

唐代中國におけるソグド人の佛教「改宗」をめぐる

中 田 美 繪

はじめに

- 一、唐代中國におけるソグド人僧侶
 - 二、在家ソグド人と佛教
 - 三、ソグド人僧侶と宮中政治勢力
- おわりに

はじめに

近年のソグド研究の進展により、中國にやって来たソグド人の多くが、彼ら本来の信仰である祆教だけでなく、佛教にも関わっていたことが明らかになってきた。^①例えば、龍門石窟（洛陽）や炳靈寺石窟（蘭州）、北京市西南の房山石經や河北省正定縣の開元寺山門樓石柱などに寄進者としてその名前を残している。^②また、敦煌・トゥルフアンの文書群中にはソグド語佛典が存在し、なかには、出家者用の戒律を扱うソグド語譯の佛典も含まれるなど「吉田一九九七、二四二頁…二〇〇七、五一〜五四頁」、出家を選ぶ者もいた。こうした中國のソグド人佛教徒の多くは、吉田豊氏によれば、中國移住後の改宗であり、彼らの佛教信仰はディアスポラで発生したコロンニアルな現象であったという。また、多くのソグド人が改宗

したのは、個別の例外を除き、七世紀に入ってからとされており〔吉田二〇一一、四四～四五頁・二〇一五、三三三～三四頁〕、ソグド人の佛教受容は、唐代中國の佛教隆盛に聯動する現象だったともいえる。そして、こうした中國におけるソグド人の佛教受容を、ソグド人の漢化とみる研究もある〔程一九九四、陳二〇〇二〕。

では、唐代に顯著となるソグド人の中國における佛教受容は、優位にある文化傳統へのなかば運命論的な趨勢としての「同化」だったのだろうか。もちろん、信仰の背景は世俗的な理由だけで説明されるものではないが、^③彼らの佛教受容には主體的な選擇ないし戰略的な側面もあったと考える。後述するように、出家したソグド人の屬する寺院の多くが陸路や水路沿いの交易上重要な位置にある都市にみられること、そして、寺院のもつ經濟力や在地社會における影響力をふまえれば、彼らの寺院への進出には生存戰略的な側面があったと推測される。また、唐では朝廷主導のもと幾度となく政治色の濃い翻譯事業や法會などの佛教事業が實施されるが、そこにも宮中政治勢力（本稿では特に後宮の後妃や公主、あるいは宦官をさす）と密に結びつき活躍するソグド系の僧侶の姿を確認することができ、寺院だけでなく宮中にも進出していたことがうかがえる。つまり、ソグド人の佛教受容には、寺院や宮中との政治的・經濟的な結びつきも念頭にあったとみられ、「改宗」^④の背景を考察することで、彼らが中國に進出・定着する過程で佛教に期待した役割が明らかとなる。

そこで本稿では、まず、在唐ソグド人のうち、僧侶の事例を挙げ、出家の背景を活動場所の特徴と關聯附けながら考察する。次に、在家のソグド人が、各地において寺院や僧侶とどのように関わっていたのかを通観する。最後に、宮中の政治勢力と結びつくソグド人僧侶に注目し、両者が結びつく論理を考察したうえで、佛教「改宗」の背景について見解を述べてみたい。なお、本稿はバクトリア人もあわせてとりあげる。ソグド人はバクトリア人と婚姻關係を結び、かつ聯携して交易活動を行っていたこと、敦煌のソグド人聚落の住民の中にバクトリア人が含まれるなど、^⑤両者の結びつきは密接であり、ソグド人全體の動向を廣くとらえるうえで、個別に扱うべきではないからである。

一、唐代中國におけるソグド人僧侶

唐代中國で活躍したインド出身の僧侶は、菩提流志・善無畏・金剛智などのように、來唐前に出家していることが多い。一方、筆者が出身・所屬寺院などについてまとめた「唐代ソグド人僧侶一覽表」（以下、表と略す）が示すように、唐代中國のソグド人僧侶の場合は、出家後に來唐した例は少ない。このことは、ソグディアナ本土での佛教信仰は考えにくく、ソグド人佛教徒の多くは、移住先で佛教に改宗したとみる吉田氏の見解にも合致する〔吉田一九九七、二三八―三三九頁・二〇一一、四三―四五頁・二〇一五、二五頁〕。表によれば、唐代中國のソグド人僧侶は、本人より前の代に移住、本人の代に移住したものに分類できる。また、所屬寺院や主たる活動場所が、襄州・成都府・泗州・涼州・長安・洛陽などの交易の盛んな都市に多くみられることは、佛教と商人との接点という点において注目される。以下、地域ごとに分類し、僧侶の寺院進出の實態を、交易との關係に留意しつつまとめておきたい。

i 襄陽（襄州）

襄陽は、湖北省を流れる長江支流の漢水の沿岸に位置する。北は長安にいたり、南は荊州・潭州を経て廣州に通ずる中國大陸を南北に貫く幹線上にあり、交通經濟の要地であった。廣州からは、安南都護府（交州）や東南アジアと陸路・海路でつながる〔妹尾二〇一四、一一二頁〕。次の襄陽出身の法朗（表の10）の廣州・東南アジアへの經路もこれにあたる。

苾芻法朗なる者は、梵名は達摩提婆 唐に法天と云う、襄州襄陽の人なり。靈集寺に住す。俗姓は安、實に乃ち家は禮義を傳え、門は冠纓を襲ぐ。童年に出家し、欽修を是れ務め、遂に桑梓を離れ、嶺南に遊涉す。淨の番禺に至るや、行李を報知す。復た學悟は遠きに非ずと雖も而も實に尙情深意なるを希う。喜びて相い隨い、同に滄海を越え、未だ一月を経ずして、佛逝に屆る。…〔大唐西域求法高僧傳〕（以下、『西域高僧傳』と略稱）下、大正新脩大藏經（以下、大正と略

唐代ソグド人僧侶一覽表（バクトリア人も含む）

主に『宋高僧傳』・『西域求法高僧傳』等の僧侶の傳記史料や『不空三藏表制集』を用いた。一部、碑文史料も使用したが、網羅出来ているわけではない。また、ソグド人であることが確かな康・安・米姓以外のソグド姓については、判別が困難なものは省略した。隋～唐初の例（吉藏や智凱（『續高僧傳』11、30）等）は含まない。

・本人より前の代に移住 →ゴシック

・本人の代に來唐 →來唐前出家は○、來唐後出家は◎、出家時期不明は△。

・上記2点が不明な場合は斜體字

・『西』…義淨『西域求法高僧傳』／『開』…智昇『開元釋教錄』／『表』…圓照『代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集』／『宋』…贊寧『宋高僧傳』／『文』…『文苑英華』

| | 僧名／俗姓名 | 出身 | 所屬寺院等 | 生歿年 | 備考 | 出典 |
|----|----------|-------|----------------------------|---------|--|--|
| 1 | 僧伽／何 ○ | 葱嶺北何國 | 泗州普光王寺 | 628～710 | | 『大唐泗州臨淮縣普光王寺碑』『文』858；『宋』18 |
| 2 | 靈辯／安 | 襄陽 | 長安大慈恩寺 | | | 『集古今佛道論衡』卷丁 |
| 3 | 法藏／康 | 長安？ | 太原寺等 | 643～712 | | 『大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑』・『唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳』；『宋』5 |
| 4 | 萬歲／祖母が康氏 | | 洛陽聖善寺 | | | 『大宋僧史略』下；張乃驥 2006, pp122-123. |
| 5 | 寶隆 △ | 吐火羅 | | | | 龍門石窟東山 2235 龕「吐火羅僧寶隆造像記」、張乃驥 2006, p. 118 |
| 6 | 彌陀山 ○ | 觀貨邏 | | | 武則天期に翻經で活躍。8世紀初め頃歸國。 | 法藏『入楞伽心玄義』；『開』9；『宋』2 |
| 7 | 佛陀達摩 ◎ | 觀貨邏 | 成都府 | | | 『西』上 |
| 8 | 玄會法師／安？ | 京師 | 北インド・カシミール、大覺寺に至り、ネパールで死去。 | | 『西』上に「安將軍之息」とある。黃盛璋 1980 (p. 121) は「安將軍」を、涼州の安興貴・安修仁兄弟とし、王邦維 1988 (p. 58) はこれを支持している。ただし、涼州の安氏一族とのつながりを裏付ける史料を提示するのは困難である。ここでは安姓のソグド人の可能性があるものとして提示しておく。 | 『西』上 |
| 9 | 僧伽跋摩／康 △ | 康國 | 長安 | | | 『西』上 |
| 10 | 法朗／安 | 襄州襄陽 | 襄州靈集寺 廣州 | | | 『西』下 |
| 11 | 達磨末磨 △ | 吐火羅 | 長安 | | 義淨の譯經メンバー | 『開』9 |

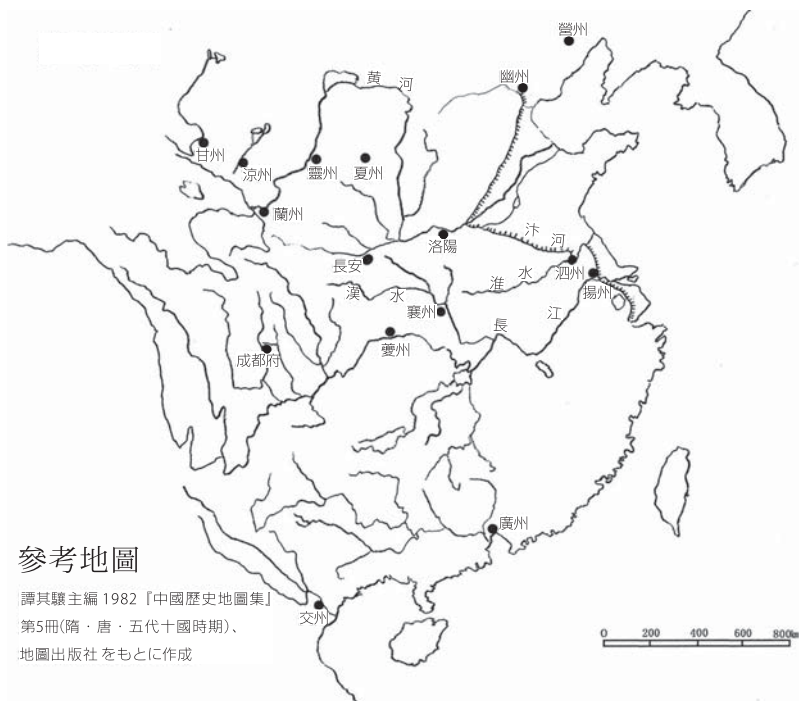
唐代ソグド人僧侶一覽表 (バクトリア人も含む) (続き)

| | 僧名／ 俗姓名 | 出身 | 所屬寺院等 | 生歿年 | 備考 | 出典 |
|----|---------------------|-------------|------------------|-------------|---|---|
| 12 | 雪獻法師／ 安 | 涼州 | 涼州大雲寺 | | | 『涼州衛大雲寺古刹功德碑』(『金石萃編』69、『全唐文』278) |
| 13 | 神會／石 | 鳳翔 | 四川淨衆寺 | 720～794 | | 『宋』9 |
| 14 | 道昭／康 | 蘭州 | 太行山 | | | 『前定録』 |
| 15 | 不空◎／母 康氏 | | 長安大興善寺 | 705～774 | 出自については、諸説ある。母親が康氏であることを記すのは『大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀』である。 | 『大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀』『表』4・6、『貞元新定釋教目錄』15、『宋』1など。中田2007, p.61 注2・注4参照。 |
| 16 | 惠達／畢數 延◎ | 無州貫 | 長安莊嚴寺 | 713～? | 767年得度 | 『表』2『請降誕日度僧五人制一首』, 吉田2007, p.54. |
| 17 | 惠觀／康守 忠◎ | | 東京廣福寺 | 725～? | | |
| 18 | 惠日／畢越 延◎ | | 長安莊嚴寺 | 725～? | | |
| 19 | 惠光／石惠 璨◎ | | 長安西明寺 | 755～? | | |
| 20 | 惠俊／羅詮 ◎ | | 長安西明寺 | 753～? | | |
| 21 | 惠弘／羅文 成◎ | 土火羅國 | 長安西明寺 | 749～? | 768年得度 | 『表』2『請降誕日度三僧制一首』, 吉田2007, p.54. |
| 22 | 惠成／羅伏 磨 | 涼州天寶縣 | 長安化度寺 | 724～? | | |
| 23 | 惠順／曹摩 訶 | 京兆府萬年縣 | 長安千福寺 | | | |
| 24 | 志滿／康 | 洛陽 | 潁川龍興寺→ 宣州黃山靈泉 | 715～805 | | 『宋』10 |
| 25 | 般若○ ／喬荅摩、 母羅氏 | 罽賓 (迦畢試) | 長安醴泉寺 | 8C末～ 9C初 | 母方のいとこの羅好心は神策軍の武將。 | 『貞元新定釋教目錄』17； 『宋』3 |
| 26 | 如信／康 | 襄城 | 洛陽聖善寺 | 750～824 | | 『如信大師功德幢記』『白氏文集』卷59；『文』821 |

