

G GENERALIZED SCIENCE OF HUMANITY SERIES

総合人間学叢書

Vol. 3

Brief Communication

HIDEAKI NAKATANI

Second Stage of the Generalized Science of Humanity Project

Articles

J.F.RISCHARD

Desperate Times Require Out-of-the-Box Solutions

HIDEAKI NAKATANI

Capacités instrumentales du savoir et une nouvelle structure du savoir humain

DOMINIQUE LESTEL

Creativity within Animal Societies and within Human Societies

MAKOTO MINEGISHI

From Language Typology to World View

AKIRA KURODA

A Refutation of M. Nylan's Theory on the Forgery of the Inscriptions and Paintings of Wu Family Shrines

TOSHIHUMI GOTO

A Survey of the Ancient Indian Rituals - Form, Structure and Logic



TOKYO January 2008



Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa

GENERALIZED SCIENCE OF HUMANITY SERIES

総合人間学叢書

Vol. 3

Brief Communication

Hideaki NAKATANI,

Second Stage of the Generalized Science of Humanity Project.

Articles

J.FRISCHARD,

Desperate Times Require Out-of-the-Box Solutions.

Hideaki NAKATANI,

Capacités instrumentales du savoir et une nouvelle structure du savoir humain.

Dominique LESTEL,

Creativity within Animal Societies and within Human Societies.

Makoto MINEGISHI,

From Language Typology to World View.

Akira KURODA,

A Refutation of M. Nylan's Theory on the Forgery of the Inscriptions and Paintings of Wu Family Shrines.

Toshihumi GOTO,

A Survey of the Ancient Indian Rituals - Form, Structure and Logic.



TOKYO January 2008

Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa
3-11-1, Asahicho, Fuchu, Tokyo

Generalized Science of Humanity Series, Vol. 3

Tokyo, January, 2008

Editorial Board

- Hideaki NAKATANI (Editor-in-Chief, ILCAA)
Koji MIYAZAKI (ILCAA)
Kazuo OHTSUKA (ILCAA)
Makoto MINEGISHI (ILCAA)
Christian DANIELS (ILCAA)
Maurice AYMARD (Maison des Sciences de l'Homme)
Toshitaka HIDAKA (Research Institute of Humanity and Nature)
Hajime OKAYAMA (University of Tokyo)
Motomitsu UCHIBORI (University of the Air)
Katsutoshi UCHIYAMA (Kyoto University)
Michael WITZEL (Harvard University)

Published by :

The Joint Research Project "Constitution of the Generalized Science of Humanity", Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), Tokyo University of Foreign Studies.
3-11-1, Asahi-cho, Fuchu-shi, Tokyo 183-8534
Tel. +81.42.330.5600 Fax. +81.42.330.5610
E-mail kenkyu-zenkoku@tufs.ac.jp

Table of Contents

Brief Communication

Hideaki NAKATANI, Second Stage of the Generalized Science of Humanity Project	1
(Japanese translation)	5

Articles

J.F.RISCHARD, Desperate Times Require Out-of-the-Box Solutions.	7
Hideaki NAKATANI, Capacités instrumentales du savoir et une nouvelle structure du savoir humain.	15
Dominique LESTEL, Creativity within Animal Societies and within Human Societies	19
Makoto MINEGISHI, From Language Typology to World View (in Japanese)	29
Akira KURODA, A Refutation of M. Nylan's Theory on the Forgery of the Inscriptions and Paintings of Wu Family Shrines. (in Japanese)	39
Toshihumi GOTO, A Survey of the Ancient Indian Rituals - Form, Structure and Logic (in Japanese)	57

目次

短 信

第2期総合人間学プロジェクトについて	中谷 英明	1
--------------------------	-------	---

論 文

重篤な時代は「仕切り」の無い解決策を求める	J.-F. リシャル (英文)	7
知の道具的能力と人の知の新しい枠組み	中谷英明 (仏文)	15
動物社会と人間社会における創造性	D. レステル (英文)	19
世界認識と言語の類型	峰岸 真琴	29
武氏祠画像石の基礎的研究 (二) — Michael Nylan "Addicted to Antiquity" 読後 —	黒田 彰	39
古代インドの祭式概観 — 形式・構成・原理 —	後藤 敏文	57

SECOND STAGE OF THE GENERALIZED SCIENCE OF HUMANITY PROJECT

HIDEAKI NAKATANI

Chief investigator of the Joint Research Project
'Constitution of the Generalized Science of Humanity'
Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA),
Tokyo University of Foreign Studies

The second stage of the three years Joint Research Project on the Generalized Science of Humanity started in April 2007 at our Research Institute with a new name, 'Constitution of the Generalized Science of Humanity (=GSH)'. The outline of GSH as a new field of human sciences has emerged gradually in the first stage project of three years in the past. In brief, GSH is an essay at synthesizing man's wisdom. At the same time, it is also an essay on reforming the present human wisdom by the synthesis.

The attempt of the synthesis of wisdom seems as old as *Homo sapiens*' history. According to the recent research of the comparative mythology, the first myth would have been created by the human ancestors in Africa even about 100,000 years ago. The creation and the end of the world come to be talked about in the myth which would begin to spread to the whole area of Eurasia from about 40,000 years ago. In the historic times since 10,000 years ago, the human race began to compose the complicated and systematized myth; for example, the prototype of "Ama-no-iwato myth" of which versions are found in Greece, India, and Japan seems to have been fabricated in Central Asia about 4,000

years ago and have spread into those areas.¹

More systematized compilations of knowledge have been effectuated since the appearance of ancient civilizations. In Mesopotamia, cuneiform was employed for writing a number of languages from about the end of the 4th millennium BC. The *Code of Ur-Nammu* was compiled in about 2100 BC. The *Pyramid Texts*, collection of Egyptian mortuary prayers and spells, were inscribed from the middle of the 3rd millennium BC. The *Old Testament* was written originally in Hebrew from 1200 BC. The *Rig Veda* was compiled in the Northwest of India in about 1200 BC. In China, the Shang divination inscriptions form the earliest body of Chinese writing from the 17th century BC. The genealogy of kings of the Shang dynasty mentioned in the *Shih-chi* ("Historical Records") written by Ssu-ma Ch'ien, historian of 2nd century BC, is confirmed by the inscriptional evidence. In Greece, Homer played the primary part in shaping the *Iliad* and the *Odyssey* in the 8th century BC.

Educational institutions for the purpose of compilation and transmission of knowledge were also established. Plato founded a school of philosophy called Academeia about 387 BC. In 136

¹ Cf. Michael Witzel, "Out of Africa: The Journey of the Oldest Tales of Humankind", *Generalized Science of Humanity*, Vol. 1. pp.21-65. Tokyo, 2006.

BC Chinese emperor Wu Ti, who announced formally that the *ju* school alone would receive state sponsorship, set up at court five Erudites of the Five Classics (metaphysical, political, poetic, social and historical visions).

Encyclopedias were also compiled: Pliny The Elder wrote *Naturalis historia* in the 1st century AD. Wu Ti, first emperor of the Southern Liang dynasty (6th century), compiled a huge collection of excerpted texts completed at his academy after 8 years labor of 700 copyists (華林遍略) with 720 volumes. In order to let the European science which was at lower level catch up with those Arabic or Greek, Roger Bacon in the 13th century strove to create a universal wisdom embracing all the sciences (*integritas sapientiae*) by studies in Hebrew, Greek and Arabic texts. Later on in Italy, in the same direction, the spirit of the Renaissance expressed by the Humanism was produced. The application and celebration of reason facilitated by the Humanism engendered Enlightenment thoughts and practices, which produced, in their turn, the first secularized theories of psychology and ethics. Francis Bacon in the 17th century attempted a redaction of a comprehensive work under the title of *Instauratio Magna* ("The Great Instauration") which was never completed. But his works contain a detailed systematization of the whole range of human knowledge and an account of the method of acquiring natural knowledge (inductive reasoning). Denis Diderot, chief editor of the *Encyclopédie*, insisted that the character of a good dictionary is to change the manner of thinking.

An integration of the wider range of knowledge seems to produce (or at least to be accompanied by) necessarily the change of view point as was suggested by the Renaissance, Enlightenment, F. Bacon or D. Diderot. This

methodological reform is the second objective of the GSH. Its two objectives, i.e., integration and reform of knowledge, are thus successors of the intellectual activities since the older history of humankind.

In the present world, however, the integration of the most important information will afford intelligence an incomparably wider perspective than ever. GSH is not confined to a single civilization. It is totally divorced from the Europe-centered view point which formed or often forms the base of the modern scientific disciplines. It will not place absolute trust in modern Humanism or even in science. It is true that the recent development in science (in neuroscience, molecular biology, informatics, for example) has clarified a number of facts, disproving our common knowledge. GSH will, therefore, actively obtain information of these new discoveries of advanced sciences. But it will never be closed to the facts that the present science can not give explanation.

The dynamics of incessant renewal of knowledge constitutes the unique method of GSH. The simple accumulation of knowledge will not, in fact, produce any change in the cognitive way of knowledge. Only the interactive integration of whole ranges of knowledge will allow this dynamics. By creating direct interference between all specialists who submit, from their disciplines to the general discussion, the most important information about better lives of humanity, GSH should bring about the renewal of the view point of each discipline engaged in the joint research. GSH should be, thus, a workspace of constant interaction between specialists from diverse disciplines, which will produce creative and open intelligence.

This third volume of the *Generalized Science of Humanity* contains products of the joint research activities (symposia, meetings, publications). The treatise of J.-F. Rischard presents the 20 most urgent problems to be solved in the present world and proposes measures to meet them. Nakatani submits a provisional scheme of knowledge in which information from each discipline would find a due historical and functional place. The scheme with two scales of classification, chronological one and cognitive one, will make easier the confrontation of information from various disciplines. Nakatani also proposes the notion of effective power of knowledge to change the external and inner nature. It will be of use in throwing light on the capacity of knowledge as reforming power of the nature, which is to be clearly defined in order to conceive a future better world. Lestel proposes to substitute the notion of *capability* to the more psychological one of *capacity*, the latter will allow us to evaluate the ability of animals or humankind more adequately by taking into account their latent power. The monograph of Minegishi

is a contribution to the solution of the two fundamental questions concerning the human language: 1) Is thinking not depending on the language possible? 2) Does the difference of language typologies influence the process of thinking? He analyses linguistic phenomena by using a modified notion of *affordance* originally proposed by James J. Gibson. Kuroda refutes the theory presented recently by M. Nylan which declares that the inscriptions and paintings of Wu Family Shrines should be forgery. The refutation is important, because those inscriptions and paintings have been considered so far to be precious as they show the spiritual life of the people in the Han dynasty. Goto presents an outline of the ritual and ritual thought in ancient India. For the ancient Indians the ritual was the system of manipulation of the mind, which, as core of religious thought, has been over three thousand years promoting the integration and renewal of Indian knowledge.

You will find the Web site for GSH at <http://www.classics.jp/GSH/>, which is reporting our activities on GSH.

ヨーロッパの歴史をめぐってルネサンス、啓蒙主義、フランスやドイツの歴史研究によって幾多のヨーロッパの国家的意識と心の歴史がある。その統合 (integrated approach) の研究に意を注いだルネーゴン (17世紀) や、その上を築道を人間中心主義 (ヒューマンイズム) によって実証的に引き出したルネッサンスの批評精神は、さらに歴史への関心を養成してスコラ学からの脱却を導いた啓蒙思想を産む。ルネーゴン (17世紀) は、古典の復活だけでは不十分であるとして学問の「大革新」(Grand Renouveau) を唱えた。百年の歴史を編んだアダム・スミス「よい歴史の執筆とは歴史の合理的あり方を変えることである」

第2期総合人間学プロジェクトについて

中 谷 英 明

AA研共同研究プロジェクト「総合人間学の構築」主査

2007年4月から総合人間学共同研究プロジェクト（東京外大AA研）は、第2期の3カ年計画に入ることになった。新しいプロジェクト名称は「総合人間学の構築」である。過去3年間の第1期プロジェクトにおいて新学術領域としての「総合人間学」は、徐々に明らかになってきた。ここに総合人間学をあらためて簡単に位置づけておきたい。

総合人間学は、第一に、人間の知を総合する試みである。第二に、その知の総合によって現在の知のあり方そのものを刷新する試みである。

知の総合の試みは、人類の歴史とともに古い。比較神話学が明らかにするところでは、およそ10万年前にアフリカにいた人類の祖先はすでに神話を持っていた形跡があると言う。4万年前ころからユーラシア全域に伝播し始めた神話には世界の創造と終焉が語られるようになる。1万年前ころから歴史時代に入った人類は、急速に神話を複雑化し始め、例えばギリシア、インド、日本に見られる「天岩戸神話」の原型は約4千年前に中央アジアで成立したと推測される。¹

古代文明の出現とともに、知識の包括的集成や体系化がなされ始めた。メソポタミアでは前4千年紀末からシュメール系楔形文字が使用され始め、前2100年頃には『ウルナム法典』が編纂される。エジプトには前3千年紀半ばのピラミッド・テキストや前16世紀以降の『死者の書』が残され、また『旧約聖書』は少なくとも

前13世紀に遡るユダヤ人の歴史を伝える。インドの『リグ・ヴェーダ』は前1200年頃に編纂され、中国では、司馬遷の『史記』が前17世紀に遡る殷王朝の事跡を伝え、それは甲骨文、考古学的遺物によって検証される。ギリシアではホメロスの叙事詩（前8世紀）やタレス（前6世紀）に始まる文学、哲学書が作られた。知識の集成と伝授を目的とする機関も、プラトンのアカデメイア（前4世紀）や、漢の武帝の五経博士（前2世紀）などが設立される。これと関連して百科事典や叢書も現れ、プリニウスは『博物誌』*Naturalis historia*（1世紀）を、梁の武帝は700人の筆写生を使い8年をかけて『華林遍略』（720巻・6世紀）を編纂した。総合人間学は、これらの人間の知の総合の営みの一面を継いでいると言える。

ヨーロッパ中世において、ヘブライ、ギリシア、アラビアの諸文献研究によって後進地ヨーロッパの知的水準向上の必要を説き、知の統合（*integritas sapientiae*）の実現に腐心したR. ベーコン（13世紀）や、こうした機運を人間中心主義（ヒューマニズム）によって実質的に引き継いだルネッサンスの批判精神は、さらに理性への信頼を徹底してスコラ学からの独立を果たした啓蒙思想を生む。F. ベーコン（17世紀）は、古典の復活だけでは不十分であるとして学術の「大革新」（*Instauratio Magna*）を唱えた。百科全書を編んだディドロも「よい辞書の特徴とは思考の常識的あり方を変えることである」

¹ Michael Witzel, "Out of Africa: The Jourey of the Oldest Tales of Humankind", *Generalized Science of Humanity*, Vol. 1. pp.21-65. Tokyo, 2006. 参照

(le caractère d'un bon dictionnaire est de changer la façon commune de penser) と言う。知の総合はしばしば知の刷新に至るのである。

総合人間学は、これら古くからの人類の知の営み、すなわち知の総合と刷新に貢献しようとする試みである。

現代世界における知の総合は、過去の知性に比べて格段に広い視野を持つことになるであろう。総合人間学は一つの文明の中に留まることではない。近代学術を創出したヨーロッパ中心観とも無縁である。人間中心主義や科学さえも相対化する。近年における自然科学の発達は、近代は言うまでもなく、四半世紀前の常識を覆す事実を次々に明らかにしている(例えば脳科学、分子生物学、情報科学のように)。総合人間学はこのように加速度的に拡張しつつある科学の新知見を基盤とすることはもちろんであるが、さらに現代科学を超える一見「非科学的」な知見にも扉を閉ざさない。

あらゆる知の刷新を絶え間なく継続するダイナミックスそのものが総合人間学である。これを可能にするのは真の意味での知の総合である。単なる知識の集成は、知識を生み出す知のあり方を変える力に乏しい。総合人間学は、異なる専門家が直接討論し、「人の生にとって最も重要な知識」を交換することによって、各専門の知の枠組みを揺るがせ、新しい枠組みを作ることに努める。異なる知が互いに干渉し合っ、常に自らを超え続ける、創造的開放知の恒常的な在り処が総合人間学なのである。

* * *

本書、「総合人間学叢書」第3巻も、これま

で実施したシンポジウム、研究会などから現われた成果を取める。リシャル論考は現代世界において最も緊急な解決を要する20の重要課題について、解決の具体的方策を提案する。中谷論考は総合人間学遂行上必要な、知の置き場所としての知の仮の枠組みを提案する。それはひとつには諸々の知を時間軸と「意識のあり方」という基準で整理してそれらの横の連絡をはかるためである。また一つには「知の力」を「自然改変力」という視点によって浮き立たせるためである。レステル論考は動物における「創造性」の考察を通じて、人間や動物の知的能力を今知られている事実のみによって判断するのではなく、大きな潜在能力を持つものとして理解することを提案する。峰岸論文は「言語から独立した思考があるか」、「言語類型の違いは思考過程に影響を与えるか」という言語にとっての本質的2問題をギブソンのアフォーダンスの概念を拡張しつつ考察する。黒田論文は、M. ニラン女史(米)が最近発表した後漢武氏祠画像石偽刻説を論駁する。ことは漢代の人々の内面生活を今に伝える図像資料として高い価値をもち、宋代以来千年の研究史を有する画像石であるだけに投げかける波紋は小さくない。後藤論文は最先端の研究を踏まえた古代インド祭式概括の試みである。古代インド人にとって祭式は世界理解を背景とする心身の操作体系であり、それはその後3千年にわたるインド宗教思想の中核として知の総合と刷新の駆動力であり続けた。

最後に、総合人間学のウェブ・サイト (<http://www.classics.jp/GSH/>) もこれから徐々に充実させたいと希っている。

DESPERATE TIMES REQUIRE OUT-OF-THE-BOX SOLUTIONS

JEAN-FRANÇOIS RISCHARD

Former Vice-President of the World Bank

Author, international consultant

Two global forces are dramatically changing the world. First, the world population is in the process of tripling from 3 billion people in 1960 to 9 billion by 2050, putting our small planet and its thin biosphere under much stress. Second, the new knowledge- and network-based economy, while bursting with wonderful new opportunities for all, is pushing the world economy into a kind of overdrive, taking us even faster towards the limits of the planet's carrying capacity. These two global forces (together with a tensing up of the relationships between various groups and affiliations across much of the world) produce exponential change and unprecedented complexity, of which we have only seen the beginnings.

In this context, the human institutions in charge of governance (nation-states, governments, ministries, international organizations, the UN, the G8...), which evolve more slowly and linearly, are going to be increasingly overwhelmed. There is a serious governance gap, and it is widening dangerously.

Unresolved global problems

One of the main consequences, and tell-tale sign, of this gap is the sheer number of global problems that have been piling up unresolved. Most of them are "inherently global problems" which can no longer be solved country by country, but require collective action by all 200 na-

tion-states of this planet for their resolution. Aside from 4-5 security-related problems, there are about 20 such problems. All are urgent, and many are make-or-break for mankind:

Sharing our planet: issues involving the global commons

- Global warming
- Biodiversity loss
- Deforestation and desertification
- Water deficits
- Fisheries depletion
- Maritime security and pollution

Sharing our humanity: economic and social issues whose size and urgency requires a global commitment

- Massive step-up in the fight against poverty
- Peace-keeping, conflict prevention, terrorism fighting
- Education for all
- Global communicable diseases (AIDS, malaria, SARS, avian flu...)
- Digital divide
- Natural disaster prevention and mitigation

Sharing our rulebook: issues needing a global regulatory approach to avoid free-rider and leakage problems

- Biotechnology rules
- Fighting the illicit drug trade
- Trade, investment and competition rules
- E-commerce rules
- Intellectual property rights
- Taxation in the information age
- Global financial architecture
- Labor rights and migration

A closer inspection of these 20 problems shows four things. First, they must by and large be solved within a window of 20 years, no more, leaving little time to take global action. Second, they all have technically and politically feasible solutions. Third, their resolution would only cost some 3% of world GDP – a bargain considering that the continued non-resolution of some of them, especially the environmental problems, could reduce future GDP by 20% and more by 2050, and perhaps even bring the world economy to a halt before the end of the century, under the worst scenarios.

And fourth, none of them are being resolved. Why? Because the current international setup, useful as it is here and there, has been basically paralyzed when it comes to this new generation of inherently global problems. Just consider its four components:

1. Treaties are slow to come by and generally end up with a minimalist content, given the impossibility of achieving anything more than a low-grade consensus. And most of them can be violated with near-total impunity. Some 240 environmental treaties, for example, have failed to make a dent.
2. Big UN conferences are better at raising awareness about the issue at hand than about coming up with crisp action plans.
3. Groupings like the G8, or its financial issues off-spin the G20, meet only off and on and are reactive and shallow in their approach. The G8 seems often more interested in announcement effects than in the kind of deep and proactive brainstorming which urgent global problems would really require at this point.
4. Despite good work in their respective areas, the world's 45-odd international insti-

tutions are too small, too beleaguered, and too dependent on consensus among the 200 nation-states that own and govern them to be in a position to tackle global problems on their own.

Seen that way, these four components of the international setup do not add up to an effective global problem-solving system for the dangerous period ahead.

The central challenge of our times

But it's not really a question of faulty design or obsolescence of the international set-up. If that were the case, we would have found the fixes long ago. Instead, there is a far more profound reason behind all this: the clash between (i) the territorial instincts and short-term electoral horizons of the world's 200-odd nation-states and their politicians, vs. (ii) the non-territorial, long-term nature of this new generation of planetary problems. This *lethal clash*, and how to get over its paralyzing effects, is the central challenge of our times.

Global warming provides a glaring illustration. Tackling global warming by stabilizing the concentration of carbon dioxide at a level of 500 ppm (corresponding to a temperature hike of no more than 2-3 degrees Celsius) would take a 150-year, three-phase plan that would have to start immediately. From a world average of 1.1 tons of carbon emitted per person and per year (with a large range that has some countries at more than 10 tons and some below 0.2 tons), the world's 200 countries would have to converge to a *shared* allowance of 0.8 tons by 2050, 0.3 tons by 2100, and an even lower amount by 2150. The first 50 year phase alone would require the deployment – under the combined pressure of new carbon taxes and new regulations – of 15 existing but costly technologies, while at the same

time Manhattan Project-like R&D efforts would have to be launched so as to ready a dozen revolutionary technologies in time for the next 2050-2100 phase. And so on. Massive carbon trading would also be part of the plan.

Note that the alternative to a plan of this kind is a series of small Kyoto-style deals so weak that we will still shoot over 700 ppm of CO₂ by 2050, and perhaps even over 1,000 ppm by 2100. With the temperature hikes this would imply, the consequences could well be devastating for large parts of the world.

Now, think: what are the chances that 200 nations-states and their politicians will be able to lift themselves above their territorial perspective and short-term electoral horizon, and join hands in the next few years around the 150 year plan? No matter how fair and devoid of real alternatives that plan is, the answer is: *zero*.

Things that won't work

What's the way out of the lethal clash, then? Well, first of all, two things are unlikely to work:

- At one extreme, one could think of setting up a world government above the 200 nations states, so as to push them to be more serious about global problem-solving. But that is not a workable option, because it is neither feasible in the 20 year time window that's left, nor desirable in the first place.
- At the other extreme, merely reforming this or that international institution (e.g. enlargement of the Security Council, new voting structures at the IMF, bureaucratic reforms at the UN...) would merely be like re-arranging the deck chairs on the Titanic, and would not work either. Why? First of all, institutional reform would in

all likelihood take longer than the 20 years we have left to act: the reform of the UN Security Council, for example, has been studied for 19 years, and nothing has happened so far. Second, useful as they may be, these reforms would be trivial in the overall scheme of things – given that the main failing is *not* that of the international institutions, but that of the short-term and territorially-oriented nation-states and their politicians.

Out-of-the-box thinking required

The only thing that could work, in the very limited time left to act, would be to inject some sort of new global problem-solving method into the equation. Having participated in debates the world over on this question, I have however come to the sad conclusion that the world's thousands of political scientists have been unable to come up with any novel thinking that would provide that new spark.

Why? I think it is because by and large, most of them see the global problem-solving set-up more or less exclusively as an analog of the domestic problem-solving setup of a nation-state. With that sort of premise, their best shot is to propose ways of perfecting the analog by further extrapolating features of the nation-state's democratic decision-making mechanisms to the international setup. So you get either useless ideas (like that of a world parliament), or some useful but superficial ideas (such as turning the G8 into a G16, or launching a World Environmental Organization), or some merely consoling conjectures (intergovernmental collaboration between bureaucrats will do the job).

The only way out is thus to think out-of-the-box. It starts with a thought experiment: *what if a core piece of the global problem-solving*

system were not a mere extrapolation of the nation state's democratic mechanisms, but something else altogether?

I tried that thought experiment in my book "High Noon: Twenty Global Problems, Twenty Years to Solve Them" (J.F.Rischard, Basic Books, NY 2003). It led me to imagine how one could resort to expert systems rather than to the usual representative systems at the core of global problem-solving – not because of a dislike for democratic approaches, but because there is no time left to do otherwise. My expert systems idea takes the form of Global Issues Networks or GINs. Below is a short summary description.

The Global Issues Networks idea

Indeed, the GIN idea starts by recognizing that when the environmental and other damage curves start to shoot almost straight up after millennia of slow rise, as they are now doing, the navigational requirements change. There's just no time left for doing anything but bringing the best available expert global problem-solving capacity to bear upon the urgent global problems that arise in this dangerous and unprecedented phase.

And so one would set up a fleet of 20 permanent and independent GINs – one for each critical global problem, and each comprising the best available, world-class experts on the problem at hand. These experts would be drawn worldwide from three sectors: governments, business and civil society in the form of international NGOs. They would be co-opted exclusively because of their recognized, unparalleled expertise – not at all on account of the country, company or NGO they happen to have been found in. The original convener, first-round expert picker, and subsequent facilitator of each

GIN would be the most topic-relevant among the 45 or so international institutions. (Despite this or that defect, these institutions would actually be quite good at this sort of role).

Then, using new methodologies described in more detail in my book, the GINs would go through three phases of increasing membership during which they would:

1. lay out the detailed solutions path that corresponds to the effective tackling of the problem at hand, at the global level—*as if* the world were under single management and not cut up into 200 territorial entities
2. spell out the *detailed norms and standards* that correspond to these solutions and that would coax the nation-states into adopting and implementing them
3. Finally, rate all 200 nation-states year after year against these norms and standards, establishing a sort of annual league table for each global problem.

During the crucial norm-setting phase, the GINs would work in seclusion over one or several years, in a kind of Nobel prize-anticipating atmosphere. They would use procedures that are also out-of-the-box, for instance:

- The GINs' decision rule would be the "rough consensus" rather than 100% consensus.
- To include voices from all over the world in the solutions-seeking and rating process, tens of thousands would be consulted by the experts through an electronic town meeting tool appended to each GIN.
- Special care would be devoted to ensuring that all experts act selflessly and at a high level of stewardship, as representatives of all of us: for example, an expert appearing

to act in the interest of the entity form which he or she happens to have been borrowed from could be expelled by the others.

A global citizenship dashboard

Now imagine 20 GINs coming out simultaneously with their twenty league tables once a year, say, on a day that could become known as Global Citizenship or Planet day... It would be a very solemn affair, with massive media coverage all over the globe. Individually and together, the 20 league tables would provide a dashboard of global citizenship, with the virtuous countries at the top, medium and bad players in the ranks below, and rogue states (in a new, expanded sense) at the bottom.

Besides problem-by-problem rankings, a composite ranking would serve as a short-hand summary of the races. The ten best improvers and the ten worst regressors would be highlighted as well. Rankings would also be displayed for each of the three categories of global problems shown above, e.g. for the environmental category.

The more kinds of rankings, the more noise, the more uproar, the more media coverage, the better. That day, once a year, you'd want the whole world population to be in a buzz about the ranking outcomes.

Two types of effects

But what would be the point of all this? It is that this overall dashboard, and the individual league tables, would exert two salutary effects that would help push both nation-state and their politicians to become more serious and more long-term thinking than they are now when it comes to urgent global problem-solving:

- *Reputation effects* would hit them from

above in the form of embarrassment, or, to use a better word, naming-and-shaming in the face of the entire world. In turn, these reputation effects would invite *spontaneous sanctions* in the form of consumers, investors, pension funds, multinationals boycotting rogue state-ranked countries, or even other virtuous countries deciding to do this more formally through various means, from blacklisting to penalties. Recent experience has shown that even powerful countries will take decisive remedial steps when faced with the risk of being publicly blacklisted by a certain deadline.

- From below, the nation-states and their politicians would be hit by *voter information effects*. Voters all over the world would have, thanks to the dashboard and the 20 league tables, as relayed by the media, a better sense for what the major global problems are and for where their own country ranks in the ratings in the absolute and compared to last year. Those better informed voters could then address a *new line of questioning to political candidates* at the next election: Why is our country not living up to its obligations to mankind and its survival? Why did our ratings go down fourteen ranks in one year? What is your or your party's plan for improving our country's ranking?

In a nutshell, the GINs and their ratings would produce things that are badly missing today: (i) a clear vision, to be shared by all, of the solutions path for each of the most pressing global problems; and (ii) these two types of potentially powerful top-down and bottom-up effects.

What's the alternative anyway?

Going back to the beginning of the story: we were looking for ways to inject new energy and new elements into traditional politics, so as to push nation-states and their politicians – clearly today's main laggards when it comes to global problem-solving, with business, NGOs and international organizations way ahead of them – to become more planet-minding and more long term-oriented before it's too late.

The GINs with their single management solutions, norms and standards, ratings and reputation/voter information effects certainly qualify as one out-of-the box way to do that.

But of course, this new GIN or expert group method has its strengths and weaknesses, like any unaccustomed, untested idea.

The positives first:

- GINs can be booted up fast and at a modest cost, and can act fast.
- GINs promise to be flexible: networks aren't traditional, hierarchical and ritualistic institutions.
- GINs won't get caught up in endless debates, thanks to novelties like rough consensus.
- GINs will produce vision, information and compulsion in one package.

Coming to the negatives:

- Some people will say that the GINs' rankings may not be powerful enough to make a difference even when produced in the solemn, highly structured way being suggested – even though there is quite a bit of evidence to the contrary.
- Others will express a generic distaste for experts – even though they would readily agree that when flying through a storm (we are), it's better to have the pilots in the cockpit than a committee of the pas-

sengers...

- Others will see the GINs' charting of worldwide solutions, global norm-setting and rating method as an unacceptable overlay or override of the nation states' democratic representation systems – even when it's clearly just a way to provide an issue-by-issue *functional ethos*, along with ratings, that puts these systems under new and rather noble pressures, rather than an attempt to damage or circumvent them

At any rate, if this out-of-the-box GIN idea isn't it, I'm not quite sure what other methodological novelty would be. In my years of speaking on this topic to audiences all over the world, from layman to expert, I haven't heard a single convincing out-of-the-box alternative being put forward. All you tend to get is the kind of *de minimis* within-the-box proposals, such as enlarging the G8 to a G16 or other such useful but smallish ideas I alluded to earlier. Besides, none of these ideas do anything about the *lethal clash* alluded to above.

The GIN idea, by contrast, does address the *lethal clash* head-on, albeit with unusual means.

Conclusion and next step

In conclusion, it is high time that the question of the *method of global problem-solving* be discussed by government leaders. This is the next step, and the top priority at that. Indeed, nothing will move at the level of this or that other urgent global problem – not even the now very popular global warming issue – until the existing methodological paralysis has been resolved. And this has to do with somehow tackling the *lethal clash* between the territorial and short-term bents of the nation states vs. the

cross-border and long-term nature of the burning global problems.

Unless some other ideas show up, the GIN idea represents at least an attempt to do this – and one that does not require any major and lengthy redesign of the international system at that. *And so in terms of that next step, what would merely be required is that a critical mass of government leaders, convened through a special meeting, decide to launch 2-3 GINs as a way to quickly pilot the possible way out that the expert-based GIN method represents. These pilot GINs should deal with “easy” issues like fisheries depletion and electronic commerce rules. The other GINs could then promptly be rolled out in a second*

phase

This would be the ideal way, if only because the governmental blessings would permit the international organizations to step forward as GIN start-up agents and facilitators.

Another alternative, if this could not be achieved, would be to launch a “private” set of GINs with the same methodological principles and hopefully the same solemnity, but with funding from some of the very large private foundations that have sprung up in the recent years. Even under this scenario, a two phase approach, starting with a pilot phase, would be recommended.

Une ébauche sur une nouvelle structure de savoir a été présentée par Nakazani dans un séminaire qui a eu lieu le 27 juillet 2006 dans le cadre du projet de recherches collectives sur le SIFT organisé au Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA). Elle a suscité une longue discussion au sein des participants : les détails ne sont rapportés dans le Newsletter of the ILCAA, n° 119, avril 2007. En voici donc une seconde ébauche qui tient compte des développements dans ce séminaire discutés.

Accumuler d'abord des informations importantes de tous les domaines actuels du savoir, les organiser ensuite pour en former une nouvelle structure du savoir. Accumuler de nouvelles informations importantes du point de vue de nouvelle structure du savoir, les structurer à nouveau... Voilà notre méthode progressive reposant sur une réciprocity d'accumulation et de re-structuration du savoir, qui dégagera la fragmentation du savoir contemporain pour en former un nouveau.

Cette vue d'ensemble du savoir récapitule

les connaissances de l'ensemble du savoir existant dans l'ensemble du savoir des êtres vivants, et par suite, à défaut, en déclinant les caractéristiques du savoir humain, une meilleure vie actuelle pour l'homme.

La récapitulation des capacités instrumentales du savoir, quant à elle, servira à déterminer la quantité et la qualité de nos puissances à changer la nature, à savoir, à changer l'environnement global et la nature de l'homme. Elle évaluera chacune des puissances par les axes de coordonnées de valeurs qui seront liées, ou se basent sur la notion d'une vie humaine et idéale de l'homme, notion qui sera définie par cette récapitulation totale du savoir. Méthodologiquement aussi les propriétés de chaque connaissance comme matériau utilisable pour la construction du monde futur. Ainsi, ces deux récapitulations nous permettront une conception du meilleur monde futur.

2. Vue d'ensemble du savoir.

A. Savoir des Êtres vivants.

{- 4 milliards - à présent}

B. Perception sans conscience de perception.

Depuis que l'Être vivant a acquis une

CAPACITÉ INSTRUMENTALES DU SAVOIR ET UNE NOUVELLE STRUCTURE DU SAVOIR HUMAIN

HIDEAKI NAKATANI

Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa,
Tokyo University of Foreign Studies,

1. Une nouvelle structure du savoir humain.

L'objectif de la science généralisée de l'homme (=SGH) est d'établir une nouvelle structure du savoir humain par une révision à la fois radicale et générale de celui-ci de façon à concevoir un meilleur monde pour tous.

Une ébauche sur une nouvelle structure du savoir a été présentée par Nakatani dans un séminaire qui a eu lieu le 27 juillet 2006 dans le cadre du projet de recherches collectives sur la SGH organisé au Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (=ILCAA). Elle a soulevé une longue discussion au sein des participants ; les détails en sont rapportés dans le *Newsletter of the ILCAA*, n° 119, avril 2007. En voici donc une seconde ébauche qui tient compte des éclaircissements donnés par cette discussion.

Accumuler d'abord des informations importantes de tous les domaines acutels du savoir, les organiser ensuite pour en former une nouvelle structure du savoir, accumuler de nouveau des informations importantes du point de vue de nouvelle structure du savoir, les structurer à nouveau ... Voilà notre méthode progressive reposant sur une réciprocité d'accumulation et de re-structuration du savoir, qui dégagera la fragmentation du savoir contemporain pour en former un nouveau.

Cette vue d'ensemble du savoir récapitule

le savoir des êtres vivants sous deux rubriques : A. Savoir des êtres vivants et B. Capacités instrumentales du savoir.

La récapitulation de l'ensemble du savoir contribuera à mieux situer le savoir humain dans l'ensemble du savoir des êtres vivants, et par suite, à définir, en éclaircissant les caractéristiques du savoir humain, une meilleure vie naturelle pour l'homme.

La récapitulation des capacités instrumentales du savoir, quant à elle, servira à déterminer la quantité et la qualité de ses puissances à changer la nature, à savoir, à changer l'environnement global et la nature de l'homme. Elle évaluera chacune des puissances par les axes de coordonnées de valeurs qui seront fixées, en se basant sur la notion d'une vie naturelle et idéale de l'homme, notion qui sera définie par ladite récapitulation totale du savoir. Elle déterminera ainsi les propriétés de chaque connaissance comme matériau utilisable pour la construction du monde futur. Aussi, ces deux récapitulations nous permettront une conception du meilleur monde futur.

2. Vue d'ensemble du savoir.

A. Savoir des êtres vivants.

[- 4 milliards ~ à présent]

1) Perception sans conscience de perception.

Depuis que l'être vivant a acquis une

faculté de perception, elle lui aurait permis d'assurer l'existence et la reproduction de soi-même. Ces perceptions n'auraient point été conscientes d'elles-mêmes au début de l'histoire des êtres vivants, ne suscitant qu'un mouvement réflexe pour s'alimenter, proliférer ou fuir devant le danger.

2) Perception avec conscience de perception.

Or, les mouvements réflexes ne font pas toujours face aux situations inconnues. C'est pour combler ce besoin que sont apparues la conscience et la mémoire : la conscience résume les informations perceptives acquises et porte un jugement sur une nouvelle situation en confrontant le nouveau résumé avec ceux antérieurs qu'elle a déposés dans la mémoire.

Ce jugement, qui n'est qu'une intégration de résumés, engendra une compréhension d'un phénomène nouvellement détecté, quand il porte sur la totalité de celui-ci. La compréhension, à son tour, générera une tranquillité chez qui comprend l'inconnu. Ainsi, l'habitude selon laquelle nous nous tenons sur nos gardes contre un phénomène inconnu et incompréhensible, alors que nous nous tranquillisons quand nous l'avons compris, remonterait à une époque antérieure à l'apparition de l'homme.

3) Connaissance humaine du monde

[- 3 millions ~ à présent]

Quand cette compréhension porte sur la totalité, non d'un seul événement, mais du monde environnant, elle constitue une vision du monde. Partager une même vision du monde chez les membres d'un groupe aurait été une condition indispensable pour la survie de l'homme qui, descendu aux savanes de l'Afrique, commençait à vivre en collectivités assez grandes. Toutes les informations recueillies par leurs membres aurait été partagées et utilisées dans divers aspects de leur vie (ravitaillement, prolifération, mesures contre des dangers, soins des enfants etc.).

Le partage d'une vision du monde aurait engendré chez les participants, sous la forme de rites, de religions ou de politique, un plus grand sentiment d'assurance qu'une simple compréhension du monde environnant, parce qu'il s'agit d'une vision commune, ou de la répétition périodique des mêmes rituels.

L'attrait de cette tranquillité était si grande que, au bout d'un certain temps, l'homme cherche à se le procurer même quand il n'éprouve point de danger. L'inclination pour le sentiment d'assurance, émotion à l'origine passive contre de dangers pressentis, se transformera plus tard en une

Vue d'ensemble du savoir.

A. Savoir des êtres vivants.

1) Perception sans conscience de perception.

2) Perception avec conscience de perception.

3) Connaissance humaine du monde

4) Connaissance humaine de soi-même

B. Capacités instrumentales du savoir

1) Savoir de la nature externe (le monde environnant)

2) Savoir de la nature interne (corps et esprit)

[- 4 milliards ~ à présent]

[- 3 millions ~ à présent]

[- cent mille ~ à présent]

[- 3 millions ~ à présent]

[- cent mille ~ à présent]

ardeur positive, à savoir une pure curiosité de choses incompréhensibles. Celle-ci semble être l'origine de la passion de recherches scientifiques.

4) Connaissance humaine de soi-même.

[- cent mille ~ à présent]

Un certain temps après que l'homme apparaît sur terre, le langage se forme pour lui afin de communiquer des consciences entre des membres du groupe. Bien que la capacité de contrôler des mouvements corporels par un système complexe du cerveau, développé uniquement chez les oiseaux et les hommes (vol et marche à deux pieds), leur eusse très tôt fourni l'aptitude potentielle à prononcer des mots, elle n'aurait pas pleinement développé le système du langage jusqu'à ce que l'homme, avec le feu et les outils de pierre, forme une société assez ingénieuse.

Le langage a permis à l'homme d'accumuler, stocker et structurer une grande quantité d'informations détaillées et d'avoir, par conséquent, une vision systématiquement construite du monde. Ce serait dans cette vue systématique que l'homme a découvert une notion du soi et l'y a localisée. C'est ainsi que l'homme vit avec une conscience claire du soi-même, autrement dit, de son propre âme et de sa propre mort.

La récupération d'une tranquillité par une compréhension de l'environnement montrerait, comme nous l'avons vu plus haut, à une habitude acquise à une époque antérieure à l'homme. La même tranquillité, néanmoins, s'est approfondie notablement pour l'homme qui a connu son âme et sa mort. La compréhension de ce genre susciterait la naissance de religions, arts et pensées qui sont ses expressions.

B. Capacité instrumentales du savoir

1) Capacité du savoir de la nature externe (le monde environnant)

[-3 millions ~ à présent]

2) Capacité du savoir de la nature interne (corps et esprit)

[-cent mille ~ à présent]

Si la faculté de perception des êtres vivants avait depuis le début pour objectif l'assurance de l'existence et la reproduction du soi-même, elle a apporté des changements à la nature du globe d'une manière qu'elle y élargit la part de matière organique au détriment de celle de matière inorganique (Plus tard, l'apparition des microbes qui décomposent la matière organique en celle inorganique en émettant l'énergie thermique gardera plus ou moins l'équilibre de ces deux).

Pendant les changements restaient très lents jusqu'à ce que l'homme fait une entrée en scène. Depuis, en effet, que l'homme commence l'utilisation d'outils de pierre et, plus tard, du feu, et encore beaucoup plus récemment depuis qu'il se sert du langage, ses puissances qui influencent la nature se sont remarquablement agrandies. La compréhension par l'homme du monde, minutieusement structurée par le langage, lui a permis, notamment depuis le début de civilisations, de changer la nature externe (agriculture, élevage), ainsi que de fabriquer les instruments qui remplacent les fonctions de ses corps et esprit qui sont la nature interne (habits, logements, moyens de transport, mémoire par ordinateur ou par internet etc. fabriqués par artisanat, technologie, physique, chimie, informatique, nanotechnologie, etc.).

Bien que l'optimisation des plantes soit une entreprise ancienne pratiquée depuis l'ap-

pariton de l'agriculture, les manipulations génétiques (fabrication des plantes moins avides d'eau ou plus résistantes, etc.) déclenchent des sentiments, peut-être erronés, de peur, parce qu'elles provoquent une transformation rapide et de grande envergure de la nature des plantes.

Chose plus importante, la compréhension du monde a permis à l'homme de changer son corps et son esprit même. Les athlètes aux jeux Olympiques ont fait un entraînement intentionnel pour transformer son corps. L'entraînement par le violoniste ou le pianiste suscite un développement spécial non seulement de ses doigts, mais aussi d'un système neuronal de son cerveau. De même, un chamansite, un ascète ou un moine zen peut transformer sa conscience.

