

大乘仏教の誕生とキリスト教

平山朝治

(『筑波大学経済学論集』第57号 2007年3月)

はじめに	137
第1節 大乘仏教の形成過程	140
第2節 自己犠牲的利他主義とアミダ仏	147
第3節 イエス・トマス双子説と阿弥陀三尊	167
おわりに	176
参考文献	180

はじめに

大乘仏教は西暦紀元前後に起こり、1世紀末にはほぼその姿がはっきりとしていたことや、阿弥陀仏をはじめとする大乘仏教のいくつかの要素が西方から西北インドに伝えられたものに由来することは、今日通説となっている(静谷 [1974] 273-4頁, 平川 [1974] 315頁, 奈良 [1979] 351頁, 杉山 [1984] を参照)。

インド文明への西方文明の影響は、そのはじまりを告げたインダス文明以来連綿と続いてきた。アレクサンダー大王東征のころ西北インドはアケメネス朝ペルシアの支配下にあつて大王と戦っており、西暦紀元前305年ころマウリヤ王朝の始祖 Chandragupta が Seleucus 王からパンジャーブ四州を譲渡されて以降も、西北インドには多くのギリシア人が住みついている。このように、西北インドはペルシア・ギリシアといった西方の影響が極めて強い地域であり、

マトゥラーからガンダーラ・カシミールにかけて、上座部系の説一切有部を中心とする仏教が教線を拡大したのはマウリヤ朝のアショカ王（阿育王 前 268～232）の前後ころからである（奈良 [1979] 178 頁を参照）。仏教の法（ダルマ）による統治の理念を記したアショカ王法勅碑文のうち、アフガニスタンやガンダーラのタキシラ¹ で発見されたものはアケメネス朝の公用語であったアラム語で記され、アショカ王碑文のスタイルそのものもアケメネス朝のものを模倣している（岩本 [1965] 115 頁を参照）。

前 180 年ころマウリヤ朝を放伐してシュンガ朝を開いたプシュヤミトラがバラモン教に帰依して一部の仏教徒を弾圧したため、仏教徒のなかには西北インド方面に移住した者もいたはずであり、彼らは総じて、インドの正統思想たるバラモン教と折り合いが悪く²、逆に西方思想・宗教との融合に積極的だったと思われる。つまり、西北インドについていえば、ペルシア・ギリシア文明の要素がむしろ基層にあり、仏教がその上に広まったとみるべきであろう。前 2 世紀後半に西北インドを支配していたギリシア人のバクトリア王メナンドロス（インド名ミリンダ）と学僧ナーガセーナ（那先）が交わした問答『ミリンダ

¹ タキシラは「ガンダーラ地方とはインダス河を挟んで相對し、一部の仏典にはガンダーラ国の都市とするものもあるが、地域としてはガンダーラとタキシラとは本来別個であったもので、法顯や玄奘の記事でも、別個の国として説かれている」（高田 [1967] 71 頁）。しかし、「西北インド（今の西パキスタン [バングラデシュ独立後のパキスタン——引用者注記]）及びアフガニスタンの一部にわたるガンダーラ美術圏」（同、72 頁）という場合はタキシラも含む広い範囲をガンダーラと呼ぶ用法に従っていることになる。現在の日本における通念では、ガンダーラと言えば美術圏としてのガンダーラがまず意識されるが、アフガニスタンまで含むと広すぎると思われる。

² 仏教の伝説ではプシュヤミトラはマウリヤ王朝最後の王で、アショーカ王の名声に嫉妬してバラモンの助言によって首都パータリプトラで仏僧を殺すなど仏教を迫害したため、軍隊もろとも大山の下敷きになって滅んだと誤って伝えている。プシュヤミトラは、アショーカ王が禁じた動物犠牲を伴う帝王の大供犠アシュヴァメーダ（馬祀祭）を二度行うなど、仏教に帰依したアショーカ王の施策を否定してバラモン教祭祀を復活させたものの、シュンガ朝時代にサーンチャヤールフートの仏塔が建立・拡張されているので、仏教迫害は一時的なものとなっている（山崎 [1997] 174-5 頁、山崎・辛島 [2004] 78-9 頁を参照）。しかし、仏教徒たちの間で事実を誤り伝えるほどのプシュヤミトラやバラモン教への被害者意識や憎悪が残された点に、その後の仏教とバラモン教との間の溝の深さが示されていると言えよう。

パンハー』のような状況は、外来支配者とインド土着の仏教との関係というよりも、外来的要素が強い西北インドへの、インド正統思想にとって異端的な仏教伝道の一齣とみるべきであろう。

以上のように考えれば、『異部宗輪論』によると仏滅二百年初（前 186 頃。平川 [1974] 152 頁を参照）に上座部から派生したとされる、西北インドで最も有力な仏教部派であった説一世有部が説く、三世実有・法体恒有・我空法有・法体恒有といった思想も、西方の哲学思想の影響を受けたもので、イデア論や概念実在論のような傾向の西方哲学になじんだ人々に受け入れられやすい仏教教理の理論化の試みであったとみることができるのではなかろうか。

前 3 世紀半ば以降、仏教の西北インドへの教線拡大とともに、西方諸宗教・哲学・思想の影響による仏教の変容は、さまざまな面で起こったはずである。そのなかで、なぜ西暦紀元前後に興ったもののみが、大乘仏教の誕生という仏教史上最大の革命を引き起こしたのか、という問題を立てなければならないだろう。

さらに言えば、新宗教の創始と言ってもよいほどの革命であるにもかかわらず、大乘経典は全て数百年前に生きた釈迦が説いたこととされ、真の創始者の姿が隠されていることも、説明を要するようと思われる。紀元前後に西方から新たな教えが到来し、その教えと仏教が接触・融合することによって大乘仏教が形成されたが、その教主や伝道者の名は何らかの事情があって隠されて釈迦の説に仮託され、仏典として編纂されたという仮説が、これらの問題に対して最もすっきりした回答を与えるものであろう。そして、紀元前後ころ西方から西北インドに伝えられた革命的な教えとしてまず候補に挙がるのは、キリスト教であろう。

西北インドにおいて、インド・ギリシア人時代（前 180 頃以降）と比べて、次のサカ族時代（前 90 頃～後 20 頃）には、ヘレニスティック美術の制作技術が下降し、むしろ土着のインド的な造形基盤が主となっていた（高田 [1967]

186 頁を参照)。このような美術史上の傾向から推して、大乘仏教への西方からの影響も、インド・ギリシア人時代以来の西方文化の伝統、すなわち、ギリシアやペルシアから西北インドにもたらされたものがいったん衰退し、インド土着の文化が盛り返してきたサカ族時代が終わり、インド・パルティア王国時代となった紀元 20 年代半ば以降、新たに西方からもたらされたものであろう。紀元 30 年ころイエスが処刑された後、12 使徒によるキリスト教の伝道がはじまったことは、インド・ギリシア人時代のものとは異なる、インドへの西方からの新たな影響を想定しえる時期とびったり符合する。

このように、大乘仏教誕生に決定的な役割を果たしたのはキリスト教であり、大乘仏教には隠れキリスト教という側面があるという仮説は非常に有望なものと思われるので、さらに検討してみることにしたい。

第 1 節 大乘仏教の形成過程

大乘仏教の形成時期やその過程を復元するための基礎資料となるのは、最初期の漢訳大乘仏典であり、その内容と訳出年代に基づいて、多くは西北インドのガンダーラ語で書かれていたと思われるその原典の成立時期や、そこで言及されている最古の大乘経典の成立時期が推測されている。それらと仏像・金石文などを総合することによって、「はじめに」で述べたような通説が導かれるのである。ここではまず、漢訳資料から大乘経典の成立過程を精緻に検討した平川 [1989] の説をとりあげて検討してみることにしたい。

般若経系統については、『道行般若経』が西紀 100 年に存在したことから、その出現は西紀前後に想定でき、『阿闍仏国経』の起源もそのころと考えられるが、『道行般若経』が阿闍仏の信仰を知っていたことから、般若経関係の経典のなかでは阿闍仏に関する経典が最も古いと推定できる (198-201 頁)。

阿弥陀仏に言及した『般舟三昧経』は 1 世紀～2 世紀前半の成立であり、その説く観仏三昧 (般舟三昧) は本来阿弥陀仏に限られたものではないので、阿

弥陀仏信仰は観仏三昧とは別のところで1世紀中葉かそれ以前に起こり、徐々に大乘の教理と結合・融合して大乘仏教としての阿弥陀仏の教理が形成されたと考えられる(210-3頁)。

これら最古の漢訳經典に引用されている『菩薩藏』『三品經』『六波羅蜜經』などは西紀前に成立したと考えられる(225-6頁)。

以上の平川[1989]説に照らし、年代的にみて、キリスト教の影響を想定しえるのはまず、1世紀中葉かそれ以前ころに起こったらしい阿弥陀仏信仰である。西紀前に置かれる『菩薩藏』など最古の大乘經典が、キリスト教のインド伝来以前に成立していたことは間違いなく、般若經系統やそこで説かれる阿闍梨信仰もおそらくキリスト教の影響がありえる時期より前に生まれていたものであろう。

最古の大乘經典の一つである『六波羅蜜經』は、布施・持戒・忍辱・精進・禪讓・智慧(般若)の六波羅蜜を平等に説くものであると思われ、六波羅蜜のうち般若波羅蜜を選び出してその優位を説くという般若經の思想が成立する以前に成ったものであろう(平川[1989]225頁を参照)。仏伝において、声聞や独覺と異なる、成仏のための独自の修行として六波羅蜜が説かれていたものが大乘仏教に取り入れられた(平川[1974]338頁を参照)。したがって、六波羅蜜は大乘仏教独自のものではない。

成仏を目指す菩薩としての宗教的自己規定は、大乘仏教の特色の一つであるとされることが多い。多数の菩薩が同時に修行し、それが実を結ぶとすれば、この世には同時に多数の仏が出現しえるはずであり、現に多数の仏が存在してよいはずである。このような、同時に多仏が存在するということが教理的に正当化されてはじめて、大乘仏教が存立しえることになったと思われる。しかしその教理も、六波羅蜜と同様、大乘仏教独自のものではなかった。

部派仏教には一世界すなわち一仏国土に同時に如来が二人出現することはありえないという原則があったが、多世界のおのおのについてこの原則を適用し、

十方にある多数の世界に同時に多数の如来が出現しえるとする十方世界多仏説もすでに部派仏教において知られ、有部とパーリ上座部はそれに反対したが、大乘仏教において重要な思想になった（平川 [1989] 295 頁を参照）。有部とパーリ上座部においては他世界に如来が出現する可能性が否定されるので、釈迦の次の如来たる弥勒までの間は如来不在の世であり、どんなに修行しても如来には及ばないとされてきた。大衆部の仏伝である『大事』³ は他部派のものも含む諸資料の寄せ集めという感じがするもので、必ずしも大衆部固有の思想を反映したものではない（平川 [1989] 270, 292 頁を参照）が、菩薩の十地の第六地「妙相具足」で多くの仏国土に同時に多くの仏陀が現存すると説いている（Jones tr. [1949] pp.97f., 久野 [1930] 105 頁, 平川 [1989] 292 頁を参照）。このように、多仏同時出世を説く思想はすでに部派のなかにあらわれており、阿闍仏は大乘仏教のオリジナルかもしれないが、部派がすでに同様な他世界現在仏を具体的に説いていたことも『大事』から知られる。また、十方世界多仏説は一人の仏の下で多数の菩薩が修行することを認めるために生まれたので、それを説く部派と成仏を目指す菩薩たるべきことを説く大乘仏教との差異は不分明である。

『阿闍仏国経』には、声聞と独覚の二乗に批判的な思想が現れてきているが、声聞乗を求める人たちが『阿闍仏徳号法経』を受持・読誦すれば阿羅漢果を得るとも説かれているように、二乗に否定的ともいえない（静谷 [1974] 271 頁を参照）。十方世界多仏を説き、一仏に多数の菩薩が従うことが認められれば、現在他方仏への信仰は成仏を目指す菩薩たることを推奨するものになるので、声聞がワンランク下に位置付けられるのは論理的に必然であると思われる。したがって、阿闍仏信仰の古い形態は、部派仏教を超えるものではなかったであろう。

