

〈論文〉

ダエーナーとその図像表現 ——ゾロアスター教およびマニ教における死者の運命——

藤原達也

はじめに

ゾロアスター教における死者の運命を考える際に問題となるのは、いずれも「魂・靈魂・心霊」等々と訳し得る3つの言葉・概念の区別あるいは3者の関係である。『アヴェスター』には、最も一般的に「魂」と訳される「ウルワン (*urvan*)」を含め、人間を形づくる非物質的・精神的な5つの構成要素を挙げる箇所がある。頌歌(ヤスナ; 以下Y.) 26.4 や神讃歌(ヤシュト; 以下Yt.) 13.149 であり、それら5つとはアフー (*ahū*)、バオダフ (*baodah*)、ウルワン、ダエーナー (*daēnā*)、フラワシ (*fravaši*) である。「アフー」および「バオダフ」は普通、「生氣」「生命」および「知性」「学識」と訳され (Kellens 1973, 136; Tatu 2011, 54)、死後の問題とは直接には関係ない。問題となるのは後者の3つである。

「原則的には3つの不死なる魂があり、3つ各々が人の(死後の)運命において個別の役割を果たしている: 先験する魂(フワラシ)は、死後に、不死を運命づけられた魂(ルワーン *ruvān* < *urvan*) と一緒になり、人の生前の善行および悪行の鏡である旅する魂(ダエーナー)は、ルワーンがあの世界へ行く途上での道連れとなる」(Tatu 2011, 55)。この場合、問題の焦点はウルワン(=ルワーン)とダエーナーの弁別あるいは同一性である。何故なら、この2者とフラワシは、後者の「先験」によって、一応の弁別が可能だからである。詳しくは以前の拙稿(藤原2004, 167-168, 178)を参照されたいが、義者(*ašavan* アシャワン)すなわち生前ゾロアスター教に則って正しく生きた者たちの魂(ウルワン)が逢着する天国(*Vahišta*「最上界」)はフラワシたちの世界でもあり、個々の魂はそこに流入・一体化して大神フラワシの一団を成す。この天国=フラワシ世界こそ個々の魂が現世へと送り出される源泉に他ならない。フラワシは魂(ウルワン)に先行して存在

し、死後ウルワンは自分の故郷とも言うべきフワラシ世界へ還るのである。「義者の魂は、義者の逝世後、そのフワラシと合体するともいわれている。そういう点において、フワラシは義者の在天のダエナーとも言うべき」(伊藤 1967, 363, 脚注 7)。

図像表現の問題に関して筆者は、以前に別の拙稿において(藤原 1999)、ゾロアスター教でフワラシと呼ばれる、個々人の祖霊であると同時に一団として宇宙の生成と維持に重要な役割を果たす大神が、クシャン王朝のカニシュカ I 世(西暦 78 年即位)の貨幣裏面に双頭馬の騎手の形姿で描出されていることを論じた(図 5)¹⁾。主な論拠は次の 3 点である。(1) カニシュカ I 世発行の貨幣群および彼のラバタク碑文(注 1)に登場する神々と、ゾロアスター教の大神ミスラを中心とするミスラ神群を対照・相殺すると、前者では貨幣銘と碑文で「マズダーワン」と名指されている問題の双頭馬の騎手が、後者ではフワラシが残る。(2) 大神としての祖霊は本来「マズダーワン」と呼ばれていたが、ゾロアスターが最高神アフラ・マズダーを創案した際、「マズダー」の共有を嫌って「フワラシ」と改称した可能性が高い。(3) インド＝イラン時代の宗教・文化を色濃く遺すカーフィル・カラシュ族の伝統において最上級の祖霊像は双頭馬の騎手として造形されるが、それは、祖霊たちの指揮官とも言うべき神格が双頭の馬に跨がっていたという神話に基づいている。

結論を改訂する必要は今もってないと確信しているが、何故ゾロアスター教のフワラシが双頭の馬に跨がっているのかを説明する必要は当時から感じていた。そこで、前述ゾロアスター教における死後の「3つの魂」を勘案すると、フワラシを乗せる双頭馬あるいは形影相伴う 2 馬は、残る 2 つの「魂」の、すなわち、死後の旅路にあるウルワンとそれに寄り添うダエナーの、象徴的図像表現であった可能性が浮上するのである。

1 ガーサーにおけるダエナー

「ダエナー」という語はすでにゾロアスターの直伝ガーサー(『アヴェスター』の一部を成す古アヴェスター語＝ガーサー語による計 17 章のヤスナ)に頻出しており、その際に「2つのダエナーという語があると一般には考えられている。その 1 つは“宗教”を意味し、これには問題はな

い。もう1つは、人の魂の一部ないし魂の諸機能の1つを、あるいはその人の天界的分身 (double céleste) を、あるいはその人の良心を、示す語であるとされてきた」(Molé 1960, 159)。伊藤義教や M. W. スミスは、例えば Y.53.1-2 の「ダエナー」を「教法」(伊藤 1967, 359) や「宗教」(Smith 1929, 157) と訳しながら、次々詩節 (Y.53.4) の「ダエナー」についてはそのまま「ダエナー」と音写するか (伊藤 1967, 360)、「良心 (conscience)」(Smith 1929, 158) と訳している。所見を頻繁に変えることで知られる H. フンバッハは²⁾、かつては「ダエナー」と「ウルワン」の同義性・互換性を強調していたが (Humbach 1959, I, 56-58)、2010 年の著作では Y.53.1-2, 4 の「ダエナー」に「見識／宗教 (view / religion ; Anschauung / Religion)」という、どっちつかずで結局よく分からない訳語を与えている (Humbach & Klauss 2010, 159-160)。Y.31.20 等々の「ダエナー」に与えられた「見識／見識 = 魂 (view / view-soul ; Anschauung / Schauseele)」なる訳語は更に意味不明である (Humbach & Klauss 2010, 89-90)。これに対して J. ケレンスは、Y.53 や Y.31 を含むガーサーに登場する全ての「ダエナー」を「良心 (conscience)」で統一している (Kellens & Pirart 1988-1991, II, 252)。同じく「ガーサー中に2つのダエナーなる語を弁別する余地はない」と考える M. モレは、しかし、ただ1つの語義は「宗教」であると言う (Molé 1960, 160)。

中世以降の時代に関しては基本的にモレが正しい。中世ペルシア語 *dēn* / *dīn* (< *daēnā*) の語意が専ら「宗教」なのは事実である。しかし、それは古代においても事実であったわけではなく (後述)、おそらく前2千年紀終盤と推定されるゾロアスターの生きた時代にまで、そのまま中世の状況を遡らせてはいけない。

先に触れたように伊藤義教は (伊藤 1967)、「教法」の訳語を当てた3箇所以外は (Y.49.6 ; Y.53.1-2)、ガーサーに登場する全箇所「ダエナー」をそのまま「ダエナー」と訳さずに音写している (Y.31.11, 20 ; Y.33.13 ; Y.34.13 ; Y.44.9-11 ; Y.45.2, 11 ; Y.46.6-7, 11 ; Y.48.4 ; Y.49.4-5, 9, 11 ; Y.51.13, 17, 19, 21 ; Y.53.4. 以下ガーサーの原文表記は全て Kellens & Pirart 1988-1991, vol.I に従う)。筆頭の Y.31.11 は、アフラ・マズダーが *paouruuīm gaēθāscā tašō daēnāscā* 「始元に (我々の) 生体とダエナーを造った」と言う。ここで「生体」と訳した「ガエーサー (*gaēθā*)」とい

う語は「生命の物質的局相を指しているようであり、ダエナーと対称を成している」(Kellens & Pirart 1988-1991, II, 236)。スミスはこの語を *material-object* と訳す (Smith 1929, 78)。ともに複数・対格形で並置されている「ガエサー」と「ダエナー」を、神による人間の「肉体」と「魂」の創造への言及であると看做せば理解し易いが、事態はもっと複雑である。

「ダエナー」を、一般に「魂」と訳される「ウルワン」とはつきり弁別する記述がガエサーに2箇所ある (Y.45.2 ; Y.46.11)。前者は (Y.45.2)、ゾロアスター教の特徴とされる二元論の嚆矢であり、「世の始元の二霊」すなわち善悪は「思想 … 言説 … 意思 … 信条選取 … 行為」いずれも一致しておらず、*nōiṭ daēnā, nōiṭ uruuqñō hacīṭē* 「ダエナーもそうではなく、魂(ウルワン)も一致してはいないのだ」と断言する(鉤括弧内の訳文は伊藤 1967, 346)。

もう1つの箇所は (Y.46.11)、ダエナーとウルワンを別ものと明言しているのみならず、ダエナーがチンワントの橋に登場している点でも重要である。前詩節で (Y.46.10)、善人(義者)たちはゾロアスター自身と一緒にチンワントの橋を渡って天国へ赴くであろうと述べられ、直後に悪人(不義者)たちの死後の運命が対比される。

Y.46.11 *yāṅg x^və uruuā, x^vaēcā xraodaṭ daēnā*
 hiiaṭ aibi.gəməṇ, yaθrā cinuuatō pərətusš

その彼らに、彼ら自身の魂と彼ら自身のダエナーは立腹するでしょう、
彼らが、チンワントの橋のあるところにやって来るときに(訳文は伊藤 1967, 349)。

悪人たちは当然この橋を渡ることはできないが、阻むのは他ならぬ「彼ら自身の魂(ウルワン)と彼ら自身のダエナー」なのである。

彼らの死後は彼らの生前の帰結・反映に他ならず、それを、2つの「橋」を合わせ鏡のように使うレトリックによって鮮やかに浮かび上がらせている箇所がガエサーにある (Y.51.12-13)。前提拙稿でも取り上げたが(藤原 2004, 193, 注 65)³⁾、ダエナーの表象の問題にも関わると思われるので

再考したい。まず述べられるのは (Y.51.12)、*pərətāu zimō* 「冬期の橋において」ゾロアスターと *hiiaṭ hōi im caratascā aodərəšcā zōišənū vāzā* 「その二頭の馬がそこに来てそのうえ寒さに慄えていたとき」、無慈悲にも橋を通して迎え入れるのを拒んだ男の非道である（鉤括弧内の訳文は伊藤 1967, 358）。この男の生前の悪行は、すぐ次の詩節において、チンワントの橋を通れないという男の死後の運命へと直結する。

Y.51.13 *tā drəguuatō marədaitī, daēnā ərəzaoš haiθim*
 yehiia uruuā xraodaitī, cinuuatō pərətāu ākā

