

2 とは何か

井 本 英 一

以下は、拙稿 <Videvdat 8.1—19 の注解> (広島大学文学部紀要, 第22巻3号) で保留しておいた、2の基調の説明である。

ヘロドトスは、ヘラクレスの神廟をたずねて、フェニキヤのテュロスへ航海している。そこでは、多くの奉納物を見たが、とくに、2本の巨大な柱を見たことを印象ぶかく語っている。1つは精錬された金の、他の1つは夜間も輝くほどのエメラルドのそれであった。かれは、そこの祭司たちがギリシャ人でないことを見出した。かれらの話では、テュロスが建設されると同時に、その廟も設けられ、かれらがテュロスに居住しはじめたのは、2300年前であるということであった。

ヘロドトスは、同じテュロスにあるタソスという名をもったヘラクレスの廟と、タソス自体にあるヘラクレス廟についても述べている。かれの意見では、ギリシャ人で、ヘラクレス廟を2つもっていて、1つには不死の神として、他の1つには神人として死者に対する犠牲を捧げている人びとは、もっとも妥当なことをしている (Herod., 2. 44)。

フェロス王は、ながい眼病が癒えたのち、あらゆる神廟へ奉納品を献じたが、特記すべきものは、太陽神の廟へ奉納した2個の巨大なオベリスクであった (ditto, 2. 111)。

ダリウス1世は、ボスフォロスの岸に2個の大理石柱をたて、1方へはアッシリア文字で、他方へはギリシャ文字で、かれの率いた諸民族の名を彫み込んだ。この石柱は、のちに、それぞれ別の廟へ運び去られている (ditto, 4. 87)。

アマシスは、ギリシャへ奉納品を献じている。キュレネへは、アテネ像と自己の肖像を、リンドスのアテネへは、2個の石像を、サモスのヘラへは、2個の自己の木像を奉献したのである (ditto, 2. 182)。

テバイ地方のケンミス市にあるペルセウス廟の入口にも、2個の大石像があった。この廟内に、ペルセウスの履いていた巨大なワラジが発見されたときは、全エジプトが繁

2 とは何か

榮したという (ditto, 2. 91)。

ランプシニトスは、ヘファイストス廟の入口に、巨大な2個の像をたてている。エジプト人は、そのうち、北にあるものを夏とよび、南にあるものを冬とよんだ。夏の像には、礼拝もし、鄭重に取扱ったが、冬の像には反対のことをなした (ditto, 2. 121)。

わが国の神社の入口にある2本の石柱(綱が渡されていることが多い)や鳥居、仏寺の入口にある仁王像、そこに奉納された巨大なワラジと同じようなものが、古代オリエントにもみられるわけである。これらは、本来、どんな意味をもっていたのであろうか。以下2個の石柱と像とについて考えてみることにする。

上例からみて、古代オリエントの2本の柱または2体の像は、もとは、左右とも同一の意味をもつものではなかったと考えられる。2つはそれぞれ生と死、不死と死、の対蹠的な概念をあらわしていると思う。2体の像についても、エジプト学の知識から、1つはなま身の自己であり、1つは *alter ego* であるところの像であると考えられることができる。Herod., 2. 121 における、夏と冬概念には、植物の繁茂と枯死の概念がかくされている。

イスラエルのソロモンの神殿の入口には、2本の柱がたっていた。1本は入口の右がわ(北)に、1本は左がわ(南)にあった。この2本の柱は青銅でできていて、中空であった (Kings 7. 21; Jer. 52. 21, 22; 2 Chron. 3. 17)。これは、ソロモンが使ったフェニキヤ人の古い伝統にたっているものと考えられる。いずれにしても、もとは、柱の1つ1つに意味があったにちがいない。この柱のうち、生の柱と考えられるものが、聖書にみられるように、高い場所で、緑樹の茂ったところにたてられたのである。そこでは、植物成長の模倣儀礼が行なわれたと考えられる。

古典世界で、「ヘラクレスの柱」とよばれたのは、本来はジブラルタル海峡自体を指したものではなく、海峡をはさんだ、両大陸にある山を指したものだと思う。そこで、Plin., 3. 4 の記述よりは、Mela, *De situ orbis*, 1. 5 の記述の方が、もとの型を正しく伝えているように思う(織田武雄, 古代地理学史の研究, 昭34, p. 48 を参照)。この柱は、あとでもふれるように、フェニキヤ人の世界像における、この世とあの世の境界標であった。

ギリシャの美術にも柱がみられる。Knossos 出土の印章指輪では、聖殿の前の1本の柱(わが国の神殿の忌柱を思えばよい)に向って、例のヒダのあるスカートをつけたミノア期の女神が、呪文をとなえる姿勢をとっている (A. Evans, *The Palace of*

Minos, Vol. 1, 1921, pp. 159 ff.)。Hagia Triada の sarcophagus にえがかれた葬送の絵では、2本の樹のような柱が、天上と地上と地下とを結んでいるが、これは玉や印章などにしばしばあらわれるものである (M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenean Religion*, 1950², pp. 212 ff.)。

エジプトには Djed の柱がある。ナイル河が秋に満水状態となり、やがてその水位が落ちはじめると播種が行なわれる。1年の最終月 Khoiak の最終日に行なわれる儀礼では、この柱がたてられる。これも明らかに植物成長の模倣儀礼である。

Thebes の Kheryaf の墓には、ファラオが僧侶と共に、この柱に綱をかけてたてている絵がある。その下段には、人民が模倣戦を行なっているのが、はっきりうかがえる。新生あるいは復活のさいにみられる、模倣戦のモチーフは重要である (A. M. Blackman, *Myth and Ritual*, 1933, p. 22, fig. 4 を参照)。この絵では、もう1本の柱がえがかれていないが、あとでもふれるように、模倣戦のなかに、2本の柱の意味が含まれていると思う。

エジプトの死者は、左右の手に護符としてジェドとティトをもったものが多い。ティトには「死者の書」の1句が記されていた (加藤一朗, 象形文字入門, 昭37, p. 119) ことから、ジェドは生の、ティトは死のシンボルとみなされていたことがわかる。あとでふれるように、これは、死者がこの2つをもって復活することをあらわしているのである。メンカウラの群像のモチーフもこれである (後出)。Djed 柱が、秋の新年祭において復活せんとする穀霊 Osiris のシンボルであっても、あるいは Hathor のそれ (H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 1948, p. 178) であっても、以下の自分の仮説にはさしつかえないものと思う。