³ 久野 [1930] 「二、『大事』(Mahāvastu)の十地」に『大事』の十地の全訳と解説がある。

このように見てくると、思想ないし教理として萌芽期の大乗仏教と部派仏教とを明確に区別することは困難である。それが大乗仏教と自己規定しつつ、残余の部派を小乗と貶めるようになることは、『道行般若経』にはじまるようだ（平川 [1989] 153 頁を参照）が、それ以前においては、従来の部派と明確な一線を画すものに発展しそうもなく、せいぜい、一つないしいくつかの新興部派といった程度のものであり、それらが自己を他部派とは異質なものとみなすことによって、大乗仏教が誕生したとみるべきであろう。

般若経が強調する般若波羅蜜とは、法を固定的・実体的に掴まない空観（無自性説）に即して自性清浄心を発見することであるが、無自性の教理や自性清浄心を説く部派もあり、説一切有部はそれらに反対していた⁴。むしろそのような説一切有部との対決のなかで、論敵が批判していた諸部派のいくつかの説を積極的に取り上げ、般若波羅蜜を核として高く掲げることによって、大乗仏教の旗幟が鮮明になっていったと見るべきではなかろうか。

最古の漢訳大乘経典には、般若経系統と阿弥陀仏信仰系統とがあるが、前者が部派に批判的であるのに対し、後者が部派への批判を全く欠いていることは、どう理解したらよいものであろうか。従来、両系統はもともと担い手が別だったため、部派に対する態度も異なると解釈されてきたが、果たしてそうであろうか？ 十方世界多仏説を前提とする阿弥陀仏信仰は説一切有部と相容れないのであるから、両者が対立関係にないということもありえない。

般若経系統の思想は、阿閼仏信仰も含めて、既存の諸部派の思想のうち、西北インドで最有力であった説一切有部と対立する諸要素を取り上げて整合化・尖鋭化したという性格が濃厚である。すなわち、般若経における説一切有部の思想に対する批判は、仏教内にすでに存在した論点を使った、仏教内在的なもの

⁴ 教量部や譬喩者は大乘と同様無自性を説き、後者はその他にも大乘との共通点が多い（宮本 [1929]，平川 [1989] 17 頁を参照）。自性清浄心は大衆部以外の部派にも見られ、パーリの阿含経ですでに説かれていた（赤沼 [1939] 210-3 頁，平川 [1989] 18, 313-8 頁を参照）。

のであると言えよう。それに対して阿弥陀信仰は仏教外に由来するものであるから、その形成期において阿弥陀系經典のなかで仏教のある派を批判すれば、仏教に対する外部からの批判という意味合いを帯びることになるので、阿弥陀信仰を仏教と融合させるという方針と相容れないことになろう。したがって、西北インドで最有力であった仏教部派である説一切有部と対抗しつつ、阿弥陀信仰を自らの内に取り入れるという仏教内の立場にとって、一方で説一切有部に対する批判は仏教内在的なものとどめるべく般若系經典で行いつつ、他方で阿弥陀信仰を仏教の教理に適合させるべく阿弥陀系經典を発展させるというやり方が合理的であろう。

だとすれば、同じ一人の思想家ないし同じ思想グループが、一方では般若系の思想を展開して説一切有部をはじめとする部派と対決しつつ、他方では部派との対立が表面に出ないよう配慮しつつ阿弥陀信仰の教理化を推進するということがあったとしても不思議ではない。そして、阿弥陀信仰が仏教外から起こったものであったとすれば、彼らが説一切有部との対決姿勢を強めた原因は、仏教外にあった阿弥陀信仰を阿弥陀信仰として仏教化することを通じて、在来の仏教との差異を強く意識するようになり、主要な論敵であった説一切有部も、それと対立する説を唱えて般若系思想の素材を提供した諸部派もひっくり返るめて、旧来の仏教全体に小乗仏教という蔑称を与え、自らを大乘と意識したということになるのではなかろうか。諸部派を超えるという自己規定は、外部の異質なものを自らだけが取り込むことによって、はじめて可能になったのではなかろうか。

大乘經典にはしばしば「如来滅後後五百歳、正法欲滅」「後五百年」という表現が登場し、正法の栄える時である仏滅五百年までの「前五百年」の次の五百年が「後五百年」で、「五百年のすんだあと」のことであり、正法が滅する時という含意がある（平川 [1989] 158-62 頁を参照）。大乘仏教は「後五百年」の末法思想によって旧来の部派仏教全般を批判しつつ形成されたのである。阿

弥陀仏など釈迦以外の仏が他世界で現在も正法を説いているという現在他方仏の観念は、釈迦の説いた正法が減するころという時代意識とともに昂揚したと思われる。それは、現実に旧来の仏教の外から新たな教説・福音が到来し、それを現在他方仏の説く正法として受け入れた結果であり、新たな正法を抛り所とすることによってはじめて、釈迦の説いた正法が減する時であるという風に、旧来の部派仏教全体を正法から逸脱したものとして批判することも可能になったのではなかろうか。

般若経関係の經典のうち最初に成立したのは東方世界の現在仏である阿闍仏に関する經典と推定でき、西紀前後のことと思われる。したがって大乘仏教の原点はインド文明圏からみてはるか東方の世界に阿闍という仏が存在するという信仰であり、インドに劣らない高度な文明がはるか東方に存在するという知識がそのもとになったと思われる。『大事』が第六地で十方世界多仏を説き、続く第七地「難勝」では、不退の菩薩の学ぶことのなかに中国語や匈奴の言葉などを挙げている（Jones tr. [1949] p.107, 久野 [1930] 112 頁, 平川 [1989] 292 頁を参照）ことも、十方世界多仏説と東方・中国文明を評価する姿勢との結びつきを示唆している。

紀元前 110 年代には、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おり、その後前漢の使者がしばしば西北インドを訪れるようになった。烏壘城（チャディル）に西域都護が置かれた紀元前 60 年以後 50～60 年間は、シルクロードが最も栄えた時代の一つであり、ガンダーラやアショカ王碑文が出土したアフガニスタンのカンダハルまで前漢の使者がしばしば往来したので中国人が紀元前 1 世紀に仏教の存在を知ったことは間違いない（長澤 [1983] 1 巻 205 頁, 2 巻 240 頁, 同 [1993] 132-3, 207 頁を参照）。したがって儒教をはじめとする高度な宗教・思想が中国に存在するという知識も前漢の使者などによってインドの仏教徒に伝わらなかったはずがない。十方世界多仏説やそれをふまえた阿闍仏信仰はこのような

紀元前 2 世紀末～1 世紀における前漢の西域外交に刺激されて生まれたと思われる。

阿閼の原義は「振動せられざる」の意味であり、瞋恚の心を起こさないと誓って菩提心をおこしたのち、瞋恚の心がなかったことに因む名であるから、中国の理想的人間像（聖人君子）が阿閼仏の原型ではなかろうか。中国文明にも如来に相当するような存在を認める発想が、シルクロード貿易にかかわる王侯貴族や大商人など在家仏教信者を中心に成立したと考えることができる。自足的な固定を否定して相互依存性を説く般若経の空思想も、自己を相対化して他者との関係・交流のなかでとらえる発想に支えられたものであり、自文明中心主義からの脱却の表現でもあっただろう。とはいえ、儒教など中国の宗教・思想が実際に取り入れられた形跡はない。しかし異質な外部の思想を積極的に取り入れるための用意ができたといった程度の意義を阿閼仏信仰のような現在他方仏信仰に見出すことはできよう。

このように考えれば、十方世界多仏・現在他方仏・阿閼仏信仰や般若経も中国文明と直接した西北インドの起源と推定できる。「一切諸仏の供養のために」という奉献銘が前 1 世紀から後 1 世紀にかけてのナガラハーラ（燃灯授記の霊場、現アフガニスタンのジェララバード附近）からマトゥラーを結ぶ地域に出土することも、大乘仏教形成期の西北インドにおける十方世界多仏に対する信仰の成立と昂揚を示唆しており（静谷 [1974] 275 頁を参照）、西北インドにおいて前 1 世紀に東方中国文明との接触を契機に阿閼仏など他方仏が考え出され、それをふまえて 1 世紀半ばごろに阿弥陀仏信仰が形成されたことと符合する。

『大事』の第六地で具体的に言及されている仏国土は、東方 5、南方 3、西方北方上方下方各 1 であり、この方位観は、『大品』『小品』の般若経において仏滅後に般若波羅蜜が東方より南方→西方→北方に至るとされていることを、龍樹が『大智度論』で注釈して、天体が東南西北の方向に回ることに類比し、また礼拝供養右繞の礼が右回りであるのに比較して説明している（平川

[1989] 201 頁を参照⁵⁾ こととつながり、東>南>西>北という方位に関する価値序列が仏教において伝統的にあったと言えよう。萌芽期大乘仏教が東方の阿闍仏を特に取り上げて信仰し、東方起源の般若波羅蜜が東方→南方→西方→北方に至ったとするのも、そのような方位観に基づくと言える。在来からあった東方優位の価値観のもとで現実に中国文明と接触した結果、遠方で軍事的脅威とならないこともあって、中国を理想視する発想が生まれるのは不可避である。逆に言えば、西方阿弥陀仏が東方阿闍仏を圧倒するに至るのは、仏教の伝統的方位価値観を覆す革命であり、インド文明圏ないし仏教にとって革命的な思想が西方からもたらされた結果としか説明の仕様がなかろう。そのような方位価値観の革命を許容するほどの柔軟性を持つ人々が、十方世界多仏説を説く部派からも一線を画して大乘仏教を自称することになったのではなかろうか。

西北インドは他文明に由来する異質な思想に対して著しく開かれた特質を有していたため、遙か西方から伝来したキリスト教との接触を契機として、東方の阿闍仏と対になる西方の阿弥陀仏が説かれたとしても唐突ではなく、とりわけ大乘仏教を名乗ることになった人々はキリスト教が伝来すれば、それとの接触・交流に積極的でありえたと思われる。そして、現実に伝来したキリスト教思想を取り込み、外部の異質なものを内部化するとともに、それまで自己が属してきた仏教の旧来のあり方を、菩薩乗よりも劣った小乗で、しかも釈迦滅後五百年を過ぎて摩耗・陳腐化していると、全面批判するようになったのではなかろうか。

第2節 自己犠牲的利他主義とアミダ仏

前節でみたように、1 世紀半ばころに、仏教の外部ないし周縁に由来する西方阿弥陀信仰が仏教と融合しはじめたことによって、十方世界多仏説を支持し、

⁵⁾ 平川によれば、従来、般若経南インド起源説がしばしば唱えられてきたが、その根拠は薄弱である。本文での考察もこの平川の指摘を前提としている。

従来からの東方阿闍仏信仰を知っていた人たちが自らを大乘と規定して旧来の仏教からの革命的な変化を意識するようになったという筋書きを想定すれば、初期漢訳經典を巡る諸事実やそれらから推測される諸仮説を整合的に位置付けることができる。次には、他の資料によってもこの筋書きを裏付けることができるかどうかが問題となろう。

「一切衆生の利益安樂のために」という碑銘の最も古い例はガンダーラのパージャー村から出土した西紀 54 年頃の石刻碑文であり、ガンダーラに隣接するスワートのカールダラ出土石刻碑文には「一切衆生への供養として」という語句やギリシア名の寄進者が西紀 56 年頃刻まれているように、これらの普遍主義的利他表現が西北インドでギリシア系など西方出自の人々を含めて 1 世紀中葉ころ使用されはじめ、インド各地に広まった（静谷 [1974] 241-3 頁を参照）。また、マトゥラー西郊プーテーサル出土の欄楯柱（1 世紀後半～2 世紀前半）に描かれている、釈迦の前世における利他献身（投身飢虎など）の聖地も全て西北インドである（同、281 頁、285 頁注 13 を参照）。

「一切衆生の利益安樂のために」という語句は説一切有部をはじめとする諸部派やジャイナ教の銘文のなかにもあらわれ、大乘仏教だけに限られたものでないが、それがあらわれはじめた時期が 1 世紀中葉であることは、そのころ阿弥陀信仰が仏教化しはじめ、大乘の自己規定が生まれはじめたという仮説を支持する材料になろう。なぜなら、西紀 30 年ころのイエス磔刑以後、自己の生命を犠牲にして人々を遍く救う救済者を説く福音が西北インドにまで伝わったとすれば、それが仏教に取り入れられはじめた時期として 1 世紀中葉は妥当なものである。つまり、自己犠牲的利他主義を實踐する救済者イエス・キリストが西北インドにおいても強いインパクトを及ぼし、その地において 1 世紀中葉ころから諸宗教宗派のあいだに利他の思想が行き渡り、釈迦も前世においてイエスに劣らぬ自己犠牲的利他行為を實踐したという本生譚が創作されたと考えることができる。

