂の傾向は、サーンチーを中心とする西インドにおいても認められ、アショーカの官吏によつて「サンガの和合」が監視された(サーンチーの破僧伽法勅)。

(3) アショーカと同時代かそれに直接続く時代(前三世紀——前二世紀はじめ)に、モッガリプッタは西インドの上座部系の高僧として名声を得、死後は聖者として崇拜された(サーンチー第二塔及びアンデル第二塔の舍利壺銘文)。このモッガリプッタが西インドで行われた地方的・部派的な統制活動で主要な役割りを演じた可能性は十分考えられる。

(4) そのころ、モッガリプッタの弟子マヒンダがセイロンに渡つた。マヒンダは同島最古の僧院マハーヴィハーラ(大寺)の祖として後世のセイロン人から崇拜された。セイロン仏教は、マヒンダ以後も主として西インドの仏教と接触を保ちながら発達した。パリー語の三蔵は、こうした西インドとの長期にわたる接触を通じて輸入され整えら

れたものである（セイロン仏教徒は、パーリ語をマガダ語と考え、パーリ語聖典をブッダの語つた言葉で書かれた根本聖典であると主張する。しかし、言語学的に見た場合、パーリ語は西インドの方言と関係深い言語であることが証明されつつある<sup>(77)</sup>）。

(5) セイロンの仏僧は、仏教発生地マガダで正統と認められた仏説が、そこから直接セイロンへ伝えられたことを主張するために、マヒンダ来島の直前に第三結集の伝説を置くことを必要とした。彼らにより、結集の場所としてマガダの都パータリプトラが、結集の保護者として聖王アショーカが選ばれた。アショーカがサンガの行事の正常な運営のためにとつた処置が、彼らに有利に解釈し直され、アショーカは第三結集に際し自派以外の比丘を追放したと主張された。同時に、マヒンダの師モッガリプッタの活動の舞台は西インドからマガダに移され、彼に結集の主宰者、かつ自派の立場から他派を論破した「論事」<sup>(78)</sup>の著者としての名誉が与えられた。

## 五、マッジャンティカ

モッガリプッタ・ティッサによつてカシミール・ガンダーラ地方へ派遣されたというマッジャンティカに関して、「島史」は、

大聖マッジャンティカはガンダーラ地方に赴き、怒れる竜を鎮め、多数の人々を縛から脱せしめた（VIII, 3）。

と述べらるゝが、<sup>(79)</sup>「Samantapāsādikā」(Vol. I, pp. 64-66)や「大史」(XII, 9-28)は、調伏された竜王の名を Aravala とするのをはじめ、カシミール・ガンダーラの住人のうち八万人が仏教に帰依し、十万人が出家し

たという記事に至るまで、詳しくかつ誇張した物語を伝えている。同じ南伝によれば、このマッジャンティカはアショーカーの王子マヒンダの出家・具足戒の儀式において、親教師（和尚）のモッガリプッタ、阿闍利のマハーデーヴァと並んで羯磨師（Kamma-vacika）の役を演じている。<sup>(79)</sup>すなわち、マッジャンティカは、西北インドに赴く以前に、モッガリプッタの率いる首都の教団における最高位の比丘の一人であつたことになる。

マッジャンティカ（摩田地、摩田提、末田地）は、北方仏教徒の間でもカシミールの布教者として知られている。マトゥラーの説一切有部派に属する作品「Asokavadana」の内容は、今日四種の漢訳經典によつてわれわれに伝えられているが、そのうちの一つ「阿育王伝」によると、ブッダは西北インドに旅をした途次、カシミールの地において同伴者のアーナンダ（阿難）に向つて「我百年後、有比丘名摩田地、当安仏法於罽賓国」と予言したとい<sup>(80)</sup>う。<sup>(81)</sup>

ブッダのカシミール旅行が史実であり得ないことはいうまでもない。マッジャンティカが仏滅後百年にカシミール布教を行つたという伝説がまずあり、後世それをブッダに予言させるという形でこうした伝説が創作されたのであろう。「Asokavadana」の原典はマトゥラー地方で前二〜前一世紀に成立したらしい。<sup>(82)</sup>しかし漢訳の「阿育王伝」には、マトゥラーと密接な関係にありかつ仏教東漸の道筋にもあたる西北インド地方の仏教徒の間で流行した伝説で、後世新たに付加されたと思われる挿話が随所に認められる。ブッダのカシミール旅行の記事もその一つとみてよ<sup>(83)</sup>かろう。

右のほかにも、同書は仏滅後の法の相承を述べる個所で、マッジャンティカに関する次のような伝説を伝えてい



阿難は、涅槃の直前に、五百人の仙人を率いて彼の許に來た摩田提を出家させ、彼に法藏を伝授したのち、カシミール(麗賓國)布教を命じた。摩田提は阿難の命に従い、五百の阿羅漢を率いてカシミールに赴き、竜王・諸竜を調伏して仏法をこの地に確立せしめた。彼は布教に成功し、やがてこの地で涅槃したが、人々は彼の舍利を収めた塔を建立し彼の遺徳を称えた。

マッジャンティカをアーナンダの最後の弟子とする伝説は、「阿育王伝」のほか「阿育王経」や「根本説一切有部毘奈耶雜事」などにみられる。<sup>(85)</sup>しかしフラウフルナーが指摘しているように、これらの經典におけるマッジャンテ

イカ伝説は、摩訶迦葉(Mahākāśyapa)―阿難(Ānanda)―商那和修(Saṅghasā)―優波鞠多(Upagupta)―提多迦(Dhṛitika)というマトゥラー教団の長老系譜(商那和修以下はマトゥラーの高僧)の間に、後世になつて不自然な形で挿入されたものとみるべきであろう。<sup>(86)</sup>従つて、「阿難―摩田提」という法の相承が実際に行われたか否かは大いに疑問視される。マッジャンティカに関する法相承の伝説は、彼をアーナンダの直弟子とすることによつて自國の仏教の伝統を主張しようとしたカシミール地方の伝説作者が案出したものと考えられる。<sup>(87)</sup>

以上のように考えると、北方に伝わるマッジャンティカ伝説の古層は、彼が仏滅後百年ごろにカシミール地方を開教した、というものであつたこととなる。<sup>(88)</sup>この仏滅後百年は、北方ではアショカの時代として知られる。それ故、彼をアショカ王時代の高僧とする点で南北両伝は一致したわけである。この一致からマッジャンティカに関する南方伝承の史実性が証明されたとと言えるだろうか。

既に述べたように、南方伝承によれば、マッジャンティカはマガダの都パータリプトラにおける最高の僧の一人であり、王子マヒンダを介してアショカ王との関係も深かつたことになつている。しかし、「阿育王伝」におい

て、マッジャンティカはアショーカーの伝説とは直接関係しない説一切有部の法相承の系譜の部分に登場するにすぎない。「阿育王伝」以外の北方仏典にも、アショーカーとマッジャンティカの関係は知られていない。マッジャンティカが南伝のいうようにアショーカーの膝元で活躍した高僧であつたならば、北方仏教徒は自己に有利なこの関係は何らかの形で伝えたはずであり、また、彼を派遣したモッガリプッタや、モッガリプッタの主宰した第三結集に關して記録を残したはずである。アーナンダとの関係を述べるためにアショーカーとの関係が無視されたと言ふのみでは、この沈黙の説明としては不十分と思われる。同じ「阿育王伝」の中には、ブッダの弟子賓頭廬(Prigdala)がアショーカーに教えを説く物語が載せられており、<sup>(89)</sup> 仏教徒の考えからすれば、マッジャンティカをアーナンダの弟子としたからといつて、彼とアショーカー王との関係を抹殺する必要はないからである。<sup>(90)</sup> マッジャンティカに關する北方伝承のこのような傾向は、彼がアショーカーあるいはパータリプトラの教団とは現実には何ら関係をもたなかつたことを意味するものと思われる。

チャンドラグプタがギリシア勢力を西北インドから駆逐して以後、この地は仏教の發生地マガダに都を置くマウリヤ朝の支配下に入り、仏教の伝道活動に好機が到来した。おそらく、マッジャンティカはこうした時代(北伝でいう仏滅後百年)に西北インドで布教を行った比丘の一人であろう。しかし、彼はマガダの教団ではなく、カシミールに近接した仏教確立地の教団に属していたものと思われる。はじめは西北インドの開教者として地方的に名を知られていたマッジャンティカが、この地で説一切有部が栄えるようになると、同派の法相承者の一人と考えられるに至り、「阿育王伝」に見られるような形でアーナンダの最後の弟子としての地位を与えられたのではなから

うか。

南方仏教徒の部派分派史によれば、アショーカの時代にすでに説一切有部と分別説部とは分離していたことになっている。<sup>(91)</sup> 諸方教化の伝説の編者は、マッジャンティカがインド本土において説一切有部系の高僧とされていることを知っていたはずである。すなわち、南伝に従えば、異派を破ったモッガリプッタが異派のマッジャンティカに辺境地伝道を命じたことになる。この矛盾をどのように解釈したらよいだろうか。

