

## 仏典の成立とギリシヤ文化

仏教文化とギリシヤ文化のあいだに交渉があったことは今日ではほとんど常識となっている。しかし、それが常識となっているのは主として美術の分野においてであり、「ギリシヤ式仏教美術」という言葉がこの交渉を象徴している。もちろん専門家のみならず、経典の分野でも仏教とギリシヤ文化の交渉が論じられ、ことが知られている。しかし、いままでのところ、この分野における交渉は、美術の分野におけるほどには、総合的に研究されたことがないようにみえる。私はいま、与えられた機会を利用して、仏典成立におよぼしたギリシヤ文化の影響を——ごく表面的にだが——総括してみようと思

う。なお、今回はその逆、すなわち仏典の成立がギリシヤ文化ないしヘレニズム文化におよぼした影響にはふれないことにする。<sup>(2)</sup>

### 定 方 晟

インドとギリシヤという、一方はアジアに位置し、一方はヨーロッパに位置するという図式的解釈から、かつては両方の文化のあいだに類似点が見いだされると驚きの対象になったが、今日では両文化はその大綱においてはインド・ヨーロッパという共通のルーツに由来することが知られているので、あまり驚かれなくなった。しかし、古い時代における両者の類似点については、果

してそれが共通のルーツに起因するものなのか、両文化が分かれたのちに再び交渉をもった結果なのか、あるいは類似はまったくの偶然なのか、いまもって判断しにくいことが多い。そのような問題を提起する經典として、たとえば『沙門果経』(『南伝大藏経』第六卷)がある。

この經典によると、六師外道のアジタやパクダが「要素論」を説いたことになり、これがギリシヤのエンペドクレスの元素論と類似する。またサンジャヤの「懷疑論」はピュロンの懷疑論と類似する。ピュロンはアレクサンドロス大王についてインドに赴き、インドの裸の哲學者と議論して帰ってから一派をなしたから、懷疑論はギリシヤ側がインドから取り入れたようにみえる。しかし、現存の『沙門果経』の形が成立した年代はピュロン以後の可能性もあるだろうから、「要素論」も「懷疑論」もヘレニズム時代にインド側がギリシヤ側から取り入れたものではないかとの考えも捨てることができない。

西暦後には仏教のアビダルマ哲学やインド正統派のヴァイシエーシカ学派に「原子論」が現われ、またヴァイシエーシカ学派には「六句義」の教義が現われ、それぞ

れギリシヤのデモクリトスの原子論やアリストテレスの範疇論の影響が考えられうることから、なおさら上記のインド借用説を捨てることができないのである。そしてなによりも私はインド人とギリシヤ人の歴史感覚のちがひ、すなわちギリシヤ人は思想の由来を忠実に記録するが、インド人はそうでないという事実<sup>(3)</sup>に思いを至すのである。

ところが、ここにギリシヤ文化の存在を明確に指摘できる經典がある。『ミリンダ王の問い』である。この經典にはパーリ語のものと漢訳のものと二種類あるが、以下、主としてパーリ語のものに就いて話をすすめよう。<sup>(4)</sup>

本経は対話形式をとり、質問者はミリンダ王 Milinda、返答者はナーガセーナ比丘 Nagasena である。そしてこのミリンダ王が出土貨幣やプルタルコス<sup>(5)</sup>の言及で知られているメナンドロス Menandros に同定されている。<sup>(5)</sup> ミリンダがギリシヤ人であることは『ミリンダ王の問い』のなかの次のような言葉で知られる。かれの支配する都市サーガラ Sagala は「ヨーナカ人の都市」である。『中村』

1、四ページ)。「五百のヨーナカ人を従えて」(同上、八ページ)(同上、三〇、三一、三三、三六、六九、七三、七四ページ等も参照)。

Milinda と Menandros の発音(ならび綴り)の相違、なかんずく l と n の相違について、ヘリオは次のように述べている。(註もかれのもの<sup>(7)</sup>)

n と l の交替についていうと、この交替はよく起り、中央アジアはその例を多く提供する。ロブ、Lob<sup>(1)</sup>の例をあげれば十分であろう。Menandros の名の場合、はじめの n の l への移行はまちがいに西北インドにみられる現象であり、また印欧諸言語に共通の法則である異化作用に対応している。<sup>(2)</sup>

