

# 古代インドにおける死生観の一考察

—ヴェーダ潔斎儀礼の中の「死」と「再生」

大島 智靖

## 1. 序

古代インドの婆羅門による宗教は——宗教のみならず諸々の文化・社会の様相も含め——「ヴェーダ文献」と総称される膨大な祭式・儀礼テキスト群によって知ることができる。ヴェーダ文献は現在、詩節 (ṛc)、祭詞 (yájus)、旋律 (sāman) を担当する Hotṛ, Adhvaryu, Udgātṛ の3祭官の職能に応じた形で Ṛgveda, Yajurveda そして Sāmaveda の3系統 (後に Atharvaveda が加わる) の下に纏められているが、中でも現存最古のものは、おおよそ紀元前 1200 頃に編纂固定されたと考えられている神々への讃歌集、Ṛgveda-Saṃhitā (RV) である。そしてこの RV 編纂期から幾分時代が下がり、恐らくは紀元前 1000 年前後より、祭式で唱えるマントラの集成と儀礼解釈を施すブラーフmana散文から成る Yajurveda-Saṃhitā 文献群が成立していく。この文献群は黒 Yajurveda 系統と白 Yajurveda 系統の諸学派に分類される。前者はマントラ集成とブラーフmana散文を混在させた形式で Saṃhitā として伝承するが、より後代に成立し進歩的な内容を示す後者は、マントラ集とブラーフmana散文を区別し、Saṃhitā と Brāhmaṇa という2種のテキストに編纂して伝承している。この事象は Ṛgveda 及び Sāmaveda 系統のテキストにおいても起こっている。これらを総称してブラーフmana文献群と呼ぶこともあるが、紀元前 1000 年前後から仏教興起以前のウパニシャッドが登場する

紀元前 500 年前後までの間に、増幅を繰り返しながら成立していったものと見ることができよう。

黒 Yajurveda と白 Yajurveda の両系統は、同じ Yajurveda でありながら、その祭式の執行方法のみならず儀礼解釈の点においても大きな隔たりを示し、ヴェーダ祭式思想発展史研究において重要な意義を持つものである。本稿は、Agniṣṭoma と呼ばれる祭式の中から dīkṣā に着目し、その解釈学に見る死生観の変遷を考察しようと試みるものである。

dīkṣā については、日本の「潔斎」がこれに相当し、所謂「精進潔斎」との共通要素が多いことで知られる。本稿でしばしば「潔斎」の語を使用しているが、それらは全て dīkṣā の訳語として用いている。古来、インドにはソーマと呼ばれる霊草——インド・イラン共通時代に遡り、使用されていたのは麻黄 (Ephedra) であるとする説が有力である<sup>2</sup>——からエキスを抽出し、共飲することを主目的としたソーマ祭と呼ばれる大規模祭式がある。これは本祭日の行為であり、実際はその 4 日前より準備祭が始まる。即ち 5 日間をもってソーマ祭の基本形を成し、特にこれを Agniṣṭoma (後代さらに整備され、夜間の儀礼も含めて Jyotiṣṭoma と呼ばれる) と呼ぶ。その冒頭で行われる一連の複合儀礼が dīkṣā である。ヴェーダ祭式において広義の「ソーマ祭」には、Agniṣṭoma に限らず各種王権儀礼や Agnicayana のような複合的ソーマ祭の形を採る祭式をも含まれる。それらの祭式においても dīkṣā は必ず行われるが、その解釈学の要諦は、基本形である Agniṣṭoma の章の中で確立した。

dīkṣā という女性名詞には従来いくつかの語源解釈があるが、MYRHOFER は語源辞典において、語根 dās 「贈る、献じる」の意欲活用形に由来する二次的語根 dikṣ から派生した名詞であるとする<sup>4</sup>。名詞 dīkṣā と動詞語根 dikṣ の活用形は、RV には見出されず、成立年代は RV よりやや遅いと思われる Atharvaveda-Saṃhitā に数例見出され、プラーフマナにおいて一般化し、名詞・動詞共に多くの用例を見るに至る。

dīkṣā はソーマ祭を行うための、祭主の通過儀礼 (Consecration または Initiation) と見ることが可能である。しかしその構成は単純ではなく、dīkṣā

特有の儀礼行為と既存の献供を組み合わせた複合儀礼となっていることに注意せねばならない。儀礼行程のみを概観するならば、Caland & Henry による著作が標準となるが、同書は、後代に成立した祭式綱要書である Śrauta-Sūtra (以下 ŚS) の中でも最古層に位置するとされる Baudhāyana 派の ŚS を基に、他学派の ŚS を加味しながら Agniṣṭoma の儀礼行程を再構成したものである。従って、ブラーフmana時代のそれとは様々な点で異なっており、そのまま適用することはできない。しかし全体像を把握する上で欠かせない資料であることは疑いない。

Yajurveda のブラーフmanaにおける潔斎の解釈学によると、祭主は「供物」と見做され、またある時点より「胎児」となる。この二つの相の関係については、自己犠牲による「死」から「再生」という流れが想定されるが、ブラーフmanaにおいては、寧ろ祭主が両相を平行して保ち続けるものとして解釈されている。しかもそれは黒 Yajurveda 内に限っても同一ではなく見解に幅が見られ、白 Yajurveda に至っては劇的に改変されている。そこには、儀礼的にせよ「死」に対する忌避の姿勢が強まっていく傾向が認められるのである。以下、その点をブラーフmanaの解説に拠りつつ例証していきたい。

このように儀礼的な「死」と「再生」の概念を含むため、古代インドにおける死生観の一端を示すサンプルとして潔斎の解釈学は重要な役割を果たしている。それゆえインド学の黎明期より多くの研究者の興味を捉えてきたが、従来の研究には学派間の観点の相異に対する注意が十分に向けられてきたとは言い難い。主に儀礼過程に関しては Śrauta-Sūtra (ŚS) に拠り、ブラーフmanaの解釈学に関しては全訳のある Taittirīya-Saṃhitā (TS)、Śatapatha-Brāhmaṇa (ŚB, Mādhyandina 派) が中心となってきたことは否めない。Maitrāyaṇī Saṃhitā (MS) 及び Kāthaka-Saṃhitā (KS) のマントラとブラーフmanaについては部分的な考察に留まっているため、両学派の特徴を含めて総合的に考察する必要があるといえよう。また、その後の学界の進歩を鑑みても、再検証せねばならない課題はブラーフmana文献全体に多く残っている。ソーマ祭の潔斎祭主を巡る議論が Yajurveda 内においてどう展開したかという問題の解明は、ソーマ祭の祭式思想の独自性や他の祭式との関

係を明らかにする上で寄与する所が少なくない。本稿では黒 Yajurveda から白 Yajurveda へという展開に重点を置きつつ、ブラーフマナにおける *dīkṣā* の議論を学派間の相異に配慮しながら考察し、そこに見られる「死」への意識・態度の変化を跡付けてみたい。

