

法政大学学術機関リポジトリ  
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

## 印欧語の「神」

著者	風間 喜代三
出版者	法政大学教養部
雑誌名	法政大学教養部紀要
巻	107
ページ	123-144
発行年	1998-06
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10114/3715">http://hdl.handle.net/10114/3715</a>

## 印欧語の「神」

風 間 喜代三

印欧語族の祖先が神をどのように考えていたか、またどのような神を信じていたか、という疑問に答えることはむずかしい。なぜなら、各語派の話手たちは独自の神話を持ち、宗教をもっていて、それらに共通する要素を簡単に指摘することができないからである<sup>(1)</sup>。

また一般に古代人の神は、個別的であり、自然現象と密接に結びついている。それは太陽、雷、風、曙、火、水、雨などさまざまであるが、例えばメソポタミアのシュメルの世界では、3600という非常に多くの神格が認められていたという。それらは、天地両神をはじめとして町や家の守護神であり、ある種の力を自由にできるところから、神としての威力を誇っていた。そして宇宙や地上の秩序を守る力、あるいは定めといった抽象的な概念は、神とは別個に考えられていた。ところがこのシュメル文化をうけ継いだセム系の人々は、とてもそのように多くの神を考えることはできなかったので、その数は時代とともに減少して、ついにはただあらゆるものを見て、あらゆることのできる「神」、あるいは「女神」のみが語られるようになっていった<sup>(2)</sup>。

それでは「神」はこのように数多くの個別的な力の抽象から生まれる概念かというと、必ずしもそうではない。アフリカのスーダン南部に住むヌア一族の宗教を調べたプリチャードによると、彼らには天空の霊で、空中に遍在する「私の祖先を創造した神」がいる。そしてその神の父として、空気をはじめとする上昇の精霊がいる。この霊はある人に、一時的に、あるいは永久につくことがある。永久につかれた人は予言者となる。精霊は病気をもたらすと同時に、それを直す力となる。ある精霊は、以前は人間であった。それは雷にうたれて死んだり、つむじ風に巻きこまれて死んだ人で、その異常な死によって彼らは聖なるものに変化したのである。これらの霊は家とか部族などが敬うトーテムの霊とは区別される。トーテムの霊は、人に靈感をあたえず、あまり重要でない下界の霊である。このように、かなり原始的な生活を営む人々の神の世界は、

抽象的な「神」と、上下にわかれた具体的な性格をもった靈の群れとが共存する、複雑な構成になっている。つまり、ここでは「神」は個別的な力をもった人格神の抽象とか、その総合ではなくて、それらの上位にはじめから存在している<sup>(3)</sup>。

どのような神と靈との世界を印欧語族がもっていたかは知る由もないが、彼らがどのようなときに神を思うのだろうか。その一例として、キケロ Cicero の「神々の本性について」*De natura deorum*の一節をあげておこう。この未完の著作は、エピクロス、ストア、アカデメイアというギリシア哲学の3派の宗教観を論じたものだが、彼らは神について互いに異なる主張をもっていた。アトミズム的な世界観をもつエピクロス派では、神も自然論のなかで考えられるのに対して、ストア派では神は宇宙を支配するものとしてとらえられる。これらに対して、プラトン哲学の伝統を守るアカデメイア派の態度は批判的であり、懐疑的である。そこで神の存在の否定か、あるいはそれを信ずるが故に存在すると考えるのか。この2つの対立する神の解釈をアカデメイア派は再検討するわけだが、問題は、ストア派の主張するように、神の存在は父祖の権威によって *auctoritate maiorum* 信じられているが、なぜそれが真実であるのか、という論証に欠けている点にある (3,7)。このような疑問をもつコッタ Cotta は、神の存在を自明のこととして、「それは我々の父祖が我々にそう伝えてきたのだ」*ita nobis maiores nostros tradidisse* (3,9) という事実を認めないのだから、それは父祖の権威をないがしろにするに等しいといわれても仕方がない。

しかしそれでは自明だという神の存在を、彼の対話の相手はどのように説明してきたのかを、コッタは改めて思い起こそうとする。それはまずローマの古き詩人エンニウス *Ennius* の詩の一行にはじまる。「みよ、この高きに輝くものを、それを人はみなユピテルとよびかける。*aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Iovem.* 輝く天空をみて、そこに至高の神の存在を感じるということは、ローマ人に限ったことではないが、それでは明確な神の存在の論証にはならない。さりとして肝臓の裂け目や鳥の鳴き声のような占いも、神に通じるものではない。そこでコッタはストア派の神の観念について、その学派を代表するクレアンテス *Cleanthes* の説として、つぎのような説明があったことを注意している (3,16) 即ち、神の観念は *deorum notiones* 人々の心のなかで *in animis hominum*, つぎの4つの仕方 で形成されるという。「まずその一つは、未来のことへの予感から *ex praesensione rerum futurarum* であ

る。つぎは天候の乱れと、その他の（気象の）動きから *ex perturbationibus tempestatum et reliquis motibus* である。第3は、我々が十分に味わうものごとの快適さと豊富なことから *ex commoditate rerum quas percipimus et copia* である。そして第4には、星の秩序ある運行と天体の恒常性から *ex astorum ordine caelique constantia* である」。

これは神の存在がすでに希薄なものになりつつある時期に、思索によってこれを確かめようとする人の言葉である。ここで神を感じるきっかけとなる4つの現象をみると、それは特別な奇跡ではなくて、身近かにみられる人間の及ばない自然の力にほかならない。人間は神を直接経験することはできないから、生活を支配している宇宙の運行と禍福の交錯するなかに神をとらえようとする。それほどこまでもコッタが望むような神の存在の直接の論証にはならない。そこに彼の懐疑があり、それは近代まで続く永遠の懐疑だといってよいだろう。しかしケケロがまとめたこの神の存在をめぐる論議からうかがえるように、人間が素朴に天を仰いで、そこに神を思う気持は、人間 *homo* が死ぬるもの (*Gr. βροτός*) であり、大地 *humus* からはなれられない存在であるところからきている<sup>(4)</sup>。

天の摂理を考え、限りある生命を思うとき、ストア派のいう宇宙の支配者としての神が心のなかに認められる。古いインドの言葉にもいわれている。「神は木にも石にも土のものにも認められない。なぜなら、神は心のなかに認められるからである。それ故に、心がその因である」 *na kāṣṭhe vidyate devo na pāṣāne na mṛṇmaye / bhāve hi vidyate devas tasmād bhāvo hi kāraṇam //* (*Indische Sprüche* 3197)。「バラモンにとってアグニが神であり、賢者には心のなかに神がある。知恵のわずかな者には偶像があり、すべてに交らぬ目をむける人には至るところに（神がある）」 *agnirdevo dvijātīnām munīnām hr̥di daivatam / pratimā svalpabuddhīnām sarvatra samadarśinaḥ //* (*ib.* 66)。

ホメロスの描くギリシアでは、オリュポスの神々がゼウズを先頭にして、アカイア軍とトロイフ軍の双方にわかれて戦っている。しかし歴史時代にはいると、これらの神々の多くは後退し、ディオニュソスのような卑俗な神が人気を集める一方、人間の争いや政治の混乱は神への不信をつのらせる、かつては犠牲の肉を焼く煙が天上の神に達して加護をもたらすと信じていた人々も、その願いの空しさを経験すると、神のあり方に疑問を抱くようになる。晩年のプラトンは「国家」*Politeia* 379 a 以下において、彼の兄を相手にソクラテスに神

