

死靈觀念の展開

古野清人

一

ひろく未開民族の靈魂觀念について精確な検討を試みるのはかなり困難な仕事である。その主因の一つは彼等が文化民族とは多少とも異つた思考と感知の様式を有しているからである。これは殊に靈魂に關する觀念において特徴的である。われわれの社会のいわば集團表象では、人が死ぬときには物質とは何の共通したものをたぬ純粹な靈的原理が立去つていくように考えられている。ところが既にレギブリュルも注目しているように、原始的心性は純粹な精神とか絶対に物質的な肉體というようなわれわれの概念に相当するものを認めない。われわれでは精神と物質とを対立させるのを当然としているにしても、彼等ではこの対立は存在しない。少くともこれについて異つた解釈を下している。未開人には、われわれが靈的と呼ぶような何かの神祕力で輝かない物質も肉體も存在しない。同じようにまた靈的実在で、物體——これが不可視で不可觸で濃度も密度もないにしても——の形態をとつた完全な即ち具体的な存在でないものも存在しないのである。それで、彼等は人間が死ぬとき、「靈魂」がその肉體から分離するとはみないのである。多くの未開民族は死の状態に達した個人を指す言語、例えばメラネシアのタマテ、スマトラのベグなどを有している。しかし、われわれには彼等が表明している表象が缺如

じているから、それらに正確に照応する用語がない。精霊、幽霊、幻影、死霊、悪霊、妖怪、あるいは「靈魂」などのあらゆる單語は嚴密には未開人の思考を歪曲し裏切るものでしかない。レギブリユルはかく考えて、このような誤解され易い抽象的な言葉を用いるのをやめて、「死んだ人」(l'homme mort)または「死者」(le mort)と呼ぶことを提言している。その著『原始的靈魂』では多方面の報告書が精霊、亡霊、死霊などと記しているものを死者と改めているのが注目される。またその後刊行されたフレーザーの原始宗教におけるいわば死霊に関する恐怖の事例を豊富に引用した講演においても、『原始宗教における死者の恐怖』と題されているのは偶然の一致ではあるまい。実際には死者そのものよりも、むしろ、われわれの見地からする死者の靈魂即ち死霊の恐怖が取扱われているのである。いづれにしても、レギブリユルは殆んど全部の未開人にとつて、死者は「精霊」でも「靈魂」でもなくて、ある面では強力で恐るべきものではあるが、他の面では滅殺され低落した、生者に似た存在を強調しているわけである。(1)

わたしは原始的心性殊に靈魂觀念に關するこのような見解に賛意を表するものであるが、こゝではやはり死者というよりも死霊として、その觀念内容と、それに関連した若干の行事とを觀察しよう。

古くタイラーが宗教の起原を「靈的な存在に對する信念」、アニミズムにおいたのはよく知られている。彼はこの靈的諸存在の中に肉体を生かしている靈魂(souls)、肉体を有してはいたがそれから脱した亡霊(ghosts)、肉体とは何らの有機的な結合をもたない精靈(spirits)の三つを含めている。これは分類としては便宜であるが、あらゆる現地調査者や宗教民族学者が彼と同じ意味で、これらの用語を使っているわけではない。またあらゆる未開民族が截然とこれらの觀念を區別して分類しているわけでもない。靈魂、亡霊、精靈などの觀念の限界はしかく考えられるほど決して明瞭ではない。例えばインドネシア語系に屬する台湾の高砂族においても、少くともツォウ語の hisu やサアル語の hisu あるいはアミ語の Kawas あるいはバイワン語の tsumas ならにサイシャト語の havun などは、われわれ風にいえば神祇、精靈、祖靈、

靈魂から靈鬼、死靈、妖怪などの汎称である。アタル族の *unux* やブヌン語の *qanito* などもこれに近い。彼等の靈魂觀念を一にわれわれの論理主義に立脚して分析し理解するのは困難である。一般に彼等の呪術宗教的信仰や行事について、その明白な矛盾や錯誤を指摘しても、彼等は簡単にそういう慣習であつたとか、祖先からそう伝えられてきているとか答えて、問題の核心を擱ませない。そうでなければ、多少とも現代文明の影響を蒙つた自己流のもつともらしい解釈を下すにすぎないであらう。

しかし、多くの未開人においても死者(死靈)と生者(生靈)とは異つて表象されている。わたしは特に東南アジアの未開民族における靈魂觀念殊に死靈觀念については深い関心を有しているが、こゝでは広意のインドネシア民族のうち広汎に分布しているハントゥ、アニト及びビルワ、ブルワの觀念と、インドシナ半島のビーの觀念について概観したい。

(1) L. Lévy-Bruhl: *L'âme primitive*, 1927, p. 294, 131, 398.

二

インドネシア民族のうちで最も北方に位し、しかもインド教やイスラムと文化接触を試みるころなかつたと思われる高砂族、その靈魂觀念については今まで殆んど体系的に觀察されていない。フレーザーも上掲の著書で極めて断片的に触れているに止る⁽¹⁾。しかしながら、彼等の靈魂觀念を十分に吟味しておくことは、他のインドネシア系の諸民族のそれを理解ずためにも重要である⁽²⁾。

高砂族では、マライ語の *hantu* やフィリッピン殊にルソン島の *anito* に親縁のあるのはヤミ族の *anitu* やブヌン族の *qanito* である。

中部台湾の山地を占めているブヌン族 (*Bunun*) は精靈、神靈、死靈などを共通して *qanito*, *xanito* の語で表象して

いる。そして人間の右側、右肩には善いカニトが、左側、左肩には悪いカニトが一つづついると信じている。それは見えな
 いが人影みただと考えている。人影 (qaningc) は生きたもの、カニトであるとも考えている。カニトは人がどこに隠れ
 ていてもわかる。右のカニトは善い事をしようとするが、左のは悪事を企むので、左右のカニトが争う。人が悪い事をする
 のは善いカニトが敗北したからである。危地に陥んで一生をうるのは、善いカニトの守護に負うのである。悪いカニトは山
 の断崖にもいる。人をそこに誘うて行つて食べるという。ブヌン族の信仰によれば、心臓にある靈魂 (isang) がカニトに
 なるのであり、人間 (bunun) は死ねばカニトになるのであるが、どこにいるかははつきりしない。(両肩にある善いカニ
 ト (ma'dai'daz qanito) と悪いカニト (magat'bas qanito) とは別に、インアンは体内の生命靈と考えられている。人死
 ねば両肩のカニトは死靈として残存するが、これは消滅すると信ぜられている。) 普通の病死者のカニトの赴く山は共通し
 て定まつていて、これは山地と平地との境界近くにあると信ぜられた。この他界、靈界を「カニトの部落」asang qanito
 と称した。しかし、概して変死者のカニトは天に赴くと考えられている。

ブヌン族のタコブラン社ではカニトを nito という。もちろん、カニトと同じ語源であるが、その観念内容はむしろ近接
 したツォウ族の hisu に近い。

このカニトやヤミ族のアニトツの語根を tu'ux や to, toh に求めることが許されるならば、アチャル族の utux やツ
 オウ族の hisu などとも同じ系統に置きうるであらう。

ツォウ族 (Tson) はヒツツの用語で、ひろく神靈、精靈、死靈、妖怪などを意味している。ヒツツは目にも見えず声も
 出さず身体の外にあるが、左右の両肩近くに宿つているとは信ぜられていないようである。人間には piepya と hezo
 または hiyo とのいわば二つの靈魂がある。ピーピヤはおそらく頭の中にあるが、死後は身体から離れて死靈の国に赴
 く。それは死靈即ちヒツツとなつて存続する。それはまた人間の体外、その側に随伴している体外靈ともいうべきである。

これに反してフゾォは多くの場合、体内の胸から腹へかけて存在している靈魂であつて、人が死ねば消滅して了う。これは一種の生命靈である。

ヒツツには部落の守護神、稻神、土地神、獵神、樹靈、妖怪などが含まれている。毒蛇 (hisu-no-fukoi) も亦かく考へられている。ヒツツには一定の時に食物を供えて祈ること、他の部族におけると同じである。これを「ヒツツに食べさせる」という。祖靈を祭祀しないという報告もあるが、一年に一回新粟の收穫に際して祖靈祭を行う。

ツォウ族に隣接したサールア族 (Sarua) ではヒツツ系統の *hisu* に神祇、靈魂、祖靈から精靈、死靈、妖怪などを含ませている。土地靈は *hisu sararoana* であり、また *pi-hisu* は運の強いこと、幸運を意味している。人間の靈魂 (*tia-tava*) は死ねば、イリツツ即ち死靈となる。これとは別に胸のあたりに存する生命靈ともいふべき *loroania* は生命や心を指す。また精靈の意味で *tamo* と称しているが、これは善神である。姿死者のイリツツは一般に悪神になると信ぜられている。

近隣のカナカナブ族 (*Kanakarab*) はサールア族と殆んど同じ靈魂觀念を有している。生きた人間の左右の両肩にある靈魂 (*tinavai*) は人死ねば死靈または悪靈の *tisu* となつて死者の国へ赴くと信ぜられている。 *tamo*, *tamu* の語は祖父母にもいふが、死靈 (*tisu*) や殊に祖靈をも指示している。この部族は善い人間が死ねば、その靈魂は粟神 (*tamu-vinau*) になると信じているので、多くの粟神が存在し、これらに対して粟に関する儀礼や祈願を行う。

台湾北部のアタル族 (*Atayal*) は *utux*, *kutux*, *alutux* などの語で、ひろく神靈、靈魂、死靈、祖靈、精靈、靈鬼、妖怪などを包含している。最初からウットフであつたのもあり、嘗て生きた人間であつたものもある。そして共通して多少とも人格化された存在と見られている。それはわれわれの神祇の觀念に接近している場合が少くない。このうち祭祀や祈願の対象として特に重視されているのは、「昔の老人のウットフ」即ち祖靈である。但し、姿死者の靈は災禍を齎すとして忌避されている。

ウットフには善いのと悪いのがある。悪いウットフは麥死者のが主である。人々は死ねば *utuxan*, *toxan* に赴くが、麥死者はそこに行けない。病死者(妊婦の死者も含む)はこのウットハンに行つてゐるが、臨終の際に近親者がその手を持つてやつていないときにはウットハンには行けない。人々がその死を知らないでいた子供や自殺者などは祖先のいるウットハンに行けないのである。

