

聖なる〈ことば〉の伝承—古代インドのヴェーダ学生をめぐって⁽¹⁾

梶原 三恵子

ために、議会を吸収合併したわけです。こうした「周縁」の異なる状況——言わば、強すぎる議会与弱すぎる議会の問題——に対して、「中核」は同じアプローチをとっていたわけですが、こうした合同をもたらした状況だけでなく、実現した合同のインパクトにおいても、二つの「周縁」は対照的な形を見せます。

合同期のスコットランドでは、合同反対派が独立と主権を維持すべきとの主張を展開し、一時は優勢となっていました。賛成派が合同による経済的利益を説き、大勢は合同賛成に傾きます。そして合同後のスコットランド政治国民は、現実の従属性からは目を背けつつ、自国とイングランドとの対等性を背伸びして主張し続けます。また経済的利益が現実化したこともあって、合同は「祖法」に近い扱いを受け、神聖視される傾向さえ生まれます。

これに対して合同期のアイルランドでは、スコットランドの先例が合同賛成・反対の両派から引き合いに出された結果、政治国民は、それまで目を背けていた事実を直視せざるを得なくなります。すなわち、当時のアイルランドでは、「姉妹国」のレトリックのもとで、自らをグレートブリテンと対等な存在と見なすフィクションが政治思考の前提となっていたのですが、これが崩れてしまったのです。合同直前のアイルランド王国は、合同直前のスコットランドが同君連合ではあれ独立した王国だったことと比べると、植民地的な性格を残していた——端的な例として、行政府はグレートブリテンから派遣される総督が構成していました——ことが再確認されたためです。そして合同後のアイルランドでは、グレートブリテンに対する従属性が常に意識されるようになり、自らの地位改善を求めて合同を修正・解消しようとする動きが何度も生じるようになります。

以上、かなりラフなスケッチとなりましたが、これまで述べましたように、近代のブリテン諸島においては、イングランド(上)・スコットランド(中)・アイルランド(下)の、相互に影響し合う三層構造が存在していたように見えます。今後は、この仮説に基づいて、近代ブリテン諸島の歴史を考えていくつもりです(そうすることによって、私の研究者としての立場と、教員としての立場のギャップを発展的に解消することも目論んでいます)。

註

(1) なお本稿ではウェールズを除外して考えていますが、これは第一には私の力不足と、第二には、議会が存在せず、また独自の国教会も持てなかった国(公国)を、アイルランド、スコットランドのような王国と同一視することの難しさによります。

インド亜大陸に、古インド・アーリア語(サンスクリット)の話者たちが文明を築き始めたのは、紀元前12世紀頃のことである。以来、紀元前3世紀頃までの約千年にわたってこの文化は隆盛をきわめ、ヴェーダと総称される多量かつ多様な言語資料を遺した。この時期をヴェーダ時代とよぶ。紀元前5世紀から前4世紀に仏教やジャイナ教が興るまでの古代インドについて、現存する言語資料はヴェーダ文献のみとよい⁽²⁾。

ヴェーダ(原義は「知識」)は古代インドの宗教文献の集積である。長い期間をかけて成立・増大したため、その内容は多岐にわたる。紀元前のインドの文献について正確な年代を知るとは困難であるが、本稿で言及するものについて、おおよその成立年代と内容を示すと次のとおりである:

前12世紀頃	『リグヴェーダ』	(讃歌)
前10世紀頃	『アタルヴァヴェーダ』	(呪文・祭文)
前8世紀頃	ブラーフマナ群	(祭儀書)
前5世紀頃	ウパニシャッド群	(哲学書)
前3世紀頃	シュラウタスートラ、グリヒヤスートラ群	(祭式綱要書)

この概観からも窺えるように、ヴェーダの宗教は長いヴェーダ時代のあいだに発展をとげ、内容と性質も少しずつ変わっていった。その長い歴史のなかで一貫して重要な位置を占めていた要素のひとつが、聖なる〈ことば〉である。

〈ことば〉を一貫して重要視するヴェーダの宗教の基礎には、正しい資格をもつものによって正しく発話された〈ことば〉がもつとされた霊力(実現力)に対する絶大な信頼があった。ヴェーダ宗教儀礼(ヴェーダ祭式)では、祭官による祭火への献供と、祭官が発する定式化された〈ことば〉とによって、人間と神々とのやりとりが行われる。人間が正しい作法に従って献供を行い、正しい〈ことば〉によって神々によびかけるとき、その〈ことば〉の発話内容は実現し、祭式に対する神々からの返礼として、その祭式儀礼を通して願われた人間の各種の願

(1) 本稿は、Kajihara 2002; 2003; 2004; 2011に基づきつつ、新しい情報を加えてまとめたものである。平成24年度科学研究費補助金基盤B(課題番号 20320010)の成果の一部。

(2) ただし、紀元前三千年紀から二千年紀とみられるインダス文明(ハラッパー文化)の遺跡から、印章などに彫りこまれたインダス文字資料が発見されている。インダス文字の入った遺物はかなりの数にのぼるが、一つの遺物に記された文字数が少ないため、未だ解読に至っておらず、言語も内容も判明していない。インダス文字研究の近況をまとめた日本語のものとしては、たとえば辛島 2007を参照。

望が成就するというメカニズムが、ヴェーダの宗教を成り立たせていた⁽³⁾。

そのような力をもつ〈ことば〉とその霊力は、「ブラフマン」(*brāhman-*)⁽⁴⁾という中性名詞でよばれる。その派生形から作られた男性名詞「ブラーフマナ」(*brāhmaṇá-*, 婆羅門、バラモン)⁽⁵⁾は、そうした〈ことば〉を創出し伝承していた詩人・祭官階級の人をさす。バラモンたちは、神々にとって快い〈ことば〉を謳いあげて神々を喜ばせ、その見返りとして人間たちのさまざまな欲望の実現を享受しようとした。インド最古の文献である『リグヴェーダ』は、そうして謳われた讃歌の集成である。

