

大乘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

筆者は曾て「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』という論攷を寄せ「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ったとすることはできない」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』という論攷を発表し、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経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、それらの経典の成立の背景に一道の光をあてるものになった（以上の三種の論攷は、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『マハーマールーリーの成立について』という一篇を寄せ、『マハーマールーリー』Mahāmāyūrī（『大孔雀明王経』）の成立の背景を論じた。マハー「偉大な」は一般の美称の修飾詞、マールーリー

は、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経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、それらの経典の成立の背景に一道の光をあてるものになった（以上の三種の論攷は、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）。

はマールーリー mayūra「孔雀」の女性形で、漢訳では仏母

訶僧祇律」二〇（『大正蔵』二二・三八九上）などに、毒蛇

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、蛇とく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、グラマーデーヴァター（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ったのである。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っ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ったのは当然である。従って、僧尼の生活を規定するヴィナヤ（律）文獻には、いくつもの所伝が見られる。パーリ語所伝の『アンガッタラニカーヤ』（増一部）六・五七の記事のほか、律の『チュッラヴァッガ』（小品）五・六をはじめ、漢訳では『五分律』二六（『大正蔵』二二・一七一上）、『四分律』四三（『大正蔵』二二・八七〇下―八七一上）、『摩

訶僧祇律」二〇（『大正蔵』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経典が論述され、初期の密教経典の代表作である『マハーマールーリーヴィディヤーラージュニー』Mahāmāyūrī-vidyārājñī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『孔雀王呪経』に伝えられ、完成された形では現在「パンチャラクシャ」（五護経典）に含まれる梵本があり、唐の義浄の訳した『大孔雀明王経』はそれに一致する。なお、根本説一切有部所伝の『バイシャジャヴァストウ』Bhāṣajyavastu（業事）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『理趣経』は男女の愛欲を肯定した経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・シャストラ（性学）があり、また性の崇拜の面があった。そして、性の神秘思想はインド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。『理趣経』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、まぎれもない事実である。

二、仏教とユダヤ教・キリスト教（一）

浄土教の所依經典の第一『無量寿経』の梵本は『スカヴァティールヴェーハ』*Sukhavativyūha* という。その意味は「極楽の素晴らしい光景」で、字義通りにこの經典では豪華な語句をつらね言葉の修飾を重ねて極楽の素晴らしい光景を叙述する。その記述を読むと、極楽の描写が明らかに前半と後半とに分かれたれ、しかも描写の仕方と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観念的である。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。このことから、極楽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

明らかである。

さて、極楽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、『スカヴァティールヴェーハ』には極楽の描写にさきだつて、極楽世界は「千万・百万・十万番目の仏国土である」と記され、また同じく浄土教所依經典の一つである『阿弥陀経』にも「これより西方、十万億の仏土を過ぎて極楽世界がある」と記される。ここに「千万・百万・十万番目にある仏国土」というのも、「十万億の仏土を過ぎて」というのも、要するに「数えることも測ること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ことは明らかである。従つて、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、極楽は天国として把握されたものでないということでは明らかである。しかも、その景観の描写は、樹木・河川にはじまり、水・風・花・鳥・果実などの醸し出す楽

園の雰囲気強調する。

ところで、ヒンドゥー教にも、方位観に基づく楽園があり、ウッタラークル *Uttarakuru* 「北クル洲」という。漢訳仏典では一般に鬱単越うつたんえつという。ウッタラークルの名は既にヴェーダ文献に見え、ヒマラヤ山の向うにある、神々の国土とされ、『マハーバータ』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、『スカヴァティールヴェーハ』における極楽の描写に共通する所伝も多く、両者が同じ楽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ークルにせよスカヴァティールにせよ、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、注目する必要がある。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を意味す

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いうるからである。

なお、『スカヴァティールヴェーハ』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* という語で、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営地を求めて、そこに宿営する。従つて、かれらは朝食を簡単に済ませる。そこに、*ekapurobhaktena* という語が「非常に短い時間のうちに」を意味する根拠がある。しかも、敦煌変文にも「一向子」（向は「餉」の略字）という語があり、「片時」とか「片刻」の意である（蔣礼鴻『敦煌変文字義通釈』一三六ページ）。インドの仏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。『スカヴァティールヴェーハ』は、こう