そのようなわけで、不義者のダエーナーは正 [道] の真実を誤るのです。

彼の魂はチンワントの橋において [彼に] 立腹するでしょう（訳文は伊藤 1967, 358）。

再確認できるのは、魂（ウルワン）とダエーナーが別ものであることのみならず、両者は死者当人もまた別ものであり、死者を客体としてそれに *ākā* 「対峙するところのもの」（Kellens & Pirart 1988-1991, II, 216, s.v. “ākā”）であり、チンワントの橋を渡らせまいと怒りに燃えて悪しき死者の前に立ち塞がる存在である、ということである。従って、Y.51.12-13 では単に2つの橋が合わせ鏡になっているのではなく、各々の橋を渡れない3者もまた明確な鏡像を成している。ゾロアスターと彼の「二頭の馬」という3者と、生前彼らをを拒絶した不義なる死者と彼のダエーナー及び魂（ウルワン）という3者である。ゾロアスター教における死後の魂の表象を考える大きな手掛りがここにある。

2 古代におけるダエーナーの表象

前章最後に述べた2組の3者の対称において、ゾロアスターが不義者に、「二頭の馬」がダエーナー及び魂（ウルワン）に対応しているのは明らかである。ゾロアスターの直伝ガーサーでは具体的に述べられていないものの、死後ゾロアスターは義者（アシャワン）の筆頭としてチンワントの橋を易々と渡り、その向こうにある天国すなわちフラワシの世界へ入って自らもフラ

ワシとなる。義者にあらずしてチンワントの橋は渡れないので、義者のフラワシではないフラワシは存在しない。古アヴェスター語による「七章のヤスナ」の1詩節(Y.37.3)を含む『アヴェスター』の全箇所、例外なく、フラワシが「義者(アシャワン)の」という語句を接頭して召喚・祈願されている所以である(藤原1999, 34; 2004, 164)。

前述のように筆者は本稿図5の双頭馬の騎手はゾロアスター教のフラワシに相当すると確信しているが、双頭馬が上記「二頭の馬」と同義であったとすれば、それをダエナー及び魂(ウルワン)の表象と看做すことも可能となる。伊藤が「二頭の馬」と訳したY.51.12の原語 *vāzā* は両数形であり、双頭とは言わないまでも、2馬が形影相伴う緊密なペアを成していたことが判かる。そして、このような2馬はフラワシのものであることを示す箇所がガーサーにある。Y.44.4の *kā vātāi duuq̄nmaibiiascā yaogəi āsū* 「だれが風と雲に双馬をつないだのですか」であり(伊藤1967, 343)、ここで伊藤が「双馬」と訳したのは原語 *āsū* がやはり両数形だからであろう。Y.44.4は、*kā* 「だれが」を何度も繰り返しながらゾロアスターが諸々の宇宙論的営為を行なった者の正体をアフラ・マズダーに問いかけるY.44.3からY.44.5までの3詩節の中央に位置している——問いは、太陽・月・星辰の軌道を定め、大地や天空を支え、水を流れさせ草木を生えさせ、(双馬をつないで)風や雲を動かし、光と闇を、昼と夜を創造したのは誰か、というものである。Y.44では結局それが誰かは明示されないが、新体アヴェスター語による『アヴェスター』の「フラワシ讃歌(Yt.13)」は明快に答えている。やはり前提拙稿で取り上げた箇所なので、そこでの注解は省略し、原文表記も旧式のまま、拙訳を引用する(藤原2004, 165)。

フラワシたちが「天空を支えていた、彼らが水を支えていた、彼らが大地を拓けていた、彼らが牛を保持していた、彼らが母胎内に宿された息子たちを保持していた (*asmanəm viḍārayən yā āpəm viḍārayən yā zqm viḍārayən yā gqm viḍārayən yā barəθrišva puθrā viḍārayən paīti.vəratō*)」(Yt.13.22) し、彼らにより「迸り出る水々は流れ (*āpō tačinti frātaḷ čaratō*) … 草木は大地から生え育ち (*zəmāda uzuxšyeinti urvarā*) … 雲々の中を飛ぶ風が吹く (*vātō vānti dunmō.frūtō*)」(同14) し、「太陽はそこなる道を行き (*hvarə ava paθa aēiti*) … 月はそこ

なる道を行き (*mā ava paṭha aēiti*) … 星辰はそこなる道を行く (*stārō ava paṭha yeinti*)」(同 16)。

そのような馬たちが、旧ピョートル大帝シベリア・コレクションに含まれる一対の黄金装飾板に登場する(図 1)。2馬のシルエットはびたりと1つに重なり合っているので、双頭の1馬と見紛うばかりの、まさしく「双馬」である。同じ図像の黄金板が2つある理由として、元々は剣の装飾で、中世ハンガリーや西欧の英雄伝説等で主人公は2本の剣を帯びており、この図像もそうした伝説の1場面を描出しているとする説があるが(Nickel et al. 1975, 73, 115, 152)、古代シベリアと中世欧州を結びつけるのは無理がある。S. I. ルデンコは、黄金板が古代スキタイ人のカフタン(外套)を飾っていたと見ており、裏面に各々3つあるボタンを使って中開きを挟んだカフタンの生地を両側に飾り付けられていたとすれば2つが正確に左右対称になるように作られている理由も上手く説明され得るが、但し、ルデンコが図像を樹下での憩いの光景であるとしている点は納得できない(ルデンコ 1971, 52, 57)。彼や H. ニッケルは男が女の膝枕でまどろんでいると見るが(ルデンコ 1971, 24; Nickel et al. 1975, 152)、K. イェットマーは男が負傷して横たわっているか、すでに死んでいる可能性を指摘する(Jettmar 1964, 189)。男を死せる戦士とする M. P. ザヴィトウキナは、枕元の女を彼の妻と、ルデンコ(1971, 24)が従者であろうとするもう1人の男を彼の義兄弟と見て、図像は彼らが「死者を蘇らせる場面」を描出しているであろうと言う(東京国立博物館ほか編 1985, 頁表記なし一巻末作品解説 No.15)。

筆者の見解はいずれとも異なる。横たわっているのは死者と見る点だけはザヴィトウキナと同じだが、もう1人の男も死んでいる、と言うよりも、坐って馬の手綱を握る男と横たわっている男は同一人物である、と筆者は見る。その根拠の1つは、横たわる男のみならず、坐った男もまた両目を固く閉じていることである。坐った男の顔面(特に左顔面)部分の金属がかなり潰れてしまっている図 1a でも右目については辛うじて認められるが、図 1b の遺品では両目の中央で閉じ合わされた両目蓋を示す1本の水平線がはっきり確認できる。ルデンコならば主人同様に従者もまた樹下でまどろんでいるのだと強弁するかもしれないが、主人と従者が服装、髪型、髭のか

たち、そして容貌においてまで酷似しているのは余りに奇妙である。図 1a を拡大して見ると判かるが、2人の男はともに右顔面の小鼻の少し上とすぐ脇の2箇所へ創痕があるようであり、造形時あるいは後代の瑕が2つとも別人物の顔面の同じ箇所につくという偶然を想定しない限り、これもまた2人が同一人物である根拠の1つとしてよいのではなかろうか。筆者には決定的と思われる第3の根拠は、樹に吊るされた箆（矢筒）が1つしかないことである。よしんば主人と従者であったとしても、義兄弟ないし等格の戦士たちであったとしても、各々の馬の鬣が1箇所の突起を残すかたちできれいに切り整えられていることまで含めて何もかも似通った2人の男が、箆（矢筒）だけはどちらか1人しか持っていなかったとは考え難い。

従って、図像をゾロアスター教的に解釈するならば、横たわる男はガーサーにおいても特別の用語を割り当てられていない死者当人、男の足元で馬の手綱を握って坐るのは、これから死出の旅に出ようとしている男自身の魂（ウルワン）、それと対を成すかたちで横たわる男の枕元に坐っている女は、これもまた死者自身の真実の姿と言うべきダエナーということになる。双馬は、2人の男の乗り物ではなく、1人の男の魂（ウルワン）とダエナーの乗り物であり、その男がこの一對の黄金板が副葬されたスキタイの墳墓（クルガン）の主被葬者であったことは間違いない。

筆者がゾロアスター教のダエナーに相当すると見た図像の女は、彼女が被る特異な帽子によって、この遺物を西シベリア南部アルタイ山地の1墳墓と結びつける。パジリク第5号墳墓（クルガン No.5）の主被葬者の男性とともに葬られていた女性の帽子である：「表面が革でおおわれた木製の円筒形をなし、髪形と一体をなすものであった。というのは、円筒の中央の穴に女性の編髪をさしこんでいたからである」（ルデンコ 1971, 54）。図像の女の編まれた長髪は（図 1）、帽子の先端に縛り付けられている（Jettmar 1964, 189）、あるいは「ひき上げられて樹の梢に編みこまれている」（M. P. ザヴィトウキナ前掲箇所）らしいが、帽子自体の形態はパジリク第5号墳墓のそれと同じであり、従って、この一對の黄金板の出土地もパジリク近辺であり、その製作年代も、近年の放射性炭素年代測定で前3世紀半ばに改訂されたというパジリク第5号墳墓の造営時期と大体同じ頃と考えて大過なかろう（柳生 2012, 65）。

パジリク第5号墳墓から出土した毛氈の壁掛けは、騎馬の男性と対面す

る椅坐の女性の図像を何度も繰り返して描出していた(図2)。馬の鬣には1つではなく2つの突起が切り残されているという違いを除けば、この騎手と図1の騎手はよく似ている(図1の「双馬」の重なり合ったシルエットは2つの切り残しを鬣にもつ1馬と見誤りかねない)。両者の類似に関してルデンコが指摘するところでは、パジリクのある「アルタイでは男子の顔のひげは剃られた」のに、この壁掛けの男は図1の男と同様に口髭をたくわえており、また、図1では、壁掛けの男(図2)が腰に下げているのと「同様の矢筒が樹上にかけている」(ルデンコ1971, 56-57)。女もまた似ている。上記の特異な帽子は一見共有されていないようだが、図1の女の帽子で「高い先端部がその上に固定されているところの円錐台(Kegelstumpf)」(Jettmar 1964, 189)のみが図2の女の頭上にある、と見ることも可能かも知れない。図1の女は自身がそれと一体化しているかのような不思議な樹の下に坐っているが、図2の女もまた不思議な1本の樹の傍らに坐ってその幹を右手で握っている。彼女の右手は左手とほぼ同じ位置から伸びているが、一見異様なこの描写は、女の両手が衣服の袖を通ることなく所謂「懐手」になっていることを示していると思われる。図1の女もまた、奇妙にも袖を通さずに懐から出した片手(図1aの場合は左手、bでは右手)で、横臥した男の頭に触れている。

横臥する男の姿は図2には最早なく、馬上の男は死者自身の魂(ウルワン)あるいはフラワシに、椅坐の女は彼のダエナーに相当すると解釈すれば、この壁掛けで繰り返されている図像は死者がすでに天国にいることを意味しているのかも知れない。第5号墳墓の主被葬者である男性との関係は今もって不明だが、イェットマーの次のような推定を憶説として切り捨てることもできないであろう。「この壁掛けは、思うに、死の儀礼において何らかの役割を果たしたものではなからうか。おそらくは、墳墓の準備中に遺体を安置していた天幕にあったものであろう」(Jettmar 1964, 115)。