について語らせている。この哲学者は、詩でも劇でも神を事実あるがままにあらわすべきである、と述べた後で、神のあり方をつぎのように規定しようとしている。神はよいものであり、またそのようにいわれるべきではないか。そうだとしたら、詩人ホメロスがイリアス（24巻527行以下）において、ゼウスの館に禍福の2つのかめがあって、これを神が人によって混ぜて与えるのだと歌っているが、この言葉は当然うけいられないことになる。つまり、「神は一切のものの原因ではなくて、よいものの（原因）である」*μη πάντων αίτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν* (380C)。このプラトンのいう神は、倫理的な色彩の濃い観念的な神で、英雄時代の互いに戦う姿は求むべくもない。これは裏返せば、外なる神への不信であり、内なる神への要求といえよう。

バラモンが行う祭式を通してはじめて神の庇護にあずかることのできた古代インドの民衆にも、徐々に神への不信の念が高まり、神も人間と同じように、不幸を免れないとまで考えられるに至った。「我らは神々に稽首する。しかしその（神々）も不幸の定め支配下にある。故に定めが敬まわれなければならない。だがこれも、それぞれにきめられた業がひとつの果をあたえるものにすぎない。果が業に依るとしたら、不死なる（神）も定めもなんの役に立とうか。されば業に稽首、定めもこれには無力である」*namasyāmo devān nanu hatavidhes te 'pi vaśagā / vidhir vandyah so 'pi pratiniyata karmaikaphaladaḥ / phalam karmāyattam yadi kimamaraiḥ kim ca vidhinā / namas tatkarmabhyo vidhirapi na yebhyaḥ prabhavati //* (Indische Sprüche 3367, cf 1338, 1870, 2079)。そこで神も業からの解脱を求め。「財なき者は財を望み、獣は言葉を（望む）。人は天を望み、神は解脱を望む」*adhanā dhanam icchanti vācam caiva catuṣpadāḥ / mānavāḥ svargam icchanti mokṣam icchanti devatāḥ //* (ib. 211)。

このような文例は、印欧語族もはじめは外なる自然の力のなかに、それをうごかす神を感じていたが、それが徐々に生活の不安などから心の内に求められていく過程にあったことを示している。そうした人智の及ばない力の存在を内に感じて *re-legō*「改めて集める」、つまり精神的な意味での再集 *recollection* が行われるときに、それは *religiō* になる。

親族名称などの資料によって、印欧語族の祖先は父系制の貴族的な社会構成をもっていたと推定されている。そしてG. デュメジル *Dumézil* の神話分析に

よれば、その社会は祭官と戦士と庶民という3部組織であった。従ってそこには当初からなんらかの神の言葉の代弁者がいたことになる。またこの語族の生活は、農業を主とした定着的なものではなく、その広い分布が示すように、馬を駆り家畜を育てる牧畜的なものであった。そして彼らの神は、天にあった。その証拠に、きわめて確実な、しかも形態論的にも特異な形の対応が示す神は明らかに天の神であって、大地の神ではない。同時にそれは昼間の空であって、夜のそれではない<sup>(5)</sup>。語根 \*dei- に接尾辞 -eu- を伴った \*dyeu-, dyu- の主な対応は、Skr. *dyaús* 「天, 日」, Av. *dyaos* 「天から」 (Skr. gen. *dyós*), Gr. *Ζεύς* 「ゼウス」, Lat. *Jūp(p)iter*, *Diēspiter* 「ユピテル」, *diēs* 「日」, OIr. *die* 「日」, Hitt. *šiuš* 「神」。この athematic タイプに対して thematic \*dei-wo- の対応は、Skr. *devā-* 「神, 神の」 Av *daēva-* 「魔」, Lat. *deus* 「神」, *divus* 「神の」, *dīvum* 「天」, OIr. *dia* 「神」, ONorse *Týr*, OHG. *Ziu*, OE. *Tiw* (軍神名, cf. OE. *Tiwesdoeg*, *Tues-day*, ONorse *tivar* (pl.) 「神」, Lith. *diēvas*, OPruss. *deiwa(s)* 「神」。この「神」に参加しないギリシア語は、「神」としては *θεός* をもつが、その形容詞に \*dei-wo- の弱階梯 \*diw-ios に基づく *δῖος* 「天の, 神の」 (Skr. *divyā-* 「天の」) をもっている。従ってこの \*dyeu-, *deiwa-* 「神の」対応に関係しないのはスラヴ, アルメニア, アルバニア, トカラ語派に限られている。しかしこれらの語派にも語根 \*dei-/di- に基づく「日」が認められる。OCS. *dǫnǫ* (Lat. *nūn-dinae* 「9の日, 市の日」, OIr. *nōn-den* 「9日」, Skr. *madhyāmdina-* 「昼間」), Arm. *tiw* (Skr. *dīvā instr.* 「晝間に」), Alb. *ditë* (Hitt. *šiwatt-* 「日」, Luw. *Tiwat-* 「太陽神」)。因みに、上述の thematic タイプの「神」は、孤立的な athematic の \*dyeu- にくらべて、その成立がやや新しいことをうかがわせるが、対応の確実さからみて、そのへだたりは少ない。

ここで後述する「天」に対する「大地」をあらわす語彙にもふれておこう。その対応はかなり広い範囲に分布している。Hitt. *tekan* (gen. *taknaš*), Skr. *kṣām-* (nom. *kṣās*, gen. *jmās*), Av. *zam-*, Gr. *χθών, χαμαί* 「地上で」 Lat. *humus*, OIr. *du* (acc. *don*), Lith. *žemė*, OCS. *zemlja*, Alb. *dhe*, Toch. (A) *tkam*, (B) *keṃ*。このほかにこの \*dheghom-, *dhghom-* (> *ghom-*) に関係する形としては、「人間」をあらわす Lat. *homō*, Goth. *guma*, Toch. (B) *šaumō*, それに Toch. (A) *šom* 「若者」がある。この「大地」は、母なる大地の神として天なる \*dyeu- のように敬われることはなかった。古代インドでは「広い」を意味する形容詞を伴って *kṣām urvīm*, あるいは *kṣām prthivīm* (acc. Av. *zam pərəθvīm*, Gr.

*εὐρεία χθών*) という表現から形容詞が名詞化して *pr̥thiví*「大地」となり、同じように *mahí*「大きい」も「大地」になった。そして大地の働きである「生成する」をあらわす語根 \**bheue-* (Skr. *bhāvati*, *φύομαι*, *φύοις*「自然」) から、その弱階 *bhū-mi-* が「大地」となった。ギリシアでも大地の女神ガイア *γαῖα* は、ヘシオドス Hesiodos の「神統記」*Theogonia* が語るところによれば、夫となるウラノスを生み、その家系はクロノス、そしてゼウスへと受け継がれる、まさに神々の母である。しかし、この形については *γῆ*「大地」、そして *Δημήτηρ*「デーメーテル」の *δη-* との関係を想定されるにすぎず、ギリシア語派に個有の形である。つまり、インドでもギリシアでも、古い印欧語の「大地」*kṣám-*, *χθών* の伝統は失われている。このほか「大地」については、Gr. *αἶα*, *μαῖα* も孤立的である。そしてゲルマン語の OE. *eorþe* > *earth*, OHG. *erda* > *Erde*, Goth. *airþa*, ONorse *ǰrð* も、その対応はわずかに Gr. *ἔραζε*「大地」に、Arm. *erkir*「大地」が指摘されるにすぎない。ここにも大地の信仰が印欧語族の話し手にとって、それほど根深いものではなかったことが認められる。