このような聖なる〈ことば〉は誰にでも開放されたものではなかった。聖なる〈ことば〉とその霊力、すなわちブラフマンの知識は、当時のインド社会において理念上の最高位にあった詩人・祭官階級すなわちバラモンたちが独占していた。言語の神秘性と秘密性について、『リグヴェーダ』には次のような詩節がある：

言語は四個の四分の一たちからなると測られている。それらを靈感あるバラモンたちは知っている。うち三個は秘密に隠されていて発動されない。[通常の]人間たちは言語の四分の一 [のみ]を話している。(リグヴェーダ 1.164,45)

知識の独占と正確な伝承を守るために、ヴェーダは師から弟子への口頭伝承によって教え継がれた。ヴェーダを学ぶ者は「ブラフマチャーリン」(*brahmacārín-*, 原義は「ブラフマンに携わる者」とよばれる。この語は『リグヴェーダ』の最新層に一度現れたのち、『リグヴェーダ』に次いで二番目に古いヴェーダ文献である『アタルヴァヴェーダ』(前10世紀頃)以降は文献に頻出するようになる。「ブラフマチャーリン」は日本語では「ヴェーダ学生」と訳するのが通例である。ヴェーダ学生とブラフマンの関係について、『アタルヴァヴェーダ』は次のように伝えている：

ひとつは此方に、もうひとつは彼方、天の背のむこうに、ブラフマンの知識 (*brāhmaṇa-*)⁽⁶⁾

- (3) ヴェーダの宗教については各種の研究・解説がある。日本語による最近のものとしては、たとえば藤井 2007、後藤 2008 を参照。
- (4) 中性名詞 *brāhman-* は、初期ヴェーダ文献では「実現力をもつことば、およびその霊力」をさす。中期ヴェーダ文献になると「宇宙の最高原理」(「梵」)へと意味が拡大する。
- (5) 男性名詞 *brāhmaṇá-* は、のちに仏教文献が漢訳された際に「婆羅門」と音写された。現代日本語ではこれを慣例的に「バラモン」と発音・表記する。この男性名詞 *brāhmaṇá-* は、上述の中性名詞 *brāhman-* の派生形として「ブラフマンに関わる者」をさしていたか、*brāhman-* のアクセントの位置を変えた男性名詞 *brahmán-* 「祭官」からの派生形として「祭官職に携わる者」をさしていたかのいずれかである(後藤 2008: 62; 65)。男性名詞 *brahmán-* は『リグヴェーダ』では「祭官・詩人」をさし、ブラーフマナ期以降は「ブラフマン祭官」とよばれる特定の祭官職もさす。ウパニシャッド新層以降は「ブラフマン(ブラフマ)神」をもさすようになる。男性名詞 *brahmán-* の意味の変遷については、藤井 2008; 2010 を参照。
- (6) *brāhmaṇa-* 「ブラフマンの知識」は、「ブラフマンに関するもの」を原義とする中性名詞である。『アタルヴァヴェーダ』の後、紀元前8世紀頃に成立した祭式文献群に冠される「ブラーフマナ」(祭儀書)という名称と同じ語である。上述の男性名詞 *brāhmaṇá-* 「バラモン」とはアクセントの位置が異なる。「ブラフマチャーリン讃歌」では、*brāhmaṇa-* は「もっともすぐれたブラフマン(中性)」と形容されている(アタルヴァヴェーダ 11.5,5c)。

は隠されている。その両方を、ヴェーダ学生は熱力(苦行の力)によって守っている。ブラフマンを知っているかれは、それを独占する。(アタルヴァヴェーダ 11.5,10⁽⁷⁾)

ここには明らかに、『リグヴェーダ』に謳われた、通常の間には知られない、隠された〈ことば〉が存在するという思想が受け継がれている。そして、ヴェーダ学生はそのような〈ことば〉の秘密にあずかる存在と見なされていたことが、この詩節から読みとれる。

ヴェーダ学生となるには、そのための入門儀礼を受け、ヴェーダの学習に適した特殊な存在に変化する必要があった。後述するように、この儀礼は一義的には師に入門するものであり、この儀礼によってヴェーダ学生と師は非常に緊密な関係を結ぶことになる⁽⁸⁾。ヴェーダ学生の入門儀礼については、『アタルヴァヴェーダ』、ブラーフマナ、ウパニシャッドに若干の言及があり、後期ヴェーダに属するグリヒヤストラ群(前3世紀頃)において、「入門式(ウパナヤナ)」として整備された形が詳細に提示されるに至る⁽⁹⁾。

本稿では、古代インドにおいて聖なる〈ことば〉の伝承を師とともに担ったヴェーダ学生について、入門儀礼の発達と入門の意義の変遷という視点から述べる。

ヴェーダ学生の入門儀礼に関する最古の文献資料は『アタルヴァヴェーダ』である。この文献は、呪術に関連する讃歌と哲学的思想を示す讃歌を中心に、各種の願望成就のための祭文や、必ずしも用途が特定の儀礼に限定されないとみられる祭文などを集めたものである。その内容上、のちにヴェーダ家庭儀礼(グリヒヤ祭)というカテゴリーに分類される各種儀礼の成立と発達に深く関連している。ヴェーダ学生の入門儀礼について直接の資料を提供するのは、古層に属する「ブラフマチャーリン讃歌」と、最新層に属する「入門式祭文」である。これらに加えて『アタルヴァヴェーダ』には、用途が直接には明示されないものの入門儀礼との関連が推測できる詩節や、後期ヴェーダ時代に確立される入門儀礼次第の原型を提供したとみられる讃歌などが含まれている。以下にこれらを検討する。