死ねばこのように人間の靈魂 (*taminung*) または心は西方にあるウットハンに赴く。それで西方をアットハンともいう。そのとき橋を通つて行く。虹は「靈の橋」(*haongo-na-utux*, *hango utux*) である。誠首者や機織に巧みな女性はまだつづく本道を通つて行けるが、他の者は迂り道を通つて苦心の後に祖靈のいるウットハン、祖先の部落 (*qalang-utux*) に着く。そこでは現世におけるより少しよい生活をしている。そこでまた死んだら蟻になるなどと信じている。

一般に麥死者の屍体は悪いウットフがいると非常に怖れるが、家で死んだ家族の者は寢所の下を掘つて埋め、むしろ愛着を感じている。そして子孫を保護してくれると信じて疑わぬ。これらの祖靈には、殊に粟祭のときに供養する⁽³⁾。

東海岸平地の *Ami* 族 (*Ami*) では神靈、死靈などを *kawas* で汎称してゐるが、そのうちの帰化社、飽干社などでは、台南の熱蕃シラヤの *Ito* と同じく、これを *ditto*, *Ito* と呼んでゐる。その觀念内容は少くとも現在ではカワスと殆んど麥らなす。

フィリッピン島のルソン島に最も近い紅頭嶼の *Yami* 族 (*Yami*) では *anomit*, *anioto* の用語で、主として死靈靈魂を表象してゐる。アニトツに対する恐怖心が著しく強く、死者を極端に忌む。他の多くの高砂族と異つて、死人は屋内埋葬しないで、森のいわば墓場である *Kanitowan* に持つて行く。埋葬を終れば、人々は槍をしごきながら、こゝから出て来てはいけなく、出るとこの槍があぶなうぞとカニトツに告げる。死靈は彼岸でこの世と同じような生活していると信じてゐる。フィリッピン諸島殊にルソン島の原住民族で、神靈、死靈などを表象する一般的な用語は *anito* である。それでスハイ

ンの宣教師たちは早くからフィリッピン人の宗教を *aniteria* の体系と看做したほどである。アニトの中には、善靈も悪靈も、高名な神靈も無名の精靈も本質的には区別されないで含まれている。殊に死者の靈魂が含まれている。ピサヤ族やミンダナオの諸部族のように、嘗て直接または間接にインド文化の影響を蒙つたらしい部族の間では、神や人間として実存しなかつた超自然的存在に対しては、サンスクリット起原の *divata* を用ひてゐる。この場合には、アニトに代つてデイワタが採用されたのである。

既にウオセスターもマウンテン州の民族にはむしろ漠然としたアニトに対する信仰が流布しているのを注目し、それが精靈であるとともに屢々死人の精靈であることを指摘した。時にはアニトは木像として彫刻され、これもアニトである。また草や木の葉を結んでその存在を表示することがある。アニトウとその木像には祭祀を怠つてはならない。

このアニトの信仰は北ルソンの山間諸部族に限らず、少くともフィリッピン人は嘗てはこの信仰を有していたものである。パンベンガ州のフロリグブランカ附近のネグリトでさえも、これを信じているといわれる。

マニラのタガログ族では、至上神ともいべきバタラ (*Batara*) は配下に種々のアニトをもち、またどのアニトでも各自の役目を負うている。しかし、人々はこのバタラ神には供物を献げないで、アエトに犠牲を供する。バタラは天空に住む大主であるから、誰も話しかけることはできない。アニトは降りてきて人間と話しうるから、その司祭の役を演ずる。彼等は殆んど共通して死者の精靈または靈魂をアニトと解している。

ボントク・イゴロト族では死靈即ちアニトたちは共同集会所 (*fawi*) の庭に立つている神聖な樹を訪れてくると信じている。それで、彼等のためその樹の枝に食物が供えられる。

カリンガ族では、アニトウ (*anitu*) とは死者の靈魂である。イフガオ族では、祖靈は死や病気を齎すと批難されてはいるが、それでも便益を提供し生者を支持するとして歓迎している。これに反して、カリンガ族は祖靈たちに何らの善徳も期

待しないで、悪運なものと看做しているようである。アニトウをむしろ悪靈と解しているから、病気に罹つた者を全治させるには、偉大で賢明で強力なカプニアン神 (Kapunian) にアニトウの惨虐さを止めてくれるように祈願するのである。またこの部族は高級な力と存在とに達した非凡な死者の靈魂を pinading と称している。これらのピナディンは部落内またはその周辺に住んでいる。貴重な壘の中に住んでいるのもある。祖靈から派生したピナディンは子孫が悪事、殊に家族的利害に反する行動をしたときには罰を加える。ある種のピナディンは殺害された敵の靈魂から派生するか、あるいはおそらく首狩で取つてきた頭蓋骨の断片を入れた箱に住んでいる精靈である。靈魂のいる所は Langit または地方によつては Kalading と呼ばれてゐる。それは天空 Ngato に位置してゐる。そこでは靈魂は地上におけると同じように生活してゐる。財産も有し、同族集団で生活してゐる。靈魂は財産なしに親族の前に現われるのを恥ぢる。それで生き残つた地上の縁者は、靈魂が持つていくため水牛や豚を犠牲に供えねばならないのである。

靈魂即ちアニトウは埋葬されるまでは、家の周囲を徘徊してゐると信ぜられてゐる。埋めて十日目に女祭司はそのアニトウを住居の天空に送るための挽歌を唄うのである。

カリンガの宗教は、バートンによれば、おそらくアパヤオ族のそれを除いては、他のどの部族よりもアブラのティンギアン族のそれに酷似している。これらの山地部族の万神廟の間には大きな差異がある。イフガオ族とそれに近接したポントク族やカンカナイ族との間の対照は最も大きい。おそらくイフガオ族は記録しうる最大の万神廟をもつてゐるが、最高神、至上神は認められない。ポントク族やカンカナイ族は未開民族としては最も一神教的である。カリンガ族とティンギアン族とはこの中間を占め、最高神と若干の階級の神祇とを有してゐる。最高神は Kabunyan であつて、時としては「最大のものの」の意味である Kadakian と呼ばれる。カプニアンとは「供物の供えられる者」、「その者のため犠牲が屠られた者」の謂である。イフガオ族では、これは夥しい神々の住む「天空」を指す。カンカナイ族では、最高神はカプニアン、または文

化的英雄の Lumawig の名で呼ばれている。ポントク族から移住してきたカリンガ族の一部では、ルマウイグはいまでもこの地方の神とされている。語根の lauwig は マライ語系のある言語では田畑の小舎を意味する。タガログ語では lauwigan は広い場所である。ルマウイグは穀物の「奇蹟的な増殖」の人物化である。この神は歩くところに奇蹟的な増殖を残したのである。中央のカリンガ族はこの奇蹟的増殖を殆んど信じないので、これを求めもしないが、フィリッピンでは著しい例外である。

稲を植えた後、夫婦は一羽の雛と少量の酒とを持って、田畑に赴き、そこに迷うているか住んでいる（というのは死者は田畑に埋める）と信じている祖霊に供える。そして田畑を作つたか改良した祖先の靈魂に対して祈る。「この田畑を作つて下さつたわれわれの祖先よ、あなた方からこれを譲り受けたのですが、どうぞわれわれを憫んで下さい。田畑からあなた方の食べものを引取らないで下さい、少しの穀物でも収穫しないで下さい。われわれはこゝにあなた方が止られるのに終をつけるため、豚（または雛鳥）を殺しています。二度と来ないで下さい。われわれの神、最大のカブニアンよ、これらの精靈を追払うて、この土地がよい穀物を供給してくれるようにして下さい。他の何ものより最大ですぐれた方であるあなたよ、これらの精靈が再び来ないようにして下さい。」それから米、肉、バナナを土手に置いて、「これでお了いです。食べて出発して下さい。」という。この点からは中央カリンガ族は穀物の増殖よりも減少を惧れているようである。

祭司は殆んど女性が占めている。祭司になることはアニトゥウの「召命」に答えることであり、ある意味ではこれは強制的である。この場合、女子は睡眠が乱れ夢見が多く、瘦せて食慾もなくなる。そして自分の靈魂があるアニトゥウと結婚したように信じこむ。女祭司はおよそ三十五歳以上になつて各自の職掌を司る。そしてこの年輩の五十名の女性のうち一名が女祭司になる比率になるらしい。嘗ては男性の祭司が首狩に関する儀礼を司つていたといふ。

ティンギアン族では、アニトは靈界の人々を指す一般用語になつている。これらの存在は靈媒によつて人間と談合するの

であるが、この巫女は「顔をかくす女」の謂で *alopagan* と呼ばれるが、また *mar ganito* とも称せられているのは注目されてよ⁸⁰。

ミンダナオ島のダヴァオ地区の未開民族におけるアニトウまたはニト (*rito*) の觀念は必ずしも明瞭ではないが、バゴボ族ではアニトは多くの精靈に適用され、このうちには嘗て人間の存在であつたものも含まれている。アニトはあらゆる医業に通曉して、病気を治す。それで巫女 (*mabalian*) は自分の知識や力をアニトからうるのである。アニトはまた、*tigayama* (この階級の精靈の一つは各家庭を保護する) を助けて、家族のことにも注意する。それは悪靈の *puso* と対比して、むしろ善靈と看做されてゐる。

ボルネオのカヤン族では、ホーズによれば、*tot* とは漠然とした威力を表象する共通語である。これらの威力は恐怖の対象であつて、悪意はないにしてもすぐ怒つて、人間にあらゆる種類の不幸を齎すと信ぜられている。トーのうちでも、最も重要なのはおそらく干された首級と結びついたものである。このトーは首を狩られた胴体の人間のトーとはもはや考えられていないようである。同時にトーは首の中やぐるりに宿つていと信ぜられている。かく首はトーによつて生気づけられているので、屋内に吊してある首はいつも鄭重に怖れを以て遇される。これを手にする要があるときは、老人がその掌に任ずるのであつて、殊に子供はこれに触れてはならない。怒つたそのトーが触れた者を狂気にする恐れがあるからである。しかし、トーは必ずしも敵意を抱いているわけではなく、殊に豊作を齎しなどして一家に繁栄を与えてくれる。それで首級があることは、家の福祉のためには本質的である。

