

# 古代インドにおける語源学学習の四目的\*

川村 悠人

## 1 本稿の目的

文法学者パタンジャリ（紀元前二世紀頃）が自著『大注釈』（Mahābhāṣya）において、文法学（vyākaraṇa）を学習する計十八の目的（prayojana）を論じていることはよく知られており、様々な学術書や論文中で個別的または全体的に紹介や議論がなされている<sup>1</sup>。その一方で、パタンジャリの言語理論に少なからぬ影響を与え、文法学者らと同様に言葉の考究に従事した語源学者ヤースカ（紀元前五世紀から紀元前四世紀頃か）もまた、自著『語源学』（Nirukta）において、語源学（nirukta, nirvacana）を学習する計四つの目的を論じていることはあまり知られていない。本稿は、これら四目的を包括的に取り上げてそこに観察されるヤースカの思想を描き出し、古代インドにおける語源学という学問の実態の解明に貢献しようとするものである。管見によれば、このような試みは従来の研究ではなされていない。

## 2 単語分析の三つの方法

『語源学』は、ヴェーダ文献、とりわけ『リグ・ヴェーダ』に現れる難語を集めた『用語集』（Nighaṇṭu）と呼ばれる全五章の語彙集に対する注釈書としての性格をもち<sup>2</sup>、同書に収録された難語に対する語源説明が『語源学』では与えられる。語源説明の習慣は『語源学』に先行するヴェーダ文献にすでに見られる<sup>3</sup>。ヴェーダ文献でなされる語源説明にはいくつか暗黙の原則が存在したと推測されるが、それらがヴェーダ文献中で明言されることはない（Visigalli 2017b: 102）。他方、ヤースカは自らが行う語源説明の方法論を『語源学』第二章において論述している。ヤースカが描く方法論は彼が説く語源学学習の目的と関連する場合があるため、語源学を学ぶ目的の考察に入る前に、それを以下に見ておく。

### 2.1 派生過程が規則通りである場合の単語分析

ヤースカは語分析における第一の原則を次のように述べる。

Nirukta 2.1 (44.2–3): *atha nirvacanam | tad yeṣu padeṣu svarasaṁskārau samarthau prādeśikena vikāreṇānvitau syātām tathā tāni nirbrūyāt |*

\*本研究は、日本学術振興会海外特別研究員事業（派遣先：オックスフォード大学、期間：平成30年4月から平成31年2月）の成果の一部である。

<sup>1</sup>近年では、例えば尾園 2014 による論考がある。

<sup>2</sup>Sköld 1926 は、『語源学』に引用されるヴェーダの句を広範囲に調査した後、諸々のヴェーダ文献のうち『語源学』は『リグ・ヴェーダ』との結びつきが最も強いとし、同書の目的はもともと『リグ・ヴェーダ』の詩句を吟味することにあったと結論づける（Sköld 1926: 63）。そしてこのことは、『語源学』が注釈する『用語集』も元来『リグ・ヴェーダ』用の単語集であり、現在『用語集』に含まれている、『リグ・ヴェーダ』に見つからない諸語は後世に追加されたものであることを間接的に示すとする。ヤースカの『語源学』がまずもって『リグ・ヴェーダ』の諸表現を対象とするものであることは Thieme 1980: 488 も指摘するところである。

<sup>3</sup>Gonda 1955 を参照せよ。

次に語源説明について。それで、諸単語におけるアクセントや語形成が[規則と]対応しており、[文法学に]示される[通常の]音変化を伴う場合<sup>4</sup>、その通りに、それら[諸単語]の語源説明を行うべきである。

ヤースカによれば、ある単語の形成法(語基[*prakṛti*]に対する接辞[*pratyaya*]の導入)とそれに相応するアクセントの位置や音変化が、文法学が教える諸規則に一致する場合、その通りに当該の単語を分析すべきである。Cardona 1994: §2.3.5 (32–33)に倣って *kartṛ* という語を例にとろう。この単語は、例えばパーニニ文法に従えば、動詞語基 *kr* 「なす、つくる」の後に接辞 *trC* を導入することで規則的に派生させることができる(A 3.1.133: *ṅvultṛcau*)。 *trC* の後続を根拠として、*kr* の *r* が *ar* に代置されて(A 7.3.84: *sārvadhātukārdhadhātukayoḥ*; A 1.1.51: *ur aṅ raparaḥ*)、*kartṛ* という語が派生する。同語の最終音が高アクセント(*udātta*)をとること(*kartṛ*)も規則通りである(A 6.1.163: *citah*)。上の訳に示した「語形成が[通常の]音変化を伴う」とは、当該の例で言えば、*trC* の導入に合わせて *r* が *ar* に変化する事態を指している。「アクセントが[通常の]音変化を伴う」はやや解釈が難しい表現であるが、おそらくヤースカが意図しているのは、高アクセントをとることになる *trC* の導入に伴って *r* が *ar* に変化する事態であろう。すなわち、当該の高アクセントと *ar* への音変化は *trC* の存在を介して随伴関係を有している。

Visigalli 2017a: 1149–1150 が指摘するように、ヤースカの上記の発言は、彼の時代にすでに確立されていた文法学の方法論を前提としたものであろう。そう考えない限り、上記の一節を解釈することは困難である。要点は、ある単語の派生が文法学の諸規則に一致する場合、文法学に従って同語を分析すべきであり、そこに語源学が何か新しい情報を提供する必要はないということである。『ウナーディ・スートラ』(Uṇādisūtra)により派生が説明される諸語もこの範疇に入るはずであるから(Mehendale 1978: 73, Kahrs 1998: 36)、現在伝わる『ウナーディ・スートラ』の規則が説明を与えているにもかかわらずヤースカがそれとは異なる説明を提示している語がある場合、その規則は、ヤースカに知られていなかったか彼の時代以降に付け加えられたものである可能性が高い。

## 2.2 派生過程が不規則である場合の単語分析

以下は、単語分析の際に従われるべき第二の原則である。

Nirukta 2.1 (44.3–4): *athānanvite 'rthe 'prādeśike vikāre 'rthanityaḥ parikṣeta kena cid vṛttisāmānyena* |

他方、意味が[文法学に]伴われておらず、[問題の単語の]音変化が[文法学に]示されていない場合、常に意味を念頭において[同語を]吟味すべきである、[音の]振るまいの点での何らかの共通性を根拠として。

ヤースカ自身が具体例を挙げないため不明瞭な点が残るが、本文の翻訳は別として、Mehendale 1978: 61–62 が示し、Kahrs 1998: 37, note 54 や Visigalli 2017a: 1150 にも引かれる具体例とその説明には一定の妥当性がある。それら先行研究に肉付けを行いながらヤースカの意図を探ってみよう。*indra* という語を例にとろう<sup>5</sup>。『ウナーディ・スートラ』でもパーニニ文典でもこの語の説明はなされておらず、文法学的手続きにより、同語の意味を明らかにすることは難しい。この点にお

<sup>4</sup>*vikāreṇa* に対して *guṇena* という異読が存在するが(Roth 1852: 40, Sarup 1920–1927: 44, note 1)、その場合も、「文法学に示される属性(*guṇa*)」とは、それぞれの単語が持つ属性、つまりそれぞれの単語が持つ音変化を指すものと理解できる。

<sup>5</sup>*indra* という語は印欧語の音節構造上の法則から外れており、現在のところ、バクトリア・マルギアナ考古複合から影響を受けた借用語である可能性が想定されている(後藤 2013: 312, 後藤 2014: 46, 注 4)。

いて、*indra* という語は「意味が文法学に伴われていない語」、すなわち「音変化を伴う具体的な派生手続きが文法学に示されておらず、文法学だけでは語源的意味を導けない語」と言える。このような場合、「常に意味を念頭において」(*arthanityah*) 単語分析をなすことが推奨される。*indra* という語の場合には、それが指し示す英雄神インドラの性格に合う意味を導き出せるように単語分析をすること、より具体的に言えば、「単語を分析するには文脈が必要」というヤースカの見解に示唆されているように<sup>6</sup>、問題の語が現れる『リグ・ヴェーダ』諸詩節の文脈に合わせ、その文脈に沿う意味を導き出せるように単語分析をすることを提案していると解釈できる。しかしその際に、どんな分析でも許されるというわけではない。当該の分析が前提とする接辞導入や音変化という音の振るまいは、同種の接辞導入や音変化が観察される他の事例に根拠づけられなければならない。同種の接辞導入や音変化が、他の事例において文法学により記述説明されていれば、それらは文法学に認められていることになるため、問題の事例に適用しても許容範囲という論法である。