諸方教化の伝説の目的は、第三結集で正説と認められた教法がモッガリプッタの指導下にインド辺境に伝えられたことを述べ、こうした大布教活動の一環として伝来したセイロン仏教の正統性を主張しようとするものである。辺境地の一つカシミール・ガンダーラがマッジャンティカによつて開教されたという伝説は、諸方教化伝説の編纂当時に仏教徒間の常識となつており、セイロンの編者もこの関係を無視するわけにはいかなかった。このようにして、モッガリプッタがマッジャンティカを派遣するという記事が生れたのであろう。また、マヒンダ出家の場面にマッジャンティカを登場させたのは、そうすることによつてマヒンダに全インド的な權威を与えようとしたからではなからうか。セイロンの伝説作者にとつて、マッジャンティカの開教者としての名譽が重要だったのであり、その所屬部派の問題は二義的なものとして無視されたのであると推論できよう。

## 六、マハーデーヴァ（大天）

モッガリプッタ・ティッサの命令で Mahisamudala に布教したというマハーデーヴァ（大天）と同名の高僧

マウリヤ王朝時代における仏教の伝播 山崎

が、北方仏教徒の間で二人知られている。北方伝承中の両大天は、仏教の分派史に関する重要人物であるために、これまでもこの両者に関する詳細な研究が多数発表されてきた。<sup>(92)</sup> 本節では諸研究の成果を参照しつつ、北方伝承中の大天伝説の概略を述べ、続いて南北両伝の大天の相互関係を考察するつもりである。

北方伝承中の第一の大天は、「大毘婆沙論」に五種の悪見（五事）を唱え根本分裂をひき起したと記されている大天（舶主児）である。<sup>(93)</sup> この大天は「異部宗輪論」において仏滅後百有余年のアショーカ王時代の人とされている。<sup>(94)</sup> しかし、今日では諸異本の比較研究により、舶主児大天の実在は否定され、「大毘婆沙論」などに記される大天伝説は、第二の大天（賊住大天）にまつわる伝説を根本分裂の事件に重複させることによつて創作されたものであると考えられている。<sup>(95)</sup>

「異部宗輪論」は、大天の五事により根本分裂が起つたという記事に続き、その後百年、すなわち仏滅後二百年に、同じ大天という名の者が外道より大衆部中に出家・受具し、制多山（Cārya-sri）に居て五事を唱えた結果、大衆部の枝末分裂が生じ、制多山部（Cāryasāla）、西山住部（Aparasāla）、北山住部（Utrasāla）の三部が派生したという記事を載せている。<sup>(96)</sup> ここに記される賊住大天は、説一切有部の伝承において、先の舶主児大天よりもはるかに古くから伝えられていた。<sup>(97)</sup> 賊住大天が住んでいたという制多山は、南インドのアーンドラ地方のアマラーヴァティ仏塔付近を指すと言われる。<sup>(98)</sup> 他方、南方に伝わつた「論事」においても、五事とほぼ同じ主張が挙げられており、ブッダゴースァは同書の註釈において、これらの主張をアーンドラ派（Andhaka）と総称される大衆部系四部派のうちの東山住部（Pubbaseliya）と西山住部（Aparaseliya）のものとしてゐる。<sup>(99)</sup> 要するに、南北両伝は、五事

の主張を南インドの大衆部系の部派の主張とする点で一致したことになる。制多山部・東山住部・西山住部などがアーンドラ地方を中心に栄えていたことは、これらの部派名を記した刻文がわずかの例外を除いて全てこの地方に限られていることから知られる。<sup>(10)</sup>しかし、「論事」にはその主張者の名が記されていないため、五事を第二の大天の所説と断定することには、なお疑問が残されている。

以上、諸学者の研究成果を参照しつつ、北伝の二大天を紹介してきた。では、北伝の大天と、モッガリプッタの命令で Mahisamaṇḍala に布教したといわれる南伝のマハーデーヴァとの間に、いかなる関係を求めることができるか。それを知るためには、まず Mahisamaṇḍala の位置を明らかにせねばならない。

Mahisamaṇḍala (Mahisa-country) は、従来、<sup>(11)</sup>(1)アーンドラ地方、<sup>(12)</sup>(2)マイソール地方、<sup>(13)</sup>(3)古都 Mahismani を中心とするナルマダー河流域地方、<sup>(14)</sup>という三地方に比定されてきた。三説ともヴィンドヤ山脈以南のいわゆる南インドに求める点では一致するのであるが、それぞれの位置は南インドの北部・東部・南部と隔てられており、何れを採るかでマハーデーヴァ派遣の伝説の内容はかなり変ることになる。

モッガリプッタの伝道師派遣は、辺境地 (Paccanta) に対して行われたものである。フリートはこの辺境地を「律蔵」大品 (V, 13-12) に記されるような、<sup>(15)</sup> 仏教中国 (majjhima janapada) に対する辺国 (paccantima janapada) の意にとつているが、<sup>(16)</sup> こうした辺境地に対する布教は、すでにアショーカ王以前に着実に進められていたはずである。ブッダの死後、布教活動は、特に西方及び北西方に向う通商路に沿って進められた。先の「律蔵」大品で Dakkhinapatha とともに辺国の一つに数えられていたアヴァンティが、マウリヤ朝時代には仏教世界の一中心と

なつていたことはすでに見た通りである。<sup>(106)</sup>一方、伝説によると、マヒンダはセイロン伝道の途次しばらくこの地の精舎に滞在したという。<sup>(107)</sup>このことは諸方教化伝説の作者も、アヴァンティをアショカ時代の仏教世界の辺境とは考えていなかつたことを意味している。従つて、伝道師派遣の伝説でいう辺境地とは、仏教化の遅れたインド亜大陸の辺境地の意味に解釈すべきであると思われる。右に記した三説のうち、Mahisamatiはアヴァンティ国の都ウツジエーニーの南方に位置する同国南部の中心都市(その勢力圏はナルマダー河の南北にまたがる)であり、こうした意味での辺境地の範疇には入らないのではなからうか。残された二地方のうち、マイソール説が認め難いことは、フリートの論文によつてほぼ明らかにされている。<sup>(108)</sup>また、アーンドラ地方がMahisamandalaと呼ばれていたという確かな証拠も見当らない。では、伝説の意図からその位置を推定すればどのようなようになるか。

マハーデーヴァによるMahisamandala布教は、インド周辺の全域にわたる教化活動の一部として行われた。そしてこの伝道師派遣伝説の作者は、ガンダーラ地方・ヒマラヤ地方などの九地域をもつて、インド周辺の全域を代表させようとしているのである。Mahisamandalaをナルマダー流域やマイソールに比定したのでは、派遣地からデカン東部が全く除外されることになり、地理的分布が偏つてしまう(七〇頁の地図参照)。これに対しアーンドラ地方は、デカンの東南部に位置するのみでなく、南インドにおける仏教の最大の中心地として知られており、考古学的調査の結果、この地から古くは前三〜前二世紀に属する仏教関係の遺跡や刻文類が発見されている。<sup>(109)</sup>インド周辺全域の伝道活動を述べるという目的から考えて、この地方が除外されるのはきわめて不自然なことと言わざるを得ない。一方、「マハーバーラタ」などの古文獻は、南インドにMahisakaと称する種族が居住していたことを記して

いるが、この種族名から派生したと思われる。Mahasa (Mahisa) という王家名(マ)を刻んだ一、三世紀ごろの貨幣がデカン南部から発見されている。V. V. Mirashi は、これを論拠に Mahisaka 国 (Mahisa-maṇḍala) は旧ハイデラーバード藩王国の南部に位置すると考えている。<sup>(11)</sup> また、プトレマイオスの地理書(二世紀)は、クリシュナー河を《Maisolos》、クリシュナー・ゴダーヴァリー両河に挟まれた地帯を《Maisolia》と呼んでおり、ピルマ僧の著わした仏教史書「Sasanavamsa」(一八六一年)は、伝道師派遣地 Mahinsakamaṇḍala をアーンドラ国 Andhakarāṭṭha のことであると記している。<sup>(12)</sup> 以上の諸点から、Mahisa-maṇḍala は、クリシュナー河の中流域より下流域に及ぶデカン南部を指すと考えるのが妥当のように思われる。

右の推定が正しいとすれば、南伝において、マハーデーヴァはアーンドラ地方の開教者とされていたことになる。では、南伝のマハーデーヴァと、同じくアーンドラ地方に住んでいた北伝の賊住大天との関係はどのようになるか。わが国の多くの学者は、アショーカ王時代に Mahisamaṇḍala に布教したマハーデーヴァを大衆部系の人とし、彼のみが歴史上の人物であつたと考える。<sup>(13)</sup> そして、南方大衆部の分裂の理由を説明するために、この地の開教者として知られたマハーデーヴァの名が借用され、彼を五事の主張者とする賊住大天伝説が生れたと推測する。モッガリプッタの指導下に行われた諸方教化の伝説を史実と認めることはできないが、私もまた、北伝の賊住大天は南伝のマハーデーヴァと関係させて考えるべきであると思う。