エジプトでは、ミイラは覆棺として本人の生きうつしの像をとまなっている。この現象はエジプトに限ったことでなく、エジプトと同じような高度の乾燥と、含塩性の土壌をもつメキシコでも、近世末まで残っていた習慣である。死体が腐敗しないうちに乾燥してしまった風土では、肉体と生命の永遠性というものが、かなり如実に感じられたものと思われる。これが、植物界にみられる周期性と合流すると、ひとの復活というものもより切実に考えられるようになったと思う。このような風土に生じた高文化は、南洋諸島にも及んでいる。いま問題にするのは、ミイラとその像である。

前王朝時代の Hierakonpolis の墓は、ひくい煉土で、墓室が等分されている。この近くには、まだ等分された墓室をもつ墓がある (H. J. Kanthor, *Journal of the Near-Eastern Studies*, Vol. 3, 1944, pp. 110 ff.)。シュメール人のあいだでは、pithos

2 とは何か

による合せ口甕棺がみられる (L. Woolley, *The Sumerians*, 1929, p. 36)。これなどは、やがて明らかにしようと思う、死から生へよみがえろうとするモチーフなのであると思う。2つのものには、エジプト人の護符のように、生と死とのはっきりした区別はないが、強いていえば、複墓の空いた方は、死を象徴しているようにみえる。

Oxford, Ashmolean Museum にある, Mycenae 出土のミノア後期の指輪では、地母神とみられる女性が、2つの pithos のうち、からの方に体を寄せて号泣している。もう1つの pithos からは、植物の萌芽がみられる (Evans, *op. cit.*, Vol. 2, p. 842)。たぶん、からの pithos には前年度の、枯死した植物がはいっているのだろう。

わが国の、弥生式時代のもので推定されている合せ口甕棺も、本来は、死から生へのよみがえりの観念から出たものだと思う。しかし、弥生時代人が、この観念をもっていたかどうかは、これだけで断定するわけにはゆかない。形式だけが高文化から流れ込んだと考えられるからである。なお、北九州で多く用いられたこの形式が、南朝鮮の1部へ伝えられた (日本語の歴史, 昭38, p. 36) というのは、確証があるのだろうか。古墳時代には、もう死後の世界観ができていたと思われるが、ここでも複墓、複棺の形式がみられるのである。また、前方後円墳の起源に関しては、諸家の見解があるが (原田淑人, <前方後円墳の起源> 東亜古文化論究, 昭37, pp. 43 ff.), これらとは全然別に、この形式は、上来みてきたモチーフに基いたものであると思う。漢代墳墓の玄室と副室も、家屋形式を模したのではなく、もとは、2の基調の上になった形式であったと思う。

2つのものが——生と死のシンボルということを超えて——復活の基調となっているのは、エジプトの *crux ansata* であると思う。美術では、僧侶がこれのついた水差しから、死せる Osiris に生命の水をそそぐと、かれの体から麦が芽生えてくる。

ファラオが神聖な位をさずかるとき、Yahes(I'bo)の姿をした僧侶によって、呪文とともに *crux ansata* のついた水差しから、生命の水をそそがれている (A. M. Blackman, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. 10, p. 478)。

死から再生するとき、即位のときに用いられる *crux ansata* は、のちに述べるように、通過儀礼における不可欠物であったと思う。

そこで、キリスト教の十字架の起源は、ことさらエジプト起源というわけではないが、この *crux* に関係のあるものと考えられるべきだと思う (加藤, 同書, pp. 130-1 を参照)。ギリシャ美術で、ミノア女神がしばしば手にしている双頭斧も、実用的なものではなく、柄と双頭部で、*crux* を形づくっているものと考えられ、祭儀用のもので

あったと考えなければならない。J. G. Andersson は、この相反した3角形を、男女の性とみている (*Children of the Yellow Earth*, 1934, 松崎訳, pp. 433-4)。

この *crux* は、墳墓の形式にもあらわれている。ダリウス1世以後のアケメネス諸王の墓は、いわゆるギリシャ十字形墓であり、それ以前のキュルス2世王墓とはちがっている。キュルス墓が、北方のアルヤ的伝統をうけついだものであることは、その形式が、Färs 地方の風土にあわないことから察せられる。以後のアケメネス諸王墓の形式が、エジプトあるいは、小アジアの影響のもとに成立したかどうかは、資料未見のため断定できないが、いずれにしても、オリエントの思想であったことにはまちがいない。すなわち、死後の復活が考えられていたのである。のちに、これがゾロアスター教で体系化されたが、この事実から、*crux* の思想は、オリエントのみでなく、南ロシア、インダス、中央アジア、さらに華北にまで拡がった、共通した思想であったとも考えられるのである。

イランのゾロアスター教徒やインドのパールシーは、現在は、沈黙の塔に死体を曝すだけで、2次葬をやらないが、初期アケメネス時代には、1次葬がどんなものだったか想像はできないが (*Avesta* の世界では、沈黙の塔がすでにあっただが)、2次葬をやっていた (cf. R. Ghirshman, *Iran*, Eng. Version, 1954, p. 162)。ナクシェ・ロスタムの北方1軒の地点の断崖に、点々とくりぬかれた四角い穴は、納骨洞としか考えられず、死の1次墓地をすてた死者が、この百穴で再生にはいったものと考えられる。これは明らかに、2の基調にたったやり方である。

わが国の両墓制も、同じものであると思う。1次葬の捨て墓は、死のシンボルであり、2次葬の参り墓は、再生のシンボルであったはずである。1次墓地が、名称どおり、捨ててかえりみられないのは、屍鬼のためではなく、死者が次の段階へ移行するためには、もう不要であったからである。これは祖先崇拜の思想にも抵触しなかった。沖繩の洗骨の風習も、結局は同じものである。

殷墟大墓の槨室が卍字形になっているのも、アケメネス諸王墓のギリシャ十字形墓と同じ考え方にたっているものと思う。卍字の解釈として、加藤常賢、支那古代家族制度研究、昭15, pp. 547 ff. は、金契文からみた文字学の立場から、これを居穴の象形としている。博士は、現代における居穴の写真のをせて、自説を補強しているが、写真では、入口しかうつっていないので、はっきり理解されない。自分は、金契文にあらわれる卍字は、*crux* の象形であって、この字は、祖霊崇拜や通過儀礼のときに用いられたものであると考える。クロス・の交叉部には、醜悪な形相をした——多くの民族と同じよ

2 とは何か

うに、セムシ（曲，局）であったかもしれない——祖霊が酒ダルの酒を飲んでる様子が想像される。亜は、一方、2つのもののうちの1つ， **another** を指すようにもなったと考えられる。亜の語源も、この考え方の上になつたものである。亜が岐の意味をもつのも自然である。後述するように、この2つのものを所有するものは、王であった。ずっとのちの周代に、その伝統が保持されたのが明堂であって、生時に使用されたか、死後の廟であるかはわからぬとしても、いずれにしても、これは王者の堂であったことはまちがいない。もちろん、殷墟大墓も、アケメネス墓と同じように、王墓と考えられるのである。腰坑に、犬を葬ったやり方と同じように（本論を参照）、亜字形墓も、古い汎アジア的な思想から出たものであると思う。

