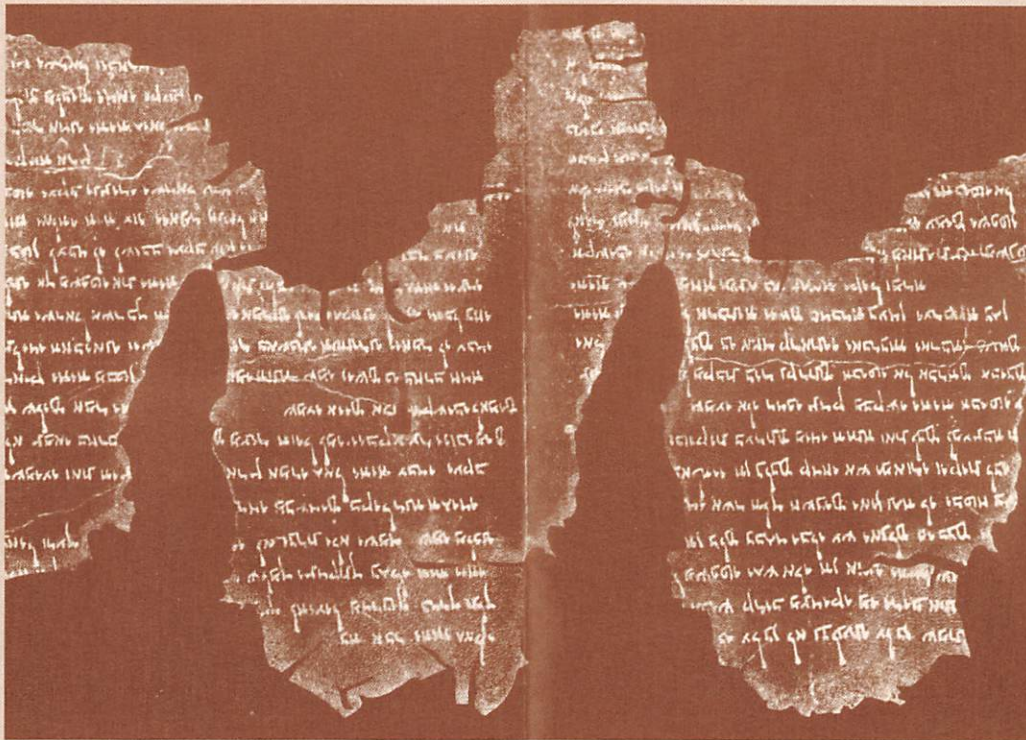


論集

本文批評と解釈



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Ⅲ

A02 「本文批評と解釈」班研究報告

Ⅲ

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Ⅲ

A02「本文批評と解釈」調整班研究報告

論集

「本文批評と解釈」

神戸 平成15年3月

はじめに

A02「本文批評と解釈」調整班代表 関根 清三

本研究報告書は、平成11年度から14年度にかけて行われた、文部科学省科学研究費特別領域研究(A)「古典学の再構築」A02調整班の共同研究の成果報告である。A02班は古典の「本文批評と解釈」について研究することを課題とした。そしてこの班に集った研究者の専門分野は、中国学・インド学・イスラエル学の三分野であった。

定期的に研究会を開催し、それぞれの分野における「本文批評と解釈」の実状がどうなっているのか、基本的な情報を交換することから始め、相互に方法論的な反省を加え、またその実際のテキストへの適用についてサンプルを出し合い、批判的な討議を積み重ねて行くことによって、それまで分野別に閉塞しがちだった研究の窓が開けたことは、きわめて有意義であった。

その成果が具体的にどのようなものであったか、またそれらがどのようにして個々の著作や論文、翻訳に結実し、また大学での講義や演習、さらには学外での講演等に生かされ、社会に還元されて行く端緒となったかについては、本報告書第Ⅱ部の専門研究ごとの報告に詳しい。それに対して第Ⅰ部では、総じて「本文批評と解釈」について古典学は何をして来たか、また何をなし得るか、について原理的な反省を加え、展望を開くことを試みる。

こうして、第Ⅰ部の総論と第Ⅱ部の各論が相補って、全体として「本文批評と解釈」をめぐる研究の一里塚を、ここに世に問える段階に至ったことを慶ぶとともに、文科省科学研究費の助成と関係各位の協力ご鞭撻に心から感謝の意を表したい。

2003年1月

目 次

はじめに	i	
研究班参加者・研究課題一覧	iv	
第Ⅰ部：総論		
本文批評の位置付けと二つの解釈学	関根清三 1	
中国における本文批評と解釈の特色	大木 康 5	
インドにおける本文批評と解釈の特色	10	
	後藤敏文 12	
	吉水清孝 20	
	桂 紹隆 23	
イスラエルにおける本文批評と解釈の特色	手島勲矢 30	
——(旧約)聖書学における「解釈」と「本文批評」の関係 〈校訂テキストへの二つのアプローチ〉		
各文明における本文批評と解釈の比較と展望	丸井 浩 40	
——聖典の伝承と解釈をめぐる座談会報告を中心にして		
第Ⅱ部：各論		
六朝期の著作における伝統の継承と変容	興膳 宏, 齊藤希史 69	
インド哲学における聖典観の展開——本文批評の方法論的反省を踏まえて	金沢 篤 83	
旧約聖書の本文批評と解釈——その方法論的反省から翻訳の実例まで	関根清三 98	
古代イスラエルの歴史思想——「九書」の歴史神学を中心に	月本昭男 115	
「母胎文学」の構想——中国の恋愛文学を手がかりに	川合康三 123	
元明代散曲の解釈	金 文京 132	
「全明俗曲」の編纂	大木 康 143	
中国周縁地域における「華化メカニズム」と学術の伝播	木津祐子 152	
ブラーフマナ研究——ヴェーダ散文の翻訳と注解, ヴェーダ散文文献の翻訳と注解	後藤敏文 164	
ディグナーガ著「ニャーヤ・ムカ」(因明正理門論)の本文批評と解釈	桂 紹隆 172	
法称の推論説とその展開	岩田 孝 181	
インド聖典解釈学における統合理論の基礎的研究	吉水清孝 194	
——クマーリラによる読者意識の二つの次元		
古典としての古典学——宋学文献を中心に	土田健次郎 205	
第Ⅲ部：発表成果一覧		219

研究班参加者・研究課題一覧

(1) 計画研究

六朝期の著作における伝統の継承と変容

研究代表者 齋藤 希史 国文学研究資料館文献資料部 助教授
代表者 興膳 宏 京都国立博物館 館長

インド哲学における聖典観の展開—本文批評の方法論的反省を踏まえて—

研究代表者 丸井 浩 東京大学大学院人文社会系研究科 教授
分担者 金沢 篤 駒澤大学仏教学部 助教授

旧約聖書の本文批評と解釈—その方法論的反省から翻訳の実例まで—

研究代表者 関根 清三 東京大学大学院人文社会系研究科 教授
分担者 月本 昭男 立教大学コミュニティ福祉学部 教授
分担者 守屋 彰夫 東京女子大学文理学部 教授

初期キリスト教におけるイエス伝承の変容史的研究

研究代表者 佐藤 研 立教大学コミュニティ福祉学部 教授
分担者 青野 太潮 西南学院大学神学部 教授

(2) 公募研究

中国恋愛文学の発掘

研究代表者 川合 康三 京都大学大学院文学研究科 教授

元明代散曲の解釈

研究代表者 金 文京 京都大学人文科学研究所 教授

『全明俗曲』の編纂

研究代表者 大木 康 東京大学大学院人文社会系研究科 助教授

中国周縁地域における「華化メカニズム」と学術の伝播

研究代表者 木津 祐子 京都大学大学院文学研究科 助教授

ヴェーダ散文文献の翻訳と注解

研究代表者 後藤 敏文 東北大学大学院文学研究科 教授

ディグナーガ著『ニヤーヤ・ムカ』(因明正理門論)の本文批評と解釈

研究代表者 桂 紹隆 広島大学大学院文学研究科 教授

法称の推論説とその展開

研究代表者 岩田 孝 早稲田大学文学部 教授

インドの聖典解釈学における統合理論の基礎的研究

研究代表者 吉水 清孝 北海道大学大学院文学研究科 助教授

17世紀における二つの聖書批判のアプローチ：バルーフ・スピノザとリシャール・シモン

研究代表者 手島 勲矢 大阪産業大学人間環境学部 助教授

古典としての古典学—宋学文献を中心に

研究代表者 土田 健次郎 早稲田大学文学部 教授

第I部
總論

本文批評の位置付けと二つの解釈学

関根 清三

本研究報告書の第Ⅰ部は、A02調整班の研究テーマであった「本文批評と解釈」についての、総論的な考察を試みる。まず私が、概括的な見通しについて述べ、次に、この班に集った、中国学・インド学・イスラエル学三分野それぞれの「本文批評と解釈」の実際についての報告が続く。終わりに、最後の研究会(2002年11月)で討論した、四年間の共同研究の総括が付けられる。これらが相俟って、第Ⅱ部の具体的な各論に繋げるという趣向となる。

さて私に課せられた課題、すなわち「本文批評と解釈」についての概説的な見通しについては、1998年10月に発刊された『古典学の再構築』ニューズレターの第1号以来、折りに触れて述べて来た。そして上記研究会の終わりに時間を取っていただいて、今までの共同研究を踏まえたご意見ご批判を頂戴した。それらに基づいて、基本的な骨子を再確認しつつ、修正を加えて、言わばこの概説の最終バージョンを作ることが、ここでの私の任務となる。

さて我々のテーマ「本文批評と解釈」のうち、重きをなすのは「解釈」の方であると言ってよいであろう。古典のテキストの意味を読み解くことが古典学の主たる仕事であり、それこそ「解釈」の作業にほかならないからである。それに対して「本文批評」は、その解釈を遂行するための、あくまで基礎作業の一つに留まる。ところで、現代では解釈の学的手続きについて、大きく二つの見解が拮抗し、過渡的な時代を迎えつつあるように思われる。ここでは差し当たり両者の関係について、大雑把な鳥瞰図を描くことを試みたい(そのとき、自ずと本文批評の位置付けも定まるはずである)。その際、解釈の一般論を聖書の場合に適用して、話を具体化したい。聖書の例を引くのは、聖書学がこ

うした方法論とその応用については、古典諸学の中でも比較的歴史と蓄積があり、また論者の専門でもあるからに過ぎない。これをたたき台として、それぞれのご専門の場合に批判的に応用していただくよすがとなれば、と願う次第である。

1. 客観的(事実認識的)解釈学

謂う所の解釈学の二つの見解のうち、一方は従来「歴史的批判的」解釈学と呼ばれて来たものである。しかしもう一方の解釈学を対比的に「哲学的」解釈学と呼ぶことに対して、抵抗を感ずる古典学者は少なくないようだ。そこでここでは仮に、前者を「客観的(事実認識的)」、後者を「主体的(価値評価的)」解釈学と呼称して、それぞれについて見て行くこととしたい。もちろん、この客観性と主体性、没価値性と価値関係性の関係については、従来から議論のあるところだが、それについては最後に振り返って述べることにする。

