

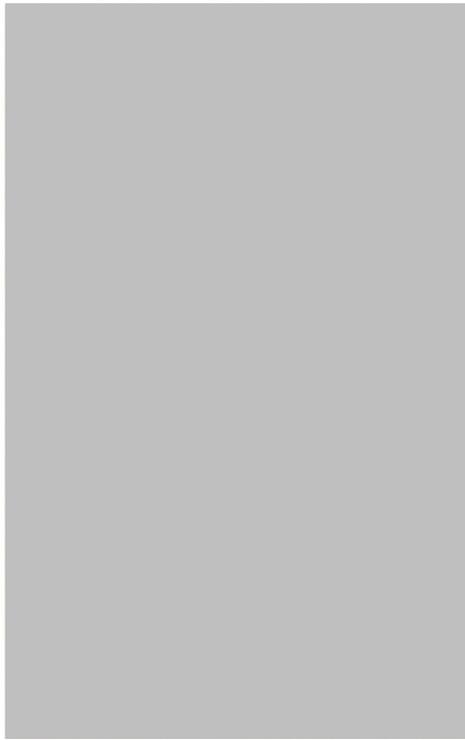


Title	インド・イラン起源の諸宗教と中国
Author(s)	荒川, 正晴
Citation	歴史と地理. 世界史の研究. 2013, 235, p. 1-13
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/88461">https://hdl.handle.net/11094/88461</a>
rights	巻頭図版は著作権の都合により非表示。図版出典 fotoe ( <a href="http://www.fotoe.com/">http://www.fotoe.com/</a> ) 図版番号 10366486 ( <a href="http://www.fotoe.com/image/10366486">http://www.fotoe.com/image/10366486</a> )
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka



### コータンにおける仏教寺院の祇教神像

中国、新疆ウイグル自治区、和田地区にあるダンダン・ウィリク（ウイグル語で象牙の部屋）遺跡より出土した木版画。この遺跡は、現在では和田市の東北120kmほどの沙漠中にあるが、唐代にはここに「傑謝」と呼ばれたオアシスが広がっていた。イギリスの探検家スタインは、この遺跡で17カ所（D.I～XVII）にわたり調査・発掘しており、掲載の木版画はそのうちのD.VIIの遺跡から発見された。この遺跡は、唐がコータンを羈縻支配していた時代に創建したと見られる護国寺の一部で、僧侶の生活の場であると同時に、仏像を祀り、仏事を執り行う場でもあったと推測されている。この木版画は、そうした寺院内の壁に掛けられていたものであった。左右対称になった牛二頭に座るこの神像は、ソグド人の信奉する祇教の神であったと見られ、これを護国寺で祀っていたのである。また本遺跡からは、護国寺の僧侶である虞英が、銭や穀物を貸し付けていた漢文の契約文書が出土しており、寺だけでなく僧侶個人においてもその経済活動は活発であった（6頁）。

# インド・イラン起源の諸宗教と中国

荒川 正晴

高校の世界史教科書には、十世紀以前において中国へ伝来した西方起源の宗教として、仏教をはじめ、ゾロアスター教（祆教）・マニ教・ネストリウス派キリスト教（景教）——いわゆる唐代の「三夷教」——が必ず登場する。最近では、これにイスラームが加えられている。このうち仏教は、漢人社会に深く浸透したことにより、中国の在来宗教である儒教や道教と併せて説明されることが多い。それに対して、同じく外来の宗教として伝播しながら、仏教と他の「三夷教」とは、接点がほとんど無いかのように扱われる。本論では、これら中国にとつての外来宗教のうち、高校の世界史授業で取り上げられることの多い仏教とゾロアスター教（祆教）に主に焦点をあて、それぞれの宗教とその相互関係について解説を加えておきたい。これまでの両教に対する固定的なイメージを改めることになれば幸いである。