*indra* という語に関して、ヤースカは音が類似する動詞語根 *indh* 「点火する、燃え立たせる」からの派生を一解釈として提示している。

Nirukta 10.8 (175.16–17): *indhe bhūtānīti vā* |

あるいは、[ *indra* という語は ] 「諸存在を燃え立たせる者」を意味する。

ヤースカは明言しないが、動詞語根 *indh* から *indra* という語を導いていることから、彼は語根 *indh* + 接辞 *ra* という構成を同語に想定していたと考えてよいであろう。*ra* 接辞は行為者名詞をつくる接辞の一種として文法学が抽出しているものである（例えば A 3.2.167: *namikampismyajasakamahimsadipo rah*）。文法学が説明する *namrá* (*nam* + *ra*) や *himsrá* (*hims* + *ra*) といった他の諸事例を根拠として、まず、*indra* という語の説明のために *ra* という接辞を想定することに問題はない。次に、*indh* + *ra* という連鎖から *indra* にたどり着くには、*indh* における有気音-*dh* の無気音-*d* への変化が他の事例に根拠づけられねばならない。そこで他の諸事例に目を向けると、例えば動詞語根 *dhā* 「置き定める」の重複語幹は \**dhadhā*-*ldhadh*-ではなく *dadhā*-*ldadh*-として現れることが観察される。この *dh*-から *d*-という音の振るまいも文法学で説明されており（A 8.4.54: *abhyāse car ca*）、文法学が許している音変化であることが分かる<sup>7</sup>。

このような分析から導かれる *indra* という語の意味「[ 諸存在を ] 燃え立たせる者」は、太陽との関係が深いインドラの性格に合うものである。インドラの有名な武勲である大蛇ヴリトラ殺しの神話において、彼は山から水だけではなく太陽を解放する者として描かれることもあり（Jamison and Brereton 2014: I.39）、太陽光（暁光）と重ね合わせられる牛をインドラが敵の城塞・洞窟から解放するヴァラ神話もよく知られている（Witzel 2005）。「太陽光を勝ち得る者」(*svarjít*)、「太陽光を見てとる者」(*svardś*)、「太陽光の主」(*svārpati*)、「太陽光を所有する者」(*svārvat*)、「太陽光を見出す者」(*svarvíd*)、「太陽光を勝ち取る者」(*svarṣá*) などのインドラの異名が示すように、太陽の解放はインドラの神話的武勲の一つである（Kuiper 1960: 220）<sup>8</sup>。太陽はその光を通じて世界を照らすものであるから、インドラはこのような太陽を救出することで世界を燃え立たせる、すなわち輝かせる者ということになる。したがって、この意味「[ 諸存在を ] 燃え立たせる者」を導く語根 *indh* + 接辞 *ra* という語源説明は、インドラの武勲を描く『リグ・ヴェーダ』諸詩節の意味

<sup>6</sup>ヤースカは文脈を離れて単語に語源説明を与えてはならないと述べている。Nirukta 2.3 (46.1): *naikapadāni nirbrūyāt* |（「単独の諸語に語源説明をしてはならない」）この一文の解釈については Mehendale 1978: 29, note 20, Dhadhphale 1982: 100, Cardona 2013: 68 with note 89 を参照せよ。

<sup>7</sup>印欧語比較言語学ではグラスマンの法則という名で知られる音変化である。

<sup>8</sup>Kuiper 1960 は、暗い冬（太陽の力が弱まる時期）の後に訪れる新年のはじまりに太陽が再び輝きはじめることを祝う新年祭（the new year ritual）に『リグ・ヴェーダ』最古の中核があるとし、インドラによる太陽獲得の神話も、太陽光の再現を象徴する神話という方向で理解している。

内容、文脈に沿うものと言える (*arthanityah*)<sup>9</sup>。

### 2.3 派生過程が全く不明である場合の単語分析

ヤースカは、上述した二つの原則があてはまらない場合に、すなわち問題の単語の派生過程が文法学に示されておらず、かつ同種の接辞導入または音変化が文法学に規定されていない場合に語源学者がとるべき態度を、次のように表明している。

Nirukta 2.1 (44.4–6): *avidyamāne sāmānye 'py akṣaravarnasāmānyān nirbrūyāt | na tv eva na nirbrūyāt | na saṃskāram ādriyeta | viśayavatyo hi vṛttayo bhavanti | yathārthaṃ vibhaktīḥ sannamayet |*

[音の振るまいの点での] 共通性が見出されない場合でも、音節か音素の点での共通性を根拠として語源説明をなすべきである。一方、決して語源説明をやめてはならない。[文法的な] 語派生に配慮する必要はない。何故なら、[音の] 振るまい方には多くの範囲があるからである<sup>10</sup>。意味に応じて [単語の] 諸々の分割をもたらすべきである。

ヴェーダ語の音変化は多種多様であり、文法学が全ての語派生に対して規則を設けているわけではない。重要なのは問題の難語が使用される詩節の文脈、意味内容であり、それを根拠としてその意味に沿う単語分析を行うことが求められる。しかし、派生が文法学により示されず、かつ同種の接辞導入または音変化が文法学により説明される他の事例にも観察されないからといって、やはり完全な自由が分析者に約束されるわけではない。ある単語とそれ分析する際に使用する諸語の間につながりを確保すべく、両者に音節 (*ka* など) か音素 (*k* など) の点での共通性が見出される必要がある。

この原則が適用される例は、神名 *agni* 「アグニ、火、祭火、火神」の分析に見ることができる (Nirukta 7.14 [139.7])<sup>11</sup>。ヤースカはこの語の語源的意味を *agre yajñeṣu praṇīyate* 「諸祭祀において先頭で前に / 東に導かれる者」と説明する。この説明は、実際に『リグ・ヴェーダ』諸詩節で描かれている祭火の性格と合致する (「火の後進」儀礼 [*agnipraṇayana*] を通じて前に / 東に導かれて設置される献供の火 [*āhavanīya*])<sup>12</sup>。 *agre . . . praṇīyate* という分析文が示す意味を担うのは、ヤースカによれば *agraṇī* という語である。この語から *agni* という形へ至る際に最も不規則と思われる音変化は語中の *-ra-* 音の消失である<sup>13</sup>。このような *ra* 音の振るまいは、おそらく文法学が記述する諸事例には観察されないものである。しかし、*agni* と *agraṇī* という語の間には音の類似性が

<sup>9</sup> 『シャタパタ・ブラーフマナ』には、「インドラ」(*indra*) という名の起源を、インドラが生体諸機能を (*prānān*) 燃え立たせた (*ainddha*) ことに求める記述がある (Bronkhorst 2001: 154 Visigalli 2017b: 122)。この記述が *indra* という語と *indh* という語根を結びつける契機となった可能性はあるが、ヤースカ自身は「諸存在を (*bhūtāni*) 燃え立たせる者」と述べており、また彼が語源説明の根拠とするのは基本的に『リグ・ヴェーダ』の描写である。したがって、ヤースカの説明の背景としては太陽獲得の神話を想定する方がより適切と思われる。

<sup>10</sup> *viśayavatyo* に対して *viśayavatyo* という異読がある (Sarup 1920–1927: 44, note 5)。Roth 1852: 40 と Sarup 1920–1927: 44 はともに後者を採用している。いずれの読みも同程度に可であり、意味は通る。ここでは前者を採用した場合の訳をあげ、以下にそれに基づく解説を与えている。後者を採用する場合、問題の箇所は「[音の] 振るまい方には多くの不確かな点があるからである」となる。ヴェーダ語に見られる音変化は多様で不確かな点が多々あり、文法学がその全てを説明しているわけではないので、必ずしも文法学の方法論に常に従う必要はないということである。

<sup>11</sup> 歴史言語学的な視点から Thieme 1980 は *\*ngni-* (*ng-ni-*) という再建形を想定したが、学界全ての賛同を得ているわけではなく、とりわけ祖語段階における *agnī* の語頭音の状況は明らかでない。参考文献を含め、要点については Mayrhofer 1986–2001: I.44–45 を見よ。

<sup>12</sup> 例えば RV I.1.1 を見よ。

<sup>13</sup> 言語学的には語中音消失 (*syncope*) と呼びうる現象であろうか。

あるから、後者が担う意味と同じ意味を前者に想定しても問題はないという理屈である<sup>14</sup>。このような手続きを通じて、*agni* という語の派生方法も示唆されることになり<sup>15</sup>、この点において語源学は文法学を補完する。このことは、上に見た *indra* という語の語源説明についても言える<sup>16</sup>。

なお、上に見てきた三つの原則は、注釈者らが「形成法が見える [ 語 ]」(*pratyakṣavṛtti*)、「形成法が見えない [ 語 ]」(*parokṣavṛtti*)、「形成法が全く見えない [ 語 ]」(*atiparokṣavṛtti*) と呼ぶ三種の単語を説明する際に依拠されるべきものである (Kahrs 1998: 35–38)。「形成法が見える語」は文法学が直接的に説明している語、「形成法が見えない語」は、文法学が直接的には説明していないが、文法学が説明する他の諸事例に同種の音の振るまいが見られる語、「形成法が全く見えない語」は、文法学が直接的に説明しておらず、文法学が説明する他の諸事例にも同種の音の振るまいが見られない語、とそれぞれ言い換えることができよう<sup>17</sup>。

### 3 語源学学習の四目的

以上を念頭において、次に、ヤースカが語る語源学学習の四目的を一つ一つ丹念に見ていこう。

#### 3.1 第一の目的—祭文の意味理解

ヤースカは作品の目的の一つを次のように説いている。

Nirukta 1.15 (37.21–22): *athāpīdam antareṇa mantreṣv arthapratyayo na vidyate | artham apratiyato nātyantam svarasaṃskāroddesaḥ | tad idaṃ vidyāsthānam vyākaraṇasya kārtsnyam | svārthasādhakam ca |*

