

イスラエル王朝時代の宗教の研究

大 畠 清

イスラエル民族が王朝を形成したのは、史上二回、前一一世紀と前六世紀と前一四一年と前六三年（所謂ハスモン王朝）である。前者はイスラエル民族がその歴史において最も繁栄した時代である。一般にこの時代をイスラエル王朝時代と称する。

イスラエル王朝時代の宗教の史料としては、

- 一、ヤーヴィスト史料（J—前九世紀に成立）及びエロヒスト史料（E—前八世紀に成立）
- 二、申命記法（D—前六二二年、ヨシア王によって制定）
- 三、所謂捕囚前予言者書即ちアモス、ホセア、イェサヤ（第一イェサヤ）、ミカ、ナフム、ハバクク、セファアンヤ、イェレミア、エゼキエル（前五八七年以前の部分）の諸書
- 四、列王紀等

等を挙げることが出来るであろう。

これらの史料のうち、ヤーヴィスト史料並にエロヒスト史料は、その成立は共に王朝時代であるが、物語の内容はパレスティナ定住に至るまでで、直接王朝時代の事情を伝へてはゐない。しかし、古来の幾つかの伝承を王朝時代に纏めたものであるから、纏めるに際して纏めた時代の風潮がそこにいくらかは反映してゐることも考へられる。しかし、これらの史料に於ては、直接的に王朝時代の事情に接することは出来ない。従つて、これらの史料がわれわれの課題に対して何らかの貢献をなし得るとしても、それは間接的にでしかない。ヤーヴィスト史料及びエロヒスト史料はわれわれの課題に対して直接的史料たり得ないのである。

申命記法は列王紀下、二二、二三のヨシア王の改革記事と対応する法律である。従つて、これは、前六二二年のヨシア王の改革、及び、その頃のユダ国内の宗教事情を知ることの出来る有力な史料である。

予言者書は、後代の附加的部分を除去したものは、予言者達の活躍した時代の宗教事情を直接的に反映してをり、われわれの課題にとつて極めて貴重な史料であると考へる。

列王紀には後代の思想的影響が認められる。しかし、編纂者たる申命記的歴史家 (Deuteronomist 又は deuteronomistische Schule) の立場は、Yahwe-Monothetismus とユダ中心主義とに要約することが出来、これを手懸りとして当時の歴史事情に迫ることも不可能とは考へられないので、この方法を試みることにする。

一

予言者アモス (前七六〇年頃) は、人々がベテルに行き、ギルガルに赴いて罪を犯すことを非難し (四ノ四)、「ダシよ汝の神は生くと言ひ、ベエルシエバよ汝の友は生くと言ふもの等は倒れて再び立ち上ることあらじ」(八ノ一四)

と警め、また、ベテルとギルガルとは必ず滅亡する故に「ベテルを求むるなかれ、ギルガルに往くなかれ、ベエルシエバに赴くなかれ」(五ノ五)と警めた。

ホセア(前七五〇年頃)もまた、ベテルを非難し(六ノ一〇)、「彼等が凡ての悪はギルガルにあり」(九ノ一五)と糾弾し、「ギルガルに往く勿れ、」(四ノ一五)と戒めてゐる。

これらの町に於ては、ヤハウエ信仰と共に前ヤハウエ的宗教(ヤハウエ以前の宗教)——一般にはバアル信仰と言はれて来た——も残存してゐたと考へられる。ここを以て、純一なヤハウエ信仰を主張してやまなかつた予言者達はこれらの町を徹底的に非難攻撃したのである。

ホセアは、サマリアの犢像に対しても、「サマリアよ、なんぢの犢は忌みきらふべきものなり」(八ノ五)と非難し、「わが怒りかれらにむかひて燃ゆ(八ノ五)。サマリアの犢はくだけて粉とならん(八ノ六)」と神ヤハウエの烈しい怒りを伝へ、神罰の恐るべきを述べ、犢の神像に仕へたサマリアの住民は神ヤハウエの怒りの激しさに怖れ戦くに至る、と告げてゐる(一〇ノ五)。

ホセアには、他の予言者に比して、バアル信仰を非難した言葉が多く見られる。

偶像について、祭壇、社廟について、また、山、岡、樹木等と結びついたバアル信仰について、激しい怒りの言葉がホセアに認められる。

イスラエルはその地のゆたかなるがままに聖石柱を美しくし(一〇ノ一)、金銀を以て像を鑄(二三ノ二、八ノ四)、そのたくみにしたがって偶像を彫り作り(二三ノ二、一一ノ二)、これに香を焚き(一一ノ二)、犠牲をささげ(二三ノ

二、一ノ二、犢の神像に接吻せしめ(二三ノ二)、ホセアは「エフライムは偶像にむすびつらなれり」(四ノ一七)と嘆く。ここにおいてか、ホセアは、「神は必ずその聖石柱を砕き棄てる」(一〇ノ二)と、神の怒りの烈しさと神の裁きの厳しさとについて説き、イスラエルが金銀を以て己がために偶像を造ると雖も、それは「毀ち捨てられんがためにせしにことならず」(八ノ四)と述べる。

イスラエルが栄えるままに祭壇をまし(二〇ノ二)、多くの祭壇を造って罪を犯し(八ノ一)、また、「イスラエルが己が造り主を忘れてもろもの社廟を建て」た(八ノ一四)ことに対して、己が造り主たるヤハウエを忘れて他神に赴くかくのごとき不信、ヤハウエとバアルとに仕えることの「ふた心」(二〇ノ二)を、神ヤハウエは決して許さない、「かれらは二心をいだけり、今かれら罪せらるべし」(二〇ノ二)、神はその祭壇を打毀ち(二〇ノ二)、また、火を送ってバアルの社廟、祭壇、町々を焼き亡す(八ノ一四)、かくてすべては荒廢に帰して「いばらとあざみその祭壇のうへにはえ茂らん」(二〇ノ八)と、ホアセは、一つ心の信仰を求めてやまぬ神ヤハウエの決然たる裁きを告げてゐる。

ホセアは「山々の頂にて犠牲を献げ」(四ノ一三)ることを難じてゐる。パレスティナにおける山嶽崇拜はいづれもバアル信仰と結びついてゐた。²⁾ペオル山のバアル・ペオルもその一つである。ホセアはヤハウエのみに対する信仰を求めた。当然一切の山嶽崇拜は拒否せらるべきであつた(四ノ一三以下)。バアル・ペオルも無論のことである。

「彼らはバアル・ペオルにゆきて身を恥辱にゆだね、憎むべき者とはなれり」(九ノ一〇)。

また、ホセアは「岡の上にて香を焚く」(四ノ一三)所謂崇邱(Banai)信仰を責めてゐる。崇邱信仰も亦バアル信仰と結びついてゐた。⁽³⁾

アモスは「イサクの崇邱は荒され、イスラエルの聖所は毀たれん、われ劍をもちてイエロベアムの家に起ちむかはん」(七ノ九)、と、崇邱信仰に対する神ヤハウエの怒り、神の罰としての劍によるイスラエルの亡びを告げてゐる。ホセアも亦「イスラエルの罪なる冒瀆の崇邱はあれはていばらとあざみその祭壇の上にはえ茂らん」(一〇ノ八)と神ヤハウエによる崇邱の荒廢を告げてゐるのである。

さらに、ホセアは人々が「かしの木、やなぎの木、テレビントの木の下にて」(四ノ一三)香を焚き、また犠牲を献げることゝ憤つてゐる。これらの所謂樹木崇拜も亦バアル信仰と結びついてゐたのである。

かくの如く、ホセアは、偶像、社廟、祭壇、山嶽、崇邱、樹木等、「もろもろのバアル」(一一ノ二)に香を焚き(二ノ一五)、犠牲を献げ(一一ノ二)た「もろもろのバアルの日」のゆゑに神はその罪を罰する(二ノ一五)、と説く。ヤハウエの予言者はどの様な形のバアル信仰も——一切のバアル信仰の存在を許すことは出来なかつたのである。

さらに、ホセアが非難するものに所謂聖娼の存在がある。

アモスは「父子共に一人の女に行きてわが聖名を汚す」(二ノ七)と聖娼の存在を非難してゐる。聖娼はアシユタルテ Astarte 信仰と結びついてゐた。

ホセアも亦、「妓女とともに道に悖り、聖娼と共に献物を供ふる」(四ノ一四)ことを責め、「悟らざる民は亡ぶ

べし」(四ノ一四)と神ヤハウェによる罰としての亡びを宣告してゐる。

予言者にあつては、一切のバアル信仰も、またアシユタルテ信仰も、ヤハウェ信仰以外の一切の異教信仰は拒否するべきであつた。ただヤハウェに対する一つ心の信仰のみが求められてゐたのである。

「われはエジプトの国をいでてよりこのかたなんぢの神ヤハウェなり。なんぢわれの外に神を知ることなし。われの外に救ふ者なし」(二三ノ四)なる言葉において、われわれは、神ヤハウェについてのホセアの考へを、端的に知ることが出来る。イスラエルにとってはヤハウェのみが神であり、ヤハウェのみが救済者である、イスラエルはヤハウェのみを知るべきである—ヤハウェはイスラエルの神、イスラエルはヤハウェの民—言ふところの *Yahwe-Monothelismus* にある。

ホセアは、イスラエルを神ヤハウェが如何に愛したかを、回顧してゐる。

イスラエルの幼かりしときわれこれを愛し、わが子をエジプトより呼びいだしたり (一一ノ一)。

われエフライムに歩むことを教へ、彼等をわが腕にのせて抱けり (一一ノ三)。

われ人の綱すなはち愛のつなをもて彼等を引けり。わがかれらをおしらは幼児を挙げて頼寄するもののごとくにし、身を屈めて彼等に食ひ物をあたへたり (一一ノ四)。

われさきに荒野にて水なき地にて汝を顧みたり (一一ノ五)。

しかるに、イスラエルは、かくばかりの神の愛を知らない。「されどかれらはわれにいやされたるを悟らず」(一一ノ三)、イスラエルは「わが呼ぶにしたがひていよいよわれより遠ざかる」(一一ノ二)と、ヤハウェの予言者ホセアは嘆く。

かくの如くイスラエルが神ヤハウエを忘れ(二ノ一三、一三ノ六)、己が造り主を忘れた(八ノ一四)のは、「われかれらを養うままにかれら食に飽き、飽くによりてその心たかぶり、これによりて我を忘れたり」(二三ノ六)とホセアは説明する。

神ヤハウエの愛を思はず、神ヤハウエの恩寵の数々を忘却することさへ許し難い不信であるのに、イスラエルは、あらうことか、神ヤハウエ以外の神々を受け容れた。「イスラエルは己が造り主を忘れ」(八ノ一四)、「われ(神)を忘れ」(二ノ一五)て、もろもろの社廟を建て(八ノ一四)、もろもろのバアルに仕へた(二ノ一五、一一ノ二)と、ホセアは憤る。

神ヤハウエ、イスラエルを愛し、イスラエルは神ヤハウエのみに仕へるべきであるのに、神ヤハウエより受けた愛の数々を忘れ、神ヤハウエの愛を思はず、他神を受け容れたことは、「淫行」にはかならないと、ホセアには考へられた。

なんぢ淫行をなして汝の神を離る(九ノ一)。

われベテルにて恐るべきことを見たり。かのところにてエフライムは淫行をおこなふ。イスラエルは汚れたり(六ノ一〇)。

かれらヤハウエにむかひ貞操を守らず(五ノ七)、かれら淫行の盥にまよはされその神の下を離れて淫行をなす(四ノ一二、五ノ四)。

等の言葉は、このホセア独自の考へを示すものである。

ホセアにあつては、妻が夫以外の男を愛することが「淫行」であつた。つまり、妻の座にゐる女が―夫と離別した

のちではなくて—他の男を愛することが「淫行」なのである。

従って、ホセアが、神ヤハウエに対するイスラエルの不信を「淫行」と称したのは、イスラエルが神ヤハウエとの関係を断絶して他神に仕へてゐることを意味するものではなく、一方においてはヤハウエを祀り、他方においてはバアル等の他神に奉仕してゐる状態を指してゐると考へられる。それ故に、ホセアは、「かれらはふた心をいだけり」(一〇ノ二)とも述べてゐるのである。

ヤハウエも祀り、他方ももろのバアル等も祀る。これは、ヤハウエへの純一な信仰を求めるホセアの立場よりすれば、ヤハウエに対して「貞操を守らない」(五ノ七)ことになるのであり、また、「淫行」なのであった。

淫行が当時の社会において嚴罰を以て罰せられた如く、神ヤハウエに対する不貞、「淫行」も当然嚴しく罰せられねばならない。ここにおいてか、ホセアは、イスラエルの「淫行」に対する神ヤハウエによる仮借するところなき嚴罰について威誡 *drohen* してゐるのである。

かかそが故に、われかれらに對ひて獅子のごとくなり、豹のごとくに途のかたへにひそみうかがひ、子をうしなへる熊のごとく彼らを襲ひてその心臓を裂かん。犬かれらを食ひ、野獸これをかみやぶるべし。イスラエルよ、われ汝を滅す。誰か汝を助け得んや(一三ノ七—九)。

さて、ホセアの所謂「淫行」を行つたものは、一体誰れであつたか。

サマリヤの犢の神像を拜し、ギルガルその他の町々の神殿に詣で、社廟や祭壇、山の頂、岡の上、木の下で、もろのバアルに香を焚き、犠牲を献げ、アシュタルテに仕へる聖娼を訪れて、神ヤハウエに対する「貞操」を守らず、「淫行」をなすところのものは、誰れであつたか。

ホセアは、神ヤハウェに対して忠誠でなく、神ヤハウェに罪を犯したものととして、王（七ノ五、七ノ七、八ノ四、一〇ノ一五、一三ノ二一、五ノ一、七ノ三、一〇ノ三、一〇ノ七、一三ノ一〇等々）、牧伯（九ノ一五、七ノ五、七ノ一六、八ノ四、七ノ三、一三ノ一〇、五ノ二〇等々）、祭司（六ノ九、一〇ノ五、五ノ一、五ノ一、五ノ一、五ノ一、五ノ一、五ノ一）を挙げている。王も、牧伯も、祭司も、一般民衆も一つまり、国を挙げて、イスラエル全体（八ノ一四、一〇ノ一、一ノ二、六ノ一〇、九ノ一〇、四ノ二五、一〇ノ八、八ノ二一、九ノ八、四ノ一七等々）が、もろもろのバアル、アシタタルテ等、ヤハウェ以外の神々に仕へ、神ヤハウェに対して純一な信仰を持たなかつたと、ホセアは見たのである。ホセアに見られる、神ヤハウェによる「残りなき」(restos)「亡び」の思想（九ノ一六、一三ノ一六、一三ノ三、一〇ノ一四以下、一一ノ六等々）も、この全イスラエルの「淫行」と無関係とは考へられない。

アモスにおいても、「残りなき亡び」の思想が認められる（九ノ一四、二ノ三十一、六ノ九以下等々）。

アモスの批判の対象は、王（七ノ九等々）をはじめとする支配層（二ノ七、二ノ八、三ノ二〇以下、三ノ一五、四ノ一、五ノ一、六ノ三十七、六ノ八、六ノ一、八ノ四等々）、祭司（七ノ一〇一七等々）、一般民衆（六ノ八、六ノ一、二、三）等、つまり、イスラエル総てであった（五ノ一以下、八ノ二、三ノ二、三ノ二、三ノ二等々）。

このことは、異教信仰に関しても、例外とは考へることが出来ない。

アモス、ホセアの当時においては、ベテル、ギルガル、ダン、ベエルシエバ、サマリア等の町々をはじめ、多くの土地に社廟、祭壇が設けられ、山々の頂、多くの岡の上、木の下等において一つまり、イスラエル全土に亘つて、もろもろのバアルその他の神々が祀られてをった。そして、王も、貴族も、富者も、祭司も、一般民衆も一イスラエル

の総てが、これに奉仕してゐたのである。

アモスやホセアが、神ヤハウェへの純一な信仰の主張に基いて非難攻撃した、当時のイスラエルの宗教事情はまさにこのやうであつたと考へられる。

予言者イエサヤも亦「国内に偶像みち、人々はみなおのが手のわざ、その指のつくれるものをおがむ」(二ノ八)ことを述べ、やがて神ヤハウェの怒り発し、「ヤハウェ聳えたちて、地恐れおののくとき、ヤハウェの恐れとそのみいつのかがやきの前に、人々巖の洞と地の穴とにいらん」(二ノ一九)、「かくて偶像はことごとく亡び失すべし」(二ノ一八)と、恐るべき神罰について告げてゐる。

おのがすくひの神たるヤハウェをわすれ、己が避け所なる磐を心にとめず(二七ノ一〇)、多くの祭壇を造り、多くの偶像を以て国内を充し(二ノ八)、他神に奉仕したイスラエルは、神ヤハウェによつて亡される、その日町々は荒地となるであらう(一七ノ九)と、ヤハウェの予言者イエサヤは警めてゐるのである。

イエサヤは批判の対象として――つまり、神に対する罪を犯し、神罰を受けるべきものとして――王(七ノ二以下、七ノ一〇以下、二八ノ一四等)、もろもろの君(三ノ一四)、長老(三ノ二、三ノ一四等)、貴顕者(三ノ三、五ノ二三、五ノ一五等)、議官(三ノ三)、五十人長(三ノ三)、審士(三ノ二)、富者強者(五ノ一―一二、五ノ二―二三等)、勇士(三ノ二)、戦士(三ノ二)、巧者(三ノ三)、妖術士(三ノ三)、祭司(二八ノ七)、予言者(三ノ二、二八ノ七)、占ひ師(三ノ二)、一般民衆(五ノ一三、二九ノ一三等)等を挙げてゐる。つまり、ユダ王国の総てのものが、イエサヤの批判の対象であつた。

而して、これらのユダ王国の総てのものが、異教信仰においても、ヤハウェの予言者イエサヤから非難せらるべきものを持ってをただらうことは、十分推察出来ると考へる。

予言者ミカは「ヤハウェの打撃は医すべからざるものにて、すでにユダに至り、わが民の門イエルサレムにまでおよべり」(一ノ九)と、「ヤハウェの打撃」としてのサンヘリブ Sanherib の侵略がユダに広がり、すでに四十六のユダの町が征服せられ、今やイエルサレムも亦アッシリア軍の攻撃の前に曝されやうとしてゐることを告げてゐる。前七〇一年ユダの状況を伝へたものである。⁽⁴⁾ミカは、神ヤハウェに対する罪に与へらるべきヤハウェの打撃は医すべからざるもの(一ノ九)で、ユダの最後は切迫してゐる、と言ふのである。

神ヤハウェは、彫像(二ノ七、五ノ二二)、聖石柱(五ノ二二)、一切の偶像をことごとく毀ち滅し(二ノ七、五ノ三)、アシェラ像を焼き滅し(二ノ七、五ノ二三)、「汝の手にて作れるものを汝重ねて拜むことなかるべし」(五ノ二二)と、ミカは異教的信仰対象に対する神ヤハウェの烈しい怒りを伝へてゐる。

神ヤハウェのみを拜すべきであるとする信仰的立場—Yahwe-Montheismus—から、ミカは一切の異教的信仰を退け、異教信仰そのものが神ヤハウェによって滅されると説くと共に、これに奉仕してゐるユダも神罰を免れ得ぬ、神罰それは死と亡びである。国亡び、都イエルサレムは荒廢に歸する、「これによりてシオンは、汝のゆゑに、耕されて畑となり、イエルサレムは廢墟となり、宮の山は樹の生ひしげる高処とならん」(三ノ二二)と、ミカは説いてゐるのである。

アモス及びホセアによって、われわれは、主としてイスラエル王国内における、彼等の時代（前七六〇年～五〇年頃）の異教信仰について知るを得た。

イエサヤ及びミカの言葉を通して、われわれは、ただ単にイスラエル王国のみならず、ユダ王国においても、彼等の時代（前七四〇年頃～前七〇一年）に、異教信仰が許容されてゐたことを知るのである。この期間にアハズ Ahaz 王の時代（前七四二～七二五）が含まれてゐることは極めて注目し得るものと考へられる。

多くの偶像が「国内に充ち」（イエサヤ二ノ八）、異教信仰のための祭壇が、ユダにおいても、祀られ、支配層の人々をはじめ一般民衆に至るまで、祭司すらも、つまりユダを挙げて、これらの異教信仰に参加したと考へられる。

このやうな状態は、神ヤハウェの中心的神殿の所在地イェルサレムにおいて、代表的、典型的に見られたと思はれる（イエサヤ一〇ノ一一参看）。

二

列王紀下、二二、二三は申命記法（申命記一二ノ二六）と対応するもの―列王紀下、二二、二三はヨシア王（六三九―六〇九）が申命記法に基いて行った改革（前六二二年）の歴史的報告―と考へられてゐる。

ただ、申命記法には、例へば正しい度量衡（二五ノ二三―一六）、公正な裁判（二六ノ一八―二〇、一七ノ八一―三、一九ノ一四―一二、二四ノ一七、二五ノ一―三）、弱者者庇護（一四ノ二七、一四ノ二八・二九、一五ノ一―一〇）放牧の年、一五ノ二一、二五ノ二一―一八解放の年、一六ノ二一、一六ノ二三―一五、二四ノ六、二四ノ一〇―一三、二四ノ一四、二四ノ一七、二四ノ一九、二四ノ二〇・二二、二六ノ一二以下）等と言ふやうな社会改革的な条項も相当見受けられるが、列王紀下、

二二、二三のヨシアの改革記事は殆どヨシアの異教信仰弾圧、撲滅政策の報告である。申命記法の条項が、内容的に広い範囲に亘つてゐる（上記、註、参看）のに対して、列王紀下、二二、二三の記事は、申命記法の条項全般に対応してゐるのではなく、申命記法のうちの異教信仰禁止の条項に対応してゐるにすぎないのである。⁽⁶⁾

ヨシア王の改革の発端に関して、列王紀は、王が女予言者ホルダの許に人を遣してヤハウェに聞かした時、「彼等はわれを棄てて他の神に香を焚き、その手に作れるもろもろの物をもてわれを怒らするなり。この故にわれこのところにむかひて怒りの火を發す。これは消えざるべし。……汝はこころ柔かにして、ヤハウェの前に遜り、衣を裂きて、わが前に泣きたれば、われもまた聞くことをなすなり」と言ふ言葉があつた、と伝へてゐる（下、二三ノ一以下）。

ここに伝へられてゐる前段の異教信仰に対する神ヤハウェの憤りの言葉は、ヨシア王以前の予言者達「アモス、ホセア、イェサヤ、ミカ等の言葉において見るところと軌を一にしてゐる。予言者達の指摘した悪「異教信仰」を取り除いて、亡国死滅と言ふ恐るべき神罰を避けるべく念願しつつ実施せられたのが列王紀下、二二、二三の伝へるヨシアの改革であつたと思はれる。

以下、列王紀下、二二、二三によつて、ヨシ王の改革「異教信仰弾圧、撲滅政策実施」を窺ふこととする。

イエルサレム神殿からアシェラ像をとりいだしてキドロンの谷で焼き、これを打碎いて粉となし（二三ノ六）、イエルサレム神殿の門に置いてあつた、ユダの王等が太陽神のために献げた馬を他に移し（二三ノ一）、また、太陽神に献げた「日の車」を皆火に焼き（二三ノ一）、かくして、ユダ国内及びイエルサレムのもろもろの聖石柱を打

ち砕き、アシエラ像をきり倒した(二三ノ一四)。

また、イエルサレム神殿内から、バアル、アシエラ、天の衆群等のために作ったもろもろの器をとりだし、これをイエルサレム城外のキドロンの野で焼いた(二三ノ四、五)。

イエルサレム城外のベンヒンノムの谷に設けられてあった、小児を火中してメレクに献げるための燔祭壇を破壊した(二三ノ一〇)。

また、イエルサレム神殿の傍にある、男娼が居住し、そこで女達がアシエラのために布帛を織ってゐた「神殿男娼の家」を毀した(二三ノ七)。

そのほか、イエルサレムの門にある崇邱を壊し(二三ノ八)、イエルサレム郊外の、ソロモン王が築いた、シドンのアシユタルテと、モアブのケモシユとアンモンのミルコムのための崇邱を毀した(二三ノ一三)。

かくして、イエルサレムのまはりにある崇邱をはじめとして、ユダのまちまちにある崇邱を(二三ノ五)、ゲバヨリベエルシユバに至るまで、悉く破壊した(二三ノ八)。

また、神々を祀るための祭壇を壊した。ユダの王等がイエルサレムの「アハズの楼」の屋上に造った祭壇、マナセがイエルサレム神殿の二つの庭に造った祭壇等を毀し、その碎片をキドロンの谷になげ捨てた(二三ノ一二)。

さらに、イエルサレム神殿内においてバアルと日と月と星宿と天の衆群に香を焚いて仕へた祭司(二三ノ四、二三ノ五)をはじめとして、イエルサレムのまはりやユダのまちまちの崇邱に仕へた祭司等を悉く廢した(二三ノ五)。

かくの如く、ヨシア王は、「書に記されたる律法の言葉を世におこなはんために、口寄せと占ひ師とテラピムと偶像およびユダの地とイエルサレムに見ゆるもろもろの憎むべきものを取り除いた」と言はれる(二三ノ二四)。

なほ、ヨシア王は、曾てイエロベアムが造つたベテルの崇邱と祭壇を毀し、焼いて粉に打ち碎き、アシエラ像を焚き(二三ノ一五)、また、サマリアのまちまちの崇邱神殿を破壊し、焼き捨て(二三ノ一九)、そこに仕へてゐた祭司等を祭壇の上に殺し、その骨を祭壇の上で焼いた(二三ノ二〇)と、伝へられてゐる。

以上の、ヨシア王の異教信仰弾圧、撲滅政策の実施に関する記述によって、われわれは次のことを知る。

当時、イエルサレムのヤハウエ神殿内に、バアル、アシエラ、日、月、星宿、天の衆群、太陽神等が祀られ、それらの神像に香が焚かれ、犠牲が供へられ、また、太陽神に「日の車」や馬が献げられてゐた。

イエルサレム神殿の二つの庭にはマナセ王が造つた祭壇、「アハズの楼」の屋上にはユダの王等が造つた祭壇等があり、神殿の傍には聖娼の家があつた。

また、イエルサレムの門に崇邱があり、イエルサレム城外にはソロモン王が築いた、アシュタルテヤ、ケモシユヤ、ミルコムを祀る崇邱があり、さらに、イエルサレム郊外のベンヒンノムの谷には、メレクに小兒を焼いて献げるための燔祭壇があつた。

イエルサレム以外のユダのまちまちにも崇邱があり、祭司があつて、香を焚いて、神々に仕へてゐた。その範囲は、ゲバよりベエルシエバまで—ユダ全土に亘つてゐた。

上述の如く、イエルサレム神殿には神ヤハウエが依然として祀られてゐたが、ヤハウエと並べて他の神々も亦拜まれてゐたのである。このやうな状況は、ユダ全土において見られたが、イエルサレムに於て、本来ヤハウエの神殿たるイエルサレム神殿に於て、代表的、典型的に見られたのである。

予言者達、アモス、ホセア、イェサヤ、ミカ等が限らない憤りを以て伝へたイスラエル、ユダの異教信仰の状況が、そのままヨシア王の改革時のユダの状態であつたのである。

ユダの全土が、支配層のものも、一般民衆も一國を挙げて、異教信仰に奉仕してゐたのである。

この現状に対して、予言者の警告に耳かたむけ、王として国の将来を深く憂ひ、予言者の指摘した悪一異教信仰を国内から除去し、国民をして神ヤハウエに対する純一な信仰に立ち歸らしめることによつて、亡国の神罰を免れ、神の誓約の如く国栄えんことを祈念して（申二三ノ一七）、王ヨシアは改革を断行したのである。

その改革の抛り処となつたものは、とりもなほさず、申命記法（前六二二年）である。

三

以下、申命記法のうち、列王紀下、二二、二三のヨシア王の異教信仰弾圧、撲滅政策実施についての記述に対応するもの一異教信仰禁止の条項一について述べることにする。

山の頂、岡の上、青樹の下等異教の神々を祀る祭壇を破壊し、その聖石柱を碎き、神々の彫像を切り倒し、アシエ

ラ像を火に焼くべきことは、一二ノ二、三及び一六ノ二一、二二に見られる。

また、小児を焼いてメレクに供へることを禁じた条項は一八ノ一〇（尚、一二ノ三一参看）に見られる。

二三ノ一七、一八においては聖娼（神殿娼婦並に神殿男娼）が禁じられてゐる。

他の神々に仕へ、日や月や天の衆群などを拜むものは石をもつて撃ち殺すべきことが定められてゐる（一七ノ二一七）。

さらに、他神へ誘ふ者に対しては、申命記法は嚴罰を以て臨んでゐる。

奇跡を行つて、他神へ誘ふ予言者や夢みる者の言に聞きしたがふべきではなく、これらの者は殺してしまはなければならぬ（一三ノ一五）。

同母兄弟、息子、娘、妻、友人が、ひそかに他神に誘ふことがあつた時、かならずこれを殺さねばならない。決してこれを憐み、庇ひ匿してはならない（一三ノ六一一）。

また、他神を受け容れた町については、町の住民は無論のこと、家畜もすべて殺さねばならない、町に属する品物はすべて町の広場に集めて、町と共に焼かねばならない、と定められてゐる（一三ノ二二一八）。

このほか、その神々に対する信仰をイスラエルに伝へるおそれがあるヘテ人、アモリ人、カナン人、ペリジ人、ヒビ人、イェブス人等はこれを滅し尽さなければならぬ、とも、申命記法は定めてゐる（二〇ノ一六一一八）。

なほ、申命記法は、うらなひする者、邪法を行ふ者、まじないする者、魔法使、呪文を唱ふる者、くちよせする者、かななぎの業をなす者、死人に問ふことをする者等は存在を許さない（一八ノ一〇一四）⁽⁶⁾。

われわれは、申命記法と列王紀下、二二、二三によつて—と言ふよりも寧ろ申命記法によつて裏付けせられた列王

紀下、二二、二三の記述によつて—ヨシア王當時の—正確には、ヨシア王改革當時の—ユダ国内事情、特にユダ国内の宗教事情を推定することが出来る。それは、ユダの国土全面に異教信仰が行渡つてゐたこと、その異教信仰に奉仕してゐたものは支配層の者から一般民衆に至る全国民に及んでゐたこと、である。

異教信仰の受容は、しかし、ヤハウエを廃除して行はれたものではない。一方においてヤハウエを祀り、同時に、他方において他の神々を拝してゐたのである。その最も典型的な例をわれわれはイエルサレム神殿において見ることが出来る。

このやうな宗教事情はアモス、ホセア、イエサヤ、ミカの時代にも存してゐたのである。アモスからヨシア王の改革時に至る全時代を通して、同様な宗教事情が存してゐたと考へられるのである。

このやうな宗教事情に対して、ヤハウエの純一な信仰を主張し、受容せられてゐる異教信仰の廃除を主張してやまなかつたのが予言者達である。

けれども、予言者とこれに従ふ人々は余りに数少く、力弱く、この一握りの勢力を以てしては、国内の滔々たる異教信仰を阻止すべくもなかつた。予言者達の殉教の死を睹しての警告も、人々をして異教信仰を捨てて、神ヤハウエに対する純一な信仰に立ち歸らしむるに至らなかつた。