稱 五一、一二頁 a / 足立一九四二、二四五～二七七頁

法朗の俗姓は「安」であることから、ブハラから中國にやって来たソグド人の後裔とみられる⁽⁸⁾。そして、「門は冠纓を襲ぐ」とあるように、その一族からは官職に就くものを代々輩出したことがわかる。法朗は、襄陽の靈集寺を離れてからは、嶺南で修行を行っていたが、天竺・南海求法より一時歸還した義浄が番禺（廣州）に到着したことを知り、のちに義浄と佛逝（シユリーヴィジャヤ）に向かったという。また、法朗以外に、靈辯（表の2）も安姓をもつ襄陽出身者である。先祖は「西域」出身で、西晉時代に長安白鹿原に移住し、その後、永嘉（三〇七～三一三）末に襄陽に移住した。靈辯は高宗の永徽年間に敕により慈恩寺に入り、宮中では道士と論争を繰り返した⁽⁹⁾。では、法朗や靈辯の一族の據点となった襄陽とは、ソグド人・佛教との関係においてどのような場所なのか。

襄陽がソグド人の活動據点であったことは、榮新江氏が指摘している。例を挙げれば、サマルカンド



參考地圖

譚其驥主編 1982『中國歷史地圖集』

第5冊(隋・唐・五代十國時期)、

地圖出版社をもとに作成

出身の康絢の一族は、西晉時代に河西から藍田に移住し、宋・永初年間（四二〇～四三二）に、祖父の穆が「郷族三千餘家」を引き聯れて襄陽に移住した（『梁書』卷一八康絢傳）。隋～唐初に活躍した康姓の沙門智疑も、その先祖は康居の王族で、魏の時代に國難で襄陽に移住したとされており、魏晉南北朝期には既に多くのソグド人が居住していた〔榮二〇〇七、一四三～一四四頁〕。

佛教との關係において特筆すべきは、僧侶の指導や支配層への布教など、佛教の中國浸透に大きな役割を果たした道安（三二二～三八五年）の活動據點が襄陽であったことである〔塚本一九六八、五〇八～五三八頁〕。『高僧傳』卷五「晉長安五級寺釋道安」によれば、道安の檀溪寺は「大富長者」の贊助があったという〔大正五〇、三五二頁〕。この「大富長者」とは、おそらく、地の利を活かし交易で財を成した大富豪とみられ、彼らが施主となっていたのだろう。また、襄陽での道安の活動は、長安や涼州とのつながりのもと展開していた。『出三藏記集』卷九所收「漸備經十住胡名并書敘」には、道安が佛典を入手する過程が描かれており、それによれば、涼州（前涼）の釋慧常が、佛典『漸備經』を互市人の康兒というソグド人に託し、それが長安（前秦）の安法華のもとにわたり、次に、ある互市人を通じ、襄陽（東晉）の道安のもとに届けられた〔朱一九八八（二〇一二、三六四～三六五頁）、榮二〇〇七、一四三頁〕。ここから、襄陽・長安・涼州間の佛典流通が、ソグド人や佛教僧侶らの聯携のもとに行われたことがわかる。このように襄陽の佛教が唐以前よりソグド人や各地の寺院同士の結びつきのもとに展開したことをふまえれば、そうした環境下にいたソグド人の中から法朗や靈辯のような僧侶が出てくることはじめて理解されよう。

ii 成都府

榮新江氏は、魏晉南北朝期に西域から青海を経るルートで四川にやって来るソグド人が少なからずおり、なかでも益州や郵縣のような主要都市にはソグド人聚落が存在した可能性を指摘している〔榮二〇〇七、一四〇～一四三頁〕¹¹。榮氏は、更

にそうしたソグド商人の活動の場が長江流域にも延びていたことを、次の四川の僧侶道仙(隋)の例から紹介している。道仙は、『續高僧傳』卷二五「隋蜀部灌口山竹林寺釋道仙傳」に、「本康居國の人。遊賈を以つて業と爲し、梁・周の際に、吳・蜀を往來し、江海を上下し、珠寶を集積す。故に其の獲る所の貨貨は乃ち兩船に滿つ……」¹²⁾とあり、もとは中國の南部地域の吳・蜀を往來するソグド人商人であり、長江を利用して交易活動を行っていた。これに唐代ではソグド商人を指す可能性が高い「商胡」¹³⁾「森安二〇〇七a、一〇七頁・荒川二〇一〇、三四七頁注三五」の例を加えれば、長江流域での彼らの活動は唐でも顯著であることが分かる。杜甫の「解悶」十二首の二には、夔州にいた杜甫に對し商胡が別れを告げ揚州に下つたとあり「商胡離別下揚州」、李綽撰『尚書故實』にも、李約が商胡と舟で長江を往來したとあるなど「兵部李約員外、嘗江行與一商胡舟楫相次。」、ソグド商人が長江流域で活動していたことが窺える。揚州の鑑眞と日本に赴く同行者に含まれていたソグド人安如寶の例も「唐大和尚東征傳」¹⁴⁾、ソグド人が長江流域で活動していた可能性を示す。このようにソグド商人は長江流域で活潑に活動していたとみられ、四川地域も重要な交易據點となっていたとみてよいだろう。こうした四川で活躍するソグド人佛教僧侶の例は既に唐以前よりみられ、道仙のほか、南朝梁の明達¹⁵⁾などが知られている「榮二〇〇七、一四〇頁」。唐代の例としては、次の成都府を據點に活動した佛陀達摩(表の7)と神會(表の13)があげられる。

・佛陀達摩

佛陀達摩なる者は、即ち觀貨速利國の人なり。形模を大にして氣力足らしむ。小教を習いて常に乞食す。少くして興易に因り、遂に神州に屆る。益府に於いて出家すと云う。性遊涉を好み、九州の地履まざる無し。後遂に西邁し、周く聖迹を觀る。淨是那爛陀に於いて見ゆ¹⁶⁾。後ち乃ち轉じて北天に向かう。年五十許り。「西域高僧傳」上、大正五一、

二頁／足立一九四二、四五～四七頁

まず、「觀貨速利國」とは、「觀貨羅(トカラ)」と「速利(ソグド)」が混合した表記とみられるが、王邦維氏が指摘するように、「西域高僧傳」序文では、「觀貨羅佛陀達摩師」と記されていることから、「觀貨羅」が正しいとみるべきだろう

〔王一九八八、四八頁〕¹⁴。佛陀達摩は、若いころから交易を行い、中國（神州）にやって来た。そして、小教（小乗教）を習う佛教徒の商人であったが、益府（成都府）で出家した。これは先述の隋の道仙と同様、商人として中國に來た後に出家した例になる。その後も佛陀達摩は廣域を移動し、那爛陀で義淨に遭遇した。

・神會

神會は、祖父の代に中國に移住した石國（タシケント）のソグド人である〔宋高僧傳〕卷九「唐成都府淨衆寺神會傳」。七二〇年に生まれ、三十歳で成都府の禪宗系の寺として有名な淨衆寺に入り、無相（新羅王族出身。〔宋高僧傳〕卷一九「唐成都淨衆寺無相傳」）に師事した。

淨衆寺は、南朝期よりソグド人との関わりがみられ、萬佛寺遺址（唐代の淨衆寺）より出土した梁武帝の普通四（五二三年）の紀年のある釋迦立像龕に、「弟子康勝發心敬造釋迦文石像一軀」と刻まれており、康勝というソグド人が石像を奉納したことがわかる。¹⁵ この遺址では多くの石像が発見されており、佛教が盛んな地域であったことを物語る。また、八世紀末の四川で記された『歷代法寶記』には、七五三年頃、劍南より靈州にやって來た「商人曹瓌」が、靈州にいた僧侶の無住に淨衆寺の金和上（無相）について語る場面がある〔大正五一、一八六頁；柳田一九七六、一六八～一六九・一七三・一七八～一七九頁〕。曹瓌は無相のもとで「受緣」した在家の商人であるが、さらに榮新江氏は、曹姓をもち商人という点から、靈州と成都を往來していたソグド商人の可能性が高いとする〔榮二〇〇七、一四五頁〕。曹瓌が淨衆寺にいたのが七五三年以前、一方、神會は七四九年から同寺に屬していたことから、この二人のソグド人は淨衆寺で交流していた可能性は高い。

iii 泗州

泗州は、淮水下流に位置し、汴河を経て洛陽にも通じる水運交通上の要衝であり、多くの商人が往來した。觀音の化身

として崇められた僧伽(表の1)はここに寺院を設けた。¹⁶⁾

僧伽に關する最も古い記事は、唐・李邕「大唐泗州臨淮縣普光王寺碑」(『文苑英華』卷八五八所收。以下「普光王寺碑」)である。それによれば、龍朔初(六六一年)に來唐したこと、さらに「和尚之姓何、何國人。」とあり、姓は何、何國(タシャーニヤ)出身であることがわかる。一方、『宋高僧傳』卷一八「唐泗州普光王寺僧伽傳」では、その何國は次のように説かれる。

釋僧伽なる者は、葱嶺北の何國の人なり。自ら俗姓何氏と言う。∴ 其の何國を詳らかにするに碎葉國の東北に在り。是れ碎葉の附庸なるのみ。伽は本土に在りて少くして出家す。僧と爲りしの後、誓志し遊方す。「大正五〇、八二二頁」
 /中華書局、四四八頁)

僧伽は、葱嶺(バミール)北の何國人で、この何國は、「碎葉國東北」スイアブの東北に位置するという。つまり、サマルカンドの西にある何國ではない。これは、張廣達氏が指摘するように、何國の移民がスイアブの東北にたてたものとみてよい。「張一九八六(一九九五)、二六四―二六五頁」。また、『宋高僧傳』によれば、「本土」、すなわちスイアブの東北で出家している。

「普光王寺碑」によれば、僧伽は泗州臨淮縣に移住し、そこに普照佛を本尊とする寺を建てた。¹⁷⁾その後、中宗の敕を受けて「別殿」に招かれ法を説いている。招かれた時期については記載が無いが、『宋高僧傳』卷一八「僧伽傳」には景龍二(七〇八)年とある。僧伽は、中宗に普照王の寺名を請うが、武則天の諱「照」を避け、普光王寺の寺額を賜った。¹⁸⁾王海燕氏が指摘するように、皇帝からの崇敬は僧伽の威信を高めることになったとみられる。「王二〇二二、三六三頁」。