- (7) 『アタルヴァヴェーダ』には二派(シャウナカ派とパイッパラーダ派)の伝本が現存している。『アタルヴァヴェーダ』について、本稿では、特に明記しない場合はシャウナカ派伝本の讃歌・詩節番号を記す。
- (8) 古代インドの入門儀礼はすでに19世紀から研究者の関心を惹いていたが、Gonda 1979 を代表とする英語による考察では、入門を initiation と英訳した時点で理解がややずれてしまったようにみえる。initiation という英単語の背景にある、西欧文化史における「イニシエーション」の観念と、近現代の人類学・宗教学が築いた「イニシエーション」の概念との両者にひきずられて、ヴェーダ入門儀礼は、古代インド社会における師から学生へのヴェーダ伝承という文脈に即した形で必ずしも理解されなかった(狭義のイニシエーションとしての入門については下記第8節を参照)。この点も含め、ヴェーダ入門儀礼の本来の意義とその発展・展開については、Kajihara 2012 (別稿として出版予定)にて詳しく論じた。
- (9) グリヒヤストラの段階で、特定の年齢で行う儀礼として儀軌が規定された入門儀礼は、「ウパナヤナ」(入門式)という名称をもつ。本稿で、グリヒヤストラ以前の発達途上にある入門儀礼(名詞ではよばれず、「入門させる」「入門する」という動詞で表現される)と区別する場合には、グリヒヤストラおよびそれ以降のものを「入門式」とよぶ。

2. ヴェーダ学生の入門儀礼と再生の観念

『アタルヴァヴェーダ』古層に、「ブラフマチャーリン讃歌」とよばれるものが収録されている。この讃歌は一連の太陽讃歌のひとつで、地上のヴェーダ学生の活動が、天上の太陽の活動に仮託されて描写され、宇宙的規模でその偉大さが謳われている⁽¹⁰⁾。太陽との同一視は、当時のヴェーダ学生の社会的地位の高さを示唆している。ヴェーダを師から学び継承していくというかれの役割は、古代インドのヴェーダ社会において重要な位置を占めていた。

この讃歌には、後代までヴェーダ学生を特徴づけることになるかれの属性と持ち物が、すでに多く現れている。すなわち、薪を介した火との強い結びつき（ヴェーダの宗教では火は「祭火」として儀礼の中心に位置する）、乞食行、師に対する補助、黒羚羊の毛皮、長い髭、メーカーカラーとよばれる特殊な腰帯などがそれである。ヴェーダ学生になるのは、後のグリヒヤストラおよびそれ以降の文献では少年（8歳前後）とされるが、初期ヴェーダ文献では、明示はされないものもう少し年齢が高かったようである。「ブラフマチャーリン讃歌」では、ヴェーダ学生は長い髭をもち射精能力をもつとされているので、少なくとも第二次性徴期に入った年齢の男子である⁽¹¹⁾。

この讃歌で最も注目すべきは、ヴェーダ学生の「師からの誕生」を語っている点である。ここでは、師が学生を入門させるときに、入門者を自らの胎児として腹の中に三夜の間保ち、その後ブラフマチャーリンが誕生する、と謳われている：

師はブラフマチャーリンを [自らのもとへ] 入門させながら、内側で [自分の] 胎児とする。[師は] かれを三夜、腹の中に保つ。かれが生まれると、神々はかれを見るためにかれのところへ集まっていく。(アタルヴァヴェーダ 11.5.3)

この、学生が師のもとで一定の「妊娠期間」を過ごしたあと師から新たに誕生するという観念は、中期および後期ヴェーダ文献にも受け継がれる。中期ヴェーダ文献であるブラーフマナのひとつは次のように述べている：

このことについて、また、人々は次のような詩節を歌う。「師は [入門者に?] 右手を置

(10) 「ブラフマチャーリン讃歌」(アタルヴァヴェーダ 11.5)については、Kajihara 1995; 2002: 105-150 参照。

(11) ヴェーダ文献において、ヴェーダの知識を有する女性が登場する例は皆無ではないが、古代から現代に至るまで、ヴェーダを学習する資格は原則的に上位階級の男子に限られる。なお、「ブラフマチャーリン讃歌」でヴェーダ学生の大地との性的交わりが言及されているのは、通常ヴェーダ学生（をはじめとする、潔斎・誓戒保持の状態にあるものたち）の生活制限のひとつとして性的禁欲が課されることとは矛盾しない。この讃歌で謳われているのは、かれの背後に想定されている太陽が、大地と交わって雨を降らせる、という観念である(Kajihara 1995; 2002: 123-129)。「ブラフマチャーリンの生活」(brahmācārya, 「ブラフマチャリヤ」「梵行」と性的禁欲の関係については別稿を予定している。潔斎・誓戒と髭の保持および除去の関係については、阪本(後藤)1994参照。

いて⁽¹²⁾、胎児をもつものとなる。三夜の後に、かれ(胎児)はブラーフマナ(「ブラフマンに関わる者」「パラモン」として、サーヴィトリ詩節とともに生まれる」と。(シャタパタ・ブラーフマナ 11.5.4,12)

これらの資料が語っているのは、入門儀礼が三夜を要することと、入門者がおの際に象徴的な再生のプロセスをふむことである。

ヴェーダ時代の後、紀元前後から、上位階級(理論的にはパラモン、クシャトリヤ、ヴァイシヤの上位三階級、実際には主としてパラモン)をさして「再生族」(dvija-「二度の誕生をもつもの」という語が用いられるようになるが、その背景にはこの入門における再生の観念がある⁽¹³⁾)。「ブラフマチャーリン讃歌」にみられる入門時の「師からの誕生」は、古代インドの入門儀礼が、ブラフマンの知識すなわちヴェーダを学ぶために師に入門して学生となるという学習儀礼であったと同時に、入門者が儀礼的な「再度の誕生」を経て、ブラフマンにあずかる資格をもつ新たな存在として生まれ変わる通過儀礼という性質を帯びていたことを示している⁽¹⁴⁾。

3. 師とヴェーダ学生 — 「メーカーカラー(帯)の歌」⁽¹⁵⁾

ヴェーダ学生が師の胎児となって再生するという上述の観念は、ヴェーダ学生と師との非常に緊密な関係を物語っている。「ブラフマチャーリン讃歌」では、ヴェーダ学生はさらに、師を支え、師が造ったとされる天地を守護すると謳われている。同讃歌では、ヴェーダ学生の「誕生」がいわれるのに対して、師は「死」と同置されている。

