

# *Samantapāsādikā Bāhiraṇidāna* と パーリ年代記の比較研究

李 慈郎 (LEE, Ja-rang)

## I. はじめに

スリランカには、仏教を中心として自国の歴史を記録した幾つかの歴史書が残されており、その代表的なものとして、*Dīpavaṃsa* (以下 Dpv) と *Mahāvamsa* (以下 Mhv) とが挙げられる。このうち、Dpv は西暦 4 世紀頃に書かれた作品で、現存するスリランカのパーリ年代記のうち最古の作品であるとされるが<sup>1)</sup>、作者未詳である。一方、Mhv は西暦 5 世紀末にアヌラーダプラ (Anurādhapura) に住むマハーナーマ (Mahānāma) という長老によって書かれた文献で<sup>2)</sup>、Dpv に比べて表現形式やその構成が緻密である。Mhv は、その内容が二つに分かれており<sup>3)</sup>、前半にスリランカにおける仏教の初期の歴史が書かれている。この Mhv の前半部分は Dpv の全体的内容とほぼ同じ内容で、インドにおける仏教教団の初期の歴史と、スリランカにおける仏教の確立について述べられている。

以上の二つのスリランカの初期の年代記に加え、代表的な南方伝承の記録としてもう一つ挙げられるのが、ブッダゴーサ (Buddhaghosa) により西暦 5 世紀頃に著されたといわれる *Samantapāsādikā* (以下 Smp) である。この文献は律蔵に対する註釈書で、上記の二つの文献とは性格を異にするが、その冒頭部分の *Bāhiraṇidāna* (以下 Bn) にほぼ同じ内容の仏教教団の歴史を述べている。

この三つの文献は、いずれも分別上座部の初期の史伝で、仏滅後のインドにおける仏教の歴史及びスリランカに仏教が伝えられる過程に関して、ほぼ同じ内容の伝承を体系的に記していることから、多くの学者たちの注目を浴び、様々な観点から研究が進められてきた<sup>4)</sup>。これらの研究の基本的立場は、パーリ年代記の記述を中心に据えており、Bn はただ Dpv や Mhv と同じ分別説部に属し、主題が共通であるという理由で、同一の歴史資料としての価値をもつものとして、二次的に利用されるにすぎない。しかし詳細にみれば、この三書にはいくつかの特色の相違が確認される。

本稿では、これまでの先行研究を踏まえ、Bn とパーリ年代記の歴史的記述が、それぞれも独自の特色を考察することを目的とする。そして、三つの文献に見られる伝説発達の傾向を手掛りとして、著作の意図及びその時代的背景を探りたいと思う。

## II. Bn とパーリ年代記の内容上の特徴 — 著作意図を中心として —

Bn とパーリ年代記は、それぞれ異なった関心に支えられて作成されている。すなわち、律蔵の註釈書である Smp の冒頭部分に置かれている Bn は、律に関する本格的な註釈を始める前に施されたその歴史的説明であり、ブッダゴーサは自身に受け継がれてきた律が、いかなる歴史の中で成立したかを示しながら、律の権威づけを図ろうとしている<sup>5)</sup>。

一方、パーリ年代記は、スリランカの全般的な歴史を仏教に視点を求めながら取り扱

っている文献であり、著者の関心は国家の歴史の叙述とともに、従来、注目されてはこなかったが、自分の国が仏教といかに深い関係をもっていたかを示すことにあったと考えられる。Bn とパーリ年代記の著者がそれぞれもっていたと思われるこうした意図の相違は、伝承の内容にもかなり影響を及ぼし、同じ主題の伝承であるにもかかわらず、それぞれ少しずつ違った記述を見せている。

先ず、ブッダゴーサがいかなる立場で、Bn を著しているのかに関し、第一結集の時に起こったエピソードを中心としてみてみよう。Bn によると、マハーカッサパ(Mahākassapa)長老は、第一結集に集まった五百人の比丘たちに、結集を始める前に、「いかなる順序で結集を始めようか」と尋ねる。その問いに対して比丘たちは「尊者マハーカッサパよ、律はブッダの教えの命であり、律が確立している時、教えも確立しています。それ故に、第一番目に律を結集しましょう」と、答える<sup>6)</sup>。

また、Bn の最初においても、次のような詩節が見られる<sup>7)</sup>。

もはやこの世にはおられないが、確かに存在している(ブッダ)の教説は、それ(律)が確立している時には堅固なものとなる。その純粋なる律を以前の師匠(ācariya)の威力に依りて、説明するであろう。

これは、法⇒律という伝統的な順序とは矛盾しており、この記述で判断する限り、ブッダゴーサは、律を教説の基礎とし、律が確立された時、法も確立していると考えていたことが窺える。結局、ブッダゴーサは何よりも大切な律を注釈する前に、その根拠として律の歴史を提示する必要を感じたのであろう。それ故か、Bn には仏教教団の歴史とともに、律の望ましいあり方を提示する記述が他の二書に比して多く見られる。例えば、仏教サンガで行われるべき羯磨や比丘としてなすべき義務行に関して詳しく説明しており、パーリ年代記と同じ内容の伝説であるにも関わらず、Bn の随所にパーリ年代記とは違った詳細な述べ方をしているところがある。

