

Title	ヴェーダに於ける密儀思想
Author(s)	佐保田, 鶴治
Citation	大阪大学文学部紀要. 1957, 5, p. 57-141
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/10318">https://hdl.handle.net/11094/10318</a>
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

ヴェーダに於ける密儀思想

佐保田鶴治

目次

- 一 ヴェーダ思想展開の内面的過程……………一頁
- 二 リグ・ヴェーダに於ける密儀的宗教思想……………一五頁
- 三 アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神……………三九頁

## 一 ヴェーダ思想展開の内面的過程

周知の如く、印度思想上に於ける古代はヴェーダ思想の展開と完成とによつて性格づけられている。印度の歴史にあつては、古代は他のいづれの国の歴史に於けるよりも、重大な意義をもつてゐる。印度の古代に於て確立された文化的、社会的伝統の權威は、その後幾千年の間の試練にたえて、常にゆるぎなく印度民衆の心を掌握して今日に及んでゐるのである。西暦六、七世紀頃に印度を旅行した玄奘が伝へるところによると、当時印度は「婆羅門国」と総称されてゐたことであるが、「バラタ国」と自称する今日と雖も、印度はやはり婆羅門国なのであつて、バラモンイデオロギーが印度のすべての文化、風習、制度の基礎をなしてゐるのである。かくの如く、印度にとつて、よかれあしかれ永久的となつたところの伝統と精神とが確立された時代は、学者によつて「ヴェーダ時代」(Vedic age)とよばれてゐる。「ヴェーダ時代」といふのは文献学的な名称であつて、それは、「ヴェーダ」とよばれる一類の宗教的文献が、凡そ千年にも及ぶ長い時間をかけて、つぎつぎに形成されつつあつた時代を意味する。然し、文献は一の標示にすぎないから、「ヴェーダ時代」とは、實質上は、ヴェーダ文献に於て自らを表白してゐるところの宗教精神、社会制度乃至は文化が発生し、展開し、完成し、やがて爛熟した末に変質して、次の時代の精神的状況の形成を

準備しつつあつた過程を一つの完結した全体と見立てるところに成立するものである。

「ヴェーダ時代」といふことは、勿論印度の一般史の時代区分に用いられてゐるけれども、「ヴェーダ」は元來宗教的な意図を以て作成された文献であるから、「ヴェーダ時代」なる名称はすぐれて思想的及び宗教史的な時代区分を示してゐる。ところで、思想的或は宗教史的に見る時、ヴェーダ時代なるものは、その内部的展開の進展に対応して、さらに幾つかの時期に分たれなければならぬ。この内部的な時期区分はヴェーダ諸文献の成立といふことをめやすとして順序づけることができる。

第一期 リグ・ヴェーダ (Rg-veda) の成立 (1500—1000 B. C.)

第二期 サーマ・ヴェーダ (Sama-veda)、ヤजूル・ヴェーダ (Yajur-veda)、アタルヴァ・ヴェーダ (Atharva-veda)、ブラーハマナ (Brahmana) の成立 (1000—750 B. C.)

第三期 ウパニシャッド (Upanisad) の成立 (750—500 B. C.)

〔括弧内の年数は極めて暫定的である。大体の位置づけといふ以上の意味は無い。〕

印度の歴史を通じて最古の文献であるリグ・ヴェーダは、インド・アーリア人 (Indo-Aryans) の先祖達が印度に侵入して最初に住みついたパンジヤブ地方の境域を越えない頃に、多くの宗教詩人によつて歌ひ出された讃歌を集めたものである。その内容の大部分は神々への無邪氣な祈願と、神々に関する神話とから成つてゐる。この一見無邪氣な外貌は、我々のリグ・ヴェーダに對する判断を、やや

もすれば誤まらせるものである。一部の印度研究家は、リグ・ヴェーダの讃歌の起源を古代の自然詩人の自発的作詩意欲に求め、或はこの讃歌の觀念内容を原始人心理の段階に属せしめようとしたが、これらはいづれも誤った判断に基いてゐる。

それでは、リグ・ヴェーダの内容をなす一〇〇〇篇にあまる讃歌 (stka) はどのやうにして生れたのであらうか？ これらの讃歌は、当時に於ける一般の人々によつて作られたと考へるには、余りに高い文学的な技巧と知性的な洗煉とを示してゐる。それらは、印度アーリア人の中でも、当時の知性の平均水準を遙かにぬきんでた人達によつて作られたものであるに相違ない。いろいろな理由から推測せられるところでは、それらの讃歌は恐らく、専門的な修業を積んだ聖職者達が、その職責上で与へられた機会に於て、状況の要求に応じて歌ひ出したものであらう。古い伝説は、リグ・ヴェーダの古い部分 (第二巻から第七巻までの六巻) が、はじめ幾人かの宗教詩人 (ṛṣi) の子孫の家系にうけつがれて来た家伝の聖歌集から成つてゐることを伝へてゐる。多くの場合に於て、彼等宗教詩人は自分や自分の一家一族のためよりも、寧ろ他人の依頼に依つて、その人々に食糧、子孫、長寿、武力等の実利を獲得させるために、彼等の宗教詩を作成したのであつた。つまり、リグ・ヴェーダの讃歌は、才能ある祭司或は巫祝が祭儀の席で、少くとも初めの頃は、即興的に歌ひ出したものなのである。リグ・ヴェーダの讃歌が生れた環境といふのは、讃歌ばかりでなく、祭詞や供物なども備はつた祭儀 (Kult) の場であつた。神々に供へた豊かな供物 (バター) ソーマ (soma)

酒、動物犠牲などと祭司達の典雅な作法、ことばも美はしい讃歌などを以て、神々の歡心を買ひ、「やりとり」(Give and take) の原則に従つて、神々から現実的な恩恵を克ち得ようとするところに、祭儀宗教 (Kultreligion) の成立根拠がある。かかる宗教形態にあつて、神々への讃頌の中味をなすものは、神々に關する神話であるが、リグ・ヴェーダ讃歌の神話の資料は印度アーリア人の先祖が印度へ移住する以前から伝へて来たやうな古い伝説から取られた。然し、それらの古伝説は不用意に取り上げられたのではなくて、その中の高適な性質のものだけが採られたのである。

ところで、神々の恩恵が祭主 (祭儀の執行を祭司に依頼する人) の実利といふ形で実現するかどうかは、主として祭司の歌ふ讃歌の美、不美にかかつてゐると考へられたから、職業的詩人の作詩技術の巧拙が重大な問題であつた。祭司の歌ふ「くはしごと」(stka) にめでて、神は人間の願ひごとを聞き入れ給ふのである。古代に於ける祭司職は、詩想に富み、文藻に豊かな詩人でなければ務めおほせることができなかつた。公衆の面前で行はれる盛大な祭儀に於て祭儀を司さざる主任祭司は、多くの場合、即興的に讃歌を作り歌はねばならなかつただらうと思はれる。時としては、祭場で祭司詩人たちの間に、即興詩の競咏 (vāna) といふやうなことも、行事の一として行はれた。だから、当時の宗教詩人等は、その作詩技術の向上に並々ならぬ苦勞をしたものである。リグ・ヴェーダの中の或る讃歌には、当時祭儀の席で行はれた競咏に勝つた祭司詩人への讚美や、それに負けることを恐れる詩人の憂ひなどが描かれてゐる。

詩想は靈感から生れる。だから詩人たちは知恵の神アグニ (Agni: 火神) や「ことだま」の神ヴァーチ (Varci) などの神々の加庇によつて、勝つた詩想を発見せんことを祈り願つた。

さて、上にのべた如く、リグ讃歌の内容の大切な要素は神話であるが、このことは祭儀宗教といふ宗教類型の一般的性格と一致してゐるのである。一般に、祭儀宗教に於て、その中心的要素をなすものは、何等かの形に於て、神話を語る儀礼 (Rites) である。そこでは、神話を語り又は歌ふことが、神話の主人公たる神と祭儀を行ふ人間との間の親密な関係に対する無邪気な信頼に基き、祭主たる人間と祭神との交通を実現するに必要な手段であると、信じられてゐるのである。リグ・ヴェーダ期の初めにいろいろな神々に関する神話が歌はれたのは、かかる宗教的精神状況に基いてゐたのである。いちがいに祭儀宗教といつても、その内容である宗教意識にはいくつかの段階がある。リグ・ヴェーダの祭儀宗教は、原始社会のそれよりは遙かに高い宗教意識又は信仰と結びついてゐた。その信仰の対象となつたものは、不気味で幽暗な妖精や靈鬼でないのは勿論、祖先靈といつたものでもなくて、明朗で露はな人格的存在であつた。リグ・ヴェーダの宗教者が神々をよぶに用ひた「デーヴァ」(deva, 支那で「天」と訳した)といふ語は「光り輝くもの」の意味を含んでゐる。然しながら、以上のことは、当時の印度の一般的な宗教性の水準を示すものではない。恐らく、当時の一般印度人の宗教は、後世にも見られるやうに、呪物崇拜、靈鬼信仰、蛇崇拜などの段階にあつたのであらう。リグ・ヴェーダの宗教は、知識の上層階級に

一、ヴェーダ思想展開の内的過程

属する人々の間に限られた、当時としては最も高い水準の宗教性を代表してゐるに過ぎないのである。リグ・ヴェーダ宗教は、その發生当初に於ては、地域的にも、社会的にも、非常に狭い範囲に限られてゐたものと思はれる。それは原始宗教の継承者でもなければ、庶民の間に自然發生的に出現したものでもなくて、特定の優れた宗教的天才達の革新的な努力に起原するものである。かやうにリグ・ヴェーダの宗教は、その生起の当初から高い知性水準に立つてゐたから、純粹な祭儀宗教の段階に長らく止まつてゐることはできなかつた。伸びゆく知性は、個性を具へた人格的な神々の存在を信じ、神話語りの儀礼を介して神々と交通し、儀礼と供物とを以て神々の好意を得ようとするやうな宗教意識の段階に、いつまでも停頓してゐられよう筈はない。リグ・ヴェーダの中の詩の一句は、当時かかる信仰に対して、合理的精神の立場から、仮借なき批判を加へた人々が居たことを漏らしてゐる。

「世人は、かの畏るべき大神 (インドラ神のこと) のことを、  
『かの神はいづこにおはすぞ』と問ひ、そればかりか、『かの神はあらず』などと曰へり」(Rg-v. II, 12, 5)。

「三子曰く『インドラ (Indra) 神なるものは無し』誰か、かの神を見たる』『われらはいづれの神々をかほめたたへるべき』と。」(Rg-v. VIII, 100, 3)

かかる局外者からの刺戟を待まつても無く、リグ・ヴェーダの宗教性は、すでに述べたやうに、それ自らに高い合理性を具へてゐた。その合理性は、神々を単なる「靈異な生命力」(asura) から、「光

り輝やく存在」(deva)へ昇華させたのであつた。神々は地下の存在でないばかりか、本来的には地上の靈でさへあり得ない。神々は当然、光の本源である天上界に所屬してゐなければならぬのである。神々が主宰する自然力や自然現象は地上や中空界に所屬してゐるし、祭儀に際しては神々は祭場に降臨せられるけれども、神々の常の御座は天上界にあらねばならない。かかる考へ方は、リグ・ヴェーダに対して外部から加へられる合理主義的な批判に対処するのに都合の好い武器を提供した。神々の不可視を理由として神々の存在を否定する批判に答へるために、リグ・ヴェーダの宗教思想家達は、もともと「輝く」存在であるところの神々をいよいよ高い世界へ押し上げ、終には第三天界(trinaka, cf. IX, 113, 9)といふやうな肉眼では見える筈のない可想界へ祀りこんでしまつた。かくして人間の世界を絶対的に超えた世界に押し上げられた神々の觀念は、神々の尊嚴性を確保し、不可視の非難から神々を救ふことはできなかったが、然しその代償として、神々の個性的生彩を色あせたものとし、その結果輪廓のぼやけた神々を只だ総括的に漠然としか表象し得ないものにしてしまつた。これが、「一切神」(visve devah)といふやうな無限定な呼称が生れたゆえんである。

ところで、このやうに神々の觀念が變化するに至つた時にも、猶ほ且つリグ・ヴェーダの宗教が元のままにあり得る筈は無かつた。勿論、變化といつても、その外形的な部分には容易に變はるものではないから、祭儀宗教としての形式の上に大きな變化があつたとは思へないが、然し、その形式の中に含まれてゐるもの、つまり祭儀に

参加する人々の宗教意識、信仰態度、精神的情況といつたものには、大きな變化が、たとへ無自覚のうちにもせよ、起つてゐた。リグ・ヴェーダ宗教に於て、この内面的變革の中心となつたものは信仰對象の推移といふことであつた。

そもそも儀礼宗教の本質は、祭儀の場に於て、參列の會衆達の心の中に、人格的な神々に就てのいきいきとしたイメージが浮び上り、かかるイメージを介して、會衆と神々との親しい交渉が想像的に、時としては幻覺的に經驗され、神々の恩寵が參會者達に約束されたといふ信念が獲得されることにある。この際、神々のいきいきとしたイメージを作り出す役目をするのが、神話を語り又は歌ふ儀礼なのである。古い昔から氏族の長老若しくは祭司の家柄の人々の間に伝へられて来た神話が、長老なり祭司なりによつて、嚴肅な祭場の空氣の中で、語り又は歌はれる時、神代の世界がそこに再現し、この再現した神代の世界に於て、うつし世の人間は、古くして不死なる神々と交通することができるといふのが、最も原始的な祭儀宗教の信仰である。原始宗教に於て神話が必要なのは、祭儀に於て、このやうな機能を有つてゐるからである。神話の本質的な機能とは、それが神聖な祭儀の席上で特定の權威ある人々によつて、嚴肅な仕方、語られ或は歌はれることによつて、神代の昔に世の掟を定め給うた神々、或は眼に見えぬ幽界から現つし世の出来事を見そなはしつゝある神々が祭場の人々の眼前に出現し給ふための、手段となることにある<sup>4)</sup>。神話の機能が充分に發揮せられるための条件として、祭司の側には、人々のヴィジオンやイメージを誘発するに足るだけ

の具体的ないきいきした表現が要求せられるし、他方聞く方の側には、神話が語られ、歌はれるのを聞いて、十分に神話の内容を目の前に描くことができるだけの神話に対する信仰と、活潑な想像力が要求せられる。もしも聞きての側に、神話に対する信仰が無かつたり、いきいきしたイメージを有つ能力が欠けてゐたならば、祭儀全体が気の抜けたものになつてしまふであらう。

であるから、神々への信仰が稀薄になり、神々の觀念が輪廓の明確でない、曖昧なものになつてしまつた場合、リグ・ヴェーダの祭儀宗教は實質的には亡びたも同然なのである。リグ・ヴェーダの宗教が祭儀の形態を捨てない限り、その祭儀の中心部分をなすものは「神話語り」又は「神の勧請」の儀礼でなければならぬが、神話の儀礼によつて神々の出現の体験を誘発し得ないほどに会衆達の宗教意識が變りはてた今となつては、神々に就ての物語りなどは何の力もないであらう。それにも拘はらず、リグ・ヴェーダの宗教が依然として祭儀の形式を捨てなかつたのは、信仰の対象として、神々に代はるものが見出されたからである。それは何かといへば、祭儀の全体或は祭儀の構成部分たるいろいろな儀礼である。人格的な神々の實在を疑ひ、或は疑はないまでも、神々を第三天国といふやうな眼路の及ばぬ遠い世界へ押し上げてしまつた宗教意識は、却つてその信仰の焦点を、眼前の祭儀そのものの上に結んだのであつた。祭儀の行はれる祭場を初めとして、種々の儀礼や祭資や祭具、殊に祭司などは、神々の威光があらたかであつた時から、タブーとして感じられてゐたのであるが、今や神話の内容である神々の影が薄ら

一、ヴェーダ思想展開の内面的過程

ぐと同時に、祭儀の全体又はその構成部分が有つタブー的性格が、その消極性の反面である積極的なマナの性格に反転した。祭儀の効果を靦面ならしめるものは、祭場に降臨する神々ではなくて、祭儀そのものに具はるところの、非人格な靈力に外ならないと考へられるやうになつた。さうした靈力は一々の祭儀に即して感得せられるものではあるが、然しそれ自体は一々の祭儀に限定されたものではなくて、天地の間に瀰満する唯一の力、いはゆる「かの唯一のもの(ekam tad)」(Rg-v. X, 129. 2)である。神々とは、この唯一なるマナをめぐつて、「ひじり」<sup>(5)</sup>達の各自が得たところの主觀的表象にすぎない。

「唯一なるものをひじりらは、さまざまに語りつくぐなり(ekam sad vipra bahudha vadanti)」(Rg-v. I, 164, 46)。

その「唯一なるもの」(中性)は、或る個処では神々の本質と見做されてゐる。

「神々の神性は唯一にして偉大なり(mahad devanam asura- tvam ekam)」(Rg-v. III, 55, 1)。

ところで、神性(asuratvam)といふやうな中性的な唯一者は、その非人格性の故に、参会者の人格と明白に対立するものとしてはうけとられない。唯一者と個々人との対立が鮮明でないばかりか、両者の區別さへ明瞭に意識されない。唯一者は、いはば一つのエネルギー的な存在として、参会者の人格を包み、又はその中に流れこんでくるかのやうに感じられる。神聖な祭場で体験せられるのは、自己と神々との会合ではなくて、天地間の唯一者との合一なのであ

る。かくして、祭儀の際の旧来のタブー的な零囲気は、積極的なもの即ち「神秘的」な零囲気になる。このやうな状況の下に成立する祭儀がまさしく「密儀」(Geheim-kult, Mysterium)である。修祓式その他の仕方で特別な資格を得た人々だけが、非公開の祭儀を行つて、ある神秘的な存在との合一の体験を得ようとするのが密儀である。密儀の宗教は常に汎神教的宗教意識と関聯する点で神秘思想(Geheim-lehre, Mystik)と似てゐるが、密儀は神秘思想とは異つて、祭儀の範囲を出ず、その目的を或る実利的な効果の獲得に置いてゐる。

リグ・ヴェーダの宗教の末期に現はれた密儀の宗教は、その精神的状況に於ては、リグ・ヴェーダ初期の供儀(Opfer)の宗教とは非常に違つて来たけれども、外形上では依然として祭儀宗教であつて、神話語りの儀礼をその中心的な構成部分としてゐた。祭場に神秘の空気を醸し出し、会衆を所要の神興にさそひこむ役目をするのは、やはり神話語りの行事であつた。然し、新しい宗教意識は、もはや旧い内容の神話には共鳴することができない。新しい内容の神話が生れてくることが要請せられるのである。新しい神話は、何といつても、かの唯一者を歌ひあげる内容のもでなければならぬ。かかる要請に応じて現はれたのは、リグ・ヴェーダ末期に現はれた一群の天地開闢の神話(Jatavidya)であつた。<sup>6)</sup> 実際、この種の神話こそは、当時の新しい精神的状況に最もよく適合するものであつたであらう。アディティ(Aditi)、ブラハマン(Brahman)、プルシア(Purusa)、ブリハस्पティ(Bṛhaspati)、ヴィシヴァカルマ

ン(Visvakarman)、ブラジアーパティ(Prajapati)などの最高神を宇宙の一元の根元として歌ひあげる、いはゆる哲学的讃歌こそは、新しい宗教性に基く、密儀的祭儀の席上で歌ひ出されたものである。この新しい種類の神話に並べて、旧来の勧請神話も歌はれたらしいが、祭儀要素として、新しい開闢神話の方が重んじられたことは当然であつた。新型の神話の語りてたる祭司は、祭儀に与かる多くの祭官の中の主席祭官たるブラハマン(brahman)の地位を与へられてゐた。

「ある〔祭官〕はリチ(Rc)を花咲かしめんとて不斷に精進し、他の〔祭官〕はガーヤトラ(Gayatra) 雅歌をシアクヴァリー(Sakvati) 調にて歌ひ、他の〔祭官〕ブラハマン(Brahman)は天地開闢論(Jatvidya)を語り、又他の〔祭官〕は祭儀の形式を定む。」(Rg-v. X, 71, 11)

天地開闢論は、その内容に於て、旧い勧請神話とは明かに質の異つたものであり、それを語る特別の祭司さへ現はれたのではあるが、天地開闢論が特定の祭儀に於て神話語りの儀礼を通じて、神と人の交通を媒介するといふ任務を有つ以上、そこにも神話の形式が具はつてゐなければならなかつた。天地開闢論も、神に就ての物語りといふ形を取らなければならなかつたのである。然し、開闢神話に歌はれてゐる神は、勧請神話に現はれてくるやうな人格的色彩の鮮かな姿ではない。それは、いはば原理の神である。それは必ずしも抽象的ではないが、人格的性格の甚しく稀薄な存在である。時としては、当の神の名称さへ、あらはには歌ひ示されてゐないことがあ

る。勿論、この種の神話と雖も、単なる抽象的思弁の結果では無からうし、又さうしたものと受けてもなかつたであらう。かかる神を歌ひあげる詩人とつても、之を祭場で聞く会衆にとつても、ある具体的な神の存在又はその力の発動が切実に感じられるものであつたればこそ、かかる神話が尊重されたのであらう。がしかし、そこに感得された神の観念は、個性鮮かな神のイメージではなくて、巨大で圧倒的ではあるが輪廓の明確でない神秘的な存在に關する不確定な観念であつたであらう。かういふ存在は、どちらかといへば中性的性格を有ち、無限定で非人格的であるが、それ故に却つて会衆の個人的人格と対立せず、従つてそれらを包越するものとして受けとられることができる。この種の宗教的感情こそ密儀の宗教の成り立つ地盤に外ならない。

密儀の宗教には幾つかの成立条件があつて、それらは同時に密儀の存立の限界ともなつてゐる。条件の第一は、密儀は祭儀の範疇に属してゐるといふことである。祭儀の形式を離れては密儀は成り立ち得ないのである。第二に、密儀宗教の対象たる神は、その個性的色彩の稀薄化と同時にその輪廓を無限定に拡大して天地の唯一者たる存在性を獲得するが、然しこの唯一者はあくまでも、祭儀に即して感得されるので、祭儀を離れてそれ自体で宗教的意識の対象となるのではない。第三には、会衆が祭儀の場に於て、かの唯一者を感じ得し、それとの共生乃至合一を体験するといふことが密儀の本質であるが、然しここでは、この祕密の会合の参列者の各自が個別的に全一者との合一、共生を実現するのではなくて、会衆は常にその全

体に於て、神と対し又神と共生、合一することができるのである。つまり、密儀は祭儀である以上、閉じられた社会の性質を有つから、そこでは原始社会的全体主義が支配するのである。第三に、密儀宗教に於ては、全一者との共生乃至合一の体験それ自身が究極の目的では無く、その体験は何かある他の功利的目的への手段又は前提として有意義なのである。つまり、密儀も祭儀である以上、その執行動機は外面的であつて、内面的ではない。

密儀宗教は以上のやうな条件の下に成立するものであるから、それ自らの構造の中に矛盾を含んでゐる。密儀宗教は、一方では祭儀宗教であらうとする傾向、他方では祭儀宗教の限界を超えようとする傾向、この二つの矛盾する傾向の、いはば弁証法的緊張の上に成立するものである。それ故に、リゲ・ヴェーダの密儀宗教は、その発展の途上に於て、いつかは踰えることのできない限界につき当らねばならない宿命を担つてゐた。この限界状況の意識を表示する意味深い讃歌が「無有讃歌」(Nasadasiya-sukta, Rg-v. X, 129)なのである。

この「無有讃歌」は、なるほどヨーロッパの学者達によつて、高度に哲學的だと評されるだけあつて、かの唯一者の捉へ方に於て、合理化の極限に到達したものといへよう。この詩は天地開闢以前の状態をば、「非有もなく、有もなく、空界も天界もなき」ものとして、否定的に規定してゐる。この存在以前の世界は、作者によれば、宇宙の全一な (ekam) 生命即ち natura naturans なるアーブ (abhu) が、全世界を覆ふ闇 (tamas) につまれて、未だ潛勢的な

況位にある状態なのである。作者はアープを「存在の縁者 (Gandhu)」即ち「存在に準ずるもの」とよんでゐる。それは未だ真正の存在ではないのである。この潜勢的な宇宙生命は熱 (Tapas) の刺戟によつて、現勢的な存在の段階へ展開するが、その展開の序幕は欲望 (Kama) によつて開かれる。作者はこの根本衝動としての欲望を

「精神の最初の種子」と規定してゐる。宇宙精神は理性に始まらずして、欲望に始まるのである。印度の思想は己でこの時代から主意説に傾いてゐたといへよう。それはともかく、いかに開闢説とはいへ、本詩の如く、万物の始原としてこのやうな非人格的な原理を立てるに至つては、もはや神話の世界に止まつてゐることはできないであらう。このやうな原理を思弁する心が、どうして神話の世界に安んずることができようぞ。「風なきに息ぶく」アープは、一つの生命ではあるが、人格的生命ではない。かかる存在を思弁することのできる精神は、もう神話の世界に躊躇してはゐられない筈である。果せるかな、作者はこの詩の終末にのぞんで、開闢神話の可能性に対する痛烈な疑惑を告白する。——天地の初めには神々すらもゐなかつた筈であるから誰が天地開闢の有様を知り得よう？ 神々の中の最高の神といへども、知り給はぬのではなからうか？——このやうな、瀆神ともいへる懐疑の告白を以て、この詩は終つてゐる。作者は結局、自らが提出した天地開闢の構想さへも、自らの手で葬り去つてしまつたのである。この作者のニヒリスティック的態度にも拘はらず、当時この詩が聖典の中に採用される程にも高く評価された理由に就ては後に考へることとして、ここでは、この否定的態度が、

神話を中心とする祭儀宗教の限界を宣言したものであることを特に指摘する。神話の真实性即ち神話一般の可能を疑ふことは、とりも直さず神話語りの儀礼を中心とする祭儀そのものへの疑惑である。すでに祭儀の権威が疑はれる以上、密儀宗教も当然その存在根拠を失ふことになるのである。

更に、かの「無有讃歌」の著しい特長の一つは、作者の個人主義的な態度である。作者は厚く自己の思弁力に信頼し、その自信の強さは、自己の思弁の結果たる開闢論を自ら破棄しても悔ひないほどである。この激しい主我的傾向は密儀の宗教性の発展の当然の結果として理解することができる。何故かといへば、密儀に於て感得せられる唯一者は次第に具体的な姿にまよつてゆくものであるが、それにつれて、それとの合一は会衆全体の連帯的な問題ではあり得なくなり、会衆の個人個人の問題となるからである。

この詩に就て更に考へられることは、作者は神話を疑つてゐるだけで、宗教性を喪失したのではないといふことである。作者がそらざらしい神話語りに絶望し、従つて行動主義的な祭儀にあいそをつかしたのは、作者の宗教性がそれらのものに堪えられないほど内面化したことを物語るものであらう。これも亦密儀宗教の展開の必然の結果として予想されるところである。

かやうに、密儀宗教といふものは自己の内部的展開によつて、必然的にその限界に到達する機構を持つてゐるのである。それでは、密儀宗教がこの限界状況を超克して進むとしたならば、いかなる方向をとるであらうか？ 理念の上だけでいふならば、我々はその展開

方向を神祕思想の宗教へ向ふものとして規定せざるを得ない。密儀の宗教が、神話の權威に対する信頼と、祭儀の全体主義と外面性に対する尊敬とを失ひ、而かもその神祕性を維持しようとするならば、外面的な祭儀に代へるに内面的な心理操作を以てする神祕思想の宗教に転化するの外はない。だから、リグ・ヴェーダ末期の密儀宗教は、理念的には、直接にウパニシアットの神祕思想に転化すべき筈であつた。然し、歴史的現実には固より理念のまゝに動くものではない。

印度の正統派祭司階級の間には於ける密儀宗教の展開は、現実には種々な歴史的制約をうけて、その理念的帰結である、ウパニシアットの神祕思想に到達するのに、二つの迂回した道を経由しなければならなかつた。その一つは、リグ・ヴェーダの祭儀宗教に含まれてゐた呪法的契機の生長による、呪法的宗教の発達であり、他の一つは、祭儀をテーマとした神智学的思弁による、祭儀学(Offerwissenschaft)への発達である。これら二つの宗教的形態は、密儀的宗教が神祕思想の宗教へ展開するための、いはば自己疎外的な契機となるのである。

通例、ヴェーダ時代の呪法的宗教を代表するものとして、アタルヴァ・ヴェーダの宗教があげられる。そして、同ヴェーダの宗教は、リグ・ヴェーダ宗教の成立以前から存在した原始的宗教観念が、一部の正統派祭司の手で新たに復興されたものであると考へられてゐる。なるほど、アタルヴァ・ヴェーダの宗教の成立の外部的事情としては、当時正統派階級以外の一般社会に、原始時代からの遺習と

して残つてゐた神祕的・呪法的(mystisch-magisch)な宗教観念を、正統派祭司の一部が、社会的経済的理由からか或は個人的性格的理由からか、取り上げて、之と正統派的宗教思想との綜合を企てたことが考へられる。然しながら、この仮説を承認するに當つて、我々は、アタルヴァ・ヴェーダの宗教が本質的には、原始的宗教観念の忠実な後継者でもないし、又純粹な呪法宗教でもないことを忘れてはならない。この点をもう少し明らかにしよう。一般に、原始的宗教は呪法的、神話的、儀礼的、密儀的乃至信仰的な諸契機を、未発達な形のままに含蓄してゐるものである。アーリア人が印度へ持ちこんだ原始的宗教が含蓄してゐた諸契機の中で神話的、儀礼的契機を主力として形成されたのが、リグ・ヴェーダ宗教の最初の形態であつた。然し、初期のリグ・ヴェーダ宗教にあつても、その讃歌や祭司の上にある程度の呪法的意義がみとめられてゐたであらうし、祭儀の全体にわたつて神祕的感情がみなぎつてゐたであらう。この意味で、リグ・ヴェーダ宗教も原始宗教観念の後継者の一人であつたのである。然しながら、他面、大衆の間には彼等の日常生活に於ける私的な関心に關聯して、呪法的要素を中心とした宗教形態が存続してゐた。リグ・ヴェーダの宗教といへども、嚴密な意味では、公共的なものではない。原始氏族社会に於ける如き公共性、即ち一族の全員又は全家長が参加するといふ意味の公共性は、リグ・ヴェーダの祭儀には無い。リグ・ヴェーダ宗教が公共的だといふのは、只だその祭儀が支配階級の人々によつて、権力を背景として、大仕掛けに開催されたことを意味するにすぎない。だから、リグ・ヴェ

ーダの宗教と当時の大衆の宗教との間には本質的な差異があつたわけではなく、リグ・ヴェーダ宗教が権力階級の催す大仕掛けな祭儀に関係するところから、神話と儀礼に重きをおくのに對して、大衆の宗教は一般民衆の私的利害に関する小規模な祭儀を取扱ふ關係上、呪法的な面を強調してゐるといふにすぎない。

ところで、リグ・ヴェーダ宗教を奉じてゐた祭司達の一部は、どんな動機から、かの大衆の宗教を取り上げて、新しい宗教運動にもり上げたのであらうか？ 勿論、彼等が彼等の生活維持のために大衆獲得を企てたといふ、社会的經濟的理由を否定するわけにはゆかない。然し、さうした理由だけでは、大きな宗教運動の原因を説明することはできない。それら祭司達の宗教的要求といふ内面的理由が認められねばならない。それでは、正統派祭司の一部を駆つて、大衆の呪法的宗教に向はせた宗教的要求とは何であつたらうか？ さて、このやうな要求は、正統派的宗教の行き詰りの自覚から生じた絶望を前提とする筈である。さう考へると、我々は、往きに取り扱つた「無有讚歌」に片鱗を見せてゐるやうな疑惑と絶望の感情こそ、かの革新派の人々の宗教的要求の前提となつたものであることに氣付くのである。リグ・ヴェーダ祭司の中の進歩的な分子は、精神の躍動に促されて、旧慣の宗教の内に安堵することができず、末期になつて密儀的宗教に到達したが、やがて密儀そのものの限界を意識しなければならなかつた。然し乍ら、この革新分子は、ここに密儀の限界を意識し、深い絶望を抱きながらも、密儀的精神そのものまでも放棄するには、余りに強い情熱を神祕なものに對して抱

いてゐた。そこで彼等は彼等の宗教的情熱のはけ口を、正統派祭司の閉鎖的社會外の広い一般民衆の宗教の中に求めた。彼等は、大衆の日常生活に於て、その生きるたよりとなつてゐる宗教的習俗と觀念の中に入りこんで、そこに彼等の密儀的精神のために新しい領域を開拓しようとした。ここにアタルヴァ・ヴェーダ宗教の世界は開かれるのである。

アタルヴァ・ヴェーダの宗教は確かに呪法的ではあるが、純粹な呪法ではない。そこには過剰なほどに密儀的精神が現はれてゐるのである。一体、呪法の最も純粹な、若しくは單純な形といへば、呪法師の肢体的、口頭的或は心理的な操作の一方が獨立にそして直接に、神祕的な力を内蔵してゐると信じられるところに成り立つ。最も純粹な呪法の本質は合理主義的できへあつて、その冷靜さと、実利主義とに於て、自然科学的精神に近いとさへ見られる。だから、神祕的な唯一者へのあこがれといふやうなものは、呪法精神にとつては無用なばかりか、つまづきともなるものである。然るに、アタルヴァ・ヴェーダの中には、「一者」を求める情熱がなんと熾烈に燃えてゐることであらう。アタルヴァ・ヴェーダの作者達は、手あたり次第に、あらゆるものを捉へて、その内に絶対的原理を見出さうとしてゐるかのやうである。かうした態度は、冷靜にして事務的であるべき呪法にとつては、無益有害な感情過多症といはねばなるまい。アタルヴァ・ヴェーダの宗教は、本質的には、呪法ではなくて、リグ・ヴェーダ末期の密儀的宗教の後継者であつたのである。アタルヴァ・ヴェーダのうちに、極めて稀れではあるが、神祕思想

の濫觴とも見られるやうな高い思想が見出されるのも、敢て異とするに足らない。要するに、アタルヴァ・ヴェーダ宗教は、リグ・ヴェーダの密儀的宗教の後継者であつたに拘らず、後者によつて把握された神祕的一者をば、主体化する道に気づかず、却つて之を客体化して、オルデンベルグ氏のいはゆる「流動体」(Fluidum) 或は「力能」(Potenz)として捉へたがために、全体として呪法の方へ脱線してしまつたのである。

純粹な呪法的精神はかへつて、正統派の立場を堅持しようとした保守的祭司達の思想の上に見られるのである。彼等とても、もはやリグ・ヴェーダ宗教の初期のやうな、神々への無邪気な信頼を持ち続けることはできなかつたが、さうかといつて、祭儀そのものを捨てるわけにもゆかなかつた。前にあげた四種の祭官の中で、祭儀に際して、特定の讃歌をメロディー(saman)にのせて朗誦するのを専門とする高唱官(udgatar)や、低声に祭詞(yajus)を口ずさみながら種々の儀礼を行ふ供儀官(adhvaryu)などは、勸請讃歌(hir)を誦する勸請官(hoir)や開闢神話(jatavidya)を語るブラハマン(brahman)祭官とは違つて、神話の内容やその価値の問題には無関心に、自己の本分たる儀礼の奉行に余念なく従事したことであらう。彼等は祭儀の奉行そのことに充全の意義を認め、一々の儀礼、一々の祭詞の内に神異な力能の存在を感じ取ることに満足し、神話語りの行事によつて祭儀の全体の上に実現せらるべき神異な世界や神祕な「一者」などには、敢へてその眼を向けようとはしなかつたであらう。これら二種の祭官のそれぞれの聖典であるサーマ・ヴェ

