

# シャバラスヴァーミンにおける apūrva は「新得力」か？（1）

吉 水 清 孝

## 序論

古典バラモン教学、すなわち古代インドの祭官階級であるバラモンの思想では、インド最古の宗教文献であるヴェーダを最高権威として信奉する。ヴェーダ文献の根本主題は古代インド社会上層部を独占したアーリア人が行っていた祭式であり、神話も生活規範もすべて祭式規定の文脈の中に組み込まれている。紀元前一千年以前のインド最古の宗教は多神教であり、祭式とは威力ある神々が祭式主催者に恩恵を垂れてくれるよう神々を称え懇願することであったが、次第に神々の個性が希薄になり、ヴェーダの中心部分を成すブラーフマナ文献が編纂された紀元前一千年以降の時代には、祭式の意義の質的転換が起こった。祭式はそれ自体で完結したメカニズムをもっていて森羅万象に影響を及ぼし、規定に忠実に祭式が執行されると、神々すらも祭式主催者の願望を叶えざるをえなくなると考えられ、祭式の呪術的効力への信頼と祭式を執り行う祭官への信頼の必要性が強調された。また時代とともにバラモン階級のあいだで、自分達が口承で独占的に保持してきたヴェーダを聖典として絶対視する風潮が強まった。祭式文献の解釈学として成立したミーマーンサー学派は、ジャイミニ(Jaimini)の名を冠した『ミーマーンサー・スートラ』(略号 JS)を幾世紀もかけて編纂し、テキスト解釈の原則を体系化した。それとともに、ヴェーダ聖典の無謬性を弁証するために、「人間はすべて不完全な認識能力しか持たず、いかなる人間の教説も宗教的権威たり得ない。ヴェーダは人間の著作ではない啓示聖典であり、人間は口承により年長の世代からその世代に伝えられていたヴェーダの啓示に近づくことができるのみである。」と、ヴェーダを非人為であるとする独特の聖典論を展開した。

ミーマーンサー学派の聖典論では、ヴェーダ聖典を構成する様々な文章のうち特に、「天界に生まれんと欲するものは祭式を実行すべし。」という根本的な命令文に絶対的な権威が付与された。この命令文は供犠(yāga, homa)の規定文(vidhi)である。供犠とは祭壇の祭火の中に供物を投下し神々に捧げることであり、祭式の式次第の中心であり、狭義の祭式行為である。規定文とは祭式の式次第に沿って個々の儀礼を規定した文章のことである。紀元後7世紀にクマーリラ(Kumārila)とプラバーカラ(Prabhākara)という二人の学匠が現われてから、ミーマーンサー学派内に二つの流派が形成された。クマーリラもプラバーカラもヴェーダを単に永遠に静止的な啓示テキストとして捉えるのではなく、あたかも家庭や社会の中で大人が子供にしつけや社会規範を教えこむように、供犠の規定文を中核としたヴェーダは自ら能動的に、聞き手が祭式をはじめとする宗教上の規範を守るよう働きかけてくると考えた。しかしヴェーダから聞き手への働きかけの内実をめぐって両者は異なった説を唱えた。クマーリラは「天界に生まれんと欲するものは祭式を実行すべし。」という供犠の規定文は、聞き手が幸福を得ることを目的として、それ自身で聞き手を有益な行為に促す力を持ち、それを聞いたものは死後に天界へ生まれることを意欲して祭式を執行する、とヴェーダの権威の絶対性を守りつつ功利主義的な説を立てた。プラバーカラは、供犠の規定文は祭式の伝統が維持されることを目的として、人間に祭式執行の命令(niyoga)を下し、聞き手は自分が果たすべき義務として祭式を開始すると考えた。

このようにプラバーカラは先鋭的な祭式至上主義を唱えたインド思想上極めて独創的な思想家である。ところがその主著『プリハッティー』(Bṛhatī)が非常に難解であるため、プラバーカラの聖典論についての研究はこれまで世界的にも皆無に近かった。また『プリハッティー』は、シャバラスヴァーミン(Śabarasaṣvāmin)(6世紀)が著したミーマーンサー・ストトラへの現存最古の註釈『バーシュヤ』(Bhāṣya)への復註である。そこで筆者は、プラバーカラの聖典論の基本的構想を探るために、常にシャバラの『バーシュヤ』との対応を考慮しつつ、『プリハッティー』の中でプラバーカラが niyoga について比較的まとまった論述を残している諸章を研究し、1994年にその成果を学位論文 *Der Organismus des geheiligten Veda*(未刊)としてウィーン大学に提出した。

プラバーカラによる聖典論を理解するための導入として筆者は、Francis Clooney が近著 *Thinking Ritually* の中で apūrva という概念について提起した見解を学位論文第一章で再検討した。シャバラ以後のミーマーンサー学派、特にクマーリラ系統の学派においては、apūrva は、祭式を執行したことにより発現するなんらかの力と見なされた。それは、祭式が完了した後も存続しつづけ、将来、例えば祭主の死後に、天界への到達をはじめとした祭主が望んだ祭式の果報を引き起こすものであり、通常「新得力」<sup>1)</sup>と訳される。新得力としての apūrva が生じるがゆえに、遂行の後直ちに果報があらわれなくとも祭式は無意味ではなかったことが保証される。Clooney は、ジャイミニ<sup>2)</sup>、シャバラ、クマーリラ、プラバーカラの各々が apūrva という術語をいかに用いているかを検討した。彼が見出した apūrva の概念の発達史は次のように要約することができる<sup>3)</sup>。

1 ジャイミニはヴェーダの規定文の対象を、「他の認識手段や文によっては認識されないもの」(a-pūrva: [規定文を聞く]以前には[知られ]ないもの)という意味で apūrva と名付けている。これに対しシャバラは apūrva を「祭式によって直接に生じ祭式と果報を媒介するもの」と解釈し直し、JS 2.1.5: “codanā punar ārambhaḥ” をこの意味での apūrva の存在証明であると解釈する。

2 クマーリラは、「apūrva により祭式の果報の獲得が可能になる」という考えを更に進めて、apūrva を祭主の自我(アートマン)に所属する不可見力(adr̥ṣṭa)であると説いた。これに対しプラバーカラは、祭式によって生じる apūrva とは何かを直接論じることなく、ヴェーダ聖典が果報を望む人間に祭式主催を義務付けていると述べるのみである。

Clooney は、ストトラ全体の中に「人間が祭式によっていかにして果報を得ることができるか」をめぐる議論が無いことから、ジャイミニの世界観は人間をその中心から外している(decentering)、と解釈する。しかしシャバラは apūrva の意味を改変し、クマーリラがそれを継承・発展させて、

1) クマーリラは apūrva を「諸行為より後に生ずる[果報獲得の]可能能力」(TV ii,364,7-8: karmabhyah ... yogyatā ... parā),「祭式行為により後に残された能力」(TV ii, 365,24-366,1: yāgahitayā ... śaktyā)と説明する。針貝 1977参照。このため apūrva は、祭式行為の後に結果として残された果報獲得の能力という意味で、「新得力」と訳される。しかし、プラバーカラ派の教理を整備したシャーリカナークは、apūrva を「[行為を命ずるヴェーダの教令(codanā)]以外の知識根拠によっては認識され得ないもの」(PP 441,3: vedyaṃ mānāntarair na tat),「[教令を聞く]以前には他のものによって理解されないもの」(RP iii, 319,12: kena cit prāg anavagatam)と、ヴェーダ聖典による認識の面から定義する。

2) JS はジャイミニ単独の著作ではないが、古代のミーマーンサー学者のうちジャイミニの教説を最も多く挙げるので、Clooney は JS を便宜上ジャイミニ作と考える。

3) Cf. Clooney 1990, pp. 222-223.