さて古典の本文は、しばしば複雑な伝承の過程を経ており、それを解釈するにあたって、まずその元来の形を確定する必要がある。そこで、音韻、韻律、語形、語彙、構文、技法、体系等の分析、また研究分野によっては各種古代語訳・写本との比較等を通じ、本文そのものの確定が試みられる。これが、いわゆる本文批評の研究である。すなわち、A02調整班のテーマの一つである「本文批評」は、二つの「解釈」学のうちの方の、しかもその基底となる第一段階に位置付けられるのである。

この本文批評を出発点とした客観的解釈学は、次に個々の本文の主題・文体等の検討により、より大きな本文複合体の連関の中で、個々の単元を確定する必要

がある。それが文書批評の段階となる。

これらは文書伝承をめぐっての研究だが、古典の本文はしばしば文書として形成される前に、長い口伝承の段階を経ている場合が多い。その口伝承の諸段階を明らかにし、その際に働く歴史的諸要因や叙述意向について考察するのが、さらに伝承史的研究となる。

そしてこの口伝の伝承史を、文書の伝承史領域へ継承したものが、続いて編集史的研究となる。本文の、文書としての第一段階から、加筆による補足注釈作業を経て、現在伝えられる最終本文に至る歴史を跡付け、そこでの編集意図を問うことが、編集史の主たる課題なのである。

その際、古代の作者・編集者は、彼らが生きていた集団の、固有の生活の座 (Sitz im Leben) に伝えられる文学類型にのっとり語りまた書いた、というのが、様式史的な視点である。様式史は自らの視点の妥当性を証明するために、出来る限り広汎に種々の本文を比較渉猟し、そこに共通する類型の収集と、そこに想定される有効な生活の座の確定をしなければならない。

さて様式史の有効性を是認すると否とにかかわらず、本文の作者・編集者、さらには伝承者・改竄者等が、精神史的・思想的環境を陰に陽に前提としていることは、確かであろう。彼らが前提とした、そうした環境を伝統と総称し、彼らがどういう伝統を精神的環境とし、用語のどのような固有の意味の場を踏まえて、本文を形成していったか、それを研究するのが伝統史的研究にはかならない。

以上が、所謂歴史的批判的釈義として総称される個々の方法だが、客観的解釈学にはそれ以外に、テキストの構造分析といった方法も包含されよう。これは、テキストを歴史的通時的に見ないで、現在伝承されているテキストの共時的な構造を分析し、そこにこめられた意味を確定して行く作業である。これは、様々な伝承本文に分け、テキストを断片へと解体するのではなく、逆にこれを全体として統合的に見る姿勢の復権を企図する方法と言ってもよい。

こうした様々な解釈学の方法論を統合的に駆使して、本文の客観的意味規定としての解釈に至ることが、テキスト解釈の一つの最終的な目標となるのである。以上が、伝統的な古典学の解釈の手法であって、現代でも依然有力な解釈学の一方の立場である。

2. 客観的解釈の実例

ではこのような客観的解釈は、実際にはどのように遂行されるのだろうか。そのほんのさわりを、旧約聖

書のいわゆる「モーセの十戒」に例を取って見てみよう。

十戒は【出エジプト記】20章と【申命記】5章にほぼ平行した形で出て来る。両者を比較しつつ、また預言者に断片的に残されている数個の戒めなどとの関連や、ギリシア語・ラテン語訳との異同等を問いつつ、元来の本文が何であったか、が推定される(本文批評)。

また十戒は前後の出エジプト、荒野放浪の文脈を断ち切るように、挿入されているので、それら十の戒めの部分が纏まった文学単位と考えられる(文書批評)。

預言者では【ホセア書】4章2節や【エレミヤ書】7章9節に、十戒の第六戒から八戒、すなわち、殺人、姦淫、偷盗の禁止が順不同に並べて言及される。これらと比較しつつ十の戒めが集められて行った伝承の過程が種々推測される(伝承史)。

また【出エジプト記】と【申命記】の十戒本文で、最も著しい違いは、安息日をめぐる第四戒の根拠付けの部分にあるが、前者は神の創造の業にならって、後者は奴隷たちを休ませるために、安息日を守らねばならないという。ここにそれぞれの編集者の固有の編集意図が読み取られよう(編集史)。

十戒の文学類型は基本的に法文であり、特に決疑法ならぬ断言法という様式を持つ。その生活の座は差し当たって裁判と考えられる(様式史)。

伝統史については各戒ごとに論じる必要があるのですが、ここでは「殺してはならない」という第六戒に絞って述べるならば、「殺し」にあたる原語ラーツァハは、あらゆる殺しを指しているわけではない。これは三つの場合を例外として指さない特殊な言葉と考えられるのである。すなわち、戦争と死刑の殺人、動物の屠殺を指すラーツァハの用例は旧約聖書中にないように見える。とすると第六戒は、これら三つの場合は例外として許容しつつ、それ以外の無実のイスラエル人の殺害を禁止する、そのような意味であると解されよう。

最後に構造分析についても付言するならば、十戒全体として、出エジプトの神の救済行為に続いて、民への長短十の戒めが並列されている構造と、またそれぞれの原型が否定詞に二人称男性単数の未完了形で構成されているという文法構造とに注目して、元来「君は殺さないだろう」「君は姦淫しないだろう」「君は盗まないであろう」が原意であり、神の恩恵を経験した民はその恩恵にもとる殺人・姦淫・偷盗など為し得ない、だからしてもいけない、といった意味になることが、解き明かされて行くであろう。

このようにして歴史的意味規定としての解釈に至ることが、客観的解釈学のついで課題となるのである。

3. 主体的(価値評価的)解釈学

しかし、こうしたいわゆる客観的解釈学の方向に対し、近年では根本的な疑義を呈したもう一つの解釈学の方向が注目される。それは、地平の融合・解釈の葛藤を旨とする主体的解釈学の方向にほかならない。

こちらの方向では、匿名の解釈者が一般的な方法ののっつて、本文の客観的な歴史的意味規定をすることなど、そもそも不可能と考える。むしろ解釈者は一定の主観的な先入見をもって本文に対さざるを得ず、そうした解釈者の地平と本文の地平の葛藤、対話、あるいは融合といった過程こそが、解釈の作業にほかならないとされる。そこでは個々の解釈者の主体的な地平が、先ず自覚的に明化される必要があり、それと本文とのせめぎあいの過程が追求され、その都度解釈者の価値評価とからみあった意味での主体的な意味規定としての解釈が目指されねばならない。

この点の探求は、従来の古典学ではしばしば等閑に付されがちだったが、H・G・ガダマー以降の現代の古典学者は、こちらの解釈学の理論と実際についても積極的に取り上げることを迫られているように思われる。

4. 主体的解釈の実例

では主体的解釈のサンプルは、どのようなものであろうか。ここでも、先に挙げたモーセの十戒中、第六戒すなわち殺人戒を例に、考えてみたい。

先ず解釈者が、偏狭な原理主義者であった場合、パレスチナ人に対する戦時の殺戮を是とし、そのお墨付きをここに読むことにもなろう。

しかし旧約聖書の全体の思想の本質を踏まえたユダヤ教徒ならば、先の客観的解釈のように「イスラエル人」を殺してはいけない、という意味に第六戒の意味を固定することを潔しとしないはずである。というのは旧約聖書といえども単色ではなく、次第に思想的に成熟して行き、元来の偏狭なナショナリズムが視野の広いユニヴァーサルリズムへと展開するからである(特に捕囚期の預言者第二イザヤ)。そうした旧約聖書全体の到達点を踏まえて、第六戒を見直すならば、人一般を殺してはいけない、という広い意味にこれを解することが妥当となるだろう。

次に解釈者が新約聖書を踏まえたキリスト教徒ならば、【マタイ福音書】5章のイエスの第六戒解釈を想起するだろう。そこでイエスは、殺人の行為に至ると否とにかかわらず、人に対して怒りや侮蔑の思いを抱くだけで、殺人と同罪だと主張しているように解し

るのである。このように、行為に出るか否かは各人の環境や性癖によるのであって、倫理の根本は突き詰めたところ心情の善し悪しにこそ求められねばならないと考えるならば、第六戒は殺人に至りうるような思いを一切抱いてはならない、という意味に拡大解釈されるはずだろう。

さらにその点を、現代の政治的・経済的状况を視野に入れた現代的なキリスト者として、突き詰めるならば、現代社会においては連帯責任の範囲は全世界的に拡大しており、世界中の飢えた人々、災害や公害の、また戦争や社会体制の犠牲者等々に、自分の行動半径を超えていると言って無知無関心を決め込んではいならないということになるかも知れない。これは既に殺人に加担していることであって、さらにはそのような人々を肉体的・精神的に助けるのみならず、こうした社会を変革し、弱者の存在を未然に防ぐことの勤めをも、第六戒は含意している、と解釈はここまで広げられる可能性があるだろう。

主体的解釈は、各人の思想的地平を考慮しつつ、言わば解釈の様々な可能性を模索する課題を負うのである。

5. 二つの解釈学の統合

さて解釈学のこうした二つの方向は、一見相反するものとも見えようが、実は必ずしも敵対反目するものではないはずである。

主体的解釈学は、できる限り客観的解釈学の成果を取り入れなければ、単に独善と偏見に墮することとなるだろう。すなわち、ガダマー自身注意するとおり、価値関係的な解釈、主体的な読み込みは、没価値的な解釈、客観的な読み取りの作業に抵触しない限りにおいてのみ許容されるのであって、闇雲に己の価値観をテキストに押し付けてこれを歪曲することは、学的解釈から斥けられなければならない。

逆に客観的解釈学は、主体的解釈学の方向を加味して解釈者の主体的地平を吟味することをしなれば、単なる思想的な無自覚と研究意義をめぐる無責任に陥る危険がある。しかも、夙にウェーバーが社会科学の客観性について指摘していたことを、解釈学の場合にも応用するならば、客観的解釈学が事実の認識を旨とするから、主体的な価値評価と関わらないというのは、管見に過ぎるだろう。客観的解釈学も、特定のテキストを価値あるものとして選択し構造的に確定することに出発する限り、主観に無関係とも、価値を離れているとも、単純には言い切れない。そして所謂「客観的

解釈」にもまわりついている価値関係性から目をそらすことこそ、時代のイデオロギーや社会的通念への無反省な依存を生み出す元凶となって、危険ですらあるだろう。ただ「客観的解釈学」という概念自体が幻想だと言い切っては言い過ぎであって、それは次の条件を満たす限り、理念型としては依然有効な概念と見なされる。すなわち、価値自由の態度に裏打ちされている限りという条件である。換言すれば、その解釈者が、一定の価値観から出発しつつもそれに囚われないで、自らの前提としている価値理念をも、テキストと同様、考察の対象とし批判的に吟味する用意のある限りにおいて、という条件にほかならない。

しかしここではもはや、客観的解釈学と主体的解釈学の境界も、相互に越えられるつつあるのであって、両者はその意味で相補的に統合されるはずであり、されるべきだというのが、差し当たっての見通しとなるように思われる。

中国における本文批評と解釈の特色

大木 康

はじめに

中国古典学における「本文批評と解釈」が与えられたテーマだが、ある意味では中国の伝統的な学問は、「本文批評と解釈」そのものをめぐる営為であったということも可能である。本稿では、はじめに中国文献学全体の体系を見わたした上で、その中での「本文批評と解釈」の状況と特色を考え、さらに今日の新たな問題点について述べることにしたい。

