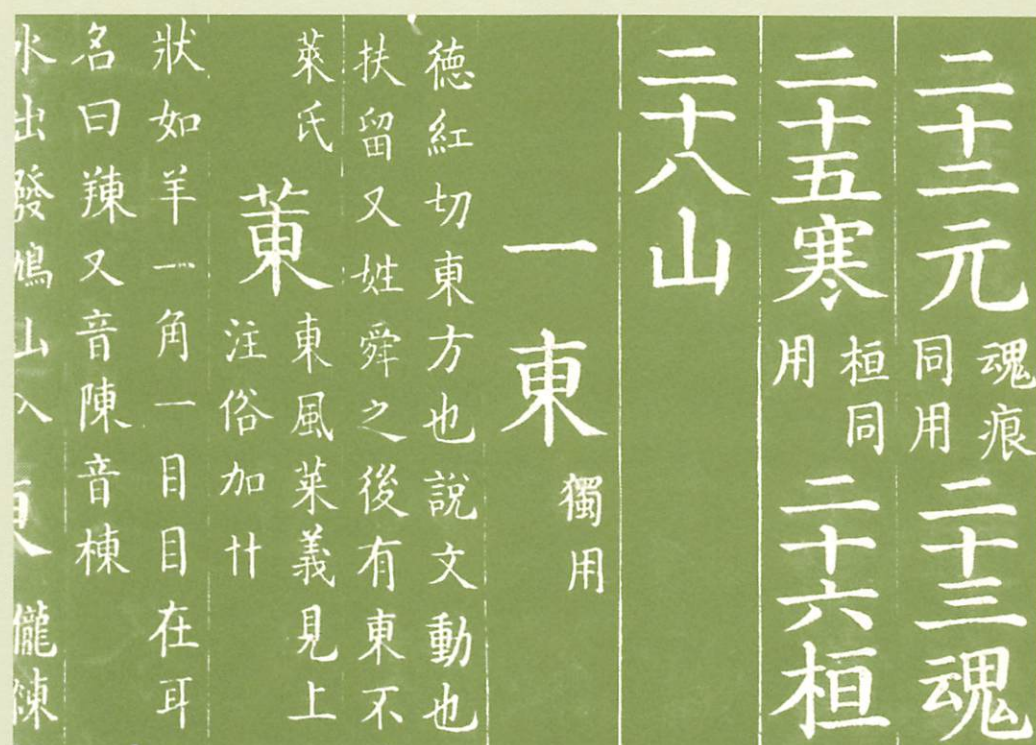


論集 原典



平成10年度～14年度 文部科学省科学研究費補助金 特定領域研究(A)118

「古典学の再構築」研究成果報告集Ⅱ

A01「原典」班研究報告

Ⅱ

神戸 平成15年3月

平成10～14年度 文部科学省科学研究費補助金 特定領域研究 (A) 118

「古典学の再構築」研究成果報告集Ⅱ

A01「原典」調整班研究報告

論集

「原典」

神戸 平成15年3月

はじめに

A01「原典」調整班代表 池田 知久

本書は、科学研究費「古典学の再構築——原典」（特定領域研究（A））に、計画研究者または公募研究者として参加した11名の研究者の、過去2年間または4年間の研究活動を総括する、総括的な学術論文集である。それと同時に、この間の研究活動を関係各方面に報告する報告集でもある。

「古典学の再構築——原典」に計画研究者として参加した研究者は、1998年度（平成10年度）1年間の準備期間を含めて、1999年度（平成11年度）～2000年度（平成12年度）の第Ⅰ期と、2001年度（平成13年度）～2002年度（平成14年度）の第Ⅱ期と、の4年間を加えた合計5年間に及ぶ研究期間中、以下のとおりである。

準備期＝1998年度 5名

五味文彦	日本学
池田知久	中国学
高橋孝信	インド学
御牧克己	チベット学
間野英二	イスラーム学

第Ⅰ期・第Ⅱ期＝1999年度～2002年度 19名

五味文彦	日本学
安田次郎	
近藤成一	
今村みゑ子	
田淵句美子	
桜井陽子	
小川剛生	
本郷和人	
尾上陽介	
高橋慎一郎	
菊池大樹	
井上 聡	
高橋 典幸	
池田知久	中国学
関口 順	
高橋孝信	インド学
御牧克己	チベット学
間野英二	イスラーム学

（※代表者は1999年度～2001年度は間野英二、2002年度は真下裕之）

真下裕之（※分担者は1999年度～2001年度は真下裕之、2002年度は間野英二）

また、公募研究者として参加した研究者は、以下のとおり。

第Ⅰ期＝1999年度～2000年度 9名

堀池信夫	中国学
松田和信	インド学
森山清徹	チベット学
井谷鋼造	イスラーム学
久保一之	イスラーム学
吉田 豊	イラン学
影山悦子	
松川 節	
松井 太	

第Ⅱ期＝2001年度～2002年度 6名

堀池信夫	中国学
松田和信	インド学
森山清徹	チベット学
室寺義仁	チベット学
吉田 豊	イラン学
影山悦子	

本書の編集に際しては、第Ⅱ期の計画研究者と公募研究者とに論文の執筆をお願いしたところ、11名の方々から原稿をいただくことができた。ご多忙中であるにもかかわらず、原稿を寄せられた11名の研究者に心から感謝の意を表したいと思う。

さて、本「原典」班の研究活動を、与えられたフォーマットに従って総括するならば、大略以下のようにまとめることができる。

【要旨】

本特定領域研究プロジェクト「古典学の再構築」全体の中で、「原典」研究は最も基礎の位置を占める。その意味で「原典」班の研究は特に重要である。

「原典」班の目的は、以下のとおりである。

(1) 原典をとりまく状況はそれぞれの文明によってまちまちであるが、各文明における原典の状況を把握しその結果を報告して広く研究者・市民に知らせること。このような活動の中でそれらの共通性と相異性とを文明横断的に明らかにすること。

(2) 過去半世紀間に進展した各文明における原典研究（校訂・注解・方法論など）を当該文明の中で総括すると同時に、古典学全体に対しても諸文明の研究の相互理解を通じて大局的な総括を行い、以上の中から21世紀の新たな古典学の方向を見出すこと。また古典学の研究成果を研究者や民間に対してオープンにするという意味で、分かりやすく親しみやすい古典の日本語訳を作る方向を模索すること。

(3) 古典が伝承されてきた形態である口承と書写とについて、各文明の内部におけるその種類・特徴などの研究を進めるとともに、その研究成果の上に立って原典形成の実際の姿を文明横断的に考察しながら、一般的な原典形成の理論の確立を目指すこと。以上の3点を定期的な研究集会を開いて追求していく。

(4) 各研究が諸原典の写本・版本の所在を実地に調査し、電子機器などを用いてそれらをデータベース化することに努め、各テキストの比較検討・批判的校訂などの作業を進めるが、「原典」班としては共同利用の機器などを購入してそれらの作業を督励すること。インド・チベットなどのように、現代に至るまで研究されることなく民間に伝承されてきた多量の写本が今まさに滅びようとしているという危機的な状況も存在するが、可能であればそれらの保存や購入の方策を講ずること。

以上の諸目的に基づいて、世界の諸文明の中に近代西欧以外にも優れた文明のあることが解明され、21世紀の新たな文明観を展望しうる、現代の世界的レベルから見ても画期的な研究が推進されれば幸いである。

1998年度は、研究計画を具体化して練り上げるための準備期間であり、研究目的や実施形態などについて代表者と分担者とが一堂に会して審議する研究集会を2回開いて、「原典」研究の基礎を固めた。

1999年度～2000年度は、研究者の相互理解・共通認識の獲得を重点的な目標として合計7回の研究集会などを開催した。すなわち、「原典」研究に参加する研究者が、計画研究（5件19名）と公募研究（6件9名）とを合わせて11件28名の多きに上り、その研究領域が日本、中国、南インド・タミル、チベット、チャガタイ・トルコ、ペルシア等々の広きに渡り、またその専門分野も哲学・宗教学・歴史学・文学などのようにはばばらであり、さらにその研究方法も個人によってまちまちである、といった状態にあることを考慮して、各研究者が以上のような相互の違いを乗り越えて「原典」班としての相互理解・共通認識を持つに至ることに重点的な目標としたのである。そして、この目標は相当程度達成されたと考えられる。

2001年度～2002年度は、以上の2年間の研究の実績をふまえて7回の研究集会を開催したが、過去半世紀間の各文明における原典研究を個々に総括するとともに、古典学全体に対しても大局的な総括を提起して、21世紀の新たな古典学の出発点を見出すべく努力してきた。こうした研究活動の中で、文明の相異を超えた共通点として、原典の形成に対する口承と書写の持つ意義、原典の有する規範性の内容・性質や強弱、などを解明する必要性を強く意識するに至った。

【位置付け】

本特定領域研究プロジェクト「古典学の再構築」は、全体として7つの調整班から成っている。その中で、「原典」研究が最も基礎的位置を占めており、それ故特に重要であることは、改めて言うまでもない。

本「原典」班に参加する第Ⅰ期11件28名、第Ⅱ期10件25名の研究者が行う主な研究は、【要旨】の「目的」に沿っているが、より具体的には、以下のとおり。(A) 国の内外を問わず諸原典の写本・版本の所在を実地に調査し、電子機器などを用いてそれらを複写したりデータベース化したりすること。(B) 諸原典の批判的校訂などの作業を進め、既存の各テキストを含む諸テキストの比較・検討を行ってそれらの系統などを明らかにすること。(C) 以上の研究によって把握した諸原典の状況（翻訳を含む）を、著書・論文・口頭報告などの形で発表して広く研究者・市民に知らせること。(D) 過去半世紀間の各文明における原典研究（方法論を含む）を個々に総括するとともに、古典学全体に対しても大局的な総括を提起すること。(E) 古典伝承の形態である口承と書写とについて、各文明に即した個別的な研究を進めると同時に、一般的な原典形成の理論の確立を目指すこと。

日本・中国・インド・チベット・イスラーム等々の諸原典やそれらに対する以上の研究によって、古代より現代に至る世界の諸文明の中に、今日世界を圧倒的に支配している近代西欧文明以外にも優れた文明が多々あることが明らかになると思われる。そしてまた、東西両文明を積極的に取り入れて

きた日本人にとっての、21世紀の新しい文明観の可能性が見通されるようになるかもしれない。このような位置づけを持つ「原典」研究は、国の内外を通じていまだかつて提起されたことがなく、それ故、本「原典」研究はもし成功するならば、現代の世界的なレベルから見ても優れた業績を挙げうるにちがいない。

【連携の成果】

本「原典」研究は、第Ⅰ期11件28名、第Ⅱ期章10件25名の研究計画・研究者から構成されている。その対象とする研究領域は、日本、中国、南インド・タミル、チベット、チャガタイ・トルコ語・ペルシア語、アフガニスタン、中央ユーラシア、近世ペルシア語であり、主としてアジア諸文明の極めて広い領域をカバーしている。したがって、本「原典」班が主催する研究集会は、それ自体で他領域との協力・連携という性質を帯びており、その意味で本「原典」班は各年度数回の研究集会を重視して取り組んできた。これによって得られた研究成果・新たな視点については、上に略述したとおりである。

また、本「原典」班は、2000年3月24日・25日のシンポジウム「文明と古典」を中心となって開催したことを始めとして、「総括」班や他の「調整」班の主催する各種の研究集会・機関会議などに可能な限り参加して、他の古典諸学との協力・連携を求める道を積極的に追求してきた。これによって得られた研究成果・新たな視点も、決して軽少なものではない。

【研究成果】

本「原典」班に参加する各研究者がこの4年間に挙げた具体的な研究成果については、当該研究者の論文の末尾に置かれた報告を参照されたい。重複を避けるためにここでは省略する。

今日、諸原典の置かれた状況、諸原典の研究されている状況は、それらを生んだ文明の相異によってまちまちであり、あらゆる領域の原典に共通する状況を見出すことは困難である。

こうした状態を乗り越えるために、本「原典」班は1998年度1年間の準備期間の後、第Ⅰ期=1999年度～2000年度の2年間の活動の重点を、各研究者の研究領域・専門分野・研究方法などの相互の違いを乗り越えて「原典」班としての相互理解・共通認識が生まれるに至ることに置いた。そのために、1999年度は2回の研究集会と1回のシンポジウムを、2000年度は4回の研究集会をそれぞれ開催し、毎回数名の研究者による専門的な内容の口頭報告とそれを基礎にした集団的な討論を行ってきた。その結果、今日では各研究者の相互の違いを乗り越えた相互理解・共通認識が構築されつつあり、その中から、諸文明の相異を超えた共通認識として、原典の形成に対する口承と書写との持つ意義を解明する重要性、原典の有する規範性的内容・性質や強弱を解明する必要性、などを強く意識するに至っている。

また、最近20年間、簡帛資料の発見・出土が相次ぎ古典学の再構築が猛烈な勢いで進行している中国から、専門研究者として北京大学の裘錫圭教授を招いて開催したシンポジウム「文明と古典」では、「疑古・信古・釈古」（古典を疑う・古典を信ずる・古典を解釈する）についての理論的な問題提起を受け、研究者の国境を越えた相互理解・共通認識をも進めることができた。

第Ⅱ期=2001年度～2002年度は、合計7回の研究集会を開いて、過去半世紀間の各文明における古典学、特に原典研究を個々に総括する活動に取り組んできた。これをさらに拡大し、古典学全体に対して大局的な総括を提起して21世紀の新たな古典学の方角を見出すべく努力すること、さらに、この方面の研究活動の成果を「原典」論として整理して、専門的な著書や論文に定着させるために一層多くの努力を払うこと、などのことは、我々にとって今後に残された課題である。

【発表成果一覧】

本「原典」班の研究代表者・分担者がこの4年間に挙げた具体的な発表成果は、各研究者の論文の末尾に記されている。ここでは、以下に「原典」班の主催した研究集会の記録だけを示す。

1998年度

- (1)「古典学の再構築——原典班」研究集会, 1998年11月1日, 学士会館一橋本館, 各計画研究の概要の紹介と原典班の活動計画

池田知久 (東京大学大学院人文社会系研究科教授)

「古典学の再構築——原典班の平成10年度研究計画について」

五味文彦 (東京大学大学院人文社会系研究科教授)「日本古典学をめぐる諸問題」

高橋孝信 (東京大学大学院人文社会系研究科助教授)

「南インド・タミル古典学をめぐる諸問題」

- (2)「古典学の再構築——原典班」研究集会, 1999年2月18日, ホテル・グランヴィア京都, 各計画研究の概要の紹介と原典班の活動計画

池田知久 「古典学の再構築——原典班の平成11年度以降の研究計画について」

五味文彦 「『吾妻鏡』『明月記』を中心とする日本古典学の研究計画について」

高橋孝信 「南インド・タミル古典学の研究計画について」

間野英二 (京都大学大学院文学研究科教授)

「チャガタイ・トルコ語とペルシア語古典学の研究計画について」

御牧克己 (京都大学大学院文学研究科教授)

「チベット古典学の研究計画について」

1999年度

- (1)「古典学の再構築——原典班」研究集会, 1999年5月15日, 学士会館本郷分館, 各計画研究・公募研究の概要の紹介と原典班の活動計画

池田知久 「古典学の再構築——原典班の平成11年度以降の研究計画」

五味文彦 「『吾妻鏡』『明月記』を中心とする日本古典学の研究計画」

高橋孝信 「南インド・タミル古典学の研究計画」

関口 順 (埼玉大学教養学部教授)「儒家古典の研究計画」

堀池信夫 (筑波大学教授)「西洋近代哲学と中国古典の研究計画」

井谷鋼造 (追手門学院大学文学部教授)

「近世ペルシア語による古典文献学研究計画」

松川 節 (大谷大学短期大学部教授)「中央ユーラシア地域の仏典研究計画」

- (2)「古典学の再構築——原典班」研究集会, 1999年11月13日, 京大会館

池田知久 「原本『老子』の形成について」

五味文彦 「藤原定家の写本形成と公事・故実」

間野英二 「チャガタイ語・ペルシア語写本に関わる今年度の研究状況について」

堀池信夫 「ヘーゲルの『老子』研究の資料について」

久保一之 (京都大学文学部助教授)「いわゆるティムール朝ルネサンス時代のペルシア文学作品に見る都市文化の繁栄」

- (3)「古典学の再構築」公開シンポジウム「文明と古典」, 2000年3月24日・25日, 日本学術会議・東京大学文学部

裘 錫圭 (中国, 北京大学中国語文学系教授)「新しい古典学の構築といくつかの注意点」

- 堀池信夫 「パネル・ディスカッション：文明の中の古典の役割」
 池田知久 「『原典』調整班研究報告」
 松田和信 （仏教大学付置研究所教授）「バーミヤン渓谷から現れた仏教写本の諸相」
 高橋孝信 「タミル古典研究の回顧と展望」
 井谷鋼造 「ペルシア語によるイスラーム世界史記述の始まりについて」
 尾上陽介 （東京大学史料編纂所助手）「藤原定家の日記筆録形態」

2000年度

- (1)「古典学の再構築——原典班」研究集会，2000年8月5日，京大会館
 御牧克己 「チベット宗義文献研究とボン教」
 吉田 豊 （神戸市外国語大学教授）「中央ユーラシアに流布した仏典の研究：ヴェッサンタラジャータカの場合」
 森山清徹 （仏教大学教授）「チベット仏教ゲルク派の二諦説の解釈」
 (2)「古典学の再構築——原典班」研究集会，2000年11月10日，東京大学文学部
 周 啓成 （中国，浙江大学古籍整理研究所教授）「唐代の道挙」
 (3)「古典学の再構築——原典班」研究集会，2000年11月21日，東京大学文学部
 劉 岳兵 （中国，中国社会科学院助理研究員）「日本近代儒学思想研究について」
 (4)「古典学の再構築——原典班」研究集会，2001年1月13日，東京大学文学部
 高橋典幸 （東京大学史料編纂所助手）「室町期における『吾妻鏡』の受容と伝来」
 高橋孝信 「タミル古典の術語の成立について」
 真下裕之 （京都大学人文科学研究所助手）「インド・イスラーム史にかかわる原典研究の総括と展望」

2001年度

- (1)「古典学の再構築——原典班」研究集会，2001年8月4日，芝蘭会館
 中島隆博 （東京大学大学院総合文化研究科助教授）「古典のリフレクション——もう一つの中国古典研究」
 松田和信 「中央アジア出土梵文仏教写本の過去と現在」
 間野英二 「パーブル『リサーラ・イ・ワーリディーヤ』チャガタイ語訳のペルシア語原本」
 (2)「古典学の再構築——原典班」研究集会，2001年10月19日，東京大学総合図書館
 陳 松長 （中国，湖南省博物館副館長）「馬王堆漢墓帛書『式法』研究」
 (3)「古典学の再構築——原典班」研究集会，2002年2月2日，学生会館本郷分館
 間野英二 「パーブル『リサーラ・イ・ワーリディーヤ』チャガタイ語訳のペルシア語原本」
 池田知久 「『老子』研究史の総括と新しい方法論——出土資料をめぐって——」
 五味文彦 「日本中世の古典学の方法と段階」

2002年度

- (1)「古典学の再構築——原典班」研究集会，2002年7月13日，京大会館
 堀池信夫 「『妙本』の形成——『老子玄宗注』思想の成立——」
 室寺義仁 （高野山大学助教授）
 「ブッダの言葉の伝承・解釈・翻訳に対する分析手法上の課題——サンスクリット翻訳文献群としてのチベット大蔵経研究遂行上の問題点——」
 吉田 豊・影山悦子 （日本学術振興会特別研究員）
 「イラン語圏仏典のイラン語の仏教用語の成立」

- (2)「古典学の再構築——原典班」研究集会，2002年11月1日，東京大学文学部
周 桂鈿（中国，北京師範大学哲学系教授）
「中国伝統哲学的新探索——董仲舒政治哲学研究」
- (3)「古典学の再構築——原典班」研究集会，2002年11月30日，大東文化大学大学院
鄭 傑文（中国，山東大学文史哲研究院教授）
「20世紀墨子研究の総括——その歴史・方法・啓示——」
- (4)「古典学の再構築——原典班」研究集会，2002年12月21日，学士会館本郷分館，総括討論
「原典研究をめぐる諸問題」
小川剛生（国文学研究資料館助教授）「有職故実の規範性と古典について」
高橋孝信「神話・伝説と古典の形成について」
真下裕之「イスラーム文明における古典の位置について」
森山清徹「チベット仏教の論理性と古典について」

目 次

はじめに	池田知久	i
日本学		
名月記・吾妻鏡と古典学	五味文彦	3
中国学		
原本『老子』の形成と郭店楚簡『老子』	池田知久	19
中国学分野における出土文献と古典学の再構築 ——楚簡緇衣篇から「徳治」を考える	関口 順	55
「妙本」の形成——『老子玄宗注』思想の形成——	堀池信夫	68
インド学		
文法以前 ——古典テキスト解釈の諸問題	高橋孝信	91
アフガニスタンとパキスタンより発見された仏教写本の研究 ——ノルウェーのスコイエン・コレクションを中心に——	松田和信	109
チベット学		
チベット学に於ける原典研究の意義 ——『宗義の水晶鏡』『ボン教』の翻訳をめぐって——	御牧克己	123
ヴァスバンドゥに帰せられるチベット翻訳文献群について	室寺義仁	144
チャパチョセキセンゲの二諦説 —— <i>dBu ma shar gsum gyi stong thun</i> 和訳研究(3)——	森山清徹	158
イスラーム学		
バーブル関係チャガタイ語・ペルシャ語写本調査報告	間野英二	175
<i>Tabaqat-i Akbari</i> における年代の錯誤について	真下裕之	191
イラン学		
イラン語圏の仏教信仰とイラン語仏典	吉田 豊	217
出土資料からみたソグドとセミレチエの仏教	影山悦子	239
あとがき	池田知久	247

日 本 学

明月記・吾妻鏡と古典学

五味 文彦

『明月記』と『吾妻鏡』を古典学の研究対象として選んだのは、『明月記』の記主藤原定家が歌人であるとともに古典学者であったことにあり、また『吾妻鏡』が鎌倉幕府の歴史を描いた古典的な歴史書であって、その編纂の材料には『明月記』が使われたという関係性に基づくものである。

そこで『明月記』『吾妻鏡』に関するこれまでの研究成果を要約し、さらに『吾妻鏡』の編纂と成立について現在、考えているところを記しておこう。

一 明月記・吾妻鏡の研究成果

1 『明月記』本文研究の成果

冷泉家時雨亭叢書による影印本の刊行によって、定家の自筆本の『明月記』を広く利用する環境が整い、これにともなって散逸した自筆本の調査と収集とを精力的に行ってきた。その基礎調査の成果は、①自筆本の所在箇所と所蔵者とを網羅した尾上陽介「『明月記』原本及び原本断簡一覧」(『明月記研究』7号)、②さらに自筆本の形状・類型に関する尾上陽介「『明月記』原本の構成と藤原定家の日記筆録意識」(『明月記研究』5号)にまとめられ、これによって自筆本の大枠が掴まえられるにいった。

次に自筆断簡の調査では、③菊池大樹「高松宮本『明月記』断簡」(『明月記研究』1号)が嘉禄元年秋記の紹介を行い、④高橋典幸「『明月記』建仁元年五月記断簡紹介」(『明月記研究』4号)が建仁元年五月記を紹介したのを始めとして、多くの研究者に呼びかけて断簡紹介を精力的に行って、雑誌『明月記研究』に載せている。またいくつかの自筆本の断簡が貼り付けられている混合本については、その年代比定と復元の研究を行い、⑤五味「『明月記』安貞元年四月記の研究」が、錯簡の著しい東京国立博物館所蔵『明月記』安貞元年四月記の記事の年代を比定しつつ、本来の安貞元年四月記の復元を試み、⑥五味「『明月記』嘉禄元年秋記の復元」が、ばらばらに伝わる『明月記』嘉禄元年秋記の復元を試みた。また⑦尾上陽介「天理図書館所蔵『明月記』断簡巻について」(『明月記研究』6号)は、正治二年から建暦二年頃までの自筆断簡が貼りこまれた巻の復元を試みている。

さらに自筆本の研究は、その紙背の研究へと進み、多くの紙背文書の紹介とその意義を明らかにするところとなった。⑧五味「紙背から『明月記』を読む」(『季刊文学』6-4号)は幾つかの紙背文書から『明月記』と紙背文書の関係の基礎的な考察を展開したものであり、⑨高橋典幸「『明月記』嘉禄三年春記断簡紹介」(『明月記研究』2号)、⑩同「『明月記』建暦三年記紙背の研究」(『明月記研究』3号)、⑪同「『明月記』寛喜二年秋記紙背の研究」(『明月記研究』6号)は、それぞれに『明月記』嘉禄三年春記、建暦三年記、寛喜二年秋記の紙背を紹介し、その内容を探っている。また ⑫五味「『明月記』と定家文書」は、定家の手元に集まったり、定家が発給したりした文書などを広く収集すると

ともに、その性格を明らかにしたが、そこでも中心をなすのは『明月記』紙背文書であって、それを紹介しつつ、さらに『明月記』の記事の性格を明らかにした。

これまでに紹介されている自筆本についても、新たに調査を行った。⑬尾上陽介「天理図書館所蔵『明月記』治承四五年記について」（『明月記研究』4号）は、定家若年の時期の日記のあり方を探ったもので、遙か後年の書写と考えられてきていたが、そうは見られないことなどを明らかにした。

自筆本の収集調査と並んで、写本の研究も行った。自筆本がある場合、写本研究はどうしても二次的な研究に見られがちであるが、自筆本とても全部がそろっていないことから、写本研究はその穴を埋めることができるのみならず、『明月記』が後世にいかに学ばれたのか、またどのように保管され、整理されてきたのかなどの問題を知る上でも極めて重要な作業となる。そこで従来、知られていなかった徳大寺本について、⑭尾上陽介「史料編纂所所蔵徳大寺本『明月記』について」（『明月記研究』1号）が、早稲田大学図書館蔵本については、⑮兼築信行「早稲田大学図書館蔵『明月記』模本について」（『明月記研究』1号）が、それぞれ紹介して、その後の指針を定め、以後、比較的知られている写本について詳しい紹介を行うところとなり、⑯姫野敦子「東京大学総合図書館所蔵野宮本『明月記』について」（『明月記研究』2号）から、順次、内閣文庫、国会図書館などの紹介を試みており、これによって近世における『明月記』筆写の事業の全貌が明らかになりつつある。

自筆本と写本の研究と同時に並行して試みたのが注釈と現代語訳である。日記には省略部分が多く、注解を付すのはともかくも、現代語訳を行うことにはかなりの困難が予想されたが、科学研究費の一つのテーマが古典を身近なものにすることを標榜していたこともあって、困難を承知で進めることになった。とはいえ大部の日記なので、部分的にボーリングをする形で行い、これまで四箇所のみとまりのある記事についての注釈・現代語訳を試みて発表している。

予想した通り、読解には困難が多かったが、建仁二年七月記・八月記、嘉禄三年三月記・閏三月記、治承四・五年記、寛喜二年七月・八月記を、それぞれ『季刊文学』6-4号、『明月記研究』1-7号に連載している。02年度には建暦年間の記事について試みており、次号の『明月記研究』に載せる予定である。

2 藤原定家と古典学研究

定家の古典学研究については、五味『明月記の史科学』（青史出版、2000年）が触れているのでこれを紹介しておこう。

本書はこれまでに考察してきた『明月記』関係の論文に大幅に手を入れて載せ、さらに新たに論文を加えて構成したものである。全体は三部からなり、第一部は「藤原定家の時代」と題して、藤原定家に関する基本的な問題を探ってみた。旧著の『藤原定家の時代』（岩波新書）を補足し、またそれから漏れた問題をも扱っている。1の論文「新・定家の時代誌」は、定家の生きた時代について、『明月記』や『古今著聞集』『六代勝事記』『続古事談』どの史料を使って探っている。2の「九条家と定家」は、定家の仕えた九条家の人々の動きを定家との関係から探ったもので、特に文書を広く発掘してその位置付けを考えた。3の「後鳥羽院政と定家」は、後鳥羽院政の政治の諸段階を十年という区切りから、定家を軸に考察したものである。4の「藤原定家の写本形成」は、公事・故実の家を形成した藤原定家が公事などを学ぶため、記録の写本をいかに形成したのかを考え、科学研究費の研究集会において報告したものである。

第二部には「明月記の史科学」と題して、『明月記』の史料としての性格を明らかにした論文を収録した。これらは明月記研究会での『明月記』の読解作業にともなって、生まれた論考である。5の「『明月記』の書写と利用」は、『明月記』がいかに書かれ、書写されたのかを、自筆本の検討や『吾

妻鏡』との比較などから考察している。雑誌『UP』（東京大学出版会刊）に「『明月記』を語る」と題して公表した論考を含めて大幅に書き改めている。6の「紙背に『明月記』を読む」は、紙背文書から定家の生きた時代を探っている。

第三部には「明月記の群像」と題して、主として承久の乱以降の時期における『明月記』から浮かび上がってくる様々な人々の動向を探った論文を載せた。9の「『明月記』の群像」は、『明月記』嘉禄元年秋記の復元にともなって、明らかになった事実をもとに、そこに登場してくる人々の動きを跡付けている。10の「九条基家と慈円」は、定家の書写した『長秋記』の紙背文書からうかがえる九条家の人々のうち、基家と慈円の書状を紹介しつつ、二人と定家との関係に迫っている。11の「説話としての『明月記』」は、承久の乱後の定家が日記に記した情報の性格を探ったもので、その情報が『古今著聞集』の説話に近いことから題名となった。12の「中納言定家と上卿故実」は、晩年になってやっと中納言となった定家がどのような仕事をしたのか、またそのためにどのような書物を読み、記したのかを探った。なおこれと関連した論考に「『鎌倉遺文』と『平安遺文』の間」（『鎌倉遺文研究』3号、一九九九年）がある。

このほかの『明月記』関係の研究については『明月記研究』に載っているので参照されたい。

3 『吾妻鏡』の研究成果

『吾妻鏡』は自筆本がなく、写本のみからなるため、その研究は写本の調査から始まった。まず主要な写本である北条本の検討を行い、その成果は井上聡・高橋秀樹「内閣文庫所蔵『吾妻鏡』（北条本）の再検討」（『明月記研究』5号）に報告され、北条本の性格がこれまでに見てきたのと違って相当に複雑な性格を有していたことが明らかとなった。また東京大学史料編纂所所蔵の清元定本について、前川祐一郎「室町時代における『吾妻鏡』」（同）が、その性格ともに紙背文書を紹介して全貌を明らかにした。

そうした成果に立って、五味・井上聡「吾妻鏡」（皆川完一・山本信吉編『国史大系書目解題下』吉川弘文館、二〇〇一年）を報告し、ここに『吾妻鏡』の輪郭が見えてきたところから、注釈を行う段階に到達し、その準備が整いつつある。『明月記』とは違って、この場合にはまず本文を確定して注釈を全体にわたって行い、その次に現代語訳を行う予定である。

『吾妻鏡』は編纂物という性格から、編纂に使った資料・材料が何であったのかが問われるが、そうした面からの研究は、五味『増補 吾妻鏡の方法』（吉川弘文館、2000年）が論考を載せている。すなわち、それぞれの將軍記ごとに主要な材料となる奉行人の日記を推定するとともに、定家の『明月記』がいかに編纂に利用されたのかを考え、さらにそれに収録した「『吾妻鏡』の筆法」では、文書と交名に考察を加え、その考察に基づいて地の文がいかに作成されたのかを探り、編纂者や編纂時期、編纂の意図などについて考えてみた。

他方、五味「縁に見る朝幕関係」（『明月記研究』5号）は『明月記』と『吾妻鏡』との間に見られる人間関係を通じて、鎌倉前期の朝廷と幕府の交流史を探ったものであり、また五味「『吾妻鏡』の編纂と材料」（鎌倉遺文研究会編『鎌倉遺文の』東京堂出版）は改めて『吾妻鏡』の編纂事情を探ったものである。

そこで以下では、『吾妻鏡』の成立事情を探る五味の論考を載せ、現状を示しておこう。

二『吾妻鏡』の成立と編纂

1 『吾妻鏡』の成立

『吾妻鏡』は將軍の年代記のスタイルをとった日記体の歴史書であり、鎌倉幕府の動きや東国の情勢、朝幕関係を探るうえでも最も重要な基本史料である。そのため『吾妻鏡』の研究は早くから進められてきた。先に拙著『吾妻鏡の方法』やそれを増補した『増補 吾妻鏡の方法』でも、『吾妻鏡』の編纂の背景や編纂者の意図などについて探ったが、しかしそれでも明らかなでないことが多いので、ここではそれを補いながら『吾妻鏡』の性格をさらに考えてみたい。

その際、手掛かりになるのは『吾妻鏡』に多く載っている文書である。それらの文書を『吾妻鏡』の編纂者はどのようにして入手したのかという問題から考察することとする。

『吾妻鏡』の編纂については、早くに二段階編纂説が提唱されてきた。はじめの源氏三代の將軍記は文永の頃（一二七〇年代前半）になり、以後の將軍記はそれよりも遅く正応三年（一二九〇）から嘉元二年（一三〇四）の頃に成立した、というものである¹。

この二段階説の論拠は、源氏三代の記事と藤原將軍・宗尊將軍の記事とを比較し、そこに筆録態度が大きく異なる点を見出したことにあったのだが、それを裏付ける積極的な証拠が乏しく、記事の内容の相違も原史料の性格の違いに大きく起因していることを考えるならば、今のところ二段階編纂を積極的に裏づける材料はないとすべきであろう。

ではいつの成立であろうか。その時期は二段階説が指摘している第二段階の成立時期が目安になる。これは第四十二巻の宗尊將軍記の袖書に、後深草院が「院」とのみ記されており、さらに正応三年二月に出家したことが記されていることから、成立を正応三年二月以後、後深草院の亡くなる嘉元二年七月以前とするものであり、それが大枠となる。

そこでさらに編纂時期に関する様々な情報・史料を吟味してゆく必要があるが、まず注目したいのは、『吾妻鏡』の材料に利用された『明月記』の入手時期である。『明月記』は実朝將軍記には相当な形で利用されていることが知られている。藤原定家から為家を経て冷泉為相に伝えられていたが、為相は所領相論などで鎌倉に滞在することが多く、その訴訟の関係上、また和歌や蹴鞠の関係から、幕府の奉行人との接触が深かったため、その時期に編纂者が入手したものと見られる。為相が二条為世との所領の訴訟を幕府におこして裁許を得たのが正応二年十一月七日のことであって、先に指摘した編纂の時期はこれに対応している。

次に『吾妻鏡』元久二年（一二〇五）閏七月二十九日条に載る將軍の下知の入手の時期である。

河野四郎通信依熟功異他、伊予国御家人卅二人止守護沙汰、為通信沙汰、可令勤仕御

家人役之由、被下御書（載將軍御判）、件卅二人名字所被載御書之端也、善信奉行之、

頼季（浅海太郎同舎弟等）（中略）頼恒（太郎）、已上三十二人云々

一見しても明らかなように後世に作成された文書であって、そのもとになった伊予国の御家人交名の作成された時期が永仁の頃であることについては、つとに笠松宏至氏の指摘がある²。すなわち、この御家人交名を提出して争った伊予国三島大祝安俊が裁許を得たのは正安二年（一三〇〇）八月十八日の六波羅下知状であったが³、それによれば、安俊は元久二年閏七月日の右大將家御下知⁴、貞応

1 八代国治『吾妻鏡の研究』（明世堂書店、一九一三年）

2 笠松宏至「徳政・偽文書・吾妻鏡」（『中世人との対話』東京大学出版会、一九九七年）

3 正安二年八月十八日六波羅下知状（『伊予大山積神社文書』『鎌倉遺文』二〇五八三号）

4 元久二年閏七月日関東下知状（『伊予大山積神社文書』『鎌倉遺文』一五七〇号）

なおこれの袖判は北条時政の花押に近似している。

二年（一二二三）三月日の近藤国盛田畠注進状、文永元年（一二六四）十二月二日の関東御下知などの文書を帯して提訴し、係争の地が御家人役を勤める地であること、文永年中に土地を売ったので「新式目」により濫妨を停止して欲しいことなどを訴えた。しかるに永仁七年正月二十六日以後に三回にわたって召文が出されたものの、論人からの請文の提出が全くなかったため、安俊の勝訴に帰したという。

これらからして、元久二年閏七月日の右大将家御下知の交名は永仁七年（一二九九）頃には作成されており、六波羅の関係者の知るところとなっていたことがうかがえ、したがって『吾妻鏡』の編纂の時期はこれ以後のことであろう、と笠松氏は指摘したのであった。まさにその通りであるが、この場合、さらに注目したいのは、伊予三島社の訴えが「新式目」こと永仁五年の徳政令を契機になされていることである。

御家人による質地や売買地の取り戻しを認めたこの法令が出されると、御家人と称して権利を主張するため、訴訟が広く起こされた、そうした訴訟に際して提出された証拠文書が『吾妻鏡』に載るところとなり、その一つが元久の伊予国の御家人交名だったわけである。そうならば、そうした例は他にもあるに違いない。たとえば『吾妻鏡』寿永三年（一一八四）三月一日の土佐国の大名国信らに宛てた次の下文を見たい。

下 土佐国大名国信・国元・助光入道等所

可早源家有志輩同心合力追討平家事

右当国大名并御方有志之武士、且企参上且同心合力、可追討平家事之旨、被 下宣下之上、依鎌倉殿仰、所令下知也、就中当時御家人信恒可令下向、如旧令安堵、不可有狼藉、大名武士同心合力不可見放之状、如件、宜承知敢勿違失以下

寿永三年三月一日

平

差出人の「平」を『吾妻鏡』の地の文は「北条殿」とするが、その根拠は明らかでない。形式や文言なども、途中で「依鎌倉殿仰、所令下知也」と記した後に「就中」と記して新たな内容を述べるようなことなどは他に例がなく、後に創作された可能性が高い。「上洛御家人」の信恒の安堵が語られており、御家人の身分に関わる文書であれば、御家人身分であることが強く主張された永仁年間に作られ提出されたものではなかろうか。

さらにこのように『吾妻鏡』の頼朝將軍記の最初には多くの権利関係の文書が載っており、そのなかには同様な文書もあるのではなかろうか。早くからこの時期の『吾妻鏡』所載の文書には後世の作成にかかるものが多くあることが指摘されている⁵。たとえば次の文書は伊豆三島社への頼朝の寄進状であるが、これはどうであろうか。

伊豆国御園 河原谷 長崎

可早奉免敷地三島大明神

右、件御園者、為御祈禱安堵公平、所寄進如件

治承四年十月廿一日

源朝臣（花押）

伊豆国の河原谷・長崎という二つの御園を三島大明神に敷地として頼朝が寄進したものであるが、この文書は三島社の「矢田部文書」に見えるものの、花押をはじめとして文言などにも問題が多いことが指摘されている⁶。しかるに同日には頼朝は伊豆国の馬宮庄を伊豆権現の敷地として寄進してお

5 前注1八代書。

6 黒川高明『源頼朝文書の研究』（吉川弘文館、一九八八年）。

り、これは『吾妻鏡』には載っていないが、「尊経閣古文書」に現存している。さらに箱根権現への相模国早川本庄を頼朝が寄進した寄進状も『吾妻鏡』治承四年（一一八〇）十月十六日条に載っているが、これらはいずれも形式・内容ともに問題が極めて多く、後世に作られた可能性は高いと見られてきている。

関係文書がないために、これらがいつ作成されたのかを明確に指摘できないのは残念であるが、それらの作成の契機として考えられるのが永仁の徳政令を契機とした神領保護の主張である。そこで見たいのが伊豆権現に関する次の文書である⁷。

質券売買地事、不及御沙汰由、就仰下、当山坊地并熱海郷田畠等、有濫妨云々、太以無其謂、於寺社領者、別所有御沙汰也、彼落居之程者、不可有違乱、若至致狼藉之輩者、可被行重科、存其旨、普可有触沙汰之由也、仍執達如件

永仁五年三月廿六日

丹治

沙弥

沙弥

左衛門尉

走湯山寺家政所

質券売買地に関しての濫妨排除を命じたもので、端裏書には「関東政所書下案」と見える。このように質券売買地に関する濫妨排除を求めて幕府に提出された証拠文書も、『吾妻鏡』の編集に役立てられたのではなかろうか。また当時、伊豆山では社殿の造営がなされているので、それに際して由緒を記した文書が提出されたことも考えられよう。

永仁五年（一二九七）の徳政令は御家人のみならず借財を抱える多くの人々を巻き込んで動かした。徳政令が出されたという噂があると、人々はすぐに土地の取り戻しへと動いており、またこのように「徳政」と号して行動に取り戻しに動く人々がいるかたわら、それからの防衛をするために動く人々もいた。自らの権利は自らの力で保護する自力救済へと人々を動かしたのであり、この時に自らの権利を訴えるべく、その証拠文書として権威のある頼朝時代の文書を幕府に提出した。その幾つかが編集中の『吾妻鏡』に利用されたのであろう。

2 阿豆河庄の相論文書の検討

『吾妻鏡』の頼朝年代記の部分には多くの文書が載っており、その幾つかには問題のあるものであることを見てきたが、そこでさらに『吾妻鏡』元暦元年（一一八四）七月二日条に載る頼朝下文についても検討しよう。

成就院僧正房使者、去夜戌尅参着、是寂楽寺僧徒令乱入高野山領紀伊国阿豆河庄、致非法狼藉之由、依訴申也、則進覽当山結界絵図并大師御手印案文等、筑後権守於御前积申之、凡吾朝弘法者、併為大師聖跡之由、武衛有御信仰之間、不日被經沙汰、可止狼藉之旨、被下御書、其状云、

下 紀伊国阿豆河庄

可早停止旁狼藉、如旧為高野金剛峯寺領事

右件庄者、大師御手印官符内庄也、而今自寂楽寺致濫妨云々、事实者、不穩便事歟、御手印内、誰可成異論哉、早停止彼妨、如旧可為金剛峯寺領之状、如件、

7 永仁五年三月二十六日関東政所下文案（「一条家藏日記紙背文書」『鎌倉遺文』一九三二〇B号）

元暦元年七月二日

紀伊国の阿豆河庄を高野山の知行として認めたものである。その内容を要約しておこう。成就院僧正房の使者が鎌倉に到着して、寂楽寺の僧徒が高野山領紀伊国阿豆河庄に乱入して非法狼藉をしていると訴えてきた。その使者が高野山の結界絵図や大師御手印案文等を進めたところ、筑後権守藤原俊兼が頼朝の御前で、我が朝の弘法はすべて弘法大師のもたらしたところである、と説いたことから、すぐに沙汰があり、狼藉を止めるようにという頼朝の下文が出された。その下文には、紀伊国阿豆河庄の狼藉を停止し、高野金剛峯寺領となすべきことを命じ、この莊園が弘法大師の御手印官符内の地にあることから濫妨を停止させ金剛峯寺領と認めたとしている。

ではこの下文などはいかにして『吾妻鏡』に載ることになったのであろうか。『吾妻鏡』が奉行人の日記を原史料としたことを考えると、地の文に見える頼朝の右筆として活躍した藤原俊兼がこれに関わっていたことが知られるので、俊兼の記していた日記が『吾妻鏡』の原史料とされて記事が作成されたことが考えられよう。ところが『高野山文書』には下文の正文のほかに、次のような俊兼書状が存在している。

吾朝弘法者、併為大師聖跡、上自帝位、下至黎民、誰不念信仰、御手印案文、經御覽候了、可令停止狼藉之旨、成御下文遣之、仍以執達如件

「元暦元年」

七月二日

俊兼奉

この書状が頼朝下文とともに作成されたことは疑いないところで、また『吾妻鏡』の地の文に見える「吾朝弘法者、併為大師聖跡之由」という文言も、この俊兼書状に基づくことも疑いない。そうであれば二つの文書が高野山から提出されたものに基づいて、先の記事は作成されたといえようか。ただ「成就院僧正房使者、去夜戌尅参着」という記事から見ると、俊兼の日記があってそれに基づくものという考えも成り立つ。

ところがその「成就院僧正房」の存在がよくわからない。当然、高野山の訴えを幕府にもたらす人物であれば東寺長者ということになるが、『東寺長者補任』などによれば、成就院僧正と呼ばれた寛助は、これ以前の大治二年（一一二七）に既になくなっていて。当時、高野山に関わる僧正といえ、定遍がいるが、定遍は「尊修院」と称され（『僧綱補任』）、成就院僧正と呼ばれることはなかった。どうもこの記事全体に問題があるようだ。

そこで改めて元暦元年の頼朝の下文を見ると、これは西国の二本所間の相論に対する裁許であって、幕府はこれへの裁許は一貫して消極的であった。したがって元暦元年のこの時期にかかる訴えに裁許を下すことも難しかったのではなかろうか。当時、源義経が鎌倉殿代官として畿内近国で活動していたが、それとても院の支配権の下で制限されてのものであった。さらに俊兼書状を見ると、突然に「吾朝弘法者」と始まっているのも問題である。当時、かかる文書であれば、一般的には「某事」と事書で始まるのが普通であり、全体の文言も落ち着いた。ない。

こうした疑問から考えてみれば、先の記事は高野山が鎌倉後期に阿豆河庄の知行の回復を狙って幕府に訴訟を起こすにあたって、創作した文書であり、それに基づいて編纂者が作り上げた可能性が高い。高野山と寂楽寺との相論で頼朝下文の存在が問題になってきたのは、建長八年（一二五六）六月の高野山の訴えからであり⁸、ついで正応二年（一二八九）の七月十九日の関東御教書では「関東元暦元年十二月九日御下知状」の正文の有無について言及していて⁹、正文そのものの存在が疑われて

8 建長八年六月日高野山住僧等解案（『高野山文書』『鎌倉遺文』八〇〇六号）

9 正応二年七月十九日関東御教書（『高野山文書』『鎌倉遺文』一七〇七〇号）

いる。

しかるに高野山はやがてこの頼朝下文を幕府に提出して、阿豆河庄の知行の回復を求めた結果、ついに永仁四年（一二九六）に幕府から次の執奏を獲得することになった¹⁰。

高野山金剛峯寺雜掌与寂楽寺雜掌相論紀伊国阿豆河庄事、金剛峯寺帶右大将家元暦元年七月二日状、所申雖有子細、非関東進止地之間、任道理宜為聖斷之由、可令申入西園寺殿之状、依仰執達如件

永仁四年八月廿二日

陸奥守

相模守

越後守殿

丹波守殿

これによれば高野山金剛峯寺と寂楽寺との紀伊国阿豆河庄に関する相論については、金剛峯寺が右大将家元暦元年七月二日の状を帶して訴えてきたが、その訴えは十分な理があるにせよ、その地は関東進止の地ではないので、道理に基づいて聖斷の下されるのが望ましいとして、西園寺殿に申し入れるようにと六波羅探題に命じている。やはり西国の二本所間の相論に立ち入らないという立場を貫いており、それだけに元暦の頼朝の下文の異様性がうかがえよう。

これに基づいて高野山は強訴を繰り返し、ついに寂楽寺を管領していた円満院の避状をえて、嘉元二年（一三〇四）に後宇多上皇の院宣が出され、阿豆河庄の知行は高野山に認められたのであった¹¹。そうであれば元暦元年七月二日の頼朝下文などを幕府の関係者が入手したのは永仁四年の頃であって、それはまさに『吾妻鏡』の編纂の時期に相当しており、それが『吾妻鏡』の編纂に利用されたものと指摘できよう。

『吾妻鏡』が編纂された永仁年間には、各地で紛争が起きるとともに、関東で大きな変動が起きていた。永仁元年（一二九三）四月十三日、大地震が関東を襲い、鎌倉では山が崩れ、寺院・人家が崩壊し、死者は二万三千二十四人に及んだというが（『北条九代記』）、この地震が大きな動揺を幕府の政界におよぼすことになった。その余震が続く鎌倉で、四月二十二日には得宗の北条貞時を補佐していた平禅門頼綱の一族が貞時によって討たれる事件が起きた。頼綱は八年前の霜月騒動では、弘安の徳政を主導していた安達泰盛を滅ぼし、幕府の実権を握っていたから、事件は貞時が主導権を掌握する形で行われ、ここに貞時は補佐役から自立して政策を推進することになって、貞時への徳政の期待が膨らんでいった。

これに応じて貞時は、安達泰盛の勢力を復活させ、徳政を実施していった。永仁元年五月に越訴頭を置くと、判決の過誤の救済を図り、十月には引付を止めて執奏を置いて直接に訴訟の指揮するように改めた。このため訴訟が幕府に次々に寄せられてゆき、さらに十月になると彗星が出現したこともあって、徳政への期待は一層膨らんでいった。

永仁五年二月に芒氣が五六尺にも及ぶ彗星が出現したことから、ついに三月に質券売買地を本主に返却することを定めた法令が発された。これが永仁の徳政令であり、これは増え続ける所領のない「無足の御家人」対策の一環でもあった。すでに永仁元年五月には、惣領が罪科によって所領を没収され、それとは別に所領を持っていた庶子の分が没収されたような場合は、所領を庶子に返却する法が定められていた。

御家人の家の内部で所領をめぐる争いが激化しており、『吾妻鏡』がこの時期に編纂されているの

10 永仁四年八月二十二日関東御教書（『高野山文書』『鎌倉遺文』一九一二二号）

11 嘉元二年三月七日後宇多上皇院宣案（『高野山文書』『鎌倉遺文』二一七六四号）

も、こうした事態と大きな関係があったといえよう。幕府を形成しその後の執権政治を担ってきた御家人の家々もこの時期には動揺が始まっていたのである。そこで彼らの家形成の歴史を探ることで家の立て直しを行おうという意図もあって、この歴史書は編纂されたのであろう。

3 『吾妻鏡』編纂の前提

こうして『吾妻鏡』の総体は永仁の頃に編纂されたものと見られるが、しかし編纂のあり方から考えると、これだけの大部の書籍であるから一気に成ったのかを改めて問題にしたい。編纂の担当者が何人かおり、分担して執筆にあたってそれぞれが当該期の奉行人の日記などに依拠して記事を作成したと想定してきたのだが、それでも相当な時間を要したことであろう。またこの時期の書籍の成立事情を考えると、組織的に行われたというものもなかなか考えがたいところである。

そこでこれまでの指摘してきたことにもかかわらず、『吾妻鏡』の成立にはその前提となる歴史書がすでに成立しており、それに追加・増補されて永仁年間に現在のような形になったという可能性について検討しよう。鎌倉後期になった多くの書物はそれ以前になった書物の上に形成されているので、かつての二段階成立説とは違った発想からこの点を探ってみたい。

まず考えられるのは頼朝將軍記とそれ以降の將軍記との記事の相違である。前者には大量の文書が収録されており、記事も精彩に富むが、後者には文書がほとんど載せられておらず、記事もいたって淡白である。これはよるべき奉行人の日記の質という問題もあろうが、もっと根本的な執筆の意図や態度にかかわるのではなかろうか。

また詳細な頼朝將軍記の『吾妻鏡』の記事を見ると、その前提になるような日記が鎌倉後期まで残っていたのか疑問である。ある時期にまとめられて、それが残っていたことを想定したほうがよい。たとえば、貞永元年（1332）十二月五日条を見ると、「故入道前大膳大夫広元朝臣存生之時、執行幕府巨細之間、寿永元曆以来自京都到来重書并聞書、人々款状、洛中及南都北嶺以下自武家沙汰来事記録、文治以後領家地頭所務条々式目、平氏合戦之時東土勲功次第注文等文書、隨公要、依賦渡右筆輩方、散在所処、武州聞此事、令季氏・淨円・円全等、尋聚之、整目錄、被送左衛門大夫云々」とあって、大江広元の手元にあった頼朝時代の記録などが散逸する危機のあったことがわかる。

そうであればこうしたことを契機に頼朝時代の記録を集めて歴史書の編纂に向かったことが考えられよう。この時期には頼朝時代の先例に基づいて御成敗式目が制定されているのも注目される。そう考えて改めて見ると、頼朝が以仁王の乱を契機にして挙兵して幕府を形成し、二度の上洛を経て鎌倉に帰ってくるまでを描いたものとして過不足ない叙述の見られる頼朝將軍記は、それだけで一個の書物としての独自性を帯びていることに気づく。

ただ既に指摘したように、永仁の頃に幕府に提出された文書もそこには含まれているので、頼朝將軍記の原型がいつできたのかを探ることは容易ではない。とはいえ全く手がかりがないわけではなかろう。先に見たように、収録されている文書に注目して、その中から後のある時期に幕府に提出されたような文書を見つけ出し、その提出された時期を割り出すという方法がある。そこで注目したいのが文治三年（一一八七）七月二十七日・二十八日条に見える次の記事である。

廿七日丙寅、信濃国善光寺、去治承三年廻祿後、有再興沙汰之間、殊可加合力之由、被仰付諸人云々、其状云、

下 信濃国庄園公領沙汰人等所

可早結縁助成善光寺造営間土木人夫事

右件寺、靈驗殊勝伽藍也、草創年旧堂宇破壊、加之動有火災之難、礎石之外更無残、有情之輩何不歎此事、早國中不云庄園公領、一味同心与力於勸進上人、土木之間、

励出人夫、令終其功、若不奉加此功之者、不可有所知領掌之儀之状如件、以下、
廿八日丁卯、善光寺造営間事、令下知信濃国御家人給之上、被仰当国目代云々、其奉
書云、

善光寺造営間事、國中さうくをいはす人夫をいたして力をくハふへきよし、御下ふ
みたひ候ぬ、とのも所知なとしらせ給候ハ、与力せさせ給候へく候、このたび不
奉加之人ハ、所知をしらさりけりとおほしめさむするに候、あなかしこあなかしこ

七月廿八日

僧

信濃御目代殿

この記事は前後に関連記事が少なく、わずかに建久二年（一一九一）十月二十二日条に「信濃国善光寺供養受茶羅供、大阿闍梨中納言、阿闍梨忠豪、請僧当寺住侶也、治承三年回祿之後、適有新造云々」と、善光寺の新造がなったことからその供養が行われた、という記事が見える程度である。

文書の内容を見ると、具体性に乏しく、「との」と記されている頼朝の命を、伝える奉者の僧の名も記されておらず、またこのように僧が頼朝の命を奉ずる例は多くはないので、その存在も疑問となる¹²。そう考えると、後に善光寺造営があった時に前例として提出された可能性が高いのではなからうか。そこで探ってゆくと、嘉禎三年（一二三七）十月十六日条に「信濃国善光寺五重塔婆供養也、浄定上人為大勸進。勸進知識奉加云々、導師等大式律師円仙、呪願斎円能登阿闍梨、依此事、去五日、別当勝舜自本寺下着云々」とあって、善光寺の五重塔の塔婆が浄定上人の勸進により建てられているのがわかる。あるいはこの時に前例として幕府に提出された文書と見られなくもない。

もしそうであれば原『吾妻鏡』は貞永から嘉禎の頃にかけて成立したという推測が生まれてくるが、この時期には京では『平家物語』が生まれており、また関東でも『曾我物語』の原型が生まれていた。しかもこの原『曾我物語』は『吾妻鏡』とは極めて関係が深い。

『吾妻鏡』の始まりは、京都で出された平氏を討てという以仁王の令旨が伊豆の北条の館にもたらされ、源頼朝・北条時政の手によって開かれる場面であった。『吾妻鏡』治承四年（一一八〇）四月二十七日条にはこう見える。

高倉宮令旨、今日、前武衛伊豆国北条館に到着す（中略）北条四郎時政主は当国の豪傑なり、武衛を以て婿君となし、専ら無二忠節を顕す、これに因りて最前彼主を招き令旨を披かしめ給ふ、

令旨に象徴される朝廷の権威、頼朝という武士の長者、さらに時政に代表される東国の武士団、これら三つの結びつきによって幕府は始まった、というのが『吾妻鏡』の考えた幕府成立の真相である。それに対して『曾我物語』の巻一は、最初に日本の国のはじまりを記した後、源平両氏が置かれたことを語り、源氏の先祖や争いと源氏の代々を記し、かくして伊東一族の内紛を語るところとなり、敵討ちの事件の発端となる伊豆奥野の狩の風景へとおよんでいる。

ここにまた一つの不思議あり。武蔵・相模・伊豆・駿河、両四箇国に大名たち、伊豆の奥野の狩して遊ばむとて、伊豆の国へ打越えて伊藤（伊東）が館へ入りにけり。

このように『曾我物語』は武蔵・相模・伊豆・駿河の四箇国の武士たちが伊豆の奥野の狩に集まったことから物語の開始を告げており、この四箇国の武士たちの結びつきが『曾我物語』の背景をなす地域世界であって、その点は『吾妻鏡』と共通している。つまり将軍とともに北条氏に大きな役割を担わせつつ、勃興期の幕府の歴史を事実 に即しながら語るスタイルをとる『吾妻鏡』に対して、その武士の英雄時代をやや違った角度から『曾我物語』は叙述を進めているのである。

12 前注6 黒川書参照。

また『曾我物語』には曾我兄弟の御霊を鎮める意図が窺える。当時の人々が語る歴史には、政治的な怨みを残して亡くなっていった人々の活動を語ることで、その怨みを鎮める意味が込められていたが、その点で『吾妻鏡』も御霊を鎮める物語の側面を有していたのではなかろうか。いうまでもなく実朝、義時、政子らが相次いで亡くなったことから頼朝の御霊を鎮める意図があったことが考えられよう。

このように二つは相補う性格を有していたことがうかがえるところからも、原『吾妻鏡』の成立時期を貞永から嘉禎の頃に考えてみたい。さらに『吾妻鏡』という書名についても考えてみよう。

一般に鏡と称されるのは『大鏡』『今鏡』などの仮名で記された歴史書の命名に使われており、真名による歴史書の呼称に使われることはそれまでにはなかったことである。多くの場合、「記」とするか、「抄」とするかのいずれかである¹³。そこでかつて、長井貞秀の書状に見える「関東治記」が当初の書名ではなかったか、と指摘したことがあるが、ただ南北朝期には『吾妻鏡』の呼称が見えていることを考えると、早くに『吾妻鏡』という書名も生まれていたと見られる。そうであれば頼朝將軍記が「関東治記」という呼称にふさわしく、増補されて『吾妻鏡』という呼称が生まれたことが考えられよう。

いささか可能性の列举に終始してしまっただが、『吾妻鏡』もまた多くの鎌倉後期の書物に見られるように二段階で成立、増補されていったものと考えたものである。直接に語る史料が不足しているので、明快な指摘ほどにはゆかないが、『吾妻鏡』の編纂をめぐる事情の一端を記してみた。

13 「記」とあるのは、『六代勝事記』や『五代記』（『五代帝王物語』）。また「抄」とある歴史書には、『百練抄』や『愚管抄』がある。

事務報告

A01-01●計画研究「『明月記』『吾妻鏡』の写本研究と古典学の方法」

研究代表者：五味 文彦	東京大学大学院人文社会系研究科 教授
研究協力者：安田 次郎	お茶の水女子大学文教育学部 教授
近藤 成一	東京大学史料編纂所 教授
今村みゑ子	東京工芸大学女子大学 助教授
田淵句美子	国文学研究資料館 助教授
桜井 陽子	駒沢大学文学部 助教授
本郷 和人	東京大学史料編纂所 助教授
高橋慎一朗	東京大学史料編纂所 助手
尾上 陽介	東京大学史料編纂所 助手
菊地 大樹	東京大学史料編纂所 助手
井上 聡	東京大学史料編纂所 助手
高橋 典幸	東京大学史料編纂所 助手
小川 剛生	国文学研究資料館 助教授

【要旨】

- 1 研究の対象。日本中世の歌人の日記『明月記』と鎌倉幕府の歴史書『吾妻鏡』。
- 2 研究の価値。古典研究の動機や役割を知ることを目指し、古典の学習が新たな文化や政治にどのような影響をあたえ、古典的なものがいかに形成されてきたのかを考える。
- 3 研究内容。『明月記』テキストの確定、注釈と現代語訳。定家の古典研究のあり方や『明月記』本文の研究。『吾妻鏡』写本の収集と表現方法の吟味。

【位置付け】

本研究の対象の『明月記』は、日本中世の歌人である藤原定家の日記である。定家は、それまでの古典研究が中国の古典が中心であったのに対し、日本の王朝の古典『源氏物語』や、『古今和歌集』などの勅撰和歌集を研究を行った古典学者でもあり、日本の古典研究は実に定家とともに始められたともみなされる。したがってその日記の解明は、定家により古典研究がいかに始められたのかという点から重要であるが、同時に定家の和歌そのものが後世に古典としてみなされるようになっており、古典がいかに形成されたのかを考える点からも重要となる。

もう一つの『吾妻鏡』は、朝廷に対抗しつつ形成された鎌倉幕府の歴史書として編纂されたもので、その原史料には『明月記』も使われている。これが古典としての位置を占めるようになったのは、戦国時代の大名が武家の歴史を考えるにあたって参考にするようになってからで、特に徳川家康が江戸幕府を形成するにあたって重視したことから広く版本も作成され、その研究も行われるようになった。

この二つの古典研究は、古典の研究がどのような動機において行われ、それがどのような役割を果たしてきたのかを知るうえで、また現代における古典の意味を考えるうえで重要なことである。古典の学習が新たな文化や政治にどのような影響をあたえたのか、古典的なものがどのように作られてきたのかを考える重要な手掛かりをあたえてくれよう。

【連携の成果】

連携は三つのレベルで行われた。一つは十三人の研究グループが、歴史学・国文学の研究者であることからの協業という形での連携であり、これらは月一回の研究会をもつことで新たな研究が進められたものと自負している。第二の連携は、調整班である原典班における研究の方法や異文化の理解について討論を通じてのものである。これは年三回ほどの研究集会がもたれ、古典の形成やその価値の認識の違いなどからくる問題を考えることで、分析方法や研究の意義についての幅が広がった。第三の連携は、基盤研究全体の研究者による連携であり、年二回ほどの研究集会や会の運営での討議を通じて、古典研究の意味や価値が改めて認識され、それが注釈や現代語訳などへと研究を駆り立てることになった。

【研究成果】

『明月記』の研究では、治承四・五年記を始めとして四箇所の記事のテキストを確定し、その注釈と現代語訳を行ない、さらに定家の古典研究のあり方や、『明月記』の本文・写本の研究など幅広く行ってきた。それらの成果は『明月記研究』1～7号（続群書類従刊行会）や、五味文彦『『明月記』の史科学』（青史出版、二〇〇〇年七月）に報告した。また五味の研究の一部は雑誌『UP』（東大出版会）の二〇〇〇年七月号から九月号に連載して報告した。

次に『吾妻鏡』については後世の写本しか残されていないため、北条本や吉川本などの写本の収集を広く行い、『吾妻鏡』の表現方法を吟味してきたが、その成果は現在編集集中の『明月記研究』5号（続群書類従刊行会、一九九九年十一月刊行）と、同じく編集集中の五味文彦『増補 『吾妻鏡』の方法』（吉川弘文館、二〇〇〇年十月刊行）に報告した。また二〇〇〇年十一月に行われた史学会の大会においてもシンポジウムを企画して報告した。

以上において明らかになったのは、まず『明月記』の日記としての特質と『吾妻鏡』の歴史書としての特質である。『明月記』の自筆本の研究によって料紙の利用方法と書写の態度が明らかとなり、また『吾妻鏡』がいかに形成され、いかに活用されてきたか、その資料の基本的な性格が明確になった。続いて、定家が古典学者として古典や故実の写本の形成してゆく努力のあり方がわかり、それが和歌の家を興し、さらに故実の家を確立しようとした意図に基づくものであったことが明らかとなった。この時代における古典学の位置が見えてきた。

【発表成果一覧】

○『明月記研究』4号（一九九九年）

明月記研究会編「『明月記』を読む（治承四年）」*

尾上陽介「天理図書館所蔵『明月記』治承四五年記について」

高橋典幸「『明月記』建仁元年五月記断簡紹介」

田淵句美子「新出『明月記』断簡」

五味文彦「定家と故実 付、九条基家書状」

櫻井陽子「紅旗征戎、非吾事」再考」

菊地大樹「後白河院政期の王権と持経者」

○『明月記研究』5号（二〇〇〇年）

明月記研究会編「『明月記』を読む（治承四五年）」*

尾上陽介「『明月記』自筆本の筆録形態」

櫻井陽子「『征戎』と『征戌』

小川剛生「『誓固中節会部類記』について」

今村みゑこ「月講式と藤原教家」

五味文彦「縁に見る朝幕関係」

井上聡「北条本『吾妻鏡』考」

前川祐一郎「室町時代における『吾妻鏡』」

○『明月記研究』6号（二〇〇一年）

明月記研究会編「『明月記』を読む（寛喜二年七月）」*

高橋典幸「『明月記』寛喜二年秋記紙背の研究」

五味文彦「『明月記』と定家文書」

尾上陽介「天理図書館所蔵『明月記』断簡巻について」

田淵句美子「俊成卿女伝記考証」

○『明月記研究』7号（二〇〇二年）

明月記研究会編「『明月記』を読む（寛喜二年八月）」*

尾上陽介「『明月記』原本及び原本断簡一覧」*

田淵句美子・兼築信行「順徳院詠『御製歌少々』を読む」

今村みゑ子「順徳天皇と音楽」

五味文彦「『明月記』と説話集の世界」

小川剛生「北山准后九十賀とその記録」

小川剛生「四辻善成の生涯」（『国語国文』69-7号，二〇〇〇年）

五味文彦『増補『吾妻鏡』の方法』（吉川弘文館，二〇〇〇年）

五味文彦『『明月記』の史科学』（青史出版，二〇〇〇年）

田淵句美子『中世初期歌人の研究』（笠間書院，二〇〇一年）

櫻井陽子『平家物語の形成と受容』（汲古書院，二〇〇一年）

五味文彦・井上聡（皆川完一・山本信吉編『国史大系書目解題 下』吉川弘文館，二〇〇〇一年）*

高橋典幸「荘園制と武家政権」（『歴史評論』622号。二〇〇二年）

今村みゑ子「長明と定家」（『東京工芸大学女子大学部紀要』二〇〇二年）

五味文彦・佐野みどり・松岡心平『中世文化の美と力』（中央公論新社，2002年）

五味文彦編著『京・鎌倉の王権』（吉川弘文館，2003年）

[注] 以上のうち*印を付したものは，特定領域A（2）科学研究費報告書「『明月記』『吾妻鏡』の写本研究と古典学の方法」に収録したので参照されたい。

中国学

原本『老子』の形成と郭店楚簡『老子』

池田 知久

A 始めに

本稿の目的は、この度、出土して公表された『郭店楚墓竹簡』（文物出版社、1998年）所収の『老子』（以下、郭店『老子』と略稱する。）甲本・乙本・丙本が、想爾注本・河上公注本・王弼注本などの通行諸本『老子』¹の形成過程の中において、いかなる位置を占めいかなる意義を有するテキストであるかを解明することにある。すなわち、あらかじめ結論の一端を先取りして言うことが許されるならば、従来、研究者が『史記』老子列傳に基づいて述べてきたような、春秋末期から戦國中期までの間に「五千言」をもって成書され、すでに一とおり完成させられている『老子』の一部分などではなくて、戦國末期の今まさに形成（成書および抄寫）の途上にある、テキストとして甚だ不安定な『老子』であって、その意味では、歴史上ほとんど最初にこの世に現れた、『老子』の原型に最も近いテキストであること、以上のような諸問題を解明することにある²。

周知のとおり、『史記』老子列傳には、

老子者、楚苦県厲鄉曲仁里人也。姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。

孔子適周，將問禮於老子。老子曰，「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已」。孔子去，謂弟子曰，「鳥，吾知其能飛。魚，吾知其能游。獸，吾知其能走。走者可以爲網，游者可以爲綸，飛者可以爲矰。至於龍吾不能知，其乘風云而上天。吾今日見老子，其猶龍邪」。

老子脩道德，其學以自隱無名爲務。居周久之，見周之衰，廼遂去。至關，關令尹喜曰，「子將隱矣，彊爲我著書」。於是老子廼著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。

或曰，老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其脩道而養壽也。

1 以下、本稿では、立論や比較の根據を示す資料に、『老子』の通行諸本の多くを挙げていたずらに煩瑣に流れるのを避けるために、通行諸本の代表としては原則としてただ王弼本だけを挙げることにする。郭店『老子』甲本・乙本・丙本と馬王堆『老子』甲本・乙本・通行本『老子』諸本との異同の詳細を知りたいければ、拙著『郭店楚簡老子研究』（東京大學文學部中國思想文化學研究室、2000年1月第2刷）を参照していただきたい。

2 筆者の手に成る論著の中で、同じ趣旨を述べたものとしては、以下の三點がある。

「尚處形成階段的《老子》最古文本—郭店楚簡《老子》」（中國文），曹峰譯，『道家文化研究—郭店楚簡專號』第17輯，三聯書店，1999年8月。

『郭店楚簡老子研究』（前掲）の「前書き」。

「郭店楚簡『老子』諸章の上段・中段・下段——『老子』のテキスト形成史の中で——」，『中國哲學研究』第18號，東京大學文學部中國思想文化學研究室，2003年2月。

自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公曰，「始秦與周合，合五百歲而離，離七十歲而霸王者出焉」。或曰太史儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隱君子也。

老子之子名宗，宗爲魏將，封於段干。宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝。而假之子解爲膠西王卬太傅，因家于齊焉。

世之學老子者則紬儒學，儒學亦紬老子。「道不同不相爲謀」，豈謂是邪。李耳無爲自化，清靜自正。とあって、老子という人物の活動していた時代は孔子とほぼ同じ時代（春秋末期）であり、「關令尹喜」という人に請われて「上下篇」より成る「五千餘言」の「書」を「著」した、と述べられている。

もし我々が『史記』老子列傳の敘述をそのまま信じて、以上を歴史的事實であると見なすならば、馬王堆漢墓帛書『老子』（以下、馬王堆『老子』と略稱する。）や通行諸本『老子』と基本的に同じ『老子』の「五千言」がすでに春秋末期には完成しており、この度の郭店『老子』もその完成本『老子』の一部分か、もしくはその節略本かのいずれかである、などといった見方を取る方向に傾斜することであろう。しかしながら、『史記』老子列傳というのは、その中に非常に重大な、かつ極めて多くの問題を含んでいるために、その敘述を単純・安易に信ずるわけにはいかないことで古來、特に有名な文獻である³。

したがって、郭店『老子』のテキストとしての位置と意義とを解明しようとする本稿では、『史記』老子列傳の敘述を歴史的事實と信ずる前提に依據することなく、老子や『老子』についてできあがった既存の知識・理論や先入観に依據して外在的に説明するのではなく、それら一切の既存の知識・理論を可能な限り一旦棚上げし、あらゆる先入観を一旦一〇〇パーセント白紙にもどした上で、郭店『老子』の文章表現と思想内容とから離れずそれらに密に即しつつ、内在的に検討したいと思う。

B 戦国末期における『老子』の編纂

中國古代の通行の諸文獻に依據して判断する限りでは、老子という人物の人となりや彼の懐いている思想が思想界に廣く知られるのは、戦国末期に入ってからのものであり、そして、『老子』という書物が編纂されるのは、戦国末期～前漢初期のものである。

老子の人物や思想は、戦国初期～前漢初期の『墨子』や戦国中期の『孟子』にはまだ登場していない。『莊子』を除く現存の諸文獻の中で最も早く老子の人物や思想に言及しているのは、『荀子』と『呂氏春秋』とである。『荀子』の中には、天論篇に、

萬物爲道一偏，一物爲萬物一偏，愚者爲一物一偏，而自以爲知道，無知也。慎子……。老子有見於黜（屈），無見於信（伸）。墨子……。宋子……。……有黜（屈）而無信（伸），則貴賤不分。

……書曰，「無有作好，遵王之道。無有作惡，遵王之路。」此之謂也。

とあって、荀子は明らかに老子の人物や思想を知っている。また、『荀子』には、道家系の諸思想から影響を受けたと思われる語句や觀念が散見する⁴。したがって、荀子の當時、道家系の人物や思想がすでに誕生していたことは疑いえない。けれども、『荀子』には『老子』からの引用が一條もないので、通行本（王弼本）の原形となる『老子』はまだ成書・編纂されていなかったと判断される。

3 『史記』老子列傳に含まれている矛盾・問題、およびそれに対する對處のしかたについては、拙著『老莊思想』改訂版（放送大學教育振興會，2000年）の1「最初の思想家たちとその生きた時代」，「謎に包まれた老子という人物」，および拙著『《莊子》——「道」的思想及其演變』（中華民國國立編譯館，2001年）の第I部，第一章，第1節「《史記・老子列傳》所包含の矛盾」を参照。

4 例えば、解蔽篇に現れる「物物者非物」という二世界論に基づく存在論や、「虚壹而静」という辨證法的な知識論など、がそれである。

『呂氏春秋』になると、老子の人物や思想についての言及は増えてきて、凡そ五條に上る。例えば、貴公篇に、

天下非一人之天下也、天下之天下也。陰陽之和、不長一類。甘露時雨、不私一物。萬民之主、不阿一人。……荆人有遺弓者、而不肯索。曰、「荆人遺之、荆人得之。又何索焉。」孔子聞之曰、「去其荆而可矣。」老聃聞之曰、「去其人而可矣。」故老聃則至公矣。天地大矣。生而弗子、成而弗有。萬物皆被其澤得其利、而莫知其所由始。此三皇五帝之德也。

とあり、當染篇に、

墨子見染素絲者而歎曰、「染於蒼則蒼、染於黃則黃。所以入者變、其色亦變、五入而以爲五色矣。」故染不可不慎也。非獨染絲然也、國亦有染。……非獨國有染也。孔子學於老聃孟蘇斐靖叔。

とあり、不二篇に、

聽群衆人議以治國、國危無日矣。何以知其然。老耽貴柔、孔子貴仁、墨翟貴廉（兼）、關尹貴清、子列子貴虛、陳駢貴齊、陽生貴己、孫臏貴勢、王廖貴先、兒良貴後。

とある⁵。しかし、『呂氏春秋』には『老子』からの引用であると明言した例が一條もなく、それ故、この段階になっても原本『老子』は、やはりまだ編纂されていなかったと判断するのが適當である。

とは言うものの、『呂氏春秋』の中には、老子の人あるいは『老子』の書のことばであるとは明言しないまま、通行本（王弼本）の『老子』と一致または類似する文章が非常に多く載せられている。

二三の例を挙げてみよう。貴公篇には、上文に引用した文章の中に、

天地大矣。生而弗子、成而弗有。萬物皆被其澤得其利、而莫知其所由始。此三皇五帝之德也。

とあった。この文章は、王弼本『老子』第二十五章の、

道大、天大、地大、王亦大。域中有四大、而王居其一焉。人法地、地法天、天法道、道法自然。⁶
第二章・第十章・第五十一章の、

5 『呂氏春秋』では、以上の他に、去尤篇に、

解在乎齊人之欲得金也、及秦墨者之相妬也、皆有所乎尤也。老聃則得之矣。若植木而立乎獨、必不合於俗、則何可擴矣。

のように「老聃」の名が見えており、重言篇に、

故聖人聽於無聲、視於無形、墨何田子方老耽是也。

のように「老耽」の名が見えている。

6 郭店『老子』甲本は、

天大、陸（地）大、道大、王亦大。國中又（有）四大安（焉）、王尻（處）一安（焉）。人法陸（地）、陸（地）法天、天法道、道法自狀（然）。■

に作り、また、馬王堆『老子』甲本は、

〔道大〕、天大、地大、王亦大。國中有四大、而王居一焉。人法地、〔地〕法天、天法〔道、道〕法〔自然〕。

に作り、同じく乙本は、

道大、天大、地大、王亦大。國中有四大、而王居一焉。人法地、地法天、天法道、道法自然。

に作っている。郭店『老子』甲本の眞っ先に「天」と「地」とをまとめて言うのは、『呂氏春秋』貴公篇の「天地」だけを言う表現に近いようである。

7 郭店『老子』甲本は、

萬勿（物）役（作）而弗忍（治）也、爲而弗志（恃）也、成而弗居。天（夫）售（唯）弗居也、是以弗去也。■

に作り、また、馬王堆『老子』甲本は、

〔萬物昔（作）而弗始（治）〕也、爲而弗志（恃）也、成功而弗居也。夫唯〔弗〕居、是以弗去。

に作り、同じく乙本は、

萬物昔（作）而弗始（治）、爲而弗志（恃）也、成功而弗居也。夫唯弗居、是以弗去。

に作っている。郭店『老子』甲本の「成」とだけ言って「成功」と言わないのは、『呂氏春秋』貴公篇の「成」とだけ言う表現に近いかもしれない。

8 馬王堆『老子』甲本は、

生之畜之、生而弗〔有〕、長而弗宰也。是胃（謂）玄德。

に作り、同じく乙本は、

生之畜之、生而弗有、長而弗宰也。是胃（謂）玄德。

に作っている。

萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而不居。夫唯不居，是以不去。(第二章)⁷

生之畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰。是謂玄德。(第十章)⁸

故道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之，養之覆之。生而不有，爲而不恃，長而不宰。是謂玄德。(第五十一章)⁹

第三十四章の、

大道汜兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不爲主。常無欲，可名於小。

萬物歸焉而不爲主，可名爲大。以其終不自爲大，故能成其大。¹⁰

第七十七章の、

孰能有餘以奉天下，唯有道者。是以聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢。¹¹

などと類似するところがある。

また、大樂篇には、

道也者，視之不見，聽之不聞，不可爲狀。有知不見之見，不聞之聞，無狀之狀者，則幾於知之矣。

道也者，至精也。不可爲形，不可爲名。疆（強）爲之〔名〕，謂之太乙（一）。故一也者制令，兩也者從聽。

とある。この文章は、王弼本『老子』第十四章の、

視之不見，名曰夷。聽之不聞，名曰希。搏之不得，名曰微。此三者，不可致詰，故混而爲一。其上不皆謁，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象。是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有，能知古始。是謂道紀。¹²

9 馬王堆『老子』甲本は、

・道生之畜之，長之遂之，亭之〔毒之，養之復（覆）之。生而〕弗有也，爲而弗寺（恃）也，長而弗宰也。此之謂玄德。

に作り，同じく乙本は、

道生之畜〔之，長之遂〕之，亭之毒之，養之復（覆）〔之。生而弗有，爲而弗寺（恃），長而〕弗宰。是胃（謂）玄德。

に作っている。

10 馬王堆『老子』甲本は、

道〔汎（汜）呵（乎）元（其）可左右也，成功〕遂事而弗名有也。萬物歸焉而弗爲主，則恆无欲也，可名於小。萬物歸焉〔而弗〕爲主，可名於大。是〔以〕聲（聖）人之能成大也，以其不爲大也，故能成大。

に作り，同じく乙本は、

道汎（汎）呵（乎）元（其）可左右也，成功遂〔事而〕弗名有也。萬物歸焉而弗爲主，則恆无欲也，可名於小。萬物歸焉而弗爲主，可命（名）於大。是以・（聖）人之能成大也，以元（其）不爲大也，故能成大。

に作っている。

11 馬王堆『老子』甲本は、

孰能有餘而有以取奉於天者乎，〔唯又（有）道者乎。是以聲（聖）人爲而弗又（有），成功而弗居也。若此元（其）不欲〕見賢也。

に作り，同じく乙本は、

夫孰能又（有）余（餘）而〔有以〕奉於天者，唯又（有）道者乎。是以・（聖）人爲而弗又（有），成功而弗居也。若此元（其）不欲見賢也。

に作っている。

12 馬王堆『老子』甲本は、

視之而弗見，名之曰聾（微）。聽之而弗聞，名之曰希。搏之而弗得，名之曰夷。三者，不可至（致）計（詰），故園（捆）〔而爲一〕。一者，其上不攸，其下不忽。尋尋呵（乎）不可名也，復歸於無物。是胃（謂）无狀之狀，无物之〔象〕。是胃（謂）沕（忽）望（恍）。隋（隨）而不見元（其）後，迎而不見其首。執今之道，以御今之有，以知古始。是胃（謂）〔道紀〕。

に作り，同じく乙本は、

視之而弗見，〔名〕之曰微。聽之而弗聞，命（名）之曰希。○搏之而弗得，命（名）之曰夷。三者，不可至（致）計（詰）計，故系君而爲一。一者，元（其）上不譌，元（其）下不忽。尋尋呵（乎）不可命（名）也，復歸於无物。是胃（謂）无狀之狀，无物之象。是胃（謂）沕（忽）望（恍）。隋（隨）而不見其（其）後，迎而不見其（其）首。執今之道，以御今之有，以知古始，是胃（謂）道紀。

に作っている。

第二十一章の、

孔徳之容，惟道是從。道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚眞，其中有信。自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉，以此。¹³

第二十五章の、

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。¹⁴

などと一致または類似している。

また、君守篇には、

得道者必靜。靜者無知，知乃無知，可以言君道也。……故曰，「不出於戸，而知天下，不窺於牖，而知天道。其出爾遠者，其知爾少。」故博聞之人，疆識之士闕矣。事耳目，深思慮之務敗矣。堅白之察，無厚之辯外矣。不出者，所以出之也。不爲者，所以爲之也。此之謂以陽召陽，以陰召陰。とある。この文章の中の「不出於戸，而知天下，不窺於牖，而知天道。其出爾遠者，其知爾少。」は、王弼本『老子』第四十七章の、

不出戸，知天下，不闚牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不爲而成。

13 馬王堆『老子』甲本は、

孔徳之容，唯道是從。道之物，唯望（恍）唯忽。〔忽呵（乎）望（恍）〕呵（乎），中有象呵（乎）。望（恍）呵（乎）忽呵（乎），中有物呵（乎）。淖（幽）呵（乎）鳴（冥）呵（乎），中有諳（情）地（呵（乎））。其諳（情）甚眞，其中有〔有信〕。自今及古，其名不去，以順衆父（父）。吾何以知衆父（父）之然，以此。

に作り，同じく乙本は、

孔徳之容，唯道是從。道之物，唯望唯沕。呵（乎）望呵（乎），中又（有）象呵（乎）。望呵（乎）沕呵（乎），中有物呵（乎）。幼（窈）呵（乎）冥呵（乎），元（其）中有諳（情）呵（乎）。元（其）諳（情）甚眞，元（其）中又（有）信。自今及古，元（其）名不去，以順衆父。吾何以知衆父之然也，以此。

に作っている。

14 郭店『老子』甲本は、

又（有）頌（狀）蟲（熊）成，先天陸（地）生。敎（寂）繆（穆）蜀（獨）立不亥（改），可以爲天下母。未暫（知）元（其）名，孳（字）之曰道。虛（吾）弱（強）爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。天大，陸（地）大，道大，王亦大。國中又（有）四大安（焉），王尻（處）一安（焉）。人法陸（地），陸（地）法天，天法道，道法自狀（然）。■

に作り，また，馬王堆『老子』甲本は、

有物混成，先天地生。繆（寂）呵（乎）繆（寥）呵（乎），獨立〔而不亥（改）〕，可以爲天地母。吾未知其名，字之曰道。吾強爲之名曰大。〔大〕曰筮（逝），筮（逝）曰遠，遠曰反。道大，天大，地大，王亦大。國中有四大，而王居一焉。人法地，〔地〕法天，天法〔道，道〕法〔自然〕。

に作り，同じく乙本は、

有物混成，先天地生。蕭（寂）呵（乎）淖（寥）呵（乎），獨立而不亥（改），可以爲天地母。吾未知元（其）名也，字之曰道。吾強爲之名曰大。大曰筮（逝），筮（逝）曰遠，遠曰反。道大，天大，地大，王亦大。國中有四大，而王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

に作っている。

15 馬王堆『老子』甲本は、

不出於戸，以知天下，不規（窺）於牖，以知天道。元（其）出也邇（彌）遠，元（其）〔知邇（彌）少。是以聖（聖）人不行而知，不見而名（明）〕，弗爲而〔成〕。

に作っており，二番目の「知」の字が，王弼本の「見」の字よりも『呂氏春秋』君守篇の「知」の字に一致している。同じく乙本は、

不出於戸，以知天下，不規（窺）於〔牖，以〕知天道。元（其）出邇（彌）遠者，元（其）知邇（彌）〔少。是以聖（聖）人不行而知，不見〕而名（明），弗爲而成。

に作っており，二番目の「知」の字だけでなく，「者」の字も『呂氏春秋』君守篇に一致している。修辭の觀點から見れば，『呂氏春秋』君守篇が最も古樸・稚拙であって，王弼本（通行本）『老子』が最も整っているから，「老子」のこの箇所は『呂氏春秋』などを材料として、

『呂氏春秋』君守篇→馬王堆『老子』甲本・乙本→王弼本『老子』

のように順次彫琢の手が加えられ，次第にテキストが形成されていったと考えられる。

とかなりの程度一致している¹⁵。

以上の事実に基づいて推測するならば、『呂氏春秋』が成書された当時（紀元前239年乃至235年）、道家系の思想家たちが多数活動しその思想書が多数書かれていて、後者は間もなく『老子』に成書・編纂されることになる一歩手前にまで接近していた、すなわち、道家系の思想書から『老子』の成書・編纂に轉ずる臨界點にほとんど達していたのである。

降って『韓非子』の時代ともなれば、『老子』の成書・編纂はすでに一まず終了していた。何よりも『韓非子』の中にはもっぱら『老子』を解釋することを目的とした解老篇・喻老篇の二篇があって、これは歴史上初めて現れた『老子』の注釋書であるが、『老子』中の凡そ二十一條の文章を引用して逐條的な解釋を加えている。解老・喻老の二篇以外にも、『韓非子』には「老聃」「老子」のことばと明言して『老子』の文を引く例が三條あり、例えば、六反篇には、

老聃有言曰、「知足不辱，知止不殆。」夫以殆辱之故，而不求於足之外者，老聃也。今以爲足民而可以治，是以民爲皆如老聃也。

とある。この文章の「知足不辱，知止不殆。」は、王弼本『老子』第四十四章の、

名與身孰親，身與貨孰多，得與亡孰病。是故甚愛必大費，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。

と完全に一致している¹⁶から、この時、『老子』の成書・編纂は一まず終了していたにちがいない。他の二條は、内儲説下篇に、

權勢不可以借人。上失其一，臣以爲百。故臣得借則力多，力多則内外爲用，内外爲用則人主壅。其説在老聃之言失魚也。

とあり、これは、王弼本『老子』第三十六章の、

魚不可脱於淵，國之利器，不可以示人。

を指していると思われる。また、難三篇に、

或曰、「子産之治，不亦多事乎。……不任典成之吏，不察參伍之政，不明度量，恃盡聰明，勞智慮，而以知姦，不亦無術乎。……老子曰，「以智治國，國之賊也。」其子産之謂矣。」

とあり、これは、王弼本『老子』第六十五章の、

古之善爲道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊。不以智治國，國之福。知此兩者，亦稽式。常知稽式，是謂玄德。玄德深矣遠矣，與物反矣。然後乃至大順。

16 郭店『老子』甲本は、

名與身皆（孰）新（親），身與貨皆（孰）多，資（得）與資（亡）皆（孰）病（病）。甚悉（愛）必大費（費），周（厚）賊必多資（亡）。古（故）智（知）足不辱，智（知）止不殆（殆），可以長舊（久）。■

に作り、また、馬王堆『老子』甲本は、

名與身孰親，身與貨孰多，得與亡孰病。甚〔愛必大費，多藏必厚〕亡。故知足不辱，知止不殆，可以長久。

に作り、同じく乙本は、

名與〔身孰親，身與貨孰多，得與亡孰病。甚愛必大費，多藏必厚亡〕。故知足不辱，知止不殆，可以長久。

に作っている。

17 馬王堆『老子』甲本は、

故曰，爲道者，非以明民也，將以愚之也。民之難〔治〕也，以元（其）知（智）也。故以知（智）知（治）邦，邦之賊也。以不知（智）知（治）邦，〔邦之〕德也。恆知此兩者，亦稽式也。恆知稽式，此胃（謂）玄德。玄德深矣遠矣，與物〔反〕矣，乃〔至〕大順。

に作り、同じく乙本は、

古之爲道者，非以明〔民也，將以愚〕之也。夫民之難治也，以元（其）知（智）也。故以知（智）知（治）國，國之賊也。以不知（智）知（治）國，國之德也。恆知此兩者，亦稽式也。恆知稽式，此胃（謂）玄德。玄德深矣遠矣，〔與〕物反也，乃至大順。

に作っている。

を引用しているものである¹⁷。

ただし、以上に引用した諸篇は、今日、韓非（紀元前二八〇年～前二三三年）の自著ではなく、彼よりやや後の後學の手に成るものであることが判明しているし、それに韓非の自著と認められる孤憤・説難・姦劫弑臣・五蠹・顯學などの諸篇には、老子の人物と思想とが全然見えていないから、『老子』の成書・編纂は、結局のところ、韓非の卒した後の戦國末期～前漢初期に行われたと考えられる。解老篇・喻老篇などの用いた『老子』は、恐らく、成書・編纂されたばかりの最もホットなテキストだったのである。筆者は今ここに「『老子』の成書・編纂は一まず終了していた」と書いたが、解老篇・喻老篇などの用いた『老子』の經文と馬王堆『老子』甲本・乙本（後述）や通行本（王弼本）『老子』とを比較・對照してみると、兩者の間にまだ若干の距離があり相異がある。それ故、『老子』の成書・編纂はこの段階で完了したわけではなく、なおしばらくの間は成書・編纂の作業が續けられていたと考えるのが適當である。

本章の終わりに、老子の人物や思想に言及することが諸文獻の中で最も多い『莊子』という書物について觸れておく。『莊子』の書物には、老子または『老子』の言であると明言しないで、通行本（王弼本）『老子』と一致または類似する文章が非常に多く載っている。『老子』の成書・編纂を占うという觀點からそれらを論ずるならば、大體のところは『呂氏春秋』の場合に『韓非子』の場合を加えたような状況となっている。——すなわち、第一に、『莊子』のある文章は『老子』の成書・編纂に先だって書かれ『老子』に取り入れられる材料を提供しており、第二に、ある文章は『老子』の成書・編纂とはほぼ同時に並行して書かれ『老子』との先後・影響關係は何とも言いがたく、第三に、ある文章は『老子』の成書・編纂が一まず終了した後に書かれ『老子』からの強い影響を被っている。なぜこのような状況になるかと言えば、『莊子』は一人または少數の思想家が一時または短時に書き上げた書物ではなく、多數の道家系の思想家たちが戦國中期～前漢、武帝期の約200年間に、書き續いて成った一種の全集だからである。

『莊子』には「老聃」あるいは「老子」が登場する老子物語が凡そ十七條含まれている¹⁸が、これらの物語も、第一に、『老子』の成書・編纂に先だつ文章、第二に、『老子』と並行して書かれた文章、第三に、『老子』の後のその影響を被った文章、の三つに分けることができる。

第一の、『老子』の成書・編纂に先だつ例を一つだけ挙げるならば、『莊子』養生主篇の秦失・弟子問答がある（戦國後期の作）。これは、老聃をまだ死生の理に達していない未熟者として批判する文章であって、しかもここには『老子』と一致または類似する表現が全く現れていない。

18 養生主篇の秦失・弟子問答、徳充符篇の叔山无趾・仲尼問答、應帝王篇の陽子居・老聃問答、在宥篇の崔瞿・老聃問答、天地篇の夫子・老聃問答、天道篇の孔子・老聃問答、同じく士成綺・老子問答、天運篇の孔子・老聃問答（一）、同じく孔子・老聃問答（二）、同じく子貢・老聃問答、同じく孔子・老聃問答（三）、田子方篇の孔子・老聃問答、知北遊篇の孔子・老聃問答、庚桑楚篇の庚桑楚・南榮趯問答、則陽篇の柏矩・老聃問答、同じく陽子居・老子問答、天下篇の關尹・老聃論、以上の十七條である。

19 郭店『老子』甲本は、

幽（絶）智（智）弃（棄）知（知），民利百（倍）。幽（絶）致（巧）弃（棄）利，賊（盜）思（賊）亡（無）又（有）。
幽（絶）怨（偽）弃（棄）虚（虚），民復（復）季（孝）子（慈）。三言以爲（事）不足，或命之或虐（乎）豆（穀）。視（示）索（索）保（保）矣（模），少（私）須（寡）欲。

に作り、また、馬王堆『老子』甲本は、

絶（聖）棄（智）知（智），民利百（倍）。絶（聖）仁（慈）棄（義），民復（復）季（孝）子（慈）。絶（聖）巧（巧）棄（利），盜賊无（有）。此三言也，以爲文不足，故令之有所屬。見（見）素（抱）樸，少（私）而寡（寡）欲。

に作り、同じく乙本は、

絶（聖）棄（智）知（智），而民利百（倍）。絶（聖）仁（慈）棄（義），而民復（復）季（孝）子（慈）。絶（聖）巧（巧）棄（利），盜賊无（有）。此三言也，以爲文不足，故令之有所屬。見（見）素（抱）樸，少（私）而寡（寡）欲。

に作っている。

第二の、『老子』と並行して書かれた例を一つだけ挙げれば、『莊子』在宥篇の崔瞿・老聃問答がある（戦国末期～前漢初期の作）。ここでは老聃が、

崔瞿問於老聃曰、「不治天下，安臧人心。」老聃曰、「汝慎无撓人心。……故曰，「絶聖棄知，而天下大治。」」

と言っているが、これは王弼本『老子』第十九章の、

絶聖棄智，民利百倍。絶仁棄義，民復孝慈。絶巧棄利，盜賊無有。此三者，以爲文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。

と類似する¹⁹。兩者の關係は、『莊子』在宥篇の「而天下大治」と『老子』第十九章の「民利百倍」が異なっているので、必ずしも『老子』が藍本で先にあり、『莊子』が後にそれに手を加えて成ったとは斷言できず、ほぼ同時に並行して書かれ相互に影響を與えあっているのではなかろうか。

第三の、『老子』の後に書かれた例を一つだけ挙げれば、『莊子』天下篇の關尹・老聃論がある（前漢初期，文帝期乃至景帝期の作。馬王堆『老子』乙本より二三十年後の成書）。ここには老聃のことが四條引かれている。その一は「老聃曰，「知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其辱，爲天下谷。」」であり，その二は「曰，「受天下之垢。」」であり，その三は「曰，「苟免於咎。」」であり，その四は「曰，「堅則毀矣，銳則挫矣。」」である。

その一は，王弼本『老子』第二十八章に，

知其雄，守其雌，爲天下谿。爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，爲天下式。爲天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，爲天下谷。爲天下谷，常德乃足，復歸於樸。樸散則爲器，聖人用之，則爲官長。故大制不割。

とあるのとほぼ一致している²⁰。その二は，王弼本『老子』第七十八章に，

天下莫柔弱於水，而功堅強者，莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。是以聖人云，「受國之垢，是謂社稷主。受國不祥，是謂天下王。」正言若反。

とある²¹のと類似している。その三とその四とは、『老子』の中に十分に一致または類似する文が見当たらない。その一とその二から考えて、『老子』の原形がすでに成書・編纂されていることは疑いないが，その三とその四とから考えれば，馬王堆『老子』や通行本（王弼本）『老子』とは系統の異なる諸テキストが存在しており，『莊子』天下篇の作者はそれを見ているかもしれない。こういう

20 馬王堆『老子』甲本は，

知其雄，守其雌，爲天下谿。爲天下谿，恆德不離（離）。恆〔德〕不離（離），復歸嬰兒。知其白，守其辱，爲天下谷（谷）。爲天下〔谷（谷）〕，恆德乃〔足〕。〔恆〕德乃〔足〕，復歸於樸（樸）。知其〔白〕，守其黑，爲天下式。爲天下式，恆德不忒（忒）。〔恆〕德不忒（忒），復歸於無極。樸（樸）散〔則爲器，聖（聖）〕人用則爲官長。夫大制无割。

に作り，同じく乙本は，

知元（其）雄，守元（其）雌，爲天下谿（谿）。爲天下谿（谿），恆德不離（離）。恆〔德〕不離（離），復〔歸於嬰兒。知〕元（其）白，守元（其）辱，爲天下〇谷（谷）。爲天下谷（谷），恆德乃足。恆德乃足，復歸於樸。知元（其）白，守元（其）黑，爲天下式。爲天下式，恆德不忒（忒）。恆德不忒（忒），復歸於無極。樸散則爲器，取（聖）人用則爲官長。夫大制无割。

に作っている。甲本・乙本ともに第二文の表現が王弼本よりも『莊子』天下篇に近く，『莊子』天下篇が古い『老子』の表現を遺していることは明らかである。

21 馬王堆『老子』甲本は，

天下莫柔〔弱於水，而攻〕堅強者，莫之能〔朕（勝）〕也，以元（其）无〔以〕易〔之也。水之朕（勝）剛，弱之〕勝強，天〔下莫弗知也，而莫能〕行也。故聖人之言云曰，受邦之訥（訥），是胃（謂）社稷之主。受邦之不祥，是胃（謂）天下之王。〔正言〕若反。

に作り，同じく乙本は，

天下莫柔弱於水，〔而攻堅強者，莫之能朕（勝）〕，以元（其）無以易之也。水之朕（勝）剛也，弱之朕（勝）強也，天下莫弗知也，而莫〔之能行〕也。是故取（聖）人言云曰，受國之訥（訥），是胃（謂）社稷之主。受國之不祥，是胃（謂）天下之王。正言若反。

に作っている。

わけで、当時の『老子』はまだ馬王堆『老子』・通行本（王弼本）『老子』の一種類だけに収斂しては
いなかったようである。

C 馬王堆漢墓帛書『老子』の出土

1973年、湖南省長沙市の郊外の馬王堆にある前漢時代の墓（三號墓）から、副葬品として大量の帛
書・竹簡とともに二種類の『老子』のテキストが出土した。それが馬王堆『老子』の甲本と乙本とで
ある。墓主人は、長沙國の丞相である軟侯利蒼の息子で、文帝の初元十二年（西暦紀元前168年）に
下葬されたことが判明している。

甲本は、縦幅約24センチ・メートルの帛の上に、篆文と隸書との中間の字體で墨書されている。そ
の體裁は、『老子』あるいは『道德經』などという書名がつけられていない、「一章」「二章」……「八
十一章」の分章も行われていない、まして「體道」「養身」などの章名もつけられていない、また、
約五四〇〇字の全體が二つの部分に大分されてはいるけれども、それぞれに「德經」「道經」という
名稱がつけられていない、という古樸なものである。その抄寫年代はいつごろかという問題であるが、
用いられている字體については、秦の始皇帝が文字を統一した後の、篆文から隸書に向かって變化し
つつある過渡期の字體であることと、皇帝の諱を避ける文字については、前漢の惠帝劉盈の「盈」、
高后呂雉の「雉」、文帝劉恆の「恆」などは、いずれもみな避けていないものの、高祖劉邦の「邦」を
避けて「國」に改めている部分があること、の二點を根據にして、筆者は、惠帝期（前194年～前188
年）乃至呂后期（前187年～前180年）の抄寫であろうと推測する²²。

乙本は、縦幅約48センチ・メートルの帛上に隸書の字體で墨書されている。その體裁は、甲本と同
じように、『老子』『道德經』などの書名、「一章」「二章」……「八十一章」の分章、「體道」「養身」
などの章名は全て存在しないが、しかし、甲本と異なって、全體が二つに大分された部分の末尾に、
それぞれ「德 三千冊一」「道 二千四百廿六」のごとく篇名と字數とが記されている。その抄寫年
代は、用いられている字體が、よく整えられるに至った時期の美しい隸書であることと、皇帝の避諱
の文字が、高祖の「邦」を避けているけれども、惠帝の「盈」以下をいずれも避けていないことと、
の二點によって、文帝期（前179年～前157年）の初年で、紀元前168年までであろうと推測するこ
とができる。

- 22 従来の研究はいずれも例外なく、馬王堆『老子』甲本およびその巻後古佚書四篇において、劉邦以下の諱が全て避
けられていないと述べているが、この見解は正しくない。なるほど従来の研究が述べているとおり、『老子』甲本
では劉邦の「邦」は避けられていないけれども、しかし、『老子』甲本と同じ帛上に同じ字體で抄寫された『五
行』には、その第十八章經・説に「國家」という語が三例現れているのである。これは、『老子』甲本第十八章・
第五十七章などに「邦家」とあるように、もともとは「邦家」と書いていたのを、『老子』乙本と同じように「邦」
を避けて「國家」に改めたものであるにちがいない。（ちなみに、郭店楚簡『五行』の當該簡所つまり第十五章も
「邦家（家）」に作っている。）そうだとするならば、馬王堆『老子』甲本およびその巻後古佚書の中に、部分的に
ではあれ劉邦の諱を避けている事実があることになる。この問題、すなわち馬王堆『老子』甲本および巻後古佚書
四篇において、まちがいがなく劉邦の諱が避けられていることについては、拙著『馬王堆漢墓帛書五行篇研究』（汲
古書院、1993年）の第一部、第一章、第二節「馬王堆漢墓帛書五行篇」の抄寫年代」、および拙著『〈莊子〉——「道」
的思想及其演變』（前掲）の第Ⅰ部、第二章、第5節「新出土的馬王堆漢墓帛書〈老子〉」とその注釋〔38〕とを参照。
- 23 馬王堆『老子』甲本と乙本とが同一の系統に属するテキストである、と筆者が認める理由を、ここで一つだけ挙げ
ておこう。——それは、章の順序という問題であるが、第一に、通行本（王弼本）の第四十一章が馬王堆『老子』
では第三十九章の後、第四十章の前に置かれており、第二に、通行本の第八十章・第八十一章が馬王堆『老子』で
は第六十六章と第六十七章との間に置かれており、第三に、通行本の第二十四章が馬王堆『老子』では第二十一
章の後、第二十二章の前に置かれている。これらの三箇所の章の順序は、馬王堆甲本と乙本とが全く同一であるの
に對して、諸他のテキストの中でこのようになっているものは一つとして存在しない。以上の事實に基づいて推測
するならば、馬王堆甲本と乙本との章序が『老子』の比較的古い章序であり、通行本は後代になってそれを變更し
たのだと言うことができよう。

大體から言って、馬王堆『老子』甲本と乙本との二つは、同一の系統に属するテキストである²³。明らかに甲本が古く乙本が新しいという相異はあるにしても、そして、『韓非子』解老篇（戦国末期）・喻老篇（前漢初期）が用いた最初の『老子』のテキストから馬王堆甲本・乙本の抄寫に至るまでの間は、わずかに三十年～五十年しか隔たっていないが、解老篇・喻老篇の『老子』と馬王堆甲本・乙本とを比較・對照してみると共通點もあれば相異點もある。