La chirurgie ou la médecine des maladies internes a pour but de restaurer le corps. Depuis les civilisations anciennes, il se

trouvait même la psychiatrie s'occupant de maladies mentales.

Les sciences de pointe d'aujourd'hui (génétique, neuroscience, etc.) ont de plus en plus rendu possible le changement direct de l'esprit par manipulation génétique ou chimique du cerveau.

L'élucidation des capacités du savoir qui changent la nature externe ou interne nous permettra de mieux situer le savoir humain dans l'histoire du savoir des êtres vivants, et de mieux comprendre sa portée actuelle et potentielle vis-à-vis de la nature, elle-même changée et changeante. Elle sera d'autant plus nécessaire que le savoir d'aujourd'hui possède des puissances d'influence gigantesque sur la nature. Elle sera indispensable pour l'élaboration du plan du meilleur monde futur qui se constituera en contrôlant ces puissances du savoir humain.

CREATIVITY WITHIN ANIMAL SOCIETIES AND WITHIN HUMAN SOCIETIES

DOMINIQUE LESTEL

Ecole Normale Supérieure - Paris¹

To be able to properly characterize human societies, we should start from what we know about animal societies, to identify uniquely human characteristics of human societies and to reconstitute evolutionary and historical breakdowns within which they have appeared. One therefore needs a general history of human societies and animal societies alike. We are nevertheless very far away from such a goal for at least three reasons.

- Ethologists rarely seriously study animal societies in a broad comparative way. Data cannot always be compared ones with the others and what could seem to be the most relevant questions in that perspective are not necessarily those questions that are being judged the most important ones.
- A second reason is that ethologists have no interest for conceptual work – they have an interest for theoretical work with mathematical models, but no with *conceptual* work. Today, nobody would be able to give a reasonable list of important questions that have to be worked to draw what one could roughly call a natural history of social organizations.
- Without looking for exhaustivity, it does

not even exist an operational minimal list of the characteristics that could allow us to deeply define human societies when appreciated within other animal societies.

In the following pages, I shall try to provide the reader a discussion in the direction of a true General History of Societies, from a particular point of view, namely that very properties of some of the most interesting biological and social systems – creativity.

What do differentiate human societies from other animal societies?

An answer could be that language is the main difference between human and non human societies. Such an answer is far from being a satisfying one, even if this is partly true². Relations between language, languages and social structures are far to be simple.

Central problem of cultural diversity

One of the main difference between human societies and the other animal societies is not culture, as some anthropologists tell it too quickly, but *cultural diversity*. It is precisely what has to be explained. I have already referred to the human ability to develop narratives that could call up dream worlds from the point of

¹ I wish to thank Prof. Nakatani who allows me to stay at Research Institute of Languages and Cultures of Asia and Africa (Tokyo) for four months in 2007 during which this paper has been written.

² D. Lestel, "Language and the Constitution of Human Societies", *Generalized Science of Humanity*, vol.4, to appear.

view of the third person and human ability to use these narratives as engines to mobilize passions and lead to action. I would like to bring back to that question to generalize its relevance. In other words, I wish to try to conceptualize as better as possible that idea, that comes from the simple empirical observation of human cultural diversity, that human societies are particularly creative complex systems. We will have therefore to explain two non necessarily symmetrical phenomena. First; why are human societies *so* creative? Secondly; why are other animal societies not so creative?

How could one design a natural and cultural history of creativity?

In a first step, the question is less to actually reconstitute that history than to make sense

of what *could* be such an history, and in which ways one could develop meaningful ways of research to fulfill it. At that point, this is still a philosophical work. A basic difficulty is to be able to think at the same time the co-dynamics of biological evolutionary processes on the one hand and historical processes on the other hand – and the personal biographies in the between.

Self-Organizing Systems & Autopoietic Systems

A complex system is a system whose whole dynamics is not linearly linked to the dynamics of the elements it is made of and whose dynamics leads to analytical irreducibility of emergent effects. Such an approach is not new. Self-organizing systems already have a long history. Let's recall some of its steps³.

In the 50's: Heinz von Foerster's Biological Computer Lab at Illinois Institute of Technology.

In the 60's: K.Boulder & Complexity of Economics

In the 70's: Theory of Cellular Automata: Fredkin, Wolfram, Holland...

In the 70's: Autopoietic Systems (Maturana, Varela)

In the 80's: A-Life: C.Langton...

In the 80's: Santa Fe Institute for the Sciences of Complexity

In the 90's: Self-anticipatory Systems; Robert Rosen.

All these contemporary conceptualizations of complex systems deal only with *blind* systems. Autopoietic systems are only a slight exception: they transform themselves following kinds of very primitive representations – *organizational enclosure*. Even autopoietic systems still are deeply causal systems.

Self-anticipatory Systems

This is precisely where is the breakdown

with Rosen's "self-anticipatory systems", recently rethought by Mihai Nadin. Living systems, unlike physical ones, have abilities to anticipate. It is the reason for which it is possible to compute the trajectory of a falling stone, but impossible to do it for a falling cat. The cat, although composed of matter, will anticipate what will happen and will behave consequently. Anticipation results from numerous processus, some innate and other learned. Evolution looks at past.

³ All references to these works could be found in: Charles François, 1999, "Systemics and Cybernetics in a Historical Perspective", *Systems Research and Behavioral Science*, 16, 203-219.

Anticipation looks at future. M.Nadin quotes von Förster who said: "Die Ursache liegt in der Zukunft". Causes live in future. This provocative sentence has a meaning only with anticipatory agents. In physics, homogeneous entities react the same way when they are submitted to the same causalities. Unlike them, living beings are miscellaneous and unpredictable. They are creative. No living being is an exact copy of a past state. On the contrary, anticipation deals much more with *singularity*. In that context, Westerners are very good on *predictions* based upon statistics and probabilities & very bad on *possibilities* based upon anticipation.

Creativity and Innovation Within Animal Societies

The question that is of interest for me nevertheless goes a step further. At least some animals not only anticipate but also could make up what could happen. Up to now, no conceptualization of complex system has tried to formalize that very property in a really satisfactory way. Living systems, to which theories of evolution refer to, have not only a dynamic of adaptation and learning but also a dynamics of creation and invention. More generally, abilities to innovate are much more developed among animals that what we used to refer to. Let's keep in mind some examples.

Chimpanzees	Ephemeral fashions on manipulations of plants by chimpanzees. New technics to builds nests.	Lawick-Goodall
Chimpanzees	'Leaf-clipping', unique technique to communicate and express frustration.	T.Nishida
Capucin (Cebus albifrons trinitatis)	Use of leaves to drink water in tree hole.	K.Phillips
Capucin (Cebus apella)	To put stones one against the others, got like flakes it used to open device.	Wetergaard & Suomi
Macaca fuscata, Jigokudani Monkey Park	The Macaca fuscata female Tokkai invents a lot of new behaviours. She throwes stones with different intensities following audienc in a tube to catch fruits. She also pushes her baby in the tube to catch the fruit.	E.Tokida et alii
Chimpanzee, Outamba-kilimi National Park, Sierra Leone.	To use sticks as sandals to go on trees with pines.	Alp
Gorilla	To use a twig to clean the nose of a congeneric	Fontaine
Hamadrya baboons	Spontaneous use of cooperative tool	Menzel
Rehabilitant orangutan females, Sepilok	Use of leaves as dishes	Roger & Kaplan
Macaca fuscata Katsuyama	Wash roots in the river.	Nakamichi & alii
Orangutan female, Ménagerie du jardin des plantes, Paris.	A female has become a true <i>virtuoso</i> in knot tying.	Lestel & Herzfeld

Creativity and innovation are not limited to primates

Some observations with birds are very surprising. B.Heinrich⁴ in particular, has studied in great details the innovative behaviours of some ravens in the American North East involving themselves in activities that had never been seen before by anyone else. K.Pryor has told how she has learned to dolphin (*Steno bredanensis*) from the Hawaiï Grand Aquarium to invent each time a new form of gymnastic behaviour to get food from the trainer. The dolphin therefore acquired a highly abstract concept, that of *novelty*. No formal training were needed to push these animals to innovate – in such a way.

How to think innovation within non human beings?

Innovation does not necessarily required imagination. No representation of what will come is required. Innovation is like play behaviour. It is a very difficult phenomenon to think. In both cases, it is very difficult to give an account of what is at stake in mechanistic terms. Innovation and play behaviour therefore are very difficult to be thought in a culture that excessively puts emphasis upon such a vision of the world. A car does not innovate; why could a animal be able to do it? But field ethologists do not describe cars but animals that ascribe themselves new behaviours that are often very well

adapted to the new situations they have to live in.

Through innovation, animals can modify the situation of control. Two forms of very different kinds of innovation are the two extreme terms of a rather complex phenomenon: *invention of artefacts* and *invention of procedures*. One could say that innovation allows a new kind of control on environment, on oneself and on the others. Innovation allows above all to initiate other kinds of relationships. Bernard Thierry said that macacas invent as frequently than chimpanzees, but that unlike them social transmission does not easily appears⁵. One could say that both macaca and chimpanzees devise something new but that only chimpanzees actually innovate.

Creativity and innovation in an evolutionary perspective

Carruthers has linked in a fruitful way adult creativity and normal child ability to enter in pretense plays⁶. He suggests that the cognitive basis of the two activities are similar ones. Geoff Miller suggests himself than very creative people have more mating partners than those who are not so creative⁷. A. Jablensky wonders in that way why there is always around 1% of schizophrenic people in a given population within, all times and cultures⁸? The question already had interested Julian Huxley and Ernst Mayr in the 60's, and they have worked with psychiatrist to understand schizophrenia from an evolution-

⁴ Heinrich,B., 1999, *Mind of the Raven*, New York: HarperCollins Publishers.

⁵ Personal communication, 1997.

⁶ P.Carruthers, 2002, "Human creativity: its evolution, its cognitive basis, and its connections with childhood pretence", *British Journal for the Philosophy of Science*, 53, 2.

⁷ Geoff Miller , 1999, "Sexual selection for cultural displays", in: R.Dunbar,C.Knight & C.Power (eds.), *The evolution of culture*, Edinburgh, Edinburgh University Press, pp.71-91; G.Miller, 2000, *The mating mind: How mate choice shaped the evolution of human nature*, New York: Doubleday.

⁸ A.Jablensky, 1995, "Schizophrenia: recent epidemiological issues", *Epidemiological Review*, 17, 10-20.

ary point of view⁹. Frequency of schizophrenia among population does show that it is not only a incapacitating disease but also a disease that have adaptive abilities. Basically, the answer lies also in the idea that some schizophrenic persons are very creative ones and that they could reproduce through the attractiveness that is associated with such a creativity.

At that point, we need to come back to our first question: why are human societies so creative compared to other animal ones¹⁰? Such a situation does not exclude that other animals be creative too, as we have seen, and that a general evolutionary explanation of that creativity be required.

To characterize living being through what it can do more than through what it is

A way to think creativity within animal societies is to look for what an animal can actually do and how it can make real some behavioural possibilities that no other members of its species has never performed.

We used for example to say that chimpanzees can break nuts with stones and hangers. This is true of Taï chimpanzees in Ivory Coast. This is not true for Gombe chimpanzees in Tanzania, for example. Situation is often very

difficult to think because numerous chimpanzees are not able to perform what every chimpanzee should be able to do. Conversely, a few chimpanzees are able to do what most other members of the species are not able to do. Question of the competences of a given species becomes therefore a very difficult one.

A more elaborated and fruitful perspective could be adopted if we consider that a great part of the species competencies are more likely what we could call *capabilities* that update as soon as circumstances allow it. Capabilities of a given species are those that are found within at least one member of the species and those that one could find or that we could have found in at least one member of the species. Capacities alone are not enough to give an account of the situation of the organism. Capabilities, initially described by Nobel Prize winner Amartya Sen, advantageously completed it. In that perspective, species is no more characterized by a finite set of behaviours or of competencies, but within a constantly moving space of capabilities that links phylogenetic duration, historical times and biological episodes. Consequently, each species will be characterized within its possibilities of innovation and not only within its behavioural routines

Competences

Competence is cognitive

Competence expresses itself through performances

All animal competences are expressed. There are no unused competences.

⁹ J.Huxley, E.Mayr, H. Osmond & A.Hoffer, 1964, "Schizophrenia as a genetic morphism", *Nature*, 204, 220-221.

¹⁰ Comme le remarque G.K.Simonton, 2003, «Human creativity: Two Darwinian Analyses», in: Simon Reader & Kevin Laland (eds.), *Animal Innovation*, Oxford U.P., pp.309-325.

Capabilities

Capabilities appear through organization that occurs between an agent, an (natural & artificial) ecosystem and other agents

Capabilities are the mean to mobilise individual allowances (biological and cultural ones) to reach the expected goals and to get convenient style of life

Capabilities are attributes of the individual, of the group and of the species

Individual performances belong to individual styles of life and not only of abstract cognitive modules

Each animal capability is linked within its species, its social position, and its involvement in the activities of its ecosystem

Animal performances must be understood within notions of *needs* and of involvement of the referred animal

Animal performances depend of the animal allowances and of the adventures the animal is eager to be involved in.

Consequently, each species will be strongly characterized within its possibilities of innovation and not only through its behavioural routines. One way for a species to be innovative is to be able to multiply the number of individuals that follow slightly divergent routines whose differences accentuate with time. Bacteria are very good at that. Another way for a species to be innovative is to leave room for innovative individuals within. Chimpanzees, corvids, parrots, humans, are example of that strategy.

An important point is that the dynamics of these capabilities mobilize each species semiotic competences. What is at stake is that there are actually opportunities to grasp (and that is precisely what the notion of capability refers to) and not of more or less mechanical answers to give to more or less simple stimuli. Process of development of capabilities requires an interpretation at least minimal of what is happening and of the decisions to make. To update capabilities includes to realize personal social fittings between allowances of the ones and of the others. These fittings includes an hermeneutical dimension that excludes that a theory of capabilities be a pure theory of action or the last version of a behavioural approach of behaviours.

Animal societies are sometimes creative; how could it be so? To answer that question, two very different but complementary trails are interesting to be followed, without any pretension to any exhaustiveness: *behavioural imprecision* and *behavioural unpredictability*.

Creativity and Behavioural Imprecision

Hypothesis of behavioural imprecision has first been proposed to explain the behaviours of flies larvae. It has been suggested that new behavioural structures could emerge from variations that result from behavioural imprecision and not from variations that come from mutations. Such behavioural imprecision is not *behavioural plasticity*. That last notion refers to an environmental variation that could adaptively modify the phenotype in often predictable way. Behavioural imprecisions must be understood as 'noise' in the nervous systems. Some animals could show much more behavioural imprecisions than others. That observation leads to the interesting and understudied question of the species ability to adopt creative behaviours on their own. *Wendilgarda Spiders* (Family of *Theridiosomatida*), for example, builds webs that show very important intra- and inter- species differences¹¹. In W.

¹¹ Eberhard, 1990

Galapagensis, the same individual is even able to successively built very different kinds of webs! Behavioural patterns within which these spiders build their web used to be very diverse.

Creativity, Behavioural Impredictability and Sexual Selection

Unpredictability of behaviour is not a newly discovered phenomenon. Schizophrenic people would have accentuated a general trend of living beings to adopt impredictable behaviours. Ability to mobilize such impredictable behaviours could lead to elaborate very powerful social strategies¹². Such an ability is not necessarily an intrinsically cognitive one. It uses in particular well-known mechanisms in evolution of living beings, for example an ability to act in a random or quasi-random way. From a darwinian point of view, these possibilities are far from being heretical ones. On the contrary, to be able to mobilize these behavioural impredictabilities, not only to escape a predator, to catch a prey or to find a mating partner¹³ would significantly contributes to winning strategies. Exceptional cre-

ativity of the human primate could be found within that phenomenon and in the empowerment that language would have given to him. Creative behaviours, in other words, would be very attractive for a potential sexual partner.

Emergent Complex Systems vs. Creative Complex Systems

If social systems are highly creative complex systems, how could we think such systems? I don't pretend to bring a definitive answer to that difficult question but only to give some remarks and suggestions that could help the one who would be involved in that task.

Creativity and innovation *of* complex systems; creativity and innovation *within* complex systems

Contemporary theories of complexities are more likely theories that deal with matter and life, not theories that deal with sociality. An important question is to wonder what cannot be reduced to physical or biological phenomena, and how could we distinguish between physical, biological and social complex systems.

Physical Complex Systems	Mechanistic & Causal Systems	Emergent Complex Systems
Biological and Non Human Complex Social Systems	Interpretative Self Anticipatory Evolutionary Systems	Creative Self Representational Emergent Complex Systems
Human Social Systems	Interpretative Self Anticipatory, evolutionary meta-representational systems	Creative Meta-Representational Emergent Complex Systems

The great difference between physical systems on the one hand and biological and social systems on the other hand, is that the formers are emergent systems whereas the later are

creative systems. Compared to other animal societies, human societies have also modal representations of what they *could be*, of what they *should be*, and of what they *wish to be*.

¹² M.P.Driver et N. Humphries, 1988, *Protean behavior : The biology of unpredictability*, Oxford U.P.

¹³ On that point, cf. G.Miller, 1997, «Protean primate: The evolution of adaptive unpredictability in competition and courtship», in: A. Whiten & R.Byrne (eds.), *Machiavellian Intelligence II*, Cambridge U.P., pp.312-340

Physical Complex Systems	Novelty appears in a purely blind and mechanistic way	Emergent Complex Systems
Biological Non Human Complex Systems	Novelty appears within an interpretative context	Creative Self Representational Emergent Complex Systems Creative Self Representational
Non Human Complex Social Systems	Novelty appears within a socially negotiated interpretative context	Heterogeneous self representational creative socially negotiated complex systems
Human Social Systems	Novelty appears within a socially negotiated interpretative context depending upon collective and individual dream worlds	Heterogeneous meta representational creative socially negotiated complex systems

How could we Think Evolutionary Complex Systems Creativity?

As we have seen above, the great difference between physical complex systems and the biological and social systems is precisely that the later are creative complex systems. How could we think creativity of these evolutionary complex systems that are found in living worlds, in animal worlds and in cultural human worlds? Such question has been pushed away in the design of social and cultural systems. More precisely, that creative dimension is not taken into account

what a social theory is supposed to explain, even if it does exist researches on creativity *within* these cultural systems. Creativity is therefore perceived as a human societies property and not at all as the very property of the class of complex systems within which these societies have to be put.

An history of living beings that would actually take into account the creative dimension of human social systems should systematically focus on some phenomena that are today broadly understudied, in particular:

Singular individuals	Individuals that do not behave as they should depending on the species they belong to.
Theory of gaps to the rule	In numerous animal societies, some individuals do not strictly follow the rules. We need to conceptualize what such a phenomenon means and how to conceptualize it at best.
Society open to non congeners	Human societies are not made of uniquely human beings and this has still to be properly thought.
Ability to move from one representation of the world to another one.	Humans have not only the ability to have multiples, contradictory representations of the world the ones with the others, but humans have also the ability to go from one representation of the world to another one, sometimes completely different from the former.
Ability to develop dream world representation to guide action	This refers to the uniquely human property to get access to dream worlds and to link at least some actions, but main ones, to them.

In which ways is creativity of human societies different from creativity of non human animal societies? Some hypothesis that have been discussed in literature, such like the cognitive fluidity hypothesis are very fashionable in contemporary cognitive sciences¹⁴ but not so convincing. It gives easy non empirical answer to highly difficult questions.

Conclusion

The goal of that paper has not been to present a full theory of creative adaptive systems but to push further the discussion about the characteristics of human societies in that perspective. Creativity is one of the very feature of all living beings and it has been deeply understudied up to now. Some living beings have the very interesting ability of adopting both individ-

ual and collective creative behaviours that lead to novelty and innovation. To try to understand what does such a stance really mean, I have proposed to substitute the notion of *capability* to the more psychological one of *capacity*. Drawing from behavioural imprecision and behavioural unpredictability, I have outlined a rough typology of complex systems from the standpoint of their power to generate novelty – in blind way for physical systems and in a meaningful way for living systems and I have drawn attention upon the basic interest of these last systems to understand what are living systems although they are still largely understudied. I am convinced that the creative dimension of living and social systems are a key feature of what they are and that we should take more attention on that.

謝辞

私は、この論文のテーマの一つとして、『言語による動物意識と自己意識』が掲げられている。動物の意識は、言語学の立場から、これらの問題に對して考察を試みることである。このような大きな言語学および言語学上の問題は、英いかなる動物における専門家が専攻するには、一歩性が減りすぎるため、個人が独力でとらえた論文を扱うことが困難なことは言うまでもない。本稿は、このような個人が考察の執筆を促進しつつも、それが「知能は、動物の脳に属して」という従来の意識を支持する、自分自身の経験に

對するものは、知能の動物が動物の脳のアプローチの概念を振り上げ、この概念も、内面世界の創造的存在に對する類似アプローチであるいは「創造性」の概念へと拡張することを要する。

動物の意識に對して動物アプローチを具足させることによって、第一の問題は、動物の意識を動物の意識として何進した結果であると説明することが可能になる。さらに第二の問題は、言語の語・句の形成がという意識レベルでの意識上の意識が、動物の語・句の形成アプローチの相違に反映したものと解釈することが可能になる。

言うだけでは、人は、一体どれほど其に動物であるのか」という一歩がけいりたことばに感じ、また『説文明、動物の意識に於て、動物の意識が動物の意識の意識の意識として、動物の意識を動物の意識とするものである。

2. 思考と言語

フロイトの理論を動物の意識学の概念は、動物の意識、意識から意識し、いかにして意識として、さらに動物の意識としての意識性を意識するかの意識の概念である。一方、動物の意識から

¹⁴ S.Mithen, 1996, *The Prehistory of the Mind. The Cognitive Origins of Art and Science*, London : Thames & Hudson.

世界認識と言語の類型

峰岸真琴

アジア・アフリカ言語文化研究所

〔要旨〕

本稿の目的は、「言語による世界認識」に関する考察を試みることである。特に、思考と言語とがどのような関係にあるかについて議論する。第一の問題は、「言語と独立した思考がありうるか」である。本稿ではバンヴェニストの挙げるアリストテレスの範疇論の例、およびバルトリハリによる世界認識のあり方の例を基に考察する。

第二の問題は、「言語の形態的な類型の違いが、思考の過程、あるいは言語運用の心的な過程に影響を与えうるのか」である。これについては、サビアによる「接頭辞的言語」と「接尾辞的言語」という二つの統語類型と、思考の心理的プロセスの関係に関する指摘について検討する。この心理的プロセスを解釈するために、知覚心理学者ギブソンのアフォーダンスの概念を取り上げ、この概念を、内面世界の仮想的存在に関する疑似アフォーダンスあるいは「見立て」の概念へと拡張することを提案する。

言語記号に関して疑似アフォーダンスを見立てることによって、第一の問題は、言語記号を宇宙理解の道具として利用した結果であると説明することが可能になる。さらに第二の問題は、言語の語・句の形成法という形態論レベルでの類型上の相違が、各類型の語・句の疑似アフォーダンスの相違に反映したものと解釈することが可能になる。

1. はじめに

総合人間学のテーマの一つとして、「言語による世界認識と自己認識」が掲げられている。本稿の目的は、言語学の立場から、これらの問題に関して考察を試みることである。このような大きな哲学および言語学上の問題は、狭い専門領域における専門家が考察するには、一般性が高すぎるため、個人が独力でまとまった論証を行うことが困難なことは言うまでもない。本稿は、このような個人的考察の限界を自覚しつつも、なお「知性は、様々な伝統に親しんでこそ批判的な慧眼を獲得する。自分自身の理屈に

従うだけでは、人は、一体どれほど真に理解できようか」というバルトリハリのことばに従い¹、また「諸文明、諸学の対話による」という総合人間学プロジェクトの方法の有効性に期待して、敢えて拙い考察を明らかにするものである。

2. 思考と言語

ソシュールに始まる近代言語学の歴史は、西洋の哲学、文献学から脱却し、いかにして学問として、さらには科学としての自律性を確立するか模索の歴史である。一方、哲学の側から

¹ ヴァーキヤ・パディーヤ 第489節、赤松明彦訳、第2巻 p.145。

見れば、言語学と哲学との分離を模索することは、人間の言語の枠組みを離れ、言語の思弁的分析に留まらずに、純粋な哲学的思考を行うことが果たして可能であるかと問いかけることである。

以下ではまず、第一の問いとして、言語から独立した思考はあり得るかという問題について考えることにする。

2.1 ギリシャの哲学とギリシャ語の範疇

バンヴェニスト (Benveniste, Emile 1902-1976) は、「思考の範疇と言語の範疇」において、アリストテレスの『範疇論』を引きながら、思考の媒介者である範疇について考察している。彼によれば、アリストテレスの挙げた十の範疇は、文法用語に置き換えることができる。このことは、アリストテレスの哲学的認識が、実はギリシャ語の文法範疇の分類に他ならないことを示している。

「アリストテレスが一般的かつ恒久的な諸条件の一覧表として示しているのは、ある一定の言語状態の概念的投影にすぎないということになる。」(訳書 p. 78)

バンヴェニストの考察が示しているのは、結局、「世界」にせよ、思考にせよ、あるいはさまざまな具体的な事物から一般化された、知覚を超えた普遍的概念にせよ、要するに直接知覚できないものについて我々人間が考える場合には、まずは言語による表現を「手がかり」にしてきたということである。

「実体」を考えるには「実詞」を手がかりにしなければならず、実体のもつ恒久的固有性については、「述辞」から時制の制約を除去した部分、アリストテレスによれば「実体、量、質、関係、場所、時、姿勢、状態、能動、受動」の十の固有性に対応する、「名詞」、「形容詞」、「動詞の分詞形」などの品詞あるいは品詞に伴う文法範疇を手がかりにしなければならない。

このようなアリストテレスの「範疇化」によって記述される「世界」は、きわめて即物的な言語学のことはを用いれば、単語のさまざまな活用形から抽出された見出し語を集めた「辞書」に他ならないと言うこともできよう。逆に、特定の時空間という制約の中にあつて、我々の意識に立ち現れる個々の具体的事象は、「人称、数、時制」を示す接辞を伴った、「動詞の定形」によって示されることになる。

このように、言語を手がかりとすることによって、例えば〈犬〉や〈猫〉について考えるのと同様に、〈無〉という実詞がその言語に存在しさえすれば、「無」についてであっても、あたかも記号表現の指示する対象が実在するかの如く考えることができ、さらには「〈無〉は実在するか？」などという問いも発することができるのである。

2.2 インドの宇宙観とバルトリハリの文法学

バンヴェニストに倣って、インドにおける古典的な宇宙観の問題を、言語学者の見る即物的な言語の世界に還元してみよう。

インド古典期の文法書であるバルトリハリ(5世紀頃)の『ヴァーキヤ・パディーヤ』を現代言語学の観点から見ると、インド人の宇宙観と、サンスクリットの形態法とは平行性が認められる。

「1. はじまりももたず終りももたない [永遠なものである] ブラフマンは、コトバそれ自体であり、不滅の字音 (アクシャラ) である。そこから現象世界の形成 (プラクリヤー) があるそれ (ブラフマン) は、意味=対象=事物 (アルタ) として、[この世界に] 別の姿をとって現れてくる。(詩節一)」
(赤松訳書 第1巻, p. 15)

上記のブラフマンを語根 (root) と考えれば、ブラフマンから形成される現象世界とは、語根に名詞化接辞あるいは動詞化接辞が付加され、

さらに格語尾または活用語尾が付加されることによって形成される「語形」に他ならない。

以下によれば、ブラフマンとは、とりわけ時制を文法範疇として持つ「動詞」である。

「そのもの（ブラフマン）には、付託された部分単位をもつ、「時間（カーラ）」と呼ばれる力能（シャクティ）がある。[この「時間（カーラ）」と呼ばれる力能（シャクティ）に] 依拠している「生起」をはじめとする六種の変様（ヴィカーラ）は、[この世界における] 存在物の区別の母胎である。（詩節三）」（赤松訳書 第1巻, p. 23）

このように、ブラフマンを語根になぞらえることによって、「ブラフマンからの現実世界の形成」と、「語根からの語幹の形成」とを、平行する関係として捉え、前者を後者との類推から「理解」することが可能になる。この即物的な解釈が正しいとすれば、インドにおいても、直接知覚できない「宇宙」を考えるために、思考の道具であり、また思考の容れ物であるサンスクリットという言語を手がかりにしていたと考えられるのではないだろうか。

先の第一の問いに関して、アリストテレスの世界理解がギリシャ語の範疇に対応することを、バンヴェニストは論じている。今、インド人の宇宙観とサンスクリットの語形成法とが平行関係にあるという可能性を指摘した。この二つの例は、ギリシャおよびインドの古典的世界観が、ギリシャ語とサンスクリットというインド・ヨーロッパ語族の古典語の文法範疇および語形態の枠組みと深く関係していることを示唆している。また、アリストテレスの場合のように、世界の分節が語の品詞および文法範疇を手がかりに行われるとすると、語彙体系における分節や文法範疇のあり方の言語ごとの異なり方が、それぞれの言語の話し手の世界観に反映することになる。これがいわゆるサピア・ウォーフの仮説についての一般的理解である。

2.3 サピアの統語類型

ここで思考と言語の関係について、第二の問いを提起したい。それは、思考が言語の枠による制約を受けるのが事実であるとすれば、言語の形態的な類型の違いが、思考の過程、あるいは言語運用の心的な過程に影響を与えうるのかという問題である。

この問題については、すでにサピア (Sapir, Edward 1884-1939) が、「接頭辞的言語」と「接尾辞的言語」という二つの統語類型に対応する思考プロセスのあり方の違いとして取り上げている。

「ある語幹要素を発音する前に、その形式的な資格を決定する言語…実際、これこそ、トリンギット語やチヌーク語やバントゥー語のような言語が習慣的におこなっていることなのだ…と、語の具体的な核から始めて、この核の資格を次々と制限することで規定し、その都度、先行するすべての一般性を少しずつ切りつめていく言語とのあいだには、かなり重要な心理的な区別があるように、わたしには思われる。前者の方法の精神には、何か図式的、建築的 (diagrammatic or architectural) などところがあるのに対して、後者はあと思案で刈りこんでいく方法 (a method of pruning afterthoughts) だ。」（安藤訳 p. 220）

サピアは、「後者の接尾辞言語（トルコ語、エスキモー語、ヌートカ語）の語は、「限定的」な形成物であり、要素が付加されるごとに、形式全体が新たに限定されていく」という心的なプロセスの存在を推測している。所与の言語形式についての「静的な分析」を特徴とする形式中心の現代の言語学にあつては、このような語形成をプロセスとして理解しようとするサピアの見解はめったに取り上げられることがなかった。

しかし、このようなダイナミックな語・句形成のプロセスを、次に見る、生態心理学におけ

る「アフォーダンス」(affordance)の概念を拡張した上で、これと関連させて再検討することにより、言語の類型と言語運用のプロセスについての新たな理解が可能になるのではないかと筆者は期待している。

3. 「アフォーダンス」と言語記号

3.1 生態心理学の概念としてのアフォーダンス

アフォーダンスは、アメリカの知覚心理学者ギブソン(Gibson, James Jerome 1904-1979)の提唱する生態心理学上の記述概念である。境(2002: 156)はアフォーダンスを「価値」(value)という言葉の代わりとしてギブソンが作った言葉であり、「有益であろうと有害であろうと、事物が提供する事柄」であり、「動物との関係において規定される環境の特性」のことであるとする。本多(2005)はこの生態心理学上の概念を認知意味論に導入する試みである。以下では本多に従って、アフォーダンスの概念を紹介する。

「…知覚の成立には探索活動が必要であり、その意味で知覚と行為を切り離すことはできないと述べた。

生態心理学では知覚と行為がもう一つ別の意味で関連づけられている。それがアフォーダンスである。ある事物のアフォーダンスとは、その事物がある環境の中でそれぞれの知覚者に対して持つ意味である。より具体的には、環境の中のものが知覚者に提供する行為の可能性である。たとえば椅子は人間に対して「座る」という行為をアフォードする。空気は人間に対して呼吸をアフォードするが、水はそうではない。豆腐は人間に対して食べることをアフォードする。環境の中に存在するものは、物体、物質、場所、事象、他の動物、人工物のいかに問わず、すべてアフォーダンスを持つ。環境の中で活動している動物は、その探索活動を通じて環境の中のアフォーダンスを知覚している。」(本多 2005: 57)

上記によれば、アフォーダンスとは、知覚者にとっての事物の「見え」である。本多(2005: 30-31)は、「見え」を、「知覚者にとって状況がどのように立ち現れるか、ないしはどのように経験されるか、を捉えた術語である」とする。本多は、認知意味論の立場から、一人称代名詞、英語の中間構文、知覚、存在、所有の表現などを取り上げて、アフォーダンスの概念を用いての統一的な解釈を試みている。

アフォーダンスの定義についての詳細な考察は認知科学、心理学、哲学などの専門家に委ねることにしたいが、門外漢である筆者としては、アフォーダンスの成立要因である「知覚者と事物」との関係と、フッサールの現象学や、さらに遡ればカントの観念論における「主体と客体」との関係との類似性・相違について興味を惹かれるものがある。

3.2 「アフォーダンス」は言語記号に適用できるか？

ギブソンの言うアフォーダンスの概念が、認知意味論の関心領域においてどのような有効性を持つかについては、今後の本多の考察に期待することとして、ここではアフォーダンスの概念が、言語記号と知覚主体との間にも適用できるかについて、初歩的な検討を試みることにしたい。

私見によれば、記号としての言語そのものに関わる問題を考えるためには、ギブソンの造語であるアフォーダンスの概念をそのまま適用することはできない。言語の媒介である音波は実在する事物であるが、言語記号はそうではないからである。以下にその理由を述べる。

知覚心理学者であるギブソンの考えるアフォーダンスとは、「知覚可能な事物と、その事物を知覚する動物との間において、事物が動物に提供する事柄」である。従って、アフォーダンスは、(1) 知覚可能な事物と、(2) 知覚する動物あるいはヒトとの二者を構成の要件とする、(3) 両者の関係から生じうる事柄である。人間の言

語の場合を考えると、このうちの(2)は生物としてのヒトというよりも、言語を解する人間に相当すると言うことができるが、(1)の事物は言語の「音声」であると言えるかどうか、考察しておく必要がある。

言語学で定義する言語音(げんごおん)とは、ある言語共同体において許容される音(オン)、つまりある共同体の言語において用いることのできる音の集合から選んだ音およびその連続(これを「音声形式」(phonetic form)という)である。例えば、日本人の共同体で一般に用いられる「日本語」においては、「ポ」および「ル」は用いることのできる音(より詳しくはそれぞれ[p]+[o] および[r]+[u]という、子音+母音のまとまり=音節)である。従って、両者を組み合わせた「ポル」は、今のところ意味を持たないが、いずれ意味を与えられて語彙に組み込まれる可能性を持った、日本語の「音声形式」の一つである。同じ音節の組み合わせでも、順序を入れ替えた「ルポ」は、外来語 reportage の省略形として日本語に定着し、意味を持つ。このように、音声形式のうち、実際に意味を担っている音連続を「言語形式」(linguistic form)と定義する。従って「ルポ」は日本語の「言語形式」の一つである。

ここでいう音声形式も、言語形式も、ともに共同体レベルの抽象的な存在であり、ソシユールの言うラング(langue)のレベルの存在である。ところが、ギブソンの考える事物とは、一義的には動物、生活体を取り巻く環境において外在的に実在するものであり、知覚可能なものである。厳密に言えば、人間に知覚される「事物」に相当するのは、特定個人によって特定の状況下で一回限りの発話として発せられ、当人であっても二度と同じ高さ、声質、長さ、強さ

では再現できない、物理的音波として空気中を伝播する音声そのものである。これはソシユールの言うパロール(parole)のレベルの実在である。言い換えれば、ヒトの発する音声として、知覚可能であり、従って録音可能なのは、パロールレベルでの発話およびその断片であり、ラングレベルの言語形式は録音される対象にはないのである。この意味において、言語形式としての言語音は「事物」ということはできない。また、オウムの発する声や人工的に合成された音声も、物理的に存在する音波である限りは、事物に含めることができよう²。

さらに問題となるのは、内言語化された聴覚イメージとしての言語音の場合である。特定の言語の語彙を構成するそれぞれの言語記号は、常に物理的な音声を媒介として実在するのではなく、いわば「聴覚イメージとして、個々の人間の内面にも記憶されているという意味での、心理的な実在」であると考えられるが、この心理的な実在は事物とは考えられない。言語形式がどのような形で人間の脳内に記憶されているかが不明なため、ここで「聴覚イメージとして記憶されている心理的な実在」といっても、あくまで比喩的な意味にすぎないが、物理的に測定可能な音波から切り離され、「内言語化された言語音」は具体的な事物ではないという点は重要である。

以上で、(1)の「事物」に相当するかと思われた言語の「音声」は、厳密には事物とは言えないことが明らかになったであろうが、最後に(3)の「事柄」について検討しておく。既に考察したように、人間の言語に関して、厳密な意味で「事物」であるといえるのは、ヒトが発する、物理的に測定可能な音波である。このような、ヒトの知覚可能な音声は「事物として提供

² 同時に、言語形式は、特定の言語に固有の存在であることにも注意しなければならない。上記において「日本語の言語形式」と限定したのも、このような理由による。言語形式は、特定の共同体により一定の意味を与えられており、従って異なる共同体においては意味が通じないという点においても、アフォーダンスの構成要件である一般的な事物とは異なる存在である。ただし、同じ知覚可能な事物としての音波であっても、それを知覚する人間が、日本語話者であるかないかによって、異なるアフォーダンスを事物に見いだすことは可能であるとも考えられる。

する事柄」としてのアフォーダンスは、どのようなものであろうか。「ヒトである自分と同類のヒトという存在が、その発する声の届く範囲、これはまた一般には自分が声を発すれば聞き取れる範囲に存在すること」が、他のヒトの音声を知覚する人間の誰もが最低限共有可能なアフォーダンスであろう。このレベルではヒトの音声のアフォーダンスは動物の鳴き声のそれと同様である。さらに、その他人の音声が、自分の解する言語と同様の言語形式の実現であると知覚・解釈される場合には、その言語音のアフォーダンスは「自分にとって有意味な言語音を発すれば、おそらく相手もその意味を解するであろう人間が存在すること」までへと広がるであろう。これは同一言語集団が共有する言語音の提供するアフォーダンスである。ここでは、言語音の提供するアフォーダンスが、そのままではその言語音に対応する言語記号の持つ「意味」には直結しないことを確認しておく。

3.3 アフォーダンスの概念の拡張

既に述べたように、ギブソンの言う「アフォーダンス」は、生物としてのヒトの知覚する生態環境に関する記述概念である。ヒトは、生物としての生態環境にあるばかりでなく、他のヒトと共存することで社会的環境にあり、さらに共同体が共有する文化的環境に置かれていることにより、「人間」として存在している。人間の社会性を支え、また文化という環境を代表する存在の一つとして言語がある。生態学上の概念であるアフォーダンスが、社会的、文化的な存在である言語にそのまま適用できないことは、その意味で当然であった。

それにも関わらず、生態心理学的なアフォーダンスの概念を拡張し、あるいはそこから逸脱することに筆者が強く興味を惹かれるのは、言語記号のみならず、象徴、記号を用いるという、(おそらく)人間固有の能力の存在に着目するためである。異なる文化環境に置かれた人間が、異なる言語を用いるのは当然のことであるが、

「イワシの頭も信心から」というように、価値観を共有しない他人から見れば、全くその価値が認められない事物に対してであっても、人間は特別な意味を見いだすことさえ出来る。

言語記号はギブソンの言う意味での事物としては実在していないが、例えば「イヌ = 〈犬〉」という記号の記号表現(シニフィアン)としての聴覚イメージと記号内容(シニフィエ)との結びつきは、共同体内部で共有され、親から子へと伝えられ、共同体内部の他者とのコミュニケーションにおいて常に反復される。このように、限られた時間、空間、共同体においては、言語記号は一定の安定性を持ち、恣意的に変更できない、社会的に安定した存在として、いわば内言語化され、仮想世界(幻想世界?)において「心理的に実在」しているということができる。

ここで筆者は、ギブソンのアフォーダンスの概念、本多のこぼれで言い換えれば「見え」を、さらに心の内面の領域にまで発展させて、非実在物にすぎない心理的事実を仮想世界における「事物」化する「見立て」へと拡張することを提案したい。本多の言う「見え」は、客観的な事物に関する知覚者の捉え方であるが、そこではなお、事物に対する知覚者・主体の意味づけは、受動的・自然(じねん)的なものに留まっている。これに対して非実在物があたかも仮想世界における「事物」であるとする「見立て」においては、非実在物に対する主体の捉え方が、能動的・作為的である。この場合、「見立て」る主体は、非実在物をあたかも実在するものであるかのように扱う際に、自己の見立ての内容が、実際は事実とは異なっていることを自覚していることさえある。ここに「比喩」や「嘘」が成立する契機がある。

4. 「疑似 アフォーダンス」の仮説から見た言語

以下では、生態人類学的なアフォーダンス、あるいは事物の「見え」という概念から離れ、

仮想物の「見立て」による「疑似アフォーダンス」について仮説を設定し、さらにその仮説に基づいて、言語の類型モデルと世界観との関わり方についての解釈を試みる。

4.1 「疑似アフォーダンス」の仮説

ここでまず、これまでの議論を以下の2つの問いかけとして整理しておく。

第一の問いは、言語から独立した思考はあり得るかという問題であった。これについては、アリストテレスの範疇論と古典ギリシャ語の文法範疇との相関性に関するバンヴェニストの指摘、およびインドの伝統的な宇宙の展開に関する理解とサンスクリットの形態論との相似性が示唆しているのは、世界とか、宇宙のような直接知覚で把握できない存在を理解する際に、人間はことばを手がかりとして用い、ことばを分析することで宇宙を理解しようとしてきたこと、従って、言語なしでの思考が存在し得ないと断定はできないが、一般に思考は言語を道具として行われてきたと言えよう。

第二の問いは、思考が言語の枠による制約を受けるのが事実であるとすれば、言語の形態的なタイプの違いが、思考の過程、あるいは言語運用の心的な過程に影響を与えうるのかという問題であった。これについては、語・句の形成における接頭辞型言語の心的プロセスが「図式的、建築的」であるのに対して、接尾辞型言語のそれが「後思案の刈り込み」的であり、両者には違いがあるのではないかということ、すでにサビアが示唆している。

ここで第一の論点を説明するために、以下のような「見立ての仮説」を立てる。

(1) 「見立ての仮説」：人間は、直接知覚できない、従って非実在物である可能性を持つ対象を、実在物であるかのように「見立て」た上で、その内面世界（生態的環境に加え、社会的、文化的な環境が反映したもの）においては、非実在物を実在物と同様に取り扱うこ

とができると仮定する。

「見立ての仮説」により、言語の媒介である音声は、一般に聴覚によって知覚される実在であるが、そこから抽象され、内面化された言語記号もまた、実在物であるかのように見立てられると仮定する。

言語が世界を分節する、認識のための道具であるとしばしば言われるのは、言語記号による指示対象の分節の仕方が、それぞれの言語の語彙体系によって異なっていることを一般に示す。例えば、言語の使用される生態・文化環境により、着目される対象が細分化され、「アラビア語ではラクダに関する語彙が（他の言語に比べて）豊富にある」などと言われる。「見立ての仮説」は、「サビア・ウォーフの仮説」に関する理論的前提に相当するものである。

