

ブンダヒシュン書の序・序章と etymologica Bundahišnica について

伊 藤 義 教

ブンダヒシュン (Bd と略記) としてわれわれの近接しうるものには二本がある。一は The Būndahishn, being a Facsimile of the TD Manuscript No. 2 (TD₂) edited by the late Ervad T. D. Anklesaria with an Introduction by B. T. Anklesaria, Bombay 1908 (BdA と略記) で、拙稿は主としてこれによってすすめられ、それに付した数字はテキストのページと行とを示す。序というのは BdA 1₁~2₁₁ であるが、そのうち 2₇ までを前序、残りを総序 (2₇~2₁₁) と便宜上わけておく。序章すなわち第一章というのは、総序のあとにつづく部分で、2₁₁~25₅ までである。他の一本はコペンハーゲン大学図書館所蔵本で、Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis vol. I: The Pahlavi Codices K 20 & K 20 b, with an Introduction by Arthur Christensen, Copenhagen 1931, folio 88 r. l. 5 ff. がそれにあたり、BdK と略記する。

まず前序であるが、これは BdK には欠けている。そのうちの一部 BdA 1₄....₁₀ には 'pat nēvak dahišn xūp murvāk 'x'ādām nipišt <an> Anōsak-ruvān Spandiyāt Māhvindāt Rustam Šahriyār ZK TYBR' Bun-dahišnih “よき撰理と吉兆とのうちに、余 Anōsak-ruvān Spandiyāt... Šahriyār はこの (ZK) 書 Bun-dahišnih を書くであろう” とある。< > は伊藤の増補を示す。もちろん、これは単なるコピストとして筆写するというのではないが、BdA の原著者として“述作する”というのでもなく、要するに後代に書き加えた人の筆になる序文である。直説法未来が *x'āstan* を助動詞として表現されているとみられる点でも、すでに近代ペルシア語である。年代も A. D. 1500 以後のものではないだろうが、それ以上に、はるかに遡るものとはいえない。しかし、いずれにしても、この前序はザラスシュトラ教徒の正しい伝統を伝えたもので、これによれば、Bd は正確にはブンダヒシュニーフと呼ばなければなるまい。しかるにまた一方では、総序のはじめにみえる *zand ākāsih* という語をもって真の書名とする説も有力に行なわれている。拙論の一目的は、この *zand* 云々に一つの解釈を

提唱しようとするところにもあるが、これが詳細は後段にゆずることとしたい。ただ前序で注意すべきは、“この (ZK) 書ブンダヒシュニーフ” という表現である。訓読語詞 ZK は遠称の指示詞で、‘hān “あの” と訓じられるべきもの。誤りか否かは別として、遠称の指示詞 ZK が近称に使用されていることは注目されてよい。A. Christensen : Les Kayanides, Copenhagen 1932, p. 45 は、BdA の著者じしんが “原初の創造 (bun-dahišnih) を記述しようとしている” と言っているのに、パーシー人はそれを書名のように使用しているのだと言っているが、これはあたらない。教授は ZK TYBR’ “この書” とあるのを故意に (?) 見逃がしている。TYBR’ は *tiblā* すなわち *tablā* (Gr. τῆβλα) で、おそらくは *nāmak* と訓じられたものであろう。*nāmak* の訓読語詞は極めて多い： ZB’ < Accad. *zipu* / KT’ = Aram. *giṭṭa* < Accad. *giṭṭu* / MGLT’ = Aram. *m^ggill^gta* などがそれである。

前序のうち、拙論の立場から特に注目すべき点は上記の通りであるが、つぎには総序をあとまわしにして、序章の訳文をかがげよう。ただし、拙論をすすめる上に必要な部分は序章全部ではなくして、せいぜい BdA2₁~9₂ までであり、しかもそれでさえ、真に必要な部分は、さらにそのなかのごく一部である。しかしこのような最小限度のみでは断片的にすぎて読者の興味もそがれるであろうし、またこの 2₁~9₂ は、これまでに提唱されている解説に首肯しがたいものをも含んでいるので、その全訳をかかげることとした。BdK folio 88 r. 1. 9 ff. にも相当する部分が見い出せるが、簡略でもあるので、ここでは参照しない。訳文中に示したページは原典のそれであるが、位置に多少のズレがあることはやむをえない。また訳文中に挙げた原語名には、原典の行数を示した。これらは、拙論をすすめていく上での便宜をはかってのことである。訳文中の () は伊藤の補訳、原語名に付した [] は同じく削除を示す。このほか、「 』』 および句読点にあたるものは、原典には一切付せられていない。

(p. 2, l. 11) 勝教にこのように啓示されている： オーフルマズドは至高にして、一切知と善性とともにもあり、無限時間にわたって、光明のなかに常在していた。かの (l. 14 ZK=‘hān) 光明はオーフルマズドの座と場にして、或る人は (これを) 無終の光明と言う。またかの (l. 15 ZK=‘hān) 一切知と善性とはオーフルマズドの等体 (l. 16 *hāmak*) にして、或る人びとは (これを) 教 (*dēn*) と言う。この両者 (光明と教) は一つのものを意味する、すなわちそれは無限時間の等体 (l. 17 *hāmak*) (p. 3) なのである。何となれば、オーフルマズドと座と教とオーフルマズドの時間とは、かつて存在し、そして現に存在し、そしてのちにも存在するからである。アフリマンは暗黒の

なかにおいて、後知 (*pas-dānišnih*) と破壊欲とともにあり、深所にあった。かれは <かつて存在し (*bāt*)>、現に存在するが、のちには存在しなくなるであろう。そして破壊欲はかれの等体 (l. 4 *hām*) にして、かの暗黒は (かれの) 座、或る人は (それを) 無終の暗黒と言う。そしてかれら (オーフルマズドとアフリマン) の中間には空間 (*tuhik*) があって、或る人びとは (それを) ワーイ (*Vāy*, 風) と言い、混合 (善悪両性の) の生起しているところである。

(善悪) 両メーノーク者 (不可見者すなわちオーフルマズドとアフリマン) には、ともに、有限性と無限性とがある。何となれば、至高者にはかの無終の光明 (l. 7 *hān i asar rōšnih*) があり、それは終りを有するものでない (l. 8 *‘nē sarōmand*) ということの意味し、また深所者にはかの無終の暗黒 (l. 8 *hān i asar tārikih*) があり、そしてそれは無限性 (l. 9 *akanārahikih*) なのだからであり、(一方) また境界において両者は有限なのである、すなわち、それらの中間に空間 (*tuhikih*) があって、一は他と連結しないからである。(両メーノーク者の有限性はこれのみにとどまらない、すなわち) そのほかにも (l. 11 *‘dit*) 両メーノーク者は、ともに それ自体において有限である、(すなわち) そのほかにも (l. 12 *‘dit*) (というのはこういうことである)： オーフルマズドの一切知のゆえに、すべての事物はオーフルマズドの知見のなかにあるが、かれが有限というのは、両メーノーク者のいずれにも存する契約 (*patmān*) を、かれが知っているからであって、それ (契約) は、後際 (*tan i pasēn*, すなわち復活後の永生の世界) に至ってオーフルマズドの庶類が永遠に全面的に君臨するに至るまでのことであり——そしてそれ (全面的君臨) は (オーフルマズドの) 無限性でもある——、アフリマンの庶類は後際の起こるかの時に滅び去るであろう、(p. 4) (そして) それもまた有限性 (アフリマンの) なのである。

オーフルマズドは一切知をもって、ガナーク・メーノーク (破壊的メーノーク者、アフリマン) の存在すること、かれが妬情をもって企てを試みること、原初から終末まで混合し来たること、いかなる、そしていかほどの武器をもって事を成就するかを知った。そこでかれ (オーフルマズド) は、その武器に必要とされる庶類を (まず) メーノーク的に創造した。3000年の間、この庶類はメーノーク的狀態にあった、すなわち、それは思惟せず、動作せず、捕捉されえぬものであった。ガナーク・メーノークは後知のゆえに、オーフルマズドの存在に気付かなかった。そののちかれは、かの深所から起ち上がり、星辰の見える (かの) 境界にやって来た。かれはオーフルマズドの光明の捕捉されえないのを見たとき、前へ顛倒した、そして破壊欲と妬性とのゆえに

