

大乗仏典の形成をめぐって

—特に異教からの影響をテーマとして—

岩 本 裕

一、仏教とヒンドゥー教

筆者は嘗て「東洋学術研究」別冊「四」(昭和五十一年十月)に『仏教とヒンドゥー教』という論叢を寄せ、「インドの仏教はヒンドゥー社会の中に展開したのであるから、仏教の展開にあたっては、所謂ヒンドゥー教の影響がなかつたことはできない」という年来の主張に基づいて、仏教とヒンドゥー教の習合を問題とした。また、同「六」(昭和五十二年十月)と同「七」(昭和五十三年五月)に『仏教の女性観』という論叢を発表し、仏教の女性観の根底にあるヒンドゥー教の女性観を背景にし

て、仏教が宗教として展開してゆく過程において、どのような変化が見られるかを、女性の登場する各種の經典の記載をたどって追跡してみた。このことは、期せずして、それらの經典の成立の背景に一道の光をあてるものになった(以上の三種の論叢は、レグルス文庫(第三文明社)に『仏教と女性』という一冊にまとめられている)。

さらに、それ以前に、高野山大学編「密教学密教史論文集」(昭和四十年十二月)に『マハーマーヨーリーの成立について』という一篇を寄せ、『マハーマーヨーリー』『Mahānayūri』(『大孔雀明王經』)の成立の背景を論じた。マヘー「偉大な」は一般的の美称の修飾詞、マーヨーリー

はマヨーラ mayūra 「孔雀」の女性形で、漢訳では仏母大孔雀明王と記される。この場合、仏母とは女性神を意味する。すなわち、蛇とともに毒蛇の天敵である孔雀がヒンドゥー教におけるシャクティ(女性の性力)信仰によって神格化され、グラーマ・デーヴアター(村落の守護神)となり、のちに仏教に包括されて明王の一となつたのである。周知のように、インドにおける毒蛇の咬傷による被害は、近年においても年間に一人ないし一万五千人の死亡例が報告されている。近年よりも生活環境が著しく悪かった古代社会においては、毒蛇咬傷の被害が相当に甚大であったことは想像に難くない。托鉢による乞食の生活によつた初期の仏教教団においても、毒蛇による咬傷の被害を免れることができなかつたのは当然である。従つて、僧尼の生活を規定するヴィナヤ(律)文献には、いくつの所伝が見られる。ペーリ語所伝の『アンダッタラ・ニカーヤ』(第一部)六・五七の記事のほかに、律の『チヨッタラ・ヴァッガ』(小品)五・六をはじめ、漢訳では『五分律』二六(『大正藏』二二・一七一上)、『四分律』四三(『大正藏』二二・八七〇下一八七一上)、『摩

訶僧祇律』二〇(『大正藏』二二・三八九上)などに、毒蛇咬傷の記事と護身呪が見られる。西暦四世紀ごろには、蛇の天敵である孔雀を神格化した孔雀明王を本尊とする經典が論述され、初期の密教經典の代表作である『マヘーヨーリー・ヴィディヤーラージュニー』『Mahāmāyūri-vidyārājī』が成立した。その初期の姿は五世紀の鳩摩羅什が漢訳した『孔雀明王呪經』に伝えられ、完成された形では現在『パンチャラクシヤー』(五護經)に含まれる梵本があり、唐の義淨の訳した『大孔雀明王經』はそれに一致する。なお、根本説一切有部所伝の『バイシャジヤ・ヴァストゥ』 Bhaisajyavastu(藥事)の末尾に、現存の梵本とほぼ同一の文が見られる。この事実を指摘したのが、上記の論文である。

真言宗で平素誦誦される『理趣經』は男女の愛欲を肯定した經典として有名である。その背景には、ヒンドゥー教において人生の三大目的の一つであるカーマ(愛欲)を論ずる一連のカーマ・シャーストラ(性學)があり、また性の崇拜の面があつた。そして、性の神秘思想は印度の土壤にはぐくまれ、ヒンドゥー社会において性はタ

ブーではなかった。こうした社会的背景なり雰囲気の中に包まれた仏教、特に民俗的な要素の強い密教がヒンドゥー教徒の性の神秘説から逃がれることは不可能であった。『理趣經』の成立の地盤が、早くから仏教の中に培われていたことは、あきれもない事実である。