ここで、「見立ての仮説」を前提として、さらに次の「疑似アフォーダンスの仮説」を立てる。

(2) 「疑似アフォーダンスの仮説」：いったん内面化され、仮想世界における「心理的事物」化された言語記号は、生態環境における事物と類似した「疑似アフォーダンス」を獲得すると仮定する。

「疑似アフォーダンスの仮説」は、人間の内面世界において、仮想的な事物に見立てられた「言語記号」そのものに対して、人間はさらに道具としての疑似アフォーダンスを「見立て」ことができることを説明するためのものである。言語記号には、「音」と対応するという形式性や、記号としての指示対象があるほか、言語によってその性質は異なるにせよ、固有の品詞性およびそれぞれの品詞固有の文法範疇が認められる。これらの記号としての特性が、言語の道具としての疑似アフォーダンスに反映する。

このようにして、世界認識の道具に見立てら

れた記号の分節性に留まらず、古典ギリシャ語固有の品詞性の疑似アフォーダンスに着目し、各品詞固有の特性および文法範疇を「心理的事物」化して、それらと世界に存在する事物との相似性を見出し、世界を認識するための道具としたのが、アリストテレスによる範疇論であると考えられよう。同様に、サンスクリットの動詞を心理的事物化し、その形態変化の疑似アフォーダンスに着目して、動詞を分析することを、宇宙の事象を分析するための道具としたのが、インドの言語哲学であると解釈できよう。

4.2 統語類型と言語運用の心理的プロセス

「疑似アフォーダンスの仮説」はまた、第二の問いとも関係する。即ち、道具化された言語を分析すると、いわゆる「屈折語」においては、品詞ごとに文法範疇とそれに伴う屈折が観察される。例えばラテン語の名詞は性、数、格の変化に応じた屈折を、動詞は人称、数、時制に応じた屈折を持つ。名詞の場合、名詞に限定形容詞を加えた名詞句“parvus natus”「幼い息子」《男性、単数、主格》において、形容詞 parvus の性、数、格は、名詞 natus のそれぞれに「一致」する。句内部における文法範疇の一致は、ドイツ語の性、数、格やフランス語の性、数においても見られる。これを言語運用の観点から見ると、一旦名詞句の始まりで性、数、格が決定されると、名詞句の終端まで、それを変更することはできないことになる。これがサビアの言う「ある語幹要素を発音する前に、その形式的な資格を決定する」、「図式的、建築的」なタイプの言語である。

一方、日本語の動詞とそれに続く助動詞、接辞が構成するまとまりである「用言複合体」では、例えば「書か+せ+られ+なかつ+た+の」+「かも+しれない+の」+「だ+が」のように、複合体の先頭にある動詞「書く」が、どのような助動詞や接辞と結びつくかは、それ

ぞれの構成要素の文法的（形態・統語的）特性の一部としての「承接可能性」によって決定される³。また、ここに挙げた例において、いわゆる形式名詞「の」が後接すると、先頭から「の」までが名詞に「見立て」られ、さらに「の」には名詞に後接可能な要素「かも」「だ」等が続くことで、複雑な複合体を形成することができるようになる。これがサビアの言う「語の具体的な核から始めて、この核の資格を次々と制限することで規定し、その都度、先行するすべての一般性を少しずつ切りつめていく」、「あと思案で刈りこんでいく」タイプの言語である。

本稿で論証する余裕はないが、言語運用の際に、言い間違いなど、表現に行き詰まった段階で、前者のタイプの言語では句の最初に戻って言い直さなければならないのに対し、日本語などの後者のタイプの言語では、出来上がった句にさらに言い足していくことが可能である。これが「あと思案の刈り込み」である。

5. まとめ

本稿では、思考と言語の関係について、二つの問いかけを取り上げて考察を試みた。第一の言語と独立した思考がありうるかという問題については、バンヴェニストの挙げるアリストテレスの範疇論の例、およびバルトリハリによる世界認識のあり方の例を挙げて、人間が直接知覚を超えた対象を認識しようとする場合、言語記号のもつ特性を手がかりとしてきたこと、従って、言語なしでの思考が存在し得ないと断定はできないが、一般に思考は言語を道具として行われてきたことを論じた。

第二の、言語の形態的な類型の違いが、思考の過程、あるいは言語運用の心的な過程に影響を与えうるのかという問題については、言語の統語類型と思考の心理的プロセスの関係に関するサビアの指摘を取り上げて考察を試みた。

³ 河野六郎の提唱する用言複合体については、河野（1989）を参照のこと。

その際に、ギブソンの知覚心理学上の概念であるアフォーダンス（見え）の適用可能性について検討した。実在に関するアフォーダンスあるいは「見え」の概念は、言語記号には直接適用できないことを示し、内面世界の仮的存在に関する疑似アフォーダンスあるいは「見立て」の概念へと拡張することを提案した。

言語記号に関して疑似アフォーダンスを見立てることによって、言語を宇宙理解の道具として利用した結果としての、アリストテレスおよびバルトリハリの世界観を説明することが可能になる。アリストテレスは語の品詞および品詞固有の文法特性に基づいて世界の範疇化を行い、バルトリハリは特に動詞の形態変化にブラフマンの世界への展開を見ていたと考えられる。

最後に、サビアの接頭辞的言語と接尾辞的言語の運用における心理的プロセスの違いに関する示唆は、言語の語・句の形成法という形態論レベルでの類型上の相違が、各類型の語・句の疑似アフォーダンスの相違に反映したものと解釈できることを論じた。

本稿における考察は、未だ検討不十分の仮説に基づく直感的な見解に留まっている。諸賢のご批判、ご教示を頂いて、さらに考察を進める

ことができれば幸いである。

参考文献

- 赤松明彦 1998. 『古典インドの言語哲学 1』. 東洋文庫 637, 平凡社.
- Benveniste, Émile 1966. *Problèmes de linguistique générale*. Paris.
- バンヴェニスト 1983. 『一般言語学の諸問題』. [河村正夫他訳]. みすず書房.
- Gibson, James Jerome 1979/1987. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Lawrence Erlbaum Assoc Inc.
- 本田啓 2005. 『アフォーダンスの認知意味論－生態心理学から見た文法現象』. 東京大学出版会.
- 河野六郎 1989. 『日本語の特質』 [言語学大辞典]. 第2巻『世界言語編(中)』. pp.1574-1588. 三省堂.
- 境敦史・曾我重司・小松英海 2002. 『ギブソン心理学の核心』. 勁草書房.
- Sapir, Edward 1921. *Language*. New York: Harcourt, Brace and World.
- サビア 1998. 『言語－ことばの研究序説』. [安藤貞雄訳]. 岩波書店.

はじめに

Michael Nybo 女史の "Addicted to Anxiety" (Wired: A Brief History of the Wu Family Shrine, 150-1911 CE (Recovering China's Past: Art, Archaeology, and Architecture of the "Wu Family Shrine") 刊行, Princeton University Art

Museum, 2015) が、中国の都市に築かれた石造の神祠の建築、装飾及び祭祀活動に対する論考を提示し、都市に大きな影響を与えたことは、記憶に残る。文中の史料からは推えない、漢代の人々の生活や、精神を具体的に述べた祭儀資料として使われる。装飾及び祭祀活動は

武氏祠画像石の基礎的研究（二）

— Michael Nylan “Addicted to Antiquity” 読後 —

黒田 彰

〔要旨〕

東洋学に金石学と呼ばれる分野がある。中国人は古代から、様々な事柄を青銅や石に刻み、また、図像を描いた。それらは例えば歴史学の研究をする際、後世の改変の想定される文献史料に対し、当時の史実、思想、感情など、人々の息吹を直接現代に伝えるものとして、史学とは別途、研究が進められてきた分野である。

早く宋代の歐陽脩以来、金石学の最重要史料の一つとされてきたのが、山東省嘉祥県に現存する武氏祠である（武氏墓群石刻として1961年に第一批全国重点文物保护单位に指定された）。武氏祠は五つの碑文及び、漢代の石刻美術を代表する雄勁且つ、精細な図像の描かれた四つないし、三つの石室（祠堂。図像の描かれた石を画像石と呼ぶ）から成り、それらは全て漢代の武氏の遺品として、宋代から碑文、図像内容の解説が進められてきた。その研究史はほぼ千年近い幅をもっている。

ところが、中国の誇る漢画像石の至宝、武氏祠画像石に対し近時、米国のM・ニラン女史が偽刻説を提示したことは、恰も青天の霹靂の如く、中国さらに世界に衝撃を与えた（M. Nylan “Addicted to Antiquity” <Recarving China’s Past 所収, Princeton University Museum, 2005>）。漢代の人々の内面生活を生き生きと描き出した図像資料として、これまで並ぶもののない価値をもつとされた後漢武氏祠画像石は、果して偽刻されたものだったのか。ニラン論文は、稀に見る名文と一見、緻密な実証的手法で書かれているため、非常に強い説得力をもっているかに見える。読む者は誰も、女史の主張を疑わないことであろう。しかし、ニラン女史の論法には、致命的な欠陥が含まれている。前稿（「武氏祠画像石の基礎的研究—Michael Nylan “Addicted to Antiquity” 読後—」, 『京都語文』12, 平成17年11月）において、ニラン論文における分かり易い誤りを指摘したが、小稿は、ニラン女史の論法一般の奥に潜む、根本的な誤りの一つ、金石学の古典、宋、洪适の隸釈に対する女史の認識の危うさを、体系的に浮き彫りとし、その偽刻説に反論を加えようとする。

はじめに

Michael Nylan 女史の “Addicted to Antiquity” (*nigu*): A Brief History of the Wu Family Shrines, 150-1961CE (Recarving China’s Past: Art, Archaeology, and Architecture of the “Wu Family Shrines” 所収, Princeton University Art

Museum, 2005) が、中国の世界に誇る石刻芸術の至宝、後漢武氏祠画像石に対する偽刻説を提唱し、世界に大きな衝撃を与えたことは、記憶に新しい。文字の史料からは窺えない、漢代の人々の生活ないし、精神を具体的に描いた図像資料として従来知られる、後漢武氏祠画像石は

偽刻されたものに過ぎなかったのか。私もニラン論文を心底からの驚愕をもって受け止めつつ、しかし、論文を読み進めるにつれ、ニラン女史の論証には、致命的な欠陥があることに気付いた。そこで、一昨年「武氏祠画像石の基礎的研究—Michael Nylan “Addicted to Antiquity” 読後—」（『京都語文』12、平成17年11月）と題する批評において、ニラン論文Ⅱ. Stele Summaryにおける女史の論証の誤りを具体的に二、三指摘した。そして、その際女史の偽刻説の誤りが、一つは女史による宋、洪适の隸積の認識に根差していることに、根本的な問題を感じたが、先の批評においては、そのことについて私の考え方を記した部分は、紙幅の関係から全て省略に従った。さて、昨秋ボストン大学の白謙慎（Bai Qianshen）教授から便りがあり、女史の偽刻説が現在、世界的な問題となっていることを知った。ならば、謎の多い隸積のテキストの問題を含め、女史の隸積認識に関する私の考え方を、ここで明らかにしておくことも、強ち無意味なことではないであろう。小稿は、ニラン論文Ⅱ章の注55、As if such confusions were not enough 以下をめぐる、女史の隸積認識を批評したものである。そして、前掲拙稿「武氏祠画像石の基礎的研究—Michael Nylan “Addicted to Antiquity” 読後—」一八五頁上段十四行目一下段一行目に対する続稿の体裁を採っているので、小稿における図版やニラン論文の日本語訳の有無等、是非前掲拙稿との併読を乞いたく思う。なおニラン論文Ⅲ. The Wu Liang Pictorial stones: The Literary Evidence に対しては、「武氏祠画像石は偽刻か—Michael Nylan “Addicted to Antiquity” への反論—」（『説話文学研究』42、平成19年6月）に私見を述べた。

さて、注55の As if such confusions were not enough 以下に見られる、ニラン女史の記述には、大きな問題がある。それは主として、女史の隸積の認識に関わる問題である。女史は一体、

どのように隸積を認識し、論述に臨んでいるのであろうか。例えば女史は、「そのような混乱 confusions ではまだ足りないかのように」と半ば皮肉を籠めて、隸積の混乱を述べ立てているが、私の見る所、隸積に混乱はない。ニラン女史が混乱しているのである。とても不思議な論法と言うべきだろう。筆者の混乱が、何時しか対象のそれに転嫁されてしまっている。どうしてこのようなことが起きるのか。ニラン論文Ⅱ章の半分を過ぎ、女史の論法の輪郭が、漸く私にも見えて来たようだ。読後感の見通しを兼ねつつ、この辺りで若干、私の感想を纏めておくことも、強ちに意味のないことではないだろう。以下、隸積に対する女史の混乱について、少し考えてみよう。

ニラン女史の混乱を考えるためには、始めに我々が通常目にする、隸積諸本のことを、一瞥しておくのが便利である。今、一般書誌学（Bibliographie）、文献学的理解に沿って、現存する隸積の諸本を一覧に纏めると、次の五本となる。

- 1 王雲鷺本
- 2 四庫本
- 3 汪日秀本
- 4 四部叢刊本
- 5 泰定本

1 王雲鷺本は明、万暦十六（1588）年に版行されたもので、現存最古の隸積刊本である。2 は、文淵閣本の四庫全書に収められた隸積で、1の王雲鷺本を底本としている（四庫全書総目提要八十六）。3は、汪日秀が清、乾隆四十二（1777）年に刊行したもので（錢塘汪氏樓松書屋本と呼ばれる）、その底本には前述、徐乾学の伝是樓鈔本が用いられた（汪日秀跋）。清、洪汝奎による洪氏晦木齋叢書所収本（同治十<1871>年刊）も流布している。4は、四部叢刊三編に収められた隸積で、1の王雲鷺本（明、傅山旧藏）を底本とし、四部叢刊の編者、張元済による次の泰定本との周到な校勘を経て、初版が民国二十四（1935）年、上海商務印書館

から刊行されたものである。5は元、泰定二(1325)年重刊本のことを指すが、原本は現存しない。4を編集した張元済が、その明代写本を見て、底本の王雲鷲本と対校している。5泰定本は、原本こそ存在しないものの、現存隸積諸本はおそらく殆ど全てそこから出ており、現存本の祖本の一を指す点、5泰定本のみは1—4とは範疇を異にする重要な概念で(1—4は、広義には全て5に含まれる)、隸積のテキストを考える際の基本概念の一つと捉えるべきであろう。後述、明抄本を中心とする隸積の諸写本もまた、それに従う。これらの事実を考察の基本として、As if such confusions were not enough 以下に見える、女史の記述の混乱を、出来るだけ具体的に分析してみたい。

まずニラン女史は、「現存する隸積の最も早い版(1588年の明、万暦版)は、後から付け加えられた(「補」<補足>と標示される)本文二頁を挿入している the earliest extant edition of *Li shi* (the Ming Wanli edition of 1588) inserts an additional two pages of text (labeled as *bu*, “supplement”)」と指摘しているが、そのような事実はなく、女史の誤りとすべきである。何故なら、女史の言う、the earliest extant edition of *Li shi* (the Ming Wanli edition of 1588) は、1王雲鷲本のことを指しており、その王雲鷲本には、欠落はあっても、補足はないからである。そして、正しく女史の指摘するような、二頁分の補足があるのは、4四部叢刊本であって、ニラン女史は明らかに、王雲鷲本と四部叢刊本とを混同している。ところで、現存する王雲鷲本は、確かにその巻六「從事武梁碑」の記述の中の第十三—十四丁間に、大きな脱落を有している(前稿図二、中段の王雲鷲本B、C)。幸い、四部叢刊本の隸積が、その脱落部分の内容を、巻六末尾に補ってくれているので、今日では誰でも容易に、その欠落を埋めることが出来る。けれども、四部叢刊本の隸積というものは勿論、当初からそのような形をしていた訳ではない。ここで私が注目したいのは、四部叢刊本におい

て、現存王雲鷲本の欠落が見出だされ、さらに補足されるに至った、その過程である。そのことを知るには、少し隸積の研究史を顧みる必要がある。

そもそも四部叢刊が、数多くの叢書を生み出した中国にあって、極めて特徴的な叢書と位置付けられようことは、夙に武内義雄氏が、

其中に取めらるゝ書籍の選択、標準が従来
の叢書と全く異つてゐるのは大に注意すべき
であると思ふ……殊に注目に値する点は
原本の選択に細心の注意を払つて、宋元明
初の旧刻若しくは名家の手校本などの中で
最も本文の正確なものと心懸けてゐる

と述べられた通りである(「四部叢刊」、『支那学』1・4、大正9<1920>年12月)。そして、武内氏が言われたことは、四部叢刊三編所収の隸積に関しても、そのまま当て嵌まる。例えば、洪适の隸積を本叢刊に編入するに際し、現存最古の刊本、王雲鷲本(固安劉氏蔵)が選ばれ、しかもその本は、「清初大儒」たる傅山の旧蔵書に外ならず、傅山による点校、手校本を兼ねるという由緒深いものが用いられた(張元済跋。白謙慎氏『傅山の世界—十七世紀中国書法の嬗変』(中沢増訂版、三聯書店、2006年。英語版2003年)三章「学術的新趨勢」参照)。その傅山による手校が相当に精確なものであったことは、編者張元済が、「王本雖有_レ疵類_一、得_レ傅氏手校_一、而転増_レ其価値_一。卷六脱文……傅氏均已校出」(跋。疵類は、傷)と述べている如くで、例えば巻六、三丁a、三行目、五行目の下欄外に見える、「下脱」や印などが、傅山の書入れなのであって(図二、三参照)、このことは、早くから傅山が、そこに脱文のあること、つまり図二におけるB、Cの欠けていることに、気付いていたことを示している。さて、ニラン女史が、

an additional two pages of text (labeled as
“*bu*”, supplement)

と言っているのは、四部叢刊本の補足以外にあり得ないが、ここで見過越してならない点は、

それを付け加えたのが、王雲鷺ではなく、また、汪日秀でもないということである（ニラン女史は、王雲鷺〈本〉が insert したと述べている。また、注36〔CYL and EHH〕は、汪日秀が reinsert したと言っている。共に、明らかに事実反する）。四部叢刊本に補足を付け加えたのは、編者の張元済なのである。このことを確認しよう。前述のように、四部叢刊本隷積の卷六末尾には、版心丁付に「十三補」、また、右下欄外に「挾泰定本写補」と記す一丁（二頁。図二、王雲鷺本B、C）が付してある。四部叢刊三編の刊行時、その処置を施すに至った経過については、張元済の跋文に窺うことが出来る。即ち、張元済はかつて、卷六と七の末尾に、

泰定乙丑寧国路儒学重刊

という刊記を有する（泰定乙丑は元、泰定二<1325>年に当たる）、「常熟瞿氏所藏明人抄本」の隷積を見たことがあり（常熟は、江蘇省常熟県。瞿氏は、瞿紹基、鏞（子雍）父子を指し、蔵書を鉄琴銅劍樓と号し、呉県の黄丕烈の蔵書を受け継いだ、清朝屈指の収蔵家の一人とされる）、その本が王雲鷺本とよく似た本文をもっていることに、大きな関心を寄せた。これが後述、5泰定本である。そこで、張元済は、その跋文に、

其他闕佚，余亦各挾泰定本写補。有不宜写注者，或与泰定本異同者，別撰校記附後

と記すように、王雲鷺本における欠落を、泰定本を使って写し補ったことが知られる。一方、張元済は、写補に適さない、泰定本との異同などに関しては、別途一巻の校記を作成し、それを全巻の末尾に置いて、隷積校勘記と題することにした（また、校勘記の前には、傅山による改字の内、読みにくいものを集めて一覽とした、隷積校改字表も付している）。驚くべきことに、張元済は、王雲鷺本卷六、梁碑の記述における脱落が丁度、元時代の刊本の一丁分に相当することを計算し、結果としてそれが、泰定本の第三十二葉目に該当することを、突き止めていた

らしい（跋に、「卷六從事武梁碑所闕，適當泰定本第三十二葉」）とある。その計算は、まず王雲鷺本が每半葉（一頁）九行、毎行二十字であるのに対して、泰定本は每半葉十行、毎行二十字となっている。だから、泰定本一丁当たりの行数（ 10×2 ）は、王雲鷺本のそれ（ 9×2 ）に較べ、一丁につき、二行ずつ多いことになる。次に、王雲鷺本が脱落を起こした箇所、つまりその卷六、十三丁の五行目（傅山が「下脱」と注し、印を付けた箇所）は、王雲鷺本卷六における、当行までの総行数を数えてみると、

$$18行 \times 12丁 + 5行 = 221行$$

である。しかし、その総行数二二一は、まだ斑碑の記述の途中であるにも関わらず、既に梁碑の標目「從事武梁碑」一行分を、数えてしまっていることに注意しなければならない。つまりその標目は、欠落部に属する筈の一行だから、総行数を見るためには、それを差し引いてやる必要がある。すると、総行数は結局、

$$221行 - 1行 = 220行$$

となる。そして、このようにして得られた二二〇行は丁度、泰定本一丁の行数二十により、割り切ることの出来る数に外ならない。従って、王雲鷺本卷六における欠落は、泰定本においては、

$$220行 \div 20行 = 11丁$$

に相当し、正しく泰定本十一丁の切れ目に当たる、次丁の十二丁目に生じていることが、了解されるのである。つまり、王雲鷺本卷六、十三丁右五行目の「官寿残失……立闕刻其」は、泰定本卷六、十一丁の最終行（左十行目）に相当しており、従って、王雲鷺本が脱落させたのは、続く泰定本十二丁目の一丁（二頁）分であったと考えられる。ところで、張元済は泰定本における、欠落の該当箇所を十二丁とはせず、三十二丁（葉）としている（跋「卷六從事武梁碑所闕，適當泰定本第三十二葉」）。これは一体、どういうことなのであろうか。さらに考察を進めてみる。周知のように隷積は、全二十七

巻から成っているが、ここで問題とすべきは、泰定本の冊数であろうと思われる。例えば張元済が底本とした王雲鷺本の隸積は、六冊本であった(固安劉氏跋)。そして、泰定本を同じ六冊本と仮定するなら、その一冊はいずれ四、五巻分を纏めたものに違いない。そこで、今泰定本の第一冊が、隸積卷一—四の四巻を取めたものとすれば、その第二冊は、巻五以降を収めるものとなる。この推定に沿って、王雲鷺本の総行数を計算してみると、その巻五は、全二十三丁を数えるが、最終の二十三丁目は、僅かに四行を存するに過ぎない。すると、王雲鷺本巻五の丁数は、二十二丁(+四行)なので、巻五の総行数は、

$$18行 \times 22丁 + 4行 = 400行$$

となる。さらに、総行数の四百から、一丁二十行の泰定本の丁数を求めるには、総行数を一丁の行数で割れば良いから、

$$400行 \div 20行 = 20丁$$

の丁数が得られ、泰定本巻五の丁数は、丁度二十丁であったらしいことが知られる。そして、泰定本巻六の欠落に該当する丁数が、十二丁であったことを合わせれば、

$$20丁 + 12丁 = 32丁$$

となって、張元済が跋文に記した如く、泰定本第二冊における、三十二葉(丁)という結果を得ることが出来る(また、王雲鷺本巻十九「魏公卿上尊号奏」「魏受禪表」<第七—十丁>における錯簡<校勘記十九、七一—十参照>も、張元済の「亦適為泰定本第七八九葉」<跋>と言う通り、泰定本の第六—十丁の順序を、六、九、八、七、十丁の順に誤ったものと考えることが出来る)。これは飽くまで推測に過ぎないが、王雲鷺本の欠落をめぐって、張元済の推論が辿った筋道も、およそ上記のようなものではなかったかと思われる。

二

ところで、張元済が用いた泰定本とは、一体どのような本であったのか。張元済の跋文によ

れば、それは「常熟瞿氏所藏明人抄本」であろうとしか考えられないが、この本は現在、北京図書館(中国国家図書館)に所蔵され、例えば「北京図書館善本書目」(中華書局、1959年)三、史部下金石類に、

隸積二十七卷 宋洪适撰 明万曆四年抄本 孫從沽跋 周渠校並跋四冊 三七六一

「中国古籍善本総目」(線装書局、2005年)二、史部金石類総類七三六頁上段に、

隸積二十七卷 宋洪适撰 明万曆四年抄本 清孫從沽跋周渠校並跋 (45)

とされるものが、それに当たる。本書は明、万曆四(1576)年に某氏が銭穀の本を写したもので(巻二十七奥書)、每半葉十行行二十字、巻四末に「乙亥年重校」、巻六末に「丁亥年重校」また、巻六、七末に、「泰定乙丑寧国路儒学重刊」と記す、四冊本である(第一冊に、目録と巻一—六、第二冊に、巻七—十四、第三冊に、巻十五—二十一、第四冊に、巻二十二—二十七を収める)。本書は、孫從沽が毛氏の汲古閣から得たもので(巻二十七識語)、周渠の校を経、常熟瞿氏の鉄琴銅劍樓に入ったものである(瞿子雍「鉄琴銅劍樓藏書目録」十二、瞿良士「鉄琴銅劍樓藏書題跋集録」二参照)。張元済がかつてこの本を閲したことは、巻七内題下に、

民国二十四年、余獲見傳青主手校明万曆本，略有殘缺。因從鳳起世兄借。此書對。原闕半葉，用代補抄。

張元済

という識語、署名、押印があり、張元済自身がその巻七第一丁表の半葉を補写していることから見て、確実である(瞿鳳起は、鏞<子雍>の曾孫啓甲<良士>の子)。王雲鷺本の欠落との関係で言えば冒頭、目録巻の斑碑、梁碑標題の上に、周渠が、

武斑、武梁二碑、万曆時刻本多脱乱。当此本添正。

と書入れていることに注意されるが、図五に、北京図書館(中国国家図書館)蔵、鉄琴銅劍樓旧藏万曆四年抄本隸積卷六の斑碑、梁碑(第一

感傷學夫臣陳士女悽愴開表金門令問不忘垂
後昆萬載歎誦

尚書丞沛國蕭曹芝開宣成武令中山安意曹种開

字豐令下邳良成徐崇開二故陳留府丞魯國魯

字防東長齊國臨壘開紀伯允書此碑嚴祺字伯曾

右故敦煌長史武君之碑隸額在濟州任城武君

名珽字宣張從事梁之猶子吳郡府丞開明之元

子執金吾丞榮之兄也以冲帝永嘉元年卒碑者

後三年同舍郎史恢曹芝六人所立字小石損官

壽殘失感宗建和之元年開明為其兄立闕刻其

傍云宣張任濟陰年二十五曹府君察孝廉除敦
煌長史被病文歿苗秀不遂嗣以三月癸丑作碑

以二月癸卯立相去浹辰之間爾碑云金卿長河

間史恢等追惟昔日同歲即署歲字雖不瞭然考

柳敏碑云縣長同歲捷為趙臺念素帛之義為君

立碑則知此為同歲無疑蓋謂同年為察也漢碑

多門生故吏所立至於同舍為之者唯武珽及柳

敏兩碑夫一弘一生而察友之好不變如此彼有

並將誣其懷金身後不能清酒者不可同日語也

碑以假為過以曉為誠以詐為形
以辭為難以禮為容

故銘文無可鋪叙而其後云孝子孝孫躬脩子道
竭家所有選擇名山南山之陽擢取妙好色無斑
黃前設壇埤後建祠堂良匠衛改雕文刻畫羅列
成行摠駢技巧委蛇有章若曰松菽寔宥之事不
應辭費如此此碑長不半尋廣纔尺許既無雕畫
技巧亦非羅列成行其辭決不為碑設也詳味之
似是指石室畫像爾碑中或即或字畫即畫
字體即碑字碑即碑字

圖五 鉄琴銅劍樓旧藏万曆四年抄本隸積卷六

敦煌長史武班碑

建和元年太歲在丁亥二月辛巳朔廿三日癸卯長史同

敦煌長史武君諱班字宣張昔躬王武丁久伐鬼方元功章炳烈威王府官族分析同以為氏焉武氏蓋其

後也高周暇龍歷世境遠不隕其美漢興以來對位相踵朝忠臣君秀顏閔之琳質長敷旃夏之文李戀惠寬孝友玄妙苞羅術藝貫洞聖博無二字耽綜典籍三絕求福不回清聲美行闡形遠近州郡貪其高賢請以歲舉翼繁官詔除光顯王室有闕於國帝庸嘉之掌司古領校祕卿研幽微追昔劉向辨賈之徒比萬矣時戎到官之日厲更士喙席之怒薄伐九並百姓賴之邦域既寧父勞于外當還本朝以叙左右以永嘉

元車月日遭疾不測哀闕於是金鄉長河間高陽史恢等追惟昔日同歲即署感闕為自古在昔先聖興仁興替人存生榮死哀是君遺德孔之珍故石銘碑以旌明德焉其辭曰於惟武君允德允恭受天休命積祉所鍾其在孩提岐嶷發蹤謙守約唯誼是從孝深凱風志絮羔羊樂是恬此光華翠臨川則應庶仰其首徽妙玄通然清遊六升為帝股肱扶助大和萬民直蒙顯宗史官書功昊天上帝降茲鞠山瞻忽祖遊不享者大命百遺惟后帝

從事武梁碑

故從事武掾採諱梁字綏宗採體德忠孝岐嶷有異治韓詩經闕情傳講兼通河雒諸子傳記廣學甄微窮綜典不問覽州郡請召辭疾不就安衡門之陋樂朝聞之義謚人曰道臨川不倦耻在雷同不聞權門李踰從心執節抱分終始不微彌彌益固大位不濟為衆所傷李七十四元嘉元季季夏三日遭疾隕靈烏羣哀哉孝子仲章李章李立孝孫子儵躬詣子道竭家所有選擇名石南山之陽擢取妙好色無斑黃前設壇碑後建祠堂良匠衛改雕文刻畫羅列

成行捷勢技巧委蛇有章垂示後嗣萬世不亡其辭曰懿德玄通幽呂明兮隱居靖處休曜章兮樂道忽榮垂蘭芳兮身段名存右從事武君碑在濟之任城武君名梁以威宗元嘉元年卒孝子仲章等立此碑與服志古者有冠無情秦後稍作顏題漢文乃崇其中為屋未冠童子憤無屋者示未成人也此碑及武榮碑皆有闕情傳講之文蓋謂其未冠之年已能傳道講孝也武君集辭辟召不聞權門踰七望八爵秩不躋

冊巻六、第十丁裏六行目—十四丁表七行目)を掲げる。張元済は、王雲鷺本巻三「楚相孫叔敖碑」(第六丁裏)、巻七「車騎將軍馮緄碑」(十三丁表)の欠落、巻十九「魏公卿上尊号奏」「魏受禪表」(七一十丁)の錯簡などと共に、巻六斑碑、梁碑の欠落を、この鉄琴銅劍樓旧蔵本により補入、訂正したものと思われるが、張元済の言う「泰定本」を、鉄琴銅劍樓旧蔵本と断定するには、若干の疑問が残る。

四部叢刊本巻六末に補写された「十三補」(図二、王雲鷺本B、C)と、鉄琴銅劍樓旧蔵本巻六、十二丁(図五、上段左端、下段右端の半葉参照)とを、比較してみよう。例えば「十三補」二行目、

闕以二月癸丑作

の「二月」が、鉄琴銅劍樓旧蔵本では、

闕以三月癸丑作

と「三月」になっている。これは、例えば黄丕烈の汪本隸積刊誤に、「洪跋闕以三月癸丑作、三誤作二」とあるように、三月が正しい。すると、張元済による「十三補」は、その鉄琴銅劍樓旧蔵本の正しい三月を、態々誤った二月に改めたことになってしまう。また、「十三補」梁碑の六行目、

弥弥蓋固

も、鉄琴銅劍樓旧蔵本の

弥弥益固

の正しいこと(汪本隸積刊誤に、「弥弥益固、益誤作蓋」とある)、同断である。また、「十三補」末行の、「前設_二礪_一」の表記が、鉄琴銅劍樓旧蔵本に、「前設_二壇_一」(碑)となっていることも、不審である。或いは、「十三補」梁碑第二行一字目の「闕」が、鉄琴銅劍樓旧蔵本にはなく、空白となっており、また、なお訝しいことに、「十三補」梁碑の各行末が、最後の二行を除き、鉄琴銅劍樓旧蔵本のそれとは一致していない。即ち、「十三補」各行末は、「有、甄、衡、不、大、遭、躬、無、列」で終わっているが、鉄琴銅劍樓旧蔵本のそれは、「異、徹、之、闕、位、疾、脩、無、列」で終わっており、

各行一、二字のずれが認められる。即ち、鉄琴銅劍樓旧蔵本は、行二十字で一定しているのに対し(但し、梁碑二行目は、冒頭空白を数えれば、二十一字となる)、「十三補」梁碑の方は、四行目が十九字、五行目が二十一字、九行目が二十一字と一定していないのである。もし、「十三補」が鉄琴銅劍樓旧蔵本を写したものであるならば、どうして態々、このように整然とした行二十字を崩すのであろうか。さらに、「十三補」の全二十行は、鉄琴銅劍樓旧蔵本巻六の十二丁目に当たり(版心部分に、「十二」の丁付がある。なお、序、目録巻、巻一一二、巻七一十、巻十五—十八には、通しの寸付がなされる)、また、巻六は第一冊に含まれていて、どのように考えても、張元済が「巻六從事武梁碑所闕、適當_二泰定本第三十二葉_一」(跋)と言う、三十二葉に該当しないのである。「十三補」が鉄琴銅劍樓旧蔵本の写しなら、張元済は、何故単に「十二葉」と言わないのだろうか。例えば張元済による巻六の「十三補」を、鉄琴銅劍樓旧蔵本であるとすると、思い浮かぶ主要な疑問点を上げれば、以上のようになる(なお校勘記との比較においても、一、二の疑問が存する)。

そこで、次に張元済の言う「泰定本」を具体的に考えるために、現存する隸積の明代写本を中心として、少し諸本のことを振り返っておく。今仮に、張元済が跋文で指摘する、王雲鷺本の欠落、錯簡から諸本を眺めてみよう。張元済が指摘しているのは、王雲鷺本における以下の、大きな三つの欠落と一つの錯簡である。

- 巻三孫叔敖碑の欠落(六丁裏、三十八字分)
- 巻七馮緄碑の欠落(十三丁表、三十字分)
- 巻六武梁碑の欠落(図二、B、C)
- 巻十九魏公卿上尊号奏、魏受禪表の錯簡(七一十丁)

このa—dから、現存隸積の写本を眺めると、その諸本は、次のように分かれる(行、字

数を記さないものは、毎半葉十行行二十字である。末尾()内に、線装書局2005年版『中国古籍善本総目』二、史部金石類七三六頁の書名番号を添えた。

一(一)①明無錫秦氏玄覽中区抄本(清周治校徐波跋本。北京大学図書館蔵)、八冊、毎半葉九行行二十四字

②清抄本(清李文藻校跋本。上海図書館蔵)、五冊(巻一—三欠)、毎半葉九行行二十字(56)

(二)①明抄本(清吳焯等校跋本。北京図書館蔵)、十冊(46)

②清乾隆抄本(清王鳴盛校跋本。上海図書館蔵)、六冊(55)

③清竹声共雨山房抄本(清周星詒跋本。上海図書館蔵)、八冊(巻二十以下欠)、毎半葉九行行十八字(58)

(三)①明抄本(清黃丕烈旧蔵本。上海図書館蔵)、八冊(巻四—六、嘉慶二年補写)(47)

②清抄本(清龔橙校本。上海図書館蔵)、八冊(七、八冊は隸統卷一—七)(57)

(四)①明嘉靖四十年抄本(明朱衣抄本<明盛時泰跋、清何焯校跋本>。上海図書館蔵)、十冊(44)

二 ①明万曆四年抄本(鉄琴銅劍樓旧蔵本。北京図書館蔵)、四冊(45)

②清抄本(清影抄元泰定二年刻本。上海図書館蔵)、六冊(第六冊は巻二十五—二十七、隸統卷一—四)(73)

③清初抄本(上海図書館蔵)、六冊(第六冊は隸統卷一—四)、毎半葉九行行二十字(54)

上の分類における一は、何らかの形で王雲鷺本と関わりを持つ諸本で、二は、所謂泰定本と見られる諸本である。まず一(一)は、a—d四つの欠落、錯簡を全て有するもので、その点、

王雲鷺本と変わりのないものである((一)①は、李盛鐸旧蔵本。『北京大学図書館李氏目録』<北京大学図書館、1956年>二、史部金石類参照)。一(二)は、a—c三箇所欠落を有するが、dの錯簡がないものである。錯簡が起きる前の王雲鷺本系のものに拠るか、王雲鷺本巻十九の錯簡を訂正したのであろう。(二)②のように毎半葉十行行二十字の場合、内容を知っていれば、丁を入れ替えるだけの、その訂正は、比較的容易であったと見られる。一(三)は、a、b二つの欠落を有するが、c即ち、巻六の欠落とdの錯簡とが認められないものである。中で、(三)①は、隸釈の研究史上、非常に重要な本で、黄丕烈の汪本隸釈刊誤の序文に、

乾隆甲寅歲〔乾隆五十九(1794)年〕、予得崑山葉文莊六世孫九來所蔵旧抄本、闕第四第五第六三卷。今年〔嘉慶二(1797)年〕秋、借貞節居袁氏所有抄本補全。復借周香巖家隆慶四〔1570〕年錢氏抄本勘正

と言い(また、顧広圻の思適齋書跋二「隸釈二十七卷鈔本」、鈕樹玉の非石日記鈔乾隆五十九年九月二十八日条参照)、譚獻の復堂日記一に、
旧抄隸釈出于元本。為葉九來故物、後婦黃堯圃。有袁又愷顧千里兩君詳校。卷末有陳仲魚先生戴笠小象印記。

とあるものが、この本である(李慶氏「顧千里研究」<上海古籍出版社、1989年>三六四頁に、「以上兩種〔周錫瓊所蔵の影宋抄本及び、本書〕現俱不知尚存人間否」と言う。なお非石日記鈔に、「丁卯」とある年は、前後の「丙辰」「戊午」の干支年紀から「丁巳」の誤りで、嘉慶二年丁巳のことであろうと思われる。また、その十一月二十五日に、顧広圻「所校隸釈八十五葉」と言うのは、汪本隸釈刊誤を指すものであろう)。黄丕烈始め、陳鱣、顧広圻、袁廷禱、魏錫曾など名家の手校を有することも貴重である。即ち、本書は、葉奕苞の旧蔵本であり、巻四—六の三巻が欠けていたが、袁廷禱所蔵の朱文游家本を

以ってそれを補い、周錫瓚所蔵の隆慶四年錢氏抄本を校合したものである（巻六末顧広圻識語）。袁廷禱はまた、黄丕烈の汲古閣毛氏影宋本を校している（巻三末、巻二十七末袁廷禱識語）。そして、本書巻四末には「乙酉年重校」、巻六末には「丁亥年重校」、また、巻六、七末には、「泰定乙丑寧国路儒学重刊」の刊記が写されているので、本書はそもそも王雲鷺本と同様の泰定本の系統に属し（但し、dの錯簡はない）、さらにc即ち、巻六の欠丁のない（但し、cの欠落部に当たる、十二丁目の一丁は、全体が前後より一字低く写されているなど、欠落を補った形跡がある）、別の泰定本によって、巻四一六を補ったことが知られる。本書と同じ形をしているのが（三）②で、隸続巻四末に、「泰定乙丑寧国路儒学重刊」とある。一（四）は、a、b、dの欠落、錯簡はないが、cの巻六、一丁分の欠落しているものである。その（四）①は、書写の年紀を有する隸積最古の抄本で、明、嘉靖四十（1561）年に杜村原により写されたものである（同年の盛時泰の跋もある）。本書は、王雲鷺本の刊行に先立って書写されており、その写しなどではあり得ないから、王雲鷺本a、bの欠落以前、泰定本における巻六欠丁時の姿を留める可能性が高い。さて、a—dの欠落、錯簡から現存隸積写本を眺めた場合、予想外に王雲鷺本或いは、その基となった泰定本の影響の極めて大きいことが見て取れる。例え最古の明抄本と言えども、その影響を免れることは出来ず、明抄本の内ではa—dの欠落、錯簡を全て免れているのは、僅かに鉄琴銅劍樓旧蔵本の一本に過ぎない。二は、その鉄琴銅劍樓旧蔵本を含め、a—dの欠落、錯簡の見当たらないものである。注目すべきは、②の清抄本で、巻四末に「乙酉年重校」、隸続巻三、四末に、「泰定乙丑寧国路儒学重刊」とあって、この本は、清抄本ながら、隸続四巻を伴った泰定本の写しと見られ、今後注意されるべき本である。③の清初抄本も殆ど同じだが、每半葉九行行二十字となっていることや、泰定の刊記が

記されないことなど、原姿が大きく崩れている。また、②③共に、一（三）①と同様、cの欠落部に当たる、巻六の一丁分は、全体が前後より一字低く写され、後補の可能性を示している。なお、「中国古籍善本総目」（48）には、もう一本、湖北省図書館蔵の明抄本が著録されているが（『中国古籍善本書目』に清王荳鈴跋とある）、湖北省図書館本も、巻六の一丁分（c）を欠いている（趙超教授教示）。

隸積の写本を明抄本を中心にかく眺めてみると、前述の如く元、泰定本の影の大きさに改めて驚くと共に、張元済の泰定本に注目したことへの至当さに納得がゆく。さて、中国において隸積の宋本は早くに滅び、明代には泰定本が細々と伝わっているのみの状況だったのであろう。王雲鷺の選んだ泰定本は、決して良本ではなかったが、それも止むを得ぬことだったらしい。一方で、汪日秀の底本とした伝是樓本を含め、鉄琴銅劍樓旧蔵本や二②清抄本など、a—dの欠落、錯簡を免れた今一つの泰定本の微細な流れがあって、それが張元済の注目する所となったものと思われる。張元済の言う「泰定本」を考える上で興味深いのは、まず二②の清抄本で、この本の第二冊は、隸積巻五一九を一冊としており、例えばc、巻六の欠丁が正しく第三十二葉目に当たることである（寸付はない。また、一（三）②、（二）①、③なども同様、巻五で始まり、六を従える冊をもつ）。しかし、二②清抄本における巻六第十二丁の内容は、鉄琴銅劍樓旧蔵本巻六の十二丁のそれと変わりがなく、張元済による「十三補」とはやはり上記の諸点が一致しない（二③また、一（三）①も同様である）。その「十三補」から見て非常に面白い本が一つあって、それが一（三）②の清抄本である。この本も泰定本の一つだが、a、bの欠落を有している。その巻六、十二丁目が張元済による「十三補」と極めてよく一致するのである。例えばその二行目は、

闕以二月癸丑作
とあって、その「二」を、後から「三」に訂正

している(他の写本は全て「三月」)。また、梁碑の六行目は、

弥^三蓋固

とあり、右傍記で「益」と訂正するが、本文は「蓋」である(他の写本は全て「益」)。梁碑の末行は、「前設^二壘^一」とあり、また、二行一字目を、「画」とすることなど、この本は、その悉くが張元済の「十三補」と符合している。さらに梁碑の各行末も、「有、甄、門、不、大、遭、躬、無、列」となっていて、三行目の「門」を除き、九行目が二十一字となっていることも、「十三補」に同じい。さて、この本は、汪日秀本(図二、B、C)と酷似する。加えて、(三)②が第二冊に卷五一九を取め、cの欠丁が三十二葉目に当たることも、前述の如くである(但し、卷六「十二」の丁付もある)。張元済による「十三補」が、果してこの本に拠るものかどうかは、不明とせざるを得ないが、その「十三補」と(三)②の清抄本が殆ど一致していることから考えて、張元済の言う「泰定本」が、どうやら鉄琴銅劍樓旧蔵本一本のみを指す訳ではないことが判明する。すると、張元済の言う「泰定本」は、鉄琴銅劍樓旧蔵本も含めた一種の汎称であり、イメージとして二②のような本が思い描かれていた可能性がある。そして、例えば張元済による「十三補」の補写に際しては、鉄琴銅劍樓旧蔵本以外の、別の一本が用いられたように思われるのである。

以上が、四部叢刊本の隸積において、王雲鷺本の脱落が見出だされ、やがて補足されるに至った過程に対する私見の概略である。このことが大変重要なのは、張元済が、

王本卷末、自識謂得^二元人手抄^一〔王雲鷺本末尾に、「余……偶得^二隸識一集于真州僧舍^一。乃写冊也。或曰、此元人手抄。亡^二其姓氏^一。」とあるのを指す〕。蓋必与^二泰定本^一同出一源^一。故前後如此相合。特不知^二抄者何以改^二半葉十行^一為^二九行^一。致^二王氏暗蹈^一其覆轍^一耳(跋)

と言うように、王雲鷺本が単に明の刊本である

に留まらず、元刊本の隸積を忠実に受け継ぐことを意味しているからで、延いてはさらに、それが宋本へ溯る可能性を強く示唆する点、王雲鷺本の価値を左右する、決定的な要素の一つとなり得ることだからである。

さて、張元済は、底本の致命的な欠陥に気付き、底本とほぼ同等の由緒をもつ泰定本に拠って、それを補うことに成功した。ここに、現存隸積最古の刊本である王雲鷺本は、張元済の周到な校勘を経て、「疵類」を復し、以後、世界的に通用する本として、再び生まれ変わることになる。もし張元済による本文復元の努力がなかったならば、最古版王雲鷺本といえども、なお長く致命的な欠陥を抱え続けたことであろう。このことを思えば、例えば張元済が元刊本(一般に每半葉十行。泰定本も同じ)と明刊本の王雲鷺本(每半葉九行)との両刊本間に見出だされる、一丁当たりの行数差に着目し、王雲鷺本卷六に生じた欠落の原因を、王雲鷺本の基づいた元刊本段階の落丁の現象に求め、遂にそれを究明した業績は、不朽のものとするべきである。そして、その恩恵は、今日隸積を手にする者の全てに及んでいることを、決して忘れてはならない。

三

4 四部叢刊本をこのように理解する時、前述したニラン女史の、

the earliest extant edition of the *Li shi* (the Ming Wanli edition of 1588) inserts an additional two pages of text (labeled as bu, "supplement")

とする記述の、如何に混乱したものであるかということが、漸く明白となる。そして、その女史の混乱が我々に示唆していることは、ニラン女史には、隸積の研究に不可欠な二つの本、即ち、1 王雲鷺本と4 四部叢刊本とを、区別することが出来ないということである。そのことを一層、明確な形で示すのが、続く、「それは正しく卷六の半ば、13a—bの頁に当たる right in

the middle of *juan 6*, on pages 13a-b] とする一節で、それはまず、王雲鷺本巻六における、補足の insert された場所を具体的に指摘したものである。しかし、王雲鷺本に補足や insert のあり得ないことは、既に確認した通りである。にも関わらず、一体どのようにすれば、そのありもしないものの insert された場所が、指摘し得るのか。おそらくそれは、次のようなことであろう。二つの本の区別が付かない女史が、四部叢刊本（のようなもの）を、王雲鷺本と勘違いした。このことは研究者にはよくあることである。しかし、女史は、始め女史の頭の中にしかなかった、その勘違い、仮想現実を或る時、現実へと転じてしまう。そして、最終的に、その勘違いが何のチェックもないまま、不動の事実として、読者の前へ提示されることになった。問題は、勘違いであれ、何であれ、女史の説得力に富む名文で提示されたそれが、読者の受け容れざるを得ないものとなっていることだ。余程厳しくチェックしない限り、善意の読者は、女史の述べることを、そのまま事実と受け取ることだろう。次に、その女史の指摘は、外でもない本注（注55）を見るように指示した、注36における [CYL and EHH] の、

A manuscript copy of two leaves from a Yuan-dynasty Taiding edition is appended to the end of *juan 6* in the *Sibu congkan sanbian* edition, and apparently represents the entire missing section.

