

# 古代ソグドの宗教

著者： Y. ヤクボフ

訳者： 蓮池 利隆



ドシャンベ：1996年

# 古代ソグドの宗教

著者：Y. ヤクボフ

訳者：蓮池 利隆



科学研究費補助金（研究種目名 基盤研究(B)）

研究課題名

「タジキスタンにおけるゾロアスター教遺構の発掘調査及び仏教との交渉についての研究」

（課題番号 21401027）の助成による成果報告

## 古代ソグドの宗教 目次

序 文	・ ・ ・ ・ ・	i - viii
第一章 拝火神殿と寺院		
1 . 高地ソグドの拝火神殿	・ ・ ・ ・ ・	p. 1
2 . 拝火教の文物 (マジマル)	・ ・ ・ ・ ・	p. 16
3 . トゥラーンにおける三種の聖火	・ ・ ・ ・ ・	p. 19
第二章 ソグドの偶像と拝火教との関連	・ ・ ・ ・ ・	p. 25
第三章 ソグドのオスアリ (納骨容器) の図像学的資料における 葬儀儀礼の影響と死後の世界	・ ・ ・ ・ ・	p. 53
第四章 トゥラーンのズルヴァーン教	・ ・ ・ ・ ・	p. 96
まとめ	・ ・ ・ ・ ・	p. 127
付 録	・ ・ ・ ・ ・	p. 129
参考文献	・ ・ ・ ・ ・	p. 135

### 図版目次 第一章

図版 1 . ガルダニ・ヒソル全体図	・ ・ ・ ・ ・	p. 1
図版 2 . ガルダニ・ヒソル宮殿の神殿祭壇 a・家屋 4 の 4 3 神殿の施設 b	・ ・ ・ ・ ・	p. 2
図版 3 . ガルダニ・ヒソル宮殿神殿祭壇復元図 ( 図 : S.G. フメリニツキイ )	・ ・ ・ ・ ・	p. 1
図版 4 . ガルダニ・ヒソル居住区の在家神殿 ( XVIII )	・ ・ ・ ・ ・	p. 2
図版 5 . クム居住区の施設発掘図	・ ・ ・ ・ ・	p. 4
図版 6 . クム居住区の神殿の大きさと図 ( 施設 2 )	・ ・ ・ ・ ・	p. 4
図版 7 . クム宮殿の神殿の祭壇	・ ・ ・ ・ ・	p. 4
図版 8 . ナヴルーズシャフ 2 の複合礼拝施設図、発掘断面図	・ ・ ・ ・ ・	p. 5
図版 9 . 施設 2、9 の祭壇、施設 II の祭壇	・ ・ ・ ・ ・	p. 5
図版 10 . クシャーン期ダリベルジンテパ出土の拝火祭壇	・ ・ ・ ・ ・	p. 5
図版 11 . 1 - 小仏像洞窟の壁画、マジマルを持つサイレン、 おそらくゾロアストル。5世紀から6世紀。 2 - 3、半人半鳥の塑像、ペンジケント出土	・ ・ ・ ・ ・	p. 16 p. 11
図版 12 . バラフシ出土のマジマル ( 1 )、拝火祭壇の女神 ( 2 )	・ ・ ・ ・ ・	p. 12
図版 13 . ガルダニ・ヒソル居住区出土の祭壇 ( 1 , 2 , 4 ) クム居住区出土の祭壇 ( 3 , 5 )	・ ・ ・ ・ ・	p. 14 p. 14
図版 14 . 施設 6 1、中央祭壇	・ ・ ・ ・ ・	p. 14
図版 15 . マジマル、ガルダニ・ヒソル居住区出土 ( 1 - 4 ) クム居住区出土 ( 5 )	・ ・ ・ ・ ・	p. 17 p. 17
図版 16 . 1 - 鎧断片、2 - 鉄製三頭の山羊 3 - 石製乳棒	・ ・ ・ ・ ・	p. 34 p. 17
図版 17 . 1 - 2、シャフリスタン出土マジマル	・ ・ ・ ・ ・	p. 17
図版 18 . ダルヴァズ廟出土の鉄製マジマル	・ ・ ・ ・ ・	p. 18

図版 19	1 - 古代ソグドのクルガンテパ拝火寺院	p.19
	2 - ?ランザレのアクテパのチョルトク寺院	
	3 - アクテパの寺院 (ウストルシャン)	
図版 20	古代ペンジケントの壁画のマジマル	p.22

## 第二章

図版 1	ガルダニ・ヒソル出土偶像(a)、ノフィナ出土(b)	p.25
図版 2	サルヴォジ出土の木製偶像	p.26
図版 3	1 - 偶像の長靴、2 - 小容器図	p.26
図版 4	偶像の陽光	p.27
図版 5	鞘 1 - 3、5 - 釘付き木製品、6 - 石灰岩製護符、7 - 木製柄の残り 4 - 銀板の付いた???, 8 - 11 - 鉄製品	p.27
図版 6	偶像の品物からのベル	p.28
図版 7	偶像の品物からのベル、鉄製と銀製	p.28
図版 8	偶像の品物からの装飾品	p.29
図版 9	ヌリスタン出土の偶像、偶像の青銅鏡	p.31
図版 10	鏡裏面の装飾	p.35
図版 11	月の女神; 1 - アフラシアブ出土テラコッタ製小置物、6世紀から7世紀 2 - 3 - ペンジケント壁画、4 - タラザ出土の土器製???	p.41
図版 12	オクスの寺院 (ヴァフシュ川)	p.46
図版 13	古代ペンジケントの神々の寺院	p.48
図版 14	カイルヤガチュ居住区の偶像神殿	p.51
図版 15	ガルダニ・ヒソル宮殿施設 6、偶像神殿	p.51

## 第三章

図版 1	ビヤナイマン出土オスアリ 1 - ハウマ女神、2 - ファッコ、3 - ソルシュ、4 - デイン	p.54
図版 2	ビヤナイマン出土オスアリ断片	p.55
図版 3	イシュタハン出土オスアリ側面	p.56
図版 4	ムックルタナ出土オスアリ側面、燃え立つ聖火の場面	p.59
図版 5	クラスノレ?城砦出土オスアリ、燃え立つ聖火の場面	p.60
図版 6	ミヤンカレ出土オスアリ 1 - 女神アシュトド、2 - ファッコ、3 - ハーウマ	p.61
図版 7	サマルカンド出土オスアリ	p.62
図版 8	1 - ファッコ神図、2 - フヴァニダ、3 - ヴアド神	p.63
図版 9	ドゥルマンテペ出土オスアリ 1 - 女神アシュトド、2 - 火の神と火の女神	p.69
図版 10	火の神と火の女神の持ち物	p.68
図版 11	女神アシュトドの持ち物 DT、ISH-3、BN-2 おそらく ISH-2 女神デインの持ち物 ISH-2、ISH, BN-1、ISH-2	p.70 p.65

	女神ハーウマの持ち物 BN-1、BN-4、ISH-2-3	p.57
図版 1 2	ハイタ出土女神アルタの金製小置物	p.73
図版 1 3	イシュティホン出土オスアリ、ミトラ神	p.76
図版 1 4	ソルシュ神の持ち物 BN-1、ISH-2	p.64
	ミトラ神の持ち物 ISH-70、BN-2、ISH-3	p.76
	ファッコ神の持ち物 BN-1、DT	p.62
図版 1 5	ナウルーズシャフ II 居住区の副葬品	p.92

#### 第四章

図版 1	ザハカ置物	p.114
図版 2	アフリマン(ザハカ)の絵、ペンジケントの壁画	p.115
図版 3	アフリマンの絵、ハトラ 4 3	p.115
図版 4	様々な品物に描かれた悪霊の絵	p.116
	1 - ライオンのギッポカムポ幻想的獣の上に騎手、ムダリン風刺繍、紀元前 5 世紀から 6 世紀、	
	2 - 馬・龍、ギッポカムポの上に騎手、ヤバン(中央バクトリア)出土の石製、	
	3 - 鳥・馬・龍の壁画、ペンジケント、紀元 7 世紀、4 - 角のある女神、青銅	
	ルリスタン紀元前二千・千年紀、5 - 角のある女神、テラコッタ、ウズベキス	
	タン・スルハンダリヤ地方・キジルチャテパ、クシャーン期	
図版 5	ルリスタンの青銅製偶像	p.117
図版 6	ズルヴァーン教の再現、中央アジアの文物	p.125
	1 - 土器製容器(チュリ)、ホレズム出土、2 - グリッリ、3 - 銀製杯、バルテ	
	イマ出土、4 - ゲツマ、5 - 8 - グリッリ、ミフルとズルヴァーンの合体像、	
	9 - トルクメン出土金属製小容器	



## 古代ソグドの宗教 序文

中世初期頃の中央アジア・タジキスタン、とくにソグドにおけるイスラーム以前の宗教と習俗の研究は歴史科学分野の実際的な一課題である。この地域のみではなくソグド時代に人口のあったウストラシャン、フェルガナ、チャチュの地域にとってもそれらに関する課題は重要である。

この本の中で述べようとする、この地域における宗教としてのソグドのゾロアスター教は、他の中央アジアの宗教と同じものである。この時期のキリスト教・仏教・マニ教の流布の広がりについては詳しくは述べない。

周知のように、ソグドを含めた中央アジアの様々な時代において、キリスト教、仏教、マニ教そしておそらくは地域的ゾロアスター教に幾らかの影響を与えた様々な宗教的信仰があった。しかし、それらについての資料はない。したがって、それらは我々の主題の範囲を超えるものであり、それらの中央アジアにおける流布については取り扱わない。さらに、仏教やキリスト教そしてマニ教の布教についての問題は数多くの論文において検証されており、ここに繰り返す必要はないであろう。

研究者の論述によれば、ネストリウス派キリスト教徒の分布は中央アジアにおいて一様ではなく、メルヴにおいてはより流布したが、一方で他の地域では少なかった（バルトルド、1963年、P.1, pp.220-221）。ネストリウス派のコミュニティーは交易路の要衝の中枢に設けられた。A.M.ベレニツキイの見解によれば、「多方面でのネストリウス派の影響は一商取引に限られることなく、自ずと文化と宗教の両方にも拡大した」としている（ベレニツキイ、1954年、p.36）。彼らは、七世紀初頭、教皇を長とするネストリウス派のコミュニティーがサマルカンドにあり、大都会となっていたと考えている（ベレニツキイ、1954年、p.37）。この見解の証拠が古代ペンジケントのシリア語で書かれた碑の発見である（ベレニツキイ、マルシャク他、1974年、p.514）。A.M.ベレニツキイとB.M.マルシャクの見解によれば、八世紀初めにペンジケントにネストリウス派教徒がいたという。ナルシャヒの資料では、ブハラにおいてアラブがキリスト教の教会をモスクに改築したとしている（ナルシャヒ、1979年、p.47）。

960年代、イブン・ハウカルはサマルカンドのネストリウス派の僧院を訪れている。僧房で彼はバビロン生まれのキリスト教徒たちと会っている（バルトルド、1963年、1段、p.221）。10世紀、シャヴダルには、キリスト教徒が礼拝のために集まる僧院教会があった。そこではヴァルジカンド全体が多くの不動産を所有するネストリウス派キリスト教徒の居住区であった（ハウカル、p.220）。

ソグド語による『新約聖書』の翻訳があったという事実にもかかわらず、ソグド人たちがキリスト教徒になったとか、その宗教を信仰したという資料はない。（バルトルド、1963年、1段、p.221）明らかに、ソグド語への翻訳はこの宗教と地域の住民との出会いあるいは伝道を目的としておこなわれた。

トハリスタンにおいて仏教はソグドにおいてよりもより発展した。紀元頃の仏教伝播の道はキリスト教と同様、商人たちがその伝道者であり、その寺院や神殿はシルクロード沿線に設けられた。しかしながら、キリスト教とは対照的に、仏教はクシャーン期のバクトリア地域に大きな影響力を持っていた（リトヴィンスキイ、ゼイマル、1971年、

pp.110-133)。ソグドにおける仏教に関して、V.V.バルトルドはサマルカンドとブハラ  
の門のナウベハルスキエはそれ以前にこれらの場所にあった仏教僧院に由来すると書いて  
いる(バルトルド、1963年、P.1.p.216)。A.M.ベレニツキイはエフタルの侵入まで仏教  
はソグドにも流布していたが、しかし、630年に玄奘がサマルカンドを訪れたとき、僧  
院には僧侶はいず、仏教について敵対的な住民がいたことを証言している(ベレニツキ  
イ、1954年、p.38)。

仏教とマニ教についての幾らかの資料はB.A.リトヴィンスキーとT.I.ゼイマルの『ア  
ジナテパ』によってもたらされた。それらについてはこの論で適宜述べることにする。  
トハリスタンとソグドの仏教についての研究では、仏教がゾロアスター教の要素を含ん  
でいたことが示されている。

仏教の後、ソグドにはマニ教が流布した。ソグドを含めた中央アジアにおけるマニ教  
の布教については、A.M.ベレニツキイが十分かつ完全に取り扱っている。『ソグドの信仰  
と思想についての問題』の中で、彼はソグドにおいてはマニ教が主要な宗教であったと  
考えている(ベレニツキイ、1954年)。中央アジアにおけるマニ教の布教に関しては他  
の研究者も論述している(セメノフ、1950年、p.319;ルコニン、1969年、pp.71-82)。  
しかしながら、A.M.ベレニツキイの論文以降、この問題には誰も専門的に携わっていな  
い。A.M.ベレニツキイの論文にはトゥラーン<sup>1)</sup>におけるマニ教に関する全てが集約されて  
いる。しかし、この資料はソグドの考古学的資料との比較がなされていなし、トゥラー  
ンのゾロアスター教の特徴も現われていず、それは、マニ教徒によって消されてしまっ  
た。幾らかでもマニ教と関わりのある全ての研究者は一つのそして同じ文献資料に限定  
されている。これらの資料はいまだ分析されていない。したがって、それは理解できな  
いままではあるが、ソグドそしてトゥラーン全体においてマニ教があることになる。

ゾロアスター教の問題については、はるかに多くの研究者が携わっている。例えば、  
アカデミー会員のK.G.ザレマンは論文『古代ペルシア歴史描写』の中でアラブ到来前の  
イラン語の人々の文学史について短く論及している。K.G.ザレマンはベヒストゥンとナ  
クシルスタムの碑文の翻訳もしている。また、作品『アルタ・ヴィラフ・ナーメ(僧ア  
ルタ・ヴィラフの冥界への旅)』も翻訳している(ザレマン、1880年、pp.157-190)。十  
九世紀末から二十世紀の初頭にかけて、サマルカンド一帯ではいくつかのオスアリによ  
る埋葬が発見された。K.イノストランチェフはサマルカンドからのオスアリの発見をも  
とに、またナルシャヒやタバリの著述した資料から、イスラーム以前の時期、ソグドに  
おいては訓練した犬を使って死体の肉を骨から分離する習慣があったという結論に至っ  
ている。骨はオスアリに入れてナウスに葬られた(イノストランチェフ、1907年、p.170)。

1909年ビヤナイマンの居住地から浮彫図像のあるオスアリが発見された。すぐに数点  
の論文が発表され(以下参照)それらの著者はそれらをゾロアスター教と関連付けた。

V.V.バルトルドはナルシャヒの言葉から、「ムグの城」について、各城の城門に主の「偶  
像」の像があり、「偶像」が「ムグ」の中にあったという結論を導き出すことができると  
書いている。したがって、問題は残されている。本当に、トルキスタンにおいて「偶像

<sup>1)</sup> 「トゥラーン」が示す地理的概念は時代によって異なっている。古代のトゥラーンはイランのホラサン、アフガニスタ  
ン、中央アジアそしてカザフスタンからチベットを含む。この概念は中世初期においては狭くなる。この論文ではトゥラ  
ーンの言葉はより一般的に中央アジアの意味で用いられている。



の家」と述べられるのかという。例えば、後にモスクに改築されたサマルカンドやブハラ寺院は、仏教に属しており一般的に非ゾロアスター教であった（バルトルド、1963年、P. 1、p.214）。

A.Y.ヤクボフスキイは V.V.バルトルド、N.P.オストロウモフに書簡を送り、「塔を建てるゾロアスター教の信者はけっして骨を特別な容器（オスアリ、筆者註）に集めることはない。タバリやナルシャヒが記述しサマルカンドの発見（同じくオスアリ、筆者註）が今一度証明している神秘的な埋葬方法は、マヴェランナハルの住人の信仰が現代のペルシアにおける信仰と違っていることを示している。もし、マヴェランナハルにゾロアスター教が流布していたとすれば、それはいずれにせよ特別な宗派で、伝統的なゾロアスター教の信徒の儀式とは明らかに相違する儀式である」（ヤクボフスキイ、1954年、pp.21-22）と述べている。ヤクボフスキイが正しく指摘しているように、「宗派の術語」を中央アジアのゾロアスター教の意味で用いているが、我々は完全に用いることはない。実にその議論はペルシアのゾロアスター教の深淵において特別な流派が含まれていたかという点についてではなく、ペルシアのゾロアスター教とソグドやバクトリアやホレズムの人々の宗教の両者の基盤に何らかの一般的な考えや信仰があったかという点についてであった。それらの一側面は世界における善と悪の戦いについての二元論的思考であり、もう一つの側面は火の信仰という点である（ヤクボフスキイ、1954年、p.22）。

我々の見解においては、ヤクボフスキイが中央アジアのゾロアスター教についてより正しかった。中央アジアのゾロアスター教はササン朝ペルシアのように規範的ではなく、厳格な教義を作り上げなかったが、トゥラーン、すなわちイスラーム以前のタジクの民族宗教となった。

イスラーム以前の時代のソグドやホレズムの人々の埋葬儀式は中央アジア・ソビエト歴史学において最も研究された問題であり、反面ゾロアスター教の宗教は不十分な研究のまま残されている。B.G.ガフロフが正しく指摘しているように、ソグドの人々の宗教に関する記述はソグド、中国、タジク - ペルシアなどの様々な文献に含まれている。しかし、これらに記述は比較することが困難であり、それ故に文献において今に至るまでソグド人の宗教体系についての解説は発展しなかった（ガフロフ、1972年、p.284）。

主にオスアリによる埋葬儀式を研究している B.Y.スタヴィスキイは、ササン朝の正統的ゾロアスター教に対する中央アジアのゾロアスター教の特筆すべき特徴について記している。それは「マズダ教」という術語に表されている。B.Y.スタヴィスキイは「ソグドの人々が尊崇した神々による偶像崇拜、かれらの偶像や暦の性格からこれが明らかとなるように、マズダ教の一連の神々が現れる」（スタヴィスキイ、1954年、pp.54-55）。

A.M.ベレニツキイの見解によると、中央アジア、特にソグドにおいてはこの地にイスラームが侵入以前、ゾロアスター教の要素をともなった拝火教が定義する役割を担っている。しかしながら、その普及の価値については全く論じられていない（ベレニツキイ、1954年、p.57）。A.M.ベレニツキイはその最近の研究において中央アジアの拝火寺院の言及において疑問符を、すなわち彼らの存在についての疑問を呈している（ベレニツキイ他、1973年、p.127）。

A.M.ベレニツキイは、大きな考古学的資料、何よりも古代ペンジケントの壁画を基礎とする B.I.マルシャクと V.I.ラスポポヴァとの共同研究の中で、「ペンジケントにはキ

リスト教徒やおそらく仏教徒が住んでいたであろうが、それら全ての絵は地方の宗教の信徒によって残されたものである」という結論に至った。施設にはたびたび数人の神々の図像があるが、主要な場所、入口の向かいには大きい寸法の神、すなわち全ソグドのパンテオンに入り、かつ各家族においての庇護者である、一人あるいは二人の神が描かれていた（ベレニツキイ、マルシャク、ラスポポヴァ、1981年、p.107）。そこには地方の宗教があったが、それが語られていない。

A.M.ベレニツキイとB.I.マルシャクは「もし、4世紀のバクトリアにおいてササン朝の地方長官の中にシヴァ神の図像の一つの型についての理解があったのなら、7世紀のソグドにおいて他の型のシヴァの理解があったのかもしれない」と書いている。中世初期のソグドの芸術にとって、クシャーン・ササン期におけるトハリスタンやイランとのソグドのつながりの価値は間違いなく非常に大きかった。しかし、芸術家ら信仰へ転ずるときソグドの人々の信仰についていまだにあまりにも無知であるということに再度注意する必要がある。神々の図像によってその名前を決定しようとしても、ソグドの人々の信仰は明らかにササン朝のゾロアスター教とは相違している（ベレニツキイ、マルシャク、1976年、p.79）。

多数の海外の著者がゾロアスター教を手掛けてはいるが、基本的にはイランのゾロアスター教に限られている。ただ、V.ヘニングのみ彼の著作中、「ソグドの天性の異教におけるゾロアスター研究の影響」と述べている（ヘニング、1965年、p.250）。おそらく、V.ヘニングがソグドの宗教の問題に関わるほとんど唯一の研究者である。

今、ソグドや中央アジアの他の地域における考古学的研究の結果としてこの問題を研究するのに十分な資料が収集された。例えば、ペンジケントにおいては多くの在家神殿が発見され、それは今まで特別に研究されたことがない。バラフシのペンジケント壁画において宗教儀式とともに火の供養壇が描かれており、これについてもさらに詳細な解説が必要となる。

古代ソグドとしては、エルクルガンの城砦において拝火寺院が発見されている。華麗な拝火祭壇を備えた拝火寺院がそこで発掘され、さらに神殿の壁は彩り豊かに描かれ、壁龕にはゾロアスター教の神々の像が立っていた。ここでは、ダフマや古代ソグドの宗教に関わる他の文物も発見されている（スレイマノフ他、1977年、p.537；同、1978年、p.562；スレイマノフ、ネフェドフ、1979年、pp.49-56）。

ウズベキスタンのサマルカンド地域トゥルクメン地区において、G.A.プガチェンコヴァが拝火寺院を発掘した。寺院は六メートルの積上げ壇の上に建てられていた（プガチェンコヴァ、1985年、p.522）。

このように、ソグドの領域内ですでに二つの拝火寺院が知られており、考古学者によって他の拝火寺院が発見されるであろうことは疑いない。独立した建物としての拝火寺院はウストラシャン、タジキスタンのナウスキ地方で、U.プラトフによって発見された。中央アジアの拝火寺院の示すその構造はイランの寺院、チャルタクと同じであった（プラトフ、1977年、pp.77-78）。

ホレズム、ソグド、チャチそしてウストラシャンでは多くの拝火神殿が発見され、文献資料と組み合わせることによって、前イスラーム期の拝火信仰を研究する重要な資料となる。

イスラーム期以前における中央アジアの様々な遺跡から移動式マジマル（ランプ）あるいはそのように呼ばれる香炉が発見されている。研究者はそれらを様々に呼んでいる。しかし、研究によってこの聖なる火のマジマルがゾロアスター教の儀礼と関わることが明らかとなった。

ソグドの村民の考え方に関する問題を研究するために価値のある資料が、我々によって発掘されたガルダニ・ヒソル、クムそしてナヴルーズシャハの拝火神殿である。これらの居住区は文明の中心から遠く離れた山岳ソグド地域にある。この辺鄙で遠隔地である地域においては他の宗教の影響もなかった、それ故にこれらの居住区からの資料は前イスラーム期の宗教を研究するうえで重要な素材となる。

ソグドの宗教を決定する重要な基礎となるのがソグド中央や南部地域から発見されたオスアリの図像であり、それらとアヴェスターの神々との比較である。

周知のように、ゾロアスター教には世界における善と悪の戦いという特有の二元論的思想がある。その主題の判断に役立つものとして、中央アジアの考古学には、悪と善とが出会う図像のテラコッタを始めとして、壁画や木彫に至るまでの独特な資料がある。多くの旧ソビエトの研究者、K.V.トレヴェル、A.P.トルストフ、A.Y.ヤクボフスキイ、M.M.ディヤコノフ、B.Y.スタヴィスキイ、Y.A.ラポポルト、B.G.ガフロフ、N.N.ネグマトフ、A.M.ベレニツキイ、B.I.マルシャクなどがこの主題に関連している。この研究において、前イスラームの中央アジアの宗教史の鍵となる問題、すなわちズルヴァーニズムに触れるであろう。ソビエトの歴史学会においてソグドの歴史について誰一人展開したものはいないが、海外のイラン史研究者はそれについて書いている。多くの海外の科学者の中でも、E.ベンヴェニストはズルヴァーニズムについて多大な関心を寄せている。しかし、彼はギリシアの資料の分析に限定されている。ベンヴェニストと対照的に、R.C.ゼンネルは、『デンカルト』『メノイ・ヒラド』『ブンダヒシュン』そして『パフレヴィーのリヴァヤト』他を含む多くのパフレヴィー文献を用い、ササーン期のズルヴァーニズムが大きな影響力を持っていたことを納得できるまでに証明した。M.ボイスの見解によれば、シャープール1世統治下において、ズルヴァーニズムがイランの宗教の基盤となったとしている（ボイス、1987年、pp.144-149）。

しかし、上述の著者や他の西欧の研究者はイランの資料に限定されている。彼らにはトゥラーンの資料は知られていない。したがって、この地域の宗教は実際には海外の研究者の視野の外に置かれたままである。

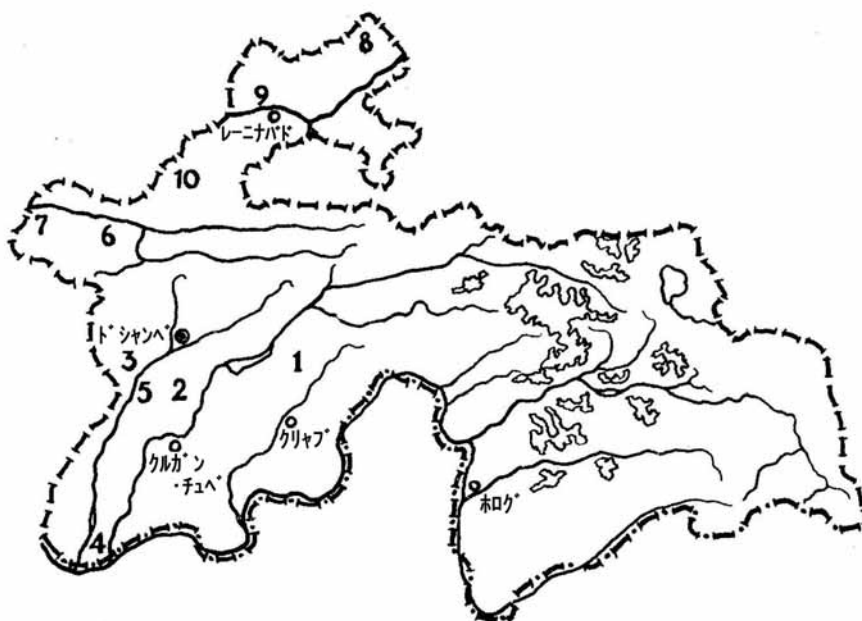
この論文において、イスラーム以前のタジク人（ホレズム、ソグド、バクトリアの人々）の宗教についての全ての問題に対する論破できない解答を与えること問題提起するつもりはない。ギリシア、アルメニア、イラン、アラブの文献資料、また中央アジアの考古学・民族学の資料を基礎に、先人よりも広範な分析を行い、そして中央アジアで最も多数の人々であったソグドの人々の中にどのような思想があり、ゾロアスター教の特徴的性格を明らかにし、ズルヴァーニズムとの関係を短く示し、拝火寺院や神殿の三つの聖火の存在を示し、ゾロアスター教に対する偶像崇拜の度合いを明らかにし、ズルヴァーニズムを調査する考古学的資料において、中央アジアにおける二つの同等な神（オルムズドとアフリマン）への信仰すなわち、二元論の特徴的性格を明らかにする。この論文は中央アジアの歴史科学において、長い間なかったものであり、したがって、中央アジ

アの人々の歴史において、宗教と関わる多くの問題を解決するために有用であると考えている。

中世初期の埋葬儀式の問題について特に提起するものではない、なぜなら B.Y. スタヴィスキイや A.Y. ラポポルトの研究中、それらは詳細に明らかにされているからである。ゾロアスター教の埋葬儀式についての幾らかの側面は B.A. リトヴィンスキイと A.V. セドフの著述『テライシャハ』においても検討されている（リトヴィンスキイ、セドフ、1983 年）。しかし、その情報も埋葬儀式についての簡単な引用である。

論文は序文、四章、結論そして脚注から成っている。

以下に挙げるタジキスタン考古学調査の図は報告書に掲載されたものから適宜転用している。ペンジケント調査はたびたび実施されており、図にもほぼ毎回記載されている。第一章の冒頭に出るガルダニ・ヒソルは 1976 年調査図中、ゼラフシャン河の南に記されている。ウストラシャンのカライ・カフカハは 1976 年、1984 年、1985 年に調査が実施されており、ゼラフシャン河より北に位置している。クム遺跡は本文中、「ガルダニ・ヒソルから 7Km 離れたクム居住地」とあり、同地域にあると考えられる。第一章で取り上げられる高地ソグドとはこれらペンジケント、ガルダニ・ヒソルやクム周辺のゼラフシャン河以北を指す名称である。



1976年考古調査図

1. ラフテイ、2. トルトクリ、3. シャフリナウ
4. カメツノエ城砦、5. カフィルニガン・カラ
6. ガルダニ・ヒソル、7. ペンジケント、8. ダシュティ・アシュト
9. ホジェント、10. カライ・カフカハ



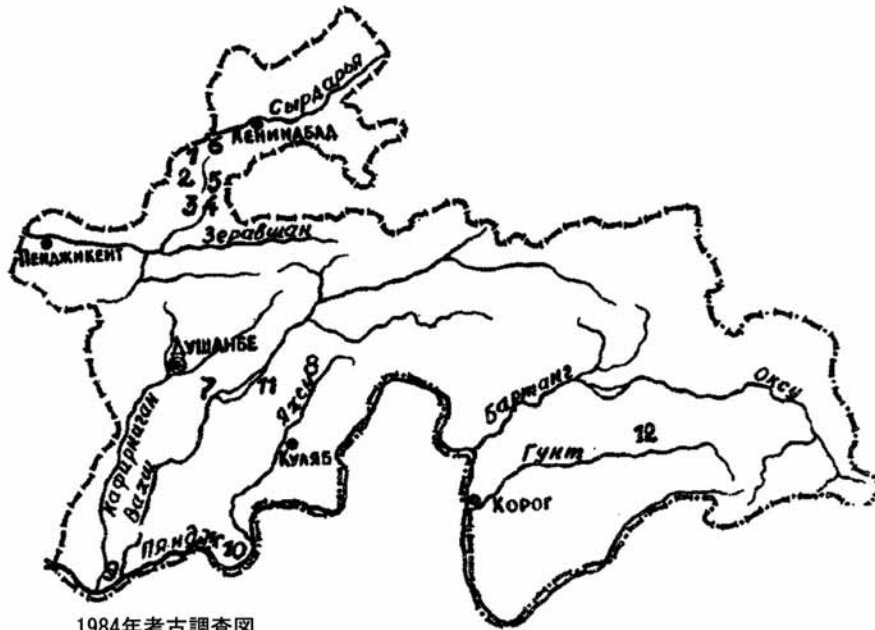
1981年考古調査図

1. クリダラ、2. タフティ・サンギン、3. ペンジケント
4. マンザラ、5. カフィルカラ、6. ヌルテバ
7. ホジェント、8. ウラ・チュベ、9. クルカト (シリン)
10. プンジカッタ (シャフリスタ)、11. ヤライ・サル
12. ドウングチャテバ、13. チョルク、14. スルフ
15. チョグザホナ、16. モゴルタウ



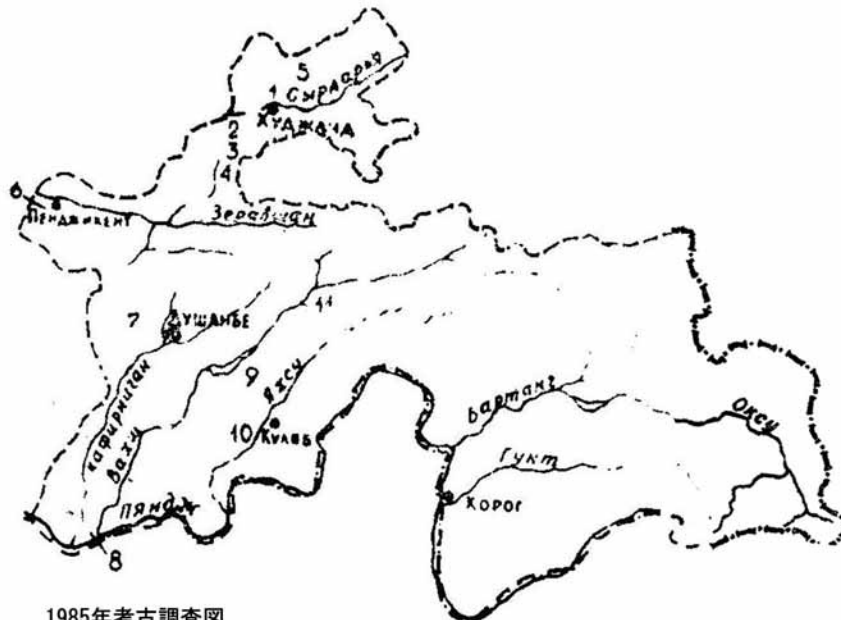
1982年考古調査図

1. クルカト、2. ヌルテバ、3. ムグテバ
4. プンジカッタ、5. カライサル、6. ペンジケント
7. ハルクム、8. カラタウ、9. タフティサンギン
10. マブゾレイ・ブルハ、11. カフィルカラ



1984年考古調査図

1. ヌルテパ、2. ムグテパ、
3. カライ・カフカハ (シャフリスタン)
4. カライ・コファル、5. ドウングチャテパ、
6. シリル (クルカト)、7. カラタウ、
8. オビマザル、9. タフティサンギン、
10. バイトウダシュト、11. カングルツツト、
12. 大マルジャナイ・カラディムル



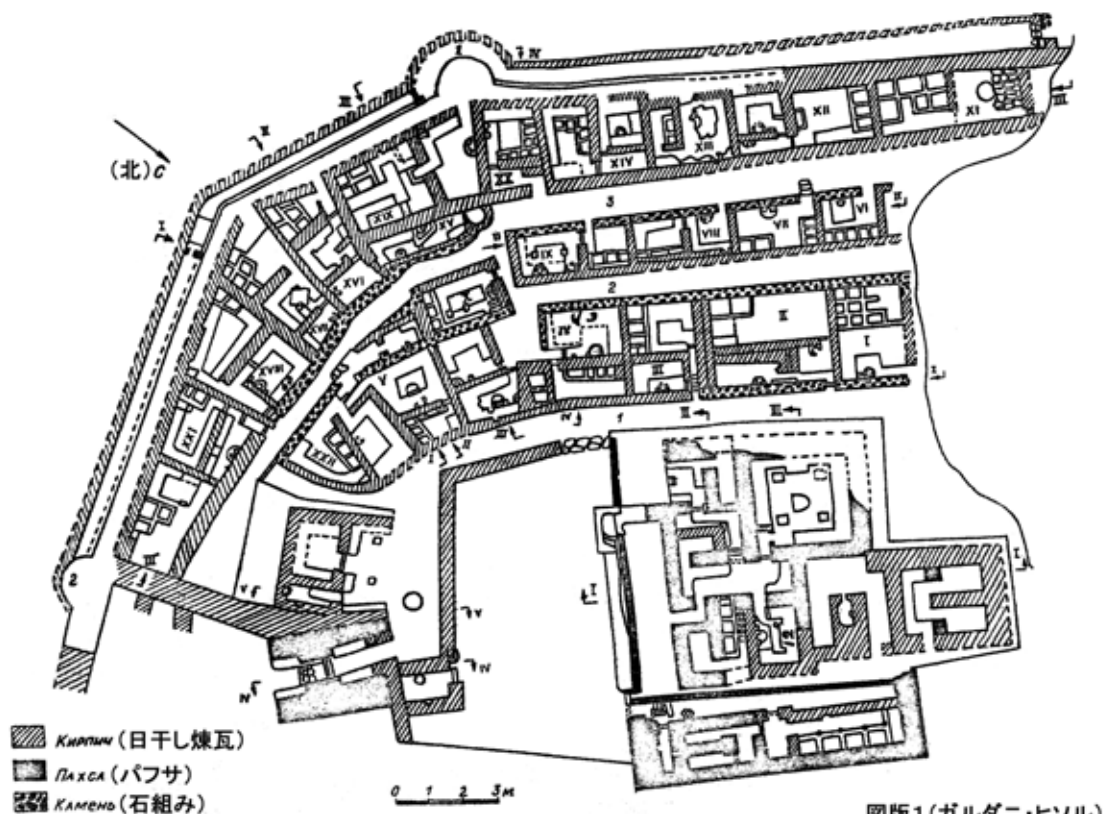
1985年考古調査図

1. ホジャンド城砦、2. ヌルテパ、
3. カライ・カフカハ、4. アク・タンガ、
5. トクマサイ、6. サラズム・ペンジケント、
7. シルケント、8. タフティサンギン、
9. カングルツツト、10. フルフグ、11. ダルバンド、
12. 大マルジャナイ・カラディムル

## 第一章 拝火神殿と寺院 - 高地ソグドの拝火壇

高地ソグドにおける考古学的調査によって、その地域の信仰を検証するのに十分な、いくつかの施設が発掘されている。これらの施設とはガルダニ・ヒソル、クムとナヴルズシャフの城砦に設けられた在家神殿である。

### ガルダニ・ヒソルの神殿



図版1 (ガルダニ・ヒソル)

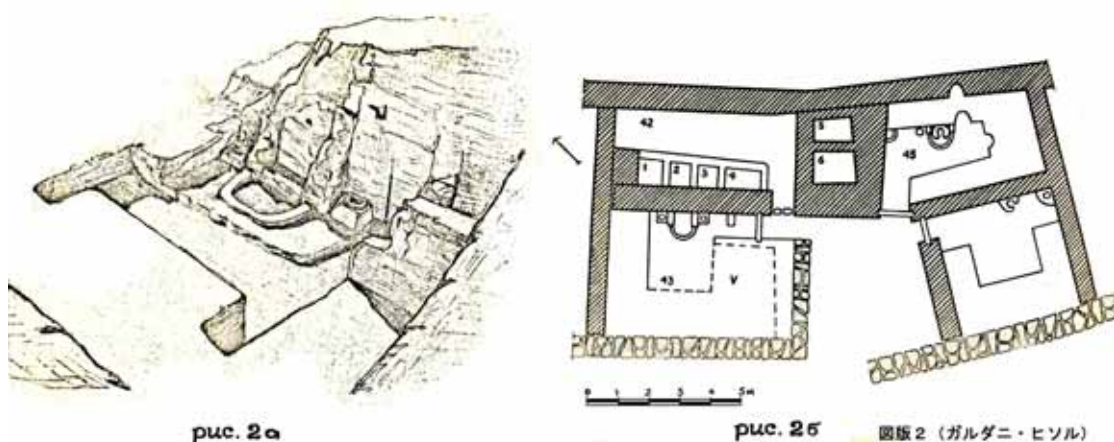
ガルダニ・ヒソルでは三つの信仰居住区が発掘された。一つは宮殿にあり(ヤクボフ、1979年、pp.132-133) 他の二つは一般居住区(ヤクボフ、1998年、図版10)にあった。宮殿の中の神殿は方形(4.8m x 3.4m)構造(図版1)である。その四方の壁に沿ってソファー状段が設けられていた。南西側のソファー状段の中央部分は張り出しており、王座あるいは「貴賓席」のためのものである。南東壁の東隅にある居住区への入口は、他の部屋から二つの壁で仕切られた小さな長方形の回廊式ポーチとなっている。仕切り壁の一つは南東壁に、もう一つは東壁に接している。広間のほぼ中央に、南東に壁を持つ祭壇が位置していた。それは壁龕(幅50cm、奥ゆき25cm)であり、50cm x 25cm x 10cmの日干し煉瓦製で壁に設置されているが、その上部は失われている。支柱は互いに50cm離れて位置しており、支柱それぞれの幅は25cm



図版3 (壁龕)

である。壁龕の前には鉢状の中心部（75cm×50cm）タシュタクがあり<sup>1</sup>、そこで「聖火」が焚かれた。その外形はよく保たれており（幅10cm、高さ17cm）漆喰でしっかりと塗られている。内側には祭壇があり木炭や灰の多くの破片があった。

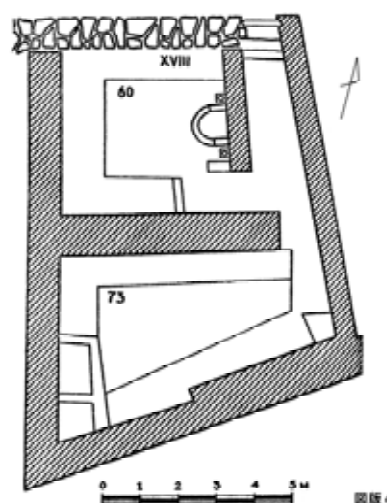
祭壇は小さなソファー状段の上に建っている。その長さは2m、幅は1.1m、高さは16cmである。祭壇の壁龕の床はタシュタクの床面より25cm高い位置にある。祭壇の壁龕の左右には、真ん中に穴が開いた、きれいに仕上げられた粘土製の土台が二つあり、明らかに、木製支柱を支えるためのものである。土台は四角でピラミッドの上を切り取った台の形をしており、それらの幅は底で30cm、高さ18cm、土台の上面には二列の彫刻を施した丸いモール状装飾が見られ、祭壇そのものにも彩色の跡が残されていた（図版3）。



二つの神殿はガルダニ・ヒソル一般居住区から発見された。その中の一つ（施設43）は北から南へ5mと長く、西から東へは3mの長方形である。残念なことに施設はひどく破壊されていた。西、南、北壁はソファー状段表面以下しか残されていないが、しかしその痕跡はたどることができる（図版2b）。

祭壇は東壁にあり、同様にひどく破壊されているが、祭壇壁龕柱の残骸は残されており、それらの左右には、中心に穴のある両土台の残りもあった。土台は宮殿の祭壇と同じく、四角でピラミッドの上を切り取った台の形である。土台の上部は残されていないが、下部では幅30cmである。壁龕の前には粘土で枠組みをしたタシュタクの残りがある。タシュタクは煉瓦のソファー状段の上にあった。神殿の入口はポーチ式に設計されている。

ガルダニ・ヒソル居住地の第二の神殿は、一般居住区の南、18号家屋にある施設60である（図版4）。長方形（4.25m×2.5m）の形である。



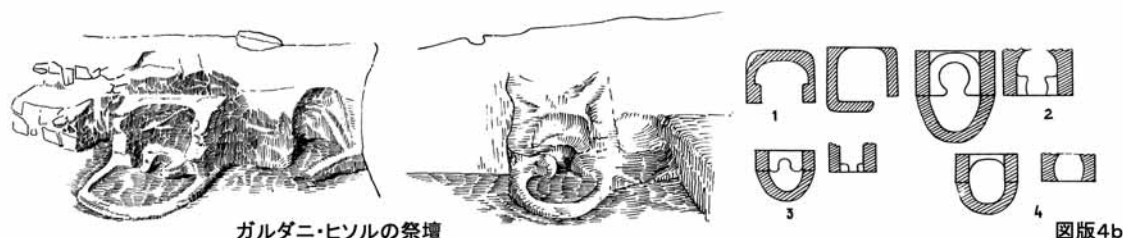
東側を除いて全ての壁に沿ってソファー状段が置かれている。東側壁の中央に祭壇があり、壁に設けられた壁龕（幅52cm、奥ゆき30cm）である。祭壇壁龕は日干し煉瓦（50cm×25cm

1：上ゼラフシャンの現住民は日常的なかまどについて、類似した構造物をタシュタクと呼んでいる。イランやインドのゾロアスター教徒もその部分を同様に呼ぶ。



×10cm)の積み上げで、その上部は残っていない。底部では壁龕は長方形である。その両側に沿って木製支柱を受ける穴のある二つの小型土台が残されていた。両土台は四角でピラミッドの上を切り取った台の形で、その底部では相似形の大きさで(33cm×27cmと31cm×30cm)、東側の土台が高さ23cm、西では25cmであった。

支柱の土台や祭壇壁龕の残りにはしっかりと漆喰が施されていた。祭壇の前の床にはタシュタクがあり、その中には多数の木炭や灰の破片があった。タシュタクの周囲あるいは床の上には堆積物があり、祭壇壁龕の装飾あるいはアーチの枠組みからの多量の粘土の破片が、未焼成の粘土によるモールの状態で発見された。また焼けた顔料が付着してはいたが、色彩を確定することはできなかった。神殿への入口はポーチを抜けるように付けられていた。ガルダニ・ヒソルで発掘された三つの神殿の一つ(施設43)は全体的に保存状態が悪く、その造りや平面図を他の神殿と比べることはできなかった。しかしながら、三つの施設が祭壇を備えており、またソグドの人々が属していたであろう信仰を判定するための根拠として役立つことは明らかである。(図版4b)



ガルダニ・ヒソルの祭壇

図版4b

宮殿の神殿は居住区の施設60のものとは少し違っている。

1. 宮殿の神殿における祭壇はソファー状段上に建てられていたが、施設60では床に建てられていた。2. 宮殿では、祭壇と相対するソファー状段に張り出し部分があり、王座の可能性もあるが、おそらくは貴賓用特別席の場所だと思われる。

それ以外には、両方の神殿において、形、設備、モール状の貼付粘土による装飾、そして確実ではないが彩色があったと見られる点で共通している。残念ながらガルダニ・ヒソルの祭壇では上部部分が残されていず、古代ペンジケント(ヴォロニン、1964年、p.67)やガルダニ・ヒソルから7Km離れたクム居住地の祭壇から類推して判断するしかない。

### クムの神殿

クム宮殿と居住区において四つの神殿が発掘された。二つは宮殿の複合施設において、他の二つは居住区においてである(図版5)。

クム居住区 号家屋の施設11が神殿であった。長方形の平面図で、南北に4.7mに伸び、東西は4.4mである。西、南、北壁に沿ってソファー状段があり、東側の壁は全体が祭壇壁龕によって覆われ、その側面には二本の柱がある。祭壇壁龕は床面まで十分に精査され、その正確な大きさがわかっている。高さは1.40m、底面の幅は70cm、上部の幅は55cm、奥ゆきは25cmである。壁龕の内には日常の炉のミニチュア模造品がのった幅25cmの小さなソファー状段がある。二本の支柱が壁龕の左右にあり、支柱は底面から上部にかけて細くなっている。それらの上に幅20cm、上方に12cm。支柱の高さは130cmで、壁龕よりも10cm短い。支柱には突出した枠がある。祭壇壁龕の側面には木製の土台の上に二つの小円柱が配されている。

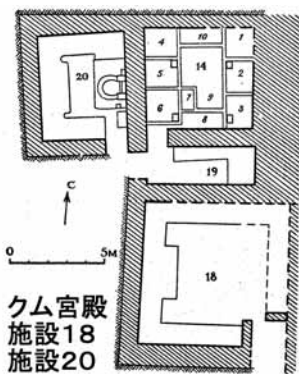
# ПОСЕЛЕНИЕ КУМ



図版5 (クム遺跡)

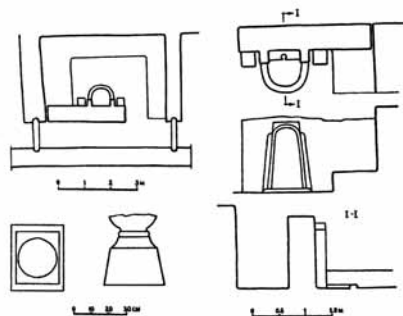
土台は四角でピラミッドの上を切り取った台の形である。土台は正方形ではなく、大きさは北側の土台が25cm×35cm、南側が30cm×37cmである。小円柱にはクザギ(球状の装飾)があり、このことから南の土台の痕はクザギを押し付けたものと判断される。施設は焼失しているが、土台は半焼で残されているものの、形はひどく損なわれている(図版6)。祭壇のタシュタクは床に建てられ、東の壁に設置されている(ヤクポフ、1982年、pp.151-152)。

施設11の神殿は平面図や造作においてガルダニ・ヒソルの施設60と類似している。しかし、他のものとは対照的に、ここの祭壇壁龕には炉のミニチュア模造品があった。第二の神殿である施設16は同じ道の反対の家に位置しており、おそらく両者はつながっていたと思われる。この神殿は後に倉庫に改築され、その祭壇は塞がれた。おそらく施設11はその後に礼拝用のものとして改築されたのであろう。平面図や造作においては、先に述べてきたものとなんら変わらない。そのためにその記述は省かれている。

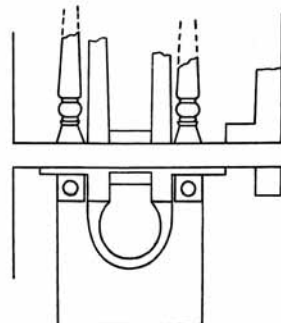


クム宮殿  
施設18  
施設20

図版5b



図版6

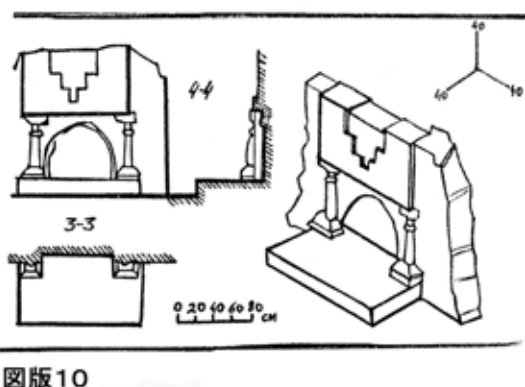
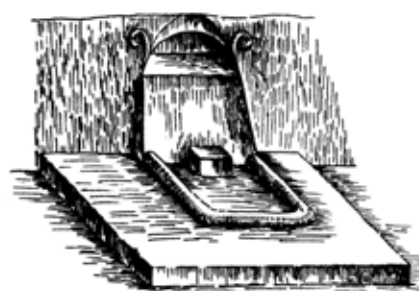
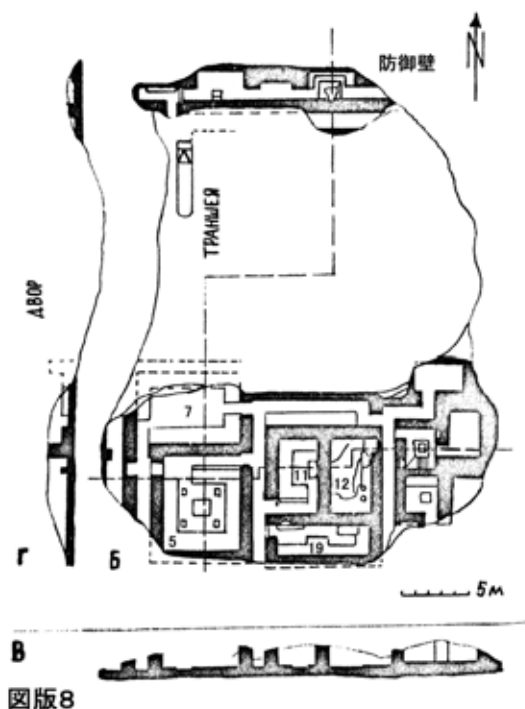


図版7

二つの神殿は宮殿の複合施設(施設20と施設15)において発見された(図版5b)。それらの平面図はガルダニ・ヒソルの宮殿における神殿と同じである。その中の一つ(施設20)

は早い段階に建てられ、そして貯蔵庫に改築され、さらにはその祭壇は塞がれた。施設 15 は宮殿の人々の儀式のための神殿として改築された(図版 5)。それは長方形(5m×4m)である。西、北、東側の壁に沿ってソファー状段が置かれる。北の中ほどに上座の場所が設けられている。神殿への入口はポーチ状に設けられている。南壁の中央に祭壇があった。それはシリア煉瓦の壁龕(幅 65cm、奥ゆき 32cm)で壁(その上部は残されていない)に設けられている。壁龕の支柱は下部から上部にかけて細くなっている。壁龕の前にはタシュタクがある。タシュタクは、ガルダニ・ヒソルの宮殿におけるのと同じく、小さく高いソファー状段の上にある。壁龕の左右に円柱とともに粘土製土台の残りが保たれている。西側の円柱は東側のものより破損がひどく、その幹部とクザギの断片が残っているが、ピラミッドの上を切り取った形の土台はよく保たれていた。東側のものからは、円柱の土台は壊れていたものの、高さ 50cm の幹部とクザギと小さな軸の部分が得られている。両円柱は単一素材で、良質の粘土で作られている。施設は火によって失われており、壁は全焼している(図版 7)(ヤクボフ、1983 年、p.162)。

### ナヴルーズシャハ 2 居住地の神殿



神殿施設は防御壁の端にある。平面図は長方形(3.68m×2.55m)である。祭壇は小さなソファー状段の上であり、台形をなす壁(幅 80cm、高さ 56cm)であり、ソファー状段上では厚さ 10cm で 56cm の高さでなくなる。この壁より上の部分から壁龕が始まり、奥ゆき 32cm、高さ 30cm、幅 33cm である。壁龕はアーチ状で、その底部から左右に一对のモール状の浮彫があり、山岳羊の角の姿を彷彿とさせる(図版 9)。祭壇の壁は長方形のタシュタク(80cm×74cm)と底辺の境でつながっている。タシュタクの中、高さ 20cm、幅 22cm の小さな方形の隆起が

壁に接している。神殿の北半分はU字形のソファースタンドで占められている。宮殿の儀式用の施設は火と偶像の信仰に関わっている。そこでその記述に若干を費やすことにしたい。

広間（施設 5）は平面図で方形に近い（620cm×583cm）（図版 8）、全ての壁に沿って幅 110cm、高さ 15cm のソファースタンドが設けられている。北側のソファースタンドに沿って、長さ 360cm、幅 27cm、すなわち煉瓦の寸法のポーチ状の壁が建てられている。広間の中央には、寸法 130cm×130cm、高さ 15cm の方形の構造物があり、その表面はひどく焼けているが、おそらく祭壇として使われたものとみられる。四つの木製土台の痕跡があり、円柱は床面に残されていた。床は平らで、粘土で滑らかに覆われていた。施設には二期にわたる使用が認められた。第一期には戸口（戸口の広さ 90cm）の扉は北西隅に位置しており、広間の規模はより広がった（7.13m×5.83m）と思われる。第二期には、この入口は塞がれた。広間の西と東には広さ 1m の取り囲む回廊があり、おそらく南側にもあったと思われる。広間から北の付属的儀礼用の施設 7 が発掘された。その北半分は残されていなかったにも関わらず、施設の平面図や規模は復元することができた。この長方形の施設は、平面図においては東西に長い、7.9m×5.5m の寸法であった。先に述べた広間とは対照的に、施設 7 の壁に沿って、幅 1.2m、高さ 50cm の高く立派なソファースタンドが設けられていた。床面には円柱の木製土台の痕跡が認められた。方形（40cm×40cm）土台は互いに 1.3m 離れていた。それぞれの円柱から 50cm 離れた距離に方形（50cm×50cm）炉があった。おそらく信仰上の施設だと思われる。その施設には戸口の扉が二ヶ所つくられていた。その中の一つは幅 1m で、東壁中央に位置していた。もう一つは幅 1m で、南西隅に位置し、周囲の回廊（施設 8）さらに広間（施設 5）をめぐり、防御壁（壁からは断片だけが残されている）の内側（施設 9）への回廊へと続く。回廊（施設 6）の先に施設 11 と施設 19 がある。

施設 11 は平面図で南北に長い（4.7m×3.03m）長方形の神殿であり、その北、南、西側の壁に沿って幅 1.03m から 1.10m、高さ 12cm のソファースタンドがある。南側のソファースタンドに沿って施設 5 中の壁と同じような、ポーチ状の壁が設けられている。施設の壁は高さ 1m から 1.5m の高さで残されていた。壁やソファースタンドそして床は非常に滑らかに漆喰が施されていた。東壁の中央に火の祭壇が建てられていた（図版 10）、二つの部分からなっており、上部は幅 1.30m 厚さ 3cm の長方形の粘土板で壁に設置されていた。板上には明らかに太陽とわかる標章が残されていた。第二の部分は、壁面に開けられた（開口部の広さ 83cm、奥ゆき 27cm、高さ 66cm）アーチ状の壁龕で構成されている。壁はしっかり塗られており、火の長期にわたる使用のため焼けている。板は壁龕の両脇に沿って立つミニチュア円柱の浮き出たレリーフの上に支えられている。土台の寸法は、底部の幅 25cm、上部の幅 14cm、全体の高さ 14cm である。円柱の幅 10cm、円柱の軸の高さ、左が 40cm、右が 47cm、柱頭の幅 25cm、高さ 10cm、厚さ 3cm である。土台と柱頭とを合わせた円柱全体の高さは 77cm であり、壁部 1.30cm で、長さ 80cm である。祭壇は実に丁寧に滑らかに塗りあげられている。

防御壁の祭壇は独特で類例を見ない。施設 11 の祭壇は 7 世紀から 8 世紀の高地ソグドやベンジケントの祭壇とその形において近い。第一にその飾り板は上述の太陽の象徴あるいは振り返った欄干で装飾されている。第二には円柱にクザギがない。第三に小柱頭が長方形である。第四に壁龕がそれほど高くなくタシュタクで火が燃やされていず、平らなソファースタンドの台座の上にある、などといった点で 7 世紀から 8 世紀のものとは異なっている。

このようにナヴルーズシャハ 2 の祭壇はソグドにおいてはるか古代のものであり、5 世紀から 6 世紀の年代に算定される。

施設 19 は神殿（施設 11）から南に位置しており、宗派の儀軌を保っている。平面図では東西に長い 7.20m × 2.30m の長方形である。壁は 50cm から 70cm の高さで残っている。施設の南側は回廊や城壁とともにマルギダルスク運河の敷設のためにブルドーザーによって破壊されている。施設 19 の南と東の壁に沿ってソファー状段がある。南側のソファー状段には真ん中に張り出した場所、統治者の王座を設置するための「カエン」ソファー状段がある。興味深いことに広間（施設 5 と施設 7）には「カエン」ソファー状段はない。知られているように、7 世紀から 8 世紀の「カエン」ソファー状段は全ての小さな儀式用広間にあった。例えば、「カエン」は、ガルダニ・ヒソルの宮殿の広間に、そしてその神殿に、クムの宮殿の全ての広間に、宮殿の神殿にあり、これらの支配層、小君主と関わっている。おそらく、その形は王者の王座を象徴している。施設 19 におけるソファー状段は広間や神殿（施設 7 と施設 11）のものと比較してずっと高い（50cm 高）、北壁に沿って二つのソファー状段がある。そのなかの一つ（幅 70cm、長さ 1.70m、高さ 60cm）はその東側部分にあった。ソファー状段表面のところどころには青や赤の塗料の断片をともなった白い下塗りが残っていた。このソファー状段の西壁では色彩豊かな層が発見され、それは明らかに、装飾的な像で飾られた台座であった。ソファー状段よりも高い部分は残っていない。このソファー状段の美しさは、それが大きな彫像な台座であったこと、そしてこの施設が偶像の神殿であったことを物語っている。

施設 19 では床面にマジマルの断片のほかに彫刻を施した鍋があったが、それ以上の文物は発見されていない。もう一つのソファー状段（幅 33cm、高さ 35cm、長さ 2.1m）はその西側部分にある。このソファー状段よりも幾分高いアーチ状炉があり、おそらくは宗派の特徴かと思われる。「カエン」ソファー状段の向かいの壁には白塗りの跡が残っており、明らかに何らかの像があったと見られるが、壁の保存状態が悪いためそれ以上の痕跡は見出せなかった。

施設 11 の東に位置する施設 12 では大変興味深いことが分かった。それは南北に長い 5.80m × 3m の長方形の平面図で、その東側と南側の壁に沿って L 状のソファー状段が続いている。東側のソファー状段の始まり部分には粘土で丁寧に塗られた西洋ナシの形をした窪みがある。その用途は不明である。その南側部分のソファー状段の上には三つのピラミッド状の支材「セポヤ」が検出されている。それらは底辺から頂点にかけて狭くなっており、その中の一つは保存状態が良好である。その寸法は、底辺の幅 50cm、高さ 45cm、上部の幅 20cm で、支材は粘土製で丁寧に塗り上げられている。それらは一辺が 35cm から 40cm くらいの間隔で三角形に立てられている。それらの間の床面には炭片が混じった多くの灰があった。この三つの支材「セポヤ」に支えられた鍋は、直径 1.5m を下ろすことなく、多くの人を賄うものであったと思われる。南側のソファー状段の南部分には、ひっくり返した甕の残りが検出されており、おそらくタヌル（タンドル）だと思われる。施設 12 の北西角には小さな囲いがあった。この施設の床ではそれぞれが 30cm 以上ある多重の灰含有層が検出された。灰はおそらく排出されることなく床の上にはばら撒かれ、その上を覆ったものと見られる。施設の壁は火や煙によってひどく焼かれ煤が付いている。なぜ灰が排出されることなく床にはばら撒かれたのかということが唯一理解できないが、施設 12 は厨房であったと思われる。したがって、施設 12 にはいくらか信仰上の用途もあったものと考えられる。施設の壁は 5cm から 1.5m の高さで残されていた。それらは幾重にも漆喰できれいに塗り上げられていた。戸口は 95cm の幅で北東角にあった。

四本柱の広間（施設 5）は古代ペンジケントの儀式用広間と類似しているが、古代ペンジ

ケントの儀式用複合施設とは違った構造である。第一に、三側面から回廊によって囲まれている点である。このような回廊は居住可能なペンジケントの儀式用複合施設にはない。回廊は寺院にのみあった。第二に、長いポーチ状の入口があるナヴルーズシャハ2の広間は古代ペンジケントの広間とは相違している。ポーチ状の壁は特に聖火（マジマル）が設置される期間に広間を暗くするために、あるいは人目から火を守るために建てられる。この壁の改装と広間の構造は、それを世俗からより聖なるものにしていく。この特別な構造は、その広間が宗派的用途をもっていたこと、すなわち拝火教寺院の役割を果たしていたことを示唆している。

広間（施設5）に比べて、神殿（施設11）には独特な祭壇がある。それは神殿の役割と同時に、オタシュガハ、すなわち火の保存場所の役割も果たしていた。

基本的な儀式用広間は施設7であった。そこには大きくて高いソファール状段が設けられ、宮殿の側面によって良好な採光があった。二つの円柱の間には東西の軸にそって聖なる火の設置場所があった。

このように複合施設自体が火の信仰とつながっていた、すなわち世俗的ではなくより聖なる空間であった。

祭壇は、クムやガルダニ・ヒソルの祭壇と同じく、ペンジケントの資料3（施設88）と資料4（施設18）に見出される。

それらを調査した V. L. ヴァロニナは「この様式の祭壇の炉は浅く、壁に穿たれたアーチ状の小壁龕あるいは粘土による枠組み細工によってかたどられる。後者の場合は一対のミニチュアの円柱が側面に置かれる。」と書いている（ヴァロニナ、1964年、p.87）

我々が取り上げている祭壇も、日干し煉瓦で作られ、枠組み細工で形を取り、円柱をともなって壁に据えられるこれらの祭壇と関連がある。しかしながら、ガルダニ・ヒソルやクムの祭壇には壁龕の前に火を献ずるタシュタクがあったが、ペンジケントではそのようなタシュタクを備えた祭壇はまったくなかった。

V. L. ヴァロニナは「円柱の存在は、跡形なく消えてしまったような、上に冠された何らかの部分があったことを想定させる」（同、p.67）とその考えを述べている。その見解によれば、それら円柱は単に見掛け上の支えとしての役割のみを担っていて、表面的部分がアーチの形態をとるのであって軽量である。したがって、アーチの上部あるいは外部は木製芯材を粘土で覆ったり、あるいは（より多くの場合）単に木のみでできている。ペンジケントの祭壇の粘土の小円柱とイスカダル式ミフラブとの類似した骨組を根拠に、V. L. ヴァロニナはそれらをイスカダル式ミフラブのように復元した（ヴァロニナ、1964年、p.67）。祭壇の冠される部分は持ち送り上でそれ以上の支えは必要ないようにも思われるが、祭壇の二つの円柱と支柱の上に支えられており、この場合は円柱が幾分なりとも構造的役割を担っている（事実、普通はそれらの中に木製の芯棒がある）。今、クムの施設11において祭壇壁龕の側面から木製円柱の残りを伴った炭化した基盤が発見されるに至って、壁龕について実にイスカダル式やクムのもののように木製のミフラブ、すなわち小さな円柱とアーチ式の壁龕を備えた木製のパネルという、独特の型があるということを確認をもって言うことができるようになったのである。このパネルはその円柱の上にそしておそらくは部分的に祭壇の柱に載っている。我々の祭壇の円柱はイスカダル式ミフラブの円柱と大変よく類似している。後の時期のクムのミフラブ（ムフタロフ、1966年、図29）は上述のミフラブ壁龕という独自の型の例である。

イスカダル風装飾の多くの要素はガルダニ・ヒソルの木彫における相似に見つけることができる。それは一面あるいは他面において、すなわちミフラブの壁龕の装飾、装飾されたアーチ、型やその他の太陽、すなわち火と結びついた装飾の細部においてである。これらのことからイスカダル式ミフラブは7世紀から8世紀の木製祭壇と関連し、イスラーム以前の祭壇の伝統につながると考えられる。

ガルダニ・ヒソルやクムの神殿では三種の小円柱が見られた。すなわち、a)粘土の基盤に木製芯材と粘土の円柱(ガルダニ・ヒソルの施設12、43、60)、b)木製芯材のない粘土の円柱(クムの施設15)、c)木製円柱と木製基盤(クムの施設11)である。

これらの資料は全ての祭壇式壁龕に外側の木製アーチがあるのではないという事実を裏付けるものである。もし、祭壇式壁龕が粘土であれば、外側のアーチすなわち祭壇式壁龕も粘土でできている。

サマルカンド・アフロシアブの7世紀から8世紀の層から宗教施設の遺構が発見されたが、それらの中で祭壇の保存は良くなかった。興味深いことに、神殿の壁にはザク口の木々や太陽の図像が描かれていた。X.G.アフナババエフはそれら(施設5、6、7)を寺院と呼んでいる(アフナババエフ、1987年、p.16)。確かに、三つの施設(施設5、6、7)からなる複合施設は非常に貧弱なものであり、寺院のものとは言い難い。特に施設6の壁絵も非常にぞんざいに描かれているのである。このことから、アフラシアブの施設が寺院であるとする根拠はどこにもない。

ソグドにおいてはアフラシアブのテレノズキンで最も古い祭壇が発掘された。それは二つの楕円形の焼き粘土板から構成されていた。一つは壁に固定され、もう一つはその前の場所に据えられていた。この祭壇の近くの壁には木製円柱の痕跡が残されていた(参照、レンペリ、1953年、pp.26-28、図3)。

アフラシアブやヴァラフシュの「赤い広間」における祭壇前の木製円柱の痕跡はそれらが祭壇の何らかの木製部分を支えていたという事実を証明する。

L.I.レンペリはB.N.カスタリスキー収集の後代(9~12世紀)に属する二つのサマルカンドの小型聖火炉を再現している。その小型聖火炉は9世紀から10世紀のもので、11世紀から12世紀のものではない。L.I.レンペリは正確にそれらを拝火教と結びつけている。さらに我々からは、火の祭壇の在家的位置が小型聖火炉、あるいはハウマのジュースを作るための乳鉢と乳棒、ジュースのための鉢、マジマル、祭壇式壁龕やそれ以外の必要な品々に示されている、ということをつけ加えておきたい。

ナヴルーズシャ八居住地の神殿にある祭壇は高地ソグドの5世紀から6世紀にかけての幾らかの祭壇には壁付近にアーチ式に設けられた壁龕や側面の円柱がないこと、7世紀から8世紀にかけての他のものにおいてはガルダニ・ヒソルやクムのものと同じく祭壇式壁龕があったことを示している。

### トゥラーンのそれ以外の地方の拝火神殿

壁際の祭壇で異なった型のものがホレズムでは普及していた。ギャウルカラの広間には西の壁の中央に壁龕の小さな、粘土で塗られ、赤く焼けたテラコッタ炉(壁龕の幅0.48m、高さ1.10m、奥行0.15m)があった。壁龕は二つのアーチを冠しており、内側は見せかけのもので、外側のものは21cm×15cmの大きさの特別な煉瓦で並べられている。レンガ造りの外側