共通點とは、兩者ともに「徳經」に當たる部分が前にあり「道經」に當たる部分が後にあるという構成になっていること、最初のテキストは解老篇・喻老篇の『老子』の順序に文章を並べていたのであろう²⁴。また、通行本に比べて解老篇・喻老篇の『老子』の經文と馬王堆甲本・乙本の經文とが親近な關係にあること、この例は相當に多い。例えば、第四十六章の經文は、解老篇の『老子』は、

禍莫大於可欲，禍莫大於不知足，咎莫憺於欲利。

に作り、喻老篇の『老子』は、

罪莫大於可欲，禍莫大於不知足，咎莫憺於欲得。

に作る。一方、馬王堆甲本は、

罪莫大於可欲，𡗗（禍）莫大於不知足，咎莫憺於欲得。

に作って、喻老篇と完全に同じである²⁵。それに對して、王弼本は、

罪莫大於可欲，禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。

に作る。第三句の「憺」を「憺」の字に作って「大」の字に作らない點で、解老篇・喻老篇の『老子』と馬王堆甲本・乙本とが一つのグループをなし、王弼本（通行本）よりも互いに相に近いことは明らかである²⁶。

相異點とは、甲本・乙本が解老篇・喻老篇の『老子』にあった文章をいくらか捨て去り、なかった文章を大量に追加・補充して成っていること、また文章それ自體をかなり加筆・修正してよく整った文章に彫琢していること、などである。後者については、上文に引用した『老子』第四十六章の經文を見てみよう。第一句の「禍」の字は、解老篇と喻老篇とで一致せず揺れていたところであるが、甲本・乙本が喻老篇のを襲って「罪」に作って以後は、王弼本も「罪」に作って安定するに至っている。解老篇のは第二句も「禍」であるので、文章表現が最も古樸・稚拙であると認めざるをえない。第三句の「利」の字は、解老篇のが「欲」「足」と韻を踏まずやはり古樸・稚拙であったのを、甲本・乙本が喻老篇のを襲って押韻する「得」に作って以後、王弼本も「得」に作っている。ちなみに、第三句の「憺」の字は、解老篇・喻老篇と甲本・乙本とがいずれも「憺」であったのを、最後に王弼本が第一句・第二句ともに「大」であるのに合わせて整えたにちがいない²⁷。

馬王堆『老子』甲本と乙本とは、上述のとおり同一の系統に属するテキストではあるが、抄寫年代

24 解老篇・喻老篇の用いたテキストに最初から『老子』という番名がついていたか否かは、未詳である。筆者は、「解老」「喻老」の篇名は後世になってつけられた可能性が高いと考えている。

25 乙本は殘缺が多いが、
罪莫大於可欲，𡗗〔莫大於不知足，咎莫憺於欲得。〕
に作っているようである。

26 ちなみに、郭店『老子』甲本は、
𡗗莫厚𡗗（乎）甚欲，咎莫𡗗（憺）𡗗（乎）谷（欲）𡗗（得），化（禍）莫大𡗗（乎）不智（知）足。
に作っている。三文の順序が以上の解老篇・喻老篇の『老子』および馬王堆甲本・乙本とは異なるが、各文末に押韻している點などを考慮すれば、解老篇の『老子』とはほぼ同時かもしくはそれよりもやや新しく成ったテキストである可能性がある。

27 『老子』第四十六章の修辭に注目して諸文獻を眺めれば、『韓非子』解老篇の表現が最も古拙であり、王弼本が最もよく彫琢されている。それ故、『老子』のテキストの先後・舊新は、
『韓非子』解老篇→喻老篇・馬王堆『老子』甲本→乙本→王弼本『老子』
のごとく展開したのではなかろうか。

が約二十年離れているために、甲本→乙本のような発展が認められる。

第一に、甲本はテキストの全体が二つに大分されていたけれども、それぞれに何の名称もつけられていなかった。それに對して、乙本は二つの大分された部分にそれぞれ「徳」「道」の名称を與えている。『老子道德經』の起こりは、恐らくこのあたりに胚胎していたのではなかろうか。

第二に、甲本は縦幅約24センチ・メートルの帛上に抄寫されていた。それに對して、乙本は縦幅約48センチ・メートルの帛上に抄寫されている。これはテキストの中身の発展ではないけれども、甲本の段階では、『老子』はまだ一般的な書物として取り扱われるにすぎなかったのが、乙本の段階になると、經典的な書物と見なされるに至ったのである。と言うのは、後漢の王充（27年ころ～100年）が『論衡』謝短篇において、

彼人曰、「二尺四寸，聖人文語。朝夕講習，義類所及，故可務知。漢事未載於經，名爲尺籍短書。

比於小道，其能知，非儒者之貴也。」

と述べ、同じく書解篇において、

知屋漏者在宇下，知政失者在草野，知經誤者在諸子。諸子尺書，文明實是。

と述べているように、漢代の書物用の木簡・竹簡には長短二種の尺度があり、長簡は漢尺の二尺四寸で經典を書寫するのに用い、短簡は一尺乃至一尺二寸で諸子を書寫するのに用いた。これとほぼ見合っ、帛書にも全幅と半幅との二種の尺度があり、全幅の帛上に書寫された文獻は重要と見なされた著作であるのに對して、半幅の帛上に書寫された文獻は一般的な読み物であつた、と考えられるからである。それ故、ここには黄老思想がまだ盛行する以前の一般的な書物としての甲本から、黄老思想がまさに盛行している時代の經典的な書物としての乙本への発展があつたことになる²⁸。

第三に、甲本の文章それ自體に對しても、乙本は加筆・修正して整った文章に改めている箇所が少なくない。ただし、實例を擧げるのは煩瑣にわたるのでここでは省略に従う。

本章の最後に、馬王堆『老子』甲本・乙本の後世に向けた顔をも眺めておこう。すでに述べたとおり、『莊子』天下篇の見た『老子』は乙本に二三十年後れるテキストであるが、通行本（王弼本）よりは馬王堆『老子』に近い。けれども、當時、馬王堆『老子』や通行本（王弼本）『老子』とは系統の異なる諸テキストも存在しており、天下篇が見たのはそれであるかもしれない。したがって、『老子』はまだ馬王堆『老子』・通行本（王弼本）『老子』の一種だけに收斂してはいなかったのである。その後、乙本に七八十年後れるテキストを見たのが、司馬遷である。『史記』老子列傳は、

於是老子廼著書上下篇，言道德之意五千餘言而去。

と記している。甲本・乙本に初めて認められた全體を二つに大分する處置は、ここでも維持されて「上下篇」となった。乙本が初めてそれぞれに名稱を與えた「徳」「道」を、ここでは「道德之意」としたのであろうか。もしそうだとすれば、この段階で「徳」「道」つまり「徳經」と「道經」という順序が覆されて「道經」と「徳經」という順序、すなわち通行本（王弼本）と同じ構成の『道德經』が成立したのかもしれない。また、乙本が初めて計算した「徳 三千冊一」「道 二千四百廿六」の總字數、約五四〇〇字は、ここでも變更がなく「五千餘言」である。こうして、多數あつたにちがいな

28 他の馬王堆帛書では、いわゆる『黄帝四經』四篇や『周易』七篇などが全幅の帛上に抄寫されている。

29 注23に述べたように、甲本と乙本との章序は全く同じであつて、この點から甲本と乙本とが同一の系統に屬していると認めることができるが、それがいつごろ、だれの手によって通行本（王弼本）の順序に變更されたのかは、今のところ調べがついておらず未詳。また、甲本・乙本になかった都合八十一章の分章が、いつごろ、だれの手によって通行本（王弼本）のように行われるようになったのかも、筆者は竊かに前漢末期の劉向の圖書整理によるものではないかと憶測しているものの、正確には未詳。

い、系統の異なる諸テキストを臆落として、馬王堆甲本・乙本は通行本（王弼本）の形成に向かって進んでいったのである²⁹。

以上のような経緯から、極めて大雑把に押さえるならば、馬王堆『老子』甲本・乙本は、通行本（王弼本）『老子』の直接の原形と言うことができる。

D 郭店楚墓竹簡『老子』の新たな出土

1 郭店楚墓竹簡の發掘と構成

1998年5月、今日我々が見ることのできる最古の『老子』が新たに出版・公表された。『郭店楚墓竹簡』（文物出版社、1998年5月。以下、文物本『郭店楚簡』と略稱する。）所収の郭店楚墓竹簡『老子』（以下、郭店『老子』と略稱する。）である。その文物本『郭店楚簡』は、1993年の冬に中國湖北省荊門市郭店村の1號楚墓より出土した800餘枚の竹簡（以下、郭店楚簡と略稱する。）の「圖版」（寫真版）と「釋文注釋」とを収めている³⁰。この郭店村1號楚墓（以下、郭店楚墓と略稱する。）の、發掘の經過、墓葬の形態、隨葬品の種類や數量、墓主人の身分、戰國楚都をめぐる歴史地理學などについては、すでに中國の研究者の代表的な見解が發表されているので、ここでは省略に従うこととする。以下の論文を参照していただきたい。

劉祖信「荊門楚墓的驚人發現」

（『文物天地』1995年第6期所收，中國文物研究所，1995年11月）

崔仁義「荊門楚墓出土的竹簡〈老子〉初探」

（『荊門社會科學』1997年第5期所收，1997年10月）

湖北省荊門市博物館「荊門郭店1號楚墓」

（『文物』1997年第7期所收，文物出版社，1997年7月）

荊門市博物館「前言」

（文物本『郭店楚簡』（前掲）所收）

郭店楚簡の800餘枚の竹簡は、荊州市博物館や荊門市博物館の整理者の手によって以下の十六種類の文獻に整理された。

『老子』甲・乙・丙（本稿では、『老子』甲本・乙本・丙本と稱する。）

『太一生水』（「太」の字は、文物本『郭店楚簡』は「大」に作っている。本稿では、正確を期して『大一生水』と稱する。）

『緇衣』

『魯穆公問子思』

『窮達以時』

『五行』

30 筆者の手に成る『郭店楚簡』や郭店『老子』の紹介記事には、以下のものがある。

「アメリカ、ダートマス大學主催の「郭店老子國際研討會」に参加して」、『中國出土資料學會會報』第8號，1998年7月。

「アメリカ、ダートマス大學「郭店老子國際研討會」」，東方學會「内外東方學界消息」，『東方學』第九十六輯，1998年7月。

『郭店楚簡老子研究』（前掲）の「前書き」。

「唐虞之道」

「忠信之道」

「成之聞之」

「尊德義」

「性自命出」

「六德」

「語叢」一

「語叢」二

「語叢」三

「語叢」四

以上の内、「五行」の冒頭に成書者あるいは抄寫者によって「五行」という篇題（標題）がつけられているのを除いて、他の篇題は全て上記の整理者によって假りにつけられたものである。これらの篇題が正しくは何であるべきかに關しては、この郭店楚簡が、「老子」がいつごろ、どの地において、いかなる理由により「老子」と呼ばれるようになったのかを検討する資料としても重要であるなどの事情もあることであるから、その「老子」という篇題をも含めて、十分に慎重に取り扱い、堅實で緻密な考證を行うべきものである。本稿において書名に「老子」と表現するのは、あくまでも行論の便宜に従うにすぎない。

2 郭店村 1 號楚墓の下葬年代

郭店楚墓は、一體いつごろ下葬されたものであろうか。下葬年代が重要であるのは、改めて言うまでもなく、今回出土した諸文獻の成書年代・編纂年代あるいは抄寫年代がいつであるかを測る基礎になるのが、下葬年代だからである。この問題については、すでに中國の研究者に見解があり、例えば、湖北省荊門市博物館の劉祖信「荊門楚墓的驚人發現」（前掲）は、

該墓的下葬時代應屬戰國中期偏晚。

と言ひ、また、湖北省荊門市博物館「荊門郭店 1 號楚墓」（前掲）は、

綜上所述，從墓葬形制和器物特徵判斷，郭店 M 1 具有戰國中期偏晚的特點，其下葬年代當在公元前 4 世紀中期至前 3 世紀初。

と言ひ³¹，さらに、崔仁義「荊門楚墓出土的竹簡《老子》初探」（前掲）は、より詳細かつ具體的に、竹簡《老子》の入葬時間早於公元前 278 年。郭店 1 號墓位於以紀南城爲中心的楚國貴族陵墓區，是楚國貴族墓（詳見文之《一》），而公元前 278 年，秦將白起拔郢，“燒先王墓夷陵。楚襄王兵散，遂不復戰，東北保於陳城。”楚都紀南城的廢棄，意味着楚國貴族集團的轉移和公墓區內楚國貴族墓葬的終止。同時，該墓出土的方形銅鏡與包山楚墓出土的方形銅鏡制作一樣，形制相同，紋飾一致，出土的漆耳環等也均與包山楚墓出土的同類同型器接近。包山 2 號墓入葬於公元前 316 年，郭店 1 號墓的入葬年代應與之不相上下，即約當公元前 300 年。

と述べている。今日、中國の學界では、最後者の紀元前 300 年前後の下葬とする見解が最も盛行しているようである。

しかしながら、筆者は、以下に記すいくつかの理由に基づいて、この見解に根本的な疑問を抱いて

31 文物本「郭店楚簡」の「前言」もこれを肯定的に引用している。

いる。

第一に、郭店楚墓の下葬年代については、戦国中期の紀元前300年前後という見解以外に、中國大陸だけに限ってもすでに相當多数の有力な説が表明されている。例えば、陝西師範大學歴史系の李裕民の前290年～280年説、武漢大學考古系の徐少華の前280年～270年説、中國社會科學院哲學研究所の王葆玟の前278年～227年説、等々。今日では、議論百出の状態になっていると言って過言でない。その原因の一つは、上引の崔仁義「荊門楚墓出土の竹簡《老子》初探」などが郭店楚墓の下葬年代を推定する基準を提供すると主張している、包山2號楚墓（湖北省荊門市十里鋪鎮王場村にある戦国楚墓。1986年11月～1987年1月に發掘された。以下、包山楚墓と略稱する。）の下葬年代が決まらないからである（後述）。包山楚墓の下葬年代については、中國大陸で定説とされている前316年説以外に、前323年・302年・292年・284年説などが出ており、こちらも諸説紛紛の状態である。

郭店楚墓の下葬年代を前300年前後とする説は、文物本『郭店楚簡』が最も早く出版され（1998年5月）、その「前言」の中で「戦国中期偏晩」説が主張されたために若干の重みを持っただけにすぎない。我々現代の研究者としては、包山楚墓や郭店楚墓の下葬年代などについても、他から與えられた結論を鵜呑みにするのではなく、自らの學問的な能力を駆使して諸事實を一々きちんと確かめながら、より合理的で説得力のある見解を構築すべきである。そして、それは決して不可能なことではない。

第二に、郭店楚墓の下葬の相對年代を推定する方法としての「考古類型學」が、中國の場合、あまり精密でないという問題がある。今回の場合も、年代を推定しうるためには、サンプリング調査のために取り出した出土器物の件数が少なすぎるとか、相對比較のために取り出す器物の種類に一貫性がなく恣意的であるとか、具體的な器物相互について相對比較を行う際の判斷基準が曖昧であるとか、等々の批判があった。また、同一の器物が、研究者の判斷の相異により、春秋時代と判定されたり戦国時代と判定されたりしている、といった判斷の揺れも指摘されている。

一方、放射性炭素などによる絶對年代の科學的測定は、一定の誤差があるので年代を決定することはできないにしても、一應の目安を得ることはできる。それ故、周知のとおり、今日ではこのような場合、世界各地で頻繁に採用されている方法である。今回も歐米などの研究者が、是非ともこの測定を行うべきだと強く要求しているにもかかわらず、郭店楚簡に関してはいまだに行われていないし、上海楚簡（1994年の春、香港の骨董市場で發見され、2001年11月に上海博物館藏『戦国楚竹書（一）』と題して上海古籍出版社より出版された。）に関しては行ってもその結果（年代の數字）が公表されないのである。

ちなみに、郭店楚簡とほぼ同じ時代のほぼ同じ地域から出土したらしい上海楚簡については、これを香港の骨董市場から買い戻し、かつその保存・整理・研究に当たった馬承源研究員（當時の上海博物館館長）が「戦国晩期」の竹簡であると認めている。上海博物館藏『戦国楚竹書（一）』（前掲）の「前言：戦国楚竹書の發現保護和整理」を参照。

第三に、郭店楚墓の下葬年代を推定する理論的根據となっているものは、張培瑜『中國先秦史歷表』（齊魯書社、1987年）という書物であり、これを根據として包山楚墓の下葬年代を紀元前316年であると定めたのであるが、この「包山楚墓＝前316年」説がさらにまた郭店楚墓の下葬年代を推定する基準となっている。――郭店楚墓は、墓葬の形式や隨葬の器物などが包山楚墓に近く、しかしそれよりも少し新しいと見なして、前300年前後の下葬としたわけである。

ところが、當事者たちも認めているとおり、包山楚墓の下葬年代を前316年とすると、その干支が張培瑜『中國先秦史歷表』（前掲）と一致しないのである。天文・曆法の専門家でもない筆者にとって、この問題について正確な判斷を下すことは、勿論不可能であるが、しかし、まず常識的に考えて、

干支の一致しない年代決定には根本的な誤りがあるのではなかろうか。このように、「郭店楚墓＝前300年前後」説の基準となっている前提の「包山楚墓＝前316年」説も、実は全然確実とは言えないのである。

その上、『史記』六國年表に錯誤・混乱があるというのは周知のことに属するが、それを補正した武内義雄・錢穆・平勢隆郎などの諸説も、その正しさを保証できないというのがこの方面の研究の實情である。したがって、張培瑜の説だけが唯一正しいなどとは、到底考えられないのではなかろうか。

第四に、「白起拔郢」は、『史記』諸篇の記述を根據として紀元前278年とするのでよいとしても、その後、この地（郢の一帶）から楚式の墓葬が完全に消えてしまったので、前278年が郭店楚墓の下葬年代の下限であると主張する（崔仁義「荊門楚墓出土的竹簡《老子》初探」（前掲））のは、不合理である。五年後あるいは十年後あるいは十五年後に、楚式の墓葬が復活したであろうことは、十分な合理性を持って推測することができる。この問題についての一般的な議論は、すでに王葆玟「試論郭店楚簡各篇的撰作時代及其背景——兼論郭店及包山楚墓的時代問題」（『中國哲學』第20輯，遼寧教育出版社，1999年）が行っている。

より具体的で詳細な研究としては、近年の工藤元男『睡虎地秦簡よりみた秦代の國家と社會』（創文社，1998年）を挙げることができる。同書は、征服した郢の地に秦が南郡を置いた前278年以降、睡虎地秦簡『語書』（前227年）以前の秦の楚地支配が、楚の従來の風俗・習慣を重んじたゆるやかな支配であったことを多くの出土資料によって實證している。特にその終章「睡虎地秦簡よりみた戰國秦の法と習俗」を参照。

そうだとすれば、郭店楚墓の下葬年代は、紀元前278年～227年であっても別段不合理ではないことになる。少なくとも「白起拔郢」以降である可能性を排除することはできず、また排除する必要もないのである。

第五に、筆者は、専門とする思想史研究の立場から最近、郭店楚簡に收められている『窮達以時』という文獻を、具体的かつ詳細に研究してみた（前掲）³²。『窮達以時』の中には『荀子』天論篇の「天人之分」の思想に由來する文章が発見されるのである。研究の方法は、『窮達以時』の思想内容および文章表現を、これと密接に關聯する諸文獻——『荀子』天論篇・『呂氏春秋』慎人篇・『荀子』宥坐篇・『韓詩外傳』卷七・『說苑』雜言篇・『孔子家語』在厄篇など——と比較・對照することである。その結果、上述の盛行している見解とは根本的に異なる郭店楚墓の下葬年代を想定せざるをえないと考えるに至った。

一つには、『荀子』天論篇の「天人之分」の思想は、戰國後期、齊の稷下に遊學していた荀子が、莊子學派と接觸してその「天人」關係論から強い影響を被りながらも、彼らの「人」の否定を覆して「人」の肯定に轉ずる思想の革新を起こす中で、齊の土地において形成していった思想であり、『荀子』天論篇の成書年代は荀子がこの土地に滞在していた紀元前265年か264年～前255年の約十年の間にあること。

二つには、『窮達以時』は、『荀子』天論篇が世に出た少しばかり後、その影響の下に「天人之分」の思想を大體のところ忠實に襲って、荀子の後學が筆を振るって成書した文獻であること。

三つには、『窮達以時』の成書された土地は、荀子をして莊子學派の「天人」關係論の影響からほぼ完全に自由になることを可能ならしめた楚の蘭陵よりも、むしろそれ以前の齊の稷下の方がふさわしいが、荀子が楚の蘭陵に家を構えて生活していたのは紀元前255年～前238年の約十八年間であるこ

32 その研究の内容については、ここでは省略に従う。拙論「郭店楚簡『窮達以時』の研究」（池田知久監修『郭店楚簡の思想的研究』第三卷，東京大學文學部中國思想文化學研究室，2000年1月）を参照。

と。

四つには、大體、忠實に襲いはしたものの、しかし、『窮達以時』には『荀子』天論篇の「天人之分」の思想を修正した點もあって、この點において、『窮達以時』は『荀子』天論篇より後の『呂氏春秋』慎人篇・『荀子』宥坐篇などに接近しつつあること。

五つには、結局のところ、『窮達以時』の成書年代は、『荀子』天論篇の成書年代（紀元前265年前後～前255年）よりやや後で、同じく紀元前265年前後～前255年の約十年間にあるが、『呂氏春秋』編纂年代（紀元前239年乃至235年）に至る過程にあること。

以上の研究結果によって、郭店楚墓の下葬年代は、戰國末期であり、紀元前265年前後～前255年より後であると考えざるをえない。

文物本『郭店楚簡』のように郭店楚墓の下葬年代を、戰國中期の紀元前300年前後とする説に問題があることは明かである。今日我々は、中國古代思想史の諸事實に合致する、もっと合理的で説得力のある見解を多角的多面的に探求すべきであるが、それだけでなく、世界の郭店楚簡の研究事情にうとい日本の研究者が、從來どおりの戰國中期の「前300年前後」説にいつまでも束縛されているのでは、世界の研究の進展に遅れを取るのではないかと、筆者は恐れている。と言うのは、中國大陸においてすら、以上に氏名を挙げた研究者たちを除いても、例えば、中國社會科學院語言研究所の王志平副研究員という若手研究者などの仕事を見ると、すでにこの「前300年前後」説というハードルを突破してしまっているからである。

そして、もし郭店楚墓の下葬年代を以上のように想定することが許されるならば、郭店『老子』甲本・乙本・丙本の成書年代・編纂年代あるいは抄寫年代の下限を、戰國末期、紀元前265年前後～前255年より後までに置くことが、荒唐無稽ではなくなり、そのことを通じて、郭店『老子』三本の抱く思想内容に對しても、一層正確な分析を行うことが可能となると期待されるのである。

E 形成途上にある最古のテキストとしての郭店『老子』

1 郭店『老子』の構成

以下、郭店『老子』甲本・乙本・丙本の中から、性質の異なったテキスト上の問題を有する箇所を數箇所取り上げ、それらを、馬王堆『老子』甲本・乙本や通行本（王弼本）『老子』の當該箇所と比較・對照して分析することを通じて、郭店『老子』がすでに完成している『老子』の一部分などではなくて、今まさに形成途上にある『老子』の最も早い時期に成書・編纂されたテキストであることを解明したいと思う。

最初に、行論の便宜のために、郭店『老子』三本の諸章の構成を、主として文物本『郭店楚簡』の「老子釋文注釋」の【説明】に基づき、かつ筆者の見解によってそれを補足・修正しながら、簡単に紹介しておこう。すなわち、郭店『老子』甲本の構成は、

第十九章→第六十六章→第四十六章中段・下段（上段を缺く）→第三十章上段・中段（下段を缺く）→第十五章上段・中段（下段を缺く）→第六十四章下段（上段を缺く）→第三十七章→第六十三章上段・下段（中段を缺く）→第二章→第三十二章。

第二十五章→第五章中段（上段・下段を缺く）。

第十六章上段（下段を缺く）。

第六十四章上段（下段を缺く）→第五十六章→第五十七章。

第五十五章上段・中段・下段（最下段を缺く）→第四十四章→第四十章→第九章。

であり、また、郭店『老子』乙本の構成は、

第五十九章→第四十八章上段（下段を缺く）→第二十章上段（下段を缺く）→第十三章。

第四十一章。

第五十二章中段（上段・下段を缺く）→第四十五章→第五十四章。

であり、さらに、郭店『老子』丙本の構成は、

第十七章→第十八章。

第三十五章→第三十一章中段・下段（上段を缺く）。

第六十四章下段（上段を缺く）。

である。

以上の内、「中段・下段（上段を缺く）」などという附記のない、「第十九章」や「第六十六章」などは、当該章の文章がほぼ王弼本（通行本）のとおり完全具足していることを意味する。筆者はここに、「第十九章」「第六十六章」などということばを用いたが、郭店『老子』では馬王堆『老子』甲本・乙本と同じく、まだそのような分章は行われていない。本稿ではただ行論の便宜のために、假りに王弼本（通行本）の分章を用いるにすぎない。また、「上段・中段・下段」などということばも用いたが、それらが郭店『老子』以下の諸テキストに見えるものでなく、現代の研究上の必要による分段であることは、言うまでもない。本稿ではやはり行論の便宜のために假りにこのような分段を用いることにする。また、「→」印は、綴合した竹簡の中で、前の章を受けて後の章が連続して抄寫されていることを示し、また「。」の記號は、その連続がそこに至って斷絶していることを示す。

2 上段を缺く甲本第四十六章

ところで、本稿において、例えば「第四十六章中段・下段（上段を缺く）」という表現を用いたからといって、そのことは、筆者が、當時、馬王堆『老子』や通行本（王弼本）と基本的に同じ「五千言」の『老子』がすでに成書・編纂されており、その第四十六章は完全に具足して「上段・中段・下段」より成っていたのであるが、郭店甲本第四十六章は何らかの理由でたまたま「中段・下段」だけが抄寫され、「上段」は結局、抄寫されることがないまま出土したのだ、と見なしていることを、意味するわけではない。と言うのは、注2所引の拙論「郭店楚簡『老子』諸章の上段・中段・下段——『老子』のテキスト形成史の中で——」において、筆者は、郭店『老子』三本の諸章の中に、「上段・中段・下段」の一部分だけが現れている「上段・中段・下段」について、問題となる郭店『老子』三本の全ての箇所、合計十二章を馬王堆『老子』甲本・乙本および王弼本『老子』の全ての箇所と、形式上と内容上との両方面から比較・對照することを通じて検討してみた。その結果、『老子』諸章の「上段・中段・下段」の完全具足していない郭店『老子』三本は、歴史上ほとんど最初にこの世に現れた古い『老子』の、その内部にそれほどの矛盾や齟齬を含まない本来の姿であり、同時にまた、テキストとしてまだ形成途上にある甚だ不安定な、原本に最も近い『老子』であること。それに対して、完全具足している馬王堆『老子』甲本・乙本・通行本（王弼本）は、前漢初期までにあるいはそれ以後、新たな文章が著述されたり搜求されたりして成った『老子』の姿を示しており、それ故、内部に矛盾や齟齬を抱えつつも、テキストとして一步一步安定するようになっていく時代の『老子』であること。主に以上の事実が明らかになったのである。ここでは、その検討の一端を再現して行論の参考にしたい。

例えば、郭店『老子』甲本第四十六章は、中段と下段とは具わっているが、上段を缺く章である。その第四十六章の文章は、以下のとおり。

臯莫厚虐（乎）甚欲，咎莫兪（憎）虐（乎）谷（欲）得（得），化（禍）莫大虐（乎）不智（知）足。智（知）足之爲足，此互（恆）足矣。

また、馬王堆『老子』甲本は、

●天下有道，[却]走馬以糞。天下无道，戎馬生於郊。●罪莫大於可欲，𪔐（禍）莫大於不知足，咎莫憎於欲得。[故知足之足]，恆足矣。

であり、馬王堆乙本は、

[天下有]道，却走馬[以]糞。无道，戎馬生於郊。罪莫大可欲，禍[莫大於不知足，咎莫憎於欲得。故知足之足，恆]足矣。

であり、さらに、王弼本は、

天下有道，卻走馬以糞。天下無道，戎馬生於郊。禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。○知足之足，常足矣。

である。

まず、これらを形式の上から相互に比較・対照して検討しよう。郭店甲本第四十六章のこの文章の末尾には、郭店『老子』の諸他の章末に多く現れる「■」の符號が、例外的につけられていない。それに代わって、末尾の「矣」の字の下に「-」の符號がつけられている。ここでは、「-」の符號が章末の「■」の符號と同じ意味であるかもしくはその誤抄である³³と考えて、以下、考察を進めることにする。

馬王堆甲本は、上段の冒頭と中段・下段の冒頭とにそれぞれ「●」の符號がつけてある。この符號は、抄寫者が文章のまとまり・區切りを意識していたことを示している。前漢初期の馬王堆甲本には第四十六章の「上段・中段・下段」を一つのまとまり（すなわち一つの章）とする考えは、まだ生まれていなかったのではないかと疑われる。そして、第四十六章の上段と中段・下段とを二つに分ける馬王堆甲本の考えが、上段を含まず中段・下段だけを抄寫した古い郭店『老子』甲本（またはこれと類似するテキスト）に由来することは明らかである。ところが、馬王堆乙本からは、中段・下段の冒頭にあった「●」の符號が消えてしまっている。したがって、馬王堆乙本は甲本よりも一層、通行本に接近したと見なすことができよう。

ちなみに、戦國末期の『老子』を用いていると考えられる『韓非子』解老篇は、第四十六章の上段と中段とがあって下段がなく、前漢初期の『老子』を用いていると考えられる同じく喻老篇は、第四十六章の上段・中段・下段がそろって含まれている。また、第四十六章中段の、

●罪莫大於可欲，𪔐（禍）莫大於不知足，咎莫憎於欲得。（馬王堆甲本）

の中に現れる、「罪・𪔐（禍）・咎」や「大・大・憎」や「欲・足・得」などのキー・ワードは、時代の推移とともに變化した『韓非子』解老篇・喻老篇・馬王堆甲本・乙本などにおける『老子』テキストの變遷の過程で、前代の表現を受けて後代の表現が一步一步整えられて、次第に修辭的に彫琢を加えられていったのであるが、この問題については、本稿上文のC「馬王堆漢墓帛書『老子』の出土」

33 郭店『老子』においては、文章の末尾につけられている「-」の符號に、章末の「■」の符號と同じ意味が與えられているらしい例がある。このことについては、拙論「郭店楚簡『老子』諸章の上段・中段・下段——『老子』のテキスト形成史の中で——」（前掲）のⅡ、1「甲本第四十六章」、Ⅲ、7「甲本第三十章」、Ⅳ、11「乙本第四十八章」、同じく12「乙本第二十章」を参照。

34 他に、拙著『老莊思想』改訂版（放送大學教育振興會，2000年）の3「新たに出土した馬王堆帛書『老子』とその注（8）（9）」と、および拙著『『莊子』——「道」的思想及其演變』（前掲）の第Ⅰ部、第二章、第5節「新出土的馬王堆漢墓帛書『老子』とその注釋【41】【42】」とをも参照。

に既述³⁴。

次に、これらを内容の上から検討しよう。この検討によるならば、上段と中段・下段とを密接に關聯する文章であるとは見なしがたい。なぜかと言えば、馬王堆甲本・乙本・王弼本の上段の思想は、

- 天下に道が行われている時代には、走りのよい馬が畑を耕すのに〔用いられる〕けれども、天下に道が行われていない時代には、軍馬が首都の近郊に展開するようになる。

という戦争反対を主張する内容であるのに對して、中段・下段だけから成る郭店甲本の思想は、

罪惡は欲望に身をまかせることほど大きなものではなく、罪過は物欲をたくましくすることほど痛ましいものではなく、災禍は満足を知らないことほど大きなものはない。満足することを知っている者の満足は、永遠に変わらない満足である。

という欲望追求を非難する内容であって、兩者の間には、少なくとも表面上は何の關聯もつけられていないからである。試みに、『韓非子』解老篇における第四十六章の上段と中段との關聯を考察してみると、上段の解説は君主主導の戦争に反対する見解を述べるが、君主の欲望追求に對する批判は弱く、一方、中段の解説は君主と民衆との欲望追求に對する批判を述べるが、君主主導の戦争に反対する非難はない、という具合に、兩者の關聯は甚だ希薄である。ただし、喻老篇の解説は、上述の兩要素が緊密に一つに結び合わされている。

そうだとするならば、『韓非子』解老篇において第四十六章の上段と中段とが並んで置かれているのは、偶然のなせるわざにすぎず、より古い郭店『老子』甲本のように、實は本來、兩者の間には何の關聯もなかったのであるが、その後、馬王堆乙本や『韓非子』喻老篇の段階に至って、始めて兩者を緊密に一つに結び合わせる（すなわち一つの章とする）ようになったのではなからうか。なお、『韓詩外傳』卷九も『老子』第四十六章を引用しているが、その引用には中段・下段はあるが、上段はない。この資料も、本來、上段と中段・下段とが別々に取り扱われていた事實を證明するものであるかもしれない。

そして、以上に郭店甲本第四十六章について述べた事情は、「上段・中段・下段」ということばを用いた合計十二章のほぼ全部に當てはまるのである。

3 丙本第十七章と第十八章との合章と分章と

郭店『老子』三本の内、馬王堆甲本・乙本および王弼本（通行本）の章の順序と一致するのは、郭店甲本の「第五十六章→第五十七章」と丙本の「第十七章→第十八章」との二箇所だけである。

前者については、郭店甲本第五十六章の末尾に、文章のまとまり・區切りを表示する「■」の符號がつけられているので、抄寫者あるいは成書者・編纂者は、これらを相い異なる二つの文章であると見なしたにちがいない。それかあらぬか、文章表現の面では、兩章には共通する語彙がほとんど見出せないのである。しかし、思想内容の面では、第五十六章がゆるやかながらそのまま次の第五十七章に連續しているように感じられる。郭店『老子』甲本兩章の文章は、以下のとおり。

智（知）之者弗言，言之者弗智（知）。閔（閔）元（其）逸（穴），賽（塞）元（其）門，和元（其）光，週（通）元（其）斲（塵），剖元（其）頤（銳），解元（其）紛。是胃（謂）玄同。古（故）不可導（得）天（而）新（親），亦不可導（得）天（而）正（疏）。不導（得）天（而）利，亦不可導（得）天（而）害。不可導（得）天（而）貴，亦可不可導（得）天（而）蔑（賤）。古（故）爲天下貴。■以正之（治）邦，以戢（奇）甬（用）兵，以亡（無）事取天下。虛（吾）可（何）以牖（知）元（其）迪（然）也。夫天多期（忌）章（諱），天（而）民爾（彌）畔（貧）。民多利

器，天〈而〉邦慈（滋）昏。人多智（智），天〈而〉戢（奇）勿（物）慈（滋）忌（起）。法勿（物）慈（滋）章（彰），眇（盜）忌（賊）多又（有）。是以聖人之言曰，我無事，天〈而〉民自福（富）。我亡（無）爲，天〈而〉民自靈（爲）。我好青（靜），天〈而〉民自正。我谷（欲）不谷（欲），天〈而〉民自樸。〕³⁵

第五十六章の、感覺器官・知覺器官「逞（穴）」「門」を「閔（闕）」ざし「賽（塞）」いで「弗言」「弗智（知）」となった結果，ついに「玄同」の境地に到達した人間は，そのことによって「天下の貴と爲る」ことができるとする思想は，第五十七章の，「聖人」は「正を以て邦を之（治）め」るのではなく，「戢（奇）を以て兵を甬（用）い」るのでもない，ただ「事とすること亡（無）きを以て天下を取る」のだという思想と，相當の共通性があると認められるのである。それ故，このような異なる文章ではあるものの共通の内容を有する「第五十六章→第五十七章」という順序は，古く郭店甲本に始まり，馬王堆甲本・乙本を経て，王弼本（通行本）に受け継がれていった配列だったのではないかと疑われる。

後者については，郭店『老子』丙本第十七章と第十八章とは，以下のとおり。

大上下智（知）又（有）之，兀（其）即（次）新（親）譽之，兀（其）既（即（次））愚（畏）之，兀（其）即（次）天（侮）之。信不足，安（焉）又（有）不信。猷（猶）虐（乎）兀（其）貴（遺）言也，成事遂（遂）衿（功），而百省（姓）曰我自狀（然）也。古（故）大道受（廢），安（焉）又（有）息（仁）義。六新（親）不和，安（焉）又（有）孝悌（慈）。邦家（家）昏（昏）〔亂〕，安（焉）又（有）正臣。■

また，馬王堆『老子』甲本は，

大上下知有之，其次親譽之，其次畏之，其下母（侮）之。信不足，案（焉）有不信。〔猷（猶）呵（乎）〕其貴（遺）言也，成功遂事，而百省（姓）胃（謂）我自然。故大道廢，案（焉）有仁義。

35 馬王堆『老子』甲本は，

〔知者〕弗言，言者弗知。塞元（其）閔（穴），閉元（其）門，和元（其）光，同元（其）璧（塵），坐（剝）元（其）閔（銳），解元（其）紛。是胃（謂）玄同。故不可得而親，亦不可得而疏。不可得而利，亦不可得而害。不可得而貴，亦不可得而賤。故爲天下貴。●以正之（治）邦，以畸（奇）用兵，以無事取天下。吾何〔以知元（其）然〕也哉（哉）。夫天下〔多忌〕諱，而民彌（彌）貧。民多利器，而邦家茲（滋）昏。人多知（智），而何（奇）物茲（滋）起。法物茲（滋）章，而盜賊〔多有〕。是以〔聖〕人之言曰，我無爲也，而民自化。我好靜，而民自正。我無事，民〔自富〕。我欲不欲，而民自樸。

に作り，同じく乙本は，

知者弗言，言者弗知。塞元（其）境（穴），閉元（其）門，和元（其）光，同元（其）塵，銓（挫）元（其）兌（銳），而解元（其）紛。是胃（謂）玄同。故不可得而親，亦〔不可〕得而〔疏〕。不可得而利，〔亦不可〕得而害。不可得而貴，亦不可得而賤。故爲天下貴。以正之（治）國，以畸（奇）用兵，以無事取天下。吾何以知元（其）然也才（哉）。夫天下多忌諱，而民彌（彌）貧。民多利器，〔而國家茲（滋）〕昏。〔人多知（智）〕，而何（奇）物茲（滋）起。法物茲（滋）章，而盜賊〔多有〕。是以〔聖〕人之言曰，我無爲，而民自化。我好靜，而民自正。我無事，而民自富。我欲不欲，而民自樸。

に作り，また，王弼本は，第五十六章は，

知者不言，言者不知。塞其兌，閉其門，挫其銳，解其分，和其光，同其塵。是謂玄同。故不可得而親，不可得而疏。不可得而利，不可得而害。不可得而貴，不可得而賤。故爲天下貴。

第五十七章は，

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉，以此。天下多忌諱，而民彌（彌）貧。民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。故聖人云，我無爲，而民自化。我好靜，而民自正。我無事，而民自富。我無欲，而民自樸。

にそれぞれ作っている。これらの内，馬王堆甲本は，第五十七章の冒頭に「●」の符號をつけて，上の第五十六章との間に區切りを設けようとしている點で，郭店甲本が，第五十六章の末尾に「■」の符號をつけて，下の第五十七章との間に區切りを設けようとしている形態に最も近い。馬王堆乙本と王弼本とからは，そのような「■」や「●」の符號が消えてなくなっているが，「■」や「●」をつけるまでもなく，兩章の間の區切りは確立していたのではなかろうか。

知（智）快（慧）出，案（焉）有大僞。六親不和，案（焉）有畜（孝）茲（慈）。邦家闐（昏）亂，案（焉）有貞臣。

であり、馬王堆乙本は、

大上下知又（有）〔之〕，元（其）〔次〕親譽之，元（其）次畏之，元（其）下母（侮）之。信不足，安（焉）有不信。猷（猶）呵（乎）元（其）貴（遺）言也，成功遂事，而百姓胃（謂）我自然。故大道廢，安（焉）有仁義。知（智）慧出，安（焉）有〔大僞〕。六親不和，安（焉）又（有）孝茲（慈）。國家亂，安（焉）有貞臣。

であり、さらに、王弼本は、第十七章は、

太上下知有之，其次親而譽之，其次畏之，其次侮之。信不足，焉有不信焉。悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然。

第十八章は、

大道廢，有仁義。慧智出，有大僞。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。

である。

まず、これらを文獻學的な面から比較・対照して検討するならば、郭店丙本第十八章は冒頭の「古」の字をもって始まっているが、馬王堆甲本・乙本第十八章はともにこれを「故」の字に作っているの、郭店丙本の「古」の字は、疑問の餘地なく「故」の假借字または省字である。そうだとすれば、郭店丙本は、第十七章と第十八章とを二つに分けずに一つのまとまり（同一の章）と見なしているはずである。（郭店丙本第十八章の末尾に「■」の符號がつけられていて、ここに文章のまとまり・區切りが明示されていることにも注意。）そして、以上の「古」「故」の字の存在は、約二十年前に出土した馬王堆甲本・乙本からしてそうなのであったから、いわゆる馬王堆『老子』の研究を通じて、大分以前から、古い『老子』の本来の姿が、第十七章と第十八章とを二つに分けずに同一の章として取り扱うものであること、また、王弼本（通行本）が、「故」の字を削ってこれらを二つの章に分けたのは後代の處置であること、などを主張する見解が、世界の『老子』研究の共通認識となっていた。郭店丙本はその正しさを再び証明したのである。恐らく、戦國末期のほとんど最古の『老子』である郭店丙本より、前漢初期の古い『老子』である馬王堆甲本・乙本に至る諸テキストは、この間一貫して、第十七章と第十八章とを二つに分けずに同一の章と見なしていたのではなかろうか。

最近になって、丁原植『郭店竹簡老子釋析與研究』（萬卷樓圖書公司，1998年）や、谷中信一「郭店楚簡『老子』及び「太一生水」から見た今本『老子』の成立」（郭店楚簡研究會『楚地出土資料と中國古代文化』，汲古書院，2002年）は、『老子』第十八章が儒家の「仁義」を批判する思想であるとする従来の通説に反対して、特に郭店丙本第十八章の思想は、儒家の「仁義」を否定するものではないとする新見解を發表した。しかしながら、この新見解は、郭店丙本・馬王堆甲本・乙本において第十七章と第十八章とが同一の章であるという、上述の明らかな事實を無視しており、その意味においてミス・リーディングを犯している、と言わなければならない。この新見解のキー・ストーンは、郭店丙本・馬王堆甲本・乙本の第十八章中にある、「安」「案」という「焉」の假借字を、従来の通説が順接の接續副詞「ここに」「すなわち」と讀んできたのに反対して、反語の疑問副詞「いづくんぞ」「なんぞ」と讀もうとするところにある。すなわち、郭店『老子』丙本第十八章は、従来の通説に基づく今日の大多数の研究者の讀み方（同時にまた、筆者の賛成する讀み方でもある。）によれば、

36 文章表現上と思想内容上における、郭店丙本第十八章と馬王堆甲本・乙本・王弼本（通行本）との相異の事實や、特に郭店丙本第十八章が馬王堆甲本などにある「知（智）快（慧）出，案（焉）有大僞。」の一文を含んでいないという事實と、以上の相異の持つ思想史的な意味との分析などについては、郭店楚簡研究會『楚地出土資料と中國古代文化』（前掲）所收の拙論「『老子』の二種類の「孝」と郭店楚簡『語叢』の「孝」」を参照。

古（故）に大道（廢）れて、安（焉）に怠（仁）義又（有）り。六新（親）和せずして、安（焉）に孝（慈）又（有）り。邦（家）昏（昏）〔亂〕して、安（焉）に正臣又（有）り。■

となる³⁶。一方、谷中信一の新見解は、郭店丙本第十八章を、

古（故）に大道（廢）れて、安んぞ怠（仁）義有らん。六新（親）和せずして、安んぞ孝（慈）有らん。邦（家）昏（昏）□して、安んぞ正臣又（有）らん。

と訓讀した上で、

今本のように「大道」を高く位置づけることによって、その對極に「仁義」を置いて、これを貶めていることにはならず、あくまでも「仁義」が存在する根據として「大道」を立てていると解釋ざるを得ない。そうすると、丙本は決して今本のように「仁義」を根底から否定しているわけではないことがわかる。……それゆえ今本『老子』の如く「聖」「知」「仁」「義」を具體的な標的として特定した上で否定していく態度は、郭店『老子』では未だ確立していなかったと推測される。

などと解説している。

語學的な面から検討するならば、「安」という字は、郭店楚簡や上海楚簡を始めとする楚系文字にしばしば現れるものである。その意味は、實辭の名詞・動詞・形容詞としての用例以外に、虚辭の接續副詞・語氣詞としての用例があるが、反語の疑問副詞の用例はあまり見かけないようである。（郭店『胥自命出』に反語の疑問副詞かもしれないと思われる用例が一例あるが、その前後の内容が不明であるので、今のところ未詳としておく。）當時の楚における言語習慣を調査した上で、立論しなければならぬ。加うるに、上述のとおり、郭店丙本の第十七章と第十八章とは同一の章であるが、その第十七章に「安」の字を含む「信不足，安（焉）又（有）不信。」という一文があり、これは第十八章の「大道（廢），安（焉）又（有）怠（仁）義。」「六新（親）不和，安（焉）又（有）孝（慈）。」「邦（家）昏（昏）〔亂〕，安（焉）又（有）正臣。」という三文と、綺麗に對句をなしていると認められる。谷中信一が第十七章の「安」の字をどのように讀むのかを、明らかにしていないのは遺憾である。一方、丁原植はこの「安」をも反語の疑問副詞とした上で、第十七章全體を解釋しているけれども、その解釋は、筆者には荒唐無稽な暴力的解釋としか思えないものである。

さらに、思想内容の面から検討するならば、一つには、丙本第十八章を上述の丁原植や谷中信一の新見解のように讀むと、この文章は、「怠（仁）義」「孝（慈）」「正臣」という、倫理的・政治的なアイテムが當時の現代社會の中に存在していることを肯定的に評價する根據として、「大道が（廢）れず」「六新（親）が和し」「邦（家）が昏（昏）〔亂〕していない」という理想の、現代における實現を認めていることになるであろうが、戰國時代の戰亂に明け暮れる國家・社會の中で成書・抄寫されたと見なす『老子』やその作者を、このようなノーテンキな書物や人間として畫くことが、一體全體できるものであろうか。

二つには、丙本第十八章を新見解のように讀むと、「怠（仁）義」「孝（慈）」「正臣」という、世間一般では優秀と見なされているプラスの價值に對して放った、『老子』固有の、また『老子』の至るところに見出すことができる、逆説的あるいは辨證法的な皮肉の風味や論理が消えてしまう。上文の郭店丙本第十七章に、

大上は下之れ又（有）るを智（知）り、丌（其）の即（次）は新（親）しみて之れを之め、丌（其）の既（即（次））は之れを愚（畏）れ、丌（其）の即（次）は之れを笑（侮）る。

とあったのなども、作者自らが理想とする「大上」タイプの統治について、それが反世間的なマイナスの價值を帯びていることを、『老子』一流の逆説的あるいは辨證法的な皮肉の風味や論理をもって描いた文章であるが、第十八章の新見解は『老子』固有のこういう風味・論理と調和しなくなってし

まうのである。

三つには、郭店丙本第十七章と第十八章とは、思想内容の點で相互に緊密に繋がっている。——一方の第十七章は、理想的な「大上」の統治者以下のあり方を横向きに類型的に並べて、「下」の「百省（姓）」がただその存在を知るだけの、「猷（猶）虐（乎）」として丌（其）れ言を貴（遺、わす）れた」つまり無言の君主は、「百省（姓）」に對する信實「信」が十分であるために彼らによく「信ぜられて」、その結果、「事を成し衎（功）を述（遂）げ」ることができる。それだけでなく、「大上」の君主がこのように優れた統治上の功績を擧げることができた後も、「百省（姓）」はそれを「大上」の君主のお陰であるとは見なさず、「我れ自狀（然）なり」つまり「百省（姓）」が自（みずか）ら勝ち取った功績であると「曰う」、といったタイプである。それに對して、「丌（其）の即（次）」以下の順次等級が下がっていく諸統治者のあり方は、「下」の「百省（姓）」が「新（親）しみて之れを譽め」「之れを愚（畏）れ」「之れを天（侮）る」君主であって、「百省（姓）」に對する「信」が不十分であるために彼らに「信ぜられざる」、有言または多言でありながら優れた統治上の功績を擧げることのできない、といった諸タイプである、と説明している。

他方の第十八章は、以上の論述をふまえてその取り扱う領域をさらに擴げ、倫理的政治的な價值についての一般論を縦向きに存在論的歴史的に論及した文章である。すなわち、世界では「大道が爰（廢）れず」、家では「六新（親）が和し」、國家では「邦象（家）が緡（昏）〔亂〕していない」、といった倫理的政治的な價值の實現していた理想狀態の下では、今日、有言または多言をもって唱えられている「愚（仁）義」「孝孳（慈）」「正臣」などはまだ生まれていなかった。世界の聖人、家の家長、國家の君主は、「下」の人々がそれぞれただその存在を知るだけの、「猷（猶）虐（乎）」として丌（其）れ言を貴（遺）れた」無言のリーダーであって、「下」への「信」が十分である故に彼らによく「信ぜられて」、その結果、「事を成し衎（功）を述（遂）げ」ることができていた。それに對して、「愚（仁）義」「孝孳（慈）」などが生まれるに至ったのは、何らかの原因で「大道が爰（廢）れ」「六新（親）が和せず」「邦象（家）が緡（昏）〔亂〕した」ためであって、これらは、「丌（其）の即（次）」以下の順次等級が下がる下等なリーダーたちが、「新（親）しみて譽められ」「愚（畏）れられ」「天（侮）られる」段階の産物でしかない。それらは、今日、有言または多言をもって唱えられているけれども、「下」への「信」が不十分である故にそれぞれの「下」に「信ぜられず」、その結果、何ら優れた倫理的功績を擧げることができないものだ、と言うのである。——郭店丙本第十七章と第十八章とが、思想内容の點でも相互に緊密に繋がっていることに疑問の餘地はあるまい。

こういうわけで、以上の文獻學的・語學的・思想内容の三つの面からの検討によって、郭店丙本と馬王堆甲本・乙本とのように第十七章・第十八章を同一の章として取り扱うのが古い【老子】の本来の姿であったことが、明らかになったのではないかと思う。

4 甲本・丙本第六十四章における上段と下段と

郭店【老子】甲本第六十四章と丙本第六十四章とは、郭店【老子】の中で唯一の重複している箇所であり、兩者ともに下段は具わっているが、上段を缺く章である。その甲本第六十四章（下段）の文章は、以下のとおり。

爲之者敗之、執之者遠（遊（失））之。是以聖人亡（無）爲、古（故）亡（無）敗。亡（無）執、古（故）亡（無）遊（失）。臨事之紀、斷（慎）冬（終）女（如）愚（始）、此亡（無）敗事矣。聖人谷（欲）不谷（欲）、不貴難得（得）之貨。孝（教）不孝（教）、還（復）衆之所坐（過）。是古（故）聖人能專（輔）萬勿（物）之自狀（然）、而弗能爲。

また、馬王堆『老子』甲本の全文は、

●元（其）安也，易持也。〔元（其）未兆也〕，易謀〔也〕。元（其）脆也，易泮（判）也。元（其）微也，易散也。爲之於元（其）未有，治之於元（其）未亂。合抱之木，生於〕毫末，九成之臺，作於羸（藥）土，百仁（仞）之高，台（始）於足〔下。爲之者敗之，執之者失之。是以聖（聖）人无爲〕也，〔故〕无敗〔也〕。无執也，故无失也。民之從事也，恆於元（幾）成事而敗之。故慎終若始，則〔无敗事矣。是以聖（聖）人〕欲不欲，而不貴難得之鵬（鵬）。學不學，而復衆人之所過。能輔萬物之自〔然而〕弗敢爲。

であり、馬王堆乙本の全文は、

〔元（其）安也，易持也。元（其）未兆也，易謀也。元（其）脆也，易泮（判）也。元（其）微也，易散也。爲之於元（其）未有也，治之於元（其）未亂也。合抱之〕木，作於毫末，九成之臺，作於羸（藥）土，百千（仞）之高，始於足下。爲之者敗之，執〔之〕者失之。是以取（聖）人无爲，〔故〕无敗也。无執，故无失也。〕民之從事也，恆於元（幾）成而敗之。故曰，慎冬（終）若始，則无敗事矣。是以取（聖）人欲不欲，而不貴難得之貨。學不學，復衆人之所過。能輔萬物之自然，而弗敢爲。

であり、さらに、王弼本の全文は、

其安，易持。其未兆，易謀。其脆，易泮。其微，易散。爲之於未有，治之於未亂。合抱之木，生於毫末，九層之臺，起於累土，千里之行，始於足下。爲者敗之，執者失之。是以聖人無爲，故無敗。無執，故無失。民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。學不學，復衆人之所過。以輔萬物之自然，而不敢爲。

である。

また、郭店丙本第六十四章（下段）の文章は、以下のとおり。

爲之者敗之，執之者遊（失）之。聖人無爲，古（故）無敗也。無執，古（故）〔無遊（失）也〕。斲（慎）終若詞（始），則無敗事喜（矣）。人之敗也，互（恆）於兀（其）亓（且）成也敗之。是以〔聖〕人欲不欲，不貴難（難）得（得）之貨。學不學，返（復）衆之所迺（過）。是以能輔（輔）萬（萬）勿（物）之自狀（然），而弗敢爲。■

ところで、郭店『老子』第六十四章は、實は上段も存在している。それは甲本の中にただ上段だけが、（甲本の）下段から離れた別のところに置かれているのである。その郭店甲本の第六十四章（上段）の文章は、

元（其）安也，易朱（持）也。元（其）未兆（兆）也，易懋（謀）也。元（其）羸（脆）也，易泮（判）也。元（其）幾也，易復也。爲之於元（其）亡（無）又（有）也，詞（治）之於元（其）未亂。合〔抱之木，生於毫〕末，九成之臺，己（起）〔於羸（藥）土，百仁（仞）之高，台（始）於〕足下。■

である。

以上の資料に基づいて、まず、離れた別のところに置くという形式の上から判断するならば、郭店『老子』甲本の抄寫者または成書者・編纂者に第六十四章の上段と下段とを一つの章と見なす考えがなかったことは、明らかである。郭店甲本の上段の末尾に文章のまとまり・區切りを表示する「■」の符號がついていることも、この判断の正しさを裏づけるものと言えよう。なお、郭店甲本第六十四章の下段の末尾には、郭店『老子』の諸他の章末に多く現れる「■」の符號が、例外的につけられていない。

次に、郭店第六十四章の上段と下段との關聯を内容の上から検討するならば、大雑把に把握して、上段の思想は、諸現象は「安・未兆（兆）・羸（脆）・幾」つまり萌芽したか否かも定かでない、ごく

微小の段階から始まるものであり、その段階は人間にとって「易耒（持）也・易慝（謀）也・易畔（判）也・易伐也」つまり對處することが容易である。だから、人間界の倫理的・政治的な現象についても、「亡（無）又（有）也・未亂」すなわち發生したか否かも定かでない、ごく微小の段階において「爲之」「綢（治）之」などの對處を行うべきである。これを裏から言えば、巨大な諸現象も「〔毫〕末・〔羸（藥）土〕・足下」すなわちごく微小の段階から始まって、「合〔抱之木〕・九成之臺・〔百仁（仞）之高〕」にまで發展した結果に他ならない、といったような内容を述べたものである³⁷。それに對して、下段の思想は、「亡（無）敗・亡（無）遊（失）」を望む我々は、「聖人」の「亡（無）爲」「亡（無）執」すなわち「谷（欲）不谷（欲）・不貴難得（得）之貨・季（教）不季（教）・返（復）衆之所往（過）」をモデルとして、「能專（輔）萬勿（物）之自狀（然），而弗能爲。」の態度を取るべきである、といったような内容を述べたものであり、一言で言えば、「亡（無）爲」の勧めに他ならない³⁸。

上段の思想が「爲之於元（其）亡（無）又（有）也，綢（治）之於元（其）未亂。」とあるように、「爲之・綢（治）之」という人爲・作爲の必要性を主張しているのに對して、下段の思想はその正反對の立場に立って「亡（無）爲」を勧めているのではないか。そうだとするならば、両者は、郭店『老子』が離れた別々のところに置いて特に關聯のない二つの文章としていたのが、本來の取り扱いであったと考えなければならない。

その後の諸テキストにおける兩者の關聯づけの變遷については、馬王堆甲本は、當該箇所が甚だしく殘缺しているので、下段の「爲之者敗之，執之者失之。」の冒頭に「●」の符號がつけられていて、上段とは異なる別の文章と見なしていたか否かは不明としか言いようがないが、降って馬王堆乙本になると、兩者を一つのまとまり（一つの章）と見なす考えが、すでに發生していた可能性が高いと思われる。そして、王弼本が後者の延長線上に位置することは、縷説するまでもない。ちなみに、『韓非子』喻老篇を繙いてみると、第六十四章上段は「其安，易持也。其未兆，易謀也。」の二文だけが存在しているが、下段はそれとは離れた別のところにまとめて置かれていて、「欲不欲，而不貴難得之貨。」「學不學，復歸衆人之所過也。」「恃萬物之自然，而不敢爲也。」に作っている。兩者が『韓非子』喻老篇において離れた別々のところに置かれていたというこの事實も、やはり筆者の上述の推測の正しさを傍證するものであろう³⁹。また、『戰國策』楚策一・賈誼『新書』審微篇・『史記』蘇秦列傳なども『老子』第六十四章を引用しているが、その引用には上段の一部分はあるが、下段はない。これらの資料も、本來、上段と下段とが別々に取り扱われていた事實を推測する助けになるかもしれ

37 郭店『老子』甲本第六十四章の上段、特に最後の箇所の、

合〔抱之木，生於毫〕末，九成之臺，己（起）〔於羸（藥）土，百仁（仞）之高，台（始）於〕足下。

という文章には、戰國末期の代表的な儒家である、荀子の「積微」（微小な努力をこつこつと積み重ねて巨大な目的を達成する）の思想からの影響があるように感じられる。とは言うものの、荀子からの影響は、馬王堆『老子』甲本・乙本・王弼本の第六十三章の中段ほどに強くはないので、それ故、郭店『老子』甲本の成書年代および抄寫年代は、荀子の思想が世の中にぼつぼつ知られるようになったところ、と考えるのが適當であろう。拙論「郭店楚簡『老子』諸章の上段・中段・下段——『老子』のテキスト形成史の中で——」（前掲）のⅢ，6「甲本第六十三章」およびその注【14】【15】を参照。

38 郭店『老子』甲本第六十四章と丙本第六十四章と下段の冒頭の「爲之者敗之，執之者遠（遊（失））之。」の一文は、馬王堆甲本・甲本・王弼本の第二十九章にもまた見えている。けれども、第二十九章のこの一文を含む章は、郭店『老子』三本には存在しておらず、また『韓非子』解老篇・喻老篇にも引用・解説されていない。恐らく、比較的遅く作られて『老子』（例えば、馬王堆甲本・乙本）に採用された章なのではなからうか。

39 小野澤精一『韓非子』上（集英社，1975年）の巻第七，喻老第二十一は、『老子』第六十四章上段の「其安，易持也。其未兆，易謀也。」の解説の中で、すでに、

「老子」第六十四の文。……今の第六十四の引用は、このあと二つ他章のが入って、また二段見える。喻老の「老子」は第六十四が今の形に固定する前のものといえよう。

と指摘していた。郭店『老子』が出土したことによって、今日、小野澤精一のこの指摘の正しさが證明されたわけである。

ない。

さらに、郭店『老子』第六十四章下段の經文には、甲本と丙本との間にある重要な相異が含まれている。それは、兩テキストの中間部分にあるものである。すなわち、甲本は、

臨事之紀，斡（愼）冬（終）女（如）思（始），此亡（無）敗事矣。

に作っているところを、丙本は、

斡（愼）終若詞（始），則無敗事喜（矣）。人之敗也，互（恆）於元（其）覿（且）成也敗之。

に作っているのである。兩者の文章表現は、

斡（愼）冬（終）女（如）思（始），此亡（無）敗事矣。

の一文を除いて異なっており、その相異は顯著であるが、それだけでなく、兩者の主語は、甲本が一貫して「聖人」であるのに對して、丙本の引用文の後半が一般に「人」である點も相異しており、それ故、この箇所における兩者は、思想内容の點でもかなり相異している⁴⁰。

同じ郭店『老子』の同じ第六十四章下段の經文が、甲本と丙本とでこのように相異しているのは、一體なぜであろうか。それは恐らく、郭店『老子』が歴史上ほとんど最初にこの世に現れた『老子』であって、テキストとしてはまだ形成途上にある甚だ不安定なものであったからだと考えられる。ちなみに、同じ箇所を馬王堆『老子』甲本は、

民之從事也，恆於元（幾）成事而敗之。故愼終若始，則〔无敗事矣〕。

に作り、乙本は、

民之從事也，恆於元（幾）成而敗之。故曰，愼冬若始，則无敗事矣。

に作り、また、王弼本は、

民之從事也，常於其幾成而敗之。愼終如始，則無敗事。

に作っている。これらを比較・對照すれば、郭店『老子』甲本よりも丙本の方が、馬王堆『老子』甲本・乙本や王弼本に近いことは明らかであるが、その丙本でさえ馬王堆『老子』や王弼本に至るためには、「斡（愼）終若詞（始），則無敗事喜（矣）。」と「人之敗也，互（恆）於元（其）覿（且）成也敗之。」との順序を入れ換えるという修正を施さなければならなかったのである。

5 乙本第二十章上段と第十三章との接續と斷絶と

郭店『老子』乙本第二十章は、上段は具わっているが、下段を缺く章である。その第二十章の文章は、以下のとおり。

鞘（絕）學亡（無）思（憂）。售（唯）與可（詞），相去幾可（何）。兗（美）與亞（惡），相去可（何）若。人之所恐（畏），亦不可以不恐（畏）。

また、馬王堆『老子』甲本は、

〔絕學无憂〕。唯與詞，其相去幾何。美與惡，其相去何若。人之所〔畏〕，亦不〔可以不畏〕。望（恍）呵（乎）元（其）未央才（哉）。衆人配（熙）配（熙），若鄉（饗）於大牢，而春登臺。我泊（怕）焉未佻，若〔嬰兒未咳〕，衆（儻）呵（乎）如〔无所歸。衆人〕皆有餘，我獨遺（匪）。我禺（愚）人之心也，瘞（沌）瘞（沌）呵（乎）。嚮（俗）〔人昭昭，我獨若〕間（昏）呵（乎）。嚮（俗）人蔡（察）蔡（察），我獨閤（案）閤（案）呵（乎）。忽呵（乎）其若〔海〕，望（恍）呵（乎）其

40 馬王堆甲本・乙本の「民之從事也」や王弼本の「民之從事」は、郭店甲本に依據したものではなくて、郭店丙本の「人之敗也」に依據したものであるにちがいない。それだけでなく、馬王堆甲本・乙本・王弼本における「聖人」と「民」との二項對立の強調、さらには「聖人」の「民」に對する教化の強調といった思想も、やはりまた郭店丙本に由來しているようである。

若无所止。〔衆人皆有以，我獨閔（頑）〕以惛（惛）。吾欲獨異於人，而貴食母。

であり，馬王堆乙本は，

絶學无憂。唯與呵，元（其）相去幾何。美與亞（惡），元（其）相去何若。人之所畏，亦不可以不畏人。望（恍）呵（乎）元（其）未央才（哉）。衆人熙（熙）熙（熙），若鄉（饗）於大牢，而春登臺。我博（怕）焉未兆（兆），若嬰兒未孩，僂（僂）呵（乎）佗（似）无所歸。衆人皆又（有）余（餘），〔我獨遺（匿）〕。我愚人之心也，惛（沌）惛（沌）呵（乎）。嚮（俗）人昭昭，我獨若閔（昏）呵。嚮（俗）人察察，我獨閔（素）閔（素）呵（乎）。沕（忽）呵（乎）元（其）若海，望（恍）呵（乎）元（其）若无所止。衆人皆有以，我獨閔（頑）以鄙。吾欲獨異於人，而貴食母。

であり，さらに，王弼本は，

絶學無憂。唯之與阿，相去幾何。善之與惡，相去若何。人之所畏，不可不畏。荒兮其未央哉。衆人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，僂僂兮若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉，沌沌兮。俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨閔閔。澹兮其若海，飂兮若無止。衆人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。

である。

まず，形式の上から検討すると，郭店乙本第二十章のこの文章の末尾には，郭店『老子』の諸他の章末に多く現れる「■」の符號が，例外的につけられていない。それに代わって，末尾の「愚（畏）」の字の下に「-」の符號がつけられている。この箇所が文章が一旦終結しているのは明らかであるので，本稿では，「-」の符號が章末の「■」の符號と同じ意味であるかもしくはその誤抄であると考えて，以下，考察を進める。

ところで，この「-」の符號を挟んで並んでいる郭店乙本の前後二つの章，すなわち第二十章上段と第十三章との接續箇所の變遷を注意深く調べてみると，郭店『老子』の經文と馬王堆『老子』の經文との繼承關係について，一つの重要な事實を発見することができる。最初に，郭店乙本第十三章の全文を通して引用しよう。

人前（寵）辱若縵（縵），貴大患若身。可（何）胃（謂）前（寵）辱。前（寵）爲下也，辱（得）之若縵（縵），遊（失）之若縵（縵）。是胃（謂）前（寵）辱〔若〕縵（縵）。〔可（何）胃（謂）貴大患〕若身。虛（吾）所以又（有）大患者，爲虛（吾）又（有）身。返（及）虛（吾）亡（無）身，或可（何）〔患。故貴爲身於〕爲天下，若可以尾（託）天下矣。悉（愛）以身爲天下，若可以法（寄）天下矣。■

兩章の接續箇所が注意深く調べなければならないのは，第二十章上段の末尾もしくは第十三章の冒頭にある「人」の字を，以後の『老子』諸本がどのように処理しているかという問題である。その核心部分を絞って取り出せば，

人之所悉（畏），亦不可以不悉（畏）。-人前（寵）辱若縵（縵），貴大患若身。

であり，その真ん中にある「人」の字が核心中の核心である。

すでに上文にも述べたように，郭店乙本第二十章の文章が「亦不可以不悉（畏）」で一旦終結していると考えられる⁴¹のは，その「圖版」（寫眞版）をよく視てみれば，「愚（畏）」の字の下，「人」の字の上に「-」の符號がつけてあるのが認められるからである。加うるに，語法の面から論ずると，「不悉（畏）」の客語（直接目的語）は直ぐ上に「人之所悉（畏）」としてすでに出ており，下の「人」を「不悉（畏）」の客語（直接目的語であれ間接目的語であれ）としたのでは文意を通じさせること

41 文物本『郭店楚簡』の「老子釋文注釋」も，「愚」の字で第二十章が終わり，「人」の字から第十三章が始まると理解している。

ができず、したがって、「人」は第十三章の「甯（龍）辱若縵（攪）」の主語と取るのが適當だからでもある。

ところが、馬王堆乙本になると、第二十章上段の末尾を「人之所畏，亦不可以不畏人。」に作って、「人」の字を「不畏」の客語の位置に置いている⁴²。一體、この「人」の字は、どこからここにやってきたのであろうか。——最も合理的な判断は、郭店乙本第十三章の冒頭からこの位置に移されたのだ、と推測することであらう⁴³。そうであるとするならば、馬王堆乙本は、郭店乙本それ自體、もしくはそれと同類の『老子』の古いテキストを直接目視していて、その上で「人」などの經文の文字をいじっていたのではないかと疑われる。けれども、第二十章上段の末尾を「人之所畏，亦不可以不畏人。」に作って、「人」を「不畏」の客語とする馬王堆乙本のこの新しい處置は、語法の面からも到底無理であると斷ぜざるをえない。だからこそ、王弼本を始めとする通行諸本は、いずれもみな「人之所畏，不可不畏。」に作り、それを引用した『淮南子』道應篇も「故老子曰，人之所畏，不可不畏也。」に作り、『文子』上仁篇も「故曰，人之所畏，不可不畏也。」に作って、「人」の字を削ってしまったのである。

それでは、郭店乙本第十三章の冒頭の「人」は、その後どこへいったのであろうか。この「人」の字は、馬王堆甲本・乙本第十三章にも王弼本第十三章にも見出されず、『老子』のテキストの歴史の中からついに姿を消してしまったようであるが、それもこれも、馬王堆乙本が無理に第二十章上段の末尾に移した處置に起因にすることである。ただし、『老子』の注釋の中で最古と考えられる想爾注は、第十三章の「貴大患若身」の部分に注釋を施して、

若者，謂彼人也，必違道求榮，患歸若身矣。

と解説している⁴⁴。ことによると、想爾注は、郭店乙本のような冒頭に「人」の字があるテキストの存在を知っていたのかもしれない。

以上の「-」の符號の問題を除いて、さらに形式の上からこの郭店乙本第二十章の上段を馬王堆甲本と比較・對照して検討すると、馬王堆甲本の第二十章には、「●」の符號がつけられていない代わ

42 「老子乙本卷前古佚書釋文」の「老子乙本」，「道經」（『馬王堆漢墓帛書』〔壹〕，文物出版社，1980年）の「註釋」〔二二〕は，「人，各本皆無，疑是衍文。」と述べている。また，文物本『郭店楚簡』の「老子釋文注釋」も，「恐」の字で第二十章が終わり，「人」の字から第十三章が始まると理解している。馬王堆甲本は「人之〔所畏〕，亦不〔恐〕」に作っており，殘缺が甚だしいので證據として擧げることが差し控えざるをえないが，恐らく馬王堆乙本と同じように作っていたのではないかと推測される。

ちなみに，「人之所恐（畏），亦不可以不恐（畏）。」と類似する表現が，馬王堆『老子』第四十二章甲本に，

〔道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，中（沖）氣以爲和。天下之所惡，唯孤寡不窶（穀），而王公以自名也。勿（物）或敗（損）之〔而益，益〕之而敗（損）。故人〔之所〕教，夕（亦）議而教人。故強良（勛）者不得死，我〔將〕以爲學（教）父。〕

とあり，同じく乙本に，

道生一，一生二，二生三，三生〔萬物。萬物負陰而抱陽，中（沖）氣〕以爲和。人之所惡，唯孤寡不窶（穀），而王公以自〔名也。物或益之而〕云（損），云（損）之而益。〔人之所教，夕（亦）議而教人。故強良（勛）者不得死〕，吾將以〔爲學〕父。

とあり，また，王弼本に，

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。人之所惡，唯孤寡不窶，而王公以爲稱。故物或損之而益，或益之而損。人之所教，我亦教之。強梁者，不得其死，吾將以爲教父。

とある。馬王堆甲本の「人〔之所〕教，夕（亦）議而教人。」の末尾に「人」の字があり，王弼本の「人之所教，我亦教之。」の末尾に「之」の字があつて，いずれも「教」の客語（間接目的語）が設けられているのは，これら兩文に，郭店乙本第二十章の「人之所恐（畏），亦不可以不恐（畏）。」のような客語（直接目的語）の代理をする介詞「以」の字が含まれていないからだと考えられる。

43 ちなみに，『老子』第十三章の冒頭を調べてみると，馬王堆甲本・乙本・王弼本のいずれにも「人」の字は存在していない。

44 想爾本のテキストは，主に島邦男『老子校正』所収の「想本校正」によつたが，饒宗頤『老子想爾注校證』（上海古籍出版社，1991年）所収の「老子想爾注校箋」などを参照した。

りに、句讀の切れ目に鉤號が一二つけられているが、それらを文章の大きなまとまりと認めるのは困難である。他方、馬王堆乙本の第二十章には、鉤號も「●」の符號も全然つけられていない。であるから、この方面からの検討では、これ以上の成果を得ることはできない。

續いて、内容の上から検討すると、上段と下段とを密接に關聯する文章であるとは見なしがたい。なぜなら、上段だけの郭店乙本の思想は、

「學」を捨て去れば、「愚（愛）」いはなくなる。「學」によって教えられる、「售（唯）」という答えと「可（訶）」という怒鳴り聲とは、そもそもどれほどのちがいがあろうか。「美」しいものと「亞（惡）」いものとは、一體、どれほどの隔たりがあろうか。ただ、人々の「愚（畏）」れるものは、「愚（畏）」れないわけにはいかない。

という内容であって、ここには少なくとも「愚（畏）る所」に關しては、「我」が「人」に對して同調せざるをえない、という考えが表明されている。それに對して、馬王堆甲本・乙本・王弼本の下段の思想は、「衆人」あるいは「嚮（俗）人」と「我獨」とが五回にわたって對比されて、兩者の人間としての生き方の本質に關わる相異が極端にまで強調されている。とすれば、このような内容上の矛盾を含まない郭店乙本第二十章が、下段を缺く上段だけという形態で出現したのは當然であり、正しくそれが古い『老子』の本來の姿だったのである。恐らく、郭店乙本から馬王堆甲本・乙本に向かう過程で、下段の文章が新たに著述あるいは搜求されて、上段の後に追加されるに至ったのではなかろうか。

ちなみに、『老子』第二十章を引用した文章を調査してみると、戰國・秦・前漢の諸文獻の中に、この全文を引用するものは一つもない。特に、上段の一部分を引用する文獻としては、『文子』道原篇および『淮南子』道應篇・『文子』上仁篇（上文に既引）があるが、下段を引用するものは全然ないようである。

以上、本稿は、郭店『老子』甲本・乙本・丙本の諸章における、主として分章や分段をめぐる重要な諸問題を、形式上からと内容上からとなど、様々の觀點から検討してきた。その結果、本稿上文のEの2「上段を缺く甲本第四十六章」に引用した拙論「郭店楚簡『老子』諸章の上段・中段・下段——『老子』のテキスト形成史の中で——」において得られた結論を再確認することになったようである。すなわち、郭店『老子』三本は、歴史上ほとんど最初にこの世に現れた古い『老子』の、その内部にそれほどの矛盾や齟齬を含まない本來の姿であり、同時にまた、テキストとしてまだ形成途上にある甚だ不安定な、原本に最も近い『老子』である。それに對して、より整理された馬王堆『老子』甲本・乙本・王弼本は、前漢初期までにあるいはそれ以後、新たな文章が著述されたり搜求されたりして成った『老子』の姿を示しており、それ故、内部に矛盾や齟齬を抱えつつも、テキストとして一步一步安定するようになっていく時代の『老子』である。

(2002年12月25日)

事務報告

A01-02●計画研究「原本『老子』の形成と林希逸『三子麤斎口義』に関する研究」

研究代表者：池田 知久 東京大学大学院人文社会系研究科 教授

研究分担者：関口 順 埼玉大学教養部 教授

課題番号 11164205

【要旨】

『老子』の思想は、中国文明さらに東アジア文明の歴史上、古代から現代に至るまで儒教と並んで巨大な位置を占める。

本研究の研究目的は、

A、従来の文献資料を用いるだけでなく新出資料、特に馬王堆帛書と郭店楚簡をも取り上げることによって、原本『老子』がいつ、どこで、だれにより、いかなる事情・背景の下に形成されたものであるかを究明すること、

B、南宋の朱子学者・林希逸の『三子麤斎口義』を対象とし、領域を日本を主に中国・韓国を組み入れて、東アジアの儒教が老子・莊子・列子の三子を受容したことを研究すること、の二点である。

この研究を通じて、紙と印刷術の発明以前における写本とそれ以後における刊本とによる、代表的な中国古典の原典（およびその注釈）の形成・流伝の様相が究明され、併せて過去の世界の諸文明の中に、今日世界を圧倒する近代西欧文明以外にも優れた文明が多々あることが解明され、東西両文明を積極的に取り入れてきた日本人による21世紀の新しい文明観の可能性が展望されれば幸いである。

研究代表者と分担者との主な研究成果は、

A、戦国後期、楚国に始まる原本『老子』の成書（郭店楚簡『老子』三本と『大一生水』）と、これに続く戦国末期～前漢初期の成書である馬王堆『老子』甲本・乙本を経て、今日の通行本に至る『老子』の原型が形成されていった過程をほぼ突きとめることができた。

B、林希逸『三子麤斎口義』の所在・分布状況は、中国では南方の朱子学の一分派としてあまり重視されなかったのに対して、韓国では李氏朝鮮以降、比較的よく読まれやや多く流布しており、朝鮮本は室町～江戸初期の日本の版本にも影響を与えている、しかし最もよく読まれ最も多く流布しているのは日本であって（江戸初期）、この顕著な現象を起こすのには江戸幕府の儒臣・林羅山の推賞があずかって力のあったこと、などを含む東アジア三カ国の異同をある程度推測することができた。

【位置付け】

『老子』と道家の思想は、古代より現代に至る中国文明の歴史の中で、正統たる儒教と並んで巨大な位置を占めており、その上、反対の立場にあった儒教からも古代以来陰に陽に受容されて今日に至っている。その意味で、『老子』と道家の思想が、中国文明を作ってきた思想の一つであることは、改めて言うまでもない。

単に中国だけでなく、中国文明の圧倒的な影響下に自らの文明を築いてきて近代を迎えた日本や韓国にとっても、事情はほぼ同じである。そして、東アジア三カ国の近現代が善きにつけ悪きにつけ、過去のこのような伝統の遺産の上に成り立っていることも、疑問の余地のない事実である。

現代における『老子』の思想は、東アジア三カ国の近現代文明の形成にその根底において多大の影響を及ぼしているのみならず、ヨーロッパやアメリカでも、その「道」「無」の概念を中心に据えて思索した形而上学・存在論、「道」の前で既存の身分秩序を解体する平等主義の社会政治思想、人間

と自然とを等しく「万物」の一つとして捉える無差別な存在観、「物」の発生・存在・運動について形而上学的な説明を排する自然観、国家・社会の道德や秩序よりも個人の身体や生命を重視する心身論などが、実践的な問題意識から熱い注目を集めている。

本研究は、

A、原本『老子』の形成を、出土資料を重視しつつ研究するものであり、

B、林希逸『三子齋口義』については、東アジア三カ国における近世の儒教がこれらを受容した程度に濃淡の差はあるものの、いずれも老子等の三子の思想を受容していったことを、主に版本の面から研究するものである。

この研究を通じて、紙と印刷術の発明以前における写本と以後における刊本とによる、古典の原典やその注釈の形成・流伝の様相の一端を究明することができた。この成果をふまえた上で、世界の諸文明の中に、近代西欧文明以外にも優れた文明のあることを解明し、21世紀の新たな文明観が展望することが今後の課題である。

【連携の成果】

A、原本『老子』の研究では、調整班「原典」の研究集会や「古典学の再構築」の諸シンポジウムへの参加を通じて、文書に書かれ文字に定着する以前と以後における口承・伝承が、文明によって若干異なるものの、古典の形成や変容に対して大きな影響力を持っていること、また、どの文明にあっても古典が一旦形成されると、そこに含まれる先例の事実や理想的な規範などが重石となって後代の人々の諸活動を束縛する場合が多いこと、しかし、近代以前ではどの文明にあっても、それを受容する当代の必要性から古典を解釈し古典に新しい意味を賦与する（その結果古典が常に生き続ける）場合も少なくないこと、等々の重要な視点を得ることができた。

B、林希逸『三子齋口義』の研究では、研究協力者との共同作業を通じて、『三子齋口義』の版本研究は、林希逸の思想自体や東アジア三カ国それぞれにおけるその解釈史の解明、およびそれぞれにおいて林希逸思想を受容する側の関心のあり方の検討が不可欠であること、また中国では浙江大学の周啓成教授・楊黛教授が林希逸『莊子齋口義』についてすでに優れた研究成果を挙げており、韓国では嶺南大学校の崔在穆教授、成均館大学校の李基東教授などが林希逸『三子齋口義』に関心を持っているが、東アジア三カ国の研究者が相互に協力して研究を進める必要があること、などの認識を深めることができた。後者については、研究代表者が協力者とともに浙江大学の周啓成教授・楊黛教授、嶺南大学校の崔在穆教授を訪問したり、また周啓成教授・崔在穆教授・李基東教授を日本に招聘したりして、国際的な協力体制を築くことができた。

【研究成果】

本研究が採用した研究方法は、

A、最新の出土資料である『郭店楚墓竹簡』（1998年、文物出版社）の中の『老子』三本の読解・分析を、従来の文献資料と突き合わせて総合的に研究するという方法である。その際、『老子』や道家以外の思想、特に後代正統とされる儒教やその学問（すなわち経学）との、内面的および形式的な絡み合い（協調・融和と批判・反発）を重視して研究を進めた。

B、林希逸『三子齋口義』については、東アジア三カ国におけるテキストの所在・分布状況およびその特徴を調査し、それらを相互に比較・対照するという方法であり、そのために日本の多数の専門研究者とは言うまでもなく、中国・韓国の上述の専門研究者たちとも連絡・協力関係を強化して研究を進めた。研究代表者は、中国の浙江大学（1999年12月・2002年10月）と韓国の嶺南大学校（2000

年11月～12月・2002年5月)を訪問して両国における『三子蔵斎口義』の版本調査を行い、また浙江大学の周啓成教授(2000年11月)、嶺南大学の崔在穆教授(2000年7月と11月)、成均館大学の李基東教授(2000年6月)を日本に招聘して学術交流・意見交換を行った。

研究代表者・分担者と協力者との挙げることができた研究成果は、【発表成果一覧】にあるとおりである。内容の面では、

A,『老子』という文献は、『史記』老子列伝以来言われてきたような、一人の思想家が一時あるいは短期に著した書ではなく、戦国末期以来、多数の思想家により長期に渡って徐々に形成された書である。原本に最も近い『老子』は、戦国末期の楚国で楚系文字を用いて初めて書かれた、郭店『老子』三本と『大一生水』とであり、主に儒家の荀子の作為「偽」の思想や「礼」の社会政治思想を批判のターゲットとしていること、その後、戦国末期～前漢初期に成書された馬王堆『老子』甲本・乙本を経て、今日の通行本に至る『老子』の原型が形成されていったこと、等々を大体のところ解明することができた。

B, 林希逸『三子蔵斎口義』の所在・分布状況は、同じ近世儒教たる朱子学が盛行した東アジア三カ国においても、かなりの相異のあることが判明した。

a, 中国では、南方・福建省の非正統的な朱子学分派という位置づけのために、南宋以来あまり高い評価を受けなかったようであるのに対して、

b, 日本では、朱子学による三子の解釈として(さらに仏教をも加味したシンクレティズムの解釈として)極めて高い評価を受け、徳川将軍四代の侍講である林羅山の推賞もあって江戸初期に非常に流行した。

c, 韓国では、現在、韓国の研究者の協力を仰いで調査続行中で、まだ正確な結論を出すには至らないが、大雑把に言えば、中国と日本との中間の状態のようである。李朝以降、朱子学の圧倒的な優位の中でよく読まれ相当流布しており、朝鮮本『三子蔵斎口義』は室町～江戸初期の日本の版本にも影響を与えているらしい。韓国における林希逸『三子蔵斎口義』の所在・分布状況は、今回、研究協力者である崔在穆教授および李基東教授の調査によって、歴史上初めてその流行ぶりが大体のところ明らかになり、本研究の与えた刺激により韓国の研究者がこの問題に関心を寄せる状況が生まれている。

【発表成果一覧】

研究代表者・分担者・協力者が1999年度(平成11年度)～2002年度(平成14年度)の4年間で挙げた具体的な研究成果の主なものは、以下のとおりである。

1, 著書

池田知久著『郭店楚簡老子研究』(1999年11月, 東京大学文学部中国思想文化学研究室, 371頁)

池田知久著『老莊思想』改訂版(2000年3月, 放送大学教育振興会, 443頁)

池田知久著『《莊子》——「道」的思想及其演変』(中国文, 黄華珍訳, 2001年12月, 中華民国国立編訳館, 695頁)

2, 監修・編集

池田知久監修『郭店楚簡の研究』(一)(二)(三)(四)(1999年8月・2000年9月・2001年3月・2002年10月, 大東文化大学大学院事務室, 121頁・141頁・103頁・230頁)

池田知久監修『郭店楚簡の思想史的研究』第3巻・第4巻・第5巻・第6巻(2000年1月・2000年6月・2001年2月・2003年2月, 東京大学文学部中国思想文化学研究室, 224頁・166頁・184頁・286頁)

Ikeda Tomohisa(edit.)“Aspects of Pre-Qin Culture Seen from Chu Slips”, 2001, THE TOHO GAKKAI (THE INSTITUTE OF EASTERN CULTURE) “ACTA ASIATICA”

No80, 2001, pp.256, 東方学会『アクタ・アジアティカ』第80號, 2001年2月, 93頁)

池田知久・溝口雄三・丸山松幸共編『中国思想文化事典』(2001年7月, 東京大学出版会, 513頁)

池田知久監修『郭店楚簡儒教研究』(2003年2月, 汲古書院, 630頁)

3, 論文

池田知久著「尚处形成階段的『老子』最古文本—郭店楚簡『老子』」(中国文, 曹峰訳, 1999年8月, 『道家文化研究—郭店楚簡專号』第17輯, 三聯書店, 167頁~181頁)

池田知久著「中国 老莊思想における死と転生・輪廻」(1999年8月, 関根清三編『死生観と生命倫理』, 東京大学出版会, 107頁~127頁)

池田知久著「郭店楚簡『五行』の研究」(1999年12月, 東京大学郭店楚簡研究会編『郭店楚簡の思想史的研究』第2巻, 東京大学文学部中国思想文化化学研究室, 84頁~121頁)

Ikeda Tomohisa: Chairperson's Reports, Symposium I :Aspects of Pre-Qin Culture Seen from Chu Slips, TRANSACTION OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE OF EASTERN STUDIES No XLIV 1999 (英文, 1999年, 『国際東方学会会議紀要』第44冊, 東方学会, 98頁~105頁)

池田知久著「郭店楚簡『五行』研究」(中国文, 曹峰訳, 2000年1月, 『中国哲学』第21輯, 遼寧教育出版社, 92頁~133頁)

池田知久著「郭店楚簡『窮達以時』の研究」(2000年1月, 池田知久監修『郭店楚簡の思想史的研究』第3巻, 東京大学文学部中国思想文化化学研究室, 90頁~169頁)

池田知久著「郭店楚簡『五行』研究」(中国文, 曹峰訳, 2000年5月, 『国際簡帛研討会論文集』, 武漢大学, 248頁~271頁)

池田知久著「成玄英—唐初の卓越した道教思想家」(2000年5月, 橋本高勝編『中国思想の流れ』中巻, 晃洋書房, 36頁~48頁)

池田知久・佐川蘭子共著「馬王堆漢墓帛書『式法』の研究」(2000年8月, 『新出土簡帛国際学術研討会論文集』, 北京大学考古文博院, 1頁~16頁)

池田知久著「郭店楚簡『窮達以時』之研究」(上・下)(中国文, 黄秀敏訳, 2000年6月・2000年12月, 台湾中央研究院歷史語言研究所《古今論衡》編輯小組編『古今論衡』4・5, 台湾中央研究院歷史語言研究所, 58頁~86頁・65頁~103頁),

池田知久著「郭店楚簡『性自命出』における「道の四術」」(2001年2月, 池田知久監修『郭店楚簡の思想史的研究』第5巻, 東京大学文学部中国思想文化化学研究室, 7頁~62頁)

池田知久著「『周易』与“謙讓之徳”」(中国文, 曹峰訳, 2001年9月, 『国際易学研究』第7輯, 『周易与科学文化国際学術研討会論文集』, 28頁~35頁)

池田知久著「『周易』与原始儒学」(中国文, 王啓發訳, 2001年10月, 『哲学研究』2001年第10期, 35頁~44頁)

池田知久著「『莊子』の思想・作者・書物」(2001年10月, 『莊子』I, 中央公論新社, 7頁~37頁)

池田知久著「『老子』の二種“孝”和郭店楚簡《語叢》の“孝”」(中国文, 2002年1月, “Conceptions of Filial Piety in Chinese Thought and History” The National University of Singapore, 1頁~10頁)

池田知久著「郭店楚簡《性自命出》篇中の“道の四術”」(中国文, 2002年3月, 『百年簡帛論文集』, 中国社会科学院歷史研究所, 11頁~36頁)

- 池田知久著「『老子』の二種類の「孝」と郭店楚簡『語叢』の「孝」」(2002年3月、『楚地出土資料と中国古代文化』, 汲古書院, 31頁～61頁)
- 池田知久著「『老子』の二重の「孝」と郭店楚簡『語叢』の「孝」」(韓国文, 李承律訳, 2002年8月, 『儒教文化研究』第4輯, 成均館大学校儒教文化研究所, 111頁～151頁)
- 池田知久著「論文篇「郭店楚簡『五行』の研究」」(2003年2月, 池田知久監修『郭店楚簡儒教研究』, 汲古書院, 316頁～340頁)
- 池田知久著「論文篇「郭店楚簡『窮達以時』の研究」」(2003年2月, 池田知久監修『郭店楚簡儒教研究』, 汲古書院, 359頁～430頁)
- 池田知久著「論文篇「郭店楚簡『省自命出』における「道の四術」」(2003年2月, 池田知久監修『郭店楚簡儒教研究』, 汲古書院, 535頁～570頁)
- 大野出著「日本における三子虞齋口義」(2000年1月, 池田知久監修『郭店楚簡の思想史的研究』第3巻, 東京大学文学部中国思想文化学研究室, 190頁～196頁)
- 王廸著「人見ト幽軒と『莊子口義棧航』」(2000年6月, 池田知久監修『郭店楚簡の思想史的研究』第4巻, 東京大学文学部中国思想文化学研究室, 139頁～163頁)
- 4, 訳注
- 池田知久訳著(共訳)「『馬王堆帛書老子乙本卷前古佚書経法』亡論篇・論約篇訳注」(1999年6月, 東京大学馬王堆帛書研究会, 東京大学文学部中国思想文化学研究室, 1頁～89頁)
- 池田知久訳注「郭店楚墓竹簡『五行』訳注」(1999年11月, 東京大学郭店楚簡研究会編『郭店楚簡の思想史的研究』第1巻, 東京大学文学部中国思想文化学研究室, 18頁～51頁)
- 池田知久訳注「訳注篇「五行」」(2003年2月, 池田知久監修『郭店楚簡儒教研究』, 汲古書院, 131頁～184頁)
- 池田知久訳注(共訳)「訳注篇「忠信之道」」(2003年2月, 池田知久監修『郭店楚簡儒教研究』, 汲古書院, 233頁～262頁)
- 5, その他
- 池田知久著「アメリカ, ゲートマス大学「郭店老子国際研討会」」(1998年7月, 「内外東方学界消息」, 『東方学』第96輯, 東方学会, 169頁～178頁)
- 池田知久著「ドイツ・ハイデルベルク大学教授ルドルフ・G・ワグナー氏報告「“書不尽言” : 先秦時期对于文字之不可靠性的批評与出土文字中所見的对文字之作用的態度」」(1999年5月, 『会報』第11号, 1頁～1頁, 中国出土資料学会)
- 池田知久・工藤元男共著「楚簡より見た先秦文化の諸相」(1999年7月, 『東方学会報』No76, 東方学会, 9頁～11頁)
- 池田知久著「中国古典学の新しい動き」(2000年11月, 『学術月報』Vol. 53, No. 11, 通巻第672号, 日本学術振興会, 29頁～31頁)
- 池田知久・石井紫郎・内山勝利・中川久定・中谷英明・吉川弘之座談《座談会》「現代における古典学の役割」(2000年11月, 『学術月報』Vol. 53, No. 11, 通巻第672号, 日本学術振興会, 62頁～83頁)
- 池田知久・近藤浩之共著「中国, 北京大学で開催された『新出土簡帛国際学術研討会』」(2001年1月, 「内外東方学界消息」, 『東方学』第101輯, 東方学会, 169頁～178頁)
- 池田知久・李承律共著「『郭店楚墓竹簡』関係論著目録」(2003年2月, 池田知久監修『郭店楚簡儒教研究』, 汲古書院, 1頁～17頁)
- 池田知久・近藤浩之・李承律共著「序文」(2003年2月, 池田知久監修『郭店楚簡儒教研究』, 汲

6, 主な研究集会

(1) 1999年度 (平成11年度)

- ① 東京大学郭店楚簡研究会, 1999年4月6日, 東京大学文学部, 近藤浩之 (日本学術振興会特別研究員)「郭店楚簡『緇衣』解説」
- ② 東京大学郭店楚簡研究会, 1999年4月20日, 東京大学文学部, 渡邊大 (筑波大学大学院生)「郭店楚簡『緇衣』解説」
- ③ 東京大学郭店楚簡研究会シンポジウム, 1999年5月25日, 東京大学文学部, 李承律 (東京大学大学院生)「郭店楚墓竹簡『魯穆公問子思』——「忠臣」とは何か——」
- ④ 東京大学郭店楚簡研究会, 1999年6月15日, 東京大学文学部, 芳賀良信 (東京大学大学院生)・近藤浩之「郭店楚簡『緇衣』解説」
- ⑤ 東京大学郭店楚簡研究会, 1999年6月29日, 東京大学文学部, 渡邊大「郭店楚簡『緇衣』解説」
- ⑥ 東京大学郭店楚簡研究会, 1999年7月27日, 東京大学文学部, 渡邊大「郭店楚簡『成之聞之』について」
- ⑦ 「古典学の再構築」研究会, 1999年9月6日, 学士会館本郷分館, 関口順 (埼玉大学教授)「道の哲学の形成と「儒教の国教化」問題」
- ⑧ 東京大学郭店楚簡研究会, 1999年9月28日, 東京大学文学部, 曹峰 (東京大学大学院生)「郭店楚簡『尊徳義』について」
- ⑨ 東京大学郭店楚簡研究会, 1999年10月26日, 東京大学文学部, 李承律「郭店楚簡『唐虞之道』について」
- ⑩ 東京大学郭店楚簡研究会, 1999年11月16日, 東京大学文学部, 近藤浩之「郭店楚簡『六徳』について」
- ⑪ 「古典学の再構築」研究会, 1999年12月4日, 東京大学文学部, 大川俊隆 (大阪産業大学教授)「郭店楚簡文字の心旁字について」
- ⑫ 「古典学の再構築」研究会, 2000年1月20日, 学士会館本郷分館, 大野出 (愛知県立大学助教授)「日本近世における林希逸『老子口義』加點本——林羅山と徳倉昌堅——」

(2) 2000年度 (平成12年度)

- ① 「古典学の再構築」研究会, 2000年5月19日, 東京大学文学部, 澤田多喜男 (千葉大学名誉教授)「老子と『老子』——『老子』(1) 考索——」
- ② 東京大学郭店楚簡研究会, 2000年5月23日, 東京大学教養学部, 水口拓寿 (東京大学大学院生)「風水について」
- ③ 東京大学郭店楚簡研究会, 2000年6月9日, 東京大学文学部, 莊錦章 (シンガポール, 国立シンガポール大学助教授)「荀子哲学における「能」と「可以」について」
- ④ 「古典学の再構築」研究会, 2000年6月23日, 東京大学文学部, 王震中 (中国, 中国社会科学院歴史研究所教授)「再び疑古と信古とを論ず」
- ⑤ 「古典学の再構築」研究会, 2000年6月24日, 東京大学文学部, 李東俊 (韓国, 成均館大学校教授)「世宗の訓民正音創制の原理とその哲学思想——易学及び性理学と関連して——」
- ⑥ 「古典学の再構築」研究会, 2000年7月23日, 東京大学文学部, 崔在穆 (韓国, 嶺南大学校教授)「林希逸『三子虞齋口義』の韓国版本調査」
- ⑦ 「古典学の再構築」研究会, 2000年9月9日, 東京大学文学部, 清水信子 (二松学舎大学副手)「近世日本における林希逸『老子虞齋口義』の位置——『老子』注釈書に見える引用を中心と

して——」

- ⑧「古典学の再構築」研究会，2000年11月7日，東京大学東洋文化研究所，周啓成（中国，浙江大学古籍研究所教授）「東京大学東洋文化研究所交流会」
 - ⑨「古典学の再構築」研究会，2000年11月11日，東京大学文学部，周啓成「林希逸と『莊子齋斎口義』」
 - ⑩「古典学の再構築」研究会，2000年11月13日，大東文化大学文学部，周啓成「莊子学派の天人観」
- （3）2001年度（平成13年度）
- ①「古典学の再構築」研究会，2001年6月9日，学士会館本郷分館，藤居岳人（阿南工業高等専門学校助教授）「林希逸と中井履軒との万物斉同観」
 - ②「古典学の再構築」研究会，2001年10月20日，東京大学文学部，陳松長（中国，湖南省博物館副館長）「湖南出土の簡帛と研究」
 - ③「古典学の再構築」研究会，2001年11月2日，学士会館本郷分館，馬承源（中国，上海博物館元館長）「楚詞曲目」
 - ④「古典学の再構築」研究会，2001年11月5日，東京大学文学部，馬承源「上海博物館所蔵楚簡《孔子詩論》綜述」・濮茅左（上海博物館副研究員）「關於上海戦国竹簡“孔子”的認定」
- （4）2002年度（平成14年度）
- ①「古典学の再構築」研究会，2002年5月18日，東京大学文学部，張光裕（香港，香港中文大学教授）「出土古文字資料の研究と応用——郭店楚簡・上海楚簡を例として」
 - ②「古典学の再構築」研究会，2002年5月24日，東京大学東洋文化研究所，張光裕「青銅器と中国古代文化」

中国学分野における出土文献と古典学の再構築 ——楚簡緇衣篇から「徳治」を考える

関口 順

はじめに

原典班の池田知久教授を代表者とする研究課題「原本『老子』の形成と林希逸『三子齋口義』に関する研究」において、主要な研究テーマになっているのは、中国湖北省から出土した竹簡文書——郭店楚簡——の『老子』である。しかし、出土した郭店楚簡には、同時に戦国時代の孔子学派の文献と見られる竹簡も数多く含まれていた。さらに、上海博物館が九〇年代に香港市場から購入した所謂「上博楚簡」は、郭店楚簡と竹簡文書としての性質が良く似ており、中には共通する同一文献もある。そこで、両者に共通している孔子学派の文献「緇衣篇」を資料の一つとして取り上げ、今回の考察を行う。

1 考察の前提となる方法的反省

原典班でこの四年間に行われた研究集会に出席したり、また、この特定領域研究全体のシンポジウムに参加したりして、他領域において進行している研究状況を幾分か知ることができた。つまり、他の古典学領域でも現在多くの新資料が発見されたり、又は従来その存在のみが知られ未だ利用されていなかった文献が新たに利用可能になったりしており、我々の中国古典原典研究の分野と同様の状況があることが判明した。

しかし、出土した資料は、『老子』のような大物の外は、必ずしも即古典というわけにいかない。中国の文献において、従来から古典あるいは経典として読み解かれてきた文献と、地下に封じ込められて世間から姿を消していた文献との基本的性格の差異は大きいからである。「古典学の再構築」の観点からは、これらの新出の資料・文献をどう取り扱えばよいのだろうか。私の考えだと、これら新出の文献を「古典学の再構築」のために役立てる道の一つは、思想史研究を媒介にする方法であると思われる。思想史研究にも、いろいろなタイプがあるだろうが、ここで言う思想史研究とは、その研究が最終的に古典〔経典、原典〕の読解や歴史的な位置づけ〔解釈史上の位置づけを含む〕に反映する、つまり古典を読むときその一字一句の意義を歴史的な文脈にそって生き生きと把握するのに資する研究をいう。

出土資料を活用することにより、思想史研究が大いに進捗し、それがさらに古典の読解や歴史的な位置づけに貢献することになれば、それは中国学の分野での「古典学の再構築」の一つの方途になるだろう。今回は、その一端として、出土原典「緇衣篇」に着眼し、「徳治」の問題を考えてみることにする。「徳治」の問題は、単なる事例研究の題材レベルに止どまらず、中国文化の奥深さの測深作業

とも関わっている重要テーマである。

2 「徳治」という問題設定について

最初に、取り敢えず、なぜ「古典学の再構築」の一つの試みとして「徳治」を取り上げることにしたか、について説明することにする。

それは、現在の中国の政治状況として、「法に依って治める」という政治スローガンと並び、それと相補相成の關係にたつ「徳を以て治める」というスローガンが急浮上してきたという事実があるためである。「徳治」は、二〇〇一年一月十日に当時の江沢民総書記が重要講話を発表して以来¹、社会主義市場経済を進めるための「法治」と対をなす重要観念として、現代中国国内でますますポピュラーかつ重要な観念になっている。中央から地方に至るまで、学術界から行政機関や企業に至るまで、実におびただしい分量の「徳を以て〇〇を治める」式の文章が作られ、その呼びかけが実践に移されている。

横山宏章氏が著書の『中華思想と現代中国』で行っている分析によれば、「[社会主義経済]と「市場経済」とは本質的に矛盾するシステムであり、……その矛盾から生まれる摩擦を何らかの方法で解消しなければ、社会主義の優位性を強調することができない。その苦肉の策の一つが法治と徳治のドッキングである」とされる²。まさに「徳治」は現実の政治経済の必要に迫られ、実際の効用を期する方策として提唱されていると言えよう。

さらに進んで、二〇〇二年の十一月に開催された中国共産党の第十六回全国代表大会では、党規約を修改し、その総則〔総綱〕部分に「法に依って国を治める」と結びつけて「徳を以て国を治める」を新たに盛り込んでしまった³。今後しばらくは、「徳治」が、政治・経済・社会の面で重要な役割を期待されていくことであろう。

この「徳治」スローガンは、重要講話や党規約の総則において、別に、直接に伝統的な思想つまり儒学思想と結びつけて説かれているわけではない。江沢民氏は、「中国的特色を持った社会主義を建設する」なかで、「徳」つまり人の道徳や精神の果たす役割が重要だと主張しているのである。しかし、通常「徳治」という語は、まさに儒学思想の伝統的用語であると考えられており、少なくとも辞書などではそう説明されていた⁴。先ほどの横山宏章氏も、「伝統的な徳治主義を社会主義的道徳と結びつけるところが、今回の特徴だといえよう」と述べている⁵。そういう一般的事情があるため、総則中の「民族の優秀な伝統文化を発揚する」という行も、自然とその文脈で読まれることになるだろう。

1 【人民日報】二〇〇一年一月十一日の記事「中共中央総書記江沢民与参加全国宣伝部長会議の同志座談并發表重要講話：

「……江沢民強調、我們在建設有中国特色社会主義，發展社会主義市場經濟的過程中，要堅持不懈地加強社会主義法制建設，依法治国，同時也要堅持不懈地加強社会主義道德建設，以德治國。對一個國家的治理來說，法治与徳治，從來都是相輔相成，相互促進的。二者缺一不可，也不可偏廢。法治属于政治建設，属于政治文明，徳治属于思想建設，属于精神文明。……」。

