

古代ギリシャの宗教に関する一考察

—プシユケー (*psyché*) の一側面について—

神 原 和 子

—

「人間にとって最も自明で説明を要しないのは、生きてると云う現象、人間自身が其処に在ると云う事実である。其に反して、此の非常に自明な、「生存する」と云う状態が止むと云う事、即ち「死」は人間に常に新たに驚異を惹き起すものである。」エルヴィン・ローデは、その著「プシユケー」の第一章の始めにこう述べている。⁽¹⁾ 現在の生きている状態に、自ずと終局が来るものと云う観念は、原始的或は未開の民族には甚だ理解し難いものであり、しかもこの生きている事自体の様な経験の余地はないのだから、これ程謎めいた事象はなく、何か専横な恣意が、無態にこの生命現象を短縮するのだと想像される訳である。目に見えぬ力、魔力や神々の存在についての意識が生れる動機の一つであろう。死者に関しても同様で、生存者には或不可思議な、恐しい力の想定や、所謂靈魂の存在が考え出されて来る。古代ギリシャに在ってプシユケー (*psyché* = 靈魂) の意味も矢張りその例外ではない。但しギリシャ語の *psyché* それ自体は、*soul, Seele, âme*, 等の訳語、靈魂、精神、と云った邦語の意味を最初から含んでいたのでない。

元來は語源的に先ず人間又は一般に生物の「氣息」呼吸を意味した。動詞形 *πνέω*、呼吸する *ἀποπνέω* は「氣息を吐く」の義である。「風」の義を持つ *άνεμος* と関連するラテン語の *anima* と同程度の全く感覺的で、具体的要素を持つ「氣息、呼吸」である事が、古代ギリシヤの文献に現れた用語例から知られている。更に此の意味からプシキューは大体二つの語義に分化して来る。但し此は勿論嚴密に區別されていたのでも、意識的に使用されていたのではないが。即ち、一方では鼻息の荒く猛々しい軍馬や、勇猛な戰士等の持つ氣強さ、元氣を意味し、他方では、この氣息のあるかないかによって、人間或は生物の生きているか否かが識別される生氣、生命であり、従つて此が最後に吐き出されれば死ぬ事になる氣息でもあつた。前者は氣息の旺盛な生物（軍馬、勇士等）の氣質の側に力点が置かれ、後者は生物の生命の意味が重視されている。こうした、元來は氣息とか生命と云つた程の感覺的具體的な意味合の語、プシキューが、此とは可成り隔たりのある先の詠語 *soule, Seel, äme, 靈魂* と云つた意味とさほど遠くない内容を持ち始めるのに、大して長い期間は要してはいない。既にホメロスの二大叙事詩に現れるプシキューの要素の一つには、その人から最後に吐き出されるプシキューが、故人の姿をした影、いわば亡靈と云う形態で現れてくる。人格的な意味、個人的な香のなかつた「氣息、生命」の意味のプシキューは、一概にそうとは断定出来ないが、幾分人格的な色彩を帯びて来る。このホメロスのプシキューは文字通りの「影」で地上の生存者、縁者に何の影響力もない事が特色とされている。ローデの推定ではホメロス叙事詩は、既に原始的信仰の域を脱し、原始的な死者への恐怖が捨てられており、特に死者が火葬に付される事がこの原因の一つである様だ。（此は後に触れるつもりであるが、）ホメロスのみならず、僅か一、二世紀の間に複雑多岐にわたる豊富な内容が、此の語には盛りこまれてしまう。例えば、古い土着の信仰と並んで、ホメロスのプシキュー表象が、或は外來のものと感じ秘教めいた表象、更に最も批判的な立場からの客觀的様相を備えたプシキューが、と云う風である。史的にその構成組織の複雑多岐であつた古代のギリシヤ

国家であつて見れば当然の結果であつて、他に類のない華麗で多彩な神格と、其に伴う祭祀や儀礼が、其を裏書きしている。此等のプシュケー表象を、詳細に研究し記述する事は別の機会に譲つて、私は当面このプシュケーの一つの問題点「輪廻」の(ジョン・バーネットに從えば、ギリシャ語で適確には *katartesis* に当る)⁽²⁾ 様相に重点を置いて側面的にプシュケーの表象を考察して見たいと考へる。未開民族或は古代諸民族にとつても、輪廻、或は輪廻転生についての思想は、云う迄もなく事新しいものではない。特に仏教に於ける輪廻転生の思想は、十二因縁との関連に於て考察された普遍的な又顕著な一大特色をなすものとして知られており、此については、後日、研究の機会を持たねばならないが、此処では古代ギリシャにおける、*katartesis* なる輪廻の流を追う事を問題点としたい。古代ギリシャにあつて、輪廻思想の帰せられるのは、一般的に秘儀宗教と云われるオルフィック宗派と、ピュタゴラスである。彼等には輪廻転生の様相の下で、靈魂の不滅が説かれたと云う定説がある。ピュタゴラス教団の主神はアポロンであつたが、オルフィック宗派はディオニソスを崇拜した。この外来の神が、オルフィックの宗派に靈魂の不滅を示唆したとも云われ、其は又、在来のギリシャにとつては、全く耳新しい東洋的神秘な表象であつたとも云われている。然し乍ら、まず *katartesis* と云うギリシャの輪廻はどんな様相を持っていたのか、其はオルフィック宗派やピュタゴラス教団にのみ属したのか、又この様相の下に求められたプシュケーの不滅性とはどんなものであつたのか、此等に重点をおき乍ら、ホメロスの最も古代ギリシャ人らしいと、後世の理解する意味で、伝承的なプシュケー表象に立ち戻り、おおよそ前第四世紀に到る迄の古代ギリシャのプシュケーについての流を、側面的に考察して見たいと考へる。

—

其の語に端を発したには相違ないのに、後に到つて immortal な内容を持ったプシュケーなる語が、古代ギリシャ

文献に最初に出現した時、其の要素を、豪も有していなかった事は、注目に値する。或は、何等その要素を持ち合せなかつた語が、immortal な性格を有するに到つた事が注目すべきだと云つた方が至当であろうか。兎も角、不死性或は不滅性所有の史的経過、その性格、其処に加えられた意図を問う前に、先ず古代ギリシヤ人の間では、伝承的にこの語が如何に表象されていたかを概観せねばならない。但しプシユケーが出現する最古の文献はホメロスの二大叙事詩であり、先に述べたように、「ホメロスの」など云う事が「最もギリシヤ的」と云う意味の伝承的である。しかも此の叙事詩は地域的にも、全ギリシヤを代表するものではなくて、詩人の故郷の地域とみなされるイオニアの海岸諸都市及び小亜細亞ミノア諸島の一般的信仰を代表するものであり、この詩に現れる文明の段階は、相当程度進んだものである事が考慮されねばならない。ホメロスの詩が、ギリシヤ人の間に一般に広く愛誦されていた事と、實際には土着の古い習俗、慣例による儀礼が民間に行われていた事実とは並行的に存在し得たのである。

先にも述べたように、プシユケーは不死性とは無関係の語であつた。前章の語源的な意味でも其は明らかである。ホメロスにあつては、*áðáwtos* = 不死の概念は、死後の何等かの形態での存続を意味しない。字句通り「死せざる事」である。永遠に現状のまま、現身を具えて生き続ける事に他ならない。従つて、アンプロシヤを撰取する条件があるにしても *áðáwtos* は神々のみに属する。(半神及び神々に祝福されてエリシヤの野に生きる者以外は。)

áðáwtos te ðeáw kaíwái éproúéw t' ávðáwtw.

(Ilias, 5, 442)

と云う時、*kaíwái éproúéw* は地上的と同義であり、同時に可死的と同義であつた。人間は可死的地上的であるから死後の存在はない。人間と神々の間のこの深い溝は超える事は不可能である。此がホメロスの世界に限らず、古代ギリシヤ人一般に深く根ざした信念であつた事は此の後の殆どの文献に見る用例で明らかである。此処から出発する時、人間のプシユケーに不死の要素が存在しないのは当然である。具体的にホメロスの用例を追つて見ると、その

プシユケーには次の二つの特質が観察される。第一にプシユケーは生きていた人間の「影 (*eidōlon*)」であり、第二に生存している人間の、動物的に生きる「生命」を意味する。「生命」は語源的な意味でも既に挙げられたものである。用例に触れ乍らその内容を示して見る。第一の *eidōlon* 的プシユケーは人間の死に際して最後にその口から吐き出されたり傷口から出て行くものである。

(a) *ék xpoús ékxē dōrou, ppori dē xpēnes aúrō ēnouro*·

toío θ' ákma psyxhyn te kai érxeos éxépsa' aítimhyn.

(Ilias. 16, 504~5)

(b) *psyxhyn aítimhō*

(Eurypp. Or. 1171)

このプシユケーが吐き出されると、その人の肉体は死体となり、プシユケーはその人から離れると、いそいで冥府 (ハーデス) へと降って行く。

“*Θs áρα μιν εἰσὺντα τέλας θανάτοιο κάλυψε*·

ψυχὴ δ' ἐκ ρεθείων πταμένη "Αἰθόδα βεβήκει,

ὄν πόντην τοόασα, ἀποδ' ἀνδροτήρα καὶ ἦβην.

(Ilias. 16, 855~857)

冥府に於けるプシユケーには生氣もない。烟であり影である。

(a) *ψυχὴ καὶ εἰδῶλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἐνὶ πάλμαυ*·

(Ilias. 23, 104)

(b) *τῆς δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἰπέλον ἦ καὶ ὀνειρή*

ἔπτατ'.

(Odyssee, II, 207~208)

但しこのプシユケーはその人と分離した時に、その人のプシユケーと呼ばれ、背丈、容貌、衣服さえも故人と酷似している。

ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Παρροκλῆος θελοῖο,
πάντ' αἰτῶ μετῆθός τε καὶ ὄμματα κάλ' ἐκνώτα,
καὶ φωνήν, καὶ τοῖα περὶ κροὶ εἶματα ἔστο.

(Hias. 23, 65~67)

しかも先述した様に此には実体が無い。

ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς ἦντε καρπός

ἄκροτο τεργυρία.

(Hias. 23, 100)

以上に述べた様にこのプシユケーは影であり、その故人の姿に似て実体のない亡霊表象である。第二の「生命」の意味はまさに此と正反対の、生存している人間の動物的に生きる生命一般の表象なのである。具体例を挙げると、

(a) ἀλλὰ περὶ ψυχῆς σέου Ἔκτροπος ἠμποδύμοιο.

(Hias. 22, 161)

(b) ἄ περὶ τῆς ψυχῆς ἀγῶν

(Sophokles. El. 1492)

又 *ψυκῶν γενέσθαι* とか *ψιλοθυχεῖν* と云った言葉が見られる。此等の二表象には、一見して單純に結びつかない錯綜した觀念が認められる。何と云っても生存者の生命であるプシユケーは非人格的、抽象的であるに反して、影乃至は亡霊のプシユケーは個人に属し、何方かと云えば実体的だからである。ローデは矛盾を認め乍ら、此を統一する試みとして、影のプシユケーは生存中からその人に滞留しており、睡眠中や失神時に身体を離れて活動するものとして、夢の現象を挙げている⁽⁴⁾。ヴェルナー・イエガー (Werner Jaeger) はその著『ギリシヤ哲学者の神学』第五章に於て、靈魂の神聖さに関する教説の起源の中で、ローデの解釈を批判し、タイラーやスペンサーのアニミズム説の影響を認めると共に、プシユケーが異邦の客として偶然、或肉体に仮眠すると云う見解は、所謂、輪廻転生説に、ピンダロスを通して関連して来る事を指摘し、ホメロスにとって、夢は常に睡眠者に現れてくる現実的現象として考えら

れるべきであるとしている。ローデの解釈には、結局二つの全く異った見解が混入されていると彼は批判している。⁽⁵⁾ 此処で我々は、今一度プシュケーの語源的な意味に立ち戻る必要がある様だ。前章で見た様に、プシュケーは最も感覺的、具体的な氣息・呼吸が本来の語義であった。此が「生命」に力点が置かれて来るのは、そう難しい意味の変動或は推移ではない。氣息の有無が、生物乃至は人間の生存の是非の根柢であつたらうし、最後に氣息が吐き出される時、生物の生存が止む状態から、それが經驗的に知られたのである。是は容易に推察される。呼吸は動物的生命の根本現象として、古代ギリシヤに理解されていたのである。然し亡靈的プシュケー表象は、此に対してどう結びつくだろうか。イエーガーは同著の中でオッター (W. F. Otto) の説をいれ、先ずホメロスの冥府的存在の内に、素朴にして如何なる反省にも基つかない亡靈の信仰、即ちあらゆる民族に見出される、死者を怖れる體驗の産物の殘滓を端的に認めている。そして更に、プシュケーは、ホメロスよりもっと以前の段階で、此の死者信仰を背景とした「氣息靈」であつたのではないかと推定している。⁽⁶⁾

(a) ἀνδρὸς δὲ ψυχὴ πάλιν ἐλθεῖν ὄρεται

oûs' élaetî, énei ðp keu ámeíqerata ênos odúrtau.

(Ilias. 9, 408~9)

(b) ψυχὴ δ' ἐκ πέθεύων τραπέτην Ἄϊδοδος βεβήκει,

(Ilias. 16, 856)

上に挙げた例のように、プシュケーが「菌の防壁を越えて出る。」「四股を逃れて冥府に行く。」と云う表現は、生命と云う抽象的な概念とは結びつかず、氣息の靈に結びつくものであった。氣息が空中に彷徨する、或は飛翔すると云う表現はホメロス文献以外にも見受けられる。イエーガーはオルペウス叙事詩で、プシュケーが人間の出生の際、風の息によって、その中に注ぎこまれる表象は、ホメロスの信仰の充分な補足である事を認め、ホメロスはこの氣息靈を、尚感覺的に感じていたのだと述べている。⁽⁷⁾ 二義を持つホメロスの言葉が、一つの統一的な表象的基礎に芽生えて

いる事は不可能である。プシュケーは其故に、氣息の表象からは発しているが、「生命」表象以前の氣息靈と、プシュケーがその氣息靈表象であつた時代に、既に遂行されていた「氣息」から「生命」への力点の推移とを、二つ乍ら内容的に持っていたものであり、ホメロスにおいても、未だにその語の古い、素朴な表象の意味も失われていなかったのだと云う推測が成り立つ。イエーガーは此について結論的に以下の様に述べている。

It was then fairly easy to think of breath-soul that escaped at death as identical with what primitive belief held to be the one thing remaining from the dead person which could under certain circumstances become an object of human sense-perception—namely, the ghost. (The theology of the early Greek philosophers : Origin of the doctrine of the soul's divinity 81)

此の氣息靈と亡靈の同一視が、プシュケー概念における矛盾をもたらした訳であり、此の矛盾は確に存在したわけである。

ホメロスのプシュケー表象は、斯様に二義的なものであつた。ホメロスに於てだけの現象ではなく、もっと以前の段階の言葉に対する感覚が、原始的習俗の死者信仰に基づいたものである事に、原因の一つは在つた訳である。非常に進んだ文明程度を示しており、死者の葬儀が火葬でさえあつたホメロスの詩に於てさえも、此の古い死者信仰が全く捨て切れてはいなかつた訳である。只、ホメロスの段階では、薄気味悪い冥府的存在として影を留めはしたが、其はもっと古い時代の、或は民間には未だにそのまま行われていた死者信仰よりも、実体のない、地上の縁者達に何の影響力も持たない、単なる「影・亡靈」となり果ててはいる。

そして結局此等の二義的表象も、元來のプシュケーなる語の意味「氣息」を離れるものではなかつたようである。

伝承的なプシケーの表象には前章で見た様に、影乃至亡霊と、生命の二義が氣息を介して存在した。ホメロス叙事詩に現れているより、もっと保守的であった、一般の民間に行われていた信仰では、死後の亡霊表象としてのプシケーの方が身近であったかも知れない。然し此とは別に、前第六世紀に始つたと云われる *physis* (自然) についての研究、所謂自然学の間で取り扱われたプシケーは、生命・氣息の表象に基づいている。元より本土より当時遙かに繁栄していた植民都市イオニアのミレトスに興つたとされるこの活動が、本土の保守的伝統的な習俗、慣例、宗教祭祀から自由で、啓蒙的であり、この伝統的な立場に対して充分批判的であつた事は良く知られている。彼等が問い求めたのは、如何なる *mythos* (神話) の混入も認めない *logos* (根本原理、根本原質) であり、彼等の思惟の出発点は *taúra* 即ち人間自身の経験に見出された現実と云う意味の *phainomena* であつた。端的に云つて彼等は非宗教的であつた。然し彼等の多くは、その問い求めた根本原理・原質を *Sein* と称したと伝えられる。此が彼等が神話を語る者、神話風に伝える者とは別な意味で自然神学者と呼称されるに到つた理由の一つであると云われているが、是がどうかは此処では問う事を止めて、「神的な」の意味と其処に一貫して用いられたかに思われる観想を問題にし、プシケーが其の下ではどんな意味を以て現れるかを問題にしたい。彼等は世界の根本原理を求めたが、其はアナクシメネスの言葉を借りるならば

ék tào toúton pávta trapeðai kai eis autòn pálu avakéðai.

(Diels, Anaximenes, Fr. 2)

即ち一切が其から生れ、それに帰るゆく所の基体としての根本原理、根本実在である。其故にこのアルケーは、不生不滅 = *áðavátos* である。可死的な、地上的なものとは全く異つて、永遠に生き続けると云う意味の、不老不死の

神ではなく、一切事物の生成消滅の過程において、その全過程を通して永遠に不滅な、原質なのである。神話が、天地自然の万象を生み出した、もとのものとして、始祖の神を置いたのに反して、彼等のもとのもの、根本実在は時間的、歴史的な始まりに、関りのない不生不滅のものであった。彼等は其故にこのアタナトスを *ἄτανατος* 神的な形容したのである。彼等の或者は、それを「水」或者は「火」或は「四元素」であるとしたが、其処に求められている、此等のアルケーは共通してこの不死性の基盤に於て、考究されたものだと言えよう。私が注目したいのは、「其から生れて、其に帰り行く、」と云う観想なのである。端的な表現を以てすれば、其は *Naturalis* と云っても良いだろう。常に全き同一性を以てめぐる循環、即ち円環的運動の相である。「始めもなく終もなく、一定した回帰が永遠に続く。」其が多少の表現の差異はあっても、これらの自然学者達の感得した根本原理、アルケーであり、其を彼等は根本原質として表現したと想われる。此の様相の下で、プシュケーはどんな意味を持っているだろうか。プシュケーと云う語を使用しないで、実際には此を問題にした学説を考慮すれば、相当な数に上ると思われるので、此処では最も代表的なアナクシメネスのみに焦点を合せて見る。

(a) ἀρχὴ τῶν ὄντων ἀερα ἀνεφώρητο· ἐκ γὰρ τοῦτου φύσεται καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀνακίεσθαι.

(Diels, Anaximenes, Fr. 2)

即ち彼は万物が空気から生じ、解体して再び^{アエー}空気に帰るが故に、空気が万物のものであるとした。更に

(b) ὄλον ἢ ψυχὴ, ψυχῶν, ἢ ἡμέτερα ἀήρ οἷα σφραγισθεὶς ἡμᾶς, καὶ ὄλον τὸν κόσμον πνεύμα καὶ ἀήρ περὶκεῖ.

(Diels, Anaximenes, Fr. 2)

即ち我々のプシュケーが ἀήρ 空気であって、此が我々を活かし保っているように、(σφραγισθεὶς) 世界全体をプネウマ(氣息)がとりまいてると述べている。ἢ ψυχὴ ἢ ἡμέτερα は我々の呼吸・氣息を意味するものと考えてよ

いだろう。プシユケーは我々人間が呼吸して生きている空気と同一視されている。此処で注意されねばならないのは、世界全体が、同じ一つの空気によって存在し生存している事であって、その空気が我々のプシユケーであるとするれば、人間も又、世界がその存在の根本原理、根本物質とする空気を、人間の生存の基本としていると云う事である。此処に我々のプシユケーとされているのは「呼吸」であり、その呼吸によって、我々の内に吸い入れられる空気なのである。勿論此はホメロスの、その人のプシユケーと云われる人格的な、個人的な意味は存在しない。凡ての生物、凡ての生存する人間にとって、普遍の空気の任意の部分であり、生成消滅の全過程の一部分に現れたプシユケー（アエールと同じ意味の）である。此のプシユケーは世界の根本原質として求められた空気であるから、全過程を通して、不生不滅であって、此を吸い、吐く事が、生物の生命を保ち得る原理として考えられている。プシユケーは呼吸現象と連結するものであり、其は生命の表象につながるものである。アナクシメネスもこの基本的な意味と根本原質の空気との関連を観察していた様に思われる。

此を要するに、自然学者の一貫してとった根本原質（アルケー）についての考察の下では、各々、或は「水」或は「空気」「火」と其を表現したけれども、自然の円環的な、永遠の運動の様相の下で、常に不変のものとして把握されていた訳である。アナクシメネスのプシユケーは、根本原質のアエールと同一の質を持つものであり、その全過程の一部分の現象として考察されたものと云って良からう。

四

「ギリシヤの歴史の或時代に、そしてその頃迄には、どこにも明らかに存在しなかったのだが、人間の靈魂(Seele)に神性と、神性の暗示する不死性を認める観念が出現した。この観念は完全に *Mystik* に属した。」とローデは述

べているが、⁽⁸⁾この Mystik の教説とは、一般に秘儀宗教と云われるオルフィック宗派、並びにピュタゴラス創始の特殊な宗教共同体を指している。Kadmeai と Orphoi の組織によって靈魂を、もと存在していた所へ復歸させるのが、その目的だとされて、⁽⁹⁾良く知られた教説である。要約して見ると、「人間のプシキケーは *sema* (肉体) と異なつて神的要素であり、此が天から墮ちてこの肉体に偶然宿つている。プシキケーは肉体の死と共に、一時的に肉体から解き放たれるが、又他の肉体に宿らねばならない。遍歴は果しなく続くように思われるが、肉体と共存する間、可能な限り肉体的要素から孤立し、禁欲の清浄な生活を営む事で、オルフェウス(又ピュタゴラス)の秘儀を介してプシキケーはこの *kuklos tēs telikios* (生の車輪) を脱れる事が出来て、プシキケー其自体となり、故郷に復歸する。」と云うのである。

ピュタゴラス教団の主神はアポロン、オルフィック宗派はディオニュソスを主神とするが、このプシキケーの教説、禁欲の生活道は、内容的に殆どかわる所がなく、此等が *orphisch-pythagoreisch* と一続きの形容詞を以て評される事さえある。ピュタゴラスが前五三二年頃南イタリアに行った時、クロトン、メタポントンに既にオルフィックの宗派があつて、ピュタゴラスがその影響をうけたと云う憶測、或は逆にエジプトにも旅したピュタゴラスが、彼地から持ち帰つた宗教思想に、オルフィック宗派の方が影響をうけたのではないかとする説が、既にヘロドトス以來行われて來ている。⁽¹⁰⁾ヘロドトスは、オルフィック神話のディオニュソスの「寸断」をエジプトのオシリス神話に類型を求めたものだと述べている。この宗派の類似性以前に私はこの定説そのものを問題としたい。この説には二つの異つた意図が、巧妙に組み合はされている様に思われるからである。先ずこの説の一つのポイントは、プシキケーが肉体へ輪廻転生する、「生の車輪」が果てしなくめぐる事である。今一つは、プシキケーが、この生の車輪を脱れてプシキケーそのものとして存在し、その故郷に復歸する事である。後者は一見、前者を必須の条件として完成されるか

に見える。オルフィック神話では、寸断されたディオニソスと、其を喰ったティタンの灰の中から人類が発生する事になっていて、人類のディオニソスの要素、即ち神的要素プシケが、この輪廻転生を苦痛として、神に憧れる事が、潜在的な救(プシケが肉の要素から解放されて、そのものとなる事)への動機として設定されている⁽¹¹⁾。其自体でプシケが存在する事をプシケの完成とするならば、生の車輪がめぐる、所謂輪廻転生は、直接的に否定されるものとは云えない迄も、其処で解消されねばならない。然し此の輪廻転生がその当初からこうした在り方としていたとは想えない。オルフィックの詩(ラプンディアイ)を典拠としたローデの説を参照して見よう。

Hoffnungslos scheint sich das „Rad der Geburten“ in sich selbst zurückzudrehen; in orphischer Dichtung (und dort vielleicht zuerst) taucht der trostlose Gedanke einer, beim Zusammentreffen gleicher Bedingungen immer gleichen Wiederholung aller schon durchlebten Lebenszustände auf, eines auch den Menschen in den Wirbel seiner ziellosen Selbstumkreisung ziehenden, ewig zum Anfang zurückkehrenden Naturlaufes.

(Psyche: Die Orphiker 123)

オルフィックの詩とあるのはラプンディアイの事である。既に過去で一度過ぎて(durchleben)行った事象が寸分違わず何時も繰り返される。目的もない自転の回転の中へ人間もひき入れて、永久にその始まりへと回帰してくる事、此はローデの云うように限らない自然の円環運動である。そして靈魂の輪廻と転生は、これに密接に離れがたく結びついている。完全な *palatresora* のリズムは、云うて見れば、Naturlaufes そのものではないかとさえ思われる。更にローデは此に対して註釈を次の様に加えている。

……unlogisch ist eigentlich vielmehr die Annahme der Durchbrechung der Kreisbewegung bei Auscheidung einzelner Seelen.

(Psyche; Die Orphiker 123)

個々のプシキケーがこの円環運動を脱出する事を計るのは、本来は unlogisch だと云う点は重視すべきだと思われる。若し此の説がローデの云う様にオルフィック宗派の初期に於ては本来的なものである事を認めると、個々のプシキケーは自然の円環運動と同じ様相の *naktyevseia* の範圍内に於てこそ、その不死性が得られる事を意味するからである。肉体から肉体へと輪廻して、生から死へ、死から生へと、自然の永劫の回帰の中で、自らも再生する事が、このプシキケーに許された不死性であり、其が本来的な意図であつた様に想われる。オルフェウスと云う、この宗派がその名を戴く吟遊詩人に、冥府から再び現世へ立ち戻る伝説のあるのはその象徴的表現とも見られる。

此の論が仮りに認められるとして、*naktyevseia* の様相の下にあるプシキケーは、如何なる表象に於て在るのが次の問題である。先の定説のプシキケーには、ホメロスのな亡霊表象のプシキケーではなく、個人の靈魂、*Seele*, *soul* と云つた訳語に近い意味の表象がうかがわれた。私はこの点で、オルフィック宗派のディオニソス信仰との関連を考察する事が一つの便法の様⁽¹²⁾に想われる。ディオニソス神の信仰された範圍や、その發生地は多くの学説に詳しい事だから、此処では、オルフィックの宗派が、ディオニソス神を主神とした内的必然性との関係からのみと⁽¹³⁾り上げて見よう。此の神の信仰の特色は、知られる如く信徒の集団における祭儀の熱狂と興奮で、神がかりになるエクスタシーに在ると云われ、この陶醉境の中に、神ディオニソスの臨在を感得する許りでなく、信者は自らのプシキケーが肉体から解放され、全く生き生きとした限りない力に充たされると云う事である。此は多くの学説が一致する所で、此処からオルフィック宗派への必然的な結びつきが説かれる事も屢々であるが、私はこの祭儀に現れる様態ではなくて、ディオニソス神の祭儀が何に対して行われるかを問題として見よう。ディオニソス神の本体はギリシヤに浸透した時、農民の間に先ず広まった事からも知られる様に植物の精靈神格であつたようだ。植物は年毎に枯れて死し、その種子が地の懐よここころに深くかくまわれて春の到来と共に再び蘇生し、生成繁茂する。この自然の季節的な

めぐりと、又凡てのものの生長、生殖、繁茂の精霊神格であった。古典期以後、とりわけて葡萄及び葡萄酒の神と云う意味が強く認められる。この、酒によつてもたらされる歓楽と陶醉、本来のよみがえる春の喜び、生殖と繁茂への期待は、ディオニュソスの祭、並びにその祭に催された演劇に欠き得ない要素であった。ギリシヤ喜劇が陽気で猥雑であるのは、この神の生活力の旺盛、生命力の充溢を期待し願う、呪術的要素を含んでいるからに他ならないと云われる。一方では彼は枯死する神として、地下の神々や「死」とも密接な關係を持っている事が見出される。アポロン崇拜の中心地デルポイでも、その奥伝のかなえや、アポロンの黄金像の安置されている傍らに、ディオニュソスの墓と云われるものがあつた。アポロンが北方ヒュベルポレオイの許に赴いて、デルポイを留守にする、冬の三カ月はディオニュソスに神聖なものとされ、祭司が冬至の頃に、神をひそかな犠牲を以て祭つたと伝えられるが、此はこの時節に新しい年が生れ、枯死したディオニュソス神が、生によみがえる事を祝祭する祭儀であつたと推定されている。ディオニュソス神は斯くして、植物神格として季節と共に内在する生命力の象徴であつた。自然が過去と全く同一の状態で、永遠に円環運動を行う、その根源的な力として、枯死から春には再生してくる生命として、秘儀を以て祝祭される神だつた訳である。古代ギリシヤ人の心に深く、酒のもたらす陶醉や狂熱と、同じ旺盛な生命力への信仰が浸透したのではないだろうか。此の神を主神とするオルフィック宗派の *kuklos tis rebatos* の様相の下にあるプシケの不死性はまさしく、この神の永遠の回帰から得られたものであり、プシケなる語の「生命」の表象に於いて見られるものではなかつたかと推測される。後世が理解した *soul, Seele* と云つた個人の其であるより、実は、氣息・生命表象の、その生命に力点のおかれた表象が本来的な姿であつたように思われる。

オルフィック宗派に関して、先に挙げたラプソディアのみを典拠とする事は、文献学的にも、軽率のそしりを免れないであろう。此のラプソディアは二十四巻から成るが、イェーガーは、此がイリアス、オデュッセイアを範型

として作られたものに相違ないとし、其故にアレキサンドリア以後に成立したものと推定している。ホメロスの二大叙事詩を文法学者が二十四卷に分けたのは、其より古くないと云う理由によるものである。⁽¹³⁾ 単にラプソディアイだけの問題ではない。オルフィック的として示し得る神統記の存在にしてから、オルフィック宗派が存在したと云われる紀元前六世紀頃に帰する事は、殆ど出来ないとされている。先ずこの秘儀宗教の創始者たるオルフェウスは一般にギリシャの伝説に属し、特別な宗教的人格もなく神話的な歌い手であつたに過ぎない。ヴィラモヴィツ・メーレンドルフ (Wilamowitz Möllendorf) はその著『ギリシャ人の信仰』の中で、オルフィックの宗派の教説と、オルフェウスは全く関係がないと明言している。⁽¹⁴⁾ オルフェウスの存否は兎も角、オルフィック宗派に神統記が存在する事が、必ずしも、或宗教的教団の教義の土台に立っている事や、この教団の信者の為に作られた事を立証するものではないとイエーガーは云っている。オルフェウスも、又その宗派も、こうなってくると、ヴィラモヴィツが疑義を抱いたように、⁽¹⁵⁾ その教義や、宗派の活動さえ明らかではなくなってくる。ローデを始めとする学者が、オルフェウス伝説、並びにディオニュソス神話を詩に遺したオノマクリトスを、前第六世紀ペイストラトス治下のアテネにおける、オルフィック宗派の創始者であるとしたにしても、⁽¹⁶⁾ 一般に同時代のギリシャの秘儀宗教の再生、著しい状態の下で、オルフィック宗派の活動のみが、組織化し、体系化し、教義を持ち得た事を立証する資料はない様である。イエーガーは「オルフェウス」と云う呼称は、古代ギリシャ人にとっては集合名詞の意味合を持ち、ギリシャ国家の何処かに見出された殆ど凡ての秘儀が結果的にオルフィック宗派に結びついたものであるとし、オルフィック宗派の活動や存在が例え事実であつたにしても、其は他の秘儀宗派と同じく、せいぜいその一つであつたに過ぎない事を暗示している。信頼し得る資料の提供者が、殆ど前四世紀以降であつて見れば此は当然の結果であるかも知れない。そこで私は、この宗派の存否や神統記の真偽等の問題は暫く措いて、プシュケーの教説の意味だけに重点を置き、ラプソディ

アイについてこの点を求めたのである。

○

次にオルフィック宗派と同時代にあつて、一続きの形容詞で評されるピュタゴラス教団のプシケエーについて考察して見よう。ピュタゴラス教団の場合は、前者とは多少事情が異つてゐる。ピュタゴラスに関しては、オルフェウス同様、伝説的人物ではあるが、次の世代のヘラクレイトスが彼を評した言葉^{補1}、ヘロドトスの批評もある事^{補2}から、前五世紀には、自然学についての智者として高名であつたのは事実らしい。ピュタゴラスの弟子達も、夫々にフィロラオス、シシアス、ティマイオス等が挙げられ、その自然についての研究が知られてゐる。独特な宗教的活動と自然学の二面がどこで統一されるかは論の多い所である。ピュタゴラスのプシケエーの輪廻転生の説を挙げて見よう。但し、彼の教説はその生涯に関する資料より更に少なく、又著作が全くないと云われている事から、確証のないものが多い。以下に引用するのは、ジョン・パーネットの『古代ギリシヤ哲学』に集録された文献⁽¹⁷⁾と、信憑性に関して兎角の噂のあるディオゲネス・ラエルティウスの資料に依るものである。

