

ヴェーダ祭式における家系の意義

西村直子

0 はじめに

現代社会において、家族制度は婚姻、養子縁組、遺産相続などの点で法律が整備されている。家族に関する事柄が法律の枠組みで整備されるに至った歴史と背景については、膨大な資料と研究の蓄積とがであろうが、インドの場合には RAU 1957において、ヴェーダ Veda 文獻に伝わる家族構成及び親族組織への断片的言及が簡潔にまとめられている。基本資料となる諸ブラーフマナ(cf. n. 2)の成立は紀元前800年頃以降とされ、ヴェーダの宗教が家族(部族)¹と直接結びついていた当時の様子を窺い知ることができる。その後、現在までにヴェーダの言語や宗教について新たに解明されてきた点も多く、議論の更なる精密化や再検討を可能にする基盤も整いつつある。

ヴェーダより後の紀元前3世紀頃以降に整備されたと考えられる法律文獻(ダルマーストラ、ダルマシャーストラ)では、家族制度に関する詳細な規定がある。部族共同体から都市国家へという共同体の規模の拡大に伴い、宗教よりも実効性のある新たな社会秩序を必要としていた当時の情勢を反映するもの

1 「家族」及び「部族」は人類学上の重要概念であり、多くの議論が現在も重ねられている。アーリヤ人の「家族」及び「部族」がそれらの議論で分類されるどのタイプに相当するのかわという判断は、ヴェーダ文獻研究の今後の課題とせざるを得ない。本稿において仮に想定されるモデルを、以下の通り示しておきたい：特定の職業に従事する同一血族の複数家族が小部族(祭官の小部族、王族の小部族、庶民の小部族など)を構成し、異なる職業に従事する複数の小部族が複合的大部族を構成する。アーリヤ人の部族社会の在り方については、後藤2008: 62の指摘が出发点。アーリヤ人の部族社会の在り方については、後藤2008: 62の指摘が出发点となる：「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、武士王族的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。…(中略)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」。

と推測される。宗教の重要性は、祖霊祭を継続させるために跡継ぎの必要性が説かれるという点に影響力を保つ一方、この祭式を行いうる人物の立場や親族構成並びに婚姻制度の議論とも関連づけられ、宗教儀礼が法律という新しい枠組みを与えられて、より多くの人々に共有されるべきものへと変化してゆく様子を読み取ることができる。

本稿では、そのような法律文献整備に先立つ、宗教とこれに携わる祭官階級の人々たちが社会秩序の維持を担っていた時代の家族、すなわち部族社会の在り方を解明するための一助として、ヴェーダ文献における家系に関する議論から指摘しうる問題点を提示したい。²

1. 「家系」への言及

1. 1. 4つのヴァルナとRVの編集方針

インドの社会は、4つのヴァルナ Varṇa (「四姓」) を基盤として構成されてきた。³ 各ヴァルナは社会で担う役割や職業によって区別され、個々の部族は

-
- 2 議論の前提となる諸事項に関してごく簡単に触れておきたい：ヴェーダ：インドヨーロッパ語族、インドイラン語派に属する、アーリヤ人の宗教文献群の総称。マントラ：神々への讃歌と祭式行為の一々に唱え添えられる祭詞（祝詞）。サンヒター：マントラの集成を基本とする。B.C.1200頃にリグヴェーダ・サンヒターの編集が固定され、B.C.1000頃以降に他学派のサンヒターが順次整備されたと考えられる；ブラーフマナ：マントラ解釈、神学議論等を中心とする散文文献（B.C.800頃以降）。シュラウターストラ：祭式マニュアル的性格を持つ（B.C.600頃以降）。4 ヴェーダ学派：リグヴェーダ、サーマヴェーダ、ヤジュルヴェーダ（更に、“黒ヤジュルヴェーダ”と“白ヤジュルヴェーダ”として展開）、アタルヴァヴェーダ。各学派にサンヒター、ブラーフマナ等の文献が編集される。ブラーフマナの言語は一樣に新古の差を示さないと解されているが、祭式整備の観点からは、ヤジュルヴェーダ学派のブラーフマナが他派より早い段階で成立したと推測しうる要素が指摘される；ヴェーダ祭式：部族長である祭主が祭官に挙行を依頼。優先的に整備されたものは、後にシュラウタ祭式（学習によって伝えられる祭式）と総称され、部族全体の繁栄（子孫及び家畜の繁殖）と宇宙秩序の維持（天体の運行：日、月、季節、年の循環）を主たる目的とする；アグニホートラ、新月満月祭、チャートゥルマースヤ、祖霊祭、アグニシュトーマ、アグニチャヤナ等。王権儀礼も次第に発達：ラージャスーヤ、アシュヴァメーダ等。一方、部族長個人の誕生から死亡時に至る各ライフステージに応じて行うグリヒヤ祭式（家庭祭式）は、婚姻及び葬送儀礼等古くから存在が確認されるものを含むが、整備自体は遅れる。
- 3 ヴァルナ制度は血縁を基盤とする部族社会によって維持され、現代に至るまでインド社会に影響力を持ち続けているが、その歴史的展開は今後更に解明されるべき

基本的に単一のヴァルナに属すると考えられる：祭官（婆羅門，ブラーフマナ *Brāhmaṇa*），王族（ラージャニヤ *Rājanya* またはクシャトリヤ *Kṣatriya*），庶民（ヴァイシャ *Vaiśya*），隷属民（シュードラ *Śūdra*）。インド・アーリヤ諸部族は，個々のヴァルナに属する複数の小部族から成る複集合団を形成し，その集団ごとに三々五々インド亜大陸に入植したと考えられる⁴。

階級としての序列化は最古の『リグヴェーダ *Ṛgveda*』（RV，紀元前1200年頃編集固定）まで遡ることができる：

RV X 90,12 (*Puruṣa-Sūkta*)

「婆羅門がこの〔ブルシャ，「人」〕の口であった。両腕は王族と為された。ヴァイシャであれば，その際，この〔ブルシャ〕の両太ももである。両足からシュードラが生まれた」。 *brāhmaṇò 'sya múkham āsīd¹ bāhú rājanyaḥ kṛtāḥ | ūrú tād asya yād vaiśyaḥ¹ padbhyāṃ śūdró ajāyata ||*

ヴェーダ期以来，祭官を筆頭とする上位3階級が祭主として祭式を挙行できると考えられていた。特に黒ヤジュルヴェーダの散文部分（B.C.800頃）以降は，祭式に関して祭官階級と王族階級とを対比する議論が散見する：

『マイトラーヤニー サンヒター *Maitrāyaṇī Samhitā*』（MS）I 6,9:100,3-7⁵ [祭火設置祭]「パルグニー *Phalgunī* 月の満月〔の日中〕に婆羅門の〔祭火を〕設置すべきである。パルグニー月の満月〔の日中〕は諸季節の前面なのだ。アグニ *Agni* は神々の，婆羅門は人間たちの〔前面なのだ〕。夏に王族の〔を〕ひとは設置すべきである … 秋に庶民の〔を〕ひとは設置すべきである」。 *phalgunīpūrṇamāsē brāhmaṇasyādadhyaṭ. phalgunīpūrṇamāsó vā ṛtūnāṃ múkham ágnir deśātānāṃ brāhmaṇó manuṣyaṅāṇāṃ. grīśmé rājanyaśyādadhyaṭ ... śarādi vaiśyasyādadhyaṭ.*

MS II 4,2:39,15-40⁶ [*Sautrāmaṇī*]「ブラジャーパティ *Prajāpati* の胴体の半分は賢さであった，半分は愚かさである。賢さなるもの，それを彼は前

課題である。仏典などの B.C. 3 世紀頃以降の文献に基づく研究として，FICK 1897，山崎1986が挙げられる。また，cf. 『インド文化事典』41-45。

4 n.1に挙げた後藤2008の箇所を参照せよ。

5 ~KS VIII 1:83,14-84,1⁵ ~TB I 1,2,6-8⁵. Cf. KRICK 31, AMANO2009 240f.