ここに、しかし、予言者の警告に耳傾けるものが現れた。王ヨシアである。彼は、予言者の指摘する悪を除去し、国内に漲り溢れる異教信仰を絶滅し、かくすることによつて神ヤハウエの怒りを鎮め、亡国の神罰を免がれたために、申命記法を制定發布し、改革を断行したのである。

ヨシア王の改革がどの程度嚴重に行はれたかについては些か疑問がある。

ヨシア王が持統的に彼の改革的政策を実施するには、彼は短命に過ぎたと思はれる。彼はエジプトのネコ二世 Necho (六〇九—五九三) とメギドに戦って戦死した。時に前六〇九年。改革後十三年である。

彼の死後、ユダ国内の状態が改革前に戻ったことはイエレミア記等によって推察出来る。

ヨシア王の死後極めて速かに国内事情が旧態に復したについては、第一に、上述の如く、改革を徹底せしむるためには—異教信仰を根絶するためには、改革以後王の死にいたるまでの期間が短か過ぎたことが考へられる。

次に、王の改革に対抗する勢力が強く、王はこの言はば旧勢力を絶滅することが出来ず、従って、この温存せられた旧勢力が王の戦死と共に直ちに復活したのではないか、と言ふ極めて悲観的な推察が可能であることである。

ヨシア王はサマリアでは異教信仰に奉仕した祭司達を殺戮してゐる(列王下、二三ノ二〇)。しかし、ユダ国内においては、「ユダのまぢまぢとイエルサレムの四囲の崇邱」において異教信仰に奉仕した祭司を廢する(列王下、二三ノ五)のみで、これを殺戮絶滅することはせず、僅に、彼等にイエルサレム神殿においてヤハウエの祭壇にのぼることを禁止したにとどまる(列王下、二三ノ九)。しかも、イエルサレム神殿内に於て「バアルとアシエラと天の衆群」とに奉仕した筈の「祭司」が処分せられたと言ふ報告はない(列王下、二三ノ五)「またバアルと日、月、星宿と天の衆群とに香を焚く者等を廢せり」は、同二三ノ四との関連において、イエルサレム神殿に關係ある記述と思はれるが、ここでは、「バアルと日、月、星宿と天の衆群とに香を焚く者」が「祭司」であつたかどうかは明かにせられてゐない。また、列王下、二三ノ四には、イエルサレムの神殿からバアルとアシエラと天の衆群とのために作ったもの器を取り出すことを、王は、祭司長ヒルキヤとその下にたつところの「祭司達」および門守等に命じたと述べられてゐるが、異教信仰に奉仕したイエルサレム神殿の祭司達の存在及

びその処分については何ら記すところがない。

これによって、ヨシア王はユダのまぢまぢの崇邱に於て異教信仰に奉仕した祭司を廢することはしたが、これを殺戮絶滅することは出来ず、僅にイエルサレム神殿内でヤハウエの祭壇にのぼることを禁止したにとどまったと言ふことは、ユダ国内におけるこれらの「祭司」の勢力が如何に強かつたかを物語るものではないか、と考へられる。

また、イエルサレム神殿内における異教信仰に参加した祭司の処分が何ら述べられてゐないのは、イエルサレム神殿の祭司達の勢力の強大を物語るものではないだらうか。

このやうな「祭司」―彼等は明かに異教信仰とも関連があつたと考へられる―及びこれと結び附くものが、ヨシア王戦死後速かにその勢力を旧に復したことが考へられるのではないかと推察するものである。

四

イェレミアが予言者として起ち、彼に与へられた神ヤハウエの言葉を宣べ始めたのは、前六二七年、ヨシア王の改革に先立つ五年である（一ノ二、二五ノ三）。その後、彼は前五八七年のバビロニアのネブカドネザル（六〇四―五六二）によるイエルサレム滅亡の頃まで予言者として活躍したと考へられてゐる。予言者としての活動期間は、イェサヤと並んで、長い方である。

ヨシア王時代に属すると考へられるイェレミアの言葉にも、人々が、神ヤハウエを捨て、別の神に香を焚き、おのれの手で作つた物を拝む（一ノ一六、尚二ノ二八参照）ことを非難し、かくの如き「一切の悪事のために」神の裁き必ず至る（一ノ一六）と威誠してゐるのが見られる。

また、イスラエルが「凡ての高山にのぼり、凡ての青木の下にゆきて姦淫を行」ったが(三ノ六)、ユダも亦同様の信仰的姦淫―神ヤハウエのみに仕へるべきものが、これを捨てて他神を拜むと言ふホセアの所謂「姦淫」―を行つてゐる(三ノ八)、とも述べてゐる。

これらの言葉は、しかし、おそらくヨシヤ王の改革以前のものであらう。従つて、ここから窺はれる宗教事情は改革以前のユダ国内のそれであらう。

ヨシヤ王の戦死(前六〇九年)後、その子イェホアハズは国民によつて王位に即いたが、在位三ヶ月にしてエジプト王ネコに捕へられた。ネコはヨシヤ王の子イェホヤキム(六〇八―五九八)を王位につけ、これに臣下の礼をとらしめ、多くの貢物を義務づけた(列王下、二三ノ三一以下)。前六〇五年、バビロニアのネブカドネザルがネコを打ち破るや、イェホヤキムは以後バビロニアに臣事するに至る(列王下、二四ノ一)。

つまり、ヨシヤ王の死を以て、ユダの自由と独立とは失はれ、かくして、申命記改革もその本来の意味を失ふに至つたのである。

このやうな情勢のもとにおけるユダ国内の宗教事情については、これを想像するに難くないであらう。

イエレミアの言葉のうち、ヨシヤ王戦死以後のものから、われわれが知りうる、当時のユダ国内の宗教事情は、以下の如くである。

イエレミアはベン・ヒンノムの谷における、バアルに献げる小児犠牲を激しく攻撃し、神ヤハウエの恐るべき罰を

宣告してゐる（七ノ三一以下、一九ノ四以下）。

列王紀の記すところによれば、アハズ（列王下、一六ノ三）とマナセ（列王下、二一ノ六）が、小児犠牲の故に非難せられてゐる。

ヨシア王は小児犠牲を禁じ、ベン・ヒンノムの谷の燔祭壇を破壊した（列王下、二三ノ一〇）。しかし、ヨシア王戦死後のユダ王国破滅の危機感の中で、再びこの残酷な宗教儀式が行はれるに至つたものであらう。⁽⁷⁾

また、イエレミアは「日と月と天の衆群」（八ノ二）を拜む星晨崇拜を非難し、

「ヤハウェ言ひたまふ。その時、人、ユダの王等の骨とその牧伯等の骨と祭司の骨と予言者の骨とイエルサレムの民の骨をその墓よりほりいだし、彼等の愛し奉へ従ひ求め且祭れるところの日と月と天の衆群の前にこれを曝すべし。その骨をあつむる者なく、葬る者なくして、糞土の如くに地の面にあらん」（八ノ一、二）

と、厳しい神罰について述べてゐる。

星晨崇拜は、アッシリアの影響を受けて、アハズ（列王下、一六ノ一〇以下）とマナセ（列王下、二一ノ三、五）の時代にイエルサレム神殿の祭儀の中に取り入れられたものである。

ヨシア王はこれを廃した（列王下、二三ノ五）。

しかし、イェホヤキムの治世下において、これが再び行はれるに至つた（列王下、二四ノ三）。イェホヤキムがバビロニアのネブカドネザルに臣事した結果である。

イエレミアのこの言葉は、この時期に属するものと考へられる。⁽⁸⁾

このアッシリア・バビロニアから伝来した星晨崇拜について、イエレミアは、それが、「すべてのいへのやねの上にて天の衆群に香をたき、他の神々に酒をそそいで」(一九ノ二三)行はれたとも伝へてゐる。

さらに、イエレミアは、「天后」即ちアッシリア・バビロニアのイシュタルが拝まれてゐたことについて述べてゐる。

「こどもらは薪をあつめ、父は火をたき、婦はこなをこね、パンをつくりて、之を天后にそなふ」(七ノ一八)

この「天后」のシンボルは新月と金星であつた。神前に供へるパンは、「天后にかたどりに製られた」(四四ノ一九)ものであるから、月或は星の形をしたものであつたと思はれる。

イシュタルには酒もまた供へられた(四四ノ一八、一九)。

従つて、七ノ一八「またかれら他の神々の前に酒をそそぐ」は、その前段のイシュタル祭儀と結びつくものであらう。

このやうなイシュタル崇拜は、無論、神ヤハハウエの怒るところ(七ノ一八、一九)、

「この故に、主ヤハハウエかく言ひ給ふ。視よ、わがいかりとわがいきどほりは、この処と人と獣と野の樹および地の果にそそがん。かつ燃えて消えざるべし」(七ノ二〇)

と、イエレミアは神ヤハハウエの烈しい怒りを伝へてゐる。

かくして、イエルサレム神殿にヤハハウエ以外の神々が再び祀られるに至つた。

「ヤハハウエ言ひ給ふ。ユダの民はわが前に悪を行へり。即ち、その憎むべき者を、わが名をもて称へらるるいへに置きて、こ

れを汚せり」(七ノ三〇)

と、イエレミアはこの事実を伝へ、神の憤りを述べてゐるのである。

青木の下や高岡の上の祭壇が再び建てられ、アシェラ像も立てられた(二七ノ二)。

バアルのために崇邱が再建せられ(一九ノ五)、バアルに香が焚かれ(七ノ九、一一ノ二三)、かくて、イエルサレムにはその衢の数だけバアルのために祭壇が築かれ、ユダ国内には町の数ほど多くの神々が祀られた(一一ノ一三)と、イエレミアは憤る。

無論、かくの如き異教信仰は、王(三六ノ二二、二四、八ノ一等)、牧伯(二六ノ一、三六ノ二四、八ノ一等)、祭司(二四ノ一八、八ノ一、二〇ノ一以下等)、予言者(二四ノ一四、一五、八ノ一等)、一般民衆(二六ノ八、八ノ一等)の奉ずるところであつた。つまり、国全体の奉ずるところであつたのである。

ヨシア王戦死後のユダ国内の宗教事情は、再び申命記改革以前の状態に戻つたのである。

この滔々たる異教信仰の中に在つて、イエレミアは、独り、Yahwe-Monotheismus を説き続けたのである。彼の言葉に耳を傾け、彼に従ふものも在つたが、その数は極めて少く、その力は極めて弱かつたと思はれる(二六ノ八等参照)。

イエルサレム陥落(前五八七年)後、彼はエジプトに逃れ、そこで殉教の死を遂げたと伝へられてゐる。

イェホヤキムはバビロニア王ネブカドネザルに臣事すること三年で、これに叛いた(列王下、二四ノ一)。ネブカドネザルは直ちにバビロニア軍並にユダ周辺の国々の軍隊を遣して、ユダを攻めた(前六〇一／六〇〇)。前五九七年、彼は親しく大軍を率ゐてユダに侵寇した。イエルサレムは囲まれ、三ヶ月の後、降服した。

イェホヤキムはイエルサレム包囲の前に死に、その子、イェホヤキン(イェコニア)が十八才で王位を継いだ。降服と共にバビロニア王に捕へられ、その家族や高官と共にバビロニアに連去られた。同時に、国民の上層の者及び工人等もバビロニアに移された。

ネブカドネザルはイェホヤキンの叔父セデキア(五九七―五八七)を王位に即けた。しかるに、のち、セデキアがバビロニア王に叛くに及んで、ネブカドネザルは再び来つて、イエルサレムを囲んだ。イエルサレムは一年半の包囲の後、遂に滅亡した。時に前五八七年八月である。

エゼキエルが予言者として起つたのは、捕囚第五年、前五九三年である。

彼の言葉として伝へられてゐるものうち、イエルサレム滅亡以前のものとは考へられてゐるものに、異教信仰がどのやうに伝へられてゐるか、を見ることとする。

「もろもろの偶像」(六ノ二三、二〇ノ三二、その他七ノ二〇、六ノ四、二二ノ四等)をはじめとして、山の頂(六ノ一三)、高い岡(六ノ一三)、崇邱(六ノ三)、青樹の下(六ノ一三)等に、供物を捧げ、馨しき匂ひを奉つて(六ノ一三)、異教信仰に奉仕することに対する、神ヤハウェの憤りと罰とを、彼に先行した予言者達と同じくエゼキエルも亦、伝

へてゐる。

ヤハウエに対する純一なる信仰を求めてやまぬヤハウエの予言者エゼキエルは、ヤハウエ以外の神々に奉仕することとは一切認めない。異教信仰の故にこそ、神罰としての亡びと死とが至ると説くのである。

異教信仰のすべてが神ヤハウエによって滅されることは言ふまでもない。

「ヤハウエかく言ひ給ふ。視よ、われ剣を汝等に遣り、汝等の崇邸を滅す。汝等の祭壇は荒され、香の祭壇は毀たれん。われ汝らの殺されたる者を汝らの偶像の前に倒れしめん」(六ノ三一四)。

「彼等の殺されたる者はその偶像の中にあるべし。その祭壇のまはりに、総ての山の頂に、総ての青樹の下に、総ての茂れるテレビントの木の下に、彼等が馨しき香をそのもろもろの偶像にささげたる処に、あるべし云々」(六ノ一三)。

エゼキエルは、イエルサレム神殿内における異教崇拜を烈しく憤っている。

「この故に、ヤハウエ言ひ給ふ。われは活く。汝その忌むべき物とその憎むべきところの事とをもてわが聖所を穢したれば、われかならず汝を滅さん。わが目汝を惜み見ず。われ汝を憐まざるべし。汝の三分の一は汝の中において疫病にて死に、饑饉にて滅びん。また、三分の一は汝のまはりにて刀に仆れん。また、三分の一をばわれ四方の風に散し、刀をぬきてその後をおはん」(五ノ一一、一二)。

エゼキエルは、イエルサレム神殿内⁽⁹⁾に、愛の女神アシエラの像が建つてゐたことを伝へてゐる(八ノ五、六)。

アシエラ神の像はマナセ王によって建てられ(列王下、二二ノ七)、ヨシア王の改革の時撤去せられたが(列王下、二三ノ六)、ヨシア王の死後その後継者によって再び建てられたものであらう⁽¹¹⁾。

また、エゼキエルは、神殿内において、エジプトの神々が密かに祀られてゐたことも伝へてゐる(八ノ七一三)⁽¹²⁾。

その他、神殿内において、バビロニアのタンムズ神が拝まれ、夏枯れにタンムズが死者の世界に下ったのを嘆く祭儀が行はれてゐたこと（八ノ一四、一五）、さらに、神殿内において太陽神が拝まれてゐたこと（八ノ一六一―一八）等を、エゼキエルは伝へてゐる。

神ヤハウエにのみ仕うべきイスラエルが他神にも仕へるかくの如き異教信仰を、エゼキエルも亦「姦淫」と呼んでゐる（一六ノ一七、その他一六ノ二〇・二二等参看）。

この異教信仰―宗教的姦淫―に対して、Yahwe-Monotheismus を主張する神ヤハウエの予言者エゼキエルは、神の烈しい怒りを告げ、神の怖るべき罰―死と亡び―を予言してゐるのである。

ヨシア王の戦死後ユダ国内の宗教事情が旧に復したことが、イェレミア、エゼキエルによって知られる。ヨシア王の改革によって禁止せられ、また破壊せられた異教信仰が再び行はれるに至つたのである。

以上によって、少くともアモス、ホセアから、つまり、前八世紀の半から、ユダ滅亡（前五八七年）に至るまでの期間において、われわれは、この時代を通して、異教信仰が行はれてゐたことを知る。ヤハウエ神と共に他の神々が拝まれ、ヤハウエ信仰と共に異教信仰が行はれてゐたことを知るのである。

しかも、これはイスラエルの特定の地域、イスラエル社会の一部に行はれたと言ふものではなく、イスラエル全土において、イスラエルの全社会において行はれてゐたのである。イスラエルは国を挙げて異教信仰を受け容れてゐたのである。

この滔々たる異教信仰の渦中であつて、僅に一握りの予言者達が、神ヤハウエはイスラエルの神、イスラエルは神

ヤハウェの民、なる Yahuw-Monothetismus を高く唱へ、イスラエルは神ヤハウェのみに仕ふべきことを極力訴へ、神ヤハウェのみを仰がず、他の神々に仕へるイスラエルに、神ヤハウェによる死と滅びの裁きを威誡しつづけたのである。

五

上に述べ来た如く、われわれは、予言者の書を主とし、これに、申命記法及びそれと対応する列王紀下、二二、二三を併用して、イスラエル王朝時代の、前八世紀半頃から前五八七年に至る時期の、宗教事情を推知した。

しかし、この時期より前の部分―統一王朝がユダ、イスラエルの、南北両王朝に分裂した時から前八世紀半頃に至る時期―については、結局列王紀の記述に拠るはかはないのであるが、その場合一つの方法を採ることを試みることにした。

それは、既にわれわれが一応推知することが出来た時期―前八世紀半頃からイェルサレム滅亡までの時期―の宗教事情に基いて、それより以前の時期―南北両王朝分立から前八世紀半頃までの時期―の宗教事情を推定すると言ふ方法である。

この場合、諸王に対する列王紀編纂者―申命記的歴史家 (Deuteronomist) または deuteronomistische Schule と称されるもの―の批評―例へば、「ヤハウェの目に悪しとするところを為せり」、「ヤハウェの目に善しとするところを為せり」、「心ヤハウェに全からざりき」、「心ヤハウェに全かりき」(イスラエル王国諸王の場合は、「イェロベアムの道を歩みき」、「イェロベアムの罪に歩みき」、「イェロベアムの罪を離れざりき」等が加はる)等の定型的な短

い批評の言葉—を推定の手懸り、つまり鍵言葉とする。

言ふまでもなく、このやうな推定の操作はあくまでも宗教事情の範囲に限って試みることとする。

この方法は、しかし、後代の申命記的歴史家の批評に基礎を置くものであるから、歴史事実を直接的に明かにすることが出来るとは考へられない。

しかし、申命記的歴史家の歴史編纂、並に歴史批判の根本的立場—ユダ中心主義と Yahwe-Monothetismus—によつて、上述の如き申命記的歴史家の歴史批判の一定の型を照し見る時、彼等の批評の対象となつた歴史を映し出すことが出来るのではないかと、考へるのである。

この操作の過程において、われわれは、後述する如く、ユダ国諸王に対する申命記的歴史家の「ヤハウェの目に善しとするとところを為せり」、「こころヤハウェに全かりき」等の批評が極めて寛大であることを知る。

申命記的歴史家の「ヤハウェの目に悪しとするとところを為せり」と言ふ批評は、イスラエル国諸王の場合は、「イエロベアムの罪に歩みき」、「イエロベアムの道を歩みき」等の批評と不可分の関係にあるものと思はれる。

申命記的歴史家によつて述べられた「イエロベアムの罪」は、イエロベアムの異教信仰受容並に、イスラエル国の国家的中心神殿設置（ここにも異教信仰受容が認められるが）を指すものと考へられる（列王上、一三ノ三四参看¹³）。このイエロベアムの根本悪—異教信仰とイスラエル国の国家的中心神殿—を受け継いでると言ふ認定のもとに、イスラエル国諸王は、申命記的歴史家によつて、いづれも、「イエロベアムの罪に歩みき」等々の批評を与へられたものと考へるものである。

ユダ国の王に与へられた「ヤハウェの目に悪しとするとところを為せり」等の批評も亦、北王国の場合と同じと考へられる。つまり、異教信仰を受容したユダ国の王等に対して、申命記的歴史家は、「ヤハウェの目に悪しとするとこ

るを為せり」、或は、「こころヤハウエに全からず」と言ふ批評を加へてゐるのである。

しかるに、ユダ国の王等のあるものについては、崇邱を廢しなかつたものに対しても一つまり、異教信仰を受容したものに対しても一申命記的歴史家は「ヤハウエの目に善しとするところを為せり」と批評してゐる。

申命記的歴史家の南北両国諸王批判の基準—ユダ中心主義並に Yahwe-Monothetismus—の「ち」も「Yahwe-Monothetismus」の側面からのみ見るならば、この批評は寛大に過ぎると言はざるを得ないであらう。

われわれがさきに取扱つた時代—前八世紀半頃から前五八七年に至る時代—のユダ国諸王は、アザルヤ(ウジヤ)、ヨタム、アハズ、ヒズキヤ、マナセ、アモン、ヨシア、イェホアハズ、イェホヤキム、イェホヤキン、セデキヤである。このうち、「ヤハウエの目に悪しとするところを為せり」、或は「ヤハウエの目に善しとするところを為さざりき」と申命記的歴史家によって批評せられたものは、アハズ、マナセ、アモン、イェホアハズ、イェホヤキム、イェホヤキン、セデキヤである。

アハズ(七四一—七二五)⁽¹⁵⁾については、小兒を火の中を通らしめてメレクにささげ、崇邱の上、丘の上、すべての青木の下に犠牲をささげ、香をたいたと伝へられてゐる(列王下、一六ノ三、四)。これに対して、申命記的歴史家は「ヤハウエの目に善しとするところを為さざりき」(列王下、一六ノ二)と批評してゐる。

マナセ(六九六—六四二)については、彼が、ヒズキヤが毀つた崇邱を再建し、バアルのために祭壇を築き、アシェラ像を作つてイエルサレム神殿内に置き、イエルサレム神殿の二つの庭に天の衆群のために祭壇を設け、これを拝み仕へ、また、その子を火に焼いてささげものとした、と伝へられてゐる(列王下、二二ノ三—七)。彼に対する申命記的歴史家の批評は、言ふまでもなく、「ヤハウエの目に悪しとするところを為せり」(列王下、二二ノ二)とある。

アモン(六四一—六四〇)については、その父の歩んだ道に歩み、父の仕へた偶像に仕へて、これを拝んだ(列王下、二二ノ二二)と記されてゐる。彼の治世下における宗教事情はマナセ時代と變るところがなかったと考へられる。彼に対する申命記的歴史家の批評は、前記二王同様、「ヤハウェの目に悪しとするところを為せり」である。

イエホアハズ(六〇九) (列王下、二三ノ三三)、イエホヤキム(六〇九—五九八) (列王下、二三ノ三六)、イエホヤキム(五九八—五九七) (列王下、二四ノ九)、セデキヤ(五九七—五八七) (列王下、二四ノ一九)等については、当時の宗教事情を伝へる記述なく、ただ、「ヤハウェの目に悪しとするところを為せり」と言ふ批評のみ述べられてゐる。しかし、かかる批評が申命記的歴史家によってなされたことは、上記三王の例、及びイスラエル国諸王に対する批評等から推して、これらの諸王の時代に於ても異教信仰が行はれてゐたことを示すものと考へられる。これは、われわれがさきこの時代の宗教事情について推知したところと合致するものである。異教信仰の受容故にこそ、これらの四王は、申命記的歴史家によって「ヤハウェの目に悪しとするところを為せり」と批評せられたのであらう。

アザルヤより前のユダ国の王等のうち、「ヤハウェの目に悪しとするところを為せり」、或は、「こころヤハウェに全からざりき」等の批評を、申命記的歴史家から与へられたものは、レハベアム、アビヤム、ヨラム、アハズヤ等である。

ソロモンの死後、イエロベアムが背いて、イスラエル王国(北の王国)を建て、ここに統一王朝が終つた(前九二〇)。ソロモンの子、レハベアム(九二六—九一〇)はユダ王国(南の王国)最初の王である。「彼はヤハウェの目に悪しとするところを為せり」(列王上、一四ノ二二)と言ふ申命記的歴史家の彼に対する批評は、同型の批評が、前述の如く、前八世紀半以後イエルサレム滅亡に至るまでのユダの諸王のうち異教信仰に奉仕したものに対して与へられ、また、

異教信仰を受容したイスラエル国諸王に与へられたことを考へれば、レハベアムが異教信仰を受け容れたことに對して与へられたものと考へることが出来るであらう。列王紀は、彼の時代に、人々がすべての高山の上、すべての青木の下に、崇邱とマツセバ（聖石柱）とアシエラ像を建て、また、国内には神殿男娼が居たと伝へてゐる（上、一四ノ二三・二四）。

アビヤム（九一〇―九〇八）は「こころヤハウエに全からざりき」（列王上、一五ノ三）、ヨラム（列王下、八ノ一八）及びアハズヤ（列王下、八ノ二七）は、共に、「ヤハウエの目に惡しとするところを為せり」と批評されてゐる。いづれも前述の申命記的歴史家の批評の多くの例から考へる時、アビヤム、ヨラム、アハズヤ等が異教信仰に奉仕してゐたであらうことが推定される。

さらに、ヨラム（八四七―八四五）については、彼がイスラエル王アハブの娘を妻としたので、イスラエルの王等の道に歩んだ、と言ふ編纂者の説明が附加せられてをり（列王下、八ノ一八）、アハズヤ（八四五）についても亦、彼の母がイスラエルのオムリ王家の出であつたので、アハブの家の道に歩んだ、と言ふ説明が加へられてゐる（列王下、八ノ二六、二七）。アハブ（八七一―八五二）がバアルに仕へ、アシエラ像を建て（列王上、一六ノ三一―三二）、その故に、申命記的歴史家から「ヤハウエの目に惡しとするところを為せり」と批評せられてゐる（列王上、一六ノ三〇）ことを思へば、ヨラム、アハズヤ二王が異教信仰に奉仕し、そのために、「ヤハウエの目に惡しとするところを為せり」と申命記的歴史家によって批判せられてゐることを知るのである。

アタルヤ（八四五―八四〇）については、申命記的歴史家の「ヤハウエの目に惡しとするところを為せり」等の批判は見られない。しかし、列王紀は、アタルヤが、アハズヤの遺児イエホアシユを奉ずるイエホヤダによって殺された後、國民がバアルの神殿を壊し、その祭壇とその像とを打ち碎き、バアルの祭司を殺したと伝へてゐる（下、一一ノ

一八)。恐らく、彼女の時代にも異教信仰が行はれてゐたものであらう。

前八世紀半頃から前五八七年の間の、ユダ国王のうち、「ヤハウェの目に善しとするところを為せり」と申命記的歴史家から批評せられてゐるものは、アザルヤ、ヨタム、ヒズキヤ、ヨシアである。

ヨシア（六三九―六〇九）は、異教信仰撲滅を根幹とする申命記改革の故に、申命記的歴史家によって、「ヤハウェの目に善しとするところを為せり」（列王下、二二ノ二）と批評せられたと考へる。

ヒズキヤ（七二五―六九七）は崇邱を除き、聖石柱を毀ち、アシェラ像を切り倒し、モーセが造ったと言はれる銅の蛇（ネフシタン Nehustan）を打碎いたと伝えられてゐる（列王下、一八ノ四）。彼は、年久しくヤハウェ崇拜と結びついてゐたネフシタンを打碎くほど、ヤハウェに対する純一なる信仰を求め、異教信仰を極力排除したものと思はれる。それ故にこそ彼は申命記的歴史家によって「ヤハウェの目に善しとするところを為せり」（列王下、一八ノ三）と批評せられたものと考へる。

アザルヤ（七八七―七三六）（列王下、一五ノ三）、ヨタム（七五六―七四二）（列王下、一五ノ三四）については、申命記的歴史家は、いづれも、「ヤハウェの目に善しとするところを為せり」と批評してゐる。しかし、「兩王とも崇邱を除かなかつたので、國民は依然として崇邱で犠牲をささげ、香をたいた、と伝えられてゐる（列王下、一五ノ四及び一五ノ三五）。崇邱は異教信仰と結びつくところである。その限り申命記的歴史家のこの二王に対する批評は寛大に過ぎると考へられる。その理由は詳かにすることを得ないが、恐らくは、申命記的歴史家のユダ中心的な考へ方が、ユダ諸王に対するこのやうな寛大な批評となつたのではないかと考へられる。

アザルヤ以前のユダ諸王のうち、申命記的歴史家によって、「ヤハウェの目に善しとするところを為せり」、「こ

ろヤハウェに全かりき」と批評せられたものは、アサ(列王上、一五ノ一一)、ヨシャファト(列王上、二二ノ四三)、
イエホアシュ(列王下、一一ノ二)、アマズヤ(列王下、一四ノ三)である。

アサ(九〇八―八六八)は神殿男娼を国から追ひ出し、先祖たちが造つたもろもの偶像を除き、アシエラ像を切り
倒してキドロンの谷で焼き捨てた、と伝へられてゐる(列王上、一五ノ一二、一三)。ただし、彼は崇邱は除かなか
つたと言ふ(列王上、一五ノ一四)。

ヨシャファト(八六八―八四七)、イエホアシュ(八四〇―八〇一)、アマズヤ(八〇一―七七三)の諸王については、
いづれも、彼等が崇邱は除かず、ために国民は引き続きそこで犠牲をささげ、香をたいた、と述べられてゐる(列王
上、二二ノ四三。下、一一ノ三。下、一四ノ四)。

アサ、ヨシャファト、イエホアシュ、アマズヤの諸王は、たとへ申命記的歴史家によって「こころヤハウェに全か
りき」、或は「ヤハウェの目に善しとするところを為せり」と批評されてゐるとは言へ、彼等はいづれも、異教信仰
と結びついてゐた崇邱は廢絶しなかつたのである。その限り、彼等は異教信仰を認容してゐた―無論、ヤハウェ信仰
と並んで異教信仰も亦行はれることを認容してゐた―と言ふことが出来るであらう。さらに、われわれは、ヒズキヤ
がそれを打ち砕くまで(列王下、一八ノ四)ネフシユタンが久しきに亙つて拜まれてゐたことも思ひ起すべきであら
う。

「こころヤハウェに全かりき」、「ヤハウェの目に善しとするところを為せり」と、申命記的歴史家によって批評せ
られてゐるこれらの王等の時代には、予言者達や、ヨシア、ヒズキヤ両王に見る厳格な Yahwe-Monothismus は
行はれなかつたと考へられる。彼等の時代にも、なほ異教信仰が(崇邱と結びついて)行はれてゐたのを知るのであ
る。

しからば、ユダ諸王の場合、ヒズキヤ、ヨシアは除外して、「ヤハウェの目に善しとするところを為せり」、「ヤハウェの目に悪しとするところを為せり」の申命記的歴史家の批評は、如何にしてなされたか。恐らくは、ヤハウェ信仰と異教信仰との併存の状態において、ヤハウェ信仰に重点が置かれ、異教信仰がこれに附随する場合には、「ヤハウェの目に善しとするところを為せり」と批評せられ（この場合、ユダ中心主義がこの批評に作用してゐることは無論のことである）、ヤハウェ信仰よりも異教信仰に重点が移行したと考へられる場合に、「ヤハウェの目に悪しとするところを為せり」と批評せられたものではないであらうか。

イスラエル国諸王に対する場合も、申命記的歴史家の、ユダ中心主義と Yahwe-Monotheismus の立場よりする批評であることは変らない。ただ、イスラエル国諸王の場合には、Yahwe-Monotheismus の立場よりする異教信仰批判に、ダビデ王国からの分離並にイエルサレム神殿に対抗してのイスラエル国自身の国家的中心神殿の設置に対する、ユダ中心主義からの批判が加はり、ここにイスラエル国諸王に対する極めて厳しい批判が生れ、イスラエル国のすべての王が「ヤハウェの目に悪しとするところを為せり」と批評せられるに至つたものと考へる。