そのなかでも、もっともキリスト教がもたらした利他主義の受容に積極的であったのが、菩薩の理想像に自己犠牲的利他精神を取り入れた大乘仏教であったと思われる。菩薩の自己犠牲的利他と対比して、自らの精神的安定をまず求めるような旧来の仏教の自己本位的修行を声聞乗や独覚乗として批判しはじめると同時に、それら二乗を小乗として劣位に置く大乘・菩薩乗という自己規定が生まれたとみるべきであろう。そして、部派仏教や他宗教も、自己犠牲的利他主義を高く掲げる大乘と対抗するために、自らも利他の教義を強調するようになっていった、といったことを、「一切衆生の利益安楽のために」という語句の普及は意味しているのであろう。

このことは、自己犠牲的利他精神だけでは、大乘仏教を旧来の仏教から差異化するには不十分であったことを示していると思われる。諸部派にとって、釈迦が前世においてイエスのごとき自己犠牲的利他行為を行ったということは同意しえるものであるし、十方世界多仏を認める部派においては、一つの世界で同時に多数の菩薩が修行するということが説かれていたはずなので、声聞・独覚より優れた菩薩乗という発想もすでに実質的に見られたはずである。もっとも、西北インドで最有力であった説一切有部は十方世界多仏説を採らなかったので、それと対抗するためには菩薩乗を高く掲げることに意味がなかったわけではない。

また、自己犠牲的利他行為の実践が困難であるため、自分は菩薩たりえないのではないかという、凡夫の自覚が、菩薩の理想を高く掲げるほどに深まっただろうことも想像に難くない。その場合、原罪を前提し、イエスの死が人々の罪を贖うと説くキリスト教の論理は非常に説得力を持ったと思われる。罪深く自らの力では菩薩たりえないと自覚した凡夫をも救う能力を烈しい自己犠牲的修行の果てに獲得してついに転生・成仏した、凡夫を遍く救う救済者としての仏が、イエスの贖罪死と復活をモデルとして説かれるようにならないはずがなかろう。かくして西方浄土の阿弥陀仏が誕生したのではなかろうか。

西方浄土の阿弥陀仏がユダヤ・キリスト教起源であるという仮説に関しては、かなり直接的な証拠が挙げられている。「極楽」と鳩摩羅什が漢訳した阿弥陀仏国土名のサンスクリット「スカーヴァティー」（ただし、「須摩提」など漢字音訳の原語はガンダーラ語「スハマディ」）は、『創世記』に登場する「エデンの園」の「エデン」（快樂を意味するアラム語）の訳語ないしそれにヒントを得たものであるとの説である（岩本 [1965] 111-9 頁を参照）。

また、「阿弥陀」という仏名も、キリスト教に由来する可能性を指摘できる。「阿弥陀」は西北インドのガンダーラ語で無限を意味する「アミダ」の音写であり（奈良 [1979] 343 頁を参照）、サンスクリットでは「アミタ(Amitā)」となるが、阿弥陀信仰は西方諸宗教の影響を受けて西北インドで形成されたと考えられる（同、藤田 [1970] 222-57 頁を参照）ので、「アミタ」ではなく「アミダ」が本来の音であろうとされている⁶。

「阿弥陀」は、「無限の寿命（無量寿）」を意味する Amitāyus や「無限の光明（無量光）」を意味する Amitābha のガンダーラ語からの音訳であり、「阿弥陀」の原語として Amitā ないしアミダそのものを想定することは困難である（藤田 [1970] 287-99 頁を参照）。しかし、なぜ Amitāyus（無量寿）と Amitābha（無量光）という、Amitā（無量）を共有する二つの名が阿弥陀仏にはあるのかという問題がある。阿弥陀仏の起源をペルシアのゾロアスター教やインドの太陽神崇拝に求める説は Amitābha に着目するが Amitāyus を説明できず（同、269 頁を参照）、ペルシアのズルヴァン・アカラナ（無限の時間）に求める説は Amitābha を説明できない（同、275 頁を参照）という難点がある。外来の「アミダ」という語の音が「無限」を意味するガンダーラ語とたまたま同じであったために、それを生かして Amitāyus（無量寿）と Amitābha（無量光）の二つの

⁶ 「阿弥陀」を「アミダ」ではなく「アムリダ」の音写とする説が、岩松 [1977] [1995] で説かれているが、前者に対する詳細な批判が藤田 [1979] にあり、後者はそれに答える内容になっていない。

仏名が作られたと考えれば、この難点を回避できる。しかも、別個の2仏ではなく同じ1仏の名とされたのは、「アミダ」の原語がその仏のモデルとなった人物と結び付く意味を持っていたからと考えるしかなかろう。

「阿弥陀」は、古代エジプトにおいて死者が赴く西方の不死の国「アメンテ (Amente)」と音が似ており、「アメンテ」に由来するという説がある。しかし、提唱者自ら「私は Amente が Amita の語源となったという想定は否定されてもよいと思う。しかし、少なくとも Amente の観念 (Élysion や Makarōn Nēsoi の観念⁷とともに) がアミダ思想の根源になったということは捨てがたい想定であると思う」(定方 [1971] 63 頁) と述べている。西方から伝わったエジプトやギリシアの理想郷の観念が『創世記』のエデンの園とともに阿弥陀浄土のもとになっているということはあるが、「エデン」と「スカーヴァティー」の関係が翻訳と言えるほど強い、言い換えれば、阿弥陀信仰はユダヤ・キリスト教に由来するとすれば、やはりエジプトやギリシアの理想郷の観念の影響は「エデンの園」と比べて副次的なものとしか言えないのではなかろうか。また、「アメンテ」と「アミダ」の音が多少類似していることから前者を語源とする説は、もっと音が似ている語が語源の有力候補としてみつかれば、棄却されよう。

したがって、ユダヤ・キリスト教と関係があり、「アメンテ」よりも「アミダ」に音が近い語があれば、それが「阿弥陀」の語源として最有力であると言えよう。そのような候補としては、ティグリス河通航終点の西岸に位置する、トルコ東部の都市ディアルバクル (図 1 を参照) のローマ時代の呼称「アミダ」(Amida) を挙げることができる。この都市は前 9 世紀初めには西セム語 (アラム語等) で ‘āmīd と呼ばれた、Bēt-Zammāni というアラム人王国の首都で、‘āmīd の意味 “standing” は要害の地であることを示唆している (Lipiński [2000] pp. 136 & 153 を参照)。

⁷ いずれもギリシア神話に出てくる西方の理想郷である (引用者注記)。

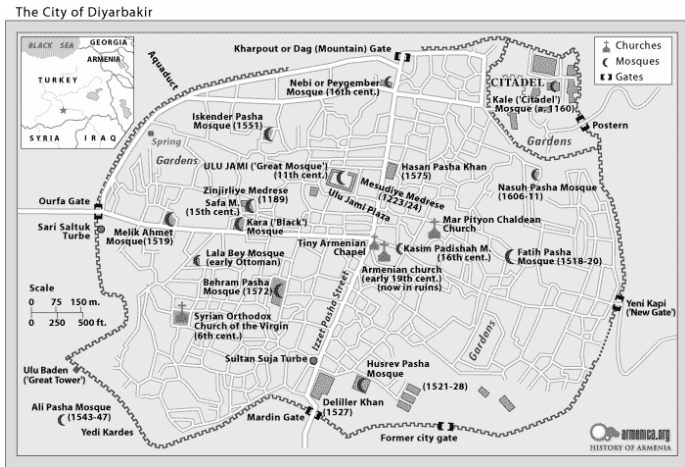


図1 アルメニア人虐殺前のディアルバクル（アミダ）の地図

© [http://www.armenica.org Armenica.org

出所：http://www.armenipedia.org/index.php?title=Diyarbakir

ディアルバクルの大モスク（Ulu Jami 図1の中央やや上方）は聖トマス教会のあった場所に作られた（Williams [1972] p.157, 神谷[2004]を参照）。Pétridès [1907]や Paassen [1967]によれば、St. John 教会が現在大モスクになっているが、それは城郭（citadel）のなかにあるので、Kale（‘Citadel’）Mosque（図1の右上）のことである。しかし、“The Kale Cami, or Mosque of the Citadel”に St. George 教会とそのゲストハウスの遺跡があると Williams [1972] (p.158) は述べており、St. George は軍人・騎士の守護聖人、キリスト教軍の総帥として信仰されていた（ヤコブス [1984] 75-88 頁を参照）ので、間違いなからう。Pétridès [1907]や Paassen [1967] は大モスクと Kale モスクを混同しているように正確さを欠いており、英語で John と Geroge の音が似ているために教会名も誤ったものと思われる。聖ジョージ信仰はアミダがローマ・ビザンツ帝国の東方との戦いにおいて最前線の要塞都市であったことによるものであり、ローマ帝国がアミダを戦略上重要視しはじめたのは、コンスタンティウス・ガルスが東方カエ

サルになった4世紀半ばである (Strzygowski [1910] p.163, Harper [1976] を参照)。したがって、都市の中央部にあった教会が大モスクになったトマスこそが、アミダのキリスト教にとって本来最も重要な使徒かつ聖人であったと思われる。

アミダにある最古の教会は、西紀前からある異教寺院に由来する聖母マリア教会 (Meryem Ana Kilesesi = Syrian Orthodox Church of the Virgin 図1の左下) であり、そこにはトマスの遺骨がある (<http://en.wikipedia.org/wiki/Diyarbakir> を参照)。聖トマス教会を継承した大モスクと聖母マリア教会のある、紀元1世紀にアミダと呼ばれていたこの都市は、トマスと縁が深いと考えることができる。『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)によれば、トマスはイエスと双子の兄弟で、インドにキリスト教を伝えたとされている。トマスによってアミダとインドとの間に関係が作られ、この都市名がインドに伝えられ、西方阿弥陀仏の名に用いられたのではなかろうか。



図2 アミダ(現ディアルバクル)の聖トマス教会跡地(大モスク)
出所: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/en/e/ee/Great_Mosque_Diyarbakir.jpg

『トマス行伝』によれば、トマスはインドで殉教し、遺骨が西方（メソポタミア⁸）に還された。西方（メソポタミア）は、トマスがエデッサ（Edessa 現トルコ領シヤンル・ウルファ）伝道に関与したとされ、骨が4世紀以降そこに祀られたため、エデッサとされることが多い（日本聖書学研究所編 [1976] 497頁訳注一七〇の14、森安 [1978] 227頁を参照）。しかし、トマスが生きていたころ、キリスト教はまだエデッサに伝わっておらず、トマス自身はエデッサと縁もゆかりもない人であった⁹。また、カラカラ帝（位 211-7）のローマに服属するまでのエデッサはバルティアと結んでローマと対抗することが多かった。



⁸ Bonnet ed. [1959] p.286, 荒井編 [1976] 所収の「ユダ・トマス行伝」（荒井訳）408頁。

⁹ 3世紀にシリアで成立した『アッガイの教え』によれば、エデッサの王アプガル5世が書状でイエスに往診を乞い、持病の痛風を治してもらおうとしたが、死期が近いことを意識していたイエスは自分の死後弟子のひとりを派遣すると約束し、ユダ・トマスによって遣わされた使徒アッガイ（タダイ）に病を癒された王をはじめ、廷臣や市民の大多数がキリスト教に帰依したとされる（村岡 [1982] 180頁を参照）が、王家がキリスト教に改宗したのはアプガル9世（位 177-214）のときである（荒井 [2001] 23頁を参照）。132-5年の第二次反ローマ抵抗運動鎮圧後、ユダヤ人がパレスチナから追放され、ギリシア文化の浸透度の希薄な東方への宣教がいつそう活発になったと考えられることから、エデッサにキリスト教が伝わったのは150年頃と推測され（村岡 [1982] 179-80頁を参照）、179年にエデッサでキリスト教に改宗したとされるバルダイサン（Bar Daisan）の著作活動や、160年頃エデッサをはじめとするシリア教会のために『ディアテッサロン（調和福音書）』が作成されたことから推して、遅くとも2世紀前半には混淆宗教的・ユダヤ人キリスト教的・グノーシス主義的・禁欲主義的キリスト教がエデッサに伝えられていたと想定される（荒井 [2001] 24頁を参照）。

