九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

ヴェーダ祭式にみる王の死と再生 : ラージャ・スーヤ祭を中心に

赤松, 明彦

https://doi.org/10.15017/2244140

出版情報：九州人類学会報. 19, pp.1-8, 1991-11-20. Kyushu Anthropological Association
バージョン：
権利関係：

ヴェーダ祭式にみる王の死と再生

― ラージャ・スーヤ祭を中心に ―

赤　松　明　彦

1　ラージャ・スーヤ祭は，ヴェーダ祭式（シュラウタ祭）のひとつで，その中心に聖水による王の灌頂式（アビシェーカ）を置く複合的な祭式である。献供される供物の種類によってシュラウタ祭は三種に分類される。穀類（米，麦などの粉で作ったケーキなど）や乳製品（液状のバターや牛・山羊の乳）を供物として用いる「イシュティ」と総称されるもの。雄山羊などの動物を犠牲に供し，その内臓や肉を火にあぶって捧げるパシュ・バンダ（供獣祭）。それに，ソーマと呼ばれる特殊な植物の茎を圧搾して取り出した液を捧げるソーマ祭である。最も重要なソーマ祭を例にとれば，その祭式のプロセスは，1.　祭主の潔斎（ディークシャー），2.　準備儀式，3.　中心となる本祭，4.　終了部となる。ラージャ・スーヤ祭はシュラウタ祭の三種の祭式すべてをその構成要素とし，その全体の執行には16カ月と半月を要する大規模なものである（『バウダーヤナ・シュラウタ・スートラ』の記述に基づく。これは紀元前4世紀頃に，言うまでもなくバラモン的な観念世界の中で作り出された文献である。この祭式が実際に行なわれていたかどうかはここでは問題ではない。われわれがここで試みるのはそのような言説のうちに「王権」をめぐるいかなる観念が反映されているかを見て取ることである）。ヴェーダ期のインド人にとって，「祭式」とはコスモスの秩序を維持する絶対の力をもつものであって，神格をも自由に動かすものであった。ラージャ・スーヤ祭もまた，パールグナ月（あるいはチャイトラ月），つまり春のはじめの新月の日をもってそのソーマ祭の準備が開始され，同じくその月の満月の日をもってチャートゥルマースヤ祭（四ケ月ごとの三季節祭）が始まるとされていることからも想像がつくように，衰えてしまったコスモスの生命力を活性化し，再生した季節の到来を祝う年祭を原型にして成立してきたものに違いない。一方，「ラージャ・スーヤ」とは，語義的には，「王（ラージャ）を動かし活気づけること」，また「王を生み出すこと」，さらには「王を聖化すること」といった意味がそこに読み取りうるから，王を王たらしめ，王を再生させる儀礼，つまり一種の即位儀礼としてラージャ・スーヤ祭はあったと考えられるであろう。さらに，この「スーヤ」は，ソーマ祭におけるソーマの「圧搾」（押しつぶし，エキスを搾り出す：sunoti, su-）＝ソーマ神（供犠における犠牲）の圧殺を連想させる語であるから，まさにそこに象徴的な「王殺し」を読みとることも可能かもしれない。

本稿ではこの「ラージャ・スーヤ祭」をめぐるヴェーダの言説を取り上げて，そこに顕在化してくる「王権」についてのインド的観念を明らかにしてみたい。

2　ラージャ・スーヤ祭，特にその中心にある灌頂の儀礼について述べる前に，次の二つの文章を見ておきたい。ひとつはブラーフマナ文献中の古層に属する『パンチャヴィンシャ・ブラーフマナ』の一文であり，もうひとつはウパニシャッドと呼ばれる文献群のうちで最も古層に位置する『ブリハッド・アーラニアカ・ウパニシャッド』からの一文である。

A　ブラフマンは，クシャトラに支配されることはない。ブラフマンはクシャトラがそこから生まれてくる根源であり，母胎であるからである。ブラフマンの方がよりすぐれたものである。ブラフマンはクシャトラなしでも存在し得るが，その逆は成立しない。（『パンチャヴィンシャ・ブラーフマナ』XII．ii．9）