おそらく、後期旧石器時代から、人間は自分の肉体とは別に、遊離した **alter ego** が存在するという観念に達していたと考えられる。それは、不死のタマシイであり、人間の肉体が減びても、生き残るものと考えられたようである。この期の頭蓋骨崇拜や洞穴画の解釈から、遊離魂の観念が旧ヨーロッパにも存在していたことがうかがえる。新石器時代から初期文献時代にかけては、遺物や語詞の上に、はっきりした証徴があらわれてくる。筆者は、〈IE **an(ə)*- について〉（広島大学文学部紀要，第20号）で、印欧語における鳥とタマシイとの関係について述べた。このさいに、よくはわからないが、印欧語には、呪術的な力を示す語根として、**an(ə)*- と **au-* との2つが析出された。すなわち Skt. *āti-* と Lat. *anas* は前者に属し、Skt. *vi-* と Lat. *avis* は後者に属する。これらの2種類の鳥は、前者は水鳥であり、後者は空とぶ鳥である（cf. Lat. *auspex*, *augur*）。本論で述べたように、Avesta では死んだ穀霊である犬は、水にもどって、2匹のカワウソになる。犬と水との関係は、盤古説話にもみられる。水鳥の象徴するたましいは、同じように一度死んだ者のタマシイであろう。これは、ユーラシアに広く普通にみられる白鳥伝説のなかにうかがうことができる。ところが、Rig Veda では、Açvin は、後者の鳥、*vi-* とともに、天空を行くのである。Açvin は双神であって、Rig Veda では、曙光になぞらえられた自然神のようにあつかわれ、それ以上のことはうかがえないが、X. 17. 2 では、双神 Yama と Yamī（本論を参照）の母親 Saranyū が、両 Açvin の母親となっている。両 Açvin のもとの意味は、Yama と Yamī のそれと同じものだったにちがいないと自分は思っている。Açvin を天地間の空間を通じて導く鳥は、アルヤ的な2匹の犬、あるいは4つ目の犬に相当するものである。この鳥を象徴するものは、水鳥のそれとは反対に、死から再生へ移行し

ようとするタマシイであったと思う。2匹の犬自体が、死と生の2つを象徴するものであるが(後出)、水鳥と空とぶ鳥一般とが、2を形成しているものと考えられ、前者は死、後者は生の象徴として1体をなすのである。Rig Veda では、わずかに1カ所、生命の樹と2羽の鳥と解釈される個所がある(vānāni vibhyas, ‘2羽の鳥のための樹々’, II. 38. 7)。

エジプトでは、古くから死者のタマシイは鳥の形であらわされ、ba とよばれた。人間が死ぬと、ba は鳥の形をして(ササン朝の栄光や日本武尊伝説などを参照)、肉体をはなれ、死者と共に死の国へ行く。中期王朝以来、ba の概念とは別に、さらに ka という概念が頻出してくるようになる。ka は、両腕を高くさし上げた形であらわされ(加藤, 同書, pp. 114 ff. 参照)、人間の alter ego と考えられていたようである。それは、人間と共に生まれ、人間を死後の世界へ導く守護神 genius のようなものであったのだろう。ba と ka の2つの概念は、多分、前王朝時代からあったものと思うが、エジプト学では、この2つの概念は混交して、規定しにくいものと考えられているようである。ただ、ba が死に、ka が復活に結びついているらしいことは(加藤, 同書, pp. 67 ff. ba との対話、及び pp. 113 ff. を参照)、うかがい知ることができる。そこで、ba と ka とは、IE *an(ə)- と *au- に相当するエジプト的なあらわれだということになる。中国人の考えた、魂(陽)と魄(陰)も、このような比較の手続きをへて再考してみられないだろうか(陰陽の2元論については、後述)。

加藤, 同書, p. 131 の挿図、「巻毛をつけたホルス(王)と ka」では、2つの同形の像がえがかれている。1つはいき身の、1つは ka の像なのである。ミイラが完成して、「口をひらく儀式」が行なわれるのは、ミイラに対してではなく、そのいきうつしの像に対してであった。実際、この像を作る工匠は“生きさせる者”とよばれている(J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, 1914, p. 54)。マスタバやピラミッドには、「ka の家」がもうけられ、日々の供物はこの像に対して捧げられた。しかし、ka の像は、あくまでミイラの代用像であって、復活するものは、ミイラそのものであった(加藤, 同書, pp. 115, 117)。ミイラが再生するためには、ka のみでなく、その対蹠的な ba も、すなわち、2つのものが必要だったと思う。

イラン人の世界でも、多くのタマシイが存在していた。そのなかで、もっとも興味のある概念は、Avesta の fravaši という概念である。ゾロアスター教の発展期にとり入れられたこの概念は、ゾ教信徒にのみ内在するものであり、不死で、個体の生誕以前

2 とは何か

から存在し、個体の死滅後にも存続する。ゾ教徒が生存しているあいだは、かれのフラヴァシは守護者として、かれを守る。フラヴァシの総体は、インドの *pitarah*, ローマの *manes* と同じような機能をはたす (Chr. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch* [以下 Air Wb. と略記], 1904, Sp. 992)。どういうわけか、ゾロアスター自身は、この語を使っていない。Gāthā では、この語のかわりに、*daēnā* という語が出てくる。ところで、フラヴァシには、生者のタマシイと死者のタマシイの2つの別があった(これと、わが国のイキ益、精霊益との関係は、拙稿 <Old Iranian **ariāvan*-> (インド学試論集 No. 6, 1965) のなかでふれておいた)。イランでの2つのタマシイのうち、生のがわに属すると考えられるものが、動植物の増殖を促進するエネルギーとされたのではないかと思う。

パサルガダエのキュルス宮殿に残っている有翼人像は、キュルス2世の像とされているが、これは、エジプトの人頭鳥形の *ba* ではなくて、加藤, p. 131 の図における *ka*——頭上に、両腕をさし上げた例のしるしを有し、鳥がとまっている——と同じものだと思う。翼部はアッシリヤの *Dämonen* に倣っており、髯や衣服はエラム的な影響を受けているとはいえ (H. H. v. der Osten, *Die Welt der Perser*, 1956³, p. 73 と T. 41), 頭上の冠は、エジプト・ミノア的な *sacred horns* と2つの小像とからなる台に、3つあるいはその倍の物体がのったものから成っている。この冠は、エジプトの王冠——*sacred horns* と円盤からなる——というよりは、*ka* の像の冠に近いもので台の形に、*ka* のしるしをみることができる。物体の上部は欠損しているが、その上に何かがあったようなあとが、わずかに残っている。鳥であったかもしれない。この像はキュルスの *Doppelgänger* であり、守護像であったと筆者は考える。