## 2. 祭主の「発生」段階——精液

潔斎における祭具や各儀礼行為について、神話と共に各々の意義解釈を施していくことがブラーフマナの基本的なスタイルであるが、その中でも潔斎祭主の「生」及び「死」に関わる議論を以下に抽出し、論じていきたい。潔斎の冒頭では祭式小屋を建設し、そこにヴェーディと呼ばれる火壇をつくり、そこで *dīkṣaṇīyā-īṣṭi* (潔斎に入るための穀物祭) を行う。先ずこの穀物献供を執行して後、祭主は種々の浄化的儀礼に入る。テキストは、潔斎に入った祭主を過去分詞を用いて *dīkṣita* と呼ぶが、文脈によって「潔斎期間に入った者」と「潔斎期間を完了した者」の両方を含意する。

祭主の「生」に関わる概念として、祭主が「精液」と見做されることがある。祭式小屋建設の段階で、MS は以下のように述べている。

MS III 6,1:60,11: *paścāt prāyaṇaṃ kuryāt prajākāmasya. paścād vai réto dhīyate. réto dīkṣitó.*

子孫を望む者には、西に出入口を作るべきである。西から精液は置かれる。潔斎に入った者は精液である。

潔斎祭主が精液であると述べるのは MS のみであり、KS、TS 及び SB の平行部分には見出されない。MS は潔斎祭主の厳密な発生過程を設定していると考えられるが、祭主の子孫繁栄を目的とした文脈で一時的に言及されたものであるという解釈も可能である。ところで、R̥gveda 系統のブラーフマナである Aitareya-Brāhmaṇa (AB) が以下のように説いている。

AB I 3,1-3: punar vā etam ṛtvijo garbhaṃ kurvanti yaṃ dīkṣayanty. adbhir  
abhiṣīcanti. reto vā āpaḥ. saretasam evainaṃ tat kṛtvā dīkṣayanti.

祭官たちは、彼らが潔斎させているこの〔祭主〕を、再び胎児にするのだ。水たちによって注ぎかける。水たちは精液なのだ。そのとき当人をまさに精液を伴ったものにしてから潔斎させることになる。

祭主を精液と同一視するのではなく、精液を付帯した者としているが、冒頭で判るように祭主はこの祭場で「再生」を経験する。この概念は Yajurveda の諸文献と共有するものであるが、水を精液として注ぎかける行為は AB による再解釈である。この精液が祭主自身を象徴しているのか、或いは祭主の精液なのかは AB は明らかにせず、判断し難い。そもそも AB の潔斎に関する記述は Yajurveda のそれとは並行関係になく、独自に再編されたものであると思われる。潔斎祭主が儀礼的「再生」すなわち生物としての「発生」を経験する以上、精液と関連付けられるのも当然のことである。

### 3. 浄化儀礼と「供物」化

dīkṣaṇīyā-īṣṭi を終えた祭主は、髪・鬚剃り<sup>8</sup>や沐浴など諸々の身支度を整え、「供物」になるための準備をする。

‘havīr vāi dīkṣitāḥ’ 「潔斎に入った者は供物なのだ」という前提は、先ず沐浴の際に MS において言及される。沐浴で水を浴びた祭主は、水を散布された供物に喩えられる。KS/TS/ŚB は対応する平行部分でこのような喩えはしないが、KS/TS では ‘médhā upaiti’ 「供儀に近づく、入る」と言及され<sup>10</sup>、また ŚB でも ‘médhya’ 「供儀に相応しい」と述べることから、祭主の「供物」としての性質を帯びていること、そして自身が「供儀に付される」という観点は共有されている。ヴェーダ語の médhā は「祭式、儀礼」という意味で用いられることもあるが、用例の多くは「供儀（供物）」であり、犠牲獣を伴う。ここでの祭主の身支度には犠牲獣祭における家畜の処理と共通する部分が見られ、類似した所作や同一のマントラの使用といった共通点を見

出すことができる。

その後、祭主は *navanīta* (新しく導かれたもの) と呼ばれる乳脂肪クリームを身体に塗るが、この時は KS において、祭主がバターをかけた供物に喰えられ、‘*havir vai dīkṣitāḥ*’ と言及される<sup>12</sup>。またここで同時に、祭主がこの世を離れながらも神々の下へ到達していない「中間存在」であると KS が言及することに注目せねばならない。

KS XXIII 1:73,3: *naitād devatrā ná manuṣyatrā yān nāvanītaṃ. nāiśā devatrā ná manuṣyatrā yó dīkṣitāḥ. prácyuto ’smāl lokād aprāpto ’mum.*

*navanīta* であれば、これは神々の下にもなく、人間達の下にもない。潔斎に入った者、この者は神々の下にもなく、人間達の下にもない。この世界から去りつつも、あの〔世界〕へ到達していない。

潔斎を行う祭主が現世を離れて神々の世界へ行くとするのは、「死」の追体験である。MS はこの点に触れず、‘*médhya*’ 「供犠に相応しい」とするのみであるが、TS は逆に供犠性には触れず KS 同様「中間存在」であることのみ強調する。ŚB になると、黒 Yajurveda には無い神話を加えて新たな解釈を試みている。

ŚB III 1,3,7-8: 7. *áthāgreṇa śálāṃ tiṣṭhann abhyañkte. áruv vai púruṣó ’vachitó. ’narur evaitád bhavati yád abhyañkté. gávi vai púruṣasya tvág. górvá etán nāvanītaṃ bhavati. sváyaivāinam etát tvacá sāmardhayati. tásmādvá abhyañkte. 8. tát vai nāvanītaṃ bhavati. ghṛtāṃ vai devānāṃ. phāntāṃ manuṣyāṅām. áthaitán náhaivá ghṛtāṃ, nó phāntāṃ. syád evá ghṛtāṃ, syát phāntāṃ. ayātayāmātāyai. tát enam áyātayāmnaiváyātayāmānaṃ karoti.*

7. 次に祭式小屋の先に立ちながら〔*navanīta* を〕塗布する。人は〔皮を〕剥がれており、傷付いている。塗布するとき、こうしてまさに傷付いていない者となる。人間の皮膚は乳牛に〔ある〕。この *navanīta* は (牛乳から作るので) 乳牛に属するものとなる。他ならぬ自身の皮を、こうして

当の〔祭主〕に得させることになる。それゆえ〔navanīta〕を塗布するのだ。8.そこでnavanītaが用いられるのだ。バターオイル(ghṛtā)は神々に属する。ホイップ・クリーム(phāntā)<sup>16</sup>は人間達に属する。さてこの〔navanīta〕はバターオイルではなく、かといってホイップ・クリームでもない。まさにバターオイルともなり得るし、ホイップ・クリームともなり得る。<sup>17</sup>消耗しない為〔のもの〕である。そして当の〔祭主〕を、まさに消耗しないものによって消耗しない者にすることになる。

人間は皮を剥がれており傷ついているというのだが、これはある神話を前提としている。<sup>18</sup>navanītaの塗布は、神々によって皮膚を奪われ、傷ついた体表の修復手段として捉えられている。navanītaを「未分化」の存在として、何かに行き着いて消耗・弱体化してしまわないようにしているが、神々(バターオイル)にも人間(ホイップ・クリーム)にもどちらにもなっていない状態という視点はKSとTSで見られた「中間存在」を反映していると考えられる。