またさらに、これ（語源学）なくしては諸祭文に対する意味理解は得られない。意味を理解していない者が、[ 単語の ] アクセントと語形成を示し出すことは絶対にない。それゆえ、この学問分野（語源学）は文法学の補完であり、また自身の目的を達成するものである。

『リグ・ヴェーダ』に編纂された讃歌 (*rc*) は、神々を招来し歓待する祭文 (*mantra*) として祭儀の場で朗誦される。このような祭文に現れる難語に語源説明を与えてその語源的意味を示すことで、祭文全体の意味を明らかにすること、まずもってこれが『語源学』の目的である。『語源学』では、基本的に、難語の意味理解へと至る過程で問題の難語がどのような構成要素からなるかが示唆される。それら構成要素が担う意味が特定されることで、難語全体が持つ意味が開示される。このような過程において示される単語分析を通じて、文法学に依拠するだけでは理解されない難語の形成法とアクセントを教えるのに語源学は資するという点で、語源学は文法学の「全体性」(*kārtsnya*)、すなわち後者を補強し完全にするものであり<sup>18</sup>、文法学からは導き得ない、単語の裏

<sup>14</sup>ヤースカによる *agni* 分析およびヤースカが音素や音節が類似していると考えられる基準などの詳細については、『南アジア古典学』第 14 号（九州大学インド哲学史研究室、2019 年 7 月末発刊予定）に投稿予定の論文「神の名の意味を知ること—神名アグニの分析に見るヤースカの語源学と神学」（川村 悠人・堂山 英次郎・高橋 建二）を参照されたい。

<sup>15</sup>すなわち、複合語 *agraṇī* の形成、*-ra-*音の脱落、それに伴う *-ṇ-*の脱反舌音化、*-ī*の短音化である (cf. Visigalli 2017a: 1151)。

<sup>16</sup>*indh + ra* という連鎖の想定、この連鎖における *indh* の *-dh* 音の脱有気音化は、文法学には示されていない。

<sup>17</sup>これまで見てきた三原則の諸々の点に関し、Cardona 2013: 51–98 は複数の注釈を参照しつつ、かなり異なる解釈を提示しているが、それら一つ一つを取り上げて吟味することは本稿の目指すところではない。ヤースカ語源学の性格に照らし、現段階では上に論じた解釈をとりたい。

<sup>18</sup>Bronkhorst 1984 はヤースカの語源学について次のような解釈を示す。

に隠された真の意味を供給する点で「自身の目的を果たすもの」である。ヤースカの「意味の正しい理解なくして単語のアクセントと形成法の正しい理解はない」という主張は、単語の構成要素間のつながりから判明する単語全体の語源的意味を知っていれば、問題の単語がどのように形成されているかが分かり、同種の形成法を持つ他の事例に観察されるアクセント位置から類推して当該の単語のアクセント位置も推測できる<sup>19</sup>、ということを用意していると考えられる。つまり、『語源学』が教える、形成法が不明瞭な単語の語源的意味は、その単語の形成法とアクセント位置を示唆するのに役立つという点で、文法学を助けるのである。

### 3.2 第二の目的—単語の区切りの理解

ヤースカは、語源学という学問分野 (*vidyāsthāna*) の位置づけを示すものとして *vyākaraṇasya kārtsnyam* と述べているから、ここで *vyākaraṇa* という語の意味としては、「分析」などといった一般的意味ではなく、「文法学」という一つの学問分野を意図していると考えてよい。注意したいのは、語源学の立ち位置や議論が文法学の存在を前提としているからといって、そのことはヤースカがパーニニ以後の人物であることを必ずしも意味するわけではないということである (Cardona 2013: 97, note 95)<sup>20</sup>。パーニニ以前に文法的営みが連綿となされていたであろうことは、パーニニによる多くの先師 (*pūrvācārya*) たちへの言及から明白であるし (Scharf 2014: 264)、ヴェーダの単語読み文献 (*padapāṭha*) や音韻学書類 (*prāṭisākhya*) にも文法的営みと呼びうる単語分析の試みが見られるからである<sup>21</sup>。また、カーティヤーヤナ (紀元前3世紀頃) はアーピシャリの手になる文法学書に論及しており、カーティヤーヤナとパタンジャリはパーニニ文典中のいくつかの規則をパーニニ以前の文法学者によるものとする (*pūrva-sūtra*)。さらに、多くの文法学用語がパーニニ以前の師たちから借用されたものであることを注釈家たちは述べている (Scharf 2014: 264–265)。ヤースカをパーニニ以前と仮定したとしても、その時代にはすでに、単語の派生過程の説明を試みる文法的営みの伝統があったに違いない。

ヤースカが言う「文法学」はパーニニ文法学に代表されるような学問体系だけではなく、単語

---

The Uṇādi sūtras, be it noted, appear to belong in Yāska's opinion squarely in the field of grammar, not of 'etymological explanation'. They, like grammar, analyze words into stems and suffixes. The *Nirukta* does not usually do so. Note that Nir 4.1 announces that 'etymological explanation' will be given of words 'of which the grammatical formation is not known' (*anavagatasamskāra*); this confirms that 'etymological explanation' is different from 'grammatical formation'. (Bronkhorst 1984: 10.11–16)

確かにヤースカがなす語源説明は単語の意味説明を主眼とするものであり、文法学とは違って単語の形成過程を明示しようとするものではない。しかし、彼の説明が形成過程が難解である単語の語基、接辞、音変化などを明瞭に示すものではないとしても、それはこれらを間接的に示唆する役割を果たす。だからこそ、語源学は文法学を補完するもの足りえるはずである。もし、ヤースカがなす単語説明を全て文法的説明とは性格を異にするものと見なしてしまうと、それは「まさにこの学問分野 (語源学) は文法学の補完である」(*vidyāsthānaṃ vyākaraṇasya kārtsnyam*) というヤースカの言葉と矛盾をきたす。したがって、Bronkhorst 1984 が引く第四章第一節の言は、「ヤースカの語源説明は単語の文法的な形成法の説明とは異なる」ということを示すものではなく、「(ヤースカが知っていたところの) 文法学を通じてはその形成過程が不明である諸語がヤースカの語源学の説明対象となる」ということを示すものとして理解すべきである。そのような語の語源説明がなされる中で同語の形成法が示唆されるという点で、語源学は文法学を補完するのである。

<sup>19</sup> 上で見た *indra* と *agni* の両語を例にとってみよう。まず、*indra* を *indh* という語根から派生させる場合、同じ語根から派生する *indha* や *indhanvan* などがもつアクセントの位置を参考にして、*indra* という語のアクセント位置を推測することができる。次に、*agni* を *nī* で終わる語根名詞と解する場合、*grāmaṇī* など他の語根名詞がもつアクセントの位置を参考にして、*agni* という語のアクセント位置を推測することができる。

<sup>20</sup> ヤースカとパーニニの前後関係は詳らかではない。Cardona 1976: 270–273, Kahrs 1998: 13–14, Scharf 2014: 256–257 を参照せよ。一方、近年に出た Cardona 2013 は、未だ確定的な結論は下せないとしながらも、現在、自身はヤースカ先行説に傾いているということ、論拠を提示しながらやや長めに論じている (Cardona 2013: 97–98, note 95)。

<sup>21</sup> この点については例えば Cardona 1994: §§2.2.2–2.2.3 (28–30) を参照せよ。

読みを編纂した作者らが示してみせた単語分析の試みをも含んでいる。このことはヤースカの以下の議論から判明する。そこでヤースカは単語の区分 (*padavibhāga*) を教えることを『語源学』の目的の一つとして説いている。前節で見たように、『語源学』の目的の一つが単語の語源的意味の教示にあることを考えれば、それを達成するために必要となる単語の構成要素の分析が、語源学の役割の一つに含まれることは当然である。

Nirukta 1.17 (39.18–40.2): *athāpi idam antareṇa padavibhāgo na vidyate | avasāya padvāte rudra mṛla | iti padvadavasam gāvah pathyadanam | avater gatyarthasyāso nāmakaraṇaḥ | tasmān nāvagrṇanti | avasāyāśvān | iti syatir upasṛṣto vimocane | tasmād avagrṇanti |*

さらにまた、これ（語源学）なしでは単語の区切りは得られない。「足持つ糧（牛）に、ルドラよ、慈悲深くであれ」（RV X.169.1d）において、足を持つ糧とは牛たちのことであり、旅路の食糧のことである。進行を意味する動詞語根 *av* に名詞を作る接辞 *asa* が起こっている。それゆえ、彼らは〔単語読み書において同語に〕区切りを与えていない。

「馬たちを解き放って」（RV I.104.1c）においては、動詞前接頭辞を有する動詞語根 *sā* が解放という意味で使用されている。それゆえ、彼らは〔単語読み書において同語に〕区切りを与えている。