一例をあげ、モッガリブッタティッサ長老の出家に関する Bn と Mhv の伝説を比較してみると、Mhv ではただ「(シガヴァ長老はティッサを)チャンドヴァッジ長老の許に送った」という記述だけが見られるのに対し<sup>8)</sup>、Bn では、和尚が一人の沙弥を師匠に送る時の礼儀あるいは掟が詳しく書かれている<sup>9)</sup>。そして、和尚によって送られた沙弥が師匠の許に来ていかなる過程を経て、教えられ、具足戒を受けるべきであるかについても知ることができる。

また、ブッダが般涅槃した後、アーナンダ長老がブッダの死を悲しんでいる多くの人々を慰めながら結集のためにラージャガハへ向かって行く途中、ジェータヴァナに入り、ブッダの在世時になされるべき義務を果たす話が伝えられているが、これも Bn にだけ見られる記述である<sup>10)</sup>。

Bn が、律に重点を置き、律の権威づけを目的として述べられている一方で、パーリ年代記は、仏教を中心にスリランカの歴史を述べようとする目的に相応しく、スリランカという国自体に重点が置かれている。パーリ年代記は、スリランカが仏教とは不離の関係を持つことを暗示するかのよう、その国の世俗の歴史と仏教の歴史を同時に紹介している。

この点は、パーリ年代記の冒頭部分の説明に窺うことができる。Dpv と Mhv は、ブッダの三回にわたるスリランカの訪問から話が始まる。両書とも、最初にブッダが生前に自分たちの島を訪問したことを伝えた後、第一結集から始まるインド仏教の本格的な歴史、そしてヴィジャヤ(Vijaya)の来島などから始まるスリランカの歴史を話している。ここに、スリランカという国が、既にブッダの生前から彼の恩恵を受けていて、仏教とは分かつことのできない場所であることを印象づけようとする、パーリ年代記の著者の意図が反映している。

ブッダの訪問に関する Dpv の記述をみると、ほぼ次のような話が伝えられている<sup>11)</sup>。

菩提樹下で悟りを得たブッダは一切世間を観察しながら十七日間を過ごしていた。その時、ランカー島(Lankādīpa)を見た。その島は美しい環境に恵まれていたが、夜叉などをはじめとする様々な悪鬼が住んでいた。ブッダはその様子を見て、次のように思った。

「今、ランカー島には夜叉、鬼神(bhūta)、羅刹(rakkhasa)たちが住んでいて、皆ブッダを排斥している。私は彼らの力を根絶することができる。夜叉の群れ、食人鬼(pisāca)、アヴァルツダカ(avaruddhaka)等を追い出して、その島を平穏にして人々を住ませよう。」

ブッダはこのように悪鬼たちを追放し、その島を平穏にした後、「自分は聖道を説いてから、涅槃に入ること、そして、自分の涅槃後、四ヶ月にして最初の結集があり、それより百十八年後には第三結集があること、そして普く教法を伝えるためにこのジャンプディーパにはアソーカという王が現れ、彼の息子であるマヒンダはこのランカー島に教説を伝えること」などを予言し、この島に守護(ārakkha)を与えた。

そして、ブッダは予言とおり、なすべきことをなした後、涅槃に入った。

Dpv には、以上のようなブッダによるスリランカへの最初の訪問の話が伝えられた後、続けて各々成道後五年目と八年目になされた二回にわたる訪問が述べられる<sup>12)</sup>。Mhv にも、冒頭部分にブッダが生前に三回もこの島を訪問して守護を与えて帰ったことが伝えられている<sup>13)</sup>。細かい点で相違はあるが、Dpv の記述とほぼ一致している。

パーリ年代記の作者たちは、ブッダの訪問によって自分たちの国が清浄になったことを強調することを通じて、自国スリランカがブッダによって恵まれていることを伝えようとしている。そして、自分たちは仏の護持を担うべく定められた民族であるとブッダによって予言されたことを強く示そうとしている。仏教の伝播と統一国家の成立との不可分な関係が、暗示されているように思える。

また、このような傾向は、シンハラ民族の先祖であるヴィジャヤの来島を巡る伝承にも見られる。Bn には、ヴィジャヤの来島がブッダの涅槃と同じ年の出来事として書かれているに過ぎないが<sup>14)</sup>、パーリ年代記においては、二つの出来事がほぼ同時に起きたと説明し、これに加えて、次のような話が伝えられている。

全ての世界に利益を与え、最高の寂靜の瞬間に到り、世間の主は般涅槃の床に横になった。神々がたくさん集まって来た時、優れた大牟尼は、その近くにいる帝釈天に告げて言った。「シーハバーフ王の子であるヴィジャヤは七百人

の眷属を伴って、ラーラ(Lāla)国よりこのランカー島に到着した。神の王よ、私の教説はランカー島において確立するであろう。それ故、眷属と彼とランカー島をよく守りなさい。」神の王は如来の慎重な言葉を聞いて、ヴィシュヌ(Viṣṇu)にランカー島の守護(の任務)を与えた<sup>15)</sup>。

ブッダは生きている間にスリランカを三度訪問したのみならず、涅槃に入る時シンハラ民族の先祖と言われるヴィジャヤがスリランカに到着したことを知って、帝釈天にヴィジャヤ及び彼とともにきた眷属と、そしてブッダの教説が樹立する場所であるスリランカを保護するという任務を与えている。すなわち、ヴィジャヤの来島とブッダの涅槃をほぼ同時に起こった出来事として説明し、ヴィジャヤから始まるスリランカの歴史がブッダの保護下にあることを述べようとしている。