普光王寺の繁榮は、その立地も大きく影響した。「普光王寺碑」によると、寺院は「往來舟楫」の歸依をうけたことがわかる。¹⁹⁾また、「邑屋は其の雄なるを助け、商旅は其の大なるを増す(邑屋助其雄、商旅增其大)」とあり、商旅が寺を盛んにしたという。この箇所に着目した王海燕氏は、泗州を訪れる商人たちが寺の興隆に助勢したとみており「王二〇二二、

三七〇頁）、泗州を行きかう商船の商人らが、この寺を訪れ密な結びつきを持つていたことがうかがえる。後世の僧伽の靈驗説話中に商人との關わりを示すものが多いのも「王二〇二一、三七〇～三七二頁）、泗州が商人の往來が盛んな水上交通の要衝にあり、僧伽が商人と接することが多かつたことに起因するとみられる。商人の支持は僧伽及びその寺院の經濟的基盤となつていたとみてよいだろう。

iv 涼州

涼州は、ソグド人の大聚落を擁する交易ネットワーク上の要地である。ソグド姓をもつ人々の存在が確認されるほか、建國當初の唐朝を支えたことで有名な安興貴・安修仁兄弟を輩出した安氏一族など、ソグド人の一大根據地であつた「築二〇〇一、六八～七四頁」。また、祆祠も存在しており「朝野僉載」卷三、ソグド人が祆教を信仰していたことで知られるが、一方で、雪獻法師（表の12）のように、ソグド人佛教僧侶も存在した。

雪獻法師については、景雲二（七一）年に建てられた「涼州衛大雲寺古刹功德碑」（武威博物館藏）に記載がある。碑文に、「寺主雪獻法師、俗姓安氏、姑臧の人にして、驃騎大將軍安公の子孫」とあり、雪獻法師は、俗姓は安（アハラ）、出身は姑臧（涼州）、驃騎大將軍安公というソグド人の後裔であるという。碑文中の大雲寺は、もとは前涼第九代目の王、張天錫の昇平年間につくられた宏臧寺であつたが、武則天が全國の州に大雲寺を設置したのに伴い改名された。また、雪獻法師は、寺主の地位にあつた。寺職のトップは通常は上座だが、寺主が上座よりも上位の場合もあり、本碑文では、寺主の雪獻法師が上座と維那より先に記されているので、雪獻法師が本寺のトップの地位にあつた可能性もある。

また、碑文には、大雲寺重修の爲に寄進した者が記されており、司馬逸實（逸客）⁽²²⁾（「明牧の右武將軍・右御史中丞・内供奉・持節西河〔河西〕諸軍節度大使・赤水軍大使・九姓大使・監秦涼州倉庫使・檢校涼州都督、河内の司馬、名は逸實〔逸客〕」を筆頭に、「赤水軍副使右衛將軍陳宗北、左金吾衛翊府中郎將安忠敬、軍長史萬徹、軍司馬王休祥、神鳥縣令胡宗輔」を確認

できる。このなかの安忠敬とは、ソグド人の安興貴の曾孫にあたる「吳一九九七、三二二・三三五頁…山下二〇〇八、一六頁」。山下將司氏が明らかにしたように、涼州の安氏一族は、唐成立以前より馬の生産と交易により繁榮したことで知られ、唐が河西の防備を強化するために新たな監牧（官營牧場）を設立するにあたっては、當地で馬産に當たっていた安氏に運營が委ねられ、安忠敬も監牧使に就いた「山下二〇〇八、一八〇二〇頁」。雪獻法師およびその寺院は、こうした涼州に基盤をもつソグド人にも支援されていたとみてよい。安忠敬については、彼の墓碑銘「河西節度副大使鄯州都督安公神道碑銘并序」²³⁾に、「加以心淨三業、躬勤八戒」とあるように、在家の戒である八戒（八關齋戒）を守る信徒でもあった。雪獻法師と安忠敬の関係については不明だが、雪獻法師の先祖も涼州の安氏であることから、安忠敬と同族の可能性もあるう。

v 長安・洛陽

長安・洛陽の寺院に所屬したソグド人僧侶については、拙稿で言及した不空と彼の奏請で得度した僧侶（表の15、23）「中田二〇〇七」、般若（表の25）「中田二〇一」は省略し、ここでは、それ以外の、比較的詳細な情報のある僧伽跋摩（表の9）や法藏（表の3）の例を取り上げる。

・僧伽跋摩

僧伽跋摩なる者は、康國の人なり。少くして流沙を出で京輦に遊歩す。稟素崇信、戒行清嚴にして檀捨を是れ修め、慈悲は念に在り。顯慶年內を以て敕を奉じ使人と相い隨い西國に禮覲す。大覺寺に到る。金剛座に於いて廣く薦設を興し、七日七夜然燈し明を續ぎ大法會を獻す。…後、唐國に還る。又た敕令を奉じ交趾に往き藥を採る。…「西域高僧傳」上、大正五一、四頁／足立一九四二、八三〇八四頁

康國つまりサマルカンド出身の僧伽跋摩は、若いころに流沙を越えて「京輦」つまり都の長安にやって來た。來唐時に商人だったのか、あるいは既に僧侶だったのかは不明である。長安での滞在先、所屬寺院も不明である。顯慶年間（六五六

（六六一年）に敕命を受け、「使人」とともにブツダガヤの大覺寺に至った。iiの佛陀達摩と同様、ソグド本土から中國に入り、その後、僧侶として中國からインドに赴いたことになる。ところで、僧伽跋摩が同行した天竺への「使人」とは、顯慶二年に天竺に派遣され、同五年に摩訶菩提寺（つまり大覺寺）に至り、龍朔元（六六二年）年に長安に戻った王玄策の一行とみられている〔孫一九九八、一二三～一二四頁〕。こうした外國への派遣は、般若（表の25）にもみられ、彼らが交易ルートを熟知し、現地のコネクションを持つていたことも無関係ではないだろう。²⁴

天竺から戻ると、藥の採集を命じられ交趾（現ハノイ）に赴いた。北ベトナムは康僧會（三國吳の譯經僧）の父や吉藏（安姓の佛教僧、五四九～六二三年）の先祖が移住したように、『高僧傳』卷一・『續高僧傳』卷一二、ソグド人の交易活動の據點の一つであった。僧伽跋摩には佛教に基づく藥の知識もあつたとみられるが、同時に香藥がソグド人も扱う交易品であることから、その入手ルートを熟知していた可能性が高く、採藥の適任者と判断されたのだろう。

・法藏

法藏は俗姓が康のソグド人で、祖父の代にサマルカンドより移住してきた。崔致遠撰『唐大薦福寺故主翻經大德法藏和尚傳』（大正五〇卷。以下『法藏傳』）によると、法藏の父康謚は左衛中郎將を追贈されている。法藏は二〇歳前後で華嚴宗の第二祖である智儼に師事するが、剃髮は遅く、智儼が亡くなる總章元（六六八）年に至ってもなお在俗のままであった。六七〇年の二八歳の時、長安に太原寺が建立された際に、ようやく剃髮しそこに入った。これは、寺院建設のタイミングにあわせて實施された敕恩度僧とみられ、武則天と法藏との結びつきはこの頃から顯著になる〔藤善一九九七（二〇二三、四四三～四四五頁）〕。法藏は洛陽で『華嚴經』八〇卷や『無垢淨光陀羅尼經』（表の6彌陀山と翻譯）などの翻譯に参加したほか、叛亂鎮壓の祈禱や祈雨なども行っており、例えば、神功元（六九七）年、契丹の叛亂の際には、武則天の命を受け、觀音を本尊とし敵方鎮壓のために法會を開いている。²⁶ また、中宗や睿宗の菩薩戒師も務めた『法藏傳』、二八四頁〕。

神龍元（七〇五）年の宮廷政變では、法藏は積極的にこれに關與した。この政變は、武則天の寵臣である張易之兄弟を、

宰相の張柬之らが中心となり誅滅したもので、これにより武則天は退位を迫られ、中宗が即位する。この政變で法藏は、武則天ではなく中宗側につき、新政權下で巧みに生き残りを果たした。政變時のこととして、『法藏傳』に「内には法力を弘め、外には皇猷を贊サシく」とあり、法藏は、法力を使って協力している。その功により中宗は三品の位を與えようとしたが、法藏はかわりに弟の康寶藏に與トえるように請うた。⁽²⁷⁾ それを受け翌年救が下り、「朝議郎行統萬監副監」の地位にあった康寶藏は、「游擊將軍、行成衛隆平府左果毅都尉たる可し、兼ねて母を侍やしなわしめ、差使を須すいず」（大正五〇、二八三頁）との命を受けた。すなわち、康寶藏は、昇進するものの、母親の傍にいたために、實際に職責を負うことはなかったらしい。このとき母親の居所については、『法藏傳』に、「永隆元年、覲親于夏州」（大正五〇、二八三頁）とあるように、夏州とみられている。⁽²⁸⁾ そして榮新江氏は、康寶藏が救を賜る以前の肩書の職事官「統萬監副監」から、康寶藏が夏州の統萬城一帯におかれた唐朝の監牧の官員であったと指摘した「榮二〇二二、六七一―六七二頁」。つまり、康寶藏は、昇進後も夏州に居続けたことがわかる。ソグド人が軍馬の飼育と賣買を家業にしていたことは涼州安氏や固原史氏の例から確認されており、唐の監牧制施行以降は、監牧の運営が彼らに委ねられ、軍馬の生産と提供を通じ唐との關係を保っていた「山下二〇〇八」。例えば、安元壽は夏州群牧使としてオルドスに置かれた監牧を管理した。法藏の一族が、安氏一族のように牧馬や交易などの家業を行っていたことを直接示すものはないが、康寶藏の統萬監副監の肩書は、彼らも牧馬を生業としていた可能性を示している。

このように、法藏の家族は、法藏が活動する長安・洛陽と家族が基盤を置く夏州を主たる據點に活動していた。そして、家族の中から官職を得る者と法藏のように宮中と密接に結びつき佛教活動をする、といった異なる形式で朝廷との強いパイプを持ち續けていたことがわかる。

次に、以上のようなソグド人が中國で出家した要因を考えてみたい。もちろん、個々の信條や體驗にもとづく面もある

が、同時に唐代の寺院が、經濟的に確固たる地位を築き、中國社會に大きな影響力を有していた點に注意する必要がある。寺院は多くの莊園を所有し、碾磑を用いた製粉・製米や製油等の營利事業、無盡、質庫、長生庫などの金融事業を行い、さらに富寺であれば邸店（宿泊・飲食・倉庫の三業務が基本）を兼併するなど、いわば大地主であり資本家であった。唐朝側はこうした寺院に對し、邸店の兼併や營利目的による宿泊業務を禁ずるなど、さまざまな對策を講ずるも、取り締まりを徹底することは難しかったとみられる〔以上、道端一九六七、四四一―五四五頁・一九八〇、六七―七二・七七―八〇頁・日野一九六八（一九九二、二一四―二二六・二三七―二四〇頁）〕。中國に佛教が傳來して以來、佛教に對する國家の關與や統制が強化される一方で、實際は、公權力による掌握が難しかった部分があったとみられる。こうした寺院の社會的影響力からすれば、僧侶となり有力佛教寺院に屬することも、社會的地位の獲得に匹敵するものであったといえる。中國社會における立身出世という點で、まず考えられる道は、官途に就くことであり、實際にそうしたソグド人の例も確認されるが、當時の佛教の廣がりや社會における影響力をみれば、寺院のもつ經濟的實力への關心と共に、僧侶として寺院に入ることも一つの榮達の道であつたのだろう。一方で、iii僧伽・v僧伽跋摩・法藏や、不空や般若（表の15・25）のように權力中樞と結びつく僧侶もいた。とくに唐代は、僧侶の官僚化が指摘されており、不空や三章で取り上げる惠範のように官階を授けられる出家者の例もみられる〔藤善一九六八（二〇一三、一一二―一一七・二二八―二二九頁）〕。以上のような僧侶の社會的立場を見ると、出家も、仕官に準ずる立身出世のひとつの手段であつたととらえることができる。さらに、i法朗やv法藏、また、拙稿二〇一一で取り上げた般若（母方のいとこ羅好心は神策軍の武將）のように、一族の中から聖・俗兩方の人材を輩出するケースは、彼らの生存戦略の強いあらわれとみることができる。