して、隊商の往来する西北インド方面と関係のあることが知られる。

さらに、この事実を正当化するのが、スカーヴァ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、『無量寿経』の訳語「安楽」を除いて、すべて音写され、須摩提・須摩題・須阿摩提・須訶摩提などと記される。

これらの音写は西北インドのガンダーラー語の *Sūta-nadi* を写したもので、この語は梵語スカーヴァアティーの俗語形である。こうして、前述の音写を記す「般舟三昧経」などの經典にガンダーラー語の痕跡が見られることは、これらの經典の原典が西北インドのガンダーラ地方で成立したことを意味する。それと同時に、これらの經典に阿弥陀仏とスカーヴァアティーの俗語形スハマディが度々引用されている事實は、当時（訳経年次から考えて一世紀ないし四世紀ごろ）阿弥陀仏とその仏国土スハマディ「極楽」の信仰がガンダーラ地方を中心に栄え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ァアティーの名

あり、アラム語はこの広大な範圍に公用語として用いられていたのである。事実アラム語とその文字はアケメネス帝国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（カーブルの近郊）、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。西暦紀元前三世紀ごろ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ユテイー *Kharoshthi* 文字は実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、阿弥陀仏とその仏国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ンダーラー語で書かれていたのであるが、このガンダーラー語の文獻は今日知られているかぎりでは、このカローシユテイー文字で書かれているのである。こうして「バイブル」の伝承の西北インド方面における影

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っても、スカーヴァ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、ユ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」(二・八)に「神ヤハウェ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」を意味するエーデ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属し、元来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）の言語であつたが、西暦紀元前八世紀ご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—四八五）は、アラム語をその帝国の公用語とした。『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

響は無視できないのであり、スカーヴァ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よう。しかも、スカーヴァ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っており、さらにいず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 *edinu* 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」(二・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った。第一の名は *Pishon* といひ、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、クシュの全土を取巻き、第三の名は *Hiddeker* (現在の *Tigris* 河) でアッスル（アッシリア）の東を流れ、第四は *Euphrate* (現在の *Euphrates* 河) 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、サンスクリット名 Vaksu）、北に斯陀河（現在の Tarim 河、サンスクリット名 Sita）の四河が流出しているというのと同じで、記載の文献の年代から見てエ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だよい、種々さまざまな鳥が囀っており、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。

る（『長阿含経』一八、「大正蔵」一・一六下）という。まさに楽園そのものであり、『スカールヴァティ・ヴューハ』に説かれる極楽の描写の先駆をなすものである。すなわち、極楽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、楽園思想の越くままに誇張され空想化されていることが知られよう。

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・二）に見られる。この洪水伝説は、一方ではバビロニアの『ギルガメシュ』叙事詩ではウードナビシュティムに關し、アツカードの神話ではアトラカシスに關し物語られている（フック『オリエント神話と聖書』一九七二〇（ページ））と同時に、他方ではブラーフマナの所伝と若干の差異はあるが『マハーバータ』（三・一八七）にも見られ、両者の緊密な關係がうかがわれる。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

アジアにおけるエデンの伝承が東進して仏教における極楽として展開したことは疑いえないと思われる。浄土教の所依經典『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。

三、仏教とユダヤ教・キリスト教（二）

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・プンダリーカ』Saddharmapundarika（法華經）には、「仏の復活」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う「キリストの復活」に結びつける所以は次のようである。

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こ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」（パーリ語で nibbati, parinibbati）という独自の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ったのである。永遠に教えを説く「仏」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る、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『法華経』（四）「塔の出現」の前半（『妙法華』の「宝塔品」）である。すなわち、『法華経』の教団はここ

に一つの奇蹟を現出させて、まず最初にブツ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。ブツダが入滅したあとに八分されて各地にストウーパ(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現出させた。それと同時に、プラブータラトナ(多宝)如来というブツ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)を如来 tathagata 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『法華経』(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「涌出品」第十五)に記される奇蹟であり、次の(5)「如来の寿命の長さ」の章(『妙法華』の「寿命品」第十六)における仏の宣言である。それ

て、ブツダは入滅したのではなく、永遠に教えを説く仏であり、その寿命は無量であると説かれるのである。こうして、永遠に教えを説く釈迦牟尼仏の姿が確立し、それが信仰として固定し、いわゆる「応身仏」としての釈迦牟尼仏が成立するのであるが、その第一歩は『法華経』(4)「塔の出現」の章において、ブツダの復活が説かれたことに発する。『法華経』を所依の經典とする天台宗において、また日蓮宗において、さらには現在の各種の法華教団において、八十歳でクシナガラで入滅したブツダを釈尊と崇めて「応身仏」であるとするのは、こうした奇蹟によりブツダが復活したからである。こうして、ブツダが復活して宝塔の中に示現したことにより、塔は「仏」の象徴となったのである。