師は死であり、ヴァルナ⁽¹⁶⁾である。(アタルヴァヴェーダ 11.5.14)

ヴェーダ学生を死と生の両方に繋いでいるのは、「ブラフマチャーリン讃歌」にも現れる、メーカーカラー(mékhalā)とよばれるかれの帯である。『アタルヴァヴェーダ』の「メーカーカラーの歌」には次のような奇妙な詩節がある：

(12) 結婚交合の文脈で夫が妻に手を置く儀式を模したものか。『アタルヴァヴェーダ』「結婚の歌」(14.2.39)、『カウシータキ・ウパニシャッド』2.10などを参照。Kajihara 2002: 253。

(13) ヴェーダ文献において、人間が人生で二度目の誕生を経験するとされる場面は二つある。ひとつはここで述べている、ヴェーダ学生として入門するときの「誕生」である。もうひとつは、ヴェーダ大規模共同体祭式(シユラウタ祭と総称される各種のいわゆるヴェーダ祭式)を挙行する際に、祭主が潔斎を通して経験する「誕生」である。紀元前後のダルマ文献からみられる、上位三階級とそこから除外される階級を分かつ指標としての「二度目の誕生」は、前者(入門時の誕生)をさす。梶原 2003: 4f.; 15, n. 12 参照。

(14) ヴェーダ入門儀礼のもつこの二面性については、梶原 2003 参照。

(15) 「メーカーカラーの歌」(アタルヴァヴェーダ 6.133)については、Kajihara 2002: 42-51 参照。

(16) ヴァルナ神は、ヤマ(閻魔)神と並んで死後の世界を支配するといわれることがある。『リグヴェーダ』10.14.7。

私は「死」のヴェーダ学生であり、諸存在から人間をヤマ神（死神）のために乞い求めつつある。私は、ブラフマン、熱力、苦行によって、この者をこの^{メーカー}帯によって縛る。（アタルヴァヴェーダ 6,133,3）

この詩節の背後には、生命が帯によって死に縛りつけられているという観念がみてとれる⁽¹⁷⁾。この詩節では師と学生の関係が二つの異なるレベルで謳われている。第一は死神とその学生との関係（師たる「死」のために学生たる「私」が乞食行をおこなう）、第二は人間である師と学生との関係（師が学生に帯を巻いてやる）である⁽¹⁸⁾。ヴェーダ学生は、師である死に帯で縛りつけられていると同時に、帯に繋がれている限り寿命を保障される。

^{いにしよ}古の、諸存在を創る聖仙たちが自らに巻いたそのようなおまえは、私⁽¹⁹⁾を巻き抱け、長寿のために、^{メーカー}帯よ。（アタルヴァヴェーダ 6,133,5）

この詩節は、メーカー帯とそれを纏う人間の寿命との関連性をよく示している。

ヴェーダ文献においてメーカーという名の帯を巻かれるのは、ヴェーダ学生と、祭式にむけて潔斎に入る祭主の二者のみである。この両者とも、入門ないし潔斎の間、再生のプロセスをふむ⁽²⁰⁾。ここにも死と生とを繋ぐという帯の機能があらわれている。ただし、『アタルヴァヴェーダ』でメーカーと関連づけられているのはヴェーダ学生のみである。この帯の上述の性質を考えると、「メーカーの歌」の背後には、ヴェーダ学生が儀礼的「死」をくぐりぬけて再生する象徴として、入門に際して帯を巻いてもらう儀式があったことが推測できる。

4. 入門儀礼と結婚儀礼の交差するところ（1）— 「石と衣の歌」

上述のように、ヴェーダ学生の入門儀礼では、師と学生のきわめて密接な結びつきが示されている。当時のインド社会には、二人の人間をきわめて親密な関係に結びつける儀礼が少なくともふたつ存在した。入門儀礼と結婚儀礼である。これらの儀礼は、本来は別個のものであったはずであるが、千年にわたるヴェーダ時代のなかで各種の儀礼について儀軌の増広と体系化が図られる過程で、両者の性質の共通性がつよく意識されるようになったとみられる。入門儀礼と結婚儀礼は、ともに家庭儀礼（グリヒヤ祭）のカテゴリーに分類されて整備されていく。ヴェーダ家庭儀礼が整備された形で提示されているグリヒヤストラの儀礼次第をみると、入

(17) 「メーカーの歌」第1詩節（6,133,1）、および『シャタパタ・ブラーフマナ』2,3,3,7も参照。Kajihara 2002: 45, n. 7.

(18) Kajihara 2002: 48, n. 14.

(19) 上掲の詩節（6,133,3）で帯を縛っている「私」と、この詩節（6,133,5）で帯を巻いてもらっている「私」は、同一ではないであろう。帯をしめてやる人物が唱える祭文と、しめてもらう人物が唱える祭文の両方が、この讃歌に収録されていると考えられる。

(20) 上記注13参照。ヴェーダ学生と潔斎者には他にも共通項が多い（胎児となる、メーカー帯、黒羚羊皮、髭をもつ、など）。この問題については別稿を期す。

門儀礼と結婚儀礼の間には一定のパラレル関係がみてとれる（第7節にて後述）。本節と次節では、アタルヴァヴェーダからグリヒヤストラ段階に至るまでの入門儀礼と結婚儀礼の関係について、ふたつの儀礼行為に着目して述べる⁽²¹⁾。

『アタルヴァヴェーダ』の古層に、のちに入門式が整備されていく過程で儀礼に関する大きな核のひとつとなった讃歌が見いだされる。「石と衣の歌」がそれである⁽²²⁾。この讃歌は一連の儀礼行為を指示する祭文の集成である。一連の儀礼行為とは、石に登る、衣を纏う、長寿を願う、古い衣を取り去り新しい衣をあらたに纏う、というものである。行為の主体は、表示される場合は男性形で現れる。主な祭文を示すと以下のとおりである：