では、出家後、ソグド人の生業でもある交易活動は放棄されたのだろうか。所屬寺院の多くが、交易ルート上の都市にあり、なかには商人との交流が確認できることなどは、ソグド人が寺院に所屬しつつ何らかの交渉を繼續していたことを示唆している。また、中宗期のこととして、富戸・強丁や大商人が偽裝の得度をして籍を釋門に置き（偽濫僧）、税役を

逃れ本来の生業を繼續していたように「日野一九六六（一九八九、一七四―一七六頁）⁽³⁰⁾」、ソグド人の中にも出家後、生業を繼續する者がいたとしても不思議ではないだろう。

また、唐代の佛教寺院は、日野開三郎氏が夙に指摘しているように、邸店に近い業務を行っており、都會の寺院から山間の蘭若に至るまで客商の旅館としても機能し、宿客への飲食の提供を行いそれを収入としたり、倉庫業なども兼ねていた「日野一九六八（一九九二、一三七―二四〇頁）」。寺院は、邸店と同様に商人が利用する場となっており、本章iiでとりあげた曹環のようにソグド商人が寺院を訪れる例が確認されるなど、遠距離移動するソグド商人が利用したとしても不思議ではない。また、「店」のなかにはソグド人が經營し商胡をターゲットにしていたものがあるように「荒川二〇一〇、三八一頁」、ソグド人僧侶のいる寺院が、ソグド商人の交易を支えていた可能性もあろう。もちろん、ソグド人僧侶とソグド商人の寺院における具體的な交流を示す史料は無いので、あくまでも状況からの推測にすぎない。出家後の交易に關する具體例は、第三章で改めて言及する。

二、在家ソグド人と佛教

(1) 在家ソグド人の佛教活動

はじめにでも述べたように、在家のソグド人が石窟寺院などの題記に名前を残していることは確認されているが、さらに、僧侶や寺院への出資という形でも佛教に關わっている。まず、佛典翻譯の出資の例を見てみよう。ソグド語佛典『酒を誡める經』は、その奥書から、開元十六（七二八）年に、安姓のソグド人が、ソグド人とみられる僧侶に依頼して洛陽で翻譯させたものであること、そしてあるソグド人によってその寫本が作成されたということがわかる。吉田氏は、これは一個人の出資により翻譯され、書寫されたもので、國家の庇護がなく、廉價でなかった寫經用の紙を自ら購入してなさ

れたことから、商業で得た富の大きさを示唆するものと指摘する〔吉田一九九七、二四〇頁；二〇一一、一〇二―一〇三頁；二〇一五、三二―三三頁〕。ソグド人僧侶と、ソグド語佛典の譯出・書寫を經濟的に支援するソグド商人の存在を示している。寺院修築等への出資の例として、唐代ではないが、河北定州の七帝寺重建があげられる。本寺は、北周武帝の時に破壊され、隋代に重建された。「隋重建七帝寺記」には、寺再建のために出資を依頼された者として、「摩訶檀越の前の定州贊治、并州總管府戶曹參軍・博陵人崔子石、前の薩甫下の司錄・商人の何永康」が記されている〔齊藤二〇〇三、九二・九六・一〇六―一〇七頁〕。何永康は、ソグド人聚落のリリーダーである薩甫（薩寶、薩保）のもとにいたソグド商人で、司錄（書記的な役割を擔當）〔荒川一九九八、一七〇頁〕の地位にあつた。ここから、七帝寺は、崔子石という定州に本據地を持つ漢人豪族とソグド商人が協同で出資したということがわかる〔齊藤二〇〇三、一〇八―一〇九頁〕。

また、第一章で言及した涼州のソグド人安忠敬が、ソグド人の雪獻法師が屬する大雲寺重修を支援したことも出資の例に含まれるだろう。さらに、安忠敬の墓碑銘「河西節度副大使鄯州都督安公神道碑銘并序」に、「初め甘州に舍利沙多禪師有り。道場の四果なり。嘗て云えらく「檀越徳は内に充ち、神は外に護る。…」とあり、安忠敬が甘州の舍利沙多禪師の檀越（＝施主）であつたことがわかる。安氏一族の財力はここでも少なからず関わっていたに違いない。一方、寺院にとつては、富裕な商人は寺院を支える重要な施主であり、ソグド人は歓迎されたとみられる。

(2) 在家ソグド人による佛教信仰の背景

では、中國にやつて來た在家のソグド人が造像を通じて功德を積んだり、施主として佛典翻譯や寺院修築などを經濟的に支援するのは、いかなる佛教思想をふまえ、どのような倫理觀に基づいた動機・目的があつたのだろうか。もちろん、唐内地の淨土信仰の流行との關聯や、旅の安全祈願など様々な理由を總合的に併せてその背景を考察せねばならないが、ここでは彼らが商人である（あつた）という共通點に基づき、佛教における商人の位置附けをふまえ考察したい。

佛教では、原始佛教の頃から在俗信者の營利追求は否定されず、むしろ積極的に進めている〔中村一九七二、三二〇～三三六頁〕。中國で流行した佛典でも、例えば『法華經』『觀世音菩薩普門品』には、商人らが觀音の名號を唱えることで怨賊から救済される内容が説かれ、『維摩經』では、主人公は在家の維摩居士であり、かつ商工業者のギルドの頭領・指導者を意味する「長者」と呼ばれるなど〔中村二〇〇三、一五～一八頁〕、いずれも商人に焦點が当てられている。中國のよう
に儒教にもとづく農本主義の社會においては、佛教が商人の活動を支える役割を擔っていたのではないだろうか。

ただし、佛教は富の増殖をすすめるが、重要なのは、その財富を萬人に享受させることで、慳貪であることは戒められた。その點は、『弘明集』（梁、僧祐）や『法苑珠林』（唐、道世）などでも強調されるなど、中國佛教でも布施や寄付の重要性が認識されていた。慳貪にして布施なき者は、貧賤に生まれ、あるいは三惡道に墮すとされており、こうした觀念のもとに布施・寄付がなされ、次第に造像や寫經、修會や放生、さらには救貧救病、そして、土木救済の社會事業へと展開していったとされる〔道端一九八〇、四三～四四頁〕。ソグド人の寺院への布施、造像、翻經への支援も、こうした佛教の持つ經濟的な倫理觀と無關係ではなかったろう。商業で蓄財しつつも、布施や造像などで社會に還元することが、社會的信頼の獲得にもつながったとみられる。交易活動と布施・寄進は聯動する現象であったとみられ、中國各地の佛教遺跡でソグド人の寄進名が度々發見されるのも、彼らの佛教歸依を示すと同時に、積極的に交易活動を展開していたことを間接的に示している。

以上のような經濟倫理に加え、各地で有力寺院や僧侶との結びつきがみられた例については、在地社會との關係からも考察する必要がある。ソグド系の史思明が幽州憫忠寺（現北京法源寺）に無垢淨光塔を建てた例をみてみよう。この塔建設に關聯して建てられた「憫忠寺寶塔頌」（張不矜撰、現存）と「憫忠寺無垢淨光塔銘」（『全唐文』卷三六三）の分析を行った尤李氏によれば、史思明は、營州では曹禪師という在地社會に影響力のある僧侶との結びつきをもち、福田事業として塔を建ててゐる意志があつたこと、そして、新たに幽州に移つてからも同様の意圖のもとに塔を建て、現地勢力の支持を獲得

しようとしたという〔尤二〇〇九、一一二～一一三頁〕。このことは、(1)で言及した定州の何永康や涼州の安忠敬の例でもあてはまるであろう。地元寺院や有力僧侶と結びつくことで、それらを介して廣がる在地社會との結びつきも強固にし得たとみられる。ゾロアスター教がイラン民族固有の宗教であるため、漢人に布教されなかったのに對し、³³⁾佛教は中國社會に深く根附いており、寺院や有力僧侶との結びつきは、その背後の社會とのつながりや信頼を獲得する助けになったに違いない。

三、ソグド人僧侶と宮中の政治勢力

ソグド人僧侶の中には、使者(表の9僧伽跋摩、25般若)、國家の支援下での譯經や敕命を受けて祈禱を行う者(3法藏、15不空、25般若)、戒や灌頂を皇帝等に授ける者(3法藏、15不空)など、宮廷と關わりながら活動する例も少なくない。本章では、「胡僧」とよばれた惠範を例に挙げ、ソグド人が僧侶として宮中の政治勢力とどのような論理のもとに結びつくのかを考察してみたい。

(1) 「胡僧」惠範と太平公主

惠範は、その出自は審らかでなく、「胡僧」と稱されることが多い。³⁴⁾ 畢波氏は、インド人僧ならば「梵僧」・「天竺僧」と記されることが多いこと、惠範の商業活動、その人脈網から總合してソグド人の後裔の可能性が極めて高いとみる〔畢二〇一一、二三〇～二三三頁〕³⁵⁾。唐代の「胡」がソグドを指すケースが多いことを明らかにした森安孝夫氏の研究をふまえれば、³⁶⁾「胡僧」もソグド人僧の可能性がある。ただ、森安氏は、慧超が「胡」とする各地の人間の範圍が、ガンダーラ、バミヤーン、カシミール北東、ギルギット、トハリスタンの一部、焉耆にまで及んでいることから、「胡」には廣義の用法があることにも言及している〔森安二〇〇七b(二〇一五、三九三頁)〕。少なくとも惠範が廣義の胡の地域にルーツを持

つ人物であることは疑いなく、その商才をあわせて考慮すれば、更に限定してソグド人かバクトリア人の後裔とみるのが妥当であろう。

惠範は、呪術的な能力をもち、武則天からは「聖僧」と稱され『朝野僉載』卷五、中宗、睿宗そして韋后や太平公主らの歸依も受けた。³⁷ なかでも、太平公主との結びつきは強く、その勢力擴張に大いに寄與した。そこで、惠範と太平公主との關わりを、兩者の關係が顯著にみえる神龍元（七〇五）年と先天二（七二三）年の宮廷政變に着目しまとめておこう。

まず、神龍元年の政變では、武則天の寵臣である張易之兄弟が誅伐され、病床にあつた武則天は中宗への讓位を迫られた。そもそも太平公主は張易之の弟である張昌宗を推薦し宮中に入侍させるなど、張易之兄弟と武則天を結ぶきっかけを作つたが、『舊唐書』卷七八、張易之・張昌宗傳、この政變では張易之兄弟を誅滅する側に立つた『舊唐書』卷一八三、太平公主傳・『新唐書』卷八三、同傳。一方、この時の惠範は、『資治通鑑』卷二〇八 中宗神龍元年條によれば、

是れより先、胡僧慧（惠）範妖妄なるを以て權貴の門に遊び、張易之兄弟と善くし、韋后も亦た之を重んず。易之の誅せらるるに及び、復た慧範其の謀に預かるを稱え、功を以て銀青光祿大夫を加えられ、³⁸ 爵上庸縣公を賜り、宮掖に出入す。上は數しば微かに其の舍に行幸す。〔中華書局 六五八五頁。以下、新舊唐書・『資治通鑑』・『冊府元龜』の頁數は中華書局本の頁數を示す〕

