

哲學研究

第三百五十二號

第三十卷
第七冊

「ゼルヴン教」につきて

足利 惇 氏

ペルシア、ホラーサトシ出身のアラビア神學者である
シャフラスタニー (Shahrastānī, 西紀一〇八六—一
五三年) は、彼のイラーシ在來の宗教の分派並びに哲學
の學派に就いて述べてゐる中に、ペルシア宗教思想の正
統派と目せらる可きゾロアスター教徒 (Zarāduštrīyā)
の外に、所謂ゼルヴン教徒 (Zervānīyā) なるものの名
稱を擧げてゐる。斯くの如く、此のゼルヴン教徒の教理
の具體的内容と其の實際的存在とは、其の宗教上の特殊
性に於て一般に認めらるる所となつてゐる。シャフラ
スターニーの外、ペルシア回教時代の書である「*Ullānāt-i-
Islām*」(イスラームの哲人) 中にも此の教説に就いて窺
ふことが出来るが、ゼルヴン教的思想の痕跡は尙ほ一層
古代に溯り得るものである。

「ゼルヴン教」につきて

西紀前三四世紀のベロソス (Berossus) は神秘的なる
君主の名稱「ゼロヴァヌス」(Zerovannus) を擧げ、コマ
ゲーネーのアンテイオコス一世のニームルード・ダーク
(Nimrud Dagh) の碑銘にも「無際時」(*ātreepor aīdu,*
zōpōoc) としてゼルヴンを指してゐる。テオポムプス
(Theopompus) に據じたプルタルク (Plutarch) の「*マ
ギ僧ゾロアスター*」の教説の説明には、非ゾロアスター
教的にして寧ろゼルヴン教的思想がより多く影響せられ
てゐるのが認められる。是らは、ゼルヴン教が一體系
として、少くともペルシアのアケメニード王朝時代にさ
へ存在してゐたことを示すものと云へる。古來西方アジ
アに盛んに流行してゐたミストラ教 (Mithraicism) では、
ゼルヴンは「時」を貧食する性質を有し、「クロノス」

(Kronos) と同一視せられてゐる。ゼルヴン教に對する記述は、テオドールス (Theodorus de Mopsuestia) ・聖ヒッポリートス (St. Hippolytus) ・エーゼキヤス (Eusebius) ・聖バシリス (St. Basil) 等の後代の基督敎諸師の論議の中に出現するやうになり、當時、ゼルヴン教徒である「Magusens」の一群が小アジア地方に居たことが傳へられてゐる。然し、直接にゼルヴンの神話的思想を詳しく説明したものは、アルメニア語で書かれたエズニク (Eznik de Kolb) とエリサエウス (Erisseus) との諸書、及びシリヤ語で書かれたテオドールス (Theodoros bar Klonay) の著書であるが、内容に就いては後述するであらう。ササニード王朝時代に出現したイラーンの宗教思想であるマニ敎 (Manichæism) が、其の思想的正統性に於てシロアスター教よりも寧ろゼルヴン敎の敎理に結びいてゐたことは、人々の認むる處となつてゐるが、敎祖イニ (Mân, 摩尼) は神ゼルヴンの子と自稱し、祝福と勝利、歡喜と健康の諸徳がゼルヴンより出でたるものとしてゐる。熾熒發見のマニ敎文書に見えてゐる「清淨光明世界明尊」や「唯大明一尊」、又は、トルファン (Turfan) 出土のペソフキイ語文書中の「Pedar rōshan」(光明の父) の表現は、共にゼルヴンを指示す

るものであつて、是は、同じくトルコ語文書中の「azrin」(Sogd. 'zrw', 即ち Zorvan) と相應してゐる。然し、回紇の佛敎徒が、今日の蒙古の喇嘛敎徒に見るが如く、印度系の神々であるインドラ (Indra, 帝釋天) とインラフヤ (Brahma, 梵天) とを、共に「Ormuzd」(Ahura Mazda) と「Azra」としてイラーンの表現を持つてゐることは、西域佛敎とマニ敎との密接なる關係を示すことに依りて、宗教史的には極めて興味あることではあるが、是を以て佛敎に對するゼルヴン敎の直接なる影響とは見做され難し。