上述の如く、ユダ国諸王の場合は、「ヤハウェの目に悪しとするところを為せり」、「ヤハウェの目に善しとするところを為さざりき」、「このころヤハウェに完からざりき」と、申命記的歴史家によって批評せられたレハベアム、アビヤム、ヨラム、アハズヤ、アタルヤ、アハズ、マナセ、アモン、イェホアハズ、イェホヤキム、イェホヤキン、セデキヤ等は無論のこと、「ヤハウェの目に善しとするところを為せり」、「心ヤハウェに全かりき」と、申命記的歴史家によって批評せられたアサ、ヨシャファト、イェホアシユ、アマズヤ、アザルヤ、ヨタム等もまた、異教信仰に奉仕し、或は、これを認容してゐたと、考へられる。

ただ、ヒズキヤとヨシアとは、例外的に、異教信仰撲滅を計ったのである。

このやうに観る時に、ユダ王国においては、ヒズキヤ、ヨシアの二王の時代以外の全時代に亘って、異教信仰が行はれたーヤハウエ信仰と共に異教信仰も行はれたーことを知るのである。

イスラエル国諸王は、申命記的歴史家によって、その治世期間が極めて短かかったエラ（八八三―八八二）、シャルム（七四七）⁽¹⁸⁾以外はすべて、「ヤハウエの目に悪しとするところを為せり」と批評されてゐる。更に、イエロベアム以後の諸王について、申命記的歴史家は、上記のエラ、シャルムを除いて、「イエロベアムの罪に歩みき」、「イエロベアムの罪を離れざりき」、「イエロベアムの道を歩みき」等の批評をも付け加へてゐる。

イエロベアムは、独立後、古くから崇められてゐたベテルの神殿を、イスラエル王国の国家的中心神殿と定めた。⁽¹⁹⁾ また、彼は、このベテルに併せて、ダンにも、金の子牛像を置き（列王上、二二ノ二八―三〇）、崇邱神殿を造つた（列王上、一一ノ三二）と伝へられてゐる。

異教信仰は、Yahwe-Monothemsus の立場に立つ申命記的歴史家の否定するところであり、また、ダビデ王国からの分離独立、それと関連して、イエルサレム神殿に対抗するイスラエル王国の国家的中心神殿の設立は、ユダ中心主義の申命記的歴史家の到底認容することが出来ないことであつた。

申命記的歴史家は、ここに、「イエロベアムの罪」を見たのである（列王上、一三ノ三四）⁽²⁰⁾。

しかし、イエロベアムは、ヤハウエの代りに（ヤハウエを廢して）他神を導入したものは考へられない。

イエロベアムが国民に告げたと云ふ言葉、「汝らはもはやイエルサレムに上るに及ばず。イスラエルよ、汝らをエジプトの地より導き上りし汝らの神を見よ」（列王上、一一ノ二八）は出エジプト記三二を前提とするものであり、「汝

らをエジプトの地より導き上りし汝らの神」は、言ふまでもなく、神ヤハウェを指す。北王国国民はヤハウェを拝すべく、もはやイェルサレムに詣でるを要せず、ベテルにおいてヤハウェを拝することが出来る、ことを国民に告げてゐるものである。

ベテルにおいても、ダンにおいても、ヤハウェが祀られてゐたのである。

ただ、ヤハウェと並んで他の神々も拝まれてゐたのである。

このやうな異教信仰の許容は、純一なるヤハウェ信仰の立場に立つ申命記的歴史家の許し得ざるところであつた。申命記的歴史家は、イェロベアム以後イスラエル滅亡時（前七二一年）の王ホセアに至るまでの諸王に、「ヤハウェの目に悪しとするところを為せり」に併せて、「イェロベアムの罪に歩みき」、「イェロベアムの罪を離れざりき」等の批評を与へてゐる。

これは、「イェロベアムの罪」が、根本悪として、イスラエル国諸王に受け継がれて行つたことを示すものである。⁽²¹⁾

イスラエル国諸王のうち、バアシヤ（九〇六一八八三）（列王上、一六ノ一三）、エラ（八八三―八八二）（列王上、一六ノ一三）、オムリ（八七八―八七二）（列王上、一六ノ二六）については、いづれも、「かれらの偶像をもってイスラエルの神ヤハウェを怒らせて罪を行つた」と述べられ、アハブ（八七一―八五二）については、バアルに仕へ（列王上、一六ノ三二）、サマリアにバアルの神殿を建て、バアルのための祭壇を築き（列王上、一六ノ三二）、また、アシエラ像を造つて（列王上、一六ノ三三）、彼よりも先きのイスラエルのすべての王にまさつてイスラエルの神ヤハウェを怒らせることを行つた（列王上、一六ノ三三）と記され、アハズヤ（八五二―八五二）については、彼も亦バアルに仕へて、これを拝み、イスラエルの神ヤハウェを怒らせたと伝へられてゐる（列王上、二二ノ五四）。

しかるに、ヨラム（八五一―八四五）は、父の造ったバアルの聖石柱を除いたが（列王下、三ノ二）、なほ、「イエロベアムの罪を離れざりき」、「ヤハウエの目に悪しとするところを為せり」と言ふ申命記的歴史家の批評を免れることは出来なかつた（列王下、三ノ二、三）。

特に、イエフ（八四五―八一八）については、彼がバアルに奉仕するものを殺し（列王下、一〇ノ一八一―二五）、アシエラ像を焼き捨て（列王下、一〇ノ二六）、バアルの祭壇を碎き、バアルの神殿を破壊し（列王下、一〇ノ二七）、イスラエル国内からバアルを一掃した（列王下、一〇ノ二八）のに、しかもなほ、イエフは申命記的歴史家から、「イエロベアムの罪を離れざりき」と批評せられた。それに対して、申命記的歴史家は説明して、イエフはイエロベアムの罪、即ち、ベテルとダンにある金の子牛に仕へることをやめなかつた、と述べてゐる（列王下、一〇ノ二九）。

申命記的歴史家にとっては、国内からバアル信仰を一掃しても、なほ、ヤハウエに対して忠実ではなかつたのである。ベテルとダンにある金の子牛に仕へることをやめないかぎり、ヤハウエに対して忠実ではないと考へられたのである。

ベテルとダンにある金の子牛に仕へること―イスラエルの国家的中心神殿（そこにはヤハウエも祀られてゐるが、また、他の神々も祀られてゐる）に奉仕すること、それが「イエロベアムの罪」であつた。たとへばバアル信仰は一掃することが出来たとしても、イスラエル国の王として、国家的中心神殿を捨てることは不可能であつたであらう。その意味において、これはまさにイスラエル国諸王の根本悪であつた。

上述の、バアシャ、エラ、オムリは偶像に仕へ、アハブ、アハズヤはバアルに仕へたが、その上に、彼等は「イエロベアムの罪」に歩んでゐる、と言ふのが、申命記的歴史家の批評である。

ヨラムはバアルの聖石柱を除去し、特に、イエフは国内からバアル信仰を一掃したが、それでも、彼等が、イエロ

ベアムの罪」に歩む限り、「こころヤハウエに全かりき」、「ヤハウエの目に善しとするところを為せり」——ヤハウエの嘉すところ——とはならない、と申命記的歴史家は考へたのである。

イエホアハズ（八一―八〇二）も亦、イエロベアムの罪を離れず、また、サマリアからアシエラ像を取り去ることをしなかつた（列王下、一三ノ六）と言はれてゐる。

上掲以外のイスラエル国の王等——ナダブ（九〇七―九〇六）（列王上、一五ノ二六）、ジムリ（八七六）（列王上、一六ノ一九）、ヨアス（八〇二―七八七）（列王下、一三ノ一）、イエロベアム二世（七八七―七四七）（列王下、一四ノ二四）ザハルヤ（七四七）（列王下、一五ノ九）、メナヘム（七四七―七三八）（列王下、一五ノ一八）、ペカハヤ（七三七―七三六）（列王下、一五ノ二四）、ペカ（七三五―七三二）（列王下、一五ノ二八）、ホセア（七三二―七二三）（列王下、一七ノ二）については、ただ、彼等が「イエロベアムの罪を離れず」、「ヤハウエの目に悪しとするところをなした」と言ふ申命記的歴史家の批評が述べられてゐるのみではあるが、われわれは、この短い、定型的批評によって、これらの諸王も亦、ベテルとダンにある金の子牛に仕へ、異教信仰を受容したことを、推知出来ると考へるのである。

イスラエル王朝時代には、イスラエル王国においても、ユダ王国においても——ユダのヒズキヤ、ヨシア二王の時代をを除いて——全時代を通して、異教信仰が行はれてゐたと考へられる。ヤハウエ信仰と並んで異教信仰も行はれてゐたと考へられる。

前九世紀におけるアッシリアのパレスティナ侵入以来、このやうなシンクレティズムの傾向が顕著ではある。⁽²²⁾しかし、それ以前においても、ヤハウエ宗教とバアル宗教とのシンクレティズムが存在したことは、十分考へられる。⁽²³⁾シンクレティズムは、少くとも前一〇世紀以降前六世紀のイエルサレム滅亡時までには、イスラエルの宗教事情に一般的

に存在した現象である。この時代のイスラエル宗教の性格であるとも言ふことが出来るであらう。

このやうな異教信仰は、イスラエル王朝時代のある時期、ある場所、ある階層に限定せられたものではなく、イスラエル王朝時代の全時期に亘つて、イスラエルの全地域に亘つて、イスラエルの全階層に亘つて行はれたと、考へられる。

われわれは、ソロモンにおいても、異教信仰受容の疑ひを持つものである（列王上、一一ノ一―八参看）。彼に対して、申命記的歴史家が、「ヤハウェの目に悪しとするとを為せり」（列王上、一一ノ四、六）と言ふ、異教信仰を受容したイスラエル国及びユダ国の王等に与へた批評と全く同じ批評を与へてゐることは、注目に値すると考へる。

この間にあって、ひたすらに神ヤハウェに対する純一な信仰を主張し、Yahwe-Monothetismus の立場を固守し、死守してゐたのが、一握りの予言者達であつたと考へる。

六

われわれは一九六四年より一九六六年に亘つてテル・ゼロール Tel Zeror の発掘に従事した（西アジア文化遺跡学術調査団）。その折、われわれは、鉄器時代の、イスラエル王朝時代に属する地層から、五体の神像を発掘した。

一九六五年度に出土した三体のうち二体は、「北のテル」（A地区）から発掘されたアシュタルテ像土偶の胴体（肩部と腕とが残る。高さ八・六センチメートル、幅六・六センチメートル。円柱形で中は空洞。表側はチェック模様

赤色彩色が施され、裏側は一面に赤色彩色が施されてゐる。前九〜八世紀のもの（と考へられる）、及び、「南のテル」B地区から出土したアシユタルテ像土偶の首部（高さ七・三センチメートル。眼及び頸の廻りの飾りが貼り付けになつてゐる。淡赤褐色⁽²⁴⁾）であるが、墓地、第五号石棺から出土したアシユタルテ像土偶は、脚部を少し欠いてはゐるが、他は完全である。⁽²⁵⁾ 高さ一一・〇センチメートル、幅七・三センチメートル、厚み二・二センチメートル。淡褐色。焼成良好。前一〇世紀頃と考へられる。尚、この像には、土を捏ねて押型で型を取り、のち焼成した痕跡が歴然としてゐる。

一九六六年度には、「北のテル」から二体が出土した。一つはアシユタルテ像土偶の頭部で、前一〇世紀頃のもの、一つはブロンズのレセフ Resef 像（高さ約七センチメートル）で、前七世紀初期のもの、と考へられる。

これらの神像はいづれも小さく、神殿以外で祀られたと考へられ⁽¹⁾、また、押型あるひは鑄型によつて造られてゐるので、多量製産せられたことが考へられる⁽²⁾。さらに、石棺からも出土してゐることを合せ考へると⁽³⁾、これらのものが個人家庭で祀られたのではないかと考へられるのである。

アシユタルテを祀ることは本来婦人達によつて執り行はれたものであるが、家庭において、全家族が手伝つて、これを祀つたことがイェレミア記七ノ一八から推定出来る。つまり、個人家庭において祀られてゐたことが考へられるのである。

この家庭祭儀においては、酒とパンが供へられた。パンはこの女神にかたどつて一女神のシンボルとしての新月と金星にかたどつて一造られた（イェレミア記四四ノ一九）。その際、これらの供物（酒とパン）をそなへ、また香をたく対象があつたのではないか、それが押型によつて大量製産せられた小さな女神像ではないか、と言ふことが考へられる。⁽²⁶⁾

われわれはテル・ゼロール出土の小神像に関連して、このやうに推定してゐるのである。

さらに、われわれは、これをテル・ゼロールにおいてのみ見る特殊現象とは考へない。

広くイスラエルにおいて行はれた一般現象が、テル・ゼロールにおいても見られると言ふことであらうと考へる。

つまり、少くともイスラエル王朝時代の異教崇拜—シンクレティズムの実情の痕跡が、テル・ゼロールにおいても発見せられたと言ふことであらうと考へるのである。

註

(1) H. W. Wolff, *Hosea*, 1961 一一三頁參看。尚、*ヘテル・ダン*については、*イエロベアム* (九二六—九〇六) が金の犢像二体を造り、これらの町にそれぞれ一体を置いたと伝へられてゐる。列王上、一二〇二八以下參看。

(2) 例へば、*バアル・セフォン Baal Sephon* 出、一四〇二、*民三三〇七*、*バアル・ヘルモン B. Hermon* 上、三〇三、*歴上五〇* 二三、*バアル・レバノン B. Lebanon* 等。

(3) *民数二二〇四*、*イェレミヤ一九〇五*、*三二〇三五*等參看。

(4) *Artur Weiser, Das Buch der zwölf kleinen Propheten, 1963*, 二四頁參看。

(5) 神像、祭壇、崇邱、神殿等が破壊せられたことは—或は、破壊せられてゐることは、実際に確認出来ることであるから、申命記法の異教信仰の禁令に基づくシリア王の異教信仰弾圧、撲滅政策実施については歴史報告として具体的に叙述することが可能であつたと考へられる。

それに対して、申命記法のその他の条項に関しては、仮令それが実施せられたとしても、実施せられたことを具体的に把握することはかなり困難であつたであらうことが考へられる。

また、申命記法の条項には理想的なものも相当含まれてゐることから考へて、果してどの程度現実それが実施せられたかを疑問視する極めて悲観的な推察も不可能ではない。

さらに、*列王紀編纂者の Yahwe-Monothelismus* の強調と言ふ神学的立場も考慮する必要があるであらう。即ち、*Yahwe-Monothelismus* に関する歴史的記述のみを残して、他を割愛してしまつたかも知れないと言ふことである。

列王紀下、二二、二三の記述が、申命記法の条項全般にではなく、そのうちの異教信仰禁止の条項にだけ対応してゐるこ

とについては、以上のことが考へられるのである。

- (6) この条項に対応するヨシヤ王の改革の記述は列王下、二三ノ二四。
- (7) A. Weiser, *Das Buch Jeremia* 一六三頁参看。
- (8) A. Weiser, *Das Buch Jeremia* 六九頁参看。
- (9) W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel* 五九頁参看。
- (10) W. Eichrodt 同書四五頁及び五八頁参看。
- (11) Eichrodt 同書五九頁参看。
- (12) Eichrodt 同書五九頁以下参看。
- (13) 尚' Jörg Debus, *Sünde Jerobeams*, 1967 三五頁以下参看。
- (14) Debus 同書九五頁参看。
- (15) イスラエル及びユダ諸王の年代については A. Jepsen, *Zur Chronologie der Könige von Israel und Juda*, 1964 12 掲せ。
- (16) Martin Noth, *Könige (Biblischer Kommentar Altes Testament XI, 4)* 三二〇頁' John Gray, *I & II Kings*, 1964 三

〇九頁脚註'参看。

- (17) M. Noth, *Geschichte Israels*, 1959 二一六頁参看。
- (18) J. Debus, *Die Sünde Jerobeams* 九四頁参看。
- (19) 列王上、一ニノ二五—三三。Debus 同書三五頁以下参看。
- (20) Debus 同書三五頁以下' M. Noth, *Geschichte Israels*, 1959', 二二二頁'参看。
- (21) Debus 同書九五頁参看。
- (22) W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel*, 1966 六一頁参看。その他' A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, 1966 一六三頁参看。
- (23) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, III, 1920 一六五頁以下' F. F. Hvidberg, *Weeping and Laughter in the Old Testament*, 1962 七九頁以下' G. W. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, 1963 一二頁—一三頁参看。
- (24) 大島清編テル・ゼロール第二卷、一九六七、図版四七ノ4
- (25) 前記テル・ゼロール第二卷図版四七ノ3。及び同巻口絵としてその色彩写真を掲載。

(26) A. Weiser, Das Buch Jeremia, 1966² 六五頁參看。

ナチケータス物語をめぐって

今 西 順 吉

カタ・ウパニシャッドの冒頭には有名なナチケータス (Naciketasa) 物語が説かれている。この物語は他の文献にも伝えられているが、ここではこの物語の検討を手がかりとして、古代インドの正統バラモン系統における知の伝授のありかたについて考察してみたい。

一

まずタイッティリーヤ・ブラーフマナ三、一一、八に述べられている物語を取り上げてみよう。

「ヴァージャシュラヴァスの子ウシヤットは⁽¹⁾全財産を布施した。彼にはナチケータスという名の子供があった。施物が運ばれるときに、少年である彼に布施心 (śradhā)⁽²⁾が生じた。彼は言った。

『おお、父よ、わたしを誰に布施するのですか。』と。二度・三度 (言った。)

父は振り向いて (parita) 彼に言った。

『死神に汝を与えよう。』と。⁽³⁾」

右がこの物語の発端である。paria という語は一般に「怒った」と訳されているが、サーヤナの注釈に対する誤解であることを Weller が明らかにした⁽⁴⁾。しかし背後に怒りがあることをサーヤナは認めている。彼は次のように説明している。

「少年は心のうちで次のように考えた。祭が良き功德をもたらすためには父は一切の財産を布施すべきである。ところで自分は父の財産である。それ故に自分は布施されるべきである。と考えて父に言った。……そのとき父は、この子は愚かだ、と彼の言葉を無視して黙っていたが、(少年は)二度三度同様に言った。……『彼は愚かなのでなくて、詭計を弄する(dhūta)のだ』とこのように(考えて父は)怒って彼の方に振り向き、怒りにとらわれた故に『死神に汝を与えよう』とかの少年に言った⁽⁵⁾。」

一切施においては子を含めた全財産が布施されるべきであるという前提と、わが子を布施として捧げることへの躊躇がここで衝突している。このことはサーヤナをまつまでもなく言うであろう。ブラーフマナの本文は次のように続ける。

「立ち上れる彼(父)に言葉が語った。

『ガウタマよ、少年を』と。

彼(父)は言った。

『行け、死神の家に。死神に汝を与えたのであるから』と⁽⁶⁾。」

この部分は、なお躊躇するガウタマに対して、一度び言葉に発した子供の布施の実行を迫るものである⁽⁷⁾。

以上がこの物語の第一段であるが、この段では「死神に与える」という言葉を導き出すことが眼目である。言葉はその通りに実現されるべきであると信じていた古代インド人にとっては、右の言葉がこの物語の発端として充分であっ

た。しかしサーヤナの言うように、その背景に父親の怒りがあつたか否かは確定しえない。ただ言いうるであろうことは、祭祀の伝統において息子の占める比類なき地位(9)にも拘らず、息子の自己犠牲(10)の申し出は、祭祀を否定し、しかも祭祀における吝嗇を忌む当時の観念に従つて、父ガウタマに対してこれを拒み得ない極めて深刻な厳しさをもって迫っていることである。サーヤナが「愚か」とも「詭計を弄する」とも言うのは、かかる問題を含めてであろう。ナチケータス物語について参照されるシュナハシェーパの物語はかかる厳しさを表現しているが、ブリグの他界訪問(12)は、他界訪問一般としての類似性以上には共通性を認め得ない。

以上のごとく第一段においては、祭祀の観念が根底に存するが、これはブラーフマナにおけるこの物語全体を貫いている。第二段においては、ヤマのもとに行くことが確定した息子に向つて、父は次(13)のように教える。

「汝は死神の留守に行くであろう。彼の家に三日間食なく住すべし。もしも彼が、『子よ、幾日住せしや』と汝に問うならば、『三日』と答えよ。第一日には何を食せしや」と(問うならば)、『汝の子孫を』と(答えよ)、『第二日には何を』と(問うならば)、『汝の家畜を』と(答えよ)、『第三日には何を』と(問うならば)、『汝の善行を』と(答えよ)。」

この通りのことが起り、そこでヤマは次のように言う。

「『汝に敬礼あれ、尊敬さるべきものよ。』と言つた。『恩典 (vara) を選ばれよ。』と」⁽¹⁴⁾

以下が第三段であり、そこでナチケータスは三つの恩典の第一として、「生きて父のもとに帰る」ことを選ぶ。即ち他界訪問譚一般と異つて、この物語では現世に帰ることはヤマの恩典としてのみ可能である。さらに彼は第二に祭と布施の果報の不滅、第三に再死の超克に関する知を求め、「ナーチケータ火壇」の知が授けられる。

右のごとく全体が祭祀的観念によって貫かれており、後に検討するごとく、第二段の恩典の観念もまたよくこれを

示している。

二

タイトティリーヤ・ブラーフマナの伝承では、物語の主人公はガウタマとナチケートスとであり、全体の印象としてはガウタマに対してナチケートスの個性は見出されない。しかるにカタ・ウパニシャッドではかなり事情が異っている。第一段（一、一―四）は僅かな相異を除いてブラーフマナの伝承と一致するが、第三詩の附加が際立った違いである。この詩は難解であるが、

「水を呑み、草を食み、乳を搾られ、無能なるもの、かかる（牡牛）を布施する人は、「無歓喜」と称する世界に赴くと。」⁽¹⁶⁾

と解される。何れにしてもこの詩の趣意は、施物が貧弱である故にその果報もまた劣る、という批判を意味している。シャタパタ・ブラーフマナにも、乏しい供物に対する非難が述べられ、マハーバーラタにおけるナチケートス物語の伝承でも、いかに良き牛を布施すべきかを力説している。⁽¹⁷⁾ シャンカラはカタ・ウパニシャッドの注釈の中で次のように言う。

「祭が不完全であることから父に生ずる悪しき結果を、息子である自分は防ぐべきである。自己布施をしようとも祭を完全にして。」⁽²⁰⁾

ここで「祭の不完全」というのも右に準じて解すべきであろう。つまり一切施の一部としての息子の自己布施ではなくして、布施自体の不完全に対する批判にもとづく自発的な自己布施が、第三詩の挿入によって前面に現われて来る。

祭に対するナチケートスのかかる批判⁽²¹⁾は一方では父親の怒りを招く。第三段においてナチケートスは第一の恩典として、ヤマのもとから現世に帰ったときに、父親が「怒りなく」迎えることを求める。「怒り」はここではじめて明言されるが、前述のごとくブラーフマナには欠けており、ウパニシャッドにおけるナチケートスの個性化に対応して起った変容と見ることが出来る。他方において批判者たるナチケートスがヤマを訪ねる確信に充ちた姿が一、五―七に描かれることになる。さらに

「希望と期待、友誼と愛敬、祭祀・布施の果報、すべての子息と家畜、これを浅慮の人より奪い去る、もしパラモン食餌を得ずしてその家にあるときは。」(一、八)⁽²³⁾

と言う。これはブラーフマナの伝承においてはナチケートスに対する父の教誡に相当するものであるが、ここでは話者は父ではなくて、第三者が一般的原則として述べている。⁽²⁴⁾換言すれば、ブラーフマナにおいて、恩典を得るべく狡智⁽²⁵⁾をもってナチケートスに教示した父親の姿が、ウパニシャッドにおいては後退し、それに替ってバラモンの優遇という一般的原則が前面に押し出される。その結果ますますナチケートスの姿がこの物語の主人公として大きく浮び上って来ることになる。

第一、第二段におけるかかる特徴は第三段において最も顕著に示される。第一の恩典に続いてナチケートスは、二、天界に導く火、三、この世を去った人は存在するか否か、についての返答を求める。第二の恩典として、「無限の世界の獲得」(一、一四)をもたらす火壇が授けられ、ナチケートスに因んでナーチケート⁽²⁶⁾火壇と呼ばれることがヤマの恩典として追加される。(一、一六)⁽²⁷⁾

ところで第三の願望に対してはヤマは「その点に関しては神々によりてもまたかつて疑われたり。そは実に知り易からず。この法(事)たるや微妙なり。他の恩恵を選べ、ナチケートスよ。われを悩ますなかれ。その(恩典)をわ

れに免ぜよ」(一、二二)と断念をすすめる。しかしナチケータスは「されどこれに関し汝のごとき教示者は、他に得らるべからず。他のいかなる恩典もこれに如かず」(一、二二)と迫る。そこでヤマは百才の寿ある子孫、多くの家畜、象、黄金、馬、広大な領地、望むままの寿命、その他車、美女など、何ものであれナチケータスがこの問いに等しい価値ありと思うものを提供する故に、死に関する問いはやめよ、と享樂的対象にすりかえようと図る。しかし彼は断乎として「明日は消えなん」(はかなき享樂は)、死の神よ、人間のもつすべての感覚の力を消耗せしむ」(一、二六)と、この提供を拒む。かかる快樂 (preyas) を選ぶものは目的を失するが、福善 (sreyas) をとるものには善事 (sadhū) がある。一切の誘惑を退けたナチケータスをヤマは讃え、「われはナチケータスを(梵我のために)開かれた座所と思惟す」(一、二三)と述べて、そこではじめて彼の求める形而上的知を授ける。

第三の恩典として与えられた形而上的教説の内容を検討することは目下の目的ではないので、別の機会にゆずりた
いが、この部分全体がブラーフマナの伝承では欠けており、新たに成立したものと考えられる。⁽³²⁾しかし現形としての
カタ・ウパニシャッドを見る限り、ナチケータス物語の構想を貫いているのは、以上検討したごとく、一切の世間的
快樂を超えた真理のために生命をも惜しまない少年像である。ここに仏教と共通した精神⁽³³⁾を見出すが、その点を余り
に強調することは出来ない。一切施は一切を捨てること⁽³⁴⁾によって一切を獲得する、という思想がブラーフマナにも存
し、その発展としてウパニシャッド思想を考えることも可能だからである。⁽³⁵⁾またヤマによる誘惑が仏陀に対する死神
マーラの誘惑と対比され、かつそれに先駆する⁽³⁶⁾というのも正当ではない。教授者としてのヤマはまずタイッティリー
ヤ・ブラーフマナに伝えられたナチケータス物語に登場するが、ここでは祭祀に関する教説がなされた。祖靈の世
界の王たるヤマ⁽³⁷⁾にとってかかる教説はふさわしいであろう。ところでカタ・ウパニシャッドでヤマに形而上知が帰せ
られることは他に類のないところであろうが、しかしこれもナチケータス物語を枠として発展した結果であると解す

れば、充分説明のつくことである。従ってこの物語ではあくまでもヤマは教授者としての性格を有する。この点で魔神マーラの誘惑と根本的に異ると言わねばならない。⁽³⁸⁾ 師が弟子を世俗的快樂によって試すということは、むしろウパニシャッドの知の伝授における一つの事例として扱うことが妥当であろう。この点は後に第五節で論じたい。

三

ナチケータス物語はタイトイリーヤ・ブラーフマナの伝承が、ウパニシャッドのそれよりも古いと考えられるが、この外にもマハーバーラタ及びプラナーナに⁽⁴⁰⁾ 伝えられている。そのうち叙事詩の中の伝承 (Mbh. XIII. 70)⁽⁴¹⁾ を若干考察してみることにしたい。これは「牛布施」(godāna) の一節であるが、その第一段に当る部分は次のごとくである。

「この点(＝牛布施の果報)に関しても人々は古来の次の物語を語る。ウツダーラキ Uddalaki 仙とナーチケータ Nāciketa との言葉を。」 (一)

ウツダーラキ仙は浄化式をはじめ、ナーチケータに『汝はわれに仕えよ』と言った。この規定が完了したときに大仙は息子に言った。 (二)

『沐浴に心を奪われ、誦誦に専心していたので、薪・草・花・水瓶を水辺に忘れてしまった。それを川のほとりからわたしのためにここに持ち来れ。』 (四)

(彼は) 行ったが、それが全て川の流れに押し流されて、手に入れることが出来ず、『見つかりません』とかのムニは父に言った。 (五)

飢え・渇き・疲労におそわれて、大苦行者ウツダーラキ・ムニは『ヤマに会え』と息子を呪った。 (六)

このように父によって言葉の金剛で打たれて、彼は合掌し、『お恵あれ』といいつつ意識を失って地に倒れた。⁽⁴²⁾

(七)

倒れたナーチケータを見て父は苦しみに呑み込まれ、『何ということをしたのか』と言って、地上に崩れ落ちた。

(八)

彼が苦しみにおそわれて (*duḥkha-parita*) 自分の息子を抱きしめているうちに、日は暮れて、恐ろしき夜となつた。

(九)「

このあとに、父の涙に打たれて蘇生したナーチケータがヤマの世界について語る。ここでまず登場人物の名称に若干相異のあることが気づかれる。父と息子の名はそれぞれ *Uddalaki* 及び *Naciketa*⁽⁴⁴⁾ であり、後者は既にムニと呼ばれ、祭の手伝いをしている。ブラーフマナの伝承では父は *Gautama* とも称し、この名称は一般に *Uddalaka Aruni*⁽⁴⁶⁾ についても言われるところから、後者の名称とこの物語とが関連づけられたのであろう。しかしカタ・ウパニシャッド (*一・一一*) では *Auddalaki Aruni* 即ち *Uddalaka* の子 *Aruni*⁽⁴⁷⁾ という名称が用いられ、系譜の混乱を示している。なおその点で興味あることに、*Yuktidipika*⁽⁴⁸⁾ は明らかに *Chan. Up. 3. 11. 4-6* に於ける *Uddalaka Aruni* を指して *Aruni Auddalaki* と呼んでいる。このような名称の相異はあるが、互いに関連するものであることは明らかである。牛布施を明確に述べる点ではカタ・ウパニシャッドに近いと言えよう。

さて『ヤマに会え』と父が言った場面は他の伝承と全く異っており、また息子が意識を失った時の父について用いている *parita* という語の意味もブラーフマナの場合とは異ると解される。

次に第二段において、彼は直ちにヤマに会い、その尊敬をうけ、ヤマの世界において彼に相応しい世界を得たいと言う。これに対してヤマは「汝は死んだのではない。苦行者にして灼熱せる火に等しい光を有する父は汝に向つて

『ヤマに会え』と言ったのである。賢者よ、これは虚偽にはなしえない。汝は既にわれに会った故に、帰られよ。汝の父は悲しんでいる。何ものでも好みのものを与えよう。愛しき客人よ、汝の望み (kāma) を選ばれよ。」と言う。(一七一—一八) ここでナチケートが求めることは「戻ることのかなわぬ国に來ました。もしも自分が汝の恩典に値する (varaha) ならぬ、善をなした人々の榮えある世界を見たいと思う」(一九) ということである。ヤマはその願を容れて彼にヤマの世界を示し、その描写がなされる。その間にいかにしてこの世界に人は到りうるかという問答がなされるが、全体として他界訪問譚の性格が極めて顯著になっている。ここで改めてわれわれはブラーフマナやウパニシャッドのナチケートス物語においては、他界描写が欠如していることに気づく。⁽⁶⁰⁾従って形式においても内容においてもこの伝承は他の二伝承と著しく相異すると言わねばならない。