## 一 ゾロアスター教と祆教の違い

日本における世界史の教科書や概説書では、一般にイラン本土のゾロアスター教を中国では祆教と呼んでいたかのよう

に紹介するが、これは必ずしも正しくはない。というのも、後漢時代に中国に仏教が伝来するとともに、ソグド人らも東方への交易活動を本格化させるが、祇教とは、そうした彼らの信奉する宗教に対する中国側の呼称であり、ゾロアスター教とは、その性格において大きく異なっている点が多々認められるからである。欧米で公刊される論著において、祇教にゾロアスター教 Zoroastrianism という語を用いず、バガ Baga (ソグド語で「神」の意味) やmazdaiism (正確にはmazdaiism) のなかの多神を信仰する一派) などの語で表現する所以である<sup>1)</sup>。

そもそもササン朝ペルシアの国教となったゾロアスター教と祇教とは、大きく以下の諸点においてその性格を異ならせている。<sup>2)</sup>

まず祇教においては、ゾロアスター教で禁止されていた偶像崇拜を許容していたことが挙げられる。ササン朝において、祭儀に神像を使用することを禁止し、聖なる火を崇拜の対象としたことは有名であるが、これに対してソグデアナでは多くの神像が祀られていた。ブハラ (七〇六年頃) やサマルカンド (七二二年) 征服に関するイスラーム史料 [Narshahi 'Bukhara' Shi, 'Tabari'] を見ても、アラブ軍が侵略時に当地で多くの神像を破壊していたことが知られる。また『沙州図経』卷三 (ペリオ二〇五号文書) には、「祇教神殿。これは州城 (沙州敦煌県城) の東方一里にある。屋舎を建て、中に神像が描かれ、龕 (神像をまつる壁面のくぼみか) が全部で二〇個ある。」<sup>3)</sup> と記されており、敦煌のソグド人聚落に設置された祇教神殿に、多くの偶像が祀られていたことが伝えられている。

次に、ソグデアナでは葬儀に際して、死者に対する哀悼儀礼として、慟哭して顔面・身体を傷つける行為をしていたことが指摘されている。これは遊牧民を含め中央アジアに広く認められる葬送習俗であったが、この行為はゾロアスター教では禁止されていた。涙と嘆きは創造主アフラ・マズダーの対立霊がもたらす災いであり、涙は死者が渡らなければならない川を増水させると考えられていたからであるとも言う。

最後に、ソグデアナにおいては、遺骨を特殊な納骨器 (オッサアリ) に納めて大切に保存している。影山悦子氏の研

究によれば、オッサアリの出土地点は、ソグデアアナ本土とその周辺（ホラズム・マルギアナ（メルヴ）およびソグド人の移住地（セミレチエ・ジムサ・トゥルフアン・クチャ）に限定されており、ゾロアスター教が信仰されていたイラン本土の地域からはオッサアリは発見されていない。このことは、オッサアリというものをゾロアスター教徒は使用せず、その利用は祇教を信仰するソグド人を中心にしていたことを示唆している。

この背景には、祇教徒ソグド人に強く生きる、遺骨に対する伝統的な観念があったと見られる。たとえば、韋節『西蕃記』（『通典』卷一九三、辺防九、康居の条）には、

（康国<sup>1</sup>サマルカンドでは）一般に祇教の神々に事え、（それを）篤く崇拜している。「神児」が七月に亡くなると、（その）遺骨が失われたので、祇神に事える祭司は常にその月になると、ともに黒い棉布の衣を着て、はだして胸をさすって号哭し、交々涙を流すという。成年男子や婦女たち三〇〇人から五〇〇人ほどが草野に散らばって、「天児」の遺骨を探し求め、七日で（その探し求める行事は）終わる。

と記されており、彼らの遺骨に対する特別な「思い」をうかがい知ることができる。このことが、遺骨を納めるオッサアリを特別に造り、それを埋納する葬送習俗を創出させたと見られる。

ただし祇教の宗教儀礼や冥界観などは、ゾロアスター教に基づいたものであることはあきらかであるので、祇教をゾロアスター教の地方的変種なりソグドのゾロアスター教と見なすことは可能である。しかしながら、両者には先に述べたように大きく相違するところがあり、基本的にはこれらは明確に区別されるべきであろう。