アーチは平らな壁面から 5cm に作られ、粘土で塗り上げられ、壁龕の基盤には二つの螺旋形の渦巻き文様がある。壁龕の前には上部の端からコーニス（軒蛇腹）が下がるように設計された長方形の板（大きさ 2m×1m、高さ 0.6m）があり、壁には白い顔料の痕がある漆喰が残っていた。祭壇前の舗装の表面や床の上には火の跡があった（ラポポルト、トゥルドヴスカヤ、1958 年、p.374、図 72）。ギャウルカラは 2 世紀に算定されている。おそらく、壁龕の小炉は儀式用の火が燃やされた祭壇であり、施設は神殿の役割を担っていたのであろう。同様な祭壇は南カザフスタンのコクマルダンの 5～6 世紀の拝火神殿で発見されている（ボイパコフ、1986 年、図 24）。ボイパコフがクコルクトブ城砦で宗教的な大拠点を調査したことは間違いなく、そこではアヴェスターの神々の姿を刻んだ木も発見されている。しかしながら、文物や施設についての詳しい記述も残されていないので解説することはできない。

トルブラッカラ宮殿の施設 14 と施設 25 は拝火教と関わっていた。施設 14 の中央には方形（2m×2m）の高まり - 点火された儀礼用の火のための祭壇、また移動式の祭壇がある。この隆起の周りの四本の円柱は集中して置かれており、広間の屋根を支えるためのものではなく、この祭壇に関わっていたかのような印象を与える。そして、この高まりを拝火教に結び付けた Y. A. ラポポルトの判断は確かに正しい（ラポポルト、1984 年、p.73）。

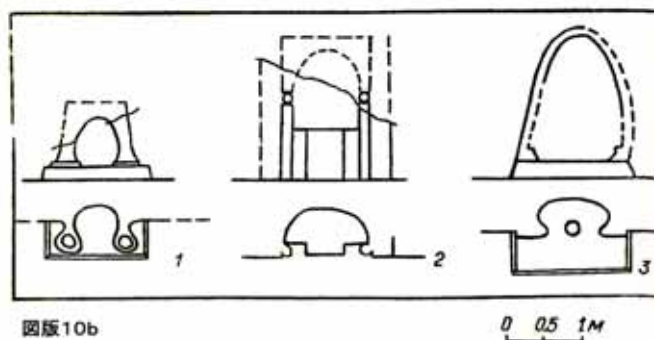
施設 25 の北側壁の中央に大きな壁龕（幅 2m、奥行 0.7m）がある。その壁龕の反対側の南側壁中央には、おそらく移動式の祭壇があったようである。表面から壁の中へ 40cm 以上の深さに穿たれている。部屋の中央には煉瓦の高まり（0.9m×0.7m）があり、その表面は穿たれている。Y. A. ラポポルトはその部屋において聖なる火が保存されており、神殿であったと推定している（同、pp.99-101）。

興味深い炉はホレズムの家屋 10c にあった。それは施設の中央の床上に様式化された人間の姿をかたどっていた。O. A. ヴィシュネヴスカヤと Y. A. ラポポルトはこの炉を正確にゾロアスター教のものとしている（ヴィシュネヴスカヤ、ラポポルト、1978 年、p.105）。その人の姿をしたホレズム式炉は火の神をかたどったものであろう。

クシャーン期のダリヴェルジンテパ宗教複合施設における発掘ではトハリスタンの神殿においても高地ソグドのものと同様の祭壇式壁龕が建てられていたことがわかった（プガチェンコヴァ、1978 年、p.49、p.144）。

ダリヴェルジンテパの神殿の壁には宗教的テーマで彩色豊かに絵が描かれていた。神殿には、壁画以外にも、明らかにゾロアスター教のパンティオンに由来する神々の像が置かれていた。G. A. プガチェンコヴァの見解によれば、女神オールドフシュの像とそれに関係したテラコッタの部分が立っていたとしている（プガチェンコヴァ、1978 年、p.211）。

大変興味深い祭壇がカラテパ（スタロム・テルメズ）で発見された。カラテパの祭壇は高いタシュタクを持ったアーチ式壁龕である。タシュタクには中央に聖火が焚かれた窪みがあった。カラテパの祭壇はクシャーン期に関わる（スタヴィスキー、1983 年、pp.107-110、図 9）。



図版 10b



7世紀から8世紀のハリストアンのものとしてはカフィル・カラの王座広間の祭壇が知られている(リトヴィンスキー、ソロヴィエフ、1985年p.82、図29)。離れてたものとしては、7世紀から8世紀の神殿がパミールのゾング居住地で発掘された。その平面図は十字の形をしている。

交差部の北西部分のソファ状段は二階段状になっていた。その前には粘土の階段があり、その中央には半円形の炉があった(0.2m×0.4m)。炉の開口部は長方形(0.4m×1.2m)の箱につながっていた(ブブノヴァ、1982年、pp.180-181)。その神殿は三つあるいは四つの居住可能な施設とつながっていた(同、p.181)。

このように、6世紀から8世紀のトハリストアンにはカラテパとダリヴェルジンテパの型の祭壇があった。

ミフラブの起源については、ある学者たちはその起源を教会の後陣に結びつけ、他の学者たちはミフラブを仏教の壁龕からのものと捉え、第三には、王の王座が置かれた宮殿の広間の後陣からとし、第四には、住居の細部から起こったとするものもある(ヴォロニン、1964年、p.72)。中央アジアの祭壇式壁龕の初期における原型は、新石器時代の人々の住居の中にさえも見出すことができるとする説も排除できない(マツソン、1959年、p.7、1971年、pp.6-10)。

16世紀に書かれた『ダビストニ・マゾヒブ(異信仰について)』という書物には、イスラームにおけるミフラブの形態はゾロアスター教からの借用であると示されている(ダビストン、p.20)。事実、アケメネス朝においてさえもピラミッド型で四角錐の形をした野外の磨崖祭壇があった。それらの壁面のいくつかには円柱と基盤を備えたアーチ形建造物に模られている。祭壇の上部には火を焚くための小さな窪みがある(ムイン、1959年、pp.298-299；パリニエ、1953年、図38、58；ヴァルゾヴァネ、3、pp.110-112)。このように、現存する資料からはミフラブ式の壁龕が拝火祭壇から借用されたと推定することができる。祭壇式壁龕、特に木造のものは彫刻で飾られる。

ペンジケントの神殿から文物15、祭壇の上部枠組みからの塑像の断片が発見された。それらから二つの半人半鳥の像が復元された(図版11-2,3)。像は明らかに、左右対称の一群として、向き合って置かれたと考えられる(ベレニツキー、1962年、p.108)。半人半鳥の像は世界の芸術でも流布した想像上の動物の一つである。古代芸術において、これはサイレンの姿である。古代エジプトにおいては、死後に天へ昇っていく人間の魂がこのように描かれたようである。ギリシアにおいて、それは人間に害をなす神秘的生き物として現われる。魅惑的の声をしたサイレンが不注意な航海者を誘惑し、自身の口であるいはハーピーが人々の魂を奪う(シシュキン、1963年、p.121)。インドの神話芸術においては鳥人間は男女の姿で描かれ、ともに天界の楽人としての役割を演じる(シシュキン、1963年、p.212)。



図版11-2-3

A.M.ベレニツキーの註には、中央アジアでは、この像はイスラーム期以前の美術において、あの世との関わりのあるモニュメント中に見られるとしている。ソグドの間では鳥は亡くなった人の魂自身の現れであり、神殿の文物15も明らかに死去した先祖の魂と関わるものである(ベレニツキー、1962年、p.110)。

タジク・イラン神話においては、あの世ではそれぞれの人に二つの天使が結び付けられている。

天使は男あるいは女の人間の頭をした鳥の姿をしている。男はオスの鳥、女はメスの天使である。天使たちはこの世での行為に応じて、人の時の全ての善悪の行為を記憶している。

天使は芳しい香りを持ち、人を悪いにおいから護り、彼らを悪い行いから囲う(ファルハンギ・ザボニ・トチキ、巻42)。アヴェスターにもそのような天使が述べられている。それらの中のあるものは善い天使、他の者は悪い天使(デヴィ・バド)と呼ばれる(ダヴド、1347年、pp.15-16)。B.A.シシュキンが正しく考察したように、民族美術における鳥人間の姿は古代マギたちと古代宇宙観とに関わっているように思われる(シシュキン、1963年、p.112)。

ここにこの問題を解決するために非常に重要な一つの事実を提起したい。壁に描かれた金あるいは金箔で華麗に飾られたヴァラフシヤンの供物壇の壁絵である(シシュキン、1963年、p.161)。その下部は植物装飾の二本の帯によって飾られている。上部には周遊アーチの絵が巡り、アーチはミニチュアの円柱によって支えられている。アーチの内には、横たわったラクダの形をした王座の上に神が描かれている。神は右手に供物壇を持っている。B.A.シシュキンは詳細にこの絵を解説し、いくつかの興味深い結論に達している。ここで、B.A.シシュキンは注目していないものの、我々にとっては興味深い点についてしばらく論及することにしたい(図版12)。

第一に、壁龕と円柱はガルダニ・ヒソルヤクムの基盤と円柱の遺物と非常に類似している。そして、明らかに祭壇式壁龕の上部部分はそれらと同じである。

第二には、円柱付きのアーチが祭壇の模造品であり、そしてそれらがソグドの神殿にあったものと同だという可能性も排除できない。

第三には、供物壇は拝火教の要素である。また、神の像を含めたその華麗な装飾は、祭壇が荘厳され彩色されていたという事実を証明するものである。

ビヤナイマン出土のオスアリ断片にはアーチ式の壁龕の中には、ちょうどヴァラフシヤンのような正面を向いた男が描かれ、その左手には火が立ち上る供物壇が捧げられている。さらには、両者ともどもに、三葉を模った標章をあしらった被り物をしている(スタヴィスキイ、1961年、図2a,3,1)(参照、祭壇の女神)。

A.Y.ポリソフはビヤナイマン出土のオスアリの図像をゾロアスター教における聖なる火の精霊・ヴォグファマと関連付けている(ポリソフ、1940年、p.42)。このように、ヴァラフシンの神殿やビヤナイマン出土のオスアリの周遊アーチ内の神々の図像は、火の神の図像が祭壇に置かれたであろうと仮定するための証拠を与えてくれる。さらには、ビヤナイマン出



土オスアリの一つの型の側面には、火の神が女性の姿で描かれている。男性はおそらく火の神オルムズドの息子であるアタールであり、女性は彼の娘であるアルタ・ヴァヒシュタ、火の保持者すなわち炉である。おそらく、ペンジケントの神殿の「サイレン」はこれらの二神格の図像であろう（第三章参照）

サマルカンドやブハラの子ジク人を含めて、中央アジアの人々においては、火の香りは男と女の図像で表現された（スハレヴァ、1975年、p.47；アンドレーフ、1958年、p.136）

『ダビストニ・マゾヒブ』の著者が示すところによれば、ミフラブは火の神の象徴であるという（ダビストン、p.20）

古代ペンジケントの在家祭壇を研究している B.L. ヴァロニンは、「裕福な居住建造物の構成においては、立派な壁龕形式の祭壇を備えた在家の神殿、礼拝堂あるいは勤行堂があった。その区画では儀礼的な一まとまりの部屋があって、礼拝堂は広間とつながっていた時に、そこには儀礼用の中心は用意されていず、居住区域の中に置かれていた。簡素なあるいは狭い区画では祭壇は特別な部屋に置かれたのではなく、ドルン（ベランダ）あるいはおそらく居住空間に置かれたと考えられる。」（ヴァロニン、1964年、p.71）

ガルダニ・ヒソルの宮殿において神殿は広間の隣に位置していたという事実にも関わらず、V.L. ヴァロニンの意見すなわち、在家的神殿は必ず広間とつながっているということは完全に正しいのではない。例えば、古代ペンジケントの施設3においては十カ所以上で広間が発掘された。しかし、それらの隣には神殿はなかった。また、施設6-8、施設7、施設1の広間の近くにも神殿はなかった。このように、神殿を広間の必要な属性であると考えるのは、考古学的資料から判断して、何等根拠がない。

祭壇がドルン、ベランダにあるという承認するのは明らかに誤りである。V.L. ヴァロニンが祭壇と考えた施設19の炉は実際にむしろ日常のものであり、多くのそのような炉はガルダニ・ヒソルでも発見された。さらには、聖火は戸外ではなく暗い施設の中で焚かれていたであろうと考えられるので、閉ざされて日光との接触のないところにあったと思われる（ムイン、1953年、p.299）また、正確にはこれらの要件は上述の神殿において満たされていた。普通、それらにおいては戸口の前に特別にポーチ状の壁が設けられ、その壁は施設内へ日光が差し込むのを防ぐものである。

燃える儀式的火のための祭壇、あるいは移動式の祭壇である神殿が置かれたそれらの広間にはポーチ式壁が必要であったように思われる。ポーチ式壁は、儀式的期間中、施設を暗闇にしておくために設けられた。

在家用神殿の内部の装飾はどのようなものだろうか？ガルダニ・ヒソルやクム、そしてナヴルーズシャハの神殿では壁に漆喰は残されていなかった。神殿は火によって損なわれ、剥落した漆喰の断片は赤く焼かれていた。しかしながら、ガルダニ・ヒソルの神殿の剥落した漆喰を復元した M. ヴィノクロヴァは黒こげになった顔料について記している。明らかに、壁は彩色されていたのである。

彩色された神殿はペンジケントの施設21で発掘された。そこでは祭壇の向かいの壁に「天蓋が描かれ、その下に妻を伴ったソグド人貴族が座っている」（ベレニツキイ、マルシャク、1976年、p.84）A.M. ベレニツキイと B.I. マルシャクの見解によれば、「ここ在家神殿では尊崇された先祖の像を見ることができる。例えばそれは、その家主の一家を創設した亡き両親であったりする（同、p.84）全般的に、A.M. ベレニツキイと B.I. マルシャクはペンジケン

トの在家神殿について、それらが一門の祖先崇拝と関わると考えている（同、p.83）

この考えはV.I.ラスポロフ、M.I.フィラノヴィッチ、K.G.アフンババエフなどを始めとする幾らかの他の研究者によっても支持されている。なるほど、神殿は幾らかの度合いで祖先崇拝と関連していたであろうが、しかしその基本的目的は聖火を崇拝する場所であって、祖先を崇拝する場所ではない。

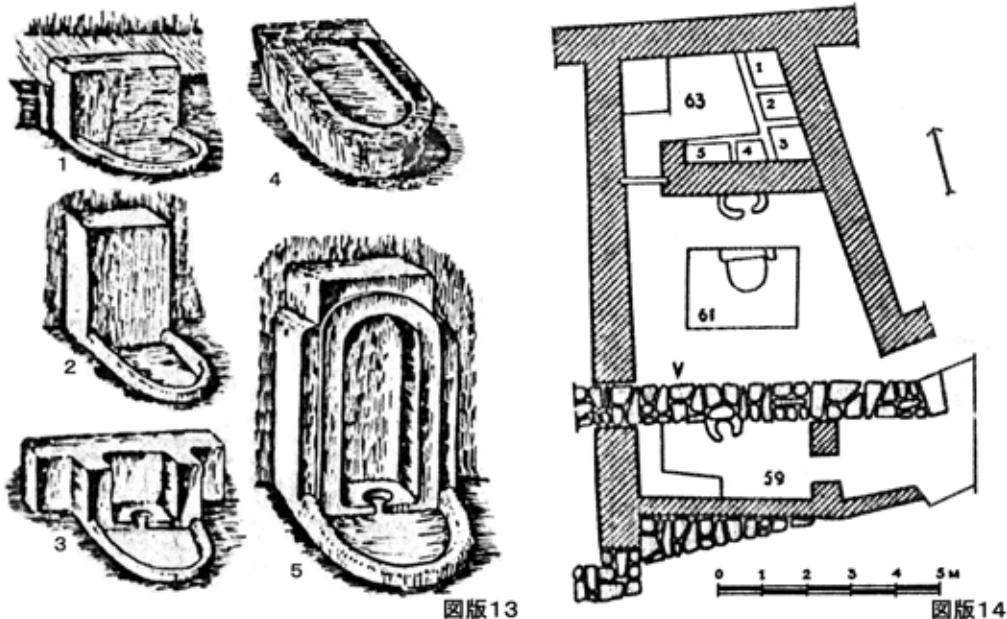
文献資料にはドゥニフアのソグド人においては火の神の崇拝者の寺院があったと記され、それは内側に神格の図像を描いた施設であったと考えられる（チュガエフ、1971年、p.153）。ソグドの人々は拝火教施設の中に彼らの神々あるいは火に因んだ宗教的テーマの作品を描いたにちがいない。

祭壇式壁龕や両側の円柱を備えた在家神殿はペンジケント、ガルダニ・ヒソル、クムそしてナヴルーズシャハ2だけではなくこのように広くソグドにおいて発見されている。それらと同じ例は中央アジアやアフガニスタンの他の地域においても知られているのである。

### 分離式の拝火祭壇

ガルダニ・ヒソルの三つの施設において、前述のもの以外に祭壇と呼ぶべき三つの独特な遺構が発見された。それらの中の一つは宮殿の広間にあった。高さ30cm、幅110cm、長さ130cmの鉢状の隆起で、大変丁寧に整えられ、漆喰が塗り上げられている。隆起部の頂点に火が焚かれた窪みがある。細かい灰で一杯になっていた。隆起は広間の中にあった（図版13-4）。

第二の祭壇は居住区画61で発見された（図版14）。部屋の全ての壁に沿ってソファー状段が廻らされている。祭壇は長さ1.10m、幅25cm、高さ50cmの小さな壁から成っており、ソファー状段の壁に取り付けられている。その壁の北側は祭壇の壁よりもわずかに低い半月状のまるい隆起がある。南側にはこの半月状の隆起はない。その壁の前には小さくて低い（100cm×60cm×10cm）ソファー状段、タシュタクがある。タシュタクの上には火を燃やした痕跡がある小さな窪みがある。祭壇は非常に丁寧に漆喰が施されている（図版13-1）。第三の祭壇は施設35bで見つかった（図版13-2）。



施設 35b は居住可能で全ての壁に沿ってソファ状段が廻らされていた。祭壇は東側の壁にあった。小さな方形(75cm×72cm)で日干し煉瓦と粘土を交えて積み上げた構造物である。方形構造物の上部は損なわれて、40cmの高さで残されていた。その前にはタシュタク(60cm×50cm)の痕跡が明瞭に見られた。祭壇はよく漆喰が施されていた。

二つの祭壇の遺物は中央アジアの既知の遺跡とはぴったり一致しない。

既に述べてきたように、形状や大きさ(130cm×110cm×30cm)においてガルダニ・ヒソルの祭壇と同じもの、それがクムの宮殿の広間(施設 18)で発掘された祭壇であった。

ガルダニ・ヒソルの広間の祭壇の形により近く見えるのが、7世紀から8世紀のヴァラフシュの「赤の広間」中央のソファ状段である。構成においてガルダニ・ヒソルの広間祭壇と類似している。ヴァラフシュの祭壇は低い境界によって縁どられている。V.A.シシュキンの見解によれば、ヴァラフシュの隆起部は供物壇のための場所に違いないとしている(シシュキン、1963年、p.58、図20)。ヴァラフシュの「赤の広間」隆起部はガルダニ・ヒソルやクムと同様、祭壇であったと考えられる。

同様の祭壇がアクテパの施設2で発見されている。M.I.フィラノヴィッチの見解によれば、施設1から施設8は宗教的複合施設を構成していた。施設5(8.2m×7.7m)は丸屋根で寺院・廟の役目を担っており、そこではオスアリが納められ、周囲の全施設は追悼と礼拝のための複合施設の構成部分であり、その中心となる位置は、永遠に燃える火を備えた拝火神殿で占められていた(フィラノヴィッチ、1983年、pp.107-109)。アクテパにおける崇拜・追悼のための複合施設という考え方は全く説得力を欠いている。この疑問にはまた後ほど再考することになるだろう。

タシケントのミングルユク城砦址の7世紀から8世紀の層からガルダニ・ヒソルの広間と構造上類似した広間が発掘され、また同様に馬蹄形の構造物が中央に設けられていた。Z.ジリペルの見解では、この馬蹄形ソファ状段はヴァラフシュの「赤い広間」の中央ソファ状段と同じ役目を果たしていたという(ジリペル、1978年、p.171)。すなわち、宗教的儀礼の際に点火された火のためのものである。

チャチュにおける前イスラム期のこれらの宗教施設が発掘から判断して、馬蹄型の祭壇がそこで普及していたと考えられる。

ウストラシヤンのカライ・カフカハ2の施設12では中央に方形(130cm×130cm、基盤からの高さ35cm)の隆起部がある。その表面には灰をともなった半球状の窪みがある。N.N.ネグマトフの推論では、この構造物は暖房用火ばちだという(ネグマトフ他、1966年、p.58)。この隆起部はペンジケントのデヴァシュティチ宮殿の大きい広間においても発見されている(イサコフ、1977年、p.80)。

ホレズムのジャンバスカルの施設1では中央に端に境界がある楕円形の隆起部が発見された。S.P.トルストフはこの施設が神殿であり、隆起部は祭壇の役目を担っていたと考えている(トルストフ、1948年、p.97、図33)。ジャンバスカルの建造物は紀元前4世紀から前3世紀に算定されている。もしそのジャンバスカル神殿の年代が正しいとすれば、古代においてさえもホレズムや中央アジアのそれ以外の地域において拝火教の施設があったと仮定することも可能となる。見たところ祭壇は丸いもの、馬蹄型など色々である。おそらく、全ての祭壇の形の中でも馬蹄型がソグドにおいて普及したようである。付け加えれば、中世初期の日常の炉は全て馬蹄型の形をしている。しかし、ウストラシヤンのカフカハ2宮殿の広間の二つの

祭壇やペンジケントのデヴァシュティチ宮殿やナヴルーズシャハには方形の祭壇があった。例えば、ヘロヴァルドでは第三の広間（施設 3） ヴアラフシュでは「赤の広間」、ペンジケントの第一広間、クムの第二広間においてである。ブンジカットではすべての広間が残されていない、したがって宗教的広間があったと推測することはできるが、確実な証拠はない。第二宮殿（カフカハ2）においては施設2と12が宗教的広間であった。

クムでは家屋1番の広間に異なった型の祭壇が立っており（図版13-3）それもまた類例がない。それは、見たところ、カフカハのと同様に暖房と儀式の二つの役割を担っていたと思われる。

このように、中世初期のソグドやその他の中央アジアの地域では、広間や富裕な家屋に、様々な大きさ様々な形の祭壇用構造物があった。おそらく、広間や家屋の中の分離式祭壇には二つの役割があったのであろう。しかし、主にそれらは宗教的のものであった、なぜなら施設の中はこれらの祭壇が置かれ、彩色がなされていたからである。また、それ故に特別であり、さらには、隆起部において火が燃やされたという疑う余地のない事実は儀礼としての意義がもっとも相応しい。なぜなら、最初期のイラン民族の拝火祭壇は方形、台形、丸そして様々な高さの台状の隆起部であったからである。

## 2. 拝火教の文物（マジマル）

古代そして中世初期の中央アジアの遺跡からのこの種の出土物は少ない。その種の出版物ではそれらは最初は香炉、ランプ、そして移動式祭壇と呼ばれた。しかしながら、文献中ではこれら移動式祭壇はマジマル<sup>2</sup>と名付けられ、そして我々の見解においては、彼らの標章としてもちいられた。

ガルダニ・ヒソルの居住地では四つのマジマルが発見された。それらは（図版15、1-4）全て粗い粘土の手捻りで作られ、かなり無造作で、高い脚の上に鉢がある形をしている。部分的に残された受皿に火の痕跡がみられた。それらの大きさはまちまちで、脚の高さは8cmから14cm、受皿の直径は4cmから8cm、脚の底部分の直径は8cmから10cmである。



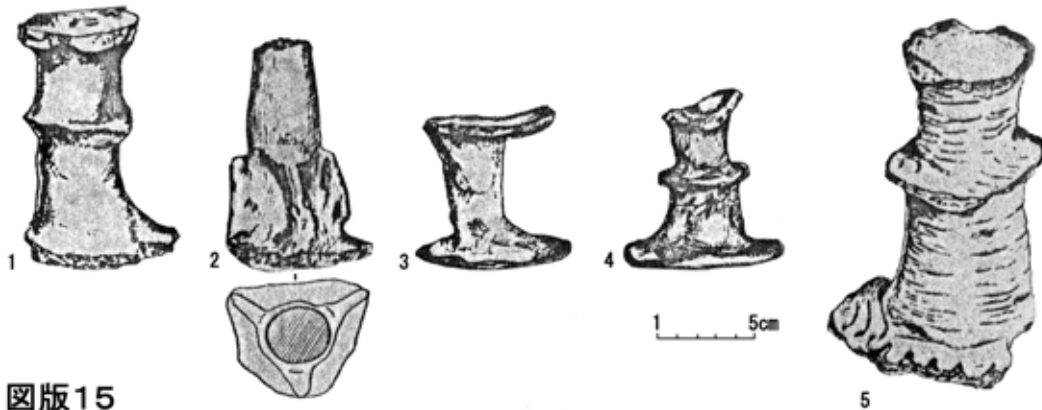
図版11-1

彫刻を施した同様のマジマルの一つがクムで発見された（図版15-5）。その全体の高さは18cm、底の直径は13.5cm、受皿の直径は8cmであった。それと共に石の擦りこぎが見ついている（ホヴンダスト、図版16-3）。ガルダニ・ヒソルではマジマルが神殿だけでなく居住用の家からも発見されている。最近出されたV.G.シュコディアスの論文ではペンジケントとガルダニ・ヒソルのマジマルの型として19通りが確かめられている。

さらに今では、上述のマジマルの他に、シャフリスタンからそしてダルヴァズのブルフ廟

2: マジマルは古代イラン語であり、フィルドウシの伝えるところによれば、預言者ザラトウシュトが最初にマジマルに聖火をもたらしたという（フィルドウシ、1965年、p.85）ちなみに、パーミアンの小仏陀壁龕における壁画に鬚のある鳥人間が描かれている。左手に炎の上がるマジマルを持ち、右手には小枝・パルスマンを持った神はここでは預言者ザラドゥシュト自身が描かれている。壁画は紀元後5～6世紀に算定されている（図版、11-1）

からの二つの追加的型のものが知られている。



図版15



図版16-3

17-1

図版17

17-2

シャフリスタンのマジマル（任意採取）は粘土の手捻りで、明らかに村の職人によるものである。作品は非常に丁寧に、様式化された山羊を描いている。その背中に低い幹の上に皿が乗っている。それらの全体の高さは 15.5cm と一様で、鼻先から尾まで 19cm、羊の高さは 8cm、皿部分の直径は 9cm である（図版 17-1）（タジキスタンの骨董品、714 番）

第二のマジマルもシャフリスタン周辺から出土している。きめの細かい粘土の手捻りで出来ている。受皿と円錐形の軸と三段階の四角い基盤（三段目は丸）から成っている。全体の高さは 14.5cm、受皿の直径は 9cm、底の直径は 7.2cm（図版 17-2）である。

1982 年のダルヴァズ北部地域のヒンゴウ川上流における調査旅行期間中に、ハズラティ・ブルフ廟で、二つの部分から成る鉄製のマジマル（長さ 84.5cm、図版 18）が発見された。上部は一枚の金属板で出来た二つの四角い受皿で構成されており、その受皿の四隅には注ぎ口がある。上部の受皿（12cm × 11cm）は下のもの（8cm × 8cm）と四本棒の拵えで繋がれており、その下部の端は反転した花文様の受け皿に繋がられて、ピラミッド状になっている。

全ての棒は板を巻上げた受皿より高い。それらの上端はすべて板状になって、花卉のような組み合わせとなる。その花卉の上部は注ぎ口の間、受皿の中間に垂れる。その鉾は受皿上部に付けられている。その同じ鉾が花卉と細い曲げられた板、すなわち螺旋状にねじられた板の両端を固定している（現在、二つの板と第三の下部が残っており、第四の部分は失われていた）。

複雑な構造物は下部の受皿に固定されている。受皿の下、台座部の上は交差した板だと考えられる。その板の端は山羊の様式化された像を形作る。その様な像は四つあったのだろうが、その中の一つだけが残されている。文物の下部（長さ 55cm）は四角の棒と脚で、先端は地中に差し込むために細くなっている。

山羊の像から判断して、マジマルはイスラーム以前の時期に関わるのもであろう。

先にも述べたように、日常の移動式炉の中には山羊や馬といった動物文様の姿をした型がみられ、我々の見るところでは、A.N.ベルシュタムがそれらを正当にゾロアスター教の宗派的什器とみなしている（ベルシュタム、1950年、p.115、図3-5）。

それと同様な動物文様台座上の受皿のマジマルを、クシャーン朝期のバクトリ居住区に見ることができる。ザルテパ城砦では背中に受皿の跡がある馬の像2点、受皿の特徴的な欠け痕がある馬の像7点、受皿の特徴的な欠け痕がある山羊の像2点が発見されている（アブドゥラエフ、ザヴィアロフ、1985年、p.202、図1）。さらには、同じ城砦から双頭の馬をかたどった像 - 台座と象の姿の像が発見されている（同、p.207）。

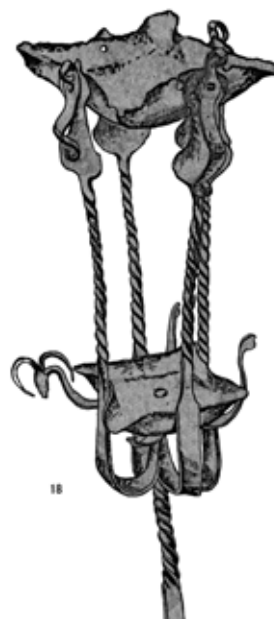
論文にはやはり、タラステパ2、ジガテパやベグラムの城砦において馬や山羊そして象の形をした同様の台座が発見されたという報告が引用されている（同、p.208）。論文の筆者たちは、原則として像の台座には馬や双頭の象や山羊が使われたことを特筆している（同、p.208）。

それらの機能については様々な見方が存在している。R.ギルシュマンはそれらを象の姿をした神に関連付けている（ギルシュマン、1946年、p.8,12）。G.A.プガチェンコヴァは馬信仰に関連付け（プガチェンコヴァ、1979年、p.127、図45）。K.A.アブドゥラエフとB.A.ザヴァロフは、それらが様々な経済的そして生活の居住空間で発見されることから、日用品であると考へた（同、p.209）。もし、それらが日常的な取り扱いをされなくなった時（例えば、墓に供された場合）それらを儀式のようなその場合のみにおいてもちいたのであろう（同、p.210）。

シャフリスタンの台座や上述の引用されたクシャーン朝の小像の小さく細長い尾から判断して、明らかに台座の上には山の羊が描かれている、家畜の山羊は大きくて長い尾を持っているからだ。このように、マジマルの台座には山羊や馬そして（ベグラムでは）象が描かれている。この象はおそらくインドからの影響であろう。しかし、山の羊、馬、山羊そしてラクダに関しては火の神の持ち物である（以下参照）。

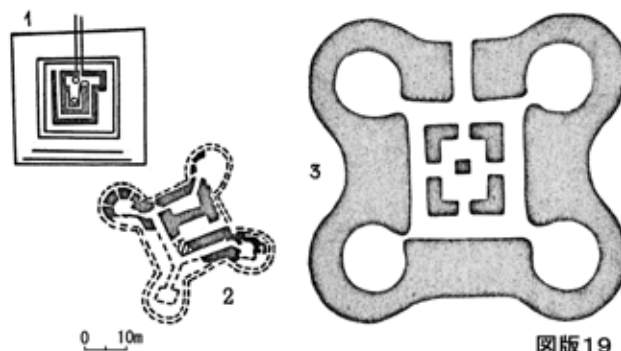
マジマルの用途については、後にそれらの中でどのような性格の火が燃やされたのかについて説明する時に判断することが可能となるであろう。同じ関連性の中でしばらく、神殿の構造について述べることにしたい。

ガルダニ・ヒソル、クムそしてペンジケントの神殿は構造において互いに共通している。幾らかは長方形、他に方形に近いものがあつた。それらはイランの拝火寺院の構造とは同じ





ではない。また、ホレズム、トハリスタンや他の中央アジア地域の神殿の構造とも一致しない。同時に、A. プラトフがタジキスタン、ナウスケイエ地方のアクテパで発見した拝火教寺院は中央に施設 - チャルタクがあり周回の回廊から構成されていた。すなわちそれはイランの拝火寺院と同一の構造であった（プラトフ、1977年、pp.



図版 19

78-79) (図版 19-3) 寺院は独立して建てられており、その外壁には四つの丸い塔があった。同様な構造の同じような要塞寺院はタシケント地方のチランザルのアクテパにおいて M. I. フィラノヴィッチによって発掘された（フィラノヴィッチ、1983年、pp.117-118）このように、中央アジアにおけるチャルタク型の拝火教寺院はイランと同様な構造になっている（図 19-2）

B.A. リトヴィンスキーの見解によれば、カラ・イ・カフィルニガン城砦の仏教寺院はチャルタク構造であり、元は拝火寺院であったとしている（リトヴィンスキー、1974年、pp.65-66）

G.A. プガチェンコヴァは、クルガンテパ城砦のシャフリスタンの壁の後ろで拝火寺院の遺構を発掘した。寺院は殆ど6メートルにも積み上げられたパフサ壇（30m×30m）の上に建っていた。「入口は舗装の小石で区画され、マイクロレリーフから判断すると、そこには階段あるいは勾配路で登ったようである。戸口は横に広げられた玄関へと続く。入口の右へ基本となる方形施設 4m×4m へと開かれており、それは三つの側面からソファー状段によって囲まれている。床の中央には燻った汚れや方形の粘土製の境界がある（プガチェンコヴァ、1985年、p.522）

クルガンテパの寺院の構造（図版 19-1）は幾らかの度合いでハルティヤスルフコタルの型式の拝火寺院とは異なっているものの、しかし他方では、中央に燃え上がる火を祀る祭壇を設けた中央神殿があり、周回する回廊があり、そこでは祈祷者の勤行後に宗教的巡行がおこなわれ、伝統的な拝火教寺院として機能していたのである。

おそらく、その構造が拝火教寺院の規範的な構造とはいくらか相違する寺院があったのだろう。しかしながら、アクテパ（ウストラシャン）の寺院は野外にある。アクテパ（チャチ）とクルガンテパ（ソグド）の寺院はトゥラーンにおいて拝火寺院が存在したことへの疑いがない事実である。

マヴェランナフルにおける寺院構造さらに拝火祭壇に関しても、独立した拝火寺院とは対照的に、規範的なものはなかった。それぞれの地域において、神殿の構造にはそれらのささいな区別できる特徴があった。しかしながら、神殿には聖火が燃やされ、それに対してソグドや他のマヴェランナフルの住民たちが崇拝したと考えるに十分な証拠がある。イランとの対比によって中央アジアにおいても聖火に三つの種類があったこと考えることができる。

### 3. トゥラーンにおける三種の聖火

イランにおいては三種の火についてよく研究されているが、ソグドを含めた中央アジアに

においてそれらについてはだれも論じていない。文献資料と調査結果とからはこの問題の幾らかの側面を明らかにすることができる。資料の基礎から周知のように、最初の火はアタル・グシュナスピリ、ヴァラフラン（後にヴァフラン）の火と呼ばれ、王に属している。イランのアゼルバイジャン - シズにおいてはそのような火があり（ソミ、1968年）、王は戴冠式の後、行進の前に祈りを捧げた。

漢文資料によれば、ケシュに寺院があり、そこでは供犠の度に千頭のヒツジが刺殺されたという。戦争への行軍の度に事前にそこで祈祷がおこなわれた（ビチュリン、1950年、11、p.318）。

ソグドの領域内で最も古い拝火寺院はエルクルガン寺院で、その寺院はアケメネス朝期から中世初期まで機能していた。繰り返し改修が行われた。今では、神殿と建物の前面を構成していたアイヴァーン式の平土間を含む東部寺院の主要部分が発掘されている。神殿は大きく15m×7mの区画の広間で、二つの強力な煉瓦の円柱で支えられた天井は、漆喰が施され澄んだ赤色で塗られていた。全ての壁に、様々な大きさのアーチ状壁龕があった。北側の大きな壁龕には女神の大きな像が立っていた。一時期には複数の壁龕があり、大きな像の頂点に大きな長方形の台座の形をした火の祭壇が載せられ、頂上に灰と火の燃えた痕跡のある漆喰があった（イサミッドノフ、スレイマノフ、1977年、pp.65-66；スレイマノフ、1987年、p.137）。エルクルガンの拝火寺院から出土した像は、ゾロアスター教パンティオンの火の神を含めた神々の像が寺院の中に立っていたことを示している。寺院の壁の欄間もまた宗教的テーマが描かれていた。エルクルガンの拝火寺院では拝火教と偶像の組み合わせを見ることができた。おそらく、エルクルガンの拝火寺院は、ソグド王がそれらの神々の列の前に犠牲をささげるための寺院となったのであろう。

『シャフルストンホイ・イロネ』の著者の記述によれば、「東部地域において - カヴァタの息子であるカヴスがサマルカンドの首都の基盤を築き、カヴスの息子であるシャヴァフシュがそれを完成し、シャヴァフシュの息子であるホスロウが生まれヴァラフランの不思議活動の火を置いた（ベレニツキイ、1954年、p.54）。この記述の伝説的性格にもかかわらず、以下に挙げる資料はサマルカンドに王の火の寺院が存在したという可能性を改めて証明する。フィルドウシの記述によれば、カイホスロウがアフリアシアブに対する行軍から帰った時に、ブハラで拝火寺院を訪れそこに宝石を献じマギたちに金銀を与えたとある（フィルドウシ、1965年、5、p.321；ベレニツキイ、1954年、p.54）。伝統によれば、王たちは自分たちに属する寺院のみに参拝する。このように、ナフシェベ、ブハラそしてサマルカンドに善なる征服者ヴァラフランの火の寺院があったと考えるのは妥当である。アル・ベルニによればこの神にはソグドの暦の二十番目の日があてられており、ヴァフシュガルと呼ばれている（ベルニ、1957年、p.61）。パフレヴィーではこの日をヴァラフランと呼んでいる。ソグドの週の第三日もまたヴァラフランにあてられている（フレイマン、1962年、p.60）。ヴァラフランは古代の重要なイランの神々の中の一人である。ヤシュトにおいて彼はミトラ、サルシュ、ラシャンと並び称せられ、その光の中で義者を助け不義者を罰する。彼はミトラを欺き、ラシャンに対して無礼に接する者たちを罰す（バフラム・ヤシュト、110-47）。ヴァラフランは勝利の神である。アフラムズダは彼を十の姿で創造した。黄金の角の雄牛、強力な暴風、ナイフを持った軍人、黄金の耳を持った白馬、ラクダ、猪、眉目秀麗な十五歳の若者、野生の羊、山羊である（バフラム・ヤシュト、1-28）。如何なる姿で現れようとも、それは力と勝利の保

持者であった。ヴァラフランは十の神の表現であった。アフラマズダは彼に最初の火の護持を委ねた、したがってそれは勝利に満ち、消えることのない火となるのである（ヴァラフラン・ヤシュト、22-20）（詳細は第三章参照）。

イブン・フルダドベフの記述によれば、サマルカンドの広場にはサナヴバラ（松の木）から彫り出された後脚立った馬、雄牛、ラクダ、アルガリス - 山岳山羊の立派な彫像が立っていた。それらは戦いに加わろうとして互いに競い合うかのように、互いに向かい合って立てられていた（スミルノフ、1971年、p.106）。おそらく、これらの動物の彫像は古代ソグドの神々の像であり、それらは国、都市、人々そして王座を外敵から守るものであった。

ナルシャヒの記述によれば、アフロシアブのロミタンに拝火寺院が建っていた。マジたちの意見によればブハラの拝火寺院よりも古いものだという（ナルシャヒ、1938年、p.19,62）。古代において、明らかにブハラの居住地のあちこちにヴァラフランの寺院があったと考えられる。

第二の火はアザバルジン・メフル（オタシュ・メフリバランド） - 高地の火と呼ばれる。パフレヴィーの基礎資料には、この火はホラサンのリンド山にあり権化で農耕の庇護者であったとある。アザルバルジン・メフルの火は最も流布しており、その寺院や神殿は町や村そして人々の家にも建っていた。おそらく、問題にしている居住地の神殿もこの火と関わっているであろう。

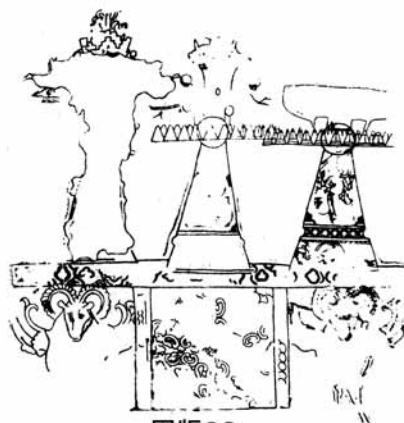
アザル・ファルンバグまたはフルバグやフルンバグ、すなわちファロ、ファル、フル、フルナ神の火というのは全てこの神の権威の具現化である。マズダヤスニンの文献におけるファルンバグの火は天使の姿で言及される（ムイン、1959年、p.238）。パフレヴィー宗教文献や『小アヴェスター』においては、ファルンバグの火はマジたちの庇護者（アトルバン）である。伝説ではジャムシュドはこの火をホレズム山においておこしたということである。しかし、ザホクがそれを占有しようとしたので、ジャムシュドはカブルへ移したという（モーネイ、1959年、p.340）。ファルンバグの代わりにフロドあるいはフルドドの名が用いられることもある。

アル・ベルニによれば、マジたちの祭日であるラムウ・アガマスの日の間、人々は拝火寺院のあるラムシュ居住地に集められ、この祭日を記念したという（ベルニ、1957年、p.61）。そこにはファルンバグの寺院があったのであろう。

この件と関連して、ペンジケントの儀式用広間の壁の一つに興味深い絵が描かれていた。そこには天界の武装した御者の一団による戦闘の場面、他には旗印や弓、鎖帷子、盾、大きな容器（おそらくその武器庫）の場面、さらには炎の舌が立ち上る三つのマジマルが台上に置かれた場面が描かれていた。マジマルの前には跪いて祈る人々が描かれ、神と人が相対し、その中の一人は旗印を持っている。この場面の全ての神々は残されていないが、完全な図に復元することは不可能である。マジマルは金色で華麗に装飾されているが、同様にひどく傷んでいる。特にその中の最初のものは最も高く優美である。その上部は欄干状になっている。二番目のものは少し低いが、幅は広い。三番目のものはさらに低く、二番目のものより幅が広い。最初と二番目のマジマル壁面の絵は残っていないが、第三の壁面にはアーチの内側に四本脚の神が描かれている（ベレニツキイ、1973年、pp.15-17）。最初のマジマルは有翼山羊像の台座の上に立っている。その他の台座の像は残されていない。しかし、三つのマジマルは同じように描かれていたのではないだろうか。この絵の内容を考えるのは困難ではあるが、

兵器を入れる施設の中にこれらのマジマルが配されたのは軍事的话题と関連があったのであろう。三つの火を崇める者たち(王、マギ、農民)の中でも、最初の火は特に区別されたものである。最初のマジマルには火が燃え上がり、有翼山羊像(勝利の神 - ヴァラフランの姿)の台座の上に立っている。おそらく、行軍する前に各階級の者たちは自分の火、あるいは三つの全ての火に祈ったのであろう(図版20)。

何故、高さと幅の違う三つのマジマルがあったのだろうか。それには以下のような解釈が考えられるだろう。最も高く、優雅で儀礼的なマジマルは社会の中で全ての上に立つ王を意味する。しかし、このマジマルの直径は二番目のものより短い。これはその寺院が国の中において、王城の中心にのみあったことを意味している。二番目のマジマルは最初のものより低いが、その幅は広い。マギたちは国の中で王に続く第二の階級である。マギたちの火、すなわち寺院の火は王の火よりも多い。



図版20

第三のマジマルはさらに低い直径もさらに広くなる。第三の火は農民、第三階級に属し、第二のものよりさらに流布している。このように、高さはその社会における地位を示し、幅は国の中の火の広がり具合を示している。

イスラーム以前のソグドには三つの火の寺院があったと考えられる。マジマルの台座の山羊や馬の像は火の守護霊ヴァラフランと関わっている。『ペルシアのリヴォヤト』には日常の家庭の火について次のように書いている。「その火は家で用いられ、すでに三度用いたならば、灰が冷めるように、集めて他の場所に移されねばならない。もしそれが為されなかったならば、それは罪悪である。この火はアタシ・アダランへ運ばねばならない。また四ヶ月と十日が過ぎたならば(アタシ・アダランの火は)集められアタシ・ヴァラフランへと運ばねばならない。そして四ヶ月内に(それが)できないときは、年内にアタシ・ヴァラフランへと強制的に運ばねばならない。」「家の中にある火について、常に気に掛けねばならない。夜に火を灯せば、千のデーヴァやドルジと二倍以上の魔法使いを破壊する。」したがって、「火は強制的に守られねばならない。もし集められて、アタシガハにもどれば、それは六十イシュテルの功德(価値:著者註)となる。あるいは、もし火が消えるのを黙認したならば、それは八十イシュテルの罪になり、追加としてその者の財産は少なくなり、その家は三ビルムとニダングルとなり、男の子孫が減少する」(PR., mul p. 67, 11, 46 - 9; HF T 252)

さらには、火が水から、太陽光から、月経期間の女性から遠ざけられるようにと指示している(PR, 1, p. 67, 11, 13 - 16; HF T 250)。「オタシ・アダランはベフディンが住むところであれば、どこでも設置されねばならない。火はベフディンの会衆によって興されねばならない。アタシ・アダランが設置されねばならない。火を世話するために、使用人が雇われねばならない。」(PR, p.61)

リヴォヤトには、それぞれの家に火があるので、どのように替えるかを知る必要があると指示している。もしナンを火で焼いたならば、もうそれで食事を用意することはできない。火で二度食事を用意したならば、もうそれを用いることは罪悪となる。速やかにその火はアタシ・アダランへと運ばねばならない。したがって、アタシ・アダランはベフディンの家

が十軒あるところの各区域に設置されなければならない。毎年、フェルヴァルディンガンの日には、火の従者（アディラン）が火を集めヴァラフランの火へ贈り物と共に届けられねばならない（PR、p.72）。このように、おそらくガルダニ・ヒソルやクム居住地の神殿にあった火はアダランの火であったと考えられる。各居住区にあったこの火の神殿であり、統治者の宮殿にあった神殿の火は王の火、すなわちヴァラフランの火であった。

A.Gペリハヌヤンは「これらの考えの核心部は在家拝火信仰と人間の魂の不滅という思想へと導くに相違ない。彼らは火にまつわる聖なる力を享受し、そして家庭に暮らす者たちに繁栄と庇護を恵む神を崇拝する以上、定められた規定の中で日々の供犠が供えられねばならず、神酒が実施され、祈祷文が詠まれ、上述のように尊崇の儀礼と儀礼的清めが滞りなくなされねばならない。全ての事が、厳格な連続と特別な形態や形式に則った発声において、厳密でなければならず、細部にわたって、所作を為すことにおいてもわずかの逸脱しかないようにするため、世代から世代へと、父から息子へと実直に受伝えられて、不快で受け入れ難い不幸をもたらす怒りの神への供犠あるいは儀式をも執り行うことができる。火は消えることなくまた定期的に更新されるように保持されねばならず、特別な火も同様である。火への信仰とその護持についての責任は家族の長にあり、家族においては僧の機能において全うされる」と正しく書いている（ペリハヌヤン、1983年、p.80）。

ソグドのオスアリにある儀式の火への供養の図は、同様な儀式が執り行われていた在家神殿や寺院における実態を証明する。

小アジアのストラボンにはペルシアの住人が住んでおり、多くの「ペルシアの神々の神殿」、そして拝火寺院もあった。彼らはの施設は特筆すべきもので、その中央には祭壇が置かれ、その中には多くの灰があり、マギたちが永遠の火を護持していた。そこに毎日入っては、ほとんど常に呪文を唱え、火の前で小枝の束を持って、高いフェルトの帽子を被り、それは頬の辺りまで下がって唇を覆っている（ボイス、p.105）。M.ボイスの見解によれば、この儀式は今日に至るまで、現代のゾロアスター教徒の中で保存されている。今も、同じくそれぞれの小さな聖火の前で全てのゾロアスター教徒が日々勤めている（同、p.106）。

王においてはヴァラフランの火が置かれた神殿において勤めた。リヴォヤトには、「ベフディンの王が住むその場所にはアタシ・ヴァラフランが置かれねばならないと指示している。宗教においてそのように支持されているので、もしアタシ・ヴァラフランの力と助力がない所では、世界の中でベフディンは一人として生きることができない。ナバルを授けられた（火への供養と設置について特別に学んだ、著者註）二人のモベードが火に従い、そして真夜中に火を灯さなければならない。なぜなら、もし真夜中に点火すれば万のデヴァとドルジを滅ぼし、また同じく二倍以上の魔法使いと他の邪悪な匂いを滅ぼすからである」と指示している（PR、1、74）。ガルダニ・ヒソル、クムの宮殿にある神殿やその他の同じような場所にも、おそらくはヴァラフランの火が設置されていたであろう、なぜならそれぞれの居住地のそのような統治者は自身を王と呼んでいたからである。

イスラーム期以前のソグドには三つの火の寺院や神殿があったことを見てきた。これらの火はまたホレズム、ウストラシャン、チャチュ、フェルガナそしてトハリスタンにもあった。火を護持する儀式はトゥラーン全ての寺院や神殿で行われた。寺院や神殿においてヴァラフラン、アタール、アシュなどの神々の像があり、居住区にある神殿はアタシガハ - 火の保存場所の役目を担っていたのかもしれない。現在の拝火寺院（ダルゴヒ・メフル）は二三の施

設、礼拝堂（ガハンバルハナ）火を保持する場所（アタシダン）そして台所によって構成され、台所は経営のためのもので、そこで儀礼用のナンが用意され、フムが燃料として貯蔵される（ボイス、1966年、p.51；グロップ、1969年、pp.148-170）

アタシガハでは、火は台座あるいは王座の上に置かれた粘土、石、今では金属で作られた特別な円柱状のアタシダンで保持される。儀式のためあるいは日々の儀式において火は主要施設に分けられ、熾されて時々刻々聖なる脂片が投ぜられる。『ダビストニ・マゾヒブ』には、イランには星の神の像をともなった七つの星に捧げられた、七つの寺院があった。これらの拝火寺院は、「カイヴァン・アザル、フルムズド・アザル、バフロム・アザル、フル・アザル、アナヒド・アザル、ティル・アザルそしてマフ・アザル」と呼ばれた（ダビストン、pp.14-21）

## 第二章 ソグドの偶像と拝火教との関連

### 高地ソグド出土の偶像

高地ソグドの居住地から、彼らの信仰あるいは偶像を考える上で有用な人間を模った像が発見されている。

1. 大きな塑像の断片（高さ 15cm）がガルダニ・ヒソルの住居 19 の家屋から発見された。これは腕と手が欠けた、女神の概略的姿である（図 1a）。

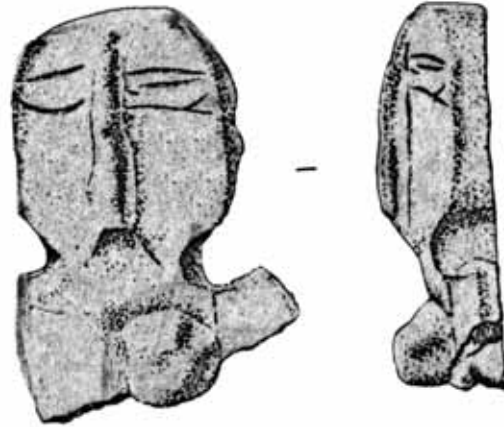
2. 同種の像の頭と首の部分がクムで発見された。この小像はガルダニ・ヒソルの像より小さい（6cm 断片）。頭とその顔は、大きな鼻と小さな口を伴った三角形に描かれている。

3. また、人物像レリーフの大きい部分がクムから発見された。これらの全ての像はおそらく壁あるいは平らな物に固定されていたようである。

4. カラ・ノフィンから発見された、胸と腕に格子模様を施した、完全な状態の女性青銅像（図版 1b）。B.Y. スタヴィスキイの意見によれば、それも自宅用の偶像として供されたものである（スタヴィスキイ、1961 年、p.107）。

5. おそらく最も興味深い偶像がアイニン地方のスルフ山の洞窟から発見された。1979 年 3 月 26 日、タジキスタン、ゼラフシャン居住区の学校の生徒、ウマラ・ネグマトフ、サエル・クジバイエフ、コムドン・ホジバエフ、ムナヴァル・ニエゾフはゼラフシャン居住区の東部に位置するスルフ山に登ることにした。2500m の高さで彼らは宝探しをした。岩の裂け目の一つで、彼らはその彫像を偶然に発見した。発見は学校に伝えられ、歴史学教師 S. クロヴはそれを共産党の地方委員会に報告した。

その後、タジキスタン共産党アイニ地区書記長 M. ミルゾバダロフと D. ダヴロノフが、さらにはタジキスタン科学アカデミー歴史研究所の A. ムフタロフそして筆者が現地を訪れた。（ムフタロフ他、1982 年、ヤクボフ、1983 年、pp.181-183）追加調査で岸壁の裂け目に木像と一緒に隠された品々が発見された。それらがあつた場所は乾燥し自然の換気もよく、木や金属製品の保存に役立ったのである。



図版 1a



図版 1b

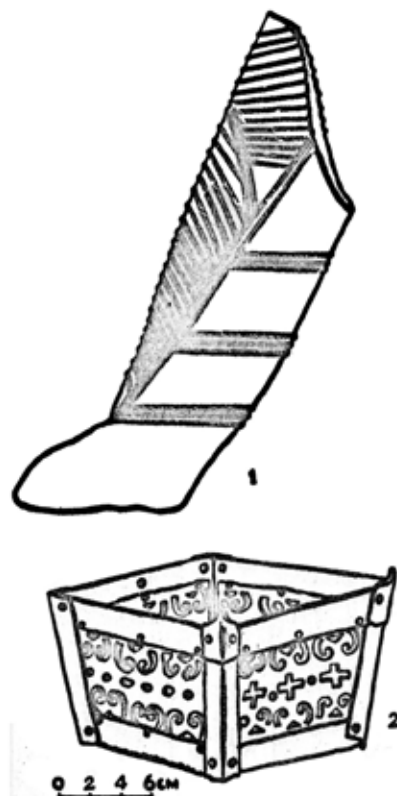
高さ1mの像は(腕を除いて)堅い樹種(白樺)の一木造りである(図版2)。腕は肘から先が別に作られ、以下のような形で固定されている。肘には矩形の穴が開けられており、腕にはそれに相応した接続のためのホゾがあり、さらに連絡部には杭のための穴がある。像は中腰の姿勢で、明らかに特別に設えられた構造物のうえに置かれ、脚は下方にだらりと垂れている。足指は分けられていない。



図版2(斜めより)



(正面より)



図版3

肘から前に伸ばされた右手は何かを持っていた。持ち物の取っ手は直径2.2cmの丸い形をしていて、下から上にかけて2.2cmから1.5cmと細くなっている。左手は、親指を曲げ、掌を上にして、同じく前に伸ばされている。

像の首は、下から上に少し細まり、ヘラクレスのように力強く、とても高い。首の周りには下から上まで、また頭の周りには痕跡や青銅の釘の残りが保存されている。釘の痕は手にも同様に残されているが、指の上では掌側からのみ見ることができる。彫刻家は優れた技術で波打つ髪を描いている。余すところなく手が加えられ、当時の髪型をよく反映している。全体的に真直ぐな線で、鉤鼻、長い頬髯、虚空を睨む大きな目で大変写實的に表された顔とに分けられている。

我々はすでに、首や頭、腕の周りに打たれた釘の残りやそれらによる穴が保存されていることに注目したが、それらはその彫像が衣服を着ていたことを証明している。おそらくその衣服は部分的に固い材料でできており、釘によって固定された。足にはおそらく小さな襪と刻印によって模様が付けられたブーツ(図版 3-1)が付けられていたようである。一つは保

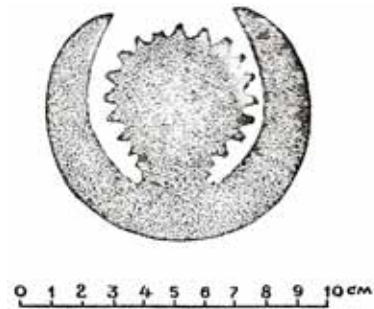
1 : レニングラードのエルミタージュ研究所研究員 A.L. セメノフの同定。



存されているが、他はネズミかなにかにかじられたようである。足とブーツの寸法は一致する。部分的に残された青銅釘やその痕跡から判断して、その彫像には耳飾りがあり、頭には被り物があった。彫像の右手には杖があったと見るのがもっとも妥当である。発見品の中には、この杖を構成していたであろう二つの物品がある。すなわち、三つの山羊の頭をした鉄製品で、その基部には釘で固定するための穴が残されている。また、垂直のピン穴のある銀板で覆われた木製柄の残部である。木製柄の穴と山羊の鉄製の頭部の穴の寸法（0.5cm × 0.5cm）は一致する。

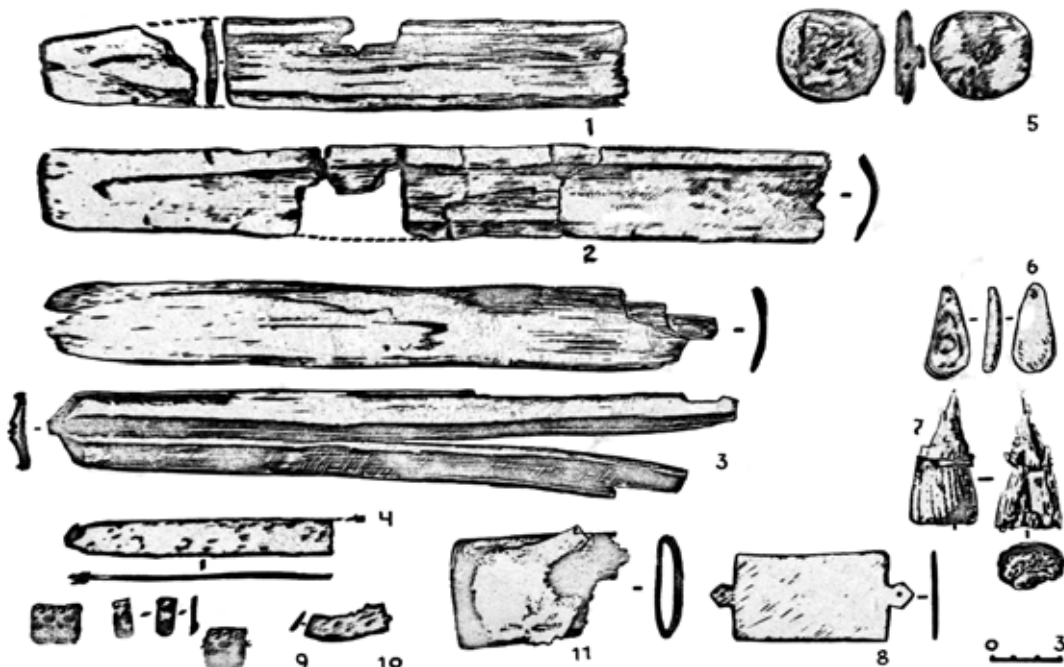
左手に何があったか、容易に断言できないが、おそらくその位置は象徴的意味をもっていたと考えられる。

発見された物のなかには付属品・ヘッドギアがあった。それは不完全な輪の形をした日輪で、その中央には光輝があった（図版4）。この日輪の光輝には裏面から固定された痕跡があった。それは真鍮の薄い板で作られている。



図版4

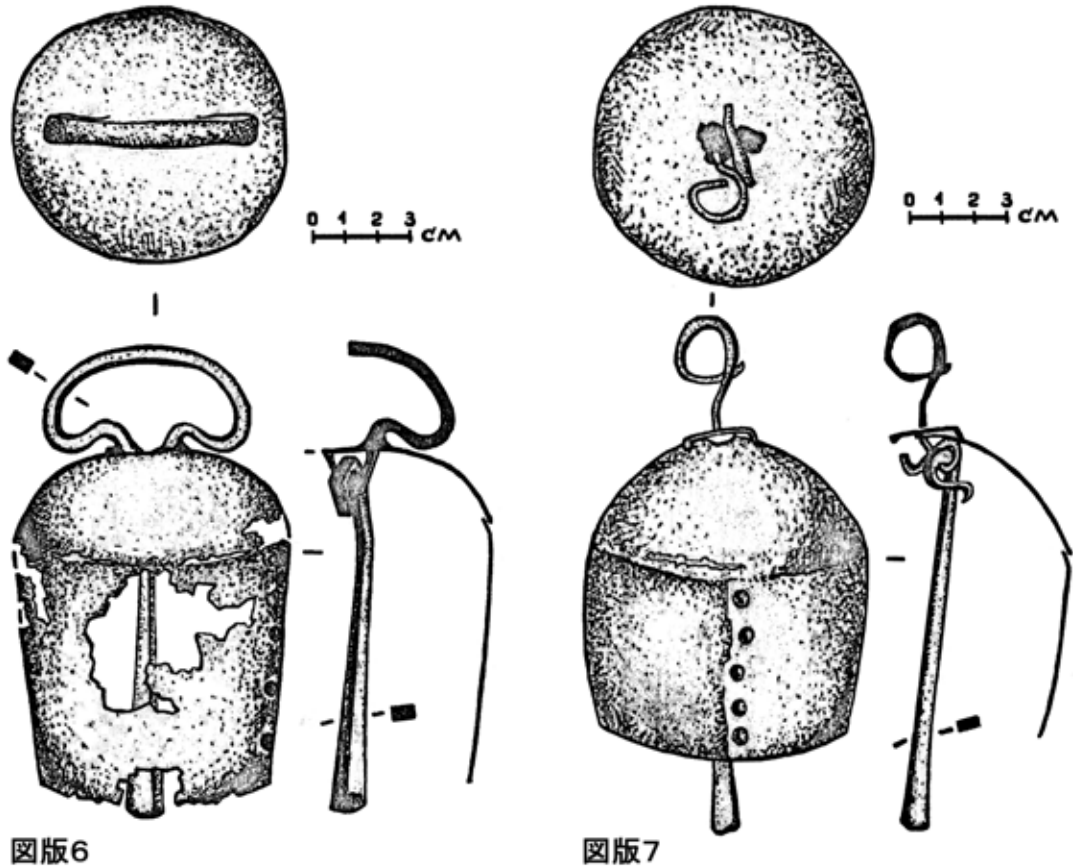
他の品物は木製の彫像と一緒に置かれていた。また、ここからは、剣と短剣のための二つの鞘（図版5、1-3）また模様のある厚い木綿の布地に縫い付けられた鎧の鉄板の残りも見つかっている。それぞれの鎧板には平らな切り込みのある突出した釘があり、そこには固定するための穴がある。板は互いに入念に合わせられている。（図16-1、第1章）不幸なことに、生徒たちが石の下からそれを取り上げた時に、この中央アジアの特異な様式の鎧はひどく傷んでしまった。（発見場所の整理によって、我々は石の間の隙間から多くの鎧の壊れた板を発見した。）



図版5

他の発見品のなかに異なった大きさの十の鏡があった。三つは青銅で、残りは真鍮の薄い板であった。二つの鏡は側面に、二つの鏡には裏面の中央に輪の取っ手があった。三つの鏡

には金箔で作られた太陽の装飾の痕がある。異なる大きさの4つの付加の鉄鈴(図版6)、三つの銀鈴(図版7)、幾らかの青銅鈴(図版8、11-16)、象嵌(石があったと思われる)の入れ子がある真鍮の指輪(図版8)、五つの銀製の小環、色ガラスカップの断片、げっ歯類(子ネズミ?)の姿のある石の封印、革の履物のミニチュア、琥珀の大きな2片があった。



小さな品物の多くは、おそらく、開いた鉄の小箱に収められていたが、ミルゾバダロフ、ダヴロノフやクロフが彫像発見場所を調査した際にごちゃごちゃにされてしまった。小箱(図版3-2)は下から上へ広がる側面からなる台形であり、その大きさは、底部で15cm×12.5cm、上部で15cm×14cm、高さは10.5cmである。側面は透かし彫りの装飾がある4枚の台形の薄板で作られている。それらの三面では装飾はほぼ一致している。一面には三つの十字が描かれている。板は四角の下部で、四つの角は2.5cm幅の板でつなげられている。全ての部材は鉄釘でつなげられている。さらには、小箱の二つの向かい合う側面の上部には二つの穴がある。明らかに、小箱は蓋があった、なぜなら一側面の角の上部には蓋からの断片が残されているからである。(偶像の品物についての同様の描写については付録を参照。)

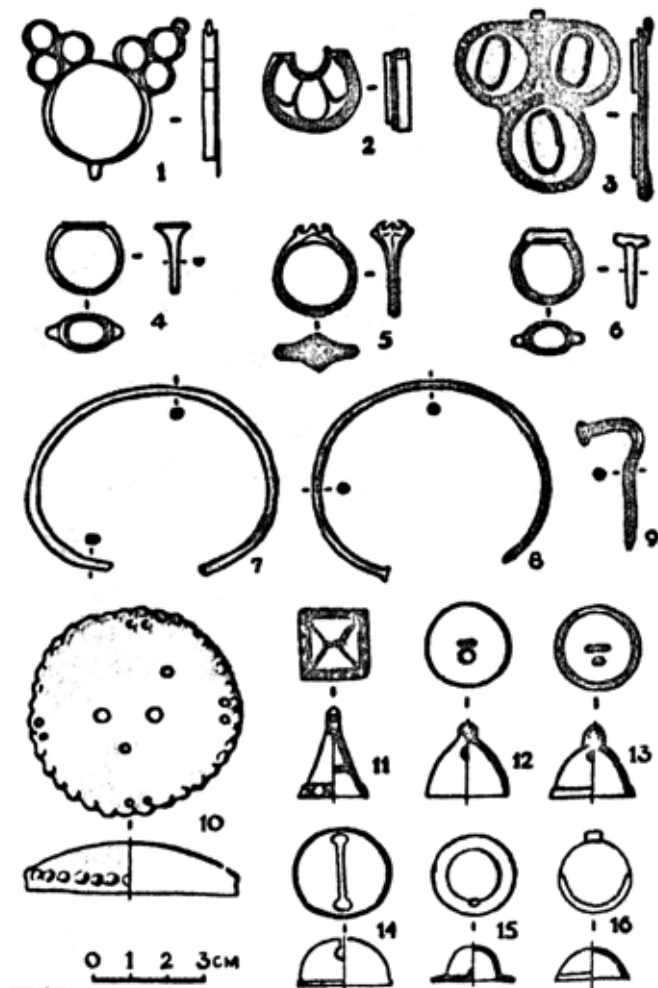
彫像が何を表現したのかという問題は、今のところ答え難いが、いくらかの考察を示すことは可能である。得られた品物、天空に向けて伸ばされた左手の位置、女性から生まれたのではない故に臍がないこと - これら全てはその彫像が神の姿であることを示している。この仮説はソグドの人々がアラブの到来時にアラブによる破壊を恐れて、彼らの「偶像」を隠したという説を補強する。

偶像と一緒に得られた物に関して、それらはおそらくその衣服の装飾の残りやその神殿の宝庫に関連している。それらの物と一緒に偶像を隠した人々は、後に再び来て次第に貴重品を持ち去ったのであろう。ミフル・ヤシュトの文献によれば、神殿で奉仕し、ミトラを礼拝する人々はその神殿の宝庫を使用できるという。例えば、ミフル・ヤシュト;121 にはザラトゥシュトラがアフロマズドに篤信の人が礼拝している神の貴重な宝庫を使うことについて尋ねている。アフロマズドは、「その人は、三昼夜の間、罪の懺悔を完遂し 30 回の鞭打ちを受け、帰依を完遂しミトラに犠牲を運ばねばならない。」と述べた。その後ミトラ神神殿の宝庫から貴重品を持ち出すことができる。これらのミフル・ヤシュトにある文献資料から、神々の神殿に奉仕する人々が適切な儀式を行った後、彼らが奉仕している神の神殿から畏れなく物を持ち出す権利を合法的に持っていたと想定することができる。

もし、これらの地域にイスラームが拡大し、しかも偶像が彼らの超自然的力をアラブに示さなかったという状況を考慮すれば、後に神々に対する信仰は廃れ、この場合にも、闖入者は宝物や神の体から衣服を剥ぎ取ることができたのであろう。もし、我々の判断が正しければ、不要な偶像と一緒に価値の低い物も残されたのである。