3 後期古代～初期中世イラン史料群におけるダエナー

ここまでダエナーが女性として表象されるのは当然であるかのように論を進めて来たが、それはガーサーにおいてはまだ、「ダエナー」が女性名詞であることによって暗示されているに過ぎない。ガーサー語(古アヴェス

ター語)による「七章のヤスナ」や「アルヤマン祈願」においてもそうである (Y.39.2; 40.1; Y.54.1 等々)。

新体アヴェスター語による「ウィーデーウダート」(以下 Vd.) には、死せる義者の魂(ウルワン)を天国へと導く女が登場するが、ダエーナーと名指されていない (Vd.19.30)。

*hā ašāunqm urvānō tarasča harqm bərazaitīm āsnaoiti tarō činvatō
pəratūm vīdārayeiti*

ašavan たる魂たちを、高さハラ上を越えて同行する彼女が、チンワントの橋を越えて連れて行く(原文/訳とも藤原 2004, 167-168 より注釈を省略して引用)。

はっきりダエーナーが擬人化された女性として登場するのは、(新体)『アヴェスター』では「ハゾークト・ナスク」(以下 HN.) が初めてである。ともに男性である義者・不義者が死んで *θrityā xšapō θraošta* 「第三夜が経過しておえて」(伊藤 1967, 380, 382)、すなわち、4日目になると (HN.2.7, 25)、義者の場合は南から芳香ある風が、不義者の場合は北から悪臭ある風が吹いて来て、その風の中にダエーナーが女の姿で現れて死者の魂(ウルワン)の前に立つ。義者の *daēnā kaininō kəhrpa srīrayā* 「ダエーナーは美しい乙女の形姿で」現れ (HN.2.9)、あなたは誰かと問いかけた *hē paiti. aoxta yā hava daēnā: “azəm bā tē ahmi ... hava daēna* 「彼に、彼のダエーナーは答えた。“わたくしは、まこと、御身のものです … 御身みずからのダエーナーです”」(HN.2.11; 伊藤 1967, 381)。

9世紀～10世紀頃の中世ペルシア語(パフラヴィー語)文献『アルダー・ウィーラーフの書 (*Arđā-Vīrāf Nāmag*)』における「死後の魂の運命に関する記述は、ハゾークト・ナスクの諸断片のようなアヴェスターの原テキストから採られている」(Haug & West 1971, iv)。ここでもまたダエーナーは、善人・悪人それぞれの死者の魂(ルワーン<ウルワン)による誰何に対し (IV.22; XVII.13)、前者の前には美しい乙女の姿で (IV.18)、後者の前には醜悪な妖女の姿で現れ (XVII.12)、彼女は *zak-i nafshman dīnō va zak-i nafshman kūnīšnō* 「彼自身のダエーナー (*dīn*) であり、彼自身の諸々の行為である」(IV.23) と返答している(原文・訳とも Haug & West 1971,

18-19, 46, 155, 167)。

ここでダエナーが、応報の原因としての死者が生前にした諸々の「行為 (*kunišn*)」と同一視されているのは興味深い。と言うのは、4世紀に書かれたコプト語マニ教文書『対話集 (*Kephalaia*)』では、ゾロアスター教の義者のダエナーに相当することが明らかな女性について第7対話 (*Kephalaion* 7) で言及されており、「善行の乙女」という名の彼女は死者の「魂の似姿」であると言われている (Reck 2003, 326)。そこには悪行の擬人化は登場せず、「善行の乙女」は「光の形体」なる男神と一緒に女性神格として死者の前に現れるのだから、『対話集』は「ハゾークト・ナスク」から『アルダー・ウィーラーフの書』への流れとは別の系譜に属していることになる。

マニ教文書との年代的な近接においても注目すべきは、アルダー・ウィーラーフに半千年紀以上も先行して冥界遍歴 (臨死体験?) をした実在の人物の碑文である。サーサーン朝初期の3世紀後半 (262年~294年) に活躍したゾロアスター教の祭司カルティールが現ナクシェ・ラジャブ及びサル・マシュハドに遺したほぼ同文の2つの刻文であり (Back 1978, 2; 伊藤 2001, 258)、前者 59~61 行目=後者 36~37 行目にダエナーが登場する。

*W K'N NYŠH pyt'k MN hwrs'n 'wrwn-y Y'TWN-t 'P-m NYŠH
MN ZK 'gr'tr-y L' HZYTn W ZK r's-y 'YK (= rwšn-y)
W K'N pr'c ... 'LḤ GBR' MNW ZK 'wgwn cygwn (= krtyr)
hngrp-y 'LḤ L'YŠH 'L L'YŠH HNHTWN ...d ..(= KBYR ?)
... NYŠH W ZK GBR' MNW ZK 'wgwn cygwn krtyr hngrp-y 'LḤ-
šn 'knyn KL' TRYN-n YDḤ 'HDWN W PWN ZK r's-y ZY rwšn-y
'... .. (= 'L) (= hwr's'n) rwn-y SGYTn-t W ZK r's-y
'pyr rwšn-y W PWN ZK (= r's-y ?) (= ZK ?) (= GBR' ?) (= ZY ?) (= krtyr ?)
hngrp-y W ZK NYŠH 'ZLWN-d*

そして今、東から、1人の女が見えて来た (=「現れた」)、そして私は、これまで一度も彼女より高貴なる女を見たことがなかった。そして、あの道、そこに……光。そして今、……の前に、この男——彼は、頭を頭に向けて (=「面と向かって」?) 立ったところのカルティールの似姿

(Ebenbild) と同じであった——が…… (大人数で?) ……女とその男——彼はカルティールの似姿と同じ (であった)。これら両者は、いまや一緒になって、互いに手と手を取り合った、そして、あの光の道の上を……彼らは (?), 東へと行った。そして、あの道は、とても光り輝いて (いた)。そして、(あの男、すなわちカルティールの) 似姿とあの女は、あの (道の?) 上を進んだ (金石文中世ペルシア語の原文表記・翻訳ともに Back 1978, 452-454)。

この 'P-m NYŠH 「高貴なる女」がダエナーであることは言うまでもないが、彼女は「カルティールの似姿」ではなく、「東から」不意に現れる彼女とカルティールとの関係は不明である。彼女は、「ハゾークト・ナスク」や『アルダー・ウィーラーフの書』のように死者自身の反映とされているわけではなく、死者を天国へと導く道案内として、「ウィーデーウダート」で同様の役割を果たしている無名の美少女や、「光の国 (マニ教の天国)」への道案内である『対話集』の「善行の乙女」と相同である。カルティール刻文において、この一種の女神としてのダエナーに導かれて「光の道」を進んで行くのが *krtyr hngrp-y* 「カルティールの似姿」であり⁴⁾、これを臨死状態におかれたカルティールの魂 (ウルワン/ルワーン) と看做しても問題なかろう。「似姿」がフラワシではないことは刻文自体で明白である。フラワシは、「似姿」や「高貴なる女」のように徒歩ではなく、上記引用箇所直前に *PRŠY'-n štrd'r-y* 「騎馬者たちの将」(伊藤 2001, 258) として登場し (ナクシェ・ラジャブ刻文 59 行目 = サル・マシュハド刻文 35 行目: Kellens 1973, 135; Back 1978, 451)、サル・マシュハド刻文 46 行目では最終的に「似姿」および「女」と三者対を成して天国への行列の先頭を進む: *W ZK štrd'r-y L'YNY 'LḤ GBR' ZY krtyr 'ngrp-y (= h-) W NYŠH B'TR 'LḤ GBR' ZY (= krtyr) (= hngrp-y)* 「そして、あの将は、カルティールの似姿であるこの男の前を、あの女は、カルティールの似姿であるこの男の後ろを」(Kellens 1973, 136; Back 1978, 464)。

カルティール刻文では「女」がダエナーと名指されていないのと同様、「騎馬者たちの将」もフラワシと名指されていないわけではない。しかし、ケレンスは、前章で取り上げた『アヴェスター』のフラワシ讃歌の一詩節 (Yt.13.29) に登場する形容辞「*rauuō.fraoθman-* は馬たちのエピソード

で……。 “荒っぽい騒鳴をたてて”を意味し、フラワシを騎馬戦士の世界と結びつけている」と述べた後、馬は単にフラワシの持物標章や隠喩ではなく、フラワシ自身が半神半馬であると想定されていた可能性、「騎馬タイプの神格まつわる神話的イメージにおいて、一種のケンタウロスを形づくるまでに緊密に一体化した騎士とその馬」であった可能性さえも指摘している (Kellens 1973, 135)。

フラワシ讃歌を含む『アヴェスター』ヤシュト群の成立を前1千年紀後半として大過ないが、前章で取り上げたスキタイの図像とは別に、この時代の中央アジア＝イラン文化における半神半馬の図像として知られているのが、アルシャク朝パルティアの古都ニサの遺跡（トルクメニスタン首都アシュハバード西郊）で多数出土した前2世紀の象牙製リュトンの幾つかである（図3）。どちらもリュトン先端部の彫刻であり、どちらも「肩に女を乗せた有翼のケンタウロス」を象っているとされるが (Masson & Pugačenkova 1982, Rhyton No.4 =本稿図 3a; Rhyton No. 39 =本稿図 3b)、このようなケンタウロス図像は全くの異例であり、図像の元になったギリシア神話も見当たらない⁵⁾。図3aで「ケンタウロスの肩に坐っている女は非常に小さい」し、図3bでもケンタウロス像と比べて「女性像はプロポーション的に小さい」 (Masson & Pugačenkova 1982, 47, 73)。この小さな女の姿をケンタウロスに関する古典古代神話で説明するのは困難であるが（注5参照）、もしパルティア人が、ケレンスが想定したように、ギリシアのケンタウロスの形姿にイランのフラワシを重ね合わせていたとすれば、女をダエナーの表象と仮定することも全く不可能というわけではなからう。

この仮定の延長線上に位置づけ得る更に興味深い遺物が、筆者所蔵の小さな彫刻である（図4）。20年ほど前にパキスタンで購入したものであるが、売り手の兄弟はその1年ほど前にアフガニスタン北部から難民としてパキスタンに入って古物商を始めたそうで、この遺物もその際に持ち込まれたものであり、アフガニスタン北部あるいはオクソス河を挟んだ北側地域で出土した可能性がある⁶⁾。上記リュトン像群と同じく人物たちの顔貌・髪型・衣服はヘレニスティックであり、残存部の像高もリュトン像の相当部分（ケンタウロスの胸から上の部分）と大体同じである。造形素材も同じく象牙に見えたが、実際は、（おそらく水牛か駱駝の）骨角を彫ったものであった⁷⁾。神格であると思われる向かって左側の男性が馬身であったか否かは、像