#### 4. 断食と「供物」

さらにアイシャドーを引き、草束で自己の清めを行った祭主は祭式小屋に入る。ここで各ブラーフmanaは祭主を母胎に入った「胎児」と見做すようになるが、その後も依然として「供物」であることがブラーフmanaの一部では意識されている。小屋に入って潔斎献供(dīksāhuti)を行った後の、黒羚羊の毛皮の処理に関する記述を以下に示すが、その前にMSにのみ残る断食の記述を挙げたい。

MS III 6,6:66,12-67,6: āhitāgnir vá eṣā sán +nāgnihotrām<sup>19</sup> juhóti, ná darsapūrnāmāsáu yajate. tād yā āhutibhājo devātās tá anudhyāyiniḥ karoti. karśáyata ātmānaṃ. ténaivāsya tād dhutām bhavati. devā ásurān<sup>20</sup> hatváibhyo lokébhyaḥ prāṇudanta. téśām ásavo manuṣyaṅ prāviśams. tād idān riprām

púruṣe 'ntár. átho kṛṣṇám iva cákṣuṣy antás. tán náśnīyād. asuryám evápahate. yadā vái púruṣe ná kīmcānāntár bhávati yadāśya kṛṣṇám cákṣuṣor náśyaty átha médhya. yádī kuryān náktam kuryād. asuryò vái rátrir. asūryām vāsūryām kriyate.

この者は、自分の祭火を設置した者 (āhitāgni) であるにもかかわらず、Agnihotra を献供せず、新月・満月祭を祭主として祭らないのだ。そのとき献供の分け前に与る神格達を渴望させている。自己を痩せ細らせる<sup>21</sup>。他ならぬそのことによって、その〔供物〕は、この者によって献供されたものとなる。神々は、アスラ達を打ち倒して後、この諸世界から突き出した。その〔アスラ達の〕諸存在が人間達に入った。そういうこれが人の内部の染みである。さて一方、丁度黒い〔部分〕が、目の内部にある。そのとき、食べるべきではない。(そうすれば) 他ならぬアスラに属する〔染み〕を打ち払うことになる。人の内部に何も生ぜず、この〔人〕の両目の黒い〔部分〕が消失する時は、供儀に相応しい。もし(黒い〔部分〕)をつくと、夜 (nākt) をつくることになろう。夜 (rātri) はアスラに属するものなのだ<sup>22</sup>。他ならぬ太陽の無い〔状態〕が、太陽の無い〔状態〕として(またはアスラに属するものとして)<sup>23</sup>つくられることになる。

これは祭主の「断食」の規定である。ブラーフマナでは他に言及されず、比較的新層の ŚS に残されている(註 21 を参照)。ただしこの「断食」は潔斎中の食事となる vrata の文脈で規定されているものであるから、実際は「節食」というべきものであろう。潔斎期間中の祭主が「供物」であるということ的前提に、自己の身を削ることが部分的な「捨身」として捉えられている所に注目せねばならない<sup>25</sup>。それが、定期的に行うべき献供の中断に対する対応策になっている。

## 5. 「供物」と「胎児」両相の共存

祭主は黒羚羊の毛皮、衣、帯紐などを纏い、「胎児」としての身支度を完



成させる。しかしこれらの各要素の解釈においても祭主の「供物」である側面は、姉妹学派の MS と KS 両学派において保たれている。

MS III 6,6:67,19-68,4: havir vái dīkṣitó. yád anyátra kṣṇājīnád <sup>26</sup> 'ásīta yáthā havīḥ skannám evám syād. yáthā havīṣe skannāya prāyaścittim icháty evám asmai prāyaścittim icheyuś. chándāmsi ca vá eśá devátás cābhyārohati. tány enam īśvarāṇi pratinúdo. yád áha námas te astu. má mā hīmsīr (MS<sup>m</sup> I 2,2) íti. namaskāro vá eśo 'pratinodāya. devatā vái yajñāsya sárma. yajñó yájamānasya. yád áha viṣṇoḥ sármāsi. sárma me yacch<sub>3</sub> - (MS<sup>m</sup> I 2,2) éti. devatā vá etád yajñāsya sármākar, yajñám yájamānasya.

潔斎に入った者は供物なのだ。黒羚羊の毛皮以外の場所に座れば、飛び散った供物のようになりかねない。飛び散った供物のための治療 (prāyaścitti) を望むように、そのようにこの〔祭主〕のために治療を望むべきである。諸韻律と神格達とにこの〔祭主〕は乗り込むのだ。それらは、当の〔祭主〕を突き返す力能を持つ。「君に敬礼があれ。私を傷つけるな」(MS<sup>m</sup> I 2,2) と〔唱えることについて〕。この敬礼は、突き返しが無い為なのだ。神格達は、祭式の庇護である。祭式は祭主の〔庇護である〕。「君はヴィシュヌの庇護だ。庇護を私に、君は差し出せ」(MS<sup>m</sup> I 2,2) と〔唱えることについて〕。神格達をこうして祭式の庇護とし、祭式を祭主の〔庇護〕にしたことになるのだ。

KS XXIII 3:77,12-14: hótrā vái devébhyó 'pākrāmaris. tát vaṣaṭkāró 'py acarat kṣṇo bhūtvá-. skannam vái vaṣaṭkārād dhavis. tásmāt kṣṇājīné haviṣ pirṇsanti. havir vái dīkṣitás. tásmāt kṣṇājīnám ádhyāste. tásmān ná niṣṭhivati haviśó 'skandāya.

ホートラー達が神々から逃げ出した。そのとき、「ヴァシャット」の発声までもが動いていた、黒羚羊となつて後に。「ヴァシャット」の発声ゆえに、供物は飛び散らないのだ。それゆえ、黒羚羊の毛皮の上で供物〔の材料〕を製粉する。潔斎に入った者は供物である。それゆえ黒羚羊の

毛皮の上に座る。そこからつばを吐かない、供物の飛び散りが無い為に。

このように、祭主は供物として黒羚羊の毛皮という座に座っていることが明確に示される。TS の対応箇所ではこのような観点からの記述は見られない。MS 及び KS の解釈に従えば、毛皮（2枚用いられる）に込められた意味は、詩節と旋律、昼と夜、向こう岸（祭式の完結）に渡る舟、祭式〔と神格〕、供物の座となるが、TS では詩節と讃歌、昼と夜と説かれるが、そこに独自の解釈として中性原理ブラフマンが拳がっている<sup>28</sup>。そして祭主が「供物」である点については沈黙する。一方 ŚB は TS 同様「供物」という点には全く関心を示さず、「胎児」となることに言及する<sup>29</sup>。

## 6. 「胎児」への擬態

先に挙げた潔斎祭主に関わる装具などは、そのまま胎児の擬態のための要素となる。最も詳しく述べるのは MS である。

MS III 6,7:68,10-12: yónir vái dīkṣitāsya dīkṣitavimitāṃ. jarāyu kṛṣṇājīnām. ūlbaṃ dīkṣitavāsó. nābhīr mékhalā. gārbho dīkṣitāḥ. svām vā etád yónim dīkṣitá<sup>30</sup> +āsaye.