ミーマーンサー学派内に或る種の「人間中心主義」を確立した。ところがプラバーカラは、人間をヴェーダから発せられる命令にひたすら服従すべき存在と考え、ジャイミニの世界観に復帰しようとした。

Clooney の言う通り、プラバーカラは JS 2.1.5 に対する註釈の中で apūrva について何も論及しておらず、祭式の遂行から果報の獲得に至るまでいかなる過程を辿るのかについて何も語っていない。しかしプラバーカラはここで、「ヴェーダ聖典は聞き手を無常な祭式行為 (karman) へと義務づけるだけであるから無意味である。」という反論を退けて、スートラに忠実に「ヴェーダ聖典の教令 (codanā) は聞き手を祭式行為へではなく、祭式の開始 (ārambha) へと義務づける。」と述べている。JS 全体での用例をみるならば、ārambha とは、祭場整備や供物の調理などの準備段階と、祭火に供物をくべる数々の供犠行為、更に供犠の後の祭式終了に向かう儀礼といった複雑・長大なプログラム全体を完遂すべく祭式に取り掛かることである。しかし Clooney は、プラバーカラが何故、祭式行為ではなく、「祭式全体の開始」をヴェーダ聖典の命令 (niyoga) が目指すところとして選んだのか問うことをしない。このため Clooney は、「根本的な規定文『天界を望むものは祭式すべし。』から発せられた命令が個々の供犠行為を命ずる規定文を従属させ、更にその命令が当該の供犠の供物を作るなどの準備過程の規定文へと転移して、ヴェーダが祭式ごとに有機的・階層的な命令体系の構造を築き上げている。」という、プラバーカラによる聖典論の基本構想を見逃している。

また Clooney は、クマーリラとプラバーカラの対比を急ぐあまり、プラバーカラの考えでは、自己の利益をまったく省みずヴェーダの命令に服従することがあるべき人間の姿であると解釈する。しかしプラバーカラは、JS 2.1.5 への註釈で、「祭式の開始への義務づけ」に続けて、「祭式の開始」を根拠として天界への到達などの果報が保証されると述べている。さらにプラバーカラは「『天界を望む者』の論題」(svargakāmādhikaraṇa) と名付けられた JS6.1.1-3 に対して長大な註釈を書き、「人間は祭式開始にあたって、祭式の遂行を天界到達という果報獲得のための手段と知ることによって、命令された祭式の遂行を自己の義務として自覚する。」と弁証した。プラバーカラは「人間にとって究極の幸福は天界への再生である」と確信し、天界をも含んだ全世界からの脱出、すなわち解脱の可能性を考慮しない。プラバーカラにとって、分別ある人間が究極の幸福として天界を望みそのために行動することと、ヴェーダが人間の普遍的な義務として祭式遂行を命ずることとは決して矛盾しない<sup>4)</sup>。

Clooney によって見過ごされた以上の二つの論点を、筆者は学位論文第二・第三章で詳論した。しかし学位論文では apūrva 概念史の第一段階、即ちジャイミニとシャバラの apūrva 論までは遡って再検討しなかった。本稿はこの残された課題に取り組む一つの試みである。

プラバーカラの論法はおよそ体系的ではなく、『プリハッティー』の文体はインド哲学文献のうちでも最も晦渋なものの一つであるが、クマーリラに比べると、プラバーカラにはスートラの文言にできるだけ忠実であろうとする態度が見られる。例えば、プラバーカラは、apūrva とは何かを改めて定義してこそいないが、祭式行為によって生じ将来果報をもたらすことになる媒介としての apūrva にはまったく論及していない。これは Clooney が指摘するように、プラバーカラが、行為と結果の因果関係においてではなく、ヴェーダの言葉とその意味との関係にお

4) ただプラバーカラは、クマーリラと違って、apūrva という形而上学的媒介によって祭式遂行から果報の達成への過程を合理化しようとはしない。ヴェーダ聖典が祭式遂行者に果報を保証している以上、合理化は不要であると考えている。

いて apūrva を考えるジャイミニの立場<sup>6)</sup>に復帰しようとしている証左とみることができよう。ところで既に指摘されているように<sup>6)</sup>、クマーリラはシャバラの論述が不徹底なところを容赦なく批判し、新しい解釈をふんだんに盛り込んでいる。これに対してヴェーダ聖典からの「命令」(niyoga)という術語はシャバラには見られないプラバーカラ独特のものであるけれども、プラバーカラはシャバラをあからさまに批判することはなく、いずれの論題を注釈する際にもシャバラにおける反論者と定説者による議論の応酬を基本的に踏襲している。

するとシャバラの論述のうちにも、プラバーカラの思想の源泉となったものが既に含まれているのではないだろうか。Clooney がシャバラを、ミーマーンサー学派の体系に果報への媒介としての apūrva の概念を導入して「人間中心主義」への端緒を開いた人物としてのみ評価するのは、一面的に過ぎはしないだろうか。実際、クマーリラは apūrva をアートマンの能力(śakti)<sup>7)</sup>とし、アートマンは apūrva の基体(aśraya)<sup>8)</sup>であると明言しているが、シャバラは、「祭式行為は行為終了後も形を変えて存続する」という反論者説を斥けて、「形を変えた行為がアートマンに内属することもない。」と断言している<sup>9)</sup>。するとシャバラもまた聖典解釈学の伝統を継承した註釈家としては、ジャイミニの立場を保持して、ヴェーダの言葉の対象が、「その言葉によってしか認識されない」という意味での「独自性」として apūrva を考えていたのではないか。もしそうだとすると、シャバラにおいては、apūrva は第一義的には、行為と結果の因果関係あるいは言葉と意味の関係のうちいずれにおいて考えられているのだろうか。本稿では、シャバラによるストトラへの註釈全体から apūrva の用例を収集して、この問題を検討してゆきたい。

## 1. apūrva 論題<sup>10)</sup>の設定目的(prayojana)

シャバラは JS 2.1.5 への註釈の末尾で、JS 2.1.1 から JS 2.1.5 までの議論がなぜなされるのか、特にそれがミーマーンサーの実際の聖典解釈とどういうつながりをもつのかについて手短かにまとめている。この箇所はこれまでの apūrva 研究<sup>11)</sup>では注意を払われていなかったと思われるので、まず全文を訳出しよう。

[これまでの]考察の目的は何であろうか。もし名詞(dravyaśabda)や形容詞(guṇaśabda)すらも apūrva を教令する(codayanti)としたならば、すなわち反論者の説によれば、[規定された通りの]物体や[物体の]性質が不足した場合、[それらの]代替物(pratinidhi)を採用すべきではないことになる。[しかし]定説者の説によれば、[その場合、規定された]

5) ただし筆者は、“By seeing himself as only one element in the web of relationships, he transcends his self-centeredness” (Clooney 1990, p. 161) という、Clooney によるジャイミニの世界観の神学的解釈には疑問を抱いている。

6) Cf. Kane 1962, p. 1335, 針貝 1990, p.14.

7) Cf. TV ii, 369,13; 17; 19.

8) Cf. TV ii, 369,8.

9) 「[自らの] 拠り所を別の場所へ到達させるもの、それが行為といわれる。それはアートマンには内属しない。アートマンは遍在しているから。」(ŚBh ii, 372,2-373,1.)

10) apūrvasyākhyaṭapadapratipādyatādhikaraṇam (JS 2.1.1-4) と apūrvasyāstitādhikaraṇam (JS 2.1.5) の二論題。

11) クマーリラの apūrva 論については、針貝邦生博士の詳細な研究がある。針貝 1977, 1977a, 1979, 1992 参照。

物体或いは性質を「他の適切なもので」代替したうえで、「祭式行為の」実行を行うべきであることになる<sup>12)</sup>。

JS 2.1.1-5 のスートラ自体には apūrva という語は現れていない。まず JS 2.1.1<sup>13)</sup>によれば、一般的に言って他動詞は何かを作り出そうとする働き (bhāva = bhāvanā) を表し、ヴェーダの規定文の中では、いずれかの他動詞によって祭式行為が理解される。人が祭式行為を実行することが、ヴェーダ聖典がその実現を目指して命ずる目的なのである。続いて JS2.1.2-4 は、文中における名詞と動詞の用法を対比し、名詞が既にその場に存在するものを表すのに対し、動詞は未だ存在せずこれから実行されるべき行為を表示するのであるから文の中核となる、と説く。そして JS 2.1.5 によれば、祭式行為を表す動詞が、ヴェーダの規定文の中では願望法語尾などを付されて用いられるため、規定文は聞き手に行為を開始するよう働きかける教令 (codanā) となり、教令の働きかけによって聞き手は祭式を開始する (ārambha)。このように、JS 2.1.1-5 には元々 apūrva は説かれていない。それでもシャバラは、JS2.1.5 への註釈の前置きとして「いかにして、かの apūrva はある、と知られるのか？」<sup>14)</sup>という問いを立て、それに答えて、「我々は、教令があるということから apūrva があると説く。apūrva はある。何故なら『天界を望む者は祭式すべし。』と〔教令に〕説かれているから。さもなければ〔即ち apūrva がなければ〕、規定は無意味なものとなろう。祭式行為は消滅するものであるから。』<sup>15)</sup>と述べている。Clooney は専らこの2.1.5への註釈をもとに、シャバラの言う apūrva を祭式の後に生じ果報獲得のために媒介となるものであると理解している。