2 横山宏章『中華思想と現代中国』集英社新書 二〇〇二年一〇月 四〇頁。

3 二〇〇二年十一月十四日採択の中国共産党章程・総綱

……中国共産党領導人民在建設物質文明，政治文明同時，努力建設社会主義精神文明，實行依法治国和以德治國相結合。……

4 【辭海（一九六五新編本）】中華書局 一九六五年。

徳治：儒家的政治思想。主張用封建統治階級的道德感化來統治人民。《論語・為政》「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以徳，齊之以禮，有恥且格。」認為刑只能起鎮壓的作用，徳則可以籠絡人心。《論語・顔淵》「君子之徳風，小人之徳草，草上之風必偃。」說明實行徳治可以收到風吹草偃的效果。

5 上掲注2の『中華思想と現代中国』の四三頁。

この状況を前にして、古典学研究の立場から何か言えることはないか。直接に現代の政治や経済の諸問題と関わることは必要ないにしても、固有の学問領域内で何か為すべきことはないのか。このような発想で、「徳治」の検証を問題として立ててみた。

3 「徳治」の用例の実態とその問題点

「徳治」や「徳治主義」は伝統のものだとされているようだが、そもそも、伝統的な思想文化の中で「徳治」を、常に説いていたのだろうか。実際に調べてみると、驚くべきことに、「徳治」という連語はなかったのである。もっと厳密に言えば、無いに等しかったのである。たとえば、『四部叢刊』の初編・二編・三編を通して「徳治」でデータベース検索をかけても、四十八例しか出てこないし、その文例を一つ一つ吟味すれば、広い意味で言えそうな例まで含めて、本来の「徳治」の例〔実際は「以德治〇」のかたち〕は十に満たない。統治原理としての「徳治主義」の意味の「徳治」に至ってはゼロである。一九八六年から一九九三年にかけて中国で出版された本格的な古漢語辞典である『漢語大詞典』（全一二冊）を検しても、「徳治」は項目として取り上げられていない。伝統中国の文献上で見る限り、「徳治」は概念として成熟しておらず、せいぜいが偶然的用法の範囲に在ったと言えるだろう。「以德治〇」という表現も、もちろん同じことである。

日本で作られた漢和辞典の巨冊、諸橋轍次『大漢和辞典』では、「徳治」と「徳治主義」二つの項目が取り上げられている⁶。しかし、「徳治」の方は、〈1〉が「徳政を以て民を治める」と解説があり、『春秋左氏伝』僖公三十三年の「徳は以て民を治む〔徳以治民〕」を例文として引いている。また、〈2〉の解説は「第九十四代、後二条天皇の年号」となっている。この『左氏伝』の例文を正確に訳せば、「徳とは民を治めるものである」となる。つまり、「徳治」という概念の解説は為しえても、その実際の用例を検出できなかったと分かる。「徳治主義」の方は、「為政者が、徳を以て世を治めようとする主義。為政者が命令を下さなくとも、人々が自然に其の徳に感化せられ、悪を去って善に移り、世が平和になること、即ち無為にして治まることを其の理想とする。此の主義は、孔・孟以来、儒家の主張する所で、為政者の幸福を中心とする法家の法治主義と対蹠的な政治思想である」と解説されている。この「徳治主義」は、明らかに近代の用語であり、当然、古典文献上の用例はない。ただ、徳治主義の根拠となる『論語』の文章を二条〔5節に掲げてある例文の①と②〕引くのみである。

さらに検討の範囲を拡げて、日本で発行された少し大型の国語辞典や漢和辞典の類を調べてみると、だいたい、この『大漢和辞典』発行以後から、「徳治」の項目が注目され、取り上げられ始めることがわかる。国語辞典では『日本国語大辞典』（全二十巻）の第十四巻は第一版第一刷が一九七五年なので、さすがに「徳治」「徳治思想」の項目が登場するが、それぞれ「有徳の王者が国を治めること」「中国の儒教における政治思想。国を治めるには権力や武力によらず、為政者の人徳によって教化すべきであるとする。その意味で、天子は最高の徳をそなえた聖人でなければならないとされた」と解説されるだけで、まだ用例は挙げていない。

一九九四年に『角川古語大辞典』が出版され、その第四巻に「徳治」が「漢語。道徳で人民を治めること。また、その政治。中国における儒家の考え方で、韓非子を代表とする、法律によって治めようとする法治に対する」と解説され、初めて中江藤樹『翁問答』〔一六四〇年ごろ成る〕上巻之末「徳治・法治の分別よくよく得心あるべし」を用例として挙げている。

6 『大漢和辞典』全十三巻 諸橋轍次 一九五五年～一九六〇年初版 大修館書店

『日本国語大辞典』では、二〇〇一年の第二版になってやっと用例が示されるようになった。その用例は『角川古語大辞典』の挙げていた『翁問答』の例の外、熊沢蕃山の『集義和書』（一六七六年ごろ刊、十六冊本）の用例「無事を行ひ無為にして成、これ徳治の至なり」も挙がっている。埼玉大学の同僚である武井和人教授〔国文学〕の御示教によると「徳治」の用例は中世の儒学にまで遡れるかもしれない、とのことである。中国の儒学の流れの中には見あたらず、日本における儒学受容の中で「徳治」や「法治」が語られたという事実をどう見るか。この点は稿を改めて考察したい⁷。

思想史事典の類になると、さらにはっきりする。もう、そういう語彙もしくは概念の存在を前提にして解説しているのである。一九八四年以降、『中国思想辞典』『中国歴史文化事典』『岩波哲学・思想事典』などが「徳治主義」や「徳治」について項目を設け解説している⁸。解説内容はだいたい似ているので、最も新しい『岩波哲学・思想事典』の野村茂夫氏の解説文の一部を紹介しておこう。「徳治主義：……民衆を統治するに、権力によらず、君主の徳の感化によって自然のうちに心服させるべきだとする政治思想。……歴代の中国王朝は、実際には韓非子流の＜法治主義＞をとりながら建て前は儒教の政治思想となった徳治主義を標榜し、君主は理想的支配者で、万民から敬慕されているとした。……」

これら現代の日本と中国で市民権を得つつあるかに見える「徳治」観念を、その発生源にまで遡り、「再定義」として解説したのは三石善吉氏である⁹。三石氏は「徳治主義」という項目を解説して「旧中国の統治理念。孔子の政治論を人格の完成、道徳的政治、徳化などと規定する先行学説を徳治主義と再定義したのは蟹江義丸『孔子研究（1904）』に始まり、高瀬武次郎『支那哲学史（1910）』にいたって、堯舜孔孟、韓退之、周濂溪など儒教的正統教学を貫く統治原理にまで高められ、宇野哲人『支那哲学史講話（1914）』、陳安仁『中国政治思想史（1932）』などによって喧伝された」とする。つまり、「元来君主の統治の心得として説かれたが」、近年になって「中国4000年を一貫する君主国家の統治原理にまで拡大解釈された」ということである。

これまで検討してきたことを踏まえ、中国の思想文化史の流れにてらせば、この解説は大筋で首肯できるし重要な指摘である。ただ、冒頭の「旧中国の統治理念。」という説明は誤解を招く。やはり、後段の「中国4000年を一貫する君主国家の統治原理にまで拡大解釈された」の線に合わせて、「旧中国の統治理念を示す語として考案された……」と説明すべきであろう。

4 なぜ中国において「徳治」が成熟した観念にならなかったのか

ここで、「徳治」観念つまり「徳治主義」の発生する前、伝統的中国の思想文化において「徳治」が語られなかった理由について、考察してみよう¹⁰。そして、政治を重んずる中国思想の中において、「徳」と「治」という重要なことばの組み合わせはもっと頻繁に使われて良いはずなのに、という当

7 中江藤樹も熊沢蕃山も、「徳治」「法治」を、それほど厳密に規定しているわけでもないし、また両者の「徳治」「法治」の使用法も一致してはいない。しかし、『大漢和辞典』に見えた「徳治主義」の解説「即ち無為にして治まることを其の理想とする」の箇所は、熊沢蕃山の思想と関わっていると思われるので、今後の検討が必要である。

8 『中国思想辞典』日原国編 一九八四年 研文出版 「徳治主義」井上順理執筆。

『中国歴史文化事典』孟慶遠主編 小島晋治等訳 一九九八年 新潮社 「徳治」。

『岩波哲学・思想事典』広松渉等編 一九九八年 「徳治主義」野村茂夫執筆。

9 三石善吉「徳治主義」『現代政治学事典』ブレーン出版 一九九一年初版 一九九八年新訂版。

10 この節の考察は、下記の拙稿等が基礎になっている。

「経書観形成過程の一考察（本論）」一九九三年三月 『埼玉大学紀要 教養学部』第二八巻

「三代観念の形成」一九九六年三月 『埼玉大学紀要 教養学部』第三一巻第一号

「天下観念の成立とその思想史的意義」一九九九年十一月 『埼玉大学紀要 教養学部』第三五巻第一号

然おこる疑問に答えなければならない。言い方を変えれば、「徳治主義」が旧中国の統治理念を示す語として考案されたにもかかわらず、実は問題ををはらんでいる理由を明らかにしなければならない。

先に述べたように「徳治」の用例は確かに見当たらないが、「法治」の方は従来から古文獻の中に見える。それは何故か。それは戦国時代の後期に、法を重視する考え方が盛んになったことと、儒者内部で、天子・王者の任務を「治」と「教」に分ける考え方が生じたことのためである。その頃から、「教」の内容と方法は「徳」「仁」「礼」や道德・人倫関係の向上になっていき、「治」の内容と方法は「法」や「刑」による治安の維持〔保、安〕になっていく。もちろん狭義の「治」の意である。この「保」は、『尚書』でも求められていた王者の任務であった。実際には租税の徴収も「治」の重要な内容になる。

これは、より根本的には思想史上の大きな展開〔新たな天人関係の確立〕に伴った動きなのだが、一方で戦国後期の法術の士の唱えた、富国強兵をはかる国家統治の理論に儒者の立場から対応する意義もあったであろう。儒者の立場としては、法術の士と違って、あくまでも、この両者の調和が取れていなければならない。そして、この考え方が成立することにより、古代の王者の政治思想文獻（尚書）を儒者の思想に同化できたのである。朱熹の「大学章句序」の表現を借りれば、伏羲・神農・黄帝・堯・舜のころから「天が聡明叡智の人に命じて万民の君と師とに任じ、治めて教えさせたのである」。朱熹は先王のころからとしているが、実は戦国末ごろから、儒者によって君主は同時に師（教化者）の役割を担うべき存在とされたのである。朱熹はそれを伝統的歴史観にもとづいて整理し、表現したわけである。

秦国の国王である政〔後の始皇帝〕は、他の六国〔斉・楚・燕・韓・魏・趙〕を併呑して天下を統一し、法術の士である李斯を登用して、新しい国家機構を整え、皇帝と称した。それは、『史記』秦始皇本紀に記された「天下を分けて三十六郡とする」の記事から明らかなように、当時考えられていた天下の領域と膨張した秦国の版図〔三十六郡〕とが一致した出来事でもあった。そこでは秦の皇帝が同時に天下の主であり、国政に従事することが同時に天下の経綸であった。

秦に替わった漢は、皇帝号はそのまま継承したが、漢の国家は匈奴を筆頭とする周囲の国々に取り囲まれ使節を送ったり戦争したりしなければならなかった。つまり、天下が拡大し、漢はその中の一国、ただし、天下を主導する皇帝の治める国となった。皇帝は本来、一国〔たとえば秦や漢 etc〕の機構の頂点であるに過ぎないが、秦のときの前例以来、天下に一人の存在しか許されず、天下を統治する天子たる地位を兼ねることになった。この天下の構造が、この後二千年続くのである¹¹。また同時に、『史記』に（物語の）歴史として確定され説かれているように、それが過去へも遡られ、黄帝の頃からすでに一国の君主〔帝・王〕が天下を統治する構造が成立していたと考えられた。

このように現実の歴史展開の中から天下・国の構造が成立し、かつ上述の儒者の考え方が確立し、その上で儒者の考え方が天下・国構造に組み込まれたことが、「徳治」観念を成立せしめなかった原因ではなかろうか。それは一体どういうことか、もう少し突っ込んで考えてみよう。国には行政機構と版図があり、徴税を行い、治安を維持し、国土の防衛も行う。その国政の主体が皇帝であり、文武百官はそれを補する。法によって治めざるを得ない。それに引き替え、天子は天命を受け、天下の民の生活〔保、安〕と、より良い生き方〔教〕とに関し、天に対して責任を持つ存在である。そして、天子のこの任務は、実際には皇帝の地位を通してしか果たし得ない。だから、天子の任務を果たしえ

11 厳密に言えば、中華の領域を越えて拡大された天下は戦国末から構想されていたのであり、現実には秦は匈奴と戦争していた。漢以後は、天下に①中華の領域を指す②中華の領域を越えて拡大された世界を指す、の二義が並存することになる。

ない皇帝は交替させられる。歴代各国の隆替〔朝代の交替〕は、このような儒学理論で説明される。

そこで、天子（皇帝）の仕事は、国の内外で性質を異にせざるをえなくなる。国内では、行政、徴税、治安、防衛、風俗の維持改善、教化、その他を任務とするから、皇帝はそのまま同時に天子たりうる。その具体的様相を、天子を助けて〔＝皇帝の命を承けて〕行政を担っている知県〔県知事〕の任務と意識を通して見てみよう。一例として、黄六鴻（17c 前半～18c 初）『福惠全書』を資料とする¹²。『福惠全書』とは地方行政官の心得〔官箴〕を記した書である。それに依ると錢穀等〔税関係〕、刑名等〔警察、裁判〕、典礼〔祭祀のこと〕、教養〔教化と生活改善のこと〕、荒政〔飢饉対策〕、郵政〔駅伝つまり通信〕、庶政〔その他の仕事〕が知県の仕事の全体である。普通の行政官の仕事の外、祭祀や教化にも責任を持っていたことが分かる。

その教化と生活改善〔教養〕の任務については、『福惠全書』中では、以下の如く述べる¹³。古は、州県の長官は、必ず「教養」を第一の仕事としていた。税の取り立てはその次であり、裁判や治安維持は又その次だった。そもそも民というのは、教えなければ孝悌礼義を弁えず、御上に背き社会的混乱を引き起こすものである。また民というのは、生活環境を調べてやらなければ、親に仕えたり子を育てたりできず、流れ者に落ちぶれる危険が常に生じる。このような状態で、税を納めよと責め立て、毎日鞭をふるっても、弱者は自分の肉を差し出すしかなく、強者は要害にこもって取り立てを拒むまでである。ここまで来て始めて、刑罰は税の取り立ての解決策にならず、税の取り立てには「教養」が一番重要だと分かる。……ところが、近頃の政治は、すべて法令にしばられ、裁判や徴税が日一日と厳しくなり、摘発しては刑を加える。長官が上で指導し、部下はその意を承けて頑張るのである。故に、彼らは常に帳簿や取り立て期日を最重要事とし、延滞や未納を救う余裕がない。そういうことでは、どうして人民のために礼讓の気風を興し、衣食の手だてを立ててやることができようか。……

国内の地方行政官は天子（＝皇帝）の手足であり、助手なのである。

他方、国外に対しては、皇帝は国を代表して外国と国交を結ぶ。外国との国交といっても、基本前提が皇帝は天下〔全世界〕に一人であり、天下の秩序の中心とされているので、その国際関係は対等互惠ではない。まれに軍勢力が拮抗した場合に、平和状態での対等関係が成立するときがあるが、通常は外国を「夷狄」と見ていて、皇帝の徳を慕って朝貢に来る国、または臣として爵位を与える対象の国と位置づけている。そのとき、それらの国々は皇帝が直接治めているわけではない。直接治めるのは、古の王の畿内の存在と同じ理屈で国内のみであり、諸外国はその地その地の王などがその国のやり方に従って治めるのである。そこで、皇帝が天子として天下に臨むとき、古のような宗教的権威はもはや保持し得ないことから、理論上天から承認されていることになっている「徳」による「徳化」「徳教」の側面が、重要な働きをもつようになる。

実際に、国内を考えた場合、「政教」「治教」「政化」「治化」などの語は検出される。見れば分かる通り、これらの語は、すべて「治」の側面と「教」の側面の組み合わせで成り立っている。その具体的様子はすでに『福惠全書』で窺い見た。その二面ある内の「教」の側面の語として、「徳教」や「徳化」「教化」が存在するわけである。だから「徳治」という繋がりは、用例は皆無ではないにしても、やはりミスマッチと言える。

12 黄六鴻『福惠全書』汲古書院（影印）一九七三年

13 『福惠全書』卷之二十五教養部総論

5 「徳治主義」の根拠とされた原典資料

三石氏の指摘していた蟹江義丸の『孔子研究』の内、第二編第十章を集中的に検討してみよう¹⁴。なぜなら、この後一般に「徳治主義」を解説するさいに挙げられる根拠は、いつもこれと同じ『論語』の文章だからである。とくに、①と②と⑤に集中している。

蟹江は「徳治主義」の語をさも当然の如くに用い始め、とくに説明していない。冒頭に

- ①子の曰わく、政を為すに徳を以てすれば、譬え北辰の其の所に居て衆星のこれに共うがごとし。子曰、爲政以德、譬如北辰居其所、而衆星共之。〔『論語』為政篇]¹⁵
- ②子の曰わく、これを道びくに政を以てし、これを斉うるに刑を以てすれば、民免れて恥ずること無し。これを道びくに徳を以てし、これを斉うるに礼を以てすれば、恥ありて且つ格し。子曰、道之以政、齊之以刑、民免而無恥、道之以徳、齊之以禮、有恥且格。〔『論語』為政篇]

の二条の『論語』の文を掲げて、「徳治主義」を証し、続いて「道德を以て国を治めんには、己れ自ら道德を修めざるべからず。己れ自ら道德を修むるときは、手を拱して国は治まるべし。」と述べ、「務本主義」の説明に入っていく。「務本主義」とは『論語』学而篇の一文「君子は本を務む」にもとづいた命名で、何事によらず根本のことに力を注げば事態は自ずと道が開けるとする考え方のことである。「徳治主義」もこの「務本主義」に基づいてこそ実行されと言う。

そして、続いて「務本主義」を説く『論語』の文章を数条引用する。

- ③季康子、政を孔子に問う。孔子対えて曰わく、政とは正なり。子帥いて正しければ、孰か敢えて正しからざらん。季康子問政於孔子。孔子對曰、政者正也。子帥而正、孰敢不正。〔『論語』顔淵篇]
- ④季康子、盗を思えて孔子に問う。孔子対えて曰わく、苟も子の不欲ならば、これを賞すと雖ども竊まざらん。季康子思盗、問於孔子、孔子對曰、苟子之不欲、雖賞之、不竊。〔『論語』顔淵篇]
- ⑤季康子、政を孔子に問いて曰わく、如し無道を殺して有道に就かば、何如。孔子対えて曰わく、子、善を欲すれば、民善ならん。君子の徳は風なり、小人の徳は草なり。草、これに風を上うれば、必らず偃す季康子問政於孔子、曰、如殺無道以就有道、何如。孔子對曰、子爲政、焉用殺。子欲善、而民善矣。君子之徳風也、小人之徳草也、草上之風、必偃。〔『論語』顔淵篇]
- ⑥子の曰わく、其の身正しければ、令せざれども行わる。其の身正しからざれば、令すと雖ども従わず。子曰、其身正、不令而行。其身不正、雖令不從。〔『論語』子路篇]
- ⑦子の曰わく、苟も其の身を正しくせば、政に従うに於いてか何か有らん。其の身を正しくすることと能ざれば、人を正しくすることを如何せん。子曰、苟正其身矣。於從政乎、何有。不能正其身、如正人何。〔『論語』子路篇]

これらの「務本主義」の例文は、みな為政者に己を正すことを求める主旨である。そうすればその結果、政治がととのう、と言うのである。第十章は、この後、儒者の「務本主義」の説明に移っていき、「務本主義」の最大の文献とされる『大学』の解析に多くの紙幅を費やす。要するに、蟹江の見解は、「徳治主義」もこの「務本主義」に基づいてこそ実行されと言うに尽きよう。

また、蟹江義丸は、孔子が「徳治主義」によって「法治主義」を排斥したことを、孔子の保守的傾向として惜しんでいる。道德と法律は車の両輪の如く偏廢できないものなので、この孔子の保守的傾向は後世に弊害を醸した、と蟹江は考えたからである。ところが、実際には偏廢されなかったのでは

14 蟹江義丸『孔子研究』第二篇孔子之学説第十章孔子の政治論（其一）徳治論〔原明治三十七年（一九〇四）刊。大空社（アジア学叢書）の昭和二年、京文社発行本の影印に依る。一九九八〕

15 『論語』のテキストおよび書き下しは、岩波文庫本（金谷治）に依った。

り、朱熹も上掲為政篇の例文②に注して、両者連関していて偏廃することはできないが、その本末の関係をよく考えるようにという趣旨のことを述べている。

6 『論語』と共通する「緇衣篇」の章

これまで、伝世の『礼記』の一篇である緇衣篇に『論語』と似た文言が幾つかあることは知られていたが、それについての研究はとくに行われていなかった。最近、立て続けに郭店楚簡の緇衣篇¹⁶、上博楚簡の緇衣篇と、二つの戦国時代の竹書緇衣篇が出現したので¹⁷、『論語』資料と突き合わせる考察が可能になって来た。そこで、『論語』為政篇の「これを道^{みち}びくに政を以てし……」子路篇の「南人言える有り、……」とほとんど同じ文言をもつ緇衣篇の章に着目し、楚簡にまで資料を拡げて「徳治」の問題を考えてみることにする。

郭店楚簡の緇衣篇と上博楚簡の緇衣篇は、字体の違いが少しあるくらいで、まず同一のテキストと言って良い。しかし、『礼記』の緇衣篇は二つの楚簡緇衣篇と少し違っている。とくに章の配列順序が違っている。沢田多喜男氏の研究によれば¹⁸、「楚簡緇衣篇は、今本とは異なる伝本と言うよりは、後人が手を加えて章を加増させたり、章序を改変したり、錯簡を引き起こしたりする以前の、原緇衣篇と推定される」。つまり、郭店楚簡と上博楚簡の緇衣篇は、おそらく戦国時代のテキストであり¹⁹、『礼記』緇衣篇はそののち前漢半ばぐらいまでの間に、いろいろ改変の手を加えられたテキストだということになる。

『論語』及び楚簡緇衣篇、『礼記』緇衣篇の共通文章の一つを以下に挙げよう。類似ぶりを見ていただきたい。

A：『論語』為政篇

子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以徳，齊之以禮，有恥且格。」

B：郭店楚簡緇衣篇²⁰

子曰：「長民者，教之以徳，齊之以禮，則民有勸心；教之以政，齊之以刑，則民有免心。」故慈以愛之，則民有親，信以結之，則民不倍，恭以蒞之，則民有遜心。詩云，吾大夫恭且儉，靡人不斂。呂刑云，非用玚，制以刑，惟作五瘡之刑曰法。

C：上博楚簡緇衣篇

子曰：「長民者，教之以徳，齊之以禮，則民有恥心；教之以政，齊之以刑，則民有免心。」故慈以愛之，則民有親，信以結之，則民不倍，恭以蒞之，則民有遜心。詩云，吾大夫恭且儉，靡人不斂。呂刑云，苗民非用雷，制以刑，惟作五瘡之刑曰法。

16 もちろん郭店楚簡の「緇衣」も上博楚簡の「緇衣」も、竹簡上では「緇」の字体が通行の「緇」の字と違っているのだが、煩瑣になるので、通行の字体に置き換えても甚だしい問題が生じない場合は、通行の字体で表記することにする。以下、他の字についても同様である。

17 郭店楚簡は『郭店楚墓竹簡』として文物出版社から一九九八年五月に、上博楚簡は『上海博物館藏戰國楚竹書』第一冊として上海古籍出版社から二〇〇一年十一月に、出版されている。

18 沢田多喜男「郭店楚簡緇衣篇攷」八一頁 『郭店楚簡の思想史的研究』第三卷〔池田知久監修「古典学の再構築」東京大学郭店楚簡研究会編 二〇〇〇年一月〕に所収。

19 郭店楚簡や上博楚簡の文献がいつごろ作られたかという問題は、はっきりしない。いまは仮に『上博館藏戰國楚竹書研究』〔上海大学古代文明研究中心・清華大学思想文化研究所編 世紀出版集團・上海書店出版社 二〇〇二年三月〕所載「馬承源先生談上博簡」の記事中において馬承源氏が語った竹簡の科学鑑定結果の証言をたよりに、竹書そのものの作成を紀元前二六〇年前後と考えておく。だから、緇衣篇の作成は、さらにその前になる。

20 郭店楚簡緇衣篇と上博楚簡緇衣篇の釈文は李零氏に依った。

『郭店楚簡校詁記』（増訂本）北京大学出版社 二〇〇二年三月

『上博館藏戰國楚竹書研究』〔上掲注の19〕所載の「上博楚簡校詁記（之二）：緇衣」

D：『礼記』緇衣篇

子曰：「夫民，教之以德，齊之以禮，民有格心；教之以政，齊之以刑，則民有遜心。」

故君民者，子以愛之，則民親之；信以結之，則民不倍；恭以蒞之，則民有孫心。甫刑曰，苗民匪用命，制以刑，惟作五虐之刑曰法。是以民有惡德，而遂絕其世也。

緇衣篇中の「子曰……」という発言部分は、孔子の発言である。これについてさえ、過去の学者に異論があったようだが²¹、郭店楚簡の緇衣篇の冒頭が「夫子曰」で始まっていること、および緇衣篇の三つのテキストとも『論語』と共通する二つの章をもっていることから、さらに、その二つの章が賈誼の引用文中では「孔子曰」になっていると李二民氏が指摘している²²ことから判断して、「子曰……」が孔子の発言の提示であることは確かであろう。

では、どこまでが孔子の発言か。『詩』や『書』による引証部分が緇衣篇の作者の加えたものであることに異論はないだろう。その他の部分ははっきりとしなないところがあるが、少なくとも中間が「故」で区切られている章は、「故」の前までが孔子の発言だと見て良い。「故」以下は緇衣篇の作者の展開説明である。もう少し細かく言うと、「故」以下は、文字通り展開敷衍して説明している場合〔「故」は「そこで」と訳す〕と、もう一度丁寧に少し違った語句を用いて説明し直している場合〔「故」は「つまり」と訳す〕とがある。このことは緇衣篇全体の二十数章の発言内容を検討した結果、得られたものである。過去に同じことを考えた人はいないか探したら、李零氏が李二民氏やジェフリー・リーゲル氏が清代の学者陳澧^{ちんれい}の説に賛意を示していることを紹介していた²³。

陳澧の説は『東塾讀書記』の巻九に載っている。陳澧は、坊記・表記・緇衣の三篇は、孔子のことばを書き留めたものを、後に誰かが一人で取りまとめ、さらにその孔子のことばを展開説明し、かつ『詩』や『書』などで引証して出来た書であると分析している。上掲の文章で言えば、「故君民者，子以愛之，……」からが緇衣篇の作者の展開説明だとしている。陳澧は「故」を目印としているのではなく、『論語』と一致した文句が篇中にあるか否かを三篇分析の判断基準にしているようである。だとすると、緇衣篇中の『論語』と一致する文句を含まない他の二十章余りは、その判別をどうするのか。その点明確でない。私は、他の坊記・表記の二篇はさておき、緇衣篇中の中間が「故」で区切られた十二の章は、少なくとも孔子の発言と緇衣篇作者の展開説明とに分けることができると考える。

楚簡の緇衣篇のテキストが二つも出現したことで、篇中の「子曰……」の文章には、少なくとも『孟子』に載っている孔子のことばと同じ程度の確かさの存することが想定できるようになった。

7 「徳治」の問題の総括的考察

これまで、「徳治」観念が成熟せず、むしろ「徳」と「治」とは相反相補の関係にあったことを、中国の思想文化史上の特性から解明してきた。そして「徳治主義」提唱の嚆矢とされた蟹江義丸の言説を検討し、その論が「徳治主義」「法治主義」を一種自明のものとして用いていること、「徳治主義」にしても「務本主義」によって支えられなければ実行できないという認識であることを確認した。

漢以降二千年の思想史はしばらく置いておくとして、果たして孔子の思想自体は「徳治主義」と言

21 李零氏の『郭店楚簡校説記』によれば、子思であるとする説に銭大昕・簡朝亮が、公孫尼子であるとする説に姚際恒がいた。

22 李二民「緇衣研究」北京大学中文系碩士研究生論文 二〇〇一年六月〔上掲注20の李零『郭店楚簡校説記』六八頁所引〕

23 注20の『郭店楚簡校説記』（増訂本）七一～七二頁。

えるのか。『論語』の全体にわたる分析は今不可能なので、先に挙げた為政篇の①と②の文章をめぐって考察してみる。

先ず、①の「政を為すに徳を以てすれば、譬えば北辰の其の所に居て衆星のこれに共うがごとし」。この文は、⑤の「君子の徳は風なり、小人の徳は草なり。草、これに風を上うれば、必らず偃す」とならび、人民が君主の徳に自然と感化されるという論の根拠とされる。しかし、『論語』の③④⑤⑥⑦の文と、この①の文は少し質がちがう。蟹江が①と②を「徳治主義」に配し、③から⑦を「務本主義」に配したのは炯眼といえる。北辰〔北極星〕はじっとして動かないのがその特質とされているのであり、古注（包咸あるいは鄭玄）・新注（朱熹）ともに「無為」をキーワードにして解釈している。この一文は、むしろ熊沢蕃山が『集義和書』の中で論じていた「徳治」、つまり『周易』繫辭伝の「黄帝・堯・舜、衣裳を垂れて而して天下治まる」式の無為の治のイメージで解されてきたのである。戦国期の老荘的政治思想の影響が色濃く表れている章である。ただ、少なくとも伝統的儒学内では、異論がありながらも、少し強引に「徳化」の在り方の一つとして解釈されてきた。それは、蟹江のいう「務本主義」の解釈であり、為政者の徳を要求する究極の言としての解釈である。

次に、②の「これを道びくに政を以てし、これを斉うるに刑を以てすれば、民免れて恥ずること無し。これを道びくに徳を以てし、これを斉うるに礼を以てすれば、恥ありて且つ格し」。この文とほとんど同じものが緇衣篇にあることは、すでに述べた。ところで、『論語』のこの文と楚簡緇衣篇の文と、どちらが古いのであろうか。ここで参考にできるのが、もう一つの共通の文、子路篇の「南人言える有り……」の章である。『論語』と『礼記』緇衣篇で「南人」となっている箇所は、郭店・上博の両楚簡では「宋人」となっている。その違いの意味するところについて、涂宗流・劉祖信「＜緇衣＞通釈」²⁴三七四頁に「宋人は周の宋国人を指す。宋国は周初に商丘〔今の河南省の商丘市〕に都し、戦国初に彭城〔今の江蘇省徐州市〕に遷都した。そこは魯国の南に位置するので、南人と称したのである。……このことから考えると、楚簡が宋人と称しているのは孔子の原語と見るべきで、楚簡の緇衣篇の著作年代は『論語』の成書年代より早いはずである」とある。この見解を現行『論語』と楚簡緇衣篇の成書関係全体に拡大すると、②と共通する緇衣篇の文章中の「故」以下は、相対的に最も孔子に近い時期に作られた解説である可能性が出てくる。そこで、「故」以下がどのような敷衍をしているか見ると、為政者に「慈」「信」「恭」の心的為政態度で民に対することを求めている。これらに反する為政態度は、嚴酷・不信・驕傲などであろう。為政者に対するこれらの心的態度の要求は、『論語』中の他の文言に比べ特異なものではない。「徳」もそのようなものと理解できる。

しかし、戦国時代の後期に『論語』が現在の形に編纂されたとき、少し手が入れられたのではない。そのころは、4節で触れたように、法を重視する考え方が盛んになり、儒者内部でも天子・王者の任務を「治」と「教」に分ける考え方が生じていた。そこで、『論語』の編纂作業において、「徳」「礼」の組と「政」「刑」の組の順番を入れ替え〔前節の例文AとB・C・Dを対比されたい〕、法術的発想への批判の色調を強めたのであろう。その効果として、この章は、（政教ともにふくむ広い意味の統治を行う上で）「徳」「礼」を尊重して「政」「刑」を否認しているかのごとき印象を与えるようになった。蟹江が②を「徳治主義」に配した所以である。しかし、朱熹が本末はあっても偏廃すべからずと説いていたのは、上述したとおり。

『論語』は思想史資料としてみた場合、扱いに難しい箇所もあるが、孔子の思想と行動を一番良く

24 涂宗流・劉祖信「＜緇衣＞通釈」〔郭店楚簡先秦儒家佚書校釈〕所収 二〇〇一年二月 万卷樓圖書有限公司 三七四頁「簡本称「宋人有言曰」，宋人，指周代宋国人。宋国，周初都商丘〔今河南商丘〕，戦国初遷都彭城〔今江蘇徐州〕在魯国之南，所以称南人。……依此看来，簡本称「宋人」应是孔子原語，且簡本＜緇衣＞的著作年代当早於＜論語＞的成書年代。……」なお、ここに言う「簡本」とは郭店楚簡のことである。

示している文献であることに間違いはない。そして、孔子が上に立つ為政者の在り方を先ず問うたことも、事実であろう。それは「上に立つ者は仁・善・正であるべきだ」という直接的主張である。しかし、現代の再定義である「徳治主義」の根拠として挙げられる『論語』の部分①②には、問題がある。一つには、孔子より後出の「無為の治」²⁵の理論の影響が見られることであり、二つには、戦国後期の状況を反映した修辞に幻惑されていることである。

25 最近、特に中国の学界において、『史記』の記述通り、老子の存在を孔子の前におく論がある。しかし、拙論はそれに対して批判的な立場にある。

事務報告

A01-02●研究計画「原本『老子』の形成と林希逸『三子處子齋口義』に関する研究」

研究代表者：池田 知久 東京大学大学院人文社会系研究科 教授

研究分担者：関口 順 埼玉大学教養学部 教授

課題番号 11164205

【要旨】

現代の中国で、「徳を以て国を治める」が重要な政治スローガンとして登場して来ている。このたび調査してみると、「徳治」が語られるようになったのは最近のことだと分かった。そして、「徳治」が語られなかったのには、深い歴史的文化的理由があることも分かった。一般に「徳治」は、『論語』中の幾つかの章を根拠として語られる。この論文は出土原典である楚簡緇衣篇を利用して、『論語』中の「徳治」の根拠とされる文章の検討を行い、孔子自身の思想を「徳治主義」と言うには、相当の限定が必要であることを明らかにした。

【位置付け】

日本における中国の原典研究の歴史は長く大きい。しかし、最近の出土文献の多量の出現は、その歴史に多くの課題を突きつけている。とくに古典学の立場からみた場合、伝世の古典や資料と新出の出土資料との関係が重要となる。古典や資料、それ自体の読み解かれてきた歴史を無視して安易に新出文献を接合することは、許されないからである。

本研究では、「古典学の再構築」の立場から、新出の出土原典資料を加味して『論語』の文言の分析を行い、原典の取り扱いに思想史研究の角度から新たな光を当てることができた。

【連携の成果】

原典班およびこの特定領域研究全体のシンポジウムに参加して感じさせられたことは、この「古典学の再構築」の特定領域研究が視野に収めている対象範囲が広大だということである。そのため、狭い意味の「古典」をこえた広範囲な世界の古代文献の研究状況との交流を通して、自ずと中国古典研究の分野の相対化が行われた。この認識の深まりは、すぐ具体的な形にはならないが、今後の研究活動において有効に作用するであろう。

【研究成果】

関口は従来から中国文化の構造を深部から把握することに意を注いできたが、この「古典学の再構築」の分担研究を行うことにより、大きな研究上の刺激と啓発を受けた。短期的に考えても、日本における出土思想史資料研究の第一人者の池田知久教授の研究手法と業績に身近で触れることができ、中国分野の原典研究に新たな目を開かされた事実がある。その成果の一端は本報告書に執筆した論文となっている。

【発表成果一覧】

関口 順

論文

「天下観念の成立とその思想史的意義」『埼玉大学紀要 教養学部』第35巻第1号 1999年11月

p21～39

「『儒教国教化』論への異議」2000年12月 『中国哲学』第29号 北海道中国哲学会 2000年12月

p 1～34

「聖人」『中国思想文化事典』2001年7月 東京大学出版会 p91～94

「諸子学」『中国思想文化事典』2001年7月 東京大学出版会 p348～352

「〈天〉〈人〉觀念の形成とその相関性の確立について」『埼玉大学紀要 教養学部』第37巻第2号

2002年3月 p23～41

講演・発表

「由《史記・六家要指》與《漢書・藝文志》結構上の差異論其間經学本質之改變」於台湾中央研究院文哲研究所 1999年12月

「『人』についての考察——中国における『天』『人』關係解明の基礎作業として——」於東京大学

日本中国学会第52回大会 2000年10月

「如来蔵思想と朱子学」於北海道大学 北海道中国哲学会例会 2002年7月

「妙本」の形成——『老子玄宗注』思想の成立

堀池 信夫

(一) 序

珊瑚の鞭を遺却して
白馬，驕りて行かず
章台に楊柳を折る
春日，路傍の情¹

華麗なる唐の文化。

欲びも憂いも，すべては華麗な色彩に覆われる。

なかんずく，そのエッセンスは，ほとんどが詩に反映していた。

中国文学史では，この時代を四つに区切ってその推移を説明する。

曰く，初唐，盛唐，中唐，晩唐。

このうち，盛唐こそ，唐の中の唐，唐の文化のまさしく絶頂期であった。

孟浩然，張九齡，王昌齡，王之渙，王維，岑參。

盛唐の詩人たちは，まことに綺羅星のごとく居並んで輝きを発していた。

その星群の中に，ひときわ強く光を放つ二つの星。

李白と杜甫。

李・杜は，古今東西の文学の歴史にあって，世界中のあらゆる大詩人をも眼下の雲海と睥睨して聳える，至高の双峰である。

この二人を生みだした盛唐。

このことだけでも，盛唐が他と比肩しえない卓越した時代であったことが分かる。

盛唐とは，見方をかえれば，唐朝第六代皇帝² 李隆基，玄宗の時代でもあった。

玄宗がいたからこそ，盛唐が切り開かれた。

玄宗の統治，それこそがその時代の風を巻き起こし，鮮やかな世界を生み出す源泉であった。

玄宗の御宇，確かにそれは，長安と洛陽を中心に，華麗な文化が花開いた時代であった。

しかしその時代は，実は，血を血で洗う骨肉の奪権闘争を経たその末に現れ出た，泥中の蓮の花のような世であった。あるいは一場の夢のごとき，幻のごとき世でもあった。

1 崔国輔「少年行」

2 皇帝の代数からは則天武后と廢帝及び睿宗の復辟を除外した。

玄宗統治の初期、開元十年（七二三）頃まで、世の中はおおむね安定していた。だがそこを過ぎてからは、官僚層内部の派閥抗争が一気に勢いを増す。士大夫知識人たちは、毀誉褒貶ただならぬ、精神的不安に満ちた、先の見えない緊迫感に満ちた日々を強いられることになる³。

玄宗治世の後半期は、帝と楊貴妃との愛の高揚に彩られた艶治な時代として記憶される。だがロマンスの底流には相変わらず士大夫層の不安は流れ続け、やがてまたもや血みどろの世界に還帰してゆくことになる⁴、そういう時代であった。

（二）玄宗——少年から青年へ——

玄宗、李隆基は垂拱元年（六八五）、唐朝第四（六）代皇帝⁵ 睿宗と竇氏との間に、第三男として生まれた。睿宗は第三代皇帝高宗と武氏（則天武后）との間の子であったから、その第三男とはいえ、李隆基は唐朝直系の皇子であった。そしてまた、彼は則天武后の実の孫でもあった。

この時期、武后はまだ即位には至っていなかったが、すでに王朝の実権はほぼ彼女の手にあった⁶。天授元年（六九〇）の武周革命に向けての秒読みの段階であった⁷。

武后の実子でありながら気弱な天子睿宗は、その母のまったくの傀儡になりはてていた。

その睿宗の妻、すなわち李隆基の実母竇氏は、唐建国の功臣の一族の出自であった。武后にとっては目障りな存在であった。そのため、李隆基が物心つくころまでには、竇氏はすでに武后によって殺害されていた⁸。

皇子李隆基は幼くして母なし子となった。そして彼は他の兄弟とともに、武后の内宮奥深く、幽閉されてしまうのである。

「幽閉」という言葉からすると、李隆基は非常に不幸な幼少期を送ったかのように見える。だが、幽閉とはいいつつも、まだ襁褓の取れぬ幼児のことである。幽閉などされなくとも、もともと宮外遠

3 今日唐代文学研究における千古不變、千年一日のごとき根本テーマ、「挫折」と「煩悶」「閉塞」「悲哀」は、士大夫の不安に溢れた日々というこの社会的背景によるものに他ならない。要するにこのことが事態の根源であるにすぎないのである。そして唐代の華麗なる文学は、逆にこういう時代であったからこそ生まれ得たものと言えるかもしれない。

4 玄宗の評価については、中国と日本においては伝統的に力点の置き方が異なっているところがある。中国では主にその治世の前半期を英邁な君主の模範として評価する傾向が強く、一方日本では楊貴妃とのロマンスがまさに玄宗のイメージそのものとなっているように見える。こうした玄宗に対しての受け取り方の差異は、中国と日本の文化的性格の差異の問題にも帰結するであろう興味深い要素を含んでいるといえよう。

5 ここで「第四（六）代皇帝」としたのは、睿宗の復辟が第六代目に該当するからである。復辟を代数に入れるならば、玄宗は第七代になるが、代数の通し番号としては復辟ははずした。したがって玄宗はやはり第六代である。

6 『資治通鑑』顯慶四年（六五九）八月十一日の条に、「これより政は中宮〔武后〕に帰せり」とある。武后はこの後、官制の改革を進め、旧豪族勢力とのつながりを深めつつ、一方、唐室と関係の深かった官僚勢力を次から次へと肅正してゆく。

7 武后の時代は唐朝創基後、ほぼ六十年を過ぎていた。唐朝に蟬集する勢力は六朝以来の貴族勢力と、新興の科挙官僚勢力とに二分されていた（武后も、大きく見れば唐朝に蟬集する一方の勢力だった）。それゆえ支配層の内部にあっては、両勢力のせめぎ合いが生じていた。武后期から玄宗期に至る時期は、いわばこれら両勢力の拮抗的併存期であった。たとえば、武后は官僚的勢力を利用しつつも、実際は貴族勢力である武氏一族の立場に立ち、武氏の勢威を高めようとしていた。つまり旧来の貴族勢力の立場に立っていた。一方、武后の孫に当たる玄宗は基本的に官僚勢力の上に立つ皇帝であった。この両勢力の拮抗状態は玄宗朝末期まで継続し、そうした軋轢にひびを入れるかのごとく安史の乱が勃発する。そしてその乱後、その後宋朝に至る官僚勢力の優位性確立への萌芽が見えはじめることになる。玄宗朝の時代はそういう時代であった。谷川道夫「武后朝末年より玄宗朝初年にいたる政争について——唐代貴族制研究への一視角——」（『東洋史研究』第十四巻第四号、一九五五）参照。

8 玄宗の母竇氏の殺害については、武后つきの女官が竇氏の夫である睿宗に焦がれたあげく、竇氏の欠点を探り出し、讒言することによって死に至らしめたとか（劉知幾「大上皇実録」）、睿宗が皇帝から皇嗣へと格下げになったことに伴い、竇氏も后妃から妃氏へと格下げになり、これを恨んだ竇氏が武后を呪詛したことが発覚したために死を賜った（『新唐書』「后妃伝上」）など、昔から揣摩憶測が流れている。

くに出歩くなどの可能性はなかった。

彼はまた皇子として、基本的生活基盤は保障されていた。日常の身の回りの事々は竇氏の妹が面倒を見てくれていた。だから、困窮することなど一切なかった。

むしろ母なし子が祖母に引き取られていたという言いの方が適切かも知れなかった。実際、武后は孫の李隆基たちのことを可愛く思っていたふしがある。嫁は憎くとも孫は可愛い、といった下世話な話ではないにせよ、武后は幼少の李隆基が示した資質を愛していた⁹。

武后が慈しんだ李隆基の資質とは、次のようなものであった。

李隆基七歳にして楚王に封じられた際のことである。

朔望、車騎朝堂に至るに、金吾將軍武懿宗、上〔李隆基〕の嚴整を忌み、儀仗〔用の従者・武器〕を誂^{はず}排^かしめ、因りてこれを折らんと欲す。上、これを叱りて曰く、「吾が家の朝堂に、汝、何事を干^おかさん、敢^あいて吾が騎從^しに迫るとは」と。則天、これを聞き、特に寵を加えてこれを異とす。〔旧唐書〕「玄宗本紀」

すなわち李隆基は、吾が家の權威と秩序維持について、すでに幼少にして並々ならぬ自尊心を持っていた。唐朝皇子の矜持のもと、武后一族の武懿宗に対してもまったく怯むところがなかったのである。

そうした權威と秩序維持への志向、氣位の高さという点に、支配者たるべき資質を見て、武后はこれを愛したのであった¹⁰。

權威・秩序に敏く、氣位の高かった李隆基は、また学芸・武芸の諸方面においてもすぐれた資質を持ち、とくに「騎射を善くし、音律・曆象の学に通じ」〔新唐書〕「玄宗本紀」でいた。

「騎射」は彼の武人的あるいは英雄的氣質を示すものといえるだろう。

「音律・曆象」は、その理論の理解には数学的論理的才能を必要とするものであるが、この時代においては、その実践面はとりわけ占術・呪術的色彩を濃厚にもつ術学であった。こちらは李隆基が秀れた頭脳を持ちつつ、かつ超自然的な事柄に親近する氣質を併せ持っていたことを示すといえるだろう。

睿宗と、続く中宗を、次々に引きずり降ろして、みずから皇位に就いた則天武后も、その支配の末期には病に伏せることが多くなり、統治は弛緩する。

神竜元年（七〇五）、機に乗じた唐室恢復勢力は、病床の武后を幽囚し、中宗〔玄宗の叔父〕を迎えて唐の復辟に成功する¹¹。そしてその三年後の景竜二年（七〇八）、二十三歳で衛尉少卿兼潞州別駕にあった李隆基に、銀青光祿大夫が加えられた。この時、黄竜が白日昇天するなど、符瑞が十九回も生じたと伝えられている¹²。李隆基の周辺に現れた最初の奇瑞である。当時、瑞祥災異は政治的事件にはつきもののことであったが、その後李隆基玄宗の挙措にはとくにこうした出来事が多くつきま

9 武后が玄宗の資質を愛していたことを伝える逸話は、『太平広記』卷三百六十九、『冊府元龜』卷二十六「帝王」、〔旧唐書〕卷十「玄宗本紀」等に見える。ただしこれらの逸話は玄宗在位の正当性を弁証せんがために捏造されたものである可能性も高い。とはいえ、その正当性を証示する根拠として武后が利用されている点は、玄宗の統治が武后の統治を継承したという正統性を示す必要性（篡奪された帝位を正統の血筋のものが奪い返したものであっても）があったことを物語る。つまり玄宗朝には、具体的權力を武后から承けたということを明示しなければ納得しない勢力が存在していたことを示している。小島浩之「唐の玄宗——その歴史像の形成——」（『古代文化』第五十二卷第八号、二〇〇〇）参照。

10 許道助・趙克堯「唐明皇与楊貴妃」（人民出版社、一九九〇）によると、玄宗が叱咤した相手が武氏一族であったのは、玄宗の武氏への憤怒が流出したものであるとする。

11 中宗は睿宗の兄であり、やはり武后の実子である。武周創基直前の時期に、二ヶ月ほど帝位に就いたが、ただ武后の氣まぐれによって辞めさせられてしまっていた。

とうことになる。

復辟後の天子中宗は、武后直前の睿宗のごとく、やはり柔弱な天子であった。そのため、武后を見習ったのでもないだろうが、今度は中宗の皇后韋氏が政治に容喙し始める。皇帝中宗はないがしろにされ、韋氏はみずから政断を下すなどの専横を展開する。心ある臣下からは、武后同様、雌鶏が時を告げたもの見なされ、再び女性権力者打倒の気運が盛り上がってきた。

景竜四年（七一〇）、韋氏が中宗毒殺の挙に出た時、李隆基は衆と謀って、ついに武装蜂起する。彼はみずから羽林軍を率いて宮中深く突入し、韋氏を誅滅するという果敢な戦闘行動をとり、大いなる武功をあげる。そして、その父李旦睿宗の復辟に成功し、みずからは皇太子となった。

このクーデターは、彼の生涯において指を第一に屈すべき大功名であった。皇太子李隆基の軍事的才能への評判はこれによって天下に鳴り響くことになる。

クーデターの際、李隆基に一味していたものの中には道士馮処澄・僧普潤などの宗教関係者がいた。彼の行動の周辺は、このように常に宗教的雰囲気と親近であった。

ところで、韋氏誅滅クーデターの成功は、彼の軍事的才能のみならず、李隆基は皇太子であるよりも、むしろ皇帝たるに相応しい人物ではないのか、というイメージを広めることにもなった。復辟した父睿宗は、かつて為す術もなく武後に帝位を追われた当の人物である。彼は落ち着いて帝位に座していられるほどの気概を持ちあわせていなかった。むしろ息子李隆基の評判に押されて、その身を縮込めていた。そして国家の経営の実質はほとんど李隆基に委ねられていた。睿宗の周辺では、群臣たちの、李隆基への譲位の意見が喧しく沸き起こってきっていた。

延和元年（七一二）、星官が帝に星の異変を告げた。その異変の意味は、もはや誰もが分かっていた。睿宗自身も、すでに「吾が意、決」¹³していた。

かくて譲位の勅は発せられた。その勅には、「昔、聖暦〔年間（六九八―六九九）〕に在りて、^て已に皇嗣の尊を譲れり。爰に神竜〔の年号（七〇五）〕^こ暨れば、終に太弟の授を辞せん。……皇太子の〔李隆〕基、大功を天下に有し、^つ貼危を社稷に定む。温文、既に習い、^い聖敬、克く^{のほ}躋る。これに監国を委ね、已に歳年を移すに、時政、益々明らかにして、庶工は^{ととの}惟だ序う。……〔隆基を〕皇帝位に即かしむべく、有司、日を^{えら}択びて、冊を授せよ」（『旧唐書』『玄宗本紀』）とあった。ここに見える李隆基への最大級の賞賛は、彼の評判の高さを如実に示し¹⁴、そしてその評判の前に睿宗がいかに小さくなっていたかを示している。

玄宗即位。

先天元年（七一三）八月のことであった。

以上、即位に至るまでの李隆基の事績によって、玄宗という人物の輪郭がある程度浮かび上がってきたと思われる。すなわち彼は、権威と秩序というものに、幼少期から敏感であった。彼にとって、その権威と秩序観の根本基準は、当然ながら唐室そのものにあった。彼は李姓唐室をことのほか重視し、それに誇りと自尊の気持ちをもっていた。

12 『旧唐書』『玄宗本紀』。玄宗をめぐる災異符瑞等のことは、玄宗の英明さをことさらに際だたしめようとの後世の粉飾もあるだろう。とりわけ『旧唐書』はそうした記述に詳しいが、『旧唐書』は玄宗の正当（正統）性をそうした事実を語ることによって強調しようとしていたといえるだろう。しかし、そもそも玄宗自身にそうしたものに對する親和的な性向があったことにも注意を払うべきである。

13 『旧唐書』『玄宗本紀』、『新唐書』『玄宗本紀』

14 睿宗はこれ以前にもしばしば玄宗を賞賛する詔勅を発している。その際、「〔李隆〕基、密かにその期を聞き、難に先んじて奮發し、身を推して鞫頭たりて、衆の応ずること帰するがごとし。呼吸の間に、凶渠殄滅す」（『旧唐書』『玄宗本紀』）と、韋后討滅のことを非常に高く評価しており、韋氏事件がイメージとしていかに大きなものであったが知られるのである。

彼は則天武後の唐朝篡奪期はまだ幼なかった。そしてどちらかといえば、武後に慈しんで育てられた。それにもかかわらず、彼の唐への思いは強烈であった。みずからの生い立ちや、父の無念、母が武後に殺されたということなどは、恐らくものごころついた頃から、当然聞かされていただろう〔彼の日常の世話は母竇氏の妹が行っていた〕。先に見た玄宗七歳時の武懿宗への態度は、それを如実に示すものである。

ただ、彼はたんに唐朝に対する思い、母の怨念に取り憑かれていただけではなかった。同時にまた、武后に対する思いもあったようである。少年期、幽閉されていたとはいうものの、実際は武後の庇護のもとにかなり暖かく遇され、育まれた。その上、彼が成長して幽閉を解かれた後は、武後に扈從してもいる¹⁵。この時期、彼は武周の政治を身近なものとしていただろうし、武周政治の特質もよく理解していただろう。武周の統治を、一方的・怨念的視点からばかり見ていたわけではなかったと思われる。

たとえば玄宗は即位後、人材登用に相当配慮するのであるが、それは武後の新興科挙官僚人材登用策を継承したものと見られるものであって¹⁶、武後の政治についても取るべきは取るという姿勢を持っていたことを示している。ただ、いうまでもないが、彼が君臨する唐王朝の理念や権威・秩序と矛盾するような武周の政治形態についてはこれを否定し、是正してもいた¹⁷。玄宗の統治は、武周の単純な継承などではなく、唐朝正統意識が強く刻印されたものでもあった。

彼はまた、若き修学時代から、騎射をよくするなど武技に長じ、英雄的気概を備えていた。その気質は、彼の唐朝尊崇・自尊の意識を支えるものであった。同じ頃から、彼は音律・曆象の学という占術・呪術に親しんでいた。そして成長後の彼の周辺には、宗教的・呪術的雰囲気は濃密に立ちこめていた。彼が呪術の技法を十分に承知していたのは事実である。ただ彼がその生涯において、こうした呪術的技法を実際どれだけ行使したかは不明である。しかし、その利用・応用の方途や効果については熟知していたと見てよいと思われる¹⁸。玄宗は皇帝としての自分自身を、臣庶に無条件的に尊崇させる手段の一つを、みずから保有していたのである。

15 大足元年（七〇一）、武後の長安への行幸に従っている。（『旧唐書』『玄宗本紀』）

16 小島浩之「唐の玄宗——その歴史像の形成——」参照。武后政治の特質は官僚を上手く操作したという点が上げられるが、それは武後の出自とその背景勢力とに関係する。武後の家（武氏）は六朝以来の豪族の貴族ではなかった。武後の父、武士護が木材業によって一代で富を築いた家であった。武士護は妻として隋の廷室に由縁ある楊氏を迎え、また当時の有力貴族との連繋によって地位を確立した新興豪族であった。それゆえ武後は、彼女自身の権力基盤を伝統的豪族勢力に依拠できず、科挙によってのしあがってきた新興勢力である官僚層に依拠し、これを的確に操作することによって、権力維持を可能にしたのであった（岡波護『唐代社会政治研究』（同朋舎、一九八六、三五六頁～三五八頁、三六七頁）参照）。そして、玄宗が引き継ごうとした武后政治の一側面は、まさにこの科挙官僚の活用があった。なお、六朝以来の伝統的豪族の出自とする貴族層が、みずからの個人的な保有にかかる権利・資産によって、帝権による身分の上下操作からは比較的免れていたのに対し、新興の科挙官僚の身分・権威・権力は直接帝権に依拠するものであったため、その生殺与奪は皇帝に直接握られていた。そのため、官僚間の派閥抗争が始まると、そこに生じる毀誉褒貶〔皇帝の耳に達する評判〕は、ダイレクトに彼らの生命・生活に関わるものとなった。注（3）に指摘した唐代文学研究におけるオスティナート、知識人の運命的テーマ、「挫折」と「悲哀」はここに発するのである。

17 玄宗は即位後の開元五年（七一七）、洛陽に行幸して一年半ほど滞在する。洛陽はかつての武周の首都であり、玄宗も幼少期をそこで過ごした。そしてこの町には武後の統治を象徴する様々なものが残っていた。玄宗はそれらの内、特に唐の統治との矛盾を象徴するものについて改廃を行っている。例えば明堂や拜洛受圖壇や顯聖侯廟を改廃したことなどがそれである（小島浩之「唐の玄宗——その歴史像の形成——」）。また、武后が仏教を尊崇したのは、彼女が権力を奪取するにおいて、仏教勢力の援助を受けた事もあるが、また老子の子孫とされる李氏の唐室に対抗する意識もあったであろう。一方、玄宗が道教への尊崇に傾いてゆくのは、やはり李姓であるという動機が強かったと考えられる。

(三) 李姓唐朝と道教

老子は『史記』によると、姓は李、名は聃である。そして唐王朝の創基者高祖李淵は、奇しくも老子と同姓であった。このことから唐朝においてはいつとはなしに、王朝の遠祖は老子であるということが語られるようになってきた。

「いつとはなしに」といったのは、実際このことが流布されるようになったのがいつ頃のことか、史料面でははっきりしないからである。

『旧唐書』の「高祖本紀」に、隋の大業十三年七月、隋将宋老生との対陣中、霍山の使者という白衣の老人が高祖の軍中を訪ない、神託を告げた。ところが高祖はその老人が老子であるとは気づかなかった、という。この出来事に関して、のち玄宗はその「崇祀元元〔玄元〕皇帝制」(『全唐文』巻二十二)において、

元元皇帝〔老子〕は仙聖の崇師、国家の本系なり。昔、草昧の始め、〔高祖に〕受命の期を告ぐ。高祖これに応じ、遂に神降るるの所に於いて廟を置き、県を改めて神山と曰う。として、これを老子としている。しかし、実際のところ、高祖の時にはこの神人はむしろ老子とは思われていなかったと見る方が適切のように思われる。

というのは、武徳四年(六二一)、道士傅奕が仏教弾圧の狼煙を上げた時、唐朝祖先としての老子の影はまったく現れてきていないし(『広弘明集』巻十一、巻十四、巻二十五)、武徳八年(六四五)、高祖が儒・仏・道の三教の優劣の論議をさせた際にも老子国祖説は現れていないからである。つまり、唐初には老子が唐朝遠祖であるとの説は、まだなかったのである。

結局、老子国祖説が流布して、広く信じられるようになるのは、第二代皇帝太宗李世民的時期になってからだったと思われる。というのは、太宗の貞観十一年(六三二)、帝が「朕の本系は柱史〔老子〕より出ず。今、鼎祚克く昌^{さか}んなるは、既に上徳の慶に憑^よりて、天下大いに定まればなり」(『全唐文』巻六)との発言を行っているからである。つまり太宗の時期には、老子が唐朝の祖先であるとの世評が広く流布してきており、皇帝自身もそう信じるようになっていたのである¹⁹。

以下、歴代皇帝はこのことをそのまま受容することになる。第三代皇帝高宗も、「老君は朕の本系なり」(『全唐文』巻十二)と述べている。唐朝の老子始祖説は、こうして揺るぎない認識となっていた。そして玄宗の認識もこの線上にあるものであり、彼の時期には、それはほとんど千古不拔の真理のごとくになっていたと考えられるのである。

このような認識のもと、老子は国家レベルで、公的な崇拝を捧げられ始めることになる。最初の具体的記録は、高宗の乾封元年(六六六)である。時に帝が亳州に宿った際、「老君廟に幸し、追号して太上玄元皇帝と曰う。祠堂を創造し、その廟に令・丞各一員を置く」(『旧唐書』「高宗本紀」)と記録されていること、同じことであるが、「亳州に如^ゆき、太上玄元皇帝と追号す」(『唐書』「高宗本紀」)

18 玄宗がみずから呪術的技術に親しみ長じていたのは、正史の記述からして明確である。一方、彼は即位後、卜祝・占筮・符呪・左道などの禁令をしばしば発している。音律・歴象は本質的に呪術であるが、そこには一定の合理性は認められるものである〔実際、相当の数学的才能が要求される〕。これに対して、左道の呪術は当時の人々から見ても〔もちろん今日から見ても〕あまりにも荒誕なものということなるのであろう。ただ両者の区別はぎりぎりのところではグレーゾーンがあって、判別しにくいところがある。ここからここまでといった明晰な区分は実の所、かなり難しい。なお、玄宗の左道禁令に関しては、竹島淳夫「唐朝玄宗の宗教観と開元の仏教政策」(『仏教大学研究紀要』通巻五十三号、一九六九)参照。

19 唐朝の老子尊崇に関しては、道端良秀「唐朝における道教対策——特に官道観設置と道挙に就いて——」(『支那仏教史学』第四巻第二号、一九四〇)、今枝二郎「玄宗皇帝の『老子』注解について」(『中国古典研究』第二三三号、一九七八、二十一頁)、同じく今枝二郎『儒教・道教』高文堂出版社、二〇〇〇、一二四頁)を参考にした。

とも記録されていること、これらである。老子廟はすでに高祖の武徳三年（六二〇）に建立されていたものであるが、その廟に祀堂を追加建立、加えてこれに国費による官員を付したのは、まさに老子が唐朝の始祖であることを国家レベルで公認したということを示すものであった。

貞観十一年（六三七）、太宗は僧・道の地位について、道教を先に祠り、仏教を後にせよとの詔を発した（『通典』六十八）。この詔は、他教に比して道教の地位を比較的優位に扱うことを指示したものと受け取れるが、高宗儀鳳三年（六七八）の、「道士を宗正寺に隸〔属〕かしめ、班〔地位〕は諸王の次に在り」（『仏祖統紀』卷三九）との勅になると、単なる道教優遇措置とは言えなくなる。宗正寺とは、王室親族を管理する官庁である。つまりこの勅は、道教を王室親族と同じカテゴリーにおいて管理せよとするものなのである。ということは、これは道教を皇帝親族の宗教として遇するということであり、このことが公的に宣言されたということを示している。

かくて老子が唐朝始祖であることと、それに伴う道教尊崇は、公的に承認された見解として、人々の間に浸透していったのである。太宗が「朕の本系は柱史〔老子〕より出ず」と老子祖先説を述べた時、沙門智実がこれを承けて、

伏して詔書を見るに、国家の本系は柱下より出ず。（『集古今仏道論衡』丙）
と、受け答えしたことなどは、仏教側においてすらも、それを公的な政府の見解として受け入れていたことを示すものであった。

ただし、唐朝はもともとその当初から、道教のみを特別優遇的に庇護しようとしていたわけではなかった。唐朝の宗教政策の基本方針は、実は諸宗教に対して公平に寛容、ということにあった。仏教も道教もいわば等間隔の距離感において庇護するということであった。先に見たように、唐朝初期、高祖の頃は、必ずしも老子、そして道教に対して特別な意識を感じてはいなかった。そして太宗の頃によりやく老子尊崇と道教優遇が浮上してきたのであるが、その時期においても、唐朝はまだ道教一辺倒というわけではなかった。

先に見た貞観十一年（六三七）の、太宗の老子国祖説と道教優先の詔であるが、その後、貞観十六年（六四二）、太宗が弘福寺に行幸した際、彼は弘福寺僧侶に対して、次のようなことを述べているのである。『仏祖統紀』卷四十にいう。

〔貞観〕十六年、〔太宗〕弘福寺に幸し、穆太后のために追福す。自ら疏を製し、皇帝菩薩戒弟子と称して寺主道懿に謂いて曰く、朕、頃ごろ老子は是れ朕の先宗をもつての故に、釈氏の先に居らしめり。卿等、能く憾むこと無からんや。対えて曰く、陛下、祖宗を尊びて成式を降すを、詎ぞ敢えて怨むこと有らんや。上、曰く、仏老の尊卑、通人は自ずから鑑みん。あに一時上に在るを即ちもつて勝ちとなさんや。朕の宗、柱下〔老子〕よりするが故に老子を先にせり。凡そ、功德有るものは、僉な釈門に向かう。往日、所在の戦場、皆仏寺を立つ。太原の旧第も亦たもつて仏を奉ぜずして、初めより未だ嘗て道観を創立せざらんや。存心かくの若し。卿等、応に知るべし。²⁰

何とも言い訳がましいものである。そうであるとはいえ、こうしたことによって、唐朝は道教優先策をしばしば打ち出しつつも、仏教尊崇の基本線もあくまでも放棄していなかったことが知られるわけである。

ところで、こうした仏教・道教の庇護策には、実は政治的・経済的に、王朝にとって困難な事態を

20 これと同趣旨の語柄が『広弘明集』卷二十八「為太穆皇后追福願文」にある。ただし、年代が貞観十五年となっていて、一年ずれている。

もたらす側面があった。

六朝期以来、王侯貴族による仏寺道觀の建立は非常に盛んであった。唐初にはその数は数千に達していた。その数はあまりにも多かった。そこで、高祖李淵は武徳九年（六二六）、京師に三寺二觀を残し、また諸州に一寺一觀を残して、余の天下の寺觀をことごとく廃する詔を発した。そして残された寺觀の僧尼・道士女冠すべてに國家より衣食を給することとしたのである。天下の寺觀を整理し、全てを國立化する政策であった。しかしこの施策は完全には徹底出来ず、寺觀整理は中途半端なまま終わってしまった。そのためこれは、かえって問題を残すものとなってしまった²¹。すなわち、寺觀は整理されず、その一方、國家による給付厚遇策のみが生き残ってしまったのである。そうになると、寺觀に寄寓して僧尼・道士女冠になれば、國家が衣食給付をしてくれるのだから、生活の心配が一切なくなる。しかも、出家入道すれば徭役を含めて税を負担する必要もなくなる。出家入道者は跡を絶たなくなった。とりわけ生活窮乏者の中からは、正規妥当な修行・方途を経ずに、安易な形で私的に出家入道するものが増大する一方であった²²。この事態は、生産者の激減と非生産的な純粹消費者の激増を意味している。生産と消費のバランスが極度に崩れ偏るものになったのである。さらに、寺觀それ自体は、出家入道者の増大により國家からの給付が増える。それを財源に、寺財・觀財として莊園の増大確保に努め、また商業への資本提供による富の蓄積などに務めることになった。國家經濟への不安要素はさらに高まっていった²³。國家經濟は、道仏優遇によって多大な負担を強いられるものとなってしまったのである。したがって、唐朝は、道教・仏教への庇護・寛容・厚遇策を取っていたのであるが、一見それと矛盾するかのごとき道士女冠・僧尼の取り締まりがしばしば行われることになったのである。ただ、こうした道士女冠・僧尼の取り締まりは、決して唐朝の宗教寛容が似非的なものであったということの意味するものではなかった。いつの世にも制度の隙間をすり抜けて利得を得ようとするものは多く、それが過剰になることもしばしば起こることである。こうした唐朝の道士女冠・僧尼取り締まりは、その是正策と見るべきものであり、經濟政策の一環であると見るべきものである。宗教弾圧と見るのは必ずしも正鵠を射た見解とは言えないだろう。ただ、政策の隙間を衝いて勢力・財力を伸張させていた寺觀側にとっては、本来は不当な利得というべきものであったにもかかわらず、これに不満を持ち、弾圧とを感じるものも当然いたであろう。

何はともあれ、唐朝は全体として見れば宗教に対しては基本的には非弾圧的なスタンスをとっていたといえるのである。ただ、李姓の由縁を契機とする老子尊崇と道教優遇は、やはりその中であつても、目立ってはいたのであるが、しかしなお、そうはいっても、道教が他教と比べて常に優勢であったのかというと、必ずしもそうではなかった。

そもそも、仏寺と道觀の数の差がある。六朝以来、道觀と比べると、仏寺の数の方が圧倒的に多かった。道教への優遇も、その点から言えば知れたものであった。

また時期により波があった。則天武后の時には道教は必ずしも優遇されなかった。武后は武姓であったから、唐朝のように李姓には縛られなかった。武后自身、政權篡奪の際には、仏教のサポートを得ていた²⁴。武后時代は道教よりも仏教が優遇されたのである。

21 道端良秀「唐朝における道教対策——特に官道觀設置と道挙に就いて——」（『支那仏教史学』第四卷第二号、一九四〇）三三頁。

22 『旧唐書』「玄宗本紀」によると二万余人、『唐会要』卷四十七によると三万余人とある。

23 藤井清「唐の玄宗期に於ける仏教政策」（『福井大学学芸学部紀要』第一号、一九五二）

24 武周政權の樹立にあたって、仏教經典『大雲經』が重要な災異の役割を果たしたのは周知のことである。仏教側は道教に対抗して、武周政權樹立において大きな協力をしたのである。武后が仏教に傾くにおいて、この『大雲經』事件の契機は極めて大きなものがあったといえよう。彌波護『唐代社会政治研究』（同朋舎、一九八六、三六五頁～三六七頁）参看。

肅宗は玄宗の次の皇帝であるが、彼もまた仏教を重視したことで有名であった。

玄宗の時期は、道教優遇が目立つ時代ではあった。しかしそれでも、彼の時代に仏寺の数はほとんど最大級に達した²⁵。しかも、玄宗自身も仏教にシンパシー（寛容性）をもっていたと考えられる²⁶。というのは、玄宗は武後の庇護のもとに撫育されたのであるから、その成長期はまったく仏教優遇の環境に取り囲まれていた²⁷、その後も仏教庇護の施策を行い²⁸、みずから『金剛經』の注釈を著しているからである。加えて、もう一つ指摘しておくならば、鎮護国家宗教としての仏教の相貌が明確になってくるのも、また玄宗治下の開元中期のことであった²⁹。これは玄宗期の仏教の位置という問題にとっては見逃せない事実であるといえよう。

かくして、唐朝全体の流れとして、朝廷による道教優遇策は表面的には目立っていたが、総体的には、唐朝は宗教に対して、ほぼ公平に寛容的であったとするのが実質的に適切なところであるように思われる。

（四）玄宗の道教・老子尊崇

玄宗の時代の道教尊崇は、それ以前の皇帝たちの道教尊崇を受け継ぐものではあった。だが玄宗の場合、その傾向は更に著しいものとなっていった。

玄宗の即位後、彼が宗教に関わる政策として最初に実施したのは、よく知られているように、高祖李淵がなしたのと同様、寺観および僧尼・女冠道士の整理・取り締まりであった。

まず先天二年（七一三）、王侯以下がその荘宅を寺観に変更することを禁じた（『唐会要』巻五十）。続いて開元二年（七一四）正月の僧尼還俗の詔である。この件は正史に載る。

〔開元〕二年、春正月……丙寅、紫微令姚崇、上言して、天下の僧尼を検査するを請うに、偽濫をもって還俗する者、二万余人なり。（『旧唐書』「玄宗本紀」）

さらに同年二月には仏寺の創建を禁止（『資治通鑑』巻二二一）、同じ年の閏二月には僧侶道士に拝父母を命じた（『唐会要』巻四十七、『冊府元龜』巻六十、『唐大詔令集』巻百十三）。そして七月には僧侶・道士の百官の家への往来を禁じた（『冊府元龜』巻一五九）³⁰。

開元二年閏二月の僧道の拝父母令とは、出家した者に俗世の「家」に立ち戻ることを強要する施策で、一種の還俗奨励である³¹。これらはすべて、宗教弾圧のように見えるが、しかし実際の所は経済

25 『大唐六典』巻四によると玄宗の開元年間、天下の仏寺の数は五三〇〇に達していたという。この数は後に武宗が廃仏を行った際の棄滅された寺数四六〇〇余と、棄滅されずに残った数（「兩都左右街四所・天下州郡各一寺」（『旧唐書』「武宗本紀」））を加えた数よりも多い。つまり玄宗開元期は寺数から見ると仏教勢力は最大級に達していたといえるのである。これは武后時代の仏教優遇の余風であったともいえるが、ともあれ玄宗時代は、実態的には仏教勢力は最大級に伸長し、またそれは唐朝最大の宗教勢力だったのである。

26 竹島淳夫「唐朝玄宗の宗教観と開元の仏教政策」（『仏教大学研究紀要』通巻第五二号、一九六九）によれば、『宋高僧伝』巻十八「万迴伝」、同十九巻「惠秀伝」等には、玄宗は少年時（武後の庇護下にある頃）、仏教に親しんでいたことが記されていることを指摘する。

27 竹島淳夫「唐朝玄宗の宗教観と開元の仏教政策」は、前注（26）に見たように、『宋高僧伝』その他を指摘し、即位以前の玄宗は武后治下の公主や外戚たちと同様に仏教への信仰を強く持っていたとする。また玄宗の道教政策に関して、開元前後には仏教への親しみの態度を捨て去ったと考えられるとするが、ただし、開元初年のしばらくの間の僧一行への尊崇を見ると、そうばかりでもないように見えるとして、結局、玄宗は仏教そのものを捨てたのではなく、国家を危うくするような左道的な仏教呪術・信仰を否定したのだと結論づけている。

28 玄宗自身、道教に対して「開元末、玄宗まさに道術を尊ばんとし、神として宗せざるなし」（『旧唐書』「王琬伝」）という態度を示しつつ、同じ頃、「道釈二門、皆、聖教と為す。義は弘濟に帰し、理は尊崇に在り」（『唐大詔令集』巻七十三「親祀東郊德音」）と、仏道を等同に見る見解を示している。なお、『旧唐書』の「開元末」とは開元二十六年、『唐大詔令集』の資料は同年のものである。滋野井括『唐代仏教史論』（平楽寺書店、一九七三、七頁）参看。

29 竹島淳夫「唐朝玄宗の宗教観と開元の仏教政策」参照。

的施策であったのは、すでに見た通りである。つまり、玄宗がその統治の始めに志したのは、何はともあれ、国家経済のバランス回復であったのである。

このことは玄宗が為政者として何を為すべきかをよく知っていた英明で有能な人物であったことを示している。実際、玄宗が皇帝としての第一の仕事は財政策であると見たように、玄宗に至るまでの唐朝経済は、種々多様な問題を抱えこんでしまっていた。

農業は国家経済の基盤である。だが、偽濫僧尼・寺観問題による農業生産性の低下があり、また食封制の実施による均田制の形骸化により、農業からの税収は高位の私門へ分配されてしまう傾向もあった³²。国家経済の足を引っ張る要素には事欠かなかったのである。

そこで玄宗はその初期、僧道の整理、員外官の罷免³³、良民保護などを行い、経済の逼迫をやや緩和させる。だが、それだけでは、もとより間に合うものではない。

そもそも国家の基幹産業である農業生産において、根本的な要素は、やはり気候であり、地味である。玄宗の全統治期間を通じて、中国全体が常に豊穰という時期はほとんどなかった。とくに玄宗の統治時期の前半、北方の農業生産は玄宗以前から引き続く日常的な飢饉状況にあえいでいた。長安地方は慢性の食糧不足に見舞われており、逃亡農民は多く、そのため税はますます減収していた。そのままでは首都警護を始めとする、税でまかなうべき兵制の費用面と人材面とに、大きな打撃を与えかねず、治安面での不安も高いものがあった。

玄宗の盛唐、白馬の貴公子の長安の春も、もしこの経済状態がそのままであったなら、実現することなど覚束ないものがあっただろう。長安地方の経済を安定させること、これは玄宗以前から、というよりも北方に経営の基盤を置く六朝期以来の諸王朝にとっては、常に最優先事項であった。

玄宗期までになされていたその施策は、北方と比して農業生産性のはるかに高く、余剰も生じていた南方の生産を、北方に回漕することであった。隋の煬帝の大運河建設によって基盤を築かれたこの方法は、武後の時に更に整備され、それ以来、どうにか南北の経済的均衡を保っていたのである。玄宗の眼前に存在した唐朝の基幹経済の実態がこれであり、長安の春を支えていたものもまた、これであった。

ところで玄宗はその在位中、しばしば洛陽に行幸するが、このことは、その南北交易によっても、膨張しつつあった当時の国家経済に対応するにはまだ不十分なものがあったことを示すものであった。すなわち、玄宗の洛陽行幸は、その多くは特に何らかの政治的意図を持つ積極的なものではなく、長安方面の食糧不足を避けるための、消極的な行幸という色彩が濃かったのである³⁴。運河による南方からの回漕は、当時、洛陽までは河川・運河を通じて比較的安定的であったが、洛陽を越えてさらに北方へとなると、黄河の途中に難所があって、輸送の困難さが倍加していたからである。

そこで玄宗は、その治世中、この困難を除去しようと、数度に及ぶ黄河の難所回避の施策をとった

30 この百官と僧道の隔離策は、主に左道的なものと官僚との接触を禁じたものという解釈もある。竹島淳夫「唐朝玄宗の宗教観と開元の仏教政策」参照。

31 出家者への拝父母の強要は、思想的に見た場合、根本的に儒教が仏教・道教に上位することを示すものであり、唐朝の道教優遇あるいは仏教優遇も、中華帝国の政治的基本構造を越えるものではなく、その範囲において許容されるものであったということを示すものである。

32 礪波護『唐代社会政治研究』三七三頁。

33 唐朝の経済的困難の原因は、食封制、偽濫僧道の増加、そして売官の氾濫による員外官の増加、とりわけ公主が売官と私度僧道の許可権をもち、商人層と結託したことが大きかった。

34 先の注(17)に見たように、玄宗は(そしてそれ以前の皇帝も)しばしば洛陽行幸をおこなった。高宗はその在位期間の半分の期間を「食に就くため」(『旧唐書』『高宗本紀』)に洛陽で生活した。則天武后に至っては洛陽をほとんど事実上の首都としており、長安で執政したのはわずか二年間だけであった。これらは全て北方の食料生産が非常に低効率であったことが原因であった。

のである。結果的にいえば、その施策はほぼ成功し、大きな経済的効果をもたらしたものであった³⁵。始めは覚束なかった盛唐の基盤は、こうして玄宗によって打ち固められたのであった。

玄宗は国家経営の基盤である経済政策には、このように非常に積極的に意を用いていたのである。従って、僧尼・道士女冠の整理・取り締まりも、玄宗の本来の意図としては、この路線上にあった見るのが、やはり本筋であろう。

もちろん、僧尼・道士女冠取締りの反対側にあるともいべき宗教関係施策、すなわち老子尊崇・道教優遇などは、経済政策的にのみ、すべてを解釈しうるものではない。ここで玄宗が、宗教〔及びその機能〕方面を重視した、その位相について見てみる。

すでに見たように、玄宗は中宗の皇后韋氏討滅の際、道士馮處澄・僧普潤などを一味させていた。そして、即位の早い時期からは、葉法善・司馬承禎らの道士を信任していた。

葉法善は、かつて高宗に対して「金丹，就^なし難^{いた}し。徒らに財物を費やし，政理に虧くる有り」（『旧唐書』「葉法善伝」）と説いた見識ある道士であった。

茅山派の道士司馬承禎はいうまでもなく道教史中もっとも重要な人物の一人であり、『坐忘論』等の重要な著作を残している。睿宗がかつて司馬承禎に道術を問うたところ、司馬は「道を為すこと日に損し、これを損してまた損す。以て無為に至る。天の心目の知見するところ、毎にこれを損するも尚お已む能わず。況や異端を攻めて智慮を増さんをや」（『新唐書』「司馬承禎伝」）と、『老子』にもとづく哲理をもって答え、睿宗の左道的道術への関心を諫めたという、なかなかの哲学的宗教者であった。

玄宗は開元九年（七二一）に、司馬承禎を天台山から招聘し、親しく交わるとともに、彼に三書体〔篆・隸・金剪刀書〕による『老子』定本の清書を命じ、これを景竜観の石柱に刻せしめている（『冊府元龜』卷五十三，『旧唐書』「隱逸伝，司馬承禎」）。一方、司馬承禎は玄宗に五嶽における真君祠ないし仙官廟の設置を上言するが、玄宗がこれを可としたことから、道教祭祀が国家祭祀の一部として認められることになる。そしてその翌年、司馬承禎が天台山に帰るに際しては、玄宗みずから詩を賦し、これに贈っているのである（『旧唐書』「隱逸伝，司馬承禎」）³⁶。

開元二十九年（七四一）、玄宗は長安と洛陽および諸州に玄元皇帝廟の設置を命ずる（『通典』十五選舉）。老子廟はすでに高祖の武徳三年（六二〇）に立てられており、高宗の乾封元年（六六六）以後、国家の始祖と公認されていたものを、両都中心に全国に拡大展開し、老子への尊崇と道教重視を臣民の前にさらに明示しようとする施策であった。この各地における老子廟祀には、もう一つの処置がともなった。廟の置かれた土地々々に「崇玄学」と呼ばれる学校を設置し、『道德經（老子）』『莊子』『列子』『文子』を学ばせるようにしたことである³⁷。そしてこの学校の学生には、科挙が儒教經典によって試験が科されたように、道典によって試験が科され、官吏に推挙されることになった。これを「道挙」と言う（『通典』十五選舉）。官僚とは、儒教的教養のもとに、儒教的統一国家の運営を

35 その例。開元二十一年（七三三）、長安地方が水害に遭い、穀価が暴騰した。この時、玄宗がこれへの対策を裴耀卿に下問したところ、裴は洛陽・長安間最大の難所である三門峽の輸送方法を変える対策を立てた。玄宗はこれを允許した。それ以前、三門峽区間は牛車による迂回しての長距離陸運であり、効率が非常に悪かった。裴耀卿は三門峽の北岸の八キロメートル程を開削してショートカットを作り、その部分のみを陸運にし、その前後を舟運できるように河岸の施設などを整備したのであった。この結果、長安への回漕量は飛躍的に増加し、ある時には供給過剰となって一時回漕を中止する動きなども出たほどであった（礪波護『唐代社会政治研究』三八四頁、および清水場東「唐開元天宝中の転運米額」（『産業経済研究』第二八巻第一号（通巻一二五号、一九八七、二六五頁以下）参照。

36 玄宗が最も親しんだ道教流派が、司馬承禎の属する茅山派であったことについては、汪桂平「唐玄宗与茅山道」（『世界宗教研究』一九九五年第二期）参看。

担ってゆくものという、漢朝以来の伝統が浸食されているわけであり、この点においては確かに玄宗の道教重視には際立ったものがあつたといつてよいだろう。天宝二年（七四三）には「崇玄学」は「崇玄館」と名称を改められる（『冊府元龟』五十四）。

こうした玄宗の老子・道教への尊崇意識の進展を支えていたのは、何といつても老子との血縁意識であり、唐室李家への誇りであつたと思われる。彼のそうした認識を示す発言を以下に引用するが、今は主として『全唐文』中からピックアップする。

元元皇帝は、仙聖の宗師にして国家の本系なり。（『全唐文』卷二十二）

恭しく惟もうに、大聖祖元元皇帝、道は太極に光やき、首めは根元より出で、宏く妙門を敷き、広く神化を運らす。（『全唐文』卷三十一）

我が烈祖元元皇帝、大聖の徳を稟け、至道の精を蘊め、五千文を著し、用つて時の弊を矯めて以て国家を理むべし。（『全唐文』卷三十一）

我が烈祖元元皇帝、すなわち「妙本」を発明して、生霊を汲引し、遂に元〔玄〕経五千言を著し、用つて時弊を救えり。（『全唐文』卷三十一）

我が遠祖元元皇帝は、道家の号する所の太上老君なる者なり。（『全唐文』卷四十一）

これら全てに、すでに指摘した通りの玄宗の老子に対する認識、つまり身内意識・血縁意識・先祖意識が反映している。すなわち玄宗にとっては、老子は歴史上の人物であり、あるいは道教信仰における信仰対象・教主であると同時に、みずからの血縁の遠祖として、非常に近いもの、身近なものと捉えていたと言えるのである。そしてその血縁意識は、当然のことながら、みずからと祖先〔すなわち老子〕との同一意識をもたらす。玄宗と老子とがまったく一体のものと同一化されるのである。

ここで、みずからと祖先とを同一化するという、中国の伝統的な血縁・血統意識について、少し考えてみる。

すなわち、中国の伝統においては、祖先—自分—子孫という血縁の連鎖とは、実は一つの身体の世界間のリレー的受け渡しを意味していた。すなわち、父の身体は子の身体であり、子の身体は孫の身体であると、すべてが一つの同じ身体の永遠の連鎖であるということであつた。そうすると、「父の身体は子の身体、子の身体は父の身体」であり、「父の身体は孫の身体、孫の身体は父の身体」ということ、そして極端に言えばこれは、「祖先の身体は子孫の身体、子孫の身体は祖先の身体」ということになる。

そこで、この血縁意識の伝統〔すなわちこれは遠くシャマニズムに起源し、そして儒教の根底に流れているものでもあつたが〕における身体の連続の意識を適用すれば、玄宗の身体は老子の身体そのものである、という結論が出てくることになる。論理としてそういうことになる³⁷。

そうしてみると、玄宗と老子の間の関係とは、まったく同一なるもの、同一者であるということになる。つまり、「玄宗は老子、老子は玄宗」である。玄宗の老子尊崇意識・帰依意識とは、かくてたんなる信仰に止まるものではなくなってくる。すなわち、玄宗の老子尊崇意識が強まれば強まるほど、

37 この記事を開元十年とするものがあるが、開元二十九年の誤り。藤善真澄「官吏登用における道挙とその意義」（『史林』第五一巻第六号。一九六八）にその考証有り。

38 中島隆蔵は、祖先崇拜は儒教的なものだが、玄宗の祖先は老子であるのだから、祖先祭祀という儒教的実践倫理は、老子・道教に絡みとられてしまう矛盾的なものであつたと見る（中島隆蔵『六朝思想の研究』平楽寺書店、一九八五、六九〇頁～六九二頁）。しかし、祖先崇拜の意味を根源的レベルまで遡及すると、むしろ儒教も道教も同じシャマニズムのレベルにたどり着くものである。つまり両者は同根と見ることができる。したがってこの見地からするならば、それらは必ずしも矛盾的なものではない。また政治的に見るならば、老子尊崇はそのまま祖先尊崇であるのだから、老子尊崇は大きく見て儒教的枠組みの中に組み込まれているものということになり、従って中華帝国としての唐朝の基本的イデオロギーに矛盾することはないのである。なお本稿注（31）を参照。

それはそのまま自分自身への尊崇・帰依ということになるのである。つまり玄宗自身の自意識の昂揚・自己重視・自己尊崇、要するに自己拡張に繋がってしまうのである。

ただしこのような方向性が、最初から玄宗自身の内部で自覚的・意識的であったのかどうかは、何とも言えない。しかし、血縁の伝統の意識は、意識的であれ無意識的であれ、玄宗の内には必ずあったはずである。そして、その後の玄宗の行動を見ると、彼は、こうした方向性を現実化しようとしていたのではないかと見られるふしが、非常に濃厚なのである。

開元十八年（七三〇）、玄宗はみずから『老子』研究に踏み出しはじめる。これはまず玄宗が、学問的レベルから、その方向性の基盤を打ち固めようとしていたことを示すものといえるだろう。

この年、玄宗は集賢院学士陳希烈に、『老子』を侍講させ始める。そして、その研究はあしかけ二年続き、開元二十年（七三二）、その研究の成果を踏まえてみずから『老子』に注釈を施す。これがいわゆる『老子玄宗注』あるいは『道德真經玄宗注』である。当然ながらこれは、唐朝皇帝玄宗としての『老子』解釈であるから、そこには皇帝としての彼のさまざまな意図が込められていると見るべきものである。

そして玄宗は、みずからの注釈の意図をさらに決定的なものとするため³⁹、同年『道德真經注』への疏の編纂を命じる。この編纂に参加したのは、左常侍崔沔^{さいへん}、道士王虚正、道士趙仙甫および集賢院諸学士であった（『玉海』五十三「芸文志」）。もちろんこの疏における解釈の方向性が玄宗の意になうものであるよう、玄宗自身監修者の役割を果たしたことは容易に想像されることである。

かくして、その年、開元二十年（七三二）の末、玄宗による『老子』の注と疏、『道德真經注』『道德真經疏』が完成する。そして翌開元二十一年（七三三）、玄宗は士庶の各家に一本づつ『老子』を蔵せよとの命を発する。これは『老子』がたんなる老子信仰や道教信仰の經典であることを越えて、学問的に理あるものとして、国家運営の機能において、欠くべからざる一つの基準をあたえるものという位置づけがなされたことを示している。そのことを証拠立てるかのように、玄宗は各家での『老子』所蔵の命と同時に、科挙の課題に「老子策」を加えることを命じているのである（『旧唐書』『玄宗本紀』）。

こうした『老子』書の尊崇は、先に若干触れた所の開元二十九年（七四一）の「道挙」実施⁴⁰、天宝五載（七四六）の『老子』を諸經の首位に置いたこと、天宝十四載（七五五）『老子』の御注・御疏を天下に頒ったこと（『旧唐書』『玄宗本紀』）等々、その後も引き続き継続的に維持されるのである。

（五）「妙本」の二側面とその意味

さて、以上のような『老子玄宗注』（『道德真經注』）について、その内容面における特徴の一つとして、まず指を折ることができるのは、それ以前の『老子』解釈においては用いられることのなかった「妙本」という概念が導入されていることである⁴¹。玄宗はこの「妙本」について、それはあらゆるものに先立つ根本的概念と規定し、それより以前の『老子』解釈において根本的なものとされていた「道」や「無」などよりも、さらに高次の超越的概念と位置づけた。その一方、玄宗が与えている

39 それは『老子』各章間の有機的関連を一層はっきりさせる作業であり、さらに玄宗の解釈の典故を明示することによる学問的性格の強化等であった。

40 科挙が經書にもとづく官吏採用試験であったのに対し、道挙は『老子』を始めとする道教經典による官吏採用試験であった。道挙については藤善真澄「官吏登用における道挙とその意義」（『史林』第五一卷第六号、一九六八）、道端良秀「唐朝における道教対策——特に官道観設置と道挙に就いて——」（『支那仏教史学』第四巻第二号、一九四〇）参照。

「妙本」の超越的高次性の説明、つまり具体的にそれがいかに根本的であるかの内容説明によると、それは従来の「無」や「道」、とりわけ「道」の概念とどれほどの差異があるのか、それほど明確なものではなかった。つまり、「妙本」は、「道」を越える超越的な高次の概念であるとの位置づけは与えられているのであるが、その内容を検討すると「道」概念を越えているという明示的論拠は見あたらず、それよりもむしろ従来の「道」概念と同じであるとする方が適切であるようなものであったのである⁴²。

こうした「妙本」概念をまとめるなら、玄宗が特に「妙本」を高位置にあるものとして示したい場合はその超越の性格が強調される一方、そうでない場合は、「妙本」は従来の伝統的「道」の内容と明示的な差別を持たないままに取り置かれてしまっていたということである。言い換えれば、玄宗の『老子』解釈には、「道」を越える新たな超越的概念が要請されており、そしてその要請に応じて「妙本」が提起されたのであるが、一方、「妙本」の内容あるいはその表象については、従来の「道」以上のものを与えることができなかったということになる。それは、超越的位置に相応しい内容を創出することができなかったか、あるいはその必要を認めなかったである。いずれにしても「妙本」は、その位置づけには重大な意味が込められていたが、一方その内容それ自体については、特別な重点が置かれていなかったということになるだろう⁴³。「妙本」にはこうした二側面があり、その二側面が玄宗の「妙本」の根本的構成要素となっているのである。これはかなり分かりにくい事態だと言えるだろう。

すでに述べたように、『老子玄宗注』の著作目的は、玄宗自身が思っていた所の方向性、すなわち基本的に玄宗＝老子の一体性を、古典『老子』そのものによって学問的に確認するという点にあったものと認められる。そうであるならば、「道」や「妙本」には、玄宗のそういった立場が込められていないはずはない。玄宗にとって政治的・信仰的に、彼自身が老子と同等に、至高の立場にあるもの・居るものとして尊崇さるべきものたることの確認、それがまずは第一に重要だったはずである。これは要するに玄宗自身が老子となること、たんなる皇帝ではなく神格性をともなう存在となること、そういうことにほかならなかった。

『老子玄宗注』はこのことを理論的に解明するものであったはずである。だが、「妙本」の二側面からすると、「道」と「妙本」の違いは明確に主張されているにもかかわらず、その内容面での差異は相当わかりにくいものとなっていた。

『老子玄宗注』で探究された玄宗＝老子の一体性の理論が、玄宗によって実際の行動に移されはじめるのは、天宝年間に入ってからのことである。そして「道」と「妙本」とが持っていた差異の意味が具体的に判明してくるのは、その実際の過程においてであった。その実際の過程とは、老子の尊号の加上と玄宗の尊号の加上との、連動の事態である。

41 拙稿「『妙本』の位置——唐玄宗『老子注』の一特質——」（『中国文化』第六〇号、二〇〇二）および拙稿「二つの『妙本』——『老子玄宗注』考——」（『宮澤正順博士退官記念東洋学論集』、近刊）参看。

42 このことから、近年の『老子玄宗注』に関する研究においては、その解釈は菱谷邦夫を中心とする「妙本」超越派と、中嶋隆蔵を中心とする「妙本」と「道」の同一派とに分かれている。詳細は拙稿「『妙本』の位置——唐玄宗『老子注』の一特質——」、および拙稿「二つの『妙本』——『老子玄宗注』考——」を参考のこと。なお、この「妙本」が、玄宗治下の唐朝主要宗教（思想）たる儒仏道の三教を、統一調和する根本的な概念として位置づけられるとするのは、「妙本」超越派と「妙本＝道」同一派のいずれもが取る見解であり、この点は現在のところ動かせないものであるようである。

43 拙稿「『妙本』の位置——唐玄宗『老子注』の一特質——」および拙稿「二つの『妙本』——『老子玄宗注』考——」参看。

(六) 尊号連動

老子に対する尊号は、高宗の乾封元年（六六六）、「太上玄元皇帝」の称が付与されたことが嚆矢である（『旧唐書』「高宗本紀」、『唐会要』卷五十）。この最初の尊号はその二十三年後の睿宗の永昌元年（六八九）にいったん「老君」の称に戻されるが、中宗の神龍元年（七〇五）に、再度「太上玄元皇帝」の称が贈られる（『旧唐書』「中宗本紀」）。

玄宗の時期になると、開元十年（七二二）に両京・諸州に「太上玄元皇帝」の廟を置いたことが、太上玄元皇帝（老子）に直接関わる始めとなった。ただこの段階ではまだ老子の尊号と皇帝尊号との関連は全く意識されておらず、比較的純粹に老子に対する信仰・尊崇を表すための尊号追贈であったと思われる。

その十七年後の開元二十七年（七三九）二月、長期の君臨を讃えて、玄宗自身に「開元聖文神武皇帝」との尊号が初めて加えられる。これは玄宗が実際に、たんなる皇帝ではなく、それ以上の位置への上昇を実際に目指し始める契機となるものであった。この時、その慶賀のために大赦や減税などが行われ、大いに寿がれたのであった。

ところで、その年の八月、当時孔宣父と尊称されていた孔子に、さらに「文宣王」という尊号が追贈された（『旧唐書』「玄宗本紀」）。これはもちろん玄宗の尊号加上に対応したものであった。このことは、開元二十七年の玄宗初の尊号加上は、まだ『老子玄宗注』において予測されていたような玄宗と老子とを重ね合わせて考えられたものではなく、儒教国家の皇帝としての具体的統治の面に比重がかかった尊号加上だったことを示すものである。

その翌々年の開元二十九年（七四一）、玄宗は思い切った施策を実行する。すなわち、各地の開元觀に玄元皇帝像と玄宗・肅宗の像を安置し、脇侍に玄宗の寵臣李林甫と陳希烈像を安置させたのである。李林甫と陳希烈は、当時の玄宗の寵臣であり、とくに陳希烈は玄宗の『老子』研究における導き手であった。玄元皇帝・玄宗・李林甫・陳希烈というセットにおいて道觀にその像を陳列すること、このことは明らかに玄宗の統治行為を、宗教的様式を通じてより明確化しようとする意図を持っていたことを示すものといえる。すなわち、玄宗はこれによって、みずからの位置を道教的位階において神たる玄元皇帝と等同に並ぶものとの意志を顕わにしたといえるだろう。あわせて、李林甫・陳希烈を脇侍にしたのは、みずからは神位に列しつつも、決して現世的統治を放棄するものではないということを示すものであったと考えられる。

改元して天宝元年（七四二）の二月、玄宗にはさらに「開元天宝聖文神武皇帝」の尊号が加えられる。この時、玄宗は太廟への親享・南郊における天地の合祭に先立ち、玄元皇帝を新しい廟に親享しており（『旧唐書』「玄宗本紀」）、この問題において儒教的儀礼よりも道教的儀礼を優先することを明確にした。そして翌天宝二年（七四三）正月、玄宗は玄元皇帝に「聖祖玄元皇帝」の称を追尊する。すなわち、これはすでに老子と等同の神位にあることを天下に顕わにした玄宗が、自分自身のみの尊号加上では神位における地位の上昇はありえないことから（玄元皇帝と並列であるという位置は変わらないから）、併せて老子の地位を上昇させることにより、みずからの上昇を図ったものであったといえるだろう。ここにおいて、玄宗の尊号と老子の尊号との連動が明らかになってくるのである。

その翌年、天宝三載⁴⁴、玄宗はみずからと等身大の金銅の天尊像と仏像を諸州の開元觀に安置する（『旧唐書』「玄宗本紀」、『唐会要』卷五十）。この天尊像・仏像が玄宗と等身大であるという事実は、まさに天尊・仏と玄宗自身が等身であるということを含意する以外の何物でもない。彼の、神たらん

44 この年の正月、「年」という呼び方が「載」に改められた（『旧唐書』「玄宗本紀」）。

とする野望がさらに決定的なものとなってきていることを示しているだろう。

天宝六載（七四七）三月、群臣が玄宗に尊号「開元天宝聖文神武応道皇帝」を加えんことを請うた（『旧唐書』『玄宗本紀』）。そして玄宗はこの奏請を嘉納し、またさらに高い尊号を得ることになる。これはそれまでは長い治世の慶賀や改元などの、なんらかの機会に加えられていた尊号が、群臣の請願という形でいつでも加えることができるようになったことを示すものであった。翌々年天宝八載（七四九）閏六月、老子の「聖祖玄元皇帝」の尊号が加上されて「聖祖大道玄元皇帝」に改められる。これは尊号連動の一環であったが、ところがこの度はこの老子尊号加上にともなって、またもや群臣から玄宗に「開元天地大宝聖文神武応道皇帝」の尊号が奉られることになる。つまり、尊号連動において、玄宗の尊号加上の方が一回多くなることになったのである。玄宗の尊号の方が、老子の尊号よりも一段階上になったということであった。

そして天宝十二載（七五三）十二月、玄宗にさらに「開元天地大宝聖文神武孝德皇帝」の尊号が加えられことになった。その三か月後、年改まって天宝十三載（七五四）の二月、老子に「大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝」の尊号が加えられる（『旧唐書』『玄宗本紀』）。この尊号連動の場合、玄宗の尊号が一段階上に置かれたまま、まず玄宗尊号上昇があり、その後に老子尊号上昇が来ている。これは天宝八載以来、老子の地位よりも玄宗の地位の方が高く置かれていたことがすでに定着してきていたことを示すものであった。

ここにおいて、われわれは先に『老子注』において示されていた「道」と「妙本」との関係が、具体化現実化されてきているのではないか、ということを察しうることになる。そしてこの玄宗が老子を超える尊号連動は、さらに進展してゆくことも同時に推測できるのである。

だが歴史的事実として、尊号連動はこれが最後になってしまった。というのは、翌年の天宝十四載（七五五）、安祿山の乱が勃発してしまうからである。もはや、このような理念的あるいは抽象的な地位上昇などを言っていられる状況ではなくなってしまうのである。

皇帝に対する尊号加上というような事態は、実は玄宗の時以外には見られるものではなく、彼の時代に特有の一つの出来事だった。ましてや老子の尊号との連動などは、まったくこの時期の特殊事情であった。ただ、玄宗にとって尊号加上という方法は、人間世界においてはもはや上昇しようのない皇帝という地位から、さらに神格化という回路を通じて、みずからの地位を向上させてゆく道であった。皇帝の地位そのものは儒教的伝統によれば、「天」によってオーソライズされるものであるが、その皇帝の地位をさらに押し上げるものは人間世界にはもとよりないし、もはや「天」でもない。そこにはみずから神となる道しか残されていなかったともいえるだろう。玄宗にとって、皇帝たるみずからの地位をさらに押し上げて（それは同時に支配のカリスマ性を高めることであり、それとのオートマチック連動によって、より安定的政治環境がもたらされるはずであった）、神に近づき、神になり、神を超えるための方法、それが尊号加上であり、老子との尊号連動、そして最終的に老子をも超えることであった。

ここで先に尊号連動の問題において現実化されとした「道」と「妙本」との問題に立ち返る。

すでに述べたように「妙本」には二つの側面があった。一つは「妙本」と「道」とが内容的に同じものとされる側面、もう一つは、「妙本」は「道」を超えるとされる側面である。この二つの側面のうち、まずは「妙本」と「道」とが内容的に同じである場合について考える。

「妙本」は玄宗自身によって提起された老子解釈の中心概念であった。したがってそれは玄宗自身の根本的意図が込められた概念といってよい。もう少し強くいえば、玄宗自身を象徴する概念といってもよい。そこで「妙本」が「道」と同内容・等同であるとするならば、それは玄宗と老子とが等同であるということの意味することになると見てよいだろう。すなわち「妙本」＝「道」の構造は、

玄宗＝老子の構図を成立させるのである。これは、李家の血縁意識を含めて、玄宗が老子との一体意識を保持していたことを反映するものと受け取れよう。

それでは、「妙本」が「道」を超える場合はどうか。これは、たんに玄宗の老子との一体意識というだけでは説明がつかない。先の場合と同様に「妙本」が玄宗を象徴し、「道」が老子を象徴するとするならば、それは一体というよりも、玄宗が老子を超えるということを意味することになるだろう。つまり、「道」を超える「妙本」とは、玄宗が老子を超越することを意味していることになる。ということは、老子は神であるのだから、玄宗は神と同一者になるどころか、神をも越える超越者になるということを意味することになるだろう。『道德真経注』の「妙本」には、このような玄宗の、神〔老子〕をも越えようかという意志が込められているということになるのである。これはある意味でとてもないことである。本当に玄宗は『道德真経注』において、それほどのことを構想していたのだろうか。

開元二十年（七三二）の『道德真経注』著作時、玄宗は多分そこまでの意図を明確に持っていたわけではないだろう。しかし「妙本」が玄宗自身の神たらんとする意志、すなわちまずは老子との一体化の意志を反映したものであったのは、彼の事績に対応しつつ、ひとまず論定することはできると思う。そして、さらに老子を越えて、匹敵するもののない高みにまで上昇するということになる、『道德真経注』著作段階で、そこまで自覚的であったかは、やはり何ともいえないところがあるが、しかし、ある意味で、彼がその時点では未だ無意識的に潜在させていたものが、「道」を超える「妙本」という形で浸みだしてきたものではないか、という程度の憶測はできるのではないかと思われる。

神をも超えるという玄宗の意志は、実際の所、天宝八載（七四九）以後、玄宗の尊号が老子の尊号を上回った事態において、顕在化してくるものであるが、そのことは、「妙本」が「道」を超越するとされていた時点で、すでに隠微に潜在していたと見るのは、それほど不当なことではないだろう。

かくて「妙本」のもつ意味は、地上の、そして人間的な支配者としての皇帝を越えて、みずから老子と一体化して神格に上昇せんとする玄宗の意志を反映する一面と、そしてさらにそれをも越えて一切に超越する超絶者となる潜在的な意志を示す一面、これらが総合的に包摂されて形成されたものであったと考えられるものであった。

確認的に付け加えるなら、『道德真経注』における「妙本」の提起において、最も重要だったことは、それが至高であるという位置づけそのものであったといえるであろう。「妙本」の内容が「道」と等同であるならば、それは現実の皇帝が老子的な神格的存在にまで高められるということであって、まずその点で支配のカリスマ性の充実は十分に充足できるだろうし、それで一応は充分でもあったと思う。しかし、玄宗の意志はそこにとどまらなかった。「道」を越える「妙本」では、もはや「支配」という現実性をもはるかに越え、皇帝は現実の皇帝をはるかに越える超絶的な何物かになるということが暗示されるものでもあったからである。あるいは、強弁になりすぎるかもしれないが、そういう所までをも暗示的にでも示さんがために、至高なるものと位置づけられる「妙本」が提起されたともいえるかもしれない。

ところで、玄宗がこのような「道」を越える「妙本」という概念を提起するにおいて、もちろん玄宗自身の支配や超越への意志という個人的な契機があったのは確かであろうが、しかしそうであっても、『老子』の解釈の歴史において何といても至高なる概念、根本的な概念として定着していた「道」を越えるものをいきなり創出するのは、そこには相当の内省的思弁を必要とするはずであって、それほど簡単になしうることではなかったと思われる。しかし『老子』解釈の歴史において、あるいは道家的「道」（ないし「無」）概念の解釈の歴史において、唐代に至るまでの間に、実は「道」（ないし「無」）はすでに実際に何度も乗り越えられている概念であった。

その乗り越えの嚆矢は三国魏の王弼の『老子注』である。王弼はその注において「無」を「道」の上位にあるもの、「道」を越える概念として設定していたのであった⁴⁵。六朝における「非有非無」思想は、仏道論衡の流れを背にしつつも、これも従来の「道」「無」以上を目指す探求であった⁴⁶。六朝～唐初における「重玄」思想もまた、その乗り越えの例であった⁴⁷。「道」を越えるものの探求、あるいは「道」の相対化は、六朝期を通じてじわじわと進展していたのである。

また、皇帝という立場にあるものが、公的著述や詩歌を除いて、純学術的な著作を行うという一見異例なことも、梁の武帝や同じ梁の簡文帝などの先例がすでにあった。

つまり、「道」以上のものを要請すること、そのための「道」の相対化の歴史はすでに存在しており、そのことへの許容性は思想史的にすでに成熟していた。その上、皇帝が著述を行うという前例もあった。

こうした事々が、玄宗が「妙本」の概念を提起する上での、好都合の前提となっていたといえるであろう⁴⁸。

(七) 結語

結局の所、『老子玄宗注』（『道德真経注』）においてもっとも特徴的であったのは、『老子』の解釈者自身〔すなわち玄宗〕が、統治者であり、かつ老子の血縁者である〔と思いこんでいた〕ことであった。さまざまな問題はすべてそこに起因するものであり、またそういう環境において注釈者自身が抱いた一定の思想・思惟に起因するものであった。

そのことに対応して、「妙本」の性格は、まずは唐朝の帝権強化の論理として、なにかんずく玄宗自身の権威強化のためという色彩が濃いものとして現れていたのである。そこには、地上の帝王という表象を越えて、神格老子に至ろうとする意志が提示され、さらには神格老子をも超える存在に立ち至ろうとする意志が潜在的に込められていたと見られるのである。すなわち、「妙本」とは、地上の帝王でありつつ、かつ神＝老子に等しい皇帝、さらにはそこを越えて超絶者の域に到達するものというイメージをもたらす、そういう概念であった。玄宗の『老子』注釈作業において企図されていたことの一つに、そのようなみずからの意図、あるいは設計図を陰に陽に提示しようとしたことがあったのはそれほど見当違いのことではなく、たぶん間違いない所であろう。そして「妙本」に込められていた玄宗のそういった意図は、やがて老子と玄宗の尊号問題において、現実に実現する方向に進むことになる。そして現実に進行したその事態はまた、「妙本」がもっていた意味を、まさに逆方向から照射するものとして働いていたといつてよいであろう。

45 拙稿「王弼考」（『哲学・思想学系論集』第四号、一九七九）、および拙著『漢魏思想史研究』（明治書院、一九八八、四五三頁以下）参照。

46 非有非無が、従来の「道」や「無」を越えようとする内容を持っていたことについては、『岩波哲学・思想事典』の「無」（中国）の項を参照。

47 砂山稔「道教重玄派表徴——隋初唐における道教の系譜——」（『集刊東洋学』第四三号、一九八〇）。また砂山稔『隋唐道教思想史研究』（平河出版社、一九九〇）参照。

48 玄宗の注釈の一つの目的が「理身理国」にあったのは確かである（「而してその要は理身理国に在り」（『道德真経疏』「釈題詞」、『全唐文』卷四十一）。また島一「老子玄宗注疏——理身理国について——」参看）。そしてそれは明らかに『老子河上公注』の「治身治国」論を承けたものである。「河上公注」の「治身治国」と玄宗の「理身理国」には意味的差異があるが（このことは別稿で論じたいと思う）、ただ『老子』解釈のパターンとして河上公注を踏襲しているのは確かである。そしてそういう点においては『老子玄宗注』は、『老子』把握の歴史において、他の注釈を絶する程の独創性があったというわけではなかった。

事務報告

A01-06●公募研究「中国中世の道家・道教典籍の形成」

研究代表者：堀池 信夫 筑波大学哲学思想学系 教授

【要旨】

本研究の題目は「中国中世の道家・道教典籍の形成」である。その具体的な事例として取り上げて検討する対象は、唐の第六代皇帝玄宗の自著『道德真経注』（『老子玄宗注』）であり、論文題目は「『妙本』の形成——『老子玄宗注』思想の成立——」である。『老子玄宗注』を取り上げる理由の一は、歴史上、古典籍形成に政治に関わる場合がしばしばあり、その一例が『老子玄宗注』に見て取れるからということがある。『老子玄宗注』を取り上げるもう一つの理由は、中国中世において、道家資料と道教資料との両方にまたがる領域を覆う資料としてそれがうってつけであると考えられることである。すなわち、『老子玄宗注』は、中国中世の道家・道教の立場と国家権力ないし皇帝権力との絡み合いの中から、どのようにして典籍が形成されてきたのかについて、よくトレースすることが可能な資料なのである。

さて玄宗の『老子』注釈の意図は、あらかじめ結論的にいうならば、玄宗という皇帝が、現実における支配者・統治者・政治的至高者であるみずからの立場を、永遠に確立することををはかり、現実の政治上のみならず、さらに理念面においても、すなわち宗教的な方面からも、至高の位置に到達せんことを意図して、なされた作業であったといえる。

その際、玄宗は解釈の中核として「妙本」という概念を提起した。その「妙本」は「無」や「道」など、玄宗以前の『老子』解釈において中心的であった概念と同等な内容を持つものであったが、しかしそうした概念を越える高次なものと位置づけられた。こうした「妙本」が提起されたのは、上記したように事実的統治者としての自分を、現実においてのみならず、理念においても永遠化しようとした試みを持つものであったからである。本研究は「妙本」が玄宗のそうした意図を体現し、またその意図の挫折を示す概念であることを論ずるものである。

【位置付け】

いったいに、古典籍の形成に政治性がかかわってくるということは、歴史上、少なからぬ事例があるのであるが、これを諸文化の中において、それぞれに検証してゆくこと、及びその成果を積み重ねてゆくことが、我々の現今の課題である。

本研究は、政治的な事情が関与しつつ古典籍やその解釈が作成され、しかもその典籍（およびその解釈）が、一時代の標準的原典および解釈として受容された事例を、諸文化における古典形成というテーマのもと、東西の事例研究の一環として、中国中世の事例について検討をおこなうものである。具体的な事例として取り上げて検討するのは、唐の第六代皇帝玄宗の自著『道德真経注』である。

『道德真経』とは、いわゆる『老子』の別称である。『老子』はいうまでもなく、世界の古典として指を折るに何の不足もない古典籍である。玄宗『道德真経注』とは、すなわち『老子玄宗注』ということである。そして『老子玄宗注』とは、唐の時代の人々にとって、皇帝みずからが著したものであるから、ともかく皇帝自著というだけでもこれを尊崇せざるを得ない、そういう性格をもつものであった。

それゆえ玄宗の『老子注』は、古典的（ないし規範的）典籍が、政治とのかかわりあいにおいて形成される一つの事例として、格好のものであるといえる。

【連携の成果】

古典的な著作の形成過程についての知見は、それが古いものであればあるほど、伝承的要素が強くなる。おそらくその形成時においては様々な事情、とりわけ後世まで文献として残るほどのものであれば、公的な事情が（要するに政治的な事情であるが）関与していた可能性が高い。しかし時の流れはそうした事情を風化させ、神話あるいは寓話的な形での情報伝承に変容してゆく。

一方、時代が降ってくると、ポジティブにせよネガティブにせよ、典籍形成の具体的事情についての情報残存度は高まる。とりわけ、政治的ないし宗教／政治的（すなわちある種の公的）性格の濃い典籍に関しては、そのあたりの事情は一層判然しやすい。

古典籍の形成における政治的〔宗教／政治的〕な要素の関与は、古典学のあらゆる領域を通じて、基本的に注意を払わなければならない問題である。そしてそのような一般的過程については、一般的なものとして基準化・類型化することと同時に、個別的・特殊あるいは具体的な例にもとづく検証が必要である。本特定領域研究の原典班においては、ユーラシアの様々な地域における古典について研究発表が行われたが、そうした古典の成立事情に関してはしばしば政治的な事情があったことが報告され、あるいは古典籍それ自体の所蔵・維持管理も政治的な力によって行われていることが報告された。本研究はそうした世界の古典籍の置かれた状況に関する情報という連携的成果の上に企図されたものである。

【平成11年度～14年度の発表成果一覧】

平成11年度より14年度までの筆者の論文等の成果は以下の通りである。

1. 気と水のコスモロジー——中国古代の身体観と医学観——

単著 2000年2月 『道教の生命観と身体論』講座道教第3巻、
雄山閣出版、pp.29-44.