ラモットは、自派と相容れない主張を抱くマハーデーヴァに教団における重要な役割りを果させることは考えられないという理由を挙げ、南北のマハーデーヴァを同一人物ではなかと論じている。<sup>(14)</sup> しかし、諸方教化伝説の

作者が、南インドの開教者として知られていたマハーデーヴァの上位にモッガリプッタを置くことによつて、自派の祖に南インド布教命令者としての名譽を与えようとしたのであると考えれば、南北両マハーデーヴァが同一人物を指すとみても差支えないのではなからうか。

セイロン史書によると、マハーデーヴァはマヒンダの出家・具足戒の儀式に際して阿闍利として参加したことになる。<sup>(14)</sup>これはマッジャンティカの場合と同様に、マヒンダの伝えた仏教に全インド的な權威を与えるための一手段であると推論できよう。

## 七、マッジマ等

第三節で紹介したように、Himavantapadesa (ヒマラヤ地方) に派遣されたという五名の伝道師のうち、Majjhima, Kassapagotta, Dunduhissara の名が、サンチー地方の諸塔(前三—前二世紀)から発見された舍利壺に刻まれていた。<sup>(15)</sup>そして、これをもつて諸方教化の伝説の歴史性が証明されたと述べられる場合が多い。<sup>(16)</sup>

ところで、ヒマラヤとは遠く離れたサンチーやソーナーリの塔に彼らが葬られているのはなぜであろうか。また開教地と最も関係の深い北方仏教徒の間で彼らの名が伝えられなかったのはなぜか。これらの疑問に対する答えは、フラウワルナーが主張するように、<sup>(17)</sup>彼らが全インド的に名声を得ていたのではなく、西インドで地方的にヒマラヤ地方の開教者として知られていた僧であつたからであろう。フラウワルナーは、これを一論拠として、諸方の教化はアショーカの命令によりヴェーディサ地方(現 *Bilasa* 地方。サンチー・アンデル・ソーナーリな



どの塔はこの近傍にある)を根拠地として行われ、Majjima らの遺骨は故郷に持ち帰られて埋められたのであろうと説明している<sup>(118)</sup>。アショーカ王時代にヴェーディサ地方が仏教の1中心であったことは明らかである。しかし、この地はアショーカの直轄領ではなくウツジェーニーに駐在する太守(マウリヤ家の王子が派遣されていた)の管轄下に置かれていた<sup>(119)</sup>。フラウウルナーが主張するようにアショーカの命令によつて伝道師が派遣されたとするならば、出発地はマガダ地方と考えるのが自然である。

フラウウルナーは、アショーカ王によるダルマの宣布と仏教の伝道活動を混同しているが、この考えの誤りについてはすでに第一節で論じた。しかし私は、彼が Majjima らを西インド出身の高僧と考え、諸方教化の伝説と西インドとの関係を指摘したことに注目したい。前三世紀以来、セイロンの上座部仏教は、主として西インド仏教と密接な関係を保ちながら自国の仏教を発達させてきた。諸方教化の伝説を創作したセイロンの仏僧は、西インドにおいてヒマラヤ地方の開教者として知られていた Majjima らの名を伝え聞いており、彼らを西北インドの開教者マッジャンティカや南インドの開教者マハーデーヴァと並べて記したのであろう。

「島史」(VIII, 2)によると、インド周辺の九地方に派遣された伝道師はそれぞれ五人ずつのグループで出発したことになつてゐる。五人とは具足戒の儀式を行い得る最小単位を意味しており、辺境地において仏教教団が拡大するための必須条件なのである。しかし、派遣者の名は、九地方のうちの六地方に関しては各一名、一地方(Suva-nnabhami)に関しては二名が伝えられているにすぎない。これに反し、ヒマラヤ地方派遣者の場合は、自国セイロンの場合と同様に五師の名が明記されている<sup>(120)</sup>。西インドで広く知られていたヒマラヤ伝道者の名が、西インドか

ら直接セイロンにもたらされたからではなからうか。

なお、刻銘から知られる限り、モッガリプッタは Dundubhissara よりも一―二世代遅れた高僧のはずであり、<sup>(12)</sup>モッガリプッタが Dundubhissara をヒマラヤ地方に派遣することはあり得ない。モッガリプッタに諸方教化命令者の名誉を与えるために、セイロンの伝説作者はこうした矛盾を犯すことになったものと思われる。

#### 八、マヒンダその他

伝道師の一人マヒンダは、西インドの出身で、アショーカ王時代かあるいはそれに直接続く時代にセイロンへ渡り、セイロン最古の僧院マハーヴィハーラの祖と仰がれた高僧と考えられる。自国の仏教を権威あらしめようとしたセイロンの仏僧たちの手によつて、マヒンダの伝説が次第に形づくられた。すなわち、マヒンダは聖王アショーカの王子とされ、第三結集で、正統と認められた教義をマガダから直接セイロンに伝えた開教者とされた。最後には、父母双方からブッダと同じシヤカ族の血を引く高貴な人物であるという伝説もできあがつている。こうしたマヒンダ伝説の成立過程については別稿で論じたので、ここでは省略する。

以上で、諸伝道師のうち北方伝承や刻文に名の現われる六師の考察を終つた。その他の伝道師の名は、セイロン上座部に伝えられた史書以外には見出されない。従つて、彼らについては単に想像をもつて論ずる以外に方法はないのである。このうち Majjima と共にヒマラヤ地方へ布教したといふ Alakadeva (Mūlakadeva) と Sahadeva は、西インドでヒマラヤ地方の布教者として名高かつた伝道師とみてよからう。

プシルスキイは、Yonaka (ギリシア系人種) の Dhammarakkhita が伝道したというインド西方边境 (Aparantaka) に法蔵部が起つたことを根拠として、彼を法蔵部 (Dharmaguptaka) の派祖の Dharmagupta (Dhammarakkhita と同義) と同一人物とすべきであらうと論じている。西方边境地方で活躍した Dhammarakkhita という高僧を派祖として法蔵部が成立したことは一応考えられる。<sup>(123)</sup> しかし、その場合、法蔵部の成立を第三結集の終了後に行われた諸方教化事業の結果とみる必要はない。オーファンジェの指摘するように、この部派の成立はインド西部の上座部系教団の発展の結果として把えるべきであらう。ギリシヤ人の僧といわれる Dhammarakkhita 自身、インドに來住した西方異民族の定着地となりやすかつたインド西部の出身者ではなからうか。かれの Aparantaka における布教活動の伝説がセイロンに伝えられ、諸方教化伝説の作者によつて採用されたものと考えられる。

Vanavāsa, Maharaṭṭha, Yonaloka へ派遣された Rakkhita, Mahadharmarakkhita, Maharakkhita といふ三伝道師についてみれば、彼らの名は Mahā (大) — Dhamma (法) — Rakkhita (護) という三語の組合せから成つてゐる。前記の Dhammarakkhita もこのグループに入る。これら四伝道師全員の実在を否定することには躊躇せざるを得ないが、二、三の名称は任意の創作になるものと思われる。<sup>(124)</sup> 伝説作者は、インドの边境地を九地方に分け、特に開教者の名が知られている場合にはその名を採用し、これといつた開教者が知られていなかった Vanavāsa など二、三の地方に関しては、開教者として適当な名前を案出し、それぞれの地方に配分して、彼らをモツガリップッタティッサの配下に置いたのであらう。

Suvanṇabhūmi の開教者 Soṇa と Uttara についてもまた、はつきりしたことはわからない。ビルマの仏教徒

は、Suvannabhūmi を Sitaung・Salween 両河の河口地帯 (Thaton を中心とする下ビルマ) と考えている。<sup>(126)</sup> この下ビルマ説は、今日多くの学者の認めるところである。しかし、(1)ベンガル地方の一部 Karnasvaypa (127)「大唐西域記」卷十の羯羅拏蘇伐刺那)、(2)Hiranyavāha (the gold-bearer) と呼ばれるガンジス支流のソーン川の流域<sup>(128)</sup>、(3)アショーカの帝国における南部の中心として法勅に記されている Suvannagiri<sup>(129)</sup> などに比定する説も出されている。伝説の内容についてみると、「島史」では単に、

大神通力あるソーナとウッタラは、Suvannabhūmi に赴き、悪鬼の群を駆逐して多数の人々を縛り脱せしめた(VIII, 12)。と記すだけであるが、「Samantapāsādhikā」(pp. 69-69) や「大史」(XII, 43-52) になると、両伝道師が、海中に住み王家の男児を喰い去る羅刹女の仲間と間違えられたという話を加えている。この話は、彼らが海上よりこの国に到つたことを意味する。「Samantapāsādhikā」の成立した五世紀には、セイロンの仏僧によつて Suvannabhūmi は下ビルマ、もしくはベンガル湾頭と見られていたらしい。