(それを)破壊しようとして疾駆した。しかし、かれは自身のものよりも多い(オーフルマズドの)勇気と覇気とを見て、暗黒に馳せもどり、闘争を行なうに熱心な破壊的庶類たる、多くの魔(dēv)をつくり出した。オーフルマズドがガナーク・メーノークの庶類を見たとき、(かれには)快しとされなかった、(すなわちこの)庶類は恐るべくして、けがれ、悪しくして(p.5)邪であったので、かれ(オーフルマズド)は(それを)称讃しなかったのである。のちに、ガナーク・メーノークもオーフルマズドの庶類を見た(か、そのときには、それはガナーク・メーノークには)極めて快しとされた、(すなわちオーフルマズドの)庶類は深遠にして一切に通曉していたので、かれはオーフルマズドによる庶類の創造を称讃したのである。

そのときオーフルマズドは、庶類の終末のわががどのような具合(に起こる)かを知っているにもかかわらず、ガナーク・メーノークにむかって和平を提議して言った『ガナーク・メーノークよ。余の庶類に助力をさしのべよ、讃嘆を与えよ、これは、その代償として、御身が不死にして不老、不敗不壊ならんがためである。そしてその理由はこうである。すなわち、もし御身が闘争をはじめなければ、御身じしん無力となることはなく、またわれら双方にとっても利を増すこととなろう。』と。しかし、かれガナーク・メーノークはこうほざいた『われは御身の庶類に助力をさしのべることもなく、また讃嘆を与えることもなくて、御身と御身の庶類を永遠に破壊しよう。(然り)われは御身の全庶類を、御身への敵意とわれへの友情とに駆りたてよう。』と。ここの意味は「オーフルマズドはこれに対し策の(施すべきものが)ない状況にある、このためにかれは和平を提議しているのだ。」と、こうかれ(ガナーク・メーノーク)は考えたということである。かれ(ガナーク・メーノーク)は受諾しなかったのみか、脅迫までも加えた。そこで、かれオーフルマズドは言った(p.6)『御身はいかなることも能くなしうる者というのではない、ガナーク・メーノークよ、すなわち、われを破壊することは御身には可能でなく、また、わが庶類をして、わが有に立ちかえることのないようにすることも、御身には可能ではないのである。』と。

ついでオーフルマズドは一切知をもって、つぎのことを知った「もし余が、かれとの戦闘の(ための)時間を定めなければ、かれが(さきに)脅迫を加えたように、(これからも)わが庶類に対してふるまうことがかれには可能となり、闘争と混合とが永続するであろうし、またかれ(ガナーク・メーノーク)には、庶類の混合のなかに坐を占め、(かれらを)かれ自身の有とすることが可能となるであろう。」と。——(この間の消息は)今でもなお、混合裡では、正義よりも邪義をより多く実践する人間が、し

かも多い、すなわち、かれらはガナーク・メーノークの意思の方をより多く実践しているのと同様である。——そこでかれオーフルマズドはガナーク・メーノークに言った『われわれがこの約束によって、戦闘 (kārečār) を 9000 年にわたって展開する(ことができる) ように、時間を定めよ。』と。というのは、かれ(オーフルマズド)は、この時間の設定によってガナーク・メーノークの無力化されることを知っていたからである。すると、ガナーク・メーノークは、終末を見る(の明)なきゆえに、この契約 (patmānak) に同意したが、これは、あい戦う二人の男が『われらは某 (p. 7) 日、夜まで(決)闘をしよう。』と(い)つて、あらかじめ時間を定めるようなものである。

オーフルマズドは一切知をもって、このことをも知っていた、すなわち、この 9000 <年>のうち、(最初の) 3000 年にはオーフルマズドの意思がことごとく行なわれ、(つぎの) 3000 年には混合のうちに、オーフルマズドとアフリマン(すなわちガナーク・メーノーク)との意思が双方とも行なわれ、かの終末の戦いにおいてガナーク・メーノークを無力となすことができ、庶類から(ガナーク・メーノークの)敵対を排除するであろうということである。そこでオーフルマズドはアフナワル(偶)を誦した、すなわち、かれは、ヤサー・アフー・ワイルヨーではじまる二十一語を唱えたのである。そしてかれは、おのが終末の勝利とガナーク・メーノークの無力化および諸魔の亡滅、死者の起生と後際、敵対からの庶類の永久的解放をガナーク・メーノークに示した。ガナーク・メーノークはじしんの無力化と諸魔の亡滅とをともに見たとき、顛倒して意識を失い、再び暗黒(界)に落ちたが、それは教(Dēn)に、『それ(アフナワル偶)の三分の一が唱えられるときは、ガナーク・メーノークは恐怖のために身をすくめる。その(三分の)二が唱えられるときは、ガナーク・メーノークは膝(を地)に(つ)けて倒れる。その全部が唱えられるときは、(p. 8)ガナーク・メーノークは無力となる。』と言われているとおりである。(このようにして)かれは、オーフルマズドの諸庶類に害悪を加えるの力がなくなったために、3000年の間、顛倒して横たわっていたのである。

メーノーク的庶類創造を余は説き、そしてつぎにゲーターク的(創造)に(及ぼそう)。

オーフルマズドは庶類創造よりも前には主(xvatāy)ではななかったのであって、庶類創造ののちにかれは主(xvatāy)、(庶類のための)利を求めるものにして知あるもの、また害意なきもの、顛^{あつ}わなるものにして常に主宰するもの、また恩寵あるものにして一切を観察するものとなった。

かれが庶類創造を思いついたとき——というのは、庶類創造から、主たるの資格が

かれには生じたからである——、かれオーフルマズドは明見をもって、「ガナーク・メーノークは決して敵対から退転せず、その敵対は庶類創造によるのでなければ無能とはならず、庶類は時間によるのでなければ運動を起こさず、(その) 時間がつくり出されるときは、アフリマンの庶類もまた運動をおこす」ことを観察した。そこでかれは(ガナーク・メーノークの) 敵対をして策の(施すべきものが) ないように (l. 14 ačāra-kihā) 無能となす (l. 14 akār kartan) ために、時間をつくり出した。そして、この意味は「ガナーク・メーノークは (p.9) 戦闘 (l. 1 kārēčār) によるのでなければ無能とはならない (l. 1 'nē akārihēt)」と、こういうことである。(その) 戦闘 (l. 1 kārēčār) (についてであるが)、意味は「事 (l. 2 kār) は策(または手段) を施すこと (l. 2 čārōmandih(ā)) によって為す (l. 2 kartan) 必要がある。」と、こういうことである。

この序章中の一部は、ザラスシュトラ教とズルワーニズムとの交渉に關説するものとして、イラン宗教思想史上重要な課題を提供するものであるから、ほとんどそのような方面からのみ取扱われてきた。ここにズルワーニズムの影響を認めた最初の功績は H. S. Nyberg : Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes [Journal Asiatique t. 214 (1929) p. 193 ff.; t. 219 (1931) p. 1 ff., p. 193 ff.] に帰すべきで、同教授はローマナイズ・テキストとフランス語訳をかかげているが (op. cit. t. 214, p. 206 ff.), 同時にまたこの章を、その著 Hilfsbuch des Pehlevi, Bd. I : Texte und Index des Pehleviwörter, Uppsala 1928 にも採録し、同書 Bd. II : Glossar, Uppsala 1931 にその語彙・語原・詳註を加える形式をとって、言語学的裏付けを行なった。その後では、R. C. Zaehner : Zurvan, A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955, pp. 276—321 がローマナイズ・テキストと英訳をかかげ、同じく The Teachings of the Magi, London & New York 1956, pp. 34—38 にも英訳を出している。もっとも、後者 (The Teachings) では前者 (Zurvan) を一部修正したところもあるが、大体においては同巧といえよう。もっと新しいところでは A. Pagliaro : Letteratura della Persia Preislamica [Storia della Letteratura Persiana], Milano 1960, p. 92 ff. のイタリア語訳もある。しかし、われわれはそのいずれにも満足できない点があるので、あえて全訳をかかげることとした。もっとも、そのような相違点は、拙論をすすめる上には影響は少ないから、いまは触れないこととして、ただ一つだけを指摘するにとどめたい。それは上掲訳文中、三か所に出てくる“等体”という表現についてであるが、それぞれ BdA 2.6.17 (hāmak)/34 (hām) である。Nyberg : Hilfsbuch Bd. II, p. 248 はそれぞれ yamak “衣服 Kleid”/yam “容器 Gefäss” または “衣服 Kleid”;