の胸から下が切断され、断面が研磨されてもいるので、確かめようもないが、ニサのケンタウロスとは違って髭はなく、髪もきちんと整えて頭上に結び上げているようである。リュトン像との最大の相違は、彼の肩に乗っている(?)のが女1人ではなく、2人の男女である点である。しかし、厳密には2人ではなく、ここにいるのは1人の男=女である。身体は1つで、その脚部は幾筋ものプリーツが入った長衣によって一様に覆われているが、腰から上は左右で異なり、向かって右側は男の衣服と左腕、向かって左側は女の衣服と右腕によって構成されている。この身体の上に、ほぼ分離した、しかしまだ側面はくっついたままの、男女の顔が乗っているのである。この男=女を、これまで知られている何らかの神格とも、普通の人間とも同定できないことは言うまでもない。男女は融合しつつあるのか、それとも分離しつつあるのかも図像からは判断できないが、筆者は後者であると思う。男は男性の魂(ウルワン)の、女は彼のダエナーの表象であり、死んだばかりの男性はいま自分自身の真の姿と言うべきダエナーと対面しつつある、と筆者は推測するのである。その場合、両者よりずっと大きく、両者を包み込むように描出されている男性神格は、最終的に両者が天国=祖霊界において合流・一体化することになるフラワシということになる。こうした図像解釈は現時点では殆ど全くの憶説に過ぎないが、この遺物が、図1や図2と同じく、男性を主被葬者とする墓に埋納された副葬品の1つであったことだけはまず確かであろう。

パルティア時代が終わり、再びペルシア人がイラン世界の支配者となったサーサーン朝期(3世紀~7世紀)の印章群の幾つかに、ダエナーの図像表現を看取したのはG. ニョーリである(Gnoli 1993)。図6に挙げた4つの印章いずれにも右手に花を持った女性が登場している。女性は彼女よりずっと小さく描かれた人物と一緒に登場する場合もあり、銘に *'lmndwxty* (*Armindukht*) という女性名が刻まれた印章(図6a)で女性と向き合うのは「マゴス?」とされ(Bivar 1969, 63, CC1)、銘に *zlnypwisy* (*Zarr-Pus*) という男性名が刻まれた印章(図6b)で女性と同じく手に花を持つ小さな男性は女性と同じ方向を見ている(Gignoux & Gyselen 1982, 46, no.10.41)。小さな人物像が魂の表象だとしても(後述)、これだけでは、印章所有者が男であれ女であれ、その庇護者(守護神格?)は女性(女神?)であったことくらいしか判からない(Gnoli 1993, 79)。しかし、この花を持つ女性の

同定を可能にすると思われる銘をもつ印章が、少数ながら存在する。個人蔵の遺物（図 6d）で問題の女性像を囲むように刻まれた銘文は謎めいている。*kwnšn ZY pr'clwny ŠPYL (kunišn ī frāzrōn weh)* 「前進するところの行為は善（なり）」。このように直訳すると殆ど意味不明の文言をニョーリは、ここまで本稿が何度も指摘して来た死者の生前の諸行為とダエナーの同義性に加え、『ダータスターニー・メーノーギー・クラト』や『大ブンダヒシユン』といった中世ゾロアスター教文献では実際に「行為 (*kunišn*)」という語がデー (*dēn < daēnā*) という語の代わりに使われていることを根拠に、銘文を「進み来るところのデー (ダエナー) は善なり」と解した (Gnoli 1993, 81)。「進み来るダエナー」は、言うまでもなく、花を手にもつ印章図像の女性を指している。この同定の正しさを決定づけると思われるのは、大英博物館蔵品の銘文である (図 6c)。*lwšn pndy yzd 'ndyš't* 「彼が神の光の道を慮らんことを」 (Bivar 1969, 63, CC5)。「光の道 (*lwšn pndy / rōšn pandī*)」が、先に引用した同時代の刻文においてカルティールの魂がダエナー以外ではあり得ない女性に手を引かれて歩んだあの *r's-y ZY rwšn-y* 「光の道」と同じものであることは、ニョーリの指摘を俟つまでもなからう (Gnoli 1993, 82)。

カルティールはサーサーン朝の国教となったゾロアスター教の高位の祭司であったが、皮肉にも彼によって獄死に追いやられたマニ (マーニー: 216-276 年) を開祖とする宗教が、古代末から初期中世にかけてのダエナー像の変遷に関する重要な事例を提供してくれるのである。

4 マニ教におけるダエナーとその図像表現

マニ教文献群においては、死者の魂の前には最多で5柱の神格ないし神的存在が現れる。前章で触れた『対話集 (*Kephalaia*)』の第7対話 (*Kephalaion 7*) の表題は「五父祖について」であるが、死後の魂の前に現れるのは「善行の乙女」と男性神格「光の形体」の2柱である。「同行する賢者」あるいは「賢い道案内」とも呼ばれる後者男神には、ときに暗黙の了解事として、3柱の天使が随き従っており、この4柱に「善行の乙女」を加えた5柱が「五父祖」の似姿とされている (Reck 2003, 326)。『対話集』(4世紀) と同時代の同じくコプト語によるマニ教文書『説教集』では、「善行

の乙女」が登場しない代わりに、「同行する賢者」と彼の3柱の天使たちが言及されている (Reck 2003, 326)。5柱すべてに言及しているのは10世紀バグダードの史家アル＝ナディーム (An-Nadīm) がアラビア語で著した『目録 (Fihrist)』の「来世についてのマニ教の教義」という章である。

Elect (マニ教の出家者) の1人に死が訪れるとき、「原人」は、彼に、「賢い道案内」の形姿をとった光輝の神格を派遣する。この男神は3柱の神々を伴っており、彼らは飲酒器、衣服、頭衣、冠、そして光のディアデムを携えている。彼らに随き従うのは1人の処女であり、彼女は、そのElectの成員 (すなわち死者) の魂に似ている (de la Vaissière 2005, 362 による引用)。

ニョーリが挙げたソグド語マニ教文書断片では (Gnoli 1993, 85, fn.47)、死者の前に $(\delta)ynyfrn \delta n 3 mr\delta'(s)[pndt]$ 「宗教の栄光が3柱の大天使たちを伴って」現れている。 \deltaynyfrn の前肢 δyn は確かに『アヴェスター』の *daēnā* に相当するが、この語はソグド語を含む中期イラン諸語のマニ教文書群では一律「宗教 (マニ教)」あるいは「(マニ) 教会」を指しており (Leurini 2013, 2)、また、後肢の *frn* は『アヴェスター』の中性名詞 *x^varənah* 「栄光・光輝」に相当し、男性神格として擬人化・図像化されている。 \deltaynyfrn 「宗教の栄光」は、従って、上記5柱の神格中でゾロアスター教のダエナーに相当する「乙女／処女」ではないようである。Ch. レックは、「宗教の栄光」とは他の文書群における男性神格「同行する賢者」に他ならず、後者に随伴する3天使が、このソグド語文書では、ゾロアスター教の大天使群アムシャ・スプンタ (*Aməša spənta*; 中世ペルシア語 *'mhrspnd / Amahraspand*) を借用するかたちで3柱の *mr\delta'spndt* と表記されたと断定している (Reck 2003, 330)。同一の神格が様々な呼称や形態を有するのがマニ教パントーンの特徴であるが、「光の形体」「同行する賢者」「賢い道案内」「宗教の栄光」なる男性神格は、あるウイグル語マニ教文書断片では、やはり3柱の神々を伴って、今度は「大尊法の神」なる名前で死者の前に現れている (Reck 2003, 331 and fn.50)。

一方、3天使を伴うのはマニ教のダエナーであるとする文書もある。コプト語によるマニ教の詩篇であり、その1つでは死せる「私の片割れの像

(the image of my counterpart)」である女性が3天使を伴って死者の前に現れているし、別の詩篇では死者がイエスに、3柱の天使と一緒にいる彼(イエス)の「乙女」に会う資格を与え給えと懇願している(Reck 2003, 326-327 and fms.20-21)。この死者の魂の似姿(「片割れの像」)たる「乙女」こそ、前述『対話集』における死者の「魂の似姿」たる「善行の乙女」であり、『目録』が死者の「魂に似ている」と言う「処女」に他ならないが、彼女もまた更なる別名を有していたようである。大谷探検隊等によってトルファンで獲得されたソグド語マニ教文書断片において死者の前に現れる「乙女」である。

rtšy xw xypð 'krty' p'ryz βγγ pt(y)[c]-βγγ δwyth pwr'ycw my ryty 'ystw (中略) ps'kw xw[...] rtšy xwty r'δr'kw βwt

それから自らの行為(の姿をした)妙なる神、対面する神、処女(神)が面前にやって来て、(中略)その者のために自ら道案内となり……(原文はReck 2003, 337 一部改変、訳は吉田 2009, 6)。

レックによる原文表記は元々 *p'ryz βγγ-pt(y)[c] βγγ δwyth pwr'ycw* であり、彼女はここを「驚異に満ちた神なる王女、乙女が」と訳しているが(Reck 2003, 338)、吉田豊は、別のマニ教文書にも *ptyc-βγγ* 「面前に現れる神」という名の女神が登場しており、それがこのマニ教のダエナーたる「処女(神)」の名前(の1つ)であると見抜いた(吉田 2009, 6)。同箇所では吉田は、「面前に現れる」「対面する」とは、この女神が「終末論で魂を迎えに来ることと関係があるだろう」と言う。本稿の第1章で指摘した、すでにガーサーがダエナーを死者に *akā* 「対峙するところのもの」としてゐることを鑑みると、極めて興味深い。この文書においてもまた「乙女」が死者の生前の善行の反映とされ(従って彼女は『対話集』での呼称「善行の乙女」でもある)、彼女が自ら「道案内 (*r'δr'k*)」となって死者の魂を天国へと導く光景は、一見するとゾロアスター教のダエナー像を忠実に踏襲しているように思われる。但しそれは、死後いかにして天国へ迎え入れられるのかという個人レベルの問題と、いわば全生類の魂の救済といった宇宙論的レベルが截然と区別され得る場合の仮想に過ぎない。Z. グラーチや J. エーベルトは、確かにマニ教のダエナーとも呼び得る様相をもつこの