## 二 仏教と祇教の「神」の共有

一般的には、仏教と祇教は別の宗教として截然<sup>せつぜん</sup>と区別される。したがって両教を同時に信仰する状態などは、まったく

想定されてこなかった。しかしながら実際には、そのように明瞭に切り離して捉えることはできない。ここでは、トゥルファンおよびコータンの仏教寺院を例に取って、このことを考えてみたい。

トゥルファンには、五世紀中葉より約二世紀間にわたって、オアシス国家である高昌国が建国していた。麹氏が王であった頃には、三藏法師である玄奘がインドへ赴く途中で立ち寄ったことでも有名な国家である。王を筆頭にその住民の多くが仏教を信仰しており、多くの仏教経典を写経していたが、そうした写経の奥書に以下のように記すものがある。

『金光明經』卷二「爲索將軍合家題記」(四三〇年の書写)

1 金光明經卷第二 凡五千四百卅三言

2 庚午歲八月十三日、於高昌城東胡天南太后祠下、爲索將軍佛子妻息合家、寫此

3 金光明一部、斷手記竟、筆墨大好、書者手拙、具字而已(以下、略)。

この奥書の冒頭行より、本仏教経典を書写した場所が、高昌城の東にある「胡天南太后祠」であったことが確認できる。「胡天南太后祠」の「祠」とは、この仏典が書写された五世紀には仏教寺院を意味していた。というのも、仏教の伝来当初、中国では仏教寺院はそれ以外の宗教の施設とともに一様に「祠」と呼ばれていたからで、それが今のように「寺」と呼称されるのは、トゥルファンでは六世紀になってからである(中国内地では四世紀ぐらい、河西地域では五世紀ぐらいから「寺」と改称<sup>7)</sup>したがつて、ここに書かれている「祠」を仏教寺院と解して問題ない。

ただ何よりも注目されるのは、冒頭に「胡天」が冠されていることである。「胡天」とは、祇神(祇教の神)もしくは祇神を祀る場(祇教神殿)を意味することから、これと仏教寺院とが如何なる関係に立つのかが問題となる。これについて王丁氏は、「南太后」を「胡天」の名前と取り、これを祇教の神であるNandī女神に当てることを提唱されている。ただこの説については既に一定の説得力をもつ反論がだされている。また高昌国には「太后」という名の仏教寺院も知られており、ここはやはり「胡天」の南にある太后寺を意味してしよう。

ただそれにしても、この仏教寺院を示すに、わざわざ「胡天」と併せて表現するのは、「胡天」と仏教寺院とが一連の場として認識されていたからであろう。あたかも、日本において神社と寺院が隣接して建っているような状況であろうか。実はこうした状況は、トゥルフアンにおいてはトユクの仏教石窟寺院の場でも認められる。<sup>10</sup>『魏書』巻一〇一、高昌伝には、高昌国の宗教事情を伝えて「俗は天神に事え、兼ねて仏法を信ず」とあるが、この記事をめぐる解釈にはいろいろあるものの、あるいはこうしたトゥルフアンの状況を反映しているのかも知れない。

以上の解釈に大過ないとすれば、漢人仏教圏に移住してきたソグド人は、彼らの信奉する祇教とともに仏教とも近い関係をもっていたことが考えられる。この点については、玄奘の伝記である『大慈恩寺三藏法師伝』巻一に、河西の瓜州オアシスにある仏教寺院のこととして、この寺に安置されていた弥勒像を礼拝しに来ていたソグド人が、たまたまその時に寺院に泊まっていた玄奘と出会い、仏教信徒となるために玄奘に受戒を請うシーンが伝えられている。これなども、ソグド人は仏教信徒となる前でも仏教寺院に行つて弥勒像を礼拝することに何ら抵抗がなかったかのように見え、彼らの柔軟な信仰姿勢が垣間見える。

