

龍樹の出世年代の研究

林屋友二郎

一、現在の學界に於ける通説

龍樹が何時時代に生れ、何時時代に世を去つたかといふことに關する現在の學界一般の通説は、彼は西紀第二世紀の中葉に生れ、百歳乃至百五十歳生きて、第三世紀の末葉又は第四世紀の初頭に世を去つた人と云ふことに一致して居る。凡そ印度佛教史上の重要人物の出世年代又は在世年代にして、その年代が學界の通説として略々一定して居るものは實に寥々たるものであつて、この龍樹の年代の如きはその稀有なる例の一つに數へらるべきものである。その結果としてこの龍樹年代は佛教史研究上極めて重要な地位を占むるに至り、現代學者の印度佛教史や聖典成立史の研究上に於てこの龍樹年代が基礎となつてその研究が進められつゝある場合が尠くない。この點から云ふも印度佛教史や聖典成立史の研究に従事するものは、尠くもこの龍樹年代が如何にしてかく推定せらるるに至つたかの經過だけを一通り注意して置く必要があると思ふ。一層突込んで云へば、この龍樹年代に關する各學者の結論がどうして斯くも一致さるるに至つたであらうかの理由を審査して置くだけの必要があると思ふ。

蓋し、印度佛教史を研究せんとする場合に何人も等しく遭遇することであるが、その研究は常に現在の時代に直接の時代的連絡を有しない傳説や文獻を資料に進めらるるものなる爲に、其等の研究資料の選擇の仕方、或は其取扱方の如何に依て、同一の問題から種々と異つた結論が生れて來る如き場合が尠くない。特に龍樹年代の研究の際には一層その感を深くするのであつて、龍樹年代の研究資料には、後に説く如く、摩訶摩耶經や大方等無想經の懸記の如きものもあれ

ば、慧遠や僧叡の所傳の如きものもあるといふ風に、其等が説かれた立場も異つて居れば、又内容も異つて居る種々な傳説が存して居る。故に學者が其等の資料の中の何れに重きを置いてその研究を進めるかといふことに依てその研究の結論は種々に變化されて來なければならぬのである。然るに、現代學者の龍樹年代研究の經過を通觀するに、それ等の研究の出發點に採られた資料は皆それぞれに違つて居るに拘らず、其處に抽出された結論は云ひ合したやうに一致して、前述の如く第二世紀の中葉から第三世紀の末葉又は第四世紀の初頭といふことになつて居る。斯の如き現象は常識的に考へても實に不思議なことであると云はなければならない。爰に私は現代學者の龍樹年代説に些か不安を懷かざるを得なくなつて居るのである。

この意味に於て、私は先づ現代學者の龍樹年代に關する研究の結論が、一體どうして斯くも一致するに至つたであらうかの點から考へて行きたいと思ふ。此點を結論的に云ふならば、この一致は彼等が譯經史上から看出した龍樹の撰著の述作年代に關する推定が略々一致して居つたといふことに原因を持つものと見てよいのであつて、この一事は恐らく何人にも異存のないことと思ふ。故に、若しこの場合に、其等の學者の龍樹年代説が初めから譯經史上より眺めたる龍樹年代説として銘を打つて居るものであれば、元來が同一なる譯經史上の資料に立脚して進めた研究であるから、其等が皆同一の結論に導かれて居るとしても少しも不思議とはされなかつたであらう。乍併、現在迄に發表されて居る龍樹年代説には、斯ういふ意味に於て「譯經史上より見たる年代説」といふやうに其出發點を限定して發表されて居るものは一としてない。又實際に其等の研究の表面を通觀して見ても、其研究を進めるに當つて選擇されて居る資料には譯經

史上の資料もあれば、又傳統の所傳もあつて、尠くも其研究は其等の資料の綜合の上に結論されたものなるかの如き形式を備へて居るものである。

故に若しこの態度が忠實に守られて、そこに集められて居る總ての資料を公平に取扱つてその研究を進めて居つたものとすれば、その資料の重要な部分を占めて居る傳統の所傳には前述の如く種々と趣きを異にしたものが存して居るのであるから、其時に其等の傳統の所傳中のどの所傳に重點を置いてその研究を進めたかといふことに依て、各學者の結論に其れ其れに何等かの違つたものを生じなければならなかつた筈のやうに思ふ。それと共に、又どの所傳を採用して研究を進めたとしても、譯經史上から看出された結論に多少の修正が來されて居らなければならなかつた筈のやうに思ふ。然るに、其等の研究の實際の經過を見ると、どんな資料に立脚してその研究が進められて居る場合にも、傳統の所傳の研究から譯經史上の結論は少しも動かされて居らない。一層適切に云へば、其等の結論が看出された表面上の經過は、譯經史上の研究と傳統の所傳研究との比較からその結論を抽出した形式になつて居るに拘らず、實際に於ては譯經史上より看出された結論にその結論を動かさないやうに傳統の所傳を巧みに貼り付けたといふに過ぎないことになつて居るのである。

若しこの推測にして誤りなしとするならば、斯る研究態度に依ては決して眞實なる龍樹年代は把握し得られないであらうと思ふ。私が現代學者の龍樹年代説に非常な不満を感じて居るといふことも爰にあるのである。しかし、それにしても、譯經史上から看出されたその結論だけでも非常に確實なものであれば、それでも猶一應それに頼ることも出来る

が、これも私自身の見る所では餘り真相に觸れて居らないもののやうに考へられるのである。故に、現在學界の通説となつて居る龍樹年代なるものは、二重の過失を犯して居るものと云へるであらう。即ち、一は譯經史上の研究自體が誤つて居ることであり、他は譯經史上の研究を傳統所傳の研究に結び付ける場合に誤りがあることである。此意味に於て、現代學者の龍樹年代説を審査するとすれば、先づ第一に其等の人々の研究の基礎をなして居る譯經史上よりせる龍樹の撰著の述作年代の推定が如何にしてなされたものであるかの點から審査する必要がある——それにしても爰では必要のないことであるから、誰が斯く云つたといふことは云はないで、其等の學者の所説を綜合して説明することにした——。さうして、その後に傳統の所傳との比較に就て眺めたい。

凡そ譯經史上より或經論の成立年代を推定する方法なるものは、後に掲載する聖典成立史研究法の中に詳説する如く最も普通の方法としてはその經論が初めて支那に譯出された時を基點としてそれが成立してから支那に翻譯される迄に費された流傳の期間をば大體的に推定し、この流傳期間を譯出の時から差引くことに依てその成立の時代を求めて居るものである。

これを龍樹の撰著の場合に就て云ふならば、龍樹の撰著を初めて支那に將來したものは、今日迄の學界の通説としては羅什といふことになつて居る——私自身は後に説く如く、龍樹の著である十住毘婆沙論が既に西晋代に於て支那に將來されて居るといふ見解を採つて居るものである。然し暫くこの點に就ては觸れないで置かう——。故に、現在迄の學者が龍樹の撰著の成立年代を求むる場合には、何時もこの羅什の來朝の時を基點として、羅什が來朝した東晋安帝の隆

安五年（西紀四〇一年）を基點に置いて、彼が譯出した撰著がその成立後支那に將來せらるる迄に要した年數を大體に於て百年乃至百五十年と推定し、その百年乃至百五十年を羅什の來朝の西紀四〇一年から差引くことに依て、其等の撰著の成立を大凡西紀二五〇年乃至三〇〇年の間と推定して居るのである——この場合に、其等の撰著が成立後支那に將來せらるる迄に要した流傳期間が、どうして百年乃至百五十年と推定されたであらうかといふ點に就ても、その推定の基礎に甚だ曖昧なものを存して居る。然し、この點も後に論及するから、爰では觸れないで置く——。而して、兎に角斯る方法に依て龍樹の撰著の成立年代が求められたならば、次にはそれ等の撰著が龍樹の幾歲頃の著であつたかを考へ更に、曩に求めた撰著の成立年代に彼の撰著當時の年齢を考慮することに依て、その出生の時を大體に見當を付けるのである。