と言う所と、覆い難く矛盾する。例えば注36のそれは、女史の指摘する王雲鷺本を、四部叢刊三編のこととするなど、両者の認識の食い違いは、決定的な落差を示し、注意深い読者を、出口のない混乱に陥らせる。第三に、その食い違いから予測される如く、ニラン女史は上記、四部叢刊本における補足の経過及び、その意義を、殆ど理解していない。その結果、王雲鷺本と四部叢刊本との区別が付かない、女史の念頭に残ったのは、女史の批判に好都合な、欠落と補足の見掛けだけとなっている。そして、女史

は軽率にも、その見掛け上の欠落と補足を、ただそれが欠落と補足に見えるというだけの理由で、批判の俎上に載せるに足るものと断然し、なお女史の罵言に説得力を付与すべく、具体的なその場所までを、上げることにしたのである。それにしても、女史の指摘する、

right in the middle of *juan 6*, on pages 13a-b に補足を insert した本とは、一体何を指しているのでしょうか。ひょっとして、それは、内野熊一郎氏編『漢魏碑文金石文鏡銘索引（隸積篇）』（極東書店、昭和41年。補訂版、高文堂出版社、昭和53年）のことであろうか。この本は、四部叢刊本隸積を覆印したもので（別篇本文篇。なお本文篇のみの単行本〈極東書店、昭和41年〉もある）、その本文篇七十二、三頁を見ると、そこには正に、女史の言う形式のものが見出される。さて、女史の言うのが、この本のことかどうかは、何も言及がないので、不明とせざるを得ない。もしこの本のことだとすると、やはり四部叢刊本を指すことになってしまう。

注55において、女史はまた、続けて次のように述べている。

in the all-important entry on Wu Liang, with the result that a single four-character phrase (*luo lie chenghang*) is repeated no fewer than three times.

これは、上記の補足に対する、女史の疑問点をもう一つ上げたもので、王雲鷺本の梁碑の記述に見える、「羅列成行」の句が、補足を加えることによって、合計三回繰り返されることを、非難したものである。右の一節は、二つの本の区別が付かず、混乱した状況にあるニラン女史が、一体どのようにして、梁碑の記述へアプローチし得たのか、その実情を知る上で、恰好の例を提供するものとなっている。即ち、ここでは隸積の諸本をめぐる女史の混乱が、必然的に本文解釈の次元にまで及び、その次元であってもやはり、昏迷の深まりを招く結果となっている様子を、具体的に観察することが出来る。さて、ニラン女史はここまで、四部叢刊本の補

足を、その外見上、あれこれ批判し、言わば嘲笑して来た。そして、ここでは、女史はその補足によって、「羅列成行」句の繰り返しが増えることを、非難し、中傷している。隸釈における梁碑の記述に向けられた、このような女史の批判は、果たして正当なものなのであろうか。女史の嘲笑、中傷には、学問的な根拠が全く見当たらず、それらはいずれも極めて不当なものとするべきである。以下、理由を述べよう。前述の如く、王雲鷺本には欠落があり(図二、B、C)、汪日秀本によるか、或いは、四部叢刊本の補足に従わない限り(上掲、張元濟による校勘記「十三、前三「字小石損」参照)、隸釈における梁碑の記述は、我々には読むことが出来ない。例えば女史の非難する、「羅列成行」の句で言えば、その「羅列成行」句は、三回繰り返されなければ、本文上の意味が通らないのである。女史の擁護する、四庫本、王雲鷺本をよく見て欲しい。(図二、上、中段参照。四庫本の本文と王雲鷺本の本文が一致することは、女史も認めている<注36>)。まず、「羅列成行」句は、その二本の場合、一字下げ注記部、即ち、洪适による注釈部分にしか出て来ない(D、E)。しかるに、洪适は、碑文を引用していることが確実だから(「而其後云」とある。D)、これは非常に奇妙である。何故、「羅列成行」句は、碑の本文(「官寿残失……身歿名存」)に出て来ないのだろうか。加えて、もっと奇妙なことがある。それは、碑の本文「立闕刻其」の後に記された、「成行」二文字である(D、冒頭。四庫本は行二十一字なので、「成」字が前行末に回され、もはや斑碑注と梁碑本文を分けていた、別行の指標もなくなっていて、このことが一層分かりにくくなっている。図二、上段の四庫本参照)。この「成行」二文字は、一体何なのか。碑の本文中にあることから知られるように、その「成行」こそは、前半「羅列」二字を失った、問題の碑の本文の残滓と言すべきものに外ならない。そして、注意すべきことは、残された「成行」は、かつてその上に「羅列」二字の

あったこと、つまり四庫本と王雲鷺本の「成行」の前に、欠落の存しようことを、明示していることである。即ち、四庫本も王雲鷺本も、言わば自らが、それ自身の本文の不完全であること、換言すれば、そのままでは読めないことを、問わず語りに証言しているのであり、例えば上記、張元濟の仕事は、その問題に対する一つの答えであったのだ。私が不思議でならないのは、女史がそのことに全く気付かないことである。女史は、

□成行(本文。D冒頭)

「羅列成行」(注、D末、E冒頭)

「羅列成行」(注。E)

と、二・五回繰り返された句が、補足により□部に「羅列」が入って、三回と成ることを怒る。□部が埋まり、注にそれが引かれた謎も解け、意味が通って、全体が読めるようになるにも関わらずである。女史の非難を、中傷とする所以である。女史の興味はここでも、「羅列成行」の回数という外面にしか向かず、その繰り返しの示す内容上の真の問題に、関心が向くことはない。そして、その繰り返しに対する、女史の解釈の混乱が、例の如く王雲鷺本の混乱へと転嫁され、外ならぬ隸釈の混乱として、読者に提示される結果となっている。私は、このことからまず、ニラン女史は、隸釈をきちんと読んでいないと結論したい。或いは、より厳しい言い方をすれば、女史には隸釈がよく読めないのではないと思われる節がある。二つ、理由を上げる。一つは、外でもない、右の「羅列成行」句に関する、女史の解釈である。例えば欠落を有する四庫本であっても、それをきちんと読むことさえ出来れば、「成行」句(D冒頭)の異常さに気付く筈であり、女史のようにその回数を非難するなど、思いも付かないことだからである。そして、もう一つは、我々を注36へ、さらにこの注55へと導くことになった、ニラン論文の本文である。それは、

One authoritative version of the extant *Li shi* begins the Wu Liang entry with a six-

character passage that is either out of place or interpolated from a commentary.³⁶

と記す一文であった。その一文は、四庫本（王雲鷲本）における、梁碑の始まりに言及している。四庫本は王雲鷲本を底本とするものだから、今原本の王雲鷲本を用いて、その一文の意味する所を考えてみる。王雲鷲本の当該部分を再掲出して示せば、次の通りである（訳文を添えた。）は、行の切れ目を示す）。

後三年、同舎郎史恢、曹芝六人所立。字小石損、

従事武梁碑」

官寿残失。威宗建和之元年、開明為其兄立闕刻。其 (A)」

†成行。摠騎技巧、委蛇有章。垂示後嗣、万世不亡。其辞 (D)」

曰、

〔斑碑は〕その三年後に、かつて郎官として〔武斑と〕部屋を同じくした史恢や曹芝ら六人が建てたものである。字は小さく石が損傷して、

従事武梁碑」

〔武斑〕の官歴や寿命の記事は損ない失われている。威宗（桓帝の廟号）の建和元（148）年に、武開明は、その兄〔梁〕のために石闕を建てた。その (A)」†〔並び連なって〕列を成している。凝った技巧が画面一杯に広がって、ゆったりと綫をなす。子孫に教え示して、永遠に減びることがない。その賛辞に、(D)」次のように言う）

ニラン女史の、王雲鷲本（四庫本）が六文字節 a six-character passage で梁碑の記載を始めているとする、その六文字節が、上引の何処にも見当たらないことは、前述した。それは、「官寿残失」以下のことに違いないが、問題は女史の、王雲鷲本が梁碑の記載を始めている begins という文辞にあって、実は女史自身がそこに梁碑の始まりを見ている事実を認識せず、言わば無意識裡にそのことを王雲鷲本へと転嫁することから、重大な解釈上の混乱が生じることであ

る。例の不思議な論法、即ち、女史の混乱とその波及の形成に繋がる、基本的な図式がこれである。実際、上引の王雲鷲本は、「従事武梁碑」の標目こそは置いているが、梁碑の記述を始めなどはないことが、一目瞭然なのである。まず標目の前行「後三年」以下は、言うまでもなく斑碑の注であって、上に一字空いていること、つまり一字下げ注記の形式が、分かり易い形でそのことを示している。しかし、標目の後の一行、「官寿残失」以下 (A) は内容上、明らかに標目前の「後三年」の行から続いており、従って、「官寿残失」の行は、斑碑の注以外のものではあり得ない。だから、ここは、一字下げ注記の形になっていないことがおかしいのである。そして、†部、「立闕刻其」(A) と「成行摠騎」(D) との間には、どうしようもない断絶があつて、前行からの意味が全く続かない。加えて、その行頭を見ると、後々注釈中に繰り返し引用される、「羅列成行」句後半の「成行」二文字が、如何にも落ち着き悪く、取り残された形になっている（前述のように四庫本は、行二十一字なので、「成」字は前行末にあり、このことすら一層分かりにくく、女史の混乱を助長したことだろう）。即ち、†部には欠落が存し、そのために王雲鷲本は、梁碑の記述を始めようにも、始めることが出来なかったのである。ところが、ニラン女史は、「官寿残失」(A) が、梁碑の記載の始まりだと言っている。それが、明らかに梁碑の本文ではなく、洪适による斑碑の注釈以外のものではあり得ないにも関わらずである。begins が、単に王雲鷲本における梁碑の記述冒頭を指すものでないことは、「置き違えたか、または、注釈から改竄されたかした（六文字節） that is either out of place or interpolated from commentary」と記す一文が、そのことをよく表わしている。即ち、王雲鷲本の「官寿残失」の行は、斑碑注であることが明らかだから、その一文こそは、「官寿残失」云々が、注釈なのか、それとも本文なのか、女史自身、判断の付かなかったことを告白するものだ。こ

の混乱の主要因は、女史の依拠する四庫本が、王雲鷲本を底本としていたことである。そして、女史自身が、件の「官寿残失」の行を、梁碑の記載の始まりと見ていたことは、幾つか徴証がある。明徴を一つ上げる。例えばニラン論文Ⅱ章 The pillar-gate inscription 五二六頁右に、

Furthermore, a second passage, this time in the *Li shi* entry for Wu Liang, says that Wu Kaiming erected the pillar-gates for his elder brother, Wu Liang—

(その上、今度は、隸釈の武梁碑の記載における第二節は、武開明が兄武梁のために、その闕を建てたと言っている—)

とする記述がそれである。西闕銘に関わる委細は後述に従うが、その「隸釈の武梁碑の記載における第二節 a second passage in the *Li shi* entry for Wu Liang」は、王雲鷲本(四庫本)の、

威宗建和之元年、開明為其兄立闕 (A) を指している。これは、実は斑碑注の一部なのだが、女史は、それを梁碑の第二節と明言しているから、女史自身が「官寿残失」の行 (A) を、梁碑の記述の始めと見ていたことは間違いない。このことはまた、引き続き、驚くべき事実を明らかにする。即ち、ニラン女史は、隸釈における梁碑の記述が、一体何処から始まるのか、知らなかったという事実である。そして、女史に梁碑の記述の始めが見分けられないのであれば同様に、女史には斑碑の記述の終わりも見分けられないのではないかという、第二の事実が浮き彫りとなる。混乱の波及は、留め処がない。しかし、注目されるのは、そこに一定の秩序があって、その体系がニラン女史の論法を形成しているらしいことだ。まず隸釈などへの浅い理解、無知が第一の混乱を生む。それは、次々波及して第二の混乱、第三の混乱を生み出す。一方、武氏祠への敵意ある女史の視線が、間断なく走査を繰り返して、時に好機と見るや、自身の混乱を対象に転嫁し、忽ち論点化してしまうという体系に基づく、あの論法である。そのような、殆ど粗捜しとも言えるべき女史

の論法は到底、正常なものとは認め難い。次に第二の事実を確認する。ニラン論文Ⅱ章 The pillar-gate inscription 二五七頁の終わり近くに、次の一文がある。

and a lengthy description is used once in the pillar-gate inscription and once in the Wu Liang commentary but applied to different subjects.

(そして、非常に長い記述が、一度は西闕銘に、一度は武梁の注釈に使われているけれども、異なった主題に利用されている。)

西闕銘との関連はなお後述するが、その「武梁の注釈における長ったらしい記述 a lengthy description in the Wu Liang commentary」とは、上掲王雲鷲本「官寿残失」行末の↑部に続く、四部叢刊本(泰定本)の、

(傍云) 宣張仕濟陰。年二十五、曹府君察孝廉。除敦煌長史。被病夭歿。苗秀不遂 (B)

のことを指している。女史による王雲鷲本と四部叢刊本との混同は、既述の如くだが、ここでは、それこそ女史が As if such confusions were not enough (注55) と皮肉った、四部叢刊本における斑碑注の補足が、武梁の注釈 Wu Liang commentary と見做されている。このことは、即ち、ニラン女史が斑碑注の終りを見分けられなかったことを示すものである。女史の言葉通り、その混乱は、余りにも深いと言うべきである。さて、隸釈における、王雲鷲本(四庫本)と四部叢刊本(泰定本)との区別が付かず、また、斑碑、梁碑の既述の終わり、始めが見分けられず、結局、隸釈をきちんと読んでいない、または、隸釈がよく読めないニラン女史に、隸釈の梁碑、斑碑を批判する資格が、本当にあるのだろうか。さて、洪适の隸釈は、碑の本文と洪适の注釈とから成るという意味では、大変読み易い本である。且つ、女史が最も力を籠めて批判しようとしている本でもある。しかし、その隸釈に対する女史の理解が、かくいい加減なものだとすると、一方、より複雑な形式で書か

れた、金石録や集古録などに関する女史の主張は果して、そうではないという保証が何処にあるのだろうか。

四

ニラン女史の隸積のテキスト観は、極めてシンプルなものである。即ち、四庫本しか信じないというものだ。女史から見ると、王雲鷺本は欠落、補入があって、混乱しており（注55）、四部叢刊本（泰定本）も欠落、補入があるので、その同類と見られる。汪日秀本は、あろうことか、その欠落を再挿入している（注36）。そして、おそらく女史は、誤って四庫本にはそれがないものと信じ込んだのである。そのことが、混乱を増幅する陥井となり得ることは、先に述べた。さて、一般的な本文批評から考えて、原本である王雲鷺本以下の価値しか持ち得ない筈の四庫本に、他本を全て排除する程の価値を付与する、ニラン女史の学問的な根拠とは、一体どのようなものなのであろうか。ニラン論文Ⅱ章注2が、その根拠と思しきものを示している。その注2の関連部分を示せば、次の通りである。

All citations for Hong Gua's *Li shi* and *Li xu* use the *Yingyin Wenyuange Siku quanshu* version of 1983, which is based on the Ming Wanli edition of 1588, [中略] This essay assumes that the *Li shi* is generally reliable, though the *Siku* editors comment that the Yangzhou edition on which it is principally based "had comparatively few mistakes but a very considerable number of lacunae." See the *Yingyin Wenyuange Siku quanshu* edition (Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan, 1983-1986), vol.681, P.780.

（洪适の隸積と隸統の全ての引用は、景印文淵閣四庫全書1983年版を使用する、それは1588年の明、万暦版に基づいている〔中略〕四庫全書の編者達は、それ〔四庫全書〕が主として基づいた揚州本は、「欠落が極

めて多いが、誤りが比較的稀であった」と評しているけれども、この小論は、隸積は一般的に信頼出来るものと考え。景印文淵閣四庫全書版（台北、台湾商務印書館、1983—1986）、卷六八一、七八〇頁を参照せよ。）

この注2を読んで、最初に気が付くことは、一五八八年の明、万暦版が存するのは、隸積だけであり、隸統には、万暦版などというものはないということである。次に、女史が、the *Siku* editors comment と言うのは、四庫全書総目提要のことである。屈折の多い構文によって示された女史の主張は、例によって大変理解しにくい、要するに女史は、四庫提要の批評とは逆に、四庫本隸積を信頼するに足る reliable ものと見做すということである。女史が引用しているのは、隸統の四庫提要で、前後を含めたその原文を示せば、次の通りである。

考。彝尊所云七卷之本，乃元泰定乙丑寧國路儒学所刻，較今所行揚州本訛誤差少，然殘闕太甚。今仍錄揚州之本，而以泰定本詳校異同，其殘闕者無可考補，則姑仍之焉。

この四庫提要原文を見ると、またもや女史の記述が根本から誤っていることに気付く。まず四庫提要は、隸統のことを述べているのであって、女史が記すように、隸積のことを述べているのではない。従って、揚州本と言うのは、隸統を指して、それは清、康熙帝に命じられた曹寅が、全唐詩を刊行した揚州詩局から、康熙四十五（1706）年に出した揚州使院刻本隸統二十一巻のことに外ならず（王澄氏『揚州刻書考』〈広陵書社、2003年〉二章一節一参照）、汪日秀本隸統公刊以前の所謂流布本をなした隸統のことである。そして、隸積の揚州本などというものは存在せず、まず根本的にここがおかしい。次に、女史は、四庫提要を引用して、提要は、揚州本が“had comparatively mistakes but a very considerable number of lacunae”と評していると言うが、四庫提要をよく読むと、提

要は、「泰定本は、現在行われている揚州本と較べ、訛誤はやや少ないが、しかし、残闕が極めて多い」と述べているのであり、提要が、「訛誤差少、然残闕太甚」と評したのは、泰定本(隸続)のことであって、女史が言うように、揚州本のことを指している訳ではない。さて、この誤りだらけの注2を見ると、女史には、隸釈は言うに及ばず、四庫提要を満足以読むだけの基礎的な語学力さえ欠けているのではないかと疑わせるに足るものがある。かくして、その注2は、饒舌ながら支離滅裂な内容しか持たず、女史の四庫本隸釈依拠の学問的根拠など、何一つ示し得てはいない。大体、そのようなものは、そもそも存在せず、女史にもそれを示すことは出来なかったものと思われる。そして、残るのは、四庫本に対する、

This essay assumes that the *Li shi* is generally reliable,

という、何も根拠のない、女史の独断だけとなる。

注55の末尾には、次のような、これもまた、看過し難い参照指示が置かれている。

See the Beijing Rare Books Library microfilm of the 1588 edition (mf 9101, vol. 522).

この一文は、王雲鷺本の巻六半ば、十三丁に、一丁(二頁)分の補足が挿入されているという、女史の主張を裏付ける事実を、例証として上げたものである。ところが、旧北平図書館蔵王雲鷺本に、女史の言うような、補足の挿入などのないことは、図四を見れば明瞭である。この注が看過し難いのは、研究者に禁じられている、虚偽を恰も事実のように見せ掛ける記述がなされていることである。女史の一文を素直に読んだ読者は、旧北平図書館蔵王雲鷺本に、そのような補足の挿入があるものと、信じてしまうことだろう。そして、その故に、王雲鷺本一般にそれがあるとする、女史の主張を正しいものと考えることだろう。私は、研究のルールに背いてまで、自らの説を主張しようとする女史のその姿勢を、極めて残念に思う。或いは、右の一

文に言う隸釈は、ニラン論文Ⅲ章注46に、隸続巻六(武梁祠堂画)に関連して、

See also the Beijing tushuguan, Rare Books microfilm of the 1588 version of the *Li shi*; the crucial descriptions occur in pages marked as "supplements"

(北京図書館、1588年版隸釈の善本書マイクロフィルムを参照せよ、「補足」とされた頁の中に極めて重要な記述が見出だされる)

とあるものことかもしれない。注46の隸釈は、一五八八年版即ち、王雲鷺本のことではなく、前述一(二)①の明抄本(巻六に、「脱去一葉」をめぐる頭書がある)か、二①明万曆四年抄本(鉄琴銅劍樓旧蔵本。目録巻六部分に、「脱乱」をめぐる頭書がある)かの、どちらかのことではないかと思われるが、残念ながら、注46の記述からそれを窺い知ることは全く不可能である。さて、右の一文が事実と反し、それを支えとする女史の主張もまた、事実と反することは、上述の通りである。そして、この注55を導いた、ニラン論文の本文自体が、果して隸釈のどの部分を問題としているのか、判然としない記述であることは、既に確認した。結局、女史自身、何を論じているのか、よく分からない本文に対し、それを支える筈の注が、As if such confusions were not enough, どこまでも事実と背いてゆくとすれば、女史の混乱は、もはや混乱の域に留まらず、限りなく虚言癖に近いものとなることが、予測される。

ニラン女史は、I. Introductionの二段落において、碑文の捉え方に対する自らの抱負を、次のように述べている(五一三頁左)。

At every point, the customary criteria for perception, judgement, argumentation, and textual reproduction will be queried,

(あらゆる点において、洞察、判断、議論、そして、原文の再建のための、通例の評価基準が問われることになるだろう、)

女史が通例の評価基準 the customary criteria を

問い直す query ことは、果して可能なのであろうか。女史の抱負は無論、武氏祠についての新機軸となる学説を打ち出すことにあるが、それは、私には余りにも無謀な企てのように思われる。むしろ現在の女史に必要とされるのは、何よりもまず、the customary criteria 自体に関し、よりよく学ぶことである。隸釈を例に取れば、隸釈を批判するためには、従来の隸釈理解に通曉する必要があることは、常識に属する。そうでなければ、隸釈を問い直す query ことなど出来る筈がない。さて、ここまでの範囲で、ニラン女史の武氏祠批判に対する、私の見通しを記すならば、女史が前述のような隸釈の認識を有し、論述に臨む限り、或いは、そのアプローチ

法を改めない限り、女史の目論見は、おそらく成就しないであろうということである。そして、言わば逆に、通説の方がニラン論文を問い直す query ことになるかと推測される。

付記 中国における隸釈の善本調査に際し、中国社会科学院考古研究所、趙超教授の並々ならぬ御高配に浴した。趙超教授及び、上海古籍出版社の江建忠氏、上海図書館の陳先行氏に対し、心から御礼申し上げたい。なお小稿は、平成19年度科学研究費補助金基盤研究 (B) (1) による成果の一部である。

古代インドの祭式概観

— 形式・構成・原理 —

後藤敏文

〔要旨〕

古代インドの祭式を俯瞰し、おおよその概念を確認することにより、当時の世界理解のあり方を探る一端とし、今後の検証に向けて資料提供に努める。先ず、「祭式」が個人の信仰に基づく神への祈りではなく、当時の「世界理解の学」を背景にした一種の操作体系であることを確認し、最古の「ヴェーダ」文献群（B.C. 1200頃からB.C. 5-4世紀頃を中心とする）とそれを担い伝えた祭官家系の組織、文献群の成立過程、祭式の構成要素と歴史的背景、インド・ヨーロッパ祖語段階からインドイラン共通時代を経て神々がインド世界の中で辿る歴史、重要な構成要素や観念などを概観する。その中で、「エネルギー循環」理論の果たした役割、「業と輪廻」理論の出発点などに簡単に触れる。次に、シュラウタ祭の3分類に簡単に触れ、主な研究書などを紹介する。更に、家庭祭式、葬礼・祖霊祭、ヒンドゥーおよび仏教儀礼、ヒンドゥータントラおよび仏教タントラ儀礼への展開を簡単に見る。シュラウタ祭を中心にその目的、構造をまとめ、確認する。付録として、第一に動物犠牲祭の式次第を紹介、第二に、後のアヒンサー（不殺生）に連なる、動植物の慰撫に関わる知見を列挙する。第三に、水が祭式に果たす役割の基礎に「契約の水」の観念があることを指摘する。これも当時の「科学」としての思考の一環であるが、物質が生命とエネルギーとを持つ存在として想定されていることに世界理解の根本があるように思われる。最後に、これらに関わる最古の資料を抜粋して翻訳紹介する。今後得られる知見により、訂正や増補が可能になるよう、問題提起を行い、項目を多く含む叙述となるよう心懸けた。

1. 神々と祭式

1.1. 用語の問題 - 1.2. 信仰と儀礼・祭式 - 1.3. 祭式と布施の効力 - 1.4. 「多神教」と「一神教」(成立)の問題 - 1.5. デーヴァ (*devā-*) たちとアスラ (*āsura-*) たち

2. 祭官・祭官階級と祭主

2.1. 祭官と祭主 - 2.2. 祭官階級の確立と分化

3. ヴェーダ (Veda) 文献群と祭官組織、一次資料

3.1. 「サンヒター」 - 3.2. プラーフマナ - 3.3. ウパニシャッド - 3.4. スートラ

4. 聖と俗

5. ヤジュニヤ (*yajñā-*) の原義と言葉の力

5.1. *yaj* - 5.2. **d'eh:s* - 5.3. *havhu* - 5.4. *yājati* と *juhōti* - 5.5. ことばの要素 - 5.6. 発声

6. 客人接待、敷き草

7. シュラウタ (*Śrauta*) 祭式

7.1. ソーマ祭 - 7.2. サットラ (*sattrā-*) - 7.3. 動物犠牲祭 (*paśubandhā-*) - 7.4. 穀物祭 - 7.5. 研究文献 - 7.5.1. 祭式全般の概説 - 7.5.2. 個別の祭式の記述を中心とするもの - 7.5.3. 辞書 - 7.5.4. 祭式道具 - 7.5.5. 祭場のプラン-

7.5.6. 現代における再現写真 - 7.5.7. 祭式関連
原典の翻訳など

8. グリヒヤ (Grhya「家庭の」) 祭式
9. 葬礼, 祖霊祭
10. プージャー, サットカーラ, バリ
11. タントラ儀礼, ホーマ
12. シュラウタ祭式の目的など
13. モティーフと構造, 理論
14. 材料 (*dravya*-)

【付録】

15. 動物犠牲祭 (*paśubandhā*-) 式次第
16. 枝・草の切断と動植物の慰撫についての覚え書き
17. 祭式と水
18. 参考資料1 アドゥリグ (*Adhriḡu*) の祝詞
19. 参考資料2 アーブリー讃歌 RV X 70
20. 参考資料3 祭柱 (*svāru*-) の歌 RV III 8
21. 参考資料4 馬の犠牲祭の歌 RV I 162
22. 参考資料5 祭式による殺害とその贖罪: プーリグ *Bhṛgu* の他界歴訪 ŚB XI 6,1

1. 神々と祭式

1.1. 用語の問題

「祭式」という語はインド学の分野ではほぼ確立された表現であり、一般に「祭祀」, 「祭儀」, 「祭儀」, 「祭り」, 「儀礼」などと呼ばれるものの全てを含んでいる。英語に *sacrifice*, *ritual*, *ceremony*, ドイツ語に *Opfer*, *Ritual*, *Opferritual*, *Ritus*, *Kult* など様々な表現があるが、インド学の分野では伝統的に、犠牲獣を用いるかどうかに関わらず、*sacrifice*, *Opfer* という用語が用いられてきた。古代インドの祭式は、ことばの力を中心に据え、神を招いて祭火に供物を投じ、神その他の要素に働きかける操作を順次積み重ね、それらの操作のメカニズムの集積 (式次第) の上に意図する効果が達成される、という構造から出発している (祭式の執行は布を織る時の縦糸を張る作業に例えて (*vi*-) *tanoti* と表現されることがある)。「祭式」という訳語は、従って、ヤジュニヤ *yajñā*- にふさわしいものと言える。ドイツ語の *Opfer* も本来これに当たるであろう (ラテン語 *operāre* 「仕事をする、

儀礼を遂行する」から借用された動詞に基づく)。英語の *sacrifice* には現在では「犠牲」の意味が強であろうが、ラテン語 *sacrificō* からどのような意味・経緯で借用されるに至ったかについては、本報告者には明らかでない。

古インドアーリヤ語の原典で、「祭式」を表す代表的、包括的な語は *yajñā*- である。他に *médha*-, *īṣṭi*-, *savā*- などの語が見れる。

ヤジュニヤ *yajñā*- は「(神をことばによって) 讃える」を意味するインド・ヨーロッパ祖語 (以下: 印欧祖語とする) **H₂ag* に遡る動詞 *yaj* から作られた名詞で、元来は「讃えること」を意味し、この原義はイランのゾロアスター教聖典「アヴェスタ」における対応語 *yasna*- に生きている。同じ語根からギリシャ語の *hágios* 「聖なる、聖者」が作られる。動詞 *yaj* から作られた抽象名詞がイシュティ *īṣṭi*- で、「祭ること、祭式を行うこと」を意味する。術語として「穀物祭 (「ソーマ祭」の対立概念として動物犠牲祭をも含む)」の意味に限定使用されることもある (→ 5.4., 7.3.)。

メーダ *médha*- は動物犠牲祭の文脈で用いられることが多い。「祭式における食物、正餐」, 「油脂」に結びつける説があるが、語源は不明である。

サヴァ *savā*- には同音異義の2語がある。ソーマを「搾ること」から、「ソーマ祭」を意味することがある。他方、「駆りたてること、聖化、祭典」という別の単語で、民間の「祭り」や市などをも含めた概念を表示すると解される場合が多い。

1.2. 信仰と儀礼・祭式

Veda 祭式は個人レベルの信仰・信心に関わる問題ではなく、宇宙の理法 (*ṛtá*-) を知っていること (“veda”) に基づいて、実現力の籠もった言葉ないしその力 (*bráhman*-) により神々、自然界、人間界を操作しようとする営みである。ただし、祭式に用いられる言葉 (マントラ *mántra*-) の解釈から出発し、祭式の効力を巡

る議論を集成したブラーフマナ (*brāhmaṇa-*), あるいはその名を冠した書「ブラーフマナ」(*Brāhmaṇa*) の中には、祭官、祭式とそのメカニズムとに対する信頼、突き詰めて言えば、自分が為し努めた「祭式と布施の効力」(→次項)を死後確実に自分のものにできるとということに対する信頼、確信が必須要素として現れる。この「信頼・信仰」に当たる語は印欧祖語の古い語彙に遡る「シュラッター」である: *śraddhā-* < **Kred'd'h₁-éh₂*-「信を置くこと」、動詞 *śrad dhā*, cf. 古アヴェスタ語 *zrazdā-*「同」< **Kérd-d'eh₁*- (ただし、語頭の *z* は **g'erd-*「心臓」による), lat. *crēdō*「私は信を置く」など。後藤敏文「*śrad dhā*, *crēdō* の語義と語形について」、印度学宗教学会『論集』第34号(印刷中)参照。

1.3. 祭式と布施の効力

祭式にはそれを挙げる主体としての祭主夫妻の存在が必須である。夜明け、夕刻、新月、満月、夏至、冬至、季節、一年に関する祭式など、太陽の運行、コスモスの秩序維持に関わる側面においても、現存する資料に徴する限り、祭主と部族にとってのコスモスが問題となっており、祭主個人を通じて祭式の効果が達成される。長期旅行などによる祭主不在時の対策も議論される。祭式が、祭主と部族の財産増大(家畜の繁殖)、子孫の繁栄、勢力拡大などを支配することは勿論である。特に、祭主が死後辿る道とかれの行った「祭式の効力」(*iṣṭá-*)との関係は、既に最古の「リグヴェーダ」(RV)から考察の対象になっており、「アタルヴァヴェーダ」(AV)、「ヤジュルヴェーダ」(YV)の「サンヒター散文(ブラーフマナ)」(br.), 「ブラーフマナ」(Br.)を貫く主要論題の一つであった。時代が進むと、「祭式の効力」(*iṣṭá-*)が天界で消費されやがて尽きることへと注意が向かい、天界における「再死」(*punarmṛtyú-*)と地上への再生(仏典はこちらに重点を置き *punabbhava-*と呼んだ)への危惧が議論の中心になり、その不滅すなわち天界における不死(*amṛta-*)が探

求された。この議論が、個人主義のさらなる要求と相俟って、かつ、祭式の文脈を離れ普遍的な理論として展開構築されたものが、「プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド」(*Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*)に収録されたヤージュニヤヴァルキヤ(*Yājñavalkya*)の教説に代表される「業」(カルマン, *kármaṇ-*)と輪廻の理論である。「輪廻」を意味するサンサーラ(*saṃsāra-*)という術語が確立するのは後のことであり、仏典において最初に定着した可能性もある。この展開の過程には、*sukṛtá-*「善行」、*pūnya-*「福德」という観念も登場する。

祭官への報酬はダクシナー(*dákṣiṇā-*)とよばれる。ブラーフマナには、バラモンは人間たちの中の神々であるとされ、祭火(「神々の口」)への献供と祭官への報酬(*dákṣiṇā-*, 原型はふるまい粥)とを同価値とする記述が見られる。ダクシナーは祭式を構成する不可欠の要素であり、ヒンドゥー儀礼、仏教をも貫く重要概念である。MYLIUS, Klaus, *dákṣiṇā: Eine Studie über den altindischen Priesterlohn, Altorientalische Forschungen* 6 (1979) 141-179 (*Das altindische Opfer. Ausgewählte Aufsätze und Rezensionen, Wichtrach* 2000, 272-321に再録)には、シュラウタ祭のダクシナーに関して、ヴェーダ文献から得られる情報が網羅されている。今後精緻な分析と歴史的展開の解明が待たれる。(→7.1., 7.4.)祭官への報酬ないし臨時の布施として「祭官に与えられたもの」(*pūrtá-*)は上記の「祭式の効力」(*iṣṭá-*)と一体化して祭主の来世を決定する条件となる。その一方では、祭式の効力の帰属を巡って、祭主と祭官の間に一種の緊張関係も生じた。

「祭式と布施の効力」(*iṣṭā-pūrtá-*)を巡る理論については優れた論文が参照できる: 阪本(後藤)純子, *iṣṭā-pūrtá-*「祭式と布施の効力」と来世, 『今西順吉教授還暦記念論集 インド思想と仏教文化』, 春秋社1996, 882-862, SAKAMOTO-GORŌ, Junko, *Das Jenseits und iṣṭā-pūrtá- "die Wirkung des Geopferten-und-Geschenkten" in der*

vedischen Religion, *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*, Wiesbaden 2000, 475–490。

生前に積んだ身口意に亘る良い行い（イランでは善い思考のあり方に重点が置かれ、インドでは善行 *sukṛtā*-に集約される）が天界に蓄えられており、彼の存在主体が死後天界に至ってこれと合一する、という観念はインド・イランに共通し、ヴェーダ、アヴェスタの宗教の出発点となった共通時代の遺産と考えられる。アヴェスタでは「ハドークトウ・ナスク」(Haδōxt Nask) に興味深い記述がある（エリアーデ『世界宗教史』I § 111 参照）。インドでは、RV X 巻、AV 以来見られ、br. を通じて発展し、ジャイミニヤ・ブラーフマナ (Jaiminiya-Brāhmaṇa I 19 および 50, B.C. 600–550 頃か)、プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド IV 4 (B.C. 550–500 頃か) には特に典型的な発展段階が見出される。

1.4. 「多神教」と「一神教」(成立) の問題

祭式を構成する「神格」(*devātā*-) には、神々の他、祭式を構成する事物、概念が含まれる。(祭式の場面に限らず、例えば、「世界」、「自己」を構成する諸要素は、世界、自己を構成する諸「神格」である。) 祭式は、ある神の意志にすぎるとする観念とは異なり、ことば・行為とその結果との間に存するメカニズムに基づいて構成された「理詰め」の構築物である。最古の讃歌集「リグヴェーダ」(RV) 以来、神々と祭主・祭官との間には厳しい契約、取引 (give-and-take) の観念が存する。神々に正しい手続きで「要請」されたことは、事柄は必然的に実現されるはずである。神に実現を「願う」よりも、祭式のメカニズムが必然的に齎すことを前提として、祭官の意志として表現される方が普通であり、話し手の願望と可能性とを表現する願望法 (optative, Optativ) よりも、命令形 (imperative, Imperativ), 話し手の意志と未来を表明する接続法 (subjunctive, Konjunktiv) の頻度が圧倒的に高い。神と人間の間には「敬語」的表現で

はなく、単純な 2 人称が用いられる。神への祈願や懇願という側面を強調しすぎる解説や翻訳は誤解を生む。ただし、同時に祭式を行い同じ神々を呼び招こうとする複数の部族、特に敵対関係にある部族間においては、神々の奪い合いが起こり (新月・満月祭、季節に関わる祭り、戦争など、そういう機会が圧倒的に多い)、祭官はライバルたちを凌いで、神々が自分たちの下へ来るよう工夫する必要があった。このため、RV には讃歌を競い合うという観念が見られる。br. がマントラの使用と行作の正しさを切実に求める背景にもこの要素が存在する。

1.5. デーヴァ (*devá*-) たちとアスラ (*ásura*-) たち

「リグヴェーダ」における神々 (デーヴァ *devá*-) の組織には [狭義の] デーヴァ (*devá*-) のグループと社会制度の神格化のグループとがある。狭義のデーヴァは古来の神々であり、インド・ヨーロッパ祖語段階の遺産に遡る神々を含む。例えば、語形をも含めて、天 (ディヤウス)、ブーシャン、曙 (ウシヤス)、月、一概念として、太陽、大地、宵の明星、明けの明星、一単語が印欧祖語に遡るもの: 風、火。英雄神については、インドイラン共通時代以前に遡る要素を確定することは難しい。「巧みな」を意味して神々を形容し、また、三神一組の工巧神とされるリブ (*r̥bhú*-) はギリシャのオルペウス (*orpheus*) と同起源である (本報告者は *ár̥bha*-「小さい、弱い、幼い」と同じ語根に遡り、「社会の成員外に置かれている者たち」を原義に想像する)。ギリシャのプロメーテウス (*Promētheús*) に当たる人物の痕跡はインドにも残っている (Goto, *Anusantatyai*. Fs. Narten, 2000, 110)。他にも共通の起源に由来する隠された要素が今後見つけられる可能性がある。英雄神は古来の、かつ、どこでにでも存在しうるタイプであるが、インドではインドラ (Indra) の勲に集約されることが多く、インドラに帰せられる英雄的行為の幾つかは印欧祖語段階に遡る可能性がある。機能

神についても事情は似るが、神官階級が「文書」を独占した古代インドでは、各種の観念・概念が神の姿で表象される傾向が強い。興奮剤であるソーマ (*sóma-*, イラン語形 *haoma-*: 麻黄, エフェドラ, →7.1.) はインドイラン共通時代に彼らが遭遇した別の(先進)文化圏から移入されたものと考えられる。インドラ (*Indra*) の名とその勲の中の幾つかもインドイラン共通時代以来のものである。