儒教における「読書」の重視

長い歴史を通して、中国国家教学の中心に位置していたのが、いわゆる儒教、儒学である。「仁」の思想、「礼」の体系など、その思想内容についてはさまざまな要約が可能であるが、儒学が書物をめぐる知的営みであったことはまず第一に注意されてよい。儒教の確立者は孔子であり、歴代の王朝を通じて高い尊崇を集めてきた。その孔子が行ったのは、古の聖人が著したとされる【易】【書】【詩】【礼】【楽】【春秋】(以上は古文学派による経書の並べ方。今文学派によれば【詩】【書】【礼】【楽】【易】【春秋】となる)のテキストを定めることであった。例えば【詩】(【詩経】)について、司馬遷の【史記】「孔子世家」には次のようにある。

古、詩は三千余篇あったが、孔子がその重複を去り、礼義に用いられるようになった。(中略)全部で三百五篇、孔子はみなこれを弦歌し、韶・武・雅・頌の音に合わせるよう求めた。礼楽は、かくして述べることができるようになり、王道は

完備し、六藝が完成したのである。

もともと三千篇あった「古詩」を孔子がみずから整理して、三百篇にした、つまり現在伝わっている「詩」は、編纂校訂者孔子のフィルターを通ったものということになる(孔子の編纂から漏れた「古逸詩」と称するものが残っている)。孔子が編訂したテキストであることが、「六経」(「楽」は失われ「五経」)の権威の源泉なのである。

真理は古聖賢の書物に書き記されている。これらの書物を学ぶことが、すなわち孔子学派のカリキュラムなのであった。仮に「読書」と「実践」という二つの柱を立ててみた場合、儒教は一般的にいて、明らかにこの前者の比率が高い教えといえるだろう。その性格は例えば、「聖人 無為の事に処り、不言の教を行ふ」(【老子】養身第二)「知者は言はず、言ふ者は知らず」(【老子】玄德第五十六)といった、言語そのものの否定につながる言説を含む道家思想、あるいは読書そのものを否定するわけではないものの、実践に重きを置く仏教、とりわけ禅の一派などと比較した時、より明確になるであろう。

書物を読むことが、すなわち人間的修養の基本にあり、それゆえ読書人こそが社会のリーダーたりうると考えられた。中国にあって古くから体系的な文献学が発達したのもごく自然ななりゆきである。

中国文献学の大枠—版本・校勘・目録

今、目の前に何かある書物が置かれていると仮定してみよう。この書物は、ある日ある時、どこかの誰かが刊行した(あるいは鈔写した)書物として存在する。

この書物は、いつどこで誰が刊行した（鈔写した）どのような書物であるか、それを考えるのが「版本」の問題である。この書物が最初に作られてからどのような経路（旧蔵者）を経て、今日に至ったのかという書物の流伝に関する問題も、ここに属する。

次にこの書物は、いうまでもなく何か書かれたテキストとして存在する。テキストの文字が読まれることが、書物の第一義的な機能といえるであろう。しかしながら、主体的な読者が細心の注意をもってテキストの文字を追って行く過程で、往々にして理解不可能な文字に遭遇する。それは伝承の過程での単純な誤りかもしれないし、あるいは場合によっては誤読をも含みつつ、より創造的な新たな読みの生まれる出発点かもしれない。いずれにせよ、読書という行為は、常にあるべき正しいテキストを求める行為と密接不可分である。テキストに対する注釈もこれと関連している。テキストの文字そのものに関わるのが、「校勘」の問題、「本文批評と解釈」の問題である。

「版本」「校勘」は一つ一つの書物についてであるが、書物の数が多くなってくると、それらをどのように分類整理したらよいかという問題が起こってくる。この分類整理に関わるのが、「目録」の問題である。

目録学

図書目録が作られるのは、基本的には国家的な大規模な蒐書事業が行われた場合である。班固の『漢書』藝文志に次のようにいう。

仲尼（孔子）が没して微言は絶え、七十子（孔子の弟子）が亡くなって大義は乖離してしまった。それで『春秋』は分かれて五となり、『詩』は分かれて四となり、『易』は数家の伝があった。戦国には縦横家たちが分かれて真偽を争い、諸子の言説いりまじって乱れてしまった。秦になって、こうした状態を憂え、書物を焼かせて、民を愚昧にしようとした。漢が興って、秦の失敗を改め、大いに書籍を収集しようと、広く献書の道を開いた。しかし武帝の時代に至るまで、書物は失われ、簡は脱落し、礼はそこなわれ、楽は崩れていた。聖上は「朕ははなはだこれを憂慮する」と嘆かれた。そこで、蔵書の策を建て、写書の官を置き、経書はもとより、下つては諸子の伝説に至るまで、みな秘府に充ちた。

孔子によって儒教の経典が定められたものの、孔子

が亡くなり、その直接の弟子も世を去ると、そのテキストには学派による異同が生ずることになってしまった。さらに秦の始皇帝が、いわゆる「焚書坑儒」を行い、書物を焼かせ、実際に多くの書物が失われた。しかし、漢になって再び書物の蒐集が行われ、前漢の末ごろまでには多くの書物が宮中に集められた。これらの書物を整理する作業を行ったのが、劉向、劉歆父子であった。劉向はそれまで伝わってきた書物のテキストを集め、対校し、底本を作成し、さらにその一つ一つの書物について、その内容などを記した提要（叙録）を作った。今日でも『戦国策』などの叙録本文を見ることができる。『戦国策』や『列女伝』などは、それまでばらばらに伝わってきた資料を劉向が一つの書物として整理してできあがったものである。劉向の行った仕事の意味は大きく、ある意味では、それ以前の文献はすべて劉向の手を経た、つまり劉向のフィルターを経たテキストが今日に伝わっていることになる。

父の劉向が一つ一つの書物の校訂作業をし、底本作成を行ったのに対し、息子の劉歆は、多くの書物を整理して、その目録を作成した。その『七録』が、現在残る最も古い図書目録である『漢書』藝文志のもとになった資料である。底本を作成し、分類目録を作成する。この劉氏父子のした仕事为中国文献学の作業の原点にある。

『漢書』藝文志では、そこに収められた書物を、まず大きく「六藝略」「諸子略」「詩賦略」「兵書略」「術数略」「方技略」の六つに分類している（前の三つが「学」であり、後の三つが「術」である）。

この分類法に対し、現在ふつうに用いられているのはいわゆる四部分類法であり、「経部」「史部」「子部」「集部」に分類している（正確には「叢書部」を加えた五部だが）。『漢書』藝文志の中で上位の分類項目としてあった「兵書略」「術数略」「方技略」は、四部分類では「子部」の中の「兵家類」「術数類」ほかに収められている。これはすなわち、漢代の図書館では、これらの書物の点数の占める比率が高かったため、特に分類項目を立てる必要があったことを示している（秦の焚書坑儒の折、これら技術書が焚書の対象とされなかったことを反映するとされる）。それに対して後世の四部分類になると、これら技術書の点数の占める比率が相対的に低下し、それゆえ下部の分類に収められるようになったわけである。また『漢書』藝文志にはなかった「史部」が新たに設けられるのは、歴史その他の記録が増えて、それを一つの項目として立てざるを得なくなったことを示している（司馬遷の『史記』は、『漢書』藝文志では、「六藝略」「春秋」の項

目に収められている。後世には「史部正史類」。

このように、「目録」は単なる帳簿ではなく、これを通観することによって、どのような書物が増え、どのような書物が相対的に減少したかがわかる、すなわち中国学術史の趨勢をうかがうに足る資料なのである。

四庫全書

中国における大規模な図書整理事業として、清の乾隆朝の『四庫全書』について触れないわけにはゆくまい。『四庫全書』は、清朝考証学の発展を背景に、それまでの時代までに存在した中国のあらゆる書物を集めようとする壮大な試みであった。もちろんすべてとはいっても、そこにはおのずと価値判断が含まれていて、テキストを完全に収める「著録」、提要だけを作成する「存目」の二段階に分けられ、さらにまた通俗小説などは完全に無視されていたのであるが。

この『四庫全書』作成の作業は、基本的には劉氏父子の作業と同じである。全国に命令を発して書物を集め、その中から最もよい底本を選び（版本の問題）、他のテキストと対校してテキストを作成する（校勘の問題）。そして一つ一つの書物に考証を書き記した提要をつけ（劉向の叙録にあたる）、数多くの書物を分類する（目録の問題。四庫というのは、経、史、子、集の四部を意味する）。清代の『四庫全書』は、中国における図書整理事業の集大成といえるであろう。

しかしながら、『四庫全書』の編まれた清の時代は、すでに出版物によって書物が広く流通する時代になっていた。『四庫全書』は、そのあまりに膨大な分量ということもあって、鈔本の形でしか存在しなかったために（中国全土に七部）、当時の学者たちが日々読む書物の底本には必ずしもならなかったことは一言しておかなければなるまい（満州族の王朝であった清朝にあって、『四庫全書』の編纂は、一種思想調査の意味があったともされる）。

校勘の現場

以上見たように、版本、目録など書物をめぐるさまざまな知的営みの中に、「校勘」が位置づけられるのであるが、ここで「本文批評と解釈」に最も深く関わる「校勘」の現場をのぞいてみることにしよう。試みに、清代の学者、王念孫の読書記録である『読書雑誌』の中から、『史記』の「秦始皇本紀」の例を挙げてみたい。秦の始皇帝は、戦国の諸国を統一し、中国ではじめて「皇帝」を名乗った人物である。中国には始皇

帝以前に（実はその後）、君主の没後に、おくりなをつける習慣があった。しかし始皇帝は、おくりなの制度は、子供が父について、臣下が君主について評価することになるからと、その習慣を廃止し、番号制にすることにした（初代の皇帝だから始皇帝）。

このことを王念孫の時代に通行していた殿版『史記』では「朕為始皇帝、後世以計數、二世三世、至千万世、伝之無窮（朕を始皇帝と為し、後世は計數を以て、二世三世より千万世に至るまで、之を無窮に伝へん）」と記している。王念孫はこの文章を読んで、おかしいのではないか、と考えたのである。以下、『読書雑誌』のこの一条。

「二世三世より千万世に至る」。わたくし念孫が考えるに、「至千万世」は宋本、遊本に従って「至于万世」に作るべきである。文字が似ているための誤りである。『漢書』賈山伝に「秦始皇帝曰く、一より以て万に至らば、則ち世世相い復せざるなり」とあるのがその証拠である。旧本の『北堂書鈔』礼儀部十五、「文選」「過秦論」の注、「太平御覽」皇王部十一では『史記』のこの部分を引用して「至于万世」に作っている。『資治通鑑』秦紀二も同じである。

王念孫は、この「至千万世」の「千」が字形の近い「于」の誤りであると考え、多くの書物にあたって、そのことを証明した。「至千万世」なのか「至于万世」なのか、これがはっきりしなければ『史記』のテキストを資料にして何かを論ずることができなくなる。中国の学者たちが日々行ってきた読書とは、このような作業なのである。なお、殿版といえ、当時の皇帝のお墨付きのテキストだったはずである。その権威ある殿版に対しても、王念孫は論理と証拠とによって、その誤りを正しているわけで、ここに清代の考証学者における主体性のあり方を見ることもできる。