とあり、惠範も張易之兄弟と親しく結びついてしたが、政變では、やはり公主と同様に謀略の一端を擔つたという。そして、その功により宮廷に出入し、中宗からも歸依されるなど、時勢を讀み巧みに新政權との結びつきを獲得した。中宗即位後は、聖善寺の建設に關わる事業に参加した。これについては次の史料に記されている。

『唐會要』卷四八、寺〔上海古籍出版社 九九三頁〕

聖善寺 章善坊。神龍元年二月、立てて中興と爲す。二年、中宗武太后の追福の爲に、改めて聖善寺と爲す。寺内の報慈閣は、中宗武后の爲に立つる所なり。

『大宋僧史略』卷下 四五 封授官秩〔天正五四、二五〇頁〕

唐中宗神龍二年、聖善寺を造り成る。慧(惠)範・慧珍・法藏・大行・會寂・元璧・仁方・崇先・進國九人、五品を加えられ、並びに朝散大夫・縣公とす。房室・器用・料物は一に正員官の如く給せらる。大像を修むるの功を以つてなり。尋いで慧範に正議大夫・上庸郡公・聖善寺主を加え、銀青光祿大夫に至り、俸料・房閤一事已上は職官に同じ給す。又た安樂寺主僧萬歳は朝散大夫を加えられ、縣公に封じられ、聖善寺都維那とし、俸祿も亦た職官に同じく給せらる。營像成るを以つてなり。

『唐會要』によれば、聖善寺は洛陽城の章善坊にあり、新たに建設されたものではなく、神龍元(七〇五)年創建の中興寺を改名したもので、報慈閣が寺内に増築されたという。『大宋僧史略』によれば、この事業には、惠範ら九名の僧侶が関わり、五品を賜っている。このとき法藏(表の3)も名を聯ねている。さらに、惠範には同寺の寺主の地位が與えられているが、その就任の背景に、『舊唐書』卷一八三、太平公主傳(四七三九頁)に、「(太平)公主之(惠範)と私し、奏して聖善寺主と爲し、三品を加え、公に封ず」とあるように、太平公主の働きかけがあった。ところで、就任時期は不明だが、惠範は中天・西明寺の寺主にも就いており、洛陽だけでなく西明寺のような長安の大寺院もおさえていたことがわかる。だが、権力を笠にきた横暴により惠範は弾劾され、中宗はやむを得ず銀青光祿大夫を剝奪した。『新唐書』卷八三、太平公主傳⁴¹。ただ、實際は太平公主のおかげで大した咎めを受けることはなく、睿宗期も兩者の勢力が衰えることはなかったようである。『濱田一九八九、七一〜七四頁』。

太平公主と惠範の勢力伸張は、先天二年の政變において玄宗が太平公主派を打倒したことにより終止符が打たれた。その時の公主派の人的構成は次のように記されている。

『舊唐書』卷七、睿宗本紀〔二六一〜二六二頁〕

(先天二年) 秋七月甲子、太平公主僕射竇懷貞・侍中岑義・中書令蕭至忠・左羽林大將軍常元楷等と謀逆するも、事

覺^{あらか}れ、皇帝兵を率い之を誅す。其の黨與を窮め、太子少保薛稷・左散騎常侍賈膺福・右羽林將軍李慈・李欽・中書舍人李猷・中書令崔湜・尚書左丞盧藏用・太史令傅孝忠・僧惠範等は皆之を誅す。

傍線部分より、惠範も公主派であることを確認できる。惠範以外の公主派として注目されるのは、薛稷・賈膺福・崔湜・盧藏用である。彼らは、景龍元（七〇七）年に始まる『佛說示所犯者瑜伽法鏡經』の翻譯に、「詳定」として参加している〔池田一九九〇、二八四頁・蘇一九九七、一三〇～一三二頁〕。本經典は三階教の偽經とされており、この譯場に公主派が多數参加しているということは、公主派が三階教の支持者であったことを示唆する。蘇瑤崇氏が指摘するように、當時の三階教は、膨大な資金・資産を持っており、教團は公主派を經濟的にバックアップしていたとみてよいだろう。武則天政權も三階教の化度寺無盡藏がもつ經濟力や三階教の社會・民衆に對する影響力を掌握しようとしており、公主派の一人である賈膺福もこれに關與していたとみられている〔黃二〇二二〕。そして太平公主自身も、寺院のもつ經濟力に強い關心をもっており、例えば、碾磑の所有を巡り寺院と争うこともあった〔『舊唐書』卷九八、李元紘傳、三〇七三頁〕。大きな經濟力を有していた佛寺の取り込みは太平公主の權力基盤を強固にするうえで重要であったとみられ、惠範を聖善寺寺主の地位に推したのも、彼を介し大寺院を掌握する意圖があつたと考えられる。このように太平公主は、惠範などの僧侶や寺院、さらには三階教を取り込み勢力を擴張していった。そして、次にみるように惠範の人的つながりを含めば、太平公主の勢力はさらにソグド人にも廣がっていくことが確認される。

（2）惠範とソグド人

① 惠範と共に活動したソグド人

まず、最初の例は法藏である。太平公主や惠範が關與した神龍の政變には、第一章で述べたように法藏も協力していた。さらに法藏は、前節でみたように政變翌年の聖善寺事業にも惠範らと参加していたことが確認される。つまり惠範と法藏

は、當初、武則天についていたが、神龍の政變や聖善寺の事業では共に中宗側についており、時勢を読み新政權と巧みに結びついたことがわかる。

また、本章（1）で掲げた『大宋僧史略』によれば、惠範が聖善寺の寺主に就いた際、同寺の都維那には萬歳という僧侶が就任しており、これがソグド人の可能性が高いとされている。その根拠は、龍門石窟附近出土のソグド人安思泰が奉納した石塔にある。石塔左右側面には、「大周浮圖銘竝序」と『佛說續命經』とが刻まれ、序の最後に「長安三年歲次癸卯九月庚寅朔二十日安思泰造浮圖一所、爲七世先亡敬造」とあり、安思泰が長安三（七〇三）年に先祖供養のために造ったことがわかる。萬歳の名はこの塔の背面にあり、これが聖善寺の萬歳と同一人物と考えられている。⁽⁴³⁾そこには、まず麟德二（六六五）年八月死亡の「祖婆康氏」と上元二（六七五）年五月死亡の「祖父俱子」を、「父徳政」とその息子にあたる五人の「孫男」が、「洛州河南縣龍門鄉孫村西二里」に埋葬したことが記され、續いて、「父徳政」が垂拱三（六八七年）年七月七日に、「母尹氏」が長安元（七〇一）年十一月二十九日に亡くなったことが記されている。萬歳の名は「孫男」のなかに含まれている。萬歳の活動場所が洛陽であり、活動時期も重なることから、これが聖善寺の萬歳である蓋然性は高い。⁽⁴⁴⁾萬歳の祖父と父徳政には姓の記載が無く、母尹氏は漢人とみられるが、祖婆が康姓であることから、萬歳はソグド系の流れをくむ人物といえる。⁽⁴⁵⁾つまり、聖善寺は、惠範と萬歳というソグド系の僧侶に委ねられていたことになる。

在家の例では、本章（1）で言及した『佛說示所犯者瑜伽法鏡經』翻譯に、「譯語」として参加した「大首領安達摩」があげられる「中田二〇二二、一一〇〇～一二二頁」。本經典は偽經であることから、安達摩の「譯語」が實質的なものかどうかについては疑問が残る。さらに、この翻譯の「詳定」には薛稷・賈膺福・崔湜・盧藏用ら公主派が名を聯ねていたことから、安達摩はこれらと聯携關係にあったとみられる。よって、安達摩は同じ公主派の惠範とも何らかのつながりがあった可能性が高い。また、公主派の賈膺福が関わった他の翻經事業には、法藏も参加するなど「池田一九九〇、二四六～二四七頁・黃二〇二二、二八九～二九二頁」、惠範を含む彼らが武則天・中宗・睿宗期の佛敎界を牽引していたことがうかがえる。

以上に加え、七〇八年には僧伽（表の1）が宮中に招請されており、中宗復位後の數年間で、惠範をはじめとするソグド人が都に集まり、直接・間接的に結びつきながら活動していたとみられる。

② 惠範の所屬寺院とソグド人

惠範が寺主を務めた三寺のうち、西明・聖善の二寺は共に長安・洛陽城内の西市あるいは南市近くに位置する。このことの重要性を強調しておきたい。ソグド人墓誌を中心とする文献史料から、西市・南市周辺はいずれもソグド人のコミュニティが存在する場所に該当することが分かっている〔榮二〇〇一、七六～九〇頁・福島二〇一四、一四四～一五二頁〕。

まず、西明寺は、長安城西街の西市の東南にある延康坊に位置する。西市にはソグド商人やペルシア商人が往來し、周辺の坊にはソグド人の邸宅が多く存在していた〔妹尾一九八四、二〇～二二頁・榮二〇〇一、八二～八五頁・畢二〇一一、二二四～二二九頁〕。西明寺には、不空が得度認可を求めたソグド姓の八名のうち三名が所屬していた（表の19～21）。また、『太平廣記』卷四〇二、寶部、青泥珠には、西明寺にやって來た胡人に、僧侶が青泥珠（西國より獻ぜられた珍寶。武則天がこの僧に施した）を賣るなど〔石田一九六七、二二八～二二〇頁〕、僧侶と胡商の寺院における取引の様子が描かれている。西明寺はソグド人を含む外來商人の交流の場の一つであったとみられる。

いっぽう、聖善寺の位置する章善坊は、洛陽城の南市の東南にある。南市の周辺にはソグド人が集住していた。また、南市及び周邊の坊には祇祠があり、祇教を信仰するソグド人も存在した〔榮二〇〇一、八五～八八頁〕。一方で、龍門石窟の第一四一〇窟の傍に刻まれている「南市香行社社人等造像記」（六八九年）から、南市を據點に香藥を扱う香行社というギルドがあり、そこにソグド商人も含まれ、彼らが佛教も信仰対象にしていたことが確認される。⁴⁶ 香藥は佛教儀禮や佛事の莊嚴でも用いられており、洛陽のように佛教が盛んな都市では、寺院が大量に香藥を消費していたとみられ、香行社があることは自然な事であろう。また、ソグド人が香藥を交易品として取り扱っていたことから〔吉田一九九七、二二九頁・二〇一一、六一～六二頁〕、香行社にソグド人が含まれていることも不思議ではない。彼らと周邊の寺院との間で商賣上ある

いは信仰上の何らかの交流があったとみてよいだろう。以上より惠範にとつて西明・聖善の二寺は、その周邊に居住あるいは往來するソグド人と交流を持ちうる兩都における重要據點であったといえよう。

(3) 惠範の交易活動

惠範が交易にも関わっていたことは、陳金華氏により指摘されている〔陳二〇〇四、五〇三―五〇五頁〕。陳氏が根據にした『舊唐書』卷一八三、太平公主傳の記事を掲げてみよう。

胡僧惠範有り、家は財寶に富み、善く權貴に事え、公主之と私し、奏して聖善寺主と爲し、三品を加え、公に封す。殖貨江・劍に流る。：「中略」：公主邊に山寺に入り、數日にして方めて出で、死を家に賜る。公主諸子及び黨與の死者數十人。其の家を籍するに、財貨山積し、珍奇寶物御府に倖しく、馬牧・羊牧・田園・質庫數年徵斂するも盡さず。惠範の家産も亦た數十萬貫なり。〔四七三九―四七四〇頁〕

