

# 1 世紀の思想革命と ローマ帝国・インド間貿易

平山 朝 治

(『筑波大学経済学論集』第 58 号 2007 年 10 月)

はじめに .....	17
第 1 節 ゴンドフェルネース王をめぐる .....	18
第 2 節 ローマ帝国・インド間海運貿易の殷賑 .....	22
第 3 節 貿易と思想の特質 .....	37
おわりに .....	43
参考文献 .....	43

## はじめに

前回掲載した平山 [2007] (「大乘仏教の誕生とキリスト教」) において私は、西暦紀元前に発し、1 世紀末にはその姿をはっきりさせたと思われる大乘仏教の形成にキリスト教が影響を与えた、それも一方的な影響ではなく、相互に影響を与え合った可能性が高いことを論じ、その具体的な証拠として阿弥陀仏名とティグリス河遡航の終点にある都市名アミダとの一致を挙げた。

インドと西洋の思想交流については従来ほかにも、西北インドで最有力であった説一切有部の思想にプラトンなどのギリシア思想が影響したとする説や、イエスがエジプトで仏教の影響を受けたとする説があり、それらの可能性を真っ向から否定することは困難だ<sup>1</sup>が、大乘仏教の形成にキリスト教が影響を与えた可能性については、否定的な見解を採る論者が少なくない。

西紀 30 年ころのイエス磔刑以降、四福音書のうち最新の『ヨハネ福音書』が成立した 1 世紀末の 90 年代ころまでにキリスト教の骨格が形成され、ほぼ同時に大乘仏教の骨格も形成されたので、骨格のあり方にかかわる相互影響があったとすれば、それは 1 世紀中葉から末という極めて限られた時期においてインドとローマ帝国・地中海世界との間に生じた出来事と考えざるをえない。この時期のインドにキリスト教が伝わったとする伝承が、三世紀半ばまでに成立したとされる『トマス行伝』（日本聖書学研究所編 [1976] 所収、荒井献・柴田善家訳）にあり、その伝承の中核に 1 世紀半ばのインドへのキリスト教伝播という史実を読みとることができるかどうか、論争の焦点となってきた。

平山 [2007] においては、この『トマス行伝』の伝承が史実を反映しているか否かについて、従来の主要説を検討して私なりの判断を下す作業が不十分であった<sup>2</sup> ので、以下、その点を中心として私見の補完を試みることにしたい。

## 第 1 節 ゴンドフェルネース王をめぐる

『トマス行伝』(1~26)によれば、十二使徒の聖トマスはエルサレムより海路インドに赴き、グンダフォロス（ギリシア語写本）ないしグンダファル（シリア語写本）という王とその弟の帰依を得た。この王はカローシュティー文字の貨幣銘に Gudaphara（綴字に変形あり）、タフト・イ・バハイ 103 年銘に Guduvhara として登場する、西北インドを支配したインド・パルティア王国の王ゴンドフェルネース（ゴンドファレス）である（高田 [1967] 117 頁を参照）ということは、『トマス行伝』の史実性を疑う論者たちも認めている。

タフト・イ・バハイ 103 年銘のなかの「maharaya Guduvhara (~Gondopharēs) の 26 年で〔某紀元の〕 103 年 Vesakha 月 1 日」（高田 [1967] 巻末附表 17）によれば、某紀元 78 年以降 103 年までの少なくとも約 25 年間ゴンドフェルネー

<sup>1</sup> 前者については中村 [1968] 94-9 頁、後者については小堀 [1999] 301-4 頁を参照。

<sup>2</sup> 平山 [2007] に対する荒井献氏の批判によって、この点を自覚した。

スは在位していたことになる。この 25 年間にそれより少し後が、イエス磔刑後に使徒が訪れることのできる時期である 1 世紀中葉と重ならなければ、『トマス行伝』の伝えるインド伝道の史実性は疑わしいことになる。

『トマス行伝』の代表的な英語の注釈書である Klijn [1962] は, Lohuizen [1949] のクロノロジーに従って西紀前 30-15 年をゴンドフェルネースの在位年とみなし, それゆえ史実性の根拠とはならないとしている。その改訂版である Klijn [2003] においては, 王の治世は不確かだとしながらもなおロハイゼンのクロノロジーによる西紀前 30-15 年説のみを挙げ, 聖トマスが王と会ったのは史実ではなく, 「かつてこの地域に生きた伝説的な王を採り入れたと思われる」(p.159) と論じている。前者より後者のほうが史実性に対する懐疑が強まっているのは, Bosch [2001] から受けた印象によるところが大きいとのことである (Klijn [2001] p.6 を参照)。

『トマス行伝』邦訳脚注において「古い貨幣から, グドゥナファルという北インド, パルティア地方の王名が知られているが, 最近の研究では, この王の治世が前三〇～一五年であったことが報告されており, したがって, 使徒トマスのインド伝道の史実性を裏付ける証拠とはならない」(日本聖書学研究所編 [1976] 464 頁注 8, 柴田善家著) とされているように, 『トマス行伝』を論ずる際にはクリーンに従ってロハイゼンのクロノロジーを無批判に採用することが, 日本においても多い。

しかし, Lohuizen [1949] の説が今日通説として受け入れられているかどうかをチェックしなければなるまい。西紀前後の西北インドのクロノロジーを総括的に検討した邦語文献としては, 高田 [1967] があり, 同書は Lohuizen [1949] のクロノロジーを「従来認容され乃至は議論されてきたいろいろの問題点について, 強引ともいふべき主張を展開し, 他説を論破して, 何れもそれぞれの自説に都合のよい考案であると評しながら, 自からもその弊に陥っているのである」(133 頁) と論難し, 彼女の説を排して, アゼース=ヴィクラマ紀元によつ

てタフト・イ・バハイ銘 103 年を西紀 45-6 年とし、ゴンドフェルネースの在位年を西紀 20-1 年以降とする、従来から通説とされてきた見解を採用している<sup>3</sup>。

ゴンドフェルネースの在位年についての最近の成果を、Cribb [1999] は次のようにまとめている。

ゴンドファレスの銅貨のあるものは西紀 26 年にデザインされたイランのコインを写したものである。この彼の銅貨は、以下の三つの断片的証拠が示唆するゴンドファレスの治世のコンテキストのなかに位置づけられる。

1. 彼の治世 26 年と（明らかにアゼース紀元の）103 年を刻んだゴンドファレスのタフト・イ・バハイ銘は、彼の治世が西紀 19 年～45 年頃であることを示唆すべく使われてきた。
2. 西紀 2-3 世紀に成ったキリスト教のテキスト『使徒トマス行伝』は、西紀 40 年頃使徒トマスがインド王ゴンドファレスを訪問したと述べている (James [1924])。
3. 西紀 2 世紀のもう一つの宗教テキストである、フィロストラトゥス著『ティアナのアポロニウスの生涯』が、西紀 40 年頃タキシラを支配していた独立したパルティアの王の存在を述べている (Philostratus [1912])<sup>4</sup>。

これらの一般的な徴候は、西紀 40-70 年の間に成った『エリュトラ海案内記』の証拠と密接に対応している。『案内記』はインダス下流域がパルティアの王子たちによって支配されていたと述べている。この地域のパルティアの貨幣は、『案内記』に登場するバリユガザ（ブローチ）の王と同一人物とされ

<sup>3</sup> 登位年を在位第 0 年とすれば登位年は 1 年早まるが、登位年=在位第 1 年であろう (高田 [1967] 130 頁注 16 を参照)。

<sup>4</sup> (引用者注) 『ティアナのアポロニウスの生涯』に登場する王の名は Phraotes であり, Prahata という名を刻んだインド・パルティア王ゴンドフェルネースの銅貨によって, Phraotes はゴンドフェルネースと同一人物であろうとされている (Mukherjee [1968] を参照)。

