常行堂の守護神・摩多羅神

蓮　池　利　隆

はじめに

西域南道の方形仏堂において初期浄土教の儀礼が行なわれていたであろうことについてはすでに拙稿[(1)]で論じてきた。この方形仏堂の形式が中国で展開し，日本に伝えられたのが常行三昧堂であったと考えられる。小論では常行三昧堂の伝来とともに意義不詳のまま伝えられ，以来長く陰の部分におかれてきた摩多羅神について検討する。その起源は遙か中央アジアの方形仏堂とゾロアスター教方形拝殿（チャルタク）にまでさかのぼることができるのである。また，毘沙門天信仰も同じ起源から展開したものと考えられる。これらは，ゾロアスター教のミトラ（イラン語ではミフル，ミスラ）信仰との習合によって（阿）弥陀仏が生まれたこととともおおいに関わっている。二〇〇八年に実施したタジキスタンのゾロアスター教遺構発掘[(2)]の報告をとおして，方形仏堂の起源と摩多羅神との密接な関連を明らかにしてみたい。また，その交渉の中に見られるインドとイラン両文化の相克についても検討する。

摩多羅神と常行堂（比叡の摩多羅神・広隆寺の牛祭）

ミトラ信仰はシルクロードの東の終着点である日本にもさまざまな形で伝来した。常行堂の守護神・摩多羅神もその一つである。近年，異神である摩多羅神についての論及は多く，日本天台の玄旨帰命壇などとの関わりにおいて多岐にわたる検討がなされている。例えば，川村湊『牛頭天王と蘇民将来

伝説』では牛頭天王との共通性において，あるいは，山本ひろ子『異神』序，謎の神・摩多羅神では，「摩多羅神に，（一）芸能神，（二）常行三昧堂の道場神，（三）玄旨帰命壇の本尊という三つの属性を認めることができる」として，摩多羅神について詳説されている。しかし，日本中世以後に独自の展開を遂げた全体像を明らかにするのが小論の目的ではないので，その起源に関わる資料のみにとどめて考えをすすめたい。ただ，その資料も後代の解釈が加わったものであり，慎重に検討しなければならない。

摩多羅神とは円仁が入唐して帰朝の船中で感得した神と伝えられている。光宗記『渓嵐拾葉集』[3]に

慈覚大師円仁が唐から五会念仏の行法を相伝しての帰途（八四七），船中において中空に声が聞こえた。その声が言うには，「私は摩多羅神という名である。障りをなす神である。私を祀らねば往生の願いを遂げることはできない」と。この理由で常行堂に摩多羅神が祀られることになったのである。

言伝えには，摩多羅神とは摩訶迦羅天のことであり，また，ダキニ天である。ダキニ天の誓願には，経典に，人が臨終の時にダキニ天がその人のところへ行って死屍の肝を食うことによって，その人の臨終正念が得られ，もし，ダキニ天が死屍の肝を食わなかったら，その人は往生することができないとある。この事はまったくの秘事であって，誰も知らないことである。常行堂の堂僧でさえ知らないことであり，ましてや他の人の知るところでもない。他言してはならない大事である。まさに，秘めて尊崇すべきである。

また，一説には，摩多羅神とは摩訶迦羅天のことであり，経典に言う六ヶ月を延命させる秘法が根拠となっている。人間の臨終に際して，その精気を奪うため悪鬼がやってくる。摩訶迦羅天はそれらを降伏せしめて，精気が奪われるのを防ぐのである。これによって臨終正念が得られるのである。六ヶ月の間成し遂げられる秘法を思うべきである。

とある。これは，一種異様な秘事としての印象を与え，摩多羅神が長く陰の

部分にとどまってきたのもそのゆえであったと考えられる。この伝承の中でまず問題としたいのは，ダキニ天が臨終正念や往生に本当に関与するのかということである。

論拠とされる『大日経疏（大毘盧遮那成仏経疏）』第十[(4)]によれば，

ダキニは人間の死の六ヶ月前にそれを察知し，すぐにその心臓を抜き取って食うという。何故ならば，人の体には牛黄に似た玉があり，それを食えば超能力が得られ，一日の中に世界を周遊するなど，全てを思いのままにできるようになるからである。また，様々に人間を操り，嫌な者については妖術で操り，病苦を与える。しかし，殺すことはできない，結局は自計の妖術である。人間の死の六ヶ月前にそれを察知し，妖術で心臓を抜き取る。心臓を抜くとはいっても，要は妖術を使って他の物とすり替えるのである。その人はすぐに死なず，まさに六ヶ月後に死ぬ。概ね，ダキニは夜叉の類で非常に自在である。一般的には摩訶迦羅，いわゆる大黒天の眷属である。

（その妖術の由来は，以下のようである。）

毘盧遮那仏は降伏三世の法門によってダキニを退治するために大黒天に変身し，ダキニたちの数よりも多くの姿を示現し，身体に灰を塗り，全てを成就し空を飛び水上を行くことが自在なダキニを神通力によって悉く広野に召喚した。毘盧遮那仏はダキニを呵責し，お前が常に人間を食うから，私もまたお前を食おうと告げてダキニを呑みこんでしまった。しかし，毘盧遮那仏はダキニを食い殺さず，悔い改めさせ，人肉を食うことを禁じたのである。ダキニは，自分は今まで全て肉を食って生きてきた，これからはどうしていけばよいのかと訴えた。そこで毘盧遮那仏は死人の心臓を食うことを許可した。ダキニは，人がまさに死のうとするとき，多くの悪鬼が死人を食おうと競い来て死屍を奪われてしまうと訴えた。毘盧遮那仏はその方策として，六ヶ月前に人の死を予知し，臨終まで他の悪鬼を寄せ付けない呪文と印相を与えた。

というのである。この『大日経疏』ダキニついての逸話は，本生物語（ジ

ャータカ）の形式をとっている。本生物語（ジャータカ）とは釈迦仏が前生において功徳を積んだことを描くもので，最初に現在の事柄が紹介され，その由来を釈迦の前世の姿と関連させて説くものである。『大日経疏』第十，ダキニの縁起においても，まずダキニの能力が紹介され，次にそのような能力を与えられた経緯について毘盧遮那仏とのかかわりのなかで説明がなされている。

この中，ダキニ天（摩訶迦羅天も同等と見なされている）は人間の死の六ヶ月前にそれを察知し，心臓を抜き取って食うという。これは，屍肝を食われることで臨終正念を得て往生できるとする『渓嵐拾葉集』の主旨と矛盾する。また，ダキニ天の妖術は自計の法であって，人間が往生を遂げるために積極的な役割をはたすものではない。

能延六月の秘事については後代の天台諸流においても種々に解釈がなされているようであるが，これも『大日経疏』が論拠と考えるべきであろう。この秘事は先述のように，ダキニ天が人間の死の六ヶ月前にそれを察知し，奪精鬼に横取りされる前に密かに心臓をすり替える方策であり，臨終正念をもたらすものとは考えられない。しかも，毘盧遮那仏から臨終まで他の悪鬼を寄せ付けない方術を伝授されたにもかかわらず，実際には死の六ヶ月前に生き胆として心臓を取るのである。後の玄旨帰命壇の展開には，ここに述べられる肉食（肉や魚を食らう）のほかに酒を飲み印を結び交接を行なうというタントラ仏教で強調されたダキニの特性が大きくかかわったものと考えられる。