傍線の「殖貨江・劍に流る」より、惠範の財貨を増やす活動は長江流域および四川地域一帯（つまり、吳・蜀）に及んでいたことがわかる。また、陳氏は、武則天の寵臣の張易之が蜀商と結びつき、惠範自身も張易之と親しくしていたことから、惠範には蜀商との密切なつながりがあったとする〔陳二〇〇四、五〇三―五〇四頁〕。これに關聯して畢波氏はさらに四川におけるソグド商人の活潑な活動をふまえ、惠範は胡人として北方地域およびシルクロードで活躍するソグド商人とつながりを持ち得ただけでなく、兩京地區や四川地域など廣大な商業ネットワークを有していたとみている〔畢二〇一一、二三一頁〕。第一章で述べたように、ソグド人の活動が四川や長江流域に及んでいることをふまえれば、長安・洛陽から吳・蜀へと延びるネットワークの存在は支持されてよいだろう。「中略」に續く部分において、政變後に死を賜った太平公主のもとから沒收された珍奇寶物が御府に匹敵するほどの規模であったのも、惠範のこうしたネットワークにも支えられていたとみてよい。

惠範の「殖貨」の方法として、筆者は次の『舊唐書』の一節に注目したい。

時に僧惠範 太平公主の權勢を恃み、百姓の店・肆を逼奪するも、州・縣理する能はず。〔『舊唐書』卷二〇一、薛登傳 三二四一頁〕

惠範は、太平公主の權勢を背景に、「店・肆」を無理やり奪取していた。これは第一章で述べた富寺による邸店兼併の典型であろう。「店・肆」は、荒川正晴氏によれば、長安・洛陽を中心に、四方の主要驛道をほぼ網羅するようにおかれ商旅に供しており、さらに主要驛道にあつたソグド人のコロニーの配置が同じく主要驛道に點在する「店」の廣がりと同様重なっていることから、「店」は漢人ばかりでなく、ソグド商人の活動にとつても不可欠なものになつていたことがうかがえるという。しかも、唐内地に本貫を有するソグド人が商胡をターゲットにして「店」を設置する例もあるなどソグド人が經營する店も珍しくなかつた〔荒川二〇一〇、三七八～三八四頁〕⁽⁴⁸⁾。すなわち、惠範は、吳・蜀地域とのつながりを持ち、西明寺や聖善寺のような都市の大寺院をおさえたことに加え、「店・肆」を確保することで、そこに來るソグド人をはじめとする商人と交易を行うなど富商さながらの活動を行い利を得ていたと推測される⁽⁴⁹⁾。

ところで、以上のように惠範が都から離れた吳・蜀の地とつながりをもち、さらにソグド人と結びつき、宮中とのパイプを持つ點において、同じく「胡僧」と呼ばれた不空の活動とその人的つながりにおける類似性が注目される。不空は商人としての側面は見えないものの、都から離れた涼州との強いコネクションをもち、さらにソグド系の人々を取り込みながら、宦官とも結びつき、その政治的擡頭を促し、自らも相乗的に長安佛敎界に擡頭した〔中田二〇〇七〕。「胡僧」と宮中政治勢力との結合は、惠範だけの特殊事例ではなかつたとみられる。

(4) ソグド人僧侶と宮中政治勢力との結合關係

以上をふまえ、ソグド人僧侶と宮中の政治勢力が結びつく背景を考察してみたい。

唐代に限らず僧侶は、皇帝や宮中の人々のために、祈禱・祈雨の実施や佛教的諸知識を提供するだけでなく、戒や灌頂を授けるなど、宗教的權威を付與しうる特殊な存在でもあった。もとは薬賣りであった薛懷義が、僧侶になることで、武則天の近くに侍り、佛教に基づく政治活動を通じて武則天の權威附けに貢献するほどの重責を擔うに至ったのも、僧形であることの重要性を物語っている。ソグド人が、中國で安定した經濟活動を行うには、權力の庇護下に入ることが確實であろう。その點において、權力側に宗教的權威を提供しうる僧侶であることは、彼らを引き附ける上で大いに役立つに違いない。惠範が呪術に長けていたという點も、世俗權力を引き附ける重要な要素であったとみられる。^①

そして、宮中の政治勢力とソグド人僧侶とが結びつく背景には、さらに經濟的な理由も存在していた。太平公主と惠範の例でいえば、惠範は僧侶でありながら公主の權力の傘下に入ることで様々な便宜を得て交易活動を展開し、一方の公主は、その財力に象徴されるように、惠範の持つ様々なネットワークを通じて經濟的な恩恵を享受していた。両者は、佛教を介した互惠關係のもとに結びついた一つの勢力となり、宮廷における脅威となっていたのである。

おわりに

本稿でみたソグド人の佛教受容の事例に即して、筆者なりに中國におけるソグド人の佛教「改宗」の背景をまとめてみたい。まず、ソグド人にとって出家とは、當時の寺院の社會的影響力や經濟的實力を考えれば、世俗の榮達に比肩しうる出世の方法であり、社會的な地位の獲得に通ずるものであった。一方、在家のソグド人には、各々の財力を背景に施主として寺院や僧侶の支援を行うものがおり、そこには佛教に基づく經濟倫理も少なからず影響していたとみられる。また、寺院や僧侶との結びつきは、その背後に廣がる在地社會との結びつきや人々の信頼獲得という點も意識されていた。

以上のような寺院との密接な結びつきに加え、ソグド人の活動の場は宮中にも伸びていた。唐前半期は、皇后や公主と惠範や法藏等が結びつき、唐後半期は拙稿で述べたように、新たに勢力を伸張する宦官と不空や般若等が結びついていた

「中田二〇〇七・二〇二一」。つまり、唐代の前半・後半を問わず、ソグド系の僧侶が、都の大寺院に據点を置き、宮中の政治勢力と結びついていたことになる。女性や宦官という儒教的価値観の世界ではその権力の正當性を擔保できない政治勢力にとって、武則天が積極的に佛教を利用し皇帝位を勝ち取ったことにもみられるように、佛教が彼らを權威付け、政治の表舞臺へと後押しする役割を擔っていた。ソグド人はそうした佛教の特質をふまえ、政治的な戦略のもと僧侶として宮中の政治勢力と結合し、その庇護を得ようとしていたといえる。さらに、公主と結合し、その庇護下で經濟活動を展開した惠範の例のように、經濟的な戦略があつたことも認められる。以上より、ソグド人の中國における佛教「改宗」には、生存戦略としての側面、あるいは政治・經濟的利益を見込んだ主體的な側面もあつたとみてよいだろう。

最後に課題を述べておきたい。吉田豊氏は中國在住のソグド人によるソグド語佛典の翻譯・書寫に關して、「それを可能にした人口や財力の規模、ソグド人同士のネットワークはどのようなものであつたろうか」〔吉田二〇一五、四四頁〕という問題提起をしている。筆者はかつて不空や般若の佛教活動を支えた複合的な人脈網について検討したことがあるが〔中田二〇〇七・二〇二一〕、ソグド人の佛教活動のバックにある組織的な基盤の存在を推定しそれを捉えようとする點において吉田氏と關心を一にする。本稿でも、寺院に入ったソグド人や宮中と結びついたソグド人について、個々の背後の經濟的基盤に言及はしたが、吉田氏が想定するようなソグド語佛典翻譯に關わつたソグド人たちも含む全體のネットワークは明らかに出來ていない。そして、寺院のネットワークの存在の可能性も考慮すれば、ソグド人・宮中・寺院は極めて複雑に結びついていたことが想定される。今後、それぞれの部分構造を視野に入れた上で、全體としてのソグドネットワークの構造の有り様を検討していきたいと思う。

註

- (1) 程一九九四、齊藤一九九八・二〇〇三、陳二〇〇二、尤二〇一〇など。ソグド語佛典の解讀からソグド人の佛教信仰の實態に迫るものとして、吉田一九九七、二〇〇七、二〇一〇、二〇一五、Yoshida 2013 等がある。これ以外にも、吉田一九九七・二〇〇七・二〇一〇の文獻目錄（一九九七、二四七～二四八頁・二〇〇七、八六～八七頁・二〇一〇、七七・一一八頁）にある吉田氏の研究もあわせて参照された。
- (2) 張二〇〇六、一一五～一二三頁、『炳靈寺石窟』平凡社、一九八六、二八八頁、森部二〇一〇、三九～五六頁など。また、洛陽では、墓誌からもソグド人佛教徒の存在が確認されている〔毛二〇一四、九〇頁〕。
- (3) 例えば、ソグド人の佛教信仰を、彼らの冥界観などからも理解することが重要であるのはいうまでもない〔荒川二〇一三〕。
- (4) 中國のソグド人が祇教・佛教雙方を柔軟に信仰する事例もあるように〔荒川二〇一三、三～六頁〕、佛教受容が必ずしも祇教信仰の放棄に結びつくわけではない。そのため、本稿では、祇教信仰の繼續の有無に關係なく、佛教を受容したという點を強調するために、これより以下の本文ではカッコつきで「改宗」としている。
- (5) 池田一九六五、福島二〇一〇、吉田二〇一〇、五一～五二頁。荒川二〇一〇、三四九～三四四頁の文書からバクト
- リア人とソグド人が共に交易活動を行っていたことがわかる。
- (6) 「喜相隨」は、足立一九四二（二四六頁）では「喜存相隨」とする。
- (7) 「未經一月」は、足立一九四二（二四六頁）、王一九八八（二四二頁）では、「經餘一月」とする。
- (8) 唐代の安姓がほぼソグド人である點については、福島二〇〇五、一四八～一四九頁、森部二〇一〇、二三～二四頁を参照。
- (9) 『集古今佛道論衡』卷丁 「大正五二、三九五頁」
靈辯姓安氏、襄陽人也。其先西域古族。晉中朝時、徙居長安白鹿原。永嘉末又南遷、因家于襄陽。…永徽年中、暫遊東都、聲馳天闕。尋奉敕住大慈恩寺。仍被迫入內論義。
- (10) 『續高僧傳』卷二六「隋京師靜法寺釋智疑傳」〔大正五〇、六七六頁〕
釋智疑、姓康、本康居王胤也。國難東歸魏、封于襄陽、因壘居之、十餘世矣。
- (11) 姚二〇〇七、一六九～一八二頁でも四川地域においてソグド人が活潑に活動していたことが詳細に説かれている。
- (12) 中華書局版、一〇一一頁によった。大正五〇、六五一頁は、「梁・周之際」を缺く。
- (13) 『續高僧傳』卷二九「梁蜀部沙門釋明達傳」〔大正五〇、

六九一頁]

- 釋明達、姓康氏、其先康居人也。童稚出家、嚴持齋素。
 ……以梁天鑿初、來自西戎、至于益部。
- (14) 足立一九四二(四六頁)は、「觀貨羅速利の略。觀貨羅の胡國の意」と解釋する。
- (15) 榮二〇〇七、一四一頁。劉志遠・劉廷璧編一九五八、一七頁、寫眞二。劉長久一九九八、三五頁。
- (16) 僧伽については、牧田一九五四、尤二〇一〇、王二〇一二などを参照。
- (17) 嘗縱觀臨淮、發念置寺。以慈悲眼目、信義方寸、興廣濟心、儀普照佛。
- (18) 中宗孝和皇帝遠降編誥、特加禮數、延入別殿、近益重玄。德水五瓶、霑濡紫極、甘露一斗、福潤蒼生。乃請寺名、仍依佛號。中宗皇帝以照言犯諱、光字從權。親觀御書、寵題寶額。
- なお、「別殿」は、『宋高僧傳』一八「僧伽傳」では「內道場」となっている。
- (19) 光相纔現、瞻仰已多、遠近簪裾、往來舟楫、一歸聖像、再謁眞僧。作禮祈祥、焚香拔苦。
- (20) 筆者は未見のため、『金石萃編』卷六九と『全唐文』卷二七八によった。拓本寫眞は、『北京圖書館藏中國歷代石刻拓本滙編』中州古籍出版社、一九八九、卷二〇、一三九頁参照。
- (21) 道端一九六七、九八～一〇一頁。寺主の役割は、道端氏によれば「寺院の代表者であり、社會的に、外面的に、所謂行政的方面的責任者」である(九九頁)。
- (22) 岩佐精一郎氏の分析より、逸實は誤りで、逸客が正しい[岩佐一九三六、一一一～一二三頁]。
- (23) 『張說之集』卷一六(四部叢刊所收)、『張燕公集』卷一九(四庫全書所收)、『文苑英華』卷九一七、『全唐文』卷二二〇。
- (24) 外交にかかわる使者としてのソグド人については、森部二〇一一を参照。
- (25) 法藏の詳細な事績については、木村一九九一、Chen2007などを参照。
- (26) 神功元年、契丹拒命、出師討之。特詔藏、依經教遏寇虐。乃奏曰、「若令摧伏怨敵、請約左道諸法。」詔從之。法師盟浴更衣、建立十一面道場、置光音(即觀音)像行道。「大正五〇、二八三頁」
- (27) 屬神龍初、張東之^ズ叛逆。藏乃內弘法力、外贊皇猷。妖孽既殲、策勳斯及、賞以三品。固辭固授。遂請迴與弟俾諧榮養。[大正五〇、二八三頁]。
- 張東之が張易之の誤りであることは、方立天校釋『華嚴金師子章校釋』中華書局、一九八三、一八一頁、注一およびChen2007, pp. 152-153, 448-455を参照。
- (28) Chen氏は、『大方廣佛華嚴經感應傳』中の類似する記事を参照し、永隆元(六八〇)年ではなく天授元(六九〇)年が正しいと指摘している。法藏の家族は六九〇年以前に夏州に移住していたことになる[Chen2007, pp. 70-72, p. 355, n. 95; 榮二〇一一、六七二頁]。