註(一) 前漢・後漢の樓(蘭)および牟(蘭)。玄奘の納縛波。

これは現地人の言葉 \*Nop の音写である。八世紀から九世紀にかけてのチベット語文献の Nob。また、Lob の民衆が六世紀にクオムル付近につきり、自分たちの名にちなんで名づけた植民地が納職 \*Nap-ci であったが、今日 Lapung となっている。

註(二) 私がミリンダパンハに関して西北インドを口にするのは意識的である。トレンクナー氏とリス・デヴィズ

氏は同じ(言語的)事実をパーリ語の分野で指摘している。われわれはこの(n から l への)移行が正確にはどこでおこなわれたのかを知らない。しかし、それが中央インドでもなく、ましてセイロンでもないことは確かである。

註(三) Cf. Maurice Grammont: La dissimilation consonantique dans les langues indo-européennes et dans les langues romanes, Dijon, 1895, p. 46, 73.

ここで漢訳『那先比丘経』をみると、ミリンダがメナンドロスの音訳であることがさらに明確になる。すなわち漢訳ではミリンダは「弥蘭」(大正32、六九四中、七〇四上)と表記されているからである。ここでもすでに n から l への移行がおこなわれているが、an という発音は保存されている。

ミリンダ王とナーガセーナ比丘の対論は『雜宝藏経』にも記載されていて、そのなかの名はさらにメナンドロスの名に近い。すなわち、「難陀」(大正4、四九二下)と記されている。これは n から l への移行が(まだ)おこなわれていない段階を示しているのにちがいない。いざれにしても Milinda が Menandros のことであること

にまちがいない<sup>(8)</sup>。

ミリンダがギリシヤ人であることを示唆するもう一つの鍵がある。それはかれがアラサンダ Alasanda で生れたという記事である(『中村』1、二四二―二四三頁)。Alasanda が Alexandria の訛りであることはほとんど確実である。(ただし、アレクサンドレイア市は複数あるから、どのアレクサンドレイアかということになると、必ずしも明確でない。これについてはのちにまた触れる。)こうしてヨーナカ、ミリンダ、アラサンダという三つの語が、この經典とギリシヤ文化の関わりを深さを示すキーワードということになる。

さて、いったんこのようにこの經典の主人公の一人がギリシヤ人であることが明確になると、逆にこの經典のなかにそれとは知られぬままに読みすごされているいくつかの事象がギリシヤ文化で解釈することができるようになる。このことを論じたのがターンである。かれはいう。インド学者たちは「この經典は歴史研究にとって価値がない、ギリシヤ的なものの痕跡をなら含んでいな

い」と考えているが、それはギリシヤについての知識が乏しいからである。いまこそ私がギリシヤ研究者としてその欠を補わねばならない」と。

たしかにターンのいうようにギリシヤ学者の意見も傾聴に値するだろう。その意味で、ここではターンの議論を簡条書きで紹介してみよう。

(1)ギリシヤ人をさすのにサンスクリット語の yavana やパーリ語の yona など、Yonaka という語を使ったのはなぜか。この形はプトレマイオスの *Toward rdies*、ナーシク刻文第一八の yonakasa...Indaghatasa や『前漢書』卷九六上(罽賓の条)の「容屈王子」等の句に現われるのと同じで、ヘレニズム時代の東方のギリシヤ語の形を反映している<sup>(9)</sup>。(註(9)の文献 p. 419—420)

(2)「五百のヨーナカ人」(『中村』1、八ページ)は大臣を意味する。五百という数字はもちろん仏教徒の慣用的な数字である。作者が単に「ヨーナカ」の語をもって大臣を意味しえたことは、この経が作られたのがギリシヤ文化の通用する時代と社会においてであることを示している。実際、『ミリンダ王の問』の「第二部」(後代の付

加的部分)では「ヨーナカ」はもはや使われず、「王臣」

(『中村』3、三一八―三一九頁)が使われており、漢訳では「左右辺臣」(大正32、七〇五上)が使われている。(p. 418—419)

(3)「大王よ、たとえば、都市の看守が都市の中央の四道合一点に坐って、東方から人が来るのを見、南方から人が来るのを見、西方から人が来るのを見、また北方から人が来るのを見のように……」(『中村』1、一六三―一六四頁)。この文章は識別作用が眼耳鼻舌身意という感覚対象のすべてを了別することを説明するための比喩であるが、この比喩が通用するためには、道路が縦横に整然と配列されたギリシヤ式の都市をひとびとが熟知していたことを前提とする。十字路の中心にたつと、そこから延びる四つの道の端にある門がすべて見えるというこの都市プランについてはポリビウスやストラボンが言及している。(p. 419—420)