一方，摩多羅神の場合は死屍を食うことに意味があり，それは往生の可否を定めるものとされている。ダキニ天は『大日経疏』に説かれた人肉を喰う特性から結びつけて解釈されたにすぎず，肝心な点においては矛盾が生ずると言わねばならない。常行三昧堂の守護神が臨終人の肝屍を食うことによって往生の成否が定まるという伝承は，仏教以外の文化・習俗にその根拠を求めるべきであろう。ゾロアスター教では死屍を鳥葬にする。神々の庇護物である土・水・火などを死屍によって汚すことを避け，鳥葬によって冥界へ生

ずる。この習俗は中央アジアにおいては広く行なわれ，ダクマの遺構も多く残されている。すなわち，死屍を食われることが通過儀礼として重要な意味をもっているのである。ゾロアスター教においてミトラ神は冥界の主審であり，天界の主である。これらの点から考えてみて，摩多羅はミトラの音写から転化したものと考えるのが妥当なように思われる。

摩多羅神についての伝承は京都太秦の広隆寺にもある。『望月大仏教辞典』によれば，牛祭（うしまつり）の項目に，

山城国太秦広隆寺にて行う一種の行事。摩多羅神を祭る神事にして，其の起源は恐らく常行三昧堂に発せしものの如し。広隆寺来由記に依れば「三條院御宇長和元年壬子源信僧都，夢中に人あり。告げて曰はく極楽世界の真の弥陀仏を禮せんと欲すれば，広隆寺繪堂の丈六尊像を禮すべし。故を以て僧都当寺に来りて尊像を瞻禮せり。手親ら一刀三禮し，二尊像を刻む。像成りて後，同年九月十一日より三箇日を期して，昼夜声明念仏を修し，今に至るまで永く行う」とあり。

又広隆寺大略縁起にも同様の由来を記し，

「同年九月十一日より三ヶ日を期して声明念仏を修し給ふ。其時道場に仏法守護の摩多羅神，影向有て，此法会末世迄退転なくまもるべしとの給へば，此御神の祭りをば，あくる十二日の夜催し給ふ。祭文一巻恵心の自筆して，祭禮無双の儀式也。神主牛に乗出るによって，世に牛祭と云ふ。其の祭文の意趣は，神明の威風により，年中の災禍をはらひ，天下太平にして，君は長寿を得給ひ，民も安穏ならんと」云々とあり。

これらよれば恵心僧都源信が常行三昧を広隆寺においておこなった際，摩多羅神の守護に与り，それを機縁として祭礼が始められたことがわかる。また，明川忠夫『奇祭「太秦の牛祭」』には，江戸時代の資料として挿絵付の『都名所図絵』が引用されている。

毎歳九月十二日夜，戌の尅に牛祭の神事あり。当寺の僧侶五人五尊の形に表し，異形の面をかけ，風流の冠を着し，太刀を佩き，一人は幣を捧て牛に乗，四人は前後を圍，従者は松明をふり立，行列魏々として本

堂の傍より後へ巡り，又西のかたより祖師堂の前なる檀上に登り祭文を読。此文法古代の諺を以て述る甚だ奇にして諸人耳を驚かさずといふ事なし。(『都名所図絵』一七八〇)[5]

黒牛に後ろ向きに乗っている魔多羅神，鼻高面を被った四人の冠に大根・筍などが見える（『都名所図会』）

【図１】

挿絵（図１）には摩多羅神を四人の従者が付き従っている様子が描かれている。これらの従者は四天王と考えられているようである。摩多羅神と四天王は鼻高面を付けている。摩多羅神は四天王によって囲まれている。四天王が仏法とはかけ離れた異神を護持するのには理由がなければならないであろう。また，鼻高面をつけている点にも留意すべきように思われる。それは妓楽面酔胡王の面立ちを彷彿とさせるものである。解説では牛祭と渡来人による牛犠牲儀礼との関連を指摘する論文を紹介しながらも，その説についての疑義が述べられている。[6]

牛祭という名称がなぜ付いたのか。喜田貞吉は「それはもともと太秦地方の秦人等が牛を犠牲として漢神を祭った古い習慣に基づいていたのかも知れぬ」(「太秦牛祭の変遷」『民族と歴史』六－六）と述べている。たしかに，延暦十年九月，政府は伊勢・近江・若狭・紀伊などの百姓が「牛を犠牲として漢神を祀ることを禁止」(『続日本紀』）していること

が記載されているが，漢神の意味がはっきりしない。外来の異教を漢神と言ったらしく，秦氏と漢神と結びつけて考えるのは疑問である。漢神を祟りの神とすると牛祭祭文の「疫病除去」に都合がいいのだが，何より牛祭に殺牛の痕跡が見られない。山田雄司氏は「他の常行堂の場合にも牛との関連はみられない」し「摩多羅神と牛は特別な関係がない」（「摩多羅神の系譜」『芸能史研究』一一八）と述べている。

しかし，ミトラ信仰では聖牛を屠り，それを共餐するという密儀を特徴としていた。8世紀末，畿内ではイラン系の渡来人も多かったと考えられている。そのような背景から，実際に牛を犠牲とすることは廃れていたとしても，その起源としては牛犠牲儀礼を想定する方がより妥当なように思われる。また，四天王と摩多羅神との関係も次章で検討するように不可分の関係である。

さらに，広隆寺摩多羅神については次のような記述もある。

『顕密威儀便覧続編』巻下には摩吒羅神及びその祭礼について，

京西太秦広隆寺護伽藍神中に摩吒羅神あり。或説に其像炎魔王に肖たり，二臂あり，左手に鼓を持ち，右手に三股を安ず。是れ又蓮華光院と殊る。伝に云ふ，念仏守護の為なり。乃ち称名念仏の人を導き，之を楽邦に送り，彼をして蓮台に坐せしむ。亦其徳化なり。

『辞典』では「右手に右股を安ず。」とあるが，それでは意味が通らないので「右手に三股を安ず。」に変えて引用している。ここでは摩多羅神が念仏を称える人々を導き極楽浄土へ送り蓮台に乗せるとあり，摩多羅神が阿弥陀仏の役割をそのまま受け持っている。ここに両者の密接なつながりが示されており，ミトラ神から（阿）弥陀仏への展開と呼応するものと言える。図像的には，神像が閻魔大王に類似すること，左手に鼓を右手に三叉を持つことが記されている。これに対して，比叡山の摩多羅神は鼓のみを持ち，それを打ち鳴らす姿として描かれている。『顕密威儀便覧続編』の描写は比叡山のそれと比較して，本来の姿に近いように思われる。しかし，『渓嵐拾葉集』に鼓の記述はなく，その起源については曖昧なままである。

