



Title	北朝隋唐初の在俗仏教信徒と五道大神
Author(s)	荒川, 正晴
Citation	中国学の十字路 : 加地伸行博士古稀記念論集. 2006, p. 509-523
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/88469
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

北朝隋唐初の在俗仏教信徒と五道大神

荒川 正晴

はじめに

中国において南北朝隋唐期は、後漢に流伝してきた外来宗教の仏教が盛行した時代である。ただし、仏教が中国の人々、とりわけその在俗信徒に如何に受容されていたのかについては、これまでそれほど検討が積み重ねられてきたわけではない。とくに中国の人々が、仏教が説く輪廻や浄土といった死後の世界に関わる教えを如何に受容していたのかは、当該時期における在俗信徒の仏教信仰を見極める上で重要な課題となろう。本稿は、こうした問題と取り組むための第一歩である。

一 北朝隋唐初の五道大神

儒教が有する宗教性を鮮明に浮き彫りにされた加地伸行氏は、その死生観について次のように指摘される^①。人間は精神（これを主宰するものが魂）と肉体（これを支配するものが魄）から成るが、死ぬとこれが分裂し、魂は天へ浮遊し、

魄は地下へ行く。しかしながら、分かれた魂・魄は、子孫による「招魂」により「尸」^{かたし}を場に再び結ばれ、そこで死者は「この世」に再生が可能になる、と。詳細は省かざるを得ないが、こうした魂・魄に基づく宗教性が、古来儒教の死生観の基本にあった。^②

また近年、小南一郎氏は、現世の世界とは別に祖霊たちの世界があり、無始以来、すべての生命は、こうした祖霊たちの世界と現世との間を繰り返し循環してきた、と指摘される。^③同氏によれば、葬送儀礼とは、死者の魂をこうした祖霊たちの世界へと支障なく送り出すことを最も重要な目的としていた。ただしこれと同時に、地下にはいわゆる冥府が存在し、天帝が主宰する冥府の神々による官僚組織が現世を模して整えられていた。死者の魂は、ここで背負った罪を帳消しにした後、祖霊たちの世界と融合していた、という。^④

他方、曾布川寛氏は、戦国・前漢初期の楚の地方で死者の靈魂が不死の聖域である崑崙山に昇っていくと考えられていたことを掲げると同時に、靈魂が地下に住むという考え方が併存していたことを指摘されている。^⑤同氏によれば、前漢初期以降においても、崑崙山などの仙界に対する信仰が維持・拡大するとともに、地下に対する信仰も益々盛んになっていった。このような状況を背景として、前漢以来の墳墓は、墓室を靈魂の住処に作ると同時に仙界の如くに作っていた、という。つまり、一方で地下に対する信仰、すなわち死者の靈魂が地下の墳墓に住み身近に供奉されたという思いと、一方で仙界に対する信仰、すなわち昇仙して永遠の不死を獲得したいという思いとが、墓室という同一空間においてともに表現されていたのである。^⑥

この小南・曾布川両氏の指摘する地下の世界は、「古代中国において死後世界が現世の延長として意識されていたこと」^⑦が具象化されたもので、朴永哲氏によれば、こうした観念は仏教伝来以後も脈々と生き続けた。^⑧例えば、仏教によって地獄の思想がもたらされると、これが冥府と強く結びつくかたちで独特な展開を示したことが、澤田瑞穂氏らにより明らかにされている。^⑨すなわち仏教の地獄が冥府と重なり合い、冥府の官による審判によって死後の運命が

決せられるという構図が、道教とも絡み合いながらできていった。やがて、その地獄世界も現世との連続性を強めて世俗化し、裁きの場としての性格を次第に失っていったという。⁽¹⁰⁾

死後の世界観に関しては、時空的な変遷や偏差があり、さらには「あの世」という非論理性を許容する虚構世界を対象とすることから、人々が実際に懐く死後の世界というものも、矛盾した考え方が容易に並び立つものであったに相違ない。しかしながら古代中国における死後の世界として、現世の延長としての地下世界が強固に存在する一方で、神仙の天上世界も考えられていた、と大枠では理解できよう。この天と地への両方向性は、儒教の死生観の基本にある魂・魄思想に相通ずるものであろう。