る Nahapana<sup>5</sup> のコインやそれに上打ちされたものと同じ時期のものである。インドス下流域のパルティアの最後に発行された貨幣には、ササンの名があり、彼はガンダーラとタキシラのパルティア王としてゴンドファレスの次の継承者である。(Cribb [1999] p.185)

以上のように、トマスがインドで会ったと『トマス行伝』の伝えるゴンドフェルネース王は、西紀 20 年ころに登位し、西紀 45 年ころまでの少なくとも四半世紀の間在位していたのであり、イエスの死後使徒がインドを訪れて彼に会ったという伝承と符合する。彼の在位年が使徒の活躍時期と合わないことを根拠に『トマス行伝』の伝える使徒のインド来訪の史実性を疑うことはできないのである。

そればかりではなく、ゴンドフェルネース王の貨幣にみられる称号は、彼がキリスト教に帰依したことの直接的な証拠となるようである。中村元は次のように論じている。

……キリスト教の伝説と照らし合わせて看過できないのは、かれみずから『神に忠実なる者』『神に誓える者』(devavrata)と称したことである。これはどうも一般のインドの文献には見当たらない語である。おそらくかれはキリスト教を信奉したためにこのような呼称を用いたのであろう。(中村 [1966] 134 頁)

……ゴンドフェルネース王はあるいはキリスト教徒ではないか、という疑いを禁じ得ない。かれの用いていた『神に誓える者』(devavrata)という称号は、インド史上、ほかに類例がないからである。(中村 [1968] 146 頁)

---

<sup>5</sup> (引用者注)『案内記』41 節に登場するマンパノスは通説では Nahapāna に同定されている (Casson [1989] p.198 を参照)。

ゴンドフェルネースの称号 *devavrata* や、アミダが阿弥陀仏名とティグリス河上流の都市名に共通することは、1 世紀中葉から後半にかけてインドにキリスト教が伝わった痕跡と考えることができるだろう。

## 第2節 ローマ帝国・インド間海運貿易の殷賑

ゴンドフェルネース王の治世が使徒の活躍時期と重複することを認めてもなお、1 世紀のインドにキリスト教が伝わった可能性はない、そんなことは不可能だったはずだと断ずる論者は少なくない。たとえば、「インドとキリスト教との関係についての最も標準的な研究書」(中村 [1968] 148 頁注 1) とされている Garbe [1914] は、Gutschmid [1864] を紹介して次のように論じている。

キリスト教がイラン西部のどこかに確固たる足場を得る以前の、このように早い時期に、こんなに遠くまで広まったということは、大いに本質的に不可能なことだとグットシュミットが強調したのは正しい。なぜなら、シリアからインドへの自然な道程は陸路だっただろうからである。(Garbe [1914] p.141, [1959] p.139)

ガルベ説に対しては次のような批判が可能であろう。シリア・エルサレム・アレクサンドリアなど地中海東岸からインドへの、1 世紀における自然な道は、海路なのではないか? 『トマス行伝』も聖トマスは奴隷として商人に買われて海路インドに赴いたと伝えており、それにもかかわらずあえて陸路に限定して考えることは不当ではなからうか。

さきに不適切なクロノロジーを採用したと批判した Klijn [1962] は、陸路を考えるべき理由を示している。

現在の形の『トマス行伝』は、使徒が南インドを訪れたと示していること

になる。これは第 3・4 章から明らかであり、それらによればトマスは船に乗ってインドに行った。しかしこれは第 4 章が北インドを支配していたグンダフォロス王について語っていることと整合しない。(Klijn [1962] p.28)

1 世紀において、地中海東岸の都市から出発して、紅海沿岸で船に乗り、アラビア半島南岸を経てインドに向かうという海路は、南インドへと向かうものであり、北インドへは、全行程陸路や、メソポタミアを経てペルシア湾までの陸路と、ペルシャ湾岸からの沿岸路とを使わなければ行けないと、クリーンは前提していることになる。「西紀前 100 年ころヒッパロスがインドとの往来に季節風を十全に利用することを発見した。それ以来アラビアおよびエジプトと中部および南部インドとの間には定期的な関係があった。『エリュトラ海案内記』37 およびプリニウス『博物誌』VI 26 を見よ」(Klijn [1962] pp.157f.)<sup>6</sup> という記述に北部インドが欠けているのも、そのことを裏付ける。この前提が正しければ、たとえばエデッサにキリスト教が伝わったのは 2 世紀になってからとされているので、インドへの伝播がそれ以前の 1 世紀に可能であるとは考えられないことになり、ガルベ説は正当なものとされなければなるまい。

近東からインドへの海路の発達については、1 世紀後半のプリニウス『博物誌』が、四段階に分けて記しており、村川訳註 [1946] によるまとめと、関連地図を引用しよう。

(一) アレクサンダー大王の武将の *Nearchos* によるインダス河口からペルシア湾までの航海。初期の沿岸航海の典型 (VI 26 § 96-100)。

<sup>6</sup> 『案内記』は著者名不詳なのに、Klijn は“*Periplus, Maris Erythraei* 37”と、*Periplus* を著者名とし、*Erythraei* の綴りを間違えている。また 37 節を挙げるのも奇妙である。「ペルシア湾口から東方インダスの河口までもやはり作者が沿岸航海を行わなかった部分である。この長い海岸については三十七節に於て極めて簡単な記述があるのみ。次の三十八節の *Sinthos* 即ち *Indus* 河口に至って我々は再び作者の生き生きとした記述に出遭う。」(村川訳註 [1946], 文庫版 61 頁)と村川が記しているように、38 節以降を挙げるべきところである。

(二) アラビアの Syagros (Ras Fartak) 岬からインダス河口の Patale に直航する航路。これはその方面で Hippalos と呼ばれる季節風を利用する (VI § 100-101)。

(三) その後 Syagros の岬からインドの Sigerus に向け航海する途が知られた (Sigerus は本書 [『エリュトラ海案内記』: 引用者注記] 五十三節の Melizeigara に同じく今日の Jaigarh 17° 17' N. 72° 13' E.)。この路は前のより近路で安全なため、永年利用されたと記されている (VI § 101)。

(四) アラビア南岸の Ocelis よりやはり Hippalos の風を利用してインド西南岸の Muziris に至る航路。その間片道四十日を要する (VI § 104)。

(村川訳註 [1946], 文庫版 34-5 頁)

つまり、プリニウスによれば、アラビア南岸からインドへの、ヒッパロスの風を利用した航路として最初に使われたのが、インダス河口への STAGE II であり、次に中インド西岸への STAGE III が使われるようになり、南インドへの航路は最後の STAGE IV ではじめて実現した。STAGE IV が使われはじめたのはクラウディウス帝 (位 41-54 年) のころと考えられてきたが、最近もっと早くから使われていたことを示唆する反論が提起された (薮 [1999b] 146 頁を参照)。しかし、いずれにせよ、1 世紀中葉においては、季節風を利用して紅海・アラビア南岸・インドを行き来する航路が、北インド (インダス河口)、中部西インド、南西インドのいずれについても使われていたことは、『エリュトラ海案内記』(Casson [1989], 村川訳註 [1946], 薮 [1997]) が記録していることなので、間違いはない。とくに、『案内記』39 節ではインダス河口のバルバリコンからインダス河を遡って船荷はすべてパルティア人の支配する首府ミンナガル (所在地不詳) の王のもとに運ばれることや、季節風を利用する航海は 7 月に出航し、全き順風でずっと短くなることが述べられている。