(4)「ギリシア人の美女、クシャトリアの美女、バラモンの美女、資産者の美女……」(『中村』1、一八六―一八七頁)。ギリシヤ人を筆頭にあげたのは筆者がギリシヤ人だった

からであろう。(p. 420)

(5)ミリンダはカラシ村の生れたというから、平民の出である。エウテュデーモス王家の出であつたら、ミリンダが村で生れるはずがない。(p. 420—422)

(6)ミリンダ王の四人の大臣の名前として Devamant-iya, Anantakāya, Mankura, Sabbadīna があげられている。前二者はギリシヤの人名 Demetrius と Antiochus である。三番目はパルチアの人名 Pacor、四番目はアナトリアの女神 Saba にちなんだ名(「サッバ神から授かった子」)かもしれない。(p. 422—423)

(7)本経の対話者としてミリンダとナーガセーナが選ばれた理由は、本経を『偽アリストテレス』(Pseudo-Aristeas)と比較することによって推測できる。『偽アリストテレス』は西紀前一〇〇年ごろの作品で、前三世紀のプトレマイオス二世が七十二人のユダヤ長老に対しておこなった問答を記し、ユダヤ教の優秀さを宣揚したものである。この作品の原形として前三世紀に『プトレマイオス二世の問』がつくられていたと想定される。後者はさらに「アレクサンドロスがインドの賢者に質問した」(プルタ

ルコス「アレクサンドロス伝」(六四)という伝承の刺激をうけていると考えられる。

この『偽アリストテラス』の成立経過を参考にするとき、パリー語の『ミリンダ王の問い』よりまえにギリシヤ語の『ミリンダ王の問い』があったという想定が可能になる。そうすれば、『ミリンダ王の問い』の中のギリシヤ的な諸要素の存在が説明できる。さらに注目すべきことに、『偽アリストテラス』中の四人の人物と『ミリンダ王の問い』中の四人の大臣との類似が説明できる。前者にはプトレマイオス二世の友としてデーメートリウス、アリストテラス、アルキアス、ソシピウスが登場し、デーメートリウスが重要な役を演ずる。これは『ミリンダ王の問い』のデーヴァマンティヤ(＝デーメートリウス)の役割に類似する。もしかすると、ギリシヤ語の『ミリンダ王の問い』が前二世紀後半に成立して、それがエジプトのアレクサンドリアの図書館に届き、偽アリストテラスの目にふれ、前一〇〇年ごろ、かれにその作品を書かせたのではないだろうか。(p. 428—434)

以上の類推にもとづけば、ナーガセーナは創作された

人物、かれと王との対話も創作ということになる。アポロドーロスによれば、メナンドロスはアレクサンドロス以上にインド征服をおこなったとされるから、アレクサンドロスとインドの賢者の問答にならって、メナンドロスとインドの賢者の問答が創作されたと考ええることには理がある。

(8) サツパディナが「十人のびくとともに来るべき」(『中村』1、七八ページ)といったのは、「(アレクサンドロスが十人の賢者に問うた故事にならって)ギリシヤの式に則って来るべき」の意であった。(p. 433)

以上でターンの議論の紹介は終る。これに対する批評はさけて、次にアラサンダの位置の問題に筆をすすめよう。アラサンダをエジプトのアレクサンドリアとする説がある。経には、サーガラ(現シアルコット)からカシミール(中心地はスリナガル)までが一二ヨージヤナ、サーガラからアラサンダまでが二〇〇ヨージヤナという記事(『中村』1、二四二—二四三ページ)があり、一二対二〇〇という距離の比はたしかにアラサンダをエジプトのそ

れとすべきことを示唆しているようにみえる。また漢訳では「大秦国の阿荔散」(大正32、七一七下)と記されている。しかし、右の数字は必ずしも信用できないし、漢訳の記事もアレクサンドリアといえはエジプトのそれしか知らなかった中国人の早合点を示すにすぎないかもしれない。