これらの記述から推し測れることは、スリランカの宗教的統一と政治的統一とが、仏教の伝播とアソーカ王の影響によって同時に起こった事実ではなかろうか。

以上のような傾向はパーリ年代記に共通しているが、どちらかと言えば、DpvよりMhvの方により濃厚である。特に、Mhvでは、マハーヴィハーラ派の重要な建築物を過去三仏を始め、ゴータマブッダが訪問した場所と関連づけて説明しようとする努力が顕著に見られる。スリランカ仏教において主導権を握っていた、マハーヴィハーラ派の設立の出发点として重要な意味を持つマハーメーガヴァナに、以上のような伝説を加えているのは、Mhvの著者マハーナーマに自派を内外に権威づけようとの意図のあったことを示していると思われる。この問題については、以下の伝説発達の傾向を述べるところでより詳しく検討したい。

### III. 伝説に見られる発達傾向

以上、伝承に反映されている、それぞれの著者のもつ基本的な著作意図に関して述べたが、このような著者の意図は、伝説の内容にも具体的に影響を与えている。つまり、年代的に後に著された文献であるほど、伝説の内容が増広する傾向にあり、しかもそれは、著者の意図に沿った一定の方向に向かっているのである。

まず、三つの文献の中でも最初に著されたとされるDpvは、他の二書に比べて単純な記述である。場合によっては、BnやMhvの伝説を参考にしないと一体何を述べているのかもよくわからないほどの短い記述である。一方、BnとMhvは伝説と内容において、非常に類似性が高い。しかし、どちらかと言えば、BnよりはMhvの方がより詳しい伝説を伝えている。そしてMhvでは、ただ伝説が増えて描かれているというよりは、マハーヴィハーラ派に関連のある人物や出来事に印象的な脚色を施そうとする傾向が各所に見られる。

例えば、三つの文献に伝えられている「ニグローダ沙弥」に関する物語をみてみよう。これは、アソーカ王の仏教帰依のきっかけであるニグローダ沙弥との出会いの物語で、王は外道に失望し、誰か供養する人を探していたところ、宮殿を過ぎてゆくニグローダ沙弥の清浄な姿に信心を起こして仏教に帰依するようになったという伝説である。

そこで、Dpvにおいてはニグローダ沙弥を単に「沙門ニグローダ(Nigrodham samanāṃ)」とか「年少の比丘(bhikkhunāṃ kumāranāṃ)」と呼ぶにすぎないが<sup>16)</sup>、BnやMhvにおいて

は、このニグローダ沙弥が「ヒンドゥサーラ王の長子であるスマナ王子の息子」となっている。

また、この三つの文献は共にこの伝説を伝え、過去世物語を追加して二人の出会いを深い因縁として印象づけているが、その過去世物語の内容にもかなりの相違点が認められる<sup>17)</sup>。

Dpv においては、二人の関係について簡単に「アソーカ王はすべての徳を具えたニグローダを見て、前世の友だと考えた。(sabbagunagataṃ Nigrodhaṃ pubbasahāyaṃ vicintayi)」と書かれているにすぎない。それに比べて Bn には、「過去に福德をなした時に、彼は王の長兄で商人であった。(pubbe pi kira puññakaraṇakāle esa rañño jeṭṭhabhātā vāṇijako ahoṣi.)」と述べられている。一方、Mhv では「蜜商人である三人の兄弟と辟支仏」にまつわる過去世物語がかなり詳しく述べられ、登場人物もアソーカ王とニグローダ沙弥以外に、ティッサとアサンディミッター王妃の二人が加えられている。アソーカ王の仏教への改宗を巡って徐々に伝説がドラマティックな要素を加えていくことがわかる<sup>18)</sup>。

また、コーンティプッタティッサ長老の物語においても、同様の発展傾向を窺うことができる。コーンティプッタティッサなる長老はアソーカ王の時、薬を得ることができずに病気で死んでしまった長老であるが、Bn やパーリ年代記ではそれぞれ少しずつ異って伝えられている。先ず、Dpv においてはごく簡単に「コーンティプッタティッサ長老とスミッタの二人はアソーカ王の第八年に般涅槃した」と述べられているにすぎない<sup>19)</sup>。しかし、Bn においては、この長老が病気にかかったが、薬を得ることができずに死んでしまったことや、アソーカ王がそれを聞いて都市の四つの門に蓮池を作らせて、薬を充たして比丘たちに与えたことなどが書かれている<sup>20)</sup>。

一方、Mhv においては「ある森林行者とクンティと呼ばれる女の間に、ティッサとスミッタという二人の息子が生まれたこと、二人が共にマハーヴェルナ長老の許で出家したこと、そして、ティッサは足を蟲の毒に触れ、薬を求めたが得ることができなくて涅槃に入ったこと、王は比丘たちにその間の事情を聞いて、都の四門に池を作り、薬で充たすように指示したこと」などが詳しく述べられる。そして、さらにこのコーンティプッタティッサ長老の物語が第三結集の原因として関連づけられ、この伝説に続けて、「この日以来、仏教サンガへの供養が甚だしく増大したので、外道たちが利益を求めてサンガに入り込んだ。」と、記されているのである<sup>21)</sup>。