ところで、こうした中国における他界観において、死者が現世から地下世界である冥府へと移行する際に、これと密接に関わってきた諸神の一つに五道大神がいる。既に指摘されているように、近代以降でも死者を管理する五道大神を祀る五道廟の存在が河北省において確認されており、人が死ぬと五道廟へ詣っていた。⁽¹¹⁾ 中国の冥界観において、この神が長く信奉されてきたことを明示している。

五道大神の起源については、小田義久氏により、これが仏教伝来の神であることが既に指摘されている。⁽¹²⁾ 氏によれば、五道大神は、三国時代にまず支謙によって江南に伝えられ、西晋時代になって、竺法護により華北に広められていった。後に見るように、中国へは後漢代に既に伝えられていた可能性は高く、五道大神の登場は、仏教の伝来後間もない頃と見て良からう。

また中国の墳墓には、随葬衣物疏・墓券（買地券）・鎮墓罐（死者の鎮魂のための銘文を書写した陶器）その他の多様な「葬納用文物」が、被葬者とともに墓室内に埋納されていた。これら「葬納用文物」は、「あの世」に旅立つ死者にとって欠くことのできない重要な埋納品であり、ここには当時の人々が懐いていた冥界観の一端が強く、しかも直接的に表現されている。とくに冥府を司る諸神の名が多く列挙されていることから、これらの「葬納用文物」は、中国の人々

が如何なる冥府の神々を信奉していたのか、これを時代や地域の推移や偏差と併せて把握してゆく上で、貴重な資料を提供している。

管見の限り、こうした「葬納用文物」に五道大神が登場するのは、六世紀～七世紀初めの在俗の仏教信徒が作成する「葬納用文物」を待たねばならなかった。^⑬ すなわち、以下に掲げる①トゥルフアン・②敦煌・③山東臨胸県より発見されたそれである。

①「高昌国章和十三(五四三)年唐永徽六(六五五)年随葬衣物疏」(アスターナ出土、紙)^⑭

(前略)

延昌三六年(五九六)丙辰の歳、三月二十四日、大徳比丘の某甲は、敬しみて五道大神に移す。

「仏弟子の某甲は、仏の五戒を持し、専ら十善を修めり。宜しく遐齡を向(享)け、永く老い難きを賜うべし。但れども、昊天は弔(あわれ)まずして、此の月の十九日を以て「仏弟子某甲は」忽然として徂殞し、五道を逕渉せんとす。幸わくは、呵(とが)めてとどむることなく、意に任せて過ぐるを聴されんことを。」

請書(清書)は張堅固、時見(立会人)は李定度なり。

『若し「仏弟子某甲が」海東の頭を求めんと欲し、若し海西の壁を覓めんと欲さば、奄(ひき)しく遏(とど)め、留停せしむるを得ず。急ぎ急ぎて律令のごとくせよ。』と。

②「河西大凉国安樂三(六一九)年郭方随葬衣物疏」(莫高窟北区出土、紙)^⑮

(前略)

推(惟)れ、樂安(安樂)三年、歳は己卯に至(次)り、二月庚子の朔、九日、□□□□□、□□不幸にして、殃寿に及び惶戒するも、自ら申ぶる能わず。造墓、已に成り、今日□殮せり。但そ生きては高堂に處り、死して

は蒿里に歸せり。(中略)儻し詐欺の鬼有り、妄りに拘礙を生さば、詛破すること訶(呵)梨樹の枝の如くせん。急ぎ急ぎて、律令の如くせよ。

戒師は元達 懺師は僧生 咒願師は元達なり。

敬しみて太山府君・五道大神・当路の官属の閻羅王等に白す。釈迦弟子の郭方は、平生の日、行道すること精勤にして、五戒・十善を奉修し、三寶を供養し、毫釐も犯す無し。今、安樂三年二月十七日を以て、遷神過世すれば、所□之處、留執羈連するを得ず。必ず須らく聖尊を面奉し、遊神を靜立せしむべし。