フーシエはアラサンダを「コーカサスのアレクサンドリア」すなわちいまのベグラムの地と考え、カラシ村(Kalasi)をカピシ(Kapisi) (迦畢試)の誤写と考えた。<sup>(12)</sup> 今、多くの学者がベグラム説に傾いているようであるが、私はカンダハル(アラコシアのアレクサンドリア)も候補に入れるべきだと思う。なぜなら、アシヨーカー王の碑文がギリシヤ語で書かれたものが発見されたのはいまのところカンダハルだけであり、『前漢書』卷九六上に鳥<sup>びやう</sup>弋山離(＝アレクサンドリア)と記されているのも恐らくここだからである。

メナンドロスとナーガセーナの対論は『雑宝藏經』(大正4、四九二下—四九三中)にも記載されていて、場合によっては、こちらのほうがパリー語『ミリンダ王の問

い』や漢訳『那先比丘経』より古い形を残している可能性がある。いまそれを和訳してみよう。

難陀王と那伽斯那とが議論する物語<sup>(13)</sup>

むかし難陀王(という王)がいて給明で、博識で、不得手なものはひとつとしてなかった。そして自分の知識をもってすれば、(自分に)応酬できる敵はないと思っていた。そこで群臣に「私が疑問を提したとき私によく返答できるような知恵あり弁のたつ人間がいるだろうか」とたずねた。

そのとき一人の大臣がおり、(かれの)家で以前から一人の老比丘を供養していた。(この老比丘は)行動は清らかであったが、学問は広くはなかった。(そのかれが)王と対談した。王がかれに尋ねた。「いたい道を知るといいますか、(それは)家においてえられるものでしょうか、家を出てえられるものでしょうか。すると老比丘はすぐに答えた。「どちらでも道はえられます。王は重ねて質問した。「もし、どちらでもえられるのなら、なんのために出家するのですか。」

かの老比丘は押し込まれたまま、答えるべき言葉を知らなかつた。

そこで難陀王はますますおごりたかぶつた。そのとき大臣たちが王にいった。「那伽斯那が人なみすぐれた知恵をもっており、いま山中におります。」王はそこでかれを試そうと思つた。かれは使者を派遣し、酥ヨシヤトを一杯にみたした壺をひとつ持っていさせた。王の意味するところは「私の知恵は一杯だぞ。だれが私（の知恵）にこれ以上つけ加えることができよう」というのであつた。

那伽斯那はその酥をうけとると、ただちにその意味を理解し、弟子たちから五百本の針を集め、酥の中につきたてた。酥は溢れ（も、こぼれもし）なかつた。そこで（それを）王のもとへ持ち帰らせた。王はそれをうけとると、ただちにその意味を理解した。

そこで那伽斯那を呼びに使者を派遣した。（使者は）王命を知らせに走つた。那伽斯那はからだが大きかつた（ので）、弟子たちをひきつれるとき、その中からひとり突出していた。王は慢心の強い男であつたが、

狩猟にことよせて、路の途中でかれにあつた。しかし、那伽斯那が堂々たる姿をしているのを見ると、すぐさま自分から別の道をめざして遠ざかり、結局、言葉を交すことがなかつた。（つまり王は）なにもいわずにかれから逃れようとしたのである。（まわりの）

長者たちはだれも（王の心の動きに）気がつかなくなつた。そのとき那伽斯那は自分の指で自分の胸をさして、「でも私だけは知っていますよ」といった（|| 意思表示した）。

難陀王は（かれを）宮殿にみちびき入れる段になつて、小さな部屋に入口をうがち、入口が極めて低くなるようにした。（王は）那伽斯那がからだをまげて、前方に伏さざるをえないようにしようと思つたのである。

ところがこの斯那は自分をわなにはめようとする（王の）意図を察して、あとずさりして入り、稽首させようとする王の（計画の）裏をかいたのである。

さて難陀王は飲食の席をもうけ、あまり上等でない料理を数種さしだした。（斯那は）三さじか五さじを食べると、「私はもう満腹です」といった。そのあと上

等の食事をさしだすと、（斯那は）またそれを食べた。王は質問した。「あなたはさきほど『私はもう満腹です』といいました。なぜいままたもののように食べたのですか。」斯那は答えていった。「私はさつきは上等でない料理に満腹したのです。まだ上等の料理に満腹したわけではありません。」