(1) *καὶ ποτὲ μὲν στυγερισόμενον ἀνίστακος παρὶόρα φααίν ἐποικτεῖναι καὶ τοῦδε γάσθρου ἔπος·*

‘ναδοαὶ μῆδὲ πάντις, ἐπεὶ ἦ φίλου ἀνέρος ἔστιν

φορητῆ, τὴν ἔργων φθερταμένης ἀίων’

(Diels; Xenophanes Fr. 7)

(2) *Πρωτόν τὲ φααὶ τοῦτον ἀποφθῆναι τὴν ψυχὴν κίκλον ἀνάστῃς ἀμειβοῦσαυ ἄλλοτ’ ἄλλοις ἐνδεδίασθαι ἕσσοις·*

(Diogenes; Pythagoras III 14~17)

(3) *ἐπεὶδὴ δ’ Ἐπιμόριμος ἀνέσθαι, τενέσθαι Πύρρον τὸν δήλιον ἀλκεία· καὶ πάντα ἴακην μνημονεύειν, ……………*

ἐπεὶδὴ δὲ Πύρρος ἀνέσθαι, τενέσθαι Πυθαγόραυ καὶ πάντων τῶν εἰρημένων μεμνησθαι

(3)の引用文は最後の部分だけを挙げて省略した大変長いものであるが、最も信用のおけない、出来すぎた話の様であるけれども、プシケエが個人のものとなっていて、輪廻転生の全期間、その記憶が継続されて行く事が特長的である。実際にプシケエの不死を述べている箇所にも、又(2)の引用文の如く *ἐκ τῶν ἀσώτων* が云われている箇所も、人間のプシケエが、人間ならびに動物、植物の区別なく、一つの生涯を終えては、又次の肉体に移行する事についての言及は見られるが、此の運命の(或は必然性)の車輪(環)を脱け出る事が言明されている文献には、不幸にして行き会ふ事がなかった。オルフィック宗派の場合と多少異なるとすれば、プシケエが個人のものとして考察されているらしい事である。自然学に造詣が深かったとされるピュタゴラスにあっては、矢張り自然の円環運動の様相を持った *παλιρροεῖα* の相の下にプシケエの不死性は観察されたのではないだろうか。

秘儀宗教の傾向が強いとされるこの二つの宗派、或は教団の宗教的思想は、その実際の活動は知られる由もないが、文献に見られる限りのプシケエ表象に限って見れば、過去と寸分違わぬ状態でめぐってくる自然の円環的な回転をその底に持っていたように想われる。此は前章の自然学の観想にも同様に表われた思想であった。

ἐκ τῶν τούτων πύρα τρέσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναίσθαι (Diels, Anaximenes, Fr. 2)

アナクシメネスの此の表現は、自然の根元的な原理、円環的に回転する相に於て在る。自然学では其が永遠に生ずる事も、滅する事もない根本的性格であるとして「不死性」或は「神的な」等と呼称されたわけであったが、秘儀的宗教においては、永遠にめぐり帰る生命として、祝祭される事が必要であったと想われる。

古代ギリシヤのプシュケーが、氣息と生命表象（もつと古い形態では氣息靈も推定されるが）を基盤にして、僅かな期間に、豊かな内容を持つに到つた事を、我々は多くの文献から知るのである。私に特に顕著な特色と思われたものは、勿論側面的な意味ではあるが、一般に云う輪廻転生の様相の下に見られたプシュケーであり、又この輪廻転生の様相そのものであった。輪廻転生は無論の事、一つの生命が死を経験しては、次の生命に移行する「めぐり」を説くものであるが、ギリシヤに於ては、此が、自然学で観察されたように、自然の円環運動の観相として、アナクシメネスの言葉を借りるならば「凡てのものが其処から生じ、そこへ帰りゆく」原理として、底流的には存在したのではなかったかと思われる事である。一見如何にも東方的な神秘的な影響を思わせる（又其を暗示する学説もあるが）秘儀宗教のディオニュソス信仰、及び此を中心としたオルフィック宗派、及びピュタゴラスの教説も、永遠に回帰して止まない自然の円環的な運動を、基底として語られていたものだったと推定されるのである。或は異質の秘儀的な要素を此の基底の範囲に受容したものであったろうか。只自然学の客観的な問いとは異つて、後者は永遠に回帰して来る生命として此を感じ得し、祝祭したものであり、この様相の下でも自然学の場合と同様プシュケーは、「生命」の表象に於て在った。

そこで、前章に於て述べた輪廻転生の一般的定説の今一つのポイントである「プシュケーが此の生の車輪を脱れて、それまでのプシュケーそのものになる。」と云う説は、それまでのギリシヤの流の中では實際は却つて異質のものを含んでいたのではあるまいか。此を後世の何れの説に帰するにしても、兎も角プラトンを除外する事は出来ない。特にパイドン篇におけるプラトンのこの意図は印象的である。詳説する事は紙面の関係上許されないし、当面の問題ではないので避けたいが、ここではかの一般的定説に見られたように、*psyché* と *semeia* は全く対立し、⁽¹⁸⁾ プシュケーはソーマ(肉体)との同居が苦痛であるとの設定がなされている。彼は、死がプシュケーを肉体から解放するものとし、⁽¹⁸⁾

この状態が、プシユケーの純化であり、⁽¹⁹⁾其が同時に *epburns* 智慧と呼ばれている。プラトンにとっては *epburns* 智慧は *καθαρός* である⁽²⁰⁾。 (此はピュタゴラスにも帰せられているが) このプシユケーが其だけで存在する事は彼のアイデアの説との関連に於ても考察されているが、

....., τῷ δὲ θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νομῷ καὶ μορφοῦσι καὶ ἀθάλατῳ καὶ αἰεὶ ἀσάτωσ κατα ταῦτα ἔχουσι
ἐαυτῷ ομοίωτάτωσ εἶναι φύσιν.....
(Platon; Pheado. 80 B)

と述べられている。プラトンにおけるこの *θεῷ* (神的なるもの) は種々な問題を含んでいるが。オルフィック宗派、ピュタゴラスの教説を暗示し、其を踏まえながら、この輪廻転生はプシユケーにとって当然破られるべきものとして設定され、プシユケーの其だけで存在する事がその目的として置きかえられているように扱われているのは注目に値する。こつした相反する教説が、存在し得た事、又何故こつした方向が存在するに到ったかは一つの問題点ではないだろうか。

註

- (1) Erwin Rohde; *Psyche, Seelenglaube und Seelencult* in den homerischen Gedichten Chap. I P1
- (2) John Burnet; *Early Greek Philosophy, science and Religion* I. Pythagoras of Samos P. 93
The proper Greek for this is *πυθιαγωρία*, and the inaccurate term *πυθαγόρειος* only occurs in late writers.
- (3) Erwin Rohde; *Psyche, Der thrakische Dionysosdienst* P. 2
- (4) Erwin Rohde; *Psyche, Seelenglaube und Seelencult* in den homerischen Gedichten Chap. 2.

1. Eine solche Vorstellung, nach der in dem lebendigen, voll beselten Menschen, wie ein fremder Gast, ein schwächerer Doppeltgänger, sein anderes Ich, als seine „Psyche“ wohnt, will uns freilich sehr fremdartig erscheinen. Aber genau dieses ist der Glaube der sogenannten „Naturvölker“ der ganzen Erde, wie ihm mit eindringlicher Schärfe namentlich Herbert Spencer ergründet hat.

.....αἰτῶ ἡ φθόνηται μὴ καθευδαίης τις ἦ.

釋 1 Herakleitos, Fr 17

釋 2 Herodotas, iv. 95

グノーシス主義とハイデッガーの思惟⁽¹⁾

滝 沢 武 人

—

グノーシス主義は、「永く忘れられていた宗教」(long forgotten religion)⁽²⁾である。それは、正統的キリスト教信仰から分裂・脱落し、墮落した単なる「分派」、「異端」と考えられてきた⁽³⁾。そのため、「異端」としてのグノーシス主義は、「正統」によって、ある場合には無視され、避けられ、ある場合には危険で忌むしいもの、否定され、抹殺されるべきものとして、ともかく終始一貫、その本質は陰蔽され続けてきたのである。しかしながら、「否定神学の源泉」(fountainhead of negative theology)⁽⁴⁾、「反抗の宗教」(religion of revolt)⁽⁵⁾と名づけられたグノーシス主義の精神が、今日、まさしく蘇えりつつある⁽⁶⁾と思われる。その原因として、一応、次の三つの事柄が挙げられようと思われる。先ず、「故郷喪失」(Heimatosigkeit)、「根底喪失」(Bodenlosigkeit)、「根なし」(Entwurzelung)というハイデッガーの言葉で象徴することができるであろう今日の精神的潮流、次に、そこから派生する「正統」の崩壊と権威の喪失、そして第三には、何よりも、コプト語ナグ・ハマディ文書(大量のグノーシス主義の直接史料)の発見によるグノーシス主義自体の純粋に学問的、歴史的な研究の進展⁽⁷⁾である。今日、グノーシス主義は、決して単な

るひとつの「異端」として取り扱われるべきではなく、むしろ、キリスト教とは独立して成立、存在していたひとつの「異教」として、正当に充分理解され評価され直さるべきであろう。⁽⁸⁾ というのは、キリスト教自体の本質と根底が問われている現在、そのような場面においてはキリスト教とグノーシス主義とが極めて接近し類似したものにならざるをえないからである。⁽⁹⁾ キリスト教と並んで、グノーシス主義も又、やはり、決してすでに過ぎ去ってしまった単なる過去の歴史現象なのではなく、現代に生きる我々にとっても、なお依然として人間の実存理解の新しく大きな可能性の一つなのである。⁽¹⁰⁾ グノーシス主義の神話とその使信も又、我々の時代の言葉を用いて「非神話化」(Entmythologisierung)され、解釈され直されねばならないであろう。⁽¹¹⁾ 現段階においては、そのためにハイデッガー (M. Heidegger) の思惟を援用することが、さしあたりもっとも適切であると思われる。本稿の課題は、二千年という隔たりを持ち、しかも、一見いかなる連関も存しないと思われるグノーシス主義とハイデッガーの思惟とが、その根底において、「何か共通なもの」、ある極めて親密な類似性を有していることを指摘しつつ、グノーシス主義の基本的な構造を明らかにする、ということである。わが国の大部分の神学者、宗教学者、哲学者達にとっては、グノーシス主義は、今日においてもなお、神秘的な謎、暗闇に包まれた未知の領域であり、「グノーシス主義とハイデッガー」というテーマに関して、ほとんど論じられてはいない。以下の論述も、いまだ試論的・紹介的なものととどまる。

そもそも、グノーシス主義とハイデッガーとを最初に結びつけたのは、グノーシス主義研究の権威ヨナス (Hans Jonas) である。ヨナスは、マールブルグ大学で、ハイデッガーとブルトマンの下に学んだ哲学者であり、グノーシス主義の古典的な名著となった *Gnosis und spätantiker Geist* I, 1934. において、ブルトマンがハイデッガーの『存在と時間』(*Sein und Zeit*, 1927) における現存在の実存論的分析を用いて新約聖書の諸文書を解釈したように、グノーシス主義文献、特にマンダ教の文献に、⁽¹²⁾ 実存論的解釈の方法を導入したのである。⁽¹³⁾ ヨナスは、後の論文の中で

「ハイデッガーの下で習得した、いわば \langle 眼 \rangle (Optik) が、以前には見のがしていたグノーシス主義思想の諸光景を見る力を私に与えた」⁽¹⁴⁾のであり、その両者は「あたかも寸法を合わせて (nach Maß) 作られたかの如くに一致した」と語っている。しかしながら、その論文は、グノーシス主義と実存哲学一般との相互連関を「実験的に」扱ったものであり、主に、グノーシス主義の観点から、パスカル、ニーチェ、ハイデッガー、サルトルらの哲学を展望したものである。従って、ハイデッガーに関する部分も少なく、余り十分に論じられてはいないと思われる。以下の論述においては、このヨナスの試みとは全く別に、「グノーシス主義とハイデッガー」というテーマに接近しようと考えらる。先ず、両者に認められるであろう一般的・表面的な共通点を、あらかじめいくつか指摘し、しかる後に、グノーシス主義の史料を直接取りあげて、両者の相互関係を更に比較検討して行こうと思う。

二

何よりも先ず、第一に容易に気付かれうる共通点は、両者のその神秘的・宗教的な性格と雰囲気であろう。グノーシス主義における「グノーシス」(Gnosis、知識、認識)とは、「選ばれた者 (elite) に予定されている聖なる秘義の知識」⁽¹⁶⁾のことであり、超越的な至高者にかかわるものである。ハイデッガーが探究する「存在」(Sein)も又、周知の如く、論理的・概念的な領域を超出しており、言語によって表明することの不可能なものである。そして、「存在」は、実存の内なる極限的な深淵においてのみ初めて開示される「秘義」と呼ばるべきものである。両者とも、そのような「秘義」の世界を対象としており、グノーシス主義は、いわば、「哲学的な神秘宗教」、そして、特に後期のハイデッガーの思惟は、いわば、「宗教的な神秘哲学」と呼ばれうるのではないかと思われる。後に述べるように、ハイデッガーの「存在」は、キリスト教の「神」よりも、グノーシス主義における「至高者」と極めて類似していると

考えるべきであろう。ここで次のことが注目されるべきであると思われる。すなわち、合理的・理性的・実証主義的な人間観の立場からハイデッガー哲学に対してなされる批判は、結局のところ、ハイデッガーがこのグノーシス主義に陥っていると指摘する、ということである。レーヴィット(K. Lowith)がその典型的な例であり、ハイデッガー哲学を、非合理的な深遠さと曖昧さに充ちた神秘主義、つまり、グノーシス主義として批判している⁽¹⁷⁾。レーヴィットのグノーシス主義に関する無理解と偏見に対する批判はさておき、ともかく、ハイデッガーとグノーシス主義とが、何か共通の地盤の上に成立しているのではないかということが、ここで一応予想されるであろう。

第二に、ハイデッガーとグノーシス主義の両者とキリスト教との密接な相互連関が指摘されるであろう。ハイデッガーとキリスト教というテーマについては、すでに多く論じられている⁽¹⁸⁾。周知の如く、マールブルグ時代のハイデッガーとブルトマンとの親交以来、ハイデッガーの思惟は、プロテスタントのキリスト教神学、なかんずく、新約聖書の解釈学の分野に極めて大きな影響を与えてきたのであり、後期のハイデッガーからは、フックス(E. Fuchs)を中心とする新しい解釈学の試みがなされつつある⁽¹⁹⁾。しかしながら、その反面、大部分の神学者達は、キリスト教神学とハイデッガー哲学との差異性、更には、哲学の限界性と神学の優位とを主張し、ハイデッガー哲学を批判するにいた⁽²⁰⁾る。

グノーシス主義とキリスト教の関係も、ほぼ同様である。最近の研究によると、グノーシス主義は、キリスト教から派生したのではなく、キリスト教と同時代に、しかもキリスト教とは無関係に独立して成立したものである。そして、グノーシス主義は、その発展途上において、キリスト教の諸要素を自己の内に吸収するとともに、他方では、グノーシス主義の思惟、概念、神話は、原始キリスト教神学の用語の展開に大きな影響を与えたのである。ブルトマンによると、パウロとヨハネは、グノーシス主義の救済者神話を修正し、それを「非神話化」することによって、キ

リスト教信仰による実存理解を説明しているのである。そして、グノーシス主義は、キリスト教と混淆して行く過程で、やがて次第に、「異端」の烙印を押されて行くのである。グノーシス主義とハイデッガーの思惟とは共に、いわゆる正統的キリスト教神学の立場から見れば、異端思想なのである。

第三に、「両者とも、仏教との比較がなされていることに注目せねばならない。仏教学の権威コンツェ (E. Conze) が、最近、グノーシス主義とマハーヤーナ仏教との比較検討をなしている。コンツェによれば、その研究テーマは、「かなり長い家系」(a fairly long ancestry) を有していることである。⁽²¹⁾ コンツェは、グノーシス主義とマハーヤーナ仏教との間の八つの根本的類似性と、二十三項目にわたる可能的な類似性を指摘し、次のように結論している。「グノーシス主義とマハーヤーナ仏教との類似性は極めて親密であり、細部のみにかかわるのではなく、本質的構造自体にかかわっている」⁽²²⁾ のである。イラン宗教史研究の権威、ヴィーデンングレン (G. Widengren) も、グノーシス主義を、「イラン人によって西南アジアへと伝達されたインド・イラン的な運動」⁽²³⁾ と規定している。もちろん、グノーシス主義の本質と起源については、未だ決定的なことは言われていないが、グノーシス主義が仏教と親密な類似性を有しているという事実は、無視されるべきではないであろう。⁽²⁴⁾

他方、ハイデッガーの思惟が、東洋的なもの、特に禅の立場に接近しつつあることが報告されている。西田幾多郎、田辺元、久松真一、西谷啓治らの先覚者達は、禅のいわゆる「絶対無」の立場に立って、古くからハイデッガーの思惟を主体的に問題としてきたのであり、最近では、辻村公一氏が、「有の問と絶対無」という論文において、ハイデッガーと禅との類似性と相違とをまとめている。辻村氏によれば、ハイデッガーの思惟は、極めて禅に近いものであるが、(ハイデッガーの説く) 「有の真性」⁽²⁵⁾ は、いわば「禅の真性」の影であり、「禅の真性」⁽²⁶⁾ それ自身ではない。しかし、「有の真性」の内には、影とはいえ、其処に「禅の真性」が映っている」のである。⁽²⁶⁾ 更に、氏は、

ハイデッガーの目ざしている境域が、究極のところ、禪的な絶対無の立場に外ならないと考えている。⁽²⁷⁾ ハイデッガー自身も「東亜の思惟と西欧の思惟とのあいだの実り豊かな対話への求めが、私をして思惟の道をたどらしめていま⁽²⁸⁾」と書き送っており、東洋的無の立場への関心と接近が認められるであろう。

第四に、ブーバー (M. Buber) の所説によっても、グノーシス主義とハイデッガーの思惟の類似性が確認されると思われる。ブーバーは、その著書 *Das Problem des Menschen*, 1948. (児島洋訳『人間とは何か』一九六一年) において、人間精神の歴史を、「住家ある」(behaust) 時期と、「住家なき」(hauslos) 時期とに区別し、人間学的思想がその深みを獲得したのは、後者の厳しい孤独の時代の思索においてのみであった、と主張している (児島訳二四頁)。ブーバーによると、その孤独の時代は、現代に至るまで、アウグステイヌス、パスカル、キェルケゴール、ニーチェ、ハイデッガーとくり返しあらわれ、そこには、明らかに、「一本の道」が通じ合っているのである。そして、その最初の人間であるアウグステイヌスは、グノーシス主義の中で最も論理一貫した体系であるマニ教の中から出発したのである (児島訳二八頁)。つまり、グノーシス主義こそが「住家なき時代」を、最初に、しかも最も徹底的に体験し、その孤独の時代を克服しようと試みたのである。ブーバーの主張に基いて判断すると、グノーシス主義とハイデッガーの思惟とは、共に、そこにおいて住み、安らい、憩うべき「家」や「故郷」を全く持っていないという人間理解をその根底に有していると思われる。⁽²⁹⁾

最後に、次のことも又指摘されねばならないであろう。つまりヨナスの古典的な定義によれば、グノーシス主義は、古代末期に固有な「現存在の姿勢」と、それによって担われたある一つの存在の説明」(Daseinshaltung und eine von dieser her getragene Seinsdeutung)⁽³⁰⁾ なのであり、そのグノーシス主義的な Daseinshaltung (Geisteshaltung) は、お互いに歴史的な関係がなくとも、いつ、どこでも成立しうる一つの人間の実存理解なのである。「グノーシ

ス主義の起源に関する国際コロキウム」(一九六六年、イタリアのメッシーナ大学)においても、グノーシス主義のこの本質的・原理的側面は、歴史現象としての「グノーシス主義」(Gnosticism)と區別して、「原グノーシス主義」(proto-Gnosticism)と呼ばれることが確認されている⁽³¹⁾。従って、グノーシス主義とハイデッガーの、神話と哲学という表面上の装いは異なっているが、両者の実存理解の本質構造が一致している可能性も存するわけである。

これまでの一般的な比較検討によって、グノーシス主義とハイデッガーの思惟とが、かなりの類似性を有していることが明らかになったと思われる。つまり、両者とも、現実世界の中には、いかなる生存の場・根拠をも見い出せないという認識を出発点とし、それぞれ「至高者」、「存在」という超越的なものをひたすら探究するのである。その思索は、すでに神秘的・宗教的な領域に属するものであり、その根本構造において、キリスト教及び仏教(禪)と類似しているのである。我々は、ここから更にもう一步進んで、グノーシス主義の史料を直接取りあげ、テキストに即して両者の連関を検討して行こうと思う。さしあたっての目的は、グノーシス主義の姿を明らかにすることにあり、ハイデッガーの哲学をグノーシス主義的に解釈するということではない。

三

以下の論述において、考察の対象とするグノーシス主義のテキストは、新約聖書外典のトマス行伝一〇八一―一三三章に収録されている、いわゆる「真珠の歌」である。「真珠の歌」は、少くともA・D一世紀の中頃以前には、すでに成立していたと考えられる、イランの前キリスト教的グノーシス主義の貴重な直接史料である⁽³²⁾。そのイラン的な童話・物語に装われた美しい詩篇の中には、グノーシス主義の本質のすべてが含まれており、ハイデッガーの思惟と比較しつつ、グノーシス主義の姿を説明するという我々の試みにとって、恰好の材料であると思われる。「真珠の歌」

の物語は、おおよそ、次のようにまとめられるであろう。⁽³³⁾

主人公である王子（物語においては彼が語り手であり、一人称単数が用いられている）が、小さな子供であったとき、故郷である東の父の王国からエジプトへと派遣される。彼の両親は王子から輝く衣服と外衣とを脱がせ、王子と次のような契約をとりかわして、王子がそれを忘れないようにと王子の心の中に書いておいた。つまり、もし、王子がエジプトに下って、蛇が所有している一つの真珠を取って帰るならば、王子に、かの輝く衣服と外衣とが与え帰され、王子は彼の兄弟と一緒に、父の王国の後継者となるであろう。王子は旅立ちエジプトに着き、蛇の近くに居を定め、エジプト人達が疑わないようにと、エジプト人達の衣服をまとう。しかし、エジプト人達はやがて、王子が彼らの国の人間ではないことを知って、策略によって王子と交わり、やがて王子に彼らの食物を食べさせる。それによって王子は、自分が王達の子であること、及び真珠を奪い取るという使命を忘れ、エジプト人達の王に隷属し、深い眠りの中へと落ち込んでしまう。王子の両親は、これらのことを知り、東の王国で手紙が書かれ、エジプトで眠っている王子に送られる。手紙が到着し、王子は、その手紙の声によって眠りから目覚め、自分の使命を思い起こす。王子は蛇を眠らせ、真珠を奪う。王子は、エジプト人達の汚れた衣服を脱ぎ捨て、東の故郷の光へと道を正しく向ける。故郷への帰途、手紙はその光と声によって王子を導く。そして王子は父の王国にもどり、約束されていた輝く衣服と外衣とが王子に与えられる。

ここで、ブルトマンの言葉を借りるならば、「グノーシス主義の本質は、その混淆した神話論の中にあるのではなく、むしろ古代の世界に対立するその新しい自己理解・世界理解に存しているのであって、神話論は、その表現にすぎない」⁽³⁴⁾のである。それでは、この「真珠の歌」という二千年も昔に成立していた詩篇のこのような神話論的な叙述の根底には、果して人間のどのような自己理解・世界理解が存しており、それは、今日におけるハイデッガーの思惟

と、どのような類似性を有しているのだろうか。

△真珠の歌Ⅴの解明を試みる前に、まずあらかじめ、グノーシス主義一般の定義を示しておくことが必要であろう。ここでは、荒井献氏のもっとも新しい定義に従っておこうと思う⁽³⁵⁾。荒井氏は、グノーシス主義の本質を形成するモチーフとして、次の四点を指摘している⁽³⁶⁾。

- (1) 反この世的二元論
- (2) 人間の本来的自己と至高者との同質性の認識
- (3) 至高者、または彼によって遣わされた者による認識の啓示
- (4) 超歴史的「文化神話」

以下、「反この世的二元論」、「啓示」、「認識」、「神話」の順序で、それぞれについて△真珠の歌Ⅴのテキストを検討して行こうと思う。

なお、ハイデッガーの思惟は、今日まで一貫して「存在」をめぐって探究を続けており、いわゆる「転回」(Kehre)においても、内的連続性を保有していると思われる⁽³⁷⁾。そこで、以下の論述においても、『存在と時間』と後期の諸著作とを区別することなく、適宜、自由に取りあげようと思う。試みに、ハイデッガーの思惟を、先に示したグノーシス主義の定義に照らして考えると、一応次のようになるであろう。『存在と時間』における現存在の実存論的分析は、「反この世的二元論」の認識であり、「先駆的決意性」(vorlaufende Entschlossenheit)の世界は、「認識」(Trübsal)の前半部分にあたり、後期の諸著作は、その「啓示」の後半部分と、そこから開示されてくる「認識」(Trübsal)の領域に入っているのではないかと思われる。そして、「転回」は、至高者を至高者として明瞭に認識することが可能になったことから派生したと考えられよう。まず、「反この世的二元論」について、△真珠の歌Ⅴのテキスト、及

びハイデッガーの思惟について検討する。

四

「反この世的二元論」(anticoismic dualism)⁽³⁸⁾は、グノーシス主義の最も中心的な特徴であり、そこから他の諸々のグノーシス主義的な要素が派生してくる基点である。Λ真珠の歌Vにおいて、グノーシス主義者のこの根源的原体験は、「真珠」が「エジプト」の「海」の「蛇」に所有されている(十二—十三節)。Λ真珠の歌Vの「真珠」の意味については、ここで詳論しないが、私の考えは、次の如くである。つまり、「蛇に宿る真珠」というΛ真珠の歌V以前のインド・イラン的な民間伝承を知っていたΛ真珠の歌Vの著者が、その伝承に、グノーシス主義の「反この世的二元論」という自己理解・世界理解を象徴させているのであり、「真珠」自体には、「閃光」や「魂」という特定の意味は含まれてはいないと思われる。そして、後になって、この伝承に、更に「エジプト」、「海」という言葉が附加されたのであろう⁽⁴⁰⁾。ここで、「蛇」、「エジプト」、「海」は、いずれも、グノーシス主義において、神聖なるものが、その中に捕われてしまうような物質や暗闇の世界を表わすなじみの象徴である⁽⁴¹⁾。ブルトマンによると、古代の人間にとって、世界(*kosmos*)は、文字通り、秩序・調和を意味し、「故郷」であったが、これに対して、グノーシス主義においては、キリスト教においてとともに、「一切のこの世的存在からの人間的自我の徹底的な異質性」(die radikale Andersheit des menschlichen Ich von allem welthaften Sein)⁽⁴²⁾と、「世界における人間の孤独」(die Einsamkeit des Menschen in der Welt)とが初めて自覚されたのである。後期プラトンからヘレニズム思想にほぼ一貫して神的なものとされていた「星辰」も又、人間にとってこの世の悪しき支配者となる⁽⁴³⁾。グノーシス主義者にとって、この世は、「異郷」(Fremde)⁽⁴⁴⁾であるばかりでなく、更に、むしろ、「牢獄」(Gefängnis)⁽⁴⁵⁾と

なる。人間の現実とは、非本来的倒錯状態にあり、世界と日常性とは、徹底的に否定され、そこから脱出すべきものと考えられている。人間は、すでにそのような状況の中へと「投げ込まれている」(Geworfensein)⁽⁴⁶⁾のである。

一方、ハイデッガーの著作活動の根底にも、グノーシス主義とある程度類似した原体験、世界認識が潜んでいると思われる。ハイデッガーもやはり、ブーバーの言うところの「住家なき時代」に生きているのである。ハイデッガーは、この時代を、「世界の夜の時代」(die Zeit der Weltnacht)、「乏しき時代」(die dürftige Zeit)と呼ぶ⁽⁴⁷⁾をえなかつたのである。ハイデッガーによれば、それは、神々と神とがすでに去り、神性の輝きが世界史から消え、世界の根底(Grund)がもはや見出されなくなつた時代なのである。⁽⁴⁸⁾そして、「この世界の夜という乏しい時代」は長く、恐らく、今や、世界の夜はその中心に向つて進みつつあり、完全に乏しき時代になりつつある、とハイデッガーは語る。⁽⁴⁹⁾その根底的な自己理解・世界理解は、やがて、「故郷喪失」(Heimatlosigkeit)という象徴的な言葉となつて、印象的に表現されるに至る。ハイデッガーによれば、あのニーチェがまさに体験したこの「故郷喪失」が、今や、すでに「世界の運命」(Weltschicksal)となつて⁽⁵⁰⁾いるのである。グノーシス主義においてと同様に、ハイデッガーにとつても、世界は、人間がそこで安らうべき「故郷」ではなく、「異郷」なのである。リルケの詩の解明の一節においても⁽⁵¹⁾したハイデッガーの次の発言は、深い根に連なつて⁽⁵²⁾いると考えられる。つまり、「人間は世界に対立的に立っている」(Der Mensch steht der Welt gegenüber.)⁽⁵³⁾のである。ハイデッガーにおいても、人間と世界との間には、分裂があり、「徹底的異質性」(die radikale Andersheit)が横たわつて⁽⁵⁴⁾いると言えよう。トラークルの詩に関するハイデッガーの論究の一節は、極めてグノーシス主義的な色彩をおびていると思われる。それは、神話論的に「魂」の運命を述べている。「この地上にあつては、魂は正しき処を得ていないのであり、魂は地上には属さないのである。魂は、この地上では「見知らぬもの」(ein Fremdes)である。肉体は魂の牢獄である。いやそれ以上に

「悪しきものぞあえある」⁽⁵²⁾。そして、その「魂」は、「墮落せる種族」(das verfallene Geschlecht) から別れ、「青い魂」(blaue Seele) となつて、「暗しきものぞあえあるの旅」(das dunkle Wandern) をこつげなければならぬ⁽⁵³⁾。「魂は夕の国をめあつてあつらひ行く」(Die Seele wandert auf das Land des Abends zu.)⁽⁵⁴⁾ のである。

しかしながら、グノーシス主義とハイデッガーとの、このような「反この世的な」(anticosmic) 世界認識を全く同一のものと考えるべきではなからう。ヨナスは、この両者の親密な類似性とともに、なおその決定的な異質性をも見のがしてはいないのである。ヨナスの指摘によれば、グノーシス主義者は、「反神的・反人間的な自然の中へと」(in eine widergöttliche und daher widermenschliche Natur) 投げ込まれたのだが、現代の人間は、神的・反神的のどちからというような「差別のない自然の中へと」(in eine gleichgültige Natur) 投げ込まれているのである。

そして、その現代の状況は、「絶対的な真空」(absolute Vakuum)、「底の無い深淵」(bodenlosen Abgrund) を意味しているのである⁽⁵⁵⁾。『存在と時間』において、ハイデッガーが、確実なものとして見出しえていたものは、やはり、「死」のみ、「無」のみであつたと思われる。現存在にとつて、現実世界の存在者全体は、虚無性と無底性を露呈せざるをえず、世界における現存在の根本の様相は「不気味さ」(Unheimlichkeit) であり、その根本的気分は「不安」(Angst) なのであつた。このような現代の状況は、ヨナスによれば、全く「先例のない状況」(eine präzedenzlose Lage)⁽⁵⁶⁾ なのである。

この両者のそれぞれの出発点の相違のために、ヨナスが、マンダ教文献の中からグノーシス主義者にとつての特徴的な気分として取りだした「不安」、「恐れ」、「絶望」、「郷愁」などという諸概念⁽⁵⁷⁾は、『存在と時間』の中にも求められようが、よりグノーシス主義的な、そして、グノーシス主義の全領域でくり返し用いられている「麻痺」、「眠り」、「酔い」、「しびれ」、「忘却」などの諸概念⁽⁵⁸⁾は、決してハイデッガー的なものとは考えられないのである。前者の諸概

念が、現実世界に対する「異和感」を示しているのに対して、後者の諸概念は、すべて、現実世界からの「切断」(Abschnitt)⁽⁶²⁾を表わす語であると言えよう。そして、それとは逆に、ハイデッガーの用いる「無関心」(Gleichgültigkeit)や「退屈」(Langweile)とこの語は、⁽⁶⁰⁾グノーシス主義には、原理的に決して登場しえないものであろう。しかしながら、グノーシス主義的な「切断」とは言えなくとも、ハイデッガーが、現実世界から次第に「浮動」、「離脱」して行く傾向を持っていることは、認められねばなるまい。たとえば、渡辺二郎氏も指摘することく、『存在と時間』の発想には、確かに、「現実的世界蔑視の態度」があり、「現実の文化的客体的世界を次第に離脱してゆく」⁽⁶¹⁾のである。実際、『存在と時間』の中で、「世界」や「他者」が語られていても、それらは「実存」にとつて、単なる「頹落の種」であり、⁽⁶²⁾やがて、次第に重要性を失って、避けらるべきものとして説かれているのである。⁽⁶³⁾そして、後期の諸著作においては、ハイデッガーは、もはや現実世界と人間の状況について語ること少なく、語ったとしても極めて否定的であり、ひたすら「存在」の声なき声に聴従しているのである。