- (29) 「會昌五年正月三日南郊赦文」「文苑英華」卷四二九、
「禁天下寺觀停客制」「唐大詔令集」卷一三二道釋部。
- (30) 偽濫僧の問題は、玄宗期に肅正が試みられるも、安史の
亂後再び横行しており「日野一九六六（一九八九、一七五
〜一七六頁）」、おおよそ唐一代を通じた問題であったとみ
られる。
- (31) また、『大慈恩寺三藏法師傳』卷一によれば、ソグド商
人の石槃陀が瓜州の寺院を訪れている。石槃陀は、そこで
遭遇した玄奘より受戒し、その後、玄奘と共に旅に出てい
る。
- (32) たとえば、『大唐求法巡禮行記』卷一、開成四年一月七
日條によると、揚州の開元寺瑞像閣修理を波斯國や婆國の
商人達が一部負擔している。
- (33) 吉田一九九七、二四三頁・二〇二一、四二頁。ただし、
祇祠が民間宗教の施設にもなるなど「吉田二〇二一、四二
頁」、中國社會と切り離されていたわけではない。
- (34) 『舊唐書』卷七七・九一・一八三、『新唐書』卷一一二・
一一〇、『資治通鑑』卷二〇八、『唐會要』卷五二・六七等。
『朝野僉載』卷五は、「婆羅門僧」とするが、「婆羅門」が、
天竺ではなく、呪術的な能力をもつ人物を指す例もあるた
め「中田二〇二二、一一六〜一一八頁」、これをもって天
竺出身とすることはできない。
- (35) なお陳金華氏もソグド人の可能性が高いとみているが、
明確な根拠は示されていない「陳二〇〇四、五一〇頁等」。
「胡僧」の認識に關聯して、玄宗期に「外國蕃僧」を歸國
させるべきとの上奏があった際、中天竺出身の金剛智は、
自らは「梵僧」であって「蕃胡」ではないと主張した
（『宋高僧傳』卷一「唐洛陽廣福寺金剛智傳」）。これは、天
竺出身の場合は「梵僧」であり、それ以外の外國（蕃
胡）出身の僧とは區別があったことを示す。
- (36) 森安氏によれば、盛唐から中唐の終わりころまで、「胡
國」が「ソグド國」を指し、「胡」がソグド（人・言語）
を意味するのが一般的であった「森安二〇〇七b（二〇一
五、三九六頁）」。
- (37) 惠範の事績の詳細は、藤善一九六八（二〇一三、第二
節）や濱田一九八九を参照。
- (38) なお、縣公を賜った時期について、後掲の『大宋僧史
略』のほか、『資治通鑑』卷二〇八、神龍二年二月條では、
「丙申、僧慧（惠）範等九人竝加五品階、賜爵郡・縣公」、
『舊唐書』卷七、中宗本紀では、「（神龍二年二月）丙申、
僧會（惠）範、道士史崇玄等十餘人授官封公、以賞造聖善
寺功也」とあり、神龍二年になっている。一方、銀青光祿
大夫（從三品）についても、後掲の『大宋僧史略』では神
龍二年となっている。
- (39) ここでは、神龍二年にまず惠範を含む九名に縣公を與え、
さらに惠範は上庸郡公と銀青光祿大夫を賜っている。前註
でも言及したように、惠範の品階や爵號については史料間
で混亂がみられる。紙幅に限界があるので、さらなる檢證
は別の機會に行いたい。
- (40) 『資治通鑑』卷二〇八、景龍元（七〇七）年九月の條

〔六六一六～六六一七頁〕

銀青光祿大夫、上庸公、聖善・中天・西明三寺主慧範
於東都作聖善寺、長樂坡作大像、府庫爲之虛耗。上及
韋后皆重之、勢傾内外、無敢指目者。

- (41) 惠範を下野させた(削黜慧範、放于家)と記す『資治通鑑』卷二〇八(六六一七頁)や、寺主の地位を削ったと記す『冊府元龜』(卷五一五、憲官部、六一六〇頁)もあり、寺主剝奪の可能性もあるが、中宗からの信頼や太平公主との一貫した結びつき、その後の睿宗期の顯著な活躍をみても、この件で惠範の勢力が衰え、完全に寺を離れたとは考えにくい。

- (42) 刻文は張二〇〇六、一二二～一二三頁の拓本寫眞と錄文を参照した。なお、刻まれている經文について張乃驥氏は、『南無大悲大觀世音□願□□□頂□□』經とするが、劉淑芬氏が『佛說續命經』であることを明らかにしている〔劉二〇〇八、二三〇頁〕。

- (43) 溫一九八四、三六頁。陳金華氏は、溫氏の研究を受け、聖善寺萬歳と石塔の萬歳とは同一人物であることを實證する十分な證據はないものの、諸狀況からみてソグド人の血統であるとしている〔陳二〇〇四、五〇八～五一〇頁〕。

- (44) 別の孫男の一人に「法藏」の名もあるが、本稿で言及した法藏とは別人であることは陳金華氏が明らかにしている〔陳二〇〇四、五〇九頁注①〕。筆者は、拙稿二〇一四(四七～四八頁)で従來説に基づき、同一人物として扱ったが、陳説に従い、ここに訂正しておきたい。

(45) 六九〇～七〇五年の使用に限定される則天文字を含むこと

とから、安思泰の奉納と近い時期に刻文されたとみられる。ただし、安思泰と萬歳の家族とがいかなる關係にあるのかまでは分からない。

- (46) 造像記には、香行社の漢人とソグド人(安僧達、史玄策、康惠登、何難迪、康靜智)の名前が刻まれている〔榮・張(編)二〇〇四、一二八～一二九頁〕。

- (47) また、張易之の兄弟の一人である張昌期が蜀の僧侶智詵を都に招請したこと、武則天期に各地方から宮中に招請された僧侶に山南・劍南と縁故のある者が多いことなども〔任一九八六〕、張易之兄弟の當該地域への影響力との關聯において注目される。

- (48) 森部氏は房山石經題記から幽州の「店」にソグド人が關係していたことを明らかにしている〔森部二〇一〇、五三～五六頁〕。

- (49) 畢氏は、胡商・胡僧間の身分轉換は度々あり、惠範もそうした例として捉えている〔畢二〇一一、二二九～二三三頁〕。惠範のような僧侶兼商人の例は、日野開三郎氏の研究で夙に知られるように宋代の海商にもみられ、港都などの寺院や僧侶は、舶商の信仰尊崇を受けつつ商品取引の周旋や金融によって商人の活動を助けながら利益を収め、自らが舶商の交易活動に入り込む者もあった。なかには、僧侶から大海商になった者、海商から傑僧になった者、僧侶の兄弟が海商の者なども存在する〔日野一九六二(一九八四、二二四～二二七頁)〕。

- (50) 『資治通鑑』卷二二四、大曆二年條、『舊唐書』卷二一八、王縉傳など。なお、不空の出自については諸説あるが、『大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀』(大正五〇、二九二頁)では、「母康氏」とあり、ソグド系の可能性を示している。
- (51) 惠範が重用された背景として、濱田氏は、女性である皇后や公主が皇帝になるには、男性上位の社會常識を覆すカリスマの權威が必要であったためとみている[濱田一九八九、八〇頁]。

参考文献

〔日文〕

- 足立喜六一九四二『大唐西域求法高僧傳』(譯注)、岩波書店
- 荒川正晴一九九八「北朝隋・唐代における「薩寶」の性格をめぐって」『東洋史苑』五〇・五一合併號、一六四～一八六頁
- 二〇一〇『ユーラシアの交通・交易と唐帝國』名古屋大學出版會
- 二〇一三「インド・イラン起源の諸宗教と中國」『歴史と地理』六六四、一～一三頁
- 池田温 一九六五「八世紀中葉における敦煌のソグド人聚落」『ユーラシア文化研究』一、四九～九二頁
- 一九九〇『中國古代寫本識語集錄』東京大學東洋文化研究所
- 石田幹之助 一九六七『增訂 長安の春』平凡社
- 岩佐精一郎 一九三六「河西節度使の起原に就いて」『東洋學報』二三二、一〇七～一一九頁
- 王海燕二〇一二「唐宋時代における泗州大師僧伽信仰の一考察」『日本古代の王權と東アジア』吉川弘文館、三六〇～三八〇頁
- 木村清孝 一九九一「華嚴經の受容と法藏の生涯」『人物中國の佛教 法藏』鍵主良敦・木村清孝著、大藏出版、五～九九頁
- 黃海靜 二〇一二「武周政權における佛教の役割——「譯場列位」に登場する賈膺福を中心とした一考察」『中國——社會と文化』二七、二八八～三〇七頁
- 齊藤達也 一九九八「魏晉南北朝時代の安息國と安息系佛教僧」『國際佛教學大學院大學研究紀要』一、一一七～一四一頁
- 二〇〇三「隋重建七帝寺記(惠鬱造像記)について——譯註と考察」『國際佛教學大學院大學研究紀要』六、八七～一二五頁