Bosch [2001] は、西紀最初の 5 世紀間のインド亜大陸におけるキリスト教徒



の小さな共同体には、ペルシア湾とインダス（シントス）地域との間の活発な交易の結果としてインド北西海岸に沿ってシリアやメソポタミアからなされた

古代東西交通路 Warmington に據る



出所：村川 [1946] 関連地図第一（部分）

伝道によるものと、マラバルやコロマンデルの海岸にある交易都市におけるエジプトからの伝道によるものがありえたとしており (p.144), 西北インドへは STAGE I の沿岸路による伝道, 南インドへは STAGE IV を想定し, トマスによる 1 世紀の伝道は事実と認めていない。彼は他方でアレクサンダー大王以来の STAGE I に次いで西紀前 1 世紀に季節風を利用した紅海とインド海岸諸港, とりわけインダス河口のバルバリコンとの間の新しい交易ルートがあらわれたとも論じている (同, p.130) にもかかわらず, 西北インドへのキリスト教伝道ルートとしては STAGE II を排除して専ら STAG I の沿岸路を想定していることは, 自家撞着であろう。その沿岸路による伝道ならば, ペルシア湾岸にキリスト教が伝播して以降のはずなので 1 世紀でありえないことは確かだが, STAGE II ならば 1 世紀でありえるだろう。

確認すべきことは, 1 世紀におけるゴンドフェルネース統治地域へと近東から向かう道としては, 陸路や沿岸路だけではなく紅海・アラビア南岸経由の季節風を利用した海路も存在したということである。さらに, 「彼らは順風を受け, 快適に航海を続けて, 王都アンドラポリスに到着した」(『トマス行伝』3, 日本聖書学研究所編 [1976] 232 頁) という表現からして, STAGE I の沿岸路ではなく, STAGE II 以降の季節風を利用した航海であることは否定できないだろう。

インドへの陸路を想定し, 『トマス行伝』の史実性に懐疑的な立場を採る最近の説に Huxley [1983] がある。それによれば, アンドラポリスはモスルの南西 80km, ティグリス・ユーフラテス両河の間に位置する世界遺産の都市遺跡ハトラ Hatra (34° 34' N, 42° 43' E, [http://whc.unesco.org/pg.cfm?cid=31&id\\_site=277](http://whc.unesco.org/pg.cfm?cid=31&id_site=277) を参照) に比定され, ティグリスかユーフラテスの河下りの船旅だった (pp.73f.)。しかし, 河下りならば風向きは無意味であろう。そもそも, ティグリス・ユーフラテスの「両河が特に船舶の往来に適していたわけではなく, 従って活発な交通の担い手となっていたわけでもない。しかし, その両岸には食

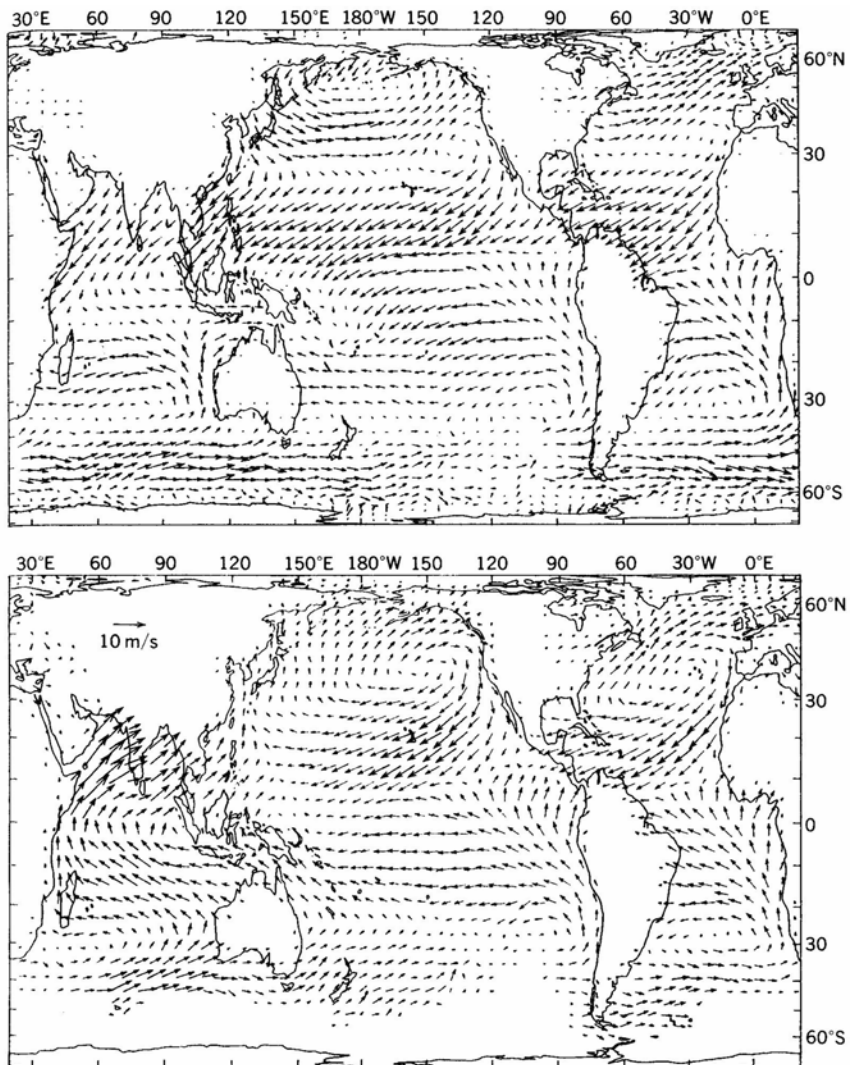
物と水が十分にあったのでそこが自然の交通路となり得た。西のエジプトではもっと航行に適した穏やかなナイル河が南から北へ流れ、殆ど常に完全な物資の運び手となっていたのであった。」（ロストフツェフ [1978] 27 頁）ということからして、貿易商とトマスが河下りの船旅をしたとは思えない。

さらに、季節風の風向きを考慮すると、STAGE II, III, IVのいずれの航海であるかを絞ることができる。

……紅海では夏季には北西風が吹き、冬季には東風と東南風が吹くのでこれを利用したものであり、インド洋では四月から十月半にかけて南西の季節風があり、十一月―三月には北東風があり、しかも一月がとくに強くかつ正確に吹く……即ち往路、帰路ともに紅海の口からインド西北部の港に向かう場合はほぼ順風に乗って行けたわけであるが、プリーニウスの伝える最も新しい段階たる紅海―インド西南部のコースに在っては往復とも風を斜に受けて船を操らねばならなかったはずである。（村川 [1946] 53 頁<sup>7</sup>）

次頁に掲げる「海面上の風の分布図」からも明らかなように、アラビア半島沖からインドに向かう7月の南西風は、平均秒速 10m=時速 36km 程度と、世界的にみても最も強い季節風である。風に乗った船が時速 10km 程度の早さで昼夜兼行すれば 12 日で 2,880km 進むことができ、それはアラビア半島西南部と西北インドとの大圏（最短）距離に相当する。ちなみに、オケーリス=Shaykh Sa'īd=Khawr Ghurayrah (12° 43' N, 43° 28' E) からの大圏距離はバルバリコン=カラチ(24° 48' N, 66° 59' E) まで 2,809km, バリュガザ=ブローチ (21° 42' N, 72° 58' E) まで 3,281km, ムーヅリス=Cranganore(10° 13' N, 76° 13' E) まで 3,576km である ([http://www.nijix.com/applets/applets/applet\\_2.html](http://www.nijix.com/applets/applets/applet_2.html) による

<sup>7</sup> 季節風のより詳しい説明は、Casson [1989] APPENDIX 3 にある。



海面上の風の分布図

上 1月平均, 下 7月平均

出所 Tomczak and Godfrey [1994] Fig.1.2. (松山 [2000] 6頁に再録)