ーダ(Sama-veda)とヤジュールヴェーダ(Yajur-veda)が代表する宗教思想は、最も純粹な呪法的性格を有つてゐた。然しながら、これら正統派祭司の呪法觀念には、超えることのできない限界があつた。それは、彼等も正統派の祭司である以上、彼等の執行する儀礼の意味がどれほど呪法化しても、祭儀の形式そのものまでも捨て去ることはできないといふことである。このことは、彼等の經濟生活の確保の必要性といふ面から理解することもできるが、然し、彼等をあくまでも祭儀執行者の地位に止まらせ、一介の呪法師たらしめなかつたものは、彼等の受け持つ儀礼が祭儀の全体的構造の構成部分となしてゐることの自覚、換言すれば、有機的全体としての祭儀に対する責任感といふやうなものであつたであらう。このことを物語るものとして、これら儀式専門の祭司の流派の内から生れて来たブラーハマナの中で無数の神話が取扱はれてゐるといふ事実を指摘することができる。ここに見られる神話は、祭場でいきいきと歌ひ出された、かつての神話のやうな生命に充ちた神話ではなくて、神智学的思弁によつて作り出された、生氣のないマネキンの存在にすぎないが、然し、ここに見られる神話への異常な愛好心は、正統派の祭司達の祭儀に対する愛着を示すものと解することができる。さて、正統派として止まつた祭司達にとつては、彼等の祭儀呪法的な精神に基いて、祭儀がすべてであつたから、彼等の間では、祭儀の方式がますます詳細複雑になり、祭式に関する見解の相違から多くの部派が生じた。ところで、各派の特色ある祭式を誤りなく執行するには、厳正に之を規定して、新しい世代のものによつて悉ま

に改易されたり、雑濫されたりするのを防がなければならぬ。そのためには儀軌 (vidhi) を専門に研究する必要が起り、ここにブラーハマナ (brahmana) すなはち祭儀学が生れるのである。祭儀学的研究は、祭儀の軌度を定めるといふ仕事の限界に止まることのできなかつた。祭儀学の新しい研究分野は儀軌に関する釈義 (artha-vada) の形で拈げられてゆくが、これが将来の印度思想の發達の上に大きな意義を有つものとなるのである。釈義といふのは一々の儀軌に就て、その規定する儀礼、祭詞、祈詞などの意味、目的を明かにするといふことであるが、その解釈の仕方は、今日の我々から見れば、随分と牽強附会なものであつて、放恣な連想を縦横に駆使したにすぎない。それは神智学 (Theosophie) の類型に属するものである。然し、この神智学的研究は、その過剰な空想と幼稚な論理にも拘はらず、リグ・ヴェーダ宗教の末期に現はれた諸契機を高度に展開させて、ウパニシアッドの神祕思想がめばえるための素地を作つたのである。

ブラーハマナ (仮りに梵書と訳しておかう) の神智学は、リグ・ヴェーダ末期の宗教体系から多くのものをうけついでるが、就中、宗教性に於ける内面性と個人主義とがあげられるべきである。梵書的思想が誕生した環境は、祭儀が執行される場所ではなくて、特定の祭儀学者が思索し、講説するアカデメイアなのである。そこには祭主も祭司もあない代りに、師匠と弟子達がある。そこは何といつても個人どうしの世界であつて、祭儀的全体主義の空氣の支配する場所ではない。師匠なる神智学者は、思弁の世界に於て、個人の自

己を充分に發揮する。祭儀の外面性や行動性はここには縁が無い。ここで行はれるのはもつぱら、祭儀を題材とする思辨とその学習とである。この思辨は、初めは實際の祭儀執行を予想しつつ行はれたのであるが、後には實際の祭儀から独立な意義を認められて、終にはその主観的な觀念操作そのものが客観的な祭儀執行に代り得るだけの価値を有つものと信じられるやうになる。

・梵書の神智学がリグ・ヴェーダの宗教からうけついで最も大きな遺産は、そのロゴスの性格であつた。リグ・ヴェーダの宗教は、すでに其の当初から高い知性を背景としてゐたが、特に末期の密儀的宗教はある程度のロゴスの意識の展開なくしては成立し得ない性質のものであつた。そして、そのロゴスの意識の展開は、終にはあらゆる神話の可能を疑ふといふ仕方、密儀的宗教そのものの限界を宣告するに至つた。「無有讃歌」に現はれた神話批判に於て注目すべき点は、神話の表象内容と神話によつて語られる客観的事件との弁別といふことにある。両者の一致に対する疑惑が神話の眞理性に対する否定的態度を生んだのである。梵書の中でも神話は屢々語られてゐる。然しここでは、神話は神代の事件の物語りといふ意味を持つてゐない。神話は現実の客観的存在の象徴的表現といふ意味しかもたないのである。梵書では、現実の客観的存在こそが神話の意味 (artha) なのである。artha は特定の表現又は象徴の有つ意味内容のことである外に、その表現又は象徴の意味内容が指向する客観的存在のことでもある。そしてこの客観的存在とは、梵書の場合、まさしく現実的存在に外ならないのである。加之、梵書の思

弁意識は、主観的觀念と客観的存在との區別を明確に把握したばかりでなく、その客観的存在間の區別と組織をさへ考へてゐる。<sup>(9)</sup>このことは、客観的存在への関心が高まり、自然に対する觀察が鋭くなつたことを示してゐる。とはいへ、それが猶ほ學問以前の思弁であることは断はるまでもない。梵書の思弁は、當時の正統派の宗教を支配してゐた祭儀呪法的空氣の中で行はれてゐたのである。恐らく、當時の印度の一般社會の思想と、梵書の神智學者らの思想との間には、可なり大きなギャップがあつたであろう。神智學者らは一般社會から離れて閉鎖的社會を形成し、呪法的空氣の濃厚な中で、當時の一般社會の相当高度に発達した思想を、呪法的に歪曲して取り入れたらしい。とにかく、彼等の思索動機は呪法的なものであつたら、彼等のロゴ斯的意識の展開には限界があつた。彼等の任務の一半は、既にのべた如く、祭儀の儀軌の解釈にあつたが、この場合は甚だ主観的、むしろ氣随的なものであつた。梵書の思弁は屢々神秘性の愛好を示してゐる。尤も、この神秘性は、単にことはじ上し神秘即ち密意 (Implication) にすぎないが、この密意主義は、一方リグ・ヴェーダ末期の密儀をうけつぎ、他方ウバニシアッドの神秘思想への路を開くものであつた。

梵書の神智學者達の思弁は上記の如く、呪法的に制約されたものであつたが、その故に思弁することそのことに宗教的価値が認められることもなつた。そして終には、神智學者達の集團は祭儀執行者達の社會から独立な僧團を形づくるやうになる。ここでは、呪法や祭儀の代りに、思弁と内觀が行はれ、主観の内面的世界が宗教的

一、ヴェーダ思想展開の内面的過程

意義を帯びて開けてくる。そこに、梵書の末期をなすアーラニアカ (Aranyakas) 仮りに森林書と訳しておく) の象徴的解釈 (Symbolik) が生れるのである。象徴的解釈とは、神々又は祭儀關係の諸事項 (例へば祭儀の諸部分又は祭壇の諸部分など) と自然的世界の諸事象とを象徴的な關係に於て結びつけようとするところの思弁である。これら象徴的關係に於て結びつけられた自然的諸事象は、種々な基準に従つて分類され、組織されるが、その最も完成した形では、自然的諸事象は 'adhidevatam' と 'adhyatnam' の二つの分類基準の下に、宗教的諸事項と象徴的に同置せられる。'adhidevatam' の中の 'devata' (神) は神話的な神々よりも寧ろ 'die Wesen des Makrokosmos' <sup>(10)</sup> である場合が多い。だから、上記の二つの分類基準は我々の 'Makrokosmos' と 'Mikrokosmos' の對比に似たものである。祭儀の世界 (adhyajnam) と自然世界と個人存在の三者が、同置の關係に於て思弁せられるところに、森林書の象徴的解釈が成立する。要するに、森林書の象徴的解釈にまで到達した神智學者達の事業は、従来の祭儀の世界の外に、別な新しい宗教的世界を開いたといふことである。これを印度的にいへば、'karmamarga' (祭儀道) から 'jñanamarga' (思弁道) を独立させたといふことである。詳しくいへば、(1)人間の思考の力に関する絶大な自信、(2)儀礼から思弁の独立、(3)祭儀の全体主義から思弁的個人の解放、(4)祭儀と自然的事象との対當關係の認識などである。

神智學の思弁がここまで発達すれば、思弁する人間の優位が自覺される筈であるが、この最後の飛躍がなされるためには、リグ・ヴェー

エーダ末期の密儀的精神の再興が必要であつた。この密儀的精神は、一方ではアタルヴァの密儀呪法の形で、他方では梵書神智學の密意の形で残つて来た。これらの末流に於ては、かの「唯一者」は當時の宗教的精神状況にふさはしく、呪法的なもの即ち「梵」(Brahman)として捉へられてゐる。この「梵」を人間 (puruṣa) の内奥に於て実現しようとする試みは、アタルヴァ・ヴェーダや梵書の古い部分にも時たま現はれてはゐるが、今や森林書の象徴的解釈を介して、個人の主観 (ātman) に於て、例外的にはなくして一般的に、天地の唯一者を実現しようとする努力が生れた。ここで象徴的解釈から正眞の神祕思想への過渡的飛躍がなされなければならない。この最後の飛躍は、森林書の最後の部分即ちヴェーダーンタ (Vedānta) であるウパニシヤットの時期に至つて、始めてなしとせられるのである。

- 註 (1) Rg-v. X, 71, 5 にて vajina (競味) という語がある。VI, 9, 2 にて、競味の行事に於て、老練な年長詩人との競争に負けしなむかと恐れる若輩詩人の憂慮が吐露されてゐる。
- (2) 今は asura を asu (Das Leben) から来たといふ見解を従ひたわけであるが、然しこの語をマツシリヤ人の用ひた尊号 Assur と結びつて考へるべきである。cf. B. Prakash: Vrtra, Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Vol. XXX (1945), p. 163~214.
- (3) 第三天界とは、天界に三段あつてその最上の世界のことである。吾等の肉眼で見えるのは、天界の底であるから、第三天界は猶更肉眼の及ぶところではないと考へられたのである。
- (4) 祭儀に於ける神話の機能を就ては、Levy-Bruhl: La Myth

ologie Primitive (1935) などを知る事ができるが、マンカ帝の碑文 (M.R.E.I.) には「今まで神々と交はることのできなかつた、閻浮提の民は神々と交はるやうになつた」とあり、法華經五百弟子授記品には「人天交接、兩得相見」といふ句がある。この頃でも、神々と人間とは交通し得ると考へられてゐたのだ。

(5) ṛṣi, kavi, vipra などとよばれた宗教詩人は支那でいふ巫祝 (see) の徒であつて、彼等は火の熱や光によつて忘我状態に入り、火神に導かれて神の国に行つたり、火神から靈智を授かるものであると信じられた。それで、これらの語を「ひこり」と訳するが一番適當であると思はれる。

(6) asuratvam とか ekam sad とかよばれる一元的存在を考へる一元的思想と宇宙開闢論の思想とは直接に連接してはゐない。開闢神話に R. Otto の 544 Kreatur-gefühl の如き宗教感情を基とする。jāta vidyā を開闢論の意味に解したことに就ては拙稿「リグ・ヴェーダの哲學的詩篇に関する問題」(印度學仏教學研究第二卷第一号) 参照。

(7) Ath.-v. X, 2, 31-32; X, 8, 43-44.

(8) H. Oldenberg: Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, II Auflage, S. 39, 42.

(9) cf. H. Oldenberg: Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte Göttingen 1916, S. 54.

(10) ibid, S. 57,

## 二 リグ・ヴェーダに於ける密儀

### 的宗教思想

リグ・ヴェーダの讃歌がどの程度に實際の祭儀を基盤又は背景としてゐたかは、ヴェーダ研究家の間で争はれて来た問題であるが、リグ・ヴェーダの讃歌がその発生の当初から祭儀に於ける実用のために作られたものであることは、今日ではもはや疑ふ余地がないとされてゐる。かつて Max Müller が唱へたやうに、リグ・ヴェーダ讃歌の古いものは詩人の純粹な自然讚美の詩心から歌ひ出されたものである、などと考へるのは根拠のない想像にすぎない。もしリグ・ヴェーダ讃歌の中に、それと祭儀との直接な關聯に關して疑問の余地があるやうな讃歌を求めるとすれば、それはむしろリグ・ヴェーダの中の最も新しい部分に屬すると見られる、若干のいはゆる哲學的讃歌といふことになるであらう。これらの讃歌の多くのものの中には、祭儀に關係した表現や觀念が目立つて多く現はれてゐる。そこに語られてゐる世界創造は屢々、祭司の姿をした最高神によつて、或は神々の祭儀行為によつて成就せられることになつてゐる。かやうに、祭儀に關する用語や觀念が露骨に讃歌の内容をなしてゐるのは、一方では当時の祭儀が宗教的觀念の世界で重要さを増して来たことを物語る反面、これらの讃歌がもはや特定の神を祀る祭儀に直接な關聯を有つてゐないことを示してゐると解釈され得る。

印度の學者 K. R. Potdar 教授はリグ・ヴェーダの哲學的讃歌の

二リグ・ヴェーダに於ける密儀的宗教思想

中に現はれてゐる祭儀的用語を調査した後、次のやうな結論を出した。<sup>(1)</sup>それは、哲學的讃歌の中に出てくる祭儀的な觀念や用語は譬喩的な意味で使はれてゐるのであつて、それらは哲學的な思想を當時の知性段階に於て説明 (elucidate) するための有用な媒介 (medium) となつたのだといふのである。同教授は、哲學的讃歌が何等かの祭儀に使用するために作られたものであるとは考へない。彼の意見を要約していへば、哲學的讃歌に現はれてゐる祭儀的用語は、当時始めて芽生えた哲學的思想を包むオブラートであるといふことになる。つまり、この詩の作者自身或はその鑑賞者達がこれまで祭儀的の用語や觀念に慣れ親んできた關係上、作者は彼の抽象的な哲學思想をば、好んで祭儀的の用語を用ひて言ひ表はしたのであると、いふのである。「神々の本性 (real nature) を発見しようとする趣向 (idea) と並んで祭儀的の觀念も發達しつゝあつた。時が経つにつれて、この両者は不可分に結びつくやうになつた。同時に、神をあげめるための祭儀が當の神よりも大切だと考へられるやうになつた。かくて、實在 (reality) の抽象的形態の本質に關する思弁が發生した時に、それら思弁は祭儀的の觀念から全く離れたものとは考へられなくなつた。かやうにして、祭儀は哲學的思想の發達の上に、非常に重要な役割を演じたのである。」

上掲の Potdar 教授の理論は、一見間然するところが無いやうであるが、然しよく吟味してみると、多くの疑点を含んでゐるのである。氏の語によれば、「神の本性」を発見しようとする趣向と祭儀的の觀念とは、最初は別々のコースを取つて並行的に發達したが、

この両者は時が経つにつれて不可分離に結合するに至つたといふのである。それでは、この最初に「神の本性」を発見しようとした哲學的思弁は何処で芽生えたのであろうか？ それは祭儀の實際に何の關係も無い雰囲氣の中であるのか、それとも祭儀に直接關聯した環境に於てであるのか？ 氏は哲學的思弁の現はれの一例として、Rv. I, 164, 46の有名な一句「実在は唯一である。神々はこの唯一者の名にすぎない」(ekam sad vipra bahudha vadanti) をあげてゐるが、然しこの一句と雖も、すでにリグ・ヴェーダの中にある以上、そのふくむ哲學思想も亦、祭儀に關係した環境の中で生じたと思ふなければなるまい。もしリグ・ヴェーダの讃歌が、すべて同一宗教の發達過程の流れの内にあつて形成されたものであるとするならば、その讃歌の内に歌はれてゐる哲學思想も亦、当該宗教体系の展開の内部で發達したと見るのが、より合理的であらう。従つて、いやしくもリグ・ヴェーダの哲學思想である以上は、それがどんなに初歩的であつても、すべてリグ・ヴェーダの祭儀宗教の世界内の出来事と見なされるべきである。勿論、リグ・ヴェーダ宗教の圏外でも当時並行的に哲學思想が發達しつゝあつただらうといふ想定を否定し得る根拠はないが、さればといつて、それを積極的に肯定し得る理由も無いのである。それは極めてあやふやな想像にすぎないのである。之に反して、リグ・ヴェーダ文献の内に現はれてゐる思想は、どこまで溯つても、ヴェーダ宗教の圏内に属し、従つて祭儀觀念に連つてゐるものだといふ主張は、より強固な地盤に立つてゐるといふことができる。

第二に、氏は、發達した哲學的觀念と發達した祭儀とが結びついた結果、祭儀が神々よりも尊ばれるやうになつたと、読者に思ひこませようとしてゐるやうに見うけられるが、かかる考へ方は甚だ杜撰なものだといはなければならぬ。いつたい祭儀の發達とは、どういふことであらうか？ もし、それが祭儀の規定や構造の複雑化といふことであるならば、それは一元的存在を思考する哲學的思想の發達とは何の關係も持たないばかりか、却つて相反する傾向のものだとさへ考へられる。氏のやうに、祭儀自体が神々よりも重んじられるやうになつたのは祭儀發達の結果であると見るのは、因果の倒錯ではなからうか？ むしろ、神々に対する祭儀自体の比重が増したからこそ、祭儀の形式が益々發達したのだと考へるのがより合理的であらう。氏は哲學的詩篇の中に現はれてゐる多くの、祭儀に關する用語や觀念をば哲學的思想の譬喩的な表現と見てゐるが、さうすると、哲學的思弁は一度祭儀の觀念と結びついた後、再び祭儀から獨立したといふことになるのであらうか？

總じていふと、Pottar 教授の主張のもろもろの弱点は、ヨーロッパの學者達の大方が無意識に犯して来た大きな獨断を無批判にうけいれ、これを彼の主張の前提としてゐることに起因するのである。ヨーロッパ學者の獨断といふのは、リグ・ヴェーダ讃歌の中に見出される哲學的觀念をば、リグ・ヴェーダ宗教の世界すなはち其の動機、要求、體驗、感情、信仰などとは無關係に發達したものであるかのやうに考へることである。彼等は初め、リグ・ヴェーダ詩篇の中から、彼等が哲學的だと思ふ用語や觀念を拾ひ集め、その後で、

これらの用語や観念がリグ・ヴェーダ的宗教とは全く独立に形成され、発達したものであるかの如く考へようとするのである。ここには微妙な錯誤がある。原則論からいうても、思想や観念の孤立した発達はありません。いかなる思想や観念も、常に特定の社会的場の内に於て、その折々の要求に即応して、それと密接に関係しつゝ形成され、発達するのである。ましてや、リグ・ヴェーダ時代の宗教的社會に於て、祭儀の實際から独立になんらかの思想や観念が、個人の氣随な思索の内部で発酵したなどと考へるのは、歴史感覺の欠乏を証拠立てるものである。

通例、ヨーロッパの研究者達は、哲学的讃歌とよばれる一群の讃歌を、哲学的思想を盛りこんだ譬喩的な詩篇と見なし、祭儀とは無関係に作られたものであるかのやうに取扱はうとする。かかる見方には種々な難点がある。第一に、リグ・ヴェーダ讃歌の一部分だけを特に祭儀から独立に成立したと見るのは、讃歌の解釈上一貫性を欠いてゐる。第二に、かかる特殊な讃歌を選び出す客観的な基準が無い。それは全く思ひつきに任せられてゐるやうである。第三には、Pottar 教授の問題意識を刺戟したやうに、哲学的讃歌の中には意外に多くの、祭儀に關した用語や観念が見出されるといふ事實である。だから、哲学的讃歌の成立を祭儀に直接の關係がないものと考へるのは、リグ・ヴェーダの古い部分の讃歌を、単に詩人的感興の自然の発露と見た旧い仮定と同じ程度に、非學問的であるといはねばならない。それ故、我々は、今日哲学的詩篇とよばれてゐる一群の讃歌も亦、祭儀の實際と關聯して作られたものであつて、その中

に現はれてゐる祭儀上の用語や観念は、単に哲学的思想の譬喩的な表現手段でない、と見るのがより合理的だと認めざるを得ない。哲學的諸讃歌と雖も、他の諸讃歌と同様に、リグ・ヴェーダ宗教の體系の内、その宗教的實踐の必要に促がされて、恐らくは祭儀の行はれる現場で作られたものであらうと考へるのは、条理が通つてゐる。この直截簡明な仮定を採用すれば、さきにあげた諸々の困難は一挙に解決する。何故に哲學的諸讃歌の中に多くの祭儀上の用語や観念が見出されるかといふ問題が容易に解決するばかりでなく、これらの讃歌がリグ・ヴェーダの中に編入されてゐる事實も納得できし、その上に哲學的諸讃歌を他の讃歌から分離して別格の扱ひをしなければならぬ不首尾を免れることもできるのである。

これで、哲學的讃歌の解釈に關する困難は取除かれたやうであるが、この問題処理は実は一さう困難な問題へ我々を押しやるのである。その問題といふのは、かの哲學的讃歌を必要とした祭儀はどんな種類、どんな性質のものであつたか？といふことである。この問題が解決されないならば、さきの問題解決も御破算になつてしまふのである。これまでの印度研究者等が、あのやうな子供じみた独斷の上に腰をおろしてしまつたといふのも、この難問の前にたじろいたからではなからうかと思はれる。

さて、リグ・ヴェーダ宗教の祭儀の最も古い形態がどんなものであつたかは明かでないが、H. Oldenberg が指摘してゐるやうに、リグ・ヴェーダ中の古い層に屬する讃歌と思はれる Rv. II, 1, 2 に Hotar, Potar, Nesjar, Agnidh, Prasastar, Adhvaryu, Brahman

の七人の祭官の役名があげられてゐる。これを見ると、リグ・ヴェーダ宗教の祭儀は古い時代から相当複雑な機構を有ち、別々の職務を担当する多くの専門祭官がそれに参加してゐたことがわかる。かかる祭官組織が発達して、後のプラーハmana時代になると、Hotar, Udgatar, Adhvaryu, Brahman なる四人の主任祭官からなる祭儀機構が確立するのであるが、このやうな四官制が確立するまでは、いろいろな形の祭官制が現はれたことと思はれる。その中の一つが、前にのべた、Rv. X, 71, 11で歌はれてゐる祭官制度である。ここでは(1) Rcを誦する祭官と(2) Gayatraを歌ふ祭官と(3)祭式を執行する祭官と(4) Jatavidyaを語る祭官の四人の祭官があげられてゐる。これはリグ・ヴェーダの末期即ち哲学的詩篇の作られた時代の祭儀機構の一つを示すものであるが、その形は後代の四官制度に似てゐる。只だ、最後の Brahman 祭官だけは、特に役名が明記されてゐるに拘はらず、後世の四官制度の中の同名の祭官とは、その仕事を異にしてゐるやうに思はれる。後世の制度に於ける Brahman 祭官の任務は、祭儀の総監として、他の祭官の儀礼執行に過失なきやう監視し、若し過失が犯された時には、過失補正の儀礼 (Prayaschit) を命ずるといふ役目を受け持つ祭官であるが、今の「Jatavidyaを語る」といふ仕事は、同一の役目のことであるとは思へない。Brahman といふ語は祭司一般を意味し、特殊な職掌を現はしてはゐない。だから、この語は多分祭司中の祭司、即ち祭儀に於て最も大切な役目を担ふ祭官をよぶのに用ゐられたのであらう。ちよびのべた Rv. II, 1, 2に出づる七人の祭官の中の Brahman は Oldenberg に

よれば、後世の Brahmanachaminin (Brahman 祭官の助祭官又はソーマ祭に於て特にインドラ神の讚美に任する祭官) にあたる祭官だといふ。ところで、今の Brahman 祭官の任務に關聯する jatavidya といふ語は、すなほに理解すれば、「万物の起原に就ての知」といふ意味に取らざるを得ない。さうすると、ヴェーダ末期の祭儀で Brahman とよばれてゐる祭官は、「天地開闢」(jatavidya) を語る任務を持つてゐたといふことになる。すなほち、哲学的讚歌が作られつゝあつた当時の特定の祭儀に於ては、「天地開闢」を語る特別な祭官が居て、その祭儀に於ける最も大切な役目をうけもつ祭官として、Brahman とよばれてゐたのである。この Brahman 祭官が祭儀に於て語つた開闢神話は、哲学的讚歌の主なる内容をなしてゐる。哲学的讚歌は Brahman 祭官によつて歌ひ出されたのである。

それでは、当時の祭儀に於て、何故に、かかる役目が、しかも祭儀の最も大切な部分として、要求せられるやうになつたのであらうか？ それは、当時の祭儀が、その内面的な意味に於て、これまでもとは異つたものになつてゐたからである。リグ・ヴェーダ宗教の初期の頃の祭儀は、祭儀の簡明素朴な意味を有つてゐた。つまり、祭儀は、神話に歌はれるやうな明るく親しい神々の中の特定の神を祭席に招き、神との親和を新らにして、その恩恵に預かる、といふ意味を有つてゐた。然るに、時が経つにつれて、神々の姿が薄らぎ、早くも「一切の神々」(visve devah) といふ集合名詞で勸請されるやうになり、やがて神々の根基として「神性」(asuratvam) と

よぶ中性的存在が考へられてくる。このやうにして、祭儀に歌はれる神々が会衆の心を掴む力は次第に弱まつてゆくが、その反面に、祭儀そのものが会衆の心をいよいよ強く占領するやうになる。祭儀は主体性を獲得するのである。祭儀は祭儀自身によつて存立し、それ自体で祭主（祭儀を祭司に行はせる依頼主）に願望を恵むのである。初め祭儀の主人公であつた神々は、今は祭儀の一部分、悪くするとアクセサリーに成り下つてしまつた。之に反して、主体性を得た祭儀は、一つの神的存在として会衆の意識の前に立ち現はれてくる。この神的存在は、現実の祭儀の真髓であり、そのマナの力そのものであるが故に、それ自らで祭儀の対象となり（神々は祭儀を以て祭儀を祭れり）、従つてそれ自らの為に神話を要求するのは当然である。ここに、在来の神話とは型の違つた神話の発達が必要になる。この必要に応じて現はれた新しい型の神話が開闢神話なのである。但し、開闢神話の成立は、単に祭儀の主体性獲得といふことだけでは説明できない。何故かといへば、開闢思想すなはち天地万物の起原を尋ねるといふ思想には、R. Otto のいはゆる *Kreatur-sein* が前提となつてゐるからである。この被造物感情はどこから来たのであろうか？ われわれは今のところ、このリグ・ヴェーダの被造物感情の由来を実証的に跡づけることはできないが、元来この感情は、極めて原始的な宗教感情であるから、当時の印度の一部の人々にかやうな感情が抱かれたとしても不思議ではない。後にのべる如く、この感情と密接に結びつく、天地創造神の神話は現にリグ・ヴェーダ讃歌の中で歌はれてゐるのである。とにかく、天地

万物が被造物であるといふ宗教意識は、天地の間に各自に制約された力を以て活動する神々の觀念とは結びつきやうがない。被造物感情は「神的なる絶対者」を求めるのである。この意味で、「神的なるもの」としての祭儀自体は、神々をも自らの一部分とするところの絶対者であるから、被造物感情に投合し、従つて開闢神話の主人公となる資格を具へてゐた。このやうに考へれば、祭儀自体の神性が開闢神話の形式で歌はれ始めた理由を理解することができるであらう。この新型の神話は、さきに紹介した Rv. X, 71, II に記されてゐる四祭官制によると、旧来の神話と並べて語られてゐたのである。旧来の神々に関する神話は *対*（讃歌）の形式で *Hotar* 祭官によつて誦まれ、開闢神話 (*jata-vidya*) は *主席祭官*たる *Brahman* によつて語られてゐたのである。

開闢神話が、神性化された祭儀自体を神話の主人公としてゐるといふことを、最も率直に語つてゐるのは Rv. X, 130 の讃歌である。この讃歌は、注釈家 *Sayana* が天地開闢 (*bhava-vriti*) の讃歌と鑑定してゐる通り、甚だ曖昧な仕方ではあるが、たしかに万物創成の觀念を含んでゐる。ところが、この讃歌の主要目的は、天地万物の創成を歌ふことではないのである。このことは、この讃歌の最後の句 (47) に「かの聖智ある神々しき七人のリシ (*ṛṣi*) たちは……先聖の道 (*path*) に随ひて (*anudṛṣya*)、恰かも御者の如く〔祭儀の〕手綱 (*rasmi*) をとりぬ」と歌はれてゐることから推察することができる。この句は、今しも詩人の眼の前に繰り上げられてゐる祭儀が、実はその起原を遠く天地開闢の昔に有つところの

神ながらの伝統に基いたものであることを、主張してゐるのである。すなはち、代々の祭司は、古への尊き七人の聖者達の立てた伝統のまにまに祭儀を行つてきたのであるが、然しかの神々にも等しい七人の聖者達も亦、そのかみ天地の開けた時に行はれた祭儀の方式に従うたにすぎない、といふのである。「恰かも御者の如く〔祭儀の〕手綱をとりぬ」とは、リグ・ヴェーダに屢々見られる思想即ち、祭司が祭儀に際して、心霊的な馬車に馬を繋けて、天上界に登り、神々を地上へ連れてくる<sup>(6)</sup>、といふ思想に基いて、ここでは、祭儀を行うて、その効果を追ひ求めることを表はしてゐる。ここで、先聖の道といはれるのは、神々の国と地上とをつなぐ道を表はすと同時に、祭儀の古い伝統を意味してゐる。古い昔から伝へて来た祭儀の道がその初めどうして成立したかを述べて、祭儀の偉大さをたゞへるのが、この讃歌の作者の根本動機なのである。それでは、作者はいかにして、この天地創成の知識 (Jata-vidya) を手に入れることができたか？ このことに就て作者は第六節に「余は心の眼を以て (manas acakṣusa) 太初にこの祭儀を行ひたる〔われらの祖先なるリシ達〕を見たりと思ふ (manye) 』とのべてゐる。この「見た」といふのは、単に推理したとか、想像したとからふことではなくて、直観的に、幻覺的に見たことに相違なう。J. Haer が鋭い分析によつて明かにしたやうに、当時すでに人を Ekstasis へ導くいろいろな方法が具はつてゐて、宗教詩人達はつねに自己の創作の源泉をこの忘我の意識に現はれる心霊的直観や幻視、幻聴に仰いでゐたのである。さうした能力を有つた人でなければ、kavi, vipra, ṛṣi な

どと呼ばれる資格を得ることはできなかつた。この讃歌はかかる神秘的な空気の中で歌はれ、それによつて祭儀の神秘的空気を一そう濃厚にするのに役立つたのである。

作者が直観して、そして歌ひ出さうとした、かの太古の祭儀はどのようにして行はれたか？ 詩人は、この太古の祭儀が行はれる有様を、布を織り成す技に比べて描いてゐる。祭儀執行を織布の仕事に比べる譬喩は、リグ・ヴェーダの詩人達が好んで用ゐたものであつて、彼等は、神々の祭場降臨と祭司詩人達の心霊の昇天とをば織布の仕事に見たてゝゐる<sup>(8)</sup>。この織布の技としての最初の祭儀は、天地を舞台として、祖先神 (pitar) 達によつてくり上げられ、「織り進め」(Dra-vaya) 「織り退かれ」(apa-vaya) のかけ声も勇ましく、十方に向つて布き上げられていつたと歌はれる (v. 1)。織機は「祭儀の」席に木釘で固定され saman (聖歌の調子) が梭になる (v. 2)。その次に作者は、この太古の祭儀原型の規模 (prama) 祭神 (pratima) 目的 (nidana) 供物 (ajya) 犠牲を焚く薪垣 (paridhi) 韻律 (chandasa) 前歌 (prauca) 誦文 (uktha) は何であるかを問ふてゐる。然し詩人はこの自問に対する答を出さないで、次の節では Gayatri, Savitir, Viraj, Trisubh, Jagati などの韻律と Agni, Soma, Bṛhaspati, Mitra, Indra 等の諸神との間の密接な結びつきをのべて (v. 4.5) そして最後に、この太初の祭儀によつて人間のリシ達は作られたのである、と説いて、この讃歌の結びとしてゐる。以上の紹介でも明かなやうに、この讃歌は一般に天地開闢の神話を歌つたものと解釈されてゐるけれども、実はこの讃歌のどこにも天地開闢に関する思想は現はれてゐない。只だ、祭儀の原型である太

初祭儀が、人間ならぬ祖神たちによつて、天地を舞台として行はれたといふ話が歌はれてゐるだけである。この讃歌は、要するに、祭儀の起原を遠く神代の昔に置くことによつて、祭儀の伝統の古くして、且つ尊いことを印象づけようとしたものに外ならない。つまり、この讃歌の内容は、当時宗教意識の上で次第に主体性を得つゝあつた祭儀自体が、未だ充分に開闢神話の主人公に成り上らぬ前の精神的状況を示してゐるのである。

この精神的状況から更に一步を進めて、祭儀の伝統の起原を天地万物の創成に結びつけるに至つた精神的状況を示すものは Rv. X. 90 の有名な「プルシア讃歌」(Prušašta) である。この讃歌も天地創成を歌つたものとして伝へられてゐるけれども、作者の根本意図が、祭儀自体の讚美にあることは、本詩の最後の一節 (v. 16) に「ここに於て、最初の祭儀の軌度 (dharma) あり。〔この軌度に従うて祭儀を行ふところの〕偉大なる諸存在は、サーディア (Sādya) 神達のゐます天界に至る」とあることから察知せられる。本詩が描かうとしてゐるのも、前記の詩と同様に、世界の太初祭儀、即ち後世の祭儀に軌度を与へたところの原型祭儀である。祭儀の伝統たるや斯くの如く古くして高貴なものであるといふのが、この讃歌の主旨なのである。而かも詩人は「神々は祭儀によつて祭儀を祭り」と歌ひ、この太初祭儀が手段であるばかりでなく、祭られる対象でもあることを明かにしてゐる。このことは、本讃歌の作者の考へた祭儀はもはや神々を勧請し、神々を悦ばせる手段ではなくて、自己目的な存在であつたことを示してゐる。この讃歌で歌はれてゐる

るプルシアは、実は祭儀の代表として打ち出された、一ケの非人格的な犠牲獣にすぎないのである。この讃歌の作者は、祭儀を讚美するのに、祭儀の一部分である犠牲を祭儀全体の代表として選び出し、この犠牲を神格化したものを天地創成の神話の主人公にした上でしたのである。プルシアは「人間」の意味であるが、今の神話では、只だ犠牲獣中の最上のものでして持ち出されただけで、人格神的な性格は全く欠けてゐる。とはいふものの、本神話の構造は、上に紹介した Rv. X. 130 の神話に比べると、遙かに豪壯である。先づプルシアの巨大な姿は、「千頭千眼千足」を有ち、大地を周ねく覆うて猶ほ十指をあますほどだと歌はれる。プルシアの大きさは時間的にも計られる。彼は永遠性の支配者であつて、三世に亘つて存在するものすべてを自己の内に包みこんでゐる。彼の大きさは、これだけでは未だ云ひつくされてゐない。天と地の間に存在するものの全体は彼の全身の四分の一にすぎないのである。残りの四分の三は天の上なる不死の世界にある。これほどの大きさを有つたプルシアは、その四分の三の身を以て天上界に上り、残りの四分の一の分身を以て、この地上に再生した。地上に再生したプルシアは神々の行ふ祭儀に於て犠牲として屠られるが、その時に万物が成るのである。先づ、その祭儀に用ひられた酥油 (ajis) 、薪、供物はそれぞれ春、夏、秋となる。全燔犠牲となつたプルシアの体からは、一切の生類、四ヴェーダ、四カスト、月、日、インドラ、アグニ、風神、中空、天、大地、方位などが生ずる。このやうに、太古の犠牲祭に於て全燔犠牲となつたプルシアからは、天下の万物ばかりか、天が下に活