デーヴァ *devá-* の語は、ディヤーウ *dyāv-* (*dyáus*), ギリシャ語ズデウス, ゼウス *Zeús* ほか多くのインド・ヨーロッパ語に残る **djéu-* 「天」(晴れた昼に見える輝く覆い) から作られた形容詞 **dejuó-* 「天に存する」に遡る。リグヴェーダには形容詞の用法も依然残っている。ラテン語 *dīuos*, *deus* (古ラテン語 *deiuos*) なども同起源である。因みに、基となった「天」について、「父なる天」という表現は各言語に残り (*dyáus pitá*, *Zeús [···] patér*, *Iu[pl]piter*), 印欧祖語 **djéus phstér** に遡る。

社会制度の神格化はインドイラン共通時代に強力な外圧の下で形成されたものと考えられる。「外圧」をもたらした直接の源-上記の「別の(先進)文化圏」-も現在考古学上の発見からの絞り込まれつつある。ソーマや「インドラ」という名も同じ源から採られた可能性がある。社会制度を象徴する神々はイラン側ではゾロアスターの改革による変更を受けており、「リグヴェーダ」に残る姿が基のそれに近いと考えておおよそ支障なかろう。ヴェーダ、アヴェスタをインドイラン共通段階に遡って研究する場合には、これらの神々を「アスラたち」と呼ぶことが多い。リグヴェーダについてのみ語る場合には、原典自身にあるとおり「アーディティヤ *Āditya* たち (アディティの息子たち)」と総称する。

「アディティの息子たち」は、1. ヴァルウナ (*Varuṇa*), 2. ミトラ (*Mitra*), 3. アリヤマン (*Aryamaṇ*), 4. バガ (*Bhaga*), 5. アンシャ (*Aṁśa*), 6. 一種のジョーカー (*Indra*, *Savitar*,

Marut たちなどが状況に応じて入る), 7. ダクシャ (*Dakṣa*) から成る。それぞれ、1. 王権, 2. 契約, 3. 部族慣習法 (→6.), 4. 分配, 5. (個人レヴェルでの) 取り分, 6. -, 7. (職業) 能力, を神格化したものであり、ヴァルウナとインドイラン共通時代に遡る人工語 (*Kunstbildung*) と判断されるアリヤマンとを除き、全て普通名詞としても用いられる。[Cf. BRERETON, *The Ṛgvedic Ādityas*, 1981, 196ff., GOTŌ, Vasiṣṭha und Varuṇa (*Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*, 2000, 147-161) 159ff., 後藤敏文「人類と死の起源」(北條記念論集「インド学諸思想とその周延」, 2005, 415-432) 424. 人類の始祖 *Mārtāṇḍa* 「死んだ卵から生まれた者」, イランの *Gayō Marōtan* 「死をもつ生命」が8番目に生まれたとする神話については後藤, 同論文を見よ。]

アスラ (*āsura-*) = イラン語アフラ (*ahura-*) 「主, 首長, 大家長」は、主として第1のヴァルウナに当たる神のエピテートであったと考えられ、「アスラたち」はおそらく「ヴァルウナたち」の意味に解される。イランでは、ゾロアスターの宗教改革によって、唯一神アフラ・マズダー (*Ahura Mazdā*) 「主である智慧」が立てられ、この中にヴァルウナは吸収されたものと考えられる。

「リグヴェーダ」において、これらの神々を生んだとされるのは、アディティ (*Aditi*) という母神である。*āditi-* は「無拘束, 自由」を意味し、意味上「アヴェスタ」の女神アルドゥウィー・スラー・アナーヒター (*Arəduī Sūrā Anāhitā* 「促進助長する, 勇敢な [膨れ上がる], アナーヒター」の *Anāhitā* 「結びつけられていない」) に対応する。両者はインドイラン共通時代に接触した (おそらく例の) 他文化圏から移入された女神で、名はそれぞれにおける借用翻訳語であると推定される。[*Anāhitā* のこの新解釈は, GOTŌ, Vasiṣṭha und Varuṇa 160f. による。更に、これに基いた OETTINGER, *Die Benennungsmotiv der iranischen Göttin Anāhitā*

(mit einer Bemerkung zu vedisch Aditi), *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 61, 2001, 163–167, KELLENS, Le problème avec Anāhitā, *Orientalia Suecana* 51-52, 2002-2003, 317–326 参照。]

2. 祭官・祭官階級と祭主

2.1. 祭官と祭主

「アディティの息子たち」に見られる社会制度の神格化に限らず、「リグヴェーダ」には各種の概念が「神」として表象される傾向がある。おそらく、祭官階級が「文書」を独占的に担っていた社会のあり方にその理由が求められる。当然利用できたはずの文字が採用されなかったことも祭官階級による「文書」の独占と関係があるろう。

祭官は *brāhmaṇā*-「婆羅門」とよばれる。「実現力を持ったことば」を原義とする中性名詞にブラフマン (*brāhmaṇ-*) があり、アクセント位置の違いによって行為者名詞として用いられた(作られた)のが *brahmāṇ-*「祭官」(→ 3.1.)である。*brāhmaṇā*-「婆羅門」は、この意味での「*brahmāṇ-*に属する者」または「祭官(としての仕事)に携わる者」の意味で、*brahmāṇ-*からの派生語と思われる。(「*brāhmaṇ-*に関わる者」の可能性もある。)中性の原理 *brāhmaṇ-*からの直接の派生語は *brāhmaṇa*-「ブラーフマナ」である(→ 次段落, 3.1., 3.2., 1.2.)。中性名詞ブラフマン (*brāhmaṇ-*)は「祭官階級」を意味する集合名詞としても用いられる。武士階級は *rājan-*「王」からの派生形 *rājanya-* (*rājanīya-*)「王族の者」、または *kṣatrá-*「支配, 支配権, 支配圏」からの派生語 *kṣatriya-*「支配に携わる者」とよばれる。*kṣatrá-*はまた「支配者層, 武士階級」をも意味する。これら二階級の下に一般アーリヤである「生産階級」ヴァイシャ (*váiśya-*)が位置する。この語は *vís-*「(ある土地に)入り込む, 住み着く」意味の動詞語根をそのまま用いた名詞で、「居住地, 居住単位, 部族, 部族民」を意味し、ヴァイシャの総称でもある。これら三階級が「アーリヤ」社会を形成した。その下に、

個々の家族に隷属することを原則とするシュードラ (*śūdrá-*)があった。

最古の祭式専門文献と見なしうる「黒ヤジュールヴェーダ・サンヒター」の散文部分(ブラーフマナ, *brāhmaṇa-*, → 3.2.), 特にマイトラヤニー・サンヒター (*Maitrāyaṇī Saṁhitā* [MS]), カタ・サンヒター (*Kaṭha-Saṁhitā* [KS]), カピシュトラカタ・サンヒター (*Kapiṣṭhala-Kaṭha-Saṁhitā* [KpS])の散文においては(B.C. 800～), 祭主として、先ず第一に祭官階級の者(バラモン *brāhmaṇā-*)自身が念頭に置かれており、場合によっては、非バラモンを祭式から排除する議論が見られる。次第に王族階級の関与を意図する部分が増えてくるが、「黒ヤジュールヴェーダ・サンヒター」の最新層に位置するタイッティリーヤ・サンヒター (*Taittirīya-Saṁhitā* [TS])のブラーフマナ部分(B.C. 700～)ではこの傾向が一層顕著になる。白ヤジュールヴェーダを自称するヴァージュサネーイン (*Vājasaneyin*)派のブラーフマナであるシャタパタ・ブラーフマナ (*Śatapatha-Brahmaṇa* [ŚB])になると(B.C. 650～), 大規模祭式の比重が増し、いかにして王族階級に祭式を挙行させるか、という意図の顕在化には画然たるものがある。

たとえば *Agnihotra* (→ 7.4.)はバラモンである祭主自身が祭官として献供するという立場で記述されている。より遅れて成立したブラーフマナやシュラウタスートラに見られる、新月祭満月祭の時には、祭主自らが *Agnihotra* を献供するという規定はそうした遺風の痕跡と説明できる(SAKAMOTO-GOTŌ, Junko, *kathām-katham agnihotrām juhutha, Anusatyai*, Fs. Narten, 2000 [2001], 243 n.36 参照)。祭主が王族である場合には *Agnihotra* が禁止または制限され、*Agnihotra* の代替として *Agnypasthāna* (祭火の礼拝)ないしバラモンへの食事供与が推奨されたが、TS以降はこの制限・禁止条項が姿を消す(阪本(後藤)純子「王族と *Agnihotra*」*印度学仏教学研究* 53-2, 2005, 947–941 参照)。なおサットラ(→ 7.2.)の場合は、参加者がバラモンに限られ(祭官が順に祭主の役割を負う)、その意味では祭主と祭

官の区別が無いという性格に変化はなかった。

最古のサンヒター散文において、バラモン自身が祭主として想定される実態を具体的に理解するためにはさらなる研究が必要である。時代が遡るほど「王族」「祭官」といった区別は少なく、大家長だけが「人」として扱われ、また、その中には、武士王族の大家長と祭官呪術師的大家長とがあったことは想像に難くない。部族のより大きい単位はそうした大家長の連合協力の上に運営されていたものと推測される。アイトレーヤ・ブラーフマナ (Aitareya-Brāhmaṇa [AB]), シャーンカーヤナ・シュラウターストラ (Śāṅkhāyana-Śrautasūtra [ŚāṅkhŚrSū]) に伝えられるシュナッハシェーバ (Śunaḥśepa) の物語では、主人公は王族とリシ (祭官詩人) の両家系を受け継ぐ。『リグヴェーダ』の詩人 (祭官) は、*kavi-*, *ṛṣi-*, *vīp-*, *vīpra-* などと呼ばれ、順番に「見る者」、「荒ぶれる者」、「がたがた震える者」、「同」を原義とする。つまり、靈感ある者たちである。そのうち、カヴィのイラン語形、アヴェスタ語カウイ (*kauui-*, 現代ベルシャ語 *kei*) は「王、諸侯」の意味で、武闘派の大家長の意味で定着する。従って、インドイラン共通時代には、武士的部族長と祭官 (一種の medicine man) とが大家族または部族、部族連合を率いていたものと推測される。

2.2. 祭官階級の確立と分化

ヤジュルヴェーダ (祭式用祝詞マントラ集 B.C. 1000 頃～, ブラーフマナ B.C. 800 頃～) には個別祭式の固定、増広、整形、結合、改作などにわたる祭式体系の構築・確立の作業が、文献の編集と平行して進められていった経緯が反映されている。おそらくそれ以前に、それまでにあった多種多様な儀礼的専門性、専門職を統合しながら、祭官階級が確立されていったものであろう。当時その中心となったのは、事実上「ヤジュルヴェーダ」を編集し、アドヴァリユ祭官 (Adhvaryu 「道を辿る」祭

官) としての地位を確立したグループと思われる。ヤジュルヴェーダ「編集」に取り上げられた祭式は、部族全体に関わる大規模な祭式群であった。このため、個人 (王) の私的部分に関わることの多い呪術、治療などについては、マントラ (呪文) の編集作業は進められたと思われるが、祭式の組織に組み込まれる時期は遅れる。「白ヤジュルヴェーダ」ヴァージャサネーイン (Vājasaneyin) 派は東に進出して「国家」を確立したヴィデーハ国の隆盛と関わり、王権との親密な協力体制を打ち立てる (開祖 Yājñavalkya Vājasaneyā と Videha 王 Janaka との会話として複数の伝承が同派を中心とするブラーフマナ、ウパニシャッドに残る→ 3.2., 3.3.)。祭官グループ相互の間には極めて緊密な情報・連絡があったらしく、互いに新知見を意識して学説を発展させている。標準語の圧力も強く、方言差は予想されるよりも遙かに些細な点に止まる。

ヤジュルヴェーダのアドヴァリユ祭官の地位向上以前に、インドイラン共通時代の主要祭官の流れをくむホートリ祭官 (Hotar/Hotr) の手で祭式文献の (従って祭式の) 整備編集が試みられたことは、『リグヴェーダ』の編集自体の中に見て取れる (B.C. 1200 頃)。中谷英明主催「古典学の再構築」『論集 III 本文批評と解釈』, A02「本文批評と解釈」班研究報告 (関根清三編, 神戸 2003 年 3 月), インドにおける本文批評と解釈の特色 (桂紹隆, 後藤敏文, 吉水清孝) 中に発表した「ヴェーダ文献の原典・伝承と研究・解釈」(pp.12 - 20) から関連部分を一部を修正し、大幅に省略して引用する:

BERGAIGNE の 1886 年, 1887 年の論文と, 更にこれを考慮に入れた OLDENBERG, Prolegomena (1888) pp.191-270 により『リグヴェーダ』の編集方針とその経過とが明らかにされた。即ち, 第 I 巻第 51 讃歌 - 終わり (第 191 讃歌), 引き続き II 巻から VII 巻までは各家系に伝えられた「家集」であり, 巻の順序は, 讃歌数の少ない家集から多い家集へと並べられている。… [各家集の中

の配列順序は機械的に決められているが今は触れない。…この、I 51 - VII の「家集部分」を中核として、その前をカスヴァ家の分家の家系の歌が、後を編集に携わったと推定されるカスヴァ家の歌が、「家集部分」とは一部異なった方針で並べられて挟み、I - VIII が纏められている。また、カスヴァ系の歌にはソーマ祭に用いられる形式を示す歌が多いことに注意すべきである。このようにして成立した I - VIII に加えて、IX 巻として、ソーマ祭でウドゥガートリ祭官が詠唱用に用いる目的で、ソーマが濾過される経過を称える歌が、各家系の歌から引き抜かれて集められ付された。…ウドゥガートリ祭官とそのグループがソーマ祭で用いる為に編集されたサーマヴェーダの集成はこれらの歌を基にしている。ヴェーダ文献の編集とヴェーダ祭式の整備とが同時進行していた事情が、既にリグヴェーダの段階に遡ることが傍証される。更に、以上に収録されなかった様々な内容の歌が、補遺として、伝統的な作者名毎に讃歌数の多いものから纏められて、X 巻として付加された。(I 巻と X 巻とが、ともに 191 讃歌を含むことは偶然とは考えられず、背景に何らかの編集意図が推測される。OLDENBERG, Proleg. 252f. によると、第 X 巻の歌に近親性を示す場合でも、「濾過されるソーマ」を称える歌は IX 巻に収められていることから、編集の同時進行、あるいは、まだ融通性のあったことが想定される。) 以上がリグヴェーダ全 X 巻であるが、I - IX 巻には、さらに、若干の讃歌が後から挿入されている。そのことは編集方針からの逸脱によっても確かめられる。言語の上では、第 X 巻に比較的新しい現象が見られる他には、本体部分は全体として新旧の差を示さない。

葬式は無論「リグヴェーダ」にも言及され、サーマン、ソーマもこれと関係し、祭官階級が関わっていたはずであるが、整理編集の時期は遅れた。祖霊祭などに対する文献の整理成立も遅れ、シュラウターストラ (ŚrSū.) より後、グリヒヤーストラの時代 (GrSū.) 以降 (B.C. 4 世紀～?) になる。このことは、神聖な文献として、明るく清浄・吉祥な事柄 (神々、天、光、

夜明け、昼間、昼の長くなる冬至から夏至まで、生、不死など) を中心に扱い、暗く不浄・不吉な事柄を避けるというヴェーダの本質的な性格に連なる。

ヴェーダ文献は祭式の整備された「聖」なる領域内の事柄にのみ言及し、祭官の関わらない道具作り、準備、屠殺、祭式を取り巻く民間の祭り、宴会等には触れない。書かれざる部分が大きな意味を持つことに注意が必要である。例えば、犠牲動物の残りに関する記述が MS, KS の短い一文にあるが、その意味 (大工の棟梁が犠牲獣の頭部をもらう) はたまたま叙事詩「マハーバーラタ」Mahābhārata に残る対応文を参照してはじめて理解できる。アドゥリグ (Adhrigu) の祝詞 (→ 18.) は「リグヴェーダ」の家系に伝えられた古い祝詞と考えられ、その昔、ホートリ祭官 (Hotar) が屠殺解体に立ち会ったことを暗示するが、神々を讃えるリチ (fc-) ではないため「リグヴェーダ」には収録されておらず、ヤジュルヴェーダとリグヴェーダ系統のブラーフmana、シュラウターストラに記録されている。

3. Veda 文献群と祭官組織、一次資料

ヴェーダ文献は、上述のように、順次整備されていったものと考えられる。一般に「ヴェーダ文献一覧」として配列されるのは、後の伝統の中において起きたことがらであるが、brāhmaṇa-, upaniṣad- の語、祭官職名、マントラの分類名などはヴェーダ文献中に用いられている。以下に 4 ヴェーダと担当主要祭官名、職業道具として彼らが用いるマントラの種類を挙げる (→ 5.5.):

3.1. 「サンヒター」

各ヴェーダのマントラ集成は通常「サンヒター」(Sāmhita) と呼ばれるが、後の発音教本プラティシャーキヤ (Prāṭisākhya) において「続け読み」を意味する術語から借用した便宜的な呼称である。ヤジュルヴェーダのマントラ (祭式用詩句) はアタルヴァヴェーダと同じ

ヴェーダ	祭官	マントラ
リグヴェーダ	ホートリ	リチ
R̥gveda	Hótar-	fc- (献供に先だつて神々を祭場へ招く <i>puro'nuvākyā</i> -、献供直前に唱える <i>yājyā</i> - [→ 5.4.] ; <i>sāman</i> - に呼応して唱える <i>śastrā</i> -)
サーマヴェーダ	ウドゥガートリ	サーマン
Sāmaveda	Udgātār-	<i>sāman</i> - (Soma 祭の時に言う詠唱、厳密にはその旋律)
ヤジュルヴェーダ	アドヴァリユ	ヤジュス
Yajurveda	Adhvaryū-	<i>yájuṣ</i> - (祭式の各行為に添えられる祭詞)
アタルヴァヴェーダ	ブラフマン	
(Atharvaveda	<i>Brahmán</i> -	治療、調伏、願望成就等の呪法)

言語層に属し、B.C.1000～800年頃の成立と推定される。黒ヤジュルヴェーダでは、マントラ集成と並んで散文の議論「ブラーフマナ」*bráhmana*- (br.) の章も「サンヒター」の中に収められている(→ 2., 3.2.)。白ヤジュルヴェーダ(Vājasaneyin 派)では散文を除くマントラ集成のみが「サンヒター」として編纂されている(Vājasaneyi-Sānhitā)。

「アタルヴァヴェーダ」(AV)に収録されているマントラは治療、調伏、願望成就等の呪法を内容とし、シュラウタ祭(→ 7.)を中心に整備されたヴェーダ文献群の中に直接位置を占めない。(仏典でもこれを除いた「3ヴェーダ」に言及することが普通である。)AVを担当伝承する祭官には、シュラウタ祭の理念形の中では「ブラフマン祭官」(*brahmán*-)の役割が与えられている。*brahmán*-の語(語末音節にアクセント)はRVでは一般に「祭官」を意味するとされるが、殆どの場合、学問上の議論に参加する資格を持つ有力祭官を謂うものと考えられる。この用法は「ブラーフマナ」では一層顕著であり、ブラフモーデヤ(*brahmódyā*-「*bráhman*-[霊力あることば]を巡る議論)と呼ばれる神学議論(ことばによる決闘)に参加する者(*brahmavādín*-)は*brahmán*-という資格をもつ者であったと思われる:「彼(Janaka)にYājñavalkyaは望みの物を選ばせた。彼は言った、「君に対して、ほかならぬ自由に問うこと(質問できる資格)が私にあるように」と。以来Janakaは*brahmán*-であった」(ŚB XI 6,2,10)。

シュラウタ祭における「ブラフマン祭官」は祭式全般を監督し、誤りがあれば「治療」する役割を担う。AVを護持する祭官は、王の治療、調伏、願望成就等の呪法を担当していた筈であり、筆頭祭官(ブローヒタ *puróhita*-「前面に置かれた者」、Agniは神々のブローヒタである)として、祭式開催を取り仕切る役割を担うことが多かったであろう。祭式は祝詞、行作という一種の呪法から構成されており、祭主たる王に危害が加えられないように監督する必要もあったであろう。治療は勿論AVの専門領域である。しかし、ブラーフマナには「最も学識がある(*bráhmīṣṭha*-)と思われる者をブラフマン祭官(*brahmán*-)に就けよ」とする文が再三見られ、その際、ブラフマン祭官はAV関係の祭官に限られていない。これが元々のあり方と想像される。王権の伸張とともに、AVを護持する祭官の力が増し、そのブローヒタに占める割合も、さらにはブローヒタの力そのものも大きくなっていったものと思われる。シュラウタ祭におけるブラフマン祭官の職がAV担当の祭官に配当されるに至るのはこの経緯を反映したものである。

3.2. ブラーフマナ

bráhmana-「ブラーフマナ」は「実現力を持つことば」を意味する中性名詞 *bráhman*-からの派生語で、「*bráhman*-であるマントラ[詩句]に関わること」、具体的には(散文による)解釈、議論、吟味が原義であろう(→ 2.)。マン

トラ集成に引き続き編集された。黒ヤジュルヴェーダの「サンヒター」には、散文の議論「ブラーフマナ」*brāhmaṇa-* (br.) の章もマントラ集成と同じテキストの一部として取められている (→ 3.1.)。ブラーフマナ部分は B.C. 800 年頃から 650 年頃に亘る成立と考えられる。白ヤジュルヴェーダでは「シャタパタ・ブラーフマナ」(ŚB) がマントラ集成から独立して編集された (B.C. 650 ~)。他方、黒ヤジュルヴェーダのタイッティリーヤ派では、マントラの章と散文 (br.) の章とが並存して取められている「サンヒター」を補完する意味で、「ブラーフマナ」(Br.) が、これも、新たなマントラ集の章をも含めて編集された。更にリグヴェーダ、サーマヴェーダの学派でもリチ、サーマンの「サンヒター」に対して独立の Br. が作られた。これら、「ブラーフマナ」の名を冠する文献の散文は、マントラの言語 (B.C. 1000 ~ 800 頃) および黒ヤジュルヴェーダ・サンヒターに含まれる散文 br. (B.C. 800 ~ 650 頃) より新しく、全体としては同じような言語層に属する。アタルヴァヴェーダの Br. は相当遅れて作られたが、先行する他学派の Br. に多くを負っている。

一連の経緯には、各学派各文献ごとの編集固定時点を反映していると思われる節があり、その学派で編集固定 (codex 化) に間に合って成立していた資料はその時点で編集されつつあったテキストの中に取り込まれ得た、という事情をも推測させる。(例えば、学生に関する章は一般にグリヒヤーストラに記録されているが、ŚB, 黒ヤジュルヴェーダの Up. にも見られる。パイッバラダ派の AV では本体中に編集された。シュナッハシェーバ (Śunaḥśepa) の物語は一方ではブラーフマナ (AB) に、他方ではシュラウターストラ (ŚānŚrSū) に伝えられる [→ 2.1.]。)

黒 YV の br. ではマントラの意義付けに眼目があり、行作の説明は副次的位置にあるのに対し、ŚB ではマントラの引用に先立って行作が記述され、段落分けが細くなり、行作が各段

落の目次の役割を果たすように重点が変化している (西村直子「放牧と敷き草刈り」, 2006, 45ff.)。時代の経過とともに、「ブラーフマナ」の名称を持つ文献は、個々のマントラや行作の解説から出発して祭式自体の目的とその実現の仕組みを解明しようとする思索へと発展し、特に祭主個人の死後の天界到達と、再死の回避による不死の獲得に強い関心を向けるようになる (→ 1.3.)。更に、Br. の新層では、Janaka を代表とする王族が祭式議論、特に Agnihotra の解釈に登場するようになると共に、個人の内的思考 (例えば *śraddhā*-「信じる思い」) や日常的行為 (例えば「呼吸」, 「食」, 「性行為」) に祭式執行と同等の価値を認める主張が現れ、ヴェーダ宗教の「脱祭式化」「脱バラモン化」の道が準備される (→ 2., 3.3.)。[阪本 (後藤) 純子「究極の Agnihotra (1) - Vādhūla-Anvākhāna II 13 -」*印度学仏教学研究* 55-2, 2007, 804-796 参照。] その代表例が Agnihotra の供物の宇宙循環から「人」の発生を説明する「五火説」である。「五火説」は、[人] の死後の道に関するジャーイミニヤ・ブラーフマナの「二道説」と結合し、ウパニシャッドの「五火二道説」に発展する (→ 3.2.)。[SAKAMOTO-GOTO, Junko, *Zur Entstehung der Fünf-Feuer-Lehre des Königs Janaka, Norm und Abweichung* (Akten des 27. Deutschen Orientalistentages Bonn 1998), 2001, 157-167; *kathām-katham agnihotrām juhutha-Janakas Trickfrage in ŚB XI 6,2,1-*, *Anusantatyai* (Fs. Narten = MMS Beiheft 19), 2000, 231-252 参照。]

3.3. ウパニシャッド

「ブラーフマナ」における上記の傾向は一層強まり、祭式の文脈から離陸した「哲学書」である「ウパニシャッド」(Upaniṣad [Up.]) が編集された。原義はおそらく「ものの背後にあるもの」と考えられる。ŚB の末尾に取められたブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド (Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad [BĀU]), サー

マヴェーダ所属のジャイミニヤー・ウパニシャッド・ブラーフマナ (Jaiminīya-Upaniṣad-Brahmaṇa) およびチャーンドーギヤ・ウパニシャッド (Chāndogya-Upaniṣad) の3書がヴェーダ語で書かれたウパニシャッドである。一般には、「アーラニヤカ」が Br. と Up. とを繋ぐ位置にあるかのように考えられ、例えば BĀU は後の伝統が ŚB の “āraṇyaka” と見なす部分に収められているためにその名を有する。しかし、āraṇyaka- の語はヴェーダ語、ヴェーダ自体には用例がない。Āraṇyaka を書名にもつ文献 (Aitareya-, Śāṅkhāyana-, Taittirīya-, Kāṭha-) は、既にヴェーダ語の段階にはなく、ヴェーダ語の Up. に遅れて成立したと考えるべきである。

祭式の背後にある哲学議論、とくに死後の問題への王族の関与は一層深まる。「人がどこから来てどこへ行くのか」という問いに答える「五火二道説」は、シャタパタ・ブラーフマナにおいて展開した「五火説」とジャーイミニヤー・ブラーフマナに代表される「二道説」の複合によるが (→ 3.2.), 王族間にもみ伝えられた秘儀としてバラモン祭官学者に伝授される。また「業と輪廻」説の原型といえる Yājñavalkya の「死と再生の理論」は Janaka 王の問いに答える形で示される。[後藤敏文「死に行く時」, 上村勝彦, 宮元啓一編『インドの愛, インドの夢』, 春秋社 1994, pp.73-79; Yājñavalkya's Characterization of the Ātman and the Four Kinds of Suffering in Early Buddhism, *Electronic Journal of Vedic Studies* 12-2, 2005, pp. 70-84 参照。]

3.4. スートラ

以上がヴェーダ文献の本体を成す文献群である。広義の「ヴェーダ文献」には、さらにヴェーダ学派の付属文献が加わる。それらの中、最も古いのは「シュラウタスートラ」(ŚrSū.) で、大規模な祭式であるシュラウタ祭 (→ 7.) の式次第を祭官用に定め教えるものである。「スートラ」とは「糸」の意味で、「手引き、綱要書」を意味する代表的用語である。伝統的に

「経」と訳されるが、漢訳仏典から取られたものであろう。「シュラウタ」は「学習 (śruti-) に基づく」意味である。次に、「グリヒヤスートラ」(Gṛhyasūtra [GṛSū.], 「家に関する手引き」) は、シュラウタ祭式に遅れて整備された「グリヒヤ祭式」(「家に関する祭式」, → 8.) の綱要書で、一般家長 (Gṛhastha) の一生に伴う儀礼を中心に纏められた。祭式整備と文献編集は、およそ Gotama Buddha の時代 (B.C. 400 頃を中心) と考えられる。これに引き続き、家長の義務、共同体の規範を定めた「ダルマスートラ」(Dharmasūtra [DhSū.], 法経) が編集された。前後して、各学派のマントラを正確に発音する為の音韻規則を統一した「ブラーティシャーキャ」(Prātiśākhya, 「各学派ごとの書」の意、単語に分割した読みからマントラ、すなわち、続け読みの姿を復元する規則を中心とする)、祭場設営の為の測量を教える「シュルバースートラ」(Śulbasūtra, 紐の手引き), 「ピトリメダスートラ」(Pitṛmedhasūtra, 葬祭・祖霊祭の手引), GṛSū. の補遺 (Gṛhyapariśiṣṭa) などが順次編集・固定されていった。中期の Up. と称されるものも、このころまでに編集固定された。

インドの後の伝統では、ŚrSū., GṛSū., DhSū., シュルヴァースートラを「カルバースートラ」[Kalpasūtra 典礼書] と纏めて呼ぶことがある。更に、「ヴェーダーンガ」(Vedāṅga, ヴェーダ補助学) として、カルバースートラに、1) シクシャー (Śikṣā, 発音「教本」), 2) ヴィヤーカラナ (Vyākaraṇa, 文法: 語形 [とそれに対応する意味] の形成法を教える), 3) ニルクタ (Nirukta, 語源学), 4) チャンダス (Chandas, 韻律学), 5) ジョーティシャ (Jyotiṣa, 天文学) を加えて列挙する伝統がある。ただし、2) - 5) にはヴェーダ学派との関連は事実上見られない。

ヴェーダ文献群全体を一覧表として表したものとしては、辻直四郎『インド文明の曙』(岩波新書) の付録 3, GLASENAPP, Helmuth von, *Die Literatur Indiens von ihren Anfängen bis zur*

Gegenwart, Potsdam 1929, p.25が便利である。さらに, GONDA, Jan, *The Ritual Sūtras*, 1977 (History of Indian Literature I-2) 参照。

4. 聖と俗

ヴェーダ祭式は祭主ないしその代理である祭官が神々と対等の立場に立ち、讃歌と供物で呼び招いた神々を饗応し、give-and-takeの関係で祭主の意図を達成するという性格を持つ(→1., 1.4., 5.5., 6)。従って祭式の間は、祭主(yájamāna-)は単なる人(manuṣya-「マヌの子孫」)ではなく、神々と仲間づきあいでいるような神聖な存在でなければならない。祭式の開始時には世俗的存在から聖なる存在に移行する儀礼が、終了時には世俗に戻る儀礼が行われ、その間、聖別された祭主夫妻は祭式修了までヴラタ(vratā-, 祭主としての責務、誓戒)を履行する。穀物祭の基本形である新月祭・満月祭(→7.4.)の場合は、前日に髪と髭を除去して沐浴し、祭火に対してヴラタを誓い、その夜(則ち朔・望の夜)を心身共に禁欲して清浄に過ごす(ウパヴァサタ upavasathā-。祭式用語としては本祭前日の準備行為全体を指すが、原義は朔・望の夜を齋戒して過ごす儀礼で、一般庶民に浸透した慣習であり、仏教, Jaina教にも取り入れられる。仏教の「布薩」はパーリ語形 uposatha- から。阪本(後藤)純子「沙門果経とヴェーダ祭式」印度学仏教学研究 49-2, 2001, 958-953, 特に 957-956 参照)。終了時には再び祭火にヴラタからの解放を宣言し、通常の人間に戻る。ソーマ祭の場合は、上記のような髪・髭の除去と沐浴の後、人から神的存在として生まれ変わるため胎児の状態を模倣する潔斎儀礼ディークシャー(dīkṣā-)を行い、終了時に沐浴アヴァプリタ(avabhṛtā-「下ろし」)を行う。インド古代の宗教生活において、髪と髭の除去および沐浴は、世俗から聖へ、また、聖から世俗への転換を象徴する行為とみなされる。祭式・苦行・梵行(brahmacārya-)等を行いヴラタを遵守している期間は髪・髭を伸ばし

続ける。阪本(後藤)純子「髪と鬚」, 『仏教における聖と俗』=日本仏教学会年報 59, 1994, 77-90 参照。

バラモン(brāhmaṇā-)が祭官として祭式を行う際には、特別な潔斎は語られない。祭官は「人である神々」であり、既に聖なる状態にあると考えられ、聖別・禊ぎは必要無い。

「聖紐」(yajñopavīta-, pavitropavīta-: クシャ草を燃った紐)はシュラウタ祭からヒンドゥー儀礼までを貫く聖なるしるしである。神的存在を祭る場合(シュラウタ祭, グリヒヤ祭の大部分, プージャー等)においては祭官・祭主が左肩上から右腕下へ掛ける(yajñopavīta-; yajñopavītīn-)。死者に関わる葬祭, 祖霊祭では逆向きに用いる(pracīnāvīta-; pracīnāvītīn-, pracīnopavīta-.)。 (少なくとも今日では)入門式を済ませたバラモンは常に「聖紐」を(左肩上から)身につけていると聞く。このような「聖紐」の掛け方が、右肩を露出して左肩上から衣を纏う出家仏教徒の慣習(仏像の偏袒右肩)の背景にある可能性がある。

5. ヤジュニヤ(yajñā-)の原義と言葉の力

5.1. ヴェーダ文献において「祭式」の意味を代表する yajñā- は「(神々を言葉で) 誉め讃える」を意味する動詞語根 yaj から派生名詞である。これに対応するアヴェスタ語 yasna-「称讃, 祈り, 祭礼」にはその原義が生きている。ギリシャ hágios「聖なる, sacred」も「称讃さるべき」に遡る。動詞では、能動態の yájati は祭官を主語にして「(神を) 称える」から「祭式を行う」までの幅で用いられており、中受動態 yájate は祭主を主語として、自分のために「(神を) 称える, 祭式を行う」, 事実上「祭式をしてもらう」の意味で用いられる。後者の現在分詞が術語的に固定されて用いられているのが yájamāna-「祭主」である。同一語形に遡るギリシャ語 házdō :: házdomai にも yájati :: yájate に完全に対応した意味の対比が見られる。派生的な意味で用いられる場合にも、動詞は常に神

を目的語 (Akkusativ, accusative, 目的格) にとる構文を予定する。išṭi- はこの動詞から作られた抽象名詞で「祭式」、特に穀物祭 (動物犠牲祭をも含む) の意味でソーマ祭の対立概念として用いられる、ただし、→ 5.4。

5.2. インド・ヨーロッパ祖語には古い祭式語彙があり、その痕跡もインドに残っている。復元語形で *d^heh₁s がそれで、ギリシャ語の *ἑὸς* 「神」はこれに遡る: < *d^hh₁s-ó-。ラテン語の *fānum* 「寺院」 (< *fasno- < *d^hh₁s-nó-), *fēstus* 「祭礼の」, *fēstum* 「祭礼」 (< *d^heh₁s-to-), *fēriae* 「祭日」 (< *fēsiae* < *d^heh₁s-je_h₂-) も同様である。ヴェーダには、女神の一種と考えられていた節もある *dhiṣānā*-「宗教儀礼の場 (?)」が現れ、*dhiṣnya-*, *dhiṣṇiya-* の語が神の形容と、ソーマ祭における各祭官用の炉の意味で用いられる: 「祭礼にふさわしい、儀礼用の (?)」。その他、*dhiṣ-* の語もある。原義の理解は既に失われつつあったものと思われる。印欧祖語における、市が立ち人々が集まる「祭り」を意味する古い語彙に遡るものと推定される。*dhiṣānā*- については西村直子『放牧と敷き草刈り』(→ 7.4.2.) p. 245f. 参照。

5.3. ヴェーダの祭式は言葉の力を中心に構成されているが、行作としては、祭火に供物を注ぐ、または、投ずることが中心になる。この「献供する」意味の動詞は *hav/hu*, 現在語幹は *juhóti* で能動態のみが用いられ、主語は祭官である。原義の中心は油脂を祭火に「注ぐ、献注する」にあったものと思われ、古代ローマの祭式における *libātiō* (Libation, libation) に内容上対応する。この語彙もインド・ヨーロッパ祖語に遡ることは、英語 *god*, ドイツ語 *Gott* 「神」がこの動詞の過去分詞 *g^hu-tó- 「献注されたもの」(もとは中性名詞) = 古インドアーリヤ語 *hutá-* に遡ることから確実である。祭官職ホートリ (*hótar-/hóṭṛ-*) はアヴェスタのザオタル (*zaotar-*) と同一語で

あり (ゾロアスターは *Zaotar* である)。「献供、献注すること」を意味するアーフティ (*áhuti-*) はアヴェスタの *āzu₁ti-* に等しい。その他、*havīṣ-* 「供物、献供物」、*hāvya-* 「献じられるべき供物」、ホーマ *hóma-* 「献供、献注、護摩」がこの語彙グループに属する。

祭火に献じられた供物 (各種の飲食物) は、神格化された火 *Agni* (神々の中の *Hotar* 祭官) により天に運ばれ、再び水や太陽の光熱として地上に戻り食物となる。この観念に、天地を巡る水の循環 (降雨と蒸発) の観察と、火葬による死後の天界到達および再死による地上への回帰の思想が結合し、光熱・水・生命エネルギー (*mārci-* 「光輝く熱い蒸気の粒子」) が太陽光線 (*raśmí-*) という特定の経路を通り循環するとする理論が形成され、輪廻説を準備する。[阪本 (後藤) 純子「輪廻・転生における生命エネルギーの摂取・流入の理論について」インド思想史学会 (1994) 口頭発表資料, SAKAMOTO-GOTŌ, Junko, *Das Jenseits und iṣṭā-pūrtā*- "die Wirkung des Geopferten-und-Geschenkten" in der vedischen Religion, *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*, Wiesbaden 2000, 476-478 参照。] 供物の宇宙循環によって「人」の発生を説明する理論はブラーフマナ、ウパニシャッドにおける「五火説」として有名である (→ 3.2., 3.3.)。

5.4. 整備体系化された祭式においては、動詞 *yájati* (→ 5.1.) と *juhóti* (→ 5.3.) とが、一連の定式化された祭式行為を意味する術語として用いられることがある。即ち、*yájati* 「祭る」はホートリ祭官による以下の3要件 (三行為) を備えた献供方式を謂う: 1) 献供に先だって該当する神格を祭場に招くブローヌヴァーカーヤ (*puro'nuvākya-*, または単に *anuvākya-*, 「前もって添え唱えられるべき [リチ ḥc-]」), 2) 献供直前に唱えるヤージャーヤ (*yājya-* 「讃えられるべき [リチ]」), 3) ヤージャーヤの終わりに発せられ、アドヴァリユ祭官への献供実行の合図となる *vaṣaṭ* (とその変化形 *vauṣaṭ* など、原

義は「[アグニは] 運ぶがよい!」, → 5.6.) のかけ声。これを *īṣṭi-* (→ 5.1.) と呼ぶこともある。元々、一連の決まった行為をその中の一つの行為を示す語で表現するヴェーダ散文(ブラーフマナ)の省略語法である。「*yājati*」が完備すべき要件については、ŚrSū. では明確に意識されており、規定されている場合もある。この3要件は、最古の散文文献である「マイトラーヤニー サンヒター」第1巻の祭主の章などにみられる議論においてすでに前提とされている(→ 11.)。

juhōti による省略術語表現はアドヴァリユ祭官がバターなどを祭匙(*Juhū*)を用いて行う献供の動作のみを指し、アーフティ(*āhuti-*)、ホーマ *hōma-* (→ 5.3.) と同義とされる。

5.5. 祭式を構成することばの要素は多い。ギル(*gír-*)は印欧祖語に遡る動詞 *gar/gř* (**g^{erH}*)「歓迎の歌を歌う、ことばで客人を迎える」の語根をそのまま名詞として用いた語根名詞である。祭式用語とはならず、神を讃える「リグヴェーダ」の讃歌に用例が多い。古アヴェスタ語の *gar-* に対応する。ウクタ(*ukthá-*)は印欧祖語に遡る「語る、話す」を意味する動詞から作られ、「讃辞」に当たる。「リグヴェーダ」以来用いられる。アルカ(*árka-*)は *arc/řc*「讃える、歌う」に基づき、歌の「歌詞」の部分に当たる(林能輝『仏教学』43号, 2001, (41)-(64), 『印度学仏教学研究』50-2, 2002, (64)-(67) 参照)。讃歌を旋律(メロディー、節)に乗せて歌うのが *stōma-*「讃唱」であり(語根 *stav/stu*「讃え唱える」), その「旋律、メロディー」に当たるのがサーマン(*sāman-*)である。ウドガートリ(*udgātár-/udgāř-*「歌い上げる者」)祭官のグループ(歌の各部位を分担する祭官職がある)が担当し「サーマヴェーダ」として伝えた。そのようなサーマンは、特にソーマ祭において荘重に歌われるが、例えば祭火設置祭などでも、ブラフマン祭官など他の祭官によって歌われることがある。インドイラン共通時代の主要祭官職

を継ぐホートリ(*hótar-/hótř-*「献注祭官」)が「リグヴェーダ」に収録されたりチ(*řc-*)「讃歌」を伝え、祭式において担当することについてはすでに述べた。実務を担当するアドヴァリユ祭官が行為に添えて唱える祝詞はヤジュス(*yájus-*)と呼ばれ、「祭詞」と訳されることが多い。

5.6. ことばとともに、一種の発声、かけ声などが用いられる。代表的なものは「オーン」である。原典では「オーム *óm*」という音の扱いになっているが、「1音(節)に3音(節)を含む」神秘的音(節)とされており、本来 *a, u, m* と分解できる1音、鼻母音の *ó* (*óm*)であったと思われる。*praṇáva-*「発声」の語によっても表示される。ヒン(*hín*)はAV以来用いられる。RVでは仔牛を捜す母牛の声として動詞 *kar*「為す」(この場合は「声に出す」)とともに用いられており、語末の *n* は *k* の前で(*hín* から)同化されたものに起源をもつとも考えられる。ソーマ祭では、ホートリ祭官が各シャストラを唱える前に差し挟む。同様に、ウドガートリ祭官はサーマンに *hum, hūm* の音を差し挟むことがBr. 以来知られる。この種の音、音節の使用と種類、意義付けはヒンドゥータントラ、仏教タントラで大いに発達する。

ヴァーフリティ *vyāřti-* は「掛け声、発声」ほどの意味であるが、YVのマントラ段階以降現れる。*bhūs* ブース(またはブール), *bhūvas* ブヴァス(またはブヴァッハ), *svār* スヴァル(またはスヴァッハ)の3声を意味する。(後には、この上にさらなる音節が追加されて種類が増える。)特に祭式の「治療」に用いられる点が目を引くが、元々、アグニホートラ(Agnihotra, 毎晩毎朝、熱したミルクを祭火に注ぐ、太陽光の保持と再生に関わる儀礼)において、失敗があったときの修復用呪文(*prāyaścitti-, prāyaścitta-*「贖罪法」)に起源し、それぞれ「おまえは生ずる」(*bhū* の Inj. Aor.), 「おまえは生ずるがよい」(*bhū* の Konj. Aor.), 「太

陽光は／として」(Nom. Sg.)を意味したものと考えられる。[阪本(後藤)純子の見解による。]

アドヴァリユがアグニードウラ祭官(*āgnīdhra-*, または *agnīdh-*, *agnīdh-*)に合図する *ó3m śrā3vaya* (および変化形)「オーン、命じよ」(*ā-śrāvaya* を荘重に発音したもの、名詞形は *āsṛāvana-*)、アグニードウラ祭官がこれに答えてホートリに出す合図 *astu śrau3ṣaṭ* (および変化形)「*śrauṣaṭ* [彼は聞くがよい]」[の号令]あれ」(既に RV にあり; *pratyāśrāvana-*)、ホートリがこれに呼応してアドヴァリユに献供を促す *vāṣaṭ* (および *vāuṣaṭ* などの変化形)「彼(アグニ)は運ぶがよい」(既に RV にあり)は、「*yājati*」(→ 5.4.)の際に必須の掛け声である。これにはホートリ祭官の補助祭官とされるマイトラヴァルウナ(*Maitrāvāruṇa*)が加わることもあり、その場合には、先ずアドヴァリユ祭官が M 祭官に「アグニのために(／ソーマのために)指図せよ」と指示(*saṃpraiṣa*)を出し、M 祭官はこれに応じてホートリ祭官に「アグニのために *Puronusvākya* を唱えよ」という指示(*praiṣa*)を出すものとされる。

スヴァーハー(*svāhā*)という掛け声は RV 以来多く用いられる。特に、供物が祭火に投げられる際に、唱えられるマントラ(ヤジュスなど)の終わりに付せられることが多い。真言の「娑婆訶、蘇婆訶」はこれに由来する。

6. 客人接待, 敷き草

インドの祭式には客人接待をなぞる要素が多く見出される。後に、仏典に一括して「供養」と訳される種々の儀礼が現れるが、いずれも賓客接待の形式をとっている(→ 10.)。ヴェーダのシュラウタ祭式において、この点で特に注目すべきはバルヒス(*barhīṣ-*)「敷き草」の使用である。『アヴェスタ』の *bar'sman-*「干し草の束」(新アヴェスタ語)がこれに対応する。ともに単数の集合名詞である。黒ヤジュールヴェーダではアドヴァリユ祭官たちが刈りに行く。白ヤジュールヴェーダ(ŚB)においては草刈り

は語られない。祭場(*śāta-*「小屋」)内、特にヴェーディ(*védi-*)とよばれる、G 祭火と Ā 祭火(→ 7.)との間に地表より低く掘られた四角い空間(動物の胴体部分の皮革を拡げたような形)の上に敷き詰められる。草の種類はダルブ(*darbhā-*, RV +)とよばれるススキ様の葉である。ŚrSū. ではクシャ(*kuśā-*, Br. +)の語が用いられることが多い。さらに、Ā 祭火の回りにも撒き敷かれる。ヴェーディの上にはプラスタラ(*prastara-*「拡げ敷くもの」?)とよばれる草束が置かれる。その他 3 祭火を結んで筋道を記すように置かれる草もある。

ヴェーディは、事実上、祭式用具を置いておく場所として使われるが、元来は神々の座る座として想定されていたものと思われる。アーリヤ社会には、(友好関係、同盟関係にある)別のアーリヤ部族からやって来た客人を、自分たちの部族の成員と同じ待遇でもてなす制度が存在したことが推測されるが(→ *Aryamān-* 1.5.), 敷き草の束が座布団・腰掛けの役割をしていることが伺われる箇所もあり、往時の座所席兼寢床(寝るときは敷き拡げて用いる)を象徴しているように思われる。中世ヨーロッパの大学生には常に干し草の束の携帯が義務付けられ、野外の授業に腰掛けとして使用したと聞かすが、ここにも往時の遺風の残存が見られるかも知れない。

7. シュラウタ(Śrauta)祭式

最初に整備された大規模祭式は「シュラウタ祭式」、つまり、「シュルティ(伝承・学習)に基づく祭式」と呼ばれる。*(śruti-*の語は、この意味では、AB VII, *Mānava-ŚrSū* にはじめて現れる。*śrauta-*は *ŚrSū.* の本体部分には現れない、より後の語である。)挙行には 3 から 5 の祭火が必要とされ、それ自身がシュラウタ祭式である祭火設置祭(*agnyādhēya-*, *agnyādhāna-*)により設置される。諸祭火を総称して *vitāna-*「配備」(JB +)とよぶことがあり、*ŚrSū.* にはその形容詞 *vaitāna-* が現れる。祭場の東側にある

四角形の *Āhavanīya*-「それへと（供物が）献注されるべき [火]」（神格への献供用）、西側にある円形の *Gārhapatya*-「家長に属する [火]」（供物の調理用）、南中央に位置する半円形の *Anvāhāryapācana*-「祭官に報酬としてふるまわれる粥 (*anvāhāryā*-) を調理する [火]」（別名: *odanapācana*-「粥を調理する [火]」、*dakṣiṇā*-「南の [火]」、*Dakṣiṇāgni*-「南の火」）が必須の3祭火である。MS では *Sābhya*-「集会所 (*sabhā*-) の [火]」が加わり、Taittirīya 派では更に *Āvasathīya*-「(客人が) 泊まる小屋 (*āvasathā*-) の [火]」が加わり5火となる。後二者は、本来、それぞれ別棟の小屋に備え付けられていた火であり、*ĀpastambaŚrSū*、*KātyāyanaŚrSū* などが同一の祭場内に5火を設置するのは、より新しい時代を反映しているものと思われる。即ち、既に部族ないし大家長の家に客人用宿泊施設、集会用施設が無くなっていたか、或いは、祭火設置がそのような施設を所有する部族長・大家長からそれらを持たない一般家長に拡大した状況が考えられる。

アーヒターグニ (*āhitāgni*-「Śrauta 諸祭火を設置した者」) は終生、これらの祭火の世話をし、毎夕・毎朝、熱したミルクを祭火に捧げるアグニホートラ (*agnihotrā*-) とそれに続く火への礼拝 (*agnyupasthānā*-) を欠かさず、朔と望の夜を潔斎して過ごし (*upavasathā*-、→ 4.) 新月祭・満月祭を挙行することを義務とし (→ 7.3.)、死後は祭火に焼かれて天界へと運ばれる。定住期にはこれらの執行は祭火小屋で行われたと思われる。より大きな祭式、特別な祭式は、必要に応じて祭場をその都度作るが、場所選定についての記述も多い。(→ 13.)