アモスタ聖典に於ては、ゼルヴン (Zorvan, Zrvan) は、神靈として「Rāman」[Vayu]「Thwēshā」(Yasna LXXII, 10) を、又は、「Ishtrya」[Vantant]「Thwēshā」[Vāta]「Christā」[Dēnā]「Zarenmant」[Sōkenta] 等の諸靈と相伴ひ、又は、「Anēsha Spenta」[Thwēshā]「Vayu」[Vāta]「Āmātā」と共にシロアスターにより地上に呼出せられてゐる (Vidvatāt, XIX, 9) ペソフキイ宗教書に於ては、アブラマズダは自からゼルヴン (Phl. Zorvan) を創り、Denkart III, CCXXXVII, 1) ゼルヴンとは本來分離獨立してゐたと云はれてゐる (Bundahishn, I, 3)。又、ゾーシカルト (第九卷・第三章・

第四―五節)は、ゼルブンの教義は悪靈「Arshik」により宣布せられ、「ダハリ」(Dahru)派の奉ずる所と云つてゐるが、是は、時の永遠を説く異端的回教の一派の「Dahrya」を指すものである(arabic. Dah = time)。ペソルキイ書に於ても、ゼルブンが「Mal」(Gosh)「Rin」の諸靈と共に創られ、「Yohanan」(Av-Yohannan)を援助し、アフラマズグの武器となつてゐる。

光明の神アフラマズグと闇黒の神アングラマイニエとを以て象徴せらるる二元論は、イラーンの宗教形式を一貫するものとしてササニード王朝以前のマズグ教に於ても認めらるる所であるが、マズグ教の最後の段階であるゾロアスター教に於ても、斯くの如きイラーンの特質が堅持せられてゐたことは云ふ迄もない。善神と共に其の對極的に相反し獨立せる悪神の成立を認める宗教的原理が、教理的には可能であつても、當時行はれてゐた西アジアの諸思想に對抗して論理的に一種の空隙を持つてゐたことは當然と考へられる。アフラマズグの神格に對する其れ迄とは異つた新たな神格の附與は、二元的相對性を超えた絶對性を示すことにより一神教的アフラマズグの出現を見たわけである。善惡兩神の双子的關係が父子的關係に置換へらるることにより、二原理の起源的統一に

「ゼルブン」教こつきて

成功した。アフラマズグは今や一切の創造者の地位にあり、アフラマズグの意志は善靈であるスペンタマイニエ(Spenha Mainyu)をして悪靈であるアングラマイニエに對抗せしめた(拙著、ベルシア宗教思想五十五頁以下参照)。アフラマズグの此の原始的神格の地位と一元論的傾向とは、正にゼルブンの教理と一致するものである。西紀五世紀のアルメニアのエズニクは、次の如き説話をなし、ササニード時代に行はれてゐたゼルブン教の神話的構造を明示してゐる。

「何物も存在せず、天も地も、天上地上に在る創造物の何物も未だ存在せざりし時に、ズルアン(Zrnan)と稱する者ありき。その名を釋すれば、「運命」(Baltub)又は榮光(Hrang)なり。彼は、天と地とその兩つ、含む一切を創り、オルミズド(Ormazd)と名付くる一子の生れ出でむことを念じつゝ、一千年に互り犠牲を祭れり。斯くして一千年間の犠牲の後、彼はふと心に思ひ始めて云ひぬ。『我が成せし此の犠牲の效驗は如何に。一子オルミズド生るるか、將た、我が勞苦空しきに終る可きや』と。斯くの如く彼が思ひし時、オルミズドとアルフメン(Arman)、彼の胎内に宿れり。オルミズドは彼の犠牲に對して、アルフメンは彼の疑念に對して生ぜしなり。是を見てズルアンは『胎中に二子