B．実に世のはじまりにおいてこのブラフマンが，ただひとりでいた。そのひとりで存在するものは栄えなかった。かれはそこですぐれた姿をしたクシャトラを創り出した。神々の中でのクシャトラたちとは，インドラ・ヴァルナ・ソーマ・ルドラ・パルジャンヤ・ヤマ・ムリトゥユ・イーシャナである。このクシャトラより高位のものは存在しない。それゆえ，ラージャ・スーヤ祭において，バラモンはクシャトリアの下位に座るのである。クシャトラにこそかの栄光をかれ（ブラフマン＝バラモン）は授ける。だがブラフマンはクシャトラの母胎である。それゆえ，たとえ王が最高の権力を獲得しようとも，かれはブラフマンを自分の母胎として頼りにするのである。それゆえブラフマンを傷つけるものは，自らの母胎を打つことになるのである。そのような者は，自分よりすぐれた者を傷つける者よりもなおいっそう悪しき者となる。・・・中略（ブラフマンはさらに，ヴァイシュヤとシュードラとを創り出すことが述べられる）・・・しかし，かれは栄えなかった。そこでかれは卓越したかたちをもつダルマ（正義＝法）を創り出した。ダルマこそはクシャトラのクシャトラ（権力）である。ダルマより高位のものは存在しない。それゆえ，弱者はちょうど王を頼んで保護を求めるように，ダルマを頼んで強者に打ち勝つのである。実にダルマは真実である。それゆえ「その者は真実を語っている」と言えば，「その者はダルマを語っている」と言うに等しく，また「その者はダルマを語っている」と言えば，「その者は真実を語っている」と言うに等しいのである。両者は同じものなのである。（『ブリハッド・アーラニアカ・ウパニシャッド』I．4．11 and 14）

ここで言われる「ブラフマン」とは，宇宙の絶対存在である中性の最高原理が神格化したものであり，原初の唯一神を指して使われているが，それは同時に「祭式のもつ力」でもあり，それゆえバラモンそのものをも指示している。一方「クシャトラ」は，「武力」あるいは「権力」を意味し，クシャトリア＝王を指示することになる。両文献は，Aがサーマ・ヴェーダの系統に属し，Bが白ヤジュル・ヴェーダの系統に属するヴェーダ文献で，紀元前500年以前の数百年の間に成立したと考えられる。前者の方が成立は早い。両者の内容を比べてみるとき次のような違いを読みとることができるだろう。Aは，ブラフマンすなわち祭祀の力（より直接的にはバラモン＝祭官階級）のクシャトラすなわち武力（より直接的にはクシャトリア＝武人階級）に対する優位を主張し，それを根拠づける意図をもって書かれた，バラモン・イデオロギーを前面に押し立てたものであることは明かである。これに対しBでは，クシャトラは宇宙・世界を主宰的に支配する絶対的な権力を意味し，さらにその権力を保持する王の観念が強調され，バラモンに対するクシャトリアの優位が述べられていることは明らかであろう。ウパニシャッドの文献群に見いだされる特徴として，王族に属する自由思想家がしばしば活躍する事があげられ，そのことをもって古ウパニシャッドの成立の時期をインドにおける都市国家の発生の時期に一致させるのは周知の通りである。いま，Bの文献において，ラージャ・スーヤ祭への言及があることに注目したい。この一文に反映されているのは，すでに王の権力（ラージュヤ）

がブラフマン（祭祀＝バラモンのもつ聖なる力）より優位にあるという観念である。しかしラージャ・スーヤ祭が祭式である限り，それを執行する権能を備えているのはバラモン（祭司）以外にはない。かくして，ラージャ・スーヤ祭こそはブラフマンという聖の原理と王権との絶えざる緊張関係が現出する場となるのである。ここでは祭司＝王という等式を前提にすることはできない。祭司である王が供犠を通じてコスモスの維持・統合を象徴的に演じてみせるといった儀礼をここに予想することはできないのである。