Zaehner: Zurvan, p. 278, 286—7 は hamak/ham “総体 totality”, 同じく The Teachings, p. 35, c. n.1 は Zurvan p. 286 で放棄した χēmak/χēm (I. Scheftelowitz: Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion, Stuttgart 1929, p. 49, n. の解説) をとりあげて “性質 disposition” と解説した。また Pagliaro: op. cit. p. 93 はそれぞれ “かの一切知と絶対的善性とを或る人は《教》と言う”, “永遠なる時間は無限であって, それはオーフルマズドと善性と教とが, かつても, 現在にも, のちにも, つねにオーフルマズドの時間であるのと同様である”, “破壊欲はかれの性質である” と訳しているのので, BdA 2₁₆ は hamak “絶対的”, 2₁₇ は hamē “永遠的”, 3₁ は χēm “性質” と解していることがわかる。しかしわれわれによれば, これは Skt. sama-/Ir. hama- “Engl. same” から誘導された hamak/ham であって, “同一なるもの, 等しいもの similitude, doublet” を意味するものとみななければならぬ。

さてこの序章をみると, 句意や語意の説明が試みられているのが目につく。そのうち, われわれの言う etymologica Bundahišnica の成立するのは, もちろん, 語意を解明するばあいについてである。たとえば, BdA 3₇₋₈: “至高者にはかの無終の光明 (I. 7 ‘hān i asar rōšnih) があり, それは 終りを有するものでない (I. 8 ‘nē sarōmand) ということを意味し” というところには, 無終 (asar) とは終りがない (‘nē sarōmand) ということだ, と正しく解説されている。ところが同じく語意を明きらかにするばあいでも, BdA 9₁₋₂: “(その) 戦闘 (I. 1 kārēčār) (についてであるが), 意味は「事 (I. 2 kār) は策 (または手段) を施すこと (I. 2 čārōmandih[ā]) によって為す (I. 2 kartan) 必要がある。」と, こういうことである (kārēčār vičārišn ‘ēn ‘ku kār ‘pat čārōmandih[ā] kartan apāyēt)” とあるばあいは, 事情がかなり異なっている。ここを, そのすこし前から併せて通読すれば (BdA 8₁₄₋₉), ačarakihā .. akār kartan .. kārēčār .. ‘nē akarihēt .. kārēčār .. kār .. čārōmandih[ā] .. kartan というふうに, word-play がさかんに弄されていることがわかる。すでに, 通俗語原説 (popular etymology) へと展開する素地がここにあるが, 最後の BdA 9₁₋₃ において, それが現実のものとなっている。kārēčār “戦闘” は kār と čār とから成り, 戦いには事 (kār) を然るべき手段または武器 (čār) によって取りはこぶ (kartan) 必要があるから, kārēčār というのだと, いうのである。Nyberg: Hilfsbuch Bd. II, p. 121 (kārēčār の項の註) を待つまでもなく, この語原説の成り立たないことは自明の理で, kārēčār は *kārahya *čāra (O.P.) “軍隊の行動” から来たものである。それゆえに, ここには全くの通俗語原説が展開されているわ

けである。はじめのばあいといい、後のばあいといい、説の当否はともかくとして、このような語意の解明が(句意のそれとともに)、実は、BdA の一つの立場でもあって、この点を、その総序の末尾とも関連させて、明きらかにしようというのが、拙論のねらいである。しかし、それに論及する前に、いまはしばらく *etymologica Bundahišnica* の例を四例(I~IV)挙げて、その像を提供することとしたい。一般的に言えることは、その語原解説の方法は正常なものが少なく、その大部分は語音の近似を媒介として成立する通俗語原説の類だということである。

(I) 今日なお語義不明のまま、諸説が提唱されているアヴェスターについて、BdA 177₇₋₈ はつぎのように言っている：

mahaspad gōβišn i Ōhrmazd i 'hast i Apastak 'kē-š vičarišn apēčak stāyišn

マフラスパンドはオーフルマズドのことは、すなわちアパスターク(アヴェスターの古形)で、その意味は、けがれのない(apēčak)讃頌(stāyišn)ということである。つまり、apēčak stāyišn がつづまって Apastak になったというのであろう。11~12世紀に出たパーシー人、ネリヨーサングもこれをそのままうけて、

avastā iti avejastā aveja iti nirmalā <stā?> iti śruti<r> nirmalā-śruti<r> ity arthah

アヴェスターとは avejastā ということだ。aveja とはけがれがないということ、<stā>とは啓示(śruti)ということであるから、(アヴェスターとは)けがれのない啓示という意味である。

と、X³artak Apastak(アヴェスター小部)の序に言っている。このBdA句は、Yasna 31₁₈(Gā³ā)の中期ペルシア語訳と同じ考えかたである。すなわち

mā čiš at vē drəgvatō

māθrās-ča gūštā sasnās-ča

虚偽の保持者に属するなんびとでも、なんじらの
秘語と教説を聞くことなかれ。

は

'mā 'kas ētōn 'hač 'šmah 'hač 'avē druvand

mānsr niγōχšāt amōχtišn

'ku 'hač ahrmōγān Apastak 'ut Zand 'mā niγōχšēt

と訳註されているから、Av. māθra-は一旦 mānsr と音訳し、さらに Apastak と

註していることがわかる。だが、問題は、そのあとにつづく説明であって、これが BdA の立場である。しかし、それにもかかわらず、Apastāk が apēčak stāyišn の縮約でないことは自明のことであるから、今は問わぬこととして、ここでは stāyišn “讃頌”との関係だけを追及してみることにしよう。これに最も近い説は S. Wikander: *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund 1946, p. 186 f. によってももう一度とりあげてみられた Chr. Bartholomae: *Zum altiranischen Wörterbuch*, Strassburg 1906, p. 108 の説で、Bartholomae は語根を stav-/stu- “称讃する”に求めて、*upa-stauak° を措定した。しかし *upa-stauak° にしても、その他の、同一語根に発する類形にしても、インド・イラン語域にはいずれも実証されないものであるから、Wikander は Skt. upasthāna- または agny-upasthāna- が祭式語として神や火に奉事することを意味する点に着目して、upa-stā- を “うやうやしく (神に) 近づく” 意味に解し、これをもって Apastāk を説明しようとした。すなわち、氏は Apastāk とは神の大前にうやうやしく誦せられる祈禱文や祭文の意味と、一応解釈することができた (もともと、氏はこれにとどまらなかったが)。J. C. Tavadia: *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, Leipzig 1956, p. 26 f. もこの立場をみとめている。upa-stā (=Skt. upa-sthā-) といえ、最も古くから Apastāk の語原として広くみとめられていたものであるが (Wikander: op. cit. p. 185, n. 4), それは末註としての Zand に対し、その根本となる書、すなわち本典、本書という意味においてであった。しかし Zand が決してかかる本典なるものの訳註ばかりを指すものでないことが明きらかとなったために、upa-stā- をこのように “下に立つ、根柢をなす” 意味に解するのは適切でないとして、Wikander は上記のように新しい解釈を試みたのである。この Wikander と時を同じくして、W. B. Henning: *The Sogdian Texts of Paris* [The Bulletin of the School of Oriental and African Studies XI 1946, p. 725] は Sogd. 'pšty- “命令する” を引いて、Apastāk とはザラスシュトラの “命令、誠” の義ではなかろうかと考えた。現在諸家によって採用されている説は、これらのなかのいずれかに属するもので、それを各自の立場から、あるいはそのままに、あるいは新しい解釈を加えたりして、採用しているのである。Henning の立場は -št- (-st-でない) において難点があるが、意味の上からは、Wikander の採った upa-stā- と近接しえないこともない。upa-stā- を “神の前に立つ” から “神とともに立ち、信徒の上に臨む” というように展開すれば、それは一応可能であろう。しかし、そうすれば、Pagliaro: op. cit. p. 45 の立場とは、意味の上からは逆になる、というのは、

Pagliario は Apastak が Zand の基本 (bun) とよばれている点から, upa-stā- を上記のように “根本となる, 基底に横たわっている” の意味に解しているからである。

(II) 犬 (Med. *span-, Av. span-, Skt. śvan-, Gr. κύων) は, 中期ペルシア語では古代ペルシア語の系統をうけて sak (<O. P. *saka- [Med. ~Av. *spaka-]) と言っていた。ところで BdA 97₁₃ 以下をみると, “犬についてこう言っている: 星辰天すなわち北斗七星の方角に, そして人間から一ヨージストのところに, 畜類保護のために (オーフルマズドは) 犬を造り出した, というのは (犬は) 畜類と人間との混合だからである。” と, こういって, そのつぎに (BdA 98₁₋₂)