それから王に向つていった。「いまや殿上に残らず人を集めて、その上を一杯にして下さい。」そこで人々を呼んで、（殿上を）埋めさせ、もはやさきまのなほほどにした。王があとからやってきて、殿上にあがるうとする時、人々は畏れかしくまわつて、みなからだをすくめた。殿上ではすきまが徐々に広がつて、たくさんの人をいれることができるようになった。そのとき斯那が王にいった。「上等でない料理は民衆のごときもの、上等の料理は王のごときものです。王をみて、いかなる民が道をさけないでしょうか。」

王はまた質問した。「出家と在家と、どちらが道をええますか。」斯那は答えていった。「どちらも道をええます。」王はまた質問した。「もしどちらも道をええるのな

ら、べつに出家する必要はないではありませんか。」斯那は答えていった。「たとえどこから三千余里いくとします。もし若くて健康な人を派遣し、馬にのせ、食糧をもたせ、（身のまわりの）道具をもたせたら、はやく到着することができませんか、できませんか。」王は「できます」といった。斯那はまたいった。「もし老人を派遣し、やせ馬にのせ、食糧もたせなかつたら、到着することができませんか、できませんか。」王はいった。「たとい食糧をたずさえても、到着しないのではないかと心配です。まして食糧なしでは（なおさらです）。」斯那はいった。「出家して道をえるのは（この）若者の場合のようなものです。在家で道をえるのは老人の場合のようなものです。」

王はまた質問した。「こんどは私は（自分）自身のことを質問しようと思つています。『我』は永遠のものでしょうか、無常のものでしょうか。私にわかるようにお答え下さい。」斯那が問い返した。「王宮のマンゴー樹の果実は甘いですが、酸っぱいですが。」王はいった。「私の宮中にはこの樹はまったくありません。ど

うして私に果実が甘いか酸っぱいかなどときくのですか。」斯那はいった。「我」もちょうどそれと同じことなのです。すべての『五陰』(要素)にもともと『我』(実体)はありません。どうして『我』が永遠のものであるか、無常のものであるか、などときくのですか。」

そこで王はまた質問した。「すべて地獄では刀剣で(罪人の)からだを切りきざんで、あちこちへ散らばりますが、それでもその(罪人の)命は存在しつづける(といえます)。ほんとうにそんなことがあるのですか。」斯那は答えていった。「たとえ女性のようなものです。(彼女は)餅や肉や瓜や菜や飲みものをのみこめば、みな消化してしましますが、妊娠において(胎児は)歌羅羅(II受胎後一週間)の時点でまだ塵ほどの大きさでも、消化されずにだんだん成長します。何故ですか。」王はいった。「それは業の力によるのです。」斯那は答えていった。「かの地獄においても、この業の力(がはたらいて)、命根が存在しつづけるのです。」

王はまた質問した。「太陽は上空にあって、その本体は一個です。なぜ夏は暑くなり、冬は寒くなり、夏は日が長く、冬は日が短かいのですか。」斯那は答えていった。「須弥山に上道と下道とがあります。太陽は夏は上道をいくので、道が遠くなり、進むのに(時間がかかります)。そして金山を照らします。それで(日が)長く、暑くなるのです。太陽は冬には下道っていくので、道は近くなり、短時間で進みます。そして大海水を照らします。それで(日が)短かく、寒くなるのです。」

『雑宝蔵経』はミリンダ王の問いを一見、興味本位にとりあげたかのようにみえるが、ヴァスバンドゥが『俱舍論』破我品でとりあげているマンゴーの比喩(大正29、一五五下、三〇七上)が右にみられるのと全く同じであることから、『雑宝蔵経』中の問答は少なくとも部分的には由緒正しいものであることが知られる。『雑宝蔵経』が漢訳されたのは四七二年である。もしこれによって、経そのものの成立年代を四〇〇年代前半と仮定すると、そ

れはまさしくヴァスバンドゥの生存年代(五世紀)に相当する。

さて、経典成立に関してギリシャ文化の影響が論じやすいのは、ジャータカやアヴァダーナの分野においてである。この二つのジャンルは、その性格から、非仏教的なエピソードを簡単に仏教化して自己のうちにとりこむことができる。すでにのべたように、借用関係についての判断は容易でないが、次にあげる「兄弟を選ぶ女」のテーマは仏教側がギリシャ側から借用したものと考えてよいだろう。