以上の二つの伝説よりみると、時代的に後の文献であるほど段々内容が詳しくなり、Mhv に至っては一層詳細な物語となっていることがわかる。このような傾向はアソーカ王の登場の話から目立って現れるようになり、特に、第三結集に関連のある人物についてより詳しくドラマティックに仕立てあげようとしている。これは何を意味しているのだろうか。上に見たように、最初のアソーカ王とニグローダ沙弥の話に、Bn や Dpv にはなかったティッサとアサンディミッターが Mhv には新しく加えられている。ここで、ティッサが誰を指すのかに関しては疑問であるが<sup>22)</sup>、状況上、モッガリプッタティッサを示すと思われる。とすれば、Mhv の著者は上座部仏教の祖であるモッガリプッタティッサを新しく伝説に加えて、アソーカ王と王を改宗させたニグローダとの三人を、過去世からの因

縁として伝えようとしたのではないだろうか。

また、二番目の伝説においても、コーンティプッタティッサに関する伝説を詳しく述べた後、それを第三結集と結び付ける。すなわち、アソーカ王がこの長老の死を聞いて、比丘サンガになした布施がきっかけになって、外道が比丘サンガに入り込み、第三結集を行なうようになったとするのである。他の二書ではこの伝説と外道の入り込みは結び付けず、ただアソーカ王の仏教サンガへの布施が原因になっていると述べるにすぎない。

第三結集に関する人物や出来事に特別な意味を与えようとする、以上のような意図はアソーカ王の八万四千精舎建立の伝説にも見られる<sup>23)</sup>。

以上、幾つかの例を挙げて三つの文献に見られる伝説の発達してゆく傾向を述べた。つまり、時代的に最初に書かれたDpvにおいて最も簡単な記述が見られ、Bnに到ると多少増え、Mhvにおいてはかなり伝説が詳しくなり、それとともに、Mhvでは、これらの伝説に、マハーヴィハーラ派に関連のある人物や出来事を関連づけて、権威づけを図ろうとする方向に発展して行くことが窺える。

#### IV. 王統史に見られる特徴

上記のような傾向は、三つの文献に伝えられている王統史の記述においても同様に確認される。Bnとパーリ年代記にはそれぞれ、マガダ及びスリランカにおける王統史や律を伝持した長老たちの系譜が伝えられている。周知のように、これらの文献は仏教史における重要な出来事について一致した年代を提示しているもので、一つの南方伝承として扱われてきた。ところが、確かに仏滅後百年に第二結集が起きたことやアソーカ王の即位年代、そして第三結集の年代については一致点を見せているが、その期間を充たすために行なう説明には少しずつ違いが見られる点に注意しなければならない。

Dpvには、BnやMhvと同じ内容の王統史と師資相承の系譜を述べる。しかし、他の二書が簡単に師資相承の系譜やマガダ及びスリランカの諸王の名前と在位期間だけを伝えているのとは異なり、Dpvは王統史と師資相承をお互いに関連づけて説明している。すなわち、そこでは、マガダ及びスリランカにおける諸王の在位期間とウパーリから始まり、ダーサカ、ソーナカ、シッガヴァ、モッガリプタティッサに到るまでの師資相承を相互に関連づけて伝えるとともに、各長老の律伝持の期間も伝えているのである<sup>24)</sup>。

Dpvに伝えられている王統史の特徴は、マガダ王統とインドにおける律の師資相承の系譜については、かなり詳細に伝えるのに比べて、スリランカの王統にはわずかしか触れていないことである。しかし、王統史と師資相承の関係、各長老たちの律伝持の年数などはDpvにだけ見られる記録である。

一方、Bnには、王統史に関してDpvより詳しく述べられているが、王統史と師資相承の系譜を関連づけてはいない<sup>25)</sup>。ここでは、マヒンダ長老がスリランカ島に着いたのが仏滅後236年目のことであると記されており、なぜそれが236年目になったかをこの王統史を挙げ、アソーカ王の即位灌頂から18年目のことであると説明し、彼以前の諸王の在位期間を言及している。

一方、Mhvにおいては<sup>26)</sup>、アジャータサットゥ王からカーラーソーカ(Kālasoka)王に至

るまでのマガダ王統を簡単に述べているにすぎない。

ところで、この三つの記述はそれぞれ仏滅後218年にアソーカ王が即位灌頂した点では一致しているが、その期間を満たすための説明にはかなりの相違が見られる<sup>27)</sup>。そこで先ずDpvには、他の二書のようにこの期間に合わせて王統史を説明しようとする意図の見られないことが指摘できよう。Dpvにおいて王統史は律の師資相承の系譜とともに簡略で、断片的に伝えられている。スリランカ王統史に関する記述はほとんどなされておらず、マガダ王統史の場合にも王たちの名前が言及されてはいるものの不完全であり、統治期間が明確にされていないので、これだけからアソーカ王が仏滅後218年に即位したことを説明することは困難である。一方、BnとMhvは、マガダ王統史をもって218年という時期を明確に説明している。