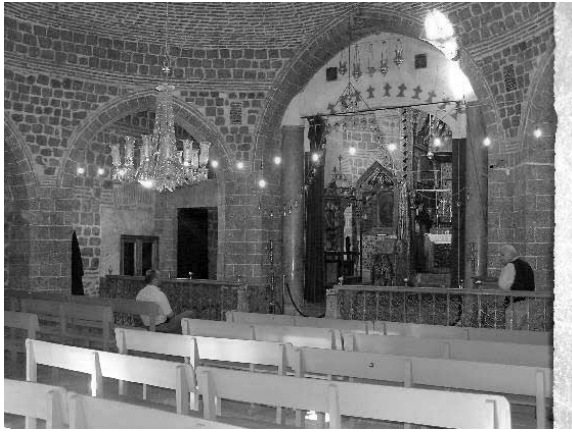


図3 アミダ（現ディアルバクル）の聖母マリア教会

出所：上 <http://members.virtualtourist.com/m/p/m/2fe898/>

下 <http://members.virtualtourist.com/m/p/m/2fe89a/>

それに対して、ティグリス河上流域は、前 69 年にルクルスがアルメニアのティグラネス大王（位前 95-55）を破って以来ローマが押さえており、ルクルスの後任ポンペイウスはさらに南進して、前 63 年エルサレムに入城し、ローマのユダヤ支配がはじまった（図 5 を参照）。アミダとエルサレムはポンペイウスによって直結されたことになる。後述するように、1 世紀半ばころ、パルティア領通過を避け、紅海～アラビア海を通してローマ帝国領とインド西岸とを直接結ぶ航路による交易が栄えて、西方文物が西北インドに大量にもたらされたが、そのなかに、船でインドに渡ったとされるトマスの伝道も位置付けられる。したがって、トマスと縁の深い西方メソポタミアの都市は反ローマ親パルティアのエデッサではなくローマの支配下にあつてエルサレムと直結していたアミダと考えるのが妥当であろう。

170-80 年ころに書かれたヘラクレオンの文章を引用したアレクサンドリアのクレメント（220 年頃没）の著作 *Stromata* によれば、220 年代より前において

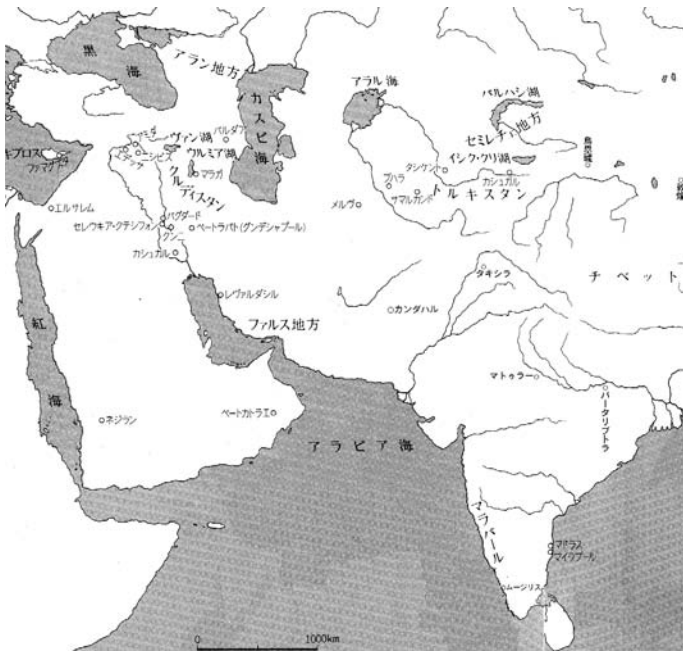


図4 中央アジアおよび南アジアの地図

出所：森安 [1978] 16-7 頁の地図をもとに著者作成

トマスは殉教者のなかに数えられていないので、自然死したとされていたことがわかる (Philipps [1903] pp.9f.を参照)。したがて、トマスは『トマス行伝』の描くように殉教したわけではないが、インドで死んで遺骨がアミダに還ったか、あるいは死後アミダに葬られたという情報がインドに伝えられたか、いずれかであったとすれば、「阿弥陀」の名の起源がティグリス河上流の都市アミダであることをうまく説明できる。

伝承によればアルメニアには 12 使徒のうちの 2 人、聖パルトロメウスと聖トーマス・タデウスが訪れたという (和田 [1982] 200 頁を参照)。パルトノメウス (パルトロマイ) はエウセビオス『教会史』によるとインドに布教した



図5 ポンペイウスがエルサレムに入城した紀元前63年の近東

出所：Shepherd [1976] p.33, Asia Minor III 図をもとに著者作成（「アミダ→○」を付加）

使徒であり、一説によればバル・トマス の誤記である（森安 [1978] 228 頁を参照）。また、トーマス・タデウスは 12 使徒の聖トマスと聖ユダ・タダイの二人を合体させたもののようなが、「イスカリオテでないユダ」（『ヨハネ福音書』14:22）がシリア語本文の一部では「トマス」または「ユダ・トマス」となっており、シリア起源の外典や文献ではトマスが「ユダ・トマス」と呼ばれることが多い（荒井 [2001] 20 頁を参照）ように、東方では聖トマスと聖ユダ・タダイは混同されている。エデッサに聖トマスが聖タダイを遣わしたという説（注9を参照）も、混同されていた2人を強いて区別したものであろう。したがって、アルメニアを訪れたとされる聖パルトロメウスと聖トーマス・タデウスのいずれもがトマスである可能性がある。少なくとも、インドを訪れた使徒がアルメニアも訪れたという伝承があったことは間違いなからう。

アルメニアのティグラネス大王は、シリアの首都アンティオキアの住民に推戴されて紀元前83年アンティオキアに入城した。その結果アルメニアは地中

海沿いに南はシリアのダマスカスまで領有し、ユダヤと接していたのであり(図6を参照), ポンペイウスは保護を求めてきたティグラネス大王の息子を支援し, 各小国の旧領をほぼ回復させてローマの属国とした上でシリアをローマの直轄地とし, さらに南下してエルサレムに入っている。ローマの勢力圏内でエルサレム→ダマスカス→アンティオキア→アミダ→ティグラナケルト(アルメニアの首都)というルートに沿ってキリスト教のアルメニアへの伝播が起こったことは間違いなく, イエスや使徒の日常語はこの地域の共通語であったアラム語であり, ユダヤ人とアラム(シリア)人とアルメニア人, エルサレムとアミダとの距離感は現在とは全く違い, 非常に近かったのである。したがって, アミダに遺骨などのあるトマスは, インドとアミダの両方を訪れた可能性が高いと言えよう。



Kingdom of Armenia at its greatest extent under the Artaxiad Dynasty after the conquests of Tigranes the Great, 80 BC.

図6 紀元前80年ころのアルメニア王国

出所: 図 http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5e/Armenian_empire.gif
(「Amida ●」を付加)

説明文 <http://en.wikipedia.org/wiki/Tigranakert>

トマスの安息の地がアミダの聖母マリア教会であったとすれば、死者の赴く西方の理想郷がアミダという都市名で呼ばれたとしても不思議ではない。ところがアミダは仏名に使われている。イエスとの双子説によればトマスはアミダの母の許を安息の地としたのであるから、「アミダ」という語は聖母マリアを意味する言葉と受け取られたのではなからうか。

アミダのアラビア語名“Diyarbakir”の意味は“Land of the Virgin” (Péridès [1907]) , それに相当するアラム語“Dayr Bekir”の意味は、最初の教会あるいは処女(=マリア)の教会である (<http://de.wikipedia.org/wiki/Diyarbakir> を参照)¹⁰。このように聖母マリア教会は都市アミダを象徴する世界最古の教会とされていたから、都市名アミダを聖母マリアと等置するような意味付けは、古くから、つまりキリスト教以前に遡る寺院の女神信仰とマリア信仰が習合した当初からあったものと思われるし、イエスよりも聖母マリアを重視し、女神信仰とマリア信仰の連続性を強調すれば、問題なく世界最古の教会ということにもなる。

ティグリス河が山地から出てきたところに位置し、河川交通のターミナルであったアミダは、河の神の祭祀・信仰にとって特別な意味のある場所ということができ、人類最初の農耕都市文明である古代メソポタミア文明を育んだ水の神、インドのサラスヴァティーや仏教の弁財天のような豊穰と繁栄を司る女神

¹⁰ ディヤルバクル(Diyarbakir)はDiyārと固有名詞Bakrに由来し、Bakrはササン朝時代にアミダのあたりに定住したアラブの部族名である (Strange [1905] p.86 を参照) , あるいは初代正統カリフ・アブー=バクル (位 632-4) に因んで、アラブ人が638年ころアミダをわがものとした後名付けられた (Lipiński [2000] p.136 を参照) との説もある。しかし、部族名だとしても、Dayr Bekirのあたりを定住地としたからBekir族と呼ばれたのかもしれない。アブー=バクルに因むとすると彼がアミダを征服したり、再開発したのならともかく、彼の死後征服された都市の名をなぜ彼に因まなければならないのかも、イスラム教徒がDiyarbakirではなくDi(y) arbekirと呼んだことも、説明できない。初期のイスラム教徒はキリスト教会をキリスト教徒と共同利用していたことと、Bekirは初代の意味たりえることから、イスラム化の初期にはBekirとはキリスト教徒にとって従来通り処女マリア、イスラム教徒にとって初代カリフと解されていたと考えられるのではなからうか。しかし、後になって処女マリアを含意する地名を嫌って初代カリフの名Bakrに因むとする説が流布しはじめ、それに合わせる地名の音も試みられたが、処女=最初=初代を意味する古い音が根強く生き残ったのではなからうか。なお、Bakrは銅であるが、現在の正式名Diyarbakir (銅の地)は最近のものである (Williams [1972] p.155 を参照)。

が古くから祀られていたことは間違いあるまい¹¹。おそらく、アミダの聖母マリア教会はそのような由緒のある女神信仰を継承したものであったと思われる。女神から生まれた双子はティグリス・ユーフラテス両河を象徴したとも言えよう。そのような女神と双子への信仰も、キリスト教より前に遡るものかもしれない。

阿弥陀仏は髭を生やした男性の像姿に作られるので、アミダに祀られた聖母マリアが阿弥陀仏の起源であるとは考えにくいかもしれない。しかし、大乘仏教では女性が成仏する際男性に姿を変えろという変成男子が説かれるので、聖母マリアが成仏してアミダ仏になったとみなされれば、当然男性の姿とされたはずである。

岩本は、「スカーヴァティー」の“ヴァティー”は接尾辞“ヴァト”の女性形であり、その類義語で阿閼仏国土の名「アピラティ」も女性名詞であるが、この二つを除いて大乘仏典に見られる仏国土の名は全て男性名詞か中性名詞であるとも指摘し、「何故にこの仏国土が女性形の名詞で表現されるのか、判らない」（岩本 [1965] 111 頁）としている。仏は身体的に三十二の特徴（三十二相）を備えているとされ、そのなかに「馬陰蔵」という男性器の特徴も含まれているため、女性の仏はありえない（平川 [1989] 304 頁を参照）ので、仏国土名も女性名詞を避けるよう配慮されて当然であり、そのうえ「其國中悉諸

¹¹ アミダの北北東約 200km の山中都市エルジンジャンの近く Erez には、紀元前 34 年にマルクス・アウレリウスが略取するまで侵入者からも尊崇されてきた、Golden Mother として知られる黄金のアナーヒタ女神像を祀る寺院があった（Chahin [2001] pp.203, 210, 219 & 259f. を参照）。Erez がティグリス・ユーフラテス水源聖域の中心でアナーヒタ女神の正殿が置かれ、アミダは聖域の入り口に位置すると言えよう。後述するように、この聖域がエデンの園と思われる。アナーヒタ女神は、ヴァン湖周辺を中心にメソポタミア北部・コーカサス南部を版図としたウラルトゥ王国（紀元前 9-6 世紀）の女神 Bagrartu の神性を継承したと思われ、Bagrartu が豊饒、とりわけ果実栽培の女神であった（同、Fig.17.12 を参照）ことは、エデンの園の知恵の木と生命の木を連想させ、アダムが「これに仕え、これを守る」（『創世記』2:15）の「これ」も本来は Bagrartu であり、原初の間人が女神に捧ぐべき初穂を食したため人の命に限りができたといった風に死の起源を説明する神話が失樂園の原型ではなかるうか。日本のコノハナノサクヤヒメ神話と同源であるかもしれない。