あるとき三人の男が盗みの嫌疑で王の宮廷にひきこまれてきた。一人の女が駆けこんできて三人の助命を乞う。王は三人の男が女とどういう関係にあるかを聞くと、女は一人は兄弟で、一人は夫で、一人は息子だと答える。すると王は三人のうち女の選ぶ一人だけを許してやるという。女は兄弟を選ぶ。王がその理由をきくと、女は両親が死んでしまっているで兄弟はかけがえのない存在であるが、夫はまた見つかるし、

夫が見つかれば息子もまたできるからと答える。王はその答えに感心して三人の男をみな釈放してやる。

『ジャータカ』六七

「……でも、どうあろうと、もののわかった方々なら、私があるに尽したことは、正しかった、と言ってくれましょう。つまりは、もし私が多勢の子の母親だっても、あるいは夫が死んで、その亡骸が崩れていこうと、国の人たちに逆らってまで、こうした苦勞を引き受ける気は出さなんでしょう。そんならいったいどういふ筋からこう言うのか、とお思いでしょうが、夫ならば、よしんば死んでしまったにしろ、また代りも見つけられます。また子供にしろ、その人の子をなくしたって、他の人から生みもできましよう。ところが両親ともに、二人ながらあの世へ去ってしまったうえは、もう兄弟というものは、一人だっても生れるはずがありませんもの。……」

(ソポクレス『アンチゴネー』九二〇)

ペルシアのダレイオス王は部下のインタプレネスのある勝手なふるまいに怒ってインタプレネスとその一

族の男子をすべて捕えさせた。インタブレネスの妻は毎日王宮の前で嘆いたので、王は哀れに思い、一族の男子のうち彼女が選ぶ一人だけを許すことにした。彼女は兄弟を選んだ。王が彼女の選択の理由を家来に問わせると、彼女は答えた。

「王様に申し上げますが、神様の思しめしがあれば、私は別の夫をもつこともできません。また今の子供たちを失っても、ほかの子供を設けることもありましよう。しかし父も母も既にこの世にない今となっては、もうひとり兄弟をもつことはどうにもできぬことでございますもの。……」

ダレイオスは彼女の言葉をもっとも思い、その心を賞でて、兄弟のほかに長男を釈放してやり、他をことごとく死刑に処した。(ヘロドトス『歴史』三一一九)

仏教の物語はソポクレスの悲劇よりはヘロドトスの史的挿話に一層似ている。仏教徒側が借用者らしいことは、この物語がボサツの善行(自己犠牲、等)を語るというジャータカ本来の目的に必ずしも合致していないこと

からもわかる。<sup>(15)</sup>

また『アショーカ王伝』中の「継母の邪恋」のテーマはエウリピデスの悲劇『ヒッポリュトスとファイドラー』のテーマに似ている。このテーマは前記の「兄えらび」のテーマよりは一般的であるので、借用関係は考えなくてもよさそうであるが、ヘレニズム世界の諸都市にギリシャ式の劇場がつくられ、悲劇が演ぜられたといわれているから、ギリシャ悲劇のテーマが仏教徒の耳に達した可能性はある。(ただし、インドのギリシャ人都市からはまだ劇場の址は発見されていない。)

イソップとジャータカに互いに共通のテーマが存することはよく知られている。それについて干潟龍祥氏が一覽表を示しているが、<sup>(16)</sup>氏は仏教徒側が貸し手と考えている。しかし、さきへのべた理由(ジャータカの目的に必ずしも合致しない)によって、これらのテーマも多くは仏教徒側が外から(必ずしもギリシャからとはいわない)借用したと考えるのが自然のように思われる。だが、ここでは、イソップとジャータカの関係に深入りすること

はさげ、イソップからの借用がみられると思われる後世の仏教文献にふれておこう。

玄奘の『大唐西域記』巻九には那爛陀付近のあるストウーパに関して次のような記事がある。「その西の垣の外にある池の側の牽堵波は、外道が雀を手につかみここで仏に死生の大事を質問した所である。」(大正51、九二四上)

これと同じストウーパについて義浄の『大唐西域求法高僧伝』には次のようにある。「つぎにこの西南に小さな制底<sup>チヤチヤ</sup>がある。高さ一丈あまりである。これはバラモンが雀を手につかみ、問を発したところである。唐で雀離浮図<sup>チヤチヤ</sup>といっているのはこれのことである。」(大正51、六中)