なおリグ・ヴェーダ一〇、一三五についても附言しておきたい。ここにはヤマ、父、少年 (kumāra) が登場し、この登場人物がナチケートス物語と酷似することから、両者の関係が論じられている。これは七詩から成り、その第一の前半と第七⁽⁵¹⁾においてヤマの座所 (śadana)⁽⁵²⁾の祝福された情景が描かれているが、物語としての骨格を述べる第一の後半と第二とが種々に解せられており、例えばサーヤナは第一説としてナチケートス物語に従って解し、それと並んで第二説として全く別の解釈を述べている。専門学者の説も一致せず、近年発表された Velankar の論文はナチケートス物語として解釈しようとするが、充分説得的ではないようである。しかし興味ある問題なので、別の機会にとり上げたい。

四

以上でナチケートス物語の検討を終え、以下にはそこに現われた教説伝授の問題を取上げたい。

恩典 (vara) という觀念がブラーフマナのギヴ・アンド・テイクの祭祀觀と密接に關係してゐるであらうことは、右の物語、特に顯著にブラーフマナの伝承においてうかがえるが、恩典として哲學的教説を選びとることは、予測されるように、比較的新しい時代の文献に現われてくる。若干の例を検討しよう。

シャタパタ・ブラーフマナによると、匙一杯のバターを捧げた後に、祭主は祭官に恩典を与える⁽⁵⁴⁾、祭主はソーマ酒の器を捧げ、神々から恩典を求め⁽⁵⁵⁾、などと言われる。また償いという觀念が次の例には明白にみられる。即ち、火が神々のもとを去ったので、プラジャーパティをして探索せしめた。彼は白馬となつて探し求めた。そして火が蓮の葉の上にいるのを見出したが、焼かれた。そのために白馬の口はいわば焦げている。火は彼を傷けたと考へて『汝に恩典を与えよう』と云⁽⁵⁶⁾う。アイタレーヤ・ブラーフマナの例を挙げると、祭祀が神々のもとを去つたために、神々は祭を行ひ得なかつた。そこでアディティに向つて『汝によりて祭祀を知らん』と言つた。アディティは『よろしい、しかし汝らより恩典を選ばん』と答える。その恩典は、祭祀がアディティと共に始まり、共に終るといふことであつた⁽⁵⁷⁾。またアグニ・ソーマの犠牲獣は元來インドラのものであつたが、インドラがアグニ・ソーマによつてヴリトラを殺したので、恩典として彼らに与えられた、と説かれる⁽⁵⁸⁾。

以上の諸例では哲學説は關係しないが、アイタレーヤ・アーラニヤカでは祭祀と関連ある恩典の内容がウパニシャツド的哲學説になつてゐる。即ち「これは食物なり」と言つてヴィシュヴァーミトラが千の *Britati* を三度誦したことに對して、インドラが恩典を与えた。そこで彼は汝を知らしめよと願う。インドラは「われは生氣 (*Prāṇa*) なり、仙人よ、汝は生氣なり。一切の生類は生氣なり。輝くものは生氣なり。わが食物は友なり、支持者なり。この形態によりてわれは一切の方処に入れり。これはヴィシュヴァーミトラの食物なり。われは輝くものなり⁽⁵⁹⁾」と説く。

かくて恩典が哲學説の教示を求めること、即ち質問の権利という意味を持つに至る。シャタパタ・ブラーフマナに

よると、ジャナカ王はシュヴェータケートウ・アールネーヤ、ソーメーシュヴァアラ・サーティヤヤジュニ、ヤージュニャヴァルキヤから Agnihotra の意義の説明をうけ、ヤージュニャヴァルキヤの答を最上として百頭の牛を与えた。しかしその説も未だ完全ではないと言って去った。そこで彼は独りジャナカ王のあとを追ひ、答えを得た。それに対してジャナカ王は恩典として「随意の質問」(kāma-praśna) を選んだ。⁽⁶⁰⁾ プリハッドアーラニヤカ・ウパニシヤッド四、三、一以下の對話はこの恩典にもとづいてなされている。⁽⁶¹⁾

五

恩典として哲学説が授けられる場合を右に検討したが、教説の伝授一般という観点からは、恩典はその特殊な場合である。カタ・ウパニシヤッドでも、第三の恩典として直ちに教説が授けられるのではなくて、ナチケートスが試されていることを前に述べた。そこで次に哲学的教説の伝授はいかにしてなされていたかを考察したい。

シヤタパタ・ブラーフmanaは祭に関する諸学匠の見解を紹介しているが、対論その他の具体的な状況を説明しないことが多い。⁽⁶²⁾ しかし第一〇巻、一一巻になると論者の師弟関係が明確に示される。例えば資産家アヤストウーナはシヤウリヴァアーヤナを一年間アドウヴァリユ祭官としていたが、後者の二つの匙の用法は正しくなかった。そこで後者は弟子となって教を受けたいと望むが、既に一年間仕えている故に資格があるとして教授する。⁽⁶³⁾ 同様にシヤウチエーヤ・プラーチーナヨーギヤはウッダーラカ・アールニに Agnihotra について問い、全ての質問に対して回答を得た後、薪をもってウッダーラカの弟子とならんとする。ウッダーラカは「もし汝がそのような言わなかったならば、汝の首は落ちたであろう」と言って入門を許す。⁽⁶⁴⁾ 別の箇所でもウッダーラカ・アールニが北インドのバラモンに議論を呼びかけながら、祭祀に関するシヤウナカ・スヴァイダーヤナの問題に答え得ず、薪の礼をもって弟子入りし、回答を

得たと言う。⁽⁶⁵⁾ またマハーシャーラ・ジャーバーラはディラ・シャータパルネーヤを問いつめるが、Agniは言葉、眼、意、耳、一切であるとの答を得てへり下り、その火についての教を乞い、生氣であると教示される。⁽⁶⁶⁾ ここでは弟子となったという明言はないが、いずれにして自分よりすぐれた者に対しては直ちに弟子としての礼をとるべきであると考えられていた。従ってみずからは学識がある場合でも、教を受ける意図のあるときにははじめから弟子の立場に立った。⁽⁶⁷⁾

知が師から弟子に伝えられるものである以上、知を得るためにかかる師の存在は不可欠である。師につくことは、目隠しされて連れ去られたものが、人にたずねて再びもとの地に戻ることに喻えられる。⁽⁶⁸⁾ 従って知あるものに対しては「誰が汝に教示したのか」と問われる。かく問われてサティヤカーマは答える「人間以外のものから。けれど尊師よ、わたしに説いて下さい。尊師のような人々から伺いました、師より学びたる知が最も有効に目的に達せしむ」と。⁽⁶⁹⁾ このような師は当然有能でなければならない。⁽⁷⁰⁾

通常はかかる師のもとに弟子入りしてヴェーダ学生となる。⁽⁷¹⁾ 正しい出生のものであることを要求されたが、弟子は一年間仕えることを求められた。⁽⁷²⁾ もっとも期間は種々の場合があることは以下に引用する諸例からも知られるが、形而上的な知はその性格から言っても容易に説き明かし理解せしめるものではない。⁽⁷⁴⁾ サナトクマールに近づいて教を求めたナーラダは次のように告白した「神呪 (mantra) 知者なるも、アートマン知者にはあらず」と。⁽⁷⁵⁾ そして名称以上の教を求めた。従って弟子として入門しても直ちには教授されないのである。インドラとヴィローチャナはプラジャーパティのもとで学んだが、一時期毎に順次に高い教を授けられた。インドラが最終的な教説に至るまでに一年要したという。⁽⁷⁶⁾

カタ・ウパニシャッドにおける誘惑は、他のウパニシャッドにも現われている。プラヴァーハナ・ジャイヴァリ王

に問われて、答え得なかったシュヴェータケートゥは父ガウタマにその旨を告げる。彼は息子シュヴェータケートゥに教示して⁽⁷⁷⁾いたが、この間に答え得ず、みずから弟子となって王から教を乞う。彼は恩典としてそれに対する教示を求め、王は、それは神聖 (dharma) な恩典に属する故に、人間の恩典を選べと言う。そこでガウタマは世間的欲望は充たされていることを告げて教示を受ける。⁽⁷⁸⁾全く同様の趣旨はマイトリ・ウパニシャッドにも見出される。ここで注意されるのは、形而上的な知は神聖であるという観念である。ブラーフマナにおける神人関係を想起するならば、神聖ということは、世俗性とは次元を異にする容易に近ずき難いことを意味すると言つてよいであろう。われわれはここに知の超越性を認めることが出来る。なおウッターラカの弟子ヤージュニャヴァルキヤにおいても同様の思想を見出すことが出来る。マイトレイーとの対話は次のようにはじまる。「財宝によって充たされたこの全大地がわがものとなるならば、これによってわれは不死となりうるであろうか。」「いな。資産あるものの生活のごとくに汝の生活はなりうるも、財宝によっては不死を期待しえない。」⁽⁸⁰⁾

知が神聖なものであるならば、右におけるごとくそれに相応しいもののみ伝授されたということは容易に理解しうる。それが形式的に固定化し、次のごとき表現となっている。

(サンヒターのウパニシャッド)を弟子ならざるもの、一年間共に住さざるもの、師とならざるものには説くべからず。 Ait. Ār. 3. 2. 6.

これをば息子ならざるもの、弟子ならざるものに説くべからず。 Brh. Up. 6. 3. 12

父はこのブラフマンを長子又はふさわしき弟子に教授すべし。他の何人にも(伝う)べからず。たとい水に囲まれ、財宝によって充されたこの(大地)を提供されようとも。実にこれはそれよりもすぐれている。 Chan. Up.

祭を行い、ヴェーダに通じ、ブラフマンに安住し、唯一の仙人（＝火）にみずから供物を捧げ、信あり、定めのごとく頭戒を行うものに、このブラフマンの知を説くべし。Mund. Up. 3. 2. 10.

心静まらざるもの、息子ならざるもの、弟子ならざるものに授けらるべからず。 Svet. Up. 6. 22.

息子ならざるもの、弟子ならざるもの、心静まらざるものに語るなかれ。 Maitr. Up. 6. 29.⁽¹⁵⁾

このようにして伝授されることによって系譜が成立した。⁽⁸²⁾

また出来上ったウパニシャッドが師弟の間で読まれたことは、そのはじめ又は終りに「われら兩人を守れ」⁽⁸³⁾などの祈願の文が附せられていることから知られる。その他の場合としては、カタ・ウパニシャッド（三、一七）によると、バラモンの集会（brahmana-samśad）又は祖先祭の時に読まれた。

祭祀の場と関連ある例としては、ジャナカ王は、祭に集ったバラモンのうち誰が最も学識あるかを試さんとした。そこでヤージュニャヴァルキヤを中心として諸バラモンとの間に問答がくりひろげられた。⁽⁸⁴⁾その中で、アールタバーガの問に対して、ヤージュニャヴァルキヤは二人だけで退出し、ひそかに業説を教えた、⁽⁸⁵⁾というのは極めて特異な場合である。ともかく、国王の面前での討論・論争は後代にも見られるが、⁽⁸⁶⁾勝者に対して与えられる償金はバラモンの経済にとって重要な意味をもつであろう。ヤージュニャヴァルキヤは牛と討論を求めてジャナカ王を訪ねたと言う。⁽⁸⁷⁾貧しきバラモン、ウシヤステイ・チャークラーヤナは論争にうちかかって他のバラモンから祭官の地位を奪い取ったと伝えられる。⁽⁸⁸⁾謝礼に対して教説を授与する場合もある。⁽⁸⁹⁾バラモン相互での討論又は教授の例も見出される。⁽⁹⁰⁾例外には妻に教示した。⁽⁹¹⁾

知を伝授する形態はこのように種々であるが、ウパニシャッド文献を中心として考えるならば、最高とみなされる形而上的な知は、それを把握しうる者に対してのみ授けられた、と言いうるであろう。論争の場合もかかる知を有すると認められる人々の間で競い合うのであるから、これに準じて扱うことが出来るであろう。バラモンの経済的支持者がこれに加えられる。⁽⁹²⁾

ところで従来ウパニシャッドという言葉の意味に関して、「秘伝」つまり師弟の近坐に根拠を求める解釈が通説とされているが、右のごとくに伝授の諸形態をまとめてみると、「秘密の伝授」という側面が確かに存する反面に、知そのものの超越性という面もまた浮び上って来る。そして後者にもとづいて前者が成立すると考えることも可能である。それ故この言葉が何を意味していたかは、このような連関を注視しつつ再検討する必要があると考えられる。

註

(1) Ušan ha vai Vajāstravasah. usat an śhyan karama 「(祭の果報を) 致しつゝ」(kāmyamāna, Ś. ad Kaīha Up. I, 1) ヲ 解すむが、固本於誦に見ゆとて、Weller: Versuch einer Kritik der Kathopaniśad, S. 110, Ann. 4.

(2) Alsdorf: Contributions to the textual criticism of the Kathopaniśad, ZDMG. Bd. 100, S. 636; Weller: op. cit. S. 110, Ann. 5.

(3) Taitt. Br. 3. 11. 8. 1

(4) op. cit. S. 111, Ann. 1.

(5) Śāyana ad Taitt. Br. 3. 11. 8. 1. S. 1379—1380.

(6) Taitt. Br. 3. 11. 8. 1—2. この部分の解説は、M. Müller (SBE. vol. 15, p. xxii): Then a voice said to the young Gautama, as he stood up: He (thy father) said, Go away to the house of Death, I give thee to Death. 以下言葉が述べたのは、Whitney (Transactions of the American Philological Association, 1890, Vol. XXI, pp. 89—90); Deussen (Sechzig Upanishad's des Veda, S. 262); Weller (op. cit. S. 111) によつて、

(7) Whitney (op. cit. p. 93) は次のように言う。「死神に与える」というのは、That is, as a profane father might say now "O! go to Hades!" to an unfortunate child. The boy takes it seriously... しかし言葉通りに解すべきではない。(Vgl. Weller, op. cit. S. 36) Madhya はカタ・サニシヤットの注釈で「父はみちから彼を呪った」(tam śāsapa pita svayam) と述べている。Madhya's Kommentar zur Kāthaka-Upaniṣad, hrsg. von Betty Heimann, S. 11. じれはヤンニ文学にしばしば現われる呪咀の觀念と同一である。

(8) Vgl. Weller, op. cit. S. 111. Ann. 1. "ob der Vater seinen Sohn Naçketas aus Zorn in die Unterwelt schickt (Alsdorf, ZDMG. 100. S. 636) oder aus einem anderen Grunde."

(9) Alt Up. III. 1. 1—4 によると、人間には三度誕生 (janman) がある。第一の誕生は受胎、第二は出生である。そして息子において両親の本質がうつがれ、祭事も息子が引き継ぐ。かくて老いたる父がこの世を去って再生することが第三の誕生である。このようにして諸世界の持統 (sanitati) が可能となる。Kaus. Br. Up. II. 15 はこの世を去る父のあとを息子が引継ぐことを具体的な儀式として説いている。Bh. Up. I. 5. 16 は人間界は息子にまづ得られ、祖霊界は祭、天界は知によつて得られる、と説く。17 では特に息子の重要性を強調している。Vasiṣṭhasmṛti XVII. 5 は「息子によつて諸世界を克ち得、孫によつて無限を享受し、曾孫によつて太陽の天界を獲得する。」と説く。マヌ法典は祖先祭について詳細に規定し (III. 122—285)、息子の重要な地位については「長子が生まれるや男は『息子あるもの』 (putrin) となり、祖霊に対して『負債なきもの』 (arna) となる」(III. 106 a—c) と言ふ。また息子なき父は、娘に生まれた男児に祖先祭を行つてもよいと言ふ。(IX. 127) 同様ニ Vasiṣṭhasmṛti XVII. 17 では息子なき父は娘の男子を自分の息子となせと述べる。なお cf. Bühler, SBE. vol. 25. p. 352. note.

(10) ナチケータス物語には人身供犠の名残りがあまる。Hillebrandt: Aus Brahmanas und Upaniṣaden, S. 116; Keith. Religion and Philosophy of the Veda, HOS. vol. 32. p. 348.

(11) Alt. Br. 7. 13—18. 辻博士訳『インダ集』『世界文学大系』四) 五四頁以下。Hillebrandt, op. cit. S. 116. この物語の主題も息子の重要性である。イクシヴァアーク王に対してナーラダ仙は次のように教える。「生まれて健やかなる息子の顔を見るとき、父は責務を弁済し、不死の境地に到達す。……父はつねに息子によりて深き闇を越えたり。おのれみずからおのれより生まれ替りしものなれば。息子は装備もれなき船にしてよく渡す。……息子なきものは(死後の)世界なし。」(7. 13. 辻博士の訳による。)

- (12) Whitney, op. cit. p. 90. Jaim. Br. 1. 42—44 (辻博士註、同上、五九頁以下) SBr. 11. 6. 1.
- (13) Taitt. Br. 3. 11. 8. 2. これを「言葉」に解する解釈もあるが、(M. Müller, SBE. vol. 15, p. xxii) 父の言と解することが出来ない。Whitney, op. cit. p. 90; Deussen, op. cit. S. 262; Weller, op. cit. S. 111 mit Anm. 3.
- (14) Taitt. Br. 3. 11. 8. 4.
- (15) 両者の比較は「*śrīpāt*」 Siehe Weller, op. cit. S. 110 fg.
- (16) Katha Up. I. 3. 辻博士の註は「*śrīpāt*」 Siehe Weller, op. cit. S. 34. Anm. 2.
- (17) 「われれと与えよう」とも、かかる牛は与えらるべきとなす。」Madhya's Kommentar, S. 11.
- (18) 「この Sattra 祭には瘦せた家畜と僅かなとけたバターしかないが、しかも彼は自分を資産家 (*grhapati*) であると思つてゐる。」(SBr. 11. 4. 2. 18)
- (19) Mbh. XIII. 70. 30—35 (critical ed.) 但し以下に牛に代わる布施をも説く。
- (20) Ś. ad Katha Up. I, 4.
- (21) cf. Hume: The Thirteen Principal Upanishads, p. 341. n. 3, the veiled reproof.
- (22) Hillebrandt (ZDMG. 68. S. 581) はこの詩 (一〇) を異つて解する。即ちヤヤより送り返されたことを、布施がヤヤによつて拒否されたと解して、父が怒らぬように、と云う願望であるとみる。しかしこの解釈は適當ではないであろう。(cf. Alsdorf, ZDMG. 100. S. 636—7) など Weller (op. cit. S. 111. Anm. 1) はこれに対しては不確定な立場をとる。(前注⑩参照) その理由はブラーフマナに準じてウパニシャッドを解せうとすることにある。しかし両者の性格の相異を認めるならば、一〇を文字通りに解することが可能であろう。シャンカラはウパニシャッドの注釈 (一、四) で父の怒りを述べる。一般にナチケータス物語における父の怒りは一〇にもとづいていると言つてよい。ブラーフマナに対する前述のサーヤナの注釈も恐らくこれに影響されているのであろう。
- (23) 辻博士の訳による。
- (24) Weller (op. cit. S. 35—37) はこの詩の話者が誰であるかをめぐつて検討し、本詩の主語が三人称であることから、父でもナチケータスでもなく、従つてブラーフマナの対応場面とは異なることを結論している。
- (25) このことについて後に恩典の觀念を検討するが、Weller の言ひ Bauernschläue (op. cit. S. 36) に賛成である。
- (26) Naciketa, Naciketas から派生したのであれば Naciketasa であるべきである。(Whitney, op. cit. p. 90; Deussen, op.

cit. S. 263; Ann. 1)

(27) 一'一九でも繰り返されてゐる。 Vgl. Weller, op. cit. S. 19

(28) 以下博士の訳に依る。

(29) *śvobhāvān* は *śvobhāvān* といふのは種々の解釈がある。一' *śvas-ī-bhū* (vgl. *bhrita*, Chan. Up. 4. 6. 1; 4. 7. 1; 4. 8. 1) と関連せし「明日」とみる。 Hertel, Geldner など。二' 「明日まで存在する」 M. Müller, Regnaud など。三' *Saṅkara* の注に從つて「明日存するか否か」 明日への不安」 *Böhlingk-Deussen* など。四' *śvo'bhāvān* とみて「明日は無となるが」 Whitney, Hillebrandt, Otto, Charpentier など。 Weller (op. cit. S. 22) が不確かとてこの第四をとり。恐らく第四が趣意からも最も妥当であろう。 Sbr. 2. 1. 3. 9 には「誰が人間の明日を定めるか」 (*ko hi manuṣyaśya śvo veda*) といふ。ここには人間存在のはかなみの自覚が既にある。(但し人間は知つて明日を知ると云ふ)。 Alt. Ār. II, 3. 2) 宗教の無常の立場がこれに當るが、朝と夕を對比せしめて次のやうに言ふ。

(30) vgl. *adyaiva kuru yacchreyo mā tvā kālo 'tyagād ayaṃ. Mbh. III, 169. 13.*
I, 7 (Hrsg. von Bernhard) ; vgl. *Jāṭaka W. p. 127; W. p. 28; Gandhari Dhṛp. X. 15 (151)*

(31) *vivṛtam sadma naciketasam manye. Alsdorf* は元來 (*ニーター上*) *naciketa* であるべきであり、これは新しい形であるから、二' 一三は後代の附加とみる。(op. cit. p. 632) これに反して Weller はこのままの形で採用しからう古くものとみる。(op. cit. S. 69 fg.) それとはかかるとしてこの詩もまた難解であり、別の解釈が提案されてゐる。 Whitney (op. cit. p. 100) は字義通りに「ナチケータスを開かれた座所と想う」というのは無意味であるとして「座所がナチケータスに開かれてゐると考える」と解する。 *Böhlingk* はこのやうに解すべく *naciketase* を改めてゐる。かかる見解はシャンカラの注釈にも見られる。「かくのごとき梵の座所がナチケータスなる汝に対して (*naciketasaṃ tvān prati*) 扉を開いてゐる、開かれてゐる、目の前にある」とわたしは考へる。汝は解脱に値するとわたしは考へる」といふ趣意である」と述べてゐる。(S. ad Katha Up. II, 13) また Geldner (*Vedismus und Brahmanismus, S. 161*) ; Otto (*Katha Upaniṣad, S. 18. Ann. 3*) は *naciketas sammanye* と改めて「同趣意に解さうとする。ムンダカ・ウニミシヤム三' 二' 四は「われの方法によつて努め知あるものは、ブラフマンの住所 (*brahma—dhāman*) に入る」と言ふ。 *sadman* はいつたおける *dhāman* と同様 *brahman*, *Tama* などのそれとみるべきであらう。また仏典に「彼らに甘露の門は開かれた」 (*apārutā tesam*

- amataṣṣa dvāra. Vinaya Pīṭaka, vol. 1, p. 7 etc. 詳しい考証については藤田宏達教授「原始仏教における信の形態」(『北大文学部紀要第六、六七頁以下参照。)という句がしばしば説かれている。甘露はバラモン系統ではブラフマンなどに相応する。原文の難点があるが、趣意としてはこのような方向で理解してをきたい。cf. Chan. Up. 2. 24. 4 etc. loka-dvāram apavīram.
- (32) cf. Belvalkar and Ranade: History of Indian Philosophy, vol. 2, p. 92. これに反して Deussen (Allg. G. d. Phil. I, 1, S. 176—7; Sechzig Upanishads des Veda, S. 263. Anm. 1)は三つの願望は順次に高次のものへの上昇を期待せしめ、元來が頂点に哲學説をおいており、ブラーフマナはそこに火壇の教をもち込むことによつて變形した」と考える。Vgl. Weller, op. cit. S. 15. Anm. 6.
- (33) 例えは Oldenberg は次のやうに言ふ。„welches Leben und welche Größe—eine Vorahnung buddhistischer Größe—im Bilde des Nachketas, ohne Besinnen Glück und Glanz fahren läßt, und das höchste Gut, das Wissen, das über Alter und Tod hinausführt, dem Gott abzurufen“ (Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. 2. Aufl. S. 177 (=1. Ausg. S. 204—205.)
- (34) SBr. 12. 7. 1. 1.
- (35) Radhakrishnan (The Principal Upanishads, p. 596)は「ナチケータースはここで青年の熱情をもつて形式的で魂のない祭祀主義の不完全性を暴く」と言う。このような問題はサバニシヤッドでもしばしば取り上げられるところの、祭祀と形而上知の対立及び併立に外ならず、バラモン系統の思想圈において自ずから生じて来たものであるとも言いうる。
- (36) Oldenberg: op. cit. S. 249 (1. Ausg. S. 288—9)
- (37) Siehe Oldenberg: Religion des Veda, S. 532 fg; Hopkins: Epic Mythology, p. 107 ff.
- (38) 人間が知を得ることを魔神は好まない、というモチーフは Bh. Up. 1. 4. 10 などにむしろ求めうる。ここでは魔神でなくて神々であるが、また誘惑という物語的構成をもたないが、神々は人間が知を得ることによつて祭祀をやめることを恐れた、即ち神々の支配から人間が脱するのを恐れた、という。
- (39) Weller (op. cit. S. 114—119)はカタ・ウンニシヤッドが直接ブラーフマナの物語にもとづくのではないであろうことを結論づける。
- (40) Brahmaṇḍapurāna 及び Nasiketopakhyaṇa があるが (Winternitz, GIL. Bd. I, S. 480) 披見出来なかつた。後日検討

した。

- (41) この物語のごうじは既に Winternitz (op. cit. S. 348) に指摘があり、Sridharasāstri Pathaka 氏 Kathopanīśad (Poona 1919) の序文 (p. 5) に概略を紹介している。ベンナーラータの校訂版脚注 (Vol. 17. pt. 1, p. 386) はこれをナキケータス物語の slightly different version と譯している。

(42) Gatasaṭṭva. Nilakanṭha: mṛta.

(43) Auddālaki ごうじの読みも異本にある。

(44) Nāriketa, Nasiketa ごうじの読みも異本にある。

(45) Taitt. Br. 3. 11. 8. 2.

(46) Vedic Index, s. v. Gautama.

(47) Uddālaka Āruni の字どめは Auddālaki Āruneya となる。この場合は通常 Svetaketu を指すが、この物語ではこの名称は無関係である。

(48) ed. R. C. Pandeya, p. 23, ll. 22—24.

(49) かかる例に従えばシャンカラのよきに Auddālaki を Uddālaka と同じとみることも可能であろうが、Katha Up. I, 11 の趣意から見て、これは息子を指すべきであるから、この解釈は採用されない。なお Siehe Waller, op. cit. S. 38.

(50) 仏典における他界訪問においては他界の様相が描かれる。前田恵学博士「神通より来迎へ——インド仏教文学に見られる天界訪問の二方法」『印仏研』第七巻第一号、四四—五六頁、岩本裕教授『目連伝説と益蘭盆』、石上善応教授「目連説話の系譜」『大正大学研究紀要』第五十四輯、昭和四十三年十一月、参照。

(51) 辻博士『ヴェーダとウナムニヤ』一〇一頁参照。

(52) Vgl. Hillebrandt: Vedic Mythologie, I, S. 511 fḡ.

(53) Vedic origin of the story of Naciketas. Mélanges d' indianisme, à la mémoire de Louis Renou, pp. 763—772.

(54) SBr. 2. 2. 1. 4; 5. 2. 3. 1; 13. 4. 1. 10.

(55) SBr. 4. 1. 1. 21.

(56) SBr. 7. 3. 2. 14—15 など SBr. 5. 4. 4. 8 など灌頂式における鞭印の代償としての恩典を言う。

(57) Ait. Br. 1. 7.

- (85) *Alt. Br. I. 3. cf. ŠBr. 1. 6. 3. 13—14.* 代償としての恩典についてその外 *Alt. Br. 2. 22; 3. 33* などをも参照。
- (86) *Alt. Br. 2. 2. 3. cf. Keith: the Aitareya Aranyaka, p. 214, n. 5. Kauṣṭhaki Br. Up. 3. 1* にはインドラの愛好する住所に到達したプラタルダナに対して、*「恩典が与えられ、彼は、人類にとって最も有益なものを選び与えよ、と求める。インドラは「われのみを知れ」と言って、以下に「われは生氣なり」云々の哲学説を述べる。*
- (87) *ŠBr. 11. 6. 2. 10.* なるシヤナカ王とヤーシヨニヤヴァルキヤとの問答は *ŠBr. 11. 3. 1. 2—4; 11. 6. 3. 13* を参る。 *cf. 11. 4. 3. 20.*
- (88) 「ヤシキーン王シヤナカにヤーシヨニヤヴァルキヤは近づいた。彼は考えた。『われ語ららん』と」 (*sa mene na va-diṣya iti*) となら *sam enena vadiṣya iti* (彼と共に語らん) と読む試み (*Regnanu* など)。 *cf. M. Müller, SBE. Vol. 1, p. 1xxiii—iv.* 特一般に正語に斥けられている。この直後に、かつて与えられた隨意質問の恩典が言及されつおの、その恩典のカラヤルブ、ヤーシヨニヤヴァルキヤの意志に反して対話がなされる、という構想であると解すべきであろう。
- (89) 例えは *ŠBr. 1. 1. 1. 7ff.; 1. 6. 3. 26; 1. 9. 3. 16; 2. 1. 4. 27; 2. 3. 1. 21 ff.; 3. 1. 1. 4 ff. etc.* 特に哲学的な説に関する場合とつて、例えは *10. 4. 5. 1—2.* なる *cf. Brh. Up. 3. 1. 1 ff.* 祭に対する人々の不信を払うのけるための説明 (*ŠBr. 1. 2. 5. 25—26*) を同様とする。
- (90) *ŠBr. 11. 4. 2. 19—20.*
- (91) *ŠBr. 11. 5. 3. 1—13.* ナンミンヤツルビヤ議論の政者の首が落ちるようになり、ついに言われる。 *Jacob: Concordance, s. v. mārhan.*
- (92) *ŠBr. 11. 4. 1.*
- (93) *ŠBr. 10. 3. 3.*
- (94) *ŠBr. 10. 6. 1. cf. Chān. Up. V. 11 ff.* 同様の例はナンミンヤツルビヤ。 *Brh. Up. 2. 1. 1. 14* (*cf. kaus. Up. 4. 1 ff. Vgl. Deussen, Phil. d. Up. S. 80; Keith: Alt. Br. p. 46; Brh. Up. 6. 2; chān. Up. 7. 1; Münd. Up. 1. 1. 3; Prāśna Up. 1. 1—2; kaus. up. 1. 1.*
- (95) *Chān. Up. 6. 14. 1—2.*
- (96) *Chān. Up. 4. 9. 2—3.*
- (97) *Münd. Up. 1. 2. 12.*

- (71) 藤謙敬教授『インダ教育思想史』一三三頁以下参照。
- (72) サチヤカリーの物語 (Chan. Up. 4. 4) 参照。なお「父母・師あるものごとくに語る」(Bih. Up. 4. 1. 2 #.) という表現もこれに連なっている。
- (73) Prasna up. 1. 2.
- (74) Cf. Katha Up. 2. 7; 3. 14.
- (75) Chan. Up. 7. 1. 3.
- (76) Chan. Up. 8. 8 ff. 類似の記述は Bih. Up. 5. 2. 1 ff.; Chan. Up. 4. 10 ff.; 6. 1. 1—2 などにもみられる。
- (77) ウッターラカが息子ブールニに教授したごとく Chan. Up. 6. 1 f.; 6. 8—16 に見える。息子への教示はカウシータキに同じく記されてくる。 Chan. Up. 1. 5. 2; 4.
- (78) Bih. Up. 6. 2. 1 ff.; cf. Chan. Up. 5. 3. 1 ff. 後者の第六節では「人間に属する富のうちから恩典を選べ」と特に言われている。
- (79) Maitr. Up. 1. 1—4.
- (80) Bih. Up. 2. 4. 2; 4. 5. 3. この問題について別の機会に詳論した。
- (81) Gīta (18. 67) では「修養なき者の (atapaska) 信愛なきもの、従順ならざるもの、われをそしめるものには説くべからず」(註)。
- (82) Bih. Up. 2. 6. 1—3; 4. 6. 1—3; 6. 5. 1—4; 6. 3. 7—11; Chan. Up. 3. 11. 4; 8. 15. 1; Muṅḍ. Up. 1. 1. 1. 但し系講は 照してブールニにのみ見られる。
- (83) Katha Up. 6. last; Kena Up., Prasna Up. の冒頭; Taitt. Up. 1. 1. 1 (cf. Ait. Ar. 2. 7); 1. 12. 1; 2. 1. 1.
- (84) Bih. Up. 第三巻全体がこれを扱っている。
- (85) Bih. Up. 3. 2. 13.
- (86) 特に仏典にはしばしば言及がある。いまは詳細を省くが、馬鳴菩薩伝、世親伝、西域記などを参照。また結集伝説もこの面から考えることが出来、さらに『沙門果經』の叙述の構想はかかる論争の仏教的変容とみうべである。
- (87) Bih. Up. 4. 1. 1. Bih. Up. 2. 1—20; 5. 14. 8.
- (88) Chan. Up. 1. 10—11.