トーはまた墓、川、森、山、洞穴、海などにもいる。どんな場所にも、そのトーがいる。人々は注意してその激怒を避け、宥和するために種々の儀礼を行うのである。死や病氣、殊に発狂、怪我、凶作などあらゆる障害はトーの悪意ある行動によるものとされている。耕作者たちは新しくジャングルを切拓いて、稲蒔きの準備をするときは、トーが宿る樹木がな

いというて怒らないように、高所にある若干の樹木を上枝を切らないで残しておく。

トーを怖れている証拠には、親密な部落に出掛けるときでも、人々は頼に黒い印をして異郷のトーから逃れる。トーはその地域にもいるのであるが、人々が住んでいる場所のトーは、それほど危険でないと考えられている。僻遠の場所であるほどそのトーが怖れられている。嶺や山の頂上などには特に危険なトーがいる。しかし、トーがよい影響を与える場所もないではない。人間の行動を規定するためにも、トーは主要な役目を演じている。家族や部落の一員が禁忌を無視し慣習を破棄するときには、トーが家族や部落に不幸を齎すのである。それで神祇よりもトーたちが行動に制約を加えうる威力である。

怒ったトーを宥めるには、鶏卵、鶏の血、小豚などが用いられる。犯人または処罰の対象となるものは血を濺ぎ、首長または勢力者が謝罪を言上するのである。カヤン族のモラルは一にトーの恐怖とその加害に立脚している。

イバン族では *nyarong* または *tua* と称する個人的な守護靈が異常に信仰されている。普通、この秘かな助力者は祖先か近親の死者の精靈である。⁽¹⁰⁾

マライ人の *hantu* は悪靈、死靈、妖怪を表明していることはよく知られている。これに対して精靈をイスラム式にジン (*jin*) また神を同じくアラール (*allah-tala*) と呼ぶ。しかし、実際にはハントゥとジンは混同されている場合が多い。半島のマライ人はイスラム化した今日でも鶏の血をハントゥに献げる。即ち「投げてやる」*buang-ancha* ののである。卵、米、バナナ、時にはココ、椰子の実、タバコを盛つて供える。アラールにはたゞ祈る、即ち *sembahyang* するだけである。本来ハントゥは生命靈、靈質として殊にクロイトによつて著名になつたスマンガト (*semangat*) に対する死靈であろう。この死靈と交通しうる媒介者が巫者 (*pawang*) である。影 (*Bayang*) はハントゥとは考えられてゐない。スマトラのバタ族の *beqa* やガヨ族の *apah* などは原住民によつてハントゥと同じ意味であると解されてゐる。

メンタウエイ島人の宗教観念では、夢や病気で肉体を立去る靈魂は *si-magere* と呼ばれ、死に際して退去する靈魂を

ketat と名づけてゐる。そしてこの ketat が死靈の sa-nitu に転化するのである。サニトゥは常に病氣を齎し、變るところなく敵意を抱いている。人々はこれらの死靈に対しては、祈ることもなく、また妖術の場合を除いては供犠を行うこともない。但しサニトゥが部落に入つてくれば、出發して貰うために犠牲を供えることはある。⁽¹¹⁾

南中央フロレス島のガダ族 (Ngada) は Nitu は土地の母神で天空の至上神 Déva と対比されているが、死靈と關係をもつてゐることが認められてゐる。大地には人間、天には梵 Déva、地下にはニトゥが住んでゐるとも信ぜられてゐる。⁽¹²⁾ モリェツカ諸島の nitu, anitu の觀念はさらにミクロナシアのマーシャル諸島の anisch やグアム島チャモロ族のアントにも見出される。これらはすべて死後に残つて他界に赴く靈魂を意味してゐる。

古代チャモロ族の宗教については余り知られてゐないが、祖先崇拜が重要な特色であつたと思われる。 ante, aniti (pl. manganti) 即ち「祖先の靈魂」また「悪魔」が神聖で強力であるとされてゐた。妖術者またはシャマン即ち makana が、戦争に勝つため、雨を降らせるため、病氣を治癒しまた大漁にするため、生者のためアニテに祈願した。またこのマカナの介入なしにも、人々はアニテに祈願した。自然死の人々は地下の極楽に住み、横死者は悪魔の住む Sasalagan とする地獄に赴くと信ぜられた。三百五十年以上のカトリック的感化にも拘らず、グアム島では祖先崇拜の残存物が未だにある。⁽¹³⁾

このようなインドネシア語から派生した宗教用語はセヴェンスも認めてゐるように、またひろくメラネシアにも伝播してゐる。ニュー・ヘブリデス諸島やソロモン諸島には靈魂と死靈、靈魂と影などを意味する原住民の用語が分布してゐる。これはインドネシア語原から転化したものである。彼は死靈または祖先を現わすインドネシア言語の三つとして、hantu と anitu と numo (タガログ語) とを挙げてゐる。これらの何れかと関連をもち、しかも靈魂、死靈または影を意味する用語がニューヘブリデスにもソロモンにも存在してゐる。

ニエウハブリデスのマロでは、影は *nunu* であり、エビでは *anunu* は靈魂であり *ni-nunu* は靈魂または影である。ソロモン諸島のマラヤウラツでは *nunu* は影、反射像、靈魂を指し、マラヤガダルカナルでは *ano* や *anoa* は靈魂、モノでは *nunu* は靈魂であり *nitu* が死靈である。レイ (S. H. Ray) によつて、ミクロネシアの引例をすれば、マーシャル諸島 *ania* のは神であり、モートロクスの *anu* は精靈と死靈とを指している。ポナペの *ani* は嘗て人体であつた精靈である。さらにまたポリネシアでは悪靈の謂である *aitu* などすべてがインドネシアのアニトゥから転化したものと推定されるのである。⁽¹⁴⁾ ポリネシアについては、靈魂、人間の精靈と非人間の精靈との区分、死者の靈魂の運命と行方などについての報告は割合に少い。こゝではアイトゥはアニトゥから転化したものとして、その觀念内容を瞥見することに満足したい。

中央ポリネシアのサモアでは、四階級の靈的存在が認められてゐるらしい。(一) *atua* は本當の神で *Polotu* または *langi* 即ち天に住んでゐる。他の神祇の大親で、大地とその住民たちを形づくつた。アトゥアたちはその後継者のように祈願されなどしない。その劈頭に *Tangaloa* が位してゐる。(二) *tufua* は首長たちの神格化された精靈でやはりポロツヤ若干の對象物に宿つてゐる。(三) *aitu* は本來の神の子孫をも含めた一階級で、軍神、家族神、予言者や妖術者の祈願する神、そのほか種々の商売や仕事の守護神である。(四) *O sauali* には死靈や権化などが含まれてゐる。悪意を持つた下級の靈的存在と考えられてゐる。このうちの *aitu* は他に異つた解釈を下されてゐる。しかし神に対する精靈一般と看做す報告者もあるが、二つとも包含した觀念であるようだ。けれども、*atua* と異り *aitu* は日常の人事から孤立しないで、人間を管理してゐる神であるらしい。純然たる死靈とは信ぜられてゐない。⁽¹⁵⁾むしろ、*atua* の方が祖靈と考えられてゐる。

(1) J. G. Frazer: *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, vol. I, 1933, vol. II, 1934, vol. III, 1936. このらゝ vol. II, p. 85-88, 146, 171 を参照。こゝでは J. W. Davidson の著作及び Shimji Ishii の論文によつて、アタヤル族の播種及び収穫の時刻における祖靈祭について略述してゐる。また諸蕃族が病氣を死者の諸靈の不興に帰してこれら危険な存在の厚意をうるため女祭司に祈禱を依頼すること、南アミ族では埋葬の場合に家族の一員が墓に一握の土を投げて、帰つてくるなというのが慣行であること、ツ

オウ族では祖霊が部落の入口に成長している大樹に宿つていると信じていることが記されているに止る。

(2) 拙著『高砂族の祭儀生活』、三—四二頁に互る高砂族の宗教観念を参照されたい。

(3) 拙著『宗教心理の研究』、三六九—三八四頁参照。

「祖霊祭は此祭儀をブレンオットフ(ブレンヌは投げる、オットフは霊の義)と称する如く新穀の収穫を祝して之を祖宗の霊に供ふるのみならず同時に宇宙間にある有縁無縁の霊魂にも酒饌を捧ぐるの意にて、一種の施餓鬼を加味せるものゝ如し。蕃人がこの式を行ふて帰途後方を顧みることを忌み振返らず疾走し帰るが如き又其祭場を年毎に方位を交うるが如きも、一に無縁の亡霊に対する警戒の意より出づ。』『台湾蕃族志』、第一巻、二四八頁。

虹を「神霊の橋」と見るフォルクロームについては、拙著『原始文化の探求』の虹の章を参照されたい。さらに次のような記事は興味深い。

「埔星方面の霧社蕃、トロコ蕃等にては新に誠首する毎に首棚の後に長大なる青竹を立て之に茅を梯子形にて縛りつけ、之を名けてハンゴオットフと云ひ、即ち靈魂の梯子の義にして古き頭蓋骨の霊が天上より此梯子を伝ひて降り、又新らしき首級の霊や古首の霊が首祭を終りて昇天するに便すと云ふ。』『台湾蕃族志』、第一巻、二八七頁。

(4) A.L.Kroeber: Peoples of the Philippines, p.175.

(5) S.E.Kane: Thirty Years with the Philippine headhunters, 1933, p.295.

ノートンはイフガオ族の一研究書で、ある個所では *nate* を靈魂ともまた死者とも訳している。これは語源的に見ても死霊の意味が強いことを示唆される。cf. R.F.Barton: Philippines Pagans, The Autobiographies of Three Ifugos, 1938, p.184

(6) R.F.Barton: The Kalingas: Their Institutions and Custom Law. 1947, p.20. ノートンは *antu* を「死んだ人物の靈魂」、「悪く精霊」、また *pinading* を「時として、おそろく常に、死者の靈魂から派生した一種の地方的精霊」と訳している。

(7) Ibid., p. 18, 24.

(8) Fay-Cooper Cole: The Tinguian. Social, Religious, and Economic Life of a Philippine Tribe. 1922, p.103.