そもそも、両教ともに偶像を祀り多くの神を信仰することを許容するものであった。たとえば、トゥルフアンには、仏教寺院の穀物支出帳簿（月ごとの集計）が残されているが、それを見ると寺院が毎月のように「祀天」の祭事を行い、それに伴つて多くの穀物を支出していたことが記録されている。<sup>11</sup>これを見ると、トゥルフアンの寺院にとつて、「天」が重要な祭祀対象となっていたことが分かる。仏教において、仏法を保護する諸天が存在したことはいうまでもないが、そうした諸天の一つに「胡天」が組み入れられていた可能性は高い。

実はこの点については、コータン地域において、仏教寺院において「胡天」祇神が祀られていた状況があったことがうかがえる。

コータンには、ダンダンⅡウイリク遺跡に仏教寺院址があるが、そこからスタインは神像が描かれた木板を少なからず

将来している。巻頭図版は、そうした木版の一つである。栄新江氏の研究に基づいて見れば<sup>(12)</sup>、この神像はヒンドゥー教のシヴァ神に由来するものであり、それを仏教では「摩醯首羅 Mahesvara」として取り込み、祇教では「胡天神」とした。韋述の『兩京新記』卷三にも、長安の布政坊にあった胡祇祠（祇教の神殿）を説明し、「武徳四（六二一）年に建立し、西域の胡天神（を祀る）。仏教で謂う所の摩醯首羅である」としており、インド起源の神を仏教だけでなく祇教でも取り入れ、両教が神を共有していた状況を伝えている。ただし巻頭図版に見える神像は、左右対称の二頭の牛に乗座している姿を示しており、これは祇教の神像の特徴の一つであると言う<sup>(13)</sup>。つまり、仏教寺院にあったこの神像は、仏教の「摩醯首羅」ではなく、祇教の神となっていたそれを取り入れたものであった。その背景には、栄新江氏が推測するように、ダンガン・ウイリクにおけるソグド人聚落の存在があったと考えられる。

ソグド人は、もともと祇教への信仰を基本としていたが、さきほど見たようにその信仰の姿勢は他宗教に対してきわめて寛容であった。仏教信仰が優勢な文化圏に移住してくると、仏教を信仰するソグド人が数多く現れてくるのも、そうした彼らの宗教に対する態度と関係している。ただし、ソグド語訳の仏教經典の奥書には、そうした仏教を信仰したと見られるソグド人が、「mrym (ナナイファルン、ナナ女神の栄光)、mxyh (マーフザイ、月神の女奴隷)」といったゾロアスター教の神格を含む名前をなお持っていたことが認められる<sup>(14)</sup>。このことは、彼らが依然として祇教を信仰していた可能性を残すものであろう。つまり、祇教徒であり仏教徒の状態を想定する必要がある。

さらに近年、陸続と発見されているソグド人の墳墓から、ソグド語と漢語から成るバイリンガルの墓誌が出土したが、その墓主である「史君」は明らかにマニ教徒もしくは祇教徒であるが、その息子は「維摩」と名付けられている<sup>(15)</sup>。維摩とは、サンスクリットの Vimalakīrti の音写「維摩詰」の略であり、大乘仏教の代表的な經典『維摩経』の主人公の名称である。この事実、マニ教徒もしくは祇教徒である史君が、仏教信仰とも関わりをもっていたことを示唆するものとなろう。

### 三 中国に伝来した仏教と審判思想

中国へ伝来した仏教と言えば、先ずは大乗仏教を想起するが、そもそもこの革新的な仏教の成立については、仏教自身の内在的な展開としてではなく、周辺の他宗教からの影響によるものが既に指摘されている。とくにゾロアスター教からの影響を主張する研究者は多い。<sup>16)</sup>

その背景として考えられているのは、大乗仏教は、紀元後一世紀頃の西北インドで成立したとも言われるが、この頃西北インドを支配していたのはクシャーン朝であった。クシャーン朝の王族はイラン系の人々であったと見られ、彼らはゾロアスター教もしくはそれに近い信仰を持っていた可能性は高く、その支配者の意向に沿うかたちで形成されたものとい<sup>17)</sup>う。またクシャーン朝支配下では、大乗仏教だけでなく「小乗」派においても説一切有部派せついつぶと呼ばれる革新的な一派が成立しているが、これなどでも弥勒菩薩の存在はきわめて大きい。<sup>18)</sup> 仏教における弥勒 Maitreya の登場が、ゾロアスター教などの宗教と密接に関係していたであろうこともよく指摘されており、その影響は大乗に限った話ではない。<sup>19)</sup>