6 ~KS XII 12:174,14-21⁵.

に作った。愚かさなるもの、それを後ろに回し除けた。賢さであれば、それがソーマ Soma なのだ。そこから祭官階級を〔彼は〕創出した。それゆえ、祭官階級はまさしくすべて、ブラフマン *brāhmaṇ-* (言葉の実現力) に対して賢い。愚かさであれば、それがスラー *Surā*⁷ なのだ。そこから王族を〔彼は〕創出した。それ故、より老いた者たちも、より若い者たちも、息子の嫁も舅も、スラーを飲んでおしゃべりしながら座っている。それが愚かさであるから。愚かさは悪なのだ。それゆえ、祭官はスラーを飲むべきではない。悪と自分を結びつけるまいと [考えて]。他方、その祭官階級に属する [教説]⁸を、王位継承者に語るべきである。その事は、このように知りつつスラーを飲む者があれば、当の者を打ちのめさない。これは、ブラジャーパティの生命力に富む身体なのだ。ブラジャーパティは生命力である。生命力を当の者に置き定めることになる。

^[39,15]*ardhām vai prajāpater ātmāno dhāiryam āsīd ardhām mālvyam. yād dhāiryam tāt purā*^[16]*stād ākuruta. yān mālvyam tāt paścāt paryauhata. yād dhāiryam śomo vai śā. tāto brā*^[17]*hmaṇām asṛjata. tāsmād brāhmaṇāḥ sārva evā brāhmābhī dhīro. yān mālvyam sūrā*^[18]*vai śā. tāto rājanyam asṛjata. tāsmāḥ jyāyāṁś ca kānīyāṁś ca snuṣā ca*^[19]*śvāsūraś ca sūrām pītvā vilālapata āsate. mālvyam hī tāt.pāpmā vai*^[20]*mālvyam. tāsmād brāhmaṇāḥ sūrām nā pibet. pāpmānātmanam nēt saṁsṛjā iti.*^[40,1]*tād utāitād rāṣṭrīyāya brāhmaṇām*⁸*brūyāt. tād yā evāṁ vidvānt sūrām pībati nā hainaṁ*^[2]*drūṇāty. eṣā vai prajāpater vīryavātī tanūr. vīryam prajāpati. vīryam asmin dadhāti. || 2 ||*

各ヴァルナには複数の部族が属し、個々の部族は血族集団として家系を構築したものと考えられる。ヴェエダを伝承するインド・アーリヤの人々がインド

7 スラーは発芽した穀物 (*śaspa-*) の発酵によって造られる、ある種のビールのようなアルコール飲料であったと考えられる、cf. KOLHATKAR 118, 永ノ尾1995及び2003.

8 *brāhmaṇā-* は中性名詞 *brāhmaṇ-* 「実現力のこもった言葉」からの派生語であり、「*brāhmaṇ-* に挑む者、祭官、祭官階級」を謂う男性名詞。他方、当該箇所においては、先行する *etād* によって中性名詞である可能性が示唆される。ここでは「祭官階級に属する [教説]」の意に解したが、Ed. SĀTAVALEKAR は *brāhmaṇām* とし、伝承に乱れが認められる。AMANO 2009は n.2310において *brāhmaṇam* と変更し、'die Brahman-Lehre' の訳語を充てる。

入植時に既に家系という意識を持っていたことは、RVの編集方針によって示されている。全10巻の中、第1-8巻は祭官階級に属する個別の家系ごとに神々への讃歌をまとめたものである。⁹ カーンヴァ Kāṇva 家、クツツァ Kutsa 家、ヴァシシュタ Vasīṣṭha 家などの各家系は何れも祭官階級に属する。これらのRVの家系は何れもRV学派に属しているが、後に分派したRV諸学派との関係については、必ずしも詳らかではない。RV以外のヴェーダ学派(→n.2)にも様々な家系の祭官が所属したと考えられるものの、学派と家系との関係については未解明な点が多く残されている。

1.2. 家系の継続と死後の存在

祭官や王族の家系は、男性の直系血族を主たる構成軸として受け継がれてきた。インド・アーリヤ諸部族の社会は、父系社会である。ヴェーダ以降、インドの諸文献では息子を獲得することの重要性が様々な形で論じられ、また物語の発端にもされている。¹⁰ 祭式の主な目的のひとつは子孫繁栄であるが、具体的には家長となる息子を得ることによって、部族の基盤を確固たるものとしようとしていたと考えられる。

家系の継続と息子を得ることの重要性は、ヴェーダの神学議論においても繰り返し語られる。¹¹ 『タイツィリヤ・サンヒター Taittirīya-Saṁhitā』(TS, 散文部分はB.C.750頃以降に成立)には、父の要素である精液(retas)が、子々孫々に受け継がれるという観念が示される：

TS V 6,8,4-5^p [Agnicayana, Retahsic 煉瓦]

「retas たちは3つなのだ。父、息子、孫である。[祭官が] 二つの Retahsic (adj. 「retas を注ぐ」) [という煉瓦] を添え置くとしたら、当人(祭主)の retas は切断されることになろう。3つの [煉瓦] を添え置く。retas の継続の為にである。」。 *trīṇi vāvā rétāmsi. pitā putrāḥ pautrah. || 4 || yád*

9 Cf. OLDENBERG, Prolegomena (1888). 191-270, 後藤2008, 63f.

10 例えば、「シュナハシェーパ Śunaḥśepa の物語」(AB VII 13~ŚāṅkhŚrSū XV 17, 次節1.3.参照)の発端は、息子のいない (*aputrā-*) ハリシュチャンドラ Hariścandra 王がナーラダ Nārada 仙から神ヴァルナ Varuṇa にすがるよう助言を承けるというものである。他に、叙事詩『マハーバーラタ Mahābhārata』の一挿話である「ナラ王物語」、仏典の「クサ・ジャータカ」などが挙げられる。

11 以下の議論の詳細については、cf. 西村2009.

dvé retahśicāv upadadhyād réto śya víchindyāt. tīsrā úpadadhāti. rétasah śámtatyai.