### 偶像についての文献資料

中央アジアへのアラブ人の到来を記した歴史家は、偶像の建物や神々の神殿や拝火神殿についてたびたび述べている。例えば、タバリは、サマルカンドに偶像を置いた壮麗な宮殿(カスル)があったと記している。アラブ人の将軍クテイバ・イブン・ムスリムは712年に町を征服したときにそれを焼くように命じた。ソグド人は、偶像たちの中の一つの偶像(主神)がそれを焼こうとする者を殺すであろうと彼に言った。クテイバは「私がそれを焼き払おう」と答えた。グレク(ソグドの頭首)が歩みより、「その偶像が罰を下さない内に、跪いて哀願するよう」と言ったが、クテイバはそれに従わなかった。彼はその偶像と他のものも焼いた。そしてアラブ人たちはそれらから五万ミスカル(1ミスカルは4.235g)の重さの金・銀を集



図版8

めた。(タバリ、9、pp. 3859-3860)さらに、タバリはタヴァヴィスにおいて神々の神殿とパイケントの諸偶像について報告している。(同、pp.3842-3846)カリフは朝貢の品々を差し出すようにホラサンの首長、ナスル・イブン・サイエルへの書簡の中で要求している。送られた寄贈品の中には、多くの金・銀製の大鎌や人物、大きい鳥、おそらく鷲、羊そしてその他の貴金属の像があった。(タバリ、10、p.4335)

『タリフ・イ・ブホロ』の中で、ナルシャヒは、クティバがパイケント都城を手にしたとき、金・銀の杯に混じって四千ディルゲムの重さの銀製偶像とハトの卵ほどの二つの真珠(明らかにそれらは偶像の眼であった)があったとしている(ナルシャヒ、1938年、p.154)

『タバリの歴史』で、編集者バラミはクティバがボハラの子ブスカト居住区を獲得したとき、地方神殿から重さ五万ミスカル(約50kg)の金製の偶像を手に入れたと述べている。偶像の眼は非常に大きな真珠であった。クティバは大変驚き、「これらは何処から手に入れたのか」と尋ねた。住民は天からの二羽の見知らぬ鳥の嘴によって運ばれたと答えた。彼らは神殿の屋根に運び設置したという。(バラミ、p.683)

中国の文献資料に、「ツァオ(イシュティハン)の領地にデンの精霊というのが祀られており、西海から東に広がる全ての領地内でそれを信仰し、それに応じた高さの十五フィートの大きさの金製偶像の姿で表現されていた。日々にその犠牲として、五頭のラクダ、十頭の馬そして百頭の羊が殺された」とある(ベレニツキイ、1954年、p.59;ピチリン、1950年、11、p.275)。その偶像は非常に高い塔のうえに立っており、遠くからも眺めることができ、人々は遠くからそれを拝したという事実を記録した資料がある(スネサレフ、1969年、p.250;スミルノフ、1971年、pp.105-106)

ベラズリは、アラブ人がブッタマ(ゼラフシャン北部)に到来したとき、地域神殿から多くの財宝や神々の金像を奪取したと書いている。(ベラズリ、p.314)

我々はウストラシャンの住民の偶像崇拜についてアフシン・ハイダルの法廷訴訟から知ることができる。ハイダルの命令の下、モスク親衛隊の二隊が討伐したことをタバリは報告している。このことについてその法廷で尋ねられたとき、彼は「私とソグドの首長との間に、信仰において、彼らが帰依している事実において、部族が離脱する条件について合意している。そしてこれら(イスラームの)二隊がウストラシャン住民の諸偶像(アスナマフイム)が祀られた家(神殿)への攻撃を遂行した。彼らは諸偶像を廃し、神殿をモスクに建て替えた」と答えている。(ベレニツキイ、1954年、p.59;ネグマトフ、1957年、p.74)フグタルヤンシャフ・アフディシュは帰り道にウストラシャンの神殿に祀られていた多くの偶像を持ってアラブ人からフェルガナへと逃れた。マフの市場では年に2度、これに関わったブハラの統治者、ブハルフダト自身が諸偶像を売買した。(ナルシャヒ、1979年、p.255)

アル・ナディムは、マヴェランナハル都城を見たものは首都ではあたかも王座に坐した金の像をみるようであると彼に告げたことを示している。これはかれらの主神であった。それは「バグ」と呼ばれていたという。片手が三十の部品で成っていた。肘掛け椅子の上に銘文があり、アル・ナディムは草書体の大まかな写し、おそらくソグド文字を示している(ナディム、p.31)。それがどの神なのか我々には分らない。アル・ナディムはそれを仏陀であると見ている。しかしながら、以下に述べられるように、アラブの著者たちは「ブツ」と「ブツダ」を混同している。おそらく、この「ブツ」は「偶像」であり、ソグドの人々の主神であった。

偶像は金・銀・青銅・木・石・粘土・石膏で作られ、その大きさも様々である。文献資料によれば、木製偶像は衣裳を着せられ、靴を履き、貴金属や宝石による多くの装飾品を持っていた。偶像は人間の姿であり、異なる神々を描いている。これの偶像は家や人々を不幸による衰退や悪霊から守り、また繁栄を与えた。

ボハラのカシュカシュ城砦入り口の扉は諸偶像で飾られていた。(ナルシャヒ、1938年、p.37) ムハマド・イブン・アル・ハサンは『ニシャプリの歴史』の中で、ニシャプリ都城の全ての扉には剣を持った一人の天使が描かれていた。彼は敵やその他の困難から都城を守った。(ニシャプリ、p.5) イブン・ファキハの資料によれば、メルヴにおいてメルヴのマルズバン宮殿の前面は四人の人物像が飾られ、それは明らかに神を描いていたという。(MITT, Vol.1、p.15)

類似した偶像崇拜はアフガン・ヌリスタンのカフィールでも見られ、14世紀末まで異教の信仰を維持した。彼らの聖域や神殿には、彼らが信仰した神々の彫像が立っていた。特に、多くの神殿が主神イムルのためのものであった。その神殿には、石・木・粘土そして貴金属で造られたおびただしい彫像があった。諸彫像は - 数センチから2メートルあるいはそれ以上のものまで - 様々な大きさのものであった。ヌリスタン全地域の住民はそれらを信仰していたのである。(パルヴォル、p.130) ヌリスタンの諸偶像は様々な姿勢、すなわち立って、椅子や肘掛け椅子に坐して、あるいは鞍をおいた馬上の姿で描かれた。諸偶像は、悪霊も含めて様々な神々として描かれたのである。

主神であるイムルの彫像は、その神殿や聖域のみならず、人々を守護する者として居住区よりも小高い丘陵上の野外にも建立された。神殿あるいは野外の彫像の前には、供養する礼拝者や宗教的儀礼のための広場があった。(同、p.130) イムル神の彫像には銘文、「我々は、黄金の御身の顔に、実に麗しく優れた御身を知る、云々・・・」が書かれていた。(同、p.133) カフィールの人たちは神の霊がその彫像に宿り、全てのものを見、全てのものを聞くと信じた。(同、p.132)

カフィールスタンの神々の彫像は様々な性別で、高価な錦の布でできた衣裳を身にまとっていた。諸彫像はネックレス、錦のスカーフ、鈴、腰の鎖、頭上の銀の冠によって飾られていた。ヘッド・ギアには大きな意義が与えられていた。諸偶像は様々な種類のターバンや雉あるいはつがいの孔雀の姿をつけたヘッド・ギアを被っている。全てこれらは深い象徴的価値を持っていた。神々は、短剣・斧・剣・盾・弓矢・鍬で武装している。(同、pp.142-143)(図版9)

ヌリスタンの住人の偶像崇拜についての概略的資料は前イスラム期のソグドの住人の偶像崇拜とかなり類似していたことを示している。

私は、ソグドの人々が火や崇拜された偶像を一様に信仰していること示す文献資料を検証した。

アル・ベラズリ、タバリアやナルシャヒの資料によれば、火を祀る神殿と偶像を祀る神殿はしばしば並立し、同じ人々がそれや他の神殿に礼拝にいったという結論に至る。



アル・ベラズリは、ソグドの人々は諸偶像を信じ、それら偶像の中には悪意を持って神殿に入る者を罰するようなものもあると考えていたことを報告している。しかし、アラブ人が特に恐れを抱くことなく、木像から宝を奪い去り、火をかけた時、なにも起こらなかった。そして、そのことはソグドの人々の信心を揺るがし、かれらがイスラームに転向する一因となったのである（ベラズリ、p.309）。

ソグドの全域で信仰されたデシの精霊とは何であったのか？イシュティハンの金の偶像、パイケンドあるいはサマルカンドの銀の偶像、ソグドの人々がクティバを必ずや殺すであろうと期待した木製の偶像はどのような神を描いたものであったのだろうか？これらの疑問に正確な答えを出すのは困難である。しかし、銀や金の偶像がソグドの人々の主なる神々であったということは、確信をもって言うことができる。ソグドにはどのような神々がいたのか？どのようにそれらは呼ばれていたのか？どの宗教にそれらは属していたのか？この問題の解決には、ソグドの暦を検討することが大いに役立つ。検討の過程でも分るように、ソグドの人々の日常生活の中で暦は大きな役割を果たしていたのである。

### ソグドの暦におけるアヴェスターの神々

A.A. フレイマンの見解によれば、ソグドの暦は、高地ソグドのムグ山出土の文献にも現れているように、その構成、日々がイランのものと近いという。「その日々についての百の名称が、古代イランの神々や自然の威力の名称を反映していることは容易に理解できる。」（フレイマン、1962年、pp.28-29）A.A. フレイマンは、ペルシアとソグドの月々の名称は近いものではあるものの、それらは伝統的ゾロアスター教の組織とは異なっていることを示している。

著名なイラン学者であるV. ヘニングも同じ意見である。彼は、ソグドの文献の中に前イスラーム期のペルシア・ソグドの神々の名を見出した（ヘニング、1965年、pp.251-253）。

ムグの暦の三十日の名前の中、十九が文献に残されている。しかしながら、ソグドの暦についてベルニは残りの日々を復元している（フレイマン、1962年、pp.31-32）ベルニは「ソグドとホレズムの住人の中で、月々の数や一月の日数はペルシアの月と同じであるが、マジ（ソグド - 筆者註）における幾らかの月の始まりとペルシアの月の始まりとは相異している。マジたちは年末に5日間の超過の日を加え、ペルシアの年始であるフェルヴァリダ（フルダルズ）の6番目の日に合わせた。このことにおいて、月々の始まりはアザルマフに繰り下げられ、調整された。」（ベルニ、1957年、p.60）ベルニは「月のそれぞれの日を彼ら（ソグド人 - 筆者註）は特別な名前と呼んだ。なぜなら、それはファルーシの住人の中で慣習によって作られたのである（同、p.61）さらに、ペルシアとソグドの日々の名前には些細な言語上の相異はあるものの、日々の意味上の価値は一致する。すなわち、ペルシアとソグド、ホレズムの日々の名前はアヴェスターの神々にあてられているのである。

このようにソグド暦の日々についての意味に関する価値はペルシア・アヴェスターの暦と同定されているが、ベルニはペルシアの日々をみの解説にとどめている。

若干のペルシア・ソグド暦の宗教的側面について詳しく述べることにしたい。この問題は偶像崇拜についてのみならず、その地域における独自の特徴とソグドにおけるアヴェスターの神々の同定について解明するためにも重要となる。

ムグ城出土のソグド暦の中で、月の始めの日はVwrmzt、ベルニによればフルムズド、と呼ばれている。アヴェスタによって、それがゾロアスター教の主神オルムズドにあてられているのがわかる。V.A. リフシツによれば、オルムズドはムグ城出土の結婚合意書やブグトの銘文の中でソグドの主神として述べられている（リフシツ、1962年、p.42；クルヤシュトルニィ、リフシツ、1971年、pp.133-134）V. ヘニングはムグ文書の中に、アフロマズド(Ywrmzt)が見られると考えている（ヘニング、1965年、p.252）

オルムズドには8番目の日もあてられ、その日は「創造主」の日、ソグド語でDast、アヴェスタ語のダドゥサ、ベルニによればDtsと呼ばれている。同じく15日目と23日目もDastと呼ばれた。11番目の日は、「太陽・王者」、ソグド語でYwrr、ベルニによればフヴァルあるいはフヴィルにあてられている。「太陽・王者」もまたオルムズドであった。ソグドでは16番目の日は祭日、「c-mc」フヴァルであり、その日には、飲食物の断食の後（中）に酸味のあるペーストを食べる。そして、何よりも先ず、果物や植物などのそばに火がともされた。18日目はボブフヴァルあるいはパミフヴァルの祭日で、その日には、よく澄んだ葡萄果汁を飲む。（ベルニ、1957年、p.254）ソグド暦の26日目もフヴァル神にあてられていた。」

パイケンドでは、人々は16番目の日に練り土で人形を作って入り口の戸口に置いた（ベルニ、同 p.239）

文献資料によれば、アム河の中流域の中洲にオルムズド寺院が建てられていた。寺院は大小の二つの施設、アイワーンからなり、その前には、オクサの古代の神格の像が、青銅で作られた後脚立ちになった馬の姿で、立っていた。寺院はアラブが来るまで存在していた。（スミルノフ、1971年、p.104）

ソグドの全領域で信仰されたデシの精霊もオルムズドに関わるもので、ソグドの言葉が漢訳されてデシとなったとするのが最も妥当なようである。その神殿がティシュトリ神に捧げられたとするトマシエク説（トマシエク、1877年、p.77）は説得力がない。以下に示すように、ティシュトリはソグド人の信仰対象ではあったが、アフロマズド、ミトラ、ヴァラフランやアルタとの比較においても、かなり低い位置にあった。G.V.グリゴリエフとL.I.レンペリはデシの神殿をソルシュに関連付けている（レムペリ、1972年、p.50）

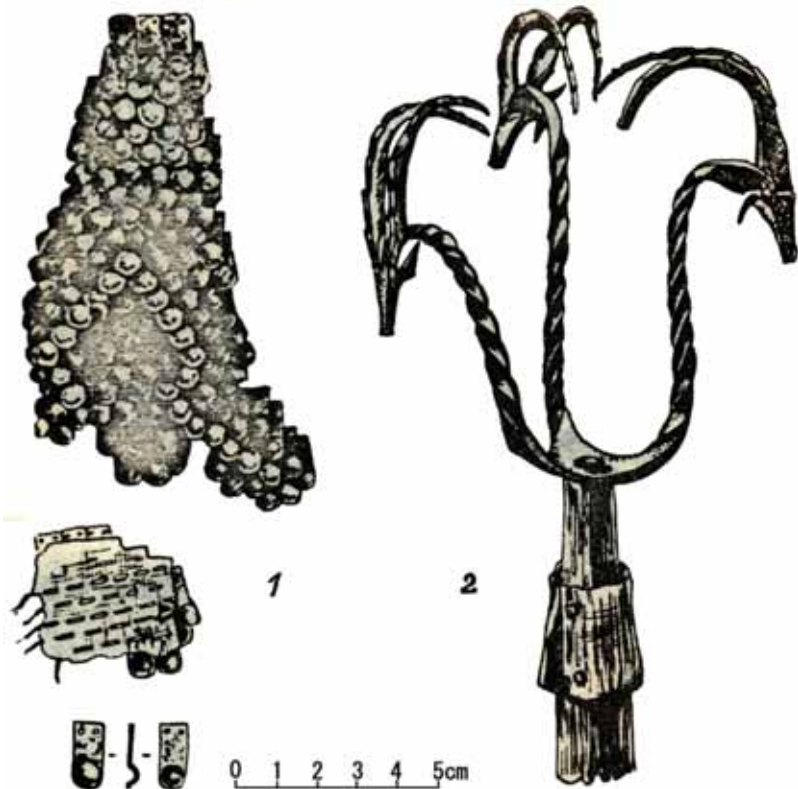
ベルニはオルムズドがファッルヒ・アニラン、ベフルズと呼ばれたことを報告している。（ベルニ、1957年、p.57）O.I.スミルノフの説によれば、ナサフにあるフルバギ居住地やブハラにあるフルミサン居住地の名前はオルムズド（アフロマズド）に関係するという（スミルノフ、1971年、p.99）もし、そうであれば、ダルヴァザ・フラク、フルの現代の居住地もオルムズドと関連している可能性がある。

さらに、アムシャ・スパンタン諸神はオルムズドの権化であった。アムシャ・スパンタンのそれぞれの神はオルムズドの一つの性質を表している。例えば、ヴァフマナは「善思」、アルタは「真実」、フシャトラは「権威」、アルマティは「慈悲」、ハルヴァタは「智慧」、アムラタートは「不死」である。諸神のそれぞれは、以下の物質、家畜・火・金属・大地・水・植物中の一つの保持者である（ドレスデン、1977年、p.339）

文献資料はアフロマズダがソグドにおいて主神であったという事実を支持する。しかしながら、今になっても、アフロマズダの像は発見、あるいは同定されてもいない。したがって、北部ゼラフシャンから出土した木製偶像の図像学的分析に戻り、その偶像がどのような神に属するのを見たい。

偶像について度々報告しているアラブの文献は、ソグドの神々の名前に言及していない。そこで、その偶像と一緒に見つかった物を抛り所とするしかない。

先に述べたように、彫像とともに短剣と何がしかの剣の二つの鞘と鎧の断片が見つかった。これらの物は偶像に属しており、おそらくそれらは神の武装であるか、神殿に寄付されたものである。鎧と鞘が偶像に属しない、すなわち、それが非武装の神であると仮定しよう。その鎧が偶像の体よりも寸法が大きいことにも根拠を与えることになる。さらには、体に鎧による痕が残されていない。もし、そうであれば、なぜ鎧がばらばらになったのであろうか。事実、かの神殿に寄進した人は、鎧の部分あるいは



図版16(1-16)

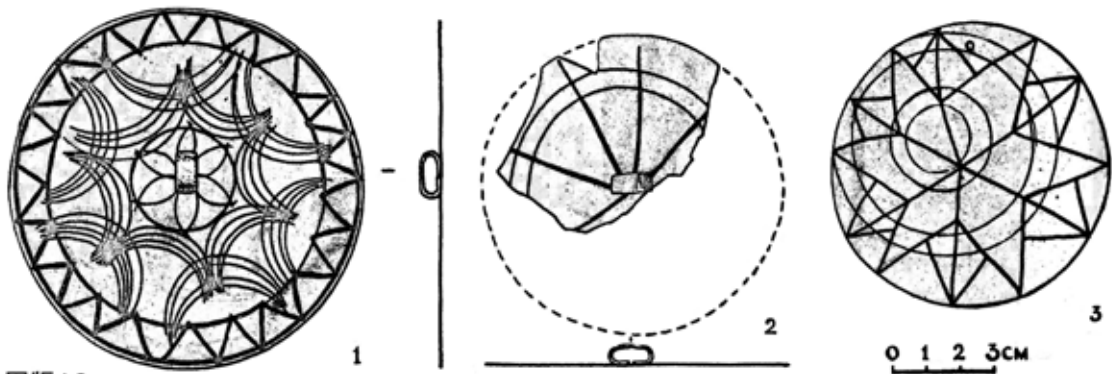
断片を持ってきたはずがない。そのようなことは全くあり得ないであろう。より信憑性があることとしては、鎧が偶像に着せられていたが、その下に薄い衣類があり、それ故に偶像にはそれによる痕跡が残されなかった。衣服がぴったりしていなかったために、鎧と一緒に分散したのであろう。生徒たちが部分品を取上げた時、鎧はさらに大きく痛んだ。

発見品の中で神の主な付属物は鏡、日輪の光輝そして山羊の姿をした三叉具である。人格神の中で鏡と関連するのはミトラのみである。ミトラについての詳細は3章を参照。

ここではその鏡についてのみの解説にとどめたい。鏡はミトラ神の持ち物である。ヤシュトには、もし礼拝において我に祈るならば、それぞれの我が鏡が必要な時機にかれらに幸福をもたらすであろうと示されている。(4-13-55)ヤシュトにはミトラに何枚の鏡があるのか、そしてそれらがどのような役割をするのかについては述べていない。収集された三つの鏡の裏には金箔による装飾があった。それらの中の一つには中央に七つ乃至は八つの放射線が、その他のものには幾何学的多角形の図が描かれていた。

3番目の鏡には興味深い装飾がある。(図版10)ジグザグの線が円の内側の周囲に描かれている。円の内部の中央には6弁のロゼットがある。中間部は12個の菱形をした山型紋様で埋められている。おそらく、この装飾は一年の周期と関連し、四つの同心円中の光は一年の四季(春・夏・秋・冬)であり、12の山型紋様は一年の12ヶ月である。





図版10

ペンジケントの壁画におけるミトラはヒゲがなく、放射円を伴って描かれ、トキ・ボスタンではヒゲがあり、放射円と剣を伴って描かれている。したがって、アイニーの偶像も含めて、これらのミトラは異なった時代に描かれたものと考えられる。

しかし、発見品の中には上述の異なった大きさの山羊の頭の像がある。この品は偶像の右手にあった杖の一部である。この像は何を意味するのであろう？B.A.リトヴィンスキーは、山羊に関する、多数の考古民族学的資料やイランも含めた中央アジアの様々な人々の信仰についての文献資料を収集した。彼は、これらの信仰は原始共産制においてすでに現れ、最終的には、山羊と樹木との関連、あるいは広義に肥沃さとの関連の側面において複雑な進化を遂げてきたことに言及している（リトヴィンスキー、1972年、p.44）

『アベスター』では、戦いの神・ヴァラフランが野生の山羊の姿で現れる。アフロマズダは、強力な暴風・金の角の牡牛・金の耳の馬・ラクダ・鋭い犬歯の猪・15歳の若者・雉・山羊・ナイフを持った兵士の九つの姿を作り出す。（ヤシュト、3-1,7,8,11,15,17,19,20,27）（野生の山羊の姿のヴァラフランは力・機敏さ・威力の象徴である（3章参照）

もし、野生の山羊の一つの頭であれば、それはヴァラフランと関連する可能性がある。事実、山羊の姿はヴァラフランの象徴である。しかし、ここでは野生の山羊の三つの頭が描かれている。知られているように、最初の聖なる火もまたヴァラフランの火と呼ばれる。そこで、その山羊の三つの頭は三つの火、アタル・ヴァラフラン、アタル・ファランバグ、アタル・ミフラバルジンの象徴であったに相違ない。

先に述べたように、ペンジケント施設6の壁における資料3には高い壇あるいは王座の上にマジマル（供物壇）が残されていた。供物壇は異なった大きさで、明らかに、ここにおいて祈念するために何らかの特別な催しが行われた。三つの聖なる火の三つのマジマルは三つの社会的階層、すなわち皇帝・マギ・農夫あるいは普通の人々の崇拜を示している。最初のマジマルの壇には、たぶん、皇帝の火の象徴である有翼の羊が描かれている。第三の壇には、輪郭から判断して、同じく有翼の羊が描かれていたが、第二の面には図は残されていない。（ベレニツキイ、1973年、p.15）このように、羊はファロ（火）を象徴している。これから、違った大きさの三つの山羊の頭の形は三つの聖なる火ファロであると推定してもよいであろう。全ての三つの聖なる火の所有者はアフロマズダである。その場合、輝く核のある馬蹄形の標章は神々の皇帝であるアフロマズダの象徴である。

二つの神格、アフロマズダとミトラはソグドにおいてよく知られていた。

コインであれば、トハリスタンとソグドの絵や浮き彫りとしてミトラの図像が知られてい

るが、アフロマズダについてはごくわずかししか知られていない。ササン朝イランとは対照的に、トハリスタンやソグド、それ以外のトゥラーン地域では統一され発展したアフロマズダの姿はない。このため、クシャーン・ササーン期の貨幣に刻まれたシヴァがアフロマズダとして理解されている（ルコニン、1967年、p.26）。

B.Y. スタヴィスキイはカラテパの石窟寺院の壁面に「ブダ・マズド」の銘文が記され、炎輪の中に描かれた仏陀の像を発見した（スタヴィスキイ、1981年、p.6）。ソグドにおいてはアフロマズダの像は発見、あるいは確認されていないが、その敵であるザホクの姿をしたアフリマンの神格はペンジケントの壁画（ベレニツキイ、1975年、図2）やテラコッタの型（ディヤコノヴァ、1940年、pp.105-107）に見いだされる。

もし、トハリスタン近辺の地域においてアフロマズダの主な特質が火であったと考えるならば、おそらくソグドにおいても同様に火でアフロマズダを描いたであろう。ペンジケントの儀式広間の壇状龕の壁におけるXXII資料には頭が三つある神が発見された。全部に目が三つある。それらの中央は人であるが、右側は若者の顔、そして反対側は暗く青い悪魔の顔である。腕からは炎が上がっている。三叉戟・剣・角が見られるのが特徴的である。（ベレニツキイ、マルシャク、1976年、pp.78-90）衣服にはその名前が Wsprkr（あるいは Wysprkr）と書かれている。銘文は、サンスクリットのヴィシュヴァカルマンの訳で、ソグド語では文字通り「全ての創造主」である。しかし、ヴィシュヴァカルマンはアフロマズダではなく、幼いアフロマズダやアフリマンの父であるズルワーンにより大きく近づいている。

このように、トゥラーン領域内でよく知られた神々の比較において、偶像の図像学的分析は何らの決定ももたらさない。その姿勢はアルダシールIIのコインの一つにあるミトラ神の姿勢といくらか似通っている。それは神が神殿のアーチ下の王座に坐しているところである。片手には光環を持ち、他方には長い杖を持っている。（ルコニン、1967年、図3）ここでは、ミトラは神々の王アフロマズダの役で描かれている。

以上に述べた特徴から、彫像はソグドの至上の神、アフロ・ミトラあるいはミトラ・アフロに関わるものと考えられる。（詳細はヤクボフ、1983年、pp.181-185参照）

金属製品生産の伝統的な形態は数世紀の間続くので、偶像とその付属品の年代同定は難しい問題である。ペンジケント出土の金属製品の中には吊り下げ具があり、我々の分析では紀元後7世紀から8世紀に同定されている。（ラスポポヴァ、1980年、図78-10）小さい青銅製鈴は8世紀の層から発見された小さい鈴と類似している。この小さい鈴はあと半分部分があったが、それは残されていない。そのような小さい鈴の完全品はペンジケントから発見されている。（同、76,12-13）

先に、盾状部分に木の実をかじる小さいネズミ（げっ歯類）が描かれた白い石灰岩製の印章があることについて述べた。このげっ歯類と木の実を描いた宝飾指輪がペンジケントの8世紀の第一四半世紀の層から発見されている。（同、図76,17）形から判断して、指輪も7世紀から8世紀のペンジケントの指輪のグループと関係している。

0.1. スミルノフが出版したソグドのコインを要約した図録の中、第三グループの最初のタイプの東部ソグド（サマルカンド）のコインの中に、表面に人の頭部（神あるいは英雄？）を描いたものがある。その鼻、顎、細長い顔、閉じた口と頬ひげ、後ろに撫で付けた髪は問題の偶像と実に似通っている。そのコインは紀元後5世紀から6世紀に算定されている。偶像の顔、その髪型、頬ひげ、目、鼻、顎、唇はクシャーン期のダリヴェルジンテパの彫像と

同様である。同様な類似性はキダルやエフタルのコインに描かれた後期クワンの王たちにも見られる。(ハビビ、1947年、p.17)高いヘラクレスのような首、頬ひげ、ブーツは紀元後4世紀から5世紀に算定されるディリベルジンの信仰施設の壁画の人物画と似ている。(クルグリコフ、1979年、p.2)さらに、表現の技法の様式は5世紀から6世紀に特徴的なものである。そこでその彫像は紀元後5世紀から6世紀に作られたと考えられる。ブッタマにアラブが進撃した7世紀初めの期間中にそれは隠された。偶像は地方の神殿に置かれていた。

ソグドの月二番目の日は Ywmyñ、アヴェスタではヴァフマン(新ペルシア語ではバフマン)と呼ばれ、「善思」アムシャ・スパンタンの最初の神にあてられている。この神は人々の善い思考や道理、人間性の精神的保護者である。それはアフロマズダに対するザラツシュトラの精神の中に働き、それとの邂逅へと導いた。ヴァフマンは、ストラボノムやプルタルコス(オモニス)によって言及された、最も早い時期の神々の中の一人である。ヴァフマンは人々に考えることの高貴さを教える。雄鶏はヴァフマンに付き物として現れる。雄鶏はその時の声によって暗闇のデーヴァ(夜)を追い払い、人々を祈りのため、農作業のために起す。この天使は常に白い衣裳を身に付け、ジャスミン(イエスマン)色の中にいる。(七小ヤシュト、1,10;ヤスナ、35,1,3;大ヤシュト、7;ヤスナ、42,1)

ベルニは「人々の農業や役務に必要な家畜たちの保護がバフマン(天使の名前)に託される。ファルスに住む人々はこの日にありとあらゆる種類の穀物や肉や真っ白なバフマンを牛乳に入れて大鍋で料理する」と書いている。(ベルニ、1957年、p.342)

ヴァフマンとアカ・マナ、悪魔すなわち邪悪な心の悪魔が闘う。

ソグド人の信仰においてこの神格がどのような役割を果たしたのかは分らない。文献にも記録されていない。

ベルニはミナチ・アヒブの儀礼について述べている：この日にホレズムの住人たちは蒸気や煙の中を駆けぬける。悪魔や邪悪な臭いからもたらされる災難を転ずるために用意された食品の匂いも使われる(ベルニ、1957年、p.257)。ペルシア人も同じようにヴァフマンの日に薬用油あるいは蒸気や煙による燻蒸に使うための薬草を集める(同、p.242)

しかし、ホレズムの人々はこの儀式を第二日にではなくリムザダの第十五日に記している。すなわち、イランのバフマンマハより一ヶ月早い。ソグドやホレズムの人々のイスラム以前の習慣は我々に伝わっていないし、もし伝わっていても不完全であり損なわれていることを銘記しておかねばならない(ベルニ、1957年、pp.253-256)。したがって、ソグドの住人たちがヴァフマンの日を知っていたと推定することもできるだろう。ちなみに、タジクでは今でもバフマン神の名を付けた人にたびたび会うことができる。

ベルニによれば、ソグド月の第三日はアルドフシュト、アヴェスターのアルタ・ヴァヒシュタ(すなわち、ウルドビヒシュト)アムシャ・スパンタの第二の神、「最高の公正さ」「真実」にあてられている。第三日の歴史については第三章を参照。

ベルニによれば、ソグド月の第四日はフシュツヴァル、アヴェスターではフシャトラ・ヴァイリヤ(すなわち、シャフリヴァル)と呼ばれ、アムシャ・スパンタの第三、「最良の統治」の神にあてられている。精神界においてこの神はアフラマズドの国の庇護者として登場する。人は、死後にアフロマズドの国の住人としてふさわしいように生きねばならない。精神世界において、フシャトラ・ヴァイリヤは神々の統治の代表者である。地上においては、統治、王冠、繁栄と鉱山を維持する天使である。さらには、労働者、慈悲、人間性の庇護者

である（七小ヤシュト、4,7, ; 七大ヤシュト、37,4,5）

ベルニは、シャフリヴァルは七つの貴金属、すなわち金・銀などの金属を託された天使であると書いている。それ故に職人たちが、その世界の住人である（ベルニ、1957年、p.233）。ホレズムでは第六月がまたこの神に捧げられている。この神は王座の上に鳥人間の姿で表現される。エルミタージュ博物館の銀の皿の一つに王が王座に座っている、その上に天使の鳥が描かれている（ルコニン、1954年、p.120）。おそらく、王冠の守護者である。ペンジケントの壁画にも金の鳥の図像があり、それは王座の上の王にリボンのついた輪を運んでいる（デイヤコノフ、1954年、p.120）。おそらく、これもフシャトラ・ヴァイリヤの象徴であろう。後期クシャー朝の文献ではこの鳥はフマと呼ばれている。

ソグド暦の五番目の日は Sp'ntrmtrwc、ベルニによればスパンダルミズ、アヴェスターではスペンタ・アルマティ（すなわち、イスファンダロムズ）と呼ばれ、アムシャ・スパンタンの第四の神「聖なる謙虚さ」にあてられている。彼は精神世界において神々の中での愛と忍耐の庇護者である。地上においては地球の良き保持者である。オルムズドの娘と考えられており地上の清浄、全体、快活、果実の結実を保つ。地上を耕作し、木々を植える者たちはこの女神に恵まれる。この美しい女神は愛、誠実さ、家庭の平和の庇護者である（七小ヤシュト、3,9, ; 七大ヤシュト、40,4）

この（天使）イスパンダルミズには、地上において善を行い、夫を愛する、敬虔で純潔な女性を見守ることが託されている（ベルニ、1957年、p.250）。以前は、この日は女性にとって特別な日で、シュイギロンと呼ばれ、女性は自身で結婚相手を選んだ。この風習はイスファハン周辺、すなわちゾロアスター教徒が住む地域に残されていた（同、p.250）

古代の著者たちはバクトリアの人々の中にこの風習、すなわち女神の外出、があったと記している。女神は年に一度外出する。彼らによれば、この日の間、女性たちは全ての装飾品を外し全ての芳香を薫じ付け、少年少女に伴なわれて大いなる光輝をともなって出てくる、金や宝石で豊に飾られた馬に乗って、そして非常識に羽目を外して振舞い、奴隷や見知らぬ者たちと交わる、この権利を持ちながら男たちから非難されることはなく、ほとんどが彼女たちの思い通りになる（エウセビウス、福音の準備、10,21）。その妻たちの行動は王たちを喜ばすことなく、王たちはこの日をシュイギロンの日すなわち、結婚相手選びの日とした。

S.P.トルストフは、広間の舞踏仮面の装飾を考慮して、デオニソス信仰と同様な宗教秘儀といくらか関わっているものと考えた（トルストフ、1962年、p.215）。この考えをY.A.ラポポルトは具体化した。彼は中央アジア周辺の資料を基礎にそれをホレズムのアナーヒター女神礼賛に存在するバッカス信仰に関連付けた（ラポポルト他、1984年、pp.84-85）。舞踏用の仮面による広間の装飾の方がより広範に上述の女神の外出の風習に近いように思われる。それは確かにバクトリアの人々の間のみならず、ホレズムや他のイラン語を話す人々の間に存在していた。この女神はアナーヒター - ナナではなく、イスファンダロムズ - スペンタ・アルマティである。

サカの祭日、その参加者はスキタイ風の衣服を身に着け、互いに猥雑にいちゃつき女性を礼賛した（ラポポルト他、1984年、p.84）。それはホレズムにも同じ風習が存在したことの明らかな証拠である。ベルニの記述によれば、スペンタ・アルマティはイスペンデルマジと呼ばれた（ベルニ、1957年、p.258）

ペルシアを訪れた17世紀のイタリアの旅行家、プエトロ・デラ・バレは、「ここではムス

リムは2月15日に彼らの祭日の一つを定めており、ある種の草の名前であるゾファンドで呼んでいた。それは最初に芽吹く草である。この日の間、松明や燈明を灯し、手に持ちあるいは家に置いた。これは一昼夜、幸福の印である冬の終わりまで続く。N.A.キスリアコフはイランや中央アジアにおいてはエスファンドは植物のヘンルーダ(ペガヌム・ヘルマリア:ミカン科常緑多年草)であり、その種子を「スグラザ」から悪臭(キスリヤコフ、1973年、p.190)と寒さを脅して追い払うために燻す。

M.アヴラングはこの祭日が女性のものであり、この日には自分の夫から贈り物をもらわなければならない、そのためにムジギアンと呼ばれる(アヴラング、p.172)。

上述の資料は、時代の習慣に従ってこの祭日に変化しており、日常生活の様式に適應して、その幾らかの痕跡が現在に至っていることを示している。タジキスタンの家庭に伝わるハゾリスパンドの燻薫という風習は、イスラーム以前の時代に中央アジアにこの祝日があったことを推測する根拠を与えてくれるのである。

0.1.スミルノフの推測によれば、サマルカンドの中世の居住地アspanディズはソグドの言葉spanディズ、すなわち女神spenta・アルマティに由来するとしている。この女神の神殿がアspanディズ居住地、現在のウルグタから遠くないところにあったということからも、0.1.スミルノフの意見には賛成できるであろう。ハゾリスパンド草はこの女神の創造物である。

ソグドや中央アジアの多くの皇太子の王座が山羊すなわち、グズパンドの形をしていることは既に記してきた。グズパンドは聖なる動物で、小家畜の神であり、spenta・アルマティの像としても登場する。

ソグド暦の第六日と第七日はR't'tとMrt'tと呼ばれ、ベルニによれば、ラダドとムルダドはアヴェスターではハルヴァタトとアマラタト(フルドドとアムロド)であり、「知性」と「不死」の二人の神にあてられている。これらの天使は精神界においてはアフロマズダの知性と不死の権化である。地上においてはハルヴァタトは水の、アマラタトは植物界の庇護者である(七小ヤシュト、9-12、七大ヤシュト、42-2)。

ハルヴァタトは草木や植物の世話と水から汚れを除去することを任された神である(ベルニ、1957年、p.231)。

アマラタトは、植物からできる滋養物や薬を作り、飢えや欠乏そして病をなくすことを任された神である(ベルニ、1957年、p.232)。両者ともその光の中で罪を軽減し功德を増やす。物質界においてハルヴァタトは世界の水の庇護者である。アマラタトは植物界の庇護者と考えられている。ティシュトル、ファルヴァルディン、ヴォーユはその同僚である(ドヴドフ、1、1968年、pp.95-96)。ラシャン、アシュトド、ザミンはアマラタトの同僚である(同、p.96)。サブサナの花はハルヴァタトに属し、チャバグの花はアマラタトに属する(同、p.96)。

ソグドにはイシュティハノムとクシャニエイの間に居住地があり、そこは中世には、ソグドの言葉で「六つの寺院の」を表す、フシュヴァゲンと呼ばれた(スミルノフ、1971年、p.92)。おそらく、この居住地には上述の六つのアムシャ・spanタンにあてられた六つの寺院があったのであろう。以上のことから明らかなように、これらの神々はソグド、ホレズム、ウストラシャンそしてそれ以外のトゥラーン地域で大変尊崇されていた。

第九番目の日についての歴史は第三章アタルについてを参照。

第十番目の日の名前はソグドの文献には見当たらない。ベルニとの意見交換では、オルチ

イン、アヴェスターではアパム（オボン、タジク地域）と呼ばれたという。

水への信仰は太古の時代に起源している。文献によればペルシア人は水への犠牲を送ったという。ストラボンは「水に犠牲を送るには、湖、川あるいは水源に至り、穴を掘り血がこの穴に流れるように動物を置く、逆に血が水を汚すようには思えるが・・・」と書いている（ストラボン、1964年、p.680）。この風習は今もタジキスタンの中に残っている。動物は必ず水のそばで屠られ、血の排出溝のために穴が掘られ、血はこの穴に流れる。これはさらに水を汚すようにも思われる。

タジキスタンのダルヴァズ、カラテジンそしてクリャブには、不吉な夢を見たとき、早起して水辺に行き、この夢を水に語り、その後人に望ましいように語れば、水がその夢を良いものに変えるという、そのような風習がある。タジク人は特に泉を崇拜し、それらを神の創造であると考え、必ずそれらの近くに犠牲を供え、水源で呪文を誦える。

ヤシュトでは水の神アルドヴィスル・アナヒタに大きな章をあてており、30節133頌から成っている。アナヒタは聖なる水の女神である。星の合間に住み、四頭立ての戦車を駆り、悪魔や全ての反アフロマズダ勢力と戦う。彼女にはアフロマズダによる創造物を制御する責任が託されている。全ての神々は彼女を讃え、ファル（光明）や豊かさをもたらす。アナヒタは獣群や牧場の庇護者である。ソグドではこの女神はナナの名で知られている。ペンジケントでは彼女の名がある「パンチャの乙女」銘のコインが作られていた（スミルノヴァ、1981年、p.49）。

アナヒタはたいそうスラリとして権威に満ちている。金で刻印され星で飾られた王冠を被る。耳には金のイヤリング、首にはネックレスを付けている。大変細い腰と豊かな胸で、腕には腕輪を付けている。足には金のブーツを付け、華麗でひだのついたレインコートを着ている（ドヴド、h.1.、1968年、pp.233-303）。

上述の特徴から判断して、様々な時代のソグドを含めた中央アジアの考古学的発見の中でこの女神に出会うことが多い（メシュケリス、1977年、pp.20-21）。ソグド暦の週の第六日（金曜日）はこのアナヒタにあてられている（フレイマン、1962年、p.60）。

オボン・ヤシュトにはアフロシアブがそのハング城砦においてアナヒタに千頭の牛と一万匹の羊を犠牲にしたと述べている（11章、31章）。この女神をソグドだけでなく、トゥラーンの他の地域の住人も崇拜した。さらに、川や泉そして湖の天使はアパト・ノパトであった（ヤスナ、1-2-40、5-5-12）。

ペンジケントのコインにある銘文は、Pancy Nane (Nan + brmpnh)「パンチ・ナナの乙女」そして Pn'cy Nane b nwh、すなわち Nanabanuk である（ディアコノヴァ・スミルノフ、1966年、p.76）。先に言及した研究者たちは中央アジアにおけるイランのアナヒタ神の姿は非イランの女神ナナの姿が融合して入ると考えている（同、p.77）。ナナとアナヒタの名によって一つの神の姿において存在したのである。「ソグドの音声ではそれらの中の前者、ナナ（イ）が広まっており、今日のタジク語においてもそれは保存されており、「母」「お母さん」を意味する。一方、後者のアナヒタはソグドの名前の構成では全く検証されていない。地方のソグドの名前には類似したものが十分にあるだろう、ムグ文書の中にも、Nan-Nan(a)成分による、また Nnyprn (8p.1)「ナナの光明を有する」と同じような後の派生語による複合語の名前がある（同、pp.77-78）。

N.V.ディアコノヴァとO.I.スミルノフは四臂の女神はナノイ・アナヒタであると考えてい

る(同、p.80) おそらく、ブッタマの統治者は言及した「パンチャ・ナナの乙女」という称号を使っていたようである。ナナはペンジケントの町を含め、山地ソグドの庇護者である。

A.M.ベレニツキイと B.I.マルシャクはソグドにおいて三面多臂として描かれる男神の妻として現われると考えている(ベレニツキイ、マルシャク、1976年、p.78)。この女神の図像的姿についての詳細は上述のA.M.ベレニツキイとB.I.マルシャクの研究を参照のこと(ナナについては第三章を参照)。

ソグド暦の十二番目の日はm'hと呼ばれ、ベルニによればマフ、アヴェスターではマハナであり、月の神にあてられる。ヤシュトでは八章がこの女神にあてられ、「動物、特に荷駄用の動物の庇護者であり、夜に月が昇ると、草木が地から伸びる。月は家畜飼育者や家畜を持つ人々を庇護する。」(ヤシュト・マフ、1-5)

ソグド暦の週第二日(マフザマン)はまた月にあてられている(フレイマン、1962年、p.60)。V.V.バルトルドの仮説によれば、ブハラにある市場マフは月の神の寺院だったという(バルトルド、1964年、T.2,H.2、p.476)。

月の神については現代の上ゼラフシャンのマギアン、モヒエンすなわち月の離宮と関わる(スミルノヴァ、1971年、p.135)。ペンジケントで施設の壁の資料24月と太陽の神の姿が発見された。神々は共に王座に座っている(ベレニツキイ、マルシャク、1976年、p.81、例3)(図版11)。



図版11

アヴェスターでは月は男神であるが、ソグドでは女神であった。ソグドあるいは他のトゥラーンの地域において、月の神はよく知られており、図像的姿も統一されている。

ソグドの名前、マヒアン、マハチ、マフル、マヒアクチは月の神と関わっている。この伝統はタジク人の中で今に至るまで残っている。例えば、現代のタジク人の名前、モフトビ - 月、モフトブグル - 月の花、マヒバダフシャン - バダフシャンの月などがある。

パミールやパミール周辺の地域の山村では、もしなにか重大な犯罪を犯さなければならなくなつたならば、被告は月、太陽、水あるいは火によって誓う(バハキ・モフトブ・オフトブ・オブ・ヴァ・ピリプフタ)。

ムグ文書では十三番目の日の名前は見当たらない。アヴェスターではティシュトル、ベルニによればソグド人はティシュ(シリウス星)と呼んだ。ティシュトルは良い庇護者であり全ての星の保持者であると考えられている(ティル・ヤシュト、12)。さらには、この星は雨の神と考えられている。植物や木々が青々と茂るように、川、湖そして水源が深くなるように、地上に雨を送る。

ティル・ヤシュトによれば、この神は一ヶ月の過程の中で三度、その外観を変えるという。最初の十夜は輝く目をした、美しく端正な十五歳の青年の姿で昇り、強力な力に満ちている。

第二の十夜には金の角の雄牛の姿を、最後の十夜には金の耳と金の轡をした白馬の姿を取り、ダエーフの娘であるアパウシャが坐すヴァルカルト洋のそばを飛ぶ。彼はそれを征服し、水を集めて、空中に吸い揚げ地上に雨として送る（ティル・ヤシュト、13,16,18,21-23）

ヤシュトでは崇拜すること、そしてこの神が常にアパウシュに優位に立てるように祈ることの必要性を説いている。ダエーフ・アパウシュとその眷族は天と地の間にほうき星の形で現れ（ティル・ヤシュト、8）常にティシュトルと戦っている。

V.ヘニングの見解によれば、ティシュトル神はソグド文献中に見られ、ソグド人によって尊崇されていたという（ヘニング、1965年、p.252）

タジク人の民間伝承によれば、隕石が赤いほうき星の形で落ちた時、神が悪魔を焼きそれが落ちるのだと言う。

中央アジアの人々には、天の前に住む聖ブルハについての多くの伝説がある。彼は雲たちを雨が必要な所に駆り集め、彼らの尻を叩く。尻の形が稲妻であり、雷は衝撃音あるいは雲たちの泣き声や呻き声である（バシロフ、1970年、p.18） V.N.バシロフや他の著者たちの見解によれば、この伝説は中央アジアの人々のイスラーム期以前の信仰と関わっているとされている（同、p.25）

南タジキスタンのタジク人には近年まで「アシャグロン」という宗教的しきたりがあった。春に雨が降らず穀物や草が枯れると、人々は川や泉の近くに集まり、「アシャグロン」という供物を供える。一人が、着物を古い着物に着替え、アシャグロン神の役を演じる。この儀式的基本的参加者である女や子供たちがアシャグロンに水を掛ける。アシャグロン神は穏やかに歩き、神が雨を降らすようと歌う。そして全員が互いに水を掛け合う。多くの古老はアシャグロンの後、雨が降ると考えている。

第二次世界大戦中、ダルヴァズで筆者は何度も「アシャグロン」に参加した。「アシャグロン」という名は雨の神の名前であるティシュトラ・アルシャと一致する（ティル・ヤシュト、2-37） イランではこの祭日をティルガンあるいはオブシャポンと呼ぶ。この日にはゾロアスター教徒は互いに水を掛け合う。この日は雨を降らせるために置かれている（アヴラング、pp.109-111）

このように、イランのオブシャポンは中央アジアのアシャグロンと一致する（キスリヤコフ、1973年、p.186） 中央アジアではまたティシュの名が知られている。8世紀初めのチャガニアン（タバリ、9、pp.3841-3842）の統治者がこの名称を用いていた（タバリ、9、pp.3841-3842）

ソグド暦の十四番目の日は Yws、ベルニによればグシュ、アヴェスターではゴヴァシュ（グシュ）と呼ばれ、「牛の創造者」すなわち畜産の神にあてられている。ゴヴァシュは大きな有用な動物であり、農夫の友であり、乳、チーズ、肉そして脂をもたらす。明らかに、これらの特質の故に、牛は尊崇されることになった。かつてはその肉を食べることはなかったし、ガーサーにも牛を犠牲にすることを禁じていた（ドヴト、ch.1.、p.373） グシュは大小家畜の庇護者であり保持者である（グシュ・ヤシュト、1） それはダエーフに対する人々への協力者として登場する（グシュ・ヤシュト、14）

0.1. スミルノフの見解によれば、ブルハのヴァグトゥシン居住地はバギグシュトゥシンが転訛した名前であり、牛の創造者である神に捧げられ、その神の寺院がそこにあったという（スミルノフ、1971年、p.100）

ヤシュトにはゴヴァシュの他に、力強く美しい神馬の庇護者である、男神あるいは女神の



ドルヴァスパの名前が述べられている(グシュ・ヤシュト、9,1,2)。このドルヴァスパ神の名は東トルキスタンのソグド語文献にも見られ、ヘニングの見解によれば、ドルヴァスパはソグドのパンティオンの神々の中の一人であったという(ヘニング、1965年、p.252)。ソグドやバクトリアではこの神は男性であった(詳細はリトヴィンスキー、1968年、pp.114-120参照)。おそらく、ホレズムの有翼馬あるいは人の乗った馬の標章はこの神の名前に関連するのであろう。ソグドではドルアスパ(Drw'sp)と呼ばれた(ヘニング、1965年、p.253)。

十五番目の日は八番目の日と同じ名前である(上記参照)。

十六番目の日はミトラ神にあてられる(第三章参照)。

十七番目はソルシュ、十八番目はラシャン、十九番目はファルヴァルディン、二十番目はヴァラフラン、二十一番目はラマン、二十四番目はディン、二十五番目はアルト、二十六番目はアシュトズ、二十八番目はゾミン(第三章参照)にあてられる。二十七番目の日(AS'min)はオスモン、すなわち天空の神にあてられている。

二十九番目の日(Mrspnt)は、ベルニによればナシンド(言葉、おそらく転訛しており、正しくはマラスバンド)である。アヴェスターではマドラ・スペンティ(すなわち、マラスファンド)と呼ばれ、「聖なる言葉」にあてられている。

三十番目の日(Nirnh)は、ベルニによればナガル、アヴェスターではアナグラパト(すなわち、アニラン)と呼ばれ、「始まりのない天体」にあてられている(フレイマン、1962年、p.35)。アヴェスターには最後の両日についての独立したヤシュトはないが、他の月の日々と同様に、イランにおいてのみならず、ソグド、ホレズム、ウストラシャン、チャチュ、フェルガナそして他の地域においても尊敬されていた。

以上、イスラーム以前の時代の神々の名前に起源するソグドの地名から多くの例を挙げてきた。さらには、同定困難な名もない神々を起源とする他の地名もある。

周知のように、言語学者は「ヴァグ」という語が寺院に、あるいは「ボグ」という語が神に関わることを証明してきた。ロシア語「バグ」はイラン語と同一である。しかしながら、ルダキを含めた中世のタジク詩人の韻文において、「バグ」という語は神の像、その偶像を指している(ファルハンギ・ザボニ・トチキ、2、p.42)。

中世後期、ブハラにはバガンディズ居住地、すなわち「ディズ神」あるいは「ディズ諸神」と訳せる地名があった。ミエンバギやダドバグには神々の寺院が建てられていた。ダドバグについては、第三の火がオザル・ドドハと呼ばれることに留意する必要がある。おそらく、そこに第三の偉大な火、オタシ・ドドホの寺院があったのであろう。

上ゼラフシャンには幾つかの居住地があり、それらもかつては寺院あるいは神と関わっていた。例えば、現在の村についてもそういえる。ペンジケント地域のナヴォボドはヴァガシュトンと呼ばれていた。その言葉の始めの部分は寺院にちなんでおり、その名が示すとおり、そこから上述の宗教施設であるナヴルーズシャハ1が発掘されたのである。

先のヴァガシュトンはザヴロンと呼ばれる居住地で、オルムズドとアフリマンの父であるズルヴァーンに結び付けられる。それについては以下参照。

以上に示したものの他に、ソグドの文献には他のソグドの神々の名前もある。

上述のことから論議の余地なくソグドにおいてはアヴェスターの神々がよく知られていたということになる。ソグドの人々はこれらの神々を様々な図像的姿で崇拝していた。先に示した例は、たとえヒンドゥー教、仏教、キリスト教のパンティオンの神々が描かれていたと

しても、地方居住者はそれらの姿の中に地方宗教の神々を見ていたという事実を論証する。

ムグのソグド文書の研究者である V.V. フレイマンや V.A. リフシイツは、ソグドの暦構成や結婚契約の法的関係はササーン朝よりも古代イランのアケメネス朝以前や初期アケメネス朝の基準により近いと考えている(フレイマン、1962年、pp.28-29; リフシイツ、1962年、p.30)。

ササーン朝のゾロアスター教と比較して、ソグドの信仰が基本的に相違するのは偶像崇拜という特徴にある。この特徴をソグドや中央アジアの宗教研究者のほとんど全てが指摘している(バルトルド、1963年、第2巻、h.1、p.113; スタヴィスキイ、1952年、pp.51-53; ヤクボフスキイ、1954年、p.22; ベレニツキイ、1954年、p.59; ネグマトフ、1957年、pp.73-75; ヘルツフェルド、1947年、p.138 等等)。

偶像崇拜の存在によって、上述の研究者の幾らかはそれを仏教の偶像崇拜だとしている(バルトルド、1963年、第2巻、p.113; ヘルツフェルド、1947年、p.138) A.M.ベレニツキイは偶像の家と火の家との間にはなんら関係はないと書いている(ベレニツキイ、1954年、p.60) B.Y.スタヴィスキイと N.N.ネグマトフは偶像をゾロアスター教の中央アジア版の地方的神々であるとしている(スタヴィスキイ、1962年、pp.54-55; 1961年、p.107; N.ネグマトフ、1957年、p.75)。

ササーン朝ペルシアでは偶像崇拜の改革が遂行されたが、しかしながら、M.ボイスが正しく指摘するように、全面的に厳格に行われたのではなかった。それについては、ナクシ・ルスタムの図像が証明している。そこには絶壁の上に、馬上に征服者である王がオルムズド自身の顔を前にして描かれている。オルムズドもまた馬上に光輝に満ちて坐し、小塔のような冠を着け、片手には小枝の束バルソムを持ち、他の手で超越的力の円光を王に手渡している(ボイス、1987年、p.131)。

ササーン朝のレリーフには他の神々も描かれており、それらの中にはミフル、アナヒタ、ヴァフラムなどがある(同、p.132)。トゥラーンにおいては神々の像についての禁止はなかった。したがって、すでに見てきたように、偶像は偶像寺院においてだけでなく拝火寺院や神殿においても存在した。偶像や拝火の寺院ではゾロアスター教のパンティオンの神々の彫刻が置かれていた。多くのアヴェスターの神々が自身の寺院を持っていた。

後に示すように、フェルガナのカイラガチュ居住地において G.A.ブルキナは偶像の神殿を調査した。その神殿では12の小偶像が発見され、その中の二つは粘土、一つは石、残りはア石膏であった。偶像は様々な大きさ(9.5cm から 60.9cm)であった。G.A.ブルキナの見解によれば、カイラガチュ複合施設の彫像は祖先崇拜による人格化であるとしている。「彫像が祖先信仰と関わっている以上、それらは完全に具体的人々を具象化しており、それぞれの彫像には他の残りのものと大きな共通点、すなわち、それぞれにはそれぞれの個性があり、生まれつきの特徴においてのみ共通するのであった。」(ブルキナ、1982年、p.125)

「崇拜儀礼は二つの部屋で執り行われた。主な儀礼は神殿の中の南側の壁にある台座の前で執り行われ、そこには集まり全体の信仰の対象であったであろう大きな像が立っており、そして、壁龕の前の最初の段には、小さな像が置かれた。それは共同体あるいは家族の個々の代表に属するものであり、彼ら個人への庇護や守護の人格化でもあった。」(同、p.110)

カイラガチュの偶像に関して、以下の見解に留意しておきたい。すなわち、G.A.ブルキナの見解によれば、大きな偶像はその地域の統治者の先祖の像であり、小さな像は居住地住民の個々の家族の像であるというのであるが、それは納得できない。カイラガチュの偶像は異

なった神々の像である。手にされた聖なる火のマジマル、また前室の祭壇は、偶像たちがアヴェスターの神々であることを証明している。

文献にはサマルカンドに先祖崇拜の寺院があったことが書かれているが、先祖の図像や彫像があったとはどこにも示されていない。したがって、在家神殿と家や家族の先祖崇拜を関連付けるこれらの著者は、自分の憶測以外には、何ら偶像に結びつくような証拠を持っていない。墓で得られる偶像は冥界の神々の人類形態学的図像であるように思われる。

上述の偶像崇拜についての文献資料は中世初期のものである。しかし、ソグド文献はソグド人の宗教的慣習はさらに古代、ササーン期以前にまで遡ることを示している。もしそうであるならば、我々にとって、古代ペルシアの宗教とソグド人の宗教との比較をおこなうために重要な古代の、すなわちソグドとトゥラーンの他の地域がアケメネス朝の州として組み入れられた頃の著者による資料があることになる。

ヘロドトスはペルシア人はかつては神のための寺院、祭壇そして像を持つこともなく造ることもなかったが、アッシリア人、バビロニア人、エジプト人やほかの人々の神々の像を用いていたと書いている(ヘロドトス、pp.54-55)。おそらく、これらの神々の像がクセルクセス王による「反デーヴァ法」の原因となったのであろう。「王クセルクセスは告ぐ」「余が王となった時、この国(パルフィア、アレア、バクトリア、ソグディアナ、ホレズミア、バビロン、サカなど筆者註)の中、かつてはデーヴァ(ダイヴァ)を尊崇していた(ところもある)。アフロマズドの意志により、余はこれら殿堂のデーヴァを破壊し禁令を公布する。「デーヴァは崇拜してはならぬ。」かつてはデーヴァを信仰していた所に、余は確かに正義(アルタ)を通して、聖なる火(パルスマン)を通してアフロマズドを尊崇する。」(ストルヴェ、1945年、p.132)

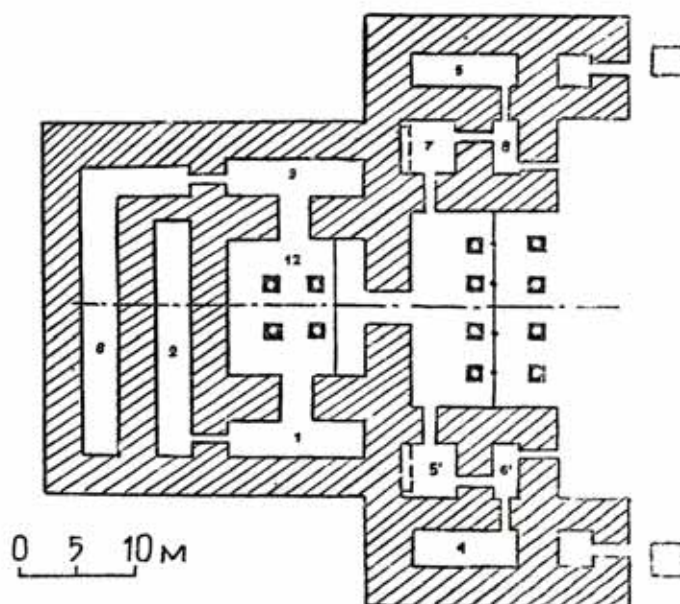
V.A. リフシツは多少の根拠をもって、「アケメネス朝によって公的に支持された宗教はおもにペルシア社会に広まったとしている。同時に、個々の人々そして種族の古い地域信仰は存在し続けた。その地域信仰は、特に西方地域(フェニキア、パレスティナ、エジプト、バビロン、エラム)では『公的宗教』の比較的ささいな影響を受けた」と考えている(リフシツ、1964年、p.231)。ここでトゥラーンの宗教を含めてみたい。

最近、ストラボンが小アジアとイランにアナヒタとオマン(ヴァフマンあるいはヴァラフラン)(これについての詳細はベンヴェニスト、1971年、pp.52-54参照)の拝火寺院が存在することを報告し、さらにはオマン神の寺院の宗教的行列ではマジたちがその木造の像を運ぶという(ストラボン、1964年、p.680)。この偶像崇拜の伝統は発展し、それはイランの東方世界においても指摘されており、それについては「アム河の宝」によっても図像的姿が確認されている。ある科学者は根拠なしにそれらの中にゾロアスター教のパンティオンの様々な神々の姿を見ようとはしない(クジミナ、1976年、p.31)。

神々の像をともなった寺院の建立はまたヘレニズムの期間にも行われた。このようにして、タフティサンギンの調査が指示され、そこではヴァフシュの神の寺院があり、その寺院の中にはこの神とおそらくは他のギリシアと地方のパンティオンの神々の姿の像が立っていた。この場合、寺院の中には火の祭壇と神殿があった(図版12)(ピチクヤン、1982年、pp.81-83; 1984年、pp.109-114)。

ササーン朝は反偶像崇拜的改革を遂行し、寺院からは像が取り除かれ、そこに、おそらくはそれらの代わりに拝火神殿を建てた(ボイス、1985年、p.130)。マスディはイスタフルの

拝火寺院ではかつては偶像が置かれていたが、かなり昔にそれらは撤去され、それらの代わりに聖火が置かれた(同、p.130)と記している。M. ブシュチスは図像への信仰を伴って、アケメネス朝のアルタクセルクス2世をもってゾロアスター教に導入され、ササーン朝のアルダシール1世をもって終了した(同、pp.130-131)と記している。



図版12

ササーン朝では信仰の対象としての彫像の使用のみを続行したが、自らオルムズドを含めたゾロアスター教の神々を描いた。それらはセレウコス時代には固定化されていた伝統に則った人類形態学的な形をとっていた(同、p.131)。

ギリシアの神々、ヒンドゥーイズム、仏教そして他の宗教が中央アジアに浸透したことによって、地域の神々の姿が豊富なものになったことは疑いない。このことは新たな考古学的発見で立証されている。A.M.ベレニツキイとB.I.マルシャクは、仏教を通して、ブラフマー、インドラ、マハーデーヴァ(シヴァ)、ナラヤヌス・ヴァイシュラヴァナを含むインドの神々がソグドにもたらされたと考えている。ソグドにおいて、それらの神々は地域の神々と同一視されていた、すなわちブラフマーはズルヴァーンに、インドラがアドヴァグに、マハーデーヴァ(シヴァ)がヴィシュパルカルといった具合にである(ベレニツキイ、マルシャク、1981年、p.29)。ソグド文献からこれらの神々の描写が引証される。ブラフマーとズルヴァーンでは大きな顎髭、インドラとアドヴァグでは三つの目、マハーデーヴァとヴィシュパカルでは三つの頭等などと示されている(同、pp.29-30)。

A.M.ベレニツキイとB.I.マルシャクの見解によれば、ペンジケント第三資料の広間の壁には、三つのマジマルが描かれている所に、ズルヴァーン神とヴィシュパルカル神が描かれていた。アドヴァグはアフロマズダと同定されている(同、p.31)。

先に、女神ナナ(アナヒタ)が高地ソグドにおいては主要な女神であり、彼女の名前「乙女パンチャ・ナナ」でコインが出されたことを指摘した。ペンジケントの家の壁には四臂の女神の像が描かれていた(ベレニツキイ、マルシャク、他、1981年、p.107)。彼らは広い入

口の反対側の主要な場所でそれをスケッチした。女神はアーチの壁龕の中、王座に座っていた。右手には月を持ち、左手には太陽を持つ。二人の従者の神がそれに伴っている。しかしながら、正確に言えば、この女神がナナであるという直接的資料はない。

P.M.ベレニツキイとB.I.マルシャクはN.V.ディヤコノフとO.I.スミルノフの仮説について、この女神はソグドではよく知られている。しかし、ペンジケントでの新たな四臂の女神の発見は彼女の同定を複雑なものにした。「先のホレズムやソグドの発掘における四臂の神々の図像とその女神とを比較すると、それについての論議が起こる。我々はその属性において大きな相違を明らかにできる、すなわち、後者は日月標章を付けていない、さらには、中央アジアのこの四臂の女神像は普通のように獅子上にあるが、この女神は龍(インドの「マカラ」の姿と混同)の上に坐しているのである。同じ資料2からの彫刻板には座った女神に多くの細部が関わっており、そこには水の滝が描かれている。そこには「マカラ」を含めた異なる本質が存在する。おそらく、この女神は水の要素と関連があり、なによりもゼラフシャン河のソグドの人々に崇拜されていたものと考えられる。

たぶん、G.アザルパイが正しく考察するように、古代メソポタミア人の中にあつたナナの姿がイランによって借用され、ゾロアスター教と折衷され、アラブ到来前のソグドやホレズムにおいてヘレニズム繁栄による影響を受けたのであろう。アヴェスターの中ではナナはスペンタ・アルマティに相当する(アザルパイ、他、1981年、pp.132-139)。(ナナについては第三章参照)

ソグドの神々における統一的な図像学的姿の欠如はそれらについての解釈を困難にする。しかし、ソグドの人々はナナ、火の神アタル、アルタ、勝利の神ヴァラフラン、ミトラ、ズルヴァーンなどを知っていた。

ソグドの宗教で、もう一つ付け加えるべき特徴がある。それは、ササーン朝ペルシアのゾロアスター教と区別される特徴で、悪霊に対する信仰である。このことについての中国の資料研究(ピチュリン、2、p.310)は、この地域の考古学的資料の中に確認を見出すことができる(第四章参照)。

### ダイヴァダナ - 神々の寺院

この章の最後に当たり、神々の寺院と偶像の神殿について触れることにしたい。

ダイヴァダナ、そう呼ばれる神々の家がアケメネス朝時代にあつた(ギルシュマン、1978年、p.68) V.A.リフシツはデーヴァシュティツの名前を解読して、デーヴァスティツは文字通りには「偉大なダイヴァン」を示し、大変古い時代を反映し、アーリア時代にまで遡り、ダイヴァの意味は神々(しかし、デーヴァ - 悪魔ではない)である。型において類似の名前が7 - 8世紀のソグドやウストラシャンで知られている。この名をウストラシャンのアブル・サジ・ディヴダド(ダイヴドド、筆者註) ブ・ディヴダスト(ダイヴダスト、筆者註)たちが名乗っている。このことからソグドやトゥラーンの地域ではダイヴァの名前が古代の意義で用いられていたと考えることができる。そうであるならば、ソグドの神々の寺院が同じような名前が付けられていた、すなわちダイヴァダナ(ダイヴァダナ)と呼ばれていたということも納得できよう、もし、そうでなければソグドの人々が初めから悪魔の名前を名乗っていたということになってしまうだろう。

クシャーン期の寺院はダイヴァ、すなわち神々の場所と呼ばれた(ロゼンフェリド、1979

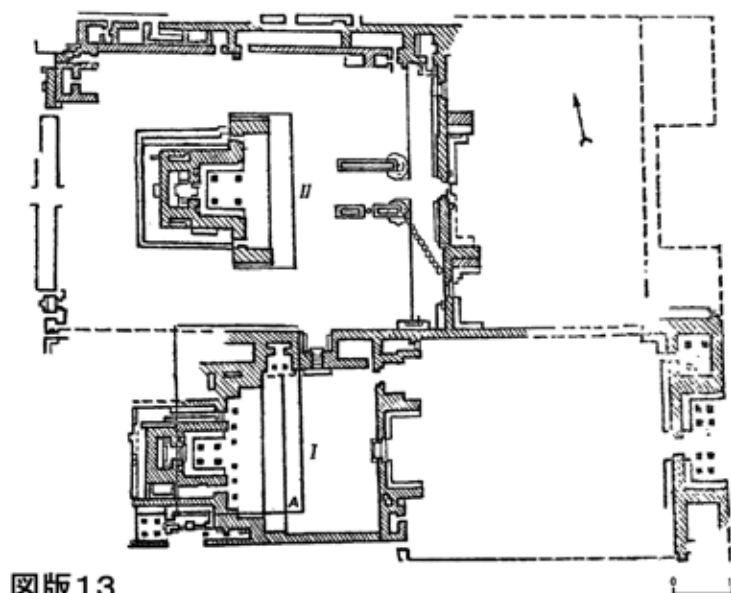
年、pp.263-264）上述のように、アムシャ・スパンタンを含めて、ほとんど全てのアヴェスターの神々は寺院を持っていた（スミルノフ、1971年、p.92）。

本章のこの部分では、偶像寺院の構造について触れることにしたい。拝火寺院あるいは神殿の構造については述べてきたが、神々すなわち偶像の寺院構造については触れていない。アラブの資料は偶像寺院についての論究、すなわち、彼らの略奪や寺院からの偶像や貴金属の奪取に限られている。