とすれば、こうした革新的な仏教に、イラン起源の審判思想をはじめ天国（浄土）と地獄の観念やメシア思想と見られる考え方が取り込まれるのは当然であろう。中国へ伝播したのは、まさにこうしたクシャーン朝下で生まれた革新的な仏教であったのである。

中国では、こうした新たな思想・観念は、世俗レベルにあつてはとくに衝撃的であつたと思われる。また布教する仏教側でも漢訳経典を通じて、これらを意識的にアピールしていた。たとえば、浄土や地獄の思想だけでなく、死後における審判思想についても、仏教が伝来した当初より漢訳仏典に滑り込まされている。たとえば仏典のうちでは、ブツダ伝が早くに漢訳されているが、そのなかに次に掲げる支謙訳の『仏説太子瑞応本起経』上巻（大正新脩大藏経（以下、大正と略

称)三、四七五頁)がある。

ただちに起きて騎乗し、従者の車匿(Chandaka)を率いて前に進むと、数十里行ったところで、突然として「賁識」<sup>かしく</sup>という名の「五道」を管掌する大神に出会った。その神は非常に猛々しく、左手に弓を執り、右手に弓矢を持ち、腰には鋭利な剣を帯びていた。また、その神は天道・人道・悪道の「三道」の分かれ道に陣取り、死者の魂の行き先を判定していた。太子(ブツダ)が、そこでその神に、「どの道が私の従う所になるか」と訪ねたところ、「賁識」は恐れ畏まり、弓や弓矢を投げ捨てて剣を置き、逡巡しながら天道を指し示し、「是の道が、あなた様の従うべき所になります」と申し上げた。

本経典は、三世紀、呉の都建業において支謙(月氏の人、洛陽生まれ)により訳出されたと伝えられ、引用した部分は、王子であった頃のブツダが世俗を捨て王城を出る有名な場面である。王城を出て、いきなり「五道を主る大神」である「賁識」に出会う設定になっている。これを見ると、「賁識」は武人の神であり、彼は三道(天道・人道・悪道)の岐路に陣取って、「死者の魂神」の行き先を裁定するものとして登場している。仏教では、通常死者の転生先として、五道(地獄・餓鬼・畜生・人間・天)ないしは六道(五道+阿修羅)を設定するのが普通であるが、ここでは三道、すなわち「天道」と「人道」、それに地獄道・餓鬼道・畜生道をすべてまとめた「悪道」に絞られている。

その後、西晋時代の漢訳ブツダ伝である最道眞の『異出菩薩本起経』一卷(大正三、六一九頁)においても「賁識」が見え、さらに西晋時代末期の永嘉二(三〇八)年に、竺法護(月支の人、敦煌生まれ)が天水寺で訳出したブツダ伝『仏説普曜経』巻四(大正三、五〇七頁)においても、「奔識」の名が伝えられている。「賁識」「奔識」ともに漢字上古・中古音(puan thiek, puan siak)は同じであり、同訳異字と見て良いであろう。

ところが、本来、ブツダ伝のサンスクリット原典(『<sup>20</sup>alita vataṛaなど)には「賁識」「奔識」の存在どころか、漢訳仏典に記されているような場面は一切見当たらない。とすれば、このエピソードは、中国において原典に後から加えられ