さて、 \wedge 真珠の歌 \vee において、人間の状況は、「眠り」と「忘却」によって表現されている。王子は、自分が「王達の子」であったことを忘れ、エジプト人達の王に隷属し(三三節)、又、彼の両親がそれを取ってくるようにと命じて彼を送りだした「真珠」のことを忘れる(三四節)。そして、エジプト人達によって食べさせられた「食物の重み」によって、「深い眠り」に落ち込む(三五節)。 \wedge 真珠の歌 \vee のこの物語的叙述は、ハイデッガーの言葉によると、現存在が“das Man”となつて、世界の中に埋没し、その本来的自己を喪失している状態と考えられる。「現存在は、本来的な存在可能としての自己自身から、さしあたっては、いつもすでに脱落して、 \wedge 世界 \wedge へと頹落している (an die \wedge Welt \wedge verfallen)」⁽⁶⁴⁾のである。ハイデッガーの「頹落」(Verfallen)は、存在論的・実存論的な概念であり、何ら否定的な評価を表明するものではなく、従つて、「眠り」、「忘れる」という \wedge 真珠の歌 \vee の事実的、

存在的な言明とは一致しないであろう。しかしながら、ハイデッガーの「頹落」の使用法もややあいまいであり、「世界のもとにたずさわっている」ことが、不可避的に、「世界の中に埋没している」という否定的な評価に直結しているのではないかと思われる。後に、*Über den Humanismus* において、「頹落」は、「人間と存在との本質的な関係」を言うのであり、「存在者の奔めき合(Andrang)のために、存在の真理を忘れ果てること(Das Vergessen der Wahrheit des Seins)⁽⁵⁵⁾」と説明されると、「真珠の歌」の「眠り」、「忘れる」に極めて接近すると言えよう。王子は、「存在の真理」を忘れ果て、「存在者の奔めき合」の中に巻込まれているのである。

王子は、「真珠」を奪うために、エジプト人達の宿に泊り(二一節)、エジプト人達の汚れた衣服をまとい(二九節)、そして、エジプト人達の食物を食べる(三二節)。つまり、王子は、自己の目的・課題を遂行せんとして、意識的にエジプト人達の「衣、食、住」という日常生活の中に融けこむのであるが、やがて、その日常性の中に埋没し、自己の原初の由来と本来的使命とを忘れ果て、「眠り」につづけるのである。存在論的に言うならば、王子は、真正な存在連絡から遮断されており、「根なし」(Entwurzelung)のありきまで存在しているのである。そして、習慣や常識に包まれた、日常的・平均的・既成的理解の当然さや安心感が、現存在を情性的・欺瞞的に束縛しつつ、この「根なし」を促進させる。「現存在が宙に浮かびながら次第に深い根底喪失(Bodenlosigkeit)へと押し流されていくのに、その当然さや安心感に守られている現存在自身には、この浮動の無気味や(die Unheimlichkeit der Schwebel)が気付かれずに蔽われたままなのである」⁽⁵⁶⁾。

グノーシス主義文献において、「宿」と「衣服」は、ともに「本来的自己」としての「魂」や「閃光」をその中に捕え、包みこむものの慣用的な象徴であり、悪しき「肉体」や「世界」を意味している⁽⁵⁷⁾。エジプト人達は、何らかの理由から、王子が自分達の国の人間ではないことを見抜き(三一節)、策略によって王子と交際し、彼らの食物を王

子に食べさせる。(三二節)。グノーシス主義者にとって、現実世界の日常性は、その根底に悪魔的な構造と諸力とを潜めているものであり、そこに生活する人間は、不可避免的にその中に巻きこまれ、捕われ、やがて根源的な生命を喪失せざるをえないのである。マンダ教の文献には、「落ちこむ」、「沈む」、「囚われる」という用語がいたる処でくり返されている。⁽⁶⁸⁾グノーシス主義において、人間が、自分自身の努力によってそのような状態から脱却することは、全く不可能と考えられている。そこで、人間の救済には、人間と世界の外側から、「本来的自己」の告知者・啓示者・救済者が要請されざるをえないのである。この外側からの「告知」、「啓示」、「呼びかけ」⁽⁶⁹⁾は、超世界的な存在者が、世界の中へとその姿を現わす形式であり、グノーシス主義においてこの要素は極めて重要なものである。そのため、ヨナスは、マンダ教とマニ教とを、「呼びかけの宗教」(religions of the call)⁽⁷⁰⁾と名づけている。グノーシス主義的宗教における信仰とは、見ることはできないが、聞くことができる「超越者」からの「呼びかけ」への人間の応答である。この「呼びかけ」は、次節において、『存在と時間』におけるハイデッガーの「良心」(Gewissen)論によって、実存論的に解釈され、人間論の上に基礎づけられるはずである。

五

グノーシス主義の第二の特色は、「至高者、または彼によって遣わされた者による認識の啓示」であった。A真珠の歌Vにおけるこの「遣わされた者」の役割は、東の父の王国から送られた「手紙」が演じている。ここで、後に言及するハイデッガーの「良心」と比較して、注意しておかなければならないことは、この「手紙」の言葉が、実は、それ以前にすでに王子の心の中に書かれてあったのと、全く同じように書かれてあった(五五節)、という記述である。王子が故郷を旅立つ際に、彼の両親は、彼と交わした契約を彼が忘れてしまわないようにと、王子の心の中に書

いておいた(十一節)のである。すなわち、 \wedge 真珠の歌 \vee の「遣わされた者」である「手紙」は、一面では、確かに、王子にとって全くなじみのない「超越者」であると同時に、実は、すでに王子の心の深奥の、いわば無意識の世界に眠り潜みつづけていた「内在者」なのである。マンダ教の文献の中で、興味深いことには、「魂」が、「誰もその秘密を知らない世界から送られてきた、よく封印された手紙(ein wohlversiegelter Brief)⁽⁷¹⁾」と呼ばれている。「手紙」という神話論的表現は、外観上、超越的存在者であるが、実は、人間の究極的な「超越的内在者」なのである。それは、人間の実存の極限、最も根源的な秘密に充ちた内なる深淵から発せられる「声なき声」のようなものである。「驚」の姿になって飛び、王子の側に着陸した手紙の言葉は、すべて「話」(Rede)となる(五二節)。その「声」(Stimme)によつて、王子は、眠りから目覚め、立ちあがる(五三節)のである。「超越的内在者」は、その姿を見ることはできず、ただ、ひそやかなる声となって人間に語りかける。これは、「存在の声なき声」の語りかけに、ひたすら聴従せんとしている後期のハイデッガーの思惟と、極めて類似していると言えよう。 \wedge 真珠の歌 \vee のこの「手紙」の性格は、『存在と時間』の良心論によつて、一層深く把握されると思われる。

ハイデッガーの思惟においても、グノーシス主義におけるのと同様に、世界の中へと紛れ、埋没している人間が、自分自身で本来的自己を取りもどすことは、不可能であると思われる。「現存在は、現存在であるかぎりには、この投げの中にとどまり(im Wurf bleiben)⁽⁷²⁾、das Man」といふ非本来性の中へと巻き込まれる」のであり、「誰れということもない人に無選択に連れ去られること(das wahllose Mitgenommenwerden von Niemand)によつて、現存在は、非本来性の中へと巻き込まれる」⁽⁷³⁾のである。かくて、非本来性の中へと次第に巻き込まれつつ、「現存在は、さしあたっては das Man であり、そしてたいていは、そのまはなのである」(Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.)⁽⁷⁴⁾。現存在はこのような状況の中で、「良心」が、まさに「本来的な存在可能の証

言」(die Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens)⁽⁷⁵⁾をなすものとして取りあげられてくる。

ハイデッガーにおいて、「良心」は、先ず何よりも「呼び声」(Ruf)であり、何ごとかを誰かに告知し、開示するものである。⁽⁷⁶⁾ここで、「呼びかけられる者」(der Angerufene)は、現存在であり、das Manの中への紛れから、「最も固有な自己」であることの可能性へと」(zum eigensten Selbstseinkönnen)呼びおこされる。⁽⁷⁷⁾そして、「呼びかける者」(der Ruffer)も又、実は、「自己の無気味さの根底に存在している現存在」(das im Grunde seiner Unheimlichkeit sich befindende Dasein)⁽⁷⁸⁾なのである。つまり、ハイデッガーによれば、現存在自身が、「良心」となつて、この存在の根底から、現存在自身を呼んでいるのであり、この良心の呼び声は、現存在の根源的な話(Rede)なのである。⁽⁷⁹⁾だが、この良心の呼び声は、決して我々自身が計画したり、準備したり、随意に遂行したりするものではなく、むしろ、「期待と意志に反して、《《呼び声がする》》」(《《Es《《ruft, wider Erwarten und gar wider Willen.》》》⁽⁸⁰⁾なのである。この良心の良び声は、日常的なdas Manとなつている自己にとつては、全くなじみのないもの、いわば「外来の声」(eine fremde Stimme)のこときものである。⁽⁸¹⁾更に、注目すべきことには、その声は、「私の内から、しかも私を越えて」(aus mir und doch über mich)聞えてくるのである。⁽⁸²⁾つまり、先に言及したA真珠の歌への「手紙」と全く同様に、ハイデッガーの「良心」も、「超越者」であるとともに「内在者」なのである。ハイデッガーも、この超越的性情から、「良心の声」が、人々によつて、ある「外来の威力」(fremde Macht)として理解され、更に、その威力を固定し、その所有者を想定して、これを人格神の意志表示と考えられるようになった、と述べている。⁽⁸³⁾以上のような良心の「呼び声」を了解することが、「良心を持つことと意欲すること」(Gewissen-haben-wollen)⁽⁸⁴⁾であり、ハイデッガーは、そこに含まれている際立った開示態を、「決意性」(Entschlossenheit)と名づけてくる。⁽⁸⁵⁾「決意性」とは、「das Manへの紛れの中から、自己を呼びおこさせること」(Sich-aufrufen-lassen aus der

Verlorenheit in das Man) である。⁽⁸⁶⁾『存在と時間』では、現存在は、この「決意性」にいたって、その最も本来的、最も根源的な真理性に到達するのである。⁽⁸⁷⁾この「決意性」、すなわち、「自己を呼びおこさせる」という姿勢は、後期のハイデッガーにおいて、より強調されている。『存在と時間』において、「呼ぶ者」(Der Rufere)は、現存在であると同時に、あの《Es ruft》の《Es》なのであった。しかし、この《Es》の性格は、未だあいまいのまま用いられていたが、後期になって、この《Es》が、明瞭に、「存在」として把握されるようになる。*Über den Humanismus* の中では、次のように表明されている。「存在——存在とは何か？ それは、それ自身である」(Doch das Sein——was ist das Sein? Es ist Es selbst.)⁽⁸⁸⁾つまり、「存在」が、良心となって、現存在を呼んでいたのである。「存在」は、「言葉」となって、現存在に語りかける。存在は、つねに、言葉への途上 (unterwegs zur Sprache) にあり、「存在は、みづから光りながら、言葉に到達する」(Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache.)⁽⁸⁹⁾のである。ハイデッガーにとって、その言葉は、「存在の家」(das Haus des Seins)であり、その住いの中に人間が住むのである。⁽⁹⁰⁾この言葉、すなわち、ハイデッガーにとっては、詩作と思索の言葉こそが、そこにおいて、存在が開示・顕現され、存在と現存在とが互いに交錯する場なのである。

△真珠の歌Vにおいて、王子は、至高者なる父から送られた「手紙」の「言葉」の「呼びかけ」によって、自分自身の素姓と由来、及び、本来的使命と目的とを認識するのである。「無知」と「忘却」から脱して、そのような「認識」(Wissens)を獲得することこそが、グノーシス主義における救済なのであり、それは、とりもなおさず、「人間とは何か？」という問いへの一つの確固たる解答なのである。

以上の検討から、△真珠の歌Vの「手紙」、更に、グノーシス主義一般の「遣わされた者」と、それによる「認識の啓示」の性格が、ハイデッガーの「良心」、「存在の声」、そして、「言葉の出来事」と、根本的類似性を有してい

ることが明らかになったと思われる。グノーシス主義の救済論は、その人間論に基づいていると言えよう。グノーシス主義の「救済者」(「遣わされた者」)は、グノーシス主義救済者神話において、実存論的に解釈され、非神話化されて用いられているのであり、二義的な意味しか持っていないと思われる。そして、グノーシス主義の根本構造は、やはり、「自己認識・自己救済」であらう。⁽⁹¹⁾しかしながら、「グノーシス」を伝達すべく、至高者から遣わされた「救済者」の表象は、二元論に立つグノーシス主義が必然的に要請する形式であり、「キリスト」、「預言者」、「天使」、「言葉」、「理性」、「名前」などとして、グノーシス主義文献に登場するのである。⁽⁹²⁾

「反この世的二元論」、「認識の啓示」につづいて、次に、グノーシス主義の「本来的自己と至高者との同質性の認識」について、検討しようと思う。

六

これまでの考察によって、グノーシス主義の「至高者」と、ハイデッガーの「存在」とが、人間実存のある共通の基盤の上に成立しているのではないかということが、予想されうるであらう。そして、それをめぐる人間の営為が、一方では「認識」(γνώσις)であり、一方では「思索」(Denken)である。両者とも、人間と世界との徹底的な分裂・差異の認識をその出発点としており、そこから反転して、「絶対者」探究の意欲が芽生え、その努力は、ひたすら自己の内面へと沈潜していくと思われる。現実世界的一切を否定してしまったグノーシス主義者にとって、残されていた唯一の道は、自己自身の「内面観察への転回」(Wendung zur Innensicht)⁽⁹³⁾なのであった。グノーシス主義者の自己探究と、至高者発見への道は、厳しくひたすらなものであり、グノーシス主義特有の禁欲主義的な修業を経た後に、極めて少数の「選ばれた者」(élite)のみが、初めて“γνώσις”を獲得しうるのである。⁽⁹⁴⁾そして、ハイデッガー

の思惟においても、このような姿勢は、ほとんど共通していると思われる。渡辺二郎氏も指摘するように、ハイデッガーの思惟の歩みは、「一貫した徹底的な徹底さの中で、根源的なものへ、自己存在の深部へ、外から内へ収斂し、人間存在の底部を照らし出してゆく」⁽⁹⁵⁾のである。「至高者」、「存在」は、人間の内なる最根源、最底部の認識から浮かび上ってくるものであろう。グノーシス主義者によって発見されたその「至高者」は、不可視・不可知などと否定的にしか語りえないような、いわゆる「新しい識られざる神」(der neue und unbekante Gott)⁽⁹⁶⁾なのである。ハイデッガーの求める「存在」も又、既成の言葉と思考においては、捕えがたく語りがたい「秘かに各自に啓示される神秘的な秘義」⁽⁹⁷⁾である。それは、キリスト教の「神」に極めて類似しながらも、それを超越し、すでに、「神」という名称すら与えるべきではないような、「根源的な力」⁽⁹⁸⁾、「根源的生命」⁽⁹⁹⁾の如きものである。「存在」は、グノーシス主義的な「識られざる神」に極めて接近していると思われる。

グノーシス主義において、人間の内なる本来的自己は、「光」、「霊」、「魂」、「種子」などと呼ばれ、「至高者」と同質のものである。人間は、この「本来的自己」を認識することによってのみ、天の「至高者」を認識することが可能になる。グノーシス主義の「至高者」、「啓示」は、人間論に基づいていると考えるべきであらう。ブルトマンが指摘したように「本来的自己」が「この世のものでない」ということの内面化」(das Innenwerden seiner Unweltlichkeit)は、同時に、「この世に絶対的に優越している」という意識」(das Bewusstsein seiner absoluten Weltüberlegenheit)なのであり、「本来的自己」の発見は、彼岸から生じた「啓示」(Offenbarung)とみなされ、「覚醒せる意識」(das erwachende Bewusstsein)によつて、自己が「召請された」(gerufen)と自覚するのである。⁽¹⁰⁰⁾しかしながら、「本来的自己」の認識は、ほかでもないその「至高者」からの「啓示」によつてたらされるのであり、ここには、ひとつの循環関係が存している。「至高者」を認識することは、「本来的自己」を認識することであり、逆も、同

様である。ハイデッガーにおいても、「存在の本質への問いと、人間とは誰であるかという問いは、内的に結び合っている」⁽¹⁰¹⁾ことが注意されねばならない。そして、存在と存在者とは、「同じもの」(das Selbe)であり、「根底にあって相互に分つもの」(das Unter-Schied)であり、存在者は、その底に存在を守護しているのである。⁽¹⁰²⁾

さて、 \wedge 真珠の歌Vのテキスト全体の中心テーマは、クリーンが指摘したように、王子に約束され、最後に王子に与えられた「衣服」の叙述から成っていると見えよう。⁽¹⁰³⁾王子がその「衣服」と自己との同質性を認識し、それと合一することによって「救済」が成就され、物語が終わっている。「衣服」は、王子の「鏡像」(Spiegelbild)のようになり(七六節)、王子は、その「衣服」の中に「自己」を見いだし、「自己」の中に「衣服」を見いだす(七七節)のである。ヴィーディングレンによると、この「衣服」の表象は、ペルシア語の“*Daena*”である。⁽¹⁰⁴⁾“*Daena*”とは、魂のより高い自我、超越的自己のことであり、その探究と発見とは、ペルシア人の宗教のもっともすぐれた貢献と考えられている。⁽¹⁰⁵⁾ \wedge 真珠の歌Vの「衣服」は、「超越者」、「超越的自己」であると同じに、人間の「内面の本質」、「靈的自己」⁽¹⁰⁶⁾であり、更に、アヴェスタの教義において、自己の「良心」に外ならない。⁽¹⁰⁷⁾つまり、「衣服」は、「超越的内在者」と呼べるべき「絶対者」、「至高者」なのである。 \wedge 真珠の歌Vの王子は、眠りから目覚め、真珠を奪った後で、この「衣服」を受け取るために、「故郷の光」へと向かうのである(六三節)。故郷への帰途、王子を救済したあの「手紙」が、その「光」と「声」と「愛」によって、王子を励まし、導く(六五―六八節)。「旅」は、グノーシス主義の基本的な要素のひとつである。王子は、東の父の王国から派遣され、再びそこへと帰らねばならない。グノーシス主義者は、この世にあっては「旅人」であり、「寄留者」⁽¹⁰⁸⁾であり、「天にあるふるさと」⁽¹⁰⁹⁾を求めて、実に多くの「諸世界」、「諸宇宙」、「諸星辰」、「諸アイオン」を通り抜け、旅しつづければならないのである。もちろん、このような宇宙への旅という神話論的表現は、人間の内面的・根源的な「本来的自己」探究の旅を意味し、その発見へと至る道

の険しさと遠き、及び神秘さを告げるものであらう。

周知のように、ハイデッガーも又、「存在」の語りかけに導かれ、それに応答しつつ、ひたすら「帰郷」の旅をつづけているのである。ハイデッガーにおける「帰郷」(Heimkunft)とは、「根源への近みに帰りゆくこと」(die Rückkehr in die Nähe zum Ursprung)⁽¹¹⁰⁾すなわち、「存在の近み」への帰還であると同時に、又、「自己自身の最も個有な本質のうちへの帰郷」(die Heimkehr in sein eigenes Wesen)⁽¹¹¹⁾なのである。ハイデッガーは、原初にかつて存在し、やがて秘匿、隠蔽されて失われた「根源」(「存在」)を追想しつつ、再び未来において、それを取戻そうとしている。これは、ハイデッガーにおける歴史の根本法則であり、根源から出て、根源へと帰る運動、故郷を出て、異郷を彷徨し、そして再び帰郷することなのである⁽¹¹²⁾。そして、 \wedge 真珠の歌 \vee の神話論的・宇宙論的叙述は、ハイデッガーによる根源的歴史理解と、まさしく一致していると思われる。グノーシス主義者は、このような実存の歴史性を明白に認識しており、そこには、すでに、ひとつの歴史哲学が誕生しているのではなからうか。

七

荒井献氏が、グノーシス主義の第四の特色としている「超歴史的文化神話」については、もはや、多言を要さないであらう。 \wedge 真珠の歌 \vee 自体が、「文化神話」(cultural myth)⁽¹¹³⁾なのである。当然のことではあるが、「グノーシス主義神話」は、「グノーシス」をすでに獲得した者が、グノーシス主義的な実存理解・歴史理解に基づいて、構成・創作したものである。そして、それは、決して単なる幻想的・宇宙的な出来事に関する報告、つまり、「おとぎ話」なのではなく、人間の実存、いわゆる「魂」の運命に関わる「使信」(Botschaft)の一つなのである。その使信は、時間と空間を超越して、あらゆる時代のあらゆる人々に対する「覚醒と悔改めの召請」(Weck- und Bußruf)であ

り、「決断への語りかけと召請」(Anrede und Ruf zur Entscheidung)⁽¹¹⁴⁾である。そして、ブルトマンの指摘によれば、伝承を通じて諸個人に到達している、このような「《召請》の真理を信仰すること」(der Glaube an die Wahrheit des Rufes)⁽¹¹⁵⁾こそが、グノーシス主義における本来的な実存なのである。

ここで、注目すべきことには、ハイデッガーの思惟においても、神話性の登場が指摘されているのである。後期のハイデッガーは、いわゆる「四つなるもの」(das Geviert)、『すなわち、「大地」、「蒼穹」、「神々しきもの」、「死すべきもの」という神話的な語り方で、人間と世界の問題を説明しようとしているのである。⁽¹¹⁶⁾ フュルステナウ(Fürstenaу)によると、「四つなるものへの神話的な追想の中に、ハイデッガーの思索の全特質が収集められている」のである。人間実存の本質的・根源的問題は、いつの時代にあっても、神話的、詩作的な形によってのみ語られうるのではないかと思われる。⁽¹¹⁸⁾

以上の論述によって、グノーシス主義とハイデッガーの思惟との間には、その根本的構造において、極めて密接な類似性が存しており、今日、グノーシス主義は、ハイデッガーの思惟を用いることによって最も適切に理解される、ということが明らかになったと思われる。⁽¹¹⁹⁾ ハイデッガーの「存在」をめぐる一貫した思惟の歩みは、結局のところ、「否定神学の一形式」⁽¹²⁰⁾と呼ばれるべきものであろうし、そして、グノーシス主義は、まさしく、その「否定神学の源泉」⁽¹²¹⁾なのである。

グノーシス主義の運動は、決して、現実世界からの単なる遊離や逃避としてかたづけられるべきものではない。そうではなくて、むしろ、それは、ハイデッガー的に語るならば、ヘレニズム末期という、いわば「世界の夜の時代」(die Zeit der Weltmacht)にあって、「世界の深淵」(der Abgrund der Welt)を体験し、それに耐え、そして

その深淵の根底にまで到達することによって、世界を「根底から」(von Grund auf)「転回」(die Wende) への
たのだと言えよう。⁽¹²²⁾

最後に、我々は、グノーシス主義とハイデッガーの思惟の類似性とともに、その決定的な相違をも再確認せねばならないであろう。すなわち、ヨナスによれば、現代に生きる我々は、グノーシス主義者の場合とは異なって、神的・反神的、人間的・反人間的という区別もつけられないような「真空」(das Vakuum)と「深淵」(der Abgrund)の中に投げ込まれているのであり、それは、全く、先例のない困難な状況なのである。⁽¹²³⁾

ハイデッガーにおいても、その「故郷喪失」克服の企図は、未だ開始されたばかりであると言えよう。東の故郷である父の王国へと無事に帰り着くことのできた「真珠の歌」の王子とは異なって、同じような「帰郷」の旅をつづけているハイデッガーは *Über den Humanismus* の中の一節に、次のような言葉を書き印さざるをえなかったのである。我々は、ハイデッガーのこの秘められた憂愁と決意とを共に担うべきであろう。

「われわれは、来たるべき日々にもなお、存在の近隣をめざすすらい人として、途上に留まるのである。」

(Bleiben wir auch in den kommenden Tagen auf dem Weg als Wanderer in die Nachbarschaft des Seins.)⁽¹²⁴⁾

註

(1) 本稿は、一九七〇年十月十一日、早稲田大学で行われた日本宗教学会第二十九回学術大会における研究発表をもととして、更に検討を加えたものである。

(2) Hans Jonas, *Gnostic Religion*, 1963 の裏表紙に見い出される語句である。

(3) ハルナックによる、かの古典的な定義が、その代表的な例として思い起こされるであろう。つまり、ハルナックによれ

- は、グノーシス主義は、「キリスト教の過激なヘレニズム化」(akute Hellenisierung des Christentums)なのであった (Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, 1909⁴, S. 250)。又、リーツェンは、この「過激なヘレニズム化」の上に、更に同じ程度の「過激な再オリエンタ化」(akute Rückorientalisierung)という要素を附加しているが、この定義も、やはり、グノーシス主義を単なる「異端」としてのみ把握してはならないと言えよう (H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche I*, 1953⁵, S. 317)。
- (4) Jonas, "Delimitation of the gnostic phenomenon—typological and historical", in: Ugo Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo*, 1967, p. 90—104, p. 95.
- (5) Th. P. V. Baaren, "Towards a definition of Gnosticism", in: Bianchi (ed.), *op. cit.*, p. 174—180, p. 179.
- (6) キリスト教神学、実存哲学、ユングやフロムの精神分析学、仏教学(禅)、更に広く現代文学一般などの、さまざまな領域において、グノーシス主義的な精神状況の徴候が見い出されるのであろうし、事実、そのことを指摘する人々も少なくないのだが、ここでは詳論はしない。なお、荒井献「魔術師シモンとその伝承について」(東京大学教養学部『教養学科紀要』第三号、一九七〇年、五七—七三頁、特に五七—五八頁)を参照。
- (7) ナグ・ハマディ文書、及びそれに関する今日までの研究の報告については、荒井献「ナグ・ハマディ文書の発見とグノーシス主義研究史上におけるその意義」(『オリエンツ』十号、一九六八年、一六七—一八二頁)を参照。
- (8) 「正統」と「異端」そして「異教」という語については、堀米庸三『正統と異端』一九六四年、二九—三九頁を参照。
- (9) グノーシス主義とは何か? という問いの究明は必然的に、キリスト教とは何か? という問いに連るであろう。それは、今日のプルトマン神学とハイデッガー哲学の問題、信仰と思惟の問題であるとも言えよう。
- (10) R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 1963⁶。の特に「Einleitung」を参照。
- (11) グノーシス主義者の神話の使用と解釈自体が、すでに常に「非神話化」であったのであり、決して宇宙的な物語を単に述べているのではない。グノーシス主義文献自体が、「非神話化」を要求してゐると言えよう (A. Adam, "Ist die Gnosis in aramäischen Weisheitsschulen entstanden?", in: Bianchi (ed.), *op. cit.*, S. 291—300, S. 300)。
- (12) ヲンタ教文献には、主として次のものがある。M. Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mundüer*, 1915; ders., *Manäische Liturgien*, 1920; ders., *Ginza*, 1925.
- (13) 方法論的な観点から、グノーシス主義研究の歴史を検討したものととして、荒井献「グノーシス主義の起源について」(『

橋論叢』六〇巻二号、一九六八年、一七〇—一八八頁) 特に一七〇—一七七頁を参照。

- (14) Jonas, "Gnosis, Existentialismus und Nihilismus", in: ders., *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, 1963, S. 5—25, S. 5.
- (15) *ibid.*, S. 6.
- (16) Bianchi (ed.), *op. cit.*, XXVI.
- (17) K. Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis*, 1956. なお、ライネマイスターも、実存哲学一般が、日常性、歴史性を拋棄して、ひとりよがりの根源的意識に陶醉し、そこに誤まれる信仰、つまり、グノーシス主義が生まれていることを非難してゐる (K. Reidemeister, *Die Unsachlichkeit der Existenzphilosophie*, 1954)。この「レビュー」で、ライネマイスターの見解については渡辺二郎『ハイデッガーの存在思想』一九六二年、五一—五二頁、五二—五三頁を参照。
- (18) 代表的な文献として、次のものが挙げられる。J. Macquarrie, *An Existentialist Theology*, 1955; H. Ott, *Denken und Sein*, 1959; J. M. Robinson and J. B. Cobb (ed.), *The later Heidegger and Theology*, 1963.
- (19) E. Fuchs, *Hermeneutik*, 1963³ を参照。フックスによれば、解釈学は、「信仰の言語」である。
- (20) 代表的なものととして、カトリックの神学者メラウの見解がある。J. Möller, *Existenzphilosophie und katholische Theologie*, 1952.
- (21) E. Conze, "Buddhism and Gnosis", in: Bianchi (ed.), *op. cit.*, p. 651—667, p. 651. ロンツキは、I. J. Schmidt がすでに一八二八年にこのテーマを論じてゐると紹介してゐる。
- (22) *ibid.*, p. 661—662.
- (23) G. Widengren, "Der iranische Hintergrund der Gnosis", *ZRGG* 4, 1952, S. 97—114, S. 114.
- (24) 小玉新次郎氏の報告「バルティアとササン朝ペルシア」(岩波講座『世界歴史』三、一九六九年、八七—一四頁) によれば、当時、インド、イラン、シリア地方は、東西交通路によって結ばれ、宗教上にも一つのつながりを持っていたと考えられる(一〇三頁)のである。
- (25) 辻村公一「有の間と絶対無」(久松真一・西谷啓治編『禅の本質と人間の真理』一九六九年、五九—一〇九頁)、一〇一頁の註(2)を参照。
- (26) 同論文、九五頁。
- (27) 同論文、九九頁。

- (28) ハイデッガー「日本の読者へ」『理想』一九七〇年五月号) 一頁。
- (29) 前掲のヨナス論文は、このブーバーの見解から強い影響を受けていると思われる。なお、かのシュペングラの『西欧の没落』によっても、グノーシス主義とハイデッガーの思惟との類似性が、支持されるであろう。つまり、現代とヘレニズム時代とは、共に、文明の没落の時代であり、そこには、明らかかな平行関係が認められるのである。
- (30) Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, 1964, S. 80.
- (31) Bianchi (ed.), *op. cit.*, "Proposal" 及び、荒井献、前掲論文、九五頁を参照。
- (32) 〱真珠の歌〱の宗教史的位罫に關しては、拙稿「〱真珠の歌〱の宗教史的位罫——G. Quispel 説をめぐって——」(『日本の神学』九、一九七〇年、一五五—一六七頁)、及び拙稿「〱真珠の歌〱の平行記事」(北海道基督教学会編『基督教学』六、一九七一年七月、二二—二七頁)を参照。前の論文において私は、クリーン(A. F. J. Klijn)とクニスベル(G. Quispel)の見解を批判しつつ、この詩篇が、前キリスト教的なグノーシス主義に属するものであることを指摘しておいた。この詩篇が、グノーシス主義的なものであることは、以下に述べるであろうように、グノーシス主義の特徴をなす基本的モチーフが、この中にすべて含まれているという事実によつても、一層明白に確認されるであろう。
- (33) 〱真珠の歌〱のテキストとして、ここでは、Hennecke-Schneemeyer, *Neutestamentliche Apokryphen II*, 1964, 〇中に含まれている G. Bornkann によるシリア語原典からのドイツ語訳(S. 349—353)を用いた。章節区分も、ホルンカドに従った。なお、一—三章(八八—一〇五節)の「讚歌」(doxology)は、あとから附加された、二次的なものと考えられるので、以下の考察の対象にはしない。〱真珠の歌〱を含めて、トマス行伝の写本とその伝承史に關しては、A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas*, 1962, p. 1—17, を参照。シリア語テキストは G. Hoffmann, "Zwei Hymnen der Thomasakten", *ZNW* 4, 1903, S. 273—309, S. 273—283. キリシヤ語テキストは Lipsius-Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha II*, 1959, p. 219—224. を参照。シリア語テキストは、余り明瞭ではなく、欠損箇所も存在するので、シリア語からの最近の他の翻訳をも参考にした。Klijn, *op. cit.*, p. 120—125; Jonas, *Gnostic Religion*, p. 113—116; Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, *BZNW* 24, 1959, S. 49—54.
- (34) Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1965, S. 168.
- (35) 荒井献氏は、わが国におけるグノーシス主義の開拓的な研究を現在まで一貫して進めており、その見解を採用することは、適切と思われる。グノーシス主義の定義に關しては、氏の次の諸論文がある。「ヘレニズム思想」(日本基督教団出版

局『聖書講座』第四卷、一九六五年、一六三—一九二頁、特に一七八—一八六頁)：“Zur Definition der Gnosis in Rücksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung”, in: Bianchi (ed.), *op. cit.*, S. 181—189.; 「グノーシス主義の起源について」特に一七七一—一八一頁、「ナグ・ハマデイ文書の発見とグノーシス主義研究史上におけるその意義」特に一七七頁、そして「グノーシス」(キリスト新聞社『新聖書大辞典』一九七一年、四三八—四四〇頁)。ここでは『新聖書大辞典』の中の「グノーシス」という項目における定義に従う。それは最近のものであって、それまでの研究成果が集約されており、又、一般の人々の目にもっともふれやすいものと考えられるからである。

(36) 荒井献「グノーシス」四三八頁。

(37) 「転回」問題については、原佑『ハイデッガー』一九五八年、二〇〇—二〇七頁、渡辺二郎『ハイデッガーの実存思想』一九六二年、二九三—三三二頁を参照。

(38) “antocosmic dualism” はメッシーナの国際学会で提案された用語である。荒井氏は、これまで、「絶対的・実体的二元論」(「ヘレニズム思想」一七八頁)、「反宇宙的二元論」(「グノーシス主義の起源について」一七九頁)、「本質的三元論」(「ナグ・ハマデイ文書の発見とグノーシス主義研究史上におけるその意義」一七七頁)などという言葉を使用している。訳からも、意味からも「反この世的」が適当であろうと思われる。

(39) 拙稿「八真珠の歌Vの宗教史的位位置」、一五八一—一五九頁。

(40) 「海」という語は、ギリシャ語テキストには存在せず、原典には、含まれていなかったと考えられる。物語の前後関係からも無い方が自然である。

(41) Jonas, *op. cit.*, p. 116—119.