2. 西洋近代哲学と中国古典

単著 2001年1月 『第Ⅰ期研究成果報告』 文部科学省科学研究費補助金特定領域研究「古典学の再構築」統括班、pp.55-59.

3. 「レトル・エディフィアン」と「メモワール」

単著 2001年8月 『第Ⅰ期公募研究論文集』文部科学省科学研究費補助金特定領域研究「古典学の再構築」統括班、pp.10-21.

4. ヘーゲルと「老子」

単著 2001年9月 『古典学の現在 Ⅲ』文部科学省科学研究費補助金特定領域研究「古典学の再構築」統括班、pp.5-28.

5. 道教関係論文目録〔2000（平成12）年〕

共編 2001年11月 『東方宗教』第98号、pp.1-48.

6. 中国思想における「常」と「無常」

単著 2001年12月 大久保隆郎教授退官記念論集『漢意【からごころ】とは何か』、
東方書店、pp.87-100.

7. 中国哲学とヨーロッパの哲学者（下）

単著 2002年2月 明治書院、pp.1-804.

8. 陰陽五行

単著 2002年2月 『哲学の木』講談社

9. 「妙本」の位置——唐玄宗『老子注』の一特質——

単著 2002年6月 『中国文化』第70号, pp.25-33.

10. 道家思想と「道」

単著 2002年11月 『しにか』第13巻第12号(2002年11月号), pp.24-29.

インド学

文法以前*

——古典テキスト解釈の諸問題——

高橋 孝信

1. はじめに

一般に、文献学者はあるテキストを読めない場合、文法や語法などの知識が欠如している、さらには読解力が欠如しているとさえ考えがちである(筆者の経験では、この傾向は欧米の研究者により強いように思われる)。しかしながら、どんなに当該の言語や文学の文法、語法、文学上の約束事などに通じていても、なおかつ十分に理解できないテキストは存在する。本稿では、筆者が親しんできたタミル古典を例にとるが、まず以下の例を見ていただきたい。

これは、現存最古の詩論を含む広義の文法書『トルハーッピヤム』(*Tolkāppiyam*)¹の詩論部分「ポルラディハーラム」(*Poruḷatikāram*, 以下 *TP*)の第178詩節であるが、タミル古典恋愛文学アハム(*akam*)文学では、

自分を称える言葉を夫の前で語ることは、
どのような場合であっても、妻にはない。
前に述べた二つの場合以外には²。

と規定する。しかし、この詩節の前のいくつかの詩節を見ても、この「前に述べた二つの場合」なるものを述べた詩節は見当たらない³。その結果、12世紀の優れた注釈家である *Ilampūraṇar* は、この「二

* 本稿は、2002年9月、ドイツ・ハイデルベルグで開催された第17回 European Conference on Modern South Asian Studies にて口頭発表したペーパーをもとに、わが国の読者向けに改訂したものである。なお、オリジナル原稿は、“Before Grammar: Issues on Reading Some Classical Tamil Texts”として電子ジャーナル *Kolam* (Koln) に2003年春ごろ刊行予定である。

1 現存最古にして、文学史を通じて常に絶大な権威を持ってきた広義の文法書。「古きカーヴィヤ」の意。作者はトルハーッピヤル (*Tolkāppiyar*)。同書は3章27節からなり、諸本あるが、全体では長短あわせて約千6百詩節からなる。第1の「文字 (*ejuttu*) の章」では音声学、音韻論等を、第2の「語 (*col*) の章」では形態論、意味論、統語法等を、第3の「意味 (*poruḷ*) の章」では詩学、比喻法、修辞学等を扱い、各章は9節からなる。この構成の背景には、文字の連なりが単語をなし、単語の連続が文章をなし文学(詩)となり、それが意味を生む、という伝統的な考え方があり。作者や作品の年代について、確かなことは分らない。伝説によると、作者はタミルの学芸の祖とされる聖仙アガスティヤの12弟子の1人で、彼の書は師の書と共に、古都マドゥライにあった宮廷文芸院、サンガムで詩作の規範書であった。しかし、古碑文や、同書の規範に基づいて作られたとされるサンガム文学との比較等から、同書は紀元前後から徐々に作られ、後5世紀頃に完成したと考えられる。

2 *taṇ-pukaḷ kiḷavi kiḷavaṇ-muṇ kiḷattal*
ettirattu-aṇṇuṁ kiḷattikku illai
muṇpaṭa vakutta v-iraṇṇu alankataiyee

3 14世紀の注釈家 *Nacṇārkkīṇiyar* によると、これら「二つの場合」とは *TP* 171と172 (*TP* *Nacṇārkkīṇiyar* 版173, 174) に述べられていると言うが、この解釈を受け入れるのは到底無理である。

つの場合」は TP 第44詩節22～3行に述べられているとする。しかし、これら2つの詩節の間には、それぞれ難解なおよそ140の詩節、行数に換算すると700行にもおよぶ隔りがある。どのようなテキストであれなんらかの解釈を施さなければならないというのが注釈家の宿命であり、またインドにいかにも優れた口承伝統があるとはいえ⁴、これほど隔たった2つの詩節を結びつけるのは無理であるし、*Ṭampūraṇar* の解釈も説得力がない。

この例の場合は、テキスト伝承の過程で第178詩節より前の部分に存在した「二つの場合」を述べる1つあるいは複数の詩節が失われた、と考えるのがむしろ自然である。別の言い方をすると、このテキストを正しく解釈できないのは、決してわれわれ、すなわち文献学者に咎があるのではなく、テキストそのものに問題があるのである。

この例以外にも、文献学的手法だけではテキスト解釈が十分にはできない例が多々存在する。ことに古典後期（紀元後5～6世紀）の詞華集 *Kalittokai*⁵ と *Paripāṭal* にはそのような作品が多い。そこで、本稿では *Kalittokai* の1作品と *Paripāṭal* の2～3の作品を取り上げ、それらをどのように扱うべきか論じることにする。

2. 対話、というより劇？——*Kalittokai* 102

詞華集 *Kalittokai* 第101～107詩はよく知られた「古代の牧人たちの間に見られる風習で、ある女と結婚を望む男が自分の勇敢さの証明として解き放たれた雄牛を捕らえる」⁶ という行事、通称「牛捕り祭」を描いている⁷。すでに述べたように、*Kalittokai* に含まれた作品には解釈上問題を含むものが少なくないが、ここで取り上げる第102詩もそのひとつである。なお、この「牛捕り祭」について筆者は別稿ですでに紹介と分析をしているが⁸、必要上、この祭りの概要と *Kalittokai* 第102詩節の訳文を、改訂を加えた上で再録したい。

まず、「牛捕り祭」の概要は以下のとおりである。

1. 牧人の娘（ヒロイン）は同じく牧人の息子（ヒーロー）と秘かに契を交わしている。
2. ある日ヒロインの両親はしきりにしたがって、牛捕り祭で勇猛な牛を捕らえた男に娘を与えると公言する。
3. 祭の当日、ヒロインやその親族含めた多くの人々は観覧席に座り、牛が放たれるのを待っている。
4. 一方、ヒロインを得ようとする男達は勇ましげに語りつつ、牛が会場に放たれるのを待っている。
5. やがて太鼓の合図とともに、様々な色や姿の勇猛な牛が一斉に放たれ、それと同時に男達も

4 筆者がインドで学んだ1980年代初頭でも、師子相承による伝統的教育を受けた筆者の師は、古典テキストのほとんどを諳んじていた。ましてや *Ṭampūraṇar* は「注釈家中の注釈家」と呼ばれ歴史に名を残すほどの注釈家であるから、このテキストを諳んじていたのは疑う余地はない。

5 *Kalittokai* は、「kali という韻律 [で描かれた作品の]—集まり (tokai)」という意味であるが、11行 (*Kal.* 6) から80行 (*Kal.* 104) の様々な長さの恋愛詩を150集めたものである。その構成は、第1詩が神への讃歌、第2～36詩が *pālai*、第37～65詩が *kuṭṭi*、第66～100詩が *marutam*、第101～117詩が *mullai*、そして第118～150詩が *neytal* である。

6 *Tamil Lexicon*, 6 vols., Published under the authority of the University of Madras, University of Madras, Madras, 1926–1936; *Supplement*, 1938; Reprint, 1982.

7 「牛捕り祭」を表わす表現はいくつかあるが、もっとも定着している表現は *ēru kōl* で、字義は「牡牛 (*ēru*)—捕ること (*kōl*)」である。

8 「牛捕り祭—タミル古代の婿選び—」, 『南アジア文明の展開と重層構造』, 東海大学文明研究所, 平成3年, 61–85頁。

それらの牛にある者は前から、ある者は後ろから飛びかかる。

6. 牛と若者達との壮絶な戦いが始まり、多くの者は傷つき倒れてゆくが、そのような中で一人の若者が見事に一頭の牛を倒す。
7. それを見て、ヒロインの親族がその若者に娘を与えようと言う。
8. かくして、人々は *kuvarai* ダンスを踊り二人を祝福する⁹。

Kalittokai 102 は39行からなり、まず作品の背景となっている牧地ムッライ (*mullai*) の描写からはじまり (1~4行)、ついで上記概要の1が描かれ (5~8行)、2の暗示へと続く (9~12行)。そして、本稿で取り上げる部分 (13~4行) のうち、概要3, 4, 5 (15~27), 概要6 (28~9行) とつづき、最後に概要8 (30~9行) の描写となる。なお、問題の部分 (13~4行) には下線を施してある。

Kalittokai 102

広がった大きな雲から突き刺すような雨が降り、
その地の [土と] 混じり合う¹⁰。
[雨を] 受けとめたひんやりとして香りのよいピダヴァム¹¹もタラヴァムも
[赤く] 色づいた美しいトーンリもコンライも他 [の植物] も
たくさんの花で満ちるとき、
腰蓑¹²と花環と宝石、
これらで身を飾る牧人の娘達の中で、楽しげに一緒になって遊ぶ
無邪気な言葉 [を語る]¹³この娘は、いったい誰だろう。
[彼女の] 身体とともに、私の生命の中に今入り込んでいる娘は。

-
- 9 2, 3, 4 に関しては、上とは異なった記述も見られる。つまり、娘を持つ何組かの親たちが、各々自分の牛を倒した者に娘を与えようとし、若者達はそれぞれ目当ての娘を得るために、それぞれの親の所有する牛を倒さんと飛びかかるというもので、この場合「牛捕り祭」は何組かの婚姻を成立させるための、合同の婿選びの儀式ということになる。
 - 10 *mullai* の土は赤いとされる。ここには男である雨と女である大地が交るという性的なイメージが隠されている。*Kuruntokai* 40:4にここと似た表現があるが、その作者はそのフレーズから、*Cempulapeyanirār* (*cem* 「赤い」) —*pula* 「土地 [に]」—*peyal* 「降 [った]」—*nir* 「[雨] 水」—*ār* (人称語尾) と呼ばれているから、このイメージはかなり好まれていたのであろう。
 - 11 ピダヴァム、タラヴァム、トーンリ、コンライは、みな *mullai* ジャンルに固有の植物。ピダヴァム (*piṭavam*; 学名 *Randia malabarica*) は、刺のある茎に白っぽい葉をつけ、その花は始め白く後に黄色に変わり、その芳香はかなり遠くからも感じることができるとされる。タラヴァム (*Talavam*; *Jasminum rubescens*) はジャスミンの一種で、赤い花をつける。トーンリ (*Tōṅṅi*; *Gloriosa superba*) はユリグマ科の植物で、その赤い花びらはしばしば炎に例えられる。コンライ (*Koṅṅai*; *Cassia fistula*) は樹木で、葉を落とした後に黄金色の花を木全体につける。雨期の始まりとともにその花をつけるとされることから、*mullai* ジャンルの作品では好んで使われる (*Kuruntokai* 66の訳を参照)。なおジャンル名の *mullai* とは、ジャスミンの一種 (*Jasminum auriculatum*) で、その白い小さな花はしばしばヒロインの歯に磨きられる。
 - 12 *talai*。初潮後の女が身につけ、これが女を悪霊 (*aṇaku*) から守るという (G., L., Hart, *The Poems of Ancient Tamil, Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts*, University of California Press, Berkeley, 1975, pp. 93–4)。初期恋愛文学では、ヒーローからヒロインへの贈物の一種 (*Narṇai* 80, *Ainkurunūru* 201など) としてよく出る。
 - 13 「無邪気な言葉 (*maṭa molī*) を語る」とは、ヒロインの若さと美点を示す形容句である。理論家は、ヒロインの美質として3 (ないし4) を数え上げるが (*Tolkāppiyam Poruḷatikāram* 96), *maṭam* はその一つで、中世の注釈家は賢さを内に秘めつつ愚かさを装うこと、あるいは信じ易いこととする。参照 *DEDR* 4647 “*maṭam* ignorance, folly, simplicity, credulity, artlessness, beauty, tenderness, acquiescence.”
 - 14 *Nacṇārkkiniyar* (14世紀) の注釈によると、この部分はヒーローの友人 (*pāṇkan*) の言葉である。

ああ、この娘は¹⁴

「[皆が] 競い合う名の聞こえた優れた雄牛を捕らえる人でなければ、
美しいマンゴーの様な¹⁵身体に触れることは出来ない」と
意図をもって、皆が聞いているときに繰り返し告げ、知らせている。

「言うべし」。「我らも遅れられない。」

「荘厳な宝石 [を着けた女]¹⁶を、習わしに従い祭りで得させる」と言うべし」と言う。

祭りでは、牝鳥の様な人々が眼を大きく見開いている
[それらの] 人々が皆 [場所を] 観覧席に得られればうるわしい。

美しさの [異なった様々な] 種類の牛に、
多くの男達は銘々一斉に飛び乗っては格闘し [つつ] 進んで行く。
[牛は男達を] 沢山殺し、傷つけ、[ますます] 怒りを増大させ、
猛り狂い、[男達の] 上に乗りかかり、走り回る。

舞い上がる土埃。

男達は胸を張り、牛は角を下に向ける。

恐れをなす多くの男達。

それらの男の中から、一人の男が

満開の花 [のように] 大きくなった [かの女への] 欲望をもたげ、

花がたわわになった [青い] 宝石のような [色の]

盛り上がった両肩で、牛の首に [しがみつき、倒し]、

やがて、牛の背の瘤の所から現われた。

そして、現われて後も牛を確実に苦しめる。

[自分の] 牛の苦しむのを見て、牛を所有する良き人々は立ち上がる。

「[あれは] 一体、誰だろう」と。

[彼らは、あの男に] 憎悪 [を持つのだろうか]。

愚か者達よ、善良な牧人達¹⁷。

15 ヒロインの健康的な美しさ、幸せに輝く状態を示す形容句。māには美しさ (DEDR 4746)、黒 (DEDR 4781)、マンゴー (DEDR 4782) の意味があるが、māを持った女と言えは、ほとんどこの意味。なおヒロインが恋の苦悩に満ちているときの色は緑または黄色 (pacappu, pacalai; DEDR 3821) と表現される。

16 māṇ-īlai ‘荘厳な一宝石 [を持った]’ という意味の合成語で、サンスクリットの所有複合語 (bahuvrī) に似るが、タミルではこの例のように、その合成語が修飾する語は存在せず、常に文脈からそれを判断することになる。そのためタミル伝統文法ではこの種の合成語を aṇmolittokai、すなわち「[被修飾] 語 (moḷi) のない (aṇ) 合成語 (tokai)」と呼ぶ (参照 *Tolkāppiyam Collatikāram* 418, with a commentary of Cēṇāvaraiyar)。なおタミル文法では、これを含め6種の合成語 (tokainilai) を数え上げる (*Tolkāppiyam Colatikāram* 412)。

17 注釈によれば、この部分は牧人の中の賢者の言葉である。

昨日、[人を] 殺した牛にしがみついた男達を見ておきながら
今日また、猛り狂う牛を捕らえることを告げる者達。

今や、立ちて踊れ。

タンヌマイドラム¹⁸を打つ手 [の速度] が [疲れて] 緩むことなく、
音楽に合った快いリズムのクラヴァイダンス¹⁹の [輪の] 中で、
輝く花環をつけ、肩に力張り、勇猛さに輝く
幻の戦を戦い、黒い体に美しい赤い衣を [纏った] かの牧人と、
齒の整った女の柔らかい肩²⁰とを讃えて、
[祝いの輪は] 小さき村の広場に広がる。

讃えよ！

さて、問題の13～4行であるが、以下のようにになっている。

colluka pāṇiyēm eṇṇār aṇaika-eṇṇār pāṇittār
māṇilai āṇakac cāru

言うべし—われらは遅れない／られない—彼／彼らは言った—述べるべし—

彼／彼らは言った—彼／彼らは得さしむべし

優れた宝石 [を着けた女] を—しきたりによって—祭り [で]

便宜上、注釈家 Naccīnārkkīṇiyar (14世紀) がこの部分をどのように解釈しているか見てみよう。ちなみに、これら「牛捕り祭」をあつかう作品でも、古典恋愛文学の伝統にのっとり、ヒロインの友人ならびに家人・親戚が重要な役割を果たしていることに留意してほしい。

これを聞いたヒーローは [ヒロインの] 友人を見て、「どうか彼らに言ってほしい。『この男が牛を取り押さえ彼の女を得る』と」と言った。彼らもまたそこへ行き、「われらも遅れられない」と言った。これを聞いてヒロインの親族たちは言った、「どうかこのことを告げてほしい。『牡牛を鎮めようとする者がいたなら、この男のみならず他の男も、しきたりにしたがって美しい宝石を

18 Taṇṇumai. このドラムの形状は分らない。ばちなどではなく手で打つものであったらしい (Patirruppattu 51:34)。戦いに際し、兵の召集の合図、ことに戦いに固有の花を身につけさせる (英雄詩のジャンル名はそれぞれある戦いを示すが、その戦いに際しその名称となっている花を身につけたとされる) 合図として打ち鳴らされた (Puraṇaṇūru 289)。注釈者は結婚のドラムであることを暗示する。なおこれについては S. Vaithilingam, *Fine Arts and Crafts in Pattu-p-pāṇṭu and Eṭṭu-i-tokai*, Annamalai University, Annamalai Nagar, 1977, pp. 18-9なども参照のこと。

19 Kuravai. 初期古典文学では、特定地域とこのダンスとの結びつきはない。いくつかの作品では、酒を飲んだ後このダンスが行なわれている (Narrai 276, Puraṇaṇūru 24, 129)。作品そのものにはこれがどのようなときに踊られるのか述べられていないが、Tolkāppiyam が、戦いに勝利した後、王の戦車の前や後ろでこれを踊る (各々 muṇ-tēr-kuravai, piṇ-tēr-kuravai; Tolkāppiyam Porulāṇikaram 56) という英雄詩のテーマを述べていることからすれば、古くから「愛や戦いにおける勝利」(Cilappatikāram Patikam 70) に対する Aṭṭiyākkunallār の注: Vaithilingam による) と関係があると思われる。Vaithilingam, *op. cit.*, pp. 132-6参照。

20 「齒の整った」とは女の若さを示す比喩。男が女と肉体関係を持つことを「女の肩を抱く」と言うことから、ここは二人の結婚を暗示していることが分かる。

身にまとった女が告げている牛が放たれる祭りに、どうか来ていただきたい』と」²¹。

この解釈を読んだなら、人によっては Naccinārkkiniyar はいったいどうやって簡潔な原文をここまで潤色して解釈できるのだらうと思うかもしれないし、さらに笑う人もいるかもしれない。しかし、Naccinārkkiniyar の解釈はそれほど馬鹿げたものなのだろうか？

さて、われわれはここで、Kalittokai には、たとえば 60～62, 64, 81, 88～94, 98, 101～105, 107～108, 110, 112～113, 115～117のように「対話」を含む数多くの作品があることに留意しなければならない。それらの多くは古典恋愛文学（アハム文学）の登場人物、たとえば、ヒロインとその友人（60）、ヒロインとヒーロー（64）などの対話であるが、なかには有名な Kalittokai 94 のように、せむし女と矮人というような新しいタイプの登場人物間の対話も見られる²²。ここで注意すべきは、対話の多くはこのように二人の間の対話であるのだが、「牛捕り祭」をあつかう作品では、ヒーロー、ヒロイン、ヒロインの友人、それにヒロインの親族、さらに時には村人や祭の観客も対話に参加するということである。

対話形式のこの違いは、「牛捕り祭」をあつかう Kalittokai の作品の本質を理解するためには核心をなす要因であるように思われる。これまでに、Kalittokai という作品のもつ対話形式というのは、それ以前のモノローグタイプの作品と較べるとまったく新しい形式であることは、たびたび指摘されてきた。たとえば Jesudasan は、「完全に新しい要素、すなわち劇の要素が顕著なものとして現れてきた」とし、Kalittokai 112を引きつつ「ここにはヒーローとヒロインとの活き活きした対話があり、それはあたかもミニチュア的一幕物のようである」と述べている（太字体は筆者による）²³。Jesudasan は「劇」という語を使っているものの、彼が意図しているのは「劇のようなもの」であることは上記の言葉から明らかである。したがって、対話を含む Kalittokai の作品を、彼はモノローグタイプの作品を読むのと同じ読み方をしているように思われるのである。

しかし、このような通常の読み方では、われわれがここで問題としているような部分を読むには不十分である。ではどのように読んだならよいのか。そうこうしている間、あるときふと、もしもこれらの対話形式のテキストが劇のようなものではなくして、実際に劇のものであったなら、われわれは劇の台本を目の前にしていることになる気がついたのである。もしそうであるなら、そのようなものの読み方は、通常の文献学的手法とは当然異なったものとなるはずである。

ところで、タミル古代の作品（詩文学）がどのように作られたか、すなわち口頭によるものかはじ

21 atukēṭṭa talaivaṇ accuṟṟattai nōkki ivaṇ ēru taḷuvi iṇṇaiṇ koḷṇaṇ eṇṇu avarkkuk kūruka veṇṇāṇ. avarum āṇṭuc ceṇṇu taḷuvu-taṇku yāṇkaḷ tāḷṭirēm eṇṇār; atukēṭṭu avaḷ cuṟṟattār mācimaippaṭṭa ḷaiyiṇaiyūṭaiyāḷ vaḷiyāka nikaḷṭṭum ēruviṭukiṇṇa viḷavaip parakkac celutti ivaṇēyaṇṇi marṇam ēru taḷuvuvār uḷarāyīṇum varukaveṇṇu paṇai yaṇaika veṇṇār.

22 Kalittokai 94の訳は、A.K. Ramanujan, *Poems of Love and War, From the Eight Anthologies and the Ten Long Poems of Classical Tamil* (Columbia University press, New York, 1985), pp. 209-211を見られたい。

23 C. & H. Jesudasan, *A History of Tamil Literature*, Y.M.C.A. Publishing House, Calcutta, 1961, p. 67.

24 タミル古代文学がどのように作られたかであるが、Zvelebil は Kailasapathy の説 (K. Kailasapathy, *Tamil Heroic Poetry*, Oxford University Press, 1968, pp. 55 ff.), をそのまま受け継ぎ、口頭で作られ、しばらくの間口頭伝承されたとする。それに対し、Hart ははじめから書かれたとする。しかし、両者の間のこの違いは、実は「口頭 (oral)」という語の使い方が違うだけである。すなわち、Zvelebil が oral という語を Hart より広義にとらえ「書き付けられたものでない」としているのに対し (K.V. Zvelebil, *The Smile of Murugan*, E.J. Brill, Leiden, 1973, p. 25), Hart は oral という語を「即興」と同義に、より狭義に解釈し (“extemporization”, cf. G.L. Hart, *The Poems of Ancient Tamil, Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts*, University of California Press, Berkeley, 1975, pp. 152-4), oral ではないとしているだけである。ただ、Hart 自身も “this is not to say that the poems were not uttered before being committed to writing. It is quite possible that the poets spent some time mentally composing their poems and then recited them for the audience, and that they were committed to writing only afterward” (Hart, *op. cit.*, p. 154) と言っているように、即興ではないがはじめから書き付けられたものでないことは認めている。両者の違いは、Zvelebil が長期に渡って口承されたとするのに対し、Hart は作品が出来上がった後それほど間をおかず書き付けられた、としていることである。

めから書かれたものなのかについては、いまだはっきりわかってはいない²⁴。しかし、それら作られた作品が、誰に対してどのような形で示されたのかは、それにもましてわからない。まず、「詩人」とはいったいどのような人たちだったのか？彼らは職業詩人だったのか、そうではなかったのか？もし両者いたとしたら、職業詩人の割合はどの程度だったのか？彼らは自分の作品を書かれたもの（書や写本）として提示したのか、それとも聴衆の面前で口頭で提示したのか？もしも後者なら、詩人自信が朗読したのか、それともプロの詩人が作って誰か他の者に朗読させたのだろうか？「他の者」とはどんな人々なのか？あるプロ集団であるとするなら、彼らの職業はどんなものだったのか、音楽家やダンサーとともに行動していたのか？他方、「聴衆」とはどんなものだったのだろうか？宮廷の面々に文人たちが加わったようなもの、あるいはさらに規模の大きなもので、ときには普通の人々も加わっていたのだろうか？

これらの問題のいずれもまだはっきりしたことはわからない。しかし、*Kalittokai* 102で問題としている部分は、われわれがそれを劇の台本ととらえたときにのみ理解の糸口がみえてくる。それがどのように演じられたのか、たとえば一人芝居として声音や位置を変えたりしてそれぞれの役柄を演じていたのか、あるいは二人以上の朗詠者が掛け合いのように詠んだのか、さらにはまた、現在のインドにある人形劇のような形で演じられたのか、確かなことはなにもわからない。ただ、たとえば当該部分が人形劇のなかで読まれたとしよう²⁵。すると、文献学的手法ではわけのわからない文章が、にわかにはっきりとしてくるし、*Naccinārkkiniyar*の注釈もそれほど馬鹿げたものではないものとなるだろう。

最後に、上述の推測をもとに、問題箇所に関する筆者の解釈を示しておこう。

^{ヒロ-}彼は[ヒロインの友人に]「私は[祭に行くのに]遅れられないと[ヒロインの親族に]言ってくれ」と言った。

すると[それをヒロインの友人を通じて聞いて]、彼ら（親族）は、「どうか伝えておくれ、「彼らは優れた宝石をつけた娘を、ならわしにしたがって祭で得させる[と言ってる]」と。

3. 詩ではなく歌？——*Paripāṭal* の場合

前節で、通常の文献学的手法では作品の内容を十分に理解できない例をみたが、この節で取り上げるのは、前節でみた例よりさらに文献学的読み方ではいかんともしがたい例である。では、それがいったいどの程度のものなのかと言え、通常であればわれわれが論文を書く場合、原文訳を提示する際に、他人によるものであれ自分自身のものであれ、補いの鉤括弧〔 〕や丸括弧（ ）を用いたりして、なんとか直訳または意識を示すことができる。しかし、この節であつかう事例は、文法や文脈、あるいは用語法にあまりに問題がありすぎ、そのような直訳や意識を提示することさえできない。

さて、その作品とは宗教賛歌集 *Paripāṭal* に含まれている。*Paripāṭal* とは *paripāṭal* という韻律で著された、かなり長い作品（詩）を集めたものである。もと70詩あったとされるが、現存するのは22詩で、その長さは32行（*Paripāṭal* 14）から140行（*Paripāṭal* 11）というようにさまざまである。それら22作品のうち、筆者は第8、9、10詩を学生とともに通年の授業で読んだ。なお、これら第8～10

25 前掲の拙稿（「牛捕り祭—タミル古代の婚選び—」）では、一人芝居または二人以上の朗詠者による掛け形式と考えていた。しかし現在では、「牛捕り祭」という壮大なテーマからして、人形劇以外には考えられないと思っている。

詩を選んだのには特別な意図ははなく、それらの作品に、筆者が以前留学していた南インド・タミルナードゥ州の古都マドゥライの慣れ親しんだ風景、たとえば、マドゥライの南西方面のティルッパランクンラム (Tirupparankunram) とそこに祀られたムルガン神 (8 および 9)、マドゥライからティルッパランクンラムへ至る道の様子 (8)、マドゥライを流れるヴァイハイ川などが描かれている、というそれだけの理由である。

読みはじめた当初、一こま100分の授業中に、少なくとも30〜40行は読み進められると思っていた。最初の数行は問題をはらみつつもなんとか進んだ。が、さらに読み進めると、すでに読んだ最初の数行とその読み進めた部分との脈絡が分からなくなる。そこでとりあえず先へ読み進んで行けば前の部分との脈絡も分かるだろうと考え、まずは先へ先へと読み進め、その後再び前の部分に、と言うよりは始めに戻ってあらためて全体の文脈から個々の部分を正確に読むことにした。ところが、ある数語なり数行の中でだけでならんとか理解できるものの、読めば読むほど全体の脈絡は分からなくなるというように、通常のテキストとはまるで異なる様相を呈してきたのである。このようにして数回の授業が済んだころには、このテキストを通常のように文献学的に、すなわち文法をきちんとおさえ、語法を確かめつつ、あらゆる角度からテキストを分析するだけでは十分ではないことが分かってきた。そしてそのようなとき、このテキストの特性にあらためて思いが到ったのである。

Paripāṭal の個々の作品には詞書のようなものがついていて、それには作者の名前のほか²⁶その作品を詠唱するときの節回しの名称、それとそれにあわせて詠唱する音楽家の名が記されている。これまでも、この詞書から *Paripāṭal* のもつ特殊性に着目する研究者はいた²⁷。しかし、そうは言いながらも、彼らはこの詞書の意味するもの、つまり、それらの詞書が信頼するに足るとすれば、*Paripāṭal* の個々の作品は歌であるということを正確に捉えていなかったのではないだろうか。それにたいし、少数ではあるがそれに気づいていた研究者もいる。たとえばグロは *Paripāṭal* の作品は「歌われるべきものとして作られているが、もはやそのメロディーも名前だけしか知りえない。それは楽譜のないオペラの台本のようなものである」と言っているし²⁸、セーシャドリは *Paripāṭal* の作品は「竖琴と笛それにドラムに合わせて歌われるように作られている」と指摘している²⁹。しかし、*Paripāṭal* が他の普通の詩とどのように違うのか、彼らでさえ分かってはいなかったのではないだろうか。では、一体全体「歌」とはどんなものなのであろうか。

それを考えるため、いささか暴論に思われるかもしれないが、例として童謡や歌謡曲、さらには現代のポップミュージックを取り上げてみたらどうであろうか。童謡には、よく知られているように、意味不明な言い回しや言葉遊びの類の表現が多々含まれている。しかし、こどもたちは、その内容を正確に知らぬままに、歌い遊び、そして楽しんでいる。現代のポップミュージックの場合はさらに興味深い。というのも、それらの歌詞には、多くの言葉遊び、スラング、外来語（わが国の場合は、多くは英語表現）、単なる流行語あるいは流行表現が含まれ、文章をなしていないこともしばしばである。たとえそれらの曲がわれわれ自身の言語（日本なら日本語）で歌われていたとしても、われわれの多くは（世代のギャップを別としても）その歌詞のすべてを聞き取ることはできない。いやそれどころか、テレビの画面に歌詞がテロップで流れようが印刷された歌詞を見せてもらおうが、その歌詞

26 詞書によれば、第 8、9、10 の各詩の作者は、おのおの Ācīriyaṇ Nallantuvaṇār, Kuṇṇam Pūtaṇār, Kurumpiḷḷai Pūtaṇār である。

27 たとえば Vaiyapuri Pillai はこの詞書について、「この詞華集のもっとも顕著な特性」と言っている (S. Vaiyapuri Pillai, *History of Tamil Language and Literature: Beginning to 1000 A.D.*, New Century Book House, Madras, 1956, p. 26)。

28 François Gros, *Le Paripāṭal: Textes tamoul, Introduction, Traduction, et Notes*, Institut Français d'Indologie, Pondichéry, 1968, p. ii.

29 K.G. Seshadri, *op. cit.*, p. xi.

を理解できないことは珍しいことではない。ましてや、文献屋として、この構文は、などと言いだしたら收拾がつかなくなるのは火を見るよりも明らかである。にもかかわらず、若者たちはそれらの音楽を楽しんでいる。彼らとて、その歌詞を完全に理解して楽しんでいるのではないのである。その端的な例は、外国のポップミュージックを考えても分かるだろう。彼ら若者は、たとえ自分がよく知らない外国語の曲でさえ、聴き、そして楽しんでいるのである。そう、これこそが音楽あるいは「歌」なのである。

人によってはこれは極論であると言うかもしれない。しかし、当時の聴衆が、今日の若者がポップミュージックを聞くのと同じように *Paripāṭal* を聞いていた可能性は十二分にある。つまり、当時の聴衆も *Paripāṭal* の歌詞を十分には理解していなかった、というよりは、そんなことにこだわってはおらず、ただ切れ切れに歌詞を聞き取り、それらをつなぎ合わせ、各自がイメージを膨らませ楽しむ、そのような聞き方をしていたのではないだろうか。そして、*Paripāṭal* の作者たち（今日の作詞家）の作詞の仕方、古典期の他の詞華集の作者（詩人）とはきわめて異なったものであったのではないだろうか。筆者は作詞家が実際どのように作詞するのか、一般の詩人とはどのように違った精神構造をもつのかはわからない。しかし、作詞家というものが、音楽やメロディーというものを最大限に活用しつつ、いかに自分のイメージを聴衆に伝えるかに腐心するのは間違いない。そのために、ときには意図的に文法に合わない表現を用いることも当然あるであろう。*Paripāṭal* の作者たちにしても、美的あるいは宗教的な感情をいかに聴衆の中に引き起こすかというのが主眼であったろう。そのために、文法にかなわない語順・語法などを意図して用いた可能性は十分にある。

もしもそうであるなら、これまで1500年前の *Paripāṭal* の作品を扱うのにわれわれが行ってきたことは、言うならば、今日のポップミュージックを、1500年後に、それも音楽もリズムもメロディーもなく歌詞だけが残ったそれを、文献学的に読もうとしているようなものである（文献学が生き長らえているかどうかかわからないが）。

では、いったいどのように *Paripāṭal* に向き合えばいいのだろうか。一言で言うなら、このテキストが歌詞であることを常に念頭に置きつつ、声の抑揚の変化や休止の部分を見つける努力以外にない。それらを見つけることによって始めて、原テキストのどこからどこまでが段落をなしているかを知ることができるからである。情けないことだが、これが一年をつうじてこのテキストに向き合ってきた結果言えることである。われわれがその間に読んだのは *Paripāṭal* 8 (130行)、9 (85行)、それに10 (131行) の前半部分である。（前半で終えたのは、そこまで読んですっかり嫌気がさしたからである。繰り返しになるが、このテキストはそれほど文献学者を悩ませるということである。）

もちろん通常のインドのテキストを読む場合のように、諸版本³⁰、注釈³¹、訳³²を参照することは

30 われわれが用いた刊本は、*Paripāṭal Muḥamam Parimeelāṭakarurayum*, ed. by U.V. Swaminatha Iyer, U.V. Swaminatha Iyer Library, Madras, 1980 (5th ed.), *Paripāṭal Muḥamam Urayum, with the commentary by Po. Vee. Coṃacuntaraṇār*, S.I.S.S.W.P.S., Madras, 1975, *Paripāṭal*, New Century Book House, Madras, 1981 (reprint; 1st ed., 1957, by Maṛre S. Rajam), それに *Paripāṭal Muḥamam Teḥivurayum*, commented by Puliyūr Kēcikaṇ, Pāri Nilaiyam, Madras, 1981 (2nd ed.) である。このうち、最後のものは典型的な大衆版で、原文とそれをきわめて大雑把に言い替えた散文のみしか含んでいない。今日タミルナードゥ州では、この種の大衆版しか流通していない。その原因のひとつが、通信課程をもった大学やカレッジが増えていることであるのは間違いないが、古典を教える教官ですらこのような大衆版しかもっていないのはきわめて遺憾である。

31 注釈としては前注にあげた、14世紀の著名な注釈家 Parimēlāṭakar のもの (*Paripāṭal Muḥamam Parimēlāṭakarurayum*, ed. by U.V. Swaminatha Iyer) と近代の注釈家 Po. Vee. Coṃacuntaraṇār のもの (*Paripāṭal Muḥamam Urayum, with the commentary by Po. Vee. Coṃacuntaraṇār*) を参照している。

32 訳のひとつは前掲の K. G. Seshadri のものであるが、これは前注の注釈に忠実にしたがった訳で、テキストの全訳である。他は、これも前掲の Gros のものである。Gros の翻訳は、Seshadri のものと比べると原文により忠実ではあるが、残念ながら原文に含まれる文法上あるいは文脈上の問題をどのように解決したのか、一切触れていない。

できる³³。しかし、これらとてけっして原文に内在する文法あるいは文脈上の問題を解決していないことである。それどころか、しばしばそれらを無視している。一般に、注釈家が原文の語順を並べ替えたり、あるいは原文を補う度合いが大きければ大きいほど、原文は解釈に問題を含んでいると言えるのだが、*Paripāṭal* はまさにそのようなテキストである。

最後に、上述したような読み方をつうじてわれわれが得たテキスト解釈上の手がかりをいくつかあげておこう。しかし、ここではたんに段落上の手がかりしか述べない。それは繰り返し述べているように、*Paripāṭal* はテキスト解釈上あまりに多くの問題を含んでいて、愚直な仮の訳さえ提示するのが困難だからである。そのテキスト解釈上の問題がどの程度のものなのか理解してもらうには、自らテキストと対峙してもらうにしくはない。その上で、下の例が妥当であるかどうか判断していただきたい。

1. *Paripāṭal* 8:52 —この行の最後の語 (*pārppārum*) で歌うのをとめ、僅かの間 (ま) をおけば51～55行が段落をなし、意味が通るようになる。ちなみに、Rajam 版では、その最後の語のあとに間を示すしるし「…」を入れている。
2. *Paripāṭal* 8:56 —もしも歌手が前の段落 (51～55行) を男の声で歌い、この行 (56行) で女の声で激しく怒るような調子に変えたなら、これに続く部分 (おそらく71行まで) が、前の段落と内容上関連をもつように解釈できる。ちなみに、Rajam 版では、51～55行の要約として「男の誓いと女の反駁 (*talaimakaṇ cūlum talaivi vilakkalum*)」、56～71行は「女の友人が男の誓いを拒絶して言うこと (*toṭṭi talaimakaṇaic cūl vilakkik kūṟutal*)」としている。
3. *Paripāṭal* 9:34と9:42 —この両方の部分とも、いわゆる「体言止」となっている。そして必然的にそこで段落をなしている。ここでも歌い手が間をおくことによって、段落が明瞭になる。なお、体言止は和歌や俳句ではよく用いられるためわれわれには馴染み深いものだが、西洋人にはわかりにくいようである。

4. おわりに

筆者が本稿で述べたかったのは、*Kalittokai* に含まれる作品のいくつかは劇の台本として作られたとか、あるいは *Paripāṭal* の作品は歌詞であるということではなく、どんなに注意深く厳密に読んだとしても文献学的な読み方だけでは十分でないことがあり、その場合には文献学以外の手法も取り入れて読む必要があるということである。*Kalittokai* のある作品が劇の台本であるとか *Paripāṭal* が歌詞であるというのは、そのような読み方をした結果偶然得られた副産物に過ぎない。テキストをさまざまな角度からみれば、ただ単に文献学的に見るのとは異なった様相を示すはずである。そしてこのことは、問題を含むテキストの場合、より一層当てはまるように思われる。

本稿で扱ったような主題は、実際のところ研究論文あるいは学会発表などになじまない。というの

33 たとえば Marree S. Rajam の版は順分に段落の区切りとそのタイトル (内容の要約) を入れている。例えば、*Paripāṭal* 8の場合だと1～21行は「聖地 Tirupparaṅkuṇāram の構造とその神聖さ (*tirupparaṅkuṇa-ttiṅ amaippum ciraṇṇam*)」、22～28行は「Tirupparaṅkuṇāram から Madurai への道 (*kuṇṇattirkuṇa kūṭal- ukkuṇa itaiyilulla valī*)」、29～35行は「Tirupparaṅkuṇāram の賑わい (*kuṇṇattin muṭakkam*)」、36～46行は「男がヒロインに Tirupparaṅkuṇāram の素晴らしさを語ること (*talaimakaṇ talaimakaṇkuk kuṇṇattin ciraṇṇam kūṟutal*)」、47～50行は「ヒロインが拗ねて語ること (*talaimakaṇ pulantu uraittal*)」という具合である。

も、それらで主題となりうるのは、たとえばある語の分析（限られた文脈内あるいはより広い文脈でのその語の意味、語源、同義語の中でのその語の特色）だとか、特定語句、特定の文章の分析である。つまり限定された主題に限られるのである。ところが、*Paripāṭal* とか *Tolkāppiyam Poruḷatikāram* の相当部分では、作品全体がわからないのである。なぜ、どのようにわからないか、2～3行のテキストであるなら示すことができるが、それが20～30行となると、限られた紙幅の中では無理である。その意味では文献学にもとづく論文ははじめてから限界をもっていると言える。

事務報告

A01-04●タミル古典の文献・写本・電子ファイルに関する情報および現物の収集

研究代表者：高橋 孝信 東京大学大学院人文社会系研究科 教授

研究期間：平成11年～14年

【要旨】

- (1) タミル古典学の現状：タミル文学はサンスクリット文学とともにインドを代表する文学であるが、わが国では欧米と比べ研究が立ち遅れ、筆者を含めた若干名の個人的な蔵書を除けば、公的機関にタミル原典さえない。しかし、次世代の研究者のためには少なくとも主要原典が公的機関になければならない。
- (2) 本研究の当初の目的：本研究をはじめた当初、多くの古典テキストは絶版であり入手は困難であった。そのため、1) 欧米図書館所蔵の当該の刊本ないし写本の調査（ことに大英図書館、フランス国立図書館、米国議会図書館）およびコピー入手、2) インドでの古本・復刻本の入手や、写本の実態調査とそれらのコピーやマイクロフィルムの入手、さらにとある研究機関が作成している電子テキストの実態調査および購入、これらを目的とした。
- (3) 中間報告以降の追加目的：しかし、その後インドで復刻本が出版されはじめたため、それらを手に入れることができるようになった。他方、欧米の図書館（ことに大英図書館）の所有する初期の古典刊本は、著作権や原本保護などの理由で、内容の割にはコピーを手に入れるメリットが少ないため、閲覧にとどめた。また、本研究が進むにつれ、タミル文化・文学をわが国で知ってもらうことも必要であることを痛感し、そのための努力をすることを当初の目的に加えた。

【位置付け】

- (1) わが国は文化受容においても大国主義であり、タミル古典は間違いなく世界の古典の一つであるにもかかわらず、その研究はこれまで等閑に付されてきた。その意味するところは、専門領域の近い一部の専門家を除くと、一般にはタミル古典どころかタミル文化そのものの存在さえ知られていない、極言するならば、一般の人々にとってタミル文化は存在しないということである。これはタミル文化の受容にとどまる問題ではなく、わが国でマイナーとされる多くの文化に共通する問題である。（たとえば、わが国のインド学は、インド文学との関連でジャワ文学の専門家も輩出しているが、多くの人々にとっていまだジャワ文学は存在しないに等しい。）他方、それらマイナーな分野に一人でも専門家が存在すれば、その文化・文学・歴史、あるいはそれらの研究史を知るための手がかり（たとえば、よい文献など）を知ることができるのである。その意味では、それらの分野における専門家の存在意義はかえって大きいと言えよう。（この観点から、筆者は、他分野の人々あるいは一般向けにタミル文学への手引きとなるようなものを書き、あるいは口頭発表している。それらについては、発表成果一覧を参照のこと。）
- (2) 筆者の専門領域であるタミル古典の場合、1) その高度に様式化された文学という内容からみた特性、2) タミル文化圏内における古典受容の特殊性、3) タミル文化圏外、ことに西洋における古典受容の変遷、という3点からわが国および国際的にも研究の意義を見出せる。さらに、本研究の最終期（平成14年12月）の奈良県立万葉古代学研究所での研究会で、万葉集のみならず、広くアジア地域の恋愛文学という観点からもタミル古典と万葉集を含むアジア諸国の古典が相互に貴重な材料を提供しうることがわかった。

- 1) まず、タミル古典の様式化についてであるが、それは他の古典に類を見ないほどである。ただし、われわれの俳句の季語と多少の共通点を見出せるため、本邦においては、その様式美は西洋よりも受け入れやすいと思われる。また、研究者にとっては、諸文明における古典比較に新たな視点を加えられよう。
- 2) タミル文化圏内では、古典期以降の時代にタミル社会は北インド文化の影響を受けはじめ、徐々にヒンドゥー化（アーリヤ化）されてゆき、やがて近代になると古典はすっかり忘却されてしまう。そして、19世紀末に「再発見」されるのだが、このようなタミル文化圏における古典の受容の変化により、受容の断絶と再発見が古典研究にもたらす影響、古典研究のあり方・仕方などをわれわれが考える際の好個の材料を提供してくれる。また、当然のことながら、古典に描かれる世界観と、後にヒンドゥー化されてからの文学に描かれる世界観とは相当異なる。したがって、タミル古典学は、一民族の文化的変遷とそれにとともなう世界観の変遷について好例を提示している。
- 3) 西洋におけるインド研究は、その植民地政策（布教活動も含めて）と密接な関係をもっていたため、戦後は勢いがなくなってきている。他方、わが国のインド学は仏教研究との関連はあったものの純粋に学問的動機に発している。このような動機の違いが研究にどのような影響をもたらすかという点でも、タミル古典研究史は興味深い。
- 4) 欧米先行の形で研究が進められてきたインド学であるが、アジアの視点から見直すと、それゆえにゆがんだ部分もあることがわかった。アジアからインド古典を見つめなおすという点でも、本研究は大きな意義がある。

【他領域との連携による成果】

- (1) 筆者の属する原典班は毎年3～4回の研究集会を開き、他領域との交流・連携をはかってきた。その最大の成果は、無意識に使っていた「古典」なる概念そのものが西洋のもので、筆者の専門領域であるインドにも、また中国、日本にも本来は存在しなかったことを知ったことである。
- (2) 第2は、専門領域によって古典研究の進捗状況・精度が大幅に異なるということである。概して、専門家を多く擁する分野の研究は非常に緻密で、反対に専門家の少ない、あるいは研究史の浅い分野であると基本テキストさえわが国になかったり、またそれらの分野の研究先進国である欧米諸国の研究でさえ非常に粗雑である。このことは、自分の研究領域やそこでの成果を客観的に判断する上で、この上ない材料となった。
- (3) 同様に、さまざまな領域の専門家が集う研究会での発表は、各専門領域の学会などでの発表とはおのずと異なる。すなわち、専門家同士が共有する知識基盤は存在しないし、ましてや専門用語を使用することができない。しかし、このことはかえってややもすると専門用語という隠れ蓑に隠れがちな態度を改めさせてくれる。専門用語を噛み砕いて説明する必要があるからである。
- (4) シンポジウムや全体会議など多人数が集う大型の集会よりも、少数のメンバーによる上記のような個別研究班や個別委員会の方が互いの交流ができ、また率直な意見交換ができる。そのような交流の中で得た知見の一つは、古典学の盛衰と大学入試科目とに密接な関係があるということである。たとえば、入試科目からはずされたかつての「倫理社会」、「漢文」、最近では「世界史」は、高校でのそれらの教育の空洞化を生み、さらにはそれぞれを専門とする教師を不要とし、それが大学での哲学・中国文学・歴史学研究の現場に悪影響を与えている。今後、少子化とともに大学間の学生確保はさらに熾烈さをますますと思われるが、そのためにますます受験科

目が少なくなる傾向が見て取れ、古典学の行く末が案じられる。

- (5) 少人数が集う研究会のなかでも、上記「位置付け」で述べた平成14年12月の奈良県立万葉古代学研究所での研究会は、もっとも意義の大きなものであった（なお、この研究会のメンバーは「古典学の再構築」には含まれていない）。すなわち、「古典」を全世界の人類史のなかで考えることと、より限られた文化圏（ここではアジア）のなかで考えることとは、方法論としても実際の作業としても別のものであることがよくわかったからである。

【研究成果】

(1) 海外調査・研究発表：

海外調査・研究発表は、予備調査も含め下記の10回行っている。

1. インド：平成10年12月20日～平成11年1月4日（16日間）、特定領域研究（A）（1）による。
2. インド：平成11年12月4日～平成11年12月19日（15日間）、特定領域研究（A）（2）による。
3. 英国：平成12年2月27日～平成12年3月13日（16日間）、特定領域研究（A）（2）による。
4. 英国・仏国：平成12年8月15日～平成12年8月30日（16日間）、特定領域研究（A）（2）による。
5. 仏国：平成12年12月10日～平成12年12月23日（14日間）、特定領域研究（A）（2）による。
6. 米国：平成13年8月27日～平成12年9月6日（11日間）、特定領域研究（A）（2）による。
7. 英国・仏国：平成14年2月24日～平成14年3月14日（19日間）、特定領域研究（A）（2）による。
8. 韓国：平成14年7月5日～平成14年7月9日（5日間）、特定領域研究（A）（2）による。
（学会発表）
9. ドイツ：平成14年9月9日～平成14年9月16日（8日間）、特定領域研究（A）（2）による。
（学会発表）
10. インド：平成15年1月8日～平成15年1月15日（8日間）、特定領域研究（A）（2）による
（予定）。（シンポジウムでの発表）

(2) 海外調査・研究発表の成果

(a) 2度のインド出張（上記1, 2）では、復刻本や地方の小書店に残るテキストを入手できた。タミル語テキストの場合、世界の書籍流通ルートに乗らないため郵送手続きなど苦労も多いが、どうしても現地に赴く必要がある（ただし、最近ではテキストの一部はインターネットを通じて購入できるようになった。URLは<http://www.tamilcinema.com/tamilbooks.htm>）。また、研究機関A（機関名や入手テキストなどを公表できない理由については別紙にて文部省に報告済み）では、電子テキスト入力進捗状況の調査をし、入力済み電子テキストの購入に成功した。また未入力テキストについては本プロジェクトとの協力関係を結ぶことで合意に達し、これまでにタミル主要テキストの大部分を入手することができた。ちなみに、平成12～14年度の場合、相手方の担当者の一人が他のプロジェクトで来日した折に購入したが、平成13～14年度の入手分には、単に新たな作品の電子テキストのみならず、誤入力などを正した改訂版も含まれている。一方、写本に関しては、最大の写本収集量を誇るU.V.スヴァーミナタアイヤル図書館（チェンナイ、旧マドラス）が本プロジェクトに関心を示さず、結局いかなる形でも入手できなかった。ただ、その後の調査、ことに上記9のドイツでの学会の折、情報を得、また人的協力関係を築くことができ、今後ボンディシェリー、マドゥライ、タンジャヴールなどで貝葉写本を見ることやコピーを得る

ことができそうである。

- (b) 英国および仏国での調査（上記3, 4, 5, 7）の成果：大英図書館（ロンドン）には膨大な量の刊本あるいは資料が所蔵されている。それらの目録は充実し（公刊されている）オンライン検索も整備されている（Web上でも（<http://blpc.bl.uk>）検索は可能である）。しかし問題は少なからずある。1）まず目録に載っていてもオンライン検索でなかなかヒットしないこと（したがって、目録にないものは余計オンライン検索では見つけれられないこと）、2）したがって、筆者が最も関心を寄せる最初期（19世紀半ば頃までの）の刊本、あるいは写本になかなか出会えないこと、3）ヒットするのは今世紀初頭頃からの刊本であるが、原本保護・著作権の関係でコピーは面倒な上にコストがかかり、それらを丸々コピーする意義は余りないこと、などである。他方、フランス国立図書館（パリ）の調査で、これまで19世紀前半にはタミル古典はほぼ完全に忘れ去られていたとされているにもかかわらず、当時のある武官が古典写本の一つを持ち帰っている事がわかった。このことの意味については、平成13年度の学会で発表し（発表成果19）、後に刊行された（発表成果5）。
- (c) 大英図書館もフランス国立図書館（<http://www.bnf.fr>）も Web 検索は居ながらにして出来る（もっとも多大な時間を要するが）。しかし、この例からもわかるように、やはり現地に赴いて地道な調査をすることが結局大きな成果を生むことを痛感する。また、ロンドン大学アジアアフリカ学院（SOAS）図書館は開架形式である。さまざまな問題はあるだろうが、本を見るのに開架形式はやはりもっとも優れている。
- (d) 筆者はかねて米国議会図書館が中心となって推し進めている、世界各地の出版物のカタログ作りおよび購入システムに関心を抱いてきた。なかでも、筆者の関心は PL (Public Law) 480法にもとづいて収集されている南アジア地域の膨大な文献である。上記6の米国における調査では、PL480システムの経緯や実態をつぶさに知ることができた。この調査でもっとも印象的であったのは、収集文献の膨大さではなく、それら文献の整理の仕方や扱い方である。収集文献の内容は米国議会図書館のホームページ <http://www.loc.gov> で知ることができるが、文献の整理の仕方や取り扱い方は、やはり現地に赴かないと理解できない。なお、この成果の一部は、口頭で発表した（発表成果21, 22）。
- (3) その他の成果
- これについては、上記〔他領域との連携による成果〕、あるいは下記〔発表成果一覧〕を参照されたい。

【発表成果】

以下、本特定領域研究との関連を示すために、項目の後に*を付して解説している。

(著書・論文)

1. 『ティルックラルー古代タミルの箴言集』, 平凡社・東洋文庫, 1999年, 333頁。(※タミル民族にとって文化の精華, 古典中の古典とも言うべき5～6世紀ごろの作品『ティルックラル』の全訳であるが、本書の約6割が訳注と解説に割かれていることからわかるとおり、単なる翻訳ではなく研究書としての性格ももつ。ヒンドゥー文化でよく知られた「人生の三大目標」の法・財・愛を説く形式となっているが、それは表面上のことであり実際にはかなり異なり、上の「法・財・愛」というような伝統的な訳語を用いてよいかどうかなど、翻訳技法の点でもかなり考えさせられた。)
2. “The Treatment of King and State in the *Tirukkural*”, *Kingship in Indian History (Japanese Studies*

- on South Asia No. 2), ed. by N. Karashima, Manohar, New Delhi, 1999, pp. 38-62. (*『ティルックラル』とサンスクリットのダルマ文献, 政略論などの関係を論じ, 『ティルックラル』の特徴を述べたもの。)
3. 「タミル文学への手引き」, 『江島恵教博士追悼論集 空と実在』, 春秋社, 東京, 2000年, 523-538頁。(*異分野の研究者や一般向けに書いた, 文字通り「タミル文学への手引き」書である。)
 4. え From Soft Shoulders to Soft Skin, with the Progress of Religious Feeling in Tamil Society”, *The Way to Liberation: Indological Studies in Japan*, Vol. I (*Japanese Studies on South Asia No. 3*), ed. by Sengaku Mayeda, in collaboration with Y. Matsunami, M. Tokunaga and H. Marui, Manohar, New Delhi, 2000, pp. 281-9. (*15世紀末以来タミル研究に従事した西洋人のうち, 最もタミル語・タミル文化に精通していたはずの一人, イタリア人宣教師 C.J. Beschi (1680-1747) の古典の誤訳(女の「柔らかい肩」を「柔肌」とした)をめぐって, その原因をタミル古典の受容の変遷に求めたものである。)
 5. 「古写本発見と写本ブローカー」, 『印度学仏教学研究』第50巻第2号, 平成14年3月, 1-9頁。(*[研究成果](2)(b)で述べた, フランス国立図書館に存在する, 本来ならあるはずのない古典写本の意味について説いたものである。)
 6. 「誤った王権行使によるパーンディヤ王の死」, 『木村清孝博士還暦記念論集 東アジア仏教—その成立と展開』, 春秋社, 東京, 2002年, 641-656頁。(*数あるタミル叙事詩のなかでも, もっとも優れたものと評される『シラッパディハーラム (*Cilappatikaram*, 踝環物語)』の, 主たる出来事のひとつ「パーンディヤ王の死」はテキストのなかの何章かで描かれるが, それらのおのおのの描写に統一性がないのはなぜなのかを, 叙事詩形成の仕方とともに論じたものである。)
 7. “Before Grammar: Issues on Reading Some Classical Tamil Texts”, 17th European Conference on Modern South Asian Studies, *Kolam* (electric journal), Koln, (2003年春刊行予定)。(*一般に, 文献学者はあるテキストを読めない場合, 文法や語法などの知識が欠如している, さらには読解力が欠如しているとさえ考えがちである(筆者の経験では, この傾向は欧米の研究者により強いように思われる)。しかしながら, どんなに当該の言語や文学の文法, 語法, 文学上の約束事などに通じていても, なおかつ十分に理解できないテキストは存在する。本稿では, 筆者が親しんできたタミル古典を例に, テキストの一部が欠損しているために読めない例, 劇(おそらく人形劇)の台本であるためテキストだけでは理解できない例, 歌詞でありメロディーがないために理解できない例をあげ, 文献学的手法の限界と今後の展望について説く。)
- (報告書)
8. 「タミルの奪格」, 『インド諸言語のための機械可読辞書とパーザの開発』
(平成9年度~平成11年度科学研究費補助金・基盤研究(A)(2)研究成果報告書:研究代表者, ペーリ・バースカララオ), 平成12年3月, 129-138頁。
(*「どこどこから来た」というような, タミル文法で「動きを示す奪格」と呼ばれる奪格が, 本来「どこどこに」という処格+「いて[それから]」という分詞からなることを示したもので, 電子テキストを縦横に駆使した論考である。)
 9. 「古代タミルの塩の道」, 『南インド・タミル地域の社会経済変化に関する 歴史的研究』(平成9年度~平成11年度科学研究費補助金(国際学術研究)研究成果報告書:研究代表者, 水島司), 2000年5月, 137-146頁。(*具体的な地名のあまり出ない古典文献であるが, 微細な描

写（たとえば、背後に山があり、前に広がる海に沈む夕日という描写があれば、その場所が西海岸、すなわちケーララ地方と分かる）を通じて、古代の塩の産地、通商ルートを割り出すという、文献学的に新手法を取ったもの。）

（その他）

10. 「『古典文学』それとも『古代文学』」, 『『古典学の再構築』ニューズレター』

第5号, 平成12年1月, 38-9頁。（*「古典」の定義には「昔、書かれた書物。昔、書かれ、今も読み継がれる書物。転じて、いつの世にも読まれるべき、価値・評価の高い書物。」（広辞苑）というものがある。では、タミルの最古の文学は「古典」なのか、それとも単に古いだけの「古代文学」なのかを、文化の継承・受容という点から論じたもの。）

11. 「自然を愛したタミル人」, 『週刊朝日百科・世界の文学115・インドの文学Ⅰ』, 朝日新聞社, 平成13年, 12-150~151頁。（*一般向けのものであるが、これを契機に上記[位置付け], [他領域との連携による成果]で述べた、万葉古代学研究所での発表という機会に恵まれる。）

12. 「民族を超えた愛国詩人」, 『週刊朝日百科・世界の文学116・インドの文学Ⅱ』, 朝日新聞社, 平成13年, 12-178~12-181頁。（*タミル文化紹介のための一般向けのもの。）

13. 「タミル文字」, 「マラヤーラム文字」, 河野六郎・千野栄一・西田龍雄編著『言語学大辞典 別巻 世界文字辞典』, 三省堂, 平成13年7月。（*一般, あるいは他領域の研究者向けのもの。）

14. ドラヴィダ文学（タミル, カンナダ, テルグ, マラヤーラム文学）の諸作品など40項目, 『簡約版 世界文学辞典』, 集英社, 平成14年2月。（*一般, あるいは他領域の研究者向けのもの。）（口頭発表）

15. 「古代タミルの塩の道」, 「南インド・タミル地域の社会経済変化に関する歴史的研究」研究会, 東北大学, 仙台, 平成11年6月。（*上記8のもととなる口頭発表。）

16. 「タミル古典研究の回顧と展望」, 古典学の再構築第3回公開シンポジウム, 東京大学文学部, 東京, 平成12年3月。

17. 「南アジア文献学概説（Ⅱ）」, 平成12年度漢籍整理長期研修, 東京大学東洋文化研究所, 東京, 平成12年7月。

18. 「タミル古典の術語の成立について」, 古典学の再構築・平成12年度第3回原典班研究集会, 東京大学文学部, 平成13年1月。

19. 「古写本発見と写本ブローカー」, 日本印度学仏教学会第52回学術大会（創立50周年記念大会）, 東京大学文学部, 東京, 平成13年6月。（*上記5のもととなる口頭発表。）

20. 「南インドのジャイナ教文学」, ジャイナ教研究会第16回研究会, 大谷大学, 京都, 平成13年9月。（*本研究とおなじインドの他領域との連携を意図して行った発表。）

21. 「南アジア文献学概説（Ⅱ）」, 平成13年度漢籍整理長期研修, 東京大学東洋文化研究所, 東京, 平成13年10月。（* [研究成果]（2）（d）参照。）

22. 「米国の図書行政——PL 480プログラムを中心に——」, 第154回（インド哲学仏教学研究室・インド語インド文学研究室）研究例会, 平成13年11月。（* [研究成果]（2）（d）参照。）

23. 「多様なラーマヤナー南インドにおける叙事詩の受容と形成」, 2001年第3期アジア理解講座「インド古典文学とその展開」, 国際交流基金, 東京, 平成14年1月。（*タミルおよび南インドを知ってもらうための一般向けの講演。）

24. 「双子の叙事詩——タミル叙事詩の形成——」, 2001年第3期アジア理解講座「インド古典文学とその展開」, 国際交流基金, 東京, 平成14年2月。（*タミルおよび南インドを知ってもらうための一般向けの講演。）

25. 「叙事詩の形成——「双子の叙事詩」を通じて——」, 日本印度学仏教学会第53回学術大会(韓・日共同印度学仏教学学術大会), 東国大学校, ソウル, 平成14年7月。(＊内容・登場人物の密なる関係から『シラッパディハーラム』(上掲6を参照)とともに「双子の叙事詩」とよばれる仏教叙事詩『マニメーハライ(宝石の帯)』の形成について論じたもの。)
26. “Before Grammar: Issues on Reading Some Classical Tamil Texts”, 17th European Conference on Modern South Asian Studies, Heidelberg, 2002年9月。(＊上記7のもととなる口頭発表。)
27. 「南インド・タミル古代文学の事例」, 万葉古代学研究所主宰共同研究「ユーラシア大陸と万葉集Ⅰ」第5回研究会, 万葉古代学研究所, 樞原市, 平成14年12月。(＊上記[位置付け], [他領域との連携による成果]で述べた, 万葉古代学研究所での口頭発表。)
28. “Studies of Indian Languages and Literatures in Japan”, Fifty Years of India-Japan Relations, Indian Council of Social Science Research (Hall), Delhi, 2003年1月(予定)。

アフガニスタンとパキスタンより発見された仏教写本の研究 ——ノルウェーのスコイエン・コレクションを中心に——

松田 和信

はじめに

古代インドにおける仏教文献の多くは、インドの基本言語である梵語（サンスクリット）、および梵語から派生した種々の俗語（プラークリット）を用いて伝承されてきた。19世紀に始まった仏教に対する批判的研究は、それらの言語で書かれた資料に対する文献学的研究を中心とするものであったが、研究対象となる仏教原典のほとんどはインド本土では失われ、それらが発見されたのは、インドを取り囲むネパール、チベット、中央アジア、東南アジア諸国においてであった（さらにごくわずかではあるが我が国の寺院において）。その中でも、中央アジアから発見された仏教写本類は、その古さにおいて他の地域発見の文献を圧倒するものであった。ただ20世紀前半の中央アジア探検ブームの中でもたらされた多くの写本類は、中国領のシルクロード、すなわち仏教の栄えたインドから遠く離れた辺境の地で発見されたものが主であった。しかし本研究が扱う仏教写本類は、中央アジアと言っても、現在のアフガニスタンとパキスタン、つまり古代に仏教の栄えた中心地のひとつであるガンダーラから20世紀の最後になって現れた大規模な新出資料である。それがもたらされたのは皮肉にもアフガニスタン内戦の副産物とはいえ、すでに失われていたと思われていた多くの仏教原典を研究者が実見して直接研究する機会が訪れたのである。

1 アフガニスタン・バーミヤン渓谷の新出仏教写本

今世紀初頭、英国のスタイン（1862-1943）、フランスのペリオ（1878-1945）、ドイツのグリュンヴェーデル（1856-1935）、我が国の大谷探検隊を始めとする各国の探検隊は競って中央アジアへ足を踏み入れ、シルクロードに点在する遺跡を発掘し、様々な言語で書かれた膨大な量の出土文献を持ち帰った。またこれらの探検隊とは別に、英国のハミルトン・バウアー大尉（1858-1940）、英国のインド学者ヘルンレ（1841-1918）、ロシアのカシュガル駐在総領事ペトロフスキー（1837-1908）といった人々も、インドあるいは中央アジア赴任中に土地の人たちが持ち込んだ出土文献を買い集めた。そしてこれらの出土文献は、その後の仏教研究に大きな影響を与えることになった。発見された資料のほとんどは断簡であったが、既に失われたと思われていた数々の重要文献の原典が、その姿を現したからである。

ところで、このような中央アジアにおける発見がその後も続いたわけではない。1931年に現在のインド・パキスタン間の国境紛争地帯に位置するギルギットの仏塔跡から発見された約3000葉の樺皮写本、いわゆる「ギルギット写本」を最後に、探検ブームが去り、あるいは世界情勢の変化等により、その後例外的に少数の写本発見の報はあったが、大規模な発見は今後もはや望むべくもないものと思

われていた。しかし、この数年の間に状況は劇的に変化した。旧ソビエトのアフガニスタン介入と、それに続くアフガン内戦、さらにタリバンのアフガニスタン支配による混乱は、現地の荒廃と引き換えに（その象徴はタリバンによるバーミヤン渓谷の大仏破壊であった）、世界の古写本マーケットに膨大なアフガニスタンおよびパキスタン出土文献の流入という皮肉な結果をもたらしたのである。マーケットに現れた写本類の大部分は最終的に我が国を含む欧米の研究機関あるいは蒐集家に引き取られて行った。

そのような状況の中、正確な場所は伝えられていないが、アフガニスタンのバーミヤン渓谷北部の洞窟の中で、タリバンに追われたアフガン難民によって大量の仏教写本が発見された。それは入り口がひとつ、内部が数本に分かれた自然の洞窟で、一本の奥まったところに仏像が安置され、周囲に写本が散乱していたらしい。写本は分割され、現地の業者の手でパキスタンから中継基地のあるアラブ首長国連邦のドバイに持ち出され、さらにロンドンの複数の仲介業者を経て、最終的にそのほとんどがノルウェーの実業家マーティン・スコイエン氏に引き取られ、氏のコレクション（スコイエン・コレクション）に収められた。また我が国でも、その一部が神奈川県および富山県在住の個人蒐集家2名によって購入された。それらの写本類は、使用された文字から判断して、紀元2世紀から8世紀に遡り、大部分は破損した断簡であったが、サンスクリット語あるいはガンダーラ語の仏典が書写され、その総量は微小破片も含めて1万点以上にのぼった。スコイエン・コレクションにおける仏教写本入手の報に接した筆者は、オスロ大学のイエンス・ブロールヴィック教授、ミュンヘン大学のイエンス＝ウヴェ・ハルトマン教授、ベルリン・インド博物館の学芸員ローレ・ザンダー博士の3名と共同研究チームを結成してオスロにスコイエン氏を訪ね、氏から許可を得て共同研究を開始した。スコイエン・コレクションを研究することを通して、これまで漢訳あるいはチベット訳でしか知られていなかった、さらには翻訳すらも存在しなかった仏教文献の原典発見が期待されたからである。もしそのような文献が発見されれば、現在の仏教研究に対して大きな影響を与えることは間違いないと思われるのである。さらに共同研究チームに参加するただ一人の日本人として、筆者は日本の2名の蒐集家の許可を得て、それらの写本類も共同で研究することになった。

2 ノルウェーのスコイエン・コレクション

新出写本に対する研究が開始されてから現在までの間に、筆者は、上記3名のメンバーと共にスコイエン・コレクションを数度訪れて現地調査を行ったが、そこで目にした1万点以上もの仏教写本断簡類は、紀元2世紀に遡るカローシュティー文字写本断簡から、7—8世紀のギルギット・バーミヤン書体の写本に至るまでを含み、まるで数世紀にわたるインド文字資料のすべてがそこにあるといっても過言ではなかった。ただし、全体の約4分の3ほどは数センチメートル四角の小さな断簡である。しかも1万点という数は、文字が1文字しか回収できないような微小破片を多く含んだ数である。大雑把なことしか言えないが、それらの全文字量から推定すれば、ベルリンにあるドイツ探検隊蒐集のトルファン出土梵文写本コレクションには遠く及ばないであろうが、筆者もかつてその全体を調査した経験を持つロンドンの大英図書館所蔵の中央アジア出土スタイン・ヘルンレ梵文写本コレクションより多いのではないかと印象を持った。なお、写本の材質は貝葉（ターラ椰子の葉）、樺皮（白樺の樹皮）、動物の皮の三種が用いられ、紙写本はわずか1点の断簡が確認されただけであった。恐らく羊皮ではないと思われるが、動物の皮に書かれた仏教写本というのは極めて珍しい。筆者が実見したのもこれが最初であった。また、コレクションに含まれる写本のほとんどは断片で、完全なフォリオは数えるほどしかないが、研究を開始するにあたって、共同研究グループはまず断簡を書体別

に分類し、その1点1点に登録番号を付ける作業を行った。その書体別総数は以下の通りである。

- 1 カローシュティー文字：約200点（すべて貝葉）
- 2 クシャーナ文字：約240点（すべて貝葉）
- 3 北東型グプタ文字：約330点（すべて貝葉）
- 4 北西型グプタ文字：約700点（ほとんど貝葉、樺皮と皮革が10数点）
- 5 ギルギット・バーミヤン第1型文字：約550点（多数の樺皮と少数の貝葉）
- 6 ギルギット・バーミヤン第2型文字：約150点（すべて樺皮）
- 7 バクトリア語仏教写本断簡：2点（皮革）

これらの書体による分類はインド文字学の専門家であるローレ・ザンダー博士の編年に基づいている。恐らくは、上記の分類が2世紀から7—8世紀に至る写本の年代を反映しているのであろう。この分類を見れば、広い意味でのガンダーラ地域では、バクトリア語皮革写本断簡は別にして、古い時代にはもっぱら貝葉が使用されていたのが、やがてそれが徐々に樺皮に取って代わられたことが暗示されているようで大変興味深い。なおコレクションには、これ以外にギルギット・バーミヤン第1型書体による樺皮写本の束（1点に数10葉が含まれる）が数点あるほか、登録番号が付けられていない小さな破片（ギルギット・バーミヤン第1型書体による樺皮写本の破片がそのほとんどを占める）が数千点認められる。従って総数としては、我々がいちいちが数えたわけではないが、スコイエン氏によると全体で1万点を超えるという。なお、これらの写本類のすべてがバーミヤン溪谷の1地点から発見されたということは、あくまでパキスタン側のディーラーの伝聞情報にすぎず、出土地点が確定しているわけではない。出土地がはっきりしないのは残念なことではあるが、とにかくこのような膨大な量の古写本が戦乱のアフガニスタンから回収されたことだけでも驚きである。

3 日本のコレクション

スコイエン・コレクションと同じ発見地（バーミヤン溪谷）に由来する写本の一部を入手した蒐集家が我が国に2名いる。そのうち、神奈川県個人蔵の写本について、筆者の調査による書体別分類を示すと以下の通りである。

- 1 カローシュティー文字：26点（貝葉）
- 2 北東型グプタ文字貝葉：1点（貝葉）
- 3 北西型グプタ文字貝葉：6点（貝葉）
- 4 ギルギット・バーミヤン第1型文字：3点（貝葉および樺皮）

さらに同じく富山県個人蔵の写本の書体別分類を示すと以下の通りである。

- 1 クシャーナ文字：1点（貝葉）
- 2 北東型グプタ文字：4点（貝葉）
- 3 北西型グプタ文字：4点（貝葉）
- 4 ギルギット・バーミヤン第1型文字：24点（樺皮）

これらふたつのコレクションは、スコイエン・コレクションのそれと量的には比べるべくもないが、双方には同一文献写本の泣き別れ部分が見出され、資料的価値は高い。さらに神奈川県個人蔵には、上記リストには含まれていないが、パキスタンのギルギットから発見され、その主要部分が米ボルテイモアのアダムス・コレクションに引き取られた説一切有部『長阿含経』の巨大な樺皮写本の一部（52葉）も含まれている。

4 発見された文献

ノルウェーと我が国の計三カ所のコレクションを調査した結果、数々の新たな資料の存在が明らかとなった。まずカロシュティー文字による貝葉写本中にガンダーラ語の『大般涅槃經』の断簡数葉が発見された。同経はブッダ最後の旅路を記したいわゆる小乗涅槃經のことであるが、発見された断簡の中に、同経に組み込まれた『大善見王經』末尾に相当する断簡が見い出された。しかし、現存する『大般涅槃經』のパーリ語、梵文、漢訳バージョンとは一致しない。最も近いのは、法蔵部所属とされる漢訳『長阿含』に含まれる『遊行經』のその部分であるが、それでも一致するのは半分程度である。恐らく別な教団の伝える別ヴァージョンなのであろう。またそこに現れるガンダーラ語は、純粹ではなく、その語形に梵語の影響を強く残している。恐らく年代的には、現存する最古の仏教写本として最近話題を呼んでいる大英図書館のカロシュティー樺皮巻物（紀元1世紀）よりは新しいものであろう。

次にクシャーナ文字貝葉写本の中に『八千頌般若經（小品般若經）』の断簡約40葉が見い出された。ザンダー博士の編年では、3世紀前半に遡る写本である。言語は仏教梵語の一種であるが、7世紀以降の般若經写本に見られるような古典梵語に近い言語ではなく、『マハーヴァストゥ（大事）』に用いられたような俗语で書かれている。3世紀前半といえば『般若經』の成立とそう離れていないであろう。当時の『般若經』が最初からサンスクリットで成立したのではなく、それに先だって相当崩れた俗語の『般若經』がインドに存在していた直接の証拠が現れたことになる。しかもこれは現存最古の大乗仏典の写本である。クシャーナ文字による大乗仏典の写本など、これまで誰も聞いたことがなかった。

コレクションの中で最も新しい写本は、7-8世紀のギルギット・バーミヤン第1型、および同第2型文字（我が国に伝えられた悉曇文字の原型）による写本であるが、第1型書体で書かれた樺皮写本の中に、因縁物語付きの『法句經』の断簡数点が見い出された。漢訳と比べてみたが、『法句譬喻經』等とは一致しない。どうやら新たなヴァージョンの因縁物語付『法句經』のようであるが、その言語的特徴から大衆部の『法句經』の可能性が考えられる。また同じ書体による『摩訶僧祇律』の樺皮写本断簡、さらに『無量寿經』『法華經』『金剛般若經』『薬師經』『月上女經』『宝星陀羅尼經』『月燈三昧經』などの著名な大乗經典類も発見された。この中で、『無量寿經』は7世紀に遡るギルギット・バーミヤン第1型文字で書写された樺皮写本の断簡で、現存するネパール写本の梵文『無量寿經』、漢訳、チベット語訳とは全く異なるヴァージョンであった。

しかしこれらの現在までに同定された文献も、三つのコレクション全体から見ればほんの数パーセントにすぎない。クシャーナ文字写本など、あまりにも時代的に古い写本が多く含まれるため、漢訳あるいはチベット語訳に対応文献の存しないこと、また文面から阿含、律、阿毘達磨の三蔵文献の断簡も数多く認められるが、その中にはすでに失われた教団文献が数多く含まれていると推定され、その正体を突き止めるのは容易ではない。

なおコレクションには2点だけ草書体のギリシャ文字によるバクトリア語の皮革写本断簡が含まれている。これも仏教文献である。しかも一種の祈願文書である。なおこの2点は、ある文書の1頁が2つに引き裂かれたものであるが、興味深いことに、世自在王仏（ローケーシュヴァラ・ラージャ）を始めとする種々のブッダ名が列挙されている。しかもそれらは『無量寿經』の冒頭部に現れる種々のブッダの名称とほぼ一致しているのである。つまり何らかの浄土教資料ということになるが、バクトリア語による仏教文献の存在自体が確認されたのも今回が初めてである。

5 大乘經典連写写本の発見

スコイエン・コレクションの現地調査において、研究グループが最初に注目したのは完全な数葉を含む約50点の一連の写本断簡であった。これらには MS2378/1 の登録番号が付けられたが、北西型グプタ文字による貝葉写本断簡で、サイズ（完全なフォリオで約3.5cm×38cm）と行数（各葉3ないし4行）から、すべて同一写本に属する断簡であると判断された。またザンダー博士の意見では、書体から、その年代は5世紀に遡るといふ。我々は直ちにこれがただ1つの文献を書写した写本ではなく、そこには複数の經典が含まれていることに気づいた。やがて判明した文献は、我が国でも著名な如来蔵・仏性思想を説く『勝鬘經』、さらに『阿闍世王經』、漢訳では鳩摩羅什訳で知られる『諸法無行經』といった、他文献における引用を除いて原典の知られていない大乘經典類であった。

これらの中の完全なフォリオ、あるいはフォリオの左端に残存している断片には三桁のフォリオ・ナンバーが書かれていたが、その番号から判断して、3つの經典は、『勝鬘經』→『諸法無行經』→『阿闍世王經』の順序で連写されていたらしいことも推定された。しかし問題が残った。我々の計算では『勝鬘經』は失われた第319葉から始まり、回収されてフォリオ・ナンバーが確認できる第392葉の表面最終行で終わるが、その裏面に書写されていたのは次に始まるはずの『諸法無行經』の冒頭部ではなく、何らかの別の經典の冒頭部分だったのである。その後、『諸法無行經』は、そのフォリオ・ナンバーは失われているものの、右側約3分の2が回収されて第397葉と推定できる1葉の表1行目から始まることが確認された。従って『勝鬘經』と『諸法無行經』の間には、第392葉裏面から第396葉末尾までの計5葉半（4葉半ではなく、1葉は二重番号のため5葉半となる）のスペースを満たす別な短い經典が書写されていなければならなかった。

5葉半のスペースを満たす未知の小經典は何か。幸運にもその冒頭部、つまり第392葉裏面はほぼ完全な形で読むことができるので、それに基づいて同定作業を行った。他の3經典が大乘經典だったこともあり、また内容も短い大乘經典の冒頭部として違和感は感ぜられなかったので、筆者は漢訳とチベット語訳大藏經に含まれるすべての大乘經典にあたったが、対応する大乘經典を見いだすことはできなかった。他のメンバーも同様であった。しかしやがてその正体が判明する。これは『新歳經』として漢訳された經典の断簡だったのである。我々は大乘經典ばかりを探して、大藏經の阿含部を考慮外に置いていたのである。大正大藏經で『新歳經』（大正62番）は、その異訳が多く漢訳大藏經に認められる、いわゆる『自恣經』の異訳の一つとされている。しかし筆者の見るところ、パーリ語大藏經に含まれる同經や、現在は大英図書館に保存されているヘルンレ・コレクション中の同經の梵文断簡を含め、これ以外の『自恣經』類は内容的にはほぼ共通していて、異訳あるいは別バージョンと見なして差し支えないものの、この『新歳經』のみ「自恣（雨期の最終日に行われる行事）」あるいは「新歳（雨期明け後の新しいシーズンの初日）」をテーマとしていたとしても、その内容は他とは全く共通点がない。冒頭部も他とは全く異なる。なぜこれが『自恣經』の異訳とされているのか理解に苦しむ。断簡から回収されたテキストは、イレギュラーな仏教梵語形を多く含み、読解困難な点も残されているが、漢訳『新歳經』の冒頭部と比較すれば、多少の相違点を差し引いても両者が同一文献あることが容易に理解された。また断簡のフォリオ・ナンバーから推定される5葉半という本經の長さも、漢訳が大正大藏經で2頁というサイズと一致しているように思われる。漢訳『新歳經』は曇無蘭によって西暦381から395年の間に翻訳されたが、両者を比較すると、梵文と比べて漢訳の方に増広箇所が認められるようである。『新歳經』が『自恣經』の別バージョンの類ではなく、内容的にも無関係であるとするなら、これは果たして阿含であるのか。あるいは大乘經典であるのか。確かに本經は漢訳では阿含部に収められてはいるが、經典冒頭部は阿含經としてはあまり類例がなく、詳細

は省略するが、漢訳の他の部分、および本經に属と思われる他の複数の梵文断片から判断して『新歳經』は阿含の体裁よりも大乘經典の体裁に従っているように思われる。さらにその後、神奈川県個人蔵の写本の中にも、この一連の写本に属する1葉が発見された。それはまさしく『新歳經』部分の第394葉の断簡であった。これによって日本とノルウェーのコレクションが同一の由来を持つことが確認できたことになる。

これら一連の断簡類は、完全な数葉を含むとはいえ、50点ほどの断片にすぎない。しかし存在が確認された4つの經典のうち、第4の『阿闍世王經』では500番台後半のフォリオ・ナンバーが付けられている。つまりこれは、少なくとも五百数十葉よりなっていた大規模写本なのである。4經のうち、3經は明らかな大乘經典、さらに最後に同定された『新歳經』も大乘經典であった可能性が高い。失われた数百に上るフォリオには一体いかなる經典が写されていたのであろうか。これはいくつかの大乘經典を連写した写本だったのではないか。残念ながら、そのほとんどはすでに失われたと思われるが、あるいはいくつかのフォリオは戦乱のアフガニスタンのどこかに、またもしかして今なお引き取り手を求めて古書世界のマーケットをさまよっているのかもしれない。

単なる想像にすぎないかもしれないが、このような形態の写本がインド文化圏に種々あったとすれば、例えば『大宝積經』や『大集經』の成立事情もそれから類推できるかも知れない。『大宝積經』は49の大乘經典、『大集經』は17の大乘經典のコレクションで、49あるいは17の經典には、それを貫く共通テーマは全く存在しない。インドではこのように一つの写本に脈絡なくいくつかの大乘經典を連写することが普通に行われていたのではないだろうか。5世紀に遡るこの写本も、そのさらなる複写が当時の中国に伝えられていたなら、第二の『大宝積經』あるいは第二の『大集經』がその後の仏教史上に現れることになったのかもしれない。

6 舍利弗阿毘曇論に関連するアビダルマ断簡の発見

スコイエン・コレクションに収められた仏教写本の中には、何らかのアビダルマ文献の一部とみなされる断簡も数多く含まれている。しかし、現在に至るまでそれらの中のただの1断片すら、如何なるアビダルマ文献であるか判明してはいない。これは、同定に際して基準となるアビダルマ資料が、漢訳とチベット語訳資料では、一部の例外を除いて専ら説一切有部系のアビダルマに限定されていることが大きいようである。例えば、すでに同定されている阿含經典と律蔵の断簡も、最終的に確認されないまでも、説一切有部教団ではなく、大衆部教団に属する文献であつたらしい。しかし幸運にも、前者については、漢訳は存しないが、パーリ語三蔵の「中部經典」中に対応する經典が見出されたことにより、また後者については、大衆部の律典である漢訳『摩訶僧祇律』に対応箇所が確認されたことにより文献名が判明したのである。さらにコレクションのアビダルマ断簡には古い書体で書かれたものが多い。それらが中国に伝えられ漢訳された可能性は相当低いように思われる。

ここで筆者が注目したのは、研究グループによってMS2375/8/2、MS2375/12という登録番号が付けられた2点の断簡で、後期クシャーナ文字から初期北西型グプタ文字に至る時代の文字で書写された写本である。つまりコレクションの中でもクシャーナ文字に続く古い時代（3世紀後半から4世紀初頭）の写本である。便宜上これら2点を順次、断片1、断片2と呼ぶ。いずれも貝葉で、断片1（サイズ4.3×11cm）はフォリオの上下が残存していることから4行写本の間中部と思われる断片、断片2（サイズ4.3×13cm）は同じく上下の残存する4行写本の向かって左端の断片である。摩滅しているが、左欄外には恐らくは「160」と読みうる頁番号が記されている。ネパール・チベット系の梵文写本と異なり、古い時代のインド・中央アジア系写本には表面左欄外に頁番号が書かれるので、

この断片の表裏はこれによって判明したことになる。つまり数字の書かれた方が表である。

さて、これら2点の外観から言えることは、これらが全く同一の書体で書かれていて、恐らく同じ書写生の手になる写本に属する断片であるとみなされることである。また両者の縦のサイズは一致し、さらに原寸大カラー写真を重ねて見ると、4行の並び具合も両者で完全に一致している。また貝葉の素材自体も同じ色、さらには同じ繊維の状態のように見え、2つを同じものと見なしても違和感は感ぜられない。なおこれら2点の登録番号が連続していないのは、同一書体の断簡がランダムに登録されたためである。

外形からして二つの断片が同一写本に属する可能性が高いのであるなら、肝心の内容自体はどうなっているのだろうか。筆者はこれらの断片と対応する文献について漢訳大蔵經の毘曇部に当たってみた。しかし2つの断片に一致する箇所を見出すことはできなかった。ただし一カ所だけ、断簡に現れる語との関連を窺わせて、目に止まった箇所があった。それが十結の定義を与える『舍利弗阿毘曇論』の緒分假結品第四の冒頭部であった（大正29巻、690c）。この部分を断簡から回収された文章と比較すると、両者はそれぞれ別々の箇所に属する断片ではなく、同一フォリオに属することが判明した。断片2はフォリオの左端であり、表裏もはっきりしている。断片1が同じフォリオの一部であるなら、それは断片2の右側に続くフォリオの中央部あたりであろう。しかし二つの断簡の文章が直接続いているようには思えない。両断片の間には、さらに失われた部分があるようである。

断片1、2が同じフォリオを構成する断片であると見なして復元された文章（本稿では省略）と『舍利弗阿毘曇論』緒分假結品の冒頭部を比較すると、一見逐語的に一致するかに見える。ただし断片に現れる語を順次見て行けば、それらの中には重大な相違点も複数認められる。まず『舍利弗阿毘曇論』がここで説いているのは「十結」であって「十随眠」ではない。断片に現れる語は「随眠」であるが、これが「結」と漢訳された可能性もあるであろうが、假結品のこの後には「眠没」、あるいはそれに「結」を加えた「結眠没」といった訳語が見られ、『舍利弗阿毘曇論』では「随眠」は「眠没」と訳されたとみなす方が合理的なようである。さらに假結品の冒頭に提示される十結とは、（1）見結、（2）疑結、（3）戒道結、（4）欲染結、（5）瞋恚結、（6）色染結、（7）無色染結、（8）無明結、（9）慢結、（10）掉結の十種であるが、断片から回収される随眠名には、これらに対応するとは思えない概念が見られる。回収されるのは（1）見、（2）疑、（3）戒道、（4）欲染、（5）瞋恚、（6）色染、（7）無明、（8）有食、（9）布施食の9項目であるが、このうち第1から第6は、そのまま假結品の第1から第6に、さらに第7は假結品における第8無明に一致するであろう。しかし最後の2項「有食」「布施食」に対応する項目は假結品には現れない。なお第10項目もテキストにはあったはずであるが、残念ながら断片からは回収されない。2つの断片から回収された文章は、このような相違点を除けば、表3行目から裏面の末尾にかけて漢訳にはほぼ一致すると見なしてよい。しかし、表1行目から2行目は判然としない。假結品のこの前後は同じような文章が羅列されているかの感があるが、数字の対応からすると、これ以外の箇所は考えられない。このように文章の繋がりは一致するとはいえず、肝心の十随眠の各項目のうち、假結品に無色染とある箇所は、断片では「有食」とあって項目名自体が一致しない。

以上のように、相当な一致点が見られるものの、これら2つの断片が、漢訳に残る『舍利弗阿毘曇論』の原典そのものの一部であるということではできない。大雑把に言うと、一致点は全体の7割程度であろうか。しかも、十随眠のうち2項が決定的に異なっている以上、これをもって同定したと主張することはできない。また断片2の頁番号「160」から考えても、仮にこれが『舍利弗阿毘曇論』の漢訳された原典とは異なる別ヴァージョンであったとしても、この前に159葉あるだけでは、漢訳の分量（30巻）から想像しても、浩瀚な『舍利弗阿毘曇論』の文章量には全く見合わない。これらは似

てはいるが、『舍利弗阿毘曇論』とは異なる何らかのアビダルマ論書の断片であることは疑いようがない。しかし別なテキストであるとして、これほどの一致点が認められる事実をどのように説明すればよいであろうか。

『舍利弗阿毘曇論』については、従来の研究から法蔵部教団のアビダルマであることが判明している。しかも法蔵部教団の伝承する論蔵全体をカバーするテキストであつたらしい。『舍利弗阿毘曇論』に示される十随眠も、説一切有部や正量部の説く十随眠として一般に知られている項目（貪、瞋、慢、無明、邪見、有身見、辺執見、見取、戒禁取、疑）とは相当異なっている。しかもそれらをこの箇所では随眠ではなく「結」と称している。3つの断簡に現れる項目は、明らかに説一切有部等のそれではなく、回収された9項目中、2項目が異なるとはいえ、7項目は『舍利弗阿毘曇論』で説かれる十結に一致するのである。ここから先は想像するしかないが、各教団が伝えた初期のアビダルマ論書は教団ごとに全く異なったものではなく、複数の教団では、ほぼ平行したテキストが伝承されていたのではないか。その場合、パーリのアビダンマのように早い段階でインド本土の伝承と切り離されてしまったものは、他とは相当異なる伝承下にあるのかもしれないが、北インドからカシュミール、ガンダーラにかけて共存した各教団においては、その構成や文章自体に多くの平行箇所を持つアビダルマの諸論書が伝承されていたとしても何の不思議もないであろう。これらの断簡が属した論書は、法蔵部の『舍利弗阿毘曇論』そのものではないが、それと似たような論書を有した別の教団の伝えた初期アビダルマの一部であつた可能性が高い。説一切有部や正量部の所説とは異なり、さらに『舍利弗阿毘曇論』を伝えた法蔵部のものでもないということになれば、一体如何なる教団の伝えたテキストであろうか。バーミヤン渓谷の同一地点から出土したスコイエーン・コレクションの中に大衆部教団に属する文献が種々含まれていることから、これも大衆部に属する未知のアビダルマ断片ということになるかもしれないが、残念ながらそれについては如何なる比較資料も現時点で筆者は持ち合わせていない。少なくとも、外形と内容から一連のものと見なされるこれら2つの断簡は、3世紀から4世紀にかけてガンダーラにおいて活動したいずれかの教団に由来する直接的な原典資料であることは間違いないであろう。ただ言えることは、その教団は十随眠について、「有貪」と「布施貪」という、他ではみられない項目を含むリストを伝承していたということである。なお、類似した内容を持つ断簡は、この2点以外にも数点発見されていることを報告しておきたい。いずれも同一写本の一部と思われる。

7 発見された写本断簡の出版

たとえ断簡とはいえ、すでに失われたと思われていた多くの仏教文献の原典の一部が発見された意義は大きいものがある。上記に述べた断簡も含めて、その研究成果の第1巻と第2巻はすでに我々の研究グループによって出版されている。ただし、すべての断簡の研究と出版を終えるには今後相当の時間と経費がかかるものと思われる。第1巻では、筆者を含む4名のプロジェクト・メンバー以外に世界各地からの寄稿者を得て、次のような10点が出版された。また第2巻では同様に21点の断簡が出版された。以下にその内容と寄稿者を紹介しておきたい。両巻には、それぞれの断簡のローマ字転写とそれに基づくテキストの復元、英訳、対応する漢訳あるいはチベット語訳、そしてカラー複写等が掲載されている。本稿で概説した断簡の詳細については、両巻における筆者の担当した箇所を参照していただきたい。

第1巻: Jens Braarvig, Jens-Uwe Hartmann, Kazunobu Matsuda and Lore Sander, *Buddhist Manuscript (Manuscripts in the Schøyen Collection-I)*, Vol.1, 280 pp. + plates, Hermes Publication (Oslo), 2000.