あり。我が前に來らん最初の者を王者となす可し」と云ひぬ。オルミズドは、父の意向を知りて是をアルフメンに明して云ふやう、『父ズルアンは此の企圖を有せり。兩人の中速かに彼の前に立ちし者を王者となす可し』と。アルフメンは、是を聞くや胎を破りて出で來り、自から父の前に立てり。ズルアンは、彼を見るや、それが何者なるやを知らずして、『汝は誰人ぞ』と問ひ、且つ、彼は、『我は御身の子なり』と答へぬ。ズルアンは、『我が子は、芳香に満ち光輝ある者なるに、汝は、惡臭ありて闇黒なり。』と云へり。兩人の語りつつありし時、芳香あり光輝あるオルミズドは生れ、來りてズルアンの前に立てり。ズルアンは、彼を見るや、是こそ、そのために犠牲を祭り來りし子、オルミズドならめと知りぬ。而して、手に持ち、又、それにて犠牲を祭り來たりし枝條 (barnesnu) を取りてオルミズドに渡し、且つ云ひぬ。『今迄は汝がために、我は祭りを行ひ來れり。今や我がために祭る可きは汝なり。』と。而して、ズルワンの枝條をオルミズドに渡し、彼を祝福せし時、アルフメンはズルアンに近づきて、『御身は、御身に來れる最初の子の一人に王權を興へんと誓はれしに非ずや』と云へり。ズルアンは、己れの誓約

に悖らざらむがために、アルフメンに、『おお、虚言者よ。悪行者よ。九千年の統治は汝に允許せらる可し。されど、オルミズドを我は汝の上位に置き、九千年の終りには彼が君臨し、且つ、彼の爲さむと欲する一切の事が爲さる可し』と云ひぬ。斯くて、オルミズドとアルフメンとは生物を創り始めしが、オルミズドの創りしものは善良にして方正、アルフメンの生みしものは邪惡にして歪曲なりき。』

以上の文中に於て、最高原理と創造の行爲との關係が説明せられ、双生兒 (Twin) としての争鬪的性格を有する二個の相反する存在が、同一の父と子としての肉親關係に於て結付けられ、起源的單一性を現はしてゐる。此のゼルヴンの思想がゾロアスター教に於けるアフラマズダの新たなる神格への止揚と兩つのマイニユとの構造に裏付けとなつてゐることは、想像に難くなす。

ゼルヴン (Zervan, Zervan, Zainan) は、「時」乃至「時間」の觀念を有する古代イラン語であるが、「時間」を以て最高原理の象徴とした所にゼルヴン教の名稱のある所以がある。Ulema-i-Islam の著者は、「時間を除いて一切は創造された。故に時間は創造者である。時間は、それ自體に境も頂も根も見ることゝ許さず、常に存在し

又、存在するであらう。又、「時間は創造者である。それは限界を有せず、その終末も發端も見得たるものなし。」と述べてゐる。エズニクに見える神話に於ける九千年の善惡兩神の鬭争的時間は、それ自體計量し得る時間であつて、空間的なる永遠的時間に於ける一個の起伏を示すものに過ぎない。ゾロアスター教に見える世界創造より復活に到る九千年乃至一萬二千年の時間は、善惡兩神の鬭争の場としての現世の一小永遠を示すものであつて、古代イラーンに於ては、斯る永遠ではあるが有限的な時間に對して、その前後に無限に延長し得る時間である眞の永遠を區別してゐる。即ち、以上の有限的な永遠乃至時間は、「Zrvan daurgō-khvāhata」(Zrvanah-Idāurgō)を以て「長期に亙る自律的時間」又は「長期の時間」を意味し、無限的な永遠乃至時間は、「Zrvan ah-arana」(Phl. Zarnah-akamrak)によりて「限界なき時間」を示してゐる。無限的時間が空間的であるに拘らず、有限的時間は此の宇宙の時間的一環を示すことにより、實際はそれ自身「無限的時間」の本質を決定するものであつて、世界の太初を以て初まり世界の終末を以て斷絶する此の小さき永遠が宇宙の歴史的時間と決定する處に、世界年齢のイラーンの解釋が存在する。此の宇宙の生