(42) Bultmann, *Das Urchristentum*, S. 178.

(43) 荒井献「ヘレニズム思想」一七九頁。

(44) ヨナスは、この「異郷」を、グノーシス主義の第一の特徴を示す言葉としている (Gnosis und späntlicher Geist I, S. 96)。ハイデッガーによると、この“fremd” (見知らぬ) という語は古高ドイツ語の“fram”であり、本来「(カ)カ他へ進む」(「……への途上」)、「将来の爲に取って置いてあるものへと向かう」といった意味である (Unterwegs zur Sprache, 1959, S. 41)。

(45) Bultmann, *op. cit.*, S. 178.

- (46) ヨナスは、先述の“Fremde”とともに、この“Geworfensein”をグノーシス主義における中心的な要素として重要視している (Jonas, *op. cit.*, S. 106—109)。もちろん彼は、この語をハイデッガーの“Geworfenheit”から応用しているのである。なお、特に、マンダ教文献の中では、これは常備の句であり、生命が世界に、光が闇に、魂が肉体の中へと投げ込まれる。
- (47) Heidegger, *Holzwege*, 1950, S. 248.
- (48) *ibid.*, S. 248.
- (49) *ibid.*, S. 249.
- (50) ders., *Über den Humanismus*, 1947, S. 27.
- (51) ders., *Holzwege*, S. 264.
- (52) ders., *Unterwegs zur Sprache*, S. 40.
- (53) *ibid.*, S. 50.
- (54) *ibid.*, S. 81.
- (55) Jonas, “Gnosis, Existentialismus und Nihilismus”, S. 23.
- (56) *ibid.*, S. 24.
- (57) ders., *Gnosis und spätantiker Geist I*, S. 109—113.
- (58) *ibid.*, S. 113—118.
- (59) *ibid.*, S. 119.
- (60) Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 1965⁹, S. 30—31.
- (61) 渡辺二郎『ハイデッガーの実存思想』、三八七頁。
- (62) 同書、三八六頁。
- (63) 同書、三四一頁。ハイデッガーが現実世界から離脱してゆくという渡辺二郎氏の指摘は全く正しい。しかしながら、その事実によって、ハイデッガー哲学を批判する氏の姿勢と精神に対しては大いに疑問を感じるが、ここでは論じない。
- (64) Heidegger, *Sein und Zeit*, 1967¹¹, S. 175.
- (65) ders., *Über den Humanismus*, S. 21.

- (66) ders., *Sein und Zeit*, S. 170.
- (67) Jonas, *Gnostic Religion*, p. 55—56.
- (68) *ibid.*, p. 62—65.
- (69) ヲンキ教文庫に於ける「聖ひなた」の「イソト」 *ibid.*, p. 74—75. 参考照。
- (70) *ibid.*, p. 74.
- (71) M. Lidbarski (ed.), *Mandäische Liturgien*, 1920, S. 111.
- (72) Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 179.
- (73) *ibid.*, S. 268.
- (74) *ibid.*, S. 129.
- (75) *ibid.*, S. 234.
- (76) *ibid.*, S. 269.
- (77) *ibid.*, S. 273.
- (78) *ibid.*, S. 276.
- (79) *ibid.*, S. 277.
- (80) *ibid.*, S. 275.
- (81) *ibid.*, S. 277.
- (82) *ibid.*, S. 275.
- (83) *ibid.*, S. 275.
- (84) *ibid.*, S. 288.
- (85) *ibid.*, S. 297.
- (86) *ibid.*, S. 299.
- (87) *ibid.*, S. 297.
- (88) ders., *Über den Humanismus*, S. 19.
- (89) *ibid.*, S. 45.

- (90) *ibid.*, S. 5.
- (91) 荒井献「ヘレニズム思想」一八〇頁。この点から、グノーシス主義と仏教との比較がなされていくことが予想される。わが国においても、滝沢克己、八木誠一氏などの、仏教(禪)に接近しているキリスト者が、荒井献氏によって、グノーシス主義者と呼ばれている(「宗教的実存論とグノーシス」、『福音と世界』一九六八年七月号)のである。今後、比較宗教学の分野で、特に、キリスト教と仏教とを相互媒介するものとして、グノーシス主義の実存理解が、重要視されるべきであろうと思われる。
- (92) 荒井献「ヘレニズム思想」一八〇頁。
- (93) Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I, S. 152. この「内面への求道」は、もちろん諸宗教一般に共通するものである。キリスト教においても、たとえば、アウグスティヌスは、次のように語っている。「外に出て行くな、汝自身に帰れ、内面の人間に真理は宿る」(Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; De Vera Religione, XXXIX, 72)。
- (94) グノーシス主義者の倫理として、「禁欲」(Askese)か、「自由放縦」(Libertinismus)のどちらかに落ち込むと、一般に考えられている(Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 169)が、グノーシス主義的倫理の特色は、「禁欲」のみであり、「自由放縦」、「不道德」、「不品行」などは、例外的なものと考えるべきであろう(荒井献「グノーシス」四四〇頁、「ナグ・ハマティ文書の発見とグノーシス主義研究史上におけるその意義」一七七頁)。なお、この「禁欲」も、決して避けねばならないような否定的なものではなからう。「偉大なるもの」は、それ相応の大いなる犠牲と代償を払ってのみ、獲得されるのである。
- (95) 渡辺二郎、前掲書、三三五頁。
- (96) Jonas, *op. cit.*, S. 243—251.
- (97) 渡辺二郎、前掲書、二八一頁。
- (98) 原佑、前掲書、一七二頁。
- (99) 渡辺二郎『ハイデッガーの存在思想』、二二二頁。
- (100) Bultmann, *Das Urchristentum*, S. 183.
- (101) Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1953, S. 156.

- (102) 渡辺二郎『前掲書』一三二頁。
- (103) Klijn, *op. cit.*, p. 276.
- (104) Widengren, *op. cit.*, S. 113. なお、この Daēnā に関しては、ders., *Die Religionen Trans.*, 1965, S. 95 : 99 : 103f. を参照。
- (105) Jonas, *Gnostic Religion*, p. 123.
- (106) 東洋人の Bartholomae が、Daēnā に「宗教」とともに「内面本質」、「靈的自己」、「個性」という意味を与えている (R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1927?, S. 409)。
- (107) Hadot, *Nask*, II, 9.
- (108) ヘブル書十一章十三—十六節。このヘブル書の叙述の背景には、グノーシス主義的な天の都へとさすらい行く民の姿が前提されている (E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, 1939 : 中川秀恭『ヘブル書研究』一九五七年) のである。
- (109) 「諸世界」は、マンダ教、「諸アイオーン」は、主に、ヘレニズム・グノーシス主義においてしばしば使用されている。この「諸」という複数形の使用は、「世界の複雑にもつれてはいる様子をも意味し、魂は、その中で迷い、時には再び捕われてしまふ恐れも多分にあり、「救済者」によって導かれねばならないのである。通常、その数は、「七」か「十二」であるが、「三六五の諸天」や「無数の諸空間」「無限の諸神秘」という表現も見いだされる (Jonas, *op. cit.*, p. 51—54)。
- (110) Heidegger, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, 1951?, S. 23.
- (111) ders., *Vorträge und Aufsätze*, 1954, S. 108.
- (112) 渡辺二郎『前掲書』三八〇頁。
- (113) 荒井献氏によれば、グノーシス主義における神話論は、特定の地域とか伝統に結合した一般的「神話」ではなく、むしろ、それらの神話から自由に素材を借用して、何時、何処にでも成立し得る「文化神話論」(Cult-mythology) なのである (「グノーシス」四三八頁)。
- (114) Bulmann, *op. cit.*, S. 219.
- (115) *ibid.*, S. 183.
- (116) 「四になるもの」にふつは、Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. に収録されている、次の二論文を特に参照。
 “Bauen Wohnen Denken” (S. 145—162); “Das Ding” (S. 163—185).

- (117) P. Fürstenau, *Heidegger. Das Gefüge seines Denkens*, 1958, S. 181.
- (118) W. Bröcker, *Dialektik, Postivismus, Mythologie*, 1958. なお、フレッカーとフェルステナウの見解については、渡辺二郎、前掲書、二四五—二四七頁、註(1)、『6』を参照。
- (119) 本稿は、グノーシス主義とハイデッガーの思惟とを比較しつつ、グノーシス主義の姿を説明・紹介することに重点を置いたものであるが、逆に、ここから、グノーシス主義の観点から、ハイデッガー哲学全体を考察するための地平も又、開かれたのではないかと思われる。このことに関して、私は、すでに拙稿「ハイデッガーとグノーシス主義」(『北海道哲学会会報』十八、一九七一年七月、十一—十九頁)において、不充ながら論じてある。なお、最近、金子武蔵氏が『理想』や『実存主義』誌上において、随想の形ではあるが、再三、ハイデッガー哲学の實質的地盤が、グノーシス主義的なものにあると指摘しておられる(たとえば『理想』一九七〇年四月号、六九頁)。しかしながら、これらは、いずれも未だ単なる指摘のみにとどまっており、金子氏が、グノーシス主義をどのようなものとして理解しているのかも、あいまいのままである。
- (120) H. H. Schrey, "Die Bedeutung der Philosophie Martin Heideggers für die Theologie" in: *Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften*, 1949, S. 15. なお、原佑、前掲書、二七五頁、渡辺二郎、前掲書、一九四頁、を参照。
- (121) 本稿註(4)を参照。
- (122) Heidegger, *Holzwege*, S. 248—249.
- (123) 本稿註(55)、『56』及び、本稿三四—三五頁を参照。
- (124) Heidegger, *Über den Humanismus*, S. 31.

譬喩表現よりみた空(sūnyatā)の概念について

坂 部 明

序

空の概念の研究については、『中論』等による空を哲学的考察によって解明していこうとする立場がある。しかしながら、そのような方法によって空を理解しようとしても、あまりに難解すぎて理解できなかった人々もいたであろう。また空を虚無(nothingness)であると理解していた人々もいたという⁽¹⁾。このことは、空を理解しようとする過程において、虚無主無に陥る危険性のありうることを示している。

《救済の宗教》⁽²⁾と云われる大乘仏教では、広くいろいろな資質の人々の理解度への考慮が慎重になされていたであろうから、初期大乘経の主眼とする般若と空は、多くの人々に容易に、かつまた平易に理解されねばならなかったであろう⁽³⁾。

ところで、大乘経典の中で先駆的存在とみなされている『般若経』では、八諸法は空であるV等の表現はあるが、空とは何かということに関しての直接的な説明はしていない。空という語は、常に述語表現として現われているのである⁽⁴⁾。最もよく理解されねばならない空そのものの説明をしていないということは、一見不合理なようではあるが、

重要な意義を有していることであると考える。その理由は、空という語を主語として説明することは、空が実体視される恐れがあることとなり、それは本来空そのものから離れてしまうことだからであろう。『般若経』は、それを避けているのであろうと思われる。しかし、それにもかかわらず、空は最もよく理解されねばならない。『般若経』は、それを解決するための手段として、原始仏教以来のいろいろな譬喩表現をもちきたって空を説明しようとしているのであろうと思われる。

本文では以上のような観点から、この空の譬喩表現という点に着目して、空という概念がどのようにとらえられているか、ということ考察してみたい。

註

(1) 中村 元博士『空の考察』(『干瀉龍祥博士古稀記念論文集』一七一頁以下)。

(2) 宮本正尊博士編『大乘仏教の成立史的研究』第一章、第一節、2 ユニヴァーサルリズムと救済思想、八頁。

(3) 同上書。第五章、第一節、4 有と空、二六六頁。

(4) どのようなことが空であるのかということを典型的に示したものに、内空乃至無法有法空の十八空がある。(『大品般若経』巻第五「問乗品第一八。」(大正八。二五〇頁中下。梵本 N. Dutt; PVSP, p. 195, l. 12~p. 198, l. 10))

(5) 『般若経』には、『空即是色』(サンスクリット文 *yā śūnyatā tad rūpaṃ* / およそ実体がないということは、物質的現象なのである。V (中村 元博士他訳註『般若心経・金剛般若経』p. 172, l. 10; 和訳、九頁)) という文があるが、これは『空即是色』という文と対照的に現われており、色と空、空と色が相即していることを示すのが目的であろう。従って、『空即是色』という文が、空を説明するためのものとするには難がある。『般若経』には、他にも同様の対照的な表現がある。

『空即是色』のみを説けば、虚無主義と誤解される恐れが生ずるのであろうし、△沈空の難△も生ずるのであろう。それ故に、『空即是色』と続いて説かれることによって、虚無主義に陥らない。また一方、『空即是色』のみを説けば、有に執着する恐れが生じてくる。この対照的な表現は、これらの有と無に対する執着を避けるためのものであろう。

大乘仏教思想における、いわゆる△真空妙有△、△常・楽・我・淨△等の思想は、この色と空、空と色相即の思想を根底

としての展開と思われる。

〔一〕 譬喩表現

あることがらを、譬喩 (upama) を用いて表現しようとするのが、インド人の思惟方法の中では、かなり重要な要素を占めており、顕著なことと考えられる。譬喩表現は、古く『リグ・ヴェーダ』にも見られるが、これはインド人が、神話・物語を好むという民族性に由来するのであろう。

仏教は、この伝統的な民族性を採用して、仏教の思想を譬喩によって説明しようとしているように見える。原始仏教経典のうちでも最初期のものともみなされている『スッタニパータ』⁽³⁾、『ダンマパダ』⁽⁴⁾にも譬喩表現が数多く見られるから、この傾向は仏教初期の頃から存在していたものであろう。また、この仏教の譬喩を用いるという傾向が、後代のヒンドゥー教思想にも影響を与えたと考えられている。⁽⁵⁾

インド論理学の五分作法にも、喩が存在し、仏教の内部では、ディグナーガ (Dignāga 陳那) の五分作法を改革した三支作法においても、喩は重要な要素として欠かすことができない。

『大品般若経』巻第四「句義品第十二」⁽⁶⁾には、以下の如くにインド論理学という五分作法に、順序は異なるが、相当させることのできる文がある。

(爾時須菩提白レ仏言。世尊。云何為ニ菩薩句義。一仏告三須菩提。)

『無ニ句義』是菩薩句義。……………主張 (宗)

『何以故。阿耨多羅三藐三菩提無レ有ニ義処一亦無レ我。』……………理由 (因)

『以レ是故。無ニ句義一是菩薩句義。』……………結論 (結)

(須菩提)。譬如下鳥飛ニ虚空ニ無キ有レ跡。』

『菩薩句義無ニ所有ニ亦如レ是。』

..... 实例 (喻)
..... 適用 (合)

本来の五分作法では、宗↓因↓喻↓合↓結という順序をとるが、「結論」は最初の「主張」と実質的には同じであり、「適用」は「理由」命題と内容的に同じであることを考えると、上例の文はデグナーガの三支作法(宗・因・喻)の順に合致している。従って、これはインド論理学的な思惟を示している文といってよいであろう。

ところで、般若經典の成立期に関しては、西曆紀元一〇〇〜二〇〇年から始められ、一〇〇〜六〇〇年の間という説⁽⁷⁾、西曆紀元五〇年頃には存在していたであろうという説⁽⁸⁾、紀元前後の想定⁽⁹⁾、また、般若經の原始的な形態は既に西曆紀元前二世紀に存在していたという説等⁽¹⁰⁾の諸説がある。

一方、インドにおいて形式論理学が独立の研究題目として取扱われるようになったのは、西曆紀元第一世紀頃からであるとすると、般若經典の成立期とはほぼ同時期のものであろう。

従って、上記の如く、『大品般若經』にインド論理学的な思惟を示す文があることは、『大品般若經』がインド論理学を知っていたか、もしくは仏教のインド論理学に影響を及ぼしたということも考えられる。いずれにしても、両者の相互的な関連性が想定されうるであろう。

ところで、譬喻を用いるのは、智者に意義を知らしめるためであることを經典は述べている。

『是の如き譬喻を、諸姉よ、我は義を知らしめんが為に為せり。』(中部『經典教難陀迦經』)⁽¹²⁾

『王族よ、譬喻によりて、諸の有智者は所説の義を解す。』(長部經典『弊宿經』)⁽¹³⁾

原始仏教經典におけるこのような表現が、『大品般若經』にも見られる。

『須菩提。今為レ汝説ニ譬喻。智者以ニ譬喻ニ得レ解。』⁽¹⁴⁾

『大智度論』は多くの譬喩を説く理由を次のようにいう。

『問曰。一事可^モ知^ル何^レ以^テニ多^ク喩^フ。

答曰。我先^ニ已^ニ答^ス。是^レ摩訶衍^ノ如^シ三^ノ大^ノ海^ノ水^ノ。一^レ切^ノ法^ヲ尽^ス。摩訶衍^ニ多^ク因^リ縁^ト故^ニ。多^ク譬喩^ニ無^レ咎^シ。

復次^ニ是^レ菩薩^ハ甚^ニ深^ニ利^ニ智^ニ故^ニ。種^々法^門種^々因^縁種^々喩^喩種^々諸^法。為^シ人^ノ解^ス。故^ニ心^ニ多^ク引^ク喩^フ。』⁽¹⁵⁾

なお、ニヤーヤ学派では、量 (Pramāṇa) に、現量・比量・聖教量の他に譬喩量を認めるが、譬喩量は修得の知識によって、従来未經験の対象を、それと知る場合の認識のことであるという。⁽¹⁶⁾

註

- (1) R. V., 7. 86, etc.
- (2) 中村 元博士『東洋人の思惟方法』第一部・インド人の思惟方法。第十節・〔四〕神話と詩の愛好、二四〇頁以下。
- (3) Sn. 1, etc.
- (4) Dh. 1, etc.
- (5) K. M. Sen; Hinduism, p. 66f.
- (6) 大正八。二四一頁下。
- (7) 赤沼智善師『仏教經典史論』二六八、二六九頁。
- (8) 宇井伯寿博士『仏教經典史』一〇五頁。
- (9) 平川 彰博士『初期大乘仏教の研究』一〇四、一〇五頁。
- (10) 山田龍城博士『東北大学文学部研究年報』(一九五一年) 三八―四一頁。
- (11) 前掲書(註2)。四九頁。
- (12) 渡辺樸雄博士訳。南伝十一下。三九六頁。
- (13) 水野弘元博士訳。南伝七。三七九頁。
- (14) 大正八。四一二頁下、四一三頁上。
- (15) 大正二五。一〇三頁中。

〔二〕 十種の譬喩

世界の思想史の中で、空を説いているのは仏教のみであろう。その点において仏教の独特の立場があり、空の思想が仏教を仏教たらしめていると換言することもできよう。そのような意味において、空の思想は仏教を知るための、体得するための関門として、極めて重要な意義を有しているといわねばならない。

空の思想は、原始仏教經典において既に現われているが、⁽¹⁾ 仏教の一大特質として前面に現わしめたのは、やはり大乘經典であろう。

大乘經典の中でも先駆的存在とみなされている『般若經』は、空を十種の譬喩によって説明しようとしている。それらの譬喩の名称は、次に示すとおりである。⁽²⁾

- 1 幻 (māyā)
- 2 焰 (marici)
- 3 水中の月 (udaka-candra)
- 4 虚空 (ākāśa)
- 5 響 (pratiśrutkā)
- 6 健闥婆城 (gandharva-nagara)⁽³⁾
- 7 夢 (svapna)
- 8 影 (pratibhāsa)

9 鏡中の像 (pratibimba)

10 化 (nirmita)

以下に、それぞれの譬喩について、『大品般若経』の註釈書である『大智度論』を中心に検討していきたい。

註

(1) Sn. 1119, Dhṛ. 93, etc.

(2) 『大智度論』卷第六初品中「十喩釈論第十一」によれば、『大品般若経』卷第一「序品第一」にある『解了諸法如幻、如焰、

如水中月、如虚空、如響、如键闌婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。』(大正八。二一七頁上。梵本 N. Dut; PVSP, p. 4,

1. 15) という文中の十種の譬喩が、空法を解するためのものとする。(『是十喩為解空法』故。『大正二五。一〇一頁以下。』)

(3) 鍵を乾とする場合もある。

1 幻 (māyā)

幻の譬喩は、既に原始仏教経典の中に現われている。⁽¹⁾

幻とは、幻師 (māyākāra = 魔術師 magician) によつて幻作されたところの人、動物などのことである。

『須菩提。於汝意云何。幻師幻作種種物。若象若馬若牛若羊若男若女。於汝意云何。是幻有業因縁。用是業

因縁、墮地獄。乃至生非有想非無想處。不。』⁽²⁾

幻は静止したもののみばかりでなく、幻の人が伎楽を演奏したり、六波羅蜜を行じたりするものもある。

『須菩提。譬如幻師若幻師弟子。多人处立幻作種種形式男女象馬端嚴園林。及諸廬館流泉浴池。衣服臥具香華

瓔珞餽饌飲食。作衆伎樂。以衆衆人。又復幻作人。令布施持戒忍辱精進禪定修智慧。是幻師復幻作刹利大

姓婆羅門大姓居士大家。四天王天处須弥山。三十三天夜摩天兜率陀天化乐天他自在天。以示衆人。復幻作梵衆天

乃至非有想非無想天。又幻作須陀洹斯陀含阿那含阿羅漢辟支仏菩薩摩訶薩。從初發意行檀那波羅蜜尸羅波羅蜜摩

提波羅蜜毗梨耶波羅蜜禪那波羅蜜般若波羅蜜。行初地。乃至行十地。入菩薩位。遊戲神通。成就衆生。淨仏国土。

遊戯諸禪解脱三昧。行二弘十力四無所畏四無礙智十八不共法大慈大悲。具中一足。足三十二相八十随形好。以三示三衆人。』⁽³⁾
幻の伎楽を見たり、聞いたりすることができぬ。

『仏言汝頗見頗聞幻所作伎楽不。答言。我亦聞亦見。』⁽⁴⁾

このような表現が、『大品般若経』に多く見られるが、インドには幻師が般若經典の成立当時かなりいたことを示すものであろう。

幻師とは、おそらく催眠術の一種を行なう者と想像するが、デリー大学のパンデーヤ教授 (Prof. R. C. Pandeye) が一九七〇年夏に来日の折に、筆者がお聞きしたところによれば、現在でもインドには幻師が存在することである。なお、幻師 (mayakara) のことを、魔術師、魔法使い、magician と言われていた。

幻 (māyā) の物は実体のないものであるが、見ることのできるものである。諸法の相が空であるにもかかわらず、色 (rūpa、物質的現象) は見ることのできるものであり、声 (śabda) は聞くことのできるものであることは、あたかも幻の本質に似ている。

諸法相雖空。亦有二分。別可_レ見不可_レ見。譬如_レ幻化象馬及種種諸物。雖_レ知_レ無_レ実。然色可_レ見声可_レ聞。与_レ六情_レ相对不_レ相錯乱。諸法亦如是。雖_レ空而可_レ見可_レ聞不_レ相錯乱。』⁽⁵⁾

ところが、凡夫は幻の如き諸法を実体あるものと思ひこみ、煩惱を起し、苦しんでいる。

『仏言諸法相雖空。凡夫無聞無智故。而於_レ中生_レ種種煩惱。煩惱因緣作_レ身口意業。業因緣作_レ後身。身因緣受_レ苦受_レ樂。是中無_レ有_レ実作_レ煩惱。亦無_レ身口意業。亦無_レ有_レ苦樂。一者。譬如_レ幻師幻作_レ種種事。』⁽⁶⁾

この幻の譬喩によつて、有為法 (五蘊、十二処、十八界等) が空であることを示すという。

『復次是幻譬喩。示_レ衆生一切有為法空不_レ堅固。如_レ説_レ下_レ一切諸行如_レ幻欺_レ誑_レ小兒。属_レ因緣不_レ自在不_レ中久住上_レ。』

是故説諸菩薩知諸法如幻。(7)

色は幻そのものであるという表現もある。

『色不異幻、幻不異色。色即是幻、幻即是色。』(8)

註

(1) Therīgāthā 394, etc.

(2) 『大品般若経』卷第二五「七喩品第八五」(大正八。四一三頁中)。

(3) 『大品般若経』卷第二四「善達品第七九」(大正八。四〇〇頁中)。

(4) 『大智度論』初品中「十喩釈論第十一」(大正二五。一〇二頁上)。

(5) 同上(大正二五。一〇二頁下)。

(6) 同上(大正二五。一〇三頁上)。

(7) 同上(大正二五。一〇二頁上)。

(8) 『大品般若経』卷第四「幻学品第十一」(大正八。二三九頁下)。

2 焰 (marici)

焰は炎とも書かれ、陽炎のことである。(1)

『如炎者。炎以日光風動塵故。曠野中見如野馬。無智人初見謂之為水。』(2)

彼は男性であり、彼女は女性であると、その相に執着して邪念を起すことは、あたかも陽炎を実体あるものと思うようなものである。

『男相女相亦如是。結使煩惱日光。熱諸行塵邪憶念風。生死曠野中。無智慧者謂為二相。一為男為女。是名如炎。』(3)

遠方より見れば水のように見える陽炎も、近づいて見れば水ではないと知るように、諸法が空であることを知れ

ば、もはや男性、女性という相にとらわれて妄想を起すことはなくなる。

『復次若遠見^ニ、炎想^ヲ為^レ水。近則無^ニ水想。無智人亦如^レ是。若遠^ニ聖法^ニ、不^レ知^ニ無我。不^レ知^ニ諸法空。於^ニ陰界入^ニ性空^ニ法中。生^ニ三人相男相女相。近^ニ聖法^ニ、則知^ニ諸法実相。是時虚証種種妄想尽除。以^レ是故説。諸菩薩知^ニ諸法如^レ炎。』(4)

註

(1) 焰の原語 *mariti* は、 \wedge 摩利支 \vee と音写され、天部の一名であるが、その意味は \wedge 陽燄 \vee と漢訳されている。(『織田仏教大辞典』一六六四頁下。)

(2) 『大智度論』初品中「十喻釈論第十一」(大正二五。一〇二頁中。)

(3) 同上。

(4) 同上。

3 水中の月 (udaka-candra)

水中の月とは、水 (udaka) に映じている月 (candra) の影のことである。

『如^レニ水中月^ノ者。月実在^ニ虚空中^ニ影現^ニ於水。実法相月。在^ニ如法性實際^ニ、虚空中^ニ。而^モ凡夫人^ノ心中。有^ニ我我所^ノ相現。以^レ是故名^レ如^ニ水中月。』(1)

諸相を实在のものと思ひこむことは、子供が水中に映じている月影を实在のものと思ひ、取ろうとするようなものである。

『復次如^レ下小兒見^ニ水中月^ニ、歡喜欲^ト取。大人見^レ之則笑。無智人亦如^レ是。身見故見^レ有^ニ吾我。無^ニ実智^ニ故見^ニ種種法。見^レ已歡喜欲^レ取^ニ諸相男相女相等。諸得^レ道聖人笑^レ之。』(2)

吾我の想、憍慢、諸の結使が空であることは、水に映る月影が水を攪くことによって見えなくなってしまうようなものである。

『復次譬如下静水中見二月影。攪レ水則不_レ見。無明心静水中。見_ニ吾我憍慢諸結使影。実智慧杖攪_ニ心水_ニ則不_レ見_ニ吾我等諸結使影。』

註

(1) 『大智度論』初品中「十喻釈論第十一」(大正二五。一〇二頁中)。

(2) 同上。

(3) 同上。

4 虚空 (ākāśa)

虚空 (ākāśa) とは、文字どおり、空 (sky) の意味である。

虚空を空の譬喩とすることは、既に原始仏教經典の中に現われている。

『煩惱を滅尽し、飲食に捉われず、空 (śūnyatā) にして無相 (animitā) の解脱を境とする人の跡は、虚空 (ākāśa) における鳥の「跡」の如く、追隨し難し。』(『法句經』九三)⁽¹⁾

このほか、虚空の譬喩は『スッタニパータ』にも現われている。⁽²⁾

大乘經典には、空の譬喩として、虚空_Vを多く用いている。

『大日經』は、空を虚空に等しいとする。

『我覚_ニ本不生_ニ』 出_レ過語言道_ニ 諸過得_ニ解脱_ニ』^{スルコト}

遠離_ニ於_レ因縁_ニ 知_ニ空等_ニ虚空_ニ 如_ニ実相_ニ智生_ニ』^ス

已離_ニ一切暗_ニ 第一_ニ実無_レ垢_ニ』⁽³⁾

『大智度論』は、諸法が空であるのは、虚空の色のようなものであるという。すなわち、虚空の色は青色に見えるが、その色には何ら実体がないようなものであるという。

『如^ニ虚空^ノ者^ト。但有^レ名^ヲ而無^ク実^ヲ法^ト。虚空^ハ非^ス三^ノ可^ク見^ル法^ト。遠^ク視^ル故^ニ眼^光轉^ジ見^ル色^ト。諸^モ法^モ亦^レ如^レ是^ノ空^ニ無^ク所^レ有^ト。人^ハ遠^ニ無^ク漏^ル實^ヲ智^ヲ慧^ヲ之^ヲ故^ト。棄^テ実^ヲ相^ヲ見^テ彼^ノ我^ノ男^ノ女^ノ屋^ノ舍^ノ城^ノ郭^ノ等^ノ種^ノ種^ノ雜^ノ物^ト。心^著如^ク下^ノ小^ノ兒^ノ仰^テ視^ル青^ノ天^ニ謂^フ有^ク実^ト色^ト。有^ク人^ノ飛^上極^ニ遠^ニ而無^ク所^レ見^ル。以^テ三^ノ遠^ク視^ル之^ヲ故^ニ謂^フ之^ヲ青^ノ色^ト。諸^モ法^モ亦^レ如^レ是^ノ。以^テ是^ノ故^ニ說^ク如^ク虚空^ト』(4)

また、『大智度論』は四季の虚空の気象状態を観察することによって、諸法は空であることを知るべきであるとす
る。ここでは、空を清浄という語に置きかえている。

雲のない虚空が、空の譬喩となっている。

『復^ニ次^ニ如^ク虚^ノ空^ノ性^ハ常^ニ清^ニ淨^ト。人^ハ謂^フ陰^ヲ障^ヲ為^ス不^レ淨^ト。諸^モ法^モ亦^レ如^レ是^ノ。性^ハ常^ニ清^ニ淨^ト。婬^ノ欲^ノ瞋^ノ恚^ノ等^ノ障^ノ故^ト。人^ハ謂^フ為^ス不^レ淨^ト。如^ク偈^ニ說^ク』

如^ク夏^ノ月^ノ天^ノ雷^ノ電^ノ雨^ノ陰^ノ雲^ノ覆^フ障^ヲ不^レ清^ニ淨^ト

凡^ノ夫^ノ無^ク智^ト亦^レ如^レ是^ノ種^ノ種^ノ煩^ノ惱^ノ常^ニ覆^フ心^ト

如^ク冬^ノ天^ノ日^ノ時^ノ一^ニ出^ル常^ニ為^ス昏^ニ氣^ト雲^ノ蔭^ノ障^ト

雖^モ得^テ初^ノ果^ノ第^ニ二^ノ道^ト猶^モ為^ス欲^ノ染^ノ之^ヲ所^レ蔽^{ハル}

若^ク下^ノ春^ノ天^ノ日^ノ欲^ノ出^ル時^ノ為^ス陰^ノ雲^ノ所^レ覆^フ障^ト

雖^モ離^テ欲^ノ染^ノ第^ニ三^ノ果^ト余^ハ殘^リ癡^ノ慢^ノ猶^モ覆^フ心^ト

若^ク如^ク秋^ノ日^ノ無^ク雲^ト障^ト亦^レ如^ク大^ノ海^ノ水^ノ清^ニ淨^ト

所作^ハ已^ニ弁^ル無^ク漏^ル心^ト罹^ハ漢^ノ如^ク是^ノ得^テ清^ニ淨^ト』(5)

インドの気候は、本質的には熱帯モンスーン気候というタイプに属している。(6)

インドの雨期は、六月初め、または中旬から、九月または一〇月初旬までであるが、その間にインドを吹き荒れる
低気圧は極めて烈しく、雨期の始まりは南西モンスーンが爆発(Burst)するという表現がとられるほどであるという。(7)

また、モンスーンの後退期には、サイクロンとよばれる日本の台風に相当する強い熱帯性低気圧がしばしば現われて、ベンガル湾沿岸に襲来し、強風や大雨、ときによると高潮をもたらして、大きな被害をひき起こすことがあるという。⁽⁸⁾このように、インドの雨期の低気圧は、インド人にとって大きな自然の脅威といふべきであろう。ところが、このような大雨をもたらす気候も、寒期（一〇月初めから二月の終りまで）に入ると、一〜二月にかけては大部分のインドでは晴天が続くという⁽⁹⁾気候に変わる。

気象の変化というものは、すなわち虚空における変化としてとらえられるであろう。今まで吹き荒れていた台風も、過ぎ去ってみるとすばらしい青空が見えるということ、我々は経験している。インド人の場合には、インドの気象の変化が烈しいために、我々よりもさらに強烈に虚空における変化を感じていることであろう。晴れあがったときの虚空を見れば、雷電をともなった激しい雨の降ったことなどは、空 (śūnyatā) として体験されるであろう。『大智度論』の上記の偈文は、上述の意義を有しているものと解する。