1. 『八千頌般若経』 ローレ・ザンダー
2. 『チャンギー・スートラ』 トーケル・ブレッケ
3. 『勝鬘経』 松田和信
4. 『新歳経』 松田和信
5. 『諸法無行経』 イェンツ・プロールヴィック
6. 『阿闍世王経』 イェンツ＝ウヴェ・ハルトマン, ボール・ハリソン
7. 「アショーカ王伝説関連文献」 クラウス・ヴィレー
8. 『摩訶僧祇律』 辛嶋静志
9. 『小乗涅槃経』 マーク・アロン, リチャード・サロモン
10. 「バクトリア語写本」 ニコラス・シムズ＝ウイリアムズ
11. 「ブラーフミー系文字写本の年代分析」 ローレ・ザンダー

第2巻: Jens Braarvig, Paul Harrison, Jens-Uwe Hartmann, Kazunobu Matsuda and Lore Sander, *Buddhist Manuscript (Manuscripts in the Schøyen Collection-III)*, Vol.II, 370 pp. + plates, Hermes Publication (Oslo), 2002.

1. 『チャンギー・スートラ』 イェンツ＝ウヴェ・ハルトマン
2. 『小乗涅槃経』 クラウス・ヴィレー
3. 『アンダ・スートラ』 ジグリンデ・ディーツ
4. 『八千頌般若経』 ローレ・ザンダー
5. 『阿闍世王経』 イェンツ＝ウヴェ・ハルトマン, ボール・ハリソン
6. 『月上女経』 イェンツ・プロールヴィック, ボール・ハリソン
7. 『法華経』 戸田宏文
8. 『三昧王経』 アンドリュウ・スキルトン
9. 『無量寿経』 イェンツ＝ウヴェ・ハルトマン, ボール・ハリソン, 松田和信
10. 『摩訶僧祇律』 辛嶋静志
11. 『カルマ・ヴァーチャナー』 ジン・イル・チュン
12. 「舍利弗阿毘曇に関連する断簡」 松田和信
13. 「クシャーナ文字による初期注釈断簡」 ランベルト・シュミットハウゼン
14. 「フヴィシュカ王に言及する断簡」 リチャード・サロモン
15. 「ミーマンサー派の断片 (非仏教文献)」 エリ・フランコ
16. 『ジョーティシュカ・アヴァダーナ』 ステファン・バウムス
17. 「マートリチュータの詩作」 イェンツ＝ウヴェ・ハルトマン
18. 『ジャータカ・マーラー (アールヤスーラ)』 イェンツ＝ウヴェ・ハルトマン
19. 『ジャータカ・マーラー (ハリバッタ)』 ミカエル・ハーン
20. 「諸法因縁生・・・の銅板碑文」 ローレ・ザンダー
21. 「カローシュティー碑文付き壺」 リチャード・サロモン

事務報告

A01-09●公募研究「アフガニスタンとパキスタンより発見された仏教写本の研究」

研究代表者：松田 和信 佛教大学付置研究所 教授

【要旨】

本研究は、ノルウェーのスコイエン・コレクションおよび我が国の蒐集家の入手したアフガニスタンのバーミヤン渓谷およびパキスタンのギルギット出土の仏教写本を調査し、それらに対する解読研究を行うことを目的としている。研究代表者は研究期間中にノルウェーにおける現地調査を行い、すべての写本断簡の写真複写を入手した。さらにこれらの写真を用いて、断簡類を書体、内容別に分類して解読研究を行った。そして研究期間中に解読の終了した文献の中から『勝鬘經』『新歳經』『無量寿經』『舍利弗阿毘曇論関連断簡』等を各国の研究者と共同で出版した。

【位置付け】

仏教文献の多くは、インドの基本言語であるサンスクリット、および種々の俗語によって伝承されてきた。19世紀に始まった仏教に対する批判的研究の中心は、それらの諸語で書かれた原典の文献学的研究にあったが、ほとんどの原典はインド自体では失われ、それらが発見されたのは、インドを取り巻くネパール、チベット、中央アジア、東南アジア諸国においてであった。その中でも中央アジアから発見された仏教写本類は、その古さにおいて他の地域発見の文献を圧倒するものであった。ただしこれまでに発見された写本類は、中国領のシルクロード、すなわち仏教の栄えたインドから遠くはなれた辺境の地で発見されたものが主であった。しかし本研究が扱うスコイエン・コレクション所蔵の仏教写本類は、現在のアフガニスタン、つまり古代ではガンダーラと呼ばれた仏教の栄えた中心地のひとつから、20世紀の最後になって現れた大規模な原典資料である。それがもたらされたのは、皮肉にもアフガニスタン内戦の副産物とはいえ、すでに失われていたと思われていた多くの仏教原典を、その多くはたとえ断簡であっても、研究者が実見して直接研究する機会が訪れたのである。

【連携の成果】

本研究は失われた仏教原典の発見とその出版を目指すものであり、専ら中央アジア出土文献を扱うとはいえ、地域としてはインド文化圏に属する文献と扱うことになる。インドに由来する仏教文献は、古典学の世界においては、インドという特殊な地域性をもって見られていたきらいがあるかも知れないが、古典学の再構築プロジェクトにおける種々の研究会やシンポジウムに参加することを通して、仏教文献に現れる思想が決して孤立したものではなく、地域と民族・国家を超えて、現代にも通じる普遍性をもつものであることが確認できたように思われる。

【研究成果】

研究代表者は、ヨーロッパの研究者と共にスコイエン・コレクションを訪れて現地調査を行い、それに基づいて解読研究を行った。また関連する我が国の蒐集家2名の所蔵するコレクションについても調査と研究を行った。発見された写本の材質は貝葉（ターラ椰子の葉）、樺皮（白樺の樹皮）、動物の皮の三種が用いられているが、コレクションに含まれる写本のほとんどは断片で、完全なフォリオは数えるほどしかない。現地調査においては、まず断簡を書体別に分類し、その1点1点に登録番号を付ける作業を行った。その書体別総数は以下の通りである。

- 1 カローシュティー文字：約200点（貝葉）
- 2 クシャーナ文字：約240点（貝葉）
- 3 北東型グプタ文字：約330点（貝葉）
- 4 北西型グプタ文字：約700点（ほとんど貝葉，樺皮と皮革が10数点）
- 5 ギルギット・バーミヤン第1型文字：約550点（樺皮と少数の貝葉）
- 6 ギルギット・バーミヤン第2型文字：約110点（樺皮）
- 7 バクトリア語仏教写本断簡：2点（皮革）

上記の分類が2世紀から7－8世紀に至る写本の年代を反映している。この分類を見れば、バーミヤンあるいはガンダーラ地域では、バクトリア語資料は別にして、古い時代にはもっぱら貝葉が使用されていたのが、やがてそれが徐々に樺皮に取って代わられたことが暗示されている。コレクションには、これ以外にギルギット・バーミヤン第1型書体による樺皮写本の束が数点あるほか、登録番号が付けられていない小さな破片が数千点認められる。従ってその総数は1万点を超える。なお我々の見る所では、これらの写本類のすべてがバーミヤン渓谷の1地点から発見されたのではなく、アフガニスタンの他の地域、あるいはギルギット等のパキスタン域で発見された写本もコレクションに含まれているように思われる。

コレクション中に発見された具体的文献名については、まずカローシュティー文字による貝葉写本中にガンダーラ語の『大般涅槃經』の断簡数葉が発見された。同経はブッダ最後の旅路を記したいわゆる小乗涅槃經のことであるが、発見された断簡の中に、同経に組み込まれた『大善見王經』末尾に相当する断簡が見い出された。しかし、現存する『大般涅槃經』のパーリ語、梵文、漢訳バージョンとは一致しない。最も近いのは、法蔵部所属とされる漢訳『長阿含』に含まれる『遊行經』のその部分であるが、それでも一致するのは半分程度である。恐らく別な教団の伝える別ヴァージョンなのであろう。次にクシャーナ文字貝葉写本の中に『八千頌般若經』の断簡約40葉が見い出された。これは3世紀前半に遡る写本である。言語は『マハーヴァストゥ』に用いられたような俗語で書かれている。これは『般若經』の成立とそう離れていない時代の写本である。当時の『般若經』が最初からサンスクリットで成立したのではなく、それに先だって俗語の『般若經』がインドに存在していた直接の証拠が現れたことになる。しかもこれは現存最古の大乗仏典の写本である。コレクションの中で最も新しい写本は、7－8世紀のギルギット・バーミヤン第1型、および同第2型文字による写本であるが、第1型書体で書かれた樺皮写本の中に、因縁物語付きの『法句經』の断簡数点が見い出された。漢訳の『法句譬喻經』等とは一致しない。新たなヴァージョンの因縁物語付『法句經』である。また同じ書体による『摩訶僧祇律』の樺皮写本断簡、さらに『法華經』『金剛般若經』『薬師經』『月上女經』『宝星陀羅尼經』『無量寿經』『月燈三昧經』などの大乗經典類も発見された。さらにアビダルマとみなされる断簡類の中からは、漢訳に残る『舍利弗阿毘曇論』に関連する断片が発見された。なおコレクションには2点だけ草書体のギリシャ文字によるバクトリア語の皮革文書断簡が含まれているが、これも仏教文献である。しかも一種の祈願文書である。なおこの2点は、ある文書の1頁が2つに引き裂かれたものであるが、興味深いことに、世自在王仏を始めとする種々のブッダ名が列挙されている。しかもそれらは『無量寿經』の冒頭部に現れる種々のブッダの名称とほぼ一致している。何らかの浄土教資料ということになるが、バクトリア語による仏教文献の存在自体が確認されたのも今回が初めてである。

スコイエン・コレクションの重要性は、スタインやベリオ等の蒐集した中央アジア出土写本と異なり、直接的なインド文化圏、すなわちガンダーラより現れた初めての大規模仏教写本だという点である。同じようなものにギルギット写本もあるが、こちらにはそれよりはるかに古い時代の写本が数多

く含まれている。また、カラーシュティー貝葉写本断簡も『大般涅槃經』を含めて約200点が見い出されたが、これまでのカラーシュティー資料は樺皮か木簡であって、貝葉写本の発見は世界初である。研究代表者は、ヨーロッパの研究者と共に、さらに世界各国の研究者の協力を得て、解説の終了した文献からそれらを出版する準備を進めていたが、その第1巻が平成12年末に、第2巻が同14年秋にオスロより出版された。その中で研究代表者は、本研究の成果として、ここで紹介した新発見の文献の中から『新歳経』『勝鬘経』『無量寿経』さらに『舍利弗阿毘曇論』に関連する断片の断簡を、ローマ字転写、校訂テキスト、対応する漢訳とチベット語訳、さらに英訳とカラー写真を付して出版した(下記成果一覧の1と3)。たとえ断簡とはいえ、すでに失われたと思われていた原典の一部が発見され、そしてそれらが出版された意義は大きいものがあると自負している。

【発表成果一覧】

松田和信（佛教大学・付置研究所・教授）

- 1) Jens Braarvig, Paul Harrison, Jens-Uwe Hartmann, Kazunobu Matsuda and Lore Sander, *Buddhist Manuscript (Manuscripts in the Schøyen Collection-III)*, Vol.II, 370 pp. + plates, Hermes Publication (Oslo), 2002.
- 2) 松田和信「舍利弗阿毘曇論に関連する三つの梵文断片——スコイエン・コレクションのアビダルマ写本初探——」『櫻部博士喜寿記念論集：初期仏教からアビダルマへ』（平楽寺書店2002），pp. 378-400.
- 3) Jens Braarvig, Jens-Uwe Hartmann, Kazunobu Matsuda and Lore Sander, *Buddhist Manuscript (Manuscripts in the Schøyen Collection-I)*, Vol.1, 280 pp. + plates, Hermes Publication (Oslo), 2000.
- 4) Kazunobu Matsuda, "New Sanskrit Fragments of the Saddharmapuṇḍarikāsūtra in the Schøyen Collection, Norway", *The Journal of Oriental Studies*, Vol. 10 (2000), pp.97-108.
- 5) 松田和信「バーミヤン渓谷から現れた仏教写本の諸相」『古典学の再構築』第7号（2000），pp. 32-35.
- 6) 松田和信「ノルウェーのスコイエン・コレクションと梵文法華経断簡の発見」『東洋学術研究』38-1（1999），pp. 4-19.
- 7) 松田和信「スコイエン・コレクションの『新歳経』断簡について」『印度学仏教学研究』48-1（1999），pp.(207)-(214).
- 8) Jens Braarvig, Jens-Uwe Hartmann, Kazunobu Matsuda and Lore Sander, "Report from the Kyoto Seminar for the Buddhist Manuscripts in the Schøyen Collection, May 10-14, 1999", *Newsletter of the Research Institute of Bukkyo University*, No. 17 (1999), pp.10-15.
- 9) 松田和信「ノルウェーに現れたアフガニスタン出土仏教写本」『月刊しにか』1998年7月号，pp. 83-88.
- 10) 松田和信「シアトル、そして再びオスロとロンドンへ」『佛教大学総合研究所報』15号（1998），pp.14-16.
- 11) 松田和信「アフガニスタンからノルウェーへ」『佛教大学総合研究所報』13号（1997），pp.24-28.

チベット学

チベット学に於ける原典研究の意義 ——『宗義の水晶鏡』『ボン教』章の翻訳をめぐる——

御牧 克己

この4年間にわたって「古典学の再構築」のプロジェクト下にチベット学の観点からの研究を継続し、蓄積してきた多くの成果の一つとして、調整班A01「原典」班のチベット学分野の成果として、トゥカン・ロプサン・チョキニマ (Thu'u bkwan Blo bzang Chos kyi nyi ma: 1737-1802) 著『宗義の水晶鏡』(Grub mtha' shel gyi me long) の「ボン教」章の和訳注を提示したい。同章のチベット語テキストの批判的校訂本も既に作成を終わっているが、紙数の関係上並びにその性格上ここには割愛し、個人の分野研究としてその他の研究成果と共に別途出版を企画している。

「古典学の再構築」のプロジェクト調整班A01「原典」班のチベット学分野の成果として同書の同章の和訳注を提出する理由は、原典班の一員として古典の翻訳の問題を考え続けてきた者にとっては種々の点で興味深い問題を提起するためである。まず第一に著者のトゥカンは18世紀のゲルク派に属する学識者である。その彼が諸学派の歴史と思想を紹介したものが『宗義の水晶鏡』である。「ボン教」章はその一章を構成している。つまり、この章は仏教の側の学識者によって書かれたボン教の紹介であるということになる。ここにまず第一の問題がある。他の宗教に属する者によって書かれた他の宗教の紹介には多くの点で誤解や独断や偏見が入りこむ余地があり、彼の記述の一々の信憑性を念にボン教自身の文献によってチェックする必要がある。

第二の問題は、Thu'u bkwan の文章を注意深く吟味すると、彼がこのボン教章を必ずしも自らのイニシアティブによって書いていないことが解る、という点である。つまり、彼はこの「ボン教」章を記述するに当たって他の仏教の学識者の著作を孫引きしている部分がかなりあり、この章全体がいわば孫引きのパッチワーク的なものになっているのである。この点は出来るだけ和訳注に明らかにしたが、同定できないものも少し残った。それらについては今後の課題としたい。彼が典拠として引いている他の仏教の学識者の著作として、まず重要なのはジグン ('Bri gung) 派のジクテンゴンポ ('Jig rten mgon po: 1143-1215) の『一密意書』(dGongs gcig yig ca) と彼の甥のウォンポ・シェーラブジュンネー (dBon po Shes rab 'byung gnas: 1187-1241) によるその注である。著明なボン教の三段階説(「啓示のボン」「逸脱のボン」「改変のボン」)は12-3世紀のこのジグン派の書物によって紹介されているのである。しかしそれでまだ問題は尽きたわけではない。このボン教の三段階説というのは実はボン教の側では全く認められていない説だということである。仏教側から見たボン教の区分に過ぎないのである。しかも、12-3世紀以前の書物には現在のところ確認されていないから、その頃に仏教徒によって作られたボン教の位置付けということになる。

他には同じゲルク派のケードゥブジェー (mKhas grub rje: 1385-1438) の弟子であるチェンガ・ロードーギャルツェン (sPyan snga Blo gros rgyal mtshan) の『ニンマとボンの体系』(rNing ma dang bon gyi rnam gzhag) から引用している(和訳注77参照)。また、ボン教の九乗の教判の第九乗がニンマ派のゾクチェンに相当することを言うためにサキャ派のタクツァンローツァーワ・シェーラブリンチェ

ン (sTag tshang lo tsa ba Shes rab rin chen: 1405-?) の『タクツァン宗義書』(sTag tshang grub mtha') の文章を典拠にしている(和訳注81参照)。さらにサキヤ派のレンダーフ (Red mda' ba: 1349-1412) の弟子のクンケン・シェーラブオッセル (Kun mkhyen Shes rab 'od zer) にも関説しているが、実はこのシェーラブオッセルの記述も上のチェンガ・ロードーギャルツェン (sPyan snga Blo gros rgyal mtshan) の『ニンマとボンの体系』に引かれているものの孫引きであることが解るのである(和訳注80参照)。このようにトゥカンの依っている典拠はほとんど明らかにすることが出来たが、唯一彼が書名を挙げているにもかかわらず、同定出来ないものがある。[6. 本書の典拠]の節に挙げられる rDzong 'phran nyi 'od rgyan である。文脈から判断するとこれも仏教書に違いないが、残念ながら現在のところ何を指すのか不明である。

それではトゥカンはボン教の歴史と思想を叙述するのに仏教側の著者のものばかりを引用し、ボン教の著者のもの自体は参照していないのであろうか。答えは半々である。本書中ボン教の著作は何度か、少なくとも四箇所、引用されている。まず、[4. ボン教徒の見解・修習などの認め方]の節に於いて 'Dus pa rin po che'i rgyud という名前で、トンパ・シェンラブミボの伝記として名高い『鍵の書セルミク』(gZer mig) が引用されており、そこに引かれる詩頌の大部分は『鍵の書セルミク』中に見い出すことが出来る。しかしながら、興味深いのは、トゥカンはこの文章をどうも直接『鍵の書セルミク』から引用しているのではなくて、上のチェンガ・ロードーギャルツェンの『ニンマとボンの体系』から孫引きしているのである(訳注76参照)。また、同じ節の最初に「幾つかのボン教の著作には」として一詩頌が引用されているおり、同詩頌は確かにボン教の『頭の黒い小人の顕現』(dBu nag mi'u 'dra chags) や『鍵の書セルミク』中に全体的に或いは部分的に見い出しているものであるが、トゥカンはどうもこの詩頌も上の仏教のジクテンゴンボとシェーラブジュンネーの書から孫引きしていることが明らかである(訳注74参照)。その他のボン教の書物からの引用箇所(二箇所)は少なくとも孫引きの形跡は見出せないから、四箇所の引用の内、二箇所は孫引き、二箇所は直接ボン教の書物から引用していると考えてよいであろう。ただ、残念ながら直接引用しているボン教の書物は具体的にどの書物であるのかボン教の文献中には同定出来ておらず今後の課題とする他はない(訳注4並びに84, 86参照)。

トゥカンのボン教紹介のもう一つの大きな問題は、彼が「ボン教文献には仏教のカンギユルに相当するものがある」といって列挙する文献のほとんどがボン教のカンギユル中に同定出来ないということである。和訳中に明らかなように単純に番号付けをしても34程になる文献を彼は列挙している。中には、17~22のように文献ではないものを混同している場合もあるが、他はおおむね文献らしいタイトルが列んでいる。しかしそのほとんどがボン教のカンギユル中に同定できないのである(訳注55参照)。周知の如く、ボン教にも仏教のカンギユルに匹敵する量をもつカンギユルがあり(178巻)、同様にテンギユルも綴りが仏教のもの(bstan 'gyur)とは少し異なる(brten 'gyur)が、また、版によっては巻数がまちまち(300巻, 322巻, 380巻)であるが、現在入手可能となった。このボン教のカンギユル、テンギユルを「古典学の再構築」のプロジェクトの一環として購入、設置出来たのはこの上なく有益であり、今後の研究の発展に不可欠の資料となっている。カタログもこれまでにニマテンジン(Nyi ma bstan 'dzin, 1813年生)のカタログを Per Kvaerne が翻訳整理したもの(略号表 K, T 参照)や、成都で出版されたガリ版刷りのもの(カンギユルのみ, 略号表 KC 参照)が存在したが、最近ではネパールのカトマンドゥにあるボン教寺院チテンノルブツェ(Khri rten nor bu rtse)の300巻本のテンギユルのカタログが国立民族学博物館から出版されて研究がしやすくなった(略号表 TM 参照)。しかし、トゥカンの列挙するボン教文献のほとんどはこれらのカタログ中に見い出すことが出来ないのである。この事実はどう考えたらよいのであろうか。答えは簡単ではない。トゥカンは仏教徒であ

るのでボン教文献についてはあまりよく知らなかったのでは何か誤解があったと考えることも出来るであろう。しかし、事はそう簡単ではない。筆者が現在「古典学の再構築」のプロジェクトの個人の分野研究として別途出版を準備している14世紀のボン教文献『ボン門明示』(Bon sgo gsal byed)についても同じような事情が経験されるからである。この場合は著者テトン・ギャルツェンペル(Tre ston rgyal mtshan dpal)はボン教徒であるからボン教文献について誤解のあるはずはない。同書中には夥しい数の文献が引用されて理論が展開されている。引用されている、ざっと数えたところ219の文献の内、139の文献は同定出来たが、残りの80の文献は全く同定できないままである。二、三の文献が同定できないのは何処にでもあることである。しかし、80という数は半端な数ではない。この不思議な事実をどう考えたらよいのか、筆者には現在のところ何の名案もない。

以上、簡単であるが、トゥカンのテキストが持っている二、三の文献学的問題を指摘した。しかし、ここに同書の同章を訳出することには他にも理由がある。それは近代語への翻訳論の問題である。翻訳論を論じる場合、多言を弄する必要はない。文献をその文献が置かれている言語と文化の文脈の中で正確に位置付けて理解した後に、今度はそれを他文化(今の場合は日本語と日本文化)の文脈の中へ正確に移せばよいのである。しかし、いったいどれだけの翻訳者がこの基本に忠実であろうか。以下には例を示そう。このトゥカンの同書の同章には既に二つの先訳が存在する。一つはSarat Chandra Dasによる英訳(略号表Das参照)であり、もう一つはHelmut Hoffmannによる独訳(略号表Hoffmann参照)である。

Sarat Chandra Dasは彼のTibetan-English Dictionaryの出版や18世紀の歴史家スンパケンポ(Sum pa mkhan po: 1704-1788)の歴史書『バクサムジョンサン』(dPag bsam ljon bzang)の出版で知られるチベット学のパイオニアである。しかし、トゥカンのこの章の彼の訳は、全体にあまり正確な訳でない点はまだ許容出来るとしても、特に最後の部分は独断と偏見に満ちていて言語道断である。彼の訳を以下に提示する。章の最後の部分である。彼のテキストには我々の[8. 結びの偈頌]以下の部分はないので、事実上[7. ボン教の寺院]の節の末尾で同章は終わるのである。彼の訳に説明の便宜上[A]と[B]と印を付けておく。

[A] On the site of the Yuñ-druñ Lhadiñ monastery, a Gélugpa monastery called Gahdan was erected. An edict was issued forbidding all to follow the Bon doctrines, in spite of which many Bon priests and numerous monasteries still exist in Gyal-roñ, Tsho-kha and Koñpo and other places. [B] The Gonparituo of Kham contains 500 priests. Formerly the Bonpo had no monastic system. Now after the example of the Buddhists they have monks and nuns, some of whom have pretensions to incarnate existence. But in general they are great drinkers of wine and eaters of meat. They are not careful to refrain from female company.

訳を比べれば明らかな如く、ボン教章は[A]の終わる部分で終了するのである。にもかかわらずDasの訳はさらに続いていくのである。独断と偏見に満ちたシュールレアリズムという他はない。もし、チベット語を読まずにDasの訳だけで仕事をするひとがいたとしたら、どうなるであろうか。しかし、原典研究の姿勢を持ち出すまでもなく、むしろこれはそれ以前の問題であろう。

Hoffmannの独訳はDasの英訳に比べてはるかに正確であり、しかも彼はボン教思想に造詣が深いので注なども信頼できる。しかしながら、今度は逆に仏教や仏教文献に対する知識がやや欠けているところに彼の難点がある。

一例を示そう。トゥカンのボン教章では、仏教文献の何にはボン教文献の何が相当するということを示す箇所がある。その中で「仏教のYum rgyas paはボン教の『大界』(Kham chen)に相当する」ことを言う箇所がある。Yum rgyas paが「大般若経」つまり「十万頌般若経」を指すことは常識であるが、彼はそれを「アビダルマピタカ」と過っている(訳注47参照)。また、「仏教のgTan la dbab pa

はボン教では『ボンの経』(Bon mdo)に相当する」という文章の gTan la dbab pa はいわゆる十二部経の『論議経』(Upadeśa)を指すと思われるが、彼は過って論理学の書物を当てようとしている(訳注48参照)。また、Das も Hoffmann も今と比べればはるかにチベット語読解力の熟達度が低い時代に属しているためか、例えば「私が見たあるボン教の著作には」(kho bos mthong ba'i bon gzhung zhig na)というような何でもない表現を変な風に訳している(訳注82参照)。

以上、原典の厳密な文献学的研究を行う上で重層的な問題を含む興味深いテキストであると同時に近代的な翻訳の問題からも種々の問題を提起する本テキストの和訳注を原典班の研究の成果としてここに提出する所以である。

『宗義の一切鏡』『ボン教の章』(和訳：初校)

3- <チベットの国という暗闇に正法の太陽の光が出現する広大な道を創立するために、シェンの教義という曙光が使者として先導してきたのであるが¹、[その] ボンとして知られる宗義の歴史を述べよう。>>-

[1. ボンの宗義の起り方]

傍論として²、ボン教の起り方を簡潔に説くならば[以下の如くである。]³ボン教の経典⁴には、<この[現在の] 劫において、[人の] 寿命が計り知れない[程長い時代] から10年[になるまで]の間に、師ツォチョククンサン (gTso mchog kun bzang)⁵からタンマメードン (Thang ma me sgron)⁶に至るまで18[人の師]が出現する>とされているので、そのうちで寿命が百年の時代に出現するといわれるシェンラブ (gShen rab) が、現在のボン教の師である。また、大シェンラブ・ミボ (gShen rab mi bo che) と言われる[人]が、シャンシュン (Zhang zhung) 国のオルモルンリン ('Ol mo lung ring) に生まれた。彼をある者⁷は[仏教の] 仏陀の化身であると言い、我々の師[である仏教のシャキャムニ仏陀]と同時代に出たとも言われている⁸。『白瑠璃書』(Vaidūrya dkar po)⁹に、

シャンシュン国にボンを調伏しようと

お考えになってシェンラブ・ミボに化身した。

ボンの十二の行いを守り、

乗を九段階 (theg pa rim pa dgu) にお説きになった。

生者達の天の扉を開け

死者達の墓の扉を閉ざし

1 Thu'u bkwan はボン教を仏教の先導者として考えている。

2 本書の主流は仏教の教義解説であるが、ここでついでにボン教を述べるの意。

3 この部分は CGZ にのみ存在する。DH はこの後より開始する。Das のテキストの出し方は恣意的と考えてよからう。H は D のテキストに従っているので DH がほぼ同じ説みとなっているのはやむをえない。

4 具体的にどの著作を指すか現在のところ不明。

5 不明。「中心となる最高の師であるサマンタパドラ」と訳すことも可能であるが、サマンタパドラ (Kun tu bzang po) はボン教に於いて法身であり、師 (ston pa) ではないため難しい。

6 S. C. Das, *Tibetan-English Dictionary* 568b によれば仏教の未来仏の彌勒に相当するとあるが、不明。Hoffmann n.1 (p. 328) 参照。gZer mig 274.12-13 には「心のシェンであるタンマメードンに帰命する」(thugs kyi gshen Thang ma me sgron la phyag 'tshal lo) という一文があるのみである。

7 ある者の一人は、sDe srid Sangs rgyas rgya mtsho であることが以下に引用される Vaidūrya dkar po から解る。

8 要特定。

衆生を卍 (g-yung drung) の道に導いた。

とある。いずれにしても、神通力や超能力などの功德を持った方であり、オンダ ('On mda')¹⁰のセルカンツェ寺 (gSer khang rtse) という、今はガーリーダツァン僧院 (mNga' ris grwa tsang)¹¹が立っている場所や、リンチェンパ山 (Ri bo Rin chen spungs pa)¹²や、コンボ地方 (Kong yul) のブチュラカン僧院 (Bu chu lha khang)¹³の東のボンリ山 (Bon ri)¹⁴などのチベットの多くの土地にやって来て、輪廻的生存 (srid pa) の多くの神や魔 (gñan) に誓約させ、調伏したとして知られている。彼は、卍の法の集まりである四門五蔵¹⁵ (sgo bzhi mdzod lnga) [の教え]などを説いた。後継者として、ムチョデムドゥク (Mu cho ldem drug)¹⁶、タジク (Ta zig)¹⁷の学者 Mu tsa tra he se¹⁸、Khri thog bar tsam¹⁸、'Gu hi li spar mal¹⁸、インドの学者 lHa bdag sngags dro¹⁹、中国の学者 Legs tang smangs pa²⁰、Khrom の学者 gSer rdog lce 'byams²¹、チベットの学者 lDem gyin tsha smad dge²²、西夏 (Mi nyag) の学者 lCe tsha gar gu²³、Sum pa の学者 Mu spungs gsang tang²⁴、シャンシュンの学者 Sha ra bu chen²⁵などの多くの後継者達があらわれて、ボン教の教え (bon chos)²⁶をあらゆる方角に広め発展させた。

[2. 夫々のボン教徒の興り方]

チベットに広まったボン教には、「啓示のボン」(brDol bon)、「逸脱のボン」('Khyar bon)、「改変のボン」(bsGyur bon) の三つがある。

- 9 グライラマ五世の撰政 Sangs rgyas rgya mtsho(1653-1705)が1685年に著。Cf. - The Vaidūrya dkar po of sDe-srid Sans-rgyas-rgya-mtsho, The Fundamental Treatise on Tibetan Astrology and Calendrical Calculations, Reproduced from a print from the Lhasa blocks from the collection of Burmiok Athing by T. Tsepel Taikhang, (2 vols), New Delhi, 1972, vol. I, fol. 136b6-137a1 (= pp. 281-282); - Phug lugs rtsis kyi legs bshad mkhas pa'i mgul rgyan Vaidūra dkar po'i do shal dpyod ldan snying nor, (2 vols), Krung go'i Bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1996, (stod cha) pp. 227.27-228.1.
- 10 Cf. mkKhas dbang Dung dkar blo bzang 'phrin las mchog gis mdzad pa'i Bod rig pa'i tshig mdzod chen mo shes bya rab gsal, Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2002, p. 1840a: "'on".
- 11 Hoffmann n. 2 (p. 329)によれば、この僧院は Re'u mig によれば1540 (即ち1541年) にツェタン (rTse thang) 近くの丘の上に立てられる。
- 12 Cf. Hoffmann n.3 (p. 329) & p. 323.
- 13 ソンツェンガンボ王が作ったといわれる12の僧院の一つ。Cf. M. Aris, *Bhutan, The Early History of a Himalayan Kingdom*, Warminster, 1979, p. 23; Hoffmann n. 5 (p.323)並びに巻末の地図。
- 14 Cf. Karmay, Arrow, p. 212; Hoffmann, p. 323.
- 15 正確には「四つの門と、それに宝の蔵を加えて五となる教え」の意。五とは、1. 「白い水」(chab dkar), 2. 「黒い水」(chab nag), 3. 「ベン国」('phan yul), 4. 「ガイド」(dpon gas), 5. 「頂上」(mtho thog) と呼ばれる教義である。Cf. Samten G. Karmay, A General Introduction to the History and Doctrines of Bon, *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, No. 33), Tokyo, 1975, p. 178.
- 16 Cf. gZer mig 811.6- : gShen rab mya ngan las 'das nas / gdung 'tshob Mu cho ldem drug gis / bka' la brten nas rig pas mang por phyas / Mu cho 'das nas mkhas pa rim par byung / Ta zig la ... Cf. Hoffmann n. 8 (p. 329); *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 94 (1940) p. 172 ff.
- 17 表記は本書本章後出 (GTSML 389.4) にある sTag gzig の表記の方が普通よく知られているが、Ta zig の方が敦煌文書にアテストされるより古い形であることがわかる。Cf. Karmay, Arrow, p. 481. 本書に於いて両者は同じ意味に使われていると考えてよい。
- 18 Cf. gZer mig 811.8-10: Ta zig la mkhas pa dMu tsha dra he pe dang / Khri thog par tsam dang / 'Gu hi li sbar ya dang gsum byung ngo //
- 19 Cf. gZer mig 811.11: rGya gar la mkhas pa lHa bdag sngags dro dang /
- 20 Cf. gZer mig 811.12: rGya nag la mkhas pa Legs tang rmang po dang /
- 21 Cf. gZer mig 811.12-13: Phrom la mkhas pa gSer thog lce 'byams dang ...
- 22 Cf. gZer mig 811.13-14: Bod la mkhas pa lDe gyim tsha rma chung dang /
- 23 Cf. gZer mig 811.14: Me (sic, read Mi) nyag la mkhas pa lCe tsha gar bu dang /
- 24 Cf. gZer mig 811.14-15: Sum pa la mkhas pa Mu spungs gsal tang dang /
- 25 Cf. gZer mig 811.15: Zhang zhung la mkhas pa Sha ri dbu chen dang /
- 26 ボン教の教えが bon chos と言われているのは面白い。後注54参照。

[2.1. 「啓示のボン」 (brDol bon)]

その内、最初のものは、ニヤチツェンポ (gNya' khri btsan po) から王統六代目のチデツェンポ (Khri lde btsan po)²⁷の時代に、ウ (dBus) 地方のアムショロン ('Am shod lon) という所に、父系がシェン (gShen) 族で十三歳になった子供を鬼神 ('dre) が 十三年間の間、チベットのあらゆる地方に連れ回して、二十六歳になったときに人間の中に戻した。「あの地この地にはあれこれの神や鬼神がいて、超人間的な能力によって、これこれの利益や害悪を為す。それに対してこのような祭式と祭式の道具 (yas stag) のこのような使い方をするなら有益である。」といったいろいろなことを知った者 (つまり、この少年) が生じたのである。諸王統記²⁸には、「ニヤチツェンポからチトクジェツェン (Khri thog rje btsan) の間の二十六代の間、ボン教が政治を司った」とだけしか述べられていないが、チベットにボン教が広まる最初は、ここから²⁹始まったと思われる (mngon)³⁰。しかし、その時代のボン教徒達には、下は鬼神 ('dre) や魔物 (srin)³¹を抑制する、上は祖霊を祭る、中間では家のかまどを掘る、という三つのことのほかには、ボンの教義の哲学などの言語習慣はまだおこっていないので、いくつかの仏教史 (chos 'byung) や王統記 (rgyal rabs)³²には、ディグムツェンポ (Gri gum btsan po)³³の時代からボン教が広まった、とも述べられている。

それを、「原因のボン」 (rgyu'i bon), 「黒い水」 (chab nag)³⁴ともいう。

- 27 伝説上の古代チベット王は初代がニヤチツェンポ (gNya' khri btsan po) ということで諸文献は一致しているが、それ以後の数え方に相違が見られる。テキスト上のチデツェンポ (Khri lde btsan po) の名前は現存の歴史文献にはなく、Hoffmann (329, n. 11, cf. id. 325, n.2) はシブチツェンポ (Srib khri btsan po) を、中国版テキスト GTSM (Abr. C) はダクチツェンポ (gDags khri btsan po) を提案している。ブトン仏教史 (Bu ston chos 'byung) によれば、第5代 gDags khri btsan po, 第6代 Sri khri btsan po, テプテルゴンポ (Deb ther sngon po), 王統鏡 (rGyal rabs gsal ba'i me long), グライ五世王統記 (dPyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs gZhon nu'i dga' stong), 学者の宴 (mKhas pa'i dga' ston) によれば第6代 gDags (学者の宴のみ bDags) khri btsan po, 第7代 Srib (王統鏡とグライ五世王統記は Srib) khri btsan po となっており、いづれかに従ったものと思われる。尚、ブトン仏教史、テプテルゴンポ、王統鏡、敦煌文書 (王統記 DTH tx. p.81, tr. p. 86) による古代チベット王の系譜は、佐藤長『古代チベット史研究』上巻、京都、同朋舎、1958 (repr. 1977), pp. 181-188 によく整理された表が掲載されていて便利である。さらに、Tun hong nas thon pa'i bod kyi lo rgyus yig cha 敦煌本吐蕃歴史文書 (王堯、陳踐訳注、北京、民族出版社、1880) pp. 273-274, Tun hong nas thon pa'i bod kyi lo rgyus yig cha 敦煌本吐蕃歴史文書[増訂本] (王堯、陳踐訳注、北京、民族出版社、1992) p. 211には、グライ五世王統記と学者の宴中のリストを加えた表が掲載されている。
- 28 ここに「諸王統記」といわれているものは上注27 に掲げたものを指すと思われるが、王名より判断すれば、本書の著者 Thu'u bkwan はグライ五世王統記 dPyid kyi glu dbyangs gZhon nu'i dga' ston に従っていると考えられる。但し、グライ五世王統記ではニヤチツェンポからチトクジェツェンまでは27代を数え(グライ五世王統記 p. 14.15-16: ... Khri thog rje btsan te gdung rabs nyer bdun gyi ring chab srid sgrung lde'u bon gsum gyis bskyangs pa yin no //), 本書の記述と一致しない。一方、ブトン仏教史 (fol. 123b4 [= p. 878]: ... Khri thog rje thog btsan gyi bar yan chad rgyal rabs nyi shu rtsa drug na / lHa tho tho ri gnyan btsan byon pa'i tshe ... ; b6: ... de yan chad ni chab srid bon gyis bskyangs so //) では26代と数は一致するが、王の名前の表記が Khri thog rje thog btsan で少し異なる。Thu'u bkwan がどの王統記に依っているのかはもう少し調査が必要である。
- 29 つまり、「この少年の事件があったチデツェンポ (或いはシブチツェンポ又はダクチツェンポ) の時代から」。Hoffmann (p. 330) の読み「この男から」も不可能ではない。
- 30 チベット語の表現 mngon は「明白である」「明らかである」と訳されることが多いように思われるが、実際のニュアンスは「と思われる」「思います」に近い。
- 31 GHZ 諸版は srin, CD 諸版は sri の読みを保持し、いづれも同方向の言葉であるが、ここは木版本の読みが古い読みを伝えてしていると判断し、srin の読みを採用した。尚、sri は Snellgrove, Nine Ways 311では「vampire」の訳があたり、また、sri を鎮める神格 sri gas についてのテキストが The Call of the Blue Cuckoo, An Anthology of Nine Bonpo Texts on Myths and Rituals (ed. Samten G. Karmay & Yasuhiko Nagano), Osaka, 2002, xiv, 185-189 に出版されている。
- 32 要特定。次注参照。
- 33 Gri gum btsan po は Srib(s) khri btsan po の次の王であり、その息子が sPu de gung rgyal である。グライ五世王統記 (p. 13.9-16) には例えば次のように言われていてここの記述の根拠とも思える。rje Gri gum nas sPu de gung rgyal zer / yab kyi ring la Zhang zhung dang / Bru sha'i gshen gyi dur bon byung zhing / ...
- 34 同じ名称が「四門五蔵」の教義の一つとして用いられている (注15参照) が、両者の関係は不明である。

[2.2. 「逸脱のボン」 ('Khyar bon)]

第二に、「逸脱のボン」('Khyar bon)。ディグムツェンポ (Gri gum btsan po) 王の不自然死を遂げた人の葬儀の仕方 (gri shid)³⁵を、チベットのボン教徒達は知らなかったので、カチュ (Kha che)³⁶とドウシャ (Bru sha)³⁷とシャンシュン (Zhang zhung) の三 [国] から、三人のボン教徒が不自然死を遂げた人の葬儀のために呼ばれた。一人はゲコ神 (ge god)³⁸とガルダ鳥 (khyung) と火の神 (me lha) を成就することによって、鼓にまたがって空を飛ぶことや、火に焼べた石を素手でつかんで水に入れ水を浄めること (gtar ba len pa)³⁹や、鳥の羽で鉄を切ること、などの能力を示した。一人は、ひもを使った占い (ju tig) や、神降し (lha bka') や、生の肩甲骨 (sog dmar) などを使った占いをして吉凶を確定した。一人は、死者を鎮めたり、刀を制御することなどの、様々な葬送儀礼の方法を知っていた。彼ら三人があらわれる前には、ボン教にはこれだと言えるような哲学はなかった。これ以後、ボン教の哲学というものがあった一つ生じたが、外道のシヴァ教徒の逸脱した⁴⁰宗義がボン教と混ざったのだという。

[2.3. 「改変のボン」 (bsGyur bon)]

第三に、「改変のボン」(bsGyur bon) は三 [段階] からなる。そのうちで、最初の [段階の] 改変 [のボン] とは、青い衣を着たバンディタ (学者)⁴¹が誤った教えを埋蔵經典として埋めた後に、自分で取り出した、ボンの教義と混ぜたものをいう。

二番目に、中間の改変 [のボン] について。チソンデツェン王 (Khri srong sde btsan: 742-797) の時代に、「ボン教徒達は、仏教に入信すべし」という命令が出されて、ギェルウェーチャンチュブ (rGyal ba'i byang chub) という者⁴²に、リンチェンチョク (Rin chen mchog) のもとで仏法を聞くように命じたが、彼はのぞまなかった。王の処罰を受けて彼は怒り、ボン教徒と結託して、仏陀のお言葉を幾つかボン教のものに改変した。それを王はお聞きになって、如来のお言葉をボン教に改変した者達の

35 Z 版は gri shid, CHG 版は gri bshid, D 版は gri bshed。ここは敦煌文書にも確認される古い形 gri shid を採用する。この語は文字通りには「刀で死ぬ、刀で殺される」を意味し、ディグム王の伝説とも合致するが、さらにはもっと広義に一般的な不自然死をも意味し、その不自然死を遂げた人の葬送の儀礼を意味する。M. C. Goldstein, *The New Tibetan-English Dictionary of Modern Tibetan*, University of California Press, 2001, p. 201a は gri shi "killed by knife" を現代語として収録している。gri shid は古語として現代のチベット人にも意味が解らなくなった用語の一つであるようである。因に、gri shid と似た用語で、「不自然死の葬式」を意味する用語に gri 'dur があり、ボン教のみに用いられている。本注の情報は S. G. Karmay 氏による。

36 現在のカシュミールを指す。

37 阿里北部。現在のほぼギルギットにあたる。

38 gi khod, dge god と表記される。カイラーサ山には360の ge god が住んでいると言われている。Cf. Hoffmann p. 166.

39 S. G. Karmay 氏による。gtar ba len pa を Hoffmann (p. 330) は「金属の鉋脈を発見すること」(Metalladern zu entdecken) と訳す。他に、蔵漢大辞典 (p. 1042a) は gtar ba に「鉋刺、刺針出血、放血治病」の意を掲載するが、その場合には khrag gtar ba とは言うが、gtar ba len pa とは言わない。

40 'khyar ba (逸脱した) という形容詞は、宗義にかかるとあり、ボンにかかるのではない。この箇所が「逸脱したボン」の解説であることに影響されてか、Das も Hoffmann もボンにかけるという誤訳をしている。Cf. Das (p. 12): "This stage of the Bon religion called Khyar-Bon (i.e., erroneous Bon) was mixed up with the Śaiva doctrine of the Tirthikas."; Hoffmann (p. 330): "Es heißt, daß die Doctrine der Śaiva-Tirthika unter das "irrende Bon" gemischt sei."

41 Cf. Ruegg, David Seyfort, Deux problèmes d'exégèse et de pratique tantriques selon Dīpaṃkaraśrījñāna et le Pañḍapātika de Yavadvīpa/Suvarṇadvīpa, *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein (I), Mélanges chinois et bouddhiques XX*, 1981, [pp. 212-226], pp. 220-223.

42 仏教徒と考えて問題ない。仏教徒 B に仏教徒 A のもとへ教えを聞きに行けと言ったところ両者は仲が悪く B がそれを拒み、それを懲らしめたところ仏教のものをボンに改変した、という文脈を考えればよい。Thu'u bkwan の文章は悪く文意が不明瞭であるが、彼が提っている 'Jig rten mgon po の dGongs gcig yig cha と dBon po Shes rab 'byung gnas の注 (後注77参照) を参照すれば明瞭である。

首をはねよ⁴³とおっしゃって、多くの者の首をはねたので、ボン教徒達は恐れて、改変中の經典とともに埋蔵經として隠したものを後で掘り出し、それをボン教の埋蔵經であると称した。

三番目に、最後の改変〔のボン〕について。ランダル〔マ王〕(Glang dar: 809–842)が仏教を迫害した後、ツァン(gTsang)のニヤントウ(Nyang stod)にシェングル・ルーガー(gShen sgur klu dga')⁴⁴という者が、タルユル(Dar yul)⁴⁵のドラク(sGro lag)⁴⁶という、ウdbusにあるボン教の聖地で、多くの仏陀のお言葉をボン教に改変した。『十万頌般若經』(Yum rgyas pa)⁴⁷を『大界』(Khams chen)、『二万五千頌般若經』を『小界』(Khams chung)、『論議經』(gTan la dbab pa)⁴⁸を『ボンの經』(Bon mdo)、『五部陀羅尼』(gZungs sde lnga)⁴⁹を『十万白龍』⁵⁰・『黒龍』(Klu 'bum dkar nag)と名付けた。仏教とは違う様々な専門用語や話の主題を作って、ツォガデウチュン湖(mTsho mnga 'dre'u chung)⁵¹の岩の中に、埋蔵經典として隠した。その後で自分で、あたかも出てきたかのようにして掘り出した。その後、キュンポボンシク(Khyung po bon zhig)⁵²等も、同様のものを多く改変した。

これら「改変のボン」(bsGyur bon)の前期・中期・後期の三に対しては、「白い水」(chab dkar)⁵³と言い、「結果のボン」('bras bu'i bon)と名付けられている。

43 ここの「首をはねる、首を切る」という表現は少し奇妙な感を与える。チベット人の刑罰には鼻を削いだり耳を削いだりという刑罰はあるが、首を切るという発想は普通ないからである。

44 gShen chen klu dga'の別名。gShen chen klu dga'は1017年に、仏教の『俱舍論』のボン教版ともいえる『藏窟』(mDzod phug)の発見者として有名。『藏窟』(mDzod phug)についてはいくつかの版が出版されている。Cf. - mDzod-phug: Basic Verses and Commentary by Dran-pa-nam-mkha', Tenzin Namdak, Delhi, 1966; - Snang-srid Gtan-la Phab-pa'i mDzod-phugs, in: G.yung-drung Bon-gyi Bka'-gyur Rin-po-che, Khedup Gyatso, Bonpo Monastic Centre (Dolanji 1984), vol. 2, pp. 1-207; - Snang-srid Bon-gyi mDzod-phug Thams-cad 'Byung-ba'i Sgo-mo, in: Snang-srid mDzod-phug-gi Rtsa-ba dang Spyid-don-gyi Gsung-pod, Tashi Dorji, TBMC (New Thobgyal 1973), pp. 1-93; - Sga-ston Tshul-khri-mtshan, Kun-las Btun-pa Srid-pa'i mDzod-phug gi Gzhung 'Grel, Dolanji, 1974, vol. 1, pp. 1-144. 尚, Thu'u bkwanは彼の名前をgShen rgur klu dga'と表記しているが、誤りで、正しくはgShen sgur klu dga'である。「シェン族のせむし、ルーガー」というのが彼のニックネームであったからである。ただ、以下の話の中に『藏窟』(mDzod phug)が一度も関説されないのは奇妙である。

45 Cf. Hoffmann n. 8 (p. 331).

46 Cf. Hoffmann n. 8 (p. 331).

47 この名で知られる仏教經典が『十万頌般若經』つまり『大般若經』であることは現在では常識であるが、Hoffmannは「アビダルマピタカ」と誤っている。Cf. Hoffmann n. 9 (p.331).

48 この名で知られる仏典は普通『瑜伽師地論』の『撰決分』であるが、ここは仏説の翻訳が問題になっているので、つまりカンギュルが問題となっているので、この同定は正しくないであろう。Hoffmann n. 2 (p. 332)はgTan tshigs kyi 'khor lo gtan la dbab pa (Hetucakraniraya)を提案しているが、同じく正しくないであろう。尚, Thu'u bkwanが典拠としている'Jig rten mgon poのdGongs gcig yig cha (正確には彼の甥 dBon po Shes rab 'byung gnasの注: レフェランスは注77参照)でも全く同じ文章がみられる。恐らくこれは十二部經の最後の『論議經』(gTan la phab pa, Upadeśa, cf. Mvyut 1278)を指すと考える他はないであろう。Thu'u bkwanのテキストではgTan la dbab paであるが、dBon po Shes rab 'byung gnasのテキスト (fol. 21a2 = p. 295)ではMvyutと同じgTan la phab paとなっている。

49 『五部陀羅尼』(gZungs sde lnga)とは、Dung dkar blo bzang 'phrin las, *Bod rig pa'i tshig mdzod chen mo shes bya rab gsal* (Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, 2002)によれば、gZungs chen sde lngaとして、1. gTsug tor nam rgyal, 2. gTsug tor dri med, 3. gSang ba ring bsrel, 4. Byang chub rgyan 'bum, 5. rTen 'brel snying poの五が挙げられているが、果たしてボン教の『十万白龍』等との対応は不明である。

50 『十万白龍』(Klu 'bum dkar po)についてはSchieffnerによる独訳と寺本婉雅による和訳とがある。Cf. - A. Schieffner, *Das Weiße Nāga-Hunderttausend*, Mémoires de l'Académie de St. Pétersbourg, VII. Série, Tome 28, No. I, St. Petersburg, 1881; - 寺本婉雅『十万白竜』, 東京, 帝国出版協会蔵版, 1906.

51 Legs bshad mdzod (250.14)に従ってThu'u bkwanの読みmtsho lngaをmtsho mngaに訂正した。「鼓のような湖」の意。Cf. Legs bshad mdzod 250.9, 250.14: bstan pa'i gsal byed chen po gShen klu dgas Bod rgyal Gri rum (sic, read gum) gyi ring (9) la nub pa'i bon 'bri mtshams mtha' dkar du sbas pa thon tshul la bzhi /... (12) srid rgyud las / stong rgyung mthu chen sprul pa ni / 'chi med (13) gtsug phud dngos mtshungs pa'i // dmu rigs sga tsha gshen gyi rgyud // gShen (14) sgur klu dga' bya ba 'byung // mtsho mnga brag gi gter sgo 'byed // ces pa'i ...

52 不明。

53 この用語も「四門五蔵」中の用語(注15参照)と同じであるが、「啓示のボン」(brDol bon)に対して用いられていた「黒い水」(chab nag)と同様、両者の対応は不明である。

[3. ボン教徒の教義的立場 (bon po'i chos⁵⁴ lugs)]

ボン教の教え (bon gyi chos)⁵⁴には、[仏教でいえば] カンギュル (bka' 'gyur) 一般に代わるものがある⁵⁵。

[A] 見解 (lta ba) を説示した書物には、

[1] 『完成の宝の金の環』 (rDzogs pa rin chen gser gyi phreng ba: K になし, KC⁵⁶になし),

[2] 『偈と註, 風の利刀』 (rTsa 'grel rlung gi spu gri: K になし, KC になし),

[3] 『秘訣, 輪の光』 (Man ngag 'khor lo 'od gsal: =? T 277『大完成の輪の光のサイクル』rDzogs chen 'khor lo 'od gsal gyi skor; TM になし, KC になし⁵⁷), などがある。

[B] 修習 (sgom pa) についての書物には、

[4] 『蘊の自変九滴のサイクル』 (Phung po rang 'gyur thig le dgu skor: K になし, KC になし),

[5] 『金滴』 (Gser thig: K になし, KC になし),

[6] 『身心』 Lus sems nyams myong, (K になし, KC になし),

[7] Sems lung ye khri dkar po (K になし, KC になし) などがある。

[C] 実践行 (spyod pa) については、

[8] Khams brgyad gtan la phab pa'i 'bum, (=K47 Khams brgyad gtan la phab pa'i 'bum; KC になし?),

[9] Ye gshen bkod pa don gyi 'bum, (K になし, KC になし),

[10] g-Yung drung sa bcu lam gyi 'bum (K になし, KC になし),

[11] rNam dag tshul khri ms 'dul ba'i 'bum (K になし, KC になし),

[12] dGe rgyas tshogs chen rdzogs pa'i 'bum (K になし, KC になし),

さらに、

[13] Nad 'bum nag po (K になし; KC:82 [si] gso byed nad 'bum nag po, gter ma, bu 'tsho srid pa'i rgyal po),

[14] Tshe 'bum khra bo (K になし, KC になし⁵⁸),

54 ボン教中でも教義を示す語は chos であるのは面白い。bon po'i bon lugs とは言わない。前注26参照。

55 ここにはボン教の論書がいくつか関説されているが、やや不可解な点も少なくない。先ず、仏教でいえば仏説部にあたるカンギュルに相当するものをボン教は保持していることが述べられているが、仏教でいえば論疏部にあたるテンギュルについては全く関説がないのは奇妙である。尚、テンギュルは仏教では bsTan 'gyur「論書の翻訳」と表記するが、ボン教では brTen 'gyur「仏説に依るもの (bKa' brten) の翻訳」と表記する。さらに、ここに関説される論書は、可能な限り Per Kvaerne によって出版されたボン教のカンギュルカタログ (略号 K) や成都 (Chengdu) で出版されたガリ版刷りのカンギュルカタログ (略号 KC) 中に同定することに努めたが、ほとんどは同定することはできなかった。また、論書でないものが論書であるかの如くに記されている (例えば [17] [18] [19] [20] [21] [22] [30] [31] [32] 等: 以下の諸註参照)。また、コスモロジーを説くなどの点でボン教のカンギュル中の非常に重要な書物である『蔵窟』 (mDzod phug) について Thu'u bkwan が全く関説していないのも不可解という他はない。やはり他のセクトであるゲルク派の著者による他派の紹介であるという点で無知/誤解に由来するのであろうか。K = Bon po Ka' 'gyur in: Per Kvaerne, The Canon of the Tibetan Bon pos, *Indo-Iranian Journal* XVI-No.1 (1974), pp. 18-56, No.2 (1974), pp. 96-144. T = 同 Per Kvaerne, テンギュル。KC = bKa' 'gyur Catalogue published in Chengdu = g-Yun druñ bon gyi bka' 'gyur glog par ma'i dkar chag, Si khron zin chen mi rigs zib 'jug pu'o bod kyi rig gnas zib 'jug khan, no date. (mimeographic print). 尚、以下の書物の名前には途中までは一応の和訳がつけてあるが、書物を未だ同定出来ず、内容の不明な書物に表面的に和訳をつけるのもあまり意味がないと思われたので途中からは和訳は省略し、今後の課題とする。

56 KC とは中国でガリ版出版されたボン教のカンギュル目録を意味する。上注55参照。

57 brTen 'gyur に含まれるものだから KC にないということか? ここに列挙されたほとんどのテキストは K や KC 中に無いが、下に出る南宝蔵の九乗中に ritual の名前などとして出るものと一致する場合がある。Hoffmann は訳注に丹念に注記している。

58 Cf. KC 82 [si] 'tsho thabs dpyad 'bum khra bo, gter ma, bu 'tsho srid pa'i rgyal po?

- [15] sMan 'bum dkar po (Kになし; KC:82 [si] 'tsho byed sman 'bum dkar po, gter ma, bu 'tsho srid pa'i rgyal po),
- [16] gTo 'bum nag po (Kになし, KCになし) などがあり,
- [D] 儀式 ('phrin las) については⁵⁹,
- [17] gTo thabs sum brgya drug cu⁶⁰ (Kになし, KCになし),
- [18] dPyad thabs brgyad khri bzhi stong⁶⁰ (Kになし, KCになし),
- [19] Gyer sgo⁶¹ bzhi (Kになし, KCになし),
- [20] sKad cong brgyad⁶² (Kになし, KCになし),
- [21] Shi thabs sum brgya drug cu⁶² (Kになし, KCになし),
- [22] 'Dur thabs brgyad cu rtsa gcig⁶² (Kになし, KCになし) などがあり, それらを, 「黒い水」(chab nag)⁶³, 「存在のタントラのボン」(srid pa rgyud kyi bon) という。
- [E] 生起次第・究竟次第の結果 (bskyed rdzogs 'bras bu) については,
- [23] Spyi spungs bon mdzod, (K⁶⁴になし, KCになし)
- [24] Pha rgyud drag po dgu 'dus, (= ? K83 Pha rgyud sdong po dgu 'dus kun bzang lung chen; KCになし)
- [25] Ma rgyud nyi ma dgu shar, (= ? K60 Thugs rje nyi ma dgu shar 'od 'bum?; = ? KC:1-10 [zhi, zi, 'i, yi, ri, li, shi, si, hi, i] Thugs rje nyi ma dgu shar gyi 'bum, dbus gter, ban de mi gsum)
- [26] Khro rgyud mdo chen 'byams pa (Kになし, KCになし) などがあり, それらを「白い水」(chab dkar)⁶⁵, 「真言のボン」(sngags kyi bon) という。
- [F] 護法尊 (srung ma) については,
- [27] Srog gi sag gdar che chung⁶⁶, (Kになし, KCになし)
- [28] Dra ba spu gri dmar nag⁶⁷, (Kになし, KCになし)
- [29] Dal 'byams ma mo'i khrag sgrub (Kになし, KCになし)
- などと,
- [G] [その他]
- [30] Pho nya bDud, rGyal po, bTsan, dMu, Klu, gZa',
- [31] 『自在神等の成就法』(dBang phyug sogs kyi sgrub skor) と,
- [32] Byol song 'khor lo dgu skor ,
- [33] gTad kyi skor ,
- [34] Ro ku shag pa spyang rgyug than gyi skor
- などがあるという。

それらの著作において、無常、因果、慈悲、菩提心、六波羅蜜などの話が散見される。五道、十地、

59 特にこの項目中に列挙される六つのものは書物などでは全くなく、後に九乗の解説中に出る儀式の名前を列挙したものである。

60 後出の九乗の解説の内、「運勢予言のシェン乗」(Phya gshen theg pa) の解説参照。

61 Thu'u bkwan のテキストは Gyer sgom であるが、Gyer sgo に訂正する。その理由とこの儀式については、後出の九乗の内、「顕現のシェン乗」(sNang gshen theg pa) の解説参照。

62 後出の九乗の内、「顕現のシェン乗」(sNang gshen theg pa) の解説参照。

63 これは「四門五蔵」の教義の「黒い水」(chab nag) と考えてよい。

64 但し、K には spyi spungs で始まる多くのテキストあり。

65 これは「四門五蔵」の教義の「白い水」(chab dkar) と考えてよい。

66 Cf. Karmay (1972) p. 327.1.

67 Cf. Karmay (1972) p. 334.15.

三身などの体系も構築されている。灌頂、生起・究竟次第、誓戒、迎神安住の儀式 (rab gnas)⁶⁸、護摩、曼荼羅成就儀式、葬送の儀礼などの匹敵物や〔その他の〕補足的な儀式 (las) も多くある。教え方には仏法と同形のものとは異なるものがそれぞれある。仏陀 (sangs rgyas) に ye gshen 即ちシェンラブ [ミボ]⁶⁹を [当て]、法身にボン身 (bon sku)、大母 (yum chen mo)⁷⁰に女神サトリ [グ] エ [ル] サン (sa tri e sang)⁷¹、報身に普賢 (Kun tu bzang po)⁷²、変化身に Srid pa sang po、阿羅漢に gshen sras、菩薩に g-yung drung sems dpa', ラマ (bla ma) に dpon gsas、空性に a mo nyid、十地に無垢水晶地 (dri med shel gyi sa)、光明照射持明法蘊地 ('od zer 'phro ba rig 'dzin sprin phung gi sa)、印契転換地 (phyag rgya bsgyur ba'i sa) などの名前を付けていることによって示されるように、勝手な説明の用語や命名が数多くみられるのである。

[4. ボン教徒の見解・修習などの認め方]

見解・修習などの認め方については、一般に、ボン教には外のボンと内のボン⁷³があると知られている。幾つかのボン教の著作には⁷⁴には、

＜＜最初に、本来無なる空 (stong pa) において

それから本来有なる僅かなものが存在し

それから白壁のような霜が存在し

それからヨーグルトのような露が存在した。＞＞

などと述べられているが、究極的には全ての世界 (snod bcud)⁷⁵は卵から生じたという立場と、運命の神 (Phywa)⁷⁶と自在天などが〔世界を〕作ったという立場としてあらわれている諸々の〔見解〕は

68 Cf. Tohoku 3131 Rab gnas kyi cho ga, Pratiṣṭhā-vidhi, 善住儀軌。

69 仏教の仏陀に対してシェンラブミボが対応するのは問題がないが、ye gshen が対応するとされているのは奇妙である。ye gshen は g-yung drung sems dpa' (菩薩) であって sangs rgyas (仏) ではないからである。

70 この名称で示されるものは先ず第一に前出の Yum rgyas pa と同じように『大般若経』であるが、その「知恵の完成」(Prajñāpāramitā) が人格化した女神 Prajñāpāramitā を指す。Sa trig er sangs との対応は Per Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet*, London, 1995, p. 25 に示されている。

71 Thu'u bkwan は Sa tri e sang と表記するが、ボン教の文献では普通は Sa trig er sangs と表記される。シャンシェン語であり、名前の前半は「知恵」を意味する。後半はあまり明確ではないが、sangs はチベット語で sangs rgyas (仏) という語の前半と同じく「浄められた」を意味する。ボン教のコスモロジーの中で「四人の如来の中心」(bde gshegs gtso bzhi) と呼ばれる神格は 1. dbyings kyi yum Sa dri(sic, read tri) er sangs, 2. ye shes kyi lha gShen lha 'od dkar, 3. bya ru g-yas pa, thabs kyi mchog, Srid pa sangs po 'bum khri, 4. bya ru g-yon pa, ses rab kyi phul ston pa, gShen rab mi bo の四人 (cf. gZer mig 615.9-4; S. G. Karmay, *The Arrow and the Spindle*, Studies in History, Myth, Rituals and Beliefs in Tibet, Kathmandu, 1998, p. 133) であるが、Sa trig er sangs は「界の母」(dbyings kyi yum) と呼ばれている。Cf. Per Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet*, London, 1995, p. 25, & plate 2 & 3. 特に plate 2 & 3 ではボン教のこの女神を視覚的に確認できる。

72 Kun tu bzang po はボン教に於いては「法身」なので、ここの表現は少し奇妙である。

73 Thu'u bkwan の誤解かも知れないが、gZer mig 638には... 1.2. ..bon phyi rgyud ..1.6.bon nañ rgyud ..という表現がある。

74 典拠の一つは、『頭の黒い小人の顕現』(dBu nag mi'u 'dra chags) であり、ここに引かれる四句を連続的ではないが全て見出すことが出来る。Cf. *The Call of the Blue Cuckoo, an Anthology of Nine Bonpo Texts on Myths and Rituals*, Bon Studies 6, ed. S. G. Karmay & Y. Nagano, Osaka, 2002, Text 3, p.98, ll. 15-17 & p. 127, folio 13a5-7. gZer mig 中には ab 句に類似した句が見い出される (例えば, gZer mig 477.3-4: dang po ye med stong pa la // srid ni ye yod cung la bsrud //) が、cd 句は見出せない。但し、以下の注に示すように、Thu'u bkwan はこの文章を直接ボン教文献より引用している訳ではなく、' Jig rten mgon po の dGongs gcig yig cha (正確には彼の甥 dBon po Shes rab 'byung gnas の注) から孫引きしている (後注75参照)。

75 器世間 (snod) と有情世間 (bcud)、すなわち入れ物である世界と、中身である生あるもの。

76 Thu'u bkwan のテキストは phya であるが、phywa に訂正する。ボン教の文脈では神格を意味する時は phywa と表記する必要がある。Cf. Karmay, *Arrow*, p.250 ff. 一方 phya は後述の九乗の最初の乗 Phya gshen theg pa (運勢予言のシェン乗) に見られるように「予言」又は「活力」を意味する。Cf. Karmay, *Arrow*, p. 247, n.9. ボン教以外の人にはこの区別は厳密には解りにくいようであり、Thu'u bkwan は常に両者を混同している。

外道の逸脱した見解である、ディグン派 ('Bri gung) のジクテンゴンポ ('Jig rten mgon po)⁷⁷はおっしゃっている。近ごろ至る所に大いに広まっている壊災の儀礼 (gto chog) などにも前述の語 (「最初に、本来無なる...」云々) と同じものが数多くあらわれている。

また、ボン教の著作である 'Dus pa rin po che'i rgyud⁷⁸ という書には、

くく世俗の点では、実在などに執着するので「有」である

勝義の点では執着を離れているので「無」である

両者は心の部分であるとして、執着せず散乱しなければ

空性の智慧といわれる。

無分別 [知] が全てを包括して満ちわたり明瞭で澄みきっているならば

修習の対象そのものである。

すなわち、見解と修習の二者を連関させて行じたなら

この生において解脱という結果を得ることは確実である。>>

などと言われている説明の仕方は、[仏教の] 経と論からの教えと同じ意味であるようにみえ、チェンガ・ロドゥーギェルツェン (sPyan snga Blo gros rgyal mtshan: 1402-1472)⁷⁹はおっしゃっている。また、クンキェン・シェルオー (Kun khyen Sher 'od = Shes rab 'od zer)⁸⁰とタクツァン訳経官 (sTag tshang lo tsā ba)⁸¹は、ボン教の九番目の乗の教えは、ニンマ派のゾクチェン (rdzogs chen) に対応す

77 'Bri gung 'Jig rten mgon po (1143-1215)は dGongs gcig yig ca の著者。'Bri gung 'Jig rten mgon po の dGongs gcig yig ca 自体は伝わらないが、彼の甥 dBon po Shes rab 'byung gnas (1187-1241)によるその注の中にこの Thu'u bkwan の文章はほぼそのまま見出すことが出来る。驚いたことに、Bon gzhun 'ga' zhig tu 以下の文章がそこに見い出されるので、「幾つかのボン教の著作には」といいながら、Thu'u bkwan はボン教の著作を直接参照している訳ではなく dBon po Shes rab 'byung gnas のものから孫引きしていることが解るのである。Cf. *dGongs gcig yig cha, Detailed Presentations of 'Bri-gung 'Jig-rten-mgon-po's Dgongs gcig precepts of Māhāyāna Buddhist Philosophy by Dbon-po Shes-rab 'byung-gnas*, Reproduced from manuscript tracings of prints belonging to the Ven. Rtogs-ldan Tshan of Sgang-sngon and 'Bri-gung Dbon sprul, by D. Tsondu Senghe, (2 vols), Bir, 1975, vol. 1, pp. 292, ll. 1-3 (= 'Jig ten mgon po'i gsung bzhi bcu pa, fol. 20b1-3): gnyis pa Mu stegs kyi grub mtha' ngan pa 'khyar ba'i 'khyar bon ni / Bon gyi gzhung las / dang po ye med stong pa las / de nas ye yod cung tsam srid / de nas ba mo skyas tsam srid / de nas zil pa phrum tsam srid / zer nas / mthar sgo nga las skyes par 'dod pa dang / Phywa (sic, read Phywa) dang dBang phyug la sogs kyis byas par 'dod pa ni / Mu stegs dBang phyug pa'i grub mtha' 'khyar ba yin /

78 Hoffmann 334 n.11には gZer mig のこととするが、正しい。bKa' 'dus pa rin po che'i rgyud gZer mig (cf. Hoffmann 340). 少し似た文章が gZer mig 219.2-4: kun rdzob tu ni dngos mams zhen pas yod / dam pa'i don du chags pa spangs pas med / gnyis ka sems kyi chas zin ma chags ma yengs pas / stong pa nyid kyi ye shes bskyed pas skyes zhes bya'o // ; id. 734.16-17: mi rtog yongs khyab gsal dwangs na / sgom pa'i dngos po de nyid yin / にある。この最後の 2 pāda は gZer mig にはないようである。しかし、実際には Thu'u bkwan はこの文章を gZer mig から直截引いているのではなく、以下の注に明かなように、sPyan snga Blo gros rgyal mtshan (1402-1472) の「ニンマとボンの体系」(rNing ma dang bon gyi mnam gzhag) から孫引きしている。fol. 4a4-4b2: ... Bon gyi 'Dus pa rin po che'i rgyud bya ba / rGya cher rol pa'i don 'du ba zhig la / ... kun rdzob tu ni ... 'bras bu thob par nges zhes te / ... 引用部分は 4 行目の一シラブル足りないところまでそのままである。但し、Thu'u bkwan のテキストでは同じく一シラブル欠けている 7 行目は Blo gros rgyal mtshan のテキストでは、de ltar lta sgom gnyis ka 'brel bar spyad pa na と正しく 11 シラブルに書かれている。

79 Cf. rNing ma dang bon gyi mnam gzhag [*Collected Works of sPyan snga ba Blo gros rgyal mtshan*, Reproduced from Mongolian block prints, (5 vols), Gedan Sungrab Minyam Gyunphel Series 158, vol. 5), fol. 4b2 (= p. 465): ... de 'dra'i lta sgom spyod gsum mams bka' bstan bcos nas bshad pa dang don 'dra ste / ... 尚、Blo gros rgyal mtshan は mKhas grub rje (1385-1438) の弟子である。

80 この Kun mkhyen Shes (rab) 'od (zer) の記述についても Thu'u bkwan は何か具体的なものに拠っているのではなく、上の sPyan snga Blo gros rgyal mtshan の著作により孫引きしていることがわかる。Kun mkhyen Shes (rab) 'od (zer) についてはあまりよく知られていないが、sPyan snga Blo gros rgyal mtshan の記述よりサキヤ派の Red mda' ba (1349-1412) の弟子であることが解る。Cf. rNing ma dang bon gyi mnam gzhag, fol. 4a2-4 (= p. 465): Chos rje Rid (sic, read Red) mda' ba'i slob ma Kun mkhen Sher 'od kyis / rgyal po Srong btsan sgam po yan Bon med / de nas rang bzo byas bon byung / Khri strong sde btsan dus su Hwa shang bskrung (?) kyang slob ma 'gas rdzogs chen brtsams / de la brkus (?) nas Bon gyis theg pa rim dgu brtsams / bon gyi lugs la rgyal bas gang la gang 'dul du bstan pa gnyis bstan ces dang / da lta'i rdzogs chen pa dang 'dod lugs gcig par bshad de / rdzogs chen gyi mnam gzhag ches rgya che zHING / Bon gyi rtsa ba'i gzhung gi gnang (?) rtogs na / rdzogs chen gyi lta sgom spyod gsum dang 'das mi 'dug la Bon gyi rtsa ba mams rdzogs chen la brkus ba dang dor (?) sa mi 'dug go //

るとも語っている。私が見たあるボン教の著作⁸²には、以下のように述べられている。

本性的に清浄な存在の根拠 (gzhi) のあり方について、仏陀と衆生の二者以前に、光明にして空なるボン身⁸³は、その本質本性清浄であり、習気の障害によって汚されず、何物でもないものであってしかも何でも照らし出すものであり、原初より仏陀の本質として存在するものであり、行為の原因から成立するものではなく、行為の縁に依存するものでもなく、努力することもなしに自然にありのままに存在し、それを悟ったからといって良くなるわけではなく、それを悟らないからといって悪くなるわけでもないの、仏陀と衆生に存在するが、その二者に良し悪しは無く、全てのものに大遍満してあるのが存在の根拠のあり方であって、そこ（その存在の根拠）から輪廻と涅槃の全てが自然に成り立ち、全ての法はその中に存在する。

それそのものの働きは、遮られることなくたちあられ、悟るなら智慧としてあられ、悟らないなら業と煩惱としてあられる。この意味を征服して直感するなら、[存在の根拠の] 原初から存在するあり方を悟ったのであり、それを悟ったならおのれの心相続にありのままにたちあられ、それがたちあられたら、結果たる三身を直観的に得るのである。そのあり方の本質は、覆い隠されることなく、赤裸々に明白に輝く。思考 (rtog dpyod) の活動能力 (g-yo rtsol) によって汚されていない赤裸々な状態において、⁸⁴ 明知 (rig pa) は智慧 (ye shes) としてたちあられ、その時、想起することなく凝視し、とどまることなく徹底的であり、分別することなく赤裸々で、つかむことなく直視するそれを、自ずと生ずる明知の智慧 (rang byung rig pa'i ye shes) と呼ぶのである⁸⁴。それを目を据えて見つめること (cer gyis lta ba) が見解 (lta ba) であるといわれるのである。

修習 (sgom pa) については、脈管の八つの花卉の上にある、心という宝の宮殿のまん中に、五つの精液 (dwangs ma) [がある]。そのまん中に、[五] 色の糸玉が絡みあったような五知 [がある]。そのまん中に、光の塊のボン身がある。それは本質が空であるから常住ではない。知覚しつつ輝いているので断滅でもない。どのようにも認識することができないものであり、それ(ボン身)の働きは、音・光・輝きの三 (sgra 'od zer gsum) [であるが、その三] に於て、三門 (= 身口意) と六 [識] 身と六境として妨げられることなくあられる。その本質を、見ることと見る主体との両者の区別無しに目を据えて見つめて (cer gyis bltas pas), 自然にあられるもの (lhang gyis shar ba) に散乱することなく、離れることなく入ること ('jog pa)⁸⁵が修習 (sgom pa) であるといわれる。

[修習を] 分けるならば、(1) 限定時間修習 (thun sgom), (2) 本性修習 (ngang sgom), (3)

81 sTag tshang lo tsa ba Shes rab rin chen (1405-?) の Grub mtha' kun shes nas mtha' bral sgrub pa (Thimphu, 1976) fol. 30a 5- (p. 99.5-) にはボン教の九乗 (名称は Thu'u bkwan のものと少し異なる場合がある) が解説されており、その最後 (fol. 31b1 = p. 100) に dgu pa ni rdzogs rim pa rdzogs chen pa dang mthun pa ste / と言われている。また、'Jam dbyangs bzhad pa (1648-1722) の Grub mtha' chen mo (Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1994, 237.10-) にも dBang phyug pa (Saiva) 章にボン教の九乗説が mKhas grub rje (の gZugs brnyan gsal ba'i me long (= Tohoku 5500 (26): gZugs brnyan gsal bar byed pa'i me long) を引いて紹介されているが、用いられている九乗の名称は sTag tshang lo tsa ba のものと全く同じであって、通常のボン教のものとは少し異なることは大変興味深い。

82 「私が見たあるボン教の著作には」(kho bos mthong ba'i bon gzhung zhig na) という何でもない表現に Das も Hoffmann も奇妙な訳を与えている。Cf. Das, p. 16: "In Bon works which they possess"; Hoffmann, p. 335: "In einem Bon-Text, den sie studiert hatten".

83 仏教の「法身」に相当する語。

84 この部分のみ 'Bru rGyal ba g-yung drung (1242-1290) の sNyan brgyud sngon 'gro'i rim pa, no date, no place name, pp. 83.3-4 にパラレルがある。

85 Cf. ting nge 'dzin la mnyam par 'jog pa 入定 (蔵漢大辞典 p. 907b)。

界修習 (klong sgom)⁸⁶の三つ [に分けられるが、その] の [内] (1) 最初 [の限定時間修習] は、[心に] 出会って、それから数と時間に切って修習するのである。始めは [心の] 安定は少ない。中ほどでは、[安定している時とそうでない時が] 等しい。最後には、三昧の本性に完全に入る。置くならばとどまり、放つなら去り、把えるならば掴むのである。必要なときが来たら、限定時間修習 (thun sgom) は規定の状態に達したたのである。

(2) 二番目 [の本性修習 (ngang sgom)] は、ある時点で、顕現が自ら解脱する経験があらわれる。三昧には集まることも離れることも無いので、修習することもなく、[心が] 散乱することもない心の安定が生ずるなら、本性修習 (ngang sgom) は規定の状態に達したたのである。

(3) 三番目 [の界修習 (klong sgom)] は、その様な明知 (rig pa) を実習したことによって、[修習の] 意味が直観的にとらえられ、修習されるべきものや修習する主体を超えた、虚空の本質のように、把握し分別する心を超えた状態が生ずる。その場合には、すべての煩惱が智慧としてあらわれる。すべての顕現は清浄なボン界⁸⁷であると悟って、輪廻と涅槃、善と悪、取るべきものと捨てるべきものが、区別のない一味となって、ボン身が自らの境地を獲得すれば、界修習 (klong sgom) は究極段階へと導かれたたのである。

と、言われている。これら [の記述] は、後のゾクチェン派が述べる立場と同じであるので、ボン教とゾクチェンの二者は意が通じ合っているようである。

[5. 九乗 (theg pa dgu) の教判]

九次第の乗 [の教え] によってボン教の教義が立てられると言われている。九⁸⁸とは、(1) 運勢予言のシェン [乗] (phyas gshen), (2) 現象世界のシェン [乗] (snang gshen), (3) 神通力のシェン [乗] ('phrul gshen), (4) 有のシェン [乗] (srid gshen) が原因の四乗, (5) 優婆塞 [乗] (dge bsnyen), (7) 聖音ア [乗] (a dkar), (6) 聖仙 [乗] (drang srong)⁹⁰, (8) 本源のシェン [乗] (ye gshen) が結果の四乗, (9) 特別に偉大な一乗 (khyad par chen po'i theg pa gcig)⁹¹とで九つである。

(1) 運勢予言のシェン [乗] (phyas gshen) には三百六十の壊災 [の儀式] (gto sum brgya drug cu), 八万四千の診断法 (dpyad brgyad khri bzhi stong) があり、

86 修習の三段階を示す用語は同じものが 'Bru rGyal ba g-yung drung (1242-1290) の sNyan brgyud sngon 'gro'i rim pa, no date, no place name, pp. 122-123に見出せるが、解説されている内容は同じものではない。

87 仏教の「法界」に対応する語。

88 ボン教の九乗の教判には、「北宝蔵」(byang gter) の九乗、「中宝蔵」(dbus gter) の九乗、「南宝蔵」(lho gter) の九乗の三種類があることが知られているが、ここに紹介されているものは専ら「南宝蔵」(lho gter) の九乗のみである。「南宝蔵」の九乗については、シェンラブ・ミボの大伝記である『栄光の書』(gZi brjid) の一部に基いて紹介した Snellgrove の詳細な研究がある。Cf. D. Snellgrove, *The Nine Ways of Bon*, Excerpts from gZi-brjid, Oxford University Press, London, 1967. また、『栄光の書』は最近中国で12冊からなる洋装本が出版された (mDo dri med gzi brjid, Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 2000)。三種類の九乗については以下の論文参照。- K. Mimaki, A Fourteenth Century Bon po Doxography, *The Bon sgo gsal byed by Tre ston rgyal mtshan dpal - A Preliminary Report toward a Critical Edition* -, *TIBETAN STUDIES*, Proceedings of the 6th Seminar of the International Association of Tibetan Studies (Fagernes 1992), 2 vols, The Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo, 1994, vol.2, [pp.570-579], pp. 573-575; - id., *Doxographie tibétaine et classifications indiennes, Bouddhisme et Cultures Locales*, Quelques cas de réciproques adaptations, Actes du colloque franco-japonais de septembre 1991, édités par FUKUI Fumimasa et Gérard FUSSMAN, Ecole française d'Extrême-Orient, Etudes thématiques 2, Paris, 1994, [pp.115-136], pp.126-132.

89 Thu'u bkwan のテキストでは phywa であるが、phyas に訂正する。上注76参照。

90 どういう訳か Thu'u bkwan は九乗の列挙に際しては第六乗と第七乗の順序を間違えている。以下の解説中では正しい順序で解説している。

91 普通は最後の乗は「無上乘」(bla med theg pa) と言われている (cf. Snellgrove, p. 11 & 226, etc.)。

(2) 現象世界のシェン [乗] (snang gshen) には四歌讃門 (gyer sgo⁹² bzhi), 八吠吟法 (skad cong brgyad)⁹³, 四十二酬謝儀式 (gtang rag bzhi bcu rtsa gnyis) があり,

(3) 神通力のシェン [乗] ('phrul gshen) には神通力の書物 (lta byang⁹⁴ rdzu 'phrul gyi gzhang) [があり],

(4) 有のシェン [乗] (srid gshen) には三百六十の [普通の] 葬送儀礼 (shid thabs sum brgya drug cu), [不自然死を遂げた人のための] 四葬送儀礼 ('dur sgo bzhi), 八十一調伏法 ('dul thabs brgyad cu rtsa gcig) があり,

(5) 優婆塞 [乗] (dge bsnyen) には全ての世界の生成と完成の経 (sNod bcud 'byung rdzogs kyi mdo sde) などがあり,

(6) 聖仙 [乗] (drang srong) には四部の經典集成 ('bum sde bzhi) などがあり,

(7) 聖音ア [乗] (a dkar) には多くのタントラ (rgyud lung) があり,

(8) 本源のシェン [乗] (ye gshen) には四部の心論 (sems lung sde bzhi) があり,

(9) 特別 [に偉大な一乗] (khyad par ba) には五部の秘訣 (man ngag sde lnga) があるという。

四つの原因のボンにより、主観客観の分別の四部分を除く。優婆塞 [乗] (dge bsnyen) と聖仙 [乗] (drang srong) の二つにより、煩惱障を除く。聖音ア [乗] (a dkar) と本源のシェン [乗] (ye gshen) の二つにより所知障を除く。特別 [に偉大] 大 [な一乗] (khyad par chen po) によって、生まれつきもっている [煩惱] を根本から断つ。また、四つの原因のボンにより、沢山の劫のあいだ浄化すれば、四つの信解行地 (mos spyod kyi sa) を得る。優婆塞 [乗] と聖仙 [乗] により、三阿僧祇劫のあいだ道を登りつめた後、解脱を得る。聖音ア [乗] と 本源のシェン [乗] により、次の生で (skye ba gcig la) 解脱を得る。特別 [に偉大] 大 [な一乗] によって、この一生のうちに (tshe gcig gis, つまり今生のうちに) ボン身を得ると説かれている。

[6. 本書の典拠]

ボン教の普及の歴史と、その教義的立場などを、細かく解説した著作を手に入れることができなかったで、チベットに、前期・中期・後期の三つのボン教が興った様子などを、ディグン [派のジクテンゴンボ] の『一密意書』(dGongs gcig)⁹⁵に説かれている通りに、また、見解・修習と [九] 乗などの認め方を、マンカル国 (yul Mang mkhar) の秘密のボン窟で、タジク、インド、中国、チベットなどの持明者・学者全てが集まって、ボン教の八万四千の法門より集めた rDzong 'phran nyi 'od

92 Thu'u bkwan のテキストは sgom であるが、sgo に訂正する。gyer sgom という用語は辞書にも登録されており、また、仏教文献で用いられている時は (例えばグライ五世のテキスト [Tohoku 5813]) gyer sgom が用いられることが多いが、ボン教の文脈で用いられる時は必ず gyer sgo である (cf. Snellgrove 42.9; Bon sgo gsal byed 113a3)。「四歌讃門」とは Bon sgo gsal byed (fol. 113a3 ff.)によれば、四つの対象、つまり、神 (lha), 福運 (g-yang), ニエン妖怪 (gnyan), 鬼魔 (sri) に対して歌讃を吟ずる儀式を云う。g-yang については Karmay, Cuckoo, pp. x-xi 参照。

93 八吠吟法とは八種類の動物の鳴き声を真似て吟ずることによって神を呼び魔を制圧する方法を言う。gZi brjid も八種 (Snellgrove, p. 42.10: gcong brgyad skad; p. 46.14: skad kyi gchang brgyad) であるが、Bon sgo gsal byed (fol. 116 a4 ff.)では九種 (skad cong dgu) となっており、ドラゴン ('brug), ガルダ鳥 (khyung), 白鳥 (ngang mo), 孔雀 (ma bya), カッコウ (khu byug), 雲雀 (lco ga? = co ga), 鸚鵡 (ne tso), 鴉 (pho rog), 虎の蜂 (stag sbrang bu) が挙がっている。

94 lta byang の意味不明。Hoffmann n.7 (p. 337)は lta byad と読み、恐らく魔術的な呪いであろう、という。gZi brjid や Bon sgo gsal byed には相当する表現はなく、唯一 rdzu 'phrul lha sgom (Snellgrove, 98.13) からは、lta は lha の誤りではないかという気がするが、よく解らない。

95 上注77参照。

rgyan⁹⁶という[書物]に書いてある通りに記したのである。

[7. ボン教の寺院]

チベットには、[ツァン (gTsang) の] シェン・ダルディン[寺] (gShen dar sdng)⁹⁷やギャロン (rGyal mo rong) のユンドゥンラディン[寺] (g-Yung drung lha sdng)⁹⁸などがあったが、後に中国の皇帝(乾隆帝)⁹⁹の軍隊が破壊し、[ユンドゥン] ラディン[寺]のあとにガンデン (dGa' ldan)¹⁰⁰という、ゲルク派の寺を新しく立てさせた。ボン教の教義は禁止するという命令¹⁰¹が大いに出されたにもかかわらず、現在でもギャロン (rGyal rong) やツァコ (Tsha kho) などには、ボン教の寺院が数多くあるようである。

[8. 結びの偈頌¹⁰²]

103- 仏法とボン教は対立するものであるが

仏法にボン教が混ざりボン教に仏法が混ざっているので

汚れなき法眼を持たない私のようなものは

仏法とボン教の違いを区別することにうんざりしてしまった。

ボン教と言って蔑んでいても、差し迫った場合には

占いひも (ju tig) を持ったボン教徒に取捨選択をお伺いする

ボン教のように呪文を唱えることを喜び壊災の饗礼 (gto thabs) などの

ボン教の厄払いの儀式 (bcos ka) によって利益を得ることを皆が望む

考えてみるとまさにこの生きている間に

このような多くの戯論をどうしてなすことができようか

今この[修行することが] 可能な時を一度得たときに

いったい誰が禪定を根本的に修習しないだろうか

96 不祥。

97 ツァン (gTsang) にあるこの僧院の地理的位置は、Karmay (1972) 末尾の地図上に確認出来る。

98 Cf. Karmay, Arrow, p.42 & p.121.

99 Cf. Hoffmann, n.6 (p. 338); Karmay, Arrow, p.121. 乾隆帝の軍隊がユンドゥンラディン寺を破壊するのは 1775 年である (cf. Karmay, *id.*, p. 41 & p. 121)。

100 ユンドゥンラディン寺が破壊されて、その後に建つゲルク派の寺の名前は Thu'u bkwan によれば dGa' ldan であるが、Karmay(Arrow, p. 121) によれば Byang chub dge 'phel gling であり、アムド仏教史 (fol. 267a7 = p. 533) によれば bsTan 'phel gling である。

101 ギャロンに於けるボン教禁止令の碑文の研究には例えば次のものがある。Per Kvaerne & E. Sperling, Preliminary Study of an Inscription from Rgyal-rong, *Acta Orientalia* 54 (Copenhagen), 1993, pp. 113-125.

102 以下の偈頌は全て何らかの詩学的手法で書かれている。最初の偈頌は全ての行の頭に「仏法」(chos) の語を、次の偈頌は「ボン」(bon) の語をもつ。次の偈頌は行の中央に同語が反復される yamaka (zung ldan) という手法で、次の偈頌は 3 シラブル目と 4 シラブル目に「多くない」(ma mang) という語がくり返される手法で、最後の偈頌は 2 シラブル目と 5 シラブル目に否定辞 (min) を置くという手法で作られている。

103 この部分は CDH 版には欠けている。

為すべきことは多くはないのだから、為すのなら正法をなせ
語ることは多くはないのだから、語るのなら法話を語れ
考えるべきことは多くはないのだから、考えるなら業とその果を考えよ
行くべき所は多くはないのだから、行くのなら閑静なところへ行け
法〔話〕でもなく世間〔話〕でもないような話
必要でもなく必要でないのでもないようなこの〔話〕
長くもなく短くもない〔この話〕のなかで
明瞭でなく不明瞭でもないままに語ったのである。 -103

『一切の宗義の典拠と教義を説いた善説たる水晶鏡』より、『ボン教の宗義の興り方』〔の章〕、説き了る。

(補注)〔3. ボン教徒の教義的立場〕の末尾に、十地の名称に見られないものが挙げられているが、それらは Bon sgo gsal byed 67a5- にシャンシュンに伝わる十地として挙げられているものにやや類似している。 gnyis pa zhang zhung ltar na / mDzod dang mDo phran gnyis ka mthun par ... gnyis (67b1) pa Dri med shel gyi sa / gsum pa (A 17b6) 'Od zer 'phro ba'i sa bzhi pa Phyag rgya sgyur ba'i sa / lnga pa Bon nyid sprin tshogs sa ...。しかし、Thu'u bkwan の紹介するものとは微妙に違うため、Thu'u bkwan の典拠についての調査は尚継続する必要がある。

〔略号表〕

アムド仏教史 (A mdo chos 'byung): dKon mchog bstan pa rab rgyas, *Histoire du Bouddhisme dans l'Amdo*, Introduction par Yon tan rgya mtsho, Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IVe Section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, no date.

Bon sgo gsal byed: K. Mimaki & S. G. Karmay, *Bon sgo gsal byed, Two Tibetan Manuscripts in Facsimile Edition of a Fourteenth Century Encyclopedia of Bon po Doxography*, Bibliotheca Codicum Asiaticorum 13, The Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco, The Toyo Bunko, Tokyo, 1997.

ブトン仏教史: *The Collected Works of Bu-ston*, edited by Lokesh Chandra, Śatapiṭaka Series vol. 64, part 24, New Delhi, 1971, pp. 633-1055 (212 folios) [ラサ版].

C: 中国版 GTSML, cf. GTSML.

D: GTSML in Das pp. 3-9.

ダライ五世王統記: *Bod kyi deb ther dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs*, Mi rigs dpe skrun khang, 1981.

Das: S. C. Das, *Contributions on the Religion and History of Tibet*, Bibliotheca Himalayica, Series III, Volume 1, New Delhi, 1970.

DTH: *Documents de Touen-houang relatifs à l'Histoire du Tibet*, (Bacot, Thomas, Toussaint), Paris, 1940.

G: dGon lung 版 GTSML.

GTSML: Grub mtha' shel gyi me lon, 本稿に於ては特に, *Thu'u bkwan grub mtha'*, Kun su'u mi rigs dpe skrun khang, 1984(= C).

H: GTSML in Hoffmann pp. 415-419, cf. Hoffmann.

Hoffmann: *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, Akademie der Wissenschaften und Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1950, Nr. 4, Wiesbaden, 1950.

K: Bon po bKa' 'gyur in: Per Kvaerne, The Canon of the Tibetan Bon pos, *Indo-Iranian Journal* XVI-No.1 (1974), pp. 18-56, No.2 (1974), pp. 96-144.

Karmay, Arrow: S. G. Karmay, *The Arrow and the Spindle, Studies in Hinstory, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*, Mandala Book Point, Kathmandu, 1998, pp. 41-54.

Karmay, Cuckoo: S. G. Karmay & Y. Nagano (ed.), *The Call of the Blue Cuckoo, An Anthology of Nine Bonpo Texts on Myths and Rituals*, Osaka, 2002.

Karmay(1972): *The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon*, Oxford University Press, London, 1972.

KC: bKa' 'gyur Catalogue published in Chengdu = *g-Yung drung bon gyi bka' 'gyur glog par ma'i dkar chag*, Si khron zhing chen mi rigs zhib 'jug pu'o bod kyi rig gnas zhib 'jug khang, no date. (mimeographic print).

Legs bshad mdzod: *Legs bshad rin po che'i gter mdzod*, Mi rigs dpe skrun khang, 1987.

Mvyut: *Mahāvvyutpatti*, (ed.) Sakaki R. 榊亮三郎, 梵藏漢和四譯對校 翻譯名義大集, 2 vols, Kyoto, 1916-25, (rémp. Tokyo, 1965; Kyoto, 1998).

Re'u mig: S. C. Das, Life of Sum-pa Khan-po, also styled Yeśes-Dpel-hbyor, the author of the Rehumig (Chronological Table), *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1889 pp. 37-84.

Snellgrove: *The Nine Ways of Bon*, Excerpts from gZi-brjid, Oxford University Press, 1967.

T: Bon po brTen 'gyur in: Per Kvaerne, The Canon of the Tibetan Bon pos, *Indo-Iranian Journal* XVI-No.1 (1974), pp. 18 – 56, No.2 (1974), pp. 96-144.

TM: *A Catalogue of the New Collection of Bonpo Katen Texts*, (2 vols), Bon Studies 4 & 5 (= Indices), ed. S. G. Karmay & Y. Nagano, Osaka, 2001.

Tohoku: (大蔵経 No. 1-4567): *A Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons*, Sendai, 1934; (蔵外文献 No. 5001-7083): *A Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan Works on Buddhism*, Sendai, 1953.

Z: Zhol 版 GTSML.

gZer mig: *mDo gZer mig*, Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1991.

事務報告

A01-03●計画研究「チベット大蔵経と蔵外文献」：成果の一部「チベット学に於ける原典研究の意義—【宗教の水晶鏡】「ボン教」章の翻訳をめぐる—」

研究代表者：御牧 克己 京都大学大学院文学研究科 教授

【要旨】

本計画研究は、チベット学に於ける古典学の再構築を目指し、以下の二点より研究を遂行した。

1. 未入手文献の入手。チベット大蔵経の写本、チベット蔵外文献、ボン教大蔵経について従来我が国に将来されていないチベット文献の入手に努めた。結果として、世界のチベット学に対等の立場で張り合えるようなチベット学の拠点を築くことが出来たと信ずる。

2. 主要文献の整理（目録、解題、批判的校訂本、翻訳、データベースの作成等）。チベット大蔵経とチベット蔵外文献について夫々に行う必要があるが、特に、具体的な分野研究としては、宗義文献の体系的な整理と、ボン教教義文献の解明（仏教教義文献との比較にも留意しつつ）に主眼を置いて研究を遂行した。分野研究の成果としては、多くのテキストの批判的校訂本と翻訳が蓄積されているが、今回の成果発表については、古典学の文献学的観点から原典班として特に顕著な問題点を重層的に指摘出来る特定のテキストの翻訳を中心にそれらの諸問題を再考してみた。

【連携の成果】

原典班は、言う迄も無く原典の所在の調査や入手、読解や分析を中心に研究を継続しているが、当然のことながら、それらの作業は、その作業自体に既に大きな意味があるのではあるが、さらにはその後のステップへ進むための必要不可欠な段階として行っているという意味もあり、原典班の研究によって得られた成果は他の班に有益な資料を提供している。同時に、原典班がその作業をより有効に進めるにあたって、シンポジウムや個別の研究会を通じて、他の「本文批評と解釈」班、「世界の古典像」班、「伝承と需要（世界、日本）」班、「近現代社会と古典」班から受けた利益は大きい。特に、「情報処理」班からは複雑なデータをより有効に利用するための方法手段について受けた恩恵は多大である。総じて、「古典学の再構築」プロジェクトの各班の間は有機的に連携が取られており、情報の交換は、公的レベルでまた個人的レベルで密接に行われているといえる。

【位置付け】

チベット仏教文献は、インド仏教文献の散逸して伝わらない多くの部分をチベット語訳で保持しており、また、漢訳仏教文献に含まれない多くの文献を含んでおり、いわばインド仏教文明、中国仏教文明を有益な仕方で補足する役割を担っている。仏教文献は一般に、生きとし生けるものに対する慈悲、生きとし生けるものを苦悩から救うという救済論的使命に根ざした生命倫理に関する金言に満ちており、モラルの指標を見失いつつある現代社会に対して有効なモラルの規範を提供している。また、文献中には仏教学の文献のみならず、菩薩が一切智者となるために学ぶべき学問分野としての医学、薬学、天文学、占星術、美術、工芸、文法学、論理学等の分野の文献も多く含まれており、比較思想的に重要な視点を提供している。ボン教文献の現代文明に対する意義については、未だ未解明の文献が多いため簡単に述べることは現時点では困難であるが、既に解明されている部分に限定して考えても、他の文明に類を見ない神話や伝承を多く含んでおり、世界の宗教史や文学史に特異な視点を提供しうるといえる。今回発表する成果の一部にその点を示しえたと信ずる。

【発表成果一覧】

- 「チベット牧象図」再考, 『通信』第24・25号, 日仏東洋学会, 東京・京都, 2001. 3, pp.10-17.

- "Jñānasārasamuccaya kk° 20-28; "Mise au point" with a Sanskrit Manuscript", *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding, The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2000, pp. 233-244.

- 「チベット語の原典」, 『学術月報』, 2000.11, pp.36-39.

- 「チベット仏教修行の一断面—所謂「チベット牧象図」について—」, 『修行の研究』, 京都大学大学院文学研究科, 2000, pp.49-72.

- "A Preliminary Comparison of Bonpo and Buddhist Cosmology", *New Horizons in Bon Studies*, Osaka, 2000, pp.89-115.

- 「仏教の仏陀とボン教の師シェンラブ・ミポの32の身体的特徴 (32相)」, 『チベット文化域におけるボン教文化の研究』, 国立民族学博物館, 大阪, 1999, pp. 1-10.