ブハラ、サマルカンドそしてウストラシャンにおける三つの場合、アラブ人が偶像寺院をモスクに改築しているのは興味深いことである。拝火寺院に比べて、偶像寺院の構造の方がモスクに近かったのかもしれない（ベレニツキイ、1954年、p.59）。かつて、A.M.ベレニツキイはペンジケントの寺院を含め、イスラーム以前の偶像の家はマニ教と関わると考えていた（ベレニツキイ、1954年、pp.57-62）。今、他の宗教建造物と相違するペンジケントの寺院の独特な構造を考慮して、A.M.ベレニツキイはそれらを地方の、今のところは未知の寺院建築に結び付けている（ベレニツキイ、ベントヴィヤ、ポリシャコフ、p.40）。

事実、ペンジケントの建物は独特の構造を持っている。それらの構造はキリスト教、仏教そしてゾロアスター教の寺院構造と異なっている。しかし、中央アジアの偶像寺院の構造を我々は知らない。宮殿の合唱席と同じ構造を持つ、ソファー式段を持つアイヴァーン様式の広間、それは日光が当たる東の方向へ向けられ、これは全て採光を計算している。両方の広間の西側の壁には二つの壁龕があり、そこにはかつて彫像があった。広間とアイヴァーンは劇場の舞台のように高くなっている。そして、これは全て、偶像を展示し神々の像を設置するために意図されていることを示している。（図版13）

ペンジケントの寺院は神々の家であり、それらの神々のためにナルシャヒ、タバリ、ベラズリ等などの作品が書かれたように思われる。神々の寺院にとって、ペンジケントの寺院構造は実に適している。ソファー状段上の半開放の広間とアイヴァーン、それは様々な大きさの偶像を設置するのに便利であった。壁龕には神々の大きな塑像を立てることができたであろう。文献から知られるように、ソグドの人々は様々な材質、金、銀、青銅、木、石、石膏そして土で偶像を作った。様々な材質で作られた偶像がペンジケントの寺院を飾っていたに違いない。



図版13

ブハラのマフ市場におけるのと同じように、寺院の宮殿の中で、市場の日の間、偶像を取引することができたのだろう。

寺院1の施設3における1995年の発掘によって、そこが人々のための施設群の基盤である

ことが明らかとなった。そこでは、B.I.マルシャフが想像するように、神々の名において語られていたのであろう。

ペンジケントにおいて拝火寺院はまだ見つからないが、偶像寺院に隣接したどこかに同じく位置していたであろう。しかし、偶像寺院の複合施設の中には、拝火神殿が存在している。

ナルシャヒの述べる所によれば、拝火寺院と偶像寺院は度々隣接しており、同じ人々がこちらからの寺院からあちらの寺院へと祈り歩いたという。

ウストラシャン(カフカハ1)の統治者の宮殿において、90本以上の木製円柱の遺物がある大きな施設 14.7m×13.9m が発掘された。その中の八本は南側の壁(防御用外壁)に沿って位置していた。30cmの高さに水平な梁が付けられていた。この構造は偶像を設置するための棚あるいは段の役を果たしていた。残りの円柱は東から西へ九列、南から北へ八列になっており、二本が入口にある。円柱は互いに約1.4mと1.5mの距離で位置している。幹の異なる配置を定めることもできただろう(ネグマトフ、1984年、p.279; アヴザロフ、1984年、p.357)。配置の上から、全ての円柱は五つの様式のグループに分けられる(図版14-1)。

N.N.ネグマトフの見解によれば、「支柱構造の動物様式の像は明らかに象徴主義と関係しており、それは宗教的意図による建物であることを示しており、最もふさわしいのは偶像寺院である・・・中略・・・まさに施設の円柱の情感溢れる影響の理念はイスラームの宗教の家にもっともふさわしい故に、ミフラブの意匠は広間のその後の変形であること、またモスクのように、その多数円柱構造による繰り返しの使用を示している。」(ネグマトフ、1984年、p.231)

先に示したように、ペンジケントの寺院は偶像の寺院である。ウストラシャンの宮殿の多数円柱構造は寺院に完全に適用できるものではない。それは生活空間のものとしては狭い、すなわち寺院専用のように、取り囲む回廊がない。やはり、それからの他の意図は考えにくい。広間の円柱の直径はまちまちであり、円柱は全く対称的に配置されているのでもない。それらの間隔も一定ではない。もしこれがまさに偶像寺院であるなら、これらの「円柱」はヌリスタンのものと同様、立っていた偶像になる。神々の像があったであろう上部は残されず、下部のみが残っている。西壁のミフラブは拝火祭壇であった。拝火祭壇は特別な方向があったわけではない。施設のどの壁からも見出すことができた。例えば、クムの宮殿の神殿では祭壇は南壁に立っていたし、住居の施設2では東壁に、ガルダニ・ヒソルの住居では家4の北壁に立っていた。ホレズムのトブラク・カラの宮殿では施設(神殿)26の東に祭壇が立っており、施設29では西に、また施設25では南壁にあった。したがって、施設14のミフラブは拝火祭壇であるのが最も妥当である。拝火祭壇はゾロアスター教に関わる宗教建物の全てに存在した。例えば、オクス(バフシュ)の寺院において、I.I.ピチクヤンは岩の祭壇と火を保存するための施設(施設7)さえも発見している(ピチクヤン、1987年、pp.53-55)。ヴァフシュ神の寺院はある度合いにおいて神の、神々(の偶像)の家である(図版12)。

### 神々の神殿

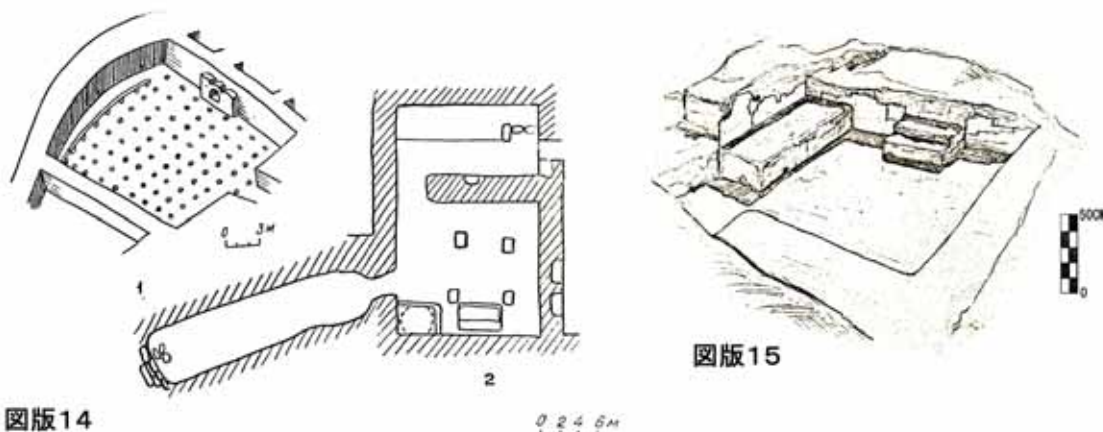
ガルダニ・ヒソルの宮殿において三つの施設(1,2,6)が発掘されたが、それらの用途もまた理解できないものである(図版1)。それらの詳細な描写は著作『七、八世紀のパレガル』

(ヤクボフ、1979年、pp.129-131)と『中世初期の山地ソグド農村居住地』(ヤクボフ、1988年、pp.89-95)において公表されている。しかし、ここでこの複合施設についての若干の資料を示してみたい。三つの施設はみな一つの通路でつながっている。すなわち、施設2からの通路は施設6、さらには施設1へと導かれている。施設2はかぎ型の構造で、西に3.25m、さらには幅1.6mで南へ4mと伸びている。南壁と東壁に沿ってソファー状段が幅60cm高さ40cmで伸びている。壁の曲がり角近く、ソファー状段の角に、焼けた木製礎盤の残りが発見された。ピラミッドの四角錐台の形をしていた。礎盤の側面は彫刻で飾られていた。施設もまた彫刻によって華麗に装飾され、それらも含めて様々に彩色されていた。なぜ、この狭い施設において、ソファー状段の壁に沿って木彫、すなわち華麗な装飾があるのかという疑問が起こる(ヤクボフ、1977年、p.367)。大きさ3.17m×2.85mの施設6はこの複合施設の中心である。そこには二つのソファー状段があり、一つは幅75cm高さ35cmで東壁に沿って、もう一つは同じ幅と高さで北壁と通路の西壁にある。南壁の中央には赤色の日干し煉瓦製の小さな二段の構造物があり、丁寧に漆喰が施され、その全体の長さは80cm、上段の高さが33cm幅23cm、下段の高さ21cm幅22cmである。この華やかな二段の構造物には人が座ることはできない、なぜなら段はあまりにも狭いからであり、しかし、サルヴォディンのもと同様、その上に偶像を設置するには実に好都合である(図版15)。施設6から、宮殿の複合施設内では唯一、アーチで重なった施設1へ通路が続く。一つの施設がアーチによって重なり、他はすべて覆い板がある、これもまた奇妙なことである。カイラガチ居住地でのG.A.プリキナによって発掘された偶像神殿が、この複合施設の用途についての解決のカギとなる。残念なことに、この重要な複合施設についての描写はない。複合施設は、ガルダニ・ヒソルと同様、三つの施設から成っている。最初の部屋は長方形で、壁は赤い塗料で塗られている。床の上の壁に沿って赤い筋が引かれている。北西の壁に沿ってソファー状段が置かれ、それも赤く塗られている。部屋の南隅、高い台座の上に炉が置かれている。南西の壁の壁龕に七つの人類形態学的小像があった(プリキナ、1982年、p.88)。これらの偶像はかつてはソファー状段の上にあった。台座上の炉はナヴルーズシャハ2宮殿の施設19の炉と同じで、宗教的用途であり、その中で聖火が燃やされたことは疑いない。壁の下部は赤い塗料で塗られていた。「南側の壁はアラバスターで塗られた上への壁画で、残りは直接漆喰の上に描かれていた。半楕円に区切られて、概略的な植物の若枝によって満たされている。南側の壁では幾らかの層の絵が発見されている。ここでは、植物の若枝の他に、赤い点で満たされた化粧板があり、その大部分は三つ葉のロゼット形である。」(プリキナ、1982年、p.88)施設には二つの台座があり、その一つは二番目のより低く、部屋の南西隅にあった、もう一つのは明らかに主要なものであり、南西壁付近それから20cmのところにあった。台座の表面は彩色されていた。台座の周りには彫像とマジマルから落下した断片や偶像の装飾品が発見された。第三の施設はアーチ構造、しかも二重のアーチであった。壁龕のそばの床にはマジマルがあった(同、p.89)。上述の複合施設をG.A.プリキナは寺院と呼んでいる。我々はそれを地方住居の神殿と呼びたい。おそらく、それは偶像のためのみでなく火のための宗教的場所でもあったのだろう(図14-2)。

今、カイラガチとガルダニ・ヒソルの宗教複合施設の間で何が共通するのかを検証したい。第一に、それらが一つのアーチで構成された施設として集合していることである。それは偶像、宗教的什物そして施物を保管するための特別な構成であると考えられる。アーチでそれ



らを構成し、すなわち、火災を避けるために木造構造の部材を除いたのである。第二には、主要施設に最も重要な神の像を安置するための特別な台座があったという点である。ガルダニ・ヒソルの施設6では、主神の場所は二段の台座であった。神々は階級にしたがって安置され、それ以下の神々は他のソファー状段に置かれた。カイラガチでは主要な台座は施設1に置かれ、段あるいは壁があって、その上に主要な偶像が置かれた。神殿で発見されたそれらの偶像が主なものであった。主要な偶像は金製、銀製、あるいはもっともありうるのは木製であるが、我々の手には入っていない。



図版14

図版15

このように、居住区や宮殿には火と偶像の神殿があった。クムの宮殿では今のところ三つの広間と一つの拝火神殿が発掘されている。おそらく、広間の一つ、施設18は複数の偶像あるいは一偶像と関連していた(図版5)。

広間、施設18は8m×7.5mである。全ての壁の床には幅1.1m高さ0.45mのソファー状段が置かれる。貴賓席のソファー状段は西側の壁にある。東側のソファー状段は二段で南部分のみ残っている。階段は長さ50cm高さ15cm幅28cm、すなわちこの階段の幅は貴賓席のソファー状段と一致する幅で、ソファー状段の中央にのみあったことは明らかである。東側のソファー状段に二階段があり、ソファー状段あるいは壁に何かがあったが、正確に言うことは難しい。

先に、東側のソファー状段にはおそらく拝火祭壇があったであろうとしていたが、しかし今では、そこに主偶像の台座があったと考えている。クム宮殿における拝火神殿の役割を施設27が果たしていた。その中心には、聖火のマジマルを設置するための馬の形をした構造物(130cm×110cm)があった。施設18の壁は色彩豊かに描かれていた。壁の上の絵の痕跡や焼けた層の中で得られた断片は広間の壁が芸術性高い色彩豊かな絵で覆われていたことを示している。堆積物の中の木彫の断片は桁、円柱、軒じゃばらやその他の木製部材が、おそらくは、人々の姿で彫刻されていたという事実を証明している。

ペンジケントのデーヴァシュティツ宮殿において、施設2(広間)は偶像崇拜と関わっており、広間の独特な構造がそのことを示している。第一に、南側の壁がなく、すなわち一方が開放されている点である。A.イサコフは北側のソファー状段が真ん中の部分で2.25m拡張されており、さらには、幅0.25m高さ0.15m-0.20mの二階段となっていることが特に興味深いと書いている。それにつけ加えて、ソファー状段は幅2.75m、長さは同じ2.75mで高さは0.65mである。残ったソファー状段は幅1.20m高さ0.50m-0.55mである(イサコフ、1977

年、p.85）北側の複数段のソファースタイルは主偶像や複数の偶像を設置するための台座として供されたものと思われる。第二には、この施設で木製人物像のたくさんの断片が発見されているという点である（同、p.84）

施設1（広間）の中央には拝火教のマジマルを設置するための方形の構造物があった。

偶像の神殿には偶像（彫像）そのものの他に様々な主題による豊富な絵画があった。施設の壁は荘厳され神々の顔が描かれていた。ガルダニ・ヒソルの神殿は大火によって失われ、壁も焼けた、したがって絵画の遺物は残っていない。ナヴルーズシャハ2神殿、施設19の壁はソファースタイルの高さまでブルドーザーによって破壊された。したがって、それらが絵画で飾られていたかを知ることはできない。しかしながら、台座上の彩色の痕跡や王座のあるソファースタイル反対側の壁はそれが描画されていたという事実を物語っている（図8、第一章）。

もし、祭壇が拝火神殿の基本的に決定的な属性であったならば、偶像寺院においては偶像を設置するための台座が決定的な属性であったであろう。

このように、ソグドの統治者の宮殿複合施設やその離宮には拝火と偶像の寺院があった。偶像はソグドの神々、さらにはアヴェスターのパンティオンの神々を描いたものである。偶像の寺院と神殿は拝火寺院とともに互いに補い合い、トゥラーンのゾロアスター教の単一複合宗教を形成した。

### 3章 ソグドのオスアリ（納骨容器）の図像学的資料における 葬儀儀礼の影響と死後の世界

多くの科学者が中央アジアにおける中世初期、前イスラーム期の人々の葬儀儀礼について関心を寄せてきた。この問題に関して B.Y. スタヴィスキーの研究『イスラーム前ソグドの思想に関する問題』『ペンジケントの墓地』や Y.A. ラポポルトの研究『古代ホレズム宗教史』には多くの注意が払われている。これらの研究はソグドやホレズムの住人の葬儀儀礼における多くの側面を明らかにしている。しかしながら、ソグドを含めたイスラーム前におけるトゥラーンの人びとの死後世界にどのような神々が関わっていたのかについては全く言及されていない。すでに 1950 年代初頭にソグドの埋葬儀礼を研究していた B.Y. スタヴィスキーが偶像崇拜と結びついたオスアリ側面の神像について書いている。現在ではソグドの様々な地域から大量のオスアリが収集され、それらの側面に様々な持ち物をもったソグドの神々が描かれている。この章ではピヤナイマン、イシュティハン（ミアンカル）とケシユスク・ソグド、出土のオスアリについて出版された資料に注目したい。これらのオスアリは全て中世初期のものである。

現存の資料によれば、前イスラーム期の中央アジア、特にソグドにおいてはゾロアスター教が民族的宗教であった。ソグド南部中央のオスアリにはアヴェスターの神々が描かれ、5 世紀から 6 世紀にかけて完成した図像学的姿を具えている。トゥラーンのゾロアスター教における偶像崇拜の問題に関連してこのテーマを検証してみたい。最初はピヤナイマンのオスアリについて注目し、次にそこから展開した考え方について解説したい。

かなり昔の 1909 年、タジキスタンの考古学アマチュアサークルのメンバーであった技師の B.N. カスタリスキーはピヤナイマン村（現在のウズベキスタン・カッタクルガン市付近）で七百以上の遺物（埋葬品）すなわちオスアリの断片を収集した。一側面の復元と二枚の写真を添えた彼の論文が「タジキスタン考古学アマチュアサークル通信」に発表された（カスタリスキー、1909 年）。B.N. カスタリスキーの論文以後、多くの科学者がこれらの注目すべき出土品に関心を寄せた。科学者たちはピヤナイマンのオスアリの相対的年代については具体的な結果に達したが、描かれた主題についての意見は異なっていた。

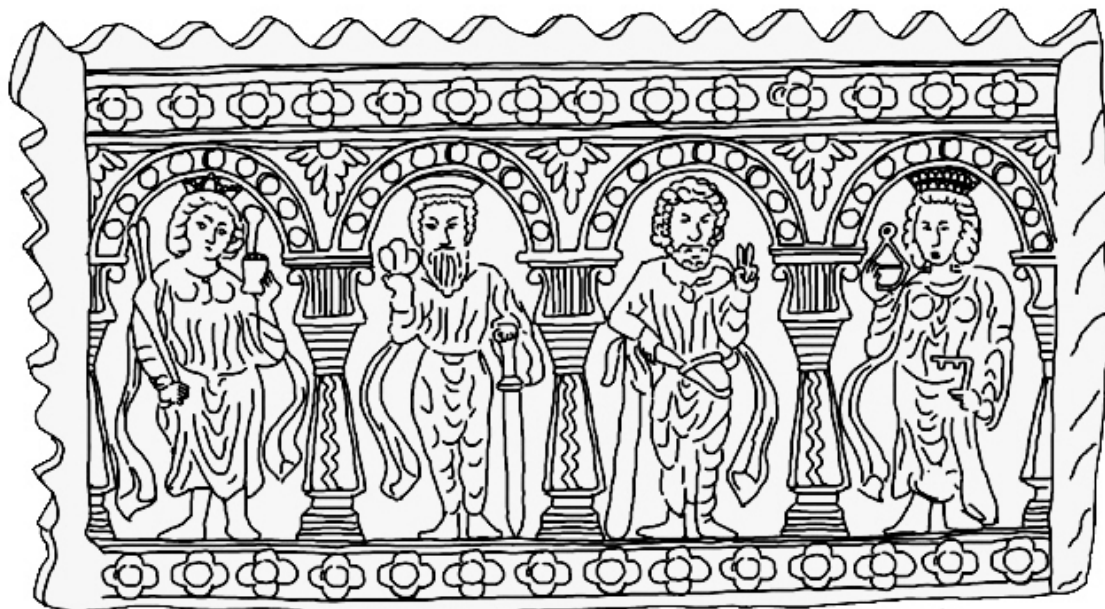
それらについて文献の中には詳細に書かれてはいるけれども、それらの記述、分類、芸術評価の研究についてここでは言及しない。ピヤナイマン出土オスアリの人物像は「ウズベキスタンの優れた記念物の描画技巧」という著述の中、L.I. レムペル作成の一覧表に示されている。（プガチェンコバ、レムペル、1961 年、pp. 56（第一型）、57（第二型）、58（第三型）、59（第四型）、60（第五型）、61（第六型））

ピヤナイマン出土のオスアリと 7 世紀から 8 世紀における同時期のペンジケントやシャフリスターナやアフラシアヴの壁画との図像学的比較は、それらがより早い時期に属することを示している。我々の見解では 5 世紀から 6 世紀を想定しており、B.Y. スタヴィスキーの説が妥当である（スタヴィスキー、1961 年、p. 173）

ピヤナイマン出土オスアリの最初の発見者である B.N. カスタリスキーは第一型の復元（図版 1）を示し、その像がゾロアスター教の儀式と関わっていると考えた。

A.D. カルミコフはピヤナイマン出土のオスアリには葬儀儀礼の当事者が描かれていると考えた（カスタリスキー、カルミコフ、1909 年、p. 49）。A.A. ポタポフの意見では、最初はマ

ギ - 聖職者が葬儀儀礼に関与していたが、時代とともに自身の職能を特定の人々、主に女性に委ねていったとしている。この説明の理由は不可解である。何故、男性のマジがその職能を女性のマジに移したのだろうか。



図版1 1)ハーウマ 2)ファットロ 3)ソルシュ 4)ディン

ビヤナイマン出土のオスアリはA.Y.ポリソフによって管理されていた。彼は第一型のアーチの内側は「ゾロアスター教の四つの基本原理、四つの聖なる要素、すなわち地・火・空気・水」を擬人化して描いたものと考えた（ポリソフ、1940年、p.42）。その証拠に、すでにB.N.カスタリスキーによって復元されていた最初のタイプにおいて、アーチの内側には、全ての研究者が認めているように、二人の女性と同じく二人の男性が描かれている。最初と最後には女性が、そして中央には男性が描かれている。

A.Y.ポリソフの見解によれば、棒と臼を持って立っている女性は、アムシャ・スパンタの一人で、地の女神アルマティである。二番目の像、炎の舌を出している炉を持った男性は火の神ヴァグファルノンである。三番目の像、同じく男性で、左手の指二本を伸ばして上を指し示しているのは、空気の神ヴァーユである。ギルシュマンの見解によれば、この神格のサインはティシュトルにより大きく近接するものである（ギルシュマン、1948年、p.296）。

四番目の像は女性の神で、容器と鍵を手にしており、水の女神であるアナヒータである（同、p.42-43）。

しかし、脇掛椅子に座った、斧を持ったひげの男性（図版2）については、時の神ズルヴァン・アカランに同定されている（同、p.45）。この考えはY.A.ラポポルトに支持されている（ラポポルト、1971年、p.21）。

G.A.プガチェンコヴァは彼女の初期の著作中、ビヤナイマン出土のオスアリには、シアヴシャの遺体の葬儀に関わる神秘劇とマジたちが参加したその遺骨の運び出しの逸話が描かれているとしている（プガチェンコヴァ、1952年、p.52-64）。L.I.レムペリは「今や、我々は以前と同じく一連のビヤナイマン出土オスアリにおける図像の理解から完全に隔てられている」と書いている（プガチェンコヴァ、レムペリ、1961年、p.61）。



図版 2

G.A. プガチェンコヴァは彼女の後の著作中、ピヤナイマン出土のオスアリは「葬儀儀礼、それも日常の葬儀の場面としてではなく、ある中央アジアの宗教における自然の死と再生、おそらくはシアヴシャの遺体の葬儀という神秘劇としての特別な儀礼にかかわっている」と記している（プガチェンコヴァ、1975年、p.38）。しかし、他の自分の著作では、イシュティハン出土のオスアリ研究の基礎として、彼女はそれらに火の信仰にかかわる場面が描かれているとも想定している。また、仏文の論文ではソグドのオスアリにおける十三の登場人物を抜き出している（グレーネ、1987年 p.45 参照）。

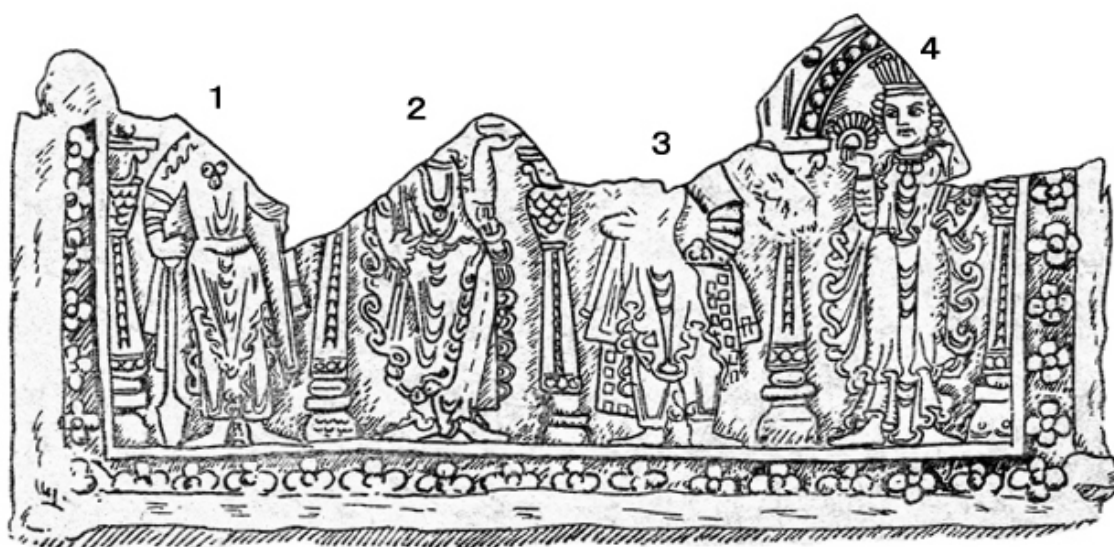
フランスの科学者F.グレーネは、ソグドのオスアリには「ゾロアスター教の理論の中でアフラ・マズダに随伴する六つの神的要素であるアムシャ・スパンタ群と同定されるべき寓意的なグループが描かれている」と考えている（グレーネ、1986年、p.32）。

しかし、ピヤナイマン、イシュティハン、ケシュシュキ出土のオスアリに誰が描かれているのか？王様や女王様たちか？G.A. プガチェンコヴァは、王様や女王様のものとしては衣服や持ち物はそれらに相応しくない、それら全てのかわりにただ王冠だけが示されている、したがって、それらに描かれたのは王様や女王様ではない、と正確に記している。ピヤナイマン、イシュティハンの登場人物上にある王冠は僧職や女性僧職といった人物像も排除する（プガチェンコヴァ、1984年、p.87）。それにもかかわらず、自分の論文の結論で、G.A. プガチェンコヴァは「ミアンカレ出土のオスアリには、フェルバルダジャナ期間における死者の靈魂の到来への信仰と結びついたソグド神話による衣装や持ち物を与えられたソグドの男女の僧が描かれている」と記している（同、p.90）。

このように、ソグドのオスアリにある図像についての見解には相違がある。

私は、ピヤナイマン、イシュティハン出土のオスアリの側面に男女の神々が描かれている

と考えあるいは想定している者たちを支持したい。私はこの神々がソグドの人々の来世に関わるものと考えている。それについては神々の冠、衣服や主要な持ち物が証拠となる。彼らの持ち物はアバスターの文献の中に確証を見出すことができる。F. グレーネは中央ソグド（ピヤナイマン出土、イシュティハン出土、ドゥルマンテペとミエンカレ）のオスアリには三人の男と三人の女、すなわち六人の神々しか描かれていないと考えている（グレーネ、1987年、p.46-47）。私はピヤナイマン出土のオスアリには少なくとも八人、すなわち四人の男性と四人の女性の登場人物が表現されていると考えている。イシュティハン1のオスアリの中には新たな登場人物、すなわち右手に何かリング状の物を持った女性が現れている（図版3）。左手の持ち物は保存状態が悪く、そのためそれを判定することはできない。グレーネはそれをアムルタートに同定している。こうして、ピヤナイマン、イシュティハン出土のオスアリには少なくとも八人の登場人物が表現されており、それらをアムシャ・スプンタと同定することは不可能である。



図版3

もし、タシケントのオスアリに新たな登場人物が描かれていることを重視するのであれば、そして、ケシュスク・ソグドから四人の付加的な神々が加えられたとすれば、登場人物の数は十二を超えてしまい、アムシャ・スプンタの神々にそれらを同定しようとしても、それは不可能となる。他方、全てのアムシャ・スプンタが来世と結びついているのでもない。オスアリに六人以上の神々が描かれていることは資料の分析が示すとおりである。

先に、ピヤナイマン出土のオスアリが L. I. レムペルによって六つの型<sup>1</sup>に分けられたことに注目した。それぞれの側面には四人の人々が描かれているが、全ての像が残っているのは第一型の側面のみである。第二型の側面には男性と女性の二人が残っており（図 42.1）、第三には同じく男性と女性が（図 42.2）、第四には二人の女性と一人の男性が（図 42.4）、第五には二人が（図 42.5）、そして第六には一人の女性の像が残されている。レムペルが分けた第六型は第三型の異型である。

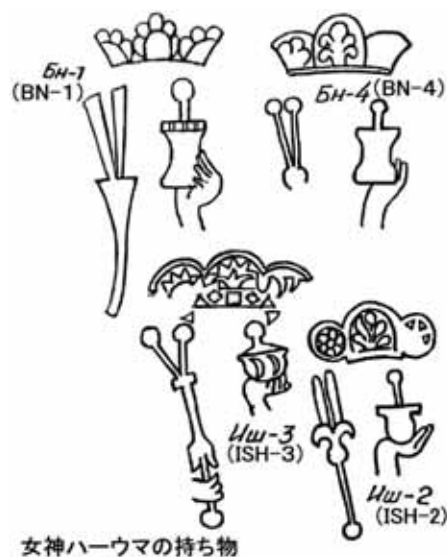
<sup>1</sup>: B. Y. スタヴィスキーはピヤナイマン出土のオスアリを正しく五種に分類している（スタヴィスキー、1961年、p.169）。

全ての型のオスアリにおいて同じ人々が描かれているわけではないが、いくつかにおいては像が繰り返されている。例えば、第一型と第二型のオスアリには、左手に茎の束を、右手にジュースを作るための臼を持った女性が描かれている。冠、衣服、髪型や姿勢さえもが繰り返されている。

ただ、第一型の像では枝の束はより長く、手は股に触れている、第二型の像では、束はより短く、女性は脇から少し離してそれを持っている。一つの断片においてさえも、彼女は右手に臼を、左手に枝の束を持っている（スタヴィスキー、表3、図4）。だいたい、この女神の像は38断片に残されており（同、p.163）その像は、他の神々の像よりもより頻繁に現れる。G.A. プガチェンコバはその冠と持ち物について四つの異型を抽出している。

### 1. 第一の図像、臼を持った女性（図版1-1）

この女神は誰であろうか。ミフル・ヤシュトには、フーム（ハーウマ）神は聖火のための薪であるバルスマン、牛乳、臼（ホヴン）とすりこ木（ホヴンダスト）を手に持っていると述べている。（ミフル・ヤシュト、23章、91節）このように、上述の神の持ち物はアヴェスターのフーム（ハーウマ）神と一致する。フーム・ヤシュトからはフーム神が男性であるか女性であるかは明らかではない。F. グレーネは第一の像を女性のコルダドであると考えている（グレーネ、1986年、p.33）しかし、アヴェスター文献の中にはどこにもコルダドの性別については明らかに論じていない。（これについてはソグド暦の第六日の歴史を参照）



管見によれば、これらのオスアリを最初に発見したV.N.カスタリスキーはその手に表現されているものが普通の植物ではなく、聖なるハーウマであることを正しく理解していた。ゾロアスター教の研究において知られているように、植物のハーウマから聖なるジュースが作られる。ハーウマは『アヴェスター』の中で度々述べられる。ハーウマはヴェーダにおいてはソーマと呼ばれる。インド・イランの神であるハーウマとソーマの間には大変多くの共通した姿、特有な特徴がある。そのために、「植物のハーウマ・ソーマは、『アヴェスター』ではザリガウナ（金色）『リグヴェーダ』ではカリ（黄色の）とあり、両方の文献に記述されるのに応じて、特別な山にあるいは普通に山々に生育し、すでにインド・イラン共存時期においても、そのジュースが陶酔の特質を持つことはすでに知られており、利用され、犠牲祭のために供され、ハーウマ・ソーマ神として崇拜されたことを証言する（ドレスデン、1977年、p.352）。

それに関してヤスナ9には、ヴィヴァクフヴァント、アトゥヴァヤ、トゥリタ（『リグヴェーダ』におけるヴェーダのトゥリタも同じくソーマの供養に関連している）そしてパルシャスプの四人が、植物ハーウマのジュース搾りを如何に首尾一貫して成し遂げたかが述べられている。結局、その報いとして彼らのそれぞれが息子を得ている。ヴィヴァクフヴァントはイマを得（ザムシェド、筆写註）、アトゥヴァヤは三つの口と六つの眼の竜ダハカ（ザハカ）を殺したトライタウナ（ファリドゥン、筆者註）（ヤスナ、9.8）を得た。トゥリタはクラサプ（グ

シャスプ、筆者註)を現し、そしてパルシャスプからは預言者ザラトシュトラが生れた(ヤスナ、9.11)。

ハーウマはミフル・ヤシュト 88-90 節、バフロム・ヤシュト 57 節、アルト・ヤシュト 5 節、グシュ・ヤシュト 18 節にも言及されている。ヤシュトの中でもそれには特別な章があげられており、そこでは「黄金にして崇高なるハーウマを我々は知っている・・・」「死より我々を守るところのハーウマ」(ハーウマ・ヤシュト 1)と述べられている。人々はその中で豊かさ、幸福、生活の中での、またダエーワ・魔術師・迫害者に対する戦いの中での勝利を祈願したのである(同、1.2)。

ハーウマ女神についてヤスナには三つの詩が捧げられており、そこで人々は、女神がダエーワやアフリマンの罪から彼らを守るように彼女に祈願している。この女神への祈祷文には彼女を認め称賛するザラトシュトラや神々が言及されている。22-34 節にはこの植物のジュースについて供養の方法が述べられている。27-34 節の偈頌によれば、ジュースの供養には多くの神々が参加する。ガーサーの中のこの女神への祈祷文には古い方言が見出され、その古さを示している(カイ・バル、1969 年、p.38)。

儀式は通して拝火壇に向かって行われ、ハーウマのジュースには石榴のジュースが加えられる。ヤスナの大部分が、神々や自然の創造物への祈りや礼拝に捧げられている。習俗では、準備、すなわち枝からハーウマのジュースを搾る方法を二段階に分ける。第一段階の間、ジュース準備の敬いの中で全ての礼拝が行われる。この時に、石榴のジュースは、得られた聖なるジュースに加えられ、混ぜ合わされる。礼拝を執り行うモベードあるいはマギは、ダルヴンと呼ばれる聖なる平たい焼き菓子を礼拝の前に食する。この儀式をパロフムと呼ぶ。

第二段階ではバルサムという名の枝から葉が除かれる。一般に、それはナツメヤシ、グレビンシカ、ジディあるいは石榴の枝である。それらは水と牛乳によって清められる。それらは植物界の豊饒と繁栄を象徴している。バルサムは 5 から 33 の枝でできている(ドヴド、q.2、p.258) この習俗は 18 世紀まで存在していた。儀式の終りには、第二段階のパロフムが寺院のために行われ、泉水を少し汲みあげ、マギたちは礼拝の前にそれを飲む。彼らはその幾分かを飲むことができる、すなわちジュースは残しておかれる。そして、次回のために取っておくか、あるいは生きたアタシュカデ木の根元に注がれる。

この習俗の要点は、儀礼中、擬人化された精力、人間の繁栄、そして生命の根源としての植物界が示される点にある。(ボイス、1969 年、p.160-164) 周知のように、現代のインドのゾロアスター教徒やファルーシはハーウマのジュースをハヴォイニカ(エフェドラ)から造っている。古代のゾロアスター教徒は、陶酔性のある聖なるジュースをまさにその植物から造っていたと考えられている(ステブリン・カミエンスキイ、1974 年、p.138) ところで、上ゼラフシャンを含めた中央アジア地域の多くの山で、この植物を見ることができる。それは今ハーウマ(フマ)と呼ばれ、地域の人はその果実からジャムを造る。これらは前イスラーム期におけるハーウマ供犠伝統の名残、痕跡であると思われる(筆者の見解)。

ハーウマのジュースがダイオウ、ベニテンングタケの一種あるいはその他の菌類等から製造されるとする見解もある(エリザレンコヴァ、トポロフ、1970 年、p.40-46) 我々はハーウマが針葉樹から造られたという見解に従う。上述の全てから明らかのように、古代そして同じく今日のゾロアスター教徒の生活において、ハーウマは人々の生命や植物界の復活として登場している。これら全てはハーウマ女神が描かれたピヤナイマン出土のオスアリの側面



を考察する上での基礎を提供してくれる。

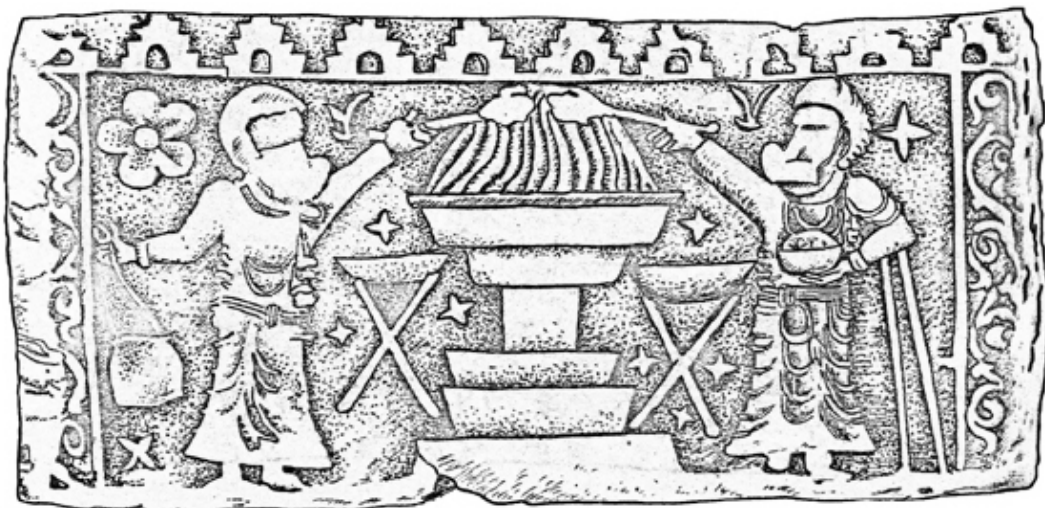
中部ソグド、サマルカンド州のアクチャダリン地域、ムッロクルガン市においてオスアリによる埋葬が発見され、その中には完全なものが一つあった。それはL.B.パプチンスカヤによって記述され出版された（パプチンスカヤ、1983年、p.46-49、図27）。側面と蓋の全体が像の浮き彫りで飾られている。ここには、アーチ式アイワーン（バルコニー）あるいは寺院の建物の中に、供犠と聖火の点火の場面が表現されている。中央には火を灯した拝火壇が立っている。その右には、口と鼻を（パダノムで）覆った鬚をたくわえた人物、すなわち僧が坐っている。その右手にはホドハラスパト（火を調整する道具）を、左手には棒、明らかにバルスマンを持っている。

拝火壇の左には、もう一人の鬚の人物が鼻と口を覆って跪いている。右手にはホヴンダスト（すりこ木）を持っている。拝火壇の左右には三つ葉模様（白ハーウマ）の形をした不死の植物が描かれている。



図版4

蓋には二人の裸の女性が舞踏の姿勢で描かれている。その内の一人は生命の木を象徴した三つ葉を持っている。これはアシュトド女神である(下記参照)。左のもう一人は棒の束を持ち、持ち上げた右の手には実をつけた植物を持つ。これはハーウマ女神である(図版4)。L.V. パヴチンスカヤは葬儀の信仰に関わる場面として正しく記述している(パヴチンスカヤ、p.48-49)。彼女は、蓋に描かれたのは女性僧であると考えている(同、p.49)。同様なムッコルガン出土のオスアリがV.A.ゴリャチェバによって、クラスノレチェン城砦の古代墓地で発見された。クラスノレチェン出土のオスアリには長方形の側面に、型打ちで燃え上がる火を表現した場面がある。中央には炎が燃え上がる堂々とした拝火壇が立つ。その側には脚のある二つのオランジュ(テーブル)がある。このオランジュは石で、その上にバルスマンが積まれる。オランジュは常にマギ(モベイド)の正面にある。バルスマンは石榴の若枝から作られ、植物界を象徴している。口と鼻を覆ったモベイドが拝火壇の右に立っている。脂のはいった容器を左の手に持ち、右手のスプーン(ホトハパスパト)で火中に脂を加えている。口と鼻を覆った類似した像が同じく左に立っている。左手にはスプーンを持ち、右手には、おそらく火にくべる香料のはいった袋を持っている(図版5)。



図版5

僧はベルト「コスチ」を着けている。クラスノレチェンとムッコルガン出土オスアリの側面には、何故、神々ではなく僧たちが描かれているのかを考えなければならない。第一に、もし彼らが火の神と炉の女神であるとすれば、彼らの内の一人は男性でもう一人は女性であろう。第二には、彼らには火の神アタールと女神アシィの持ち物を欠いている。何故ここには僧たちと拝火壇が描かれているのだろうか？おそらく、オスアリが、聖なる火の維持に勤める生活をもったマギたちに属していたからであろうが、しかしながら、他の仮説を除外するものでもない。

ビヤナイマン出土のものと同様なオスアリがイシュティハンとミアンコルで発見されている。ミアンコルはゼラフシャン河の二つの河床に挟まれた中洲である。1979年、G.A. プガチェンコバを長とするウズベク芸術批評調査がオスアリの墓地の遺跡を発掘した。発掘の成果において、部分的に、地方の住民によって採取された出土品があり、ビヤナイマン出土のものと同様の独特な資料が得られた(プガチェンコバ、1984年、p.79)。

これらのオスアリはG.A. プガチェンコバによって詳細に記述されているが、われわれはそ

これらの図像学的分析に注目したい。G.A. プガチェンコバは「列挙された全てのオスアリはビヤナイマン出土のものと同じ形態に属してはいるが、このオスアリのグループにおける固有の形態を完全に再現しているし、新たな異体と描写の要因の数多くの型を含んでいる」と正確に記している。(同、p.79)ミアンコル出土の登場人物がより豪華に装っていたことに注意したい。彼らの冠はビヤナイマン出土のものに比べてより壮麗であった。

ミアンコルそしてイシュティハン出土のオスアリは6世紀から8世紀に算定されている(同、p.80)。明らかに、それらは5世紀から6世紀のピアナイマン出土のオスアリと同時代である。

残念なことに、G.A. プガチェンコバはそれぞれの登場人物の像を挙げていないし、出版された写真もそれほど鮮明ではない。したがって、登場人物の決定には彼女の記述によるしかない。写真には識別番号が記されていないためにそれらの決定にはある困難さが生ずる。登場人物についてG.A. プガチェンコバは「先端が真珠で飾られた三つの歯(ぎざぎざ)がある冠の女性。歯は三角あるいは楕円である。冠の異体：先端に円花飾りが付いた二つの輪。それらの間に、歯の付いた楕円。持ち物：やっとこそしてすりこ木と臼」と書いている(同、p.86)(図版6)。この記述は、イシュティハン出土のオスアリに表現された女性の像と関わっている。ここで三つの異なったオスアリの断片に描かれたのは女神ハーウマである。全ての断片において、彼女は右手に球形の果実がついたハーウマの枝を、そして左手にはホヴン(乳鉢)とホヴンダスト(すりこ木)を持っている。

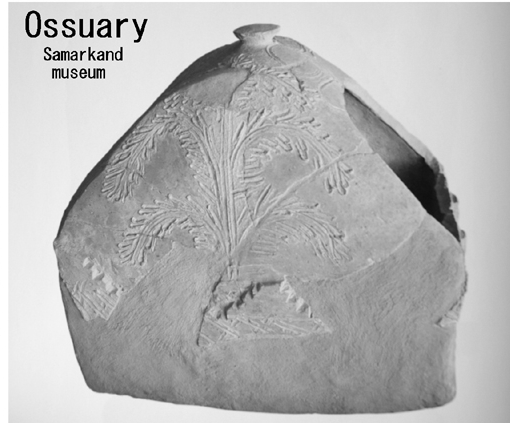
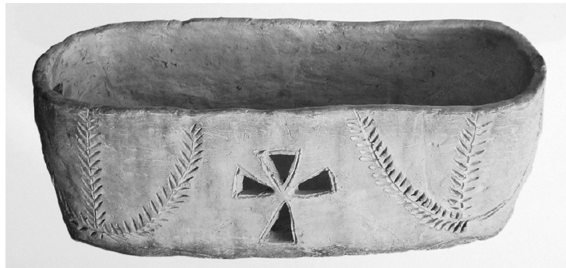


図版6

最初の断片において彼女の顔はビヤナイマン出土のオスアリにおけるのと同じく細長い、第二と第三の断片において彼女は丸顔に描かれている。女神ハーウマの像は古代ペンジケント城砦の資料12 テラコッタ中の一つが見出される(マルシャク、1964年、図26.8)。

タシケント州パイケント地区チャンギ村出土のオスアリの一つに女性像と針葉樹が刻印されている。左手に彼女は杯を持ち、右手は腿に置く。「頭には三日月(上向きの角)の付いた

花の形の冠、髪型は広いスカーフで覆われ、右の耳の後だけに、二つの別れた細い編んだ髪が見える」(ヴリャコフ、ポゴモロフ、1986年、p.115)。Y.F. プリャコフとG.I. ポゴモロフの仮説によれば、チャンギ出土のオスアリには一面にデン(良心) 他の面にアナヒータが描かれている(同、p.119-120)。われわれの見解では、チャンギ出土のオスアリに描かれているのはハーウマである。針葉樹がハーウマである。フルンズ科学アカデミー歴史考古部門博物館には、同様の植物で装飾された、ペンジケントやトゥラーン以外からの地域から出土したオスアリがある(図版7)。



図版7 針葉樹文様のオスアリ

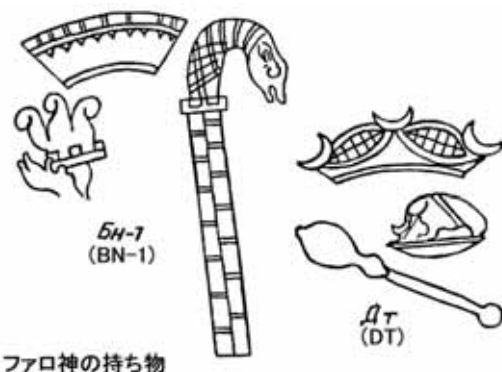
おそらく、古代サリガの墓地においても、同じ女神がオスアリの蓋や正面に描かれていたであろう。オスアリの側面はハーウマの枝で装飾されている(ゴラチェフ、ベレナリエフ、1979年、p.591)。

**2. 第二の画像、鬚の男性。** 右手に何かを持っており、それから先端が曲がった三つの舌状のものが出ている。左手は、肘を剣に置いている。A.B. ポリソフは、ここに描かれた、右手に火の供犠台を持ち、右肘を剣<sup>2</sup>に置く男性が火の神であると考えている(図版1-2)。

K.I. レムペルはその男性が「シアヴシャの光冠」を持つと考えている。F. グレーネは第二の像、男性はシャヒヴァルであり、その名前は「望ましい世界」を意味し、金属と武器に関連していると考えている。しかし、シャヒバルには冥界、あの世とは関わりがない(ドヴド、中、1.p.92-93)。

我々はビヤナイマン出土のオスアリの像があの子の神々とのみ関係していると確信している。したがって、彼らの解説もこれらの神々の中からのみ探されなければならない。あの世の神々の中で武装しているのはヴァラフラン、ファロ、ミトラそしてソルシュである(ヤクボフ、1987年、p.168)。

『アルダヴィラフナーメ』第六章には、彼、すなわちアルダヴィラフが聖ソルシュと火神と共にチヌヴァト橋を渡ったとき、神々、ミトラ、信心のラシャン、ヴォユ(ポド)、フ



ファロ神の持ち物

<sup>2</sup> 文中には剣と呼ぶことを認めている。しかし、それは剣ではなくモルギンである。モルギンという語はモル(ヘビ)とギン(矢)の二つの部分から成っている - ヘビのような形の武器・棒、それによって、あの世において罪人を打ち懲らしめる(アソティル、p.87)。

ファロ、強力なバフラムと会ったことをアルダヴィラフが報告している。彼らは天国やバルザフ（天国と地獄の境界）を歩いた。

上述の神格の特徴は、左手に生命の象徴であるファロを持つファロ神により大きく接近している。



図版8

したがって、第二の像は神格ファロの姿であるというのがもっとも妥当であろう。クシャーン朝のコインによれば、中央アジアにおいてこの神格は非常に人気があった。クシャーン朝のコインにおいてファロ神格は、ビヤナイマンの第二の像に描かれたように、剣を帯び、右手には炎をともなった同じ物を持って表現されている（図版8-1）。海外とロシアの科学者によって、神格ファロについての問題が違った側面から研究されている。B.A.リトヴィンスキーは『カンギュイスコ・サルマトのファル』という著作の中で、中央アジアの人々の宗教思想におけるこの神の存在を詳細に検証している（リトヴィンスキー、1968年）。V.ヘニングはソグド・マニ教の文献から大変興味深い伝説を挙げている。そこでは、王墓への盗掘者の侵入について語られている。「・・・灯りが墓を照らしたとき、盗掘者の一人が頭にディアデムを付け、王の衣服を盗んだ。彼は皇帝が横たわる棺に近づいた。それから盗掘者は皇帝に、『おい、皇帝よ。目覚めよ。恐れるな。私は汝のファルである。』と言った。」ここでファロは王の衣服を着た男の姿で登場し、それはヘニングが強調するように、クシャーン朝のコインにあるファロの姿と同じである。V.ヘニングの見解によれば、ソグドの万神殿（パンティオン）においてファロは独立した神格であった（ヘニング、1945年、pp.478-480、リトヴィンスキー、1968年、p.77）。O.I.スミルノフの見解によれば、神格ファロはソグドのコインに表現されている（スミルノフ、1981年、p.24-25）（図版8-1）。

ミアンコル出土オスアリの二つの断片にまさに同じ登場人物が表現されている。G.A.プガチェンコバはそれをこのように記している、「先端には三つの三日月を冠し、余地には輪あるいは細かい線で陰影をつけた網模様のある、二つの半円の形をした冠の男。持ち物：ベルトの後ろに攪拌用籠（燃料攪拌のための鋤）、ヘビの頭の形をした柄の剣、ベルトの小さなバッグ・・・」（プガチェンコバ、1984年、p.82；p.84とp.87に図版あり）。

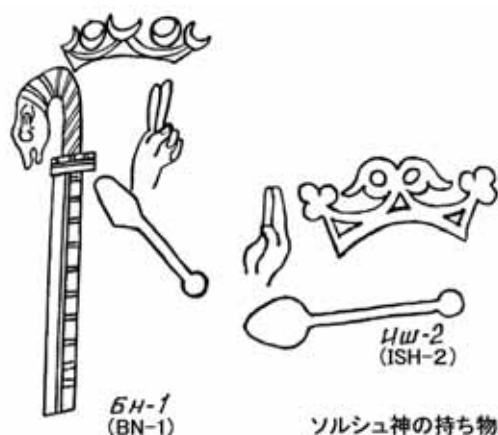
固有の持ち物をもった彼は、上述の神格ファロと同様である。おそらく、G.A.プガチェンコバが鋤と呼んでいるもの、それは棍棒の類の武器である。断片（プガチェンコバ、1984年、p.85）には、とげを表している突起物さえ見える。左の手には胸の高さに炎の上がる皿を持っている（図9-3）。彼の肘はモルギンに、手は棍棒に置かれている。ビヤナイマン出土のオスアリとは対照的に、ここでは、彼は細く短い鬚に丸顔で描かれている。

このように、ソグドにおいてファロは有名で、図像学的像によってしっかりと形成された神格である。この神はあの世と関連があり、我々の見解では、女神ハーウマの隣にいる第二の像はファロである（ヤクボフ、1987年、p.168）

**3. ソルシュ、第三の図像、男性。** 右肘をモルギンに置き、左手でベルトに差された物をつかんでいる。彼の像は26の断片に記されている（スタヴィスキー、1961年、表1 4a,v,g, p.163-164）（図版1-3）。ソルシュはイランの古い神格の一人である。彼は服従と従順の神格と考えられている。ガーサーでは、彼は重要な位置を占め、ヴァフマンの役割で登場する（ガーサー、ヤスナ、33-5）。ソルシュは地上の人間界に初めて現れた神である。彼には人々をオルムズド神への服従と奉仕に向かうよう勧告する義務がある。

後のマズダ教徒の文献において、ソルシュはオルムズドの従者の役割、すなわちイスラームにおけるジャブライルと同じ役割を果たしている。彼は、ミトラと同様、日没後であっても決して眠ることなく、馬四頭の戦車に乗り込んで三度空中に登り、ダエーワや悪臭を追い遣り、地上と人々を守る（ソルシュ・ヤシュト、2-11、3-14）。ソルシュは抜き身の剣や棍棒やその他の武器で武装し、虚偽のダエーワ（ダエーワドゥルグとクンダ）と戦う。彼には七つの性質、美德・良施・威力・常勝・美・力、（ヤスナ、34-2、22-4、70、30、10-1、56-3、65-12、ヤシュト10-52）がある。

ソルシュはダエーワ・ハシム、すなわち、怒り、邪悪のダエーワに対抗して登場する。ダエーワ・ハシムは最も邪悪で最も有害であると考えられており、したがってソルシュは投槍で戦う。ソルシュの力はその武器にあるのではなく、その神的言葉にあると言わねばならない。ソルシュは夜の神で、眠ることなく、早朝、礼拝に向けて雄鶏を介して人々を起す。雄鶏は地上における彼の従者である。雄鶏は人々が朝の礼拝に遅れることのないようにその声によって時を告げる（ヤスナ、57-24）。



フルス（雄鶏）は『アヴェスター』ではパラヴァダルシュと呼ばれ、それは、深慮のある、先見の明ある、を意味する。すなわち、何があり、何が起こるかを事前に知っている動物である。古代においては雄鶏が食用にされることはめったになかった。雄鶏はその声で夜の終わりや暁の到来を知らせる。夜の四分の一が過ぎると雄鶏は歌い始め、人々は夜からのがれる時間が近いことを知るのである。フルス（雄鶏）、フルシュシムそしてソルシュの単語は同一の語根から派生している。フルス（雄鶏）は暁と日の出の到来を知る動物である。

女性の吊り下げイヤリングは、疑いなくこの神とその従者の崇拝とつながっている。人々は、あの世においてソルシュがイヤリングあるいは彼の従者（雄鶏）の姿をした装飾品を見るであろうこと、すなわち、彼が喜びそして到着した死者の罪を減じてくれることを望むのである。周知のように、前イスラーム期の墓において、遺体とともに雄鶏の形をした吊り下げイヤリングが発見される（デニソフ、1984年、p.133、図2）。墓の中で雄鶏の像が得られるということは、第一には、故人がマズダ教徒、ソルシュの崇拝者であったという事実を、

第二には、彼あるいは彼女がイラン語派の民族に属していることを証言している。

ソルシュの祈祷文の中で善い言葉で、善い意思で、善い行為をもって祈る人々は、彼によって全てのダエーワや悪臭から守られる（ティシュトゥル・ヤシュト、1章6-7節）。

ソルシュはイラン暦17番目の日の保護者である。「ソルシュはジンや魔術師に対抗する天使の中で最強のもの。彼は、ギンや魔術師を追い払うため、夜に三度（空中に）人々の上に登る。彼が登ると、夜は照らされ大気は冷たくなり、水は甘露となる。この時、雄鶏は雌鶏に乗り、全ての獣を交合の情欲が捉える。」（ベルニ、1957年、p.230）

ソルシュは、ミトラのように夜通し眠ることなく、人々とアフロマズダの国を守り、誰が何をしたかを全て知り、嘘をつく人々の敵である（4章、15節）。彼の友は、ラシャン、すなわち真実、ミトラ、ヴォイウ神、ディン、アシュトド、アシュ、チストそしてアムシャ・スペンタンである（4章、16-17節）。したがって、あの世においてソルシュは主審の一人である。彼はアシュ女神とともに死んだ者の魂を接見する。ソルシュは秤のそばに立ち、罪や善行の量や価値をはかる。

我々は第三の神格がソルシュであると推測した。二本の立てられた指は、彼が行為の二つの側面、すなわち善と悪の行為を量ることを意味している。タシケント歴史博物館にあるオスアリの一つの断片に、チヌヴォト橋の前でラシャンによって罪が量られている絵が描かれている。この断片には、その下が地獄であるチヌヴォト橋が描かれている。ラシャンは坐って描かれている。彼の秤を持った右手は、秤が彼の身体に触れないように前方に伸ばされている。左手は後ろに置いている。この状況はラシャンが人々の行為を正確に量るという事実を証明している。ラシャンの前に男が立っている。彼は、右の手にランプのようなある物を持っている。左の手には手の像、おそらく、秤に連行していく者の靈魂がつかまれている。L. I. レムベルの見解によれば、この神は、死者の靈魂をラシャンのもとに連れて行くソルシュである（レムベル、1972年、p.47）

類似した姿勢と持ち物のソルシュがミアンコル出土のオスアリに描かれている（プガチェンコヴァ、1984年、p.82）

死後、三晩の間、マギはダエーワから靈魂を守るためにソルシュ・ヤシュトからの祈祷文を読む。四日目、ソルシュがその靈魂をチヌヴォト橋に連れて行く。

**4. ディン、第四の図像、女性。**右手に彼女は小箱を、左手には、おそらくその小箱の鍵を持っている（ヤクボフ、1987年、p.169）（図版1-4）

A. カルミコフは小箱に関して、それが鍵で施錠された棺であると推定した。終の棲家に棺を入れるよりも先に、彼女は鍵をかける（カルミコフ、1909年、p.52）。A.Y. ポリソフはカルミコフの見解を否定し、それは水の容器であり、ここに描かれているのは豊饒の女神アルドヴィスラ・アナヒータであると推定している（ポリソフ、1941年、p.43）。鍵について、A.Y. ポリソフは「女性の左手の不思議な形をした物、それはB.N. カスタリスキーによれば、おそらく、木製の鍵で、灌漑施設のある部品に見える」と書いている（同、p.43）



この像について A.M. ベレニツキーは次のように書いている。「私にはこの像には、タンムーズの復活のために命の水を求めて冥界に下った、有名なイシュタル・ナナイの神話と天空

の扉の鍵についてのミトライズムの先行概念とが交錯したものと思われる。」(ベレニツキー、1950年、p.223)しかし、この考えはL.S.ストロエヴァによって明解に論駁された(ストロエヴァ、1954年、p.329-337)。

ミアンコル出土のオスアリの中に、「二本筋があり、一つの半円形と他は歯の形からなる朝顔形冠の女性。持ち物：大き目の小箱ともオスアリともつかぬもの。L字型の棒。」(プガチエンコヴァ、1984年、p.86)(図30-4)上に示された記述によれば、ピアナイマン出土オスアリの第一の型にある四本腕の女神と一致する。

0.1.スミルノフは、チャチには幾つかの居留地があり、この女神の名前をもった町があると考えている。「それらの中の一つがディンバグカト(dynbGnkt:ソグド語)であった。すなわち、「ディン(信仰)の寺院」(<dyn=「信仰」+ bGn=「寺院」+ kt=「家」,「修道院」)である。ディンバグカト市はシュトゥルカトとピンカトの間、前者からは2ファルサフ、後者からは3ファルサフに位置している。」(スミルノフ、1971年、p.120)

我々は第四の像をディン女神であると推定した。

『アヴェスター』では、彼女は、人間の肉体の中にあって、精神的な意識として考えられている良心の神格である(ガティ・ヤスナ、33、13節)。ディンは神的な力であり、独立し、誕生をはじめとして死まで人間とともに存在する。彼女は人間の行為を管理し、善・悪の全てを記録する。死後、ディンはチヌヴォト橋で靈魂と会う。もし、人が誠実であれば、ディンは、彼にその善行を髣髴とさせる、若く美しい少女の姿で彼に会う。もし、彼が悪く、罪深ければ、彼女は恐ろしく邪悪な老婆の姿で現れる。

良心(ディン)は靈魂(アフ)と共に天国と地獄を示して、自身の罪や善行について思い起こさせる(ヤスナ、31章20節。49章1節)。

ヴェンディダードには「死後四日の早朝、有徳のあるいは罪深い者の靈魂は肉体を離れてチヌヴォト橋に行く。そこに(橋の門の前で - 著者註)ヴィザレシャという乙女が立っている。罪深い者の靈魂は地獄へ、罪なき者の靈魂は橋を渡して神々のもとへ連れて行く」と示している(ファルガル、19章28-30節)。

アルダヴィラフナーメの3章には、聖アルダヴィラフが天国へと散策した時、死後三日に肉体を離れ、天に赴いた有徳の人の靈魂を見たことあり、また、同じく聖アルダヴィラフが地獄に行った時、橋の下に罪深い人の靈魂を、そしてディンが恐ろしい老婆の姿で立っていて、それを地獄へ導くのを見たことが示されている。(ドヴド、p.162-163)。

ホドハシィ・ナスクには靈魂とディン女神との間のモノローグがある。第二ファルガルドから幾らかの資料を示してみよう。その中で、ザラトゥシュトラはアフロマズダに訊ねる。「さて、アフロマズダよ。さて、尊敬するヒラドよ。現象世界の創造者よ。・・・罪なき人は死に、その靈魂は何処で夜をすごすのか？」アフロマズダは彼に答えた、「最初の三昼夜の間、靈魂はその肉体の近くにとどまり、マギはガーサー(偈頌)にある祈祷文を読むであろう(ファルガルド2、1-6節)。四日目の早朝(ラヴォン)にしてようやく、罪なき人の靈魂は芳しい香りの花の中にいると思う。生きていた時には決して知ることのなかったその芳しい香りは南の方から吹くように思われる。

実は、この香りは、白い手と豊かな胸の15歳の美しく高貴で花の盛りである娘ディン(良心)のものである(同、7-9節)。

そこで高潔な、すなわち罪なき人の靈魂はその少女に尋ねる。「やあ、若い娘よ。そのよう



な貴方は誰なのか？やあ、私が見た全ての娘の中で、貴方は最も美しい姿と容貌である。」(同、10 節)そこで、美しい少女の姿で彼のそばに立つ彼のディン、すなわち良心(ヴィジダン)は彼に答える。「やあ、若い人よ、善に思惟(ネクピンダル)、善い言葉(ネクグフトル)、善い行為(ネクキルドル)よ。私は汝のディンである。」そこで、靈魂はディンに尋ねる。「敵に対する勝利のため、貴方の美しさ、偉大さ、知恵、善良さ援助の故に貴方を好むところのその人は何処にありや？」(11 節)

ディンは答える。「善い思惟と言葉と行為を具えた、汝、若い人よ。汝である。私が、善良で、美しく、高貴で、勝利をもたらすものであるが故に、汝が私を好んでいる。」(12 節)「悪い人間が偶像や圧制を崇拜し、緑の木々を切り倒している時、汝は坐してガーサー(偈頌)を読み、水や火を崇拜し、傍を旅する善人を助けた。(13 節)この故に私が必要であったし、また、汝は私をより必要にした。尊敬の中に私はあったし、また、汝は私をより尊敬できるものとした。」(14 節)

その後、罪なき人の靈魂は登って、最初にバフマト(善い思惟の天)に入った。次に罪なき人の靈魂は登って、第二のバフフト(善い言葉の天)に入った。罪なき人の靈魂は登って、第三のバフウルシャト(善い行為の天)に入った。善人の靈魂は登って、第四のアニラン(至福の天、無限の光)に入った(15 節)。

フマト、フハト、フルシャトは『マロム・ミヌイ』(57 章、13 節)の中で、フマト・ゴフ、フフ・ゴフ、フルシュト・ゴフという三種の天国あるいは部分の意味で述べられている。アルダヴィラフナーメの7 章から9 章には、第一の天国は星の周りの天空に位置し、第二の天国は月の周りの天空に位置し、第三の天国は最も高い太陽の天空に位置すると記されている。その後、人はこれらの三つの天国を過ぎ、善人の靈魂は天空あるいは宇宙・輝く無限のアニラン、アフラマズダの宮殿が位置している場所、あるいはアルシ・アジム、すなわち大天国に達する。

ペルシアの文献では、アニランはガルズマン、ガロンマナ・アンフ・ヴァヒスタ、すなわち最上世界と呼ばれる。ペルシアの詩においてビヒシュトとは天国のことである(参照、註、ドヴダ、1、p.170)。

我々が第二ファルガルドから得られるのは全て、罪なき靈魂の賞賛であり、悪い人間の靈魂への逆の特質と比較される。すなわち、若く美しい少女のかわりに、邪悪で恐ろしい老婆のようにである。

有罪の人間の靈魂には四つの地獄がある。その罪の決定の後、最初に歩いて登り、ドゥズマタ(悪い思惟)に入る。第二に登り、ドゥズウカタ(悪い言葉)に入る。第三に登り、ドゥズウラシュタ(悪い行為)に入る。第四に登り、アフリマンの宮殿が位置する、永遠の暗闇の広大な空間に入る。そこでは、嘘(ドゥルチィ)が嫌悪すべき世界を治めている。

女神の像を決定するために最も興味深いことが『シカンド・グマニク・ヴィヤル』という本の中にある。この本は9 世紀の後半に、マルドン・ファラフ、すなわちアフロマズダの息子、によってパフラヴィー語で書かれた。ファザンドとサンスクリットに翻訳されたものが残されている。第4 章91-96 節には、「死後四日目に、善い行為の者には美しい少女の姿、悪い行為の者には恐ろしい老婆の姿をした長官が現れる」と記されている(ドヴド、2、p.164)。

このように、『シカンド・グマニク・ヴィヤル』の記述は、ピヤナイマン出土オスアリにある箱を持った女性の像と一致する。ここでは、ディン女神は若い女性の姿で表されている、

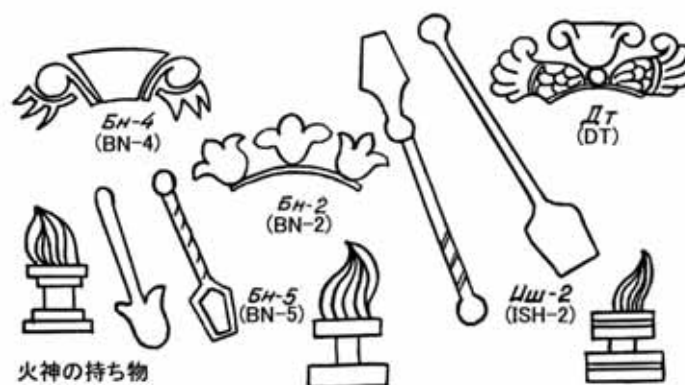
そしてその鍵の掛かった箱には行為が入っている。死者がその場所に到着すると、彼女は箱を開く。善い行為は一方に、悪い行為は他方に位置している。そして、公正なラシャンがそれらの重さを計り、死者の場所を天国あるいは地獄へと決定するのである。

ヤシュトによればディンは嘘に対抗して、公正な言葉、善い行為そして公正な道を人に教える（ディン・ヤシュト、1、5-8、他）。ディンはファルホルの権化である（下記参照）。

**5 . アタール。** ビアナイマン出土のオスアリ第二型には、ハーウマ女神の後の二番目として火神アタールが描かれている（図版2）。右手に彼は炎を伴ったマジマル（拝火壇）を、一方左手にはショベルを持っている。二つの断片では、彼はショベルと一緒に熊手を持っている。熊手とショベルは火を調節するためのものである（スタヴィスキー、1961年、表2-2、表3a-1）。

A.Y. ボリソフを始めとして多くの科学者がこの神格を研究している。この神はゾロアスター教徒の聖なる火、ヴァグファルノムの精神とかかわっている。

ミアンコル出土のオスアリにある同様の登場人物について、G.A. プガチェンコヴァは書いている。「三人の若者、（すなわち、三つの断片に残された、筆者註）彼らには共通の持ち物がある。燃え上がる炎を伴った小拝火壇とショベル。異体の冠：中心に柱頭に似た形を付けた双翼の冠；三つのチューリップ型の花がついた輪；中心に楕円形に櫛が付いた二つの角がある冠」（プガチェンコバ、1984年、p.89-85、図、pp.84 - 89）（図版2-2）。