今日の学界の定説では、ビルマに仏教が確立したのは西暦紀元以後のこととされている。<sup>(130)</sup> アショーカ時代にこの地で多数の人々が法に目覚めたということは、史実とは考え難い。ビルマ地方で流行していた Sona-Uttara 伝説をセイロン仏教徒が採用したと仮定するならば、こうした伝説は仏教がビルマに根をおろしてから流行するはずであり、従つてセイロン史書の諸方教化伝説が現在の形をとつたのは、西暦紀元以後のことになる。<sup>(131)</sup> 一方、セイロンとベンガル地方を結ぶ交通路は、西インド沿岸經由には及ばないまでも古くから開けていた。ベンガル地方の住民によつて自国の開教者として知られていた両伝道師の名が、セイロンに伝えられた可能性もある。

以上のように *Suvaṇṇabhūmi* に関して、ビルマ説、スルガル説のいずれとも決め難く、セイロン僧が彼らの名を知った過程は、現在のところ不明である。

*Iksvāku* 朝の *Māthariputa* (*Siri-Virapurisadata*) 王の十四年(三世紀中葉)の治世年が刻されたナーガールジュニコンド発見の寄進銘文に、*Bodhisiri* (*Bodhisiri*) と同じ名の優波夷 (*upāsika*) と同じ「制多堂 (*Chetīya-gḥara*)」などがセイロンの上座僧 (*theriya* *Tambapaṇṇaka*)<sup>(82)</sup> たちに寄進された旨が記されている。そしてこの刻文によると、これらのセイロン人の教師は、

*Kasmira*, *Gandhāra*, *China* (*China*), *Chīlāra* (*Nepal-Butan?*), *Tosali* (*Kalinga*), *Avaramta* (*Koñkan~Sind*), *Vaṅga* (*Bengal*), *Vanavāsi* (*North-Kanara*), *Yavana* (*Indo-Greek Settlements of the North-West India*), *Damila* (*Tamil country*), *Palura* (*Orissa?*), *Tambapaṇṇidīpa* (*Ceylon*)

を教化したと信じられていたことがわかる。<sup>(83)</sup> すなわち、「島史」等に述べられたものとは別な「セイロン僧による諸方教化」の伝説が存在したわけである。こうした教化伝説を説くセイロン僧の態度と、セイロン史書中の教化伝説の作者の態度との間に、一脈相通するものがあるように思われる。

## 九、結 語

以上で、諸方教化伝説に登場する伝道師たちについての検討を一通り終えた。最後に、本稿で明らかにされた諸

点と今後の研究上の問題点を整理しておきたい。

まず、伝道師派遣事業の指導者モッガリプッタ・ティッサについては、彼はウツジェーニー・サーンチーを含んだ西インド地方で活躍した高僧であつたと思われる。彼にアショカの王師としての地位を与えたのは、後世のセイロン上座部の伝説作者であろう。伝道師のうち西北インドに布教したマッジャンティカ、南インドに布教したマハーデーヴァの兩名にまつわる伝説は、北方仏教徒の間にも残されていた。しかし、モッガリプッタ、マッジャンティカ、マハーデーヴァの三者は、それぞれ活躍地と系統を異にした高僧であり、セイロン史書のほか彼ら相互の関係を述べるものはない。私はマッジャンティカとマハーデーヴァの伝説を検討した結果、ここに、辺境地の開教者として広く名の知られていた両者の上に自派の祖を置こうとしたセイロン僧の作為が働いていることを指摘した。

次に、刻文から実在したことが証明されるヒマラヤ地方の開教者 *Majjhima* らについては、彼らは西インド地方で著名な伝道師であり、彼らの伝説は西インドから直接セイロンへもたらされたものであると想像できる。また、北方伝承と刻文のいずれにも名を伝えられない伝道師のうちには、単に伝説作者が案出したにすぎないと思われる人物もあることを推測してきた。要するにセイロンの伝説作者は、インド辺境地を九地方で代表させ、それら地方のうち開教者として高名な伝道師がいた場合には、その伝道師を所属部派を無視して採用し、開教者の名が知られていない地方においては、新たに開教者の名を案出してこれに並べた。そして、自派の祖の一人であり、自国の開教者マヒンダの師でもあつたモッガリプッタをこれら伝道師の上位に置き、彼に辺境地開教事業の指導者と

しての名譽を与えたのである。

仏教徒の間には、第一・第二結集によつてブッダの正説が維持されてきたという伝承が早くより認められていた。マヒンダによつてセイロンに伝えられた仏教が、仏教発生地マガダにおいて正統と認められたものであることを主張するために、セイロンの仏僧は伝道師派遣伝説の直前に第三結集の伝説を置くことを必要とした。セイロンの伝説作者の手で西インドの高僧モツガリプッタの活動の舞台はマガダに移され、彼に第三結集の主宰者としての役割りが与えられたものと思われる。

ブッダの死後、仏教は主として西北方・西方へ向う通商路に沿つて着実に発展していつた。が、これは中央集権的な教団組織のもとに行われたものではなかつた。その結果、インド各地の大都市を中心として、仏滅後百年ごろには地方的な仏教教団ともいえるものが成立することになった。通常、各地方の教団はそれぞれ独自の活動を続けていたようである。前四世紀末に出現したマウリヤ帝国は、西北インドからギリシア勢力を一掃し、また半島の南端近くまでその支配権を及ぼした。仏教のインド周辺地域への拡大に大きな機会が到来したわけである。特に仏教の敬虔な信者となり、仏教的な色彩の濃いダルマの理想を掲げたアショーカ王の時代に、仏教伝播の速度が一段と高まつた。しかし、同時代における仏教の発展は、発生地マガダから直接インド周辺に及んだものではなく、また、特定の部派による計画的な伝道活動の結果でもなからう。アショーカ王時代を中心とするマウリヤ朝期の仏教の発展は、その当時までにガンジス流域から西インドにかけて分散的に成立していた地方教団の外的発展の結果とみるべきであると思われる。例えば、この時代におけるセイロンへの仏教の伝播は、西インドの仏教教団の外的発展と

して扱えられるのである。従来、モッガリプッタによる伝道師派遣の伝説によつて、マウリヤ朝時代の仏教伝播を論じ、その後の周辺地域における仏教発展を、この伝道師派遣伝説をもとにして考える傾向があつた。しかし、これでは地方教団の果たした役割りを無視することになつてしまふ。われわれは、地方的な教団のあり方を注意深く調査し、マウリヤ朝時代における仏教の発展を追求する必要があるのではなからうか。(東洋文庫 研究生)

注

(1) Diparusa VIII. Mahāvamsa XII. Samantapāsādikā (PTS, Vol. I) pp. 63-69. Mahābodhiyavamsa (PTS) pp. 113-115.

(2) Mahisamañḍala の位置については、本文九七頁以下参照。

(3) Aparantaka は、狭くは North-Konkan のみを指すこともあるが、本稿では Fleet, Geiger などの説に従ひ、広く西への境界を指すこととした。J. F. Fleet: Mahisamañḍala and Mahiṣmatī, JRAS, 1910, p. 427. W. Geiger (tr.): Mahāvamsa, London 1912, p. 85 note 1.

(4) Suvannabhūmi の位置については、本文一〇三頁以下参照。

(5) 北方仏典に伝えられる Moggaliputta-Tissa に近似する高僧名については、注52参照。

(6) 固有名詞の比定に関して従来多くの説が提出されてき

たが、本稿では通説とみなされているものを挙げた。諸説の紹介は前田恵学「原始仏教聖典の成立史研究」一五五一—一六三頁、塚本啓祥「初期仏教教団史の研究」五二—五七頁に詳し。

(7) V. A. Smith: Asoka, 3rd ed., Oxford 1920, pp. 43-46. K. A. Nilakanta Sastri: The Age of the Nandas and Mauryas, Banaras 1952, pp. 303-304. E. Frauwallner: The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature, Rome 1956, pp. 15-18. 木村泰賢・千鶴竜祥「結集史分派史考」(国訳大蔵経、論部二二—二六—二七頁)。塚本啓祥「前掲書」二六一頁、五二〇—五二四頁。

(8) 摩崖法勅第五章、石柱法勅第七章。

(9) 中村元「宗教と社会倫理」二七九—二八〇頁。

(10) ターパル女史は、マシヨーカーのデルマを、社会・経済的発達の結果成立した新社会に必要な個人の社会責任(すなわち、複雑な構成要素から成るマウリヤ帝国における紐



著 binding-factor とはなほよく知らぬ(2)と理解し、その後の政治を奉行に移したアシムローカが、自らの時代を認識した有能な政治家であると評題している。R. Thapar: *Asoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford University Press 1961, pp. 3-5, 137-181. その外、三崎利男「アシムローカの政治の歴史的高級」*民族学雑誌* 74(1) 117-149頁。É. Lamotte: *Histoire du Bouddhisme indien*, Louvain 1958, pp. 255-256. S. Dutt: *The Buddha and Five After-Centuries*, London 1957, pp. 155-162. ditto: *Buddhist Monks and Monasteries of India*, London 1962, pp. 110-113.

(14) *Dīpavaṃśa* XI, 14-40. *Mahāvāṃśa* XI, 7-42.