’ēt raō ’sak ’χ’anihēt ’čē-š 3 ’yvk-1 ’hač martōmān

その三分の一 (3 ’yvk-1=sē ’yvk-ē) は人間から成っている——このゆえに犬 (sak) とよばれる。

と言っている。三分の一は sē ’yvk-ē または単に sē ’yvk であるが, ’yvk すなわち ēvak “一” は古音となって, 通音は早くから yak (N. P. yak と同じ) となっていたことは周知のとおりである。sē ēvak > sak よりも sē yak > sak の方に可能性の多いことは言うまでもなく, 要するにここは, ’yvk がすでに史的記法となって通音は yak であったことを裏書きしている点に, 一つの興味があろう。こういう副次的所産という面で興味のある, BdA の通俗語原説の例をあげてみると

(III) BdA 22₁₁ 以下 (序章の一部) にみえるガーサーンバール大祭の説明などが, そうであろう。オーフルマズドは善の世界を創造するのに満一か年を要した, すなわち, 天空に40日, 水に55日, 大地に70日, 草木に25日, 畜類に75日, ガヨーマルト (一種の原始巨人にして人間の祖でもある) に70日間をそれぞれ費やしているが, これら一々の創造が完了したのちに, かれは五日間あて休養をとったので, 合計365日となる。そしてこの六季の五休養日を祝する祭典がガーサーンバール大祭で, それぞれ特有の名をもっている。その名はもちろん, もともとアヴェスター語形であるが, その語義の正しい伝統はほとんど失われていたので, BdA におけるその説明は, 理解するのに必ずしも容易であるとはかぎらない。例えば BdA 22₁₃ 以下に “かれ (オーフルマズド) は二番目に水を, Artvahišt 月の Mihr 日から Tir 月の Āpān 日までの55日間に造った。(そのあと) Daōv ’pat Mihr 日まで5日間休んだ。” といい, つづけて (23₁₋₃)

’hān 5 ’rōč gāsānbār ’ut-aš ’nām Maiḍyōšam ’kē-š vičarišn ’ēn ’ku-š ’ap (MY) rōšn ’bē kart, ’čē nazdist tērak +’būt

その5日間はガーサーンバール (大祭日) で, その名は Maiḍyōšam (マイズヨース)

ハム), その意味は, かれ (オーフルマズド) によって水 (MY' = 'āp) が輝やくように (rōšn) されたことである, というのは, (水は) はじめは暗黒だったからである。

といている。水 (āp) には特に訓読語詞 MY' = mayya が用いられ, この mayya と rōšn “輝やける” との二つをもって Maiḍyōšam を説明しようと意図されている。そもそも, 訓読語詞なるものは, アラム語音でよまずに, 中期ペルシア語音で訓じられていたものであるが, ここでこの風習に従い MY' = mayya をいきなり ap と訓じたのでは, Maiḍyōšam とは “水が輝やくようにされた” という意味だと説く BdA の立場を理解することはできない。これに似たケースを, もう一つ挙げてみよう。BdA 23, 以下に “かれ (オーフルマズド) は四番目に草木を, Mihr 月の Ōhrmazd 日から Aštad 日までの 25 日間につくった。(そのあと) Anayran 日まで 5 日間休んだ。” といひ, つづけて (23₉₋₁₁)

'han 5 'rōč gāsanbar, 'ut-aš 'nam Ayasrim, 'kē-š vičarišn ēn 'ku valg 'ut bōd <'ut> gōnak i zargōnih paḍtak 'būt

その 5 日間はガーサーンバール (大祭日) で, その名は Ayasrim (アヤスリム), その意味は, 草木 (zargōnih) の葉と香りと色とがあらわれてきたと, ということである。

と言っている。この説明を理解するためには, 中期ペルシア語 gyān/jān “生命” (<viyāna-) の訓読語詞 HY' = ḥayya をもって来なければならぬ。ḥayya と読むのが正しいアラム語音であるが, この字画 HY' は同時に ayā と読める。BdA の著者は, とにかく “生命” を示す HY' を ayā と読んで Ayasrim に結びつけているのであって, かれによれば草木の生命の象徴は葉と香りと色とにあるから, それらがあらわれるということは, 生命のあらわれを意味するに等しいのである。そしてそれとともに, Ayasrim の -srim のなかに zarm “春” (<Av. zarmaya-) をみとめようとしていることも推察される。かれは剰展音を入れて -sarim などと読んでいたかもしれないのである。いうまでもないが, Maiḍyōšam は Av. Maiḍyōi. šama- “仲夏” すなわち “夏至” を祝う祭典, Ayasrim は Av. Ayaḍrima- “還来” すなわち牧人や牧獣の家に帰来するのを祝する祭典で (S. H. Taqizadeh: *Old Iranian Calendars*, London 1938, p. 26 f.), BdA の説明とは全く無関係である。

しかしわれわれは, この種の説明のしかたについてすぐに, *Frahang i Pahlavik* (Fr Pahl と略記) における, 訓読語詞に対するアラム語読みを想起する。たとえば, 上

に記した H^Y は伝統的な読みかた *a* では *āda*, 同じく *b* では *gān, jān, zān, gyān* となっているが, *a* のよみかたは実はアラム語音 *hayya* とあるべきものであり, *b* は *gyan/jan* あたりを正しい形とする訓音である。ところで, *āda* であるが, このような形では, どのセム語にも“生命”の意味の語詞をさがし当てることはできないが, 字面そのものからすれば H^Y は 'D' と全く同じであるから, FrPahl のように *āda* と読めることはまちがいない。では, 正音 *hayya*, BdA 音 *aya*, FrPahl 音 *āda* の関係はどう説明すべきであろうか。これを深く追及することは, 今のばあい適当でもないから, ここでは卑見を結論的に述べるにとどめたい。FrPahl に採録された訓読語詞のアラム語音読みには, なお原音をうかがわしめるものが極めて多いが, それとともに, *āda* のように, その原音形とかけ離れているものも, かなり見出される。これは, この辞書が作成された時期には, そのただしい音読みとみられるものでも, ただ機械的無理解裡に伝承されたものであって, 一たびそれが失われたならば, それを原音に近づけて再構することは不可能な状況にあったことを示しているように思われる。この最後のばあいには, 恣意的な覚え読み式の読み方がそこに登場するのであって, 窓という漢文字を“うかんむりにハムココロ”と読んで覚えるようなものであろう。そうすると, H^Y = *hayya* に対する *āda* という読みかたは, 正しい伝統を全く失った上に成立した, 覚え読みの好例であろう。これに対し, BdA の *aya* は, 原音 *hayya* にいっそう近いことはたしかである。少なくとも, FrPahl の *āda* よりもより近似的である。そうすると, 専門的な辞書にもない正音が, 辞書以外になお保持されていたということになる。このことは, FrPahl と BdA (またはその初原本) との成立年代の先後を考察するうえに, 一つの参考となるかもしれない。もちろんそれとともに, BdA の *aya* を単なる偶然とみなすこともできる, すなわち, すでに伝統が失われた上に, たまたま恣意的に採択された覚え読みをそこに見ようとするのである。それならなおさらであるが, そうでなくても, -*srīm* の説明には, いぜんとして通俗語原説が見出されるのである。

(IV) こういうふうに見てくると, BdA は通俗語原説一色のように思われるかもしれないが, 必ずしもそうではなく, 今日のわれわれが見ても, 十分批判に耐えうるものも, それほど多くはないが, なお見出される。BdA 24₁ 以下に見える第六ガーサーンバル大祭の説明などが, そうであろう。“かれ(オーフルマズド)は六番目に人間, すなわちガヨーマルトを, Daḍv 月の Rām 日から Spandarmat 月の Anayrān 日までの 70 日間に造った。(そのあと) Spandarmat 日まで 5 日間休んだ。”と云い, そのあとに (24₁₋₇)

‘han 5 ‘rōč [i] gasanbār . . . ‘ut-aš ‘nām Hamaspasmaiḏayam ‘kē-š vičarišn
‘ēn ‘ku hamspah-ravišnih ‘pat gētēh paḏtak ‘būt, ‘čē fravahr i martōman
‘pat hamspāhīh raft ‘hand

その5日間はガーサーンバール（大祭日）で……，その名は Hamaspasmaiḏayam
（ハマスパスマイザヤム），その意味は，召集点呼（hāmspāh）に行くのがこの地上に
みられた，とこういうことである，というのは，人間のフラワフルが召集点呼に
（‘pat hāmspāhīh）いったからである。

と言っている。ここには正しい語原説が見い出されるであろう。しかし，このばあいは，
この伝統が観念的に正しく保持されたためではなくして，歴史的事実によって，この伝
統が裏付けられ，また支えられて来たがためである。