而して龍樹の撰著當時の年齢であるが、この年齢も後に詳説するやうに、彼に關する傳説を基礎とする限り龍樹は非常に長命な人であつた上に、羅什に依て譯されて居る智度論や十住毘婆沙論の如きは彼の相當晩年の著と考へらるるものであるから、この點から其等のものの撰述は大體七八十歳乃至百歳頃の著であつたと見て居るやうである。その結果その撰著の成立時代と考へられし西紀二五〇年乃至三〇〇年からこの七八十歳乃至百歳を差引くことに依て、その出生を凡そ西紀百五十年乃至百七八十年頃と推定して居るのである。故に之を世紀に直せばその出生は西紀第二世紀の中葉と云ふことになる。

斯くその出生の年が大體に見當が付けられたとすれば、次には彼が幾歲迄生きたであらうかを推定することに依てそ

の死去の年を看出し得る筈である。乍併、今迄の龍樹年代の研究者中には、龍樹の生存年代と論著の述作年代とを區別して、正確に論じて居る人はなく、其間が甚だ曖昧なことになつて居つて、其等の中には死んだ時と著述した時とが同時のやうに感ぜらるるものさへある。従て、今此處に説明するやうな説明をして居らない人も多いが、兎に角龍樹の死去の年を知るにはその生存年齢に就て考へる必要がある。然しその正確な死去の年はどの文獻にも傳へられて居らない。唯、現在残つて居る傳説に彼が可なり長命な人であつたことを傳へて居るから、現在の學者の多くは斯く長命であつたといふ傳説を背景として、大體百歳乃至百五十歳位迄生きて居つた人といふことに見倣して居るやうである。その結果として、彼の死去の時は第三世紀の末葉乃至第四世紀の初頭と云ふことになる。これが現代學者が龍樹年代を推定して居る一般的經過である。

乍併、私の見るところを以てすれば、以上述べられたる現代學者の龍樹年代の推定上には四つの重大なる缺陷が藏せられて居るやうに思ふ。即ち(一)は龍樹の撰著の最初の將來者を羅什とすることに對する疑問であり、(二)は其撰者の成立からそれが支那に將來せらるる迄に要したる流傳期間の推定方法が甚だ獨斷的であることであり、(三)は斯くして看出されたものが龍樹年代の下限に他ならないものであることを忘れてそれを實際年代と誤認して居ることであり、而して(四)は斯る譯經史上より看出したる年代を昔からの龍樹の年代説と比較する場合に於ても非常に無理が行れて居ることである。以下この四つの點に就て今少しく詳しい説明を與へて置きたいと思ふ。

(一)龍樹の撰著の最初の將來者を羅什とすることに對する疑問。龍樹の撰者が羅什以前に既に支那に將來されて居らな

ればならない筈であるといふ點に關しては、私は既に「宗教研究」誌上に「西晋代に譯出されたる龍樹の撰著」なる小論文に於て、十住毘婆沙論の一部が竺法護の手に依て將來されて居ることを指摘して置いた——この論文はこの龍樹の出生年代研究の次に掲載されて居るから、讀者はそれに就て詳細を見て貰ひたい——。若し私のこの考證にして誤りがないとすれば、譯經史上から龍樹の撰著の成立年代を推定する場合に於けるその最下限年代（最下年限代とはその經論がそれより遅く絶對に成立されて居ることのないといふ年代の謂であつて、譯經史上に云ふ最下限年代はその經論が支那に譯出された時を云ふものである。蓋し、如何なる經論もそれが譯出された時より遅く成立されて居ることがないからである。この點に就ては後の聖典成立史研究法を参照されたい）は竺法護にその基點を求めなければならなくなる。然る限り、羅什の來朝年代をその最下限年代とするに比して百年以上も遡らなければならぬことになつて、從來の學者の所説との間に非常に違つた結論を生ぜざるを得ない。この點に關しては後に一層詳しく論ずるから、爰では暫く問題を提起して置くだけに止めて置きたい。

(二) 流傳期間の推定に關する誤り。次に其等の撰著が成立した時より支那に翻譯せらるる迄に要した流傳期間の推定に關するものであるが、この場合に現在の聖典史家が共通的に採つて居る慣用手段は前にも一寸指摘して置いたやうに、斯る交通の不便な時代に於てある經論が成立してからそれが甲地から乙地へと次第に轉々し、遂に却度から支那迄流傳されて來るには無論百年や百五十年の年數を要したであらうではないかといふ極めて大雜把な見解から、百年乃至百五十年の年數をその譯出年代より差引くことに依てその成立年代を推定して居るのである。然し、之を實際問題として

考ふる時は、ある聖典はその聖典の成立後百年、百五十年とかゝらなくとも、もつと早い期間に支那迄来て居るだらうと云ふ想像も付け得らると共に、又更にそれより一層手間取つたであらうと云ふ想像も付け得らるのである。

或學者の如きは經論が印度より支那に流傳せらるるには必ずしもそんなに百年も二百年もの年數を要しなかつた筈であることと云ふことを論じて、凡そ百年と云へば人間の世代から云へば約三代に相當するものであるから、その當時の印度支那間の交通状態から考へて、其程多くの「アローワンス」を取る必要がない筈であると云つて居られた。然し、斯ういふ見解に従て總ての經論に平均的にもつと尠い「アローワンス」を取るといふことも甚だ危険なことではなければならぬ。勿論、印度と支那との間に於ける交通状態と云ふ點のみから云へば、百年の間には十回位は往復が出来たであらう。故に、若し或經論が始めからそれを支那に齎して流行せしめんと云ふ意思を以てそれが作られて居つたといふやうな場合には、斯る經論は成立後三十年四十年と要しなくても立派に將來さることが出来たであらう。乍併、實際問題として考へると、如何なる經論も初めからそれを支那に於て流行せしめようと云ふやうな目的で作られたものは無かつた筈である。皆何れも印度本國の民衆を對象に作られて居つたものが自然に支那に流傳されて來たものである。従てその時の環境次第で非常に早く來た場合もあつたであらうし、又非常に遅く來たものもあつたであらう。然し何れかと云へば、譯經史上の實際から見て、或經典がその成立後五十年や六十年で來て居るといふことは、餘程稀有の場合であつたやうに思ふ。

併乍、さればと云つて、その流傳期間を百年乃至百五十年と一樣に見積るといふことも決して妥當でない。聖典史家

の中には屢々「經論が成立してから支那に來る迄には平均的に百年乃至百五十年を要して居るやうであるから」と云ふやうなことを云つて居る人もある。然し、こんな平均は一體どうして出たであらうか。現に譯經史上の實際に徴して見ても、百年や百五十年で來て居らないものの方が實は大多數を占めて居るのである。この點を理解するに都合のよい例として、比較的其等の間に於ける成立順序を知り易い小乘論藏の譯出年代とその成立年代との關係を注意して見よう。試みに有部の論藏に就て云へば、大毘婆沙論は迦旃延子の發智論の廣說書として生れたものである。従て大毘婆沙論は發智論の次に成立して居るもので、その間に相當な年數の開きを見なければならぬ。更にこの大毘婆沙論が出來てからその後その綱要書として阿毘曇心論の如きものが出來たのである。然るに其等のものを譯經史上から見ると、發智論（阿毘曇八犍度論三十卷）と阿毘曇心十六卷は、僧伽提婆に依て、前者は前秦建元十九年に、後者は建元の末年に譯出せられ、大毘婆沙論（轉婆沙論十四卷）も僧伽跋澄に依て建元十九年に譯出されて居るのである。従て、この三者の譯經史上の最下限年代は前秦の建元十九年（西紀三八三年）に置かなければならぬ。それに平均的に百年とか百五十年とかいふ流傳期間を考慮してその成立年代を推定するとすれば、發智も婆沙も阿毘曇心も同時代の成立のものとならなければならぬやうな矛盾が起る。勿論この發智、毘婆沙、阿毘曇心の如きは、譯經史以外の材料に依てその間に存する成立順序を明かにすることの出來るものであるから、其等が同時に譯出されて居るとしても、そこに何等の問題も起つて來ないのであるが、若し其等が成立年代や成立順序の未だ明かになつて居らない大乘經典の成立年代を研究する場合の如きに於て、現代の聖典史家が採つて居るやうな方法に依て、單に譯出年代より百年乃至百五十年の流傳期間を差