しかしシャバラはすでに JS 2.1.1 への註釈の中で、apūrva に度々論及している。JS2.1.2-4 の名詞と動詞の対比に先立って、「規定文の中の個々の単語から別々の apūrva が知られるのか、あるいは一つの規定文全体から一つの apūrva が知られるのか。」という問いを立て、ただ一つの単語から一つの apūrva が知られ、他の諸々の単語はその apūrva の理解のための補助を為すのみである、と説く<sup>16)</sup>。続いて「規定文の中では、動詞によって apūrva が知られるのか、それとも名詞・形容詞によってであるのか。」という第二の問いを立てる<sup>17)</sup>。そしてまず、規定文の動詞は、他動詞であるため、単に個々の特殊な行為を表示するばかりでなく、それとともに一段普遍的なレベルで、促進力 (bhāvanā ないし bhāva)、即ち何ものかを目的として実現しようとする人間の意志的な行為の一般形式をも表示する、と述べる<sup>18)</sup>。祭式行為の規定文の中の動詞

12) ŚBh ii, 378,3-379,3: kiṃ cintāyāḥ prayojanam. yadi (cor. yadvi) dravyaguṇaśabdā apy apūrvaṃ codayanti, dravyaguṇāpacāre na pratīnidhir upādātavyo (cor. ūśādātavyo) yathā tarhi pūrvaḥ pakṣaḥ. yathā tarhi siddhānto dravyaṃ guṇaṃ vā pratīnidhāya prayogo 'nusthātavya iti.

13) 「諸々の〔他〕動詞は促進力の意味をもつ。〔祭式行為の規定文の中では〕それらによって〔祭式〕行為が理解される。なぜならば、これ(祭式行為)が表現目的として規定されているのだから。」(JS 2.1.1: bhāvārthāḥ karmaśabdās tebhyaḥ kriyā pratīyeta, eṣa hy artho vidhīyate.)

14) ŚBh ii, 358,14: kathaṃ punar idam avagamyate, asti tad apūrvaṃ iti.

15) ŚBh ii, 358,16-359,1: codanety apūrvaṃ brūmaḥ. apūrvaṃ punar asti yata ārambhaḥ śiṣyate svargakāmo yajeteti. itarathā hi vidhānam anarthakaṃ syāt. bhaṅgitvād yāgasya.

16) Cf. ŚBh ii, 336,6-337,3.

17) Cf. ŚBh ii, 337,4.

18) 「これら(『祭るべし』などの他動詞)は、祭式行為など〔個々の行為〕をも、また促進力をも意味する言葉である。それらから祭式行為など〔個々の行為〕も理解され、促進力も理解される。即ち『なにものかが生ずるよう、そのように祭式行為を行うべし』と。それゆえ、それらは促進力を意味する言葉である。物体や性質を意味する言葉からは物体や性質が理解されるが、促進力は〔理解され〕ない。」

(ŚBh ii, 339,2-4: yāgādiśabdās caite bhāvaśabdās ca. yajyādyarthaś cāto 'vagamyate bhāvayed iti

「祭式すべし」(yajeta)は、まさにこの普遍的な行為形式を表示するがゆえに、「祭式という行為により何が実現さるべきなのか」を理解せしめるなんらかの名詞を要請し、名詞「天界を望む者は」(svargakāmah)と構文論的に関連する。行為は目的に対しその達成手段として関係する。祭具や供物など祭場で既に完成している物体やその形状を表示する名詞・形容詞ではなく、これから為すべき祭式行為を表示する動詞こそが、規定文において apūrva を理解せしめるものである<sup>19)</sup>。

それではシャバラはこの JS 2.1.1 への註釈の中で、Clooney が解釈するような、果報獲得のための媒介「新得力」として apūrva を導入しているのだろうか。しかしもしそうだとすると、「規定文の中で apūrva を理解せしめる単語は動詞なのか、名詞・形容詞なのか」という第二の問いがまったくナンセンスなものになりはしないだろうか。なぜならば、規定文の中の名詞や形容詞が表示する祭具や供物などの物体ないしそれらの形状から「新得力」なる媒介が生起することはそもそも考えられないからである。シャバラは JS 2.1.4 への註釈の中で反論者に、

〔規定文「天界を望む者は祭式すべし」は天界という〕実現目的を目指す人と〔供物などの〕物体との関係を、〔動詞〕「祭式すべし」の中で、「物体を用いて〔目的を〕実現すべし」と説いていると解釈できよう。それゆえ、〔規定文から〕物体によって目的(artha)を実現すること(bhāvanā)が理解されるし、〔物体を表示する名詞が祭式行為の目的を〕要請することも成り立つ<sup>20)</sup>。

と語らせている。しかしここで反論者が「物体をその手段として用いて実現すべし」と考えている「目的」とは、規定文に記された「天界」という果報であって apūrva ではない。ここで問題とされているのは、果報達成の手段となるものは規定文中のどの単語によって表示されているのか、ということであって、定説者の考えでは、それは動詞「祭式すべし」(yajeta)の語根部に表示された祭式行為である。何故ならこの動詞形は、その意味を保持したまま、「祭式行為により、何ものかを実現すべし」(yāgena bhāvayet)と書き換えられるからである。反論者が提起した「物体を用いて実現すべし」という解釈は、今問題としている根本的な規定文「天界を望む者は祭式すべし」と、供物や祭具などその祭式のために用いられる物体を規定した個々の規定文との構文論的關係(vākya)を考慮した上ではじめて成立する。しかし、「祭式行為により、実現すべし」と書き換えられる動詞「祭式すべし」は、規定文「天界を望む者は祭式すべし」の中に含まれていて果報の記述を含む名詞「天界を望む者は」と直接に(śrutya)関連する。そして、「一つの文から直接的に読み取れる解釈は、他の文との関係を介して間接的に読み取れる解釈よりも優先する。」というのは聖典解釈の鉄則<sup>21)</sup>であるから、果報実現のための手段となるのは祭式行為であって、供物や祭具などの物体ではない。シャバラはこの議論の中では、祭式行為により生じ果報達成の媒介となるという apūrva については何も語っていない<sup>22)</sup>。

ca. tathā yajeta yathā kiṃcid bhavatīti. tenaite bhāvaśabdāḥ. dravyaguṇaśabdebhyo dravyaguṇa-pratyayo na bhāvanāyāḥ.)

19) ŚBh ii, 340,9: tena bhāvaśabdā apūrvasya codakā iti brūmah; 341,5: tasmād bhāvārthāḥ karmaśabdā apūrvam codayantīti.

20) ŚBh ii, 358,1-2: arthinaś ca dravyasya ca sambandhe yajeteti vakṣyati, dravyeṇa bhāvayed iti. ato dravyeṇārthasya bhāvanā gamyate, ākāṅkṣā ceti.

21) Cf. ŚBh iv, 222,1-251,8 ad. JS 3.3.14.

22) Cf. ŚBh ii, 358,3-7.