躍する一部の神々さへ成つたのである。本讃歌は、このやうに祭儀の伝承の起原を万物の創成と關聯させて歌つてゐるが、然しここで注意すべきことは、本讃歌の主旨も Rv. X, 130 の場合と同様に、やはり天地開闢の事件を歌ふにあるのではない、といふことである。万物創成の神話は、只だこの祭儀の偉大さを強調するためのものに過ぎないのである。しかもその創成たるや部分的な創成なのである。第一に、この太古の祭儀で犠牲にされたプルシアは、実はプルシアの全身ではなく、地上に再生した四分の一分身にすぎない。天上界に住む神々はこの創成の結果ではないのである。第二には、このプルシアの祭儀は、その執行者たる神々、Sadhya (祖先神)、リシ達ばかりでなく、祭儀に要する酥、薪、芳草などの存在を予想してゐる。第二の制約は、前に紹介した Rv. X, 130 の神話に就てもあてはまる。だから、これら二つの讃歌の目的は、元來祭儀の尊厳性をたたへ、祭儀の会衆に深い感銘を与へるにあつたけれども、それらの讃歌に盛られてゐるやうな内容では、未だ充分に祭儀の有つ重大な意義を顕はすことはできなかつた。このことに成功するためには、詩人の構想力は、先づ祭儀神話の制約、即ち天地の太初の祭儀よりも以前に神々が存在したことを認めざるを得ないといふ制約を超えなければならぬ。Rv. X, 72 の発端に「今や我々は神々の誕生 (Jana) を言葉の巧みもて宣べ伝へん」と歌はれてゐるのは、祭儀神話に課せられてゐる制約を超えて、神々そのものの起原をさへ知り得たと信ずる詩人の誇らかな喜びを伝へるものであらう。

ところで、太初の祭儀を天地創成の過程と見なす神話にあつては、

その祭儀を執り行ふ神々の存在を前提としなければならぬこととなるから、残された道は、天地創成を祭儀奉行の結果とは見ないやうな天地開闢説に進むより外は無い。そのような開闢説は、太初の創造神 (Der Urtreiber) の天地万物の創造といふ神話の形で、当時の印度でも見出されたであらう。Rv. IV, 56, 3 には、この種の神話を取り上げて「この天地を創りし人は必ずや勝れた工匠なるべし。かの賢者は、その力を以て二つの廣大、深遠、清美なる、しかも梁柱なき領域を建てたり」と歌つてゐる。然しながら、只だ天地創造の神話を歌ひ上げただけでは祭儀の上に認められた神秘な根元的一者、即ち祭儀の席で歌はれてゐる神々をアクセサリーとするほどに偉大な祭儀の実体を讃美することにはならない。かの偉大な天地創造主は、何らかの仕方では祭儀の神の実体と結びつけられる必要がある。かかる精神的状況に於て成立したものが Rv. X, 72 の「ブラハマナスパティ讃歌」(Brahmanaspatisukta) である。

この讃歌は、その第一節で宣言してゐるやうに、神々の誕生を宣べ伝へることを主旨としてゐるが、ここには太古の祭儀や犠牲の話は出てこない。作者は、地上の万物が太古の祭儀や犠牲によつて創成したとする神話的構想を予想した上で、更に一步を進めて、その原始祭儀の執行者たる太古の神々の起原までも問はうとするのである。勿論、作者の思考は、祭儀の意味の解明と、その尊厳性の宣揚といふ動機から逸れはしない。本讃歌の主たる目的もやはり祭儀の讚美にあるのである。さて、恰かも鍛冶屋がいろいろな品物を鑄造するやうに、神々を創造し玉うたところの創造主は、この讃歌では

ブラハマナスパティ (Brahmanaspati) とよばれてゐる。この語は、その異形であるブリハスパティ (Brihaspati) とともにカリグ・ヴェーダの中に屢々出てくる尊号であつて、この尊号を有つた神は、さまざまな神話的屬性を帰せられてゐるが、その主要な性格は、尊号そのものが意味してゐるやうに (Lord prayer)、祭司たる点にある。彼は凡べての讃歌の創作者とされ (Rv. I, 40: 98; 190)、又祭儀の馬車に乗つて、祈りと神々との仇を亡ぼすものとされる (Rv. II, 23)。それ故に、本讃歌の劈頭に、世界の創造主として現はれる人格神は、実は祭儀の代表者としての祭司が神話化された姿なのである。

ところが、本讃歌の作者は、この偉大な太古の創造神に就て僅かに一句の説明を与へただけで、同じ詩節の後半では、卒然と、神代の初めに有 (sat 実在) は非有 (asat) より生じた、といふ前半の句とつなぎのつかない句を出してゐる。この句は次の節 (V. 3) でもう一度繰り返されて、その後の思想を起すきっかけとなるのであるが、ここで我々は、神の創造といふ觀念がそれとは全然別種の觀念によつてすり換へられてしまつたといふ印象をうけるのである。

これはどうしたわけであろうか？ 創造主たるブラハマナスパティ神の創造行為と、その後で述べられてゐる天地創成の事件との間には、いかなる関係があるのだろうか？ 若し強いて、この神話の内容を首尾一貫した形に組み立てようとするならば、できないことは無い。例へば、ブラハマナスパティは鍛冶屋が鉱石などを熔かして金属材料を作つたやうに、万有の素材だけを作り、然る後にこの素材因

二、リグ・ヴェーダに於ける密儀的宗教思想

から万物は自己展開の過程によつて生じた、と解釈したり、或は創造神の創造行為がそのまゝに、非有から有が生じた展開過程なのである、と解釈することができる。然し、このやうな解釈は、どのやうに組み立てられるにせよ、所詮は主観的臆説の程度を超え得ない。そこで、いちばん簡明なゆき方は、本讃歌の内に、天地開闢に関する二様の考へ方の並存をみとめることである。周知の如く、印度には昔から、世界開闢に関して三様の考へ方があつた——(一)超越神 (karti) による世界の創造、(二)最高原理からの世界の自然的展開 (sarga, parinama)、(三)根元的実在の仮現 (vivarta) としての世界。これら三様の開闢説の中で、第二の展開説若しくは分出説が、印度正統派で最も有力であつた。本讃歌の神話の中には(一)と(二)の二種の開闢説が、相互間の矛盾的对立を救済する方策を講じられないまゝで、並置されてゐるのである。これはどうしたことであらうか？ 概念分析に無頓着な作者の罪であるのか、それとも内容におかまひなしに句と句をつなぎ合せた編輯の結果なのか、とにかく我々にとつて不可解な問題であるが、これに就ては後に今一度考へることにする。

さて、第三節の初めにある「非有より有は生ず」といふ句は一見哲学的な表現であるが、ここの「非有」はサーヤナが註してゐる如く、未だ名色 (個別化の原理) によつて分化してゐない状態といふ程のことであろう。この句の次に、作者はだしぬけに、神々の活動の舞台となるべき天、空、地などの諸方域 (dśa) がウッターナパド (Uttanapad) より生じたことを告げる。ウッターナパドとは何

か、又それは有、非有とどんな関係にあるのか、に就て作者は一言の説明をも加へてゐない。ウッターナパドはここで存在一般の最初の原理、いはば *natura naturans* たる地位に置かれてゐることは確かであるが、この語はリグ・ヴェーダではここだけにしか出てゐないのであるから、その何たるかに就ては知り得る手がかりが無い。これに就て只一つ手がかりとなりそうな点は、この名称の語原的意味が、奇妙なことに、「足を上にのばせし(或はひろげし)もの」といふ意味であることである。それで Oldenberg や Hauer はこれを「一種苦行の姿勢 (Asketenstellung)」と考へた。苦行が創造の原理とみなされることは、当時の思想として、あり得ることではあるが、然しこの仮説は、この語が女性の創造原理を意味することの理由を十分に説明し得ないし、又この仮説で考へてゐるやうな、後世のハタ・ヨーガ (Hatha-yoga) の坐法が当時すでに行はれてゐたと考へるのは難かしい。且つ Oldenberg などが考へるやうに、当該苦行姿勢 (Utana-kurmasana) が、母体内の胎児の姿に象どつたものだとすれば、今の場合とは逆の意味をもつものである。A. Hillebrandt は、ウッターナパドを、*Weltgebäerin* と解釈する通説を当を得たものでないとし、この語を非有の形容と見てゐる。然し、この語を中性代名詞 *asat* (非有) の形容詞と解するのは窮余の策と見なければならぬ。彼が通説を不当と見做したのは、積極的な反対理由があるからではなくて、通説に従つて、*Weltgebäerin* と解する時に、これを裏づける根拠が見出し得ないからであるやうに思はれる。然し、素直に読む時、通説の解釈に従ふより外は無

のであつて、この創造女神の性格なり由来なりを知る方策が無いからといつて、この通説を否定するのは、本末顛倒のそしりを免がれない。この語がヴェーダ文献中でここだけにしか出てゐないといふこと、及びこの讃歌の中には、*yati* の如き異端の行者を意味する語があることなどから見て、ウッターナパドといふ女神も非正統派的宗教、更には非アーリア人の宗教から流れこんだ神ではなからうかと考へられる。かく考へる時に、我々の脳裡に浮ぶのは、かのハラッパ (Harappa) 出土の印章の一つに刻まれてゐる、逆立ちの女神の像である。この印章は横に長い矩形をなし、その裏面には女性の人身御供が殺されようとしてゐる像が刻られてゐる。この印章に就て Marshall はいふ「大地若くは母神 (Mother Goddess) の崇祀 (cult) があつたことは、ハラッパ出土の異例的に長い印章によつて証拠立てられてゐる。この印章には、脚をひろげて逆立ちになつた裸体の女像の股から一本の樹が生えてゐる像が刻られてゐる。勿論、この印章の女神を直ちにウッターナパドと名づけようとするのはゆき過ぎである。我々は只だ、この種の生殖女神は大地の神として、一般に農耕文化の宗教にはつきものであるから、印度に於ても正統派の祭司社会の外で行はれてゐたであらうと想像するのである。或はひよつとすると、当時の印度に、これも農耕文化と結びついた *Erzeugungsmauber* が行はれてゐて、この語の示すやうな露骨な仕草をする巫女が呪法に参加してゐたのを、神格化したものであるかもしれない、本讃歌の第七節に *yati* (呪法師) が神々に比べられてゐるのを思ひ合せてみると、この讃歌の成立した当時のヴ

エーダ宗教が多分に異端的な要素を含んでゐたことが推測せられる。リグ・ヴェーダ末期の密儀宗教は、異端的な要素を取り入れることによつて発達して来たのである。<sup>(16)</sup>次に同節(v. 3)の前半をなしてゐる「非有より有は生じた」といふ句の觀念内容と、後半の「ウッターナパドより諸方域は生じた」といふ句の内容との間には、いかなる關係があるのかも明かでない。ウッターナパドは「非有」に相当するであろうか、それとも「有」に相当するであろうか？

次の節(v. 4)では「ウッターナパドよりブール(bhūr)生じ、ブールより諸方域生ず」と歌つて、ウッターナパドと諸方域の中間にブールを介在させてゐる。ところで、ブールはbhū(成る)といふ動詞に關聯をもつ語であるから、「有」に相當するであろう。従つてその母であるウッターナパドは「非有」に相當するわけである。「非有」といつても、絶対無といつたやうな概念ではなく、渾沌未剖(avyakṛta)と云ふほどのことであらうと思はれる。当時の用語として、非有も有も我々の考へるやうな抽象概念ではなかつたに相違ない。後世のAv. XI, 7, 3. & Bñ. Up. I, 3, 28 などによると、*asat* (非有) = *mityu* (死) = *tamas* (闇) ; *sat* (有) = *vāja* (生命) = *joyis* (光明) といふ公式が成り立つのである。ウッターナパドが生殖神であるとするならば、それが死(冬)、闇(太陽の南下)に關聯するのは、原始神話的意識にとつては、当然のことと領づかれる。さうすると、ウッターナパドからブールが生じたといふのは非有から有が生じたといふのと同義になる。これまでの解説でもわかるやうに、本讃歌の内容は思想の脈絡を欠きがちであるが、第四節でも、

二、リグ・ヴェーダに於ける密儀的宗教思想

その後半に「アディティ(Aditi)よりダクシア(Dakṣa)生じ、ダクシアよりアディティ生ず」といふ句が前半と何の連絡も無しに出てくる。アディティ女神は、彼女だけに獻げられた讃歌は一つも有たないが、甚だ屢々リグ・ヴェーダの中に顔を出す神である。この神に帰せられた属性は多端であるが、この神の最も著しい性格は(1)母性神であること、(2)人を物質的な苦痛や道徳的罪惡の繫縛から解放する力を有つてゐることである。母性神としてのアディティは、本讃歌の中でも歌はれてゐるやうに、「アディティア(Aditya)とよばれる、一群の有力な神々の母神として歌はれてゐる。アディティア群神(Adityah)は屢々「アディティの息子達」(Adites pūtraḥ)とよばれてゐる。アディティアとよばれる群神は、その教も神名も一定してゐないが、<sup>(17)</sup>その中にはヴァルナ(Varuṇa)、ミトラ(Mitra)などの有力な神々が含まれてゐる。'aditya'といふ語は、文法的には、'aditi'の転化である。A. A. Macdonell はこの語をば pre-vedic period に於けるヴァルナ等の神々の勝れた性質を表示する称号であつたとし、'sons of freedom' と云ふ意味であるとする。<sup>(18)</sup>彼は aditi を a-da から来た語形と見て、'unbinding' 'boundless' の意味に解するのである。一方、aditi はリグ・ヴェーダ神話の中で最も古い経歴を有つディアウス(Dyāus)神の称号でもある。この場合の aditi も、学者は一般に 'boundless' 'infinite' の義に解してゐる。このディアウス神の尊号である aditi を「無限」「無辺」の義に解するのは、ディアウスが「天」といふやうな抽象的な觀念の神化である場合には妥当する。然しディアウスとい

ふやうな太古の神話の神が、かゝる抽象的な觀念に由来する神とは思はれない。さうすると、*aditi* といふ語も「無限」などといふ抽象的な形容詞では無かつたらうと思はれる。もしディアウスが天の上にあつて、万物(特に特定の間種族或はその共同体)を守護する偉大な人格神として表象されてゐたとしたならば、その尊母たる *aditi* は、それに相應しい特性たる、絶対自主の存在たる自在神 (*isvara*) の意味であつたかもしれない。一部の学者は、この語を動詞 '*ad*' (to shine) の転化と見て「輝けるもの」の意味に解する。<sup>(18)</sup> この語が若干の個處で火神アグニ (*Agni*) の尊号として出てゐることは、<sup>(19)</sup> 上記の解釈を裏書きするものである。その上、今問題となつてゐるアディティ女神が「光明を有つもの」(*jyotismati*) と形容されてゐることも上記の解釈の妥當さを立証する。ところで、アディティアとよばれる一群の神とアディティ女神との母子關係はどういふ神話学的理由に基いて成立したものであろうか? 神話学的には、アディティアとよばれる群神の觀念からアディティ女神の觀念が現はれたと見るべきであらう。かの群神はすべて光明に充ちた天上界に住む「光明の神々」(*adityah*) なのである。神話の世界でこの光明の神々の生みの母なる神が求められた時、その母神に「光明」(*aditi*) なる尊号が奉られた、と考へることが出来る。つまりアディティ女神は、特定の自然的な或は社会的な事象に關聯した具体的な起原を有たないで、アディティアといふ語に基いて、語原的に到達された神の觀念であると解釈されるべきである。今取扱つてゐる讚歌に於ては、「非有」「ウッターナパド女神」「アディ

ティ女神」の三者の間には同一性が考へられてゐるやうに思はれる。アディティ女神から生ずるダクシア (*Daksa*) も亦、アディティに劣らず抽象的原意を有つた神名である。Daksa は *daks* (recht machen, taugen, tüchtig sein) から転来した語で *kräftig, tüchtig, Tüchtigkeit* を意味する。だから、神ダクシアは *Hauer* の語を借れば、<sup>(21)</sup> "die geistige schöpferische Tüchtigkeit" の神格化であるらしい。尤も、この有能性が肉体的な力ではなくて、祭司の有つ靈智的才能のことであることは、*Rv. VIII, 52, 10* に祭司のことを *dakṣa-pitarāṅ* (ダクシアの父) とよんでゐることから知られる。ダクシア神はリグ・ヴェーダの処々で神々の父とされてゐる。これで神々の母神と父神とがそろつたことになる。天と地の交はりから万物が生ずるといふ觀念から生じた原始神話のなごりをここにも見ることが出来るやうに感ぜられる。ところが、ここでは事はさやうに簡単に運ばない。といふのは、アディティとダクシア両神の關係に就て困難な問題があるからである。

上に紹介した如く、本讚歌第四節の前半は、「アディティ神よりダクシア神生じ、ダクシア神よりアディティ神生ず。」(*Aditer Dakṣo ajāvata, Dakṣād u Aditih pari*) といふ句から成つてゐる。Aditi → Dakṣa → Aditi の公式に於て、アディティ神がダクシア神の母にして、又その娘になつてゐるのは、どういふことであるのか? 先づ考へられることは、最初のアディティ神と最後のアディティ神は同名異神ではないかといふことである。P. Deussen はこの見地に立ち *Aditi* → *Dakṣa* <sup>19</sup> *Urmaterie* → *Hiranyagarbha* <sup>20</sup> *Aditi* →

Dakṣa 𑖅 Brihaspati → Aditi を表はすと解釈してゐる。<sup>(83)</sup> 一見もつともらしい解釈ではあるが、その根拠は明かでないし、前後の文脈にうまくあてはまるわけでもない。Satapatha-Brahmaṇa II, 4, 4, 2 では、ダクシア神はプラジャパーパティ (Prajapati) 神又はダートリ (Dhatr) 神と同置されるが、之も今の個処の理解に格別な助け舟になりやうでない。もし Utanapad = Aditi といふ公式が成り立つとして考へて見ると、この母神が、男神ダクシアを介して、群神の母なるアディティ神を生み出したといふ意味であるやうに見うけられる。神話では、ダクシアはアディティア群神の中の一人であつたり、アディティ神と同一者であつたり (Rv. X, 5, 7) するのである。こう考へてくると、今の Aditi → Dakṣa → Aditi の関係は別の角度から眺めてみる必要があるのではなからうかといふ気がする。ところが、これによく似た関係が、Rv. X, 90, 5 (Puruṣa-sukta) の Puruṣa → Viraj → Puruṣa の関係に於て見られるのである。ここでも注釈家は二つの Puruṣa を同名別神と解し、初めのプルシアを Adipuruṣa (太元プルシア)、後のプルシアを abhimanin (個人) の意味にとつてゐるが、その根拠は明かにされてゐない。それどころか、後のプルシアを個人と解するのは、この讃歌の主旨に矛盾するところへ考へられる。神々の性別からみると、男神 ↓ 女神 ↓ 男神となり、最後の男神プルシアが犠牲となつて、そこから万物が生ずるのである。性別に見ると、この場合の関係は、アディティ、ダクシアの場合 (女神 ↓ 男神 ↓ 女神) とは全く逆になる。このことは、かゝる関係にあつては、神の性別は大して意味がないといふことを示

二、リグ・ヴェーダに於ける密儀的宗教思想

すものであらう。

ここで、我々は解釈の視点を一変して、前後二つのアディティ又は二つのプルシアを同一神と見立てることにしたらどうなるであろうか？ 今の場合に就ていへば、アディティがダクシアを介して再び自己を生む、と見るか、アディティとダクシアとが相互的に生み合ふ、と見るかしたらどうだろうか、といふのである。二柱の神の相互生産といふ觀念は他にないわけでは無い。例へば、Rv. I, 69, 1 は、明らかに「火神は諸神の父にして、又諸神の子なり」と歌つてゐる。それにしても、われらの論理意識にとつては、甚だ消化しにくい思想である。Geldner は、このやうな相生關係を、創造者と被造者と同置しようとする印度人の 'Pradox' や das Rätselhafte に対する嗜好に帰してゐる。然し、かかる思考様式を、単に印度人の逆説好みとか、「單純な思考」に帰することは独断のそしりを免がれ得ないであらう。そこに何か印度的思考の一つの型をみとめるべきではなからうか？ これに就て、印度の古い注釈家の見解が、われわれの考察に導きの示唆を与へてくれる。Nirukta に引かれてゐる古い注釈家達の一人ヤースカ (Yaska) は、プルシア讃歌の中の Puruṣa → Viraj → Puruṣa の關係に對する可能な解釈として、(1) 「両者は同一起原 (samanajaman) である」(2) 「神々の不可思議な性質に基いて、相互に原因となり、質料となる」の二義を出してゐる。<sup>(84)</sup> 又本讃歌の Aditi → Dakṣa → Aditi に就て同じ注釈家は、(1) 「両神は同一起原なり」(2) 「devadharna (神法) に従つて、itarajaman (相互生産) があり得る」つまり互に Prakṛiti (原因)

となるの義の中の孰れかであると説いてゐる。この中の第二の解釈は、相因相生といふ不条理な関係を神々の不可思議な性質にめんじて、そのまゝにうけいれようといふのである。K. F. Geldnerはこの第二の意味に解して“das paradoxe Spiel der wechselseitigen Zeugung”が繰り返へされるのは“Vaterlose Urgötter” (Aditi) を考へることは不可能なのでこの神の子を却つて彼女の父としたのだ、と説明した。<sup>(27)</sup>然し、単なる相互生産の義に解するのは、ニルク

タに取つて、神法の不可思議性に責任を転荷する窮余の策に外ならなかつたのである。第一の解釈は、之に反して、我々の論理意識にとつても納得のゆく、積極的な論理を含んでゐる。それは、相依相生する二柱の神の上に、もしくは背後に、両者の根元或は基礎としての唯一者へ溯らうとする、背進の論理である。この論理は、印度正統派にとつては重要な道具の一つである。Taittiriya-Up. III, 7 (cf. 8, 9) は「生氣は食物なり。肉体は食者なり。肉体は生氣に依存し、生氣は肉体に依存す。これ畢竟、食物が食物に安立するなり」と説いてゐる。生氣と肉体の相依は、食物の自己依存即ち自立自存のことに外ならないのである。かかる論理を、今の問題に適用すれば、アディティ神とダクシア神の相互生産は、ある唯一者の自己生産を表はすことになる。その唯一者は何者であるか？之を本讃歌の中に求めるとすればブラハマナスパティ大神がそれに相当するであろうが、然し實際のところ、詩人はここで或る無限定な一物を予感 (ahnen) してゐたのではなからうか？もしこの無限定な一者を強いて限定しようとするならば、後ののべる Rv. X, 129 の abhu

(生命) の如き「一元」(tat ekam) の形をとるであろう。尤も、ヴェーダ文献の中に多く見出される相生の觀念は単に Gemeinschaft の範疇を以て片付けることができるかもしれない。このことから仏教の因縁空の思想を導き出さうとするのは、無理であろう。

ダクシア神から生れたアディティ女神の次に不死なる神々が生れるのであるが、これらの神々に就て、第六節で、「神々よ、おんみらが波 (salila) の上に勢揃ひして立ちし時、恰かも踊り狂ふ人々の間より湧き起る如き、勢猛き塵 [風] おんみらの間より立ち上る」と歌つてゐるのは、我々に多大の興味を抱かせるものがある。周知の如く、古代にあつて跳踊は宗教的意味を有つてゐた。その最も原始的な形に於ては、跳踊は神がかりとなつた巫祝の上に自づから現はれ、転じて神がかりになる手段として用ひられたのである。神々の動作の活潑なることは激しい塵風が上ちのぼつたほどであると歌つてゐるのは、当時の宗教的雰囲気の一斑を示してゐるやうである。神々が波の上に勢揃ひして立つたといはれる、その波とは何のことであろうか？ この波 (salila) は、Hauer のいふやうに、リグ・ヴェーダの他の處で用ひられる海 (samudra) という語と同様に、Ekstater の Cosmic consciousness の外界投影であろう。<sup>(28)</sup>はたせるかな、次の第七節では、神々が海の底から太陽を取り出したことが歌はれる。Rv. X, 177, 1 は、古への賢者 (vipascitan) 達が海中の太陽を見たことを報じてゐるが、彼等賢者 (巫祝) 等は、鳥の形をした太陽を彼等の心 (hrid) と知 (manas) とを以て見つゝある、と歌つてゐる。この太陽は、巫祝たる靈視者 (Seher) が

エクスタシーの状態に於て、心眼を以て見つつある太陽なのである。この種の神話的表現の根底には忘我者の体験があつたことが想像せられる。後世の梵書時代にも太陽観想の行法があつた<sup>(7)</sup>。かかる忘我的体験を外界に投射し、之に神話的表現を与へたとすれば、本讃歌の第七節のやうな神話となるであらう。同じ第七節で、元来異端の修行者であつたヤティ (Yati) が神々と並んで万物の親として尊ばれてゐることは、この讃歌の生れた当時のヴェーダ正統派の宗教が最初の頃のそれとは大分違つたものになつてゐたことを思はせるのである。本讃歌は最後の二節 (v. 89) に於て、神代の初めにアデイティ母神は七人の子神達をつれて天上界に去り、マールターンダ (Martanda) <sup>(8)</sup> 即ち日神だけを中空界に置き去りにしたが、それはわれら有生の生と死を司らせるためであつたとのべて、この神話の落ちを明らかにしてゐる。いづれにせよ、この讃歌も亦祭儀そのものの称揚を根本目的としてゐるのである。本讃歌は第一節に於て、後世祭場に於てこの讃歌を聴くものは、眼のあたり神々の初めを見ることができるところを期待してゐる。祭儀の際に人はエクスタシスの状態に於て、神々の誕生を見ることができると考へられた。そして、かゝるエクスタシスを人々に誘発するためにこそ、本讃歌は歌はれたのである。神々の起原を知れば、やがて神々を支配することができる。神々は祭儀の支配下に立つことを余儀なくされるのである。ところで、この讃歌は一つの未解決な問題を残してゐる。それは、すでに一寸触れたことであるが、第二節に於てブラハマナスパティ神の創造行為が鍛冶屋の仕事に比べられてゐながら、それは只だそ

二、リゲ・ヴェーダに於ける密儀的宗教思想

れだけに終つて、本讃歌の開闢神話の全体的構造には、何の関聯も有つてゐない、といふことである。ブラハマナスパティを主人公とする創造神話と、ウッターナパドから始まる分出神話との間には、どうしても埋めることのできないギャップがある。この二つの神話は類型的に異つてゐるのである。何故作者は、この異種類の神話を同一讃歌の中に盛りこんだのであらうか？ この問題は、前にも述べたやうに、何とか会通することはできる。然し、それによつて真に納得のゆく解決に到達することは不可能であつて、結局のところ、二種の神話が無連絡に並置されてゐる事実を率直に認める外はないやうである。若しも作者がこの二つの神話を、その差異に気づかず、同一讃歌の中へ盛り入れたとしたならば、その際の作者の精神状況はどんなものであつたらうか？ 先づ、この場合に作者の心を占領し、従つて作詩の主要動機となつたものは何であつたらうかを考へると、それは、前に明かにしたやうに、祭儀であり、祭儀の讚美である。当時の密儀の宗教にあつては、祭儀こそが全部であつて、神々と雖も祭儀あつてのことであつた。このことを確立するために、詩人は神々以前の代にまで溯らうとした。そこに持ち出されたものがブラハマナスパティの如き超越神であつた。この最高神に就ての作者のイメージは二重うつしになつてゐたやうである。一方では、この神は太古からの神話遺産である 'Der Urheber' の姿を帯びてゐながら、他方では、その名称が示してゐるやうに、祭司の性格を帯びてゐる。この讃歌の作者は、一方では、天地を開闢し、神々を創造した偉大な太古の神として、古代から伝へられて来た天地

創造主を引張り出して来たが、同時に詩人はこの神に祭儀の代表者たる祭司の資格を与へてしまつた。その結果、作者の心中には、古い神話を背負ふた偉大な創造神の姿と、現在彼の心を領じてゐる祭儀を代表する祭司の神化された姿とが、重なりあつて映つてゐた。

然しながら、作者にとつては、何といつても、祭儀が最大の関心事であるから、彼の心はいつしか祭儀の方へ傾いて行き、覚え「神代の初めに非有より有は生ぜり」といふ当時流行の標語を引き、ウッターナパド以下の分出 (sarga) 神話を語り出してしまつたのである。何故かといへば、祭儀そのものに信仰の焦点を結ぶ、当時の密儀宗教に於ては、尊厳なる超越神よりも、人格的輪廓の定かでない汎神教的な神の方がより相応しいからである。この、ブラハマスパティ神が出会つたやうな運命は、他の二つの讃歌 (Rv. X, 81, 82) に歌はれてゐる創造神ヴィシヴァカルマン (Visvakarman) も亦免がれることができなかった。

ヴィシヴァカルマンとは「万物を創造せし神」の義であるから、この神の名称そのものがすでに、世界創造神たる性格を露はにしてゐるわけである。この神の崇高な性格は、二つの讃歌の中で、いろいろな語を以て語られてゐる。彼は第一に天地の創造主である。彼は天地を創るに當つて、両腕で羽を用ひて、焔を煽いで天地を創造した (81, 3)。彼は天地を開き万物を創つた (82, 7) ばかりでなく、今も猶ほ万物の父として、万生を摂理してゐる (81, 2; 82, 2; 3)。彼は超越的な面を有つてゐるが (82, 2)、然し彼の偉大さは寧ろその遍在性の面にある。彼は「一切所に眼を持ち、一切所に口を有ち、

一切所に腕を有ち、一切処に足を有つ」(81, 3)と歌はれ、彼の住処は天空地の三界に亘ると考へられてゐる。(81, 6)彼は「卑しきものかららの内に入る」(81, 1)とも記される。彼は全智にして全能である。

ヴィシヴァカルマンは斯くの如く、崇高にして偉大な神であるが、然し彼はあくまでも祭儀の代表なのである。彼は絶対的な君主でもなければ、將軍でもなくて、祭司なのである。さきに Rv. X, 72 で姿を表はしたブラハマナスパティ神は、その名の示す如く、当然祭司の姿をした神である筈であつたが、彼は只だ鍛冶匠に喩へられただけで (X, 72, 2)、何故か姿を消してしまつた。この祭司神が今度はヴィシヴァカルマンの尊号の下に、ハッキリと姿を表はして行く。この神は露はに *ṛṣi, hoti* (81, 1)、*vacaspati* (81, 6) とよびかけられてゐる。彼は祭司にとつて最も必要な才能である、敏捷な靈智 (*manojava*: 81, 7) に恵まれた、賢明な (*dhira*: 82, 1) 神とされる。彼が天地万物を創るいとなみは祭儀を手段とする。彼は最初に、祭儀に用ひられたバターから天地を作つた。作りたての天地は縮かみ曲つてゐたので、彼はその一端を固定し、天と地とを布き拵げて平らにしたと歌はれる (82, 1)。

全体を通覧すると、これら二つの讃歌が語る、天地創造の描写は甚だ複雑であるばかりでなく、曖昧である。ここには、創造に関する色々な想像が秩序もなく陳べられてゐるだけである。詩人の目的とするところは、神話の順序立つた叙述にあつたのではないのであろう。詩人は天地創造に関して、開きなほつて、神が天地を創るに當つて使用した資材、神が立ち給うた場所を問うてはゐるけれども

(81.2:4) それは只だ聴衆の注意を唆らうとする手段にすぎなかつたらしく、当の質問に対する真面目な解答は何処にも見当らない。却つて、天地を創らうとして羽を用ひて「卵を」煽いで鑄出したとか、神代の初めに例の七人のリシ達がこの神を祭つて万物を作つた(82.4)などといふ神話を持ち出してゐる。しかも奇怪なことに、神々を超越した偉大な太古の「胎」(garbha)が天地の太元として考へられてゐる(82.5-6)。この胎とヴィシヴァカルマンとの関係はどうなつてゐるであろうか？「胎」は後に紹介するX, 121の「金胎」(Hiranyagarbha)と同一者であると見るならば、「金胎」が「万有の主」とよばれてゐるところから見て、今の「胎」はヴィシヴァカルマン神のことであらうかと思れる。然しながら、胎は「神々が其の中に於て総覽せられる最初の胎」(82.5)とか、「神々がその中によりつどへる胎」とかいふ言葉で形容されてゐるやうに、なんとしても人格神としての色彩に乏しい存在である。だから、ここでも超越的な創造神の觀念は、汎神教的な神の觀念によつて克服されてしまつたやうに見うけられる。ヴィシヴァカルマン神も、ブラハマナスパテイ神と同じ運命を免れなかつたのである。密儀宗教たる印度正統派の宗教の精神的風土は、超越的創造神の生長には適しなかつたのである。「胎」とそれを受け容れる「不生永遠な水(海)」の二つの觀念が、正統派の宗教思想を力強く導いて、神秘思想的汎神論へと進ませるのであるが、このことに就ては次に紹介される讃歌が物語るであらう。

さて、ヴィシヴァカルマン神は、太古に於て天地万物を創造し、

二、リグ・ヴェーダに於け密儀的宗教思想

そして永へに世界をみそなはし給ふばかりでなく、祭儀に於て人々の願ひごとを叶へて下さる仁慈の神として(82.2)、現に祭儀に列席の人々の憧憬の対象となつてゐるのである。彼のためにこそ、この勸請歌は歌ひ出されたのである(81.7)。詩人はこの神を見出したことに誇りを感じ(82.7)、この神を見出し得ずして無益な神事を行ふ祭司達の頭の悪るさを嘲笑する(81.6:82.7)。それは、神々は如何にして信者の願ひごとをみのらせて下さるのであるうか？詩人はこの事に就て「ヴィシヴァカルマン神よ、供物によつて強くなりて、身躬らを祭り給へ」(81.5)、「ヴィシヴァカルマン神よ、供物を以て自ら天と地とを祭り給へ」(81.6)と祈つてゐる。神自身も、ひたすら祭儀を行ふことによつて、信者の願望を成就することができたのである。彼は自らの創造した天地を祭るが、このことは取りも直さず、自らを祭ることである。神が自らを祭るといふのは、祭儀の独存に外ならない。リグ・ヴェーダの他所(1.164.50; X, 90, 16)には、「神々は祭儀を以て祭儀を祭れり」といふ句が見出される。ここには、リグ・ヴェーダ末期の宗教の祭儀中心の精神状況がこのやうな形で自己を表現してゐるのである。多神教の信仰に希望を失ひ、祭儀そのものに信仰の対象を求め、祭儀の全体的な力を一人の創造神として具現しようとしたのが当時の祭儀的精神状況であつたと見るならば、上記の詩人の祈りの言葉は、いささかの疑問もなくうけがふことができるであらう。

密儀的宗教に於て本質的なものは、汎神的な性格を有つた神の現在前の感じであるが、この宗教的実在感の一面を、神自らの宣言と

いふ形に托して歌ひ出したのが、Rv. X, 125 の「バーガムブリニ  
ーヤ讚歌」(Vagambhriya-sukta)である。ここでは女神ヴァーチ  
(Vac)が自らの力を語るのである。vacは元来「声」「語」を意味す  
る語であるが、特にヴェーダの神聖なことば、又はかたりごとを意味  
するところから、それは人為的な声や語でなくて、それ自体で存在  
し、詩人の靈智を通じて自らを顕現するものであると考へられた。

Rv. X, 71 も、ヴァーチ女神に献げられた讚歌と見てよいと思はれ  
るが、ここではこの女神は詩人の胸の内に深くかくれてゐて、詩人  
が靈智を以てすぎ清めて世に顯はすものとされる。ヴァーチ女神  
は有能なる詩人へは自ら進んで身を露呈するもので、恰かもみめ美  
しい妻女が愛情をこめて夫に身を投ずるが如くだと歌はれる(V. 4)。  
かやうにヴァーチ女神の恩寵に与づることができる英明な詩人だ  
けが、祭場の競咏に優勝を克ち取ることができる(V. 8.10)。ヴァー  
チ女神を見れども見得ず、聞けども聞き得ざる下根の祭司は所詮祭  
儀の効果を齎らすことはできないのである。詩人といふものは、同  
門の祭司達と友誼を篤くすることによつて、ヴァーチ女神の恩幸に  
預かるやうにしなければならぬ(V. 6)。このやうな主旨のことを  
X, 71 の讚歌は歌つてゐる。さきにも注意した如く、祭儀の本質的  
な要素が尋ねられて、犠牲や祭司がその本質的要素と考へられ、こ  
れらの各々を神とする神話が生れた。然し、祭儀の本質的要素従つ  
て祭儀の効果を致す力は、犠牲や祭司の内にあるよりもさきに、祭  
儀に於て歌はれる「ことば」そのものの内にあるべきではないかと  
考へることもできる。元来、神話の「かたりごと」こそは祭儀の本