ソーマ祭では穀物祭用祭場の東側に、より大きな小屋を建て、その内側をマハーヴェーディ (*mahāvēdi*-、*ŚrSū*、+) とよぶ。マハーヴェーディの北境界線上中央に点火祭官 (*āgnīdhra*-/*agnīdh*-/*agnīdh*-) の小部屋が造られ、*Āgnīdhryā*-「*Āgnīdhra*/*Agnīdh* 祭官の [火]」が設置される。マハーヴェーディ内の西側にサダス (*sādas*-「座

所」) とよばれる囲い部屋が設けられ、その中には、ホートリとその補助祭官用の6つのディシュニヤ祭火 *dhiṣṇiya*- 祭火 (→ 5.2.) が設置される。

シュラウタ祭は、ソーマの压榨と共飲を中心としサーマン (詠唱、→ 2.) を伴うソーマ祭 (→ 7.1.)、サットラ (→ 7.2.)、動物犠牲祭 (→ 7.3.)、穀物祭 (→ 7.4.) に大別される。ストラにはシュラウタ祭式を、ソーマとサーマンの有無により、*Somasamsthā*「ソーマ祭の形式」(サットラを含むソーマ祭) と *Haviryajña* (別名 *Haviryajñasamsthā*) (動物犠牲祭を含む穀物祭) とに分類する記述が見られる。

シュラウタ祭の内容は、太陽・年・季節・月等の巡りの維持、部族・共同体・国の存続と繁栄など、宇宙・環境・社会全体に関わる事柄 (コスモス、マクロコスモス) を中心とする。同時に祭主 (夫妻) の個人生活 (家畜と子孫の繁栄、食物、寿命、名声、来世など) に関わる側面を持つ。この祭式群は、実際に行作を担当するアドヴァリユ祭官 (「道筋を辿る」祭官、→ 2.2.) の主導により組織されていった。祭式は祭主が主催し、祭主夫妻の参加が必要であった。祭主は大家長、部族長 (すなわち王)、ないしは重要な祭官 (同時に大家長であったであろう) が務めたものと思われる (→ 2.1.)。

7.1. ソーマ祭

覚醒・興奮作用と恍惚感を与える植物ソーマ (*sóma*-、イランのハオマ *haoma*-) の朝昼晩3回の压榨と諸神格への献供、祭官間での喫飲を中心とする大規模祭式群で、ウドゥガートリ祭官のグループによるサーマン (→ 5.5.) の朗詠を伴い、動物犠牲祭 (→ 7.3.) が途中に組み込まれる。ソーマの献供自体を目的とする本来のソーマ祭は1日から12日間続き、夜を徹して翌朝まで行われる *atirātrā*- は既にリグヴェーダ (VII 103, 107) に言及されている。ホートリ祭官の役割も大きく、多数の祭官を必要とし、彼らへの報酬ダクシナー (→ 1.3.) は高価多量

で、牛（1頭から数1000まで）、馬、その他の家畜、金銀、衣類、穀物、武器、人員、領土領民などが挙げられている。ソーマ祭を基盤として、王の即位式、戦車競技、馬の放牧による領土の独占宣言、鷹の形をした火壇の構築等、様々な要素が結び付き、多種多様な目的に応じた長期かつ大規模な祭式が組み立てられる。なお、バラモンのみで挙行されるサットラ (*sattrá-*) は、ソーマとサーマンの使用から、祭式文献ではソーマ祭の中に分類されているが、別の起源に由来するものと推測される (→7.2)。

ソーマがいかなる植物であるかを巡っては議論があるが、結論的には *ephedra* (麻黄) と考えてよいと思われる。より古い時代の「気付け薬」蜜酒 (*mádhū-*, **méd'u-* ~ 蜜 [**mjēri*]) に代わって、インドイラン共通時代に接触した他文化から移入された興奮剤である。祭官・詩人が興奮・恍惚状態で「ものを見た」といわれることは (→2.)、ソーマ服用と関係があろう。武人が戦闘に使用したことも想像に難くない。(現実に第二次大戦では *ephedra* (麻黄) の有効成分 *ephedrin* の合成化合物 *amphetamine* が軍人の戦闘能力を高めるために米空軍によって使用された。対するドイツ空軍は気付け薬に蜜酒を用いたと聞く。)

7.2. サットラ (*sattrá-*)

整備された祭式体系では12日ないし13日以上続くソーマ祭に分類されるが、通常の祭式 *yajñá-* とは本質的に異なる性格を持ち、動詞も *yaj* ではなく「座る」、「座っている」が用いられる (*sattrám sīdati, āste*, さらに *upa-i* 「に入る、加わる」。打ち上げるときは「立ち上がる」*ud-sthā* が用いられる。PW s.v. の記述は正確で参照するに足る)。バラモンのみが参加し、祭官が交代で祭主の役割を務め、ダクシナーも無い。*sattrá-* 「座ること」という名称が示すように、バラモン達が集まり座ってソーマを共に飲みサーマンを朗詠しながら祭官詩人 (*kavī-*, →2.) としての能力を高め合う練成合宿 "session,

Sitzung" が出発点であったと推測される (讃歌作成、祭式議論 [*brahmodya*] などを通じての情報交換)。基本形は12 (ないし13) 日間続くが、丸一年、或いは12年続く型もある。「太陽の運行に関する学」が基礎にあり、12という数は一年の月の数を、13は13番目の月「閏月」を指し、従って12ないし13日間は丸一年 *samvatsará-* (原義は「仔牛が発生から成牛になるまでの [実際には次の仔牛が生まれるまでの] 全期間」) に等しく、更に *samvatsará-* は「永遠」を象徴すると解釈される。1年間続く *gavāmayana-* 「牛の行程」には冬至と夏至を初めとする太陽の運行に関わる様々な儀礼が組み込まれている。更に、*Sarasvatī* 河を源泉まで遡る *sārasvatá-* や *sarpasattra-* 「蛇のサットラ」等、特殊なサットラも知られている。

7.3. 動物犠牲祭 (*paśubandhá-*)

整備された祭式文献では独立のジャンルを構成せず、ソーマ祭の中に組み込まれた犠牲祭を抽出したものとして (*nirūdhapaśubandha-*, ŚrSū. +), しかも穀物祭 (*iṣṭi-*, *haviryajñá-*) の枠の中に分類されて (これと整合性をもたせた形で) 記述されている。犠牲獣には一般に山羊、羊、更に牛、特別な場合に馬などが用いられるが (4種の列挙 RV X 91,14), 人を加えて5種という場合もある (TS, TB, ŚB, cf. SCHWAB, p. XVII)。古いヤジュルヴェーダ散文には、「7種の村落に属する犠牲獣 *paśu*」として、人、馬、牛、山羊、羊、大麦、米 (MS I 8,1:116,5), ないし、牛、馬、驃馬、驢馬、山羊、羊、人 (I 5,10:78,6) が挙げられる。動物犠牲祭が古い起源を持つことは RV から知られるが、犠牲獣と穀物とを併置するこの列挙は、後に動物犠牲祭が穀物祭の中に分類されること (「*Haviryajña*」, →7.), 独立した動物犠牲祭が記述されていないこと、などを考え合わせると、動物犠牲忌避の傾向が既に始まっていることを示すといえるかもしれない。犠牲獣を意味する *paśu-*, *paśú-* は「動物、家畜、犠牲獣」を意味し、ラテン語 *pecū* n.,

pecus f.「家畜」、ゴート語 *faihu* n.「家畜、山羊、羊、貨幣、財産」、古高ドイツ語 *fihu* = ドイツ語 *Vieh*、リトアニア語 *pėkus*「家畜」などと同じ起源である。式次第のあらましについては → 15。

7.4. 穀物祭

*iṣṭi-*の語はRV以来普通であるが(1.1., 5.4.をも参照)、祭式の術語として「穀物祭」を意味する用例がある。*haviryajñā-*(Br.+)ともよばれる。*puroḍās(a)-*「捧げ物」と呼ばれる大麦(RV+), 米(AV+)から作ったパンケーキ(日常語ではアプーパ *apūpā-*)や乳製品、大麦または米の粥(*carā-*「鍋」と呼ばれる; 粥は日常語では *odanā-*)などを供物とする比較的単純な祭式である。ソーマ祭、動物犠牲祭の中にも必ず組み込まれている。犠牲獣(*páśu-*, *paśú-*)と同じく神格に捧げる部分(*daivatāni*)を切り取って *Āhavanīya-*祭火の中に献供する。乳製品は供物として以外にも、道具や指などに塗る、等に用いられる。新月祭、満月祭を標準に整備された。太陰暦と太陽暦とを併用する古代インドの生活に即して、アグニホートラ、新・満月祭、チャートゥルマースヤ等、日・月・季節・年の巡りの維持に関する儀礼が中心である。農作物(米、麦等)の収穫に際して初物を供えるアークラヤナは新月祭満月祭に付随して行われる。

穀物祭の基本とされる新月祭・満月祭(*darśapūrnamāsā-*)は祭主夫妻および4名の祭官により執行され、ダクシナー(→1.3.)は南側の祭火で調理される「ふるまい粥」(*anvāhāryā-*, →7.)である。朝と望の夜を祭火小屋で謹慎して過ごし(*upavasatha*, →4.), 翌朝、インドラとアグニ(新月祭)ないしソーマとアグニ(満月祭)に上記のパンケーキを献供する。新月祭ではパンケーキの代わりに前日に用意した酸乳と当日搾乳した乳の混合(*sāmnāyā-*)をIndraに献供する方式があり、後者が原型であった可能性が指摘されてい

る(西村直子『放牧と敷き草刈り - Yajurveda-Saṁhitā 冒頭の mantra 集成とその brāhmaṇa の研究 -』東北大学出版会 2006, 40 参照)。供物から取り分けられ溶かしバターを注がれた *idā-*「滋養」と称される食物は、神格としての *idā-*(大洪水の後、生き残った Manu の乳製品献供から生じたとブラーフマナに語られる)を呼び寄せて、祭官たちと祭主とが食する。新月祭の前日の午後には、祭主の三代にわたる祖霊に団子を捧げる Piṇḍapitṛyajña が挙行され、この時には聖索を逆方向に掛ける(→4.)。

毎日、日の出と日の入りに熱した牛乳を、最初は簡単な祭詞とともに、次は沈黙して、祭火に献ずるアグニホートラは、最も単純なシュラウタ祭式であり、一人の祭官のみで行われる。古層ブラーフマナの記述からは、本来はバラモンである祭主が自ら献供したことが窺われ(SAKAMOTO-GOTŌ, Junko, *kathām-katham agnihotrām juhutha, Anusatyai*, Fs. Narten, 2000 [2001], 243 n.36 参照)、王族である祭主には禁止・制限される(代替にバラモンへの供食ないし後述の *Agnypasthāna* が勧められる(阪本(後藤)純子「王族と *Agnihotra*」*印度学仏教学研究* 53-2, 2005, 947-941 参照, →2.1.))。リグヴェーダに既に見られる太陽(の運行)に関する儀礼と火に関する儀礼とを複合して構成したものと推測される。祭詞(学派により異同がある)は単純で光(*jyōtiṣ-*)を媒介項とする火と太陽の同一化を端的に示すが、奇妙なことにマントラ集成に記載されていない。アグニホートラに続き(MSでは夜・朝とも、他文献では夜のみ)、献供用祭火の傍らに立ち多数の複雑な祭詞(リチ *fc-* から成る)を語りかけて敬意を表する(*Agnypasthāna*)。この儀礼は祭式と認められていないにもかかわらず、用いる祭詞はマントラ集に収録されている。両者ともに祭火設置者の終生の義務である。*Agnihotra* と *Agnypasthāna* の相互補完的な密接な関係を考慮すると、両者は本来一対の拝火儀礼を構成していた可能性がある。少なくともインドイラン

共通起源に遡ると考えられる火を崇拜する祭式が、それを構成する2側面、供物を献ずる儀礼 Agnihotra「火への献供」とことばで讃える儀礼 Agnyupasthāna「火への表敬」に分化され、更に前者が太陽崇拜儀礼と結合し、その際に火と太陽を光に等置する祭詞が付与されたかと推測される(阪本(後藤)純子「王族と Agnihotra」印度学仏教学研究 53-2, 2005, 944, 942 n.1, 941 n.9 参照)。Agniyupasthāna に占める RV 讃歌の(従ってもともとホトリ祭官の)役割、Agnihotra が献注儀礼であること(整備された祭式ではアドヴァリユ祭官の担当)という差異にも注目する必要がある。

チャートウルマースヤ祭 (Cāturmāsya) は1年間にわたり4ヶ月毎の満月に繰り返される穀物祭で、第1祭の Vaiśvadeva (一切神たちへの祭り)が新年(新春)に、第2祭の Varuṇapraghāsa (ヴァルウナ神の食べ始め)が夏(雨期の始まり)に、第3祭の Sākamedha (共に栄える祭り)が秋に対応することから、一般に「季節祭」と解されている。名称自体は数詞限定複合語 caturmāsa-「4ヶ月間」からの派生語で、各祭の終了時に祭主が髪を切り (nivārtana-)、特別な誓戒 (vratā-) を次の祭式までの4ヶ月間遵守する(→4.) ことに由来す

ると思われる:cāturmāsya[ni] [vratāni]「4ヶ月間継続する[誓戒]」。本来は、上記3祭から構成されていたが、太陽暦の1年は12の太陰月と13番目の閏月から成るので、第4祭 Śunāsīriya (祝福と鋤の祭り)が年末に付け加えられたものと推測される。第3の Sākamedha 祭は本来は Kārttika 月の満月 (B.C. 2000 以前の古代文明においては秋分に対応し、新年とされていた可能性が高い) に挙行されていたと推定されるが、大規模な祖霊祭 (Mahāpitṛyajña) を伴い(毎月の祖霊祭は新月祭に付属する)、その前夜は通常の祭式中の禁欲生活と異なり、饗宴が催される。仏典の沙門果経はこの祭式の満月の夜を舞台として成立している(阪本(後藤)純子「沙門果経とヴェーダ祭式」印度学仏教学研究 49-2, 2001, 958-953, 特に 957-956 参照)。

7.5. 研究文献

シュラウタ祭式に関する主な研究、翻訳、概説を挙げる。

7.5.1. 祭式全般の概説

WEBER, A., Zur Kenntniss des vedischen Opferrituals, *Indische Studien* X (1868) 321-396, XIII (1873) 217-292.



Sanskrit College Calcutta, March 1958 (Gustav, Helga ROTH 夫妻から K. L. JANERT に送られた写真から)

HILLEBRANDT, A., *Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber*. 1897.

KANE, P. V., *History of Dharmaśāstra*. I–V, 1930–1962, (²1968–1975).

GONDA, J., *Die Religionen Indiens I* (²1978) 104–173.

Cf. HEESTERMAN, J. C., *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*. Chicago & London 1993.

7.5.2. 個別の祭式の記述を中心とするもの

新月祭、満月祭 (Darśapūrṇamāsa):

HILLEBRANDT, A., *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer. In seiner einfachsten Form. Mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt*. Jena 1879.

RUSTAGI, Urmila, *Darśapūrṇamāsa. A comparative ritualistic study*. Delhi 1981.

Cf. 西村直子『放牧と敷き草刈り – Yajurveda-Samhitā 冒頭の mantra 集成とその brāhmaṇa の研究 –』東北大学出版会 2006.

Cf. 野田智子『Āpastamba Śrautasūtra に記述される Darśapūrṇamāsa の研究』(1994 年度京都大学修士論文)

Cf. (Pavitreṣṭi) TACHIKAWA, Musashi–BAHULKAR, Shrikant–KOLHATKAR, Madhavi, *Indian Fire Ritual*. Delhi 2001.

団子祖靈祭 (新月祭に含まれる, Piṇḍapitryajña):

DONNER, O., *Piṇḍapitryajna, das manenopfer mit klößen bei den Indern. Abhandlung aus dem Vedischen ritual*. Berlin 1870.

シュラウタ祭火設置祭 (Agnyādheya):

KRICK, H., *Das Ritual der Feuergründung (Agnyādheya)*. Wien 1982.

アグニホートラ (Agnihotra):

DUMONT, P.-É., *L'Agnihotra. Description de l'agnihotra dans le ritual védique d'après les Śrautasūtras de Kātyāyana (Yajurveda blanc); Āpastamba, Hiranyakeśin, Baudhāyana, Manu (Yajurveda noir); Āśvalāyana, Śāṅkhāyana (R̥gveda); et le Vaitāna-Sūtra (Atharvaveda)*.

Baltimore 1939.

BODEWITZ, H. W., *The Daily Evening and Morning Offering (Agnihotra) according to the Brāhmaṇas*. Leiden 1976.

Cf. NAVATHE, P. D., *Agnihotra of the Kāṭha Śākhā [Kāṭhaka Samhitā 6.1–9; 7.1–11] with introduction, text, translation and notes*. Pune 1980.

Cf. 阪本(後藤)純子「王族と Agnihotra」*印度学仏教学研究* 53-2, 2005, 947–941:「究極の Agnihotra (1) – Vādhūla-Anvākhāna II 13 –」*印度学仏教学研究* 55-2, 2007, 804–796:「究極の Agnihotra (2) – ŚB-M XI 3,1, ŚB-K III 1,4, JB I 19f., Vādhūla-Anvākhāna II 13 –」*印度学宗教学会『論集』* 34 (印刷中): [Janaka 王の五火説] SAKAMOTO-GOTO, Junko, *Zur Entstehung der Fünf-Feuer-Lehre des Königs Janaka, Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften. Norm und Abweichung, Akten des 27. Deutschen Orientalistentages Bonn 1998, 2001, 157–167; kathām-katham agnihotrām juhutha – Janakas Trickfrage in ŚB XI 6,2,1 – , Anusantatyai, Fs. Narten, MSS Beiheft 19, 2000 [2001], 231–252. 四ヶ月祭 (季節祭「四ヶ月間の vrata たち」, Cāturmāsya):*

EINOO, Shingo, *Die Cāturmāsya oder die altindischen Tertialopfer dargestellt nach den Vorschriften der Brāhmaṇas und Śrautasūtras*. Tokyo 1988.

Cf. BHIDE, V. V., *The Cāturmāsya Sacrifices [With special reference to the Hiranyakeśi Śrautasūtra]*. Pune 1979.

Cf. (Sākamedha と Mahāpitryajña) 阪本(後藤)純子「沙門果経とヴェーダ祭式」*印度学仏教学研究* 49-2, 2001, 958–953.

願望穀物祭 (Kāmyeṣṭi):

CALAND, W., *Altindische Zauberei. Darstellung der altindischen „Wunschopfer“*. Amsterdam 1908 (Wiesbaden 1968).

動物犠牲祭 (Paśubandha):

SCHWAB, Julius, *Das altindische Thieropfer*.

- Erlangen 1886.
 Cf. 辻直四郎『ブラーフマナとシュラウタ
 スートラとの関係』東京 1952.
- ソーマ祭 (Agniṣṭoma):
 CALAND, W.-HENRY, V., *L'Agniṣṭoma. Description
 complète de la forme normale du sacrifice de Soma
 dans le culte védique*. 2 tomes. Paris 1906, 1907.
 Cf. Bodewitz, H. W., *The Jyotiṣṭoma Ritual.
 Jaiminīya Brāhmaṇa I*, 66-364. Leiden-New York-
 København-Köln 1990.
- アシュヴァメーダ (馬祠祭, 馬犠牲祭,
 Aśvamedha):
 DUMONT, P.-É., *L'Aśvamedha. Description du
 sacrifice solennel du cheval dans le culte védique*.
 Paris 1927.
 Cf. BHAVE, Shrikrishna, *Die Yajus' des Aśvamedha*.
 Stuttgart 1939.
- ラージャスーヤ (王即位祭, Rājasūya):
 WEBER, A., *Über die Königsweihe, den Rājasūya*.
 Berlin 1893.
 HEESTERMAN, J. C., *The Ancient Indian Royal
 Consecration. The Rājasūya described according
 to the Yajus texts and annotated*. 's-Gravenhage
 1957.
- アグニチャヤナ (火壇設置祭, Agnicayana):
 STAAL, Frits, *Agni. The Vedic Ritual of the Fire
 Altar*. 2 vols., Berkeley 1983 (Delhi 1986).
 Cf. IKARI, Yasuke (井狩弥介), *Baudhāyana
 Śrautasūtra X on the Agnicayana, an annotated
 translation, Agni, Vol. II*, 478-675.
- サウトラーマニー (Sautrāmaṇī):
 KOLHATKAR, Madhavi Bhaskar, *Surā. The Vedic
 liquor and the Vedic sacrifice*. New Delhi 1999.
- ヴァージャペーヤ (戦車競走ソーマ祭, Vājapeya):
 WEBER, A., *Über den Vājapeya*. Berlin 1892.
The Śrauta Ritual and the Vājapeya Sacrifice. The
 Vājapeya Performance Committee, Poona 1955
 (1955年5月8日-1956年5月29日に挙行
 されたV祭の企画パンフレット, 60頁+図
 表). *Report*. Vājapeya Performance Committee,

- Poona 1957. (同報告書, 48頁+写真)
 Cf. STEINER, Karin, *Text zum Vājapeya-Ritual*,
 Marburg 2004.
- ブラヴァルギヤ (ソーマ祭に組み込まれた拝火
 儀礼, Pravargya):
 VAN BUITENEN, J. A. B., *The Pravargya. An ancient
 Indian iconic ritual described and annotated*. Poona
 1968.
 Cf. HOUBEN, Jan E. M., *The Pravargya Brāhmaṇa
 of the Taittirīya Āraṇyaka. An ancient commentary
 on the Pravargya ritual. Introduction, translation
 and notes*. Delhi 1991; *The Ritual Pragmatics
 of a Vedic Hymn: The "Riddle Hymn" and the
 Pravargya Ritual (JAOS 120, 2000, 499-536) 504ff.*
- サットラ (Sattra):
 Cf. TSUCHIDA, R., *Das sattra-Kapitel des
 Jaiminīya-Brāhmaṇa (2, 334-370) nach den
 Handschriften herausgegeben, ins Deutsche
 übersetzt und erklärt*. Dissertation Marburg 1979.
 さらに, FALK, Harry, *ZDMG Supplement VI
 (1985) 275-281*, KRICK *Agnýādheya 497f.* (ほ
 か, Index 参照) など。
- 祭式中のあるトピックを扱ったもの, その他:
 深斎 (ソーマ祭に含まれる Dikṣā):
 LINDNER, Bruno, *Die Dikṣā oder Weihe für das
 Somaopfer*. Habilitationsschrift Leipzig 1878.
- 聖と俗を区別するシンボルとしての髪と鬚の取
 り扱い:
 阪本 (後藤) 純子「髪と鬚」, 『仏教における
 聖と俗』日本仏教学会年報 59, 1994, 77-
 90.
- 祭式と来世:
 阪本 (後藤) 純子, 「iṣṭā-pūrtā-『祭式と布施
 の効力』と来世」, 『今西順吉教授還暦記念
 論集 インド思想と仏教文化』, 春秋社 1996,
 882-862; SAKAMOTO-GOTŌ, Junko, *Das Jenseits
 und iṣṭā-pūrtā- "die Wirkung des Geopferten-
 und-Geschenkten" in der vedischen Religion,
 Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik,*

Wiesbaden 2000, 475–490.

マイトラヴァルナ祭官について:

MINKOWSKI, Christopher Z., *Priesthood in Ancient India. A Study of the Maitravaruna priest*. Vienna 1991.

サーマンに関して:

VAN DER HOOGT, J. M., *The Vedic Chant Studied in its Textual and Melodic Form*. Proefschrift Amsterdam 1929.

FADDEGON, Barend, *Studies on the Sāmaveda*. Part I, Verhandelingen, Amsterdam 1951 (1963).

STAAL, J. F., *Nambudiri Veda Recitation*. 's-Gravenhage 1961.

HOWARD, Wayne, *The Decipherment of the Sāmavedic Notation of the Jaiminīyas*. Studia Orientalia 63, Helsinki 1988.

TARLEKAR, G. H., *Sāman Chants: In Theory and Present Practice* (with a Cassette of Sāman Chants). Delhi 1995.

7.5.3. 辞書

RENOU, L., *Vocabulaire du rituel védique*. Paris 1954.

SEN, Chitrabhanu, *A Dictionary of the Vedic Rituals. Based on the Śrauta and Gṛhya Sūtras*. 1978 (reprint Delhi 1982+).

MYLIUS, Klaus, *Wörterbuch des altindischen Rituals. Mit einer Übersicht über das altindische Opferritual und einem Plan der Opferstätte*. Wichtrach 1995. (Das altindische Opfer [→ 7.5.7], 574–588 に補遺あり。)

RANADE, H. D., *Illustrated Dictionary of Vedic Rituals*. New Delhi 2006.

BÖHLINGK, OTTO-ROTH, Rudolph, *Sanskrit-Wörterbuch*. 7 Bde. St. Petersburg 1855–1875. [PW] (br., 祭式に関連する語彙については A. WEBER が担当。)

7.5.4. 祭式道具

RAGHU VIRA, *Implements and Vessels used in Vedic*

Sacrifice, JRAS 1934, 283–305 (= *Vedic Studies*, New Delhi 1981, 41–66).

CALAND-HENRY, *L'Agniṣṭoma*, pp. 253–256, Planches I–III. (Pit Rivers Museum Collection からの写真 Pl. II が誤って Pl. III の反転したものになっている。SEN, *Dictionary* に収録されたものを見る必要がある。)

SEN, Chitrabhanu, *A Dictionary of the Vedic Rituals, Appendices*.

DHARMADHIKARI, T. N., *Yajñāyudhāni*. Pune 1989.

STAAL, Frits, *Agni*, Vol. 1.

The Śrauta Ritual and the Vājapeya Sacrifice, 最終頁, *Vājapeya Committee, Report*, p. 43.

RANADE, H. G., *Kātyāyana Śrauta Sūtra [Rules for the Vedic sacrifices] (Translated into English)*. Poona 1978, p. 447 の後.

Shrimad-Vajasaneyi-Madhyandin-Shatpath-Brāhmanam with Vedarthaprakash commentary... Part I, Kalyan-Bombay 1940, “Dharṣapūrṇamāsādī-yajñōpayuktapatrāṇi” (1)–(4)

VAN BUITENEN, *Pravargya*, p. 49 の後, Plate 3.

RANADE, *Dictionary* の該当項目。

7.5.5. 祭場のプラン

KULKARNI, R. P., *Layout for different Sacrifices. According to different Śrauta Sūtras*. Ujjain 1997.

CALAND-HENRY, *L'Agniṣṭoma*, pp. 257, Planches IV.

SEN, Chitrabhanu, *A Dictionary of the Vedic Rituals, Appendices*.

PARPOLA, Asko, *The Śrautasūtra of Lāṭyāyana and Drāhyāyana and their commentaries. An English translation and study*, Vol. I: 2, Helsinki–Helsingfors 1969, pp. 16–18.

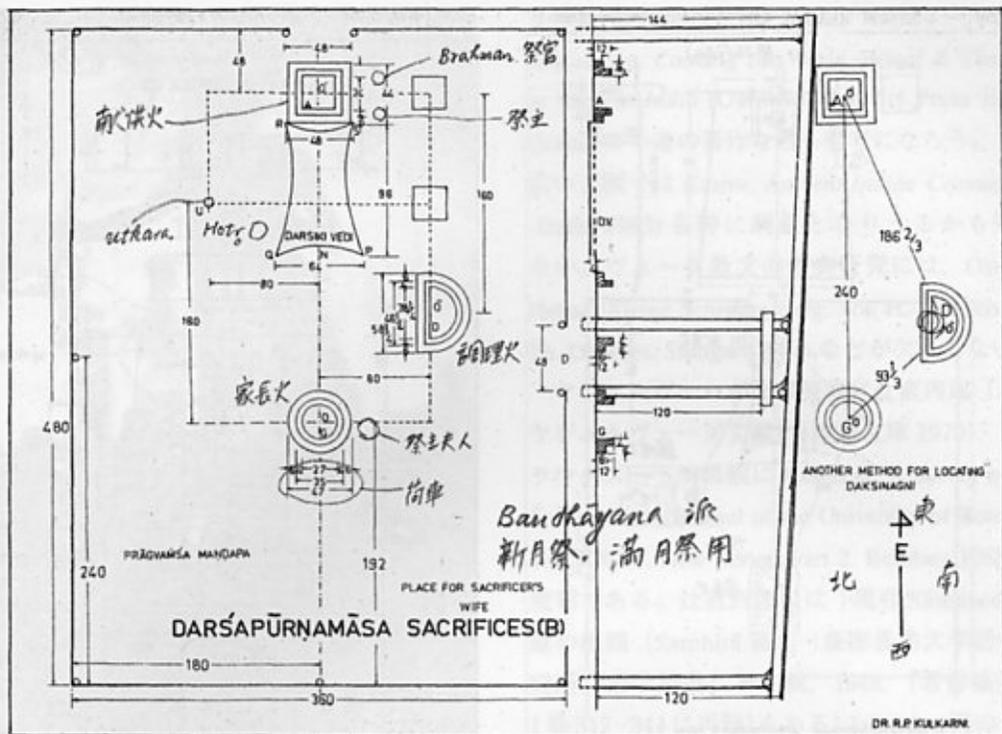
The Śrauta Ritual and the Vājapeya Sacrifice, 1955, 最終頁綴じ込み, *Vājapeya Committee, Report*, 1957, p. 42.

MYLIUS, *Wörterbuch*, pp. 145–147.

MINKOWSKI, *Priesthood*, pp. 13–15.

RANADE, H. G., *Kātyāyana Śrauta Sūtra [Rules for the Vedic sacrifices] (Translated into English)*. Poona

PLATE 1B (Scale 0.24 mm = 1 Aṅg)



The Layout of Fire-Places and Altar (B)

19

KULKARNI, 1997 から。新月祭、満月祭用祭場図：Baudhāyana 派。

126 Layout for Different Sacrifices Āpastamba 派 新月祭・満月祭用

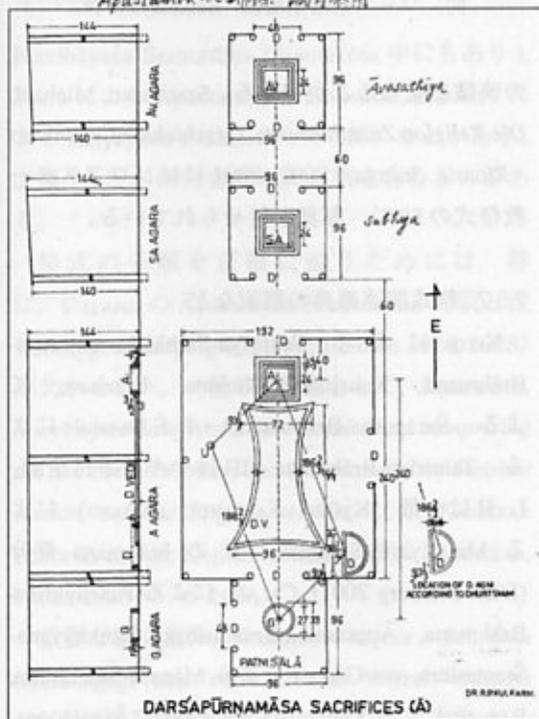


PLATE 1 (Ā) Darśapūrnāmā Sacrifice (Scale 0.24 mm = 1 Aṅg)

182 Layout for Different Sacrifices Kātyāyana 派 新月祭・満月祭用

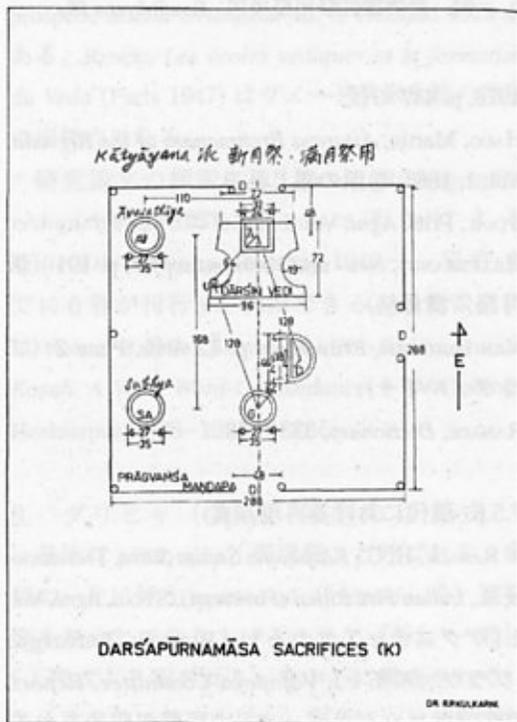


PLATE 1 (K) Darśapūrnāmā Sacrifice (Scale 0.24 mm = 1 Aṅg)

同、新月祭、満月祭用祭場図：Āpastamba 派。

同、新月祭、満月祭用祭場図：Kātyāyana 派。

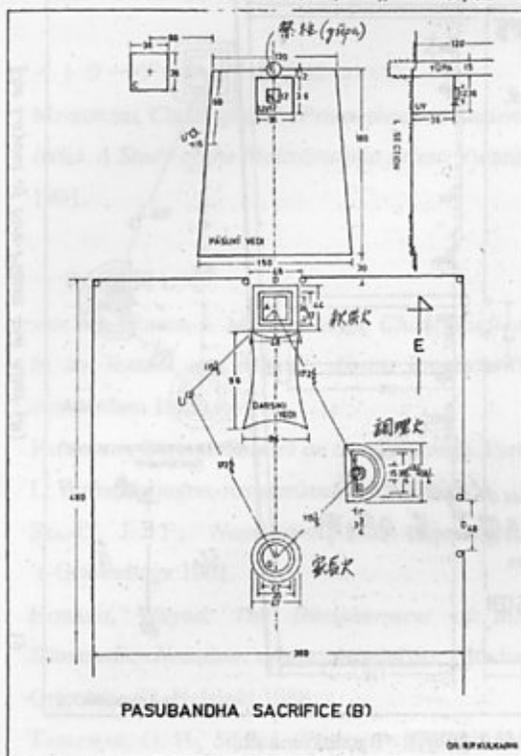


PLATE 2 (B) (Scale 0.24 mm = 1 Aṅg)

同。動物犠牲祭用祭場図: Baudhāyana 派。

1978, p. 447 の後。

HAUG, Martin, *Aitareya Brahmanam of the Rigveda*, Vol. 1, 1863, 巻頭の綴じ込み。STAAL, Frits, *Agni*, Vol. 1 (アグニチャヤナ)。HILLEBRANDT, *Neu- und Vollmondsopfer*, p. 191 (新月祭, 満月祭)。VAN BUITENEN, *Pravargya*, p. 12 の後, Plate 2 (ブラヴァルギヤ)。RANADE, *Dictionary*, 333-348.