潔斎小屋<sup>31</sup>は、潔斎に入った者の母胎なのだ。黒羚羊の毛皮は、胎盤である。潔斎に入った者の衣は、羊膜である。帯紐は臍帯である。潔斎に入った者は、胎児である。こうして自らの母胎に、潔斎に入った者は横たわるのだ。

小屋が母胎となり、黒羚羊の毛皮は胎児の胎盤、衣は羊膜、帯紐が臍帯と見做される。現場にある各祭式アイテムの形状と観念の世界である胎児の器官の形状は外見上よく似ており、巧みに対応付けられていることが分かる。これに対して、白 Yajurveda ではその同定に変化が生じ、衣を胎盤とし、帯紐を羊膜と見做すようになる。形状の上では結び付き難いが、これは ŚB に

において衣と着用の仕方が、衣の下に帯紐を結ぶという仕方になっていることに拠るものであろう。<sup>32</sup>

さて、この帯紐の解釈で注目すべきは、「臍帯」と同時に「犠牲獣を縛るロープ」とも考えられている点である。

MS III 6,7:69,9-17: devātābhyo vā eṣā médhāyātmānam ālabhate yó dīkṣate. badhnī́tā iva vā etád ātmānam yán mékhalāṃ paryásyate. tásmād vā etásyā́nnam †anādyám.<sup>33</sup> ā́rta iva hy eṣá baddhás. tásmād u baddhásyā́nnam †anādyám.<sup>34</sup> yáthā vā ihá garagī́r evám vā eṣò †múṣmīmī loké yó dīkṣítasyā́nnam átti. yajñéna tv évāsya tátā únmuḱtir.

havír vái dīkṣító. yád asya juhuyāt tám evá juhuyāt. pramáyukaḥ syāt. sárvaḥbhyo vā eṣá devātābhyā āpyāyate yó dīkṣate. yád asya juhuyād yajñám asya víduhyād. úpadhīto †sya yajñáḥ syāt. tám vā etád āgate kalé sárvaṃ sárṃsphī́taṃ yajñám devātābhyo †duḥ.<sup>35</sup>

神々の為に、供儀の為に、潔斎に入るこの者は自己を捕え捧げるのだ。こうして謂わば自己を縛っていることになるのだ、帯紐を巻くときは。それゆえ、この者の食べ物は食べられるべきではない。この縛られた者は謂わば不吉であるから。一方それゆえ、(一般に) 縛られた者の食べ物は食べられるべきではない。潔斎に入った者の食べ物を食べるこの者は、あたかもこの世で毒を呑んだ者のように、そのようにあの世界で〔なる〕のだ。しかし祭式のみによって、この者にはその状態からの解放が〔ある〕。

潔斎に入った者は供物なのだ。彼の為に献供するなら、他ならぬ彼〔自身〕を献供してしまい、彼は衰弱しかねない。潔斎に入るこの者は、全ての神格達の為に漲るのだ。彼のために献供するなら、彼の祭式を搾り尽くしかねない。彼の祭式は吸い取られたものになってしまう。こうして、適切な時が来たら、その膨らみ切った祭式全てを神格達の為に搾るのだ。

MSは、「胎児」であることを述べた上で、更に「供物」であることをも説いている。先の断食規定において見られた見解と同様に、祭主自身は「供物」であり、定期的に行うべき献供は彼自身を捧げてしまうに等しいので奨励されない。また潔斎祭主は「縛られた者」であり、拘束状態にある。この解釈の表明は潔斎祭主を「供物」すなわち「犠牲獣」と見做しているということである。

KSにおいても、帯紐の解説ではなく、以下のようなコンテキストで祭主が縛られた者であると解釈される。

KS XXIII 6:81,10-14: tasya yo 'nnam atti yajñam girati. tasya yajñenaiva prāyaścittiḥ. pāśena vā eṣo 'bhīhito yo dīkṣito. varuṇyaḥ pāśas. tasya yo 'nnam atti varuṇa eṇam grāhuko bhavati. tasmād baddhasya nigasya cānnaṃ nādyād. devānāṃ vā etat pariśūtaṃ yo dīkṣito. manuṣyāṇām in naiva pariśūtaṃ surabhyavāyaṃ. tasmād dīkṣitasayānnaṃ nādyāt.

彼（潔斎祭主）の食べ物を食べる者は、祭式を呑み込む。祭式のみによって、その治療が〔ある〕。潔斎者に入ったこの者は、縄に包囲されているのだ。ヴァルウナの縄である。彼の食べ物を食べる者、その当人をヴァルウナは捕える<sup>36</sup>。それゆえ、縛られた者と足枷を嵌められた者の食べ物を食べるべきではない。潔斎に入ったこの者は神々の占有物なのだ。実に、人間達の芳し〔く好まし〕い占有物では決してない。それゆえ、潔斎に入った者の食べ物を食べるべきではない。

特に前半はMSとよく合致するが、ヴァルウナの縄で包囲されているというのはKS独自の視点である。「胎児」である祭主が「供物」であると同時に「犠牲獣」としてより具体性を持った記述が為されていることにも注意したい。

## 7. 潔斎とカースト

以上、「胎児」と「供物」という側面について論じてきたが、さらに黒 Yajurveda と白 Yajurveda の特徴的な差異を示す社会的な環境の変化について論じてみたい。

黒 Yajurveda は、祭主の身上（特にカースト）について言及することはなく、つまり婆羅門であることを前提していると推測される。潔斎の記述においては、祭主の身上に関する直接的な言説はほとんど見出されない。しかしながら、KS の沐浴の解説に、それを示唆している貴重な箇所がある。

KS XXII 13:69,11-14: ná váhantībhis snāyād. yād váhantībhis snāyāt kṣatráṃ yāsa ṛcchen. ná kúpyābhis snāyād. yāt kúpyābhis snāyād vísaṃ yāsa ṛcchet. shtāvarābhis snéyam. etā vá apāṃ dīkṣitāḥ paśumātīr yās sthāvarā lomaśās sām̐tatā. lomaśāḥ paśávo. yájamānam evā yāsasārpayati. tīrthé snéyam. tīrthām evā samānānāṃ bhavati.