それでは「apūrvaを理解せしめる単語は動詞なのか、名詞・形容詞なのか」という問いに言及された apūrva とは何であろうか。それを示唆するのが、最初に訳出した、apūrva 論題設定の目的を述べた一節である。

この一節によれば、規定文の中で或る単語が apūrva を理解させるか否かということが、その単語の表示する対象がもし祭場で不足・欠損・消失(apacāra)した場合、何か適当な他の対象をもって代用できるか否か、という代替物(pratinidhi)適用の可能性を決定する。代替物適用については、JS 第6巻第3章で詳細に議論されている。JS 6.3.15「しかしながら[指定されたものがない場合には他のものを]代用すべきである。教令の目的達成に違いがないから。」<sup>23)</sup>は、祭式執行の際もし供物の材料が手に入らなかった場合には、祭式を完遂するために、何か手持の適当な材料を代用して供物を調理すべきであると宣言する。その理由は、別の材料を使用したとしても、ともかく供物を神々のために祭火にくべれば、「祭式すべし」という教令(codanā)に従って祭式を済ませたので、教令が命ずる義務を果たしたことになるからである。タブーとされる材料を用いない限り<sup>24)</sup>、他の材料を用いても「教令の目的達成に違いはない」。

これに対し、供物がさきげられることになる神々、供物をくべる祭火、儀礼と共に唱えるべきマントラ、供物を祭火にくべる祭式行為(kriyā)については、ヴェーダの規定を厳守すべきであって、それぞれ何か他のもので代用することは認められない<sup>25)</sup>。いずれの場合も理由は共通している。これら神々・祭火・マントラ・祭式行為は祭式ごとに確定しており、別の神々・祭火・マントラ・祭式行為はそれとは別の教令により命じられた別の祭式に固有の要素なので、もし当該の祭式においてそれらに依拠するならば、その祭式の教令に背いてしまうことになるからである。祭式行為の場合についてシャバラは、次のように手短かに述べている。

ある祭式行為が欠損した場合、他の祭式行為を代替すべきではない。[他の祭式行為は]他の[教令の]目的達成と結び付いているから。[例えば]新月満月祭は薪への[前駆]供犠<sup>26)</sup>を伴うものとして為されるべきである。[薪への前駆供犠の代わりに]他の祭式行為が為されたならば、それら(新月満月祭)はそれ(薪への前駆供犠)を伴うものとならない。それゆえ、祭式行為については代替物は不可能である<sup>27)</sup>。

祭式において物体(dravya)、例えば供物の材料は「とりかえの効くもの」であるが、祭式行為(kriyā)は「かけがえのないもの」である。多種多様な祭式のうち、ある祭式をその祭式たらしめているものは、その祭式の最中に行われる、祭火に供物を投下する数々の供犠行為の総体である。「天界を望む者は新月満月祭により祭式すべし」<sup>28)</sup>などの根本的な教令において、果報の実現手段として命ぜられている祭式行為とは、これら供犠行為の総体にほかならない。そして

23) JS 6.3.15: āgamo vā codanārthāviśeṣāt.

24) Cf. ŚBh ad. JS 6.3.20.

25) Cf. JS 6.3.18. 祭主もまた代用不能な要素の一つである(cf. JS 6.3.21)。代用不能な要素を列挙するシラウタースートラとしては、cf. ĀpŚS 24.4.1; KŚS 1.6.6-9.

26) 準備的祭式として、祭餅による主要な供犠に先立って行われる五度のバター供犠のうちの最初のもの。Cf. Hillebrandt 1879, pp. 94-101; Rustagi 1981, pp. 224-225, 229-232.

27) ŚBh v, 256,19-21: kriyāpacāre na kriyāntaram pratinidadhyāt. anyārthasamyogāt. samidyajimantau darśapūrṇamāsau kartavyau. tāv anyasyām kriyamāṇāyām na tadvantau bhavatah. tas-māt kriyāyām na pratinidhir iti.

28) darśapūrṇamāsābhyām svargakāmo yajeta. ミーマーンサー論典に頻繁に引用されるこの規定文がこのままの形では現存ヴェーダ文献に見出せないことについては、cf. Yoshimizu 1994, n. 23.

供犠行為を行うには、供物と供物を捧げる相手の神々、その神々を称えるマントラなども特定しなければならない。しかしもし供物の材料までも限定して例外を認めなければ、現実には祭式を開催すべき時にその材料が手元でない場合もあるのだから、代替物で何とか祭式遂行を済ませるといふ融通が効かないことになってしまい、祭式遂行の義務の不履行という、より重大な過失に陥ってしまう<sup>29)</sup>。このように考えると、シャバラがJS 2.1.1-5 への註釈の中で、物体と祭式行為を対比して、祭式行為を表示する動詞によってのみ apūrva が理解されると言うとき、彼は apūrva のもとに、ある祭式をその祭式たらしめる本質を成すもの、その祭式に独自のかけがえのないものを考えていたように思われる。

## 2. JS 第2巻第2章への註釈における apūrva

ここで、JS 2.1.1-5 が JS 第2巻全体の中でどう位置付けられているかを検討しよう。シャバラが JS 2.1.1 への註釈の冒頭で述べているところによれば、JS 第2巻の中心テーマは、ヴェーダの中のある文が他の文には規定されていない一つの祭式行為を規定している、と解釈するための根拠となる、解釈基準の探求である。錯綜した構成をもつヴェーダのテキストでは、或る文が独自の祭式行為を命じているのか、それとも何れか他の文によって規定されている祭式行為に再び言及しているだけなのか、必ずしも判然としない。JS 第2巻で説明される6種類の解釈基準のいずれかに依拠すれば、「当該の文が規定する祭式行為は他の文により規定される祭式行為とは別個のものである」と立証することができる、とシャバラは宣言する<sup>30)</sup>。

6種類の解釈基準とその適用例の考察はJS 第2巻第2章から始まる。従ってそれに先立つ第2巻第1章は、シャバラの言葉を借りれば、この第2章のための「序論」(upodghāta)なのである。JS 2.1.1-4 では、物体及びその形状を表す名詞・形容詞に対し、祭式行為を表す動詞が、規定文の中ではより本質的な重要性をもつことが説かれた。JS 2.1.5 によれば、祭式行為を規定する規定文の中では、動詞はただ単に祭式行為を表示するのではなく、聞き手に祭式行為を開始するよう働きかけてくるのであり、そのためにこのような規定文は教令(codanā)と呼ばれた。そして本論の第2巻第2章では、冒頭二つのスートラで、6種の解釈基準のうちのはじめの二つ、すなわち「別個の動詞」(śabdāntara)と「同じ動詞の反復」(abhyāsa)が定義されている<sup>31)</sup>。

29) JS 6.3.11 以降で代替物適用の様々な場合が考察されるが、それに先立って JS 6.3.1-9 で、定期祭の場合、儀礼の一部を規定通り行うことができない状況でも、とにかく祭式を行うべきことを論じている。定期祭を定められた期日にまったく行わなければ、罪障(doṣa)を招く(JS 6.3.3)。

30) Cf. ŚBh ii, 335,1-336,3: 「ここ(第2巻)では、[祭式]行為の区別のための6種類[の解釈基準]が説明されることになる。即ち、別個の動詞(śabdāntara)、[同じ動詞の]反復(abhyāsa)、[祭式行為の]回数(samkhyā)[の表記]、[祭式行為のための]従属要素(guṇa)[の表記]、文脈(prakriyā)、名称(nāmadheya)[の6種類である]。説明されることになるものを[予めここで]列挙しておけば、[ここで]提示されたものが説明されたときに容易に理解されるであろう。また読者の意識も集中するであろう。そこで、この[第2]巻は別々の祭式行為[の解釈基準]の特質[を論ずるもの]である、と人々は言う。[第2巻のなかで論ぜられる]これ以外の事柄は、序論(upodghāta)ないし付論(prasakta)ないし付論の付論(anuprasakta)であって、これ[即ち別々の祭式行為の解釈基準の説明]を目的とするものである。」

31) JS 2.2.1 は、祭式行為の区別のための最も基本的な解釈基準として、「別個の動詞」を挙げる。ある祭式を主題とするヴェーダの章の中で、ある文に、祭式行為開始へ働きかけてくるような、他の文には用いられていない動詞が用いられている場合、その文が規定する祭式行為は他の文が規定する祭式行為とは別個のものである。続く JS 2.2.2 は、同じ動詞の反復を第二番目の基準としてあげる。新月満月祭の



このあと JS 2.2.20 にいたるまで、規定文の動詞をめぐるこれら二つの解釈基準の適用例が考察される。シャバラの註釈によれば、JS 2.2.3-20 は合計 4 つの論題に分割される。そしていずれの論題においても、考察対象となったヴェーダの文のいずれかが、祭式行為の開始へと聞き手を向かわしめる教令であることがスートラ本文に明示されている (JS 2.2.6; 2.2.10; 2.2.16; 2.2.17)。しかもシャバラは、2.1.5への註釈でと同様、いずれの論題においても、スートラには現れていない術語 apūrva を用いてスートラを註釈している。ところがこの 4 論題への註釈の中では、“apūrva”という語は明らかに、祭式行為の後に生じる新得力を意味するのではなく、当該の教令が聞き手をその開始へと向かわしめるところの、他の文によっては規定されていない祭式行為 (yāga, karman) そのものを形容しているのである。各論題ごとに、ここで言及された祭式行為が何故に apūrva とされるのか、あるいはされないのかを検討しよう。