在郷の軍隊を召集して点呼をすることは，ハカーマニシュ，アルシャク，サーサーン
三王朝を通じて伝統的行なわれていた。ハカーマニシュ王朝ではこの行事は *han-
daisa と公称されていたらしい。後バビロニア語テキストにはそれが andēsu ša šarri
“王の簡闕場”として出ているところからも推測されうるが（G. Widengren : Recherches
sur le féodalisme iranien [Orientalia Suecana vol. v (1956), Uppsala 1957] p. 153, c. n.
4），エレパンティネー・パピルスには *handaisa > handēs > handēz と移行した形で
見い出される。例えば A. Cowley : Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.,
Oxford 1923, No. 27, ll. 6-7 (p. 99) には

さてこの城壁は城塞のなかに建てられている。城壁のなかに設けられた一つの井戸
があって，水は守備隊に供給するのに不足しない，それゆえ，たといかれらが簡闕
点呼をするときでも (k zī hen handēz yihwōn)，その井戸から水を飲むことがで
きる。

とある。このパピルスはダーレヨースユ二世の治世第14年（B. C. 411）の出来事を述
べているものであるから，同年か翌年（B. C. 410）ころのものと考えられる。*handaisa
> handēs > handēz ならびにこのパピルスについては H. H. Schaeder : Iranische
Beiträge I, Halle 1930, p. 58 ff. 参照。こういう簡闕点呼の例はクセノポーン
も伝えている。例えば，ダーレヨースユ二世の子小クールシュ（B. C. 401 没）がアル
タクシャシャ二世に反旗をひるがえしたとき，その準備にこれを行なったことを，
Κυρουπαδεῖα VI 211; Οἰκονομικ 5 IV 6 に記し，その召集場を σύλλογος といっ
ている。もっとも，σύλλογος とは集合というのが第一義であるから，G. Widengren :
op. cit. p. 154. 157 のいうように，それは東イランとバルティアで用いられていたと

ブンダヒシユン書の序・序章と *etymologica Bundahišnica* について

みられる **hama. spāda* > *hamspāh* に相当するもので、上に述べた公称 (ハカーマニシユ朝) の方は、同じく *Oikonomikós* IV 6 にみえる *ἐξέτασις* “簡閱, 觀閱” に相当するのであろう。

ところで、この東イラン (とともにメディアも可能) ~ パルティア語形というのは、E. Herzfeld: *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, IX, Berlin 1938, p. 313 f. が *σύλλογος* の対応イラン語形として措定したもので、氏はこれを *Ayatkar i Zarēran* § 26 に発見指摘した。アルシャク朝盛時 (西暦紀元の初めころ) の軍事制度を伝えているとみられるこの節には

*'pas 'har 'martōm 'hač bayaspān azd mat <'ut> 'ō 'dar i Vištāsp-šāh
'amat 'hand 'pat ham-spāh*

のち、すべての人びとに早馬から知らせが来た。そこでかれらはウィシュタースプ王の王宮に召集点呼に (*'pat 'ham-spāh*) やって来た。

とある。最後の *'ham-spāh* の *'ham* は HWHm であるから、語義からは “I am” であるが、ここではただその訓音 *ham* だけを借用したものである。BdA が第六ガーサーンバール大祭 *Hamaspasmaiḍayam* の語義を説明する際に用いている *hāmspāh-* (*ih*) は、まったくこれと同じものであろう。つぎに、サーサーン朝期については、Husrav 一世時代に行なわれた有名な召集点呼のはなしが伝えられている。大王の選任にかかる書記官がその名代として臨席したが、*Nihayatu l- irab*, MS. Cambridge Qq 225, folio 160 b. l. 19 にはそれを記して

fa- iḡtama'a ilai-hi ḡami'u l-marāzibati wa l-asawirati

そしてかれの前にマルズバーン (*marzbān*) とアスヴール (*asβār*) らが、ことごとく、勢揃いした。

といている (G. Widengren: *op. cit.* p. 172, c. n. 3)。

これらによってイランの古代中世を通じて、簡閱点呼の行なわれていたことが、明きらかとなる。BdA 24₁ ff. において第六ガーサーンバール大祭 *Hamaspasmaiḍayam* (*Av. Hamaspaθmaēḍaya-*) を *hāmspāh(ih)* “軍隊が勢揃いすること” と結びつけて説明されている点が誤っていないとすれば、おそらく、これまでに述べて来たような事実によって、それが支えられてきたがためであろう。もちろん、アヴェスター語形は *hama-spaθma-ḍay-* から来たもので、その末辞は *dā(y)-* “見る” であるから、この大祭名は “軍隊の勢揃いしたものを観閱する” という意味である。では、こういう軍事的名称が宗教的祭日名となったのは何故かということ、イランの古暦によると、この第六

大祭は三月七日に終わっていたもので、もともと、この大祭に終わる第六季（この大祭名は前述したように5日間の祭日名であるが、同時にそれは、この第六大祭に終わる、一年のうちの第六季約2か月の名称でもある）は冬の閑散期にあたっていたため、実はこれを利用して、このような召集点呼が行なわれていたためであろう。上に挙げた M. P. asβār (asāwiratun はアラブ語複数形) というのは平時は農民であり戦時は騎馬兵となる農騎兵なのである。また、この第六大祭のすんだ翌日すなわち三月八日は Fravartin 月の月旦にあたる。Fravartin 月とは “*fravarti-/Av. fravaši->M. P. fravahr の月” ということである。だからフラワルティーン月の月旦の前夜に終わる第六ガーサーンバル大祭には、こういうフラワフル（一種の祖霊）が勢揃いしてこの地上に降臨してくるはずだということになる。またこのフラワフルとこの大祭との関係を起源にさかのぼって考察してみると、Fravartin Yašt が編集されて以来、フラワフル祭とこのガーサーンバル大祭とが同じものとされたに相違ない (Taqizadeh : op. cit. p. 46) とすれば、人の召集点呼が行なわれると同じく、フラワフルにもそれがみられると思われたのは当然で、この大祭の日に、かれらはかれらのかつての家を地上に大挙して訪れるとみられたことであろう。いずれの点からするも、BdA にフラワフルの勢揃い、集合が行なわれるとあるのはもっともなことであって、要するにそれは軍事制度を宗教的に着色したものにほかならないのである。

以上、われわれは BdA の序章の一部を訳出し、そのなかに句意や語意の解明が行なわれていること、そしてこの後者のばあいには etymologica Bundahišnica の成立すること、またその etym. Bd. においても α 正当なものと、β そうでないもの、いわゆる通俗語原説とのあることをまず指摘した。またこの β のばあいでも、そこに展開されている説明を理解するには、かなりハンサな経路をたどる必要のあるばあいを、二、三の例について観察したが、一方また、こういうふうに β のハンランしているなかに、たまたま見出しされる α のばあいにも、語義の正しい伝承に基づくというよりも、その語のあらわす事実が歴史的に維持されてきたがために、正当語原説の成立しているというようなケースのある点にも論及した。そしてわれわれには、これらを総合的にみると、BdA が語義の解明にも一つの力点をおいていたもののように思われるのである。こういうわれわれの受けとり方を、さらに裏づけうるなものかを、BdA の総序 (27-11) に指摘しようというのが、以下の拙論のねらいである。まず総序 (BdA 27-11) のテキストを出そう。拙論 p. 5, 6 に挙げた記号のほかに、+は伊藤の改読を示す。

ブンダヒシュン書の序・序章と *etymologica Bundahišnica* について

(ZK) zand akāsīh ① nazdist 'apar bun-+dahišnih <i> Ōhrmazd 'ut pitya-rakih i Ganak Mēnōk ② 'pas apar čēyōnih i gēhan dām 'hač bun-dahišnih 'tak fražam čēyōn 'hač dēn i Māzdēsnan paḏtak, 'pas 'apar +'hēr +'kē +gēhan 'darēt 'pat vičarišn i +'čē'ih 'ut čēyōnih

- ① まずオーフルマズドの原初の創造とガナーク・メーノークの敵対とに関し、
② つぎに原初の創造から終末までの、世界の庶類の相 (čēyōnih) にして、マズダ一教徒の教から明きらかにされているところについて——(すなわち) つぎに (云々とは) 世界の擁しているところの事物について (ということであるが) ——、どういふものであり (+'čē'ih) またどういふ相をしているか (čēyōnih) の説明を付しての、解説 (zand) すなわち解明 (ākāsīh)。