二〇〇七年の発掘調査で出土したタジキスタン出土のテラコッタ製ミフル

（インドのミトラに相当）神像（図6右参照）では，左手に小型拝火壇を右手に三叉の聖杖を持っていた。広隆寺に伝わる摩多羅神の姿は，その小型拝火壇が誤って鼓と解されたものではないだろうか。また，比叡山所伝の摩多羅神は土器製テラコッタ型の拝火壇に手を差し伸べた仏陀像（図6左参照）からの転化と推測できる。いずれも小型拝火壇本来の意義が理解されず，鼓として再解釈されたものであろう。中央アジアでは拝火壇として描かれていたものが，ゾロアスター教の文化に疎い人々に受け入れられたときに，自分たちの理解可能なものに置きかえられたのである。摩多羅神が日本中世において歌舞音曲の神として展開したのも鼓としての再解釈にもとづくものであろう。

ミトラ神と四天王（法隆寺の四天王・ニヤ遺跡の四天王）

最近，法隆寺の四天王が公開され，その特徴的な造形が話題となった。一般的な四天王が威嚇するような憤怒の相であるのに対し，法隆寺の四天王は，穏やかな表情の中に秘められた威厳を感じさせる。北方を守護する多聞天は右手に宝塔，左手に三叉戟を持ち，西方を守護する広目天は右手に筆，左手に巻子を持つ。東方を守護する持国天と南方を守護する増上天は右手に宝剣，左手に三叉戟を持つ。しかし，それぞれの顔と姿はほとんど同じである。それぞれの働きに相応した持ち物を手にしながら，ほとんど同じ姿である点に四天王の本質が示されているように思われる。また，多聞天が掲げる宝塔からは五本の相輪が立ち，その上に炎を表現した装飾がほどこされている。この宝塔の形は仏塔を模ったものとは考えがたい。一般的毘沙門天が掲げる宝塔は屋根があったり，伏鉢の形状をとり，仏塔を表わしていると容易に判断できる。しかし，法隆寺の多聞天の宝塔は特殊な形をしている。タジキスタン出土のミフル神像や拝火壇に手をかざす仏陀像で描かれた拝火壇，さらにはクシャーン朝コインの歴代王が手をかざしている拝火壇とよく似た形をしているのである。後に詳しく検討する宮崎市定『毘沙門天信仰の東漸につい

て』では，この特殊な形をした宝塔を「光塔」と解釈し，また四体の神が実はミトラ神の功徳を具現化したものと指摘している。法隆寺四天王の制作年代や伝来の経緯については不明な点が多いようであるが，持国天と広目天の光背銘文によって七世紀頃のものと見られている。一方，左右の手の違いはあるものの，三叉杖と拝火壇を持つタジキスタン・アイニーン出土のミフル（ミトラ）木造は５～６世紀頃のものである。ミフル神像や拝火壇に手をかざす仏像はトハーラ期（７～８世紀）のものである。図像上の共通点や時代の一致，さらにはそれぞれの属性から見て，四天王がミトラ神から展開したものであるとする説は妥当なように思われる。この四天王起源とかかわるであろう問題として，四天王がそれぞれに邪鬼を踏みしめているという点が残される。この邪鬼について岩田茂樹『法隆寺金堂四天王像の諸問題』では，中国の鬼神との比較検討の上で，

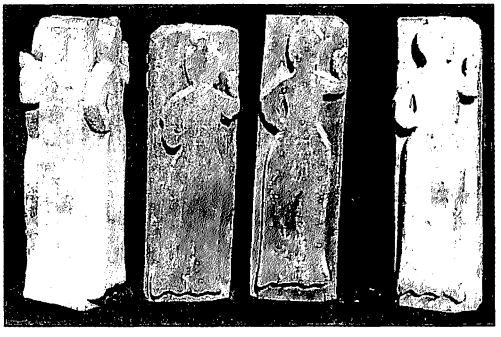
> 四天王が須弥山下の四方四州を守る尊格であることをに思いをめぐらせば，これらの邪鬼は意識下に須弥山世界を支える役割をも想定されていることになる。(7)

と指摘している。しかし，すべての邪鬼が跪く姿勢で描かれていないことも事実である。ダンダン＝ウイリクの天王像は仰向けに横たわる邪鬼を踏みつけている。この問題については，小論中での検討を重ねた上で，まとめにおいて再度取り上げることにしたい。

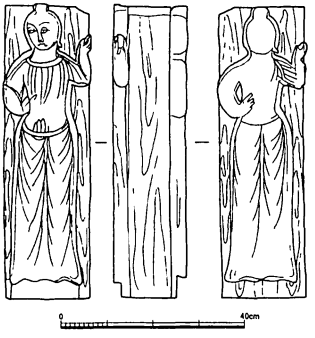
以上，七世紀前後の法隆寺四天王とほぼ同時代のタジキスタン（トハーラ）ミフル神像との関連を述べたが，さらに検討するために西域南道の四天王について検討してみたい。西域南道のニヤ遺跡は20世紀の初頭，A.スタインによって調査され，カローシュティー文字による文献資料が発見されたことは有名である。これはガンダーラ地域で用いられていた言語と文字に由来するもので，トハーラとの関係を示すものである。スタインの調査によって方形仏堂も発見されていた。その後，一九九〇年代に日中共同尼雅遺跡調査が実施され，スタイン発見の仏堂についての本格的な発掘調査がおこなわれた。この発掘調査によって仏堂とその周辺の遺構の関連も明らかとなった。

仏堂を含む住居址の敷地内，仏堂から中庭をはさんで40ｍ程離れた遺構からは表裏に神像を刻んだ幅18cm，高さ64cm，厚さ9cmの４枚の板が出土している。この遺構は側壁の一面が格子状で開放式の構造で，斗栱などの様々な建築部材が大量に出土していることから判断して，倉庫として使用された可能性が高い。４枚の板もそれら建築部材とともに出土しており，他の遺構から撤去し保管されていたものであろう。これらの板は，もともと方形仏堂に設置されていた見るのが最も妥当である。なぜなら，神像は４枚の板の表裏に同じ姿で刻まれ，おそらくは８人の神々ではなく同一の神を描いたもので，その構造から判断して，回廊の何れの場所からも同じ姿の神像が見えるように，方形基壇の四隅に放射状に設置されたものと考えられるからである。修行者は仏堂内を右回りに巡る修行中，常にこの神像によって見守られていたのである。

神像（図２）は墨線で顔や輪郭および衣服が描かれている。頭部に髷を結び，顔はややうつむき，目は見開いている。右手は腰に，左手は上に挙げ，親指と人差し指を立てている。上半身は丸襟の衣で，下半身には丈の長い袴を着けている。



ニヤ遺跡出土：常行堂の守護神　左：写真　右：図



佛教大学内中国新疆ニヤ遺跡
学術研究機構提供

【図２】

筆者はこの神が多聞天，すなわち毘沙門天であり，しかもその起源をも示唆するような独特な姿で表現されたものと考えている。一般に多聞天は四天

王の一人であり，甲冑姿で知られるが，多聞天のみが単独で礼拝されることもあり，その場合は毘沙門天と呼ばれる。4枚の板に描かれた神像は毘沙門天が四天王へと分化・展開する移行段階を示すものであろう。それは須弥壇の四方に配置される護法の神々としてではなく，修行者の守護神としての姿である。また，3世紀後半と推定されるニヤ出土の神像が甲冑を着けていないのも，西域から中国に伝わる過程で甲冑姿が確定していったことを示す証拠だと考えられる。ニヤよりも時代的に新しいダンダン＝ウイリクの毘沙門天は甲冑姿の塑像であり，典型的姿をとっているのである。これに対し，甲冑姿でないニヤ出土の毘沙門天（多聞天）は本来の姿により近いものと考えられるのである。