(15) トシローカとアショーカの百年の公縁の出現とその因をくわくしと題しては、J.F. Fleet: *Notes on Three Buddhist Inscriptions*, J.R.A.S., 1905, pp. 682-683. ditto: *The Rummidei Inscription and the Conversion of Asoka to Buddhism*, J.R.A.S., 1908, p. 493. Lamotte, *op. cit.*, pp. 255, 337. Thapar, *op. cit.*, pp. 48-49. 参る参照。

(16) Lamotte, *op. cit.*, pp. 255-256, 329, 337.

(17) A. Cunningham: *The Bhilsa Topes*, London 1854, pp. 290-291.

アッシュマ王朝時代に於ける仏教の伝播 山崎

(18) W. Geiger (tr.): *op. cit.*, p. xx. I. de la Vallée-Poussin: *L'Inde aux temps des Mauryas, et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-Tchi*, Paris 1930, p. 136. S. Paranavithana (*History of Ceylon*, Vol. I, part 1, Ceylon University Press, Colombo 1959, p. 130) カリメタの伝説を認める研究者はまた國をめぐり、例を挙げ、前田博士「前掲書」五九一頁注を。

(19) N.G. Majumdar: *The Monuments of Sanchi* (by J. Marshall and A. Foucher), Vol. I, Calcutta, n.d., pp. 291-292. Sastri, *op. cit.*, pp. 216-217. Lamotte, *op. cit.*, p. 334.

(20) 参る参照。

(21) J. Przyluski: *La légende de l'empereur Açoka*, Paris 1923, pp. 110-112.

(22) Cunningham *なほ* 三冊目未了のな (op. cit., p. 291) Marshall *を* Majumdar *が* 字体などの種の別を125-100 B.C. 年代をその正確な年代の算定が得られ難いから、図説と題してその年代を推定している (Monuments of Sanchi, Vol. I, pp. 82, 269-272, 292-294)。

(23) A. Cunningham: *The Bhilsa Topes*.

(24) H. Lüders: *A List of Brāhmi Inscriptions from*

the Earliest Times to about A.D. 400, with the Exception of those of Aśoka, Appendix to Epigraphia Indica Vol. X, Calcutta 1912.

(21) N. G. Majumdar: The Monuments of Sanchi, Vol. I.

(22) 静谷正雄「インド仏教碑銘田録」昭和四十年、東林書房。

(23) Majumdar の語を採つた。原文は「savīna vināyakaṅa aram Kāsapagotan upādaya aram ca Vāchi Suvijayatan vināyaka.」Cunningham の語を「Teacher of all branches of Vinaya, the Arhat Kāśyapa Gotra, Upādya (or Abbot): and the Arhat Vāchi Suvijayata, teacher of Vinaya.」Lüders の語を「(Relics) of all teachers (vināyakas), beginning with Ara (? Arhat) Kāsapagota (Kāśyapagotra) and Ara (? Arhat) Vāchi-Suvijayata (Vāsi-Suvijayat), the teacher (vināyaka).」

(24) Majumdar の語を採つた。Kākanāva はカーンナー碑中の古縁 (Monuments of Sanchi, p. 300)°

(25) Majumdar, op. cit., pp. 292-293.

(26) Majumdar の語を採つた。Lüders は「……, who illuminated Kākanāva」に語す°

(28) Cunningham, op. cit., pp. 318-319.

(29) 原文は「sapurisasa Gotiputasa Hemavatasa Dudubhisara-dāyādasa.」Cunningham は「(Relics) of the emancipated Gotiputra, the brother of religion amongst the Dardabhisaras of the Hemavanta」に語す。Dardabhisara を西北インドの地名及び民族名と考へた (pp. 121-123, 316-317)°。これを批評した Fleet は「*Inscriptions*」(Relics) of the Sainted Gotiputra, of the Himavat region, (namely) of Dudubhisara, an heir of the faith」に語す。Dudubhisara はたまたま Gotiputra は、ヤムロン中韓の伝説的クリシュナ地方の開教者 Dundubhisara と同一人物だとした (JRAS, 1905, pp. 688-691)°。Lüders は Fleet と同一 Gotiputra と Dudubhisara と同一人物と同一語を、しかし彼は Gotiputra と Majumdar は《Dudubhisara-dāyāda》を an heir and kinsman of Dudubhisara と語す。Gotiputra は Dudubhisara の継承者である中韓と同一 (p. 291)°。# だが《Hemavata》は Dudubhisara の發音語であると「Hemavata の(發音) Dudubhisara の継承者である」と謂ふ Gotiputra の(發音)に語す。Lüders は同一語に語す。

(30) Cunningham は Gota (Goti) は Gotiputra の父 Vāchiya Suvijayata は Vāchiputra の父と考へた (pp.

289, 292-293) Majumdar は Gotiputa と Gota 一人であり Vachiputa とはそれぞれ同一人である (p. 291)。師弟関係からみて、後説の方が妥当であると認められる。

(15) Cunningham, op. cit., p. 318. Majumdar, op. cit., p. 291.

(16) サーンチー第二塔に葬られていた全聖者が《Vinayaka》という語で総称されている。Cunningham はこの語を《a teacher of Vinaya》と訳し、持律者 (vinayadhara, venayika) の義来としているが (pp. 286-287) 一般には単なる《a spiritual leader or teacher》の意味で訳されている。Majumdar は銘文中の《Hemavata》を上座部系の一派派雪山部 (Hemavata) とみて、諸聖者はすべて雪山部で属すると主張している (p. 294)。私は《Hemavata》をヒマヤ地方 (Himavanta) の意味にとりたい。なお注15参照。

(17) 注2の銘文を Majumdar のように訳せば、Dudubhisara-Gotiputa-Mogaliputa とする二名の師弟関係が存在したとみられる (Monuments of Sanchi, pp. 293-294. Lamotte, op. cit., pp. 333-334)。<sup>1)</sup> Fleet 訳によれば Dudubhisara (Gotiputa) — Mogaliputa とする師弟関係が存在したとみられる。Cunningham も親族関係・師弟

関係を示す表を作成しているが、彼の表には今日では認め難い点も多い (op. cit., p. 293)。

(18) Cunningham, op. cit., p. 291. Majumdar, op. cit., pp. 269-272, 292-294.

(19) Przyluski, op. cit., pp. 44-53. A. Bareau: Les premiers conciles bouddhiques, Paris 1955, pp. 134-137. 佐藤密雄「原始仏教教団の研究」五三五—五七六頁。

(20) 平川彰「原始仏教の研究」七七一—七九二、三〇六一—三〇八頁。

(21) Bareau, op. cit., pp. 83-84. 金倉日照「印度中世精神史(中)」二四〇—二四二頁。

(22) 諸史料に現われる地方的高僧の比較研究について M. Hofinger: Étude sur le concile de Vaisāli, Louvain 1946, pp. 183-212. 前田惠孝「前掲書」一三〇—一三六頁。塚本啓祥「前掲書」二〇八—二二八、三三八—三八五、五〇六—五一〇頁、などを参照。

(23) 水野弘元「初期仏教の印度における流通分布に就いて」仏教研究七〇四、一九一—二四頁。前田惠孝「前掲書」一八一—三〇頁。ハヌマ時代代 Mahāraccaṇa と Punna の西インドにおける布教伝説をそのまま認めることには疑問が残るが、「少なくともこの地で伝道活動が行われた」とする Lamotte の推測 (op. cit., p. 325) は妥当であると

らう。

- (40) 第二結集伝説を記す諸律蔵のうち、*Avanti-Dakkhina-patha* の教団について述べるものな「十誦律」卷六〇(大正蔵三三、四五一頁上以下)と「スーリー律」(南伝蔵四、四四六頁)のみである。Hoffinger はこの地名を伝える兩律蔵中の第二結集伝説を、他のものより新しい時代の成立と考へてゐる (op. cit., pp. 190-193, 235-241)。
- (41) カリンガ別刻法勸第一章。サツマホーニーの王太子がタキシラ (Taxila) の王太子と並んで特に大きな権限を与へられていたことに関し、D.R. Bhandarkar: *Asoka*, 3rd ed., Calcutta 1955, pp. 47-48 を参照。
- (42) *Majumdar*, op. cit., p. 299.
- (43) *Cunningham* は *Kodhagota, Kodhimpura* など、ブッダの高弟の一人 *Kodini (Kohudinya)* の子孫と考へるが、確かなことはわからなく (op. cit., p. 290, 317)。サーンチー近傍の諸塔から発見された舍利壺銘文のなかに、ブッダの二大弟子である舍利弗と目連の名も見られるが (*Sanchi III, Sanchāra II* の兩塔)。その他の大部分は本文の表に示した諸聖者の銘文である。F.C. Maisey: *Sanchi and its Remains*, London 1892, pp. 112-113.
- (44) 注29の銘文の読み方によつては、彼はまたヒラヤ伝道にも参加したこととなる。
- (45) 「阿育王伝」卷一(大正蔵五〇、一〇二頁上—中)、「阿育王経」卷一(大正蔵五〇、一三五頁上—中)、「釈迦譜」卷五(大正蔵五〇、七八頁下)等。
- (46) 「阿育王伝」卷一—二(大正蔵五〇、一〇二頁中—一〇四頁下)、「阿育王経」卷一(大正蔵五〇、一三五頁中—一三九頁上)。
- (47) L.A. Waddell: *Upagupta, the Fourth Buddhist Patriarch and High Priest of Asoka*, JASB, 1897, pp. 76-84. ditto: *Identity of Upagupta, the High Priest of Asoka, with Moggaliputta-Tissa, Proceedings of ASB, 1899*, pp. 70-75. Waddell の *Upagupta-Moggaliputta* 同一人物説は多くの學者の認められてゐた。R.K. Mookerji: *Asoka*, London 1928, pp. 32, 63. *Paranavitana*, op. cit., p. 130. 木村・干瀧「前掲論文」二二—三三頁。荻原雲来「目犍連子帝須と優波笈多」(雲来文集、一八七—一八九頁)。
- (48) *Dipavansa VI*, 75—VII, 17.
- (49) *Samantapasadika*, Vol. I, pp. 48-50. 「南伝蔵」卷六五、六一—六四頁。
- (50) 宇井伯寿「印度哲学研究(二)」三三—三二頁。塚本啓祥「前掲書」九九—一〇七頁。P.H.L. Eggermont: *The Chronology of the Reign of Asoka Moriya*, Leiden

1956, Supplement I. Frauwallner, op. cit., pp. 169-171.