「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、ブツダが信者たちの信仰の中に甦り、生きつ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、仏教の中にはなく、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」というヘブライ語の「メシア」をギリシア語に訳した Christos 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か、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、弟子たちに対して顕現として歴史の中に起っ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来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」と呼んだのは実に「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、復活があったためにイエスを神の子キリス

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ったのであり、復活がなければイエスの十字架はのろいの死となるが、復活によっ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当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、十字架がキリスト教のシンボルとなったように、塔は「仏」の象徴となり、北伝仏教においてはそののち長く仏教寺院の標識となったのである。『法華経』(4)「塔の出現」の章の根底には、こうして、実にキリスト教の復活思想があったのである。

四、仏教とユダヤ教・キリスト教(三)

『法華経』には、もう一つユダヤ教の影響を受けたと考えられる記述がある。『法華経』に登場する菩薩の中に、バイシヤジャ・ラージャ Bhaisajya-rāja(漢訳名「藥王」という菩薩がある。『法華経』(4)「教えを説く者」の章(KN 224.7ff.)、(4)「絶えざる努力」の章(KN 267.2)。

④「呪文」の章(KN 395.12ff.)には仏の対告衆の一人として登場し、(1)「いわれ」の章(KN 3.6)には靈鷲山の法座に参会した菩薩の一人として、その名が見える。さらに、④「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、②「バイシヤジャラーラ」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、バイシヤジャラーラの名は、②「シュバヴァ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ュバヴァーハ王の二人の王子の一人であったと記される。こうして、バイシヤジャラーラ菩薩は『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、従っ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ヤジャラーラサムダガタ Bhaisajya-samudgata (漢訳名「薬王」という菩薩がある。また、③(KN 425.6)には、この章の主人公ガドガタスヴァラ

ラがサハール世界で見えようとする仏菩薩の中に、バイシヤジャラーラサムダガタ Bhaisajya-raja-samudgata という名が見えるが、これはバイシヤジャラーラサムダ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。「大正蔵」九・五五中)。このバイシヤジャラーラサムダガタ菩薩は前記のバイシヤジャラーラに比べると、『法華経』においてそれほど注意すべき菩薩ではないようであるが、この菩薩はただ名のみで、その他は一切不明である。五世紀前半に曇良耶舎が訳した『観薬王薬上二菩薩経』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『薬師如来本願経』の記述と一脈相通することは明らかである。これを見ると、『法華経』の薬王菩薩が薬師如来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。薬師如来の名は四世紀はじめに東晋の帛尸梨蜜多羅(龜兹出身のシュリーミトラ)

の訳した『灌頂経』卷十二の『仏説灌頂拔除過罪生死得度経』(前記の『薬師如来本願経』の同本異訳)に見え、この仏が既に三世紀には成立していたことが知られる。しかし、薬師如来が、いつ、どこで、ど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。薬師如来の梵語名バイシヤジャラーラ Bhaisajya-guru の名も知られ、この仏を讃嘆する経典すなわち『薬師如来本願経』の梵語原典も今日に伝わっているにもかかわらず、薬師如来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・マラー』 Sadhanamala にも記載されていない。薬師如来はインド仏教徒の礼拝の対象ではなかった、薬師如来はインドには存在しなかったというのである。その上、『薬師如来本願経』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。ここに考えられることは、薬師如来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う推測のみである。

しかし、ここに注意すべきことは、仏教ではブツダを

医師に喩えることはない。仏典に医療記事の見られるときには、常にジヴァカ Jivaka とか アートレーヤ Atreya という名医が関与しており、仏が医療に関与することはない。しかも、『四分律』三〇(「大正蔵」二二・七七四下―七七五上)とか『五分律』一四(「大正蔵」二二・九五上)とか『摩訶僧祇律』三八(「大正蔵」二二・五三二上―下)とかには、出家者の医療行為とくに呪法による医療を禁止している。それにもかかわらず、『法華経』に薬王・薬上の両菩薩が登場し、そこに直接に医療行為は述べられていないが、なお、薬師如来の先軀をなしているのは、問題である。しかも、『法華経』④「如来の寿命の長さ」の章(『妙法華』の「如来寿命品」第十六)には、所謂「法華七喻」の第七として「医師の譬喻」(KN 320.6ff.)がある。この譬喻は、究極的には仏を良医に喩え、「如来の言葉は偽りでない」ことを説くものである。ここにも医療に係のある記事のあることは注目される。前述のように、仏は医療に係したことは伝えられておらず、仏教者の呪術的医療行為は禁止されているにもかかわらず、『法華経』に突如として医療に係のある菩薩