「ゼルザン教」につき

命的期間は、如上の如く九千年乃至一萬二千年と考へられてゐるが、それは各、三千年を以て分割せらるる「創造・混合・分解」(bundhišn, gumēhišn, vīdāiššn)に配し、摩尼教斷編中の「初際・中際・後際」の三際が是に當つてゐる。「創造」は光明の君主の業であり、「混合」は惡靈の攻撃による善惡の混合、「分解」は此の「混合」の最後の成分的分解を意味してゐる。ゼルザン教の影響の最も顯著なる摩尼教は、此の三際を思想を極めて明白に説明してゐる。「初際者、未有三天地。但殊_二明暗_一。明性智慧。暗性愚癡。諸所_二動靜_一無不相背。中際者。暗既侵_レ明。恣_レ情馳逐。明來入_レ暗。委質推移。大患狀_二離於形體_一。火宅願_二求於出離_一。勞_レ身救_レ性。聖教固然。卽妄爲_レ眞孰敢問_二命事_一。須_レ辯析求_レ解脫緣。後_レ際者。教化事畢。眞妄歸_レ根。明_レ卽歸_レ於大明。暗亦歸_レ於積暗。三宗各復_レ兩者交歸」。元來、この三時の思想は、ガーサー(Gāthā)では甚だ漠然としてか認められず、従つてマズダ教の初期の宗教形態に於ては殆んど缺如してゐたものと見る可く、アエスタ聖典でも斯る占星術的世界年齢の觀念の痕跡を辿ることは出来ない。是に反して、ゾロアスター教の宗教的確立を見たササニード王朝時代のペフレレイ宗教文學書に於て甚だ

多く記述せられ論議せられるに到つたことは、ゼルヴンの思想の深き影響と解せざるを得ない。

ゼルヴン教が古代イラーンに於て正統的なゾロアスター教とは獨立して存在してゐた思想乃至宗教であつたことは前述の如くであるが、アゾスタ聖典の中に於ける此の無限的時間の表現は、他の神格化せられたる抽象觀念の如く一つの神靈としてのみ考へられ、空間 (Thvashan) や風 (vayn) と共に祈願せられてゐるのに過ぎない。祈禱書「Shih Roohak」(第二十一)に於ける「支配する空間、長く支配する時間、無限の時間」と云ふ文例は、單に時間的神格化を示す一つの例證とはなつてゐても、時間の個性については其の内容が示されてゐない。是に對して、神學書のブンダヒシメン (Bundahishan) に見ゆる思想の如きは「オーフルマズドは至善にして創造者なるが故に、その諸徳に被覆せられたる時間は、無限である。此の時間は、オーフルマズドが嘗て存在し現に存在し、又未來に存在せむ限り存在する」と云つて、時間が尙ほアフラマズドと共存的存在物と見らるるやうになつてゐるが、是は、それ自體、時間概念の内容について一步を進めて居り、宗教思想に於ける最高規範としての獨立性を暗示してゐる。是は、明らかにゼルヴン教的思

想のゾロアスター教神學に對する密接なる關係を示すものであつて、新たなる思想的裏付けの流入を表示するものに外ならぬ。

ゼルヴン教思想に於ける無限的時間の絶對的性格の成立には、時間自體が内包す可き二個の要素を媒介として宗教的本質を展開してゐる。それは、即ち、一つは時間と運命との聯關に於て、他は運命の有する必然的支配力——換言すれば運命が萬物の支配及び萬物發生の力ありとする二個の觀念的要素によつてである。時間と運命との觀念的混淆は、テオドールス (Theodorius de Mopsuestia) がゼルヴンを「*toza*」(運命)と離じ、エズニクが「*bakht*」(幸運)を指したことに於ても是を窺ひ得るのであるが、ペフレキイ書、メーノローケー・フラト (M-enoke Khurat) では、「世界の事象は、運命 (*brtkush*) と時間とによりて、又、長き時間の君主たる自存的永遠の最高命令によりて進行する」と云ひ、時間の機能と運命とを同一に見てゐる。ここでは、時間の支配は、運命の支配に歸結してゐる、又、同書に於て、「運命は萬能である。智慧學識の力を以てしても、武器を以てしても、運命と戰ふことは不可能である。何となれば、運命の意志が善又は惡に向ふ時、賢者は自己の行爲の中に狂亂し、