漢唐訓詁の学、宋明性理の学

中国の学術史、経学史の流れを大きく、「漢唐訓詁の学」「宋明性理の学」と概括することがある。どちらも儒教の経典についての学問であることはまったく変わらないのであるが、その方法にはいささかの違いがある。漢唐の時代には、経書の字句の解釈が細かく行われ、注疏（本文に対する「注」、「注」への注である「疏」）が書き続けられた。本文批評と解釈が、学問そのものだったのである。

宋明の時代になると、仏教の影響ともいわれるが、より実践を重んじ、哲学的でもある朱子学、陽明学が盛んになる。しかし、ここでも忘れてはならないことは、朱子学にあっても、陽明学にあっても、こと儒学である以上、やはり経書の権威は基本的にはゆらいでいないのであって（王陽明に「六経はわが心の注脚」という発言もあるが、注脚としての意味はきちんと認められている）、彼らの考え方もすべて経書に対する新解釈として生まれているのである。

朱子は、『大学』『論語』『孟子』『中庸』の四書を取りわけ重視する。その「大学」「中庸」は本来、『礼記』中の一編であった。そして、「大学」はその本文に錯簡あり、すなわちそれまで伝わってきた「大学」のテキストは本来の姿ではないと称して、大幅に内容を整理し、とりわけ重要な「格物致知」を解釈した部分は、散逸したとして自分でそれを補った。大胆といえば大胆なことであるが、それにしても朱子が経書をよりどころに、みずからの思想を構築していることいことに注意したい。

「格物致知」の「格」字を、朱子は「至」と訓じ、解釈した。それに対して王陽明は、同じ「格物」の「格」を「正」と解釈し、新たな思想を構築した。つまり、どちらも経書の文字に対する注釈の形で思想を形成しているのである。

儒教の経典はなかなか幅広い内容を含んでいるので、その中から言葉を拾い出してくれば、かなり幅広いさまざまな思想を構築することができるであろう。

今文学と古文学

清代の後半期に至って、「今文学」と「古文学」との対立が目立ってくるようになった。「今文」「古文」の対立は、古く漢代にまでさかのぼる。例えば『尚書』（『書経』）についていえば、始皇帝の焚書の後、済南の伏生が伝えたテキストが伝わったが（『今文尚書』）、やがて武帝の時代に至り、孔氏の家の壁の中から、古い文字で書かれたいわゆる『古文尚書』が発見された。劉歆の建議にもとづいて、後漢の時代には、古文経が正しいテキストとして定められ、鄭玄をはじめとする当時の学者たちは、この古文経に注釈を施した（今文学派、例えば康有為の『新学偽経考』によれば、古文経は先に触れた劉歆が改竄を加えているともいう）。清代の考証学者たちがとりわけ尊重したのが、この鄭玄ら後漢代の学者であった。これに対して清代の後半期の学者たちが今文学を唱えたのは、一つには当時の主流であった考証学への反対の意味もあった。

周予同『経学史と経学之派別（経学史と経学の派別）』（朱維鈺『中国経学史十講』所引）では、儒学を、前漢の今文学、後漢の古文学、そして宋学の三つの大きな学派に分けて整理し、次のように述べている。

この三派の違いは、簡単にいうならば、今文学では孔子を政治家と見、六経を孔子の政治論と考えた。それゆえ微言大義を偏重したのである。その特色は功利的であり、その流弊は狂妄である。古文学では孔子を歴史学者と見、六経を孔子が整理した古代史料の書物と考えた。それゆえ名物訓詁を偏重したのである。その特色は考証的であり、その流弊は煩瑣である。宋学では孔子を哲学者と見、六経を孔子の載道の具と考えた。それゆえ心性理気を偏重したのである。その特色は玄想的であり、その流弊は空疎である。

それぞれの学派の考え方の違いによって、儒教の確立者である孔子の見方も変わってくるとする点はなかなか興味深いが、経書の内容を政治思想と深く結びつけて考えるこの今文学の考え方が、やがては清末の革命思想へとつながってゆくのである。

底本の相対化—今日における問題点

ところで、近年、これまでになかった「本文批評と解釈」にまつわる問題も起こっている。最後にこのことに触れておくことにしたい。

かつては文献学の対象といえば、経書を中心とするいわゆる古典に限られていた。清代の『四庫全書』に収められた書物が、ある意味では当時の学者にとっての古典籍のすべてであった。ところが近代に入って、ヨーロッパの文学観が伝わるとともに、それまでは学問の対象とは考えられなかった戯曲や小説などもその対象に含まれるようになってきた。すると、それらの作品の校勘にあたって、何が底本であるか、ということについて、従来とは別の処理を迫られる場合が出てくることになる。

小説作品の場合、校勘作業の目標は、原作者のオリジナルにいかにして接近するか、ということになるだろう。清代の小説『紅樓夢』は、作者曹雪芹の原稿は伝わらず、おびただしい数にのぼる写本、刊本によって伝わっている。そのテキストの文字の異同は相当なもので、ほとんど手の施しようがないと思われるほどである。しかし、この場合、何が原本かということは、少なくとも理念的には比較的容易に解決が可能である。

つまり、『紅樓夢』のように、まがりなりにも作者が確定できる作品の場合には、作者に最も近いテキストが最もよいテキストである、ということができるからである。

しかしながら、同じ白話小説でも、『三国志』『水滸伝』などの場合には、いささか状況が異なっている。これらの作品は、宋元明の長い時間をかけて形成されてきた作品であって、作者を特定することができない。また、同じ『三国志』でも、高級なテキストから粗雑なテキストまで、さまざまな幅がある。小説とはいいながら、あるテキストは知識人向けに、きちんと文字を校訂し、精緻な書物として刊行されている。一方あるテキストは、文字の校訂もいいかげんであって、誤字脱字、あるいは俗字が頻見する。これら両テキストの間には、物語内容すらも異なっている場合がある。つまり、高級テキストにおいては、歴史的事実からはずれた荒唐無稽な内容がカットされる傾向があるのに対して、通俗テキストでは、より多く、荒唐無稽な内容が含まれる傾向がある。高級なテキストには高級なテキストの生まれた背景があり、粗雑なテキストには粗雑なテキストの生まれた背景があるのであって、簡単にどちらを選び、どちらを切り捨てるという問題ではない。

ある一つのすぐれた底本を作成することが、これまでの校勘の目標であったが、同じ作品について、このように相対的に独立した価値を持つ作品のテキストが存在する場合、ただ一つの善本を選び出すことの意味がなくなってしまうのである。

実はこれに類することは、いわゆる古典の場合にもおこらないわけではない。『史記』のテキストの場合、司馬遷のオリジナルに最も近いのがよいテキストと原理的には考えられるであろう。ところが後世、例えば明清の時期に流通していた『史記』のテキストには、たいがい司馬遷以後に付け加えられた「三皇本紀」や「補史記」などが付されていたのであり、明清の人はそれを『史記』のテキストとして見ていたのである。しかし、現在の中華書局標点本『史記』では、司馬遷のオリジナルを重視し、これらの部分を切り捨ててある。司馬遷オリジナルということを考えすぎるのも、ある意味では一種近代主義のように思うのだが、いかがなものだろうか。

インドにおける本文批評と解釈の特色

桂 紹隆, 後藤 敏文, 吉水 清孝

1. 「サンスクリットの発見」とインド古典学の成立

18世紀後半にヨーロッパに興ったインド学は、大航海時代の以来の英国をはじめとするヨーロッパ列強によるインド亜大陸植民地支配の生み出したものである。東インド会社の役人たちは、植民地経営の過程で、現に話されている多数の近代インド語の背後に「サンスクリット」と呼ばれる古典語が存在し、それによって記録された膨大な数の文献が存在することを知ることになった。サンスクリット語の研究が進むと、やがてギリシャ・ラテンという西洋古典語との類似性が意識されるようになり、1784（/86）年にはカルカッタでイギリス人学者ウィリアム・ジョーンズが次のような提言をするに至った。

“The Sanskrit language, whatever be its antiquity, is of wonderful structure; more perfect than the Greek, more copious than the Latin, and more exquisitely refined than either, yet bearing to both of them a stronger affinity, both in the roots of verbs and in the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident; so strong indeed, that no philologer could examine them all three, without believing them to have sprung from some common source which, perhaps, no longer exists; there is a similar reason, though not quite so forcible, for supposing that both the Gothick and the Celtick, though blended with a very different idiom, had the same origin with the Sanskrit; and the old Persian might be added to the same family...”

(Jones, Collected Works, Volume III: 34-5).

かくして印欧比較言語学という新しい学問分野への道が開かれた。この、世に言う「サンスクリットの発見」は、その後の言語学の飛躍的發展に大きな貢献をなしたと言わねばならない。一方、インドでは早くからサンスクリット語の文法体系を記述する文法学が発達していた。紀元前4・5世紀のパーニニ文法に代表されるインド文法学の研究が、近代言語学の発展に貢献したところも少なくない。

サンスクリット語で記録された膨大な文献を読み進めるにつれて、そこには、神々に捧げる讃歌があり、神話や説話があり、人間と宇宙の根源を探求する対話があり、長大な叙事詩があり、戯曲や詩などの文学があり、王の統治や法律を扱う書があり、天文学や数学の書があり、それぞれ一元論・二元論・多元論を標榜する多様な哲学書があり、唯一の神への献身的な信仰を勧める宗教文学など、多様な古典文献が存在することが判明した。

一方、スリー・ランカーや東南アジア諸国へと植民地支配が拡大すると、インド本土で信仰されているヒンドゥー教やイスラム教とは異なる宗教、仏教の存在が明らかになり、その聖典語であるパーリ語で記録された、やはり膨大な分量の仏教文献が知られるところとなった。そして、インドの古典語としては、古典サンスクリット語とその古い形態であるヴェーダ語とは別に、パーリ語などの中期インド諸語が認知されるようになった。

これら膨大な古典文献を前にして、ヨーロッパのインド学者たちが採用した研究方法は、ギリシャ・ラテンの文献を対象とする西洋古典学や旧約・新約聖書を対象とする聖典解釈学の方法であった。

2. インドにおける「本文批評」の伝統の欠如とその原因

インドにおいて古典文献の元来の形、遡れる限り最古の姿を確定しようとする「本文批評」(textual criticism)が意識的に行われるようになったのは、ヨーロッパにおけるインド学成立の結果である。つまり、インドにおいて、独自の本文批評の伝統が存在したとは考えがたい。1941年に、S.M. Katreが、インドにおける古典文献の「本文批評」に関するほとんど唯一の入門書であるIntroduction to Indian Textual Criticism (Poona)を出版したのも、膨大な分量のインド古典文献が適切な方法に則って校訂・出版されることを願うのことに他ならない。彼が考えた適切な方法とは、西洋古典学や聖書学のモデルにしたがってヨーロッパで確立されたインド古典学の方法であった。