また、RV 以降、「精液が胎児をつくる」という胎児発生説が見出だされる。この観念は更に、精液と胎児（新生児）とを同一視する神学議論へと展開する。例えばパイッパラータ派の『アタルヴァヴェーダ』(Atharvaveda-Paippalada, AVP) 及び『アイタレーヤ・ブラーフマナ Aitareya-Brāhmaṇa』(AB) では：

AVP III 14, 7 (多産であることを祈願する歌)

「彼(父)が君(母)の子宮を、雄牛が retas によってのように、震わせる時、彼は君に子孫を注ぎ込め (=子孫となる retas を注ぎ込め)、100の秋からなる (:100年生きる) 長い寿命を持つ [子孫となる retas] を」。
*yas te yonim udingayād ṛṣabho retasā saha | sa ta ā siñcatu prajāṃ dīrghāyuy
śataśāradām. ||*

AB IV 14, 1 「一年ごとに、retas は注がれると [子供として] 生じる。」
saṃvatsare-saṃvatsare vai retah śiktaṃ jāyate.

息子の誕生は、自己の「再生」に関わる問題としても神学議論に現れる。「父は息子として再生する」という議論であり、息子と父とを何らかの意味で同一のものと見なす観念を背景とするものと判断される。現実には、息子の誕生と同時に父が死ぬわけではなく、通常はその後も生きて存在し続けると考えられ、息子を父親の「生まれ変わり」と見なしたと解釈するには無理があろう。息子は、父親の一種の「コピー」のように考えられていたものと推測される。先述の TS に論じられる「retas の継続」は、直系血族を部族構成の基盤として重視する、当時の人々の姿勢を端的に示すものであろう。息子は父親の「コピー」として誕生し、代々コピーを重ねて家系を継続してゆくという観念があったことを示しているとも言える：

AB VII 13, 6 ~ ŚāṅkhŚrSū XV 17 [Rājasūya (王の聖別即位儀礼), Śunaḥśepa] 「父祖たちは息子というものによって、順次、分厚い闇を越えていった。息子は自分自身として自分自身から生まれたのだから。息子は渡り越える Sairāvātī (の舟) である」。 *śaśvat putreṇa pitaro 'tyāyan
bahulaṃ tamaḥ | ātmā hi jājña ātmanaḥ sa irāvaty atitāriṇī ||*

10: 「この女の中に再び生じること、そのことによって妻 (jāyā-) は産む者 (jāyā-) となる。これが〔胎児の〕発生である。発生は種子として、この時、中に置き定められる」。 *taj jāyā jāyā bhavati yad asyām jāyate punaḥ | ābhūtir eṣābhūtir bījam etan nidhīyate ||*

12: 「『息子を持たない者には〔死後の〕世界はない』と、そのことによって、すべての動物たちは知っている。それ故、他方、息子は母に、そして姉妹に乗る (交合する)」。 *nāputrasya loko 'stīti tat sarve paśavo viduḥ | tasmāt tu putro mātaraṃ svasāraṃ cādhirohati ||*

このように、息子の誕生は、家系の継続という社会的意義を持つだけでなく、個人の死後の存在を論じる上でも重要視されたことが理解される。

更に、非嫡出子の問題も、息子を父親の「コピー」と考える彼らにとっては重要であったと言える。子供の出産に際して、誰が母親かという問題は通常は生じ得ない。一方、父親が誰なのかという問題は、DNAによる検査が可能な現代とは異なり、確証の得られない、父系社会に生きる彼らにとってはだからこそ重要なものであったと考えられる。神学議論の中には、自分とは異なる他者が自分の妻との間に息子を設けることを忌避する態度が明確に論じられる。息子は父親の「コピー」であるから、自身の血を受け継ぐはずの息子が実は他人を父親としていたとなれば、自身の家系は途絶することになってしまう：

『ジャイミニヤ・ブラーフマナ Jaiminīya-Brāhmaṇa』(JB) I 17 「その際、人間たちの母胎であるもの、それが他ならぬ人間たちの世界である。それは女が子供を作ることである。ここ(人間たちの母胎)から子孫たちは繁殖する。それ故、また、美しい妻を人は求めるべきである、美しい [世界] に私の自己 (ātman = 私自身) が〔胎児として〕発生するがよい、と [考えて]。それ故、また、人は妻を守ろうとすべきである、私の母胎に、私の世界に、他の者が発生することがないように、と [考えて]」。 (*sā yā manuṣyayonir manuṣyaloka eva saḥ. | tat striyai prajananam. | ato 'dhi prajāḥ prajāyante. | tasmād u kalyāṇīm jāyām iccheta kalyāṇe ma ātmā sambhavād iti. | tasmād u jāyām jugupsen nen mama yonau mama loka 'nyas sambhavād iti. |*)

1. 3. 「シュナハシェーパの物語」が示唆する問題点： 養子縁組，王族出の祭官，遺産相続

後代の法律文献では、異なるヴァルナ間の婚姻とそれに伴う混血が厳密に論じられ、制度化されてゆく。また、跡を継ぐべき息子が得られない場合の解決策として、養子縁組制度も整備される。¹² ヴェーダ時代にも同様の婚姻、混血また養子縁組は行われていたと推測されるが、その実態は明らかではない。

王の聖別即位儀礼、ラージャスーヤ Rājasūya 祭で語られる「シュナハシェーパ Śunahṣepa の物語」¹³ からは、上記の諸制度と関わる家系の在り方を理解する上で看過し得ない問題点が読み取れる。1つは異なるヴァルナ間の養子縁組、もう1つは王族階級出身の祭官の存在である。

物語の終盤で、祭官階級の家系（アンギラス族）に属するシュナハシェーパは、王族出身の祭官であるヴィシュヴァーミトラ Viśvāmitra に養子として迎え入れられる。以下にその場面で両者が交わした会話を挙げる：

AB VII 17,6.7

6. かのシュナハシェーパは言った、「それならば君は我々にそう知らしめるべきように、王族出の者よ、その通りに語れ、いったいどのようにして、私がアンギラス族の者でありながら、君の息子たることに与れるかを」と。すると、ヴィシュヴァーミトラは言った、「私の息子たちの中で、君は最上位となってほしい。君の子孫は最も栄えあるものとなってほしい。私の、神々に由来する遺産に与るがよい。これをもって、君に語りかけるのだ」と。7. かのシュナハシェーパは言った、「彼らが同意しているならば、ひとは言ってほしいものだ、私の友情の為に（=私が友情を結べるように）、光栄の為に、どうしたら私が、バラタ族の雄牛よ、君の息子たることに与れるかを」と。すると、ヴィシュヴァーミトラは息子たちに語りかけた、「マドゥッチャンダス（以下アシュタカまで、ヴィシュヴァーミトラの息子の名）は—君らは聞け—リシャバは、レーヌは、アシュタカは、誰であれ、兄弟である君たちは、彼が最上位であることに従え」と。

6 sa hovāca śunahṣepaḥ: sa vai yathā no jñāpayā rājaputra tathā vada |

12 例えば『マヌ法典』IX 158ff. 参照。Cf. 田辺1960, 中田1968及び1970.