(9) F.C.Cole: The Wild Tribes of Davao District, Mindanao. 1913, p.165 ff.

(10) Ch. Hose: Natural Man, A Record from Borneo. 1926, p.197-201.

著者はカヤン族の靈力を三つのクラスに分類している。(一)僻遠のはつきりしない地域に住んでいる強力に人間生活に介入してくると思われている人間形態的な精霊。これはいわゆる神祇と認めらるべきもの。(二)生者及び死者の精霊、及びその力の性質や程度

が第一のよりもつと人間の精霊と同じレベルにある他の精霊。(三)前の二つに含まれない、様々の精霊及び触れえない智力。善悪いづれとも時々によつて定まらぬ精霊、屋内に吊されている首に漠然と結びついた精霊など。これらの精霊が出現すると先ず圧倒的な情緒として恐怖心が起る。そしてとる態度はそれを忌避することと宥和することである。トーとはこれらを通称した語である。しかし、Tob Bulaという「軍神」さえおそろくトーのなから出現しているのは見逃しえない。なおカヤン族は urip でいわば生命霊を表現してゐる。ウリッは最近に死亡した人に対しても用いられる。また三つの生命の神である。Laki-Ju-Urip, Laki-Makatan Urip, Laki-Kalisai Urip が存在してゐる。Laki は祖父の意である。(Ibid., p. 192. 206)

toh はまた antoh ともいう。ホルネオ土人は人種の差異にも拘らず、若十の共通した観念をもつてゐる。彼等は自然、人間、動物、植物、地水火風などに靈魂の存在を認めて、それを刺戟するのを注意深く避けている。「自然の力、それらの顕現は土人に深い怖れを鼓吹する。雷鳴、電光、雨、暴風は依然として彼等には神秘的な現象である。これは、人間よりは強力であるがそれでも人間と同じように生き考えてゐる精霊、トー(アントー)の顕現であると考えられている。搖籃から墓場まで、土人は悪霊の怖れのうちに生活してゐる。土人の一挙手一投足も、精霊の世界とどう不実な大洋に巧みに航行するための不断の努力にすぎない。」(Eric Mjöberg; *Borneo. L'île des chasseurs des têtes*, 1934, p. 173.)

北ボルネオでも開化された地方では多くマイライ語のソントウが慣用されてゐるらしいが、ムルト族やトソン族で他界(極楽)を Antulai と言ふ。Aru と言ふ語の語源をみるに、やはり antu の語はこれらの部族でもよく記憶されてゐるらしい。cf. Owen Rutter; *The Pagans of North Borneo*, 1929, p. 227.

(11) Edwin M. Loeb; *Mentawai Religious Cult*, 220. (University of California Publications in Am. Arch. and Ethn., vol. 25, 1929, p. 188—189) 著者は他のインドネシア諸宗教と同じくメンタウエイ宗教は靈魂觀念によつてゐること、この文化領域にはメソネシアやポリネシアのメソ觀念が欠如してゐることを述べてゐる。

(12) J. Van Baal; *Over wegen en drijfveren der religie*, 1947, p. 139, 182—186.

(13) Laura Thompson; *Guam and Its People*, 1941, p. 133—143.

(14) Walter Evens; *The diversity of culture in Melanesia*. (J. R. A. I., vol. LXVI, 1934, p. 45—46.)

(15) Robert W. Williamson; *Religion and Social Organization in Central Polynesia*, 1937, p. 9—13

atu といふ語の觀念がいつては考察を新たしなむべからぬ。atu は「老人」の意味で、ちがふ祖先であるとの言語学的考証として、トキヤンヌも言及してゐる。cf. C. E. Fox; *The Threshold of the Pacific*, 1924, p. 68—70. これを彼がニハウギニ

高砂族のバナバナヤン族 (Panapanayan) では、vira (卓南社では birua) の語で、神祇、精靈、靈魂から祖靈、死靈、妖怪などを汎称している。生きた人間の左右の両肩には tinavavan 即ち靈魂が宿っているが、人死ねばこれがヴィルアとなつて死者の国へ赴くと信じている。

北ボルネオのテンバスク、キアウ、プタタソなどのドスン族では死靈は tambirua であり、またトゥアラ・ドスンでは ambiruh であり、クイジャウ族では ambiru である。

ケンヤ族の信仰によれば、人間には二つの靈魂があり、あらゆる不安、夢、不運、病氣は人間性の一部が一時的に肉体を去るからである。極めて軽くしか肉体に結びついていない靈魂はブルワ (brua) 即ちマライ語の「右眼」(mata-raan) に当る。地上の生存で肉体に結びついてゐる靈魂は luwa 即ち左眼 (mata kiri) に当る。これらは人間の生存中や死後に重要な役割を演ずる。永久にあせつてゐるブルワは鳥、蛇、魚などの動物の形をとつて、後頭部の穴から肉体を脱出する。呪医の役目はこれを呼び戻すにある。痛終には、これら二つの靈魂は肉体を見棄てて、各自の宿命へ向つて行く。喪の初日にはブルワは屍体の近くに止つてゐる。それからひとりて死者の靈魂の住んでゐる天のアポ・ケシオへ向け長く危険な陸や川の旅行を続ける。途中では数多くの試験がブルワをねらつてゐる。それで死者に人々は様々の品物を持たせてやるのである。水中に落ちこめば、鱒や巨魚が食べて了う。よつて靈魂は決して不滅、不死ではない。人間は地上に生きてゐるうち、既にアポ・ケシオへの旅装をして、その成功を確信することもできないではない。その方法は男では戦争に勇敢であつて敵の首を沢山取つておくことである。女では、多くの美しい入薬をしておくことである。名譽の死をとげた死者も恥辱の死をと

げた死者も暫くは同じ道を辿っているが、間もなく道が三筋になつた所にくる。右はアボ・ケシオへの道、左の道は一つは劍で一つはゴンゴン貝で示してある。自殺者は前者を、産褥死の女子は後者の道へ赴くのである。第二の靈魂である *ton* *Iwva* も亦痛終に際しては地上での被いを捨てて、久しく肉体の葬られた場所に宿っている。ついで靈魂に変化する。ボネオの住民はいつでも墓地を横切るのを怖れる。やむをえず通過しなければならぬ時には、徘徊している精靈を宥めるため食物、タバコなどを地上に投げ与える。そして能うだけ早く、沈黙してそこを去る。

南ボルネオのダヤ諸族では、ガジュ・ダヤ族 (*Ngadju*) では *hambaruan* と *lian* という二つの精靈を種々の変化語で呼んでいる。ハンバルアンは睡眠中などに肉体を去りうる精靈であり、自ら自由な活動をなしうるが、リアウは人間が死ぬときに去つていく精靈である。

中部ボルネオのケンヤ・ダヤ族は生きてゐる人間は *beruwa* と呼ぶ一つの精靈を有しているが、これは死後には *Dati* *matei* として生存を続けるといふ。

マダガスカル島のインドネシア族系のタナラでは、*ambiroa* とは「第二の部分」または「二重」の意味である。それは自ら意識と人格と形態とを有しているといわれる。それは各個人の肉体に宿っている心とか魂とかいわれるべきものである。人間に生命がある間は、生理的な身体からある種の離脱をしている。それで夢や錯覚はその実際の経験であるといわれる。このアミピロアと影との間には関連はない。死者及び生者のアンピロオは屢々これを見ることができるといふ。

ポリネシアのニュージランド・マオリ族は靈魂と精靈とをはつきり區別している。*wairua* はいわば分離魂であつて、死に際して身体を去る。この死靈を *second sight* を持つてゐる者、即ちマオリ族の *matakite* は見ることができ。ワイルアはまた睡眠中に身体を去つて逍遙することができる。このときの憶念が夢を構成するのである。肉体の死後、ワイルアは暫く徘徊しているので、われわれの亡靈のようにこれを見ることができ。しかし、それは未だ残つてゐる地上的なも

のを拭い去つて第二の死を経る。この後には、マタキテでも見ることができない。ウィルアは今や見えはしないが感ずることとはできる awe となつたのである。このアウエが精靈である。⁽¹⁷⁾

メラネシアのニューアイルランドでは、死靈は二つの型に区分されている。mbuvirua (mbu は複数形を示す) は戦死者、殊に自殺者を含んだ非業の死をとげた者の悪靈である。多少とも自然死をとげた者の靈は mbu tinou として知られている。ウィルアについての觀念は極めて明白であるが、ティヌウについてはむしろ漠然としている。ウィルアは死の生活と不死の生活との中間的段階を占めてゐる。特殊の場合には、生者とティヌウとの間の中間的存在でもある。依然として人間の情熱と欲望とを保持してゐるウィルアが、静止しないで活動してゐる現存に対して、人々は常に恐怖を抱いてゐるのである。これらの精靈は自ら漁撈上の遠征隊を組織する。虹は彼等が海へ移動する航路を示すものである。彼等は夜には樹上に出現し、そこで屢々異様な半は人間的な騒音を立ててゐるのが聴ゆる。それを聴くと土人は恐怖で戦慄する。彼等は住居である、雲に乗つて去来する。ウィルアは暴風雨や天体の故障についても責任がある。好んで彼等が出現する手段は竜巻 (kekema) にやうである。⁽¹⁸⁾

(1) 後に述べるやうに virua の rua は二つの義で、第二存在、二重人格、も一つの生靈を意味する。高砂族の熟蕃クバラン系の諸社では talusa, tazusa は生靈と考えられ、死靈は mutuzuzu, matuduz, matuzz と呼んでゐる。死靈を vorowa としう社もある。また変死者の tazusa が即ち matuzz としう社もある。死靈を kuit としう所もあるが、これは台湾語の「鬼」が訛つたものである。加礼宛社では精靈や生靈を tazusa (adingo) としうが、こゝでは二つは zusa である。影は ningo であるが靈魂と直接の關係はなからしむ。この系統の諸部落では神祇に相當する用語は suniyai, simiyai などである。

(2) O. Rutter : Pagans of North Borneo, p. 269.

(3) Eric Mjöberg : Bornéo, p. 178—180.

(4) 南米ルネネの Ngadju Dayak に関する J. Mallinkrodt の論文を引用してかく記せられた。 cf. J. P. B. de Josselin de Jong : Religionen der Naturvölker Indonesiens (Archiv für Religionswissenschaft, 1933, p. 195.)