(51) 長老系譜の第三祖 Sonaka を、第二結集で活躍した Sambhūta Sanavasi に比定する説がある (Hofinger, op. cit., p. 208. 塚本啓祥「前掲書」二二二頁)。しかし、長老系譜を伝える最古の「島史」では、第三祖 Sonaka と第二結集の Sambhūta とが同じ章の中で同一時代の人として登場するにもかかわらず (IV, 38-46, 47-53)、両者は明らかに別人として扱われている (前者は Dāsaka の弟子、後者は Ananda の弟子)。右の説の成立する可能性は小さいが、仮りに両者を同一人物と考えてみよう。その場合、長老系譜が作成された時代に第三祖 Sonaka が Sambhūta Sanavasi の名のもとに得た名譽は忘れられており、「島史」の編者 (あるいは彼の依拠した原史料の編者) は、Sonaka を第三祖とする長老系譜を Sambhūta を述べる第二結集伝説と並べて記したことになる。すなわち、Sonaka と第二結集との関係を知らない長老系譜は時代的に新く、Upari と Moggaliputta を結ぶ長老たちは、系譜作者の任意の選択になると考えられる。

(52) 説一切有部の伝えた「識身足論 (Viñāṇakāya)」(大正藏二六、五三二頁以下) で論破されている沙門目連 (Maudgalyayana) を南伝のモッガリプッタ=ティッサと

マウリヤ王朝時代における仏教の伝播 山崎

同一人物視する学者がある (de la Vallée-Poussin, op. cit., pp. 137-139. Barreau, op. cit., pp. 115-118)。また「舍利弗問経」(大正藏二四、九〇〇頁下) で曇無屈多迦部 (法蔵部) と蘇婆利師部の派祖とされている目鍵羅優婆提舍 (Moggala-upatissa) を南伝のモッガリプッタに比定する説もある (木村・干潟「前掲論文」四四—四五頁)。しかし北方仏教徒は、目連あるいは目鍵羅優婆提舍と、マシヨカ王や王の統治下に行われた諸事業との関係を全く知らず、また目連らの活躍地がマガダであったかどうかも伝えていない。

(53) 拙稿「マヒンダ伝説考」三九—四三頁。

(54) 摩崖法勅第七章、第十三章等。

(55) 石柱法勅第七章。

(56) 中村元「マウリヤ王朝時代における沙門」印度学仏教学研究三ノ二、三四五—三五三頁。

(57) 摩崖法勅第三、四、八、九、十一章。石柱法勅第六、七章。

(58) マラーバル丘陵院刻文。

(59) Mahāvamsa V, 286-276. Samantapāsādikā Vol. I, p. 61, 「南伝蔵」卷六五、七七頁。

(60) Dipavaṇsa V, 39-53. Mahāvamsa V, 1-11.

(61) 宇井伯寿訳に従った。「印度哲学研究 (四)」三二—

頁。

(62) サールナーン法勅中の「āvate ca tupṭakam āhāte, savvata vivāsāyātha tupphē etena vīyaṃjanaena. hemeva savvesu kotīāvīvesu etena vīyaṃjanaena vivāsāyātha」という部分に關しては《vivāsāyātha》の意味をめぐつて異つた解釈が成り立つ。例えば、Hultzsch はこれを《dispatch ye (an officer)》の意味として、右の部分を次のように訳してゐる。「And as far as your district (extends), dispatch ye (an officer) everywhere according to the letter of this (edict). In the same way cause (your subordinates) to dispatch (an officer) according to the letter of this (edict) in all the territories (surrounding) forts」(Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. I, Inscriptions of Asoka, Oxford 1925, pp. 163-164.) 一方、宇井博士は《vivāsāyātha》を「[三衣を] 離れしむべし」の意とする。これに従えば前文は次の意味になる。「更に卿等の管する地方の内何れの処にありても卿等は此教勅の文に準じて、破僧伽の比丘比丘尼には、三衣を離れしむべし。之と同じく城塞ある辺境地方に於ても到る処すべて此教勅の文に準じて、破僧伽者には三衣を離れしむべし。」(『印度哲學研究(四)』三三三—三三五頁)本稿では Hultzsch 訳

に従つた。アシローカの官吏は、破僧伽法勅を各サンガに知らしめ、法勅が遵守されているか否かを監視し、時には比丘追放をも関係したと思われ得る。A. C. Woolner: *Asoka Text and Glossary*, Pt. II, Calcutta 1924, p. 134. 中村元「宗教と社会倫理」二四二—二四四頁。塚本啓祥「前掲書」五二八—五三〇頁など参照。

(63) ローサンビー法勅は、灌頂二十六年を過ぎた年に刻された六章の石柱法勅よりも後の時代で、これと同じ石柱上に追刻されたものである。A. Cunningham: *Corpus Inscriptionum Indicarum*, Vol. I, Inscription of Asoka, p. 38, Pl. XXII. 金倉田照「印度中世精神史(中)」三〇八頁。Thapar, *op. cit.*, p. 44.

(64) Smith: *Asoka*, p. 55, 217, Sastri, *op. cit.*, p. 216. 塚本啓祥「前掲書」二六一頁。

(65) 「南伝蔵」卷一、二九〇頁。平川彰「原始仏教の研究」二九五—三〇〇頁。

(66) 平川彰「前掲書」三三二—三三三頁。

(67) 「南伝蔵」卷一、二八七—二八九頁。

(68) 「南伝蔵」卷三、一五一頁。佐藤密雄「原始仏教教団の研究」一六三—一六四頁参照。また S. Dutt: *Buddhist Monks and Monasteries of India*, p. 80. H. Bechert: *Asokas "Schismenedikt" und der Begriff Sangha-*

bheda, Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, Bd. V (1961), SS. 34-39.

(69) 佐藤密雄「前掲書」一六三—一六四(一九一—二二〇)五三三頁。

(70) 「南伝蔵」巻三、一八六—一八八頁。平川彰「前掲書」三〇—三〇四、三二—三三四頁参照。

(71) サンガという語が他の宗派と並記され、仏教教団を指して用いられる場合もある(石柱法勅第七章)。

(72) サールナート破僧伽法勅の読み方と理解に関しては、宇井伯寿訳、及び Bechert, op. cit., SS. 21-27 を参照。

(73) Alsdorf は、破僧伽法勅とセイロン史書との間の共通点に注目し、刻文の破僧伽者追放は、セイロン史書が第三結集の序幕として伝える異端者追放を語っていると考える。

その論拠は(1)「大史」(V. 24)の「sangho samagga bhutana tada 'kasi uposatham」という表現と破僧伽法勅の「sanghe samagge kate」という表現の共通性、(2)白衣を与えて追放する点の共通性、である。この論拠に立ち、彼はアショーカがモッガリプッタの助言のもとに上座部(分別説部)以外の比丘を追放したことを認める。そして、それに続いて全インド的な意味をもつ第三結集がモッガリプッタの指導下に開かれたのであるが、王の役目は浄化の遂行にとどまり、続く結集は教団内部の事件として行

われたため、破僧伽法勅が結集にふれないのであると主張する(L. Alsdorf: *Asokas Schismen-Edikt und das Dritte Konzil, Indo-Iranian Journal*, Vol. III (1959), SS. 166-174)。

Alsdorf のこうした説に対しては、Bechert の反論がある。彼は破僧伽法勅の用語を「律蔵」の用語法から解釈し、この法勅は「律蔵」に規定された宗教行事(vinaya-kamma)を和合して行うことを妨げる破僧伽者の追放を命じたものであること、ここでいう破僧伽(sanghaheda)は一現前僧伽が律制上の問題で二分することを意味し、教義理解上の争いから生じた部派の分裂(Nikaya-bheda)とは別のものであること、を明らかにした。そして、アショーカの教団浄化政策は、「律蔵」の規定から不適格と判断される比丘や異端外道を追放することによって、サンガを和合せようとしたものであり、特定の部派の保護を目的として為されたものではないこと、分別説部以外の部派はアショーカの浄化政策後も当然存続したこと、Alsdorf の挙げる共通点は教団浄化に必然的に伴う現象であり結集伝説全体の歴史性を証明する論拠とはならないこと、などを主張している(Bechert, op. cit., SS. 28-51)。なお、Bechert は破僧伽法勅と第三結集との関係を次のように考えている。