流れている〔水たち〕と共に沐浴すべきではない。流れている〔水たち〕と共に沐浴すると、栄誉が支配階級へと行ってしまう。窪みの〔水たち〕と共に沐浴すべきではない。窪みの〔水たち〕と共に沐浴すると、栄誉が庶民階級に行ってしまう。静止している〔水たち〕と共に沐浴されるべきである。静止している〔水たち〕、それらは水たちの潔斎者であり、家畜の所有者であり、毛並みを持って広がっているのだ。<sup>40</sup> 家畜たちは毛並みを持っている。他ならぬ祭主に、栄誉を行かせることになる。渡し場で沐浴されるべきである。彼はまさに同僚たちの渡し場となる。

少なくとも KS は、Agniṣṭoma において王族や庶民／部族の有力者が祭主になることを想定していないか、戒めているようである。恐らくは積極的に認めていなかった形跡がこの箇所からは窺える。

さて、一方で白 Yajurveda の時代は、黒 Yajurveda の時代とはかなり祭式を取り巻く状況が異なっていたことを示唆する。

SB III 1,1,9-10: 9. tán ná sárva ivābhiprāpadyeta. brāhmaṇó vaivá rājnyò vā váiśyo vā. té hí yajñíyāḥ.

10. sá vái ná sárveṇeva sámvadeta. deván vá eṣá upāvartate yó díkṣate. sá devátānām éko bhavati. ná vái devāḥ sárveṇeva sámvadante. brāhmaṇéna vaivá rājanyèna vā váiśyena vā. té hí yajñíyās. tasmād yády enarñ sūdréna samvādo vindéd etéśām evāikam brūyād imám íti vícakṣvemám íti vícakṣvéty. eṣá u tátra díkṣítasyopacārāḥ.

9. さて、謂わば全ての者が〔祭式小屋に〕踏み入れるというわけではない。婆羅門或いは王族階級の者或いは庶民階級の者だけが〔踏み入ることができる〕。彼らは祭式に相応しいから。10. そして彼（祭主）は謂わば全ての者と相談できるというわけではない。潔斎に入るこの者は、神々の下へと出向いて行くのだ。そういう彼は神々の一員となる。神々は謂わば全ての者と相談するわけではないのだ。婆羅門或いは王族階級の者或いは庶民階級の者とだけ〔相談する〕。彼らは祭式に相応しいから。それゆえ、隷属階級の者と相談をする場合は、まさにこの〔3者〕の中の1人に言うべきである、「この〔奴隷〕に『…云々』と告げよ、この〔奴隷〕に『…云々』と告げよ」と。さてこれがそのような場合での潔斎者の振舞いである。

上記のような身分に関する記述がわざわざ為された背景には、祭主が婆羅門ではなく王族や庶民の出の者の場合が多くなっていったということがあると思われる。このことが、白 Yajurveda が大きく祭式を改変していった理由の一つになったと考えられるのである。

ところで、祭主は潔斎の身支度を終えると潔斎を完了したことを祭官によって「宣言」される。この「宣言」にも学派間の意識の変遷を見ることができるので、「宣言」の部分のみを以下に挙げてみたい。

MS III 6,9:72,1-2: *dīkṣitō 'yām asā āmuṣyāyaṇāḥ ity údvadati vā āha.*

「潔斎に入った者、この某は、某の子孫である」と〔祭官が〕声を上げ、言うのだ。

KS XXIII 5:80,4-5: *adīkṣiṣṭāyam asā āmuṣyāyaṇa iti trir upārnśv āha trir uccair.*

「〔今〕潔斎をした、この某は、某の子孫である」と、3度低唱して言う。(さらに)3度声高に。

TS VI 1,4,3: *ádīkṣiṣṭāyām brāhmaṇá iti trir upārnśv āha. devébhya eváinam prāha. trir uccair.*

「〔今〕潔斎をした、この婆羅門は」と、3度低唱して言う。他ならぬ神々に当人を公言することになる。(さらに)3度声高に。

ŚB III 2,1,39-40: **39.** *átháika údvadati dīkṣitō 'yām brāhmaṇó dīkṣitō 'yām brāhmaṇá iti. níveditam eváinam etát sántam devébhyo nívedayaty ayām mahāvīryo yó yajñám prāpad ity. ayām yuṣmákáiko 'bhūt. tám gopāyatéty eváitád āha. triṣkṛtva āha. trivíḍ dhí yajñāḥ. 40.* *átha yád brāhmaṇá ity āha. ánaddheva vā asyātaḥ purá jānam bhavatídám hy āhū rákṣārṁsi yoṣitam ánusacante. tát utá rákṣārṁsy evá réta ádadhatítty. áthátrāddhá jāyate yó brāhmaṇo yó yajñāj jāyate. tásmād ápi rājanyām vā váiśyam vā brāhmaṇá ity evá brūyād. brāhmaṇo hí jāyate yó yajñāj jāyate. tásmād āhur ná savanakṛtaṁ hanyād. enasvī haivá savanakṛtíti.*

**39.** 次に、ある〔祭官<sup>41</sup>〕が声を上げる、「潔斎に入った者、この婆羅門は。潔斎に入った者、この婆羅門は」と。こうして告知された者となっている当人を、神々に知らしめることになる、「祭式に到達したこの者は強大な雄々しさを持つ」と。このとき「この者は君達の一員<sup>42</sup>となった。彼を君たちは護れ」と言うことになる。3回言う。祭式は3つ組だから。**40.** 次に、「婆羅門は」と言うことについて。これ以前、この者の出自

は謂わば不明瞭になっているのだ。というのも〔人々が〕こう言うから：「毀損力たちは女に付きまとう。そしてそのとき、他ならぬ毀損力たちが精液を植え付ける」と。さて、祭式から生まれる者、(すなわち)中性原理ブラフマン (brāhmaṇ) から〔生まれる者は〕この場で明瞭に生まれる。それゆえ、王族階級の者にも庶民階級の者にも「婆羅門は」とだけ言うべきである。祭式から生まれる者は、中性原理ブラフマンから生まれる〔すなわち婆羅門 (brāhmaṇá) である〕から。それゆえ〔人々は〕言う、「ソーマ搾り (すなわちソーマ祭) を行っている者を害すべきではない。まさにソーマ祭を行っている者であるがゆえに罪を負う<sup>43</sup>」と。

MS と KS においては「何某の子孫」と宣言され、出自の確認が為される。この場合、婆羅門が祭主として一般的であったと推測される<sup>44</sup>。ところが TS になると、「婆羅門は」という言明が加わり、かつ出自の確認が消えている点に注意が必要である。これは婆羅門であることを再確認しているに過ぎないかもしれないが、婆羅門以外の出自の祭主が時代的或いは地域的に多くなってきたという背景を示唆している可能性もある。

このように黒 Yajurveda 内部においても、学派により意識の違いが見て取れる。一方ここでの ŚB は、TS の「婆羅門は」という言明を踏襲しながら、婆羅門以外の出自を持つ祭主の場合を想定して解説を加えている。黒 Yajurveda 各派との間に意識の隔たりがあることは明白である。

## 8. おわりに

ブラーフマナは祭式の全てを記述するわけではなく、学派の関心に応じてトピックを選択し解説する。潔斎を巡る諸概念についても、祭主のどの側面を強調しているかによってその学派の主張が見えてくる。祭主の「供物」と「胎児」という両相は、学派によりその強調の度合いが異なることがこれまでの考察により明らかになった。またこの両相は、時系列で排反的に変化するというよりは共存して進行するものであると理解される。それゆえにこそ、