計算結果)。

「或るものは直ちにカネーから、また或るものは香料の(岬)から出航し、リミュリケー〔西南インド〕に航海するものは(帆走中)殆どずっと、バリユガザに行くものとスキュティアー〔インダス沖積平野〕に行くものは3日間だけ、風を(右舷)船尾側から受けるように進路を保ち、その先はそれぞれの航程に応じた針路をとって、岸辺遙かに外海を通過して」(『案内記』57節, 節[1997] 26頁, [ ]内は引用者による注記) 行くという記述も考慮すれば、3日+12日=15日程度でアラビア半島西南部から西北インドに行くことができたと思われる。他方、アラビア半島西南部のオケーリスから南インドのムージリスまでは40日を要した(プリニウス[1986] §103-5を参照)。紅海を出てから西北インドまでの航海は、風に逆らい、距離も長い南インドへの航海の半分以下の日数だったと思われる。また、STAGE Iについてみると、ペルシア湾内の風は弱く、湾を出てからインダス河口までの航海も南西の順風に乗るものとは言い難い。

聖トマスらは順風によってインドに渡ったのであるから、紅海からアラビア半島西南部を経由して西北インドに至ったことになる。Klijn[1962]の説く南インドではありえないし、Bosch[2001]が主張するようなペルシア湾からの沿岸路でもありえない。インダス河口で遠洋航海を終え、河沿いにタキシラあるいはミンナガルのゴンドフェルネース王のもとを訪れたということは『トマス行伝』の伝える順風航海の記述によっても確かめられる。

このように、紅海から西北インドへの海路が1世紀には存在し、そのうえ『トマス行伝』も南西の季節風を順風とする西北インドへの船旅だったと伝えているのであるから、1世紀の西北インドにキリスト教が伝わった可能性はないとする説は、その前提が否定されたことになる。

次に、1世紀において、地中海東岸とインドとを結ぶ道として、陸路と海路のいずれがより頻繁に使われたかについて検討しよう。

まず、『後漢書』（吉川忠夫訓注〔2005〕）「西域伝大秦国条」に「安息<sup>あんそく</sup>、天竺<sup>てんじく</sup>と海中にて交市し、利は十倍有り……其の王は常に使を漢に通ぜんと欲せしも、而れども安息は漢の繒綵<sup>そうさい</sup>を以て之と交市せんと欲し、故に遮闕<sup>しやがけ</sup>して自ら達することを得ざらしむ」（219頁）とあり、ローマ＝大秦東方とパルティア＝安息やインド＝天竺との海路を使った交易が非常に利益率の高いものであることや、ローマ皇帝が漢に使いを送ろうとしても仲介利得を求めるパルティアの妨害によって実現しなかったことがわかる。パルティアは陸路によるローマから漢への遣使を妨害したのであろう（村川〔1946〕文庫版 44頁を参照）。それに続けて『後漢書』は「桓帝の延熹九年に至って、大秦王の安敦<sup>あんどん</sup>、使を遣わして日南の徼外<sup>ぎやうがい</sup>自ら象牙、犀角、瑇瑁<sup>たいまい</sup>を献じ、始めて乃ち一たび通ず」（同）と、166年にマルクス＝アウレリウス＝アントニヌス帝の使者が日南（現ヴェトナム領）に到着したことを記しており、南インド経由の海路であることは言うまでもない。

陸路の困難について、ユーフラテス河沿いの便利な道では在地の酋長たちが法外に高い通関税を課すので、河から三日行程ほど離れた荒野を行かなければならなかったと、ストラボン（63B.C.頃～23A.D.頃）は『地理書』で記している（ストラボン〔1994〕C748、村川〔1946〕文庫版 44-5頁を参照）。地中海東岸のローマ帝国領とインドとを結ぶ陸路や沿岸路は両者の間にあるパルティアの領域を通過する際に高率の税をとられるために利益率が低かったのに対し、季節風を利用した海路は非常に有利なものであった。

そのため、中国から中央アジアを横断して地中海沿岸に至るといった従来の「絹の道」よりも、中央アジアから西北インドを通してインド諸港に至り、そこから季節風を利用した海路で紅海を経て地中海沿岸へと至る道が栄え、ゴンドフェルネースらのインド・パルティア王国やその次に西北インドを支配したクシャーン帝国の繁栄と西方文化愛好も、この新たな「絹の道」を押さえたことによっていた（高田〔1967〕202頁を参照）。

ストラボンは、季節風を利用した海路の繁盛についても、次のように記して

いる。

また、最近ローマは「幸福のアラビア」地方へも遠征軍を送って侵入したが、軍を指揮したのはアエリウス・ガルスでわたしもと親しい人物であり仲間だった。それに加えてアレクサンドレイア市出の交易商人たちがすでにナイル河、アラビア湾を經由してインド地方にまで航海している。

……ガルスがエジプト統治の任にあった時期には、わたしもはこの総督の一行に加わってシュエネ市やエチオピアとの地方境まで遡行したので報告しておく、(その頃)ミュオス・ホルモスからインド地方へ一〇隻もの船が航海していた。ところが、それ以前ブトレマイオス諸王の治世にはまったくわずかな人びとが、航海を決行してインド産の品物を輸入していた。(ストラボン [1994] C118)

すくなくとも、以前にはアラビア湾を乗り切って海峡より外側をあえて窺おうとするほどの船は二〇隻までもなかったが、今日ではインド方面やエチオピアの(東)端の地域にまで、しかも大船団を組んで派遣されている。そして、これらの目的地から高価の上もない貴重な船荷をエジプト地方へ運び、さらにここからふたたびエジプト以外の諸地域へ輸出する。(同, C798)

帝政ローマ以前には、毎年 (Casson [1989] p.12, fn.4 を参照) 20 隻未満がアラビア湾すなわち紅海を出てインドやエチオピア東端に向かっていたが、帝政期になると 120 隻もがインドに向かったというのである。インド船やアラビア船も考慮すれば、地中海東岸とインドとの間を行き来した人の数はさらに増える。1 世紀ころの遠隔地間交通としては、想像を絶するほど多数の船・人の往来が、地中海世界とインドとの間には存在したのである。

たとえば、東シナ海を横断した日本の遣唐使 (石井 [1992] , 古瀬 [2003] , 上田 [2006] を参照) の、九州や奄美から中国東岸までの距離は、紅海の口か

らインド西岸までと比べて3分の1程度だが、第8回（大宝2=702年出発）から、大使菅原道真の進言で中止となった第20回（寛平6=894年）までの13回（うち4回は中止）についてみると、1回につき原則4隻600人前後、中止分も含めて平均約15年に1回であった。

舒明2=630年以来第19回の承和5=838年まで約200年間の全遣唐使を合計しても50隻に満たず<sup>8</sup>、1隻に平均して第7回までは60人、第8回以降は150人乗船したとして、合計5,490人であるから、6,000人に満たないことは間違いない。ローマ帝国からインドへは、仮に1隻当たり平均人数は50人としても毎年120隻6,000人が向かったのであり、約200年におよぶ全遣唐使を総計してもローマからインドへの1年分に満たない規模ということになる。

また、稲作が伝播して以降の前近代において、九州から対馬海峡を渡って朝鮮半島に行った日本人の数が年間のべ6,000人を超えた時期は、戦時以外どれほどあったらうかと想像してみることもできる。このように、日本が多大な文化的影響を受けた中国や朝鮮半島との関係と比べると、初期帝政ローマとインドとの間に結ばれた関係の規模の異常さも実感できる。

それほど大勢の、インドに向かった地中海東岸の人々のなかに、十二使徒などイエスの直弟子が1人や2人いたとしても何の不思議もないはずであり、北西岸・中西岸・南西岸を問わず、1世紀においてキリスト教が海路インドに伝播した可能性は少なくないと考えられよう。