『リグ・ヴェーダ』の単語読み書ではRV X.169.1dに現れる *avasāya* にはいかなる区切り (*avagraha*) も示されていない (Müller 1890–1892: VI.493)。このことは、作者シャーカリヤが同語を、接頭辞をもたない動詞語根の後に接辞が付されている語と解したことを示す。単語読みにおいて、ある単語が動詞前接頭辞を持つ場合や、名詞から派生したものである場合 (taddhita 接辞で終わる語や複合語など)、基本的に構成要素の間の区切りが示されるからである。例えば同じ詩節中の *padvate* をシャーカリヤは *pad* と *vate* に区切っている (Müller 1890–1892: VI.493)。無論、同語は名詞 *pad* の後に *vant/vat* 接辞 (パーニニ文法の用語では taddhita 接辞 *matUP*) が付された語の与格形である。他方、RV I.104.1c に対する単語読み書を見ると、そこに現れる *avasāya* は *ava* と *sāya* に分けられている (Müller 1890–1892: I.457)。このことは、シャーカリヤが同語を動詞前接頭辞 *ava* に先行される動詞語根 *sā/say* から派生したものと解したことを示唆し、ここから同語が *ava* + *sā* + 接辞 *ya* (パーニニ文法では *Ktvā* → *LyaP*) と分析される語であることが分かる。最初の *avasāya* の場合、シャーカリヤは単語の区切りを示さないため、同語がどのように分析されるのかが判然としない。ここで「この語は進行を意味する動詞語根 *av* に接辞 *asa* が付されてできた語である」というヤースカの説明が語の区分を知るのに役立つ、そこから、問題の語が動詞 *av* と接辞 *asa* から成る名詞 *avasa* の単数与格形であることが分かるというわけである<sup>22</sup>。なお、動詞 *av* は本来「助ける、支援する」を意味する。

おそらく動詞 *av* が進行を意味すると説明されていることを根拠として、Sarup 1920–1927 は ‘wanderer’ という訳を *avasā* に与え、Kahrs 1998: 113 も “Sarup may be doing the right thing in translating *avasa*- as ‘wanderer’, thus trying to follow Yāska” とその訳の妥当性を認める。しかし、*avasā* が *go* 「牛」を修飾する行為者名詞ならば、ヤースカは *padvadavasam gāvah* ではなく \**padvadavasā gāvah* と述べたはずであり、RV X.169.1d で同語が女性形になっていない事実も説明困難である。そもそもヤースカ自身、*avasa* を「牛」(*go*) とした後、はっきり「旅路の食糧」(*pathyadana*) と述べている。*avasā* という語が「牛たち」を修飾する行為者名詞でないことは『リグ・ヴェーダ』におけ

<sup>22</sup> パーニニが自身の文法体系において前提とする動詞語根表でも、動詞語根 *av* に対して「進行」(*gati*) という意味が配当されている (dhātupāṭha I.163: *āvā rakṣaṇagatikānti* . . .)。しかし、動詞語根表における意味記載は後の時代に属するものである点には注意を要する。カーティヤヤナとパタンジャリの時代に意味記載はまだなかったと考えられるから、パタンジャリ以前であることが確実なヤースカの時代にも、それはなかったはずである。Cardona 1984 を見よ。

る他所の用例 (RV I.93.4b や RV I.119.6c) から判明する<sup>23</sup>。「旅路の食糧」という言い換えから判断するに、ヤースカは自身が想定する *asa* 接辞を手段 (*karana*) の意味でとり、「進行するための手段、旅をする上で必要なもの、すなわち旅路の糧」という解釈を *avasá* という語に施したと考えられ<sup>24</sup>、『語源学』の注釈的役割を果たす韻文作品を著したニラカントもそのように解釈している (Kahrs 1998: 114)<sup>25</sup>。*avasá* という語はパーニニ文法学では扱われていない (*asa* という接辞もパーニニ文法学にはない)<sup>26</sup>。その意味で、ヤースカが供給した語分析は、まさに彼が言うように文法学を補助する役割を果たしている<sup>27</sup>。

### 3.3 第三の目的—祭文が対象とする神の特定

そもそも祭文を唱える際に、その祭文が対象とする神とは異なる神に向けてそれを唱えては話にならない。祭文を使用するあたっては、どの祭文がそれぞれどの神を対象とし、どの神に向けて唱えられるべきものなのかを知っておく必要がある。これは、祭文が神にその力の発現を要求するための必須条件の一つである。ヤースカは次のように論ずる。

Nirukta 1.17 (40.9–12): *athāpi yājñe daivatena bahavaḥ pradeśā bhavanti | tad etenopekṣitavyam te ced brūyur liṅgajñā atra sma iti | indraṃ nā tvā śavasā devātā vāyūṃ pṛṇanti | iti vāyuliṅgaṃ cendraliṅgaṃ cāgneye mantre | agnir iva manyo tviṣitāḥ sahasva | iti tathāgnir mānyave mantre |*

さらにまた、祭式で用いられる [祭文] において<sup>28</sup>、主神格の名 (*daivata*) を通じた多くの指示がある。もし彼らが「我らはこれ (祭文) に関して [主神格の] 印を知るものである」と言うならば、それは以下により無視してよい<sup>29</sup>。「漲る力と神性の点でインドラの如きお前ヴァーユを、[最上の男らが (*nṛtamāḥ*)] 贈り物で (*rādhasā*)] で満たす」(RV VI.4.7cd) においては、アグニに捧げられる祭文においてヴァーユの印とインドラの印がある<sup>30</sup>。「アグニの

<sup>23</sup> 『リグ・ヴェーダ』における *avasá* という語の使用例については、例えば山田 2008: 118; 138, 注 19 などを参照せよ。

<sup>24</sup> 問題の RV X.169.1d において「足持つ旅路の糧」は一種の代称法 (kenning) として牛を指示している。この種の表現法は特に古ノルド語の詩に顕著であることが知られているが、サンスクリット文献にも頻出するものである。

<sup>25</sup> ニラカントの年代や作品、先行研究史については Kahrs 1998: 18–23 が詳論している。

<sup>26</sup> *asa* で終わる語自体はヴェーダ文献を含むサンスクリット文献中に種々見られる (Debrunner 1954: 133)。このことが、ヤースカが *asa* という接辞を *avasa* に想定するに至った理由であろう。

<sup>27</sup> ヤースカの議論はまだ続くが (Nirukta 1.17 [40.3–8])、そこでは上に見たような単語の区切りは問題になっておらず、もっぱら『リグ・ヴェーダ』の続け読み (*saṃhitāpāṭha*) に見られる連声、連声を外した形を提示する単語読み、そして単語読みから続け読みを構成するための音韻規則を中心に扱う音韻学書の役割が話題となっている。ヤースカが言わんとするところは、このような単語読み書や音韻学書類では扱われない難語 (例えば上述の *avasa*) の分析法を示すのが語源学の役割ということであろう。ヤースカは彼の語源学と連声の問題の関わりについては何も述べていない。

<sup>28</sup> Visigalli 2017b: 115, note 50 と同様に、*yājñe* の後に *mantra* という語を補って解した。ドルガシン八注は *karmaṇi* を補い (RA on Nirukta 1.17 [I.136.5])、Sarup 1920–1927: 18 の翻訳はそれに従っているが、祭文が対象とする主神格をどのように特定するかという問題が議論の主題なので、*mantra* を想定する方がよい。

<sup>29</sup> Visigalli 2017b: 115–116, note 53 は、『語源学』において *upekṣitavya* という語は、古典期のサンスクリット文献によく見られる「無視されるべき」という否定的意味ではなく、一貫して「注意・注目すべき」(to be noticed) という肯定的な意味で用いられるとするが、少なくとも当該箇所は古典期に頻出する意味と同じ意味で無理なく解することが可能である。他の箇所もこの意味を念頭において再度精査する必要がある。

<sup>30</sup> 当該詩節における *vāyūṃ* は韻律的要請から *vā āyūṃ* と読まれるべきものであるが (Geldner 1951: II.97, Jamison and Brereton [Rigveda Translation: Commentary])、ヤースカは「ヴァーユ」を指すものと理解したようである。*vāyūṃ* を区切らずにそのままの形で提示するシャーカリヤもヤースカと同じ理解に立つ。いやむしろ、後者が前者の理解に従ったと言った方が正しいかもしれない。

如く燃え上がりながら、激情よ、圧倒せよ」(RV X.84.2a)においては、同様に、マンユに捧げられる祭文にアグニ [ の印 ] がある。

『語源学』第七章第一節においてヤースカは、*daivata* という語を「[ 祭文の ] 主 [ 神格 ] として賛美をなされる諸神格の名前」と説明している<sup>31</sup>、上に挙げた本文中でもその意味でとるのが適当であろう<sup>32</sup>。戦神インドラ、風神ヴァーユ、火神アグニは『リグ・ヴェーダ』中の諸讃歌において主要な賛美を受ける神々であるから、彼らの名は *daivata* 「主神格の名前」と言える。そのような神々の名前が、彼らが主神格ではない讃歌（祭文）にも現れることがある。つまり、ヤースカが引く二例のように、祭文において常にその祭文が捧げられるべき神の名だけが言及されるとは限らず、他の神々の名前が指示される場合が多く存在する (*yājñe daivatena bahavaḥ pradeśā bhavanti*)。したがって、祭文が捧げられるべき神を、そこに現れる神々の名前だけから判断するのは難しい場合があり、祭文に現れる主神格の印、すなわち主神格の名前を見分けるだけでは意味がない (*tad etenopekṣitavyaṃ te ced brūyur lingajñā atra sma iti*)。そこで、実際にどの神が当該の祭文の対象なのかを知らしめるのが『語源学』の役割となる。しかし、ヤースカの作品がどのようにしてこの点に資するのかをヤースカは明瞭に語っていない。これは、先行研究でも特に扱われてこなかった問題である。