ヴァスバンドゥに帰せられるチベット翻訳文献群について

室寺 義仁

序

本稿は、西暦400年頃のインド仏教教学を代表する学匠、ヴァスバンドゥ（世親）に帰せられるチベット翻訳文献群をリスト・アップして整理し、その作業過程で判明する若干の問題点を指摘して、些かの分析・検討を加えんとするものである。今後の、サンスクリット翻訳文献群としてのチベット大蔵経研究に資すると思われる留意点を示すこととしたい。

さて、仏教徒にとって、聖典伝承（アーガマ）とはいかなるものであろうか。仏教を文字通り、仏の教え、すなわち、歴史的実在人物としてのブッダの説いた言葉と、それについて、その後二千数百年の間に行われてきた解釈の総体としての、仏の教え、あるいは少なくとも、それに基づいて、乃至は喚起されて行われてきた思索の総体としての、仏由来の教え、と理解するならば、聖典伝承とは、第一義的には、現存する「ブッダの言葉の集成」、即ち、知り得る限りできるだけ古い段階で、仏教徒が「ブッダの言葉」として認めていたものの集成、第二義的には、少なくとも、仏由来の教えとして認められて来た大乘經典などを含む集成ということになる。

文献学者が従来、第一義的な聖典伝承として、主に研究対象としてきたものは、大きく分けて、一つに、南伝パーリ聖典として伝わる、中期インド語のパーリ語で伝えられてきた五つのニカーヤがあり、二つには、北伝漢訳經典として伝わる、漢語に翻訳された四つの阿含がある。前者は、古くは紀元前280年頃の部派分裂以前に遡り得ると考えられる伝承を伝えている。また後者は、最古のもので西暦300年代末に、恐らくは古典サンスクリット語で、あるいは何らかの古典インド語で口承伝承されて来た「ブッダの言葉」を、漢語に翻訳したものである。¹

一方、チベット大蔵経は、8世紀後葉から始まる仏典の古典チベット語への翻訳文献が集成されたものである。大部分が、原典がサンスクリット文献であることが明らかな、翻訳されたインド仏教文献群であり、「カンギュル」（仏説の翻訳）と、「テンギュル」（論書の翻訳）の二大部門から成り立っている。² しかしながら、「カンギュル」は、そのまま、パーリ・ニカーヤや漢訳阿含に対応するよ

- 1 詳しくは、本庄良文「南伝ニカーヤの思想」、『インド仏教2』、岩波講座東洋思想第9巻1988年、特に、pp. 36-40や、榎本文雄「初期仏教思想の生成—北伝阿含の成立」、『インド仏教1』、岩波講座東洋思想第8巻1988年、pp. 100-116、また、『現代語訳「阿含經典」—長阿含経』第1巻、平河出版社1995年、冒頭の「長阿含経」解説などを参照いただきたい。
- 2 詳しくは、御牧克己「チベット語仏典概観」、『チベットの言語と文化』、冬樹社1987年、pp. 277-314を参照いただきたい。なお、「カンギュル」は、仏説としての戒律（vinaya）文献群を含むが、本稿のテーマからは考察対象外となる。
- 3 なお、パーリ・ニカーヤの中の一部經典と個別的に対応関係を示す、mahāsūtra と呼称される10部（ただし、『デンカル目録』では、9部）のテキスト群が存在するが、これらチベット訳としてのみまとまった形の聖典伝承について、詳しくは、Peter Skilling, *Mahāsūtras: Great Discourses of the Buddha*, Vol. I: Text, Oxford 1994を参照していただきたい。

うな、集成された形での第一義的聖典伝承を含まない。³ なぜなら、チベット王国が国教として導入しようとしていた仏教とは、下記に表示する『デンカルマ目録』から明らかなように、専ら、大乘経典の教えであったからである。

そこで本稿は、チベット大蔵経という膨大な文献群の内、「カンギュル」を直接扱うことはせず、「テンギュル」中にヴァスバンドゥの諸著作として伝わる、チベット仏教前期伝播期 (*sna dar*) において翻訳された諸文献に限定して着目する。⁴ と言うのも、ヴァスバンドゥは、聖典伝承を取り上げ、仏教史上初めて、その伝承されてきた聖典の用語／表現を解釈 (*vyākhyā*) するための軌範 (*yukti*) を提起して、⁵ 仏教学匠としては、言わば、インド古典文献として残る最古の古典解釈学を今に伝えているからである。

したがって、聖典伝承 (アーガマ) という語も、ここでは限定的な意味で用いたいと思う。すなわち、ヴァスバンドゥが、自らの論書の中で引用していることによって、または、経典を注釈する際の注釈対象としていることによって確認できる、彼のもとにアーガマとして伝わったブツダの文言、あるいは、彼が正統なアーガマとして認めた文言を、サンスクリット「原典」(注釈／解釈対象本文としての Grundtext) の聖典伝承として狭義に捉えたいと思う。その結果として、大乘経典などを含む第二義的な意味での聖典伝承を取り扱うこととなる。その上で、古典チベット語への前期伝播期の翻訳作業上の問題点に些か光を当ててみたいと考えるものである。

検討手順として、(1) まず、西暦824年にチベット王宮で作製された最古の訳経目録、『デンカルマ目録』に掲載されているテキストであるか否かを確定する。その内、現在もなお写本が伝わるサンスクリット原典からの翻訳資料に限定して、分析作業を行うこととする。前世紀には原典研究のための第1次資料とされて来た代表的なサンスクリット校訂テキストも、現在は、諸写本のマイクロフィッシュ版やCD-ROM版の公開に伴って、再度、写本と照合して批判的に吟味しながら取り扱うべき研究状況となってきたからである。(2) 次に、その翻訳事例の個別的検討に当たっては、経典とその注釈書、あるいは、論書とその注釈書、さらには複注というように、同一の翻訳者グループによって一まとまりのセットとして翻訳が行われている文献群を取り上げる。と言うのも、例えば、或る翻訳者グループによるA文献群と、別のグループによるB文献群との間で、同一のテーマが同一の文言でヴァスバンドゥによって論じられている場合には、両文献群の間での訳出例の比較検討が可能となるであろう。また、具体的な翻訳の作業手順、つまり、本文翻訳に先行する注釈書の翻訳というような作業過程が確認できるであろうし、さらに、それぞれの翻訳者グループに特有な訳例を、複数の翻訳文献において吟味することができるであろうからである。

- 4 ヴァスバンドゥの諸著作についてのリストは、結城令聞『世親唯識の研究 上』、青山書院1956年、再版：大蔵出版1986年、pp. 35-42、(並びに、同著者『唯識学典籍志』、東京大学東洋文化研究所1962年、再版：大蔵出版1985年も参照。)に挙げられるものが最初期の研究成果であろうと思われる。その後、山口益『世親の浄土論』、法蔵館1966年、pp. 4-14では、30部のテキスト名が列挙される。さらに、Nakamura Hajime, *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*, Kansai Uni. of Foreign Studies 1980の中では、9部の論書・偈頌と、先行論書に対する注釈書5部、そして、経典 (*sūtra*) に対する注釈書7部が挙げられる。三枝充恵『人類の知的遺産14 ヴァスバンドゥ』、講談社1983年、pp. 129-134では、小乗論書として1部、大乘論書として、自身の著作6部に、著作の真偽をめぐって疑問が抱かれている2著作を加え、他者の論書に対する注釈書4部を挙げ、そして、経典への注釈として6部が列記されている。このようなヴァスバンドゥの著作活動については、おおよそ、五方面に分かって見る考え方が、桜部建『仏教の思想2 存在の分析 (アビダルマ)』、角川書店1969年、p. 156において、「(1) アビダルマ論師としての活動、(2) 瑜伽唯識説の体系的樹立、(3) 如来蔵思想の解明、(4) 大乘経典に対する注釈、(5) 論理研究」と示されているのが参考となろう。さらに、サンスクリット文献研究を主とする最近の研究成果を詳述する、塚本啓祥・松長有慶・磯田熙文編著『梵語仏典の研究Ⅲ 論書篇』、平楽寺書店1990年、において、菅原泰典が担当する「瑜伽行・唯識論書」のヴァスバンドゥの項を参照いただきたい。
- 5 最近の論文としては、特に、Peter Skilling, Vasubandhu and the *Vyākhyāyukti* Literature, *Buddhist Studies*, Vol.23, No.2, 2000, pp.297-350を参照いただきたい。

(1) 『デンカルマ目録』収録の有無

『デンカルマ (lDan/lHan dkar ma) 目録』(〔P.5851, D.4364.〕西暦824年成立。編纂者は、ペルツェク、ナムカ・ニンポ、ルイ・ワンボなど。)6に記載されたテキストであるか否かについて、以下に、照合の上、表示する。なお、原典名は、サンスクリット名を併せて表記する。

『デンカルマ目録』〔目次とテキスト番号は、Lalou No. に準拠する。〕	目録記載の諸文献の内、ヴァスバンドゥに帰せられる諸論書〔左記同様、Lalou No.〕
1-7. 大乘経 (<i>theḡ pa chen po'i mdo sde</i>) [1-239] 8. 大経 (<i>mdo chen po, Mahāśūtra</i>) [240-248] 9. 中国から翻訳された大乘経 (<i>theḡ pa chen po'i mdo sde rgya las bsgyur pa</i>) [249-270] 10. 小乗経 (<i>theḡ pa chuñ nu'i sde</i>) [271-308] 11. 論書 (<i>bstan bcos</i>) [309-315] 12. 真言のタントラ (<i>gsaṅ śnags kyi rgyud</i>) [316-328] 13. 五大ダラニ (<i>gzuñs chen po lña, Pañcarakṣā</i>) [329-333] 14. 大小種々ダラニ (<i>gzuñs che phra sna tshogs</i>) [334-436] 15. 百八名号 (<i>mtshan brgya rtsa brgyad</i>) [437-445] 16. 種々礼讃 (<i>bstod pa sna tshogs</i>) [446-463] 17. 種々誓願 (<i>smon lam sna tshogs</i>) [464-475] 18. 吉祥の同義異語 (<i>bkra śis kyi rnam grañs</i>) [476-482] 19. 律蔵 (<i>'dul ba'i sde snod</i>) [483-513] 20. 大乘経の注釈 (<i>theḡ pa chen po'i mdo sde'i tīkā</i>) [514-564]	[536] <i>blo gros mi zad pa bstan pa'i 'grel pa</i>, 6000 śl, 20bp. ≈ <i>Akṣayamatīnirdeśaṭīkā</i> [537] <i>sa bcu pa'i rnam par bśad pa</i>, 426011, 16 bp, 60 śl. ≈ <i>Dasabhūmivyākhyāna</i> [542] <i>ga ya go ri'i mdo'i rnam par bśad pa</i>, 130 śl. ≈ <i>Gayaśīrṣavyākhyāna</i> [554] <i>sgo drug pa'i gzuñs kyi bśad pa</i>, 31 śl. ≈ <i>Ṣaṇmukhadhārañvyākhyāna</i> [555] <i>sañs rgyas rjes su dran pa'i rgya cher 'grel pa</i>, 630 śl, 2bp, 30 śl. ≈ <i>Buddhānusmṛtiṭīkā</i> [557] <i>chos bži pa'i rnam par bśad pa</i>, 30 śl. ≈ <i>Caturdharmakavyākhyāna</i>

6 以下、P., D. は、それぞれ北京版、デルゲ版の略。また、その後に続く番号は、それぞれ『大谷目録』(西藏大蔵経研究会編『西藏大蔵経 総目録・索引』1961年、縮刷復刻版：臨川書店1985年)、『東北目録』(東北帝国大学法文学部編『西藏大蔵経 総目録・索引』1934年)に従う。
『デンカルマ目録』の研究、索引については、上掲御牧論文注記(9)参照。本稿では、ラルー女史による目録索引番号を用いる。Cf. Les textes bouddhiques au temps du roi Khri-srox-lde-bcañ, *Journal Asiatique*, 1953, pp.313-353.

21. 中国から翻訳された大乘経の注釈 (<i>theg pa chen po'i mdo sde'i tika rgya las bsgyur ba</i>) [565-572]	
22. 中観の論書 (<i>dbu ma'i bstan bcos</i>) [573-605]	
23. 禪定の書 (<i>bsam gtan gyi yi ge</i>) [606-613]	
24. 唯識の論書 (<i>mam par ses pa'i bstan bcos</i>) [614-654]	
	[633] <i>mdo sde rgyan gyi bsad pa</i> , 2370 śl, 7bp, 270 śl. ≈ <i>Sūtrālamkārabhāṣya</i>
	[636] [<i>dbus dan mtha' rnam par 'byed pa'i chig le'ur byas pa</i> , 70 śl.] <i>de'i 'grel pa</i> , 640 śl, 2 bp, 40 śl. ≈ <i>Madhyāntavibhāgaṭīkā</i>
	[638] <i>phuṅ po lha'i rab tu byed pa</i> , 132 śl. ≈ <i>Pañcaskandhaprakaraṇa</i>
	[643] <i>sum cu pa'i rab tu byed pa</i> , 30 śl. ≈ <i>Triṃśikā</i>
	[646] <i>ñi cu pa'i rab tu byed pa</i> , 20 śl. ≈ <i>Vimśatikā</i>
	[647] <i>ñi cu pa'i 'grel pa</i> , 130 śl. ≈ <i>Vimśatikāvṛtti</i>
	[649] <i>mam par bsad pa'i rigs pa</i> , 1800 śl, 10bp. ≈ <i>Vyākhyāyukti</i>
	[651] <i>las bsgrub pa'i rab tu byed pa</i> , 300 śl, 1bp. ≈ <i>Karmasiddhiprakaraṇa</i>
	[653] <i>rten cin 'brel par 'byuṅ ba'i rgya cher bsad pa</i> , 4bp. ≈ <i>Pratītyasamutpādayākhyā</i>
25. 大乘の種々なる論書 (<i>theg pa chen po'i bstan bcos sna tshogs</i>) [655-685]	
26. 小乗の論書 (<i>theg pa chuṅ ñu'i bstan bcos</i>) [686-694]	
	[686] <i>chos mñon pa mdzod kyi tshig le'ur byas pa</i> , 700 śl, 2bp, 100 śl. ≈ <i>Abhidharmakośakārikā</i>
	[687] <i>mdzod kyi 'grel pa</i> , 9000 śl, 30bp. ≈ <i>Abhidharmakośabhāṣya</i>
27. 論理学認識論の部 (<i>tarka'i phyogs</i>) [695-722]	
28. テイソン・デツェン王の著された御作 (<i>btsan po khri sron lde btsan gyi mdzad pa'i gtsug lag</i>) [723-729]	
29. 大校閲が未だなされていない經典 (<i>gsuñ rab zu chen ma bgyis pa</i>) [730]	
30. これから翻訳されるべき論書 (<i>bstan bcos sgyur 'phro</i>) [731-736]	

以上、大乘經典に対する注釈書として6部、唯識の論書として(ただし、[646]の偈頌と[647]の自注を1部として数え)8部、そして、小乗の論書として、[686]の偈頌と[687]の自注から成る *Abhidharmakośabhāṣya* の1部がリスト・アップされている。これらの諸テキストがヴァスバンドゥに帰せられることは、『デンカルマ目録』そのものに明記されているわけではないが、現行のチベット大蔵経に伝えられる、そのそれぞれのテキストに添えられたコロフォンから確定することができる。したがって、計15部の諸著作が、ヴァスバンドゥに帰せられる、前期伝播期の翻訳文献群であることが判明する。

ただし、【デンカルマ目録】において、例えば、[554] *Ṣaṇmukhadhāraṇīvyākhyāna* が「大乘経の注釈」カテゴリーに分類されている点、なぜ、ダーラニーが「大乘経」として位置付けられてい

るのか、また、〔653〕 *Pratītyasamutpādayākyā* が「唯識の論書」に分類されている点、なぜ、当該テキストが『縁起経』（Lalou No. 297）に対する注釈とは価値付けされていないのか、などの分類カテゴリーに関する諸点は不明である。

次に、比較のために、北京版・デルゲ版の両チベット大蔵経に収められる、『大谷目録』・『東北目録』から知り得る、ヴァスバンドゥに帰せられる諸著作のリストを、サンスクリット名で挙げる。別途、漢訳が存在する論書の項目は、漢訳名を挙げることにする。

チベット大蔵経 目次		ヴァスバンドゥに帰せられる諸論書	
北京版〔大谷 No.〕	デルゲ版〔東北 No.〕	チベット訳された論書 〔P:大谷目録 No.〕〔D:東北 目録 No.〕なお、 ☐ 内は、 サンスクリット写本が現存 するもの	漢訳が存在する論書 〔大正大蔵経 No.〕
カンギユル (<i>bka' 'gyur</i>) (清朝康熙帝1684-92年開 版, 3度の覆刻)	カンギユル (<i>bka' 'gyur</i>) (デルゲ王テンパツェリン 1729-33年開版)		
1. 秘密部 (<i>rgyud</i>) 〔1-729〕	1. 律部 (<i>'dul ba</i>)〔1-7〕		
2. 般若部 (<i>ser phyin</i>) 〔730-759〕	2. 般若部 (<i>ser phyin</i>)〔8-43〕		
3. 宝積部 (<i>dkon brtsegs</i>) 〔760〕	3. 華嚴部 (<i>phal chen</i>)〔44〕		
4. 華嚴部 (<i>phal chen</i>) 〔761〕	4. 宝積部 (<i>dkon brtsegs</i>) 〔45-93〕		
5. 諸経部 (<i>mdo sna tshogs</i>) 〔762-1029〕	5. 経部 (<i>mdo sde</i>) 〔94-359〕		
6. 戒律部 (<i>'dul ba</i>) 〔1030-1055〕	6.1. 十万タントラ部 (<i>rgyud 'bum</i>) 〔360-827〕		
	6.2. 古タントラ (<i>rñin rgyud</i>) 〔828-844〕		
	6.3. 時輪経疏 (<i>dus 'kor 'grel bsad</i>) 〔845〕		
	6.4. ダラニ集 (<i>gzuns 'dus</i>) 〔846-1108〕		

テンギユル (<i>bstan 'gyur</i>) (清朝雍正帝1724年開版)	テンギユル (<i>bstan 'gyur</i>) (デルゲ王テンパツェリ ン1737-44年開版)		
7. 讃頌部 (<i>bstod tshogs</i>) [2001-2063]	7. 礼賛部 (<i>bstod tshogs</i>) [1109-1179]	[P.2037, D.1146] <i>Triratnastotra</i>	
8. タントラ疏部 (<i>rgyud 'grel</i>) [2064-5183] 9-22: 経疏 (<i>mdo 'grel</i>)	8. タントラ部 (<i>rgyud</i>) [1180-3785]		
9. 般若部 (<i>śer phyin</i>) [5184-5223]	9. 般若部 (<i>śer phyin</i>) [3786-3823]		
10. 中観部 (<i>dbu ma</i>) [5224-5480]	10. 中観部 (<i>dbu ma</i>) [3824-3980]		
11. 諸経疏部 (<i>mdo tshogs 'grel pa</i>) [5481-5520]	11. 経疏部 (<i>mdo 'grel</i>) [3981-4019]	[P.5487, D.3987] <i>Buddhānusmṛtīfākā</i> [P.5488, D.3988] <i>Ekagāthābhāṣyā</i> 〈なお <i>Ekagāthā</i> は、 <i>Gāthāsaṃgraha</i> の冒頭 偈として世親によって 収録。〉 [P.5489, D.3989] <i>Samṣukhādhāraṇīvyākhyāna</i> 〈タントラ部 [P.3518, D.2694] 所載 Text に同 じ。〉 [P.5490, D.3990] <i>Caturdharmakavyākhyāna</i> [P.5492, D.3991] <i>Gayāśīrṣavyākhyāna</i> [P.5494, D.3993] <i>Daśabhūmivyākhyāna</i> [P.5495, D.3994] <i>Akṣayamatīnirdeśafākā</i> [P.5496, D.3995] <i>Prañīyasamutpādayākhyā</i> 〈Skt.断片が伝わる。〉 [P.5516, D.4015] <i>Bhadracaryāpranidhā-</i> <i>naṭīkā</i>	密教部 [1361]六門陀羅尼經論 (失訳) 釈経論部 [1535]大乘四法経釈(法 成訳?) [1531] 文殊師利菩薩 問菩提経論(菩提流支訳 535年) [1522] 十地経論 (菩提流支等訳508-511 年)
12. 唯識部 (<i>sems tsam</i>) [5521-5586]	12. 唯識部 (<i>sems tsam</i>) [4020-4085]	[P.5527, D.4026]	瑜伽部 [1604] 大乘莊嚴経論

13. 阿毘達磨部 (mxon pa'i bstan chos) 〔5587-5604〕	13. 阿毘達磨部 (mxon pa) 〔4086-4103〕	<u>Mahāyānasūtrālamkāra- bhāṣya</u> 〈チベット訳伝：世親 著作〉 〔P.5528, D.4027〕 <u>Madhyāntavibhāga</u> <u>bhāṣya</u> 〔P.5529, D.4028〕 <i>Dharmadharmatāvibhāga- vṛtti</i> 〔P.5551, D.4050〕 <i>Mahāyānasamgraha- bhāṣya</i> 〔P.5556, D.4055〕 <u>Trimsikākārikā</u> 〔P.5557-8, D.4056-7〕 <u>Vimśatikākārikā</u> <u>Vimśatikāvṛtti</u> 〔P.5559, D.4058〕 <u>Trisvabhāvakārikā</u> 〈中観部〔P.5243, D.3843〕,龍樹に帰され る Text 参照。〉 〔P.5560, D.4059〕 <i>Pañcaskandhaprakaraṇa</i> 〔P.5561, D.4060〕 <i>Vyākhyāyuktisūtrakhaṇḍa- sata</i> 〔P.5562, D.4061〕 <i>Vyākhyāyukti</i> 〔P.5563, D.4062〕 <i>Karmasiddhiprakaraṇa</i> 〔P.5590, D.4089〕 <u>Abhidharmakośakārikā</u> 〔P.5591, D.4090〕 <u>Abhidharmakośabhāṣya</u>	(波羅頗蜜多羅訳 唐 630-633年) 〈漢訳伝：無着著作〉 〔1599〕中辺分別論 (真 諦訳) 〔1560〕辯中辺論 (玄奘訳 唐661年) 〔1595〕攝大乘論釈 (真諦訳 陳563年／梁 548年) 〔1596〕攝大乘論釈論 (達磨笈多訳 隋605- 616年) 〔1597〕攝大乘論釈 (玄奘訳 唐648-649年) 〔1586〕唯識三十論頌 (玄奘訳 唐648年) 〔1588〕唯識論 (瞿曇般 若流支訳 東魏 538 -543年) 〔1589〕大乘唯識論 (真諦訳 陳563年) 〔1590〕唯識二十論 (玄奘訳 唐661年) 〔1612〕大乘五蘊論 (玄奘訳 唐647年) 毘曇部 〔1560〕阿毘達磨俱舍論 本頌 (玄奘訳) 〔1558〕阿毘達磨俱舍論 論 (真諦〔499-569年〕訳) 〔1559〕阿毘達磨俱舍論
---	--	--	---

(2) サンスクリット翻訳文献群としてのチベット大蔵経研究遂行上の問題点

さて、上掲の検討手順(1)に言及した条件を満たすテキストは、現在のところは、写本のマイクロフィッシュ版の公開という条件を加味すると、次の3部となろう。すなわち、*Daśabhūmivyākhyāna*, *Triṃśikā*, *Viṃśatikāvṛtti* である。

まず、(2)-1: *Daśabhūmivyākhyāna*, 『十地経解釈』(漢訳タイトル: 『十地経論』)については、当該テキストそのものの写本が発見された訳ではないが、解釈対象本文である *Daśabhūmikasūtra* のグプタ文字で書写されたサンスクリット写本が新たに発見され公開された。K. Matsuda: *Two Sanskrit Manuscripts of the Daśabhūmikasūtra Preserved at the National Archives, Kathmandu*, Tokyo 1996 がそれである。この写本2本は、松田がその Introductory Remarks の中で指摘しているように、ヴァスバンドゥが解釈対象とする本文形態と一致する、再詠の偈頌部分を含まない散文形態の『十地経』の伝承である。⁷ そこで、ヴァスバンドゥの解釈対象本文の文言を、3世紀末から8世紀末の約500年間に渡って重訳されて来た漢訳6本の『十地経』、当該写本・チベット大蔵経のそれと比較してみる。すると、細部において異読が確認されることから、必ずしも、写本やチベット訳に伝わる経自体をもって、それがそのままヴァスバンドゥのもとに伝わった聖典伝承とは見なし得ない可能性があるという点を指摘しておきたいと思う。

また、(2)-2: *Triṃśikā*, *Viṃśatikāvṛtti* については、K. Mimaki, M. Tachikawa, A. Yuyama: *Three Works of Vasubandhu in Sanskrit Manuscripts*, Tokyo 1989 を参照していただきたい。本稿では、ヴァスバンドゥは、*Viṃśatikāvṛtti* の中で、*Viṃśatikā* 第9偈の自注において、「一切があると言うのは、バラモンよ、ただ十二の〔識別の働く〕場 (*dvādaśāyatanāni*, 「十二処」) がある、という限りのことである。眼と見えるもの、耳と音声、鼻と香り、舌と味、皮膚と触れるもの、意(*manas*)と法(*dharma*)、これらを一切と言うのです」とのアーガマには、本来の意図がある (*ābhiprāyika*) として、「一切は〔意による〕識別化のみ、との〔大乘の〕説示」(*viññaptimātradeśanā*) の立場から解き明かすことになるのであるが、⁸ その解釈に至るまでの、彼の「六つの識別のまとまり」(*ṣaḍviññānakāya*, 「六識身」) についての考え方を示す、自作の偈の翻訳例を取り挙げてみたい。検討手順(2)で言及した事例の一つの好例であろうと思われるからである。

(2)-1: ヴァスバンドゥが解釈対象とする経本文とは、現存の写本本文が異なる可能性がある例

下記に、漢訳6本の『十地経』に伝わる、「十二支縁起」の支分中の、最後の支分である「死」を説明する文言を、上から順に漢訳年代の古いものから新しいものへと示す。

漸備一切智徳経 西晋 竺法護訳	(T.10, 476b25)	其身陰壊
十住経 姚秦 鳩摩羅計訳	(T.10, 515a16)	壊五陰身
六十華嚴 東晋 佛駄馬跋陀羅訳	(T.9, 559a2)	壊五陰身
世親の『十地経解釈』: 十地経論 後魏 菩提流支・勒那摩提訳 本文と論の文言	(T.26, 169b17/b19)	壊五陰身
八十華嚴 唐 実叉難陀訳	(T.10, 194b6)	能壊諸行
佛説十地経 唐 尸羅達摩訳	(T.10, 553b5-6)	能壊諸行

7 拙論、『華嚴経』『十地品』における「唯心」(*cittamātra*) について、『高野山大学密教文化研究所紀要』第14号(2001年), pp.(119)-(159)も併せて参照していただきたい。

8 詳しくは、『東方学』第105輯に掲載予定の拙論、仏教的「一切」(*sarva*) と識別 (*viññāna*) —世親の有部批判—、を参照。

明らかに、唐代以降の『十地経』の文言が書き換えられていることが分かる。唐代訳以前の経文が、輪廻再生する生き物全般の「死」を説明して、「色・受・想・行・識」の五種より成る身体の壊死と捉えているのに対して、⁹『十地経』の理想とする菩薩像にとっての「死」、即ち、最後まで残った衆生救済への意欲としての「行」を無にすることへと、原典そのものの文言が展開していることが推察される。そして、下記に示す通り、その展開後の経の文言を伝えるのが、原典としては今に伝わるサンスクリット・テキストであり、チベット訳としては「カンギュル」中の経文である。

Daśabhūmikasūtra (Kondo ed., 99.17:) *saṃskāra-vidhvaṃsanam ca karoti.*

写本の Facsimile ed. (Matsuda Facsimile ed. Ms.B 30b4) も文字通り同じ読みを示す。

同様に、「カンギュル」の *Daśabhūmikasūtra* チベット訳も、同じ意味の文言である。[P. No.761, Li 104a5:] 'du byed 'jig par yañ byed do.

「テンギュル」に属する、ヴァスバンドゥに帰せられる論書 *Daśabhūmivyākhyāna*, 『十地経解釈』(漢訳タイトル:『十地経論』)のチベット訳でも、該当個所の注釈対象本文は、「カンギュル」に一致する。[P. No.5494, Ņi 255a5:] 'du byed 'jig par yañ byed pa.

しかし、少なくとも、ヴァスバンドゥのもとに伝わった経原典の文言は、6世紀初頭の漢訳資料である菩提流支・勒那摩提訳『十地経論』の文言を信頼すれば、より古い伝承、すなわち「壊五陰身」であったのである。

(2) - 2 : 注釈対象本文訳に先行する注釈書の訳出

ヴァスバンドゥによる「六つの識別のまとまり」(*ṣaḍvijñānakāya*) についての偈が、*Vyākhyāyukti* の中で初めて示され、その後著された *Prañīyasamutpādavyākhyā* でも自ら引用する。そこで、その同じ偈に対する、それぞれのチベット訳を対比して次に示す。それぞれで翻訳者たちが共通する、グナマティの注釈を添える。なお、当該偈は、現在までのところ、以下のチベット訳テキストの2箇所を確認し得たのみであり、サンスクリット原文は見出していない。参考までに、試訳を挙げておく。

「対なる5つ〔の *āyatana*, 「処」〕というのは、諸感官 (*indriya*) それぞれの目的対象 (*artha*) が、ただそれらのみであること。それ (*manas*) だけの〔目的対象〕は、その目的対象〔つまり、*dharmā*〕だけというのが、対なる第6番目の〔識別の働く〕場〔つまり、「意処」と「法処」〕である。」

Vasubandhu の <i>Vyākhyāyukti</i> (D.93b4, P.109b5)	Vasubandhu の <i>Prañīyasamutpādavyākhyā</i> (D.16a7-b1, P.18a3-4)
<i>dbañ po gañ gi don gañ ñid //</i>	<i>lña po gñis ni dbañ po rnams //</i>
<i>yin pa gñis tshan lña dag go //</i>	<i>gañ gi don ni de dag ñid //</i>
<i>gañ ñid kyi ni don ñid gañ //</i>	<i>gañ de ñid ni don de ñid //</i>
<i>gñis tshan skye mched drug pa yin //</i>	<i>drug pa'i skye mched gñis yin no //</i>

9 詳しい比較資料として、拙論、死の定型表現を巡る仏教徒の諸伝承、『密教文化』第190号(1995年), pp.101-112を参照。

Guṇamati による <i>Ṭikā</i> (D.261b2-3, P.142a4-6) <i>bsdu ba'i tshigs su bcad pa ni don 'di ñid kyi dbaṅ po gaṅ gi ni mig la sogs pa'i dbaṅ po'i 'o // don gaṅ ñid ni gzugs la sogs pa yul lo // de ltar na skye mched gñis tshan lña dag yin no // gaṅ ñid kyi zes bya ba ni yid kyi dbaṅ po'i 'o // don ñid gaṅ zes bya ba ni tshor ba la sogs pa ste / gñis tshan skye mched drug pa yin no //</i>	Guṇamati による <i>Ṭikā</i> (D.116a1-3, P.137b7-138a2) <i>lña po gñis gaṅ ze na / dbaṅ po rnams gaṅ gi don gaṅ yin pa de'i don de dag ñid yin gyi gzan ma yin te / dper na mig gi dbaṅ po'i don gzugs kho na yin pa nas lus kyi dbaṅ po'i ni reg bya yin no zes bya ba'i bar du'o // mig daṅ gzugs nas lus daṅ reg bya'i bar de dag ni lña po gñis kho na yin no // mig daṅ gzugs nas lus daṅ reg bya'i bar lña po de dag ni skye mched du ni bcu yin no // yid gaṅ yin pa dag ñid kyi don yin gyi gzan gyi ma yin pa daṅ / don gaṅ yin pa de ñid yin kyi rten ni ma yin pa ste / de ltar na drug pa'i skye mched gñis ni yid kyi skye mched daṅ / chos kyi skye mched do //</i>
上記両テキストの翻訳者は、インドの和上 (rgya gar gyi mkhan po) Viśuddhasiṃha と Śākyasaṃpha、並びに、ツァンの僧・大翻訳官 Devendrarakṣita。	上記両テキストの翻訳者は、コートンの和上 (li'i mkhan po) Sūrendrākaraṃprabha と大翻訳官 (žu chen gyi lo tsā ba) Nam mkha'。

上掲の左欄中、チベット僧・デーヴェンドララクシタの肩書き「大翻訳官」は、注釈対象本文に当たる *Vyākhyāyukti* のチベット訳コロフォンに記される *žu chen gyi lo tsā ba bande gtsaṅ/ritsaṅs* に従った。他方、その注釈書 *Ṭikā* では、*lo tsā ba bande* とあって、肩書きはただの翻訳官である。すなわち、チベット訳コロフォンに従う限り、*Ṭikā* の翻訳は、デーヴェンドララクシタが「大翻訳官」任官以前の仕事であり、少なくとも、これら両テキストの翻訳事情を勘案する限り、共同翻訳作業手順として、まずは、注釈テキストから翻訳事業を開始し、その完成後、続いて、その本文テキストを翻訳して行くという作業過程を想定することができる。*Vyākhyāyukti* も *Pratītyasamutpāḍavyākhyā* も『デンカルマ目録』所載の前期伝播期の翻訳である。

また、チベット僧・ナンカーは、上掲右欄の両書の翻訳に従事しただけでなく、実際に、*Pratītyasamutpāḍavyākhyā* の解釈対象本文である、*Pratītyasamutpāḍādivibhaṅganirdeśa nāma sūtra* (P. No.877, D. No.211。)も翻訳している。すなわち、彼は *Sūtra*, *Vyākhyā*, *Ṭikā* の三本共に翻訳に関わっているわけである。しかしながら、既に別論考の中で論じたように、縁起解釈における「誕生（再生）」と「死」の説明句を分析した結果、ヴァスバンドゥの *Vyākhyā* に対して *Ṭikā* を著したグナマティの知る *Sūtra* は、ヴァスバンドゥが解釈を行なった *Sūtra* とは、別の版であったことが判明した。他の論書に引用されるヴァスバンドゥの *Vyākhyā* のサンスクリット断片から解読し得る、*Sūtra* 両版の一語の違いに起因して、グナマティは苦肉の注釈を行うことになるのである。その注釈に引き摺られて、ナンカーは *Vyākhyā* を誤訳してしまうこととなる。¹⁰

このような例から、論書とその注釈書が同一グループの手によって共同翻訳されている場合には、

10 詳しくは、"Guṇamati's Version of the *Pratītyasamutpāḍādivibhaṅganirdeśa*," *Tibetan Studies* Vol.II, pp.647-656, Wien 1997を参照していただきたい。

注釈者の本文理解のもとで翻訳作業が行なわれている可能性が高く、論書の原著者自身が表現しようとしている内容そのものの正確な理解のためには、十分な注意を払って吟味する必要があると思われる。

事務報告

A01-08●公募研究「サンスクリット翻訳文献群としてのチベット大蔵経の研究」

研究代表者：室寺 義仁 高野山大学文学部 助教授

【要旨】

本計画研究は、平成11年10月、高野山大学所蔵デルゲ版チベット大蔵経の完全デジタル資料が完成し、世界で初めて、チベット大蔵経の一つの版全体が、PC上の研究分析対象資料として活用できるようになったことを契機とし、当該デジタル資料を活用することによって、チベットへの仏教前期伝播期におけるサンスクリット原典からの翻訳文献（特に、経典と論書）から知り得る、個々の翻訳者による翻訳技術・翻訳用語の特性を個別的に明らかにすることを目指すものである。

【他領域との連携による成果】

本研究は、特にインド学・中国学といった隣接する他分野から学ぶべき点が多い。例えば、古典サンスクリットの‘*ārya*,’ ‘*pudgala*’という「高貴な人」、「〔個々〕人」という普通名詞が仏教術語として対に用いられる時には、それぞれ、最高の真実である「四諦」をすでに見た人、その精神ステージに必ず至るという意味で悟りの流れにすでに入った7タイプの人、という意味で用いられる。チベット訳はそのような仏教教義解釈を前提として、‘*phags pa*,’ ‘*gan zag*’の語が用いられる。一方、漢語では、「聖」と「賢」の語で区別される。つまり、チベット訳語に対する考察を巡らすための前提として、サンスクリット学の知見、並びに、仏教文献の翻訳史としては、古典チベット語文化圏に遡ること約500年の歴史を誇る中国古典学分野の識見を必要とする。その意味で、原典班研究集会における、特に「経書」研究分野の発表から多くを学び得た。また、本研究は、仏教徒にとっての異文化圏への聖典伝承問題でもあるため、シンポジウムや原典班研究集会における、イスラム文明における第1の古典である「コーラン」の口承伝承に関わる研究成果からも、例えば、文字言語文化ではなく、音声言語文化の中での伝承において、朗読者と写字者との間から生まれ得る、写本上の異読問題などについての留意すべき諸点を新たな観点から学び得た。

【位置付け】

当該研究は、原典班のチベット学分野に属するものであり、研究対象とする歴史文献は、古典インドの仏教徒たちによる伝承が、西暦700年代後葉から800年代前葉にかけて、主として古典サンスクリットから古典チベット語へと翻訳された聖典群である。すなわち、チソン・デツェン王の仏教国教化政策に従って、779年にサムイェーの大本堂が完成した頃から、カシュミール出身の大学匠たち、スーレンドラボーディ、ジナミトラ、ダーナシーラといった人々の協力を得て、最初期の翻訳が開始される。彼らは、それぞれに『華嚴経』『般若経』といった初期の大乗経典、小乗論書のアビダルマや戒律の重要テキストの翻訳に関わり、そして、ティデ・ソンツェン王（777-815年）と、その息子ティツク・デツェン／レルパチェン王（806-841年）治下の仏教興隆事業のもと、翻訳術語・表現が標準化される過程において重要な役割を果たし、『翻訳名義大集』（814年成立）の編纂にも参画している。その結果、824年には、チベット最古の翻訳目録である『デンカルマ目録』が作製されるに到る。

こうしたチベットへの仏教前期伝播期において、サンスクリット仏典から翻訳された文献群から知り得る、個々の翻訳者による翻訳技術／翻訳用語の特性を個別的に明らかにすることを、本研究計画

は目指している。例えば、西田龍雄が、中古チベット語（旧仏教チベット語：7世紀－9世紀初頭）と古典チベット語（826年旧仏教チベット語が改定され、綴字規則とサンスクリット化された統辞法をもって制定された新仏教チベット語）に区分し、あるいは、András Róna-tas が、Mittel-Altibetisch (650 - 814. チベット人翻訳官ペルツェックやイエーシェーデーなどの翻訳活動期)と Spät-Altibetisch (815 - 11c. イエーシェーオエやリンチェンサンポなどを代表とする、サンスクリットからチベット語への訳語語彙集である『翻訳名義大集』『二巻本訳語集』に従った翻訳時期)に区分する、これら両時期に渡る翻訳事情を、個別的事例に即して少しずつ明らかにして行きたいと考えるものである。すでに Ernst Steinkellner は、『翻訳名義大集』に表れる古典チベット語数詞表現が、『華嚴經』翻訳表現に用いられるものと一致することを指摘しているが、こうした事例の確認を、さらに文献学的に推し進めたいと思う。ただし、本研究は、『デンカルマ目録』所載のテキストの内、現在もなお写本が伝わるサンスクリット原典からの翻訳資料に限定して、分析作業を行うこととした。前世紀には原典研究のための第1次資料とされていた代表的なサンスクリット校訂テキストも、近年の写本のマイクロフィッシュ版やCD-ROM版の公開に伴って、再度、写本と照合して批判的に吟味しながら取り扱うべき研究状況となって来ているためである。しかし、未だ前途遼遠たる思いである。

【研究成果】

上掲論文の通り。

【発表成果一覧】

室寺義仁

「『華嚴經』「十地品」における「唯心」(*cittamātra*)について」、『高野山大学密教文化研究所紀要』第14号、2001年、pp. (119) - (159)。

「『十地經』における「大悲」(*mahākaruṇā*)について」、『日本仏教学会年報』第67号、2002年、pp. 13 - 26。

「仏教的「一切」(*sarva*)と識別(*vijñāna*)—世親の有部批判—」、『東方学』第105輯掲載予定。

チャパチョキセンゲの二諦説 ——*dBu ma śar gsum gyi ston thun* 和訳研究(3)——

森山 清徹

解説

チャパチョキセンゲ(1109–1169, 以下チャパ)による二諦すなわち世俗諦と勝義諦の相互関係や相違を吟味するテキストは, Helmut Tauscher 氏の出版本には表題として, *dBu ma śar gsum gyi ston thun*『東方自立中観三論書の千の薬用』と挙げられているが, そのコロフォンには, *dBu ma de kho na nīd kyi snīn po*『中観の真理の真髄』なるタイトルが示される。したがって, コロフォンに示される後者が表題かと思われるが, 前者が表題とされる事情についてはさらなる吟味が必要であろう。以下においては, そのテキストから知られるチャパの二諦説に関する見解を訳出と共に解明しようとするものである。

チャパは, 二諦の区別を以下の通り規定している。

世俗諦と勝義諦とは同一物 (*no bo bcig*) に関して *ldog pa* が異なる。例えば, 壺にとつての(原因と条件により) 作られたものであるということと無常であるということのように¹。

bum pa'i byas pa dan mi rtag pa ltar no bo gcig la ldog pas byas pa'i tha dad pa (p.2,11)

bden pa gñis no bo gcig la ldog pa tha dad pa kho na (p.10,12., p.12,20)

ここで *ldog pa* 意味するところを考察するなら, この例のように, 同一の壺に関して作られたものであると知ることと, 無常であると把握することは観点の相違による区別となる特徴 (*distinction*) の違いがある。それに加え, 二諦の相違に関して挙げられる作られたものであることと無常であることとはこの場合, 単なる上位, 下位の概念としての区別や単なる遍充関係ではなく, 作られたものであることは一般的知識により知られ得るが, 無常であるということは修習を重ねた者のみの認識として知られ得るという相違があるということである。すなわち, そこにはレベルの異なりが存在する。それは決して概念的に区別されるというような同一レベルにおいてもあり得る単なる識別ではないと思われる。このことは, 先に示した二諦の区別に関する実例と以下のチャパによる二諦それぞれの定義を考慮すれば明らかとなろう。

知識の対象として示される事物の特徴を有したもののだけ [壺] を依り所として究極的吟味としてのプラマーナによって確定された事柄 [無常ということ] が勝義諦であり, 究極的吟味にあらざるプラマーナによって確定された事柄 [作られたものということ] が世俗諦であるという二 [諦] に区別される。

śes byar mtshon pa'i mtshan gzhi tsam gzhi byas nas mthar thug dpyod pa'i tshad mas gtan la phab pa don

1 ツォンカバも二諦相互の関係をチャパと同様に考えている。cf 森山 (2001a), (2002b)。

dam pa'i bden pa dan / mthar thug mi dpyod pa'i tshad mas gtan la phab pa kun rdzob kyi bden pa gñis su dbye'o // (p.1,18-20)²

すなわち、ブラマーナを究極的な吟味としてのものとそうでないものの二種に区分³し、前者を勝義諦とし後者を世俗諦とするのであるから、そこにレベルの異なる知識を読み込んでいる。したがって、同一の壺に関して、世俗諦としては、作られたものという知識を、勝義諦としては無常という知識を対応させていると思われる。それは、世俗諦と勝義諦とは同一なものを対象としているのであるが、修習の質と量に基づくレベルの異なる知識により認識された意味内容としては異なることを指示していると考えられる。例えば、同一の壺に関して、日常的知識として、色や形を把握するレベルと、その材質の種類や質量を分析したり、他の材質との融合や強弱を考慮する科学的知識として把握するレベルとが異なるようにである。

チャバは、二諦を区別する点での ldog pa に他からの区別としての特徴という意味に加えレベルの異なる知識により認識される、という意味を込めていると考えられる。したがって、この場合の ldog pa とは、他の特徴からの区別のみならず、知識の質レベルでの区別も同時に意味していると考えられる。さらに、この点は以下のチャバの言明から補強されよう。

二つの諦は同一であっても、対象を有するもの（主観）に関して、同一の対象に依存して究極的考察である知識（勝義諦）とそうではない知識（世俗諦）の二つに確定される故、それによって特徴付けられる対象も究極的考察としての認識対象（勝義諦）と究極的考察に非らざるものとしての認識対象（世俗諦）とに確定される故、諦は二であると確定されるのである。

bden pa gñis bdag cig kyañ yul can la yul cig la ltos te mthar thug 'jal ba'i blo yin pa dan ma yin pa gñis su nes pas des khyad par du byas pa'i yul yañ mthar thug 'jal ba'i gzhal bya dan mthar thug mi 'jal ba'i gzhal byar nes pas bden pa gñis su nes pa yin no // (p.14,2-4)

結局、ldog pa とは、特に二諦に関していわれる場合は、同一の対象（壺）に対する認識者の認識レベルの異なりにより把握される区別となる特徴を有した（作られたもの、無常という）知識、認識対象を意味し、その特徴（A）は、それとは矛盾したもの（non-A）の否定によりもたらされる、すなわち二重否定によりもたらされる肯定としての特徴を ldog pa は意味している。この点に ldog pa が、vyāvṛtti という他者（non-A）の否定、排除という意味を保存しつつ他とは異なる特徴という肯定を意味するということが知られよう。

ldog pa が区別されるとは、修習によってもたらされる高度な認識レベルとそうではない日常的な認識レベルとの相違により把握される区別としての特徴を意味していると考えられる。このことがチャバによって意味されている勝義諦と世俗諦の区別ということになろう。なお、真理が二に確定され、第三の真理が存在し得ないこと<訳文中、113>の根拠として、前述の認識レベルの相違を考慮することにより、すなわち究極的な吟味としてのブラマーナにより把握されるものと究極的吟味に非ざるブラマーナにより把握されたものの二（勝義諦と世俗諦）に真理は限定されることになる。また、ldog pa が二諦に直接関係しない場合は、区別としての特徴の意味に解釈し得ると思われる。

以上の二諦に関する ldog pa の解釈をさらに補強し得るものに以下のことがある。それは、世俗諦

2 究極的な吟味としての知識とそうでない知識とにより二諦を定義するものは、他に訳文中〈121.11〉、〈121.12〉にも見い出される。cf 森山 (2001b) p.189.

3 言語活動 (vyavahāra) としてのブラマーナと勝義のブラマーナというレベルの異なるブラマーナを設定する考え方は、ダルマキールティの *Pramāṇaviniścaya* やカマラシーラの *Madhyamakāloka* 『中観光明論』にも見られる。チャバは、それらを継承しているものと思える。cf 森山 (2002b) p.52-53, 註 (1), (2)。

と勝義諦に関して自性が別なものであるとした場合の不合理が『經典』すなわち『解深密經』⁴により示されていることである。それには、有為と真如の関係という点で真如を悟った者が戲論を除き得ない等の四種の過失が示される。また、ldog pa が区別されない場合についても同様に矛盾が指摘され得る。これは、もとカマラシーラが『中観光明論』において『解深密經』の見解に基づいて、二諦の関係を同一とした場合、異なるとした場合それぞれの誤謬を指摘するものによっている。すなわち、カマラシーラの場合は、いわゆるプラサンガを手法として二諦の関係を論じているが、チャバの場合は二諦の関係を、上に示したように自立論証として考察しているといえよう。しかしながらそれも、カマラシーラがダルマキールティの同一性の因 (svabhāvaḥetu) による推論が、同語反復ではなく他者の区別 (anyāpoha) により能証と所証の区別が確定され推論が成立し得る、という理論⁵を踏襲し、『中観光明論』において、直接、二諦の区分に関する論議ではないが、離一多性を能証とし無自性を立証する場合に関し、両者は同一性の関係にあり、木と樹木のように異なったものではないから何も証明されない、という反論に対し、離一多性と無自性は、勝義には異なっていないくとも、言語活動 (vyavahāra) としては、作られたものと無常のように ldog pa (vyāvṛtti) の区別が存在するから、無自性は立証され得る、と答えるものを活用しているものであろう⁶。

したがって、チャバはカマラシーラの『中観光明論』における『解深密經』の見解に基づく二諦の区分に関する帰謬論法と無自性論証に関する自立論法とを一体化させ二諦の区分を検証する方法を確立したといえよう。このチャバの方法はツォンカバ (1357-1419) を始めとするゲルク派の諸論師に影響を与えている⁷。

さらに二諦の区別に関する上記の意味を探るなら、ldog pa に関して区別がない (tha dad myed pa) ということを否定することにより、二諦は ldog pa に関して区別のあるものであることを論じる次のチャバの主張を挙げることができる。

二諦は、区別ある特徴 (ldog pa) という点で相違がない (tha dad myed pa) のでもない。ある区別ある特徴 (ldog pa cig) のもの [壺] において、作られたものの能遍であること (無常) とないこと (常) は矛盾するように、ある区別ある特徴 (ldog pa cig) のもの (ある対象) において究極的な吟味のプラマーナの認識対象であることとないことは矛盾する。また、究極的な吟味の認識対象は究極的な吟味の認識対象でないことと逆であり、究極的な吟味の認識対象でないものは、究極的な吟味の認識対象と逆であるという二なる特徴も、特性 (chos) に区別がある。論理を対象とする勝義諦を特徴とするものの相対否定という点での空 (世俗諦) は、正しく肯定されたのみのもの (勝義諦) とは逆である。相対否定である世俗諦を特徴とする諸のもの (有為) は、否定 (ldog pa) とは逆である故、二なる特徴のもの (二諦) も、区別ある特徴 (ldog pa) という点で相違点があるからである。(pp.9,18-10,5)

したがって、この場合 ldog pa が区別されるということはレベルが異なる知識という点での区別、認識レベルの異なりを意味していると理解される。このことより、チャバの示す世俗諦と勝義諦の関係とは、壺に関する場合のように同一なものを対象とし、日常的レベルで把握したものと修習により到達した高度なレベルで把握され得る意味内容において例えば、作られたものと無常の場合、

4 cf 森山 (2001b) p.195., このチャバの『解深密經』に関する言及はカマラシーラの『中観光明論』によっているとされる。森山 (2001a) pp.298-300.

5 PV I, kk.39-42. 赤松明彦 (1980), ダルマキールティのアポーハ論『哲学研究』第540号, p.964.

6 cf 森山 (2001a) pp.286-287.

7 cf 森山 (2001a).

あるいは雑染と清浄の場合のように相違のあることである。

また究極的吟味の認識対象であるか、ないかということをも二諦の定義とすること自体、ジュニャーナガルバの定義を踏襲している⁸。

そのチャパのプラマーナを二種に区分することによる二諦それぞれの意義を、以下に示す今回発表分の内容も含め対比して示すならば、

世俗諦

究極的吟味ではないプラマーナによって確定される真実、究極的吟味の対象としては非真実

①因果効力を欠いている所取を対象として設けられた迷乱、究極的吟味に非らざる認識対象としての迷乱を有し、障害を有するもの—邪世俗

②究極的吟味に耐え得ない対象を捉えた迷乱ではあるが、障害をもたず、究極的吟味に非らざるプラマーナの認識対象としては無迷乱にして真実であり、因果効力を有し、依存して生起したもの、遍計（概念的に構築）されたものを欠いているもの—実世俗

勝義諦

究極的吟味としてのプラマーナの対象としての真実、究極的吟味に耐え得る真実、無戲論

チャパが以上の二諦それぞれの定義をプラマーナによる吟味という観点から施すことは、ジュニャーナガルバ (c. 700-760)、シャーンタラクシタ (c. 725-786)、カマラシーラ (c. 740-797) らの伝統によっていることはいうまでもないが、チャパは、その自己の教義としての二諦の定義<訳文, 121.1>に続いて他者の教義を批判している<訳文, 121.2>。そのうち勝義諦の定義を知識の対象ではない (śes bya ma yin pa) とする論者の見解を、戲論を断じる論理的知識、推理が無意味となると批判している<訳文, 121, 212以下>。この点にも、直接知覚に加え、推論を重視するチャパの思想が知られるが、そこで批判される見解は、チャンドラキールティの勝義諦の定義である可能性がある⁹。また、ジュニャーナガルバの『二諦分別論』v. 8 に関し、因果効力があれば、必ず勝義であると主張する誤った認識を否定するために、因果効力を有するものが実世俗である云々と解釈している<訳文, 121.22>。これは、ダルマキールティの見解を批判するものであろう。この点にも、チャパがジュニャーナガルバらの伝統を継承していることが見出される¹⁰。

チャパチョキセンゲの二諦説

—dBu ma śar gsum gyi ston thun 和訳研究 (3) —

<113> 数の確定 (p.13, 17)

[反論]

[諦が] 二つのみに確定されるということは、常と無常の如く相矛盾するもの (dngos 'gal) であれば、その二が成立し第三の様式が排除されて二と確定されるのなら、二諦は同一な自性のものであるから、相矛盾するものでないなら、どうして [諦は] 二であると確定されようか。

8 cf 『二諦分別論』vv.4.,8.,12.

9 本稿, fn.12.

10 森山 (2002b) pp.50-51., 本稿, 註 fn.13.

[答論]

[同一な自性のものなら、相矛盾した関係があり得ない]のなら、自己認識と他（外界の対象）を認識することも同一の本質である故、相矛盾したものでないなら、[自己の認識が] どうして直接知覚であると確定されようか。

[反論]

同一な本質のものとしてある把握対象を具えている自己認識と他を認識することは直接知覚と同じものであるか、ないかは (p. 13, 22) 相矛盾するものである故、把握される対象は二のみに限定されるのなら、それによって特徴付けられる直接知覚も同一な (p. 14, 1) 把握対象を設けることと同一でない把握対象を設けることの二に数が確定される。

[答論]

二つの諦は同一であっても、対象を有するもの（主観）に関して、同一の対象に依存して究極的考察である知識（勝義諦）とそうではない知識（世俗諦）の二つに確定される故、それによって特徴付けられる対象も究極的考察としての認識対象（勝義諦）と究極的考察に非らざるものとしての認識対象（世俗諦）とに確定される故、諦は二であると確定されるのである。 (p. 14, 5)

また、作られたものの能遍である無常などと作られたものの能遍ではない意志的努力により起こってきたもの (rtsol byuñ)¹¹ (声など) と作られたものなどは同一の本質のものである故、同一な本質のものにおける、対立 ('gal ba) ではなくとも、あるレヴェルの異なる知識によって把握される区別としての特徴をもったもの<上位の知識> (ldog pa gcig) (無常) が作られたものの能遍であるなら、[能遍] でないことの否定であって、[能遍] でないなら、[能遍] であることの否定である。また、能遍でないことを否定するだけであるなら、[能遍] であることが成立し、[能遍] であることを否定するだけであるなら、[能遍] でないことが成立するように、思惟の構築（戲論）を離れたものが究極的考察の知識の対象として成立するなら、究極的考察に非らざる知識の対象であることが退けられる場合、諸の相対否定として究極的考察に非らざる知識の対象として成立するなら、究極的考察の知識の対象であることが否定されるという二であるが、第三のあり方が否定される場合、戲論を離れたものに関して究極的吟味に非らざる認識対象であることが否定されるなら、究極的吟味の認識対象 (p. 14, 12) として成立するし、相対否定において究極的吟味の認識対象であることが否定されるなら、究極的吟味に非らざる認識対象であることが成立する故、両者何れでもない第三のあり方は否定され、[真理が] 多くの数 [存在すること] が否定されるし、自相という上位の知識 (rai ldog) であり究極的吟味の認識対象である戲論を離れたものと、相対否定の究極的吟味に非らざる対象であることの両者は知識の対象として存在するし、プラマーナによって知られる故、二なる数に確定されることがプラマーナによって証明されるからである。

<114> (p14, 16) [二諦すなわち勝義諦と世俗諦という] 名称の意味は、究極的なものを考察しないあらゆる知識は、サンヴリッテイという真実の意味を覆っている (āvaraṇa) 故に世俗である。その場合、三界の知識と声聞などの教えに執着する者達は言葉の伝える真意を具えることに至る資質のある者ではない。ブッダを現した顕現を有した者などは、[言葉の伝える真意の理解に至る] 資質はもっている、[言葉の] 伝える真意を具えていないのである。 (p. 15, 1) その吟味に耐え得ない対象の顕れである全ての確定は、迷乱した考えという点で真実である故、世俗諦である。それも迷乱した考えという点で真実であるが、吟味に耐え得る真実ではない故、まがいものではない (bcos ma ma yin pa,

11 rtsol ba las byuñ ba, prayatnānantarīyaka (勤勇無間所發) 意志的努力により起こったもの、すなわち人為的に起こされたもの。

akṛīma) 真実、すなわち勝義諦自体をナーガールジュナ先生は『六十頌如理論』の中で

涅槃は唯一の真理である。その場合、その他のものは誤りである、と諸の勝利者は説いている。

賢者がどうして「そのことを」主張しないであろうか。(v.35)

と、述べておられる。

(p. 15, 7) [反論]

ブッダの顕現を具えることも、迷乱である場合、その対象も迷乱という点での真実であるなら、ブッダに迷乱が具わっている故に、ブッダが覆い (āvaraṇa, 障害) を具えていることになろう。

[答論]

常住な存在であると執着するように知識の対象においてあり得ないものをあり得ると執着する迷乱と二月と一般的対象などとして顕現するように因果効力を欠いている所取を対象として設ける迷乱を有するもの [邪世俗] であれば、必ず覆い (障害) が存在するとしても、それ (所取を対象として設ける迷乱) はブッダに具わっていない故、覆い (障害) を具えていることになるという誤謬を述べるなら、立証因は不成であるし、[ブッダは] 吟味に耐え得ない対象を捉えた迷乱 [実世俗] を具えているから障害を具えていることになる、というなら遍充が成立しないのである。(p. 15, 13)

究極的吟味としてのブラマーナは、覆い (障害) を断じることが目的として励む者達のために獲得されるべきものである故、対象でもあり、吟味に耐えるものとして整合している故、優れたものでもあるから、勝義なのである。

その認識対象としての戲論を離れたもの (勝義諦) は、究極的な吟味に耐え得る認識としての論理の対象として真実である故、勝義諦であって、パラマールタサティヤであるといわれるのである。

〈12〉 (p. 15, 17) 二諦の定義は、

[1] 二諦それぞれの定義、[2] 定義の拠り所としての特徴を有したもの (mtshan gzhi) を考えること、[3] 特徴を有したものに関する論争を断じること、[4] 特徴を有したものを確定するブラマーナ、[5] その場合、事例に依存することを確定するブラマーナ、という五つによって確定されなくてはならない。

〈121〉 第一 (二諦それぞれの定義) に二種のものがある。[1] 自己の教義と [2] 他者の教義を否定することである。

〈121.1〉 (p. 16, 1) 第一 (自己の教義) に三つある。

[1] 世俗諦の定義、[2] 勝義諦の定義、[3] 世俗諦の区分の定義

〈121.11〉 第一 (世俗諦の定義) は、究極的な吟味の対象として真実ではないが、吟味しないという観点で真実であるものが世俗諦の定義である。 (p. 16, 5)

それも区別としての特徴 (ldog pa) である一般相を有したものを対象として設けるなら、区別は吟味しなければ真実であるという思い込みを捨てないで、区別を吟味すれば、区別としての特徴 (ldog pa) を有した真実であるとの思い込みは吟味に耐え得ない。例えば、プルシャの身体の顕現を人の身体であるとひたすら執着するなら、吟味することによって支分という部分に分析するなら、ひたすら執着することにはならないように。そういった吟味しない一般相としての区別を知覚することは究極的な吟味の知識の観点では真実ではない故に、究極的な吟味ではない知識の対象として真実であり、世俗諦である。(p. 16, 10)

[反論]

区別を吟味するブラマーナによって知識の対象である一般相を有するものを真実であるとする思い込みを排除することで区別を吟味するそのブラマーナは、世俗を否定することになろう。

[答論]

区別を吟味することによって真実であるとの思い込みとしてある自性を否定する。それは勝義の自性を否定するのであって、区別を吟味することによる真実であるとの思い込みとしてはないものであり、また区別を吟味しないで (p. 16, 14) 無関心 (捨) となって、真実であるとの思い込みとしてあることは矛盾しない故、区別を吟味するプラマーナによって世俗の自性を否定することは全くない。概念知に関する局面で壺という一般相を有した対象 (don spyi) が顕現するならば、それは概念知のない自己認識の下に成り立っても、直接知覚によって明瞭に顕現するという局面で、壺が否定されるなら、直接知覚に顕現するものとしてある壺の否定は個別相 (rañ gyi tshan ñid) をもった壺という対象の否定である故、概念知の対象の否定ではないし、一般相を有した対象 (don spyi) が直接知覚に顕現することは妥当しないから顕現が知覚されないことで、概念知の対象であることが否定されないように。〈121.12〉 (p. 16, 20) 勝義諦の定義は、究極的な吟味としてのプラマーナの対象として真実であることである。ある区別としての特徴 (ldog pa) を有するものに関して、特殊性を吟味することによって真実であるとの執着が退けられて無となったものは、吟味に耐え得るし、その吟味は究極的な吟味としてのプラマーナであり、その認識対象として真実であるものが勝義諦である。

(p. 17, 1) 中観派と実在論者も、その (勝義諦の) 定義に関して異なったものがあるのではないけれども、ところが実在論者である異教徒達は存在は常住である故、時間の連続に関しても執着するところの区別がなく、また全体性という粗大なものに関しても部分はないと主張する故、それらに特殊性がないから、特殊性は吟味されるものとしてないし、吟味されるものとしてない故に特殊性を吟味することによって真実であるとの思い込みは退けられず、連続と粗大さを究極的な吟味の対象として真実であると認めている。仏教徒 (bde bar gsegs pa ba) も粗大さに関して原子に分析して吟味する故、真実であるとの思い込みを (p. 17, 6) 退けるし、連続を刹那に分析して吟味する故、区別としての特徴 (ldog pa) である真実であるとの思い込みがある点で、[粗大さと連続は] 究極的な吟味の対象ではない。他方、刹那に関して時間の部分はなく、原子に関して対象としての部分に分けることはない故、それらに関して区別は吟味されるものとしてない故、区別を吟味することによって真実であるとの思い込みは退けられないから、刹那と原子は究極的な吟味の認識対象として真実なる具体例であると認めるのである。(p. 17, 9)

中観派は連続と全体は刹那と原子として分析することによって、真実であるとの思い込みを退ける。原子と刹那もそれ自体に関して十の方位、初め、中間、最後を分析すれば、真実であるとの思い込み退けられる。同様に部分は無限遡及である故、部分に関しても分析して、真実であるとの思い込みを退ける。相対否定に関しては究極的な否定の認識対象としては真実ではあり得ない。定説のみを (p. 17, 14) 論理の対象として否定する絶対否定において特殊性だけを探究することはない故に、特殊性を吟味することによって真実であるとの思い込みを退けることはない。常住な存在を否定するように区別を否定する絶対否定において無常なものも何ら成立しないという区別が吟味としてはあっても何ら成立しない究極においては何も成立しないと確定される故に、常住な存在という点で空であるということにおいて真実であるとの思い込みは排除されても、それは相対否定である故に絶対否定こそが究極的な吟味の認識対象として真実な特徴を具えていると認められる故に、勝義諦の根拠に関して [中観派と実在論者である異教徒との] 学説が等しいものではないのである。

〈121.13〉世俗諦の区分の定義とは、究極的な吟味によらずに迷乱した対象として把握された対象が邪世俗である。究極的な吟味によらずに迷乱した対象として把握された対象でないものが実世俗である。

〈121.2〉 (p. 18, 4) 他者の者の教義を否定することに二つある。[1] 勝義諦の定義を別様に考えることの否定、[2] 実世俗の定義を別様に考えることの否定である。

〈121.21〉第一（勝義諦の定義を別様に考えることの否定）とは、ある論理学者は、[次のとおり主張する。] 勝義の定義は知識の対象の特徴を越えている。有、無、（有無の）二、有でも無でもないことが、どうにかして知識となっても、戯論であって、[勝義が] あらゆる戯論を離れているなら、①知識の対象（*śes bya*）としての特徴（p.18, 10）を越えているのである¹²。また②なんとしても[勝義は] 言語習慣として設けられることはない故に、確定された、いかなる根拠によっても特相をもつものとしては存在しない故、特徴のないものでもある。③概念知の執着である言葉は対象ではない故、[勝義は] 戯論なきものでもある。④空ならざるものとして成立しない故、[勝義は] 空性でもある。⑤有為なる存在は無である故、[勝義は] 無存在でもある。⑥生滅などとして成立しない故、[勝義は] 無二でもある、と述べる。

[答論]

それは、その通りではない。[1] 一般的に妥当しないからである。[2] 知識の対象でない（*śes bya ma yin pa*）と特徴付けることは妥当しないからである。

〈121.211〉（p. 18, 15）第一の場合（一般的に妥当しないこと）も[1] 特徴付けられるもの（勝義諦）が、多になってしまう。また[2] 否定されるものが、直接知覚によって退けられる故、戯論を断じる推理が無意味となるからである。

〈121.211.1〉第一（特徴付けられるもの[勝義諦]が、多になってしまうこと）とは、そこで[勝義諦に関する]それぞれ別な六つの特徴が存在するとしても、特徴付けられるもの、すなわち勝義諦とは一つであるといわれる。そうであれば、原因によって生起することと二時に渡らないこと（刹那滅）という二つの特徴があっても、特徴付けられるもの（勝義諦）は、一つであることにどうしてならないであろうか。

[反論]（p. 18, 20）

無原因であることから退けられることと常住なものから退けられることからなる二つの特徴が、区分という否定によって否定されたものである故、それぞれを区別して分析された言語活動として特徴付けられるもの（勝義諦）も多であるものである。

[答論]

[勝義諦に関する] 知識の対象ではないなどという六つの特徴も、知識の対象であることと特徴を有するものであることなどの六つの否定による否定である故、それぞれ別々に区別された六つの特徴あることに、何故ならないであろうか。したがって、[汝の見解に従えば] 勝義諦というものが一つの特徴付けられるものとしては妥当しないのである。

12 例えば、その真意はともかくとしてもチャンドラキールティは、勝義諦を知識の対象ではないと、述べている。

Madhyamakāvatārabhāṣa p.109, 1-3 ad MAV VI 29.

don dam pa'i bden pa bstan par 'dod pas de ni bsjod du med pa'i phyir dang śes pa'i yul ma yin pa ñid kyi phyir dños su bstan par mi nus pas /

勝義諦を解説しようとする場合、それは語られるものとしてないから、また知識の対象ではないから、実際に解説することは不可能である故に。

Prasannapadā p.493,10.

kutas tatra paramārthe vācārṇ pravṛttiḥ kuto vā jñānasya /

どうして、その勝義に関して、言葉や知識の活動があらうか。

こういったチャンドラキールティの見解をチャバは批判している可能性もあらう。そのチャバの批判をツォンカバが以下のように再批判している可能性もあらう。

Lam rim chuñ ba 大乘仏典 中国日本篇 15ツォンカバ p.132.

K201b slob dpon chen po 'di'i lugs kyis don dam bden pa śes bya min pa dañ / 'phags pa'i mñam gshag na de kho na ñid rtogs pa'i ye śes med par smra ba kho na yin no //

この偉大な論師（チャンドラキールティ）の教義として勝義諦は知識の対象ではない、また聖者の禪定には真実を理解する知識はない、と主張することは誤った主張に他ならないのである。

〈121.211.2〉(p.19, 4) 第二 (否定されるものが、直接知覚によって退けられる故、戯論を断じる推理が無意味となること) に関しては、勝義諦の特徴が知識の対象ではないなどの六つであるなら、存在の特徴は因果効力であって、勝義諦であることと存在であることの集結が勝義的存在の特徴であって、[勝義諦の特徴が] ①知識の対象ではない結果を設けること、②特徴のない結果を設けること、③概念知の執着である言葉は対象にあらざる結果を設けること、④空性なる結果を設けること、⑤無存在なる結果を設けること、⑥無二なる結果を設けることとなるのであって、そうであれば、存在そのものであれば、必ず①知識の対象であり、②有なる特徴のものであり (p.19, 10)、③概念知の執着である言葉が対象であり、④空にあらざるものであり、⑤有為の存在であり、⑥二として存在するものである。[これらの六つのことが] 直接知覚によって確定される故、反対のものである知識の対象ではないことなどの[ある論理学者の提起する]六つの事柄は直接知覚によって退けられるのである。それらと結果を設けることとの集結も、直接知覚によって退けられる故、存在に関して勝義的存在があるとすることは直接知覚によって退けられる故、戯論を断じる推理が無意味となるし、[凡夫が]真理を見ることになるという過失も存在するのである。(p.19, 13)

[反論]

存在に関して知識の対象でないこと、特徴がないこと、概念知への執着である言葉が対象でないという三つが直接知覚によって退けられることが、真実であるなら、真実なる存在と自性という点で空であることと真実なる無二がどうして[直接知覚によって]退けられようか。

[答論]

勝義諦の特徴が、実なる自性と存在と二という点で空であることであるなら、それらが事物において存在していることが、直接知覚によって否定されない真実であり、それらが勝義諦の特徴となるなら、勝義諦ではない特徴が真実なる自性と存在と二として存在することであって、それらは全くあり得ない故、勝義諦でないこととしてあり得ない故、それ(勝義諦でないこと)によって遍充される世俗諦もあり得ないこととなろう。

〈121.212〉(p.20, 1) 知識の対象でない (śes bya ma yin pa) と特徴付けることの否定とは、[1] 戯論を離れたもの(勝義諦)が知識の対象でないなら、過大適用の過失となる、[2] 戯論を離れることに関して知識の対象であること (śes bya) 自体を否定し得るものではない、[3] 退けるなら、論理的知識が断ぜられる。

〈121.212.1〉第一 (戯論を離れたもの[勝義諦]が知識の対象でないなら、過大適用の過失となること) とは、戯論を離れたものが知識の対象でないなら、認識の対象でないことになる。それが認められるなら、戯論を離れたもの(勝義諦)が認識の対象でないなら、無常も認識の対象でないという。

[反論]

そうであれば、存在に関して常住であると増益すること (sgro 'dogs) を否定することがないことになろう。

[答論]

戯論を離れたもの(勝義諦)が認識の対象でないとすれば、プラマーナによって、知識の対象に関する戯論を否定することが全く無いことになろう。

[反論]

戯論は否定されるが、戯論を離れたもの(勝義諦)は認識の対象ではない。

[答論]

常は否定されるが、無常は認識の対象ではないのである。

[反論] (p.20, 11)

常住性から退けられたものと無常に関して区別としての特徴 (ldog pa) に相違がないなら、常住を増益することの否定が無常を認識対象とすることである。

[答論]

戯論から退けられたものと戯論を離れたもの (勝義諦) に関して区別としての特徴 (ldog pa) に相違がないなら、戯論を増益することの否定が戯論を離れたもの (勝義諦) を認識対象とすることである。

〈121.212.2〉第二 (戯論を離れることに関して知識の対象であること自体を否定し得るものではない) とは、戯論を離れたもの (勝義諦) に関して認識対象であることを否定することは [1] プラマーナではないのか、あるいは [2] プラマーナによって否定されるのであるか。

第一 [の場合] は、[妥当するものでは] ない。プラマーナではない場合、否定対象が否定され得ないからである。

第二の場合であるなら、戯論を離れたもの (勝義諦) に関してプラマーナだけの認識対象が実際に否定されるのなら、プラマーナの区別に基づく認識対象であるとしても、必然的に否定され、実際に認識対象を否定するプラマーナの認識対象として承認される故、[勝義諦は認識対象ではないという] 自己の言葉と対立することになる。

〈121.212.3〉(p.21, 1) 第三 (戯論を離れることに関して知識の対象であること自体を退けるなら、論理的知識が断ぜられる) とは、戯論を離れたもの (勝義諦) は、知識の対象ではないと実際に認めるなら、戯論を断じる推理が認識対象を具えていないと必然的に承認される故、

戯論を断じる論理的知識がプラマーナではないことになる。(宗)

認識対象を具えていないから。(因)

直接知識と推理とは別な知識のように。(喩)

[反論]

戯論を離れたもの (勝義諦) は知られないとしても、否定対象が勝義的存在であると知られる故、認識対象を具えていない能証は不成である。

[答論]

そうなら、認識対象であれば必ず空性であるか、あるいは [空性で] ないかである。後者であれば、部分的な空となろうし、前者であれば、その認識対象が空性そのものにおいてある故、勝義的存在が認識対象であるという矛盾となる。作られたものが無常そのものにおいてあるならば、常住であることが作られたものとなるという矛盾となるようにである。(p.21, 8)

また、勝義的存在に関してプラマーナによって対象とされるに相当する特徴が [1] 存在するのか、[2] 存在しないのか。

[1] 第一の場合であれば、特徴を有したもの (mtshan szhi) が成り立たなくとも、特徴に依存したものは矛盾しないように、ダルミンは不成であっても、主題のダルマが成立することは矛盾しないことになる。

[2] 第二の場合であれば、特徴はなくとも、特徴付けられるものが存在することは矛盾しない故、因果効力のないものに関して存在という言葉習慣の否定として無であるということになる。

また、ある人は戯論を断じるプラマーナによって戯論を離れたもの (勝義諦) が認識されると考えて、それらが認識の対象を具えているものであり、またプラマーナであるともいうのである。自性心を持った者の知識は他者により認識対象であることが否定される故、戯論を離れたもの (勝義諦) が認識対象や知識の対象ではないこともある、と主張する。(p.21, 15)

その自性心を持った者の知識は [1] プラマーナであるのか、あるいは [2] プラマーナでないの

か、という。後者の場合であれば、それによって、否定対象が否定され得ない。前者であれば、それによって、戯論を離れたもの（勝義諦）に関して認識対象であることを実際に否定するなら戯論を断じる論理に関しても認識対象を具えたものであることが必然的に否定される故、プラマーナであることを否定することになろう。またプラマーナだけの認識対象を否定しても、自性心を持った者のプラマーナの認識対象として成立することは、自己の言葉と矛盾する。またヨーガ行者の直接知覚によって戯論を離れたもの（勝義諦）が認識対象でない場合、認識対象であると執着するなら、その知識は迷乱を具えていることになるし、執着しないなら執着によっても認識対象を具えているものであることは成立しなくなるであろう。

(p.22, 1) また、常住であることを認識対象が遍充しないなら、常住であり認識対象である故にという同類例を遍充すると述べることはできない。遍充するとしても、戯論を離れたもの（勝義諦）に関して、遍充するものである認識対象であることの否定によって遍充されるものである常住なるものが否定されよう。それが認められても、戯論を離れたもの（勝義諦）に関して、常住なるものが否定される故、無常であることが成り立つことになろうし、それが認められるとしても遍充されるものである無常なものが成立する故、遍充するものである認識対象がどうして否定されようか。常住であることを否定することによって、無常であることが成り立たないなら、青でないものを否定しても、青色が成立するとどうしていえようか。

(p.22, 6) [反論]

もし、勝義諦のみが存在するなら、それ（勝義諦）が常住なものを否定するなら、無常となっても、勝義諦は全くの無である故、常住なものを否定しても無常とはならないであろう。

[答論]

その場合、勝義諦が全くの無であるなら、世俗諦も全くの無であると主張することが、何によって退けられようか。

[反論]

吟味に耐え得ない顕現がプラマーナによって証明されるものによって拒斥される。

[答論]

空性を究極的に吟味するなら、真実のプラマーナによって証明されるものによって拒斥されるのである。(p.22, 10)

[反論]

究極的に吟味するなら、真実も勝義諦ではない。

[答論]

吟味するなら、非真実も世俗諦ではない。

[反論]

そうであれば、必ず世俗諦であると認められる故、実際に行われている言葉の約束と同時であることによって確定される。

[答論]

吟味に耐え得れば、必ず勝義諦であることも、それと同様である。空性は吟味に耐え得ないものである故、世俗であるというなら、顕現は吟味に耐え得るものである故、勝義諦であることになろう。したがって、認識の対象は戯論を離れたもの（勝義諦）において存在するものである故、それ（認識の対象）を遍充するものである知識の対象も〔戯論を離れたもの（勝義諦）において〕存在するものである故、知識の対象でない事例は戯論を離れたもの（勝義諦）においてあり得ないのである。

〈121.22〉(p.22, 18) 実世俗の定義を別様に〔勝義であると〕考えることの否定は、ある者が、

構想されたものを欠いていて、事物のみのものに依存して生起し、因果効力を具えているものが実世俗であると知られなくてはならない¹³

と[ジュニャーナガルバによって]述べられていることが実世俗の定義であるというのは、[1]因果効力のみであるのか、あるいは[2]依存して生起することのみであるのか、あるいは[3]構想されたものを欠いていることのみが定義であるのか、あるいは[4]結果をもたらすことと依存して生起することの二つの集結であるのか、あるいは[5]依存して生起することと構想されたものを欠くことの集結であるのか、あるいは[6]結果をもたらすことと構想されたものを欠くことの集結であるのか、あるいは[7]三つの集結を、定義であるというのであるか。(p.23,5)

[1] 第一の場合、存在であれば、必ず結果を設けることが、直接知覚として成り立つなら、言葉の約束 (saṃketa) であれば、必ず愚かさのないものとなり、存在であっても、必ず実世俗の言語習慣であることが直接知覚によって確定される。勝義的存在であり得ることが、直接知覚によって退けられる故に、戯論を断じる推理が無意味となろう。

[2] 第二の場合、言葉の約束に関して愚かさのないことに依存して生起したものであることが直接知覚として成り立つなら、実世俗の言語習慣が直接知覚によって確定される故に、縁起したものを勝義的存在であると増益することはないであろう。

[3] 第三の場合、邪世俗を大きく越えてしまう。

[4] 第四の場合、言葉の約束に関して愚かさがない故に、縁起したものであれば、必ず結果をもたらすことと依存して生起することの集合であることが直接知覚として成り立つならば、そうであれば、必ず実世俗の言語習慣であることも直接知覚によって確定される故に、縁起したものを勝義的存在であると増益することがなくなろう。

[5] 第五の場合、世俗的な作られたものと実世俗とが同義語となろう。

[6] 第六の場合、世俗的存在と実世俗とが同義語となろう。

[7] 第七の場合、縁起している世俗的存在と実世俗とが同義語となろうし、依存して生起したものを排除することが結果を設けることによって排除される故に、依存して生起したものを排除することがなくなるか、あるいはまた結果を設けることを排除することが、依存して生起することによって排除される故に、結果を設けることを排除することがなくなるという誤りとなろう。

(p.23, 20) したがって、それらは定義 (tshan ñid) ではなくて、因果効力 (don byed nus pa, arthakriy-āsamārtha) があれば、必ず勝義 (paramārtha) であると主張する誤った認識を否定するために、因果効力を有するものが実世俗であるというのであって、縁起したものであれば、必ず勝義なる存在であるという誤った認識を否定するために、依存して生起したものは実世俗であるというのであって、遍計されたものを欠いている心が勝義であると考えた誤った認識を否定するために遍計されたものを欠いているものが、実世俗であると述べている表明に他ならないのである。

<122>

13 ジュニャーナガルバ『二諦分別論』v.8, この点に関するチャバの見解については cf 森山 (2002b) pp. 50-51.

森山清徹

(2001a) カマラシーラの『中観光明論』とゲルク派の二諦説の解釈—アポーハ論と『解深密経』に基づく勝義諦と世俗諦の区分—, 石上善應教授古稀記念論文集 『仏教文化の基調と展開』

(2001b) チャパチョキセンゲの二諦説——*dBu ma sar gsum gyi ston thun* 和訳研究 (1)——, 香川孝雄博士古稀記念論集 『佛教学浄土学研究』

(2002a) チャパチョキセンゲの二諦説——*dBu ma sar gsum gyi ston thun* 和訳研究 (2)——, 文部科学省科学研究費補助金特定領域研究 (A)「古典学の再構築」第 I 期公募研究論文集

(2002b) ジュニャーナガルバの中観学説の伝承とダルマキールティ—信仰形態としての〈空と二諦説〉の伝承—, 日本佛教学会年報第67号

事務報告

A01-08●公募研究「チベット仏教カダン派チャパチョキセンゲ及びゲルク派 (Ge lugs pa) の二諦説の解説」

研究代表者：森山 清徹 佛教大学文学部 教授

【要旨】

チベット仏教カダン派チャパチョキセンゲ (1109) の『東方自立中観三論書の千の薬用』(*dBu ma shar gsum gyi ston thun*) の解説を通じインド、チベット大乘仏教思想形成の核心をなす二諦説、すなわち世俗の真理と究極的真理との相互関係を把握するものである。それは、プラマーナという整合性のある知識を世俗のレベルのものと究極的レベルのものに二分化し、それぞれの真理に対応させている。これは、インド仏教の伝統を踏まえ、チャバ以降のチベット仏教思想の形成に多大の影響を与えたものである。

【位置付け】

チャバは、インド仏教中観自立派、ジュニャーナガルバ (c.700-760)、シャーンタラクシタ (c.725-786)、カマラシーラ (c.740-797) 三論師の著作に負いつつ中観思想を確立している。さらに、その背景にはナーガールジュナ (c.150-250) の中観思想の伝統に属しつつ、仏教論理学派ダルマキールティ (c.600-660) の論理学や認識論によっている。この点にも先の三論師と同じ系統にあることが明らかである。さらにチャバの二真理相互の関係を吟味する方法は、チベット仏教、ツォンカパ (1357-1419) を始めとするゲルク派のケードプジェ (1385-1438)、ジャンヤンシェパ (1648-1721)、ガワンパルダン (1797-?) らにも大いに影響を与えた。

【連携の成果】

中国及び日本の古典やイスラムの古典研究の発表から得られた情報をインド、チベットの古典研究とを総合的に考慮すると、古典とは、師資相承による時空を越えた一連の思想史の伝承のもとにある見地である、との知見を得た。

【研究成果】

チャバの二真理相互の関係に関する見解と論理を解明するキーワードは、*ldog pa* である。*ldog pa* とは、特に二諦に関していわれる場合は、同一の対象（壺）に対する認識者の認識レベルの異なりにより把握される区別となる特徴を有した（作られたもの、無常という）知識、認識対象を意味し、その特徴（A）は、それとは矛盾したもの（non-A）の否定によりもたらされる、すなわち二重否定によりもたらされる肯定としての特徴を *ldog pa* は意味している。この点に *ldog pa* が、*vyavṛtti* という他者（non-A）の否定、排除という意味を保存しつつ他とは異なる特徴という肯定を意味するということが知られる。

【発表成果一覧】

(1999) 世親、ダルマキールティの滅無因説と中観派—自立論証派と帰謬論証派の見解の相違—, 印度学佛教学研究 No.48-1, pp.187-195.

(2000) カマラシーラの自立論証としての無自性論証とダルマキールティの推理論—*Madhyamakāloka*

和訳研究一，戸崎宏正博士古稀記念論文集『インドの文化と論理』 pp.457－485.

(2001a) チベット仏教，チャパチョキセンゲ及びゲルク派 (dGe lugs pa) の二諦説の解釈，文部科学省科学研究費補助金特定領域研究 (A) 118「古典学の再構築」(平成10年度～平成14年度) 第Ⅰ期研究成果報告，pp.78－85.

(2001b) カマラシーラの『中観光明論』とゲルク派の二諦説の解釈—アポーハ論と『解深密経』に基づく勝義諦と世俗諦の区分—，石上善應教授古稀記念論文集『仏教文化の基調と展開』

(2001c) チャパチョキセンゲの二諦説—*dBu ma śar gsum gyi ston thun* 和訳研究 (1)—，香川考雄博士古稀記念論集『佛教学浄土学研究』

(2001d) カマラシーラの知識論と因果論の検証—ディグナーガ，ダルマキールティの見解の活用と批判—，印度学佛教学研究 No.50－1，pp.189－195.

(2002a) チャパチョキセンゲの二諦説—*dBu ma śar gsum gyi ston thun* 和訳研究 (2)—，文部科学省科学研究費補助金特定領域研究 (A)「古典学の再構築」第Ⅰ期公募研究論文集

(2002b) ジュニャーナガルバの中観学説の伝承とダルマキールティ—信仰形態としての〈空と二諦説〉の伝承—，日本佛教学会年報 第67号

イスラーム学

バーブル関係チャガタイ語・ペルシア語写本調査報告

間野 英二

15世紀末の中央アジアにティムール朝の王子として生まれ、アフガニスタンを経て、16世紀前半のインドにムガル朝を開創したザヒール・ディーン・ムハンマド・バーブル(1483-1530年)はその母国語であるチャガタイ語(=チャガタイ・トルコ語)を用いて6種類の著作を残した。

このうち、すでに一応の校訂テキストが出版されているのは、筆者が1995年に刊行したバーブルの回想録『バーブル・ナーマ』¹とイスラーム神秘主義関係の『ワーリディーヤ・リサーラス』², それに『詩集』³の3種類のみである。バーブルの残る3種類の著作については校訂テキストすら出版されていない。

このような研究状況にあるため、バーブルの著作については、なお写本の参照が不可欠である。

筆者は、「古典学の再構築」の研究費を利用してバーブル関係の写本の蒐集と検討を行ってきた。その研究報告として、ここではまずⅠで『バーブル・ナーマ』校訂本刊行に際して利用できなかったが、その後サント・ペテルブルクなどで見ることの出来たチャガタイ語およびペルシア語の諸写本の概要について報告する。筆者はこの写本調査の成果を活用して、現在、先に刊行した『バーブル・ナーマ』校訂本の補訂作業を行いつつある。

ついで、Ⅱで、イスタンブールで蒐集した諸写本に基づいて、バーブルの『ワーリディーヤ・リサーラス』とその原本であるホージャ・アフラルの『ワーリディーヤ』の関係について、従来の学界の通説を批判した自説の概要を述べる。このⅡによっても、バーブル関係の写本研究の重要性が知られるであろう。

なお、本稿で述べる内容について、より詳しくは筆者の別稿⁴を参照頂きたい。

1 間野英二『バーブル・ナーマの研究 Ⅰ 校訂本』, 京都, 松香堂, 1995年。

2 バーブルがイスラーム神秘主義教団ナクシュバンディー派の最も有名な指導者ホージャ・アフラルのペルシア語による著作『ワーリディーヤ』を韻文体のチャガタイ語に翻訳した著作。アラビア文字による校訂テキストとして, N. Akmal Ayyubi, *A Versified Treatise on Mysticism of Zahir-ud Din Muhammad Babur or The Risāle-i Walidiyye Terjūmesi*, Aligarh, 1968; Shafiq Yarqin, *A Collection of Poems of Zahiruddin Mohammad Babur*, Kabul, 1983. (in Persian) があり, ローマ字転写による校訂テキストとして Andras J. E Bodrogligeti, "Bābur Shāh's Chagatay Version of the *Risāla-i Walidiyya*: A Central Asian Turkic Treatise on How to Emulate the Prophet Muhammad," *Ural-Altische Jahrbücher*, 56, 1984; Bilal Yücel, *Bābūr Dīvānı (Gramer-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)*, Ankara, 1995 がある。

3 アラビア文字による校訂テキストとして, Yarqin, 前掲 *A Collection of Poems* があり, キリル文字およびローマ字転写による校訂テキストとして Abdurashid Abdugafurov, *Zakhiriddin Mukhammad Bobur*, Devon, Toshkent, 1994; Yücel, 前掲 *Bābūr Dīvānı* がある。

4 間野英二「『バーブル・ナーマ』チャガタイ語・ペルシア語諸写本に関する覚書」(未発表); 間野英二「ホージャ・アフラルの著作『ワーリディーヤ』のペルシア語原本について」『慶熙史学』23(眞鶴劉共非教授定年記念論叢), ソウル, 2001年。

I 校訂本作成の際に利用できなかった『バーブル・ナーマ』のチャガタイ語諸写本

まず、現存するチャガタイ語写本をあげると、インドにある①ハイダラーバード本, Sālār Jang Museum 蔵, ②カルカッタ本, Asiatic Society of Bengal 蔵, 英国にある③エディンバラ本, National Library of Scotland 蔵, ④ロンドン本 1, British Library 蔵, ⑤ロンドン本 2, British Library (India Office) 蔵, ⑥マンチェスター本 John Rylands Library 蔵, イランにある⑦テヘラン本 Kitābkhāna-yi Saltānātī 蔵, そしてロシアにある⑧サンクト・ペテルブルク本 1, 通称ケール本, Sankt-Peterburgskij Filial Instituta Vostokovedeniia Rossijskoj Akademii Nauk 蔵, ⑨サンクト・ペテルブルク本 2, 通称センコフスキー本, Sankt-Peterburgskij Filial Instituta Vostokovedeniia Rossijskoj Akademii Nauk 蔵, ⑩サンクト・ペテルブルク本 3, Sankt-Peterburgskij Universiteta 蔵の10写本である。

以下に、校訂本作成の際に利用できなかった諸写本について、各写本の所蔵機関、写本番号、それに量的、質的な特徴などについて述べる。

⑤ロンドン本 2, British Library (India Office) 蔵, 写本番号 I. O. ISL 2538⁵。

2002年に調査できた写本である。もともとは『バーブル・ナーマ』の研究者 J. Leyden の書庫にあった写本で、そのために Bibliotheca Leydeniana 本とも呼ばれている。この写本を検討したベヴァリッジは⁶, かつて Mysore にあったが、その後行方が不明となった一写本とこの写本が同一のものである可能性, あるいはこの写本が②のカルカッタ本の写しである可能性などを示唆した。ただし、いずれも推測であり、この写本の来歴は不明である。従って、書写年代も不明である。ベヴァリッジは、この写本について詳細な記述をしなかった。そのため、この写本の内容をここにやや詳しく述べる。

量の点で校訂本と比較すると、この写本のフェルガーナ章は906年の途中までで途切れ、校訂本にある907年、908年の部分はない。また、校訂本にあるカーブル章の910年、911年、912年、913年、914年の記事もない。本写本は、フェルガーナ章の906年の途中から、突然カーブル章925年の記事に移る。そしてこの年の途中で途切れ、突如ヒンドゥスターン章932年の記事が始まる。つまり、校訂本にあるカーブル章の926年の記事もない。またヒンドゥスターン章932年の記事も途中で途切れ、すぐ後に933年の記事が途中から始まる。しかしこの記事も途中で途切れ、記事がそこですべて終わる。このように、欠落部の多い写本である。

質的な面について述べると、すでに触れたようにしばしば記事が途中で途切れ、突然、別の記事が始まる。また、97葉表10行目から99葉表6行目には、別の位置に置かれるべき約4ページ分の長い記事が混入されている⁷。223葉表6行目には、校訂本に見える約6行分が脱落している。また、各語の語形式の面でも、フェルガーナ章の冒頭、校訂本3ページ12行目の Fatghāna vilāyatīda (フェルガーナ地方で) という簡単な語が本写本では Farghāna vilāyatungda (汝のフェルガーナ地方で) となっているなど、単純な誤りも多い。このように、あまり良質な写本とは云えない。そのためベヴァリッジはこの写本を校訂本作成のためには無価値の写本と考えた⁸。

5 Hermann Ethé, *Catalogue of Persian Manuscripts in the India Office Library*, London, repr. of 1903 ed., 1980, no. 214.

6 Annette S. Beveridge, "Notes on the MSS. of the Turkī Text of Bābar's Memoirs," *JRAS*, 1900, p. 455; A. S. Beveridge, "The Haydarābād Codex of the Bābar-nāma or Wāqī'āt-i-bābarī of Zāhiru-d-dīn Muḥammad Bābar, Barlās Turk (Concluded from p. 762, Oct. 1905)," *JRAS*, 1906, p. 84.

7 写本の97葉表の5行目から13行目までと98葉裏の12-13行の文字の上に、何ものかの手で文字を消すための線が引かれ、96葉裏と98葉裏の欄外にペルシア語でこれらの部分が誤りであることが記されている。しかし、実は97葉表の5行目から10行目までは誤りではなく、消去する必要はない。このように、何ものかによって誤りであることは指摘されているものの、その指摘の範囲は正確ではなかった。

8 Annette S. Beveridge, "The Bābar-nāma. The Material Now Available for a Definite Text of the Book," *JRAS*, 1908, p. 97.

しかし、ハイダラーバード本をはじめ、校訂に使用した諸写本で脱落している語をこの写本が伝えている場合もある。例えば、校訂本の8ページ3行目に *agarcha qaşaba emäs edi* (都市ではなかったが) とあるが、この写本の5葉裏2行目には *agarcha ulugh qaşaba emäs edi* (大きい都市ではなかったが) と見える⁹。この場合、この写本の方が、バーブルの原本により近いことは、ペルシア語訳にも *agarcha qaşaba-yi kalānī nīst* と見える¹⁰ことから推定できる。

このような例もあるため、本写本も欠点は多いとはいえ、校訂本を補訂するため参照すべき写本と考える。

⑦テヘラン本, Kitābkhāna-yi Saltanātī 蔵, 写本番号 2249。

校訂本作成の際には利用できなかったが、1998年、筆者がそのゼロックスコピーを用いて調査し、概要をすでに学界に報告した¹¹貴重な写本である。詳しくはその報告を参照願いたい。

現在、この優秀な写本と校訂本を一字一句対照して検討中であるが、925年までの記事について云えば、少なくとも899年の部分で2語、903年の部分で3語を校訂本に追加すべきであると考えている。このように、本写本によって校訂本を補訂できる部分は少数のはずである。しかし少数であっても補訂に利用できると言うことは、この写本が優良な写本であることを示す。近い将来に、検討の結果を発表し、それによって校訂本を補訂すべき箇所を明示したいと考えている。

⑧サンクト・ペテルブルク本1, Sankt-Peterburgskij Filial Instituta Vostokovedenija Rossijskoj Akademii Nauk 蔵, 写本番号 D685¹²。

⑨サンクト・ペテルブルク本2, Sankt-Peterburgskij Filial Instituta Vostokovedenija Rossijskoj Akademii Nauk 蔵, 写本番号 D117¹³。

この両写本とも、1999年に調査できた写本である。これらの写本の概要については近著ですで紹介したのでその記述を参照願いたい¹⁴。

ただ、これら2つの写本の冒頭部に見える、次の2つの独自の記述についてののみ、ここでも簡単に触れる。なおこれらの記述は、①③④⑤⑦の諸写本には見えない。

1 バーブル12歳(満11歳)でのフェルガーナ君主位への即位の日付を、サンクト・ペテルブルク本1のみが「(899年) ラマザーン月5日火曜日」と記す。校訂本では、諸写本に見えるところに従って、単に「(899年) ラマザーン月」と月名のみを記載してある。サンクト・ペテルブルク本1に見える詳しい日付を校訂本に採用すべきか否かは難しい問題である¹⁵。しかし月名のみを記して日や曜日を記さないのはバーブルの『バーブル・ナーマ』での通例から見て不自然であるため、現在は本写本に見える「(899年) ラマザーン月5日火曜日」を校訂本に採用すべきであると考えている¹⁶。なお、

9 ここに見える *ulugh* の語は、間野英二『バーブル・ナーマの研究 IV バーブルとその時代』, 京都, 松香堂, 2001年, 218ページでも述べたように、校訂本作成の際に利用できなかった⑦テヘラン本にも見える。

10 Wheeler M. Thackston, Jr., *Zahiruddin Muhammad Babur Mirza, Bâburnâma*, Chaghatay Turkish Text with Abdul-Rahim Khankhanan's Persian Translation, Turkish Transcription, Persian Edition and English Translation, 3 Vols., Cambridge, Mass., 1993, Vol. 1, p. 8.

11 間野英二「テヘラン・サルタナティー図書館所蔵の『バーブル著作集』について」『東洋史研究』57-1, 1998年(間野, 前掲『バーブル・ナーマの研究 IV バーブルとその時代』に再録); Eiji Mano, "The Collected Works of Babur preserved at the Saltanati Library in Tehran," *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (The Oriental Library)*, No. 57, 1999.

12 L. V. Dmitrieva, A. M. Muginov, S. N. Muratov, *Opisanie tjurkskikh rukopisej Instituta Narodov Azii*, I, Moskva, No. 76.

13 L. V. Dmitrieva, A. M. Muginov, S. N. Muratov, *op. cit.*, No. 78.

14 間野, 前掲『バーブル・ナーマの研究 IV バーブルとその時代』, 29-34ページ。

15 アブル・ファズルの『アクバル・ナーマ』にも「ラマザーン月5日火曜日」と見える。『アクバル・ナーマ』の執筆時に著者アブル・ファズルが参照した『バーブル・ナーマ』の写本にそのように記されていた可能性が強い。ただ、サンクト・ペテルブルク本1(あるいはそのもとになった写本)の作成者が『アクバル・ナーマ』を参照して後にこの日付を追加した可能性も完全には否定できない。

サンクト・ペテルブルク本2には「ラマザーン月5日土曜日」と記すが、この中の「土曜日 (shanba)」は「火曜日 (se shanba)」の se を落とした単なる誤記と解釈できる。

2 校訂本の、フェルガーナ地方の地理に関する「(フェルガーナ地方の) 北には、以前には、アルマリグ、アルマトウ、そして諸文献にオトラール ATRAR と記されているヤングのような都市があったが、今ではモグールとウズベクによって破壊され、人の多く住むところは全く残っていない」という記述の内の、「諸文献にオトラールと記されているヤングのような都市」が、サンクト・ペテルブルク本1では「諸文献にタラールケント TRARKNT と記されているヤングのような都市」となっている。また、サンクト・ペテルブルク本2では「諸文献にタラーズケント TRAZKNT と記されているヤングのような都市」となっている。サンクト・ペテルブルク本1に見える TRARKNT の2つ目の R はアラビア文字 Z の点を脱落して R を書かれているものと解され、サンクト・ペテルブルク本2に見えるタラーズケント TRAZKNT の誤記と思われる。では、このタラーズケントをどう考えるか。パーブルの原典にそのようにあったものか、それとも後世にこのように書き直されたものか。このオトラール¹⁷とタラーズケント (本来は、タラーズ¹⁸) のどちらを校訂本に採用すべきかはかなり難しい問題である。

パーブルが記したヤングを明代の中国の文献に「養夷」として知られた町と見なすと、地理的によく合うのはオトラールよりもタラーズの方である。それに加えて、パーブルのいとこが書いた『ターリーヒ・ラシーディー』に「タラーズ、すなわちヤングの別名」という明快な記述があり¹⁹、16世紀の末に書かれた伝記集『ハフト・イクリーム』もタラーズの項²⁰でこの町がヤングとも呼ばれたと記す。これらの点から考えると、パーブルが『パーブル・ナーマ』を執筆した16世紀にタラーズがヤングと呼ばれていたことは確実である。ただ、この事実にも関わらず、パーブルがオトラール=ヤングと誤って考えていた可能性²¹やオトラールもまた当時ヤング、すなわち新しい町と呼ばれていた可能性を否定することはできない。

これらの可能性を考えて、筆者は近著の中²²で、「現在のところ、年代の古い諸写本にすべてそのように記されているところから、パーブルの原典に記されていたのは、やはりオトラールではなかったかと考えている」と記した。

しかし、最近 (2002年) 参照できた『パーブル・ナーマ』の Mīrzā Pāyanda Ḥasan Ghaznavī と Muḥam-

16 ロシアの研究者 Blagova も同意見と考えられ、この部分を[sāsānābā kūnī] rāmāzan ajj[ny bešida] と復元している。G. F. Blagova, «Babur-name». Jazyk, pragmatika teksta, stil', Moskva, 1994, p. 48.

17 ハイダラーバード本、エディンバラ本、テヘラン本、およびアブドゥッ・ラヒームのペルシア語訳本はすべてオトラールである。ロンドン本はこの部分を含むページを欠く。

18 本文中で後述するように、筆者は、現在、校訂本に採用した「オトラール ATRAR」を「タラーズ TRAZ」に改める方向に傾いている。すなわち、ハイダラーバード本、エディンバラ本、テヘラン本、およびアブドゥッ・ラヒームのペルシア語訳本等に見える語形式 (ATRAR) の最初の A を後世の追加と考え、2つ目の R を Z、すなわちアラビア文字 Z の点を脱落した単純な誤りと見るのである。つまり、この語は本来4つのアラビア文字で書かれていたが、写生字、あるいは写本の読者が4文字の TRAR では読めないのを、A を補って、自分が知っている地名 ATRAR (オトラール) に直してしまったと考えるのである。タラーズケント (TRAZKNT) という語形式について言えば、諸史料にタラーズの形はよく現れるが、タラーズケントという形はほとんど知られていない。おそらく、町を意味する3文字からなる接尾辞「ケント (KNT)」は後世の追加と考えられる。そして、この接尾辞を除いた4文字のタラーズ (TRAZ) が本来の語形式であったと考えられるのである。

19 N. Elias & E. Denison Ross, *The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlāt, A History of the Moghuls of Central Asia*, London, 1895, p. 63; *Tārīkh-i Rashīdī*, MS British Library, Or. 157, 47a.

20 Amīn Aḥmad Rāzī, *Tazkīa-i Haft Iqlīm*, jild 3, ed. Sayyid Muḥammad Ridā Tahirī, Tehrān, 1999, p. 1662.

21 例えば、パーブルはシル川が砂漠に吸い込まれて消失する尻なし川だと勘違いしていた。『パーブル・ナーマ』の記述 (校訂本4ページ) を見よ。パーブルのこの方面の知識が混乱していた可能性も否定できないのである。

22 関野、前掲『パーブル・ナーマの研究 IV パーブルとその時代』、34ページ。

mad Qulī Moghūl Hīṣārī によるペルシア語訳²³の一写本²⁴の該当部分を見ると、そこには問題の箇所が“Yangī ki bi-Ṭarāz mashuhūr ast”, つまり「タラズとして知られているヤンギ」と訳されていることが判明した。このような訳の存在は、16世紀に作られたこのペルシア語訳が底本とした16世紀のチャガタイ語写本、すなわちかなり古いチャガタイ語写本には「諸文献にタラズと記されているヤンギのような都市」と記されていた可能性を高くするのである。現在我々の参照できるチャガタイ語の諸写本は、いずれも書写年代がこの16世紀の古いチャガタイ語写本より新しいものばかり²⁵と考えられる。そうであれば、バーブルの原本にあった語形式がこの16世紀のチャガタイ語写本に、新しい諸写本よりも、より忠実に伝えられていた可能性が強い。つまり、バーブルがオトラールではなくタラズと書いていた可能性が強いのである。

このように考えた結果、筆者は、現在、校訂本のオトラールをタラズに改める方向へと傾いている。つまり、サンクト・ペテルブルクの2写本が、バーブルの正しい語形式をタラズケントという変形した形で伝えているのではないかと考えるのである。ただ、この問題は、Mīrzā Pāyanda Ḥasan Ghaznavī らのペルシア語訳につき、インディア・オフィス以外の写本²⁶をも調査しなければ正確な答えを出すことは出来ない。そのためいまは、この見通しを記すにとどめたい。

とにかく、これらサンクト・ペテルブルクの2写本は種々の点で興味深く、校訂作業に使用すべき写本といえる。

『バーブル・ナーマ』のチャガタイ語写本の内、筆者が現在なお手にとって直接に調査していないのは、②⑥⑩の3写本であるが、いずれも価値が低いとされている写本である。そのため、多くは期待できないが、一度は自分の目で調査する必要があると考えている。

Ⅱ 『ワーリディーヤ・リサーラス』と『ワーリディーヤ』

バーブルは、イスラーム神秘主義教団ナクシュバンディー派の最も有名な指導者 (shaykh) ホージャ・アフラルの著作『ワーリディーヤ Wālidīya』²⁷を、韻文体でチャガタイ語に翻訳した。これが『ワーリディーヤ・リサーラス Wālidīya Risālasī』として知られる作品である。

バーブルによるこの作品の写本は、今日まで数種類が残され、この報告冒頭の脚注2に記したように、すでに4種類の校訂テキストも出版されている。

しかし、学界では、バーブルの翻訳の元となったホージャ・アフラルの『ワーリディーヤ』の原本（およびその写本）はすでに散逸し、今日では見る事が出来ないと考えられてきた。またそのため、この原本の内容は、バーブルの翻訳を通じてしか知ることが出来ないとも考えられてきた。さらに、研究者の中には、ホージャ・アフラルの著作は今日まで全く伝えられていないため、バーブルによるこの『ワーリディーヤ』の訳が、唯一、ホージャ・アフラルの著作活動の一端を伝える貴重な文献であるという見解を表明した者もいた。

23 有名なアブドゥッ・ラヒーム・ハーニ・ハーナーンのペルシア語訳に先立って完成された別の訳本。994/1586年に着手された。

24 大英図書館（インディア・オフィス）所蔵の写本：I. O. Isl 913, 1b.

25 もっとも古い可能性のあるのは1589年以降に作成されたと考えられるテヘラン本である。しかしこの写本もバーヤンダ・ハサン・ガズナヴィーらのペルシア語訳（1586年に着手）の底本とされたチャガタイ語写本より新しい写本と考えられる。

26 インディア・オフィス以外にも、British Library 蔵、写本番号 Add. 6588, Cambridge University 図書館蔵、カタログ番号 1351, Bodleian Library (Oxford University) 蔵、カタログ番号 179の3写本の存在が知られている。

27 『リサーラ・イ・ワーリディーヤ』Risāla-yi Wālidīya と呼ばれる。

しかし、これらの説が誤りであり、イスタンブールの図書館などにホージャ・アフラルの『ワーリディーヤ』の数種の写本が存在する事実をまず報告したい。また、ホージャ・アフラルによる著作も『ワーリディーヤ』以外に2種類が今日に伝えられている事実と言及したい。

そして、最後に、『ワーリディーヤ』ペルシア語原本の内容を簡単に紹介しつつ、小部分ではあるが、原本とバーブルの翻訳を共に日本語訳によって対比し²⁸、両者の内容の比較を試みたい。そしてこの試みの結果、バーブルが、ホージャ・アフラルの原本（より正確にはおそらくその一写本）を手元に置きつつ、原本にかなり忠実な訳を作成したと見るべきだという筆者の見解を示したい。

この見解は、かつてアメリカの Andras J. E. Bodrogligeti によって提出されていた仮説、すなわち、バーブルがその手でホージャ・アフラルの原本を参照できなかったために、記憶に頼って訳を作成したのではないかという仮説を退けるものである。

1 『ワーリディーヤ・リサーラス（父のための論）』

バーブルがこの書を執筆した事情は以下のごとくである²⁹。1527年の夏ころからバーブルの体調は思わしくなかった。1528年秋以降もバーブルは体調を崩し、11月には発熱して集団礼拝も苦しみつつようやく済ませる有り様であった。バーブルはイスラームの聖者の霊にすがってこの病から回復したいと考え、ナクシュバンディー教団の聖者、ホージャ・ウバイドゥッラー・アフラル Khwāja ‘Ubayd Allāh Ahrār のイスラーム神秘主義に関する著作『Walidīya（父のための論）』のチャガタイ語による韻文訳を思い立った。ホージャの霊がバーブルのこの努力を認めれば、ホージャの霊の力によって病から解放されると考えたのである。バーブルは、1528年11月9日の夜から韻文化に着手し、1日に10バイト以上を韻文化する事を自らの義務と定め、11月20日に完成した。この間に彼の努力は効果をあらわし、病からも解放されたという。

2 バーブル訳『ワーリディーヤ・リサーラス』研究史上の問題点

バーブル訳『ワーリディーヤ・リサーラス』については、これまでにバーブルの研究者によって多くの研究が発表されてきた。

その中で最も重要なものは、脚注2であげた Ayyubi と Bodrogligeti の研究である。ただし、両者の研究に見える以下のような記述は修正しなければならない。

まず、Bodrogligeti の記述を引用する。

p. 1 “The original work has not come down to us.... The *Risāla-i Vālidīya*, as such, exists only in Bābur Shāh’s Chagatay version.”

p. 2 “It is not known what source Bābur used for the Chagatay version. He calls himself the translator of ‘Ubaidullāh’s words but makes no mention of a copy of ‘Ubaidullāh’s *Vālidīya*. Nor does his version have certain formal elements characteristic of an original of the same genre, such as the original author’s introduction or his closing words. It seems, rather, that Bābur worked from memory: He versified ‘Ubaidullāh’s teachings as he remembered them. His references to ‘Ubaidullāh in the text also support this view.”