女性存在を、専ら宇宙論的な位相における彼女の名前「光の処女／光の乙女 (the Virgin of Light / the Light Maiden)」(e.g. 中世ペルシア語 *knygrwšn* / *kanig-rōšn*; パルティア語 *knygrwšn*; ソグド語 *qnygrwšn*) で統一しているが (Gulácsi 2008, 3-5; Ebert 2009, 39, 44ff.)、問題なしとは言えない。ゾロアスター教のダエナーとマニ教のそれが最も異なるのは、前者はフラワシのように世界の創造や宇宙の維持に関与することは基本的でないが、後者は「光の処女」としてマニ教の宇宙論において重大な役割を果たすことである。事態を更に混迷させるのは、経典や教義においてはいざ知らず、少なくともマニ教の図像表現においては、個人のレヴェルと宇宙論のレヴェルがはっきり区別されていないという事実である。

ゾロアスター教における死後の魂の運命がチンワントの橋で決まるのは前述の通りだが、間違いなくこの橋を描く古代の図像は今のところ唯1点しか知られておらず⁸⁾、しかも、驚くべきことにそれはイラン世界でも中央アジアでもなく、中国で発見された。2002年に西安(当時は北周の首都であった長安)郊外で発掘された胡人(ソグド人)史君(ソグド名 *Wirkak*)とその妻(同 *Wiyāusi*)の合葬墓から出土したもので(Lerner 2005, 151, 154)、墓内に安置されていた家型石棺の東西南北4面を形成している浮彫板の東面外側に描き出されていた(図7)。家型石棺の戸口にあたる南面に嵌め込まれていた漢文／ソグド語の2カ国語墓碑によれば、史君は当時その地域にあったソグド共同体の長にあたる薩寶(*sabao* <ソグド語 *s'rtip'w* / *sartapao*)の地位にあり、西暦579年に85歳で死去、その1ヶ月後に死んだ彼の妻とともに、3人の息子たちが亡き両親のため翌580年に建てた墓に葬られた(Lerner 2005, 154; de la Vaissière 2005, 357-358; Mikkelsen 2016, 113)。

画面(図7)の下半ほぼ全体を占めて、史君夫妻がチンワントの橋を渡る様子が描写されていることに異議はない。画面右下隅の橋の渡り口に、ゾロアスター教特有のパダーム(マスク)を着け、手にバルスマン(祭式用の聖枝の束)を持った2人の祭司が立っているのみならず、『アヴェスター』(e.g. 「ウィーデーウダート」13.9; 19.30)の記述通りに2匹の犬まで登場しているので⁹⁾、ここに描かれているのは間違いなくチンワントの橋であると判かる(Lerner 2005, 158; de la Vaissière 2005, 362; 吉田 2009, 10; Mikkelsen 2016, 118)。祭司や犬たちの反対側でほぼ橋を渡りきっている

史君夫妻は、当然これから天国へ迎え入れられるのであり、実際、画面の上半分は全て天界における夫妻（の魂たち）の様子を描いている。橋を渡る夫妻の後ろには、2頭ずつ計4頭の馬が続いている。前述の「双馬」と見たいところだが（この場合死者は2人なので馬も4頭）、馬たちの後ろには牛や駱駝たちも続いており、これら動物に関してはゾロアスター教の伝承からではなく、死者の生前の役職 *sabao* = *sartapao* は本来キャラヴァンの引率者を意味することからの説明が妥当であろう（de la Vaissière 2005, 362; Mikkelsen 2016, 118）。問題なのは動物ではなく、夫妻と一緒に橋を渡っている2人の小さな人物である。2人は夫妻の「馬丁たちあるいは息子たち」（Lerner 2005, 158）とも、「家族（?）」（de la Vaissière 2005, 362）とも言われるが、問題がある。夫妻の3人の息子たちがこの墓を建て、この図像を刻ませたのだから、当時まだ健在であった彼らが図像の中とはいえ冥土への橋を渡っているはずはないし、何よりも、小さな2人の人物はどちらも女性であるように見えるからである。2人は各々が夫と妻それぞれのすぐ傍らを寄り添うように歩いており、そのままゾロアスター教的に解釈すれば彼女たちこそ史君とその妻それぞれのダエーナーだということになる。筆者はそう考えるが、異論もある。

ここで舞台は画面の上方、天界での史君夫妻へと移る。天界でも、チンワントの橋においてと同じく、時間の前後は画面の右から左へと移行する。天界での最初の場面、画面の向かって右上では、チンワントの橋でと同じ服と頭衣を着けた史君夫妻が跪いており、女性を2人背後に従えて空中に立った女神が左手を挙げて夫妻に挨拶しているようである。J. A. レーナーはこの女神が「ダエーナーである可能性が大きい」と言い（Lerner 2005, 158）、吉田も（2009, 11）、明言こそしないものの、この女神がマニ教のダエーナーであると見ている（後述）。レーナーは、G. ミッケルセンと同じく（Mikkelsen 2016, 118）、少なくとも石棺東面のこの図像（図7）に関してはゾロアスター教の観点からのみ解釈しており、この女神と出会った夫妻が天国へ導かれ、そこ（画面の向かって左端近く）を有翼の馬に乗って飛翔していることがダエーナー説の根拠となっている（Lerner 2005, 158）。確かに、有翼馬上の夫妻は服装も頭衣も以前と変わっており（de la Vaissière 2005, 363）、ここで史君が被っている「鳥翼冠」はソグド人にとっては栄光の証として葬具やオッサリ（納骨器）の図像に頻出するのだから（影

山 2007, 125)、この女神の導きで夫妻が天国を勝ち得たことは間違いない。しかし、この女神がダエナーなら、夫婦 2 人に対してダエナーは何故 1 人だけなのか、あるいは、彼女の背後に控える 2 女を合わせるなら何故 3 人なのか？

この女神をやはりダエナーと見る吉田の論拠は、彼が間違いなくマニ教の絵画であると同定した作例にも同じく 2 人の女従者を連れたダエナーと思われる女神が複数回登場しており (図 8)、『目録 (*Fihrist*)』によれば「この女神には確かに従者がいた」からである (吉田 2009, 6)。けれども、絵画の製作年代を通説より 1 世紀早い 13 世紀とするグラーチ説を採ったとしても (Gulácsi 2008, 6, 14)、600 年以上も後代の絵画を史君墓の図像解釈に適用することになるし、また、先に引用した『目録』の記述では、ダエナーに相当する「死者の魂に似た処女」が 2 人の女従者を連れているのではなく、むしろ「処女」のほうが他の 3 柱の神々ともども男神「賢い道案内」(=「光の形体」) に随伴しているように読める。

『目録』の記述が図 7 の描写と「驚くほど合致する」と言うド・ラ・ヴェシエールは、問題の女神と背後の 2 女を合わせた 3 柱が、画面右上の円光内の男神に従う 3 柱の神々であろうと見ており、史君墓の図像群がダエナーに相当する存在を図像表現しているか否かについては黙して語らない (de la Vaissière 2005, 362-363)。図像の 3 柱が花々に加えて酒杯を史君夫妻に差し出している点も、『目録』の 3 柱の携行品の筆頭に飲酒器が挙げられていることと一致する。この 3 柱を伴って円光の中で 3 頭の牛たちの上に坐っている男神を、やはり後代マニ教絵画のダエナーがきまって死後裁判の場に姿を現していることを根拠に、「平等王」(漢文マニ經典に登場する死後の裁判官) であろうと言う吉田に対し (吉田 2009, 11)、ド・ラ・ヴェシエールは、『目録』の後続部で救済されるべき死者の魂はまず月宿 (la station de la lune) へ運ばれていることと、太陽神の馬車に対して月神の車の牽引獣は牛であることを根拠に、月神であると同定している (de la Vaissière 2005, 363 and fn.16)。マニ教の宇宙論における月宿の主神の 1 柱で、神的な贖い (魂の救済) の力そのものでもある「光のヌース (Nous)」(e.g. ソグド語名 *mnwhmyd rwšn*) は、マニ教文献群においてはエジプトでも中央アジアでも「光の形体」と同一視されており (Reck 2003, 326, fn.16 and 331)、『目録』ではこの男神が 3 柱の神々を従えた「賢い

道案内」として死者の魂を月宿まで導いている。

ド・ラ・ヴェシエールは、図7ではマニ教における「魂の個別の審判と終末論との図像上の融合」が起こっていると見ている (de la Vaissière 2005, 365)。マニ教の宇宙論・終末論では、ずっと後代の絵画においてもなお保持されている基本的観念として (図9)、救済されるべき魂は天界に昇ってまず月宿へ至り (図9a 上方の向かって左側の大きな白円 = 図9b)、そこから次に太陽宿へ移動して更なる純化 (光の要素の抽出) を受け (図9a・同右側の赤円)、最終的に言わば純度 100% の光となって至高の天国 (「光の国」) へ入る (図9a 最上部)。前述のように図7の時間経緯は、図9とは逆に、画面右側から左側へと進行するので、まず月宿 (月神の膝元) へ来た史君夫妻の魂たちの様子は画面の右側に描かれ、そこから画面左側のド・ラ・ヴェシエール言うところの「太陽の天国 (le paradis du soleil)」へ移動し (de la Vaissière 2005, 363)、栄えある姿に変わって空中を駆けている。画面には「光の国」は描かれていない。夫妻の魂たちが乗る有翼馬を、ゾロアスター教の観点のみから図7を解釈するレーナーが「明らかにミスラの馬車への暗示である」と見たのは意味深い (Lerner 2005, 158)。何故なら、イランのミスラ神 (= インドのミトラ神) は、A. メイエが提唱した「契約の擬人化に他ならない」という定説 (?) に反し、太陽神あるいは太陽的な性格をもった大いなる救済の神であり、ゾロアスター教においては特にミスラが死後の魂の救済において果たす役割が重視されていたからである (藤原 2002, 特に頁 53 以下と頁 79 の注 26 参照)。しかも、このような神格としてのゾロアスター教のミスラは、ソグド語マニ教文献群においては太陽宿の主神である「第三の使者」と同一視されていたのである (原史料群および研究文献群を含め藤原 2001, 頁 94 と頁 112 の注 108 参照)。史君夫妻は画面の下半においてすでにチンワントの橋を渡り終えつつあり、彼らの魂の救済すなわち天国行きはすでに決定しているのだから、あらためて死後裁判を受ける必要はないはずである。画面上半分に関するド・ラ・ヴェシエールの同定が誤りならば、図7はゾロアスター教の観点からもマニ教の観点からも今のところ意味不明と言わざるを得なくなる。同じく、チンワントの橋を渡った史君夫妻と形影相伴う 2 人の小人物が夫妻のダエナーたちの図像表現ではないとすれば、他にはこの図像にダエナーが登場している可能性はないと言わざるを得なくなるのである。