二、仏教と「ダヤ教・キリスト教（一）

淨土教の所依經典の第一『無量壽經』の梵本は『スカーヴアティーヴューハ』*Sukhāvativūha* という。その意味は「極樂の素晴らしい光景」で、字義通りにこの經典では豪奢な語句をつらね言葉の修飾を重ねて極樂の素晴らしい光景を叙述する。その記述を読むと、極樂の描写が明らかに前半と後半とに分かれ、しかも描写の仕方もはつきりと異なっていることが知られる。すなわち、前半は記述が叙述的であり地理的であり視覚的であるのに対し、後半は説得的であり信仰的であり觀念的である。この意味において、前半は現実的であり、後半は宗教的であることが注目される。のことから、極樂世界の成立に関して、前半が解明の鍵を握っていることは

園の雰囲気を強調する。

ところで、ヒンドゥー教にも、方位観に基づく楽園があり、ウッタラ・クル Uttara-kuru 「北クル洲」という。漢訳仏典では一般に「^{うつたんぢ}越」という。ウッタラ・クルの名は既にヨーダ文献に見え、ヒマラヤ山の向うにあって、神々の国土とされ、『マハーバーラタ』にはその神話の展開が見られる。この伝承をうけて、仏典とくに比較的古い仏典の記載は詳細を極める。山水の風景・浴池の描写・園林の記述など、『スカーヴアティーヴューハ』における極樂の描写に共通する所伝も多く、両者が同じ樂園思想の流れに属していることは明らかである。ところで、ここに注意すべきことは、両者の所伝において水と園林の樹木とが重視されている事実である。インドのように暑熱の激しい国土において水と樹木が重視されることは、いまさら言うまでもないことであるが、それと同時にウッタラ・クルにせよスカーヴアティーヴーにせよ、われわれ人間の到達しがたいところにあるとされている点に、注目する必要があろう。それは特殊な地理的環境を反映し、それを象徴化したことの意味す

明らかである。

さて、極樂世界の地理的環境を見ると、まず第一に、その位置は諸伝一致して、「西の方角にある」と記す。次に、『スカーヴアティーヴューハ』には極樂の描写にさきだって、極樂世界は「千万・百万・十万番目の佛国土である」と記され、また同じく淨土教所依經典の一つである『阿弥陀經』にも「これより西方、十万億の佛土を過ぎて極樂世界がある」と記される。ここに「千万・百万・十万番目にある佛国土」というのも、「十万億の佛土を過ぎて」というのも、要するに「数えることも測る」よりもできないほどに離れたところにある」ということを示すもので、現実的な記述でないことはいまさらに言うまでもない。しかし、西方という方向を指示していることは現実的な方位観の上に立っている表現である」とは明らかである。従って、その描写の中に「天上の」とか「神々しい」というような修飾語を用いてはいるものの、極樂は天国として把握されたものでないということは明らかである。しかも、その景観の描写は、樹木・河水にはじまり、水・風・花・鳥・果実などの醸しだす樂

る。その特殊な地理的環境とは何か。水と木、それは明らかに沙漠あるいは荒涼たる山地にあるオアシスを意味する。オアシスこそ旅行者の蘇生の場であり、この蘇生はまた宗教的な回心の転機と同じ心理作用に相通ずると言ふらるからである。

なお、『スカーヴアティーヴューハ』の中に、この經典の成立地を示唆する一つの語がある。それはekapurobhaktena といふ語で、直訳すれば「一回の朝食の間に」であるが、「極めて短い時間に」の意である。中央アジア方面あるいはインドの西北部方面における隊商は、朝は非常に早く出発し、夕方は明るい中に夜营地を求めて、そこに宿営する。従って、かれらは朝食を簡単に済ませる。そこには ekapurobhaktena といふ語が「非常に短い時間のうちだ」を意味する根拠がある。しかも、敦煌變文にも「一向子」(「向」は「餉」の略字)といふ語があり、「片時」とか「片刻」の意である(蔣礼鴻『敦煌變文字義通釈』一三六ページ)。インドの佛教徒が毎朝托鉢して食事をとるという慣習からは到底考えられない表現である。『スカーヴアティーヴューハ』は、こ

して、隊商の往来する西北インド方面と関係のある」とが知られる。

さらに、この事実を正当化するのが、スカーヴアティーという語である。一般に「極楽」を意味するこの語は、五世紀の初めに鳩摩羅什が「極楽」と訳すまで、須摩提・須摩題・須呵摩提などと記される。これらの音写は西北インドのガーンダーリー語の *Suhamedī* を写したもので、この語は梵語スカーヴアティーの俗語形である。こうして、前述の音写を記す「般舟三昧經」などの經典にガーンダーリー語の痕跡が見られる。これは、これらの經典の原典が西北インドのガーンダーラ地方で成立したことを意味する。それと同時に、これらが度々引用されている事実は、当時（訳經年次から考へて一世紀ないし四世紀）阿弥陀仏とその仏國土スハマディ「極樂」の信仰がガーンダーラ地方を中心にしていたことを示すものである。