- (89) Chan. Up. 4. 2.
- (90) Chan. Up. 1. 8; 1. 9. 3; 5. 2. 3.
- (91) Bṛh. Up. 2. 4; 4. 5. 婦人との問答としては Bṛh. Up. 3. 6; 3. 8. メガステネスによると、バラモンは女性に知を授けると、墮落したときに秘説を他にもらす危険と、みずから賢人となって夫を見捨てるという恐れから、妻には知を与えなかつたと記している。McCrintle, *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian*. Calcutta 1960. pp. 99—100. (Frag. XL1, 12)
- (92) シャンカラは知を獲得しうるものに六種ありとし、アーナンダギリによると、それは弟子、ヴェーダを学んだもの、賢者、財施者、いとしき息子、他の知を与えるものであると言ふ。(ad Bṛh. Up. 6. 3. 12. ASS, p. 828)
- (93) その際にも僅かな資料にもとづいているにすぎない。この語の意義に関する諸説をここで述べる余裕はないので、別の機会に詳しく論ずることにした。

智顓における止観構想の成立時期

—— 禅から止観への展開理由究明のための予備的考察 ——

新 田 雅 章

は し が き

智顓の教説を實踐観の観点からみれば、最初期の講述である『次第禅門』では実践体系の基調が根本四禅、四無量心等のいわゆる禅（禅波羅蜜）に求められたのに対し、『小止観』以降『摩訶止観』に代表される後期実践体系のもとでは、それは止観に求められ、実践体系の統括様式に変化がみられる。禅及び止観は単に名称のみを異にする実践形式ではないだけに、実践体系の統括様式が禅であるか止観であるかの問題は、実践観の全体的構想にかかわる問題であろう。そこで以下実践体系の統括基調を禅から止観へと変更させた理由が智顓においてどの点に求められているかを中心に考えてみたい。なお禅から止観への展開理由を説明するための予備的考察として先の中心課題の究明に入る前に、本稿では止観をめぐる思索が智顓のどの時点にはじめてあらわれてくるかという止観への関心が示されはじめる時期の問題を明白にさせたい。

一、次第禪門における止観

智顛の最初期の思索は、基本的には、『次第禪門』にみられるように慧思の教説の理解を媒介として『大智度論』の内容を理解する形で遂行された。⁽¹⁾したがってここでは『大智度論』の主張の中にみられない止観にはさして関心が払われず、『大智度論』及び般若系諸經典の中で実践体系の基調として重視される禪が実践体系の基本に位置づけられたのである。

ところで実践方法の形式という観点からみれば、すでに「阿含」の中に止観が提示されているところからも明らかのように、仏教史の流れの中には禪とともに止観を重視する姿勢がみられ、とりわけ智顛の時代においては禪のみならず止観への関心も強められてきていた。⁽²⁾しかも『次第禪門』に包摂される二十五方便の構想の中の具五縁の構成にあたって智顛自身が参考にしたと考えられる『禪秘要法経』『坐禪三昧経』『遺教経』『涅槃経』『成実論』等のうち『坐禪三昧経』『涅槃経』『成実論』には止観が説示されている。⁽⁴⁾そこでまず最初に、『大智度論』にもとづき禪中心に構成された『次第禪門』の実践構想の中に、禪とともに重要な実践形式である止観への関心が払われていないかどうかを検討してみたい。禪中心の『次第禪門』の実践体系の枠組みの中に止観が言及されているか否か、またみられる場合、そこに提示される止観規定が後期止観規定の構想上の基礎となる規定であるかどうかを明らかにさせ、止観への関心があらわれはじめる時期を明白にさせたい。

(1) 止をめぐる問題

実践形式の基調を禪に求める『次第禪門』においても実は止観が提示されている。智顛は菩提心の発起、方便の

遵守とそれにもとづく禅の実修という慧思の実践体系の骨格を継承しながらも、慧思の様式にはみられなかった止観を禅のための内方便として組込み⁽⁵⁾、止観の修習に特別の意味を附与するとともに、止観の実践的姿勢の特性を定義的に説明している。しかも『次第禅門』所説の止観規定は名称の上での対比を通して『小止観』以降具体的展開をみる止観規定と浅からぬ関係にあることが予測されている⁽⁶⁾。このことは『大智度論』の影響のもとに思索をすすめ、禅による実践体系の統括方法を確立させた『次第禅門』時代に、すでに『大智度論』の主張の中にみられない止観への考慮が払われていたことを示すものであろう。そこで、禅中心の『次第禅門』の実践体系の中に『小止観』以降にみられる止観中心の実践様式を準備する姿勢がみられるか否かを明確にさせる意味あいから、『次第禅門』所説の止観規定と『小止観』以降の規定との間の名称上の類似性を指摘するにとどまらず、それぞれの規定のもつ意義の異同に従って、『次第禅門』の止観規定と後期のそれとの関係を明らかにしなければならない。

『次第禅門』において止観は禅の内方便すなわち禅の成立を促す予備的行として位置づけられているが、ここでは止法が中心であって観はほとんど考慮されていない。しかしながら観への配慮が全くみられないわけではなく、内方便第一・止門の説明の中で、たとえその説明が観名の列挙にとどまっているにせよ、止の修習に対応する形で観の実修が述べられている⁽⁷⁾。このような態度は、禅の内方便が観をも含むことを暗示するものであろう。

『次第禅門』の止観の説明にみられるこのような重点の置き方の相違を考慮しながら、まず止の検討から始めよう。智顛は止法を実践姿勢の特徴に従って類別し、止は事止・理止・事理止・非事非理止として分類される繫縁、制心止・体真止・息二辺分別止の全体を統括する実践法であると規定し、その実践姿勢の具体的特徴を繫縁、制心、体真の三止に従って説明する。

「今言繫縁止者、繫三心鼻柱膺間等処、不令馳蕩故、名繫縁止……（繫縁止）。」「制心止者、心若覺観、即

制令_レ不起故、名_二制心止_一……(制心止)。「体真止者、体_三諸法空_二、息_三諸妄慮_二故、名_二体真止_一……(体真止)⁽⁸⁾とあるように、馳蕩する心を実際に制御する実践姿勢としての繫縁止・制心止と、生起する妄念の止息と諸法の空の体得との同時的実現を目指す実践的姿勢としての体真止の諸側面を自らの実践姿勢の基本として有する実践法が止にほかならない、といわれる。

止の実践姿勢の特徴は更に止の修習方法を説明する中でも右に示されたと同じ形で説示されている。止の実践姿勢の特徴は、頂上、髮際、鼻柱、臍間、地輪の五ヶ所に心を繫け、清浄の心の確立を目指す繫縁止としての実践的側面⁽⁹⁾と、心それ自体が実体(形色)を有しておらず、繫けるべき対象(境)がないと体して諸の乱想の生起を止せしめる制心止としての実践的側面⁽¹⁰⁾と、心の静澄なる状態の確立が同時に諸法の空寂なる相の体解をも可能にする体真止としての実践的側面との三側面として類型化されうる、と智顛は説明している。

以上のように智顛は禅中心の『次第禅門』の中においても、いわゆる小乗経典の中ですでに示されている鼻柱等の身体の具体的な箇所_二に心を集中させ妄念・乱想の生起を止息せしめる実践法としての止の特徴を繫縁・制心止として具体化し、更に智顛に独自の形で、空寂なる理法に心をとどめ空無相の体得を目指す止の実践的側面を体真止として体系化したのである。⁽¹²⁾先に繫縁・制心の二止が事止、体真止が理止と呼ばれたのも右のような理由にもとづいているのである。

止に附与される意味の構想系譜はともかくとして、右のような実践姿勢を有する止法は、その修習に証果が予定されて、確実に実践法としての機能が認められている点に注目しなければならない。智顛は止の修習に証果を認める立場に賛意を示し、

「明_二証止者、有_三二解_二不同。有_レ師云、止無_二別証_一……今明_二此止_一、但制_二心一_一処、則五輪自発、譬如_二浄水無_レ

波則萬像悉現、止亦如是」⁽¹³⁾

更にまた次のようにも

「当知行者善修止門、則能具足五輪禪定、証三乘聖果。第二明驗善惡根性者、行人既能善修止門、息諸乱想、則其心澄靜、以心靜故宿世善根、自然開發。若無善者、則發諸惡法」⁽¹⁴⁾

と述べ、止の修習を通して確立される澄靜な心は、証果として波のない浄水が万像を現ずるように宿世の善根の開發を可能にすると説明している。止観が後に実践形式の基調とされる経緯を考慮するならば、ここで重要なのは、止の修習がどのような証果を導くかという証果の質の問題ではなく、止が証果を導く実践法として認定されているか否かの問題であろう。証果を承認する智顓の態度は、禅中心の実践体系の中にあっても止が特定の実践法として了解されていることを間接的に示してくれているわけである。

(2) 観をめぐる問題

『次第禪門』の中で展開される止の説明に従いそこでの智顓の止法の了解態度をみてきたが、次には止と対をなす観の説明に注目しなければならない。先にもことわったように『次第禪門』では観の説明は止の場合とは異なり独立した項目として取扱われておらず、観は内方便としての止門の説明の中で言及されているにすぎないが、止同様、観の場合もその修習の仕方によって生起する禅相に相違が生ずるといわれ、明確ではないにせよ、観を止と同じように禅の内方便の中に組入れようとする姿勢が打ちだされている。このような説明は、禅の内方便が単に止のみを指すのではないことを意味しよう。該当の部分があれば「料棟発禪不定」の項で、

「第二約観門、明四修者、一事観、所謂安般不淨觀等。即是事修。二理観、所謂空無相等観、即是理修。三事理

観、所謂雙観二諦、即是事理修。四非事非理観、所謂中道正観、即是非事非理修⁽¹⁵⁾。

といわれ、止の場合と同じ形で、しかも止に対応する形で、事観、理観、事理観、非事非理観に相應する観として安般不浄観等・空無相等観・雙観二諦・中道正観が提示されている。ただこの場合、事理の観点からそれぞれに対応する観名が示されているだけで、それらの具体的な実践姿勢に関する説明は何ら与えられていないため、観の実践上の特徴は不明であるが、止と対応する形で観の説明が行われている点に意味があると考えられる。

観の説明はこのほかに「六妙門」の項でも行われている。涅槃にいたる六種の妙門、数・随・止・観・還・浄の後半の三門、観・還・浄の実践内容を解説するにあたり、観の実修は從仮入空観として、還の修習は從空入仮観として、浄の修習は空仮一心観として具体的展開をみる、と『瓔珞経』の三観を想起させる三観が述べられ⁽¹⁶⁾、『小止観』以降一般化する從仮入空、從空入仮、中道第一義の三観と名称上類似した三観が説かれている。ただしここでも仮の開示する境地や空仮一心観の志向する実践的世界等これら三観の実践姿勢に関する説明が何ら与えられていないばかりか、先の止門所説の観とこれら三観との関係も明示されていないのである。

観の説明はこのように実践姿勢の内容に触れておらず、止の説明に比べきわめて簡単であり、『次第禪門』時代の観をめぐる思索の未熟さを物語っているが、名称の上で後期実践体系の中で具体化される観にほぼ近い観名が示されている点、更にはまた、止の修習と対応する形で観の修習が説明されていることなどは、止と同様に観を実践体系の中に組込めようとする智顛の創意のあらわれであろう。

このように『次第禪門』の中には、たとえ禅の内方便としてではあるが、禅に加えて止観の修習をも実践の一様式として組入れようとする姿勢がみえている。禅の修習の予備的行として止観を位置づける様式は、『涅槃経』のいう奢摩他、毘婆舍那によって四禅以下の諸禅が成立するという様式と類似しており、⁽¹⁷⁾このような方式の構想には『涅

槃經』からの影響が予想されるが、実践体系の全体的構成の問題はともかくとして、ここでは禅中心の実践体系の中に止観が組込まれている点に注目しなければならない。

註

(1) 拙稿「次第禪門」を中心としてみた智顛の「法」認識をめぐる問題」(『東方学』三十五輯所収) 同く拙稿「智顛の実相認識にみられる前期的特徴—『次第禪門』を中心として」(『東方学』三十七輯所収) 参照。

(2) 福島光哉氏「淨影寺慧遠の止観思想」(『東方学』三十六輯所収) 参照。

(3) 関口真大博士「坐禪と二十五方便」(『天台学报』第二巻所収) 参照。

(4) 『坐禪三昧經』では止観は独立した実践法として示されておらず、数随止観転観清淨のいわゆる六種の安那般那行の一つとして提示されており、智顛のいう止観と異なっているが、止観の実践姿勢の特徴が定義的に説明されている。

「譬如_二守_レ門入_二門_レ辺住_レ観_二入_レ入_レ出_レ、止_レ心亦_レ爾。知_レ息出_レ時、從_二臍_レ心_レ胸_レ咽_レ至_二口_レ鼻_レ、息入_レ時從_二口_レ鼻_レ咽_レ胸_レ心_レ至_二臍_レ。如_レ是繫_二心_レ一_レ処、是名_レ爲_レ止_レ」……(止)。「復次_二心_レ止_レ法_レ中住_レ観_二入_レ息_レ時_レ五_レ陰_レ生_レ滅_レ異、出_レ息_レ時_レ五_レ陰_レ生_レ滅_レ異。如_レ是心_レ乱_レ使_レ除_レ却、一_レ心思惟_レ令_二観_レ増_レ長、是名_レ爲_レ観_レ」……(観)。(『坐禪三昧經』大正蔵十五卷二七五中)

右の説明は直接的ではないにせよ智顛に影響を与えたものではなからうか。

『涅槃經』では止観の実践姿勢の説明は与えられていないが止観に相当する奢摩他、毘婆舍那が四禪以下諸禪の成立を促す、と述べられている。

「仏言。善男子、汝勤精進修_二習_レ二_レ法_レ、一奢摩他_二毘婆舍那_レ。……善男子、若有_二比丘_レ二_レ欲_レ得_二四_レ禪_レ四_レ無量_レ心_レ六_レ神通_レ八_レ背捨_レ八_レ勝_レ処_レ無_レ諍_レ智_レ頂_レ智_レ畢_レ竟_レ智_レ四_レ無_レ礙_レ智_レ金_レ剛_レ三_レ昧_レ尽_レ智_レ無_レ生_レ智_レ、亦_レ当_レ修_二習_レ如_レ是_レ二_レ法_レ」(『涅槃經』四十卷、大正蔵、十二卷五九八上)

また『成実論』では止観品が独立して挿入されており、(大正蔵、三二巻 三五八上—下)、智顛への影響が考えられる。『次第禪門』時代の『成実論』からの影響は明確ではないが、止を定、観を慧の成立基盤と規定する『小止観』の止観規定には『成実論』からの影響が推測される。

(5) 「明_二修_レ禪_レ波羅蜜_レ内_レ方便_レ、開_レ爲_二五_レ重_レ。一先_レ明_二止_レ門_レ、二明_二驗_レ善_レ惡_レ根_レ性_レ、……今_レ於_二内_レ方便_レ中_レ、以_レ止_レ爲_二初_レ門_レ者_レ、一切_レ禪_レ定_レ功德_レ、皆_レ因_二三_レ制_レ心_レ息_レ乱_レ而_レ発_レ……」(『次第禪門』大正蔵 四六巻 四九一下)

- (6) 佐藤哲英博士『天台大師の研究』一〇三頁以下参照
- (7) 修される観の種類によって生起する禪に相違が生ずるのは、止の場合と同じである、と説明されている。「料棟発禪不定」の項参照。『次第禪門』三卷下、大正蔵 四九八下)
- (8) 『次第禪門』三卷上(大正蔵 四六卷 四九二上)
- (9) 『次第禪門』三卷上(大正蔵 四六卷 四九二中)
- (10) 「明_レ修_二制心止_一者、心非_二形色_一、亦無_レ処所、豈可_レ繫之在_レ境、但是妄想緣慮故須_レ制_レ之。心若靜住則不_レ須_レ制_レ之。但凝_二其心_一、息_二諸亂想_一」(『次第禪門』三卷上、大正蔵、四九二下)
- (11) 「明_レ修_二体真正_一、以_二正智慧_一、体_二一切陰入界_一、三界九十八使及十二因縁等、三界因果諸法悉空寂。如_二大品經中說_一、即色是空、非_二色滅空_一、色性自空、空即是色、色即是空」(『次第禪門』三卷上、大正蔵 四六卷 四九二下)
- (12) 体真正の説明の経証として『大品般若』をあげているように(先の註11参照)、智顗は「般若経」の主張を独自の形で、实践的に理解して体真正を創説したのである。
- (13) 『次第禪門』三卷上(大正蔵 四六卷 四九三中)
- (14) 『次第禪門』三卷上(大正蔵 四六卷、四九四上)
- (15) 『次第禪門』三卷下(大正蔵 四六卷 四九八下)
- (16) 佐藤博士前掲書「小止観」の項参照
- (17) 註4で『涅槃経』の原文を示しておいたが、四禪以下の諸禪の生起を奢摩他、毘婆舍那に基礎づける『涅槃経』の説明は、止観を禪の内方便に位置づける智顗の様式の原型とみられなくもない。もちろん智顗が自らの様式を構想するにあたり『涅槃経』の先の説に倣ったかどうかは定かではないが、二十五方便の構成にあたり『涅槃経』の参照が予想されたり、更にはまた他の箇所でも「涅槃経曰」と『涅槃経』の参照が明示されている以上、このような推測も可能であると考えられる。なお奢摩他、毘婆舍那が智顗において止観の原語であると了解されていたことは、『摩訶止観』の次の一節「止即奢摩他、観即毘婆舍那」(大正蔵、四六卷 二二下)から知られる。

二、止観規定の定型化と『次第禪門』の止観規定

(1) 『小止観』との関係

これまでの考察を通して、禅中心の実践体系を有する『次第禪門』の中にすでに止観が提示されていることが明白となったが、これだけではいまだ『次第禪門』所説の止観規定が『小止観』以降整序される止観規定と、規定の意味、の上で密接な関係にある規定であるかどうかは示されていない。『次第禪門』の止観規定が『小止観』以降のそれと実践姿勢の趣旨の点で、同じであるか否かを吟味しつつ、『次第禪門』の中ですでに後期実践形式の構想が準備されつつあった関係を裏付けなければならない。

『次第禪門』所説の止観規定が後期実践観のもとで整序される止観規定と実践姿勢の基本面で異なっていないかどうかは、後期の規定を集約的に表現する、『摩訶止観』の止観の規定の基礎となったとみられる『小止観』の規定との意味の上での対比を通して明確にされるであろう。その意味から『小止観』の止観規定の実践姿勢の特質を概観しよう。『小止観』では止観の説明は正修章、証果章の二章の中で展開されている。正修章では止は繫縁守境止、制心止、体真止の三止として、また証果章では体真止、方便随縁止、即二辺分別止の三止として、他方、観は正修章のもとでは対治観、正観の二観として、また証果章では先の体真止以下の三止と対応する形で、従仮入空観、従空出仮観、中道正観の三観として示されている。これら止観規定の中には名称の上からみて、『次第禪門』所説の止観が含まれており、『小止観』のそれが『次第禪門』の止観規定を基礎に構想されてきている関係を想起させるが、単に名称の対比にとどまらず『小止観』の止観規定の意味に従って両者の関係を示さなければならない。

まず正修章所説の三止についてみれば、

「一者繫縁守境止、所謂繫ニ鼻隔臍間等処ニ令ニ心不散、故経云、繫ニ心不散逸一亦如ニ猴著ニ鎖」

「二者制心止、所謂隨ニ心所起、即便制之令ニ馳散。故経云、此五根者、心為ニ其主。是故汝等當ニ好止心」

「三者体真止者、所謂隨ニ心所念、一切諸法悉知ニ從ニ因縁ニ生無有ニ自性、則心不取。若心不取、則妄念息、故名為止。如ニ經中説、一切諸法中、因縁空無ニ主、息ニ心達ニ本源、故号为ニ沙門」⁽²⁾

といわれ、鼻隔、臍間等に心を繫け、心の馳蕩を防止する実践法が繫縁守境止、妄念の生起を制御して再び馳散なきよう意志する実践姿勢が制心止、また心と一切法との関係を問いつつ、因縁によって成り立つ諸法は無自性空であると体して、妄念を止息せしめ、無為なる諸法の本源に自らを到達せしめようと意志する姿勢が体真止である、と説明される。

右の説明を『次第禪門』の繫縁止以下の三止の説明と対比すると、両者の規定の間にある意味の上での類似性が明らかとなる。『次第禪門』「修正方法」のもとで止を修す際に心を繫けるべき場所が指示されていたと同様、『小止観』の止の説明においても心を繫げる場所が具体的に示され、しかもその上、止が心の馳散を防止するための実践法である点が、これまた繫縁止の説明にみられたと同じ形で説かれている。続く制心止についても『小止観』の「隨ニ心所起、即便制之、不令ニ馳散」という規定は、先の『次第禪門』の「心若覚観、即制令不_レ起故、名_ニ制心止」といわれる制心止の規定と内容的に同じである。また体真止についても『次第禪門』で「体_ニ諸法空_ニ、息_ニ諸妄慮_ニ」といわれる規定は「因縁によって成り立つ一切法はそれゆえに無自性であると知得し、心に執著なく、妄念の生起を息めて諸法の本源に帰一する」ことを目指す『小止観』体真止の規定と同一の内容をあらわしている。

このようにみると、実践体系の基調を止観に求める最初の著述である『小止観』正修章の止の規定は、実は

『次第禪門』の止の規定を継承したものであることが知られる。勿論、『次第禪門』繫縁止以下の三止と『小止観』正修章所説の三止が規定内容の点で全く同じであるというのではない。禪から止観への展開理由を究明する際の重要な「鍵」と考えられ後に検討する側面、いわゆる『十地経』の「三界無別法、唯是一心作」という命題に依拠して、一心をよりどころに一切法の構造を把握しながら妄念妄想の生起を同時に止息せしめる実相認識の様式が、『小止観』正修章体真止の説明の中で説示されているが、このような方式は『次第禪門』所説体真止の規定の中にはいまだみられない。このように『次第禪門』から『小止観』への展開の過程で止の規定に新たな側面が附与されてきているのであるが、規定の基本面では『小止観』正修章の止の規定の整序は『次第禪門』の止の規定と無関係な形で行われたのではなく、むしろ『次第禪門』の止の規定の発展的継承という仕方になされている点を看過してはならない。

次には正修章所説の観の検討へと移ろう。そこに提示される観は、淫欲を対治する不淨観と瞋恚を対治する慈心観の両観として具体化される対治観と、⁽⁴⁾「諸法の実相を観ずる智慧」と規定される正観との二観であるが、これら二観は教理の展開系譜の観点からみれば、後の止観規定との間に関連性をみいだしうるが、先行する『次第禪門』の止の規定の中に明確な形でその原型をみいだせない。これら二観が『小止観』に組込まれた系譜は明らかではないが、『覚意三昧』にみられるような観を総観と歴別観との二種にわかづ様式が智顛の観をめぐる思索の中にみえている点を考慮するならば、『小止観』正修章の対治観・正観の二観は『覚意三昧』⁽⁶⁾にみられる様式の継承ではないかと考えられる。止観という形で対をなす関係で実践形式の基本が示される中で、観の説明が三止に対応する形で行われていない点は、『小止観』時代の止観をめぐる思索がいまだ十分整序されていなかったことを物語るものであろう。これら二観が『小止観』へ組込まれた系譜や観規定の整序の問題はともかく、『小止観』正修章所説の対治観・正観の原型が『次第禪門』の中にみいだせない以上、これら二観との対照を通して『次第禪門』の観規定を論ずることはでき

ないのである。

『小止観』ではこのほか証果章で正修章所説の止観と異なる止観規定が提示されているが、次には証果章の説明に従って『次第禅門』との関係を検討してみよう。ここでは止は体真、方便随縁、息二辺分別の三止として、観はこれら三止に対応する形で従空入仮、従仮出空、中道第一義の三観として示されているが、三止三観の実践姿勢に関する説明は三止三観のそれぞれについて行われず、同一の実践的境地を開示する体真止と従空入仮観、方便随縁止と従仮出空観、息二辺分別止と中道第一義観を一組として総括的になされている。

体真止・従仮入空観は諸法の空なる事実の了得を実践姿勢の基本とする止観であるが一面これは定力多きがゆえに仏性を見ざる止観であり、質的に高い方便随縁止・従空出仮観によって超えられる。⁷⁾ 続く方便随縁止・従空出仮観は「無為に取著す」る先の止観を超え、諸法を単に空としてではなく、見聞覚知の対象となる相貌を有するものとして了知し、空に偏執する態度を克服する止観であると規定される。⁸⁾ ところでこの止観は「智慧力のみ多く、仏性を見ると雖も明了なら」ざる止観であり、先の体真止・従仮入空観とともに究極的境地の開示を保証しない、正観にあらざる方便の観門と定義づけられ、正観としての息二辺分別止・中道正観によって超克されなければならないといわれる。前二止二観を止揚する息二辺分別止・中道正観は、空・仮の二辺を存在(法)に具わる固有の性格として把握し、しかもその両辺に取著しない止観である。⁹⁾

『小止観』証果章で右のように規定されるこれら三止三観は、止観規定の思索の経緯からみれば『小止観』ではじめて登場する止観規定ではない。すでに述べたように『次第禅門』所撰禅の内方便の項のうち「料揀発禅不定」の項目の中で事・理・事理・非事非理の四種の止・観に対応する形で係縁止、制心止・体真止・縁俗体真止・息二辺分別止が、また安般不浄観等・空無相等観・雙観二諦・中道正観がそれぞれ提示され、しかも観の面では、これらに加え

て「六妙門」の項で更に従仮入空観、従空入仮観、空仮一心観の三観が示されていたが、これら一連の止観規定を名称の面で『小止観』証果章の先の三止三観と対比すれば、体真止、縁俗体真止、息二辺分別止と従仮入空観、従空入仮観、中道正観との間に対応関係がみられる。

ところで『次第禪門』では止はともかくも観の規定については、実践姿勢に関して何らの説明も与えられておらず、したがってそれがいかなる境地を志向しているかは不明であり、観規定の意味づけに関して『次第禪門』から『小止観』へと連なる連続性は明白な形で示されえないが、『瓔珞経』にもとづき

「瓔珞経云、前二観為三方便道、因是二空観得入中道第一義、雙照二諦、心心寂滅、自然流入薩婆若海」⁽¹⁰⁾

と三止三観を開示する修証の質に従って上下に配列する『小止観』証果章所説の止観の説明方法は、事・理・事理・非事非理の観点や六妙門の項の如く観・還・淨に従って、止観の法を質的に上下に配置する『次第禪門』の説明態度と類似しているわけであり、この点から、『小止観』証果章所説の止観規定も『次第禪門』時代にはじまった止観をめぐる思索を基盤に構成されている関係が予測されうる。『次第禪門』「料棟発禪不定」や「六妙門」の項で提示される体真止、縁俗体真止次下従空入仮観等の止観規定は、『次第禪門』時代にはいまだ明確な形で定義づけが行われなかったものが、『小止観』にいたり明確な形で定型化され、証果章所説の三止三観が確立された、とみることができ

る。観の思索については『次第禪門』と『小止観』との間に『六妙法門』として展開される思索の一時期が介在していたとみられるが、⁽¹¹⁾『小止観』証果章で具体的展開をみるにいたった止観の諸規定は、『次第禪門』時代から思索されはじめてきているのである。

以上のように智頭にあつては『小止観』以降実践体系を統括するにいたる止観が、禅中心の実践形式を有する『次

第禪門』の中で構想されはじめているわけである。

註

(1) 大正藏經に従えば「從空入假觀」とあるが、本稿では関口真大博士校訂『略明開蒙初学坐禪止觀要門』（『天台小止觀の研究』所収）に倣った。本稿での引用のすべては校訂本（以下、定本と呼ぶ）に従う。頁数は前掲書の頁数を指す。

(2) 『小止觀』第六（定本『小止觀』三三九頁）

(3) 「如一切善法不善法無記法、一切有漏煩惱法、一切三界有為、生死因果法、皆因心有。故十地經云、三界無別法、唯是一心作。若行者、知心無性、豈有諸法之実、若諸法不実、即是虚誑、若知虚誑、則空無有主、若空無有主、則不可取、若不取者、即妄念心息……」（『小止觀』第六、定本『小止觀』三三九頁）とある。