質的な要素であつたのである。そこで、この vac (ことば) から祭  
儀の代表又は象徴たる一つの形而上学的存在の觀念が形成されるの  
は極めて当然な過程である。Rv. I, 164, 45 は vac を宇宙的な原理  
に立て、次のやうにたゞえてゐる。「Vac は四つの pada (句) に  
分けて計らる。これを知る人は賢智なる婆羅門なり。その三分は秘  
奥にありて動かず、vac の四分の一のみが人々の語るところとなる」。  
vac の四分の三は秘奥にあり、といふ語は、Rv. X, 90 のプルシア  
の四分配置と同じく、四分の三は人間の知慧の及ばない天上界にあ  
るといふことであらう。かやうな神的存在としての vac が、自ら  
祭儀の席に現はれて、自らの力を語り、自己に対する信仰を勧め、  
信ずる人々に恩恵を約束するといふ形式をとつてゐるのが X, 125  
の讚歌である。Haer はこの讚歌の源泉を、素朴な祭司の現実の靈  
的体験に歸してゐるが、vac (ことば) の現はれである讚歌や誦文  
に神異な力を感じる人達にとつて、vac が自らを語るといふ形式は、  
単に便宜的な表現形式に止まるものではなかつたに相違ない。

さて、Rv. X, 125 の Vagambhriya-sukta は Vagambhriya  
即ちヴァーチ女神が一人称を以て自己の偉大さを宣べ、信徒への恩  
恵を約束する形式を取つてゐるが、ここには世界の凡べての有神的  
信仰に共通する觀念以外のものは殆んど見出せない。只だ第七節に、  
ヴァーチ女神自らの偉大さを述べて、「わが座席 (yoni) は大海の  
水中にあり」とあるのは、当時の印度に特有な思想の一つであらう。  
勿論この「大海」は「世界の類」(天頂)に対して、世界の最  
下底を表はしてゐるのであるが、大海・水・座席などの觀念は、前

はのべた「胎」(garbha)の觀念と結びついて、半哲學的な思想を形成してゆくのである。この半哲學的な思想の展開に就て述べる前に、我々は garbha が猶ほ、人格神的存在として表現せられる Hiranya-garba (金胎)の觀念に就て見ておくことにしよう。

Rv. X, 121<sup>st</sup>、その最後の節に於てプラヂアーパテイ (Prāi-pati) 神へのよびかけが出てゐるので、この神へ献げられた讃歌であると思はれるが、この第十節は、pada-pāṭha を欠いてゐる点とプラヂアーパテイ神の後代性の点とから、後世の添加と見られるべきである。従つて、この讃歌は、第一節に出てゐるヒラニアガルバ (Hiranyagarbha, 金胎) に献げられたものと見做されなければならぬ。「金胎」とは読んで字の如く「黄金の胎児」の義であるが、Av. 4, 2, 8 に「水は子を生まんとして、太初に胎児を生みたり。この胎児の生れんとせし時、その胎宮 (ulba) は黄金色なりき」とあるから、金色の胎宮に生じた胎児であらう。金色といふのは、太陽の光線の聯想から來てゐることは確かであるから、金胎は太陽神の一種であると思はれることができる。然し、この神は最初から人格神的な色彩を帯びて現はれ、後世でもウパニシアッドの中で「太陽内の黄金のプルシヤ」(Ch. Up. I, 6, 6 cf. Br. Up. IV, 3, 11, Mund. Up. III, 1, 3) などよばれてゐる点から見、Hiranyagarbha といふ語は有財釈に讀んで、「黄金の胎児として天地の初めに生れし神」の意味に解すべきかとも思はれる。ともかく、この讃歌で説かれる金胎神の性格は、神々や天地を初め万物を創造して、之を主宰し給ふ最高にして絶対の人格神たるにある。然し本讃歌の第七節だけは、

一、リグ・ヴェーダに於け密儀的宗教思想

やゝ之と異つた内容を含んでゐるかに見える。即ち、ここでは太初に洩いなる水が万物の胎児 (visvam garbham) を包懷して、火を生みつゝ來た時に、神々に共通する唯一のアス (asu 神性) が成立したと歌はれてゐる。この「万物の胎児」と「黄金の胎児」とはどういふ關係にあるのか？ 両者が別々のものであつて、金胎は万物の胎児の發生以前にすでに出現してゐるとも解される。それは、次の第八節で「ダクシア (Dakṣa) を保持し、祭儀を生まんとせる水を、己が力もて照鑑し給ひし唯一の神」ととかれ、第九節には「廣大にして輝ける水を創り給ひし神」とあるからである。然し、第七節に水とか asu とかといふ抽象的な原理を打ち出した点は、この詩の有神觀的な趣向と充分に調和し得るとは思へない。我々はここでも、リグ・ヴェーダの密儀的宗教思想が進まねばならなかつた抽象的思考への抑へ難い動向を看取しなければならぬのである。この抽象化的動向には、さすがの宗教詩人も抗し難く、終には抽象的、非人格的な原理を直ちに天地創造の原理として取り上げるやうになる。さうした傾向を我々には Rv. X, 190 (Aghamarṣana-sukta, 罪障消滅讃歌) の小さな讃歌に見出すことができる。

この讃歌は、pada-pāṭha を欠いてゐる点から見て、ズット新しい添加と見なければならぬ。然し、この詩の製作されたのが、Sakalya によつて pada-pāṭha が作られた時よりも後であるとは必ずしも云ひ難いが、リグ・ヴェーダ末期の作には相違ない。この讃歌では、万物の創造主、支配者としてサンヴァットサラ (Sambhatsara, 歳) が称たへられてゐる。Sambhatsara 卽ち Kala (時) と同様、時

間性を象徴する原理であるが、然し *Kāla* とは違つて、物を生産する面から見た時間性をその本質とする。だから *Sambhāsara* は創造の原理たり得るのである。それは梵書時代に至つてプラジアーパティ神と同一視されるやうに、ここでも人格的な存在として考へられてはゐるが、然しその人格性たるや甚だ稀薄なものになつてゐることは争へない。本讃歌全体の表情もかなり抽象的であつて、*tapas, rta, satya*, 夜、海等の原理が歳時よりも以前に置かれる。つまり、人格的存在たる歳時よりも以前に、これら抽象的な或は中性的な原理が置かれてゐるのである。*tapas, rta, satya* は当時の正統派の祭司の行法と資格と徳目とを示してゐる。海或は水は、この時代の神秘的体験に基いて、宇宙の根元又は基台として取り上げられてゐる。かかる抽象化への動向が、リグ・ヴェーダ宗教としては、その極限にまで押し進められたところに、*Rv. X, 129* の無有讃歌 (*Nāsa-dasya-sukta*) なる詩が成立する。

この詩はヨーロッパの学者達が、リグ・ヴェーダの中で最も哲学的な詩篇だと評価し、更には古代に於ける哲学的思想の最高点を示すものだと呼んでゐるものであるが、それらの批評が果して正しいかどうかはともかく、少くともリグ・ヴェーダの宗教に於ける半哲学的思弁の極限をここに示してゐるといふことができる。抽象化が極限にまで徹底せられると、リグ・ヴェーダの祭儀宗教の宗教性は、その存在の地盤を失はないわけにはゆかない。その將に亡びんとする宗教性の悩みを深い疑惑の形で打ち出したのが、今取扱はうとしてゐる「無有讃歌」である。

この讃歌の内密は二つの部分から成つてゐる。一は天地の根元に関する形而上学的思弁を遡う部分であり、他はかゝる思弁をも含めて、伝統的な開闢神話一般に対する疑惑を告白する部分である。先づ、第一の部分に就いていふと、ここでは天地の根元の原理は一片の人格性をもまとうてはゐない。それはあからさまに中性的な原理として提示されてゐる。本讃歌が語るところは、実はもはや神話ではなくて、一つの形而上学なのである。この中性的な第一原理は、詩人によつて「この全一なるもの (*tad ekam*)」(V. 2) とよばれ、或は「生命」(*ābhu*) (V. 3) とよばれる。作者は又之を「この一」(*manas*) とも考へてゐた。この唯一な根元者を何と名づけようと、作者はそれを「有るもの」として考へてゐたのでもなければ、「無いもの」として考へてゐたのでもない。作者は本讃歌の劈頭に於て、「太初には非有 (*asau*) も有 (*sau*) もなかりき」と断はつてゐるのである。この天地の初めに動き出た唯一者は、通例の意味での「存在するもの」でも、その反対のものでも無い。それは存在と非存在、価値と反価値の分化以前のものなのである。このことを示すために、作者はこの太元を「有の縁者」(*sato bandhu*) (V. 4) とよんでゐる。それは現勢的存在ではないが、存在となる可能態にあるものである。然しそれが天地万有の根元である以上、それは何等かの意味に於て生命を有つてゐなければならぬ。否、それは渾沌なる原始生命 *natura naturans* そのものでなければならぬ。このことを詩人は「風なきに自づから息吹けり」(V. 2) と歌つてゐる。ところで、この太初の一は其の於て在るべき場所を必要とする

と考へられるから、「闇 (tamas)」(v. 3) 又は「虚無 (tuchya)」(v. 3) がその場所として提出せられる。闇は場所であつて、世界の根元そのものではないが、それは他面「わたつみ」(satila)(v. 3) として、唯一の生命 (abhu, v. 3) なる全一者をして、その内包する生命力を発現せしめる動力となる熱気 (tapas) を蔵してゐるのである。かくして黯黹たる一面の水の中に潜在する熱エネルギーによつて温められ、はぐくまれた全一者の上に「欲望」(kama)(v. 4) が出現する。この「欲望」は、後に梵書のプラジャーパティ神の創造神話の中で屢々現はれる「われは多者とならむ」といふ、神の欲求表現に見られる如く、恐らくは万有展開の欲望であらう。但し本讃歌は神話的色彩を最大限に節約する。欲望は人格神に依存せずして、自ら主体的に「ところ」なる根元者の上に現はれるのである。だから「欲望」は「ところ」の最初の「精子」(retas)(v. 4) であると歌はれてゐる。「欲望」の「ところ」に対する関係は依存関係ではない。「欲望」は「ところ」の本質開頭であり、「ところ」は「欲望」に於て自己を表はしつくすのである。作者はここで、上記の如き天地の根元は、古へのひじり、(kav) 達がその靈智 (manisa) を以て、深く自己の心源 (hrid) に探ね入つて見出したものである、と断つてゐる。ここでひじりを持ち出したのは後半の懷疑論の部分を超す伏線となるものであるが、作者は更に、これら古へのひじり達が、靈智の手綱を横ざまに張りつつ、天地の間に馬を駆つて、宇宙的欲望が発現した後の天地開闢の光景を観察した結果を伝へる。それによると、「欲望」の原理に基いて、天地万物の精子 (retas)

ニ、リグ・ヴェーダに於ける密儀的宗教思想

を作り、そして育てるために、上下二群の原理の対立が生れる。上方に位置するものは「努力」(prayati) とよばれ、下方のものは「自性」(svadha) とよばれる (v. 5)。この二群の原理は、明らかに乾坤を意味し、古い生殖の開闢神話のなごりであるが、今は極限にまで抽象化されてゐる。作者はここで (v. 5) 開闢説の筆を止めてゐる。ここまで説けば、もはや多言を要しないのである。何故かといへば、上なる「努力」と下なる「自性」の交渉によつて、万物は生み出されてゆくことになるからである。

本讃歌の内容が若しここで終つてゐたならば、本讃歌は、なるほどリグ・ヴェーダ的宗教思想の限界内に於ける抽象性の極限を示してはゐるけれども、さほど注目すべき詩でもなく、又我々を啓発するところもないであらう。ところが、本讃歌の作者は、終りのところ (v. 6:7) で驚くべき告白をなすのである。上にのべたやうに、作者は本讃歌の中段である第四、第五の両節で古へのひじり達の靈視の結果を紹介するが、奇怪なことに、その後で、世界開闢に関する凡べての伝統的教説に対して疑惑の言を投げるのである。ただに古への聖賢の知慧を疑ふばかりでない。世界の至高処にましまして、世界を照鑑し給ふ神すらも果して世界の太初を知り給ふや否やは疑はしい、と宣言する。本讃歌の前段に於ては、当時の精神状況としては飛躍的ともいふべき哲学的開闢説が説かれてゐながら、その終尾が開闢説一般に対する疑惑の告白を以て結ばれてゐるのは、なんとしても解し難いことである。

然しながら翻つて考へて見るに、作者は初めから、半神話的・半

哲学的な開闢論に満足してゐなかつたのではなからうか？ 作者の論理的な思考は前哲学的な伝統的觀念を突破する段階に到達してゐたのではなからうか？ さう考へて見ると、本讃歌の発端の一句は、作者の懷疑的な口吻ではなかつたらうかと思はれる。「その初め〔この世界には〕非有もなく、有もなかりき」(V.1)といふ端緒の一句に続いて畳出せられる双否の句(V.1-2)は、天地の初めに有があつたか無かつたかを問題にしてゐるのではなくて、述語否定的表現によつて、作者のニヒリスティック的態度の表明を意図してゐたのではないかと思はれる。だから、率直に本讃歌を読めば、作者の作詩の主要動機が、天地開闢の神話の眞理性に対する全般的否定或は懷疑にあつたといふ印象をうけるのである。この意味に於て、本讃歌は、リグ・ヴェーダの宗教思想家が最後に到達した段階、即ち彼等の思弁がリグ・ヴェーダ宗教思想の限界に到達し、この限界状況の自覚の下に、深い絶望に陥つたことを表はしてゐるのだ、と見ることが出来る。

ところが、問題は簡単でない。それは、この詩が讃歌の一つとして、リグ・ヴェーダ聖典の中に繰り入れられてゐるといふことである。神話的教説への疑惑の表明、従つて絶望の告白がどうして宗教的意義を持ち得たのであらうか？、もしも、かかる内容の詩が、いはゆる *jāta vidya* (開闢論) として、ブラハマン祭官の口から祭儀の席上で語られたとしたら、それは、神話への信仰を基礎として成立する祭儀宗教にとつて、致命的な痛手となる筈ではないか？、これこそ、本讃歌の理解のために、最も肝要な、然し最も困難な問題であ

る。さすがに、注釈家サーヤナ (Sāyana) はこの問題を見落してはゐない。彼は本讃歌の最後の懷疑的な詩節の主旨を解釈して、疑惑を表白するのが目的ではなく、その意図するところは、かかる表現形式を借りて、神的な存在が極めて深玄であることを示し、兼ねて聖典に通じないものがそれを理解しようとする時に大きな困難を経験せざるを得ないことを示さうとするにある、と述べてゐる。サーヤナのこの解釈は余りにも神学的である。我々には、作者の懷疑と絶望が、単に見せかけだけのものとは考へられない。作者は本心から自己の無力を感じ、天地創成の真相の認識に対する断念と失望とをここで率直に告白したものに相違ない。然るに、この詩歌を宗教的讃歌として受け容れた側では、作者の告白を、作者の本心通りに酌みとりはしなかつた。もしも会衆達が作者の眞意のままに受け取つたとしたら、彼等は作者を伝統への反逆者として弾劾し、この詩を抹殺し去つたことであらう。当時のリグ・ヴェーダ宗教の精神状況に於ては、本詩の如き懷疑的、ニヒリスティック告白が、却つて宗教的に意味深長な儀礼要素として受けとられ、祭儀参加者達の間で深い感銘を喚起したのである。サーヤナの解釈は、この面の真相を道破してゐるといへよう。それでは、本讃歌の告白に対して共感を生ずるやうな精神的状況とは如何なるものであるか？、それは、これまで密儀的宗教形式の内に密儀的精神、つまり深玄秘奥なものへのあこがれの心が、現実の祭儀形式では充されなくなつたといふことである。密儀と雖も、祭儀の形式をとる以上、祭儀一般の構成様式に従つて、神話の内容は余りにも平明であるため、秘奥を喜ぶ密儀

的精神は之に満足することができなくなつた。かやうな精神的情况に於て、神話語りの形式の下に旧来の神話の凡べてに對する疑惑と絶望とを表白したことが、却つて逆効果的に、会衆の宗教的感情を昂揚させたといふことはあり得る。要するに、本讃歌の存在理由は、作者の側に於ける知性の行きつまいと、聴衆の側に於ける感情の行きつまいの両面から見ることによつて、始めて理解することができると。本讃歌はこの両者の奇妙な組み合わせの上に聖詩としての地位を維持してゐたのである。このことは同時に、正統派の密儀宗教が、この詩の作られた當時に於て、思想的にも感情的にも、その限界に來てゐたことを語つてゐる。限界はやがて突破されなければならぬ。リグ・ヴェーダ宗教は必然的に次の段階へと自らを止揚せざるを得なくなつたのである。

註 (1) Prof. K. R. Potdar: *Sacrificial setting of the*

*Philosophical hymns in the Rg-veda, Bharatiya Vidya, Vol. XII, (1951), pp. 163-171.*

(2) H. Oldenberg: *Die Religion des Veda, II Aufl, Stuttgart und Berlin, 1923, S. 385.*

(3) リグ・ヴェーダの註釈家 Sayana は *brahman* 祭官の役職を、梵書時代以後の同名祭官の役職と同じものとして理解しようとしたために、語学的にも不可能な、無理な解釈をしてゐる。彼は *jata-vidya* を「為すべきことが起る、毎日の (jate jate kartavye) 贖罪儀式等指図するため (prayaschittadan vedayitum) 云々」とこの語を二つに分けて説明する。この解釈が窮余の一策に過ぎないことは一見して明かである。*jata-vidya* とする語がアグニ火神の尊号 *jata-vedas* と語形

二、リグ・ヴェーダに於ける密儀的宗教思想

上よく似てゐることは誰しも気づくことである。この尊号の意味は、Rv. VI, 15, 13 の「凡ての存在 (*janiman*) を知るもの」といふ句によつて明瞭である。此に倣つて解釈すれば *jata-vidya* は「凡ての存在の知識」といふこととなるであらう。ところで、*jata* としても *janiman* としても、元來 *jan* (生む) といふ動詞から出た語で、前者は「生れたもの」後者は「誕生」を意味する。Sayana は *janiman* を解釈して *janmavanti* (誕生を有する諸存在) とし、そこから更に *bhuta-jatani* (諸存在) と解してゐる。つまり *janiman* (誕生) を *jata* (生じたもの) に転義したわけであるが、この転義は逆に行ふこともできるから、*jata-vidya* は万物の *janimani* (誕生即ち起原) を知ることの義に解し得る。Rv. IV, 27, 1 に「余は胎内にあつて、すでに神々のすべての起原 (*janiman*) を知れり」とあるのは、この起原の知をいふのである。だから *jata-vidya* は天造・万物・神々の起原に就つての知の義でなければならぬ。

(4) 「神々は祭儀を以て祭儀を祭らる (*vajihena vajiam ayajanta devas*)」といふ句は Rv. I, 164, 50; X, 90, 16; Av. VII, 5, 1 に出ている。この句は、上掲のどの箇處に於ても前後の詩節と文脈上の關係を有つてゐないところを見ると、当時の常套語であつたのでもあらう。Nirukta XII, 41 はこの句を釈義して「*agnihā agnim ayajanta*」(彼等は火を以て火〔神〕を祭れり)としてゐる。火も火神も祭儀を代表するものである。祭儀は抽象的に考へられないで具体的に考へられなければならぬから、火を以て考へようとしたのである。Sat-Br. I, 16, 36, 38-40; Tait-Saṁh. V, 7, 26 には「*agnih pasur asit, tam alabhanta, tena ayajanta*」(火とは犠牲獣であつた。

これを履ひて、祭を行ひた)とありて、この日は火を犧牲數と轉義してゐる。犧牲數も火と同じく祭儀代表として持つて出たといふ事だ。

(5) R. Otto: *Das Heilige*, 17-22 Aufl., Gotha, 1929, S. 10.

(6) Rv. II, 18, 3; III, 35, 4; V, 2, 27; III, 50, 2; VIII, 2, 27; 17, 2 etc.

(7) J. W. Hauer: *Die Anfänge der Yogapraxis*, Stuttgart, 1922, S. 116 f.

(8) 奥の雜談を Rv. I, 142, 1; VIII, 13, 14; X, 53, 6 節と申す。cf. J. Hauer: *ibid* S. 153.

(9) Av. XI, 2, 9 以下の犧牲論 (pañca pasavas) といふは、  
「人・日・月・星・火の五種の犠牲」

(10) Av. XI, 8, 3 以下の「十柱の神々」〔神の〕神々を先づいふ神の類は、  
「神々の神々」をいふ。cf. J. Hauer: *ibid* S. 153.

(11) cf. N. Söderblom: *Das Werden des Gottesglaubens*, Aufl. Leipzig, 1929. Kap. IV, Der Urheber.

(12) H. Oldenberg: *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 2. Aufl., Göttingen, 1925, S. 223.

(13) J. W. Hauer: *Die Anf. J. Y-p.*, S. 30.

(14) A. Hillebrandt: *Lieder des Rgveda*, Göttingen, 1931, S. 129, Anm. 3.

(15) J. Marshall: *Mohenjodaro and the Indus Civilization*, 3 vols., London, 1931; Vol. I, p. 52.

(16) B. Hrozný は「goddess of earth and vegetation」の字を「Shiva」の解釋してゐる。この女神は小冊の Hitrite 族から

採来したものと云ふ。 B. Hrozný: *Ancient History of Western Asia*, transl. by J. Prochazka, Prague, p. 186. マヘーラ系祭儀の神々を、  
「地と植物の女神」として、  
「Shiva」として、  
「Hitrite 族から採来したものと云ふ。」

(17) Ādityās 犧牲の類は、  
Rv. IX, 114, 3 以下、  
X, 72, 8 以下、  
II, 21, 1 以下の「大柱」— Mitra, Āryaman, Bhaga, Varuṇa, Dakṣa, Anśa といふ。cf. A. A. Macdonell: *Vedic Mythology*, p. 43 ff.

(18) A. A. Macdonell: *ibid*, p. 122.

(19) Regnaud は aditi なる (地) の神化を「dawn」の神々の神々として、  
I. p. 40. ad 聖蹟を Sat-Br. X, 6, 5 節と申す。cf. A. Hillebrandt: *Vedische Mythologie*, Kleine Ausgabe, Bleslau, 1910, S. 119, f.

(20) Rv. I, 194, 15; IV, 1, 20; VII, 9, 3; VIII, 19, 14.

(21) J. W. Hauer: *Die Anf. d. Y-p.*, S. 30.

(22) Rv. VI, 502; VIII, 66, 2; VIII, 25, 5.

(23) P. Deussen, A. G. P., I, 1' S. 145.

(24) Nirukta XI, 23.

(25) K. F. Geldner: *Zur Kosmogonie des Rigvedas*, mit besonderer Berücksichtigung des Liedes X, 129, Marburg, 1908, S. 6.

(26) cf. J. W. Hauer: *Anf. d. Y-p.*, S. 73; 136f. Rv. VII, 33, 8 以下「Vasistha 家の呪詛」は大舞の神の取つた

40 Av. XVI, 36 には「われは大海なり」(samudro' smi) Av. XV, 7, 1 には「彼は大海とななり」(samudro' bhavat) の句がある。

(27) Vajasaneyi-Samhita XXXI, 17-20; Taittiriya-Brahmana III, 13. cf. Svetāśvatara-Upaniṣad III, 6

(28) Marīāṇḍa を Savana に sūrya と註してゐる。Grassmann は māta-āṇḍa を「死せる卵から生じたもの」即ち鳥の義から太陽の義に転じたを見る。

(29) J. W. Hauer: Die Anf. d. Y-p., S. 75; 160.

(30) cf. Rv. X, 121.

(31) Rv. X, 82, 5; 6; X, 121, 7; 9; X, 125, 7; X, 129, 2.

### 三 アタルヴァ・ヴェーダに於ける

#### 呪法密儀的精神

アタルヴァ・ヴェーダ (Atharva-veda Samhita) の内に見出される觀念は、周知の如く、全般的には「呪法的」として性格づけられるより外はないものである。M. Bloomfield はアタルヴァ・ヴェーダの内容を十四項目に分類してゐるが、その中の大部分は各種の charms である。この聖典がアタルヴァ・ヴェーダ古くはアタルヴァ・アンギラサ・ヴェーダ (Atharva-angirasa-veda) とよばれ、

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

呪文の知又は呪詛の知といふ意味の名を有つてゐるのは当然のことである。後者の名称を構成する二つの語 atharvan と angiras は非常に古い時代の祭司の二つの門閥の名であるが、今は呪文の二つの種類を表はしてゐる。即ち atharvan は息災開運の呪文のことであり、angiras は呪詛降伏の呪文である。前者は例へば、病氣平癒のための呪文の類であり、後者は怨敵、競争相手、悪靈、敵意を抱く呪法師などを降伏、退散させる呪法の類である。

アタルヴァ・ヴェーダの各詩篇の語と韻律はリグ・ヴェーダのそれと本質的には同一であるが、その製作がリグ・ヴェーダのそれより大分後れてゐたことは、種々な根拠から立証される。第一に、アタルヴァ・ヴェーダの中に反映してゐる地理的及び文化的状況が其の後時性を物語つてゐる。本書に現はれてゐる、当時のアーリア人はすでにリグ・ヴェーダの時代よりも遠く東南に進出し、ガンジス河の流域に年久しく住みついてゐた。リグ・ヴェーダの詩篇の作者が未だ知らなかつた、ベンガルの王者虎は、アタルヴァ・ヴェーダの中では、群獣の中で最も猛威があつて怖るべきものとされてゐる。アタルヴァ・ヴェーダは四つの姓階を知つてゐるばかりでなく、その若干の詩では祭司階級たる婆羅門を「地上の神々」とよんでゐる。このことは、本書の成立がリグ・ヴェーダの成立よりも後世であることを示すばかりでなく、少くとも本書の詩篇の一部は婆羅門の手で作られたものであることを語つてゐる。恐らくは、アタルヴァ・ヴェーダの詩篇の大部分は、初めは、太古の時代から一般の人々の間にいつとなく生れ、そして長い間語りつがれて来た呪文や呪詩で

あつたものが、後に婆羅門詩人の手で改作されて出来上つたものと思はれる。それにも拘はらず、このヴェーダが長い間他の三つのヴェーダと同格の扱ひを受け得なかつた所以は、通例その内容の性質に因ると考へられてゐる。然しながら、元來祭儀と呪法との間には本質的な差異があつたわけではないし、又祭司と呪法師は元來同じものであつた上に、印度正統派の宗教観念は後世になつても呪法的であつたのであるから、アタルヴァ・ヴェーダの輕視が、其の内容の呪法性に由来するとは思へない。その主たる理由は、アタルヴァ・ヴェーダを奉ずる婆羅門の社会的身分が、初めは低く評價されてゐたからであらう。このことは、後世ヒンドゥ教興隆の時代に見られた、婆羅門のカストの分化の事情から溯つて類推することができ。つまり、アタルヴァ・ヴェーダを奉持する婆羅門の顧客となる人達の社会的地位が概して低卑であつたために、それらの人々を相手とする婆羅門のカストも低く評價されたのである。身分の低い婆羅門の奉事する聖典も従つて低く評價されるのは当然である。その他に、アタルヴァ婆羅門の行ふ祭事が一聖火のみを使用する小規模なものであつたこと、しかもその祭事が定期的なものでなくて臨時的なものであつたことも、蔑視の理由となつたであらう。このやうな事情は、アタルヴァ・ヴェーダがすでに經典として成立した後ばかりでなく、それが形成されつゝあつた時代に就ても考へられる。アタルヴァ・ヴェーダの宗教は、他の三つのヴェーダの宗教とは、非常に異つた社会的基盤の上に成立したのである。アタルヴァ的宗教の形成に就ては色々な社会的事情が推測せられる。印度アリア

人の社会は最初からリグ・ヴェーダ的宗教によつて独占されてはゐなかつたであらう。リグ・ヴェーダの祭儀と神話とは、当時のアリア人社会にあつて、案外少数の人々の占有物にすぎなかつたと推測し得る理由は乏しくないのである。当時、かかる宗教を要求する一部の権力階級と、その需要に應じて神話を歌ひ、祭儀を奉行した祭司階級の外に、老大な人口の庶民と、それらの人々の生活不安から生ずるさまざまな訴へに應じて、呪文を唱へ、呪文を施す呪法師の徒とがあつたであらう。リグ・ヴェーダの宗教は一部の人々の宗教にすぎなかつたけれども、権力階級の支持を背景とし、当時に於ける最高教養を代表する祭司達によつて不斷に創造的に推進されることによつて、当時の社会の主勢力となりつゝあつた。之に反して、庶民の間に浸潤してゐた呪法の宗教は、社会の表面的勢力をなさなかつたけれども、アリア人の私生活に対してもつなかりは、リグ正統派宗教のもつそれよりも遙かに緊密であつたであらう。当時の社会の指導層の人々と雖も、自己一身の私的利害に關した事から就ては、呪法師の手を借らざるを得なかつた。いつの時代でも、個々人の生活は病氣その他の不幸による苦惱、仇敵や競争者への憎悪と羨望、不吉な運命への憂慮、悪魔や魔法使ひの見えざる力への恐怖、権力や財宝への野心、恋の煩悶といつたことから充されてゐるものである。多くの人々のつどひの中で行はれる公式の祭儀はどんなに花やかであらうとも、個々人の持つ恐れや願ひごとには關係がない。しかしして個々人の日常生活にとつて切実な問題を解決してくれるものは呪法師であるから、彼等の陰然たる勢力は当時にあつ

ても牢固として抜くべからざるものがあつたに相違ない。次に、アタルヴァ宗教の成立の地理的關係を考へて見る必要がある。ヴェーダのアーリア人にとつて新しい故郷となつたガンジス河流域には、彼等の到達以前にすでに久しい間異種文化が花を咲かせてゐたと推定される。二十世紀に入つてから考古学的資料によつて始めて其の存在が知られるに至つたインダス文明が紀元前二五〇〇年よりも以前に榮えてゐたこと、ヴェーダのアーリア人の印度移入以前にドラヴィダ語が印度の殆んど全土に普及したと推定せられる点などから推して、ヴェーダのアーリア人がガンジス平原に進出し始めた當時にも、その地方には相当高度の文物を誇る多くの都市が榮えてゐたことと思はれる。それらの原住民の間にどんな宗教が行はれてゐたかは明瞭でないが、それでも大衆の私生活の営みはやはり恐れや期待や予感や悩みや憎しみに充ちてゐたであらうから、人々の私的な要求に應ずるところの呪法的な宗教も大に行はれてゐたであらう。アーリア人の武力がこれらの先住民を征服してゆくにつれてヴェーダ正統派の權威は先住民の社会へ支配權を伸ばすやうになつたであらうが、同時に彼等先住民の風習、文化、觀念の影響がアーリア人社会へはねかへつてくることも免れ得なかつたであらう。殊にアーリア人の私生活の面は、正統派宗教の手のとどかないままに、新しい土地の珍らかな宗教觀念や風習によつて浸透された公算は大きい。かくして、アーリア人本来の呪法的宗教と新しい国土の先住民のそれとが合流して、そこに新しい庶民的、私人的宗教が勢を張つたことと思はれる。リグ・ヴェーダの末期の密儀宗教さへも

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

その起原の一部をこの先住民の宗教からの影響に負ふてゐると見られるふしがある。古来印度正統派祭司階級たる婆羅門達の一部は極端に保守的であつたけれども、他の一部の婆羅門達は徹底的に進歩的であつて、いかなる異端邪説をも隠せずに入入れて之を自家葉籠中のものとする勇氣を持つてゐた。但し、この勇氣は必ずしも精神的な勇氣ではなくて、只だ生きんがための余儀ない勇氣であつた場合もあるであらう。アタルヴァ・ヴェーダの成立した当時、庶民の日常生活の中に浸みこんでゐた呪法宗教を正統派的に淨化し、その呪文を刪修して、それらを一つの經典にまとめあげたのも、一部の婆羅門達が生活の資を稼ぐための仕業であつただらう、といふシニカルな見方も不可能ではない。そして、その当時彼等一部の婆羅門達が顧客とした人々の多くが下層の人々か又は新たにアーリア社会に加はつた先住民であつたために、かれら婆羅門達は他の婆羅門達から卑しめられ、ひいては彼等の聖典も輕視されるに至つたと想像することもできる。

然しながら、上述のやうな事情の解明だけでアタルヴァ的宗教の成立の理由を割り切るのは甚だ乱暴であるばかりか、アタルヴァ・ヴェーダの觀念内容の理解に何の役にも立たないのである。ヴェーダ正統派の思想展開史上に占めるアタルヴァ・ヴェーダの位置を正當に評価するためには、上にのべたやうな社会経済史的解明に止まつてはならないのである。印度宗教史の上で、後にアタルヴァ・ヴェーダとそれに関連する祭司が最も高い地位を占めるに至つた事実を考へ合はせると、アタルヴァ的宗教の成立を、単に一部の婆羅門

の経済的事情にのみ帰することはできないやうに思はれる。どうしても、そこに大きな宗教的情熱の流れを予想しないわけにはゆかないのである。

それではもし当時正統派祭司の一部の人達を駆つて、庶民の日常的宗教に向はせた宗教的情熱があつたとしたら、それはどんな性質のものであつただらうか？ さて、印度に正統派的宗教の伝統を開いたリグ・ヴェーダの宗教は、初めは一部の祭司達の清新潑刺たる宗教的情熱によつて興こされ、そして推進されて行つたが、世代を累ねてゆくうちに、正統派の祭司達の多くは進取の氣象を失つて、旧慣化した祭儀や行事を惰性的に伝承してゆくだけで満足するやうになつた。然し、他方では依然として宗教的創造に情熱を燃やし続けてゆかうとする一部の祭司もあつた。前者に属する祭司達は、リグ・ヴェーダの祭儀宗教から精神的要素が抜け去つた後の儀礼に対して呪法的な意義を認めつゝ祭儀呪法の精神的状況に墮してしまつたのに反して、後者の部類の祭司達は、祭儀の内に神秘的な意義を見出すことによつて密儀の宗教を創造した。リグ・ヴェーダの宗教の主流は、供儀 (Opfer) から密儀 (Geheim-kult) へ展開したのである。然しながら、人間精神には、創造の意欲を失はない限り、休むときははない。密儀的精神も、その休みなき前進の末に、自己の限界状況を意識せざるを得なかつた。その限界意識から生れた深い絶望は、かの有名な「無有讃歌」の中で、神話の真理性に対する疑惑といふ形で現はれてゐる。神話への疑惑はとりも直さず、神話語りを中心部分とする祭儀に対する不信である。祭儀を信じない精神は

密儀の宗教にも安んずることはできない。自己の宗教の限界に衝きあつたことを自覚した。一部の正統派宗教思想家達は、もはや自己の宗教的情熱を在来の宗教形態の内に収めておくことができなかつた。彼等はその宗教的情熱のはけ口を庶民階級層のもつ宗教のうち求めた。即ち、正統派祭司の中の進出的な分子は、大衆の日常生活に於て、その生きるたよりとなつてゐる宗教的な習俗と觀念の中に身を投じて、そこに彼等の密儀的精神のために新しい領域を開拓しようとしたのである。アタルヴァ・ヴェーダの中に、呪法にしては余りに過多な密儀性が見られるのはこの故である。秘奥な「唯一者」へのあこがれといったやうな情熱は呪法宗教にとつて必要なばかりか、邪魔でさへある。それなのに、アタルヴァ・ヴェーダの中には「唯一者」「至上者」を求める情熱が至るところに見られるのである。アタルヴァ・ヴェーダの詩篇の作者達の一部は見さかひもなく、あらゆる対象を手当り次第に取り上げて、それを絶対者の地位に押し上げてゐる。かゝる態度は、呪法宗教にとつて余り喜ばしからぬ感情過多の症状である。アタルヴァ・ヴェーダの宗教は単なる呪法宗教ではなくて、その中には呪法的に歪面されてゐるものの、リグ・ヴェーダ末期の密儀的宗教の後継者を含んでゐるのである。われわれは之を密儀呪法とよぶことにしよう。