これに対して、Gr. *Zeὺs αἰθέρι ναίων*「澄みきった空に座すゼウス」(Il. 2. 412), *Zeῦ πάτερ*, Lat. *Jū-piter*, skr *dyaùṣ pítāḥ* (RV6, 51, 5), 「父なる天よ」とよびかけられる天上の神は、地上における父の権威と相まって、この語族の信仰を代表するものであった。しかし語派の分裂と生活の変化、とくに農耕文化の習得によって一定の土地への定着が進むと、大地の神を無視することはできなくなる。そこでこの天の神は大地の神と共存し、その高貴なる位置も徐々に低下する。例えば、古代インドでは *dyaùṣ* (*pitā*) 「(父なる) 天」は多くの場合に *pr̥thiví mātā*「母なる大地」と並んでその名があげられるだけで、単独でよびかけられる地位を失っている。従って独立の呼びかけの格 *vocativus* は必要でなくなり、リグ・ヴェーダ 6, 51, 5 では明らかに呼びかけであるにも拘らず、主格 *dyaùṣ* がそのままアクセントを *svarita* に変えて用いられている<sup>(6)</sup>。「父なる天、欺瞞なき母なる大地よ、兄弟アグニよ、汝すぐれたる(神々)よ、我らに恵みあれ」*dyaùṣ pítāḥ p̥r̥thiví mātār ādhrug āgne bhrātār vasavo mṛdātā naḥ* / (RV 6, 51, 5 a-b)。そしてなによりも、多くの讃歌をもつ *dyāvap̥r̥thiví*「天地(神)」という *dvandva* 並成合成語が、この結びつきの強さを物語っている<sup>(7)</sup>。

インド・アーリア人にとっては、神としての天はインドラ、アグニなど他の神々の前にその力を失い、大地と一体のものとしてとらえられていたに違いな

い。この両神を讃える詩は、つぎのように歌っている。「これら両者（天地）のうち、いずれが先か、いずれが後か。それらはいかに生じたか、詩人たちよ、だれがそれを分け知ろうか。（天地は）一切の名のあるものを自ら担っている。昼夜は車輪のように交互に回転する」*katará púrvā katará parāyōh kathā jāte kavayaḥ kó ví veda/ víśvaṁ tmānā bibhr̥to yād dha náma ví vartete āhanī cakrīyeva //* (RV 1, 185, 1; 辻訳 78)。詩人にとって、天地両神はすでに混然として一体のものと感じられていて、天だけの存在は考えられなくなっていたのである。

ギリシアでもオリュポスの山の頂きに住む天上の *οὐράνιοι* 神に対して、地上の *χθόνιοι* の神が相対していた。そしてヴェーダの歌にみられるような天地両神の合体は聖婚と考えられ、それによってはじめて大地は実り豊かなものとなると信じられていた。アイスキュロス Aischylos の断片 (Nauck 44) に、その信仰はつぎのように語られている<sup>(8)</sup>。「清き天は大地を貫くことを切に願ひ、情念がその結婚を成就しようとして大地をとらえる。花婿たる天からふる雨が大地を懐妊させる。そこで大地は人間たちのために、デーメーテルの贈り物である、家畜の群れのための牧草と穀物を生みだす。そして木々の豊かな実りは、その結婚の露によって成就される。私（アプロディテー）がこれらのことの因なのだ」。このゼウスとデーメーテル、そして後述するセメレーとの交りは、イリアス14巻の325行以下にも歌われている通りだが、その De-meter は文字通り「母なる大地」であり、ヴェーダの詩人の讃える *prthivī mātā* に等しい。そしてこの母とゼウスとの間に生まれたペルセポネー Persephone は、よみの国を支配するハデス Hades、即ち夜の大地、死者の国の王の妃である。

だからギリシア人は、大地を耕そうとする前には、「大地のゼウスと清きデーメーテルに、デーメーテルの聖なる実りが充分に生育しますように祈らなければならない」*εὐχεσθαι σὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερι θ' ἀρνῆ./ ἐκτελέα βοίθειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτῆν*, (ヘレオドス「仕事と日々」*Erga kai hēmerai* 465-466)。ここでは天の神であるゼウスも、「大地のゼウス」として、ハデスをあらわしている。ここにも天神の、人間の住む地上への降下が認められる。トラキア、プリュギア系の、これも本来は「大地」を意味したと推定されるセメレー Semele も、ゼウスに愛されたが、ヘラの嫉妬で身を焼かれてしまった。にも拘らず、彼女は火の中から胎児ディオニュソスを取り上げた。同じようにもとは「母」とか「おばあさん」をあらわす語であったマイア *maīa* 「(母なる) 大地」



も、ゼウスと交って、ヘルメス Hermes の母となっている。このようにみえてくると、天の神ゼウスの母なる大地との交りは、いっそう深いものであったといえよう<sup>(9)</sup>。

地上に生活する人間にとっては、外なる天の神の力よりも、大地の恵みのほうが切実なものに感じられる。同時に大地は、その下に死者を包みこむところである。そこに天地の結婚が求められる。ギリシア人は早くから母なる大地への信仰をもっていた。オリエンポスの神の一人で、海神として知られるポセイドン Poseidon の名にも、その「大地」がふくまれている。Ποσειδῶν, Ποσειδάων はミュケーナイ文書にも Posedao, Posidao の形であらわれているが、ドーリス方言と喜劇には Ποτ(ε)ιδᾶς という形も残っている。この形の分析にはさまざまな可能性があるが、印欧語として考える場合、\*Ποτει Δᾶς「大地の主よ」という呼びかけの格が想定されよう<sup>(10)</sup>。その「大地」は De-meter であるが、その「主」というのは、この神が雄馬の姿をとって、雌馬になったこの大地の女神と交ったという伝説に基づくものである。因みに、この海の神には古来 γαῖόχος という形容辞がつけられているが、この合成形の解釈にはいくつかの異説がだされている。そこで「大地の主」という名称を考慮すれば γαῖά-οχος「大地を(家に)導く」(Gr. ὀχέω, Lat. vehō「運ぶ」)、即ち「大地の夫」と解することができる<sup>(11)</sup>。ポセイドンはゼウスの弟だから、この両神がともに大地と深く結ばれていたことになる。

プラトンの対話篇「法律」Nomoi の 8 卷 828c において、あるアテナイ人の言葉として、12の神について、月ごとにそれぞれの祭日が行われるところから、つぎのようにいわれている。「さらにまた大地の神への χθονίωνこと(祭)と、天の神と θεοὺς οὐρανίους よばれるべきものへのそれと、すべてのそれら(神々)に従うものたちのそれとは、混同されることなく、別々に扱われなければならない。法律によって、第12月のプルウトンの月に(大地の神への祭を)行って」。事実このプラトンのいう天地の神の区別は、古典期のギリシア人にもはっきりと認められていたらしく、互いに平行する関係にあった。例えば、「犠牲を捧げる」という動詞でも、天の神には θύειν、地の神には ἐναγίζειν を使い、その動物は前者では喉を上に向けて殺すのに、後者では血が大地によりた易くしみこむように下に向けて殺した。また祭壇は、前者では高い βωμός であるが、後者では ἐσχάρα とよばれるものであった。そして犠牲獣の色も、前者ではふつうは白、後者では黒で、犠牲の行われる時刻も、前者では朝日の下で、後者では夕

方か夜であった。天地の神のこうした対称的な扱いは、双方が支え合っていたからで、天上の神だけが神としての存在を主張することはできなかったのである<sup>(12)</sup>。