引いてその成立年代を推測する如き方法を用ふるならば、そこに重大な誤りを來さざるを得ないのである。大毘婆沙論の成立を何時に見るかといふこともこれ亦問題であるが、私自身に依て考へられて居る婆沙の成立年代は別に説明する場合があるから暫く除き、この方面の専門家であつた木村博士に従へば、同博士は婆沙は成立は佛滅五百年代と推定して居られた。然しそれにしても亦、佛滅を何時に採るかといふことが問題となつて來る。私の佛滅年代である西紀前五八七年説に據れば、同論は西紀前第一世紀頃の成立のものとなり、從來の通説に依る佛滅四八五年説に據つても、西紀第一世紀のものとなる。假に私の意見と云ふものを全然捨て、終つて四八五年説に依て解して行つても、大毘婆沙の成立は今云つた如く西紀第一世紀頃のものとなるから、發智論は尠くも西紀前第一世紀頃の成立のものとして解しなくてはならなくなる。それを前記の三者の譯經史上の下限年代である前秦の建元十九年即ち東晉孝武帝の大元八年（西紀三八三年）を基礎に考ふる時は、婆沙論が支那に來る迄には三百年以上、發智論は四百年近くを経て譯出されて居る筈である。又阿毘曇心論にしても二百年以上の流傳期間を要して居る筈である。又後に掲出する如く、龍樹の撰著に現れて居る大乘經典と、其等が支那に譯出された時代を比較した表に依て見ても明かなる如く、等しく龍樹の撰著に引用されて居る經典でも、其等が支那に齎らされて譯出された年代の間には、一百年、二百年、三百年、四百年といふ相違が存して居ることを知るのである。是等の事實の上から考へても、或經論の成立年代を推定するに當つて、それをその譯出の時に單に百年とか、百五十年とか云ふ流通期間を考慮するだけで看出ふといふ如きことは甚だ危険なことであると云はなければならぬ。尤も、龍樹年代の研究の場合に於ける如く、その年代に就て傳へて居るものがあつても、

その年代が現在の時代に直接のつながりを持つて居らない佛滅を基礎にした年數を掲げて居る場合の如きに於ては、一時の便宜として想像的に流傳期間を考へ、それから假定的な龍樹の年代を一應想像し、それをあらゆる文獻の比較研究に依て次第に實際の龍樹年代に近付かきしめるやうに努めるといふことも亦一つの方法であると云はなければならぬ。それにしても、その流傳期間の推定は今少しくその聖典その聖典の特殊事情に就て考慮する必要があると思ふ。

(三) 現代學者の龍樹年代なるものは下限年代と實際の年代とを混同して居るものなること。一體、現代學者に依て主張されて居る龍樹年代なるものは、前にも述べた如く龍樹の撰著が出來てからそれが支那に將來せらるゝ迄に尠くもこれだけの年數はかゝつて居らなければならぬ筈であるといふ最低流傳期間を先づ看出し、それを譯出年代から差引くことに依てその述作年代を看出して居るのである。従て、この流傳期間はこれより以下で來ることのないといふ期間であつた筈であるから——又假定的な流傳期間としては、出來得る限り安全を期する必要上その最低の期間が見積らるゝことは當然である——、實際の期間はもつとそれより多く要したものと考へられなければならない。然るに、現在の學者の龍樹年代説は、龍樹の撰著を始めて譯出したと彼等が考へて居る羅什の來朝の西紀四〇一年からこの最低流傳期間である百年乃至百五十年を差引き、それを其儘にその撰著の述作年代と確定して了ひ、それを基礎に出生年代や生存年代を説明して居るものである。爰に現代學者の龍樹年代説に對する重大な缺陷が認めらるゝのである。この點は種々なる聖典が印度に於て成立してからそれが支那に將來せらるゝに至つた實際の經過を檢して見ても、二百年かゝつて來て居るもの

もあれば三百年かゝつて來て居るものもあり、又四百年かゝつて來て居るものもあるといふ風に、その流傳期間には種々のものがある以上、百年乃至百五十年といふ最低流傳期間を基礎に看出された現代學者の龍樹年代説なるものは、龍樹の年代はそれより以下に下ることがない筈であるといふ一つの標準を示すことにはなるであらうけれども、それを其儘に實際の龍樹年代と見ることは出来ないものであると云はなければならぬ。

(四) 譯經史上より看出したる年代を昔からの文献と比較する場合に於て甚しき無理が存して居ること。勿論從來の學者の龍樹年代に關する研究に於ても、其の人達に依て看出された譯經史上の推定が必ずしも初めから完全なものであると主張して居る譯ではない。それなればこそ斯くして看出されたものを傳統の所傳と比較して、それに依てその結論を裏書するといふ形式を一應採つて居るのである。故に、若し其等の研究に於てもその研究が表面上に示して居る如き比較研究を實質的にその通りに實行して居りさへすれば別に問題は起らないのであるが、實際に於てはそこに甚だ遺憾とするものを發見せざるを得ない。蓋し、この場合に其等の學者に依て引用されて居る龍樹に關する傳説なるものには、後に説く如く、實に種々なる立場から説かれた種々なるものが存して居る。而して其等はその立場を異にするに伴れて、そこに傳へられて居る内容中種々と違つたものを持つて居る。且、其傳が等へて居る龍樹年代なるものは、皆佛滅を起算點として説いて居るものである爲に、そこに説いて居る年代は我々の現在の時代に直接の連りを持つて居らないものである。——羅什譯の龍樹菩薩傳に「去此世已來至今始過百歲」の記事を同傳が羅什の著であると解した場合を除き——。其結果、斯る立場と内容を異にした種々なる年代説の中其等の何れに立脚して立論を進めるかといふことに依て龍樹

の年代はどんな風にも解せらるゝと共に、又其等に傳へられて居る佛滅年代を如何に解するか、換言すれば四百八十五年説に依るか、五百年以上の説に依るかに依て、龍樹の出生を一世紀臺として説明することも出来れば、二世紀臺として説明することも出来るといふ風に、それを取扱ふ人が任意な結論を作り得るやうになつて居る。

故に、若し其等の材料を學問的に取扱つて其上に正確な結論を抽出せんとするならば、先づ最初に其等の種類の違つた諸傳説を出來得る限り蒐集し、其等の間に存する所説の異同を比較研究し、又何が故に同一人に關して斯る異説が生れたかの所以を探究し、而して現在の場合に於てどの所傳に従ふを是とするかを決定すると共に、其等の所傳を解するに當つても、佛滅を一體何年前に見るかといふことを決定して置いて、然る後に其等の記述を引用するやうにしなければならぬのである。然るに、從來の學者の龍樹年代に關する考證の經過を眺むる時は、この方面に於ける取扱ひ方に甚だ遺憾なものを存して居る。一層具體的に云へば、其等の學者が龍樹に關する傳説を選択する場合に當つても、其等を選択する標準も、亦其等の傳説を解する爲に決定して置かなければならない佛滅年代にも、何等の定見を持たないで極めて放漫な態度に依て其等の材料を取扱つて居るのである。それであるから、或學者は摩訶摩耶經の懸記を資料にして、其他の傳説に如何なることが傳へられて居らうと頓着なくそれだけで立論を進めて居るかと思へば、又他の學者は、慧遠、僧叡、僧肇の如き羅什門下の人々の所説を資料に他の所傳には何等の論及もしないでその立論を進めて居る。又佛滅年代に於ても、或人は佛滅を西紀前四八五年に採つて居るかと思へば、他の人は佛滅を西紀前五四〇年臺に採つて居る。後に説く如く、慧遠其他の羅什門下の人々の龍樹年代は、龍樹を以て佛滅八百年末に入滅した人となして

居るものである。この場合に佛滅を紀前五四〇年説で解すると、龍樹の入滅は西紀第四世紀の初頭といふこととなる。而して龍樹の生存を百五十年位と見ると、その出生を第二世紀の中葉となし得るのである。之に對してある學者は、摩訶摩耶經に「七百年已有一比丘名龍樹」とあるのを、佛滅を西紀前四八五年説に依て解して、加之もこの七百年已は龍樹の出生を示したものでなく、活動期を示したものであるといふので、龍樹を以て西紀第二世紀の初頭に生れ、二百十五年頃に活動し、第四世紀の初頭に死んで居るといふ結論を出して居る。如斯、數多ある傳説の中から各自が勝手に都合のよい傳説を撰び、加之もそれを都合のよい佛滅年代に依て解して居るのであるから、其處に材料として使用されたものには十人十色のものがあるに拘らず、この結論は皆第二世紀の中葉より第三世紀の末葉又は第四世紀の初頭といふことに一致して來るのである。