どうしてインドにおいて本文批評の伝統が育たなかったかという点、インドでは、書かれたテキスト(写本)よりも、師匠の口から発せられるテキスト(ことば)の方が圧倒的な権威を付与され、重要視されたからである。これは決してインドに古くから文字が存在しなかったからではない。未解読ではあるが、文字の使用はインダス文明の時代に遡ることが出来る。インドにおけるもっとも聖なるテキストであるヴェーダ文献は、原則として口頭で伝承され、書写されるようになった後も、写本は口頭伝承と比較して二次的な価値しか持たなかった。インドの誇る最大の知的遺産とも言うべきパーニニ文法学は、明らかに、「書かれたことば」ではなく、「話されることば」を対象とする文法学である。比較的早くから書写の習慣を取り入れたインド仏教の伝統でも、下田正弘(『口頭伝承から見たインド仏教聖典研究の覚え書き』『印度哲学仏教学』第17号、2002年)が明らかにするように、読誦・暗誦を目的として書かれたテキストは制作されており、口頭伝承の重要性は継続したと考えられる。インドにおける口頭伝承には二つの傾向が観察される。聖なるヴェーダ文献に関しては、後藤論文が明らかにするように、様々な工夫を凝らして誤読の介入する可能性を排除して、ほとんど正確に原形を保持しているが、世俗的・通俗的なテキストに関しては、伝承の過程でテキストが自由に変更・「改善」された可能性が十分ある。後者の場合、本来のテキストを回復することは非常に困難であると言わねばならない。

一方、時代が経つにつれて量を増していったインド古典文献がすべて口頭で伝承されていったとはもちろん考えがたい。大乘仏教経典や後代のプラーナ文献中

に、「書写の功德」が強調されることは、口頭伝承の限界と書写伝承の必要性を示唆している。また、作者が特定できる古典作品の場合、最初から彼自身もしくは弟子などの手によって書写されたことが想像される。10世紀の詩人、ラージャシェーカラは、作品の消失を避けるために数部の写本を作成するよう詩人に勧めているという。特定の個人の作品の場合、伝承の過程で誤りが介在する可能性は比較的低い。また、もっとも古い写本を確定することが可能であり、それがもっとも原形に近い本文を保持している可能性が高いと言わねばならない。

インドの過酷な自然条件は、樹皮・布・貝殻などの壊れやすい媒体に記録された写本に長寿を保証しなかった。したがって、テキストは保存するために、繰り返し、繰り返し書写されることになった。その結果、写本には誤字・脱字など様々な誤りが入り込んでくることになる。書写の過程で、それらを修正する手法は当然開発された。例えば、線を引いて誤字を消したり、点で印を付けたりする。脱字は十字や卍字で示される。しかし、これらの手法が、古代アレクサンドリアのギリシャ古典学の伝統のように、一つの方法論として確立されることはなかった。

3. インドにおける「本文解釈」の伝統

インドにおいて、あるいはインド学に、正確な本文批評にもとづく「歴史的批判的解釈学」が導入されるのも19世紀の聖書学の影響下のことである。しかし、インドにおいて独自の古典解釈の伝統が存在しなかったのではない。ヴェーダが確立した正統バラモン教の伝統は、やがて「六派哲学」と総称されるそれぞれ立場をこととする哲学大系を産み出すが、吉水論文が明らかにするように、そのうちのミーマーンサー学派は、祭式を記述するヴェーダ・テキストの合理的な解釈を目的とする学派である。また、「ウッタラ・ミーマーンサー」とも呼ばれるヴェーダータ学派は、宇宙原理のプラフマンと個体原理のアートマンの探求を通して、ヴェーダ文献中のウパニシャッドの体系的な解釈を試みていると言うことができる。

さらに、六派哲学のみならず、インドのあらゆる学術の伝統では、中国の「漢唐訓詁の学」にも比すべき、先行する古典文献への連綿と続く注釈の伝統が見られるのである。例えば、六派哲学のうち、認識論・論理学を中心課題とするニヤーヤ学派の根本テキスト「ニヤーヤ・スートラ」1.1.25は、彼らが立てる16原理の一つである「実例」を定義して、次のように言う。

「実例」とは、普通の人と学者とがそのことに関しては理解を同じくするようなものである。(服部正明和訳「論証学入門」p.368,「世界の名著」1所収)

「ニヤーヤ・スートラ」に対しては、パクスラスヴァーミン(=ヴァーツヤーヤナ 後4-5世紀)の「ニヤーヤ・パーシャ」以前に複数の注釈が存在したことが知られているが、残念ながら現存しない。上のテキストをパクスラスヴァーミンは、次のように注釈する。

世人一般をこえ出していない人が、「普通の人」である。生得の、あるいは習得による、とくにすぐれた理解力をもっていない人である。

その反対の人が「学者」である。彼ら(学者)は、「吟味」(タルカ)により、「知識手段」によって、対象を考察することができる。

ある事柄を、普通の人が理解するのと同じように学者も理解するとき、その事柄が「実例」である。

実に、「実例」との矛盾(を指摘すること)によって、反主張が否定されるべきであり、「実例」と符合させることによって自己の主張が確立されるべきである。そして、「実例」は五支分(をもって構成される論証式)においては、「喩例」の役割をはたす。(服部和訳, pp.368-9)

根本テキスト中の各語が逐一解説されており、被定義項目である「実例」の意義と役割が明示されている。「ニヤーヤ・パーシャ」に対して、ウッディョータカラ(6世紀)は復注「ニヤーヤ・ヴァールティカ」を著し、それに対してヴァーチャスパティ(9-10世紀)は復注「ニヤーヤ・ヴァールティカ・タートパリヤ・ティーカー」を著している。さらに、ウダヤナ(10-11世紀)は「バリシュッディ」と呼ばれる復復注を著している。同様の現象は、仏教やジャイナ教の文献についても見られ、注釈にさらに注釈を重ねていく「本文解釈」の伝統は、インドにおいて広く見受けられるものである。

インドにおける本文批評と解釈の特色を具体的に見るために、まず正統バラモン教を代表するヴェーダ文献について、後藤敏文の「ヴェーダ文献の原典・伝承と研究・解釈」と吉水清孝の「ミーマンサー学派のテキスト解釈法」を提示する。次に、インドにおける異端の伝統を代表して、桂紹隆が「インド仏教の原典・伝承・解釈」を紹介し、最後に「インド古典学における本文批評と解釈の方法論」について述べる。

ヴェーダ文献の原典・伝承と研究・解釈

後藤 敏文

1 ヴェーダ

「ヴェーダ」は古代インドの祭官たちが護持した文献を固定し伝承したものである。それらのテキストは、彼らが社会全体に負う職業的役割を実行するのに必要な手段・道具であり、誤りなく受け継ぎ、実行されねばならないと考えられていた。「ヴェーダ」の語自体は「知っている」を意味する動詞からの派生語で、「(ものを実現する)知識、聖典」ほどの意味かと思われる。

祭官階級の文献という性格から、祭式を内容とすることはいうまでもない。ここでは、「祭儀、祭儀、祭祀」などの語に比べ、あまり一般的でない「祭式」の語を用いることにする。つまり、それらは、一連の祭礼用の詩句と行作とが必然的にもたらす個々の結果の上に成果が総合的に構築される、という観念を基礎にしており、そのメカニズムに対する信念のもとに、「祭り」というよりは、一連の operation として構成され、論じられている。ヴェーダ祭式は、神の配慮にすぎない祈りの営為ではなく、宇宙の理法(リタ)に関する知識に基き、言葉の力によって自然界・人間界を操作するメカニズムと捕らえられる。最古のリグヴェーダ讃歌においても神々と祭主・祭官との間には、厳しい取引、契約の観念があり、願望ではなく意志や命令を表す動詞形を用いて神々へ呼びかけるのが原則となっている。また、祭式文献の背後には、古い時代に、祭官階級が祭式を越えて文献一般(ことばによる営みのすべて)を管理していたことを窺わせる事情も散見される。断片的言及は、法律、天文、医学など、太古の「学問」全般に及んでいるが、当時の「世界理解の学」の全知全能を動員して祭式を構築し、理論化した跡が窺える。ただし、手工業、商業、農牧業の実際については、直接の関与の跡が薄い。

古代の西方世界の事情と情報交流の存在とを考慮すると(西北インドの扉は常に開かれていた)、インド

でも早くから文字の使用が可能であった筈である。しかし、文字の使用は前3世紀のアショーク王碑文まで見られず、これも含めて、世俗の範囲に留まる傾向が強かった。古代インドに於いて文字を導入するとすれば、既に簡素な表音文字の体系が考えられたであろうから、知識の普及が急速に進んだ筈である。そうなれば、ことばによる遺産を受け継ぎ、ことばに関する職業的営為の一切を管理していた祭官階級の知的技能独占は貫徹しなかったであろう。祭官階級は、結果的に、文字の導入を行わなかった。ヴェーダ文献については、口伝によることを原則とした。師から弟子へ（事実上、古くから父から子へととなっていた）伝承されてきたが、正しく伝えられる為の工夫が凝らされた（→6.2）。文字による伝承であったならば、古いヴェーダの原典はこれほどの正確さをもって今日まで伝えられることはなかったと思われる。

文献の中心は、祭式用詩句と専門家（ブラーフマナ「婆羅門」）間の議論の集成である。多様な儀礼専門職を統合し、祭官学派が増広、構成した結果を反映している。基本的には「聖」なる祭式空間だけが語られ、民間の祭りや宴会部分は僅かに暗示されるに留まる。祖霊祭などに対する文献の編集も遅れた。

2 ヴェーダ祭式と祭官たち

ヴェーダ文献は、時代的にも、分量や内容の点でも多岐に亘る多くのテキストからなる文献群であるが、整備された大規模な祭式の中で祭官が分担する職掌を基準として、4つの祭官職ごとに、複数の家系に分かれて編集され、伝承された：リグヴェーダを伝承するホートリ祭官は、インドイラン共通時代の主要祭官職の流れを受け継ぎ、整備された祭式では、神々を祭場へ招いたり、献供時に讃える讃歌（リチ）を唱える。サーマヴェーダを伝承するウドゥガートリ祭官はソーマ祭において詠唱（サーマン）を担当する。歌詞は殆どすべてリグヴェーダから取られている。祭式の実際はアドゥヴァリユ祭官が担当する。彼が用いる祝詞はヤジュスといい、ヤジュルヴェーダに纏められている。4ヴェーダという時には、更に治療、調伏、願望成就等の呪法などを内容とするアタルヴァヴェーダが加えられる。この祭官家系には、後にブラーフマナ（アクセント位置は語末）祭官と呼ばれる、祭式を統括管理する職掌が割り当てられた。

「祭式」に当たる原語はヤジュニヤであるが、神々

を目的語とする動詞「誉め称える」からの派生語であり、ゾロアスター教典「アヴェスタ」におけるヤスナ「祈り [の書]」と同起源である。ギリシャ語のハギオス「讃えられるべき、聖なる」にも原義が残る。ヴェーダ祭式においても祭式の実現力は「ことば」にあると後々まで意識されていた。「ブラーフマナ」（アクセント位置は語頭）とはもともとそのような言葉の霊力であり、これを職業とする者がブラーフマナ（アクセント位置は語末、「婆羅門」）である。祭式の効力は何よりもマントラ（「真言」）にある。アドゥヴァリユ祭官も各行作に祝詞（ヤジュス）を添える。

3 シュラウタ祭式とヴェーダの編集、ヤジュルヴェーダ、ブラーフマナ

ヴェーダ文献群の編集整備は、先ず、リグヴェーダが編集され（紀元前1200から、遅くとも1000年頃までに完了、→6.1）、その後、他の文献が祭式の整備の進行に伴って編集されていった。