ここでギリシア神話の形成に深いかかわりをもつメソポタミアに接するアナトリアのヒッタイト語族の場合をみてみよう。この帝国の地ハッティ Hatti には、古くから土着の大地の女神が敬まわれていた。そこにゼウスをいただく印欧語族があらわれ、天にあって天候を支配する神が中心となる。ヒッタイト語族がその都ハットゥシヤに進出するまでの歴史を綴ったアニッタ Anitta 文書によれば、この神は IŠKUR-aš である。その妃と思われる大地の女神は古くは Wurunšemu とよばれたが、ヒッタイト語族は聖地アリンナ Arinna の太陽の女神として、これを崇拝していた。この女神はハッティの国の女王、天と地の女王とよばれ、神の正義の女王と讃えられている。この偉大なる太陽の女王と並んで、男性の太陽神が立つ。これはアニッタ文書においては、先にふれた印欧語の \*dyeu- > Hitt. šiu- をそのままに神 Šiuš (Luw. Tiwat-, Pala Tiyaz 「太陽神」) といわれているが、一般にはシュメル表記で神 UTU, ヒッタイト名 Ištuš の名でよばれていた。これはハッティ土着の Estan-, Astan- に由来するものである。この太陽神は天の太陽でありながら、同時に大地や地下のよみの国の太陽の神ともいわれている。この UTU の定着によって、既述の Šiuš は不要になったので、ヒッタイト語においてこれが普通名詞 Šiuš 「神」となったと推定されている。この形は、ギリシア語の Ζεὺς が対格 Ζῆν から誤って n- 語幹の gen. Ζηνός, dat. Ζηνί (= Διός, Δεί) をつくったように、n- 語幹の gen. šiunaš, dat. šiuni を用いている。ここにも我々は、印欧語族の天の神の伝統の失墜を認めなければならない。因みに、土着の「太陽神」のために印欧語の \*dyeu- をすてなかった同じアナトリアのルウィ語とパーラ語は、「神」一般について、ともに土着の Luw. massani/a-, Pala marha- という形を用いている<sup>(13)</sup>。

ここでヨーロッパの印欧語族に注目すると、まずケルト語族において、ローマの Jupiter に相当する天の神はタラニス Taranis とよばれる太陽(雷)神とされている。この神は馬に乗った半人半蛇の巨人を飛びこえようとしている姿で描かれている。また太陽の象徴と思われる車輪を手にする髭をたくわえた裸の男の像がある。この神の名は語源的にも OIr. torann 「雷鳴」と関係づけられる

から、その性格はゼウスに共通している<sup>(14)</sup>。ケルト人の間では、この神は人事をみ通し、誓いをみ守る神であるが、ギリシアのゼウスのように最高神ではない。カエサル Caesar はガリア人の神について、ローマの神の名でよび変えながら、つぎのように述べている。「神々のなかで彼らはメルクリウスをもっとも崇拝している。この神の像は非常に多い。彼らはこの神をあらゆる技の発明者で、これが道を守り旅人を案内し、これが金儲けや商売に最大の力をもっていると思っている。そのつぎには、アポロンとマルス、ユピテルとミネルウァを崇拝する。これらの神の属性については、ガリア人も他の民族と同じ考えをもっている。アポロンは病魔を追い払い、ミネルウァは工作と手芸の手ほどきをさすけ、ユピテルは天上の支配権を握り、マルスは戦争を司ると考えている」(「ガリア戦記」*Commentarii de bello Gallico* 6, 17)。

カエサルの指摘する通り、人々にもっとも人気のあった商売の神メルクリウスについては、ガリアでの碑文が約450、像が350ほどあり、45の異名がつけられ、その神殿の跡も残っている。また貨幣にもその像が刻まれている。帽子をかぶりガリア風の服装をつけたこの神の石の像をみると、これはガリアの人々の守護神である。彼らは創造力に富み、勤勉であり、現実的であったからであろう。日々の生活と戦いに忙しいケルト人にとっては、天の神よりも *lucrorum potens*「利を司る」メルクリウスのほうがより身近なものとなっていたに違いない<sup>(15)</sup>。

ガリアでもブリタニアでもケルト人の地には、これらの神々と相対する女神がいるが、とりわけ豊饒の母なる大地の女神の非常に古い像がセーヌ河畔の洞窟に描かれている。これは恐らくケルト人の侵入以前からのものと考えられているが、その女神が印欧語族であるケルト人の信仰に合体している。そしてロスメルタ *Rosmerta* (「豊饒の女神」?) とよばれる母神が、ガリア各地でメルクリウスとともに崇拝されている。この両神の関係は密接で、*Wiesbaden* の近くで発見された浮き刻りでは、この両神が手に一つの錫杖をもっている。またアイルランドでも、*Ana (Dana)* とよばれる「アイルランドの神々の母」の存在が知られている<sup>(16)</sup>。

ケルトに接するゲルマン語族についても、簡単にふれておこう。タキトゥス *Tacitus* はその「ゲルマニア」*Germania* 9 節に彼らの信仰にふれ、「人々は神々のなかでメルクリウスをもっとも崇拝し、これには一定の日に人身の犠牲をも供しても *humanis quoque hostiis litare* よいと考えている」と述べている。こ

のメルクリウスは、現在のフランス語の Mercredi と英語の Wednesday をみても明らかなように、この語族の最高の軍神であると同時にシャーマンの特徴をもったウォーダン神 Wodan (北欧神話の Odin) をさすと推定されている。そして既述の \*dei-wo-「神」の対応にあげた ONorse Tyr, OHG. Ziu は、ローマの軍神マルス Mars に比定されているが、純粋にゲルマン人の神であるウォーダンの息子になっている。タキトゥスも上述の説明に続けて、「ヘルクレス (ゲルマンの Donar, Thor) とマルスには、認められた獣を捧げて満足を求めている」と述べているから、ウォーダンとの差は明らかである。ここにも我々は印欧語族の天の神の地位の低下を認めざるをえない。そしてこの語族の残す北欧神話でも、ウォーダンに代表されるアースとよばれる神々の集団に対して、フレイヤなどの属するヴァン族とよばれる大地の豊饒神の群が相対している<sup>(17)</sup>。

このように「父なるゼウス」までも後退したヨーロッパの印欧語族に、既述のような Skr. *pṛthivī māṭā*, Gr. *Δημήτηρ*, (voc.) *Γαῖα μήτηρ* (エウリピデス Euripides 「ヒッポリュトス」 Hippolytos 601) 「母なる大地」のような表現が認められるかどうかについて、W. Euler は農業の祝福の言葉としてゲルマン語にも OE. *eorþan mōdor* とか、死者の神としての大地へのよびかけとして Lett. *Zemes māte* のような表現を指摘している。しかしインドやギリシアにみられるような、天と地との聖婚 *ἱερός γάμος* という考え方はオリエンタ的なもので、印欧語族のものとは考えられないという<sup>(18)</sup>。それは既述のように、農業を主とする定住の生活を営まず、牧畜にたよって移動するこの語族には、古くは大地への執着が薄く、その神も存在しない。あるのは外なる「天」の神のみであった。しかし彼らが歴史上の各地に分散して定着するようになると、天なるゼウス以上に大地が人間の生活にとって重要なことが意識される。その意味では、天地の聖婚も、いわば大地にあって生死をはなれられない人間 *homō* が、神を改めてとらえ直したことのあらわれといえよう。

つぎに \*dei-wo-「神」をもたないいくつかの語派の「神」について考えてみたいと思う。まずゲルマン語のそれは、Goth. *guþ*, ONorse *god*, *god*, OE. *god*, OHG. *got*>*Gott* であるが、その語源解釈には2つの可能性がある。一説は語根 \*ǵheu-「注ぐ」(Skr. *juhōti* 「(火にバターを)注ぐ」, *hōtar* - 「(ホトリ) 祭官」, Av. *zaotar* - 「祭官」, Gr. *χέω*, Lat. *fundō*, goth *giutan*, ONorse *gjōta*, OE. *gēotan*, OHG. *giozan*>*giessen* 「注ぐ」, Arm. *joyl* 「注がれた」,

Toch. (A・B) ku-「注ぐ」の受動分詞形 \*ḡhu-tó-「注がれた」に由来するとみる。これに対して語根 \*ḡheuə- (あるいは \*ḡhauə- )「よぶ、よびかける」(Skr. hāvate「よびかける」, hāva-「よびかけ」puru-hūtā-「多くの人によびかけられた(インドラ神など)」, deva-hūti-「神へのよびかけ」, Av. zbayeiti, zavaiti「(呪いをこめて)よびかける」, zūti-「よびかけ」, OCS. zŭvati, Russ. zvat',「よぶ」, Lith. zavėti「話しあう」, Toch. (B) kwā-「よぶ」, Arm. jaunem「捧げる」)からも、同じ派生形を導くことができる。この2つの語根の選択は、形と意味のいずれからも容易ではない<sup>(19)</sup>。