7.5.6. 現代における再現写真

RANADE, H. G., *Kātyāyana Śrauta Sūtra*, TACHIKAWA et al., *Indian Fire Ritual (Pavitreṣṭi)*, STAAL, *Agni*, Vol. 1 (アグニチャヤナ), VAN BUITENEN, *Pravargya* (ブラヴァルギヤ), *Vājapeya Committee, Report*, 1957 (ヴァージャペーヤ) に写真が収められている。その他, ヴァージャペーヤ, 満月祭の CD-Rom, アグニチャヤナの Video など幾つか

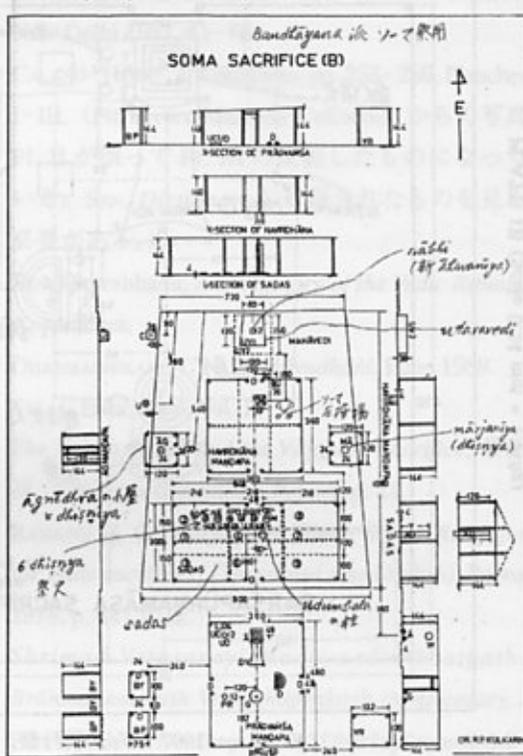


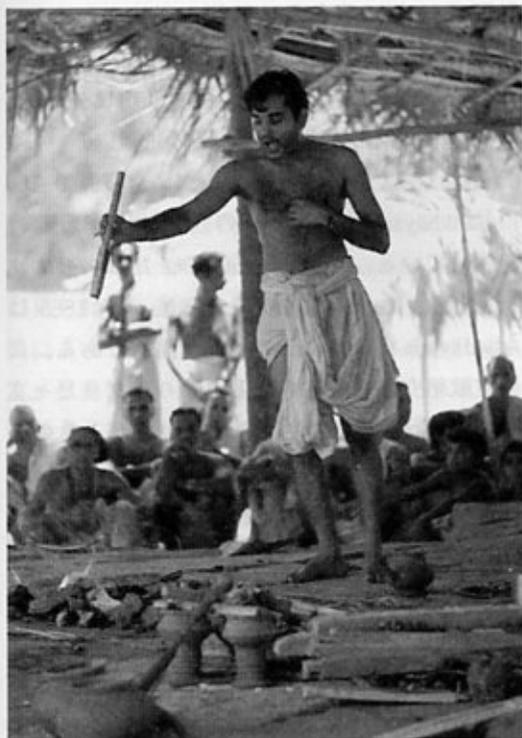
PLATE 5 (B) Soma Sacrifice (Scale 0.24 mm = 1 Aṅg)

同。ソーマ祭用祭場図: Baudhāyana 派。

の映像を見ることができる。STAUSBERG, Michael, *Die Religion Zarathushtras. Geschichte-Gegenwart-Rituale*, Stuttgart 2002-2004 にはゾロアスター教祭式の DVD, 写真が付せられている。

7.5.7. 祭式関連原典の翻訳など

KEITH による *Taittirīya-Saṁhitā*, *Aitareya-Bṛāhmaṇa*, *Kauṣītaki-Bṛāhmaṇa*, EGGELING による *Śatapatha-Bṛāhmaṇa*, P.-É.DUMONT による *Taittirīya-Bṛāhmaṇa* (III はテキスト付全訳, I, II は一部), Kyōko SAKAMOTO (AMANO) による *Maitrāyaṇī Saṁhitā I-II* の *bṛāhmaṇa* 部分 (Diss. Freiburg 2001), CALAND による *Pañcaviṁśa-Bṛāhmaṇa*, *Āpastamba-Śrautasūtra*, *Śāṅkhāyana-Śrautasūtra*, VAN GELDER による *Mānava-Śrautasūtra*, RANADE による *Kātyāyana-Śrautasūtra*, *Āśvalāyana-Śrautasūtra*, *Lāṭyāyana-Śrautasūtra*, MYLIUS による *Āśvalāyana-Śrautasūtra*, KASHIKAR による



STAAL, *Agni I*, p. 561: アグニチャヤナ祭. アドヴァルユによる積み上げられたアグニ火壇への献供 (pūrṇāhuti)。

Baudhāyana-Śrautasūtra (Śrautakośa 中にもあり), THITE による Āpastamba-Śrautasūtra, PARPOLA による Lātyāyana-Śrautasūtra (一部) などがある。上掲 7.4.2. の研究書の中にも訳を含むものがある。

祭式の手順を正確に追うためには、特に、CALAND の Āpastamba-Śrautasūtra の訳と注 (Göttingen-Leipzig 1921, Amsterdam 1924, 1928) が欠かせない。一種の資料集として、*Śrautakośa. Encyclopaedia of Vedic sacrificial ritual comprising the two complementary sections, namely the Sanskrit section and the English section.* C. G. KASHIKAR Editor-in-charge; English section by R. N. DANDEKAR, Poona 1958-) がある。

重要な論文集に、CALAND, *Kleine Schriften* (Herausgegeben von Michael Witzel. Stuttgart 1990) がある。HILLEBRANDT, *Kleine Schriften* (Stuttgart 1987), MYLIUS, *Das altindische Opfer. Ausgewählte Aufsätze und Rezensionen* (Wichtrach

2000), HEESTERMAN, *The Broken World* (→ 7.4.1.), MALAMOUD, *Cooking the World. Ritual & Thought in Ancient India* (Oxford University Press 1996), GONDA の一連の著作なども参考になろう。より広い文脈では KUIPER, *Ancient Indian Cosmogony* (Delhi 1983) も時に刺激となりうるかも知れない。ヴェーダ散文の原典研究には、OERTEL, Hanns, *Kleine Schriften* (Hrg. von H. Hettrich und Th. Oberlies. Stuttgart 1994) などが欠かせない。

ヤジュルヴェーダ文献概観に辻直四郎「現存ヤジュルヴェーダ文献」(東洋文庫 1970)、シユラウターストラ概観に KASHIKAR, *A Survey of the Śrautasūtras* (Journal of the University of Bombay, Vol. XXXV, New Series, Part 2. Bombay 1968) が便利である。辻直四郎には「現存 Sāmaveda 文献の概観 (Samhitā 篇)」(慶應義塾大学語学研究所「語学論叢」第 1 輯, 1948, 「著作集」第 1 巻 317-344 に再録) もある。Jaiminīya 派のサーマヴェーダ概観に PARPOLA, *The Literature and Study of the Jaiminīya Sāmaveda. In retrospect and prospect, Studia Orientalia* 43: 6, Helsinki 1973 がある。RENOU, *Les écoles védiques et la formation du Veda* (Paris 1947) はヴェーダ学派全般の理解の出発点になる。

研究論文の探索には、RENOU, *Bibliographie védique* (Paris 1931), DANDEKAR ほかによる *Vedic Bibliography* (Bombay 1946-, 現在までに 6 巻が刊行) が利用できる。語彙索引には VISHVA BANDHU ŚĀSTRĪ, *Vaidika-Padānukrama-Koṣaḥ. A Vedic Word-Concordance. I-IV* (Lahore, Hoshiarpur, 1935-1973) がある。

8. グリヒヤ (Gṛhya 「家庭の」) 祭式

基本は pākayajña 「調理祭」と呼ばれる。家長の一生に伴う saṃskāra- (「(ātman- を) 諸要素を統合して作り上げること」, 「行」, 一般に「入門式」と訳される) を中心に構成されている。家庭内の祭火を用い、家長または依頼されたバラモンにより、また妻により、時に家族によって執り行われる。グリヒヤーストラの内容

を HILLEBRANDT (→ 7.4.1.) に依って列挙すれば以下のような構成になる:

男児誕生祈願 - 流産防止 - 「飲引き」 - お産 - 産褥 - 誕生 - 命名 - 誕生日 - 妻の復帰 - 月礼拝 - 初外出 (父が太陽を見せる) - 食べ初め - 髪結い - 耳ほじくり - 髭剃り (Keśānta, Godāna) - 入門 - 学習開始 (Sāvitrī) - 学生生活 - 学習 - 誓戒 - 学期始め - 休暇 - 学期終了 - 第二学期 - Veda 学習期 - 卒業 (: Snātaka 「既沐浴者」になる) - Snātaka の義務 - 結婚 - 家長の火 - 祭式執行資格者 - 家長の義務としての祭式: - 祭式材料について - バター (ājya, gṛta) を用いた祭式 - 調理祭 - 動物犠牲祭 - 祭式の刻限について - 規則的祭式, 毎日の祭式 - 新月祭・満月祭 (大家長 = 部族長の Śrauta 祭としてのそれに対し, 一般家長の儀礼) - 春の Caitra 月の祭式 - 雨期の Śrāvaṇa 月の満月祭 - Indra 祭 - Āśvina 祭 (秋の満月祭 + 大祖霊祭) - Āgrahāyaṇī 祭 (Pratyavarohāṇa, 旧正月祭) - 臨時祭, 賓客接待儀礼 - 家事・畜産・農耕儀礼 - Caitya (偉人の墓?) に対する儀礼: - 病氣・死亡 (antyēṣṭi)・葬礼 (Pitṛmedha) - 祖霊祭 (Śrāddha 「信心祭」)。

参考文献には, 俯瞰的な HILLEBRANDT, *Ritual-Litteratur*, 41-97 (→ 7.4.1.), KANE, *History of Dharmaśāstra* (→ 7.4.1.), GONDA, *Vedic Ritual* (Leiden, 1980) がある。永ノ尾信悟「グリフヤーストラ文献にみられる儀礼変容」東洋文化研究所紀要 118 (1992) 43-86, には GṛSū. の総目次が収められている。

個別的な研究に, SPEIJER, J. S., *Ceremonia apud Indos, quae vocatur jātākarma*, Leiden 1872 (誕生儀礼), WINTERNITZ, M., *Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Āpastambīya-Gṛhyasūtra und einigen anderen verwandten Werken. Mit Vergleichung der Hochzeitsgebräuche bei den übrigen indogermanischen Völkern*, Wien 1892 (婚姻儀礼), 辻直四郎「古代インドの婚姻儀式」『ヴェーダ学論集』, 岩波書店 1977, 282-329, 高橋明による一連の論文 (印度学仏教

学研究ほか) がある。翻訳には, OLDENBERG, *Gṛhya-sūtras. Rules of Vedic domestic ceremonies* (The Sacred Books of the East 29, 30) 1886, 1892 に 7 つの GṛSū. の英訳が収められている。OLDENBERG は *Indische Studien XV* (1879) 1-166 に Śāṅkhāyana-Śrautasūtra の独訳 (および原典) を載せている。STENZLER, *Indische Hausregeln*, I, 2 (Abh.f.d.Kunde d. Morgenlandes 4-1) 1865 は Āśvalāyana-Gṛhyasūtra のドイツ語訳である。この文献紹介からも知られるとおり, グリヒヤ文献は 19 世紀後半に注目されていたが, その後の研究は少なくなっている。最近では, 永ノ尾信悟がヒンドゥー儀礼の展開を視野に論文を発表しているのが注目される。

9. 葬礼, 祖霊祭

RV, AV に既に葬礼, 祖霊祭用の讃歌 (“Yamasūkta”) があるが, YV-Br., ŚrSū. には新月祭時の団子祖霊祭 (Piṇḍapitṛyajña), Cāturmāsya 祭中の大祖霊祭 (Mahāpitṛyajña, 秋分頃の満月の日の午後) が規定されるのみである。しかし, これらの文献や Up. に言及される「一切神」(Viśve Devāḥ) への儀礼, ダイヴァ (dāiva-, daivā-) と呼ばれるものなども祖霊に関わる可能性がある。葬礼 (Pitṛmedha), 祖霊祭 (Śrāddha 「信心祭」) についての纏まった記載はピトリメーダーストラ (Pitṛmedhasūtra), グリヒヤーストラの補遺 (Gṛhyapariśiṣṭa) 等から始まる。法典類 (Dharmasūtra, Dharmaśāstra) には独立の章が設けられている。文献への収録編集, ないし認知が遅れただけでも考えられる一方, 土着の風習から導入された要素も多いものと思われる。家長が複数のパラモンほかの客を接待して執り行う。

祭火への献供は行われず, 祖霊 (pitṛ-, 「父」と同語) たちは自分で供物 (団子, 粥) の湯気を食べる。祖霊の食事はスヴァダー (svadhā-) とよばれる。「自分で決めること, 自決権, セルフサーヴィス」の意味である。祖霊に対する儀礼には, シュラウタ祭, グリヒヤ祭で通常用

いられない胡麻が使用される点が注目される。既に RV に見られ、「アヴェスタ」にも対応語（新アヴェスタ語 *gandər̥ba-*）のある「ガンダルヴァ」（*gandharvá-*）は祖霊たちが天界の住人たちに姿を変えたとも思われる。彼らの楽器、音楽、仮面、衣装は、我が国の小正月や、ヨーロッパのカーニバル（Fasching, Fasnacht, 謝肉祭）に見られる。祖霊たちが里に戻ってくる姿を仮装によって再現する冬の行事との関連を示唆する。仏典において、中有の存在をガンダルヴァと呼ぶことも、死後天界に生まれ変わるとされるヴェーダ時代の死後観から理解できる。また、RV 以来、祖霊を天地を往来する太陽光線と同一視する見解が見られる。

死者の世界を司るのはヤマ（Yama, 閻魔）である。「アヴェスタ」の Yima, Yəma に当たる。インドイラン共通時代の人類の始祖「曙の息子ヤマ」であり、原義は「双子の（男）子」である。「双子の妹（または姉）」Yamī が婚姻を迫る問答讃歌がリグヴェーダに見られる。最初に死んだ者として川を遡って死者の楽園を見出し、その後、困難な道を辿って来る死者たちの「王」となった。二頭の犬、死者の渡る橋などの要素もインドイラン共通時代に遡る。死者の「実在」（*ásu-*）が、生前に積んだ自分の良い行いなどと、死後天界で再会し合体する、という観念も共通時代に遡り、ゾロアスター教の終末論、インドの「業と輪廻」理論の出発点となっている。死者が橋を渡り、そこで選別を受けるとされることは下界、地獄の存在を前提とするが、具体的には殆ど語られることが無い。

参考文献：CALAND, W., *Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche*. Amsterdam 1896; *Über Totenverehrung bei einigen der Indo-germanischen Völker*. Amsterdam 1888; *Altindischer Ahnencult. Das Çrāddha nach den verschiedenen Schulen mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt*. Leiden 1893; 辻直四郎「古代インドの葬送儀式」、『ヴェーダ学論集』330-374; 杉本卓洲「インド仏塔の研究」平楽寺書店 1984, 141-191。

Cf. 中村隆海「祖霊祭 śrāddha：インド・ガヤー市の事例報告」, 印度学宗教学会『論集』28(2001) (55)-(80)。

10. プージャー, サットカーラ, バリ

ヒンドゥー教, 仏教, ジャイナ教における儀礼は、ヴェーダ祭式とは異なり、仏典に「供養」と訳される類の神仏への表敬儀礼に移る。ヒンドゥー教における代表的神格は、ヴィシュヌ (Viṣṇu), シヴァ (Śiva), およびこの両神と関連する女神たち、土地の神々などである。ヴェーダ時代と異なり、神像が大きな役割を果たす。バラモン（あるいは出家者）が毎日あるいは機会に応じて行う。信者が依頼することもある。信者も簡単な日常儀礼を行う。永ノ尾信悟「ヒンドゥー祭祀の形成と展開」（岩波講座『世界歴史』6, 『南アジア世界・南アジア世界の形成と展開』, 1999, 225-244）は「座, 足洗い水, アルギヤ [賓客に差し出す水, 漢訳「阿伽」], 口すすぎ水といった要素は、ヴェーダ文化に古くから伝承されていた賓客接待儀礼からの流用である。これに対し、香木のペースト, 花, 香煙, 灯明などはグリヒヤ・スートラ文献でも比較的新しい部分で、主として祖霊崇拜などにおいて散発的に記述されていたが、神々の礼拝において用いられるようになったのは、グリヒヤ・スートラへの補遺文献においてはじめてであった」（p. 239）と記している。例えば、祖霊祭 (Śrāddha) におけるバラモンへの贈り物中に「塗香, 花, 焼香, 灯明, 衣料」が列挙されるのは古い例である：HirPitṛmSū XVII: 51,13 *gandhapuṣpa-dhūpa-dīpa-*, ĀśvGrSū IV 7,17 *gandhamālya-dhūpa-dīpa-āchādanānāṃ pradānam*。この場合、祖霊祭においてバラモンが祖霊の身代わりを務めると考えられる要素、さらに古く、ブラーフマナにおいてバラモンは人間たちの中の神々であるとされ、祭火（「神々の口」）への献供とバラモンへの報酬 (*dāksīṇā-*, 粥に代表される）とが同価値とされる記述なども思い合わされる。そもそもヴェーダ祭式は神々を賓客と

して接待する形式を取っていたが、プージャー等においては、祭火への献供は行われない（次項のホーマが組み込まれることはある）。祖霊への「お供え」には「与える」*dadāti* という動詞が用いられるが、ヴェーダ祭式において、祭官への報酬 *dákṣiṇā-*, *dāna-*「布施」に用いられる表現と同じである（*dákṣiṇā-*, *dāna-* も「供養」と訳されることがある）。これらの儀礼の成立に祖霊祭の要素が果たした役割は無視できない。汎インド的展開であり、仏教もその流れの中に位置する。代表的なものは：

プージャー *pūjā-*（語根としては既に RV にある）。仏典で「供養」と訳されるもの代表であるが、「供養」という訳語には多様な原語（数十以上）が対応するので面倒な事態が伏在する。「16 のもてなしから成るプージャー」などに組み立てられ、日々、または機会ごとに行われる。

サットカーラ *satkāra-*, *sat-kar/kr*（ヴェーダ語に無し、Ep. Kl. Pur. +）。「歓待」に当たる。客を丁重にもてなす一連の礼儀である。この語も仏典で「供養」と訳される。

バリ *balī-*（RV「貢ぎ物、税」+）。鳥獣、餓鬼、神、樹神などへの「お供え、施し」。この語も仏典で「供養」と訳される。

参考文献：永ノ尾信悟上掲書（28ff. には「祭場の変容」が述べられ、*maṇḍapa-*, *kuṇḍa-*, *maṇḍala-* の出現が分析されている）；EINO, Shingo, *The Formation of the Pūjā Ceremony*, *Stl* 20 (Festschrift Thieme, 1996) 73–87；KANE 上掲書, GONDA の一連の論文, BÜHNEMANN, Gudrun, *Pūjā. A Study in Smārta Ritual*. Wien 1988 ほか, THIEME *Kl.Schr.* 343ff., 磯田熙文「*pūjā* について」、藤田宏達博士還暦記念論集「インド哲学と仏教」（1989）555–576, TACHIKAWA, Musashi-HINO, Shōren-DEODHAR, L., *Pūjā & Saṃskāra*, Delhi 2001。

11. タントラ儀礼, ホーマ

タントラ (*tāntra-*) の語は、シュラウタ祭式

解釈の伝統では各祭式の本祭部を成り立たせるのに必要な補助的要素（どんな祭式にも共通する「縦糸」と説明される。「密教」という意味でのタントラは万象の背後を貫いている糸、筋の意味かと思われる（cf. ヴェーダ文献, 仏典における *bāndhu-*「結びつき」, *nidāna-*「因縁」, *upaniṣād-*「ものの背後に位置するもの：関係, 根拠」）。

RV 以来、中性名詞 ホーマン (*hóman-*) の語が見られ、ギリシャ語の *k'eūma* に対応する。男性名詞 ホーマ (*hóma-*) は AV 以降現れ、仏典で「護摩」と音写される。*hóma-* はヴェーダ祭式の伝統では一般に *āhuti-* (RV +, = アヴェスタ *āzu'ti-*) と同義語の、より新しい語と考えられているようである。シュラウタ祭の伝統では動物犠牲祭に関する記述中に多く見られる。永ノ尾（上掲書 240ff.）は焚木を祭火に投げ入れることをヒンドゥー儀礼の特色と見、ヴェーダ祭式に見られないものとする。確かに、ヴェーダ祭式文献には焚木そのものを供物と見なす視点は欠けているが、AV のブラフマチャーリン (*Brahmacārin*, ヴェーダ学生, 弟子) の歌には、弟子が夜中に師匠の火を維持する為に 3 本の焚木を投じ、これによって天空地の 3 界を創造するとあり、呪法的役割が見られる。（学生が入門するときには、焚木の持参が求められる。）動物犠牲祭の終わりには、祭柱の削り屑と敷き草とが火中に投げられるが (*svarupraharāṇa-* または *svaruhoma-*, cf. 新月祭満月祭の *sūktavāka*)、その行作は、普通、*praharati* 「もたらす」と表現される：しかし最古の MS, KS では *juhoti* 「献供する」と表現されることがある。マイトラーヤニー サンヒターの祭主の章には (MS I 4,11^v:59,7-), 焚き木を第一の献供であるとして、何がその献供における *yājati* の 3 要件 (→ 5.4.) に当たるかを論じる箇所が見られる。これらの中に、（整備されたシュラウタ祭式の中では注目されなくなった）観点があり、タントラ儀礼のホーマに伏流として受け継がれた（または再浮上した）可能性が考えら

れる。シュラウタ祭式研究では顧みられることの少ないアタルヴァヴェーダ系統の呪法を精確に検討する必要もある。「リグヴェーダ」, 「アヴェスタ」において、祭火のアスペクト（諸相）を神と同一視することにも（Transsubstantiation, cf. Gorō, *Erlanger Tagung* 150 および注 12), シュラウタ祭式文献よりも、むしろタントラ儀礼を想起させる所がある。ゾロアスター教儀礼をも検討する価値がある。

タントラ儀礼の重要要素には、ほかに、手、指などのジェスチャーにより象徴的呪法を行う「ムドラー」(*mudrā*、仏典で「印契」と訳される)、ヴェーダ以来の祭式用詩句（祝詞）を謂う用語である「マントラ」(*mantra*-「真言」)、一種の呪文「ダーラニー」(*dhāraṇī*、「陀羅尼」)、灌頂儀礼 (*abhiṣeka*-)、ヤントラ (*yantra*-、図形)、マンダラ (*maṇḍala*-、曼荼羅)、念想 (*upāsana*-) などがある。身（行い）、口（ことば）、意（考え）を一組で行ずること（三密）は、RV 以来の、そしてゾロアスター教にも見られる考え方（仏教の「三業」）に基づく。

参考文献：引田弘道「ヒンドゥータントリズムの研究」、山喜房仏書林 1997；高島淳「タントリズム」岩波講座東洋思想『インド思想 2』（1988）121-140；MISHRA, Visbhuti Bhushan, *Religious Beliefs and Practices of North India during the Early Mediaeval Period*, 1973 (*Handbuch der Orientalistik* II, *Ergänzungsband* 3)；GOUDRIAAN, Teun-GUPTA, Sanjukta, *Hindu Tantric and Śākta Literature*, 1981 (*History of Indian Literature* II-2)；BRUNNER, PADOUX, D. H. SMITH, BÜHNEMANN の一連の著作；EINOO, Shingo-TAKASHIMA, Jun, *From Material to Deity. Indian Rituals of Consecration*, New Delhi 2005 (7-49: EINOO, *The Formation of Hindu Ritual*, 283-312: *Bibliography*)；森雅秀、立川武蔵、津田真一の一連の著作；桜井宗信「インド密教儀礼研究」、法蔵館 1996。

12. シュラウタ祭式の目的など

宇宙と時の巡りの維持：毎日（日没、日昇）

－新月、満月－4ヶ月間－一年間－新年（夏至、冬至）：耕作（野焼き、初物）。穀物祭 (*iṣṭi*-) 型およびサットラ（特に *Gavāmayana*）に顕著である。*ṛtú*- と *saṃvatsarā*- とがキーワードである。*ṛtú*- の原義は「マクロコスモスにおいてもミクロコスモス（個々の生物）においても時のリズムがぴったり合っていること（周期性）」であり、「季節、（女性の）妊娠可能期」等の意味で用いられる。*saṃvatsarā*- 「1年間、仔牛の発生から成牛になるまでの期間」は完全なる円環の達成（＝永遠の保証）に意を置いている（後藤敏文「人類と死の起源」佛教文化学会十周年、北條賢三博士古稀記念論文集『インド学諸思想とその周延』、2004, p. (421), (430) n. 23 参照）。—祭式と時間観念については、cf. DESHPANDE, Maitreyee, *The Concept of Time in the Vedic Ritual*, Delhi 2001.

部族に関わる側面：部族の代表としての個人、支配権の確保と拡大。部族、部族連合から国家、王権へ。これに伴い、アシュヴァメーダ (*Aśvamedha*, 馬犠牲祭)、ラージャスーヤ (*Rājasūya*, 王即位式)、ヴァージャペーヤ (*Vājapeya*, 戦車競技ソーマ祭) などの一年間を要する大規模なソーマ祭が前面に現れる。

個人に関わる側面では、死後の世界の確保：毎晩、毎朝のアグニホートラ (*Agnihotra*) と新月満月祭の継続とが重視され、特にアグニホートラが、その思想的根拠付けの深化とともに普及、「業と輪廻」の理論構築に連なる。大規模ソーマ祭であるアグニチャヤナ (*Agnicayana*, 火壇構築祭) が推奨される。その根拠付けの中から「個人原理アートマン＝宇宙原理ブラフマン」の思想が展開する。個人の繁栄としては、男たち、家畜たち、自分とそれらの子孫、財産の拡大、支配階級の地位確保（「食べる者」となる）、競争相手に打ち勝つ、などが強調される。願望祭（穀物祭の変形）、特別な Soma 祭には呪いの要素が強く見られる。罪を払い落とす目的には、各種の改善儀礼 (*Prāyaścitta*, 「贖罪法」)、サウトラーマニー (*Sautrāmaṇī*), 行作やマントラ

に意義付けによって組み込まれるもの、など多様な側面がある。

祭官の霊力確保や作戦行動には、サットラ (*sattra*-「座り込み、セミナー」→5.2.) とよばれる比較的長期に亘るソーマ祭が営まれた。整備された祭式体系では、祭官だけで順番に祭主の役を務めながら、12日から一年間 (*Gavāmayana*-「牛の〔成長の〕歩み」) の間、多様なソーマ祭の組み合わせによって行われることになっている。これにも、願望用のヴァリエーションがある。

宇宙の構成: 地上に住む人間たちの上に祖霊たちの世界があり (RV では夏の放牧場となる高原が原型とされていた), その上の天界に神々が住むとされる。ガンダルヴァ (*gandharvá*-) たち、アプサラス (*apsarás*-) たちは、祖霊たちとその女性たちと思われる。おおよそ「地-空-天」に当たるものと考えられる。神々の母が語られる時には「ウルヴァシー」 (*urvāsī*-) とよばれるが、アプサラスの一族である。地上は、生活空間 (グラーマ *grāma*- とよばれることがあるが、これは厳密には移動生活をする一単位、定住生活が優勢になって「村落」の意味も現れる。移動生活時代の「定住地」は *vís*-, *kṣéma*-) とアラニヤ (*áranya*-「原野、荒野、未開地 (原意は「よその土地」) とから構成される。「天-空-地」の間にもアラニヤがある。神々は地上での生産に依存している。(メソポタミアには、神々が動物犠牲祭の匂いに蠅のように群がる、という表現があるそうであるが、RV にも、蜜蜂のように、という表現が見られる。) 後藤敏文「新資料 *Vādhūla*-*Anvākyāna* の伝える『*Purūravas* と *Urvaśī*』物語」(『神子上恵生教授頌寿記念論集』, 永田文昌堂 2004, 845-868) p. 859f. 参照。「天-空-地」は、「バラモン-クシャトリア-庶民」に配当されることがある。

契約・友好関係 (*mitrá*-) にある他部族と敵対部族、および潜在的敵対部族との関係には常に注意が払われている。「競争相手、ライ

ヴァル」は「兄弟関係にある者」を原義とする *bhrātr̥vya*- で表されることが多く、兄弟間での部族の覇権を巡る争いが関心の中心におかれていた時代を反映する。

13. モチーフと構造, 理論

シュラウタ祭式成立の規範となった社会生活のあり方は、遊牧と掠奪とに、定住期を交えたものである。定住期 (*kṣéma*-) には大麦の耕作が行われたことが推定される。祭式道具、陶器製品、調理法、その他一切、昔の生活に基準が採られており、曾ての生活をなぞるものとなっている。祭場内の移動、運搬に用いられる用語には、「入植」 (*adhy-ava-sā*) など、移動期の用語が用いられる。祭場は東向きに作られ、祭式は東に向けて行われる。祭火設置祭で *Āhavanīya* 祭火を設置する時には、*Gārhapatya* 祭火から取った火を捧げ持ち、馬を先頭として東に進む。進行の途中でダクシナーの贈与が行われ、さらに祭主は祭場の外で車輪を東に転ずる。このような一連の儀礼は、アーリヤの人々の東方への進出を模倣再現するものと見なされる。祭場が *vihāra*-「時を過ごすこと」(仏典の「精舎」と訳される語に同じ) と呼ばれるのもこれと関連するかも知れない。Krick, *Feuergründung* の関連箇所 (まとめて述べられてはいない)、坂本恭子『印度学仏教学研究』45-1 (1996) 487-492, 山田智輝『論集』32 (2005) 102-84, 後藤敏文『印度学仏教学研究』55-2 (2007) 809-805 参照。

太陽光と祭火との同一化に基礎を置く「拜火教」的性格が祭式の中心を形成する。水、植物、食物の循環的成立にも注意が払われる。背景には RV 以来のエネルギー循環の理論があり、やがて「5火2道説」へと連なる。一つ一つのマントラ (単語、音節、詩節)、行作、材料を個々の効果結実と結びつけ、全体をそれらから成る構造物と意味づける。例えば、各祭式行為 (+ マントラ) によって構築 (*saṁ-skar/skr*) される死後の自己 (アートマン) の部材について、

伏見誠「祭祀においてつくられる ātman」, インド思想史研究 7, 1995, 36-50 参照。

もともと言葉に祭式の力は置かれている(→5.)。呪いと誓いと両面を持つ呪術から組み立てられている。祭式の効力には「知識」が欠かせない。

行作は模倣からなる。例えば、上述の移動期の生活、東方への進出、アグニチャヤナの煉瓦火壇の下に埋められる植物の種、人と家畜たちの頭、黄金の円盤の上に置かれた人型など、「おままごと」的要素が多い。往古本来の生活習慣を模倣することは既に述べた。対象物を崇める時に、対象の回りを右回り(時計方向)に回ったり、松明を右回りに三度回すが、太陽の運行と関連する可能性がある。印欧語族起源の風習であるといわれる: CALAND, W., Een indogermaansch lustratie-gebruik, *Verlagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afdeling Letterkunde, 4e reeks, deel II*, 1898, 275-325 参照。

シュラウタ祭は祭場(→7.4.5.)で行われる。vihāra-, devayājāna- などとよばれる。基本となる穀物祭用の建物を śālā-「小屋, ホール」, prācīnavamśa-「東向きの梁をもつもの」, agniśālā-「祭火小屋」, agāram「家」, vimitam「建てられた[家]」などとよぶ。小屋の最西部は仕切られて祭主の妻の小屋(pamīśālā-)となる。祭火を vitāna-「配備」と総称することがある。祭場に留まることは avasāna-「定住にはいること」である。védi-については→6.。グリヒヤ祭には aupāsana-「礼拝用の火」など、主として家庭内に設置されている、または、される火が用いられる。ヒンドゥー儀礼, タントラ儀礼には maṇḍapa-, kuṇḍa-, maṇḍala- が使われる(→10.)。時間については、→12.。

祭式における「不殺生」の観念については屢々論じられている: ALSDORF, Ludwig, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Ak. Mainz 1962 (Kl. Schr., Nachtr. 831-899; SCHMIDT, Hanns-Peter, The Origin of ahimsā,

Mél. Renou (1968), 625-655; Ahimsā and Rebirth, *Inside the Texts, Beyond the Texts*, Cambridge Mass. 1997 [1998], 205-234; BODEWITZ, Henk W., *Hindu ahimsā and its Roots, Violence Denied*, Leiden 1999, 17-41 など参照。祭式行為による罪悪と償いについては、→22. (参考資料5.)。

祭式の内面化と世俗化は特に Agnihotra に関して著しい展開を見せた。ŚB, JB (Vādhūla-Anvākhāna にパラレル)には、供物が見つからない場合には「信じる思い(śraddā-)に真実(である祭詞)を献供する」(祭詞を信じて唱える)という Yājñavalkya の教説と、これをさらに発展させた「呼吸することが Agnihotra である」という結論が現れる(→7.4.2. 阪本[後藤]純子「究極の Agnihotra (1) - Vādhūla-Anvākhāna II 13 -」, 「究極の Agnihotra (2) - ŚB-M XI 3,1, ŚB-K III 1,4, JB I 19f., Vādhūla-Anvākhāna II 13 -」)。ŚB, JB, Up. の五火説(Janaka に帰せられる)では「食べること」と「性交」も献供と等しく、その結果生まれる「息子」が「来世」であると説かれる(→7.4.2., SAKAMOTO-GOTO, Junko, Zur Entstehung der Fünf-Feuer-Lehre des Königs Janaka; *kathāṃ-katham agnihotrāṃ juhutha - Janakas Trickfrage in ŚB XI 6,2,1-*)。上記のような思想潮流の結果として「プラーナーグニホートラ」(日に2度の食事を自らに献供することを Agnihotra であるとする)が成立する: BODEWITZ, Henk W., *Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1-65. Translation and Commentary with a Study Agnihotra and Prāṇāgnihotra*, Leiden 1973, 213-343 参照。

「祭式と布施の効力」(iṣṭāpūrtā-) からカルマン(kārman-「行為, 業」)への展開については、→1.3.。

14. 材料 (dravya)

供物またはその材料(祭官ほかが養食に与ることも): 動物(山羊, 羊, 牛, 馬), 穀物(大麦, 米, 黍), 乳製品各種(バター[本来 ājya-], 液体バター[本来 ghṛta-], 生乳 kṣīrā-, 新鮮バター nāvanīta-, 酸乳 dādhi-, sarpiṣ- [クリーム?]) な

ど)、ソーマ(麻黄の圧搾液)、例外的に穀物酒(スラー *sūrā-*、→ サウトラーマニー祭)。人が cultivate するミルクと大麦の製品が中心であり、野生動物、蜜、故麻などは献供の中心とはならない、cf.「酸乳(*dādhi-*)は村落に属する、蜜は原野に属する」TS V 4.5.2。「神々は生のもの、調理されていないもの(火の通っていないもの)は食さない」(br. 以降しばしば見られる表現)。

木製品(→ 7.4.4.): 小枝(仔牛を親牛から離す目的などに); 柄杓、匙類、コップ類。焼き串、かき混ぜ棒、搔き棒、鋏、鋤、槌、斧、小刀、火壺支え鉢。脱穀用臼と堅杵、ソーマ圧搾用の板道具。火起こし棒と台木。柱、祭柱(→ 21.)。椅子(草紐で座面)。荷車、戦車(SPARREBOOM, *Chariots in the Veda*, Leiden 1985, RAU, *Zur vedischen Altertumskunde*. Ak. Mainz 1983 参照)。

竹、籐、草など: 敷き草、屋根: 箕、火吹き筒、団扇: 草蓆: 椅子の座面、各種の紐: 日傘。

陶器製品(RAU, *Töpferei und Tongeschirr im vedischen Indien*, Ak. Mainz 1972 参照): 各種容器。パンケーキ焼成用陶片。移動用火鉢(ウカー *ukhā-*: 英語 *oven*, ドイツ語 *Ofen* に連なる印欧起源語)は移動生活期の遺風を伝え、注目に値する。例外的にアグニチャヤナ(火壇構築祭)に焼成煉瓦(インドではインダス文明の都市に用いられた以外、知られない)が用いられる。煉瓦板は縁が重ならないように鷹の姿に五層に積み上げられるが、その方法を記すシュルバストラ(→ 3.4.)是最古の幾何学書となった。

金属製品(RAU, *Metalle und Metallgeräte im vedischen Indien*, Ak. Mainz 1974 参照): 鍋、搾乳用バケツ。貴金属(金、銀)の装身具等。

石製品: ソーマ圧搾用の石、粉ひき用の石板+握り石。

その他: 土の練り上げ炉(火壇)、磔: クロカモシカの毛革(潔斎用とソーマ圧搾用)、角(潔斎用)。馬、牛。

祖霊祭の規定には、各種の肉料理が言及される。胡麻、蜂蜜の使用も目を引く。プージャー等における供え物については → 10。



STAAL, *Agni I*, p. 327 から: 潔斎(*dikṣā*)中の祭主。東面してマントラを唱えている。杖(木の枝)を持ち、ターバン(*uṣṇīṣa-*)を巻き、黒羚羊の毛皮を右腕に掛け、頸からは金(または銀)の円盤(*rukma-*)を下げている。祭主と紐で結ばれた椅子の上に火鉢(*ukhā-*)が置かれ、新たに鑽り出した祭火が燃えている。

【付録】

15. 動物犠牲祭(*paśubandhā-*)式次第

ソーマの圧搾の前日に行われるアグニとソーマに捧げられる犠牲祭が基準に採られているため、挙行の期日はソーマ祭に依存する。ストラには、独立の犠牲祭を行うべしとする規定が見られるものの、中味は毎年、半年ごとなど多様で、期日についても一致を見ない。式の流れをSCHWAB(→ 7.4.2.)に従って列挙すると次のようになる:

第1部

Upavasatha 等: 祭柱(*yūpa-*)にする樹木の選定、伐採-祭場設営-祭火配置 etc.

第2部

手洗い、祭火をつなぐ干し草の筋(*ulaparājī-*)

を置く－祭具に水を掛ける－匙と木の筥を拭う
 －祭主夫人に帯を巻く－バター(オイル)と酸乳を鉢に満たす etc.－焚木と敷き草の束をほどき水を掛ける－献供用祭火の三方に結界の焚木(*paridhī-*)を置く－献供用バターをヴェーディ(→6.)の上に置く－祭柱(*yūpa-*)建立(…バターを塗る、縄を巻き付ける…)－犠牲獣(*pāśu-*)の用意(予め香料入り水で沐浴させてある)－祭火鑽り出し－犠牲獣に水をかける－祭火を燃え立たせる－犠牲獣を縛って祭柱に結びつける－ホートリ祭官の選定(*pravara-*、家系の読み上げ)、神々の招待－二度のバター献供－犠牲獣にバターを塗る－他の祭官たちの選定

第3部

11 からなる前献供(→20., n. 6)の中1-10(バター *ājya-*): 1. 焚木, 2. *Tanūnapāt*, *Narāśarṅsa*, 3. *Agni-īdā*, 4. 敷き草, 5. 門たち, 6. 昼夜, 7. 神々の両ホートリ, 8. 三女神, 9. *Tvaṣṭar*, 10. *Vanaspati*「木々の主」－犠牲獣に火を巡らして浄化－「職人(=屠殺者、解体者)の火」の設置－

「同意させる」(*saṃ-jñāpayati*)、すなわち、屠殺: 祭柱から放して職人(*Śamitar*「<*努め励む人」)に渡す、アドゥリグ *Adhriḡu* の指示祝詞(→18.)、祭場の北で「納得・同意させる」(窒息させる)－

犠牲獣のための献供(*saṃjñāptahoma-*)－縄を解く－祭主夫人退席－祭主夫人が祭場東北の穴 *cātvāla* に水を注ぐ－「膨らませ」(獣の各部位に水を掛ける)－

アドヴァリユ祭官による *vapā-* 腸間膜(正確にはおそらく「大綱」)の取り出しと献供(*homa-*): 仰向けに寝かせ、臍の右側に草をあてがった上から、血が流れ出るまで切れ目を入れる、切れ目を開いて腸間膜(大綱)を取り出す。「職人の火」で熱し太陽を崇める。串に刺して献供用祭火の隅で炙る: その上にバターをかける。下ろして串を抜く。第11前献供(*Agni*へバター *ājya-*)。献供(*homa-*: 腸間膜[大綱]

全部を火中に献供, *Indra* と *Agni* に捧げる)。祭場東北の穴 *cātvāla* (: 天界の入り口 [～夜の太陽?]) の所で一同洗い清め－

パンケーキ (*puroḍāśa-*) の献供－解体(*viśasana-*): 解体者、命令者については学派、文献間で一致を見ず (cf. アドゥリグの祝詞, 18.)。－

献供: 1. 心臓, 2. 舌, 3. 胸部(骨つき), 4. 肝臓, 5. 腎臓, 6. 脇部(背部), 7. 左前脚の大腿部(骨付き), 8. 右臀部(±骨), 9. 右前脚の大腿部, 10. 左臀部, 11. 直腸, 12. 右肺 *klomān-*, 13. 左肺 *purītāt-*, 14. 脾臓, 15. 脂 (*médas-*, 心臓と腎臓の周りの脂肪), 16. 大腸, 17. *ādhyudhñī-*, *ādhyuddhi-*「?」(cf. *ūdhar-ūdhan-*「乳房」), 18. 尾－

「職人の火」に鍋を掛け煮る(心臓は串に刺して炙り、肉片が煮えたら串から外してその上に置き、上から酸乳を混ぜたバターを注ぐ)－胃と排泄物を穴に埋める－パンケーキ (*puroḍāśa-*) の献供(締めくり)－

切り取り (*avadānam*): 神格たちに捧げる親指の一関節大の切片 (*daivatāni*) を各部の上下から(直腸と脂に関しては議論あり)、祭官たちが食する “*īdā*” (栄養)の部分－残余の部分(頭部 etc.) に触れる－脂分 (*vāsā-*, *vasā-*: 煮汁の上部と肉片からの流出分) を掬い取る－

献供(マントラによると *Indra* と *Agni* へ、「神格たちへの分」(*daivatāni*) と脂分、金片を添えてバター [*ājya-*] を注いでから)－「木々の主」に対する酸乳を混ぜたバターの献供－「良き献供を為す」*Agni* への献供－

祭官たちが “*īdā*” を食す－11 からなる後献供と副献供(後者は *Pratiprasthātar* による直腸の部分の献供)－匙類の片づけ－祭柱の削りかすと敷き草束 *prastara-* の「献供」－祭主夫人を伴った献供(尾の一部などを用いる)－祭官たちの二回目の “*īdā*” 食－「終わりの祭詞」3 献供－心臓用の串の *udvāsana-*「旅に出ること、定住地を離れること」(水と木の筥を用いて埋める)－祭柱礼拝(祭柱には触れるべからず)。

注目点：

1. 屠殺に先だってホートリ祭官が「アドゥリグの祝詞」という指示を出す。ここに古い犠牲祭の姿が推定される。リグヴェーダ-ホートリ系の「マイトラーヴァルウナ祭官」が登場し、指示を出す場面が多くある。
2. 献供に用いられるのはごく一部のみ、cf. 「アヴェスタ」Nīrangistān 65: 二本の指で掴める量の、犠牲獣の右側の、あるいは、頭頂部の肉を、脂身から多くとる。全身献供 (cf. ギリシャ語 [聖書] *holokaútōma* ホロコースト) は RV X 90 「ブルシャの歌」に言及される: *sarvahūt-*。ギリシャ語の副詞 *pán-k'u* 「全く、完全に」からギリシャにも同じ観念があったことが解る。腸間膜、大網だけはアドヴァリユ祭官が先だって扱うことから、本来は腸間膜・大網、脂身など、重要でない部分だけを献供した可能性がある。「アヴェスタ」、「レビ記」とも比較の必要。
3. 屠殺は献供の部分を得るのに不可避な行為という印象を与え、言及が避けられている: 実行する「職人」は祭官に属さない。「職人の火」の設置次第・場所は言及されない。屠殺は窒息によるが、記述は Br. では ŚB III 8.1.15 に僅かにあるのみ: 「[彼らは] 他ならぬ口を塞いで気を失わせる。あるいは締め縄を用いる」(Megasthenes の報告に一致する由)、「神々は傷ついたものを食べないから」(KB)。
4. 血は役割を演じない。アドゥリグの祝詞(→ 18.) の第 8 歌「毀損力を血と結合させよ」には忌避の観念が見られる。祭式ではガルバ草の茎を血に浸して捨てる。
5. 「神々は調理された(加熱された)ものを好む」(別の祭式で牛乳を熱することについて)。
6. Br. の議論には自己犠牲の観念が見られる: 犠牲獣は本来祭主自身であり、祭主は犠牲獣によって自らを買い戻す (*ātmaniṣkraya*),

cf. Śunaḥśepa の物語 (AB, ŚāṅkhŚrSū)。

7. 穀物祭(新月祭・満月祭)との摺り合わせ、穀物(パンケーキ)による置き換え、後の所謂 “*piṇḍapaśu*” 「犠牲団子」による代置にも注意が必要。
8. 祭柱・樹木に関する事柄も注目される。→ RV 祭柱の歌 (21.)
9. 祭式の場合以外での出来事には一切触れられず、共食、宴会は暗示さえされない。最古の散文文献 MS II 4.1.38.5 ~ KS XII10:172.9 には「それ故、大工には(犠牲獣の)頭が取っておかれる。それ故、彼(大工)の食べ物は食べてはならない」とあるが、MBhār V 9.36f. (cr. ed. 25) によって、棟梁が犠牲獣の頭部を貰う風習を言うものと解る(一般に誤訳されている)。棟梁は上位三階級(アーリヤ)と見なされないことにも注意。
10. アープリー讃歌の配置と大網献供 (*vapāhoma*) から見ると、本来の犠牲祭は *vapā* 献供であり、後続の *daivatāni* の切り分けと献供はパンケーキの献供に合わせて拡大付加されたものとも考えられるか。
11. 主要神格はマントラから Indra と Agni と判断される。新月時の神格に標準が取られており、場合毎に入れ替えられるものと考えられる。満月時には Agni と Soma とが考えられる。Soma 祭等に組み込まれた犠牲祭、願望犠牲祭などでは、その都度神格が代わり、犠牲獣の種類、毛色、雌雄の指定も多様である。
16. 枝・草の切断と動植物の慰撫についての覚え書き
 1. 最も古い祭式用の祝詞を集成したものであるヤジュルヴェーダ・サンヒターの最初の祝詞は、「滋養(活力を与える飲み物)の為に君を」である。「仔牛を牝牛から離す為に用いる枝の切断にあたり、樹木に対する慰撫と、樹木を傷つける行為の正当化とを意図するものと推測される」(西村直子

- 「放牧と敷き草刈り」, → 7.4.2., p. 109)。このマントラは他の行作にも応用され、動物犠牲祭では腸間膜（大網）を取り出す際に用いられる。
2. 王の即位式でバター粥に用いられる「蒸籠」を作る材料に「自然に折れたインドボダイジュの枝から「作られた」容器が用いられる」(MS; 後の文献には異説もある)。(西村直子「文化」64, p.172)。
3. 祭火に用いる焚き木について、具体的言及があるか解らないが、斧で割るというような記述は無いものと思われる。古い時代の遺風とも考えられるが、2.のように、拾ってきたものをを用いるとすれば、ここにも「樹木に対する慰撫」が見られるかも知れない。
4. 動物解体: 「ヴェーダの観念に従えば、犠牲にされる馬の (Aśvamedha が問題になっている文脈) 身体が間接部位ごとに正しく解体されれば、身体部位は傷つけたことにならないと考えられた」K. HOFFMANN, *Aufsätze* 346 n.5. (天界に正しく再生する。) → 21. RV I 162,18.20.21。
5. バルヒス刈り: 「馬の肋骨によって barhiṣ を切るのは、草達を傷つける事がないようにである。…「下に「当たらないように、上に「当たらないように、[丁度] 君の節に私が当たるように」と「唱える」。草達を傷つける事がないように (dhimsāyai) である。「君の切り取り手である私が傷つく事がないように」と「唱える」。Adhvaryu がそのように知らないで barhiṣ を刈る場合には、[刈る] 分毎に、この者 (祭主) の [来世の] ātman の [一部が] 減少する。もし [祭主/Adhvaryu が] このように知っているならば、この者 (祭主) の [来世の] ātman の [一部は] 減少しない。「ここに、君は、barhiṣ よ、100 の芽を持つ者として繁茂せよ」と「唱える」。他ならぬ草達の中に豊穡を定め置く事になる。「1000 の芽を持つ者として我々は繁茂

したい」と「唱える」。他ならぬ [祭主の] 祈願を言挙げすることになる」(MS, 西村「同」, p. 109)。「節」は動物の関節部と同単語である。

6. 植物の靈魂(?)。祭式 *yajñā-* は、献供される動物、植物、ソーマに対する殺害行為であり、贖罪を必要とする。プラーフマナ文献にある「ブリグの地獄巡り」(→ 22. 末尾)には、樹木、草などが復讐する情景とそれに対する贖罪法 (改善儀礼) としての祭式が述べられる。ソーマ祭、犠牲際の最後に Vedi の上の敷き草を祭火に投ずる (天界に赴かせる) 儀礼にも注意。
7. 7種のバシユ (犠牲獣): 人, 馬, 牛, 羊, 山羊, 大麦, 米, → 7.2。
8. ŚB I 2,4,16 には、ヴェーディを掘り下げるときに、大地と生物たちを傷つけることに対する恐れが述べられている (SCHWAB, p. XX)。

17. 祭式と水

水の前で誓いをたて、契約を交わし、譲渡の確認をする、という風習については、普段あまり注意が払われていないように思われるのもう一度指摘しておきたい:

OLDENBERG, H., *Religion des Veda*², 519 n.1: 手で水を触れて誓う、呪う: TS I 3,11,1 (AV XIX 44,9, ŚB III 8,5,10), Rāmāyaṇa VII 65,29f., 今日のインドの風習。

LÜDERS, H., *Varuṇa* I p.28ff. (地下の死者の水を考えている: p.34): 「壺に入れた」水の前で (*apām ante*) 証言する ĀpŚrSū II 11,29,7: 水に懸けて誓う NārSmṛ I 239, AV XIX 44,8-9, IV 16: 水による神判 YājñSmṛ II 108f.: 養子縁組 ManuSmṛ IX 168: 贈り物をする時、受け手の掌か地面に水を注ぐ Jātaka VI 344,10ff. (*hatthe udakaṃ pāteṭvā*, 王が商人に村を譲渡), Bharhut 等のレリーフ (Jetavana の寄進のシーン), 碑文。

養子縁組の際の契約の水: LÜDERS 同書 668f., FALK, H., *ZDMG* 134 p. 119f., p. 124 (BaudhŚrSū, 王の灌頂と養子), SÖHNEN, R., *ZDMG-Suppl.* 7 p.