(c) Ibid., p. 361. J. M. Elshout ; De Kenja-Dajaks uit het Apo-Kajangebied. Bijdragen tot de kennis van Central-Borneo 1926 を解説したため。

(d) Ralph Linton ; The Tanala, A Hill Tribe of Madagascar, 1933.

W. Münsterberger ; Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungsmythen, 1939 を A. Capell に紹介して

Otto Dempwolff ; Words for 'soul' and such-like ideas in some of the South Sea Languages (Folia Ethno-Glossica, 1926) にあつて示した解釈を引用してゐる。ホルネオの beruwa の觀念は文字通には「第二自我」を現わし根本インドネシア語の baduwaⁿ の duwa 即ち二つと関連してゐる。人間のフルマがその殻を去つたからといつても、人間はまだ死んだものではなつたわけである。cf. Oceania, vol. X I, No. 3, 1940, p. 207—208.

しかし、ヌヤ族の ham-baru-an や bruwa が ruwa 即ち二つから派生してゐることは既にクロイツが指摘してゐる。彼はこれらの用語は多分「同業者」を意味し、これはツナハサの renga-rengan やサニレーセ族の kakéuan またロン島の katu-tubo (二つと同じ性質) 及びマン島の ikaruru と同意と看做してゐる。cf. A.C. Kruif ; Indonesians (Hastings E.R.F. p. 233.)

(e) Johannes Andersen ; Maori Religion (The Journal of the Polynesian Society, Dec. 1940. p. 445.)

マオリ族研究の權威ハーストによれば、wairua は死に際してのみでなく、生理的基体が夢見してゐる時にも肉体を去る意識的な精靈である。mauri はこのように生ある肉体を去ることの必要な生命原理である。Elsdon Best ; The Maori, I, p. 299—300. cf. L. W. Lévy-Brühl ; op. cit., p. 177. サナイエト語彙には「神と祖先たる atua, akua と対して精靈は varua である」。cf. R. Williamson ; Religion and Social Organization in Central Polynesia, 1937, p. 16.

(f) William C. Groves ; Secret Beliefs and Practices in New Ireland (Oceania, vol. VII, No. 2, 1936, p. 228 f. n.)

四

インドシナ半島に広汎に分布してゐる神靈觀念殊に死靈觀念はビーである。The Upper Burma Gazetteer によれば、悪靈 (devil) をシヤム語で hpi と SUS、シヤム人では pi であり、そのラオ族では pi と Sui とある。

シヤム国に近シマライ半島ケラantan州で berhantu, berjin, turun hantu とする呪術的舞踊を仔細に調査したキ

イジニエ女史によれば、ピーはマライ語のハントゥと同じく悪魔とともに死者を意味する。この呪術的舞踊は精霊たちを降すだけに限られていないが、精霊が先ずその祈願に対して応答しなければならぬ。妖術者の力に附加されたこれらの祖靈の力によつて、妖術者は悪魔、精霊などの見知らぬ精霊を占有しうる。

この *berhantu* をマライ人と文化接触しているシャム人は *len phi chap* と訳している。ピーを捉えるための業、表出または舞踊の謂である。彼等はまたそれを *thab phi chap* というが、これはピーを虜にする鬭争の謂である。この儀礼で祖先に当てられた重要な役割は、呪願に際しての彼等に対する敬意によつて認められる。また本来の祖先のための供物に重点がおかれていること、祖先の系譜を妖術者が引用しなければならぬ義務に見出すことができる。

シャム即ち泰族のピーは二つのクラスに分けられる。(一) 死人の亡霊または生者の不可見の肉體。(二) 自生して人間からは生じないもの。但しある場合には人間に統御される。(三) 他の世界に属し、地上の者は見たことも声を聞いたこともないが、その存在をある程度まで信じているものである。

この第一に属するものが種々ある。*pi lawk* は *ghost* に当り、死人の靈魂で或る場所に現われ、ある家に住む。人間を驚かしたり迷わせたりする。目には見えず、たゞその存在が感じられるだけである。*pi am* は *nightmare* に当り、異様な場所で寝ようとする時、胸や肝臓の上のあたりに坐つたり、身体の上を歩き廻つたり、唸り声を出させる。*pi pret* は巨人的なピーで、生前に悪事を犯した者の死靈である。口が針穴ほどに小さく、従つて飢餓を充すことができない。骸骨みたいに瘦せて、物も言えず笛のような音をたてる。夜半に墓場に出没するといわれる。*pi tai hong* は武器や転落により、あるいは難産死を遂げた者の死靈。*pi tai ha* は前のと似ているが、コレラなどで急死した者の死靈をいうらしい。ともに人間に悪意を抱き、怖れさせたり騙したりする。両者から妖術者は人間を狂者にしたり、女を惚れさせたりするのに役立つ呪薬を作る。*pi kuman* は胎内で死んだ子や生後一兩日に死んだ子の靈魂である。このような子は正しい方法

で埋葬しておかなければ、この名のビーになつて母の胎内に入り込んで死を齎す。 *pi krasu* はある女の体内に住んで、その女が眠ると口から抜け出して汚物を食べに行く。これに憑かれるのはマライの女に多しといわれる。 *pi kahang* は男のクラスーである。最後に *chao pi* はビーの王の謂で、これは小堂に祀られている。

第二に属するものも亦多し。 *pi ruen* は守護靈で、どの家にもいる。 *pi kamot* は鬼火ともいうべきもので、ビー・クラスーとあまり変つたものではない。 *pi pung tai* はビー・カモートに似て、夜半の流星の如きものである。 *pi pong hang* は黒猿の形をし、ジャングルで寝ている者の拇趾から血を吸う。 *pi kawng koi* は吸血蝙蝠の一種であろう。人間の血を吸うて身体を食べるビーである。 *pi cha kla* は猫の形をした悪魔で、ジャングルに住むビーである。 *pi pa* もジャングルのビーで、そこに踏込んだ無礼者に憑じて熱病を起させる。 *pi dawp* はラオ族やカー族が崇敬する悪魔である。これに憑かれると祓をしなければならぬ。 *pi nang tani* はバナナの樹に住む女性のビーで、暗の運勢を教えたりする。 *pi rang mai* は森の木に憑く優しうフェブリーで、ビー・ルエンに似ている。

第三に属するものは先ず *tau wei-suwann* がある。天に住んで鉄棒をもつた夜叉で、天然痘を発生させるといわれている。 *praya machurat* はその輩下で地獄を司る。 *nai ariyatan* は地獄の牢番であつて、前者の命によつて悪人を罰する。 *pra ka* は死期が近づけば、それを教えるビーである。赤衣を纏つた黒い人物として描かれている。これらは自らはビーという名を持つていない。

シャムのラオ族はシャム(タイ)人と同じく仏教信者ではあるが、原始的信仰は今日でも根強く生活原理を支配している。殊にビーに対する信仰は揺がない。人々はコレラや産褥などで非業の死を遂げる場合が多いが、これらの悪質者に宿つてゐる *phi* は著しい敵意を抱つてゐるので、農民はその中に受継がれてゐる精霊を怖れて誰も死人の所有物を買わない。また「妖術の靈」即ち *phi kah* はあらゆる種類の精霊、祖靈でさえもがこれを怖れている。家の靈でさえ逃げ去つて、そ

れがいなくなるまでは帰つてこない。 *phi dong* は屍体を食へ口から火焰を吐いているビーである。しかし、あらゆるビーが悪いものでもまた敵意を抱いているものではない。「家の靈」 *phi rian* は守護靈であつて、代表的な親しい靈である。ラオ族にもその他沢山のビーが存在しているであろうことは、同じ民族のラオス族の実況から推定できる。

もと仏領インドシナに属していたラオス族は精靈、悪靈、屍体、悪鬼などを汎称して *phi* とする。 *phi hai* は人間の敵である悪魔である。 *phi sat* は妖鬼。 *phi da* は森の靈。 *phi pop* は内臓を咬む靈。 *phi da* は狂人の靈である。 *phi ba* はバスタの靈。 *phi am* は物を言えなくするビー。 *phi nhak* はラオスの伝説上の巨大な鬼。 *phi Phong* は排泄物を食へるビー。 *phi sang* とするの是一般に悪靈を指していう。そして特定のビーに憑かれた者を *mi phi* と称している。これらのビーを操縦するに慣れた妖術者またはシャマンを一般に *mo phi* とする。

文化的に著しく低いモイ族も亦ビーの信仰者である。それは悪事を行う隠密な力と解されている。あらゆる未開人と同じく、モイも病氣や死を自然な原因にでなく、病者の体内に悪業をなす靈即ち *phi* が出現することに帰している。この悪質な靈を出發させるには、これを説得するか威嚇するほかはない。最後の手段としては、妖術者に依頼して呪禱や供犠によつて治療を計るほかはない。

西江の山間地に住む安南化の程度の高い泰族の土族 (*Tho*) の信仰は *pi* と呼ばれる精靈及び悪靈に対する恐怖に帰せられる。これには善靈があるが、以下のようなものが主要なものである。 *pi-tho-cng* は文字通り「土公」のビーで、大地と部落の守護靈である。どの部落にも小堂があつてこのビーが祀られている。毎月朔日と十五日には定期的に祭られる。 *pi-met* と *pi-xuong* とは麥死者の靈魂で、非常に悪質で人々を重病に罹らせる。 *pi-cay* は人間、殊に女の体内に入込んで邪視を与へる。 *pi-xan* は戦で死んだ役人の靈魂で樹に棲んでいる。その樹を切つた者は間もなく死ぬ。傷つけた者は病氣になる。但しこれには拔道がある。 *pi-san* は朔日毎に天に昇るので、その日には何の危険なしに木を伐ることができ、天から下り

てきたビ・サンは他の木を避けるのである。 pi-mang は嘘をつく悪魔。偽誓をした土族の魂がこのビになつて家族に祟る。 pi-hon は百年毎にコロマラ・ベスマツの他の疫病を齎す。 pi-carong は苦悶の訴えを聞いて訪れてくるビで、また病氣と闘つてゐる。

(1) Jeanne Cuisinier ; Danses maïques de Kelantan. 1936, p. 119.