訳文はもちろん、①②の数字も、われわれの付したものだ。この部分は BdK folio 88 r. II. 6—9 には

zand i akās <ih> i nazdist 'apar bun-dahišnih i Ōhrmazd 'ut patyarak-
<ih> i Ganak Mēnōk 'pas apar čēyōnih <i> dām 'hač bun-dahišnih 'tak
fražam i tan i pasēn čēyōn 'hač dēn i Māzdēsnan

とあるのみで、まず冒頭の ZK を欠き、末節も極めて簡略である。

さて冒頭の zand であるが、術語としてみる立場と、知識、解説、教義などを意味する普通名詞とみる立場とがあり、術語としてみる立場でも zand に対する解釈の幅には、かなりの相違がある。現本アヴェスターに対する中期ペルシア語訳註の意味に解するものと、それを含め、さらに口伝本をめぐる各種の義解をも包含した宗教文献の一大コルプスとみるものとである。しかしそのいずれをとるにしても、zand をつぎの akāsīh と合して zand-ākāsīh という合成詞とみる点では、みな一致している。そして zand をどのように解するかで相違はあるが、その zand なるものの所詮、啓示、解説という意味に zand-ākāsīh を理解するのである。そして、或るものはこれをただちに、いわゆる Bd なるもののほんとうの書名であるとも言っているのである。この書名説をとるものには、すでに早く B. T. Anklesaria : BdA (Bombay 1908), Introduction XX があり、それ以後 J. Markwart (~G. Messina) : A Catalogue of Provincial Capitals of Ērānshahr, Rome 1931, passim; H. S. Nyberg : Hilfsbuch II, Uppsala 1931 p. 253 (zand-ākāsīh の項); R. C. Zaehner : Zurvan, Oxford 1955, p. 278, 285, 312 とつついている。書名説をとらない A. Christensen : Les Kayanides, Copenhagen 1932 p. 45 f.; J. C. Tavadia : Die mittelp. Spr. u. Lit.,

Leipzig 1956, p. 74; A. Pagliaro: *op. cit.*, Milano 1960, p. 92 など *zand-ākāsīh* と合成詞にみたてていることに変わりはない。また *zand* の前にある *BdA* 2₇ の *ZK* であるが、これはいうまでもなく、*’hān* “あれ、あの” と訓じられる遠称の指示詞である。われわれは削除したが、これをそのまま残すと、*zand-ākāsīh* と合成詞の立場をとる人びとには、一様に難問が出てくる。書名説をとるとらぬにかかわらず、*zand-ākāsīh* は、現実には、身近かにある、いわゆる *Bd* に関与するのであるから、“かの *zand-ākāsīh*” とか、“あれは……*zand-ākāsīh*” というのでは具合が悪い。そこで *ZK* をどう解釈すべきかということが問題となる——問題とせずに漫然と *ZK* を近称の指示詞に訳しているのは、回避的態度である。H. S. Nyberg: *Hilfsbuch II*, p. 99 (*’hān* の項の註および *Journ. As.*, t, 214, p. 260 f.) は、中期パルティア語では *ZK* が中期ペルシア語とは逆に近称の指示詞として用いられている事実をあげ、*BdA* 2₇ の *ZK* は *’hān* “あれ、あの” と訓すべきではなくして、*’ēn* とか *’im* とか訓じて近称と解すべきであると言っている。これに対し Tavadia: *op. cit.* p. 74 ff. は、*Šāyast-nē-šāyast* p. 6, §8 をも引用して、中期ペルシア語でも、ソグド語におけると同じく、*ZK* や *ZK i* が定冠詞的に使用される例のあることを指摘し、これによって、この *ZK* にも定冠詞的用例をみようとした。がまた、それと同時に (p. 77), *BdK* にはこの *ZK* の欠けていることから、そしてまた、*BdA* (*TD*₂) よりもより古い *TD*₁ にもおそらくは欠けているであろうとして、この *ZK* は削除すべきであるとも付記している。さらに R. C. Zaehner: *Zurvan* p. 285, n. 1 は、F. Justi: *Der Bundehesh zum ersten Male herausgegeben, transcribirt, übersetzt und mit Glossar versehen*, Leipzig 1868 (いわゆるインド本 *Bd* の一) には、*BdA*: *ZK zand-ākāsīh* のかわりに、*MN zand-ākāsīh* とあるところから、その *MN* (*’hač* “from”) を *DNH* (*’ēn* “this”) に改めることによって *ZK* のもたらす難問を解決しようとし、p. 312 でその *’ēn zand-ākāsīh nazdist ’apar*……を “This, the Knowledge of the Commentary, (deals) first……” と訳している。この *MN* は一連のインド本 *Bd* 中に見い出されるものであるが、*BdK* には前記のように欠けている。以上は遠称の *ZK* に近称の意味を与えようとして提唱された諸説であるが、これらに対し、A. Christensen: *Les Kayanides*, p. 45 f. は依然として *ZK* を遠称とみとめ、しかもこの句を、われわれのいう“総序”の冒頭におかず、われわれのいう“前序”の末尾を成すものと解した。教授のフランス語訳を訂正しながら、その立場をも明きらかにすれば、*BdA* 2₄₋₇ は

この学問と奥義とを学ぼうとのぞんで諸方から来た人も、税と労苦と無援とのゆえ

に、(それを) おのが有となしうることができなかつた： それこそ (ZK='hān) 伝承の学(zand-ākāsih) である。

となろう。すなわち、学ぼうとおもつても、ついに学びえなかつたもの——それ(ZK)が伝承の教学だ、というのである。テキストをみると、この解釈には難がある。こういふばあいには、むしろ 'hān 'hast (i) zand-ākāsih などと表現されるのが普通である。このほかにも、同教授の、BdA 前序の取扱い方に賛しがたい点のあるのは、すでに述べたとおりである(本稿 p. 6 参照)。

では、卑見を開陳しよう。といっても、これまでの諸説がみな誤りであるというのではない。イラン学のおかれている現状では、だれもが善意のあやまちを犯しながら、それを批判し批判されつつ前進するよりほかにない。そのことは、本稿 p. 11 に挙げた Zaehner 氏のばあいを見ても明きらかであろう。氏は同一字画に対する解説を、わずか一年のうちに改めているではないか。しかも、その改めて採用したところのものも27年前に提唱されたものであり、一年前の Zurvan ではなお採用に踏みきれなかつたものである。このような状況であるから、改変改訂が多くの年月を経ないうちに行なわれたということは責められるべきではなくして、責めらるべきは、理由ある批判に同ぜずして前進の阻まれることでなければならない。ということは、これから開陳しようとする卑見が、批判し去られるであろうばあいをも意味する。しかし、それはそれでよいのである。あらゆる可能性が検討されつくして、しかるのちに真実が開顕されるならば、拙論にも何らかの価値はあろうというものである。殊に上述したように、1931年以後に各種の意見がそれぞれの基礎をもって開陳せられ、この一、二年を頂点として、ほぼそれらが出つくした形となつたので、ここでこの問題を改めて考えてみることは、それなりに一つの意義があろう。要するに拙論は、これまでの諸説を批判するというよりも、もう一つの可能性を提供するものであり、そうした意味においてこれまでの諸説が批判されるだけのことである。

さて、われわれによれば、zand は“解説”という普通名詞、ākāsih “解明”はその註であつて、zand-ākāsih なる合成詞がそこにあるのではない。BdK の zand i akas- <ih> は“解説すなわち解明”と解して、この間の事情を明示しているものとみることができよう。zand なる語は、とかく、術語とみなされやすい。それがそうでないことを、ここで特に akāsih を註として、はっきり示されたのである。またかの ZK について考察してみるに、なくもがなの ZK がここに入った事情については、二通りの説明がつくように思われる。すなわち、(a)かの BdA 前序において、Anōšak-ruvan

Spandiyat は“この書”というときに ZK TYBR’ と言っている(本稿 p. 5 参照)。かれは不用意に、ここでも ZK を zand akasih の前に書き加えて同じ誤りを犯したものであろうか。それとも、(b)ZK は本来の意味の遠称指示詞であるが、後筆で誰かが zand akasih の前に書き加えたのであろう。そしてその際かれは——いや、かれもまた——zand を術語と解し、“[かのザンド]の所詮は……”(「ZK zand」-ākāsīh), または“かのザンドは……について明きらかにする”(ZK zand ākāsīh)というふうに解したものであろう。そうすれば、(a) (b) いずれにしてもわれわれの贅しがたいものであり、BdK に ZK のないところからでも、BdA 2_r の ZK は削除すべきであろうというのが、われわれの見解である。総序のすぐあとにつづく序章 214.15 では、ZK はいずれも遠称としての通用に従っていて、“かの (l. 14 ZK=hān) 光明はオーフルマズドの座と場にして……またかの (l. 15 ZK=hān) 一切知と善性とはオーフルマズドの等体にして……”とある。こうして得られた結果が本稿 p. 20 の拙訳であるが、この総序は、Bd がどんな性格をもったものであるかを、端的に打ち出した宣言である。