この問題に関して、『語源学』第七章第二十節に見られるヤースカの議論は一つの指針を提供してくれる。第七章第二十節は火神の一形態であるジャータヴェーダスについて論ずる個所である<sup>33</sup>。そこでヤースカは次の詩節を『リグ・ヴェーダ』から引用している。

RV X.188.1: *prá nūnám jātavedasam áśvam hinota vājīnam |*  
*idám no barhír āsáde ||*

今、ジャータヴェーダスを、戦利品を勝ち取る馬を、お前たちは前方へ駆り立てよ、ここにある我らの敷草に座すために。

「ジャータヴェーダス」(*jātavedas*) も「馬」(*aśva*) も神の名として『用語集』第五章に挙げられており（前者は Nighanṭhu 5.1、後者は Nighanṭhu 5.3）両者を同一視する詩節の内容からだけでは、両者のうちどちらが当該讃歌を享受すべき神であるかを確定するのは難しい。そこでこの詩節に対するヤースカの説明を見てみると、ヤースカが前者を讃歌の対象として教示しようとしていることが分かる。彼は *jātavedasam áśvam* 「ジャータヴェーダスを、馬を」という詩節中の表現に対して以下の二解釈を提示する（Nirukta 7.20 [141.17–18]）。

1. *jātavedasam karmabhiḥ samaśnūvānam* 「諸行為を通じて [ 三界に ] 偏在するジャータヴェーダスを」
2. *aśvam iva jātavedasam* 「馬の如きジャータヴェーダスを」

まず、第一解釈では、*aśvam* という語との音の類似性を根拠として、それが *aśnūvānam* という現在分詞と同じ意味を表すものと解されている。さらに *jātavedasam áśvam* における *jātavedasam* の *-sam* から連想し、*samaśnūvānam* という現在分詞を作り、「偏在する」という、ジャータヴェーダス

<sup>31</sup>Nirukta 7.1 (132.3–4): *tad yāni nāmāni prādhānyastutīnām devatānām tad daivatam ity ācakṣate* | (「それで、[ 祭文の ] 主 [ 神格 ] として賛美をなされる諸神格の名前が、*daivata* と呼ばれる」)

<sup>32</sup>ドルガシン八注のように、*daivatena lingena* 「神格の印（名前）を通じた」と *lingena* を読み込んで解釈することも可能である（RA on Nirukta 1.17 [I.136.6]）。

<sup>33</sup>ジャータヴェーダスについては、第十一回ヴェーダ文献研究会（京都大学人文科学研究所、2019年2月16日）における発表原稿の中で詳しく扱った。興味がある方には原稿をお送りする。

の性格に沿う意味を導いている。ヤースカの神学では、火には地上の火(祭火) 中空の火(雷光) 天の火(太陽)がある。それら三者はアグニともジャータヴェーダスともヴァイシュヴァーナラとも呼ばれ得るものであり、究極的には同一の火として上昇と下降を日々繰り返しながら(*karmabhiḥ* 「諸行為によって」) 天空地という三つの世界に偏在している<sup>34</sup>。上記のように *aśva* という語が *jātavedas* という語を修飾するものと解された今、問題の讃歌における主要性はジャータヴェーダスの方にあることが確定する。第二解釈は詩節中の *aśvam* の後に *iva* 「~のような」を補い、ジャータヴェーダスと馬を差異化するものである。これにより、「ジャータヴェーダス」が主要素、「馬」はその修飾要素であることが分かり、讃歌が捧げられるべき対象はジャータヴェーダスであることが確定する。このように、『リグ・ヴェーダ』の諸詩節に対してヤースカが与える語源説明や詩節解釈、さらにそこから類推できる方法論により、人は讃歌が対象とする神を特定できるようになる<sup>35</sup>。

祭文を捧げるべき神を正しく認識していないと、注釈者ドゥルガシンハが指摘しているように、ある神 *x* を対象とする祭文を別の神 *y* に捧げるといった事態が起こってしまう。結果、祭式は台無しになり、望ましい果を得られないどころか災難をも招きかねない(Visigalli 2017b: 117)。このような事態を防ぐべく、人は祭文が対象とする神が誰であるか予め知っておかねばならない。祭文に現れる神名だけからでは判断が難しい場合、それを『語源学』が教えてくれるというわけである。ヤースカが引用する二例のうち、第一の例では *indra* と *vāyu* という「主神格の名」(*daivata*) が現れている一方で、実際に讃歌が捧げられるべきアグニの名は現れていないため、そのことを知らしめる讃歌解釈が必要となる。第二の例では、*manyu* という主神格の名は現れており、もう一つ現れる *agni* という主神格の名の前には *iva* がある。それにより、詩節では激情の神マンユが主要な存在、すなわち讃歌を捧げられるべき神であることが分かるはずであるが、この場合「激情」という抽象的概念が「神」として扱われることに関する説明が必要となるとヤースカは考え、当該讃歌を例に選んだのであろうか。

以上、第三の目的について考察したが、実はこの箇所は後代の付加部分であることが Sarup 1939 により疑われている。Sarup 1939 はその理由を、この第三の目的は単語の区切りとそこから現れる意味を論じる文脈と性格を異にするものであり、また本文がぎこちなく、不完全で、要領を得ないから、とする<sup>36</sup>。確かに、ヤースカの本文が簡潔に過ぎ、言葉足らずである感は否めない。しかし、以下で見るように、ヤースカの関心事が祭文を正しく働かせる点にあることを考えれば、その条件の一つとして問題の祭文をどの神に捧げるのかを知っておくべきとヤースカが説くのは納得できることである。

<sup>34</sup> ヤースカは太陽としてのヴァイシュヴァーナラの下降運動を説明する際、太陽は天から中空にいたるとき中空の神としてルドラとマルト群のもとに至ると述べている。次に、太陽は中空から地上へと下降して地上の火アグニのもとに到着する(Nirukta 7.23 [143.5-9])。この地上の火のもとで夜を過ごした後、翌朝には再び太陽として上昇する。ヴァイシュヴァーナラが中空で身を寄せる場として雷雨の神格化であるマルトラとその父ルドラが出ていることは、ヴァイシュヴァーナラが下降する際に中空で雷光ジャータヴェーダスとなる—ヴァイシュヴァーナラが地上では祭火アグニとなるように—ことを示唆する。ヴァイシュヴァーナラが地上の祭火から上昇する際には、中空で再びジャータヴェーダスとなり、天では太陽となる、という流れを想定できる。

<sup>35</sup> 聖典解釈学ミーマーンサーの理論では、*liṅga* は名詞と動詞の語幹が持つ、対象の直接表示能力(*abhidhā*)を指す。例えば *indra* という語を有する諸々の祭文は、同語の表示能力により「インドラ神」を対象として唱えられるべきものであることが理解される。ただし *liṅga* に基づくこのような理解が、何らかのヴェーダ規定文の明言(*śruti*)と矛盾する場合には、後者による理解が優先され、それに合わせて *liṅga* に基づく理解内容も変更される(吉水 2003: 21-22)。このような *liṅga* が実際のヴェーダ文解釈においてどのように機能するのか、その詳細については吉水 1987 が参考になる。*liṅga* に関する上記ヤースカの議論を見る限りでは、ヤースカの時代に *liṅga* の概念は未だミーマーンサー学派のそれほど精緻化しておらず、単に「ある神名の言及が問題の祭文の対象神格を確定するための指標となり得る」という程度のものであると思われる。

<sup>36</sup> Sarup 1939: 306.21-22: “In addition to its irrelevancy, the sentences in the passages, beginning with *athāpi* etc. are clumsily constructed and are incomplete and inconclusive.”

### 3.4 第四の目的—賞賛の享受

語源学学習の第四の目的をヤースカは次のように述べる。

Nnirukta 1.17 (40.15): *athāpi jñānaprasāmsā bhavati | ajñānanindā ca ||*

さらにまた、知は賞賛され、無知は非難される。

何であれ知識を持っていれば賞賛の的となり、無知は非難の的となることがある。他の諸論書の例に漏れず、ヤースカの作品も特に語源に関して多くの知識を与える。この最後の目的は一見するとおおよそどのような論書にも当てはまるものであるかのように映る。しかし、ここでヤースカが「知」(*jñāna*)と「無知」(*ajñāna*)により意図しているのは「言葉の語源的意味を知っていること」と「言葉の語源的意味を知らないこと」であることが、同じ議論の文脈にある『語源学』第一章第十八節から第二十節の内容から明らかになる。第十八節と第二十節で引用される詩節とその趣旨については次節で見ると、ここでは第十九節で引用される詩節とそれに対するヤースカの論述を見ておこう。ヤースカは、言葉の意味を知っている者に対する賞賛 (*arthajñānaprasāmsā*) を描く詩節として、『リグ・ヴェーダ』から以下を引く。

RV X.71.4: *utá tvaḥ páśyan ná dadarśa vācam utá tvaḥ śṛṇvān ná śṛṇoty enām |  
utó tvasmai tanvaṃ ví sasre jāyēva pátya usatī suvāsāḥ ||*