本節の初めに紹介した如く、Bloomfield はアタルヴァ・ヴェーダの内容を十四項目に分類したのであるが、その中の一項目を彼は 'cosmogonic and theosophical hymns' と名づけてゐる。この項目に入れられるべき詩篇は可成りの多数に上るのであるが、それら

がアタルヴァ・ヴェーダの宗教体系の中でどんな役割をつとめたのであらうかといふ疑問は、リグ・ヴェーダの哲学的詩篇の場合と同様に、それらの詩篇の理解のためばかりでなく、アタルヴァ的宗教の解明のために解決されなければならない問題である。Bloomenthalによると、これらの哲学的詩篇の大部分が第八—九巻の中に収められてゐるのは、これらの詩論の成立が他の詩篇の成立に比べて後時に属することを示すものではなく、只アタルヴァ・ヴェーダの編輯方針による配置の結果である。又これらの詩論が単に景品として、アタルヴァ・ヴェーダの 'main body' に 'loosely' に編入されたと考へるのも正しくない。アタルヴァ・ヴェーダは哲学的思弁に縁がないどころか、哲学的な觀念と語句はアタルヴァ・ヴェーダの作品の組織の中へ深く食ひこんでゐるときへいふことができる。時とすると、哲学的思弁などには何の關係も無い善の呪文の中にさへ哲学的な句が織りこまれてゐる。例へば、Av. IV, 19 は或る菓草に関する呪文であるが、その第六節では Rv. X, 72, 2-3 にある如き非有 (asa) 太元論が歌はれてゐる。中には、リグ・ヴェーダの哲学的詩篇がそのままに、或は形を変へて引用されてゐる場合もある。—Av. XIX, 6; XIII, 1, 45-55. 又 Av. X, 2 では一節ごとで ka (誰) といふ疑問が重出するのであるが、この形式は Rv. X, 121 を想ひ出させる。Rv. I, 164 (Dirghatama-sukta) の有名な謎かけの歌はアタルヴァ・ヴェーダの IX, 9; 10 の両詩篇に半分づつ出ている。これらの事實は当時の宗教事情の一面を物語つてゐるやうに思はれる。すなはち、アタルヴァ・ヴェーダ宗教の呪法師達の少く

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

とも一部はリグ・ヴェーダ宗教の流れを掬む人々であり、殊にその末期の密儀的精神を継承した人々であつたのである。しかも彼等は彼等の神秘的関心を満足するには、供儀宗教よりも呪法宗教の方がより適切だと考へる人々であつた。この推測は、アタルヴァ・ヴェーダとリグ・ヴェーダの相違点を考へることによつて一そう強化されるのであらう。

アタルヴァ・ヴェーダがリグ・ヴェーダと対照的に異つてゐる点は、アタルヴァ・ヴェーダにはリグ・ヴェーダにある如き純粹に神話的な空想が全く缺けてゐるといふことである。リグ・ヴェーダの詩篇の大部分は自然現象に関する神祇を題材としてゐるのに対して、アタルヴァ・ヴェーダは個々人の私生活に身近かな守護神的存在である Aryam, Anumati などの神か、さもなくば靈鬼 (Dhmon) 的な存在に關係する。神話的な神々に献げられた詩篇や詩節は主にもリグ・ヴェーダからの借物にすぎないのである。かやうな特色は、アタルヴァの宗教がその本質に於て呪法宗教であつて、祭儀宗教でないといふことから容易に理解することができる。何故かといへば祭儀宗教に於ては神話を語る儀礼が最も大切な要素であるけれども、呪法宗教に於ては神話語りの儀礼は必要でない。ここでは神々や靈鬼は呪法師や呪文や呪物によつて驅使され、時には驅逐されるのであるから、神々の業績や威力を語つて神々の好意を求めする必要はないわけである。これに關聯して、アタルヴァ・ヴェーダに現はれてゐる精神が甚だ現実主義的である点も理解することができる。呪法の世界は、天地や自然の景觀に詩想を寄せるやう

なゆとりの無い世界である。リグ・ヴェーダの祭儀宗教にしても、祭儀奉行の主たる目的は現実の利益獲得にあつたのであるが、何といつても、氣持の上によつて、そこに神話のローマンティシズムが咲き出る余地があつた。然し呪法の世界では、呪術の施行を依頼する主人の側にも、呪法を施行する呪法師の側にも、現実にはせまられてつきつめた氣持しかない、乾いた世界である。その上、呪法の効果は専ら呪法師の力なり、その唱へる呪文なり、その使用する呪物なりによつて確実に或は直接に齎されるものと考へられるから、たとへ見せかけにもせよ、神々の好意に手頼るやうなしぐさをする必要はない。そこには、神々の勧請を主もな目的とする神話語りの儀礼が存在する余地はないのである。アタルヴァ・ヴェーダの宗教が、少くもその初期に於て純然たる呪法宗教であつたとすれば、その現実主義的傾向は容易に納得のゆくことである。

ここで我々がこのアタルヴァ・ヴェーダの現実主義的傾向とリグ・ヴェーダ末期の密儀的精神状況とを較べて見るならば、両者の間には同位的關係があることに氣づかないわけにはゆかないであらう。かのリグ・ヴェーダ末期の密儀的精神状況はいかなる歴史的過程を経て生じたかといへば、それは、リグ・ヴェーダ初期の祭儀宗教の間接性に対するあきたりなさから、人々の関心が直接に祭儀そのものに向ふに至つたところ由来してゐる。詳説すれば、祭儀宗教に於ては、祭儀の効果は神話語りの儀礼によつて勧請されて降臨する天神の恵みによつてなされるといふ意味があつた。ところが、天神の存在が疑はれたり、或はいや高い天上界へ押し上げられたりした

結果、神話語りの儀礼は人々に神々に関するいきいきしたイメージを有たせることができなくなる。かうなると、神話語りの手段で神々を勧請することによつて始めて祭儀効果を期待し得るといふ、従来のやり方は間接的であるばかりでなく、確實性を缺くと感じられてくる。それよりも寧ろ、眼前の祭儀そのものの力に望をかけた方が直接的でもあり、確實でもあると考へられてくる。かくして、リグ・ヴェーダの祭儀はその外形を変へはしなかつたものの、その意味内容に於てはいつの間にか祭儀たる実を失つてしまつたのである。それにも拘はらず、リグ・ヴェーダ宗教が猶ほ祭儀の形式を保持し、神話語りの儀礼を生かしてゆくには、神話自体の性格を変へてゆくより外は無い。その結果、哲學的讚歌に見られるやうな宇宙開闢の神話が生れるのである。この種の神話を根本要素とする、リグ・ヴェーダ末期の宗教は類型的に密儀として性格づけられるべきであることはすでに前章に於て述べたところである。すでに、リグ・ヴェーダの宗教意識は、神話の神々を疎んじて眼前の祭儀そのものに望をかけたといふことに於て、現実主義的であつた。この現実主義は呪法に通ずるものがある。リグ正統派の祭司の一部は祭儀そのものを直ちに呪法手段とする祭儀呪法の方向に奔つた。サーマ・ヴェーダやヤジュール・ヴェーダの正統派宗教はこの祭儀呪法の後継者である。他の一部のリグ祭司は祭儀の内に神秘的「唯一者」をみとめるところの密儀宗教を展開したが、この密儀宗教にも行き詰りを感じ、彼等の宗教精神にとつて最後の障礙となつてゐる祭儀の形式、就中神話語りの儀礼を破棄するに至つた。彼等の現実主義は、祭儀の形

式そのものを捨てて簡明にして直接的な呪法形式を採らしたのである。これがアタルヴァの宗教の成立の内面的事情であつた。然し、彼等密儀宗教の継承者達は現実主義者ではあるが、形式主義者ではなかつた。祭儀にせよ、呪法にせよ、単にその作法の形式的な真似事だけでは、彼等の心情を満足させ得なかつた。彼等はそれらの内にも、見えざる、神秘的な、しかも実質的な「絶対者」の存在を求めないではゐられなかつた。この心情こそ、さきに紹介したリグ・ヴェーダ末期の抽象的な神話を生み出したのであるが、終には総じて神話といふものに信頼できなくなつた一部の祭司達が奔つたところの呪法の世界は、固より神話の色彩の極めて稀薄な世界であつた。そこに支配的なのは現実的な呪術であつた。然し、ここでも彼等は神秘的な見えざるものを抽象的なものの上に据えつけようとした。しかも、その抽象的なものは、リグ・ヴェーダの場合のやうに神話的なものの上に求められないで、現実的な事からの上に求められる。そこでは抽象性と現実性が合一する。これがアタルヴァ・ヴェーダの哲学的思弁の基盤なのである。ここにアタルヴァ・ヴェーダの開闢論や一元論がリグ・ヴェーダのそれよりも一さう抽象的である所以がある。要するに、アタルヴァの宗教の素材となつたものは、歴史以前といふ古い時代から庶民の間に未発達のままであつた原始的な呪法宗教であつたのであらうが、これらの雑駁な呪法宗教に形相と精神とを賦与して、アタルヴァの宗教を完成したのは、主としてリグ・ヴェーダ末期の高級な宗教形態を作つた祭司達の後継者であつた。これらの祭司達は、リグ・ヴェーダの

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

祭儀宗教に盛りきれなかつた宗教精神を生きた庶民宗教の皮袋の中へ流し込んだのである。この企ては、神秘性と呪法性の近似によつて或る程度助けられたであらう。見えざるもの (aparokṣa)、神秘的なもの (yaksā) は本来、人の魔術的興味をそそる力を具へてゐる人、呪文が抽象的で解し難ければ、それだけ強くその力を信ずるものである。呪力信仰の地盤の上に抽象的思弁が発達するのは、決して自己矛盾的な現象ではないのである。アタルヴァ・ヴェーダの中に不似合ひなほど多くの抽象的思弁が見られる所以はここにある。アタルヴァ・ヴェーダの宗教の創始者達は街頭の魔術使ひではなくて、抽象的思弁に長けた正統派の祭司達であつたのである。

アタルヴァの宗教運動に身を投じた正統派の祭司達は、新しい宗教的零困気の内でも、初めはリグ・ヴェーダ宗教の時代の密儀的な空気と同様なものを呼吸し、従つてその思想に於てもリグ・ヴェーダ宗教の密儀思想家の思想の型に倣つた。我々にかかる型の思想をアタルヴァ・ヴェーダの哲学的詩篇の或るものの中に見出すことができる。そこでは天地の根元の原理や宇宙開闢に関する思弁が行はれてゐるが、その内容にはリグ・ヴェーダの哲学的詩篇の中に見出せないやうな新しい觀念や構想は殆んど無い。そのやうな、云はばリグ・ヴェーダ末期の思想の亜流ともいふべき内容を盛つた詩篇としては Av. IV, 16 (Varuṇa) XII, 1 (Pṛthivī); IX, 2 (Kama) : II, 1 (Vena) などを挙げる事ができる。これと同じやうな型であるが、詩の取扱ふ主題としてアタルヴァの宗教的零困気に相応しいものが取上げられたといふ点でやゝ斬新な趣向を有つものとしては、 Av.

XI, 7 (Ucchiṣṭa); XI, 3 (Odana); [IV, 34; 35; XI, 1]; IV, 11 (Anadvān); IV, 14 (Aja); X, 10 (Vāśa) 等の詩篇をあげることができる。我々はこれらの詩篇の一々に就て考察して見ることにしよう。

Av. IV, 16 は天地の支配者たるヴァルナ (Varuṇa) 神を主題とし、その偉大な力に就て歌つてゐるが、最後の二節 (V. 9) を某甲に対する呪詛の言葉で結んでゐる所から見ても、この詩も亦呪文に外ならないことが知られる。ところが、この詩に歌はれてゐる最高神の性格が、その崇高さに於て、又寸毫の不正をも許さない道德的厳正さに於て、旧訳聖書のヤーベの神を想はせるものがあるところから、この詩は歐洲学者の特別な注意をひいた。最も早く本詩に注目した R. Roth は、本詩の如く神の全知性を力強く歌つた詩はヴェーダ文学全体を通じて他に例が無いと称した。而かもこの気高い作品がなさないことに一つの呪法の序言として使はれてゐるのは、恐らくはアタルヴァ・ヴェーダの中に多くの例を見るやうに、古い詩篇の断片が呪文として利用されたといふことなのであらう、と推測してゐる。然し、このやうな批判はアタルヴァ・ヴェーダの宗教性を余りに単純化して考へる結果なのであつて、崇高な精神と呪法とは必ずしも結びつき得ないものではないのである。Bloomfieldによれば、本詩の詩節は他の何処にも出てゐないし、又本詩が呪文以外の目的のために作られたといふ確実な証拠は無いのである。アタルヴァ・ヴェーダのストトラ (Sūtra) であるカーウシカ・ストトラ (Kausika-Sūtra) の中でも、本詩は呪文 (abhicārika) として

取り扱はれてゐる。

本詩は先づヴァルナ神の鋭い監視に就て語る。人間が愚かにも、人知れず行ひ得たと思つてゐることも悉く神々の見そなはず所であるが、ヴァルナ大神はそれらの神々の首領であらせられるのである (V. 1)。されば彼は人間の行住坐臥につけ、いかに陰密に為されたことをもと手に取るやうに知り給ひ、二人の人間だけで語り合つた秘密も、彼はそこに立合つた証人として知り給ふのである (V. 2)。而かもヴァルナ大神は天地の支配者として、上は天上界から下は深海の底までも治さめしらし、小さな水滴の中にさへ身をひそめ給ふ (V. 3)。それ故に設とひ蒼天の上に遁れようと、彼の追手の追跡をまぬがれることはできない。彼のスパイは天より降つて、千の眼を以て地上を監視する (V. 4)。ヴァルナ神は天上天下の一切のものを見とほし、人間どもの瞬きの度数さへ知り給ふのである (V. 5)。次に詩人は、このやうな監察の神ヴァルナに對して、其の精巧な捕縄によつて、虚言を語る詐偽漢どもを縛りあげ、正直な人間共を冤枉の縄目から放ち給はんことを祈る (V. 7)。リグ・ヴェーダの神話の神ヴァルナは、ここでは人間の生活に身近かに関はる神として、いかにもその所を得てゐるやうに見える。

詩篇 XII, 1 は大地の女神プリトヒヴィー (Pṛthivī) を主題として、アタルヴァ・ヴェーダの中で最も美しい、そして特色のある詩篇の一とされてゐる。Bloomfield が指摘してゐるやうに、本詩に於て現実の眼に見える大地と人間・禽獸・草木などとの關係の方が、人生に縁遠い神話や神秘の概念よりも重きをなしてゐるのは、本詩が

作られそして利用された宗教的環境から推して当然のことである。

この詩篇はアークラハーヤニー (Agrahayani) 祭を初めとする種々の祭儀に、全部又は一部が使用されてゐる。作者は本詩の劈頭に於て、大地を讃めて、偉大なる真理、峻厳なる宇宙綱紀 (Ita) 修祓式 (diksa) 苦行、ブラハマン、祭儀等およそ婆羅門世界にとつて至上なる諸存在が悉く相俟つて母なる大地 (Bhumi Matr) を支持することを歌つた後、そのやうな大地、すでにありしもの、まさにあるべきものの一切の主人なる大地が我々のために広い国土を作り給はんことを祈る。この発端の句は本詩の最後の結びの句 (v.63) と照応してゐる。ここでは「母なる大地よ、おんみの御恩みによつて、われを安堵せしめ給へ。〔父なる〕天と結んで、われを幸運と繁栄のうちに置き給へ」と祈られる。六十三節から成るこの大作は、地上のありとあらゆるもの、山川草木禽獣虫魚さてはアゲニ火神さへも、大地によつて生きてゐることを色々な面から説いてゐる。この印度のデメテル (Demeter) 神は、火につつまれて黒い膝を有つといはれる (v.21)。穀物の種子を播く前の山やまのことをいふのであらうか？彼女が有つ高い香りは地上に生きる生物、殊には人間の男女の身体の中にしみこんでその魅力になる (v.23-25)。大地の神は、旅人を追剣や野盗から護る道祖神でもある (v.32; 47)。人が太陽を伴侶として大地を見守る限り、彼の視力は年を重ねても落ちないやうに祈られる (v.33)。我々が安らかに身を横たへ得るのも大地の恵みによることである (v.34)。然しこの印度のデメテルは蛇族とは仲がよくない。彼女はダシウ (Dasyu) を嫌ひ、ヴ

リトラ (Vitra) を殺すインドラ神のシンパなのである (v.57)。作者も亦蛇やその他の虫けらどもを雨期にのさばる無気味なものとして憎んでゐる (v.46)。森に住む野獣や魔物どもからの保護も彼女に期待せられる (v.49-50)。又 Pṛithivi といふ名から prath (to spread) といふ語が聯想されて、この神は人に榮譽を恵む神ともされる (v.54)。本詩の内容は著るしく現実的であつて神話的空想に属する部分としては少いが、大地神の夫たる雨神バルジニア (Paiṇya) を初めとして (v.42) 造創神ヴィシヴァカルマン (v.60) バガ (Bhaga || Varuṇa?) 神 (v.40) インドラ神 (v.37; 38; 40) マータリシヴァン (Matariśvan) 神 (v.51) 日神 (v.53) などの神様が処々に顔を出し、又アディティ女神は大地神と同置される (v.61)。リグ・ヴェーダには殆んど姿を見せないブラジャーパティ (Prājapati) 神が本詩ではリタ (Ita) の初生兒とよばれる (v.61)。ブラハマン (brāhman) といふ語も出てゐるが (v.1) 然しこの語が、ここでは祈り又は祈詞といふ意味以上の新しい意味に用ひられてゐるかどうかは明らかでない。

IX, 2 は、人格的存在として呼びかけの対手とされたカーマ (Kama) を中心とする呪詩である。このカーマは恋の神ではなくて、宇宙創造の原理として考へられた「欲望」のことであることは本詩以外にカーマを取扱つた唯一の詩 Av. XIX, 52, の第一節に「カーマは太初に現はれたり。そはマナス (manas) の最初の精子なりき」とあることから推して知ることが出来る。そして、上の句がそつくりそのままに Rv. X, 129, 4 に出てる点から見ても、カーマ

の觀念はかのリグ・ヴェーダの思想を繼承してゐるものと考へてよいであらう。カーマ即ち *creative desire* を原初の *cosmic forces* と見る思想は後世のウパニシアド時代までも生き残つた思想であるが、*Bloomfield* はこれを希臘神話に於けるエロース神に比べてゐる。<sup>(57)</sup> 然し、この印度の至上神「欲望」は火神アグニと共通した性質を有ち、主として彼を崇がめまつらふ人々を保護し、その人達の怨敵どもを退治する神としてよびかけられてゐる。この詩の前半 (v. 1-18) は専ら彼への願ひの言葉から成り立つてゐるが、その願ひの内容は勿論多分に呪法的である。例へば「カーマ神よ、悪夢・災厄・無子・病身・破滅をば、吾らに對して悪事をたくらむ奴ばらの上に放ち給へ。カーマよ、われらの敵なる彼等を亡びに追ひやらひ、投げこみ給へ。奴ばらがよみ(黄泉)の底に追ひやらはれし時んば、火神よ、奴ばらの婁家を焼き払ひ給へかし」(v. 45)のやうに、露骨にそして單純に呪詛の性格を現はしてゐる。然しこれらの詩句の間には、神話的な要素も混じてゐる。例へば、詩人が 'Vāg Virāj' (ruling or resplendent speech) とよぶところの乳牛 (dkenu) はカーマ神の娘であるとされてゐる (v. 5)。Vāg と vir-āj は、リグ・ヴェーダでは別々に出て来た語である。その中でヴァーグ(語)神は Rv. X, 125 で一人称の形で語る女神の姿を以て現はれてゐたことは前節に於て述べたところである。この神を乳牛とする神話も、すでに Rg. VIII, 100, 11 に出てゐる。ヴィラーシは Rv. X, 90, 5 に Purusa → Virāj → Purusa の關聯に於て出てきたことは前節に於て述べた。しかしこのヴィラーシが何者であるかは未

解決の問題であつたが、アタルヴァ・ヴェーダの今の詩から溯つて Vāg Virāj のことでは無かつたかとも考へられるが、Virāj は多くの場合称号として用ひられ、「輝けるもの」「支配するもの」の意味を含んでゐたのであらう。インドラ、ヴァルナ、ヴィシヌ (Viṣṇu)、サーヴェトリ (Savitṛ)、アグニ、ソーマ等の神々はカーマ神の盟友として現はれる (v. 6; 9; 13)。インドラがダシウ (Dasyu) を黒闇の下界に追ひ落した神話や、神々がアスラ (Asura) を驅逐したといふ神話も、カーマに怨敵退治を願ふ時の引合ひに出される。これらの神話はリグ・ヴェーダ当時のままではなくて、アタルヴァ・ヴェーダの成立当時に流行した新型の神話であつたかと思はれる。本詩の最後の四分の一 (v. 19-25) は主としてカーマの偉大さをたたへるのを目的としたもので、その中に、やゝ哲學的だといはれ得るやうな詩句が見られる。「カーマは太初に生る。神々も、祖父達も、又人間どもも彼に及ぶこと能はず。おんみはこれら一切のものにまさる。かくも常に偉大なるおんみに我は帰命す」(v. 19)。「天地がいかに広くとも、水がいかに遠く流るとも、火がいかに「力強くとも」、おんみはこれら一切のものにまさる…」(v. 20)。同じやうな調子で、カーマ神が方位や大海を初め、禽獸・虫魚・蛇等あらゆるものにすぐれ、風・日・月・火さへもカーマ神には比肩し得ないことを称たへる。その後で、詩の最後の節を次のやうな意味深い語を以て結んでゐる。「カーマよ、おんみの具へ給へる、これらの吉祥にして優れたる姿こそ、おんみの選び給へる者を眞実 (satya) のものとなすなれ。いでや、これらの姿を具へて我等の身の内に入

り給ひて、悪しき想ひ (papir dhyas) をいづこへか追ひやらひ給へ」(V.25)。この一節は甚だ示唆的な句を含んでゐるが、「その意味は充分に明かでない。カーマ神は自ら選んだ人間を、神の優れた姿を以て真実にする、とはいかなることであらうか？ 神が自ら選んだものに恵みを与えるといふ恩寵思想は、後の Kausitaki Upanisad III, 9 の恩寵思想の先駆であらうか？ 真実にするといふのは、ウパニシャット思想 (Chand. Up. VI, 16) から逆行して類推するならば、satya (真実) は sat から転来した語として、堅固不壊の性質を意味することになる。カーマ神が人々の身の内に入る (abhisatya) といふ思想は後に述べる如く、アタルヴァ・ヴェーダを神祕思想の起原の一つに計へる理由となるものである。悪しき想ひとは恐らく怨敵の呪詛のことをいふのであらう。呪法の世界に於ては、想ひは即ち力なのである。

II, 1 はヴェーナ (Vena) の知をたゞへる詩句から始まるので「ヴェーナの詩」とよばれてゐる。Vena とは ven (to long for; to be anxious) の転来形で、「仁慈な人」或は「あこがれ求める人」を意味する。この語はリグ・ヴェーダではスーリア (Surya; Rv. I, 83, 5) 或はガンダルヴァ (Gandharva; Rv. X, 123, 2) の尊号又は異名になつてゐる。ガンダルヴァはリグ・ヴェーダの諸詩篇 (Rv. X, 123; 139, 46) の内容から推して、虹の現象に關聯してゐると見られる。さうだとすると、スーリア (太陽神) とガンダルヴァは、それぞれが關係する自然現象の面でも關聯を持つてゐるわけであつて、太陽が古い時代から神秘的な知の根源とされてゐたやうに、虹も亦神祕

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

な知を人間に伝へる仲介者として考へられるのは当然である。果してガンダルヴァはさういふ性質を有つた神として、リグ・ヴェーダの中に屢々現はれてくる (Rv. V, 123, 4; 123, 7; 139, 5; 6; 177, 2)。この故にガンダルヴァはヴェーダ詩人リシ達の先祖神と見なされてゐる。アタルヴァ・ヴェーダの詩に於ても、ヴェーナ即ちガンダルヴァは神聖な秘密をわれら人間に教へ授ける神として歌はれる。この詩はアタルヴァ・ヴェーダの他の哲學的詩篇とは非常に趣の違つたものであつて、それは宇宙の開闢を説くのではなくて宇宙の秘密を知る神にその秘密の開示を乞ふことを目的としたものである。この詩は全篇僅かに五節からなる小品であるのに、初の三節と後の二節とは、表現形式の上に著しい相違がある。初めの三節はヴェーナ、ガンダルヴァの事蹟を歌ひ、その恵みを乞ふ形式をとつてゐるが、後の半分は一人称の形で語られてゐるのである。さういふ表現形式上の轉換はいつたい何を意味するのであらうか？ このことに就ては後に考へることにして、とりあへず前半の詩句の内容を紹介することにしよう。先づヴェーナが、秘奥 (gūha) にして至高なもの、即ち万物を自己のうちに包む全一なるもの (ekatvam) を見ることを述べる。この斑紋のある (pishni) 全一者は生れるやいなや宇宙万物を自己の体内から流出した (guh)。天上界のことを知るともがらは、それ故に、この全一者を声をそろへて称たへるのである (V. 1)。このやうにヴェーナの徳と宇宙の至高唯一なる太元とを稱たへてゐる。第二節では、ヴェーナと同一者なるガンダルヴァに向つて、不死なる天上界の神祕な住処に就て宣べ知らせ給はんこと

を乞ふ。この人間どもには窺ひ知ることのできない天上界は宇宙の四分の三を占めてゐるが、この神界の秘密を知つてゐるものは、父の父なる人であるといはれる。父の父とはガンダルヴァのことであつて、彼が天の秘密を太古に祭司達の高祖たるリシ達に伝へた人であることを云うてゐるのである。第三節は我等の父であり、創造者であり、同族 (bandhu) でもあるガンダルヴァが一切の生類と生類の住所とを知るばかりでなく、神々にとつて唯だ一人の名づけ親 (nama-dha) であることを述べた後、かかるガンダルヴァ神の許へ凡ての生類が疑問の解決を求めて赴くことを語る (4.3)。これで本詩の前半は終るのであるが、この部分の天地一元の思想はリグ・ヴェーダに現はれてゐるやうな一元的思想の流を酌むものと思はれる。この一元が「斑紋をもつもの」といふやうな言葉で表はされてゐるのは非常に示唆的である。この言葉は斑紋のある牝牛を聯想させることによつて、多元を含んだ一元的存在を象徴的に表はしたものであらうか？ いづれにせよ、この詩は怨敵降伏の呪文ではなくて、靈的な知識を得んと願ふ祈願である。尤も知識の獲得はやがて呪力の獲得となるといふ意味で、間接に呪法に關聯するものではあるが、ヴェーナなるガンダルヴァはあくまでも神聖な秘知を与へる神であつて、直接に呪法に應ずる神ではない。

本詩の後半をなす第四、第五の両節は、上に述べた如く、一人称の表現様式をとつてゐる。この一人称で語つてゐる主人公が何人であるかは興味ある問題であるが、この場合二つの解釈が可能である。一つは作者自身を語り手と見る解釈であり、他の一つはガ

ンダルヴァの言葉を直接話法の形で記したとする解釈である。この二つの解釈は結局に於て同一主旨に帰するのであるが、一応前の解釈をとるとすれば、作者は自らガンダルヴァの神智をうけて、瞬間に (sadya) 天地を駆け廻り、リタ (ṛta, göttliche Satzung) の長子に近づく。このリタの長子は、恰度ことばが話し手 (詩人) の内部にひそんでゐるやうに、万生の内に内在するものとされる。この長子なるものは火神ではないかと、作者は自ら疑問を提出してゐる。最後の節では、話し手たる作者は世界をめぐつて、世界の綱紀たるリタの綱 (tanu) が張りめぐらされてゐるのを見、或は神々が不死を求めて共同の場にひしめき合つてゐるのを見たと言白してゐる。以上紹介した後半の部分から我々は本詩の作られた時の作者の心理状態を想像することが出来る。作者の世界は一つの忘我的体験の世界であつて、まさしく呪法密儀といふべき精神状況であつたのである。この点で Hauer がヴェーナを 'eine Personifikation eines Opferverrückten beim Agni-dienst' と解したのは正しいであらう。そしてこの忘我的境地に於て、宗教心理学者が 'Cosmic consciousness' とよぶ經驗を得たものの自覚がやがて神秘思想への通路になるといふ点で、この詩は重要な意義を有つものであるが、このことに就ては更に述べる機会がある。

本詩は可なり形を変えて Vaj. Samh. XXXII, 8-12; Tait. Ār. X, 8-12 に出てるが、これらの個処ではヴェーナ、ガンダルヴァに關する記事は、二つの意味深長な句を添へられてゐる。句の一は「アトマンを以てアトマンに入る」(ātmanā, tmānam abhisamiviveśa)

とらふのである。この句は Mandukya Up. 12 に最後の結びとして引用されてゐるやうに、後世の神秘思想にとつて意味深い言葉として理解されたのである。Vaj. S. と Taitt. Ar. の場合とでは、この句の主語がガンダルヴァとプラジアーパティといふ風に違つてゐるし、句の前の文章も違つてゐるから、この句は当時一つの独立なる標語或は格言として用はされてゐたのであらうと推測される。かうだとすれば、Av. II, 1 の詩篇の内容は後世神秘思想的な観想と結びつくに至つたのだと考へることが出来る。次にもう一つの意味深い句といふのは、「それを見つてそれになれり」(tad apasyat tad abhavat) といふ言葉である。この句が後世の「梵を知るものは梵になる」(Brahma veda brahmaiva bhavati; Muṇḍ. Up. III, 2, 9) と云ふ、ウパニシアドの有名な格言と同一趣向であることは、早くから印度の注釈家によつて指摘されたところである。この句も恐らくはヴァーシヤサネーキ・サンヒターの当時に、独立な一標語として神秘思想家の間に愛好されてゐたのであらう。とにかく、Av. II, 1 のヴェーナの詩は後世の神秘思想になんらかのつながりを有つてゐたと考へられる。

XI, 7 はウツチスタ (Uchista 残骸) の偉大さを歌ふ詩句から成つてゐる。一篇の主旨は、表面上では簡単である。それはウツチスタの偉大さを、繰り返し返して色々な面から説明し、叙述したにすぎない。第一節に於て名と色(9)がウツチスタの上に基づけられてゐる (anīta) ことが歌はれるのを手初めとして、世界・神々・天地・万物・有・非有・リグ・サーマ・ヤジュス・百般の祭儀と儀礼・儀

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

牲獸・快樂・安全・不死・能力・リタ・真実・苦行・成功・歳・月・季節さては小石・草木・雲・雷など、さまざまなのが雑然と無秩序に、屢々繰り返して、或はウツチスタの上に安んじてゐると説かれ、或はウツチスタから生れたと歌はれる。ウツチスタは、これらの万物に対して、その維持者とされ、或は支配者とされ、時には創造主 (janitr = Prajapati) の父とさへよばれてゐる。かうした文面だけから見ると、本詩は梵書 (Brahmana) 的思弁の共通特色である。「一度の或は特殊な宇宙創造の力 (cosmic power) があらゆる種類のつまらぬ物がら、例へば供儀の種々の部分や道具類にまで帰せられてゐる」(10) 例の一つにすぎないやうに思はれる。ここにはリグ・ヴェーダに現はれてゐた、印度特有の辭である交替神教 (Kathenotheismus) の傾向も見られる。「この詩は神聖な又は汎神論的な性質を一時的に特定の儀礼形態に象徴的に帰属せしめ、その儀礼形態を当座の間、天地の最勝者にまでまつりあげたといふにすぎない」といふことになるであらう。さう解釈してしまへば事は簡単であるが、然しさういふ概括的な觀察では割り切れないものがここには残つてゐる。

本詩は二十七節に及ぶ可なりの長篇でありながら、其のどこにも神に対する祈りとか願ひとか或は招福破敵の呪ひとかいふものが無い。本詩の内容はといへば、作者が眼にし、耳にし、又心に浮べたかぎりのあらゆる事がら有 (sad)、非有 (asat) といふ抽象的、普遍的な存在に至るまで、とりとめもなく並べたてられ、それらがウツチスタによつて維持され創造されてゐることが繰り返して、打ち

返して、冗々しく歌はれてゐるに過ぎない。このやうな形の歌はいつたい何のために作られ、歌はれたのであらうか？ 換言すれば、本詩の背景となつた宗教的雰囲気はどんなものであつたらうか？ 若しも、このことが明らかになるならば、本詩の一見ばかばかしく見える繰り返しも、又ウツチスタのやうなつまらないものに最大の讃辞を捧げるそらぞらしい態度も、その面目を一新して、いきいきとした宗教的生彩を帯びて現はれてくるのではないだらうか？

そもそもウツチスタとはどんなものであらうか？ それは当時の祭儀に於てどのやうに用ひられたのであらうか？ どうして、かかるものが宇宙の最高実在とされるに至つたのであらうか？ ウツチスタ (Uchista, 残饌) といふのは、神に献げるために吉祥草の上に並べた上で祭火に投じた供物の残りものことで、祭儀に参加した祭主と祭司とが其の頒け前に与つかり、神との饗宴を行ふところのものである。ソーマの祭に於ては、人間どもも神々と俱に神酒ソーマに酔ひ、神饌に食らひあく直らひの儀が行はれたものである。

このとは、本詩第七節がウツチスタに依存するものを計へ上げてゐる中に、即位式 (rajasya) とヴァーシヤペーヤ (Vajapeya; Vigor-drinking) マグニストーマ (agnistoma) の儀典などと並べた「生ける吉祥草を有し、最もよく人を酔はせるもの」(jivabahir maditama) といはれものがあげられてゐることから想像することができる。この奇妙な一句の中の「生ける吉祥草」とは人間のことであつて、残饌に茹らひあき、ソーマ酒に酔ふ祭主や祭司をさしてゐるのである。残饌は人間どもの身の中に供へられて、

彼等をいたく酔ひしれさせ、彼等を忘我の神興に振り起たせるものである。エクスタシスに狂ひ立つて、神興に手の舞ひ足の踏むところを知らぬ人々の心の中には、「そは吾にあり」(tad mayi: v. 5; 12; 15)といふ宇宙意識が生ずる。tad は tad ekam (この唯一なるもの) と熟語されるやうに、通例印度人が直観的に掴んだ全一的な宇宙の実在を表はすのに用ひられる語である。このやうに、残饌とアルコールを用ひて人々が荒々しい忘我の境地に蕩酔するディオニソス的な密儀の雰囲気を想像するならば、本詩の製作動機に関する疑團もおのづから氷解するのではなからうか？ 本詩は Hauer が想像した如く「この詩の Grundstock は残饌を享受した後の Opfer ekstase の中に生れたものである」<sup>(11)</sup>が、同時に又この詩は聴く人の心を神興に誘ひ、それを天地の大きさにまでふくれ上らせる (birn) 残饌の偉大な力を繰り返して讃めあげることによつて、暗示的にエクスタシスを誘発し、又それを持続させようとしたものであらう。本詩の冗しい繰り返しや、でたらめな品物羅列も、このやうな目的のためであると判つて見れば、まことに適切な技術として納得できるのではなからうか？ Hauer がいつてゐるやうに<sup>(12)</sup>そこには音響効果 (Klang-wirkung) を狙つたとをへ思はれるふしなほもあるのである。アタルヴァ・ヴェーダ宗教の核心は、このやうなディオニソスの密儀にあつたといへるであらう。

アタルヴァ・ヴェーダの中には、この外にも XI, 7 の詩に類似した若干の詩がある。これらはいづれも供飯 (odana) を宇宙的原理として取りあつたものである。供飯は、神話学者の研究によると、