13 AB VII 13-18及び『シャーンカーヤナ・ブラーフマナ Śāṅkhāyana-Śrautasūtra』XV 17-27. Cf. 辻1978, 3-16.

*yathavāṅgirasaḥ sann upeyāṃ tava putratām || iti. sa hovāca viśvāmitro:
jyeṣṭho me tvam putrāṇām syās tava śreṣṭhā prajā syāt | upeyā daivam me
dāyam tena vai tvopamantraya iti. 7 sa hovāca śunaḥśepaḥ: saṃjānāneṣu vai
brūyāḥ sauhardyāya me śriyai | yathāham bharaṭarṣabhopeyāṃ tava putratām ||
ity. atha ha viśvāmitraḥ putrān āmantrayām āsa: madhuchandāḥ śṛṇotana
ṛṣabho reṇur aṣṭakaḥ | ye keca bhrāṭaraḥ sthanāsmāi jyaiṣṭhyāya kalpadhvam ||
iti.*

ここでは、祭官階級に属するシュナハシェーパと王族階級に属するヴィシュヴァーミトラという、異なるヴァルナに属する両者の養子縁組を可能とする方法が論じられている。ヴィシュヴァーミトラは自分の101人の息子達に「シュナハシェーパを最上位の息子（すなわち長男）として受け入れよ」と言っているのである。この父の主張に対して上位50人の息子達は従わず、辺境へと放逐される。¹⁴ マドゥチャングダス以下51人の息子達は父の言を受け容れ、シュナハシェーパを最上位と認める。

ヴィシュヴァーミトラのように、多くの息子が有りながら養子を迎えることは、現代の感覚では理解しがたいと言わざるを得ない。現実に養子が必要とするのは、息子が得られない時であろう。ヴェーダの祭官達は、その難局を祭式によって解決できると考えた。それは、息子の獲得を目的として整備された、子孫を欲する祭主のための願望祭 (Prajākāmasyeṣṭih¹⁵) の議論によって窺い知られる。当該祭式は、祭主の個別的な願望を成就するための「願望祭 (カーム

14 その背景には、年長の息子達による植民活動（テリトリー拡張）が関与していたと考えられる、cf. TS II 5,27^p [新月満月祭] *brahmāvādīno vadanti. kimdevatyām paurṇāmāsam iti. prājāpatyām iti brūyāt. ténéndraṃ jyeṣṭhām putrām nirāvasāyayad iti. tasmā jyeṣṭhām putrām dhānena nirāvasāyayanti* 「brāhmaṇ について論じるものたちは論じる、『満月に属する [供物] はどの神格に属しているのか』と。[Prajāpati に属する] というべきである。『その [供物] を伴って Indra を最も格の高い息子（長男）として [Prajāpati は] 植民に出した』と。それ故、最も格の高い息子（長男）に財産を伴って植民に出す」。

15 Cf. CALAND 1908, *prajākāmasyeṣṭayaḥ*: Nr. 1, 28, 29, 45, 91. 子孫を欲する祭主の為の願望祭は、黒 YV にのみ整備され、白 YV 学派には伝承されていない。カームヤーイシュティ全般について、黒 YV 学派は独立した章を編集して伝えているが、白 YV 学派は対応する章を欠いている。

ヤーイシュティ *Kāmyā Iṣṭi*」の1ジャンルである。祭主の状況を説明する「子孫をつくる準備が整っているのに子孫を得ることができない場合 (*yó 'lam prajāyai sán prajā́m ná vindéta/vindáte*)」の表現はMSに2回、KSに1回、TSに3回現れ¹⁶、現実的に可能な手段を講じて尚も息子が得られないというケースを、祭式によって解決しようとする祭官達の態度を示していると考えられる。

CALAND (→ 註15) が示す願望祭全187項目の中、子孫を欲する祭主のための願望祭は5項目に亘って挙げられ、数としては決して多くはない。5つはすべて黒 YV の3学派に伝えられるものであるが、全学派に共有されているものは Nr. 1 のみである。¹⁷ 既に祭式よりも実効性のある手段¹⁸が確立していた可能性も示唆されるが、息子を求める願望祭の需要の程度との関係、或いは、制度としての整備時期との関係については検討を要する。実質的養子縁組の慣習または制度の存在を示唆する語彙として、「2つの家系 (ブラヴァラ、次節参照) を持つ [者]」 *dvipravara*¹⁹ 「2人の父を持つ [者]」 *dvipity-*²⁰ がある。これらは生得的家系とは異なる家系に属している、或いは生物学上の親とは異なる父親を持つ部族長の存在を強く示唆している。

先述の「シュナハシェーパの物語」の場面で更に注目すべきは、祭官として祭式に参加しているヴィシュヴァーミトラに対してシュナハシェーパが「王族出の者よ (*rājaputra*)」と呼びかけている点である。祭官職は祭官階級の者によって担われるのが大原則であると考えられる。そこに王族出身者が参入する余地が、どのようにして生まれたのだろうか。その解明は今後の課題として残されているが、ラージャルシ *rājarsi-* またはラージャニヤルシ *rājanyarsi-* の語がその手がかりと見込まれる。何れも「王族的祭官」として理解されてきた語であるが、その実態はやはり未解明である。祭官階級と王族階級との関係の在り方

16 MS II 1,1:1,4-5^p; MS II 5,4:51,16^p; KS IX 17:120,14-15^p; TS II 2,1,1^p; II 2,5,2^p; TS II 1,5,3^p. 更に、PB XVIII 5,8-10.

17 CALAND の分類に基づき、以下の対応関係が見られる: Nr.1: MS II 1,1:1,4ff.^p~KS IX 17:120,10ff.^p ~TS II 2,1,1.2^p; 28: TS II 2,5,1ff.^p; 29: TS II 2,5,3,4^p; 45: KS XI 5:150,21ff.^p ~TS II 2,10,3,4^p; 91: TS II 2,4,4^p. Nr.29は息子誕生後の *Putreṣṭi* とされ性質を異にする。当該祭式の概要については CALAND 前掲箇所を参照。また、キーワードとなる *prajākāma-* 及び *putrākāma-* の語については、cf. 西村2019.

18 Cf. *ManuSmṛ* IX 158ff. 「12種類の子」。

19 *BaudhŚrSū* II 3:36,9 [Pravara]

20 *ĀpŚrSū* I 97 [Piṇḍapitṛyajña]

も含め、MACDONELL - KEITH²¹を出発点として、個々の例を精査する必要がある。

そして、ここに現れる「遺産に与る (*dāyam upa-i*)」の表現にも着目したい。父親が所有していた財産は息子に受け継がれるべきものと、当時の人々が考えていたことが明確に理解される。父は息子へと代替わりして家系を継続させてゆくことになるが、その際には財産相続も行われた。ヴィシュヴァーミトラの息子達の中で、年長の50人がシュナハシェーパを受け容れなかったことから、長子ほど継ぐべき遺産が大きかったものと推測される。

遺産に関しては、JB I 18²²にも言及がある。祭主は肉体の死後、個人の何らかの要素が体内から出て行き、季節達²³への応対を経て太陽の下に赴く。太陽からの「君は誰か」という問いに対して、生前の名前や部族名によって答えると、太陽から“アートマン *ātman* (個人の原理)”を返却され、季節達に脚を掴まれ、引きずり下ろされる(地上への再生)。一方、「私は君(太陽)だ」と答えて太陽との同一性を述べると、地上へは再生しない。:

彼(死者の何らかの要素)に、即ち、[太陽は]言う:「君であるところのもの、それが私である。私であるところのもの、それが君である。君は来い」と。彼は、他ならぬこの良く為された行為の精髓へと合入する。息子たちは彼の遺産に与る、祖霊達は正しく為されたことから成る[遺産]に[与る]。彼は、即ち、このように知っている、2つのアートマンを持つ者、2つの遺産を持つ者である。このことを知らないと、即ち、他ならぬ1つのアートマンを持つ者、1つの遺産を持つ者としてアグニホートラを献供することになる。

taṃ hāha yas tvam asi so 'ham asmi. | yo 'ham asmi sa tvam asy. eḥīti. | sa etam eva sukṛtarasam apyēti. | tasya putrā dāyam upayanti pitaras sādhuḥkṛtyām. | sa haivaṃ vidvān dvyātmā dvidāyaḥ. | ekātmā haivaikadāya etad avidvān

21 Cf. MACDONELL - KEITH II 217 s.v. *rājanyarṣi*, 218 s.v. *rājanputra*, 252f. s.v. *Varṇa2*.

22 Cf. 西村2009.

23 この場面で、「季節たち」は死者の何らかの要素 (masc. sg.) が赴く場所の門番を務め、彼を太陽へと導く役割を担っている。彼らは祖霊達の何らかの аспекトであると考えられる。大祖霊祭やビンダ祖霊祭の文脈では、死者が神々の下へ行く際に「季節となる」と解釈されること (TB I 4,10,10; ŚB II 6,3,1) や、祖霊と季節とが同一視されること (ŚB II 4,3,24) が論じられており、当該箇所背景にもそのような議論が影響を与えていた可能性がある。大祖霊祭については、本稿3.を参照。

agnihotraṃ juhōti. ||18||

「1つの遺産」とは、父が息子に託す現実世界での遺産を指すものと考えられる。「2つの遺産」は、この1つ目の遺産に、祖霊たちが関与する「正しく為されたことから成る遺産」を加えたものであろう。²⁴

ここで確認した「養子縁組」と「遺産相続」は、当時の人々が家系を維持する際に現実に取り得た具体的な方策を何らかの形で反映しているものと推測される。ヴィシュヴァーミトラのような「王族出身の祭官」がどの程度一般的であったのかという点については、更なる検討が必要である。その際、祭官家系を継続させるために王族を養子とした（或いは逆に、祭官を王族家系の養子とした）可能性と、祭官階級と王族階級との関係、祭官職の在り方等を視野に入れた精査が、この問題を解明する為の端緒となろう。

2. プラヴァラ： 祭官の系譜と祭主の出自

基本的なシュラウタ祭式(→n.2)は、以下の3祭官を必要とする：アドゥヴァリユ *Adhvaryu* 祭官（供物や祭場の準備から終了儀礼までの一切を担当、YV 学派）、ホートリ *Hotṛ* 祭官（神々を祭場に招き、供物の献供時に神々への讃歌を唱える、RV 学派）、ブラフマン祭官（祭式中に起こりうる過失の有無を監視、AV 学派）。ソーマ祭の場合は、詠唱を担うウドゥガートリ *Udgātṛ* 祭官（SV 学派）が加わる。

24 2つ目の遺産の内実は、祭主が生前に行った祭式と祭官に与えた報酬との効力、イシュタープールタ *iṣṭāpūrta-* (cf. 阪本(後藤) 1996, 2000, 後藤2009) であると考えられる。祭主は死後、天界で自身のイシュタープールタが尽きるまで過ごし、これが尽きると地上に再生すると考えられた。AV から黒 YV 学派のサンヒター散文にかけて、イシュタープールタは祖霊たちとの共有財産とされたが、後続のブラフマナ文献ではこれを祭主個人が独占して用い、より長く天界に滞在することを可能にするための議論が展開する。死後も続く部族共同体の紐帯を断ち、個人としての存在を主張する個人主義的色彩は、ここに引いた JB の議論にも辿ることができよう。当該箇所では祖霊たちがイシュタープールタに相当する遺産に与ることが論じられており、個人主義的思潮に逆行するかに見える。しかしながら、故人である祭主は、地上に再生する道ではなく、太陽と合一して二度と地上に再生しない道を選択することが推奨されている。従って、イシュタープールタを個人で独占する方法を模索する段階ではなく、ウパニシャッド (B.C.600頃以降) で確立する「二度と再生しない方法」即ち解脱への道が模索され始めた段階に、この議論は位置するものと考えられる。

諸祭官（とりわけホートリ祭官）は、祭式の度に選任される。この選任儀礼をプラヴァラ *Pravara* (< *var'vṛ + prá*) という。²⁵ 祭官の選任自体は祭式整備の初期段階においても行われていたものの、その形式は比較的後の段階に明文化されたと考えられる。名詞 *pravará-* 及び動詞形 *var'vṛ + prá* のサンヒター及びブラーフマナにおける用例分布は、古層から順に：

RV には動詞形のみ 4 例²⁶。名詞形 *pravará-* の用例は 0。AV は動詞形名詞形共 0。（*Ved.W.Conc.* に基づく。以下も同様。）

黒 YV のサンヒターのマントラ部分には名詞形 1 例²⁷。散文部分には動詞形及び名詞形の若干数の用例²⁸。TB は動詞形名詞形共に 0。

白 YV 学派の ŚB は動詞形名詞形併せて 21 箇所（ŚBK 22 箇所）。特に、I 5, 1（～ŚBK II 4,3）がプラヴァラの場合を論じる部分。

それ以外の Br. は動詞形名詞形共に用例数一桁。²⁹

用例が古層の文献に少なく、新層の『シャタパタ・ブラーフマナ *Śatapatha-Brahmaṇa*』（ŚB, B.C.700頃以降）に多く論じられていることから、プラヴァラの整備の過程が窺い知られる。本格的な整備の先駆けとなったのは ŚB が属する白 YV 学派であり³⁰、それ以外の学派の伝承は ŚB における整備を経たもの

25 Cf. HILLEBRANDT; BROUGH; NARTEN. 祭官たちが要職を巡って言葉による決闘（謎かけ問答、ブラフモーディヤ *brahmodyá-* 「ブラフマンを議論すること」）を行っていたのと同様に、本来のプラヴァラではホートリ祭官の職を巡り謎かけ問答が行われていた可能性も指摘される。（後藤1994）

26 I 36,3; III 19,1; VIII 4,15; IX 101,13.

27 KS XXXIV 16:47,5^m

28 MS I 4,11:60,6^p ~KSXXXI 15:18,5^p; TS II 5,11,9^p.

29 JB I 361; II 165; III 16; AB VI 14; VII 25; VII 31; KB X 6; XVIII 5; XXVIII 4; GB I 5,21 (*pravare pravriyamāne*); II 2,17.