そしてある者は、見ていても、言葉を見なかった。そしてある者は、聞いていても、これを聞いていない。そして一方、[言葉は]ある者に自らの身体を開き広げた。よい衣服をまとった妻が、[夫を]欲して夫に対してそうするように。

ヤースカの解釈に従えば、「見ていても言葉を見なかった」とは、言葉の音や語形だけを認識し、その意味を認識していないということであり、より具体的には「言葉を聞いていても聞いていない」、つまり音や語形だけを理解して、その意味を理解していないということである。他方、別のある者（語源学を学んだ者）には、言葉はその身体を開き広げてくれる、つまりその奥にある意味を見せてくれる。ちょうど妻が服を脱いでその身体を愛する夫に見せるように。語源学を知る者は、言葉という妻に愛され、その内奥にある意味という身体を開示してもらえ、すなわち言葉の真の意味を理解することができるということである。このように、ヤースカの考えによれば、当該詩節において、語源学を修めれば言葉の意味を知ることができるという事態が、よい衣服をまとった（美しく構成された）言葉の女神に愛され、言葉の女神が意味を開示してくれるという言い方で表されていることになる<sup>37</sup>。言葉の意味を理解できる者とそれを理解できない者を対比する上掲詩節は、前者に対する賞賛を含意するものである。

<sup>37</sup>Nirukta 1.19 (41.4-8): *apy ekaḥ paśyan na paśyati vācam | api ca śṛṇvan na śṛṇoty enām | ity avidvāmsam āhārdham | apy ekasmai tanvaṃ visasra iti svam ātmānaṃ vivṛṇute | jñānaṃ prakāśanam arthasyāhānaya vācā | upamottamayā vācā | jāyeva patye kāmāyamānā suvāsāḥ | ṛtukāleṣu yathā sa enām paśyati sa śṛṇoti | ity arthajñānaprasāmsā |*（「また、ある者は見ていても言葉を見ていない。そしてまた、聞いていてもこれを聞いていない。以上の半詩節は無知な者[言葉の意味を知らない者]について述べている。『また、ある者に[言葉は]自らの身体を開き広げた』とは、[言葉が]自らの本体を明らかにするということである。[この句は、]この言葉[の女神]のおかげで意味が理解されること、意味が照らし出されることについて述べている。[以下は]至高なる言葉との比喩である。よい衣服をまとった妻が、[夫を]欲して夫に対してそうするように。ちょうど、妊娠適齢期に、彼[夫]がこの者[妻]を見るように、彼がこの者[妻]を聞くように、[語源学を知る者は言葉を見る、言葉を聞く]。以上は[言葉の]意味を知る者に対する賞賛である。」) 妊娠適齢期にある妻の様子を見ると、その知識がある者は今が相応しいときであることが分かり、妻の体を得る。同じように、妊娠適齢期にある妻の言葉を聞いたとき、その知識がある者は今が相応しいときであることが分かり、妻の体を得る。同様に、言葉を聞くとき、語源学の知識を持つ者は、難語の構造が分かり、その意味(体)を得る。

当時すでに正確な理解が困難になっていたであろうヴェーダ聖典の難解な言葉の語源的意味を知っていることは、賞賛に値する事柄である。言葉の意味に対する知識が賞賛されることは、上に引いたヴェーダ聖典が証明するところである。このような賞賛へと人をいざなう点に『語源学』第四の目的がある。

#### 4 言葉の意味を理解することの意義

このような第四の目的は、『語源学』の主たる目的が、難語の意味理解を通じて祭文全体の意味を理解させることにあることを明示する。なぜ人は祭文の意味を知らなければならないのか。上に挙げたように、ヤースカは「語源学なくしては祭文の意味は理解されない」とする。このことは、祭文の適用にあたっては言葉の音や語形そのものだけでなく言葉の意味も知っている必要があると彼が考えたことを示唆する。それを構成する言葉の意味を知った上で祭文を唱えるときにのみ祭文は正しく働く、という思想である。このような思想は、意味を知ることの重要性を説くためにヤースカが『語源学』第十八節において引く以下の二詩節にも確認できる(Nirukta 1.18 [40.16–19])<sup>38</sup>。

*sthānūr ayām bhārahārāḥ kilābhūd<sup>39</sup> adhīya védaṃ ná vijānāti yó 'rtham |*  
*yó 'rthajña ít sakālaṃ bhadrām aśnute nākam eti jñānavidhūtapāpmā ||*

明らかに、この者は重荷を運ぶ動けない者となった<sup>40</sup>、ヴェーダを学習してもその意味を認識していない者は<sup>41</sup>。[ヴェーダの]意味を確かに知っているならば、完全な幸に到達する。知識により罪がふるい落とされて天穹に赴く。

*yād gṛhītām avijñātaṃ nigādenaiva<sup>42</sup> śābdyate |*

<sup>38</sup>いずれの詩節もヤースカが通常引用する『リグ・ヴェーダ』及びその補遺(Khila)には見つからない。一方で、前者は『シャーンカーヤナ・アーラニヤカ』(Śāṅkhāyana-Āraṇyaka)第十四章第二節に(Keith 1909: 327)、後者は『大注釈』に引用されている(川村 2017: 110)。

これら二詩節は後代の付加であることが疑われている(Roth 1852: 14, Sarup 1939: 306)。その主な理由は、直前の『語源学』第一章第十七節で述べられた「[言葉の語源的意味を]知っていることに対する賞賛と知らないことに対する非難」の説明は第一章第十九節と第二十節にて『リグ・ヴェーダ』からの引用を伴う形でなされているから(RV X.71.4–5)、同じく言葉の意味を知ることの重要性を説く当該の二詩節は不要でういていように見えるからである。仮にこれら二詩節がヤースカ自身の引用ではなく後代に挿入されたものであるとしても、それらはヤースカの語源学の目的を表現するものとしてここに挿入されたわけであるから、彼の思想を探る手掛かりには違いない。

Scharf 2014: 258 は、語源学の目的や方法論などが説かれる『語源学』第一章第一節から第二章第四節までの全てを後代の付加と疑っている。この部分は『用語集』と『語源学』の構造の対応を妨げているからである。すなわち、『用語集』第一章から第三章に対応するのは『語源学』第二章第五節から第三章であり(『語源学』第一章から第三章ではなく)、このような不規則的な対応関係から、『語源学』第一章第一節から第二章第四節までは余計であるように見えるのである。しかし、この論は十分な説得力を持つものではない。ある作者が自身の著作の冒頭で、自らの学問の目的や方法論などを説くことは極めて自然だからである。

<sup>39</sup>通常 *kila* という語はその第一音節にアクセントを持つはずだが、ここでは第二音節に付されており、異例である。

<sup>40</sup>「動けない」(*sthānūh*)は、後半部の「完全な幸に到達し、天穹に赴く」との対比表現と解せる。当該詩節に対するヤースカの説明もこの対比を示唆する(Nirukta 1.18 [41.1]: *sthānus tiṣṭhateḥ | artho 'rteḥ | aranastho vā*)。動けずにそこに留まる者(*sthā*、静的)と祭文の意味に到達し(*r*、動的)その知識により天穹に達する者との対比である。この対比は同時に、ヤースカがなぜ注釈中で *sthānu* と *artha* の二語だけを取り上げたのかという理由も説明する。この対比が詩節の要というわけである。さらにこの *sthā* との対比から、問題の *r* が「到達する」を意味するそれ(*rçhati*)であることが明らかになる。

<sup>41</sup>ヴェーダの語句を暗記していたとしても、その意味を知らなければ、その語句は暗記者にとって重荷にしかならないということであろう。

<sup>42</sup>通常ならば *-aivá* というように *eva* の最終音にアクセントが期待される。

*ánagnāv íva*<sup>43</sup> *śuṣkaidhó ná táj*<sup>44</sup> *jvalati kárhi cit* ||

つかまれた（暗記された）としても〔意味が〕認識されておらず、読み上げるだけで発声されるもの<sup>45</sup>、それは、火がないときの乾いた薪と同様、如何なるときも燃え上がらない。

祭場で唱えられる祭文を対象とすると思しきこれら二詩節の趣旨は<sup>46</sup>、「意味を理解して祭文を使用するとき、祭文は機能して祭式の果を授ける」、「意味を理解せずに発しても祭文は真価を発揮しない」という点にある。さらにヤースカは、『リグ・ヴェーダ』から詩節を引用して彼の思想を裏づける。

RV X.71.5cd: *ádhen.vā carati māyáyaiśá vācaṃ śuśruvám̐ aphaḷám̐ apuṣpām̐* ||

この者は乳を出す牛ではない幻をもって動き回っている、言葉をその果実と花なしに学習し終えて。

ヤースカは「言葉の果実と花」を「言葉の意味」と解釈し、「乳を出す牛ではない幻をもって動き回っている人」を「果報をもたらさない偽の言葉をもって活動している人」ととらえている。つまり、ヴェーダの言葉をその意味を知らずに学習しても、その言葉は、乳を出さない牛と同様、望ましい果をもたらさない、役に立たないものということである。祭文を正しく機能させて果を得るには、その意味を知っておくことが不可欠である<sup>47</sup>。