エジプトの *ka* のしるしが、「支える」または「抱く」ゼスチャであり、活力、精神、……守護神などと訳されている(加藤, 同書, pp. 114, 116) のをみると、両ひじをはって、抱擁するゼスチャ(中近東人やロシア人のあいだにみられる)のなかに、古いオリエントの伝統が残っているのかもしれない。Gikyo Ito, *A Bundahišnic Expression and What It Implies*, in *ORIENT*, Vol. 1, 1960 のなかで論ぜられている *dastakarta-* / *dastkart* の1部には、このゼスチャがかくされているのではないだろうか。これらの語は受身の意味で、被護(者)ととれる。中期語の *dastkart* は、当然、意味の変遷をおこし、‘made by hands’ ともなったのではなからうか。そこで、これを *κτίσμα* ととらないで、W. B. Henning 訳のように *y’ztn dskrt* ‘der Schützling der Götter’ という訳もありうるのである (Henning 訳の依拠は明らかでないが)。

OPers. *dastakarta-* を‘被護者’と訳しても、碑文の意味は通じる。

このように、ba と ka、生霊と死霊、魂と魄、生のフラヴァシと死のフラヴァシの2つがあったことをみてきたが、これは死んだ穀霊と蘇らんとする穀霊をもととして発展した形であると考えられる。この考え方は、人間の創造から、世界の創造のなかにも、さらに、発展してとり入れられている。

古代イランの Yima 王は、単一で、双数ではないが、死者の王であり、同時に光明世界の王であり、人間の祖でもある。原初の2つの対蹠的な概念が、何らかの理由で、1人の王のなかにみられるようになったものである。ところが、中世のパフラヴィー語書では、インド・イラン的な伝統が、別の経路をたどって、そのまま保持されている。ここでは、インドにおけると同じように、Yam と Yamak の男女の2人としてあらわれる。古代イランの世界では、Yima 王は、2人の妹をもっているが、これは、本論で述べたように、Yima 王の栄光をあらわすものとして、別の発展をした。

Rig Veda では、Yama は、天上にある「歌の家」である死者の国の王でもあり、Yamī と共に、最初の、死すべき人間としてもあらわれる。前者では死の、後者では増殖を象徴するものとしてうたわれている。

イランの方舟である Yima の Var は、もとは、城のような巨大なものではなく、新年にそなえられた、植物成長模倣儀礼のための盆栽であったのではなからうか。この盆栽は、古く小アジアに行なわれた Adonidis horti であり、地母神の子であり、夫である Adonis と、地母神の増殖の場であったものである。現在、イラン人のあいだでは、春分正月の25日前から、径1尺以上の皿に、麦と水を入れて、発芽させ、正月にそなえている。これは、わが国の福寿草にあたるもので、学名 Adonis……が示すように、命名者は、ヨーロッパの献歳花のことを頭に入れていたと思われる。ちなみに、ヨーロッパのそれは、血のように赤い花で（この色は、旧石器時代以来、復活の色とされたものである）、ギリシャ神話では、Venus の愛人 Adonis が、イノシシの牙にきざされて死んだとき、その血のしたたりから咲いたとされている。

生と死の2つのものは、創造に結びつけられると、自然、男女1対のものとも考えられるようになったと思う。Rig Veda の Yama と Yamī や、イランの Yam と Yamak は、この段階に来ていた。

人形のことを偶というのは、もとは、なま身と人がたの1対のものか、かたわれである人がたのみを指したものと思われる。人形が1対で1つのまとまりであるらしいのは、ヒナ人形や、コケシ人形がそれを示しているのみならず、古くは、オシラさまも2

2 とは何か

本の棒であったことから、これをうかがうことができる。これらの対偶は、たいいてい男女の像をあらわすようになっていて、エジプトにみるような古い様相は失われているようである。しかし、厄ばらいに、かたしろの人形を川などに流す行事はどこでも行なわれているので、古い通過儀礼の名残りがかいまみられるのである。これは、新年祭で前年の Adonis の像を流したり、May Day で、模擬王（の人形）を首つりにしたり、川に流したりすると結局 同じものである。1対の人形としては、王権移行（後述）のさいの大嘗祭で、2つの標山にたてられた人形が、古い通過儀礼の伝統をうけついでいる。わが国では、人形をあつかうのは、古来季節の折目折目であって、正月や、春まつりや、盆などがそれであった。人形は、盆のネブタのように巨大なものが多い。しかも、これらの人形の流し送りは、村境などの境界へ流したり、そこで焼きはらったりするのだが、この境界という観念に問題があるのである。ヘロドトスの記述する、2つの人像にしても、柱にしても、わが国の仁王像にしても、いずれも巨大なものばかりであるが、よくはわからないが、何か理由のあったことと思う。正月の門松も、民俗学の解釈とは別に、上來述べてきた2の基調にかかわるものだと思う。

古事記には、イザナギがイザナミ（この2柱の神自体が、生と死、創造の象徴であり、古代オリエントの神話と同じモチーフにたつものである）に追われて、ヨミの国から逃れ出て、ヨモツヒラサカを巨大な岩でふさいだ話がある。この岩は、いわゆるサイの神で、後世の中国的な呼び方の道祖神にあたるものである。道祖神は、周知のように、村境いや、峠、辻などに立っていて、1つあるいは2つの巨石、人像、その他であらわされている。この神は、明らかに、あの世とこの世の境い目にいる神で、道教や仏教的な色彩が付加されていても、もとの意味をかいまみることができる。道祖神は、男女1対の像が交わる形としても、男女の陰部をあらわす形としても作られている。そこで、道祖神には死の世界へ向いた面と、生（殖）の世界へ向いた面とがあるわけである。

それはあたかも、ローマの Janus 神が、過ぎ去った年と、新しい年の両方に顔を向けているようなもので、この神殿の門を、出征する兵士らがくぐって、死から生への蘇りを祈願したのと同じようなものである。

イラン人の世界では、この世とあの世の中間の虚空にあるものは、風 (Av. *vayu-*, *vaya-*, Pahl. *vāi*) であつたと思われる。Avesta の世界でも、風は生と死の両面をもっていたように思う。Bartholomae, *AirWb. Spp.* 1357-8 の2つの *vayu-* は、筆者には、同一の *vayu-* の2面であるとしか思えない。中世では、善悪2つの風神が存

在することは、はっきりしてきて、この2つは、Činvat 橋で、死者のタマシイのために戦うのである (*Mēnōkē Xrat*, 2. 115)。本論で述べたように、この橋と死者のタマシイ、4つ目の犬または2匹の犬は、死から次の生への移行にさいしての不可欠物であった。死者の道であり、運搬者である風もそうであったと思う。