菩薩阿羅漢無有婦女。寿命極壽，壽亦無央數劫。女人往生者，則化生皆作男子」（『無量清浄平等覺經』）などのように、初期無量壽経が阿弥陀浄土には女性がないとしている（岩本 [1965] 110 頁）にもかかわらず、わざわざ女性形接尾辞を仏国土名につけるのには、女性形にしなければならない理由があるはずだが明らかにできなかつたと岩本は言いたいのであろう。この問題に対して、阿弥陀仏信仰が形成された当初、偉大な女性であったがゆえに成仏したと考えられたため、成仏後は男性のはずだが成仏前（生前と言い換えてもよいだろう）は女性であったことを仏国土名によって示したのだと答えることができる。すなわち、「阿弥陀」は聖母マリアを意味するので、「スカーヴァティー」もアラム語の「エデン」の訳だが、聖母マリアに因んで仏国土名として女性形が採用されたと考えることができる¹²。

また、阿闍仏は阿弥陀仏よりも古くから説かれたらしいが、仏国土名は「スカーヴァティー」に倣って女性形の類義語が選ばれたと想定することを妨げるものではない。つまり、「スカーヴァティー」と「アビラティ」はいずれも聖母マリアに因んで選ばれた「エデン」の女性形訳語であろう。

「スカーヴァティー」や「アマダ」が、インドへのキリスト教伝播に関連することは、『トマス行伝』におけるトマスの教えの要点としてミュグドニアが「この（地上の）命は益がなく、この（地上の）快樂はかりそめであり、この（地上の）所有は永続しない」「この命に背を向ける者は永遠の命を受け、昼

¹² 『創世記』2:15 について石川康輔ほか編 [1996] は「《園》はもともと男性名詞なのに、ここでは女性名詞扱いになっているが、《エデン》という地名も《地》という単語も女性名詞であり、それらのイメージが強いのであろう」（29 頁）としている。しかし、月本訳 [1997] は「神ヤハウェは人を連れて行き、〔彼を〕エデンの園に据えた。これに仕え、これを守るためである」と訳し、注一で「『これ』は原語では女性代名詞なので、『園』ではなく、『大地』（9 節）を指す」と解釈している（7-8 頁）。前者の出版を前提としていると思われる後者を優先してまとめれば、「エデン」という地名は女性名詞であるが、「園」は男性名詞であり、2:15 において女性名詞扱いされていると考える必要はない。仏国土名としての「スカーヴァティー」は「エデン」にあたるのであれば女性形、「エデンの園」にあたるのであれば男性形をとるのが妥当であることになるので、原語との関係から女性形をとるべきとは言えないと思われる。

夜の光を憎む者は勝たれることのない光を〈見〉、この財産を見棄てる者は、別の永遠の財産を見出すだろう」（『トマス行伝』130、傍点引用者）と述べていることによっても支持されよう。つまり、地上のかりそめの快樂と対比される「勝たれることのない光」が「スカーヴァティー」「Amitābha（無量光）」、地上の命と対比される「永遠の命」が「Amitāyus（無量寿）」と訳されたと思われる。「永遠の命」は『マタイ福音書』（19:16 & 29, 25:46）、『マルコ福音書』（10:17 & 30）、『ルカ福音書』（10:25, 18:18 & 30）『ヨハネ福音書』（3:15 ほか 14 箇所）などにある、『新約聖書』のキーワードである。「勝たれることのない光」は「この言^{ことば}において生じたのは命であり、その命は人々の光であった。光はやみの中に輝いている。そしてやみはこれに勝たなかった」（『ヨハネ福音書』1:4-5¹³）とつながる表現であり（日本聖書学研究所編 [1976] 488 頁訳注一三〇の 31）、これによって命と光が密接な関係にあることが証され、阿弥陀仏名として「Amitābha（無量光）」「Amitāyus（無量寿）」が入れ換え可能であることも説明できる。

以上で触れた『新約聖書』の「命」はギリシア語（Byzantine majority text: <http://www.ellopos.net/elpenor/greek-texts/new-testament/default.asp> では）“zōē”であり、それだけでも終末的な永遠の命の意味がある（新約聖書翻訳委員会訳 [2004] 補注「いのち」の項を参照）ので、死者の赴く理想郷と結びつき得るし、エデンの園にある、その実を食べれば永遠に生きるという命の木の「命」もギリシア語（70 人訳: <http://www.ellopos.net/elpenor/physics/septuagint-genesis/default.asp>）では“zōē”である。さらに、「神は人を追い出し、エデンの園の東に、ケルビムと、揺れ動く剣の炎とを置いて、命の木の道を守らせられた」

¹³ 『聖書』の訳文は、日本聖書学研究所編 [1976] の訳語との対応から、基本的に日本聖書協会の新約 1954 年改訳、旧訳 1955 年改訳によった。ただし『ヨハネ福音書』1 章 3-4 は本来連続しており、区切るのは四世紀末以降の伝統的な読み方によるものである（新約聖書翻訳委員会訳 [2004] 303 頁訳注三）との指摘をふまえるなど、新約旧約とも改めた箇所がある。

（『創世記』3:24）という記述からして、エデンの園は人間世界の西方にある。具体的に言えば、エデンの園はティグリス・ユーフラテス両河の源である（『創世記』2:10-4, 中沢訳 [1978] 61 頁訳注 13 を参照）から、ティグリス遡航の終点西岸でユーフラテス河にも近いというアミダの位置は、エデンの園＝両河の源の入口にふさわしい。エデンは平原や砂漠を意味するアッシリア語のエディヌと同語源で、阿弥陀浄土と同様に砂漠のオアシスを象徴する（岩本 [1965] 116 頁を参照）が、最初の文明を育んだオアシスたるメソポタミアの水源が、エデンの園＝阿弥陀浄土なのである。ティグリス河遡航はそこまで定められていたように、アミダの原義には、メソポタミアの文明人が妄りに立ち入ることを禁じるような、両河の聖なる源の入口に置かれた結界という意味合いがあり、ケルビムと揺れ動く剣の炎も結界守護を役割としているのであろう。これらのことは、アミダを入口とする両河源流がエデンの園にほかならないことを証している。

「命あるものすべての母となった」という理由で名付けられたアダムの子の名「命^{イヴ}」（『創世記』3:20）も、ギリシア語（70 人訳）では“Zōē”であるから、「Amitāyus（無量寿）」は本来、アミダのイヴ＝永遠の命という意味であったと思われる。つまり、両河源流の女神を祀るエデンの園の入口アミダの地名が、ガンダーラ語では無限の意味であると知った人々は、イエスの贖罪死と復活によって人々に永遠の命が開かれたことの証をそこに見出したに違いなく、このことは瞬く間に西方の使徒たちにも伝えられたであろう。ちょうどそのころ聖母マリアが亡くなったはずであり、イエスの許でマリアが永遠の命を得た証とされ、被昇天のマリアと「アミダのイヴ」とが重ね合わせられたであろう。福音書の成立年代はマルコ 60 年代、マタイ・ルカ 80 年代、ヨハネ 90 年代と推定され（新約聖書翻訳委員会訳 [2004] 915-8 頁を参照）、キリスト教のインド伝播に対する反響が西方に伝わってしばらくしてからいづれも成立しているので、このようにして「永遠の命」が新約のキーワードになったと思

われる。アミダに祀られた両河源流の母なる女神の旧約版がイヴ、新約版がマリアということができるだろう。

福音書のなかで成立の最も遅い『ヨハネ福音書』において「永遠の命」が最も強調され、冒頭に「言」^{ことば}「命」「光」をめぐって『創世記』を意識した序文（1:1-18）が置かれたのは、旧約における、命の木のあるエデンの園からの追放がイエスの贖罪死を信じる人にとっては解除されたと「アミダのイヴ」が証したことをふまえて、新約版『創世記』というべき序文を基礎に永遠の命を教理化したからであると言えよう。

このような筋書きが正しければ、『ヨハネ福音書』にはインド由来の思想が他にも見られたとしても不思議ではない。その冒頭「初めに言^{ことば}があった」における「言^{ことば} (logos)」は知恵や知恵の人格化ととれる（新約聖書翻訳委員会訳 [2004] 補注「ことば」の項を参照）。このことは、言^{ことば}が仏教の智慧（般若）に対応する可能性を示唆している。「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『ヨハネ福音書』の解釈によれば、ロゴスは「関係〔比〕」やその人格化した「仲保者」（ヴェーユ [1967] 262 頁）と訳されることになり、「初めに関係（仲保者）があった。関係は神とともにあった。関係は神であった。この関係は初めに神と共にあった。すべてのものは、これを介して生じた。」という風に読んだ『ヨハネ福音書』冒頭部と般若波羅蜜とは本質において一致すると言えよう。六波羅蜜のなかでも智慧（般若）波羅蜜を重視する発想が大乗仏教確立にとって極めて重要だったことはすでに触れたが、このことと、「Amitābha（無量光）」「Amitāyus（無量寿）」のすべてが、『ヨハネ福音書』冒頭の思想を参照すれば、統一的に理解できる。「ロゴス」「命」「光」の強調は『ヨハネ福音書』にとりわけ顕著だが、同書と初期大乗經典の成立時期は

いずれも1世紀末ころであり、キリスト教のインド伝播に伴い、相互に深い影響を及ぼし合っているといえる（同書への仏教の影響を論じたものに、Edmunds [1911]や Bruns [1971] がある）。

ミュグドニアが死後の世界について「男も女もなく」（『トマス行伝』129）と語り、女たちは命に値しないと云ったペテロに対してイエスがマグダラのマリアを男にして命に導く、どんな女も男になれば天国に入ることができると説いた（荒井 [2001] 所収『トマス福音書』114 を参照）ことが阿弥陀浄土には女性がいなくとする初期無量寿経と通じる点は、変成男子説がキリスト教より先に成立していたことや、ユダヤ・キリスト教では肉体ごと復活するとされているので性差がなくなることは想定されていないだろうことから、仏教からの影響とみるべきではなかろうか。

イエス自身の思想(Q1 資料)の典拠として仏典の章句を見出す試みもある(グルーバー&ケルステン [1999]¹⁴ 149-74 頁を参照)が、東方の賢者(占星学者)たちの来訪と礼拝の伝承(『マタイ福音書』2:1-12)は、キリスト教の深部にインドからの影響があることを示唆しているかもしれない。彼らの贈り物である香料¹⁵の産地はいずれもアラビア南部や東アフリカ東部だが、ローマ帝国期の主産地はアフリカ東部であり、紅海貿易で運ばれた(ドルビー [2004] 183-200 頁を参照)。紅海・アラビア海を通過して地中海・近東とインドとを結ぶという、紀元1世紀に栄えた航路で、東方の賢者が訪れたことを、香料の贈り物は示唆

¹⁴ 同書の原著者が主張するように、アレクサンドリアのフィロンが言及した宗教集団テラペウタイがテラヴァータ(上座部)の音写かどうかはともかく、イエスがアレクサンドリアでインド人と接し、仏教の知識を得た可能性は否定できない(同書解説・小堀, 301-4 頁を参照)。イエスが上座部系仏教の影響を受けた上で、本稿が論じたように大乘仏教形成に大きなインパクトを与えたとすれば、イエスこそがユダヤ教からキリスト教への転換だけでなく部派仏教から大乘仏教への転換の中核であり、キリスト教・大乘仏教両方の創始者というか、イエスの創始した教えがユダヤ教やヘレニズムの土壌においてはキリスト教、仏教の土壌においては大乘仏教として展開したということになる。

¹⁵ 贈り物は黄金と乳香と没薬である(『マタイ福音書』2:11)が、黄金も実は没薬と同じくバルサム(乳香)の香料であるという説もある(ワット&セラール [1998] 34 頁を参照)。