3　それではラージャ・スーヤ祭はどの様な日程で進められ，その全体はどの様に進行するのかを『バウダーヤナ・シュラウタ・スートラ』の記述にしたがって非常に簡略にではあるが示してみたい。全体は16カ月と半月で完了する。

1. パールグナ月あるいはチャイトラ月のはじめの新月の日に，ソーマ祭への準備儀式のためのディークシャー（潔斎）を行なう。
2. 第七日目にソーマ祭への導入祭（パヴィトラあるいはプラーヤニーヤと呼ばれる）が実行される。
3. 前半月の残りの日の間に，アヌマティなど８神に対するイシュティ（献供）。
4. パールグナ月あるいはチャイトラ月の満月の日に，チャートゥルマースヤ祭（四ケ月ごとになされる３季節祭）の献供が始まり，一年後の同じ日に終わる。
5. この月の終りまでの残りの半月の間に，一連のイシュテイがある。そこで繰り返し再現されるのは，神話的に語られた一年の更新，宇宙の再生である。
6. 次の月（チャイトラ月あるいはヴァイシャーカ月）に，12日間，12のラトニン（王家・王族の構成員・御用人）たちの献供。
7. その月の新月の日に挙行されるべきソーマ祭の灌頂儀式に先立って，潔斎（ディークシャー）および準備の儀式が数日間なされる。灌頂の儀式それ自体，いくつかの興味ある儀礼を含んでいる。水の準備に始まり，本祭があり，戦車でのコース一周，即位とさいころ遊びなど，明らかにそこで再現されているのは，祭主＝王の死と再生であり，宇宙の循環運動であり，宇宙を統轄する王自身の新しい身体の獲得である。
8. サンスリップ・イシュティ
9. ヴァイシャーカ月あるいはジャイシュタ月の白半月の第九日目に，ダシャペーヤ祭。これで灌頂儀礼の一年が終了する。
10. 王の地上への降下を表す，四方献供祭。
11. 二頭の犠牲獣を使った供犠。続いていくつかの献供。
12. ジャイシュタ月あるいはアーシャダ月の満月の日に，断髪祭。
13. 半月後の新月の日とそれに続く日に，終結祭が実行される。
14. アーシャーダ月あるいはシュラーヴァナ月の満月の日に，サウトラマニーの儀礼が実行される。

以上がその全体である。潔斎－準備祭－本祭－終結祭という構造が何層にも重なって繰り返されている。ここでは，このラージャ・スーヤ祭全体の中心である灌頂儀礼についてやや詳しくみてみたい。

灌頂祭を一言で言えば，「王の再生をしるしづけるもの」と言うことができる。すでに述べたように，インドの祭式においては，王は祭司ではありえない。ラージャ・スーヤ祭において，王は祭主（ヤジャマーナ：祭式の依頼者・パトロン）としてこの祭式の中心に位置するのである。ではバラモン的な祭式理論から，祭主に対してはどの様な意味づけがなされるか。そこでは，祭主は祭式の胴体であり，祭官はその四肢であるとされる。理念としての祭式は祭主自身を犠牲とすることによって実現される。この背景には造物主であるプラジャーパティの自己犠牲の神話があるのであるが，たとえば『シャタパタ・ブラーフマナ』（5.3.5.1）には，「それゆえ［祭官は，祭主を］かのプラジャーパティ（＝供犠）の中心に位置させる。その中心から［祭官は，］かれ（＝祭主）を活気づかせる（生まれさせる）のである」といった解釈を見いだすことができるのである。われわれはここに，王＝祭主＝犠牲＝祭式という図式を見いだすことができるであろう。ここでは，祭司＝王という構造の中でのように，王がコスモスを律し統合する主宰神の姿を象徴的に演じるのではなく，犠牲としての王がまさにコスモスそれ自体なのであり，この祭式のうちで犠牲としての祭主＝王によってまさにコスモスの再生そのものが具現されているのである。