このように、2とは、顕界と幽界のあいだにある何かである。さきに述べた、ヘラクレスの柱も、実はフェニキヤ人の世界像でのはてであったわけである。ダリウス1世が、ボスフォロスにたてた2本の巨大な大理石柱も、ダリウスにとっての国ごかいであったと考えられる。

そこで、オリエントから東西の大陸にかけてみられる、聖域の入口にたつ2本の柱や像(神社、仏寺の2本の柱、鳥居、仁王像)は、神のより代や、守護神として置かれたものではなく、もとは、顕界と幽界との境界のしるしであったと考える(ちょうど、しめ縄のように)。もちろん、一方は死、他方は生のシンボルであったはずである。

本論で4つ目の犬または2匹の犬が穀霊であることを述べたが、この犬は、この世とあの世の中間に介在する生と死のシンボルであった。すなわち1匹は生の、1匹は死のそれであった。殷の卜辞にも、この2匹の犬が出てくる。「帝の史(天帝の使い)鳳に2犬を犠牲としてさきげようか」がこれである(貝塚茂樹、神々の誕生、昭38, p. 91)。なお、同書 pp. 150 ff. では、犬の形相をした神人が、上帝と人間とのあいだの仲介の使者としてあらわれる。

Avesta の *Vidēvdāt*, 8. 16 の句は、「黄色い4つ目の犬——黄色い耳をもった、白い(4つ目の犬)を……」と読めるが、本文におけるように、単数、すなわち1匹の4つ目の犬で、体は白いが、耳は黄色い犬と解釈すべきものである。「類聚雜要抄第四后宮御料」に出てくる狛犬は、左は獅子で、色は黄色く、口を開け、右は胡麻犬で、色は白く、口を開かず、角がある。現今、各地の神社や仏寺の入口にみられる狛犬は、色に関しては左右とも同じで、開口と角の有無に関しても一定せず、雌雄の別をしめすものもあるが、普通は片方が口を開いている。これは、仁王像やイナリ狐についても同じである。閉口の狛犬のもつ角は、1角ではあるが、オリエントにおける *sacred horns* と同じのものであって、何故角がそのような目的に用いられたのか、今のところ筆者にはわからないが、生～復活～王権のシンボルであると思う。*Avesta* の世界から、現代のイランにいたるまで、黄色は枯死あるいは毒をあらわすものとして、いやがられる。白あるいは素は、生誕、結婚、葬儀などの通過儀礼には基本的な色で、次の生への移行のシンボルであった。4つ目の犬のなかには、イランの *Yima* 王のように、1つのなか

2 とは何か

に、生と死の両方があったのである。

エジプト人が「口を開ける儀式」を行なったのは、ミイラに対してではなく、その代用像に対してであった。すなわち、死のシンボルで、破棄するものに対して行なわれたのである。現代のイラン人の俗信では、口を開けて寝ると、ジンがはいって来て、死ぬというが、開口には、深い意味があるのではなく、死のしるしであったのかもしれない。狛犬や仁王像（力士は閉口で、金剛は開口）の口には、このような形式が残っているのだと思う。

生と死との境界には、上にみてきたように、2つのものが置かれていた。死者が次の(生の)世界へ通過するとき、この2つのものが必要であった。同じように、生者が次の新しい人生にはいるときも、以前の生を廃棄することから、2つのものを必要とした。

本論で述べたように、Avesta にみられる葬儀では、2人が死体処理の作業をなした。またゾロアスター教徒のあいだで現在もみられるように（回教徒も同じである）、その葬列は、他の民族と同じように2列を基調としている。ただ、葬列の先頭には、1人の聖職者がいるので、これだけは2をなさない。これは結婚式列のときも同じである。

ゾロアスター教徒の葬列者の左右の者が、それぞれ手にする白布 *paiwand* は、死から生への通過を如実に物語るしるしであろう。これは、仏教の二河白道の思想によくあらわれている。死者が浄土に往って生を得んとするには、この白道を通すしなければならない。白道の南北には、対蹠的な概念である火と水の河があり、そのあいだに、幅のせまいこの白道がある。2つの河となっているものは、もとは生と死のシンボルであり、それを通過するには、白道を必要としたのだと思う。これは、通過儀礼で、白布の上を歩むのと同じものであろう。棺を導く善の綱に、白布が用いられるのが古い型と思われ、この綱は善所へ導く綱ではなくて、次の生へ通過するに必要な道であったのである。

せまい白道は、当然、あの世とこの世の境にある *Činvat* 橋のことを想い出させる。この橋には、Vd. 19. 30 では、1人の美しい乙女と、2匹の犬があらわれて、死者を彼岸にわたすのだが、このばあいも、1人の乙女が聖職者のように、余分の存在としてある。

わが国では、天地の境にある、天の浮き橋に立って、さきにふれたイザナギ、イザナミ2神が、国生みをはじめた。

先頭に立つ1人の聖職者や乙女は、白道の人間的なあらわれと思う。この種の儀式で

は、奇数人数が用意せられたと考えられ、奇数はおめでたい数と考えられるようになったのではなからうか。そこで、13という数も、もとは極めて神聖な数であったが、ときのたつにつれて忌まれるようになったのだろう。これらの童貞の男女は、素地の人間として、両界の通信者と考えられたものと思う。かれらはシャマンであり、巫覡であったのではなからうか（説文では、巫は人が両袂を以て舞う形象としている）。ゾロアスターは、善悪2元を支配できるシャマンであったと筆者は思う（W. B. Henning, *Zoroaster*, 1951, pp. 30 ff. には、ゾロアスターがインド大麻の実用者で、シャマンであるとする Nyberg の説に対する Henning の反論がある）。仏陀も、両脇士を従えたシャマンであったと思う（いずれも妻帯者ではあるが）。政治力、経済力、人格、運命に支えられたものは、王となった。

死者の復活には、2つのものが必要であったことは、くり返して述べてきた。美術では、エジプトのオシリスは、左右の手に笏杖とカラザオのようなものをもっている。イシスも、真理の羽と *crux ansata* をもっている。また、オシリスがあゝの世へ旅出つには、2隻の船が必要になってくる。これは、インド・イラン人の2匹の犬または4つ目の犬にあたるものであろう。なぜ船になっているのか。筆者にはわからないが、1隻ではだめであったと思う。メンカウラの群像では、これがもっとはっきりしてくる。王が左右に死と生の女神をともない、両手に護符をにぎりしめて、1歩をふみ出しているのがそれである。

この思想は、オリエントにかぎらず、ヨーロッパの旧石器時代にもあったと考えられるふしがある。この期でも、死体に副葬されたコヤス貝（これがそもそも再生のシンボルであるが）が、たいてい対になっているからである。新石器時代では、その傾向はもっといちじるしい。装飾品や食器類で対になったものが多い。