(4) 「対治觀者、如下淨觀對治淫欲、慈心觀對治瞋恚」（定本『小止觀』三四〇頁）

(5) 「正觀者、即是觀諸法実相智慧」（定本『小止觀』三四〇頁）

(6) 「正觀則有二種。一者総觀、二者歴別觀」（『釈摩訶般若波羅蜜經覺意三昧』大正藏、四六卷、六二四—六二五）

『覺意三昧』では正觀が総觀と歴別觀との二觀にわけられている。但し、『小止觀』の二觀と『覺意三昧』のこの二觀との意味的な対応關係を主張する積極的根拠は何もない。

(7) 『小止觀』第十（定本『小止觀』三六〇—三六一頁）但し原文は枚数の關係上割愛した。以下の從仮出空觀、中道第一義觀についても同じく省略した。

(8) 『小止觀』第十（定本『小止觀』三六一頁）

(9) 『小止觀』第十（定本『小止觀』三六一頁）

(10) 『小止觀』第十（定本『小止觀』三六一頁）

(11) 『六妙法門』「第七旋轉六妙門」を釈する中で、「今此旋轉六妙門者、唯獨菩薩所行、不下与声聞緣覺共上、況諸凡夫。

所以者何、前第六通別妙門觀中說、名從仮入空觀、得慧眼一切智、慧眼一切智是二乘菩薩共法。今明從空出假旋轉六妙門即是法眼道種智」（『六妙法門』大正藏四六卷、五五二下）と述べられ、三觀に対する関心がみられる。なお佐藤博士前掲書「六妙法門」の項参照。

(2) 『摩訶止観』との関係

これまでの考察の結果、『次第禅門』所説の止観規定は不完全ではあるが、『小止観』で体系化される止観規定の原型であり、禅中心の実践体系の中にも後期止観規定へと連なる止観への配慮がみられる事実が一応明らかとなったが、ここで更に後期止観規定の意味を集約的に示す『摩訶止観』の止観規定との対比を通して右の事実を確認しなければならぬ。『摩訶止観』の止観規定は、『小止観』の止観規定に比べた場合、たとえば、止観を実践体系の基底に位置づけるところから、それは、理・惑・智・行・位・教の一切を包摂する実践形式であると規定されたり、また止観行の具体的修習方法が形式の面で四種三昧として説示されたり、更には止観行の展開の場として十境が設定されたり、あるいはまた、止観を修める実践主体の観行の方法が十乗観法として示されているように、『小止観』にみられない整備された形で提示され、止観規定それ自体に新たな意義が附加されてきているのであるが、『次第禅門』における止観をめぐる思索が後期の止観規定に連なる形で進められているか否かを明確にしようとする当面の課題にあっては、『摩訶止観』で附加されてくる新たな止観規定の側面は何ら意味はなく、『小止観』の止観規定の基礎となつた『次第禅門』所説の止観規定が、『摩訶止観』の止観規定の中へも継承されてきていないかという問題が重要である。したがって以下の考察は、『摩訶止観』所説の止観規定の全体的構成やその構想系譜の総括的な解明ではなく、『次第禅門』で提示された止観の説明が『摩訶止観』の止観規定の中に混入してきていないかというごくかぎられた問題の考察となるであろう。

止観に附帯する実践的性格の説明は『摩訶止観』では止・観の名称の解説（「釈止観名」）と、名称を成り立たしめている止観の本質——具体的な実践形式——の説明（「釈止観体相」）の両面から行われている。まず名称に関する

る説明の部分から検討をはじめたい。

智顛はそこで、「止即奢摩他 (Samatha)、観即毘婆舍那 (Vipasyana)⁽²⁾」と止観の原語的由来を述べつつ、止観には絶対止観として体系化される側面と相對止観として類型化される側面との二面が具わっていると説明し、絶対止観として実践の究極態を、他方、相對止観として止観業に附随する実践姿勢の一般的特徴を明確にする。この兩者のうち一切の相對的關係を超絶した法の究極態との關係から定義される絶対止観は、⁽³⁾前期時代にはみられない、『摩訶止観』ではじめて提示される規定である以上、この規定は『次第禪門』の止観規定との關係を問う当面の課題には直接關係はない。

続く相對止観の規定であるが、この中には『小止観』更には『次第禪門』の止観規定との關係を予想させる規定が含まれている。ここでは止は息の義、停の義、對不止の義、観は貫穿の義、觀達の義、對不觀の義として提示されているが、對不止・對不觀の義はともかくとして、⁽⁴⁾他の義として示される止観規定については前期止観規定との關係が予測される。

「息義者、諸惡覺觀妄念思想寂然休息」

「停義者、緣心諦理繫念現前停住不動」⁽⁵⁾

「貫穿義者、智慧利用穿滅煩惱」

「觀達義者、觀智通達契會真如」⁽⁶⁾

といわれているように、息・停の義は、止が妄念妄想を止息せしめ、理において不動の心の確立を可能にする実践法である点を、また貫穿・觀達の義は、観が智慧によって煩惱を穿滅させ、真如との契會をもたらす実践形式である点をそれぞれ明示する説明である。

さて右の説明と『小止観』時代までの止観規定との意味的關係を考えてみよう。止についてみれば、厳密な形ではないにせよ先の規定と『小止観』正修章所説の繫縁守境止、制心止の二止との間のある程度の対応關係を認めることができる。妄念妄想の生起を制御する目的で心の馳散を防止するために設定された繫縁守境止・制心止は、息・停の義として後期実践体系のもとに組込まれてきているとみられないであろうか。妄念妄想の休息を意味する息の義、理に心を繋げて動じない停止を意味する停の義、この両義は、止が心の馳散の制御を志向する実践的姿勢であることを示す説明であると考えられる以上、『摩訶止観』で説示される息・停の義は『小止観』正修章所説の繫縁守境止・制心止の整序された形態である、とみられる。

ところで『小止観』正修章所説の止の規定と『摩訶止観』の先の規定との意味的連関が成り立ちうるとすれば、『摩訶止観』の規定の一部は『次第禪門』の止の規定を發展的に継承して構想されていることになる。『小止観』の止観規定についてみた際に、『次第禪門』の繫縁・制心・体真の三止と『小止観』正修章所説の三止との密接な意味連関を明らかにしておいたが、この両者の止の規定の間に密接な關係がみられるだけに、『摩訶止観』の止の説明のうち息・停の義は『次第禪門』の繫縁・制心の二止を基礎に構想されてきている、と推論できるわけである。

次の観の二義については止の場合ほどに前規規定——特に『次第禪門』の規定——との間の意味的連続性を示しえない。煩惱の穿滅を意味する貫穿の義、真如に契会する観智を意味する観達の義の両義は、小止観所説の対治観・正観の二観、すなわち婬欲を対治する不淨観と瞋恚を呵棄する慈心観として展開する対治観、諸法の実相を観ずる智慧として機能する正観を基礎に整序された説明であることを推測させるが、『次第禪門』の中にはその原型をいまだみいだしえない。このことは、先にみたように『小止観』の右の二観が『次第禪門』にみいだしえない事実から当然予想されるところであろう。

「名相を釈す」という形で示される『摩訶止観』の止観の説明を『次第禪門』との関係からみれば、息・停の二義についてだけは『次第禪門』の繫縁止、制心止を基礎に構想されてきている経緯が予想されるのである。

次には具体的な止観形式として展開する止観の法の説明が行われる「釈止観体相」の項の検討へと移ろう。ここでは止観の法は体真止、方便随縁止、息二辺分別止の三止、從仮入空観、從空入仮観、中道第一義観の三観として具体化されるといわれ、それは次のような実践姿勢を有していると説明されている。

「體真止者、諸法從縁生、因縁空無_レ主、息_レ心達_ニ本源_ニ故号_ニ為_ニ沙門_ニ、知_ニ因縁仮合幻化性虚_ニ、故名_ニ為_ニ體、攀縁妄想得_レ空即息、空即是真。故言_ニ體真止_ニ……(体真止)

「方便随縁止者、……菩薩入_レ仮正_ニ正_ニ行用_ニ。知_ニ空非_ニ空_ニ故言_ニ方便_ニ、分_ニ別_ニ藥病_ニ故言_ニ随縁_ニ、心安_ニ俗諦_ニ故名_ニ為_ニ止_ニ……(方便随縁止)

「息二辺分別止者、……今知_ニ俗非_ニ俗_ニ俗_ニ寂然、亦不_レ得_ニ非_ニ俗_ニ空_ニ寂然。名_ニ息_ニ二_ニ辺_ニ止_ニ……(息二辺分別止)⁷⁾

「從仮入空名_ニ諦_ニ觀_ニ……所_ニ言_ニ諦者_ニ、觀_レ仮_ニ為_ニ入_ニ空_ニ之_ニ詮_ニ空_ニ由_レ詮_ニ會_ニ……(從仮入空観)

「從空入仮名_ニ平等_ニ觀_ニ者、……此_レ觀_ニ為_ニ化_ニ衆生_ニ、知_ニ真_ニ非_ニ真_ニ、方便_ニ出_レ仮_ニ故言_ニ從_ニ空_ニ、分_ニ別_ニ藥病_ニ而無_ニ差謬_ニ故言_ニ入_ニ仮_ニ。平等者、……破_ニ空病_ニ還用_ニ假法_ニ……(從空入仮観)

「中道第一義観者、前_ニ觀_ニ假_ニ空_ニ是_ニ空_ニ生_ニ死_ニ。後_ニ觀_ニ空_ニ空_ニ是_ニ空_ニ涅槃_ニ、雙_ニ遮_ニ二_ニ辺_ニ。是_ニ名_ニ二_ニ空_ニ觀_ニ為_ニ方便_ニ道_ニ得_ニ會_ニ中道_ニ……(中道第一義観)⁸⁾

ところでこれら三止三観の規定を『小止観』証果章のそれと対比した場合、両者の密接不可分の関係が明らかとなる。両者は名称が合致しているばかりでなく、志向する実践的境地の面でも異なっていない。体真止・從仮入空観は空観の確立を、方便随縁止・從空出仮観は仮観の獲得を、続く息二辺分別止・中道第一義観は空、仮の二辺に偏向し

ない中道観の確立を目指すといわれている右の説明は、『摩訶止観』所説の三止三観の実践姿勢と『小止観』のそれとが何ら変わらないことを示唆するものであろう。しかも説明のある箇所では『小止観』の表現と全く同じ語句が用いられている。これらの点は、『摩訶止観』所説の三止三観の規定が『小止観』のそれを発展的に継承して構成されている経緯を物語るものであろう。

勿論、両規定が全く同一の実践的境地を志向する規定であるというのではない。『小止観』から『摩訶止観』へと至る間に、周知のごとく止観規定の上に重大な意味的変様を加えられている。後期実践観のもとでは、『小止観』にみられるような息二辺分別止・中道第一義観を、他の二止・二観を基礎として成り立つ止観とみなすいわゆる次第の三止三観は斥けられ、それぞれの止観が自らのうちに他の止観の実践的姿勢を包摂しているという不次第の三止三観の構想が提示されてきている。⁽¹⁰⁾ 『摩訶止観』『小止観』の三止三観の規定の中にみられるこのような質的相違は、「円融」思想の有無によって生じたわけであり、⁽¹¹⁾したがって両者が同一の名称を附与されていようとも、意味的には異なつた側面をもちあわせている止観規定といわなければならないが、しかし三止三観の構想の成立を思索の展開過程の中でみれば、『摩訶止観』「釈止観体相」の項で示される三止三観の規定は、『小止観』証果章の規定なしに構想されえなかつたとみられようであらう。

さて、このような形で『摩訶止観』の体真止以下の三止三観が『小止観』の証果章の三止三観を基礎に構想されてきている関係を知りうるわけであるが、このことは『摩訶止観』と『次第禪門』との止観規定をめぐる思索の不可分の関係を予想させる。先に示したように『次第禪門』三卷下で提示される体真止、縁俗体真止、息二辺分別止の三止及び六妙門の項で示される従仮入空観、従空入仮観、空仮一心観の三観の存在は、たとえその説明が名称の列挙にのみとどまり、実践姿勢に関する具体的意味が示されていないとはいえ、後期実践体系のもとで確立される三止三観の

規定が遠く最初期の著述の中で思索されはじめている事実を物語るものであろう。『次第禪門』時代にいまだ明確な形で内容規定が与えられなかった三止三観の規定が、その後の思索を通して具体化され、『小止観』を経て『摩訶止観』にいたって定型化された、とみることができる。

以上、『次第禪門』に提示される止観規定が、たとえばすべてではないにせよ、『小止観』や後期実践体系のもとで具体化される止観規定の構想の基礎となっている関係を、止観規定の構成経緯に従ってみてきた。これらの考察から止観をめぐる思索が禅を中心として構成される『次第禪門』の中ですではじめられてきている関係が明らかとなった。次には、止観をめぐる思索が前期から後期へと一貫してすすめられている点を考慮しつつ、当面の中心問題である禅から止観への展開をもたらした理由の解明へと視点を移さなければならない。

註

- (1) 「以三止三観一撰二一切理一者」とか「止観撰二一切惑一者」という形で、止観が理・惑・智・行・位・教を包摂する事態が詳述されている。(『摩訶止観』三卷下、大正蔵、四六卷、二九下以下)
 - (2) 『摩訶止観』三卷上(大正蔵 四六卷 二二下)
 - (3) 絶対止観については、
「今言一絶対止観一者、絶二横竖諸待一、絶二諸思議、絶二諸煩惱諸業諸果、絶二諸教觀証等一悉皆不生故名爲止。止亦不レ可レ得。觀冥レ如レ境即寂滅清淨、尚無二清淨一何得レ有レ觀。止観尚無。何得下待二不止観一説二於止観一、待二於止観一説二不止観一、待二不止観一説二非止非不止。故知二止不止皆不レ可レ得、非止非不止亦不レ可レ得。待对即絶即非二有爲一。不レ可下以二四句一思。故非二言説道一非二心識境一」(『摩訶止観』三卷上、大正蔵 四六卷 二二上)
- といわれているように、この規定は、止息され、観破さるべき境が存在しない不生としての法の究極態のもとで、不生のゆえに、止も観も、また不止・不観も、更には非止・非観、非不止・非不観も成立しえない事情を述べたものである。
- なおこのような止観の理解は『摩訶止観』以前にはみられない。
- (4) 对不止止・对不の観觀義は、止息、観破を必要としない法性を止・観、止息、観破を要する無明を不止・不観と理解する

仕方が「無明即法性、法性即無明」なる諦理の構造からみれば、相対的規定にすぎないことを述べた規定である。なお原文は枚数の関係で割愛した。(『摩訶止観』三卷上、大正蔵 四六卷、二一中―下)

- (5) 『摩訶止観』三卷上(大正蔵 四六卷 二一中)
- (6) 『摩訶止観』三卷上(大正蔵 四六卷 二一下)
- (7) 『摩訶止観』三卷上(大正蔵 四六卷 二四上)
- (8) 『摩訶止観』三卷上(大正蔵 四六卷 二四中―下)
- (9) 『摩訶止観』の次の一節「次明_二観相_一。観有_レ三、從_レ仮入空名_二諦観_一、從_レ空入仮名_二平等観_一、二_レ観_レ為_二方便道_一、得_レ下入_二中道_一、_レ雙照_二二諦_一。心_レ寂滅、自然_レ流入_二薩婆若海_一。此名出_二瓔珞經_一」のうち傍点を施した箇所は『小止観』と全く同じである。
(『摩訶止観』三卷上、大正蔵 四六 二四中)
- (10) 「円頓止観相者、以_レ止縁_二於諦_一則一諦而三諦、以_レ諦繫_二於止_一則一止而三止。……以_レ観_二於境_一則一境而三境、以_レ境發_二於観_一則一観而三観」(『摩訶止観』三卷上、大正蔵 四六卷、二五中)
- (11) 佐藤博士前掲書所収「天台大師の三諦三観思想」参照

〔附記〕

与えられた頁数の関係上、禪から止観への展開がどのような理由に従ってすすめられたかという問題の考察は、次の機会に譲らざるをえなかった。

ミトラ教の起源について

序

小アジア及びその東辺の史料と解釈

シリアの史料と解釈

総説

小川英雄

序

ローマ帝国のほとんどあらゆる地方において、紀元後一世紀末から同四世紀後半に属する、「牛を屠るミトラス神」と呼ばれる浮彫、丸彫、壁画のイコンが大量に発見されてきた。その標準的な構成は、中央に牛を捉えて短剣で屠るミトラス神の姿を配し、左右に一对の松明奉持者、牛の下方に蛇、さそり、犬等の動物、上方又は周圍に擬人化された太陽や月、一二獣帯をともなう。これが太陽神ミトラスの崇拜に關するものであることは、同時に発見される無数のラテン・ギリシア語碑文から明らかである。又、このイコンの安置されていた神殿の構造、併出遺物（「獅子頭神」^①）「岩から生れるミトラス神」の彫像など、古代の文献から推察して、これ等すべてがミトラス神を信ずる宗教団体のものであることを示す。更に又、この宗教が民族・地方・身分を超越する一方、入信したものをミトラス神の

恩恵にあずからせて救済するための、排他的組織を持つ密儀宗教であったことも一般に認められているところである。

ところが、周知の如く、印欧語族の最も古い神の一つにミトラがある。古代の文献断片と考古史料を集成し、信仰内容を再構成することによって現代のミトラス神崇拜研究の基礎をおいたキュモン (E. Cumont) は、この古いミトラ神とローマ帝政期のミトラス神を結びつけることによって、ミトラス神の密儀 (以下ミトラ教と呼ぶ) の成立について、一つの古典的な学説を完成した。それは発表以来約半世紀にわたって定説とされたのであって、大要次の如きものである。⁽²⁾

キュモンはまず、当時急速に発達しつつあった古代ペルシア文献学の教えるところに従い、ゾロアスター教やアケメネス朝以後の国家宗教とは異なるマズダ教が古代イランに存在し、そこではミトラ神の非常に古い信仰が根強く残っていた、とする。そして、アヴェスタ等のマズダ教文献から、ミトラ神の性格 (光の神、牧場の主、正義や契約の監視者、守護神) を抽出し、それは獣の犠牲、ハオマの供養、バレスマンの使用などの祭式と結びついていたと考えた。

他方、キュモン自身が強調するように、ローマ世界のミトラ教は一つの完結した密儀宗教であり、出現した時既に、教義、祭式、凶像、神殿建築などすべてについて一定の規格が存在した。そこから、古代ペルシアの部族宗教から密儀宗教へのミトラス神崇拜の変貌は如何にして、いつ起ったのか、と云う問題が起ってくる。キュモンによると、マズダ教の祭司階級であるマゴス神官たちが、アケメネス朝時代後期に、バビロニアで天体崇拜の宗教を採用し、ミトラがバビロンの太陽神と習合した時にこの変貌の第一歩が開始されたのである。彼等はこのカルデア・ペルシア的 (chaldo-persique) マズダ教をアルメニアと小アジアに導入したのであって、ヘレニズム時代の小アジア

では、それが更にペルガモン派のギリシア美術の影響下に「牛を屠るミトラス神」の図像を成立させ、同時に、土着の生殖力崇拜やギリシア系宗教思想と結びついた、とされる。こうして成立したミトラ教は、原始マズダ教の自然崇拜的ミトラス神信仰の上に、セム的要素、小アジア的要素、ギリシア思想がつけ加えられて出来た「複合宗教」「マズダ教のローマ的形態」である。

以上の如きキュモンの説明は極めて巧妙になされたために、それを疑う者はほとんどなく、その後発見された多くの新史料もすべて彼の見解に従って解釈された。

しかし、最近になって、古代イランにかかるミトラ神崇拜を行う集団が本当に存在したのか、上の如き習合を経れば、祭司階級をいただく民族宗教が古代キリスト教類似の密儀宗教に変身しうるのであろうか、それを云わんがためにキュモンが使用した史料は余りに少く、且つ使用の仕方に強引さがなかったか、と云うような疑問が次々に投げかけられるようになった。本稿の目的は、ミトラ教の形成に重要な役割を演じたと見られる小アジアとシリアについて、これ等の問題を検討するにある。

小アジア及びその東辺の史料と解釈

まずキュモンが当初において使用した史料を、次にその後に発見されたものを挙げたい。但し、キリアやコマゲネの如く、元来シリアの一部の史料も小アジアの史料に共に一括されて扱われて来たので、ここに含める。³⁾

(イ) ユーフラテス上流域の *Nemrud Dagh* なる禿山の上に、古代コマゲネ王国の王安ティオクス一世 (33—34 B. C.) の霊廟があり、そこに長文のギリシア語碑文と巨像群がある。⁴⁾ 後者はギリシア名で云いかえられた五柱の神(神格化された王を含む)であり、ミトラス神は *Apollo Mithrēs Hēlios Hērnes* と呼ばれる。碑文内容は専ら

君主崇拜、王室の祖先崇拜であり、それに必要な諸行事や儀式の規定が述べられている。このような信仰やイコンはローマ帝国のミトラス神の密儀とは結びつかない。ここに見られるミトレスは東方的王朝の守護神である。このちがいは勿論キュモンも認めており、むしろ密儀成立の背景となったマズダ教宗文化一般（イラニスム）の当地における強さを示す証拠としている。問題は、かかるものが密儀宗教に転換しうるかどうか、にある。

(ロ) カップドキアのカエサレアに由来する大理石柱のラテン語碑文。⁽⁵⁾ Callimorphus なるローマ軍人が皇帝のために Sol Invictus Myhras に太陽神像を奉納したのである。年代不詳。碑文の文脈、ミトラス神の称号からみて、これがミトラ教のものであることは明らかである。(但し、太陽神像の奉納とミトラス神の風変りな綴字はユニークである。)

(ハ) カップドキアの Tyana の短いギリシア語碑文。⁽⁶⁾ 「正義の神ミトラスに」とあるが、「正義の」 dikaios はミトラス教的な称号ではなく、ヴィカンドル (Wikander) のように⁽⁷⁾ (イ)と同じような守護神のカテゴリに属するものであろう。年代不詳。

(ニ) フリュギアの Amorium の長文のギリシア語碑文中に現われる祭礼の月 Mithrakana は⁽⁸⁾ ストラボ (XI, xiv. 9) にも二万頭の馬のペルシア王への献上月として出る。ミトラ教のものではなく、西アジアのマズダ教暦の一例であるが、馬とミトラス神の結びつきは、後述の史料(ル)(ホ)(ソ)を想起させる。

(ホ) ポントスの Trapezus の記念メダルに出る各種の神像。⁽⁹⁾ 第一世紀末以後。その中に騎馬像、拝火祭壇などを示すものがある。ミトラ教図像とは異なるが、ウィル (E. Will) の指摘する如く、⁽¹⁰⁾ 前項と同じ性格の信仰が表出されているようである。

(ヘ) 同上地方の聖エウゲニウスに関する伝承⁽¹¹⁾によると、Boz-tepe 丘の上にあったミトラス神の立像と祭壇がキ

リスト教徒によって破壊された、と云う。迫害の厳しかったディオクレティアヌス帝時代に起ったとされる点は信じ難いが、このミトラス神崇拜の性格は判別し得ない。⁽¹³⁾

(ト) ビテュニアの Prusa のディオ・クリュノストムス (Oratio, XXXVI, 39 ff.)⁽¹⁴⁾ が描く世界終末時の大火災に關する神話は、ギリシヤ哲学によるマズダ教終末論の展開と考えられるが、Helios は出てもミトラスの名が出ないの⁽¹⁵⁾で、ミトラ教の思想と断定することは出来ない。但し、最近発見された碑文等によって両者に共通の用語があったことは分る。⁽¹⁶⁾

(チ) アルメニア王ティリダテス一世のローマ訪問 (A. D. 66 年)。彼はマゴス神官たちと共に到着し、皇帝ネロをミトラス神として礼拝し、アルメニア王に任命された (ディオ・カッシウス、LXIII, 5, 1; スエトニウス、ネロ伝 13, 30; プリニウス、NH XXX, 1, 6)⁽¹⁷⁾。この背景にある信仰は、王位に就く者とその守護神ミトラスとの間の儀式である。多分、(イ) Nemrud Dagh の巨像群が表わすものと同じである。⁽¹⁸⁾ 従って、これはミトラ教にネロが入信したことを示すのではないが、ミトラス神とマゴス神官の結びつきを証明する史料である。

(リ) キリキアのタルソスで鑄造されたローマ皇帝ゴルディアヌス三世 (A. D. 238—244) の記念メダルに、「牛を屠るミトラス神」の浮彫が出る。⁽¹⁹⁾ これはミトラ教徒自身の発行したものではないが、第三世紀に当地がミトラ教によって名聲があったことを反映する。

(ヌ) プルータルコス (ポンペイウス伝⁽²⁰⁾ 24) は 78—67 B. C. にローマの將軍ポンペイウスによって退治されたキリキア地方の海賊について、「彼等はリュキアのオリンポス山に風変わりな奉納物をささげ、人知れぬ密儀を行った。それは今尚ミトラス神の崇拜の中に存在しているが、これも又彼等によって初めて知られるようになったのである」と述べた。この記事はミトラス神の密儀が確認される最も古い史料である。

以上がキュモンが当初使用出来た史料の主要なものであった。これ等のうち、確実にミトラ教に関するものは、(ロ)、(リ)、(ヌ)の三件であり、他はローマ帝国に流行した密儀の神ミトラスの崇拜とは異なるもの、或は疑わしいものである。確実な史料三件のうち、年代の判明するものは(リ)と(ヌ)であり、その重要性については後述する通りであるが、その他のものも多くも又、前一世紀以後のこの地方がイラン系の宗教によって侵透されていたことを明白に示し、ミトラ教成立の背景として十分うなずける事実を示すとも考えられる。

しかし、このような背景があれば、必ずミトラ教が生成したと云えるだけの史料がここにあるのだろうか。ミトラ教側の史料をとってみても、神殿や遺物(上述の如きイコン群)の発見がなされていない。まして、その成立過程を画像・教義・典礼・神話のそれぞれについて実証することは不可能のように見える。後に、ヴィカンドルやウィルが批判したように、⁽²¹⁾キュモンはこれ等二つのグループの質的相違について軽視していたのである。彼は小アジアがイランとローマ帝国の間にあると云う地理上の位置に幻惑されて、両者のミトラス神信仰を先入主によって連続的進歩の線上に置き、その際、史料の強引すぎる解釈を行ったようにみえる。

キュモン自身、自説の不完全なことに気がついており、⁽²²⁾その原因の一つを発掘調査の不十分さに帰する一方、一九三七、一九三九の两年に再びこの問題をとりあげ、⁽²³⁾新発見の史料に基き自説を補強しようと試みた。しかし、上述の如き方法論上の欠点は克服されることが出来なかったと看做すべきであろう。

キュモンが新たに使用した史料及びその後更に見出された史料は次の通りである。

(ル) グルジアの聖ゲオルグス祭のモチーフ「牛を盗む神」の伝説。⁽²⁴⁾キュモンによると、小アジア東部には極めて原始的な牛の犠牲に関する信仰が存在し、これが正統派のマズダ教にはみられない「牛を屠るミトラス神」の思想的基盤となったのである。極めて巧妙な解釈であるが、かかる伝説の分析一つでは不十分である。

(ヨ) フリュギアの Savgilar 所在のミトラス神胸像の碑文⁽²⁶⁾に Helios Mithras が出るが、ミトラス神の称号としての Helios は、ミトラ教の碑文にも少数あるが、上出(イ)のような非ミトラ教史料にも出るので、性格を判定することはむづかしい。ヴィカンデルは後者の、ウィルは前者のカテゴリーに入れる。⁽²⁷⁾年代 A. D. 77/78 年。

(フ) ピシディアの Isparta (Baris) 所在の浮彫⁽²⁸⁾。ベル (G. Bell) の報告に基いて、キュモンはこれを「牛を屠るミトラス神」の画像形成期の作品と考え、ペルガモン派の彫刻家がミトラ教の思想をかかると考え、年代を前二世紀(一)とした。この鑑定は現在では、写真の不鮮明から起った完全な誤解であることが判明している。⁽²⁹⁾ミトラ教の小アジア起源説にとって、最も主要な画像の成立についてのこの失敗はキュモン説にとって致命的となった。

(カ) カップドキアの Farasha (Ariaramneia) の磨崖のギリシア語・アラム語碑文⁽³⁰⁾。近くにミトラ教神殿と思われるグロットがあった、と云われるが、現在のところ確認されていない。碑文のギリシア語部分によると、「Ariaramneia の將軍にして、マガフェルノスの子サガリオスはミトラス神のためにマゴス神官として犠牲を奉げた。」アラム語部分では、人名がそれぞれ MHJPRN, SGR となっている。問題は碑文の後半にある emageuse (mageuō) のアオリスト、直訳すれば、マゴスする) Mithre とそれに対応する MG'Sh [LM] Thrh の意味にある。もう一つの訳し方として、「ミトラス神のためにマゴス神官になる」と云うのが提案されているからである。キュモン、ベンクツオン (Bengtson) 等は後者をとり、この碑文は生れつきの祭司階級(マゴス神官)と素人との区別がある民族宗教が、入信によって救済される密儀型の宗教へと変換したことを示すものであるから、ミトラ教成立史にとってきわめて重要である、と考えた。しかし、当初この解釈に賛成していたノック (A. D. Nock) が前者の解釈に移ると、多くの研究者(フェルマーゼン (Vermaseren)、ヴィカンデル、ドンネル (H. Donner)、ローリック (W. Röllig) 等) がそれに従った。この解釈によれば、奉納者は祭司階級の出身であり、必ずしも密儀的性格の行為をしたとは考え

られない。むしろ(チ)と併せ考えるべきものである。

現在までに、明白なミトラ教史料にマゴス神官が現われる例は、ドゥーラ・エウロポス(Dura-Europus)のミトラス神殿出土の三件のみである。⁽³¹⁾ ウィルはミトラ教とマゴス神官は一般的関係は何もないと云う立場から、ドゥーラ・エウロポスの例はメソポタミアに近い地理上の位置から来る特殊なものにすぎない、と主張したが、後述の如く、ミトラ教成立史を小アジアに限らず、シリアについてもその可能性を探るとすれば、ドゥーラ・エウロポスの史料を重視しないわけにはいかない。ノックは、ミトラ教成立史にとってマゴスの信仰(Magianism)から非マゴスの信仰への移行段階が大切であると云う。そうとすれば Farasha の碑文は、それがどう解釈されるにせよ、ミトラス神とマゴス神官とが一緒に出る稀な例として、ドゥーラ・エウロポス及びティリダテス王側近の例(チ)と共に考えあわせるべきものであろう。

尚、Farasha の碑文の年代は書体の上から、前三世紀と紀元元年前後とが与えられているが、歴史的には後者の方が可能性がある。

以上がキュモンによって論じられた史料のすべてである。更に、その後増加した史料を列举すると次のようなものがある。

(ヨ) コマゲネ王国内の Samosata から、ミトラス神の像と碑文が出たが、⁽³²⁾ これもアンティオクス一世のもので、(イ)と全く同じ性格の史料である。

(タ) コマゲネ王国の Arsameia で、(イ)(ヨ)のアンティオクス一世の父ミトリダテス・カリニコスの霊廟が発見され、そこからアンティオクス一世の奉納による(イ)(ヨ)と同性格の碑文とミトラス神浮彫が出た。⁽³³⁾

(レ) リュディアの Colophon 地方出土のラテン語碑文に「神聖不滅の神ミトラス」が出る。年代不詳であるが、

用語法からミトラ教のものであることが明白である。「神聖なる」*sanctus* はイタリアやドナウ川流域のミトラ教碑文に多い称号なので、この碑文奉納者は西方から小アジアへ来たのであろう。

(ソ) キリキアの一小都市 Anazarbus (Justinopolis) の祭壇ギリシア語碑文に、M・アウレリオス・セレウコスが Zeus Helios Aneiketos Mithras に奉納したとある。年代不詳であるが、奉納者が自ら「祭司にして父(父は信徒の七階級の最高位者の称号)」と称していることと併せて、このミトラス神は、ローマで発見されたオルフェウス教的ミトラス神に酷似する⁽³⁶⁾。両者の奉納者はそれぞれ東方人と思われる人物であり、かかる史料がキリキアで発見されたことは、(リ)と共に、ミトラ教の当地との特別のつながりを想像させる。