している。この航路は『トマス行伝』において使徒トマスがインド伝道に向かった際のものにほかならず、トマスに入信したとされるインドの王ゴンドフェルネース（『トマス行伝』ギリシア語写本ではグンダフォロス、シリア語写本ではグンダファル）の名が東方の賢者のひとり Gaspar として伝えられたとの説もある（Lamotte [1958] p.518 を参照）。

『トマス行伝』前半(1-61)によれば、トマスは、西北インド・ガンダーラにある、インド・パルティア王国の首都タキシラ¹⁶で、国王ゴンドフェルネースとその一族の帰依を得た。その史実性は、ゴンドフェルネースの治世がイエス贖罪死後の 12 使徒伝道の時期と重ならないという理由で疑われることもある。『トマス行伝』の訳注は「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」と記している（日本聖書学研究所編 [1976] 464 頁訳注二の 8）。仏教学においては、平川 [1974]（292 頁）が紀元前後にゴンドフェルネース治世を置いた（平川 [1989] 193 頁でも訂正されていない）。また、Eliot [1921] (p.428) の説に従って阿弥陀仏のキリスト教起源説が成立する余地はないとも説かれた（藤田 [1970] 266 頁注 1 を参照）。

しかし、タクト・イ・バハイ発見とされる石銘に Guduvhara (=ゴンドフェルネース) 26 年=103 年とあり、後者をアゼース=ヴィクラマ紀元として西暦 46 年がゴンドフェルネース治世 26 年となることに従って、ゴンドフェルネースは西暦 21 頃～46 頃在位したというのが金石文史料に裏付けられた通説であり（邦語文献としては高田 [1967]¹⁷ 126-7 頁、歴史学研究会編 [2001]、山

¹⁶ ギリシア語写本にある「アンドラポリス」を、日本聖書学研究所編 [1976] 464 頁訳注三の 12 は所在不明の都市とするが、前 1 世紀～後 3 世紀初・南西インドの王朝名「アーンドラ」にギリシア式城市を意味する「ポリス」を加えたもので、インドのギリシア式城市という意味を示唆することからも、ゴンドフェルネースが都を置いたギリシア式城市（高田 [1967] 176-7 頁を参照）であるタキシラ・シルカップ遺跡に同定されよう。

¹⁷ インドの金石文の紀年から対応する西暦を導く研究については、高田 [1967] が周到に解説しているので、本論文では一々典拠を挙げない。

崎・辛島編 [2004] 84 頁を参照) , 12 使徒の伝道時期と重なる。したがって、ゴンドフェルネース治下の西北インドにトマスが訪れたという『トマス行伝』の伝承はこの石銘の裏付けを得て多くの学者が事実に近いと見ている (高田 [1967] 119 頁を参照) 。

2 世紀にパンタイノスがインドまで布教した際、インドでヘブライ語の『マタイ福音書』を見出したという、エウセビオス『教会史』の記述や交易の状況などから、南インドのマラバール地方には2 世紀にすでにキリスト教が伝わっていたことはほぼ確実であるとされており (森安 [1978] 227-8 頁を参照) , ゴンドフェルネース王のもとにキリスト教が伝わったとする『トマス行伝』の伝承と合わせれば、1 世紀前半の西北インドにキリスト教が伝わっていたと考えるのが自然である。さらに、トマスがアルメニア伝道のために訪れたらしく、遺骨が葬られた都市の名を冠したアミダ仏が1 世紀半ばころの西北インドで説かれるようになるとともに、自己犠牲的利他主義が流行しだしたことも、トマスが西紀 30~50 年ころ西北インドで伝道したことを裏付ける。

第3節 イエス・トマス双子説と阿弥陀三尊

トマスの西北インド伝道が史実であるとしても、阿弥陀仏はアミダの女神寺院→聖母マリア教会に因んだ仏名であるので女神→聖母マリアを原イメージとするという推論を裏付けるには、なぜキリスト教の救い主であるイエス・キリストではなく聖母マリア=阿弥陀仏が救い主の地位に就いたのかを説明する必要があろう。

「トマス」の名は双子を意味するアラム語に由来し、『トマス行伝』はトマスとイエス・キリストを双子としており、2 人は外見では区別できず、2 人が1 組となって人々を救う (31, 39 など) 。したがって、阿弥陀浄土教は本来、イエス・トマスという双子の兄弟とその母マリアを慕うインドのキリスト教徒たちが仏教と習合しつつ生み出し、阿弥陀如来と観世音・大勢至両脇侍菩薩の三

尊も、聖母マリアとその双子の兄弟のイメージから生まれたと思われる。『トマス行伝』50の聖餐においてトマスが呼びかけている女性単数形の対象は、「双子の若者を生む／聖なる鳩よ、／隠された母よ、来たりませ。」とあることから、イエスとトマスの母マリアである。この聖餐は聖母マリアが中心となり、双子がその脇に控えるような信仰形態を示しており、阿弥陀如来と両脇侍菩薩の三尊に通じる。聖餐における呼びかけの対象と阿弥陀仏国土名「スカヴァティー」が共に女性形であることは、この聖餐と阿弥陀信仰とが同源であることを示唆する。さらに、『トマス行伝』において、イエスが「多くの姿を有するおかた」（48）とされるのは、『法華経普門品』が説く観世音菩薩の三十三身に通じる。

エルサレムから遠く離れたインド人にとって身近なトマスはイエスの象徴であるから、とりわけトマスの死後両者は混同されがちなはずであるし、トマス殉教説もその結果生じたのかもしれない。両者が双子であったと信じられたとすれば、それが事実か否かにかかわらず、両者の同格視が起こるのは当然であろう。聖母マリアの処女懐胎が双子であったとすれば、二人とも神の子とせざるをえないからである。『トマス行伝』における「神の聖子の共議者」「神の子と自分を等しくする」（44）というトマスの規定にもその傾向がみられ、しばしばグノーシス色が濃いとされる「真珠の歌」（『トマス行伝』108-113）ではイエスが第二子なのでトマスが第一子であり、真珠を持ち帰ることができればトマスはイエスと共に王国の世継ぎになるとされている。イエスは神の独り子・神人であり他の人間とは質的に異なるとする正統キリスト教と異なり、イエスとトマスが双子で本来同質であるがゆえに、トマスも真珠を手に入れればイエスと等しくなるという「真珠の歌」の論法において、真珠は、誰もが本来持っているがそのことを忘却してしまっており、再発見されるべきものを比喻しており、仏教の自性清浄心に相当する。つまり、イエス・トマス双子説と仏教の自性清浄心との融合が、双子の母をアマダ仏とする発想とともに、大乘仏

教形成の方向性を定めたのではなからうか。また、大乘仏教はグノーシス的な霊肉二元論と相容れない点では正統キリスト教の一元論に近いので、「真珠の歌」をグノーシス的とする通説はおかしいのではなからうか。

『トマス行伝』50の聖餐における祈りに「男性との交わりよ、来たりませ」とあるように、ここでの双子の母マリアに対しては、処女性の崇拜は見られず、むしろ、女性が花嫁としてキリストと交わるのと同様、聖母と男性信者との交わりに性的な意味を込め、聖母を聖婚の対象と見ているようであり¹⁸、その傾向を押し進めれば、父なる神の存在意義は薄まり、聖母とその双子の三位一体が父と子と聖霊の三位一体にとって代わりかねない。生まれてすぐに母を亡くし、村娘が捧げた乳粥で成道した釈迦の悟りには、大いなる母性との交わり・一体化という意味合いがあったと思われ、それが双子の聖母マリアへの信仰と合流して、阿弥陀如来と両脇侍菩薩の三尊信仰が形成されたのではなからうか。

使徒トマスはイエスの釘跡に指を入れ、脇に手を入れてはじめて、イエスの肉体の復活を信じたとされ（『ヨハネ福音書』20: 24-9）、復活・被昇天は肉体ごと起こることの証人とされている。『トマス行伝』は、葬られたトマスの遺骸がなくなった理由として、肉体の復活・被昇天を説くことができ、それが母と双子の聖家族にふさわしいはずであるにもかかわらず、遺骨が西方の地に送られたとしている。このことは、仏舎利信仰の影響かもしれない遺骨の神聖視とあわせて、肉体の復活という発想になじみのないインド人ないしインドの仏教徒にとって説得力を持つ説明であったことの傍証となるし、トマスの遺骨がアミダに安置されたことが浄土信仰における霊山霊地納骨の原点かもしれない。

三尊の両脇侍とされる菩薩は、成仏を目指して修行し、転生した未来世にお

¹⁸ 注 11 で触れた Erez のアナーヒタ女神寺院には、娘をそこで聖別・売春させた後結婚させる慣習があり（Chahin [2001] p.260 を参照）、花婿にとって花嫁は女神と重ね合わされたのであろう。聖母マリアと同名のマグダラのマリアが娼婦とみなされがちなのも、女神寺院売春慣習の残響かもしれず、聖母マリアの処女性崇拜によって排除された発想がマグダラのマリアに向けられたと言えよう。

いて成仏することを仏陀に授記（確約）されるという、菩薩がもともと持っていた性格を失い、永遠に菩薩の位にとどまる存在として信仰され、観音が阿弥陀の化仏を頭や宝冠などに有するように、仏陀ですらその一部であるかのような意味合いすら帯びる。このような仏陀に優るとも劣らぬ大菩薩という観念の成立は、仏教内発的な発展では不可能と思われるが、マリアを阿弥陀に、その双子のイエスとトマスを両脇侍菩薩によって表した帰結のひとつであるとすれば、無理なく説明できる。さらに、「其國中悉諸菩薩阿羅漢無有婦女。壽命極壽，壽亦無央數劫。」（『無量清淨平等覺經』）とあるように、阿弥陀仏や大菩薩だけでなく一般の菩薩や阿羅漢も永遠の命を得ている世界が想定され、菩薩として死後転生して成仏すること、あるいは、阿羅漢となり死後転生しないことを目指して、有限な寿命のもとで修行する道場としての仏国土や、そこでの指導者としての仏陀という在来の意味は消え失せており、このように根本的な変化はキリスト教的救済観の影響抜きには説明できないと思われる。極楽に女性がないという明示的な記述が現存梵本『無量壽經』や『大無量壽經』以後なくなる（岩本 [1965] 110 頁を参照）のは、仏教の枠に収まりきれないため後に削除されたからではなかろうか。

キリスト教に帰依したとされるゴンドフェルネースの死後、クシャーナ族（大月氏）が 1 世紀半ばころから西北インドを支配した¹⁹ が、彼らがキリスト教を保護した形跡はない。1 世紀後半の西北インドにおいてキリスト教勢力は外護者を失って弱体化し、排斥・迫害の動きも強まっただろうから、その地に残ったキリスト教徒たちのなかでも十方世界多仏説を唱える仏教徒との交流に積極的だった者たちは、仏教の外護のもとで存続を計ろうとしたのではなかろうか。このようにして、ゴンドフェルネース没後インド・パルティア王国の外護を失

¹⁹ パンジタル石銘によれば 122 年にクシャーナ族の王がすでにガンダーラ地方の支配者となっており、通説によればアゼース=ヴィクラマ紀元とみて 122 年は西紀 65 年、クシャーナ族の王はクジュラー=カドピセース（丘就卻）である（高田 [1967] 130-1, 142 頁、山崎・辛島 [2004] 84 頁を参照）。

って逆境に置かれた西北インドのキリスト教は1世紀半ばころから仏教と融合しはじめ、キリスト教に由来する自己犠牲的利他主義やアミダ信仰を仏教の一派として唱えるようになり、大乘仏教という自己規定が紀元1世紀末ころに固まったのではなかろうか。

1世紀中葉からギリシア・ローマ世界とインドとの交易は季節風を利用してアラビア半島とインド半島部西岸とを直接結ぶ航路が主にギリシア人やギリシア系の人々によって急速に発展し（山崎・辛島 [2004] 109 頁を参照）、西北インドも、ローマ帝国領からパルティアを通る陸路・沿岸路ではなく、紅海～アラビア海を経てインダス河を遡り、ガンジス河流域や中央アジア内陸部を東西に走る古来の「絹の道」に至るような交易ルートに位置して栄えた（高田 [1967] 201-3 頁を参照）。インド・パルティア王国は西方文化を愛好し、西方からの輸入品であるヘレニスティックないしグレコ・ローマの金・銀製品が多数出土し、タキシラ・シルカップ遺跡のこの時代の層から出土した一銀器には所有者であるチュクサのクシャトラバ・ジホーニカの名と191年（旧シヤカ紀元として西暦36年頃）が刻まれている（同、190, 153 頁を参照）。