強調の度合いに幅があるといえる。

「供物」という相に関連して、潔斎祭主が「犠牲獣」として捧げられる<sup>45</sup>というある種の「生々しさ」が、s 潔斎解釈学には必須要素となっている。‘dīkṣātapāsi’「潔斎と苦行」という複合語の存在からも分かるように、潔斎には苦行的側面があり、本来の潔斎はこのような側面が前面に出ていたであろうと推測される。MS にのみ残っている断食の規定はその名残の一つであろう。また 6. に挙げた MS III 6,7 の後半に見られるように、謂わば「パワーを貯め込む」ともいうべき状態もまた苦行的である。MS と KS において「供物」であることが強調されるのは、まだ潔斎の本来の姿を残しているからであると考えることが可能である。TS は比較的その苦行的側面もしくは「生々しさ」が薄められた傾向が認められるので、新しい時代への過渡期を示しているかもしれない。そして白 Yajurveda の ŚB では、思い切った再解釈が試みられ、「供物」や犠牲に関する言及は影を潜めるに至った。そこには、出自が婆羅門ではない祭主が一般化してくるという社会背景が想定され、そのような素人的パトロンには追従する姿勢を示す必要があったと思われる。従って、儀礼上のことではあるが祭主の「死」への不安を除く努力が為され、苦行的側面を強調しなくなったということではないだろうか。7. で見たように祭主の身上に言及するのは ŚB だけであるという点は、それを反映している。こうして、祭官たちを取り巻く社会状況の変化から、「死」への忌避という意識変革が生まれていったと考えられる。

#### ■参考文献

- AiG = WACKERNAGEL, J., und A. DEBRUNNER, *Altindische Grammatik*, Göttingen, Bd. I: 1957<sup>2</sup>, Bd. II: 1957<sup>2</sup>, Bd. II<sub>2</sub>: 1954, Bd. III: 1929/30.
- BROUGH 1971 = BROUGH, John, "Soma and *Amanita muscaria*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XXXIV (1971), pp. 331-362 [= *Collected Papers* (ed. Minoru Hara and J. C. Wright), School of Oriental and African Studies, University of London, 1996, pp. 366-397].

- CALAND 1909 = CALAND, W., “Erklärende und kritische Bemerkungen zu den Brāhmaṇas und Sūtras”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vol. 23 (1909), pp. 52-73 [= *Kleine Schriften*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990, pp. 173-194].
- CALAND & HENRY 1906 = CALAND, W. et HENRY, V, *L’agniṣṭoma, Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique*, 2 Vols., Paris, 1906-1907.
- FALK 1989 = FALK, Harry, “Soma I and II”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 52 (1989), pp. 77-90.
- GELDNER 1951 = GELDNER, K. F., *Der Rig-Veda*, Vol. 3 of Harvard Oriental Series 33, 34, 35, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1951.
- GOTŌ 1997 = GOTŌ, Toshifumi, “Überlegungen zum urindogermanischen «stativ»”, In *Berthold Delbrück y la sintaxis indoeuropea hoy: Actas del Coloquio de la Indogermanische Gesellschaft, Madrid, 21-24 de septiembre de 1994*, editadas por Emilio Crespo y José Luis García Ramón, 1997 [1998], pp. 165-192.
- JAMISON 1983 = JAMISON, Stephanie W., *Function and Form in the -āya- Formations of the Rig Veda and Atharva Veda*, Göttingen, 1983. Rev.: G. PINAULT, *Kratylos* 29 (1984 [1985]), pp. 47-51; M. PETERS, *Idg. Chr.* 30a Nr. 242; T. GOTŌ, *Indo-Iranian Journal*, 31-4 (1988), pp. 303-321.
- LINDNER 1878 = LINDNER, Bruno, *Die Dikṣā oder Weihe für das Somaopfer*, Habilitationsschrift (Leipzig), Leipzig, 1878.
- MITTWEDE 1986 = MITTWEDE, Martin, *Textkritische Bemerkungen zur Maitrāyaṇī Saṃhitā: Sammlung und Auswertung der in der Sekundärliteratur bereits geäußerten Vorschläge*, [Alt- und Neu-Indische Studien, 31], Wiesbaden, 1986.
- MYRHOFFER EWA = MYRHOFFER, Manfred, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen I-III*, Heidelberg Universitätverlag, 1986-.
- 西村 2000 = 西村直子, 「Pāli 聖典における乳加工関連の定型句について——Rājasūya 祭の Mitra と Bṛhaspati に対する献供との比較——」, 『文化』Vol. 64, 1/2 (2000), pp. 180-159 (1-22).
- 西村 2006 = 西村直子, 『放牧と敷き草刈り——Yajurveda-Saṃhitā 冒頭の mantra 集成とその brāhmaṇa の研究——』, 東北大学出版会, 2006.
- OLIVELLE 2005 = OLIVELLE, Patrik, *Manu’s Code of Law*, Oxford University Press, 2005.
- ŌSHIMA 2009 = ŌSHIMA, Chisei, “Consecrated and vratā in the Soma Sacrifice”, *Journal of*

*Indian and Buddhist Studies*, Vol. 57-3 (2009), pp. 1151-1154 (9-12).

ŌSHIMA 2010 = ŌSHIMA, Chisei, “Dikṣā in the Agniṣṭoma: Some Symbolic Aspects of the Sacrificer’s Role”, *Journal of Indological Studies*, Vol. 22&23 (2010-2011), pp. 61-86.

ŌSHIMA 2012 = ŌSHIMA, Chisei, “niṣ-kray<sup>1</sup>: On the Concept of buying-off of the self in Vedic Rituals”, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Vol. 60-3 (2012), pp. 1125-1131 (1-7).

PW = BÖHTLINGK, Otto und ROTH, Rudolph, *Sanskrit-Wörterbuch*, 7 Theils, St. Petersburg, 1855-1875.

阪本（後藤）1994 = 阪本（後藤）純子, 「髪と鬚」, 『日本仏教学会年報』, Vol. 59 (1994), pp. 77-90.

阪本（後藤）2005 = 阪本（後藤）純子, 「王族と Agnihotra」, 『印度学仏教学研究』, Vol. 53, No. 2 (2005), pp. 947-941 (58-64).

SCHROEDER MS = SCHROEDER, L., von, *Maitrāyaṇī Saṁhitā*, 4Bdc., Leipzig, 1881, 1883, 1885, 1886.

Śrautakośa = DANDEKAR, R. N., *Śrautakośa*, English Section, Poona: Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala, Vol. I, Part I (1959), Vol. I, Part II (1962), Vol. II, Part I (1973), Vol. II, Part II (1982), Vol. II, Part III (1995).

THITE 1970 = THITE, G. U., “Significances of Dikṣā”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. LI (1970), pp. 162-173.

渡瀬 1991 = 渡瀬信之『マヌ法典』, 中央公論社, 1991.

WITZEL, GOTŌ, DOYAMA, JEŽIĆ 2007 = WITZEL, Michael; GOTŌ, Toshifumi; DOYAMA, Eijiro; JEŽIĆ, Mislav, *Rig-Veda Das heilige Wissen Erster und zweiter Liederkreis*, Verlag der Weltreligionen, Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig, 2007.