又、狂人は賢者となる。怯懦 (Pardoul) なる人は勇者となり、勇者は元氣を失ふ。働く人は怠惰となり、怠惰なる人は働く」と述べ、運命の先驗性を認める限りに於て、運命と時間とは其の效力を一にしてゐる。同じく、「運命は最初より定まりしものである」と云ひ、「運命は一切の人一切の物に至上なるものである」と云つてゐるのは、かの時間と運命との深き接觸を示す觀念の存在に外ならない。「萬物が支配せられてゐる力」である運命は、萬物がその運命より脱し能はざる不可避性の先驗的である意味に於て時間と同一であるが、運命の勢力の萬物に現はれてくる必然が、時間よりも一層具體的であることに注意しなければならぬ。

然し、此の世界に於て、我々の經驗する時間の延長性と持続性とが天體の運行と並行してゐることは直ちに想像せらる可きことであつて、ここに、天體と時間、經驗的空間と時間との契機が存在するわけである。運命が天體の運行に結付く觀念の基礎は、同じく、メーノノーケー・フラトに、「世界に生ずる一切の善と一切の惡とは、七個の遊星と十二個の宿星との所業によりて生ずる。七個の遊星はアリーマンの君側の七將軍と稱せられ、彼らは宇宙と創造とを妨害し、且つ、死と一切の惡に引渡す。十

二個の宿星は、オーフルマズドの君側の十二將軍と稱せられ、運命と天體の運行とを規定する」と云ふ表現に是を認めることが出来るが、時間的進行に見る晝夜・四季・歲月の轉換は、實に是らの天體の運行の結果であり、是は直ちに是ら天體の存在する經驗的空間 (Gann) の進行に歸結する。經驗的空間の時間的存在は、時間と運命との同一的解釋によりて、運命が空間とも不離の關係に存在してゐることを示してゐる。是は、時間と空間との同時的進行が運命の不斷の力を規定することを意味するのに外ならない。斯くて、運命は時間空間の具體的命令に過ぎなく、時間が世界最上の君主であり、全體性を有する根元的なるものとするゼルヴン教的觀念に還元せらる可き理論が成立するわけである。

・エズニクの敘述の中に見る如く、ゼルヴンが「Bakht」(運命)の別名を有してゐることは、以上の如き、時間空間との關係に見らる外、尙ほ「Farrig」(光明・榮光)とも不斷の聯繫を持つてゐることを忘れてはならぬ。ペフレギイ語の「Bakht」は、元來、アエスタ語語根「Bakht」より出でて「分配せられたるもの」を意味するのであるが、更に此の「Bakht」の梵語形である「Bhakti」は、殊に吠陀梵語に於て「輝ける財寶を人間に分配する神の

行爲」を示してゐる。創造的光明神であるサキイトリ (Savitri) は、「財貨を分配する」(ritu bhajati) のものであり、又、曙の女神、ウシヤス (Ujas) は、「良き分配者」(subhaga) として、毎朝其の財貨を持來るものとせられてゐる。「ブハガ」(bhaga) は、文字通り「分配者」であり、自己の財貨を分與する光明神の名稱であるアーディティヤ・ブハガ (Aditya bhaga) としてウシヤスの兄となつてゐる。彼が、一般に「財を興へる神」として認められてゐると同時に、其の性格に光明を具有してゐることは注目す可きことである。「bhaga」のイラーン語形は、アエスタ語の「baga」、古代ヘルシア語の「bana」に當り、「神」を意味してゐるが、畢竟、「寛大なる分配者」の意味より轉じたるものに過ぎない。人々が神に求める恩恵の分配が特に光明 (Prl. roshnik) の分配であつたことは、古代イラーン人の通念であつた。「輝ける星と月とは一つになりて人々に光明を分與す可し」と云ふヤシント第八章 (即ち、Yishtar Yasht) の文章は、光明の分配が運命的意義を持つことによりて、運命が天體の運行に固定せしめられてゐる思想をも兼ね備へてゐるものと考へられる。斯る思想は、同じくヤシント第十章 (即ち、Mithr Yasht) に於て、光明の神靈ミヌラ (Mithra)