このように、イエスの死後使徒が伝道をはじめたころ、衰退しつつあったアレクサンダー以来の西方文化の伝統とは別に、新航路の発展とともに新たに西方文物が西北インドに大量にもたらされた。大乘仏教形成への西方からの影響もそのなかに位置付けられなければならない。とりわけ、仏教建造物の階段の蹴込み(stair-riser)を飾る「飲酒」のようなヘレニスティックな彫刻が1世紀中葉ころから作られるようになっており（図7を参照）、最初期には西方工人が渡来して作ったと見られる（高田 [1967] 195-6 頁を参照）。トマスも「木では鋤、^{かせ} 枷、天秤、滑車、舟、^{かい} 櫂、マストを、石では石柱、神殿、王宮を」造ると自己紹介して、ゴンドフェルネースの宮殿を造るよう命じられている（『トマス行伝』17）。したがって、トマスは、仏像を生み出すに至るような仏教革新の震源となった西方工人のひとりだったのである。



図7 飲酒 階段蹴込み 1世紀中期
ペシャワール博物館蔵 出所：高田 [1967] 図版 15



図8 祇園布施 階段蹴込み 1世紀末期
カラチ国立博物館蔵 (高田 [1987] 92 頁による)
出所：高田 [1967] 図版 17

インド・パルティア王国に代わってクシャーナ族の王が西北インドを支配するようになると、キリスト教に帰依したとされるゴンドフェルネースの治世と比べてキリスト教の立場が悪化したと思われ、有力な聖職者がいなくなった西北インドに残されたキリスト教徒は、仏教との融合、さらには大乘仏教形成への積極的関与の道を選んだのではなかろうか。

ガンダーラでは、仏像が作られはじめる前から仏教建造物において西方的な題材が採用され、西方から渡来した工人など、仏教や従来の仏教美術に関する知識のない工人が階段蹴込みなどの中に自由に西方的なものを導入できたのであり、最初期の仏像も、階段蹴込みの仏伝の「祇園布施」などの場面の中に他の人々と同じ身長と西方的顔立ちの人間として登場している（図8を参照）。図7「飲酒」と「祇園布施」の間には宗教的題材を扱った「献花供養」の階段蹴込み（高田 [1967] 図版16）もあるように、仏像が作られるまでの連続的な変化がたどれる。このように、西方からの異質な発想を仏教の中に取り入れることが1世紀中葉のガンダーラでは可能であり、仏像もそのおかげで創造されたのである。仏伝図は部派的傾向を指摘でき、實在論的な説一切有部の思想と密接に関連すると高田修は考えている（同、281頁を参照）。だとすれば、大乘仏教がトマスのキリスト教を取り入れ、聖母マリアを阿弥陀仏として信仰しだしたのと平行な文化交流現象として、部派的傾向の濃厚な仏像の創始を位置付けることができる。

従来、仏像製作開始に大乘仏教勃興が影響したとする論者が少なくなかった²⁰が、両者は、西北インドにおいて最有力であった説一切有部などの部派と、大乘仏教を形成するような流れとの両方にそれぞれみられた、西方からの思想文化の流入が引き起こした平行な革新ととらえるべきであろう。トマスが建築工人であったことは両者の平行性を象徴的に示している。

仏像への大乘仏教の影響はガンダーラでは2世紀後期にあらわれ、三尊像は3世紀前期に出現し（図9の左を参照）、5年という年記から3世紀中ごろと

わかる三尊像の左脇侍菩薩は法冠の化仏から観音であり、ガンダーラ後末期の作と見受けられる主尊阿弥陀・左脇侍観音の銘のある像（図9の右）は右脇侍が失われているが阿弥陀三尊像らしい（高田 [1987] 125-9 頁を参照）。したがって、西北インドで阿弥陀三尊像が造られはじめたころには、阿弥陀三尊が聖母マリアと双子のイエス・トマスに由来するという事は忘却されていたで

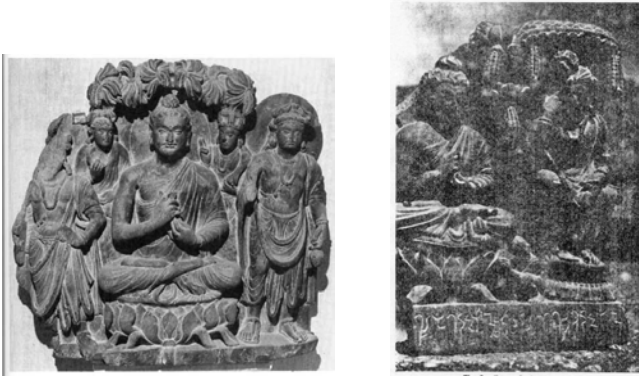


図9 ガンダーラの仏三尊像

左 サーリ・バロール出土 ペシャワール博物館蔵

右 タキシラ個人蔵（所在不明） 銘文は “budhamitrasa olo’ ispare danamukhe budhamitrasa amridaha…” 英訳は 《The Avalokēśvara of Buddhāmītra, a sacred gift, the Amṛtābha of Buddhāmītra…》 (Brough [1980] pp.66 & 67)

出所：左 高田 [1987] 126 頁，右 Brough [1980] p.69

²⁰ 高田 [1967] 以降のそのような見解が高田説を内在的に批判できていないことは、肥塚 [1985] 270-1 頁を参照。最初期の仏像が仏伝を題材とするもので、大乘仏教特有の思想を表してはおらず、大乘仏教が仏像製作を思想的に要請したり正当化したわけではないことは否定できないだろう。しかし、仏滅五百年を過ぎて釈迦の正法が滅するとし、現在他方仏とりわけ西方阿弥陀仏を説く大乘仏教への対抗上、従来からのタブーを破って釈迦の具体的な像姿を描くことを部派も容認するようになったという意味で、大乘仏教の形成が仏像誕生に影響している可能性は、高田説を前提としても指摘できるだろう。釈迦が誰にも知らせず三十三天に転生した母のもとに赴いて説法をしている間、行方不明の釈迦を思慕する橋賞弥国の優填王と拘薩国の波斯匿王が作ったものが最初の仏像であるとする『増一阿含経』の説（高田 [1967] 10-1 頁を参照）が、釈迦不在の欠を埋めるという仏像製作開始時の動機を伝えているとすれば、大乘仏教の勃興がその欠を強く意識させたことは間違いあるまい。

あろう。図 9 のように、主尊如来と両脇侍菩薩等の身長体格年齢は、遠近法の使用を考慮すれば大差ないように造られており、親子とはみなしがたい。

『トマス行伝』後半(62-170)の伝道と殉教は南インドでの出来事と解釈されることが多い(日本聖書学研究所編 [1976] 217 頁, 森安 [1978] 226-7 頁を参照)が、根拠はない(Phillips [1903], Gillman and Klimkeit [1999] pp.161ff.を参照)。トマスを処刑したとされるミスダイ(シリア語写本ではマツダイ)王がインド・パルティア王国に代わって西北インドを支配したクシャーナ朝のヴァースデーヴァ(1世)である(Lévi [1904] pp.14f., Medlycott [1905] Appendix 34, pp.284ff., Web 版 p.6 を参照)という説に従えば、彼は太和 3(230)年魏に入貢した大月氏王波調(『魏志』「明帝紀」)とされるので、殺されたのはトマスではなく 3 世紀前半のクシャーナ朝に伝道した者であることになる。すでに触れたように、220 年ころまでトマスは殉教者に加えられず、自然死したとされていたらしいので、トマス殉教説のもとになるような出来事が 220 年代以降に起こったと考えられ、ミスダイ=ヴァースデーヴァ説と符合する。

『トマス行伝』の伝える通りミスダイ=ヴァースデーヴァが結局はキリスト教に回心したとすれば、ササン朝との対立がその背景にあったと思われる。アルメニア王がササン朝ペルシア(226 年成立)と戦う際 227 年から 229 年にかけて同盟関係にあったというクシャーナ王 Vehsajan はヴァースデーヴァであり、彼はササン朝との対抗上アルメニアと結び、魏に入貢したと考えられる(Ghirshman [1946] pp.99ff., 高田 [1967] 164-5 頁を参照)。アルメニアは 301 年に世界ではじめてキリスト教国となったので、3 世紀にはかなりキリスト教が浸透しており、キリスト教の伝道師がアルメニア王とクシャーナ王を仲介したということが考えられよう。3 世紀半ばまでという『トマス行伝』原作成立(日本聖書学研究所編 [1976] 226 頁を参照)、とりわけその後半が成立するきっかけとなったのは、キリスト教伝道者を介したアルメニア・クシャーナ間外交ではなかろうか。しかし、ヴァースデーヴァはササン朝との戦いに敗れ、

クシャーナ帝国も崩壊したので、インド・パルティア王国衰亡後と同様、キリスト教はこのときも西北インドに定着しなかったのではなからうか。また、西北インドにおいて3世紀前半にキリスト教が再び布教された際、すでに大乘仏教は自らのアイデンティティーを確立していたので、そのなかにキリスト教由来のものが隠されているなどということは忘却されていたであろうことも、三尊像の形態から読みとれよう。

おわりに

阿弥陀三尊がはじめは双子の聖母子であったことの痕跡が、思わぬ所に残っている可能性がある。インドから中国を経ずに直接百済に渡り、さらに日本に渡ったと伝承されるように、中国文明を介さないインドとの直接的な結びつきを示唆する、善光寺の秘仏一光三尊像である。秘仏を拝見して写したものとされる善光寺式一光三尊像は、他に類例のない特徴をいくつか有しており、その意味を探つてゆくと、1世紀の西北インドにおける阿弥陀仏誕生の事情にまで遡ると思われるのである。

善光寺式三尊像の東アジアにおける源流と思われる、東京国立博物館蔵法隆寺献納宝物第143号の三尊像（図10の左を参照）においては、蓮台がないとしても菩薩の顔が如来の右手掌の高さにあるのと比べて、善光寺式三尊像（図10の中と右を参照）においては如来の右手掌より低く、143号（図10の左）の蓮台は脇侍のほうが高いのに対して御前立本尊（図10の右）の蓮台は如来のほうが高い。

このように、善光寺式三尊像のほうが如来と菩薩の大小・高低が強調されているのも、それが双子の聖母子像に由来する可能性を示唆する。善光寺式三尊像における両脇侍の顔立ちや体格も、一般の菩薩のような青年像ではなく少年像のものではなからうか。両脇侍が双子であることは、双子の僧善仲・善算が如来のお伴をしたとされる（『善光寺縁起』²¹ 巻第一）ことによっても示唆さ

れよう。

法隆寺献納宝物第 143 号では、主尊は左手を垂下して第四・五指を曲げる印相で、同様の作例は中国最古といわれる永明元（483）年銘無量寿仏（阿弥陀仏）像をはじめ、朝鮮三国期の如来像にしばしば見られる（大西 [2002] 83-4, 104-7 頁を参照）。それに対して、善光寺式阿弥陀三尊像の主尊阿弥陀如来は、左手を垂下して第一・四・五指を曲げており（図 11 を参照）、この印相は刀劔印と呼ばれる（『善光寺縁起』巻第一）²²。親指＝拇は母、薬指と小指は双



図 10 三尊像

左：東京国立博物館蔵・法隆寺献納宝物第 143 号

出所：<http://www.tnm.go.jp/gallery/material/film/> フィルム番号 c576

中：甲斐善光寺本尊 建久 6（1195）年銘あり

出所：久野編 [1992] 146 頁

右：善光寺御前立本尊 出所：善光寺事務局監修 [2000] 口絵

²¹ 従来の縁起を集大成したいわゆる「応永縁起」（『続群書類従 巻第八百十四』所収）。

²² 建久 6（1195）年の定尊秘仏拝見に基づく善光寺式阿弥陀三尊像の中尊左手は、第一指先を第四指にびったり付けているが、『善光寺縁起』巻第四「浄蓮上人源延如来拝見事」によれば、承久 3（1221）年に源延が見たところ、第一・四指は二分（約六ミリ）ばかり離れていたとある。源延は定尊仏の特徴を良く知った上で秘仏を拝見したと思われるので、この観察のほうが正確であろうが、第一指を曲げるという特徴までも否定せず、第一・四指の間にわずかの隙間があると指摘したと解せる。