筆が爰迄進んで來た時に、計らずも私が昔こんな失敗をしたことを思ひ出した。私が中學に居た時分、數學が甚だ不得手であつた。愈々試験となつた時に、同じ怠け者が三人集つて一人の勉強家を脅迫して試験場で答だけを教へて貰ふ約束をした。問題は三題出たが約束通りにその三題の答を聞くことが出來た。それでその答に合ふやうに運算をしてどうやら辻褃を合はして答案を出した。後からその答を他の人に聞き合はして見ると、何れも間違はぬといふことであつたから、そこで今度の試験だけは百點を取ることが出來たものと豫期して居つたのである。ところが成績が發表されて見ると、その答を教へて呉れた男だけが百點であつて教はつた三人は皆落第點であつた。蓋し、これは答は合つて居ても、運算が皆出駄羅目であつたのだから仕方がない。現在の學界の通説になつて居る龍樹年代も甚だこれに似てゐるも

のである。西紀第二世紀の中葉から第三世紀の末葉又は第四世紀の初頭迄といふ答は各學者共に一致して居る。然しその答を出す爲の運算は各學者に依て皆違つて居る。私の數學の試験の時の答は數學の出来る男に教はつてそれに合して運算したものであるが、現在の學者の龍樹年代の研究は、曩に述べたやうな譯經史上の研究の結論から龍樹年代を豫め出して置いて、それに合ふやうに種々の傳説の解釋を手加減して運算して居るのである。それであるから、傳説はどんな傳説に依ても、又それをどんな風に取り扱つても、結論が皆一致して來たものに他ならない。従て、其等の研究の表面上の概観は、譯經史上より得たものを假説としてそれを傳統の所説に依て推敲するといふ體裁が採られて居るのであるけれど、實際に於ては傳統の所説を譯經史上の假説に合はして貼り付けて居るに過ぎないものである。

一體、譯經史上の研究と傳統の所傳の研究とを相互に睨み合はせて研究するといふことは、一方の研究から他方の研究の誤りを看出し、他方の研究より一方の研究の缺點を發見せしめんが爲のものである。故に、兩者を全然別個の立場から研究を進めて行つて、それを後から公平無私の立場から比較對照しなければ眞の結論は看出せない筈である。然るにそれを譯經史上の結論を豫め看出して置いて——それも前述の如く甚だしい缺點を持つて居るものである——、それに如何に他の傳説を貼り付けるやうなことをしたところが、その結論が合理化せしめらるゝ道理がないのである。されば龍樹の在世代を第二世紀の中葉より第三世紀の末葉又は第四世紀の初頭迄となすといふことが如何に現代學者の一般の通説となつて居るとしても、私はそれに對して非常な不審を懷くに至つて居るのである。

この意味に於て、私は私自身で從來の學者の所説と關係なく、全然別個の立場から龍樹年代に關する研究を進めて見

たいと思つて居る。而してその方法としては、矢張り從來の學者が採つて來た方法と同じやうに、一方に於ては譯經史上の研究から龍樹の撰著の推定成立年代を研究して、それから龍樹の出生年代を看出し、次にそれと全然別個の立場から從來傳へられて居る龍樹に關する各種の傳説を比較研究してその出生年代を研究し、最後にこの兩者の比較對攻の上に最も眞實に近き龍樹年代なるものを看出すやうにしたいと思ふ。唯努めて注意したことは、譯經史上の研究と傳統の所傳の研究とを全然別個の立場からこれを爲して、一方の研究に依て他方の研究が釣り込まれることを避けた點である。

二、譯經史上よりしたる龍樹年代の研究

譯經史上より龍樹の撰著の成立年代の研究を進める基點は、從來は羅什に依て居つた。乍併、私は「西晋代に譯出されたる龍樹の撰著」の中に於てそれを考證して居るやうに、西晋代に於て既に竺法護の手にて十住毘婆沙論の一部が將來されてそれが譯出されて居るといふ意見を持つて居る。從て私自身の譯經史上の研究は竺法護を基點としてその研究を進めたいと思ふ。

次に掲出して居る「西晋代に譯出されたる龍樹の撰著の研究」中に詳説して居る如く、龍樹の撰著の一つである十住毘婆沙論が竺法護に依て將來せしめられたのは、竺法護が長安に來つた西晋の泰始元年（西紀二六五年）と考へられなければならぬ——或は右の論文中にもそれを指摘して居る如く、若しかするとそれ以前四五十年も早い支謙の時に於

てさへ、既にそれが支那に渡つて来て居つたかも知れない——。斯く解するに於ては、十住毘婆沙の譯出は既に第二世紀の中葉と見做さなければならぬのであるから、龍樹が西紀第二世紀の中葉より第三世紀の末葉又は第四世紀の初頭迄の間に生存して居つた人であるといふ從來の定説に可なり大きな修正が加へられなければならぬ。尤も十住毘婆沙論が支那に將來せられたのが、龍樹がそれを撰著した直後間もない頃であつたと考へるならば、同論が撰著された當時の彼の年齢の考へ方如何に依ては、從來の定説も辛うじてその辻褄を合はし得られないこともないかも知れない。乍併、竺法護がそれを將來したのは印度から直接にそれを將來したものではなく、その當時既に西域に流行して居つたものを將來したものであるから、斯る見解は實際には成立し得ないと思ふ。

兎に角、十住毘婆沙論が支那に將來された西晉の武帝の泰始元年（西紀二六五年）を基點に龍樹の出生年代を明めんとするには、これも矢張り從來の學者の採つて居つた方法と同様に、十住毘婆沙論が撰述後支那に將來せらるゝ迄に要した流傳期間を推定する研究と、その撰著がなされた時に於ける彼の年齢の推定とのこの二つの研究の綜合の上に求められなければならないのである。

十住毘婆沙論が支那に齎らさるゝ迄に幾何の星霜を閲したであらうかに關する推定には、勢ひその撰著が成立した場所に對する研究が非常に重要な地位を占めて来る。而して、龍樹に關する各種の所傳を綜合する限り、彼の足跡は中印北印等にも遍かつたにしても彼の生活の本據は南印にあつた筈で、恐らく南印地方で出生し、又主としてそこで活動し、そこで死した人であつたらうと考へられなければならない。従て、その撰著の大部分も南印に於てなされたものと見て

よいと思ふ。若し此推測にして誤りなしとするならば、斯く南印地方に於て撰述された同論が、その論の内容價值が次第に甲の人より乙の人に喧傳せられて、中印を経、北印を経、而して西域諸國に流行するに至り、それが竺法護に依て發見せられて支那内地迄齎られたものと云ふことになると、その流傳に可なり多くの年數を要したものと推定しなければならぬのである。若し竺法護の場合とその場合を異にして、龍樹直系の弟子がそれを直接に支那に齎らしたといふやうな場合であれば、同論の成立地が如何に遠隔の地にあつたとしても比較的早く支那に迄到達して居るであらう。然し、竺法護の場合は斯る直系の學者が直接にそれを將來したものではなくして、自然に西域地方迄流傳して來て居つたものをば法護がこれを見付け出して持つて來て居るものであるから矢張りその積りで考へなければならぬ。

斯る自然の傳播に依る流傳の經過に就て考へて見るに、爰に或經論が選述されたとしても、その時代は現在の如き印刷技術が未だ發達しなかつた時代であるから、それを不自由な貝葉に依て轉寫するか、或は暗誦に依て傳承するかしなければそれを流通せしむることの出來なかつた時代である。従て、或る論著がなされたとしても、それを最初に知るところを得たものはその著者に接觸して居つた同一部派内の學者か、或はその直系の弟子の範圍を出でなかつた筈である。加之もそれが同一部派内の人々に行き亘るに當つても十住毘婆沙の如き大部のものにありては——現在のものは初地二地を釋して盡くるも、それが云ひ傳へらるゝ如き十地の全部を釋せるものとすれば——それだけにても相當の時日を要した筈である。況んやそれが數百里數千里を隔つた地方迄種々な部派の間を縫うて流傳され來たれる如き場合には、それを最初に手にした者が先づその内容を味つてその價值を喧傳し、その結果その評判を聞いたものがそれを筆寫又は暗