ところで、数学のゼロの概念は、インドにおいて西紀前二世紀頃発見されたといわれているが、インド数学ではゼロを一般には \wedge シューニヤ \vee (śūnyā) と呼んでいる。これは仏教でいう空の原語でもある。ゼロを表示する語はシューニヤのほかにくつかあるが、その中にアーカーシャ (ākāśa) というものもある。これは虚空の原語である。そして、ゼロを表示する語のほとんどは、虚空、もしくは雲を意味する語となっている。⁽¹⁰⁾ \wedge シューニヤ \vee (śūnyā) にも虚空 (ākāśa, sky) という語義がある。これらのことから、ゼロの概念が虚空と何らかの関連性をもって発見されたのではなからうか、ということが考えられる。

数学のゼロと、仏教における空の概念とを同じものとするには問題が残るが、虚空が空の譬喩として、大乗経典の中に多く登場している以上、虚空の概念から空の概念を考察することは許されるであろう。

虚空には、初、中、後、前世、中世、後世等がないという。諸法も亦そのように観察すべきであるという。

「復次虚空無^レ初無^レ中無^レ後。諸法亦如^レ是。復次如^レ摩訶衍中仏語ニ須菩提。虚空無^レ前世亦無^レ中世亦無^レ後世。諸法亦如^レ是。彼經此中應^レ広説。是故説^レ諸法如^レ虚空。」⁽¹¹⁾

虚空の相というものはなく、名のみあって実体がないように、諸法もまた実体がない。

『若色未^レ有^レ則無^レ色処。若無^レ無^レ色処則無^レ虚空相。若無^レ相則無^レ法。以^レ是故虚空但有^レ名而無^レ実。以^レ是故諸菩薩知^レ諸法如^レ虚空。』⁽¹²⁾

註

(1) 南伝二三。三一頁。

(2) Sn. 1065

(3) 『大日經』卷第二「入曼荼羅具緣真言品第二余」(大正一八。九頁下。)

(4) 『大智度論』初品中「十喻釈論第十一」(大正二五。一〇二頁中。)

(5) 同上。一〇二頁下。

(6) 多田文男編『新世界地理5』。三〇頁。

(7) 同上書。三二頁。

(8) 倉嶋厚等著『アジアの氣候』(世界氣候誌第一卷。八五頁。)

(9) 前掲書(註6)。三一頁。

(10) Datta & Singh; History of Hindu Mathematics, Part I, p. 63

ゼロを表示する語を列举すると、以下の如くである。

śūnya, kha, gavana, ambara, akāśa, abhra, vyat, vyoma, antarīkṣa, jaladhara-patha, nabha, viśvupada, pūrā, randa, ananta

(11) 註(4)と同。(大正二五。一〇二頁下。)

(12) 同上。(大正二五。一〇三頁上。)

5 響 (pratisrūkā)

響 (pratisrūkā) とは、ハやまびこV・ハこだまV (echo) のことである。

『如響者。若深山狭谷中。若深絶澗中。若空大舍中。若語声。若打声。若声有聲名。』(1)

ハこだまVは、音声が反射して聞こえる響であるから、向こうに人がいて声を発しているというものでもない。ハこだまVは、空 (sūnya) なのである。

『無智人。謂有三人語声。智者心念。是声無二人作。但三声触。故更有声名为響。響事空能証三耳根。』(2)

(1) 『大智度論』初品中「十喻釈論第十一」(大正二五。一〇三頁上。)

(2) 同上。

6 健闍婆城 (gandharva-nagara)

健闍婆城とは、蜃気楼 (mirage) のことである。(1)

『如健闍婆城者。日初出時見城門楼榭宮殿行人出入。日転高転滅。此城但可眼見而無有実。是名健闍婆城。』(2)

蜃気楼は、熱・冷氣等のために大気中で光が異常に屈折し、空中や地上に何か物があるように見える現象であるから、実在のものではない。

無智の人が諸法を見て執着するのは、あたかも蜃気楼を見て実在のものと思い、執着するようなものであるという。

『有人初不見健闍婆城。晨朝東向見之。意謂実楽疾行趣之。転近転失日高転滅。飢渴悶極見熱氣如野馬。謂之為水疾走趣之。転近。転滅。疲極困厄至窮山狭谷中。大喚啼哭。聞有響。心謂有居民。求之疲極而無所見。思』

惟自悟渴願心息。無智人亦如是。空陰界入中見吾我及諸法。婬瞋心著。四方狂走求樂自滿。顛倒欺誑窮極懊惱。
若以三智慧一知三無我無二實法二者。是時顛倒願息。』⁽³⁾

註

(1) 中村 元博士『ヴェーダーンタ哲学の發展』五一三頁參照。

(2) 『大智度論』初品中「十喻釈論第十一」(大正二五。一〇三頁中)。

(3) 同上。

7 夢 (svapna)

これは文字どおり睡眠中に見るところの夢のことである。

夢の譬喩は、既に『スッタニパータ』の中に見られる。

『譬えば夢 (svapna) にて会いたるものを、

寤めて後、人は見ざるが如く、

斯の如く愛する人々をば、

亡じ終せば見ることなし。』⁽¹⁾

『大智度論』は、無明の中にある人の行動は睡眠中の夢の中の行動のようなものであるという。

『如レ夢者、如ニ夢中ニ無ニ実事ニ謂ニ之有ニ実。覺已知レ無而還自笑。人亦如是。諸結使眠中実無而著。得道覺時乃知レ無。実亦復自笑。以レ是故言レ如レ夢。』

復次夢者眠力故無レ法而見。人亦如是。無明眠力故。種種無而見有。所謂我我所男女等。

復次如ニ夢中ニ無ニ喜事ニ而喜。無ニ瞋事ニ而瞋。無ニ怖事ニ而怖。三界衆生亦如是。無明眠故不レ應レ瞋而瞋。不レ應レ喜而喜。不レ應レ怖而怖。』⁽²⁾

註

(1) Sn. 807, 南伝二四。三一四頁。

(2) 『大智度論』初品中「十喩釈論第十一」(大正二五。一〇三頁下)。

8 影 (pratibhāsa)

影とは、文字どおり光を遮ることによってできる影 (shadow) のことである。

影を捉えることができないように、諸法も亦不可得であるという。

『如_レ影者。影但可_レ見而不可_レ捉。諸法亦如_レ是。眼情等見聞覚知実不可_レ得。』(1)

一切の法が空であることは、影に実体がないようなものであるという。

『復次如_ニ影空無。求_レ実不可_レ得。一切法亦如_レ是空無_レ有_レ実。』(2)

影は眼に見ることができが、形に従って見えるものであって実体というものはない。諸法も亦そのように観察すべきであるという。

『復次影属_レ形不自在故空。雖_レ空而心生眼見。以_レ是故説_ニ諸法如_レ影。』(3)

善悪の業 (kamma) がその行為者に従うことは、あたかも人の影が人に従って動くようなものであるという。

『復次如_レ影人去則人去動則動人住則住。善悪業影亦如_レ是。後世去時亦去。今世住時亦住。報不_レ断故罪福熟時

則出。如_ニ偈説_一。

空 中 亦 逐 去 山 石 中 亦 逐

地 底 亦 随 去 海 水 中 亦 入

处 处 常 随 逐 業 影 不 相 離

以是故說諸法如影。』(4)

註

(1) 『大智度論』初品中「十喻釈論第十一」(大正二五。一〇四頁上。)

(2) 同上。

(3) 同上。(大正二五。一〇四頁中。)

(4) 同上。(大正二五。一〇四頁上。)

9 鏡中の像 (pratibimba)

原語プラティビンバ (pratibimba) は反射された映像」というほどの意味であるが、『大品般若経』では「鏡中の像」と訳され、『大智度論』では明らかにその意味として解釈している。「鏡の中に映った像」をいうのである。プラティビンバは「水に映った像」のことを意味する場合もある。鏡は金属製のものではなくても、「水鏡」などということばもあるから、意義としては通ずるであろう。

諸法が因縁より生じて自性なく、空であることを鏡中の像に喩えている。

『諸法從因縁生無自性如鏡中像。如偈說』

若法因縁生是法性実空

若此法不空不從因縁有上

譬如鏡中像非鏡亦非面

亦非持鏡人非自非無因

非有亦非無亦復非有無

此語亦不受如是名中道

以^レ是^レ故^ニ説^ク諸^レ法^ヲ如^ク鏡^ニ中^ノ像^ノ。」⁽¹⁾

鏡中の像は空であるが凡人の眼を迷わすように、諸法も亦凡夫人の眼を迷わすという。諸法を実体あるものと思ふことは、鏡中の像を実在のものと思ひこむようなもので、迷妄の中にあるにほかならない。

『復次如^ク鏡^ニ中^ノ像^ノ。実^ニ空^ニ不^レ生^ズ不^レ滅^ズ誑^ク惑^ク凡^ノ人^ノ眼^ヲ。一切^ノ諸^レ法^モ亦^レ復^ク如^ク是^レ。空^ニ無^ク実^ヲ不^レ生^ズ不^レ滅^ズ誑^ク惑^ク凡^ノ夫^ノ人^ノ眼^ヲ。』⁽²⁾

苦も楽も空であることは、鏡中の像のようなものであるから、それに執着することは愚かしいことである。

『無^ノ智^ノ人^ノ得^レ楽^ヲ婬^ヲ心^ヲ愛^ス著^シ。得^レ苦^ヲ生^ズ瞋^ヲ。是^レ樂^ノ滅^ト時^ニ更^ニ求^ム欲^ヲ得^ト。如^ク小^ノ兒^ノ見^テ鏡^ニ中^ノ像^ヲ心^ヲ樂^シ愛^ス著^シ愛^ス著^シ失^レ已^レ破^ク鏡^ヲ求^ム索^ス。智^ノ人^ノ笑^フ之^ヲ。失^レ樂^ヲ更^ニ求^ム亦^レ復^ク如^ク是^レ。亦^レ為^ル道^ノ聖^ノ人^ノ所^レ笑^フ。以^テ是^レ故^ニ説^ク諸^レ法^ヲ如^ク鏡^ニ中^ノ像^ノ。』⁽³⁾

註

(1) 『大智度論』初品中「十喩釈論第十一」(大正二五。一〇五頁上)。

(2) 同上。(大正二五。一〇四頁下)。

(3) 同上。

10 化 (nirmita)

化 (nirmita) とは、禅定力によって作られたところの変化のことである。⁽¹⁾

禅定に入ると、種々の神通力を生じ、化人を化作するという。その化人は実体のあるわけではなく、空である。諸法も亦そのように観察すべきであるとする。

『如^ク化^ノ者^ノ。十^四變^ノ化^ノ心^ヲ。初^ニ禪^ニ二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。二^ニ禪^ニ三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。三^ニ禪^ニ四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。四^ニ禪^ニ五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。五^ニ禪^ニ三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。六^ニ禪^ニ四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。七^ニ禪^ニ五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。八^ニ禪^ニ六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。九^ニ禪^ニ七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。十^ニ禪^ニ八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。十一^ニ禪^ニ九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。十二^ニ禪^ニ十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。十三^ニ禪^ニ十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。十四^ニ禪^ニ十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。十五^ニ禪^ニ十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。十六^ニ禪^ニ十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。十七^ニ禪^ニ十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。十八^ニ禪^ニ十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。十九^ニ禪^ニ十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。二十^ニ禪^ニ十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。二十一^ニ禪^ニ十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。二十二^ニ禪^ニ二十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。二十三^ニ禪^ニ二十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。二十四^ニ禪^ニ二十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。二十五^ニ禪^ニ二十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。二十六^ニ禪^ニ二十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。二十七^ニ禪^ニ二十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。二十八^ニ禪^ニ二十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。二十九^ニ禪^ニ二十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。三十^ニ禪^ニ二十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。三十一^ニ禪^ニ二十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。三十二^ニ禪^ニ三十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。三十三^ニ禪^ニ三十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。三十四^ニ禪^ニ三十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。三十五^ニ禪^ニ三十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。三十六^ニ禪^ニ三十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。三十七^ニ禪^ニ三十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。三十八^ニ禪^ニ三十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。三十九^ニ禪^ニ三十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。四十^ニ禪^ニ三十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。四十一^ニ禪^ニ三十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。四十二^ニ禪^ニ四十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。四十三^ニ禪^ニ四十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。四十四^ニ禪^ニ四十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。四十五^ニ禪^ニ四十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。四十六^ニ禪^ニ四十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。四十七^ニ禪^ニ四十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。四十八^ニ禪^ニ四十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。四十九^ニ禪^ニ四十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。五十^ニ禪^ニ四十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。五十一^ニ禪^ニ四十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。五十二^ニ禪^ニ五十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。五十三^ニ禪^ニ五十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。五十四^ニ禪^ニ五十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。五十五^ニ禪^ニ五十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。五十六^ニ禪^ニ五十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。五十七^ニ禪^ニ五十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。五十八^ニ禪^ニ五十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。五十九^ニ禪^ニ五十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。六十^ニ禪^ニ五十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。六十一^ニ禪^ニ五十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。六十二^ニ禪^ニ六十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。六十三^ニ禪^ニ六十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。六十四^ニ禪^ニ六十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。六十五^ニ禪^ニ六十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。六十六^ニ禪^ニ六十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。六十七^ニ禪^ニ六十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。六十八^ニ禪^ニ六十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。六十九^ニ禪^ニ六十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。七十^ニ禪^ニ六十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。七十一^ニ禪^ニ六十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。七十二^ニ禪^ニ七十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。七十三^ニ禪^ニ七十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。七十四^ニ禪^ニ七十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。七十五^ニ禪^ニ七十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。七十六^ニ禪^ニ七十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。七十七^ニ禪^ニ七十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。七十八^ニ禪^ニ七十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。七十九^ニ禪^ニ七十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。八十^ニ禪^ニ七十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。八十一^ニ禪^ニ七十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。八十二^ニ禪^ニ八十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。八十三^ニ禪^ニ八十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。八十四^ニ禪^ニ八十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。八十五^ニ禪^ニ八十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。八十六^ニ禪^ニ八十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。八十七^ニ禪^ニ八十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。八十八^ニ禪^ニ八十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。八十九^ニ禪^ニ八十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。九十^ニ禪^ニ八十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。九十一^ニ禪^ニ八十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。九十二^ニ禪^ニ九十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。九十三^ニ禪^ニ九十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。九十四^ニ禪^ニ九十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。九十五^ニ禪^ニ九十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。九十六^ニ禪^ニ九十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。九十七^ニ禪^ニ九十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。九十八^ニ禪^ニ九十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。九十九^ニ禪^ニ九十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百^ニ禪^ニ九十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百一^ニ禪^ニ九十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百二^ニ禪^ニ百^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百三^ニ禪^ニ百一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百四^ニ禪^ニ百二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百五^ニ禪^ニ百三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百六^ニ禪^ニ百四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百七^ニ禪^ニ百五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百八^ニ禪^ニ百六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百九^ニ禪^ニ百七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百十^ニ禪^ニ百八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百十一^ニ禪^ニ百九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百十二^ニ禪^ニ百十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百十三^ニ禪^ニ百十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百十四^ニ禪^ニ百十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百十五^ニ禪^ニ百十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百十六^ニ禪^ニ百十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百十七^ニ禪^ニ百十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百十八^ニ禪^ニ百十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百十九^ニ禪^ニ百十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百二十^ニ禪^ニ百十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百二十一^ニ禪^ニ百十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百二十二^ニ禪^ニ百二十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百二十三^ニ禪^ニ百二十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百二十四^ニ禪^ニ百二十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百二十五^ニ禪^ニ百二十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百二十六^ニ禪^ニ百二十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百二十七^ニ禪^ニ百二十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百二十八^ニ禪^ニ百二十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百二十九^ニ禪^ニ百二十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百三十^ニ禪^ニ百二十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百三十一^ニ禪^ニ百二十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百三十二^ニ禪^ニ百三十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百三十三^ニ禪^ニ百三十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百三十四^ニ禪^ニ百三十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百三十五^ニ禪^ニ百三十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百三十六^ニ禪^ニ百三十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百三十七^ニ禪^ニ百三十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百三十八^ニ禪^ニ百三十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百三十九^ニ禪^ニ百三十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百四十^ニ禪^ニ百三十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百四十一^ニ禪^ニ百三十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百四十二^ニ禪^ニ百四十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百四十三^ニ禪^ニ百四十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百四十四^ニ禪^ニ百四十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百四十五^ニ禪^ニ百四十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百四十六^ニ禪^ニ百四十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百四十七^ニ禪^ニ百四十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百四十八^ニ禪^ニ百四十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百四十九^ニ禪^ニ百四十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百五十^ニ禪^ニ百四十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百五十一^ニ禪^ニ百四十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百五十二^ニ禪^ニ百五十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百五十三^ニ禪^ニ百五十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百五十四^ニ禪^ニ百五十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百五十五^ニ禪^ニ百五十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百五十六^ニ禪^ニ百五十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百五十七^ニ禪^ニ百五十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百五十八^ニ禪^ニ百五十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百五十九^ニ禪^ニ百五十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百六十^ニ禪^ニ百五十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百六十一^ニ禪^ニ百五十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百六十二^ニ禪^ニ百六十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百六十三^ニ禪^ニ百六十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百六十四^ニ禪^ニ百六十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百六十五^ニ禪^ニ百六十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百六十六^ニ禪^ニ百六十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百六十七^ニ禪^ニ百六十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百六十八^ニ禪^ニ百六十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百六十九^ニ禪^ニ百六十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百七十^ニ禪^ニ百六十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百七十一^ニ禪^ニ百六十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百七十二^ニ禪^ニ百七十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百七十三^ニ禪^ニ百七十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百七十四^ニ禪^ニ百七十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百七十五^ニ禪^ニ百七十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百七十六^ニ禪^ニ百七十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百七十七^ニ禪^ニ百七十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百七十八^ニ禪^ニ百七十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百七十九^ニ禪^ニ百七十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百八十^ニ禪^ニ百七十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百八十一^ニ禪^ニ百七十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百八十二^ニ禪^ニ百八十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百八十三^ニ禪^ニ百八十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百八十四^ニ禪^ニ百八十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百八十五^ニ禪^ニ百八十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百八十六^ニ禪^ニ百八十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百八十七^ニ禪^ニ百八十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百八十八^ニ禪^ニ百八十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百八十九^ニ禪^ニ百八十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百九十^ニ禪^ニ百八十八^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百九十一^ニ禪^ニ百八十九^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百九十二^ニ禪^ニ百九十^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百九十三^ニ禪^ニ百九十一^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百九十四^ニ禪^ニ百九十二^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百九十五^ニ禪^ニ百九十三^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百九十六^ニ禪^ニ百九十四^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百九十七^ニ禪^ニ百九十五^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百九十八^ニ禪^ニ百九十六^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百九十九^ニ禪^ニ百九十七^ニ欲^界初^ニ禪^ニ。百十^ニ禪^ニ百九十八^ニ欲^界

火石作レ金金作レ石是變化。復有ニ四種。欲界藥物宝物幻術能變ニ化諸物。諸神通人神力故能變ニ化諸物。天竜鬼神輩得ニ生報力ニ故。能變ニ化諸物。色界生報修ニ定力ニ故。能變ニ化諸物。如ニ化人ニ無ニ生老病死。無ニ苦無ニ樂異ニ於人生。以レ是故空 無レ実。一切諸法亦如レ是皆無ニ生住滅。以レ是故說ニ諸法如レ化。』⁽²⁾

小部經典『大義釈』(Mahānidāsa)には、世尊が化人を化作するという表現が見られる。⁽³⁾

『大品般若経』には、仏の所化人等の表現はかなり多く見られる。⁽⁴⁾

變化の心滅すれば、化も滅するように、諸法も亦そのようであるという。

『如ニ變化心滅則化滅。諸法亦如レ是因縁滅果亦滅。不自在ニ如ニ化事ニ雖ニ実空ニ能令ニ衆生ニ憂苦瞋恚喜樂癡惑ニ諸法亦如レ是。雖ニ空 無レ実能令ニ衆生起ニ歡喜瞋恚憂怖等。以レ是故。說ニ諸法如レ化。』⁽⁵⁾

變化生のものは、初なく、中なく、後なし。諸法も同様であるという。

『復次如ニ變化生法。無レ初無レ中無レ後。諸法亦如レ是。如下變化生時無レ所ニ從來。滅亦無レ中 所去。諸法亦如レ是。』⁽⁶⁾

註

- (1) 原語ニルミタ (nirmita) とは、mā の過去受動分詞で、「作られた」というほどの意味であるが、中性名詞として「魔法の創造物」(a magic creation) という意味となる。(F. Edgerton; Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, p. 302)
- (2) 『大智度論』初品中「十喻釈論第十一」(大正二五。一〇五頁上。)
- (3) 南伝四四。八七頁。
- (4) 『大品般若経』卷二四「善達品第七九」(大正八。三九八頁上。他)
- (5) 註(2)と同。(大正二五。一〇五頁中。)
- (6) 同上。

ところが理性をはたらかせてみれば、それらには実体がない。空 (sunya) とは、そのような概念としてうけとめることができる。それは十種の譬喩が諸法の空を示す譬喩として用いられているからである。

ところで十種の譬喩のうち般若經典に比較的多く見られる譬喩は、虚空、幻、化等である。人に説法する場合、使用される表現は相手によく理解されるものが望ましい。虚空、幻、化等が多く用いられているということは、それがインド人にとって理解されやすいものだからであろう。

前述のように、どのようなことが空であるのかということを経型的に示したものに十八空がある。これは空を修習すべき順序を示している。まず第一に、自己の空であること、すなわち六内処 (眼・耳・鼻・舌・身・意の各処) の空、次に外界の空であること、すなわち六外処 (色・声・香・味・触・法の各処) の空、次に自己と外界共に空であること、空も亦空であること等の順に空を修習する。その空であること (sunyata) の状態は、般若經の説くように十種の譬喩の如くである。まさしくそのように十八空を修習する時、空は体験の世界の中にとらえられていくべきものなのである。

註

(1) 『大智度論』初品中「十喻釈論第十一」(大正二五。一〇五頁中下。)

(2) 同上。(大正二五。一〇三頁下。)

(3) 同上。

(4) 東元慶喜教授によれば、直喩法の特徴は次の如くであるという。

(一) 譬喩において比較されるべき事物は、ある点において類似し、他の点では相違していなければならない。その類似と相違との差の大なるだけ効果的である。

(二) 比較される両事物の関係は容易に理解される平面的なものでなくして、一見難解なものでなければならぬ。

(三) 直喩法においては文中に「あたかも」、「ごとし」、「のような」という意味のことが明示されている。

〔『印度学仏教学研究』第十七卷第一号「仏典に見える譬喩の種類」三七四頁。〕

台湾の土地神信仰

窪 徳 忠

古くから、旧中国の人々によって信ぜられ、かつ親しまれていた、土地に関係のある神々としては、城隍神・いわゆる土地神・后土神などがあげられる。城隍神は、府州県の治所のおかれている、城壁に囲まれた大きな町の守り神と同時に、その地方の人々の陰界または来世の支配者と考えられ、現世でひそかに行なった悪事は直ちに城隍神の審判をうけるし、死後にはすべての人々がその裁判を経るとされている。そうして、その処罰は、現世においては災厄や疾病として示される。従って、いまでこそその信仰はかなり薄くなっているけれども、以前はかなり畏敬されていた。これに対して、いわゆる土地神は、多くは城隍神の下位に属する神で、城壁のない村や部落の守り神、農業の守り神、その地域の陰界の神などと考えられているから、人々から大変親しまれている。后土神は、もっぱら墓側にあつて、墓または墓地の守り神と見られているから、いわゆる土地神の一種といつて差支えない。

これらの土地神に対する信仰の歴史的変遷と現状とについて、昭和四四年秋までに知ることのできた点は、ごく最近発表した⁽¹⁾。けれども、台湾の現状調査がきわめて不十分であつたので、「道教儀礼に関する調査研究」という課題

のもとに、岡山大学教授大淵忍爾博士を団長として組織された、昭和四五年年度の文部省海外特別調査費による調査団の一員に加えられて、香港、マカオ、台湾に赴く機会に恵まれたのを利して、台湾の土地神信仰についていささか調べてみた。²⁾ その結果、すでに発表したところに多少訂正補足しなければならぬ点のあることを知った。そこで、ここに簡単ながら、それらの点についてのべてみたいと思う。ただし、城隍神以下の三神について、そのすべてをのべることとは、紙幅の関係からいって困難なので、ここでは、いわゆる土地神——以下、土地神とよぶ——だけにかぎることとし、城隍神と后土神については、別の機会にゆづる。けれども、関連上多少言及する場合もある。なお、今回の調査によって、境主公、地基主、宅基主などとよばれている土地神のあることが判明したけれども、調査不十分のために、これまたはぶくことにしたい。³⁾

二

ふつう、土地神はトチコン（土地公）と通称され、正式には福德正神とよばれているといわれている。たしかに、このようにいう場合の多いことは事実であるが、台湾全島を通じてすべてこのようによばれているわけではない。新竹県竹東鎮や高雄県美濃鎮、屏東県屏東鎮内埔村や台東県知本温泉などではバックウン（伯公）、台南県の学甲鎮紅茄里や婦仁郷大埔村ではトチコンペー（土地公伯）という。広東や香港九竜地方では、「伯公」とかいてバックンと発音する。発音こそ多少相違するけれども、文字は同一であるから、両者は同じ系統に属すると見なければならぬ。竹東鎮、美濃鎮、内埔村などは、台湾で客家人とよばれている広東出身者が多く居住している地区であり、知本温泉で私に説明してくれた人も広東出身の人であった。広東出身者の多い桃園・苗栗両県においても伯公とよぶ由である。だから、かれらは出身地における土地神の称呼を、今日までよびつづけているわけである。一方、福建出身の人

々は土地公とよんでいる。従って、台湾における土地神の称呼は、福建系の土地公と、広東系の伯公とに大別しなければならぬことになる。

従来、この点についてはほとんど考慮がはられず、台湾の土地神は土地公という言葉で一括してあらわされていた。くわしい調査を行なった増田福太郎氏にしてさえ、わずかに「土地公を広東人は伯公と言ってある」と、註のような形で附記しているにすぎない状態である。けれども、両系統の相違は単に称呼だけには止まらない。細かい点とはにかく、後述のように、廟の形がまったく異なっているというような大きな相違点もある。その上、土地神の信仰だけには止まらず、ひろく年中行事や習俗などにもいくたの相違が見いだされる。私はしばしば、それは客家人のやることがとか、福建人はこういつているなどときかされた。さらに、同じく福建出身とはいいなながら、漳州出身者と泉州出身者とは、その習俗がちがひ、広東系にしても梅県や潮州の出身などによってちがっている。それらの人々は、それぞれ自分たちの故郷で信仰していた神々を奉じて渡合し、いまにその信仰を持続している。習俗にしても、行事にしても同様である。従って、台湾の信仰や習俗、ひろくいつてその文化を考える場合には、必ずその出身地を考慮にいれなければならないのであって、もしその点に考慮をほらわず、単に「台湾では」という一言で一括して考えた場合には、その実相を正しく把握したことにはならないであろう。

内埔村で、福建人は土地神を土地公とよび、広東人は福德正神という⁴と告げた人があった。福建系の人々が土地公とよぶというのは正しいけれども、広東系の人々のみが福德正神という⁴と考えるのはあやまりである。私の見た範囲内でも、増田福太郎氏の調査でも、福建系の人々も広東系の人々とともに福德正神とよんでいるからである。右のように告げた人は広東系の人であったから、その意味は、広東系と福建系とは土地神の称呼がちがうという趣旨であったことと思われる。大埔村などで「土地公伯」というのは、府州県の各城隍神が明代以後それぞれ公侯伯に封ぜら

れていることにならって、人々が土地公を尊敬して、恣意的に「伯」字を添えた結果であろうと思われる。それにしても、面白いよび方である。と同時に、人々の土地公に対する親愛感を明示するであろう。ちなみに、竹東鎮では土地神ばかりでなく、后土神をも伯公とよび——無字の自然石もあるが、なかには「后土」と刻んだ石もあった。それにもかかわらず伯公とよんでいるのである——、人が死ぬと伯公が死後の裁判をするところに案内するといっているが、内埔村では后土神はトーターバックン（土地伯公）とよんでいる。土地伯公という称呼は、他処ではきかれなかった。

土地神は、さきにふれたように、村や部落などの守り神とされている関係から、廟に祀られている場合が圧倒的に多いといわれ、私の見た範囲内においても同様であった。廟祀は、寺廟に陪祀されている場合と、独立の廟に祀られている場合の二つに分かれる。私の訪れた大半の寺廟において陪祀され、その寺廟の境内や敷地の守り神とされている。増田福太郎氏は、いたるところに土地神を祀った土地廟があつて、その登録されたものだけでも七百をこえ、「無名未登録」のものをあわせると数千にのぼるだろうという意味のことをのべている。私の知る範囲で、独立の土地廟がないといわれたのは、台南県の新化鎮のみであつたから、まさに増田福太郎氏という通りであろう。「田頭田尾土地公」という俚諺は、決して誇張ではない。そこで、新化鎮はまことに珍しいところだと思つたので、かなり手をつくして尋ねもし、さがしても見たが、独立の土地廟は見当らなかつた。その理由はいまのところわからない。ただし、新化鎮の媽祖廟、清水祖師廟、太子宮などには、すべて土地神が陪祀され、土地の人々は、ここに土地公が祀つてあるから独立の土地廟は不要だとのべていた。新化鎮には七つの廟があるが、そのすべての廟に土地神が祀られている由である。なお、日本時代にかなり寺廟をつぶしてその本尊を他の寺廟に陪祀したから、そのときに廟宇がなくなつて他の廟に陪祀された土地神も相当数にのぼるであらう。

土地廟は、本尊が福德正神とよばれているためであるが、多くは福安宮、福松宮、福天宮、景福祠、福德宮、福徳廟、福徳祠などと、福字や徳字がその名に用いられている。けれども、新竹市だけには長興宮（勝利路）、復興宮（南門）など、その名称に福字もしくは徳字の見えない土地廟があった。なにか特別な理由があるのかもしれないが、いまでは不明となっている。新竹市東前街には、開台福神と称する土地廟があり、台湾が開けたときに建立されたから、この廟が台湾で最古の土地廟だと称している。人々の説明によると、廟内に掲げられている「立誠配天」と記した額がかかれた嘉慶甲戌（一八一四）より六〇年前に創建された由である。とすれば、いまから約二二〇年前の建立となる。ところが、台南市内には鄭成功時代からあったといわれている福德祠があり（莊松林氏談）、台湾では台南が最初にひらけたというのが一般的常識であるから、開台福神をもって台湾最古の土地廟とするのは、いささか困難であろう。また、台南市には総祿境、鎮轄境（ともに崇安街）と名づける土地廟がある。これは、おそらくその境域を守るところからの命名であろう。

土地廟は、宮もしくは廟と名づけられてはいるものの、その規模は概して小さく、二、三坪から一〇坪以下のものが多い。二〇坪以上と思われるものは、屏東車城鎮福安村の福安宮とさきの開台福神ぐらいであった。村はずれの道路端や田畠の中に建てられているものには、半坪以下の小祠さえ少なくない。そうして、廟守など不在のところが大半であった。従って、宮や廟などと名づけられているからといって、規模の大きな他の寺廟と同一視するわけにはいかないのである。もっとも、規模が小さいからといって、その形まで異なるわけではない。その形は、廟であり、小祠であり、他のものと大体同一である。だから、とくに路傍の小祠などの場合には、なかの神体を見ないかぎり、それが土地祠かどうかかわからない。なかに神体のない場合には、なおさらのことである。小祠の屋根に金紙が数枚、小石などで抑えておかれているのが土地祠だと教えてくれた人があったが、そののち有応公とよばれている、無

縁仏を祀る小祠の屋根にも銀紙がおいであつた例に出合つたから、素人の識別はなかなか困難である。

このように、多くの土地廟の外形は他の祠廟に酷似しているが、美濃鎮所在の土地廟のみは、一字をのぞいて、他の地方のそれとまったく異なり、⁽³⁾ 福德正神香位、福德正神香座などと刻んだ石塔を中心として墓形につくつたものを土地廟とし、廟宇は建立しない。この点は、香港九竜地方と同様であるから、その系統、いいかえれば広東方面の伝統に従つた結果と考えられる。なお、美濃鎮永平里永安路の路上には、いわば仮設といつてもよいような、周囲を板で囲い、トタン屋根の土地廟がつくられていた。その日は旧一月一〇日であつたから、あるいは年頭に際して、仮りにそこにつくつたのかもしれない。そこには、中央に福德正神、向つて右に得勝公爺、向つて左に里社真官と記した神位が奉安されていた。他にも、一カ所だけ得勝公爺神位と刻んだ石塔を中心とする墓形の土地廟があつたが、この土地神は、のちにのべるように注目すべき意義をもっている。ところが、同じく広東出身者の多い竹東鎮、桃園県楊梅鎮楊梅里、内埔村や知本温泉などでは、美濃鎮のような墓形の土地廟はまったく見かけず、すべて祠廟であつたし、増田福太郎氏の報告によつても、桃園県中壠鎮の伯公廟は廟宇があるという。これらの地方の土地廟が美濃鎮とは異なり、かりに小祠にしても、とにかく建物があり、墓形でないことの理由ははっきりしない。当初は美濃鎮同様墓形であつたのを、のちに廟宇に改めたのか、最初から廟宇を建立したのかわからない。私のきいたかぎりでは最初から廟宇を建立したとの話であつたが、その以前のことをいま一応確かめる必要があるように思われる。いずれにしても、広東出身の人々が九竜地方とはちがつて廟宇を建立することは、福建系の習俗や文化との習合の結果ではないかと臆測される。