ところで、この三つの文献がアソーカ王の即位灌頂に関しては一致した記述を見せているにもかかわらず、それを説明するにあたって以上のように相違点が生ずる理由は何であろうか。これは王統史が整えられた形で伝承されてこなかったことを物語っていると思われる。特に、王統史と仏滅紀元に基づく伝承は本来別個のものであり、伝承も様々であったろう<sup>28)</sup>。

Dpvの著者は、仏滅後218年にアソーカ王が即位したという伝承は知っていたが、その間の王統史に関する情報は断片的にしか持っていなかった。しかし、師資相承に関してはかなり詳しく知っていたことがわかる。

一方、Dpvの後に書かれたBnとMhvでは、かなり整えられたマガダ王統史が述べられている。上記で指摘したように、この二つの文献の王統史に関する記述は、ほぼ一致した伝承を見せているが、細かな点で多少違った記述を見せている。最も目立つのは、Bnではマガダ王統史に合わせてスリランカの諸王の即位時期と亡くなった時期を示すだけであるのに、Mhvでは諸王の統治期間を中心に述べ、中には60年ないし70年間の統治という信じ難い記述も見えることである。

王統史を巡っては様々な問題点があり、ここで三書の記述だけを以って何らかの結論を導き出すことはもちろんできない。ただ、ここで指摘できることは、三書に伝えられている王統史からは、より多様な伝承を推測できるということである。

上記の伝説の発達過程を説明する際にも、後代に書かれた文献であるほど、伝説に意図された内容が加えられて行く傾向を見せていると指摘したが、この王統史でも徐々に記述が整えられて行く傾向が窺える。すなわち、Dpvが示す王統史においては、仏滅後からアソーカ王の即位までの218年という期間を満たすための意図的な努力は見られない。しかし、BnやMhvにおいては、218年を説明しようとする意図が認められるようになり、Mhvに到っては、マガダの王統史のみならずスリランカの王統史もこの期間に合せて示そうとする立場が一段とはっきりしてくる。

## V. 結論

Bnは、律のあるべき姿を提示しながら、律蔵が必要とする歴史を描いている反面、パーリ年代記は王権を含んだ神話が成り立つために必要な歴史を描く。パーリ年代記の著

者が、スリランカという国家及びマハーヴィハーラ派に重点を置いて、仏教の伝承を扱っている反面、ブッダゴーサは律の歴史を述べるという、より純粋な目的をもっていた。それを端的に示すのが、聖教の確立に関するデーヴァーナンプイヤティッサ王とマヒンダ長老の間の対話である。Bn には、「タンバパンニ洲においても聖教が樹立されたかどうか」を尋ねるデーヴァーナンプイヤティッサ王の質問に対して、マヒンダ長老が次のように答えている。すなわち、

大王よ、タンバパンニ洲の父母をもって、タンバパンニ洲において生まれた少年がタンバパンニ洲において出家して、タンバパンニ洲においてまさに律を学んで、タンバパンニ洲において誦する時、その時、聖教は根が下りることになるでしょう<sup>29)</sup>。

そこで、このような資格を具えている者として、マハーアリッタが選ばれ、タンバパンニ洲において律の合誦が行われ、その時、マハーアリッタ長老は律蔵を明らかにした。これで、タンバパンニ洲において聖教は確立されるようになった<sup>30)</sup>。

この記述から窺えるように、ブッダゴーサの関心はスリランカにおいて確立された律がいかなる歴史をもっていたか、そして、その律がいかに確固たるものであるかにあったのであろう。

一方、Dpv が書かれた時代、アヌラーダプラには仏教とスリランカに纏わる伝説が数世代を経て伝えられ、何らかの形にまとめられることなく、一種の記録として個々に存在していた。Dpv の著者はそれを体系的にまとめ、自国の歴史として述べる必要を感じ、独自の方法をもって、それら諸伝説を整理したのであろう<sup>31)</sup>。その方法の一つが、仏教を中心として述べることであった。

さて、パーリ年代記の著者は、なぜ、スリランカと仏教の運命的な関係を述べようとしたのか。本文でも触れたが、恐らく推測できるのは、スリランカの宗教的統一と政治的統一とが、仏教の伝播とアソーカ王の影響によって、同時に起こった事実ではなからうか。

即位灌頂(coronation)の道具がアソーカ王によってはじめてスリランカに伝えられたことをもって推測できるように<sup>32)</sup>、恐らくアソーカ王の影響のもとにスリランカに初めて統一国家が出現したことが予想され、スリランカにとっては政治的統一と仏教の伝播とは不可分の関係にあるものと考えられる。統一国家の出現とともに、その歴史の統一が必要となって、Dpv が作成に及んだのだろう。そして、Mhv はこれに加えて、自派マハーヴィハーラを内外に権威づけようとする意図がより強く打ち出された文献であると思われる。

#### <略語及び使用テキスト>

Bn Samantapāsādikā, Vol. I, pp. 1-105, PTS. 1924.

Cv Cullavagga (Vinaya-Piṭaka, vol. II), PTS, 1880.

Cvs Cūlavamsa, PTS. 1925.

Dpv The Dipavamsa, an Ancient Buddhist Historical Record, 2nd ed,

New Delhi, 1879.

Mhv The Mahāvamsa, London, 1908.

Mṭ Mahāvamsa-ṭīka (Vamsatthappakāsini), 2vols, London, 1935-36.

Smp Samantapāsādikā, 7vols, PTS. 1924-1947.