③「武平四年(五七三)高僞妻王江妃随葬衣物疏」(山東省臨朐県、木牘)⁽¹⁶⁾

齊武平四年歲次癸巳七月乙丑朔六日庚午、釈迦文仏の弟子高僞、敢えて澠灣里の地の振坦国土に告ぐ。

「高僞はもと冀州勃海郡に出で、宦に因りて仍お青州齊郡益都県澠灣里に居す。其の妻の王江妃、年七十七、患に遇いて稔を積み、医療は損すること無く、忽に今月六日を以て命過ぎ寿終り、上三光に辞し、下蒿里に歸す。江妃は生時に十善もて心を持し、五戒もて志を堅め、歳三月六、齋戒して闕かさず。今、戒師・藏公・山公等の使する所と為り、仏と花を取り、往きて返らざるが如し。江妃命終るの時、天帝は花を抱きて精神を候迎し、大権は□□して靈魂を接待し、汝地下の女青に勅し、五道大神・司坡の官に書もて詔すらく、『江妃齋す所の衣資雜物・隨身の具は、所逕の処、訶留するを得ざれ。若し留詰するもの有らば、沙訶樣陀が汝の身首を碎くこと、阿梨の樹枝の如くせん。來時忽々、書き読めるは是れ誰なるかを知らざれば、(よくきけ)書けるは觀世音、読めるは維摩大士なるぞ!故に移す。即即。』と」

これらは何れも、「葬納用文物」のなかでも、随葬衣物疏と呼ばれるものである。随葬衣物疏とは、衣物を主とする副葬品のリストに呪術的な文言を付して、それを死者に添えたものを言う。そしてその付帯文言には、しばしば

「死者があの世まで無事に到達できるように」、「死者の持ち物が奪われないように」といった意味の文言が付加されており、冥界への通行手形的なものとなっていた。

具体的に検討する余裕には無いが、①②③は何れも「仏弟子」「釈迦弟子」と称する在俗仏教信徒の随葬衣物疏ながら、その書式・内容ともにそれまで中国で作成されてきた「葬納用文物」を基本的に受け継いでいる。そもそも墓室に埋納される「葬納用文物」は、被葬者の行き先として冥府の地下世界が想定されており、②・③の付帯文言に認められる「死しては蒿里に帰す」という表現も、後漢・南北朝時代の墓券に散見するものである。¹⁷⁾①③に示される冥界観も、それまでの「葬納用文物」が想定する冥界観の枠を外れるものではない。ただし、冥府は単純に天帝が主宰する組織ではなく、仏教側の仏(②聖尊・③大権)や菩薩(③観世音)なども冥府の主宰者や官として加えられている。なかには道教の神仙も名を連ねており、当時の世俗における仏教信仰の実態をうかがわせるが、何れにしても「仏弟子」たちは、六世紀になって随葬衣物疏に自らが奉ずる仏・菩薩・諸神を加えていたのである。

仏教伝来の五道大神が随葬衣物疏に一樣に記され始めるのも、こうした背景による。なかでもトゥルフアンで作成された①では、他の冥界の神々を圧倒して、五道大神のみが大きく取り上げられている。また七世紀初めの敦煌で作成された②には、冥府の官として、太山府君を筆頭に、続いて仏教起源の五道大神そして当路の官属の閻羅王が列記されているが、この序列は冥界における五道大神の地位が、閻羅王の上位に位置していたことを示唆している。唐代に仏教が厚く信仰されてゆくなか、五道大神も引き続き信仰されるものの、冥界の神としての閻羅王の人氣は圧倒的であるが、それ以前の北朝期(六世紀)には「仏弟子」と称する在俗仏教信徒の間で、先ずは五道大神が大きく信仰されていたのである。この背景については、節を改めて検討しておきたい。

二 仏教の伝来と中国の冥界観

(1) 「賁識」から「五道大神」へ

現存する漢籍のうち、五道大神の名を最も早くに伝えているのは、小田義久氏が指摘するように、以下に掲げる支謙訳『仏説太子瑞應本起經』上卷(大正三、四七五頁)であろう。