そこでこの2つの語根の用例を検討してみよう。まず \*ḡheu.「注ぐ」であるが、これは古代インドならば、例えばアグニ神の祭壇にグリタ ghr̥tā- “ghee”を juhōti「注ぐ」行為をあらわす。そしてその液状の「供物」が同じ語根からつくられた名詞 havīś-, または havyā- である。「燃えさかる輝く炎に、鋭きグリタを注げ、本質を知るアグニに」sūsamidhāya śocṣe ghr̥tām tivrām juhōtana / agnāye jātāvedase // (RV 5, 5, 1)。火神アグニ (Lat. ignis, OCS. ogni) は神と人を結ぶヘルメスの役割をもち、燃えさかる祭火はその象徴であり、その供物によって havīśā 神々を招くことができる (RV 1, 58, 1)。また契約の神であり、まばたきもせず諸民をみ守るミトラ mitrā- にも、「グリタに富む供物を注げ」havyām ghr̥tāvaj juhōta (RV 3, 59, 1) と歌われている。よみの国の王ヤマ yamā- には、神酒ソーマとともに、同じ havīś が注がれる (RV 10, 14, 13-14)。そこで動詞 juhōti の受動分詞は、当然その「供物」に伴われることが予想される。例えば、「注がれた供物を味わえ」juśāsva havyām āhutam (RV 2, 32, 6)。また「供物を注がれた」神も予定されるが、それはリグ・ヴェーダならばアグニである。「燃えさかる、アグニ (グリタを) 注がれしものよ、神々を敬うべし、よき祭をなすものよ。なぜなら、お前は供物を (神々に) 運ぶものであるから」sāmiddho agna āhuta devān yakṣi svadhvara / tvām hī havyavād asi // (RV 5, 28, 5)。そしてアグニにかかる分詞 huta- は、つねに ā-「こちらに」という接頭辞を伴っている。

Gr. χέω「注ぐ」のホメロスの用例をみると、Skr. juhōti が専ら祭式にかかわっていたのにくらべれば、その使用範囲は広く、例えば「手に水を注ぐ」ῥῥωρ ἐπὶ χεῖρας ἔχευαν (Il. 3, 270)、ゼウスが「水を注ぐ=雨をふらす」χέει ῥῥωρ (Il. 16, 385)、あるいは「声を注ぐ」χέει φωνήν (Od. 19, 521) のように使われている。そのなかで Skr. havyā- を伴った「注ぐ」に比較される用

法としては、これとほぼ同じ液体の飲物の供物をあらわす、*χέω*の名詞形 *χρή* を伴った表現があげられよう。ただそれは神に対してではなくて、死者あるいは死者の墓に対して行われる供養である。よみの国ハデスに下っていかうとするオデュッセウスに、キルケーが道を教える場面で、コーキュトスとアケローン河が合する地点で、つぎのような供養をせよとキルケーは指示している。「その場所のにじりよって、四方が一腕尺ほどの穴を堀り、その穴のそばで、すべての死者に供物を注ぐのです *χρήν χείσθαι πᾶσιν νεκύεσσι*。まず乳と蜜を混ぜたもの、つぎに甘い酒、第三に水を注ぎ、その上に白い小麦粉をまくのです」(Od. 15, 516-520)。もう一例をアイスキュロスの悲劇「ペルシア人」Persai の、王妃アトッサの台詞から引用しよう。彼女は不幸におびえて宮殿からでてきたという。「子供の父(グレイオス王)への敬虔な供物をたずさえて *παιδὸς πατρὶ πρηνεμενῆς χοάς / φέρουσα*、それは死者のための乳と蜜を混ぜたもの、汚れない雌牛の白い甘い乳、花のしずくを集めた輝く蜂蜜」(609-612)。この *χέω* の使い方方を考慮して、Skr. *hutā-* に比較される受動分詞 *χυτός* をみると、これを神について用いた例はみ当たらない。ホメロスはこのことを「そうすれば、彼が死んでもそのために盛られた土(塚)を築きはしなかったろう」*χυστὴν ἐπὶ γαίαν ἔχευαν* (Od. 3, 258) のように、「注ぐ」から転じて土などを「盛る」という意味に用いている。

つぎに *χέω* が接頭辞を伴った古い用例をみると、*δια-χέω* は「(犠牲は)ばらばらに切る」(Od. 3, 456)、受動形で「ある器から他の器に注がれる」(Hd.) の意味に用いられている。*κατα-χέω* は下にあるものに水を「注ぐ」わけだが、ホメロスでは神が魅力を「注ぎこむ」(Od. 2, 12) のように、対象が液体に限られていない。*ἐπι-χέω* は手などに水を「注ぐ」ことから、比喩的に眠りを「注ぐ」(Il, 24, 445) のような拡大がみられる。*συγ-χέω* 「ともに注ぐ、混ぜる」の意味だが、精神的に「心を乱す」(Il. 9, 612) とか、誓いを「犯す」(Il. 4, 269) などの転用もある。このように *χέω* の合成動詞は神に供物を注ぐ行為をあらわす例はなく、従ってその受動分詞が水や献酒を「注がれた(神)」に用いられることもない。

ラテン語の対応形は *fundō* であるが、宗教的な意味での献酒などを「注ぐ」をあらわすには *libō* があり、これは Gr. *λείβω* 「たらず、注ぐ」、*λοιβή* 「液体の供物」に一致する。この動詞は \**gheu-* 「注ぐ」とは違って、原意は一滴一滴注ぐ「したたらせる」である<sup>(20)</sup>。しかしこれらの動詞の受動分詞が「神」ととく

にかかわる用例はみ当たらない。結局この \*gheu- という語根の受動分詞が「神」の形容として積極的に認められるのは、インドのアグニ神について用いられた ā-huta- に限られている。その意味では、この語根を通して「神」という一般的な概念を、献酒などを「注がれたもの」としてとらえることはむずかしい<sup>(21)</sup>。

そこでもう一つの2音節語基の語根 \*gheu- 「よぶ、よびだす」の用例を、インド語派から検討してみよう。「一切のものを制する、力強い勝利の授与者たるその(神インドラ)を、いまここに助けのために我らはよぼう」 *viśvāsāham āvase nūtanāyogrām sahodām ihā tām havema // (RV 3, 47, 5 cd)*。この Skr. hū- という動詞(一般に中動態「自らのために」)は、インドラ、アグニなど多くの神をその目的語とするが、人間についても用いられる。「富を求める私は、美しき右手でヴァジュラ(金鋼)を手にする(インドラ)をよぶ、息子が父を(よぶ)ように」 *rāyāskāmo vājrahastam sudākṣiṇam putrō nā pitāram huve // (RV 7, 32, 3)*。神をよぶのは、その援助を乞うためであるが、それには神に対して讃歌を唱え、犠牲や供物を捧げなければならない。インドやギリシアの神々は、人間と互いに依存している。「いまや立て、ともに成長せしそのものたち(マルタ神)への讃歌とともに。私はよびよせる、とりわけて数多き、いまだかつてなきマルタ神の群れを、雌牛のそののように」 *ūt tiṣṭha nūnām eṣāṁ stōmaiḥ sāmuḥṣitānām / marūtām purutāmam āpūrvyam gāvām sārgam iva hvaye // (RV 5, 56, 5)*。<sup>(22)</sup>