VN Vinaya-Piṭaka, 5vols, PTS. 1879-83.

(注記)

1) Geiger[1905] 1.

W. Rahula[1956] xxi は、二つの理由で Dpv の書かれた年代を西暦 4 世紀であると主張している。一つは、西暦 5 世紀の始め頃にブッダゴーサの書いた Smp の中に、この Dpv から引用された韻文(verse)があることである。もう一つは、Dpv には西暦 4 世紀のマハーセーナ(Mahāsena)王の時期までの記述が書かれていることである。

一方、Oldenberg[1879] 8-9 は Rahula の以上のような二つの論拠と二つの他の根拠に基づいて、Dpv の成立年代を西暦 4 世紀の始めから 5 世紀の 3 分の 1 の間に書かれたと主張している。

2) Mṭ, p. 687

Mahāvamsatthānusārakusalena Dighasanda-senāpatinā kārāpitamahāparivenāvāsina Mahānāmo ti gurūhi gahitanāmadheyyena therena pubba-Sihalabhāsikāya sihalaṭṭha-kathāya bhāsantaram eva vajjiya atthasāram eva gahetvā tantinayānurūpena katassa Padya-padoruvamsassa...

(Mhv の意味をたどることに巧みな人で、ディーガサンダ將軍が作らせた大僧房に住んでいたマハーナーマという名前でグルたちによって呼ばれた長老が、以前に(存在していた)シーハラ語のシーハラ注釈書を、その言語の相違だけを除いて、意味の核心だけを把握し、伝統の意趣に従って作った「韻文の広大な史書」があった。)

Mhv が著された時期については、Cvs[第 38 章, 59]の「datvā sahaṣṣaṃ dīpetuṃ Dīpavamsaṃ samādisi. [(ダートウセーナ王は) 千金を与えて Dpv を解明することを命じた.]」という記述と関連して、その完成を西暦 6 世紀の始め頃だと考える意見もある。(Geiger[1916] 24.)

3) Geiger[CūlavamsaI] Intro. 1 は Mhv を二つの部分に分けた後、始めの部分(Chp. I-XXXVII, 50)を Mahāvamsa と呼んで、その次の部分を Cūlavamsa[Chp. XXXVII, 51-LXXIX]と呼んでいる。しかし、Rahula[1956] xxii はこのような分け方を全く根拠のないこととして反対している。

本論文においては、Geiger の説に従うことにする。

4) その中で重要な研究としては、Oldenberg[1879], Geiger[1905], Malalasekera[1928, 1935-1936], Jayawikrama[1962]の論文がある。

5) Smp, vol. I, p. 3.

ブッダゴーサは Bn の冒頭において、全ての律藏(Vinayapiṭaka)を注釈する意図を明ら

かにしている。そして、その律蔵に本格的な注釈を施す前、律に関する伝承の歴史を六項目 (mātikā) によって説明していくことを述べている。六項目とは、「誰によって、いつ、どんな理由で説かれ、誰によって保持され、また誰によって伝えられ、どこで樹立されたのか。」 (vuttaṃ yena yadā yasmā dhāritaṃ yena cābhatam, yatthap-patiṭṭhitam c' etam) という六つの項目である。

6) Smp, vol. I, p. 13.

evaṃ nisinne tasmim āyasmante Mahākassapathero bhikkhū āmantesi: āvuso kim paṭhamam saṃgāyāma dhammam vā vinayam vā ti. bhikkhū āhaṃsu: bhante Mahākassapa, vinayo nāma buddhasāsanassa āyu, vinaye ṭhite sāsanam ṭhitam hoti, tasmā paṭhamam vinayam saṃgāyāmā' ti.

7) Smp, vol. I, p. 1. vv5.

yasmim ṭhite sāsanam aṭṭhitassa patiṭṭhitam hoti susaṅṭhitassa, taṃ vaṇṇayissam vinayam amissam nissāya pubbācariyānubhāvam.

8) Mhv, V. 150.

9) Smp, vol. I, pp. 40-41.

10) Smp, vol. I, pp. 8-9.

11) Dpv, I. 13ff.

12) Dpv, II.

13) Mhv, I. 1ff.

14) Smp, vol. I, p. 72.

15) Mhv, VII. 1-5., Dpv, IX. 21-25. にも、ほぼ同じ記述が伝えられている。

16) Dpv, vol. VI. 34., 44-45.

17) Smp, vol. I, p. 46., Mhv, V. 49-61., Dpv, VI. 39.

18) 山崎元一[1979] 65, 注(7)

19) Dpv, VII. 32-33.

20) Smp, vol. I, p. 52.

21) Mhv, V. 214-229.

22) ここで、ティッサがいったい誰を示しているのかは定かではない。

例えば、Malalasekera[1938] 217はこのティッサを、アソーカ王と同時代のスリランカの王デーヴァナンピヤティッサだとするが、山崎元一[1979] 65はアソーカと同兄弟であるティッサだと見なしている。しかし、モッガリプッタティッサを指す可能性もここで挙げて置いてよいであろう。なぜならば、この伝説に出てくる人物たちは、アソーカ王を巡って重要な役割を果たしている人たちだと思われる。よってこのティッサとは、アソーカ王とともに第三結集を主催したモッガリプッタティッサを指していると考えられる。

23) Smp, vol. I, pp. 48-50., Dpv, VI. 73-VII. 17., Mhv, V. 77-78.