始めに整備された大規模祭式は「シュラウタ祭式」、つまり、「シュルティ（伝承・学習）に基づく祭式」とよばれ、基本的祭火として3ないし5火を必要とする。（「シュルティ」の語は、この意味では、アイタレーヤ・ブラーフマナⅦ、マーナヴァ・シュラウタースートラにはじめて現れる。）覚醒作用をもつ植物ソーマ（イランのハオマ：麻黄）の压榨を中心としサーマン（詠唱、→2）を伴うソーマ祭、動物犠牲祭、穀物祭に大別される。内容は、太陽・年・季節・月等の巡りの維持、部族・共同体・国の存続と繁栄など、宇宙・環境・社会全体に関わる事柄を中心とする。この祭式群は、実際に行作を担当するアドゥヴァリユ祭官（「道筋を辿る」祭官、→2）の主導により組織されていった。祭式は祭主が主催し、祭主夫妻の参加が必要であった。祭主は大家長、部族長（すなわち王）、ないしは重要な祭官（同時に大家長であったであろう）が務めたと思われる。

アドゥヴァリユ祭官の家系は、学派毎に、自身の用いる詩句（マントラ、→2）を祭式別に纏め、さらに、マントラの意味、祭式執行の意義付け等の議論を編集していった。この議論の部分はブラーフマナ（アクセント位置は語頭）と呼ばれる。「ブラーフマナ」の語は、既に文献自身の中で用いられている。そこには、神話や、社会・事物・単語等の由来などが援用され、貴重な資料を提供している。古い学派の文献では、マ

ントラ集成の章と議論（ブラーフマナ）の章とが同じテキストの中に編集されている。マイトラーヤニー、カタ、タイッティリーヤの各サンヒターがそれぞれである。「サンヒター」の語はヴェーダ文献本体には現れず、発音スタイルを意味する語（「続け読み」）であるが、リグヴェーダ、アタルヴァヴェーダ、サーマヴェーダの場合にはマントラ集成を意味すると考えても、事実上差し支えない。より新しい学派では、両者が別の書となっている（ヴァージャサネーイ・サンヒター：シャタパタ・ブラーフマナ）。この、新しく成立したヴァージャサネーイ派が祭式とその意義付けとに新機軸を打ち出し、後の思想展開に大きな役割を果たした。この派の活動期に直接先行したのが、旧派の中のタイッティリーヤ派で、この学派は「タイッティリーヤ・ブラーフマナ」という「ブラーフマナ」書をもっているが、体裁としては古い「サンヒター」と同じく、マントラの章とブラーフマナの章とを含んでいる。

ヤジュルヴェーダのマントラ（祭式用詩句）はアタルヴァヴェーダと同じ言語層に属し、B.C.1000～800年頃の成立と推定される。ブラーフマナ部分はB.C.800年頃から650年頃に亘るものと考えられる。「ブラーフマナ」と名の付くテキストは、リグヴェーダ、サーマヴェーダの祭官学派でも作られ、時代的にはほぼ同じ時代が推定される。

4 ウパニシャッド

「ブラーフマナ」に続いて、祭式の文脈から離陸した「哲学書」である「ウパニシャッド」（原義はおそらく「ものの背後にあるもの」）が編集された。シャタパタ・ブラーフマナの末尾に収められたプリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド、ジャイミニヤ・ブラーフマナ・ウパニシャッド（サーマヴェーダ所属）、チャンドーギヤ・ウパニシャッド（同）の3書がヴェーダ語で書かれたウパニシャッドである。一般には、「アーラニヤカ」がブラーフマナとウパニシャッドとを繋ぐ位置にあるかのように考えられているが、「アーラニヤカ」と名の付く文献は、既に真正ヴェーダの姿を示さず、時代的に遅れて成立したと考えるべきである。

5 ヴェーダ学派付属文献群

以上が、ヴェーダ文献の本体を成す文献群である。広義の「ヴェーダ文献」には、さらにヴェーダ学派の

付属文献が加わる。それらの中、最も古いのは「シュラウタースートラ」で、上記のシュラウタ祭（→3）の式次第を祭官用に定め教えるものである。「スートラ」とは「糸」の意味で、「手引き、綱要書」を意味する代表的用語である。伝統的に「経」と訳されるが、漢訳仏典から取られたものであろう。次に、「グリヒヤースートラ」（「家に関する手引き」）は、シュラウタ祭式に遅れて整備された「グリヒヤ祭式」（「家に関する祭式」）の綱要書で、一般家長の一生に伴う儀礼を中心に纏められた。祭式整備と文献編集は、およそゴータマ・ブツダの頃（B.C.400頃中心）と考えられる。これに引き続き、家長の義務、共同体の規範を定めた「ダルマースートラ」（法経）が編集された。前後して、各学派のマントラを正確に発音する為の音韻規則を統一した「プラーティシャーキヤ」（「各学派毎の書」）の意、単語に分割した読みからもとの続け読みを復元する規則を中心とする）、祭場設営の為の測量を教える「シュルヴァースートラ」（紐の手引き）、「ビトリメーダースートラ」（葬礼の手引）などが順次編集・固定されていった。中期のウパニシャッドと称されるものも、このころまでに編集固定された。インドの後の伝統では、シュラウタースートラ、グリヒヤースートラ、ダルマースートラ、シュルヴァースートラを「カルパースートラ」（典礼書）と纏めて呼ぶことがある。更に、「ヴェーダーンガ」（ヴェーダ補助学）として、1）シクシャー（発音「教本」）、2）ヴィヤーカラナ（文法：語形とその意味の派生法）、3）ニルクタ（語源学）、4）チャンダス（韻律学）、5）ジヨーティシヤ（天文学）にカルパースートラを加えて列挙する伝統がある。ただし、2）～5）にはヴェーダ学派との関連は事実上見られない。ヴェーダ文献群全体を一覧表として表したのものとしては、辻直四郎『インド文明の曙』岩波新書の付録3が便利である。

6 リグヴェーダの原典、伝承、研究、解釈

ヴェーダ文献の伝承の問題を、ここではリグヴェーダの所謂「サンヒター」に絞って見てみたい。リグヴェーダの各詩節はリチ「讃歌」とよばれ、「リグヴェーダ」とは「讃歌のヴェーダ（聖典）」の意味である。カヴィ「見る者」、リシ「荒ぶれる者」、ヴィップ、ヴィブラ「（興奮に）うち震える者」などと呼ばれる往古の詩人たちが「見た」ことばを伝えた歌集である。ヴェーダの詩句（マントラ【真言】）は、正しく発語された時に実現する力（ブラフマン）をもった、文法に適い、「詩人」の伝統に則ったことばである。詩人

を意味する単語から、そのようなことばを「見る」為には、特別の興奮状態が必要とされたことが解る。その為、詩人（祭官）は、古くは蜜酒（マドウ）を用い、インドイラン共通時代にはより効力のある植物を压榨して得た液（ソーマ、イランではアヴェスタ語で「ハオマ」。おそらく麻黄）を用いた。「詩人の伝統」についても、ホメロスの叙事詩と重なる表現などを中心に、インドヨーロッパ祖語の段階に遡る要素が指摘されるとともに、インドイラン共通時代に遡る要素が確実に見出される。古イラン語で書かれたゾロアスター（ザラトゥシュトラ）教の聖典『アヴェスタ』の原典研究が、リグヴェーダ研究を基盤として為されてきたことは、この事情を傍証する。リグヴェーダの讃歌の理念的中核部分には、アフガーニスタンあたりの地理を背景とした、移動（遊牧）を中心とし、定住期を交えた生活が据えられている。掠奪や植民活動も正当な経済活動と見なされている。リグヴェーダの讃歌は、このような、カールを越えてインドに入る前の生活に於いて、祭官詩人家系の祖先たちが作った讃歌の伝統の上に成り立っている。リグヴェーダの編集自体は、インドの地、インダス川上流域で為されたことは確実であり、その時点で固定された為、現存する作品は、実際には後の詩人たちが伝承を基に模倣したものと考えて良い。編集時、またはそれに先だつこと遠くない時代に生きた詩人たちは、同時に、新しい環境と必要とに応じ、伝統的詩作外にあった主題をも利用して詩作を行った。要するに、リグヴェーダ讃歌は、往古の詩人が「見た」真正の讃歌と、後の詩人が工夫した独創による讃歌との、両極の間に位置している。

6.1 編集 現存リグヴェーダは10巻から成り、計1017讃歌が収められている。ここに言う讃歌とはスークタ「よく語られたもの」を便宜的に訳したもので、各讃歌は3～58の詩節（リチ、この語が元々「讃歌」を意味する）から成る。各詩節は詩行（パダ「足、すなわち1/4」、ギリシャ語の pous に当たる）からなり、標準的な詩節は8音節×3行ないし4行、11ないし12音節×4行などである。リグヴェーダ全体では、ローマ字による刊本で923頁になる。

編集が機械的な方針の下に行われたことは、Bergaigneの1886年、1887年の論文と、更にこれを考慮に入れた Oldenberg, Prolegomena (1888) pp.191-270により明らかにされた。リグヴェーダの中心を形成するのはⅡ巻-Ⅶ巻である。その各巻は各家系に伝えられた「家集」であり、巻の順序は、讃歌数の少ない家

集から多い家集へと並べられている。一つの家集の中では、先ず火神アグニの讃歌、ついでインドラの讃歌、その後は捧げられた讃歌の数が多い神への讃歌から順に収録されている。同じ神への讃歌の中では詩節数の多いものから、同数の場合には、韻律上長い音節をもつ讃歌から並べられる。この方針はⅡ巻に直接先だつ I 51-191にも当てはまり、ここには少ない讃歌を伝える家系の歌が収録されている。この、I 51-Ⅶの「家集部分」を中核として、この前をカヌヴァ家の分家にあたる家系の歌が、後をカヌヴァ家の歌が、「家集部分」とは一部異なった方針で並べられて挟み、I-Ⅷが纏められている。このことから、編集にカヌヴァ家が携わったことが推定される。また、カヌヴァ系の歌にはソーマ祭に用いられる形式を示す歌が多い。このようにして成立したI-Ⅷに、ソーマ祭でウドゥガートリ祭官が詠唱用に用いる目的で集められた、ソーマが濾過される経過を称える歌が、各家系の歌から引き抜かれて、讃歌数を多くもつ韻律のグループから順に、同じ韻律のグループの中では詩節数の多いものから順に並べられて、Ⅸ巻として付された。ウドゥガートリ祭官とそのグループがソーマ祭で用いる為編集されたサーマヴェーダにこれらの歌が収録されていないことは、サーマヴェーダがリグヴェーダを前提としており、収録の必要がなかったものと考えれば説明がつく。また、ヴェーダ文献の編集とヴェーダ祭式の整備とが同時進行していた事情が、既にリグヴェーダの段階に遡ることが傍証される。更に、以上に収録されなかった様々な内容の歌が、補遺として、伝統的な作者名毎に讃歌数の多いものから纏められて、X巻として付加された。（I巻とX巻とが、ともに191讃歌を含むことは偶然とは考えられず、背景に何らかの編集意図が推測される。）以上がリグヴェーダ全10巻であるが、I-Ⅸ巻には、さらに、若干の讃歌が後から挿入されている。そのことは編集方針からの逸脱によっても確かめられる。言語の上では、第X巻に比較的新しい現象が見られる他には、本体部分は全体として新旧の差を示さない。