尚、この町は前一世紀に建設され、同一九年に Anazarbus のカエサレアと命名されたが、Anazarbus の語源は一説によると、ミトラス神の最も知られた称号“Invictus (Aneikētos)”のヘルシヤ語“Nabarze”に由来すると云われる⁽³⁷⁾。もしそうとすれば、かかる早期にミトラ教用語がキリキアで確認されることになる。

(ツ) グルジアの Armazi 及び Bori で発見された五箇の銀器の裝飾及び銘文⁽³⁸⁾。ラング (Lang) 教授がミトラス神崇拜に関するものと記す、火の祭壇と向いあう馬のモチーフや Buzmir (大いなるミトラ) なる人名が見える(第二世紀)が、これは恐らく(ニ)(ホ)(ル)と同じく、ミトラス神と結びついた原始的マズダ教の痕跡であろう。

以上のように、当初にキュモンが知っていた史料(イ)〜(ヌ)の他はそれ以後、小アジア起源説のために(ル)〜(ツ)の史料が加わった。後者のうち、明瞭にミトラ教のものは(ソ)(レ)」、ローマ帝国のミトラ教と性格を異にするものは(タ)(ヨ)、不明なものは(ヲ)、国家宗教と結びついていたにせよ、或は単なる自然崇拜の祭祀であったにせよ、原始的ミトラス神崇拜を示唆するものは(カ)(ル)(ツ)である。

小アジア、アルメニア、グルジア、キリキア(即ち、現在のトルコとグルジア両共和国)に由来するこれ等の全史

料を見る時、キュモンのミトラ教起源説は証拠十分と看做されるであろうか。ミトラ教史料は全一八件のうち、五件（碑文三件、メダルと文献各一件）が確實であるが、神殿も主要なイコン群も史料から欠除したままであるから、ミトラ教がこれ等の土地で繁栄した、とは思われない。一方、キュモンの巧妙な解釈によって、ユニークな史料が集められ、マズダ教の一派がローマ的ミトラ教へと変貌し得たような雰囲気を示す証拠が存在することも事実である（タルソスの海賊の信仰、Farashaのメダルの碑文、ポントスやグルジアの原始的マズダ教痕跡等）。しかし、キュモンがペルガモン派による「牛を屠るミトラス神」像の創成の証拠とした Isparta の浮彫が全く否定されたことは、ミトラ教の中心的偶像の起源が分らなくなったことを意味し、やがて一九五〇年に現れたヴィカンドルの新説へと導びくことになった。⁽³⁹⁾彼の主張は(ソ)(レ)等の新しい史料が出る前になされたことを考慮に入れても、かなり思い切ったもので、上述の如き小アジアの史料のすべてがミトラ教とは関係のないものであるとし、小アジアは東西のミトラス神崇拜の結接点ではなく、逆に断絶の場所であると述べた。イラン系のミトラ（ミトレス）神信仰とローマ帝国のミトラス神信仰は全く別物で、後者はバルカン半島でオルフェウス教の教義とサバジオス神の図像とが結びつくことによつて形成された、と結論した。

この新説は、ウィルが認めているように、⁽⁴⁰⁾キュモンが軽視した、密儀としてのミトラス神信仰と国家的、政治的宗教としての東方のミトラ神信仰の差異を強調した点で正しかった。これなくしては、ミトラス神の変貌を正しく把握出来ない。しかし、ヴィカンドル説にも重大な欠点がある。その第一は、小アジアの史料の価値を打消すことに急で、自らのバルカン起源説について十分な論証をしなかったこと、第二は、Isparta の浮彫が否定されたことを余りに過大評価して、直ちに他の史料の否定に向つたこと、第三に、ウィルが指摘する通り、⁽⁴¹⁾上述のプルートアルコスの記事(ヌ)を全く無視したこと、第四に、キュモンのミトラ教起源説を小アジアだけに關するものとして単純化し、小

アジアの史料を否定すれば、ミトラス神信仰のイランからローマ帝国への連続的發展とその密儀への転換をも否定することが出来る、とした点である。

最後の問題点は特に重要で、キュモンは冒頭において述べた通り、小アジアを最終的なミトラ教形成地としたとは云え、その意図はメソポタミアにおけるマゴス神官の活動とその結果生れたマズダ教の一派がアルメニアや小アジア東部に伝えられて密儀として完成したと云う点にある。⁽⁴²⁾従って、ヴィカンドルのキュモン説に対する批判は不十分なものであった、と結論しうる。

これに対して、ウィルはヴィカンドルと同じく小アジア史料の大部分を否定し、キュモンが小アジア宗教の地方の性格の差異を無視した点を批判するが、⁽⁴³⁾大筋においてはキュモンに従う。彼が特に重要視するのは、キリキアの海賊の信仰に関するプルートアルコスの記事(ヌ)である。即ち、たとえ史料的に不十分であっても、イランのマズダ教の一派のミトラ神信仰がバビロニアやアルメニアで密儀宗教に転換したことを認め、それは小アジアの中央部や西部へとは伝播せず、タウロス山脈沿いに南下してキリキアへ入り、そこから地中海世界に伸びたと考える。彼の推測では、

この最後の過程はポンペイウスによるポントス、アルメニアの征服(88—63 B.C.)、キリキアの征服(78—67 B.C.)

⁽⁴⁴⁾

の間に起つたのである。勿論、キリキアの海賊がミトラ教成立に具体的にどのような貢献をしたのかは分らない。当時のキリキアの一中心 *Soli* の町は元来フェニキア系の海賊の拠点であったところで、その後ギリシア人が入植し、それがミトリダテス戦役の時アルメニア軍に荒され、ポンペイウスが再建して降伏した海賊を住まわせたことが示すように、キリキアがセム、ギリシア、アルメニア奥地などのこうした人種的交流の地であったことだけは確かである。

とにかく、ウィルの小アジア史料の解釈によって、ミトラ教成立史料の地理的性格を再吟味する必要が起つてきた、と云えるであろう。これまでに挙げた諸史料の地理的分布をみると次のようになる。

リュディア、ビテュニア、ポントス、フリュギアなど小アジア中央部、西部の地方では、これまで性格のはっきりしない史料がとりあげられ、ミトラ教と結びつけて考えられて来た。しかし、明白にミトラ教の史料と分るのは Colophon の一件だけである。それに対して、アンティタウルス山中のカッパドキアやアルメニア、その北隣のグルジア、後述の如く本来シリアに属すべきコマゲネやキリキアなど、要するに小アジアの東辺はミトラ教、非ミトラ教的マズダ教、原始的ミトラス神崇拜などの史料が比較的豊かである（一八件中一二件）。このような地理的分布はウイルの主張する、小アジア中央部、西部のミトラ教成立史における無価値、同東部からメソポタミアにかけての地方の重要性を明白に示すものである。

シリアの史料と解釈

このように見ると、キュモンが不用意に使用した「小アジア」は、ミトラ教成立史にとってむしろ誤解を招いて来た、と考えられる。

では、これ等の史料の由来した地方を如何に把握すべきであろうか。この点で考慮する必要があるのは、古代の著作に見られる地名である。それによると、当時は南はエジプトとパレスティナの境界近くの Raphia から、北はキリキア、コマゲネ、更にはカッパドキアまでがシリアの名で呼ばれたのであって、⁽⁴⁵⁾上記一二件の史料のうち、アルメニアとグルジアを除くと、すべてシリアの史料と云うことになる。即ち、これ等の史料の出土地は古代人の考えによると、小アジアよりもシリアの残余の土地（即ち、現在のシリア・パレスティナ）と結びつけられるべきものであった。このことは、ポンペイウスによるキリキアやアルメニアの征服が実は、ユダヤやその南のナバテアをも一連の目標として含めていたことでも分る。（これに対して、タウルス山脈以西のアナトリアの征服は既に前二世紀に遂行さ

れていた。)

北シリア(キリキアやコマゲネ)と残余のシリアの間には、タウルス山脈の如き重大な交通の障害はなく、且つキエモン以来ミトラ教成立史にとって最初の問題の土地であるメソポタミアと全シリアは、パルティア帝国の時代にも物質的、精神的に結合していたのである。⁽⁴⁶⁾ それ故、かかる観点から見た場合、ミトラ教成立史にとって、北シリアの史料をのみ重視し、他のシリアの史料を無視する理由は存在しない。

北シリア以外のシリアの史料について、ウィルはそれ等が西方からのローマ兵による再輸入物にすぎないとして、ミトラ教成立史における価値を否定した。⁽⁴⁷⁾ キエモンはシリアのミトラ教は小アジアから入ったものもあるとするが、その史料的价值については時に否定的、⁽⁴⁸⁾ 時に後述の如く肯定的である。以下において、シリアの史料を枚挙し、そのミトラ教形成期史料としての問題点を検討したい。

(ネ) フェニキアの *Sahin* で発見された碑文に、⁽⁴⁹⁾ 至高の天神と不滅の太陽神ミトラスの名が現われるとされて来たが、最近ムテルド (*R. Mouterde*) が異った補修を提出した。⁽⁵⁰⁾ それによるとミトラス神の名が消滅する。いずれにしても用語法から、ミトラ教のものでないことが分る。

(ナ) フェニキアのシドンのミトラ教神殿及びそこから見出された十数件の遺物(大理石製及び青銅製)及びギリシア語碑文。⁽⁵¹⁾ 神殿については確かな調査は行われなかった。奉納者 (*Gerontios* 等) がローマ兵ではなく、東方人の市民であったと云う点では多くの研究者が一致する。⁽⁵²⁾ しかし、碑文の記す年代 (*S. II 500*) については、二つの説がある。ウィルはシドン紀元として計算し、⁽⁵³⁾ *A. D. 389/90* 年を、ド・リッデル (*de Ridder*) 等はセレウコス紀元として *A. D. 187/8* 年を唱える。⁽⁵⁴⁾ 但し、これ等は「牛を屠る神ミトラス」「獅子頭神」等を主題とする丸彫立像の一グループに属する碑文の年代であって、深浮彫によるもう一つの「牛を屠る神ミトラス」像に対しては、ウィルは第二世紀

のものとする。⁽⁵⁵⁾ これ等の問題点は神殿自体の発掘調査によらなくては解決しないであろう。

シドンの丸彫の神像グループについて、後述するドゥーラ・エウロポスの壁面の神像群と共に注目すべき点は、ミトラ教美術では浮彫が圧倒的に多い中で、丸彫や壁画は主としてイタリアで比較的多く、シリアがその両者を少数ながら出土させていることである。⁽⁵⁶⁾ 大英博物館蔵のローマ出土とされる「牛を屠る神ミトラス」の丸彫像は知られる限りで最も古い遺物（第一世紀末）であることを考えると、シリアとイタリアはミトラ教形成期に同像の形態上密接な関係を持っていたと云えよう。

キュモンには当初、シリアのミトラ教の考古史料としては、このシドンのものについての簡単な知識しかなかった。これが彼のシリアのミトラ教評価を不安定にさせることになったのであろう。

(フ) ハウラン地方の聖地 Sia (Si', Secia) で別々に発見された三つの「牛を屠る神ミトラス」浮彫。⁽⁵⁸⁾ 第一のものはナバテア人の主神 Dūsarēs (Dusharā) の神殿（第一世紀前半建立）の前で発見された。年代は不詳であるが、第二、第三のものに「不滅の神太陽」のラテン語頭文字 (DIS) が彫られているので、この地にローマ軍が恒久的に姿を現わした後の奉納物である。第一世紀のハウラン地方は、ヘロデ王朝やナバテア人等土着勢力とローマ軍とが交互に支配した。⁽⁵⁹⁾ 恐らく、A. D. 85 年にここがローマのシリア属州に編入されて後のものであろう。⁽⁶⁰⁾

当該浮彫には二つの問題点がある。一つは発見された場所の問題であって、そこから Dūsarēs 神とミトラス神との習合が論争されることになった。即ち、この Dūsarēs 神は神殿内から発見されたブドウの樹のモチーフ付のディオニュソス神像⁽⁶²⁾から考えて、万物生育の農耕神であったが、フロジingham (Frothingham) とキュモンは⁽⁶³⁾ この浮彫から看取される如き、ミトラ教成立の基盤となった原始的マズダ教の自然崇拜的要素（後述）が、かかる Dūsarēs 神と習合した、と主張する。彼等は既に一九世紀後半に、ヴェルハウゼン (J. Wellhausen) が Dūsarēs 神の歴史を

沙漠の民の天神から、定住民の万物生育を司る太陽神へと転換したものとし、その際にミトラス神話の影響を受けたと云う説(64)を引用し、Siaにおける発見はその正しさを証明した、と考えた。もしその通りとすれば、ナバテア人の遊牧生活から定住生活への社会的進化、王国建設は前二世紀中葉から前一世紀前半にかけて起った、と考えられる(65)から、それから当該浮彫が奉納される(上述のように第一世紀以後)までの間に、Dusarés 神とミトラス神の邂逅が起った、としなくてはならない。

このような両神の習合説に対して、ウイル(66)は次のような史料解釈によって反対する。即ち、一九五二年に Sia 二つ目の「牛を屠るミトラス神」像が或る洞窟の入口の壁にはめ込まれているのが発見されたのであって、現地調査はされていないとは云え、彼はそこをミトラ教の祭祀場所とする。そして、凶像と作風がほぼ完全に相似し、大きさのみ異なる点に着目し、Dusarés 神殿のものはかつて第二のものと同じ石工によって作成され、同じ洞窟内にあったのが、何等かの理由で小さい方が移転させられたために、互に異った場所から発見された、と云う。しかしながら、この説明には多くの疑問点が存する——第一の浮彫搬出の理由が分らない、洞窟の確認と発掘調査が行われていない、同一のミトラ教祭祀場所に、同一作家の手になる完全に相似した「牛を屠るミトラス神」像が二つ並ぶと云うような光景は不自然で、他に実例がない、などの他に、更に第三の全く相似した同じ浮彫が近郊の磨崖に彫られているのが発見されたことは、凶像の作風の一致が必ずしも同一場所における奉納を意味するものではないことを示す。かくて、第一の浮彫が Dusarés 神殿前で発見されたと云う事実は、ミトラス神と Dusarés 神の何等かの関係を示すものであり、これ等三つの浮彫がローマ兵のために、恐らくは土地の彫刻家の手によって作成されるよりも前に、両神の自然崇拜的側面が習合していたと云う可能性は依然として否定され得ないのである。シリア以外には、ミトラス神の土着化とその後の発展について、これ程の証拠は存在していない。

では、Siaの三浮彫の図像自体は、このような自然崇拜的なミトラス神信仰の残存物を示しているであろうか。ここに、第二の問題点がある。キュモンとフロジンガムが指摘するのはかかる残存物なのである。⁽⁶⁶⁾ 彼等の観察によると、当該浮彫の作風は著しく稚拙であり、図像の構成にも通例のものと異なる点がある。即ち、牛の下方にある蛇の姿勢が母なる大地の使者として、その生殖力が犠牲獣の聖なる力で発動する、と云う自然の生産力に対する崇拜を強調するように配置されているのは、原始マズダ教直伝の自然崇拜的思想に基づくからである。これは、東方の性的神秘思想に通例の直接的表現であり、他の大多数のこの種のイコンの示すヘレニズム・ローマ的母胎とは異ったものであると主張した。

こう云う解釈に対して、現在のところでは、上述のウィル(一〇三頁)のように、一般論的な反対しか出されていない。従って、Siaの史料の重要性を簡単に看過すべきではないと思われる。

尚、キュモンはディオニュソス神としてのDūsarēs神とミトラ教浮彫の結びつきのもう一つの理由として、マズダ教の聖酒ハオマとブドウ酒の同一視をも仮定したが、⁽⁶⁸⁾ これはヴィカンドルの云う通り全く根拠がない。⁽⁷⁰⁾

(ム) アンティオキアの北方、北シリア、メソポタミアへ向う古代道路の分岐点に位置するArshawa-Quibal出土の「牛を屠るミトラス神」浮彫。⁽⁷¹⁾ 年代不詳であるが、Siaのもと同じく全く稚拙な作風を示し、図像も特異である。中央のミトラス神に対する両端の松明奉持者の大きさ、蛇の位置、さそりの欠除、ミトラス神の姿勢など、他に見られない構図は、キュモンによると、図像の形成期の状態を示す。⁽⁷²⁾ ウィルはこのような特異性と図像の形成期とを結びつけず、単に道路分岐点の関所のローマ兵のものとす。⁽⁷³⁾ いずれにしても、前章で扱った北シリアへの出口に、このような作品が見出されたことは、全シリアのミトラ教図像に、古拙な傾向が存在し、それが原始的マズダ教の何等かの反映物であった可能性を暗示するものと云えよう。

(ウ) シリア沙漠の中、パルミラの北にある Sariane (Quaer-ibn-Wardan) の遊牧民口伝によると、当地の城主 Ibn Wardan 「蛇」酋長が、牛の背にひそむさそりに刺されて死んだ、と云われる。この話は「牛を屠るミトラス神」像に由来し、城はローマ軍の陣営のことと解釈された。⁽⁷⁴⁾ キュモンは懐疑的であるが、理由は述べていない。⁽⁷⁵⁾ この種の史料は単独では価値がないが、シリア全体の史料と併せ考えるべきものであろう。

(キ) ユーフラテス川に接するローマ軍陣営兼隊商都市ドゥーラ・エウロポスの町の北西部で発見されたミトラス神殿。⁽⁷⁶⁾ 西暦一六八年と一七〇年に、当地に駐屯して、恐らくローマ軍に加わっていたパルミラ弓術兵部隊の長たちによる「牛を屠るミトラス神」像浮彫の奉納が行われた。神殿は恐らくそれよりも前に建立され、西暦二一一年と二四〇年頃に改築され、西暦二五六年にペルシア軍の手によって、町と共に亡びた。以下においては、上述のマグス神官の問題(九八頁)の他に、本稿に関係あると思われる史料の二三を考察するにとどめる。

第一に注目すべきことは、初期の神殿は奉納者 (Euhpeni; Zenobios; Iariboles 等) はパルミラ人であり、彼等の奉納になる「牛を屠るミトラス神」像もその着衣、又彫刻家の表現方法が全くパルミラの美術に見られるものに似ている、と云うことである。⁽⁷⁷⁾ パルミラ人がどこでミトラ教を学びとったかは判らないが、パルミラ市の遺物が示す通り、彼等は宗教的個性が極めて強く、種々な宗教思想を消化して独自のものを生み出す能力を持っていた、と考えられるので、同市の文化的繁栄の夜明け頃(前一世紀後一世紀)、形成されつつあったミトラ教にパルミラ系のセム人が何等かの関係をもった可能性がある。この点で、ドゥーラ・エウロポスの碑文も注目すべきである。碑文は初期のものはパルミラ語とギリシア語、後にはギリシア語とラテン語によるが、ミトラ教に通用の「不滅の太陽神ミトラス」の句は西暦二一一年のラテン語碑文に一つ出るだけである。その他の碑文でミトラス神が出る場合は、「神 (theos) ミトラス」となっている。これは上のきまり文句が確立して、ローマ世界に流布する前のミトラス神の表

記法の例かも知れない。又、壁画の一つに、獅子や蛇をつれて狩猟をするミトラス神があるが、それはミトラ教美術に散見されるイラン系狩猟文化の残存物である。デュソー (R. Dussaud) やギルシュマン (R. Ghirshman) はこの絵の背後に、原始マズダ教の自然崇拜的側面を看取している。⁽⁷⁹⁾

総じて、ドゥーラ・エウロポスのミトラ教は、初期の図像の構成や神殿の状態から見て、既に完成したものととして当地に流入したことは明らかであるが、信徒は富裕なパルミラの貴族出の軍人たちであり、図像も神観念も彼等個々の宗教文化的背景に従って理解されていた、と考えられる。又、ローマ軍から学びとったものではなかった可能性が強い。

(ノ) Latakieh—Tartous 間の海岸地帯で発見されたと云われる「牛を屠るミトラス神」浮彫頭部は、ウィルの鑑定では、第二世紀前半のもので、上出のシドンの深浮彫と同じカテゴリーに入る。

(オ) ドナウ川北岸、ダキアの *Dorstadt* 出土のラテン語碑文は、⁽⁸¹⁾ノックの解釈によると、マケドニア生れのローマ軍兵士 (*decurio*) が当地でミトラス神殿を訪れた際に、⁽⁸²⁾信者であった (ローマ軍の) パルミラ人たちによって奉納者として認められた、と云う意味である。従って、パルミラ市ではミトラ教の痕跡が発見されていなくても、ダキア駐在のパルミラ人がミトラス神殿を所有したことがこの碑文によって確かめられる。

以上の史料(ネ)―(オ)八件のうち、確認し得ないものやミトラ教とは異なるもの二件(ネ)(ウ)を除いて、その多くがミトラス神殿や「牛を屠るミトラス神」像を含み、かつその中の代表的な例(シア、ドゥーラ・エウロポス)と共に、数件が何等かの意味で原始的自然崇拜の色彩のある、古いミトラス神信仰の遺風を残していると推定される。又、*Arshawa-Quibal* のものは、前章で論じた北シリアとの中間地帯のものとして特別の意味を持つと云える。それ故、シリアのミトラ教史料こそ形成期の状態を反映するものである。但し、北シリアやアルメニアと異り、非ミトラ教の

ミトラス神史料が少ないが、そのようなものがいくらか多数でも、密儀宗教への信仰の質的転換を説明出来るかどうか、疑わしい。

総 説

このように見ると、まず北はグルジアから南はナバテアまでのこの地帯に、遅くとも前一世紀後半までに、原始的マズダ教の一分派としてのミトラス神祭祀が根づいた。但し、それが Nemrud Dagh 型の国教的ミトラス神崇拜といかなる関係にあったのかは、更に多くの研究を必要とする。その後で、恐らくは内陸部シリアにおいて、神殿、アイコン、入信儀式、普遍的神観念、祭祀用語などが形成されて一つの密儀宗教となった。そして、フェニキアやキリキアでローマ軍や商人に継承され、イラン語・アラム語からギリシア語・ラテン語に翻訳され、洗練されて、ローマ世界へ広まった、とするのが最もよい説明であろう。

キュモンは、結局シリアにも原始的マズダ教のミトラス神信仰が存在したことを認める一方、ミトラ教そのものにはアナトリア東辺から南下して、(ローマ人の手を経ることなく)シリアに入った一系統がある、と認めたが、アナトリアに原型を求める考えは最後まで捨てなかつた。⁽⁸³⁾しかし、シリアの Siga やパルミラでミトラス神信仰の新発展を支えていた、強靱な土着の宗教文化の存在を考慮に入れるならば、もはや史料の少いアナトリアにとらわれる必要はない。上述の如くシリアはメソポタミアに直結する土地であるから、イラン宗教の西漸のルートも無数に考えられるのである。デュソーはキュモンの死後、独自のルートを想定した(ルリスタン—バビロニア—シリア—地中海)が、アナトリア東辺はそこでは無視された。⁽⁸⁴⁾又、ヴィデンングレン (Widengren) はミトラ教の中心テーマである聖牛の犠牲の思想を、バビロニアの Kalu 祭祀と結びつける一方、ローマ的密儀とマズダ教的国家宗教の差異につい

ては、後者を王の密儀入信を以って天下泰平の保証とする信仰であった、とすることによって、むしろ両者は近縁関係にあり、シリアの信仰やユダヤ教にもそれが侵透した⁽⁸⁵⁾と主張した。ここでも小アジアは重要な役割を演じない。

さて、内陸部シリアでミトラ教が形成されたとしても、以上の如くしてそこにその存在を推定される、原始的マズダ教に由来する思想、図像、信者の組織、祭祀用語が一つの宗教にまとまり、密儀へと質的に転換したことが確認されなくては、かかる新宗教が成立したとは云えず、又ローマ帝国内ミトラ教の均一な性格も説明出来ない。キュモン説にはこの点でも重大な欠点があった。彼はミトラ教思想はアルメニア周辺の “mages hellenises” が発明したとする一方、イコンは小アジアのペルガモン派の彫刻家の作成に帰する、と云うような地理的に多面的な形成を認め、その各部門が統一された密儀になったのは如何にしてか、と云う点には触れなかった。これに対して、このような宗教は一人の教祖によって編み出された、と主張する人々が現われたのは当然である⁽⁸⁶⁾。現在までのところ、かかる人物の存在は史料上確認出来ない。しかし、当時のシリアには、クムラン宗団やパルミラの「知られざる神」崇拜、更にはヴィデングレンの云う Adiabene のユダヤ・イラン的宗教⁽⁸⁷⁾などの如く、重要な宗教活動の創始者で、名前を後世に残さなかったものがあることに注意しなくてはならない。

もし、一人の教祖なしにはローマ帝国のミトラ教の起源を説明出来ないとすれば、又、もし、上述のミトラ教、非ミトラ教両方の史料に共通に現われて、しかもシリアやアルメニアの地にのみ知られる宗教者が教祖とされるべきであるならば、教祖は依然としてマゴス神官たちの間に求めるべきであろう。そして、もし、シリア内陸部のセム人の世界でミトラ教が形成されたとすれば、教祖は、キュモンの云うヘレニズム的マゴス神官たちでなく、ヴィデングレンの云う、⁽⁸⁸⁾アラム系文化の影響下にあるマゴス神官たちであろう。更に、もし、ミトラ教史料に唯一人のマゴス神官の個人名が出るのは、⁽⁸⁹⁾それが或る宗教的天才を記念するためであったとするならば、ドゥーラ・エウロポスの Maxi-

mus magus (ゾロアスター教の神官) が教祖であると考へたらしい。

註

- (1) ヘルマン・アール Vol. Ⅷ, Nos. 3/4, 63 頁以下に於ける註釋「ゾロアスター教の神官」を参照。
- (2) F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, I (1898); II (1896) ① I, p. 1—12; p. 223 以下 (装幀) にも参照。結論の部分では後に「Mystères de Mithra」の題名で神官の流行物となつた。
- (3) この標題中の神官の語源については 102 頁以下を参照。
- (4) Cumont, Textes et monuments, II, p. 89—91; p. 187—9; M. J. Vermaseren, Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae, I, (1956) Nos. 28—32; II (1960), No. 29. 漢文については L. Jalabert et R. Moutierde, Inscriptions grecques et latines de la Syrie, I (1929), Nos. 1—36. 回文詩については R. Ghirshman, Parthes et sassanides, 1962, p. 57—67 を参照せよ。神官の神話については T. Goell, *Anatolian Studies*, V, 1955, pp. 13 f.; Vermaseren, *Corpus*, II, No. 29
- (5) Cumont, op. cit., II, p. 91; Vermaseren, *Corpus*, I, No. 17.
- (6) Cumont, op. cit., II, p. 91; Vermaseren, op. cit., I, No. 18.
- (7) S. Wikander, Études sur les mystères de Mithras I, *Yearbook of the New Society of Letters at Lund*, (1950), p. 158.
- (8) Cumont, op. cit., II, p. 91—92; Vermaseren, op. cit., I, No. 22.
- (9) Cumont, op. cit., I, p. 229 et suiv.; E. Will, Le relief culturel gréco-romain, contribution à l'histoire de l'art de l'empire romain, 1955, p. 157.
- (10) Cumont, op. cit., II, p. 189—191; *ibid.*, Mithra en Asie Mineure, Anatolian Studies presented to W. H. Buckler, 1939, pp. 72 f.
- (11) Cf. E. Will, op. cit., pp. 159 f.
- (12) Cumont, op. cit., I, pp. 362f.; II, No. 55 c; Vermaseren, *Corpus*, I, No. 14.
- (13) Wikander, op. cit., pp. 158 f.
- (14) Cumont, op. cit., II, p. 60.

- und W. Röllig, Kanaräische und Aramäische Inschriften, I (1962), S. 51, No. 265; II (1964), S. 311/2; Wekander, op. cit., p. 27, p. 40/1; H. Bengtson, Die Strategie in der Hellenistischen Zeit, II (1944), S. 253, m. 2; E. Will, Le relief culturel, p. 160; F. Cumont, Oriental Religions in Roman Paganism, 1956, p. 262, n. 16.
- (15) F. Cumont et al., The Excavations at Dura-Europos, Preliminary Report of the Seventh and Eighth Seasons, 1939, Nos. 859, 868; pp. 110 f.; Pl. XVI, XVII, Vermaseren, Corpus, I, Nos. 44, 61, 68. (i) のホノ語體文 “Maximus magus”, (ii) キロキアノ語體文 “magois”, (iii) 十二人の「マキマス」の譯 (註文)。Cf. Vermaseren, Mithras, the Secret God, pp. 22 f.; E. Will, Le relief culturel, p. 160—161.
- (16) Vermaseren, Corpus, I, No. 33. Jalabert et Mouterde, op. cit., p. 58, No. 52.
- (17) F. K. Dörner, *Anatolian Studies*, IV (1954), pp. 14 f.; Vermaseren, Corpus, II, No. 90 c.
- (18) L. Robert, *Anatolian Studies*, IV (1956), p. 24 Vermaseren, Corpus, II, No. 24 B.
- (19) M. Gough, *Anatolian Studies*, II (1952), pp. 131 f., Inscription No. 3; Vermaseren, Corpus, II, No. 27 bis; Will, Le relief culturel, p. 167, n. 1; Vermaseren, Mithras, the Secret God, p. 27.
- (20) 註(2)參照。
- (21) M. Gough, *Anatolian Studies*, II (1952), p. 92 又 Gough 氏は一九六七年三月一〇日に “The Changing Fortunes of an Ancient City” と題してこの町の歴史を「ミトラ」のマンカラ英國考古學研究所繪卷 (Burlington House, London) に誌した。
- (22) Prof. D. M. Lang, *The Georgians*, 1966, p. 89 and fig. 20.
- (23) 註(一)參照。
- (24) Will, Le relief culturel, p. 162.
- (25) *Ibid.*, p. 164; p. 162, n. 1.
- (26) Cf. G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in Parthischer Zeit*, 1960, S. 51; 86; Vermaseren, Mithras, the Secret God, pp. 22 f.
- (27) Will, Le relief culturel, p. 162; 152—3.
- (28) キリキアの海賊は單なる無頼の徒ではなく、ミトリダテス戰役の落武者などかなりの人材を含んでいたらしい。Cf. Ver-

maseren, Mithras, the Secret God, p. 27; Cumont, Textes et monument, I, p. 30—31.

(45) その根拠等については、拙稿「古代末シリヤ宗教史研究」(一)『史学』Vol. 37, No. 2, p. 87 参照。

(46) Cf. G. Widengren, op. cit., S. 9 以下; S. 22 以下。フハキヤの天神 Ba'al-shamin の神観念の進化には、マケメネ朝以来の Ahura Mazda 神のそれや政治思想の影響がある、と述べられている(拙稿「古代末シリヤ宗教史研究」(三)『史学』Vol. 39, No. 1, p. 99; p. 112, n. 60 参照)。その他のシリヤにおけるイラン宗教史料については、F. Cumont, Deux monuments des cultes solaires, *Syria*, XIV (1933), p. 382; E. Will, Nouveaux monuments, p. 69; p. 72; R. Dussand, Anciens bronzes du Louriستان et cultes iraniens, *Syria*, XXVI (1949), p. 220—227 等に挙げられている諸史料を参照。

(47) Will, Le relief culturel, p. 148; ibid., Nouveaux monuments, p. 67 et suiv.