毘沙門天は『大唐西域記』縛喝国（バルフ）の護法伝説や瞿薩旦那国（于闐国・ホータン）の建国伝説にも登場する。

『大唐西域記』巻第一，縛喝国には，

> 城外の西南に納縛僧伽藍がある。この国の先の王の建てたものである。…中略…この伽藍にはもとから毘沙門天の像があり，その御利益はあらたかで，冥々のうちに守護が加えられている。近ごろ，突厥の葉護可汗の子の肆葉護可汗がその部落の力を傾け，その軍隊を率い伽藍を急襲し珍宝を奪おうとして，ここを去ること遠からざる所で軍を駐め野営した。その夜，毘沙門天が，「汝にはどのような力があり，伽藍を破壊しようとするのか」と言って，長い戟で胸から背へ突き通す夢を見た。可汗は驚いて目がさめ，甚だ心を痛めた。そこで家来たちに夢に見た咎の徴をはなし使を馳らせ僧徒たちに頼み，懺悔し謝罪を申し述べさせようとしたが，その返礼もまだ届かぬうちにはや命を磌し死没してしまった。(8)

この縛喝国護法伝説では，毘沙門天が軍神であることや仏法護持の働きをなすことが示されている。また，『大唐西域記』巻第十二，瞿薩旦那国には

> 王は甚だ勇武で，篤く仏法を信じ，自ら毘沙門天の後裔であると言っている。…中略…（その国の創設者である）その王は都をここへ遷し町を作り，国を創め人々を安堵させ，功績すでに完成し年齢も老いたが，ま

だ後継者を得ず家系が絶えるのではないかと心配した。そこで毘沙門天神の所へ行き後嗣を得られるように祈願したところ，神像の額の上が割れて赤子が出てきた。抱きかかえて帰って来ると国中の人々は慶賀を表した。しかし，乳を飲まないので長生きしないのではないかと心配し，再び毘沙門天の神祠に詣り重ねて育つように請願すると，神前の大地が突然に隆起した。その様子はちょうど乳房のようで，神童はこれを飲み，やがて成人するまでになった。智勇は前人に比なく，徳風教化は遠方にまで及んだ。そこで神祠を営造し，祖先を祀った。これより以後代々継承し，国を受け伝え君臨し，その系統を中絶させることはなかった。それで今でもこの神廟は諸の珍宝も多く，その祭祀も一度として廃止されることはなかった。大地の乳房で育てられたので［地乳（瞿薩旦那）を］国号としたのである。(9)

この瞿薩旦那国の建国伝説の中で，毘沙門は護国神であり嗣子の成長を見守る神として描かれている。これら毘沙門天の特性は当時の人々の間に広く流布していたものと考えられよう。この縛喝国や于闐国はまさにトハーラの圏内であり，イラン文化の影響が認められる地域である。宮崎市定「毘沙門天信仰の東漸に就て」には「更に四天王の毘沙門以外の三天王も，それがミトラの分身であるとすれば，漢語の訳名は極めて無雑作に其の意義が判明する。即ちミトラは万の眼を有する神であり，国家を護持する神であり，生長を司る神である。広目，持国，増長はその各々の徳を謂うに外ならない。四天王像が多く光背に火焔を有し，殊に毘沙門が光塔を有するのも拝火教の遺物ではなかろうか。凡そ斯く迄ぴったりと当嵌まるのは決して偶然の結果ではない(10)」としている。しかし，その後に示された毘沙門の原語ヴァイシュラヴァナのヴァイシュがミトラからの転訛だとする説は妥当ではない。それよりも，ヴァイシュラヴァナの語義「広く聞く，あまねく聞く」がミトラの属性と一致する点に注目すべきであろう。

ここで指摘されているミトラの属性は『アヴェスター』の中に明確に記述されている。ただし，インドのミトラに対応するミフル（ミスラ）の名で記

されている。関連する部分を引用すれば，ミフル＝ヤシュト第十節（45）

彼の八人の従者は，すべての高台に，全ての望楼に，ミスラの監視者として座す，ミスラを欺く者を見張りながら，最初にミスラを偽りなす者どもに目を付け，よく覚えこみながら，ミスラを欺く者，そして真実に義なる者を害する，邪なる奴らが狙いし者たちの路を守護しながら。[11]

この頌によれば，ミスラを助ける八人の従者があり，監視者・守護者として働くことが示されている。註には，この従者を八方位と関連付ける解釈があることが付記されている。四天王の四方位は，この八方位が集約され，固定されたと見ることができるように思われる。また，第十五節（61）

ミスラ，広き牧地の主を我らは祭る，

正しき言葉を語り，雄弁なる者，千の耳を有し，見事なる姿の者，万の眼を持つ，丈高き者，遙けく見晴らす，強き者，眠らざる者にして，（常に）目覚めたる者，確と立って，油断なき者，監視者にして，強く，雄弁なる者，水を満たし，呼び声を聞く者，水を流し，植物を成長させる者，国に法を宣布する，雄弁なる者，技に優れ，欺かれざる者，多くの技持てる者にして，創造者（＝アフラ＝マズダー）により創られし（彼＝ミスラ）を。[12]

には，宮崎市定「毘沙門天信仰の東漸に就て」に指摘されたミトラの功徳が記されている。「万の眼を持つ」「遙けく見晴らす」という表現が広目天に，「千の耳を有し」「呼び声を聞く者」という表現が多聞天に，「植物を成長させる者」という表現が増長天に，「国に法を宣布する，雄弁な者」という表現が持国天にそれぞれ対応する。

第十八節（71）

彼は，猛烈さと共に雄々しき勇気を持し，敵に向かって突進し，戦いにて敵を打ち破る。彼は，（敵の）背骨－生命の柱にして活力の源たる背骨を打毀つまでは（敵を）打ち破ったとは思わず，攻撃したとも考えず。[13]

には軍神としてのミトラ神の属性が示されており，甲冑で武装した四天王の姿に対応させることができる。

二〇〇八年タジキスタン調査より（チャルタクと拝火教神殿遺構の発見）

先に，日本の常行堂と西域南道の方形仏堂の関連を検討してきた。次の問題として，西域南道の方形仏堂がどこから伝来し，また仏堂と四天王の関係はどのようにして成立したのかを明らかにする必要があるだろう。そのような課題に応える発見が中央アジアであった。中央アジアは西域南道からパミールを越えたところに位置する。当然，両地域の文化交流も盛んであったと考えなければならない。筆者がタジキスタン調査に出かけるようになったのも，都城址の城郭内に方形仏堂をもつ遺跡があるとの情報を得たからであった。都城址は世俗の人々が生活する場所であり，出家者たちが生活する僧院とは異なっている。そのような世俗の空間に作られた仏堂には習俗の影響が強く働いていたと考えられる。西域南道の仏堂もまたオアシス都市という世俗的空間の中に建立されたものであった。ここに両地域に存在する方形仏堂の共通点を見出すことができる。先の拙稿「覩貨邏僧弥陀山と百万塔」の中でこれらの方形仏堂については既に述べているが，新たな発見の意義を明らかにするために若干を繰り返したい。