即ち起ちて馬に上り、車匿を將いて前行すること数十里にして、忽然として五道を主る大神を見たり。名を賁識と曰う。最も独り剛強にして、左に弓を執り、右に箭を持ち、腰に利劍を帶ぶ。居る所は三道の衢にして、一に天道と曰い、二に人道と曰い、三に惡道と曰う。此れ所謂、死者の魂神の当に過ぐべき所を見る者なり。太子、到りて問うに、「何の道ぞ從う所ならんや」と。賁識、惶慄し、弓を投げ、箭を釈て、劍を解き、逡巡して示すに天道を以てして曰く、「是の道ぞ、從う可し。」と。

本經典は、三世紀、呉の都建業において支謙(月氏の人、洛陽生まれ)が訳出した仏伝である。引用した部分は、仏陀の「出家」の一場面であり、ここに五道大神が登場している。ただし、五道大神はここでは「五道を主どる大神」と表現されており、当初、五道大神は神名として用いられていたわけではないことが知られる。「賁識」が、この神の名であった。これを見ると、「賁識」は、武人の神であり、三道(天道・人道・惡道)の岐路に住み、「死者の魂神の行き先」を判断するものとなっていた。これで見ると、五道は三道^⑨、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て「惡道」を加えるだけで十分であったことがうかがえる。

その後、西晋時代の漢訳仏伝である聶道眞の『異出菩薩本起經』一卷(大正三、六一九頁)においても「賁識」の名のみが見えている。さらに西晋時代末期の永嘉一(三〇八)年に、竺法護(月氏の人、敦煌生まれ)が天水寺で訳出し

た仏伝『仏説普曜經』卷四(大正三、五〇七頁)においても、五道大神という神名は見えず、「奔識」という名のみが伝えられている。「賁識」「奔識」とともに漢字上古・中古音(puen thiek, puen siek)²⁰は同じであり、同訳異字と見て良いであろう。この時代、五道大神という名はまだ無かったことが知られる。

こうした『仏説太子瑞応本起經』や『仏説普曜經』といった漢訳仏伝のテキストに関しては、河野訓氏により、以下のような継承関係が考えられている。²¹

『小本起經』(現行の『修行本起經』よりも素朴な形)
 └─『中本起經』(後漢、康孟詳訳) ─┬─『瑞応本起經』→『普曜經』

このうち、サンスクリットの原典が確認できるのは、『普曜經』のみであるが、そのなかには「賁識」・「奔識」の名どころか、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。²²とすれば、このエピソードは、原典に後から加えられたものであった可能性は高い。とくに輪廻とその転生先である「五道」を説くために、中国の人々向けに訳経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」は、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、仏教伝来以前に中国において信奉されていた神に「五道大神」が既にあったのではなく、原典にこのエピソードが後から加えられる際に、訳経者が「賁識」なる非漢語の神を仏陀伝に自ら入れ込んだと見て良いであろう。河野氏によれば、『瑞応本起經』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『小本起經』と『中本起經』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。²³現行の『中本起經』(後漢に訳出)には「賁識」・「奔識」は登場しないので、この事実はこの神が後漢代に漢訳されたと見られる『小本起經』に既に挿入されていた可能性を示唆している。

仏伝を漢訳した康孟詳ら西域僧のことを考えれば、「賁識」・「奔識」(puen thiek, puen siek)の原語は、ソグド語の

puṣ, puṣv あるいはサンスクリットの pañca⁽²⁶⁾ 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と解するのが妥当であろう。

やがて五胡・東晋以降になってくると、『增壹阿含經』などに見えるように、「賁識」・「奔識」は見当たらなくなり、「五道大神」という漢語名のみが見えてくるようになる。姚秦涼州沙門竺佛念訳の『菩薩処胎經』卷四（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。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は、「五道大神」という固定的な神名はまだなく、あくまでも「賁識」・「奔識」が冥界への入り口にたち、転生先（五道）を告げる立場にある神であった。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、固定的に使われていくようになった。