(2) A. J. Irwin ; Some Siamese Ghost-lore and Demonology (The Journal of the Siam Society, vol. IV, part II, 1907, p. 19-33.)

(3) Reginald le May ; An Asian Arcady. The Land and Peoples of North Siam. 1924, p. 74, 79, 173-180.

「シヤムのラオ族は物質的な危険を処置する時には勇敢な民族であるが、彼等がビ (Pees) 即ち死者の諸靈を恐れる。それび一の儀式としてムカイ・ロツツを打つけて悪靈を買収するか驅逐するのだ。」 Merican C. Cooper ; The Warfare of the Jungle Folk (The National Geographic Magazine, 1928, p. 235.)

(4) Théodore Guignard ; Dictionnaire Laotien-Français, 1912 の phi を参照。

(5) Commandant Baudesson ; Au pays des superstitions et des rites chez les Moïs et les Chams, (1922), p. 74, 114, 112. 著者はこのビの觀念を「コロム族の orenda をポリネシヤの未開民族の mana に照応させて、超自然的活動の漠然とした力と解釈してゐるが、これは誤解であらう。

(6) Ibid., p. 114.

(7) Maurice Abadie ; Les Races du Haut-Tonkin, 1924 p. 54-55. 西江の土族と同じく湄河の土族も phi と同じ pi によく似た精靈を非常に怖れる。最も怖れてゐるのは phi-carong で、非常に病人を好む。それで病人の部屋には灯を始終ともし、木練の蚊帖を吊る。(Ibid., p. 62) その他の泰族にも同じ信仰が見られる。

トンキン山地に住むタイ族の主要分派であるトー族は現在二十三方から三十二万人と推定されている。ランソンやカオバンなどの地方に殊に多い。「彼等は病人になるか重大な心配事があると、その原因を多少とも善良で多少とも悪質な様々の phi に帰する。ビーたちは彼等の山、木、石及び水に住んでいる。特に女子を襲うて食物を毒するのは phi cay である。怪我で死んだ者の靈魂である phi suong は曲り道で旅人や商人を襲う。 phi hon は切り殺された者の靈魂で、夏の太陽に傷われた田舎にコレラやペストを撒き散らすビーである。 phi carong は汚物、殊に産褥の汚物や月経の血をむさかり食うビーである。等々。」これらのビーを追払いま

たは宥めるために、トー族は男の妖術者 *mo* や女の妖術者 *tiên* に依頼する。これらの者は祭儀や呪術的行事によつて、村落や家族に平和と健康とを立歸らせる。彼等はまた土地の靈、部落の守護靈、祖先の死靈 (*manes*) にも訴える。これらの靈は人々をひどく懲戒しながらも、自分らの威力によつて人々を保護する。(Nguyen-van-Huyen; *Le peuple Thô, Indochine*, 9 sept. 1943, p. 7-13.)

トー族は、ラオ族がシャム人以上にそうであるように、開化した安南人以上に、自分らの蒙る災厄を靈魂から見棄てられるか、肉体に悪質の精靈が出現したかに歸して疑わはない。これらのビーは種々な形態をとつている。民族学的採集者各自により、また地方差によつて、多少とも報告に差異が見出されるので、われわれの上記の記述も要するに民族の傾向性を略示したにすぎないことを理解して貰う意味からも、重複を避けずに、追加を試みる。

トー族には、デイゲの挙ぐるところによれば、次のようなビー即ち悪靈がある。

一、カオ・バン地方で最も怖るべくしかも恐れられているのは安南人が雛悪靈 (*ma ba*) と呼ぶ *phi cay* である。これは二人兄弟トラン・キとトラン・キエンから殺された食人鬼の肉体の断片である。この悪鬼は殊に婦人の肉体に出没する。そのときは憑かれた者が毒殺するため食物を吹かなければよいという。二、*phi het* は非業の死を遂げた溺死者、鋭利なもので殺された者などの死靈。

三、*phi suong* は怪我で死んだ者。四、*phi san* は戦争で殺された役人のさ迷える靈魂で、森の特定の樹木に宿つている。五、*phi mang* は僞善者の靈魂。六、*phi hon* は急死者のビーで、コレラ・ペストなどを流行させる。七、*phi man* は腹痛で死んだ者のビー。八、*phi ka rong* は出産や月経時の不淨物をむさぶるビー。九、*phi thu ting* は水精の姿をして若者など追廻すビーで余り悪くはない。十、*phi thò cong* は土地靈である。その礼拝を閑却すると、悪鬼に變つて村人を妖術を以て惱ます。

これらの悪靈の一つから病人が憑格されるとき、妖術者の用いる行事の一例として *phi cay* の場合を記して見る。妖術者は先ず病人の部屋に陣取つて、部屋の壁に若干の神祇または聖者の像、地獄絵などを掲げて、これを小さな聖堂に変えて了う。そして沢山の御馳走を供えた聖櫃を設けさせて、それに向つて弟子たちと席の上に坐る。彼は僧帽をかぶつて手には呪術杖を持ち、ついで呪文書を開いて鼻にかゝる長く引ばつた呪文を唱える。そのとき侍僧たちは文句の各節ごとにシンバルを叩いて句切る。彼は五方点のあらゆるビー・カイを、設けた聖櫃に坐るように、また供えた食物を食へるように招く。(Colonel E. Dignet; *Les Montagnards du Tonkin*,

1908, p. 40-43.)

五

われわれは以上インドネシア及びインドシナ半島において広汎に分布しているアニト、ピルワ及びビーの觀念について略述してきた。そしてそれらが高級文化では精靈、死靈、妖怪などと分類されている觀念を総括して併称していることに着目した。未開民族の言語は具体的な用語については豊富であるが、抽象的な用語については極めて貧弱である。具体的な対象物に關しては各個別的な用語が夥しく存在しているにも拘わらず、抽象的な分野では逆に雑多な觀念を一つの用語に包含させる傾向が強いところに、従来の報告者が特にその觀念中の一面を強調する弊に陥つた理由があらう。文化民族で概念化された特定の用語で未開人の宗教用語を整理しようとしたところに、多くの錯誤が生じたのであらう。彼等の多様な靈魂觀念を余りに合理的に整理し説明することは不可能に近い。原始言語は何にもましてその cultural context において理解されなければならぬ。

しかしながらわれわれは上述の宗教用語は傾向的には死靈または死者の惡靈という觀念を中核にしているように刻印される。これらの用語は少くとも主として死靈觀念を指示していると想定することによつて、著しく容易に理解しうるであらう。語源としては *virtu* の系統の諸語は第二存在または別体を意味するのであるが、実際には主に死靈や死者の惡靈と看做している部族が少くない。またビーの觀念では、死靈、惡靈以外に精靈も大いに含まれているが、これは未だ主宰的ではない。未開民族のアニミズム、少くとも東南アジアのそれでは、死靈に關する信仰は圧倒な地位を占めているように思われる。そしてこの死靈にも善惡の区分をはつきりさせている部族が尠くないが、この場合でも善靈は稀で天地は惡靈でみちているかに觀念されているようである。祖靈は最も人間の味方ではあるが、決して無条件な善靈であるわけではない。子孫はそれに供養し、それと宥和する嚴密な義務を負うている。未開民族は多少とも、死靈から脅威され強迫されているかの集

団表象を有している。生命の否定者である病氣や死は、死靈の加害であると恐怖し、特別の力能をもつ宗教的存在を仲介として、死靈に祈願し供養してその赦免と協力と庇護とを求めてやまない。死靈と人間集団との靈的媒介者である巫覡、シャマン、妖術者はどの未開民族にも見出される。東南アジアにもシャマニズムが支配しているのである。そしてまたこゝには殊に死靈崇拜、死者崇拜が重要な役割を演じている。この死靈崇拜の一系として祖靈崇拜が次第に強力な地位を占めるのである。死靈のうちで人間が特に畏怖と愛着の念を感じるのが祖先の靈であることは疑いもない。このように死靈崇拜を基磐にして成立した祖先崇拜、これがさらに精鍊されて確固たる社会組織の下に展開していつたのが、中国及びその文化的影響を蒙るところ多大であつた日本、朝鮮、安南などにおけるいわゆる祖先崇拜であるに違いない。アジアの原始農耕民族の間では死靈崇拜は看過しえない特徴的な宗教現象である。もちろん、このことは東南アジア殊にインドネシア諸民族の宗教的特徴とされている靈質觀念の重要性を無視するものではない。⁽¹⁾しかし、フィリッピンの諸部族や高砂族ではこの觀念は少くとも言語止は明瞭に表現されていない。また東南アジアにおける多くの至上神、最高神の觀念の存在を否定するものでもない。しかし、この種の觀念のすべてが古くから存在したと断定することは行過ぎで、比較的最近に獲得されたものであることも大いに考慮さるべきである。

(1) 宇野円空博士は早くから殊にインドネシア諸民族の靈魂觀念については興味をもたれ、おそらく日本では最初に靈質觀念の重要性を強調された。博士は最初インドネシア人の間では、靈質觀念が死靈觀念よりも一般的な民族的特質であり民族に固有な古いものと看做された。但しこれがマライ人において往々擬人化の傾向があること、フィリッピンにおいては明瞭に認められないことを附記されていた。それから数年の後の一論文では、むしろ死靈の起原が古いと想定されたかに見える。(宇野円空『宗教の史実と理論』二四九—二八二、二〇三—二〇四頁を参照) 拙稿では二つの觀念の起原の先後や本質性を目的にしなぐで、例えば *nito*, *antio*, *virtua* あるいは *phi* などの特定の用語で、特定の社会集団がどのような表象をしているかを問題にしてみた。そして同じ文化圏内にあると思われる諸部族間の類同と差異を略示した。これは同様に他の靈魂觀念を表明する用語についても適用できるが、こゝでは触れえなかつた。

辻善之助著

日本佛教史 中世篇之三及び四

昭和二十四年十二月(三) A5 四四六頁
昭和二十五年 九月(四) A5 四五八頁 岩波書店

先の鎌倉時代を扱った「中世篇之一」及び「二」に続いてこゝに刊行を見た「三・四」の二書は吉野室町時代を扱い、(一)後醍醐天皇の御信仰、(二)吉野朝廷に対する寺院の嚮背、(三)臨濟禪の隆盛、(四)五山制度、(五)五山文学、(六)元明交通、(七)大徳寺妙心寺、(八)曹洞宗、(九)地方大名と仏教、(十)浄土宗、(十一)法華宗の十一節よりなつてゐる。