## 5 結論

ヤースカによれば、語源学を学習する意義は以下の四点にある。

1. 難語の語源の意味を理解し、難語が使用される祭文の意味を知ることができる。
2. 難語の分析法を知ることができる。

<sup>43</sup>*iva* という語は通常アクセントを持たないがここでは付されている。上の *kila* や *eva* と合わせて、詩節がより新しい時代に作られたものであることが疑われる。*jñānavidhūtapāpmā* という三語からなる複合語や *śabdyate* という表現などもこの可能性を強く示唆する。

<sup>44</sup>Roth 1852 は *tú* と読む。詩節全体の主意は変わらない。

<sup>45</sup>当該の *grhītam* が *adhītam* と同じ意味で使用されていることは、前詩節の *adhītya* (*adhi-i*) と *vijānāti* (*vi-jñā*) の対比から分かる。ここでは *adhītam* と *avijñātam* の対比である。実際、パタンジャリは問題の箇所を *adhītam* と読む（川村 2017: 110）。

<sup>46</sup>第二詩節において *yad* という中性形の関係代名詞が使用されるのは、*mantram* という語が背後にあるからか。

<sup>47</sup>Nirukta 1.20 (41.12–16): *adhenvā hy eṣa carati māyayā vākprতিরূপায়ā | nāsmāi kāmān dugdhe vāg dohyān devamanuṣyasthāneṣu yo vācaṃ śrutavān bhavaty aphaḷām̐ apuṣpām̐ iti | . . . arthaṃ vācaḥ puṣpaphalam̐ āha | yājñadaivate puṣpaphale | \*daivatādhyātme vā |* (「なぜなら、[我々の眼前にいる]この者は、乳を出す牛ではない幻、すなわち言葉の偽造物である幻をもって活動しているから。言葉をその果実と花なしに学習した者に対しては、言葉の女神は、与えられるべき望みの諸物を与えない、神々の住処でも人間の住処でも. . . [当該詩節は]言葉の果実と花は言葉の意味であることを述べている。花と果実〔意味〕とは祭式に関わるものと神格に関わるものである。あるいは神格に関わるものとアートマンに関わるものである」)

\*Sarup 1920–1927 は *devatādhyātme* と読むが、形容詞形が望まれる箇所なので、Roth 1852: 14 の提案に従って *daivatādhyātme* と読む（ドゥルガシン八注もこのように読んでいる [RA on Nirukta 1.20 (146.2)]）。この最後の箇所ではヤースカは、言葉の意味には祭式の観点から見た意味 (*yājña*) と神格の観点から見た意味 (*daivata*) または神格の観点から見た意味とアートマンの観点から見た意味 (*adhyātma*) があることを述べている。事実、ヤースカは作中で『リグ・ヴェーダ』から詩節を引用した後で、しばしばその祭式に関わる意味 (*adhijajña*)、神格に関わる意味 (*adhidaivata*)、アートマンに関わる意味 (*adhyātma*) をそれぞれ議論している。これら三種の意味がヤースカの意味の思想とどのように連絡し合うのかについては、別稿で論じたい。

3. 祭文が唱えられるべき神を特定することができる。
4. 難語の語源的意味を知っていることで賞讃を受けることができる。

第四の点は、難語を含む祭文の意味理解をもたらすこと(第一の点)が『語源学』最大の意義であることを明確に示している<sup>48</sup>。文法学では説明しきれない難語の意味を説明する過程で必然的に同語の分析法も示唆されることになる(第二の点)。語源学が文法学を補助すると言われる所以である。祭文を唱えるにあたって、その祭文が捧げられるべき神は誰であるかを知っておく必要があることは言うまでもない(第三の点)。ヤースカの議論が、祭文の正しい運用をめぐるなされていることが分かる。祭文が捧げられるべき神を知り(第三の点)、祭文に現れる難語の分析法を知り(第二の点)、それにより難語の語源的意味と祭文全体の意味を知った上で(第一の点)<sup>49</sup>、当該の神に讃歌を唱えかけるという流れとなる。そのときはじめて、当該の祭文は望みのものをもたらす効力を発揮する。

祭文が効果を発揮するには、まず大前提として、祭文を構成する単語の語形やアクセントを違わずにそれを発声しなければならないことは言うまでもない(cf. Gonda 1963: 270–272, Burchett 2008: 815)。これに加えて、カーティヤーヤナの『サルヴァ・アヌクラマニー』(紀元前四世紀中頃か)によれば、『リグ・ヴェーダ』の詩節を祭文として適用し機能させるには、祭文の作者である聖仙(*ṛṣi*)祭文の韻律(*chandas*)祭文が唱えかけられる神格(*daivata*)を知っておかねばならない。そしてヤースカの場合、ここに祭文の意味(*artha*)が付け加えられている<sup>50</sup>。ヤースカのこのような思想の背景には、ヴェーダ文献、特に言語の古形態を多く残す『リグ・ヴェーダ』中の難語の意味が理解されなくなるにつれて、言葉の内奥に潜む意味というものに神秘的な力が徐々に認められるようになった歴史的展開を想定できるかもしれない。ヤースカが*artha*「意味」という語に対してなす*araṇastha*「よそに存するもの」という分析は(Nirukta 7.18 [41.18])、彼が言葉の意味を秘匿性の高いものと見なしていたことの証左である。

## 略号及び参考文献

A: *Aṣṭādhyāyī*. See Cardona 1997: Appendix III (*Aṣṭādhyāyīsūtrapāṭha*) and Cardona 1999: 373–374 (corrections).

dhātupāṭha: See Katre 1967.

Nighaṇṭu: See Sarup 1920–1927.

Nirukta: See (1) Roth 1852 and (2) Sarup 1920–1927. [References of the text of the Nirukta are to pages and lines of (2).]

<sup>48</sup> ヤースカの『語源学』の主目的が、文法学では説明できない難語の真の意味を語源説明を通じて示し、最終的に祭文全体の意味を明らかにする点にあることは、*nirukta* というまさにその書名が暗示するところでもある。語源学の文脈で使用される *nirukta* や *nirvacana* という語は文字通り「[何かを]語って (*vac*) 外に出すこと (*nis*)」(speak out something) という意味で解釈できる。この「何か」にあたるのは、当該の文脈では「意味」であり、ここから「[意味を]語り外に出すこと、意味を明らかにすること、語源説明、語源学」という意味が導かれる。ドゥルガシンハも *nirvacana* という語を次のように解している。Rā on Nirukta (I.154.18–19): *apīhitasārthasya paroḥṣavṛttāv atiparoḥṣavṛttāu vā śabde nīhṛṣya viḡṛhya vacanaṃ nirvacanam ||* (「形成法が見えない言葉あるいは形成法が全く見えない言葉に隠された意味を引き出して、すなわち分析して、述べること、それが *nirvacana* である」)

<sup>49</sup> 例えば、ある祭文にアグニ (*agnī*) という神名が現れていたとすると、その祭文を構成する他の語の意味を知っていても、*agnī* という語のそれを知らなければ、その祭文全体を正確に理解したことにはならない。語源学は、*agnī* という語の成り立ちを説明することで、その語源的意味を明らかにし、祭文全体の深い意味を知らしめる。

<sup>50</sup> SA (1.5–6): *mantrāṇāṃ brāhmaṇārṣeyacchandodaivatavid yājanādhyāpanābhyāṃ śreyo 'dhigacchatīti |* (「諸祭文に関して、聖仙の家系に族する婆羅門、韻律、神格を知る者は、祭式と教育を通じて至福を獲得すると [言われる]」)

RA: R̥jvarthā. See H. M. Bhadkamkar and R. G. Bhadkamkar 1918–1942.

RV: R̥gveda. See Aufrecht 1877.

SA: Sarvānukramaṇī. See Macdonell 1886.

Aufrecht, Theodor

1877 *Die Hymnen des Rigveda*. 2 bde. Bonn: Adolph Marcus.

Bhadkamkar, H. M. and R. G. Bhadkamkar

1918–1942 *The Nirukta of Yāska (with Nighaṇṭu): Edited with Durga's Commentary*. Vol. I, edited by H. M. Bhadkamkar, assisted by R. G. Bhadkamkar. Bombay: The Government Central Press, 1918. Reprint, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1985. Vol. II, edited by R. G. Bhadkamkar. Poona: The Bhandarkar Oriental Research Institute, 1942.

Bronkhorst, Johannes

1984 “Nitukta, Uṇādi Sūtra, and Aṣṭādhyāyī: A Review Article.” *Indo-Iranian Journal* 27: 1–15.

2001 “Etymology and Magic: Yāska's *Nitukta*, Plato's *Cratylus*, and the Riddle of Semantic Etymology.” *Numen* 48: 147–203.

Burchett, Patton E.

2008 “The ‘Magical’ Language of Mantra.” *Journal of the American Academy of Religion* 76-4: 807–843.

Cardona, George

1976 *Pāṇini: A Survey of Research*. The Hague: Mouton.

1984 “On the Mahābhāṣya Evidence for a Pāṇinīya dhātupāṭha without Meaning Entries.” In *Aṃṛtadhārā: Professor R. N. Dandekar Felicitation Volume*, edited by S. D. Joshi, 79–84. Delhi: Ajanta Publications.

1994 “Indian Linguistics.” In *History of Linguistics, Volume I: The Eastern Traditions of Linguistics*, edited by Giulio C. Lepschy, 25–60. London: Longman.