（2） 仏教の五道と中国の冥界観

支謙が漢訳した『仏説四願經』に「善を為せば、天に上り、惡を為せば、淵に入る」（大正十七、五三七頁）とあるのを始め、先に掲げた『仏説普曜經』卷四にも次のように見えている。「奔識」が「菩薩」に対して、ただ死者の行き先を告げるのみであることを告白するのに対して、「菩薩」は次のように答える。

菩薩曰く、「五道を主ると雖も、歸す所を知らざれば、従つて來たる所を源とせよ。五戒もて人と為り、十善もて天に生じ、慳墮もて餓鬼となり、觔突もて畜生となり、十惡もて地獄にゆかん」と。

これによれば、『仏説太子瑞應本起經』と異なり、五道大神は、単に審判を告げるだけであり、その審判の規準は、生前の「五戒」「十善」等の積み重ねによって自動的に決定すると説く。すなわち仏弟子として守るべき「五戒」「十善」を励行すれば、「五戒」で生前と同様の人の世界に生きられるようになり、「十善」で天に生まれることができる

と説いたのである。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、以降の漢訳經典で繰り返し説かれることになる。⁽²⁶⁾

これに関連して、武威太守の趙文業の求めに応じて、建元二十年（三八四）夏より翌年春にかけて訳出された瞿曇僧伽提婆（東晉罽賓三蔵）訳『增壹阿含經』卷二七（大正二・七〇〇頁。訳一、阿含部九、八八〜八九頁）には、次のような一節が認められる。

是の時、五道大神、毘舍羅先に告げて曰く、「長者、湯を以て相惠む可し。必ず當に福無量を獲べし。當に甘露の報いを得べし」と。是の時、長者報えて曰く、「我に自ら五道大神有り。此の沙門を用って、能く何等の事を加益せんや」と。是の時、五道大神、便ち此の偈を説く、
如來の生じたまう時に當たり 天帝來下して侍す

更に誰か是れを出づる者

能く與共に儔匹せんや

五道神を用うるが爲に

濟す所有ること能わず

寧ろ釋師を供養せば

便ち大果報を獲んと。

爾の時、五道大神、復た重ねて長者に語けて曰く、「汝、好く自ら身・口・意行を守護せよ。汝、五道大神の威力を知らざる乎」と。是の時、五道大神、即ち大鬼神の形を化作し、右手に劍を執り、長者に語けて曰く、「今、我が身は是れ五道大神なり。速に此の沙門に湯を與へよ。足を稽留すること勿れ」と。是の時、長者、便ち是の念を作さく、「甚だ奇なり、甚だ特なり。五道大神、乃ち此の沙門を供養す」と。即ち香湯を以て道人に授與し、復た石蜜を以て沙門に授與せり。是の時、五道大神、自ら此の香湯を執りて、優頭髻と共に世尊の所に至り、此の香湯を以て如來に奉上せり。爾の時、世尊、此の香湯を以て、身體を沐浴したまうに、風尋いで時に差え更に

増劇せざりき。是の時、長者、後五日にして便ち命終を取り、四天王中に生じぬ。

本経では、「無戒無信邪見」の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仏陀に布施をすれば、地獄に落ちずに「福無量」を得ることができる、と教諭すストーリーが展開している。結果として、長者は死後、仏陀に布施をした功德により四天王中に「生天」した。

これは、仏教の在家信者に、仏教で説く五戒・十善や功德を積めば、死後、五道大神の所を通り過ぎて、も、「人」となるか「天」に生ずるかを約束されることを強烈にアピールしていたことをうかがわせる。随葬衣物疏に「仏の五戒をたもち、専ら十善を修め」たり、「十善もて心を持し、五戒もて志を堅め、歳三月六、斎戒して闕かさ」ないことが強調される所以である。

この仏教の経説は、他方で死後の行き先を告げる「五道大神」そのものに対する信仰も消滅し難いことを示唆しており、生前に積んだ功德によって行き先が決定することを強調するとともに、そうした五道大神そのものに対する信仰を諫めるものでもあった。