これらのうちには、例えば臨濟禪の隆盛の一節の如く、著者の過去の輝かしい業績である「日本仏教之研究正篇」に収められた、足利尊氏の信仰や夢窓国師、安国寺利生塔考の研究等を縮圧整理されたものや、浄土宗、法華宗の節の如く、「同上続編」に収められた浄土宗の宮廷への接近、足利時代に於ける日蓮宗の宮廷への接近の二篇を、多少史料の引用を増加し、叙述を置き換え、文章を削除する等、そのまま用いられたものもあるが、概して新しく加えられた未発表の研究成果であつて、その中には教壇に於ける講義の筆記も含まれてゐるようである。

本書に示される著者の研究方向は教理史的又は教学史的、思想史的方面に向けられてはいない。著者はこの点に全く興味を示されず、その研究成果はおびただしい史料の博搜によつてうずめられて

いる。それは著者が多年に渉る努力の貴重な結果であり、そこに著者独歩の本領がみられる。

近來日本仏教史に手をそめる人の中には著者の如き教理史的研究の欠如をもつてあきたらずとする考えが見うけられるが、逆にその故にこそ著者の業績は増々輝きを増すのである。基礎史料に対する細心に立つた文化史的研究なくして空中樓閣を夢見るとは愚の甚しきものであり、教理史的研究における充全の成果は到徹せる史料の扱いによつて得られるのである。

しかしひるがえつて、従来の教理史的研究にせよ、文化史的研究にせよ、そこには社会史的研究の裏付けをかいてゐることを認めざるをえない。この点は等しく仏教史研究に手をそめるものゝ課題でなければならぬ。(石田瑞鷹)

宇井伯寿著

東洋の論理

昭和二十五年七月 A 三六五頁 青山書院

西洋と対比せられる東洋に正確な概念規定を与へることは困難である。こゝでは「大乘仏教の行はれた、又現に行はれて居る地域を指して東洋」とされた。従つて東洋の論理とは仏教の論理であり正しくは空の論理を意味する。ところで仏教には古來因明が存し一般の論理学に当るべきものであるが、むしろ論証学と呼ばれる方が正しいのであるから、それを空の「論理」に含め得ると考へられる。されば特に東洋の「論理学」と表題せぬ所以である。そこで本書に於ては第一部を空の論理と因明の論理とに分ち、第二部に於て各々の代表的原典として中論頌、因明正理門論及び因明入正理論が訳述

紹介される。

まづ空の論理の典型として龍樹の中論をあげ得る。原文は五百偈二十七章より成りインド、シナ、チベットに亘つて数多くの註釈も存するが、著者は独自の考から

一、所謂の八不について、二、言語と物、三、空の論理と形式論理學、四、生と去との問題、五、空と時との問題、六、因果問題、七、有為法、八、有体の問題、九、相対性の問題、十、我の問題、十一、業・輪廻の問題、附、邪見、十二、四諦の問題空の意義、十三、涅槃と如来との問題に組織統括して、空の展開を詳述し、其の意義と目的とを明にして居られる。次いで、

因明に関しては、最初に其の一般的特質を明かにし、代表的学者たる陳那の新因明に関する主著集量論及び因明正理門論の兩者を合釋しつゝ、主として後者の所説を承けて解説される。即ち第四章に現量を真現量と似現量とに分ち、比量は特に第五章自比量及び第六章他比量として、後者の解説に過半数の頁が割かれている。蓋し、他比量は、他の為の推論論証として因明の根本を形成し、他の論理學と性質を異にする眼目であるからである。第七章觀離品では現量比量の二つのみを説いて他の譬喩量聖教量等を否定する所以を明かにし、更に種々なる論理的誤謬をまとめて第十八章十四過類とし、因明の正確性が裏付けられる。余論として後世に於ける因明の發展を、主として天主及び法称にあとづけ、最後に著者は、因明が単に論証にとどまらず自己の知識を拡大し新知識を得る方法として重要であること、空の論理の運用に補ひとして用いられれば其の効果は大なるものがあり、因明は将来この方向に發展すべきである、と結んで居られる。このことは極めて注目すべきであり新しい研究領域を示

唆されたものと云へよう。

總じて著者の行論は詳細克明であり、概わ平易にして而も平俗に墮さず、又つねに学的な本文批評研究にもとづいてゐる為、内容は正確である。したがつて読者は安心して原典の趣旨を理解することが出来る。しかも本書に於てもしばしば強調される如く、仏教思想の所謂小乗化を排してその實際的普及を原理的に遂行せんとする傾向への努力が見られる。このことは著者の実力を俟つてよくし得るところであらうが、かゝる意図は学者、一般人の何れによつても正当に評価し称揚さるべきであり、仏教の本旨に照らしてそれは当然であらう。筆者の畏敬する市井の一読者も既に此の点に多大の關心を拵つてゐる。著者は人も知る現印度哲学界の最高峰、老来ますます健筆をふるい、以て後進に無言の垂範を示されている。更に一範の御健勝を祈つて止まない。(泰本融)

中村元著

初期のヴェーダーンタ哲學

(インド哲學思想第一卷)

昭和二十五年九月 A 5 五三六頁 岩波書店

本書の研究方針は、宇井博士の序文に述べられてゐる如く、印度思想を純粹に印度思想として研究しようとする意図に基くものである。即ち従來の伝統的拘束を離れ、自由な視野に於て印度哲學そのものゝ本質を究めようとするものである。是は漸く最近の我國印度學界に一般の傾向となつた所とは言へ、著者は夙に此の方向に於て研鑽を積まれ、已に幾多の成果を發表されてゐるが、特に本書及び之に続く一連の企画は著者の印度研究の根幹を成すものであり、従

前の諸成果も皆此の基礎の上に発展したものである。されば本研究は著者の胎内に宿ること最も長く、従つて其の眞価を敢て江湖に問はむとする所のものである。その対象たるヴェーダーンタ哲学は、正統婆羅門思想の中核として、今日に至る迄永くその生命を保つてゐる所の、正に印度民族性の故郷そのものである。従つて内外の近代学者によつても己に多くの研究がなされてゐるが、本書は其等によつても尙開拓されてゐない分野に歩を進め、又我國に於ては始めてのヴェーダーンタ哲学に対する総合的研究である。さて著者の言に依れば、今回の企画は「インド哲学思想」といふ一連の叢書において、インド哲学の諸学系を学派別に考究せむとするものであり、その第一部四巻を「初期ヴェーダーンタ哲学史」となす。

第一冊「初期のヴェーダーンタ哲学」

第一編初期ヴェーダーンタ哲学の意義

第二編インド諸学派の見た初期ヴェーダーンタ哲学

第二冊「ブラフマ・ストトラの哲学」

第三編ブラフマ・ストトラ以前の諸学者

第四編ブラフマ・ストトラ

第三冊「ヴェーダーンタ哲学の発展」

第五編ブラフマ・ストトラ以後の諸学者

第六編マインヅトキヤ頌

第四冊「ことばの形而上学」

第七編文法学者バルトリハリのヴェーダーンタ哲学

第八編結論

即ち本書は此の老大な氷山の僅かに水面に現はれた一部に過ぎないのであるから、紹介と雖も之を軽々になすことは尙早であるが、先

づ本書の標題「初期のヴェーダーンタ哲学」とは何を意味するか。従来のヴェーダーンタ哲学研究は主としてシャンカラのブラフマ・ストトラ註解に拠るを通念とするが、シャンカラはヴェーダーンタ哲学派でもかなり後期に現はれた一派の解釈に過ぎないから、それ以前の所謂初期ヴェーダーンタ哲学の研究とは即ち原始ヴェーダーンタ哲学、或は本来のヴェーダーンタ哲学とは何ぞやの研究に他ならない。此の問題は資料の乏しさ等の原因により、今日迄困難な研究とされ、従つて著者の苦心も多く散佚せる資料の蒐集考証に費されてゐる。即ち第一編に含まれる年代論、第二編に於ける他学派の文献に基くヴェーダーンタ学派の研究がそれである。ヴェーダーンタに限らず印度学一般に年代論は極めて困難な問題であり、それだけにそれが一部に於て成功した場合の全般に及ぼす影響は極めて大である。第二の他学派の資料に基く研究は、広汎な視野を有する著者の学风が最もよくその特徴を發揮した部分であつて、就中仏教徒の文献に基く部に於ては、従来注目されることの少かつたバヴィヤ、シャーンテイラクシタ及びカマラー等々の資料を梵文或は西蔵文より翻譯解説されてゐるのは、それだけでも専門学徒に対する無上の慈雨である。然し本書は単に専門家に對し好箇の資料を提供するのみならず、一般の読者に対しても総合的にヴェーダーンタ哲学なるものの概要を平易に理解させようと思圖されたものであつて、印度学に関心を持つ人は何人も本書によつて自由な判断を有つことが出来る。(風間敏夫)

辻直四郎著

バガヴァッド・ギーター

——古代印度宗教詩——

昭和二十五年十二月 A5 二三八頁 刀江書院

吾國に於ける仏教以外の印度学の研究は、仏教のそれに較べれば、やゝ遅れてゐる憾があるが、近年この方面に於て多くの優れた著作の現れたことは、これを専攻する者にとつてのみならず一般学界にとつても甚だ慶ばしい事である。それらの著作のうち最近公刊されたものとして挙げなければならないのは辻直四郎教授の著作「バガヴァッド・ギーター」である。

この書は著者が二十数年に渉る絶えざる研鑽とその蘊蓄とを僅々二百数十頁に纏めたもので、「本書は専門家を対象とする学術的研究ではなく、世界的名声を博してゐる印度の一古典を一般読者に紹介せんとするに過ぎない。」(四一頁)と云ふが、附録の参考文献の解説はギーターを専攻する者にとつても裨益するところ極めて多く、本文随処に引用されてゐる翻譯は原典を読み始めようとする初学者にとつて良い助けとなるであらう。以下本書の内容の概略を紹介する。