月宿と太陽宿の中間すなわち図7画面上方の中央部に描かれた背中から下方へ落ちて行くように見える人物をド・ラ・ヴェシエールが、天国へ行くに際して史君の魂の光の構成要素から脱落していく暗黒の要素の擬人化表現であると同定したと誤解し、史君の死後裁判説の論拠の1つとしたのは吉田である(吉田2009, 11)。ド・ラ・ヴェシエールの主張は実際には逆で、この落ちて行く人物は史君とは異なり鬚を結っているのです、これを史君の魂の暗黒要素の擬人化と考えることはできない、と言っている(de la Vaissière 2005, 364)。同箇所では、この人物の造形が敦煌等の壁画に描かれた所謂「飛天」像を殆どそのまま借用していることを明らかにし、「飛天」の起源となったインドのアプサラス(天界の美女)たちは元来は歓楽・好色の権化であったのだから、落ちる人物は「色欲」の擬人化表現と見るべきであろうと言う。

落ちて行く人物のすぐ上を飛ぶ有翼天使の左手の掌には、限界まで拡大した写真で辛うじて確認できるが(de la Vaissière 2005, 378, Pl. 5, fig.3)、人物を象った小さな彫像のようなものが乗っている。ド・ラ・ヴェシエールはこれが救済された死者の魂、すなわち、「色欲」等の魔手から護られ、「光の国」へ迎え入れられるべく光の要素のみに純化された魂の表象であるとし、『対話集』の中に(*Kephalaion* 7)、そのような *andrias* 「小像」の概念が取り入れられていることを指摘している(de la Vaissière 2005, 364-365)。

吉田(2009, 9)が仏教美術におけるダエナーではないかと言う「引路菩薩」が、興味深い類例を提供する。資料は敦煌出土10世紀頃の十数点に限定され、壁画(莫高窟176窟)もあるが、絹や紙に描かれた絵が大半である。ギメ美術館蔵の絹画2点(MG.17657; MG17662)では神格像の傍らにはっきり「引路菩薩」と墨書されており、吉田が図版を提示している大英博物館蔵の絹画(SP46, 85×55cm)では、この菩薩の先導で極楽浄土へと歩む1人の女性の姿は菩薩の $\frac{1}{3}$ 程度の背丈で描かれた小像である(吉田2009, 挿図2)。菩薩は、まるで女性神格であるかのような顔立ちと姿態で、雲に乗って空中を飛んでいる。同箇所では吉田は、仏教のダエナーとしての引路菩薩は「マニ教側から仏教に及んだ」影響であると言うが、死者の魂が小像として図像表現されている可能性を除けば、6世紀末の史君墓の図像群を含めても、直接的源泉としてのマニ教図像を特定するのは難しい。一方、

ゾロアスター教徒の印章の図像では、ダエーナーに同定され得る女性の傍らに印章所有者（の魂？）と思われる小さな人物が描かれる場合があった（図 6a, b）。

おわりに

ダエーナーとその図像表現を追う旅は日本で終わりを迎えることになる。吉田豊たちによってマニ教のものであることが判明し、国際学会のみならず一般報道においてもセンセーションを巻き起こした、日本にある一群の絵画の内 2 点である（図 8・図 9）。吉田は、前者を「マニ教の個人の終末論を描いた絵画」（図 8）、後者を「マニ教の宇宙図」（図 9）と呼ぶが、両者それぞれに何度も登場する「マニ教のダエーナー」こそ、前章で指摘した図像における個人的レベルと宇宙論的レベルの混交・融合の典型である。図像全体の解釈は吉田の高論に譲り（吉田 2009; 2010）、ダエーナーの姿のみを追ってみよう。

前者「個人の終末論」図の最上部に関しては（図 8a）、マニ教のダエーナーと 2 柱の女従者で成る「この一団は最上段の天界のシーンでも二度現れており」、「天界のシーンでは中央に宮殿が見える。その中でも Daēnā が別の女神と向き合って座っている」と言われる（吉田 2009, 6）¹⁰。群像中にダエーナーを見分けるの初見者にはなかなか難しいが、ここでは彼女を主役とする一連の物語が進行しているとするグラーチの叙述に従えば（Gulácsi 2008, 3-4）、作業はかなり楽になる。彼女をグラーチが「光の乙女（the Light Maiden）」の名称でのみ指示していることは既に述べたが、この天界場面に限定すれば問題はない。物語の時間は画面の左側から始まり、2 柱の女従者を引き連れて赤い雲に乗って到着した「光の乙女」を（図 8b）、招待した女性（female host）がやはり 2 人の女従者とともに出迎えている。次に画面の中央では、お共を連れず「光の乙女」が単独で、宮殿の中に坐って男性と面会している（図 8c の向かって左が「乙女」、向かって右は、グラーチによれば、女神ではなく *host* 「亭主・招待した男性」である）。会見を終えて立ち去る「乙女」たちは（画面右端）、招待した女性たちの見送りに対し、振り返って応えている（図 8d）。「光の乙女」がどこへ去るのかについてグラーチは、次に彼女が姿を現すのは絵画の下方に描かれた死後裁判の場

面であり（図 8e）、彼女の天界訪問が「この裁判に彼女が首を突っ込む根拠を成しているのはまず確かである」と言う（Gulácsi 2008, 5）。ところで、画面の向かって左上方から赤い雲に乗ってこの裁判場面に闖入して来た彼女と 2 人の女従者たちは、いったい誰を救おうというのか？ 場面左下で首枷をつけられて鬼たちに小突かれている男の有罪はすでに決したようなので、いま裁判官の面前に進み出たばかりの別の男への判決に待ったをかけようとしているのか？ 極めて個人的な魂の審判場面に現れた彼女は「マニ教のダエナー」と呼ばれるに相応しいが、彼女のみならず女従者たちの衣装や乗っている雲まで天界にいたときのままなのはどのような訳であろうか？（図 8e と図 8b, c, d の彼女たちは、頭光の色以外は全く同じであり、色の違いは絵画の退色が原因かも知れない）。

吉田は、図 8 の裁判場面に関して漢文マニ經典『摩尼經下部讚』を引用し、ここでの裁判官は「平等王」であろうと言う（吉田 2009, 5）。

若至無常之日。脱此可厭肉身。諸佛聖賢前後圍遶。

寶船安置善業自迎。直至平等王前。

（『大正新脩大藏經』54 卷, 1279 頁, 上段）

人は死ぬと（無常之日）、その魂は肉体を離れ、仏や聖人たちに囲まれ、自分自身の生前の善行が迎えに来て（善業自迎）、宝船に乗せられて「平等王」の前へ直行する。ここで擬人化されている「善業」こそゾロアスター教における（義者の）ダエナーの表象と正確に合致するが、女性とは特定されおらず、同經典この箇所少し前に全く別の神格として登場する女性こそマニ教のダエナーであるとされている。

稱讚淨妙智。夷數光明者。示現仙童女。廣大心先意。

（『大正新脩大藏經』54 卷, 1278 頁, 下段）

ここで讃えられているのはマニ教の宇宙論における月宿の 3 神であり、最初の「夷數光明」は「光輝のイエス（夷數）」に、最後の「先意」は「原人」に相当し、グラーチやエーベルトがマニ教のダエナーを指す統一呼称とする「光の乙女／光の処女」に相当するのが「仙童女」である（吉田

2010, 8, 27 参照)。

吉田が「マニ教の宇宙図」と呼ぶ図9に月宿と太陽宿が描かれていることは前述の通りだが、各々の宿の中には各々3柱の神々も描かれている。向かって左側の白円で示された月宿の3神中、中央に坐っている女性が「仙童女」=「光の乙女／光の処女」であろう(図9b)。この小さな図像でもはっきり確認できるのは、彼女が特徴的な緑色の頭光を有し、丸首部分に白帯の入った赤い服を着ていることである。彼女は、同じ頭光と服装で、黒い雲に乗って絵画の下方左側に再登場している(図9c)。但し、月宿では白色であった彼女の外衣は黒に変わっており、腕は6本(六臂)になっている。ここでの彼女を吉田は、『対話集』(*Kephalaion* 95)の記述に基づいて、黒雲の中に隠れていた悪魔たちを捕まえて抽出した光の要素を6本の手にもつ「光の処女」と同定している(吉田2010, 13)。彼女は更に、そこから空中を右へ移動するかたちで、黒の外衣はそのままで二臂に戻り、今度は図8の場合と同じく赤い雲に乗って2柱の女従者を連れ、死後裁判の場にも現れている(図9d)。裁判が「最下層の天と最上層の大地の間」で開かれているのは、上記「平等王」の座が空中に据えられていたとされているからで、ここに登場する「雲に乗った三人の女神は『六道図』(本稿図8)と同じで、マニ教のダエナー、すなわち光の処女と二人の従者たちである」(吉田2010, 12)。

これら13～14世紀の寧波(中国南部の江南地方)を中心とする地域で製作されたマニ教絵画に関してグラーチは、仏教における「絵解き」に類する用途を想定、救済についての教義を視覚の援けで解説する教材ではなかったかと推定する(Gulácsi 2008, 14)。開祖マニ自身が宗教教育や布教に図像を重視していたことはよく知られているが(Gulácsi 2008, 7)、それに関して吉田が引用している『対話集』のエピソードは意味深長である(吉田2010, 4)。マニ自筆の終末論の絵の中に一般信者の死後の運命が描かれていない、と弟子たちが嘆くエピソードである。これら絵画において(図8・図9)、死せる個々人の魂の運命と宇宙論・終末論が明らかに意図的に混合・融合されているのは、言わば、こうした嘆きへの対処措置としてではなかったろうか。個々の信者による自分の来世に関する切実な関心や懸念を放置して、善と悪の最終決戦だとか光のみの新宇宙の構築などという壮大なヴィジョンのみを語っていたのでは、マニ教に限らず、およそいかなる宗教であ

れ早晚その存続は困難となっていたであろう。マニ教は、ゾロアスター教のダエーナーとフラワシを合体させるかたちで、すなわち、生前の善行の似姿として故人の魂を迎えに来る「乙女」と宇宙の生成・維持において大きな役割を果たす大神格を敢えて区別しないことで、昇天・極楽往生という個々の魂の救済プランと全ての魂(=光)の救済という宇宙論的・終末論的プランとの境界をぼやかし、オーバーラップさせたのである。これにより、個々人が正しく生き、正しく死ぬことは、全宇宙が十全に維持され、終わり、再構築される原動力であり、その原理そのものとなるのである。

この考えは、しかし、確認できる最古の史料においてすでにダエーナーが内包していたものである。宗祖ゾロアスターが直伝ガーサーにおいて何故ダエーナーという1つの言葉を、個々人の行為の反映あるいは魂の似像と、宗教(マズダーの宇宙とその終末および救済についての教理)の両方を指すのに使ったのかを答えを、2千年の時を経てマニ教徒が見出したのである。畢竟ダエーナーは、彼らの死生学の中心的課題であった。



図 1a

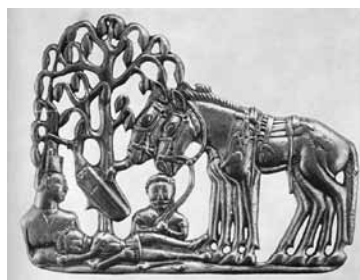


図 1b



図 2

図 1 スキタイの一对の黄金装身具。各々の幅は約 16cm。旧ビョートル I 世「シベリア・コレクション」、現エルミタージュ美術館蔵。紀元前 3 世紀。a: 東京国立博物館ほか編 1985, 図版 15; b: ルデンコ 1971, 第 38 図。

図 2 パジリク第 5 号墳墓出土の毛氈の壁掛けに繰り返し描出されている図像の復元。壁掛け全体は 4.5×6.5m。エルミタージュ美術館蔵。紀元前 3 世紀。Jettmar 1964, p.115.