それでは、スハマディすなわちスカーヴアティーの名

あり、アラム語はこの広大な範囲に公用語として用いられてきたのである。事實アラム語とその文字はアケメネス帝國の属領内において各地の碑文に見られ、特に西北インド・アフガニスタン方面ではアケメネス朝の滅亡後にも用いられており、カンダハルおよびラグマーン（カープルの近郊）、さらにタキシラで発見されたマウリヤ朝のアショーカ王（前二七三—二三三）のアラム語碑文が知られている。

アラム文字はまたインドの言語をうつすのに用いられた。西暦紀元前三世紀から後三世紀まで西北インドから東トルキスタン地方にまで用いられたカローシュティー Kharoṣṭī 文字は實にアラム文字の変形で、両者の多くの文字は極めて類似し、しかもそれぞれに同じ音価を持っている。前述のように、阿弥陀仏とその仏國土スハマディについて記載のある初期の漢訳諸經典の原典はガーンダーリー語で書かれていたのであるが、このガーンダーリー語の文献は今日知られているかぎりでは、このカローシュティー文字で書かれてくるのである。」

うして「バイブル」の伝承の西北インド方面における影

園は無視できないのであり、スカーヴアティーの名がエデンという樂園の名に示唆された命名であると考えられる。しかも、スカーヴアティーとエデンの両者には共通な性格が見られることも、見過してはならない。まず第一に、前述のように両者とも方位觀の上に立つており、さらにいざれも沙漠のオアシスの象徴であると考えられるからである。この場合、エデンという語が、アッシリア語（前六〇六年に滅んだアッシリア帝国の言語）で「平原」とか「沙漠」を意味する *edinnu* という語と同語源であることを見過してはならない。しかも、「創世記」（一・一〇—一四）には、

エデンから一つの川が流れ出し、園を潤し、そこから分れて四つの流れとなつた。第一の名は *Pishon* といふ、黄金のある *Havilah* の土地全体を取巻く。その土地の黄金は良く、樹脂香料と宝玉を産する。第二の川は *Gihon* で、クシの全土を取巻き、第三の名は *Hideker*（現在の Tigris 河）でアッスル（アッシャリア）の東を流れ、第四は Euphrate（現在の Euphrates 沢）である。

の起源は、どこに求められるであろうか。西北インドに關係のあると考えられる諸宗教の中で、イランのゾロアスター教には樂園思想はあるても、スカーヴアティーのような方位觀に基づくものではない。方位觀に基づく樂園と言えば、ヒダヤ教やキリスト教に知られる「エデンの園」である。すなわち、「創世記」（一・八）に「神やヘウヨは東の方のエデンに園を設け……」と記されているからである。しかも、エデンという語はヘブライ語で「喜び」とか「楽しみ」を意味するエーテンという語のアラム語形である。アラム語は言語的にはヘブライ語と同じく西セム語派に屬し、元來はメソポタミアおよび北シリア地方に住んでいたアラム人（シリア人の一部族）の言語であったが、西暦紀元前八世紀ころには商業上の言葉として近東地方に広く用いられた。その結果、広く近東地方からインド国境地帯までを征服したペルシアのアケメネス朝のダレイオス大王（前五二一—四八五）は、アラム語をその帝國の公用語とした。『旧約』の「エステル記』によれば、アケメネス朝は東はインダス河から西はエチオピアに至るまでの百二十七州を統治していたのである。

と記される。この四河流出の伝説は、仏教の所伝で、雪山(ヒマラヤ山脈)の頂上にあるとされる阿耨達池から東に恒河(ガンジス河)・南に新頭河(インダス河)・西に婆叉河(現在の Amudaria. オンスクリット名 Valsu)、北に斯陀河(現在の Tarim 河、サンスクリット名 Sītā)の四河が流出しているなど同じで、記載の文献の年代から見てエーデンに関する所伝が仏典に影響したことは疑うべくもない。しかも、仏教徒の所伝は現実の地理的知識を基礎として四河の起源を「阿耨達」すなわちアナヴァタプタ Anavatapta 池という想像上の池に求めているが、アナヴァタプタは「無熱惱」という漢訳語が与えられている通りに、明らかに荒野あるいは沙漠におけるオアシスを神話化したものであることは明らかである。しかも、經典の所伝によれば七宝(金・銀・琉璃・水晶・赤珠・馬瑙・車渠)の根・枝・花・果実の七宝の樹木があり、花果繁茂し、香風が馥郁として四辺にたどり、種々さまざまの鳥が鳴っており、池の四辺には七宝の階段があり、また青・黄・赤・白の四種の花が咲き乱れ、花の根は乳のような白い汁液を出し、その甘さは蜜のようであ