30 整備を経たシユラウターストラの段階では、プラヴァラの際には祭主の家系図が読み上げられると規定される、e.g. *ĀśvŚrSū* I 3,1ff., cf. BROUGH 8ff. ŚB では先ず「神々のホートリ祭官」として火の神アグニが「選任」され、次いで人間のホートリ祭官を選任すると論じられる。I 4,2,3に対する EGGELING115 n.1は、Agni は祭主の父祖たちのホートリ祭官として召還されると説明する。また、祭主がクシャトリヤかヴァイシャの場合は、王直属の筆頭祭官（プローヒタ *Purohita*）か宗教的指導者（グル *Guru*）の家系で代用するとも述べている。しかしながら、祭官を選任する際に祭主の家系が読み上げられるのは奇異でもあり、整備過程における社会背景が関与している可能性も排除できない。

である可能性が指摘される。³¹ 特に重要なのは、プラヴァラに関して ŚB に引用されるマントラが、同学派のマントラ集である『ヴァーージャサネーイ・サンヒター Vājasaneyi-Saṁhitā』(VS) に在証されない点である。VS は黒 YV 諸学派のサンヒターのマントラ部分と同時期 (B.C.1000頃以降) に編集されたと考えられる。通常、ŚB は VS のマントラを引いて議論を展開する。そのマントラがプラヴァラについては VS に遡れないということは、VS 編集段階で未だプラヴァラの形式が整備されておらず、ŚB の段階で新たに枠組みが作られたことを強く示唆する。

3. 祖霊祭の整備³²

31 整備前の段階でのプラヴァラのあり方を解明する糸口として、以下の可能性が挙げられるが、詳細については別稿を期す：

① (*pra-*)*var/hṛ* の目的語に *ārṣeyá-* を取る例 (*ārṣeyá-* adj. 「リシ *r̥ṣi-* に由来する」, neut. 「リシに由来する名前, 家系図」) の検討。例えば：ŚB I 4,2,3 [新月満月祭, Pravara] 「次に、リシに由来する者を選任する (リシに由来する名前=家系図を読み上げる)」 *āthārṣeyám prāvṛṇīte*; 同 I 4,2,5 「その際、リシに由来する [家系図] を唱えてから [マントラを] 唱える」 *sá ārṣeyám uktvāha*。この点については BROUGH 10ff., NARTEN 37ff. が取り上げ、特に BROUGH は詳細に論じているが、祭式整備過程等の観点から検討の余地が残されている。

② 目的語として *ārṣeyá-* と共に *hótṛ-* 「ホトリ祭官」を取る例の検討。例えば：MS I 10,18:158,3^p [チャートウルマースヤ, 大祖霊祭] 「[アドヴァリユ祭官は] ホトリ祭官を選任しない、リシに由来する者を選任しない (=家系図を読み上げない)。死から、当の両者 (ホトリ祭官とリシに由来する先祖, または祭主か) を放出することになる」 *ná hótāraṁ vṛṇīte nārṣeyaṁ, mṛtyór evāinā útsṛjati*。~KS XXXVI 12:79,5-6^p ~TB I 6,9, 1-2^p. Cf. KB V 6=V 8,14-15 「次に、祭主の家系図を言わない (読み上げない) のは、祭主を (火の中に) 引きずり込まないようにと [考えてのことである]」 *atha yad yajamānasyārṣeyaṁ nāha* [14] *ned yajamānaṁ pravṛṇajāntī*. [15]

③ *ṛtvījo var*¹ 「祭官達を選任する」と言う表現は、ホトリ祭官以外の祭官も選任されていたことを明確に示唆する：MS III 98:126,18^p ~KS XXXVI 9:133,3^p ~TS VI 3,7,5^p [アグニシュトーマ] 「祭官達を選任する。諸韻律は祭官達なのだ。諸韻律 (ジャガティー, パンクティ, アティチャンダス) をこのことによって選ぶのだ。ホトリ祭官を選任するならば、そのことによってジャガティーを選ぶ。アドヴァリユ祭官であれば、そのことによってパンクティを。アグニード祭官であれば、そのことによってアティチャンダスを …」 *ṛtvījo vṛṇīte. c^hāndāmsi vā ṛtvījas. c^hāndāmsi vā etād vṛṇīte. yád d^hótāraṁ vṛṇīte jāgatiṁ tād vṛṇīte. yád ad^hvaryūṁ pāṅktiṁ tāt. yád agnī^ham ātic^handasam tāt ...*

32 Cf. HILLEBRANDT; CALAND 1893; 永ノ尾; EINOO 190ff.

これまで見てきたように、将来に亘る家系の継続は、子孫繁栄と死後の存在に関する議論において意識されていたと理解されるが(→ 1.2.)、その一方で、プラヴァラ(前節2.)に見られるような、家系を遡って自己の正統的立場を主張しようとする、過去への指向性も次第に議論の前面に現れるようになる。そのもう1つの例を、祖霊祭の整備過程に辿り得る可能性が指摘される。

最古のRVにおいて既に、祖霊及び祖霊祭、葬送儀礼を巡る言説が現れる。親族は死後に祖霊となると考えられ、祖霊祭並びに葬送儀礼を行っていたことが確認される: e.g. X15(祖霊たちに対する讃歌)。ただし、RV編集当時に行われていた祭式の実態を具体的に伝える資料は存在せず、後に整備された祭式とRV時代の祭式との関係の解明には慎重な検討を要する。黒YV以降に順次整備されたシュラウタ祭(→ n.2)としての祖霊祭には、「大祖霊祭」マハーピトリヤジュニヤ Mahāpitṛyajña³³と「ピンダ³⁴祖霊祭」ピンダピトリヤジュニヤ Pindapitṛyajña³⁵とがある。

「大祖霊祭」は年に1度、季節祭チャートウルマースヤの中の秋に行われるサーカメダ祭2日目午後に行われる。この祭式は、黒YV学派のブラーフmana以降に整備されたことが確認される。³⁶これに対し、「ピンダ祖霊祭」の整備は遅れる。新月祭の準備日の午後に行われるという言及がTS II 5,3,6^pにあるが、本格的な議論は『タイッティリーヤ・ブラーフmana Taittirīya-Brahmaṇa』(TB, I 3,10^p)及びŚB(II 4,2 ~ŚBK I 3,3)以降である。^{36a}ŚBでは、ブラジャーパティのもとを神々、祖霊達、人間達、家畜たち、アスラ Asura たちが訪れ、この時に祖霊達に月のない朔の日に食物を送ったのがピンダ祖霊祭の由来として伝えられている(II 4,2,7)。マントラはVS II 29ff.を引用しており、式次第及びマントラ解釈はII 4,2,9以降にまとめられている。TBが引用するマントラは、TS及びTBのマントラ章として編集されていない。このこと

33 Cf. HILLEBANDT 118; 永ノ尾1986 1004f.; 1016f.; EINOO1988 190f.

34 ピンダ *pinda-* は団子または団子状の塊一般を謂う語であるが、祖霊に供されるピンダは粉を練って作る団子ではなく、米または大麦を炊いて握り飯状にしたものと考えるのが妥当である。粉を練ったものをピンダと呼ぶ例については、例えば cf. 永ノ尾1984, 527.