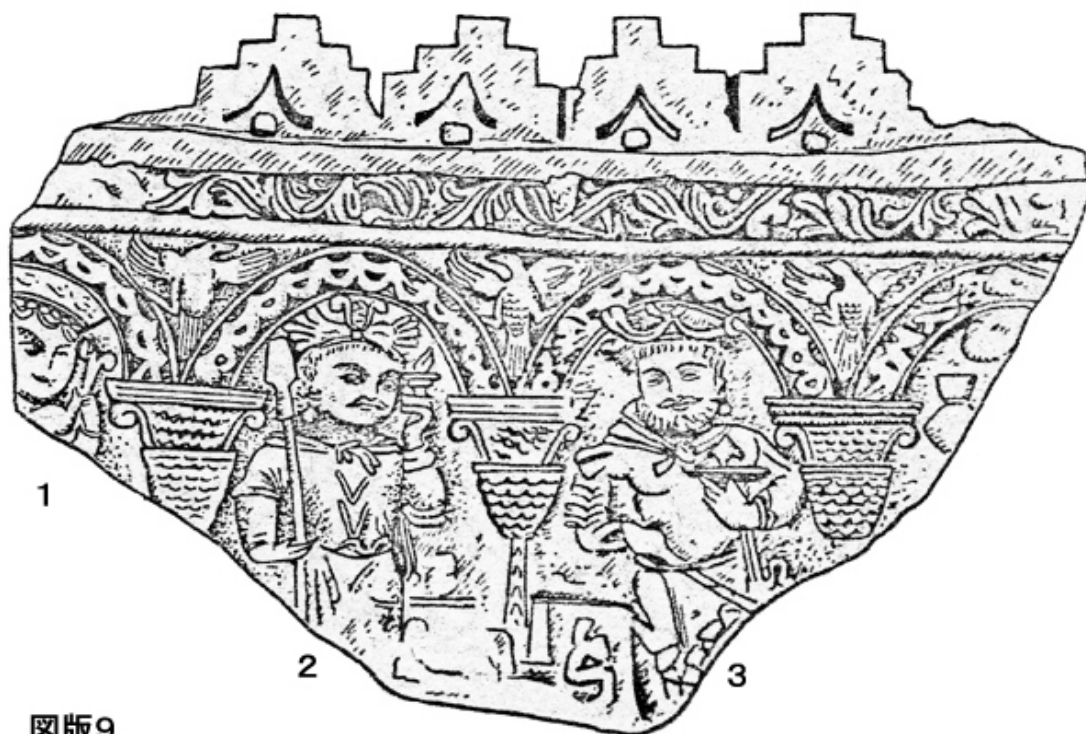
ミアンコル出土のオスアリについてF. グレネは「拝火壇

と灰掻きショベルを持った鬚の若い男性は - アシュヴァヒスト「卓越した公正さ」で、彼の持ち物は火である（グレネ、1986年、p.32）。

上記の三人の登場人物は全て一人の神、火の神アタールである。彼らの冠や髪型そして持ち物はビアナイマン出土のオスアリと、以下のような点で類似している。ミアンコルのものでは、彼はマジマル（拝火壇）を左の手に、ショベルを右手に持っている。顔は、ビアナイマン出土のオスアリでは面長であるが、ミアンコルのものでは丸顔である。

周知のように、イランでは早い時期、おそらくすでにインド・イラン共存の時代から火を崇拝していた。インドでは火をアグニ（Agni）とよんでいる。人間の生活において火は重要な意義を持っている。それは最も必要なものである。古代において、火は寒さからのみでなく、野生の獣からも人間を守った。火のおかげで、人間は生の食べ物、特に肉を食べることをやめた。人間の生活はより広がった。したがって、古代において、世界のほとんど全ての民族が火を崇拝した。しかし、イラン人のように、火をこれほど崇拝し、神格化した民族は他にいない。彼らは火を物質世界の主要な力の一つであるとした。その熱のおかげで、生き物は存在する。実に一個の生き物の世界だけでなく、火は物質世界の生活の基礎であると考えられた。そこで、人間は火を自身の精神的理想として選び、崇拝しはじめた。もし、キリ

スト教の信仰対象が十字架であるとすれば、ゾロアスター教では火がそうであると考えられる。イラン人は火をアタール（新ペルシャ語：オザール）と呼んだ。『アヴェスター』では、火はオタラシュ、パフラヴィーではオタール、ポトと呼ばれる。ソグド人はそれをオタスあるいはオンチンと呼んだ（フレイマン、1962年、p.33）。



図版9

このように、火は人間の生活の基礎であり、その尊敬の対象であると考えられたので、火の神アタールは冥界での主な審判者の一人となったのである。多くのヤシュトの中、彼の名は他の冥界の神々とともに言及される。

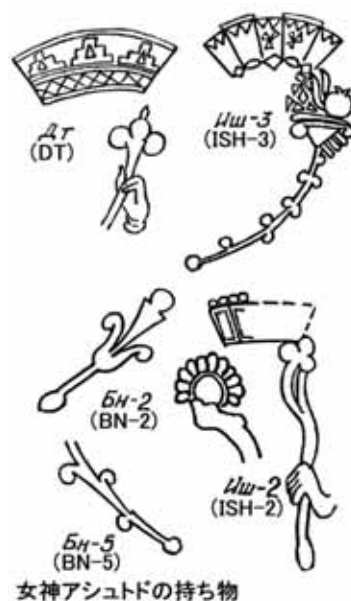
アタールはアフロマズダの息子と考えられている。ヤスナ 25 章 7 節には「我々は知る、アタール、アフロマズダの息子、全ての火を。」ゾミン・ヤシュト 46-50 節には、アタール神はアシュディハカ（ザハカ）の敵として現れる。ヤスナ 3、6 章 1 節では、彼は地上における神の仲介者である。ファルヴァルディン・ヤシュト 37、38 節には、アフリマンが真実・善良に対抗して現れたとき、アタールはヴァフマノムとともにそれと戦ったと記している。ヤスナ 62 章 90 節には、人々が彼のために三日間祈ることが、彼に捧げられている。

神は、火が死魔アスティとヴィストゥウから人々を守るように、火を地上の人々に送った（ヴェンディダード、9 節）。

ヤスナ 17 章、11 節には 5 種の火の名：1) バリジ・スンガキ、2) プヒ・ファレナ、3) ウブルオジャヤシュタ、4) ヴォジャヤシュタ、5) スパニヤシュタを挙げている。パフラヴィー語辞書には五つの火の名前が、1) 第一の火（オタシュのパフラム）、2) 身体の中の火（人間性）、3) 植物の中の火、4) 稲妻の火（この火はティシュトラ神の棍棒の一撃から生ずる）、5) グロズモンの火（アルシュ：アフロマズダの前で燃えている火で、永遠な聖なる火である）と翻訳されている。

6. アシュトドあるいはアルシュトト (Arastat)、ピアナイマン出土のオスアリでは、そ

の像は三つの断片に残されている（スタヴィスキー、1961年、植物を持った女性の姿としてそれは描かれている。一つの断片では、彼女の頭と彼女が持っている植物の上部は残っていない。他の断片では、彼女の頭は残っているが、植物の上部はもっと壊れている。第三の断片そして六番目の型では、まさに同一の神格、同一の植物を描いていることは明らかである。この女神は手に球根と根の付いた折れ曲げた植物を持っている（図6-3）。同じ植物を持った同じ女神は、ミアンコルのオスアリの一断片に、またイシュティハンのオスアリの一断片に表現されている。G.A. プガチェンコバはそれについて以下のように記述している。「折れ曲がった、あるいは、広くて真直ぐな三つの歯の形をした『壁の冠』の女性、持ち物：球根のある根と蔓や芽が取去られた長い茎で、その端に花（その形は様々）のある植物」（プガチェンコバ、1984年、p.86、p.80とp.84の図）（図版46、DT、ISH-3、BN-5、BN-2）。



我々はこれらが不死の植物を手にしたアシュトド女神であると推定する。この植物を持ったアシュトドはあの世において命を更新する。おびただしい数の女性像テラコッタ中、アシュトド女神の像があることは疑いないが、しかし、前イスラム期の中央アジアでは、多くのゾロアスター教の像が規範に合うものではなかったために、それらを同定することは困難である。

ヤシュト16章4節や小・大シルズ26節では、アシュトドは一ヶ月、すなわち三十日の神々の中の一人として出てくる。アシュトドは真実、正義、真理、すなわちアルシュ・マナフ、真理を思うこと、真実を思うこと、を意味する。『アヴェスター』において、アシュトドは神である（ヤスナ、1章7節、2章7節、3章9節、ドヴド、ch.2）。

アシュトドはミフル・ヤシュト（139節）やソルシュ・ヤシュト（16、21節）においてミトラやソルシュの同僚として述べられている。ドヴドはドルメステテル翻訳の小アヴェスタから、アシュトドが神々と地上の人々の案内役であることを知らせる個所を資料として引用している。ラシャンが死者の靈魂を量るのに対して、ゾミエド（地の神）とアシュトドは秤に彼らの行動を乗せる。そして、そこにはさらに「靈魂たちが罪と徳を量るためにチヌヴォト橋に導かれる時、アムルダードの代理、不死の植物の保護者、アシュトドがラシャンとゾミエドとともに現れる」と示されている（ドヴド、p.202）。

このように、この女神は、それぞれの死者の行為を量る秤の前に審判として現れる。アシュトドは白ハーウマの保持者である（アシュトド・ヤシュト、8-9節）。ブンディ・ハシュ、27部、24節には、全ての白ハーウマはアシュトドの手にあると述べている（ドヴド、c.2、p.202）。

公表されたソグドのテラコッタのうちで、V.A.メシュケリスの説明によれば、二つがこの女神に適合するという。V.A.メシュケリスはそれらを枝を持った女神と呼んでいる（表5-3、4、26-9）。胸のそばで曲げられた女神の右手には、なにか植物の果実があり、左手には、枝あるいは草が垂れている（メシュケリス、1977年、p.27）。眉と目は長く、真直ぐな鼻、ポチャリした丸い顔、アシュトドの顔により似通っている。三つ葉が彼女の持ち物である。

おそらく、国立エルミタージュにある銀製水差しには同じ女神が描かれていると見てよいであろう(ルコニン、1987年、p.18)。一説には、彼女は右手に聖なる植物を持ち、一方左手には不死の水を入れる容器を持っていると言う。右手の植物は三つ葉で、それから不死の水が得られる。また一説には、女神は右手に同じ植物を持っているが、左手には果実、おそらく同じ植物の果実を入れた壺を持つと言う。第三の説には、女神は左手に平たい菓子を持ち、一方右手には、種、おそらく不死の植物の種を運ぶ鳥を持つと言う。第四の説では、同じ植物を両手で抱えていると言う。

周知のように、アシュトドはソグド暦26番目の日の保護者で、この日をアストズと呼ぶ(ベルニ、1957年、p.61)。ベルニは、「アシュトズ・ルズは第四のガハンバラの始まりであり、その終わりは月の終わりと一致する。この日の間にアツラフ(アフロマズダ、著者註)は木や植物を創造した(同、p.231)。

さらに、「アシュトズはフェルヴァルディンジャンと呼ばれる。これらの日に、人々は死者のナウス(納骨墓地)に食物を、また家々の屋根に飲み物を置く。これらの日々の間、死者の靈魂が報復と処罰の場所から離れ、帰ってきて食物の力を吸い、それらの味を吸収すると強く信じられていた。家長は、死者がその香りで満足するように、自らの家をデヴァシルによって焚き染める。また、死者の靈魂は彼らの妻や子供や近親者に付き添い、それらの用事に参加するが、人々には見えないと信じられていた。」(同、p.236)

ナヴルーズ(春分の日、新年はこの日に始まる)の日に家々を焚き染めるという習慣はタジクの間で現在も残っている。ナヴルーズの日に靈魂(アルヴォッホ)が家を訪れ、地上で親類が彼らを忘れずにいることを知る一方で、彼らが喜び去っていくと考えられている。善人の靈、靈魂(アヴロヒ・ネク・エリ・メディハド)がその親族を助け、彼らを全ての災厄から守るとも考えられている。

0.1. スミルノフの見解では、ボハランの郊外ギジドゥヴァナにアシュトド神格の寺院があって、アシュティドヴァギと呼ばれたと言う(スミルノフ、1977年、p.93)。おそらく、この女神とつながりのある現存の名称は、レニーナバド(ドシャンベ)地域にあるタジクの居住地、アシュトゥ・アシュトであろう。すでに私の研究においても示したように、まさにアシュトゥの住民は自らの居住地をアシュトと呼んでいるのである。上述のように、アシュトドは、ムッコルガン出土のオスアリの蓋に同じ植物とともに描かれている。

**7. アルタ。** ピアナイマン出土オスアリの第4型には、丸い顔の人物が描かれている。左の手に、彼は炎を上げる供犠台を持っている。頭には、三つの突き出た三つ葉形、あるいはほころびつつあるつぼみの付いた冠を被っている。この図像をある人は女性(ポリソフ、1940年、p.40)と考え、他のものたちは男性(レムペル、1961年、p.62)と考えている。L.I.レムペルは、携帯用の拝火壇を持った若者(その頭には三つのチューリップの冠)が描かれているが、しかし絵に描かれたのは男性ではなく年若い女性であると書いている。

事実、第4型には誰が描かれているのであろう、男性か女性か? 第一に、この像はベルトより上の部分のみのこされておられ、したがって下部による判定、すなわち衣服や性別について判定ができない。第二に、顔と胸部はひどく損なわれている。第三に、この型の像は唯一の資料においてのみ保存されている。それにもかかわらず、その性別を確認する一つの要因がある。それは、女性が描かれるときに特徴的なふくよかさである。ピアナイマン出土のオスアリに描かれた全ての男性像は肩からベルトにかけて細くなるが、それにはこの

特徴がない。丸い顔と髪型も女性に近い。これらのニュアンスは些細なことではあるけれども、しかしながら男性であるとするよりも女性であるとする者のほうが多い。もし、我々の推測が正しければ、ここに描かれたのは火の守護女神、炉のアルタ・ヴァヒシュタである。周知のように、ソグドの暦の第三日はポ・ベルニ・アルドフシュト('rtywst 'rtGw)であり、『アヴェスター』ではアルタ・ヴァヒシュタ、(新ペルシア語?ウルドゥビヒシュト)、アムシャ・スパンタンの第二神にあてられ、「公正な光」、「真理」である。この女神は、最上の者、世界の公正な者の精神的保護者であると考えられている。地上において彼女は世界の火の保持者である。七小ヤシュト 2-7 とヤスナ 41-2、38-2、37-2、35-2 などはこの女神にあてられている。

彼女の名前は再三ガーサーの中に現れる。『アヴェスター』のほかの部分では、アルタ(アシャ)はアフロマズダの娘、またアムシャ・スパンタンやミフル、ソルシャなどを含めた他の神々の姉妹と呼ばれている。彼女に捧げられたヤシュト 7 からは、彼女がアルドヴィスロ・アナヒータ、パランド、ファロ等と非常に密接に関係していたことがわかる。

M.N. ダッレはアルタが「豊饒」の女神であったと推定している(ダッレ、1914年、p.121-122)。

ベルニはそのアルタ・ヴァヒシュタ神格を、火と光の天使として呼んでいる。アフロマズダは「彼女にこれらの要素を監督すること、また同様に薬と食物の助けによって不快と病気を取り除くこと、述べられた誓約の助けをかりて嘘から真実を、また嘘つきどもから正直者たちを引き離すことを託した。」全てのことは明らかに『アヴェスター』に述べられている(ベルニ、1957年、p.230)。

O.S. スミルノフの見解では、ホレズムの中世の居住地アルサフシュミサンはこの神格と関連している。ホレズムではこの神格にホレズム暦の三番目の日と二番目の月があてられている(スミルノフ、1971年、p.132)。V.B. ヘニングの見解では、ソグドにおいてこの神格はアルタフシュタの名で知られており、ソグドの居住地アルタフシュバガはその寺院と関わりがあったとしている(ヘニング、1940年、p.27)。

ここにおいて、この問題を解決するための重要な事実について言及することができよう。それはヴァラフシにある壁絵に描かれたマジマル(拝火壇)の像である。マジマルは金属製、おそらく金あるいは金箔の板で、彫刻あるいは打刻の技術によって大変豪華に装飾されている(シシュキン、1963年、p.161)。下部は植物装飾の二本の帯で飾られている。さらに、巡回アーチの絵が続く。アーチはミニチュアの円柱で支えられている。アーチの内側に横たわったラクダの上に神格が表現されている。神格は、ピアナイマン出土のオスアリにある女神のように、同じ形のマジマル(拝火壇)を左手に持っている。冠は、幾分かは三つ葉の像に似ているようである。しかし、ここでもまたその性別を決定するのは困難である。B.A. シシュキンはそれを若者と呼んでいる。しかし、像の広く丸い下部、襟の形や長い衣服は、男性よりもより女性に近い。アーチの内側には女神アルタ・ヴァヒシュタ、火の保持者、炉を描いているように思われる。ちなみに、バルルクテピンのマジマル(拝火壇)には女神が描かれている(アリバウム、1960年、p.71、図48)。

ハイタ出土でクシャーン朝期の金の小像(トレヴェル、1938年、p.131)は疑いなくアルタ女神である。彼女は右手に炎の上がるマジマル(拝火壇)を持っている(図版12)。

アルト、アルドは『アヴェスター』ではアシ・ヴァグヒと呼ばれた。ヴァグヒという言葉は形容詞で、良い、善い、親切的な、を意味する。アルタはガーサーやアヴェスターの他の部

分では二つの意義を持っている。第一には、何か強いもの、力強いもの、施主、豊饒であり、第二には、神の名前である。アルタの名前はスパンダロムズ、アナヒータやチストとともにアヴェスターの古層部、ガーサーの中に現れる。このグループでのアルタは神格であり、信心深い人々の豊饒、栄光、幸福である。精神世界やあの世において、それは善い行為の施主であり、悪い行動の懲罰者である。

アルタはソルシュとともに、善悪の行為の価値を決定する、あの世での審判者である。したがって、マズダ教の教えには、「汝は真実に帰すべきことを知る、ソルシュがアルタとともに汝の行為を決定するために到来するのを待たねばならない。」と説く（ヤスナ、43章1,4,12,16節、46章10節、48章節、50章9節、51章、5,10,21節）

M.ドルメステルは、『アヴェスター』中、アルタは天国の家の女神であり、したがって彼女をアフリシュヴァンドと呼ぶのがより良い、としている（参照、ドヴド、c.2、p.180）

このアルタは天国の一つの名でもある。「我々は、アルタ（真実）の輝かしい住処を崇める、そこには死者の魂が住する。我々は最上の世界、アルタヴァンド（アヴェスター：アシャヴァンド、イラン語：アルトヴァンド、アルタ・真実に属する正義の人）を崇める。」（ヤスナ、16-7）



図版12

天国の観念はインド・イラン共存時代まで遡り、古代イランの言葉アリタは「アヴェスター語アシャ（他、イラン語のアルタ）『真実』に語源学的に一致するし、また多くの場合天空の観念と関わっている（ゲルシェヴィッチ、1959年、p.154、ドレスデン、1977年、p.360）

さらに、天国はガルズマナ（アヴェスター語：ガロ・ズマナ）「賞賛の家」「宝の家」「報酬の家」と呼ばれる。ガロ・ズマナは、しばしば「明解なラフシュナ（輝き）」すなわちアフロマズダとアムシャ・スパンタムの住処と結び付けられる（ヴェンディダード、19-32）。多くの箇所において、その天国が神々の住処の部分であるハーラ山上にあるように記されている。誰かがアフロマズダ神に犠牲を供えあるいは供物を運べば、アルタは二倍大きくその報いを保証する。

アルタは、アフラへの宗教的犠牲あるいは勤行をしばしば行う者たちを特に庇護する。彼女は十倍の度合いで報いを保証し、そのような家の来訪者である。

アルタは、よい人たちの家を、広い帯びを付けた高く美しい少女の姿で訪れる。アルタが訪れた家は、常に裕福で、整備され、幸福であり、その住人は無敵となるだろう。

アルト・ヤシュト 15 では、預言者ザラトゥシュトラが女神の方を向き、言う、「哀れみ給え、私を御覧下さい。私に留まり給え。ああ、聖なるアルタ神よ。善と美の創造者よ。ファルは汝に属し、神々中の最大・最良のアフロマズダは汝の父、スパンタミズは汝の母、公正で聖なるソルシュと聖なるラシャンそして、果てしない大草原と牧場、万の監督者と千の耳を持ったミトラは汝の兄、ディンは汝の妹である。」（アルト・ヤシュト、16）

「アシュ・ヴァヒシュト（すなわち、アルタ：著者註）の礼拝を成し遂げた最初の人間である、この私、スピターマン・ザラトゥシュトラは、有名なアフロマズダとアムシャ・スパンタンを口にした。ああ、偉大なるアシャ、汝ゆえに草は育ち、子供は生れ、川は満々と水

をたたえる。アフリマンを追い払ったのは汝である。」(アルト・ヤシュト、18-21)

一方で、アルタは女性の庇護者として登場する。彼女は少女をだまして辱めた男を罰する(アルト・ヤシュト、58-59節)。他方で、彼女は不妊の女性には庇護とは反対の形で登場する。57節には「子供をもたらさない女性、すなわち不妊の女性の家には行かないし、彼女と共に坐することもないし、彼女と共に眠ることもない。」と示されている(アルト・ヤシュト、57節)。不妊の女性に関して、この習俗は今日までタジク人の間に残されている。埋葬の際に、亡骸に対して祈祷文を読んだり、葬儀を行うことは罪であると見なされている。不妊の女性の手からのパンは食べてはならない。

『アヴェスター』の資料によれば、天国は家と同様なもので、貴重な石や真珠で造られており、アルタはその守護者であり(アヴェスターイ・フルド、2、p. 318) またアフロマズダの国における富の守護者でもある。アルタは25番目の日の守護者である(ヤスナ、16章、6節)。アルタはホレズム海の守護者であり、それゆえにそれが有用であると考えられている(ブンディ・ハシュ、22章、4節)。さらには、アルトと共に地上の宝の豊かさの女神パランダィがしばしば言及される。アフロマズダはこの女神を地上の有用な鉱物の守護のために創り出した(ヤスナ、13、1章)。

**8. ラシャン。**オスアリの最後の型に、神格がアーチ式の龕中に敷物の上に足を交叉させて坐っている。この型のオスアリは残っていないが、上述の二人の坐した神格が描かれている一断片が残っている。第二については、頭と擦り減った顔だけが残されている。第二の像の左腕と左足は無くなっている。より良い状態で残されている像は、柔かい帽子を被ったあごひげのない男性である。彼は、Y字形からぶら下っている西洋ナシの形の品物を右手に持っている。この神格はラシャンであり、彼が右手に持っているものは秤だと推定される(図版 2-5)。『アヴェスター』には「死後四日目の明け方に、ソルシュ、ラシャン、ヴォタ、アシュトド、ミフル、ファルハルやその他の神々が罪なき靈魂の前に現れ、親しげにうれしそうにチヌヴォト橋を連れて渡って行く」という資料がある(ドウド、2、p.525)。

アルダヴィラフナーメ、5部には、聖アルダヴィラフが、「私が神聖なソルシュと火神と共にチヌヴォト橋を渡った時、ミフル、ラシャン、勝れたヴォタ、力強いヴァラフラン、アシュトド、ファルハルそしてその他の神々と出会い、彼らは私に挨拶をした。私はそこで、人々の善悪の行為を量る黄金の秤を持ったラシャンを見た。」と述べている(同、p.523)。

アルダヴィラフナーメには、チヌヴォト橋は髪の毛のように細く、剣のように鋭いと示されている。下には罪人たちの涙でできた海がある(ダビストン、p.106,109)。ダエーワ・ドゥルチが橋の下で罪人たちを待っている。ブンディ・ハシンの資料によれば、橋の近くに聖なる犬(サギ・ミヌイ)が立っている(アソティル、p.205)。おそらく、サマルカンド博物館所蔵にある一つのオスアリの正面に描かれているのはこの犬である。

ミノイ・ヒラド第二部 113-128節にも、ラシャンの職務とその同僚が言及されており、すなわち「その後、靈魂は三日間、死者の身体を見張っているが、四日目に神聖なソルシュ、善なるヴォタ、力強いヴァラフランと共にダエーワの障害から逃れてチヌヴォト橋を通過し、そして公正なラシャンは秤を持ち、行為を量る。しかも、秤は罪人のためにもなく、罪なき者のためにもない、貧しい者のためにもなく、豊かな者のためにもない、王のためにもない、誰にとっても公平であり、手心は加えない(同、p.562)。

善い行為は秤の一方に置かれ、悪い行為は他方に置かれる。このように、上述したピヤナ



イマン出土のオスアリの図像はラシャンであると思われる。この神格はソグドや中央アジアの他の地域でもよく知られていた。先に、ソルシュについての部分で、タシケント博物館のオスアリの断片に秤を持ったラシャンとソルシュが描かれていることに注目した。周知のように、ラシャンはソグド・イラン暦の18日目の神である。ソグド人やホレズム人はこの神をラシャン、ラスンと呼ぶ(フレイマン、1962年p.34)。O.I.スミルノヴァの見解によれば、ラストスティヴァグンは公正の神格、ラシャンの名前にちなむと言う。この神の寺院がここにあった。ラシャンヴァギという名前はその後、人の多いことに解釈しなおされ、そして村はラスト・ヴァグフと呼ばれるようになった(スミルノヴァ、1971年、p.93)。

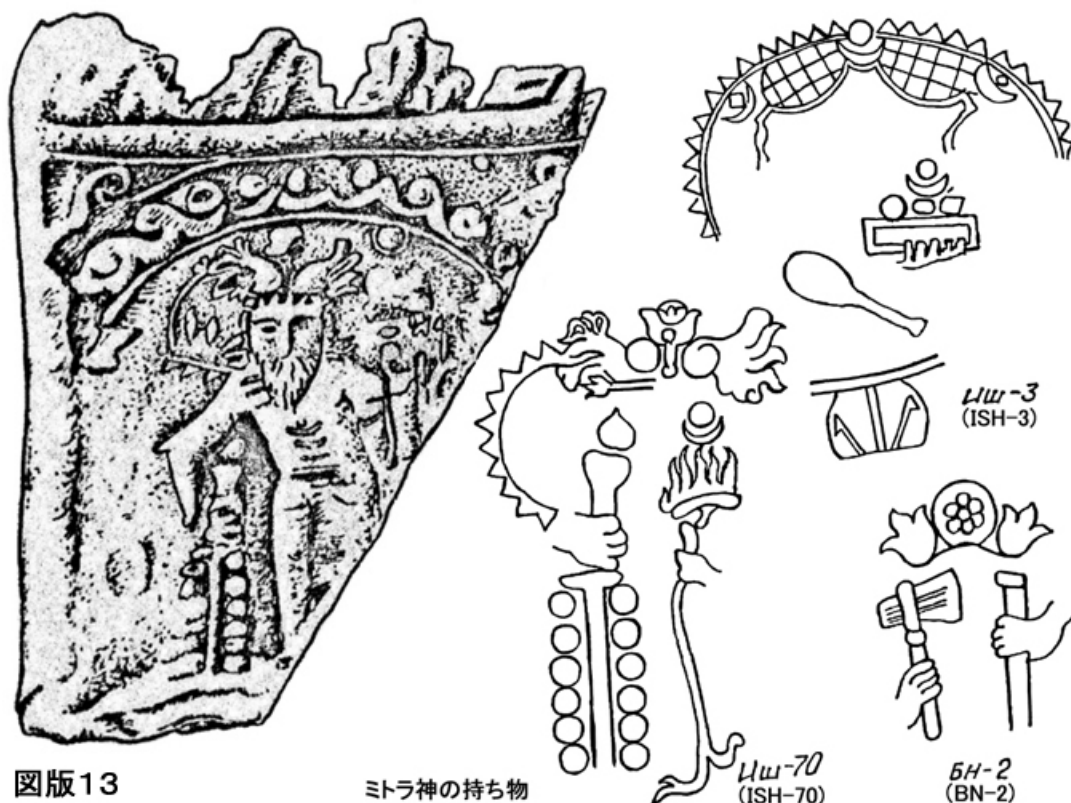
アルト・ヤシュトやアシュトド・ヤシュトの資料によれば、人々の行為を量る際に、ラシャンに火神アタルと真実の神が助力する(これらの神々については上述参照)したがって、上述の像の右手にはマジマル、火神があるのである。

**9. ミトラ。**第4型で、ピヤナイマン出土オスアリの側面に、アルタ女神の隣に戦闘斧と剣と盾で武装した鬚の男性が脇掛椅子に坐っている(あるいは、腕に翼のある像か?)。彼には頭に三つの歯形のある金の標章(ザルダ)がある。これは輝くミトラの象徴である。頭上には内側が六つに分けられた円花飾りの輪も描かれている。おそらく、これもまたミトラ太陽神ミトラの輝く印である。この像について、文献中にはいろんな見解がある。A.Y.ポリソフはここに表現されているのは土星の神格であると推定している。この神格はイランのゾロアスター教の伝説とズルヴァンで一致する。ズルヴァンは時間の神格で、それは四つの要素から成り、それらの要素(火・水・気・地)は第一型ピヤナイマン出土オスアリ側面の四人の人の姿で描かれている(ポリソフ、1940年p.42-45)(図2-4)

A.M.ベレニツキーもそれについて考えに従っていて、上述の神格は占星学のパンティオンと関わるとしている(ベレニツキー、1959年、p.38)。より正しくは脇掛椅子に坐る神格は、あの世とつながりのあるミトラであると見るべきであろう。

イシュティハンにおいて数点のオスアリの断片が発見されており、それらの中の一つにアーチの下に男性像が残されていた。男は正面を向き、身体を曲げ、滑らかに素描された左腿を前に出し、「全体の比率は短縮されており、胴の高さに頭が三つは収まる。太くつながった眉に、くっきりとかたどられたまぶたの太った顔。広く平たい鼻、中程度の口、複数の細い筋の長い口髭、小さな巻き毛のある、胸にとどく三角形をした、手入れされた顎鬚。」「頭には、中央に水平な基盤のある複雑な被り物、頂上を浮き彫りの果実(つぼみ?花?)で飾った軸が立っており、その両側に開いた翼の一对がある。」「男は右手を、真直ぐ、広く、取っ手に大きな交差した線のある剣に置き、その剣の両側にそれぞれ六つの輪がある。手の下には二つの不鮮明な物体、球形と楔形のものがある。肘を曲げた左手で、男性は、多くの炎の先端が立上る広くて平らな部分を冠した、しなやかな軸を軽く抑えており、その炎の上の中央には三日月と球状のものがある(プガチェンコヴァ、1975年、p.35-36)。G.A.プガチェンコヴァは「イシュティハンの登場人物は、目立った顎鬚、同様な被り物、片手を剣に置いた手の同じ位置で、ピヤナイマンにおける一連の作品群の男性の一人(すなわち、我々はミトラと名づけた)とよく似ている。」と書いている(同、p.36)。さらには、二人の人物は彼らのベルトに翼を付けているのもまた同じである。彼が持っている炎を伴った物は、おそらくは、燃え上がるファロである。さらに、写真から判断すれば、ミトラ神のように、頭の周りに輝く円光がある。輝く円光は頭の右側でよく見える。彼が持っているたいまつの上にも小

さな核があり、その周りには輝く輪が描かれている。したがって、イシュティハン出土のオスアリにミトラ神が描かれていると推定することができよう（図版 13）。この人物はイシュティハンとミアンコルからの一、二の断片に繰り返されている（プガチェンコヴァ、1984 年、p.81-82）（図版 14、ISH.70、BN-2、ISH.E）。全ての断片のこの人物は輝く円光を、また上述の他の持ち物を持っている。我々はこの神格がミトラであると推定する。



図版 13

ミトラ神の持ち物

ミトラ（アヴェスターではミスラ）、サンスクリットではミトラそして中世ペルシアではミトラ（Mitra）、ソグドの結婚誓約文書では Mitr、そして現代のタジク語ではミフルである。イラン太陽暦の第七月そして 16 番目の日は彼にあてられている。ミトラの語源については、P. ドヴドによって「ヤシュタフにおけるミトラ」章の序文で詳細に検証されている。とりわけ、サンスクリットのミトラはアヴェスターにおけるのと同じく、愛、友情を意味し、契約、友情、愛の庇護者であり、バラモン教ヴェーダにおいて古代インドにおける七神格の一人であると彼は書いている（ドヴド、p.394）。合意の権化である神格ミトラ、その機能はインド・イラン共存時代まで遡ると他の研究者たちは記している（ゲルシェヴィッチ、1969 年、pp.33-36、240-242、リフシッツ、1962 年、p.42）。ヴェーダにおいては、彼はヴァルナ神と共に言及される（ゲルシェヴィッチ、1952 年、pp.4-5）。

ミトラについての最も古い言及は、紀元前 1400 年に遡る小アジアの楔形文字による原資料に現れる（ドレスデン、1977 年、p.337）。これらの原資料にはミトラ、ヴァルナ、インドラは共に述べられている。この領域にインド・イランの民族が住んでいて（ドヴド、1 章、p.395）上述の神々を崇拜したと推定される。

ミトラはアケメネス朝の原資料ではアフロマズダやアナヒータと並んで言及されている（同、p.395）。

ヘロドトスはミトラ・太陽を月、火、水そして風と共に言及し（ミトラ、マーフ、アタール、アープ、ヴァーユ）ペルシア人がこれらの神々に犠牲を運んでいると書いている（ヘロドトス、1972年、p.54）。スタボーンはイラン人が太陽をミトラと呼んでいると報告している（スタボーン、p.680）。

ミフル・ヤシュトにはミトラが光、閃光、輝き、光線の普及の神であると述べている。

第一章にはアフロマズダがスピターマン・ザラトゥシュトラに告げて「さて、スピターマンよ。私は世界の光と閃光を具えたミトラを私と同じ恩恵（祈り）に値する者として創造した。ゾロアスター教のパンティオン中のほかの神々の中でこの神の権威は実証されている。アフロマズダは彼を自身と比べている。

ファルガルド 13 では「彼は最初のヤズド（神）であり、ハーラー山上に太陽より先に馬車で昇る。彼は黄金の装飾と輝きで山に昇り、そしてアーリアの地を見る。」と述べられている。ミトラは千の耳、千の眼、一万の監視人さえも持っている。彼は全てを見、全てを聞く。ミトラからは、地上であれ、地下であれ、水中であれ、空中であれ、何もかも隠れられない（のがれられない）。彼の監視人は、人々が行う悪も善も、全てを書きとどめる（ファルガルド、5-24,27）。

16章 65節には、「ミトラは巧妙な者の中でも最も巧妙で、正確な者の中でも最も正確で、勇敢な者の中で最も勇敢で、言語を知る者の中でも最も知っており、摘発者の中でも最強の摘発者であり、王冠（王座）子供たち、命、幸福と信心深さの源の施者である。」と示されている。

『アヴェスター』においては、ミトラは太陽ではなく、光輝、閃光、光の神と考えられており（ミフル・ヤシュト、13,90）星、月、太陽そしてミトラへの信仰が述べられている（ミフル・ヤシュト、145）。アブラユハン・エエルニはミトラを太陽と呼んでいる（ベルニ、1957年、p.54-55）。

ミトライズムの専門家で最も重要な一人のI.ゲルシェヴィッチは「アヴェスターの中でミトラは太陽神ではないという事実にもかかわらず、しかし彼は太陽の神格と密接に結びついている。」と書いている（ゲルシェヴィッチ、1959年、p.31-41）。これらの関係はインド・イラン共存時代に起因する、すなわち、『リグ・ヴェーダ』において、ミトラは太陽と関わっている（ティエメ、1958年、p.37）。

B.A.リトヴィンスキーはマッサゲタイの宗教についてのヘロドトスとの会話に関連して、「彼らの中では、太陽の色彩で明るく表現された信仰の神格が存在した。おそらく、それはアフロマズダかミトラあるいはおそらくミトラ・アフラであった、しかも、異なるサカ民族には、この神格の違った本質が重要視されたようである。」と書いている（リトヴィンスキー、1968年、p.43-44）。さらに、B.A.リトヴィンスキーは、それに関するI.シェフトロヴィツの仮説を引用して、サカ族はアケメネス朝時代にゾロアスター教を受容し、アフラ・マズダを最高の神格として信仰し始めたが、像としては、すでにより早く、ミトラが知られていた（同、p.44）。

ムグ文書から判断すると、ソグドにおいてミトラ信仰は非常に人気があった（参照：ミフルゴンの祝日、結婚合意書）。

ペルシア・タジクの中世詩人の詩中、「ミフル」の語は「太陽」を意味していた（ファルハンギ、ザボニ・トチキ、1、p.685）。タジクの現代の名前、ミフリ、ミフルゾドもまた太陽に

関係している。ブハラのミフルの門はそこがミトラの寺院であったことを示している（ベレニツキー、1954年、p.61）。

1. ゲルシェヴィッチの見解によれば、東イラン、すなわち中央アジアにおいて、ミトラは自身の太陽の姿で受け入れられたという（ゲルシェヴィッチ、1959年、p.38-41）。ミトラはホルズムの主要な太陽神であった（ラポポルト、1971年、p.83）。

ファルガルド 145 では、ミトラは世界の人々の指導者と呼ばれ、一方、ファルガルド 13 章 54 節では、全ての創造物の統治者と呼ばれ、すなわち、創造者としてのアフロマズダと同一視される。このように、ミトラは最高神アフロマズダの役割で登場する。周知のように、マニ教ではミトラ神は生命の霊あるいは創造者の役割で現れる（ドレスデン、1977年、p.344,351）。おそらく、ソグド人を含めた中央アジアの人々の間で、このミトラの姿がマニ教徒から借用されたのであろう。上述のように、ソグドにおいてはアフロマズダとミトラは同一視されていたのである。

ミトラが、四頭の白馬が曳く黄金の戦車に坐るとき、ヴァラフラン、ソルシュ、ラシャン、アシュトド、パランディ、アルト、ロム、ディン、チストなどのような神々が左右、前後に同伴する（ミフル・ヤシュト、10,45,66,126 節）。

**ミトラは円光「カイエニ」の保持者である。**周知のように、ゾロアスター教パンティオン  
の神々の中で、ミトラは円光を保持する唯一の神である。彼には何処であっても強力なカイ  
エニの円光、燃え上がる火が付き従う（ミフル・ヤシュト、31-127）。円光の最初の保持者は  
ザムシュドであった。彼が嘘を言い始めると、円光は彼を離れ、ミトラの上に移転し（ゾミ  
イヨド・ヤシュト、35）。常にミトラの同伴者となった。後にザムシュドの円光は三つの部分  
に分かれ、第一の部分は空に去り、第二の部分はミトラと関わり、第三の部分はファリドゥ  
ンに届いた。地上の皇帝たちの中で誰もファリドゥンのように、この光輝、栄光、威厳と権  
威に到達した者はいない。地上の七つの国全ては彼に従属した（ゾミエド・ヤシュト、30-33、  
ドヴド、p.180-188）。

ヴァリグハン（ペルシア文字 brGhan）という名の鳥の姿をとって、円光はザムシュドから  
去った。バフラム・ヤシュト 19 章 21 節には、ヴァリグハンとはタカあるいはワシの類で狩  
猟用の鳥だとある（バフラム・ヤシュト、19 節）。クセノフォンは、キルがアッシリア人と  
戦った時、彼の旗には金のワシが描かれていたと書いている（クセノフォン、7-4）。

円光は多くのソヴィエトや外国の学者が検討した対象であったが、G.V. ベイリーと B.A. リ  
トヴィンスキーは、特に詳細にそれについて書いている。

**ミトラ、契約の神。**ミフル・ヤシュトの大部分の章で、彼は真実、正当さ、真理、自身の  
言葉に対する誠実さ、約束することの人格化である。彼は嘘つき、詐欺、契約や合意や誓い  
や約束を乱す者を厳しく罰する（10,17,21,26,30,37,38 節他）。9 章 35 節には、正確な言葉  
が千の耳を持ったミトラには知られていることが示されている。約束し誓約した人は言った  
ことを守らねばならない、さもなくば、違えたことは少なくともミトラには知られるであ  
らう、なぜなら彼には全てを見る千の眼があるからである。彼は力強くまた全てを知る統治者  
である。

これが、ムグ出土の結婚誓約書に合意の守護者としてのミトラが現れる理由である。B.A.  
リフシツはミトラが女性の保護者として現れると推測し、一つの仏教説話を示している。  
その内容はインド・イラン共存時代まで遡るといふ。B.A. リフシツは伝説を挙げている。

「ブラミンはスダシャンにこのように言った。『私は他国に行く、創造物の裁判官、ミトラの立会いにおいて、山の香水と森の精神と泉の精神と共に、女性を汝の後見のもとに残す。このような契約において、汝は決して彼女を贈り物として譲渡してはならない。』（リフシツ、1962年、p.42）この古代インドの文献に見られるように、ムグ出土の結婚誓約書におけるのと同様、彼は契約、言葉、約束、誓約の守護者として現れている。彼は女性の保護者としてではなく、マンダリの保護者とみなされ、スダシャンの約束、誓約の守護者として現れている。

**これに加えて、ミトラは地球上全ての人々の守護者であり、世界の全ての人々の幸福の番人である（26章103節）**

29章116,117節では、誓約、約束、言葉、そして合意についての真実さの守護の度合いが、夫婦間は30、二人の労働者間は40、二人の同居人間は50、二人の同郷者間、二人の指導者間は60、二人の同僚間は70、教師と学生の間は80、姉妹の夫と妻の父の間は90、二人の兄弟間は100、父・母と息子の間は1000、異なる国の人（人々）の間は10000と示されている。このように、列挙された問題に応じてミトラの守護の度合いは異なっている。

**ミトラ、戦いの神。**アヴェスターの神々の中でミトラは最も武装している。彼は金のザラド（槍）銀の盾、千の勝れた弓、千の金の嵌輪でできた矢、千の剣、千の短剣、千の戦闘用の鋼鉄斧、千の棍棒を持っている（31章128-131章）。ミトラが武器を敵側へ投げるとき、彼の剣あるいは矢は稲妻の速さで飛び、それらからは逃れられない。

多くのヤシュトの章においてミトラは勝利の神として現れる。たとえば、3章11節において、「戦いの間、鞍の上で祈禱文を唱えミトラに救援を求める人々は、敵の遠くからそれを破るのを認めるのである。」ミトラは敵の野営を貫き、彼らに恐怖と放心をもたらす（9章36節）。ミトラの剣は五十、百、千、万、十万を殺すことができる。なぜなら、彼、ミトラは空間の所有者であり、光と光線の所有者だからである（同、43節）

ミトラが敵軍に対峙して現れると、敵の手足は動かなくなり、耳は聞こえなくなり、誰も助けることができない（11章48節）

上述の『アヴェスター』からの資料は、ミトラが戦場における勇気、如才なさ、不敗の施者であることを示している。

クヴィンタ・クルチヤの伝えるところによると、ダレイオス3世は、アレクサンドル・マケドニの軍隊に対する、アルベン地方における戦いの前に祈り、勝利のためにミトラに援助を求めたという（クルチイ、1963年、p.119）

アケメネス朝の王たちもミトラを大いに信仰し、進軍の前にはその寺院に参拝した（ストラボン、p.680）。これらは皆、ヴァラフランと共にミトラが戦いの神の役を演じていたことを物語っている。

「トキ・ブストン」岸壁にアルダシール2世の頭の後ろに輝く光輪と手に剣を持ったミトラが描かれている。ミトラは、王の権威と王座の神・保持者を象徴している。彼が、小アジアとギリシアでは戦いの神・アポロンとして知られていたのは実に無理もなかった（詳細はドヴド、1章、p.409-417）。ミトラはイランの神格であり、古代においては戦いの神と考えられ、武装して描かれたので、小アジアの人々、次にギリシア人、そしてそれ以外の人々によってその姿は戦いの神の姿として受け入れられた。

ローマの文献においても、光や太陽（アパム・ナパト）によるミトラの像を含めて、アヴ

エステル・イランについてのものが多くある。ミトラ教神秘劇の一連を標示するためにイランの言葉、ナマ（信仰）が使用された。ミトラによる牡牛の屠殺（その尾から、獣は次の精子を排出し植物は種子を発芽させたという）はどうかと言えば、この伝説は間接的に起源をたどることができる。アフリマンの原牛を屠殺する描写に完全に移し変えられてはいず、それはパフラヴィの作品で証明されている（ドレスデン、1977年、9.351）。

大変興味深いのは、彫刻と一緒に発見された一枚のコインに、ミトラの輝く光冠の像が、ミトラの足の下、突き出た岩の上に刻まれた蓮の姿で示されていることである。「ササーン・クシャーン時代のコインのミトラ、蓮の像、それはレリーフに大勝利を、クシャーン朝の国家に対する大勝利をもって描いたものとも考えることもできる。その場合、アルダシールがクシャーン朝王国の征服者であり、『クシャーンの偉大な王』という称号を伴った彼の名においてメルヴの都市で最も早いササーン・クシャーン時代のコインが刻印されたことになる。」（ルコニン、1977年、p.178）

**ミトラ、家と家族の守護者。** 1章5節には、

「援助のために、我々に来たり給え。

我らの困難を安んずるために、我々に来たり給え。

支援のために、我々に来たり給え。

幸福のために、我々に来たり給え。」

と述べている。8章28節には、ミトラが柱や大梁や横材の強さ、そして家や家族の繁栄や豊かさや幸福の守護者であることが示されている。「この支援や家の繁栄、慈悲、美と女性への良い躰を、汝は与える。」（8章31節）

**ミトラ、小型・大型有角家畜、牧場、草と一般的植物の世界の守護者、**すなわち彼は豊饒の神として現れる（30章、119節；ゲルシェヴィッチ、1959年、p.52）。

ミトラはソグド（ゼラフシャン、シルダリア）、バクトリア（アムダリア）、ヘラート、メルヴそしてホレズムの川の守護者である（4章14節）。彼はそれらを深くする（15章61節）。

水の女神（アナヒータ）アパム・ナパ（アパム・ナパト）、インド・イラン起源の神格である「水の孫娘」がミトラの同伴者として現れる（ゲルシェヴィッチ、1959年、p.31；ドレスデン、1977年、p.350-351）。

周知のように、真実と虚偽といったこのような概念は、ゾロアスター教の教義において特別な位置を占めている。すでにヘロドトスはペルシア人自身の子供たちは五歳から二十歳まで、乗馬、弓による射撃、真実の三つのみを練習すると書いている（ヘロドトス、p.55）。さらに、ヘロドトスは、ペルシア人は虚偽を為してはならない、さらに話すことすらない、と報告している。彼らにとって、嘘をつくことよりも恥ずべきことはない（同、p.56）。

タジク人の間では、常に正直な人を敬い、嘘つきは恥ずべきものである。タジク人は嘘つきを敵、正直者を神の友「ドウルッギイ・ドウシュマニ・フドズト」と呼ぶ。真実と虚偽についての教義、虚偽に対する真実の戦いは、アヴェスターのいたるところで見ることができる。アフロマズダは人々に真実を、アフリマンは虚偽を教える、すなわちアフロマズダは真実であり、アフリマンは虚偽である。ミトラは真実の言葉の守護者であり不正直の懲罰者であり、この世においては、うそつきを無力に、不妊に、家なしに、貧乏に、不幸で気の毒な状態にし、あの世においては懲らしめる。あの世において、ミトラは靈魂を裁く主な神々の中の一人であり、各人の善悪の行為は全て彼に知られているからである。ミトラは地上とあ

の世の人々の守護者であり、虚偽や虚偽のダエーフや邪悪のダエーフ、怒りと彼らの軍隊からの擁護者である(23章93節)。

フヴィシカのコインではミトラが全身で描かれており、頭は横顔を向け、胴はほぼ四分の三ほど左へ開いている。かれの頭の周りには、短い光線で円光の輪郭がある。何かを持った彼の右手は肩の高さで前方に伸ばされており、左手は剣に置かれている(ガフロフ、1972年、p.152; ゼイマーリ、1974年、p.53-59)。ミトラが持っている物は火炎のように下から上にかけて二倍に広がっているようである。おそらく、それは松明、すなわちファルであろうか? ミトラはアルサケスのコインにも描かれている(ヘズヘルド、1941年、p.289)。バイラムカリンの墓地から発見された刻印の中に、馬四頭だての戦車に乗った太陽の神格ミトラと一頭の牛が描かれていた(コシエレンコ、1977年、p.140-141)。

R.バーネットはアム・ダリアの秘宝中、銀製の彫像クロスはアポロ・ミトラを描いたものと推定している(参照: ゼイマリ、1979年、p.36)。この考えをE.E.クジミナは支持している。さらには、彼女は黄金の戦車を含めた多くのアム・ダリアの秘宝はミトラ神と祭日ミフロゴナの施物と関連していると考えている(クジミナ、1976年、p.31)。Y.V.ゼイマリは、いまのところこの考えは証拠不十分のままであると正確に記している(ゼイマリ、1979年、p.36)。古代コバディアンタフティ・サンギン城砦について、かつて「アム・ダリアの宝」が発見された、その地域で、今、寺院が発掘されており、最もそれらしいのがヴァフシャ(ヴァフショ)神である。いまアム・ダリアの宝はこの神の宝蔵からのものであると推定される。文物のなかで、贈呈品はナヴルーズやミフルガンの祝日の際に神の寺院に献上されたものである。たとえば、豊饒のシンボルであるバルスマンの束を持ったバクトリア人の像がある黄金の皿は、ナヴルーズすなわち新年の日に寺院に贈られたものである。

ペンジケントの壁絵にミトラの像が発見されたのは第一寺院の5部屋においてである。ここでの絵は保存状態が悪く、そのために主題は復元されていない。ミトラは、輝く光冠と頭のまわりの円光を伴った、あごひげのない男性の姿で描かれている。彼の光冠の光線は、頭から発して互いにぎっしりとくっつき合い、緩やかに鋭くなる筋の形で描かれている。この輝く光冠はアルサケスのコインや西方のミトライズムで用いられる(ベレニツキー、1954年、p.68)。「別のタイプの輝く光冠はきまって哀悼の場面に描かれ、まれに複数の鋭い三角形で配置される。このタイプの光冠はクシャー朝のコイン、ミトラのペンジケントの像に殊に特徴的である。」(ベレニツキー、同、p.68-69)哀悼の場面には輝く光冠の二人の人物が描かれている。その内の一つ、四本腕の像は顔より下の部分と円光の三葉のみが残されていた。これは誰か、ミトラか他の神格か? このわずか三葉は、A.B.ベレニツキーに、この神格がミトラで、しかも女性の神格であるという推定の根拠を与えた。このミトラと推定された神格は、この葬儀に参列している他の女性と同様に、ほどいた長い髪をしている。周知のように、ゾロアスター教のパンティオンにおいて、ミトラはいつもそしてどこでも男性の神格の姿で現れている。もう一つの描かれた人物には、輝く光冠が良い状態で残されていた。これに加えて、彼には冠の上に変小くではあるが、光冠のようなものもある。ミトラ神のように、彼の手には、燃え上がり輝く松明がある。このように、後者の像は明らかにミトラ神であり、彼は非常に重要なある人物の追悼に参列している。

文献中には、ここにはシャヴシャの追悼の場面を描かれていたという事実についての意見を示したものもある(ヤクボフスキー、1951年、p.255)。おそらく、ここに描かれたのは王

の亡くなった神格化された先祖で、彼の追悼に彼の近親者やラビ・チュルキやミトラ神を含めた、輝く光冠をつけた神々が参列している。ミトラのように輝く光冠をつけた四本腕の神格については、ここに女神アルドフショが描かれていると推定することができる。輝く光冠、それはクシャーン朝のコインにおいてはミトラ神の印である。女神アルドフショも、ミトラのように輝く光冠とともに描かれた（ゼイマリ、1974年、p.51-59）E.V.ゼイマリの意見によれば、彫刻師が誤ってミトラのかわりにアルドフショを描いたのだという（同、p.58）

先に注目したように、ミトラはオスアリの側面に描かれていた。あの世において、チヌヴォト橋の前で、彼は亡くなった人々の靈魂に対する主審の一人である。なぜなら、この世において、ミトラは千の眼と耳があり、また彼の助手には一万の眼があり、かれらは昼夜人々の行動を見守り、そして、各人の全（善悪の）行為はミトラに知られている。したがって、彼はあの世における靈魂の主要な証人である。

アヴェスター中、以上に列挙された神々のほかに、以下の神々もあの世とかかわっている。

**10. ヴォイユ。** ヤシュト 15 の中、ロム・ヤシュトは風神ヴォイユ（アンダルヴォイ）について述べている。この神はイラン最古の神々の一人である。サンスクリットではこの神をヴォユ・アンダトラと呼んでいる。パフラヴィーではこの神をヴォイあるいはアンダルヴォイ、すなわち風、空気と呼んでいる。ヴェーダの言葉でヴァタ・アナドラタオは風を指し、普通インドラとともに言及される。ヴェーダのヴァタの第一義は空気を指す（ドヴド、p.135）。ヤシュトの言葉においては、ヴァタは神の意味でも現れ（ミフル・ヤシュト 9 章、ファルヴァルディン・ヤシュト 47 章）インド・アーリアンの時代のように、ミトラとともに言及される。

ヴォイユは偉大で、力強く、神聖な物事、良い言葉であると言われる（ロム・ヤシュト、1 章、1-5 節）第 2 章 7 節には、神聖なヴォイユは、ハーラー山の砦の中、黄金の衣服を着け、黄金のクッションのある黄金の王座に坐ると示されている。人々は、自分たちの目標に到達できるよう、彼が自分たちを援助するようにと、彼への敬意を表して礼拝を行う（ロム・ヤシュト、4 章 16 節）伝説上の英雄タフムラスは、全てのダエーワを征服し、人々が常に不屈であるための援助をヴォイユに願った（ロム・ヤシュト、2 章 11-13 節）

ロム・ヤシュトには、「物事における成功の保証人、これが私（ヴォイユ）の名前である。私の名前はファロである（11-40）。勇気が私の名前であり、最も勇敢なものが私の名前であり、堅牢さが私の名前であり、最も堅牢なものが私の名前であり、力が私の名前であり、最も力強いものが私の名前である。不滅が私の名前であり、ダエーワの粉碎が私の名前である（11-46）。乱暴で強情なものを粉砕することが私の名前であり、満水と濁水、波の創造などが私の名前である。」（11-47）ヴォイユはザラスシュトラに「汝が困難な事態に陥った時、私を呼ぶならば、如何なる困難であろうとも私は援助する」と告げる（11、49-51）

このようにヴォイユは戦場において、ザラスシュトラの守護者として困難な時に現れる。

56 節において「我々は巧妙なアンダル・ヴォイユを崇拝する、我々は勇敢なアンダル・ヴォイユを崇拝する、金の首飾りをつけた金のアンダル・ヴォイユを我々は知っている、金の戦車に乗るアンダル・ヴォイユを我々は知っている、金の輪に乗るアンダル・ヴォイユを我々は知っている、金のガウンを着たアンダル・ヴォイユを我々は知っている、金の武器を持ったアンダル・ヴォイユを我々は知っている、金の靴を履いたアンダル・ヴォイユを我々は知っている、金のベルトを付けたアンダル・ヴォイユを我々は知っている、崇拝されるアンダ



ル・ヴォイユを我々は知っている。」(ロム・ヤシュト、11-56)と述べられている。

ヴォイユは未婚の女性や少女(娘たち)の庇護者として現れる。彼は彼女たちが良い男性と結婚するように手助けをする(ロム・ヤシュト、10、39-41)。

ヴォイユ・ヴァオはクシャーン朝のカニシカ王のコインに描かれている(ロゼンフェリド、1979年、表8、149-150)(図版8-3)。アラブ到来までの中央アジアに、ヴォイユ神の信仰が広まっていたのは疑いない。

先に示したように、ヴォイユはミトラ、ソルシュ、アシャンやその他のあの世の神々の仲間である。『ファルチョム』には、ヴォイユがエルブルス山の頂上で靈魂と出会い、靈魂に割り当てられた場所まで靈魂に同行する、と述べられている(アソティル、P.225)。

さらにもう一点、15番目のヤシュトはロム・ヤシュトと呼ばれているが、その内容はヴォイユ神に捧げられていることに留意しておく必要がある。そして、ヴォイユ神とロム神の間にどのような関係があるのかが疑問となる。ペルシア語の翻訳家で注釈書の著者であるP.ドヴドはそれについては判らないと書いている。彼は著名なアヴェスター研究者であり翻訳家であるM.ダルメステルのロムとヴォイユは同じ神であるという説を挙げている(ドヴド、2章、p.134)。しかし、ドヴド自身がアヴェスターについて正しく注記しているように、ロムは独自の神である(同、p.134)。ヤスナ72章10節においては、ヴォイユはロムの仲間だと考えられている。したがって、ヴィスパルド2章9節、セルザイ・フルドとブズルグ21節では、ロムとヴォイユは違う神である。

周知のように、イラン暦21番目の日はロム神、「勝れた光線のある世界」にあてられている。ムグ文書において彼はR'mrwcと呼ばれている(フレイマン、1962年、p.34)。ベルニは彼をラマン(すなわち、ロム)と呼んでいる。この神格はアヴェスターではロム(ラマ)あるいはロマン(ラマン)と呼ばれ、パフラヴィーではロマシュンと呼ばれ、平和、調和、一致、平穩、幸福を意味する。この意味では、ヤシュト29章10節、35章4節、48章11、53章8節、68章16節5に出る。

さらには、ヤシュト1章3節、2章3節、16章5節、22章23節、ヴィスパド1章7節、ミフル・ヤシュト146節、ヴェンディダート3章1節には、良い草地あるいは牧場のある世界を示すフヴァストラの神として登場する。すなわち、フヴァストラという語は「フヴァ=良い」、「ストラ=草地、牧場」の二つの部分から成っている。黄色い草地の花、ファイリはこの神格のものとみなされている(ドヴド、p.135)。

ベルニはロムの日がミフル月、七月の大きな祭日であると書いている。この日にファリドゥンはダッハコム(ザハコム)への勝利を果たす(ベルニ、1957年、p.235)。この祭日は中央アジアの住民に見られる。

**11. ヴァラフラン**、アヴェスターの戦いの神(バフラム)はあの世と関わっている。『小ミノイ』2章115節には、死後四日目の朝に、靈魂が尊いソルシュ、ヴォイユと力強いヴァラフランと共にデーワのアストヴァハド(アスト・ヴァハド)ボディバド、ファルヘジスト、ニジストそしてハシュムを入れた悪魔の集団と戦い、チヌヴォト橋への道を開いていると述べている。罪人と罪無き人の全ての靈魂はそれを通していく。

『アルダヴィラナーメ』5章で、聖アルダヴィラは尊いソルシュと火神と共にチヌヴォト橋を渡って、ミトラ神や正義のラシャン、ヴォユ(バウド)、力強いバフラムと出会い、天国とバルザフ(天国と地獄の境界)そして地獄へと散策したことを報告している(ドヴド、

p.116)

『アヴェスター』において、ヴァラフランは武装した神である。ヴァラフラン・ヤシュト1章では、ザラトウシュトラがアフロマズダに、「神々の中で誰が最も武装しているのか」を尋ね、アフロマズダはそれがヴァラフランであることを答えたと言っている。すでに述べたように、アフロマズダはヴァラフランを十の姿で創造している。

中央ソグドからのオスアリにはイアラフランの神の戦いは確認されていない。しかし、K.ウスマノフとB.ルニナによって出版された、ケシュのソグドのヒルマンテペからのオスアリには、アーチの中に四本腕の男女の神格二体が描かれている。

S.B.ルニナとZ.ウスマノフは男性の人物について次のように表現している。「衣服は、明らかに、肘よりもわずかに長い袖と短いスカートのついた鎖帷子の形をしており、その上の格子状面の上に位置する浮き彫りが表現されており、おそらく、複数の大きな板であり、あるいは胸上の鎖帷子の小さな網の形をした三角形の嵌め込みである。足には足首に届く平らな板が見られ、その側面に沿って鎖帷子の網がある。

頭は右に向けられ、短い顎鬚と頬髯のある顔は洗練されている。中央に複数の突起があり側面にはピンと立った獣の耳がある丸いヘルメットの形をした軍神の被り物は独特である。前面の手には、長くて薄い棹と弦のある小さなアーモンド形をした胴のある楽器を持っている。ピッチカート奏法の楽器で、右手は奏でている最中を示し、左手は楽器の上部を握っている。二番目の対の手は肘の所で曲げられ上方に揚げられている。彼は、右手に花輪を持ち、その上あるいは手の上には人物の頭の方を向いて、猛禽類の鳥がとまっている。女神の鳥と似ているが、それはより大きな尾と鋭く曲がった嘴をもっている。左の手には、小さな縁のある丸い円盤があり、その背景にはリュート形の両足から浮彫になった像がある。」(ルニナ、ウスマノヴァ、1985年、p.48)

ヴァラフランとして上に述べた人物にはどのような特徴があるのだろうか。第一に獣の耳の付いた帽子、すなわち、耳は馬、猪あるいは雄牛のものであろう、なぜならこれらの動物は戦いの神ヴァラフランの象徴だからである。第二の左手の円板に馬が描かれている。馬もまたヴァラフランの象徴である。彼は、第二の右手に鳥を持っているが、これはヴァラフラン・ヤシュトと一致する。第二にその絵の中の一つである鳥、タカであり(バフラム・ヤシュト、19節) それはヴァリガン鳥と呼ばれる(バフラム・ヤシュト、127節)

しかしながら、アヴェスターの文献中、ヴァラフランが楽器とともに言及される箇所はない。おそらく、ヴァラフランはソグドにおいて音楽と結びついたのだろう。ソグドと東イランにおいて、アヴェスターの神々は西イラン(ササン朝イラン)の姿とは異なる地方の姿をとった。例えば、ペンジケントのある住居の壁の資料7では、大腿部に虎の毛皮をつけ、荒々しい所作の男性神格が描かれている。彼の両手の巻き布から伸びた布片が翻っている。胸部には小さな鈴がついた紐が見える。足と身体の姿勢はインド芸術「弓の射手の姿勢」にいくらか似ているが、ここでは、おそらくこの姿勢は舞踏の型を取り入れたものである(ベレニツキー、マルシャク、1976年、p.78)。追加された二つの手はどうかといえば、インドの図像からの影響に関連している。

S.B.ルニナとZ.I.ウスマノフはその神々が舞踏の瞬間を描いたものと考えている。我々は彼らが舞踏しているのではなく、坐していると考えている。初期ササン朝では、このように坐した神々が描かれた。しかし、ソグドのヴァラフランの図像学的姿は知られていない。そ

れ自身が大変興味深い場面がアフラシアブの壁龕に描かれている。ここでは、アーチ式の壁龕に男性と女性の神格が描かれている。V. シュコダが正確に記しているように、男性の神格は右手にラクダの彫刻像がついた杯を持ち、女性の神格は、それから炎の先端が上がる杯を同じく右手に持っている。女性の神格の顔と足は残されていない。男性の神格の足と顔も残されていない(アリバウム、1975年、表11、住居9)。

同様な場面はペンジケントでも発見され、そこでの保存状態は良好である。ペンジケントの13住居24資料ではアーチの中に男性の神格がラクダの形の王座に坐し、右手にはラクダの彫刻像のついた杯を持っている。神格は大変若い。複数の炎の先端がその身体の周りに描かれている。女性の神格は保存状態が悪く、山羊の形の王座に坐している(シュコダ、1980年、p.60、図1-5)。ラクダはヴァラフラン神の象徴の一つであり、したがって、おそらく炎は火の女神アルタである。山羊は聖なる火の精神の象徴である。

ヴァラフランとアルタは聖なる火の庇護者と考えられている。おそらく、ソグドの人々の考えではアルタがヴァラフランの妻である。

**12. 四本腕の女性神格**、舞踏の瞬間であるかのように見えるが、しかし、男性の人物の様に左足が曲げられていることからすれば、同じく彼女も坐している。ふくよかであるい顎と頬の顔は広い。「頭には、そこから頭の両側に長いショールが垂れた冠がある。首には首飾り、衣服はブラウス、スカートとズボンの三つの部分から成っている。第一の右手には短い横木を冠した棒を持ち、その右側を長く伸びた尾と少し曲がった嘴をした鳥の足が掴んでいる。第二の右手には太陽の象徴である円花飾りを持っている。前面の左手には、末端が球状の細い取っ手のついたどっしりとした物を持ち、上に伸ばされた第二の左手には三日月を持っている。」(ルニナ、ウスマノフ、1985年、p.48)

この女神は誰であろうか。アヴェスターではアナヒータ・ナナは河と水の女神であり、また愛や母たちのさらには勝利の獲得者として現れる。アナヒータは来世とは関わりがなく、おそらくソグドのナナはアヴェスターのアナヒータとは違うのであろう。アナヒータはハーウマあるいは白ハーウマを含めた植物世界の庇護者ではない。すでに述べたように白ハーウマの庇護者はムルダドと彼の代理人であるアシュトドであると考えられている。

おそらく、L.A. レレコフは、アヴェスターのアナヒータは四本腕の女神とは関係がないと正しく推測している(レレコフ、1985年、p.58)。

ソグドには幾つかの四本腕の女神がいて、そのうちの二人はあの世と関わっていた。最初の女神は先の叙述で描かれた女神であり、第二はペンジケントのもので、第二寺院壁上の追悼の場面における、輝く円光を持った四本腕の女神である(ベレニツキー、1973年、p.12)。ペンジケントの女神は一つの手で杯を持ち、上にあげた二番目の手は自身の髪を持ち上げている。他の二つの手は残されていない。これらの女神は誰であろう?これに関して、書かれた文献中には答えがない。研究者たちは、偉大な母神である四本腕の図像が、インドの地で形成され、クシャー朝の芸術において完成されたと正しく書いている(ディアコヌヴァ、スミルノフ、1977年、p.83)。この考えはA.M.ベレニツキーとB.I.マルシャクに支持され、同時に、我々が見出せなかったインドの図像においてペンジケントの女神に見られる全ての持ち物との直接的類似を正しく注記している(ベレニツキー、マルシャク、1976年、p.77)。

もし、上に挙げたあの世の神々についての資料が正しいのなら、ソグドにおいては十二を超える神たちや女神たちが死の世界と関わっていたと想定することができる。ソグド人はあ

の世に対して大いなる関心を寄せ、天国と地獄、善神と邪神の存在を信じた。彼らは彼らのファルハルを信じ、毎年彼らに犠牲を備えた。

**ファルハル。**最後に、あの世での生活に関連するファルハルについて述べるにあたり幾らかの言葉が必要となる。『アヴェスター』において、ファルハルは人の精神的力である。この力、靈魂は到来まで、人の誕生まで存在し、ファルハルは天にあるその元の場所に戻る。人々だけではなくアフロマズダの創造物は全てファルハルを持っている（ディンカルト、本 9、24-50）。地上でのファルハルの仕事は神々への愛を人々の中に目覚めさせることで成り立っている。いくら人が罪を犯したとしても、そのファルハルは罪人になることはない。それは人の中において善い天使であり、また善の使者であり、全ての善い考えや善い行いはその主導において成し遂げられる。

人の中には五つの精神的部分、すなわち五つの力がある。それらの幾つかは永遠なものであり、それ以外は一時的なもの、すなわち死滅するものである。第一の力はアフと呼ばれる。アフは人が生きている間、器官を守り、保つ。人の死後、アフも同じく死滅する。

第二の力はダエーナ、ディンであり、靈魂、神的精神である（ヤスナ、33-13）。第三の力はバオドゥハ、ブザ、ブンである。これは人の理性である。ブンの仕事は人間の器官を正常に働かせることで成り立っている。ブンもまたディンのように不死であり、死後にディンと結合して天へ去る。「死後四日目に、ブンとディンはチヌヴォト橋で（人の姿をした：筆者註）靈魂に出会い、それに地上での行為について思い出させる。」（ヴェンディダード、19-29）

第四の力はウルヴァンである。これもまた、靈魂、人の精神であり、地上での彼の行為の総体であり、死後ファルハルと結合する。

第五の力がファルハルで、善い人間にはその勝れた性質がある。悪い人間では、ファルハルとディンとブンが悪魔の姿と結合し、橋で靈魂と出会い、地獄においてそれを苦しめる。ファルハルは天に、人間は地上にあって、母胎内で共に生れる。地上の人間の姿、容貌はファルハルから受ける。ディンカルトには、ザラトウシュトラが生れるとき、悪魔たちはそれを損なおうとしたが、しかし、そのファルハルが勇敢な戦士の姿で現れ、それを守ったとしている（ディンカルト、9章、24-50）。

『アヴェスター』によれば、全ての命あるものには、地上のものと精神的ものとの二つの形、すなわち地上のものと神的ものという二つの姿がある。二つの靈魂は、一つは死滅し、もう一つは神的で不死で永遠のもの（ファツロ）である。