「当時（一世紀）のインド洋交易の隆盛から見て、トマスかどうかは別にしても商船に便乗した伝道者が海路インドを訪れてもおかしくないし、キリスト教徒の商人を通じて非常に早い時期にインドへもキリスト教が伝わった可能性はあると考えられている」（薮 [1993] 103頁, [2000] 94頁）ということは、古代東西交流史における通説とみてよいであろう。重松 [1993] (91-105頁)

<sup>8</sup> 石井 [1992] (74-6頁) の表（古瀬 [2003] 4-6頁に再録）により、船数不明のうち第5～7回を各2隻、第8回を4隻とし、中止分4回を0隻とすると、計45隻となる。



は、1 世紀中葉～後半の南インドにキリスト教が伝来した可能性はかなり高いことを、そのころユダヤ人が南インドに定住したとする伝承を参考としながら、論じている。

「東アフリカ、南アラビア、それにインドの遺跡から出土するローマ世界からの輸入品を見ると、インド出土のローマ貨幣と同じ傾向、すなわち輸入のピークはせいぜい一世紀の半ば過ぎまでで、同世紀の末には明らかに量的に減少することが近年指摘されている。」「近年の考古学上の知見を総合すると、地中海世界とインド洋世界の間の貿易は一世紀の末にはすでに衰退傾向にあり、エジプト船がインド洋沿岸の諸港を訪れて取引することも、二世紀には少なくなったと言えるのではなからうか」（薮 [1999b] 149-150 頁）という指摘と照らし合わせれば、地中海東岸から海路インドへとキリスト教が伝えられた時期としては、1 世紀半ば過ぎまでが最も可能性が高く、1 世紀末以降の可能性は低いことになる。海路によるキリスト教のインド伝播が、十二使徒のトマスやバルトロマイ（エウセビオス [1986-8] V.10.3 を参照）にかぎらないとしても、生前のイエスを直に知っている人や、四福音書形成期に生きていた人によって行われた可能性は極めて高いと考えるべきであろう。

『トマス行伝』によれば聖トマスが乗船した航路は STAGE II であり、季節風を利用した紅海・インド間交易のピークは 1 世紀半ば過ぎまでであることや、ゴンドフェルネースの治世ののちインド・パルティア王国は遅くともアゼース＝ヴィクラマ紀元 122 年＝西紀 65 年頃にはクシャーンに西北インド領を奪われていたことがパンジタル銘からわかる（高田 [1967] 142 頁を参照）ことから、『トマス行伝』の伝えるインドへのキリスト教伝来は、1 世紀半ばに限って成立し、1 世紀末になると跡形もなく消えてしまったような状況設定を前提としている。『トマス行伝』が成立したのは 220～230 年代の東シリアとりわけエデッサとされている（Bremmer [2001] pp.76f. を参照）が、東シリアに住む当時のキリスト教徒のあいだに、1 世紀半ばすぎに征服された西北インドの王国

と、そのころから衰退しはじめ、3世紀にはみるかげもなかった交易ルートに関する1世紀中葉のこれほど正確な情報が伝えられていたのは、3世紀の東シリア人にとってそれ自体としては取るに足りないそれらの事実が、彼らにとって非常に重要な意味を持つ事実と一体のものとして伝えられてきたから、忘却や誤伝を避け得たと考えるしかないのではなからうか。

西紀218-22年のあいだにエデッサのバルダイサンがローマ皇帝へのインドの使節と会い、インドについての書物を著した（Bremmer [2001] p.77, fn.15を参照）が、インド使節とはクシャーンのヴァースデーヴァが派遣したものであろう。226年パルティアを滅ぼしてイラン・メソポタミアを統一するに至るようなササン朝の勢力拡大への対抗が、ヴァースデーヴァの外交の意図であることは、翌227年から229年にかけてアルメニアと同盟を結び、230年魏に入貢した（Ghirshman [1946] pp.99ff., 高田 [1967] 164-5頁を参照）ことから明らかであろう。それによって喚起された東シリア人のインドへの関心は当然、3世紀には廃れていた紅海経由の季節風航路とは無関係のものと思われ、陸上でササン朝を挟撃するような西北インドの地政学的位置づけであり、ササン朝の台頭という同じ脅威にさらされてもいたため、連帯感・同盟志向を伴ったはずである。

3世紀初め以降、紅海・南アラビア経由の航路に代わって、ユーフラテス河口の Charax Spasinu（バスラ）と西北インド海岸との間の交易がさかんになったことが、エデッサなど東シリア人のインドへの関心の背景にあると Bosch [2001] (pp.144f.) は述べているが、3世紀前半のササン朝台頭を巡る政治的・軍事の問題はまさにこの交易路の支配権を巡るものであったと言えよう。『トマス行伝』が作られた当時問題となったのはこの航路であるから、トマスもこの航路によってインドに赴いたという、同時代の関心を過去に投影した話が創作されたはずだという予断のため、Bosch [2001] は STAGE II を無視したのであろう。200年近く前に存在したがクシャーンに征服されたインド・パルティ

ア王国ではなく、それを滅ぼしたクシャーン帝国との、ササン朝を挟んだ関係こそが、3 世紀前半の東シリア人にとって重要であるから、使徒によるインド伝道の物語を当時の東シリア人が無から空想・創作したのであれば、ササン朝に脅かされはじめ、あるいはササン朝に征服されたが奪回したい陸路・沿岸路による伝道が断然好まれるはずであり、伝道相手としてはゴンドフェルネースと同時代すでに活躍し、1 世紀半ばすぎには西北インドを支配していたクシャーン帝国の祖クジュラー・カドピセースが、間違いなく想定されるはずである。クジュラーがローマの金銀貨に刻まれた皇帝アウグストゥスとティベリウスの肖像を模した貨幣を造った時期は 1 世紀前半であり (Cribb [1984-5] PART2, pp.136f. を参照)、他の古貨幣データも考慮するとクジュラーの治世はおよそ西紀 30-80 年となる (Bopearachchi [1998] p.223 を参照)。使徒がインドを訪れえた時期にクジュラーはローマ皇帝の肖像を模した貨幣を造るなど、西方との繋がりを誇示していたので、『トマス行伝』が伝えるインド王がゴンドフェルネースではなくクジュラーだったとしても話のつじつまは合う。

たとえ事実と反すると意識されたとしても、その事実が彼らにとってよほど重要な意味を持つものでない限り、そのような設定が捏造されないとは考えにくい。そのような現実的な利害関心に反して、季節風航路でゴンドフェルネース王のもとへという設定が、事実無根の伝道物語を創作する際に採用されるはずがなかろう。根本が事実無根の創作なのに、枝葉においては利害関心に適合する設定があるにもかかわらずそれに反する事実にくどわるといことは、ありえないだろう。したがって、枝葉が事実であることから根本も事実であると推論できる。このように、1 世紀中葉 STAGE II によってゴンドフェルネース王のもとにキリスト教が伝えられたという伝承は事実に基づくものであったということに疑問の余地はない、と断じてよいのではなかろうか。

『トマス行伝』以外の古い伝承についてみると、210 年ころパレスチナか東ヨルダンないしその北方で書かれたらしい Clementine Recognitions と、アレク

サンドリア生まれでエジプトとパレスチナで生涯の大半を過ごしたオリゲネス（185/6～251/4）の『創世記注』は、聖トマスがパルティアに伝道したと記している（Philipps [1903] pp.10-5 を参照）。本来の伝承において聖トマスが訪れたのはパルティア本国ではなく、それから分離した西北インド・アフガニスタンのインド・パルティア王国であったが、同国はクシャーンに西北インドを奪われてのちも 2 世紀前半まではアフガニスタンに存続したうえで消滅したので、同国がパルティア本国から分離してインダス河流域を支配していたことを知らない 3 世紀前半の人は同国をパルティア本国と区別しにくかったと思われるし、西北インドはクシャーンのものという同時代の知識が 1 世紀中葉にも妥当すると考えがちであろうし、紅海からインドへの季節風を使った航路についての知識もなかったであろうから、聖トマスのインド・パルティア王国への伝道は、エルサレムからの陸路によるパルティアへの伝道のことであるとの誤解がいわば常識化して当然であったと思われる。おそらくそのため、使徒がクシャーンのクジュラーのもとを訪れたという話を捏造することは不可能であったと思われる。