ここで神と人の密接な関係を示唆する例として、イラン語派のもつもっとも古いザラトシュトラ *Zaraθuštra* の韻文の言葉をあげておこう。「いかなる助けが天則によってあるのか、(汝に)よびかけている *zbayentē* ザラシュトラに対して、いかなる(助け)がウォフ・マナフ(善思)によってあるのか、この私は汝らを讃辞によって満足せしめんとす、アラフ・マズダー(賢明なる主)よ、汝らが所有するもっともよきものを望みつつ」 (*Yasna 49, 12*)。

ヴェーダ語の hū- には、ni- 「下に」を伴った合成動詞「よびよせる、招く」も用いられている、アシェヴィン双神に捧げた歌の一節に、「狩人が野生の象を(おびきよせる)如くに、我らは汝双(神)を夜に朝に供物をもってよびよせる。汝ら双(神)は、時を違えずに供物を注ぐ人に栄養をもたらす、美しさの主よ」 *yuvām mṛgēva vāraṇā mṛganuyāvo doṣā vāstor havīśā nī hvayāmahe/ yuvām hōtrām ṛtuthā jūhvate narēsam jānāya vahathaḥ śubhas pati // (RV 10, 40, 4)*。神の援助を求める人は、施主となって祭官を招き、ダクシナー

dákṣināといわれる報酬をわたして祭を行う。神はこれに答えて、天上から祭式の場によばれるのである。祭官に与えられるダクシナーは神々への捧げものだからである。そして「ダクシナーを与える人は真先によばれて hūtá くる。ダクシナーを与える人は部族の長として先頭に立つ。真先にダクシナーを導入した人こそ、私は種族の君主と思う」dákṣināvān prathamó hūtá eti dákṣināvān grāmaṅṅr āgram eti / tām evā manye nṛpátim jānānām yāḥ prathamó dákṣinām āvivāya // (RV 10, 107, 5; 辻訳280)。

この \*ǵheu- の対応は、擬音語と解すべき Gr. *καυχάομαι* 「自慢する」と、疑問のある OIr. *guth* 「声」を対応からはずすと、インド、イラン、バルト、スラヴ、アルメニアという東群に分布が限られていた。しかし最近になって Normier によるトカラ語の母音変化の検討と、既述のヴェーダ語の *ni-* を伴う合成動詞を考慮して、この語派の動詞 (B) *kwā-* 「よぶ」とともに、(A) *ñkāt*, (B) *ñakte* 「神」を \**ni-guto-* と分析することによって、これがゲルマン語の「神」とともに対応に加えられる可能性が指摘された<sup>(23)</sup>。この仮説をふまえれば対応も西側に拡大されるから、「注ぐ」よりも「よぶ」のほうが有力と認められよう。その場合、「神」が「(地上に)よび下ろされたもの」という理解の是非が問題である。

他の語派の対応として OCS. *zŭvati* の分詞形 *zŭvani* が Gr. *κλητοί* の訳に当てられているが、これは「神」につながるものではない<sup>(24)</sup>。またイラン語派の Av. *zavaiti* 「よぶ」のもつ「呪う」の意味と、Lith. *žavėti*, Lett. *zawet* のもつ 'zaubern' という意味から、Solta は Arm. *jaunem* 「捧げる、奉納する」とは別に、Arm. *n-zvovk<sup>c</sup>* 「呪い」をあげて、イラン・バルト・アルメニアの3派の特別なつながりを指摘しているが、この「呪い」も「神をよぶ」という原意からの転意かどうかは説明がない<sup>(25)</sup>。因みに、この「呪う」はイラン語の用例をみる限り、ふくむところがあって、「よぶ」ことであろう。Yasna 11の冒頭に、Haoma 祭に際して、雌牛と馬とハオマが *zavainti* 「呪いの言葉を述べる」のだが、雌牛が祭官を *zotārəm* (Skr. *hótaram*) を呪うのは、牛がよく料理されているのに祭官が分配せずに自分の家族のために使ったという理由からである。そして馬は、騎手がレースで力を発揮しないことを呪い、ハオマ (Skr. *sóma*) は、祭官が飲むべきハオマを飲まないことを呪う。従って、この「呪う」の意味は魔術によってなにかをするのではなくて、単によびだして不満を述べることにすぎない<sup>(26)</sup>。



これまでふれられなかった「神」に、スラヴ語派の OCS. bogŭ, Russ. bog が  
ある<sup>(27)</sup>。この形は早くからイラン語派の Av. baγa-, OPers. бага-「主, 神」、  
さらに古くは神の形容辞としての「割り当て, (好) 運」によって Skr. bhāga-  
との関係が予想されてきた。また限定的には、この「神の」対応についてイラン  
からスラヴへの借用の問題がある<sup>(28)</sup>。古代イランでは、Skr. devā-「神」に  
対応する daēva- は、インドの āsura-「阿修羅 (本来は「生ある, 神の, 主」)  
に似て、ゾロアスター教の信奉する神アフラ・マズダー Ahura Mazdā に反対  
する Ahriman 派の「悪い神, 魔」をあらわす語になったので、この бага- が本  
来の「神」に当てられている。この形はインド語派では (m) bhāga-「主」で、  
リグ・ヴェーダではインドラ, アグニなど神の形容辞として使われているが、と  
くに太陽神サヴィトリ Savitṛ̥について多くみられる。それと同時に、この語の  
本来の意味である「分配, 幸運」(Skr. bhājati「分け与える, …にあずかる」,  
Gr. φαγέω「食べる」) が独立して、アーディティア Āditya 神群に属する一神格  
となっている。この神の理解を示唆する歌を引用しよう。「早朝に勝利をなす力  
強きバガ bhāgam ugrām, アディティ (無垢の女神) の息子にして分配者なる  
(神) vidhartā を, 我らはよびたい huvema。彼にむかっては, 弱いと思う者も  
強いと思う者も王たる者も, 私はバガ (幸運) にあずかりたい bhāgam bhakṣi,  
という」(RV 7, 41, 2; 辻訳139)。この bhāga-「分配」と「幸運」が同じ形の  
派生形として、それが「神」に通じるとすれば、それは人間に定めを「分配す  
る」ものであり、願わくは「よき定め」の「分配者」であってほしいという思  
いに基づくものであろう<sup>(29)</sup>。

この形が「富, 幸運」に関係があることは、OCS. bogŭ「神」の派生形と思わ  
れる OCS. bogatŭ, Russ. bogatyĭ「豊かな」, そしてその反対の OCS. u-bagŭ,  
nebogŭ, Russ. ubogii「貧しい」にも認められる。また Hitt. šius「神」の否定  
の接頭辞を伴った形 a-šiwant- < \*ŋ-diu- (u)ent-「貧しい」もここで参考にされ  
よう<sup>(30)</sup>。

それでは、このスラブ語の「神」と既述の \*deiwo-「神」との関係は、どのよ  
うにとらえられるのだろうか。この点について最近の Rudnyckij の説が注目さ  
れる。彼はイラン語からの借用説に反対する Trubacev の主張を認め、その根拠  
として、かつてこの語族も他の語派と同じ \*deiwo- をもっていたとする。しか  
しこの Slav. \*divo はイラン語派の daēva- と同様に、「驚異, ふしぎなこと」か  
ら転じて 'unfavourable god, devil' (O Russ. divŭ > Russ. div) になったため

に、語彙の交替が求められたのである。そこで古くから接触のあったイラン語派の「神」に倣って、その形に対応する Slav. \*bogo-(n)「割り当て」の「神」への転用がおこったのではないかと推定される。一方この divū は「不吉な鳥」Unglück-vogel となり、イーゴリ遠征記12-16章で、その軍が敗退したときに、その不幸を予告しているという<sup>(31)</sup>。この説に従うにしても、スラヴ語の「神」には直接ではないにしてもイラン語の影響を考慮せざるをえない。それにしても、「神」のような概念をあらわす語の成立に、同系とはいえ他の言語を範とするようなことがあるのだろうか。