タジキスタンの考古学発掘調査は一九七〇年代に旧ソビエト連邦の研究者を中心として実施された。その発掘調査の報告書の中にクフィール＝カラ遺跡とカレ＝コファルニホン遺跡の仏堂についての記述がある。仏堂は，中央に壇を設置した回廊形式のものである。前者の内壁には菩薩像や蓮華が，後者の外壁には在家者による仏供養図が描かれていた。これらの方形仏堂について，報告書にはイランのチャルタク（方形拝殿）との関連が示唆されていた。すなわち，

> リトヴィンスキーは，発掘の結果，本堂の建築が３期に分けられ，第１期，第２期が５世紀末―７世紀，最後の第３期が７世紀から８世紀中頃であるとしている。そして最後の時期が仏教寺院であったことは疑う余地がない。

第１期においてすでに，回廊にとりかこまれた４出入口の方形の建物であり，イランの拝火神殿（チャルタク）の構造に酷似している。しかしこれをもって，第１期の建物が拝火神殿であってとは言えない。…中略…　リトヴィンスキーは，仏教寺院におけるこのタイプの建築構造の採用はインドとイランの両要素の統合であると考えている。(14)

この引用中，チャルはイラン語の「四」で，チャルタクは方形拝殿である。カレ＝コファルニホン遺跡の仏堂については，それが三期にわたって拡張されたこと，第一期の方形遺構部分はチャルタクと類似することが書かれている。それはゾロアスター教の施設が後に仏教の施設として転用されたことを意味している。ただし，決定的論拠がなく，報告書もインド・イランの両要素の融合という表現にとどめている。

しかし，今回，二〇〇八年九月に実施した発掘調査では，方形仏堂から南へわずか90ｍの場所からチャルタク遺構（図３）が発見された。前年九月の試掘調査ではKKF－X試掘坑においてすでに大きな壁遺構が見つかっていた。それを掘り広げる形で今年度の調査は実施された。壁遺構は広い範囲に連続しており，結果的には20ｍ×15ｍの範囲を発掘することとなった。その中心部分にチャルタクは位置している。約8.5ｍ四方の施設は中央に約１ｍ四方の拝火壇を設け，周囲に回廊がある。壇の外側には炭化した木材が四ヶ所で確認されており，四本の柱が立てられた跡だと考えられる。炭化した柱は，この施設が火事などで焼けたことを示している。さらにその外側には50cm程の段差のあるソファー状の遺構がめぐらされている。室内からは外径40cm，内径25cmの乳鉢も見つかっている。乳鉢はハオマ（インドのソーマに相当）を搾り，ゾロアスター教儀礼用のジュースを作るためのものである。『アヴェスター』にはこのハオマを牛乳と混ぜて使うことが記されている。

伊藤義教『アヴェスター』には，ヤスナ第三十四章(3)にハオマに関連する記述がある。

そこで，御身に，アフラよ，そして天則に，ミヤズダをわれらは，うやうやしくささげましょう。

すべての庶類がヴォフ・マナフ（善思）を通して王国において成熟するために，けだし，正見の人には，マズダーよ，御身たちさまのあいだで，すべての方がたによって，恩賚が保証されているからです。[15]

とあり，ミヤズダの註に，「ミヤズダ（myazda-）—「供物」であるが，ザオスラ（zaoθra-）が「潅奠」として流体の供物であるのにたいし，固体の供物をさす。ザオスラはヤスナ六八・一によると，ハオマ，牛乳およびHaδānaēpatā草から成るとのことである」とある。

また，『アヴェスター』ホーム・ヤシュト（ヤスナ第九章）は一章全体がハオマの功徳を讃嘆するものである。

ハオマ搾りの時刻のこと，火を清め，ガーサー（偈頌，梵語のガーターに相当）を誦していたザラスシュトラのもとに，ハオマがやって来た。彼に<ザラスシュトラは>尋ねた「士よ，御身はだれですか—太陽のごとき<不死なる>みずからの生命をもたれ，わたしが有象の全世界で最も美しい方と見奉った方ですが。」

すると，わたし（ザラスシュトラ）に，彼はこう答えた—義者にしてドゥーラオシャ（不滅）なるハオマがです，「わたしです，ザラスシュトラよ，義者にしてドゥーラオシャなるハオマ。わたしをもって来なさい，スピタマ（＝ザラスシュトラ）よ。わたしを搾りなさい，飲むために。のちにサオシュヤント（人々を利益するであろう者）たちもわたしを讃嘆するように，わたしを，讃嘆のために，讃嘆しなさい。」[16]

ハオマは儀式で飲用され，おそらくは酩酊作用を起こすものであり，宗教的トランス状態をもたらすものであったと考えられる。同じく，ホーム・ヤシュト（ヤスナ第九章），

これらのものが，そして御身が，わたしのために。先頭切って御身の酔力は進んでゆけよ，いとも軽やかに［御身の］酔力はゆく。勝利者はよきもの（ハオマ）を讃美するに，このガーサーの語をもってする。

そして，『アヴェスター』ミフル・ヤシュトには

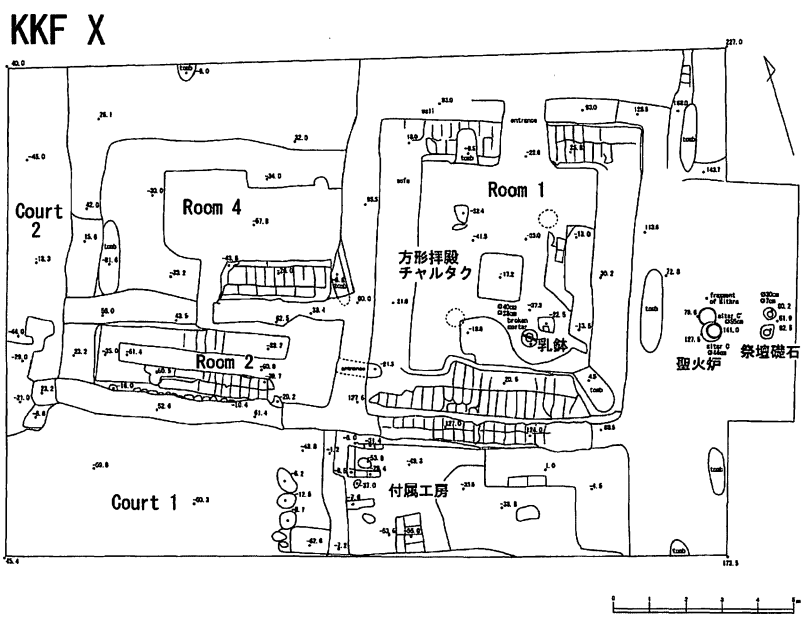
彼，力強きヤザタ（神），強くして，被造物の中で最も強きミスラを，

ザオスラをもって我は祭る。彼に，讃美と頂礼をもって，我は近づく。我は彼を祭る，聞きとどけらるべき祭りをもって，ザオスラをもって，広く牧場の主ミスラを。

ミスラ，広き牧場の主を我らは祭る，ハオマを混ぜたる牛乳をもって，バルスマン（祭具，木の枝を束ねたもの）をもって，舌における（言語の神秘力）をもって，真言をもって，語により，行為により，ザオスラにより，正しく誦せられし句により。(17)