### (1) 第 3 論題 (JS 2.2.3-6)

シャバラはこの論題のもとに、ヴェーダ祭式文献の新月満月祭の章の中から三種の文例を引用する。

- (A) 「新月の日および満月の日にアグニ(火神)に捧げられた、八つのかわらけに盛った[祭餅]は不壊となるので、[天界の獲得に導く。]<sup>32)</sup>」「かのアグニとソーマ(月神)は語った。『[人々が]バターの一部を我々に低声で満月の日に捧げるように。』と。<sup>33)</sup>」「[インドラ(武勇神)は]かのアグニ・ソーマのために11のかわらけに盛った(祭餅)を満月の日に捧げた。<sup>34)</sup>」「新月の日にはインドラのための酸乳あり。新月の日にはインドラのための牛乳あり。<sup>35)</sup>」
- (B) 「撒油供儀を行う。」「[アグニ・ソーマへの]バター分割供儀を行う。」「スヴィシユタクリト(祭式履行者)[たるアグニ]のために[供物から]ちぎる。」「神妃たちのための供儀を行う。」「終了の供儀を行う。」<sup>36)</sup>
- (C) 「このように知って満月祭を行う者は[Ukthya 祭により得られるほどの果報を得る]。このように知って新月祭を行う者は [Atirātra 祭により得られるほどの果報を得る]。<sup>37)</sup>

前駆祭を定めるテキスト (TS 2.6.1.1-3) には、五つの神格に対し供儀をせよと、同じ動詞 yajati が反復されて現れる。この場合、反復が無意味をなすことを避けるために、各々は別々の祭式行為を規定し、従って計五回の供儀が規定されている、と解釈すべきである。Cf. Devasthali 1959, pp. 235-236.

32) yad āgneyo 'ṣṭākapālo 'māvāsyāyām paurṇamāsyāṃ cācyuto bhavati [svargasya lokasyābhijityai]. (TS 2.6.3.3)

33) tāv abrūtam agniṣomāv ājyasyaiva nāv upāṃśu paurṇamāsyāṃ yajan iti. (Cf. TS 2.5.2.2-3) 現存 TS の原文では “ājyasyaiva nāv upāṃśu paurṇamāsyāṃ yajan iti” のかわりに満月の日の11のかわらけに盛った祭餅の起源となるアグニ・ソーマとインドラとの会話挿入されている。Cf. Garge 1952, p. 84.

34) tābhyām etam agniṣomiyam ekādaśakapālaṃ paurṇamāse prāyacchat. (TS 2.5.2.3)

35) aindraṃ dadhy amāvāsyāyām, aindraṃ payo 'māvāsyāyām. (Cf. TS 2.5.3.2) 後半部は現存 TS の原文にない。Cf. Garge 1952, p. 84.

36) 順に、āghāram āghārayati (TS 2.5.11.6); ājyabhāgau yajati (TS 2.6.2.1); [agnaye] sviṣṭakṛte samavadyati (cf. TS 2.6.6.5); patnīsamāyājān yajati (cf. ŚB 1.9.2.1); samīṣṭayajur juhōti (ŚB 1.9.2.25).

37) ya evaṃ vidvān paurṇamāsiṃ yajate [yāvad ukthyenopāpnoti tāvad upāpnoti], ya evaṃ vidvān amāvāsyāṃ yajate [yāvad atirātrenopāpnoti tāvad upāpnoti]. (TS 1.6.9.1-2).

この論題のテーマは、文例(C)の二つの文が文例(A)・(B)が規定するものとは別個の、独自の祭式行為(apūrvayoḥ karmaṇoḥ)を規定しているのかどうか、ということである<sup>38)</sup>。ここでは規定文と供儀行為は一対一対応するはずのものとされている。一つの祭式内の様々な供儀行為の一つ一つは、その祭式を扱ったヴェーダの章内のいずれか一つの文によって規定され、それによって聞き手は供儀遂行へと仕向けられるのであって、他の文がその供儀行為に再度言及(anuvāda)することがあっても、それは最初の文がそれを規定していることを前提しており、自ら新たに規定することはない。

ミーマーンサー学派の定説としては、文例(C)は、新月満月祭の章内にある文例(A)・(B)によって既に規定された諸々の儀礼の総体に後から言及しているにすぎない。その理由としてストラ2.2.3が挙げているのは、文例(C)それ自体には、新月満月祭という祭式がいかなる形態(rūpa)のものであるかが記されていない、ということである。祭式の形態としてシャバラは、祭式で何を供物として捧げるのか、また供物をどの神格に捧げるのか、という二点を考える。

[文例(C)]以外の文によって、「満月の日にはアグニのための八つのかわらけに盛った(供物)がある。」というように、「満月祭の」形態を理解することができよう。即ち「満月祭」という名の祭式行為は、「アグニが神格となり[八つのかわらけに盛った]祭餅が供物となる。」という形態をもつ<sup>39)</sup>。

ミーマーンサー学派の解釈学では、ある一つの文が他の何らかの文によって既に規定されている行為に言及する場合、その文は行為に付随する何らか一つの要素だけを追加的に規定できるのみである。もし一つの文が行為に付随する二つ以上の要素を追加するならば、それら要素どうしの関係が定まらなくなり、文の構文的分裂(vākyabheda)の過失を犯すことになる<sup>40)</sup>。しかるに文例(A)は、それぞれの祭式行為に付随する供物・神格の規定を含んでおり、この両者を組み合わせた規定は新月満月祭の章内の他の文には見られない。するともし文例(C)が新月満月祭の祭式行為を独自に規定する教令であると解釈するならば、文例(A)の各々は、新月あるいは満月の日に行うべき祭式行為に付随する供物ないし神格のいずれか一方の規定を含むのみとな

38) 「[文例(C)の両文は] 二つ結合して、[文例(A)・(B)により既に] 主題化された諸々の祭式行為に再度言及するのか、あるいは独自の祭式行為を規定するのか。後者の場合、他の文[即ち(A)・(B)]は従属要素の規定文となる。」(ŚBh iii, 18,2-5: ya evaṃ vidvān ity evaṃ saṃyuktāu prakṛtānām karmaṇām anuvaditārāv atha vā ... apūrvayoḥ karmaṇor vidhātārau, tatretare guṇavidhaya iti.)

39) ŚBh iii, 32,4-6: vākyāntareṇa rūpam avagamiṣyāmaḥ paurṇamāsyām āgneyo 'ṣṭākāpālo bhavati. yad etat paurṇamāsī nāma karma tasyaitad rūpam "agnir devatā puroḍāśo dravyam" iti. (但しこれは反論者が語っている。) 文例(A)からは、アグニのための8つのかわらけに盛った祭餅(āgneya)と低声でのバター供儀(upaṃśuyāja), 更にそれに加えて満月の日には、アグニ・ソーマのために11のかわらけに盛った祭餅、そして新月の日にはインドラのために酸乳と牛乳の混合物(sāmnāyā)を供物として捧げる、と新月祭と満月祭それぞれの主要な供儀における神格と供物の中身が理解される。新月満月祭の主要供儀の詳細については、cf. Hillebrandt 1879, pp. 107-116; Rustagi 1981, pp. 235-246. また文例(B)にも、それぞれ別個の様々な供儀が規定されている。しかしテキストにはこれらの行為に固有の果報が明記されていないので、これらは(A)に規定された主要供儀を補助する供儀であると知られる(cf. SBh iii, 31,1-2)。供物と神格という二つの従属要素(guṇa)がテキストに新たに表記されていることは、第4番目の解釈基準として、それらによって行われる祭式行為が他の祭式行為と重複しない独自のもの(apūrva)であることを立証する。Cf. JS 2.2.23; ŚBh iii, 93,4-6; Devasthali 1959, pp. 238-239.

40) Cf. Devasthali 1959, pp. 218-222.