28 原本とバーブルの訳のアラビア文字によるテキストは、間野英二「ホージャ・アフラルの著作『ワーリディーヤ』のペルシア語原本について」『慶熙史学』23（眞鶴劉共祐教授定年記念論叢），ソウル，2001年に掲載してある。

29 バーブルの『バーブル・ナーマ』における記述による。間野，前掲『バーブル・ナーマの研究 IV バーブルとその時代』，550－551ページ。

次に Ayyubi の記述を引用する。

p. 10 “The original was in Persian but it has been lost and thus the value of the Bābur’s translation has increased considerably.”

最後に Ayyubi の書の Introduction に見える M. W. Mirza の記述を引用する。

pp. 26-27 “The original *risāle*, which must have been in Persian, has apparently been irretrievably lost so that it is difficult to judge how far Bābur’s translation conforms to it and whether it is a complete or only a partial rendering of it. As a matter of fact we do not possess any other work by Khwāja either, and, therefore, the versified version by Bābur becomes all the more valuable, as it helps us to understand the saint’s moral and mystical philosophy more clearly than do the records of his sayings preserved in the *Rashahāt*, the *Nafahatu’l* Uns and other similar works. It was not an easy task to translate in verse a work of this nature, but Babur has certainly acquitted himself of it with great success, and his translation is not devoid of literary merit and poetic charm.”

これらが、現在の学界の通説といえるが、その要旨を列挙すれば次のごとくになる。

1 ホージャ・アフラルによってペルシア語で書かれたと推定される³⁰原本は散逸して、現在まで残されていない。

2 原本が散逸したため、バーブルの韻文訳が、何をもとにして作られたか、また、どの程度まで原本の内容を反映したものであるかは不明である。Bodrogligeti は、バーブルが記憶をもとに作成したのではないかと推定した。

3 ホージャ・アフラルの著作は何も残されていないため、バーブルの韻文訳はホージャ・アフラルの著作活動の一端を伝える唯一の作品として、貴重この上ない。

以下に、これらの通説に対する筆者の批判を述べたい。

まず、ホージャ・アフラルの原本の写本は散逸してはいない。トルコ、ウズベキスタン、アフガニスタンに、少なくとも合計14種の写本が残されている。以下に、これらの写本の所蔵機関と写本番号、判明するものについては書写年代と書写場所、それに写本の中でこの『ワーリディーヤ・リサーラス』が占める葉数を列挙する。

(1) イスタンプール, Süleymaniye Library³¹. 9 種類。

Ayasofya K. 4866, 966/1559年, Mişr, 1b-16a*

Ayasofya K. 404, ca. 964/1557年, 163b-169a

V. Carullah Ef. 2055, 973/1566年, 157b-163a*

Esad Efendi 1688, 120b-128b*

Hamidiye 1457, 877/1472-73年, Samarqand, 43b-52a*

Lala İsmail 205, 65b-72b*

Pertev Paşa 266 M, 1a-9a

30 先に引用した M. W. Mirza の記述を見よ。Bodrogligeti も P.5で“The Chagatay version of the *Risāla-i Vālidīya* is written in a plain, clear, and expressive language, very similar to the language of Bābur’s *Memoirs*. It, however, contains many more Persian elements in the form of direct borrowings or loan translations. This can be attributed to the fact that ‘Ubaidulāh’s work was composed in Persian and that Bābur retained most of its terminology and borrowed his favorite words and phrases.”と述べている。

31 筆者は、2001年3月末の現地調査の結果、これらの写本の内の5種類（次の写本一覧表の中で * 印を付した写本）の microfilm およびコピーを入手できた。

Şehid Ali Paşa 2797, 31b-38b

Şehid Ali Paşa 2815, 5b-10b

(2) タシュケント, ウズベキスタン科学アカデミー東洋学研究所 Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of Uzbekistan。4 種類³²。

No. 507/III 15世紀, 14葉 (138-151)*。

No. 8237/III おそらく18世紀, 10葉 (133-142)。

No. 890/IV 1241/1825年, 8葉 (116-123)。

No. 516/I 1275/1858年, 8葉。

(3) アフガニスタン, カーブル歴史協会図書館 Kitābhāna-yi Anjuman-i Tārīkh-i Kābul。1 種類³³。

ハビービー 'Abd al-Hayy Ḥabībī によれば, 神秘主義関係の Risāla 集成の中に含まれ, 1058/1648年 safar 月27日書写の写本, 18葉。

次に, ホージャ・アフラルの著作³⁴が全く残されていないという M. W. Mirza の説であるが, これは誤りである。実際には, 『ワーリディーヤ』を含む, 少なくとも3つの著作の写本が Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of Uzbekistan などに現存している。

その3つとは, 以下の作品である³⁵。

(1) *Risāla-i Ḥawrā'īya* (別名 *Quṭb al-Awliy*)³⁶。

(2) *Risāla-i Wālidīya* (別名 *Mukhtaṣar*)。

(3) *Faqarāt al-'Ārifīn* (別名 *Faqarāt-i Aḥrārīya*)³⁷。

ただ, これらのホージャ・アフラルの著作は, 従来いずれも十分には研究されておらず, 今後の研究が必要である。

3 『ワーリディーヤ』の原本とバーブルの訳との比較

まず, ホージャ・アフラルの原本は, 従来の研究者達が推定していたように, 確かにペルシア語の散文で書かれている。この点をまず確認しておきたい。ただし, 『コーラン』やハディースを引用した箇所では, もちろん, アラビア語が使われている。

バーブルの訳は, 序章部, 本文, 終結部の3部分から構成されている。これらの各部分と, ペルシア語原本との比較を行うと, 以下のごとくである。

この比較の過程で, ペルシア語原本の内容も理解されるであろう。

32 Shamusuddinhon Ziyovuddinhon ogli Bobohonov i Abdulaziz Mansur, *Nakshbandiyya tarikatiga oid kolyozmalar fihristi*, Toshkent, 1993, pp. 23-24. 筆者はこれらの4種類の写本のうち*印を付した1種類のみを利用できた。

33 'Abd al-Hayy Ḥabībī, *Zahir-al-Din M. Babur Shah (1483-1530 A.C.)*, (in Persian), Kabul, 1972, p.72で存在を指摘されている写本。

34 ホージャ・アフラルの著作については Hamid Algar, "Bibliographical Notes on the Naqshbandī ṭarīqat." in *Essays in Islamic Philosophy and Science*. ed. G. F. Hourani. Albany NY, 1975を見よ。

35 Shamusuddinhon Ziyovuddinhon ogli Bobohonov, op. cit., pp. 22-25.

36 Suleymaniye Library 所蔵の写本, Esad Efendi 1688, Hamidiye 1457, にも含まれている。

37 Algar は前掲論文で *Faqarāt al-'Ārifīn* がインディア・オフィスにも所蔵されていることに言及し, Paul はナクシュバンディーヤの研究のために *Faqarāt al-'Ārifīn* の石印本 (Tashkent, 1328/1910) を利用した。Jürgen Paul, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqshbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*. Berlin/New York, 1991; ibid., *Doctrine and Organization. The Khwājagān/Naqshbandīya in the first generation after Bahā'uddīn*, Berlin, 1998.

序章部

- ①ペルシア語原本、チャガタイ語訳共に「慈悲深く慈愛あまねきアッラーの御名において」で始まる。
②それに続いて、原本では、短い、アッラー Allāh, ムハンマド Muḥammad, その家族、教友たち (ashāb) に対する讃辞が述べられる。

バーブルの訳では、原本よりもやや長い、アッラー、ムハンマドに対するバーブル自身の手になる独自の讃辞が述べられる。なお、そこには、ムハンマドの家族、教友たちに対する言及はない。

- ③次に、原本では、「この小著 (mukhtaṣar) 執筆の理由」として、それが著者の父親の著者に対する懇請によって書かれたものであること、人々が霊知 (ma'rifat), すなわちアッラーについての直接的な知識、を獲得するには、どのようにしたらよいかを示すものであることが述べられている。

バーブルのチャガタイ語訳では、「この論考 (risāla) 執筆の理由」として、神の秘密であり宗教の覚醒者であるホージャ・ウバイドゥッラー猊下がその父の懇請により、『ワーリディーヤ』の名で知られる著作を著したこと、この著作をバーブルが韻文で訳出すれば、この著作に含まれるホージャの言葉からバーブル自身が啓発されるのみでなく、この韻文訳を読んだ者にもアッラーの恩寵が及び、その恩寵の影響はさらに又バーブルにも及ぶためである、と記されている。さらに、特に韻文を用いたのは、読む者が記憶しやすいからだと述べられている。そして最後に、自分が著者ではなく、単なる翻訳者にすぎないことが強調されている。

つまり、この序章部は、原本の序章部の翻訳ではなく、バーブルが原本の序章部を参考にして書いた、バーブル自身の序章部である。この点で Bodrogligeti が、バーブルの訳に、本来原本にあったはずの “the original author's introduction” の部分の訳が見えないと指摘しているのは正しい。しかし、Bodrogligeti が、この点をも考慮に入れて、バーブルが原本を参照せず、記憶をもとにチャガタイ語韻文訳を作成したと推定した点は正しくない。次の「序章部に続く本文」の項で例を示すように、序章部を除き、本文部分の原本と訳文は、きわめて密接な関係にあり、バーブルの手元には確かに原本のコピーがあったと考える方が自然に思われる³⁸。

序章部に続く本文

本文は、ペルシア語原本、チャガタイ語訳共に、「アッラーは云われた：私 (=アッラー) が精霊 (ジン) や人間を創ったのは、ただ私に仕えさせるため (li-ya'budūna) である」という『コーラン』の一節³⁹ (アラビア語) から始まる⁴⁰。

そして、以下、霊知を獲得するためには、神の使徒ムハンマドに仕えるべきこと、つまりムハンマドの言行に厳密に従うべきこと、さらに教団の人々⁴¹と交わり、その良き影響を受けることが重要であることが説かれる。

そして、本文の末尾は、「神と神の側近らの恩寵なしには／たとえ天使であれ、そのページは真っ黒であったであろう」というルーミー Rūmī の『マスナヴィー Masnavi』からの引用詩句⁴²で終わる。

原本と韻文訳との関係についての全文の比較は、なお準備不足のため別の機会に譲り、ここでは、

38 より正確を期すれば、原本の文章がバーブルによって完全に記憶されていたという可能性もないことはない。ただし、そのように考えなければならない理由は特に見いだせないため、バーブルが、原本のコピーを参照しつつ翻訳を作成したと考えたい。

39 『コーラン』51章56節。

40 バーブルのチャガタイ語訳には、『コーラン』の一節の引用の直前に「論文冒頭」Risāla shurū'īという表題がついている。

41 明らかにナクシュバンディー教団の人々を指す。

42 この出典の同定については、Bodrogligeti, op. cit, p. 29, note 36.

以下に、ごく一部分の比較のみを示したい。

その部分は、霊知を獲得するためには、教団の人々と交わる必要があることを説いた本文最後の部分である。

まず、6種類の写本を参照して確定したペルシア語原本のテキストから訳出したその日本語訳、ついで、パープルのチャガタイ語訳原文から訳出した日本語訳を示す。

原本の日本語訳

ついでこのように誰であれこの教団の人々と同座すれば、彼の内面（＝精神）は彼らの内面（＝精神）によって影響される。そして彼には神に対する愛が芽生える。そして（神に対する）愛が（神に対する）愛以外のものから断絶された程度に従って、彼の（神に対する）愛は増大する。つまり愛が大きければ大きいほど、愛以外のものとの断絶も大きい。また（愛以外のものとの）断絶が大きければ大きいほど、愛も大きい。そしてやがて彼は、彼（の心の中）に（愛以外の）何者も存在しないと云うある一つの段階に到達する。そしてこの状態（ḥāl）において彼自身は完全に神の方へと進むのである。

そしてその人の内面（＝精神）は、この教団の人々との一つの会話の間に、というより、一瞬、完全に（神以外の）他のものから断絶される。この教団の人々と会話するうちに、次のようなことが起こるのである。つまり、彼の内面（＝精神）は完全に（神以外の）他のものから断絶されるのである。彼の内面が完全に（他のものから）断絶されると、彼自身が完全に（神の方へと）進むのである。

そして（精神が到達する）諸段階の中のある一段階への到達は、次のように示唆されている。

その時タブリーズで宗教の太陽（＝神）をちらっと一瞥した。

彼は十日間の修行をあざ笑い、四十日間の修行を嘲笑した⁴³。

しかし、この状態（＝神を直接的に体験すること）を安定して保つこと（thabāt）は非常に困難である。そして何人かのシャイフたちは次のように云っている。神のもとへの到達（vuṣūl）は簡単である。しかしその状態（＝神と直接的に接していること。神との合一の状態）を安定して保つこと（thabāt）は困難である、と。なぜならば、その状態（ḥāl）においては、彼の内面（＝精神）は（神）以外のものからは離れて孤独になるため、彼に、神への到達（vuṣūl）という状況が得られるのである。なぜならば、先に述べたように⁴⁴、彼の心の中に何もものも存在しないと云うことは不可能だからである。

しかし時に、その状態の極度の微妙さと能力の弱さの故に、彼に神への到達の意識（shu'ūr）が起こらない場合がある。また時に、能力の強さによって到達の意識が起こる場合がある。

この状態の安定性（が得られるか否か）は、外面においても内面においても、（教団の人々との）会話を継続し、彼らの作法（adab）を遵守することにかかっている。もしも彼が一つの作法を捨てれば、このために、彼は彼ら（＝教団の人々）の心から離れてしまう。そして彼らの心から離れてしまえば、彼にかの状態はもはや残らないのである。なぜならば、彼の心と彼らの心との間に繋がり（rābiṭa）があった結果、かの状態が彼らの心から彼の方へと湧出した（faid）のであるから。繋がりが残らなけ

43 この句がルーミーの引用であることは確実である。

44 神は、人間の心の中に常に何かがあるように人間を創造した。従って、人間の心の中に何もないということはありません。そのため、人間の心の中から、神以外のものがなくなれば、心の中には必ず神のみが残る、という意味の記述を指す。

れば、かの状態も残らないのである。

そしてこのため（＝作法を遵守しないため）である、この教団の人々との会話に喜びを得ていた多くの人々に、（かの、神との合一という状態が）残らないのは。

神と神の側近らの恩寵なしには

たとえ天使であれ、そのページは真っ黒であったであろう

チャガタイ語訳の日本語訳

この教団の人々と引き続き同座する人は、その時、

汝は知るがよい、その時、その人はその内面（＝精神）が彼らの内面（＝精神）によって必ず影響される。

汝の心に神への愛が生まれる。汝の心は、（神に向けられた）愛の大きさと同じだけ（神以外の他のものから）断絶されるだろう。

また（神に対する）愛は断絶の程度と同じだけ増大する。愛と同じだけ（他のものからの）断絶が起こる。

一つが大きくなっただけ、もう一つも大きくなる。一つがよくなっただけ、もう一つもよくなる。

やがて人は言葉では言い表せないような一つの境地に達する、

ここに至った時の情況（hāl）がこれである、彼の心の中には（神に対する愛以外の）何者も存在しない。

これが彼の全存在でなすべき事なのである、この人は神の方へと進むだろう。

人は（教団の人々との）会話の間にそこに到達するだろう、というより、一瞬の内に、短い時間の内に。

内面は（神以外の）全てのものから断絶されるだろう、全てを離れて、心を（神という）一点に凝集するだろう。

この人の行動がここに到った時、この人は神の方へと進むだろう。

まさにこの（神との合一を果たしたという）歓喜が、突然人々におとずれる。しかし皆は云っている、そこ（＝神との合一の情況）に安定する（thabāt）のは難しいと。

なぜならば神の恩寵によって、内面（＝精神）が（神）以外のものから離れて孤独になれば、彼に必ず神への到達（vuṣūl）が得られる。神は人間にこのような可能性を創造された。

人の心の中には何もないということはある得ない。心の中に（神）以外のものが残らなければ、神が残るのである。

しかしどの人であれ（この状態を維持する）能力がもし弱ければ、以下のことを記憶せよ、

（神のもとへの）到達からは彼に（神との合一の）意識（shu'ūr）は生まれない。（神の）恩寵から彼に（神の）臨席（の意識）は生じない。

もし人にこのようなもの（＝この状態を維持する能力）が強くなれば、その時彼には必ず（神との合一の）意識が生じる。

その時、汝が（神との合一の）安定を望むならば、対話の継続を義務とせよ。

この人々（＝教団の人々）の前で作法（adab）を守れ、彼らを汝が（神との合一の）意識を得るための手だてと知れ。

作法を遵守せよ、外面でも内面でも。作法に外れた行動を忘れよ。

人がもし一つの作法を捨てれば、まさにこの人々の心から彼は必ず脱落するだろう。

この人々の心から遠くの所に脱落すれば、その時、以前の状態 (hāl) は彼に残らない。

なぜならば、状態は彼の心へと湧出 (fa'id) したものであるから。あの人々から湧出したのである。汝の心に受け取れ。

この人々との繋がり (rābiṭa) が仲立ちするのである、知れよ。(神の) 恩寵が到る所以のものがこの繋がりである、知れよ。

繋がりが残らなければかの状態も去る。もし汝が(以上の)言葉をよく聞けば、まさにこのように(神のもとへと)到達する。

神と神の側近たちの恩寵なしには／天使であってもそのページは真っ黒なままであったであろう。

さて、ここに示したペルシア語原本の日本語訳とチャガタイ語からの日本語訳を比較すれば、パーブルがほぼ忠実に原本をチャガタイ語に訳出していることが知られるであろう。ただ、例外的に、原本にあるルーミーの詩のように、訳文では省かれている場合もある。

また、韻文訳では「同座する人は、その時、汝は知るがよい、その時、その人は」のごとく、同じ言葉を繰り返したり、「汝は知るがよい」「知れよ」「記憶せよ」などの挿入句を差し挟んだりしている。また、原本の「彼には神に対する愛が芽生える」を「汝の心に神への愛が生まれる」と、補語を「彼には」から「汝の心に」に改めたり、「何人かのシャイフたちは次のように云っている」を「皆は云っている」のごとく、主語を短縮したりもしている。

しかし、これらの処置⁴⁵によっては、原本を忠実に反映したいというパーブルの意図はほとんど損なわれていない。パーブルは、ホージャ・アフラルの原本の意図したところを、忠実に韻文訳していると云ってよい。

ペルシア語原本はここで終わる。従って、パーブルの訳もここまでを本文と考えてよい。

しかし、パーブルの訳では、この本文の後に次の短い終結部が続く。

終結部

本文のあとに続く5行の短い終結部を日本語訳すれば、以下のごとくである。

論文むすび (Risāla khātimasi)

アッラーを称え奉る。私は云うべき事をすべて云った。この筆は末尾に達した。

受け入れようと思う人々にその言葉 (sözi) を受け入れさせ賜え。効果ある人々にそれ自身 (özi)⁴⁶を効果あるようにさせ賜え⁴⁷。

知れよ、この著作を完成した時は、

935年である。

この部分は、ペルシア語原本にはなく、パーブル自身の筆になる部分である。

つまり、パーブルのチャガタイ語韻文訳は、序章部と終結部がパーブル自身の作であり、あとの本

45 挿入句などは、訳が韻文であるため、韻文(詩)の韻律を整えるために加えられたものである。なお、このチャガタイ語訳の韻律は ramal である。

46 「それ自身」というのは、明瞭な言葉ではないが、おそらく、この論に含まれる「教え自身」の事であろう。Bodrogligeti も "its precepts" と訳出している。Bodrogligeti, op. cit., p. 57。

47 「効果ある人々にそれ自身を効果あるようにさせ賜え」と訳したチャガタイ語原文は、'āmil ilgā özni ma'mül et である。

文がペルシア語原本のほぼ忠実な訳ということになる。

Bodrogligeti は、パーブルの訳文に、ペルシア語原本にあったはずのホージャ・アフラルによる closing words が訳出されていないことに注意を喚起した。しかし少なくとも現存する写本による限り、もともと原本には、ホージャ・アフラルによる closing words など無かったのである。

以上、このⅡで、筆者が述べた点を要約すると次のごとくである。

- (1) ナクシュバンディー教団の著名なシャイフ、ホージャ・アフラルによる著作3種類が、散逸せず、現代にまで残されている。
- (2) これらの著作の一つである『ワーリディーヤ』については、少なくとも14種の写本が残されている。
- (3) 『ワーリディーヤ』は確かにペルシア語で書かれている。
- (4) パーブルの韻文訳『ワーリディーヤ・リサーラス』は、序章部、本文、終結部の3部より構成されている。
- (5) 『ワーリディーヤ・リサーラス』の本文は、ホージャ・アフラルのペルシア語原本をほぼ忠実にチャガタイ語で韻文化したものである。
- (6) 『ワーリディーヤ・リサーラス』の序章部と終結部はパーブル自身の作で、もともと原本とは異なるものである。

パーブルの著作については、『パーブル・ナーマ』校訂本の補訂作業をはじめ、なお残された課題が多い。今後も写本の蒐集と検討を続け、政治力に富む君主、そして勇猛な武将でありながら、文人としても優れた著作を残したパーブルの全貌を少しでも明らかにできればと考えている。

事務報告

A01-05●計画研究「チャガタイ・トルコ語、ペルシア語文献の諸写本研究」

研究代表者（平成11-13年度）：間野 英二 京都大学大学院文学研究科 教授

研究分担者（平成14年度）：間野 英二 京都大学名誉教授

【要旨】

本研究は、世界の各国に写本の形で伝えられているティムール朝・ムガル朝時代のチャガタイ・トルコ語およびペルシア語の古典を精査し、それらをコンピュータで整理・分析することによって、中央アジアのトルコ＝イスラーム文明の性格を解明し、また中央アジアのトルコ系諸民族の感性・心性・美意識の基層を探ることを目指すものである。

チャガタイ・トルコ語およびペルシア語写本の研究は、写本が所蔵される英・仏・露・イラン・インド・トルコ、それに中央アジア諸国などで行われてきたが、なおきわめて不十分である。特にチャガタイ・トルコ語の読解には、アラビア語・ペルシア語・トルコ語の全ての知識を必要とするため、この言葉を使って書かれた写本を扱う研究者の数は、国際的に見てもきわめて少ない。そのため、本研究によって、立ち後れた当該分野の研究の進展に寄与できるのではないかと考えている。

筆者は本研究費を利用して、ロシア、トルコ、フランス、イギリス、イタリアに調査旅行を行い、チャガタイ・トルコ語の古典『パーブル・ナーマ』『ムバイイン』やペルシア語の古典『ワーリディヤ』『ターリーヒ・ラシーディー』などの諸写本を収集し、コンピュータを用いて精査した。その結果、諸写本の性格の解明、先に刊行した『パーブル・ナーマ』校訂本の内容の再検討、『ワーリディヤ』に関する通説の批判などの面で一定の成果をあげ、その一部はすでに著書、論文などの形で公表した。今後は、『サングラフ』などの研究を同じ方法で続行する予定である。

【連携の成果】

全体会議やシンポジウムの議論を通じて「古典」の持つ一般的性格、例えばその規範性などについての認識を深めた。また、「一般古典学」の可能性についても初めて考える機会を持った。

他領域との議論の中で、古典学の発生と進展を促したのが、近代諸国家の自己ないし他者に関する知識についての要請に他ならないことも認識された。

古典の写本研究という点に関していえば、近代において校訂本作成という作業がどの程度行われているかという点で、文明ごとにより差異があるという認識を深めた。この認識から、何故、文明間でそのような相違が生じるのかという点についても、新たに考える機会を持った。

また、写本を研究する場合に、ある一つの写本がある時代に作成されたについては、何故その時代に作成されたのかという作成の理由、また写本がどのような方法で作成されたのかという作成の方法についても考える必要があるという認識を深めた。

【位置付け】

イスラーム文明は、『クルアーン（コーラン）』をはじめとするアラビア語、ペルシア語、トルコ語による多くの古典を残したが、本研究では、15～16世紀を中心に書かれたチャガタイ・トルコ語およびペルシア語による古典を研究の対象とした。これらの古典は、すべて写本という形で今日にまで伝えられている。そしてこれらの写本は、英・仏・露・伊・イラン・インド・トルコ、それに中央アジア諸国など、世界の各国の図書館に分散して所蔵される。しかし、その研究は国際的に見てもなおき

わめて不十分であり、研究課題は山積しているというのが現状である。

チャガタイ・トルコ語およびペルシア語で書かれたこれらの写本は、イスラーム文明の中でも、特にトルコ＝イスラーム文明、イラン＝イスラーム文明の解明に不可欠な素材である。その意味で、これらの写本の研究は、まず、イスラーム文明の多様性を解明する上で大きな意義がある。イスラーム文明がアラブ文明と同義ではないことが、本研究の成果を通して、より一層明らかにされるはずである。

また、諸写本の中でも「古典」と呼び得る文献の研究は、そのような古典を生み出した民族の感性・心性・美意識の基層を探る上で不可欠といえる。例えば、本研究で取り上げた回想録『バーブル・ナーマ』は、その率直な記述を通して、著者の感性・心性・美意識の基層を明らかにしてくれる。

また、本研究で扱うチャガタイ・トルコ語およびペルシア語の古典は、中央アジアのトルコ系イスラーム教徒が樹立したティムール朝・ムガル朝の時代に生み出された。この点からすれば、これらの古典の研究は、中央アジアのトルコ＝イスラーム文明の性格を解明する上で不可欠なものであり、現在、世界の注目を集める中央アジアのトルコ系諸民族の感性・心性・美意識の基層を探る上で、特に現代的な意義を持つと云えるであろう。

【研究成果】

1999年7月にサンクト・ペテルブルグのロシア科学アカデミー東洋学研究所、2001年3月にイスタンブールのスレイマニエ図書館、同年12月にパレルモのシチリア大学図書館、2002年8月にパリの国立図書館とロンドンの大英図書館に赴き、各図書館所蔵のチャガタイ語、ペルシア語写本を調査した。この調査の結果、中央アジアのティムール朝の王子でインドにムガル朝を創設したバーブルの回想録『バーブル・ナーマ』のチャガタイ・トルコ語写本3種、同書のペルシア語訳写本2種のマイクロフィルムを入手した。また、中央アジアのモグールの貴族で、バーブルのいここに当たるミールザー・ハイダルがペルシア語で執筆した中央アジア史・回想録である『ターリーヒ・ラシーディー』のチャガタイ語訳写本3種、さらにバーブルのイスラーム法関係のチャガタイ語による著作『ムバイイン』の写本1種のマイクロフィルムを入手した。また、中央アジアのイスラーム神秘主義教団ナクシュバンディー派の指導者ホージャ・アフラルによる教義解説『ワーリディーヤ』のペルシア語写本5種のマイクロフィルムを入手した。さらに、共同研究者である真下裕之氏に依頼して、イギリスにあるチャガタイ・トルコ語＝ペルシア語の辞典『サングラーフ』の写本2種のマイクロフィルムをも入手した。これらはいずれも直ちに焼き付け、一部をコンピュータに入力して研究に利用した。

これらの研究の結果、まず『バーブル・ナーマ』については、サンクト・ペテルブルグの『バーブル・ナーマ』2写本が、先に『バーブル・ナーマ』校訂本（1995年刊行）作成の際に利用した4種類の写本、および校訂本刊行後に入手したテヘランにある『バーブル著作集』に含まれる一写本とはかなり異なる特異な性格のものであることが判明した。この点については『バーブル・ナーマ』冒頭部に見える導入部、日付、地名などについての写本間の異同を検討し、その検討の内容を、下記の口頭発表①と著書⑥で報告した。さらに『バーブル・ナーマ』校訂本に関連しては、校訂に当たっての、底本、対校する写本、語、綴り字、文章の選択の問題を下記の論文⑤⑨で論じた。『バーブル・ナーマ』のチャガタイ語、ペルシア語の諸写本に関する全体像は未発表の論文⑩で詳述した。

また従来、国際学界で様々な憶測が飛び交っていたイランの一写本『バーブル著作集』については、下記の論文①で写本の内容を詳しく報告した。この論文で、この写本が質的には良質であるが、ロシアのT. スルターノフらが推測していたようなバーブル在世中の写本ではなく、16世紀末から17世紀はじめにかけて作成された写本であること、またこの『著作集』の中に、従来散逸したと学界では考

えられていた韻律学に関するバーブルの著作『504のリズム』を発見したことを報告した。

『ワーリディーヤ』については、口頭発表②と論文⑦において、まずこの文献がすでに散逸しているとする学界の通説を正した。さらにこの文献とバーブルによる韻文によるチャガタイ語訳『ワーリディーヤ・リサーラス』の内容を比較し、バーブルがこの文献を手元に置き、それを忠実に韻文に訳したことを証明した。これは、『ワーリディーヤ』が散逸していたため、バーブルが記憶に頼って訳を作ったとする通説を正すものである。

さらに、下記の2つの概説的論文②と③では、トルコ＝イスラーム文化の形成と発展に関わる諸問題を整理し、本研究の対象であるティムール朝・ムガル朝時代の文化活動の背景を確かめる作業を行った。また展覧的論文④⑤では、より広い立場から、日本における内陸アジア史研究の研究史を展望し、現在の研究状況に見られる問題点と今後の課題を指摘した。

次に、準備段階の成果について述べれば、『サングラフ』の2写本について、かつてG. クローソンが出版したギブ記念財団所蔵の一写本のファクシミリ本とも対照しつつ、コンピュータを利用した校訂本作成へ向けての下準備を進めている。さらに『ムバイイン』『ワーリディーヤ』についても校訂テキストの出版を目指している。

【発表成果一覧】

【著書・論文】

- ① The Collected Works of Babur preserved at the Saltanati Library in Tehran, *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* (The Oriental Library), No. 57, pp. 175-200, 1999.
- ② 「トルコ・イスラーム社会とトルコ・イスラーム文化」『中央アジア史』(間野英二編) 94-106ページ, 同朋舎, 1999年。
- ③ 「ティムール帝国とヘラートの発展」『西アジア史』(間野英二編) 120-133ページ, 同朋舎, 2000年。
- ④ 「内陸アジア史研究の回顧と今後の課題」『東方学』100, 137-145ページ, 2000年。
- ⑤ 「『バーブル・ナーマ』校訂本作成に当たっての選択の問題」『学術月報』53-11, 32-35ページ, 2000年。
- ⑥ 「バーブル・ナーマの研究 IV バーブルとその時代」, x+539ページ, 松香堂, 2001年。
- ⑦ 「ホージャ・アフラルの著作『ワーリディーヤ』のペルシア語原本について」『慶熙史学』23(眞鵬劉共祚教授定年記念論叢), 965-980ページ, ソウル, 2001年。
- ⑧ Prospects and Future Issues in Inner Asian Studies, 『日本中東学会年報』17, 33-44ページ, 2002年。
- ⑨ Editorial Choices in preparing the Critical Edition of the *Bābur-nāma*, *Proceedings of the Symposium on Theoretical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts*, Istanbul, 2002, (In press)
- ⑩ 「『バーブル・ナーマ』チャガタイ語・ペルシア語諸写本に関する覚書」, 未発表。

【口頭発表】

- ① 「チャガタイ語, ペルシア語写本に関わる今年度の研究状況について」, 原典班研究集会, 1999年11月, 京大会館。
- ② 「バーブル『リサーラ・イ・ワーリディーヤ』チャガタイ語訳のペルシア語原本」, 原典班研究集会, 2002年2月, 学士会館分館。

【データベース】

「バーブル・ナーマ」「ムバイイン」「ワーリディーヤ」(いずれも公開不可)

Tabaqāt-i Akbarī における年代の錯誤について

真下 裕之

1 序

Tabaqāt-i Akbarī (以下 TA) の Akbar 時代の史料としての重要性は疑うべくもない。また、インドのイスラーム諸政権の歴史の集成という形式を取ったインド・イスラーム史の範型として、ムガル朝の史学史における同書の意義についても、疑問の余地はない。

しかし今日の研究において本書は, Badā'unī の *Muntahab al-Tawāriḥ* (以下 MT) に比べ, Akbar 時代に関する史料としてはさほど十分には利用されてこなかった。MT が, 以下に見るように基本的に TA に依拠しているにもかかわらずである。このような方法上の倒錯は, Akbar の宗教政策に関する MT のきわめて興味深い (一部の研究者に言わせると「きわめてゴシップ的な」¹⁾ 情報によるものに相違ない。その情報はこれまでの研究において, 宗教上の諸問題に対する Akbar のリベラルで折衷的な立場の証拠として頻繁に用いられてきたものである。しかしながら, MT よりも根本的な史料としては, TA こそがより精密に分析され, よりよく利用されねばならないはずである。

本稿はこれに関連して, TA のきわめて基本的な一つの問題を分析しようと試みるものである。それは, 同時代の他の史書と対照して, 一部の事件に関する TA の年代記録に錯誤が存することである。この問題はすでに筆者が一つの仮説とともに指摘しておいたところであり²⁾, 本稿でその証明を行いたい。たしかに一部の研究者はこの齟齬に気付いてはいたが, これに正面から取り組んだ者はこれまでいなかった³⁾。

本稿では以下の目的を果たしたい。すなわち, 上記のごとき錯誤の存在とその背景を確認すること, その錯誤の調整の手立てを探究すること, それを通じて TA の諸写本研究と新たな校訂版の必要性を説明すること, 諸写本における注目すべき異文を示すこと, そして Akbar 時代の事件のいくつかの年代上の問題について TA の年代を応用して得られる説を示すこと。

1.1 カルカッタ版について

よく利用される TA のカルカッタ版 (Calcutta, 1913-41. 以下 *TAcl*) は, 二つの理由から, 新たな批判校訂版をもって代えられるべきである。第一は校訂版の中で明示されない数多くの異文の存在であ

1 Athar Ali 1995, 369.

2 真下 1999, 43, n.1.

3 例えば以下を見よ。Prashad 1938, 773-14, n.3; *TAtr*, ii, pp.480-1, n.2; p.497, n.2; p.510, n.2; p.526, n.1; p.544, n.1; pp.554-5, n.3; p.559, n.1; p.596, n.2; p.600, n.1; p.612, n.1; p.620, n.1.

り、この点はあとで論じる予定である。第二は方法上の問題に起因する欠陥である。以下ではこれを確認しておこう。

TAcl は三点の写本と石版版一点 (Lakhnaw, 1875) とに依拠している。校訂者によるとそれら写本は以下の通りである。1. ベンガル・アジア協会写本 (フォート・ウィリアム・カレッジ旧蔵), 2. ベンガル・アジア協会写本 (パンジャブ第十歩兵連隊 E. Fell 氏旧蔵), 3. ムルシダーバードのナワーブ・バハードゥル王宮図書館写本。このうち第三の写本は、既知のいかなる写本にも同定することができない。一方、アジア協会の目録からは四点の写本の存在が知られ、そのうち二点は同協会のメイン・コレクションに、他二点は同協会カーゾン・コレクションに帰属する。*TAcl* の底本三点のうち上記1および2の写本は、以上四点のうち二点と同一であるはずだが、校訂者による記述が不足しており、いずれかに特定することができない。

さらに、写本1がフォート・ウィリアム・カレッジ旧蔵であるという校訂者の記述は不可解である。同カレッジ旧蔵の東洋写本は後にアジア協会メイン・コレクションに移管された。しかるに Ivanow は、旧蔵写本の同カレッジへの登録の日付を、それが見られる限りは記述しているのであるが⁴、メイン・コレクションのTA写本二点のいずれについても、Ivanow はそれらが同カレッジの「旧蔵書 Ex libris」である旨の記号をつけていない。以上を要するに、*TAcl* は同定できない写本に依拠していることになる。これは *TAcl* 作成の上での、深刻な方法論的欠陥である。

加うるに、*TAcl* は第三巻を除いて、テキストの異文を示していないうえ、校訂者はこの省略について何らの注記も行っていない。この事実は、*TAcl* の科学的な価値を著しく低めるものである。

2 年代の錯誤

本節は年代の錯誤の事実を確認し、その背景を考察する。TA は Akbar の歴史を、Akbar 即位の年を元年とし、春分を元日としたペルシア式の太陽暦である *Ilāhī* 暦にしたがった年代記の形式で記録している。各年の条には、*Ilāhī* 暦年と、ヒジュラ暦による同年の開始の日付を示す、以下の如き見出しが付せられている。

Ilāhī 36年の記事。この年の始まりは【ヒジュラ暦】999年ジュマダー・アルアッワル月24日であった (*TAcl*, ii, 412)。

したがって個々の事件の年代は、いずれの年の条下に配されているかによって特定することができる。ところがTAの伝える年代と *Akbar Nāmah* (以下AN) のごとき他の同時代史料のそれとを比較すると、前者は必ずしも後者と一致しないことが分かる⁵。

表1は、*Ilāhī* 各年の出来事を一件、TAから任意に選び出し、ANに見えるその年代と対照したものである。同表から明瞭なのは、*Ilāhī* 21年から同33年までの年の事件についてTAの伝える年代とANのそれとが齟齬していることである。その期間の始めと終わりは表に線をもって示してある。興味深いのは、TAが伝えるその期間の事件は、ANではその一年前の年に帰せられていることである。

4 例えば Ivanow 1924, 24, no. 74 あるいは do., 39, no. 122を見よ。また Ivanow 1924, xxxi を参照せよ。

5 以下では議論の便のため、ヒジュラ暦の月名を以下の通りローマ数字によって示してある。I=Muharram; II=Shafar; III=Rabi' al-Awwal; IV=Rabi' al-Tani; V=Gumada al-Ula; VI=Gumada al-Ahira; VII=Ragab; VIII=Sha'ban; IX=Ramaḍān; X=Ṣawwāl; XI=Dū al-Qa'da; XII=Dū al-Hiḡga.

この事実から、これらの錯誤が互いに独立したものでなく、問題の期間の年代についていずれかの史料が機械的に他方の史料の年代に対して一年、前か後かに年代をずらしている、と推定することができる。

この推定を裏付けるためには、歴史的に正しい年代配列を示しているのがいずれであるかを確かめる必要がある。そのためには、いずれの史料からも独立した情報源から、事件の絶対年代を特定しなければならない。

表1でTAが第25年の条下に置く Kābul 遠征に関して、Monsserrate の情報がある。イエズス会のミッションとして Akbar 宮廷を訪れた彼の記録がいずれの史料からも独立していることに疑問の余地はない。その遠征の間、Akbar は Šāh Murād を Pišāwar を前衛軍とともに派遣したが、それについては Monsserrate のみならず TA, AN いずれの史料も記録している。まず Monsserrate の記事は以下の通りである。

王は、神父が教えている王子 [Sultān Murād] を攻撃軍の指揮官に任命した。預言者や占い師たちは、星が少年の幸運を示しているといったのである（なんたる無意味なことか）。かれに協力したのは次のような人々である。スラト [Sūrat] の長官カリクムカヌス [Calichumcanus < Qilīc Hān], かれは百戦練磨の老雄でモンゴル人部隊を率いていた。ゲドロシア地方のシャンパネリウム [Champanelium < Čanpānīr] の長官ノウランカヌス [Nourancanum < Nawrang Hān] (かれの父は王子の養育係であった) は、シャカタエウス人4000の騎兵を従えていた。それに精力的な領主であるマンシヌス [Mancinus < Mān Singh] はインド系の偶像崇拜の徒で、自分の軍勢をひきつれていた。そのほかにより地位の低い武将たちがそれぞれの軍勢を率いていた。それぞれは小部隊であっても、全体で少なくとも3000騎に達した。王はこの騎馬軍に500頭の象を加えた。かれは、蒙昧なる迷信に従って、軍勢を正しい時刻に出発させようとした。そして、王子を自分の居所の戸口まで送って行き、イスラム教徒の習慣に従って (more Agarenico) 武運を祈ったのち抱擁した。それから王は出発した。王の高官の一団が舟の所まで見送った。王子は舟に乗ると軍勢とともにインドゥス川を渡って遠征を開始した。1581年、洗礼者ヨハネの祝日【6月26日】の翌日であった。(MLC, 603; MLCtr, 107-8)

一方 AN は、Sultān Murād の部隊が *Ilāhī* 26年 Tīr 月11日 (1581年7月) にインダス河畔から出発したことを、Sultān Murād はその部隊の中軍を率い、その部隊の右翼を率いたのが Qilīc Hān であり、前衛を率いたのが Rāgh Mān Singh と Nawrang Hān であることを伝える (AN, iii, 353)。また TA によると、Akbar の部隊がインダス河畔に到着したのが *Ilāhī* 27年のヒジュラ暦月 IV 月だという。*Ilāhī* 27年は AH990年 II 月に始まるのだから、その IV 月とは AH990年のことでなければならない (1582年4-5月)。だがこの日付は AN の情報と矛盾する。また同年 VI 月15日 (1582.7.7), Akbar はインダス河畔の陣営から Kunwar Mān Singh, Nawrang Hān 麾下の部隊を Paršwar (= Pišāwar) に向けて派遣し、これに Šāh Murād の部隊と Qilīc Hān の部隊とが後続した (TAcl, ii, 359)。

以上の如く、Šāh Murād 麾下の部隊の派遣に関連する事項は、日付を除いては、三点の史料の間でほぼ一致するので、いずれも同一の事績について記録していることには疑問の余地はない。しかるに Monsserrate が記録する1581年6月26という日付は AN のそれにおおよそ近いと解釈してよい。とすればこれは AN の情報を支持する材料である。以上は、AN の年代配列こそが歴史的に正しいものであると結論できる証拠である。

この結論を支える別の材料がある。TA が第23年の条下に置く巨大な彗星の出現については、世界各地の史料が言及しており、その絶対年代を定めることができる。サファヴィー朝の年代記は、Ismā‘īl 二世の死去 (AH985. IX13 (1577. 11. 24)) の直前にその彗星が出現したことを伝えている (TAA, i,

217-8)。日本の史料もこれを1577年11月のことと伝えており（神田 1935, ii, 597-600）、ANの年代を支持する。事実としては、この彗星は1577年11月、デンマークの天文学者 Tycho Brahe によって西の空に観測されたものであり、その尾の長さは22度にもわたり、1578年1月に消滅したものである。以上二つの絶対年代から、*Ilāhī* 21年から同33年までのTAの各年条が、正しい年代に対して一年後に誤って配置されていると結論することができる。

それでは、その錯誤の発生を説明するために、TAの*Ilāhī* 20年から同21年および*Ilāhī* 33年から同34年の各条の精密な検討へと進まねばならない。

表2は、TAにおいて*Ilāhī* 20年から22年までの条下に言及されている事件を列挙したものである。第二列には、各々の事件が実際に起きた年代を*Ilāhī* 年で示してあるが、これは他の独立した史料から可能な限り確定したものである。同表より明らかなのは、TAcl ないしはその底本において*Ilāhī* 21年の見出し記事が同20年の記事の途中に誤って挿入されていることであり、それ以降、各年の見出しの伝える年号が本来あるべき年号より一年増加していることである。

また表3ではTAにおいて*Ilāhī* 33-34年の条下に配された事件を列挙した⁶。同表より明らかなのは、TAcl で*Ilāhī* 33年の条下に配された事件が、実際には同32年の出来事であること、*Ilāhī* 34年の条下の事件は正しく配置されていることである。同時に、実際の*Ilāhī* 33年の事件のほとんどすべてがTAcl においては省略されていると結論して間違いない。すなわち、この時点が問題の錯誤の下限であることが分かる。この省略が想像させるのは、何らかの理由で*Ilāhī* 33年の年代記が脱落したものであり、そのことが*Ilāhī* 21年の見出し記事が必要でない箇所に挿入された理由なのではないか、ということである。

ところで、解決しなければならない問題がひとつ残っている。それは、TAの著者はその年代の錯誤を意図して行ったのか否か、ということである。もしその錯誤が意図的のものでないのなら、著者がその過失を自らの不注意から行ったか、そうでなければ著者以外の何者かがテキストに、意図するとせざるとにかかわらず、改変を加えてしまったか、のいずれかが真相であるはずだ。

しかるに以下の理由から、この錯誤が著者の意図によって生じたのでないと結論できる。すなわち、1581年のKābul遠征の中で、Sulṭān Murādが出發した後、Akbarがインダス河を渡ったとき、TAの著者はSulṭān Murādのもとに、Kābulへ進むべしとのAkbarの命令をもたらすために派遣されている。彼は一昼夜で75 kurūhもの長距離を踏破して、GālālābādにいるMurādのもとに到達した。かくの如く、著者はこの遠征に自ら参加しているのである。こうした状況を考えると、TAの記事は遠征における著者自身の経験にもとづくものといえる。ゆえに著者がその遠征の年代について過失を犯すとは考えにくい。

さらに別の証拠は、事件の記述本文におけるヒジュラ暦を用いた年代記録の正しさである。見出し記事とは異なり、TAは、事績の記録本体の中で事件の年代を特定する際、ほとんどの場合ヒジュラ暦年を用いている。そして見出し記事の*Ilāhī* 暦年の錯誤が起きている問題の期間の記事について精査すると、*Ilāhī* 暦年の錯誤に関わりなく、ヒジュラ暦による年代表示は現実の年代に合致していることが判明する。たとえばTAはAH 987年VII月の日付のあるAkbarの宣言文 (maḥḍar) を引用している。この日付は、これを同じく引用しているMTによっても裏付けられる (MT, ii, 272)。しかしTAはこれを*Ilāhī* 25年の条下に配置している (同年はAH 988年I月から989年II月まで)。先に確認したとおり、TAにおける*Ilāhī* 25年は実際には*Ilāhī* 24年である (同年はAH 987年I月から988年I

6 表3におけるいくつかの事件の年代考証については Mashita 2001, 46-49を見よ。

月まで)。それゆえ上記の *maḥḍar* のヒジュラ暦年は正確である。もう一例として、A'zam Hān の Bi-hār からの到来の記事をあげられる。TA ではこの事件は *Ilāhī* 27年の条下に配されており、AH 990. I. 9 (1582. 2. 3) の日付が与えられている。TA における *Ilāhī* 27年とは実際には *Ilāhī* 26年 (AH 989年 II 月から990年 II 月まで) と見なされるべきである。しかるにヒジュラ暦によるこの年代表示は後者 *Ilāhī* 26年の範囲に収まっているのだから、それが正確な年代を示していることが判明する。

以上の議論により、TA の年代の錯誤に関して得られた事実は次の三点である。1. *Ilāhī* 21年の見出し記事の誤った挿入、2. *Ilāhī* 22年から33年までの各 *Ilāhī* 年見出し記事の機械的かつ非意図的な錯誤、3. *Ilāhī* 33年の事件記述の欠落。そしてこの錯誤は著者の意図によって生じたのではなく、何らかの外部的理由、すなわち著者による非意図的な過失、あるいは原テキストの欠損とそれに続く不当な修復、そうでなければ写字生による非意図的な過失あるいは意図的な改竄によるものである。したがって問題の錯誤の見られる期間に関して、各見出しの下に配されている各年事件の記述本体は、見出しのそれに一年先行する年のものであると調整を施して考えねばならない。たとえば TA で *Ilāhī* 25年の条下に配されている事件の記述は、同24年の事件についてのものとして読まねばならない。

さて上記三点のうち、第三の事実が第二の事実の原因となり、第一の事実を結果したと考える方が、第一の事実が第二の事実の原因となり、第三の事実を結果したと考えるよりもはるかに合理的であるように思える。けれども、現段階では上記のごとき現象が TAcl ないしその底本にのみ特有のものであるのか否か分からないのだから、これを断定することはできない。ともかく、この深刻なテキスト上の問題とその原因は、原テキストの伝達という観点から解決されねばならない。問題の焦点は TA の原本がその錯誤を含んでいたか否かという点である。ここにおいて我々は TA の諸写本研究の必要性に直面する。

3 諸写本研究への導入

図書館での調査や、書誌的著作を参照することによって、筆者は TA の写本66点の存在を確認している（詳細については補編を参照せよ）。この数が今後の発見によって増加する可能性のあることはもちろんである。

TA の諸写本を通覧して明らかになるのは、自筆本が再発見されていないことである。それゆえ批判校訂本の作成のためには、現存テキストの批判を通じて原テキストの復元をめざさねばならない。しかるにテキスト批判は写本系譜の再建を目的とした方法論に則って行なわれるべきである。但しテキスト批判にとって、写本の年齢やテキストの歴史的正確性は本質的な判断基準ではない。写本が「古い」ことやテキストが「正しい」ことは、テキストの「真正性」には無関係である。テキスト批判の妥当な方法は、むしろ所与の点における異文を共有する諸写本のグルーピングによって諸写本を分類することである。諸写本の校合によって浮かび上がるこうしたグルーピングを集積することで、写本系譜再建のための客観的な判断基準が得られるはずである。

筆者が実際に閲覧した写本は34点である。それゆえ本稿は既知の諸写本の系譜の再建という最終目標には達し得ない。したがって以下の議論は今後のテキスト批判の作業のなかで重視されるべき異文のいくつかを示すに部分的なもの過ぎない。けれどもそれは、包括的な諸写本研究を行う際の手がかりを提供する点で意義ある作業であろう。

3.1 *Ilāhī* 暦年による見出し記事

筆者が諸写本を調査した結果、閲覧した写本に関する限り、*Ilāhī* 21年から33年の期間について正確な見出し（その条下の出来事の実際の年代と合致する見出し）を備えた写本がひとつも存在しないことが明らかになった。この事実により、問題の年代の錯誤と *Ilāhī* 34年の事件記事の欠落とが、写本系譜のきわめて早い段階で既に存在していたと考えられる。

3.1.1 TA AMU の異文

ここで、著者の死去した年 AH 1003年に ‘Abd al-Ḥayy Qarṣī なる写字生によって書写された、知られるうちで最も年代の早い写本（補編の no.1. 以下 TA AMU）は精査の価値がある。というのは同写本の見出し記事に見える各 *Ilāhī* 年開始のヒジュラ暦による日付が TAcl のそれと大きく異なっているからである。その差異を示したのが表 4 である⁷。

表 4 から容易に判明するのは、TA AMU においては *Ilāhī* 34年まで、各 *Ilāhī* 年の元日のヒジュラ暦による表示は、実際の元日のそれと一致しない、ということである。そしてその二つの年代の差異は一年である。別の言い方をすれば、TA AMU においてヒジュラ暦による年代表示のいずれも、対応する各年条の一年後に置かれているということである。*Ilāhī* 暦年とヒジュラ暦年との齟齬はこの配置の結果である。そして各年の記述を通覧して明らかになるのは、この齟齬を伴う配置の結果として、それぞれの見出しのヒジュラ暦年が各年条下の事件の記述と合致するということである。というのも各年条の事件の記述は表 1 でみた TAcl のケースの如く、実際の年よりも一年後の年の条下に置かれているからである。また筆者が閲覧した写本のうち、TA AMU と基本的に同じなのはわずか二点のみである（IO 967, IO 997）。この事実は、写本系譜の中で TA AMU が特異な位置にあることを反映している。

議論の便のために、以上の記述で筆者は、TA AMU のテキストが TAcl の年代表示のずれから結果したかの如くに記したけれども、いずれがより原テキストに近いのかは、明らかでない。TA AMU の年代の早さにもかかわらず、この写本の系統のテキストが TA AMU の系統のテキストから派生したと推論させる状況証拠が存在するけれども⁸、後述するように、後者が前者から派生したことをうかがわせる材料もあって、現段階では判断を下せない。

3.1.2. 同時代史料との比較

ここで、TA に依拠したと自ら述べている二つの史料と TA との関係についていくつかの事実を確認しよう。この手続きが本稿の目的に照らして有益だと思われるのは、TA の成立と遠からぬ時期に著作された両史料が、年代の古い TA の写本のテキストを反映しているのではないと思われるからである。これら二つの史料は、デリー・スルターンとムガル朝君主の歴史の記述に関して大いに TA に依拠している史書である。両者とも Akbar の歴史を *Ilāhī* 暦にもとづく年代記の形式で記録してお

7 TA AMU の各年条のいくつかは *Ilāhī* 年開始のヒジュラ暦日が載せられていない。*Ilāhī* 年始の見出しさえないものもある。これらのケースは表に記したとおりである。またヒジュラ暦年を特定せず「上記の年」してあるだけの見出し記事もある。これについてはヒジュラ暦年の特定は容易であり、括弧の中に入れて示した。

8 この点について詳しくは Mashita 2001,53-55を見よ。

り、各 *Ilāhī* 年の開始はその年の元日に対応するヒジュラ暦の年代表示を伴う見出し記事によって示されている。そのうちの一つ MT は AH 1004 年（1596 年初頭）に完成したものであるが（MT, ii, 406-7; *do*, iii, 398）、主要な情報源としてしばしば TA に言及している。もう一方の史書 *Ma'ātir-i Raḥīmī*（以下 MR）は Ḡahāngīr 治世に完成したものであるが、これもまた情報源の一つとして TA に言及している。

さてここでは問題の *Ilāhī* 各年の見出し記事に焦点を当てたい。その見出し記事とそこのヒジュラ暦年を検討すると、TA, MT, MR の間でそれぞれ相違のあることが判明する。

MT はいくつかの箇所では TA とは異なる年代を示している一方、部分的には TA に従っている。後者の事例として MT の著者は *Ilāhī* 30 年の箇所では次のように述べている。

【ヒジュラ暦】993.III.19（木）に、春という軍団の前衛と王の元日（*naw-rūz*）という先駆けが到着した。Mīrzā Nizām al-Dīn Aḥmad は、自分の史書において年代の記録（*qabṭ-i sanawāt*）を行っていて、その記すところに従えば【その日に】即位第30年が始まったという。しかるに実際には、（もし至高の神が望むならば）後で述べるとおり、即位第二周期の始まりは 994.III.25の日付に Afak Banāras で起きたのである。（MT, ii, 342）

また別の箇所では、MT は *Ilāhī* 31 年の元日を AH 994.III.25 のこととして述べつつ、TA が同日に *Ilāhī* 32 年の開始を置いていることに触れている（MT, ii, 351）。同様に MT は、AH 996.IV.22 におけるある *Ilāhī* 年の元日に触れて、*Ilāhī* 33 年と同34年という二つの選択肢を示している。最初の例から判断すれば、前者が MT の著者の意見であり、後者が TA の情報なのであろう（MT, ii, 365）（実際には AH 996.IV.22 に始まったのは *Ilāhī* 33 年である）。上記の引用で触れた *Ilāhī* 30 年のケースについても同じことがいえるのであり、同年の元日は、MT に従えば AH 993.III.19 である。MT の著者は別の箇所では同年の元日について選択的な提示をしており（MT, ii, 338）、そこでは同年が AH 992.III.8 に始まったと述べているが、これは TA の情報に拠ったものに相違ない。

さらに、ひとつの *Ilāhī* 年に対して AH 996.IV.22 という日付を対応させるために二つの選択肢を示したことで、MT は、実際の *Ilāhī* 34 年の記事を削除した TA が正しく取り扱っている *Ilāhī* 35 年の見出し記事の扱いに窮したのに相違ない。この矛盾を解消するために MT は *Ilāhī* 34 年の見出し記事を省略することを余儀なくされている。すなわち、MT の著者の意見によるところの *Ilāhī* 33 年の見出しの後には、*Ilāhī* 35 年の見出し（MT, ii, 372）まで何らの年初の見出しも示されていないのである。

こうした年代の錯誤によって、MT が TA の年代表示に疑問を抱いていたのは明瞭である。AH 993.III.19 の日付と *Ilāhī* 暦との対応に関して、TA の説と自説とに言及した後、MT は以下の通り述べている。

ここにおいて即位年の開始の筋道（*mamarr*）に対する疑念が心に湧くのである。（MT, ii, 352）

その疑念に立って、MT の著者はその矛盾を TA による閏の扱いに帰している。

そこでは、この誤解（*wahm*）の原因は Mīrzā [Nizām al-Dīn Aḥmad] の忘却（*duhūl*）にある。その意味はこういうことである。すなわち、三年ごとに太陰暦ひと月のずれがあるという閏（*ayyām-i kabisah*）により、【30年の】一周期ごとに一年のずれが太陽暦年と太陰暦年との間に生じるのである。私はいかなる暦表（*taqwīm*）も自分のものにもっていかなかったので、仕方なく Mīrzā に従ってきた。（MT, ii, 342）

ここで MT はその錯誤を論理的に解決しようとしているが、うまくいってはいない。というのもも

しMTの仮説が正しいなら、その年代の錯誤は *Ilāhī* 30年頃に生じていなければならないからである。しかし既に見たとおり、問題の錯誤は早くも *Ilāhī* 20年の事件史のうちから生じているのである。

ところで、TAの完成以降わずか二年後に著作した同時代の作者であるMTの著者が混乱を来しているという事実は、TAの見出し記事に見える錯誤が写本系譜のきわめて早い段階に既に存在していたことを証明するものである。そのことは本稿の関心に照らしてきわめて重要である。

以上の点に留意した上で表5を見てみよう。これは *TAcl*、*TA AMU*、MTに見える *Ilāhī* 各年元日の日付に対応するヒジュラ暦の表示を対照したものである。MTの欄には、すでに見たような両論併記が存する場合、MTの著者の説を記入してある。

MTはかならずしもすべての *Ilāhī* 年の開始を明示しているわけではない。しかし興味深いのは、*Ilāhī* 22年から同30年まで、MTのヒジュラ暦による年代表示は全般的に *TAcl* でなく *TA AMU* に一致していることである。さらにMTの記事を精査すると、*Ilāhī* 年による見出しの年代表示と、その条下にある事件の実際の年代との間に齟齬があることも判明する。言い換えれば、この期間の各年条項の記述は、実際の *Ilāhī* 年の条に対しておよそ一年先行している、ということである。これはすでにみた *TA AMU* における現象と同じである。

たしかにこのことは *Ilāhī* 31年から33年については当てはまりはしない。けれどもこの現象は、*Ilāhī* 31年以降についてはMTの著者は各 *Ilāhī* 年の開始に対するヒジュラ暦による年代を定めるにあたってTAに依拠することなく自らの判断を働かせていたということの意味するのではないか。というのもMTの著者の考えに従えば、先ほど見たとおり、その年代の錯誤は *Ilāhī* 30年の閏の処置をTAが誤ったことに起因するからである。ともかく以上の観察から、MTの著者が参照したTAのテキストが *TAcl* 系統のものでなく、*TA AMU* の系譜に属することが判明する。

また同じことがMRについてさらに明瞭に言える。表6では表5と同様に、*Ilāhī* 各年の開始の日付に対応するヒジュラ暦の表示を対照してある。*Ilāhī* 各年の元日に関して、MRのヒジュラ暦の年代表示は *TAcl* の示すものには全く一致せず、その差はおおよそ一年である。一方、MRの年代表示を *TA AMU* のものと比べると、MRが *TA AMU* をほぼ踏襲していることが判明する。このことは、MRの著者が *TAcl* 系統でなく *TA AMU* の系列に属する写本を参照したという事実を反映するものであろう。さらにMRが日付については、MTと違って批判的な検証を行うことなくTAに依拠していたことも明瞭である。

以上をまとめれば、TAの写本系譜のきわめて早い段階に年代の錯誤が存在していた事実、*TA AMU* の系列に属するテキストを通じてMT、MRにその錯誤が伝達された事実を引き出せる。これはたいへん興味深い。というのも、既に見たように、*TA AMU* に見られる錯誤の異文は、TAの諸写本のうちでは *TAcl* 系統のテキストに比べると、はるかに稀にしか継承されていないからである。

さて、ここで既に引用したMTの言葉に戻りたい。そこではMTはTAの著者 *Nizām al-Dīn* の息子による同書（MTは *Tārīḥ-i Nizāmī* と呼ぶ）の改訂に言及している。

ここにおいて即位年の開始の確定の筋道 (*mamarr*) に対する疑念が心に湧くのである。それに対する弁解はすでに述べたところである。明らかなことは、*Mirzā* の息子で *Muḥammad Šarīf* という名の者が、父親の死後に *Tārīḥ-i Nizāmī* の年代の修正 (*tanqīḥ-i sanawāt*) を行っていることであり、そこでは矛盾の解消がなされるのが見られるに相違ない。(MT, ii, 352)

この一節から知られるのは、MTの著者がTAの改訂版の存在の可能性を知らせている事実、およびMTの著者がその改訂版を実見してはいないという事実である。この二点と、MTの著者が *TA AMU*

の系列に属する写本を参照したという事実とを考え合わせれば、*TAcl* 系列の祖本が *TA AMU* の系列に属する写本から派生したという筋道を想定することは確かに可能である。けれども、改訂版の存在という仮説は、*TAcl* 系の祖本とその改訂版とが同一であることを保証するものでは何らない。したがってこの推論は、*TAcl* 系列のテキストと *TA AMU* のテキストとの相互関係に関して結論を与える材料ではあり得ない。結局、現段階ではこの点についての判断は保留せざるを得ず、諸写本の包括的な校合をまつ他ない。

3.2 その他の主要な異文

ここでは諸写本のグルーピングに意義あるその他の主要な異文を指摘したい。

デリー・スルターンンの章 (*ṭabaqah*) の末尾に配置されている Akbar のアミールたちの列伝部が、いくつかの写本では他の写本のものよりも短くなっている。すなわち、*TA AMU*, IO 967, IO 997では、列伝部は *Mīr Abū al-Muẓaffar* (*TA AMU*, 257v) の記事で終わっており、それに続くアミール33人の伝記を欠いている。一方、*TAcl* や筆者が閲覧した他の写本はその部分を含んでいる。この事実は写本系譜における *TA AMU* の特殊性を反映するものかも知れない。

もう一点は *Mālwah* のスルターンたちの章 (*ṭabaqah*) の位置である。この点に関して諸写本は二つのグループに分かれる。すなわちその章を第四章として配置するもの (IO 3320; Add. 26208 & 26209; Morley, No.46; IO 2943; Or. 297; Add. 6543; Elliot 380; Th. Hyde 47; Eton 18.1) と、第六章として配置するもの (Or. 2274; Ind. Inst. Pers. 16; Add. 5615; IO 997; Or. 1901; Elliot 379; Fraser 136; IO 731; IO 967; Eton 18.7) である (ここで列挙されていない諸写本のうちには、筆者が閲覧しなかったものの他に、この章を備えていない断片の写本もある)。IO 997, IO 967および *TAcl* は後者のグループに属する。*TA AMU* は残念ながらこの章を含んでいない。ところで、*TA* の序文には内容の梗概が記されており、それによると *Mālwah* の章は第四章として配置されている。しかしこのことは、同章が元来第四章であったということを保証するものではない。というのもその序文の述べるところは、諸章の実際の配列を反映してはいないからである。すなわち、その序文では、*Kašmīr* のスルターンンの章は *Sind* の章と *Multān* の章との間に置かれているのに、実際にはいかなる写本においてもその章は後者二つの章の直前に配置されているのである。

また詩人の列伝 (*TAcl*, ii, 484-520) については、ここでは通覧しきれないほど数多くの異文が存在する。詩人の名の綴りばかりでなく、言及の順序も諸写本の間で差異がある。一部の写本では、他の写本には含まれているいくつかの伝記を欠落させている場合さえある。ここでは一例として、そのような異文の明瞭な例のごく一部を取り上げよう。*TAcl*, ii, 492-3では *Yādgār Ḥālātī*, *Qāsim Arslān*, *Muḥammad Mu'min Ġang*, *ANQAMA*, *Mīrzā Ḥasan* の五名の詩人が言及されている。このうち一部の写本は *Qāsim Arslān* を欠いている。また後半三名の伝記を欠く写本もある。またある写本は *ANQAMA* のみを欠く。さらに *ANQAMA* を一部の写本は *Ulfaṭī* と綴る。また *Mīrzā Ḥasan* は写本により *Mīr Ḥusaynī* や *Mīr Aḥsan* などと綴られる場合もある。

3.3 *TA* の新たな批判校訂版の必要性

異文に関する以上の議論によって、*TA* の原テキストが今後批判的に再建される必要のあることは明らかである。*TAcl* はその過程を通じて淘汰されることとなろう。序文ですでに、方法論上の視点から *TAcl* を批判したが、ここでは *TAcl* をテキスト上の視点から批判したい。それは、*TAcl* あるい

はその底本がきわめて特殊な異文を含んでいるからである。

TAcl に見える Zayn Hān Kūkah の伝記には、以下のごとく、明らかな後世の挿入が存在する。

晩年には、神の代理者の命令により、彼は【manṣab 数値】5000のアミールたち【の一人】となり、Kābul, Ġaznīn の地方の統治官 (hākīm) となった。そしてその地方の Afgān 人たちと激しい戦いを繰り広げて、その一部を服属させた。しばらく後に、王命によって彼はカリフ位の徴ある敷居に接吻しに赴いた。その大きな幸福に浴した後、数日のうちに彼は病気になる、死去した。遺産のうちのおよそ九千万【単位不明】を彼は自ら【文書】を記して子供たちに遺贈したが、神の代理者の御高覧に留まり、これは大財庫 (ḥazānah-i buzurg) に収められた。そして残りの遺産が彼の子に与えられた。(TAcl, ii, 431)

実際には、Zayn Hān Kūkah は1601年9月に死去している (AN, iii, 796)。ゆえに1594年に完成した TA の本来のテキストがその事実を含みようはずはない。そしてこの挿入は、TAcl のこの箇所のみ見られる特異な異文である。ただ TA の英訳者によると、校訂版の底本の一つ（英訳者はそれを特定してはいない）には、複数の他のアミールの伝記のなかに同様の後世における挿入を見いだせるという (TAtr, ii, 656, n.1; do, ii, 657, n.5; do, ii, 669, n.5)。しかし筆者は、閲覧したいかなる写本にもそのような挿入を見いだせなかった。それゆえ、Zayn Hān Kūkah の伝記に対する挿入は、テキスト伝達においてはおおいに孤立した異文であるという認定は誤り無いであろう。もし後代の挿入についての英訳者の説が信頼できるものとしても、その場合、校訂者たちは何らの理由も示さずにテキストを恣意的に取捨選択していたことになるのであるから、無批判なテキスト処置という方法上の欠陥の事例が新たに付け加わるにすぎない。

TAcl にはさらに別の孤立した異文がある。AH 999年における Sind と同地の首邑 Thatah の征服について Fayḍī ḡ qaṣḍ-i Thatah (「Thatah への攻撃」) という紀年句をものしており (TAcl, ii, 412), その数価は1004となる。Thatah は中世ペルシア語史料では Tatah のごとく、有気音を明示せずに綴られることがある。筆者が参照した写本のほとんど全ては、この後者の綴りを採っており、それによると数価は正しく999となる。

さらにもう一例を挙げると、Ilāhī 11年の見出し記事は同年が AH993.VIII.20に始まったと述べている。sab'īna(70)が tis'īna(90)と誤記されることは容易にあり得るはずだから、この年号993とは973の誤りに相違ない。同様に Ilāhī 20年の見出しでは、同年の開始が AH902.XI.29だとされているが、この年号902は tamānīna(80)を誤って欠いているのであり、982とあるべき箇所であろう。

以上の如き孤立した異文は、TAcl が特段に孤立したテキストに依拠していることを信じさせるに足るものである。

4 調整された年代の応用

TA の年代を調整する処置についてはすでに述べたとおりであり、それを応用することによって Akbar 治世における数多くの事件の年代を再検討することが可能になる。本章ではそうした再検討の例を示す。

4.1 Faḥ Allāh Šīrāzī の Akbar 宮廷への到来の年代

MT,ii,315 が Faḥ Allāh Šīrāzī が到来した日付について知らせているのは Rabī' al-Tānī 月というヒジ

ユラ暦月だけであり、年は特定していない。しかしその記事が置かれている位置から MT の著者の念頭にあった年を推定することが出来る。MT はその事件を *Ilāhī* 28年の条下に載せている。しかしすでに見たように、MT の *Ilāhī* 22年から同29年までの各条はそれぞれ *Ilāhī* 21年から同28年までのものと見なさねばならない。したがって *Ilāhī* 28年の条には実際には *Ilāhī* 27年の事績が収録されているはずである。だから問題の *Rabī' al-Ṭānī* 月 (IV 月) とは *Ilāhī* 27年 (AH990年 II 月から AH991年 II 月まで) に属するものであるはずで、それは AH990年 II 月 (1582年 5月) であるということになる。*Šīrāzī* の到来に関連して MT が記録している紀年句の数値が990となることも以上の推定を裏付けよう⁹。

ところがこれに対して AN, iii, 401が *Ilāhī* 28年 *Urdībihist* 月25日 (1583年 5月) という矛盾する情報を伝えている。管見の限り、この矛盾を説明する試みはいまだなされていない。

ここで TA の情報とその年代記述を調整する処置とによって、一つの解決を導くことが出来る。TA は *Šīrāzī* の到来を *Ilāhī* 29年の条下に置いている (TAcl, ii, 368)。すでに導いてある調整法により、その年の条下の事件は *Ilāhī* 28年のものであると見なすことができ、この結果は AN の情報を支持する。さらに TA の同じ箇所ではヒジュラ暦で *Rabī' al-Ṭānī* 月 (IV 月) 22日という到来の日付が伝えられており、これは *Ilāhī* 28年に所属する AH991.IV.22のものでなければならない。上記 MT が *Rabī' al-Ṭānī* 月 (IV 月) とするだけで年を特定していないのは、MT がその日付について TA のこの一節に依存していたことを反映するものであるかもしれない。もしそうであるとすれば、MT がその事件を誤って *Ilāhī* 27年の他の事件の間に混入させてしまったのだと考えることができる。

ここで導き出されたような、事件の配置に関する MT の不正確さは、MT の著者自身が認めるところである。彼は *Ilāhī* 28年 (実際には同27年) の条の末尾に以下のように記している。

本書の著者 (神が彼を赦したまわんことを) は申しあげたいことがある。それは、この年の事件については、ある動機 (*ḡaraḡ*) から、余談や要約のかたちで記し、筆は敏速に走っていったので、もし日付 (*tārīḡ*) の記録や、【日付の】先後に対する留意を怠っていたとしても、非難をなさらないように、ということである。(MT, ii, 321)

4.2 *Mahābhārata* 翻訳の命令の年代

Akbar は「ヒンド語」の叙事詩 *Mahābhārata* のペルシア語訳を命令し、その翻訳は Naqīb Hān, Badā'unī, Šayḡ Sultān Thānīsārī, Mullā Šīrī, Šayḡ Fayḡī によって行なわれ、Abū al-Faḡl が序文をものした (AA, i, 115; MT, ii, 320-1)。MT はこの事件を *Ilāhī* 28年の条下に置いている (MT, ii, 319-219)。すでに論じた Faṡḡ Allāh のケースと同様に、MT はこの事件を *Ilāhī* 27年 (AH990年 II 月開始) に実際に起きたものと見なしていたに相違ない。この情報にもとづいて、従来の研究はこの翻訳の命令を AH990年だと考えてきた¹⁰。しかし Faṡḡ Allāh の宮廷到来の年代と同じ理由からこの年代も同程度に疑わしい。

ここでは、TA がその命令について異なる年代を与えていることを考え合わせねばならない。すなわち TA では、その事件についての言及は *Ilāhī* 29年の条下に置かれているのであり (TAcl, ii, 369)、我々がすでに得ている調整法によれば、同年条下の事件は実際の *Ilāhī* 28年のものと見なされねばな

9 その紀年句は Šāh Faṡḡ Allāh imām-i awliyā。ただし、MT における紀年句の数値は必ずしも正確な年代を記録しているわけではないので、この紀年句の証拠能力はやや薄弱である。

10 Rieu, i, 57a; Ivanow 1924, 770; Richard 1989, 38; Piemontese 1989, 284.

らない。

残念ながら管見の限り、他の同時代史料にはその命令についての言及は見られず、ANの最終冊(いわゆる *Ā'in-i Akbarī*) も、そのプロジェクトに言及するのみで年代を特定してはいない。だが、ペルシア語版 *Mahābhārata* には翻訳者の一人 Naqīb Hān が自身の翻訳について記している一節があり、それによると彼は数名の brahman と協力して一年半翻訳に従事したという (MaBh, iv, 503)。Rizvi によると、Aligarh Muslim University の Maulana Azad Library 所蔵の写本 (Rizvi はコール番号を特定していない) にはこれとは異なる内容、すなわち Naqīb Hān が一年半をかけて AH 992. VIII. 27 に翻訳を完成した旨が記されているという (Rizvi 1952, 198)。AH 992 年 VIII 月という完成の年代は、Rieu が記述する別の写本にも見られるらしい (Rieu i, 57b)。もしこの言明が真正のものであるなら、Naqīb Hān が翻訳を AH 991 年 II 月に開始したのだと考えることが出来る。このことは、翻訳の下命が AH 990 年であるという仮説を疑わせるに足る材料である。しかし残念ながら、この AH 991 年 II 月という年代は、決定的なものではない。というのも同月は *Ilāhī* 27 年の末から同 28 年の初頭にまたがっているもので、TA, MT のいずれの説をも排除する材料にはならないからである。それでも、Fath Allāh のケースで見たような *Ilāhī* 28 年に関する MT の不正確さを勘案すれば、TA の年代を採用する方がはるかに理にかなっているであろう。

だとすれば *Ilāhī* 28 年に関する MT の年代の不正確さの背景を考察することが必要である。上に引用した通り、MT の著者は「ある動機から」事件の順序の不整合を弁解しているのであるが、その「動機」については MT の記述から推論できる。すなわち *Ilāhī* 28 年 (実際の同 27 年) の条で、MT の著者は Akbar のきわめて批判的な調子で Akbar の異端的な政策を列挙している。その列挙は、当時接近していた預言者没後の第一千年紀の終結を理由にして、alf「千」という紀年句をともなったコインの打刻や *Tārīḥ-i Alfī*『千年史』の編纂を Akbar が命令したことから始まっている。この命令の記述に続けて、MT は zamīn-būs の制度、条件付きでの酒の合法化、牛肉食用の禁止など、Akbar の異端的な政策に言及する。その後、事件史の記述を少しはさんで、再び Akbar の異端的な政策と、著者自身の宗教観からして異端と見えたいくつかの関連するエピソードを列挙している。そして *Mahābhārata* の翻訳下命は、MT において、まさにこうした文脈の中で言及されているのである。MT の著者が、異端的なエピソードを積み上げることによって、Akbar の社会・宗教政策を非難するための文章上の効果を狙ったということは十分考えられる。これが彼の「動機」ではないか。こうした記述をとる必要上、事件の順序を捨象せざるを得ない場合もあった。前節末尾に引いた MT の著者の言葉は以上のごとく解釈できるように思われる。

5 結論

本稿が明らかにしたのは以下の諸点である。

TAcl のテキストには、*Ilāhī* 21 年から同 33 年の各年の見出し記事と歴史叙述本文との間に一連の錯誤が存在する。これは、*Ilāhī* 21 年の見出し記事を同 20 年の記事の途中に誤って挿入したこと、*Ilāhī* 33 年の歴史叙述本文が脱落していることの結果である。上記の年に関しては、各年の見出し記事は一年後ろにずれており、次の年の事件の記述と関係づけられている。それゆえこの期間の事件の年代を取り扱う際には、この事実を念頭に置いておかねばならない。

諸写本の校合の結果、その錯誤が全ての写本に見られることが明らかとなった。それゆえこれは TAcl のみに見える特殊な異文ではない。しかし、TA 完成の年に書写された、知られるなかでもっとも年代の早い写本である TA AMU は別の錯誤の仕方を示している。いずれの異文が原写本により近

いのかについては、現段階で利用できる証拠の導くところは矛盾し合うものであり、本稿では結論を出すことが出来ない。この点は、写本系譜を再建するための今後の研究で解決されるべきものである。

このような年頭見出し記事の異文の存在、およびその他主要な異文の存在は、TA の諸写本研究の必要性和諸写本系譜の批判的な再建を伴う新たな校訂版の必要性を明瞭にする。

TA の原テキスト復元に関連して、きわめて意義のある発見は、TA AMU の見せる錯誤のありようがわずか二点の写本を除いて、TA の諸写本には伝達されず、むしろ TA に依拠したことを自ら認める複数の同時代史料に伝達されていることである。この事実、知られるうちで最高齢のこの写本が TA 諸写本の系譜のなかに占める特殊な位置を物語るものである。

さらに本稿が図らずも明らかにしたのは、Akbar 時代の史書の相互関係である。後に著わされた史書に対する、内容上・形式上の TA の影響が明らかとなった。TA がムガル朝時代の史学史に与えた影響の大きさはすでに知られていることであるが、本稿が見出した事実は、そのことにさらに具体的な根拠を与えるものである。また、同時に MT のケースのごとく、後続する史家による TA の情報に対する独自の評価の一例も確認された。

これらの事実は、個々の史書における情報の評価付けを迫るものである。所与の事件にかかわる個々の情報の信頼性には、史書の相互関係の観点からも検討が必要であろう。それゆえ、史書の歴史の研究は、単なる基礎研究の領域に留め置かれるべきでない。むしろこれは知識人の歴史の一部として、歴史研究者に広く開かれた重要なテーマであるといえよう。

表 1

事件	TA の ʿIlāhī 暦年	ref.(TAcI)	AN の ʿIlāhī 暦年	ref.(AN)
Tardī Bīg の処刑	1	ii,131	1	ii,32-33
Maryam Makānī の到来	2	ii,133-134	2	ii,54-56
Guwāliyar 征服	3	ii,140-1	3	ii,77-8
Šayḥ Muḥammad Ġawī の到来	4	ii,141-142	4	ii,88-89
Bayrām Hān の失脚	5	ii,143-	5	ii,91-
Mālwh 征服	6	ii,151-153	6	ii,134-138
Pir Muḥammad Hān の死	7	ii,157	7	ii,168
Delhi で Akbar 狙撃	8	ii,167	8	ii,201-2
Hwāḡah Mu‘azzam の死	9	ii,176	9	ii,219 ¹²
‘Alī Qulī Hān の反乱	10	ii,180-183	10	ii,249-254
Yūsuf Muḥammad Hān の死	11	ii,195	11	ii,272 ¹³
Čtūr 征服	12	ii,214-219	12	ii,300-324
Ibrāhīm Ḥusayn Mīrzā の反乱と Mālwh への攻撃	13	ii,221-222	13	ii,330-331
Salīm の誕生	14	ii,226-227	14	ii,342-348
Murād の誕生	15	ii,228	15	ii,352-355
Sind での紛争と Akbar の介入	16	ii,233-234	16	ii,361-363
Dāniyāl の誕生	17	ii,236	17	ii,373
Ibrāhīm Ḥusayn Mīrzā の死去	18	ii,260	18	iii,62
Hwāḡah-i Ġahān の死去	19	ii,302	19	iii,109
Gul-badan Bīgim が Hīḡāz へ出発	20	ii,312	20	iii,145
Mīrzā Sulaymān が Hīḡāz へ出発	21	ii,318	20	iii,163
Šāh Maṣṣūr Šīrāzī を Dīwān に任命	22	ii,327	21	iii,193
彗星の出現	23	ii,335	22	iii,221-224
Sultān Hwāḡah が Hīḡāz から帰還	24	ii,341	23	iii,263
‘Adil Hān への使節の出発	25	ii,343	24	iii,266-267
Šuḡā‘at Hān の死去	26	ii,353	25	iii,312-314
Kābul の Mīrzā Muḥammad Ḥakīm に対する遠征	27	ii,357-363	26	ii,347-374
Gul-badan Bīgim が Hīḡāz から帰還	28	ii,366	27	iii,385
Burhān al-Mulk の到来	29	ii,379-370	28	iii,407-408
Sultān Hwāḡah の死去	30	ii,392	29	iii,436
Mīrzā Muḥammad Ḥakīm の死去	31	ii,395	30	iii,466
‘Abd Allāh Hān の使節の出発	32	ii,404	31	iii,496-501
Sultān Ḥusraw の誕生	33	ii,406	32	iii,523-524
Mīr Faṭḥ Allāh Šīrāzī の死去	34	ii,408	34	iii,558
Sultān Murād を Mālwh に派遣	36	ii,413	36	iii,598-600
Zayn Hān Kūkah を Suwād, Baḡawr に派遣	37	ii,415	37	iii,625-626
Šayḥ Fayḍī が Dakan から帰還	38	ii,423	38	iii,639

12 AN はその年代を AH971年半ばとする。

13 AN はその日付を Ḥurdād 月15日及び AH973.XI.5(1566.5.25)としている。

表 2

事件	実際の年代	Ref.
<i>Ilāhī</i> 20年の開始		<i>TAcl</i> ,ii,302.
Hān-i Hānān Mun'im Hān による Tāndah 占領。	19-20	<i>TAcl</i> ,ii,302; AN, iii,122-3.
Dā'ud Hān は Ūḍisah に逃亡	20	<i>TAcl</i> ,ii,302-10; AN,iii,129-131; TAc,201-3.
Dā'ud Hān を Ūḍisah まで追撃。和解	20	<i>TAcl</i> ,ii,310; TAc,204; AN,iii,131.
Hān-i Hānān は Tāndah に帰還 (AH 983.II.10)	20	<i>TAcl</i> ,ii,310-2; MT,ii,198
'Ibādat Hānah の建設 (AH 982年 XII 月) とそこでの maglis	19-20	<i>TAcl</i> ,ii,312; AN,iii,145.
Gul-badan Bigim が Hīgāz に出発	20	<i>TAcl</i> ,ii,313-3; AN,iii,148-157.
Mīrzā Sulaymān が Badaḥsān から Lāhūr に進撃。その状況。	20	<i>TAcl</i> ,ii,315; AN,iii,147.
Hān-i Ā'zam の召還, Akbar のもとに到着 (AH 983VII.4), 解任	20	<i>TAcl</i> ,ii,315; AN,iii,148-157.
Mīrzā Sulaymān が Fathpūr の Akbar のもとに到来 (AH 983.VII.15)	20	<i>TAcl</i> ,ii,317; AN,iii,160.
Hān-i Hānān が Gawr で死去 (AH 983年 VII 月)	20	
<i>lāhī</i> 21年の開始	—	<i>TAcl</i> ,ii,318.
Mīrzā Sulaymān が Hīgāz へ出発	20	<i>TAcl</i> ,ii,318-9; AN,iii,163.
Akbar が Aḡmīr を訪問	20	<i>TAcl</i> ,ii,319-20; AN,iii,164
<i>Ilāhī</i> 22年の開始	—	<i>TAcl</i> ,ii,320.
Hān-i Ġahān が Dā'ud を撃破, Dā'ud 戦死	21	<i>TAcl</i> ,ii,321; AN,iii,180-3.
Kunwar Mān Singh を Rānā KYKA に対して派遣	21	<i>TAcl</i> ,ii,321; AN,iii,166.

表 3

事件	実際の年代	Ref.
<i>Ilāhī</i> 33年の開始	—	<i>TAcl</i> ,ii,405.
'Abd al-Muṭṭalib Ḥān を Muḥammad Qulī Bīg Turkmān, Ḥamzah Bīg Turkmān, Aḥmad Bīg Kābulī とともに Bangas へ派遣	32	<i>TAcl</i> ,ii,405; AN,iii,520.
Sultān Ḥusraw b. Sultān Salīm の誕生	32	<i>TAcl</i> ,ii,406; AN,iii,523.
Muḥammad Ṣādiq Ḥān による Thatah 攻撃と講和。	31-32/3	<i>TAcl</i> ,ii,406;
Thatah の支配者の使節到来とその帰還		AN,iii,495,509
Zayn Ḥān Kūkah を Kābul に派遣。Mān Singh を召還	32	<i>TAcl</i> ,ii,406; AN,iii,517; MT,ii,358.
Ḥān-i Ḥānān が Guḡarāt から到来	32	<i>TAcl</i> ,ii,406; AN,iii,517.
Muḥammad Ṣādiq Ḥān が Bakar から到来	32	<i>TAcl</i> ,ii,406-7; AN,iii,519.
Mān Singh の到来	32	<i>TAcl</i> ,ii,407; AN,iii,525; MT,ii,363.
Mīrzā Yūsuf Ḥān を Kaśmīr に派遣。Muḥammad Qāsim Ḥān を召還	32	<i>TAcl</i> ,ii,407; AN,iii,523, 528; MT,ii,364; THA,369.
Muḥammad Ṣādiq Ḥān を Suwād, Baḡawr に派遣。Ismā'īl Qulī Ḥān を召還, Qilīc Ḥān に代えて Guḡarāt へ。Qilīc Ḥān の召還	32-33	<i>TAcl</i> ,ii,407; AN,iii,525-6, 528, 531; THA,368; MT,ii,364 ; MR,i,917
Kunwar Mān Singh を Bihār, Bangālah に派遣	32	<i>TAcl</i> ,ii,407; AN,iii,525 MT,ii,363; THA,368
<i>Ilāhī</i> 34年の開始	—	<i>TAcl</i> ,ii,407.
Qilīc Ḥān が Guḡarāt から到来	33/34	<i>TAcl</i> ,ii,407; AN,iii,531, 537; MT,ii,365; THA,368
Ḥakīm 'Ayn al-Mulk が Thatah から帰還	—	<i>TAcl</i> ,ii,407
Akbar が Lāhūr から Kaśmīr へ出発	34	<i>TAcl</i> ,ii,407; AN,iii,537.
Šāh Murād に雨期の間 Ruhtās に留まるよう命令	34	<i>TAcl</i> ,ii,407-8; AN,iii,538, 550
Amīr Faṭḥ Allāh Šīrāzī の死去	34	<i>TAcl</i> ,ii,408; AN,iii,558.
Akbar が Kaśmīr から Kābul へ出発	34	<i>TAcl</i> ,ii,409; AN,iii,552.
Ḥakīm Abū al-Faṭḥ の死去	34	<i>TAcl</i> ,ii,409; AN,iii,560.
Šāh Murād が Aīak Banāras で Akbar に合流	34	<i>TAcl</i> ,ii,409; AN,iii,565.
Šahbāz Ḥān Kanbū を Yūsuf-zay 部族を討つべく派遣	34	<i>TAcl</i> ,ii,409; AN,iii,565.
Akbar が Kābul 到着	34	<i>TAcl</i> ,ii,409; AN,iii,566.
Ḥakīm Humām が Mā warā' al-Nahr から帰着	34	<i>TAcl</i> ,ii,409; AN,iii,566.
Rāḡah Tūdar Mal と Rāḡah Bhagwān Dās の死去の報	34	<i>TAcl</i> ,ii,409; AN,iii,569, 570.
Akbar が Kābul を出発	34	<i>TAcl</i> ,ii,410; AN,iii,569.
Muḥammad Qāsim Ḥān を Kābul に派遣	34	<i>TAcl</i> ,ii,410; AN,iii,569,573.
A'zam Ḥān を Guḡarāt に派遣	34	<i>TAcl</i> ,ii,410; AN,iii,571.
著者 Nizām al-Dīn Aḥmad が宮廷に召される	—	<i>TAcl</i> ,ii,410
<i>Ilāhī</i> 35年の開始	—	<i>TAcl</i> ,ii,410.

表 4

Ilāhī 年	実際の日付 (西暦)	実際の日付 (西暦)	<i>TAcl</i>	<i>TA AMU</i>
20	1575.3.10	982.XI.27	982.XI.29	982.XI.17
21	1576.3.11	983.XII.9	983.XII.9	983.XII.23
22	1577.3.11	984.XII.20	984.XII.20	983.XII.9
23	1578.3.11	986.I.2	986.I.2 14	984.XII.20
24	1579.3.11	987.I.12	987.I.13	986.I.2
25	1580.3.11	988.I.24	988.I.24	見出し無し
26	1581.3.11	989.II.5	989.II.5 15	988 (月日特定せず)
27	1582.3.11	990.II.15	990.II.15	見出し無し
28	1583.3.21	991.II.26	991.II.27	(990).II.15
29	1584.3.21	992.III.8	992.III.9	991 (月日特定せず)
30	1585.3.21	993.III.19	993.III.19	992.III.20
31	1586.3.20	994.III.29	994.III.29	993.III.19
32	1587.3.21	995.IV.11	995.IV.11	(994).III.29
33	1588.3.21	996.IV.22	996.IV.23	(995).IV.11
34	1589.3.21	997.V.4	997.V.4	(年特定せず) IV.1
35	1590.3.21	998.V.14	998.V.14	(998).V.14
36	1591.3.20	999.V.24	999.V.24	999.V.24
37	1592.3.19	1000.VI.5	1000.VI.6	1000.VI.5
38	1593.3.21	1001.VI.17	1001.VI.17	1001.VI.15

*括弧内に示したヒジュラ暦年は、本文に明示はないけれども配置された位置や前後の文脈から、推定した結果であることを示している。表 4、表 5 においても同様である。

14 *TAcl*,ii,329は985年としているがこれは明らかに986年の誤りである。

15 *TAcl*,ii,347は987年としているがこれは明らかに989年の誤りである。これは 9 (*sab'*) を 7 (*tis'*) とした単純な誤写である。

表 5

	<i>TAcl</i>	<i>TA AMU</i>	MT
20	982.XI.27	982.XI.17	見出し無し
21	983.XII.9	983.XI.23	見出し無し
22	984.XII.20	983.XII.9	(983).XII.9
23	986.I.2	984.XII.20	(984).XII.(日付表示無し)
24	987.I.12	986.I.2	986.I.1
25	988.I.24	見出し無し	見出し無し
26	989.II.5	988.(月日表示無し)	見出し無し
27	990.II.15	見出し無し	見出し無し
28	991.II.26	(990)II.15	(990).II.15
29	992.III.8	991.(月日表示無し)	991.II.25
30	993.III.19	992.III.20	993.III.19
31	994.III.29	993.III.19	(994).III.25
32	995.IV.11	(994).III.29	995.IV.11
33	996.IV.22	(995).IV.11	996.IV.22
34	997.V.4	(年表示無し) IV.1	見出し無し
35	998.V.14	(998).V.14	998.V.14
36	999.V.24	999.V.24	999.V.24
37	1000.VI.5	1000.VI.5	1000.VI.5
38	1001.VI.17	1001.VI.17	1001.VI.17

表 6

	<i>TAcl</i>	<i>TA AMU</i>	MR
20	982.XI.27	982.XI.17	982.XI.17
21	983.XII.9	983.XI.23	983.XI.23
22	984.XII.20	983.XII.9	983.XII.9
23	986.I.2	984.XII.20	984.XII.20
24	987.I.12	986.I.2	986.I.2
25	988.I.24	見出し無し	見出し無し
26	989.II.5	988.(月日表示無し)	988.(月日表示無し)
27	990.II.15	見出し無し	989.II.15
28	991.II.26	(990)II.15	990.II.28
29	992.III.8	991.(月日表示無し)	991.III.9
30	993.III.19	992.III.20	993.III.19
31	994.III.29	993.III.19	993.III.19
32	995.IV.11	(994).III.29	994.III.29
33	996.IV.22	(995).IV.11	995.IV.11
34	997.V.4	(年表示無し) IV.1	996.IV.1
35	998.V.14	(998).V.14	998.V.14
36	999.V.24	999.V.24	999.V.24
37	1000.VI.5	1000.VI.5	1000.VI.5
38	1001.VI.17	1001.VI.17	1001.VI.15

補編

コールナンバーの不明な写本は‘Cat. No.’としてカタログの番号で言及してある。各図書館のカタログの書誌的情報は Storey 1927-39, ix – xxiii を見よ。

	Location	Call no., etc.	Folios	Date	Details
1	Maulaza Azad Library, Aligarh	Subhan Allah 954/3	405	1594-5	Wanting <i>Ṭabaqah</i> of Malwa.
2	do.	University F.A. 55	535	1682	
3	Mulla Firuz Library, Bombay	Cat. No.54			
4	Asiatic Society, Calcutta	D 231		17 C.	
5	do.	D 229	637	17 C. beg.	Slightly defective.
6	do.	Curzon II 361	351	18 C. beg.	Incomplete.
7	do.	Curzon I 643	167	18 C. beg.	Fragment. Ending with <i>Ilāhī</i> 24.
8	National Library, Calcutta (Buhar Coll.)	Cat. No.60	579	1781-2	Wanting Conclusion.
9	Asafiya	Fann Tarikh 732	pp.454	1881	Abridgement.
10	do.	Fann Tarikh 720	348	1602	Fragment. From <i>Ṭabaqah</i> of Deccan to the end.
11	Salar Jung Museum	Hist. 321	459	17 C. late	Fragment. Up to <i>Ṭabaqah</i> of Kashmir.
12	do.	Hist. 319&320	329, 206	17 C. mid.	
13	Nadwat al-‘Ulamā’, Lucknow	66	1304 (pp.?)		
14	Raja Mehmudabad Library, Lucknow	447	652 (pp.?)		Fragment. Preface and a part of <i>Ṭabaqah</i> of Delhi.
15	do.	448	298 (pp.?)		
16	Palace Library of Nawab Bahadur of Murshidabad				One of the base manuscripts of the Calcutta edition.
17	Khuda Bakhsh Library	535	529	17 C.	Wanting <i>Ṭabaqah</i> of Malwa.
18	Rampur Raza Library	1826M	226	1631	
19	do.	1916M	262	nd.	Fragment. Wanting the beginning, the end and the greater part of <i>Ṭabaqah</i> of Delhi.
20	Punjab Univ. Library	Pe I 22A/638	502	16.RabI.?	
21	do.	A Pe I 10A/51	415	1675	Fragment. <i>Ṭabaqah</i> of Delhi.
22	Cambridge Univ. Library	Eton 18.1	455	1598-9/1599-1600 ¹⁶	

16 奥書には“*dar tārīḥ-i čihil wa siḥ-i Ilāhī bi-tārīḥ-i ḥiḡrat-i hazār wa ḥašt*”「Ilāhī 42年ヒジュラ暦1008年」という年代表示がある。カタログではその年代は1020 AH/1611-2と記述されているが、これはおそらく *ḥašt* (8) を *bīs* (20) と誤読したものであろう。というのも Akbar 治世は AH 1013年に終わるからである。しかしながら AH 1008年という年代も説明しがたい。というのも Ilāhī 43年は, AH 1006 VIII.13に開始するものであり, AH 1008年をカバーしてはいないからである。

23	do.	Eton 18.7	416	1649	
24	Edinburgh Univ. Library	Cat. No.77	752		
25	John Rylands Univ. Library	Cat. No.934		1750 c.	
26	do.	Cat. No.405		1780-1830 c.	
27	British Library	Or.2274	447	16 C. close	Wanting the beginning.
28	do.	Add.26208 & 26209	321,310	1639	
29	do.	Add.6543 & 473	17 C.		
30	do.	Or.161	83	17 C. later part	Fragment. A part of <i>Ṭabaqah</i> of Delhi.
31	do.	Add. 5615	782	18 C.	Wanting <i>Ṭabaqah</i> of Multan and Conclusion.
32	do.	Or.1901	667	1854	Copied from Or.2274.
33	do.	Add.26302	38	n.d.	Fragment. History of Bābur and Humāyūn. The paper is of 1802 AD.
34	do.	IO 3320	579	1622	
35	do.	IO 1585	105	1636	Fragment. History of Šīr Šāh.
36	do.	IO 3289	415	1656	Fragment. Preface and <i>Ṭabaqah</i> of Delhi.
37	do.	IO 2943	530	1659	Fragment. Preface and <i>Ṭabaqah</i> of Delhi. Ending with Ilāhī 16.
38	do.	IO 3419	282	1691	
39	do.	IO 3595	127b-274a	1876	Fragment. <i>Ṭabaqah</i> of Gujarat.
40	do.	IO 731	236	n.d.	
41	do.	IO 967	409	n.d.	
42	do.	IO 997&998	280,162	n.d.	Copied in Muḥammad Šāh's reign.
43	Royal Asiatic Society	Cat. No.46	517		
44	SOAS	24950	372		Fragment. Preface and <i>Ṭabaqah</i> of Delhi.
45	Bodleian	Th. Hyde 47	541	07.Shab.?	
46	do.	Elliot 380	265	02.Shab.?	
47	do.	Elliot 379	547	08.JumII.?	Wanting part of <i>Ṭabaqah</i> of Multan and Conclusion.
48	do.	Elliot 381	453	1639	
49	do.	Bodl. 297	568	1677	
50	do.	Ind.Inst. Pers. 16	554	1719	
52	do.	Fraser 136	666		
53	do.	Ouseley Add. 116	287		Fragment. Preface and part of <i>Ṭabaqah</i> of Delhi.
54	Bibliothèque Nationale	Supplément 284	313	1678	Fragment. Preface and <i>Ṭabaqah</i> of Delhi.
55	do.	Supplément 283	577	17 C.	Wanting <i>Ṭabaqah</i> of Multan and Conclusion.

56	do.	Supplément 286	255	17&18C.	Fragment. <i>Tabaqahs</i> of Deccan, Gujarat, Bengal, Malwa and Kashmir.
57	do.	Supplément 285	417	17 C. end	Fragment. Preface and <i>Tabaqah</i> of Delhi.
58	Universtäts- Bibliothek, Leipzig	SS. 325	557		
59	do.	SS. 237	653		
60	Staatsbibliothek, Berlin	Sprenger 220	741	1809	
61	Staatsbibliothek, München	Cat. No.235		1670-1	
62	Kongelige Bib liothek, Copenhagen	Cat. No.56		1702-3	Fragment. History of Akbar.
63	Sanktpeterburg- skii Univ.	Cat. No.269			
64	Berunii Instituti	1535	752	1617	
65	do.	3673	622	1716-7	
66	do.	3341	1,517,1	1818	

文献表

一次文献

- AA** Abū al-Faḍl, *Ā'in-i Akbarī*. H. Blochmann (ed.), 2 vols., 1867-77.
- AN** Abū al-Faḍl, *Akbar Nāmah*. Mawlawī Āgā Aḥmad 'Alī & Mawlawī 'Abd al-Raḥīm (eds.), 3 vols., Calcutta, 1877-86.
- MaBh** Naqīb Ḥān et al., *Mahābhārat*. Sayyid Muḥammad Riḍā Ġalālī Nā'inī & N. S. Šūklā (eds.), 4 vols., Tih-rān, 1358-9.
- MLC** Anthonio Monserrate, *Mongolicae Lagationis Commentarius*. H. Hosten (ed.), Jesuit letters and allied papers on Mogor, Tibet, Bengal and Burma, Part I: *Mongolicae Legationis Commentarius. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 3-9, 1914, pp. 513-704. **MLCtr**: 清水廣一郎・池上岑夫訳「ムガル帝国誌」『ムガル帝国誌・ヴィジャヤナガル王国誌』岩波書店, 1984, pp. 3-223.
- MR** 'Abd al-Bāqī Nihāwandī, *Ma'ātir-i Raḥīmī*. Muḥammad Hidāyat Ḥusayn (ed.), 3 vols., Calcutta, 1910-1931.
- MT** 'Abd al-Qādir Badā'unī, *Muntaḥab al-Tawārīḥ*. Mawlawī Aḥmad 'Alī & Kabīr al-Dīn Aḥmad (eds.), 3 vols., Calcutta, 1864-69.
- TAcI** Nizām al-Dīn Aḥmad, *Tabaqāt-i Akbarī*. B. De & Muḥammad Hidāyat Ḥusayn (eds.), 3 vols., Calcutta, 1913-41. **TAttr**: Brajendranath De & Bains Prashad (trs.), 3 vols., Calcutta, 1911-40.
- Tak** Muḥammad 'Ārif Qandahārī, *Tārīḥ-i Akbarī*. Mu'in al-Dīn Nadwī, Aḥzar 'Alī Dihlawī (eds.), Rāmpūr, 1962.
- TAA** Iskandar Bīg, *Tārīḥ-i 'Ālam-Ārā-yi 'Abbāsī*. 3 vols., Tih-rān, 1350.
- THA** Bāyazīd Bayāt, *Taḍkirah-i Humāyūn wa Akbar*. Muḥammad Hidāyat Ḥusayn (ed.), Calcutta, 1941.

二次文献

- Athar Ali 1995** M. ATHAR ALI, The use of sources in Mughal historiography. *Journal of the Royal Asiatic Society, Series 3* , 5-3, 1995, pp. 361-73.
- Mashita 2001** MASHITA Hiroyuki, The discrepancy of chronology of *Ṭabaqāt-i Akbarī*: An introduction to a survey of manuscripts. *Zinbun: Annals of the Institute for Research in Humanities, Kyoto University*, 35, 2001, pp.39-71.
- Piemontese 1989e** Angelo Michele PIEMONTESE, *Catalogo dei manoscritti persiani conservati nelle biblioteche d'Italia*, Roma, 1989.
- Prashad 1938** Baini PRASHAD, Life and work of Khwājah Nizāmuddīn Aḥmad Bakhshī. *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal. Letters*, 4, 1938, pp. 769-94.
- Richard 1989** Francis RICHARD, *Catalogue des manuscrits persans, I: Ancien fonds*. Paris, 1989.
- Rieu** Charles RIEU, *Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum*. 3 vols. London, 1879-1883.
- Rizvi 1952** Saiyid Athar Abbas RIZVI, Abu'l Fazl's preface to the Persian translation of the Mahabharat. *Proceedings: Indian History Congress (Nagpur, 1950)*, 13, 1952, pp. 197-201.
- Storey 1927-39** C. A. STOREY, *Persian literature: A bio-bibliographical survey*. London, 1927-39.
- 神田 1935** 神田茂編『日本天文史料』東京, 1935.
- 真下 1999** 真下裕之「Akbar Nāmah と Ṭabaqāt-i Akbarī-manṣab 制度史研究序説―」『西南アジア研究』, 51, 1999, pp.43-74.