〈石に登る〉

ここなる石の上に登れ。おまえは石のごとく堅固な男子となれ。害をなそうとするものたちを破壊せよ。戦敵を征服せよ。（パイッパラダ伝本 15,5,7）

打たれていない（すなわち、まだ洗濯されたことのない新しい）[衣]によって打たれていない男子となれ。堅固な[石]によって堅固な男子として[再]生せよ⁽²³⁾。害をなそうとする者たちを打ち砕け。戦敵を征服せよ。（パイッパラダ伝本 15,6,10）

〈衣を纏う〉〈長寿を願う〉

包め。この男子を我々のために威光によって定め置け。[この者を]老齢によって死す者とせよ（老いるまでの寿命を全うさせよ）。[この者の]寿命を長くせよ。グリハスパティはこの衣を与えた、王たるソーマへ、包むことのために。（2,13,2）

〈衣を取り去る〉

最初に纏われるべきおまえの衣を我々は取り去る—そのおまえに、一切の神々は好意を示せ。良く生まれ成長しているおまえに続いて、多くの良く成長する弟たちが生まれ来よ。（2,13,5）

「石と衣の歌」には背景にある儀礼を明示する語はみられない。ただし、衣を胎児の羊膜と同一視する以下の詩節は注目に値する：

別の衣を手にとれ。身に纏え。おまえのものであるこの羊膜を私は取り去る。聖仙たちは老齢のためにおまえを包め。スーリヤは、バガは、[そして他の神々は]おまえの寿命を

(21) 本節と次節はKajihara 2004の要約である。

(22) シャウナカ派伝本2,13; パイッパラダ派伝本15,5-6。この讃歌についてはKajihara 2002: 75-104; 2004参照。

(23) 動詞 *sám-bhū* 「生じる、[再]生する」はブラーフマナとウパニシャッドにおいて再生の文脈でよく用いられる。後藤 1996: 93; 101, n. 24 参照。

延ばせ。(パイッパラダ伝本 15,6,8)

羊膜という単語と、古い衣を取り去る行為が再生を暗示することから、この讃歌が儀礼的な再生の要素をもつ儀礼を前提にしていたことが推定できる⁽²⁴⁾。

ヴェーダの宗教儀礼において、象徴的に胎児となって再生するプロセスを踏む存在は、上述のとおり、師に入門するヴェーダ学生と、大規模共同体祭式（シュラウタ祭）において潔斎に入る祭主の二者である。通常『アタルヴァヴェーダ』は大規模共同体祭式とは直接関係しないことを考慮すると、『アタルヴァヴェーダ』当時から、この讃歌は入門儀礼と関連していたか、あるいは入門儀礼そのものに用いられていた可能性がある。この讃歌に集められている詩節の多くは、ヴェーダ後期に編纂された各学派の家庭儀礼綱要書グリヒヤストラが規定する入門式で祭文として用いられている。そして多くの学派のグリヒヤストラにおいて、この讃歌にみられる儀礼行為のうち複数のものがこの讃歌の詩節とともに入門式に現れている。これらのことから、この讃歌が示唆する一連の儀礼行為は、いわば一つのセットとなって、後期ヴェーダ段階の入門儀礼の行為次第にひとつの核となる素材を提供したことがわかる。

それに関連して、「石と衣の歌」は石に登るといふ儀礼行為に言及していることも注目される。この儀礼行為がみられるのは、グリヒヤストラ段階では入門式と結婚式のふたつにおいてである。入門式についてはおよそ半数の学派が入門者の石に登ることを規定し、結婚式についてはすべての学派が新婦（場合によっては新郎新婦の両人）の石に登ることを規定している。その際に用いられる祭文から、次に述べるような興味深い現象が明らかになる。

結婚式で新婦が石に登ることは、『アタルヴァヴェーダ』に収録されている「結婚の歌」にすでにみられる。この讃歌にある石登りの詩節は、上掲の「石と衣の歌」の石登りの詩節とはまったく異なるものであり、行為主体も女性形で示される：

神々に属する大地の膝の上に、快適で堅固な石をおまえのために私は据える。そこに登れ、続いて讃えられるべき女として、大いなる威光をもつ女として。サヴィトリはおまえの寿命を長くせよ。(アタルヴァヴェーダ「結婚の歌」14,1,47)

ところが、グリヒヤストラが規定する結婚式では、石登りの祭文は「石と衣の歌」の石登りの詩節を、主体を男性形から女性形に変えたものが用いられる⁽²⁵⁾。入門に関連する祭文と結婚に関する祭文の出典がともに『アタルヴァヴェーダ』の古層に属し⁽²⁶⁾、それぞれの祭文がまっ

(24) 注23も参照。

(25) 「石と衣の歌」における石登りの詩節はシャウナカ派伝本とパイッパラダ派伝本で異なっているが、グリヒヤストラの結婚式ではそのいずれか（あるいは両方）が用いられている。当該の詩節は、パイッパラダ派では男性形が明示されているため、同派のものを結婚式に用いるグリヒヤストラは男性形を女性形に変えている（新婦が石に登るため）。シャウナカ派の石登りの詩節では主体は動詞で示され、主語の性は示されていない。

(26) 「石と衣の歌」が属する層と「結婚の歌」が属する層の新旧を区別することは難しい。アタルヴァヴェーダ内部の時代層については、Whitney and Lanman 1905; Kajihara 2002を参照。

たく異なることから、入門儀礼と結婚儀礼は本来それぞれ独自に、石に登る儀礼行為をアタルヴァヴェーダ期からもっていたものと思われる。アタルヴァヴェーダ時代の後、グリヒヤストラにおいて家庭儀礼が整備されるまでの過程で、本来異なる祭文を用い異なる起源をもっていた入門儀礼と結婚儀礼の「石に登る」行為に関して、両儀礼間に相互干渉が起こり、入門儀礼の祭文を結婚儀礼に借用する形で統一が図られたと推測される。

5. 入門儀礼と結婚儀礼の交差するところ（2）—手を握る儀式

グリヒヤストラに規定されている入門式と結婚式の儀軌には、複数の共通した儀礼行為がみられる。なかでも、初期ヴェーダ文献までさかのぼることのできる特徴的な儀礼行為に、前述の石に登る儀式と、次に述べる手を握る儀式がある。