*θεός* については、非印欧語からの借用説が有力だが、一方ではこの Gr. *θεός* と Arm. *di-k<sup>c</sup>* (pl.) という2つの「神」の形を語源的に結びつけようという考えも非常に古く、今日でも一部に支持されている。その場合、語根部には \**dhēs-*、さらにいえば \**dhē-* (Skr. *dādhāti*, Gr. *τίθημι*「おく」、Lat. *faciō*「なす」)を仮定する。即ち、このギリシア語の「神」は、*θεο-φάτος*「神によって告げられた」、*θεο-πίσιος*「神的な、超人的な」のような合成語から、*θεός* も \**dhēs-os* と推定される。そしてこれに Lat. *fēriae*「祭日」、*festus*「祭の」、*fānum*「神殿」< \**fas-nom*を加えれば、一連の宗教的な語彙が認められるであろう。そしてこの \**dhēs-* は、当然 \**dhē-* に帰着せざるをえない。従って *θεός*「神」は、Gr. *θέμις*「掟て」と同じ基盤に立つとみなされる<sup>(32)</sup>。

Frisk などの語源辞書の引用する C. Gallavotti の説によると、語根 \**dhē-* と「神」とのつながりは、本来神は人が「立てる」*cippus*「石柱」であるところからきているという。*θεός* とこの動詞 *τίθημι*「おく、処置する」との関連を示す例として、アイスキュロスの「ペルシア人」のなかの、つぎのコロスの嘆きの言葉があげられる。「不幸な人々のために、悲運と苦しみの叫びを叫べ。なんと神々はペルシア人に対して、なにもかも不幸になされたのか、ああ破滅せる軍隊は、*ἰὺς' ἄπομιον δαίοις / δυσανηὴ βοάν, / Πέρσαις ὡς πάντα παγκάκως / θεοὶ θέσαν αἰαὶ στρατοῦ φθαρέντος.* (280-283)。

もう一例は、ヘロドトスの「歴史」*Historiai* 2巻52節である。ここではギリシアの先住民族といわれるペラスゴイ人 *Pelasgoi* 人が、どのような神をもっていたかについて記述されている。著者によると、ギリシアの古い神々の多くはエジプトから伝来したと信じられてきた(2, 50)。そこで彼は、信託で名高いドードーナできいて知っているのだがと断って、つぎのように述べている。「昔

のペラスゴイ人は神々に祈願するときに、なんでも犠牲に供したが、どの神にも特別な称号も名前もつけていなかった。彼らは（そのようなものを）きいたことがなかったからである」つまり、太古にはこの地の人々には明確な「神」という観念はなかったのである。そこではじめて「神」という名称が生まれる。「彼らがそれらを神とよんだのは、それが一切のことをきちんと配置して、すべての配分を握っていると考えたからである」*θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον*.  
 ヘロドトスはこれに補足している。「それから長い時がたって、彼らはエジプトから伝来した神々の名を習い知ったわけだが、ティオニュソスだけはずっと後になって知ったのである」。このいわば外来の神の名の使用について、ペラスゴイ人はドーナーの神託にお伺いをたてたところ許可をえたので、これがそのままギリシア人にも伝承されるに至ったという。そこで著者は次節のはじめに、さらに「神」について説明している。「各々の神がどこから生まれてきたのか、あるいはどの（神々）も昔からずっといたのか、その姿形はどういうものであったのか、ということなどは、彼らはいってみればおととい、きのうまで知らなかったのである」*ὄθεν αὐ ἐγένοντο ἕκατος τῶν θεῶν, εἶτε αἰεὶ ἦσαν πάντες, ὁκοῖοί τε τινες τὰ εἶδεα, οὐκ ἠπιστέατο μέχρι οὐ πρώην καὶ χθές ὡς εἰπεῖν λόγῳ*.この言葉によると、ギリシア人にとって神々は混沌としたものであったわけで、ようやくヘシオドスやホメロスが「ギリシアの神の系譜をたて、称号をきめ、その権利や技能を配分し、その姿形を描いたのである」。

この歴史家の、神*θεός*が万事をきちんと配置して*θέντες*という言葉は、さきあげたアイスキュロスの*θεός*…*θέσαν*とともに、ギリシア人が*θεός*と動詞*τίθημι*の関係を意識していたことを示唆するものとして興味深いけれども、その反面*θε-θη-*という音をふまえた Volksetymologie とも考えられる。とすれば、スラヴ語派の「神」の借用説と並んで、印欧語族の「神」がここでも失われたとみることができる<sup>(33)</sup>。

#### 《註》

- (1) このむずかしさについて H. Oldenberg は Die Religion des Veda (Darmstadt 1970, 2版 1917 による) 32 に, Nimmt man alles zusammen, so ist es evident, dass der Weg von vedischen Gottheiten zu Zeus oder Wodan prinzipiell nie und nimmer als ein so klarer vorgestellt werden kann, wie

- der Weg etwa von indischen zu griechischen und germanischen Zischlauten oder Optativformen. と述べている。なお「宗教」をあらわす Gr. *θρησκεία* と Lat. *religio* については, E. Benveniste: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, Paris 1969, 265-273. *religiō* (re-ligere) は本来はある行為に対する「ためらい」の気持である。
- (2) W. v. Soden: *Einführung in die Altorientalistik*, Darmstadt 1985, 166f.
- (3) E. E. エヴァンズ=ブリチャード: *ヌア族の宗教* 上 平凡社ライブラリィ 1995, 20-232.
- (4) 拙著: *ことばの生活誌*, 東京, 1987, 61f.
- (5) J. Haudry: *La religion cosmique des Indo-Européens*, Paris 1987, 19f. ; この語根については, F. Bader: *Formes de la racine \*dei- 'briller avec rotation'*, *Festschrift O. Szemerényi III*, Amsterdam 1993, 3-59. この意味は, 「目」など諸派の形の意味と, \*Her-g- (Lat. *argentum* 「銀」の対応) などとの区別を考慮したもの。
- (6) K. Strunk: "Vater Himmel" – Tradition und Wandel einer sakralsprachlichen Formel, *Festschrift für G. Neumann*, Innsbruck 1982, 427-438 の 433; R. Schmitt: *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden 1967, 151f.
- (7) 「大地」に *pr̥thivī* でなくて, 古い *kšám-* を使った *dyāvā-kšāmā* という合成形もリグ・ヴェーダに 8 例みられるが, アタルヴァ・ヴェーダにはない。
- (8) W. Guthrie: *The Greeks and their Gods*, London 1950, 54.
- (9) J. Haudry: (註 5) 110: 11. Frisk: *Griechisches etymologisches Wörterbuch* Bd. 2, Heidelberg 1970, 159, 692.
- (10) H. Frisk (註 9) 583; P. Chantraine: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1980, 930f.
- (11) H. Frisk (註 9) Bd. 1, 282; P. Chantraine (註 10) 219.
- (12) W. Guthrie (註 8) 206, 221f..
- (13) A. Götz: *Kulturgeschichte Kleinasiens*, 2. Auflage, München 1957, 135f.; E. Neu: *Der Anitta Text*, Wiesbaden 1974, 122f. ; T. G. Macqueen: *The Hittites*, sec. ed. London 1986, 109f. ; H. Klengel: *Kulturgeschichte des alten Vorderasien*, Berlin 1989, 243f.; *šiuš* については C. Walkins: 'god', *Gedenkschrift für H. Güntert*, Innsbruck 1974, 101-110; なお F. Bader (註 5) 40 f. は, *Ištanuš* と *šiuš* の関係について, J. Puhvel (*Hittite Etymological Dictionary* vol. 1-2, Berlin 1984, 467) の説明によって, *Hitt nepišaš Šiuš* 「天の Š.」と *taknas Ištanuš* 「地の I.」の対照があったと考えている。 *Ištanuš* については Puhvel 465-468 のほか, J. Tischler: *Hethitisches etymologisches Glossar*, Bd. 1, Innsbruck 1983, 428-430.
- (14) J. de Vries: *Religion des celtes*, Paris 1963, 38, 70f. ; H. Birkhan: *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit*, Wien 1970, 313f. ; P. M. Duval: *Gallien*, Stuttgart 1979, 325; J. Vendryes: *Lexique étymologique de l'irlandais ancien T-U*, Paris 1978, T113.