『ミノイ・ヒラド』には、空の星は地上の命あるものの本質であるファルハルであると示されている（ドヴド、1章、p.590）。この考えはタジクの民間伝承に残されている。「今日の夜、私に來たれ、私は病み空に自分の星に伝えたのだから。」

Sitora dar khavo mesporam imshab

Biye bar to bolinam bemoram imshab

### ナヴルーズの祭日とファルハルの祭日

ファルヴァルディンにおけるナヴルーズの祭日は幾らかの程度にファルハルの祭日である。なぜなら、ナヴルーズの日々にファルハルたちは彼らの親族の家を訪れるからである。彫像の施されたオスアリは、ファルハルたちが地上にもどって、その姿を見て喜ぶようにということ、ファルハルと関わっている。

この日の間、天からファルハルが降りてきて数日の間地上にとどまる。ファルハルは、人々が、彼らのために家や居住地や山々や国々に運んだ供物に喜び、神々に人々の繁栄を願う。

ベルニは、フシュヴム月のその最後に、ソグドの住人たちが彼らの古代の故人を追悼することを記している。彼らは、ペルシア人がフェルベルダザネできるように、自ら顔を傷つけ、食べ物や飲み物を供える。これは、「盗まれた」と呼ばれる、これらの五日がこの月の最後に位置するという事実(ソグドの人々について上述したように)を説明している。ソグドの人々は、それぞれの月に一日、そして同じ名前の祭日とその日に設けている。これはブハラとソグドの居住地で行われている(ベルニ、1957年、p.255) なぜならファルハルたちが地上に降り、彼らの縁類を訪れると考えられているからである。もし、縁類たちが供え物をファルハルたちに運ばないならば、報うこともなく、彼らを思い出すこともなく、そして靈魂たちは怒り、彼らを罰する。

『アヴェスター』において、ファルヴァルディン月はフラヴァシャに捧げられている。『アヴェスター』の著名な人々に関する部分では、英雄や正義の人(男性と女性)は、ガユマルシャにおける最初の人々の容貌や彼のフラヴァシャ(靈魂あるいは精神)についての、彼ら自身の情報を備えている(ファルヴァルディン・ヤシュト、23、87-90)。

ヤシュトから判断すれば、この日はアングムヴァトと呼ばれた。この日に天からフラヴァシャ(ファルハル)すなわち不死の靈魂が、地上において自分たちを粗末に扱わなかったか、また彼らの子孫たちが何をしているのかを知るために、降りてくる(ヤスナ、7、26、23;71)。

ササン朝におけるゾロアスター教の宗教文献の典拠において、故人を悼みあるいは顔を傷つけることが厳しく禁止されたことが明らかに証明される(スタヴィスキー、1952年、pp.52-55)。しかしながら、フィルドウスの『シャーナーメ』から判断して、ゾロアスター教の早い段階においては、顔を傷つけたり衣服を引き裂くという哀悼の習慣は存在した。イスファンディエルは全ての衣服と共に金属の棺に葬られた。全ての人が泣き、彼の親しい人々は自分の衣服や髪を引き裂き、彼の馬の尾やタテガミから毛が断ち切られた(フィルドウス、1965年、6、p.418-419)。イスファンディエルとルスタムはアケメネス朝の王として岩のダフマにおいて、品物と共に棺の中に葬られた。棺の接合部にはロウが注がれた(同、p.444-445)。

この習慣は今でもタジクのダルヴァズの山間に残されている。もし、若い人が死ぬと、近親者は彼を悼み、女性は髪を断ち、自分の衣服を引き裂き、顔を傷つける。もし、その人が馬を持っていたならば、尾とタテガミは断たれ、墓までの随伴の際には棺の近くに繋がれる。

彼らがいかに故人を悼んだかは、ホレズムやトッカリのオスアリそしてペンジケントの絵画(追悼の場面)からよく知ることができる。

そこで、南ソグドのオスアリ上の儀式的舞踏をともなった場面について検討してみたい。ウズベキスタン、カシュカダリン地方のヤッカバグ地域のウジッキシュラク村では、土木工事に際してオスアリ式古代墓地が破壊された。あるオスアリの一側面は、型押しによる四人の姿で占められていた。彼らのうち三人は女性で一人は男性である。構図は音楽のもとでの儀式的舞踏である。追悼舞踏の参加者たちは、縞のある長いガウンを着ており、間違いなくガウンは裸の身体にまとっている、なぜなら踊っている女性の足は膝よりもかなり高く露出しているからである。参加者のベルトはきつく締められている。女性たちははだしで被り物もつけていない。その内の二人は少しお下げを垂らしている。二人の女性は軽いスカーフをつけて踊っている。男性はハーブあるいはリュートを弾いている。G.N.ドレスヴァンスカヤ

の意見によれば、ウジッキシュラク出土オスアリの図はシャヴシャ信仰と関わるという。神官たちが儀式的舞踏を執り行った（ドレスヴァンスカヤ、1983年、p.45-46）。

G.Y. ドレスヴァンスカヤは、ソグドの人々の葬儀や追悼の歌がシャヴシャに捧げられているとする点で正しい。ナルシャヒは、ボハラの人々においては、シャヴシャの殺害に捧げられた興味深い歌があると書いている。それらの楽士たちの歌曲は「キニ・シヨヴシュ」と呼ばれている（ナルシャヒ、1979年、p.18）。他の所でナルシャヒはアフラシアブがシャヴシャをダリ・コフフルション門（ワラを商う門？）で殺したと示している。彼はそこで葬られ、ボハラのマギたちはこの場所を聖なるものと考えた。ナヴルーズの日の日の出にボハラの人々は雄鶏を犠牲にする。ボハラの住人たちはシャヴシャの殺害について、彼ら自身、追悼の歌を持っており、楽士たちはそれらのために音楽を書く。これらの歌はナヴルーズの日に演奏される（同、p.23）。ナヴルーズの日にはそれぞれの家庭では先祖を追悼する。そこで、ウジッキシュラク出土のオスアリには、ナヴルーズの日における追悼の舞踏が描かれたものと推定できる。参加者の足元に描かれた花はそのことを証言している。彼らの前には水の入ったカメがあり、ウジッキシュラク出土のオスアリの絵は、ソグドの人々においてナヴルーズの日に墓地で行われた追悼の舞踏が存在したことを示している。特別な衣服、喪服が存在した。

ホレズムの人々もソグドの人々と同様に自分たちの故人を追悼していた。トッカー出土のオスアリの側面に追悼の場面が残されていた。面白いことに、追悼に参加している者の幾人かがウジッキシュラク出土のものと同様な衣服を着ている（グドコヴァ、1964年、p.96、図27-28）。

フィルドウスの資料によれば、イランにおいてシャヴシャの死が知られるようになって、全てに喪服を着せるようになったという。"khaua choma karda kabudu siyekh"（フィルドウス、1965年、3、p.248）すなわち、喪服は黒と青の布による縫い合わせであった。もしフィルドウスを正しく理解すれば、イランとトゥラーンにおける喪服は縞、すなわち黒と青の布でできていることになるであろう。

追悼の舞踏は現在のダルヴァズに残されている。「ここでは、故人の湯灌の間に、故人の妻や親族の女性や特別に招かれた追悼者また男たちも家の前の空地で空の葬送担架の周りで葬儀の舞踏を行う。」（ピサルチク、1976年、p.126）哀悼式の舞踏の間、アフガニスタンのカフィールでは歌が歌われた（同、p.126）。

故人の壇の周りで「共同体全体の悲嘆と愛が大きな悲しみの声（この場合には特に女性であることで際立っている）投げキッス、賛歌、舞踏や戦いの模倣によって表される（イエットマル、1986年、p.137）。カフィールは年に一度、故人の追悼に祭日を設定、彼らに食物が供えられる。食物は彫像あるいは墓碑の前に小さな器で供えられる（ボイス、1969年、No.2、p.94-95）。カフィールは故人の墓碑を敬えば彼らが報いるであろうと信じている（イエットマル、1986年、p.139）。

ソグドの人々にとって、ナヴルーズは春の農耕祭であっただけでなく、ファルハルの祭日でもあった。なぜなら、ファルハルがこれらの日の間に地上に降り立ち、彼らの親族や彼らの亡骸を納めたオスアリがあるナウス（納骨墓地）を訪れると信じられていたからである。

大変興味深いことに、ホレズムの言葉でナウス（納骨墓地）は「ファルヴァルティク」、オスアリは「タンバル」と呼ばれていた。ファルヴァルティクという言葉は、新年の月、すな

わち靈魂たちが到来する月の名であるファルヴァルディンという言葉と語根において関連している。ファルハルという言葉はまたファルヴァルディンやファルヴァルティクとも関連している。したがって、ファルヴァルティクとは聖なる場所、聖なる靈魂が訪れる場所であると仮説することができる。疑いなく、ここに祖先の靈魂とそれらの偶像化に対する敬意が示されている。

ゾロアスター教徒の考えでは、ファルハルは地上の人々と同様に生きており存在している。ファルハルたちの幸福は地上の人々の幸福であった。もし、ファルハルたちが来て彼らの子孫たちがファルヴァルティクを清潔に保っているのを見たならば、彼らは喜び子孫たちの仕事や幸福な生活において彼らの地上の親族を支援したであろう。したがって、ソグドやホレズムの人々たちにとって、祖先の寺院であり、そこでは多くの犠牲が毎年供えられ、それらの寺院は最も聖なる場所と考えられた。そして今の中央アジアの人々において、墓地はマザール、すなわち聖なる場所と呼ばれている。

先に、サマルカンドや他の地域における先祖の寺院の存在に関する文献資料の報告述べた。しかしながら、確実にそれを先祖の寺院に関係付けることができるような、そのような遺跡は今のところ見つかっていない。

ホレズムのコイ・クルガンカラは先祖の寺院かもしれない。この遺跡の研究者たちはほとんどこの結論に至った。A.P.トルストヴは「コイ・クルガンカラは葬儀信仰の寺院であり、同時に天文学的観察と星信仰の中心地であった可能性が高い」と書いている。中心の建物は葬儀に、もっとも適切には茶毘の儀式に関連するものとして建てられた。この独特な「遺体の家」は、高貴な人物、すなわちホレズムの王であったかもしれない公爵の遺体と共に焼かれた。死者とおそらく彼に伴ってあの世に行った人々の灰は茶毘所から取り出され、オスアリに納められた。高貴な人物の遺骨は、おそらく1世紀と2世紀の境ころの寺院を奪い合った際に取去られたであろう貴重な品々で作られたオスアリに納められた。葬儀寺院が存在した時期には、それは大きな寺院経済の中心となっていた。その周りには多くの補助的施設や僧侶や寺院の使用人や作業員の住まいが出来ていて、輪状の外壁の内側にひしめいていた(トルストヴ、1962年、p.133-134)。

Y.A.ラポポルトは同じ考えを発展させている。彼は、「コイ・クルガンカラの見取り図の基礎には多くサカの靈廟に見られる十字型配置が見られる(ラポポルト、1971年、p.40)。

「ヘロドトスが証言するように、まさに太陽がマッサゲの唯一の神格であった以上、あきらかにその象徴が葬儀の建造物における見取り図の基礎に見られる(同、p.50-51)」。Y.A.ラポポルトは、コイ・クルガンカラの見取り図の基礎にホレズムの人々に崇拜された太陽が見られることを明確に証明している。特にコイ・クルガンカラにおけるようにその配置の他に、ミトラ神の象徴である太陽を描いた容器の蓋が多く発見されている。

Y.R.ラポポルトの意見では、ホレズムではアナヒータ女神の女性彫像や太陽神の象徴をつけた馬のテラコッタが多く発見されていることから、ホレズムの人々は太陽と水を等しく崇拜していたとしている(同、p.51)」。Y.A.ラポポルトは、ホレズム出土の彫像付きオスアリが故人を再生の神格、おそらくシャヴシャ・アナヒータの姿で描いていると推測している(同、p.52)」。シャヴシャ、それはホレズム朝の創始者であるアフリギドフ王の神格化された姿である。

アナヒータの姿にはホレズムの女王ミナが現れている。シャヴシャとミナは、一面ではホ

レズムの先祖の靈魂を神格化したものであり、他面では自然の力の死と再生を象徴している（同、p.82-83）。さらには、S.P.トルストヴとY.A.ラポポルトの意見によれば、シアヴシャの姿には太陽神ミトラの特徴があるという。この考えを論証するために彼らは『シャーナーメ』中、シャヴシャの火の入会式、さらにはナヴルーズ期間中のブハラに住人によるシアヴシャへの雄鶏犠牲を挙げている（トルストヴ、1948年、p.223、318、ラポポルト、1971年、p.83）。

Y.A.ラポポルトの他の論文によれば、シャヴシャと女神アナヒータやミトラの関連についてすこし違った説明をしている。その考えによれば、コイ・クルガンカラにおいて、アフリギドフ朝以降、シャヴシャ朝の支配者の遺体が、アナヒータとミトラの姿で神格化されて埋葬されたという。シャヴシャはミトラの役割でも現れ、それはコイ・クルガンカラの星型の見取り図が証明している（ラポポルト、1967年、p.245）。Y.A.ラポポルトは自身の意見によって、シャヴシャのファランギスとの結婚は太陽（ミトラ）とアナヒータの結婚として考えることができるとしている。

この考えは我々にとって興味深いものではあるが、十分に証明されていない。あまりに少ない事実と多くの正反対の資料がシャヴシャの姿の周りにはある。

シャヴシャとファランギスがミトラとアナヒータの二重の役割を担っているということについては、まさに正反対のそしてほとんど証明不能な考えが残されている。ヴェーダの神々のミトラとヴァルナの類似はアヴェスターのミトラとシャヴシャには全く適合できない。ヴェーダのミトラはアヴェスターのものとは一致するが、ヴァルナはシャヴシャとは一致しない。ヴァルナは邪悪、暗闇、暗黒の力の神であり、アヴェスターのアフリマンの姿と一致する<sup>3</sup>。シャヴシャはどうかと言えば、まず第一に、『アヴェスター』においても『シャーナーメ』においても神としての描写をとらない。彼は王と呼ばれる。そのせいで無実のゆえにアフラシアブによって殺され、シャヒド<sup>4</sup>となった。シャヒドの墓は聖なるものと考えられ、その傍らに犠牲が供えられた。したがって、ブハラの住民たちはシャヴシャに対して、神としてではなく、シャヒドとして、公正でないアフラシアブの犠牲となった正義の王として犠牲を供えるのであろう。シャヴシャと太陽の関連性、また、彼とファランギスとの結婚を太陽とアナヒータの結婚と考えることもまた説得力がない。

シャヴシャへの敬意における雄鶏の犠牲については、太陽とそれとの関係について何も語るものではない。実際、雄鶏は日の出を知る動物である（タジク語でフルス・雄鶏とフルシエド・太陽は同じ語根を持つ）。しかし、『アヴェスター』において雄鶏はティシュタルの随伴者であり、太陽のそれではない（上述参照）。ナルシャヒは、ボハラの人々がなぜ日の出に雄鶏を犠牲にするのかについての理由を書いている（ナルシャヒ、1979年、p.23）。明らかに、雄鶏は聖なる動物であり、太陽と切り離すことは不可能であった。

我々にとってコイ・クルガンカラが先祖の寺院であるのは完全に容認しうる仮説であり、

<sup>3</sup> 古代イランの神格とのその関係性の側面における、ヴァルナ信仰の現在の概念については、M. ディウメジリ「インド・ヨーロッパの優れた神々」モスクワ、1986年、p.31、86；M. A. ボイス「ゾロアスター教の歴史」1巻、ライデン、ケルン、1975年、p.31-55；比較、同、p.202（編者註）

<sup>4</sup> 「シャヒド」とは、正義あるいは聖のために非業の死を遂げた人で、咎なく犠牲になった者を指す。タジクでは、もし、人が無実で非業の死を遂げた時、天国に至り全ての罪は除かれ、それらは殺害者に移るという伝承がある。殺された人、シャヒドの場所はマザールとして崇められ、殺された人の血から木が生える。アブリカシム・フィルドウスは、シャヴシャの血からアシェヴシヨンという植物が生えたと書いている。アシェヴシヨンは薬草で、全ての病から助けるという（フィルドウス、1964年、3.p.223）。



さらにはその見取り図に太陽の印、あるいはより正確にはミトラ神の光線の印が事実存在している。バランディ廟の見取り図の基礎にもまたミトラ神の光線の印がある。まさしくミトラはあの世での主たる審判官である。このことは天国に至りたいと望んでいる信者たちの理解においては大変重要なことであった。容器にそして霊廟の見取り図に光線の印を描くことで、人々はこの世とあの世におけるこの神への信義を表し、そしてその支持と支援を望んだ。

おそらく、Y.A.ラポポルトが正しく推測しているように、ホレズムの彫像付きオスアリは正義な先祖・故人のフラヴァシ（ラポポルト、1971年、p.81）すなわちファルハルとして信仰されたものであろう。

故人の像を作る習慣はアフガニスタンのカフィールにおいて残されていた。人々は尊敬すべき人のために喪に服し、一年を経過して故人の木像を安置して終了する。型の次第で定められた値段によって、その作品への報酬を受け取った奴隷が彫像を刻んだ。これらの記念像には、故人が一生の中で到達したあらゆる階級の特徴が示され、同時に支出の大きさを示し、追悼の供応や祭日の挙行において、故人の家族のメンバーが用意のために運び出し、坐ったあるいは立った状態で据え付けられた。馬に乗った二つの前半身の胴に二つの頭のある男性を描くことができる。ある種の彫像は左手に何かの楽器を持った小さな人物を乗せている（イエットマル、1986年、p.138）。

記念像の高価な設置は故人の利益のためそしてそのあの世での上位を確かにするために行われ、この方法で神々の位へ故人を送ることができるのである。しかし、先祖や彼らの偶像崇拜はそれら自身の子孫に限られており、神々への崇拜は普遍的である（イエットマル、1986年、p.141）。たぶん、ソグドの人々にとっても同様であった。王崇拜は国の限界内で、共同体崇拜は居住地の限界内で、家族崇拜は家族の中で存在した。

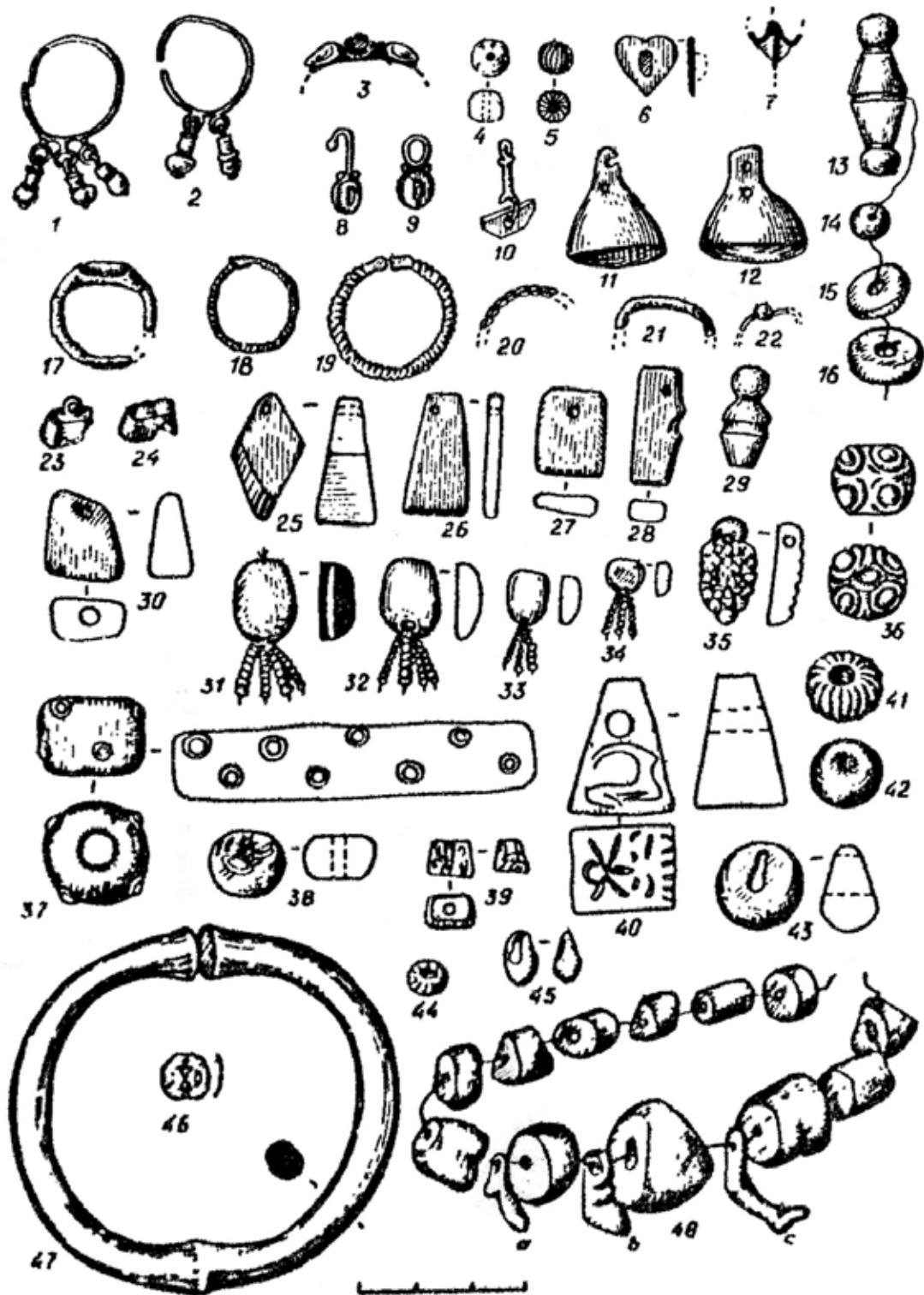
記念像が置かれる期間、その周りで、式典が催される。「そこで彼らは挨拶を交わし、故人を称え、投げキスをして客たちへの敬意を表し、一日の間だけ贅沢な楽しみを享受する。彼らは像の周りで、あるいは像を置き終えて後ろに控えている奴隷までもが、それらの踊りの輪に入ってダンスを踊る。結局、その彫像が以前と比べるとどういいうわけか、しばしば墓地の近くの道あるいは橋、でなければ墓地にあることに気付くのである。特定の祭日にはそれらに供物が供えられる。死者は彼らの記念像への敬意に応えることができると確信されている」（イエットマル、1986年、p.139）。

上掲の資料によって明らかなように、ソグドの人々はオスアリにあの世の神々のみでなく、聖火の奉獻の場面を含んだ異なった宗教的要因が描かれ、そこではマジたちや追悼の舞踏などが描かれた。

このように中世初期のソグドでは市においてオスアリによる埋葬であった。田舎の地方では甕による埋葬と土葬が普及していた。山地のソグドでは甕による埋葬と土葬がスジンに見られ、それらはクシャーン朝期（紀元前2世紀と紀元2世紀）に関連している。スジンでは背を下に、腕や脚を伸ばし、仰向けに特定の方角に関係なく葬られている（スタヴィスキイ、1964年 p.129）。

A.M.マンデリシュタムとB.Y.クタヴィンスキーは、ゾスンにおいて多数の墓を調査し、ここではクシャーン時代から始まって7~8世紀まで墓穴に埋葬されたものと発表した。異なった水準の層にあった30以上の墓が開かれた。墓穴は西から東の方向に広げられている。骸骨は頭を西に背中を下に仰向けで横たわっている。手は胸に置かれていた。副葬品は少なく、

甕・水差し・鉄製のバックル・合成の弓などである。



図版15

1985年、ナヴルーズシャフ城砦の斜面で、生徒たちが二つの墓を発見した。村の中学校の歴史教師が見せてくれた写真によれば、故人ナヴォバド・アリエヴ・ヒクマトゥッコは土

に掘られた穴に横たえられていた。墓穴は西から東へ広げられ、すなわち頭は東であった。骸骨は背中を下に手と脚を伸ばし、仰向けで横たわっていた。甕が足もとに、草刈鎌は頭のそばに置かれていた。

ナヴルーズシャフ 2 防壁の発掘で、住居 3 において若い女性の墓が発見された。右を下に半分屈葬の状態、顔は北東に、頭は東に向けて横たわっていた。手は肘のところで曲げられ、脚は骨盤のところで下に折りこまれていた。その手には青銅製ブレスレット(図版-15)、一方、指には指輪と宝石入り指輪があった。指輪と宝石入り指輪は保存状態がよくなかった。それらの中の一つには台座に宝石が嵌った三つの入れ子が残っており、中央にはトルコ石、他の二つにはアーモンド形をした柘榴石(?)があった。柘榴石ビーズ 21 個があった。5 個は 8 個の淡水真珠を通した紐に通されて残っていた。25 個の不規則な大きさのビーズが発見されており、疑いなく、首には白い珊瑚でできたネックレスがあった。それらの中の一つは足の形に加工されており、おそらく赤瑪瑙でできている。一つは燐灰石で 15 個の不規則な大きさのものは練りガラスでできている。一番大きいものは紺色で目がある。一つのビーズは葡萄の房を模っている。出土物の中には 6 個の瑠璃のビーズがあり、形は同じく不規則な大きさであった。それらの中の四つには溝が刻まれていた。2 個の金の球形のビーズ、一つは滑らかで、もう一つは部分によって、明らかに丸く球の形に表現された小鱗茎から成っている。より大きいものに練りガラスの緑色のビーズがあった。三つの琥珀のビーズ、で一つは球形、二つは真珠形。また、琥珀製の文物、ペンダントの形をした複雑な形状のビーズである。他の小さな文物は錆で覆われており、判別がつかなかった。出土品の中には、5 世紀に関わる、射手が描かれた一枚の銀貨があった。このようなコインはペンジケントで発見されている(ゼイマル、1983 年、p.269-270、表 31)。

足元に甕が置かれており、その中には小さな彫刻を施したもの(化粧容器?)おそらく、スルマドンがあった。ここでは木の容器と金属の鋳でできた光冠の断片や、注ぎ口と取っ手があり、その腕に波打つ飾りがあり、一つの狭い隙間のある球形の甕があった。この形の甕はペンジケントの 6 世紀の層から発見されている(マルシャク、1964 年、図、23-5)。この甕はペンジケントの甕と少し違っており、おそらく 6 世紀のおわり、あるいは 7 世紀の始めに作られた。甕は粗い粘土で、ロクロで作られたもので、赤い釉薬が施されていた。

ブレスレットや指輪は炭化物で巻かれて、手や指に付けられていた。コインも同様に炭化物に巻かれていた。私の考えでは、金の指輪をのぞいた全ての金属製装飾品は布で巻かれていた。

この習慣は最初にこの埋葬のところで注記した、そしてそれは間違いなく、金属製品と死者の体が触れるのを防ぐことに関連している。骸骨の屈葬姿勢については、それは埋葬の儀礼とは関係がないように思われる。ここで発見された死体はハムバ(穀物倉庫)に押し込められていた。

三つの骸骨の残骸は、ナヴルーズシャフ 2 の住居 14 南東部の床に 50cm から 60cm の高さに散らばっていた。骨はほとんどお互いに、両性のそして異時代の人骨が折り重なるようにして横たわっていた。多くの小さな骨はなくなっていた。頭骨や足の間接、腕、腰、脊柱といった大きな骨のみがあった。骨といっしょに、しわくちの注ぎ口のついた二つの無傷の甕と大鎌が見つかった。ナヴルーズシャフ 2 埋葬の陶器資料は 6 世紀末から 7 世紀始めに関わっている。

このように、山地ソグドの田舎の住民は、基本的に彼らの死者を地中に埋葬した。今日、ソグドでは埋葬の三つの型が知られている。第一には、上述のナウス内へのオスアリによる埋葬である。第二には、地中におけるオスアリによる埋葬である（ドレスヴィヤンスカヤ、1983年）。第三には、オスアリを使わず地中に埋葬する。最後の埋葬は山地のソグドで見られた。

甕、オスアリ、岩、箱、木造の棺に葬られたものはゾロアスター教のものである、なぜなら死者は大地から分離されているからである。一方、地中への埋葬はゾロアスター教と矛盾しているようであるが、ヴェンディダードには事実、土葬についての許諾が示されている。例えば、2章15節では、ザラトゥシュトラがアフラマズダに尋ねている。「ああ、真実の者よ！どこに一人の死者を葬るべきなのですか？」アフラマズダは言う。「たいへん乾燥し樹木のない土地で人々と聖なる火から遠く離れた高い場所である。」もし、現代のタジクの墓地の立地に留意すれば、全てが水がなく農耕に適しがたい場所、村から遠く離れた丘陵地に位置している。おそらく、この伝統は前イスラーム期から残されている。現代の多くの墓地は、古代都市の廃墟や村落の入植地に存在している。廃墟、荒廃した場所はダーエワ、アフリマンのジンが住む場所と考えられており、死もまた悪霊の仕業と考えられている。したがって、死者を廃墟に埋葬するのである。この伝統もまた前イスラーム的なものである。

### 最後の復活

『ファルヴァルディン・ヤシュト』には、九万九千九百九十九の強力なファルハルが聖ザラトゥシュトラの人々を守護すると述べている。彼らは生きている人々のみならず、まだ生れていない未来の者たちをも守護する（ファルヴァルディン・ヤシュト、62）。これらのファルハルは、おそらくシスターンにあるハムン湖を守護する。パフラヴィー文献によれば、ナイルヨサン八神<sup>5</sup>は預言者の地位をアナヒータ女神に伝えたという。この湖から預言者サウシヤントたちの息子たちは現れねばならない。『ゾミエド・ヤシュト』には、カエンシヤ湖がアスタヴァタ・イレタの出生の地であると示している（ゾミエド・ヤシュト、92）。

アスタヴァタ・イレタ・サウシヤントは世界から嘘を取り除き、人々は不死となる（ゾミエド・ヤシュト、92-94）。生れた彼の友人たちは、よい行いをともなって現れる。彼らはけして嘘をつかず、また邪悪や嘘は支持を得られず、消滅し、真実がそれを永遠に征服する（ゾミエド・ヤシュト、95）。そしてアフリマンは地上から永遠に姿を消す（ゾミエド・ヤシュト、97）。

『ヴェンディダード』には、預言者ザラスシュトラがアフリマンに警告している。「おお、邪悪のアフリマンよ。私はハナサイティ・パリ<sup>6</sup>を破壊するであろう。そのために、東から、カエンシヤ湖からサウシヤントたちが現れるであろう。」（ヴェンディダード、19-5）

『ファルヴァルディン・ヤシュト』には、未来の預言者の母たちはハムン湖で贖罪して身ごもるといふ（ファルヴァルディン・ヤシュト、141-142）。『ディンカルト』七巻には、一万年より三十年前に、娘がハムン湖で水浴し、彼女が身ごもってフシダル、第一のサウシヤントが生れる。すでに三十年が残り、千年が過ぎてフシダルから上述の方法でフシエルマン、第二のサウシヤントが生れる。フシエルマンの千年の終わりに、上述の方法でアフラマズダ

<sup>5</sup> ナルユサング：ゾロアスター教のガブリエル、すなわち地上における神の媒介者である。

<sup>6</sup> ハナサイティ・パリ：偶像の守護者

の最後のサウシヤントが生れる。三人のサウシヤントの母親たちはすべてベフルザ家の出である。サウシヤントたちは15歳後に妊娠し、息子を産む。30歳になって後、アフラマズダは彼らを認め、人々を導くために彼らを遣わす（ディンカルド、7巻、5章から10章）。

第二と第三のサウシヤントの統治する期間、死者の靈魂が復活できるようになる。死人たちの体が復元し全ての靈魂と結合し、救われたその後に、まさに呪われたかのように、三日間の過程で融解した鉛の試練を受けなければならない。この苦痛は呪いのための最後の懲罰であるが、しかしそれら救済された者たちにとっては全く困難とはならない。なぜなら流れ出す金属は、彼らにとて生乳のように思われるからである。」最後に救済者、サウシヤントは復活した者たちに不死を保証し、彼によって白ホーム（ハーウマ、飲み物）が供えられ、現象世界は永遠に不死となる（ドレスデン、1977年、p.362）。

#### 第四章 トゥラーンのズルヴァーン教

イスラーム以前の時代、とくにアレキサンドロス・マケドニアの到来以後、トゥラーンは異なる宗教体系の戦いの場であったことが知られている。その地域に細々と伝わっていた固有のゾロアスター教も、他の宗教、すなわちキリスト教・仏教・マニ教と戦わねばならなかった。キリスト教はトゥラーンにおいて広く受け入れられなかったので、この著述では詳しくは触れていない。

クシャーン朝統治下、仏教はトゥラーンにおいて拡大し、とくにバクトリア地方では強い影響力をもっていた。仏教布教の歴史についての詳細はB. Y. スタヴィスキイ(1964年、1969年、1972年、1982年)・B. A. リトヴィンスキイとT. I. ゼイマル(1971年)・プラトフ(1972年)他の研究において検証されている。したがって、仏教について詳説する必要はないであろう。しかし、A. ベレニツキイが示すように、エフタルやトルコによってクシャーン朝が崩壊した後、仏教は急速に衰微した。(ベレニツキイ、1954年、p.38) ササーン朝のゾロアスター教からの影響に対して、その地域既存の仏教布教は再度強化された。このことに関しては、トゥラーン仏教の中心地であるテルメズの仏教寺院の大規模な荒廃(スタヴィスキイ、1975年、pp.14-61)や中世初期にヴァクシュ公国の中心であったカフィール・カラの儀式用の広間で聖火壇が発見されたことなどがその証左である。

『クドウド・アル・アラム』の著者はワハンとイシュカシムにマギがいたことを報告している。(クドウド・アル・アラム、1983年、p.76) A. ブブノヴァによる西部パミールでの拝火神殿の発見は、拝火教徒(ダル・バイ・ガブラコナンド)がワハンにいたという事実を述べた『クドウド・アル・アラム』の著者の資料を証明する。クアルダド居住地区には偶像寺院があった。(同、p.76)このように、ワハンにはゾロアスター教徒がいて、彼らの宗教はソグドの宗教と同じであった。アル・イシュタキの資料によれば、十世紀、ヘラト山にもサルシャクと呼ばれる拝火教寺院があったという。(イシュタキ、p.20)アフガンの歴史家A. ハビビは、アラブが到来したとき、アフガンの山地地帯には拝火教寺院が多数あって、ヤヘ・バルマク、ヴェジル・ハルン・ラシドが九世紀にそれらを破壊したと記している。(ハビビ、1357年、p.645)

しかし、仏教の地域拠点はアラブの到来まで存続し続けた。(ベルンシュタム、1950年、pp.48-55、キズラソフ、1959年、pp.160-220、プラトヴァ、1972年、リトヴィンスキイ、ゼイマル、1971年、リトヴィンスキイ、1980年)仏教の大きな影響力にもかかわらず、トハリスタンにおける葬送儀礼は地域的なゾロアスター教によるものであった。おそらく、仏教は主に村落の住民の習俗、とりわけて葬儀に関してはそれほど影響しなかったのであろう。実際に、仏教は普及していたけれども、クシャーン朝の統治者は貨幣に拝火壇を描いた。拝火壇の前で礼拝する王、それが特徴であり、クシャーン朝貨幣の基本的主題であった。さらには、ゾロアスター教の主題である神の像は、貨幣の重要な位置を占めていた。スルフ・コタルの小高い丘には「征服者カニシカ寺院」と名付けられた拝火教寺院が建てられていた。多くの研究者が示すように、イランのゾロアスター教における勝利の神、ヴァラフランとして偶像化されたカニシカ王(ギルシュマン、1975年、pp.141-142)が取り上げられているのである。クシャーン朝の王へのスルフ・コタルの拝火教寺院は、シズにあるイランの王(アタル・グシャタスプ)の拝火教寺院と同じ役割を担っていると考えられる。

クシャーン朝の王たちは「王の中の王、偉大な救済者」で始まる銘とともにイランの神々

を描いた。「王の中の王、偉大な救済者」、ミトラ神の胸像が彼らの貨幣に刻印された（ゼイマル、1983年、p.161、表20）。そして、さらには聖火壇の簡略化されたシンボルがその頭の後ろに描かれている。

ヴィマ・カドフィセースの貨幣表面には聖火壇に向かう王が描かれている。（同、p.181）イランの神々の像はカニシカ王統治の間にはるかに多くなる。

1．ミフル（ミトラ）神は正面を向き、頭は左に向けられ、右手は前に伸ばし、左手は肘で曲げられベルトに置かれて描かれている。その主な標章は頭の周りの円光であり、それからは光線が放たれている。（ゼイマル、1983年、p.194）2．マフ神はミフルと同じ衣装、同じ姿勢ではあるが、その特徴的的属性である背後に見える三日月の角をともなって描かれる。3．ナーナ女神は豊満な姿で、頭にはディアデム、左手には杯、右手に短いバトンを持って、獅子坐の上に描かれている。4．アトショ神、クシャーン朝の貨幣の図像としてよく特徴づけられる腕の火炎を持つ。ゾロアスター教の象徴である火炎は、ヴァスデーヴァをはじめとする、すべての王の腕に描かれている。5．ヴォータ神、短い線によるあごひげ、上方へ挙げた手には翻るスカーフを持ち、左へと走る。時として、その素早い動作は神の姿に続く背景に満たされた交錯する「旋風」を表現した線によって強調される（同、p.194）。E. V. ゼイマルは、「第一段階から第二段階への移行において、表面的特性の伝説のみではなく、裏面の神々の名前までもが、ギリシア語からバクトリア語へと翻訳され、ゲリオス、セレーナ、ゲフェクト、ナナなどはそれらの図像において変更されることなく、新しい地域的名称であるミフル、マフ、アトショ、ナーナを獲得した。特に判断の基準となるのは、月の女神であるセレーナが男神であるマフに変更されていることである。あきらかに、ゲリオス、セレーナ、ゲフェクトを本来のクシャーン朝のパンティオンに加える根拠がない、なぜならこれらの名称のギリシア語からバクトリア語への翻訳には神々の属性や彼らのポーズ、あるいはそれ以外の図像の要素の変化をともなっていなかったからである。」と書いている。一面ではカニシカはある程度においてギリシア地域の宗教を一掃したが、反面では、地域のバクトリア人や一般のイラン人はゲリオスの中に常にミフルを見、セレーナの中にマフなどを見ていたとも考えられる。

M. ボイスが的確に指摘しているように、アルシャキドはゼウスやアポロというギリシアの神々の様式においてアフラマズダやミトラを理解した、ゲラクル・カッリニクはヴェレトラグンを示し、そして、ニケとデメテルはアシャとスペンタ・アルマティである。（ボイス、1987年、p.101）この伝統をD. シュルンベルツェは記している。彼は、「イランの神々、オルマズド、ミトラ、アルタグンはゼウス、アポロ、ゲラクロムと融合した」と書いている。（シュルンベルツェ、1985年、p.48）このように、イランにおいても彼らギリシア人は、シリアやメソポタミアにおけるのと同様に、自分たちの神々と地域の神々を配置することを期待して、それらを同一視した（ボイス、1987年、p.101）。

図像的に変更されなかったギリシアの属性をもつこれらの神々がクシャーンに受け入れられたということは、明らかに、イランの神々が地域的図像上の属性を持たなかったということに関わっている。したがって、神々は名称を変更するのみであった。

カニシカ王の貨幣にはヴェレトラグン、「マフ神」、マズドヴァン（アフラマズダ）、ドルヴァスプ、ファッラ、ヴァクシュ、豊饒の女神アルドヒシュなどの女神たちの像があらわれる（ゼイマリ、1983年、pp.190-191；スタヴィスキイ、1977年、pp.174-175；ロゼンフェリド、

pp.190-112) ちなみに、七世紀のペンジケントの絵では、マフ神はお下げ髪であり、明らかに女性である。中央アジアにおいては、月の神マフの四つの像が見つかったが、全て女性であり、(レンペル、1987年、図23) したがってソグドでのマフ神は女性であった。(図版11、第二章)

有翼の勝利の女神、クヴァニンダは明らかに図像的にニケとつながり、おそらくはそれと融合している。(スタヴィスキイ、1977年、1975年)(図版8-2、第三章)

サクサノクラ(1-3世紀AD)から出土した容器と花束を持った女神の置物(ムヒッディノフ、1975年、pp.378-382)や銀の水差し上の六人の女神中の容器と花束をもった像(ルコニン、トレヴェル、1987年、図53)も、おそらくクヴァニンダ女神を表現したものであろう。

B.Y.スタヴィスキイの有用な意見に、「新しい人類形態学的外観にもかかわらず、これらの全ての神々は疑いもなく、クシャーン朝の支配階級から生じたイランの歴史文化的環境の宗教的思考とつながっている。すなわち、何よりもバクトリアには、明らかに、はるかな古代に根源をもつアヴェスターのグループの神々に対する信仰があった。」としている(スタヴィスキイ、1977年、p.195)

B.Y.スタヴィスキイはカラテパのある石窟寺院の壁に「ブッドマズド」の銘文のある炎の輪の中にある仏陀の像を発見した。(スタヴィスキイ、1981年、p.5)この発見は、中央アジアにおいてアフラマズダの確固たる図像がなかったこと、そしてそれゆえに仏教やヒンドゥーイズムを含めた他の宗教のすぐれた神々の像が、ゾロアスター教のパンティオンにおける地域的神々の像として容易に受け入れられたことを示唆している。

ホイ・チャオの報告によれば、8世紀初頭、ソグドでは仏教が知られていなかった。サマルカンドには僧侶一人だけの仏教僧院が唯一あった(ベレニツキイ、1954年、p.39)その報告ではさらに、偶像や神殿は仏教のものではなかったことを述べている。

## マニ教

3、4世紀に中央アジアに広がったもう一つの宗教が、マニ教であった。マニ教についての多くの資料は、A.M.ベレニツキイの『ソグドの思想と信仰についての問題』の中に収集され検討されている。(ベレニツキイ、1954年、pp.39-52)マニ教の本質についての資料はV.G.ルコニンの研究の中で提供されている。(ルコニン、1969年、pp.70-79)トハリスタンのマニ教についての問題は『アジナテパ』(リトヴィンスキイ、ゼイマル、1971年、pp.120-1122)の研究、著書『タジク』(ガフロフ、1972年、pp.171-179)の中で触れられている。ソグドを含めてトゥラーンについて、A.M.ベレニツキイの研究は、この地域のゾロアスター教資料を考慮することなく、深い検討なしに資料が引用されている点を指摘しなければならない。したがって、A.Y.ヤクボフスキイは、中央アジアのイスラーム以前の信仰の分野についての広範な博識、またペンジケントの資料についての卓越した知識にもかかわらず、著者、すなわちA.M.ベレニツキイはマニ教の役割を過大評価しており、また地域の異教信仰、そして地域のゾロアスター教の役割を十分に考慮していない。(ヤクボフスキイ、1954年、p.22)A.M.ベレニツキイはソグドにおいて宗教に関してはマニ教が中心事であり、この地域におけるゾロアスター教の存在を否定している。しばらくマニ教の基本的論議を中断し、そしてソグドとトゥラーンに関わる以下の資料を挙げてみたい。アル・シャフリスタンの資料によれば、マニ・イブン・フォタクはもともとイランの人であった。母、そし



ておそらく父もアルシャキドフの出身であった。父はカマダンの出であり、彼らはバビロンに移り、その郊外、メーセーンの地に住んだ。そこで、212年あるいは215年にマニが生まれた。彼はセム語を話した。成年になると、新しい宗教を説くことを決心した。その宗教はズルヴァーン教の要素を多く含んでいた。

R. C. ゼンネルは、マニはズルヴァーン教をよく知っていたし、シャープール1世の時代ズルヴァーンはオルムズドよりも地位が高かったと書いている。(ザエフナー、p.22)マニは仏教にもユダヤ教にもキリスト教にもまたこれらの地域のグノーシス的伝統にも通じていた。特に彼はバビロンにおいてイブン・ディソンやマルキオンの教義に没頭した。こうして、マニはギリシア哲学のみではなくバビロンのグノーシス学派の要素を含んだ世界宗教を創設しようと望んだ。マニ教は様々な国において多様であり、地域の宗教、地域の神話、神々、伝統に適応していった。その経典もまた様々な言語で書かれた。マニは、ササーン朝パフラヴィーで「ショーブルコム」、他には、シリア語やそれ以外によって「ケファラユカ」、「神秘の書」、「生活賛歌」、「クヴァスツヴァニヴァト」、「フカマティ」など76の経典を書いた。(ナディム、p.598)

マニは世界を、光明(善)と暗闇(悪)の二つの部分から構成されていると説く。それらは分断して存在していた。光明は偉大で無限である。楽園と光明の神や天使であり、善性、物質的知性、神秘性、理性性の五つの徳を、また、さらに愛、信、信心深さ、寛大、知恵の五つの徳を具える。神は空や地において、これらの徳を常に有している。(ナディム、p.584)

アル・シャフリスタンは以下のような善神の五つの印を挙げている。光明：1(本質)良、賢、貴、浄、芳しい、快い；2、靈魂：良、賢、有用、科学；3、行為、理性と良にともなわれた、幸福をもたらす、規律、平和(団結)；4. 空間、上方にあり、多くの者はそれが北から聳え立つと考え、あるいは、他の者はそれが暗黒のそばに位置すると主張する。5. 本質(自性)光は5要素で構成される。四つは物質で一つは精神である。物質の本質は、光、火、風、水である。精神の本質は物質の中を行き来する微風である。また、悪神にも五つの印がある。1. 闇(本質)は淫らな、欠陥があり、汚らしく、忌わしく、醜い；2. 靈魂：凶悪、下劣、愚か、有害、無智である。3. 行為は、邪悪、放逸、悲しみ、無秩序、不和が内容である。4. 空間、下方にあり、多くのものは南から落ち込んでいると考え、あるいは、他の者はそれが光の隣に位置すると主張する。5. 本質は5要素で構成される。四つは物質で一つは精神である。物質の本質は、炎(火)、闇、熱風(熱い風)、霧であり、精神の本質はそれらの中を行き来する煙である。

天空はまた、善良、知識、知恵、秘密、根源性という五つの部分を持つ。地上は息吹、空、光、水、火で構成される。(ナディム、p.585)

悪神は善神の質と相反する全ての質を所有する。

マニは説いている。悪は闇から生ずるが、永遠ではない。しかし、自身の永遠の要素から成り立っており、この要素は悪に力を与える。悪はライオンのような頭で、体は怪物(アズダホ)で、鳥のような翼、魚のような尾で、獣のように四足である。悪は暗闇(アフリマン)から靈感を得、全てを吸い取り、冒瀆し、殺害する。悪は自らの左右側から動き始め、そして下に向けて動き、行く手の至る所で自分の仇敵を滅ぼす。そして悪は上方へ向かおうとするが、そこで光明による光線にであい、それができなくなる。その時、悪はもとの所に帰って、そこで再び、光明との戦に向けて昇って行った。その意図において地上やそれ以外の世

界、そして光明の神も同様に光り輝いていることがわかった。悪に反撃するに十分な戦士がそれらにはあったにもかかわらず、悪は全ての世界の道に片をつけようと試みた。

光明神の魂によって、五つの部分の領域と十二の要素から赤子、原人が生まれた。それは最初の間であり、彼の使命は悪に対抗する主たる戦士となることであった。原人、ホルミズドは五つの領域によって、五つの善なる要素（エーテル、清風、光、水、空気）によって武装し、それらは盾と武器になった。彼は最初の光の息吹（エーテル）を身にまとい、大いなる息吹（大いなるエーテル）を身にまとい、さらに輝かしい光を身にまとった。彼は火で盾と槍を作り、天国を出て悪との戦いの場である境界に至った。

悪の原人（アフリマン）は暗闇、五つの邪悪な力（煙、悪の炎、暗黒、熱風、埃をとまなう嵐）によって作られ、戦闘において善の原人に相まみえた。彼らは長い間戦い、そして最初は悪の原人が勝利者となり、善の原人は彼の力とともに悪の軍の包囲の中に取り残された。善の原人は光の天使に救助を要請し、光明神は善の原人を悪の戦闘から救うために彼の兵士を送った、こうして彼は救出され悪は征服された。

この後、死の世界（地獄）が始まる境界に「活霊」があらわれた。「活霊」は、悪と闇の力の包囲網の中において善の原人とその援助者を観察し、さらに、「活霊」は大きく神々しい声で原人を召喚し、それを神の列に加える。

マニは説く、五要素の善が邪悪の五要素と混じり合うやいなや、原人は悪の原人との戦いを開始した。煙はエーテルと混合された。エーテルから生命は生じたが、煙からは全ての破壊が生じる。燃え上がる火は善の火と混合され、はじめその善の火は人間に利益を与え、その住居を暖め育て、光と熱を与えたが、その後燃え上がる火は人間に害を与える。

光と闇が混合された。光は我々に金や銀と同じように幸せや福を与えるが、闇は不幸と苦しみと病をもたらす。熱い風は清涼な風と混合された。清涼な風はそれ自身利益と晴れやかさを運び、一方で熱い風は旱魃と破壊をもたらす。埃だらけの嵐は水と混合された。清らかな水は健康と収穫をもたらすが、埃だらけの嵐は土砂流と失望をもたらす。（ナディム、p.586）

全ての要素が混合されたとき、原人は再び下方へ行き、全ての邪悪な力が成長しないようにまた増えないように打ち砕き、そして再び戦闘の場へと戻った。そして彼は天使たちに邪悪な世界で形作られた混合した要素を取り、善悪が停止した状態に保つよう、また一人の天使にそれらを守るために留まるように命じた。

マニは説く。光の神は、世界を創造することができるように、彼の天使たちに悪の要素から光の要素を分離するように命じた。彼は十の天空と六つの地上を創造した。一人の天使は天空の保持者となり、他の天使たちは地上の保持者となった。それぞれの天空にはアイワンの広さの十二の門がある。門は固められ互いに向き合っている。それぞれのアイワンへの入口には六段の階段が設けられ、それぞれに十二列の並木が植えられた三十の小道がある。多くの木々は天空に至る。天空と地上を繋いでいる空間には深い溝がある。ここで邪悪から精留された善が生じる。

溝の後ろには大きな防御壁がたっており、それは善から分離された邪悪の要素が天空と混じり合わないよう保つためのものである。マニは説く。その後、光の神は悪の要素から世界を浄化するために太陽と月を創造した。太陽は光による浄化であり太陽からの光線はアフリマンの者たち（邪悪の力）を懲らしめる。月からの光線は彼らを冷却する。これら全ての

要素である太陽と月は統一された流れとなる。この流れは全ての善い行為や物事を集め、その後それらは空を経て、太陽に至り、そしてそこから無限の光明の空へと進む。

以上のことは光が残らなくなるまで、月と太陽が幾分かより清浄になるまで続く。その後、地上と天空を保持していた天使たちが持ち場を離れ、天空を手放し全ての物が散乱していく。炎が現れ、その中で全てのものが焼かれる。

マニは、この炎は1468年も燃えると説いている。この期間が過ぎ去ると、邪悪な霊たちは立ち上がり、善なる力との戦いを開始しようとする。その軍人たちは思い止まらせようとしたりそれを非難したりと混乱し、次第に弱まりながら、それらのために特別に掘られた穴の中へ入り込んでいく。その上から巨大な石でそれを塞ぎ、セメントのような漆喰を流し込み、その瞬間に人々は邪悪の魂から逃れるのである。

また、それでもなお光の靈魂において邪悪の要素が残り、それは最後まで損なわれなかったともいう。

### マニ教の信仰

**祈祷**：4回あるいは7回のルカタミと呼ばれる礼拝が定められていた。

**礼拝**：礼拝の間太陽の方へ顔を向けなければならない。礼拝は十二の部分から構成される。それぞれの礼拝は誰かあるいは何かに対して捧げられる。最初の祈祷は夕方に始まる（ザヴォル）、第二は日没前に（グルブ）、第三は日没後に、第四は暗闇の始まりに（シヨム）、すなわち日没後三時間である。

**齋戒**（ウルザ）：月に三度、おおよそ月始めと、月の中ごろ月末に、二日から七日間。

太陽がボドレーの角度から昇るとき、夕方のみのウルザが三十日間保たれる。日曜日と月曜日はマニの日と考えられており、マニへの供養が行われる（ナディム、p.593-594）。

### 冥界についての若干の所説

マニは、善人に死が訪れたとき、以下のようなことが起こると考えている。原人は医師の姿をした一人の若者を天使として送る。彼らは水を入れた水差しを手に持ち、ガウンをまとい、亡くなった人の頭にディアデムをかぶせる。そこにアフリマンの邪悪な匂いが現れるが、正義の靈魂が悪臭をにらむと、悪神たちは退散する。そして善なる魂は善神とともに彼らから与えられた真実を身にまとう。彼は栄光の柱を天の月にいる原人の許へと昇る。その体は死んだ場所である地上に留まる。太陽と月と輝ける神はその水と火と清浄なエーテルからできた魂を自分の内部へ取り込み、その後それは神となる。死体はアフリマンが地獄へと連れて行く。（ナディム、p.596）もし、罪深い人であれば、邪悪な魂の神々がやってきて、地獄へと運びさる（同、p.597）。

さて、ここでソグドあるいはホラサンに関するマニ教の資料について見てみよう。マニはシャープールのもとに至り、王はマニを預言者と認め、新しい宗教の伝道のためにホラサンや中国、インドにマニ教の人々を送ることを許可した（ナディム、p.584）。

アルデシール1世の統治の間（226-241）彼はインドに赴き、彼の宗教を説法した。アルデシール1世の退位後、彼は故郷に戻り、クジスタンにおいて王と会い、再びシャープールのもとに行った。しかし、ヴァラフラン1世が権力の座に就いた後、マニは投獄され、276年にゾロアスター教の僧侶たちによって殺害された。彼らはその体を二つに切断し、その体

の半分をビシャブラのある門に、残り半分を他の門に懸けた。これらの場所はマニ教徒によってマロアリとマロスファルと呼ばれ、崇拝されている（ナディム、p.546）。マニ教徒への迫害が始まった。イブン・ナディムは、多くのマニ教徒の中からマヴェランナフラ市へ宣教師が送られ、このようにしてマニ教の支持者たちは宗教的論議において攻撃を耐え、その後はもし宣教師がいなくても、マニ教の信奉者は罰せられるようになったと書いている。彼らは、バルフ（アム・ダリア）を通過する所まで逃れ、そこに住むようになった（ナディム、pp.599-600）。これ以後、その共同体はマベランナフラのマニ教徒に従わなくなった。イブン・ナディムは彼らがチュルク、明らかに東トルキスタンへ去ったと書いている。

しかしながら、イブン・ナディムはマヴェランナフラやサマルカンドの住民はマニ文字で宗教的著書を書いたと記している（同、p.29）。しかしまた、ソグドの宗教がマニ教であったということも明らかにしていない。

イブン・ナディムはサマルカンドのマニ教徒は約五百人であり、それらはよく知られていたとも書いている。しかし、ホラサンでは彼らに対する弾圧は始まっていた。可汗はホラサンの統治者に手紙を送り、国内に多くのムスリムがおり、もし彼らがマニ教徒の追放をやめなければ、ムスリムを殺害し始めるだろう、と知らせている。この後マニ教徒の手紙の後、彼らは殺害することをやめている。それにもかかわらず、彼らは少なくなり、ソグドの町において暮らした（同、p.600）。アッバシドフの統治の間、サマルカンドにマニ教徒の拠点が置かれた（同、602）。マムナとムタシマのカリフの統治の間、マニ教徒の長（イマーム）はサマルカンドのナスル・イビ・クウムズであった。彼はマニ教義と矛盾するものを持っていたようである。ナスル・イビ・クウムズは王と幾らかのつながりがあった（同、p.590）。

ベルニは、マニの信徒はイスラーム世界全体に拡散し、サマルカンドにのみ彼らがサビヤミと呼んだコミュニティがあったと書いている。その教えをほとんどの東トルキスタン、中国やチベットやインドの一部の住人が信仰している（ベルニ、1957年、p.213）。

先に引用した資料はサマルカンドにマニ教徒がいたことを証明している。サマルカンド以外の他の都市については述べていない。したがって、どれほどソグド人の間にマニ教が伝播していたかを知ることはできない。しかしながら、東トルキスタンのマニ教の本はソグド語に翻訳されている（ヘニング、1965、p.242-254）。

我々は地域の宗教に属する拝火教寺院や偶像の存在についての十分な証拠を示した。サマルカンドを除いて、マヴェランナフラにあるマニ教徒の寺院について言及するアラブの歴史家はどこにもいない。A.M.ベレニツキイが主張するように、マズダグ教とムカンニの運動にはマニ教は関係していなかった。イサ・シドキは、マニ教にはゾロアスター教とキリスト教の要素が含まれていると書いている。マニ教の教えの本質は精神的な（光の）世界と物質的（邪悪の）世界の二つの世界が存在するという点にある。それらは混合され、その過程において人々の世界が出現したのである。したがって、それぞれの人間の中には善と悪があり、それは暗闇が消えるまで継続する。人は全ての地上の幸福を放棄しなければならない。マニ教の伝道は音楽や歌を伴っていた。信徒（アングシャク）マニは家や女性を捨て、美しく描かれた絵を尊重した。マニ教の本は美しく挿絵がなされている。マニ教団は優雅に描くことを学ばせるために中国に人々を送っている。イランやトゥラーンにおいては、マニ教の信徒たちはモンゴル人の特徴によって人々の絵を普及させていた（シドキ、p.420）。

おそらく、これらのマニ教の特徴（美しく描かれた絵画の尊重、また美しい声、音楽や舞

踏によって麗しい人々が演じる説教)を考慮したA・M・ベレニツキイは、それらをペンジケントの壁画と比較し、ソグドの基本的宗教はマニ教であるという結論に至ったのであろう。しかしながら、今トゥラーンの他の地域から出土した考古学的資料は、ソグド人を含めたこの地域の人々がマニ教の出現以前に彼らの神々の像を造ったことを示している。このことについては、ベレニツキイ自身も書いており、アル・チョルセスの「古代においては人々はシャーマンとカルデアムであった。シャーマンは偶像の奉仕者であり、カルデイはサベイチュムと呼ばれていた」という会話を含んだ文献資料を引用している。シャフリスタンは、ヴィシュタスパ王はサベイチェフへの信仰を持っており、彼らは星辰を崇め特に二つの天体を尊重したと述べている(ベレニツキイ、1954、p.50)。

ソグド暦はマニ教においても存続し、そしてその多くの日々は聖なる天体に捧げられている。この論述の量ではその問題をより広く検証することは不可能ではあるが、5世紀、アルメニアの歴史家によるマニ教に関する資料を引用してみたい。「マニは、受胎や誕生を超越して(現存する)しかも互いに相対して独特である善と悪の二つの根源について説く。一方、ゾロアスター教徒も同じように説く。ただし、受胎と誕生を経て、ズルワーンの情熱から(ただ二つの根源が創り出されたの)である。そしてもし彼ら両者にとって同じ宗教であったのなら、何故マギたちはザンディクをひどく忌み嫌うのだろうか?単に気質の点で彼らは互いに違うのであって、たとえ単に形において違っても、(彼らの教えの)本質においては同じである。それはそうとして、両方の宗教において、それらは(その存在の要素として)ふたつの根源があり、同じである。しかし、それら両方の宗教は同じであり、それらは(存在を見分ける)二つの根源であり、それらの(主張する)ものも同じ、またそれらは太陽崇拝であり、またそれらは太陽のしもべであり、それら全てにおいて無生命の(実在の)ものと見なされ、これもまた同じである。ただ、マニは、マギたちだけではなく、全ての宗教(の信徒たち)について、(人間の)欲情から完全に解放されるという、自身の気質を過度に誉めそやそうとしたのである。しかしながら、マニは(結果的には)肉欲のために弾劾され、命を失い、皮膚を剥がれて死んだという。これによって明らか(となる)(マギとマニの信徒たち)彼らはただ気質において異なっただけで、というのもマニ教徒は偽善的でありマギたちは放蕩で情欲に開放的ではあるが、宗教においては同じであった(エズニク、1968、p.86-87)。

これらの資料はマニ教がトゥラーンのゾロアスター教とそれほど違ってはいなかったことを示している。もし、マニ教徒が聖なる天体や偶像への崇拝などを伝道したとして、そしてこれらの全ての要素が地域的宗教の中にあったトゥラーンという環境を考慮に入れたならば、マニ教はその全ての特徴的な要素を失ってしまったことであろう。それは地域の宗教の中に紛れてしまい、そのために何も残らなかった。したがって、トゥラーン版のマニ教について、決定的なことを述べることは困難である。しかし、十世紀におけるタジキスタンの地理学的著述「クドウド・アル・アラム」の著者はサマルカンドにマニ教神殿(アングシャク)があったと報告している(クドウド・アル・アラム、p.12)。

それでも、考古学的資料(絵画作品)の中にはマニ教に結びつけられるような図像などはない。しかし、トゥラーン地域におけるゾロアスター教、ズルワーン教あるいは仏教といった宗教の存在を示す資料は多い。

そして、マニ教徒たちは全員でより長くサマルカンドで持ちこたえ、そしてイスラーム期

においてこの都市は次第にこの宗教の中心（エモマト）になったという非常に重要な点に留意しておくべきである。マヴェランナフラにおいてマニ教はゾロアスター教だけではなくズルワーン教とも接近し、そして次第にマニ教の宗教の基盤にズルワーン教が入り込んだと考えられる。

M・ボイスが正しく指摘しているように、マニ教徒はマニ教の最高神の名前を中世ペルシア語のズルワーンに変化させ、またその「息子」、「原人」をオルマズドと呼んでいたようである。これは、ササン朝がズルワーン教であった（おそらく、この件では後期アケメネス朝の例に続く）ことを示す、最近の多くの証拠が最も重要である（ボイス、1987年、p.137-138）。

さらに彼女は、「仏教文献においても、はるか北東のソグド人の間においてのズルワーン教伝道の足跡を辿ることが可能であり、おそらくペルシアのサトラップや僧侶たちによってアケメネス朝代にその地へもたらされたものである」と書いている（同、p.138）。

トゥラーンにおけるズルワーン教はアケメネス朝のみでなく、ソグド人を含めたアールリア民族の信仰の性格にまで及んでいったことを付け加えたい。G・ヴィデングレンが正しく指摘するように、バビロンにおいてズルワーン教は大変影響力をもった流れとなっており、アルサケス朝やササン朝はそれを保護した。マニがそれをよく知っていたこと、それに心奪われたこと、そして彼の宗教の基盤にズルワーン教の要素があったことは疑いない（ヴィデングレン、1976年、p.19）。明らかに、マニにおいてズルワーン教が意識的に選択された、なぜならササン朝初期はズルワーン教であったからである。この方法においては、それはイランのシャールたちの支持に関連していた。V・G・ルコニンは、マニの本が「シャールカム」と呼ばれたこと、そしてそれがイランのシャールへの寄贈を意図したものであったことをよく指摘している（ルコニン、1969年、p.74）。この本の中で彼はズルワーンを「偉大の父」と、オルムズドを原人と、アフリマンを邪悪と呼んでいる。その中で「智慧と善（業）」が人々に神の公使によって不変にもたらされた。かつて、それらはインドの人々に仏陀という名の公使によって、またある時はイランにおいてザラトゥシュトという名で、またある時は西の国においてイエスの名でもたらされた。現在において、ここに書かれた最後の世紀に、バビロン国においてこの不変があり、真実の神の公使である私という人間、マニにおいて預言が明らかとなる（シュミット、1958年、p.478）。G・ヴィデングレンは、マニ教の四細目もまたズルワーン教に借用されたと書いている（ヴィデングレン、1976年、43-44）。

このように、ホラサンとトゥラーンにおけるマニ教はズルワーン教の要素をともなって地域宗教の中に広がっていた。トゥラーンにおけるズルワーン教はマニ教の到来であった。そしてそのためにマニ教はズルワーン教に影響を与えることができなかった。

### ゾロアスター教における流派

このように、ソグドにおける基本的宗教は、区別された特徴をもったズルワーン教的意味のゾロアスター教であった。

ソグドの宗教についての最初の研究者であるB・Y・スタヴィスキイは、ペンジケントの古代墓地の研究に基本において、紀元後7～8世紀のソグドの葬儀儀礼はある程度においてゾロアスター教の葬儀儀礼と近いものであったという結論に達した。近いものではあるが、しかしそれと同じではない、というのもその特別な特徴はゾロアスター教の立場からは説明

できないだけでなく、全くの逆のものでもあるからである。ソグドの葬儀儀礼では二つの要点、すなわち故人への哀悼と偶像崇拜に留意すべきである(スタヴィスキイ、1953年、p.91)。B.Y.スタヴィスキイは、イランのササン朝の正統ゾロアスター教から区別された、ソグドの宗教の基本的特徴を考慮して、ソグドのマズダ教信仰と呼んでいる(同、p.88)。しかしながら、マズダ教という術語について文献中ではあまり述べられていない。それはすぐにA.M.ベレニツキイの著述によって明らかに示された、そこではソグドや中央アジアにおいてマニ教の存在が証明されたのである(ベレニツキイ、1954年、)。それは、他のものの一つの側面であり、イランの文献において「マズダ教」とは「マズド」(アフラムズド)についての教えを指すものである！おそらく、その語は十分に理解されなかったのであろう。

ゾロアスター教における知られている流れについて若干触れておきたい。ソヴィエトの歴史書の中で、今までにこれらの流れについて書かれたものはなかった。書かれた資料、特に著者「ダビストン・マゾヒブ」ではゾロアスター教の中に多くの流れがあり、その中のいくつかが示されている、すなわちザムショスプ、サムロド、クドト、クド、ロチ、シェドラグ、パイカル、マイロン、オロル、シェドブ、オフシイ、ザルドゥシュト、マイロンとシプスである(ダビストン、p.3)。「ダビストン」の資料によれば、これらの流れはササン朝イランにおけるものだけであり、もしその制限を超えてソグドやトハリスタン、ホレズム、フェルガナ、チャチについてそれらを考えるならそれ以上になるであろう。その著者はササン朝時代において有力な流れの一つであったズルワーン教には深く言及していないし、イランやトゥラーンにおいてゾロアスター教と合流したマニ教についても何も述べていない。

私の知る限り、ゾロアスター教の文献やズルワーン教やササン朝のゾロアスター教教団においても他の流派について述べた資料はない。この論述に許された中ではすべての流派を広く検討することはできない。それは将来に譲るとして、ここではそれぞれの流派の顕著な特徴について述べることにしたい。

最大でもっとも基本的なものがシポシあるいはパシパルスである。それはすでにヤズドン(ヤズドニチイ、アヌシャコンチイ、アザルフシャカ)と呼ばれていた。この流派はササン朝期のゾロアスター教の基盤にあって、全ての創造物が唯一神オルムズドに属するという事実についての教えである(ダビストン、p.73-75)。

**1. ザムショシピアン。** ザムショシピアン派はザム王の信奉者たちである。ザム王の信奉者たちはその王の話や教説を集め、王の没後にザム神を明らかにした。彼らは空や大地といった全ての創造物は神の理性であると説く。その理性を離れてはなにものも存在しない(ダビストン、p.76)。

**2. サムロディアン**は恐れへの信奉である。彼らはザホカによる統治の初期にあらわれる。この流れの第一の代表は交易を営んでいた。そこで彼らを最初の崇拜者の名前であるファルツシュ派と呼ぶ。彼らは畏れの要素から世界ができていると考える(ダビストン、p.76-77)。

**3. フドアン、**フドドはザムシェドによる統治の終り、すなわちザホカの統治のはじめにおいてムバドであった。理性、存在(ムザラダンド)空間、天空、あるいはたとえ起こっていることであっても全てのものは神々に関わっており、仲介者、すなわちラスル(預言者)を要しないと考えられた(ダビストン、p.79)。神は預言者や仲介者をともなわず、直接に信奉されるべきであり、むしろ怒りをかう。

4. **ロヂアン**はロジウンという指導者の名前から名付けられている。ロジウンは裕福で、善をなし、人々の中で有名であった。ザムシエドの統治の終り、ザホカの統治のはじめころの人である。彼は、神はすなわち太陽であり、したがってそれは生命の根源であり、それより地や水やその他があらわれたと説く。

5. **シェドラング**。シェドラングはイランの英雄であり、人々を圧政から救うために、ザホカとの戦いの中で死んだ。その信奉者たちはその行為が神のものであり、したがって彼は神であったと考えている（ダビストン、p.80）

6. **パイカリアン**。パイカルは、ザホカの統治のはじめころにおけるイラン出身の誠実な科学者であった。彼はその学生たちに始原において全ては火であったと説いた。全てのは現れ火から生まれた。火はこれら神であり、創造主である。この流れの信奉者たちはすぐれた芸術家であり、全ての能力をもって神々を描いた（ダビストン、p.80）