現存のサーマヴェーダ、ヤジュルヴェーダ、アタルヴァヴェーダは、既に編集固定されたリグヴェーダを前提としていられる点があることから、上記のリグヴェーダ編集はかなり古い時代に遡ると推定される。我々は相対的な案配以外に何一つ判断基準をもたないが、本報告者は前1200年頃（遅くとも1000年以前）とする説を最も無難な年代であると考えている。

現存のリグヴェーダには、テキストの読みにも編集の手が加えられている。6.5で実例を紹介するが、例えば、4詩行(a-d)からなる韻律の場合に、2詩行毎に纏められ、aとb、cとdの間には、本来考えられない「続け読み」の操作が加えられている。iy, uvはy, vに圧縮されている。例えば、「太陽光」を意味する *súvar-* という語は一貫して *svàr-* と傳承されている。韻律上も語史的にも *pāvāká-* 「清らかな」である語は *pāvāká-* と傳承されている(他のヴェーダ文献にも踏襲されている)、などなど。これら、もとのテキストには考えられない現象は、例外なく貫徹されており、編集者の固定と、学習上の堅持とを示唆する。これらテキストの読みの固定も、リグヴェーダ全10巻の編集と同時に、或いは、同じ頃に成されたものと考えるのが自然であろう。

6.2 傳承 1に触れた通り、文字の導入は為されず、ヴェーダの傳承は口頭に依った。ヴェーダのことは正しく発語された時にその力が発現するものであるから、傳承された形は実際の発語形、即ち「続け読み」で固定されていた。例えば、「他ならぬ自分自身によって自分自身を確保することになる」という文があるとすると、現代の我々の「正書法」によれば、書かれた英語のように、*ātmanā eva ātmānam avarunddhe* (アートマナー、エーヴァ、アートマーナム、アヴァルンデー)と4語からなる文を想定する。ヴェーダの傳承は、それが実際に続けて発音された時の形を「正書法」に採っている：*ātmanaivātmānamavaruddhe* (アートマナイヴァートマーナマヴァルンデー)。これにアクセント(高低アクセント)が絡み、問題を複雑にするが、今は省略する。

リグヴェーダの歴史で、次に為された特筆すべき作業は、この「続け読み」のテキストを単語に区切る作業であった。これを行った「最初の文献学者」はシャーカリヤという名で伝えられている。ここに、リグヴェーダの「続き読みテキスト」(サンヒターパート)と「単語テキスト」(バダパート)とが完成した。シャーカリヤの年代は不明であるが、ヴェーダの付属文献やアーラニヤカ文献では確実に知られていた。オルデンベルク(Prolgeomena 380f.)はブラーフマナの末期あたりを想定している。「続け読みテキスト」と「単語読みテキスト」との間には共通の傾向が見られるが、また、言語理解の差を示す点もあることから、妥当な作業仮説と思われる。また、この問題はアウグメントを語頭にもつ動詞形が母音の後に続く場合の音結合を

どう理解すべきかという問題と関係するので、同様の結論を示唆する K. Hoffmann, *Der Injunktiv im Veda* (1967) pp.146ff. の所見は貴重である。他に「単語読みテキスト」を傳承しているヴェーダとしてはアタルヴァヴェーダ、マイトラーヤニー サンヒター、タイッティリーヤ・サンヒターがある。

ここに、リグヴェーダのテキストには二つの異なった「読み方」のヴァージョンが得られた。リグヴェーダの傳承者たちはこれから更に一步を進めた。単語の順序を並べ替えたり、繰り返したりして唱え、もとのテキストの読みを失わない工夫である。最も簡単な方法はクラマパータ「順番読み」である。分けられた単語を順に1, 2, 3, 4…とすると、12, 23, 34, 45, …と唱えるものである。1と2等の単語の間には続け読みの規則が適用される。そのような規則は「ブラーティシャーキャ」(→5)が定めるところとなった。次に複雑な暗唱の仕方は、12, 22, 21, 11, 12, 13, 33, 32, 22, 23, 34, …と唱える「5つの結合」である。よく用いられるジャター「結い上げ髪」は：122112, 233223, 344334, …である。離れた位置にある単語と組み合わせたり、戻ったりを繰り返す複雑な読み方が多数あるが、そのテキストを見ても原理が解らない程込み入っている。これらの諸ヴァージョンを暗記していれば、霊力をもった「続け読みテキスト」は錯誤による変更からは完全に護られて還元できる。ヴェーダ期を越える時代、あるいはブッダの活動期ころからはヴェーダのマントラの言語、特に古風なリグヴェーダの言語は理解し難くなっていただけに、改変の危険はなかったであろう。問題は、せいぜい、バダパータの解釈の影響がテキストの傳承に影響し得たかという点に留まるが、6.5「研究の実際」に見るように、原典理解にとっては二次的な問題である。アクセントも正確に伝えられた。興奮から複合語のアクセント位置を取り違えてマントラを唱えたため、意味が変わってしまい、困難を呼び込んだ話が、既にブラーフマナに語られているほどである。実際の学習では、師(父)が弟子(子)の後ろに立って頭を抑え、弟子の頭を車のギヤチェンジのように動かして、体によって高-低-降下のアクセントを習得させる。上記の、単語の順を入れ替えた特殊な読みに於いても同じであり、アクセントも組み合わせにより変化することが、かえってコントロールの役目を果たしている。

ヴェーダ語の時代が終わり、シュラウターストラ等が作成される時代以後になって、索引が作られた。索

引は各讃歌ないし詩節の作者名、韻律名、捧げられる神格名からなり、リグヴェーダのそれはシャウナカ作と伝えられる。作者索引は時に思いがけない情報を与えてくれることがある。文法規範を逸脱した語形や、独特な言い回しが、ある特定の詩人の周囲に集中する現象などが見られるからである。このことは、索引が伝承を背景に作成されたことを物語る。ヴェーダ文献自体の中にも、作者が挙げられ、因縁譚が語られることがある。

[本報告を作成中に、H. Scharfe: Education in Ancient India (HdO, Leiden 2002) を入手した。ヴェーダの伝承、学習などについても解説が為されており、有意義に思われる。]

6.3 伝統的解釈 リグヴェーダ、その他の祭式用詩句(マントラ)には神学議論を収めた「ブラーフマナ」文献(→3)において、祭式の意義(マントラの効力)を確認・実証する目的で、しばしば語釈や解釈が加えられている。散文による議論の文自体も、後の議論の中で論じられたり、論拠として用いられることがある。あるいは、他派に引用され、論拠を挙げて否定されることもある。これらはあくまで神学的議論であり、それ自身としての価値は別として、原典の本文そのものの理解・研究にとっては二次的な意味しか持たない。

ヴェーダに収録された文は、それだけで権威、論拠となるとされたこともあり、後の文献に於いて、ヴェーダ文献の圏外で引用されたり注解されたりすることがある。例えば、リグヴェーダIV58,3には「角は4つある。彼には足が3つある。頭は2つ。7つの手が彼にはある。3重に縛られた雄牛は唸り声を挙げている。偉大さの神は死すべき者たちの中に入り込んだ」という謎の歌がある。これには様々な「解答」が捧げられている。ブラーフマナの末期に成立した文献とヤースカ(語源学者)には、祭式の要素と同定する見解が見られる。文法学者のバタンジャリ(前2世紀)は文法のカテゴリーを謂うものと解く。祭式解釈から学派を成したミーマーンサー哲学のクマーリラ(後7世紀初め)は無論祭式学的解釈を示すが、ブラーフマナや祭式学的伝統を引くヤースカとは全く異なる太陽の運行を用いた解釈を提出している。さらに、ニャーヤ学派のジャヤンタ、14世紀にリグヴェーダの注釈をしたサーヤナ、その他の注釈者たち、現代の研究者に至るまで、様々な解答が呈示されており、興味深い。謎には

予め決まった答えがあったのではなく、その都度、説得力をもった、破綻のない解答ができれば良かったと考えられる点は確認しておく価値がある。リグヴェーダの場合には問題にならないが、伝承がそれほど確実でなかったテキストに明らかに二次的に誤った語形が見られる場合(例えばタイッティリーヤ・アーラニヤカ)、引用しているテキスト(例えばヴェーダータ=文法学派のヴァーキヤパディーヤ)も誤った語形を引いている点は、権威聖典としてのヴェーダを考える点で示唆に富む。

リグヴェーダには、インドの注釈が複数伝承されている。その中、最も広範で、かつ精妙な注釈は14世紀南インド(ヴィジャヤナガル王国)にあったサーヤナのものである。弟はマダグヴァであり、共に優れた業績を残した。サーヤナに先行する注釈も一部発見されているが、リグヴェーダの理解への興味よりも、他に伝えられていない神話の類を引用する点で興味を引くものである。サーヤナの注は、讃歌の背景への理解(ヤジュルヴェーダ文献、ブラーフマナ等にも注釈を残した彼の場合は、祭式の場から注解することが多い)、単語の分析・理解、文脈の説明、バランスのとれた判断力という点でも優れたもので、19世紀のヨーロッパ、特にドイツで起こったヴェーダ文献学も、これを導きとしてなされた。(サンスクリット文法学においては、その役目を、実に紀元前4世紀のパーニニが果たした。)今、事情を詳しく述べる余裕はないが、報告者は、あるヴァルウナ讃歌を解釈した時、もしサーヤナがそのように理解していなかったら、そして、20世紀初めの全訳者ゲルトナーがそれに注意を払っていなかったら、正解の可能性に気付いたのだろうか、と驚いたことがある。リグヴェーダの研究は一語一語の意味と語形を明らかにして進んできたが、未研究の語をとりあえずサーヤナの注を当てはめて訳しておく、ということもあった。そうした語彙が今日まで幾つか残っており、このことに気付かずに、研究者の一致した見解であるかの如く論じる者も跡を絶たない。サーヤナの背景にはヴェーダ解釈学の文献学的(同時に祭式学的。「祭式学派」的ではない)伝統があったはずであるが、辿れる資料は今のところ無いように思われる。ヴェーダ祭式の解釈学を標榜するミーマーンサー学派の解釈学については吉水報告に譲る。

6.4 写本と刊本 現在研究者が依拠する刊本はアウフレヒトによる第2版(1877)である。アウフレヒトはそれ以前に別の体裁で第1版(1861, 1877)を出版している。サーヤナ注を見る場合には現在も欠かせ

ないマクス・ミュラーの出版(1849-1873)も実際の仕事の殆どはアウフレヒトによると言われている。現在ではインドから複数の良心的な刊本が注釈付きで出版されている。これらの刊本が依拠する写本は全て17世紀を中心に、16-19世紀のものである。6.1-6.2に触れた通り、伝承は単一のものであり、写本に読みの違いがあれば、それは逸脱を意味するに過ぎない。ただし、どの刊本にも利用されていない写本にカシミール写本がある。他の伝承と違った環境に伝えられたものであり、年代も古い(13-14世紀と言われている。但し再考の余地あり)。Scheftelowitz, Kashikarが重要な点については報告しているが、より精密に調査する必要があることは確かである。もっとも、本報告者の経験からすると(ドイツにいた時には、この写本の写真版を利用していた。文字が小さく苦勞した)、他の写本では区別の付きにくい文字が、文字種が違ふことにより区別できることが最大の利点であり(實際解釈に影響を与える例がある)、それ以上の積極的価値は少ないように思える。カシミールの独特の発音の影響がみられること、南インド独特の発音の影響が見られないことなどの特色は、全ていわば自動的な変異形である。この写本は、むしろ、後から挿入された補遺讃歌(キラ:リグヴェーダのアポクリフとよばれる)を編集する際に、基本資料として利用されてきた。