当時スラー (sura) 酒を添えて饗宴に供されたといふことであるが、  
Av. XI, 1, 25 の句などから推して、ソーマ酒も用ひられたらしい。  
いづれにしても、この種の呪詩の生れた環境も亦ウツチスタ残饌の  
詩の生れたそれと同様にディオニソスの蕩酔の場であつたであら  
う。オーダナ供飯に関する詩としては XI, 1; X, 3; IV, 34; 35 な  
どがある。これらの詩篇の中で、XI, 1 と XI, 3 ともに「祭司  
(brahman) に供養する炊飯の儀式 (brahmandanasava) の祭に  
唱へられる祭詞である。この儀式はソーマ祭と関聯して行はれ、祭  
主夫妻もそれに参加したことは本詩の内容 (v. 1) から知られる。  
この供飯が祭司達の腹中に収まることはいふまでもないが、その際  
にソーマ酒が飲まれたことは、本詩第二十五節の「ソーマ酒によつ  
て清められて、婆羅門達の腹中に鎮まらせ給へり」といふ句によつ  
て語られてゐる。この呪詩は、祭主夫妻も参加すること直らひの宴  
に於ける宗教的蕩酔の精神状態を眼中に置いて、作られたものであ  
ることを忘れてはならない。本詩の中で呼びかけられる相手が火  
神・妻・夫・地神・ソーマ・供飯そのもの・祭司など、詩節ごと  
に違つてゐるのは、その詩節の唱へられる時の祭司のしぐさと関係  
があつたのであらうが、その中で火と妻とが最も屢々呼びかけの相  
手にされてゐる。火は炊飯の必要手段として崇められてゐるわけ  
であるし、婦人が屢々呼びかけられるのは、この祭儀が子孫を得る  
ための祭儀であるからである。婦人はある節で、天地の母性アデー  
ティ神に擬せられてゐる (v. 1)。この詩の内容は全体としては、思  
想的に注目すべきものは無い。只だ、第二十節に「千の背と百の流れ

三、アルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

を持つ不壞な供飯は神路 (devayāna) にして、天界 (svarga) に  
通ず」とあるのはわれらの注意をひく。神路の觀念は本詩第十九節  
の「善行者の世界」(sukriasya loka, cf. Av. IV, 11, 6) の觀念と  
ともに、後にウパニシヤッドに於て、その哲学思想の重要な源泉の  
一つになる。この昇天の思想は同じく供飯の詩である IV, 35 では、  
一節ごとに添へられる「願くば供飯の力によつて死を超えむことを」  
といふリフレーションの中に現はれる。死を超えむといふのは天上  
の神界に生れることを云ふのであらう。當時は未だ梵書にあるよう  
な、天上界に生れたものの再死 (punar-mrtyu) の觀念は無かつた  
やうである。本詩の第二節では、「供飯はいにしへ創造主 (bhūtakṛt)  
達が死を超えし所以にして、彼等は苦行 (tapas) と苦行 (śrama)  
とを以て、そを見出せり。そは古への祭司 (brahman) が梵 (brahman)  
のために炊きしものなれ」と歌はれてゐる。供飯が天上界への通  
路を開くといふ思想は、きびしい予備的苦行と燃える火の傍で供飯  
を作る肉体的労苦とを勤めはたした後、ソーマ酒を飲み供飯を満喫  
することによつて、一時に発する蕩酔の夢心地の中に、暗示によつ  
て生じた昇天の幻覚を、その心理的根拠にしてゐるものと思はれる。  
この推測を一層たしかにするものは Av. IV, 34 の詩である。この  
詩は、カーウシカ經 (Kausika-Sūtra 66, 6) によれば、やはり炊  
飯の儀礼 (sava) に用ひられた祭詞である。この儀礼は、本詩の記  
事からもうかがへる如く (v. 6)、供飯の中に凹みを作り、そこにバ  
ター、蜜などのジュース (rasa) を充たし、之をスラー酒、牛乳、  
蓮根などと一しよに地上に安置するといふしぐさである。かく地上

に置かれた供飯は地上を拡がり流れるから、この供飯に対して「ひろがるもの」(Visfarin; out-strewn, expanded)といふ称号が与へられてゐる。本詩第一節に、このひろがるものなる供飯は苦行から生じた祭儀 (yajna) なりであるが、苦行 (tapas, 熱の義もある) は炊飯の火の熱と祭主の苦行の双方にかけたものであらう。この「ひろがるものなる供飯」(Visfarin Odana) は、梵を頂とし、ブリハット (Brihat) 調を背とし、ヴァーマデーヴィア (Vamadevya) 調を腹とし、韻律 (chandas) を両翼とし、真実 (satya) を口とするもの、と説かれる (v.1)。第二節から第五節までの四節は、この供飯の儀を催した祭主が天上界に生れて種々の快樂を恣にする有様などを描いてゐるが、その叙述は古代人らしい正直さと具体性を有つてゐる。例へば、天上界に於ては多くの采女を得る (v.2) とか、食用になる蓮根をつけた蓮が繁茂する池がある (v.5) など述べ立てたり、或は無邪気に、ジャータヴェーダス (Jatavedas, 火神) 神やヤマ (Yama) 神は昇天する人間の生殖力を奪ふやうなことはしない (v.02:4) と保証する。他の処では又、昇天する人間は、ヤマ神のもとに滞在し、神々の処をめぐり、更にその上ガンダルヴァ神達といつしよにソーマ酒を飲んで打ち狂ざる、と歌はれてゐる (v.3)。天国へ登る仕方を述べて、祭主は車に乗りて車道を行くとか、翼を具へて諸天界を超える、と歌ふ (v.4)。

Av. XI, 3 は供飯に関する他の呪詩に比べて最も哲学的な思想に富んでゐるが、その表現形式は梵書ふうの散文である。この呪章は後世のアタルヴァ系スートラに引用されてゐない所から見ても、他の供飯呪詩よりも後期の作であらうと思はれる。Hauer はこの作品に対して 'Krauses Theologisieren' に陥つたものだといふ酷評を下してゐるが、然し氏の批判はアタルヴァ・ヴェーダの中に、どこからかといへば単純な 'ekstatische Erfahrung' を求めようとする立場から下されたものであつて、アタルヴァ・ヴェーダの神秘意識がリグ・ヴェーダ末期以来の思弁的鍛練を経て來てゐることを考へると、氏の批判をそのままに受け容れるわけにはゆかない。アタルヴァ・ヴェーダの神秘意識は、梵書のそれと並行して、ウパニシアド神秘思想へ向ふ街道を進みつゝあつたのである。この呪章は五十六節から成つてゐるが、三部に分れ、各部はそれぞれの特徴を持つてゐる。第一部の大部分は (1-21) は供飯に対する讚嘆が例のヴェーダふうな誇張を以てなされる。「供飯はブリハスパティ (調) を頭とし、ブラハマン (調) を口とする」(I=Av. IV, 34, 1) 「天地は供飯の耳、日月はその眼、七人のリシ達はその呼吸」(2) などと供飯が讚美された後、供飯の作成に用ひ櫛木や櫛鉢などの器具、その他供飯の材料、匂ひ、供飯を作る動作などが、讚美のために、特定の自然現象に結びつけられる。かやうに、供飯に対する色々な面からの称讚の辞が重ねられた後に、突如として一つの質問が提出される——「ここに於て我は供飯に就て汝に問はむ。供飯の力は何ぞや?」(22)。この質問は誰が誰に向つて何のためになされたのであらうか? 文脈からいへば、この一節は第十九節以下の四節からなる、同一韻律の一連の詩句の最後の一節をなくしてゐる。その中で初めの三節は、供飯の祭儀によつて全世界を手に入れることができるこ

とを歌つたものである。その後、続く本節に於て、重ねて供飯の力を問ふといふやり方はヴェーダ作者の常套手段であつて、答を予定しての質問であるが、本詩では第二十四節にこの質疑を受けて、この供飯の偉大さを知るものは「それが少量である」とか「他の混ぜものが足らん」などといふ不平をいはないものだ、と戒しめてゐる。但しこの句は散文で表現されてゐるから、前の一連の句とは製作の時を異にしてゐるのであらう。その後の数節(26-31)に出てる梵論師 (Brahma-vadin) 達の問答がまた面白い。梵論師といふのは梵論議 (brahmodya) とよばれる謎かけの行事を行ふ人のことである。この論議は儀式的なものにすぎないが、ここに記されてゐる梵論議は後世のウパニシャッドに現はれる一つの思想を含んでゐる。その論議の有様を紹介すると、梵論師の一人が他の祭司に向つて「汝は供飯が後退する時に (paratic) 食らひしや、前進する時に (pratyatic) に食らひしや？」(26) と訊ね、又「抑々汝が供飯を食らひしや？ 供飯が汝を食らひしや？」(27) と問ひ、更に相手にせまつて(或は別の梵論師か?)「もし汝にして供飯を、それが後退する時に食らひば、汝の呼吸汝を見すてむ (28)。もし汝にして供飯を、それが前進する時に食らひば、汝の呼吸汝を見すてむ (29)」と両頭論法を以て追ひつめる。これに対して相手は、「まことに吾れ供飯を食らふにあらず。供飯吾を食らふにあらず (30)。供飯が供飯を食らふのみ (31)」と巧みに身をかはしてゐる。この論議は禪問答に似てゐて面白くはあるが、意味内容はよく判らなう。Hauer はこの最後の一句を本章中で最も機智に富んだ名句で

三、アルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

あるとほめ、供飯が表はす 'Urpinzip' と人間の最も深い自我との深玄な結合を説いたものである、といつてゐる。(15) 氏の解釈はややうがらすぎた感がある。恐らくは、飯が飯を食らふといふ名答は、相手の梵論師の両頭論法から巧みに身をかはしたまでのことかと思はれるが、飯が飯を食ふといふ觀念を、飯が飯に依つて存在するといふ觀念の反面だと見るならば、Taitt. Up. III, 7, 9 に亘つて繰り返して宣言せられる「食物が食物の上に安立してゐる」といふ觀念に通ずるものがあるやうに思はれる。かのウパニシャッドでは、この食物の自存性を説くために、生氣と身体、水と光、地と虚空といふ三対の相互依存関係を媒介として持ち出してゐる。例へば「水は食物であり、光は食者である。光は光の上に安立し、水は水の上に安立する。つまりは、食が食の上に安立してゐるのじである」(Taitt. Up. III, 8)。そこで更に進んで、かのウパニシャッドの食自存論の主旨を今の個処へ適用するとすれば、この名答の主旨は結局、供飯イコール吾れ、といふことになるのであらう。

第三十二節から第二部が始まるのであるが、この部分は十八節に亘つて同じやうな表現形式を繰り返してゐる点で著るしく梵書的である。それは内容から見ても、明かに前の梵論師の問答に対する解説である。その一節を紹介すると、「若し汝が、嘗て古への哲人等が供飯を食つたのと違つた頭を以てそれを食らふならば、汝の兒子は長子より始めて死に絶えるであらう。げに余はそれを、それがこなたへ来る時も、退く時も、進む時も食らはずはざりき。余はプリハスパティ「神」を頭としてそれを食らひ、それを行かしたたり」(32)。

第五十節以下の七節 (50-56) は本呪章の最後の部分をなしてゐるが、この部分には、もはや呪法でも密儀でもないところの、純乎たる神秘思想の教義と実習とが見られる。最初に供飯は紅きもの (bradhna) の頂 (vistap) 即ち太陽を支配する神であるといふ秘義を教へ (50)。この秘義を知るものは太陽の世界に昇り、その頂なる至高神に身を寄せることができることを説く (51)。次に供飯の意義を述べて、天地の初めにプラジアーパテイ神が三十三の世界を作つたのは、この供飯を資料としたのであるから、これらの世界を知らんとするものは供飯の祭儀を行はねばならないと説く (52-53)。第五十四節から第五十六節に至る最後の三節は、かの奥義の称揚のために、その奥義に通じた人の偉大さを説く。「以上の如く知る人の傍觀者 (upadrastit) となつたものは生氣を損す (病氣になる) (54)。もし生氣を損せざる時は一切の財を失ふ (55)。一切の財を失はざる時は老年の來るに先立つて生氣彼を見捨てむ (56)」。以上の戒しめはウパニシャッドのそれに善く似てゐる。我々はすでにウパニシャッドの世界に一步を踏み入れてゐることを感ずる。同様な宗教的零團氣は Av. IV. 14 にも暗示されてゐる。この詩も亦サヴァ (sava) 祭儀に用ひられたもので、Kaus-Sūtra (64, 23ff) によれば「山羊供飯」(aiandana, goat-riceness) 即ち犠牲獣である山羊と米飯との両者を用ひる供祭である。山羊は屠られ、料理された後、祭壇の上に、一定の様式に従つて頭・腹・四肢等が配置される (7, 8)。それに添へて供飯 (odana) も供へられるが、この二物は人間が食ふのではなくて、全燔供物 (holocaust) として神火

に投げこまれてしまふものであるらしい。その際直らのひの宴が行はれたかどうかは明らかでないが、この詩の主旨は、この祭儀の祭主が火神の力によつて、火に投せられた山羊に乗つて空中に昇つてゆき、終には天界の中でも最高の光天界 (div) に達すべきことを歌ふにある。犠牲の山羊は牛乳やバターを塗られた後 (6) 屠られて、肢体を切り離され、それから再び全体が祭壇の上に元の形にそろへられる。かくすることによつて、山羊は天かけることのできる神的な山羊として甦る (9) ものと信じられたのである。詩人はこの神となつた山羊を「天の鷲」(divya suparna) とよんでゐる (v. 6)。山羊の稱讚のためには、旧來の習はしに従つて、詩の第一節に、ホンの僅かではあるが、神話が語られる。その昔し山羊 (sa) は火神の熱から生じたので、太初に創造を見た。これによつて神々も神々たる資格を得、古への賢者も天に上ることができた、といふのである。この神話には、現実に行はれてゐる祭儀を象徴する意味が含まれてゐる。山羊が大神の熱から生れたといふのは、犠牲にされた山羊が神火に投げられることによつて神化して再生することを諷示してゐるのである。その後で詩人は三節に亘つて (24)、犠牲にされた山羊の力で、祭儀に参加した人間が地上から段々上昇して、わきめも振らず至上光天界さして登つてゆくことを歌つてゐるが、奇妙なことに、この二節はそれぞれの表現形式を異にしてゐる。すなわち第二節では「汝は手に火の容器を携へて天に登れかし」と命令形になつてをり、第三節は「余は空界に昇り、空界から天に昇り、天の背から光天界にゆけり」と一人称の主語を有ち、第四節では「彼等

はわきめもふらず天に上りゆけり」と三人称の複教形が用ひられてゐる。この表現形式の相違はいろいろに解釈できる点で興味をひくが、恐らく各句は歌ひてを異にしたのではないかと思はれる。つまり、第二節は祭司が祭主達に命令したものの、第三節は祭主が各自之に答へたもの、第四節は祭司が祭主の昇天する有様を第三者として描いたものであらう。かう見てくると、この詩も亦 vision の体験の豊かな祭場に於て作られ、又そのやうな空気を醸し出すために歌はれたものであることが想像せられる。エクスタシスを起す手段としては、この場合残饌や供飯が用ひられたといふ証拠は見当らないが、節制、苦行の後の蕩酔と火熱とによつて、祭儀に与つかる人々の間に忘我的狂熱が燃え上つてゐたのであらう。

同じく聖獣を歌つたものではあるが Av. IV, II は上にあげた詩とはやゝ異つた性質のものである。この詩のテーマになつてゐるのは、犠牲である牡牛 (anadvan) であるが、この牡牛は山羊のやうに屠られて犠牲にされるのではなくて、冬至の祭のひきで物として祭司に贈られるものである。本詩の第十一節に「世人はこの十二夜(日)をブラジアーパティの行事(vratya)の日とよぶ」とあるのは、十二月の冬至の前後の十二日間の祭日をいふのである。この十二日は、太陰暦で一ヶ月を三十日として計算する時に一年十二ヶ月について不足する十一日乃至十二日の日数を一年の終りにつけ加へたものであつて、古代印度人はこの十二日間に新しい年が始まるための準備がなされるものと考へた。リグ・ヴェーダの神話によれば、季節の守護神なるリブ (Ribu) 達は一年十二ヶ月の間旅をつづけて、

三、アルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

天地を若返へらせ、乳牛を育てた後、この十二日の間アゴーヒア (Aghya; nicht-zu-bergende Sonne) の家に逗留して身を休めた。それから再び野原を美しく「緑草を以て」飾り、川には水を充たしたので、荒涼たる野辺に再び草木が芽生え、地の凹みに水が充ちた (Rv. IV, 33, 7) といふ<sup>(17)</sup>支那でいふ陰極まつて一陽来復する時を迎へる祭が、印度ではこの十二日間に行はれるのであるが、第十一節にはこの祭事を「牡牛 (Anadvan) の祭 (vratya)」とよんでゐる。この祭事が「牡牛の祭」とよばれたのは、牡牛が耕鋤の牽獣であつて、農耕に関係するものであるからだと思はれる (10)。然し、この詩では牡牛はもう一つの意味でこの祭事に関係する。それはあたためられた牛乳ガルマ (gharma, heated hot drink) がこの祭儀の主要な供物であることに關聯する (3)。この飲料との關聯から、アナドヴァーンは牡牛であるにも拘はらず、乳を出す牡牛のやうに表現される (4)——「アナドヴァーンは善行者の世界に於て乳を出す」。アナドヴァーンに關する上記二つの動機が、この詩の中で混合してゐることが、この詩の後の部分の理解を困難ならしめてゐるが、とにかくアナドヴァーンはこの詩の中で、主体的な存在として取り扱はれてゐる。第五節には「アナドヴァーンは祭儀主神 (Yajipati) にも祭儀にも支配されず、それら施興者 (祭主) も受領者 (祭司) も彼の支配者に非ず。彼は万有の克服者、万有の保持者、万有の作者 (Vishvakarman) なり」と歌はれてゐる。この自主独立性は詩人によつて誇張せられる——「アナドヴァーンは天地を支へ、空界を支へ、六つの方位を支へ、万有の内に入る」(v. 1)、「ア

ナドヴァーンはインドラ神なり。彼はインドラとして家畜を守護し、三つの道を計り、過現末の三世の万物を生み(duh)、神々の凡べての路を往く」(V.2)。かやうな誇張は、N. D. Whitney が指摘してゐるやうに、リグ・ヴェーダ風の 'henothism' の一例と見る事ができるが、ここで 'henothism' の対象となつてゐるのはリグ・ヴェーダの場合の如き神話の神ではなくて、祭儀の当事者が眼の前に見る牝牛そのものなのである。アナドヴァーンは歌はれる神話を介して想像され乃至は幻視される神ではなくて、眼の前の牛を宗教的感激によつて抽象化することによつて、その神聖なる実体を想像的に又は幻視的に捉へたのである。ここにリグ宗教の世界とアタルヴァ宗教の世界との相違がある。直接性の追求が新しい宗教精神の根本要求をなしてゐる点に我々は注目しなければならない。

動物を主体的存在として讚美する点で、今のべた詩に似たものに Av. X, 10 がある。この詩のテーマは「牝牛」(vasa) である。この牝牛は儀式の中でどんな役目をするのか不明であるが、本詩の処々に、「牝牛」の秘義を知る祭司に牝牛を贈る者の功德を説いてゐることから推して、やはり祭司への贈物とされたに違ひない。牝牛は勿論、祭儀に必要な牛乳の供給者として宗教的意義を有つものであつて、この牛乳はソーマ酒と混じて祭儀に用ひられる (V. 2: 3; 9; 12; 13)。だから、この詩も亦蕩醉忘我の密儀的な零囲氣に關係を有つてゐたに相違ない。いづれにせよ、かういふ零囲氣を予想しないでは、牝牛を宇宙の原理にまで高めあがめる心理状態を理解することは難かしい。「牝牛によつて神々は生存し、人類も亦

牝牛を頼みとして生く。牝牛は天つ日の照らす限りの国々の一切のものとなる」と詩人はこの詩の最後を結んでゐる。

この詩の中にも、当時の密儀呪法的な空気を反映したらしい語句が見出される。例へば第十二節と第十七節とに「アタルヴァン (Atharvan) 修祓の儀を終へて (dikṣita) 黄金の吉祥草の上に坐したる時に」といふ句が見られる。アタルヴァンは現実の呪法師ではなくて、神話化された太古の呪法師であるが、このアタルヴァンが身を清め了つて黄金の座席に坐つた時に、天の牝牛がソーマ酒を三つの皿に入れて取る (V. 12) と歌はれ、又牝牛、スヴァダー (svadhā) などの神的存在が相会する (V. 17) などとも歌はれてゐるのは、呪法師が密儀の席で種々の聖なるものの幻影を見ることを神話化して陳べたものであらう。神秘的体験の痕跡は例によつて「大海」(samudra) といふ語の上にも見られる。「牝牛はソーマ酒及び足を有する凡べてのものと会した後、ガンダルヴァ (Gandharva) カリ (Kali, Würfel-dämon) 等と共に大海の上に立つ」(V. 13)。「牝牛は風及び凡べての翼あるやからと会して後、リグとサーマンを携へて海の上を踊り進む」(V. 14) と歌はれ、第十六節では、海は馬となつて牝牛に交配したと歌はれる。「海」は、すでに本論文第一節に於て述べた如く、リグ・ヴェーダの天地開闢神話 (Rv. X, 72, 6; 121, 9; 125, 7; 190, 1) では創成の最初に宇宙の卵の安置された場所とされてゐる。この大海の上に立つて踊るといふのは当時の呪法的密儀に於て行はれた跳舞及びその結果として生じた忘我的体験を表示ものと思はれる。本詩にはブラハマン (brahman) といふ

語が五回現はれてゐるが、Whitney の解釈によれば、祭司の意味のブラハマン (Brahman) は一回で、他の三回は祈り、呪詞などの意味のブラハマン (Brahman) である。男姓名詞たる brahman は当時最も權威のあつた祭司の職名であつたと思はれる。中姓名詞としての brahman は未だハッキリした意味を表はしてゐないが、その中の一ヶ所 (v.23) で複数に用ひられてゐる brahman は具体的な呪文又は呪詞を意味するであらう。然しながら他の個処で「祭儀を足とし、……ブラジャーパティを夫とする」やうな神的存在なる牝牛がブラハマンによつて神々の中にゆく (v.6) といはれ、又小球 (bindu) がブラハマンの頂から高く上りし時、汝牝牛は生れたり (v.19) と歌はれる時のブラハマンは単なる呪文や祈詞ではなさうである。中性のブラハマンの觀念はここでは未だ明確な形をとつてゐない。

却説、本論文第三章の初めに述べた如く、アタルヴァ宗教は、呪法的な形を有つた密儀的宗教であつた。かかる宗教の世界に於ては、抽象的な思弁が次第に練り上げられてゆくのに応じて、過去の神話の世界は漸次に遠退き、それに代つて現実的な力の交錯する直接的な世界が段々と頭はにせり上つてくる。人々の觀念は神話的であるよりも遙かに多く哲学的になる。次に紹介する一群の詩は、その内容に於ても哲学的であるが、特にその詩のテーマとなつてゐる神話が抽象的な概念から由来してゐる点で共通した特色を持つてゐる。Av. XIX, 53: 54 は「時」(Kala) をテーマとし、XIII, 1: 2: 3 は「赤きもの」(Rohita) X, 7: 8 は「支持」(Skamba) をテーマと

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

してゐる。これの対象はアタルヴァ宗教の当事者にとつては、吾等がこれらの名称から想像するほど抽象的な存在ではなかつたのであらうが、然し神話の擬人的な神々とはよほど質の違つたものである。その上これらの詩の内容もこれまで紹介した詩のそれに較べて遙かに哲学的であることは、これらの詩の作者達の精神的状況が上來紹介したものと非常に變つて來てゐることを推測せしめるに足るものがある。

Av. XIX, 53: 54 に歌はれてゐるカーラ (Kala) は「時」を意味する語であるが、ここでは我々の考へる「時間」よりももつと具體的な存在が考へられてゐたであらう。それにしても「時」といふやうな觀念を宇宙的原理と立てるに至つたことは、印度の思想史上で劃期的なことといはねばならない。印度の思想上で、後世では時間の破壊的な面が強く打ち出されて、時間は死と関聯させられるが、古くは寧ろ時間の生成の面が主として注目され、カーラは歳 (samvatsara) との関聯に於て現はれる。今の場合も、生産的な力がカーラの概念の内実になつてゐるであらう。Bloomfield は、本詩の 'theosophic' で 'cosmogonic' な性格から推して、本詩はアタルヴァ宗教の修法 (practice) の中でなんの役割をも有たなかつたと考へてゐるが、<sup>(18)</sup> 余りに単純な考へ方ではなからうか？むしろこのやうな哲学的な詩篇が生きた役割を演じ得たやうな宗教的雰囲気とはどんなものであるだらうかといふ風に問題意識を働かすのが、思想家に相応しい態度ではなからうか？ さきに我々はかかる設問の仕方を手がかりとして、リグ宗教に対する一つの新しい理解

の分野を開拓することができた。ここでも我々は同様な設問の仕方によつてアタルヴァ・ヴェーダの宗教に於ける密儀的契機を測定することができるのではなからうか？ Hauer は Av. XIX, 53 の第一節の詩句から 'eine Himmel-fahrt der geisterregten Dichter' の体験を読みとつた。「カーラは七本の手綱と千の眼とを具へたる、不老にして精子に富む馬として〔車を〕輓く。カヴィ(Kavi: seer)らは靈感を得て(vipascita)この〔車〕に乗る。その〔車〕は万物を車輪とす」。靈感を得て忘我の境にある祭司詩人は、巨大な聖獣と化したカーラに乗じて天界に赴き、永遠なる実在と合一するのである。かやうな靈感から歌ひ出されたのがこの詩であるが、同時に、この詩はかかる靈感の獲得を目当てとして歌はれるのである。而して、そのやうな事の行はれる場所は密儀の席でなければならぬ。第二節では「カーラは七つの車輪〔の車〕を曳く。その〔車〕には轂が七つあり。不死を輻とす」と歌はれてゐる。七つの車輪とは、注釈家サーヤナによれば、一年の七つの季節(hitu)のことである。すると、カーラは一年の季節の廻りに関聯して考へられてゐたやうに思はれる。同時に又、七つの車輪を有つ事が Rv. II, 40, 3 に歌はれてゐる車のやうに神々を載せて天空をかける車であるとすれば、この車は忘我的体験に関聯を持つてゐるわけである。同じ節で、カーラは万物を此方へ運び来り、又彼方へ運び去ると歌はれてゐるのは、時の流れの内に於て万物が生滅流転することをさしてゐるのであらう。第三節には「充ちたる壺はカーラの上に置かれてあり」と歌はれてゐる。「充ちたる壺」とは、注釈家によれば一年の

ことであるといふ。さうすると、カーラは一年の基礎となるべき時間の意味することになる。かやうに規定されたカーラは至高の天に鎮座する神々の中の第一人者(v. 1: 2)として崇められる。XIX, 53, 54 の詩篇の内容の大部分は、この至上者に対する最上級の讃辞から成つてゐる。カーラは万有の創造者であるばかりでなく、万物の包摂者、維持者であり、又万物の父であると同時に子であるといはれる。万物の子といふのは、万物の内に入つて遍在することであると解せられる。創造主としてのカーラは天地を初め水、万物その他三世に亘る一切の存在を生み出した。そればかりか、創造された後も、万物はカーラの力によつて維持され、安立してゐるのである。日が赫然と燃えるのもカーラの力であり、眼が物を見るのもカーラの力である(53, 6; 54)。有生の心(manasa)も生氣も名もカーラによつて維持されてゐる。カーラに依つて風は吹き、大地は拡がり、天は万物を覆ふことができる(54, 2)。リグヤヤジュスのやうな祭儀関係のものも亦カーラより生じ、カーラに維持されてゐる。カーラは万生の主宰者であるばかりでなく、プラジアーパティ神の父である(53, 8)。さて、問題の概念たる中性のブラハマン(略して梵と記す)はこの二詩篇の中で色々な關係に於てカーラと結びつけられてゐる。XIX, 53, 9 には「カーラは梵となつて至上者(Parameshthin)を支持す」と宣べられてゐる。ここで至上者といふのは Geldner や Deussen によれば、プラジアーパティ神のことである。カーラは梵となる、と説かれてゐるが、XIX, 54, 1 では梵は水や方位などと並んでカーラの被造物の一つにすぎない。同じ詩

の第六節ではカーラは梵を以て世界を克服して至上神となると説かれる。いづれにせよ、梵の概念は未だ充分に分化してゐないやうに思はれる。

Av. XIII, 1; 2; 3 の三つの詩の中で主役を演ずるのはローヒタ (Rohita) とよばれる神格である。Rohita は元来「赤きもの」の義で抽象的な呼称であるが、今の三つの詩を通じて窺はれる Rohita は或る具体的な存在として、Rohini (女神) とは対偶的な関係に置かれてゐる。然し通例考へられてゐるやうに、ローヒタを直ちに太陽神と解するのは正しくない。XIII, 1, 25 には「ローヒタは太陽と火を超越することが説かれ、XIII, 2, 30 は「汝は天に輝き、空に輝き、地上に輝き、水中に輝く」と歌はれ、XIII, 1, 48 には「天知る (svar-vid) ローヒタの火は梵によつて点火せられたり。それより熱寒、祭儀は生れたり」とある。これらの詩句から推すと、ローヒタは日、火、水中の火 (電光) 等の諸現象の根源となる存在を意味してゐたもののやうである。さうだとすれば、ローヒタは素と抽象的な概念から由来した神と見なければならぬ。アタルヴァ・ヴェーダの宗教詩人は、この抽象的な起原を有つ神を具体的な存在として用ひることによつて、呪法的な祭儀の道具と化することができた。前のカーラをテーマとした詩篇とは違つて、ローヒタを主題とする詩篇は、自らの中に其の用途を極めて明白に示してゐる。これらの詩篇は、或は権力者をして敵を破り、国土を拡張、王位を保持させるとともに (XIII, 1, 27; 28; 29; 30; 31; 32) 或は人に長寿と安全を得させるために (XIII, 2, 37) 或は婆羅門を苦しめるものから

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

免れさせるために (XIII, 3, 1) 誦せられたのである。特に XIII, 1 が後に王者の爲に行はれる祭儀 (raja-karmani) に使用される呪詩とされるに至つたのは、Bloomfield が思ひつゝたやうに Rohita という語の地口的な使用に基いてゐる。Rohita を ruh (登る) という動詩語根に關聯させ (cf. XIII, 1, 4; 13) 君主が儀式の際に王座、獣皮、馬などに登る意味にかけてゐるのである。然し単にこのやうな言語遊戯的なことだけに、(尤も、神秘的意義にとつて言語的關聯は實質的關聯に外ならないのではあるが) この詩の宗教的意義がかかつてゐるのでない。この王族の祭儀には、王族關係の他の祭儀に於けると同様、スラー酒やソーマ酒が用ひられたであらうから、その祭場では炎々と燃えさかる火壇 (v. 49-51) や馬などの犠牲の屠殺に伴なつて野生的な蕩酔境が出現したのであらう。かかる環境での高揚した密儀的感情の内に人々は昇天の幻想を持ち、さては天地間の至上者たるローヒタと合一をとげる体験を得たであらう。第三十四節はまさにこの忘我の体験に由来する言葉として受け取られねばならない。「天にのぼれ、地にのぼれ、王位にのぼれ、所領にのぼれ。子孫にのぼれかし、不死にのぼれかし。汝の身をローヒタに合せよ (sati-srisasva)」。

上記の諸詩篇に現はれてゐる哲學的な觀念に就ては、取り立てて云ふべきほどのものは無い。例によつて、ローヒタは天地万物を創造し、それを維持し、保護し、主宰するものとされる。ローヒタの創造行為は「彼は生れるや否や大地を開き、大海を中空に置けり」(XIII, 3, 22) と歌はれる。ローヒタ天地を開き、万物を創る仕方

は、リグ・ヴェーダ以来の思考様式に倣つて、祭儀の形に表象せられてゐる。彼は祭儀の形式によつて創造の仕事をなすのである。ローヒタ神は天地を開き終るや、そこに祭儀のためのしめなは(tantu)を張つて(XIII, 1, 6)祭場をいつらへ、祭儀によつて万物を造るのである(XIII, 1, 13; 52; 55)。天地なるものは、そもそも神によつて行はれた祭儀を構成する諸部分なのである(XIII, 1, 52)。XIII, 1, 14には、ローヒタが創造の初めにヴィシヴァカルマンに供物を供へたことを述べてゐるが、このリグ・ヴェーダの創造神とローヒタ信仰との間の親縁性は、XIII, 2, 26に Rv. X, 81, 3の句を焼き直した句が出てゐることによつて証明せられる。ここではヴィシヴァカルマンもローヒタとともに鍛冶屋の仕事をししてゐるが、然し前者と同様ローヒタも亦祭司の姿で表象せられてゐたのであらう。神が万生を造つた後にその一つ一つの中に入つて其の主となるといふ思想は、可なり明瞭に現はれてゐる。XIII, 2, 26には Rv. X, 81, 3に真似た句があつて、ローヒタを「一切人に属し(viśvacarṣanī)」、一切処に面(口)を有ち(viśvatomukha)」、一切所に手を有ち(viśvataspānī)」、一切所に掌を有する(viśvataspriṭha)」と形容してゐる。XIII, 3, 1は「神は天地を創つた後、万生を己が衣となして此等を着る(vaste)」と歌つてゐる。ローヒタと神々との關係は創造主と被造物との關係として考へられてはゐない。尤も、3, 19に Matariśvan (大神のこと)としてのローヒタに就て「神々の父」といふ称号が用ひられてゐるが、それはその次の「祈り(ai)の創造者」と同程度の意味であつて、神の創造者といふ意

味ではないやうである。それどころか、奇妙なことに、ローヒタが神々によつて作られたとする思想さへ見られる(3, 12; 23)。然し、ローヒタは神々の住処である第三天国(triṭya cakra)なる光天界(svar)を作り(2, 39)」、神々の首領となり(2, 25)」、神々が依り頼むものとなる(2, 38)のである。神々はいかなる創造者からも独立であるといふ思想はリグ・ヴェーダ以来の通念であつて(多少の例外はあるが)、少くとも神々の中の最古のものは、天地開闢以前からの存在であると考へられてゐた。ローヒタは Kala, Prajapati, Matariśvan, Agni, Āditya, Sūrya 等の神々と同置せられる。かかる同置(identification)の觀念には、思考の抽象性と併せて汎神教的思想傾向が見られる。

Av. X, 7; 8の兩詩に現はれてゐるスカンバ(Škambha)も亦抽象的觀念から来た神格と思はれる点で、カーラやローヒタの種類の中に計へることが出来る。これらの神をテーマとする呪詩が後世の呪法祭儀の儀軌典籍であるカーウシカ經(Kausika-Sūtra)やヴァーイターナ經(Vaitāna-Sūtra)の中で一言も触れられてゐないといふことは、この詩が成立当初からいかなる實際的宗教行為にも無關係であつたことを立証するものでない。これらの詩が一さう哲學的であるからといつて、それらが實際の宗教からかけ離れた、單なる觀想や思弁の世界で形成されたと考へるのは、前に述べた如く、独断的な思考操作に外ならない。といつても、これらの詩の中に、それらが呪文として用ひられたことを露はに語つてゐる句が一つでもあるわけではない。ここには只だ、スカンバの名によつて呼ばれ

る「聖なるもの」に対する称揚の意味をこめたさまざまな思弁が見出されるだけである。然し我々はこれと同様な形の聖詩の幾つかを既にリグ・ヴェーダの新しい部分に於て見た。そして我々は其の中にリグ・ヴェーダ宗教の末期の発達形態としての密儀宗教を窺知することによつて、リグ・ヴェーダの哲学的詩篇の宗教的意義を明かにすることができた。それと同様な理解、解釈がこの場合にも許されてよいのではなからうか？ つまり、アタルヴァ・ヴェーダの宗教の内にも、呪法としての当面の目的を忘れさせる程に、余りにも密儀的な部分があつたのだと考へても差聞へないのではなからうか？ しかも、このアタルヴァ宗教の密儀的経験は、単に過去のヴェーダ宗教以来の密儀的精神を継承してゐるだけでないに、それを内面性の面で一さう前進させることによつて、新しい宗教精神である神秘思想的精神の覚醒への機因を作つた、とさへ云ふことができるのでは無からうか？ かうした観点からこれらの詩を理解することこそ、最も正しい理解の仕方であるやうに思はれる。