1997 *Pāṇini: His Work and its Traditions. Volume One. Background and Introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988. Second edition, revised and enlarged, 1997.

1999 *Recent Research in Pāṇinian Studies*. Delhi: Motilal Banarsidass.

2013 *Indological Research: Different Standpoints*. Edited by P. C. Muraleemadhavan. Delhi: New Bharatiya Book Corporation.

Debrunner, Albret

1954 *Jacob Wackernagel, Altindische Grammatik*. Band II, 2. Die Nominalsuffixe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Dhadphale, M. G.

1982 “Nirukta: Its Precise Purpose.” In *Golden Jubilee Volume*, edited by T. N. Dharmadhikari, 94–102. Poona: Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala.

Geldner, Karl Friedrich

1951 *Der Rig-Veda: Aus dem Sanskrit ins deutsche Übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. 3 bde. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Gonda, Jan

1955 “The Etymologies in the Ancient Indian *Brāhmaṇas*.” *Lingua* 5: 61–86.

1963 “The Indian Mantra.” *Oriens* 16: 244–297.

Gotō, Toshifumi (後藤 敏文)

2013 「アーリヤ諸部族の侵入と南アジア基層世界」『インダス 南アジア基層世界を探る』(長田俊樹編)所収(pp. 295–316)京都: 京都大学学術出版会

2014 「インド・アーリヤ諸部族のインド進出を基に人類史を考える」『国際哲学研究』3: 43–57.

Jamison, Stephanie W. and Joel P. Brereton

2014 *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*. 3 vols. New York: Oxford University Press.

— Rigveda Translation: Commentary (<http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu>, accessed on 29th August 2018)

Kahrs, Eivind

1998 *Indian Semantic Analysis: The nirvacana Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Katre, Sumitra Mangesh

1967 *Pāṇinian Studies I*. Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute.

- Kawamura, Yūto (川村 悠人)  
2017 「初期文法学派のダルマ論序—日常世界と祭式世界における知行」『比較論理学研究』14: 103–118.
- Keith, A. B.  
1909 *The Aitareya Āraṇyaka: Edited from the Manuscripts in the India Office and the Library of the Royal Asiatic Society with Introduction, Translation, Notes, Indexes and an Appendix Containing the Portion Hitherto Unpublished of the Śāṅkhāyana Āraṇyaka.* Oxford: The Clarendon Press.
- Kuiper, F. B. J.  
1960 “The Ancient Aryan Verbal Contest.” *Indo-Iranian Journal* 4-4: 217–281.
- Macdonell, A. A.  
1886 *Kātyāyana’s Sarvānukramanī of the Rīgveda with Extracts from Shadgurusishya’s Commentary Entitled Vedārthadīpikā: Edited with Critical Notes and Appendices.* Oxford: The Clarendon Press.
- Mehendale, M. A.  
1978 *Nirukta Notes. Series II.* Poona: Deccan Collage.
- Müller, Max F.  
1890–1892 *Rig-Veda-Samhitā: The Sacred Hymnes of the Brāhmins Together with the Commentary of Sāyanākārya.* 4 vols. London: Frowde.
- Ozono, Junichi (尾園 純一)  
2014 「正しい言葉 (śabda-) —ヴェーダとパーニニ文法学の観点から—」『論集』(印度学宗教学会) 41: 77–103.
- Roth, Rudolph  
1852 *Jāśka’s Nirukta sammt den Nighaṇṭavas.* Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung. [1852a = text, 1852b = notes and translation]
- Sarup, Lakshman  
1920–1927 *The Nighaṇṭu and the Nirukta, the Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology, and Semantics. (Introduction, London, New York: Oxford University Press, 1920; English Translation, London, New York: Oxford University Press, 1921; Sanskrit Text, with an Appendix Showing the Relation of the Nirukta with Other Sanskrit Works, Lahore: University of the Panjab, 1927)*  
1939 “The Problem of Textual Criticism of the Nitukta.” In *A Volume of Eastern and Indian Studies: Presented to Professor F. W. Thomas on His 72nd Birth-day 21st March 1939*, edited by S. M. Katre and P. K. Gode, 304–307. Bombay: Karnatak Publishing House.
- Scharf, M. Peter  
2014 “The Relation between Etymology and Grammar in the Linguistic Traditions of Early India.” *Bulletin d’Études Indiennes* 32: 255–266.
- Sköld, Hannes  
1926 *The Nirukta: Its Place in Old Indian Literature, Its Etymologies.* Lund: Gleerup.
- Thieme, Paul  
1980 “Etymologies—einst und heute.” In *Lautgeschichte und Etymologie: Akten der VI. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, Wien, 24–29 September 1978*, edited by M. Mayrhofer, M. Peters, and O. E. Pfeiffer, 485–494. Wiesbaden: Reichert. (In *Kleine Schriften II*, edited by Renate Söhnen-Thieme, 1012–1021. Wiesbaden: Franz Steiner, 1995)
- Visigalli, Paolo  
2017a “Words in and out of History: Indian Semantic Derivation (*Nirvacana*) and Modern Etymology in Dialog.” *Philosophy East and West* 67-4: 1143–1190.  
2017b “The Vedic Background of Yāśka’s *Nirukta*.” *Indo-Iranian Journal* 60: 101–131.
- Witzel, Michael  
2005 “Vala and Iwato: The Myth of the Hidden Sun in India, Japan, and beyond.” *Electronic Journal of Vedic Studies* 12-1: 1–69.
- Yamada, Tomoki (山田 智輝)  
2008 「『リグヴェーダ』サラスヴァティー讃歌 VI 61 の研究」『環境変化とインダス文明(2007年度成果報告書)』(プロジェクトリーダー・長田俊樹)所収(pp. 118–124)京都: 総合地球環境学研究所・インダスプロジェクト

Yoshimizu, Kiyotaka (吉水 清孝)

- 1987 「ミーマーンサー学派の聖典解釈学における *liṅga* の機能について」『東洋学術研究』26: 150-169.
- 2003 「ミーマーンサー学派のテキスト解釈法」『論集「本文批評と解釈」』（「古典学の再構築」研究成果報告集 III 関根清三 編）所収（pp. 20-22）神戸：「古典学の再構築」総括班

（かわむら ゆうと、日本学術振興会海外研究員 [ インド哲学 ]）

## Four Purposes for Studying Etymology in Ancient India

Yūto Kawamura

According to Yāska, Sanskrit etymology (*nirukta*, *nirvacana*) fulfills the following four purposes:

1. One can understand the true meanings of ritual formulas (*mantr̥ṣv arthapratyayaḥ*) containing etymologically difficult words that cannot be accounted for through grammar (*vyākaraṇa*) alone.
2. One can learn how to analyze such words grammatically (*padavibhāga*).
3. One can, by means of Yāska's interpretations presented for given ritual formulas, specify who is the main deity (*daivata*) to whom the ritual formula in question is directed.
4. One will be praised for knowing the true meanings of etymologically difficult words and thereby of ritual formulas containing them (*arthajñāprasāmsā*).

Point 4 clearly shows that the chief aim of Yāska's Nirukta is to enable one to understand the true meanings of ritual formulas (Point 1). In the course of etymologizing difficult words that do not comply with grammatical rules, the way of grammatically analyzing them is indicated (Point 2). It is for this reason that etymology is said to be a complement to grammar (*vyākaraṇasya kārtsnyam*). Needless to say, when reciting the ritual formula, one has to know which deity the formula is dedicated to (Point 3). Thus, we see that Yāska's arguments center on how to employ ritual formulas properly: Through Yāska's Nirukta, one can identify the main deity of the ritual formula (Point 3), learn how to analyze difficult words therein (Point 2), and thereby understand their true meanings and hence the whole meaning of the formula (Point 1). Employed with this knowledge, the formula will become effective, bringing about the desired object(s).

For ritual formulas to be efficacious, it is first of all necessary to pronounce them correctly with respect to word forms, their accents, and so forth. It is stated in Kātyāyana's Sarvānukramaṇī (SA [1.5–6]) that the knowledge of the following is also required for the effective use of ritual formulas: 1) the inspired poet (*ṛṣi*) who 'saw' the formula; 2) its meter (*chandas*); 3) its presiding deity (*daivata*); and according to Yāska, one further factor is indispensable: the knowledge of the formula's meaning (*artha*). This view of Yāska's is neatly embodied in the following verse quoted in the Nirukta to establish the significance of knowing the meanings of ritual formulas (Nirukta 1.18 [40.18–19]):

*yád gṛhītām avijñātaṃ nigádenaiva śábdyate |*  
*ánagnāv íva śuṣkaidhó ná táj jvalati kárhi cit ||*

“What has been grasped (learned) without being understood and is uttered by mere recitation, that never blazes, like dry wood when there is no fire.”

As a historical background to Yāska's idea described above, it may be suggested that, the more the meanings of difficult Vedic words, especially those of the Ṛgveda, ceased to be understood, the more such meanings came to be considered as imbued with the mysterious power which should lead to the success of Vedic rituals. It may be noted that Yāska's analysis of the word *artha* 'meaning' as *araṇastha* 'what is situated in a foreign area' (Nirukta 7.18 [41.18]) tells us that Yāska regards the word-meaning as something highly secret.