ところで、清の嘉慶五年（一八〇〇）に冊封副使として沖繩地方に赴いた李鼎元は、その際『使琉球記』と題する全六巻の旅行記を残している。⁽⁶⁾ 本書は、冊封使の準備、苦心、沖繩地方における見聞などが克明に記されていて、重

要な意義をもっているが、その巻三の六月一日の条には

(前略) 登舟渡過山南。稍上有板屋三間。名土地廠。有石無神像。云。

という一句が記されている。ここにいう「土地廠」を土地神祠だとすれば、当時の沖縄地方においては、神像ではなくて、石を土地神とする場合もあったことになる。トーテイク、トテコン、トンテインクなどと通称され、文字では土帝君と記されている現在の沖縄本島の土地神は、昭和四四年秋までに見たかぎりでは、すべて神像であった。けれども、『使琉球記』には前引のように、「有石無神像」とある。そこで私は、沖縄地方の土帝君の神体は、原初的には石ではなかったかという仮説をひそかにたて、台湾に赴いた際、かなりそのことに注意もし、人にも尋ねてみた。すると、高雄市在住の江家錦氏から、台湾でも花蓮方面で石を土地公といっているとの示教をえた。昨四五年一〇月のことである。そこで、大いに力をえて、今年一月台湾に赴いた折には、その例の発見にいささか力をつくした結果、花蓮方面ばかりでなく、他の地方でもその例を見いだすことができた。このことについては、まだあまり周知されていないように思われるので、つぎにややくわしく説明することにしたい。

花蓮市北浜街にある福天宮では、石を土地公とするのは田舎であって、町にはない、田におかれているとの説明をうけたが、その場所が明らかでなかったために、実際に見ることはできなかった。花蓮県瑞北村では、以前土地公は石であったが、いまではすべて神像に改められている。その石は、何処から持ってきてきてもよいが、とにかく人間のふまなない清浄なところからとってきた。その大小は問わない。石を神像に改めた際には、その石を清浄な場所に埋めてしまうので、いまでは以前の土地公とされていた石を見ることはできない。瑞北村には、字に一つの割合で土地公祠があるとのことであったが、私は瑞北村としての土地公祠を見た。現在では、もちろん正面巾九〇センチほどの小祠であるが、以前は石であった。その石の背後にあった大木が暴風で倒れたのを機に、小祠に改めたのである。そこに

案内してくれた人は、土地公は、本当は大陸からきた福德正神だが、その代用として石を祀ったのであろうと説明したが、この言葉はかなり示唆に富んでいるように思われる。

竹東鎮長春路には、厚さ約一二、三センチ、径三〇センチほどの平たい自然石を土地神としているところがあった。なんの変哲もない石である。たまたま私が訪れたときは、旧の大晦日にあたっていたために、その石には赤布がかけられ、一〇名ほどの男女が祀りにきていたが、それと教えられなければ土地神とは気づかない石である。きけば、この附近は以前田であった。附近の人々は遠く離れたところまでお参りにいくのが面倒であったために、相談をして、田にあった現在の石を土地神として祀ることにしたという。そうして、将来は寄附金を集めて廟宇を建立する予定であると説明された。竹東鎮二重埔在住の林雄鶴氏の談によると、この地方ではこのように石を土地神とする場合が少なくない。ある人が、遠くの土地廟まで参詣にいく労をいとい、恣意的に石なり木なりを選んで土地神と定め、ひとりで祀っているうちに附近の人々までもしだいに祀るようになり、ついにその附近の土地神とされる場合があるということであった。たとえば、自家の茶畑の一隅にある大きな石を、茶畑を守る土地神と定めて祀っていると、それはいつしか附近の人々から土地神と認められるようになるという工合である。茶畑にあるために、これは茶畑伯公といわれる。二重埔の四鄰と七鄰とには、以前土地神としていた大木が、暴風や雷に打たれて倒れたために、小祠に改めたという土地神祠があった。宜蘭市城隍街の福松宮という土地廟も、以前は大木そのものを土地神としていたが、のち廟に改めた一例である。

さらに台東県卑南郷知本村では、田畠および各家の敷地の一隅に石をおき、それを土地神とする習俗がある。以前は各家ごとにかかる土地神があったが、若い人々の信仰がなくなつたために、現在では老人のいる家にわずかに残っているだけである。私の実見したのは、高さ約二〇センチ、底の直径約一五、六センチの不整円錐形のなめらかな石

で、道路に面した左隅の垣根の下におかれていたが、それと教えられなければ気づかない態のものであった。この土地神をつくる際には、数珠玉様のものを糸に通して竹に巻き——イナシという——、石の前の地にさす。イナシの周囲に割ったピロウの実を三角形に三個おき、呪いを行なう。このような土地神は、豊作ばかりでなく、金儲け、治病、健康などすべての幸福の守り神であると信ぜられ、旅行にでるとき、帰宅のときなどにも祀る。その石の附近は聖地とされ、汚くせず、またいかなる物もおかないように注意されている。私の実見した土地神の傍には、ピロウの割れた実が一個おかれていた。この土地神は、家の守り神とされている。

このような土地神に対して、知本村の守り神とされている土地神が、この部落の発生地といわれているところにある。時間の関係でその現地にはいけなかったが、それを移したともいべき神が、この部落の人々の祖先神を祀る建物の前につくられている。この部落の人々は、いわゆるピューマ族とよばれている山地民族であるが、祖先神を祀つてある建物をカルマアン、その前方につくられている土地神的な神をパラクアンという。パラクアンは、三方を板石で囲み、前方をあけてある造りで、いわゆる神体はないが、年一回収穫祭のときに祀る。これに対して、さきへのべた各家の敷地内に安置されている土地神は、ミアジヨプ、ミアルプとよばれ、パラクアンの祀りのときには、そこに勧請されるというから、ここでは家の守り神としての土地神と、村の守り神としての土地神との二種があることとなる。両者の関係のくわしいことについては、さらに調査する必要があるけれども、とにかくピューマ族のあいだに、石を土地神とする信仰のあることだけは事実である。

凌純声氏は、台北県樹林・木柵、宜蘭県礁溪、桃園県楊梅・中壢、新竹県峨眉、苗栗県南庄、台中県神岡、彰化市、高雄県大樹、屏東県滿州などの各地で、石を土地神としている例を調査報告している。⁽⁸⁾従って、石をもって土地神とする例は、台湾においてもかなり多いといえることができるであろう。けれども、このような例は、台湾だけに発

見されるわけではない。梅棹忠夫氏の示教によれば、東南アジアやインドにもしばしば見られる由であり、エリアードによれば、ヨーロッパでは畠に石をおき、播種のときに豊作を祈るというから、ヨーロッパにおいても石を土地神とする考えのあったことは事実としてよいであろう。日本で、石を神靈視もしくは神の依代として信仰することは、周知の事実である。従って、石を土地神としてあがめる信仰は、なにも台湾や沖繩だけにかぎったことではなく、全世界的な拡がりをもっているわけである。ちなみに、花蓮県瑞北村のはずれには、表に「地神」、裏に「昭和十七年八月建立 玉苑氏子中」と刻された石塔が造立されている。台湾で土地神を地神とよぶ例には、それまで接したことがなかったので、ふしぎに思って尋ねたところ、当時この地方にいた日本人が土地公の代りとして造立し、祀っていたらしいことが判明した。のち暴風で倒れたのを昨年たてなおし、村の祀りの際にはついでに礼拝する慣行になっている。日本と台湾との土地神に対する信仰に一脈の共通面のあることを物語る一事である。

淮南子の齊俗訓のなかには、

有虞氏之祀。其社用土。祀中霤葬成歆。(中略)夏后氏。其社用松。祝戸墓牆置鬻。(中略)殷人之礼。其社用石。祀門墓樹松。(中略)周人之礼。其社用栗。祀竈墓樹栢。

という一段がある。はたしてここにのべられているように、有虞氏すなわち舜のときには土、夏のときには松、殷のときに石、周代に栗が、それぞれ社とされていたのが、歴史的事実であったとは思われない。舜が伝説上の人物だからである。けれども、すくなくとも中国古代に、石や木をもって社とすることが行なわれていたことだけは事実であったであろう。社とは、原始聚落の中心をあらわす標識であったという。従って、それがしだいにその聚落の守り神とされるのは当然のなりゆきであろう。その結果、土地神の信仰が成立する。だから、土地神信仰の淵源は社に求められるであろうし、また一方、現在台湾で石や木をもって土地神とするのは、その系統をひくものとみても大過ない

のではなからうか。瑞北村で、福德正神の代用として石を祀ったとのべたことは、中国古代に石を土地神としていたことを思わせるのに十分である。そうして、沖繩地方で神像がなくて石を土地神としていたのも、その系統に属すると見るべきであらう。⁽¹¹⁾

ことのついでに、土地神祠の形について、一言しておこう。前述のように、多くの土地神祠は屋根にそりをもたせた廟を象った小祠であるが、なかには左右奥の三方に石をたて、もしくは一、二個の石を積み、その上に一個の石をのせた形の小祠がある。私は、このような土地神祠は、二重埔の四鄰で一祠、台北県林口郷の東林村・菁湖村で各一祠、計三祠しか見ていないが、凌純声氏は数回の調査によって、台北県から屏東県まで全島にわたる数多くの例を見いだしている。従って、もっと丹念にさがせば、その例は飛躍的に増加することと思われる。同氏は、この形の小祠を石棚すなわちドルメンと見、とくに西部地方のそれは平埔族の居住していた地区に分布しているから、かれらのつくったものではないかと推測している。⁽¹²⁾ けれども、ドルメンとは巨石墳墓であって、高さ一〇〜二〇センチ、巾二〇〜三〇センチの小祠をドルメンということはできないであらう。この点は、概念規定を明確にすべきだと思われる。また、平埔族の居住していた地区に多いからといって、そのことをもって直ちにこのような土地神祠を平埔族のつくったものと断ずるのは早計であらう。大陸から移ってきた人々でも、場合によってはこのような小祠をつくること十分に考えられる上に、平埔族の居住地以外にも同形の小祠が見いだされるためである。もっとも簡単な形として、何人でも考えつくのがこの形であらう。従って、残念ながら私は凌純声氏の説に、にわかに賛同することはできないのである。

土地神の像は、廟祀の場合は各家庭の正庁に祀る神相図——諸神図ともいう——に画かれている姿と同じく、左手に元宝錢を、右手に杖をもつ、白髯の老翁の木彫倚座像が多いが、なかには石造や陶器製もある。立像はほとんどないが、林口郷菁湖村仙公廟に一体あった。服装は漢族のそれであるが、挙人のでた地方の土地神像は官吏の帽子をかぶっているという(宜蘭市、方坤邕氏談)。けれども、私はこのような姿の土地神はまだ見ていない。小祠の場合には神像ではなく、福德正神香位などかいた神位が多いけれども、それすらなくて、単に香炉のみの場合もある。工場や料理屋に祀るのは絵像が多い。面白いことに、公路局という公営バスの事務所に土地神を祀り、交通の安全を祈るといい、バスの運転手に土地神を信仰する人々が多いとも聞いたので、一、二の公路局で尋ねたけれども、要領をえなかった。おそらく、そこに祀られているのも絵像であろう。

廟祀の場合、多くは神像の下部の床に接したところに虎を祀り、これを虎爺という。そうして、土地神が乗るため(開台福神)、土地神の部下(台南県婦仁郷大埔村、彰化県鹿港鎮の奉天宮、花蓮市北浜街の福天宮)などといわれている。けれども、竹東鎮の普照宮附設の福德祠、屏東県内埔村の開基土地廟、宜蘭市城隍街の福松宮、林口郷西林村の福德宮、同郷東湖村の福德宮などには祀られていない上に、知本村の王爺廟、花蓮県吉安郷北昌村の慈惠堂總堂、高雄市三民区の三鳳宮、屏東県屏東鎮中山路の慈鳳宮など、土地廟ではない廟に祀られている例がある。屏東鎮の慈鳳宮では、王爺すなわち保生大帝の部下とする伝説が伝えられ、虎爺は悪魔をはらうとい⁽¹³⁾い、三鳳宮では張陵の弟子で、廟の守り神だといっている。このように、虎爺は土地神廟だけに祀られているわけでもなければ、他の神に結びつけられてもいるのであるから、とくに土地神のみと関係づけることは困難であろう。虎は、いうまでもなく百獣の王である。しかも道教では、張天師のシンボルとされている。そこで私は、その力によって魔すなわち災厄をはらい、廟を守るという意味で、多くの廟の本尊の下に祀られているのではないかと考える。新竹市の城隍廟で、虎は土

地神の下にかぎらず、どこに祀ってもよいといっているのは、私の推測を助ける一証になるであろう。

土地神の氏名は、ほとんど不明であるが、美濃鎮の永安路だけでは得勝公爺という名が伝えられている。そうして、そこではつぎのような伝えが伝承されている。すなわち、そのむかし、この部落に山地民族が攻めてきたことがあった。そのとき、山地民族は石灰を投げて、この部落の人々の目をつぶしてしまおうとした。それを見た得勝公爺は、扇子でその石灰をおおぎ返えして、山地民族を撃退することに成功し、この村を守った。だから得勝公爺を村の守り神として祀った、というのである。土地神の原義は、その村なり部落なりを守る神であるから、この伝えはまさにその原義そのものであり、この部落のみの守り神であって、まことに注目すべき土地神といわなければならない。しかも、治病、健康、人々の平安を祈り、豊作はあまり願わないというから、ますますその感がふかい。

美濃鎮永安路では、旧二月二日と旧八月二日の両日が伯公の誕生日だと信ぜられている。誕生日が二回あるのはおかしいではないかと問いつめても、要領をえなかった。この両日を誕生日というところとしては、なお竹東鎮長春路や二重埔、屏東鎮内埔村などがあげられる。これに対して、瑞北村、花蓮市北浜街、宜蘭県鹿埔村、新竹市開台福神、林口郷西林村などでは、旧二月二日と旧八月一日とが誕生日だという。また、竹東鎮一帯、知本温泉や瑞美村では旧二月二日のみを、台南県婦仁郷大埔村、同県学甲鎮紅茄里・平東里、知本村、宜蘭市城隍街の福松宮では旧八月一五日のみを誕生日とする。なかには、旧二月二日、旧四月八日、旧八月二日および旧十一月吉日が誕生日だという竹東鎮員疎里のようなところもある。そうして、誕生日が多いのは、伯公の兄弟が多いためだといっている。面白い考え方である。内埔村でできたところ、ある人は旧二月二日が本当の誕生日で、旧八月二日は神になったのだとい、ある人は旧八月二日は土地神夫人すなわち伯婆（バツポー）の誕生日だとのべた。このことおよび玉匣記に旧二月二日を土地神の誕生日と記していることなどから、一般に旧二月二日が土地神の誕生日といわれていたの

が、のち土地廟の祭日も土地神の誕生日というようになったのであらうと思われる。台湾では、一般に神を祀るのはその誕生日である傾向がつよいために、右のように信ぜられるようになったのであらう。

土地神夫人は、福建系の人々のあいだでは土地媽、広東系の人々のあいだでは伯婆といわれる。その誕生日は、実は不明ながら、知本村では旧二月二日と、土地神と混同して伝えられている。その像を土地神とともに併祀する廟はあまり多くない。私の見たのも、いままでにわずかハカ所(14)にすぎない。土地媽は、土地公が人々を平等に幸福にさせようとしたのに反対したという民話によってであらうが、一般に人氣がない。知本村では土地媽は金持しか祀らないといひ、花蓮市在住の黃瑞祥氏が土地婆——土地媽の謂——は鬼婆や嘸天下の代名詞だといわれたのは、その一例とならう。城隍夫人に対してはこのような伝えもなければ、人氣が悪くもないのに、なぜ土地媽に対してだけは、このようにいわれるのか、その理由はわからない。

城隍神が県以上の大きな行政区域の守り神であるのに対して、土地神は村や部落の守り神であるから、城隍神より低い位置の神として考えられるのは当然である。城隍さんは県知事で、土地公は村長だなどという言葉は、しばしばきかされた。そのために、台南市青年路の府城隍廟、台南県北門郷南鯤鯓の代天府、花蓮市北浜街の福天宮、新竹市の都城隍廟などでは、土地公は城隍神の部下だといっている。そうして新竹の都城隍廟や竹東鎮東寧路などでは、年一回、あるいは土地廟の新築再建などのときには、必ず新竹の都城隍廟に赴いて、現在のままおき、転任をさせないでほしいと留任運動をしなければいけないとされている。だから、かりに直接の部下ではないにもせよ、城隍神が土地神の上司と考えられていることはたしかであらう。ただし、他の地方ではこのようなことをするとはきかなかつた。その留任運動の際には、城隍神の前でその旨の疏文をよみあげてから焼き、ついで都城隍廟から許可状をもらつてかえり、土地廟の前でよみあげて焼くとのことである。

ところが、都城隍廟から徒歩で十分ほどしか離れていない開台福神廟では、土地神は城隍神の部下ではないとい、台南市の県城隍廟、宜蘭市城隍街の福松宮、竹東鎮一带などでも同様に伝えている。新竹の都城隍廟に土地神の留任運動にいく習俗をもっている竹東鎮の東寧路においてさえ、伯公は城隍神の直接の部下ではないと考えている。けれども、明清時代の説話類や、集異新抄卷三の土地冊の条には、土地神が県城隍に人間の善悪を報告すると記されているところから見て、清代までは一般に土地神は城隍神の部下と考えられていたのが、そののちいつしか両者の関係についての話が忘れられて、一般の人々のあいだでは両者のあいだに上下の関係はないように考えられるにいたったのであらうと思われる。そうして、いま土地神を城隍神の部下と考えているところ、もしくは功德や功績のあった人が死後城隍神から土地神に任命されると伝えているところなどは（花蓮市、福天宮）、以前の名残りを今日に止めているものであらう。

新竹市の都城隍廟や竹東鎮東寧路で、土地廟を新築もしくは再建した場合に、伯公が転動すると考えられていることは、前に紹介したとおりであるが、このように伝えているところは他には見いだせなかった。美濃鎮の永安路では、得勝公爺はこの部落を守った人だから転任することなどありえないといっている。たしかにそのとおりである。けれども、明清時代の民間説話によれば、土地神は功績があると、よりよい地方に昇進させられること、あたかも現世の役人と同様である。従って、転動、転任の問題も、今日の台湾と明清時代とは相違があるのである。なお、花蓮市北浜街の福天宮では、城隍神は転任するけれども、土地神は転任しないといっている。

もし、土地神が転動させられるとすれば、その転動先の地方では、従来とは異なった土地神を迎えるわけであるから、神像も作り直す必要があり、誕生日や祭祀日も以前とは改めなければならぬはずである。一方、転動はしないとしても、生前その地方に関係のあった高德の人が死後土地神になるとすれば、やはり地方々々によって、神像や誕

生日、祭祀日が異なつてしかるべきである。ところが、ふしぎなことには、転動とか地方の別には関係なく、神像は全島を通じてほぼ同様の姿であり——細部の相違はこの際問題外とする——、誕生日も前述のように大体共通している。従つて、伝えと事実とのあいだに相違が認められる。花蓮市北浜街の福天宮で、地方によつて土地神の実体がちがうのに、誕生日はどこでも旧二月二日というのはおかしいではないかと尋ねたところ、最初に土地公になった人の誕生日が旧二月二日だったのであろうとの答をえたが、これは苦しまぎれの返答と思われる。いまの私にも旧二月二日を土地神の誕生日とした原因や理由はわからないけれども、土地神を新らたに奉安する際にはおそらく神像をつくつてゐる店で購入するのであろうから、ほとんどが同一の神像となるであらう。また、その土地に関係ある高徳者を土地神にするとはいうものの、それは現在から見れば古いことである関係から、一般にはそのようなことは忘れられ、単に村や部落の守り神と意識されるだけとなつてゐるのであろうと思われる。以前に木や石を土地公または伯公としていたのを、神像に改める際には、高徳者などといふことは問題外、意識外になつてゐるであらう。それらのことが、一般に土地神は転任しないと伝えられている原因ではなからうか。要するに、現在の台湾各地では、文献に見えてゐるような古くからの伝承は、人々の意識から遠ざかつてしまつてゐるといつて差支えあるまい。

土地神の誕生日が旧二月二日、もしくは旧八月二日・旧八月一日などといわれているにしても、土地神を祀るのがこれらの日のみに限られているわけではない。前者でのべた日ははぶいて、竹東鎮一帯や知本村では田植時と稲刈り後、茶畑伯公の場合は茶摘みの前後、台南県永興郷大灣村では旧一月一六日に、それぞれ土地公を祀る。このほか、豚を売るとき、毎月の朔望、旧大晦日、旧元旦や二日などに祀るところが多い。このうち、旧大晦日は一年間の加護の礼、旧元旦もしくは二日はその年の加護の祈願である。旧二月二日から旧十二月一六日までの毎月二日と一六日とに商人が祀ることは、前者でもふれたが、今年度の調査結果によれば、この習俗はほぼ全島的といつてよいよう

である。しかし、その理由は依然としてわからなかった。なお、供物については、前者でのべたところと大同小異なものではぶくが、豚肉・鶏または家鴨・魚もしくは豆腐などのいわゆる三牲を供える場合が多かったことをのべておこう。焼く金紙は土地公金か寿金である。拜む順序は、まず供物を供え、線香に火をつけて天公すなわち天官を、ついで土地神を、さらに虎爺があれば虎爺を、それぞれ前においてある香炉にさして拜んでから、しばらくその附近で待つ。それは、土地神が供物を喰べるあいだであるが、大体二〇分から三〇分ぐらいである。その間、他の参拝者があれば、その人々と話をしている。ほどよいころを見計って、筭があればボエを行なって、神が供物を喰べおわたか否かをきき、喰べおわたとなると焼金をして、供物を収め、ついで酒を元の酒瓶にもどして、供物とともに家に持ちかえる。供物をそっくりそのまま持ちかえる点は、沖繩地方と同様なのでいたく興味を覚えた。両者の関連性がうかがわれるためである。

ところで、土地神は村や部落の守り神と考えられていた。現在の台湾においても、ある地方を守る神（花蓮市、福天宮）、村や部落の守り神（竹東鎮五豊里・七鄰・四鄰、学甲鎮、埤仁郷大埔村、美濃鎮、屏東鎮中山路・内埔村、知本村、花蓮県瑞穗村・瑞北村）、町内の守り神（宜蘭市、福松宮）、鎮の守り神（車城鎮福安村、福安宮）などといわれている。しかし、必ずしもこれだけではない。つぎに少々列挙してみよう。

○廟の守り神

鹿港鎮奉天宮、台南県北門郷南鯤鯓代天府、同郷北門永隆宮、高雄市三鳳宮

○道路や田の守り神

屏東県内埔村崇文巷

○工場の守り神

花蓮県瑞穗村

○家畜の守り神

竹東鎮五豊里

○家畜増産の神

台南県学甲鎮平東里、同県埤仁郷大埔村、屏東県内埔村東成巷・崇文巷

○人間の死体を保護する神

屏東鎮中山路慈鳳宮

○豊作・農耕の神

竹東鎮長春路・二重埔、学甲鎮屏東里・紅茄里、埤仁鄉大埔村、屏東鎮

内埔村崇文巷・中壇元帥殿・東成巷、台東縣知本温泉・知本村、花蓮縣

瑞北村、花蓮市北浜街福天宮、同市福安街福安宮、花蓮縣吉安鄉北昌村

慈惠堂總堂、宜蘭市城隍街福松宮、台北縣林口鄉東林村

○商売繁昌の神

新竹市東前街開台福神、竹東鎮長春路、同鎮二重埔の商人、同鎮員崁里

○金儲けの神

学甲鎮紅茄里・屏東里、埤仁鄉大埔村、高雄市三民区三鳳宮、屏東鎮内

埔村、台東縣知本温泉・知本村、宜蘭縣鹿埔村鹿埔、台北縣林口鄉西林

村福德宮

なおこのほかに、治病や健康の神とするところもあれば、旅行の安全を守る神というところもある。以前、出征する際に無事を祈った地方もある。バスや自動車の運転手が交通の安全を土地神に願うことは前に一言したが、附近一帯が煉瓦製造地となっていている台北縣林口鄉東湖村では、土地神を村やその地区を守る神とはせず、煉瓦をつくる人々を守る神と信じている。このように、現在の台湾における土地神は、その原義からかなりはなれた、巾広い性格をもつ神として信仰されているのである。この点は、神の性格が時代とともに、信仰する人々によってどのようにでも変容させられるということを明示する一例となるであろう。

いまひとつ注意しなければならないのは、前著でも指摘したように、土地神に複合神的性格が与えられていることである。たとえば、新竹市の開台福神廟では、土地神を商売繁昌の神とし、商人がおがむのが土地神の特長だといった人があつたけれども、その一方で、健康を守り、しかも新竹市全体を守ってくれる神だともされていて、病気にか

かると、早速お参りにやってくるのである。また、若い女性は良縁がえられるように、水商売の人々は千客万来を願って、毎日線香をあげにくる。このように、土地神は決して単純な機能をもつ神とされているのではない。この点は他の地方においても同様で

○豊作・商売繁昌・健康・家畜の増産

竹東鎮員嶼里

○豊作・金儲け・治病・一家の平安

屏東県内埔村崇文巷

○豊作・金儲け・旅行の安全・豚や家鴨など家畜の増産

屏東県内埔村東成巷

○治病・健康・一家の平安

高雄県美濃鎮永安路

○治病・金儲け・一家の平安

台東県卑南郷知本村

○商売や事業の発展・治病・豊作・一家の平安

花蓮市福安街福安宮

○商売繁昌・健康・旅行の安全・入宮の際の無事帰還・一家の平安

台北県林口郷西林村

○商売の発展と子供の治病

宜蘭市城隍街福松宮

という工合である。この点は、閩帝や媽祖、もしくは呂祖などとまったく同様である。そうして、商人は金儲け、農民は豊作や家畜の生育を（知本温泉）、農民は豊作、商人は金儲けを（知本村）、商人は商売繁昌、農民は豊作、労働者は出稼ぎのときに、一般には健康を（花蓮市北浜街、福天宮）、それぞれ祈るといふように、その職業によって、恣意的にその御利益が解釈されている。従って、土地神は、農作地帯では農業神、町では商業神として理解されているということができよう。けれども、知本村では商人がいるのにかかわらず、商人はあまり土地神を祀らず、美濃鎮では農耕が主であるのに、土地神に豊作は祈らないなどの例外もある。また宜蘭では、貧乏人や水商売の人々が土地神をおがむといわれている。このように、地方差のあることも注意しなければならない。

四　む　す　び

以上、今年度の調査結果を中心として、現在の台湾の土地神信仰について、紹介した。紙幅や前著との重複をさけた関係から、省略した部分が多いために、あるいは説明が不十分となって、おわかりにくいところがあるかもしれないけれども、それでも大体のところは理解していただけたのではないかと思う。

一口に「台湾の土地神」といっても、かなりの地方差が見いだされる。この点の指摘については不十分であったけれども、北と南、東部と西部とは相違がある。また福建系、広東系、および山地民族系のちがいもある。従来の研究では、この点はあまりふかく認識されていなかったように感ぜられる。もちろん私とても、まだはつきりとその点をつかんでいるわけではないが、今後も調査を重ねて、少しでもその相違点を明らかにしたいと考えている。できれば大陸との相違についても一層明確にしていきたいと考えているが、これはいささか至難のわざのように思われる。文献資料が不足であり、かりにあっても、はたしてその記述が正しいか否か疑いがあるためである。

今回の調査にあたって、あらかじめ考えた土地神の原初形態が石ではなかったかという仮説は、一応確かめられたように自惚れている。けれども、問題は当初考えたよりは格段に広い拡がりをもっているように思われてきた。従って、今後はそのような角度からする土地神の研究が重要であろう。また一方、そのような広い拡がりをもつ土地神の信仰を、中国の道教がとりいれているのであるから、道教の研究そのものも、従来とはちがった別の角度、広い視野から行なわなければならない必要性が痛感される。そのような研究が行なわれてはじめて、道教の研究は学界における市民権を獲得するのではなからうか。その意味において、博雅の示教と叱正とを切に願いたい。

註

〔附記〕 身辺の雑事のために、はなはだ無難な内容となつてしまつたことを、心からお詫びしたい。なお本稿は、「道教儀礼に関する調査研究」と題する、昭和四五年年度文部省海外特別調査費による調査の報告の一部である。また、本稿は省略した部分が多いので、拙著『沖繩の習俗と信仰——中国との比較研究——』の中国の土地神の章を併読されれば幸いである。

- (1) 拙著『沖繩の習俗と信仰——中国との比較研究——』（昭和四六年三月、東大出版会刊）の「中国の土地神」の章参照。
- (2) その期間は、昭和四五年九月から十月にかけての一ヵ月、および昭和四六年一月から二月にかけての一ヵ月である。
- (3) 境主公について、増田福太郎氏は、その著『台湾の宗教』（六二頁）で、城隍神と同様の神で、城壁のない市街地に祀られていたらしいというが、私のきいた範囲では、町の守り神と人間の死後の裁判をする神とされていた。独立の廟は見当らず、寺廟に陪祀されていた。高雄市在住の郷土史研究家江家錦氏の談によると、地基主や宅地基主は福建系の人々が祀る家や墓の守り神で、地基主は神像はないということであったが、必ずしもそう断言はできないようである。
- (4) 増田福太郎氏前註同書一二一頁による。ただし、凌純声氏は「伯公」に注意している。同氏「台湾与東亜及西南太平洋的石棚文化」（中央研究院民族学研究所専刊之十）参照。
- (5) ただし、一カ所だけ廟宇を建立し、なかに土地神像を安置しているところがあった。その神像の新しい点から、おそらくごく最近、福建系の廟宇建立の例に従つて建立したものと判断される。廟宇の前庭のつくり方などは他の美濃鎮に数多い土地廟のそれと同様であったから、広東・福建両系統の習合といつてよいであろう。このことから私は、広東系の文化は、今後後しだいに福建系文化と習合していくのではないかと考えている。
- (6) 李鼎元の『使琉球記』は、東恩納文庫主事の嘉手納宗徳氏を中心とする球陽研究会員諸氏が講読に使用しておられるテキスト本を使用した。貴重なテキスト本を恵授下さつた嘉手納宗徳氏の御好意に感謝する。
- (7) 註1同書二五一頁～二九四頁参照。なお、八重山方面では名称は沖繩本島と同様ながら神像はない。
- (8) 凌純声氏註4同書による。
- (9) 梅棹忠夫氏が直接私に語られたところによる。
- (10) *Miscea Eliade: Patterns in Comparative Religion, translated by Rosemary Sheed, Sheed and Ward, London & New York, 1958* の第四章参照。
- (11) 昭和四六年二月、台湾調査の帰途沖繩地方に立寄つた際、沖繩本島の北谷村吉原のY家で、いまなお石を土帝君としてい

る例に出会った。その折の話によると、北谷村吉原ではY家のほかになお二戸までも石を土帝君としている由であったから、もっと広くかつ丹念に調べたならば、このような類例はかなり多く見いだされるのではないかと予想している。なおY家では、旧大晦日には丸い白餅五個をまずヒヌカンすなわち竈神に供えたのち、土帝君の前にもって行って供えるという。ひとつの供物を、竈神と土帝君とに供えるということは、この二神が密接な関係をもっていることを暗示しているのではなからうか。沖繩地方では一般に、ヒヌカンは家の守り神であり、土帝君は豊作の神とされているが、Y家の信仰習俗からみると、この二神はもとひとつではなかったかと思われる。となると、この二神については根本的に考えなおさなければならぬことになるわけであるが、このことについては、いまま少し類例を集めて慎重に検討すべきであろう。Y家ではまた、土帝君は健康と豊作の神と信ぜられている。知本村のミアジョブにも豊作や治病、健康を祈る。従って、両者のあいだにはかなり共通性がつよい。このことについても、将来十分考慮をはらう必要があるように考えられる。

(12) 凌純声氏註4同書による。

(13) 慈鳳宮には、つぎのような保生大帝の部下になった話があり、その絵がタイルに焼きつけられて、壁にはめこまれている。すなわち、むかし虎が女を喰べたら、その簪が咽喉にひっかかってしまった。そこで、保生大帝のところに行ってきて頭を下げた。保生大帝が、自分を喰べるとかときくと、ちがうといいながら咽喉をあけている。見ると、簪がひっかかっている。噛まれないように金の腕輪をはめて簪をとってやった。そこで、虎は保生大帝について修行し、ついに神になった、というのである。

(14) 土地媽に関する民話の詳細については、註1同書二三〇頁参照。その類話は竹東鎮の恵昌宮、開台福神、美濃鎮東門里永安路、宜蘭市などでできくことができたが、美濃鎮の永安路では、そんな話は福建人のあいだでの伝えだとのべた。知本温泉では、土地媽は死人を生き返えらせようとした土地公に反対したと伝えられている。