が「我は、誰人に光輝と光明とを (nyesh-ohu khvare-masohu)、又、誰人に身體の健康……又、死と病とを……分ち與ふ可き (azem bakshami)」と云つてゐることとは、光明の分配より生ずる善き物と惡しき物との分配とが、運行する天體の行爲として考へられたことを示すものであり、古代イラーンに於けるミヌラの神の地位と任務とが注目せしめられる。アフラマズダが光明神として後代に於て考へられるに到つたのも、同じくゼラン教的觀念の移入によるものとするのが妥當である。物の發生が犠牲の手段によると云ふ觀念は、犠牲、自體の神祕力の顯現を示す多くの事例を我々に回想せしめる例へば、リグ吠陀 (第十卷第九十章第六節) では、プルシャ (Purush) の四肢より世界のあらゆるものが生れ出て來てゐる。又、造物主であるプラジャーパティ (Prajapati) が萬物や神や鬼神をも産んだのは、一千年の犠牲の祭の結果であつた。又、ミヌラ教に於て行はれた牡牛の犠牲が教徒をして再生せしめ死者を再起せしめるのは、祭により永遠の生命を獲得出來ると云ふ信仰に基づくものである (Fartohio in acternun romanus)。犠牲によりてアフラマズダを生むだゼルヴァンの話は、同様の手段によりて世界を創造したるプラジャーパティの話と思

想的には同位置を示すものであるが、此の創造の概念は、印度のアルヤの宗教思想とイラーンのアルヤの宗教思想とが同一原理に出發して同一結果に歸着を見たもの、イラーンに於ては比較的後代に於て始めて出現した關係上、印度・イラーンの同一民族時代の原始宗教思想に遡らす可きではない。創造に關する印度及びイラーンの概念は、創造者と其の惡しき創造物との關係に於て自づからなる相異の傾向を系統的に持つてゐる。印度に於ては、神 (deva) と鬼神 (asura) とは、兩者のみによりて決して此の世界に於ける限定せられたる相反的存在物ではなく、[naḡn] [pitṛ] [gandharva]・[śadhyā] 等の他の多くの物をも亦、同様に創造した。創造物は、單に相反的創造物のみ意味するものではなかつた。是に對して、イラーンでは相反的なる善惡の二物、又はその系列のみが示されてゐる。アフラマズダとアングラマイニニとの誕生は、元來ゼルヴンの意志に基づくものではなく、彼の行へる犠牲の完全さと不完全さとの必然的結果として出現したものであり、犠牲の結果としての正當なる善がゼルヴンの意志として此の世界に出現す可きであつたのに對し、犠牲の不完全さ、即ち、疑念の子としての惡も亦、ゼルヴンの意志に反してゐるのに拘らず、

此の世界に存在す可き權利の主張を持つてゐた。我々は、善惡の争闘を正當化す可き二元論の根據と善の勝利の倫理的基礎を茲に見ることが出来る。

○參考書

1. H. S. Nyberg: Die Religionen des alter Iran (獨譯) 1908. Berlin.
2. L. S. Casartelli: The Philosophy of the Mazdayasnian Religion under the Sassanids. (英譯) 1889. Bombay.
3. J. Darmesteter: Ormazd et Ahriman, 1877. Paris.
4. Louis H. Gray: The Foundation of the Iranian Religion. (Cama Oriental Institute Publication No. 5) Ed. Chavannes et P. Pelliot; Un Traité manichéen. Paris. 1913.
5. N. S. Nyberg: Hiltshuch des Pahlavi. I, II. 1928. 1931. Uppsala.
6. Dhalla: History of Zoroastrianism. 1938. New York.
7. E. Benveniste: The Persian Religion, 1929. Paris.