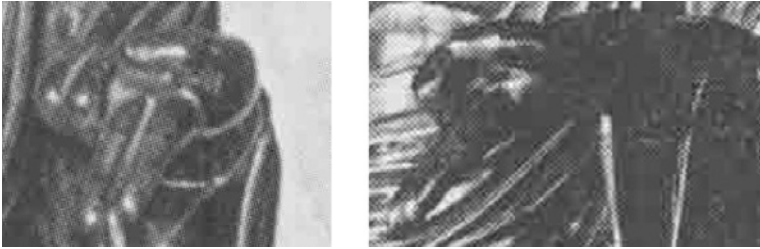


図 11 善光寺式三尊像主尊左手印相

甲斐善光寺本尊 建久 6 (1195) 年銘あり

出所：久野編 [1992] 146-7 頁

子の兄弟を意味すると解釈すれば、善光寺式三尊像が主尊と脇侍の大小・高低の差異を強調するように既存の三尊像に変更を加えたものであることと、主尊左手印相の変更とを一貫して意味付けることができる。

善光寺信仰は、白雉 5 (654) 年 4 月、日向に漂着したドゥヴァーラヴァティー（現在のタイ国チャオプラヤー川流域）の遣唐使一行のなかのインド人夫婦が日本に伝えた、インド南部を中心として広まっていたキリスト教に由来するものであり（平山 [2006] 第 2 章を参照）、彼らのキリスト教には、ネストリウス派がインド・キリスト教を指導するようになる以前から説かれていた、マリアとイエス・トマスの聖母双子信仰が何らかの形で保存されていたため、当時の東アジアにみられた一光三尊像の両脇侍を小型化・少年化し、主尊左手の印相を変えて、聖母双子像とした可能性がある。聖母マリアとイエス・トマス兄弟はちょうど斉明女帝と天智・天武兄弟に対応することも、斉明・天智・天武当時の善光寺如来信仰が阿弥陀三尊と聖母・双子とを重ねるようなものであったことの補強材料となろう。

本稿の検討に即して言い直せば、阿弥陀三尊像をマリア・イエス・トマスとみなす善光寺式一光三尊像は、仏教化の進展とともに忘却されてしまった阿弥陀三尊本来の意味を回復するものであり、日本最古の仏像、日本の本師如来ど

ころか、紀元1世紀西北インドにおいて西方美術と仏教美術の融合の産物として世界最古の仏像が作られたころ、それとパラレルな文化現象としてキリスト教の聖母マリアとその双子への信仰が仏教と融合することによって生まれた阿弥陀三尊信仰の本来の姿を奇跡的に復元した、仏基両教にまたがる世界的な本師如来であると評することができる²³。

天智・天武のころ日本に知られたキリスト伝の影響を受けて、聖徳太子は母が厩の戸に当って生まれ（『日本書紀』推古天皇元年4月10日条）、救世観音の化身であるとされたなどと論ずる久米邦武 [1988] の説も、ドゥヴァアーラヴァティーから漂着した人々が活躍した時期にキリスト教が日本に伝わったとする。聖徳太子信仰と善光寺信仰が密接な関係にあるのは、いずれもが彼らの伝えたキリスト教の流れを汲んでいるためであると説明できる。聖徳太子の磯長廟に合葬されている母間人大后・太子・膳夫人が、阿弥陀・観音・勢至三尊の化身とされたことも、聖母マリアとその双子イエス・トマスの三尊に対する信仰が7世紀インドのキリスト教に残っており、東南アジアを経て日本に伝わって、阿弥陀三尊と再び重ねられたとすれば、理解しやすくなる。

このように、本来、トマスがインドに伝えたキリスト教と一体化した仏教として生まれた大乘仏教が日本に伝わって間もない7世紀後半に、再び南インドを中心に広まっていたキリスト教が日本に伝わり、善光寺信仰や聖徳太子信仰の形成に深い影響を及ぼすという、二度にわたるキリスト教との融合によって、日本独自の仏教が形成されたことになる。

²³ 日本独特の仏教行事として、春分と秋分に行われる先祖供養の彼岸会があり、メソポタミア水源の女神アナーヒタの祝祭日が春分・秋分であった（Chahin [2001] p.259 を参照）ことに由来する可能性も考え得る。すなわち、アナーヒタの祝祭日がインドでマリアとその双子の信仰に伝えられ、7世紀後半の日本で阿弥陀三尊信仰にとり入れられた（記録に残る最古の彼岸会は806年とされている）ため、中央アジアか中国で作られたとの説もある『観無量寿経』の日想観では説明しきれないものとなったのではなかろうか。

参考文献

- Bonnet, M. ed. 1959 *Acta Philippi et Acta Thomae, accedunt Acta Barnabae*, G. Olms.
- Brough, J. 1980 “Amitābha and Avalokiteśvara in an Inscribed Gandhāran Sculpture,” *Indologica Taurinensia*, Vol. X.
- Bruns, J. E. 1971 *The Christian Buddhism of St. John : New Insights into the Fourth Gospel*, Paulist Press.
- Chahin, M. 2001 *The Kingdom of Armenia: a History 2nd Revised Edition*, Curzon Press.
- Edmunds, A. D. 1911 *Buddhist Texts Quoted as Scripture, by the Gospel of John: a Discovery in the Lower Criticism (John VII.38;XII.34) 2nd ed.*, Innes & Sons
- Eliot, Sir C. 1921 *Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch Vol. III*, Edward Arnold & Co.
- Ghirshman, R. 1946 *Bégram: Recherches Archéologiques et Historiques sur les Kouchans*, Impr. de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Gillman, I. and H-J. Klimkeit 1999 *Christians in Asia before 1500*, Curzon Press.
- Harper, R. P. 1976 “Amida,” R. Stillwell ed. *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, Princeton University Press.
- Jones, J. J. tr. 1949 *The Mahāvastu Vol. I*, Pali Text Society.
- Lamotte, É. 1958 *Histoire du Bouddhisme Indien: des Origines à l'Ère Śāka*, Institut Orientaliste de Louvain.
- Lévi, S. extracted and rendered into English by W.R. Philipps 1904 “Notes on the Indo-Scythians Part III. Saint Thomas, Gondophares, and Mazdeo,” *Indian Antiquary*, Vol. XXXIII.
- Lipiński, E. 2000 *The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion*, Peeters.
- Medlycott, A.E. 1905 *India and the Apostle Thomas: An Inquiry. With a Critical*

- Analysis of the Acta Thomae*, D. Nutt. < <http://www.indianchristianity.com/html/chap4/> >
- Paassen, J. van 1967 “Diarbekr,” *New Catholic Encyclopedia Vol. IV*, McGraw-Hill.
- Pétridès, S., tr. by Abdulmesih BarAbraham 1907 “The Diocese of Amida,” C. G. Herbermann et al. eds. 1907 *The Catholic Encyclopedia Vol. I*, Robert Appleton.
< <http://www.newadvent.org/cathen/01429c.htm> >
- Philipps, W. R. 1903 “The Connection of St. Thomas the Apostle with India,” ” *Indian Antiquary*, Vol. XXXII.
- Sheperd, W. R. 1976 *Sheperd’s Historical Atlas Ninth Edition*, Barnes & Noble Books.
- Strange, G. Le 1905 *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur*, Cambridge University Press.
- Strzygowski, J. 1910 “Beiträge zur Kunstgeschichte des Mittelalters von Nordmesopotamien, Hellas und dem Abendlande,” J. Strzygowski & M. van Berchem, *Amida*, Carl Winter’s Universitätsbuchhandlung.
- Williams, G. 1972 *Eastern Turkey: A Guide and History*, Faber and Faber.
- 赤沼智善 1939 『仏教教理之研究』 破塵閣書房
- 荒井献 2001 『荒井献著作集 第7巻 トマス福音書』 岩波書店
——編 1997 『新約聖書外典』 講談社文芸文庫
- 石川康輔ほか編 1996 『新共同訳旧約聖書注解 I 創世記——エステル記』 日本基督教団出版局
- 岩松浅夫 1977 「阿弥陀仏の原語について——『大阿弥陀経』の音写漢字から見た「阿弥陀」の原語考」 『仏教学』 第4号
—— 1995 「阿弥陀仏の原語と起源」 『精神科学』 第34号
- 岩本裕 1965 『極楽と地獄』 三一新書

- ヴェーユ, S. 大木健訳 1967「ある修道者への手紙」『シモーヌ・ヴェーユ著作集Ⅳ』春秋社
- 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
- 大西修也 2002『日韓古代彫刻史論』中国書店
- 神谷武夫 2004「世界の宗教建築 6.トルコ デイヤルバクルのウル・ジャーミイ(大モスク)」『中外日報』2004年6月 <http://www.ne.jp/asahi/arc/ind/chugai/06_diyarbakir/diyarbak.htm>
- 久米邦武 1988『久米邦武歴史著作集 第一巻 聖徳太子の研究』吉川弘文館
- グルーバー, E. R. & H. ケルステン, 市川裕・小堀馨子監修・解説, 岩坂彰訳 1999『イエスは仏教徒だった?—大いなる仮説とその検証』同朋舎
- 肥塚隆 1985「大乘仏教の美術」平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座大乘仏教 10 大乘仏教とその周辺』春秋社
- 定方晟 1971「西方浄土・アメンテ・エーリュシオン」『宗教研究』第209号
- 静谷正雄 1974『初期大乘仏教の成立過程』百華苑
- 新約聖書翻訳委員会訳 2004『新約聖書』岩波書店
- 杉山二郎 1984『極楽浄土の起源—祖型としてのターク・イ・ブスターン洞』筑摩書房
- 善光寺事務局監修 2000『よくわかる善光寺参り』チクマ秀版社
- 高田修 1967『佛像の起源』岩波書店
- 1987『仏像の誕生』岩波新書
- 月本昭男訳 1997『旧約聖書Ⅰ 創世記』岩波書店
- ドルビー, A. 樋口幸子訳 2004『スパイスの人類史』原書房
- 中沢洽樹訳 1978「旧約聖書」前田護郎編『中公パックス世界の名著 13 聖書』中央公論社
- 長澤和俊 1983『シルクロード文化史 1~3』白水社

- 1993『シルクロード』講談社学術文庫
- 奈良康明 1979『仏教史 I インド・東南アジア』山川出版社
- 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
- 久野健編 1992『日本の仏像 2 中部』学生社
- 久野芳隆 1930「菩薩十地思想の起源、開展及び内容」『大正大学学報』第 6, 7 輯
- 平川彰 1974『インド仏教史 上巻』春秋社
- 1989『平川彰著作集 第 3 巻 初期大乘仏教の研究 I』春秋社
- 平山朝治 2006「貨幣の起源について」『筑波大学 経済学論集』第 55 号
<<https://www.tulips.tsukuba.ac.jp/limedio/dlam/M84/M849981/2.pdf>>
- 藤田宏達 1970『原始浄土思想の研究』岩波書店
- 1979「再び阿弥陀仏の原語について」『仏教学』第 7 号
- 前嶋信次ほか編 1982『オリエント史講座 第 3 巻 渦巻く諸宗教』学生社
- 宮本正尊 1929「譬喩者、大徳法教、童受、譬喩論の研究」『日本仏教学協会年報』第 1 年
- 村岡崇光 1982「シリア教会」、前嶋ほか編 [1982] 所収
- 森安達也 1978『キリスト教史 III 東方キリスト教』山川出版社
- ヤコブス・デ・ウォラギネ、前田敬作・山口裕訳 1984『黄金伝説 第 2 巻』人文書院
- 山崎元一 1997『世界の歴史 3 古代インドの文明と社会』中央公論社
- 山崎元一・辛島昇 2004「マウリヤ帝国とその後のインド亜大陸」、辛島昇編『世界各国史 7 南アジア史』山川出版社
- 歴史学研究会編 2001『世界史年表 第 2 版』岩波書店
- 和田廣 1982「アルメニア教会」前嶋ほか編 [1982] 所収
- ワット, M. & W. セラー 渡辺由貴子・渡辺覚訳 1998『乳香と没薬——アロマテラピーと香りの源流』フレグランスジャーナル社