とあり，ミフル（ミスラ）神を供養するためにハオマが用いられたことが述べられている。ここにミフル神とハオマの密接なつながりを見ることができる。

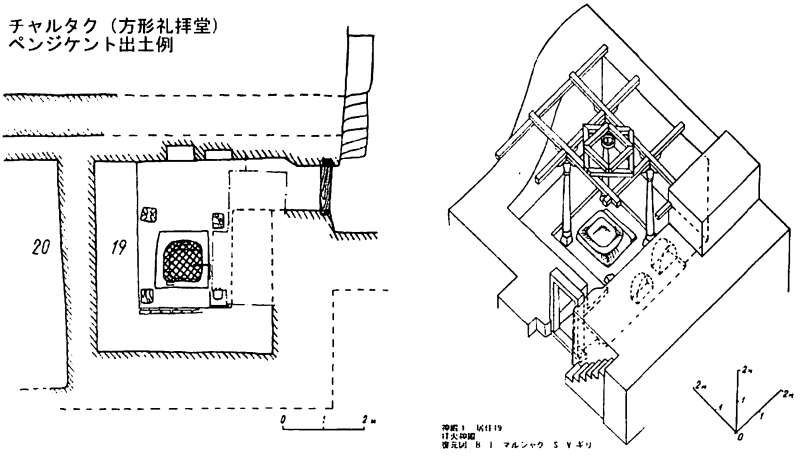
このチャルタク遺構に隣接する東側の部屋からは新旧の聖火を保つための炉や祭壇礎石一対も出土している。古い聖火炉に重なるような形で新たな聖火炉が作られており，この施設が継続的に使用されていたことを物語ってい



【図 3】

る。聖火炉のそばからはミフル神塑像の断片とマジマル（小型拝火壇）も発見された。これらの新しい事実から，前年の試掘で得られた拝火壇に手をかざした小仏像はこのチャルタクの付属工房から出土したと解釈することができる。この事実は小仏像の意義をさらに高めたと言える。それは，チャルタクに参拝した信者のために礼拝堂公認の像として分け与えられたと推測されるからである。それはゾロアスター教側からの仏教との交渉・習合を示すものではある。しかし同時に，この地域でおこなわれた仏教とゾロアスター教の重層信仰を端的に表わすものである。

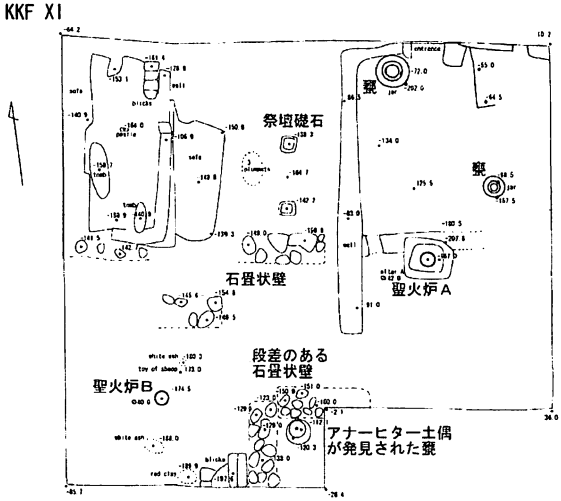
チャルタクはタジキスタン北西のペンジケントでもその存在が確認されており，その平面図との比較によってもKKF—Xがチャルタクであることは明らかである。図4はペンジケントのチャルタクの平面図と復元図である。



【図4】

次に，KKF—XI（図5）では拝火教神殿の祭壇遺構も出土している。それは，一対の礎石とその周辺に配された石畳状壁遺構である。礎石の上には柱とアーチ状の装飾から構成される拝火祭壇があったと考えられるが，残念ながらそれらの断片は出土していない。この祭壇の周囲にはアイヴァーン（バルコニー形式の施設）が回らされていたと考えられ，石畳状の石組みは

そのアイヴァーンの礎石となるものである。聖火炉も二つ検出されている。また，蓋付きの甕が出土し，その中からアナーヒター女神の土偶が発見されている。



【図 5】

アナーヒター女神は豊饒や灌漑を司る神であり，ササーン朝ペルシアの祖アルダシールの家系はかつてアナーヒター神につかえる神官であったと伝えられている。

アルドウィー＝スール・ヤシュト第一節(1)には

アフラ・マズダはスピターマ・ザラスシュトラに仰せられた。スピターマ。ザラスシュトラよ，我がために汝は彼のアルドウィー・スーラー・アナーヒターを祭るべし。彼女は遍く流布し，治癒力あり，ダエーワに敵する者，アフラの教を奉じ，具象世界にて祭らるべきもの，具象世界にて讃えられるべきもの，灌漑を増大する神聖なもの，家畜を増大する神聖なもの，耕地を増大する神聖なもの，富を増大する神聖なもの，領土を増大する神聖なものである。(18)

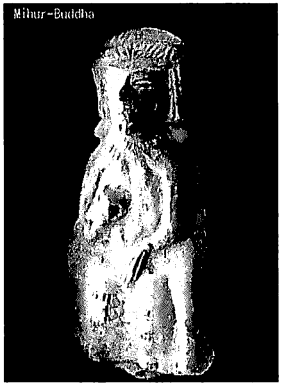
とある。アルドウィー・スーラー・アナーヒターは「湿潤にして強力且つ汚

れ無き者」の意でアナーヒター女神の徳を示す呼称である。

KKF—XI の聖火炉周辺からは白色灰がまとまって出土している。儀礼においてどのような供物が聖火に献ぜられたかを知る貴重な試料となるであろう。一部を検査のために持ち帰っている。一対の礎石と石畳状遺構は他にも発掘例がある。

また，今年度調査のもうひとつの大きな成果として，小仏像複製の制作を挙げることができる。タジキスタンにおいてシリコーンゴムを使って型を取り，帰国後，それに樹脂を流し込んで複製を完成させたのである。昨年の調査では，実物が凹面の型であったため，詳細な観察は困難であった。今回は，複製を作成する過程でできた型，すなわち凸面の像の状態で観察することができた。その結果，小仏像は王座に坐った姿勢で描かれていることが判明した。身体に対して頭の比率が大きいのはそのためである。昨年作成した小仏像模写図では両脚の外側の広がりを衣のすそと見なしていた。これは仏像であるという先入観による誤認であった。以下に示すのは図 6 左がシリコーン型に取った小仏像を画像的に処理した復元図であり，図 6 右は昨年出土のテラコッタ，ミフル神像である。