『アタルヴァヴェーダ』の最新層に位置するパイッパラダ派伝本最終巻（第20巻）には、入門式の祭文、師がヴェーダ学生を呼び求める詩節、子供の安寧を願う詩節などが集められている⁽²⁷⁾。これらの詩節の最大の特徴は、対応するテキストがブラーフマナおよびウパニシャッドにみられる点にある。すなわち、これらの詩節は『アタルヴァヴェーダ』のなかでも特に新しく、それらの文献と年代的に重なりとみられる。そのなかに入門式で師が入門者の手を握るときの祭文が含まれている。

一方、結婚の際に新郎が新婦の手を握る行為は、古く『リグヴェーダ』から言及がみられる⁽²⁸⁾。結婚儀礼で手を握るときの祭文は『アタルヴァヴェーダ』の「結婚の歌」に収められている：

バガがおまえの手を握った。サヴィトリが手を握った。おまえは^{ダルマ}法によって妻である。私はおまえの家長である。(アタルヴァヴェーダ「結婚の歌」14,1,51)

この祭文と、『アタルヴァヴェーダ』最新層にある入門の際に師が入門者の手を握るときの祭文とは、きわめて類似している：

ダートリがおまえの手を握った。サヴィトリが手を握った。おまえは^{ダルマ}法によってミトラ⁽²⁹⁾である。アグニはおまえの師である。(アタルヴァヴェーダ・パイッパラダ伝本「入門式祭文」20,53,1⁽³⁰⁾)

(27) これらの詩節については Kajihara 2011 参照。

(28) 『リグヴェーダ』10,85,36; cf. 26; 10,109,2; 3; 10,18,8.

(29) ヴェーダ学生は「ブラフマチャーリン讃歌」でミトラと同置されている(11,5,15)。男性名詞 *mitrá-* は、ミトラという神格名と、「同盟、盟友」をさす普通名詞とのいずれでもありうるが、同詩節では『リグヴェーダ』でミトラとしばしば対になって現れるヴァルナが師と同置されているので、神格名であると思われる。

(30) テキストと詩節番号はパイッパラダ派伝本のうちオリッサ写本のもの。カシミール写本(20,49,1)では「ミトラ」が「妻」となっており、後半の「アグニはおまえの師である」と合わない。伝承の過程で結婚

それぞれの祭文が属する『アタルヴァヴェーダ』のテキスト層の違いを考慮すると、手を握る儀礼行為とその際の祭文は、『アタルヴァヴェーダ』の最新層が編纂された時代に、結婚儀礼から入門儀礼へと採り入れられたものと考えられる。

6. 入門儀礼の発達(1) — ブラーフマナ文献

インド・イラン共通時代の要素を多くとどめる『リグヴェーダ』の後、おそらくは初期王権の成立と軌を一として、ヴェーダ祭式の体系化がひろくおこなわれ、ヴェーダ文献は各種祭官の職務分掌に沿って整備されはじめた。ヴェーダ文献の発達と増広の中心となったのは、三つの祭火を用いて複数の祭官が共同でつかさどる各種の大規模共同体祭式(シュラウタ祭)である。この動きのなかで、入門儀礼や結婚儀礼をはじめとする人生儀礼や年中儀礼などの家庭儀礼(グリヒヤ祭)は、ヴェーダ祭式の体系化の中心より外に置かれた。こうした事情から、家庭儀礼についての資料は、初期ヴェーダ文献である『アタルヴァヴェーダ』を除いて、ヴェーダ時代後期にグリヒヤストラが成立するまでは、断片的に各種のテキスト(特にそれらの補遺部分)に散在することになり、まとまった形では遺されなかった。入門儀礼と結婚儀礼はいずれも『リグヴェーダ』ないし『アタルヴァヴェーダ』からみられる起源の古い儀礼であるが、『アタルヴァヴェーダ』以降の発達史に関しては資料が少ない。

ただし入門儀礼については、入門につづくヴェーダ学習がヴェーダ聖典の伝承と直接関連していることもあって、ブラーフマナ文献にある程度まとまった資料が残っている。これらの資料は前述のように『アタルヴァヴェーダ』の最新層と時代的に重なるとみられる。それらによれば、入門儀礼は次のような一連の流れをもつ儀礼として形を整えていた⁽³¹⁾：

師が入門者の名を問う
 師が入門者の手を握る
 入門者を神々に委ねる
 学生の生活規範を訓示する
 サーヴィトリーとよばれる詩節を教授する
 入門者は師の胎児となったのち新たに生まれる

手を握る儀式と、神々に委ねる儀式は、『アタルヴァヴェーダ』の最新層の「入門式祭文」に対応がみられる。入門時の「師からの誕生」については第2節で述べたとおりである。

儀礼の祭文と混同されたものとみられる。Kajihara 2011: 41, n. 5.

(31) 『シャタパタ・ブラーフマナ』11.5.4; 『カタ・ブラーフマナ』断片中の「ウパナヤナ・ブラーフマナ」。Kajihara 2002: 231-281; 梶原 2003: 2-3.