- 妹尾達彦 一九八四 「唐代長安の街西」『史流』二五、一～三二頁
- 二〇一四 「東アジア都城時代の形成と都市網の變遷——四～十世紀」『アフロ・ユーラシア大陸の都市と國家』中央大學出版部、七三～二一七頁
- 蘇瑤崇 一九九七 「唐前期の佛教政策について」『史林』八〇―二、一一四～一三四頁
- 塚本善隆 一九六八 「中國佛教史上の道安」『中國佛教通史』第一卷、鈴木學術財團、四七三～五七〇頁
- 中田美繪 二〇〇七 「不空の長安佛教界擡頭とソグド人」『東洋學報』八九―三、三三三～六五頁
- 二〇一〇 「八世紀後半における中央ユーラシアの動向と長安佛教界——德宗期『大乘理趣六波羅蜜多經』翻譯參加者の分析より」『東西學術研究所紀要』四四、一五三～一八九頁
- 二〇一二 「長安・洛陽における佛典翻譯と中央アジア出身者——武則天・中宗期を中心に」『アジアにおける文化システムの展開と交流』關西大學出版部、九三～一二七頁
- 展開と交流 關西大學出版部、九三～一二七頁
- 二〇一四 「唐代中國におけるソグド人と佛教」『ソグド人と東ユーラシアの文化交渉』勉誠出版、四六～六〇頁
- 中村元 一九七二 『原始佛教の生活倫理』春秋社
- 二〇一三 『現代語譯 大乘佛典三『維摩經』『勝鬘經』』東京書籍
- 任大熙 一九八六 「武后政權と山南・劍南——則天武后の僧侶招聘との關聯で」『新韓學報』二二、六七～九〇頁
- 濱田直也 一九八九 「唐の「女禍」と胡僧惠範」『東方學』七八、六八～八一頁
- 日野開三郎 一九六二 「唐・五代東亞諸國民の海上發展と佛教」『佐賀龍谷學會紀要』九・一〇（一九八四）『日野開三郎 東洋史學論集』第九卷、一八七～二二九頁
- 一九六六 「武・韋兩后時代稅役避免偽度の盛行と玄宗の肅清」『佐賀龍谷學會紀要』一三（一九八九）『日野開三郎 東洋史學論集』第一二卷、一六七～一八四頁
- 史學論集』第一二卷、一六七～一八四頁
- 一九六八 「唐代邸店の研究」（一九九二）『日野開三郎 東洋史學論集』第一七卷
- 福島惠 二〇〇五 「唐代ソグド姓墓誌の基礎的考察」『學習院史學』四三、一三五～一六二頁
- 二〇一〇 「鬪賓李氏一族攷——シルクロードのバクトリア商人」『史學雜誌』一一九―二、三五～五八頁
- 二〇一四 「長安・洛陽のソグド人」『ソグド人と東ユーラシアの文化交渉』勉誠出版、一四〇～一六〇頁
- 藤善眞澄 一九六九 「唐中期佛教史序論——僧尼拜君親を中心に」『南都佛教』一二（二〇一三）『中國佛教史研究——隋唐佛教への視角』法藏館、一一〇～一二二頁

- 一九九七 『華嚴經傳記』の彼方——法藏と太原寺』『華嚴學論集』大藏出版（同右書、四三九～四六三頁）
- 牧田諦亮 一九五四 「中國に於ける民俗佛教成立の一過程——泗州大聖・僧伽和尚について」『東方學報』二五、二六四～二八六頁
- 道端良秀 一九六七 『唐代佛教史の研究』法藏館
- 一九八〇 『中國佛教と社會との交渉』平樂寺書店
- 森部豊 二〇一〇 『ソグド人の東方活動と東ユーラシア世界の歴史的展開』關西大學出版部
- 二〇一〇 『東ユーラシア世界におけるソグド人の外交活動に關する覺書』『アジアが結ぶ東西世界』關西大學出版部、一八七～二〇九頁
- 森安孝夫 二〇〇七 a 『シルクロードと唐帝國』（興亡の世界史5）、講談社
- 二〇〇七 b 『唐代における胡と佛教的世界地理』『東洋史研究』六六三（二〇一五）『東西ウイグルと中央ユーラシア』名古屋大學出版會、三七六～四〇六頁
- 柳田聖山 一九七六 『初期の禪史』第二卷、筑摩書房
- 山下將司 二〇〇八 「唐の監牧制と中國在住ソグド人の牧馬」『東洋史研究』六六四、一～三一頁
- 吉田豊 一九九七 「ソグド語資料から見たソグド人の活動」『岩波講座世界歴史11 中央ユーラシアの統合』岩波書店、二二七～二四八頁
- 二〇〇七 「トルファン學研究所所藏のソグド語佛典と「菩薩」を意味するソグド語語彙の形式の來源について」『百濟康義先生のソグド語佛典研究を偲んで』『佛教學研究』六二・六三、四六～八七頁
- 二〇一〇 「ソグド人とソグドの歴史」『ソグド人の言語』『ソグド人の美術と言語』曾布川寛・吉田豊編、臨川書店、七～七八、七九～一一八頁
- 二〇一五 「漢語佛典と中央アジアの諸言語・文字——中世イラン語、特にソグド語佛典の場合」『佛教文明の轉回と表現』勉誠出版、二四～五一頁

〔中文・歐文〕

- 畢波 二〇一〇 『中古中國的粟特胡人——以長安爲中心』中國人民大學出版社
- 陳海濤 二〇〇二 「唐代入華粟特人的佛教信仰及其原因」『華林』第二卷、八七～九四頁
- 陳金華 二〇〇四 「聖善寺考論」李四龍・周學農主編『哲學、宗教與人文』商務印書館、北京、四七一～五一〇頁

- 程越 一九九四「從石刻史料看人華粟特人的漢化」《史學月刊》一、二二—二七頁
- 黃盛璋 一九八〇「關於中國紙和造紙法傳入印巴次大陸的時間和路線問題」《歷史研究》一九八〇—一、一一三—一三三頁
- 劉長久 一九九八《中國西南石窟藝術》四川人民出版社
- 劉淑芬 二〇〇八《滅罪與度亡——佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》上海古籍出版社
- 劉志遠·劉廷璧編 一九五八《成都萬佛寺石刻藝術》中國古典藝術出版社
- 毛陽光 二〇一四「洛陽新出土唐代景教徒花獻及其妻安氏墓誌初探」《西域研究》二、八五—九一頁
- 榮新江 二〇〇一「中古中國與外來文明」三聯書店
- 二〇〇七「魏晉南北朝隋唐時期流寓南方的粟特人」韓昇主編《古代社會·社會轉型與多元文化》上海人民出版社、一三八—一五二頁
- 二〇一二「唐代六胡州粟特人的畜牧生活形態——二〇〇七年西北農牧交錯地帶城址與環境考察紀略」北京大學中國古代史研究中心編《輿地·考古與史學新說 李孝聰教授榮休紀念論文集》中華書局、六六六—六七四頁
- 榮新江·張志清主編 二〇〇四《從撒馬爾干到長安》北京圖書館出版社
- 孫修身 一九九八《王女策事迹鈞沈》新疆人民出版社
- 王邦維 一九八八《大唐西域求法高僧傳校注》中華書局
- 溫玉成 一九八四「華嚴宗三祖法藏大師身世的新資料——兼論龍門石窟中的外國人造像」《法音》二（總第一八期）、三五—三六頁
- 吳玉貴 一九九七「涼州粟特胡人安氏家族研究」《唐研究》三、二九五—三三八頁
- 姚崇新 二〇〇七「中古巴蜀地區的粟特人踪迹」《西域文史》二
- 尤李 二〇〇九《憫忠寺寶塔頌》考釋——兼論安祿山、史思明宗教信仰的多樣性「《文史》四（總八九）、一〇七—一三二頁
- 二〇一〇「唐代僧伽信仰考」《北大史學》一五、一一一—一三三頁
- 張廣達 一九八六「唐代六胡州等地的昭武九姓」《北京大學學報》二（一九九五）《西域史地叢稿初編》上海古籍出版社、二四九—二七九頁
- 張乃翥 二〇〇六《龍門石窟與西域文明》中州古籍出版社
- 朱雷 一九八八「東晉十六國時期姑臧、長安、襄陽的『互市』」《古代長江中游的經濟開發》武漢出版社（二〇一二）朱雷敦煌吐魯番文書論叢 上海古籍出版社、三六四—三七四頁
- Chen Jinhua 2007 *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)*, Leiden, Brill.

Yoshida Yuraka 2013 “Buddhist Texts Produced by the Sogdians in China”, Matteo De Chiara, Mauro Maggi and Giuliana Martini (eds.) *Multilingualism and History of Knowledge: Buddhism Among the Iranian Peoples of Central Asia*, Vienna: Austrian Academy of Science Press, pp. 155–179.

附記：本稿脱稿後、Chen Jinhua, “A Complicated Figure with Complex Relationships: The Monk Huifan and Early Tang Sangha-state Interactions”, Thomas Jülich (ed.), *The Middle Kingdom and the Dharma Wheel: Aspects of the Relationship between the Buddhist Sangha and the State in Chinese History (Sinica Leidensia)*, Leiden: Brill, 2016, pp. 140–221 が出版されたことを知った。惠範についての史料を比較・分析しており、その事績を知る上で重要な研究と思われる。併せて参照されたい。

through the Six Kingdoms to the Northern Wei as the dynasties of the Central Plain by using the category of the Sixteen Kingdoms that Cui Hong had created. On the other hand, he demonstrated a historical view that ignored the Northern Wei dynasty before the capital's relocation from Pingcheng. Thus Zhao Yi depicted the Northern Wei as a completely pure Chinese dynasty of the Central Plain.

THE CONVERSION OF THE SOGDIA NS IN TANG CHINA TO BUDDHISM

NAKATA Mie

This paper attempts to consider the background of the conversion to Buddhism of Sogdians in China through an examination of cases of the acceptance of Buddhism by Sogdians in China proper in the Tang era and their expectations of the role of Buddhism in the process of their migration to and settlement in China.

First, for Sogdians, taking the Buddhist tonsure was a means to advance in society, comparable to secular success, and allowed them to acquire higher social status. Likewise, for some lay Sogdian Buddhists who supported temples and priests as donors due to their financial strength, Buddhist-based economic ethics had great influence. Furthermore, they were conscious that the links with temples and priests and with local society that underpinned them meant the acquisition of social trust.

In addition to the close ties with temples, above mentioned, the activities of the Sogdians extended into imperial court. Sogdian priests built bonds with women in the court such as empresses and princesses during the first half of the Tang era, and with eunuchs, whose influence surpassed that of these women, in the latter half. In other words, during both the first and the latter half of the Tang era, they increased their Buddhist activities with big temples in the imperial capitals as their bases of operation while cementing ties with political powers in the imperial court. For political powers such as women and eunuchs who could not secure legitimacy for their power in the world of Confucian values, Buddhism provided authority and played the role of pushing them on to political stage, as can be seen in the case of Empress Wu who captured the throne by actively using Buddhism. Based on such characteristics of Buddhism, the Sogdians operating as priests built up links with political powers in the imperial court as a political strategy, intending to acquire the

protection of those powers. Furthermore, some also employed an economic strategy as in the case of Huifan who allied himself with Princess Taiping and expanded commercial activities under her protection. From the above, we see that the Sogdians conversion to Buddhism had aspects of a survival strategy and also had proactive aspects designed to acquire political and economic benefits.

ON THE *GUOSHU* 國書 DOCUMENTS EXCHANGED IN THE PERIOD OF THE DADING 大定 TREATY BETWEEN THE JIN DYNASTY AND THE SOUTHERN SONG

MORI Eisuke

This paper deals chiefly with the *guoshu* documents exchanged by the Jin dynasty and the Southern Song in the Dading treaty period.

The history of the relation between the Jin dynasty and the Southern Song can be described as the repetition of the conclusion and cancellation of several treaties. Regarding these treaties, this paper focuses on the period after the Dading treaty, especially on the *guoshu* documents exchanged between the Jin and the Southern Song in this period.

In the first section, I examine the two points that serve as the foundation for the argument in the second section. First, I examine the diplomatic documents exchanged between the emperors of the Jin dynasty and the Southern Song in the period from the cancellation of the Huangtong 皇統 treaty to the conclusion of the Dading treaty. After that, I examine the arguments on the form of the diplomatic documents issued in the name of the Southern Song emperor by the Southern Song court and sent to the Jin emperor before the conclusion of the Dading treaty.

In the second section, I examine the principal focus of this paper, the *guoshu* documents exchanged by the Jin dynasty and the Southern Song in the Dading treaty period. First, I examine whether the opening fixed phrase of the *guoshu* documents of the Southern Song for the Jin dynasty in the Dading treaty period used the expression *zhishu* 致書 or *fengshu* 奉書. After that, I examine the difference of the number of the phrases of the *guoshu* documents sent from the Jin dynasty to the Southern Song and the Southern Song to the Jin dynasty during the Dading treaty period.

In the last section, I examine the word “*shangguo*” 上國. The word “*shangguo*,”