總説で、元來マハー・バラタ中の一挿話たるバガヴァッド・ギーターの印度に於ける宗教的、哲学的地位、現在に至るその価値を概説し、ギーターが育成されたバガヴァタ派を説明し、ウパニシヤッド、マヌ法典、及び全体のマハー・バラタとの関係等から、その成立を凡そ西暦一世紀に置く(二〇頁)。次にギーターの理解に必要な範囲で、印度の哲学諸派——サーンキヤ、ヨーガ、ヴェーダ

インダ、ミーマンサーの根本思想を略述し、ブラフマ・ニルヴァーナ(梵涅槃)に就いて仏教との関係に言及し、種々議論のあるキリスト教の影響に就いては、誠信(バクティ)の概念の印度に於ける發達の点から、その想定を認めない。次にギーターの諸伝本、近代の研究を述べ、ガルベの有名なギーター説を紹介し、著者の見解を明かにする(三八—三九頁)。更に韻律と言語とを説明し、この方面からも上記の年代の支持を得る。最後に本書の内容に關して、その対象とする読者層、翻譯の態度、原典の解釈に対する立場を明かにして、總説を終り、本論に入る。先づ、ギーター哲学に於ける本体論たるブルシャ(個我)とブラクリティ(原質)とを説明し、無神的數論との相異、グナ説を述べる。又、ギーターの特徴たる神ヴィシュヌの権化たるバガヴァット・クリシュナ・ヴァーサデーヴァを説明し、これと數論のブルシャ及びブラクリティとの關係を述べ、更に神の幻力、権化、示現及びその愚恵を説明してギーターの中心思想を闡明する。又、ギーターの折衷説の特徴たる神とウパニシヤッドのブラフマン(梵)との關係に就いては、ギーター中の多くの矛盾し曖昧な個所を会通し「要するにギーターはブラフマンを以て神の一つの顯現と見、この形態に顯現する限り、汎神論者が梵・我に關していひ得る全てのことを許容したものと考へられる。」(一〇三頁) 次いで輪廻説を種々の要素に分け、就中、二道説の一つの發展形式として——これはマハー・バラタ時代の一特徴とみられるが——その中に挙げられてゐる多くの軼話を時間的に見、死期と解してゐる点を指摘してゐる。道德説ではギーターの大きな特徴である実践論を抜ひ特に善惡の規準、本務の遂行、平等觀を論じる。「解脱の道」では先づ解脱への手段としてのヨーガの語

義に就き述べ、ギーター解釈の最も難関とされるこの語に就いて系統的にその意味を闡明する。殊にパーンチャラートラ派に特有なヨギーバクティ、或はヨギーガリマーヤーは原典を読む者にとつて注意すべきであらう。(一四三—一四四頁) 次いで、カルマ・ヨギー、デユニヤーナ・ヨギー、而して最も重要なバクティ・ヨギーが説明される。そしてヨギーの観法の実際的方法、更にこれら諸道の關係に言及する。「解脱の本質」に於ては、ウパニシャッドの梵・我への没入よりは、誠信(バクティ)を捧げてのクリシュナへの到達、神と同一の状態に入ることがギーターの理想たる事を明かす。(一九二、一九五頁)最後にギーターの結末を訳出して結語としてゐる。附録には主要文献とその解説があり、更に引用箇所索引も附せられてゐる。

ギーターを単なる哲学書と見ず、悠久二千年にわたり無数の印度人の魂に慰安と救済とを与へ來つたクリシュナ・ヴィシヌヌ信仰の聖典としてこれを見る時、著者のギーター解釈は極めて穩健妥当であると思はれる。而も独断に墮するを恐れ、常に原典を多く翻譯し(七百頌中、重要なもの五百三頌が訳出されてゐる)、立論を根拠づけてゐる事は読者をしてその立場を首肯せしめるに充分である。又、その訳は流麗、而も極めて正確であつて、さりげなく訳されてゐる一言一句にも最近までのギーター研究の成果が充分考慮されてゐる事は、これを原文と対照して読む者の齊しく認めるところであらう。

ギーターの宗教的価値は本書の總説によつて充分理解されるが、自ら印度哲学の正統を以て任ずるヴェーダーンタ学派では古來ブラスマターナ・トラヤ(三道)としてウパニシャッド、バガヴァッド・

ギーター及びブラフマ・ストトラが最も重要視されてゐる。ウパニシャッドに就いては金倉教授の「印度教の思想」(岩波講座・東洋思潮一九三四年)辻教授の「ウパニシャッド」(東京・一九四二年)以來何等學問的に見るべきものの無いのを遺憾とするが、ブラフマ・ストトラに關してはその根本的・歴史的研究が中村元博士の大規模の著作により著々と發表されつつある。この時に當り辻教授のバガヴァッド・ギーターの研究が世に出た事は誠に慶賀の至りであり、敢へて拙筆を弄してこゝに紹介する次第である。(坂井尙夫)

大畠清著

イエス時代史の研究

——イエス時代のユダヤ教の研究を中心とせる——
昭和二十五年十一月 A5四六三頁 要書房

東京大学助教授、文学博士大畠清氏の此著は、真に劃期的な労作として、わが国宗教史研究の分野にとつて、記念さるべき書である。第一にユダヤ教研究の文献として、此著作の価値は、啻にわが国に於てのみならず、世界に於ける学的研究書の中に数えられ、高く評価さる可きものと考ええる。西紀第一世紀に近き頃のユダヤ教に就ては、欧米には研究書が可成多数存在するが、その多くは教義的方面に集中されているのであつて、歴史的背景、思想史的系統的研究として、宗派的立場を離れて、学的研究の成果としての著書は極く稀である。本書が「歴史の経過を求むるにはマカベヤ書及び Josephus を以てし、思想展開を跡付けるためには、固よりタルムードを第一次的史料となしつゝ、その史料上の貧困に対しては、旧約及び Apokryphen 並に Pseudepigraphen を以て之を補ふこと」を

為した(三五六一七頁)点は正しき方法の上に立脚したものと云う可
 く、此の事が本書を優れたる研究書たらしめた所以であると思ふ。
 思想的な発展の跡を迹りゆく道標とし、著者は「たしなみ」よ
 り律法への進展を根幹と見做した。次の句が此の事を明瞭にしてい
 る。

而して、この「たしなみ」が、「箴言」に於て、神によつて命
 ぜられたる「たしなみ」と觀られて「律法」に即せらるるに及
 んで、やがて後代の律法学者によつて、箴言の「たしなみ」の
 悉くが「律法」の観点に於て理解せられ、又、議論せられ、拡
 充せられ、遂に、タルムードの六篇、六十三部、五百二十三章
 にまで纏められるに至るのである。(三六七—八頁)

本書が公にされた第二の意義は、初期ユダヤ教とイエスの宗教と
 の關係を學的に取扱つてゐる点に見出される。著者は「新約の部分
 とラビ史料の部分との用語上並に思想上の比較研究は、思想展開の
 跡を辿り得ざる点に於て思想的に無意味である」(三五五頁)と
 記しているが、此の点に於て著者の採つた思想的、文獻學的方法
 は、イエスに於ける学者パリサイ派との類似点を認めつゝも、他面
 に於てイエスが立法の精神(正義と愛)に徹し、之に生きんとした
 に反し、ヒレルの學統を繼ぐ律法学者の多くのものが、律法を形式
 的外面的側面に於て把推し「律法の儀文を忠実に実践するを以て律
 法遵守と考へた」(四三八頁)点を明かにするに役立つてゐる。

著者がヒブル語、特に所謂後期ヒブル語 *Neuhebraisch* に通曉
 している事、タルムードを熟知している事は、前記方法論の正鵠さ
 と相俟つて、本書を秀でたるものとした。

ヒブル語に就て記すならば義人シモンの言葉の訳及び之に関する

脚註(三三四頁)及びアンテイオノスの句に対する註解(四八—
 五〇頁)ヒレルの言葉に対する字註(三三三—三三〇頁)等は、語
 學的立場からのみ読んでも、興味深くして教えられる点が多い。著
 者は單語の意味するところを時代的背景と共に捕えて、「時代と思
 想」を考慮しつゝ、而かもタルムードの用法を參照しつゝ註解して
 居られる点は、敬服に値する。

hokmah を *da'ath*, *tebhunah*, *ibmah* と同義語とし、「わきま
 へ—たしなみ」と訳している点は、本書の本質的な部分に關連を持
 つ故に、又斯る訳を当てはめてゐる書を他に見ない故に、注目を惹
 く。現行邦訳旧約聖書は *hokmah* を「智慧」と訳しているが、元
 來箴言の最古の部に於て用いられてゐる箇處に於ては、「智慧」と
 訳す可く余に俗具を持ち、街の雰圍氣を帯びてゐる。夫れ故に此の
 原語を本書著者の如く「たしなみ」と訳する事は、此語本来の意味
 を汲み取るために、又之と關係深き律法との連関を考ふるために最
 も適した事と考ふる。 *tebhunah* をも著者は同じく「たしなみ」と
 訳しているが、現行邦訳聖書は「聰明」又は「明哲」、又は「智識」
 と訳し、訳語の間に一致を見ていないが、此の事が、斯る思弁的、
 哲學的訳語の適しない事を示すものである。日本語がギリシヤ語
 に於て數種に區別ある字を等しく「愛」を以て訳語として当てゝい
 る如く、特に原語間の區別を出す為に、哲學的用語を訳語に用いる
 事は、字の真意を曲解する原因と成る。斯る意味に於て、前述の四
 つの原語を「たしなみ」なる語を以て訳す事は當を得たことである
 と考ふる。著者が十七年間、精根を傾注して為された研究の成果に
 對して、充分な紹介を為し得ないのは遺憾であるが、拙い読後感を
 綴つて、本書を賞讃する微意の表明としたい。(山崎亨)

後記

「宗教研究」第一二六号は、第十回学術大会に於ける公開講演の原稿をおさめるはずであつたが、都合により予定を変更し、御覧の如きものとなつた。次号は第十回学術大会紀要として、七月末日に発行出来るよう、目下努力中である。会員各位の尙一層の御支援を懇願してやまない。(脇本)

本号執筆者紹介

古野清人 九州大学教授

石田瑞鷹 東大文学部研究員

泰本融 東大大学院学生

風間敏夫 東大大学院特別研究生

坂井尙夫 北海道大学教授

山崎亨 同志社大学教授