この総序は一見、三つの段落にわかれているようにみえる。すなわち、④まずオーフルマズドの原初の創造と……敵対とに関し、⑥つぎに原初の創造から……明きらかにされているところについて、⑦つぎに世界の擁しているところの事物について、である。もっとも、Tavadia : op. cit. p. 77 は⑦を ‘pas ‘apar + ‘hēr + ‘kē + Kayān + ‘dāšt “つぎにはカイ王朝の領有していたところの事物について”と改読してはいるが、三段落説を主張する点においては極めて積極的である (B. T. Anklesaria : op. cit. xx と同じ立場)。しかしこの⑦段落は BdK には欠けているし、Tavadia の読み方は後説 (p. 25) するように贅しがたいうえに、他のよみ方では、内容的にも⑥に何ら加えるところがないように思われるところから、われわれは⑦をもって⑥への註とみたい。では、⑦の冒頭の ‘pas “つぎに” という語はどう取扱われるべきか。卑見によれば、⑦のように⑥への註とみるべきばあいにも、⑦の冒頭に⑥の冒頭の語 (ここでは ‘pas) を機械的に繰返す風があるのであって、このような例はほかにもある。たとえば BdA 311.12 である (上掲拙訳 p. 7 参照) :

そのほかにも (l. 11 ‘dit) 両メーノーク者は、ともにそれ自体において有限である、
(すなわち) そのほかにも (l. 12 ‘dit) (というのはこういうことである) : オーフルマズドの一切知のゆえに、……

この句は、オーフルマズドとガナーク・メーノークとのもつ有限性を指摘するもので、前者の無限性と後者の有限性を対照させるのではない。それゆえに、このように対照さ

せる方向に解釈している Zaehner : op. cit. p. 313 や Pagliaro : op. cit. p. 93 は首肯しがたい。卑見によれば、二番目の 'dit "again, moreover" は、一番目の 'dit で始まる句の説明をする際に、その冒頭の語を機械的に繰返したものにほかならない。この考え方が許容されるならば、総序のうちの、いわゆる第三段落㉔の冒頭の 'pas はかかる機械的繰返しの 'pas であるから、混乱を来たさないためには、むしろ、“つぎに”などと訳し入れない方がよい。そうすれば、上掲拙訳 (p. 20) のダッシュでかこんだ部分は単に、“(すなわち) 世界の擁しているところの事物について”と訳するだけで、事足りる。つぎは、そのあとにつづく、総序の末句(仮りに㉕とする)

'pat vičarišn i +čē'ih 'ut čēyōnih

どういふものであり、またどういふ相をしているかの説明を付して
 についてであるが、この㉕句はこれまで取扱った各段落、すなわち、㉔にも㉔(従ってその註たる、いわゆる㉔)にもかかる句である。それは BdA の全巻を通読すれば容易にわかることで、各段落中のどれかにのみかかるというものではない。そうすると、zand “解説” というものはそのなかに、事物や事態の whatness and howness ('čē'ih 'ut čēyōnih) を説明する部分を擁していることを、一つの条件としているように思われる。そういう点から興味のあるのは、Frahang i oim~ēvak の序である。これはアヴェスター語詞を中期ペルシア語で説明した辞書^{フラヘング}であるが、数詞を取扱う第一章が Av. oim=M. P. ēvak “一” で始まっているので、そう呼ばれている(ただし、ēvak については本稿 p. 14 参照)。さてその序には

'apar 'bē šnaṅtan vāč 'ut mārīkān i Apastāk 'ku-š zand 'čē 'ut čēyōn

とある。これは、一般に考えられているように、“アヴェスターの語詞や語句を理解すること、すなわち、それらの解説(zand—または術語としての Zand) がどんなものであり、またどういふ具合になっているかについて”と解するよりも、“アヴェスターの語詞や語句—その解説(zand)、すなわち、(それが)いかなるものであり、またどういふ相をしているかを知ることに関連して(余はこのフラヘングを書く)”と解する方が、いっそう含蓄的であるように思われる。われわれのこの解釈が許されるならば、単に“説明”などと総称されるいろいろのカテゴリーのうちで、zand “解説” と別称されるものは、whatness and howness について明きらかにするものであることを、このフラヘングの序文は意味していることとなろう。そうすれば、BdA の総序の最終段落は、われわれの言う etymologica Bundahišnica が BdA の zand “解説” たるゆえんを成す一要素であることを、宣言していることともなる。1)

われわれは、総序の ㉔ ㉕ に関する諸説には多く触れずに、ここまで筆をすすめて来たが、それは拙論の展開に前後の脈絡を中絶されるのを恐れたためであった。

さて ㉔ のうち、Tavadia の +Kayān, われわれの +gēhan は s'n (または 'n) を改読したもので、可能性ある読み方は、まずこの二つであろう。Zaehner も卑見と全同。そして Tavadia は ㉔ を具体的には 31~33 と 35 章を指すものとし、㉕ をもっばらこの ㉔ にかけている。これに対し Zaehner は ㉕ を 9~16 章 (8~23 章とすべきであろう) を指すものとし (Zurvan. p. 286), ㉕ を同じく ㉔ のみにかけた、すなわち、これらの章は “……の相 (čērōnih) について” という表現で始まっているものが殆んどであるから、㉕ のように “……の相 (čērōnih) についての説明を付して” という表現がそれにふさわしいと見たのである。この Tavadia, Zaehner 両氏はいずれも ㉔、従って ㉕ を存置させているが、これに対し Pagliaro: *op. cit.* p. 92, n. 2 は一括して ㉕ 段落の註とみなし、本文からは削除している。Pagliaro 教授の立場から推測すれば、㉔ そのものの解説では、われわれや Zaehner と同じである。ところで、Tavadia の +Kayān +dāšt (本稿 p. 23) なる読み方は、たとい Kayān を“イランの帝王たち”と解しても、かかる帝王の領有していたものというのが、31 章や 33 章に該当するとは考えられない。31 章は Vidēvdat 第一章の訳註にほかならないし、33 章はイランの受難史であるから、内容的にみて、“イランの帝王が領有していたところのもの”とはみられない。では Zaehner のばあいはどうかという、氏は Nyberg を批判しつつ自説を打ち出しているが (Zurvan. p. 285, note 1. 3), しかし氏のように解説し、しかも ㉔+㉕ と一括的に考えるのでは、㉕ と異なるところがないではないか、すなわち、㉕ とは別の段落として ㉔・㉕ を立てるということは無意味に近いのではないか。われわれは ㉕ をもって 8 章以下の全部を指し、1~7 章を ㉔ 段落に包括させようとするものであるが、こうすれば ㉕ は原初から終末までの事物事象を取扱うと謳っているところから、8 章以下の諸章と内容的にもよく一致するように思われる。こうして到達したわれわれの結論というのが、上説 p. 23, 24 に開陳されたものである。さらに要約するならば、上掲諸説を通じて卑見と異なる最大の点は、㉕ 段落をわれわれが、Bd 全巻中の諸章の中の随所にみられる句意語意の解明、従ってわれわれの言う *etymologica Bundahišnica* にも関連せしめようとするのに対し、Tavadia, Zaehner, Pagliaro らはいずれも、何らかの章全体に関与するものと解しているところにある。*Etymologica Bundahišnica* を取扱ったものは、これまでには見当たらないが、それは今やわれわれによって、Bd が zand “解説” たるがための必要部門であることを、

巻頭の総序に発見指摘されたのだと言えば、壮言大語のそしりを招くであろうか。高識の示教を切に仰ぎたい。

われわれは、ここで卑見の大要をほぼ述べつくしたが、その過程において、BdA の章題や内容にも関説するところがあったので、つぎに各章題を示すこととしよう。章題の欠けているものは、章の首語を挙げてこれに代えた。通常、36章にわかたれている。