アショーカはサンガ不和合の是正を目的として教団浄化を行い、そこに成立した和合を永久に維持させるために法勅を發布した。破僧伽法勅の分布から首都以外でも教団浄化の処置がとられたことを知り得るが、浄化の主たる対象は首都の富裕化した大僧院であつた。アショーカの介入はここまでである。首都の教団では、その後独自の立場から、モッガリプッタのもとに、經典の確定と部派間の論争問題に対する見解を示すために地方的・部派的な集会(所謂第三結集)をもつた。この結集は地方的・部派的なものであり、他の地方の教団を拘束するものではない。これを全インド的な分別説部の勝利として伝えたのは、結集とそとで成立した經典を權威づけるための捏造である。

私は、モッガリプッタを西インド地方の人と考えており、第三結集に対する Bechert の見解に従うことはできない。しかし、彼が破僧伽法勅を「律藏」の用語法から解釈し、この法勅が分別説部の勝利を語るものではないと指摘した点は正しいと思う。

- (74) 「律藏」(小品、第七破僧難度)には、破僧伽の原因として十八項目が挙げられている。「南亞蔵」卷四「三一—三三三頁。

(75) 第二結集伝説の核は、結集とその後が生じた根本分裂との中間期に成立したと思われる(A. Bareau: *La date*

*du Nirvāna*, JA, 1953, pp. 27-29)。同伝説がアショーカ王以前に成立していたことに関しては *Ibid.*, pp. 40-42. を参照。

- (76) Eggermont, *op. cit.*, pp. 118-119. S. Dutt: *Buddhist Monks and Monasteries of India*, pp. 113-114.

(77) 水野弘元「パーリ語文法」二〇—二六頁。前田恵学「前掲書」一五一—五三頁。

(78) 「論事」がアショーカ王時代の成立と考えられないことに関しては、宇井伯寿「印度哲学研究(二)」九三—九六頁、椎尾弁匡(佐藤密雄・佐藤良智訳)「論事・付覚音注」解説八一—一頁)等を参照。なお、第三結集の歴史性を認める学者の多くは、第三結集当時の「論事」は簡単なものであり、それが次第に増広されて現存の「論事」となつたと考える。Bareau: *Premiers conciles*, pp. 115-117, 130-131. 木村・干瀉「前掲論文」二三頁。金倉円照「印度中世精神史(上)」二二七頁。水野弘元「仏教の分派とその系統」講座仏教3(インドの仏教)九二頁。

- (79) *Dīpaṅvara* VII, 25-26. *Mahāvāṅvara* V, 206-207. *Saṃvatsāraśāstra* Vol. I, p. 51.

(80) Przyłuski, *op. cit.*, p. 58. 塚本啓祥「前掲書」一三〇—一三三頁。中村元「インド古代史(上)」四〇四—四〇五頁。



- (81) 「阿育王伝」巻三(大正蔵五〇・一一二頁上)。
- (82) Przyjski, op. cit., pp. 1-18, 116.
- (83) Frauwallner, op. cit., p. 34. ツッダの西北イン  
ド旅行の詳しい記事が「根本説一切有部毘奈耶棄事」巻九  
(大正蔵二四、三九頁下—四二頁下)にみられる。この  
記事が後世の挿入であることに關しては、Frauwallner,  
ibid., pp. 31-33. 佐藤密雄「前掲書」八七一—八九頁参照。
- (84) 「阿育王伝」巻四(大正蔵五〇・一一六頁上—下)。
- (85) 「阿育王経」巻七(大正蔵五〇・一五五頁下—一五六  
頁中)、「根本説一切有部毘奈耶雜事」巻四〇(大正蔵二  
四、四一〇頁下—四一一頁中)、「分別功德論」巻二、巻五  
(大正蔵二五、三七頁中、四八頁中)、「付法蔵因縁伝」巻  
二(大正蔵五〇・三〇三頁上—中)、その他。
- (86) Frauwallner, op. cit., pp. 28-31, 33-34. 塚本啓祥  
「前掲書」一三二—一三三頁。
- (87) 望月「仏教大辞典」5、四七四—三頁下。佐藤密雄「前  
掲書」八六一—八七頁。
- (88) 女裝は末田底迦のカシミール布教を仏滅後五十年のこ  
ととし、仏滅後百年にはアショーカの迫害を逃れた五百の  
羅漢僧がこの地に来住したと記している(「大唐西域記巻  
三、迦湿弥羅国条)。マッジャンティカをアーナンダの直弟  
子とする伝説、仏滅後百年に起つた大天(マハーデーヴァ)

マウリヤ王朝時代における仏教の伝播 山崎

- に關する紛争の伝説、などを矛盾なく解釈する必要から、  
女裝の記事が生れたものと思われる。
- (89) 「阿育王伝」巻一(大正蔵五〇・一〇五頁中—下)。
- (90) 例えば、仏滅後百年の第二結集に参加した高僧たち  
は、法臘百歳を越えていたり、アーナンダの直弟子であつ  
たり、ブッダを直接見た経験をもつたりしている。
- (91) Dipavamsa V, 89-83. Mahāvamsa V, 1-11.
- (92) 例えば、宇井伯寿「印度哲学研究(一)」八一—九二  
頁。金倉円照「印度中世精神史(中)」二六五—二九四頁。  
塚本啓祥「前掲書」二六二—二七一頁、二二九—二四六頁。
- (93) 「阿毘達磨大毘婆沙論」巻九九(大正蔵二七、五一〇  
頁下—五一二頁上)。
- (94) 「異部宗輪論」(大正蔵四九、一五頁上)。
- (95) 宇井伯寿「前掲書」八七一—九二頁。木村・干瀉「前掲  
論文」一六一—一七頁、二七—二九頁。水野弘元「仏教の分  
派とその系統」八九—九〇頁。平川彰「律蔵の研究」六八  
—一六八三頁。塚本啓祥「前掲書」二四六頁。
- (96) 大正蔵四九、一五頁中。
- (97) 第一の大天が異訳四本のうち最も成立の新しい「異部  
宗輪論」以外には見られないのに対し、第二の大天は他の  
三訳(十八部論、部執異論、チベット訳)にも記されてい  
る。注92、95参照。

- (98) 水野弘元「前掲論文」九〇—九二頁。
- (99) 佐藤密雄・佐藤良智訳「論事—付竟音注」一八八—二〇〇頁。
- (100) 靜谷正雄「金石文よりみたマーンシンドラ時代の南インド仏教」龍谷大学仏教学研究八・九合併号、九四—九八頁。  
塚本啓祥「部派研究の資料としてのインストラップシモン」大崎学報一一二号、八一—三頁。同「前掲書」四六三—四七四頁。  
A. Bareau: *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, 1955, pp. 87-89, 99-100, 104-105.
- (101) Mahisaratt̃ha(Dīpavaṃsa VIII, 5), Mahisamaṇḍāla(Mahāvāṃsa XII, 3), Mahisakamaṇḍāla (Samaṇapāsādikā Vol. I, p. 63), Mahisakamaṇḍāla (ibid., p. 66).
- (102) 水野弘元「前掲論文」九〇頁。中村元「宗教と社会論 Ⅱ」三三頁。前田清平「前掲書」一六五頁。
- (103) L. Rice: *Mysore and Coorg from the Inscriptions*, London 1909, p. 14. 赤沼善善「印度公教固有名詞辞典」三九七頁。
- (104) J.F. Fleet: *Mahisamaṇḍala and Mahismatī*, JRAS, 1910, pp. 425-447. J. Przyluski: *Le concile de Rājagṛha*, Paris 1926, p. 324.
- (105) Fleet, op. cit., pp. 426-427. 「印度史」卷三三三四九頁。
- (106) 本文七九頁以下参照。
- (107) *Dīpavaṃsa XII*, 13-28. *Mahāvāṃsa XIII*, 1-20.
- (108) Fleet, op. cit., pp. 429-440. 同 D.C. Sircar の「ベンゴール市北方一五〇キロの Tumkur 地方発見の五世紀末の刻文」Mahiṣa viśaya (district) の谷を記すものなを註したる (Studies in the Geography of Ancient and Medieval India, Delhi 1960, pp. 189-192)。
- (109) J. Burgess: *The Buddhist Stūpas of Amarāvati and Jaggayapeta*, Archaeological Survey of Southern India, London 1887, pp. 101, 108, 112 etc.. R. Dikshitar: *Buddhism in Andhradeśa*, B.C. Law Volume, Part I, Calcutta 1945, pp. 346-349. D.C. Sircar: *Fragmentary Pillar Inscription from Amaravati*, EI, Vol. XXXV (1963), pp. 40-43.
- (110) V.V. Mirashi: *Some More Coins of the Mahiṣa Dynasty*, Journal of the Numismatic Society of India, Vol. XI (1949) pp. 1-4. Sircar 氏 Mirashi 氏の研究を採る (Studies in the Geography, pp. 189-192)。
- (111) L. Renou: *La Géographie de Ptolémée*, l'Inde

(VII, 1-4), Paris 1925, p. 8. McCrindle's Ancient India as described by Ptolemy (ed. by S.N. Majumdar), Calcutta 1927, pp. 66-68. なお「ホットマトン海峽内記」及び Masalia と同じく (村川堅太郎訳 一三三―一四〇頁)。B. C. Law (tr.): The History of the Buddha's Religion (Sāsana-varṇa), London 1952, p. 14.