(48) Cumont, Mithra en Asie Mineure, p. 74, n. 2.

(49) E. Renan, Mission de Phénicie, 1864, p. 103; Cumont, Textes et monuments, II, p. 92; Vermaseren, Corpus, I, No. 72.

(50) R. Mouterde, *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, XXXI (1954), p. 334; Vermaseren, Corpus, II, pp. 14 f.

(51) Cumont, Textes et monuments, II, p. 91 (疑ふ譯語の旁); A. de Ridder, Collection de Clercq, Catalogues III, p. 44; W (1906), p. 53—70; Vermaseren, Corpus, I, Nos. 74—87.

(52) Cumont, Deux monuments, p. 381; Will, Nouveaux monuments, p. 71; Le Roy Campbell, op. cit., pp. 26, 19; de Ridder, op. cit., W, p. 53.

(53) E. Will, La date du mithréum de Sidon, *Syria*, XXVII (1950)

(54) de Ridder, op. cit., W, p. 54 et nn. 1 f.; Le Roy Campbell, op. cit., p. 26, n. 1.

(55) Will, Nouveaux monuments p. 71. この壁の de Ridder 氏 Will 氏は逆に Sidon の全遺物は同一職人の手になると考えた(註(51)の文献参照)。

(56) Cf. Will, Le relief culturel, p. 33.

(57) Cumont, Textes et monuments, II, p. 228; Vermaseren, Corpus, I, Nos. 593—4. 現在は倉庫にある。

(58) (i) H. C. Butler, Syria, Publications of the Princeton Univ. Archaeological Expeditions to Syria in 1904—5 and 1909, Div. II, Sect. A, Part 6, 1916, pp. 368—385; Vermaseren, Corpus, I, No. 88.; E. Littmann, Ruinenstätten und

- Schriftdenkmäler Syriens, 1916, S. 26. (ii) E. Will, Nouveaux monuments p. 67—73; Vernaseren, Corpus, I, No. 89
- (iii) Vernaseren, Corpus, II, No. 89.
- (65) Cf. D. Sourdel, Les cultes du Haurân à l'époque romaine, 1952, p. 1—6.
- (66) A. L. Frothingham (A New Mithraic Relief from Syria, *American Journal of Archaeology*, XXII (1918), pp. 54 ff.) はこの彫像を Dusarès 神殿の建立と同じ時代におき、ローヤ人がまた手を加えながら純東方的シナイト教のものとした。Cumont (Mithra et Dusarès, *Revue de l'histoire des religions*, LXXVIII (1918), pp. 207 ff.) は当初かかる早期の年代を考へることはためらったが、後には肯定した。(ibid., Deux monuments, p. 382)。しかし、ラテン語神文の発見により、今へこの彫像の年代の「ローヤ以前」説は成り立たなくなることになった。
- (67) Dusarès 神崇拜にしろむせ、本註稿(一)『史学』Vol. 37, No. 2, pp. 89 ff 参照。
- (68) C. Butler, op. cit., p. 398. 又 Dusarès 神殿を含む広く境内をめぐり Bal-shamin 神殿は前世紀後半建立の Sia の宗教の中心視せられた (E. Littmann, Syria, Publications (op. cit.), Div. W, Sect. A, 100; J. Cantinneau, Le nabatéen, II (1932), p. 11; Sourdel, op. cit., p. 21; H. C. Butler, op. cit., p. 372)。同神殿の関係は Zeus Epikarpios (耕作の神) と同じの Bal-shamin 神と植物生育の神と同じの Dusarès 神とが混合した結果として説明される (cf. Sourdel, op. cit., p. 64; p. 28. 本註稿(三)『史学』Vol. 39, No. 1, pp. 101—103 参照。
- (69) 註(68)の二論文参照。
- (70) J. Wellhausen, Reste Arabischen Heidentumes, 1887, S. 46—7; 本註稿(三)『史学』Vol. 37, No. 1, p. 106 参照。
- (71) 本註稿『史学』Vol. 33, Nos. 3/4; 同『Vol. 35, Nos. 2/3; カンティヌン Vol. 5, No. 1 等参照。
- (72) Will, Nouveaux monuments p. 67—73.
- (73) Sia には碑文のみならず彫刻を業とする Obaisat 家が活動してゐたことが分つてゐる (Sourdel, op. cit., p. 10)。
- (74) 註(68)の二論文参照。
- (75) Cumont, Mithra et Dusarès, p. 209.
- (76) Wilkander, op. cit., p. 30.
- (77) Cumont, Deux monuments, p. 381 以下; Vernaseren, Corpus I, No. 71; R. Dussaud, Topographie de la Syrie antique et médiévale, 1935, p. 228; carte M, B.3.

- (72) Cumont, Deux monuments, p. 383.
- (73) Will, Nouveaux monuments, p. 70.
- (74) E. Litmann, Ruinenstätten, S. 16; Vermaseren, Corpus, I, No. 73.
- (75) Cumont, Deux monuments, p. 382.
- (76) Cumont et al., The Excavations at Dura-Europus (op. cit.), p. 62; Vermaseren, Corpus, I, Nos. 34—70; II, p. 14.
- (77) Cf. R. Ghirshman, op. cit., p. 48; p. 52.
- (78) 土曜芸術 叢書 Vol. 39, No. 1, p. 100 参照。
- (79) Dussaud, Anciens bronzes, p. 225—227; Ghirshman, op. cit., p. 48.
- (80) E. Will, Nouveaux monuments, p. 67; Vermaseren, Corpus, I, p. 90.
- (81) Vermaseren, Corpus, II, No. 2008.
- (82) Nock, op. cit., pp. 109 f.
- (83) Cumont, Deux monuments, p. 383.
- (84) R. Dussaud, Anciens bronzes, p. 196—229.
- (85) G. Widengren, op. cit., S. 51 etc. 但し、この本のシリマのシヤラス史の検討は十分でない。又、メンホタツムで生組織化されたと主張される密儀の実態についても疑問がある (Cf. C. Colpe, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, CXIII (1963), S. 218 以下)。
- (86) Will, Le relief culturel, p. 169, n. 1; Nock, op. cit., p. 113; Nilsson, op. cit., II, S. 648. したがって Vermaseren (Mithras, the Secret God, pp. 21 f.) に Cumont に従う。
- (87) Widengren, op. cit., S. 88.
- (88) Ibid., S. 51.
- (89) 註(77)参照。

書評

雲井昭善著

『仏教興起時代の思想研究』

藤田宏達

仏教が興起した時代は、インド思想上極めて重要な位置を占めるものであり、この時代の思想の研究は誠に魅力ある課題である。著者雲井昭善博士は現在大谷大学でインド学を担当されているが、早くから原始仏教やパーリ語の研究にすぐれた業績をあげられ、その集大成した成果が、今回の著作となっており、これは「はしがき」によると、本書は昭和三十五年末に一応まとめあげられたが、その後海外生活などにより公けにする機会が遅れ、このたび若干の加筆をして出版の運びになったという。長らく待望されていただけに、本書の公刊は学界のため慶賀にたえぬところである。

本書のねらいは、これを一口に言えば、仏教が如何なる社会的基盤から興起し、その時代に如何なる思想があったかという問題を究明し、ゴータマ・ブッダの教えないし原始仏教を側面から浮彫りにしようとしたものである。著者も指摘しているように、仏教興起の時代の社会状態に関しては、外国ではつとに

書評
R. Fick, *Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien*

zu Buddha's Zeit, Kiel, 1897 (The Social Organisation in North-East India in Buddha's Time, tr. by S. Maitra, Calcutta, 1920); T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, London, 1903 があり、近頃は D. D. Kosambi, *The Culture and Civilization of Ancient India in Historical Outline*, London, 1965 (山崎利男訳『インド古代史』昭和四十一年)のよう注目すべき研究も出ているが、わが国ではこれまで仏教の教理的な研究に主たる関心が注がれ、社会的背景に関しては必ずしも十分ではなかった。しかし、近年中村元博士によって、この方面に関するすぐれた成果が次々と発表され(それらは『インド古代史』上、「中村元選集」第5巻、昭和三十八年に集大成されている)、その他にも関心を寄せる学者があつて、この分野の研究が相当進展するにいたつた。一方、仏教興起の時代の諸思想に関しては、わが国では宇井伯寿博士の「六師外道研究」(『印度哲学研究』第二所収)や「六十二見論」(同上第三所収)をはじめとして、多くの学者によって研究が進んでいるが、近年では外国でも、たとえば A. L. Basham, *History and Doctrines of the Ajivikas*, London, 1951 のようなすぐれた研究があらわれるにいたつた。そこで、著者はこうした内外の諸研究をふまえながら、新たな問題意識に立って、この分野に対する独自のアプローチを試みたのである。

本書の内容は、本論が六章から成り、前に「序言」と「問題の所在」を述べ、後に「総論」として全体の構成と要旨を附しつゝ。

第一章「仏教興起時代」においては、第一節で時代設定の問題をとりあげ、これを仏教が興った当時のインドから始まって、仏教が一つの宗団としての形態をととのえ、インド宗教史の上に確固たる地盤をきずくにいたった時代までを指すとし、年代的には西紀前六世紀から二世紀頃までとする。しかし、この時代設定には、いくつかの問題が残されているから、厳密な意味では、前五、六世紀より前一、二世紀の間ということになるともいう。いずれにしても、著者は仏教興起時代をゴータマの出現とかブッダ時代とかいう形ではとらえず、それよりも一層包括的な範囲で設定するのである。第二節ではこの時代に現われた諸現象並びに諸思想の歴史的意義を検討し、政治的社会的には十六大國等の都市國家の成立にもなう社会組織の変動に注目し、精神文化の上では個人の自覚、人間の独立意識が基調をなしていたと論ずる。著者はこの時代が古代インドの精神史、文化史、政治史の上において極めて重要な役割を果たしていることを指摘し、これによって仏教の興起という歴史的事実の意義を明確化しようとするのである。

第二章「仏教興起以前のインド」においては、仏教興起時代の諸思想を論究するに先立って、仏教以前の思想を考察している。第一節ではインドの伝統的宗教であるバラモン教をとりあげ、ブラーハマナにおける祭祀中心の宗教がウパニシャッドにおいて真実なるものへの探究の哲学に展開したことを指摘し、それが仏教興起時代の自由思想を出現せしめる橋梁の役割を演じたのであるという。すなわち、著者はウパニシャッド哲学

が、自由思想の興起と直接の関連があると見るのである。第二節は六師外道や六十二見などに顕著にあらわれる物質中心主義の自由思想が興起した理由をたずね、それは一つはウパニシャッド哲学に見られる精神中心主義に対する反動であり、他の一つは当時の経済的・社会機構の発展ともなう必然の結果であったと論ずる。著者のこの見方は支持されるが、ただこの節では、論点はすでに仏教興起時代に移っており、仏教興起以前のインドを対象とするこの章のテーマとは多少のずれがあるように思われる。

第三章「仏教興起時代の諸思想」は本書のねらいとする問題を直接取り扱ったものであり、内容的に最も充実した章であり、最も多くの紙数を費している。第一節はブッダ時代の自由思想家として六師外道をとりあげ、その系譜と共通の地盤を追究し、仏教との関係・交流を検討している。六師外道については、前記のように宇井博士がすでに詳細を論ぜられているが、著者もまたバリー『長部』の『沙門果経』(Samanaphalasutta)を中心に、六師の一人一人に關説した諸資料を全部とりあげて詳しい検討を行なっている。これらの資料に示される六師の思想には相互に交錯・混同が認められるが、少なくとも六師の多くが感覺論的唯物論者であった点、また業因果を信ぜず、バラモン伝統の祭祀・供儀を否定した点において共通点が認められるとして、六師の代表的な説を図式的に解明している。その所論は綿密であり、六師の学説とその出典との異同関係が一目瞭然になっていて、理解に便利である。第二節は順世

派 (Lokāyata, Lokāyatika) の唯物論的思想をまとめてとりあげている。従来、この時代のローカーヤタ思想については、六師外道の一人アジタ説をもってその代弁者とするのが通例であった。しかし、著者はこの点について疑義を提起し、ローカーヤタに関する種々な資料を検討して、そこに唯物論的系統と詭弁論的系統との二つの伝承が認められることを指摘する。前者の系統は、後代インド哲学一般においてチャールヴァーカ (Cārvāka) の名をもって呼ばれるものであるが、初期仏教資料ではチャールヴァーカに相当する説がアジタ一人に帰せられない所以を論証する。後者の系統は、初期仏教資料にあらわれるローカーヤタ説がサンジャ的な詭弁論に接近したものである点に着目したもので、この系統の説は後の『楞伽經』などの大乘經典にも伝承されており、前者の系統が『大乘広百論釈論』などの大乘經論に伝承されているのと流れを異にしているという。このように、順世派に関して二つの伝承を明らかにしたのは、著者の独創であり、高く評価されるべきである。第三節は邪命派 (Ajivika, Ajivaka) について三つの問題点をあげて論ずる。第一は邪命外道という呼称は必ずしも仏教者の貶称ではなくて、マッカリ・ゴースラーの教義自体にも内容的に窺われること、第二にゴータマ・ブッダはアー जीーヴィカに對して厳しい批判をもって答えたが、それはゴースラーの努力無用論と業思想の否定に對する批判であつたこと、第三にアー जीーヴィカはブッダ時代にすでに宗團としての体制をととのえており、仏教教團との軋轢があつたと推定されることを論じている。ア

ー जीーヴィカに關しては、前記のように A. L. Basham の好著があるが、著者が初期仏教資料を中心として、アー जीーヴィカ宗團の実態を独自に究明した点は、賞讃されるべきである。第四節は六十二見中の現在涅槃論の五見をとりあげ、これをゴータマ・ブッダの現法涅槃と比較検討している。前者は五欲に耽る快樂主義か、あるいは四禪による一種の忘我の世界に沈潜することを目的としたのに対して、後者は如実知見、般若の智慧によって無明・渴愛の滅が現成することを指したもので、そこに本質的な相違があることを明らかにしている。

第四章「仏教興起の社会的基盤」は前章に引続いて本書のねらいとする問題を取り扱ったものであるが、分量はそれほど多くない。著者はこれを三つの節に分けて論ずる。第一節は經濟社會の確立をとりあげたもので、まずブッダ時代においてバラモンの社会的地位が後退したことから論を起し、都市國家の成立とともに職業の分化が生じ、新しい經濟社會が成立したことを述べる。第二節では、都市國家の成立を媒介としてクシャトリア階級が抬頭し、また經濟社會の実權を掌握するものとして、商工業者、とくに長者や居士が進出したことを指摘し、これらが仏教興起に如何なる影響を与えたかを検討する。第三節ではさらにこの点を仏教教團の支持者という形で細説する。本書の時代設定からいえば、仏教教團の支持者の第一に挙げられるべき人物はアショーカ王であるが、著者はその範圍をブッダの在世時代に限定して、アナータピンディカ長者をはじめとする有力な外護者をとりあげ、かかる支持者をうるにいたつた原

動力がゴータマ・ブッダの法の説得力と万人の心をみたく精神にあつたことを論じている。

第五章「宗教とその本質——バラモン宗教と仏教の論点——」は、バラモン教と仏教との宗教的立場の相違を明らかにしている。第一節ではバラモン宗教の本質が祭祀にあることを述べ、祭祀における多くの供儀、とくに動物を殺害することに對して、ゴータマ・ブッダが慈悲の精神に立って鋭く批判をしたことを経説に即して論ずる。第二節ではヴェーダからブラーフマナ・ウパニシャッドにいたるバラモン宗教における来世意識の展開をあとづけ、それに対する仏教の批判的立場を明らかにする。仏教興起時代の自由思想家たちは、古代人の意識を来世より現実の世界へ引きもどし、現世主義を立脚点としたが、ゴータマ・ブッダは来世の存在、非存在には無記の立場をとった。ただ、施・戒・生天の三論などの教説を通じて来世の存在が示されているが、これは倫理的意義をもつもので、別箇に考慮されるべきであるという。第三節ではブッダ時代の外道の所依処として説かれる宿命論・無因論・有神論の三種の説をとりあげ、宿命論と無因論は六師外道が主張したものの、有神論は正統バラモンが主張したものと比定し、これらに對してゴータマ・ブッダが縁起説を根拠として、どのような批判を行なつたかを具体的に考察している。第四節ではバラモン教の基盤としての四姓観をとりあげ、バラモン第一主義とその批判・確執の問題を検討し、進んでゴータマの四姓平等観をあとづけ、バラモンの神の宗教に對して、仏教が人間の宗教として規定づけられる所以を

明らかにしている。

第六章「原始仏教の倫理性」は、仏教の基本的な立場を倫理的視点から論じたもので、著者によると、本書の結論的なものであり、同時に本書につづく第二部の著作へのいと口ともなるものである。第一節は仏教における人間の問題を有情・五蘊・五取蘊・四識住について考察し、これを六師外道の所説と比較し、人間の宗教としての仏教の特色を見出しうるとする。第二節では人間存在の場としての世間を仏教がどのように見るかという問題をとりあげ、出世間の意義について述べ、一切法の如実知という根本的立場に言及する。第三節では原始仏教における善・悪の用法を検討し、世間的な有漏の善・不善に對して、仏教本来の善が出世間的な無漏の善であり、絶対善としての梵行であることを強調する。第四節はインド思想を貫く輪廻思想をとりあげ、仏教以前の輪廻思想の発生と展開を眺めつつ、ゴータマ・ブッダの輪廻説を検討し、それが単なる倫理的要請としての意義だけではなく、宗教的な価値の世界においてとらえられたものであることを説く。そして、これに関連して不死と涅槃の關係を討究し、仏教における涅槃の思想的意義を究明している。

以上、本書の章節にしたがって、その内容を素描してみたが、これによって知られるように、本書はゴータマ・ブッダ並びに原始仏教の周辺を側面から多角的にとらえようとしたもので、インド思想史上における仏教興起の位置づけを鮮明に描き出している。章節の立て方は必ずしも体系的なものではない

が、しかし相互に連関しつつ、著者の幅の広い問題意識をよく示している。最初にも記したとおり、現在ではこの方面に関する内外の諸研究がかなり進展しているので、著者の見解もそれらの研究成果に負うところが少なくないが、しかし時に創見を提示し、全体としては穩健かつ公正な論述を展開している。叙述も懇切・平明で説得力に富み、専門学者ばかりでなく、一般の読書界にも推奨できる書物である。

ただ、二、三気ついた点を記すと、内容に関する問題としては、本書ではジャイナ教の研究があまり大きな比重を占めていないようであるが、これは如何なるものであろうか。著者が大きくとりあげた順世派と邪命派は、もちろん極めて重要であるが、しかし仏教との対比からすれば六師外道の中で最も注目すべきものが、ニガンタ・ナータプッタであることは恐らく異論がないであろう。著者はニガンタ説についてはパーリの『沙門果経』を中心とする諸説をあげるにとどまるが、これらは仏教の立場から見たもので、不備なものであることは、すでに金倉円照博士が明らかにされているとおりである(『印度古代精神史』一八四—一九〇頁、二〇九—二八八頁参照)。最近、中村元博士もジャイナ教の古い典籍である『聖仙のことは』(*Isibhasiyāni*)にもとづいて、仏教興起時代の諸思想に関する新事実を説明されておられ、この時代の思想研究にとつてジャイナ教聖典が大きな資料的価値を持つことは疑いない。もとより、ジャイナ教聖典については言語的にも、文献的にも、今日なお未開拓な面が多く、すこぶる困難な研究領域であるが、著者はすでに『巴和

小辞典』(昭和三十六年)を著わしているように、ブラークリット語に堪能であり、わが国ではこの方面の研究に進み得る数少ない学者の一人と思われるから、今すこしジャイナ教の解明に紙幅が与えられてもよかったと言っても、過大な注文ではないであろう。

次に、形式的な問題としては、本書の引用文や説明に若干の重複が認められるが(とくに第三章第一節・第二節・第三節)、これはもう少し工夫して整理したほうがよかったのではなからうか。引用文には抄訳(一八九頁の『経集』の諸偈など)や取意訳(一二二頁の *Bṛhad. Up. W.*, 2.15 及 *Chand. Up. V.*, 10.1 の文など)もあるが、これはその旨断わっておかないと誤解をまわくであろう。説明の用語として、たとえば「初期仏教」「原始仏教」「阿含仏教」という語がかなり自由に用いられているが、これもあらかじめ定義を与えておいたほうがよかたように思う。またアジタ・ケーサカンバリー (*Ajita Kesakambhali*) とあるのも、ケーサカンバリンにするか、*Kesaka-nbali* にするか、どちらかに統一したほうがよかたであろう(いいでながら、*Kesakambala* という場合があるのもどこかに記しておいてはしかなかった)。本書には誤植といへばきものは少ないが、目についた主なものをあげると、一六頁 *madya-desa* (→ *madyadesa*)、二〇、三三、三七頁 *solas mahājāna-pada* (→ *padā*)、三六頁 *Brahmanaspati* (→ *pa*)、五七頁 *pañca skandha* (→ *dhāḥ*)、一三五頁 *Dhannapadāṭṭhakatā* (→ *padāṭṭhā*)、一五五頁 *Pāba* (→ *Pāvā*)、一四〇頁 *Pañca mah-*

ayajna (→. jaha) がある。これらは「索引」でもそのままになつてゐるから、訂正する必要があらう。また、三頁にゴータマ・ブッダの年代として B. C. 463—382 と記しており、これは恐らく中村博士説に拠られたものと思うが、それならば 382 は 383 の誤植であらう。

以上は本書に対して望蜀の言を述べ、あわせて気づいた点を記したのであるが、これはもちろん本書の価値を何ら損ずるものではない。本書は著者の多年にわたる研鑽が結実したものであるだけに、仏教の興起に関してはこれまでにない規模の大きい労作であり、著者の学殖の深さが余蘊なく示されている。学界を裨益することの大なるはいうまでもない。著者は本書につづく第二部として、仏教そのものの内面的把握を目的とした「原始仏教の倫理」をまとめるべく計画されているが、その出版の日を翹望するのは、ひとり評者のみではないであらう。

(A5 判、本文四二八頁、英文目次並びに梗概・索引・略号表四三頁、平楽寺書店、一九六七年三月刊、定価三、五〇〇円)

会報

○常務理事会 昭和四十三年十二月二十六日(木) 一三・三〇

一四・三〇

一、「靖国神社問題を研究する委員会」の委員の異動報告。

辞任—玉城康四郎氏。新任—安斉伸氏、竹中信常氏。

一、国際会議出席者推薦について

「国際宗教学会」(フランス)は時日及び明確な場所が未定のため、学会としては派遣不可能。

一、「昭和四十四年度科学研究費補助金の配分にかかる審査委員候補者」の推薦について、候補者決定。

小口偉一、武内義範、竹中信常、仁戸田六三郎、柳川啓一の各氏。

○常務理事会 昭和四十四年二月五日(水) 一八・〇〇

一、学術大会開催校について

大阪市立大学で、十一月二日(日)、三日(月)の連休に決定。不測の事態発生の場合の対策を協議。

一、国際会議出国費出席者申請について

二月十五日に理事会を開き、候補者を選出する。

一、学術会議宗教学史研究連絡委員会の存廃について

宗教学史研連委員長(石津照鹽)は、宗教学史研連廃止反対の資料を作成する。

○理事会 昭和四十四年二月十五日(土)

一、学術大会開催校について

一、国際会議出国費出席者申請候補者について

(イ) 第十回国際宗教学会会議

第一候補 安斉伸氏。第二候補 森岡清美氏

(ロ) 国際宗教学会シンポジウム

第一候補 脇本平也氏。第二候補 橋正弘氏

一、新入会員が承認された。

○理事会 昭和四十四年三月十五日(土) 一四・〇〇—一六・三〇

一、東大紛争に伴う仮事務所借賃支払いについて

一、学術会議宗教学史研連について

学術会議運営審議会から、宗教学史研連を廃止し、教育学研連を設置する提案が出されたが、存置継続の要望書を出し、第一部としては、存置の意向が明らかになつた。しかし、教育学研連との引かえ論がくり返される可能性がある。そこで、(1)哲学研連との委員の重複をさける、(2)委員を交代する、の処置がのぞましい。新委員としては次の各氏が推薦された。

安津素彦、池田末利、石津照鹽、大島 清、小口偉一、

菅 円吉、長尾雅人、中村 元、堀 一郎

哲学研連への委員は次の各氏

武内義範、仁戸田六三郎、宮本正尊

一、新入会員が承認された。

○常務理事会 昭和四十四年四月二十五日(金) 一七・〇〇

一、文部省科学研究費について

○第二十三回九学会連合大会

第二十三回九学会連合大会が、五月十八日(日)、聖心女子大学に於いて開かれ本学会からは、藺田稔氏が「利根川流域における神社信仰の変遷」について発表し、二十一名が参加した。

執筆者紹介

大島 清 東京大学名誉教授
今西 順吉 北海道大学助教授
新田 雅章 中京大学助教授
小川 英雄 慶応義塾大学専任講師
藤田 宏達 北海道大学教授

Das religiöse Leben in der Zeit des israelitischen Königtums

Kiyoshi OHATA

Der vorliegende Aufsatz hat zweierlei Zielsetzungen: einmal soll darin geklärt werden, ob die einigen Figurinen der Gottheiten aus den Erdschichten der Eisenzeit während der israelitischen Königtumsperiode, die bei den Ausgrabungen am *Tel Zeror* in den Jahren 1964–1966 zum Tage befördert wurden, lokale Kultobjekte oder vielmehr in ganz Israel verbreitet waren.

Zweitens soll er dazu dienen, die bisher undeutlich gebliebene, wahre Gestalt der Jahwe-Religion klarzustellen, nämlich in welcher Weise und in welchem Umfang der Gott verehrt wurde.

Damit möchte der Verfasser einen Anhaltspunkt gewinnen zur Lösung der Frage nach dem Beginn der allgemeinen Annahme des Jahwe-Monothismus, der wohl schon früh entstanden sein mag, durch das Volk Israel, ob es vor, während oder aber nach der Königtumsperiode war.

Zu diesem Zweck ist hier ein Versuch unternommen, das religiöse Leben in der Zeit des israelitischen Königtums nach Möglichkeit zu rekonstruieren anhand der Worte der vorexilischen Propheten, der Notizen in 2. Könige 22–23 über den Kultreform Josias sowie des damit im Zusammenhang stehenden Deuteronomiums und der Bücher der Könige. Bei der Analyse der letzteren besonders dienen die bündigen, formelhaften Bemerkungen der Deuteronomisten, der Redakteure dieser Bücher, über die Könige Judas und Israels als Schlüssel zur Erforschung ihrer religiösen Politik und der religiösen Lage zu ihrer Zeit.

On the Story of Naciketas

Junkichi IMANISHI

Naciketas goes to Yama and is given by him three boons. As the last two boons he asks Yama about the Fire, which leads to heaven. This is the motif of the story of Naciketas in the *Taittiriya-Brāhmana*. In this story his visit to Yama is necessitated by the sacrificial rule and idea, but according to the version in the *Kaṭha-Upaniṣad* it is the result of his personal criticism on his father's sacrifice and he goes to Yama with heroic courage. We can find here the marked individuality of Naciketas. Yama tries to tempt him worldly pleasures. This episode has been compared to the temptation of the Buddha by Māra, but it seems unreasonable, because Māra is a pure temptator, but Yama is a teacher, whose temptation means a test. Naciketas rejects the worldliness, then is taught philosophical teachings by Yama.

The story of Naciketas can be found in the *Mahābhārata* (XIII, 70), but this version has rather much in common with stories of visit to Yama or other worlds, and describes Yama's world in detail. It is doubtful, if we can find the same story in the *Rgveda* (X, 135).

As to the way of transmission of knowledge, the idea of boon (*vara*) is to be noted. While Yama is absent, Naciketas stays in his abode for three days without receiving hospitality. In compensation for that he is given three boons. Here underlies the brahmanical, idea of give-and-take. In the *Brāhmaṇas* the boon is related to sacrifice, but tends to mean the right of question about philosophical problems. We can find in *Brāhmaṇas* and *Upaniṣads* several instances of it, one of which is the third boon in the *Kaṭha*-version of the story of Naciketas.

On the other hand the philosophical knowledge is given only to the qualified persons, such as beloved son, trustworthy disciple or economic upholder. Even if the boon of free question (*kāma-prāśna*) is admitted, the teacher tests him, if he really deserves the teaching, as in the *Kaṭha-Upaniṣad*. But the restriction of transmitting knowledge seems to be caused by the notion, that the knowledge is divine or belonging to gods (*daiva*). Then the secrecy of instruction can be a secondary attribute to the knowledge. This may help us in reconsidering the meaning of the word *upaniṣad*.

On the Relations between Chih I's Method of practising Śamatha-vipaśyana in Tz'u-ti-ch'an-men and its Method adopted during his Later Half Year

Masaaki NITTA

With the view to verifying the course of the formation of the method of the ultimate enlightenment in Chih I's religious thought, I, in this paper, attempt to study whether he pays attention to the method of practising Śamatha-vipaśyana, which adopted during his later half year, in tz'u-ti-ch'an-men which was the most important work written by him during his first half year.

The method of attaining the ultimate enlightenment adopted in tz'u-ti-ch'an-men is not the method of practising Śamatha-vipaśyana but the method of gradual attainment of the ultimate enlightenment practising Dhyāna, that is to say, chien-tz'u-chih-kuan.

With a view to helping grasp Chih I's intention of adopting the method of practising Śamatha-vipaśyana taking the place of the method of practising Dhyāna during his later half year, I tried to examine whether the method of practising Śamatha-vipaśyana is indicated with that of Dhyāna in tz'u-ti-ch'an-men.

It is important to study why the method of practising Śamatha-vipaśyana as the method of attaining the ultimate enlightenment was adopted during his later half year, but I was not allowed to do so owing to the limited space of this bulletin, so the study of this sort will be taken up some other day.

Mithraic Religions in Roman Asia Minor and Syria

Hideo OGAWA

The Roman Mithraism was quite different from the Mazdean cults of Mitra practised in Western Asia from time immemorial. As the very name of the god Mithras shows, however, it is not deniable that both had some common elements. So the god might travel a long journey in time and in space from Persia to Rome. Cumont thought that the Roman Mithraism was formed in the areas inbetween (Mesopotamia, Armenia and Asia Minor).

This theory about the origins of Mithraism is most classical, but it has been challenged by M. Wikander and, as M. Will asserts, evidences show that Asia Minor played no important part in the formative age of Mithraism. On the contrary, there are a considerable number of Mithraic monuments in Syria, whose importance, however, has been less evaluated.

A full topographical survey of the Syrian Mithraism and at the same time of the Syrian inland religions in the Hellenistic and Roman period has led us to the conclusion that Syria, in stead of Asia Minor, should be a decisive place for the formation of Mithraism and that a magus, or a group of magi, who were active in the inland Syria, invented this religion from the religious chaos in the late Hellenistic age, synthesizing native and Mazdean elements, that had been greatly diffused there and mixed with the former.