7. 入門儀礼の発達(2) — グリヒヤストラにおける「入門式」の確立

ヴェーダ後期に属するグリヒヤストラで、入門式と結婚式のふたつの儀礼は、一定のパラレルな構造を持つものとして整備されるに至る。学派によって儀軌と祭文に若干の違いがあるが、概略を示せば以下のようなになる⁽³²⁾。下線を付した項目は、第4節で述べた『アタルヴァヴェーダ』の「石と衣の歌」に現れていた儀礼要素である。

入門式(概略)	結婚式(概略)
準備、歓待、諸規則	準備、歓待、諸規則
入門者が <u>新しい衣を纏う</u>	新婦が新しい衣を纏う
入門者が <u>石に登る</u>	新婦が石に登る
入門者に <u>帯をしめる</u>	新婦に <u>軛綱を巻く</u>
入門者に <u>黒羚羊皮を与える</u>	
入門者に <u>杖を与える</u>	
入門者の名を問う	
師が入門者の右手を握る	新郎が新婦の右手を握る
	新婦を導いて祭火の周りを回る
祭火に薪をくべる	祭火に米を献じる
<u>長寿を祈願する</u>	長寿を祈願する
師から入門者へ掌の水をこぼす	新郎新婦の頭に水をそそぐ(灌頂)
	新婦が七歩あゆむ
入門者の心臓に触れる	新婦の心臓に触れる
入門者を神々に委ねる	
入門させる	新婦を与える
バター献供	バター献供
サーヴィトリー詩節を教授する	
太陽を崇拜する	
学生の生活規範を訓示する	
入門者による最初の乞食	
三日間誓戒を守る	三夜誓戒(純潔)を守る
<u>古い衣を取り去る</u>	初夜の衣を処理する

最後から二番目にある、入門式の終わりに三日間誓戒を守るというのは、入門者がその期間、一定の生活制限(食餌制限など)を遵守することをさす。ここには『アタルヴァヴェーダ』の

(32) 結婚式の儀礼次第については、辻 1975-76を参照。

「ブラフマチャーリン讃歌」の入門場面を謳う詩節（上掲）にみられる、師による「三夜の妊娠期間」という古い観念が投影されているとみることができる⁽³³⁾。

上掲の概略表の最後にある、入門者の「古い衣を取り去る」儀式には、『アタルヴァヴェーダ』の「石と衣の歌」の詩節が用いられる。本来は前述のように儀礼的再生を暗示していたとみられる。これに対応するものとして、結婚式の最後に、初夜の後で衣を改める儀式が行われるのが興味深い。結婚に付随するこの儀礼行為は、『リグヴェーダ』の「結婚の歌」からみられる起源の古いものである⁽³⁴⁾。

入門式と結婚式というふたつの儀礼が、共通の儀礼行為を含む類似した儀軌をもつようになったのは、両儀礼がふたりの人間（師と学生、新郎と新婦）を固く結びつける儀礼であると同時に、人生の新たな局面を（男子は学生として、女子は既婚女性として）画す儀礼であるという点で、共通していたからと考えられる。共通した性格を有するこれらふたつの儀礼はその形成過程において、類似する儀礼要素の貸借や、祭文の流用ないし一元化をおこない、相互に影響・干渉しながら発達し、その結果グリヒヤストラが規定する形に至ったとみられる。

次節で述べるように、入門式が社会の成員になるための通過儀礼という性格をつよめるようになるポスト・ヴェーダ時代には、男子にとっての入門と女子にとっての結婚が理念上同じ意義をもつと説かれることがある：

結婚の儀礼は女にとってのヴェーダに属する通過儀礼であると伝えられている。[結婚した女が] 夫に仕えることは [ヴェーダ学生が] 師のもとで暮らすこと [と等しく]、[女の義務である] 家事は [ヴェーダ学生の義務である] 祭火の世話 [と等しい]。
(マヌ法典 2,67)

8. ポスト・ヴェーダ時代—ダルマ文献における入門式

『アタルヴァヴェーダ』古層の「ブラフマチャーリン讃歌」において、ヴェーダ学生は太陽と同一視されるほどの高い地位を誇っていた。ブラフマンの知識にあずかる者が一部の祭官・詩人家系に限定されていた時代には、ヴェーダの学習者であるブラフマチャーリンは社会から畏敬を受けていたにちがいない。

このようなヴェーダ学生の高い地位はしかし、ヴェーダ中期からしだいに変質していく⁽³⁵⁾。ヴェーダ後期のグリヒヤストラ以降には、バラモンのみならずクシャトリアやヴァイシヤ

(33) Gonda 1979: 258. 結婚式の終わりにも、初夜を迎えるまでの三夜、新婚夫婦に誓戒が課される。『リグヴェーダ』10,85,39-41では、新婦は（人間の）夫と結婚する前にソーマ、ガンダルヴァ、アグニという三柱の神々の妻になるといわれている。

(34) 『リグヴェーダ』10,85,28-30; 34-35. 初夜をすごした新婦の衣は有害なものとなみなされていたようである。

(35) ヴェーダ学生の社会的地位の変遷については Kajihara 2002: 371-399 で論じた。以下に述べる、ダルマ文献にみられる入門式の二面性については、梶原 2003: 4-5; 11-12 参照。

という上位三階級の男子すべてが少年期に入門式を行うべき旨が規定される。さらにポスト・ヴェーダ時代には、入門式を行う資格を持つ階級、行うべき年齢、階級ごとの細部規定などが、ダルマ文献（ダルマストラおよびダルマシャストラ、紀元前後以降）に明記される。入門の年齢は少年期（8歳から12歳頃）と規定される。

ダルマ文献の主要なテーマのひとつは、階級（ヴァルナ）秩序の確立である。これにあたって入門式は、階級を区別する重要な要素として位置づけられた。バラモン以外の人々も含む上位三階級の男子すべてが入門式の後、実際にヴェーダの学習と伝承に携わったかどうかは疑わしいが、形式として、入門式を経験することで上位三階級の身分が保証されるという理論が成立し、入門式は、上位三階級の社会の成員となるために「二度目に誕生する」、社会に加入するための通過儀礼という様相を帯びるに至った。入門式のこのような機能は、初期ヴェーダ時代から入門儀礼がもっていた、新たな誕生を伴う通過儀礼という面を継承しているといえる。ポスト・ヴェーダ時代以降、入門式を行う上位階級が「再生族」とよばれるようになったことはすでに述べたとおりである。一方で、同じく初期ヴェーダ時代から入門儀礼がもっていた、ヴェーダを学ぶために師に入門する学習儀礼という面もまた、入門式においてヴェーダ学習の最初の一歩であるサーヴィトリーとよばれる詩節の教授が必ず行われるという規定の中に保持されることになった。