(12) 赤沼智善「印度仏教固有各詞辞典」三六二頁。木村・干綱「前掲論文」二七―二九頁。水野弘元「前掲論文」九〇頁。平川彰「マシヨールカ王の七種の経名より見た原始経典の成立史」印度学仏教学研究七(二) 二八七―二八八頁。

(13) Lamotte, op. cit., p. 311.

(14) Dipavamsa VII, 25-26. Mahāvamsa V, 206-207. Samantapāsādikā Vol. I, p. 51.

(15) Majumdar は銘文中の《Hemavata》を雪山部の意味だとする。そして「ビマラヤ地方」を布教した五伝道師のうち雪山部が生れたと考え、Kāśapagota が「sava-Hemavata-ācariya (the teacher of the whole community of the Haimavatas)」として尊ばれた「sava」及び「島史」で彼の名が五師中の第一に挙げられていることなどを論拠に、雪山部の派祖は Kassapa-gotta であつたと主張している (Monuments of Sauchi, p. 292)。Przyluski

と同様に考え、Kassapa-gotta の名をとつて雪山部の一支派 Kāśyapiya (欽光部) が成立したと考え (Concile de Rājagṛha, pp. 316-318)。

しかし一般には銘文中の《Hemavata》を「マウリヤ地方または同地方の住民の意味」とらえている。A. Cunningham: The Bhilsa Topes, pp. 119-120. J. F. Fleet: Notes on Three Buddhist Inscriptions, JRAS, 1905, pp. 681-691. V. A. Smith: Asoka, p. 45. W. Geiger: Mahāvamsa (tr.), p. xix. 中村元「インマノ古代史(下)」三五―三五四頁。前田恵学「前掲書」五九四―五九五頁。静谷正雄「インマノ仏教碑銘目録」一一九―一二七頁。本稿では「ビマラヤ地方」の意味をとつた。本文で論じるところで、西インドで知られたビマラヤ開教伝説が、直接インドに伝えられた、諸方教化伝説の作者を採用されたものと想われる。

(16) Cunningham, op. cit., pp. 119-121. Geiger, op. cit., pp. xix-xx. F. W. Thomas (Cambridge History of India, Vol. I, pp. 498-499). Paranavithana: History of Ceylon, p. 132. 金倉日照「印度中世精神史(下)」一一五―一二七頁。中村元「宗教と社会倫理」二二―三三頁。前田恵学「前掲書」五九四―五九五頁。塚本啓祥「前掲書」四八〇頁、五一〇頁。

- (17) Frauwallner, op. cit., pp. 18-19.  
 (18) *ibid.*, pp. 17-19.  
 (19) J. Marshall and A. Foucher: *Monuments of Sanchi*, Vol. I, p. 2.  
 (20) 「Kassapagotta ca yo theru Majjhimo Durrhahisaro Sahadevo Mūlakadevo Himavante yakkhaganāṇaṃ pāsādayuṃ」(Dpv. VIII, 10) とする一節を「カッサパニチーノラの長老なるヤクシヤト……は雪山地方の夜舍の群を鎮めた」と記し、Kassapagotta を Majjhima の氏族谷とみる場合がある(『蘭伝蔵』巻六〇、五九頁)。しかし「Samantapāsādikā」(Vol. I, p. 68)『Mahāvamsa-Tikā』(Vamsatthappakāsinī, Vol. I, PTS 1935, p. 317)では両者を異した人物としてゐる。またソーナーリ第一塔の銘文からも、両者が別人であることが判明する。右の一節は Kassapagotta など五人の長老がヒマラヤ地方へ赴つたことなど述べてゐるのである。彼のらの中の Alakadeva (Mūlakadeva) は、ヒマラヤ西端の位置にアサマンチヤト國を築く Alaka (Mūlaka) 國の王であると考へらるゝ。  
 (21) 注 83 參照。  
 (22) J. Przyluski: *Le concile de Rājagṛha*, pp. 325-329.  
 (23) Frauwallner, op. cit., p. 22. 木村・土塚「前掲論

文」四四—四五頁。

- (24) Hofinger, op. cit., pp. 193-194.  
 (25) H. Kern の四谷條の類似の疑念を抱くところ(Man-nal of Indian Buddhism, Strassburg 1896, p. 117. 邦譯三六五頁)。D.R. Bhandarkar は四谷道師を唯一の人物の分岐と考へる。すなはち、ヒマラヤ西端 (Yanavāsa, Aparantaka, Mahārāṭha, Yonaloka など地方) へ派遣された唯一の伝道師が異つた四谷で分ちられて伝へられたところの Asoka (Asoka, pp. 145, 150)。  
 (26) B.C. Law (tr.): *Sāsanavamsa*, p. xvi note 1, pp. 11-12, 42-44. P. Bigandet: *The Life or Legend of Gaudama, The Buddha of the Burmese*, 4th ed., London 1911, Vol. II, pp. 142-144. キン語・ペーリ語國語で書かれた Kalyāṇisimā 碑文(十五世紀後半)によつて、キツガリブツタニヒヤッタサ、ソナ、ウハラ、Suvaṇṇabhūmi、ヤタタラ、Mōn country (Rāma-ñādesa) へ派遣したと云ふ。Taw Sein Ko: *A Primary Study of the Kalyāṇi Inscriptions of Dhammacheti*—1476 A.D., IA, Vol. XXII (1893), pp. 16-17. C.O. Blagden: *The Inscription of the Kalyāṇisimā—Pegu, Epigraphia Birmanica*, Vol. III, Pt. 2, p. 185.  
 (27) Fleet, JRAS, 1910, p. 428.

(121) *ibid.*, p. 428.

(122) 塚本啓祥「前掲書」五二〇頁。

(123) V. A. Smith: *Asoka's Alleged Mission to Pegu* (Suvāṇabhūmi), IA, Vol. XXXIV (1905), pp. 183-185. Fleet, *op. cit.*, p. 428. Geiger, *op. cit.*, p. 86 note 2. N. Ray 氏 Sona へ Uthara の伝道を疑問視する説を批判し「*Dehliya* (Suvāṇabhūmi) がアッシューカ王時代に布教されたことば可能である」と主張している (Theravāda Buddhism in Burma, Calcutta 1946, pp. 7-13)。インマ側の文献は、紀元前から東南アジア諸國(金地國 Suvāṇabhūmi 金州 Suvāṇadvīpa と称される)との間に貿易上の交流があったことを伝えている (R. C. Majumdar: *Ancient Indian Colonies in the Far East*, Vol. II, Suvāṇadvīpa, Part 1, Dacca 1937, pp. 37-64. N. Ray, *ibid.*, pp. 1-7)。仏教徒であるインド人商人やインマ人植民者を通じて、*Dehliya* の原住民が仏教に接したのは紀元前に遡ると相違ないが、紀元前からの地に仏教が確立していったことを示す考古学的に確かな証拠は得られていない。

(124) Lamotte, *op. cit.*, pp. 328-329.

(125) 《*theriya*》を Vogel 氏《*Belonging to theras, subst., fraternity or community (of monks)*》と訳

マツリヤ王朝時代における仏教の伝播 山崎

じ Dutt 氏《*num*》、Sircar は《*Theravādin*》と訳している。次注参照。

(126) J. P. Vogel: *Prakrit Inscriptions from a Buddhist Site at Nāgārjunikonda*, EI, Vol. XX (1929-30), pp. 7-8, 22-23. Lamotte, *op. cit.*, p. 326. 静谷正雄「前掲書」六八一七〇頁。N. Dutt 氏はインマ僧による諸方教化という事件が史実とは考えられないことを強調し、Vogel 氏は異した解釈を発表している (Notes on the Nāgārjunikonda Inscriptions, *IQ*, Vol. VII (1931), pp. 651-653. 塚本啓祥「前掲書」四九五-四九六頁、五二一-五二二頁)。しかし、問題の碑文は決して史実を語るものではなく、セイロン僧の説く教化伝説が敬虔な信者によって真実と受けとられたことを意味するにすぎない。なお、同地方・同時代の仏足浮彫石板銘文にも、これと近似した教化伝説がみられる。静谷正雄「前掲書」七二頁。塚本啓祥「前掲書」四九六頁。D. C. Sircar and A. N. Lahiri: *Footprint Slab Inscription from Nāgārjunikonda*, EI, Vol. XXXIII (1959-60), pp. 247-250.