このことを灌頂儀礼の準備段階でなされる祭主の儀礼的振舞いを例に述べてみたい。それは次のような一連の所作からなっている。

a. タールピアと呼ばれる特別な着物を身につけ，ターバンを頭に巻く。（祭主を胎児の状態に戻し母胎へと入らせること，つまり「死」を示している。）
b. 目と身体に塗油して浄化する。（新たな身体の付与を示す。）
c. 大麦の若芽，凝乳の食事。（新しい生命の付与を示す。）
d. マントラの宣示。（マントラを唱えることによって新たな身体に神々の力を吹き込む。）
e. 弓と矢を身につける。（天界の王インドラ神の誕生を示す。）
f. 手を上げて直立する。（仏誕会＝花祭りのときにあま茶をかける誕生仏の姿を思い出せばよい。もちろん大地の中心に立つアクシス・ムンディの具現と言ったってかまわない。）

一連の所作は，祭主を胎児の状態へと戻して古い身体を捨てさせ，供犠を通じて新たな身体を獲得させることによって再生させることを象徴的に示すものであるが，このような意味づけのなされた儀礼自体は，ディークシャー（潔斎）の儀礼としてシュラウタ祭の本祭の前には必ず，それゆえこのラージャ・スーヤ祭では繰り返し執行されるものである。ディークシャーの儀礼については，『アイタレーヤ・ブラーフマナ』（1.3）には次のように説明されている。

察官たちは，かれらがディークシャーを施すかの者を胎児に変容させる。かれらは水をかの者に振りかける。水，それは男性の種子（精子）である。このようにかれらは，かれに男性の種子を与えつつディークシャーを施すのである。かれらは軟膏をそのものの両目に塗る。軟膏は両目にとっての精力である。かれらはこのようにしてかの者に精力を与えつつディークシャーを施すのである。かれらはかれを特別の小屋に入らせる。特別な小屋，それはディークシャーをなすものの母胎である。かれらはかれをこのようにしてかれに適した母胎に入らせるのである。かれらはかれを着物で

覆う。着物，それはディークシャーをなす者にとって羊膜である。かれらはこのようにしてかれを羊膜で覆うのである。その者は，下に黒羚羊の皮を着る。実に絨毛膜は羊膜の下にある。このようにしてその者は絨毛膜で覆われるのである。その者は両手を握りしめている。実際胎児は母胎の中にいるときは，手を握りしめている。また新生児は生まれたとき手を握りしめている。・・・その者は羚羊の皮を脱ぎ捨てて沐浴する。それゆえ，胎児は絨毛膜を脱いでこの世に出てくるのである。その者は自分の着物を着たままで沐浴する。それゆえ新生児は羊膜を身につけたままで生まれてくるのである。

こうして再生し新たな身体を付与された祭主＝王を中心に灌頂式が行なわれることになる。祭主＝王は虎の皮の上に両腕を上げて立つ（あるいは座る）。東面している祭主のまわりに四人の人物（祭官，武人，ヴァイシャ，友人）が，それぞれ東・南・西・北の四方位に立ち，別々の木材で作ったカップに前もって準備された聖水を満たしてもっている。四人の人物は時計まわりに順々に祭主のまわりを，「ソーマの栄光もてわれは汝に水をそそぐ，アグニの光輝もてわれは汝に水をそそぐ，・・・」と唱えつつ廻るのである。こうして祭主＝王は新たな身体を獲得し，「王権が生まれた，クシャトリアが生まれた，生きとしいけるものの支配者が生まれた・・・」と讃えられることになるのである。

以上がラージャ・スーヤ祭の中心に位置する灌頂儀礼のあらましである。ただここで注意しておきたいのは，この灌頂式は毎年同一の日に繰り返し王に対して執行されるべきものであるということである。しかしこれは当然と言えば当然のことかもしれない。なぜなら，祭主＝王は供犠それ自体として，コスモスを代行表象するのであり，かれ自体が季節の循環であり，宇宙の周期であり，・・－生－成熟－死－生－成熟－・・という無限に続くサイクルを象徴するものであるからである。