428 (Purāṇa). 更に KauṭArthaŚās III 7,15.

Gotō, T., *Erlanger Tagung* 159, n.39: 上掲の事項に加えて: 「水に触れて dakṣiṇā を受け取る」 MānŚrSū V 2,14,5 = VārGṛhParīś Caturhotṛka 13: 贈与 GautDhSū I 5,16f., ĀpŚrSū II 4,9,8. Gotō は誓いの履行をどこにでもいて、連絡を取り合っている (cf. 水準), 生きた「水たち」(女性複数)が見張っているという観念を指摘した。破ると、罰として水神 Varuṇa による戒めの縛り縄 (pāśa-), つまり、水腫病が襲うのは、体内の水による復讐と考えられる。中世ヨーロッパの「ウンディーネ (水妖記)」の話も参考になる。

文献としてはさらに、HOPKINS, *JAOS* 52 (1932) 324-326, THIEME, *Stud.z.idg.Wortkunde* (1952) 53-55, SCHLERATH, *Königtum* (1960) 153ff., NARTEN, *Kl.Schr.* 186ff., OETTINGER, *StBoT* 22 (1976) 71ff.

(ヒッタイトの資料から)。ホメロスに現れる川の畔での誓い、または、地面に水を注いで、なければワインを用いて誓う風習にも注目。

ヒンドゥー儀礼、タントラ儀礼 (仏教、ヒンドゥー) における灌頂 (abhiṣeka-), 寺院建立等の pratiṣṭhā 儀礼は、まさしく上に挙げた養子や土地譲渡のシーンに重なる。さらに、ヴェッサンタラ王子が自分の二児と妻とを婆羅門に与える際、(相手の) 掌に水を注ぐことが語られ (Jātaka VII 547, 570), その情景がサーンチー第一塔北門裏面に描かれている (MARSHALL-FOUCHER, *Sāñchī*, Plate XXIII)。同正面 (Plate XXIII) には同じジャータカ中に語られる白象と戦車との譲渡が、水差しから水を注ぐ動作によって描かれている。この項、森雅秀氏の教示による。

18. 参考資料 1

アドゥリグ (Adhriḡu) の祝詞

動物犠牲祭において、Śamitar 「職人」(たち) による屠殺 (窒息させる) に先立って、Hotar が大きな声で唱え Śamitar たちへ指示する祝詞 (praīśa)。リグヴェーダ (RV) には収録されていないが (散文!), AB 始めリグヴェーダ派の祭式文献に収録または言及される。ヤジュルヴェーダ (YV: Adhvaryu 祭官) では MS, KS, TB に収められている。ここでは、TB III 6,6 によった。いずれのテキストも RV に特徴的な形 (3. *udīcīnām asya*) を示し、RV-Hotar の家系に編集・伝承されたことを伺わせる。YV-Adhvaryu を中心に整備された祭式・祭式文献では屠殺・解体への言及は最低限に抑えられているが、Adhriḡu には犠牲祭のものと姿を伺わせるものがある。供犠の行程そのものはほぼ同一である。

1. 神々に属する職人たちよ、そして人間たちに属する [職人たち] よ、捕まえよ。供犠の扉たちへと引き連れよ。両供犠の主 (祭主と祭主夫人と) へと供犠 (強壯力を置き定めるもの: 犠牲獣) [の帰属を] を宣言しつつ。
2. 彼 (犠牲獣) の為に祭火を捧げよ。敷き草 (バルヒス) を敷き広げよ。この者を母は許可せよ。父は [許可せよ]。母胎を同じくする兄 (弟) は [許可せよ]。牧を同じくする同僚は [許可せよ]。
3. [そうしたら: 殺したら] 北向きに足たちを据えよ。太陽に視力を赴かせよ。風へと息を放ちやれ。諸方位へと聴覚を。中空へと [彼の] 「实在」を。大地へと骨格を。¹
4. 一枚に彼の皮を引き剥がせ。臍に切れ目を入れる前に、腸間膜 (オソラク大綱) を引きちぎり出せ。温もりを内側止めおけ (自分から遠ざけよ)。
5. 彼の胸郭を鷹と (の形に) 成せ。両上腕を二つの大刀と。両下腕を二つの棒 (矢柄) と。両肩

¹ Cf. RV X 16,3 (火葬の歌) 「視力は太陽に行け。呼吸 (ātman-) は風に [行け]。天と地とに理法 (秩序, dhárman-) に従って。或いは水達に行け、もしそこに君の定めがあるならば。草達の中に (において) 骨格とともにしっかりと立て」。

を二つの亀のように。両臀部を切れ目のないものと。両腿を扉板と。両膝を二つの夾竹桃（の葉）と。²

6. 彼のあばら骨は 26 ある。³ それらを順次外し出せ。彼の各々の身体部位を無欠のものとして成せ。
7. 捨てるべきもの（胃と胃腸の中身）⁴ を隠す大地の「穴」を掘れ。
8. 毀損力（「羅刹」）に血を結合させよ。
9. 彼の大腸を傷つける事なかれ、[それを] 幅広いものと考えて、君たちの子種、子孫において、傷つける者が（現れて人・物を）傷つけることがないように、職人たちよ。⁵
10. アドゥリグ⁶ よ（単数）、[君たちは] 努め励め。[君たちは] よく努め励め。[君たちは] 努め励め、アドゥリグ（単数）よ。
11. 「アドゥリグ」と「罪悪なき者」とは、両者は神々に属する職人である。そのような両者がこの「犠牲」獣を、心得た者たちとして調理せよ（煮ろ）。彼の調理（煮ること）がそれぞれ「そのあるべき」、しかるべきやり方で。

19. 参考資料 2

アプリー讃歌 RV X 70 (896)

ヴェーダ祭式では、動物犠牲祭の 11 前献供に用いられる。⁷ リグヴェーダには各家系の計 10 伝承が取められている：I 13 (Kāṇva), I 142 (Aucathya), I 188 (Agastya), III 4 (Viśvāmītra), IX 5 (Kāśyapa), X 110 (Bṛhgu/Jamadagni), および Vasiṣṭha 系の VII 2 (Vasiṣṭha), II 3 (Śaunaka), V 5 (Atri), X 70 (Vadhryaśva)。RV 以後の祭式では X 110 (辻直四郎訳 p. 261ff.) に代表される。ここには別系統の X 70 を紹介する。āprī-「喜ばせて・満足させて自らの下へ引き入れる」(YS^{sm+}) は新アヴェスタ語の āfrī- に対応する。アヴェスタには Āfrīngān 「ā たちの歌」(おそらく、様々な神を歎ばせる讃歌の歌集、程の意) という名の祭儀書があるが、伝承が悪く、あまり研究されていない (JUNKER, HERTEL による Ed. 訳、研究あり)。検討の価値があるかと思われる。M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, I 169 は Herodotus I 132 の報告するペルシャ人の祭儀⁸

² Text の読みの問題については A. SHARMA, *Beiträge* 92 参照。

³ 肋骨を 13 対もつのは、牛、羊（犬、猫も）。人は 12 対、馬 18 対、豚 14 対。

⁴ āvadhya-: ud-vadh 「たたき出す、ひきちぎる」の Gerdv. から詠った語形と考えられる。udv > ūv については、語根の語頭音の明瞭化を伴う中期インド語形参照。

⁵ NARTEN *Sigm.Aor.* 226 + n. 684 参照。あるいは：彼の幅広い大腸を傷つける事なかれ、君たちの子種、子孫において、傷つける者が傷つけることがないように、職人たちよ、[と] 考えて。

⁶ ādhrigu- < ā + dhr-i- (dhar) + gu- (gā 「足を踏み出す、歩む」) 「人の支えを当てにしないでよい者」(?) :: アヴェスタ *drigu-*, *drīyu-* 「貧しい、困窮した」(具体的には Ahura Mazda の庇護を必要とする者)。

⁷ 祭柱の歌、祭火を燃え立たせる讃歌 (Sāmidhenī) は 11 詩節より成る。アプリー讃歌も 10 + 1 と考えられる (→ 15. 動物犠牲祭次第、前献供)。アドゥリグも 10 + 1 に整えられている。

⁸ ペルシア人が先に挙げた神々をまつる儀式の仕方は次のようである。ペルシア人は祭儀を行うに当たって、祭壇も設けず、火もたかない。また酒を注ぐ儀式もなく、笛も吹かず、花輪も着けず、ひきわりの大麦も用いない。どれかの神に供養しようと思う時には、犠牲にする獣を清浄な場所へ曳いてゆき、冠の上にたいては桃金娘の葉をめぐらしかぶり、その神の名を唱える。祭りをする者は、自分個人だけのために幸福を祈ることは許されず、ペルシア国民全体と国王の福祉を祈願する。自分もペルシア国民全体の内の一人だからである。犠牲獣を切り刻み肉を煮ると (cf. Nīrangistān 63 [T.G.]), なるべく柔らかい草 - たいていの場合クローバー - を下に敷き、その上に肉を全部のせる。こういう準備が整うと、マゴスが一人そこへきて祈祷の呪文を唱える。彼らの話では、この呪文は神々の誕生を歌ったものであるという。いずれにせよ、神への供養は、マゴスなしではせぬ慣わしである。それから暫時において、祭主は肉をさげ、後は自分の好きなように処理するのである (松平千秋訳)。先に述べた神々とは I 131 にある「天空全体 (ゼウス)、日、月、地、火、水、後になってさらに [アプロディテ] ウラニア、即ちミトラ (アナーヒターの誤りとされる)」。

を Āfringān に述べられるような祭儀の姿と推定している。⁹

1. 私の この 焚木を、アグニよ、味わえ。
滋養の 足跡の上で、バターオイル滴る [匙] を迎え喜べ。
大地の 高まり (祭場) の上で、日々が 良き昼をもつことの為に、(→ III 8,3.5)
直立したものとなれ、強い精神力をもつ者よ、神々を祭ることに関して。
2. 神々の 先駆けとして、馳せ来たれ、
ナーラーシャンサ (男たちの賞讃) は、あらゆる姿 (毛色) をもった馬たちとともに¹⁰。
天理の道を通して 敬礼とともに、供犠 (強壯力を置き定めるもの) を、
最も神らしき者 (ナーラーシャンサ) は 神々の為に調えるがよい。
3. 供物を伴った 人間たちは、アグニに、
最も継続的に 使者の用向きの為 呼びかける (*idate*)。
最もよく運ぶ 馬たちによって、よく回転する 戦車によって、
神々を 運び来るがよい。ここに ホートリ [祭官] として座れ。
4. 開き広がれ、神々が味わう (喜ぶ) [バルヒス] は、水平に
長さにおいて 長く、我々の為に 香りよくなれ。
怒らない 思考をもって、天の (*devá*¹¹) 敷き草 (バルヒス) よ、
意欲もつ (欲望する) インドラを最高位とする 神々を 祭るがよい。
5. あるいは、天の より広い 背に 触れよ、
あるいは、大地の 分いばいに 開け。
意欲を持ち (欲望しつつ)、扉たちよ、偉大さによって、偉大な者たち (神々) とともに。
天の (*devá*) 戦車を 止めよ、戦車を欲して¹²。
6. よき装身具を帯びた 天に属する 天の 両娘、
曙と夜とは 居場所に 座れ。
君たちの 広い 膝の上に、意欲もつ (欲望する) 両者よ、
意欲もつ (欲望する) 神々は、座り来たれ、よき恵みもつ両者よ。
7. 石臼は直立し、アグニ (祭火) は高く燃え立たせられた。
好ましい (自分に属する) 定められた居所たちは アディティの膝の上に¹³ [ある]。
両筆頭司祭は、両祭官よ、この 祭式において、
より知識ある者として 財 (動産) を 祭式によって齎せ。
8. 3 [女神]¹⁴ は、女神たちよ、この より広い 敷き草 (バルヒス) へと
座り来たれ。[それを我々は] 心地よくなした。

⁹ アヴェスタには Nīrangistān という名の祭儀規定書がある (Ed. + 訳: WAAG, KOTWAL-KREYENBROECK)。敷き草、焚木、水、祭場、献供物、犠牲獣、Haoma などへの言及があり、ヴェーダ祭式を想起させるが、伝承も悪く断片的情報しか得られない。インド側に見られる yajus、祭官職などはインドイラン共通時代に遡ると推測される根拠がある。¹⁰ つまり、戦車に乗って。

¹¹ *deva barhiṣ*: *devá*- は普通「神」を意味するが、ここでは、第5詩節の *devám rátham* におけると同様、本来の「天 (*dyāv-/div-*) に存する・属する、天における」の意味が残っている (他にもこの用法あり)。

¹² *rathayúr*: あるいは「車番として」(?)。

¹³ *ādīter upāsthe* → 1.5. アディティとアーディテヤ。

¹⁴ X 110,8 では: *bhāratī, idā-, sárasvatī-*。

- マヌ (Manuṣ) [の時] のように、祭式を、よく定め置かれた 供物たちを、
 -女神 イダーは 足跡にバターオイルをもつ¹⁵ - 味わえ¹⁶。
9. 巧業の神 (トウヴァシュトリ) よ、好ましいことを 君が達成したからには、
 アンギラスたちの 連れ (共に現れる者) と 君は成ったのだから、
 そこで (sá) 神々の 管轄の下へと、予め知る者として、
 意欲もって [犠牲獣を] 祭り届けるがよい、財 (動産) を与える者よ、よく宝もつ者として。
10. 樹 (木々の主) よ、綱によって 縛り付けて、
 神々の 管轄の下へと [犠牲獣を] 運び届けるがよい、知る者として。
 神は [犠牲獣を] 美味しくするがよい、供物たちと 為すがよい。
 天と大地とは 私の 呼び招きを 支援せよ。
11. アグニよ、ヴァルウナを 運び来たれ、我々を前進させる為に、
 インドラを 天から、マルットウたちを 中空から。
 全ての 祭りに相応しい者たちは 敷き草 (バルヒス) へと 座り来たれ。
 スヴァーハー、不死の 神々は 自らを酔わせよ。

20. 参考資料 3

祭柱 (sváru-) の歌 RV III 8 (242)

祭柱は祭式文献では *yápa-* と呼ばれる。この語は RV にもあるが、扉の柱の意味でも用いられる。*sváru-* の語は祭式文献では祭柱の削りかすの意味で用いられる。削りかすは犠牲祭の末尾で祭火に献ぜられるが、祭柱を象徴し、往時、祭柱を祭火に投じた名残と解釈されることもある (SCHWAB)。



左: STAAL, *Agni I*, p. 595 アグニチャヤナにおける祭柱の建立。
 右: RAGHU VIRA, *JRAS* 1934, p. 305, 祭柱の図。



FIG. 100.

¹⁵ Cf. 大洪水の後、Manu の献供から生まれた娘について同じ表現が謂われる (SB I 8,1,7)。

¹⁶ *juṣanta*: cf. K. HOFFMANN *Inj.* 264.

1. 神々を崇める人々は 君を 祭儀において、
樹（木々の主）よ、神々に属する 蜜（バターオイル）によって塗る。
君が直立することになる時、ここに財（動産たち）を 置き定めよ、
あるいは、この 母（大地）の 膝の上に 君が安住することになる時。
2. 燃え立たせられた〔祭火〕の 前（東）に 身を寄せながら、
老いることのない、勇者たちに富む 言葉の靈力を 勝ち得ながら、
我々から 遠くへ 逼迫を 押し止めながら、
立て、大いなる 恵み豊かな状態の為に（を齎すべく）。
3. 立て、樹よ、
大地の高まり（祭場）の上に。（→ X 70,1）
良く打ち込まれながら、
祭事を荷とする者（祭火？）に 靈験を定めおけ。
4. 若い〔祭柱〕良く衣を纏い、巻き包まれて やって来た。
彼は、また、（祭柱として）生まれる時、一層華やかになる。
彼を 思慮ある 見者たちは 立て起こす、
良く思いめぐらし〔てものを手に入れる〕、神々を崇める〔見者たちは〕、思考を用いて。
5. （樹として）生まれた〔彼〕は（祭柱として）生まれる、日々が 良き昼をもつことの為に¹⁷。
集会の場で、分配において、増大しつつ。
思慮ある、働きある者たちは、計画をもって〔彼を〕清める。
神々の下へ通う¹⁸（靈感に）震える者は 言葉を発する。
6. 君たちの中、神々を崇める男たちが 打ち込んだ、
樹よ、あるいは、斧が 削り整えた者たち、
彼ら、祭柱たちは、神々として 立ったまま、
子孫に富んだ 宝を、我々に 置き定めたいと思え。
7. 地の上で 伐られ、
打ち込まれ、匙が（その上で）留められた（バターオイルを注がれた）者たち、
彼らは、我々の 望みの物を 追い求めよ、
神々の下で、安住を成就させる者たちとして。
8. アーディテャたち、ルドウラたち、ヴァスウたち、良き導きをもつ者たち、
天と地と、大地、中空、
神々は、好みを一つにして 祭事を 支援せよ。
祭儀の印を 直立させよ。
9. 列を成す 雁たちのように 位置を占め、
白く輝いて 身を纏い、祭柱たちは、我々の下へ やって来た。
見者たちによって 前（東）に 立て起こされながら、
神々として、神々の 管轄の下へと 入る。
10. 角ある〔獸〕たちの 角たちのようにさえ 見えている、

¹⁷ *sudinarvé áhnām* : cf. T. Gorō, Vasīṣṭha und Varuṇa, *Erlanger Tagung*, 154, n. 23.

¹⁸ あるいは：「神々に求める」。

祭柱は、大地の上で、柱頭（「鼻頭」、猪の鼻と同一語、祭柱の上にかぶせられる）を伴って。
（競合する）詩人たちの呼び掛け合いにおいて、あるいは、聴き従いながら、
我々を援助せよ、争いへの馳せ参じたちにおいて。

11. 樹よ、100の枝芽をもって茂れ、

— 1000の枝芽をもって、我々は茂りたい—

その君を、この斧が、尖らせながら、

齎した時、大いなる恵み豊かな状態の為に（を齎すべく）。

21. 参考資料 4

馬の犠牲祭の歌 RV I 162

RVにおける動物犠牲祭の実態は「アシュヴァメダの歌」（I 162, 163）から想像される程度である。ここには、I 162を紹介する。I 163は朝日と馬とを同一化する神秘的解釈の歌である。

1. 我々を Mitra は、Varuṇa は、Aryaman は、Āyu は、
Indra は Ṛbhu たちの支配者は、Marut たちは見逃すな、
神々のもとで生まれた、競走に勝つ、[戦車を] 牽く馬の
勲たちを、集会（分配の場）において [我々が] 公言するであろう時に。
2. 飾りによって、財産（遺産）によって包まれた [馬]¹⁹ への
贈与を、[縄に] 捕らえて²⁰、先に立てて、[人々が] 連れてゆくとき、
[その] あらゆる毛色を備えた雄山羊は、[メエメエ] 啼きながら、真直ぐ前へと、
Indra と Pūṣan 固有の庇護（または：領域）の中へと入り行く。
3. あらゆる神々に属する雄山羊は、[今] ここに、競争に勝つ馬と共に、
Pūṣan への配分として、先立てて導かれている。
喜ばしい、前もっての捧げ物を、競走馬と共に [人々が導く] とき、
Tvaṣtar²¹ が当の者を、良き名声を得る行為へと活気付ける。
4. 供物となる馬を、適時に合わせて、神々の道へと
Manu の子孫たちが、[祭場の周りを?] 三度、巡り導くとき、
この時、Pūṣan の第一の（または：最新の）分け前として行く、
祭式を神々に告げ知らせながら、雄山羊は。
5. Hotar は、Adhvaryu は、関与する者たち、[即ち] 祭火を点火する者、
[ソーマの压榨] 石をもつ者は、そして、すこぶる [靈感に] 震える讃称者は²²、

¹⁹ 馬を貴重なものによって盛装させたものであろう。rékṇas-「遺産」は犠牲を予定した表現か。

²⁰ 盛装した馬への贈り物として、山羊が先導される。死後生まれる天界での税とも考えられる、cf. 阪本純子、今西記念論集 875f。

²¹ トヴァシュトリ Tvaṣtar- は通常工芸、技術の神であるが、ここには、「肉を切り分ける、肉片を形作る」という本来の意味が残っている可能性がある。印欧祖語に遡る技術用語は多くないが、この基にある動詞はそのようなもの一つである。

²² ホートリ、アドヴァリユを除いてシュラウタ祭式の祭官組織に知られない。agnim-indhā- はシュラウタ祭の Āgnīdhra (Agnīdh)「点火祭官」に当たるものと思われる。Śamstar「讃える人」には śastra- を唱える者（シュラウタ祭ではホートリ）が考えられるが、注釈者サーヤナが言うように、ホートリの助手に当たるマイトラヴァルナ (Prasāstár-) の可能性がある。あるいは Sāmaveda 祭官（の原形）を示唆するかもしれない。

- この、よく設えられた、よく祭られた
祭式によって、[それぞれの]腹を満たせ。
6. 祭柱を伐採する者たちと、そして祭柱を運ぶ者である者たち、
柱頭 (*caṣāla-*, → 20.: III 8,10) を、馬の祭柱のために刻み仕上げる者たち、
そして、競走馬のために調理具一式を準備する者たち、
そしてまた、彼等の歌い迎え (囃し言葉) たちが我々を駆り立てよ。
7. [馬は] 近づき踏み出した - 同時に、私の考え (詩) は置き定められた -
神々の領域へと、背をのばした [この馬] は。
当の者を、[靈感に] 震える聖仙たちは喜び囃す。
我々は栄えの中に、[この者を] 神々の良き係累持つ者となし遂せた。
8. 競走に勝つ競走馬の (固定、拘束用) 綱、(前後の脚を固定する) 縛り綱なるもの、
彼の頭絡 (おもがい)、(車体に結ぶ?、縋った) 綱なるもの、
或いはまた、つまり、当の者の口の中にもたらされた草なるもの、
君のそれら全ては、神々の中へとあれ。
9. 馬の生肉の [一部を] 蠅 (*māksikā-*) が食べたならば、
或いは祭柱 (*svāru-*)²³ に、斧に付着しているものがあれば、
職人の両手に [付着している] もの、爪たちに [付着している] もの、
君のそれら全ては、神々の中へとあれ。
10. 臚物の中味 (*āvadhya-*, n.) が発散するもの、
火の通っていない生肉の臭いがあれば、
その際、職人たちは、良き仕事たちを為せ。
そして [犠牲の] 供物 (*médha-*, m.) を、煮えたものへと調理せよ。
11. 串へと打ち込まれた君の肢体 (*gātra-*) から、
火 (Agni) によって調理されている時、流れ落ちるものがあれば、
それは大地の上に付くな。[乾し] 草たちの上に [付く] な。
それは、欲しがっている神々へ贈られたものであれ。
12. 競走に勝つ [馬] が調理されたのを見て取る者たち、
それを、「良い香りがする。取り出せ」と言う者たち、
そして競走馬の、肉乞いを控えて [待つて] いる者たち、
そしてまた、彼等の囃したては我々を駆り立てよ。
13. 肉を調理する火鉢 (*ukhā-*) の覗き穴 (験し申のことか) なるもの、
肉汁 (*yás-*) を流し入れる鉢たちなるもの、
粥鍋たちの湯気の立つ蓋たち、
鉤たち、(肉を容れる) 籠たちは、馬の周りに控えている (を飾っている)。
14. 踏みしめ、しゃがみ込み、向き変え²⁴、

²³ 後代には祭柱 (*yāpa-*) を仕上げる際に出る削りかす、鉋屑を意味する。祭柱に肉片が付きうるとすれば、祭柱の脇で屠殺したものと想像される。シュラウタ祭においては、祭場の北側の「職人」の小屋に移動して行われる (→ 15., 第3部)。ヴェーディの形も解体した獣の形に似ている。

²⁴ 馬の調教に関わる用語と思われる (調教場・施設か)。馬に関わる用具 (・施設) 一式を天界へ送り込むことを謂うものであろう。

- そして、競走馬の足かせ (*pādḥiṣa-*) なるもの、
 そして、飲んだもの、そして、飼料として食べたもの、
 君のそれら全ては、神々の中へとあれ。
15. 君を、煙の匂いがする火 (*Agni*) はくすぶらせるな。
 白く輝いている火鉢 (→ 13) が、飛び散って溢れるな。
 讃えられた (祭礼を受けた)、[一年間] 後をつけられた、²⁵ [そして今] 歌い迎えられた、*vaṣaṭ*
 の発声を受けた (献供された)²⁶
 その馬を、神々は受け取る。
16. 馬のために、[人々が] 敷き広げる着物なるもの、
 上掛け、当の者のために [敷き添える] 黄金 (金銀) たち、
 (前後の脚を固定する) 縛り綱、足枷 (*pādḥiṣa-*)、(すなわち) 彼に属する物 (*priya-*) たちに
 競争馬を、
 神々の中へと、[人々は] 率いてゆかせる。
17. 人がもし、「シュー」と掛け声を掛けられた君に跨る際²⁷、力いっぱい、
 踵によって、或いは鞭によって駆り立てたことがあれば、
 (諸々の) 祭式執行において、柄杓によって、それらの供物たち [にするように]、
 君に属するそれら全てを、[私は] *brāhman-* (霊験ある言葉) によって整える。
18. 神々を係累にもつ、競争に勝つ馬の、34 の
 肋骨たち²⁸ に斧 (腑分け包丁 *svādḥiti-*) は当たる。
 肢体たちを途切れのないものと [君たちは] なし、準繩 (規矩, *vayūna-*) たちを [作れ]。
 関節ごとに、順次声をかけてから、切り分けよ。²⁹
19. *Tvaṣṭar* に属する馬を切り分ける者は一人である。
 支えている者は二人用いられる。そのように正しい手順がある。
 君の肢体の中から、私が正しい順番に作るところの、
 それぞれを、(肉の) 塊たちの中から、[私は] 祭火の中に献供する。³⁰
20. 君自身の *ātman* は、帰入する (死ぬ) とき、君を苦しめるのをやめよ。
 斧 (腑分け包丁 *svādḥiti-*) は君のからだに [何も] 手をつけるな。
 せっかちな、切り分け手とはいえない [職人] が、[手順を] 飛び越して、
 君の肢体を、刀物によって、誤って途切れたものとなすな。
21. 君は、この際、また、死にはしないのだ。君は傷つかない。
 神々へとこそ、君は行く、通りやすい道たちを通して。

²⁵ シュラウタ祭の *Aśvamedha* では、犠牲にされる馬は一年間放たれ、その後を武人たちがついて行き、馬の歩いた跡を領土として宣言する。

²⁶ Cf. 堂山英次郎、印度学仏教学研究 52 (2004) 63。

²⁷ 明らかに乗馬が意図されている。

²⁸ 馬の肋骨 (*vānkri-*) は 18 対、36 本ある (AB に正しく述べられている)。うち一對を鎖骨と考えるなどして、肋骨と数えないものか。この *Akk.* は「目的地」。ここでは、左右肋骨間 34 箇所に斧が正しく達することを謂うものとも考えられる。

²⁹ AB, *ŚāṅkhŚS* 両版の *Śunaḥśepa* 物語に見られる、*śas* 「切る」と *śās* 「命ずる」の混同を理解する際に参照されるべきである。

³⁰ ホートリ祭官が献供していることに注意。

(Indra の) 灰黄色の二頭の馬, (Marut たちの) 二頭の斑牛 (あるいは: 馬) は, 君の
 輓仲間となった。

勝利する馬は, (Aśvin の) 驢馬の人字型輓に, [今まさに] 身を置いた。

22. よい牛の [財産] を, よい馬の [財産] を, 我々に, 勝利する馬は,
 男たちを, 息子たちを, そして, あらゆる者たちを繁栄させる財産を [与えよ]。

Aditi は, 我々に, 過失なきことをもたらせ。

我々の [ために] 支配権を, 供物を伴う馬は獲得せよ。

22. 参考資料 5

祭式による殺害とその贖罪：ブリグ Bhṛgu の他界歴訪 ŚB XI 6,1

アグニホートラという, 毎晩と毎朝, 二度ずつ熱した乳を祭火に献ずる儀式によって, 人 (祭官) が祭式によって植物動物たちに加える殺害行為を乗り越え, アグニホートラの各行作に対応する果報が (おそらく死後天界で, および, 次生で) 得られることを教える挿話。JB 1 42-44 に平行ヴァージョンがある。Cf. 伏見誠, インド思想史研究 9 (1997) 61-77。

1. ヴァルウナの子, ブリグは父ヴァルウナを学識において凌ぐと思っていた。そのことをヴァルウナは知った, 「彼は私を学識において凌ぐと思っている」と。
2. 彼は言った, 「東へ向いて, 坊や, [今から] さまよい行け。そこで見られるもの, それを見たら, 南へさまよい行け。そこで見られるもの, それを見たら, 西向きにさまよい行け。そこで見られるもの, それを見たら, 北向きにさまよい行け。そこで見られるもの, それを見たら, この東側の二 [中間方角, 「維」] の中の北側の中間方角 (維) へとさまよい行け。そこで見られるもの, それを私に語るように (Opt.)」と。
3. 彼は, すぐに (ほかならぬそこから) 東へ向いてさまよい出た。なんとまた, 人たちが人たちを相手に, 彼らの関節たちを関節毎に, すっかり切り刻んでは, 関節毎に分け合っているのに [出くわした], 「これは君のだ, これは私のだ」と。彼は言った, 「恐ろしいことだ, 何と, 君 (おおい), 人たちをここにこうして人たちが, 彼らの関節たちを関節毎に, すっかり切り刻んでは, 関節毎に分け合っていたなんて」。彼らは言った, 「このように, この者たちは私たちをあの世界において扱った (つきまとった) のだ。彼らを私たちが, こうして今, お返しに扱う (つきまとう) つもりだ」と。彼は言った, 「これについて贖罪法があるか。」「あーる。(asti アクセントなし)」「どんな。」「君の父こそが知っている。」
4. 彼は, すぐに (ほかならぬそこから) 南へさまよい出た。なんとまた, 人たちが人たちを相手に, 彼らの関節たちを関節毎に, すっかり切り離しては, 関節毎に分け合っているのに [出くわした], 「これは君のだ, これは私のだ」と。彼は言った, 「恐ろしいことだ, 何と, 君 (おおい), 人たちをここにこうして人たちが, 彼らの関節たちを関節毎にすっかり切り離しては, 関節毎に分け合っていたなんて」。彼らは言った, 「このように, この者たちは私たちをあの世界において扱った (つきまとった) のだ。彼らを私たちが, こうして今, お返しに扱う (つきまとう) つもりだ」と。彼は言った, 「これについて贖罪法があるか。」「あーる。」「どんな。」「君の父が知っている。」
5. 彼は, すぐに (ほかならぬそこから) 西へ向いてさまよい出た。なんとまた, 人たちによって人たちが, 黙って座っているところを, 黙って座っている (彼ら) によって, 食べられているのに [出会った]。彼は言った, 「恐ろしいことだ, 何と, 君 (おおい), 人たちをここにこうして人たちが,

黙って座っているのを黙って座りながら食べているなんて」。彼らは言った、「このように、この者たちは私たちをあの世界において扱った（つきまとった）のだ。彼らを私たちが、こうして今、お返しに扱う（つきまとう）つもりだ」と。彼は言った、「これについて贖罪法があるか。」「あー。」
「どんな。」「君の父が知っている。」

6. 彼は、すぐに（ほかならぬそこから）北へ向いてさまよい出た。なんとまた、人たちによって人たちが、悲鳴をあげているところを、悲鳴をあげている（彼ら）によって、食べられているのに [出会った]。彼は言った、「恐ろしいことだ、何と、君（おおい）、人たちをここにこうして人たちが、悲鳴をあげているのを悲鳴をあげながら食べているなんて」。彼らは言った、「このように、この者たちは私たちをあの世界において扱った（つきまとった）のだ。彼らを私たちが、こうして今、お返しに扱う（つきまとう）つもりだ」と。彼は言った、「これについて贖罪法があるか。」「あー。」
「どんな。」「君の父が知っている。」

7. 彼は、すぐに（ほかならぬそこから）、この東側の二 [中間方角, 「維」] の中の北側の中間方角 (維) へとさまよい出た。なんとまた、女が二人、美しい [女] と美しすぎる [女] とが [いる] のに [出会った]。二人の間には、黒い男が、赤茶色の目をして、棒を手にして立っていた。この者を見ると、彼を恐怖が捕らえた（見出しした）。彼は戻ってきて [家に] 落ち着いた。彼に父が言った、「自習をせよ。何故に、いったい（今）、自習をしないのか」と。彼 (プフリグ) は言った、「何を学ぶのでしょうか。何も [学ぶものが] ありません。」その際、ヴァルウナは知っていた、[彼が] 見たのだ (*adrāg vāi*)、ということ。

8. 彼は言った、「おまえが、あの時、東の方角で、人たちが人たちを相手に、彼らの関節たちを関節毎に、すっかり切り刻んでは、関節毎に分け合っているのを見た (*adrākṣīṣ*)、[これは君のだ、これは私のだ] と、その彼らは樹木たちだった (*abhūvan*) のだ。ひとが樹木たちの焚木をくべるならば、そのことによって樹木たちを確保する、そのことによって樹木たちの世界を勝ち得る。

9. 次に、おまえが、この際、南の方角で、人たちが人たちを相手に、彼らの関節たちを関節毎ごとに、すっかり切り離しては、関節毎に分け合っているのを見た (*adrākṣīṣ*)、[これは君のだ、これは私のだ] と、その彼らは家畜たちだった (*abhūvan*) のだ。ひとがミルクを用いて献供を為すならば、そのことによって家畜たちを確保する、そのことによって家畜たちの世界を勝ち得る。

10. 次に、おまえが、この際、西の方角で、人たちによって人たちが、黙って座っているところを、黙って座っている [彼ら] によって、食べられているのを見た (*adrākṣīṣ*)、その彼らは草たちだった (*ābhūt*) のだ。ひとが干し草を用いて [火でミルクを] 照らすならば、そのことによって草たちを確保する、そのことによって草たちの世界を勝ち得る。

11. 次に、おまえが、この際、北の方角で、人たちによって人たちが、悲鳴をあげているところを、悲鳴をあげている [彼ら] によって、食べられているところを見たが、彼らは水たちであったのだ。ひとが水たちを [沸騰しているミルクに] 注し静めるならば、そのことによって水たちを確保する、そのことによって水たちの世界を勝ち得る。

12. 次に、おまえが美しい [女] と美しすぎる [女] と、これら二人の女たちを見た (*adrākṣīṣ*) と、その美しい [女]、それは信である。人が一回目の献供を献ずるならば、そのことによって信を確保する、そのことによって信を勝ち得る。次に、美しすぎる [女]、それは不信である。人が二回目の献供を献ずるならば、そのことによって不信を確保する、そのことによって不信を勝ち得る。

13. 次に、その両者の間に黒い男が赤茶色の目をして棒を手にして立っていた (*āsthāt*) のは、それは怒りであった (*ābhūt*) のだ。ひとが *śrīc-* [大祭匙, スプーン] に水たちを汲んで注ぎ入れるならば、

そのことによって怒りを確保する、そのことによって怒りを勝ち得る。人がもしこのように知ってアグニホートラを献ずるならば、そのことによって一切を勝ち得る、一切を確保する。

(参考) ŚB II 2,2,1 = IV 3,4,1 = XI 2,2,1

彼らはこのことによって祭式 (yajñā-) を打ち殺すのだ、当のもの (祭式) を繰り返す時には。まさしく王 (ソーマ) に圧搾をかける時には、その際、彼 (ソーマ) を打ち殺す。犠牲獣を同意せしめる (屠殺する)、解体を指示する時には、その際、彼 (犠牲獣) を打ち殺す。白と杵とによって、挽き白によって、彼らは穀物祭式を打ち殺す。

Cf. TS VI 6,7,1, LUDWIG, RV, IV 214f., SCHWAB, p. XVI (: *annaṃ devānām* と関連箇所、文献)。

[付記] 本報告は、2002年6月1日、東北芸術工科大学(山形市)で開催された久保田力教授主催による印度学宗教学会シンポジウム「儀礼・祭式の比較文化論」における発表レジメを基礎にした。シュラウタ祭の動物犠牲祭に重点を置いた報告となっているのは、当日のテーマに合わせた骨組みが残っているためである。今回、阪本(後藤)純子の助力を得て、大幅に改訂増補した。本年7月には、本報告を基に、タントラ儀礼への展開に関わる部分に焦点を絞り、鳥岩教授主催の科研プロジェクト「中世ヒンドウイズムにおけるバクティ運動の歴史的展開」において発表し、参加諸兄から意見を伺う予定であった。鳥先生から最後に戴いたメールは5月9日付けであったが、その3日後に突然の訃報に接することとなった。公明真摯な生き方を明朗に貫かれ、インド学の意味を広く一般に語りかけうる稀有な学者であっただけに無念でならない。鳥さんへの思慕の念を、最後に書き留めさせていただきたい。(2007年5月24日)

総合人間学叢書 既刊・近刊案内

- 第1巻 2006年7月刊 ISBN 4-87297-941-9
第2巻 2007年3月刊 ISBN 978-4-87297-925-1
第3巻 2008年1月刊 ISBN 978-4-87297-987-9
第4巻 2008年3月刊 ISBN 978-4-87297-988-6

Generalized Science of Humanity Series Vol. 3

総合人間学叢書 第3巻

編集委員：中谷英明（委員長・AA研） 宮崎恒二（AA研）
大塚和夫（AA研） 峰岸真琴（AA研）
Christian DANIELS（AA研） 日高敏隆（総合地球環境学研究所）
内山勝利（京都大学） 内堀基光（放送大学）
丘山新（東京大学）
Maurice AYMARD（パリ人間科学館（仏））
Michael WITZEL（ハーヴァード大学）

発行：東京外国語大学 アジア・アフリカ言語文化研究所
共同研究プロジェクト「総合人間学の構築」
〒183-8534 東京都府中市朝日町3-11-1
電話 042-330-5600 Fax. 042-330-5610

発行日：2008年1月発行

印刷：日本ルート印刷出版株式会社
〒135-0007 東京都江東区新大橋1-5-4 永谷ビル1F

ISBN 978-4-87297-987-9