7. **マイロニアン**。マイロンはパルシィの有名な人物であった。彼は空気（ヴォタ）が全ての根源であり、それから水や地や火、天空そしてその他が現れたと示している（ダビストン、p.80）ヴォタが全ての創造主である。

8. **オロリアン**。オロルはザホカ統治の終りにおける古代イランの有名な学者であった。彼は全ての創造物の基本は水であると考えた（ダビストン、p.81）水の神が全てにおける創造主である。

9. **シェドビアン**。シェドブはイランの医師であった。彼は全ての創造物の基本は地であると考えた（ダビストン、p.81）地の神が全てにおける創造主である。

10. **オフシアン**。オフシィはイランのモベードとして知られていた。彼は全ては神によって創造されたと言った。神は常にそしてどこにおいても存在するが、見ることはできない（ダビストン、p.82）

11. **ザルドゥシュティアン**。この流れの信徒たちはヤズド（神）とは聖なる理性、心、精神であると説く。幹としてゾロアストラが創造され、それから全てのものと全てが派生し得る（ダビストン、p.83）

12. **マズダキアン - マズダク教**。ヴァカルはマズダク教の信仰は、マズダクが全統治の光の行動は自由であり、一方暗闇の行動は偶発的で突発的であると説く事実を除けば、基本あるいは基本的問題においてマニ教と一致すると述べている。宇宙の光は敏感であり感受性が高く、一方暗闇は無智であり不透明であり、暗闇からの光の解放は誤っており偶然であり、しかし規則的ではなく自由である。マズダクは人々に怒りや殺人そして不和に対して警告する、そして醜聞がほとんど富や女性を原因として起こるとして、人々が等しく水や火や草を用いるのと全く同じように、財産や女性の共同所有を全ての人々に権利がある、すなわち手に入れることが容易であることが許容されていると説く。

それについて彼らは、彼が暗黒の害と欲情から彼らを救うために、人口の一部を殺害することを命じたと言った。その信仰は原理と基本すなわち水・地・火の三つの基本に基づいている。それらが混合されたとき、その混合物から、光からは善の導体、暗闇からは悪の導体というように、善と悪の導体が現れた。

その神は、現世の皇帝の玉座に栄光に満ちて坐すホスラウと同じく、天の領域にある王座に栄光に満ちて坐し、そしてその前には四つの力、清浄（タミズ）・防御（ヒフズ）・理性（ファヒ）・幸福（スルル）が控え、ちょうど同じようにホスラウにおいても、四人の、



最高僧(モベード中のモベード)・首席教師(アクバルのハルバド)・軍隊の主席指揮官(イスパフバド)・音楽家(ラメシュガル)の助けを得て領地を統治する。これらの四人は世間的な仕事を七つの従属する階級の人々、すなわち経済(ピシュカル)的に運営する主導者(サラル)・ボルン(？)・トバルヴァノム(？)・書記としての(カルダン)・首席僧侶(ダストル)・幼児(クダク)と分割している。これらの七人は12人の僧侶の上に位置する。すなわち、読む者(フヴォナンダ)・供与者(ディハンダ)・撤去者(シトナンダ)・指導者(バランダ)・給仕者(フランダ)・走者(ダヴァンダ)・起立者(ヒザンダ)・運搬者(カシャンダ)・打者(ザナンダ)・必要な者(オヤグンダ)・構成者(シャヴァンダ)・監督者(ナゾラトクナンダ)である。

現世において、4つの力と共同体、そして12の資質の上に最高に編入されたものを所有する人は、光の中で天国に至り神となる。もし、そうでなければ地獄に墮ちる(シャフリスタン、p.197)。邪悪の力は空へは昇ることができない。ただ天空において人は邪悪な霊から逃れる。したがって、人は暗闇の混沌から逃れるために光の援助によってこの世界に近づかねばならない。そのためにも、この世界と友情に住むものにとって、全ては等しくなければならぬ。マズダクは邪悪や戦いお互いの憎しみの源は富であると示している。神は人々に平等に分配するように富を与えた。裕福な者の財産は平等に分配されるために取り上げられねばならない。多くの金や女性そしてその他の財産、そこにおいては、いかなる者であれより大きな権利を有している者はいない(シャフリストニ、pp.196-197)。(ダビストン、p.194)。マズダクによる財産の共有についての要求は、古代の世界の理想社会から実行されてきたし、「妻たちの共有」という考え方は明らかに、ササン朝のイランにおいて実在した結婚の古代的形態の遺風として実行されている。マズダクはこの要求によって社会的平等を創造し、イランの自由な田園共同体に帰ることを望んだ。アル・シャフリストニの説によれば、マズダクの死刑後、その多くの信徒はヴァルズド(マヴェランナフル)に逃げ込み、そこでマズダク派を組織したという。A.Y.ヤクボフスキイの見解によれば、アブ・ムスリムとムカンニの運動はマズダク教とかわりがあったという(ヤクボフスキイ、1951年、pp.40-41)。

**13. ダイソニア派。**(創始者はイラン人のイブン・ダイソン)二つの神、光明と邪悪の存在を認める。良く、美しく、有用であり、健康である全ては光明の神からのものである。病気、死、貧しさ、暗さ、有害は邪悪神からのものである。邪悪神は全てのものを盲目的なできごとの中でカオス的に行う。一方、光明神は全てのものを理性にかなうように行い、全てのものを見、聞く。善神は力強く、邪悪は力なく、盲目である。かつて、光明神は善にするために邪悪神を攻撃したが、それはできず、邪悪と混合されてしまった(シャフリストニ、p.199)。ダイソニア派の他にもマルクニヤ、キヌア、シエミヤやタノセフのアスホビなどの似たような諸派があった。これらの全ての諸派において光明と邪悪の二つの神を認めた。この論考の分量ではそれら一つ一つについての詳細を明らかにするのは不可能である。

**14. カユマルシア。**この宗派の人々はヤズダンとアフリマンの二つの力の存在であると認証する。ヤズダンは永遠で非創造性のものであり、アフリマンは創造性のもと考えられた。ヤズダンが混合したと言われているが、もしヤズダンに敵があるとすれば、彼は後継者に関してどのような決定をなすというのであろうか？この疑義は邪悪のアフリマンについて提出される。アフリマンは不浄な霊、邪悪の象徴である。アフリマンはその不浄

な力をもって善霊に攻撃を加え、結末の世界となった。協定によれば、下層の世界はアフリマンのものとなり、七千年の間そこを統治するという。この時期の後、全ての邪悪の力は人々とともに滅亡し、カユマルスという名の人間と牡牛（ゴヴマルド）が現れ、両者は殺害されて同時にリボスが育ち、そこから男・ミシャと女ミシヨナが生まれ、彼らと牝牛スルから人類と動物の王国が興った。その世界には靈魂があり、ヤズダンはそれらから人々を創造した、彼らはともにアフリマンの力と戦い、勝利者となった（シャフリスト二、p.181）。

**15. マズシア。** マズシアにおいても善と悪とを認める。この教義では、光は永遠で非創造性のものであり、一方、悪は出現したものとする。悪の出現に関して、この教義の支持者の違いがあり、ある者たちは暗闇（悪）は光（善）から出現することはできないと考え、他の者たちは光（善）から暗闇（悪）が出現すると説く（シャフリスト二、p.180）。

イランのゾロアスター教のカユマルシア・アル・ヤクビに同じものが見られる。

アル・ヤクビはイランの人々はザラトゥシュトラの宗教を知っており、彼を預言者と名付けていると書いている。光はズルヴァーンと呼ばれ、それは非創造性で永遠なものである。ズルヴァーンがひとたび悪を思いめぐらすと、それがアフリマンの出現の理由となった。さらに、ズルヴァーンはオルムズドとも呼ばれる。なぜなら、彼らは、オルムズドとアフリマンの二つの格、二つの霊があつて、その間には隙間の場所があり、そこを通して二つの神々は戦いのために侵入すると説く。また、それは光で（その名前はおそらくズルヴァーン、筆者註）であると説く。アフリマンは動物寄生虫としてゆりかご（ガフボラ）の中で人間を害する（ヤクビ、pp.217-218）。

このアル・ヤクビの資料はズルヴァーン教に関連しているが、どこからあるいはイランのどの地域においてそれらに取り入れられたかはわからない。

**16. バホファリズム。** 『フドゥド・アル・アラム』の著者は、フフィのニシャプル地域、シロヴァンドの居住地にイブン・マハ・ファルヴァルディンのバホファリ教信徒が住んでいると書いている。その宗派のバホファリズは七年間中国にいて、そこから興味深い文物を持ってきた（チズホイ・シュクフタアングズ）（フドゥド・アル・アラム、1341、p.27）。その寺院は山々に位置し、夜に礼拝が行われた。ある時、朝に農夫が出合つて、彼に何故時折姿を消すのかを尋ねた。バホファリズは天上に天国と地獄があることを示した。農夫は彼の教えを受け入れた。アムスリムが人々を派遣し、彼らがバグディザからもたらされた時、その支持者とともに処刑された（同、p.27）。

ベルニはバホファリズとその門弟たちについてより詳細に報告している。彼は、中国の奇談、薄くて柔らかく、もし巻きとれば人の拳に収まるという緑の敷物とともに語られたと書いている。夜にはナウスの中へ納められ、朝にはそこから出された。それを農夫が見た。バホファリズは彼に、隠れたのはそれが天空の前にあり、天国と地獄が示されると説明した。アッラフはそれへの天啓を（与え）敷物で包み、そして今地上に遣わした。農夫はそれを信じ、あたかも自分で見、バホファリズ自らが預言者であると説き、布教を始め、マギたちから多くの人々が従うようになったかのように語り始めた（ベルニ、p.216）。

バホファリズはマギたちの幾つかの法に関しては同意しなかったが、ザラトゥシュトラを信じていた。彼は信徒に七つの祈祷、すなわち神の唯一性、天国と地上の創造、動物とその糧の創造、死、復活と（罪の）算定、（価値ある）天国と地獄と予定、天国に居住することへの賛美を勧めた（同、p.216）。バホファリズは信徒への教説をペルシア語で著し、

祈祷に際しては、太陽のまなざしの前ではひれ伏すこと、片膝をつくこと、たとえそれが  
ない時でもその方へ顔を向けること、髪や前髪を伸ばすことを命じ、また、ザムザムをな  
す時には、母や娘や姉妹や姪との最近親婚、死肉を食うこと、酒を飲むことなどの他に動  
物を犠牲として切ることを禁じた（ベルニ、1957年、pp.216-217）。

**17. ソヌヴァ。**アル・シャフリストニはいくつかのゾロアスター教の宗派に言及した  
が、その中の一つがソヌヴァである。この宗派の支持者は、光明と暗黒が永遠であること、  
またそれらの間の戦いもまた永遠であると主張した。精神的世界と物質的世界において善  
と悪の力は同等で基礎付けられている（シャフリストニ、p.199）。

**18. シャーマニズム。**ホラサンの人である著者が『アフバリ ホラサン フィ アル・  
カディム バ マ アル・タリム フィ アル・ハデイス』という本を書いたと、アル・  
ナディムは書いている。この本の中で、シャーマニズムの予言者がアブドサフに言及した  
ことが述べられている。その仏陀はブドサフと名付けられたという見解もある。マヴェラン  
ナフルの人口の多くはイスラーム期以前においてシャメンであった。物惜しみしない・・・  
何故なら、彼らの予言者であるブドサフは、物惜しみしないことが偉大な行いであり、災  
いを止め、邪悪な霊から人を守るという教訓を与えたからである。

### ズルヴァーン教

さて、ここでズルヴァーン教について若干論究し、トゥラーンのこの地域にどの資料が  
有用であるかを眺めることにしたい。E.ベンヴェニストとR.T.ゼンネルはイランのズル  
ヴァーン教に特別な著作によって寄与した。特にズルヴァーン教の詳細は、R.C.ゼン  
ネルによって精査され、すでに周知のことについては繰り返す必要もない。文献資料研究の  
基礎とトゥラーンの考古学的資料において、イスラーム期以前のこの地域の宗教が偶像崇  
拝の要素をもったズルヴァーン教的意味でのゾロアスター教であったと結論付けることが  
できる。西欧の研究者はイランを通じた文献資料の分析に限られていた。古代イランの宗  
教についての偉大な熟練者の中でも、イランにはズルヴァーンの宗教があったことを証明  
する古代の筆者、特にギリシア、そして主にプルタルコス（プルターク）といった人の情  
報に基づくE.ベンヴェニストが注目される。そしてプルタルコス（プルターク）によっ  
て示されたものはゾロアスター教よりもズルヴァーン教により合致するのである。同じよ  
うな結論には、R.C.ゼンネル（ゼンネル、pp.41-45）やM.ボイス（ボイス、1987年、p.144）  
も至っている。

オルムズとアフリマンの父、ズルヴァーンは時の神（イルヴァン・アカラン）と考えら  
れる。ズルヴァーン教は、東トルキスタンのマニ教文献発見以後、二十世紀初頭に科学的  
に知られるようになった。今日、すでに多くの年月にわたって、科学者によってこの課題  
に関心がはらわれてきた。

G.S.ニユベルグは、ズルヴァーン教が古代のゾロアスター教であると考え、また全ての  
の『アヴェスター』が最高神ズルヴァーン信仰に対抗するものであったと考えるべきだと  
した（トレヴェール、1940年、p.249参照）。

F.キュモンタとユンケラによれば、ズルヴァーンは古代イランの最高神であった（トレ  
ヴェール、1940年、p.246参照）。ソヴィエトの研究者の中でも、K.V.トレヴェールがこ  
の問題に関心を持った。

北部シリアのドウラ・エヴロポス第三回仏米共同調査では、ミトラ寺院が発掘され、そこから雄牛を屠るミトラ像のレリーフを含んだミトラ教徒の美術が発見された。K.V.トレヴェールは、その著作の中で、ライオンの頭をした顎髭の人物の像の姿は、掬った体には四つの翼があり、全体を通して蛇が巻きつき、開いた口から判断して、明らかに叫び声をあげているとした。この年老いた男は、水を象徴するオールを含めて、さまざまな物を手にしている(トレヴェール、1940年、p.244)。K.V.トレヴェールの見解によれば、この老人はズルヴァーンであり、ミトラのレリーフに雄牛とともに描かれたライオンや蛇や鳥、水気を帯びた容器の姿は、紛れもなくズルヴァーンの姿の再現であり、ライオン、蛇、水気、鳥といったその統合したその一つの姿から分離したものである(同、p.244)。

ズルヴァーンという語は古代イラン語の語根「ザル」に由来し、「萎れる」「老ける」「消える」を意味し、「ザラ」は『アヴェスター』では「時間」を指し、また「ザウルヴァ」は『ブンダヒシュン』では「老年」を意味する。古代イランにおける理解では、「アカラナカ」すなわち「無限」を常に別称とする根源的神格であり、天と地よりも先に存在するものであった(同、p.244)。

このように、ズルヴァーンは神であり時であり、空であり太陽であり、暗闇であり、命であり死であり、ライオンであり蛇であり、友好であり怒りであり、男であり女であり、(オルムズドとアフリマンを産み出すものであり)全ての対立する力の総合である。K.V.トレヴェールは浅浮き彫りを証拠として引用する。そこにはライオンの頭をした、四つの翼の怪物がいる。その鳥の足には板が掴まれており、そこには四つの輪の中に全ての宇宙のイメージ、すなわち、宇宙の世界、天空の神々、地上の人々、それぞれの手にドラゴンを掴んだライオンの頭をした女悪魔のいる恐ろしいラビルトの下界が描かれている。シュレデルの見解によれば、この板はズルヴァーン自身の本質を明らかにしている(同、p.246)。

K.V.トレヴェールの見解によれば、最高神としてのズルヴァーンはゾロアストラの改革以後、背景のなかへと押しやられてきたという(同、p.247)。

特にズルヴァーン教に関心を持ったR.C.ゼンネルはそれに関する文献資料を蒐集し、同じくズルヴァーンが信仰された古代イランの神格であったという見解に至っている(ゼンネル、1955年、pp.23-24)。

宇宙の年についての数値で表された装置や思想による、時についてのその熟考をとまなうズルヴァーン教はゾロアスター教とバビロンの文化との間の接触の結果として現れた、そしてアケメネス朝による統治期間の後半に起こった(ヘニング)。M.ボイスもこの考えに従っている(ボイス、1979年、pp.112-113)。

カイ・バルはズルヴァーン教はゾロアストラ以降に西イランで現れたと考えている(カイ・バル、p.116)。ズルヴァーン教についての資料はササン朝期の文献中に現れ、ゾロアスター教とならんで国教の位置を占め、帝国の南西地区に広がったとされている(ボイス、1957年、pp.308-309、pp.112-113)。

M.ボイスは、創造・混合・分離の三つの時代についてのザラトゥシュトラの教義は、全ての出来事は決定された年代の順序の範囲において起こる、すなわち歴史は大小の周期とそれぞれの内側によって分けられ、全ての出来事は周期的に繰り返されるという考えにマギたちを導いたと書いている。

それらの時間とザラトゥシュトラの教義を比較して、マギたちは時間とその起源につい

て思いめぐらしはじめた。その結果として、ズルヴァーン教徒の異説がおこった(ボイス、1987年、p.84)。

ズルヴァーン教はゾロアスター教徒の聖典、ガーサーの中に、「二つの根源的霊があり、その双生児は互いに敵対するものとして知られていた」(ヤスナ、30.3)という表現にその基盤となる知識を有している。上述のガーサーの偈頌に基づいて、マギたちは双生児の父であるズルヴァーンを明らかにした。ズルヴァーンは三つの時間の主であると考えられ、三つの敬意をもった別称で呼ばれた(シリアの一資料においてのみ明確に残されている)。そして、「成長と成熟と衰退の主」というこれらの別称は、明らかに三つの個別の神として体現化されるようになった。そして、ズルヴァーンは次第に四つの成分から構成されるものとして述べられるようになり、その信仰において四という数が重要な役割を演ずることとなった(ボイス、1989年、p.85)。ズルヴァーン教徒は自身をザラトゥシュトラのすぐれた信徒であると考えた。なぜなら、彼らはガーサーからの主要な断片の中で預言者の言葉の正確な意味を解釈したからである(同、p.86)。

このように、ズルヴァーン教にはゾロアスター教の基本的姿勢が残されている。

ズルヴァーン教の資料はシリア、アルメニアそしてパフラヴィー文献、特に『ブンダヒシュン』第一、第二章「ミノイ・イ・ヒラド」、『デンカルト』、『ザタスパラム』、そしてまた前述のソグドの人々とかかわる東トルキスタンのマニ教文献において見られる。

ズルヴァーン教の基本的考え方は、おそらく七世紀にパフラヴィー語で書かれ、そして八世紀にタジク語に翻訳された『オロマイ・イスラム』(オラマイ・イスロム)に述べられている(PR, p. 437 - 438)。(以後参照)

一方で、ズルヴァーン教の研究にとってギリシアの資料、とくにプルタルコス(プルターク)の情報も重要である。まず最初にプルタルコス(プルターク)の文を全て挙げ、次にそれを分析したい。

「・・・そのような最も賢い人々の大多数の意見である。そして、一方では幸いを神と名付け、他方では悪を悪魔と名付け、職人技に匹敵するように善と害を作り出す二つの神がいるとされた。例えば、マグのゾロアストラはトロイ戦争より五千年前にいたという。彼は一つの神格をゴロマズド(オルムズド)、他方をアリマニエ(アフリマン)と名づけ、全ての感覚によって前者をより光に等しいもの、後者を暗闇と無知として特徴付け、両者の中間にミトラを置いた。したがって、ペルシア名のミトラは仲介者である。ゾロアストラはまた説く、最初の神には犠牲と誓いと感謝をなさねばならない、また第二には犠牲と侮蔑と暗闇がなされねばならない。したがって、ガデスと暗闇が彼らによって招来される。オモミと名付けられたある草を臼のなかで粉碎し、刺し殺したオオカミの血にそれを混ぜ合わせ、場所に移され、太陽の精通しない所に投げ捨てられる。植物は良い神に、他方は悪意ある悪魔に属すると信じられている。したがって、彼らの考えでは、動物でも、例えば、鳥や犬、森のハリネズミなどは良い神に属し、水ネズミは悪い神に属する。したがって、それらを多数殺した人は、幸運な人として賞賛された。

しかしながら、多くのおとぎ話が神々について述べられた。例えば次のように、ゴロマズドは清らかな光から生まれ、アリマンは暗闇から生まれ、互いに闘争をくりひろげる。そして、ゴロマズドは六人の神を創造した。すなわち、第一に善思、第二に真実、第三に正義、そして知恵、富裕、善喜の創造者である。アリマンもそれらに相当する数の敵手を

創造した。三倍に増大したゴロマズドは太陽から遠ざかり、その間を太陽は地上から天空を星々で飾った。彼は一つの星を他のものたちの先頭に、偵察隊の衛兵のように配した。さらに二十四の神々を創造して、卵の中にそれらを配した。それらと同じ数だけの神々がアリマンから生じ、卵の中に置かれ、そのために善は悪と混ざってしまった。しかし、運命は定められた時に起こり、アリマンが疫病や飢饉を召喚する時、公平さにおいて永遠に一掃され消滅されるであろうし、地面も平坦で滑らかとなり、全ての人々において同じ暮らし同じ国となるであろうし、至福となり同じ言葉で話すであろう。A.テオポンブ（ギリシア歴史家、紀元前 378 年）はマギたちの言葉にしたがって、主張する、すなわち三千年ごとに一方の神が勝利し、普通、他方の神が敗れる。またそれから三千年で彼れらは合戦し、一方が勝利し、他方は敗れる。さらに三千年で彼れらは合戦し、一方が他方の創造物を破壊する。しかし、結局はガデスは消え、人々は幸福になり、食を求めることも軒を築くこともなくなる。」（プルタルコス（プルターク） 1977 年、pp.133-134）

同じような話はエギシエにもあり、そこでは以下のように述べられている。「何もなかった時、空も地も、空にも地にも生き物がなく、そこにはただズルヴァーンという名の唯一の神がいた。・・・千年を通して犠牲を供えたことで、天命がオルマズドと名付けられ、空と地とそこにある全てのものを創造すべき息子を恵んだ。千年の時の経過の中でそのように犠牲を供して後、彼は「これらの犠牲を供することにおいて何らかの利益があるのか、私が遂行するその供犠は私にとって息子オルマズドであるのか、あるいは徒勞となるのか？」と熟考し始めた。彼がこのように熟考した間に、母胎にオルマズドとアフリマンが生じた。（それはたぶん両性による本質として知られたズルヴァーンの女性的面として理解されたものようである）・・・その時、ズルヴァーンは、最初にそれについて出現した者に、彼の世界から授けるといふ誓いをなした。オルマズドはその考えを予見し、幾らかの無邪気さからそれらをアフリマンに口外した。・・・アフリマンは胎を引き裂いて父であるズルヴァーンに醜悪な姿を現した。・・・アフリマンはズルヴァーンに相対し、告げた、「わたしがあなたの息子のオルムズドです。」・・・しかしながら、ズルヴァーンはそれを拒絶した。なぜなら彼は暗闇と死の部分からなり、悪を創造することを好んだからである。それは泣き出し、彼がアフリマンと話している時、光と香気のオルマズドが生まれ、ズルヴァーンはそれが彼の息子であるオルマズドであると理解した。オルマズドは父の所に至り、喜びながら告げた。「あなたは私のために祈り犠牲を供えるでしょう。」・・・この時、アフリマンがズルヴァーンに近づき、誓いを思い出させ、「守られるべきです、来たれよ、最初の者にわたしは王国を与えよう、そのような誓いをあなたがまさに建てたのだから。」と告げた。そこで、ズルヴァーンは答えた。「失せよ、醜悪な者。九千年の間、汝を王にしてやろう。そして、汝の跡をオルムズドが継ぐのだ。そして奪い去られた時の後にオルマズドが統治し、おのれの自由な意志において全てを正すがよい。」その後、オルマズドとアフリマンは一斉に創造に次ぐ創造を開始した。オルマズドが創造した全ての物は善であり真実であり、アフリマンがオルマズドに対抗して創造した物は怒りと暗黒と欺瞞であった（エギシエ、p.27）

古代ギリシアの宗教研究者の一人であるエヴデミ・ロドスキィ（紀元前四世紀）はイラン民族は古代においてズルヴァーン神を信仰した。それは「時と空間」の全能であり全運動と表現されたと書いている（トレヴェル、1940 年、p.245）明らかに、プルタルコス（プ

ルターク)の資料は多くの面でエギシェのズルヴァーン教徒についての文献と一致する。

アル・シャフリストニの資料によれば、ズルヴァーン教には異なった流れがあった。ある者は、始まりには光の世界があり、その世界の中には善と光があった。しかし偉大なズルヴァーンはそれについて疑いを抱き始め、その疑いからアフリマンが現れた(シャフリストニ、p.181)。他の者たちは、ズルヴァーンが1099年の時の経過の中で息子が生まれるようにと祈禱したと考えた。息子が生まれなかった時、彼はその祈禱による世界は価値があるのかどうかと疑い始めた。そしてその時に親の胎の中にオルムズドとアフリマンが生じた。その疑惑の結晶である黒く悪意に満ちたアフリマンは母胎を破り父の前に現れ、世界を手にした(同、p.181)。文脈ではアフリマンが王となり、オルムズドも王となった。オルムズドにはアフリマンを超える優位性は何もない(同、p.188)。アル・シャフリストニは、「あるズルヴァーン教徒はかつて地上は害されてはいず、アフリマンは後に現れたと信じていた」と書いている。彼は狡猾な手段で天に侵入すると、善と混じり合った。ある見解ではフルムズドは天に住し、地上にもいて、自身の眷族とともに地上に降りた。光とその住民すなわちアルハンゲルはすぐに運行した。アフリマンは天国でそれらを包囲し、三千年の経過において(一説には九千年)戦い、勝利者は明らかとなっていない。アルハンゲル(maloik)はフルムズドとアフリマンの中間世界にある。契約によると、アフリマンとその下部たちは七千年の間カロジ(その棲家か)に住せねばならない。しかし、アフリマンは秘密裏に光と混じり合ってしまった。その時フルムズドは世界と人々を創造し、それらの中に善と悪があった。悪はアフリマンから、一方の善はフルムズドからのものであった(同、p.182)。上述のシャフリストニの文献からして、オルムズドとアフリマンはズルヴァーンによって創造された二つの同等の神々であるということになる。シャフリストニの資料によれば、ザラトゥシュトラも善と悪がズルヴァーンによって創造されたことを知っていたことになる。オルムズドとアフリマンは善と悪の創造者である(同、p.184)。

二つの同等の神々の存在は間接的あるいは直接的にほとんど全てのゾロアスター教の宗派に受け入れられている。

この時期の資料は古代ペルシアにおいてオルムズドとアフリマンの存在が信じられていたことを示している。その中の一つ、オルムズドは全ての事実(火、地、家畜、金属、水、空気、植物、人々など)の創造者であり、他方のアフリマンは同じく創造者ではあるが、暗闇や破壊力の創造者である。

オルムズドとアフリマンは二つの同等の神々として働く。もし、オルムズドが昼を創造すれば、アフリマンは夜を創造し、オルムズドが命の創造者であれば、アフリマンは生命の破壊者である。彼らは彼ら自身の中で植物や動物の世界を分配した。犠牲はオルムズドとアフリマンに同時に供えられた。

正統なゾロアスター教からも知られるように、邪悪な神に祈ることや犠牲を供えることは非常に大きい罪だと考えられていた(ヤスナ、5,94、ヴェンディダード、6,7,79)。しかし、その知られた事実は、ソグドの住民が現世の悪霊を崇拜していたというビチュリンの資料と矛盾しない(ビチュリン、11、p.310)。悪霊の崇拜はソグドの住民だけではなく、パミールやパミール周辺領域でもおこなわれた。そこでは拝火寺院のほかにも神々の偶像の寺院があった(マンデルシュタン、1957年、p.112)。このことはソグドの考古学的資料の中において確認される。

エルミタージュ博物館には起源不明の小像がある（図-1）。それはソグドに関わっていると、H.V.ディアコノヴァは推定している。小像は高さ六十一センチメートルの塑像で、「足を地につけ、低い歯のついた背もたれの半円筒形の王座に坐した男の姿を表している。均整の取れないほど大きい像の頭は、明らかに宝石を表現した多数の突起が付けられた、円錐形の兜あるいは帽子で飾られている。小像の容貌は張った頬骨にアーモンド形の目、鉤鼻、小像内部の空洞に至る巨大で開かれて歯が大きく鋭い口が配され、口は大きな顎鬚と口髭に縁どられ、伸びた濃い眉は額全体を占めている。

右手は明らかに何か物を口に運んでおり、その物の一部は、拳の中に握りしめられた曲った筋で飾られた小さな棒として残った。左手は苦痛あるいは満足の仕草として、掌で胸を押さえている。



図版1

しかし、この小像で最も注目すべきことは、その背後から二匹の蛇が生え出て、体の周り頸筋で絡み合い、大きく突き出た耳から垂れ下がり、小像の口にまで伸びていることである。」(ディアコノヴァ、1940年、p.195) ザホクの図像についてはH.V.ディアコノヴァによって大変詳細に考察されており、それについての考えは、我々の見解からみれば、三頭の怪物としてのザホクの図像はインド・ヴェーダ期のヴァルナの図像にまで遡り、その後、イランの風土において再解釈されたものと考えられることができるように思われる。このように、両肩から蛇が伸びるという神話はたぶん後期ササン期において創作され、その時ザホクはすでに悪魔ではなく人間（アラブの王）であった（ディアコノヴァ、p.205）。ササン朝後期あるいはアラブ侵入時に、蛇をともなった人の図像でザホクが現れたということに関しては、ディアコノヴァが全く正しいとは言えないようである。王冠に蛇を付けたザホクのテラコッタが南部ウズベキスタンのバラト・テパで出土しており、ここではザル・テペで蛇に絡まれた若い男の頭を欠いたテラコッタが出土している（レンベル、1987年、図57）。蛇をともなったザホクの図像は古代のものであり、またアフリマンの現世における図像の代表的なものである。

もし、『シャーナーメ』においてザホクがイランの善で賢い王に対する悪い王として表現されているとすれば、小像や古代ソグドの壁画におけるそれに宗教的シンボル（すなわちニンブ）があるであろう。したがって、ソグドにおけるザホクは悪神アフリマンの役を演じていたことになる（図版-2）。小像は手に何かを持っていが、それは残っていない。おそらく、小像はアフリマンを表している。周知のように、アフリマンの図像はハトレイの第二寺院の石板に見られる（図版-3）。アフリマンはパルファンの伝統的雰囲気正面を向いてまっすぐに立っている。彼はパルファン様式に装っている。驚いたような顔つきで、髪は肩に垂れている。頭には小さなもので二つ、大きなもので二つの、四つの角がある。その冠を猛禽、おそらく鷲で悪霊の意志を実行する鳥、ヴァレシャが飾っている。彼の肩には彼を脅かす二匹の蛇が描かれている。ブーツの結び紐は蛇で表現されている。もう一匹の口をあけた（？）蛇が彼の左側に描かれている。左手にはずっしりとした剣を手にして



いる。同じ手に三つの頭を持つ怪物、番犬ラボルトに結びつけられたロープが握られている。右の手には後ろが蛇の形の小斧が握られている。一匹のサソリが人物の左側に、もう一匹が右足の横に描かれている。彼の左側にはライオンの王座に坐した女性がいる。その冠にもアフリマンと同じく、典型的な図像がある。女神の片手には枝が、他の手には宗派のシンボルが握られている（ギルシュマン、1962年、p.86,98、シュルンベルゼ、1985年、p.127）。彼の右には七つの天体を標示するシンボルをともなった指標が描かれている。同じ図像はルリスタンの青銅器にも見られる（ギルシュマン、1962年、p.78）



Рис. 2. Храма I. Фрагменты стеновых росписей.  
図版2



図版3

シュルンベルゼによれば、我々がアフリマンと名付けた図像には三つの起源がある。第一には宗派のシンボルと両神々の顔を飾る角は古代オリエントの伝統にさかのぼり、古代メソポタミアの宗教的モニュメントによく見られる。第二にチェルベラ（ラボルト）からはギリシアの影響が確かめられる。第三に、これらの神々の奇妙な衣装はパルファンノの典型である。首の金属のグリヴナ、大きな剣、ダブルの前身ごろ（トゥニカ）、ズボン、蛇の形をした結びの靴、履物を飾り、ズボンの装飾的な小さい輪はおそらく真珠を表し、これら全てはイラン的である（シュルンベルゼ、1985年、p.127）三つの頭を持つチェルベラ（ラボルト）の像は『アヴェスター』にも見られ、火の神アタールによって殺害される。R.ギルシュマンがこの神をアフリマンと名付けたのは正しいと考えられる。このように、パルファンノ期にはアフリマンの図像としての姿が存在していた。それは明らかに偶然ではなく、おそらくアフリマンを他の神々、すなわち善霊の神々と同じレベルで見いていたのであろう。蛇は常に悪霊のシンボルであり、アフリマンの創造物であった。トゥラーンとイランで発見された蛇の浮彫り像をともなった石の魔除けはこれらの地域における悪霊への崇拝の証拠となる。例えば、そのような双頭の龍の石の魔除けがソフ（フェルガナ）で見つかって

おり、紀元前二世紀に算定されている（レンペル、1987年、図版-9）

アムダリアの宝物からの石板にある騎手をともなった獅子・蛇（ギッポカンポ）の像は紀元前五から四世紀。ヴァクシュ河の寺院（タフティ・サンギン）から出土した有翼馬と蛇男が骨材に彫刻されたものは紀元前二世紀（図版 4-1）、北部バクトリアの古代居住地のヤバナの遺跡から出土した石板にある騎手をともなった馬・龍は紀元後一から二世紀（図版 4-2）、古代ペンジケントの壁画の有翼ラクダ・龍は紀元後七世紀、古代ペンジケントの壁画の有翼の馬・龍（図版 4-3）、サマルカンドの壁画の有翼の羊・龍は紀元後七世紀（レンペル、1987年、図 17）等などは悪霊のシンボルであり、それらは、最古の時代からイスラーム到来まで、イラン語を話すトゥラーンの人々の信仰対象であった。

アフリマンあるいはアフリマン的な標章の一つが角である。角のある人物は、紀元前五から四世紀のアムダリアの宝物中、金の飾り板に描かれている（図版 4-4）、角のある女神を描いたテラコッタが北部バクトリア（スルハンダリヤ地方）のキュジュルハ・テペから出土している（レンペル、1987年、図 19、20）（図版 4-5）。



図版4

ティリヤテペの第二穴蔵から、B. P. サリアニディが「国王と龍」と名付けた金製のペンダントが出土している。この出土品に関連して彼は「細工師はモンゴル系の顔を表現している。現地の王朝の起源について指摘することができるだろう。ティリヤテペの氏族の墓地にける埋葬式の堂々とした見本であり、また、同様にペンダントの肖像画は現存した実際の国王のものであるとも考えられる」（サリアニディ、1983年、p.34）と書いている。そのような筋の説明は誤りだと思われる。統治した帝国の人類学的な類型は遺骨によって

のみ判断することができる。そしてこれらの資料はコインの像と同じく印欧語族であることを証明している。

ペンダントには龍をともなったアフリマンが描かれていたと推定できる。死んだ王は悪神に関する信仰から、悪霊のペンダントを身につけた。一般的に、ティリヤテベ出土の多くの装飾品、アムダリアの宝物、あるいは動物意匠の品物は悪神の像を反映している。それはこれらの品物の所持者が二元論者であったことを証明している。すなわち、善神の力だけでなく悪神の力も信じていたのである。

ザホク、すなわちアフリマン像の生起についての歴史に立ち返ったとき、それが非常に古代のものであったことに気づかされるであろう。ルリスタン出土の青銅器にはアフリマンの像と同定できる品物が多数ある。例えば、主題を示すような標章の偶像（ナヴェルシヤ）がある。偶像では下から上まで連続的に二つあるいは三つもの人間の顔が描かれている。ある偶像では二つの顔が描かれ、下にある顔の両耳から二つの蛇が出て、それらは上方の顔を威嚇している（ルコニン、1977年、p.56）（図5）。他の品物には三人と四つの顔が描かれており、それらの中の二つは短くワシのようなくちばしではあるが威嚇していない。一方他の二つは長い首と開かれた口で上部の人間を威嚇している。これらの二つの品物は疑いなくアフリマンの悪魔的姿を反映している。善と悪の力の闘争を反映した品物があり、また科学者たちもそれらを正しくズルヴァーン教と結びつけたのである。ルリスタンの品物は紀元前七から八世紀に関連する（ギルシュマン、1964年、pp.48-82）。二元論とズルヴァーン教はルリスタンの青銅器だけでなくスキフォ・サカの動物意匠にも見られ、その根源は青銅期時代あるいは新石器時代に発する。



図版5

さて、ここでプルタルコス（プルターク）の資料でゾロアスタルが第一の神に誓約と感謝によって犠牲をなし、第二の神には憐れみの念をもって犠牲をなすべきだと教えたというところに戻ろう。「したがって、ガデスと暗闇（アリマン）が彼らによって招来される。オモンと名付けられたある草を粉碎し、刺し殺したオオカミの血にそれを混ぜ合わせ、場所に移され、太陽の精通しない所に投げ捨てられる。植物は良い神に、他方は悪意ある悪魔に属すると信じられている。」

イランにおいて正統なゾロアスター教との間では善神のみに犠牲が供えられが、ソグドにおいては善神のみでなく悪神の威力にも供犠がなされ、この伝統は今に至るまで残っている。

今でもタジクを含んだ中央アジアの人々の間ではそのような習俗が続いている。例えばある人がひどい病になったとき、四、五人のムツラが夜に集まり、呪文（アゾイム）を唱える。そしてその時に女神に羊あるいは山羊が供犠される。犠牲は料理されその儀式の参

加者が食べる。肉、特に骨つきの肉は全部食べてしまわない。その後、骨や残りの脂などを取り除き、神が宿るとされている洞穴や町や村外れの廃虚に運び、そこに置いてくる（著者による観察）（同様の犠牲についてはムラドフを参照、1979年 pp.52-53）

参加者はその間、常に祈祷文を唱えて、ジンが病人を開放して安静になることを願い、犠牲もそのためになされるのである。この習俗はイスラーム以前の中央アジアの人々の宗教に関連するもののように思われる。子供を何度も失った婦人に対しても、上述の儀式が執り行われる。悪霊に対する防御のために、獣骨とオオカミの爪を編み紐に通して、それを子供の首に掛けたり、あるいは子供の衣服にお守りをしっかりと縫い付ける。また、ジンが来た時に、そのために動物を犠牲にしたことを気付くように、オオカミの毛で編んだお下げを獣骨とオオカミの爪と一緒に揺り籠の上方の横木にしばしば結び付ける（ラヒモフ、1976年、p.78）そしてその流儀、オオカミの爪と毛は病人の守護者なのである。それは幸福を守りこの家族にもたらされる全ての災いを除くのである。この習俗の中にはプルタルコス（プルターク）が述べるアフリマンへの信仰が残されている。

小アジアではミトラ教の中でアフリマンへの信仰が起こった。その神のために、煤とオオカミの血で塗られたオモニスの草と一緒に犠牲が運ばれた。また、アフリマンへの呪文と鎮静のためにオオカミの姿が用いられた（ベンヴェニスト、1969年、pp.64-68、ヴィデングレン、1976年、p.52）

プルタルコス（プルターク）はまたオルムズドが六神を創造したと述べている。プルタルコス（プルターク）はその名前を示してはいないが、上述した神々の全ての意味において、アヴェスターのアムシャ・スパンタン、すなわちヴァフマナ（善思）・アルタ（正義）・フシャトラ（正義の王国）・アルマティ（随心）・ハルヴァタート（智慧）・アムラタート（永遠）の六神に一致する。それらについては先に述べた。

これらの六神に対して、アフリマンは六つの悪魔を創造した。同様に、プルタルコス（プルターク）はそれらの名前を挙げてはいない。アヴェスターの文献にはこれらの悪魔の名前がある。例えば、アカ・マナフ（邪悪の神）はヴァフマナに、オルグはアルタに、ハシムはフシャトラに、タラマナはアルマティ に対立する等など、である。オラマイ・イスラームの中ではアフリマンに創造された者として六つの悪魔の名前が述べられている（以下参照）。

プルタルコス（プルターク）は、ミトラがアフリマンとオルムズドの中間を占め、ペルシア語の名前もその媒介性を意味していると述べている。多くの研究者もこの問題に取り組んできた。ある研究者は、プルタルコス（プルターク）の「アヴェスター」への言及、すなわちこの世とあの世の間の媒介的世界におけるミトラの役割に注目する。他の研究者は、ミトラを天と地の間にある太陽であり、正義を監督するものと考えた。E.ベンヴェニストはミトラがズルヴァーン教において媒介的働きをなす役割にあると考え、アフリマンとオルムズド間の闘争を述べたアルメニスト・ラングロイスの歴史からの資料を引用する。

ラングロイスは記す、「アフリマンはアフロマズドを召喚した。彼は彼の息子たちとアフリマンの息子たちの力比べに合意し、アフリマンも合意した。この闘争の結果としてアフロマズドの息子たちが勝利し、彼は仲介のための手だてを講じる。」

テオドラ・バル・コナイの資料もそれを証明している。暗闇の王が光へ赴き、それを光

明の父と名付け、暗闇の王に対して五つの原人（五つの善いアフシジ）<sup>1</sup>を創造した。それらに対して邪悪の王も五人の息子とともに行動し、勝利し仲介を求め始める（ベンヴェニスト、p.84）。ここにミトラが二つの神の仲介者として活動するのである。

このように、ミトラはオルムズドとアフリマンの間の仲介者として明瞭に現われている。ミトラはこれらの二つの神々の間の仲介者であり、それ故にゾロアスター教における合意・契約の守護者として登場する（第三章参照）。

その他にミトラの役割として審判を加える必要があると思う。ズルヴァーンは最初の息子に全てを与えようと約束した。しかし、邪悪なる者が暗闇の思考をともなって現れ、それ故に、その約束の完結には至らなかった。彼は両方の息子を同時に王とし、しかも弟であるオルムズドがその働きにおいて兄よりも優位であるべきように定めた。周知のように、古代においては兄が父の跡継ぎであり、父の後に一族の長となると考えられていた。したがって、ズルヴァーンは約束を破ったのみならず、同時に伝統をも変えたのである。全てのことが兄弟の間の争いを悪化させたに違いない。彼らの争いや絶え間ない闘争は、必然的に審判を要したであろうし、ミトラがその審判者だったのである。

上述のように、アル・シャフリストンの資料にはオルムズドとアフリマンの間に仲介的な天使が存在しており、おそらくそれがミトラである。プルタルコス（プルターク）は、オルムズドがそれ自身三度にわたって増大し、太陽と地上の間の距離と同じ長さを太陽から離れたと書いている。

ゼンド・ヴェンディダートのファルガルディ 2、ジャムについての伝説には、ジャムシェード地上を統治する間、三度にわたって動植物で一杯になり、ジャムはオルムズドを訪れ、地上の過密についての方策を尋ねた。オルムズドはそのつどジャムの願いに応じて地上を増大した。このようにして、地上は三度にわたって拡張された。このように、プルタルコス（プルターク）の資料にはアヴェスター文献にある世界の周期についての考え方を見出すことができる（アソティル、pp.120-122）。

オルムズドの三度の増大は三つの天国と相応する考えである（ベンヴェニスト、1929年、p.97）。

天地創造の主題については部分的に述べてきた。オルムズドには三つの天国の階層がある。一つの天界は他の天界の中にあって、「遠く広がった卵型の太陽と泡立つ金属から成り、頂点は無限の光に至る。全ての生き物は天空において創造され、その中には、城や砦のように戦いに必要な武器は全てその家の中に備わっており、その中には全てのものがある。」（ドレスデン、p.342）。一つが他の中に含まれる三つの天界はゾロアスター教の三つの領域、「善思」「善語」「善業」に相当する。

しかしながら、E.ベンヴェニストは、全ての三つの領域の天空がオルムズドの身体から創造されたとする部分は、マズダ教ではなくズルヴァーン教に依っていると考えている。ズルヴァーン教では星を伴った天界はオルムズドの体であるとされている。神の身体から天空が創造されているという考えはマニ教においても見いだせる。しかし、マニ教においては天空は三つではなく、五つの部分から成り立っている（上記参照）。事実、パフラヴィーのリポヤートには、オルムズドは同一な広さと高さの白いガラスの頭から卵と同じよう

<sup>1</sup> 自然の要素（火、水、空気、地）の一つ。

な天空を創造したと述べている（メフルドド、p.35）

プルタルコス（プルターク）はオルムズドが天空を星々で飾り、そして一つの星、シリウスが他の星たちを守護し巡視する主導的な位置にあると書いている。プルタルコス（プルターク）の叙述はゾロアスター教よりもズルヴァーン教に近い。ティシュト・ヤシュトでは、ティシュトルは馬の姿で活躍する夜の神で、光と雨の神であり、悪魔や魔術師と戦う。ズルヴァーン教のミノイ・ヒラド、49 カルド、4-5 バンドでは、ティシュトルは他の星たちの守護神として活躍する。

上述のように、マニ教では一人の天使が天空を守護するが、おそらくズルヴァーン教からの借用であろう。

プルタルコス（プルターク）はオルムズドが二十四の神々を創造し、卵の中に配したが、アフリマンもまた同じ数の悪神を創造し、それらは卵の中に置かれて、善神と混じり合ったと記している。この叙述はアヴェスターの文献には反映していない。

また、ミノイ・ヒラド、44 クラド、8 には、「天空、地上、水、全ては卵のようである。天空は卵のように地上を取り囲み、地上は卵のように天空に結び付けられている。」と説かれる。E.ベンヴェニストによれば、オルムズドの二十四の神々を含めた創造物は卵の中のよう天空の中に配されていると結論付けており、それはプルタルコス（プルターク）の説と一致する。アフリマンの霊たちが卵へ侵入したというプルタルコス（プルターク）のさらなる叙述の説明に関しては、悪魔たちが光明を取り込みあるいは混じり合おうとしたと説くマニ教の文献と同一であると言える（上記参照）善と悪の混合という問題点は、先に挙げたシャフリストンの文献を含めて、ズルヴァーン的性格の幾つかの作品の中で大変よく述べられている。「オラマイ・イスラム」の第二版には、「オルムズドは輝き、純粹で、善で、全智者で、最上の者で、深淵における輝きであり、九十六ファルサングの距離において暗黒で、忌わしく、殺戮者であるアフリマンと見える。」とあり、オルムズドについては、「オルムズドは敵と見え、敵を中空から放逐するべきだと考えた。」（すなわち、オルムズドとアフリマンの間には虚空、空虚な空間がある。筆者註）

オルムズドはまさに時を司る。その本性が全ての善であるオルムズドがそれを築いた。オルムズドは永劫の時間、一万二千年を数える時を創造した。彼は全ての天界を一体化した。十二の恒星の星座は、それぞれに等しい千年の期間である。精神界の仕事の完成には三千年を要した。アリエセ・トウルス、セミニは一つの星座について千年の仕事完成させた。そして、アフリマンはオルムズドとの戦いへ赴いていった。彼は戦争への命令によって陣立てされた軍隊を見（戦いを恐れて、著者註）地獄へと突き進んだ。そこにあった暗黒と悪臭と汚れた物によって軍隊を創造した。このアフリマンの準備は三千年続いた。その時にオルムズドは世界における創造の仕事をし終える。」彼は諸天を諸天のゴルズモンの上方、五億七千六百万ファルサングにも達するところに創造した。四五日で天空が、六〇日で水が、七五日で地上が創造された。そして三〇日で大小の植物が創造され、八〇日で家畜とガヨマルトが創造され、日々のなかの七五日でアダムとイヴ（マルティアとマルティヤナグ、あるいはマフリヤとマフリヤナグ、筆者註）が創造された、したがって一年は三六五日となり、創造物（世界）がカンセト（カフムルド、カヤマルス、筆者註）へ委ねられ、アダムとイヴが創造された時に、それら全体の創造された総体ができあがった。言及されたことが成し遂げられるには三千年を要した。邪悪なアフリマンはふたたび活動

を開始し、天空や山々や地上に穴を開けて世界へ突入した。彼は世界のあらゆるものを自らの悪によって冒瀆したが、(根源の)聖霊を支配することができなかったので、九十日の昼夜にわたり戦いを開始した。天空と精霊の力が世界の救済にやってきた。彼らは七つの最も邪悪な悪魔たちを捉え、それらを拘束した。彼らはアフリマンをアフリマン自身が世界へとやってきた穴を通して地獄へ運び去り、地獄に拘束した。アドルヴィシュとフリンゲスの二人の天使がそれを監視している(オラマ、pp.451-452)。このようにして、善なる聖霊は Zirach、Tarich、Naanqis、Tarmad、Hesham、Sij、Niz の七つの悪魔を投獄し捕虜にした。オルムズドはそれらそれぞれを七惑星の光で包み、それらをイランの名称で Kayvan、Ormuzd、Bahram、Shed、Anid、Tir そして Max と名づけた。それがなされた時、世界や太陽は運行をはじめ、月や星辰は昇り動きはじめ、時間、昼夜、年月があり、星辰が見えるようになって、人々の運命の規範となった(オラマ、p.453)。しかしながら、アフリマンの力はこれらの囚われた悪魔たちに届き、かれらはこの世界に害を及ぼしている。それは一日の再生まで続く(オラマ、p.455)。

同じような異本を『ブンダヒシュン』に見ることができる。そこでは破壊霊が強い力もともなって地獄から戻ってきたとき、オルムズドは恐れて彼に世界を差し出したとされている。しかし、アフリマンはその申し出を拒絶した。そこで「オルムズドはアフリマンとの無限の戦いを避けるために妙案を考え出した。すなわち、九千年において時期を提案した、周知のように「三千(年)は全体にオルムズドの牡牛を承諾する中で経過する、三千年はオルムズドの牡牛とアフリマンを承諾する混合の中で経過する、そして最後の戦闘で破壊霊は力を失う(ザエフナ、pp.98-103、pp.312-320)。

E.ベンヴェニストは二十四の神々について二つの見解に帰結した。第一の見解は『バビロンの占星術』という本からのマニ教文献であるクモント章の高名な研究者に帰属する、すなわちプルタルコス(プルターク)の二十四の神が二十四の星に合致するというものである。第二にはマニ教の規定に基づいており、周りの神は十二あって同じ数の神がミトラの周りにもあるとする見解である。プルタルコス(プルターク)はこの二十四の神々のことを念頭に置いている。そしてE.ベンヴェニストは後者の見解により傾いている(同、p.97)。しかし、この考えには納得しがたい。『アヴェスター』には千以上の神々が言及されている。しかし、それらの中で一日の守護者として二十五の神々が大きな役割を果たしている。

もし、一番目と八番目と二十三番目の日はオルムズドに捧げられており、またオルムズドは二十四の神々の中に含まれていないのを考慮に入れると、二十七日となる。最後の二日もそれらが「聖語」と「惑星」を捧げられるべき神格を持たない。したがって、二十五日である。十九日(ファルヴァルディン)もまた特別な神を有しないということになりそうである。それ自身の神々を有しない二十四の日にちとなる。

二十四の神々についての直接の言及はゾロアスター教にもまたズルヴァーン教やマニ教においても無い。

『ブンダヒシュン』にはアフリマン(アングラ・マンユ)が六つのアーメシャ・スパンダに対抗して六つの不死の悪魔を創造したとある。

1. アカ・マナ - 悪思、ヴァフマナ(善思)の名と正反対を表わす。アカ・マナに全てのダエーワたちは服従し(ヤスナ、30.6)人々もそれに従う(ヤスナ、5)。

2 . アンドル (アヴェスターではインドラエ) - 混乱、無秩序、アルテ・ヴァヒシュテ (最高の秩序) に対する。

3 . サッポル - 「価値のない力」、ダエーワたちの頭であり、専制君主、僭主、強圧者を庇護する。クシャトラ・ヴァリヤに抗して登場する。

4 . アナンガヒス - 「不純な従順」 - スペクタ・アルマティ (「聖なる従順」) に対して戦う。

5 . ティリズ - 殺戮者、破壊者。

6 . アジリズ - ザルドロング - 黄色がかった、緑がかったもの。植物の毒殺者である。これらの二人のダエーワはフルヴァタート「健康」とアムルタート「不死」に対して戦う (アソティル、p.80)。面白いことに、最初のアカ・マナを除いて、邪神たちの名前は種々雑多な起源によっている。これらのダエーワの名前の他には、他のダエーワは次のようになる。1) タルマッド - 無礼、卑劣。2) ミトフト - 虚偽、欺瞞、中傷。3) ラシュク - 妬み、嫉妬。4) ハシュム - 怒り、激怒、憎悪。ハシュムは七日かけてアフリマンによって創造され、その急使として登場する。彼はオルムズドの創造物を破壊する役目である。彼はラシュク、ミトフト、タルマドのダエーワたちとともに行動する。彼は血に餓えた取り巻きを持っている (アソティル、pp.80-81)。

5) ヴァズリシュ - 死、致命的害、致死。臨終の人のもとに現れ、彼らを地獄へ引きずり込もうとする (アソティル、p.81)。『ヴェンディダード』には罪人をチヌヴォト橋まで送っていくとされている (ヴェンディダード、19.29)。アズダク、ウヴダク -、激情家、扇動家、卑劣さ、陰謀家。

6) アカタシュ - ダエーワ、ドゥルジ - 嘘、否認。『アヴェスター』ではアカタシュは悪の創造物、悪事である (ヴェンディダード、10,13,19,43)。

7) ザルマン - 老衰、このダエーワは胸が悪くなるような息のように、人々がなるべく早く老いるように仕向けようとする (アソティル、19,23)。

8) チャシュマク - ダエーワ、地震や旋風、竜巻をもたらす。

9) ヴァルン - 人々を正しい道から力づくで遠ざける (アソティル、p.82)。

10) ブショスプ - ダエーワ、怠惰をもたらす。『アヴェスター』ではブショスプは障害を意味する。彼は悪事をなすことによって人々の祈りを阻もうとする (ヴェンディダード、17,15-17,23-25)。

11) シジ - ドゥルジ、ダエーワ、浪費をもたらす。

12) ヒジ - ダエーワ、張力、緊張、弾力性、早魘をもたらす。

13) オズ - ダエーワ、何事にも満足しない貪欲をもたらす (ヴェンディダード、13,19,21-22)。

14) パニ - ダエーワ、全てのものを貯めこむが、食うのでもなく人に与えるのでもない (アソティル、p.82)。すなわち貪欲なダエーワである。

15) ファデフトル - 騙すダエーワである。

16) アエンザグ - ゴシップ屋、ケチをつけるもの、密告者。

17) アノシト - 嘘をつくダエーワ、虚偽、騒がしく叫ぶ者 (アソティル、p.83)。

18) ウス - 死者を冒瀆する者 (アソティル、p.82)。

19) オゴシュ - ダエーワ、邪悪な目をしたドゥルチ。



20) ブト、ブッダ - インドで信仰されるダエーワ。

『アヴェスター』ではブチ、なんら確実な意味も持たない(ヴェンディダード、18,1-3)。  
『バンディ・ハシュ』ではブッダはインドの神を意味する(バンディ・ハシュ、p.186)

21) アストヴィド - ダエーワ、人々の魂を取る。もし、それが人々に触れると、人々から生気がなくなる。もし、影に襲われると、発熱する。もし、それらの存在に見惚れてしまうと、魂を奪われる(アソティル、p.83)

22) シュルチャシュミ - ヤズダンの名で人々に言及されることや思い起こされることのなかったあるもの(特別なもの)の姿になろうとするダエーワである。そのような人々と生活し付き合うダエーワである。名無しのダエーワであり、ことなる害をもたらす。

23 - 24) アプシュとアspanジフルシュ - ティシュトラ神と戦うダエーワである(アソティル、p.83)

25) クンダチ - 魔法使いを庇護するダエーワである。

26 - 27) ナウとノウ - 罪人を庇護する二人のダエーワである(アソティル、p.84)

上述のもの以外にも様々なダエーワがいる。例えば、アポフタロンである。それは、天の領域でティシュトラ、ミトラ、マフ、ネブ、フルシェド他の様々な神々と戦うダエーワのグループである。七つのアポフタロンのグループはアフロマズドとアーメシャ・スパンダと戦う(アソティル、p.83)。このように、アフリマンはアフラマズダの善神と同じ数のダエーワを創造したのである。

『グジダホイ・ザダスパルム』にはアフリマンとオルムズドの七つの創造物、すなわち天界、水、地、植物、動物(バラフ - グスファンド、ガフ)、人間(カユマルス)そして火(アソティル、pp.21-33)との間の七つの大きな戦いが述べられている。戦闘は勝者を見ることなく、死者の再生まで続くであろう。

プルタルコス(プルターク)は、アフリマンとオルムズドはそれぞれ三千年の間統治し、三千年の間互いに闘って創造物を破壊し、結局はオルムズドが勝利する。

『バンディ・ハシュ』第一巻、八章2にはこの世界の始まりから終わりまで一万二千年を経るとしている。この間を通じて善と悪の二人の神が並び立つ。一万二千年の後に、悪は消滅して世界には善のみが残る。しかしながら、この考えはプルタルコス(プルターク)の示したものと一致しない。ゾロアスター教にさらに近い見解は、『ミノイ・ヒラド』において、オルムズドとアフリマンとの間の戦闘は九千年をもって終結するとしている。アフリマンは力を失い、それ以上は悪を創造できなくなる(ミノイ・ヒラド、八章十一節)。

ゾロアスター教によれば、世界は一万二千年存続する。その中の最初の四千年は、本来の安静の時期であり、動きはなく、何も変化しない。それにも関わらず、オルムズドとアフリマンの父であるズルワーンは圏外にいた。ゾロアスター教においてはその役割の幾らかをオルムズドが演じている。暗闇と無知の象徴としてのアフリマンにはあらかじめ何もわからない。オルムズドの力や能力についても、また明るい善なる性質についても、何もわからない。逆に、オルムズドはあらかじめ全てを知っている。彼はアフリマンが彼に対抗する者であること、また逆らってあべこべにすることも知っている。それにもかかわらず、オルムズドは彼に援助を依頼し、またアフリマンが彼に祈ったことを依頼する。オルムズドがアフリマンから拒絶されたとき、九千年の闘争が引き起こされるのである。

E. ベンヴェニストはオルムズドがアフリマンがそれを聞きいれないことを知っていたと

いうことを否定している。全ての後に何のために彼に尋ねる必要があったらどうか？この考え方はゾロアスター教のマジたちによって案出され、ズルワーン教と彼らの宗教を区別するために、余分な三千年を加えた。それ故に、彼らの追加は文脈と一致しない（ベンヴェニスト、p.104）。我々の意見では、たとえアフリマンが全てに対して反対のことをするとあらかじめ判っている、オルムズドはアフリマンに尋ね、自分の側へ召喚するなどして正しく行動したのである。

タジクにおいては、東部の多くの他の人々と同じく、誰かに反対するよりも以前にそれを相手に知らせねばならないという慣習が残されている。そしてもしそれが合意に至らなければ、戦争になるのである。もし、オルムズドがアフリマンに忠告せずに、彼に対する戦争を始めたのであれば、アフリマンは彼（オルムズド）があらかじめ自分（アフリマン）に説明したならば合意したであろうにと彼を非難することになったであろう。

『バンディ・ハシュ』によれば、はじめの三千年の戦闘ではオルムズド側が優勢であり、第二の三千年の戦闘においてはオルムズドの劣勢で経過し、そして最後の千年においてのみオルムズドはアフリマンに最終的に勝利する（バンディ・ハシュ、7-11）。

プルタルコス（プルターク）はズルワーン教と関係する情報源から資料を得ていたと想定することができる。しかし、彼はズルワーンについては言及していない。

6世紀前半にクティシホンを訪れたディミシュキはアフリマンとオルムズドの父であるアカロンについて引用している。ただし、より早い時期の著者であるアダムス・ラヴドスの資料に負うものではあるけれども、それを自著の『ナブルユ・デニヤフ』（1929年、p.25）の中で述べている。

アリストテレスもまた統一神アカロンや同時的存在であるオルムズドとアフリマンを認識していた（アリストテレス、フィロソフィ、2、p.305）。

E. ベンヴェニストはゾロアスター教の不十分な理解の結果としてゾロアスター教にズルヴァーン教がもたらされたと書いている（ベンヴェニスト、p.108）。しかし一方で、ズルワーン教が非常に古代の宗教であったと考えることも可能である。ガーサーの中で双生児の神としてオルムズドとアフリマンが言及されていることはズルワーン教が古代のゾロアスター教であることを証明している。ササン朝の間に限れば、ゾロアスター教はズルワーン教から不純物を除去しよう努めた。ソグドやホレズムにおいてはこの純粋化はなかった。ソグドを東トルキスタンへと通過したマニ教でさえもさらにソグドの宗教の要素をその自らの内へと吸収した。実のところ、東トルキスタンのソグドの人々が光の父をズルヴァーンと名付けたのに根拠はないのである。ソグドの人々はブラフマもズルワーンと名付けた（ドレスデン、p.358）。この資料はソグドの人々が仏教やヒンドゥー教の神々の姿において神々を受け止めていたことをよく物語っている。したがって、先に述べたペンジケント出土の三頭の神ヴィシュバルカルは、ソグドの人々の間で、若いズルワーンとして理解されたのかもしれない。

ここで、我々の意見において、ズルワーンの神が表現されていると考えられる、若干の考古学的資料について触れることにしたい。何よりもまず、何度も公表されて著名なバルティムスクの杯を挙げたい。杯は紀元前4世紀から前3世紀に時代算定されている（バデル、1948年、pp.84-91）。この盃は多くの学者によって研究がなされている。これらの全ての成果はA. J. ラポルトの研究に集約されているので、それらを繰り返して検討する必

要はない(ラポポルト、1997年、図版6-3)。

周知のように盃には四つの特徴から成る孔雀が描かれている。孔雀は普通のものではなく、神的なものである。背部には顎鬚のある顔が描かれ、胸部には若い顔が、後方にはその口から孔雀の尾羽が出ている怪物が描かれている。その首の部分にはファッルの象徴である首輪が、頭部にもまた半月の形をした王権の象徴が描かれている。孔雀のまえにはマジマルが描かれている。J. A. ラポポルトは、孔雀が含んでいる諸要素はよく知られたものであると書いている。「足 - 魚は疑いなく水の要素に、炎の舌の形をした尾は火に関連している。火は怪物ような頭の口から出ており、マカラ



図版6

と呼ばれる図像との完全な一致を示している。それはインド美術において確立され、またクシャーン期のアフガニスタン美術において水の要素あるいは何よりも世界の海を具象化する。」孔雀の頭には天的星辰の象徴が描かれている(ラポポルト、1977年、p.60)。

バルティムスクの杯における孔雀にはズルワーン神の諸要素があると考えられる。孔雀の胸はオルムズドを表現しており、その前のマジマルの火は火の聖なる象徴である。後部の口を開けた怪物の頭はアフリマンである。二つの要素、光であるオルムズドは頭部に、暗闇であるアフリマンは尾の先に配置されている。

ゾロアスター教徒にとって人体で最も聖なる部分は心や呼吸器官がある頭部であることはすでに先に述べている。頭や心が知性の器官であるのに対し、下半身は腸や消化器官がある場所で、アフリマンの要素である。したがって、賢者の神オルムズドは頂点にある頭部において表現され、暗く邪悪な考えの具象であるアフリマンは下部において表現されるのである。

イランの神話において魚は聖なる生き物である。「夢に魚と鳥を見る者は、死後に王となる」このように、鳥(孔雀)と魚のイメージは王座と関わっている。そして一般的にバルティムスクの杯のイメージは統治の神ズルワーンの要素を体現している。

コイクリルガンカリン出土の水筒も同じ意味上の価値をもっている。水筒には頭の上に天的な王権の象徴を付けたガチョウが描かれている。背中には顎鬚の顔、胸部には顎鬚のない若い顔が描かれている(図版6-1)。J. A. ラポポルトによれば、「ホレズムの芸術家は、空・地・光、その他の宇宙組成の諸要素がいまだに一つに注ぎ合わされている最上の宇宙における最後の瞬間を再現した。おそらく、天蓋を創造しなければならない顎鬚を生やした頭はまなざしを上方へと向けているのであろう。母である地は父である空に相応しなければならない。おそらく、それは、鳥の胸部を形づくっている女性の頭によって具象化されているのであろう。鳥の頭は、バルティムスクの杯と同様、あきらかに天の星辰の象徴を伴っている。主な宇宙空間の機能のほかに、そのガチョウは構成の中の空の要素の潜在的象徴の価値を有している。「孔雀」の場合のように鳥の残されなかった部分、水の標識のようなものを加えたことを除外するものではない。しかしながら、より相応しくは、全ての水鳥のイメージによって具象化されているということであろう(ラポポルト、1977年、pp.63-64)。

杯には、背中には顎鬚の顔であるズルワーンが、胸部には顎鬚のない若い顔であるオルムズドが描かれているのを見てきた。グリフィンの図像については、顎鬚の顔を苦しめようとしているそれはアフリマンであり、父と弟を破壊して自分が王になろうと望んでいる。ワシなどのような猛禽類はアフリマンによって創造された。アフリマンはオルムズドによって創造された全ての飛ぶ鳥を破壊するためにそれらを創り出したのである。ホレズムの水筒やバルティムスク出土の杯は男と女、天と地、火と水、光と闇、善と悪における統合をおこなう神、すなわちズルワーンについての伝説を反映しているように思われる。いくらかのゲム - グリッルにはズルワーン神が表現されたものがあることは疑いない。例えば、それらの中の一つ(図版6-2)には頭に放射状の鶏冠がある孔雀が表現されている。背中には年配の顔、胸部には若い男性、尾には獣のようなものがある。おそらく、背中にズルワーン、胸部にオルムズド、尾にはアフリマンが描かれているのである。

他のゲムには有翼のラクダあるいは羊の中にズルワーンが表されている。頭には神々の王の象徴であるリラ - 王冠がある。胸部と後大腿部は人の顔に変形されている(図版6-4)。

最近、前述のような構図のある小さな金属容器がトゥルクメニアから出土している(レンペル、1987年、p.69、図29)。最上部には右手におそらく拝火壇(L. I. レンペルの見解では杯)を持った若い男がいる。下部には口を開けた動物(アフリマン)が、その背中には顎鬚の顔のズルワーンがいる(図版6-9)。

そこにあるのは間違いなくズルワーンについての神話である。すなわち、四足の動物はアフリマンであり、顎鬚の顔はズルワーンであり、マジマルを持った若者はオルムズドである。J. A. ラポポルトは、明らかにズルワーン教と関連した幾らかの絵画はコイクリルガンカリンの水筒と同様にグリッルであると結論づけている。「人間の顔、動物や鳥の姿の変に凝った様々な組み合わせが表現され(図版6-5,8)ローマ期の地中海地域に流布したが、それらはイランと関連している(ラポポルト、1997年、p.59)。それらの中のひとつ(図版6-5)では顎鬚の顔がズルワーン、山羊の頭がオルムズド、ワシの頭がアフリマンを表している。他(図版6-6)にも、二つの顔が表現されており、顎鬚の老人がズルワーン、顎鬚のない若者がオルムズド、そしてワシがアフリマンである。第三と第四には双生児であるオルムズドとアフリマンの誕生についての宇宙的筋書きが同じく描かれている(図版6、

7-8)。

注目すべき点は、上述の主題全てがイラン世界と関わっていることである。それらの生起はズルワーン教の強化という宗教事情と関わっている。すなわち、それらはアケメネス朝末期からササン朝初期に起こっているのである。この特別な時期に小アジア、メソポタミア、イランそしてトゥラーンにおいてズルワーン教が強化された。

ソグドの地名においても、山間部の集落や谷にはザフロンという名称が残されている。明らかにザフロンはズルワーンであり、アフリマンとオルムズドの父の名前である。

このように、ズルワーン教はイランにおいてだけでなく、ホレズム・ソグド・バクトリア・フェルガナ・チャチュそして東トルキスタンにおいても流布していた。ミトラ教やマニ教は多くの点において源をズルワーン教に負っている。ズルワーン教は、偶像崇拜、祖先崇拜を含む古代イランの異教の信仰の多くの要素を内包し、そしてその中心は二人の神が存在するという教説、二元論にある。ズルワーン教の起源はルリスタンの青銅器時代あるいはそれより古代に発している。それはアケメネス朝期にも存続したが、しかし、パルティア期あるいはさらにササン期においてその地位が強化された。トゥラーンにおけるズルワーン教はいわゆる動物様式とよばれる発見によってその存在が知られていた。動物様式においては善悪の生き物が互いに闘っている。善神への信仰のみではなく、悪神をも見ることができる。すなわち、他方の蛇や龍などのイメージは悪霊であるアフリマンと関連するものである。