9. むすび：現代インドにおけるヴェーダ伝統のゆくえ

古代インドにおいて、ヴェーダ学生という存在はヴェーダ聖典、すなわち聖なる（ことば）を師から学習し継承するものであった。ヴェーダ学生の入門儀礼は学習儀礼と通過儀礼という二つの面をもっていた。ただし、後期ヴェーダからポスト・ヴェーダ時代になると、入門儀礼の意義は通過儀礼、特に上位三階級社会への加入の儀礼としてのものが前面におしだされるようになった。

それでも、バラモンたちによる、師から学生へのヴェーダ聖典の教授と学習、伝承は脈々と続いた。数千年を経た現代インドにおいても、ヴェーダの伝承はいくつかの地域で存続している。それらの地域において、実際にヴェーダ伝承に携わるのはバラモン階級のなかでもごく限られた少数の人々であるが、入門式については、その後のヴェーダ学習の意志の有無にかかわらず、すべてのバラモン男子が少年期にとりおこなうのが通例である。

現代のヒンドゥー文化では、入門式において、聖紐（ヤジュニヤ・ウパヴィータ）とよばれる細い紐を上半身にかけてもらうことによって、その少年はバラモン社会の一員と認められる⁽³⁶⁾。親族を招いての華々しいイベントになることもあり、写真師を雇って記念アルバムやピ

(36) 入門式の中で聖紐が言及されるのはグリヒヤストラ以降である。グリヒヤストラ以降のダルマ文献においても、入門式を象徴するのはメーカー帯（第3節で上述）の装着であって聖紐ではない。いつごろから聖紐の授与が入門式の中心的行為と目されるようになったかは定かでない。帯と聖紐の差異については Scharfe 1999 参照。現代インドでは聖紐の名称は地域によって異なることがある。

デオを作成してもらうこともある。男の子のための、めでたい通過儀礼となっているわけである。しかし、このように形式化した現代インドのものでさえ、入門式は、ヴェーダ学習との関連を形式上保っている。古代の入門儀礼と同様に、サーヴィトリー詩節⁽³⁷⁾の教授が入門式の中で行われる。祭官は現地語のマニュアルを参照するが、儀礼の中で唱える祭文はサンスクリットである。入門式の儀礼次第はその少年の家系が所属する学派のものに従う。行作と祭文の多くは、その学派に属する、紀元前のグリヒヤーストラに定められたものをかなり忠実に反映している。これは結婚式についても同様である。

現代インド社会では、ヴェーダ伝承は一部の地域を除いて先細りとなっている⁽³⁸⁾。それでも、ヴェーダの儀礼伝統がこのように現代インドの人々の人生儀礼、特に入門式と結婚式のなかに根強く残っている限り、ヴェーダの伝統はその時代ごとの社会と文化に柔軟に適応しつつ受け継がれ、完全に失われることはないかもしれない。

参考文献 (アルファベット順)

- 藤井正人 2007. 「ヴェーダ時代の宗教・政治・社会」『南アジア史』1: 57-85. 山川出版社.
- 2008. 「ヴェーダ期インドの王権と司祭権—王付司祭官と主席祭官を手掛かりに」東方学会第58回全国会議講演 (要旨: 『東方学会報』95: 1-2).
- 2010. 「古代インドにおける王権と儀礼」『新アジア仏教史 01 インド I 仏教出現の背景』114-117.
- 2012. 「ヴェーダの復興—南インド・ケララ州における古代と現代の接触—」『コンタクト・ゾーンの人文学』第Ⅲ巻 (田中雅一・小池郁子編) 270-302. 晃洋書房.
- Gonda, J. 1979. Upanayana. *Indologica Taurinensia* 7: 253-259.
- 後藤敏文 1996. 「Śaṅḍilya の教説再考—Brāhmaṇa と Upaniṣad との間—」『今西順吉教授還暦記念論集 インド思想と仏教文化』89-105. 春秋社.
- 2008. 「古代インドの祭式概観—形式・構成・原理—」東京外国語大学アジア・アフリカ研究所『総合人間学叢書』3: 57-102.
- Kajihara, Mieko (梶原三恵子) 1995. The *brahmacārīn* in the Atharvaveda. *Journal of Indian and Buddhist Studies* 43-2: 1-6.
- 2002. The *brahmacārīn* in the Veda: The Evolution of the “Vedic Student” and the Dynamics of Texts, Rituals, and Society in Ancient India. Ph. D. diss., Harvard University (unpublished).
- 2003. 「ヴェーダ入門儀礼の二つの相—通過儀礼と学習儀礼—」『佛教学セミナー』78: 1-20.
- 2004. The Upanayana and Marriage in the Atharvaveda. In: *The Vedas. Language & Ritual. Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002*, ed. A. Griffiths and J. E. M. Houben, 417-431. Groningen.
- 2011. The “*gṛhya*” Formulas in Paippalāda-Saṃhitā 20. *Zinbun. Annals of the Institute for Research in Humanities* 42: 39-62.
- 2012. The Initiation Ritual (*upanayana*) in the Vedic Texts and Beyond. Paper presented at the International Symposium *Consecration, Initiation, and Enthronement Rituals in Ancient and Medieval India*. December 23, Kyoto.
- 辛島昇 2007. 「インダス文字の解説」『南アジア史』1: 49-52. 山川出版社.

(37) 現代インドでは韻律名から「ガーヤトリー」とよばれることが多い。

(38) ただしインドの一部地域では、ヴェーダ祭式を復興する動きが21世紀初頭から顕著にみられる。藤井2012参照。

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

Scharfe, Hartmut 1999. The Sacrificial Cord of the Brahmins. *Studien zur Indologie und Iranistik* 22: 89-117.

辻直四郎 1975-76. 「古代インドの婚姻儀式」『鈴木学術年報』12-13 (『ヴェーダ学論集』岩波書店1977: 282-329に再録).

渡瀬信之 1993. 「Brahmacārīn 前史」『東洋文化』73: 67-96.

Whitney, W. D. and Ch. R. Lanman 1905. *Atharva-Veda-Saṃhitā*. Harvard Oriental Series 7 & 8. Cambridge, Mass.