り、供物と神格を関係付けることができなくなる<sup>41)</sup>。しかし、ある文が他の文によっては全く規定されていない祭式行為を独自に規定する場合には、その規定文の中に供物と神格の記述を共に含むことができる。というのも、祭式行為に不可欠な、どの供物をどの神格に捧げるかということが、その規定文以外には述べられていないのであるから<sup>42)</sup>。従って文例(A)も文例(C)が規定する〔と反論者が考える〕新月満月祭とは別のなんらかの祭式行為を独自に規定している、と考えることは不可能ではない<sup>43)</sup>。しかしその場合にもやはり、新月満月祭のときにどの神格にいかなる供物を捧げるべきかは知られないままに残るのである。

しかしある祭式が他の祭式の形態をもつことはない。それゆえ、新月の日と満月の日を記載した〔文例(C)の〕両方の文は〔新月満月祭の〕形態を述べていないから、独自の(apūrva)祭式行為を規定するものではない<sup>44)</sup>。

従って、文例(A)の各々は新月満月祭の主要な供儀をその形態とともに独自に規定しているのであり、文例(C)は、それらの供儀に再度言及しているにすぎない。

## (2) 第4論題(JS 2.2.9-12)

この論題で扱うのは、新月満月祭の主要供儀のうちの、二度の祭餅供儀の合間に行う「低声でマントラを唱えるバター供儀」(upāṁśuyāja)<sup>45)</sup>に関する次の二つの文である。

- (A) 「もし二つの祭餅を続けて供儀するなら、祭式で実に相似結合が行われることになる。〔そこで〕低声でのバター供儀を〔二つの祭餅供儀の〕合間に行う。」<sup>46)</sup>
- (B) 「ヴィシュヌ神を低声で祭るべし。相似結合にならぬように。プラジャーパテイ(造物主)を低声で祭るべし。相似結合にならぬように。アグニ・ソーマを低声で祭るべし。相似結合にならぬように。」<sup>47)</sup>

ここでの問題は、文例(A)は、第3論題の文例(C)と同じように、文例(B)によって規定された祭式行為の全体(samudāya)に言及するのか、あるいは独自の祭式行為(apūrvasya yāgasya)を

41) ŚBh iii, 34,1-36,5 に詳論されている。

42) Cf. JS 1.4.9; Devasthali 1959, pp. 222-223.

43) Cf. ŚBh iii, 36,5-7.

44) ŚBh iii, 36,7-37,2: na ca yāgasya yāgāntaraṁ rūpaṁ bhavati. ato rūpāvacanāt paurṇamāsyamāvāsyāsaṁyuktau nāpurvayoḥ karmaṇor vidhātārau.

45) Cf. Hillebrandt 1879, pp. 111-112; Rustagi 1981, pp. 242-244.

46) jāmi vā etad yajñasya kriyate yad anvañcau puroḍāśāv, upāṁśuyājam antarā yajaty ajāmitvāya (TS 2.6.6.4).

47) viṣṇur upāṁśu yaṣṭavyo 'jāmitvāya, prajāpatir upāṁśu yaṣṭavyo 'jāmitvāyāgniṣomāv upāṁśu yaṣṭavyo 'jāmitvāya. 現存 TS 2.6.6.4 では、(A)の直後に“ajāmitvāyātho mithunatvāya”という句がある。Garge は、シャバラの手元には現存 TS とは別の、upāṁśuyāja の神格名も記した TS があったのだろうと推測している。Cf. Garge 1952, p. 89. シュラウタースートラには、upāṁśuyāja を捧げるべき神格としてこれら三神格が挙げられている。Cf. BŚS 1.16: 25; 20.13: 29; BhŚS 2.17-19; ĀpŚS 2.19.12-14; 2.20.1; MŚS 1.3.3.17(アグニ・ソーマ又はヴィシュヌ); KŚS 3.3.24-25(アグニ・ソーマ又はヴィシュヌ)。

新たに規定するのか、ということである<sup>48)</sup>。

簡潔な定説ストラ2.2.10“codanā vāprakṛtatvāt”は、シャバラの註釈によれば、文例(A)を、低声でのバター供儀を独自に命ずる教令(codanā)であるとし、その理由として、低声でのバター供儀が新月満月祭の章内の他のいかなる教令によっても遂行すべき儀礼として主題化されていない(aprakṛta)ことを挙げている<sup>49)</sup>。低声でのバター供儀を捧げるべき神格名を明記した文例(B)は、第3論題の文例(A)と違って、この供儀を独自に規定する教令ではない。シャバラはこの文例(B)を低声でのバター供儀の意義を説明する釈義文(arthavāda)であるとしている。

「ヴィシュヌを低声で祭るべし。」云々の文例は規定文ではない。[問] それではなにか。  
 [答] 釈義文である。[問] いかなる釈義文なのか。[答] もしアグニへの[祭餅]供儀とアグニ・ソーマへの[祭餅]供儀を続けて行うならば、相似結合(jāmitā)の過失を犯す、と[文例(A)で]説かれた。この[過失]を予防するために、[更に(A)で]「低声でのバター供儀を合間に行う」と規定された。[問] いかにしてそれによって[過失が]予防されるのか。[答] [文例(B)によって]「それ[即ち低声でのバター供儀]がなされつつあるときには、ヴィシュヌ或はプラジャーパテイ或はアグニ・ソーマを祭るべきである。」と知られる。それゆえ、[二つの祭餅供儀の合間にバター供儀が]介在するから、相似結合にならない、と理解される<sup>50)</sup>。

jāmi とは近親、特に姉妹など近親の女性を言う。ヴェーダ祭式では、同じ種類の儀礼を間を置かず続けて行うことは、近親との性的結合を連想させるので、タブーとされた<sup>51)</sup>。新月満月祭でアグニに捧げる供物も、アグニ・ソーマ或はインドラ・アグニに捧げる供物も、丸く並べて熱したかわらけの上に米の練り粉を盛って焼きあげた餅であるが、二度の祭餅供儀の間にバター供儀を介在させることによって、相似結合のタブーを避けることができる。シャバラは文例(A)を、どの神格にバター供儀を捧げるべきかを語っていないけれども、「低声でのバター供儀を合間に行う」という行為命令を含んでいるので、規定文とみなす。そして低声でのバター供儀は文例(B)によって規定されているのではなく、文例(A)がこの供儀を独自に(apūrva)規定し、それを遂行するよう聞き手に命じていると解釈する。シャバラの解釈では、文例(B)は新月満月祭で低声でのバター供儀を行う意義を説明する釈義文である<sup>52)</sup>。ある儀礼の意義を説明する釈義文は、その儀礼の遂行を命ずる規定文の近くにあつて、規定文に従属している<sup>53)</sup>。

48) Cf. ŚBh 38,9-10.

49) Cf. ŚBh 40,5-6.

50) ŚBh iii, 44,6-45,4: “viṣṇur upāṃśu yaṣṭavya” ity evamādayo na vidhayaḥ. kiṃ tarhi. arthavādaḥ. kaḥ punar arthavādaḥ. āgneyāgniṣomiyayor nirantramaṃ kriyamāṇayor jāmitādoṣa uktaḥ. taṃ bhiṣajitum “upāṃśuyājam antarā yajati” iti vihitam. kathaṃ tena bhiṣajīṣyate. tasmin kriyamāṇe jñāyata eva yathā viṣṇur yaṣṭavyaḥ prajāpatir agniṣomau veti. tatās ca vyavahānad ajāmitāvagamya eva.

51) Cf. ŚB 1.6.3.27; 2.2.3.11; Banerjea 1963, p. 31(筆者未見); Krick 1982, p. 544, n. 1476. B.K. Smith は Jaiminiyabrāhmaṇa から同性愛を jāmi とする例を挙げる (Smith 1989, p. 52)。

52) シャバラは、バター供儀を捧げられるべき神格は文例(B)以外から知られるから、文例(B)は供儀に神格を定める規定文ではないと述べている(ŚBh iii, 46,3-9)が、説得的でない。なぜ(A)の方が規定文で(B)がその釈義文なのか、なぜその逆ではないのか、シャバラの解釈では判然としない。Cf. Devasthali 1959, p. 220.