たものであった可能性は高い。とくに死後における審判とその後の三世界（天国・人間界・地獄）を説くために、中国の人々向けに經典翻訳者が挿入したと考えられよう。

そこで留意すべきは、これらの仏典に見える「賁識」が漢語であったとは見られず、非漢語と解し得ることである。とすれば、このエピソードが後から原典に加えられる際に、仏教伝来以前に中国で信奉されていた神ではなく、訳経者が新たに「賁識」なる西方起源の神をブツダ伝に入れ込んだと見て良いであろう。河野訓氏によれば、この『瑞応本起経』には支謙のオリジナルの訳は僅かであり、同経は先行する『小本起経』と『中本起経』（後漢代に康孟詳により漢訳）の両経をそっくり採用する形で撰述されたものであった<sup>21</sup>。しかも『小本起経』は、「賁識」・「奔識」が登場しない現行の『修行本起経』（後漢（一九七年）に訳出）の系譜に立つと言われるので、この神は本来『中本起経』に挿入されていた可能性はきわめて高い。

『中本起経』の訳者である康孟詳が、その「康」という姓からソグド人であったことは明らかで、このことを考えれば、「賁識」・「奔識」の原語は、ソグド語の pnc, pncw あるいはサンスクリットの pañca のように、「五」の要素を含んだソグド語もしくはサンスクリットであった可能性は高い。

やがて五胡・東晋以降になってくると、『增壹阿含経』<sup>そういちあこんきょう</sup>などに見えるように、「賁識」・「奔識」という胡神名は見当たらずなくなり、「五道大神」という漢語名のみが見えてくるようになる。姚秦（後秦）における涼州沙門の竺佛念<sup>しやくぶつねん</sup>が訳した『菩薩処胎経』<sup>ぼさつじたいきょう</sup>巻四（大正十二、一〇三三頁）に「五道神識」とあるのは、その過渡的な形を示しているよう。このことから次のことが確認できる。すなわち、①仏教受容の初期（後漢〜西晋時期）における漢訳經典において、西方伝来の神である「賁識」・「奔識」が冥界への入り口にたち、転生先（三道）を決定する立場の審判者となっていた。②それが東晋期（四世紀）になると、次第に「五道大神」という神名が定着するようになり、それが以降、固定的に使われてゆくようになり、後々中国でポピュラーな神となったのである。

また死後の審判者である「賁識」五道大神」は、生前の行いによりその後の行き先を裁定したが、漢訳經典ではそれは仏弟子として守るべき「五戒」「十善」のうち、「五戒」を守れば生前と同様の人の世界に生かされるようになり、「十善」で天に生まれることができる」と説いた。この「五戒」「十善」と「人道」「天道」との関係は、内容を微妙に変化させながらも、多くの經典で繰り返し説かれることになり、死後の審判にあたって敬虔な仏教徒であることが重要であることを喧伝した。また、そのことを裁定する審判者に対して、世俗信徒が熱い視線を注ぐことになるのも当然であった。

これに関連して、武威太守の趙文業の求めに応じて、建元二十(三八四)年夏より翌年春にかけて訳出されたとも言われる。僧伽提婆(東晋罽賓三藏)の『增壹阿含經』卷二七(大正二、七〇〇頁。訳一、阿含部九、八八〇―八九頁)には、次のような一節が認められる。

すなわち、長者である毘舍羅先が臨終を迎えようとしていた際、彼が「五道大神」に事えて死後の御利益を求めようとしていたのに対して、「五道大神」が毘舍羅先に対して、自分に事えるよりもブツダに布施をすれば、地獄に落ちずに「福無量」を得ることを教え諭す、というストーリーが展開している。結果として、長者は死後、ブツダに布施をした功德により四天王中に「生天」した、という。

これは、仏教の在家信者の「五道大神」そのものに対する信仰が、ややもすればブツダより勝ることがあったことを示唆しており、この一節は、そうした状況を諷めるものでもあった。

中国における伝統的な冥界観は、死後に生きる世界として地下の世界と天上の世界、すなわち現世の官僚組織を模した冥府の世界と、所謂、天上の神仙世界から成っていた。そうしたところに仏教が伝来し、この伝統的な冥界観に強く影響を与えることになったのである。もちろん伝統的他界観が有する強弱さを考えれば、仏教側で説く、五戒・十善の保持や功德で地獄に落ちずに「為人」(人道)か「生天」(天道)が約束されるというのも、中国の人々にとっては、彼らの伝統的他界観に引きつけられて理解されていた可能性はある。すなわち、仏教が説く「人道」「天道」も、死後も現世の延長