## ■ 註

- 1 翻訳書は GELDNER 1951 が標準となるが、最新の研究成果を含んだものとしては、WITZEL, GOTŌ, DOYAMA, JEŽIĆ 2007（第1巻、第2巻；以下続刊）が挙げられる。
- 2 BROUGH 1971 を参照。インドではある時期以降、代用植物も用いていたことが知られる。FALK 1989, p. 88f. を参照。
- 3 近年 dikṣā の意義について論じたものとして THITE 1970 がある。語源諸説についても p. 164ff. を参照せよ。同論文は dikṣā の研究史を踏まえつつ、その解釈と意義を包括的に扱っているが、学派毎の視点や発展段階の観点から再考すべき余地を残している。

- 4 MYRHOFFER EWA II p. 727.
- 5 CALAND & HENRY 1906. また、後に出版された各 ŚS の英訳集である Śrautakośa も利用価値がある。
- 6 dikṣā を扱った最初の研究として LINDNER 1878 が挙げられる。しかし同書は ŚB にのみ基づく。
- 7 Agnicayana の潔斎において、潔斎に入る者は自身＝精液を火壺に注ぎ、現世から作られた世界 (kṛtā lokā) へと再生するという理論が見られる。ŚB VI 2,2,27 を参照。ただしこの潔斎は Agnicayana の文脈で解釈されたものである。
- 8 仏教・ジャイナ教も含めた髪・鬚を剃る事の意義については、阪本（後藤）1994 を参照。
- 9 MS III 6,2:61,11.
- 10 KS XXII 13:69,8; TS VI 1,1,2.
- 11 ŚB III 1,2,10.
- 12 酸乳 (dādhi) を攪拌して得られる乳脂肪塊。西村 2000 を参照。
- 13 KS XXIII 1:73,1.
- 14 TS VI 1,1,5.
- 15 以下 ŚB は Mādhyandina 派のテキストを挙げ、Kāṇva 派の ŚB の対応箇所については特に必要な場合にのみ言及する。
- 16 phāṅtā (< phaṅā- 「クリーム」) はクリームを攪拌して出来た泡状の部分。
- 17 navanīta は、未分化の中間的な状態であると解釈している。実際の製造過程において、乳脂肪塊である navanīta から純乳脂肪 (= ghṛtā) を取り出すことが出来る。しかし phāṅtā と navanīta の関係は詳らかではない。
- 18 既に ŚB III 1,2,13-17 において語られた神話である。太古、皮は人にあったが、神々は牛を重視し、それを人から剥がして牛に移植した。そのお蔭で牛達は風雨に耐えられるようになった。人は皮を剥がれた存在なので、切りつけたら容易に出血する。そこで皮膚の代わりに衣を纏うようになった。牛の傍で衣を脱ぐと、牛は自分の皮を奪い返されまいかと恐れるので、牛の傍で衣を脱いではいけないとする。この神話は Sāmaveda 系統の Jaiminīya-Brāhmaṇa II 182 において一部共有されている。
- 19 SCHROEDER MS: nāgnihotrām. MITTWEDE 1986, p. 120 及び CALAND 1909, p. 54 参照。
- 20 SCHROEDER MS: hatvāibhyo. ここは -bhyó と訂正すべき。MS III 6,9:72,3-4: ebhya évānaṃ lokébhya ávedayati... ebhyó hy énaṃ lokébhya ávedayati. を参照。

- 21 *karś* の使役形 *karśáyate* は文脈に相応しく中動態で用いられているが、能動態 *karśáyati* は JAMISON 1983 によれば、RV VI 24,7 の *avakarśáyanti* 以降、後代の Skt. まで再登場せず、主にスシュルタ医学文献に限って現れるという。対応する ŚS では、Vaikhānasa-ŚS XII 12: *karśayaty ātmānaṃ yadāśya kṛṣṇaṃ cakṣaṣor naśyaty*. 「自己を瘦せさせる、彼の両眼の黒〔い部分〕が消失するとき〔まで〕」；二次的語形：Bhāradvāja-ŚS X 8,17: *karśed ātmānaṃ yāvad asya kṛṣṇaṃ akṣyor naśyati*. 「自己を瘦せさせるべきである、彼の両目の黒〔い部分〕が消失するまで」とある。
- 22 MS I 8,6:124,8 では正しく *asuryā vai rātrir* となっている。SCHROEDER MS によれば異読も *asuyò* 及び *asüyò* である。
- 23 *asūryām evāsūryām*: SCHROEDER MS によれば全ての写本で *asūryām* である。このままでは理解し難いが、恐らくは元来一方が *asūryām* であり、伝承の上で *ū* の混同があったと推測される。アスラと *asūryā* という状態の関係について、例えば *Ṣaḍvimsā-Brahmaṇa* IV 1,1: *divā devān asṛjāta. naktam asurān. ...yad asūryām tad asurāṇām asuratvaṃ* を参照。また本来 *asūrya-* のアクセントは *asūryā-* であり (RV V 32,6: *asūryé tāmasi*)、この箇所は *asuryā-* に引かれた可能性がある。
- 24 「誓戒、祭主の果たすべき責務」を謂うが、*Agniṣṭoma* では潔斎期間中に摂る 1 日 2 回の質素な食事 (温めた牛乳) を *vrata* と呼ぶ。潔斎祭主が果たすべき責務はいくつかあり、それらを *vrata* と呼ぶこともあるが、ほとんどの場合、動詞形 *vratay°* も含めて食事を指す用例に特化されている。MS のこの箇所と *Agniṣṭoma* における *vrata* の役割については ŌSHIMA 2009 を参照。
- 25 「断食」には言及しないが、献供をすべきでないという規定については KS XXIII 6:81,3-5 及び TS VI 1,4,5 も参照せよ。
- 26 SCHROEDER MS: *āsīta*.
- 27 女性名詞 *hótrā-* は主に *Hotṛ* 祭官の職務を意味するが、「祭式・献供」や「呼び掛け」をも意味する (AiG II<sub>2</sub>, p. 706)。ここでの *hótrā* は「呼び掛け」の意味で用いられている。
- 28 TS VI 1,3,2 参照。
- 29 ŚB III 2,1,6: *té vām árabha (VS IV 9) iti. gárbho vá eṣā bhavati yó díkṣate. sá chándāmsi práviśati. tásmañ nyáknāngulir iva bhavati. nyáknāngulaya iva hí gárbhāḥ*. 「そのような君達両者を私は捕える」(VS IV 9) と (唱える)。潔斎するこの者は胎児となるのだ。そういう彼は諸韻律に入る。それゆえ、いわば内に折り曲げた指を持つ者となる。胎