(15) 註1同書二一九頁にその原文をのせておいたので、くわしくはそれによって承知していただきたい。

エアと水

後藤光一郎

一

オリエントに限定されることではないかもしれないが、フランクフォートが古代オリエントの人々の宗教的思考の特色としてとりあげる speculation⁽¹⁾ は実際抽象と具象の奇妙な交錯である。たえず働く直観と想像のゆえに抽象は抽象にとどまりえず具象となって現われるが、その反面主要な神々の本質はますます抽象化、第一原因化せざるをえない。しかしそれすらも現実には具象となつてあらわれる。またいづれの神をとりあげても、積極的にしろ消極的にしろ結局生命の問題にたちいたるが、ここではエアという神に具象化した生命の根源をさぐってみようと思う。これはすでに言われていることの再確認であると同時に新しい観点を加味した意味内容の拡充とならう。

二

水とエア

エア（「水の家」をいみする）は周知のとおりシュメールの神エンキ（「地の主」）のバビロニア名で、淡水、呪法における生命の水、知恵、創造の知恵の神とされる。エンキは王朝前時代のジェムデト・ナスル期から知られていた。前三千年紀後半のアカド王朝時代になると Theophor 人名にエアが現われはじめるが、シュメール人居住地

域には殆んどその例がない。前三千年紀末期から二千年紀初期の新シュメール時代、イシン・ラルサ時代にはエンキ、エアはともに *Theophor* 人名に並存し、次の古バビロニア王朝時代にエアの方が優勢になった⁽³⁾。このことから神名エアの普及はセム人の抬頭と関係があることがわかる。このことと同時にシュメール文学と視点を異にする文学がほぼとこの形⁽⁴⁾で記録されたのが前二千年紀前期ないし中期であることを想起しておきたい。

三

バビロニア天地創造物語「エヌマ・エリシュ」もその古代メソポタミアにおける文芸復興の産物と見られる。この物語はバビロニア、アッシリアにおける主神権、王権の存立にかかわる重要な祭儀伝承であった⁽⁴⁾。主役はいうまでもなく都市あるいは国の主神で、ウルクではアヌ⁽⁵⁾、バビロンではマルドク、アッシリアではアッシュール⁽⁶⁾であった。すなわちバビロンのエサギラ神殿の新年祭⁽⁷⁾で実際に朗詠、演出されたこの聖劇台本のなかのマルドクの名をアッシリアではアッシュールにおきかえて使用したと考えられる。したがってそこに登場する他の神々は大体かわらない。ただアッシュールの両親はラハムとラハムであるが、バビロンの伝承では主神マルドクの父親はエアである。神々の誕生や主神の勝利、人間創造といった重要な場面⁽⁸⁾でエアはヌディンムドという別名で呼ばれている。これはおびただしいエンキの称号の一つで、*nu* = *amleu*, *din* = *nabu*, *mud* = *waladu* : *sha nabuti* すなわち「創造者」を意味する。なぜシュメール名のヌディンムドがことさらにここで用いられるのか、その理由は、マルドク等の主神がシュメール・パンテオンの実際の主神エンリルにとって代るものとして名目的主神アヌのテオゴニーに組入れられ主神権を獲得するだけではない。シュメールの天地創造伝承の系統をひくと考えられる神話の一つにアヌが天を創り、ヌディンムドがアプスーを創って自分の住いとした⁽⁸⁾とあり、シュメール洪水伝承にアヌ、エンリル、エンキ、ニンフルサグ（大母

神)が「黒頭ども」を創ったとある一方、エヌマ・エリシュでは主神の精緻な考えにしたがつて、ヌディンムドが人類を創ったとあるように、エンキ、エアの「創造者」の資格をも併わせて第一原因化を強化するためと考えられる。

エアは理解力に富み腕力も他にまさっていたとされる。若い神々が戯れて始祖の女神ティアマトを悩ませたとき、それを憤ったその夫アプスーの悪しき謀りごとの重大さをいち早く見ぬき、呪文を編みだし、その始祖の男神を殺したのはエアであった。かれはアプスーの上に自分の住いをたて、アプスーと名づけた。もちろん主神こそこの物語のヒーローであるが、そもそもこのエアのアプスー殺害が神々を二分しティアマトと主神の決戦を招く実際の原因となる。すなわち、アプスーの出現は主神がティアマトの屍を素材にして天地を創造する以前のこと、主神はすでに存在するアプスーを壮大な創造の構想のなかにとり入れる形となる。この点からもエンキ、エアはバビロニアの主神マルドクに先だつ「創造者」であり、アプスーと本質的関わりをもっていたことが推測される。

四

アプスーは淡水、ティアマトは塩水で、一方は生命を益し、他方は生命を害する、という説明が一般的である。たしかにアプスーは総じて淡水ととれる。しかしそれはむしろ古代人の意識に測り知れないほど深いとうつる水である。たえまなく湧く泉の水の由来するところ、舟以外に渡る手段がない不透明な河の流れ、底しれぬ湖沼や大河の下流の沼沢地、海水も満潮のさい逆流するが、他方河の水も沖まで流出するため多彩な生物が棲息する大河の河口などみなアプスーと呼ばれたと考えられる。かれらの目には宇宙論的に大地がアプスーの上を覆い、その低い場所や地下に深淵の水が姿をみせると映ったのであろう。たしかに下方から湧きあがる水は清水であり、下方につらなる水の方が安定を求める農耕社会には有益であったにちがいない。たとえば新シュメール時代のウル第三王朝期にエンキには

一般的動物犠牲のほかにも多量の大麥、麥粉、ナツメヤシの実が奉納されている⁽¹⁵⁾。上からの水、降雨は冬期に集中し、モンスーン地帯に比較して地域的量的に不規則であるばかりか、一旦ふりだすと原野はまたたくまに泥海と化し、住いの土壁、天井をゆるめ、アプスーの水より安定性の少ない水源であったにちがいない。エヌマ・エリシュで主神がティアマトの死体を干し魚のように二つに裂き、一つを天として張りめぐらし、門を通し、番人をおき、ティアマトの体内の水を流れ出させないよう命じるのはこの天の水源の調整のいみを含んでいると解される⁽¹⁶⁾。

これにたいしてティアマト即ち海は地域的により明確である。ただしそれを鹹湖とみるならあまりにもアプスー＝淡水との対照にとらわれすぎていると思わざるをえない⁽¹⁷⁾。古代メソポタミアの文献にしばしば出てくるのは「上の海」と「下の海」、いうまでもなく両河の上流の方向にある地中海と下流の方向にあるペルシア湾である。

五

政治的主権はすでに前三千年紀後半、初期王朝時代のルガルザグギシのとき上の海に達しているが、詩人たちの地理的感覚は文化的距離感の影響を大きくうけシュメール人にとっては上の海が遠く、バビロニア、アッシリア人にとっては下の海が比較的遠く意識されたのではないかと思う。シュメール洪水伝承は大洪水を生きのびたジウスドラが明確に「昇る太陽の横ぎる地、ディルムン」⁽¹⁸⁾に住まわされたと伝えているのにたいし、この伝承を自己の詩作にとり入れたギルガメシュ叙事詩の作者はジウスドラに相当するウトナピシュティムを「遙かなる地、川々の河口」⁽¹⁹⁾に住んだとしている。かれ自身の名前ウトナピシュティムにも「遙かなる」という形容詞が冠せられる。オールブライトのよように「川々の河口」⁽²⁰⁾ *pi narati kilalle* をティグリス、エウフラテス河の想像上の水源、水の湧出口ととり、そこは Hashur の山（タウロス——ザクロス山系）の森のかなた、アルメニアないし小アジア方面にある神々のいこい

の地に位置し、途中通過する「死の水」は黒海が当時のあいまいな地理感覚によって叙事詩に関係づけられたとする(21)ばあい、「川々の河口」をこのように理解する妥当性は別にして、オールブライトが叙事詩作者のパビロニア人としての地理感覚を顧慮しているのは留意に値する。オッペンハイムはメソポタミアの銅、木材等の取引先が古パビロニア時代を境にvari、西方から河づたいにくるようになったことを指摘している(22)。当然スギの原産地は西のタウロス——レバノン山系という觀念が生じ、元来シュメールのスギ *sish erin* にまつわるイメージとずれたと考えられる。

六

エンキ崇拜の中心地はエリドゥだった。多くの議論、歴史地図はこの町が近くのウルとともに前三千年頃海岸線に沿っていたという推定を前提している(23)。それは両河の合流点から下流の *Shatt al Arab* ができる以前なので「川々の河口」の河口 *pī* (単数) は当時実際には両数だったことになる。フイネガンは今でも河口は河が運ぶ泥土により一年に約七二フィート(約二二米)前進しているという(24)。しかしリース、ファルコンが地形学、地質学の立場からことうした考えの根本的不備を指摘した(25)。その根拠は有力であり、古代オリエント史、宗教史にも重要な影響を与えるのでややくわしく内容をたどってみたい。

リースとファルコンは両河下流域の歴史地理を地殻運動の観点から比較的安定した二つの地塊、イラン高原中央部とアラビア沙漠の間にはさまれた軟弱地帯の運動としてとらえた。両地塊が接近する方向に動き、第四紀末期鮮新世にそのタンジェント運動が頂点に達し、現在もまだ余韻が続いている。そのため安定地塊の周縁部とくにイラン高原南西部に波状的褶曲が生じ全体として隆起して背斜構造を示す一方、中間の軟弱地帯はバスラ隆起帯が示すようにある程度褶曲を起しつつも全体として沈下し向斜構造になった。そこへ河や風によって運ばれた土砂が沈泥として堆

積して両河下流の平原を形成するが、問題はそれほど単純ではない。エウフラテス河のばあい河口から六三〇軒上流のラマデ・ヒト、ティグリス河ではバグダッドで計量した両流本流の土砂含有量から最低に見積って、両河が流れこむ下流地域の湖沼約一五〇〇平方マイルに一年間に堆積する沈泥は〇・二インチ約六耗である。それに両河下流地域の支流、その他の川から流入する土砂、風が運ぶ土砂（大体一〇〇〇年で八フィート）が加わる。一つのポインントはこれだけ多量の沈泥がほとんど湖沼地帯に堆積し、海へ流出する量はそれに比べればごくわずかと見られることである。

ペルシア湾沿岸には最近の隆起を示す海岸段丘がなく鮮新世、洪積世の海中堆積層は河口から二〇〇軒南東のブーシャール以南に分布しそれより北西の鮮新世堆積層は淡水中のそれであること、測量図の比較から最近一〇〇〇年間に河口部分は殆んど変化していないこと、ペルシア湾最奥の港バンドル・シャハプールの北東二二マイルのバンドル・エ・マシールでは地表から深さ二〇フィートまでが淡水性、六〇—八〇フィートが河口性ないし海洋性であることから、河口地帯の急速な陸地化を疑い、ザグロス山中に河の若返りを示す河岸段丘が認められること、平野部ではかつて中世に使用された水路が傾斜の変化や取入口付近の河床の低下で使用不能になっている一方、その一部が満潮位以下のレベルに沈下していること、山地に近いダル・イ・ハズィーネーでは pre-Susa I (前四〇〇〇—三〇〇〇年頃)の土器を含む遺跡が二米余りの河床ないし湖沼堆積物で覆われていること、バスラの北西の湖沼は七世紀ごろ生じたらしく、バスラ—アッズバイル、シューシュー—アハバーズ隆起帯にせきとめられた形をなしていること、バスラから北西に二〇マイルはなれた湖沼地帯のなかの河沿いのナハル・ウムルでは中新世の岩床の上に厚さ九〇フィートの alluvial deposit がのっており淡水性貝類の化石を含んでいる点さきの事情にマッチすることから、一方では隆起、他方では沈下がある時期に急速に進行しそのあと余韻がのこるといふ現象をくりかえし、沈下量とそこに流

入堆積する沈泥の間にバランスが保たれると見る。バスラ周辺やさらにティグリス河を一六〇軒さかのぼったアル・アマラー（海拔一〇フィート）で地表下二—三フィートから数十フィートにかけて淡水性貝類のほか塩水性貝類の化石がみいだされているが、これは潮の干満の影響とみられている。炭素同位原素による測定の結果、アマラー出土の貝は前三〇〇〇、一〇〇〇〇年頃のものである。

リースとファルコンが指摘するとおりもし今まで知られている最古の定住者であるシュメール人以前にも両河下流地帯に住民がいたとしたら、かれらの遺跡は湖底ないし海底に沈んでいることになる。⁽²⁶⁾しかし河口の位置は歴史時代には殆んど変っていないという結論になる。

聖書学関係の歴史地図はだいたいド・モルガン流の河口前進説に立脚した旧海岸線を記入している。⁽²⁷⁾ウル—エリドゥ線より南東にシュメールないしそれ以前の遺跡が発見されていないことが逆に河口前進説を支える根拠となっているが、もしリース、ファルコンの主張に立つならエンキ、エアに関連した宗教的観念の解釈はどうなるであろうか。

七

ジュイムズは、前三千年紀の大洪水のあとエンキ崇拜の中心がエリドゥにおかれ、⁽²⁸⁾聖樹のある神殿が建ち、かの地においてエヌマ・エリシュの冒頭におけるように河の「淡水」と海の「塩水」が混ざったとのべ、また、そこでエアが人間創造にあずかり、ティグリス、エウフラテスの神、河と泉の神等々でもあった、⁽²⁹⁾としてゐる。

リース、ファルコンの主張に照らすと、いわゆる旧海岸線は潮汐現象の影響が及んだ範囲を大体示すことになる。

淡水性および塩水性貝類化石を採集したアマラーはまさにいわゆる旧海岸線とティグリス河との交点付近なのであ

る。二百数十軒内陸であつても海拔一〇フィートであれば比重の重い海水が河の底部に潜入してくる可能性が十分ある。もし潮汐現象が及ぶ範囲内で農耕が営まれるとしたら、上流からの灌漑水路以外に河の上層の淡水を押しあげる満潮位を利用してきた場所もあつたであろうし、外航船もそれを利用してウル、エリドゥまで比較的容易に達しえたであろう。ウルのパルシア湾貿易の繁栄はウル出土の経済文書に明らかである⁽³⁰⁾。そのばあいウル⁽³¹⁾の少数の豪商の手中にある商業資本が外洋海運業者、船乗りを雇い入れる形をとるが、無事航海をおえた船乗りや航海の安全を祈る家族、出資者たちがおもむくのはウルの主神のナンナ（あるいはスウェン）の配偶者女神ニンガルの神殿であり、銀製の外航船の模倣⁽³¹⁾やその他の貴重品を奉納した。また出資者の一人が出航する船乗りにあてた書簡に、航海の安全をエアとアマツルに祈願する句が見出される⁽³²⁾。

ここではエアが問題である。エアの恩恵は河とともに上流からくるのみならず、下流の海のかなたからくるのである。このことはエヌマ・エリシュにおけるアプスー、ムンム、ティアマトとエアの関係を想起させる。エアがアプスーとティアマトの殺害にみずからあずかるという神話的表象はかれら始祖の男女神の水が混合することにより發揮された創造、生産、繁栄付与の権能をエアがおのれに撰取し、アプスーとティアマトの間に現われるムンム⁽³³⁾を *stiposieren* し自分の助力者とすることを象徴していると考えられる。ムンムは最高形態の生命、知恵を具現した神的存在⁽³⁴⁾で、アプスー・ティアマトから分離することによりエアの第一原因化をたすけたと思われる。ティアマトのムンムの側面は地の創造に表現されている。「主神は彼女の頭を置き、その上に山を築き、いずみを開いて川を流れくだらせ、彼女の両眼をエウフラテス河とティグリス河の源とし、……彼女の乳房のところに特に立派な山を築き、豊富な清水を湧き出させるため大きな泉を掘り抜いた」(V 53—58。「アトラハシス」D iii 49, 57—58 など参照)。

ティアマトにはもう一つ別な面がある。主神は「ティアマトを捕えて意のままにするがいい、彼女の生命は先き細

り、縮まるがいい。これから先の世代にとって、月日を重ねるほど、彼女は遠く身をひき、はるか先のほうまでひき止められることなく、遠ざかるがいい」(VII 132—134) ⁽³⁶⁾ はティアマトを忌避しその消滅をもとめる祈願と解される。

ティアマトはシュメールの神名ではないのでそれを直接シュメール時代と結びつけて論ずるのは確かに警戒を要する。しかしティアマトに従った怪獣の多くがシュメール名ないしシュメールにさかのぼりうる名で記されており、しかもヘビ、竜、嵐、魚など水、海と関係が深い。そこでティアマトはシュメールのこれらのデーモンの魔性を総括してもっている信じられたのであろう。南バビロニアのシュメール地方をおそう最大の災害は春さきの上流の雪どけ水による増水、嵐、高潮が重なったばあいを想像してみればよい。 ⁽³⁶⁾ 天の門ははずされ、⁽³⁷⁾ 河は七岐のおろちの魔性を發揮し、海は逆まく潮つなみとなって押しよせる。たまたま前述の外航船がそういう状況に遭遇したばあいを想像してみればよい。このようにティアマトには塩水か淡水かにかかわらず、大量の水がもつデーモン性を表わす面があるゆえに⁽³⁸⁾ 大洪水をおこす竜⁽³⁸⁾と呼ばれ、忌避され抹殺されるよう祈願されるのであろう。⁽³⁹⁾ アアス⁽³⁹⁾を住いとするエアとティアマトの関係は要するに水がもつ両面、神々の秩序に従い神々と人々に利益をもたらす面と神々の秩序をおびやかす、地上に神殿をもつ神々に損害を与え、人々を苦しめる面の関係といえよう。

以上のようなエンキ、エア像をもってデルムンの問題に入ることにする。

八

ギルガメシユ叙事詩がウトナピシュティムを「遙かなる川々の河口」に住まわされたとするのにたいし、シュメール洪水伝承は日の出直後の太陽が横切る地「デルムン」に住まわされたとする。デルムンについてはそれをペルシア湾北東部沿岸に求める意見と南西部沿岸に求める意見がある。後者のばあいそもそもローリンソンがバーレン島

を提唱して以来それがほぼ定説となっている。近年前者に組したのはクレーマーだ⁽³⁹⁾。かれはシュメール洪水伝承から出發する。古代人が伝えるように「シュメールの東方」を第一条件とすれば、パーレン島はかれらのいう東方ではありえないとする⁽⁴⁰⁾。それに他の資料を加味して真東すなわちイラン西部ではなく南よりつまりエラムの南すなわちイラン南西部と結論をだす。それはしばしばディルムンと並んで現われる地名による。たとえば前二千年紀初期のイラン王朝期にその原形が成立したといわれるアツカド王朝のサルゴンの支配圏を誇示した文書のマガン、メルツハ⁽⁴¹⁾である。メルツハは時代による地名の流動性を認めるオールブライトによればエジプトないしプントとよばれた紅海南部、アフリカ東岸。クレーマーはのちの著書でエチオピアとする⁽⁴²⁾。マガンはオールブライトなどによるとエジプト、シナイないし南アラビアとされる⁽⁴³⁾。またあとでふれるように両者はむしろ距離的にも近いパキスタンのインダス河流域やインド洋沿岸ともいわれる。ウル第三王朝時代の文書によるとマガンは銅、寶石、象牙、タマネギの輸出地であった。とくにタマネギはマガン・タマネギと称せられ、アツカド王朝のサルゴン以前のシュメール文書のディルムン・タマネギと対照される。恐らくシュメールの富の供給源ないし輸送中枢をおさえることをねらったサルゴンのディルムン遠征⁽⁴⁴⁾が実際に効果をあらわし、つづくウル第三王朝の商人は主としてマガンを通商の相手としたらしい⁽⁴⁵⁾。その後古バビロニア時代にかけてメソポタミアはディルムンともっぱら接触していることがこの推測を支持するし、オッペンハイムなどが言及するようにマガン、メルツハの意味する方向が「東」から「南」へ移るのは古バビロニア時代末期からというのもこれと関係があると思われる。

パーレン島をディルムンと同一視する主張に新しい光をあてたのは考古学の分野である。コーンウォールはオールブライトの計算⁽⁴⁷⁾を実地で検証するとともに、一九四〇年から翌年にかけて六ヶ月の発掘の結果からパーレン島説に組する。かれはクレーマーとちがってサルゴン二世の歴史文書に出發する。まずみずから小舟に身を託し、北西風の吹

く「日の出」(東)の海「ペルシア湾をバーレン島まで航海してオールブライトの推定を裏証してみせた。さらにバーレンのギリシア語名 Tylos が T/Dilmun に由来すると考えられていること、バーレン島で前世紀末に発見された前二千年紀後半のバビロニア文字の碑文からこの島がアラビア半島北東部のアガル族の王の統治下にあり、かれは他の文献からディルムンの主神だったことが知られている神インザクの僕と称したことがわかっていること、バーレン島とそのアラビア半島側対岸にある数万の塚のうち三〇を発掘した結果それらが金石器時代と前二千年紀中期頃の青銅器時代の墳墓と確認されたことなどからバーレン島をディルムンと同定した。

そのちスウェーデンのグループが一九五三年以来七年にわたってバーレン島とクウェートからオーマンにいたる周辺地域を発掘調査し、この一帯が独自の文化圏をなすことを明らかにした。⁽⁵¹⁾ 平石で覆った墓室のあるバーレン島独自の塚二基から独特な赤色土器を若干採集し、さらに島の北端バルバルで神殿および塚数基の発掘から胴の丸い赤色土器を採集して居住区と墳墓の関係づけをし、出土物から前三千年紀のメソポタミアの初期王朝時代ないしアッカド王朝時代に相当する時期のものであることがわかった。出土物はあきらかにシュメール文化とインダス文明との関係を示すもので、神殿のプラン、頭髪をそった祭司小像、銅製牡牛頭部は前者との、神殿の祭儀用水槽、ラピスラズリ製ペンダント、石けん石製円形印章八は後者との結びつきを示す。とくに円形印章はたしかにインダス文明との関係を示すが、モヘンジョダロ出土例のような大型方形印章ではないのでバーレン島で生じた独自の様式とする。これが赤色土器と並んでバーレン文化圏の拡がりを追跡するさいの目やすとなる。

バルバルの東のラス・アル・カラアの遺跡の最下部二層からも同様な結果をえた。とくに下から二層目がバルバル遺跡と層位的に同じとみられ、最下層は稜線の様式がやや異なる土器とメソポタミアの例よりインダス文明に一層近い紋様の円形印章が出土した。そのち異民族が侵入し、蛇女神の神殿が建った。この町の歴史はまだ続くが直接

今の問題には関係ないので割愛する。

クウェートの沖のファイラカ島でバルバル遺跡のと同形の赤色土器、約二〇〇の円形印章⁽⁵²⁾、楔形文字の刻まれた護符などが出土した。オーマンのブライミでもこれと同時代のバーレン島との関係が認められたが、土器はむしろインダス文明以前の系統に属すパキスタンのクリ文化（前一九〇〇年頃⁽⁵³⁾）と類似しているという。筆者グロブとビビイは貿易品目の特徴からメルッハをインダス文化圏内、マガンをインドとバーレン島の間⁽⁵⁴⁾に想定している。

マガンとメルッハについてはまさに混迷状態にあるといえよう。しかし他方エジプトとの関係は積極的証拠にとほしいが、エジプトではすでに王朝以前の上エジプトにメソポタミアの影響が認められることから、紅海——メソポタミア間の海上航行があったことを認めようとする傾向が強い⁽⁵⁴⁾。古王国時代には外洋航海用の大型權帆併用船があり、その船隊は王室直営の海運業として東部地中海ばかりか紅海方面の貿易にたずさわっていた。中王国時代（前二千年紀初期）にはデルタ頭部で分流するナイルの東側支流と紅海とが運河で結ばれていたらしい⁽⁵⁵⁾。この運河が国際貿易にどの位役立つかはなほだ疑問であるが、エジプト船隊がペルシア湾に到達する能力はあったとみてよからう。

マガン、メルッハが元来どこだったか結論はでないままであるが、古代オリエント海域にはすでに早くから国際貿易航路がひらかれていた。そうして豊かな湧水のあるバーレン島はペルシア湾へ入ってくる東西の物資の中継地また船への補給地として栄えたと考えられる。繁栄の絶頂は前二〇〇〇年頃とされる⁽⁵⁶⁾。

論者の主張のとおりバーレン島を含むアラビア半島東岸の文化が独自のものとすると、シュメール人の民族的故郷ないし、移動の途中の滞在地という観方と文化の伝播を一応きりはなして考える必要がある。バーレン島北部と対岸のアラビア半島に多数の塚があることから、オールブライトは初期バビロニアの貴頭の士の遺体が神話における人類文化発祥の地、聖なる土地に運ばれ葬られたのではないかとしている⁽⁵⁷⁾。もしそうであれば塚にもっと多様性があ

つてよさそうであり、たとえそこがパレスチナのローマ・ビザンチン時代のベイト・シェアリムのように遺体が遠隔の地から運ばれた場所であったとしても数は多くなかったであろう。副葬品の多様性はパラダイスの宗教的観念よりむしろ貿易海運業の影響に帰せらるべきであろう。それに単なるパラダイスの埋葬地ならアッカドのサルゴン等が遠征の主要目標の一つにする理由はあまりない。やはり *niri belušanu* (主権のくびき) を課し貢納、課税の好対象とされる理由が充分あったのである。

九

以上のことからデイルムンをバーレン島とする説にしたがい、エンキ、エアの問題にかえらう。

デイルムン・パラダイス説の根拠となっているシュメールの「エンキとニンフルサグ」⁽⁵⁸⁾ 伝承はたしかにデイルムンを無病不老不死の国として理想化しているが、水がない。エンキが水を与えることにより農耕が可能となり、エンキは自分の生命賦与の力、生殖力を誇示し妻ニンフルサグにやりこめられる。ほかの伝承によるとエンキとニンフルサグは人間創造にあずかった神々であるが、ここではそれが主題ではない。デイルムンの泉や海水をかぶりやすい低地をひかえたシュメールの立地条件などが重っているらしい。しかしそこにデイルムンの泉の意義をよみるとすれば、⁽⁶⁰⁾ 中継貿易港を支える水である。船乗りにとって清水は絶対不可欠である。ペルシア湾のように浅くサンゴ礁が散在し航行に危険が多い海域では寄港しやすいこと、商品の性格上集積地は安全性が高いことがこれにからむ。しかもウル文書にも見られるように船乗りはギルド的職業集団をなす特殊技能者だったと考えられる。ウルの関係者がエアに祈願しただけでなく、「エンキと世界秩序」の伝承に、マガンとデイルムン……の地はエンキを仰ぎ、デイルムンの船は木材をもたらし、(?)、マガンの船は荷をうず高く積んでいる、⁽⁶¹⁾ とあるようにエンキがひろくペルシア湾航

行にたずさわる船乗りに崇められたのは、かれらの生命と航海の安全とエンキが密接な関係にあると信じられたからにほかならない。泉もそうである。ここから一つの結論がひきだせよう。淡水と塩水の対照を鋭く意識したのはこれら船乗りだっただろうということである。エヌマ・エリシュ VII 132—134 は春の増水がひくのを願う呪文と見なされるかもしれないが、元来海の魔性的側面を実感としてもちえない編纂者が古い伝承の断片を付加したものといえよう。

シュメール洪水伝承ではなぜ神々が洪水を起すことになったか理由が分らないが、洪水をまねがれたジウストラは王かつ敬虔な pashishu (Gesalter) 祭司と記されている。ウルのア・バル・ギなどのように、だれかペルシア湾貿易の関係者だった祭司王族のものがいて、かれがみずから乗船した船が出航後まもなく激しい嵐と洪水におそわれた、といった類の事件を中核に伝承が形成されたと仮定してみよう。ギルガメシュ叙事詩はすでに神話化倫理化を町の人々にたずねられたときのことをウトナピシュティムがエアにただすと、エアは、かれがエンリル(63)の不興をこらうむつたためシュルツパクの町をさりアプスーにくんだりエアのもとに住むのだ、と答えるよう告げる。洪水後かれが「川々の河口」に住まわされたことについてはすでにのべた。そこでこれとシュメールの伝承のディルムンとをオーブルライトのように「口」を媒介にして結びつけようとすると、口を湧出「口」と解し、四節でのべたようにバビロニア人はウトナピシュティムが住まわされた場所を両河の源のある北の山と考え、シュメール人はジウストラが住まわされた場所を両河の延長が再び地上に湧出するパーレン島(64)と考える、といったことになる。なるほど旧海岸線がウル、エドウの近くにあったのなら「河口」をまずエアの町エリドゥに結びつけあとは神話的解釈が可能かもしれないが、いま新しい観点に即して考えると、「川々の河口」を両者に結びつけず、シュメール洪水伝承はディルムン、叙事詩 XI は「川々の河口」でよく、後者をメソポタミアの主要貿易品目の取引さきがかわり支配圏の広さを誇る王のタ

イトルのディルムン、マガン、メルツハが名目化しはじめたらしい前二千年紀後期以後の時代の表現と見たい。ディルムンの盛衰もほぼこれと一致する。その地理的意味は河口方面を表わしていると解したい。大河の河口もアプスーだからである。

十

ギルガメシュ叙事詩XIへの導入部で英雄がマーシュ山⁽⁶⁶⁾を通過する。そのあとは二四時間の闇ののち光、宝石の林、太陽神シャマシュとの出会い、シャマシュと熟練した船頭ウルシヤナビ以外にはわたれない死の水をたたえた海などあきらかにシュメール洪水伝承のディルムンのばあいより著しい彼岸性を示す。ディルムンは少くも太陽との関係において地上にある。叙事詩のばあい、エジプトの「死者の書」の太陽神としてのオシリスの地下における運行と同様地上とは隔絶した領域である。⁽⁶⁶⁾

ギルガメシュはウトナピシュティムに教えられて不死の草をとるためアプスーの底まで潜るが、それは往路ウルシヤナビの舟でこえた海(タムト、ティアマト)と同一とされる。この海と死の水、深淵と不死の草の組みあわせは見のがせない。

クレーマーはシュメールの諸創造伝承にアプスーが言及されていないことからその先在性を仮定しているが、三節でふれたようにヌディンムドが創造したという伝承もたしかにある。むしろ叙事詩やエヌマ・エリシュのようなシュメール以後の神話、文学に主神の創造に先立つ存在や彼岸性の形で深淵と海、すなわち水の先在性が読みとれると思ふ。

エ ア と 水
一年の大部分水といえは絶えまなく流れくだる大河か湧水に依存した古代オリエントの人々は水の運動の恒常性の

源を大地の下や大海の深み、すなわち原初の海に求め、天の水⁽⁶⁹⁾よりもこの水に時をこえるものを感じとっていたのであろう。叙事詩のばあいそれは若がえり、再生する生命なのである。

十一

エヌマ・エリシュに描写されているように、神々は生れ、背丈がのび、年をとり、殺されるものもある。アプスーとティアマトのほかティアマト側の指導者キングも処刑され、その血から人間が創⁽⁷⁰⁾られた。人間創造は主神の発案になるが、実際に創ったのはエアである。すでにふれたようにシュメールの伝承でもエンキが人間創造にあずかる。

エンキ、エアは神々と死すべき人間、神々と死ぬ神々の間にたつ。この中間的立場はアプスーとティアマトの相互関係に表わされる水自体の二面性と無関係ではあるまい。この神がある場面で主神と対立してプロメテウスの役割をはたすのはこの観点から理解されよう。

十二

神が死ぬのは珍らしくない。キングが捕えられたとき、かれは縛られ「死んだ神々 dingiruggu」に算えいれられることになった。注意しなければならないのは活きている神々にたいして、死んだ神々の一群、あるいは冥府以外の神々が考えられていることである。

シュメールの「イナンナの冥府くだり」⁽⁷¹⁾の伝承でも神の死の一つの様相がうかがえる。豊饒の女神イナンナが冥府の女王エレシュキガルの夫の死のことで冥府にくだるが、冥府の法廷で、イナンナの来訪を憤ったエレシュキガルの死のまなざしをうけて死ぬ。三日たってもイナンナが地上へもどらないため、女神の執事が神々を尋ねて助言を乞

う。結局エンキが二人の使者⁽⁷²⁾を創りかれらにそれぞれ《生命の糧》と《生命の水》をもたせて冥府におくり、イナンナを生きかえらせつれもどさせる。冥府の法廷の神々はイナンナの帰還を認めるかわりに身代りをよこすという条件を課した。地上までイナンナに冥府の大小の鬼がついていく。結局イナンナの死に弔意を示していなかった自分の夫ドムウジに女神は憤り、死のまなざしでかれをみつめ、かれを冥府の鬼たちにひきわたす。

エンキは二人の使者に《生命の糧》と《生命の水》をもたせ冥府に送るさい冥府で犯してはならないタブーを二人にさとす。冥府の神々が冥府の川の水、畠の穀物をくれてもうけてはならないということである。これを守ることは生還できる保証とみなされているようである。同じような場面がシュメールの「ギルガメシュ、エンキドゥ、冥府」の伝承⁽⁷³⁾にある。ここでは冥府のタブーをさとすのはギルガメシュであるが、かれが冥府におとしてしまった太鼓とばかりをかれの僕エンキドゥがとりに冥府にくだりタブーを犯して帰れなくなったとき、ギルガメシュの訴えをきき入れてくれたのはエンキだった。エンキは太陽神ウトウに命じて影になってしまったエンナドゥを冥府から出してギルガメシュに再会させる。後者のばあいタブーは身なりと、死者との関係が主で飲食物にふれていないのは暗示的である。冥府の糧と水は冥府外の《生命の糧》、《生命の水》と全くあいられないものである。

ト ア エ
丁度逆のばあい⁽⁷⁴⁾がシュメールの「ギルガメシュの死」の伝承のナムタルであろう。かれは悪鬼ないし冥府のつかさで、死亡する人を地上まで迎えにくる役のようであり、手も足もなく、たべものもたべず水も飲まない。この飲食をしないことを文字通りのいみにとる必要はないと思う。これはギルガメシュの死の場面で人々が悲しみの声をあげると解されるからである。死に関わることを任務とするデーモンが冥府のそとに出たばあい、地上の人々が生命を維持するのに必要なものに手をつけないうことであろう。もう一步類推をすすめると、手足がないというのも死に

- Idem, Babylonian Penitential Psalms, OECT W, 1927, pp. 88-101, Pis. XXXI-XXXVII;
P. A. Deimel, *Enuma Elish*, 1936;
O. R. Gurney, *The Sultantepe Tablets I*, 1957, Pis. I -XVI;
B. Landsberger & J. V. Kinnier Wilson, *The Fifth Tablet of ENUMA ELISH*, JNES 20 (1961), pp. 154-79;
W. G. Lambert, *ENUMA ELISH*, 1966;
P. Jensen, *Assyrisch-babylonische Mythen und Eden*, KB W 1, S. 2-43;
E. Ebeling, *AOT* (hrsg. v. H. Gressmann), 1926, S. 108-29;
R. Labat, *Le poème babylonien de la création*. 1935;
W. v. Soden, *Neue Bruchstücke zur sechsten und siebenten Tafel des Weltschöpfungsepos Enuma elish*, ZA 47 (1942), S. 1-26;
A. Heidel, *The Babylonian Genesis, the Story of the Creation*, (𒀭𒍪 Bab. Gen.) 1942;
A. L. Oppenheim, *Mesopotamian Mythology I*, *Orientalia XVI* (1947), pp. 207-38;
E. A. Speiser, *ANET* (ed. by J. B. Pritchard), 1955, pp. 60-72;
A. K. Grayson, *ANET*, 1969, pp. 501-503;
邦訳はまたなごが田ノ刊行が企画をなす。
- (5) H. Zimmer, *Zum babylonischen Neujahrsfest II*, BSGW 70 : 5, 1918, S. 20-34.
(6) 例えはダノメル版一81—82。
(7) 新年祭のこころ。
- H. Zimmer, *Zum babylonischen Neujahrsfest*, BSGW 58 : 3, 1906;
Idem, *ib.* II ;
P. Jensen, *Texte zur assyrisch-babylonischen Religion*, 1915, S. 24 ff., 26 ff., 32 ff., 36 ff. ;
Thureau = Dangin, *Rituels accadiens*, 1921, pp. 127-54 ;
H. Zimmer, *Das babylonische Neujahrsfest*, *Der Alte Orient* 25 : 3, 1926 ;
A. Sachs, *ANET*, pp. 331-4.