3 世紀前半に聖トマスのパルティア布教を伝えていたらしいエジプト・パレスチナ・ヨルダンといった地域は、ローマ帝国とササン朝との境界からはずれていたため、ササン朝の直接的脅威に曝されてはいなかったと思われる。また、3 世紀前半ころ彼らの間ではインドに関する知識も不正確になりつつあったと思われる。「四世紀ともなると、地中海世界の人びとはエチオピアのアクスム船に便乗しなければインドへ行けぬという不便な状況になっており、それに伴って彼らの南方世界に関する知識も一～二世紀の頃に比べて著しく後退していた。南アラビア・エチオピアあたりとインドとの区別も曖昧になっていて、インドという地名が紅海南部も含めてインド洋世界全体に適用された。」（薮 [2000] 91 頁）

それに対して、3 世紀前半の東シリア人はササン朝に脅かされて同盟意識を

懐いた西北インドに深い関心を持っていたため、インドについても正確な知識を求める気運が高まっていた。そのため、東シリアの知識人は、聖トマスが赴いたのはパルティアであるという当時の常識にとらわれることなく伝承内容を確定し、『トマス行伝』によって後世に残すことができたのではなかろうか。

聖トマスがインドに伝道したことを伝えるシリア語の『使徒たちの教え』は、そこで使われている表現から 2 世紀に成ったと考えられるが異説もある (Philipps [1903] p.15 を参照) ため、トマスのインド伝道の証拠としてあまり使われてこなかった。しかし、以上のように考えることができるとすれば、トマスが伝道したとされていたパルティアが西北インドのことであることの証拠の一つとして、『使徒たちの教え』の伝承が『トマス行伝』の作者によって考慮された可能性も指摘できる。

### 第3節 貿易と思想の特質

1 世紀中葉、海上貿易によってインドにキリスト教が伝えられて大乘仏教形成に影響を及ぼし、形成期の両教は相互に影響を与え合ったと思われる。四福音書などと仏典などの、東西テキストの比較から、1 世紀におけるインド思想とユダヤ・キリスト教思想の相互影響を指摘した最近の研究として、Derrett [1999] [2002] [2004] [2006] を挙げることができる。これらは断片的な構成要素レベルでの類似をもとにした議論であり、思想内容にまで立ち入った検討にはなっていない。しかし、相互影響の結果として出来上がった両教の思想内容には、当時の海上貿易の特質と密接に関係するような特徴が含まれているはずであろう。

たとえば 19 世紀における欧米列強とアジアとの関係と比べてみると、ローマ帝国とインドとの関係の顕著な特質は、一方が他方に対して軍事的な圧力をかけることによって自らに有利な交易関係を実現するようなものではないことであると言えよう。19 世紀日本の場合、圧倒的な軍事技術上の優位を伴う黒船

の来航によって、開国と不平等条約の締結とを強いられた。そして、欧米列強に対抗していくためにそれらから先進技術を導入しながらも、自らの精神的アイデンティティーを保つために、和魂洋才が唱えられた。技術的・軍事的な劣位とのバランスをとるべく、自国の精神文化の優位がしばしば強調されることにもなった。弱肉強食の国際関係のもとで生き抜くために、自国中心主義・自民族中心主義・自文明中心主義を各国・各民族・各文明がそれぞれ採用することは避けがたかった。そのようなことが、ローマ帝国とインドの間には全くなかったと言ってよかろう。海賊に備えて射手の一隊が乗船していた（プリニウス [1986] VI § 101 を参照）が、貿易相手国への軍事的脅威となるようなことはなかった。

隣接する国同士であれば、軍事的圧力やときには軍事的衝突が問題となることは、ローマ帝政期においても 19 世紀と変わりなかったが、はるかかなたの国に軍事的な脅威を与えるような艦隊はなかった。そのため、珍しい文物をもたらす遠方の国や文明に対して、「和魂洋才」や「中体西用」のように実用的技術を選別的に導入しようとすることもなかったと思われるし、自国・自民族・自文明中心主義とは対照的に、自らの精神性に匹敵するものを相手のなかに見出そうとすることも可能であったと思われる。そうだとすれば、たとえばローマ帝国からキリスト教がもたらされたとしても、それが自分たちへの軍事的脅威と繋がるなどと警戒することなく、積極的に受け入れたり、自分たちの伝統的な宗教との宥和や融合を計る運動が起こり、かなり多数の人々の支持を得ることも可能だったのではなかろうか。

このことは、戦国～織豊期の日本におけるキリスト教の急激な浸透と比べて、明治以後キリスト教の普及は緩慢で、現在に至ってもクリスチャンの割合が極めて低い<sup>9</sup> ことをも説明しえるように思われる。戦国時代において日本は鉄砲や火薬を自前で生産するようになったこともあり、西洋の軍事力に脅威を感じることはなかったし、和魂洋才といった風な西洋先進技術導入のための精神的

な構えをとる必要もなかった。多くの人々の意識のなかでは、キリスト教は同じく西方から伝わった仏教と明確に区別されることもなく、古代以来西方から次々と伝わった新しい宗教のひとつとして、違和感なく受け入れることができたのではなからうか。それに対して、明治以降、和魂洋才的な発想が優勢ななかでは、キリスト教はいわば洋魂であるから、多くの日本人はそれに精神的距離を感じざるをえなかったのではなからうか。1990年代初頭に至っても「一般の国民大衆がキリスト教にいだくイメージは、キリスト教がはまだ外国の宗教であり知識層の宗教であって、ふだん着の宗教ではない、という認識である」（五野井 [1990] 308 頁）と評されている。

軍事的な脅威を伴わない異文明との接触においては、自文明中心主義を克服した精神的態度が生まれやすく、それは、前近代においては遠征軍の派遣が不可能なほど遠く離れた地域間における交易を伴う人や文物の交流によって引き起こされるという風に、以上の考察をもとにまとめることができる。それは、西紀前後のローマ帝国とインドとの関係を典型とするが、それより少し前の西紀前 110 年代に、烏孫に使した張騫の副使が身毒（インド）にも分遣されて（『史記』「大宛伝」）、ガンダーラに至って以来、中国と西北インドとの間にすでに同質の関係が成立していたと思われる。中国の軍隊がはるばるインドを侵略することなどありえないから、西北インドの人々は中国に対して自民族・自文明中心主義から自由に接することが可能であったと思われるし、そのようなインド人の対中国関係のあり方が、季節風を利用してローマ帝国の人や文物が大量にインドにもたらされるようになると、対ローマ関係にも適用されえたとと思われる。

<sup>9</sup> 1570=元龜元年 2~3 万人（総人口を 1,800 万人として 0.11~0.17%） 1581=天正 9 年 15 万人（0.83%）、1590=天正 18 年 23~4 万人（1.3%）、1600=慶長 5 年 30 万人（1.9%）と、1549=天文 18 年のザビエル来日から 20 年を過ぎた 1570 年代以降禁教初期まで急激に伸び、おそらく 2% 台を越えたのに対し、1979=昭和 54 年には新旧信者数 110 万人、総人口 1 億 1,349 万人の 0.97% であり（清水 [1981] 35-7 頁）、1873=明治 6 年の高札撤廃以降は 100 年以上たっても 1% を越えなかった（五野井 [1990] 227-9, 288, 292, 297, 306-7 頁を参照）。