章 ページ・行

- 1 2_{11f}. 'pat 'vêh dên ôyôn pađtak “勝教にこのように啓示されている” (本稿 p. 6 参照)
- 2 25_{5f}. 'apar frač-brêhênišnih <i> rōšnān “天体の創造について”
- 3 30_{10f}. 'apar čēyôn <'ut> čim i dahišnih <i> dām 'ō artik-karih“(悪との)戦いを遂行するために庶類がいかにして、またなにゆえに創造されたかについて”
- 4 39₁₂ duvaristan <i> aβigat 'ō dām “庶類への仇敵の奔入”
- 5 47_{6ff}. +'apar hamistarih <i> 2 mēnōkān +'ku 'čē ađvēnak mat 'hand +mēnōkiha 'pat hamistarih +kamālikān 'dēvan 'ō mēnōkan yazdān “両メーノーク者の対立について、すなわち、悪頭諸魔がメーノーク的諸神にどのような具合に不可見裡に対抗するようになったか(について)”
- 6 60_{7f}. 'apar artik-kunišnih <i> dahišnān <i> gētêh patirak Ganak Mēnōk “ゲーターク的庶類がガナーク・メーノークに向かって戦いをなすことについて”
- 7 71₁₂ 'apar ađvēnak i 'avēšan dahišnān “もろもろの庶類の精魂について”
- 8 74₉ 'apar čēyōnih <i> zamikān “諸洲の相について”
- 9 76₆ 'apar čēyōnih <i> kōfān “諸山の相について”
- 10 81₉ 'apar čēyōnih i zrêhan “諸海の相について”
- 11 86₁₀ 'apar namčistik rōtiha “有名な諸川について”
- 12 91₁₂ 'apar čēyōnih <i> varihā “諸湖の相について”
- 13 93₈ 'apar čēyōnih <i> gōspandān 5 ađvēnak “畜類の五種の相について”
- 14 100₃ 'apar čēyōnih <i> martōmān “人間の相について”
- 15 109₃ 'apar čēyōnih i zāyišnān i 'hač 'har sarđak “各種目の分娩の相について”
- 16 115₂ 'apar čēyōnih <i> urvarān “草木の相について”

- 17 120_f. 'apar ratih i martōmān 'ut gōspandān + 'ut 'har 'čiš-1 “人間と畜類とあらゆる事物とのラト（首長）について”
- 18 122_{15f}. 'apar čēyōnih i ataxš “火の相について”
- 19 128₁₁ 'apar čēyōnih i χ'aβ “睡眠の相について”
- 20 129_{14f}. 'ēn-ič 'gōβēt 'ku čašarak 'vāng . . . “このこともまた言われている：チャシャーラクの声とは．．．”
- 21 131_s 'apar čēyōnih i vāt, aβar 'ut vārān “風・雲と雨の相について”
- 22 142₂ 'apar čēyōnih i χrafstrān “害獣の相について”
- 23 147₆ 'apar čēyōnih i gurg sarđakān “諸種の狼の相について”
- 24 149_{sf}. 'apar 'čiš 'čiš 'ku 'pat + 'čē'an 'dat 'ēstēt 'ut-šan hamistārih i 'čē mat “一々のものが、いかなるものために創造され、またそれらに、いかなるものが対抗するようになったかについて”
- 25 157₁₂ 'apar 'sāl i dēnik “(ザラスシュトラ) 教(暦)の一年について”
- 26 162_{if}. 'apar vazurg kartārih i mēnōkān yazdān “メーノーク的諸神の大きなわざについて”
- 27 181_s 'apar duškunišnih i Ahriman 'ut 'dēvān “アフリマンと諸魔との悪しきわざについて”
- 28 189₃ 'apar tan i 'martōmān handāčak i <gētēh> “人体は世界の等影であることについて”
- 29 196_{sf}. 'apar ratih <i> kišvarān “諸洲のラトについて”
- 30 199₂ 'apar Cinvar +puhl <'ut> ruvān <i> vitartakān “チンワル橋と死者の霊について”
- 31 205_{sf}. 'apar šahrīhā i +nāmik 'hač Ērānšahr [mān i Kayān] “イラン国の有名な諸州について”
- 32 209_{4f}. 'apar mānihā i Kayān kart 'pat 'dast 'kē aβdiha 'ut +škuftih apai 'gōβēnd “カイ王族がその権勢をもって造営し、奇蹟と驚異に値いすると言われているところの居城について”
- 33 211_{3f}. 'apar vizānd <i> hazarak hazarak 'ō Ērānšahr mat “各千年紀にイラン国に襲来した災厄について”
- 34 220₁₅ 'apar ristāxēz i tan i pasēn “死者の起生と後際とについて”
- 35 228_{sf}. 'apar tōhmak i patvand i Kayān “カイ王朝の系譜について”
- 36 238₆ 'apar 'sāl mar Tačikān 12000 'sāl (これについては Tavadia : op. cit. p. 81 参照)

註

1) *Frahang i oim*~*ēvak* は教詞を取扱ったのちに、

'*ēn apārik mārīkān* 'hač *Apastāk* 'narīh 'ut 'mātakīh 'ut 'tākīh 'ut 'yuxtīh 'ut 'vēhīh
'ut 'vattarīh 'ut nitumīh 'ut miyānakīh 'ut aṣarīh 'ut hačašīh i + 'hač 'ku ō 'āyēt 'ut
patīh <i> 'apāk <'kē> 'ravēt 'ut avīh i <'ō> 'ku ō patvandēt dātastān 'ut hand-
ācak ā-š čērōn 'kē rāḍ 'andar dēn 'saḡ'an mat 'ēstēt 'ut +čand *Apastāk* yuttar
hačaš Zand

以下に出すこれらのアヴェスター語詞には、男性と女性、また単数と多数（双・複）、また善性を示すものと悪性を示すもの、また低劣を示すものと中間を示すものと先勝を示すもの、またどこからそれが来ているかという来由を示すものと、いかなるものともにあるかという伴具を示すものと、いかなるものに結びついているかという関与を示すものがある。（文の）規範と文脈とについていえば、それは、聖典（dēn）のなかで語詞が何んの目的に用いられているかということであるが、また、しばしば *Apastāk* は（その点において）Zand とも異なっていることがある。

といて、個々の取扱いに筆をすすめている。この句を解説することは今はさし扣えるが、詞論（morphology）と文論（syntax）に触れた一種の総序として、インドのストロア体を思わせる。サーサーン朝期に、このほかにもなお作成されたとみられる一連の同種テキストのうちの余影であろうが、本書と、さきにも触れた *Frahang i Pahlavik* との二つが、広い意味での言語学書として中期語で伝存している唯一のものであるのは、インドにくらべて、はなはださびしい。サーサーン朝期の末葉（7世紀）ころの、インドのサンスクリット文献を、この方面に限って概観しても、今日多くのものが伝存していて、はなはだ豊穡である。文法学では、Candragomin の *Cāndravayākaraṇa* は Pāṇini と異なった特異点で注目すべきものであり、Jayāditya~Vāmana の *Kāśīkāvṛtti* は Pāṇini の最もすぐれた註解であるが、それまでの諸文法書をもとり上げて大成したものであり、また Bhartḥhari の *Vākyapadiya* は単なる文法の領域を超えて言語の哲学的課題にも近接した。Pūjyapāda Devanandin の *Jainendravayākaraṇa* は、ジャイナ教徒がブラーフマナ文献の言語を至上のものとして、それに対し特別な関心を払っていたことを証する興味ある文献であるが、転じて語彙学の方面をみると、名詞の性を示す一種の語彙たる、Harṣa の *Liṅgānuśāsana*、語詞を意味に応じて分類した点において *Frahang i Pahlavik* と同発想を同じくしている面のある *Amarakośa* がある。もっとも *Amarakośa* の作者 *Amarasiṃha* の在世代は 6~8 世紀の間に動揺して定めがたい。さらに修辞学では、後世その祖とも仰がれた有名な Daṇḍin の *Kāvyaḍarśa* があり、改めて説くまでもない。これらの文献は本邦インド学界では多く未開の学田に属しているが、それというのも、展開されている論義がハンスにわたり、含蓄されている語義句義が精妙を極めているからでもある。しかし近年、俊秀篤学の士によってそれが拓開されるようになったことは、まことよこばしい。畏友大地原豊助教授の *La Kāśīkāvṛtti* (adhyāya I, pāda 1), traduite et commentée par Yutaka Ojihara et Louis Renou, 1^{re} Partie, Paris 1960 は、そういう意味で特記さるべきものであり、また、直接上掲文献を取扱いの対象としていなくても小林信彦学士の “*LAKṢANĀ* の機能対象 *LAKṢYĀRTHA* (I)” [インド学試論集 No. 1 京都 1960, pp.2~23] も注目すべき労作である。