35 Cf. HILLEBRANDT 114f.; DONNER.

36 MS I 10,18 ~KS XXXVI 12 ~TB I 6,9 ~ŚB II 6,1.

36a 従って阪本(後藤)純子(『印仏研』66-2, 2018)が主張する「黒YV 散文の原意」には実態も根拠もなく、推測の域を出ないものである。

から、ピンダ祖霊祭のまとまった形式も、前節のブラヴァラと同様に YV の古層には遡り得ず、TB または ŚB の整備した形式が広く普及して標準的になったと考えられる。ただし、ブラヴァラとは異なり、黒 YV 学派に属する TB のマントラが先述の通り独立したマントラ章として編集されておらず、ブラーフマナで新たに追加されている一方で、白 YV 学派は VS にマントラ集を編集しており、VS の予定する祭式が黒 YV 学派よりも整備の進んだ段階にあった可能性が指摘される。更に、従来 YV 学派のマントラ集には新古の差が認められないと考えられてきた点についても、改めて検討する余地を見出しうるものと判断される。

なお、後代の法律文献においては、息子を得る目的の第一に祖霊祭の継続が挙げられる、e.g. *ManuSmṛ IX 180*. グリヒヤ祭式 (→ n.2) や法律文献において整備される親族組織の中に、サピンダ *sapinda* (「祖先に捧げるピンダを共有する」=「ピンダを共通の祖先に捧げる親族」と呼ばれるカテゴリーがあり³⁷、『マヌ法典』では7親等以内の親族に対する呼称と定められている。

4. 結語

ヴェーダ文献が、親族組織によって営まれる部族社会を基盤として成立したことは明らかである。個々の部族には家系があり、特に祭官階級の家系に対する意識は最古の RV まで遡り得る (→ 1.1.)。n.2で触れたとおり、ヴェーダ祭式の優先的に整備された部分では、子孫繁栄が祭式の主要目的の1つと位置づけられる。子孫の繁栄は、家系の継続を前提とするものである。特に息子の誕生が必要とされ、家系を継続させるために留まらず、父親(祭主)の死後の在り方とも関連して論じられた (→ 1.2.)。息子を得るための方法を模索する祭官たちの姿は、「子孫を欲する祭主のための願望祭」(→ 1.3.)の整備から窺い知られる。また、神学議論や説話に垣間見える養子縁組、遺産相続等の仕組みも、祭官たちが社会の枠組みを構築していた往時の在り方を反映するものであろう。

しかし、息子が得られないというような現実的な将来の問題に対して、祭式が実際に果たし得た役割はさほど大きいものではなかったと推測される。伝承の中で「子孫を欲する祭主のための願望祭」を盛んに論じた跡は認められず、

37 *BaudhPitṛmSū II 12,5*, 他 *GrSū* 以降。

不妊であれば祭式よりも医学が必要であり、養子や遺産の問題であれば後に整備される法律の方が、実効性は大きい。解決したか否かの見極めが容易な問題については、確実な効果をもたらし得ない祭式は沈黙せざるを得ず、やがて確立する医学や法学にその立場を譲ることになる。祭式の枠組みで議論されていた事柄が、祭式だけでは処理しきれなくなってゆく過程を反映したものと考えられる。

これに対し、死後の存在を巡る問題は、自分の目で確認することができない。死後の問題や地上への再生に関する議論が展開してゆく背景には、当時の人々の関心もさることながら、真偽が確認できないという側面が関与した可能性も否定できない。

この、真偽が確認できないという点は、過去の事柄に関わる議論についても同じ事が言える。家系を遡って読み上げる祭官選任儀礼のプラヴァラ(→ 2.)と、祖霊(=先祖)たちを祀る祖霊祭(→ 3.)との形式が、伝承の古い段階には必ずしも辿り得ないこと、とりわけ祭式整備の上でも思想史上でも革新的立場にあった白 YV 学派が役割を演じたことは示唆的である。白 YV 学派の革新性は、当時の社会が大きな変革期にあったことを背景とするものであると推測される。移住遊牧を中心としていたインド・アーリア諸部族の定住化が進んで王権が伸長し、王族や庶民(ヴァイシャ)の祭主が台頭した社会状況は、祭式の整備にも大きな影響力を持ち得た。家系や先祖という過去の要素に関わる儀礼は、従来の大家長(祭官または王族)を祭主としていた段階よりも、新興の祭主が参与するようになった段階でこそ意味があったものかと推測される。すなわち、自己の権威づけや、正統性の主張である。

祭式に関わる議論の展開や祭式整備の過程は、ヴェーダ文献が整備されてゆく過程にも等しい。祭官たちが現在ある形で文献を編集した経緯を明らかにするためには、個々の文献の構成(章立て)、学派内での編集の背景、学派間に見られる影響関係など、多くの検討されるべき事柄が残されている。しかし、文献の編纂は、祭官たちの伝承上の便宜性をのみ優先させて為されたとは必ずしも言えない。伝承の過程では、往古の枠組みを残した祭式もあれば、何らかの要請に応じて新たに整備された祭式、また、廃れていった祭式もあったものと推測される。そしてそこには、社会の変化と連動する部分も少なからず存在したことを、家系を巡る議論の中にも確認し得るものと考えられる。

略号

AB: Aitareya-Brāhmaṇa; **ĀpŚrSū:** Āpastamba-Śrautasūtra; **AV:** Atharvaveda (Śaunaka); **AVP:** Atharvaveda (Paippalāda); **BaudhŚrSū:** Baudhāyana-Śrautasūtra; **Br.:** Brāhmaṇa 文献; **BṛhĀrUp:** Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad; **GṛSū:** Gṛhya-Sūtra; **Ja:** Jātakatthavaṇṇanā; **JB:** Jaiminīya-Brāhmaṇa; **KS:** Kāṭha-Samhitā; **Kh:** Khila; **ManuSmṛ:** Mānava-Dharmaśāstra; **MS:** Maitrāyaṇī Samhitā; **PW:** BÖHTLINGK – ROTH, Sanskrit-Wörterbuch; **RV:** Ṛgveda; **ŚāṅkhŚrSū:** Śāṅkhāyana-Śrautasūtra; **ŚB:** Śatapatha-Brāhmaṇa (Mādhyandina); **ŚBK:** Śatapatha-Brāhmaṇa (Kāṇva); **TB:** Taittirīya-Brāhmaṇa; **TS:** Taittirīya-Samhitā; **Ved. W.Conc.:** Vedic Word Concordance; **VS:** Vājasaneyi-Samhitā.

参考文献

BROUGH, John

1953 The Early Brahmanical System of Gotra and Pravara.

CALAND, Willem

1893 Altindischer Ahnencult: Das Śrāddha nach den verschiedenen Schulen mit benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt. Leiden.

1908 Altindische Zauberei: Darstellung der altindischen “Wunschopfer.” Amsterdam.

EINOO, Shingo 永ノ尾信悟

1984 「古代インド祭式文献に記述された穀物料理」, 『国立民族学博物館研究報告』 9-3, 521 – 532.

1986 「ブラーフマナ文献の祭式解釈: 古代インド季節祭 Cāturmāsya を例として」, 『国立民族学博物館研究報告』 10-4, 1001 – 1068.

1988 Die Cāturmāsya oder die altindischen Tertialopfer dargestellt nach den vorschritten der Brāhmaṇas und der Śrautasūtras. Tokyo.

1995 「古代インドの酒スラー」 山本紀夫・吉田集而編著『酒づくりの民族誌』 pp.203 – 216.

2003 「古代インドの儀礼における酒の使用」 吉田集而編『酒をめぐる地域間比較研究』 JCAS 連携研究成果報告 4, pp.149 – 165.