F. Wetzel & F. H. Weisbach, *Das Hauptheiligtum des Marduk in Babylon, Esagila und Etemenanki*, WVD OG 59, 1938, Neudruck, 1967;

この邦訳も目下刊行が企画されている。

(8) J. J. A. van Dijk, *Textes divers du Musee de Bagdad*, *Sumer* 11 (1955), p. 110, Pl. X 24-5;

F. H. Weisbach, *Babylonisches Miscellen*, WVD OG 4, 1903, Tf. XI 25-6.

(9) 被造物被支配者としての「人間」の存在。主としてアッカド語における詩的表現。

(10) Kramer, ANET, p. 43, ll. 47-48; *Idem*, *History Begins at Sumer* (以下 *Hist. Beg.*), 1959, p. 151.

(11) M 37. シュメールではエンキの指示でエンリルが下級神を創造する。フック、オリエンツ神話と聖書、吉田訳、三四頁。

(12) I 17~78

(13) それぞれ普通各詞として使われ、「深淵」と「海」を意味する。ZU-AB = apsu は現在英独仏語などで「深淵」を意味するところになっているが、これらの言語の辞書では大体ラテン語ギリシア語に語源を求め、オリエンツまで何かのほってゐる。

(14) CAD, "apsu".

(15) N. Schneider, *Die Götternamen von Ur III*, *Analecta Orientalia* 19, 1939, S. 20-1.

(16) M 51~52.

(17) E. Forrer, *RLA I*, S. 123.

(18) シュメール洪水伝承について、

Ebeling, AOT, S. 198-9;

A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (以下 GE), *Phoenix Book*, 1963, pp. 102-5;

Kramer, ANET, pp. 42-44; *Idem*, *Sumerian Mythology* (以下 *Sum. Myth.*), *Torchbook*, 1961, pp. 97-103; *Idem*,

Hist. Beg., pp. 150-4,

この邦訳も目下刊行が企画されている。

(19) ギルガメッシュ叙事詩 X 195。叙事詩の邦訳は基礎資料をたんねんに検討した矢島文夫氏のすぐれた訳があり、簡明的確な解説がついている。「ギルガメッシュ叙事詩」山本書店、一九六五年。その他の訳は、

Jensen, KB V 1, S. 116-273;

Ebeling, AOT, S. 150-98;

A. Schott (ergänzt v. W. von Soden), *Das Gilgamesch-Epos*, Reclam, 1958;

E. A. Speiser, ANET, pp. 72-99;

Heidel, GE, 1963.

シュメールの諸伝承との関係について

Kramer, JAOS 64 (1944), pp. 7-23.

「つむゆる「ギルガメッシュと生者の地」の伝承において、フワフワが守るスギの山をティルムン（八節以下参照）と同一視し、ギルガメッシュはフワフワを打ち倒すが不死を手に入れることができなかつたというクレレーマリの憶測以外大体かれの観方に異論はない。かれ自身 ANET で訳出しているようにここではまだ命数があるなら名を挙げることにより永生にあずかりたいという願望が問題になっていると思う。そのさい名は古代人にとって価値を帯る実体なのである。したがって永生にあずかるのはかれ自身の生命ではなくかれの名である。実際シュメール洪水伝承の現在の資料の状況からだけでなくギルガメッシュ叙事詩の内容の考察からも元来ギルガメッシュとは無関係だったと考えざるを得ない。前者はむしろ「アトラハシス」伝承の形で古バビロニアに伝えられたのであろう。そこにはエアの人間創造者助言者としての性格が強く出ており、またアトラハシスはエアの僕となっている。

Spiser, ANET, pp. 104-6; Heidel, GE, pp. 106-16;

W. von Soden, *Einige Fragen zur Deutung des althabylonischen Atramhasis-Mythus*, *Actes de la XVIIe Rencontre Ass. Int.*, pp. 142-4. ギルガメッシュという人物の歴史性はますます確実になってきた。とくに

E. Sollberger, *The Tunnal Inscription*, JCS 16 (1962), pp. 40-7;

F. A. Ali, *Sumerian Letters: Two Collections from the Old Babylonian Schools*, 1964, pp. 103-4;

トマンヤル碑文については吉川守氏にお教えうたなうた。また

C. J. Gadd, *The Cities of Babylonia*, CAH I, Ch. 13, 1962, pp. 20-1.

前三千年紀前半ウルク第二王朝の勇猛な王として実在したギルガメッシュにまつわる数々のエピソードを約一〇〇〇年のちの作者がかなり自由に取捨選択し、潤色し、プロローグなどを加筆し、叙事詩に仕あげたと見られる。その際素材の一つであ

つたと考えられている「ギルガメシュの死」の物語では、エンリルの天命によりギルガメシュは王者に定められたのであって神にふさわしい永生に定められたのではないことになっている。これは反面ジウストラのように神々の同意があれば人間でも永生を与えられることを示している。シュメールの社会では祭司、王者が特定の機会に神として振舞い、また神として讚美の対象になった。拙論「タンムーズ（ドムウジ）の性格」、宗教研究一九四（一九六八年）、一〇五〜七頁。王者ギルガメシュは三分の二が神で三分の一が人といわれるのはこの観点からも理解される。俗信が人を神にする傾向もあったのであろう。R. C. Thompson, *The Epic of Gilgamesh*, 1930 などの叙事詩原文のギルガメシュの名には「人」の決定詞ではなく「神」の決定詞が付されている。これは叙事詩自体としては矛盾である。叙事詩のギルガメシュは死の問題に悩み、若返りの草という形で永生を一旦手に入れながら結局ヘビに奪われてしまう。これは単にヘビの脱皮の原因譚ではなく、ヘビに象徴される吐きだされる泉の水、河の水に回春と結びつく生命の根元を認めることを意味する。 Cf. Albright, *The Mouth of the River*, *AJSL* 35 (1919), pp. 166-8. 叙事詩作者がまずウトナビシュテムの永生の本質を生命の回帰、回春ととらえていることは確かであるが、かれが好むと好まざるとにかかわらず文脈は回春的永生、人が神になるという宗教的觀念を止揚する効果を生むことになったと思われる。宗教的にみれば異神話化 *transmythologisierung* であり、当時の神人同形同性化の宗教思潮にのったギルガメシュの人間性の主張であり、回春的永生の奥にひそむ第一原因を太古の創造神エンキ、エアに再確認することにはかならない。一方俗信はギルガメシュが自ら望んだと伝えられるようにかれの名に永生を認めたのであろう。

- (20) CT XVII, Pl. 26, 11. 64 ff. 等。
- (21) Albright, *AJSL* 35 (1919), pp. 161-95. かれはイェンゼン (KB W, S. 506-7) が「川々の河口」をスベインのアンダルスニアに想定するのがある程度叙事詩のアッシリア的地域感覚をとらえているかもしれないとしている。クレーマーは *Dinnun, the Land of the Living*, *BASOR* 96 (1944), p. 27 で同じ問題を扱いつつシュメールとバビロニア・アッシリアの地理的文化的隔りが住民の意識に与える差をあまり考慮していない。
- (22) A. L. Oppenheim, *The Sattaring Marchants of Ur*, *JAOS* 74 (1965), p. 16.
- (23) たとえば E. O. James, *The Ancient Gods*, 1960, p. 74.
- (24) J. フォネガン (三笠宮、赤司、中沢訳)、『古代文化の光』昭和三十年、一〇〜一頁。
- (25) G. M. Lees & N. L. Falcon, *The Geographical History of the Mesopotamian Plains*, *Geographical Journal*, 118,

- (1952), pp. 24-39.
- (26) テル・エル・オネイド、ウルのはあい virgin soil は海面下のレベルにある沼沢の底の様相を示していた。フィネガン、前掲書、一七頁。
- (27) たゞせば Oxford Bible Atlas (H. G. May ed.), 1962; Y. Aharoni, Carta's Atlas of the Bible, 1964.
- L. H. Grollenberg, Atlas of the Bible, 1963, p. 9 は旧海岸線を表記しているが、歴史時代を通じて海岸線はそれほど變つていないという最近の地質学の成果を但しがき的に付加している。
- (28) シュメール洪水伝承は大洪水以前の五都市の一つエリドウをメティンムドに帰している。
- (29) James, The Ancient Gods, 1960, pp. 74, 270.
- (30) Oppenheim, JAOS 74 (1965), pp. 6-17.
- (31) これはただちにあの有名な「死の堅坑」を伴ったウル第一王朝のいわゆる「王の墓所」のア・バル・ギの墓室で発見された長さ二フート程の銅製と銀製の二その舟の模型を想起させる。ヘルシア湾貿易の主要品目の一つが銅であったことを考え合わせると、ア・バル・ギが何らかの形で外洋貿易に関係していたことを示すものであろう。L. Woolley, Excavations at Ur, 1954, pp. 60-5, Pl. 9. フィネガン、前掲書、四二頁。外洋貿易にたずさわったのはウルだけではない。
- (32) Oppenheim, JAOS 74 (1965), p. 7 (UET V 71).
- (32) エヌエ・エリシェー4。ムンムはスパイザーなどのように「太母」(ティアマトの称号)とする意見もあるがハイデル、フォン・ゾーテンに従って独立の存在ととった。ただハイデルはこれをアプスとティアマトの子で両者からたちのほる霧の形をとった水とする。Bab, Gen, p. 3.
- (34) RIA II, S. 376. 元来はティアマトと関係があつたのかもしれない。
- (35) VII はティアマトの殺害の方法、人間創造などについてI-VIと異なる伝承を含んでおり、明らかに少くも部分的にのちの付加があることを示している。この部分も内容的にやや不整合である。
- (36) A. Parrot, "Flood (in Religion and Myth)", Encycl. Brit.
- (37) エヌエ・エリシェー134等。シュメールの職杖の頭部の彫刻や田筒印章に見られる。たとえば Heidelberg, Bab. Gen., Figs. 15-6.

(38) エヌマ・エリシュ II 101. emarukku' フォン・ゾーデンに従った。エーベリンク、ハイデル、スパイザーはこれを二人称男性単数接尾辞を伴う動詞 amaru (見る) としている。へびなしい蛇神が水の破壊的作用を表わす表象に用いられるのは古代オリエントに限らず多い。

(39) Kramer, BOSOR 96 (1944), pp. 18-28. 問題はクレーマーがシュメールの神話的色彩の濃い文書にもっぱら依存し、この問題に限って居住地を異にする民族の地理的觀念の差を考慮しない点にある。かれの論文の主旨はディルムンをフワフ退治の伝承の▲生者の地▼と同一視しようとするもので、JAOS 64 (1944), pp. 13-4 の展開である。註 (19) 参照。その根拠の一つはキエラがイスタンブール博物館で写しとった「ニニシンナ讃歌」に、

「ディルムンが存在する前 (nu-me-a) すべてわたしのやかたはナツメヤシ (gishimmar) で建つられた」とあるナツメヤシはスキの誤写と見る点にある。図示されているスキとナツメヤシの ideogram (p. 22) はいずれも後期の特徴を示し、左半分は似ているが右半分は画がかなりちがう。このちがいはディルムンの ideogram のばあいのように書記の癖に帰せられる多様性とは異なる。R. Labat, Manuel, pp. 164 f., 224f. 問題は書記の誤写かキエラの誤写かであるが、要はイスタンブール博物館のタフレットの字を複数の専門家がもう一度検討する以外にないだろう。Cf. P. B. Cornwall, On the Location of Dilmun, BASOR 103 (1946), p. 8, note 25. しかもスキだとすると、メソポタミアはかつてスキをペルシア湾經由で輸入したことになる。この方面の国際貿易品目中の木材は黒紫檀のような貴重材だったらしく、スキはむしろメソポタミアからディルムンにむけて送り出された形跡がある。Cf. Cornwall, *ibid.*, p. 9. もしかりにクレーマーのようにスキの原産地をイラン西部とし、それがシュメールに船積みされたにしろディルムンに送られたにしろ、ディルムンを通商船隊の基地と考えれば問題は無い。むしろディルムンのナツメヤシについて Oppenheim, JAOS 74 (1955), pp. 15-6 参照。クレーマーのもう一つの根拠、CT XV, pl. 26 のタンムス祭儀文の mu-gai(g)-gi もむしろオルフルライトの "a dark tree" の方が諸般の事情に合っている。

またアッカドのサルゴンの支配圏表 42 (註 37 参照) の ebitran を「対岸」の両数にとり、ディルムンとマガンはペルシア湾の北東岸と南西岸に相いたしているとする。これはマガンがディルムンのライバルだったことを考えるとたしかに卓見であるが、語尾 -an は副詞話尾でもある。W. von Soden, GAG § 113, g; idem, Handwörterbuch, "ebertān". 後者になると「ディルムンとマガンは下の海のかなたの岸にある」となる。またクレーマーがマガン、メルッハと並べて挙げているビート・イアキーンはほぼ今日のクウェートに当り、ディルムンはそのすぐ下(南東)にあるとされるので後者がイラ

ン南西部よりバーレーン島である可能性をむしろ支持する。
 (40) リース、ファルコンの結論に従ってシャット・アル・アラブ河口付近の位置がそれほど変わっていないとすると、従来推定された旧海岸線北岸がペルシア湾に達する地点より南のどの地点に立っても、実際に太陽は海から昇ったと見えたはずである。東の対岸まで一四〇軒以上、高山地帯は更にそれから一〇〇軒以上先なのである。「下の海」と同様「日の出の海」はペルシア湾を指しめる慣用句とみたほうがよいと思う。

(41) W. F. Albright, *A Babylonian Geographical Treatise on Sargon of Akkad's Empire*, JAOS 45 (1925), pp. 193-245, p. 237.
 pp. 195-6, ll. 1, 30, 42; pp. 237-40.

(42) *Hist. Beg.*, p. 96; *Sum. Myth.*, pp. 60-1.

(43) Cf. Albright, JAOS 45 (1925), pp. 237-9; *Sumerische und akkadische Hymnen*, 1953, S. 415.

(44) CT XIII, Pls. 42-3; ANET, p. 119.

(45) Oppenheim, JAOS 74 (1965), p. 15.

(46) *Idem*, *ibid.*, p. 16.

(47) Albright, AJSL 35 (1919), p. 183. エートルタンは三〇ノール(六〇時間)くたなつた海上に(文字通りには *ina qabal tantim* 「海の唯中」)『*qabal tantim* だけた」と「島』あるとどうサルコン二世の記録からバビロニアの *farūka* の速度を毎時数マイルとしてバーレーン島は手頃な距離にあるとした。この点、河口付近の海岸線の位置は現在とそれ程かわっていないというリース、ファルコンの結論にはそれほど影響されない。実際に外洋船が出発した場所が問題なのでエリドゥウ辺りであつてもかまわないからである。

(48) Albright, AJSL 35 (1919), p. 182; JAOS 45 (1925), p. 238.

(49) Oppenheim, JAOS 74 (1965), p. 16. 用語 *é-gal PN* と *é-na-gal* ラフナーから古バビロニア時代後期ないしカッシート時代前期とする。

(50) Albright, AJSL 35 (1919), p. 183; JAOS 45 (1925), p. 237.

(51) P. V. Glob & T. G. Bibby, *A Forgotten Civilization of the Persian Gulf*, *Scientific American*, 1960 Oct., pp. 62-71.

(52) 六七頁の写真図に出ている円形印章の一例はチャンフダロ出土の後期シュカル期円形印章を想起させる。チャンフダロはモヘンジョダロとインダス河々口の間においてありハラッパ、モヘンジョダロに比べれば海に近く、バーレーン島のデイルムン時

代よりのちなので、もし関係があるとするれば後者の影響といえるかも知れない。

Cf. D. Mackay, *Early Indus Civilizations*, 1948, pp. xi, 4-5, 126.

(53) G. F. Dales (R. W. Ehrlich ed.), *Chronologies in Old World Archaeology*, pp. 270-3, 275, 277.

(54) H. Frankfort, *Mesopotamia, Syria, and Egypt and their Earliest Interrelations*, 1924, pp. 136-42; H. J. Kantor (R. W. Ehrlich ed.), *ibid.*, pp. 11-4.

(55) フィネガン、前掲書、九七頁。これはメソポタミアに銅、木材等が従来のようにヘルシア湾方面からではなく西方から河によって運びこまれるようになった時期に大体当る。

(56) Glob & Bibby, *Scientific American*, 1960 Oct., p. 69.

(57) Albright, *AJSL* 35 (1919), pp. 183-40; *JAOS* 45 (1925), pp. 237-8.

(58) くわしむ報告をみていながらので断定できないが、塚の内部構造の説明、写真から塚の構築法自体に多少相異が認められても総じて著しい多様性は認められない。むしろ集落の疎な(この荒涼とした)土地に海上貿易で栄えた町を想わせる。ただバーレン島出土の碑文の王名がアラビア半島原住民と結びつけられるのは当地の文化の独自性を考えるうえで重要な支えにならう。Cf. Albright, *AJSL* 35 (1919), p. 183.

(59) ANET, pp. 37-41; Sum. Myth, pp. 54-9; Frankfort etc., *ibid.*, pp. 170-4. この邦訳を田中刊行が企画されている。

(60) Cf. Albright, *AJSL* 35 (1919), pp. 184-5.

(61) Kramer, *Hist. Beg.*, p. 95.

(62) 註(63)参照。また Oppenheim, *JAOS* 74 (1965), pp. 10-1.

(63) シェメール洪水伝承によると洪水前の五都市の一つとしてシュルバクは女神スドに与えられた。スドはのちにバビロニア人によりエンリルの妻ヒンリルと同一視された。

(64) Albright, *AJSL* 35 (1919), pp. 185, 190-1. オールブライトのこうした理解は結局旧約聖書の創世記におけるパラダイス伝承、洪水伝承とオリメントの諸伝承の一貫した解釈を志向しているように思われる。

(65) 「双子」をふみし、太陽の日々の運行と関係がある。有名なアッカドの書記マッタの印章 B. M. 99 115 参照。H. Frankfort, *Cylinder Seals*, 1939, Pl. XIXa; Kramer, *Sum. Myth*, Pl. VII; A. Moortgat, *Tammuz*, 1949, Tf. 28c など。叙事詩 *arallu* によると頂きは天球に達し基は下界 *arallu* に達する。*arallu* は死者の住む冥府、貴金属の産出場所を

- めいみすか。山の番人サソリ人間はエヌマ・エリシシュ142などでティアマト側の怪物の一つ。
- (66) Cf. Albright, *AJSL* 35 (1919), pp. 171-2.
- (67) *Hist. Beg.*, pp. 82-4; *Sum. Myth.*, pp. 30-41.
- (68) Cf. Kramer, *JAOS* 64 (1944), p. 10.
- (69) エヌマ・エリシシュ V 47 ~ 51 では天から地上に降る水の補給は主神の仕事になっている。
- (70) IV 101 ~ 132。VII 90 にはティアマト側のすべての神々から創られたという別の伝承がある。人間は神々が期待したほど役に立たない、VI 36 ~ 38。総じて人間の評価は消極的で、「黒頭ども」「顔を曇らせたものども」を人間の総称に使うのがこれを示している。
- (71) ANET, pp. 52-7; Kramer, *Sum. Myth.*, pp. 83-97; *Hist. Beg.*, pp. 155-69.
この邦訳も目下刊行が企画されている。アッシリア版「イシュタルの冥府くだり」は KB V 1, S. 80-91; AOT, S. 206-10; Heidel, *GF*, pp. 119-28; ANET, pp. 106-9, 矢島文夫「ヴァーナスの神話」一九七〇年「五二—八頁に部分訳と概説がある。この全文邦訳も目下刊行が企画されている。なお拙論「エゼキエル 8・14 とタンムズ・イシュタル型信仰、聖書学論集七、一九七〇年、五八—六二頁で両者の簡単な比較をこころみた。
- (72) エンキの爪の垢から創られた。そのうちの一人 *kurgarra* の名はのちに呪法を行うある種の祭司の名称になった。
- (73) Kramer, *Hist. Beg.*, pp. 82, 171-2, 195-9; *Sum. Myth.*, pp. 30-7. この 126 行以下がギルガメシュ叙事詩 XII の素材になったが、その直訳に近い引用とその他の部分にみられるシュメール資料の自由な利用と対照的であるため、叙事詩 XII はのちの付加とみられている。そのさい XII を XI に付加した契機の一つとしてエンキ・エアの中間性が考えられる。なお叙事詩では冥府から影のエンキ・エウを出すのが冥府の神ネルガルである。
- (74) ANET, pp. 50-2. シンメル名 (a) *NAM*・*TAR* (*NAM* = *shimtu*, *TAR* = *shānu* 「おく、さだめる」) はアッカド語の *shimtu* に相当し、天命、運命のデーモンを意味する。ナムタルはまた荒野を風のようにさまようデーモンといわれる。CT XVII, Pl. 29. これは死と無関係ではない。荒野には悪鬼、悪霊、屍が葬られないまま放置された人の霊などがいて荒野にくる人にとりつき死にいたらしめると信じられた。CAD, "šerū", g.
- (75) テル・エル・アマルナ出土の前一四世紀の「ネルガルとエリシシュキガル」の伝承も冥府の神々と冥府以外の神々の隔絶を示している。この邦訳も目下刊行が企画されている。

○第二五回九学会連合大会 昭和四六年五月一日(土)

第二五回九学会連合大会が明治大学大学院南講堂において行なわれた。本学会からは一〇名が大会に参加し、官家準氏が「沖繩調査の共同研究態勢」について報告した。

○常務理事会 昭和四六年六月九日(水)

一、日本宗教学会賞選考委員の委嘱について

安津素彦、伊原照蓮、上田閑照、宇野光雄、坂本弘、平川彰、柳川啓一の七氏に決定した。

一、評議員選考委員選挙日程について

選挙管理委員長を小口偉一氏とし、次の日程を承認した。

選挙公示葉書発送 六月二日(月)

有権者資格締切 七月一日(月)

有権者資格決定選挙管理委員会 七月二日(土)

投票用紙発送 八月五日(木)

投票受付締切 九月六日(月)

開票 九月一日(土)

選考委員決定 九月二日(土)

評議員選考委員会 一〇月一七日(日)

一、第九期日本学術会議会員選挙の候補者推薦について
候補者を推薦する方向で理事会にはかることとなった。

一、名誉会員椎尾弁匡氏の死去に際し、弔電、生花を贈り、会長が弔辞を読んだ旨報告があった。

○理事会 昭和四六年七月一日(金)

一、第九期日本学術会議会員選挙の候補者推薦について

推薦の姿勢、候補者の選定について討議したが、今回は前回どおり、立候補者を有権者に通知するにとどめることとなった。

一、新入会員について

別記のとおり承認された。

○選挙管理委員会 昭和四六年七月二日(土)

一、有権者の決定について

昭和四六年三月五日以降引続き会員であり、昭和四五年年度の会費を納入している七五三名が有権者として確定した。

執筆者紹介

神原 和子 東京写真大学助教授

滝沢 武人 北海道大学大学院

坂部 明 東京大学大学院

窪 徳忠 東京大学教授

後藤光一郎 東京大学講師

A Study concerning the Ancient Greek Religion

On one aspect of 'ψυχή'

Kazuko KOHARA

The Greek word *ψυχή* generally translated 'soul', 'Seele', 'âme', and so on means 'breath' or 'inhalation' in the original sense of the word. This word does not include such a meaning as immortality as is expected more or less in the sense of modern languages.

In Homer it is used as the impersonal concept 'life' in the living, and as 'the ghost of the dead'. Though the Psyche as the ghost lives in Hades without enjoying the conscious life after the death of a person, it is obvious that the concept possesses no immortality even in this case. For among the ancient Greeks, the idea of immortality means to live the earthly life without end, and, therefore, the immortality belongs only to the divine. Homer's concept of the 'shade of the dead' may have been under the influence of the primitive belief of souls and the dead in much earlier stage.

It is believed that Homer's concept of 'ghost of the dead' is 'the breadth-soul' in the primitive belief.

According to Rohde, however, the doctrine of the religious belief of the Orphics and Pythagoreans brought that concept to the Greek world in a certain times. That doctrine, known as the so-called transmigration of souls, aims at the salvation of the souls as the pure existence with the divine, free from the wandering through various existences, which is gained by the purification of souls during migration. But it is more likely that such a perfect philosophical interpretation was achieved by the later philosophers, especially Plato and Aristotle, because we have very little material about the Orphics and Pythagorean themselves.

Leaving aside the above-mentioned problem, we can not fail to see the remarkable fact that religious belief was originated with Dionysiac cult.

Accordingly, the immortality, that is, the idea of permanence acquired through the metempsychosis is not the one that emerges suddenly without any previous

preliminary stage. Foreign God Dionysos known, as the god of plants, and wine, that seemed at first to be the demon of plants in Thracia, has the symbolic experience of immortal life in the course of seasonable circle of nature. He himself dies every winter and is reborn in the new birth without end in spring. We may say at least that immortality consists not in the pure existence of souls, being freed from the transmigration, but in the migration itself.

In this case, 'φύξις' belongs to the impersonal concept of 'life'. The physicists already accepted such philosophical views about nature in sixth century B. C.

It is conceivable that immortality meaning the permanence of life is always the strongest desire for the Greeks. And for that reason, the immortality must be acquired not by the philosophical knowledge, but through the experience of mystic rites.

Gnostizismus und das Denken Martin Heideggers

Taketo TAKIZAWA

Der Gnostizismus ist eine lang vergessene Religion. Er ist aber nicht nur das Phänomen der vergangenen Geschichte, sondern bietet uns auch heute eine neue und anziehende Möglichkeit menschlichen Existenzverständnisses. Auch seine Mythologie und Botschaft müssen wie im Christentum durch unsere gegenwärtige Wörter und Spekulationen richtig interpretiert werden. Hierfür schien uns Martin Heideggers philosophisches Denken anzuwenden zunächst am treffendsten zu sein.

Die hauptsächliche Aufgabe dieser Untersuchung liegt darin, daß wir die grundlegende Struktur des Gnostizismus klarstellen, indem wir ihn mit dem philosophischen Denken Heideggers vergleichen. Zuerst weisen wir auf einige gemeinsame Charaktere zwischen dem Gnostizismus und dem Denken Heideggers hin: z. B. auf ihre gegenseitigen Verhältnisse zum Christentum, auf ihren wesentlichen Charakter, usw. Und dann nehmen wir das sogenannte "Lied von der Perle" (Thomasakten 108-113) aus den direkten geschichtlichen Quellen des Gnostizismus auf. Nach der Definition des Gnostizismus von Sasagu Arai, betrachten wir den Text des "Lied

von der Perle" hauptsächlich auf die folgenden Punkte hin, nämlich 1. den antikosmischen Dualismus, 2. die Offenbarung des Erkenntnisses von dem Abgesandten, und 3. das Erkenntnis des Höchsten.

Durch diese Forschungen wird klargestellt, daß der Gnostizismus und das Denken Heideggers in enger Beziehung zueinander stehen, und der Gnostizismus durch das Denken Heideggers existenzial und ursprünglicher verstanden werden kann. Heideggers "Sein" scheint uns näher mit dem gnostischen "Höchsten" als mit dem christlichen "Gott" verwandt zu sein. "Sein" ist ein "neuer und unbekannter Gott" wie der "Höchste" im Gnostizismus. Am Ende weisen wir auf die Verschiedenheit zwischen dem Gnostizismus und dem Denken Heideggers hin.

On the Concept of Śūnyatā

—From the View of It's Similes—

Akira SAKABE

In the history of thoughts of the world, it would be only Buddhism that preached Śūnyatā. In that point there is the unique standpoint of Buddhism. In other words, the thought of Śūnyatā makes Buddhism be itself. In that sense it must be said that the thought of Śūnyatā has a very important meaning as the gate into realizing Buddhism, or realizing it from experience.

It is a characteristic of the Prajñāpāramitā-sūtras that they don't explain directly what Śūnyatā is, but try to explain it through similes, and that the word Śūnyatā or Śūnya is always used as not a subject, but a predicate or a predicative adjective. The reason why it is so might be as follows. If the word Śūnyatā was used as a subject, Śūnyatā would be considered as existence. It seems to me that the Prajñāpāramitā-sūtras avoid it, nevertheless the thought of Śūnyatā must be realized, so the Prajñāpāramitā-sūtras use similes in order to explain Śūnyatā.

From the above-mentioned point of view, I studied similes about Śūnyatā written in the PVS-PP and the Mahāprajñāpāramitā-śāstra (Ta chi tu lun), etc.

Ten similes about Śūnyatā are as follows;

- 1 Illusion (Māyā)
- 2 Heat haze (Marīci)

- 3 Reflection of the moon in water (Udaka-candra)
- 4 Sky (Ākāśa)
- 5 Echo (Pratiśrutkā)
- 6 Mirage (Gandharva-nagara)
- 7 Dream (Svapna)
- 8 Shadow (Pratibhāsa)
- 9 Reflection in a mirror (Pratibimba)
- 10 Magic creation (Nirmita)

It seems at a sight as if the things written above (10 similes) were existent. We can hear them or see them, but by reason we can understand that they are not existent actually. I think the Concept of Śūnyatā might be as such. But there remains difficulty that Śūnyatā can not be realized only by reason. So I think that it might be illuminated from experience.

The Earth-Deity in Taiwan

Noritada KUBO

The earth-deity, called "To-ti-kong" (土地公) by the Chinese from Fu-chien and "Bak-kung" (伯公) by those from Kwang-tung, is worshiped in most cases at temples and shrines. (The shrines in some part of Kao-hsiung district, however, are different in form from those in other areas.) The principal object of worship at present is a gray-bearded god-image, though it seems that stones used to be worshiped formerly as the earth-deity. (The same archaic form of worship was also observed in ancient Okinawa.)

While the earth-deity's name is not known, his birthday is celebrated in many areas on the second day of the second month, the second day or the fifteenth day of the eighth month in the lunar calendar respectively. He is also worshiped on the New Year's Eve and the New Year's Day in the lunar calendar, and particularly by merchants on the second and the sixteenth days of each month.

As far as his function is concerned, he is a tutelary deity of villages, a guardian deity of factories, roads and rice fields, a deity of good harvest and success in business. It is a remarkable fact that the earth-deity should have such a multi-

functional character. It is also to be noticed that the above-mentioned functions are inconsistent with those enumerated in the early documents. The character of the deity has changed by degrees according to time and people.

Enki=Ea and Water

Koichiro GOTO

The writer tried to reconstruct the image of the Mesopotamian god Enki=Ea, taking the conclusions of the geological and geomorphological survey of the Mesopotamian plains by G. M. Lees and N. L. Falcon into consideration. In this connection he reinterpreted the assumed line of the head of the Persian Gulf in Sumerian times as the inland limit of tidal influence along rivers, and estimated especially the Enki=Ea's relation with ancient foreign trade via Persian Gulf. The consistent standpoint of the god always standing between or over two opposing powers (life against death, etc.) seems to explain his character as the god of wisdom.