名が登場し、医療に関する譬喩が用いられたについては、『法華経』の教団になんらかの事情があった、すなわ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うことである。呪術的な医療による宗教的救済の思想はヒンドゥー教になく、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。従って、この場合、別の要因が考えられねばならない。すなわち、ここで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(山形孝夫「聖書の起源」一二七ページ)。しかし、「マルコ伝」(一・四〇—四五)の「癩病人の癒し」の話は「マタイ伝」(八・一二—一四)に繰返し述べられてい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ったからである。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「シシユナ」(ユダヤ教の宗教律法の解釈を編集したもの)に見えるハニナ・ベン・ドーサ Hanina ben Dosa である(ERL. iv. 757 b)。キリストの弟子たち、特にキリストによって召され、キリストによっ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って、『法華経』における薬王・薬上の二菩薩が突如として登場することも理解されよう。

五、仏教とゾロアスター教

仏教が西紀前三世紀のころインドの国境を越えたと、最初に接触したのがゾロアスター教であることは、

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ドとイランの交渉を考えると、当然考えられることである。アケメネス朝時代にインドの生産物の米・甘蔗・オレンジなどがイランに齎らされたし、アケメネス朝の碑文の形式が前三世紀中葉のアシールカ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(並河高里『ダリウスの遺産』第三図を見よ)が、インドではサールナートにおけるアシールカ王の石柱にも見られる(Hurtzsch, E.: *Inscription of Asoka*, p. xxi)。このことは、仏像の台座の蓮華模様もここに由来すること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乘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観も全く異なっていたのであるが、未来仏とされた弥勒(マイトレーヤ)菩薩の信仰はゾロアスター教の救世主サオシニヤントに関

する教えにいくらか負っているにちがいないとされる(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) という論文を発表したバシヤム A.L. Basham は、「未来仏の教義がゾロアスター教のサオシニヤント Saoshyant (来たるべき救世主) に負うところが大きい」という見解は、何人もよく口にすると「将来における救済者」と理解したのによるが、未来仏はサオシニヤントが終末論的な信仰に基づく神である(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。よく知られているように、マイトレーヤすなわち弥勒に対する信仰には、弥勒の兜率天浄土への往生を求める上生信仰と、弥勒が現世に下生してくるという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『マイトレーヤヴィヤーカ

「ナ」 *Maitreya-vyākaraṇa* (『弥勒受記』) を見ても、ここに終末論的な思想はどこにも見られない(石上善応『弥勒受記訳』、同じく『弥勒受記について』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、過去仏とされる諸仏とならんで、如来 *saṃbhūta* (そのように来た仏) 思想の産物である。しかし、如来の字義から「未来にこの世に示現する仏」として救済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っているものであり、「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、いささか言い過ぎの感があるようである。バシヤム自身も、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っているものであり、ゾロアスター教の影響が仏

教に見られるとすれば、それは縁または面ではなく、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, 58)。そこから、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ゥリームールティ(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ってい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奘(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ウツランバナ *ullambana* (≠ *ulambana* ≠ *avalambana* 「倒懸」) を還元し、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紀以後において、インドへの旅行僧により、またインドから中国に來朝したことにより、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奘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元という。この道教の祭祀の由来を探ねると、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来したものである(天野元之助『中国農業史研究』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もたらしたのは、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―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 *urvān* 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ン *Fravardigan* という、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語で「有用植物」および「栽培植物」を意味するウルヴァラー *urvārā* (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っ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祀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、それが麦作地帯の收穫祭としての中元と習合したこと、しかも安居あんぐ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、孟蘭盆会の原型が成立するに至ったと考えられる。孟蘭盆会に関する『孟蘭盆經』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『孟蘭盆經』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起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である(岩本「仏教説話研究」第四卷『地獄めぐりの文学』二二五―二四五ページ。同書三三四ページ以下)。

(いわもと ゆたか・創価大学特任教授)