53) Cf. JS 1.2.7. 針貝 1990, pp. 37-41 参照。

## (3) 第5論題(JS 2.2.13-16)

この論題では新月満月祭の中の準備的儀礼の一つである撒油供犠(āghāra), 或は最も簡素なヴェーダ祭式であるアグニホートラ祭について, 次の二種の文例を考察する。

- (A) 「撒油供犠を行う。」<sup>54)</sup>或は「アグニホートラにより供犠する。」<sup>55)</sup>  
 (B) 撒油供犠について「上方に撒油する。」「連続して撒油する。」「まっすぐに撒油する。」<sup>56)</sup>  
 アグニホートラ祭について「酸乳により供犠する。」「牛乳により供犠する。」<sup>57)</sup>

文例(A)は, 個々の要素を伴って祭式行為を規定する文例(B)に従属して, そこに規定された祭式行為の全体に改めて言及しているのか, それとも文例(B)に先立って祭式行為自体を独自に(apūrva)規定している, と解釈すべきなのか。これがこの論題で扱う問題である<sup>58)</sup>。

単語の意味表示についてのミーマーンサー学派の原則<sup>59)</sup>に従うと, 名詞“āgharām”及び“agnihotram”は, それぞれの祭式行為の普遍(sāmānya)を表示する<sup>60)</sup>。一方願望法語尾をはじめとする規定文の動詞語尾は, 聞き手になにものかを実現させようとして, 促進力(bhāvanā)を表示する<sup>61)</sup>。従って文例(A)は, 各々の祭式行為を為せと端的に命令する規定文である<sup>62)</sup>。これに対し文例(B)は, 祭式行為そのものを為せと命ずるのではなく, 祭式行為を各々が言及する従属的要素を伴って為せと命ずる。

「上方に撒油する。」「酸乳により供犠する。」により, 「撒油行為を為すべきである。」「供犠行為を為すべきである。」と言われているわけではない。ではどうなのか。「上方と撒油行為の関係付けを為すべきである。」「酸乳と供犠行為の関係付けを為すべきである。」と言

54) āghāram āghārayati. (TS 2.5.11.6)

55) agnihotraṃ juhōti. (TS 1.5.9.1. ただしこの箇所は agnyupasthāna の文脈にある。)

56) ūrdhvaṃ āghārayati, śaṃtatam āghārayati, ṛjūṃ āghārayati. (cf. TS 2.5.11.7; BŚS 1.15: 23; ĀpŚS 2.14.1; MŚS 1.3.1.15)

57) dadhnā juhōti, payasā juhōti. (cf. TB 2.1.5.5-6)

58) Cf. ŚBh iii, 49,1-3. この文例(A)は, 第4論題の文例(A)と同じく, 供物や神格など祭式行為の形態(rūpa)となる要素を規定せず, ただ祭式行為自体に言及するのみである。一方文例(B)の各々は, 文例(A)に欠けている要素の一つずつ記述しつつ祭式行為に言及しているが, 第4論題の文例(B)と違って, 当該の祭式行為を行う意義を語っていないので, 文例(A)に従属する釈義文と見なすことはできない。

59) Devasthali 1959, pp. 27-36; Raja 1977, pp. 72-73.

60) Cf. ŚBh iii, 53,3.

61) Cf. ŚBh iii, 3,2-3: 「[祭式すべし]というこの[動詞]の前半部分は祭式行為の意味を表示する。後半部分は『実現させるべし』と[表示する]。(yajeteti pūrvo bhāgo yajatyartham braviti, uttaro bhāvayed iti); iii, 169,1:『もし, 称賛の言葉によって apūrva が理解せしめられるならば, 願望法語尾によっては apūrva は理解せしめられないことになってしまう。(yadi praśamsāvācānenāpūrvaṃ vijñāpyeta, tadā liṅā nāpūrvaṃ jñāpitaṃ bhavet.); iii, 169,4:『また願望法語尾により規定が為されるのは, 直接表示による。』(yal liṅā vidhānam tac chrutya); vii, 20,23-21,1:『動詞は促進力[の表示]を主要目的とする。なにものかを実現せしめることを表示するのである。なぜならば, [動詞によって]促進力成立のための諸要素が要請されるから。『祭式すべし』『という動詞により』『何によってか』『何を目的としてか』『いかにしてか』というように』(bhāvapradhānam ākhyātam. bhāvanām kasyāpi brūte. bhāvaprayuktasya sādhanagrāmasyāpekṣitatvāt yajeta kena kiṃ katham iti.) bhāvanā の3要素説はクマーリラの独創ではなく, 既にシャバラによって定式化されている。

62) Cf. ŚBh iii, 53,1-2.

われているのである]<sup>63)</sup>。

文例(B)の中には動詞“āghārayati”ないし“juhoti”に近接して(samnidhi)、「上方に」などの副詞や「酸乳により」などの名詞があり、これらが、祭式行為に伴うべきいずれかの従属要素を表示して、文例(A)では普遍的な形でのみ規定されていた祭式行為を、ある特定の従属要素をもつべきものとして限定すると言える(viśekṣyati)<sup>64)</sup>。そして文例(B)の中の動詞“āghārayati”ないし“juhoti”は、予め(A)で一般的に規定されていた祭式行為を限定するために、(A)で用いられていた動詞を再び用いたもの(punaḥśruti)である<sup>65)</sup>。それゆえ文例(A)は文例(B)に先立って、撒油行為なり供犠行為なりを独自に(apūrva)規定する。シャバラはこの「独自の祭式行為」(apūrva)<sup>66)</sup>を、他の規定文によって主題化されたいかなる祭式行為とも異なった「別個の祭式行為」(karmāntara)<sup>67)</sup>とも名付けている。

#### (4) 第6論題(JS 2.2.17-20)

この論題で問題とされるのは、特定の供物の記載を伴って祭式行為を規定する文と、その供物の構成部分の取り扱いを規定する諸々の文全体との関係である。シャバラはアグニ・ソーマに捧げる家畜犠牲祭とソーマ祭の章から次の二種の文例を引用する。

(A) 家畜犠牲祭について「潔斎したる者、彼はアグニ・ソーマのための家畜を屠る、」<sup>68)</sup>ソーマ祭について「ソーマにより供犠する。」<sup>69)</sup>

(B) 家畜犠牲祭について「最初に心臓の一部を切断する。そして舌の一部を、そして胸の一部を。」<sup>70)</sup>ソーマ祭について「インドラ・ヴァーユのための[ソーマ]を[杯に]掬う。」「ミトラ・ヴァルナのための[ソーマ]を[杯に]掬う。」「アシュヴィン双神のための[ソーマ]を[杯に]掬う。」<sup>71)</sup>

家畜犠牲祭では生け贄の体を解体し、部分ごとに祭火にくべたり、鍋で煮て祭主と祭官たちで分けあって食べる。ソーマ祭では水に浸して膨張させたソーマの茎を圧搾して、ソーマのエキスを器に集め、様々な神格に割り当てられた別々の杯に汲む。このように祭式で捧げられる供物は様々な部分に解体・区分され、部分ごとの取り扱いが全てヴェーダに規定されている。一つの供物全体に言及する文例(A)は、文例(B)に規定された個々の部分の取り扱いの総体をま

63) ŚBh iii, 53,7-9: “ūrdhvam āghārayati”, “dadhnā juhoti” ti ca naitad uktaṃ bhavati “āghārah kartavyo” “homaḥ kartavya” iti. kim tarhi. “ūrdhvatāghārasaṃbandhaḥ kartavyo” “dadhihomasam bandhaḥ kartavya” iti.

64) Cf. ŚBh iii, 57,1-2.

65) Cf. ŚBh iii, 58,6-7.

66) Cf. ŚBh iii, 53,11.

67) Cf. ŚBh iii, 52,6; 53,2; 59,6; 64,5.

68) yo dikṣito, yad agniṣomiyam paśum ālabhate. (TS 6.1.11.6) これは本来一つの文ではない。前文の関係詞節が主文より後ろに、後文の関係詞節が主文より前に来ているところから、二つの関係詞節を一つの文に見立ててしまったもの。

69) somena yajeta. (出典不祥)

70) hṛdayasyāgre vadyaty atha jihvāyā atha vakṣasaḥ. (TS 6.3.10.4; cf. ŚB 3.8.3.16-17).