誦するに至り、その内容に共鳴を感じてその論の價値を又他人に吹聴し、それが又それを聞いた者をして筆寫又は暗誦せしむる動機を作らしむると云ふ風に、人より人へと流傳されて弘つて來たものである筈である。如斯、それが流傳されるにはその媒介をなす人間が一通りその論の内容を理解してから後に媒介するに至るものであるからして、普通の社會的の出來事が單に口頭のみ依て次第に人より人に傳へらるゝ場合の如きと異つて非常な時間を必要とする。従て、斯る状態の下に於てそれが南印地方から西域地方迄流傳されて來たといふ如き場合には、その流傳が一朝一夕のことでなかつたことは容易に想像出來る所であつて、到底三十年や五十年の年數では流傳することが出來なかつたと見なければならぬ。單なる社會的の出來事の傳播する場合に於ても、交通機關の今日の如く發達しなかつた場合には隨分手間取つたもので、赤穂義士の仇討を日本内地で三十年目に知つたと云ふやうな實例さへある。従てこれを常識的に考へても、十住毘婆沙の如きものゝ流傳は尠くも百年位の歳月を要したものと考へなければならぬ。

乍併、斯く云へばとて、前にも述べた如く、私は一部の聖典史學者のなして居るやうに、如何なる聖典の成立年代を考ふる場合にも、唯漫然とその流傳期間をば百年或は百五十年と見積ると云ふことは甚だ好まないところである。然し現在の十住毘婆沙論に見る如く、南印から西域地方に迄自然の傳播に依て流傳されて來たといふ如き場合には、尠くもその成立地が略々見當附けられて居るだけに、その流傳の爲にこれだけの期間は要したであらうと云ふ最低流傳期間だけは、常識上からも推定出來る筈である。殊にこの十住毘婆沙論は、一方に於て吳代支謙譯の悔過法經が同論の別抄經でなかつたかと云ふ嫌疑の存して居るものである。故にその流傳期間を想像する場合に於ても、この點も多少考慮に加

へて置く必要がある。若しこの點を考慮するならば、竺法護を基點として百年と云ふ流傳期間の見積りは、支謙を基點とする場合には、支謙が吳に入つたのは後漢の獻帝の末年（西紀二二〇年）であるから、四十五年間も遡つて考へなければならぬ。更にこの支謙の譯出經はその當時支那に流行して居つた梵本を譯出したものであるだけに、其上に猶十年や二十年のゆとりを見る必要がある。故に竺法護を基點として百年の流傳期間を見積るといふことは、支謙を基點とする場合には三四十年の流傳期間しか見積つて居らないと云ふことになるのである。従て支謙譯の悔過法經が十住毘婆沙論の別抄であるかも知れないと云ふ疑ひを存して居る限り、竺法護を基點とする流傳期間を百年以下に見積ると云ふことは絶対に出來ないことであると云はなければならない。

然しこの場合に注意して置いて貰ひたいことは、今爰に述べた百年の流傳期間と云ふことは、それが流傳さるゝにはこれ以下で來ることがなかつたであらうと云ふ期間、即ち最低流傳期間であつて、それが必ず百年で來て居るといふ意味では勿論ない。故に實際の流傳期間なるものは、斯くして推定された最低流傳期間を一個の假説として置いて、これを他の方面の研究より得た資料と對攻せしめて次第にそれを事實に近付かしむるやうにしなければならぬのである。

又十住毘婆沙論がその成立後西域迄傳播せられて、更に竺法護に依て支那に齎さるゝ迄に尠くも百年は要して居らなければならなかつたといふこの推定は、之を智度論が成立後羅什に依て翻譯せらるゝ迄に約二百年を要して居つた筈であるといふ次の推定と比較するも、決して過當の見積りでないと思ふ。羅什が智度論を手にするに至つた經過を羅什傳に依て眺むるに、彼がその師須利耶蘇摩から直接に承けたものは三論だけであつて、智度論はそれを承けて居らなかつ

たやうである。この點は彼が始めて手にした放光般若は彼が須利耶蘇摩に教へを承けた後、その母が再び印度に去つた二十歳以後に於て龜茲國の故宮中で得たものであつたといふことに依ても知ることが出来る。蓋し、智度論は大品般若の註釋である以上、若し智度論をその前に手にして居れば大品と同一經である放光般若をそれ程珍らしがることはなかつたであらうと思はれる。故に、彼の得た智度論は直接傳統の師から傳承されたものでなくして、その頃既に龜茲國あたりに来て居つたものを手に入れたものであるといふことは疑ひのないことであると云はなければならぬ。智度論が成立後彼の手に入る迄にどれだけの年數を要したかと云ふことに就ては之を暫く後に譲り、單に羅什が智度論を手にしてからそれが翻譯される迄に要した年數を先づ考へて見よう。

彼が智度論を始めて手にした時は彼が放光般若を手にした二十歳の時より以後のことではなければならぬから、假に其時を二十五歳の時としてその考へを進めることにする。而して、智度論の翻譯は完成された時は弘始七年(西紀四〇五年)であつて、彼の死去は西紀四一三年でその七十歳の時であつたから、その翻譯は六十二歳の時であつた筈である。して見ると智度論は彼の二十五歳の時即ち西紀三六八年に羅什が始めて之を手にし、六十二歳の時即ち西紀四〇五年に譯出されて居るから、其間に三十七年を要して居ることになる筈である。この事實に依て見るに、その當時の交通狀態の下に於ては羅什の如き好傳播者を得た場合にも、西域から支那に來る迄にこれだけの年數を要することが知られる。

更に羅什が手にした智度論は、前述の如く龍樹直系の師から直接に傳承されたものではなくして、その當時龜茲國あたりに来て居つたものを傳承したものである。然る限り、矢張りそれが龜茲國に齎らされてから羅什の手に入る迄にも

相當な年數を見積らなければならない。無論、斯る見積りをなすに當つて正確な據り處は存しなくても、然し、無羅又依て西晋代に既に將來されて居る放光般若經を百年後の此頃に至つて珍らしさうに彼が発見して居る此事實から見ても、尠くも智度論が西域に將來されてから彼に發見せらるゝ迄に三四十年を要したものと見て差闕へないであらうと思ふ。さうして見ると、智度論は西域から支那に來るに羅什の如き好傳播者を得て居つてさへ七八十年を要して來たのである。

この點を念頭に置いて、十萬頌と云はるゝ大部の智度論が口から口に暗誦され、又は不便な貝葉に轉寫されて南印から中印北印を経て西域地方迄流傳されて來た經過を想像して見るに、決してそれは西域から支那に流傳されて來た位の時日では來り得なかつたものゝやうに思ふ。さうして見れば、智度論が始めて撰述されてから支那に來る迄には尠くも二百年は要したものと想像しなければならない。この傳來の經過と較べ合して見ても、十住毘婆沙論が竺法護に依て譯出さるゝ迄に尠くも百年を要して居るといふ推定は、その流傳の最低期間といふ點から見ても、又時代の關係から見ても、決して事實に反した推定にはならないだらうと思ふ。

兎に角、十住毘婆沙論が撰述されてから支那に將來せらるゝ迄に要した最低流傳期間をば約百年と見積るならば、竺法護に依て同論が支那に齎らされたのは西紀二六五年であるから、それより百年を考慮したる西紀一六〇年より遅く十住毘婆沙論が撰述されて居ると云ふことがないと云ふことになる。故に、若しこの根據に従て龍樹の出生時代を看出さんとするならば、この十住毘婆沙論が大體に於て彼の何歲頃の撰著であつたかを推定することに依て求められなければ