現今のイラン人は、死棺の前に、焼き小麦粉と羊肉を置き、死人の両わきに、枝を入れる。これは、墓中で尋問される時、その枝によりかかるためである（S. Hedayat, *Nirangistan*, 1956, p. 71）。

結婚式列も2列である。これも新しい生へはいるのに必要な数であった。葬儀、結婚、誕生その他で、白衣、白布を用いることや、その他のことで、本論でみたように、同じことをやっているのである。現今のイラン人のあいだでは、結婚式にさいして、2面の鏡、2本のローソクを用意したり、花嫁の頭上で、2個の角砂糖をコーランを読みながらすりつぶしたり、嫁も簪も、腰にパンとチーズをつけたりする（Hedayat, *op. cit.*, pp. 28 ff.）。

2 とは何か

通過儀礼を経て王となるばあいも、2つのものは必要であった。イランの諸王が、その王権のあるあいだは、保っていたところの *xvarənah* が実はこれであった。イランでは、この“栄光”は、王権の消滅と同時に、新しい王に移った。イランのフウルナフは、上來みてきたような、死と生との2つというはっきり対立した概念をもっていない。すでに、原型が次の新しい型——主権の象徴——に移行し、これがまた原型となったようである。本論で述べたように、この2つのものは、そもそも2つの穀霊であったが、上の理論からすれば、死せる穀霊と、蘇らんとする穀霊の2つであったはずである。この原型は、上のメンカウラの群像においてみたところである。Avestaの *Vidēvdāt* 2. 6 で、Ahura Mazda が Yima に2つの道具——金の矢と金の鞭——を与えているが、Yima が王となるに必要な栄光であった。Yašt, 19. 32 で、Yima は Daēva ら（それ以前の主権者ら）から、2つのさまざまなものを奪い取っている。もうここでは、2つのものは、いずれも不死のものとなっていて、2つの食物は無尽蔵で、動物、人間は不死で、水と植物は枯渇することがない。2つのものが、対蹠的な概念をもっていたらしいことは、わずかに Yt. 19. 44 にうかがえる。Snāviḍka は、光り輝いた讃歌の家から Spənta Mainyu を、怖ろしい地獄から Angra Mainyu をつれてきて、2人にわが車を引かせようと語る。しかし、かれは Kərəsāspa に殺されて、主権は後者に移るのである。ここでは、Snāviḍka の主権が、生と死の国両方に及んでいることが、かすかにうかがえる。

Yima 王が、偽りのことばをはきはじめると、栄光はかれから遠ざかる (Yt. 19. 34)。この栄光はいままでのもとは異なり、3部からなっている (Yt. 19. 35-38)。本来、栄光は2つからなるはずであるが、これに、通過儀礼のときに行なわれたと考えられる3 (×3) べん同じことを繰り返す儀礼の数がはいつてきたのかもしれない。死棺のまわりを3周したり、三三九度でめでたく婚礼が完了するのを見ると、通過儀礼の完了に、3が必要であったとも考えられるのである。Herod., 4. 5 の3人兄弟の話で、末弟のみが、天からスキティアへ落ちてきた“栄光”を手にするのができたのは、3度目で完了したことをあらわすものではないかと思う。わが国の3人兄弟や3人聳の話でも、1人しか成功しないのも同じ理によるものと考えられ、2人兄弟（海幸、山幸などの）話は、3人兄弟の話がもとになってできたものではないかと思う。

伊藤義教、〈Abyātkār i Zarērān の宗教史的意義について〉「西南アジア研究 No. 10, p. 99」では、白林と汎アーリア林の2つの林を競争路としてえらんで、王権をあらそっている。しかも、それを得るためには、9周しなければならなかった。2つ

の林がどんなもので、どこにあったかは、自分にはわからないが、この2つの林のなかを、1部きり開いた空間地で、儀礼が行なわれたのではないかと思う。9周して完了したのであろう。Vidēvdāt 2 では、Yima の Var は3段階をもって完了、すなわちいっぱいになる。また、イランの *Zeitrechnung* では 300年×3、1000年×3、または 3000年×3 によって、完成される。2つの林は、もとは白林と黒林（この語は *Avesta* にはないが、現代イランの地名にはある、*Siyāh-bīše*, etc.）とであったのかもしれない。黒林（汎アーリヤ林）に、アーリアの栄光が、白林にカヴィの栄光が祀られ、9周して、新しい王となったと想像する（後出の大嘗祭の悠紀殿と主基殿とを参照）。風神 *Vayu* は、上述したように、何らかの媒介者の意味で祈られたのだろう。

この2つの栄光を所有するものは、王だけでなく、神もそうであった。パフラヴィー語書では、*Ōhrmazd* 神は、富める *rāyōmand*、栄光ある *χvarrōmand* ものとされる。これは、古い思想のあらわれであると思う。コーランの *ビスミラ* の文句でも、*Allāh* は、恩恵あり *rahmān*、なさけ深い *rahīm* ものとされる。これがイラニズムの影響かどうかは別として、いずれも、この地方の思想であったことはまちがいないだろう。

エジプトの戴冠式で（冠には2つの羽がついている）、*Horus* と *Seth* をあらかず2個の像と共に、下エジプトを象徴する白冠と、上エジプトを象徴する紅冠とがもたらされたり、即位礼で、王が2つの王座をすわりかえ、上下エジプトの2つの神殿に参詣し、そこで笏とからざおを与えられているのは、エジプト学でいうように、単に上下エジプトの統合のみをあらわしているのだろうか。あるいは、筆者が、上來みてきたような2の基調と、歴史的実事が習合したものであろうか。紅白の色にしても、王座のすわりかえにしても、2つの神殿（後出の伊勢神宮を参照）にしても、2つの道具にしても、いずれも通過儀礼には必要なものであった。

オリエントにかぎらず、紀元節すなわち即位礼は、春分、秋分、夏至、冬至であれ、いずれにしても、としのかわり目、すなわち新年に行なわれている。大嘗祭において、天皇が悠紀、主基の稻をとられるのは、天皇の栄光を手にかざれることで、もちろん天皇1代のうち、1度しか行なわれないものである。悠紀、主基の両殿は、エジプトのミイラと人がた、仁王像、狛犬が左右同一のものでないのと同様、どこかでちがっていたはずであり、最初に儀式が行なわれる悠紀殿には、死せる穀霊を祀ったのが、型としては考えられることである。新嘗祭では、毎年2つの穀霊と考えられるものを祀られる。1つは夕の儀で、1つは暁の儀である。これで、天皇ご自身もその栄光をつねに生き生き