兎達は内に折り曲げた指を持っているから。」

- 30 SCHROEDER MS は *āsayet* とするが、MITTWEDE 1986, p. 121 及び Gotō 1997, p. 179, 註 51 に従い *āsaye* と訂正する。
- 31 *dīkṣitavimitā* とあるが、潔斎の章冒頭においては *prācīnavarīṣa* 「東向きの〔梁を持つ〕小屋」と呼んでいた小屋を呼び変えている。すなわち祭主の状態が *dīkṣita* へと変化したことを示唆する。
- 32 ŚB III 2,1,11 参照。
- 33 SCHROEDER MS は *annādyam* とするが、MITTWEDE 1986, p. 122 に従い *anādyām* と訂正する。
- 34 註 33 を参照せよ。
- 35 SCHROEDER MS は *duhet* とするが、MITTWEDE 1986, p. 122 に従い *duhe* とする。
- 36 *grāhuka-* は *-uka-* が付されることによって動作 (*grābh*) の行為者であることを示し、しばしば動作対象は *accusative* で現れ、*bhav/bhū* と共に用いられる。AiG II, p. 482f. KS XIX 10:11,22: *grāhukās stenaṃ bhavanti*. 「彼らは泥棒を捕える」、TS VI 4,1,1: *yāt paryāvartāyēd udāvartāḥ prajā grāhukāḥ syāt*. 「大網膜を裏返すなら、疾患が子孫達を捕えることになるだろう」等を参照。
- 37 *nigasya* の *niga-* は解釈困難だが、従来 *nigaḍa-* (*Manu-Smṛti*) 「足枷」と同義とされる (PW, *nigaḍa* の項末尾参照)。最も古い用例となる *Manu-Smṛti* (*ManuSmṛ*) の記述: *ManuSmṛ* IV 210: *stenagāyanayōs cānaṃ takṣṇo vārdhuṣikasya ca/ dīkṣitasya kadaryasya baddhasya nigadasya ca//* 「盗人および歌手の食べ物、大工、金貸し、潔斎者 (*dīkṣita*)、吝嗇家、縛られた者或いは足枷を嵌められた者の食べ物を食してはならない」(渡瀬 1991, p. 153) が注目される。‘*baddhasya nigadasya*’ は異読が多く、OLIVELLE 2005, p. 276 及び 546 によれば (写本情報については同書 pp. 354-365 参照)、標準となる読みは ‘*nigadasya*’ であるが、‘*baddho nigada eva ca*’, ‘*nigalena*’ と ‘*nigadena ca*’ があり、伝承が揺れている。またネパール系の写本 2 本では、‘*niganasya*’ (BKt<sup>5</sup>) 及び ‘*nigalasya*’ (wKt<sup>6</sup>) とある。さらに、sOx<sup>1</sup> (ed. by WINTERNITZ & KEITH) と sPu<sup>6</sup> (ed. by S. R. BHANDARKAR) という 2 つの校訂本では、‘*baddhasya ca nigasya ca*’ への訂正が異読を基に提案されているという。‘*nigasya*’ という読みを伝える写本は OLIVELLE に従う限り無く、両校訂本が何故 ‘*nigasya*’ を提案したのかは不明だが、KS のこの箇所を参考にした可能性もある。*nigaḍa-* については、MAYRHOFER EWA III, p. 289f. を参照。中期インド語では *nigala-* となるが、語源は不詳である。ここでは *ManuSmṛ* を参考に訳

した。

- 38 pariṣūtá-: とらわれ物、占有物。この語については西村 2006, p. 213, n. 657 を参照。敷き草等祭式の材料や道具などが pariṣūtá と呼ばれる。
- 39 surabhyavāya-: 意味不詳。Cf. surabhyāśya- 「芳しい口を持つ」、Śāṅkhāyana-ŚS I 12,5.
- 40 川岸の茂みを言っているものと思われる。
- 41 具体的にどの祭官が言うのかは不明確だが、Kātyāyana-ŚS VII 4,11 では ‘anyaḥ’ 「他の〔祭官〕」が主語となっている。恐らく Adhvaryu 祭官以外の補助祭官が言うのであろう。
- 42 yuṣmākāikaḥ: ここは属格 yuṣmākam の -am を飛び越えるサンディが起きている。AiG III, p. 468f.
- 43 enasvín- 「罪を負っている」は、罪因が具格で出る。ソーマ祭を執行している間は誰であろうと婆羅門なので、「婆羅門殺し」の重大な罪を負う。
- 44 祭式は本来婆羅門の独占下にあったが、次第に王族にも浸透していった事情については阪本（後藤）2005 を参照。
- 45 祭主の自己犠牲については巧妙に直言を避けられるが、捧げられることに変わりはない。捧げられた自己は後に動物犠牲祭で山羊を捧げることによって買い戻す。詳細は ŌSHIMA 2012 参照。

(おおしま・ちせい 京都大学人文科学研究所非常勤講師)

## A Study of a View of Life and Death in Ancient India: 'Death' and 'Rebirth' in the Vedic Ritual, *dīkṣā*

Chisei Ōshima

*Dīkṣā*, or the consecration performed at the beginning of the Agniṣṭoma, is a well-known matter in Vedic studies. Though the ritual process of the *dīkṣā* has long been studied by the modern scholars, much still remains to be reconsidered from the standpoint of its interpretation. The aim of this paper is to focus on two aspects of the sacrificer's role during consecration, that is, the status of being an embryo and that of being an oblation, and to pay attention to their consciousness of 'life' and 'death'. By carrying out detailed investigation into the Black Yajurvedic brāhmaṇa texts, which include the Maitrāyaṇī Saṃhitā (MS), Kāthaka-Saṃhitā (KS) and Taittirīya-Saṃhitā (TS), and Śatapatha-Brāhmaṇa (ŚB) of the White Yajurveda, I traced the transition toward the evasion of death, from Black Yajurveda to White Yajurveda. As we have observed, every Black Yajurvedic text starts its description of the consecrated sacrificer with his being or becoming an oblation. We saw that the ŚB does not regard the consecrated as an oblation, although it does mention *médhya*, 'fit for sacrifice', where he is defined as an oblation. This does not mean that the ŚB denies the notion that the consecrated is on oblation, but means that it seems to avoid indicating the sacrificer's 'death' more clearly than the other texts do.

Although the consecrated is considered to be an embryo consistently throughout the ŚB, we must notice that especially in the MS and the KS he is still



described as an oblation, parallel to his being an embryo. So it is reasonable to conclude that being an oblation and being an embryo are not mutually exclusive alternatives for the consecrated. He is allowed to have both aspects at the same time. The reiteration of his 'death', that is, explicitly offering him in the form of an oblation is avoided. With the Soma sacrificer, there might be anxiety about his 'death' caused by the offering or sacrifice, even though it is symbolic. Brahmins of the White Yajurvedic school, who dedicated the ŚB, might take advantage of the situation. They reinterpreted the notion of *dīkṣā* and might actively advertise their ritual to Kṣatriya and Vaiśya. The ŚB deliberately refrains from implying the sacrificer's symbolic death, judging it to be too inauspicious. Instead, it emphasizes strongly the symbolism of being an embryo, as well as introducing the concept of becoming *brāhmaṇ* or the sacrifice itself. According to the change of the social condition, we can observe the changing their way of thinking about evasion of death in Vedic ritualistic thought.