ならない。

乍併、同論が龍樹の何歳頃の撰著であつたかと云ふ事に就ても、勿論文献上に何等根據とするものがある譯でない。従てそれを推定するには、僅かに各所に散在して居る彼に關する斷片的な傳説を綜合したり、或は彼の撰著間に存する思想的聯絡を辿ることに依て、恐らく同論の撰述は彼の何歳頃であつたであらうと云ふ推測を下し得るに過ぎない。されば、斯くして得られたものは當らずと雖も遠からずといふ底のものに過ぎないので、前後に二三十年位の開きは豫め覺悟しなければならぬものである。されば若し爰に斯る推定法が正確ならざる事に不満を感じる人があるとしても龍樹の出生年代の如きは斯る方法にでも依らなければ初めからそれを看出し得ないのであるから、之も亦止むを得ないことであると云はなければならぬ。この意味に於ける同論の撰述年代を求めんとすれば、龍樹の撰著相互間の關係と龍樹に關する諸傳説の研究上から大凡の見當はつけられるだらうと思ふ。

先づ龍樹の撰著相互間の關係に就て見て置かう。それにしても、其等の間にはその關係の看出しよいものと、看出し難いものがあるから、暫くその中でも比較的見易い中論、大智度論、十住毘婆沙論の三者の關係だけに就て見よう。大智度論にはその一卷、十九卷、二十五卷、三十八卷に於て明かに中論と指名してその偈を引用し、又十住毘婆沙論にはその卷第四の阿惟越致品第八、並に卷第十七の助戸羅品第六に於て中論と同一の趣旨の説を擧げ中論の偈文を引用して居る。従て、大智度論や十住毘婆沙論は中論以後の述作と見なければならぬものであつて、中論はこの三者の中の最初の述作である。

更に大智度論と十住毘婆沙論との撰述の順序に就て見るに、現代の學者の中にはこの兩者の撰述順序を論ずるに當り大智度論は般若の優波堤舍であつて純然たる空思想に立脚して居るものであるに對して、十住毘婆沙論は空思想から一步超脱した妙有の思想を闡明せんとして居るものであるから、十住毘婆沙論は大智度論の撰述が豫想されなければ、その撰述を考へることの出来ないものであるといふやうなことを云つて居る人がある。然し、十住毘婆沙論の現存して居る部分即ち初地二地に關する説明と智度論とを比較したからとて、その上に斯る結論が抽出され得るか否かは多少疑問だと思ふ。それにしても、十住毘婆沙論と智度論との成立順序はそれ以外の理由から確に論證出來ると思ふ。然し、この點を説明するには、引用文を比較して多少冗長な説明を必要とするから、後に別の論文として發表することにして居るから、爰では暫くその成立順序は智度論が先づ成立してから十住毘婆沙論が成立したものと考へて置いて貰ひたい。斯の如く智度論と十住毘婆沙論との成立順序が定まるならば、最初に中論が生れ、それから大智度論が生れ、それから十住毘婆沙論が生れたものと云はなければならない。

この三者の關係の上に十住毘婆沙論の成立年代を考ふる場合に於ても、一つ問題になつて來ることは、中論卷第四の觀邪見品第二十七の中に復次如四百觀中説と云ひてあげて居る

眞法及説者 聽者難得故

如是則生死 非有邊無邊

の偈に關するものである。つまり、この偈が龍樹自身の引用であるか否かといふことに依て見解が二つに岐れなければ

ならない。元來、この中論の本偈は龍樹の作であるけれども、その長行釋は梵志青目の作つたものである。然るに、この偈文は偈ではあるがその長行釋の中に引用されて居るものゝやうな書き方をして居る。若しこの偈が青目の引用と決つて終へば別に問題のないことであるが、爰に一つの疑問は長行釋の他の部分にはこの種の偈文が存して居らないといふ點から考へて、この偈文が龍樹自身が引用したものでなかつたらうかといふ考へを生じて來ることである。

元來、この四百觀論なるものは、羅什譯提婆菩薩傳に百論二十品を作り、又四百論を作りて邪見を破すと云はれて居る四百論を云ふものである。故に、若しこの四百觀中の偈が龍樹自身に依て引用されて居つたものとするならば、提婆の四百論中の偈が中論に引用されて居るといふことになつて、中論の撰述年代を考ふる上に非常に有力な手がかりが生じて來る。嘉祥の中論疏にはこの點に關して確定的な結論は出して居らないけれども、その卷第十の末に於けるこの偈の註釋のところを見るに、

復次如四百觀論中說下。此生第四釋正見章門。付法藏經云。提婆菩薩造四百論。今注人引之將來破二邊也。亦可是龍樹自引。例如龍樹智度論第十八卷歎般若偈。此是羅睺法師所作。但龍樹羅睺提婆既是同時人。所以智度論引羅睺所說。此處引提婆之言。亦可別有此論。今所未詳。

と云ひて、何れかと云へば龍樹自身の引用と解せんとして居るものゝやうである。之に反して否定的に考へるものは、この偈は梵文の註釋にも般若燈論にも存して居らないから、龍樹自身の引用とは見られないとなすであらう。然し、宇井博士の如きは、この偈が梵文の註釋や般若燈論に存しなくとも、西藏藏中の無畏論中に大德聖天（提婆）曰くとして

存して居るから、之を龍樹自身の引用と解しても差問へあるまいといふ見解を採つて居らるゝやうである。この無畏論なるものは漢譯には存しないものであるけれども、西藏に譯されて現にその藏經中に存して Akutobhaya と稱せられて居る。西藏にてはこれを以て龍樹自身が中論本偈を註解したものと解して居る。この點を羅什譯龍樹菩薩傳に「又造無畏論十萬偈、於無畏中出論也。」とあるものと比較するに、前者は無畏論を以て中論の註釋となして居るに對して、後者は中論は無畏論の抄出となして居る點に相違を持つて居るけれども、無畏論と中論との間に密接の關係の存せることは先づ認められると思ふ。更にこの龍樹傳にいふ無畏論はその内容が中論のみに關したるものでなく、その餘のものをも含んで居つた筈であるに拘らず、西藏譯の無畏論は唯二百偈に過ぎない中論の註釋のみになつて居る。この點は龍樹菩薩傳の説くところと多少一致を缺いて居る所である。且、西藏譯は唐の太宗頃以後のものであつて、その翻譯の時代も甚だ遅いものであるから、或は著者を混同交錯して居るやうな虞れもないとは斷ぜられない。従て、西藏譯に存する無畏論を果して其儘に龍樹の無畏論と解してよいかは多少疑問視しなければならぬかも知れない。故に此點に關する限り、西藏の原典を見ない自分としては何とも意見の下しやうのないことである。然し、この方面に於ても極めて造詣の深い宇井博士は、この無畏論に關しては大體その傳説を信用して差問へないものであると斷定を下して居られるのと、經論の翻譯が必ず全譯さるゝものとは極つて居らないことゝ、又、既に無畏論から中論が出づと云はれて居る點等を綜合すれば、大體に西藏藏の無畏論は龍樹の無畏論の一部と見ても見られないことはないであらう。(同博士の國譯三論解題中の中論の解題の一三頁より一四頁參照)

然し、以上の考へは宇井博士の説明を讀んでの考へであつて、私自身は今も云つた如く何分にも無畏論の原典を味つて居らないのであるから、果してそれが龍樹自身の著と見てよいか否かを斷することが出來ない。従て中論に引用された四百觀中の偈も、一應は龍樹自身の引用したものととして解して置くけれども、然しさうでない場合も考慮して置く必要がある。

先づ順序として、この四百觀論の偈が龍樹自身の引用に係るものと見て、その上に中論や智度論や十住毘婆沙論の撰述の年を考へて見よう。それには龍樹と提婆との關係に就て見なければならぬ。玄奘の西域記卷十の中には提婆が始めて龍樹に謁した時のことを次のやうに記して居る。

域南不遠有故伽藍、傍有萃堵波、無憂王之所建也、昔者如來曾於此處現大神通摧伏外道、後龍猛菩薩止此伽藍、時此

國王號婆多婆訶當言引正珍敬龍猛周衛門盧、時提婆菩薩自執師子國來求論義、謂門者曰、幸爲通謁、時門者遂爲白、龍猛

雅知其名、盛滿鉢水、命弟子曰、汝持是水示彼提婆、提婆見水默而投針、弟子持鉢懷疑而返、龍猛曰、彼何辭乎、對曰、默無所說、但投針於水而已、龍猛曰、智矣哉、若人也、知幾其神、察微亞聖、盛德若此宜速命入、