義浄の記事にある「唐でいう雀離浮図」とは実際にはペシヤワールの有名なカニシカ大塔のことであり、西北インドを訪れたことのない義浄は誤解しているのである。しかし、七世紀にナランダーに「外道が雀を手につかんで」「執雀」云々の伝説をもつストウーパがあったことだけは確かである。

水野清一氏によると、雲岡石窟に、髑髏をもつバラモンと小鳥をにぎるバラモンとが対になった石像(五、六世紀)がいくつかある。氏は小鳥をにぎっているほうを問題の「執雀バラモン」と解釈するが、「雀をもつたバラモンの方は、どういふ問答をしたかがわからない」とのべている。<sup>(17)</sup>

ところが堀謙徳氏は執雀伝説について「昔外道雀を捕え之を握りて仏陀の処に至り其の死生を問えり、仏陀若し生ありといえば直に之を圧して殺し、若し死せりといえば其儘に放たんと欲せり」と書いている。<sup>(18)</sup>堀氏がこの解釈をどこでえたかはかれ自身はのべていない。

もし堀氏の解説が正しければ、これはイソップ物語からの借用を連想させる。イソップに「ずるい男」の物語があり、これによれば、ある男が雀を懐にかくしもち、自分が手にしているものが生きものか、そうでないものかを神にたずね、生きものか、そうでないものかを示し、生きものでないといわれたら生きたまま示し、それによって神託のあたらぬことを人々にみせようとした(岩波文庫『イソップ寓話集』50)。しかし、この物語が仏教

の死生の教義にどのような転用されるのかはよくわからない。

最後に浄土經典における「西方浄土」の觀念についてのべよう。極楽浄土の觀念の起原についてはさまざまな説がある。しかし、西方の觀念の起原についてはさまざまな説がある。しかし、西方の觀念の起原についてはさまざまな説がある。しかし、西方の觀念の起原についてはさまざまな説がある。

「至福者の島」や「ヘスベリデスの園」の觀念に読者の注意を喚起したい。<sup>(19)</sup> これらは死者のおもむく樂園で西方にある。

ホメロスはエーリュシオンについてのべている。「そこは金髪のアダマンテウスが(治めて)いて、この上なく暮しの易しいところである。雪も降らず、冬の暴風も酷からず、大雨もけつしてなく、常住オーケアノスが爽やかに吹く西の微風の息吹を送り、人間どもの気を引き立たせる。」(『オデュッセイア』四・五六)

のちストラボン(前六四—二一以後)はこの文章を引用

したあとで次のように書いている。「なんとすれば、ゼピュロスの清らかな空気とやさしい風はともにまさしくこの国に属するのだからである。というのも、この国は西にあるだけではなく、暖かいからでもある。」(Geographia, 3-2-13)

「至福者の島」では樹木に金色の花が咲き、「ヘスベリデスの園」では樹木は黄金の実を結ぶ。これら死者の樂園の思想はエジプトからギリシャに入ったらしいが、同じ思想が仏教に入ったとすればギリシャ文化からであるう。

これらの描写を浄土經の描写と比べてみよう。「舍利弗よ、かの仏国土には微風吹動し、もろもろの宝行樹および宝羅網は微妙の声を出す」(『阿弥陀經』)。「四時の春秋・冬・夏なく、寒からず熱からず、常に和ぎ調い適す」(『大無量壽經』)。「その国土に、七宝のもろもろの樹、あまねく世界に満つ。……あるいは金樹に銀の葉・華・果なるものあり。あるいは銀樹に金の葉・華・果なるものあり」(『大無量壽經』)。アイデアにおいて共通性のあることは何人も否定できないだろう。

以上、ギリシャ文化が仏典成立に与えた影響についてみてきたが、影響といってもほんのヒント程度である場合が多い。この程度の影響ならば、当時(西紀前二世紀—西紀四世紀ごろ)の文化史的背景を考えると、むしろないほうがおかしいくらいである。ナーシク窟院などの

「ヨーナカ人」の寄進銘、メナンドロスと同時代のヘリオドローソスのヴィシヌヌ信仰等、ギリシャ人がインドの宗教に示した関心の少なくないことを考えれば、インドの宗教に多少のギリシャ的要素が認められたとしても少しも不思議ではない。