る(『長阿含經』一八、「大正藏」一・一六下)という。まさに樂園そのものであり、『スカーヴアティー・ヴュー』に説かれる極樂の描写においては現実の地理的知識は完全に忘れ去られ、樂園思想の赴くままに誇張され空想化されると知られよう。

こうして、西アジアに展開した伝承が仏教徒の所伝に影響を及ぼしたことについては、「創世記」(六・一九・二八)に記される「ノアの大洪水伝説」と同じ所伝が、仏教の成立より古い『シャタパタ・ブラーフマナ』(一・八・一)に見られる。この洪水伝説は、一方ではバビロニアの『ギルガメシ』叙事詩ではウードナビシュティムに関し、アツカードの神話ではアトラカーシスに関し物語られている(フック『オリエント神話と聖書』一九七一〇・ページ)と同時に、他方ではプラーフマナの所伝と若干の差異はあるが『マハーバーラタ』(三・一八七)にも見られ、両者の緊密な関係がうかがわれる。このような西アジアとインドの文化交流の事実を知り、さらに前述のアラム語の伝播と浸透の歴史事実をたどるとき、西

アジアにおけるエーデンの伝承が東進して仏教における極樂として展開したことは疑いえないと思われる。淨土教の所依經典『無量壽經』の成立は、ユダヤ教・キリスト教の宗教思想を抜きにしては語れないところである。⁹

三、仏教とユダヤ教・キリスト教 (II)

天台宗・日蓮宗などの基本經典である『妙法華』の場合にも同じことが言えよう。『妙法華』の原典『サッダルマ・ブンダリーカ』Saddharma-puṇḍarīka(『法華經』)には、「仮の復活」という信仰上の重要課題が説かれているからである。「復活」という宗教信仰は「最後の審判の日における万人の復活」という終末論の立場から西アジア方面における宗教思想に弘く信仰されているところであるが、これをキリスト教にいふ「キリストの復活」に結びつける所以は次のようにある。

よく知られているように、ブッダは四十五年の教化活動のあとに、クシナガラにおいて八十歳で入滅し、その遺骨は分配されて、各地の舍利塔に祀られた。後に残された弟子たちや敬虔な信者たちは、ブッダという人格を

通して教えを聴きとり受けとめていたので、ブッダが入滅すると直ちにブッダの人格に対する追慕の念が起ったのも当然のことであった。ブッダに奉侍した人々は、ブッダの死を「涅槃に入る」(ペーリ語で nibbati, parinibbati)という独自な術語を用いて表現したけれども、ブッダの肉身が滅びたことはまぎれもない事実である。ここにおいて、ブッダの弟子たちや信者たちは、遺骨だけを残した「死んだ神」よりも以上の、神的な存在の現われることを待望した。すなわち、かれらはいつまでも教えを説きつづける存在の現存することを冀つたのである。永遠に教えを説く「仮」の姿こそ、かれらの衷心からの願いであった。こうして、かれらの間に、自然発生的に「ブッダは衆生済度の方便として涅槃に入ったのであり、ブッダの寿命は無量で、永久に入滅することはない。いつまでも靈鷲山にとどまって、永遠に教えを説きつづけているのである」という信仰が生じた。しかし、それを証明しなければならない。その証明をしようとするのが、まず『法華經』(II)「塔の出現」の前半(『妙法華』の「毒塔品」)である。すなわち、『法華經』の教団はこ

に一つの奇蹟を現出させて、まず最初にブッダの復活をはかるのである。この場合、奇蹟とは主張なり学説なりが真実であることを証明するものであることを見のがしてはならない。では、法華教団の現出させた奇蹟とは何か。ブッダが入滅したあとに八分されて各地にストゥーパ(塔)が建立されて祀られている仏舍利を一つにする必要があった。ここにおいて、仏舍利が一体にされて安置されている宝塔を出現させた。それと同時に、プラバタ＝ラトナ(多宝)如来というブッダの教えを象徴する仏を出現させて仏舍利と同居させ、シャーキヤムニ(釈迦牟尼)を如來tathāgataすなわち「そのように来て教えを説く仏」、「永い伝統を背負うて、この世に出現した仏」であると宣言させた。こうして、教えを説く釈迦牟尼仏の復活が宗教的に証明されたのであるが、なおそれが永遠の存在であることを証明する必要があった。それが『法華經』(4)「求法者(菩薩)たちの大地の割れ目からの出現」の章(『妙法華』の「浦田品」第十五)に記される奇蹟であり、次の(5)「如來の寿命の長さ」の章(『妙法華』の「壽量品」第十六)における仏の宣言である。そして