71) aindravāyavam gr̥hṇāti, maitrāvaruṇam gr̥hṇāti, āśvinam gr̥hṇāti. (cf. TS 6.4.7.1; 6.4.8.3; 6.4.9.2)

とめているのか、それともそれらとは別個の独自の(apūrva)行為として祭式行為を命じているのか<sup>72)</sup>。

ミーマーンサー学派の言語観では、「家畜」や「ソーマ」といった普通名詞が表示する意味対象は、個体としての家畜やソーマを構成する諸部分の総体ではなく、当該の類の個物全てに共通する普遍、即ち一般形相(ākṛti)<sup>73)</sup>である。ソーマとは、しかじかの特性をもつエキスを多く含むツル草状の植物と定義され<sup>74)</sup>、アグニ・ソーマのための生け贄に相応しい家畜とは、角・尾・体毛をもつ四つ足の動物というように定義される<sup>75)</sup>。この定義に列挙された特徴全てを備えた個物がソーマないし「アグニ・ソーマのための」家畜の一般形相をもつ。普通名詞は意味論的には一般形相を表示しつつ、日常生活では発話者によって一般形相をもつ個物一つ一つに、比喩的・第二義的(upacāra)に適用されるのである<sup>76)</sup>。従って普通名詞は直接的・第一義的にも比喩的・第二義的にも対象の諸部分を表示することはない。それゆえ文例(A)は文例(B)の総体を要約したものと解釈することはできない。

また文例(B)にはそもそも祭式行為を命ずる教令(codanā)は含まれていない。そこで命じられているのは供物の調製(saṃskāra)のみである。マントラを唱えて神格を特定化しつつ供物を調製し終わると、祭式を完遂するという祭主の抱いた企図(saṅkalpa)<sup>77)</sup>実現のための準備が完了する。するとその供物を神格に捧げるため、祭火にくべるという祭式行為をすべきことが予想される<sup>78)</sup>。祭式行為は祭場の整備や供物の調製とは全く別個の儀礼であり、聞き手に向かってそういう祭式行為を命ずる文が教令(codanā)である。文例(A)はよそで規定された儀礼の総体に再度言及するのではなく、他の文からは知られない祭式行為を独自に(apūrva)<sup>79)</sup>知らしめるので、聞き手をその実行に向けて促す教令なのである。

以上4つの論題のいずれにおいてもシャバラは、教令(codanā)が対象とする祭式行為を、他の教令の対象と重複しないがゆえに apūrva と形容していた。逆に、ある文が対象とする行為が他の教令が対象とする祭式行為と重複する場合には、或いはヴェーダの文の側から言えば、その文が他の文によって規定されている祭式行為に再度言及(anuvāda)している場合には、それは apūrva ではないと述べていた。ある祭式行為が apūrva であると言えるのは行為自体により定まるのではなく、「ある教令がその祭式行為を遂行するよう命じており、しかもいかなる他の教令もそれを命じてはいない」という条件にかかっている。apūrva は祭式行為の形容であるが、それは必ず祭式行為を規定するヴェーダの文との一対一の対応関係の中で可能となる。この文脈の中では、apūrva は祭式行為そのものではなく、まして祭式行為によって後に残されるといわれる新得力ではない。

72) Cf. ŚBh iii, 65,2-4.

73) Cf. JS 1.3.33.

74) Cf. ŚBh iii, 68,3-4.

75) Cf. ŚBh iii, 68,5.

76) Cf. ŚBh iii, 68, 5-6; Raja 1977, p. 235.

77) 祭式を開始するにあたって、祭主はこれから祭式を最後まで完遂するという企図を宣言する。Cf. BSS 2. 1: 34,11-16; Caland et Henry 1906-07, pp. 1-2.

78) Cf. ŚBh iii, 72,4-8; JS 2.2.18.

79) Cf. ŚBh iii, 68,2; 69,2.

## 引用文献

テキスト

- ĀpŚS Āpastambaśrautasūtra: Ed. Richard Garbe. (Bibliotheca Indica.92). 3 vols. [Calcutta 1882-1902]. Second ed., New Delhi 1983.
- ṚP Ṛjuvimalā Pañcikā: see Bṛh.
- KŚS Kātyāyanaśrautasūtra: Ed. A. Weber. Reprint, Varanasi 1972.
- JS Mīmāṃsāsūtra: see ŚBh.
- TB Taittirīyabrāhmaṇa: Ed. Narayana Sastri. 3 parts. (Ānandāśrama Sanskrit Series. 37). [Poona 1934-1938]. Poona 1979<sup>3</sup>.
- TV Tantravārttika: see SBh.
- TS Taittirīyasamhitā: Ed. A. Weber. (Indische Studien. XI-XII). [Leipzig 1871-1872]. Nachdruck, Hildesheim 1973.
- PP Prakaraṇapañcikā: Ed. A. Subrahmanya Sastri. (Banaras Hindu University Darśana Series. 4). Varanasi 1961.
- Bṛh i-v Bṛhātī (Madras University Sanskrit Series.) No. 3 part I. Madras 1934; No. 3 part II, 1936; (part III) No.24, 1962; (part IV) No. 25, 1964; (part V) No. 26, 1967.
- BŚS Baudhāyanaśrautasūtra: Ed. W. Caland. 3 vols. (Bibliotheca Indica. 163). [Calcutta 1904-23]. Second edition New Delhi 1982.
- BhŚS Bhāradvājaśrautasūtra: Ed. C.G. Kashikar. Poona 1964.
- MSS Mānavaśrautasūtra: Ed. Jeannette M. van Gelder (Śatapīṭaka Series. 17). New Delhi 1961.
- ŚB Śatapathabrāhmaṇa: Ed. A. Weber. Berlin-London 1855.
- ŚBh i-vii Śābarabhāṣya: *Mīmāṃsādarśanam*. Ed. Kāśinātha Vāsudevaśāstri Abhyānkara and Ganeśaśāstri Aṃbādāsa Jośī. (Ānandāśrama Sanskrit Series. 97). Part 1, Poona 1976<sup>4</sup>; part 2, Poona 1981<sup>3</sup>; part 3, Poona 1971<sup>2</sup>; part 4, Poona 1972<sup>2</sup>; part 5, Poona 1973<sup>2</sup>; part 6, Poona 1974<sup>2</sup>; part 7, Poona 1974<sup>2</sup>.

研究書・論文

- Banerjea 1963 A.C. Banerjea: *Studies in the Brāhmaṇas*. New Delhi.
- Caland et Henry 1906-07 W. Caland et V. Henry: *L'Agniṣṭoma*. Tome 1-2. Paris.
- Clooney 1990 Francis X. Clooney: *Thinking Ritually. Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*. Vienna.
- Devasthali 1959 G.V. Devasthali: *Mīmāṃsā. The Vākya-Śāstra of Ancient India*. Bombay.
- Garge 1952 Damodar Vishnu Garge: *Citations in Śābara-Bhāṣya: (A Study)*. Poona.
- Hillebrandt 1879 Alfred Hillebrandt: *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer*. Jena.
- Kane 1962 P.V. Kane: *History of Dharmaśāstra*. Vol V, part 2. Poona.
- Krick 1982 Hertha Krick: *Das Ritual der Feuergründung (Agnyādheya)*. Wien.
- Raja 1977 K. Kunjuni Raja: *Indian Theories of Meaning*. Madras 1963. Second Edition, 1969. Reprint, Madras.
- Rustagi 1981 Urmila Rustagi: *Darśapūrnamāsa. A Comparative Ritualistic Study*. Delhi-Varanasi.
- Smith 1989 Brian K. Smith: *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*. Oxford.
- Yoshimizu 1994 Kiyotaka Yoshimizu: Der Geltungsbereich der vedischen Weisung (*niyoga*) bei den Prābhākaras. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* Bd. 38 pp. 485-507.
- 針貝 1977 針貝邦生: 「Apurva 覚え書き(一)」『日本仏教学会年報』42号, 1-15頁。
- 針貝 1977a 針貝邦生: 「Apurva 覚え書き(二)」『印度学仏教学研究』26卷2号, 86-92頁。
- 針貝 1979 針貝邦生: 「Apurva 覚え書き(三)」『印度学仏教学研究』28卷2号, 46-50頁。
- 針貝 1990 針貝邦生: 「古典インド聖典解釈学研究」, 九州大学出版会, 福岡。
- 針貝 1992 針貝邦生: 「ヴェーダの現世利益的祭式の弁証論」『成田山仏教研究所紀要』15-2, 395-414頁。