線上に生き続けられ、あわよくば「天上世界」への昇天さえも可能になると映ったのではないかと。初期の『仏説太子瑞應本起經』において仏教の五道あるいは六道ではなく、三世界（天・人・悪）に単純化していたのも、中国の人々にとって容易に理解できるものとするためとも考えられる。

先に述べたように、伝来当初より仏教は、死後の行き先を審判する胡神を登場させたが、それは南北朝期より次第に高まる仏教信仰のうねりの中で、五道大神として定着して生き続け、中国の冥界の神として不動の存在となっていた。このようなかたちで死後の審判思想は、魏晋南北朝以降、在来の宗教を巻き込みながら、徐々に中国に浸透していったと見られる。やがて五道大神と並んで後には閻羅大王が、それを凌駕するかたちで最もポピュラーな審判者になっていった。

同じように、天国・地獄の観念やメシア思想も、ここでは詳しく説明はできないが、中国において浄土・冥府思想や弥勒・地藏菩薩の信仰などとして広く流布してゆくことになった。

実は、仏教が伝来して以降の一千年紀は、中国における死後観念の形成にとって重要な時期であった。仏教を始めとする西方伝来の宗教からもたらされた観念が、中国の伝統的な冥界観と複雑に絡み合いながら、独特の冥界観を形作っていた。とくに唐という時代は、それらが相互に一定の「かたち」を固め、今につながる冥界観の基礎を作るとともに、ユーラシア東部地域にそれが一様に広まっていった時期にあたる。

さらに、これをより巨視的に捉えるならば、イラン起源の宗教が有した、神による審判・天国と地獄・メシアなどの思想や観念は、西アジア・ヨーロッパに広まった諸宗教（ユダヤ教・キリスト教・イスラームなど）とともに、仏教にも強く影響を与えたことになる。世界史の動向として、西アジアやヨーロッパなどの諸地域と連動するかたちで、中国を中心としたユーラシア東部地域でも、これらの思想や観念が、在来のそれと融合し一部変容しながらも、仏教の伝播を通じて普及・定着していったと見ることができるのである。

▼注

- (1) Waley, A. Some References to Iranian Temples in the Tunhuang Region. *Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica* XXV Ⅲ (『国立中央研究院歴史語言研究所集刊28 慶祝胡適先生六十五歲記念論文集』上冊), 1956, pp.123-128. De la Vaisière, E. trans. by James Ward. *Sogdian Traders: A History*, HdO. Section eight, Central Asia. vol. 10, Brill, 2005, p.128.
- (2) 両者の相違については、吉田豊氏により詳細に解説されている。吉田豊「中央アジアオアシス定住民の社会と文化」『アジアの歴史と文化』八、中央アジア史、一九九九、五〇～五一頁、同「ソグド人とソグドの歴史」曾布川寛・吉田豊編『ソグド人の美術と言語』臨川書店、二〇一一、四〇～四二頁。また青木健氏は、「ソグドのゾロアスター教」と呼んで、ゾロアスター教と明確に区別している。青木健『ゾロアスター教史——古代アールリア・中世ベルシア・現代インド』刀水書房、二〇〇八、一九九～二〇五頁。
- (3) 池田温「八世紀中葉における敦煌のソグド人聚落」『ユーラシア文化研究』一、一九六五、五〇頁。
- (4) 谷憲「内陸アジアの傷身行為に関する一試論」『史学雑誌』九三・一六、一九八四、四一～五七頁、雷聞「割耳劈面与刺心剖腹——粟特对唐代社会風俗的影響」榮新江等主編『從撒馬爾干到長安——粟特人在中国的文化遺迹』北京図書館出版社、二〇〇四、四一～四八頁。
- (5) 影山悦子「東トルキスタン出土のオッサリ(ゾロアスター教徒の納骨器)について」『オリエント』四〇・一、一九九七、七三～八九頁、同「中国北部に居住したソグド人の石製葬具浮彫」『西南アジア研究』六一、二〇〇四、七一頁注六。またソグド人の移住地のなかでも中国本土からの出土が確認できないのは、彼らの葬送のあり方が漢人の文化圏にあつては特異すぎたことによる。
- (6) 史君墓の墓室内に納められていた「石槨」のレリーフには、死後に展開する一連のシーンが彫られているが、それを見るとゾロアスター教と基本的に相違するところはない。前掲『ソグド人の美術と言語』二五三～二六八頁。
- (7) 町田隆吉「中国古代仏寺称謂攷——祠と寺」『国際学レヴュー』一三三号、二〇〇一、二九～四五頁。
- (8) 王丁「南太后考——吐魯番出土北凉写本《金光明经》題記与古代高昌及其毗鄰地区的那那信仰与祇教遺存」『粟特人在中国——歴史・考古・語言的新探索』(『法国漢学』十輯)中華書局、二〇〇五、四三〇～四五六頁。
- (9) 榮新江「吐魯番出土《金光明經》写本题記与祇教初伝高昌問題」『西域文史』第二輯、科学出版社、北京、二〇〇七。
- (10) トク石窟寺院の近くからは、祇教徒ソグド人が使ったオッサリが出土している。前掲(5)影山論文(一九九七)、七八～八〇頁。