「復活」という語は仏教で用いられる語ではない。しかし、なお「復活」という語を用いる所以は、ブッダが信者たちの信仰の中に甦り、生きづけているからである。しかも、このような「よみがえり」の宗教信仰は、仏教の中ではなく、ヒンドゥー教の中にもない。また、イランのゾロアスター教にもなく、近東地方の種々の宗

教にも跡をたどりがたい。ただキリスト教にのみ説かれる神聖な教説である。

キリスト教における復活、すなわちイエス＝キリスト(キリストは「油をそそがれた者」というペライ語の「メシア」をギリシア語に訳したKhrīstosに由来する)の復活については、福音書に伝える所謂「空虚な墓」の出来事として理解するが、あるいは「第一コリント書」(一五・五以下)に記されているように、弟子たちに對して顯現として歴史の中に起つたものであるかどうか、という点について議論があるが、この二つの把握は元來別々のものではなく、表現の相違に外ならないと考えられる。復活ということが弟子たちにとって決定的な事実であったことは明らかであるからである。すなわち、復活はかれらにとって最も著しい信仰上の問題であり、かれらはみずからを「主の復活の証人」と呼んだのは實に「イエスが信仰の中に甦らされた」からに外ならない。すなわち、復活は弟子たちのキリスト信仰を確立したのであり、かれらはイエスをメシア(救世主)とするために復活を信じたのではなく、復活があつたためにイエスを神の子キリスト

ト(メシア)と信じたのである。しかも、この場合、かれら弟子たちは十字架とともに復活を語つたのであり、復活によつて十字架は生命を与える業すなわち「よみがえり」がもたらされ、新しい神の生命を与えられたと信ぜられた。仏教徒は復活の手段として當時北インド一帯に弘まっていた仏塔崇拜から宝塔を甦りの道具とした。そのために、十字架がキリスト教のシンボルとなつたように、塔は「仏」の象徴となり、北伝仏教においてはそのち長く仏教寺院の標識となつたのである。『法華經』(4)「塔の出現」の章の根底には、こうして、實にキリスト教の復活思想があつたのである。

四、佛教とユダヤ教・キリスト教(III)

『法華經』には、むづかしいユダヤ教の影響を受けたと考えられる記述がある。『法華經』に登場する菩薩の中に、バイシャジャ＝ラージャBaiśajya-rāja(漢訳名「藥王」)という菩薩がある。『法華經』(4)「教えを説く者」の章(KN 224.7 ff.)、(5)「絶えざる努力」の章(KN 267.2)、

21 「観文」の章 (KN 395.12ff.) には仏の対衆の一人として登場し、(1)「ふね」の章 (KN 3.5) には靈鷲山の法座に參合した菩薩の一人として、その名が見える。れど、22 「ガドガタ＝スヴァラ (漢訳名「妙音」)」の章 (KN 245.8) では釈迦牟尼如来・文殊菩薩と並記され、図「バイシャジャ＝ラージャの前世の因縁」の章では、一章の主人公とされ、その前世における苦行と仏への供養の次第が物語られる。なお、また、バイシャジャ＝ラージャの名は、23 「シラバ＝ヴヨーハ王の前世の因縁」の章 (KN 470.11) では、仏が物語る因縁譚に登場するシラバ＝ヴヨーハ王の二人の王子の一人であったと記される。従って、バイシャジャ＝ラージャ菩薩は『法華経』の中に度々登場し、他の仏典には見られないけれども、『法華経』において、従つて法華教団において、相当に重要な菩薩であることが知られる。しかし、その性格も成立の背景も全く不明である。なお、この菩薩と二度並記されるバイシャジャ＝サムニ＝ガタ Bhaisajya-samudgata (漢訳名「薬上」) ふくら菩薩がある。また、24 (KN 425.6) とは、この章の主人公ガドガダ＝スヴァラ