24) Dpv, III. 60-61; IV. 27-28, 34-47; V. 69-82, 95-107 など。

25) Smp, vol. I, p. 72.

- 26) Mhv, II. 29-32; IV. 1-8; V. 14-22.
- 27) 例えば、ウダヤバドラ(Udayabhādra)とアヌルッダとムンダ(AnuruddhaとMuṇḍa)について、Bn ではそれぞれ14年と18年になっているが、Mhvでは16年と8年になっている。
- 28) 塚本啓祥[1980] 91.
- 29) Smp, vol. I, p. 102.  
 yadā mahārāja Tambapaṇṇidīpakānaṃ mātāpituṇṇaṃ Tambapaṇṇidīpe jāto dārako  
 Tambapaṇṇidīpe pabbajitvā Tambapaṇṇidīpamhi yeva vinayaṃ uggahetvā Tambapaṇṇidīpe  
 vācassati, tadā sāsanassa mūlāni otiṇṇāni nāma bhavisantīti.
- 30) Smp, vol. I, p. 102-104.  
 Mhvにおいては、違った記述を見せている。(Mhv, XV. 180-181.)  
 「人王よ。布薩などの儀式のため勝者の教説とおりにここに結界を定めると、教説は樹立するでしょう、人王よ。」(uposathādīkammaṭṭhaṃ jināṇāya janādhīpa sīmāya  
 idha baddhāya patitṭhissati sāsaṇaṃ)  
 DpvもMhvの記述と一致する。(Dpv, XIV. 20-24.)
- 31) Dpv. I, 1-4.  
 ・・・・私は、幾世にもわたって伝えられ、種々に誉め讃えられた歴史をこれから様々に花を結ぶように述べるであろう。(…vaṃsaṃ pavakkhāmi paramparaḡataṃ  
 thutippagaṭaṃ thutippasatṭhaṃ bahunābhivaṇṇitaṃ etaṃhi nānākusumaṃ va ganthitaṃ.)  
 以上の記述からみると、Dpvの著者はあたかもばらばらに存在する花を一緒に結んで花束を作るが如く、自分の時代まで受け継がれてきたスリランカの歴史に関する物語を集めて体系的に述べたことになる。すなわち、その当時まで断片的に人々を通じて、あるいは別々の作品に伝えられていた伝説の中で、スリランカの歴史を述べるために必要な伝説だけを選んで作り上げたことがわかる。
- 32) Rahula, W. [1956] 26-27.

(参考文献)

- 立花俊道 [1942] 「スリランカの仏教」, 『仏教研究』第6巻第二・三號, 南方圏の宗教特輯.
- 塚本啓祥 [1980] 『初期仏教教団史の研究』, 東京:山喜房仏書林.
- 長井真琴 [1936] 『南方所伝・仏典の研究』, 東京:中文館蔵版.
- 平川彰 [1980] 『原始仏教の研究』, 東京:春秋社.
- 藤吉慈海 [1954] 「スリランカに於ける仏教の受容」, 『印仏研』3-2.
- 前田恵学 [1964] 『原始仏教聖典の成立史研究』, 東京:山喜房仏書林.  
 [1986] 『現代スリランカの上座仏教』, 東京:山喜房仏書林.
- 水野弘元 [1937-38] 「善見律毘婆沙とサマンタパーサーデイカー」, 『仏教研究』1-3, 2-3.  
 [1953] 「仏教を中心としたスリランカの歴史」, 『駒沢史学』第三號.

- [1948] 「仏教聖典とその翻訳」, 『語学論叢』第一輯.
- 森祖道 [1984] 『パーリ仏教註釈文献の研究』, 東京:山喜房仏書林.
- 山崎元一 [1979] 『アショーカ王伝説の研究』, 東京:春秋社.
- Adikaram, E. W. [1946] *Early History of Buddhism in Ceylon*, 2nd ed. Colombo.
- Buddhadatta, A. P [1953] *Buddhaghosa, the Great Commentator*, Ceylon Historical Journal, vol. II, Nos. 3-4. Dehiwela.
- Copleston, R. S. [1984] *Buddhism Primitive and Present in Magadha and in Ceylon*, 2nd ed, New Delhi.
- Geiger, W. [1905] *Dip. und Mah. und die Geschichtliche Überlieferung In Ceylon*, Leipzig.
- [1908] *The Mahāvamsa*, London.
- [1912] *The Mahāvamsa or The Great Chronicle of Ceylon*, New Delhi.
- [1916] *Pali Literatur und Sprache*, Strassburg.
- [1925] *Cūlavamsa*. 2vols, PTS.
- Gombrich, R. F. [1988] *Theravada Buddhism*, London and New York.
- [1988] *Buddhism transformed; Religious Change in Sri Lanka*, Princeton University Press.
- Jayawickrama, N. A [1962] *The Inception of Discipline and the Vinaya Nidāna*, London.
- [1983] *Sri Lanka's Early Contribution to the Development of Pāli Literature*, 仏教研究 13 号, Tokyo.
- Law, B. C. [1923] *Buddhaghosa*, Calcutta.
- [1933] *History of Pāli Literature*. 2vols, London.
- [1947] *On the Chronicles of Ceylon*, Calcutta.
- Lottermoser, F. [1982] *Quoted Verse Passages in the Works of Buddhaghosa: Contributions Towards the Study of the Lost Sīhala-tthakathā Literature*, Goettingen.
- Malalasekera, G. P. [1928] *The Pāli Literature of Ceylon*, Colombo.
- [1935-36] *Vamsatthappakāsini*, 2vols, London.
- Nicholas, C. W. and Paranavitana, S. [1961] *A Concise History of Ceylon*, Colombo.
- Norman, H. C. [1983] *Pāli Literature*, Wiesbaden.
- [1991] *The role of Pāli in early Sinhalese Buddhism*, Collected Paper, vol. I, PTS.
- Oldenberg, H. [1879] *The Dīpavamsa, an Ancient Buddhist Historical Record*, 2nd ed, New Delhi.