古代中国における死後の世界については、先に指摘したように、死後に生きる世界として地下の世界と天上の世界、すなわち墓室を中心とした死者の生活世界や現世の官僚組織を模した冥府の世界と、所謂「昇天」の到達点たる天上の世界があった。そして仏教伝来により地獄思想が導入されると、地獄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と一体化した。六世紀において「仏弟子」が懐いた死後の世界というものも、前掲の随葬衣物疏にうかがえるように、中国の伝統的他界観の枠を出るものではなかった。こうした伝統的他界観が有する強韌さを考えれば、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「為人」と現世の延長たる地下世界、「生天」と天

上の神仙世界が互に通じ易く、これらも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高い。換言すれば、仏教が説く「人道」「天道」も、死後も「人間世界」に生き続けられ、あわよくば「昇仙」さえも可能になると映ったのではないか。最初期の『仏説太子瑞應本起經』において三道（天・人・惡）に單純化して五道を示していたのも首肯できよう。そして伝来当初より、死者の死後の運命を冥界への入り口で宣告するのが五道大神であると、仏教は説いた。南北朝期より次第に高まる仏教信仰のうねりの中で、五道大神が中国の冥界の神として不動の存在となっていた所以である。

おわりに

以上に検討してきたように、中国の冥界の神として定番になっていた五道大神の流布は、六世紀になって漸く「仏弟子」と称する在俗信徒の冥界観に定着していったことに始まる。そしてその五道大神が指し示す輪廻五道の世界は、当初、中国の冥界観の枠組みに適應するように三道（天・人・惡）に實質的に單純化された。このうち天道・人道は、仏教信徒として善行や功德を積んで生きることで保証されると説かれたが、地獄と同様にこれらも中国古来の死後の世界観と一体化していったと見られる。やがて唐代には仏教が隆盛し、閻羅王が冥界の神として人氣を博するようになるが、周知のようにこの時代には浄土思想が広く流布する。こうした浄土思想が、中国の伝統的他界観と如何なる關係に立つものであったかは、あらためて検討する必要があるが、これについては他日を期したい。

（略語）

文書：国家文物局古文献研究室・新疆維吾爾自治区博物館・武漢大學歷史系編『吐魯番出土文書』第一冊、第一〇冊、文物出

版社、一九八一〜九一年。

図文：中国文物研究所等編『吐魯番出土文書』壹、肆、文物出版社、一九九二〜九六年。

大正：『大正新脩大藏經』

訳一：『国訳一切經印度撰述部』阿含一〜十、大東出版社、一九二九〜一九三五年。

注

(1) 加地伸行『沈黙の宗教―儒教』筑摩書房、一九九四年、二八〜五五頁。

(2) 前掲書のほか、同『儒教とは何か』（中公新書九八九）、一九九〇年参照。

(3) 小南一郎『漢代の祖靈觀念』『東方学報』（京都）六六、一九九四年、一八頁。

(4) 小南、前掲論文、三九〜五六頁。同『道教信仰と死者の救済』『東洋学術研究』二七、一九八九年。

(5) 曾布川寛『漢代画像石における昇仙図の系譜』『東方学報』（京都）六五、一九九三年、二〇〇頁。また林巳奈夫も、

漢代を対象として、漢人の来世観の基本が「死者の靈魂は地中に埋めた死体とともに地中で暮らす」ものであったこと、さらに漢代には天に帰ってゆく「魂」については大した関心が払われていないものの、地中に営まれている墓の中の世界

に天上の神々が持ち込まれていたことを強調されている。林巳奈夫『石に刻まれた世界―画像石が語る古代中国の生活と思想―』東方書店、一九九二年、九〜一七頁。

(6) 曾布川、前掲論文、一七九〜二〇〇頁。

(7) 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―四、一九九七年、一一七頁。また康韻梅『中国古代死亡観之探求』国立台湾大学文史叢刊、一九九四年ほか参照。