ラ「観文」の章 (KN 395.12ff.) には仏の対衆の一人として登場し、(1)「ふね」の章 (KN 3.5) には靈鷲山の法座に參合した菩薩の一人として、その名が見える。れど、22 「ガドガタ＝スヴァラ (漢訳名「妙音」)」の章 (KN 245.8) では釈迦牟尼如来・文殊菩薩と並記され、図「バイシャジャ＝ラージャの前世の因縁」の章では、一章の主人公とされ、その前世における苦行と仏への供養の次第が物語られる。なお、また、バイシャジャ＝ラージャの名は、23 「シラバ＝ヴヨーハ王の前世の因縁」の章 (KN 470.11) では、仏が物語る因縁譚に登場するシラバ＝ヴヨーハ王の二人の王子の一人であつたと記される。従つて、バイシャジャ＝ラージャ菩薩は『法華経』の中に度々登場し、他の仏典には見られないけれども、『法華経』において、従つて法華教団において、相当に重要な菩薩であることが知られる。しかし、その性格も成立の背景も全く不明である。なお、この菩薩と二度並記されるバイシャジャ＝サムニ＝ガタ Bhaisajya-samudgata (漢訳名「薬上」) ふくら菩薩がある。また、24 (KN 425.6) とは、この章の主人公ガドガダ＝スヴァラ

の訳した『灌頂經』卷十一の『仏說灌頂拔除過罪生死得度經』(前記の『薬師如來本願經』の同本異訳)に見え、この仏が既に三世紀には成立していいたことが知られる。しかし、薬師如來が、この、よい、よい、よいのような状況の下に成立した仏であるのか、全く判らない。薬師如來の梵語名バイシャジャ＝グル Bhaisajya-guru の名も知られ、この仏を讃嘆する經典すなわち『薬師如來本願經』の梵語原典も今日に伝わっていないにもかかわらず、薬師如來の像はインドに発見されておらず、また仏像に関する基本文献『サーダナ＝マーラー』Sādhanamāla にも記載されていない。薬師如來はインド仏教徒の礼拝の対象ではなかった、薬師如來はインドには存在しなかつたといふことである。その上、『薬師如來本願經』の梵語原典を見ても、その成立は全く判らず、漢訳仏典の訳出年次から三世紀には知られていたことが判るだけである。ここに考へられることは、薬師如來は西北インドの辺境地帯あたりで成立したのではないかといいう推測のみである。

しかしながらに注意すべきことは、仏教ではブッダを

ラがサバー世界で見えようとする仏菩薩の中には、バイシャジャ＝ラージャ＝サムニ＝ガタ Baisajya-rāja-samudgata という名が見えるが、これはバイシャジャ＝サムニ＝ガタと同一とされる(漢訳『妙法華』においても「薬王菩薩」と記される。「大正藏」九・五五中)。このバイシャジャ＝サムニ＝ガタ菩薩は前記のバイシャジャ＝ラージャに比べるようであるが、この菩薩はただ名のみで、その他は一切不明である。五世紀前半に薦良耶舎が訳した『觀藥王藥上二菩薩經』というものがあり、この二菩薩が良薬を比丘衆および大衆に施与し、「わが名を聞く者は三種の病苦を除滅せん」と誓願を立てたと記され、また極楽往生を勧め、且つ八菩薩の迎接が説かれていて、隋の大業十一年(六一五)に達摩笈多が訳した『藥師如來本願經』の記述と一脈相通するとは明らかである。これを見るに、『法華經』の薬王菩薩が薬師如來に展開したかの印象を与えるが、その間の事情を説明する資料は勿論のこと、それを示唆する資料もない。薬師如來の名は四世紀はじめに東晋の呂山人梨密多羅(龜茲出身のシヨリーマンハ)

名が登場し、医療に関する譬喻が用いられたについで、『法華經』の教団になんらかの事情があつた、すなはち医療行為すなわち現世的な救済の思想の洗礼を受けたといふことである。呪術的な医療による宗教的救済の思想はヒンドゥー教ではなく、また仏教が最初に接触したと考えられるゾロアスター教にもない。従つて、この場合、別の要因が考えられねばならない。すなはち、いよいよ考えられるのはユダヤ教におけるラビ rabbi特に医療ラビのことである。

周知のように、キリスト(救世主)といわれるイエスは福音書によると常に奇蹟的な医療を行ない、病から人々を救済している。「マルコ伝」に三十六話、「ルカ伝」に四十三話、そして「マタイ伝」に三十六話、癒しの奇蹟が物語られている。その中には弟子たちによる癒しの例が十九話あるので、それを差引いた九十六話がイエスによる癒しの話とされる(出形孝夫『聖書の起源』一一七一頁)。しかし、「マルコ伝」(一・四〇—四五)の「癪病人の癒し」の話は「マタイ伝」(八・一一四)に繰返し述べられてゐるなど若干の重複記事もあるので、実際の数は九