## まとめ

1. イスラーム以前のタジク（ソグド・ホレズム・トハリストン）の宗教についての現存する文献や考古学資料の分析によって、彼れらの宗教が寺院や聖域における全ての種類の聖火（ヴァラフラン・ファランバグ・ミフルバルジンの火）すなわちアヴェスターの一群の神々への偶像崇拜をともなうズルワーン教派のゾロアスター教であったことが明らかとなった。ソグドや他の中央アジアにおける聖域や聖火の拝火壇の間取りは大きな拝火教寺院のように教団化されたものではなかった。それぞれの聖域には聖火が燃やされるアーチ状のニッチ、ミフラブが建てられていた。ミフラブは贅沢に装飾され、聖域においてのオタシュガハの役割を果たしていた。聖域にはすべての儀式の準備のための聖火とその保存炉があった。

チャルタク様式の拝火寺院の発見は、それらが古代イランの拝火寺院と同じ間取りであることを明らかにした（チャルタク様式の拝火教寺院は青銅器時代の遺跡において発見されている）。したがって、バクトリアとソグドが聖なる火とアヴェスターとザラドゥシュトの故郷であったといえる。

2. 考古学的調査によって、ソグドにおいては拝火寺院の中には、アヴェスターのパンティオンの神々の図像が置かれた神々の寺院があったことが明らかとなった。アラブの侵入の際に書かれた資料において報告されたペンジケントの諸寺院が、神々の家の例であるといえる。諸偶像は金や銀、青銅、木、石あるいは土から作られ、様々な大きさであった。それらは普通盛装し、貴金属や宝石の多くの装飾品を身に着けていた。ソグドの人々はその神々が人々を悪霊から護ってくれると信じていた。人々は善神を信仰すると同時に、人々に害をもたらさないようにと悪神をも崇めた。

ソグドとササーン朝の暦の分析からは、三十日の全てがアフラマズダに統べられたアヴェスターの神々に捧げられていたことが明らかとなる。偶像の寺院にはアヴェスターの暦の神々の彫像や肖像画があった。

3. ソグドの納骨容器オスアリの研究からは、それらの側面にアヴェスターの冥界の神々が表現されていることが明らかとなった。ハウマ・ファッル・ソルシュ・ディン・ラヴシヤン・アルシュトド・ミトラ・アシャ・アタルなど、十三以上の神々が冥界と関わっていた。ソグドの人々、そしてイラン語を話す他の人々、トゥラーンの人々は冥界に大きな価値を見出しており、天国と地獄、善神と悪神の存在を信じた。彼らはファルハルを信じ、毎年ナヴルーズには彼らに供物を捧げ、祖先への敬意をもって追悼会を催し、追悼の舞踏や歌を執り行った。

4. ズルワーン教の問題はソグドやホレズムすなわち、中央アジア地域のゾロアスター教徒の宗教についての多くの疑問に関わっている。

ササーン朝ペルシアのゾロアスター教とトゥラーンのゾロアスター教の比較によって、ソグドあるいは他のトゥラーン地域の宗教がよりズルワーン宗派のゾロアスター教であったという結論を導き出すことができる。

ササーン朝ペルシアのゾロアスター教とトゥラーンのゾロアスター教の主な相違は、トゥラーンにおける火の信仰と偶像信仰の組み合わせであり、偶像はアヴェスターの善神を表現していた。したがって、ソグドの人々は『アヴェスター』と預言者ザルドゥシュトを含めて周知していた。すなわち、その宗教をゾロアスター教と呼ぶことも可能であろう。しかし、ソグドの人々は悪神・アフリマンをも崇めた、それはゾロアスター教の伝統とは相容れない。ズルワーン教は偶像崇拝、祖先崇拝、善悪の同等な二人の神の存在によって示される二元論などを含めた古代アリアの信仰の多くの要素から成っている。

伝説によれば、ズルワーンは、九千年においてアフラマズダとアフリマンが同等に世界の創造者・王であると宣告した。

考古学的発見品はその表現においてソグドの人々が善神と悪神を崇拝していたことを示している。中央アジアの様々な領域においてズルワーンの具象化された象徴の図像をともなって発見された資料、そしてまた、文献や考古学的資料の分析によって、トゥラーンの宗教がゾロアスター教であり、より広く注意深い研究が必要とされているという結論を導き出すことができるであろう。

## 付録 偶像にかかわる資料

1 - 10 .彫像とともに十枚の鏡が発見された。二つは側面に取っ手のある第一類のものである。両方とも扁平な楕円形で、黒い一枚の真鍮製である(図-7)。寸法：1) 直径 66mm、取っ手の長さ、25mm。取っ手には穴がある。鏡面は出っ張り、また滑らかに丸みを帯びている。2) 直径 85mm。取っ手の長さ、27mm。右上部は破損している。鏡面は出っ張り、また丸みを帯びる。

中央アジアの鏡の年代学や分類の課題を詳細に研究している B.A.リトヴィンスキーは側面に取っ手のある鏡は青銅時代から中世初期にあたと書いている(リトヴィンスキー、1978年、p.82)。しかし、ペンジケントでは側面に取っ手のある鏡は残されていず、実に7 - 8世紀の他の遺跡においても稀である。おそらく、側面に取っ手のある鏡は6世紀に当たるであろう。たぶん、側面に取っ手のある鏡はそれらが割れているように一世紀とは続かなかったのであろう、それらの一つには二本の鉾がある。

第二類の鏡のうち、三枚は青銅の薄い板で作られていて、鏡面は出っ張っていて、それらの中の一つは滑らかであり、直径 98mm、裏部分には明らかに旋盤による、渦巻き状の円が残されている。二枚目は直径 88mm、鍛造技術で作られていて、鏡面は腐食していて、縁には直径 3mm の穴がある。三枚目は直径 80mm、楕円形で、鏡面は出っ張っていて、滑らかである。裏面には何か鋭利な器具による多数の擦り傷がある。

四枚目と五枚目は青銅の薄い板でできている。一つは直径 65mm、完全に使い古されて、二つに割れていて、同じ材質で鉾どめされ二本の釘で固定されている。一つの釘は銅製、もう一つは銀製である。鍛造技術で作られている。

五枚目は直径 96mm、他のものに比べてさらに頑丈な青銅で作られていて、明らかに、型に流されたもので、したがってその側面も均一である。鏡面は出っ張っていて滑らかである。裏面には、縁に近く二本の平行な線が描かれている。

六枚目は直径 80mm、真鍮の薄い板でできている。もともとはこの鏡は直径 100mm 以上あったが、その半分が使用に適さなくなり、切り取られた。非対称に位置した円と多角形の星の描線がそれを証明している。鏡には支えのための穴がある(図版 10-3、第2章)。

第二類の鏡は後期青銅器時代から中世初期に当たる(リトヴィンスキー、1978年、pp.87-88)。この第二類の鏡はペンジケントにおいて見られる(ラスポボヴァ、1980年、p.119、図 79,4-5)。

第三類に入る二つの鏡は環状取っ手のあるものである。二つとも真鍮の薄板でできている。その一つは大きな断片が残っている。鏡面はたいへん滑らかである。裏面には中央から放射状の線がある。環状取っ手は銀の薄板でできている。一面は半田付けされ、反対面は曲げられている(図版 10-2、第二章)。

二枚目は直径 110mm、鏡面は滑らかで、出っ張っている。裏面には中央に環状取っ手があり、円の中央に六弁のロゼットがある。中間の空所は・の形の……。この装飾はおそらく年間の周期に関係しているだろう(図版、10-1、第2章)。

第三類の鏡も、第一類と第二類のものと同様に、青銅時代から中世初期までに入る(リトヴィンスキー、1987年、pp.90-94)。ペンジケントにおいては鏡の裏面中央に小孔がある(ラスポボヴァ、1980年、p.114、図 79,8,10)。

1 1 . 光輪 ( 図版 4、第二章 ) 直径 8.7cm の真鍮の薄板でできている。広い輪は途中で終わり、上方でくっ付いていない。その中央に歯の付いた直径 5cm の円盤がある。円盤には全部で二十の歯があり、それらはその輪郭に不揃いに置かれている。裏面には半田付けの痕があり、おそらく偶像の頭にかぶせる冠の取り付け部の痕であろう。光輪の同類のものは見られない。

1 2 . 杖の先端部 ( 図版 16-2、第一章 ) 取り付け穴 ( 杖あるいは取っ手に取り付けられるためのもの ) のある三角の板から伸びる螺旋に擦じられた三本の軸、上方に曲げられた先端には山岳山羊の頭がある。山羊の鼻先は細く、伸ばされ、三角形のような形で、長方形の二枚の鉄板で作られている。角は半月の形で、牙のような先端部分である。

一頭の山羊に三角形に近い形の顎が残っている。残った角と首から判断して、それらはまちまちの大きさ、すなわち一つはより大きく、次のはより小さく、さらに三番目はもっと小さかった。一見すると、仕事が粗いように思われるが、しかし、部分を注意深く見れば芸術家が山岳山羊の頭を優れた技術で表現していることが分かる ( ヤクボフ、1983 年 )。寸法 : 高さ 3cm、4cm、5cm、幅 9.2cm。

1 3 . よく精錬された矩形の鉄板、長さ 6.3cm、幅 3.5cm。側面は鋭利。短い部分に固定するために、穴のある耳が付いている。板の表面は滑らかで輝いていて、おそらく良質の鉄からできた品物である。

1 4 . 小刀の形の鉄板。長さ 11cm、幅 1.4cm、厚さ 1mm。裏面には保存された部分に小さな銀のクギがある。おそらく、鉄板は何か木造品に挿しこまれていたのであろう。それは鞘のもっと後から記載されていたのであろう ( 図 5,4、第二章 )。

1 5 . 様々な大きさのベルが四つ発見された。最初のベルはドーム形の上部と筒状の下部の二つの部分から成り、容器の形をした帽子部分である。上部と下部はわずかに見える半田の線によって接続されている。ベルの円筒部分は五つの鉸によって固定されている。ドーム形の頂上部分には環状の取っ手がある。ベルの中には上から底へ伸びる四面体の舌があり、内部の輪に付けられている。円筒部分は一部欠損している。ドームの周りの長さは 26.5cm、長さ 9.5cm、底部の直径 7cm、取っ手の高さ 3cm、舌の長さ 10.5cm、舌はベルから 0.8cm に付けられている ( 図版 6、第二章 )。

1 6 . 二つ目のベルは全体が保存されて良好であり、最初のベルと同様、薄い鉄板でできていて、上部の球形ドームと下部の円筒形胴の二つの部分から成っている。上部と下部の部分はわずかに見える半田の線によって接続されている。円筒部分は六本の鉸、クギによって固定されている。鉸はやすりで十分に仕上げられていて、外からは目立たない。ドーム部には 8 の字の形に、頂点の取っ手からの穴が残されている。取っ手は残されていない。舌はドームの中に付けられた鉸に取り付けられている。舌は二つの部分から成っていて、下部は 10.5cm の長さである。舌の端は用途に合わせてくるりと輪状に曲げられていて、さらに端がもう一度輪状に曲げられて取っ手の役目をしているもう一つの鉄の線がそれに取り付けられている。寸法 : ベルの高さ 9cm、帽子部分の周長 28cm、底部での直径 7.2cm、舌はベルから 2.8cm である。この二つのベルはいまもよく鳴る。( 図版 7、第二章 )

1 7 . 三つ目のハンド・ベルも先に述べた二つのベルと同様、同じ材質、同じ手法で、作られている。腐食のために上部は底部からほとんどが断裂していて、ドームの上に環



状の取っ手の残り部分がある。ベルの中には舌を欠く輪部が残されている。寸法：ハンド・ベルの高さ 6.3cm、周の長さ 10.5cm、底部の直径 3.5cm、取っ手の輪の直径 2.5cm。

18. 四つ目のハンド・ベルは非常に可愛らしく、円筒形で、帽子と胴体の二つの部分から成っている。上述のものと同じ手法で作られていて、ドームには取っ手からの耳が残されている。内部には用途にあわせた輪がある。胴部は腐食のために欠損している。寸法：ハンド・ベルの高さ 1.6cm、開口部の直径 1.5cm。

19-21. 銀製ハンド・ベル。これら三つは残りがよい。薄い銀板で作られている。ピラミッド形をしている。板の端は二個の鋸によって固定される。上部と底部の周囲には平行に刻まれた二本の筋があり、耳は小さなクギで固定される。ハンド・ベルには舌を欠く。ハンド・ベルの大きさは同じである（高さ 2.5cm、開口部直径 1.5cm）。

22. ピラミッド状四面体耳付きの鋳物ハンド・ベル（図版 8-11、第二章）。底部は枠によって縁どられ、装飾的な刻み目がある。ハンド・ベルの内側には舌を取り付けるための連結物がある。舌は残っていない。寸法：耳を含めた高さ 2cm、基部の長さ 1.9cm。

23. 耳の残りのある球形鋳物鈴（図版 8-13、第二章）。基部外側に縁取り、ドーム部に穴。寸法：耳を含めた高さ 2.1cm、開口部直径 2.2cm。

24. ドーム部に外側からの穴がある球形鋳物鈴（図版 8-12、第二章）。耳は破損している。半分にヒビがあり、その端は凹んでいる。寸法：高さ 1.7cm、開口部直径 2.2cm。ペンジケントにおいては、このような鈴の完整品が 8 世紀の層で発見されている。それらは球形で、二つの半分部分から成り、互いに半田付けされる。接合部は帽子の縁の形に成っている（ラスポボヴァ、1980 年、p.119、図 78,12-14）。

25. 球形の青銅鋳物の鈴の半分（図版 8-14、第二章）。球体上、8 の字状になるように穴を溝が横切る。基部から外側に同心円状に縁が続く。寸法：高さ 1.4cm、開口部直径 2.4cm。

同様な鈴の完整品がペンジケントで発見されている。ペンジケントの鈴は全体が型で鋳造されているが（ラスポボヴァ、1972 年、図 78-17）これは二つの部分から成っている。下半分だけが残り、小孔のある上部は残されていない。この型の小鈴は球状である。

26. 青銅製球状鋳物鈴の半分（図版：8-15、第二章）。ドーム基部には幅 3mm の縁取りがある。ドーム基部の一つの面に直径 2mm の小孔がある。寸法：高さ 1cm、開口部直径 2.1cm。

27. 青銅製球状鋳物鈴の半分（図版：8-16、第二章）。耳は破損している。無くなった半分からの痕跡が内側壁に残る。上述の鈴はペンジケントの資料と同類であるが、それらはクシャーン期に入る。

このような鈴はテパイシャハ（リトヴィンスキー、セードフ、1983 年、表 30,4,28,10）チルフジル（プラトフ、1975 年、図 40-4）カジュラガ八居住地（ブルキナ、1982 年、表 6,9-10）で発見されている。

V.1. ラスポボヴァの妥当な見解によれば、鈴は紐に付けられ、古代ペンジケントの絵画が示すように、踊り子たちの不可欠な装飾品であった（ラスポボヴァ、1980 年、p.119）。さらには、鈴は楽器、キャミソールや子供の被り物を飾った。この伝統は現在にまで至っている。タジクの山岳地帯では子供たちのキャミソールやお下げ髪にしばしば鈴（ザ

ングラ)が飾られている。

28．真鍮製半球状飾り板(図版 10-10、第二章)。飾り板には縁に沿って四か所に二つの孔がある。飾り板の周囲にたくさんの小さな丸い突起が、縁の内側から打ち出されている。ドームの中央に直径 3mm の二つの穴、直径 1.5mm の二つの穴、銀製部分が半田付けされた痕がある真鍮製釘が残っている。寸法：高さ 14mm、直径 5.5cm。飾り板の類例はない。

29．銅製ペンダント(図版 8-3、第二章)。銅線で作られた三つの楕円から成り、核の下に続いて、三葉の銅板に半田付けされる。それぞれの楕円の中、薄い銅板でできた挿入のための楕円の群が半田付けされている。その中の一つには薄緑色の練りガラスが残っている。ペンダントには耳の部分からの痕跡が残っている。耳のそばには穴があり、耳の代わりになっていた。類似のペンダントだが、しかし完整品がペンジケントの寺院 1 で発見されている。ペンジケントのペンダントは二つの部分、すなわち、上部と核の端に挿入のための四角い形の群が半田付けされたものから成形された長方形のロケットから成る。このロケットは蝶つがいになる下部部分に接続する(ラスポボヴァ、1980 年、pp.117-118、図 78,10)。

サルヴォドのペンダントは挿入された群が楕円であるという点でペンジケントのものと違っている。ペンジケントは四角である。ペンジケントの物は二つの耳があるが、サルヴォドでは一つである。ペンジケントのペンダントは紀元後 8 世紀に算定されている。おそらく、サルヴォドの物もペンジケントと同じであろう。しかし、おそらく上述のように、サルヴォドの物は上部がなくなっているようである。

30．銅製ペンダント(図版：8-1、第二章)。一つは大きく六つは挿入するための小さな群による入り組んだ形のペンダント。群は薄い真鍮の薄板でできていて、銅板の上に半田付けされている。二つの小さな群の中に透明な練りガラスが残る。ペンダントには二つの耳があって、一つは残っている。出版された考古学資料にはそのペンダントの類例を見ない。

31．偶像に関わる発見物の中に真鍮製のイヤリングがある(図版 8-2、第二章)。イヤリングは半月型をしていて、真鍮の薄板の上に薄板で半田付けされている。表の薄板は三歯の形に成形され、中心から続くワイヤーによって輪郭が描かれている。作品は優れて精巧な技術によって作られている。形が同じで金製の完整品イヤリングがクルカト地下納骨所で見つかり、紀元後 3 世紀から 5 世紀に算定される(タジキスタンの骨董品、1985 年、414 番)。

32．青銅製プレスレット(図版 8-7、第二章)。丸い断面の芯線から作られている。両端は丸められ少し太くなっている。芯線の直径は 2mm である。同じプレスレットはガルダニ・ヒソル(ヤクボフ、1979 年、図 47-1)とペンジケント(ラスポボヴァ、1980 年、図 74-9)で発見されている。

33．青銅製プレスレット(図版 8-8、第二章)。上述のものと同じく、丸い断面の芯線で作られている。一方の端は太くなっている、もう一つの端は尖っている。芯線の直径は 22mm である。同様のプレスレットはペンジケントで発見されている(ラスポボヴァ、1980 年、図 74-11)。

34．偶像に関わる発見物の中に三つの指輪があり、その中の二つは銀製である。そ

の中の一つ（図版 13-6、第二章）は残りがよく、表には石を挿入する卵型の窪みがある。石は残っていない。手仕事もそれほど精緻ではない。（図 13-2）

35．他の指輪（図版 13-5）は型で鑄造されている。表には四つの台座の爪があり、そこには暗緑色の練りガラスがある（図版 13-3）

36．三つ目の指輪（図版 28-4）は青銅製である。表には、8の字形の挿入部からの隙間部分が残っている。（図版 13-1）指輪はペンジケント資料に類例がある（ラスポボヴァ、1980年、図 77,6-7）

37．青銅製の面を付けたクギ（図版 8-9、第二章）鍛造され、円形の縁が付く。縁の直径 4mm、芯線の直径 2mm。

38．アーモンド状のロケット（ペンダント）白色透明の石灰岩製。裏面は仕上げられ出っ張っている。アーモンド形をした表の板には浅い浮彫が描かれている。寸法：最大幅 1.8cm、最小幅 0.5cm、長さ 3.7cm。ロケットの類例はない（図 14）

39．指輪 - 印章、白色石灰岩製。仕事は優れて精巧である。表には木の実を持った小さなネズミが描かれているか？（図 1-4）同じような指輪 - 印章はペンジケントで発見されている（ラスポボヴァ、1980年、図 76-17）

40．丸い形の木製品、直径 4.3cm、厚さ 3mm。その上に四角い縁（2.8cm × 2.8cm）の鉄製クギがある（図版 6-5、第二章）

41．髷付きの銀板で付けられた木製取っ手残欠（図版 6-7、第二章）木製部分に直径 5mm の金属製クギによる穴が残る。銀板は四本の銀製クギによって張られる。この取っ手への銀の使用については、三つの頭がある文物がこの取っ手に固定されていたことが確認されている。寸法：文物の全長 5.5cm、底部の直径 2.5cm。

42．鞘。短剣用の三つの木製鞘の残欠が発見されている。それらの中で、二つは良く残っている。

最初の物は良く処理され接合された二枚の板材でできている。板材は下から上へ広くなっている。寸法：良く残っている半分の鞘の長さ 28.2cm、上部の幅 4.5cm、下部の幅 3cm。半分の鞘の外側に差し込み溝があり、明らかに金属板のためのもので、上の部分で溝の幅は 3cm である（図版 6-2、第二章）

43．鉄製四角飾り板火ばち（図版 4、第二章）かつてそれを小容器と名付けたが、調査によってそれが火を保つための宗教的火ばちであることがわかった。火ばちは基部では四角形（12.5cm × 13.5cm）である。火ばちの側面は下から上に広がる（15.5cm × 15.5cm）火ばちは四枚の台形の側面から成っている。それぞれの側面に透かし彫り（シヤツバカ）の装飾がある。各面は四つの直角材によって四つの角で結合されている。一つの側面には三つの小十字の装飾があり、それは火ばちの儀礼的用途とそれと火との関わりを物語っている。

十字の意義を研究している、マウレット・ブロクは「二つの形は比較的にしっかりしている、もっとも頻繁に出会うことである。すなわち、鉤十字はサンスクリットではスヴァスティカと呼ばれ、（インド起源のサウヴァスティカとその他の十字には大きな一致がある。木から作られ、火の生産のための道具となる。火は次のように摩擦によって得られる。地面に水平に交差した梁を置き、プラマンタと呼ばれる木片を中央の穴に垂直に差し込み、紐を使って回し、聖なる火を作る。火はアグニ神と名付けられる」と書

いている（マウレット・ブロク、1926年、p.20）

このように、十字はインド・イラン的起源を持っていて、太陽の象徴であるだけでなく、火の象徴でもある。

44．鉄製飾り板による鱗状の鎧残欠、厚い綿織物の模様に丁寧に縫われる。それぞれの鉄板は平らな足部分の付いた出っ張ったボタン状の部分でできている。足部分には綴じるための穴がある。鉄板は互いに非常にぴったりと合わされている。表面の紋様は青銅板のものと同様に大変優雅に見える（図版16）。残念なことに、七世紀から八世紀の中央アジアの独特な標本であるこの鎧はひどく傷んでいる。おそらく、生徒たちが岩石のもとの彫像から引き離した時、裂けたのであろう。実は、座った姿勢で神像があり、倒れてはいず、支柱の形で大きな石が前に置かれていたというわけである。彫像の足が入った人にもみ見えた、そして子供たちはその足から力任せにそれを引き離した。

我々が岩の裂け目の発見場所を精査した時、鎧からの多くの破片を見つけた。鎧の状態が悪かったため、それを彫像に着せることはできなかった。鎧による痕跡は体には残されていなかった。おそらく、鎧の下には他の服があり、そのために痕が残らなかったのであろう。

古代ベンジケントの資料、特に壁画によれば、軍人は鎖や鉄札の鎧を身に付けている（ラスポポヴァ、1980年、pp.80-81）。鱗状の鎧はおそらくより稀少なものであろう。小さな鉄札から作られているので、おそらくより手間のかかる仕事であり、結果的に高価なものとなる。サルヴォディンの鎧は青銅板の鱗模様のように、きわめて華美で美しく見える。

発見物の中にプリバルティクから輸入された二つの琥珀があった（図版15）

上記の発見物の他に、彩色豊かな模様のガラス鉢があったが、生徒たちに壊されてしまった。残念なことに、偶像に関わる若干の物は生徒たちによって失われてしまった。偶像に関わる貴重な品々の着服が教師間におこり、全てを収集することはできなかった。

## Библиография

### АВЕСТИЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ НА ФАРСИ

- Авеста. Техрон. 1976.  
Ардавирафнаме. Машхад. 1963.  
Асотири Иран. Техрон. 1973.  
Виндидад. Кисми се. Декан – Хайдарабад. 1948.  
Виспарад. Бахш аз Авеста бо офарениши пайгамбар Заратушт. Оташи Хафтуми кишвар. – Савгандноме. Техрон. 1964.  
Вожанама. – Банди Хаш. Техрон. 1966.  
Гозидаи падарони дини. Дар китоби диенати Заратушт. Техрон. 1963.  
Готхо. – Срудҳои Зардушт бо матни авестои. Бомбаи. 1905 ш.  
Готхо. – Дюмин газориш бахши нахост бо матни авестои. Бомбаи. 1950.  
Динкард. Техрон. 1946.  
Еддоштаҳои Готхо. – Бахши дюм дар бораи вожаҳои Готхо. Техрон. 1955.  
Миной Хирад. Техрон. 1975.  
?фариниш. – Асотири. Иран. Техрон. 1973.  
Ф?рч?м. – Асотири Иран. Техрон. 1973.  
Хорд Авеста. Бомбаи. 1931.  
Ясно. – Бахши нахост аз хоти як то хоти бист ва хафт. Техрон. 1961.  
Ясно. – Бахши дюм оо туфтор дар оо раи Оташ. Техрон. 1961.  
Яштхо. Ч.1. Техрон. 1968.  
Яштхо. Ч.2. Техрон. 1968.

### ДРУГИЕ ИСТОЧНИКИ НА ФАРСИ

- Авраг Мард. Гавхари нохуфта нусхаи Авеста. Техрон. 1965.  
Ал-Истахри. Масолтк ва Мамолик. Техрон. 1962.  
Ас-Саби. Установления и обычаи дзора Халифов. М. 1983.  
Балами. Таъриқи Табари. Хинд. 1903.  
Белозари. ??????. Техрон. 1927.  
Бируни. Осор ал-бокия. Техрон. 1973.  
Бируни. Китао ут-тафхим. Душаное. 1973.  
Васифи. Бадоеи ал-вакаи. М. 1961.  
Гургани. Вис ва Рамин. Техрон. 1970.  
Дабистони мазохиб. Хинд. 1880.  
Дехлави. Ромин. Ч. 1. Техрон. 1971.  
Дехлави. Ромин. Ч. 2. Техрон. 1971.  
Довуд Пури. Еддаштаҳои Готхо. Техрон. 1957.  
Довуд Пури. Ясно. Ч. 1. Техрон. 1968.  
Довуд Пури. Ясно. Ч. 2. Техрон. 1968.  
Ибн Хаукал. Сураг ал-Арз. Техрон. 1962.  
Казвини. Таърихи гузида. Техрон. 1960.  
Кобус. Кобуснама. Техрон. 1901.  
Михродод Б. Вожаномаи банди хашин. Техрон. 1972.  
Сасанидский судебник Ереван. 1973.  
Мукаддаси. Афариниш ва таърих. Ч. 4. Техрон. 1973.

Мукаддаси. Афариниш ва таърих. Ч. 5-6. Техрон. 1973.  
 Мукаддаси. Ахсан ат-таксим фи-маърифат ал-Акалим. – BGA. Ш. 1877.  
 Наршахи Мухаммад. Таърихи Бухоро. Душанбе. 1979.  
 Наршахи Мухаммад. Таърихи Бухоро. Техрон. 1938.  
 Нишобури. Таърихи Нишобур. Техрон. 1960.  
 Надим. Китаб ал-фехрист. Техрон. 1973.  
 Табари. Таърихи Табари. Ч. 5. Техрон. 1973.  
 Табари. Таърихи Табари. Ч. 7 – 10. Техрон. 1974.  
 Фарваши. Фарханги Пахлави. Техрон. 1967.  
 Фирдавси. 1965. Бозгашти Кайхусрав аз Турон ба Эронзамин. – Шохнома. Ч. 5. Душанбе.  
 Фирдавси. 1965. Пайдо шудани Зардушт ва пазидуфтани Гуштосп. – Шохнома. Ч. 6. Душанбе.  
 Фирдавси. 1965. Бурдани Башутан тобути Исфандиер назди Гуштосп. – Шохнома. Ч. 6. Душанбе.  
 Фирдавси. 1965. Огоҳ ёфтани Зол аз кушта шулани Рустам ва Завора ва овардани Фромарз тобути эшонро ва ба дахма ниҳодан. – Шохнома. Ч. 6. Душанбе.  
 Фирдавси. 1965. Рамзи Каихусров бо Афрасиёб ва гирифта шудани Гангидж. – Шохнома. Ч. 5. Душанбе.  
 Худуд ал-алам. Техрон. 1961.  
 Худуд ал-алам. Душанбе. 1983.  
 Шахристони. Ал-Минал ва ал-Нихал. Техрон. 1971.  
 Яъкуби. Таърихи Яъкуби. Ч. 1. Техрон. 1967.  
 Якут. Маджмаъ ал-булдан. Ч. 1 – 5. Берут. 1955 – 1957.

#### Источники на русском и других языках

Avesta, the religious book of the Persees. (ed. A. Bleeck). Vol. I – III. Hertford, 1864, 1  
 Аристотель. 1983. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М.  
 Арриан. 1962. Поход Александра. Л.  
 Бабур Захириддин. 1958. Бабур-намэ. Ташкент.  
 Бейхаки. История Масъуда. Ташкент. 1962.  
 Бируни Абураиҳон. 1957. Аль-Асар аль-Бакия. Избр. произведения Т. 1. Ташкент.  
 Бичурин Н. Я. 1950. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. II. М. – Л.  
 Баголюбов М. Н. и Смирнова О. И. 1963. Хозяйственные документы (Согдийские документы с горы Муг, вып. 3). М.  
 Геродот. 1964. История. М.  
 Dhahhar B. N. 1932. The Persian Rivayats Hormazdyar Framarz and Others. - Bombay.  
 Дрезден М. 1977. Мифология древнего Ирана. – Мифология древнего мира. М.  
 Ибн Факих. 1938. – МИТТ. Т. 1. М.  
 Езник. 1968. Об учении персидских магов. Ереван.  
 Егишэ. 1971. О Вардане и войне армянской. Ереван.  
 Ensebius. Рхаер. Evang VI, 10, 21 о276/  
 Jamasp H. Vendidad, Avesta Text with Pahlavi Translation and Commentary and Glossarial index. Bombay, 1907.  
 Калои. Книга об идолах. 1984.  
 Квинт. Дурций Руф. 1963. История Александра Македонского М.  
 Ксенофонт. 1951. Анабасис. М. – Л.

- Лившиц В. А. 1977. Юридические документы и письма (согдийские документы с горы Муг), вып. 2. М.
- Марцеллин Аммиан. История. вып. 1-3 Киев. 1906 – 1908.
- Норман Браун. 1977. Индийская мифология. М.
- Низам ал-Мульк. 1949. Сиесат-намэ. М. – Л.
- Низоми Арузи Самарканди. 1963. Собрание редкостей. М.
- Olamai. – Islami-Persian Rivayats. Bombay, 1932.
- Омар. Хаиям. 1961. Наврузнаме. М.
- Периханян А. Г. 1973. Сасанидский судебник. Ереван.
- Периханян А. Г. 1960. Образец пехлавийского брачного контракта. – СЭ, №5.
- Плутарх. 1977. Об Исиде и Осирисе. – ВДИ, №4.
- Плутарх. 1963. Сравнительные жизнеописания. М.
- Рагоза А. Н. 1980. Согдийские фрагменты Центрального Азиатского собрания Института востоковедения. М.
- Ригведа. 1972. (Избранные гимны). Перевод, комментарии и вступительная статья Г. Я. Елизаренковой. М.
- Самарканди Низоми Арузи. Чормакода. Душанбе. 1986.
- Страбон. 1964. География. М.
- Фирдоуси. 1965. Кей-Хосрав переправляется через Джейхун. – Шахнме. Т. III. М.
- Фрейман А. А. 1962. Описание, публикация и исследование документов с горы Муг. (Согдийские документы с горы Муг, вып. 1). М.
- Хурдодбех. Китаб ал-Масалик ва ал-Малалик. М. 1986.

#### Литература на фарси

- Авранг Мард. Чашнхои Ирани бостон. Техрон. 1973.
- Анчумани ираншиноси шумораи 4, Техрон. 1945.
- Ардашир Д. Дини. Хоманишен. Техрон. 1960.
- Асмуссен Ч. П. Ахволи окоид ва иктикодот. – Диенати Зардушт. Техрон. 1969.
- Бенвенист Д. Дини ирониёни кадим. Техрон. 1971.
- Бойс М. Диенати Зардушт дар даврони мутаахир. – Диенати Зардушт. Техрон. 1969.
- Варчованд П. Калаи санги Сичистан ва оташдонхои сангини он. – Сафъаи мачалаи барасихои таърихи. 3. Соли 7.
- Виденгрэн Г. Мони ва таълимоти у. Техрон. 1978.
- Дехудо. Лугатнома. Ч. 54. Техрон. 1339 х.
- Довуд Пури. Яштхо (комментарии). Ч. 1 – 2. Техрон. 1968.
- Исо Сидики. Таърихи фарханги Иран аз оғоз то замони хозир. Техрон. 1959.
- Кай Бар. Диенати Зардушт. – Диенати Зардушт. Техрон. 1969.
- Кисрави А. Рохи растакори. Техрон. 1935.
- Кристенсен А. Маздопарсати дар Иран. Техрон. 1955.
- Кристенсен А. Иран дар замани сасаниен. Техрон. 1945.
- Кухрубои А. Таърихи Афганистан. Кобул. 1946.
- Мехрубои Шерахвани. Маросими занозуи зардуштиён Эрон. – «Талош». №55. 1976.
- Мирим М. Пажухиш дар мавриди занозавхари дар аҳди Сасониен – «Сухан». №11 – 12. Техрон. 19.
- Мирзо Гулом. Соғархои мафтуги Луристон. – «Барасихои торих.» №2 – 3. 1966.
- Муин М. Маздопараси. Ч. 1. Техрон. 1959.

Муин М. Мазди Ясна ва таърихи он дар адабиети форс. Техрон. 1959.  
Парние Х. Ирани Бастан. Ч. 1 – 3. Техрон. 1953.  
Розенфельд О. Хунари даврам кушони. Кобул. 1979.  
Сарфароз А. Тахти Сулаиман. Табрез. 1968.  
Соми А. Иран лар замони сасаниен. Техрон. 1968.  
Такизада С. Н. Мани ва дини у. Техрон. 1956.

#### Литература на русском языке

Абаев В. И. 1963. Авеста. – «Хрестоматия по истории древнего Востока». М.  
Абаев В. И. 1945. Антидэвовская надпись Ксеркса. – «Иранские языки». 1, М. – Л.  
Абаев В. И. 1956. Скифский быт и реформа Зорофстра. – АОЧ. XXIV. №1.  
Абдуллаев К. А. и Завьялов В. А. 1985. Сосуды на зооморфных подставках из поселения кушанской Бактрии. – СА. №1.  
Авдиев В. Н. 1970. История Древнего Востока. М.  
Авзалов Р. 1984. Раскопки объектов 5 и 6 городища Калаи Кахкаха 1 в 1978 г. – АРТ, вып. 18(1878). Душанбе.  
Акишеб К. А. 1978. Курган Иссык. М.  
Альбаум Л. И. 1960. Балалык-тепе. Ташкент.  
Альбаум Л. И. 1975. Живопись Афрасиаба. Ташкент.  
Альбаум Л. И. Некоторые культовые предметы из раскопоя Балалыктепе. – КСИЭ. вып.30.  
Андреев М. С. 1925. По этнографии талжиков. – Сб. «Таджикистан». Ташкент.  
Андреев М. С. 1958. Таджики долины Хуф, вып. 2. Сталинабад.  
Артамонов М. И. 1966. Сокровища скифских курганов. М.  
Ахунобаев Х. Г. – 1987. Домашние храмы раннесредневекового Самарканда. – Городская культура Бактрии – Тохаристана и Согда. (Тезисы докладов Советско-Французского коллоквиума. Самарканд 22 – 30 августа 1986). Ташкент.  
Бадер О. Н. 1948. Бартымская чаша. – КСИИМК, вып. 29.  
Бартольд В. В. 1964. О христивнстве в Туркестане в домонгольский период. – Собр. соч., т. II, ч. 2. М.  
Бартольд В. В. 1963. Туркестан при исламе. – Собр. соч., т. II. ч. 1. М.  
Басилов В. Н. 1970. Культ святых в исламе. М.  
Бежанова М. А. 1959. Семья в колхозах Узбекистана. Ташкент.  
Беленицкий А. М. 1954. Вопросы идеологии и культов Согда. – Живопись древнего Пенджиконта. М.  
Беленицкий А. М. 1973. Монументальное искусство Пенджиконта. М.  
Беленицкий А. М. 1962. Результаты раскопок городища древнего Пенджикента. В кн.: Скульптура и живопись древнего Пенджикента. М.  
Беленицкий А. М. 1964. Работы Пенджикентского отряда в 1961 г. – Арт., вып. 9.  
Беленицкий А. М., Бентович И. Б и Большаков О. Г. 1973. Средневековый город Средней Азии. Л.  
Беленицкий А. М., Маршак Б. И. Настенные росписи, открытые в Пенджикенте в 1971 г. – СГЭ, вып. 37.  
Беленицкий А. М., Маршак Б. И. 1976. Черты мировоззрения согдийцев 7 – 8 вв. в искусстве Пенджикента. – История и культура народов Средней Азии. М.  
Беленицкий А. М., Маршак Б. И., Распопова В. И. 1974. Раскопки древнего Пенджикента. – АО.



- Беленицкий А. М., Маршак Б. И., Распопова В. И. 1981. Согдийский город в начале средних веков. – СА. №2.
- Березин И. 1852. Путешествие по Северной Персии. Казань.
- Бернштам А. Н. 1952. Историко-археологические очерки центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая. – МИА. №26.
- Бернштам А. Н. 1950. Согдийский замок. Раскопки Сарыг. – МИА. №14.
- Бертельс Е. Э. 1953. Праздник джашни сада в таджикской поэзии. – Тр. АН ТаджССР. т. 17.
- Богомолов Г. И. 1986. К вопросу о хронологии и районировании оссуариев. – Городская среда и культура Бактрии – Тохаристана и Согда 4 до н. э. – 8 в. н. э. (Тезисы докладов Советско-Французского коллоквиума. Самарканд. 22 – 30 августа 1968 г.) Ташкент.
- Бойс М. 1987. Зороастрийцы (Верования и обычаи). М.
- Борисов В. Я. 1940. К истолкованию изображений на бия-найманских оссуариях – ТОВЭ. П. Л.
- Брыкина Г. А. 1982. Юго-Западная Фергана в первой половине 1 тыс. до н. э. М.
- Бубнова М. А. 1976. Средневековые памятники Шугнана. – АРТ, вып. 12 (1972).
- Бубнова М. А. 1977. Огнепоклонники на Памире. – Раннесредневековая культура Средней Азии и Казахстана. Душанбе.
- Бубнова М. А. 1982. Работы Памирского археологического отряда на Западном Памире в 1976 г. – АРТ, вып. 15 (1976). Душанбе.
- Булатова В. А. 1972. Древняя Кува. Ташкент.
- Буряков Ю. Ф. и Богомолов Г. И. 1986. К семантике изображений на оссуарии из кишлака Чанги. – ИМКУ, вып. 20. Ташкент.
- Веймар Б. В. 1970. Архитектура Ирана. – ВИА, т. 1. М.
- Вайнберг Б. И. 1977. Монеты древнего Хорезма. М.
- Вишневская О. А., Рапопорт Ю. А. 1978. Следы почитания огня в средневековом хорезмском городе. – Этнография и Археология Средней Азии. М.
- Воронина В. П. 1964. Архитектура древнего Пенджикента. – МИА. №124.
- Воронина В. П. 1950. Изучение архитектуры древнего Пенджикента. – МИА. №15.
- Гафуров Б. Г. 1972. Таджики. М.
- Горячева В. Д. 1985. Исследования Краснореченского городища и некрополя. АО. М.
- Горячева В. Д., Береналиев Л. 1979. Раскопки Краснореченского городища. – АО. М.
- Грене Ф. 1986. Интерпретация декора оссуариев из Бия-Наймана и Миенкала. – Городская среда и культура Бактрии – Тохаристана и Согда 4 в. до н. э. – 8 в. н. э. (Тезисы докладов Советско-Французского коллоквиума. Самарканд 25 – 30 августа 1986 г.). Ташкент.
- Грене Ф. 1987. Интерпретация декора оссуариев из Бия-Наймана и Миенкала. – Городская культура Бактрии – Тохаристана и Согда. Ташкент.
- Гиршман Р. 1974. Кушаны и Иран. – Центральная Азия в кушанскую эпоху. т. 2. М.
- Гиршман Р. 1978. Религия Ирана от 8 в. до периода ислама. – Культура Востока. Л.
- Григорьев В. В. 1871. О скифском народе саках. – СПб.
- Грюноерг А. Л. 1980. Путешествия по Восточному Гиндукушу (1963 – 1968) – СНВ, вып. 22.
- Грязнов М. П. 1961. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири. – Археологический сборник. Л.
- Губаев А., Кошеленко Г. А. 1970. Парфянское святилище Мансур-депе из раннесредне-векового замка Ак-депе. – КД, вып. 3.
- Гусева Н. Р. 1977. Индуизм. М.
- Дандамаев М. А. Луконин В. Г. 1980. Культура и экономика Древнего Ирана. М.

- Дандамаев М. А. 1966. Иран рпи первых ахеменидах. М.
- Джалилов А. 1973. Из истории культурной жизни предков таджикского народа и таджиков в раннем средневековье. Душанбе.
- Денисов Е. 1985. Дангаринские могильники – Дреаности Таджикистана. Душанбе.
- Дорошенко Е. Д. 1982. Зорострийцы в Иране. М.
- Дресвянская Г. Я. 1983. Раннесредневековые оссуарии из Южного Согда. – ОНУ. №3.
- Дьяконов И. М. 1961. Очерки истории древнего Ирана. М.
- Дьяконов М. М. 1951. Образ Сиявуша в среднеазиатской мифологии. – КСИИМКУ 40. М.
- Дьяконов М. М. 1954. Росписи Пенджикента и живопись Средней Азии. – Живопись древнего Пенджикента. М.
- Дьяконов Н. В. 1980. К истории одежды в Восточном Туркестане. – СНВ. вып. 22.
- Дьяконов Н. В. 1940. Терракотовая фигура Захака. Тр. ОИКИВ, т. 3. Л.
- Дьяконов Н. В. и Смирнова О. И. 1966. К вопросу о культе Наны. – СА. №1.
- Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. 1970. Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере сомы. – Тезисы докладов 4 летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту.
- Зелеман К. Г. 1880. Очерки истории древнеперсидской или иранской литературы. – Всеобщая история литературы, т. 1 – СПб.
- Зеймвль Е. В. 1979. Амударьинский клад. Л.
- Зеймвль Е. В. 1983. Древние монеты Таджикистана. Душанбе.
- Зеймвль Е. В. 1974. Существовал ли бог Ашаихш? – СГЭ, вып. 38. Л.
- Зильпер Д. Г. 1978. Минг-Урюк – древнейшее городское образование. – Древний Ташкент. Ташкент.
- Иностранцев К. 1907. Культурная история сасанидской Персии. – ЗВОИРАО, т. 18. СПб.
- Иностранцев К. 1907. Туркестанские оссуарии и остданы. – ЗВОИРАО, т. 17. СПб.
- Исаков А. 1977. Цитадель древнего Пенджикента. Душанбе.
- Исамиддинов М., Сулайманов Р. Х. 1977. Комплекс ритуально-культурной керамики 4 – 5 вв. из Южного Согда. – ИМКУ, №13. Ташкент.
- Йеттмар К. 1986. Религии Гиндукуша. М.
- Кабанов С. К. 1981. Культура сельских поселений Южного Согда 3 – 6 вв. Ташкент.
- Кадырбаев М. К. 1977. Каменные алтари – жертвенник и из северо-западного Казахстана. СА, №3.
- Калымов А. 1909. Открытия Б. Н. Кастальского, Бия-Найманские оссуарии. СПб.
- Кастальский Б. Н. 1909. Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии год 13, приложение. – СПб.
- Кисляков Н. А. 1934. Бурх – горный козел. – СЭ, №2 – 3.
- Кисляков Н. А. 1969. Очерки по истории семьи и брака у народа Средней Азии и Казахстанв. Л.
- Кисляков Н. А. 1959. Семья и брак у таджиков. М. –Л.
- Кисляков Н. А. 1973. Некоторые иранские поверья и праздники в описаниях западное-вропейских путешественников 17 вв. – Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М.
- Кляшторный С. Г. и Лившиц В. А., 1971. Согдийская надпись из Бугута. – СНВ., вып. 10.
- Косвен М. О. 1963. Семейная община и патронимия. М.
- Кошеленко Г. А. 1977. Родина Парфян. М.
- Крашеникова П. И. 1986. Два штампованных оссуария из окрестностей кишлака Сиваз

- Китабского района. – Городская среда и культура Бактрии – Тохаристана 4 в. до н. э. – 8 в. н. э. (Тезисы докладов Советско-Французского коллоквиума. Самарканд 25 – 30 августа 1986 г.) Ташкент.
- Кузьмина Е. Е. 1976. Греческий курос в Бактрии. – Краткие сообщения Института археологии, вып. 17.
- Кривлев И. А. 1977. История религии, т. 1. М.
- Кругликова П. Т. 1979. Настенные росписи в помещении 16 северо-восточного комплекса Дильберджина. – Древняя Бактрия, вып. 2. М.
- Кызлосов Л. Р. 1959. Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953 – 1954 гг. – Тр. КАЭЭ, т. 2. М.
- Лебедева Т. И. 1986. Алтари огня в помещениях жилого квартала 1 – 4 вв. н. э. на севере Афрасифба. Городская среда и культура Бактрии-Тохаристана и Согда. 4 в. до н. э. – 8 в. н. э. (Тезисы докладов Советско-Французского коллоквиума. Самарканд 25 – 30 августа 1986 г.) Ташкент.
- Лившиц В. А. 1962. 6 Иранские языки народов Средней Азии. – Народы Средней Азии и Казахстана, т. 1. М.
- Лившиц В. А. 1977. Правители Пенджикента 7 – начала 8 вв. – Раннесредневековая культура Средней Азии и Казахстана (тезисы). Душанбе.
- Лившиц В. А. 1962. а. Юридические документы и письма. – Чтение, перевод, комментарии (Согдийские документы с горы Муг), вып. 2, М.
- Лившиц В. А. 1975. Зороастрийский календарь. – В кн.: Бикерман Э. Хронология древнего мира. М.
- Лившиц В. А., Гудкова А. В. 1967. Хорезмийские надписи из некрополя Ток-Калы и проблема «хорезмийской эры». – Вестник Каракалпакского филиала АН УзССР, №1.
- Лелеков Л. А. 1985. Вопросы интерпретации среднеазиатской коропластики эллинистического времени. – СА, №1.
- Литвинский Б. А. 1972. Древние кочевники Крыши Мира. М.
- Литвинский Б. А. 1979. Калаи Кафирниган. – АРТ, вып. 24. Душанбе.
- Литвинский Б. А. 1968. Кангюйско-сарматский фарн. Душанбе.
- Литвинский Б. А. 1974. Среднеазиатский мавзолей, проблема генезиса. – Этнография и археология Средней Азии. №7.
- Литвинский Б. А. и Зеймаль Т. И. 1971. Алжина-тепа. М.
- Литвинский Б. А. и Зеймаль Т. И. 1970. Раскопки на Аджина-тепе и Кафыр-Кале в 1970 г. – АРТ, вып. 10.
- Литвинский Б. А. и Пичикян И. Р. 1986. Тахти сангин (Каменное городище) – АРТ., вып. 19 (1979). Душанбе.
- Литвинский Б. А. и Соловьев В. С. 1985. Средневековая культура Тохаристана. М.
- Литвинский Б. А. и Седов А. В. 1983. Тепаи-Шах. М.
- Луконин В. Г. 1977. Искусство древнего Ирана. М.
- Луконин В. Г. 1968. Искусство Ирана 8 – 7 вв. до н. э. – Искусство Древнего Востока. М.
- Луконин В. Г. 1969. Культа сасанидского Ирана. М.
- Луконин В. Г. 1967. Кушано-сасанидские монеты. – Эпиграфика Востока., вып. 18.
- Луконин В. Г. 1987. Сосуды с религиозными и благожелательными сюжетами. – Сасанидское серебро. М.
- Лунина С. В. и Усманова З. 1985. Уникальный оссуарий из Кашкадары. – Общ. Науки в Узбекистане. №3.

- Мандельштам А. М. 1957. Материалы и историко-географическому обзору Памира и Припамиирских областей. – Тр. ИИАЭ АН ТаджССР, т.53. Сталинабад.
- Маршак Б. И., Беленицкий А. М., Распопова В. И. 1975. Раскопки в Пенджикенте. – АО. 1974.
- Массон В. М. 1959. Древнеземледельческая культура Маргианы. М. –Л.
- Массон В. М. 1971. Поселение Джфйтун. Л.
- Массон В. М. 1964. Средняя Азия и Древний Восток. П. –Л. – Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. 1. М. –Л., 1938.
- Мешкерис В. А. 1977. Коропластика Согда. Душанбе.
- Мкртычев Т. К. 1986. Ритуал вожигания огня в погребальном культе домусульманской Средней Азии (по материалам изобразительного искусства). – Городская сред и культура Бактрии – Тохаристана и Согда 4 в. до н. э. – 8 в. н. э. (Тезисы докладов Советско-Французского коллоквиума. Самарканд 25 – 30 августа 1986 г.) Ташкент.
- Мончадская Е. А. 1960. Глиняный налеп с пенджикентского оссуария. – Памяти Михаила Степановича Андреева. – Тр. ИИАЭ АН ТаджССР, т. 120.
- Муродов О. 1979. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. Душанбе.
- Мухтаров А. М. 1966. Резьба по дереву в долине Зеравшан. Душанбе.
- Мухтаров А., Негматов Н., Ранов В., Якубов Ю. 1982. Путешествие в Согдиану. Душанбе.
- Негматов Н. Н. 1973. О живописи дворца афшунов Уструшаны. – СА. №3.
- Негматов Н. Н. 1984. Полевые исследования СТАКЭ в 1978 г. – АРТ, вып. 18 (1978). Душанбе.
- Негматов Н. Н. 1976. Резное панно дворца афшунов Уструшаны. – ПК. М.
- Негматов Н. Н. и Хмельницкий С. Г. 1966. Средневековый Шахристан. Душанбе.
- Нильсен В. А. 1966. Архитектура 5 – 8 вв. Ташкент.
- Павчинская Л. В. 1983. Оссуарии из Муллокургона. – ОНУ, №3.
- Периханян А. Г. 1960. Образец пехдевийского брачного контракта. – СЭ №5.
- Периханян А. Г. 1983. Общество и право Ирана в Парфянский и Сасанидский периоды. М.
- Периханян А. Г. 1973. Сасанидский судебник. Ереван.
- Петрушевский Н. Г. 1977. Иран при Сасанидах. – История Ирана. М.
- Пигулевская А. Н. 1956. Города Ирана в раннем средневековье. М. –Л.
- Пигулевская Н. В. 1944. Маздакское движение. – Известия АН СССР, серия истории и философии, т. 1. №4. М.
- Пилипко В. Н. 1977. Хенские культовые статуэтки с берегов средней Амударьи. – СА, №4.
- Писарчик А. К. 1976. Смерть и похороны. – Таджики Каратепа и Дарваза. Душанбе.
- Пичикян И. Р. 1982. Возобновление работ на Каменном городище. – АРТ, вып. 16 (1976). Душанбе.
- Пичикян И. Р. 1987. Композиция храма Окса в контексте архитектурных сопоставлений. – Информационный бюллетень, вып. 12. М.
- Пичикян И. Р. 1984. Открытие культового комплекса на Каменном городище в 1978 г. – АРТ, вып. 18 (1978). Душанбе.
- Потапов А. А. 1938. Рельефы древней Согдианы как исторический источник. – ВДИ. №2/3.
- Пугаченкова Г. А. 1978. Дальверзинтепе. Ташкент.
- Пугаченкова Г. А. 1979. Жига-тепе. Древняя Бактрия, вып. 2, М.
- Пугаченкова Г. А. 1984. Миенкальские оссуарии – памятники культуры древнего Согда. – Наука и человечество. М.
- Пугаченкова Г. А. 1985. Новое в художественной культуре античного Согда. – Памятники культуры. Новые открытия. М.
- Пугаченкова Г. А. 1952. Некоторые изобразительные сюжеты на памятниках искусства

- древнего Согда. – ИООН АН ТаджССР, вып. 1.
- Пугаченкова Г. А. и Ремпель Л. И. 1961. Выдающиеся памятники изобразительного искусства Узбекистана. Ташкент.
- Пугаченкова Г. А. 1975. Иштиханский оссуарий. – Новый памятник согдийского искусства. ОНУ, №3.
- Пулатов У. 1975. «Дом огня» в Уструшане. Раннесредневековая культура Средней Азии и Казахстана. Душанбе.
- Пьянков И. В. 1972. Древний Самарканд в известиях античных авторов. Душанбе.
- Рапопорт Ю. А. 1971. Из истории религии древнего Хорезма. М.
- Рапопорт Ю. А. 1977. Космогонический сюжет на хорезмийских сосудах. – Средняя Азия в древности и средневековье. М.
- Рапопорт Ю. А. 1967. К вопросу о назначении памятника. – В кн.: Койкрылганкала. М.
- Распопова В. П. 1980. Металлические изделия раннесредневекового Согда. Л.
- Рапопорт Ю. А. 1984. Центральный массив Топрак-Кала. М.
- Рапопорт Ю. А. и Трудновская С. А., 1958. Городище Гяур-кала. – Тр. ХАЭЭ., т. П.
- Расудова Р. Я. 1971. Формы организации труда в общинах некоторых районов поливного земледелия Средней Азии (конец 19 – начало 20 в.) – Занятия и быт народов Средней Азии. Л.
- Рахимов М. 1976. Рождение и воспитание ребенка. – Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе.
- Рахимов М. 1956. Следы древних верований в земледельческих обычаях таджиков Наратегина и Дарваза до революции. – ИООН АН ТаджССР. №10 – 11.
- Ремпель Л. И. 1953. Изображение «дома огня» на двух терракотовых плитах с Афрасиаба. – Доклады АН ТаджССР, вып. 9. Сталинабад.
- Ремпель Л. И. 1972. Об отражении образов согдийского искусства в исламе. – Из истории искусства великого города. Ташкент.
- Ремпель Л. И. 1987. Цепь времен Ташкент.
- Ремпель Л. И., Пугаченкова Г.А. 1961. Выдающиеся памятники изобразительного искусства Узбекистана. Ташкент.
- Сарианиди В. И. 1977. Древние земледельцы Афганистана. М.
- Сарианиди В. И. 1962. Культовые здания поселения анауской культуры. СА. №1.
- Семенов А. А. Маздакизм. – Вопросы истории религии и атеизма. М. 1958.
- Сенигова Т. Н. 1968. Осветительные приборы Тараза и их связь с культом огня. – СА. №1.
- Смирнова О. И. 1950. Вопросы исторической топографии и топонимики Зарафшана. – МИА. №15.
- Смирнова О. И., Дьяконова Н. В. 1977. К вопросу о среднеазиатских культах. – СЭ. №1.
- Смирнова О. И. 1971. Места домусульманских культов Средней Азии (по материалам топонимики). – СНВ, вып. 10.
- Смирнова О. И. 1970. Очерки из истории Согда. М.
- Смирнова О. И. 1981. Сводный каталог согдийских монет. М.
- Снесарев Г. П. 1969. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.
- Содовьев В. С. Работы Колхозабадского археологического отряда. – АРТ., вып. 18 (1978).
- Соколова В. К. 1979. Весенне-летние календарные обряды. М.
- Ставиский Б. Я. 1981. Древности Кара-тепе. М.
- Ставиский Б. Я. 1977. Кушанская Бактрия. М.
- Ставиский Б. Я. 1952. К вопросу об идеологии домусульманского Согда. – Сообщения Республиканского историко-краеведческого музея Таджикской ССР, вып. 1. Сталинабад.

- Ставиский Б. Я. 1961. Оссуарии бия-найманские. – Тр. Государственного Эрмитажа. ОВ, т. 5. Л.
- Ставиский Б. Я., Большаков О. Г., Мончадская Е. А. 1953. Пенджикентский некрополь. МИА, №37. М. –Л.
- Стеблин-Каминский И. М. 1974. Флора иранской прародины. – «Этимология».
- Струве В. В. 1945. Родина зороастризма. – Материалы по истории таджиков и Таджикистана. Сб. 1. Сталинабад.
- Сухарева О. А. 1975. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков – Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.
- Сулейманов Р. Х. Храмовый комплекс Еркургана, предварительные результаты изучения. – Городская культура Бактрии – Тохаристана и Согда. 4 в. до н. э. – 8 в. н. э. (Тезисы докладов Советско-Французского коллоквиума. Самарканд 25 – 30 августа. Ташкент. 1986.
- Сулейманов Р., Исахов М., Исамиддинов М., Нефедов Н., 1977. Раскопки городища Еркурган. – АО; они же. 1978. Раскопки на городище Еркурган. – АО.
- Сулейманов Р., Нефедов Н. 1979. Раскопки святилища храма городища Еркурган. – ИМКУ, вып. 15. Ташкент.
- Токарев С. А. 1961. К вопросу о назначении женских изображений в эпоху палеолита. – СА, №2.
- Токарев С. А. 1964. Ранние формы религии. М.
- Толстов С. П. 1948. Древний Хорезм. М.
- Толстов С. П. 1962. По древним дельтам Окса и Яксарта. М.
- Тревер К. В. 1958. Золотая статуэтка из сел. Хаит. – Тр. Госэрмитажа, т. 2. Л.
- Треаер К. В. Отражение в искусстве дуалистических концепций зороастризма. Тр. ОИКИВ, т. 1. Л.
- Треаер К. В., Луконин В. Г. 1987. Сасанидское серебро. Л.
- Турсунов Н. 1981. Таджикские национальные подвижные игры. Душанбе.
- Филанович И. И. 1978. Башнеобразные культовые курьезы из Мерва. – ЮТАКЭ, т. 16.
- Филанович М. И. 1983. Ташкент. Зарождение и развитие города и городской культуры. Ташкент.
- Флиттнер И. А. 1958. Культура и искусство Двуречья. М. –Л.
- Фрейман А. А. 1962. Описание, публикации и исследования документов с горы Муг, вып. 1. М.
- Чугаевский А. И. 1971. Новые материалы к истории согдийской колонии в районе Дуньхуана. – СНВ, вып. 10.
- Шефер Э. 1981. Золотые персики Самарканда. М.
- Шишкин В. А. 1963. Варахша. М.
- Шкода. В. Г. 1985 г. Городские храмы Пенджикента. – Городская среда и культура Бактрии – Тохаристана и Согда. 4 в. до н. э. – 8 в. н. э. (Тезисы докладов Советско-Французского коллоквиума. Самарканд 25 – 30 августа 1986 г.). Ташкент.
- Шкода. В. Г. 1980. К вопросу о культовых сценах в согдийской живописи. – СГЭ., вып. 45. Л.
- Шкода. В. Г. 1985. Об одной группе среднеазиатских алтарей огня 5 – 8 вв. Художественные памятники и проблемы культуры Востока. Л.
- Шукуров Ш. 1977. К анализу принципов иконографии в изобразительном искусстве Средней Азии. – Средняя Азия в древности и средневековье. М.
- Юнусова Н. З. 1972. Таджикская вышивка. Душанбе.
- Якубов Ю. 1980. Географические сведения о Мавераннахре в трудах средневековых ученых

- Востока. ИОФМХГН АН Таджикской ССР, №3.
- Якубов Ю. 1977. Дворец Гардани Хисор и его резное дерево. – ПК, 1976. М.
- Якубов Ю. 1979. О работах Верхнезеравшанского отряда в 1976 г. – АРТ, вып. 14 (1974). Душанбе.
- Якубов Ю. О работах Зеравшанского отряда в 1975 г. – АРТ, вып. 15. (1975 г.). Душанбе.
- Якубов Ю. 1982. О работах Верхнезеравшанского отряда в 1976 г. – АРТ, вып. 16. (1976). Душанбе.
- Якубов Ю. 1983. О работах Верхнезеравшанского отряда в 1977 г. – АРТ, вып. 17. (1977). Душанбе.
- Якубов Ю. 1973. О раскопках в Куме в 1970 г. – АРТ, вып. 10 (1970 г.). Душанбе.
- Якубов Ю. 1979. О структуре сельских поселений горного Согда в раннем средневековье. – Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье. М.
- Якубов Ю. 1969. Паргар в 7 – 8 вв. н. э. Душанбе.
- Якубов Ю. 1982. Раннесредневековые бытовые очаги из поселения Гардани Хисор. – Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М.
- Якубов Ю. 1988. Раннесредневековые сельские поселения Горного Согда. Душанбе.
- Якубов Ю. 1982. Сельские поселения Горного Согда. – Путешествие в Согдиану. Душанбе.
- Якубовский А. Ю. 1951. Ожила легенда о Сиевуше. – По следам древних культур. М.
- Якубовский А. Ю. 1954. Вопросы изучения Пенджикентской живописи. – Живопись древнего Пенджикента. М.

#### СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АО – Археологические открытия
- АРТ – Археологические работы в Таджикистане
- ВДИ – Вестник древней истории
- ИАН ТаджССР – Известия Академии наук Таджикской ССР
- ИМКУ – История материальной культуры Узбекистана
- ИООН АН ТаджССР – Известия отделения общественных наук Таджикской ССР.
- Кад. – кард
- КАЭЭ – Киргизская археолого-этнографическая экспедиция
- КД – Кайраккумские древности
- МИА – Материалы по исследованию археологии СССР
- МИТТ – Материалы по истории туркмен и Туркмении
- МКТ – Материальная культура Таджикистана
- МКТ – Материальная культура Туркменистана
- НАА – Народы Азии и Африки
- ОИКИВ – Отдел истории культуры и искусства Востока
- ОНУ – Общественные науки в Узбекистане
- ОНН – Отделение общественных наук
- ПБК – Пехлевийский брачный контракт
- ПКНО – Памятники культуры. Новые открытия
- СА – «Советская Археология»
- СГЭ – «Сообщения Государственного Эрмитажа»
- СНВ – Страны и народы Востока
- ТАН ТаджССР – «Труды Академии наук Таджикской ССР»
- Тр. ЮТАКЭ – Труды Южнотуркменской археологической комплексной экспедиции.

- Auboyer J. 1968. *Afganistan und Seine Kunst*.
- Azarpay G. 1981. *Sogdian Painting* Berkeley-Los Angeles-London.
- Beal S. 1906. *Buddhist records of the Western World* Vol. 1 London.
- Belenitski A. M., Marshak B. I. 1981. *The Paintings of Sogdiana*.
- Azarpay G. *Sogdian Painting*. Berkeley-Los Angeles-London
- Benveniste E. 1929. *The Persian Religion According to the chief Greek Texts*. Paris
- Boyce M. 1975. *A History of Zoroastrianism – Handbuch des Orientalistik*. vol. 1. Leiden-Koln.
- Boyce M. 1982. *A History of Zoroastrianism* vol. 2. Leiden-Koln.
- Boyce M. *The fire Temples of Kerman*. – *Acta Orientalia*, XXX. Copenhagen/
- Boyce M. 1979. *Zoroastrians. Their Religious, Belief and Practices*. Routledge and Kegan Paul. London.
- Chavannes E. 1903. *Documents sur les Tou-Kieu (Turos) Occidentaux*.  
Сб. Трудов Орхонской экспедиции, т. 6.
- Chavannes E. et Pelliot P. 1913. *Un Traite manicheen retrouve en Chine*. Paris. II-JA, ser. XI, t1.
- Clemen C. 1920. *Fontes historiae Religionis Persicae/ Bonn*.
- Cumont C. 1956. *The Misteries of Mithra*. New-York.
- Denisov E. P. et Grenet F. 1981. *Boucles d' oreilles en on a Images de coqs decouvertes en Bactriane*. *Studia Iranica*. v. 10, Fase. 2. Leiden.
- Dhalla M. N. 1914. *Zoroastrian Theology*. New-York
- Erdman G. 1970. *Archaeology in Soviet Central Asia*. Leiden-Koln
- Fuchs W. 1939. *Huei-ch'ao's Pilgerreise durch Nordwest-Indien und Zentral Asien um 726-SPAW*. *Phil-hist. Klasse*, XXX. Berlin.
- Gershevitch A. J. 1954. *Grammar of Manichean Sogdian*. Oxford.
- Gershevitch A. J. 1959. *The Avestan Hymn to Mithra*. Cambridge.
- Ghirsman R. 1946. *Recherches archeologiques et historiques sur les Kouchans*. *Begran. MDAFA*, XII. La Caire.
- Ghirsman R. 1948. *Etudes Iraniennes, «Artibus Asiae»*, Vol. 9. pt. 4. Ascona.
- Ghirsman R. 1954. *A Iran from the earliest times to the Islamic Conquest*. London.
- Ghirsman R. 1962. *Persian Art*. New-York.
- Ghirsman R. 1964. *Persia. The Arts of Mankind*.
- Gropp G. 1969. *Die Funktion der Feuertempels der Zoroastrier*. *Archaologische Mitteilungen aus der Iran*. n; F; Bd. 2. Berlin/
- Henning W. B. 1940. *Sogdica*. London.
- Henning W. B. 1945. *Sogdian Tales*. – *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. XI, pt. 3.
- Henning W. B. 1947. *Two Manichaeon Magical Texts*; *BSOAS*, vol. XII, pt. 1.
- Henning W. B. 1959. *Zoroaster, politician or Witch-Doctor?* Oxford.
- Henning W. B. 1958. *Mitteliranisch.- «Handbuch der Orientalistik»*. 1. Bd. Leiden-Koln.
- Herzfeld E. 1947. *Zoroaster and His World*. vol. I-II. Princenton.
- Herzfeld E. 1941. *Iran in the Ancient East*. New-York-London.
- Jakubov J. 1983. *Eine Holzkulptur vom oberen Zeravsan – Das Altertum*. Heft, 3.
- Jettmar K. 1975. *Die Religionen des Hindukusch*. *Styttgart-Berlin-Koln-Mainz*.
- Marquart J. 1901. *Eransaahr nach der Geographie des Ps*. ////  
/// *The religions Ceremonies and Customs of the* ////2. Bombay.  
//// *Early Zoroastrianism*. London.  
//// 1969-1970. *History of Former Ksfiristan I-VIII*, /// vol. XXI, No. 3-4



- Robertson. 1896. The Kafirstan, Hindu-Kush. London.
- Pederson J. 1939. Masdjid. Encyclopedie de l'islam. Paris.
- Sauvage J. 1947. La Mosquee Omayyade de Madine. Paris.
- Schippman K. 1979. Die Iranischen Feuerheiligtümer. Walter de Gruyter. Berlin-New-York.
- Siroux M. 1938. Le Temple Zoroastrien de Sharifabad. At hare Iran, t. III, fasc. I Paris.
- Stavisky B. 1983. Kara Tepe in Old Termez A Buddhist Religious Centre of the Kushan Period on the Oxus. Budapest.
- Stein A. 1928. Innermost asia, Detailed report of exploration in Central Asia, Kansu and Eastern Iran, Carried out and described vol. 1. Oxford.
- Stein A. 1987. Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins. OBR, vol. 1., No.10. London.
- Tomaschek W. 1877. Centralasiatische Studien I, Sogdiana. «Sitz. d. Kais. Akad. d. Wiss. In Wien», Phil-Hist. Klasse, Bd. LXXXVII. Wien.
- Wasson R. G. 1971. The Soma of the Rigveda: What Was It? – «Journal of the American Oriental Society», vol. 91, No.2/
- Wilken G. A. 1884. Das Matriarchat. Leipzig.
- Widengren G. 1968. Mani and Manichaeism. New-York.
- Zaehner R. C. 1955. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. Oxford.
- Zaehner R. C. 1966. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. London.

発行：2010年10月20日

古代ソグドの宗教（ドシャンベ：1996年）

著者：Y. ヤクポフ

訳者：蓮池 利隆

科学研究費補助金（研究種目名 基盤研究(B)）

研究課題名「タジキスタンにおけるゾロアスター教遺構の発掘調査  
及び仏教との交渉についての研究」

（課題番号 21401027）の助成による成果報告

印刷：大学生協京都事業連合ブックプリント・センター

【非売品】