2 とは何か

したものとして保たれたものとする。記紀では、天照大神が天長田と天狭田に稲種を播くが、長と狭のなかに、上來みてきた2つの基調がないともいえない。なお、コノハナサクヤビメとイワナガヒメの説話のように、2人が必要なのであって、1人が欠けるのはよくないのである。伊勢神宮の内宮と外宮とは、別の形の天皇の栄光のシンボルであると思う。これは皇室が管理されるべきものである。踐祚のさいに、3種の神器のうち、2器のみが渡御されるのも、上來述べてきた理によるものである。民間では、東北地方で家長権が伝授されるばあい、家のカギと枅にいれた銭が息子に渡されている。この行事の行なわれるのは、秋の収穫期か、大晦日の日である（NHK テレビで報道された）のも、即位礼と同じ意味をもつものである。

殷周青銅器のうち、爵と斝は、本体の把手とは別に、2本の柱状のものをもっている（以下、水野清一、殷周青銅器と玉、昭34を参照）。古い爵では、2本の柱が上部で合して、笠状のものか、鳥がつく（Pls. 18 A, B）。2本の柱は、上來みてきたものと同じ考え方に立つと思われ、笠または鳥は、この2を支配する超越者のシンボルであったと解する。爵、角、斝のかなえの3足は、実用面からみれば、熱処理に対するすばらしい発明と思われるが、祭祀面からみれば、上來みてきたように、通過儀礼における不可欠の数であったと思う。だいたい、鼎（pp. 2 ff.）が、夏の九鼎のように、伝国の重器とされたのは、これを王権のシンボルとみなしていたからであるが、9つというのも、上にみた、イランの紀年法や9周林のことなどから、完了と完全さを意味するものと解する。この九鼎が、それを得て王位につく者がいないときは、水中にあるというのは、単なる物語りとは考えられない。イランの王の栄光は、それを得る者のないときは、水中にあった。Yt. 19. 56 ff. には、非イラン人であるフランラスヤンが、湖中にこれを得ようとするが、どうしても得られなかった夢幻的な話しがある。本論でみたように、この水に帰る栄光は、結局は2つの穀霊であった。殷初に関しては、おおむね3足の鼎がのせてある（Pls. 6, 20, 21, 22, 23）が、周初には4足の方鼎があらわれる（Pls. 92, 93, cf. p. 6）。本体につく両耳は、鬲のばあいも同じであるが、自分には、単なる把手とは思えない。これは *sacred horns* の変形であろう。牛頭方鼎と鹿頭方鼎（Pls. 170, 171）では、ウシとシカを煮て犠牲として祖先神に供した（p. 7）としても、卣（Pl. 88）その他の器にも牛角などがあるので、やっかいである。聖角のもっともシンプルな象形は、觚であったかもしれず、それに祭祀的意味と機能が分化して、角、鼎、鬲、斝、爵に発展したのかもしれない。これらの原型は、水野教授の指摘するように、竜山文化には確実にみられるのである。イランのテペ・ギーヤーンⅢ層出土の

土器 (R. Ghirshman, *Iran*, Fig. 25) はこの原型であって、自分はこれも、通過儀礼に用いられたものと思う。この3足の双子ツボをもつ器にみられる3角形の2つの連続帯は、はやく、アンダーソン、黄土地帯、松崎寿和訳, pp. 434-5 が中国のそれについて喪紋と解したが、自分の上来述べた理によっても、似たような結論になる。これは、葬式や祭りで、黒白、紅白の布を交互に巻きつけた棒を用いるのと結局は同じ意味となる。3足有角または両柱の器は、葬儀のみならず、他の通過儀礼にも用いられた。鼎は王権のシンボルであった。爵は周代にできた5つの爵位の敘任に用いられたものと推測されるので、古くは爵、觚、觶、角、罍の5爵も、何らかの敘任に用いられたのではなからうか。もちろん、葬儀を、次の生への敘任と考えれば、そこでも用いられた。聖角と2つの穀霊とは、どちらが先かという問題になると、やはり後者が先だと思う。汎アジア的に聖視された牛に角が2つあることは、偶然であった。別の見方をすれば、3足2角の器の原型を、跛の牛とみられないこともない。跛者が、両世界の媒介者であるので、牛のばあいにも適用されたかもしれない。しかし、美術には3足の牛をみないようである。

R. Ghirshman, *L'Iran*, 1951, p. 53 では、この器の起源を遠く中国に求められるとは信じていないという。上来の自分の推論では、起源はもちろん、中国と断定できない。また、同書では、インド・ヨーロッパ人がこの器をイラン高原に将来し、その一族ミタニ人と共に、肥沃な三日月地帯を形づくっていたとして、この器の起源をむしろシリヤ、小アジアに求めている。Ghirshman は同書第2章のはじめに、ヒッタイト人ないし、インド・ヨーロッパ人が、バルカン半島からボスフォロスを経て小アジアに到来したと考えているからである。ルリスタン墓の青銅器のうちにも、このタイプの器は多い (英語版 p. 68)。この3足器は、インド・ヨーロッパ人がもってきたと考えねばならぬことはないのであって、たとえかれらがもってきたとしても、かれらの発明とは考えがたい。

神社の鳥居、石柱、中国墓所の華表、仏寺の仁王像にしても、これらは単に、俗界と聖域の境の縄ばりであったのではなく、この2つを支配する超越者を予想させるものであった。もちろん、人間の経験内にある世界がこの世であったので、一般に非経験的であった世界はあの世であり、次の段階であった。あの世へ無事通過するには、死から生へ通過する2というパスポートを必要とした。そこでこの世とあの世の境にも2が置かれたわけである。あの世に、この2を支配する超越者を予想したのであろう。鳥居の笠木、島木や、石柱間の綱は、ゾ教徒の *paiwand* と同じ意味を有するものと考えられ、

2 とは何か

死から生への通過のシンボルであった。鳥居の額束は、この2つを支配する超越者をあらわし、神体そのものを前面にうち出した形であるとも考えられるのである。鳥居のなかには、旧石器時代以来の死と生のシンボルである、黒と朱が用いられているものがあるが、黒は基部のみにしか用いられていないので、これだけでは何ともいえない。もとの形は、黒朱2本の柱があって、笠木を白木で渡したのかもしれない。

アルヤ人の世界では、もとは対蹠的な概念のシンボルであった2人のヤマ——1人はこの世の、他はあの世の王であった——を支配し、超越者の立場にたつ者は *Vivasvant* であった。神話では、かれはヤマの父とされ (RV, X. 14. 5) ているが、それ以上のことはわからない。この超越者と2人の合計3人は、天地創造にはつきものと考えられ、日本の神話でも、記紀の所伝の相異を容認しても、いずれも1人の自生の至高神と、それが創った2人の神の造化の3神があらわれる。しかし、自分は、創造神話に発展するまでに、今までみてきたような経緯があったものと思っている。そこで、超越者や至高神は自生したのではなく、2の概念がまず生じて、その後、あるいは同時に、このような概念が生じたのであろう。パフラヴィー文学では、形だけがうけつがれた。ここでは、原人 *Gayōmart* が、*Mašyak* と *Mašyānak* の男女を創造する。アヴェスタ *Yt. 13. 87* では、*Gaya Marētan* は、最初の人間として *Ahura Mazdāh* の教えに耳をかたむけており、*Ahura Mazdāh* は、この原人からアルヤ人種を創っている。