- (11) 高昌国の某寺が月ごとにまとめた穀物支給会計簿。トゥルファン、アスターナ古墳群の三七七号墓より出土。唐長孺主編、中国文物研究所・新疆维吾尔自治区博物館・武漢大學歴史系編『吐魯番出土文書』壹、文物出版社、一九九二、四〇〇～四〇五頁。
- (12) 榮新江「仏像還是祇神?——從于闐看絲路宗教的混同形態」『九州學林』一〇二、二〇〇三、九三～一一五頁。
- (13) 榮新江前掲(12)論文、一〇八頁。
- (14) 吉田豊「ソグド語資料から見たソグド人の活動」『岩波講座世界歴史一』中央ユーラシア統合九～一六世紀』岩波書店、一九九七、二二七～二四八頁。
- (15) 史君墓からは、ソグド語と漢語のバイリンガルの墓誌が出土している。E. de la Vaisière and E. Trombert (eds), *Les Sogdiens en Chine*, Paris, 2005, pp. 47-72.
- (16) メアリー・ボイス／山本由美子訳『ゾロアスター教』講談社学術文庫、二〇一〇、六頁・一六八頁。岡田明憲『ゾロアスターの神秘思想』講談社現代新書、一九八八、一四五～一六九頁。青木健、前掲書、一〇二頁ほか。ただし青木健氏は、「菩薩信仰を中心とする多神教的な教義や、極楽浄土への往生を祈願する浄土教の中に、イラン高原のアーリア民族の宗教が反映されている」としながらも、「そのアーリア民族の宗教がザラスシュトラの教えとイコールではない」ことを主張している。
- (17) 田辺勝美「ガンダーラ仏の起源」『ガンダーラから正倉院へ』同朋舎出版、一九八八、二五～五〇頁、同『六道銭からカローンの渡船賃へ』『仏像の起源に学ぶ性と死』柳原出版、二〇〇六、三三～三四頁。
- (18) 小谷仲男「ガンダーラの瑜伽師と弥勒信仰」『ガンダーラ美術とクシャーン王朝』同朋舎出版、一九九六、二二八～二五五頁。
- (19) 前掲注(16)の著書ほか。
- (20) 溝口史郎訳『ブッダの境涯』*Alita Vistara*』東方出版、一九九六。
- (21) 河野訓「初期中国仏教の仏伝をめぐる諸問題——『修行本起経』に関連して」『東洋文化研究所紀要』一一三、一九九二、一二七～一七六頁。
- (22) ただし地獄の思想などは、冥府と結び付くかたちで独特の展開を示しつつ、やがては現世の延長たる地下世界の観念に埋没したとの見方もある。朴永哲「中世中国における地獄と獄訟——唐代地獄説話に見える法と正義」『史林』八〇一四、一九九七、一〇五～一一八頁。

(あらかわ まさはる／大阪大学大学院文学研究科教授)