図 3a



図 3b



図 4



図 5



図 6a



図 6b



図 6c



図 6d

図 3 ニサ遺跡出土の象牙製リュトンの先端彫刻 2 点。a の像高 17cm; b の像高 11.5cm。トルクメニスタン国立歴史博物館（アシュハバード）蔵。紀元前 2 世紀。a: Masson & Pugačenkova 1982, pl.27 (左); pl.28-2 (右); b: 同, pl.121-4。

図 4 アフガニスタン北部 (?) 出土の骨角彫刻。紀元前 2 世紀 (?)。像高 5.3cm。筆者蔵 / 撮影。

図 5 クシャン朝カニシュカ I 世の金貨。表面はカニシュカ立像、裏面は双頭馬に跨がる男神マズダーワン。紀元後 1 世紀。大英博物館蔵。藤原 1999, 図 2 = 藤原 2001, 図 61。

図 6 ササーン朝期の印章 4 点。4 世紀頃。a: 大英博物館蔵 no.119358; c: 同, no.119369; b, d: 個人蔵。a: Bivar 1969, Pl.7, CC1; c: 同, CC5; b: Gignoux & Gyselen 1982, Pl.V, 10.41; d: Gnoli 1993, Fig.3。



図 7a

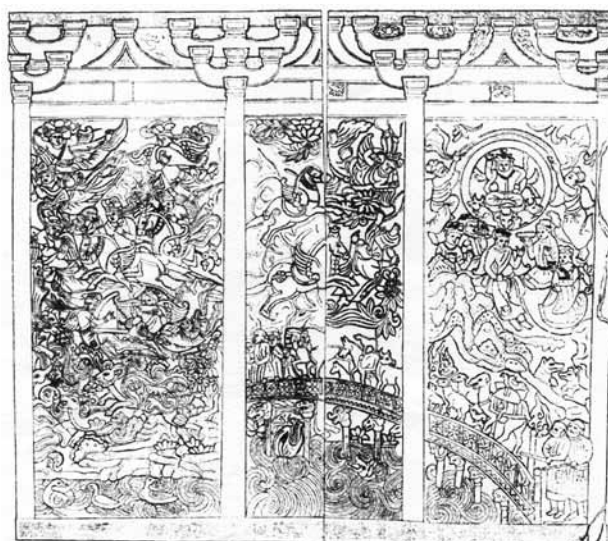


図 7b

図 7 史君墓の家型石棺の東面外壁浮彫。西暦 580 年。155×158cm。
a: de la Vaissière 2005, Pl. 4. ; b: Lerner 2005, Fig.6-a.

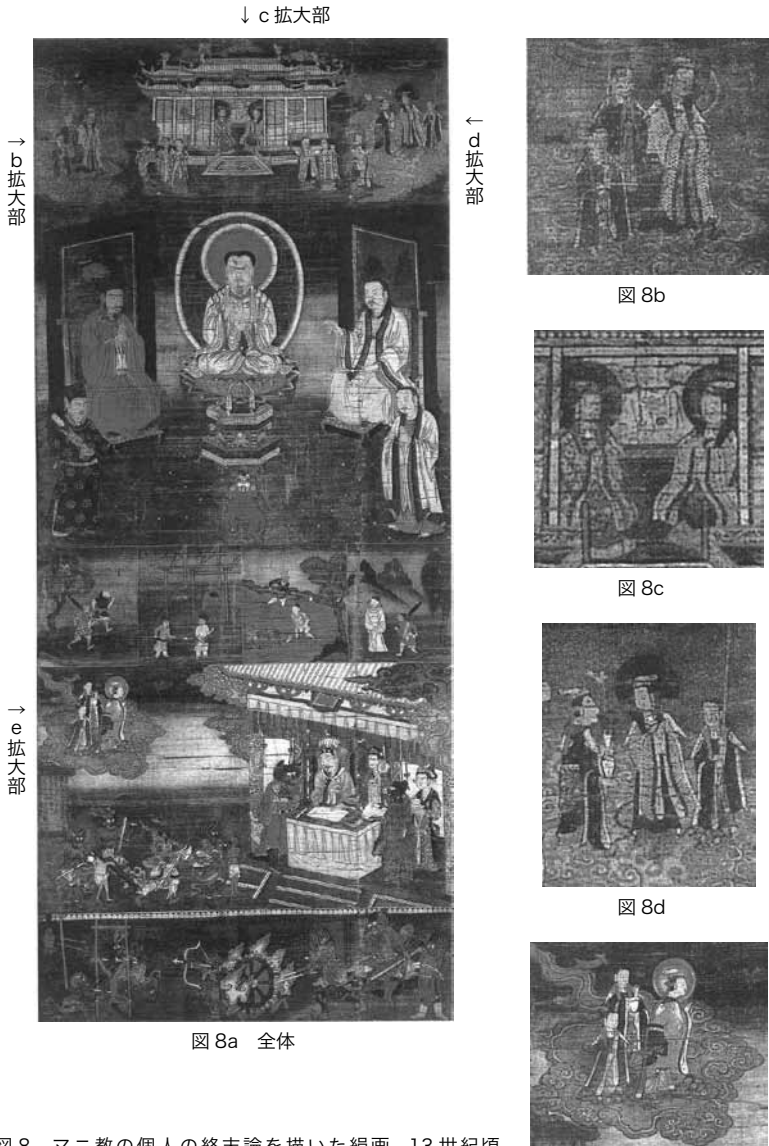
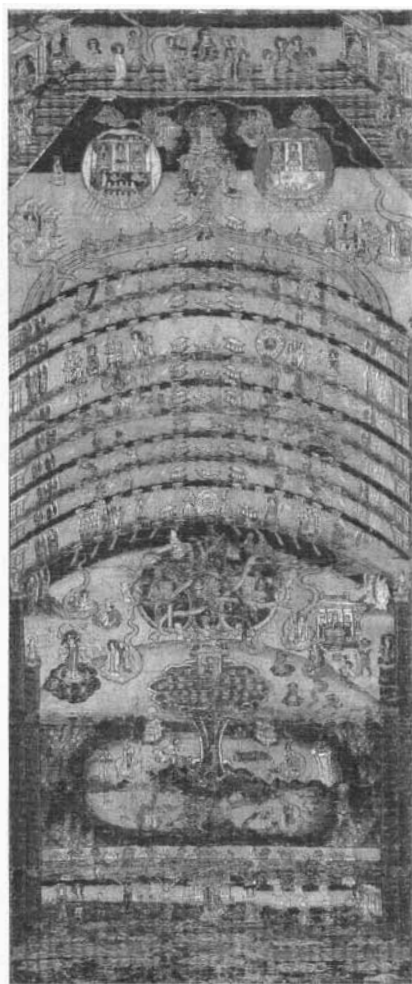


図 8 マニ教の個人の終末論を描いた絹画。13世紀頃。142.0×59.2cm。大和文華館(奈良)蔵。吉田 2009, 図版 1。

→ b 拡大部



→ c 拡大部

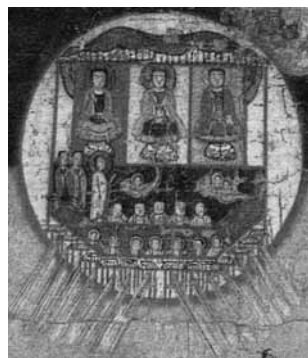


図 9b



図 9c

← d 拡大部



図 9d

図 9a 全体

図 9 マニ教の宇宙図。絹画。14 世紀頃。137.1 × 56.6cm。個人蔵（日本）。a, c: 吉田 2010, 図版 1 より; b: 同, 図版 2 より; d: 同, 図版 4 より。

注

- 1) クシャンはこの神格を「フラワシ」とは呼んでいなかった。クシャン王朝の宗教を、一般にはそうされているが、ゾロアスター教と同定するのは難しい。クシャンの王朝聖域に祀るべき神々に言及したカニシュカ I 世のラバタク碑文には、アフラ・マズダーを含むゾロアスター教の神々のみならず、メソポタミア（起源）の女神や、バラモン＝ヒンドゥー教の諸神格が登場している（藤原 1999, 31）。この拙稿当時の筆者はカニシュカ I 世の登位年を西暦 144 年とする R. ギルシュマンの説を有力と見ていたが、その後、我が国の研究者たちの多くと同じく H. ファルクの西暦 127 年説に同調、しかし今は、インドの研究者たちの多くが採っているサカ紀元（西暦 78 年）＝カニシュカ紀元説が正しいと確信するに至っている。
- 2) 彼は、本稿図 5 の双頭馬の騎手に付された銘 *MOZAOANO* の読みを少なくとも 3 回変えており、その度ごとに神格の解釈も「(アフラ) マズダーを征服する(者)」から、正反対の「(アフラ) マズダーを崇拝する(者)」へと変わり、遂には「マズダー」は固有名ではなく普通名詞「智慧」であり、「智慧の獲得者」たるこの神格は智慧の象徴として頭が 2 つある馬に跨がっている、と主張した（藤原 1999, 31 and 40, n.7 参照）。2010 年の著作における彼の見解は、双頭馬の騎手は「クシャン王家の神であろう」というものである（Humbach & Faiss 2010, 61-62 and 63, fig.3）。
- 3) そこにおいて筆者は、2 つは「橋」ではなく「門扉」かも知れない可能性とその論拠を挙げた。例えばスミスは、2 つを「冬の門扉」および「峻別者の橋」と訳し分けているが（Smith 1929, 152）、「門扉」と「橋」の原語は同一の男性名詞 *pərətū* である。筆者はまた、ケレンスの文法・語源研究に依拠して、「チンワント」は一般に言われているように「峻別・検別する者」ではなく「(石を) 積み上げる者」であり、この「石工」（Kellens & Pirart 1988-1991, II, 242, s.v. “cinuañt-”）とは、アフラ・マズダーではなく、インド（ヴェーダ）での天国＝祖霊界の「王」ヤマに対応するイランの「王」イマであることを指摘した（藤原 2004, 176-177）。
- 4) *hngrp-y* (**ngrp-y*) < **hama* 「同じ」 - *krp-* 「形体・形姿」（Back 1978, 184）。
- 5) 新妻デーイアナエイラを伴ったヘーラクレスがエウエーノス河にさしかかった際、ケンタウロスのネッソスに妻を託して渡河させようとしたが、ネッソスがそのまま彼女を掠奪しようとしたので殺した、という神話がある。しかし、ネッソスは女を肩に担いだのではなく、当然ながら馬身の背に乗せたのであり、同場面を描く前 6 世紀アッティカの黒像式壺絵でもそうである（ルーヴル美術館蔵 E803）。また、このルーヴルの図像でもそうであるが、ケンタウロスと女とヘーラクレスに大きな身長差はない。