十六よりも少ないことが知られる。それにしても、癒しの奇蹟の物語の多いのに驚かされる。それは、イエス自身が医療ラビの一人であつたからである。事実、このように奇蹟的な治療を行なった医療ラビは、ユダヤ世界には数多くいたのであって、就中著名なのは「マルコ伝」とほぼ同時代(西暦一世紀後半)の『マニハナ』(マニハナ=マニハナ ben Dosa ドルセ) (ZRE. iv. 757 b)。ドーサ Hanina ben Dosa ドルセ (ZRE. iv. 757 b)。リストの弟子たち、特にキリストによって召され、キリストによつて遣わされたといわれる使徒は、そのほとんどが医療ラビであった。こうして、ユダヤ教・キリスト教における医療ラビの存在と活躍は、仏教が西北インドに流布したあと、ユダヤ教・キリスト教の影響を受けたのであり、『法華經』における薬王・藥上(マニハナ)が突如として登場するといふ理解されよう。

五、仏教とゾロアスター教

仏教が西紀前三世紀のいわく伊朗の国境を越えたとき、最初に接触したのがゾロアスター教である」とは、

西紀前五二一年にダレイオス大王がインダス河流域に進出して以来のインペリヤンの交渉を考えると、当然考えられることがある。アケメネス朝時代にインペリヤンの生産物の米・甘蔗・オレンジなどがイランに賣らされたとし、アケメネス朝の碑文の形式が前三世紀中葉のアシヨーク王の教勅碑銘に影響を及ぼし、また当時の建築・芸術にはイランの様式の模倣の跡が明らかである。その一例を挙げると、柱の下部にあるベルの形をした蓮花を伏せた形はアケメネス朝の首都ペルセポリスの遺構に見られる(並河萬里『タリウスの遺産』第三回を見よ)が、印度ではサールナートにおけるアシヨーク王の石柱にも見られる(HULTZSCH, E.: *Inscription of Asoka*, p. xxi)。いのことは、仏像の台座の蓮華模様(ムードリ)に由来するといふを明らかにするといわねばならぬ。

ゾロアスター教は特に大乗仏教の発展に寄与したといわれる(Mary Boyce, *Zoroastrians, Preface*)。仏教とゾロアスター教の二つの信仰は教義も外觀も全く異なつてゐたのであるが、未来仏とされた弥勒(マイトーネヤ)菩薩の信仰はゾロアスター教の救世主サオシュヤントに關

する教えにいくぶん負ひてこられたむだなどとされる(BOYCE, op. cit., p. 84)。最近『菩薩の概念の展開』(The Evolution of the Concept of the Bodhisattva ("The Bodhisattva Doctrine in Buddhism" edited and introduced by Leslie S. SAWAMURA, 1981. pp. 19—59) によれば、論文を發表したバシャム A.L. BASHAM は、「未來の教義がゾロアスター教のサオシュヤント Saoshyant (來たるぐれ救世主)に負うといふが大である」と見解は、何人かよく口にするといふのである」と言つ。いの場合は、未來仏という概念を「将来における救済者」と理解したのによるが、未來仏はサオシュヤントが終末論的な信仰に基づいて神である(NYBERG, H.S.: *Die Religionen des alten Iran*, S. 230—231.)。のに対し、その成立は終末論に由来するものではない。よく知られてゐるよう、マイトーネヤすなわち弥勒に対する信仰には、弥勒の兜率天淨土への往生を求める上生信仰と、弥勒が現世に下生していくことの下生信仰とに大別され、後者がメシア信仰である。しかし、弥勒の下生に関する漢訳の諸仏典、その原典の一つである『マイトーネヤ=ヴィヤーク

ナナ」*Maitreya-vyakarana* (『弥勒教説』) を見て、そこに終末論的な思想はどくにも見られない (石上善応『弥勒記』、同じく『詵勒記』について) 参照)。弥勒は終末論的存在ではないのである。未来仏としての弥勒は、過去に仏とされる諸仏とならんで、如來 *rathāgata* (そのようにならひ) 思想の產物である。しかし、如來の字義から「未来にこの世に示現する仏」として救済者的な性格を持つていたことは否定できない。サオシュヤントは処女から生まれたとされ、これがイエスの誕生神話に影響を与えたことは明らかであるが、仏教の弥勒とゾロアスター教のサオシュヤントとは神話の構成が全く異なつてゐるのであり、「未来仏の教義はサオシュヤントに負うところ大である」と断言するのは、いさざか言い過ぎの感があるようである。ベシャム自身も、前記の断言のあとに、言葉を若干やわらげて、「未来仏の教義がゾロアスター教あるいはイランの他の宗教思想から意識して借用されたと見做すことは誤りであろう」という。前述のように、仏教とゾロアスター教とは教義的にも外観上も全く異なつてゐるものであり、ゾロアスター教の影響が仏