思想史の面でこのことを強く示唆するのが、平山〔2007〕でも論じたように、大乘仏教における、十方世界多仏説の展開である。従来、1つの世界には同時に2人の仏陀が存在することはありえないとされてきたが、その原則を守りつつも十方に存在する多数の世界のそれぞれに仏陀が同時に存在しえると説く十方世界多仏説を大乘仏教は採用しており、最初期の大乗經典に登場する阿閼仏は、東方世界の他方仏とされているので、おそらく中国文明における孔子など精神的指導者がそのモデルとなったものと思われるのである。

大乘仏教の根本思想は、實在論的な説一切有部を批判した、關係論的な般若波羅蜜である。實在論とは、あるものはそれ自身の独立した成立根拠を持つものであるのに対して、關係論によれば、あるものは他のものとの關係・対比なくしてあるものとして存立しえない。これを社会的な文脈でとらえるならば、自己や自己の属する集団の同一性の根拠をそれ自身のなかに求めるか、他者や他集団との關係・対比を求めるかの違いであると言うことができ、前者は自己・自民族・自文明中心主義のあらわれであるのに対して、後者はそれらを克服してはじめて成立すると言い得るだろう。

そのような傾向は、中国文明との接触を契機として、西北インドにおいて、阿閼仏信仰や説一切有部を批判する般若波羅蜜の思想として、萌芽期の大乗仏教にあらわれつつあったと思われ、そのような思想傾向を持つ人々が、1世紀中葉以降、ローマ帝国から伝来したキリスト教を受け入れつつ大乘仏教の形を整えたのであろうと、平山〔2007〕において論じた。

四福音書の伝える、イエスの異邦人に対する姿勢をみてみよう。フェニキア生まれのギリシア人（カナン人）の女が娘から悪霊を追い出すよう頼み、それを拒んだイエスに対して「でも、食卓の下にいる子犬も、子供たちのパンくずは、いただきます」（『マルコ福音書』7:28）と言ったのを認めた。また、百卒長にしもべ僕を癒すよう頼まれた際、「わたしが行ってなおしてあげよう」と言うと、百卒長は「主よ、わたしの屋根の下にあなたをお入れする資格は、わたし



にはごさいません。ただお言葉を下さい。そうすれば僕はなおります」と答へ、それを聞いて非常に感心したイエスは「イスラエル人の中にも、これほどの信仰を見たことがない。なお、あなたがたに言うが、多くの人が東から西からきて、天国で、アブラハム、イサク、ヤコブと共に宴会の席につくが、この国の子らは外のやみに追い出され、そこで泣き叫んだり、歯がみをしたりするであろう。」と語った(『マタイ福音書』8:5-12)。

さらに、よきサマリア人の譬えを説き(『ルカ福音書』10:30-7)、サマリアの女に水を乞うたのをきっかけとしてサマリア人たちの信仰を受けるようになった(『ヨハネ福音書』4:1-42)。これらによれば、イエスも元来は自民族中心主義を当然のこととしていたが、彼に優れた信仰ないし信頼を示した異邦人たちによってそれを打破され、偏見なく彼らに接するようになるとともに彼らの信仰を集めるようになったと思われる。

このように、イエスはユダヤ人の自民族中心主義的偏見から自由になっていただけでなく、贖罪死という究極の利他精神は自己中心性の対極にある。そのようなキリスト教は、阿闍仏信仰や般若波羅蜜を重視する人々にとって、偏見なく評価し、受け入れるべき、西方世界の他方仏の教えにほかならなかったと思われる。

「一切衆生の利益安樂のために」という碑銘の最古例であるガンダーラ・パージャー村出土の西紀 54 年石刻碑文などから、普遍主義的利他精神は西北インドで 1 世紀中葉ころ出現し、インド各地に広まったことがわかる(静谷[1974] 241-3 頁を参照)。このことから、大乘仏教の菩薩の理想像に典型的にみられる、自分を犠牲にしても利他を实践すべしとするインドの思想は、イエスの教えと贖罪死を知った人々が唱えだしたものと思われる<sup>10</sup>。

「われわれは自分たちの内部にも周囲にもさまざまな関係しかもっていない。……関係〔比〕とは、われわれの闇のなかで垣間みられた神的な仲介なのである。／この同一性は、聖ヨハネがキリストに関係〔比〕つまり〈ロゴス〉とい

う名を与えて表現したもの」（ヴェーユ [1968] 403 頁）という解釈によれば、『ヨハネ福音書』冒頭の「初めに<sup>はじめ</sup>ロゴスがあった。ロゴスは神と共にあった。ロゴスは神であった。」は般若波羅蜜を根本に据える大乘仏教の思想と極めて近い。「愛さない者はかつて神を知ったことがない。なぜなら神は愛だからである」（『ヨハネの第一の手紙』4:8）において、愛という関係が神と等値されているが、これも、般若＝智慧と慈悲とを不可分一体とする大乘仏教と極めて近い。部派仏教においてはたとえば、邪心を停止する五種類の観法である『俱舍論』の五停心観<sup>ごじょうしんかん</sup>は不浄観・慈悲観・因縁観・界分別観・数息観からなり、慈悲観は第二にすぎないのに対して、大乘仏教においては智慧＝慈悲の根源性が説かれるのである。

最初期の大乗仏教においては六波羅蜜のなかで般若波羅蜜が突出していたわけではなく、おそらく 1 世紀後半にその優位が説かれるとともに、一切衆生への利他心である慈悲が智慧と一体のものとして説かれるようになったと思われる。他方、四福音書のなかで最も成立の遅い『ヨハネ福音書』は 1 世紀末の 90 年代に成立し、『ヨハネの第一の手紙』は 110 年前後に書かれた（新約聖書翻訳委員会訳 [2004] 「解説」を参照）。ヨハネ系の新約思想と大乘仏教とは、1 世紀後半において相互に強い影響を与え合いつつ、本質的に同じ思想として成立したと言えるのではなからうか。とりわけ、人がロゴスに出会う時がそのまますでに「さばき」の時であるという「現在化された終末論」は、未来に終末を置く伝統的な終末論とは極めて異質であるが、インド思想からの影響によるとみることができるだろう。

<sup>10</sup> 杉本[1973] (13 頁注⑩) は、菩薩思想にキリスト教の影響を指摘した研究として Dayal [1932] (pp.40-3) やウッドコック [1972] (196-7 頁) を挙げているが、それらを私が読んで理解した限り、前者はキリスト教以前に大乘仏教の菩薩思想が形成されていたとしているように、初期大乘仏教の骨格はキリスト教の影響を受ける前に出来ていたと考えているようであり、後者は基本的には、同じ起源からの同時並行的進化としてキリストと大乘菩薩という極めてよく似た救済者が出現したと見ているようである。

## おわりに

物的世界像（実体主義的世界観）から事的世界観（関係主義的存在観）へのパラダイム・チェンジは、故・廣松渉が説き続けたことである（廣松 [1982] [1993] を参照）。彼は大乘仏教を背景としつつもマルクス主義の文脈を重視していた。そこには、彼の生きた時代状況からくる制約もなかったわけではあるまいし、彼が自分たちの世代の左翼思想には戦中の軍国少年時代以来変わらぬ反米的的心情があることを認めていたことからすれば、死の直前に彼が東亜共栄思想を唱えた（廣松 [1994] を参照）のも、驚くべきアナクロニズムとは言えないだろう。

マルクス主義が廃れ、体制間・イデオロギー間から文明間の対立・衝突へと世界の主要問題が移り変わった現在、なお廣松の唱えたパラダイム・チェンジが意味のある提言であるとすれば、それはどのような文脈においてであろうか、という問題意識が、本稿を執筆した動機の一つとして存在し、それに答えようと、1 世紀のキリスト教や大乘仏教の形成を可能とした社会的な背景を考え、軍事的な脅威や圧力を欠いた文明間の接触が思想革命の前提にあるとともに、そのようなパラダイム・チェンジは諸国家・諸民族・諸文明の関係から軍事的対立や強圧的支配・従属とそれに対する反発の要素を薄め、平和共存と相互理解・相互交流を促進する役割を担い得るであろうことを示そうと試みた。

## 参考文献

- Bopearachchi, O. 1998 “Foreign Powers in India,” O. Bopearachchi and W. Pieper, *Ancient Indian Coins*, Brepols.
- Bosch, L. P. van den 2001 “India and the Apostolate of St. Thomas,” Bremmer ed. [2001]
- Bremmer, J. N. 2001 “The Acts of Thomas: Place, Date and Women,” Bremmer ed.