先づ Av. X, 7 の分析から始めることにしよう。本詩はそのテーマたる最高存在をスカンバ (Skambha) とよんでゐるが、この語の原意が何であるかは明かでない。それが prop, pillar, buttress, fulcrum などの中のどれを意味するにせよ、これらの中のどれが実際に当時の祭儀に關係を持つてゐたとは思へないし、又それらの中のどれかに限定すべき根拠も本詩の本文中に見出せないから、skambha の原義は、抽象的一般者として単に「支へるもの」といふことであつたと解するのが無難であらう。この「支へるもの」が

### 三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

天地万物の存在を支へるものとして考へられた時に、それが至大なる唯一者の称号たるに相應はしいことは何人も思ひつくことであらう。勿論、作者がここで Skambha と名づけてゐるものが抽象的一般者だといふのではない。そのやうなものは宗教的情熱の対象とはなり得ないであらう。だから本詩で歌はれてゐるスカンバは具体的に人格的な形に表象された唯一者であると思ふべきではない。然しその唯一者の觀念が Skambha なる語の原意によつて強く性格づけられてゐたことは云ふまでもない。このことは、本詩の中で多くの節に亘つて、天地、神々を、初めとする一切のものがスカンバを基礎とし、その上に安置せられて (samahita, adhyahita, dharyati) 始めて存続し得ることを説いてゐることによつて、明かに知ることが出来る。就中第七節に於ては Skambha と語根的に關聯のある stambh (|| skambh, 支へる) といふ文字さへ用ひられてゐる。スカンバと万物との關係は、基台とその上に安立するものとの關係といふ外に、全体と部分 (anga) との關係としても考へられてゐる。スカンバは人格的な存在として表象されてゐるから、いろいろな物がらがスカンバの頭・眼・肢・口・舌・乳房・毛髮などと同置される。スカンバはいはゆる宇宙的人間なのである。この宇宙的人間の觀念は Rv. X, 90 にも現はれてゐるが、それは原始アーリア人時代からの古い遺産の一つである。スカンバと万物とは又本身と分身の關係に於ても考へられてゐる。スカンバは自身の各部分を以て万物を造つたばかりでなく、その個々物の中に自ら入りこんで (avis)、分身としてそれら個々物を主宰するといふのである。この思想は

Rv. X. 90 に余り判明できない形で現はれてゐたが、今や明瞭に現はれてゐる (v. 8. 9. 35)。この内在神の觀念が後のウパニシアツ下の梵我一如的思想の遠い源流であることは云ふまでもない。至高なる一者が宇宙万物を生み、それを包み、支配し、その中に入つて休らふ (anu-śāye; v. 9) といふ思想に至つて、汎神觀はその完成した姿を得たといふことができる。然し、スカンバは存在の原理たるに止まらない。それは価値の原理であり、最高の目標でもある。このことを本詩は、火が空に向つて燃え上るのも、風が吹きすさぶのも、祭司が祭場に周旋する (avī) するのも、又半月、一年の時のめぐりも、春秋の季節のうつりかはりも、昼夜が交代していき過ぎ過ぎゆくのも、すべてはかのスカンバを求めてあはたたく急ぎゆくものの姿なのであると歌つてゐる (v. 46)。スカンバは神々にとつて崇拜の対象なのであつて、神々は両手・両足・語・耳・眼などあらゆる身体の部分と器官を働かせて、常にスカンバ大神に供物を献げ、祭儀を奉行する (v. 39)。スカンバはいろいろな既知の神々や原理と同置せられる。彼はプラジアーパティ神 (v. 40) やインドラ神 (v. 29; 30) のやうな神話の神々と同置せられる一方、Rv. X. 72. 23 に於て宇宙の第一原理と立てられてゐる非有 (asat) の原理をスカンバの一肢分であるとする (v. 21; 25)。梵 (brāhma) は本詩の中に屢々現はれる。時には「最勝の梵」(brāhma jyeṣṭham; v. 24. 32. 36) の形も現はれてゐる。然し梵とスカンバとの關係はハッキリと示されてはゐない。梵は孤立的な位地にあるやうにも見える。恐らくは、スカンバ思想の中へ梵の觀念が、梵思想の流行する時代

の勢につられて、充分に消化されないうちに、本詩の中へ持ちこまれたのであらう。いはゆる至上梵は大地を足とし、中空を胴とし、天を頭とし、日月を眼とし、火を口とし、その呼吸は風、その感覺器官は方位なる宇宙的巨人としてあがめられてゐる (v. 33-36)。至上梵は苦行 (śrama, tapas) から生じて、凡べての世界に達し、ソーマを占有するともいはれる (v. 16)。然し本詩に現はれた梵の觀念の中で最も注目すべきものは何といつても「梵を知れるもの」(brāhma-vid) といふ觀念である。梵を知る神々は至上梵を崇拜する (upās) と歌はれ (v. 24)。梵を知る人々は三十三柱の神々を眼のあたりに見る (pratyakṣa) ことができる (v. 24; 27) とも歌はれてゐる。それでは brahma-vid とはどういふことであらうか。この brahma は上記の至上梵のことであることは勿論である。至上梵は上記の諸性格規定から考へて、明らかにある一つの至上、超自然的な存在である。brahma-vid とはかかる超自然的存在の直觀を有つた人のことであらうから、この語は何等かの神秘的な體驗を起原としてゐるに相違ない。vid といふ語も、その名詞形 vidyā とも、ある神秘的なそして呪法的な力に充ちた知識を表はしてゐた。brahma-vid といふ語が神秘的な精神的状況を表示する語であることは上述の如くであるが、同じ精神状況を我々は本詩篇の表現形式の上の著るしい一特長から読み取ることが出来る。それは疑問形の句が本詩篇の過半数の詩節 (60%) の中に出てくることである。一体にヴェーダ文献に於ける疑問の句は簡単に見すごしてはならない意義を有つてゐる場合が多いが、殊に疑問の表現様式が一篇の中

に数多く現はれてゐるやうな場合には、それだけで充分に注意に備する。本詩篇に於ける質疑の続出は恰度 Av. X, 2 (Purusasukta 後に説明する) に見られるのと同類型に属する。この表現様式の狙ひは、無知の故に問ふのではなくて、問ひを重ねてゆく間に答をほのめかすことによつて、聴者の好奇心を漸層的に高めてゆくことにある。かかる手法は、云ふまでもなく、密儀的な雰囲気にて極めて有効に暗示のはたらきをするものである。その設問の仕方も密儀的なものが多い。例へば、「何故に風は吹き止まざるや? 何故に意は鎮まらざるや? 水が常に流れて止まざるは何故ぞや?」(v. 37) の如きは、我々を Wordsworth 的な詩興へ誘ふものである。多くの暗示的な質疑の後に与へられる最後の解答も亦密儀的感情に富んでゐる——「大海に立てる黄金の蘆 (vetasa) を知るのもあり。彼は隠れてゐませる (guhya) プラジアーパティ神なり」(v. 41)。隠れ居ませる プラジアーパティ神とはスカンバのことである。もう一つの解答は更に幽玄な意味を有つてゐる——「偉大な靈異物 (mahad-yaksam) ありて、世界の中央に於て苦行に従事しつゝ、海の背 (表面) に上れり。このものに神といふ神は悉く掘る。譬へば枝が幹の周りに生ふる如し」(v. 38)。yaksam (靈異物) といふ語はリグ・ヴェーダの中にも屢々出てくる語であるが、Hillebrandt が考証したやうに、<sup>(32)</sup> 超自然的、神秘で、巨大な存在を意味してゐると思はれるが、殊にそれが中性の形でいはれてゐることは、このものが人格的な姿で表象されてゐないことを示してゐる。そしてこの靈異な存在が海の背にのつて苦行するといふのは、

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

前にも述べた如く、密儀的な修法との密接な関聯を示唆するものである。要するに本詩篇も、「神々を眼前に見 (pratyaksa)」(v. 24) 或は「スカンバを目前に見」(v. 29) とところの密儀的体験に基いて作られ、そして同様な忘我的体験の再生産の為に使用されたものなのである。

Av. X, 8 はまことに密儀の席に相応はしい誦文であるやうに思はれる。第一に、その中で扱はれる聖なる唯一者は一定した名称を有つてゐない。時には梵、スカンバ、プラジアーパティ、アーディティア、アグニ等の名が出ては来るけれども、神の名の頭はに歌はれてゐない場合が多い。恐らく、至高者を直接に体験する作者にとつては、それをいかによぶかは問題とするに値しなかつたのであらう。否なむしろ、名をつけることはこの神秘な至高者を遇する所以ではないと考へたであらう。この、或る時には名を持ち、或る時には無名な唯一者が天地万物の創造主 (v. 7)、主宰者 (v. 1)、基礎 (v. 2; 6) として規定されることは例によつて例の如しであるが、その外に本詩篇に独特な性格規定も見られる。第十一節には、至高者を「動き、飛び、立ち、息し、止息し、瞬きつつ生存するもの、かかるものは天地を支へ、一切形を有し (visvarūpa) 混成つゞ一体 (ekam) となる」と規定し、又天界の主 (naka-pala) としての唯一者は「無限に多くの方向に拡がれる無限者と、至る所に存する有限者の両者を分置し保つ」(v. 12) と規定する。この「何者もそれを超える能はざる」至上者は「それより太陽上り、そこに太陽の没する」ところのものである (v. 16)。彼は天地の初めに「足なくして現はれ」、

天を支へた (v.22)。梵は「生類が織りこまれてゐるスートラ (sūtra, たていと) の中のスートラであると歌はれる (v.37:38)。梵を万物のスートラとして規定する思想は Brh. Up. III,7 でウッターラカがヤージナヴァルキアに挑んだ問の中にも出てくる。スートラは万物内在の位相をとる唯一者を表示してゐる。かの太初に生れし唯一なる神は万物の父であると同時に子であり、彼等の元首 (yestha) であると同時に最下の民草 (kanishta) であつて、人々の心に入り、母胎に入つた (v.38)。作者はこの唯一者に向つて汝は女であり、男であり、少年であり、少女であり、年若い杖によつてよろめき歩み、生るるや否や一切の道に向ふ」(v.27=Svet. Up. IV, 3) と嘆じてゐる。

密儀的な気分は、本詩篇の過半数(二十八)の節の中に散在する謎めいた語句の上に圧倒的な形で現はれてゐる。前に紹介したスカンパの詩篇では、その疑問文の表現形式の内に密儀的な気分を窺ひ知ることができたが、今の詩では、謎めいた言葉や逆説的な表現の内作者の神秘を好む気風が現はれてゐる。「三人の子孫ありて、上昇の途を辿る。他の「子孫らは」日光 (arka) の中に入る。空界の測量者は巍々 (brihat) として立てり。黄なるものは青黄なる物からの内に入る」(v.3) 輞が十二、輪が一つ、轂が三つ、誰かそをさとらむ<sup>(24)</sup>。そこに三百の木柱と六十の木釘はゆるぎなく打ちこまれてあり」(v.4) 「単輪の車は一つの輞と千の音綴 (aksara) とを具へて、前方(東)に於て上り、後方(西)に於て下る。そはその一半を以て凡べての存在を生めり。他の一半は何処にありや?」(v.7)。

「横に孔あり、上に底ある鉢ありて、その内に一切形を具へたる光栄 (yasas) 収められてあり。そこにはこの巨なるもの(万物)の守護神となりし七人のリシ並生せり」(v.9) 「傍らにあるものを彼は捨てず。傍らにあるものを彼は見ず。見よ神の靈智 (kavya) を。彼は死せざりき。彼は老ひず」(v.32) 「喩へば、車輪の輞が轂によつてある如く、神々と人間が依り頼める水の花 (apam pūspa) を余は汝に問ふ。その上に万物は幻力 (maya) により安置されてあり」(v.34)。神秘を好む精神は以上のやうな謎めいた表現に慍らず、更に逆説的な表現を取る——「頭はにして而かも秘蔵せられしもの」(v.6) 「その来らざるは見え、来るは見え。高きものは近く、低きものは遠し」(v.8)。このやうな、神秘性を表はさうとする多くの語句から全篇にみなぎつてゐる神秘的気分を捉へるならば、本詩の成立した環境の密儀性は想像するに余りありといつてよい。従つて、前の詩 (X, 7, 38) に出た yaksam (v.15:43) や brahmanavid (v.43) などの語が本詩の中に出てくるのは当然であるが、本詩に於てはこれらの語は新しい觀念と結びついて現はれる。第四十三節には「三本の糸 (gūṇa) を以て被はれし九門の白蓮華あり。其の内は自我を有する靈異物 (ātman-vad yaksam) あり。そを梵知者 (brahman-vid) は知る」と歌はれてゐる。この一節の中には、新しい觀念だけでなく、新しい精神が見られる。九門の白蓮華とは人間の身体のことであつて、この表現は後にウパニシアッドで取り上げられる<sup>(25)</sup>。その人間蓮華の内部に鎮座する「自我を有する靈異物」を直観する人こそ「梵知者」とよばれる資格があるといふのである。

が、さきに天地万物の中央に鎮座してゐると歌はれた (Av. X, 7, 28; X, 8; 15)「偉大なる靈異物」(yaksam mahad) は今や個々人の肉体の内奥にひそむものとして自覚されたのである。この自覚の世界はもはや密儀の世界ではない。それは神秘思想の世界なのである。神秘なものは主観の世界に於ける、主体の主体たる存在となつた。この我の我にして而かも自我ならぬ自我に自覚めた人は、眞の神秘家であつて、祭儀と功利の世界に踞踏する人ではない。彼は現実の世界の一切を否定して、それと絶対矛盾的に對立する彼岸の世界に転向し、不死性の一分を体験するのである。このことを、本詩の結びの一節 (V. 6) は「欲望なく、賢智あり、不死、自存にして、精味に厭き、如何なる面に於ても欠くるところ無きもの、かかる賢明、不老、青春の自我を知る人は死を怖れず」と歌つてゐる。この心境こそはウパニシアド思想家の中の最高峯ヤーシナヴァアルキア道士が力をこめて主張したものである。——「婆羅門達は聖典の学習、祭祀、布施、苦行、断食などの手段によつて、このアートマン(自我)を知らうと努めてゐる。それを知れば牟尼 (muni, 聖者) になるのである。遊行者 (pravrajin) 達はまたアートマンを唯一の福祉 (loka) として求めつゝ遊行する。まことに古人はそれを知つたればこそ、このアートマン、この福祉を知る吾が徒に於ては兒孫何の用かあらむと云つて、兒孫すらも望まなかつたのである。彼等婆羅門達は兒孫に対する欲求のみならず、財産に対する欲求も、福祉への欲求をも打ちすてて、ひたすらに比丘行を修めるのである」(Bṛh. Up. IV, 4, 22)。

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

上記の詩のやうに、主旨の甚だ把握し難い句を多く含んでゐる詩篇は外にも沢山ある。そのやうな種類の詩の一つである Av. V, 1 に就て、Whitney は「この詩は故意にそして最も有効に曖昧である云云」と評してゐるが、實際これら若干の詩句は作者がことさらに文意を曖昧にして詩句の幽玄さを衒はうとしたものであるやうにさへ思へる。文旨の不可解といふことで句を神秘的に見せ、人々に呪文の力を信じさせようとしたといふ意図も疑はれるが、然し、秘密を好む心の自然的な発露でもあるであらう。

我々は往きにアタルヴァ・ヴェーダの呪詩の中で、そのテーマとして、祭儀に關係した事物、例へば残饌や供飯や贈与の牛などを取り上げた詩篇を分析することによつて、アタルヴァ・ヴェーダ宗教の密儀的な性格を暴露することに成功したが、それよりも更に我々にとつて興味があるのは、人間をテーマとする詩篇である。人間といつても、初めは当然呪法的祭儀に關係のある人間が作者によつて取り上げられるのであるが、後になると、祭儀との關係といふことから離れて、人間存在一般を主題とするやうになる。どうしてそのやうにアタルヴァ・ヴェーダ的宗教者の視野が拡大されたのかは明かでないが、とにかく呪法師とか祭司とかいふ特殊の人間類型ではなくて、人間存在一般が思弁の対象として取り上げられたことは、ウパニシアドの神秘思想に大きく接近したことを意味するものとして注目に価する。我々は先づアタルヴァの宗教の限界内の人間をテーマとした詩篇の分析から始めることにしよう。

Av. XI, 5 は「梵志」(brahmacharin) の称揚を内容とする呪詩で

ある。この詩は、その内容の特異性の故に、多くの印度研究家の注意を引いたが、Bloomfieldは、これらの多くの研究のどれも、*'the origin of this peculiar type of speculation'*を適確に云ひあててゐるとは思はないと評して、彼れ自らの意見を述べてゐる。彼によれば、本詩は Rv. X, 136 (Muni-sukta) と同じ性質のもので、太陽の讚美であるといふ。太陽は他の処でも其の性質の多くを以て、宇宙原理に関する思弁に貢献してゐるが、本詩では太陽は神聖な誓戒の実習に従事する *'a Brahmanical disciple'* なる梵志として想像されてゐる。次に想像の安易な推移によつて、梵志の凡ての *'functions'* と *'powers'* が宇宙起原と存在の開關論的、哲学的説明の当座の根拠となれたのである。この *'allegory'* は印度的思弁に特有な *'feeble consistency'* を以て遂行される。特にそれは *'Brahmanism'* と婆羅門のカストとの *'apotheosis'* (神格化) によい機会を与へたといふ点で一層歓迎された。太陽の純粹に自然的な性質は処々に少しばかりのぞいてゐるだけである。このやうに、自己の明察を誇つてゐる Bloomfield 自身の解釈も、御同様に甚だ心元ないのであつて、かかる解釈はこの詩が作られた動機とか精神的状況とかに何の顧慮も払はず、只だ表面的に理解された内容に就ておごりな推測を下しただけのものなのである。本詩が太陽の *'allegory'* にすぎないとするならば、そのやうな *'allegory'* を歌ふことが何の役に立つといふのだらうか？ それは単に太陽の崇祀のための讚美歌なのだらうか？ 仮に本詩が太陽の讚美を目的としたものとして、何故に梵志を引き合ひに出す必要があつたのか？ 太陽と梵志と宇宙

開關論の間の關係は少しも明かにならないのである。その他の研究家例へば Dessen や Hillebrandt にしても、太陽とか月とかいふ自然的存在の讚美の意味を本詩に読みとらうとする。然し、かかる解釈では到底本詩の宗教的意義を理解することはできさうもない。結局は、婆羅門特有の支離滅裂な誇張の現はれてゐるといつた無理解な悪口に終るのが落ちである。L. Scherman は本詩を評して *'ein den Upanishad's fremder Anschauungskreis'* を表はすものだとし、*'Brahma-lehrer-schüler'* 個々の供儀、供儀部分などに、特に高き *'göttliche Macht'* を認めたものであるといつてゐる。ウパニシャッドとは全く *'fremd'* な思想領域などどうしていへるだらうか？ 甚だ独断的な言ひ分だと思はれる。婆羅門の師弟や祭祀に神的な力を認めたといふのは誤りではないが、問題は、いかなる理由で、いかなる動機から、いかなる宗教的精神状況に基いて、そのやうなことが真剣な思弁の種子になつたかといふ点にある。アタルヴァ・ヴェーダを理解する上に最も大切な問題はここにあるのである。我々はここで次のやうな問ひ方をしなければならぬ。何故に本詩で梵志が神的存在として取り扱はれてゐるのか？ 本詩の作者は之によつて何を狙うてゐるのか？ 我々はすでに、祭儀や供物や祭資や残饌を神化する詩のケースに就て上のやうな仕方の設問を用ひて成功した。それと同じやうに、本詩や Av. XV のヴラーティア (Vratya) 行者の詩に就ても同様な方法で成功しないだらうか？ 若しこれが成功しなければ、これら一類の詩の宗教的意味は終に理解し得ないことになるであらう。我々はこの点で Hauser の

偉大なる業績に教を仰がなければならない。

本詩に対する Hauer の解釈態度は上記の諸研究家のそれとは全く逆である。彼は本詩を以て現実の梵志を宇宙的人格として描いたものと見る。'allegorisieren' されるのは太陽や月の自然現象ではなくて、梵志の修法 (Uebungen) や力能 (Kraefte) なのである。梵志の修法や力能が宇宙的諸事象 (Vorgaengen) に比擬せられて、超自然的なものとして宇宙的な存在にまで格上げせられたのである。かやうに修行者を宇宙的人格として描くといふ仕方は、已述の如く Rv. X, 130 (Muni-sukta) や Av. XV. (Vratya) の描写に見られるところであるが、これはその詩の忘我的性格を示す指針 (Fingerzeig) に外ならない。

やゝ梵志 (brahmaccarin) とはいかなるものか？ その宗教性の本質は那辺にあるか？ 梵志とは Hauer に従へば 'einer, der auf brahman ausgeht' 即ち神秘的な呪力で自らを充さうとして精進努力する人のことである。梵志は誓に梵を求めるだけでなく、梵を保持し (Av. XI, 5, 24) 梵を創造する人 (Av. XI, 5, 5) である。梵志は只だ一般的に梵を求めて努力する人を云ふのではなくて、師匠 (acarya) の許へ入門して、師に仕へる人を云ふのである。梵志となるには厳格な入門式 (upanayana) を経なければならぬ。この入門式は元来原始社会に於ける成人式 (Junglingswehe) に相当するものであつて、修祓 (Wehe) の儀礼を本質的要素としてゐる。梵志は第一に修祓されたもの (dikṣita; Av. XI, 5, 5) でなければならぬ。勿論修祓 (Dikṣa) は入門式の時だけに行はれるのでは

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

なくて、ヴェーダ時代には、すべて大きな祭儀が行はれる前には必ず祭主が受けることになつてゐた。印度のディークシア (Dikṣa) は一般宗教史に於ける修祓と同様な意味を有つてゐたのである。それは、特定の祭儀に預からうとする人がそれに任え得る宗教的資格を得るために修めるものである。ディークシアの儀式的目的はマナの獲得、神々との会合、或は靈感と啓示の発得といふことにある。ソーマ祭に於けるディークシアの儀式に就て Oldenberg が解明したところを紹介すると、<sup>(30)</sup> この儀式は 'Opferhütte' (祭儀の為に建てられた小屋) の中で行はれる。祭場に列席する祭主は予じめ鬚を剃り、澡浴し、香油を身に塗り、新しい衣を着け、聖帯をまとひ、彼と同様な準備をととのへた妻女を伴つて、祭火の傍に布かれた黒色の羚羊 (かもしか) の皮の上に坐る。頭部はすつかり包みこみ、衣の端には、汗をかきとるための羚羊の角をゆはへつけ置き、祭主夫妻は坐つたまま、呼吸をととのへてから、沈黙して太陽の沈むのを待つ。太陽が沈み、夜のとほりが下ると、熱い牛乳 (gharma) を飲み、その残りの夜はそのまま坐りあかすか、又は火神に悪魔からの守護を委ねてその小屋の中で寝る。この修祓には、色々な作法 (Observanz) 例へば吃りながら物を言ふとか、中指以下の三指を固く握るとかの作法を伴なつてゐる。修祓の行はれる期間に就ては、祭儀学者によつて意見が区々である。ある意見によれば、祭主の肉体が完全に疲憊する (volle körperliche Erschöpfung) まで続けるべきだといふ。ディークシアの修法の目的は、修祓一般のそれと同様、当事者の意識を、祭儀に於ける神々との交通に適するやう

に、昂奮した忘我の状態へ誘ひ入れるにある。この目的に添ふ技術的方法としては、一般にひとけの無い場所で瞑目端坐するとか、種々な方法で身体を苦しめ疲れさすとか、むし暑い空気の中で全身に発汗するとか、断食するとかいふことがなされるが、印度のデイークシアーの場合には、断食と疲労が主要素をなしてゐる。然し古い時代のデイークシアーに於て最も大切な要素をなしてゐるのはタパス (tapas) 即ち身体を熱する (Ertizung) 修法である。身体を獣皮に被うて火の傍に長く坐つてゐるといふことは体温を甚しく高めるものである。体温の上昇は、発汗を促し、終には人を疲労困憊に導く結果になるが、それ自体としても人を敏感にし、昂奮し易くし、暗示や靈感 (Offenbarung) に對する感受性を強めるものである。殊に、神火にひそむ秘密な熱の力を信じこんでゐる祭主にあつては、神火に熱せられ火神の力を身に受けることによつて、靈感を得、神に会ふことができるといふ期待が強められ、神々の不可思議な vision が誘発されることになる。さきに述べた、デイークシアー修法の中の多くの部分、即ち黒い羚羊の皮に身をつゝみ、呼吸をつめ、沈黙して太陽の沈むまで坐つて待つのも、熱した牛乳を飲むのも、すべてタパス (熱) に関係するが、就中、神火の傍近く坐るといふのは、神火の中に靈異な見えざるエネルギーありとする信仰と結びついて、行者を忘我的心境に誘ふのに最も都合のよい条件をなしてゐる。この修法の狙ひが忘我の誘発にあることは、行者が三本の指を固く握り、吃りを装はねばならないといふ掟の上に現はれてゐる。三本の指を固く握ることは忘我の際の、硬直と痙攣を

伴ふ Trance を象つたものであり、吃りを装はうのはその時衝動的に発する言葉の (Glossolalia) のなめらかならぬ響きに横したものであらう。

デイークシアーにはタパスの外に、一つの心理的な要素が重要なはたらきをする。それは更生の動機 (Wiedergeburtsmotive) である。このことを梵書は神学めいた仕方でも説明してゐる。「祭司はデイークシアーをなさんとするものを胎児に還元するのである。即ち被修祓者 (dikṣiā) が修祓 (dikṣā) をうけるための小屋は被修祓者にとつて母胎である。故に祭司は被修祓者を母胎に入らしめるものである。祭司は又被修祓者を衣を以て包む。衣は被修祓者にとつて羊膜 (Amnion) である。その上に黒き羚羊の皮を着せる。羊膜の外にあるは絨毛膜 (Chorion) である。故に祭司達は彼を絨毛膜を以て被ふのである。彼は両方の拳を固める。胎児は胎内にあつて拳を固めてゐるものである……」。デイークシアーの儀式に更生の動機が重要な契機となつてゐるのは、原始社会に於て見られるやうに、元來修祓の儀式は成人式 (Junglingswehe) から出たもの、少くともそれと密接に關聯して発達したものであるからである。すべて原始的な密儀神事 (Mysterienwesen) に於ては、種族の成人達のみ許された秘密な伝統に仲間入りする資格を得るとか、特定の啓示を得るとか、神秘的な力を身に具へるやうになるとかする為には、先づ旧來の人間としては一旦死に、然る後に新しい生命に蘇へらねばならない、と考へられてゐる。この原始的な觀念が高度に精神化された形で古代印度のデイークシアー儀式の中に生き残つてゐたわ

けである。Oldenbergによると、上にのべたディークシャー儀式の中には行者の一旦の死を象徴するやうな部分は見出せないが、然し恐らく元とはその種の儀礼が含まれてゐたであらうといふことである。然し Hauer は、ディークシャーの際に行者が痙攣しつゝ胎児の姿勢で静かに坐つてゐるのは死者の姿を表はしてゐるのだと考へる。彼は、特に梵志の入門式に於ける一旦の死といふ 'Anschauung' の存在に就てはリグ・ヴェーダやアタルヴァ・ヴェーダの中に幾多の証拠が発見されると主張する。原始人社会に於ける成人式に於ては、成人たらんとする 'Novize' は先づ種々な催眠術的な *Praktik* によつて実際に深い、死に似た睡眠に沈んだ後、特定の呪文といふいろいろな *Spüche* を以て呼びさまされ、それから以後は全く生れ更つた人間になつて父祖達や種族霊の仲間に入つたものと見なされ、その社会の成人として生きてゆくのに必要な凡ての事がらを伝授されることになるのである。上記の原始的な更生の観念は印度の入門式の中に、精神化された形で残つてゐる。原始的成人式に於ては被修成者に対して *seelisch-suggestive* な感銘 (*Beinhußung*) を与へることがその主な要素をなしてゐるが、入門式に於ても、梵志を完全に師匠の影響下に置くことが最大の要件である。このことは印度の入門式に關係する作法と誦文との上に看取することができる。師匠は修成をうけんとする若者の後頭部と心臓部に手をふれて次の如く唱へる——「吾が心臓の内に汝の心臓をおけ。吾が思考に汝が思考を随はせよ。吾が言葉を汝の全心全霊を以て悦べ。プリハスパティ神が汝を余に結ばんことを。」これは典型的に *suggestiv-hypnotisch*

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

なプロセスであつて、これによつて入門者の心は完全に師匠に結びつけられ、彼の人格は師匠の人格の内に取りこまれてしまふのである。弟子は屢々「師匠の身体の中にある胎児」とよばれる。入門の式典は三日乃至十八日に亘つて行はれるのであるが、その間弟子は、師匠を母胎として、その中に住むといふ暗示の下にあるのである。原始社会の成人式に於けるやうな、若者は成人として更生する前に一旦死ななければならぬとする動機は、印度の入門式やディークシャーの儀典の中にも含まれてゐない筈はない。梵志は更生の前に一度死ななければならぬとする動機が存在したといふ証拠を、我々には入門式に用ひられた誦文や詩の中に見出すことができる。アタルヴァ・ヴェーダの中には、入門式に用ひられた若干の詩と誦文とがあるが、これらは明らかに仮死の後の覚醒 (*Wiedererweckungsgänge*) を取扱つたものである。例へば、Av. VII, 67 (69) の小詩は、Kaus. Snt. 57, 8 によれば入門式にも用ひられたものであるが、次のやうに歌つてゐる。「再びわれに諸感官の帰り来らんことを。靈魂、財宝、*brāhmaṇam* の帰り来らんことを。聖なる火壇の火の再びその適はしき場所にはたらき給はんことを。」この誦文は入門式に於て杖 (*pāṭisa*) と帯とを受ける時に唱へられることになつてゐるが、始めは恐らく、受式者とその催眠状態から呼びさます為のものであつたらうと思はれる。この間の事情を更に明瞭に示してゐるのは Av. VII, 53 (55) の詩である。この詩文も Kaus. Snt. 55, 15-19 によれば入門式に用ひられたものである。この詩は、アグニなどの神々に対して、一度び死の世界に去つた呼吸即ち生命

が当事者の身体に再び帰り来らんことを祈つてゐる。その最後の一節(七)は「我等は闇より出でて、最高の天界に昇りゆきて、神々の中の神、至上の光明なる日神に到着せり」と歌つてゐる。この句は、苦行の末に *trance* に陥つた行者の靈がその忘我的心境の内に高揚と光覚の体験を得たことを語つてゐるのである。この詩が誦文として用ひられた状況を考へるに、深い催眠状態に陥つて息も絶えぬばかりになり、死んだやうな様子で横たはつてゐる梵志を死からよび戻して、呼吸を取り返すべく唱へられたものであらう。この詩と同趣旨の詩は Av. VIII, 1:2 (cf. Rv. X, 161) にも見出される。この詩も *Kaus. Süt. 55, 17, 3* によれば、入門式に使用されたのであるが、同詩の中の次の句は上記の趣旨を示してゐる。「闇より上りて光に來れ。我等は汝の手を取らむ」(1, 8)。「我等は聖なる言葉もて、奈落 (*nirita*) の繫縛より汝を救ひ出さん」(1, 3)。「我は汝を見出し、捉へたり。更新して再び來れかし」(1, 20)。これらの句は明らかに催眠的トランスから人を呼びさます為の詩であつて、その誦唱の際には口頭及び動作の暗示が伴つてゐたであらう。Rv. X, 135 は古来葬禮の歌とされてゐるが、実は忘我に於ける仮死を取り扱つたものである。同歌の初めに、一人の少年が死神ヤマの国へ旅することが歌はれてゐるのは *Todes-schaf* の際の体験を物語つてゐるのである。このことは Av. XI, 5, 14; VI, 133, 3 に於て、梵志がヤマ神やヴァルナ神と特別な關係に置かれてゐるのと同係がある。さきの詩には、少年が死神ヤマの国に行つたといふ記事の前に、死人を匂はす如き語は一つもないし、ヤマの国へ行

くといふのは必ずしも本当の死を意味しはしない (cf. Rv. X, 58)。それどころか、本当の死の物語りとはうけとれないやうな反証もこの詩の中に数多く見出されるのである。その上、この詩はかの *Muni-lied* (Rv. X, 136) と密接な關係を有つてゐる。我々はこの詩を梵志の恍惚状態 (*Verzückung*) に關係した詩として解釈することによつて、極めて容易にこの詩の中の難解な個處を解きほぐることができるのである。次に、修祓には催眠状態に導く為の詩歌がある筈であるが、この種の詩はヴェーダ文獻の中に見出せない。只だ Rv. VII, 55; Av. IV, 5 が催眠呪術 (*Einschlafersauber*) のあつたことを諷示してゐるだけである。何かの理由で、入門式に於けるこの部分の儀式が失はれたのであらう。最後に残つた問題は、梵志が三日間母胎としての師匠の身体の内にとまるといふのは、實際は何處に居るのかといふ問題である。前述のデーイクシア儀式の様子から類推すれば、入門式に於て三日間仮死の状態にある梵志は、やはり修祓用の小屋の中で同じ服装と姿勢で火の傍に坐るなり寝るなりしてゐたものであらう。以上入門式に就て述べたことを要約していへば、その際の *Praxis* はタパス、緊張した戒慎、更生の儀式などを用ひて、異常に敏感になつた若者を忘我的状態に導くのを目的とする。かかる忘我的体験の描写とその思弁的加工の最高の見本を我々は、今取り扱はんとする Av. XI, 5 の詩の中に見ることができるのである。

Av. XI, 5 の全篇は、強烈な忘我的昂奮の状態にある梵志の力と体験の、誇張された描写から成つてゐる。本詩に現はれてゐるやうな

大胆な思ひきつた思考過程は、異常に昇進した忘我的体験からでなくては生じ得ないであらう。苦行によつて心の内に強烈な体験が湧き出で、生命感が無限度に昇進した時、人は狭い自我の拡大を感じ、神々との親密な交通を意識し、自分には全宇宙の生命と全宇宙を支持する力とがあるといふ自信すら持つやうになる。今や我々はこの詩の内容を分析的に紹介することに取りかかることにしよう。ここでも、梵志の第一の資格は、天地、万物、神々、父祖その他凡べてのものの創造者、保持者、主宰者たるにある。彼は瞬時の間に大地の東の端なる海から西の端なる海にゆき、世界を掴みつぶして(?)何返となく作り更へると歌はれる (v. 6)。梵志の修行によつて天地は生き、彼に於て神々は協心する (v. 1)。梵志が保持する輝ける梵の中に凡べての神々は織りこまれてゐる (v. 24)。天地の主宰者たる梵志は不死の胎 (france をなす) の中で、インドラ神としてアスラどもを退治する (v. 7)。本詩で最も興味ある点は、入門式に於て行はれる行事や觀念や動機が理想化された形で現はれてくることである。第三節に「入門式をなす阿闍梨 (acarya, 師匠) は梵志を己が胎内に入れ、三夜の間腹中に保つ、彼が生れし時、神々は彼を見んとて集る」とあるのは、上に述べた如き修祓の儀式を語つてゐるのである。更生した梵志は神々の出迎へをうける程に神靈的な存在になつてゐる。第六節に「梵志は薪を以て点火せられて歩む。黒き皮を衣て、修祓して髪を長くす」とあるのは、梵志の服装と作法とを説いたもので、さきに述べたデークシアーの際のそれと一致する。前述の如く、梵志は再生する前に死ななければならぬ。師