アヴェスタの世界では、不死の *Ahura Mazdāh* と、“死すべきイノチ”をもった原人との2元的対立が、このような神話に発展したものと考えられる。新体アヴェスタ以後では、*Ahura Mazdāh* は、別の対立者アフリマンをもっている。この1対のものは、倫理的方面に発展して、よい心をもったアフラマズダと、悪い心をもったアフリマンという、ゾ教を象徴する2元論の中核をなすようになった。

それでは、アフラマズダとアフリマン、アフラマズダとガヨーマルト、換言すれば、生死、善悪の対立者の上に立つ者は何であったのか。それは *Zrvan 'Zeit'* であった。後期の(12世紀)いわゆる *zervan* 派が、*Zurvan* を *Ōhrmazd* と *Ahriman* とを創ったとするのも、この原理に立つもので、パフラヴィー語著作者の思索の産物ではなく、もともとあった思想であると思う。*Cincinnati* 博物館のルリスタン皿には、“ときの神” *Zrvan* が双子を生み出す図柄がある (R. Ghirshman, *Artibus Asiae*, 1958, pp. 37 ff.). *Zrvan* は、もっと古くからある。前13~12世紀の *Nuzi* の泥板に出てくる *Za-ar-wa-an*, *It-hi-za-ar-wa*, *Ar-za-ar-wa*, *Du-uk-ki-za-ar-wa* のなかに、*Zrvan* がみられる (G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, 1938, p. 310)。

H. W. Bailey, *Transactions Philol. Soc.*, 1953, p. 39 は, *za-ar-wa-an* をイラン語とみて, „動かす者” という語源解釈を与えている。しかし, この語を Av. *zrvan-* と同じものとみるかどうかは疑問としている。

zrvan- は, 新体アヴェスタにしか残っていないが, 上のような理由で, ともかく原イラン的なものである。この *zrvan* が, ゾ教の善悪2元の上に, すなわち, もとの生と死の上に立つ超越者であったと考える。アヴェスタの世界では, *Zrvan* はすでに2つのエピセツをもっていて, 1つは無限 (*akarana-*), 他は有限 (*darəya-*) となっている。これは, 不死と死とをあらわすもので, ゾ教的に, この超越者も2元論的に解釈されたものと思う。語の上からみて, もとは, *Zrvan* は無限時のみを指したものと自分は考えるが, そうとすれば, 原イラン人の宗教的思索は, かなり高度なものであったと思われる。もっとも, この思想がオリエントの原型のイラン的反映だとすると話しは別であるが, Vd. 19. 29 では, 善悪いずれの人間のタマシイも, *Zrvan* のつくった道を通して, チンヴァト橋へ行かねばならない。要するに *Zrvan* は, 善悪, 生死の支配者であった“時”につきよう。それは, 二河白道や, チンヴァト橋の象徴する永遠時への通過と1脈通ずる考え方である。それゆえ, この“時”を, アジャーギリシヤ的な測星技術から生じたものと考え, ガーサー以後の世界のものだと断定できるかどうか, 自分はちゅうちょする。後期には, この無際限 (*akanārakōmandih*) は, ある派では *Ōhrmazd* の属性となり, これを至高神と考えるようになったのも自然である。

生と死の2つのものを支配する者は, 神であり, 王でもあり, さらに, 主権者でもあり, 人間の資格を持つために必要なものであった。他の方面では, この2つのものは, 善と悪の2原理とみられるようになったが, これも自然である。善と悪, 光明と暗黒の闘争をモチーフとするゾロアスター教の2元論も, 実際はイラン固有の現象ではなく, イランにおいて, 幸いにも発展しえた宗教思想だと思う。出産のときの陣痛, 臨終における苦痛と平安, 成年式の密儀における昏倒と新段階への覚醒などを考えると, 通過にあたって, 悪のシンボルと, 善のシンボルが, どのように闘争して, 結局は, 後者の勝利となるかが察せられよう。

さきに, エジプト人が, 新年祭において, ジェド柱を引き上げるとき, 模擬戦が行なわれるのをみたが, 上と同じ理由によって, この闘争の結果, 新しい生が獲得せられたのである。メソポタミヤの新年祭の劇で, *Baal* が *Mot* 神にうちかって, 王位につく模擬戦が演じられたのも, 同じ理由によるものであると思う。ササン朝の諸王が, 新年祭で, 竜と格闘したといわれるのは, このイラン的なあらわれであろう。イランではさ

2 とは何か

らに, Aži Dahāka, 𐬔𐬀𐬌𐬎𐬎𐬀, Kərəsāspa らが, 2つの xvarenah をもともとて, 闘争する場面が展開してゆく。H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East*, 1951, pp. 82 ff. は, エジプトにおける2元論は, もとは, 上下エジプトの存在にあり, エジプトが統一されてからも, 民衆の心のなかに, そのことの記憶が残っていて, そこから2元論的な思考が発達したとしている。自分は, きっと, このような意識があったであろうが, 上來みてきたようなオリエン的な2元論が, より以前からあったと思う。死海文書に出てくる (*Indo-Iranian Journal*, 1957, p. 96) 2つの spirit が, はたしてイラン—ユダヤの直接的関係によるものかどうか, このような次第で, 自分は断定できない。

イラン人が大晦日に, 口論して, ののしり合う風習も, これで理解されよう。わが国で, 1年中のうっぶんを吐き出すという意味で, 大晦日に行なう口論もこれと同じである。正月に, あるいは大晦日に行なう綱引きや石合戦などの闘争も, おのずと理解されよう。これらは, 農耕儀礼と結びついていたが, 民俗学で, とし占らと解釈するのは, のちの段階の相においてであった。

そこで, 次のようになる。イランの2元論は, 死から再生へ移行するさいのエネルギーの格闘が強調されたもので, それが倫理的な哲学として発展したものであろう。もちろん, しばしば繰り返されるように, イランの2元論の背景には, うってつけの風土があった。アフラマズダやズルヴァンが, これら2つのものより以前にあったか, 以後にできたかの問題があるが, 上來みてきたことから考えれば, それらは, 同時にあるいはのちに発生したものであろう。ただ, ゴロアスターが1元論者か, 2元論者かというのは別の問題である。

(昭和38年12月)

(筆者は現・大阪外国語大学助教授)