註

- (1) これはフーシェの造語である。これに反し、仏教美術に対する西方の影響をローマ時代におくロウランドの強力な主張もある。高田修『仏像の起源』一九六七、七八頁、二〇八頁、等。
- (2) これらについては中村元『インドとギリシアとの思想交流』(中村元遺稿集第16巻)春秋社、昭和52年(第一刷、昭和43年)。
- (3) インド思想とギリシャ思想の交渉についての研究は多

い。ここでは中村、前掲書のほかに、ジョージ・ウッドロック著、金倉圓照・塚本啓祥訳注『古代インドとギリシア文化』平楽寺書店、一九七二年、の第九章をあげておこう。

- (4) パーリ語經典からの和訳として次のものがある。  
金森西俊訳『彌蘭王門經』(『南伝大藏經』第五十九卷上・下)昭和14・15年。  
中村元・早島鏡正訳『シリント王の問い』1・2・3、平凡社『東洋文庫』昭和38—39年。  
本文中では後者を『中村』で表記することとする。
- (5) 刻文にあらわされる Menendra Maharaja, Minandrasa, Mihinda などについては中村『インドとギリシアとの思想交流』三六一—三三八頁。
- (6) 『中村』の表記については註(4)参照。
- (7) Pelliot, P.: Les noms propres dans les traductions chinoises du Milindapañha, JA, 1914, p. 385.
- (8) 『俱舍論』の畢隣陀(玄奘訳)・受隣陀(真谛訳)はパーリの形に近い。『俱舍論』についてはのちに本文で簡単にふれる。
- (9) Tarn, W.W.: The Greeks in Bactria and India, 1966 (First Published 1938), p. 415—436 [Excursions: The Milindapañha and Pseud-Aristeas].
- (10) —ka の形はパーリ語では説明しにくく、suppāra, supāra, nagāra, nāgarika 等。



- (11) アラサンダは『中社』3、111、133、184頁にもある。高橋氏は Kalasi に「今のカラチか」と注している。(『南伝大蔵経』第五十九巻下の付論の二頁。)
- (12) Foucher, A. : Le lieu de naissance du roi indo-grec Méandre, Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions, 1941, p. 541—557.
- (13) 翻訳がある。  
Takakusu, J. : Chinese Translations of the Milinda Panho, JRAS, 1896, p. 17—21.  
Chavannes, E. : Cinq cents contes et apologues, t. III, 1911, p. 120—124.  
岡教達訳『雑宝蔵経』(『国訳一切経』本縁部第一)昭和六年、一六四—一六六頁。
- (14) 「黙欲非々」の非を「隠れる」「避ける」の意にとりて解釈した。高橋氏の訳は「王は沈黙でもって彼を打ち負かそうとした」であり、シャヴァンヌの訳は「王は彼の裏をかこうと密かに考えていた」である。難陀王が那伽斯那を後者の出向途中で見ることを知るこの一節は難解である。パーリ、漢訳の『シリンドタ王の問い』でこれに相当する部分には次のような趣旨のことが書かれている。  
王は近づくナーガセーナの一行をこっそりうかがって、その中の一きわすぐれた人物をナーガセーナであろうと推測し、同時に畏怖の念にとらわれた。大臣がナー
- ガセーナの一行の到着をつげたととき、どれがナーガセーナであるかをきき、大臣から教えられた人物がまさに自分の推測した人物であることを知り、感銘をうけた。(パーリでは近づくのは王のほうである。)
- (15) 拙稿「光は西方より」(高樹啓太郎編『歴史における文明の諸相』東海大学出版会、一九七二)参照。
- (16) 干鴻龍祥『ジャータカ概観』鈴木学術財団、一九六一、一七〇頁。
- (17) 水野清一「執雀バラモンについて」『東方学会創立十周年記念東方学論集』一九六二年。  
九一世紀のヒンドゥー教のあるヤマ像が右手に髑髏、左手に鳥をもっており、解説に「死者の霊を運ぶ鳥」云々と書いてある。(世界の博物館—20『インドの博物館』講談社、二〇八図)。雲岡の像はこのヤマ像と関連があるだろう。これらの像はたしかに死の問題をとりあげているようであるが、髑髏への言及のないナーランダの伝承がこれと同種のものであるかどうか不明である。
- (18) 堀謙徳『解説西域記』前川文芸閣、一九二二、七三七頁。
- (19) 拙稿「西方浄土・アメンテ・エーリユシオン」(『宗教研究』二〇九号)一九七一、五七頁以下。

(ただかたあきら・東海大学教授)