小仏像の足先の上に表現された縦長の二つの凸面は膝から下の脚である。容貌は厳しく，あごひげを伸ばしている。右手には先が三つに分かれた聖杖



テラコッタ　ミフル像

【図 6】

を持っていることなどもわかった。その姿は右図のミフル神像とほぼ一致する。また，両者の比較から，小仏像の首周りに描かれた装飾が鎧を表現したものである可能性もでてきた。さらに，拝火壇に差し伸べた左手指が異様に細く長いのは，壇から立ち上る炎と一体のものとして描かれているように思われる。それは人間とは異なる神的姿を表現したものであろう。これらのことから，その小像がまさに仏陀の相をともなったミフル神，すなわちミフル仏陀と呼ぶに相応しいものであることが確かめられたのである。

毘沙門天とクベーラ（トハーラとインドの関連）

先に，宮崎市定「毘沙門天信仰の東漸に就て」を引用してゾロアスター教のミフル（ミスラ）神との密接な関わりを検討してきた。ところが，一般的には毘沙門天の起源はクベーラであるとされている。クベーラは夜叉族の頭領として知られているが，それでは同族と思しき邪鬼を踏みつけるのには如何なる理由があるのだろうか。法隆寺四天王の邪鬼，あるいはダンダン＝ウイリクにある毘沙門天の邪鬼にはどのような意味があるのだろうか。そこには毘沙門天の起源に関わる複雑な経緯があるように思われる。

アスラあるいはアフラ（アフラ＝マズダの原初形としてのアフラ）としてのミトラはインド・イラン文化共存の時代から信仰されていた。それぞれの地域に移住した後も最初期においては超人的存在として畏れられ，それほどの違いはなかったと考えられる。それはインドにおいては乳海撹拌の伝説に見ることができる。天部（デーヴァ族）のみでは乳海を撹拌し不死の薬・アムリタを得ることはできなかった。アスラ族の助力を得て始めて乳海撹拌という仕事は達成されたというのである。しかも天部はアスラ族を欺くことで不死の薬・アムリタを独り占めするのである。この伝説から見ても，超人的存在という点において両者の地位はそれほど異なるものではなかったと考えられる。その後，インドとイランのそれぞれの文化圏においてミトラは独自の展開をとげていく。インドにおいては天部に比較して低く評価されるアス

ラ族の頭目となり，イランにおいては最高神であるアフラ＝マズダと同等な力をもつ善神ミフル（ミスラ）となる。[19]

例えば，インド・イラン共通の起源を有するミトラ神とヴァルナ神はそれぞれ昼天と夜天を司る一対の神と考えられているが，ヒンドゥー教において，ヴァルナ神は醜悪な容貌で太鼓腹の姿で描かれることがある。それはアスラ族が邪神として貶められ，夜叉としての姿を与えられた結果であると言える。同じアスラ族であるミトラ神もインドにおいては同じような境遇であったはずである。邪神アスラとして貶められたミトラであれば，夜叉の頭領であるクベーラと同一視されるのは当然のことと考えられる。

一方，トハーラを中心とするイラン系の地域においては，善神としてのミフル（ミスラ）が信仰されていた。これは，時代的には７～８世紀という後の時代ではあるが，タジキスタンのゾロアスター教遺構からミフル（ミスラ）信仰を裏付ける遺物が出土していることからも明らかである。クシャーン族の故地は現在のウズベキスタン南部であったとされるから，まさに同じミフル信仰を共有する地域であったと言えるであろう。

イラン系のクシャーン族によるインド統治はそれぞれの文化圏で展開したミトラとミフル（ミスラ）を折衷し，新たなミトラ像を展開させていった。その結果，クシャーン朝下において展開したミトラは様々な属性・別称によって表現されたのである。多聞天もそのような別称の一つだと考えられる。このような複雑さはインドにおいてヴァイシュラヴァナが鬼神的存在としてアタルヴァ・ヴェーダに登場することにもあらわれている。インドにおいて，ヴァイシュラヴァナはデーヴァ族に対抗するアスラ族として登場するのである。また，夜叉の頭領であるクベーラが善神へと飛躍的に転身したように見えるのも，両者が完全に連続していないこと，不連続面があることを示しているのである。

宋高僧伝の西域僧満月（智慧輪）

先に述べたミフルとミトラの複雑な関係は訳経上の問題にも反映している。同じく，宮崎市定「毘沙門天信仰の東漸に就て」に指摘されているように，『宋高僧伝』第三に「又，天王は梵に拘均羅と云い，胡に毘沙門と云う是なり。」と解説されている。これは唐京師満月伝（智慧輪）と題して満月・智慧輪など西域出身の訳経僧の業績を記す中に，梵語と胡語の音写にかかわる具体例として挙げられているものである。

この唐京師満月伝（智慧輪）は，仏伝前の時代から中国の対外政策の一つとして翻訳が行なわれていたことから説き起こし，仏教の初伝，そして仏典漢訳が盛んに行なわれた時代にいたるまでの経緯を述べるもので，訳経史の展開を論じたものと言える。その中で訳経上の規範ともいうべき著述についても言及している。

> 逖觀道安（彌天釈道安），また五失三不易を論ず。彦琮，また其の八備を籍す。明則，また翻経の儀式を撰す。玄奘，また五種不翻を立つ。此れ皆左氏［左氏伝］の諸凡，同史家の変例に類す。

道安の五失三不易とは五種の失と三種の不易の意で，梵本を漢訳することは至難の事業であり，五種の原意を失うこと，また三種の翻訳容易ならざるものがあることを著したものである。道安の後に隋の彦琮が弁正論を著し八備十条を示して訳経の規範とし，唐の玄奘も五種の意訳できない型を示して音写に止めるべき例を示している。これらはすべて道安の五失三不易に倣って訳場での規範を示したものである。満月伝では，これらの規範を踏まえた上で「今新意を立て六例を成すなり」として訳経論を展開しているのである。

その六例とは，①訳字訳音，②胡語梵語，③重訳直訳，④麁言細語，⑤華言雅俗，⑥直語密語の六項目の分類をたて，これによって漢訳語についての体系的検討を試みようとするものである。例えば，②では

> 第二に胡語梵言とは，一に五天竺は純に梵語なり，二に雪山の北は是胡

なり。山の南は婆羅門国と名づけ，胡と絶し書語同じからず。羯霜那国より，字源二十余言を本とし，転じて相生ず。其の流れ漫広なり。其の書竪に読む。震旦と同じなり。吐貨羅に至りて言音漸く異なる。字二十五言を本となし其の書横に読む。葱嶺を度し迦畢試に南す。言字吐貨羅と同じ。已上の雑類を胡と為すなり。若しくは印度の言字は梵天所製にして，四十七言を本とす。演じて遂に広まる。青蔵と号すなり。十二章有りて，童蒙に教授す。大きく五明論を成す。大抵は胡と同じからず。五印度は彌亘と境すること既に遙かにして，安んぞ少異なきことをえんや。又此の方を以て始め東は漢，伝訳隋朝に至る。皆西天を指して以て胡国と為す。且つ梵天の苗裔を失して，遂に胡地の経書を言う。彦琮法師独り斯を明かし致す。唯，録を徴し造りて責を痛む。[19]