[2001]

—— ed. 2001 *The Apocryphal Acts of Thomas*, Peeters.

Casson, L. 1989 *The Periplus Maris Erythraei: Text with Introduction, Translation, and Commentary*, Princeton University Press.

Cribb, J. 1984-5 “The Sino-Kharosthi Coins of Khotan: Their Attribution and Relevance to Kushan Chronology,” *Numismatic Chronicle*, Vol.144-5.

—— 1999 “The Early Kushan Kings: New Evidence for Chronology: Evidence from the Rabatak Inscription of Kanishka I,” M. Alram and D. E. Klimburg-Salter eds. *Coins, Art, and Chronology: Essays on the pre-Islamic History of the Indo-Iranian Borderlands*, Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften.

Dayal, H. 1932 *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, K. Paul.

Derrett, J. D. M. 1999 “An Indian Metaphor in St John’s Gospel,” *Journal of Royal Asiatic Society*, Vol. 9.

—— 2002 “Early Buddhist Use of Two Western Themes,” *Journal of Royal Asiatic Society*, Vol. 12.

—— 2004 “The Picnic, the Buddha and St Matthew,” *Journal of Royal Asiatic Society*, Vol. 14.

—— 2006 “Versatility, Angels and Space: the Meaning of Buddhist and Non-Buddhist,” *Journal of Royal Asiatic Society*, Vol.16.

Garbe, R. von 1914 *Indien und das Christentum: eine Untersuchung der Religionsgeschichtlichen Zusammenhänge*, Mohr.

—— tr. by L. G. Robinson 1959 *India and Christendom: the Historical Connections between their Religions*, Open Court Publishing Co.

Ghirshman, R. 1946 *Bégram: Recherches Archéologiques et Historiques sur les Kouchans*, Impr. de l’Institut Français d’Archéologie Orientale.

- Gutschmid, A. von 1864 *Die Königsnamen in den Apokryphen Apostelgeschichten*, Franz Rühl.
- Huxley, G. 1983 “Geography in the Acts of Thomas,” *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Vol. 24.
- James, M. R. 1928 *The Apocryphal New Testament*, Clarendon Press.
- Klijn, A. F. J. 1962 *Acts of Thomas : Introduction, Text and Commentary*, Brill.
- 2001 “The Acts of Thomas Revisited,” Bremmer ed.[2001]
- 2003 *Acts of Thomas : Introduction, Text and Commentary 2nd rev. ed.*, Brill.
- Mukherjee, B. N. 1968 “Coins of Prahata,” *Journal of the Numismatic Society of India*, Vol. 30.
- Lohuizen-de Leeuw, J. E. van 1949, *The Scythian Period: an Approach to the History, Art, Epigraphy and Palaeography of North India from the 1st Century B.C. to the 3rd Century A.D.*, Brill.
- Philipps, W. R. 1903 “The Connection of St. Thomas the Apostle with India,” *Indian Antiquary*, Vol.32.
- Philostratus, tr. by F. C. Conybeare 1912 *The Life of Apollonius of Tyana*, Heinemann
- Tomczak, M. and J. S. Godfrey 1994 *Regional Oceanography: an Introduction*, Pergamon.
- Warmington, E. H. 1928 *The Commerce between the Roman Empire and India*, Cambridge University Press.
- 石井正敏 1992 「外交関係 —— 遣唐使を中心に」池田温編『唐と日本』吉川弘文館
- 上田雄 2006 『遣唐使全航海』草思社
- ヴェーユ, S. 中田光雄・橋本一明訳 1968 「神の降臨」『シモーヌ・ヴェーユ 著作集Ⅱ』春秋社

- ウッドコック, G. 金倉円照・塚本啓祥訳注 1972『古代インドとギリシア文化』  
平楽寺書店
- エウセビオス, 秦剛平訳 1986-8『教会史 1~3』山本書店
- 尾本恵市ほか編 2000『海のアジア2 モンスーン文化圏』岩波書店
- 五野井隆史 1990『日本キリスト教史』吉川弘文館
- 小堀馨子 1999「ヘレニズム時代の東西文化交流史上の『イエスは仏教徒だった』の歴史的背景——ドイツにおけるインド観の思想史上の問題とからめて」E. R. グルーバー H. ケルステン, 市川裕・小堀馨子監修・解説, 岩坂彰訳『イエスは仏教徒だった?——大いなる仮説とその検証』同朋舎
- 重松伸司 1993『マドラス物語——海道のインド文化誌』中公新書
- 清水紘一 1981『キリシタン禁制史』, 教育社歴史新書
- 静谷正雄 1974『初期大乘仏教の成立過程』百華苑
- 萩勇造 1993「ソコトラ島のキリスト教について」『東洋史研究』第51巻  
—— 1997「新訳『エリュトラ海案内記』」『東洋文化研究所紀要』第132冊  
—— 1999a「エリュトラ海案内記の世界」佐藤次高・岸本美緒編『地域の世界史9 市場の地域史』山川出版社  
—— 1999b「インド諸港と東西貿易」樺山紘一ほか編『岩波講座世界歴史6 南アジア世界・東南アジア世界の形成と展開:-15世紀』岩波書店  
—— 2000「イスラム以前のインド洋世界——ソコトラ島から垣間見る」尾本ほか編 [2000]
- 新約聖書翻訳委員会訳 2004『新約聖書』岩波書店
- 杉本卓洲 1973「ブーテーサル(Bhūtesar)出土の欄楯柱彫刻の一考察——菩薩の物語と女神ヤクシー」『密教文化』第103号
- ストラボン, 飯尾都人訳 1994『ギリシア・ローマ世界地誌 I・II』龍溪書舎
- 高田修 1967『佛像の起源』岩波書店

- 中村元 1966 『中村元選集第 6 巻 インド古代史 下』春秋社  
—— 1968 『中村元選集第 16 巻 インドとギリシアとの思想交流』春秋社  
日本聖書学研究所編 1976 『聖書外典偽典 7 新約外典 2』教文館  
平山朝治 2007 「大乘仏教の誕生とキリスト教」 『筑波大学 経済学論集』第  
57 号  
廣松渉 1982 『存在と意味——事的世界観の定礎 1 認識的世界の存在構造』  
岩波書店  
—— 1993 『存在と意味——事的世界観の定礎 2 実践的世界の存在構造』  
岩波書店  
—— 1994 「東北アジアが歴史の主役に」 『朝日新聞』3月16日夕刊  
プリニウス, 中野定雄ほか訳 1986 『プリニウスの博物誌 1~3』雄山閣出版  
古瀬奈津子 2003 『遣唐使の見た中国』吉川弘文館  
松山優治 2000 「モンスーンの卓越するインド洋」尾本ほか編 [2000]  
村川賢太郎訳註 1946 『エリュトゥラー海案内記』生活社 (1993 中公文庫)  
吉川忠夫訓注 2005 『後漢書 第 10 冊 列伝八』岩波書店  
ロストフツェフ, M. 青柳正規訳 1978 『隊商都市』新潮選書