- 6) オクソス河（アム＝ダリア）北岸のタフティ＝サンギーン遺跡（現タジキスタン）からは、ニサのリュトンと同じく象牙を彫った前2世紀頃のヘレニスティックな小像群が出土しており、少なくとも大きさや様式の点では筆者の小像の男女に似ているものもある（例えば東京国立博物館ほか編 1985, 図版 49, 50 等）。
- 7) 所属するラボで自ら理化学的鑑別を行い、「象牙ではなく何らかの動物の骨角である」との分析結果を得てくれた妻の知子に感謝する。
- 8) 滋賀県の Miho Museum が収蔵する中国で発見されたソグド人の大理石製の石棺床には（影山 2007, 125）、「チンワントの橋への入口のように見えるもの」が彫刻されているそうだが（Mikkelsen 2016, 118）、橋の全体が描出されているわけではないようである。
- 9) 正確には *spāna* 「一對の雄犬たち」（両数形の男性名詞）であり、『リグ・ヴェーダ』（X.14.10-12）においても全く同様に *svānau* 「一對の雄犬たち」（両数形の男性名詞）が天国＝祖霊界へ通ずる道の入口を見張っているのだから、これはゾロアスター教独自の死後観念ではなく、インド＝イラン時代からの伝承であることが判かる（藤原 2004, 168）。
- 10) 吉田はダエナーと向き合って坐る「別の女神」が何者か言わないが（本稿図 8c の向かって右側の女神）、レックが中央アジアにおけるマニ教ダエナー画像の第一候補として挙げる P. ペリオ将来の紙片の線描では（Reck 2003, Taf.8c）、2 柱の女神が向き合って坐っており、その際の向かって右側は「ソグドの豊穡女神ナナであろう」というレックの同定に筆者も賛同する（Reck 2003, 334）。

参考文献

- 伊藤義教（訳注）1967: 「アヴェスター」辻直四郎（編）『ヴェーダ／アヴェスター』筑摩書房（世界古典文学全集 3）。
- 伊藤義教 2001: 『ゾロアスター教論集』、平河出版社。
- Ebert, J. (吉田豊訳) 2009: 「近年マニ教画と認定された大和文華館蔵の絹絵についての覚え書き」『大和文華』第 119 号、35-47 頁。
- 影山悦子 2007: 「中国新出ソグド人葬具にみられる鳥翼冠と三面三日月冠」『オリエント』第 50 巻第 2 号、120-140 頁。
- 東京国立博物館ほか編 1985: 『シルクロードの遺宝』（図録）、日本経済新聞社。
- 藤原達也 1999: 「双頭馬の騎手」『オリエント』第 42 巻第 1 号、29-52 頁。
- 藤原達也 2001: 「クシャーン王権理念のインド-イラン的基盤（下・後編）」『民族考古』（慶應義塾大学民族学考古学研究室編）第 5 号、81-126 頁。
- 藤原達也 2002: 「インド・イランの太陽神」松村一男・渡辺和子（編）『太陽神の研究』

- (上巻)』リトン、49-99頁。
- 藤原達也 2004: 「古代インド・イランの生と死の神話」松村一男(編)『生と死の神話』リトン、155-202頁。
- 柳生俊樹 2012: 「前2世紀のユーラシア草原地帯東部における馬の鬣の鋸歯状整髪を終焉」『オリエント』第55巻第2号、63-75頁。
- 吉田豊 2009: 「寧波のマニ教画: いわゆる「六道図」の解釈をめぐって」『大和文華』第119号、3-15頁。
- 吉田豊 2010: 「新出マニ教絵画の形而上」『大和文華』第121号、3-34頁。
- ルデンコ, S. I. 1971: 『スキタイの芸術』(江上波夫・加藤九祚 共訳)、新時代社。
- Back, M. 1978: *Die sassanidischen Staatsinschriften* (Acta Iranica 18), Leiden (E. J. Brill).
- Bivar, A. D. H. 1969: *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum, Stamp Seals II: The Sassanian Dynasty*, London (The British Museum).
- de la Vaissière, É. 2005: “Mani en Chine au VI^e siècle”, *Journal Asiatique*, tome 293, no.1, pp.357-378.
- Gignoux, Ph. & R. Gyselen 1982: *Sceaux Sasanides de diverses collectins privées*, Leuven (Éditions Peeters).
- Gnoli, G. 1993: “A Sassanian Iconography of the Dēn”, *Bulletin of the Asia Institute*, vol.7, pp.79-85.
- Gulácsi, Z. 2008: “A Visual Sermon on Mani’s Teaching of Salvation: A Contextualized Reading of a Chinese Manichaean Silk Painting in the Collection of the Yamato Bunkakan in Nara, Japan”, 『内陸アジア言語の研究』, vol.23, pp.1-15.
- Haug, M. & W. West 1971 (rep. of 1872): *The Book of Arda Viraf: Pahlavi text prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa, revised and collated with further manuscripts, with an English translation*, Amsterdam (Oriental Press).
- Humbach, H. 1959: *Die Gathas des Zarathustra* (2 vols.), Heidelberg (Carl Winter, Universitätsverlag).
- Humbach, H. & K. Faiss 2010: *Zarathushtra and His Antagonists: A Sociolinguistic Study with English and German Translations of His Gāthās*, Wiesbaden (Dr. Ludwig Reichert Verlag).
- Jettmar, K. 1964: *Die frühen Steppenvölker*, Baden-Baden (Holle Verlag).
- Kellens, J. 1973: “Les Frauuašis dans l’art Sassanide”, *Iranica Antiqua*, vol.X, pp.133-138.
- Kellens, J. & E. Pirart 1988-1991: *Les Textes Vieil-Avestiques* (3 vols.), Wiesbaden (Dr. Ludwig Reichert Verlag).

- Lerner, J. A. 2005: “Les Sogdiens en Chine—Nouvelles découvertes historiques, archéologiques et linguistiques” and Two Recently Discovered Sogdian Tombs in Xi’an”, *Bulletin of the Asia Institute*, vol.15, pp.151-162.
- Leurini, C. 2013: *The Manichaean Church: An Essay Mainly Based on the Texts from Central Asia*, Roma (ISMEO).
- Masson, M. E. & G. A. Pugačenkova 1982: *The Parthian Rhytons of Nisa*, Firenze (Casa Editrice le Lettere - Licosa Commissionaria Sansoni).
- Mikkelsen, G. 2016: “Religious Convergence in Sogdian Funerary Art from Sixth-Century North China”, in Lieu, S. N. C. & G. B. Mikkelsen eds., *Between Rome and China: History, Religions and Material Culture of the Silk Road (Silk Road Studies XVIII)*, Turnhout (Brepols Publishers), pp.113-122.
- Molé, M. 1960: “Daēnā, le pont Činvat et l’initiation dans le Mazdéisme”, *Revue de l’histoire des religions*, vol.157, no.2, pp.155-185.
- Nickel, H. et al. 1975: *From the Lands of the Scythians: Ancient Treasures from the Museums of the U.S.S.R., 3000 B.C.-100 B.C.*, New York (The Metropolitan Museum of Art).
- Reck, Ch. 2003: “Die Beschreibung der Daēnā in einem soghdischen manichäischen Text”, in Cereti, C. G., M. Maggi and E. Provasi eds., *Religious themes and texts of pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in honour of Professor Fherardo Gnoli on the occasion of his 65th birthday on 6th December 2002*, Wiesbaden (Dr. Ludwig Reichert Verlag), pp.323-338.
- Smith, M. W. 1929: *Studies in the Syntax of the Gathas of Zarathushtra together with Text, Translation, and Notes*, Philadelphia (The Linguistic Society of America).
- Tatu, R. 2011: “Being total: considering the end of the human person in Zoroastrian perception”, *Phronimon: Journal of the South African Society for Greek Philosophy and the Humanities*, vol.12, no.2, pp.53-68.

Daēnā and Its Iconographic Representations: Zoroastrian and Manichaean Fates of the Dead

by Tatsuya FUJIWARA

In the oldest sources we have today, that is, in the Gathas of Zoroaster, a feminine noun *daēnā* seems to have two connotations. One is “religion” in Mazdaism when comprehending its cosmology, eschatology, and soteriology, which has provoked little objection. However, over the other connotation there has been much discussion. Some scholars think *daēnā* denotes “conscience”, while some prefer “view”, and yet others regard it synonymous with *urvan* or “soul”. Moreover, there are scholars who insist that *daēnā* has only one connotation.

The word is personified already in the Gathas, yet without any definite physical appearance, as one who comes forth in front of the dead person together with that person’s *urvan* at the Činvant Bridge. This Bridge will not allow the dead to go through to heaven when the dead person’s *daēnā* and *urvan* are angry with that person. In Late Antiquity and the Early Medieval period, the personified *Daēnā* becomes a beautiful maiden who should guide the dead to heaven when the person has been right and pious in his or her lifetime. It appears that iconographic representations of *Daēnā* can be found among the antiquities of those periods. G. Gnoli (1993), one of the greatest Iranologists of the world, suggested that *Daēnā* is seen as the figure of a young woman with a flower in her hand portrayed on some Sassanian seals (Fig. 6).

While Gnoli’s argument for identification includes inscriptions beside the figures of the woman, in this article, the author’s argument is based purely on iconography. The figures identified here with *Daēnā* include no writing (Figs. 1-4). It is of special note that the iconographic representation of the Činvant Bridge has been found not in the Iranian world nor in Central Asia,

but in China (Fig. 7). Moreover, detailed studies by de la Vaissière (2005) reveal that the image was not purely Zoroastrian, but had been syncretized with Manichaeism. The so-called Manichaean Daēnā appears in 13-14th century pictures that were created in China, and also have long been in Japanese museum and private collections (Figs. 8-9). Daēnā appears there both as the Virgin of Light, a Manichaean goddess who plays an important role in cosmology, and as “a maiden”, nameless in most cases, who comes to meet with the dead as that person’s soul’s counterpart which shall go on to heaven in the Manichaean literature. Finally, 2000 years after Zoroaster, Manichaeans succeeded in conciliating the dispute of the two connotations for *daēnā* in his Gathas, by making the salvation of cosmological and eschatological dimensions reside together within the personal salvation of each soul in one entity, their Daēnā.