と述べ，梵語とそれ以外の胡語との比較対照を論じている。アルファベットの数や文字の縦書き，横書きにも触れ，それぞれの相違を明らかにしている。このような言語学的・文献学的理解の上にたって，③重訳直訳の解説もなされているのである。すなわち，

第三に重訳と直訳とは，一に直訳。五印の夾牒，直ちに来りて東夏に訳すは是なり。二に重訳。経伝の如く，嶺北の楼蘭・焉耆，天竺の言を解せずして，且つ訳して胡語と為す。梵に云う鄔波陀耶（upādhāya）の如し。疎勒に鶻社と云う。于闐に和尚と云う。また，天王は梵に拘均羅と云い，胡に毘沙門と云う是なり。三に亦直亦重。三蔵の如く，直ちに夾牒を齎して来たる。路胡国を由するに，或いは胡語を帯びる。覚明（罽賓三蔵仏陀耶舎）の口誦せし曇無徳律中に和尚等の字有るが如きは是なり。四に二非句。即ち経三蔵を齎し，胡語を兼ねて此れに到ると雖も翻訳せざるは是なり。

ここでは，直訳，重訳，亦直亦重，非直非重と四句の形式で梵語と胡語の関係を述べている。そして，その具体例としてクベーラと毘沙門の対照が示されているのである。これは，弥勒の原語が梵語の maitreya であるのか胡語の mihru であるのかという問題とも同じである。胡語のミフルの h 音が

落ちてruがroに強められたと考えれば，マーイトレーヤという音よりはるかに原語として相応しいことになる。満月伝に重訳として示されるように，サンスクリットの音写である拘均羅がイラン系言語の音写では毘沙門に相当すると解された点にもその言葉のもつ複雑さがあらわれていると言えよう。漢訳の毘沙門という言葉には両文化にまたがる多義性が潜んでいるのである。

先に挙げたニヤ遺跡出土の神像が，甲冑姿ではなく神に相応しい衣装によって描かれていること，それは多聞天がミトラ神から展開したという経緯を示唆するものである。ただし，この多聞天と常行堂の関係が一旦中国を経由してニヤに伝わったのか，あるいはイラン的要素として西域で形成されて中国へ伝わったのかについてはまだ検討すべき余地があるように思われる。

ま と め

摩多羅神は往生浄土に関わる重要な働きを担いながらも，その正体はダキニであるとされてきた。その価値上のねじれは，インド文化とイラン文化との間にある複雑な関係から生じたものである。たとえ神の名称は同じであってもそれぞれの長い歴史の中で独自の特性がそれぞれに付加されていたのである。毘沙門天とクベーラとの関係においても全く同様な事情があったと考えられる。イラン系のクシャーン族がインドを統治した際に，それぞれの文化圏で展開したミトラとミフル（ミスラ）が出合い，新たなミトラ像が展開していった。その結果，クシャーン朝下において展開したミトラは様々な属性・別称によって表現されたのである。しかし，旧来のインド的属性も陰の部分として残されていたと考えられる。例えば，毘沙門天が邪鬼を踏みつけるのは，インド的属性を否定し，イラン的展開の中で成立してきた自らの出自を明らかにするためのものではないだろうか。また，インド神話においてバラモン教からヒンドゥー教に移行する段階で神々の序列が大きく変わるのも，クシャーン朝によってもたらされた変化が影響しているように思われる。それはインド文化とイラン文化の相克のあとを示すものである。

註

(1) 「親貨邏弥陀山と百万塔」，仏教学研究，龍谷仏教学会，64号，pp. 1-18，平成20年，あるいは「阿弥陀と弥陀」，中央仏教学院紀要，18号,pp.35-51，平成19年など

(2) 「中央アジア（タジキスタン）における仏教と異思想の交渉に関する調査・研究」（平成17～20年度基盤研究(B)（海外）課題番号17401023の科学研究費助成金によって実施。

(3)『渓嵐拾葉集』大正新脩大蔵経・巻七十六・続諸宗部七，第三十九常行堂摩多羅神事，大正番号二四一〇（p.632c24～p.633a9)，延慶４(1308)年２月が最古の奥書，

(4)『大日経疏（大毘盧遮那成仏経疏)』大正新脩大蔵経・巻三十九・大正番号一七九六（p.687b17～c17)

(5) 明川忠夫『奇祭「太秦の牛祭」』(『京都学の企て』 p.113挿絵,知恵の会代表 糸井通浩 勉誠出版2006年5月

(6) 同上，p.121,7-14

(7) 岩田茂樹『法隆寺金堂四天王像の諸問題』p.57，14-15『国宝法隆寺金堂展』朝日新聞社（平成二〇年刊）所収

(8) 水谷真成訳註『大唐西域記』１，p.110,12-Ｐ。112,3，東洋文庫657，1999年，平凡社

(9) 水谷真成訳註『大唐西域記』３，p.423,3-13，東洋文庫653，1999年，平凡社

(10) 宮崎市定「毘沙門天信仰の東漸に就て」p.64，8-15，宮崎市定全集19東西交渉，1992年８月６日刊

(11) 岡田明憲『ゾロアスター教 神々への讃歌』[註114 八方位に関連付ける見解がある。] 平河出版社1982年，東京，p.215

(12) 同上，pp.231-232

(13) 同上，p.242

(14) 加藤九祚「中央アジア北部の仏教遺跡の研究」64Ｐ3-14シルクロード学研究，1997年

(15) 伊藤義教『アヴェスター』世界古典文学全集３，p.338b，13-17及びp.339bの註(5)

(16) 同上，p.384b，3-18，サオシュヤントについては，「ゾロアスター教においては，ゾロアストラの千年紀ののち，三つの千年紀がつづき，各千年紀にサオシュヤントがひとりずつ出現するとされ，その最後のサオシュヤントの千年紀に復活・総審判・世の建直しがおこなわれるとする。それゆえ，最後のサオシュヤントが最も重要な役割を演じるわけで，この第三サオシュヤントには本名

が厳存しているのに，それは用いず，ソーシュヤンス，ソーシャーンス（共にサオシュヤントの中世形）などと呼ぶようになった。本来はサオシュヤントとは「(庶類を）利益するであろう者」との意味で，語形からみても未来分詞である。つまり，この点において，終末論的意味をはずしては考えられないことばである。」解説 p.425a22—b4

(17) 岡田明憲『ゾロアスター教　神々への讃歌』p.184

(18) 同上，p.52

(19) イランにおいては，全く逆転した立場でダエーワ（インドのデーヴァに相当）の地位を説明することができる。「そもそも，ダエーワ daēva というのは梵語 deva と同じ語で，もともとは一群の神々を指称する。こういう意味でのダエーワは，「daēva とmašya」＝梵語「deva と martya」すなわち「神と人」「天と人」という表現のなかに，ガーサーではなお認められる。しかし，のちになると，この表現においてさえも，そのダエーワは悪魔の意味で理解されるようになった。それほど，イランではダエーワは悪魔として古くから理解されている。」伊藤義教『アヴェスター』解説 p. 426b，筑摩書房

キーワード　常行堂　摩多羅神　ゾロアスター教