FALK, Harry

- 1984 “Die Legende von Śunaḥśepa vor ihrem rituellen Hintergrund”, ZDMG 134, 115 – 135.
- FICK, Richard
- 1897 Die sociale gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's zeit, mit besonderer berücksichtigung der kastenfrage, vornehmlich auf grund der Jātaka dargestellt. Kiel.
- FUJII, Masato 藤井正人
- 2001 “The Brahman Priest in the History of Vedic Texts”
Vidyarnavavandanam: Essays in Honour of Asko Parpola, Studia Orientalia 94, Helsinki, pp.147 – 160.
- GOTŌ, Toshifumi 後藤敏文
- 1987 Die “I. Präsensklasse” im Vedischen. Untersuchung der vollstufigen thematischen Wurzelpräsentia. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 489. Band. Veröffentlichungen der Kommission für Linguistik und Kommunikationsforschung, herausgegeben von Manfred Mayrhofer und Wolfgang Dressler, Heft 18., Wien
- 1996 「Yājñavalkya のアートマンの形容語と Buddha の四苦」『印仏研』44- 2, 887 – 879.
- 2005 “Yājñavalkya's characterization of the Ātman and the Four Kinds of Suffering in early Buddhism” Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS) 12- 2: 70 – 84.
- 2007 Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis. Aus den vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Michael Witzel und Toshifumi Gotō unter Mitarbeit von Eijirō Dōyama und Mislav Ježić. Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main und Leipzig.
- 2008a Reisekarren und das Wohnen in der Hütte: śālām as im Śatapatha-Brāhmaṇa”, Indologica. T. Ya. Elizarenkova Memorial Volume, Book 1 , Moscow, 115 – 125.
- 2008b 古代インドの祭式概観 –形式・構成・原理–, 『総合人間学叢書』第 3 巻, 中谷英明編, 東京外国語大学 アジア・アフリカ言語文化研究所:

57-102.

2009 「『業』と『輪廻』 - ヴェーダから仏教へ -」『印度哲学仏教学』24: 16-41.

2014 「古代インドの謎かけ問答とその背景」国際仏教学大学院大学講演資料
HILLEBRANDT, Alfred

1879 Das altindische Neu- und Vollmondsopfer in seiner einfachsten Form. Jena.

1897 Ritual-Literatur: Vedische Opfer und Zauber. Graz.

IKARI, Yasuke 井狩彌介

1989 “Some Aspects of the Idea of Rebirth in Vedic Literature”『インド思想史
研究』6, 155-164.

インド文化事典編集委員会

2018 『インド文化事典』丸善出版

伊藤千賀子

1996 「クシャ・ジャータカ（醜太子本生）について」『印仏研』44-2, 851-848.

梶原三恵子

2016 「ウパニシャッドと初期仏典の一接点 - 入門・受戒の儀礼とブラフマチャ
リヤー -」『人文学報』109, 33-102.

KOLHATKAR, M. Bh.

1999 Surā : the liquor and the Vedic sacrifice. New Delhi.

MACDONELL, Arthur Anthony - KEITH, Arthur Berriedale

1912 Vedic Index of Names and Subjects. 2 vols. London.

中田幸子

1968 「マヌ法典の養子制度 - その必要性, 種類, 養い親・実親・養子の適
格 -」『立正大学人文科学研究年報』6, 42-50.1970 「マヌ法典の養子制度: 儀式・効果・ニヨーガおよび特色」『立正大学
人文科学研究年報』8, 74-83.

NARTEN, Johanna

1985 “Avestisch frauuaši-” Indo-Iranian Journal 28, 35-48 [=Kl.Schr. 283-
296].

NISHIMURA, Naoko 西村直子

2009 「Veda 文献における胎児の発生と輪廻説」『論集』36, (69) - (93).

2016 「ヴェーダ文献に辿る『祭主の人生』」『論集』43, pp.186-164 [2017]

2017 “The Development of the New- and Full-Moon Sacrifices and the Yajurveda Schools: mantras, their brāhmaṇas, and the offerings” Vedic Śākhās: past, present, future: Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop, Bucharest, 2011, 227 – 250.

OLDENBERG, Hermann

1888 Die Hymnen des Ṛigveda. Band I. Metrische und textgeschichtliche Prolegomena. Berlin.

RAU, Wilhelm

1957 Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt. Wiesbaden.

阪本（後藤）純子

1996 「iṣṭāpūrtā-『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』, 882 – 862

2000 “Das Jenseits und iṣṭā-pūrtā- ‘Wirkung des Geopferten-und Geschenkten’ in der vedischen Religion”, Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik

田邊繁子

1960 『マヌ法典の家族法』日本評論新社.

辻直四郎

1978 『古代インドの説話 – ブラーフマナ文献より –』春秋社.

VISHVA BANDHU ŚĀSTRĪ

Vaidica-Padānukrama-Koṣaḥ. Vedic Word-Concordance. Lahore/Hoshiarpur 1942 – 1976.

WINDISCH

1908 Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung. Leipzig.

WITZEL – GOTŌ → 後藤敏文2007

山崎元一

1986 『古代インド社会の研究 社会の構造と庶民・下層民』刀水書房

日本学術振興会科学研究費補助金基盤研究（C）（課題番号16K02164）の成果の一部。

Significance of a genealogy of a family in the Vedic ritual

Naoko NISHIMURA

This paper aims at giving a brief outline of significance of a genealogy of a family in the Vedic ritual, consisting of these chapters: 0. Introduction; 1. References to a genealogy of a family in the Veda, 1.1. Four Varṇas and the editorial policy of the R_gveda, 1.2. Continuity of a family and the existence after a death, 1.3. The questions implied in the Śunaḥśepa Legend: an adoption of a child, a priest of a Royal descent (rājaputra-), and an inheritance from a father to his son; 2. Pravara (a ritual for choosing of priests): a genealogy of a priest family and a sacrificer's origin; 3. Systematization and standardization of Pitr_{yajña} (rituals for ancestral spirits); 4. Concluding remarks.

Vedic literature is edited on the basis of a tribal society as its background, and it includes different discussions on a genealogy of a family in ritualistic or theological contexts. We may say that the codification of the Veda corresponds to the development of religious discussions in the texts and a process of systematization and standardization of the Vedic ritual. We can find various family names in the oldest text, the R_gveda. It seems that the priests attempted helping patriarchs/householders realize their wishes or solve their problems through the Vedic ritual. Prajākāmasyeṣṭi (an Iṣṭi for a sacrificer wishing for descendant), one of the Kāmyā Iṣṭis could be interpreted as an example of the priests' endeavour. Besides that, in the younger texts such as the Śatapatha-Brāhmaṇas, they seemed launch into a systematization of some new rituals relating to the sacrificers' ancestors, i.e. Pravara and Piṇḍapitr_{yajña}. We might infer that the both are promoted by the White Yajurveda School, i.e. the Vājasaneyā School. The School is understood to have played a great role for renewal and popularization of Vedic ritual. It could be made possible on a social basis which was in a transitional period. The standardization and systematization of the Vedic ritual might have corresponded to the social change, which could also be implied by the discussions on the genealogy of a family.