提婆は羅什譯の提婆菩薩傳に依て見ても、彼が龍樹に就く以前から博識淵攬才辯絕倫既に其名が天竺に擴まつて居つた。それであるから龍樹が彼が訪ねて來た場合にも龍猛雅知其名とある如く、龍樹は彼を知つて居つた位である。而して、龍樹が提婆に會はんとした時に於ても、龍樹は提婆を智矣哉、若人也と云つて居る。この智矣哉、若人也の言から、大體に於てこの時に於ける龍樹と提婆の年齢が推測出來ないであらうかと思ふ。既に若人と云つて居る以上、婆提がそん

な年寄でなかつたことは確なことである。然し、提婆がその時迄に其名が天竺に鳴り響いて居つて、龍樹と論議しようとして迄來て居るところから見て、如何に若人と云はれて居るからとて、二十歳や二十三歳の時でなかつたといふことだけは常識上からも考へられるところである。して見ると、この時の提婆の年は三十歳前後であつたと考へなければならぬ。それと共に、かく三十歳前後の人を捉へて始めから若人と呼んで居つた龍樹は、尠くも五六歳になつて居つたものと見なければならぬのである。假に龍樹の年を提婆の年の倍違つて居つたものとして六十歳と見るならば、先づ大した無理はなからうと思ふ。然しかく龍樹は六十歳位の時に提婆をその弟子となしたのであるが、それから提婆が龍樹について佛教の研究をなし、四百觀論の如き著をなし、それから四百觀論の句を引用した無畏論が作られ、その後中論が作られて居るのである。

かく考へて見ると、龍樹が提婆の弟子になつてから四百論の如きものを書くのに幾何の歳月を要したかは勿論解らないが、然しそれにしても十年位の年數を要したものと見なければならぬ。さうすれば六十の時に龍樹が提婆に會つて居れば、四百觀論の出來たのは七十の時でなければならなかつた筈である。従て、無畏論の出來上つたのは七十歳以後と見なければならぬ。殊に無畏論は十萬頌と云はるゝから、無畏論が完成して更に中論が抄出されたのは七十五歳以後ではなかつたらうか。それから智度論が撰集されて居るのである。この智度論の原著も十萬頌と云はれて居るものであつて、智度論の後記にはそれを完譯すれば現流の智度論に比して十倍のものになると云つて居るから——僧叡の序にも、現流の羅什譯の智度論は全譯でないから、その原本は現流のものに比して約十倍大の量を持つて居つたものと云つ

て居る——、斯の如き大部の著述を七十歳以上になつて、一方に於て徒弟を訓育しながら完成する爲には尠からざる日數を要した譯であつて、尠くも十五年位の日數が費されたものと考へなければならぬ。従てこれを十五年と見ると、智度論の完成は彼の九十歳以後のことであつたと云つてよいのである。世親の例に見るやうに、それ程長い間でなく非常な大部の論著をなして居るといふ例もあるから、或は十五年もかゝらなかつたと見ても見られぬこともないが、しかし彼は後に説く如く非常に長命であつたのであるから、その推定上に於てもさう餘り窮屈な推定をしなくともよい上に、彼には中論、智度論、十住毘婆沙論の他に數多の論著があるのであるから、其等が其間になされて居つたことを考へるならば、多少ゆとりのある推定をして置いてもよいと思ふ。然るに十住毘婆沙論は更にその後の著述であつて、その原本は云ひ傳へに依る限り智度論に劣らない大部のものであつたから、その完成には矢張り十年や十五年の年數を要したものと見なければならぬ。これを十年と見れば百歳の時、十五年と見れば百五歳の時の著述と見るべきものである。然し、これも何れかと云へば出来るだけ安全を期してその年數を尠く見積つて云つたものであるから或はもつと長くかゝつて居るかも知れない。然し、斯る推測に依て看出すものは何れ假説的のものに過ぎないから、可成安全を踐んで餘り多くの時を要しなかつたものに考へて行かう。

以上は中論中に引用された提婆の偈が龍樹自身の引用に關するものとしての考へを出發點に置いたものであるが、この點を否定するとしても、龍樹はその傳が示して居るやうに最初に外道を學び、その青年時代には友人四人と共に隱身の術を學んで王宮の中に入つて宮中の美人を侵凌し、そのことが王に知られて誅せられんとしたのを幸に免れ、それか

ら、佛法に入つたのであるから、彼が佛法に入つたのもその壯年期以後のこととして考へなければならぬ。それからの佛法修行の経過であるが、これを羅什譯の龍樹傳に就て見るに、同傳には次のやうに書いて居る。即ち彼が王の兵士に斬り捲られ非常な危険に瀕した時に、自ら誓つて若し幸にこの難を脱することを得ば沙門に就て出家しようと決心した。而して、幸にその危険を脱することを得たから、山に入つて一佛塔に詣り、そこで出家授戒した。そこに於て九十日の間熱心に小乗の三藏を誦したから小乗三藏に就ては悉く通ずることを得た。それから異部の諸經を求めんとしたが得るところがなく、遂に雪山迄を探し求めに行つた。雪山の奥深いところに於て一塔があり、その塔中に一老比丘が居つて摩訶衍經を授けて呉れた。彼は熱心にそれを讀誦した爲にその實義に達することは出来たけれども、未だ道證を得るに至らなかつた。その爲に餘經を求めんとして闍浮提中を周遊したけれども得られなかつた。然し、彼は辯才無盡善く言論を能くした爲に、外道異學の沙門義士を皆悉く摧伏することが出来て、彼等が皆師と仰いだ。その結果彼は慢心を起して自分を一切智者と號したのであるが、傍人からその非を難ぜられたので、自らその妙理を究めんと靜處水精房中に獨坐してその思惟を練つて居つた。大龍菩薩がそれを見て惜しみ憐れみ、彼を龍宮に伴ひ、宮殿中の七寶藏を開き、その諸方等深奧經典無量の妙法を授けた。爰に於て龍樹は大乗の眞義に通ずることが出来たから、大龍菩薩は龍樹を再び南天竺に送り返して呉れたといふのである。

以上の話の中、大龍菩薩が龍樹を龍宮に伴つたといふ如きことは、之を事實として承認し得らるゝか否かは甚だ疑問である。恐らく龍樹が何處かに於て大乘の義理を究めたのを假に龍宮と名付けたものであらう。兎に角、以上の傳説の

説くところに依て龍樹が大乘の論師となるに至つた経過を見るに、彼が王宮から免れて出家した時は小乗のある部派の教義を究めたもので、その部派の三藏は九十日間で読み盡して居るけれども、小乗の經典でも異部のものや大乘經典の如きは未だ知るところがなかつた。彼は其等を涉獵する爲に非常な苦心と努力をなしたのであつて、彼が住んで居つた南印地方から北方の雪山迄も探し廻つたのである。彼はそこで漸く大乘經典の一部を得たけれども、それでも猶満足し得ず、最後に龍宮に到つて始めて大乘の眞義に通曉することが出来たのである。假に彼の出家の年を前述の如く三十歳と見るも、交通の不便なるその時代に於て、あらゆる經典を探し求め乍ら南方から雪山迄も遊歴したといふことを考ふるならば、彼が雪山に於て始めて大乘經典を手にするに至つた迄にも十五年や二十年の歳月を要したものと見なければならぬ。更にそれから又諸國を遊歴して居るから、この場合にも矢張り十年や十五年を要して居るものと見られるであらう。さうすると、彼が龍宮なる場所に於て大乘の根本義理を掴み得た迄には、如何に尠く見ても三十年以上を費して居つたものと思はれる。故に彼の出家が三十歳であつたとすれば、彼が大乘の論師になり切つた時は六十歳以後であつたと見なければならぬのであつて、それから無畏論其他の論著をなして居るのであるから、この計算に従ても無畏論の撰述は彼の七十歳頃以後の事となり、智度論は九十歳前後、十住毘婆沙論は百歳前後の撰述とならざるを得ない。