教に見られるにすれば、それは線または面でなく、点のようなものであることが指摘されよう。例えば、数字「三」はゾロアスター教では神聖な数である (Boyce, op. cit., pp. 31, 57, 59.)。しかし、仏教における三尊仏も、キリスト教における三位一体説も、ヒンドゥー教におけるトウリームールティ (三身一体説) も、同じくゾロアスター教の影響を受けたものといわれる。しかし、「三」という数字は同じでも、これらの教説なり存在の構成の構造は全く異なつてゐることを見逃してはならない。もし影響があったとすれば、「三」という数字だけの借用であろう。

教説も外観も異なる仏教の中に、ゾロアスター教の宗教信仰を受容した最も著しい例として孟蘭盆の儀礼がある。わが国の国語辞書のほとんどすべては玄心 (七世紀) の『一切経音義』に基づき、そこに記される烏藍婆拏から梵語 *Uttambanava* *ullambana* (< *ullambana* < *avalambana* 「倒懸」) を源元し、孟蘭盆はこの語に由来するとされる。しかし *ullambana* という語形は、今日知られている梵語文献のいかなるものにも見られない。しかも、孟蘭盆

に関する諸伝承は、そのいずれもインドに関連がないのである。さらに、孟蘭盆が盆器であると解釈された四世纪以後において、インドへの旅行僧により、またインドから中国に来朝したことにより、インドの事情が中国にかなりよく知られていたと考えられるにもかかわらず、孟蘭盆という仏事が七世紀の玄心に至るまでその由来なり因縁なりが全く説かれていないのは、この仏事が当時の訳経僧などの理解を越えていたこと、従って孟蘭盆という語の原語はインド系の言語ではないことが明らかであるといわねばならぬ。

ところで、中国では孟蘭盆の行なわれる七月十五日を中心といふ。この道教の祭祀の由来を探ると、それは麦類を主産地とする畑作地帯の収穫祭であることが知られる。ところが、中国では麦類は粉食の習慣とともに漢代に西域ルートを通じて西方から伝來したものである (天野元之助『中國農業史研究』八三ページ)。そして、この西域ルートを通じて、中国に麦作と粉食とを石臼などとともにたらしたのは、中央アジアのサマルカンド一帯の住民のソグド人である。かれらは古くから商人として

著名であり、西暦一・二世紀のころから中国に進出していたことが知られている (羽田亨『西域文化史』七八一八五ページ)。しかも、ソグド人はイラン系民族に属し、古くからゾロアスター教徒であった (羽田亨『西域文化史』九五ページ)。かれらイラン民族の間には、古くから「靈魂」とくに「死者の靈魂」をウルヴァン *urvan* と呼び、これを祀る祭事があった。この祭事をフラワルディーガーン *Frawardīgān* といふ。この祭りの日に人々は杜松を燃やして家をいぶし、死者の靈魂はその芳香を嗅いで子孫の家に帰り、子孫の供えた飲食物を満喫すると信ぜられた (WIDENGREN, G.: *Die Religionen Irans*, S. 55)。

まさしく、わが孟蘭盆会の行事に通ずる祖先祭であることが知られる。しかも、このウルヴァンという語はアヴェスター語で「有用植物」および「栽培植物」を意味するウルヴァラ *uruvarā* (複数形) と語源的に関連があり、多くのインド・ゲルマン民族に見られる死者の靈魂と農業との間の密接な関係のあつたことを示している。この事実から、イラン民族の間における死者の靈魂を祀る祭が農耕儀礼と結合して、ソグド人の中国進出とともに

中国北部に将来されたこと、それが麦作地帯の収穫祭としての中元と習合したこと、しかも安居^{あんじ}の終る日と中元の日とが一致することから仏教徒がその日を祖先を祀る仏事の日とし、盂蘭盆会の原型が成立するに至ったと考えられる。盂蘭盆会に関する『盂蘭盆經』の背景には、こうした文化交流の跡が見られる。従って、現在に伝わる『盂蘭盆經』は三世紀における竺法護の訳とされるが、実は六世紀の中葉に中国で撰述されたものであり、目連救母伝説を因縁譚としたのは仏教徒の智慧である。しかも、この目連救母伝説はインドに始源を発するものではなく、実に西アジア一帯に見られる息子が母を冥界から救済する神話・伝説に由来するものなのである（岩本「仏教説話研究」第四巻「地獄めぐりの文学」一二五一二四五ページ。同書二二三四ページ以下）。

(ふわもと ゆたか・創価大学特任教授)