事務報告

A01-05●計画研究「チャガタイ・トルコ語、ペルシア語文献の諸写本研究」

研究代表者：間野 英二 京都大学大学院文学研究科 教授

研究分担者：真下 裕之 京都大学人文科学研究所 助手

【要旨】

年代記 *Ṭabaqāt-i Akbarī* のアクバル時代の記事では、各年頭の見出し記事の配置に錯誤がある。現存する写本66点のうち34点を調査した結果、上記錯誤は全ての写本に確認される。ゆえに、これは上記考察で用いた校訂本に特有のものではなく、本書の伝来の早い段階、あるいは原本そのものに帰すべきものである。また、一部の系統の写本はやや異なる形の錯誤を伝えている。この系統がより原本に近いのか否かについて、本稿は判断を保留し、未見の写本の調査をまつ。但し、本書に依拠した同時代の複数の年代記が、この形の錯誤をほぼそのまま伝えていることは、写本系統の復元と本文再建の作業において重要な事実であるだけでなく、同時代の史学界の状況と本書の重要性を示唆する。さらに、かかる錯誤の異読、さらに校合の過程で判明する様々な異読の存在は、新たな批判校訂本の必要性を教える。上記時期の事績のうち、本書に依拠して定められた年代は再検討を要する。本稿ではうち二例を取り上げ、新説を示した。

【位置付け】

チャガタイ・トルコ語およびペルシア語写本の研究は、写本が所蔵される英・仏・露・イラン・インド・パキスタン・トルコ、それに中央アジア諸国などで行われてきたが、なお不十分である。とくにインド・イスラームにかかわるペルシア語写本研究はとくに不十分であり、本研究は新たな研究段階を構築するものとして、国際学界にも寄与するものと思われる。

古典研究が19世紀の西欧世界に誕生し、われわれがその種々の恩恵を受けてきたことは事実である。しかし、西欧世界にはイスラーム世界そのものに対する歴史的な偏見がある。そのため、西欧世界の研究者によるイスラーム世界の古典に対する認識にも、西欧世界の偏見を反映した偏向が認められる。本研究は、この偏見からは自由な日本人の目を通してイスラーム世界の古典を見直そうとするものであり、そこにも本研究の国際的に見た意義があるといえよう。

【連携の成果】

日本や中国など他地域の古典研究と連携を意識して研究をおこなった結果、文献の残存状況や文献の性格そのもの、そこから結果する研究の現状などについて理解を深めることができた。他地域の古典研究との共通点および相違点は、今後の成果発信のあり方を考える上で大いに参考になった。

【研究成果】

以下の通りペルシア語文献の諸写本調査を目的に外国出張を行なった。1：ロンドン、オクスフォード（英国）、1999.11.20-12.01、大英図書館、ボドレアン図書館所蔵ペルシア語写本調査、21点の写本のマイクロフィルム入手。2：ロンドン、ケンブリッジ（英国）、2000.11.28-12.08、大英図書館・ケンブリッジ大学図書館所蔵ペルシア語写本調査、4点の写本のマイクロフィルム・3点のスライドフィルム入手。3：パリ（フランス）、2002.02.04-16、フランス国立図書館所蔵ペルシア語写本調査、5点の写本のマイクロフィルム入手。入手したマイクロフィルムは焼き付け、あるいはデジタルスキャンを行ない、研究に役立てている。

【発表成果一覧】

真下裕之 「Akbar Nāmah と *Ṭabaqāt-i Akbarī*—manṣab 制度史研究序説—」『西南アジア研究』, 51, 1999, pp. 43–74.

真下裕之 「16世紀前半北インドの *Mughul* について」『東方学報』京都 72, 2000, pp. 738–720.

MASHITA Hiroyuki, The discrepancy of chronology of *Ṭabaqāt-i Akbarī*: An introduction to a survey of manuscripts. *Zinbun: Annals of the Institute for Research in Humanities, Kyoto University*, 35, 2001, pp. 39-71.

真下裕之 「英国・アイルランド王立アジア協会の単行書シリーズについて—イスラーム学の歴史との関連から—」*Edition Synapse*, 2002.

MASHITA Hiroyuki, A historiographical study of the so-called *Aḥwāl-i Asad Bīg*. *Zinbun: Annals of the Institute for Research in Humanities, Kyoto University*, 36, 2002, in press.

イラン学

イラン語圏の仏教信仰とイラン語仏典¹

吉田 豊

0 はじめに

科学研究費の支給を受けて研究を行った4年間の後半の2年間(2001～2002年度)では「イラン語仏典とイラン語の仏教用語の成立について」というテーマのもとで研究を行ってきた。イラン語圏は仏教が伝播した地域でも最も西に位置するので、仏教の東漸ならぬ「西漸」を扱うことになるわけであるが、実際には仏教の東漸に匹敵するような「西漸」があったわけではない。イラン語圏各地の個別の事情も含めて、従来あまり注目されることのなかったイラン語圏での仏教信仰やイラン語仏典について、従来から知られていることをまとめるとともに、未解決の問題の解明の一端を提出し、仏教学の研究者の便宜としたい。

具体的な研究としては、イラン語圏に伝播した仏教の各地域における信仰のあり方の類型と比較(パルティア、バクトリア、コータン、トゥムシュク、ソグド)、およびイラン語仏典のうちソグド語仏典に見られる仏教用語、とりわけインド語起源の仏教用語についての調査を行った。

1 仏教の「西漸」：クシャーン朝とエフタルの領土

アフガニスタンで発見されるいくつかのアショーカ王碑文の存在から、紀元前3世紀には仏教がイラン語圏に伝播していたことが知られる。それらはギリシア語及びアラム語で書かれているが、いくつかのイラン語の要素も見られ、イラン語圏に設置された碑文であることに疑いはない。しかしそれらはまだヒンドークシュ山脈の南側にあった。仏教が何時ヒンドークシュ山脈を越えていわゆるバクトリアに入ったのかについては、議論が分かれるようであるが、残された仏教遺跡の観点からはクシャーン朝期に導入されたとするのが妥当なようである。いずれにしてもヒンドークシュ山脈の北側で、仏教がいくらかでも組織的に信仰されるようになったのはクシャーン朝以降であることはほぼ明らかであろう。[アショーカの碑文のなかのイラン語の要素については、伊藤義教『ゾロアスター研究』1979, pp. 447-496; N. Sims-Williams, in: R. Schmitt (ed.), *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden, 1989, p. 265 参照。クシャーン朝下のバクトリアの仏教及び仏教遺跡に関しては B. Ja. Stavisky, *La Bactriane sous les Kushans*, Paris, 1986, pp. 195-230 参照。]

このことはイラン語圏での仏教の伝播を考える上で非常に重要な意味を持っている。第1に、クシャーン朝がインドを含む領土を獲得したことで、仏教がクシャーン朝の領内に伝播した事実が確認さ

1 本稿では、編集・印刷上の事情により外字は一切使っていない。ただし本報告書の理解に大きな問題がないように配慮したので、了承されたい。

れる。換言すれば、クシャーン朝時代の仏教遺跡が発見されていないソグド地方は、クシャーン朝の領土には入っていなかったものであり、少なくともこの時期には、仏教はソグド地方に伝播していなかったと結論することができるであろう。第2に、領土というような政治的・経済的な要因が仏教の伝播と深く関わっていたという事実が改めて認識される。最近ではバーミヤーンの仏教の興隆が、政治情勢に関わる交通路の変化と関係するとした桑山の研究がある。また F. Grenet は最新の論文のなかで、エフタルの支配と仏教との関係についても言及し、メルヴの仏教遺跡で発見された梵語仏典がカシミールの説一切有部に属する事背景として、エフタルの支配が北西インドとバクトリアを領有したことをあげている。[F. Grenet, "Regional interaction in Central Asia and Northwest India in the Kidarite and Hephthalite periods *Indo-Iranian languages and peoples*, *Proceeding of the British Academy* 116, 2002, pp.203-224 参照。]

クシャーンの時期にイラン語圏、特に後のササン朝の領内に伝播した仏教の存在を間接的に指示するのは、3世紀後半のササン朝のゾロアスター教僧侶キルディールの碑文の一節である。彼はササン朝初期の皇帝の側近として大きな権力を持ち、皇帝のそれに匹敵する長文の碑文を作っている。[ただし、皇帝たちの碑文とは異なり中世ペルシア語版のみで、バルティア語版やギリシア語版を伴わない：ギリシア語の使用に関しては最近の研究 Z. Rubin, in: J. N. Adams et al. (eds.), *Bilingualism in ancient society*, OUP 2002, pp. 267-297 参照。] そこでは、ゾロアスター教を擁護し異教を弾圧した事が誇らしげに語られるが、弾圧された宗教のなかに仏教が含まれている。関連する一節を引用する：And Jews and Buddhists (smny = saman) and Hindus (blmny = braman) and Nazarenes and Christians and Baptists and Manichaeans were besmitten in the empire, ...[アヴェスタの中に仏教の要素は見られるかの問題に関して否定的な見解については：W. Sundermann, in: H. Bechert (ed.), *The dating the historical Buddha*, Goettingen, 1992, pp. 334-338 参照。]

仏教の要素が遠く西方にまで伝わった事例として、仏陀伝について言及しておく必要があるであろう。一般には「バルラームとヨサーフの伝説」として知られている、西方に伝播しキリスト教の聖者伝説に取り込まれた仏陀伝については古くから研究が多い。ここではこの話がマニ教に導入された伝説をもとにアラビア語版が成立し、そこから更に西方の諸言語の版が成立したとする最近の Tardieu の研究とそこに引用された研究史に言及するにとどめたい。[M. Tardieu, in: *Annuaire du College de France*, 1999-2000, pp. 547-557.]

2 パルティアの仏教

イラン語圏の仏教信仰で、その様子が文献資料から推定できるのは、西からパルティア語、バクトリア語、ソグド語、トゥムシュク語、コータン語である。この5つの言語圏について、その仏教信仰に関して知られていることをまとめてみよう。

2-1 マニ教パルティア語

下で述べる安息国の仏教に関する情報を除けば、パルティア語圏での仏教については何も知られていないが、パルティア語で書かれたマニ教文献に相当数の仏教用語が用いられていることは有名である。パルティア語に堪能であり、旧パルティア朝の王族と親交があったという理由で、3世紀の後半にマニによって東方への布教を託されたアンモーによる著作にパルティア語の要素が現れるのを嚆矢として、マニ教がササン朝の領土の東方地域、さらにはその東方の中央アジアに伝播するのと並行し

て、時代が下るにつれてインド語からの借用語が増えていくことが知られている。マニ教パルティア語文献中のインド語の要素については、それらを網羅した Sims-Williams による専論がありその様子が良くわかる。[N. Sims-Williams, in: K. Roehrborn and W. Veenker (eds.), *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien*, Wiesbaden, 1983, pp. 132-141.]

Sims-Williams の研究により、マニ教パルティア語文献に見られるインド語の要素は、その音韻的な特徴から梵語ではなく中期インド語、とりわけガンダーラ語から借用されたことが明らかにされている。下に特徴的な語彙をいくつかあげておく。

・ガンダーラ語からの借用語

b's'h	「讃歌」 < bhasa-	byrwlyyn	「クリスタル」 < vaidurya-
gmbyyr	「深い」 < gambhira-	krm	「業」 < karma-
mrn	「死」 < marana-	nrh	「地獄」 < naraka-
prnybr-	「涅槃する」 < parinirvara(ya)ti	prnybr'n	「涅槃」 < parinirvana-
pwnwnd	「功德ある」 < pwn < punya	pylg	「台」 < pithaka
rdn	「宝石」 < ratna-	sdf	「衆生」 < sattva-
zmbwdyg	「世界」 < jambudvipa-		

ところで上で言及したキリスト教の聖者伝説のなかの、ヨサーフのより古い形式はアラビア語版にあるブダーサフであるが、この形式は Sundermann によればパルティア語の菩薩を表す形式であるという。そしてこの形式はソグド語の菩薩を表す語にも受け継がれていると論じている。[Sundermann, in: *Altorientalische Forschungen* 9, 1982, pp. 99-113.] 彼はまたこのことを根拠にして、パルティア仏教の中央アジアにおける重要性と影響力の強さを論じている。しかし、わずかの形式の一致をもとに立論されたこの結論には必ずしも全幅の信頼を置くことができないように思われる。ちなみに Utz は、Sundermann の結論を参考にしつつ、安世高が菩薩と呼ばれることに注意を喚起して、パルティア語の菩薩を意味する形式は2世紀には既にパルティア語に導入されていたのだとしている。これもまた仮説の上に仮説を積み上げた形になっており、慎重に対応する必要があるであろう。[D. Utz, in: E. Zuercher, et al., *Buddhism across boundaries*, Taipei, 1999, pp. 421-447.]

2-2 安息国の仏教？

安息は Arshak を音写しており、安息国は一般にアルサケス朝パルティアを指すものと理解されている。安世高を初めとする安姓の訳経僧は安息国出身と考えられ、パルティア朝下のイランに仏教が浸透していたことを推測させる。とりわけ安世高はパルティアの王子であったと伝えられ、王族にまで仏教を信仰する者が出るほど仏教が流通していたという印象を与える。[羽溪了諦『西域之仏教』1914, pp. 195-214.] しかし、紀元後1世紀のパルティアの王都はメソポタミアのクテシフォンであったのであり、これほど西にまで仏教が伝播していたとはとうてい考えられない。

一方で、メルヴは『後漢書』に木鹿または小安息と呼ばれているので、パルティアの領土内にあった。メルヴには仏教遺跡が存在するのであるから、この遺跡が紀元前後に遡るほど古ければ、安息国の東の端の領土に仏教が流布していた言うことができる。しかし実際にはメルヴの仏教遺跡は4世紀を遡らないことが知られている。このような状況から、Utz は最近の論考の中で、安世高はパルティア出身であったが、これはパルティアの領土で仏教が流通していたことを意味しないとした。[Utz 上記参照] またこの安世高の故郷の問題に触れて、最近 E. de la Vaissiere は、西インドのインド・パルティア王朝 (royaumes indo-parthes d'Indo occidentale) の出身ではないかとするが、妥当な見解か

も知れない。[E. de la Vaissiere, *Histoire des marchands sogdiens*, Paris, 2002, p. 84] なお、広い領域を含むパルティア朝治下の小王国の王子であったのだろうとする、いくらか類似の説は既に Maspero が提出し、チュルヒャーによって認容されている。[エーリク・チュルヒャー著 田中純男他訳『仏教の中国伝来』1995, p. 61参照。]

2-3 マニ教文献と仏教

必ずしもパルティア語とは関係がないが、マニ教と仏教との関係に関しては次の3つの点も注目される。第1に、仏教の教義や儀礼がマニ自身ないしは、マニ以降の特に中央アジアのマニ教にどのような影響を与えたかの問題である。この興味深く困難な問題に関して簡単な答を出すことはできないが、Sundermann による論考は大いに参考になる。[Sundermann, in: *South Asian Studies* 2, 1986, pp. 11-19; idem, in: P. Kieffer-Puelz and J.-U. Hartmann (eds.), *Bauddhavidyasudhakarāh*, Swisttal-Odendorf, 1997, pp. 647-656.]

第2にアンモーが東方への布教をしていた頃の事件として教会史のテキストに記録されているエピソードがある。この事件はアンモーがクシャーンの領土に入ったとき、少女の格好をした守護霊 (baggard と呼ばれている) が現れて会話するというものである。最初守護霊は、アンモーによるマニ教の教義の説明を聞いて、クシャーンの領土内にはマニ教とよく似た禁欲的な宗教集団がいるので、マニ教を布教する必要はないとして、追い返そうとする。この禁欲主義的な宗教集団こそは仏教教団であるに違いない。アンモーに関わる記事には、地名としてメルヴや現在のアフガニスタンのアムダリアの左岸のザンプ (イスラム史料の Zamm) が言及されている。[H.-J. Klimkeit, *Gnosis on the Silk Road*, San Francisco, 1993, pp. 203-206 参照。]

第3には、パルティア語のマニ教文献のなかに Henning が「夜叉カタログ」と名付けた一種の護符が存在し、それが仏教の『孔雀経』や『月蔵経』、『日蔵経』、『華嚴経』および『大方等大集経』の「宝幢分」にある類似のリストと関係があるとして、パルティア語が文字言語として使われていた6世紀のバルフで、類似の仏典からの影響のもとに成立したとした。[W. B. Henning, in: *BSOAS* 12, 1947, pp. 39-66 参照。]

3 イラン語圏の仏教信仰と文献資料

パルティアを除く残りのイラン語圏では、各々の地域の言語で書かれた仏典が発見されている。その地域の仏教信仰は次のような3つの類型に分類できる。第1は、バクトリア型で仏教と土着の信仰が併存する；第2はコータン・トゥムシュク (東トルキスタン型) 型で、イラン民族本来の信仰や儀礼の痕跡はほとんど残らず、ほぼ完全に仏教にとってかわられている；第3はソグド型で、その故地ではイラン民族本来の宗教が主流であるが、仏教圏に移住したソグド人には仏教に改宗した人々があり、ソグド語仏典が存在する。ここではバクトリア、東トルキスタン、ソグドの順に各地域での仏教信仰のあり方について現在までに知られていることをまとめてみることにする。

4 バクトリア語

バクトリアと呼ばれている地域は、ヒンドークシュ山脈の北側のアムダリアの流域地域で、中国

では古くは大夏、後には吐火羅などと呼ばれる。中国の呼び名はどちらも Tokhara に対応している。別にここを支配する事になった大月氏にちなんで月支国とも呼ばれている。この地域には仏教遺跡が多数存在しており、仏教信仰が根付いていたことには疑いが無い。玄奘や慧超の仏教信仰に関する報告、支姓の訳経僧の存在などとも矛盾しない。周辺のメルヴやバーミヤーンも含めて、この地域からはインド語の仏典や、インド語の落書き類が見つかったことも注目される。しかしこれらの仏教遺跡やインド語の資料は、とうてい筆者の手に負えず、本稿では触れない。なおメルヴで発見される梵語仏典と、カシミールの説一切有部の仏教との関係は既に上で述べた。

バクトリアの仏教寺院の中でとりわけ有名であったのは、バルフにあり、玄奘が納縛僧伽藍 (Nava-sangharama) と呼び、義浄が納婆毘訶羅 (Nava-vihara) と呼んでいる寺院である。イスラム資料に Nau-bihar と呼ばれていたこの寺院の名前は、サマルカンドの南門の名前にもなっているほど有名であった。仏教学者の O. von Hinüber は認識していないが、この寺院の名前は、インダス川上流のスカルドにあるブラーフミー文字の銘文の中にも見いだされる。この寺院の僧侶がそこにまで来ていたのであろう。[von Hinüber, in: K. Jettmar (ed.), *Antiquities of Northern Pakistan*, vol. 1, Mainz, 1989, p. 68 参照。]

バクトリアにおける文字言語はバクトリア語で、ギリシア文字で表記されている。最近発見され発表されたバクトリア語の契約文書から、この地域に於ける仏教信仰について興味深い事実が推測される。すなわち西暦739年に比定される土地の売買契約には、購入後の土地の債権者の処分権について文言の中に次のように記されている：

Now you have authority —you, Zar-yol, and you, Sand, and your brothers, sons (and) descendants — from tomorrow (and) for (all) future time, and from now until eternity, (over) the property which is described herein, to have and to hold (it) yourselves, (and) afterwards to sell (it), to pawn (it), to put (it for) hire, to exchange (it) for another (piece of) land, to make a monastery or tempel, to make a place of burial or crematorium, to give (it) for a son's bride-price, or ... (Cf. N. Sims-Williams, *Bactrian documents I*, London, 2000, p. 118.)

すなわち、購入後は仏寺や土地の祠に寄進するもの、火葬による墓地にするものも埋葬地にすることも自由であると言っている。この同じ文言は757年の土地の売買契約文書にも現れる。文書はヒンドウークシュの北、現在のルーイとサマンガーンを支配する王国の文書庫に保管されていた文書だと考えられており、当時この地域で仏教と土着の宗教が信仰されていた様子を見て取ることができる。

4-1 バクトリア語資料

バクトリア語の資料には仏教文献も2点発見されている。1点は Schøyen コレクションに属する2断片で、皮革に書かれた貝葉型の写本の1葉の両端を構成する2断片である。回向文と、その後に付加された種々の如来への帰命文 (namo ...) であるという内容から、なんらかの経典の末尾に添えられていたものであろう。帰依される如来のなかに、世間自在王仏 Lokeshvararaja が言及されているという事実は浄土仏教との関連を示唆するという。バクトリア語表記の文字の書体から Sims-Williams は5世紀の写本ではないかと考えている。[Matsuda apud N. Sims-Williams, in: J. Braavig ed., *Manuscripts in the Schøyen collection 1. Buddhist manuscripts*, volume 1, Oslo, 2000, p. 275.]

ロンドンにある Khalili コレクションの1点は布に書かれた文書で、布に大きな破損はなく文書全体がほぼ完全な形で保存されているという。縦長の3角形の形をしており、上部には座仏、下端には裸の苦行者の絵が横向きに描かれている。テキストは発表されていないが、諸仏、世間自在王仏、過

古仏、菩薩、夜叉、羅刹などへの帰命文が書かれているという。ここでも世間自在王が言及されるところから、浄土仏教との関連が示唆されるという。所々に穴か破れが見られるので棒の先に付けられ、奉納されたか護符のように使われていたのではないかと推測されている。[N. Sims-Williams, *New light on Ancient Afghanistan*, London, 1997, p. 21.]

バクトリア語で書かれた資料には仏典ではないが、仏教信仰との関連を示すものがある。たとえばカラテベなどの仏教の寺院遺跡で発見される壁面の落書きや陶器に書かれた銘文は、仏教徒によるものであろう。[V. V. Bertogratova, *Indijskaja epigrafika iz Kara-tepe v starom Termeze*, Moscow, 1995.] 最近ではダルヴェルジンテペの発掘によって、bresmanokirido「毘沙門によって作られた（或いは全体が人名）」と書き込まれた陶の破片が発見されている。[山内和也, 『古代オリエント博物館紀要』20, 1999, pp. 161-162.] また三埤依文の落書きの一部はインダス川上流の銘文群のなかに認められる。同様に三埤依文は、ガズニの北のジャガトゥでも発見されているが、これはヒンドークシュの南側に位置する。[N. Sims-Williams, *Sogdian and other Iranian inscriptions of the Upper Indus*, II, London, 1992, p. 27 参照。]

仏教文献ではないが、トルファン出土資料の中に1点だけ、皮革にマニ文字で書かれたマニ教バクトリア語の文書(M1224)が発見されている。その中にも bwt「仏陀」、mwwl「根」、nrh「奈落」、pwwn「功德」のような仏教用語が借用語として在証されており、バクトリア語圏における仏教文化の定着のほどが推測されるのである。「奈落」を表す語などは典型的にガンダーラ語の特徴を示しており、その点ではパルティア語におけるのと同様である。[マニ教バクトリア語文書はまだ発表されていない。ここでは吉田の手元にある I. Gershevitch の遺稿の写しを利用した。]

4-2 トルファン出土資料

トルファン出土のマニ文字で表記されたバクトリア語文献については既に上で述べた。これらとは別に、ギリシア文字起源のバクトリア文字で表記された文献が都合8点知られている。これらはすべて中国製の紙で書かれており、現地トルファンで書写されたものであろう。

MB 1-7と編号された7つの断片は、早い時期から注目されており、Junker や Hansen の初期の研究の後、写真をともなって Humbach によって研究出版された。[H. Humbach, *Baktrische Sprachdenkmäler*, Wiesbaden, 1966, pp. 120-133.] 吉田は2002年の3月に、本科学研究費の旅費によるソグド語仏典の調査の過程で、ベルリンのトルファン研究所において新たに1点を発見した。吉田が発見した1点(So 14860 及び So 14835)は非常に興味深い断片で、発見当時の状態では片面がソグド語仏典(未比定)、もう一方の面がウイグル語の仏典であった。しかしこの文書は漢文仏典とバクトリア語が書かれた写本の裏を利用して書かれている。つまり漢文仏典とバクトリア語の写本の文字が書かれた方を貼り合わせて、表裏とも白い写本を作り一方の面にソグド語仏典を書いてある。おそらくこのソグド語仏典が反故になったときに、もう一方の面にウイグル語仏典を書いたものと考えられる。吉田の発見ののちベルリンのトルファン学研究所では、2つの写本をはがして、4面ともに見ることができるような措置を講じた。その結果、内側になった漢文仏典は『仏説灌頂七万二千神王護比丘呪經』(『大正』No. 1331, vol. 21, p. 534b18-c1)であることが判明した。バクトリア語文書の裏にはソグド語が、漢文の裏にウイグル語が書かれている。

この発見はMB 1-7も含めて、この種のバクトリア語文書に関して重要な状況証拠を与えてくれるという点で非常に貴重である。まずバクトリア語表記に用いられている紙の質から、唐の西州時代(7~8世紀)の紙と考えられ、染められた上質の写経用紙を用いている点は、同時代のソグド語仏典と

比較できる。おそらくは正式な宗教文献を書写したのと考えて間違いない。従来我々は7～8世紀の唐の時代、正式な写経用紙を用いて仏典を書写していたのは中国人以外にはソグド人しかいなかったことを確認し、ソグド商人およびソグド人仏教徒の経済力の一端を認識していたわけだが、バクトリア人もある程度ソグド人に匹敵する経済力を持っていたのではないかと推測できるようになった。この点については下記の羅姓の仏教徒に関する項目も参照されたい。

このように状況証拠から、トルファン出土のバクトリア語文書は仏典である可能性が高いのであるが、文書の内容の検討からもこの点は支持される。すなわちMB7には「羅刹」、「墓場（塚）」、「羅刹女」、「羅刹王」、「死という敵」という用語が見られ、仏典であることは確実とは言えないまでも、ほぼ間違いないであろう。[V. A. Livsic, in: *Buddijskie pescery Kara-tepe v starom Termeze*, Moscow, pp. 47-81, esp. p. 62; H. B. Bailey, *Khotanese texts IV*, Cambridge, 1961, p. 5] なお Humbach は、ゾロアスター教関係の文書と考えていたが、その根拠としてあげていた語の正しい読み (ezbago 「舌」) は最近になって Sims-Williams によって提供された。[Humbach, op. cit., p. 121]

ソグド語仏典に比較できるバクトリア語仏典が存在することは、羅姓の仏教徒についても再考を要求する。750年頃の敦煌の差科簿には羅伏帝延 (=Budi-yan 「仏陀の恩恵」)、790年のコータンで出土した文書には羅勃帝芬 (=Budi-farn 「仏陀の栄光」) が見られる。羅姓はバクトリア人の姓と考えられ、その名前から、8世紀にバクトリア人の仏教徒がいたことが推測される。また『代宗朝贈司空大弁正広智三蔵和尚表制集』によれば大暦二年(767年)に得度した僧侶の名前に羅詮があり、翌大暦三年(768年)に得度した羅文成および羅伏磨が記録されている。ちなみに羅文成には「貫土火羅国」とあり、その出自が確認される。

トルファンのアスターナ出土の漢文の唐時代の文書に、「吐火羅」という姓の商人が他のソグド人商人たちとともに過所を請求している記事がある。このように当時バクトリアの商人が小規模ながらソグド商人と類似の活動をしていたことが推測され、羅姓の仏教徒は、ソグド人仏教徒と同様に中国に来てから仏教に改宗したのではないかという推定も可能で、トルファン出土のバクトリア語文書はそのようなバクトリア人が翻訳した仏典であるかもしれない。しかし上でも述べたように、8世紀のバクトリア語文書は仏教と土着の宗教が同じように信仰されていた様子を伝えるので、彼らが本国で既に仏教徒であったという可能性も残る。今後の研究に残された問題である。

5 東トルキスタン

東トルキスタンの西に位置する、コータンおよびその北方にあるトゥムシュク地域(マラルバシ、トクズサライ)では出土する文献から、イスラム化しチュルク語化する以前には、イラン系の言語が話されていたことが知られている。2つのオアシスで話されていた言語は互いによく似ており、かつて同じ言語を話す民族が移住してきたことが推定される。さらにカシュガルのイスラム化以前の言語も、コータン語と似ていることが指摘されている。[kanchak と呼ばれる言語である。Bailey, in: *Handbuch der Orientalistik, I/IV/1*, Leiden, 1958, p. 131参照。なお吉田は、カーシュガリーに登録された形式の aspar 「飼い葉」がコータン語の assapara と同じ語源の語であることを明らかにした。このことも、カシュガルの古い言語がコータン語と近いことを証明するだろう。] 従って、有史以前のある時期にイラン系の言語を話す民族が移住してきて、タクラマカン砂漠の西側に定住したらしいことが推測される。おそらくこの民族は『漢書』に「塞種」として言及されるサカ族 (=スキタイ族) であり、その一部は北西インドや現在のイランのセイスターン (<Sakastana) にも侵入した。[ただし小谷は、『漢書』の記事の信憑性を疑う論考を発表している。『大月氏』1999参照。]

東トルキスタンの各オアシスでは仏教文化が圧倒的に優勢で、仏教化以前の宗教の様子についてはよく分らない。これはタクラマカン砂漠の西のイラン語圏でも同様である。確かに漢文資料、たとえば『旧唐書』198巻には「于闐国好事祇神，崇仏教」とあり、また『新唐書』巻221にも「喜事祇神，浮圖法」とも記録している。同様にカシュガルについても「疏勒国俗事祇神」（『旧唐書』巻198）としており、仏教以外にもゾロアスター教が信仰されていたという印象を与える。しかし、出土する文物には確かな証拠は見つかっていない。[中央アジアの祇教に関する漢文史料の記事については、榮新江『中古中国与外来文明』北京 2001, pp. 277-300 参照。]

コータン語のように多くの資料が残されている言語では、その語彙のなかに古いイランの宗教の痕跡を残すものが若干見られるが、それらとて仏教的な意味を付与されてしまっているか、本来の意味を失っている。たとえばアフラマズダーに由来する語はコータン語では *urmaysde* というが、この語は単に「太陽」を意味するに過ぎない。また「吉祥」の訳語として用いられる *ssandramata* は古代イラン語の女神の名前の *spenta-armaiti* に由来する事が知られている。最近では、Sims-Williams が仏陀のエピテットとして使われる *masde* 「寛容な」について、古代イラン語の **mizhdawan* に由来することを明らかにしたが、これも古い宗教に由来する語彙で、バクトリア語では土着の神のエピテットとして使われている。同様にトゥムシュク語の暦の月の名前の *ahverjane* は、従来考えられていたようにソグド語からの借用語ではなく、バクトリア語の *aurezno* と同様に、「アフラ崇拝の（月）」を意味する **ahura-yazniya* に由来すると考えられている。[Sims-Williams, 2000, p. 184] この種の語彙はほとんどが Bailey によって集められており、参考にすることができる。[Bailey, *The culture of the sakas in Ancient Iranian Khotan*, New York, 1982, pp. 48-51. 一方 Skjaervo のリストは信頼が置けるものだけをリストしている, cf. Skjaervø, in: *Encyclopaedia Iranica*, V/5, 1991, p. 471.]

6 コータンの場合：コータン仏教の概要

コータンには非常に早い時期に仏教が導入されたい。Emmerick はチベット語文献の情報を信頼すれば、紀元前1世紀になるとしている。[R. E. Emmerick, *A guide to the literature of Khotan*, Tokyo, 1992, p. 3] その真偽は判断できないが、組織的な仏教の導入は、紀元後1世紀、クシャーン朝の領土の一部になって、あるいはクシャーン朝からの強い影響のもとに、ガンダーラから行われたことは間違いない。クシャーン朝の強い影響は、コータンで出土するいわゆるシノ・カロシュティー銭の存在や、エンデレで出土するカロシュティー文献に見られるコータン王の称号がクシャーン朝の王のそれと類似していること、さらにはガンダーラで勢力を持っていた法蔵部所伝の『法句経』が見つかる事からも確認される。[Vorobyeva-Desjatovskaja 教授によれば、ロシアにあるコレクションにコータン出土のカロシュティー文字で書かれた小乗の『涅槃経』も存在するという。]

このごく早い時期には、導入された仏教の主流は小乗仏教であったと考えられる。小乗仏教はその後コータンでは行われたが、後に主流は大乗仏教になりその後ずっとコータンは大乗仏教のセンターとして有名となる。小乗仏教と大乗仏教の確執は3世紀後半の朱子行が、『放光般若経』の原典を洛陽に送ろうとしたとき、この国の小乗仏教の僧侶たちがそれを妨害しようとした逸話からも推察される。おそらくこの時期には大乗仏教が主流となっていたのであろう。この初期の大乗仏教に関して注目すべき事実は、最近日中共同のニヤ遺跡の発掘によって、カロシュティー文字で *sadamapum-drigu* 「妙法蓮華経」と書かれた木簡が発見されたことで、カロシュティー文字で表記されるようなガンダーラ語の大乗仏典が存在したことが推定される。[蓮池利隆『印度学仏教学研究』47/2, 1999, pp. 193-197] 実際辛島は『法華経』は本来中期インド語を多く含む言語で伝承されていたという結論

に達している。[Cf. Karashima, *IJ* 44, 2001, p. 223.]

この点については、さらにコータン語のなかのインド語からの借用語のあり方も参考になる。周知のようにコータン語文献の中のインド語からの借用語には新旧2つの層が認められる。新層の借用語はほぼ純正の梵語形に基づいているのに対して、古層の借用語は中期インド語からのもので、ガンダーラ語の特徴を示すことが知られている。[Cf. Bailey, art. cit., p. 135] 大乘の仏典のコータン語訳に見られる古層の借用語も、初期の大乘仏典が中期インド語で伝承されていたことを示唆するのようになる。いずれにしてもほとんどなく仏典は梵語で伝承されるようになり、コータンは中国への梵本の重要な供給地になっていく。

周知のようにコータンは、11世紀初頭にイスラム教を奉ずるカラハン朝の軍隊に滅ぼされるまで、熱心な仏教王国であった。コータン語に翻訳された仏典にも『維摩経』や『金光明経』などの主要な大乘仏典から、『出生無辺門陀羅尼』や『無垢淨光大陀羅尼経』のような雑密の經典まで存在する。また有名な『ザンバスタの書』のようにコータン語で編集された仏典も存在する。一方で、論書や律のコータン語訳が発見されていないことも注目される。[アビダルマ文献かもしれないとされる断片は、その後、サンクトペテルブルグにある断片と同じ写本であることが発見された。後者は『二万五千頌般若経』の一部ではないかと指摘されており、それが正しければ、アビダルマ文献と言うより、經典の翻訳ということになる。(Cf. Yoshida, *BSOAS*, 60/3, 1997, 568.)]

ちなみに2002年9月8-13日にベルリンで開催された学会において、Maggi は“The manuscript T III S 16: its importance for the history of Khotanese literature”と題する研究発表を行い、コータン語に仏典が翻訳された最も初期の例として『ザンバスタの書』を取りあげ、『佛說大乘造像功德経』のコータン語訳を内容とする第23章の冒頭に添えられた訳者の「愚痴」に特に注目している。そこでは訳者は「自分は衆生のために仏教の教えをコータン語に翻訳しようと思うのだが、コータン人はコータン語で書かれた仏典を評価しようとしな。彼らは内容は分からなくても、インド語で説かれると有り難いと思い、コータン語に翻訳すると聖なる教えではないと思う。中国でもカシミールでも仏教の教えは現地の言葉で説かれていて、よく理解されているのに……」。[R. E. Emmerick, *The book of Zambasta*, OUP, 1968, p. 342-345 参照。] この指摘は非常に興味深い。たとえば『ザンバスタの書』の第22章は『弥勒下生経』に対応するが、5世紀に翻訳された漢訳と比べて発展した段階を示し、その妥当性については今後なお研究を要するであろう。[コータン語の『弥勒下生経』に関する熊本裕教授の最新の研究成果を利用した。その成果は彼のホームページ上で見ることができる。]

6-1 コータン仏教に関するいくつかの問題

コータンで行われた仏教の全体像について知るためには、コータン語仏典を調査するだけでは十分ではない。考慮すべき資料には次のように分類されるであろう：(1) 出土文献としてはコータン出土のガンダーラ語仏典、梵語仏典、漢文仏典と漢文の世俗文書（これはごくわずか）、コータン語仏典、(ここには敦煌で発見されるコータン語資料、コータンのブラーフミー文字で表記された文献も含む)を調査する必要がある。(2) 別に仏教寺院の遺跡や遺物、壁画がある。コータン外の資料として、(3) 漢文の典籍類、および(4) コータンに関するチベット語文献がある。このうち(3)に関しては羽溪了諦の『西域之仏教』の当該の部分が今なお最も詳しい。

従来、各資料は各々の分野の専門家によって独自に行われ、共同で研究されることが少なかった。そのために非常に重要な情報が認識されないままになっていた。ここでは本科学研究費による研究で判明した事実を、共同研究の必要性を示す例として提出しておきたい。

(A) カシュガル本の『法華経』に付されたコートン語の回向・発願文

19世紀の終わりにペトロフスキーによって入手されたこの梵本は、非常に有名であり多くの研究が行われてきた。筆者はこの写本の冒頭に存在していたと考えられる古コートン語の回向・発願文を、既に発表されていたコートン語仏典の中に特定することができた。この事実は、Maggi 教授も独立に発見しておられたことを2002年9月のベルリンにおける学会の席上でうかがった。彼の発見は別に論文として発表されが、我々の発見もそこで言及されることになっている。この発見により、内陸アジア発現の梵本の研究に際しては、当該地域の一般信者に受容されていた側面もまた重要であり、仏典の本文の成立や改変に地元の信者が貢献した可能性について考慮する必要があることを指摘することになると考える。[なお問題のコートン語写本は R. E. Emmerick and M. I. Vorobyeva-Desjatovskaja, *Saka documents*, VII, London, 1993, plates 49a, 50a, b; idem, *Saka documents: Text volume III*, London, 1995, pp. 68-69 において発表されている。またカシュガル本に見られる数行のコートン語による奥書については R. E. Emmerick, *Some Khotanese donors*, in: *Memorial Jean de Menasce*, Louvain, 1974, pp. 383-388 参照。]

ついでながら、カシュガル本の『法華経』の写本は、仏教学者の辛島によれば9世紀以降のものであると言う。しかしコートン語学者の熊本によれば、古コートン語は9世紀のチベット支配以降には書かれなくなったとしている。この説は、10世紀に属することが別に証明されている敦煌出土のコートン語文献に、古コートン語資料が存在しないという事実認識に基づいており説得力がある。カシュガル写本の年代は再考を要するであろう。[Cf. S. Karashima, in: *IJ*, 44, 2001, p. 207.]

(B) 考古学と文献学の共同研究の必要性：コートンの棺

現在のコートン市の南西18kmにあるブザクで中国式の棺が発見された。報告者に依れば10世紀のものとなれ、出土状況は不明ながら同じ古墳から文字が記された絹布も出土している。布には漢文で「夫人信附 男宰相李枉児」と書かれてある以外に、草書体のブラーフミー文字で *di tsai syam hiye* 「李宰相のもの」とも書かれている。[ブラーフミー文字の読みについては東京大学の熊本裕教授の教示を得た。記して謝意を表す。] 姓の李は、10世紀のコートンの王家の姓であり、ここに葬られている人々が王族であった可能性はきわめて高い。ちなみに敦煌で出土する梵語・コートン語の長い巻物 Ch. 001 の冒頭に描かれた対をなす鳥の絵は、この棺に見られる絵と酷似している。ブザクからはより古い棺も数多く発掘されているようなので、この地域がコートン王家の墓地であったと推定されよう。実際に、現地の学者たちはその前提で発掘をしているようである。[新疆文物古跡大観, 烏魯木齊, 1999, p. 99; 小山満『シルクロード研究』3, 2002, pp. 1-12 参照。]

ここで注目されるのは6世紀のはじめにコートンを訪れた宋雲の報告で、彼によれば「死者は火で焼き、骨を拾って葬り、上に塔を建てる。……ただ王だけは死んでも火葬にせず、棺に納め、遠くの野原に葬る」という。彼の言う「遠くの野原」がまさにブザクのことなのであろう。こうして考古学から知られることと、出土文献や典籍に関する研究が相まって、コートンの仏教信仰や葬送についてより詳しい事情が判明するのである。また一般人が火葬によって、さらにコートン王族が古くから棺に葬られている事実は、ゾロアスター教のそれとは全く異なる葬送方法によっているという点でも注目される。最近中国国内で続々と発見されている6世紀後半のソグド人の墓では、中国式の墓を利用しながらゾロアスター教の教義と矛盾しない葬送方法を用いている。そのことと比較すれば、コートンに関して上で言及した漢文資料が「祇教を信仰している」とするのを、額面通り受け入れることが

できないことは明瞭であろう。

類似の例は、西暦401年にコータンを訪れた法頭の報告にも見られる。彼によれば、コータンでは「人民は家々の門前に、みな小塔を建てている。これは最も小さいもので、高さおよそ二丈ばかり…」だと言っている。10世紀の前半にコータンから敦煌に行った使者が残した敦煌出土のコータン語文献で、Stael-Holstein 文書と呼ばれるものの41～42行に「(使者の) 張都頭 (Cam ttu ttu) はグムティル仏塔の20cha : (=20尺) のものを作り給れた。その前には囲いが (作られた)。」とある。これはコータンの使節が敦煌で行った功德を列挙した部分に現れる。グムティルとはコータンにある最も由緒正しい寺院の名称である。ここではそのグムティル寺院の仏塔のミニチュアを作ったと言っているであろう。法頭の記録と比較すると、小さい仏塔を作る習慣が古くからコータンにあり、その伝統が10世紀にも守られていたことが伺い知れるのである。[なお「囲い」と訳した hasirma については Emmerick の研究がある。ただそこで提出された Stael-Holstein 文書の当該部分の訳には必ずしも従えない。Cf. Emmerick, in: R. E. Emmerick et al. (ed.), *Turfan, Khotan und Dunhuang*, Berlin, 1996, pp. 51-66.]

コータン人が仏塔のミニチュアを作る習慣については、他にも情報がある。かつて向達は武威の民衆教育館で、五代・宋時代の木製の仏塔を見たと言い、六面には仏像が描かれていたとも言う。民衆教育館の説明によれば、敦煌で発見されたもので、中には銀製の小さな仏塔があり、そこには「于闐国王大師從德」と書いてあったと言う。彼は966年に宋に朝貢したコータン王子の德從 (ママ: 『宋史』卷490; 彼は李聖天の息子) に違いなく、仏塔を作ることが彼が敦煌で行った功德行為であったことが判明するのである。Stael-Holstein 文書の一節についての我々の解釈はこうして確認されるであろう。[向達『唐代長安と西域文明』北京 1957, pp. 34 参照。從德 ttum ttehi はコータン出土のコータン語文献にも現れる。Cf. T. Takata, in: Emmerick and Skjaervø (eds.), *Studies in the vocabulary of Khotanese*, II, Wien, 1987, pp. 49-50.]

(C) 敦煌出土コータン語文献の性質

敦煌で出土するコータン語文献はほぼすべてが10世紀に属することは、熊本や榮新江・張広達によって証明されている。[張広達・榮新江『于闐史叢考』上海 1993, pp. 98-139 参照] すなわち敦煌の文献は、10世紀の敦煌とコータンの密接な外交関係の反映と考えられる。熊本はさらに、敦煌発現の資料には古コータン語の資料が存在しないことにも注意を喚起している。熊本はまた、敦煌出土のコータン語文献を外形によって次のように分類している: (あ) 卷子本で表が漢文仏典 (84点); (い) 卷子本で表に漢文仏典が見られないもの (19点); (う) 貝葉本 (10点); (え) 冊子本 (2点)。彼は10世紀の敦煌にコータン人の集落があったという観点から、敦煌のコータン語資料を見ている。[Cf. H. Kumamoto, in: *Buddhism across boundaries*, Taipei, 1999, pp. 345-360; idem, in: A. Cadonna and L. Lanciotti (eds.), *Cina e Iran*, Firenze, 1996, pp. 79-101.]

我々は、敦煌のコータン語文献は全く別の観点から分類できるのではないかと考えている。上でも見たように、コータンからの使節は敦煌に一定期間滞在していた。そして滞在中には種々の功德行為を行っていた。功德行為の一つは仏典を書写して奉納することであり、そのようにして奉納された正式の經典類があったと考えられる。一方で、使者の多くは仏教僧侶であり、彼らが「娯楽・手慰み」に書いた文書も存在した。写本の形態から判断して、前者は熊本の分類の (い), (う), (え) にあたり、後者は (あ) にほぼ対応することがわかる。希少な例外は、コータン王からの正式な手紙 (P5538) で、コータン語の他に漢字で「勅」と書かれている。しかしこの手紙は使用済みになってからはやは

り「娯楽・手慰み」用に再利用されている。

書写用の紙をどこで入手したかの問題も解決されているわけではない。コートン王からの正式な手紙がコートンの紙を用いてコートンで書かれたように、奉納用の仏典はコートンで書写して敦煌にまで持ってきたことは十分考えられる。実際コートンにあった開元寺の一切経の裏に書かれた文書もある。[P2889; 開元寺は慧超が言及する龍興寺が738年に改名したものであろう。10世紀の敦煌で見つかる瑞像記に現れる開元寺は同じ寺院だろうか?] もちろんそれらが敦煌で書写されたという可能性も排除できないし、下で解説する Ch. c 001は奥書に、敦煌で書写されたことが明言されている。

功德・供養用の仏典の代表的な例として、貝葉本と卷子本の例を一つずつ紹介しておこう。書体としては楷書体が丁寧な草書体の文字で書かれている。まず貝葉本の P3513の内容は次の通りである：

1～12葉：帰命文（仏名経）

13～42葉：般若心経の疏

43～58葉：普賢行願讃

59～75葉：金光明経の懺悔品

76～84葉：従徳の礼懺文

別に『ジャータカスタヴァ』、『金剛般若経』、『無量壽宗要経』などがある。変わったところでは、漢文の『仏説護諸童子陀羅尼経』のテキストと鬼神の絵を書いた貝葉本に、短いコートン語の説明を書き込んだ写本 [Ch. 00217; Cf. Maggi, in: *La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo*, Rome, 1996, pp. 123-137.] がある。写本そのものには4分の1に折った折り跡が見え、小さく折り畳んで懷中にしまい、お守りとして使われていたことがわかる。

次に卷子本の例である Ch. c 001の内容は次の通りである：

1～10行：仏頂尊勝陀羅尼

11～198行：白傘蓋陀羅尼経（a）

199～754行：賢劫経

755～851行：礼懺文（b）

852～1061行：善法方便陀羅尼（c）

1062～1109行：礼懺文（d）

この文書は王上卿が功德のために敦煌で、943年に書写したものであることが判明している。各経典に付けられた書写の日付は、（a）五月一日、（b）五月二十日、（c）九月五日、（d）十月八日である。

これらに対して「娯楽・手慰み」で書かれた文献の例として P2782を例としてとりあげてみよう。これは『大般若波羅密多経』（巻154）の紙背を利用しており、そこには：

01～02行：二言語対訳文献の一部

スペース

1～61行：法華経綱要

62～72行：陀羅尼

73～80行：コートンのプラーフミー文字で表記したチベット文（手紙？）

80～81行：陀羅尼

81～83行：中国に行くコートン僧侶の名前

84～86行：陀羅尼

なお漢文面にはソグド語の落書きもあるが、それは「神の名において。猿の年の6月20日」と翻訳される。（「神の名において」という言い回しから、この落書きがキリスト教徒によって書かれたことが

推測される。「狼」の綴りにウイグル語の影響が見られるので、キリスト教徒のウイグル商人によって書かれたのであろうが、コータン語文献との関係は不明である。Cf. N. Sims-Williams and J. Hamilton, *Documents turco-sogdiens du IXe-Xe siecle de Touen-houang*, London, 1990, pp. 39-40.) 本文12行目で言及される Dyau tceyi-sina は劉再昇の音写で、彼は942年に後晋に朝貢しているので、その頃に書かれた文献である事がわかる。このように、「娯楽・手慰み」で書かれた文献は雑多な内容を含んでいる。陀羅尼や学習用の仏典、『ラーマ物語』のような説話文献、韻文、公的・私的手紙の草稿、語学の学習用らしい二言語併用文献、アルファベットなどである。そしてきちんとした終わりがなく、ぞんざいな草書体の文字で書かれていることが多い。いずれにしても従来のコータン語研究者は、連写されたテキストの構成部分を独立に扱ってきており、全体をまとまりあるものとしては研究されることが少ない。学問性はしばしば批判の対象になっているが、Ch. c 001 全体をコータンの僧団の「秘密經典集」として、まとまりある全体として研究する必要性を説いた田久保周誉の主張は評価されるべきであろう。[田久保周誉『敦煌出土于闐語秘密經典集の研究』1975。]

(D) コータン仏教史上の諸問題

コータンは1000年ほどの間、中央アジアの一大仏教センターとして存続したので、コータンの仏教は仏教学の見地からも多くの興味深いテーマを提供している。それらについて簡単に解説していきたい。

(a) コータン語訳仏典の仏教学的な価値

歴史的背景及び原典と比較した結果を考慮すれば、コータン語訳仏典は、原典である梵語原典から、梵語に通曉したコータン人僧侶によって翻訳されていることは明らかである。従ってコータン語仏典は仏教学的に見て、漢訳仏典と比較できる価値を持つと言えるだろう。梵語原典が存在しない場合には、梵語原典の代用ともなり得る。実際、井ノ口は『ザンバスタの書』の23章を提雲般若訳『佛說大乘造像功德經』と比較しながら、梵語原典の内容を推定している。[井ノ口泰淳『中央アジアの言語と仏教』京都 1995, pp. 117-167 参照。] 類似の例は上でも言及した『ザンバスタの書』の22章である『弥勒下生經』で、この場合には梵語原典は知られているが、インドにおいて原典自体の発展・変化があり、コータン語訳はその発展の一段階を代表するという意味で貴重である。この問題については熊本の最近の詳細な研究があることは上で述べた。ただコータン語訳の問題は、漢訳仏典のように翻訳された年代が特定できないことである。また、かならずしも機械的な翻訳を行わないので、チベット語訳仏典のように容易に原典に還元できるわけではない。コータン語仏典に於ける翻訳方法については、Skjervøの研究が参考になる。[Cf. Skjervø, in: *Buddhism across boundaries*, Taipei, 1999, pp. 265-344. なお Skjervøは『薬師經』と『金光明經』のコータン語訳經典について、その発展段階を知られている梵本、漢訳、チベット語訳と比較している。]

それではコータン語訳仏典から漢訳された仏典は存在するのだろうか? 『賢愚經』の原典は、5世紀にコータンで講じられていたという記録があるので、その原典の言語はコータン語ではなかったのかという疑問がわく。この点について Mair は組織的な研究を行い、固有名詞の音写語に非梵語的な特徴は見えるが、それは梵語を発音する際の「コータンなまり」か中期インド語の影響として説明できる性質のもので、原典の言語はコータン語であったとは考えられないと言う。[V. Mair, in: *Buddhism across boundaries*, Taipei, 1999, pp. 361-420 参照。] 従って、当面はコータンは梵本の供給地ではあっても、コータン語から漢訳された仏典はなかったと考えておいて良いであろう。

ただし事情はもっと複雑で、コータンで梵語仏典が作られるか編集されることがあれば、その仏典の漢訳をどのように位置づけるかの問題は容易に解決できない。實際上で問題にした『佛說大乘造像功德經』の訳者の提雲般若はコータン出身であった。コータンで優填王の造像伝説が流行した背景には、「優填」と「于闐」の発音が似ていた事があるに違いなく、コータンで特に愛好され増広された可能性は否定できない。また『觀自在菩薩阿摩タイ法』（『大正』1115）は、コータン語のいわゆる Avalokitesvara-dharani ときわめてよく似た内容をもっているが、コータン人が受持していたという前文がついている。

（b）コータンで梵語仏典は作られたか？

それではコータンで梵語仏典が作られる事があったかの問題について、別の角度から見てみることにしよう。羽溪了諦は『西域之仏教』（344頁）のなかで、コータンに於いて梵語仏典が作られた可能性が高いと論じている。その根拠として、『補統高僧伝』（巻1）にある、宋の太宗（976～997）のとき、西域から献じられた『大乘呪蔵經』はコータンの書体で書かれていたが、文義が不正であるために焚棄されたという記録を挙げている。これによって、コータン地方で作られたべき悪い梵語經典の存在が推測されるとしている。また羽溪は、『大方等大集經・日蔵分』及び『同・月蔵分』において、「于闐に限って精確な地理的叙説を試み」ていることから、「于闐地方において于闐国と関係のある偉才に依って編まれた」としている（342頁）。

実際に、上で議論したカシュガル本の『法華經』はコータンのブラーフミー文字で書かれていたのであり、コータンでコータン人が書写した梵語仏典は多かったであろう。それらの中に、コータン人自身がいくらか増広を加えることがあったと考えるほうがむしろ自然である。宋の太宗の時に献じられた『大乘呪蔵經』がどのような經典であったかは推測できないが、上で論じた長巻の Ch. c 001などはまさに「真言」ばかりを集めた経巻である。また中原未伝という意味では、大谷探検隊がクチャ（？）で入手した文書の断片も興味深い（『西域考古図譜』（図版21））。これは明らかに密教関係の經典であり、コータンのブラーフミー文字による陀羅尼と漢文のテキストが交互に現れる。[漢文のテキストは、そこに現れる語句「聖金剛菩薩」その他を検索してみても『大正』に収録されたテキストにはヒットしない。] かつて上山大峻が研究した敦煌出土の漢文仏典『金剛壇廣大清淨陀羅尼經』も、コータンの梵本に基づく翻訳であったが、北庭で翻訳されたものの中原には未伝であった。大谷探検隊が発見した資料のほうは、記録にさえ残らなかったと考えられる。[敦煌にだけ残された記録に依れば、『千手千眼陀羅尼經』は、伽梵達磨がコータンで翻訳したものだという。平井有慶『講座 敦煌』7 1984, pp. 131-154 参照。]

このように梵語仏典に関する学識が蓄積され、国家を挙げて熱心な仏教国であったコータンは、インドで仏教が廃れてからはインド仏教の一種の聖地であり、「最後の砦」の役割も果たすことになったのであろう。敦煌で出土する「瑞像記」にコータンの仏像が多く言及されるのもそのこととの関連で見ることができると考えられる。コータンに関する懸記が6種類もチベット大蔵經に収録されている事実もまた、同じ背景に照らして見ることができる。

（c）中国仏教の影響

敦煌出土文献 Ch. 00120 + P 5597は、漢文の『金光明經』の裏に、コータンのブラーフミー文字（草書体）で表記された漢文仏典である。漢文は淨口業真言、虚空菩薩普供養真言、啓請八金剛四菩薩文のついた『金剛般若經』である。[R. E. Emmerick and E. G. Pulleyblank, *A Chinese text in Central Asian Brahmi script*, Rome, 1993; T. H. Barret, in: *BSOAS* 59/3, 1996, pp. 595-596 参照。] 同様に漢文の『金剛

般若經』に、コータンのブラーフミー文字で発音を書き込んだ資料も最近になって発表された〔『北京大学図書館所蔵敦煌文献』 pp. 81-82〕。これらの資料の存在によって、敦煌にいたコータン人が漢文仏典にも興味を持っていたことが判明する。このことから、10世紀には漢文仏教の影響を受けたコータン語仏典が存在したと予想される。実際、上で紹介した P3513に見られる『金光明經』の懺悔品の翻訳は、義浄訳（と法成によるチベット語訳）に一致し、それからの影響が考えられる。また同じ資料中の『般若心経疏』は唯識学派の学説と一致すると言ひ、中国仏教の影響が認められる。〔熊本裕『講座 敦煌』1985, pp. 105, 111；柴新江『龍谷史壇』87, 1991, p. 36 参照〕また間接的にはあるが、コータンの僧侶と中国仏教との関係を伺わせる資料がある。敦煌で書かれた「西域旅行者用サンسكريットーコータン語会話練習帳」〔P5538；熊本裕『西南アジア研究』No. 28, 1988, pp. 53-82 参照〕には、「中国に行って何をするのか」の質問に対して「文殊菩薩を見る」と答えており、これは中国仏教の聖地である五台山に巡礼に行くことを意味すると考えられている。〔なお、コータン語訳の薬学文献 Siddhasara はチベット語から翻訳されたことが証明されている。チベット語仏典から翻訳された仏典が存在したかどうか今後の研究の課題である。〕

ところで、コータンには中国仏教の寺院は存在したのであろうか。柴新江・張広達は、種々の資料を渉猟してコータンにあった寺院のリストを発表している。そのなかでは護国寺、龍興寺は漢人の寺院であった。〔張広達・柴新江『上掲書』 pp. 280-297 参照。〕前者は721年の漢文の会計文書からその存在が知られ、後者は726年に西域を旅した慧超の報告によって知られる。上でこの寺院は後に開元寺と改名したと推定した。どちらも唐が中央アジアを支配していた8世紀前半に存在していたので、コータンにいた中国人のための寺院であったと見なしてよいだろう。しかし唐の撤退後は、住持する僧侶はいなくなったのではないかと推定される。中国仏教の影響は、これらの寺院に由来するとは考えにくい。ただコータンの名利匠摩寺で、961年（コータンの年号天興12年）にインドからの帰路にあった中国の僧侶道円が書いた戒牒が残されている（S6264）。コータンで中国式の年号を用いるようになった10世紀には、中国仏教に対して一定の受容力を持っていたことを示すものであろうか。

7 トウムシュク

トウムシュク語仏典は確かに存在するが、コータン語に比べればごく少数である。トウムシュク仏教の全体像は、このトウムシュク語仏典と、トウムシュクの仏教遺跡で出土する仏教美術を資料として研究しなければならない。ちなみにトウムシュク語文書は、ほとんどすべてがトウムシュク地区で出土しているが、トルファン地区で出土したものもわずかに存在する。出土地と内容、文書の時代及び歴史的背景の問題は、別に問題にされなければならないであろう。〔「トウムシュク語」という名称は、Emmerick の命名であるが、柴新江はトウムシュク語の文書に見える gyazdi が、この地域の漢文文献における名称の掇史徳、チベット語資料の gustig と同じ名称であるであることを証明し、言語の名称も変更すべきだとした。Cf. R. E. Emmerick, *The Tumshuqese Karmavacana text*, Mainz, 1985; P. O. Skaervø, in: *JRAS* 1988, pp. 77-90；柴新江『内陸アジア言語の研究』7, 1990。Maue 氏からの口頭の教示に依れば、問題の名称は実際には gyuzdi と読むべきであって、漢字による音写に更に近いという。しかし Tumushqese という名称は相変わらず使われ続けている。〕

トウムシュク語仏典に関して重要な事実、西域北道に位置するオアシスとして、クチャの文化圏に入っていたことである。従って、トウムシュク語を表記する文字は北道のブラーフミー文字であり、基本的にはトカラ語を表記する文字と変わらない。またクチャで行われていた小乗仏教がトウムシュク仏教の根幹をなしていたと考えられる。トウムシュク語仏典で最も良く知られているのは、ペリオ

の収集にかかる Karmavacana であるが、これはトカラ語 B からの重訳である可能性が高いことが知られている。[K. T. Schmitt, in: *AoF15*, 1988, pp. 306-314 参照。]

Maue 氏によるトゥムシュク語文献に付いての現在入手できる最も詳細なリスト（未発表）によれば、現在までのところ49点の文書断片が知られている。その内の39点はベルリンのコレクションで、残りはパリとロンドンにある。かつて Konow はベルリンの8点の文書を発表した。仏典に関しては Skjaervø の報告 [in: *Buddhism across boundaries*, Taipei, 1999, pp. 342-343] が最も詳しい。トゥムシュク語資料に関しては十分な研究が発表されていないので、ここでは彼の解説にリストされているものを移録することにする。

- 1) Karmavacana
- 2) Aranemi jataka
- 3) Hamsasvara jataka (9 断片；これはウイグル語に対応する話が知られている)
- 4) 空腹の虎についてのジャータカ（梵語とのバイリンガル）
- 5) Vajradanda 王と Meru 王の話
- 6) Uttara 王子の話
- 7) Ratnaisvara という名前が現われる断片

Aranemi jataka は、トカラ語 A, B, ウイグル語, ソグド語訳の存在が知られていて、北道で流行した仏典であった。また Brahmadatta 王の息子の Hamsasvara 王子の話は、トカラ語からウイグル語に訳された仏典 *Dasakarmapatha-avadana-mala* に現れることで知られており、これもトゥムシュク語仏典とトカラ仏教との深い関係を示唆する。[G. Ehlers, *Altuerkische Handschriften*, Teil 2, Stuttgart, 1987, p. 125; 庄垣内正弘他『ウイグル文 *Dasakarmapatha-avadana-mala* の研究』1998, pp. 142-143 参照。]

8 ソグド

ソグド地区に仏教信仰がどれほど普及していたかの問題は、別に影山悦子氏によって論考が準備されているのでそちらを参照されたい。ソグド語に翻訳された仏典は、トルファンおよび敦煌でしか出土しないが、それらについては詳しい解説を英語で書いた。[Cf. Y. Yoshida, *Buddhist literature in Sogdian* (in press)] またソグド語の仏典とウイグル語仏典との関係に関しては、別にノートを書いている。[Cf. Y. Yoshida, in: *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften: Berichte und Abhandlungen* 9, 2002.] さらにヴェッサンタラジャータカを例にして、インドから中国まで流布した仏典の相互関係、とりわけソグド語版、ウイグル語版、モンゴル語版のあいだの密接な関係を研究し、前回の報告書にまとめておいた。

8-1 ソグド語の仏教用語

ソグド語の仏典に見られる仏教用語に関しては MacKenzie による研究がある。[D. N. MacKenzie, in: *Asia Major*, N. S. 17/1, 1971.] 彼は比定されているソグド語仏典の漢文原典から仏教用語を選び出し、対応するソグド語の形式をリストしている。この研究は高く評価されるべきであって、実際未比定の仏典の比定には非常に有益であることが判明している。たとえば、「法」に対するソグド語訳がときには *drm* またあるときは *pdkh* というふうな、同じ仏教用語に対応する訳語が一定しないことから、かつて Weller がその存在を推定したような「漢語-ソグド語対訳語彙集」(すなわちソグド語版の *Mahavyutpatti*) は存在しなかったことが判明する。

一方で MacKenzie の研究にもいくらかの問題が残る。第一に、何をもって仏教用語とするかの判断が困難である。例えば「獄卒」は梵語の bandhanapalaka (Mvyut. SH 425b) に対応し、そのソグド語の訳語は tm'yk dywt だとされているが、ソグド語の意味は「地獄の悪魔たち」であり、ソグド人が仏教用語と解釈したとは考えられないし、誤訳でもある。また、『不空絹索神呪心経』のソグド語版では直接の原典となった経典が特定できていないので、彼が菩提流志訳（『大正』1095）が原典であるという前提で作られたリストは利用できない。

8-2 ソグド語仏典中の梵語の借用語

ソグド語仏典のなかで確実に仏教用語と言えるものは、梵語からの借用語である。我々は本研究の枠組みで、ソグド語仏典中の梵語（あるいはインド語）に由来する形式を網羅的に集め分類した。ここではその分類の枠組みについて解説し、ソグド語のなかのインド来源の語彙について一定の見通しを与えておきたい。

注意しておきたいのは、上で言及した MacKenzie の研究からも明らかとなっており、ソグド語の仏教用語はインド来源の語彙に限らない。翻訳によって成立する仏教用語も確かに存在する。それらのなかで、仏教用語として良く定着したものには「煩惱」 wytxwy srybt'm, 「梵天」 'zrw', 「帝釈」 'ddbg, 「相」 prn, 「衆生」 w'td'r 'zwn がある。これらのうち「梵天」や「帝釈」の訳語としてソグドの土着の神格の名前が使われていることは、文化史的に見て非常に興味深い。ちなみに 'ddbg 「最高神」は、具体的にはアフラマズダーを指示している。このことはまた、ソグド文化の伝統を受け継いだウイグル語文献においても、「帝釈」が xurmuzta と翻訳されていることから明らかである。ウイグル語の仏教用語は、いったんマニ教文献に導入されたソグド語の語彙に基づいていることが知られており、ウイグル語仏典の中にソグド語仏典の仏教用語の伝統を受け継いだ語彙があるかどうかは、今後研究して行かなければならない問題である。[たとえば「凡夫」を意味するウイグル語の midik は、仏教ソグド語の myd'k からの借用語で、マニ教文献には今のところ在証されていない。同様に pwrnsnk 「佛教教団」は、ウイグル語の bursang に借用されているが、これももっぱら仏教文献に現れる語彙である。]

8-3 ソグド語仏典中のインド来源語彙の分類

ソグド語仏典中のインド語に由来する語彙は、定着した借用語と定着していない外来形 (foreign form) に分類する事ができる。後者は翻訳者の梵語に関する知識の深さに依存しており、翻訳に際して自由に使われたり使われなかったりしたと考えられる。

(あ) 定着語彙 (a)

インド文化を背景とした借用語彙で、仏教文献に限らずマニ教文献や世俗文書など、ソグド語文献一般に現れる。この種の語彙は Sims-Williams によって集められている。[Cf. Sims-Williams, 1983] 例としては, rtny 「宝石」, smny 「沙門」, sm'wtry 「大海」, bz'yr 「金剛」, brx'r 「佛教寺院」, pr'mn 「バラモン」, kwtr 「氏、一族」 などがある。

(い) 定着語彙 (b)

仏教専用の語彙である。しかし (あ) との区別は必ずしも自明ではない。定着した借用語かどうかは、その使用の頻度や、ソグド語内部で派生語を持つかどうかを基準にして判断できる。例としては, pwdystb (>pwdystb'n'k) 「菩薩」, dwk (>dwkcyk) 「世界」, dy'n (>dy'ncyk) 「禪」, sks'pt (>sk'sptt'yk) 「戒律」 などがある。

(う) 定着語彙 (c)

漢訳仏典を原典とするソグド語仏典の中には、ごく少数ではあるが、形式から判断して音訳された漢語を経由して導入された語彙が存在する。そのうち次の4語はその使用の頻度から判断して、定着していたと考えられる: pk'b'm 「薄迦梵」, sywpwdy 「須菩提」, 'myt' 「弥陀」, pwd'y 「菩提」。

(え) 非定着語彙 (a)

定着していない梵語からの借用語は非常に多い。陀羅尼の音写もこの範疇に入るであろう。しかしこの場合には、(い) の範疇に属する語彙との区別はしばしば困難である。例には 'mwkp's (< amoghapaśa) 「不空絹索」, 'swr (< asura) 「阿修羅」, kp'yrbst (< kapilavastu) 「カピラヴァストゥ」, pr'tymwks (< pratimokṣa) 「波羅提木叉」 などである。

(お) 非定着語彙 (b)

定着していない語のなかには一見して梵語経由ではあるが、正しい形式になっていないものがある。そのような形式の来源は多くの場合不明だが、翻訳者の梵語に対する不完全な知識にもとづく不正確な形式か、あてずっぽう的な形式ではないかと考えられる。例としては、vimalaprabhāsa を意図した bymx'r, maha-bhūta を意図した mx'pwdy, purvavideha 「弗婆提」 を意図した pwsp'd'y, sarvasura 「一切勇」 を意図した srp'swr などがある。これらの形式は知られているインド語の形式とはかけ離れていて、実際に存在したヴァリエント形式からの借用とは考えにくい。

(か) 非定着語彙 (c)

原文の音訳漢語の当時の漢字の発音に影響された形式である。この種のものは多くはないが、梵語の形式と比べて非常に変わっている上記(お)の一部は、こちらに分類されるべきかもしれない。典型的なのは原文の「阿耨多羅三藐三菩提」の発音を比較的に忠実に移している 'n'wxt'r' s'm myx s'm pwd'y であり、梵語の anuttarasamyaksambodhi とは相当異なる。またこの梵語にもとづいた形式である 'nwtr'y'n sm'yk smpwd'y と一致しない。['nwtr'y'n は梵語の活用した形に基づいている。] 同様に 'wt'nwr は「鬱單越」の音写形とみなされよう。梵語の uttarakuru とは比較できないほど異なっている。Jeta 「祇陀」を意図した kydy も明らかに漢語の形式に基づいている。これらは吉田豊「ソグド文字で音写された漢字音」(『東方学報』京都 66, 1994) で集めておいた。

(き) その他の変則的形式

ヴェッサンタラジャータカの主人公の名前の Swd'sn は、インド語の要素である su- とイラン語の要素(ソグド語ではない) d'sn 「贈り物」の複合語で、梵語の Sudana に対応すると考えられている。同様に 'ddbg 「最高神」のほうは、インド語の ati とイラン語の bg 「神」の複合語で, atideva に対応するとされる。[Cf. Sims-Williams, 1983.] ただしこのような変則的な要素はこの2つだけである。

8-4 導入経路など

(あ) の範疇に入る語彙には smny 「沙門」のように、あきらかに中期インド語から借用された要素が入っている。しかしそれらの特別の事例を除けば、おおむねは標準的な梵語からの借用形と認められる。この点では、ウイグル語に導入されたインド語の借用語がいったんトカラ語を経由していることとは対照的である。[Cf. N. D. Mironov, "Kuchean studies", in: *Rocznik Orijentalistyczny* 6, 1929, pp. 89-169, esp. pp. 158-168; 庄垣内正弘「古代ウイグル語におけるインド来源借用語彙の導入経路について」『アジア・アフリカ言語文化研究』15, 1978, pp. 79-110. ただし従来、トカラ語を経由してソグド語に導入されたインド語の借用語はないと言われてきたが、ソグド語の薬学文献に見られる synt'p 「岩塩」は、究極的にはインド語の saindava に由来するが、語末の p の扱いは、トカラ語を経由した

ことを示唆する。このようにトカラ語を経由したインド語の借用語は将来もう少し発見されるだろう。]

ところでウイグル語の *bursang* がソグド語の *pwrsnk* に由来するように、また仏陀の父親の名前で梵語では *Suddhodana* とあるものが、ソグド語では *snt'wdn*, ウイグル語でも *santodan* というように、ウイグル語における形式とソグド語に於ける形式が一致する場合があるが、それらの背景について今のところ十分に説得的な説明を与えることができない。今後継続してこの方面での研究を進めていくことが必要である。

事務報告

A01-10●公募研究「イラン語仏典とイラン語の仏教用語の成立について」

研究代表者：吉田 豊 神戸市外国語大学外国語学部 教授

研究分担者：影山 悦子 日本学術振興会（神戸市外国語大学）特別研究員

【要旨】

「イラン語仏典とイラン語の仏教用語の成立」というテーマのもとに、吉田豊（神戸市外国語大学教授）と影山悦子（日本学術振興会特別研究員）が共同で研究にあたった。具体的には次のような問題を扱った。

中央アジアのかつてのソグド語圏で発見される考古学的な遺物と、ソグド語仏典およびその原典、さらには信仰の一端が現れるソグド人の人名の研究に関する共同の研究の結果、サマルカンドを中心とするソグドでは仏教信仰は根付かず、ソグド語仏典は主に中国および仏教が盛んな東トルキスタンに移住したソグド人が、7世紀に仏教に改宗した結果成立したものであることが明らかになった。そしてセミレチエに移住したソグド人の間で仏教が信仰された可能性があることも明らかにできた。

べつに、ソグド語以外のイラン語圏に於ける仏教信仰のありかたについて、従来知られていることをまとめた。その結果、仏教信仰の度合いの違いによって、専ら仏教だけを信仰する東トルキスタン型、土着の宗教と仏教が並列的に信仰されるバクトリア型、仏教圏に移住した人々だけが仏教を信仰するソグド型の3種類の類型があることを明らかにした。仏教の影響が最も少なかったのはバルティア（安息）で、わずかにバルティアの東の地域にいて通商の目的で仏教圏に入った少数の人たちが、仏教徒になったように思われる。初期の康姓の訳経僧もこれら安息出身の訳経僧と同様であったようだ。

仏教用語の成立の問題では、ソグド語に導入されたインド語紀元の仏教用語を網羅的にあつめて、定着の程度や導入の経路などによって分類した。さらに仏教文化圏で重要な役割を果たしたコータンの仏教については、すこし詳しくその仏典や信仰の位置づけについて調査した。

【位置付け】

仏教が伝播した地域の西の端に位置するイラン語圏の仏教のあり方を、経典と信仰の実際という点で研究しようと考えた。従来、仏教学者は、インド、中国、チベットといった大文化圏の経典や信仰および図像を中心に研究し、周辺地域の仏教に大きな興味を持たなかった。そして周辺地域の中でも、とりわけ注目されなかったのは仏教が伝播した地域の西の端にあったイラン語圏の仏教であった。そのために一般書のレベルでさえ、大きな誤解や無理解が見られる。本研究には、そのような誤解を取り除く意義がある。そして従来注目されることが少なかったこの地域の仏教を、仏教学者にも興味深い問題をはらむ地域として紹介することに努めた。特に、戦時下のアフガニスタンで発見されたバクトリア語文書にみられる仏教についての研究は現在の状況に照らして非常にタイムリーな研究である。

【連携の成果】

本研究はソグド語を中心として、イスラム化以前のイラン語の文献を専門とする吉田と、同じ地域・同じ時代の美術史・文化史を専門とする影山の共同研究であり、研究それ自体が連携を前提としている。従ってソグド地域の仏教信仰の全体像は二人の共同研究を通して始めて明らかにできたのである。

それ以外にも、コータン仏教については、コータン語文献の専門家である Maggi 教授、熊本教授の最新の研究成果を利用することができた。またトゥムシュク語仏典についても Maue 教授の未発表の研究成果を利用した。同様にバクトリア語研究をリードする Sims-Williams 教授からは常に最新の研究状況についての情報を得ている。ソグド地域でイスラム化以前の遺跡を発掘しておられる、Marshak 教授、Grenet 教授からの最新の情報も非常に参考になった。仏教学者との連携では、中央アジア出土の梵語仏典を最も精力的に研究しておられる松田和信教授からは、バクトリア語の仏典について仏教学的な背景に関する情報を提供していただいた。仏教文化の中央アジアへの伝播を研究するには、歴史学の知識は不可欠である。特にコータンの歴史、コータンと敦煌との関係などに関しては東洋史学の森安孝夫教授・荒川正晴教授との共同研究には大きな意義があった。同様にバクトリアの歴史・地理について稲葉稯教授との日常の議論は大きな助けとなっている。

【研究成果】

研究の成果は、この事務報告に先行する論文のなかにまとめておいた。それらとは別に、影山は仏教画の影響がソグドの壁画に見られるかどうかを組織的に調査するために、ソグド地域で発見される壁画の網羅的なカタログを作成した。また中国に移住したソグド人の墓が最近相次いで発見されており、そこに仏教信仰の証拠が見られるかどうかについても調査した。その結果、仏教信仰の証拠は見られないものの、同時代の中国人の墓には見られない仏教美術の影響が見られるという注目すべき事実が明らかになった。さらに東トルキスタンの仏教画において、商人を描く際に、当時のソグド人の姿を用いる事例が多いことも判明した。ソグド人の仏教信仰そのものとは関係がないものの、ソグド人と仏教の関係についての興味深い発見であった。

吉田は、ベルリンにあるトルファン出土の仏教ソグド語の断片を調査し、いくつかの仏典の原典を比定することができた。その発見の一部は、吉田と独立に同じ発見をしていたシカゴ大学の Yakubovich 氏との共同で発表する予定である。その過程で、従来知られていなかったインド語からの借用語（あるいは外来形）が見つかった。それらはソグド語に導入されたインド語起源の語彙のリストを豊にすることにもなった。同様にその過程で新しいバクトリア語文書を発見した。

【研究成果一覧】（2001～2002年度）

吉田 豊

「米國問題再訪」(2001年)『アジア言語学論叢』4（神戸市外国語大学外国学研究 第51号）pp. 1 - 4.
“Sogdian”, in: J. Garry and C. Rubino (eds.), *Facts about the world's languages: An encyclopedia of the world's major languages, past and present*, New York and Dublin, 2001, pp. 672-674.

Yoshida and Sundermann, “Bazaklik, Berlin, and Kyoto. Manichaean Parthian hymn transcribed in Sogdian script”, in: Ch. Reck et al. (eds.), *Manichaica Iranica*, Band 2, Rome, 2001, pp. 683-695.

「カローシュティー文字」(pp. 254 - 256), 「シッダマートリカー」(pp. 471 - 473), 「ソグド文字」(pp. 551 - 555), 「パルティア文字」(pp. 754 - 758), 「ブラーフミー文字」(pp. 851 - 875), 「マニ文字」(pp. 925 - 929): 『言語学大辞典（世界文字編）』東京 三省堂 2001年

“Manichaean Sogdian letters discovered in Bazaklik”, in: *Annuaire resume des conferences et travaux* (Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des sciences religieuses) Tome 109, 2000-2001[2002], pp. 257-260.

“On the Sogdian fragments of the St. Petersburg collection”, in: M. Shogaito and S. Fujishiro (eds.), *Issues in Eurasian languages (I) — On the materials from the collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences —* (Contribution to the studies of Eurasian languages

series 3), Kyoto, 2001, pp. 105-117.

書評：D. Weber (ed.), *Iranian Manichaean Turfan texts in publications since 1934*. Photo edition, Corpus Inscriptionum Iranicarum, Supplement series vol. IV, London 2000, 59 pp. + 188 plates, in: *Bulletin of the Asia Institute* 13, 1999[2002], pp. 191-196.

「ソグド」『新イスラム事典』平凡社 2002年3月315頁

「ソグド人——典籍を補う最新の資料から」『月刊 しにか』2002年9月号 44-49頁（影山悦子と共著）

『東洋文庫所蔵 St. Petersburg ウイグル文字・ソグド文字・マニ文字写本マイクロフィルム仮目録』東京 2002（梅村坦，庄垣内正弘，ヤークブ・アブドゥリシドと共著）

書評：Nicholas Sims-Williams, *Bactrian documents from Northern Afghanistan*. I: Legal and economic documents, Studies in the Khalili collection, Volume 3; Corpus Inscriptionum Iranicarum, Part II, Volume VI: Bactrian, Oxford University Press, Oxford, 2000, 255 pp., in: *Bulletin of the Asia Institute* 14, 2000 [2003] (in print)

“In search of traces of Sogdians “Phoenicians of the Silk Road””, *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften: Berichte und Abhandlungen* 6, 2002.

影山悦子

「ヴェッサンタラ・ジャータカの図像について、インドから中国へ」『古代文化』第53巻12号，2001，pp. 1-16.

“A Chinese way of depicting foreign delegates discerned in the painting of Afrasiab”, in P. Huyse (ed.), *Iran: Question et connaissances*, actes du IVe congrès européen des études iraniennes, organisé par la Societas Iranologica Europaea, Paris, 6-10 septembre 1999, Paris, 2002, pp. 309-323.

「ソグディアナにおける絹織物の使用と生産」，『オリエント』，第45巻1号，2002年，pp. 37-55.

「中国北部に移住したソグド人の石製葬具浮彫」『シルクロード学研究叢書』7，2003年（印刷中）.

出土資料からみたソグドとセミレチエの仏教

影山 悦子

はじめに

ソグド本土では宗教文書が発見されないため、ソグドの宗教は主に壁画などの図像資料や発掘された納骨器の形態をもとにして解明されてきた。現在では、ソグドの宗教はゾロアスター教の地方的変種であり、仏教は信仰されていなかったと考えられている。実際にソグドでは多数の遺跡が発掘されているが、仏教寺院は全く見つかっていない。しかしながら、ソグドでは仏教が信仰されていたとする『隋書』や『唐書』の記事を無視することはできない。そこで以下では主に出土資料を利用して、ソグドに仏教が流行していたかどうか検討する。さらに、セミレチエでは仏教寺院が発掘されているが、その地に移住したソグド人の中に仏教信者が存在したのか考察する。

1. ソグドで仏教は流行したか

1-1. 文字資料から

まず『隋書』巻83と『旧唐書』巻221下は、ソグドの中心都市サマルカンドでは、仏教が信仰されていたと伝えている。一方『慈恩伝』巻2には、サマルカンドでは仏教が信仰されず、ゾロアスター教が信仰され、寺はあるが僧侶がいないと記されている。注目すべきことに、他の地域では寺や伽藍の数を細かく伝える『大唐西域記』が、ソグドの仏教について何も記していない。『往五天竺国伝』はサマルカンドに寺が一つあり、僧侶が一人いると伝える。但し慧超はソグドを通過していない。

サマルカンドから東に約120km行ったムグ山でソグド語文書が発見されている。その解説を行った V. A. リフシツは文書に現れる人名や聖職者を表す語から判断して、8世紀初めのソグドでは仏教は重要な役割を果たしていなかったと述べている。そして V-7 の文書に例外的に *krph* と *sr'mn* という仏教用語が現れるのは、それがセミレチエのソグド人宛ての手紙だからであると推測している (Livshits 1962, pp. 166-167)。しかし現在ではこれらの語のリフシツの読みは支持されず、ムグ文書には仏教と関係のある単語は全く記されていないことになる¹。

チベットの西部のラダクのソグド語銘文のひとつ (No. 2) は、9世紀にウイグルからチベットに派遣された二人のソグド人仏教徒 (ひとりは沙門) によって記されたと推定されている。一人はサマ

1 吉田によれば、リフシツが *krph* と読んだ語は *knph* (『方策』) と、*sr'mn* と読んだ語は *mrm'n* (人名) と読むことができる。

2 (2) N. Sims-Williams, "The Sogdian inscriptions of Ladakh", *Antiquities of Northern Pakistan* 2, 1993, pp. 151-163, pls. 1-6.

ルカンド出身者であるが、東トルキスタンに移住した康姓の人物であると考えられている²。

また、リトヴィンスキーらが指摘するように、サマルカンドとブハラのナウバハール (Nawbahar) 門の名には、サンスクリット語のヴィハーラ (Vihara) の要素が含まれている³。しかしナウバハール門とは、バルフのナウバハール仏教寺院へ通じる道の門という意味であり、ソグドに仏教に由来する地名があったわけではない。

タバリーの『年代記』によれば、アラブの將軍クタイバがブハラの近くのパイケンドを征服した時、金属製の偶像を溶解するよう命じている。佐藤はこの偶像を仏教の像であったと考えているが、そのような解釈は支持されない⁴。ペンジケント遺跡などの壁画に表された様々な神々が示すとおり、ゾロアスター教が禁じる偶像崇拜がソグドでは盛んに行われていた。パイケンドで溶解されたのはソグドの神々の像であったに違いない。

1-2. 遺跡, 出土資料

1933年にサマルカンド北東のサンザル河流域で、村人が柱の礎石四点、耳たぶが垂れた真鍮製の像二体、銅鏡を発見したと伝えられている。1948年に考古学者である L.I. アリバウムがこの発見について報告し、1-2世紀の仏教寺院の遺跡である可能性を指摘した⁵。しかし、遺跡の調査は行われず、遺物は発表されていないため、果たしてアリバウムの推定が正しいのかどうか判断することができない。この未確認の遺跡を除けば、これまでにソグドで仏教寺院が発見されたことはない⁶ [地図参照]。

では次にソグドで出土している仏教に関する出土資料を地域別に紹介する。

・サマルカンドとその周辺

1994年サマルカンドのアフラシアブ遺跡城塞下の第7号地点で、観音菩薩金銅像が発見された。高さ8.5cm。北魏時代の観音菩薩金銅像に類似しており、中国から運ばれたと考えられている⁷。

サマルカンドの南西のサト・テパで、仏教塑像が発見されている。高さ32cm、幅23cm。出土状況が分からないため、報告者は製作年代を7世紀から12世紀としている。図像的に最も近いのは、15世紀頃製作され中国・チベット様式と言われる緑ターラー女神の像である⁸。

・ペンジケント (サマルカンドの東60km)

市街地の XVI 区84室で、縁にソグド文字で「スートラ」と刻まれた甕が出土している。甕、ソグド文字ともに6世紀に比定され、甕は仏教経典を入れるために使用されたことがあると考えられている⁹。但し銘文の写真と読みは発表されていない。

1995年8月ペンジケント第II神殿で、仏座像の母型が出土した [図1]。1950年から51年の発掘で生じた土砂の堆積の中から見つかったため、層位学により年代を確定することができない。長さ16cm。粘土に仏像を押しつけて母型が製作され、この型から仏座像が作られた。発掘者は、この型の仏座像

3 B. A. Litvinskij, T. I. Zeimal', *Adzhina-tepa*, 1971, Moskva, p. 125.

4 佐藤圭四郎 「ソグド地方における仏教流伝」『佛教文化研究所紀要』26, 1987, pp. 18-19.

5 B. J. Stavisky, "The fate of Buddhism in Middle Asia, -- in the light of archaeological data" -, *SRAA (Silk Road Art and Archaeology)* 3, 1993/94, pp. 118-119.

6 ちなみに加藤九祚・Sh. ビダエフ (編著)『ウズベキスタン考古学新発見』2002, p. 108, 図22はサマルカンド近郊のカフィルカラ遺跡のプランではなく、タジキスタンの同名の仏教遺跡のものである。

7 Ju. V. Karev, "Statuetka Bodhisattvy Avalokiteshvary iz Samarkanda", *VDI (Vestnik Drevnej Istorii)* 1998/1, pp. 108-117.

8 Abdullaev, K. 2000, "Une image bouddhique decouverte a Samarkand", *Arts Asiatiques* 55, pp. 173-175.

9 A. M. Belenitskij, B. I. Marshak, V. I. Raspopova, "Raskopki gorodishsha Pendzhikenta v 1979 g.", *Arheologicheskie raboty v Tadzhikistane* 19 (1979), 1986, pp. 320-321.

と次に挙げる仏座像壁画との類似点（衣服のひだの表現、右手の位置、蓮の花）を指摘し、両者がソグド人によって製作されたことを主張している¹⁰。

市街地の XXV 区28室（広間）の入り口の上で仏座像を表す壁画が発見された [図2]。偏袒右肩に衣を着し、右手は胸の前に置き、左手は肘を曲げて手のひらをこちらに向けている。左手の親指の描写が不自然である。肩から上がる炎は、仏陀の向かって右側に描かれたソグドの農業の神のものと同じである。仏陀の壁画が見つかった広間には、他の神々が仏陀よりもはるかに大きな姿でより目立つ場所に描かれていた。そのことから、発掘者は広間の主人は仏教徒ではなかったと考えている¹¹。

・カシュカダリア流域

1989年、カシュカダリア流域のサリクテパで仏陀塑像断片が出土した。高さ5.3cm、幅5cm。1987年にも仏陀塑像が同遺跡で見ついている（偏袒右肩、右手で施無畏印）が、こちらの図版は発表されていない¹²。

筆者の把握する限りでは、以上がソグドで出土している仏教に関わる遺物のすべてである。ベンジケントでは50年以上発掘が続けられ遺跡の半分以上が調査されている。にもかかわらず、仏教と関係のある遺物はわずか三点しか見つかっていない。

2. セミレチエの仏教遺跡

ソグドの北東、チュー河流域のセミレチエ（現在のキルギスタン、ビシュケク周辺）では仏教遺跡が発掘されている。この地域にソグド人が移住していたことが知られており¹³、ソグド人仏教徒が存在した可能性がある。アクベシムとクラスナヤ・レーチカで発掘されている仏教寺院を紹介する¹⁴。

2-1. アクベシム第Ⅰ仏教寺院・第Ⅱ仏教寺院

トクマクの南西8kmにある遺跡で、スイヤブ（碎葉）の都城址に当てられている¹⁵。遺跡は、城塞、城壁に囲まれた市街地、城壁の外側地域によって構成されていた。城壁の外側の二つの地点で仏教寺院が発掘されている。市街地の南西角から南へ100mほどの地点で見つかったものが第Ⅰ仏教寺院、その東約250mの地点で発見されたものが第Ⅱ仏教寺院と呼ばれている。創建年代は考古学資料により、第Ⅰ仏教寺院が7世紀、第Ⅱ仏教寺院が6世紀または7世紀とされたが、最近の研究では両寺院ともに630年代以降に建てられ、8世紀後半または半ばに破壊されたと推定されている（Gorjacheva, Peregudova 1996, pp. 169-172）。その根拠となっているのはセミレチエを通過した玄奘が、この地域の仏教施設について全く伝えていないことである。玄奘が通過した頃（628年）には¹⁶、この

10 B. I. Marshak and V. I. Raspopova, "Buddha icon from Panjikent", *SRAA* 5, 1997/98, pp. 297-305.

11 B. I. Marshak and V. I. Raspopova, "Wall Paintings from a house with a granary, Panjikent, 1st quarter of the eighth century A. D.", *SRAA* 1, 1990, pp. 123-176.

12 S. B. Lunina, Z. I. Usmanova, "Terrakotovaja plitka s izobrazheniem Buddy iz Saryktepa", *Obshchestvennye nauki v Uzbekistane* 1990/5, pp. 65-67.

13 『大唐西域記』巻1は、スイヤブ（素葉城）にソグド商人が雑居していること、スイヤブから鉄門（ソグドとバクトリアの境）までの地域はソグドと呼ばれていることを伝えている。また吉田によれば、碎葉の西にあった米国または Panjikat というまちは、ソグド人（またはソグドのベンジケント出身者）が作った植民聚落である（吉田豊「米国問題再訪」『外国学研究』51, 神戸市外国語大学外国学研究所, pp.163-166）。

14 Stavisky 1993/94, pp. 119-120; 林俊雄「天山北麓の仏教遺跡」『ダルヴェルジンテパ DT25』1989-1993発掘調査報告, 1996, pp. 154-178; V. D. Gorjacheva, S. Ja. Peregudova, "Buddijskie pamjatniki Kirgizii", *VDI* 1996, pp. 167-189; 加藤九祚「中央アジア北部の仏教遺跡の研究」『シルクロード学研究』4, 1997, pp. 121-182.

15 内藤みどり「アクベシム発見の杜懷寶碑について」加藤 1997, pp. 151-158所収。

地には仏教が広まっていなかった可能性が高い。

第Ⅰ寺院は、二つの点でソグドとの関係が推定される。一つは寺院のプランである。東西に長い長方形（長さ76m、幅22m）で、寺院への入り口と本殿の入り口は真東を向いている。入り口を入ると広い中庭があり、中庭と本殿との間には壁がある。この特徴はベンジケント遺跡で発掘され、ゾロアスター教神殿と推定される二つの建造物（どちらも長さ約120m、幅約60m）と類似している。したがって当初ゾロアスター教神殿として建てられたものが、のちに仏教寺院として使用されるようになったのかもしれない。次に、第Ⅰ寺院で発見された青銅製飾金具にはソグドの神格を表したものがある。完全な状態で見つかったものが17点あり、多くは中央に仏座像を表す（少なくとも5種類）が、駱駝の小像を持ち上げる男女を表すものが7点見つまっている（林 1996, p.158）〔図3〕。駱駝の小像を持ち上げたり駱駝の背に座る神々は、ソグドの壁画やテラコッタに見られ、アクベシム出土の駱駝を持つ男女はソグドの神格を表していると考えられる¹⁷。

ところで、アクベシム第Ⅰ寺院が碎葉城の大雲寺に当たるという解釈が有力である¹⁸。大雲寺とは則天武后が690年に両京と諸州に置くことを命じた寺であり、750年頃スィヤブを訪れた杜環はそこで大雲寺を見たと伝えている。大雲寺とこれまでにアクベシムで発掘された寺院跡との関係は完全に解明されたとは言えないが、スィヤブに7世紀末から8世紀はじめに、唐の仏教寺院が建立されたことは確実である。また7世紀前半には仏教が流行していなかった可能性が高く、スィヤブでの仏教流行の要因は、唐の支配下に置かれたことにありとされる。アクベシムの市街地で出土した釈迦如来石像断片（高さ67cm、幅42cm）が最近発表された。報告によれば石像はアクベシムでふつうに見られる石で作られているが、訳者が指摘するとおり製作者は漢人であると考えるのが妥当である¹⁹。

以上のことから中国仏教の圧倒的な影響力を前に、スィヤブのソグド人は次第にゾロアスター教神殿の中に仏教の図像を取り入れていったのではないかと考えられる。彼らが図像だけでなく思想においても仏教の影響を受けたかどうかは判断できない。ちなみに10世紀後半のアル・ホワラズミーは、「buhar はインドの偶像寺院であり、farukhar は中国及び上部ソグドの偶像寺院である」と述べている。farukhar はソグド語で僧院を表す brx'r に由来する語であり²⁰、また上部ソグドはセミレチエを指す可能性がある²¹。

2-2. クラスナヤ・レーチカ仏教寺院

アクベシムの西30kmの遺跡、サリグとも呼ばれる。漢文史料の新城、イスラム史料のナウエカトに当てられている。このまちにソグド人が住んでいたことは、まちの南西（城壁外）で出土したソグド人ゾロアスター教徒の納骨器（オッサリ）から明らかである。城壁の南東の隅から南約500mの

16 桑山正進・袴田憲明（共著）『玄奘』、1981、大蔵出版、pp. 58-82、特に p. 76。

17 ソグドの図像資料に見られる駱駝の背に乗る男神を、マルシャークとラスボーボヴァはウルスラグナとみなし、田辺とグルネはフワルナとみなしている（Marshak and Raspopova 1990, pp. 140-143; 田辺勝美「安国の金駝座と有翼双峰駱駝」『オリエント』25/1, 1982, pp. 50-72; F. グルネ「ソグドとバクトリアにおいてアヴェスターは知られていたか」『内陸アジア言語の研究』10, 1995, pp. 85-100 (pp. 95-99)。ちなみに、コータン出土の板絵にも仏陀や菩薩とともに仏教以外の神々が表されている。

18 A. Forte, "An ancient Chinese monastery excavated in Kirgiziya", *Central Asiatic Journal* 38/1, 1994, pp. 41-57.

19 タバルディエフ、クバトベク、Sh.（林俊雄訳）「アクベシム出土釈迦如来坐像」『シルクロード研究』2, 2000, pp. 91-99.

20 farukhar を Avalokitasvara と関連づける佐藤の解釈は支持されない（佐藤 1987, pp. 22-24）。

21 ムグ文書では「上方」はチャチとセミレチエ、「下方」はウスルシャナとソグドを指す（Grenet and de la Vaissiere, "The last days of Panjikent", *SRAA* 8, 2002, pp.155-196.）。

地点で仏教寺院が、南側の城壁から南約200mの地点で僧院が発掘されている。寺院では、涅槃像(回廊内、7世紀、本来の長さ12m)、ブラーフミー文字の記された樺皮(7世紀から8世紀半ば)、中国製の菩薩金銅像(高さ6.7cm)が出土している。また寺院の近くで発見された花崗岩の仏三尊像(高さ64cm、幅33cm、厚さ12-16cm)は、アクベシム出土の石像と同じで漢人の職人によって製作されたものであろう。寺院の創建年代は不明、8世紀後半には崩壊したとされる。

従来、セミレチエに仏教を伝えたのはソグド人入植者であると考えられていたが、現在では中央アジアからではなく東の中国からの影響が認められている²²。それ以前に移住していたソグド人の一部は仏教に改宗したかもしれないが、それを証拠づける資料は見つかっていない。

3. 東方に移住したソグド人と仏教美術

最近、中国内部で6世紀後半に死んだソグド人の墓が発掘され、石製葬具にほどこされた浮彫に関する研究が盛んである。同時代の漢人の葬具に仏教の要素がほとんど見られないのとは対照的に、ソグド人の葬具には北朝期の仏教美術の影響が顕著に認められる²³。

次に東トルキスタンで出土したソグド語仏典には挿絵のあるものが二点ある。ひとつはトルファンの高昌故城で出土し、9世紀に年代づけられている經典断片である。両面にソグド語が記されている²⁴。もうひとつは同じく高昌故城で出土したアラネミジャータカで、ソグド語テキストの裏面に挿し絵がある。10世紀頃のものであると推定されている²⁵。その他に敦煌文書 Pelliot sogdien 26には彩色の仏座像が描かれている。9世紀から10世紀のもので、ウイグル人によってソグド語の銘文が付けられている²⁶。どの図像も移住先の仏教またはマニ教の美術の影響を受けて製作されたものであり、ソグド本土の美術との関係は認められない。

ところで、キジル石窟や敦煌莫高窟の北朝期の壁画には、しばしばソグド人らしき人物が現れている。例えば敦煌莫高窟第254窟シビ王ジャータカ壁画中の白い帽子をかぶり天秤を持っている人物は、ソグド商人の姿で表されている。これらのソグド人がどのような理由で仏教美術の中に表されているかは、これまで検討されてこなかった。今後の課題としたい。

ソグド本土では、仏教が流行した形跡がほとんどない。東トルキスタンに移住したソグド人が自らの言語で書かれた仏典を持ち、子どもに仏陀を含む名を付けていたのとは対照的である。東トルキスタンのソグド人仏教徒と本土のソグド人との間に、交流はなかったのだろうか。また、移住したソグド人仏教徒の美術は、ソグド語が記されていることによってはじめてそれと分かる。そのようにして認められる資料の数はたいへん少ない。東トルキスタンのソグド人は仏典だけでなく、仏教美術の製作にも関わったはずであるが、そのような資料がほとんど発見されないのは疑問である。

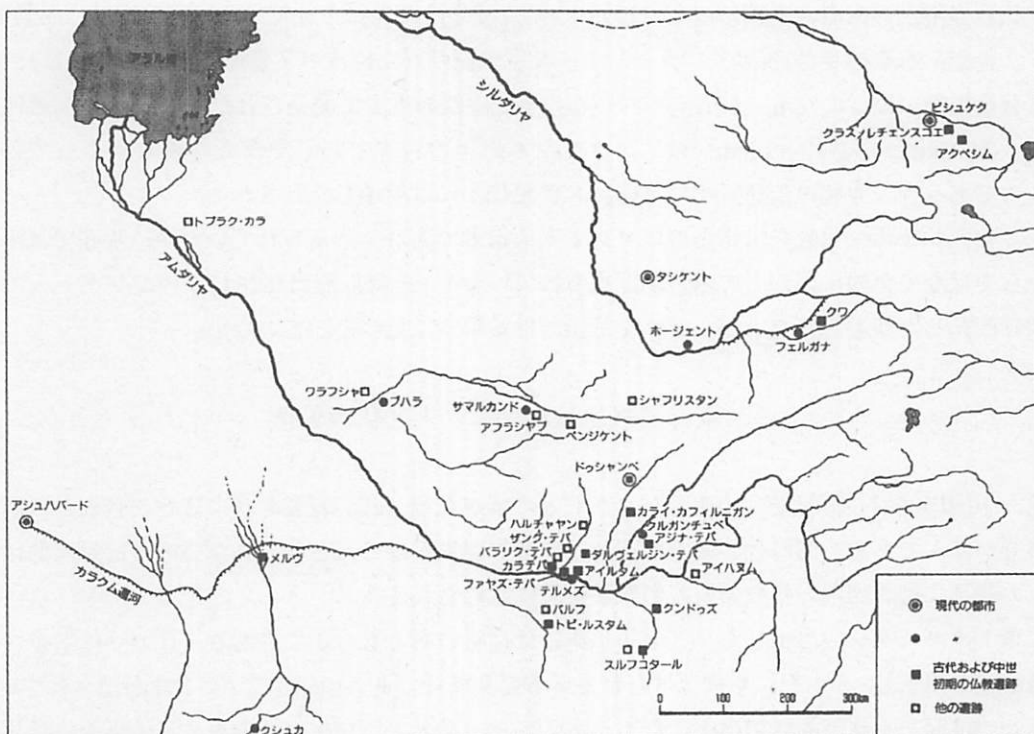
22 B. Ja. Staviskij, "Novoe o Buddizme v Srednej Azii", VDI 1996, p. 195.

23 拙稿「中国北部に移住したソグド人の石製葬具浮彫」『シルクロード学研究叢書』7, 2003 (印刷中)。

24 『ドイツ・トゥルファン探検隊、西域美術展』1991, no. 125. 解説者は銘文を中世ペルシア語ソグド文字としているが、吉田によればソグド語ソグド文字である。

25 J. Ebert, "Sogdische Bildfragmente der Aranemi-Legende aus Qoco", L. Bazin et P. Zieme (eds.) *De Dunhuang a Istanbul* (Silk Road Studies 5), 2001, pp. 25-41, pls. 1-19.

26 N. Sims-Williams et J. Hamilton, *Documents turco-sogdiens du IXe-Xe siecle de Touen-houang*, 1990, London, pp. 37-38, pls. 5-7.



中央アジアの仏教遺跡



図1：ベンジケント出土仏像座像母型



図2：ベンジケント出土座像壁画



図3：アクベシム出土飾金具

あとがき

今日から振り返ってみると、科学研究費「古典学の再構築——原典」の研究活動に従事しながら過ごしたこの5年間、すなわち1998年（平成10年）4月～2003年（平成15年）3月は、私の今までの学問生活の中で最もよい条件と環境とに恵まれた、最も生産的に過ごすことのできた歳月だったのではないと思う。「古典学の再構築」やその「原典」班に集う多数の研究者たちは、いずれもみな互いに、研究対象の領域、研究対象の時代、専門とする分野、採用する研究方法、等々の異なる人々であった。そのような研究者たちとの学問的な討論や何気ない会話を通じて、有形・無形の知的刺激を山のように受けることができたのであった。そのお陰もあって、私がこの5年間に著した学術的な書物や論文の数は、普通の5年間に少なくとも二倍する量に昇っている。「古典学の再構築」、特に「原典」班に参加された研究者のみなさんに、また、中でも領域代表として苦勞された中谷英明教授に、心から感謝の意を表したい。

そもそも、私が初めて中谷教授からその立ち上げを準備している、科学研究費領域研究「古典学の再構築」の計画の概要を聞き、かつそれに参加してはどうかという熱心な懇話を受けたのは、1996年（平成8年）11月、国際日本文化研究センターで開かれたシンポジウム『現代における中国哲学研究——21世紀への展望』において、私が「東京大学における中国哲学研究の伝統と新展開」という研究発表を行った直後であった。この計画を聞いて、即座に賛意を表し、かつ参加する意思があることを伝えたものである。

その後、この計画が始動する直前の1998年3月ごろまで、私は「伝承と受容（世界）」班に一班員として所属しつつ、中国学の分野責任者を勤めることに内定していた。ところが、「原典」班の研究代表者に予定されていた、京都大学人文科学研究所の高田時雄教授が、他の科学研究費の計画とバッティングする事態に遭遇してしまい、急遽その代役を捜さなければならなくなった。そこで、中谷英明代表はあれこれ思案の末に、お鉢を回して代役を私に命じた。——これが、私のような者が「原典」班の代表者に決まった歴史の真実である。この時点で、私は中国学の責任者をも兼ねるように求められていたけれども、このような重責を同時に二つも担うことは不可能であると考えて、中国学の責任者の方は辞退させていただきたいと申し出た。その後、中国学の責任者は京都大学文学部の興膳宏教授に落ち着いたが、興膳教授には甚だご迷惑をおかけしたのではないかと密かに恐れている。

本書を構成する11名の「原典」班員からの原稿は、実際には、2002年の12月も押し詰まってからぼつぼつ集まり始めたものである。それを整理して編集する仕事は、筑波大学大学院博士課程の渡邊大氏にお願いした。年末・年始の極めて多忙な日時の中で、このような厄介な仕事を快く引き受けて下さった渡邊氏に心より感謝する者である。

2002年12月26日 東京鷺宮の寓居において

池田 知久

論集「原典」「古典学の再構築」研究成果報告集Ⅱ

平成15年3月20日発行

編集者 池田知久

編集所 文部科学省科学研究費補助金 特定領域研究
「古典学の再構築—20世紀後半の研究成果総括と
文化横断的研究による将来的展望」

A01「原典」調整班

〒113-0033 東京都文京区本郷7-3-1

東京大学大学院人文社会系研究科東アジア思想文化

発行者 中谷英明

発行所 「古典学の再構築」総括班

〒651-2180 神戸市西区伊川谷町有瀬518

神戸学院大学人文学部

印刷 株式会社シンクス

この冊子は再生紙を使用しています

名云

恹

古文出道經

凍

五、十七



地名 上堦

鯀

魚名 似鯉

魏

100

州名又羗複

蹄氏四十五

全

古文書

人

又姓漢有琅

童仲玉

桐

木名
有桐

例 3

有

種

種秬先種後熟
種先熟謂之秠

名出廣漢郡亦關

又通衝二音

簡

1998 - 2002



古典学の再構築