若し以上の二つの場合から眺めた推定に基いて、十住毘婆沙論が彼の百歳前後の著述であつたといふことを一應認めるとすると、譯經史上より得た十住毘婆沙論の最低撰述年代は西紀一六五年頃であつたから、これより彼が同論を撰述した年と考へらるゝ百歳を除去すると、西紀六五年が彼の出生時代を推定する最低年代となる譯である。従て彼はこの

西紀六五年より遅くは決して生れて居ることはなからうといふことになるのである。乍併、この推定は同論が支那に流傳さるゝ迄の流傳期間にせよ、又同論の撰述當時の彼の年齢にせよ、何れも常識的の判断を基礎として看出した最低限度の見積りに依て算出したものであるから、これが其儘に彼の出生時代と云ふことの出来ないものであることは勿論のことである。従てこれを實際の出生年代に近付かしめんとするには一層他の傳説の研究からそれを修正して行かなければならないのである。

兎に角、その出生年代が一應看出されたのであるから、序でにその存生の年代をもこれを看出して置きたいと思ふ。龍樹が何時時代迄生きて居つたであらうかは、龍樹が何歳位迄生きて居つたかと云ふことに依て定まるべきである。玄奘の西域記卷第十には龍樹のことを記して「龍猛菩薩善閑藥術餐餌養生壽年數百志貌不衰」と云ひて、且彼が自ら長命であつたのみならず、その長命の法を引正王に迄教へた爲に、その王子が何時迄たつても王位につけないので、龍樹に懇願した結果、龍樹は我身既に終らば汝が父も亦失はれんと云つて自殺したといふことが書いてある。彼に果して斯の如き數百歳の壽が保たれたか否かといふことは、普通の常識から考へて一寸想像の出来ないところである。然し、斯ういふ傳説は確かに印度に存して居つたものと見え、賢首はその著十二門論宗致義記の中に日照三藏の所傳を紹介して、西國有傳、龍樹從佛滅後三百年出南天竺、共一國王以藥自持、擬待彌勒、至八百年、彼王諸子並皆老死無嗣位者、後一太子恨無得位、母氏教云、汝父不死是龍樹所持、汝乞彼首、父則隨喪、子便依言往乞、菩薩別頸與之、於是而卒、と云ひて五百年生きたこととして居る。尤も、斯ういふ恐ろしい長命の傳説も各所傳が一致して傳へて居る以上、無下

に否定も出来ないかも知れないけれども、現在の常識からどうもそれを其儘に受取られないことである限り、一應學問的には否定してかゝらなければならぬ。然しそれにしても、一面に於て彼が斯る傳説の所有者であるだけに、常人と異つた非常に長命な人であつたといふことだけは容易に想像出来るだらうと思ふ。

故に實際問題として彼の終りを考へる場合には、人間が生きたならば實際にどれ位生きられるものであらうかといふことを推測して見る必要がある。これは私が直接に知らない人であるけれども、私の祖父の知人に百二十歳迄生きて居つた人があつた。又明治時代の新聞で百四十歳の人があつたといふ記事を読んだことがある。更に徳川時代に澤水といふ相當有名な禪僧があつたが、その澤水法語の中で彼自ら百七十歳であつたといふことを述べて居る。更に又、四五年前の各新聞に傳へられて居つたところであるが、支那に二百歳の人が現に生きて居つて、二百年前の古い話を種々となして居るといふ事であつた。これは猶諸君の記憶に存して居るだらうと思ふ。斯の如き實例は實に稀有中の稀有なものであるにしても、然し、實際に百七十歳とか、二百歳とか迄生きた人の實例が存して居る限り、龍樹も常人に稀な非常に長命な人であつたと云はれて居るのであるから、我々の知つてゐる範圍に於ける最高長命迄生きて居つた人と解しても左程矛盾も感ぜられないであらう。高麗藏の龍樹薩菩傳の細註には「假餌仙藥現住長壽二百餘年」として龍樹の年齢を二百餘歳となして居る。勿論この細註は後人の細註であつてその二百餘歳なる數字が何を根據にしたものであるか解らないけれども、既に二百歳の人が現に生きて居るといふ事實が存して居る以上、日照三藏所傳のやうなものに比して現實性を認めてよいだらう。

若し、彼の壽命を百七十八歳乃至二百歳迄生きたものとすれば、百七十歳なれば彼の人生は西紀六五年と推定されて居つたから彼の死去は西紀二三五年となり、又二百歳とすれば西紀二六五年となる譯である。つまり、彼の存世は西紀第一世紀の中葉から第三世紀の中葉迄といふことになるのであつて、從來の學者間に通説となつて居つた彼の存世年代と大分違つたものとなつて來なければならぬ。

然し、これは譯經史上の材料を基礎に考へた彼の存世年代の下限に關するものであつて、大體彼はこれより遅く生きて居らなかつたであらうといふ年代を示したものに過ぎないから、實際に於てはこれよりもつと早く生きて居つたかも知れないのである。従て、眞の龍樹年代といふものを看出さんとするには、彼の存世年代の上限、即ちこれより古く生きて居つた譯がないといふ年代を看出して、その兩者の關係の上に實際の年代を看出さなければならぬのである。乍併、彼の存世年代の上限は譯經史上の材料からは看出すことが出來ないのであつて、彼の著書に引用されて居る聖典の中でその成立年代の明かにされ得るものを捉へ、その聖典が成立してからそれが龍樹に讀まれ彼の論著に引用せらるゝ迄に大體どれだけの時間を要したであらうかを推測し、その上にその上限を看出さなければならぬのである。この意味に於て、龍樹の論著に引用されて居る聖典を通觀して見るに、般若と大毘婆沙論の如きがこの目的に最も都合のよい聖典のやうに思はれる。

智度論の卷六十七と卷七十九とは道行及び小品の名を指名して居るから、智度論の成立が小品の成立より古い譯はない。然るに、什譯小品卷第四不可思議品第十を見ると、次の如き記事がある。

舍利弗。如來滅後般若波羅蜜當流布南方。從南方流布西方。從西方流布北方。舍利弗。我法盛時無有滅相。北方若有乃至書寫受持供養般若波羅蜜者。是人亦爲佛眼所見所知所念。舍利弗白佛言。世尊。後五百歲時、般若波羅蜜當廣流布北方耶。舍利弗。後五百歲當廣流布北方。其中善男子善女人。聞般若波羅蜜。受持讀誦修習。當知久發阿耨多羅三藐三菩提心。

これを支謙譯と云はれて居る道行般若卷第四の經持品、支謙譯と云はれて居る大明度無極經卷第一悉持品を見るも、矢張り同一の記事がある。——小品にもこの記事があるけれども、小品は後漢代に翻譯されて居つて、その成立年代の推定に都合がよいから——此記事に依る限り、般若の小品は最初南方に於て成立し、それより西に到り、更に北方に來り、佛滅後五百年代に完成流布されたものと見なければならぬ。尤も佛滅後五百年と云つても正確に五百年ではなかつた筈であるから、それを五百年代と解すれば先づ五百五十年頃の事でなかつたらうか、若しさうすれば、私の佛滅は西紀前五八七年であるから、其成立は西紀前三三十年頃となる譯である。之を小品の譯出年代と比較して見るに、支謙の道行經が支那に譯出されたのは、西紀一七九年であるから約二百年か、つて居つた事になる。北印度から支那に來たものとしては二百年は少し多いかも知れないが、それが支那に於ける佛典の最初の翻譯に屬するもの、一つであつた事から云へば大した矛盾もないやうに思ふ。猶この流傳期間を稍々少く見るとしても西紀前後の成立と見たならば大した無理はない筈である（小品の成立年代に就ては別に研究したものがあつた）。さうすれば、智度論の撰述の最上限は西紀前後以上には上れない筈である。而して此小品を龍樹が南方で見たとしても、亦北方に旅行中見たとしても、其時迄に

は成立後相當の時間があつた筈であり、又それを見てから智度論を造る迄にも或時間があつた筈であるから、小品の成立から智度論の撰述迄には尠くも二三十年以上の開きを認めなければをらない。さうすれば智度論の成立は如何に早く見ても佛滅後五百八十年頃以前には見られない筈である。而して、若し龍樹が智度論を書いた年齢を前述の如く九十歳前後と見るならば、其出生の上限は佛滅五百年前後となつて來るのである。(未完)