(8) 朴、前掲論文、一一八頁。

(9) 澤田瑞穂『修訂 地獄変―中国の冥界説―』平河出版社、一九九一年。

(10) 朴、前掲論文、一〇五〜一一八頁。

(11) 小田義久『五道大神攷』『東方宗教』四八、一九七六年、一六〜一七頁。

(12) 小田義久『吐魯番出土の随葬衣物疏に見える五道大神について』『東洋史苑』四八・四九、一九九七年、一三〜二二頁。

五道大神については、小田氏の研究があるにもかかわらず、詳細は省くが、いまだなお道教に由来する神であることを指摘

する研究者が少なくない。しかしながら、何れもその根拠を明確に示しているわけではない。

- (13) 荒川正晴「トゥルフアン漢人の冥界観と仏教信仰」『中央アジア出土文物論叢』二〇〇四年、朋友書店、一一八頁参照。
- (14) GOTAM48: 2. 図文一、三三四頁；文書三、六六一六七頁；白須淨真「随葬衣物疏付加文言（死人移書）」の書式とその源流」『仏教史学研究』二五―二、九二一九三頁；荒川、前掲論文、一一六頁ほか。①は、トゥルフアンのアスターナと呼ばれる古墳群墳墓より数多く出土した随葬衣物疏の一つであり、冥界への通行証としての性格から、被葬者の衣服の内など、最も遺体に密着して納められていた。トゥルフアン出土の随葬衣物疏のリストについては、荒川正晴編『トゥルフアン出土文書および関連伴出資料の調査』（平成二二―一四年度科研費報告）二〇〇三年、一八三―一八四頁参照。
- (15) 莫高窟北区B228: 1. 樊錦詩・彭金章「敦煌莫高窟B228窟出土河西大凉国安樂三年（639）郭方随葬衣物疏初探」『敦煌学』二五、二〇〇四年、五一六・五二八頁。「敦煌莫高窟北区石窟」第三卷、文物出版社、二〇〇四年、三三四頁・図版一七五。
- (16) 端方『陶齋藏右記』卷十三、六一八葉；浅見直一郎「中国南北朝時代の葬送文書」『古代文化』四二―四、一八四―一九四頁；荒川、注(13)論文、一一八頁ほか。
- (17) 前掲浅見論文、一九〇頁参照。「蒿里」とは、太山の南に位置する山の名であり、太山が人間の生命全般を支配するという觀念のうち、特に死に関する部分だけが、この蒿里山に預けられた、という。小南、前掲注(3)論文、五一頁。『漢書』卷六三 武五子伝、広陵厲王劉胥の条に見える「蒿里」に、顔師古が「蒿里、死人里」と注を付している。
- (18) 『太平広記』卷一九七「睦仁傳」には、唐・唐臨撰「冥報記」に拠って、冥界における天帝・閻羅王―太山府君―五道神の序列が示されている。
- (19) 通常、仏教では輪廻転生先として「六道」を説くが、小乗系の説一切有部のみは「五道」を説いていた。望月信亨『仏教大辞典』第五卷、「六道」の項、五〇七―一頁。本經典も小乗系の經典とされている。境野黄洋編『支那仏教精史』国書刊行会、一九七二年（再刊）、二一九頁。
- (20) B. Karlgren, *Grammata Serica Recensa*, Stockholm, 1972, pp.121, 243. 藤堂明保編『学研漢和大典』学習研究社、一九七八年、三二六・二二三九・二二五九頁。
- (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、一三三―一六七頁。

- (22) 本経典のサンスクリット原典『*Āḥavyastara*』の和訳、溝口史郎訳『ブッダの境涯』東方出版、一九九六年、第十五章、一八〇～二二二頁参照。
- (23) 河野、前掲論文、一六四～一六五頁。
- (24) 『仏説善悪因果経』（大正八五、一三八一頁）には「五道（神）」が出てくるが、そのソグド語訳は「*r'd pnt'k cyk*」となっている。D. N. Mackenzie, *The 'sutra of the causes and effects of actions' in Sogdian*, London, 1970, pp.16-17; *The Buddhist Sogdian Texts of the British Library, Acta Iranica 10*, Tehran-Lige, 1976, p.156.
- (25) サンスクリットの *pañcika* の可能性もあるが、問題は『仏説普曜経』に *pañcika* の音写語として、「般闍鬼」（大正三五〇四頁）があることである。
- (26) 『出曜経』（大正四、六三五頁）、『中陰経』巻下（大正十二、一〇六七頁）、『仏説仏大僧大経』（大正十四、八二八頁）など数多く認められる。