- Paranavitana, S. [1962] *Mahānāma*, the Author of *Mahāvamsa*,  
University of Ceylon Review, Vol. XX, No. 2.
- Rahula, W. [1956] *History of Buddhism in Ceylon*, 2nd ed. Colombo.
- Smith, V. A. [1919] *Aśoka, the Buddhist Emperor of India*, 3rd ed.  
India.
- Steven Collins [1992] *Nirvāṇa, Time and Narrative*, *History of Religions*,  
vol. 31.
- Ryutaro Tsuchida [1987] *Observations on the language of the Dīpavaṃsa*,  
*Studien zur Indologie und Iranistik Heft*, vol. 13-  
14.
- Yatadolawatte Dhammavisudhi  
[1987] *Mahinda Thera's Route to Sri Lanka, Buddhist Philo-  
sophy and Culture*, Sri Lanka.

1996. 7. 26. 稿

イザラン 東京大学大学院博士課程

A Comparative Study of the “Bāhiraṇidāna” in the *Samantapāsādikā*  
and the Pāli Chronicles: With a Focus on Their Differences

Lee, Ja Rang

The “Bāhiraṇidāna,” representing the opening section of the *Samantapāsādikā* attributed to Buddhaghosa (ca. 5th cent. A.D.), presents a history of the Buddhist community that is almost identical in content to that described in the *Dīpavaṃsa* and *Mahāvāṃsa*, two early Pāli chronicles of Sri Lanka. These three works are all early histories of the Vibhajyavādin, and since they systematically describe similar traditions relating to the history of Indian Buddhism after the Buddha’s death and the establishment of Buddhism in Sri Lanka, they have been considered to be of equal value as historical sources.

A detailed examination reveals, however, that each of these three works has its own distinctive features. The composition of the “Bāhiraṇidāna” and the Pāli chronicles was motivated by different interests, and these differing motives of their respective authors have also exerted considerable influence on the content of their legends.

Firstly, the chief purpose of the “Bāhiraṇidāna” is to explain the origins of the Vinaya. Buddhaghosa’s aim was to present a historical account of the Vinaya prior to beginning his full-scale commentary on the Vinaya-Piṭaka, and by showing the historical course of events whereby the Vinaya that had been transmitted to him had evolved, he sought to establish its authority. For this reason he explains in great detail the *kamma* to be performed in the Buddhist *saṅgha* and the duties of monks.

The Pāli chronicles, on the other hand, deal with the overall history of Sri Lanka from a Buddhist perspective, and the authors’ interests may be assumed to have lain both in describing the nation’s history and in demonstrating the close connections between Buddhism and their own country. This propensity may be seen in the traditions relating to the Buddha’s three visits to Sri Lanka and the arrival in Sri Lanka of Vijaya, the ancestor of the Sinhalese, that are recorded in the opening sections of the chronicles.

In addition, there is also a tendency in these three works for the content of the legends and dynastic history to increase in detail the later their date of composition. In other words, it is to be observed that the simplest accounts are to be found in the *Dīpavaṃsa*, the earliest of these three works, with some augmentation to be seen in the somewhat later “Bāhiraṇidāna,” while in the *Mahāvāṃsa* not only have the legends become more detailed, but attempts are also made to lend authority to people and events related to the Mahāvihāra sect by linking them to these legends.

Thus, whereas the “Bāhiraṇidāna” portrays the history required by the Vinaya-Piṭaka while presenting an ideal picture of the Vinaya, the Pāli chronicles depict the history necessary for the credibility of their myths, including those pertaining to kingship. Thus, the “Bāhiraṇidāna”

was written with the pure aim of recording the history of the Vinaya, while the Pāli chronicles set out to describe the predestined relationship between Sri Lanka and Buddhism. On the basis of this characteristic of the chronicles, it could perhaps be surmised that Sri Lanka's religious unification and political unification occurred simultaneously as a result of the introduction of Buddhism and the influence of King Asoka.

As may be inferred from the fact that the coronation regalia were initially brought to Sri Lanka by Asoka, a unified state probably first emerged in Sri Lanka under the influence of Asoka, and it is to be surmised that in Sri Lanka political unification and the introduction of Buddhism were inseparably linked. With the emergence of a unified state, the unification of its history would also have become necessary, presumably resulting in the compilation of the *Dīpavaṃsa*. The *Mahāvamsa*, on the other hand, may be regarded as a work in which great prominence was given to the additional aim of establishing the authority of the Mahāvihāra sect both inside and outside the sect.