4　次に，以上述べてきたラージャ・スーヤ祭の特徴を，儀礼と王権に関するもう少し一般的な文脈のうちに置き直して眺めてみたい。ここで借りるのは宗教人類学の視点である。

竹沢尚一郎「宗教人類学の観点から見た古代天皇制」（『西日本宗教学雑誌』第11号，1989年）は，王の即位式というものについて考える場合に有効と思えるいくつかの観点を提示し，儀礼と王権にかかわる観念を明快に論じてみせた。それは日本的特殊性を論じたわけではないから，ここで一般論として要約してもかまわないだろう。竹沢論文は，フレイザーの「神聖王」(divine king) の概念の不十分性を指摘しながらも，古代の王権のあり方として，宗教と政治（まつりごと）を束ねる王としての「神聖王」の概念が成立することを認めている。祭司＝王という構造がそこでは前提にされている。そして次のように王権を規定する。

1.　「王は**儀礼を支配しているかぎり**で王なのであって，重要なのは王そのものではなく，むしろ人間と自然との総体的な関係を律する**儀礼の体系としての王権**なのである」（強調は赤松）（p.59)。
2.　王（天皇）の儀礼が，季節の循環 (ex.稲作のサイクル）と密接に結びついたものであり，冬至の時期の王＝天皇の儀礼的な死と再生が，古い年から新しい年への移行を遂行するのだと論じ，季節の移行の祭りである新嘗祭に，天皇の即位儀礼である大嘗祭が重ねられる理由をそこに見いだす

(p. 63)（古い王から新しい王への移行）。
（そのほかに，時の流れを支配する王ということから，王（権）の連続性とそこに記憶されて行く累積的時間＝出来事の意識の成立を指摘し，そこから歴史意識の発生が可能になったとする興味深い論点を提示しており，この論文の力点はむしろここにあると思われるのだが，目下の論述の都合上ここでは特に上の二点に注目しておきたい。）

さてすでに見てきたように，ラージャ・スーヤ祭全体を構成している一連の各祭式が象徴的に繰り返し再現しているのは，宇宙（コスモス）－季節の循環的な再生のプロセスであった。（ただしそこでは特に祭主の身体がそれを具現する場所として主要な役割を果たすものであったことには注意しておかなければならない。）そしてこの祭式の起源が年ごと（あるいは新年ごと）に繰り返される季節祭に求められることについてもすでにふれた。また，ヴェーダの祭式的思考において，供犠がコスモスと同一視されるというのも馴染み深い観念である。供犠の進行過程は一年であり，循環する季節である。供犠の場所で，死と再生，完成・統合と分解・溶解，上昇と下降といった宇宙的なドラマが象徴的に演じられる。そしてこの供犠を通じてマクロコスモスを動かそうとするのである。（これらの解釈は，ブラーフマナと呼ばれる遅くても紀元前500年以前に成立した文献群の内に見いだすことができる。）

上のように述べるとき，竹沢論文の分析が，ラージャ・スーヤ祭の象徴的意味を理解する上でも確かに有効であることをわれわれは了解するであろう。しかしながら，すでに繰り返し強調してきたことからも解るであろうように，そこには決定的な相違があるのである。このラージャ・スーヤ祭において，祭式の中心に位置するのは確かに王である。しかしそれは祭司としての王ではない。実に祭主あるいは犠牲としての王なのである。供犠それ自体としての王と言い換えてもよかろう。かくして，祭式＝宇宙を形作っている諸関係のコードについての知識を専有していたのが祭官（バラモン）であり，この祭官によってしか祭式は実行されえないのであるから，王（クシャトリヤ）は祭主（ヤジャマーナ）として宗教的にはバラモンに依存するほかないということになるのである。