- (15) J. de Vries (註14) 48f.; P. M. Duval (註14) 326f. J. Puhvel: *Comparative mythology*, Baltimore 1987, 169f.
- (16) J. de Vries (註14) 125 f. Rosmerta の語源は明らかでない。ro- は「非常な」であるが、-smerta は「運命」、あるいは「充足」とする説もある。J. Vendryes (註14) R-S 1974, R35.
- (17) F. ストレム: 「古代北歐の宗教と神話」京都 1982, 109 f., 143 f.; J. Puhvel (註15) 198 f.; G. デュメジル: 「ゲルマン人の神々」, 東京 1993, 8 f. デュメジルは、神話の解釈に比較対応を直接よりどころにしないから、オーディンとテュールの交替もあまり重視していない。H. Birkhan (註14) 325 f. は、ゲルマンとケルトの両派で古い \*dyeu-, \*deiwo- が後退する理由として、形そのものがうけ入れにくいという説をあげているが、説得力に欠けている。
- (18) W. Euler: *Gab es eine indogermanische Götterfamilie?*, *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, hrg. von W. Meid, Innsbruck 1987, 35-56 の 39f.
- (19) W. Lehmann: *A Gothic Etymological Dictionary* Leiden 1986, 165f.; J. de Vries: *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden 1977, 181 「よぶ」; F. Kluge- E. Seebold: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 1989, 273 「注ぐ」; M. Mayrhofer: *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen Bd. 2*, Heidelberg 1996; 808-811 「注ぐ」。同じ著者は 舊著 *Kuszgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen* では Bd. 3, 1976, 586 hávate の項にこのゲルマン語の「神」をあげている。
- (20) E. Benveniste (註1) 216 f.
- (21) C. Waskins (註13) 102, n. 5 にこのゲルマン語の「神」にふれ、'the libated one' をとる理由として、ホメロスの *χυτή γαία* 「盛り土、塚」と Germ. *ghutóm* (n) 「神」の接点は、'the spirit immanent in the heaped-up hallowed ground of tumulus — perhaps of a kurgan' と説明している。クルガンは祖語の故郷の地に想定されているクルガン文化のことであるが、塚と神との結合は例がない。
- (22) T. Gotō: "I. Präsenklasse" im Vedischen, Wien 1987, 347f.; A. B. Keith: *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge Mass. 1925, 460f.
- (23) R. Normier: *Tocharisch ñkät / näkte 'Gott'*, *KZ* 94 1980, 251-281. このトカラ語の形は (A) *ptäñkät* / (B) *puđñäkte* 「仏陀」、あるいは *Bramñkät* / *Bramñäkte* 「梵天」、また *wlā (m)ñkät* / *ylaiñäkte* 「インドラ (本来は王神)」のように、合成語の後分に立ち、さらに *koṃ* / *kaṃ* 「太陽」、*mañ/meñe* 「月」、*tkam/kem* 「大地」にも付けられ、中央アジアの仏教以前の神の世界の構成を示している。なおこの「神」の ni- の仮定をふくめての疑問点は、W. Winter: *Tocharian B ñakte, A ñkät 'god': Two nouns, their derivatives, their etymology*, *JIES* 15 1987, p. 297-325 にくわしい。
- (24) A. Meillet: *Études sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux slave*, Paris 1902, 86f. ただしここで Mt. 20, 16 とあるのは 22, 14 の誤りであろう。

- (25) G. R. Solta: Die Stellung des Armenischen im Kreise der indogermanischen Sprache, Wien 1960, 260.
- (26) H. Reichelt: Avesta Reader, Strassburg 1911, 71, 170f.
- (27) L. Sadnik-R. Aizetmüller: Handbuch zu den altkirchenslavischen Texten, Heidelberg 1955, Nr. 55; ib.: Vergleichendes Wörterbuch der slavischen Sprachen, Bd. 1, Wiesbaden 1975, Nr. 280; M. Vasmer: Russisches etymologisches Wörterbuch, Bd. 1, Heidelberg 1976, 98.
- (28) もちろん早くから借用関係を否定する説もある。これは「神」のような語彙に本来借用などありえないという立場である。A. Meillet: Le vocabulaire slave et le vocabulaire indo-iranien, REtSl. 4 1924, 165-174の168 f.。なお中期イラン系のソグド語にもこれと同源の形が指摘されている。W. Henning: A sogdian god, BSOAS 28 1965, 242-254。またイラン語派ではこの「神」のほか、古くは Av. yazata- (Skr. yajatā-, 語根 yaj- 祭式を行う)「敬わるべき」という形容詞が「神」に用いられている。これについては T. Burrow: The Proto-Indo-aryans. JRAS 1973, 123-140の128 f.
- (29) この形をめぐるインド, イラン, スラヴの3語派の関係については, M. Mayrhofer (註19) Kurzgefasstes ety. Wb. Bd. 2, 1963, 458f. と Ety, Wb. Bd. 2. 239f.
- (30) OCS. ubogŭ については Vasmer (註27) Bd. 3, 169; Hitt. ašiwant- については Watkins (註13) 106.
- (31) J. B. Rudnykyj: Slavic Terms for God, Gedenkschrift für H. Güntert, Innsbruck 1974, 111-112; S. Zimmer: Iran. бага- ein Gottesname?, MSS 43 1984, 187-215 の 208. Russ div については Vasmer (註27) Bd. 1, 350.
- (32) Solta (註25) 300f.; Frisk (註9) Bd. 1, 662f.; Chantfraine (註10) 429f.; Bader (註5) 10, 46 n. 32.
- (33) アルバニア語に perëndi「神」があるが, 語源は明らかでない。一節にカエサル「ガリア戦記」6, 24に言及されている Hercynia silva「ヘルキュニアの森」の対応(Lat. quercus「オーク」, Goth. fairguni「山(脈)」, Lith. peškūnas「雷神」, ORuss. perunŭ>Russ. perun「雷神」)にくみこまれる可能性が指摘されている。A. Walde-J. B. Hofmann: Lateinisches etymologisches Wörterbuch, Bd. 2, Heidelberg 1954, 403; W. Lehmann (註19) 105.

## ‘Gott’ im Indogermanischen

K. Kazama

Wenn man das dritte Kapitel von Cicero’s *de natura deorum* liest, findet man den Begriff von Gott so schwankend bei Römern wie bei modernen Menschen. Damals glaubten viele Leute an Gott nur *auctoritate maiorum*.

Der Mensch fühlte zunächst die Existenz Gottes in der ordentlichen Bewegung der Natur und riefen das Glänzende im Himmel als Jupiter an. Aber allmählich musste er auf der Erde Zweifel hegen, ob der Vater Himmel wirklich das Schicksal des Menschen bestimmt. Das Misstrauen gegen Gott wurde nach und nach vertieft. Dann fügte er sich bedenkenlos der religiösen Sitte der Vorfahren oder suchte Gott in sich selbst. Altindische Leute wollten auch im Herzen Gott schauen, wie eine Sprüche lehrt: *bhāve hi vidyate devas tasmād bhāvo hi kāraṇam*.

Nachdem das Problem des Begriffs Gott behandelt worden ist, werden Gr. *θεός* und die anderen Wörter für Gott aufgenommen und etymologisch erklärt, die mit dem berühmten \**deiwo*s in einigen Sprachen gebraucht worden sind.

Der Aufsatz ist eine der kultur-historischen Sprachforschung, die der Verfasser fortgesetzt habe.