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法的密儀精神

匠が梵志を腹中に収めるのは梵志にとつては一旦の死である。このことを本詩は「阿闍梨は死 (神) なり」 (v. 14) と歌つてゐる。修祓の際に火が大きな役目をするのは往きに述べた通りであるが、本詩では、薪は大地・天・中空に比べられる (v. 4:9)。火と関聯してタパスが修祓の重大な要素であることを反映して、本詩の中にはタパスが屢々出てくる。タパスを以て梵志は師、神々、天地を充たす (v. 1:2:4)。梵志はタパスに依つて立つ (v. 5)。梵志はタパスを以て天地及び Brahmanya の二つの宝を守る (v. 8:10)。その他、梵行 (Brahma-carya) そのものもタパスと同様に称賛される (v. 17:18:19)。梵行によつて王は国土を守り、小女は若い夫を見出すことができる (v. 17:18)。修祓に於てはエクスタシスこそはその本質をなすものであり、その凡べての儀式作法の中心目的である。本詩はこの忘我的体験に基いて作られたものであることを所々に露呈してゐる。最後の節 (v. 26) 梵志は海中にあつて水の背に立ち苦行を修む」とあるのは、これまで度々触れた如く、ヴェーダ詩人が忘我を表はす常套手段の一つである。第二十三節では、梵志が忘我の内に於て、神々によつて上空に押し上げられて、輝きつゝ逍遙することと歌つてゐるが、この上空遊行を他の節 (v. 6) では、一瞬の間に大地の東のはてから西のはてへとゆくことと歌つてゐる。第十一節に、天より下る火と地より上る火とが天地の間で出合ふ処に不動の光明が生じ、その光明の上に梵志がタパスを以て立つとあるのは、一種の vision の描写であらう。梵志が深い仮死状態に陥つて一旦死んだ時、その靈魂はヤマ神やルドラ神の支配する黄泉にゆき、そこ

でヤマ神やルドラ神から靈力をうけて不死になると信じられてゐる。仮死はだから「不死の胎」(V. 7)なのである。梵志と梵との關係は二重に考へられてゐる。梵志は梵を手に入れることを目的とする人であるから、梵を得、梵を保持する (V. 23; 24) のは当然であるが、他方ブラーハマナ (brahmana) 即ち至上梵は却つて梵志から生れるとされる (V. 5; 23)。元來原始社会に於ける成年式は、雨乞ひの呪法や豊饒を祈る神事と關聯してゐるが、印度でもヴェーダ時代に、一部の梵志は、太陽をまつる祈年祭 (としごひのまつり) であるマハーヴラタ (Mahavrata) 祭の中で重要な役割をつとめてゐる。その痕跡は本詩の中で、「火・太陽・月・風・水の中へ梵志は薪を置く。それら薪の光焰は散じて雲の中をさまよふ。それらの焼供は水と人間と雨なり」(V. 13)、「雨雲は戦士なり」(V. 14)の句などに残つてゐる。第十二節は祭儀に行はれた性交儀礼を露骨な表現で伝へてゐる——「唸りつゝ、雷鳴しつゝ、白く「ぬりて」来れる赤き者(受祓者)は巨大なる陽具を大地に入れたり。梵志は精子を大地の面もて (sannu) にそぐ。これによつて四つの方位は生く」。これを以て見るに、本詩に歌はれる梵志は師に仕へて修行する弟子の身分ではなくて、当時の呪法儀式に於ける重要な呪法師の一人であつたのである。後のブラーティア祭儀では、祭儀の席で巫女 (Puniscaru) と儀礼上の性戯を演ずる梵志があつて、卑しい身分の祭司とされてゐるが、アタルヴァの宗教に於ては未だ卑しい身分とされず、大いに尊ばれて、呪詩の中にまで歌ひこまれるやうになつたのであらう。本詩はアタルヴァ・ヴェーダの宗教の中で非正統

派の宗教も大なる役割を演じてゐたことを物語つてゐるのである。アタルヴァ・ヴェーダの宗教の成立に非正統派の宗教が大なる貢獻をしたことを最も雄弁に物語つてゐるのは Av. XV の全巻を占めるヴラーティア (Vratya) の詩である。この詩の中で、其の主題となり、神化されて現はれてゐるヴラーティアは、後世の正統派文獻で異端者又は卑賤階級として排斥、輕蔑されてゐるの<sup>(1)</sup> A. Weber を初めとして多くの印度研究家の関心の的となつた。然しこの奇怪な問題も Hauer の秀れた労作によつて鮮やかに解決された今日では、本詩の解釈はさほど難かしいことではない。Hauer の意見によれば、ヴラーティアは正統派文化圏の外に居たアーリア人社会の宗教の一派であつたが、この群をなして遍歴する呪法師の宗教団体は次第に正統派圏の人々にも必要に応じて招かれるやうになつた結果、正統派の祭司の一部と適宜に共同するに至つた。然しそのうちに正統派祭司の間に反動が起きて、ヴラーティア式呪儀の原始的粗荒を嫌ひ、之を排斥し、卑しめるに至つた。更に時代が下つてマヌ法典の頃になると、ヴラーティアといふ名称は下賤カストの民衆と正統派以外の宗教団体を呼ぶのに用ひられるやうになつた。本詩はそのヴラーティア呪法師が未だ正統派祭司と並んで、特定の祭儀殊にアタルヴァ的祭司の取扱ふ呪法的な祭儀で重要な役割を演じてゐた頃の名残りを伝へてゐるのである。この詩は他のヴラーティア關係の詩 (Av. X, 8; XIII, 6; IX, 6) とともに、アタルヴァ・ヴェーダの宗教の形成に非正統派の宗教がいかに大きな功獻をなしたかを示してくれる点で印度思想上重要な意義を有つてゐる。

この詩を全体的に評すれば、次前に紹介した梵志の詩と同様に、アタルヴァ・ヴェーダの宗教の大立物であった呪法師の人格を神格化 (Vergötlichung) して歌ふにある。然し、この神格化といふことを、なぞらへ、譬喩、誇張などの意味にとつてはならない。呪法師の人格の異常な拡大の根底には、蕩酔的な神興にゆすぶられた、呪法師と参列者とが描き出したイメージ、更に幻覚があつたことを予想しなければならぬ。本詩七節に「かの偉大性は……地の果てにゆき、大海となつた」とあるのは現実のヴラーティア呪法師の忘我境に於ける cosmic consciousness を示唆してゐるやうである。このイメージ又は幻覚に基いて作られた詩歌がヴラーティアの修法の席で唱へられ歌はれることは、参会者の各自に同様なイメージや幻覚を誘起することを狙ひとしてゐるのである。本詩に現はれた神格化の仕方には三つの型又は段階があるやうである。第一の神格化様式は、ありきたりの仕方、神話の形式を借りるものである(1-6)。「昔し一人の諸国遍歴のヴラーティアが居た」と歌はれるヴラーティアは天地の創造神とはされてゐない。彼は創造神プラジアーパテイ神を動かして (samajiyat) 黄金 (金胎のことか) を生ませた。この一物から世に美はしいもの、偉大なもの、梵、タパス、真実などが生ずる。ヴラーティアはこれらのものを得ることによつて、増広し偉大となつて、しまひには大神 (Mahadeva) となつた。彼は神々の支配権を超越して、自ら天地の主 (Isvara) になつた。乃ち彼は「唯一者ヴラーティア」(Eka-vrāya) になつたのである。神話はこのやうに語つてゐる。ここでは、他の神話の場合とは違つて、

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

神話と現実との距離が非常に近いことに気付かざるを得ない。元は一介のヴラーティアであつたものが、最高神たる「唯一者ヴラーティア」と成る成神の過程を神話自らあけすけに語つてゐるのである。この神話と現実との接近を一段と進めると第二の様式のものになる。この様式のもものが本詩の大部分を占めてゐる。これは現実幻想的ともよぶべきもので、現実の呪法的儀式を見聞しながら、そこに幻想を描き幻覚を感じるといふ過程によつて生じたと考へられるのである。ここでは、神代の昔の出来事としての神話は語られない。神話的ではあつても、現実に直結してゐるために、その叙述の中にはヴラーティアの現実の姿がありありと看取される。本詩ではヴラーティアが方位 (dik) と関係して説かれてゐる(2: 4: 5: 6) のは、この呪法師の行ふ儀式が、激しく動き回り又は踊り周る動作から成つてゐることを示してゐる。「彼は立ち上つた。彼は東方に向つて歩み出た (vyacarat) 」(2) といつたことがあらゆる方向に就て歌はれてゐる。彼が踊りゆく時には、彼の仲間ばかりでなく、彼等に呪儀を依頼した種族の人々も男女打ちつれて、音楽や合唱とともに、ヴラーティアの後について狂舞の行列をなしたことは、本詩の中で「彼(ヴラーティア)に随つて、集会 (sabha)、群集、軍隊、スラー酒が動き出た (vyacarat) 」(9) と歌はれてゐる。この印度流の orgiastische Procession<sup>(83)</sup> にはスラー酒がつきものであつたことゝ上の句からうかがはれる。ヴラーティア呪法師の仲間の中の大立者たるプンシチアル (puniscalin) 巫女やマーガダ (magadha) 歌手等も「信仰 (śradha) やミトラ (mitra) 神などと同置され

てゐる(2)。マルト(marut)、インドラ、ヴァルナ等の神々もヴラーティアに随伴して踊ることになつてゐる(14)のは、蕩酔した参加者の幻想であらう。その他ヴラーティア呪法師のよそほひや呪具なども神格化されて出てくる。即ち衣裳、ターバン、髪、耳環、首飾り、ヴィパタ(vipatha)とよばれる車なども色々なものに同置されて歌はれる。例へば「東方に於ては彼にとつて……知(vijāna)は衣裳、昼はターバン、夜は髪……である」(3)といふ風に。ヴラーティアの一党と同調者の群は音楽とコーラスにつれて踊り廻りわけであるが、この音楽のメロディである各種の神聖なサーマンの名称も、Vihad, Rathantara を初めとして、数多くが色々な関聯の下に出てくる(2, 4, 5, 6)。ヴラーティアの一党は群をなして国内を廻り、要請に応じて豊饒や子孫繁栄のための呪儀を行つたのである、第十節には「もしかく知れるヴラーティアが一人の王の宮殿に客人として来ることあらば「王は」彼を己れよりも優れたものとして尊むべし。彼も亦国土(権力)と王位に対して礼を欠くなし」と記してゐる。ヴラーティアが常に客人として土地の有力者の庇護をうけたことは、本詩11-13の「客人の歌」(Atrihlieder)に現はれてゐる。これらの章の中には、客人たるヴラーティアを迎へる作法(11)、彼に呪儀を依頼する仕方(12)、彼を泊める日数等とそれらに随伴する功德とがとかれる。ヴラーティアが呼吸の練行をなしたことは本詩第十五、十六、十七の三章に亘つて、七つづの呼吸、吸息、介息(vyāna)を説いてゐることから察せられる。これらの記事を見るのに、神格化されたヴラーティアを主題としてゐる

のであるから、簡単ながら神話の形式を借りて、例へば「彼のために東方に於て「彼らは」二つの春季の月を護衛に仕立て、プリハッドとラタンタラ「の両音曲」を侍者に仕立てた」(4)といふやうに歌つてゐる処もあるが、一そう単純化して、個々の人間、歌、道具、呼吸などを以て一つの神話を組立てることをせず、「信はプンシチアルー巫女なり。ミトラ神はマーガダ歌手なり、知は衣なり」「プリハッド調とラタンタラ調は「楊の」縦木なり」といふやうにしたところもある。後者の場合には神話らしいところは甚だ乏しく、そこにはA||Bといふ象徴的同一判断があるだけである。ここまできると、もはや神話ではない、象徴的解釈(Symbolik)ともいふべきものであるが、これこそは梵書末期の森林書(Araṇyaka)の思想家が得意としたものである。「かのヴラーティアの右眼は太陽なり、左眼は月なり、右耳は火なり……」(18)。の句は森林書からウパニシャッドにかけて無数に見出される口吻である。

さういへば、この詩は梵書末期の頃の作ではないかといふ気がする。本詩には「かく知るもの(Yah evam veda)には名聲、名譽が来る」(2)「かく知るものに一切のものは侍者となる」(3)といった風の句が随所に見られる。これも梵書からウパニシャッドにかけて名じみの深い語法である。そればかりでなく、この詩の中にはウパニシャッドにある語句や思想の若干が見出される。第十章には、ヴラーティアを王の宮庭に迎へる作法を説いてゐるが、その中に「梵はヴリハスパティ神に入り、権力(kṣatra)はインドラ神に入れり。ヴリハスパティ神は地にして、インドラ神は天なり。火は梵にして、

太陽は権力なり」とあるのは *Bṛh. UP. I, 4, 11* の「梵は自己以上に優れた形相 (*rūpa*) なる権力 (*Rsatra*) を生み出した。権力とは神々の中に於ける権力階級たるインドラ、ヴァルナ、イーシアー等の神々のことである。……この故に、権力に勝るものは無い。されば即位の大典には、婆羅門は刹帝利の下位に着座する。これは梵が権力に名誉を譲つたのである。梵は権力の母胎 (*yonī*) である。王は至高の位に登ると雖も、終には自己の母胎たる梵に投歸するのである」の句と思想的なつながりがあるのではなからうか？ 本詩第七章に現はれる水、信、雨は *Chand. UP. V, 49* 「五火」説に於て信、雨、水が相関聯して現はれてゐるのと何等かの関係にあるのではないであらうか？ 本詩第十一章と第十二章の中に出てゐる、神路 (*patha devānam or devayāna*) と祖路 (*pitṛ-yāna*) の二つの語は *Chand. UP. V, 10*; *Bṛh. UP. V, 3* にも出てくるが、ウパニシアドの中でこの兩路に関して説かれる思想に似たものが本詩の兩路の觀念の内容をなしてゐたのではないかと考へられる。若しさうだとすれば、ウパニシアドの二路五火の説と関聯する輪廻、業思想の先驅者を本詩の中に見とめてもよいであらう。この想定は次のことによつて裏書きされる。ウパニシアドの本文の中で、二路五火の説は刹帝利の間にだけ伝へられたもので、婆羅門にはこれまで伝へられてゐなかつたと断つてあるが、ヴラーティアは元來刹帝利系の呪法師であつたと思はれる。ヴラーティアは呪法師であるけれども、頭にターバン (頭巾) を巻き、身に皮衣を着、金属性の尖端をつけた杖 (*pratoda*) をつき、弓を執り、ヴィパタ (*vipatha*) とよ

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

ばれる戦車を輓かせてゐるところは一個の武人の姿である。又ヴラーティアの護衛、侍臣、射手、歩卒といふ觀念も見えてゐる (4:5)。このことを反映してか、本詩は「彼は鼓舞された (*ratī*)。それ故に彼は王 (*rajanva*) に生れた」(8) と歌ひ、ヴラーティアに随つて踊る連中の内には軍隊 (*senā*) も含まれてゐる。さうして見ると、ウパニシアドで、それまでは王族独占の思想であつたと明言されてゐる二路、五火の思想はその初めヴラーティアの思想であつたと見ることができないことは無い。ウパニシアド思想の中で最も大切な思想の一つである輪廻、業の思想の先祖がヴラーティアであつたといふ想定が可能であるとすれば、非正統派の思想が正統派思想の発達の上にかに大きな貢献をしたかといふことの実例を見ることになるのである。

アタルヴァ・ヴェーダの呪法的宗教の世界に於て最も重大な意義を有つものは何といつても呪術の施行者、呪力の担ひてたる呪法師その人でなければならぬ。従つてアタルヴァ宗教に於ける密儀的な空氣も呪法師の人格を中心として渦巻いてゐたことは想像に難くない。すでに述べた梵志の詩やヴラーティアの詩が呪法師なる特殊類型の人間を主題としてゐるのは上記の理由に依るものであらう。ところで、アタルヴァ・ヴェーダの詩人の思弁はこの特殊型の人間を思弁の対象とすることから一步前進して、人間一般の存在を問題にするやうになる。この前進はいかなる理由によるものか、又いかなる意味を思想上で有つものかは後に述べることにして、先づ人間の存在一般を問題とするに至つた詩を紹介することにしよう。

七七 (一三五)

人間の存在一般を主題とする詩は Av. X, 2; 1. 8 の二つである。Av. X, 2 は Av. X, 7 のスカンバの詩に於て見られたやうな特長即ち質疑形式の詩節を重ねるといふ表現様式を有つてゐる。第一節から始めて、二十四節に亘る実に全篇の三分の二の詩節に質問の句が疊出してゐる。先づ、人間の肉体の各部分を作つて、それら諸部分を斯くも巧妙につなぎ合せた者はいかなる神或は神々であるかが問はれた後、更に人間の諸性質、諸状態、種々の境遇・死・不死・祭祀・名譽・権力・生殖力・精神等の賦与者に関して問はれる。かやうに執拗に質問の句を重ねてゆく手法は、かのスカンバの詩の解説に於て述べたやうに、知らないから問ふといふのではなしに、問ひを重ねてゆく間に答へをほめめかすことによつて、聴きての好奇心を次第に高めてゆかうとする狙ひを有つたものである。このやうな手法が密儀的な雰囲気の中でいかに有効に暗示の働きをするかは想像に難くない。本詩に於ては、散々質問を重ねたあげくに、解答として梵が提出される。梵は天地を剖判して、之を上下に支へ、空界を十方に布き上げた (v. 25)。この梵は人間を作り、最後の仕上げとして頭部と心臓とを縫ひ合せた後、アタルヴァン (Atharvan) として其の頭顱の上に出て輝いた (v. 26)。人間の頭は神々を容れる「容器」(kōṣa) であつて、生氣 (Prāṇa) と精神 (manas) が之を守護してゐる (v. 27)。人間が puruṣa とよばれるのは、それが梵の pur (堡壘) であるといふことであつて、八つの城壁と九つの城門を有つ人体は神々がたてこもる難攻不落の城塞なのである。その城塞の内には神々に護られ、貴ばれてゐる黄金の容器があつて、

その器の中には「アートマンを有つた靈異物」(ātman-vat yaksam) が秘められてゐる。是は人間の内に入つた梵なのである。この人間に内在する神異な梵を見出した人こそ brahma-vid であつて、かやうな人は梵及びその一族郎党によつて眼、氣、子孫を保護せられ、自らも若くして夭折するやうな目に遭はない。以上が甚だ難澁なこの詩の内容の概略であるが、この詩はスカンバの詩の中で注目された brahma-vid, ātman-vat yaksam, navadvāra pur 等の語を含んでゐる点から察せられる如く、その精神的状態に於てスカンバと同一である。只だ異つてゐるのは、ここで密儀的精神が puruṣa を中心にして展開してゐるといふことである。ここで歌はれてゐる puruṣa とはいかなるものか。V. Henry は本詩の主旨を解説して、かの Rv. X, 90 の puruṣa と同様な 'le male divin' の誕生と創造行為とを取り扱つたものとし、その証拠として Vaitāna sūtra 37. 19 に puruṣa-medha (人間犠牲祭) の祭儀の記述の後で本詩が puruṣa-sūkta と並べて引用されてゐる事実をあげてゐる。然し、後世になつて成立した儀典の書たる梵書やスートラの中で本詩が特定の祭儀に關聯して引用されてゐることから、本詩が成立した最初の主旨を推定しようとするのはアナクロニズムの過失を犯してゐる。本詩の中には人身御供に關係した文句は一つもないのである。Henry は又本詩の puruṣa の中に太陽神話の痕跡を見出さうとしてゐるが、氏が本詩の注解の中で太陽の屬性だとして指摘してゐる個處は、どれも無理な解釈としか受け取れない。之に反して本詩の puruṣa を現実の人間存在の神話化として見るならば、各詩節は極めて自然に

理解し得られる。又 puruṣa の觀念内容に於て本詩と同一と思はれる Av. XI, 8 の中に「梵は身体 (sarīra) に入れり」(v. 30)、「神々は一切を注ぎ合せて、応死の人間 (martya puruṣa) に入る」(v. 13)と歌はれてゐる。Henry も一方では「この 'Homme-Dieu' が 'l'homme naturel' 'la race humaine' を象徴するものなることを、当然のことと認めてゐる。尤も、本詩の中には自然の人間に關係した記事とはうけとれない個処も若干ある。例へば「何を以て彼 (puruṣa) は水を延べ揚げ、日を輝かせしか? 何を以て彼はウシアス (Uśas 曙光) を点火し、夕を与へしぞ?」(v. 16)。「何を以て彼はこの大地を被ひしぞ? 天を覆ひしぞ? 何を以てプルシアは山を征服し、行為を征服せしや?」(v. 18)。然しかかる超人的プルシアの觀念といへども、リグ・ヴェーダのプルシアの如き宇宙的巨人の神話的觀念とは異つて、Hauser が評した如く(38)、詩人が現実の體驗した自己拡大の意識の如実な描写に外ならないのである。宇宙的自己拡大の意識はアタルヴァ・ヴェーダの宗教詩人達にとつて極めてなじみ深い經驗であつて、その描写はアタルヴァ・ヴェーダの隨処に見出されるのである。<sup>(37)</sup>この宇宙的プルシアはリグ・ヴェーダの巨人プルシアとは、その性格に於て格段の違ひがある。リグ・ヴェーダのプルシアは宇宙的巨人ではあるが、只だ犠牲獣の一種であつて、一個の受動的な客体に過ぎなかつた。然し本詩の宇宙的プルシアは、自ら水を布きのべ、日を輝かせ、曙光を点火し、山を征服し、生類を支配する能動的な主体なのである。この主体的な宇宙的プルシアの觀念はアーラニアカ (Aryyaka) の時代に新しい

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

發展を遂げ、ウパニシアッドの時代を経て、ヴェーダーンタの時代にまでも生きのびてゆく運命を持つてゐる。

それはともかく、本詩のプルシアは現実の人間をモデルとしたものである。但し現実の人間とはいつても、直ちに個人としての人間存在一般の觀念と取り組んだわけでは無い。いかなる人間でもない一人の人間を考へることは、開かれたる社会の觀念が未だ人々によつて捉へられてゐない古代社会に於ては不可能なことであつた。殊にアタルヴァの宗教社会のやうな呪法的な社会に於ては、人間といへば先づ呪法師が考へられざるを得ない。本詩の中で、今やプルシアの最後の仕上げが終つた時アタルヴァンがそのプルシアの額の上に輝きつゝ跳出した(v. 26)と歌はれてゐるのは、呪法師の代表者アタルヴァンがプルシアの内容をなしてゐたことを示してゐる。<sup>(38)</sup>本詩では最大の関心を集めてゐるのは brahma-vid としつゝの人間なのである。但し本詩のプルシアは単にかかる人間の特殊類型だけを指向してゐるのではない。それはかかる特殊類型の人間像の土台となるべき人間一般としての人間像をも表はしてゐる。まことに、いかなる人間も神々によつて神々の棲家、梵の鎮座する聖処とすべく作られたものであり、いかなる人間も自己の内奥に梵をその主体 (ātman) として秘蔵してゐるのである。「梵知者」(brahma-vid) は自己の外に梵を知るのではなくて、自己に根元的に内在する梵を見出すのである。ここに本詩の重大な思想的意義がある。

梵を自己の内に宿とす人間といふ觀念は、元は呪法師の人間類型をモデルとして生れたものであるとしても、それが単に呪法師の範

囿に限られないで、人間存在一般に關した觀念として取り上げられるには、呪法の立場以上のものが無ければならない。且つ又、梵の觀念はアタルヴァ・ヴェーダに於ては一般に呪法の原理として把握されたに相違ないが、然しここに現はれてゐる梵は、その意味展開の種々の段階の中で、宇宙的原理たる段階に到達してゐるやうに思はれる。勿論未だ觀念論的、形而上学的なものではないが、もはや単なる讃歌や呪文のことでもなければ、祭儀や呪法に關するすべての聖なる組織に潜在すると考へられた力能でもない。それは依然として宗教的な原理ではあるが、然しその觀念の適用範圍は祭儀や呪法の限界からはみ出してゐる。かかる梵の觀念が成立するには、それを生み出した精神が祭儀の領域から解放されてゐるだけでなく、呪法の世界をも超えてゐなければならぬ。リグ・ヴェーダの宗教からアタルヴァ・ヴェーダの宗教へと承けつがれた密儀的精神は今やアタルヴァ・ヴェーダの呪法的宗教の限界も超えようとしてゐるのである。ウパニシアットの神秘思想の世界が開けるのも、もう間もない筈である。プルシアの觀念こそはウパニシアットの世界を開く鍵となるのであるが、同じプルシアの觀念が本詩よりも更に明瞭に現はれてゐるのは次に紹介する Av. XI, 8 の詩篇である。

Av. XI, 8 のプルシア雅歌では、世界開闢に關する珍らしい神話が序説になつてゐる。この神話は極めて示唆的にしか述べられてゐないので、この神話の全貌と構図の詳細とを窺ひ知することは難かしいが、ここではインドラヤアグニなどリグ・ヴェーダ以来歌はれた神々が世界に出現するよりも以前に、十柱の神々が一時に出現し

たことが語られてゐる。その十柱の神とは、呼吸、吸気、眼乃至意などすべての人間の存在の生理的及び心理的構成要素をその名とする神々である。これらの神々は、神マニウ (Manu, 憤怒) の花嫁である。アークテイ (Akṛi, 意図) の附添ひ役になる。この花婿、花嫁である二柱の神も亦人間の心理作用を表はす語をその名としてゐる。一方、花婿の附添ひとして登場するのは Brahma, Tapes, Karman といふ三柱の神である。この最後の二柱の神は、天地開闢の初め未だ渾沌たる状態にあつた大海の中に潜んでゐたと語られる。以上に紹介した古い神々に較べれば、インドラ、ソーマ、アグニ等の旧神話の神々は遙かに後れて出現した神々であるとされる。これらの旧神話の神々とかの太古の神々との關係に就ては何事もこの詩篇は語つてゐない。第九節では、旧神話の神々はそれぞれ同名の神から生れ出たのだと説明されてゐるが、第十節の内容から推定するに、これらの神々はかの十柱の太古の神々の後裔であるらしい。かの十柱の神々は、己れらの後に出現した神々に天上界をあげ渡して (v. 10)、自らはプルシア (人間) を作つてその中へ入ることにした。彼等太古の神々は、各自に髮・骨・髓・両手等の部分を持ち寄り、これらの諸部分を女神サンダー (Sandra, 調和、むすび) がまとめあげ、女神イーシャー (Īsa, 自在主) が色揚げをなし、トヴァシトリ (Tvastri, 工芸神) が多くの窓を穿つて、いよいよ人間の身体が出来上つたところで、その身体の中に入つて、之を自分達のすみか (loka) にした。次いで睡眠・病勞・災厄・老・盗心・眞実・名譽・力などの神々もかの身体の中に入つた。梵も亦讃歌 (H) や

メロディー (Saman) とともにかの人体に入り、最後にプラジアーパティ神が肉体の上に臨んで之を主宰することになった。本詩はこのやうに人間的存在の起原を神話的に説明した後に、人間の死に就て語り、人間が死ぬと、太陽は眼を取り、風は生氣を取り、その他の部分は神々によつて火神に与へられると説く。

以上の叙述によつても明かなやうに、ここに語られてゐるプルシァは現実の人間であつて、宇宙的存在としての人間ではない。本詩の中でも「応死のプルシァ」(matya purusa; v. 13) と明瞭に規定されてゐる。之に類したプルシァの觀念は他の若干の詩篇の中にも見出すことができるのである (cf. Av. X, 7: 8)。

ところで問題は、かかる内容の詩が何故にアタルヴァ・ヴェーダの詩人達によつて作られ、そして集録されたのか? といふことである。それは、現実の人間存在の生理的構造の精妙さ、心理的機能や性格の複雑さ、人間の運命の不可思議さなどに対する驚異の感情から生れたものであらうか? 勿論、これらの事から対する深い興味と、鋭い観察と、そして特に驚異の心とを持ち合せなかつたならば、詩人はかかる詩想に思ひつくことはできなかつたであらう。詩人は人間の指を形容しては「敏捷な指」と歌ひ、人間の喜びや話し方にまで多くの種類を区別してゐる。詩人が人間的存在のあらゆる条件に就て何如に精緻な観察をしてゐたかは驚くに値するものがある。然し乍ら、人間的存在に対する驚異や観察だけでは詩人をして宗教詩を作らせる動機にはなり得ないであらう。いやしくもアタルヴァ・ヴェーダの作者達が宗教詩を製作した動機ともなれば、それは宗

三、アタルヴァ・ヴェーダに於ける呪法密儀的精神

教的意味を有つたものでなければならぬ。詩人は彼の宗教的な製作動機を次の一節に漏してゐる——「それ故に賢者は人間のことを、そは梵なり、と考ふ」(v. 32)。つまり人間が梵であることを教へるのが本詩の歌はれるに至つた根本的動機であつたのである。いひかへれば、すでに紹介した Av. X, 2 のいはゆる「梵を知る者」(brahman-ya) の何たるかを教へ、これを賞め称へるのが本詩の目的であつたのである。人間の存在の一例である自己が梵以下の多くの神々の「世界」(loka) であることを真に自覚した人こそ「梵を知る者」であることを明かにし、そしてかかる自覚が正しいことを基礎づけるために、人間の起原を神話的に説明したのが、二つのプルシァ詩篇なのである。ここで神話的に語られた人間は人間の原型 (type) であつて、すべての人間はこの原型人間に基いて作られたものであるから、従つてすべての現実の人間も亦、梵を初めとする神々の世界或は棲処として作られたものである、といふのがこの神話の落ちなものである。天地を支へ、過現末三世の万物に君臨し (Av. X, 8, 1-2)、万物の基礎、印度人好みの表現を借れば、万物のストトラ (sutra, たいいと、cf. Av. X, 8, 37) である梵はすぐれて人間に内在するが故に、人間たる自己の内奥に梵を覚することによつて、人は「梵を知るもの」になるのである。以上述べたところでも判かるやうに、プルシァの詩を歌ひ出すに至つたアタルヴァ宗教思想家の精神状況は殆んどウパニシアド神秘思想家のそれと壁一重の処に来てゐるといふことができる。アタルヴァ・ヴェーダのプルシァ思想が猶ほウパニシアドの神秘思想に達してゐるといへないわけは、その背

景をなして居る宗教精神が未だアタルヴァの呪法宗教の框の内に  
 いるからである。アタルヴァ・ヴェーダ的呪法宗教の中で自らを展開  
 して来た密儀的精神は、漸くにして人間の存在を問題とするところ  
 まで成長したが、然しアタルヴァ的呪法宗教の域を超えることはで  
 きなかつた。この限界を超えるには別の力が必要になる。別の力と  
 は、梵書的神智学の世界に於て現はれるところの思弁の力に外なら  
 ない。梵書の世界に於て、思弁は祭儀や呪法の実践から独立して、  
 それ自らの力を自覚するやうになる。この自主独立なる思弁の自覚  
 された力が未だ欠けてゐるといふのが、アタルヴァ・ヴェーダのプ  
 ルシア思想の段階をウパニシアッドの神秘思想から隔てる壁一重な  
 のである。就中 XI, 8 のプルシア思想に至つては、殆んどアタルヴ  
 ア的宗教の限界を乗り越えようとしてゐるのであつて、この詩篇の  
 中では、初めにプルシア観念のモデルであつた呪法師の人格はその  
 片鱗すらも見る事ができないのである。恰度かの R. v. X, 129 の無  
 有讃歌がリグ・ヴェーダ的宗教思想の限界を示してゐたやうに、こ  
 のプルシア讃歌はアタルヴァ・ヴェーダ的宗教思想の限界を示す境  
 界標になつてゐるのである。

- 註 (1) M. Bloomfield : *The Atharva-veda and the Gopatha-  
 Brāhmaṇa*, Strassburg, 1899, p. 53.
- (2) 正統派の宗教は始めは地域的にも極く狭い範圍、恐らくはサ  
 ラスヴァティー川とガンヂス、ヤムナ両河の上流との間の地  
 域にだけ行はれたものであつたらしい。
- (3) M. Bloomfield: *ibid.*, p. 86.

- (4) R. Roth : *Abhandlungen über den Atharva-veda*,  
 Tübingen, 1886, cf. M. Bloomfield : *Atharva-Veda*  
 (*Sacred Book of the East*), p. 389.
- (5) M. Bloomfield : *Atharva-veda* (S. B. E.), p. 389f.
- (6) mārgaśrīṣa 月(九月十五日—十月十五日)の満月に行はれ  
 た、鹿を祭る祭儀の最後の儀式。
- (7) M. Bloomfield: *Atharva-veda* (S. B. E.), p. 592.
- (8) Kāma と Agni の關係を就つて cf. Weber, *Ind. Stud.*, V,  
 255ff.
- (9) नृपिष नाना रूपान् (or nāma-rūpam) नाना रूपान्  
 Chānd. Up. VI. 32 及び nāma-rūpe.
- (10) M. Bloomfield : *Atharva-veda* (S. B. E.), p. 629.
- (11) J. W. Hauer : *Die Anfänge der Yogapraxis*, Stuttgart,  
 1922, S. 131.
- (12) J. W. Hauer : *ibid.*, S. 132.
- (13) J. W. Hauer : *ibid.*, S. 135.
- (14) brahmodya は通例「梵に関する論議」の意味に解されて  
 るが、「ブラハマン祭司の語りごと」の意味に解すべきでは  
 なからうか。つまりブラハマン祭司を中心とし、彼と他の  
 祭司との間の謎かけ問答のやりとりの儀式なのである。
- (15) J. W. Hauer : *ibid.*, S. 135.
- (16) cf. Rv. IV, 36, 1.
- (17) cf. H. Zimmer : *Altindisches Leben*, Berlin, 1879, S. 366.
- (18) M. Bloomfield : *Atharva-veda* (S. B. E.), p. 681f.
- (19) J. W. Hauer : *ibid.*, S. 163.
- (20) Av. X, 8, 42 だが Vaitana-Sūtra の中で使用されてゐる。
- (21) W. Ruben: *Die Philosophen der Upanishaden*, Bern, 1947,

- S. 52.
- (22) Skambha は天地万物を創造したところを思想は露は出てくるが。口だ V'28 の「メカニク」は初めに金胎を世界の内にそく物田を (prāsīcat) となるのみ。
- (23) A. Hillebrandt : *Vedische Yajña* (Aus Indiens Kultur. Festgabe für R. v. Garbe, S. 17ff)
- (24) Henry は十二月 日 三火壇のことと云ふ (V. Henry : *L' Atharva-veda*, (Les Livres X, XI et XII), Paris, 1892, p. 76)
- (25) Ch. Up. VIII, 1 ; Svet. Up. III, 18.
- (26) W. D. Whitney : *Atharva-veda Samhitā*, Harvard University, 1905, p. 220.
- (27) M. Bloomfield : *ibid.*, p. 626.
- (28) P. Deussen : A. G. P. I, 1, S. 277ff. A. Hillebrandt : *Vedische Mythologie I*, S. 471f.
- (29) L. Scherman, *Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-veda-samhitā*, 1887. ㊦㊧ Av. XI, 5 ㊦撰註㊧序文。
- (30) H. Oldenberg : *Die Religion des Veda*, 1923 (3. ju. 4. Aufl.) S. 397ff.
- (31) J. W. Hauer : *ibid.*, S. 78.
- (32) J. W. Hauer : *Der Vratya*, Band I, Stuttgart, 1927, S. 263ff.
- (33) J. W. Hauer : *ibid.*, S. 240.
- (34) Vipatha と解した J. W. Hauer : *ibid.*, S. 137ff.
- (35) V. Henry : *L' Atharva-veda*, Les Livres X, XI et XII, Paris, 1892, p. 45 seg.
- (36) J. W. Hauer : *Die Anf. d. Y.-P. S.* 127.
- (37) P. Deussen : A. G. P. I, 1, 266.
- (38) Jaim. Up. Br. I. 45 とは「彼〔ヤムナ〕は〔祭司の〕光とじてたを登りて、頭の上を輝けり」といふ句がある。Hauer はこの句を解して「*Der göttliche Sānger* が神化されたものなる人間の弱点を脱却した時、彼から神異力が輝き出て、祭司と向ひて輝くことを云ふ」。cf Hauer : *Vratya*, S. 300f. (昭和三二・一〇・一六日)