しかしながら，「王」とは宇宙世界を支配統合する最高の権力をもつものであると，バラモンたちですら認めていたであろうことは，さきに2に引用したBの文章からも明らかであろう。したがって，ラージャ・スーヤ祭は，宗教的な職能を有する祭官が，祭式を通じて最高の権力をもつ「王」を生み出す儀礼と言うことも可能なのである。その限りではバラモンの優位は動かないかのようである。事実ブラーフマナの文献は，この供犠を通じて祭主たる王がバラモンと一体化されるというのだという解釈によってそのプロセスを説明しようとしている。しかし，むろんこれはあくまでバラモンの側からの解釈である。それでは，王（クシャトリア）の側から見た場合これらの祭式はどの様な意識でとらえられたのであろうか。それを直接示すような文献をわれわれは残念ながらもってはいない。しかしたとえば『マハー・バーラタ』のような叙事詩（おそらくそれはバラモンよりは王族の意識・観念をより多く反映しているであろう）を見てみると，王が自分の息子を王位につける場合を叙述する動詞としてabhi-ṣicが使われることにここでは注目したい。先に見てきた「灌頂」（abhiṣeka）は，この動詞からの派生名詞であり，この動詞自体は本来は「聖水などをふりかける」ということを意味し

ていた。それがここでは「王位につける」という一般的な意味ですでに使われているのである。むろんその際，灌頂式などの儀礼をともなっていたであろうことは疑いない。しかしバラモン優位の意識はそこには全く見ることができないのである。王にとっては，そこでは祭官も含めた祭式全体が自らの「王」としての再生をもたらす装置として意識されるようになっていたのではないだろうか。そしてこの局面でわれわれははじめて祭司＝王，つまり暴力的な支配力だけでなく聖的な霊力をも具えた「王」の誕生を見ていることになるのではないだろうか。おそらく『マハー・バーラタ』などの叙事詩や，プラーナ文献のうちには，ブラーフマナ文献から与えられるのとは異なった「王権」についてのインド的な観念を得ることができるように思うのであるが，この点については今後の課題とすることにしたい。

5　最後に，文献学者にすぐれた人類学者たちとの交流の機会を与えてくれた，九州大学文学部宗教学講座の竹沢助教授，そして九州人類学研究会の方々に心からお礼を申し上げたいと思う。かつて，L・デュモンに対して「ブラーマンのイデオロギーを再生産するような諸文献に依拠しすぎている」（田中雅一「ヒンドゥー教の人類学的研究における二つの立場－原子論と全体論」，『論集』第八巻，1981　東北インド学宗教学会）という批判がなされたとき，われわれは虚をつかれたような気がした。（断わっておくが，かれのデュモン批判は浄／不浄を余りに固定的にとらえすぎている点で誤読に近いものであろう。インド的な，そしてまたデュモンが提示したところの浄／不浄のシステムとは，無限に分裂し増殖していくところの対立のダイナミズムを指すものなのであるから。）それ以来筆者は，人類学と文献学の幸福な交流を夢みながらも，多分に悲観的であり続けた。それが今回はシンポジウムでの発表の機会を与えられただけでなく，このようなかたちで『九州人類学会報』にまで載せていただけることになったのは望外の幸せである。このようなかたちでの交流が将来もまたもてることを祈るばかりである。

本稿において参考にした文献は次の三書である。

S. Lévi　：*La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, Bibl. de I'École des Hautes. Études, sc. rel., XI. Paris 1898.
(Deuxième édition 1966)

H. Oldenberg　：*Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, Göttingen 1919.

J. C. Heesterman：*The Ancient Indian Royal Consecration*, the Rajasuya described according to the Yajus texts and annoted. 'S-Gravenhage 1957.

ブラーフマナ文献，シュラウタ・スートラなどの資料テキストについての文献表は省略する。また次の翻訳も参考になった。

マルセル・モース／アンリ・ユベール
1983 (1899 et 1908)　『供犠』（小関藤一郎訳）　法政大学出版局

ルネ・ジラール
1982 (1972)　『暴力と聖なるもの』（古田幸男訳）　法政大学出版局

A．M．ホカート
1986 (1927)　『王権』（橋本和也訳）　人文書院

（1991．4．1）