筆写がいつ頃から行われてきたかは不明である。基本的には筆写によって口頭伝承が失われることはなかった。ただし、文献によっては筆写に基づいた誤謬と考えられるものを示すことがある。現在のヴェーダ伝承が、9-10世紀頃北インドで一度筆写され、その時決定された単一の写本を基に修正を受け、再び口頭伝承が続けられた、とする推測が研究者の一部に行われている。写本は一度筆写されると、写本から写本へと書き写される傾向があり、口伝からの照合・検証が為されないことが大いにあり得る。むしろ、権威ある写本が、例えば他の地方からもたらされると、それに基づいて口伝が修正される、という可能性の方が考えられる。次項で触れるように、リグヴェーダの原典研究の場合には、そうした事情によって影響を受けることは事実上無い。ウパニシャッドの場合には、シャンカラ(後8世紀初め)が注釈に用いた原典は、複数の写本であったことが明らかになっている。しかし、シャンカラが注釈したテキストについては、彼が注釈に採用した読み以外は全て破棄され、シャンカラ注の付された読みが今日まで伝わる唯一の伝承となっている。総じて、ヴェーダ文献の伝承は、いずれかの段階で、

単一の権威ある伝承に絞られる過程を経ている。各テキストは、地方による伝承の差を事実上示さない。パイッバラダ派のアタルヴァヴェーダに、カシミールの伝統と(おそらくそこから移植された)オリッサの伝統の二系統があることは、例外的事例である。

6.5 研究の実際　ここで、リグヴェーダの研究者が実際に原典をどう扱うか、ということを見てみたい。先ず、現存する「続け読みテキスト(サンヒターバータ)」の読みをそのまま受け入れる。次に、その詩節ができた当時の姿を再現すべく手を加える。具体的には、詩行に分け、音節数と音節の長短の並び具合をチェックして、韻律に適った姿を復元する。

例えばX72,2の後半(cd)は、ローマ字転写したエディションでは *devānām pūrvyē yugé 'sataḥ sād ajāyata* となっている。意味は「神々の原初の代(世)に於いて、非存在から存在が生まれた」である。8音節2行分にあたり、*devānām pūrvyē yugé* と *'sataḥ sād ajāyata* の2行に分けられる。ともに7音節分しかなく、編集(→6.1)の手が加えられて固定されたことが解る。2音節が1音節に縮められている箇所を捜し、復元する必要がある。先ず、*devānām*「神々の」の複数所有格語尾中の *-ām* が2音節である例は統計的・文法的に知られているので、この語が計4音節であった可能性がある。もう一つは、所格単数形 *pūrvyē*「原初の…に於いて」が *pūrviyé* と3音節に読まれる可能性である。この語は他にも用例が多く、全て3音節に読まれている。従って、ここでも *devānām pūrviyé yugé* が本来の形であったと仮定すると、韻律的にも長—長—短—長—短—長とごく自然な詩行が得られる。リグヴェーダを編集した権威的教師が *-iya-* を *ya-* に縮めたことは、リグヴェーダの現存テキストに於いては「法則」であり、リグヴェーダ学派の全テキストに当てはまる。

次に何故 *pūrviyé* なのかを歴史的に説明する必要がある。一つの可能性は、長母音+3子音という構造が発音上避けられ、渡りの母音が差し挟まれた、という説明である。しかし、この場合の正解は、語形の歴史的な検討から得られる。ここではイメージを掴んでもらうだけに止めて、簡略な経緯だけを挙げる。イランのアヴェスタ語の語形は *-viya-* からでなければ説明できない形をしており、インドイラン共通時代の語形は実際 *-viya-* であったことが解る。また、語頭の部分について、同じイラン語形との比較から、インドイラ

ン共通時代のこの語形は *pr̥hviya-* (またはその変形) であり、母音として機能する *r* に喉頭音が連続していたことが解る。これから先は、インドヨーロッパ語の比較言語学の領域に入る。結論的にはヨーロッパの諸言語にも関連語の多い *pr̥h₂vo-* 「前・東にある」という形容詞に、序列、派生などの意味を加える接尾辞 *-ih₂o-* が付加されてきた本来3音節の語であり、リグヴェーダが作られた当時に3音節であった筈であると確かめられる。後半の *'sataḥ sád ajāyata* の復元は単純である。リグヴェーダの編集者は、本来続けて読まれたはずのない、詩行と詩行との間に「続け読み」の規則を適用し、前の詩行末の *e* の後で母音 *a* を脱落させた。想定される *ásataḥ* は *sát* 「存在しているもの」(be 動詞の現在分詞中性単数主格形。引用中の *sád* はその母音の前での変形) の否定形に「…から」を表す格語尾がついた形、*ajāyata* は「産まれた」、アクセントがないのは定動詞である為である。

従って、リグヴェーダ詩人の歌った時の姿は *devānām pūrvīyé yugé, ásataḥ sád ajāyata* であったと復元される。さらに、母音 *e* は、この時期にはまだ *ai* であったと思われる。*ásataḥ* の語末は喉頭音に変化しているが、これも編集による加工で、*ásatas sád* と発音されていたであろう。

リグヴェーダの研究史に於いて、文献学的手法によって達成された成果は多い。それらの成果の中には説明が不可能な事柄も多かった。例えば、「人、人々」を意味する *jána-* という単語がある。この語は韻律上、当然、短—短という構造をもっているが、長—短が求められる箇所にも現れることが知られていた。韻律に基づいた傾向の指摘は、言語史・言語学的な支持なしには力を持たないが、比較的最近の比較言語学の成果により、その理由が明らかとなった。即ち、この語は「(父が子を) 造る」を意味する動詞語根 *jan* からの派生語であるが、今日では、この語根の末尾には、歴史時代の各言語では痕跡を残しただけで消滅した喉頭音(ラリングル) の一つ、無声口蓋音の性格を帯びた *h* がついていたことが明らかとなっている。従って、インドヨーロッパ祖語の段階を反映させると、この語は長(*jan*)—短(*Ha-*) という構造をしていたことになる。リグヴェーダの証拠は、そのような本来の形を詩作に用いることが許容されていたことを示す。リグヴェーダの詩人はそのような「古語」を *metrical licence* として用い得たわけである。このように、純粹のリグヴェーダ文献学の所見が、比較言語学の成果と照合する

現象は他にも多い。このことは、他方、リグヴェーダが、相当に古い段階にまで遡る詩作の伝統に根ざしていることをも示している。

以上の例では、テキストの復元によって翻訳が変わることは殆どない。しかし、難解なテキストであるリグヴェーダの場合には、上記のような作業を一つ一つ積み重ねて元のテキストに立ち返り、それを基に翻訳し、解釈を試みることによって、初めて納得のいく理解に達することも多い。また、解釈が元のテキストの再吟味を促すことも普通のことである。テキスト批判と翻訳、そして解釈は、常に相互に関連しており、それぞれが独立した分野としては成り立たない。リグヴェーダの普及に資するような訳が出版できない事情もその点にある。また、このような、これまでに積み重ねられてきた作業の経験は、編集・固定された「続け読みテキスト」が信頼のおけるものであることを示し、研究の基礎に置くことを正当化している。

このように、リグヴェーダ文献学は、言語学的方法と、文献学的方法との有機的な結合の中で行われている。この事情は、西洋古典学に於いても、後の文献を対象とするインド学に於いても、本来は同じであるが、そうした分野では困難が顕在化しにくいだけかも知れない。古典文献の研究の源泉・基礎は、常に言語を正面から分析しつつ行われる文献学的営為の中に求められる。リグヴェーダ研究の場合には、それなしには一歩も進まない事情がある。このような三位一体の文献学に於いて、現実道具となるのは、先ず第一に文法分野において達成された研究成果である。最近のリグヴェーダ研究は、事実上インドヨーロッパ語比較言語学というディスイプリンの中で成し遂げられた成果による部分が大きい。その意味で、今日のインド学が、この方面の訓練を捨てつつあるように見えることは、危惧される現象である。比較言語学の方にも、広い分野を扱う制約から、インド研究に力を割くことには限界があり、拡散の危険がある。今後は既成の学問分野を越えて、目的に適った連携が必須とされる。

所謂「解釈」は、これらの文献学的作業に基づいて、原典の内容が正確に把握され、提供された上で成り立つ営みである。他方また、解釈に基づいて、その都度原典に立ち戻って検討することが必要となり、原典理解と解釈とは相互検証によって進められるべき性格のものである。

7 展望「古典学の再構築」

以上、特にリグヴェーダ研究のハードウェアに重点を置いて報告したが、リグヴェーダをはじめとするヴェーダ文献が人類の知的遺産である理由は、その内容の重要性にもある。そのことは、時代の古さと文献の量、その伝承の信頼性からも既に期待される場所である。「ヴェーダの祭式は、宇宙の理法（リタ）に関する知識に基き、言葉の力によって自然界・人間界を操作するメカニズムと捕らえられる」と冒頭に記したが、そのような言葉の集成がヴェーダである。従って、ヴェーダは、古い時代の宗教、思想、風習、制度、技術などについて情報を得る為の宝庫である。ヴェーダの宗教や思想についての研究が、特に19世紀から20世紀の初めに懸けて宗教研究や宗教研究の方法論に果たした役割は、言語学に対するそれに比べられる。その後、ヴェーダ研究は、あまり研究者の圏内から外へ向かって発信してこなかったように思われる。しかし、まさしくその期間こそが、新たなヴェーダ研究の基礎が準備された時期に当たる。解りやすく言えば、ヴェーダ学の現段階は、文法研究を中心として個々の分野で達成されたヴェーダ研究の諸成果が、初めて信頼できるヴェーダの理解を提供できる段階にさしかかった、ということになる。ギリシャ、ローマ、ヨーロッパ、ユダヤ、中国、日本、その他を領域とする文献学古典学の研究成果と照らし合わせることにより、人間の歴史とその価値的評価に向かって、重要な資料を提供できる見込みがある。同時に、人類学、民俗学の報告や考古学がもたらした所見とも照らし合わせることができようし、他の科学の諸領域の助けを借り、またそれらに資料を提供することも求められる。特に、リグヴェーダ研究は古イラン語資料の研究と手を携えて進んできたが、インドイラン共通時代の知的遺産は、そのすぐ西方に位置するメソポタミアやユダヤ教に連なる世界と交流を持った可能性がある。言葉による文化遺産は、インドヨーロッパ語族の遺産として、当然ギリシャや後のヨーロッパの文化に連なる要素を示すが、更なる精密な再検証が必要であるし、この文化圏に属さない資料と対比させる反証のチェックによってはじめて、確認が可能となる。また、起源を異にしても、同じような生活環境、生産形態がもたらす共通要素もあろう。こうしたことを一つ一つ確かめてゆくことは、共通の世界史をもつに至った今日、必要な課題であると思われる。また、共通の世界史という軸の中でこそ、それぞれの社会や文化のもつ独自性とその価値とが正当に理解できるようになる。この意味で、ヴェーダ研

究は一層推進されるべきであり、その為には、他の諸領域との相互検証が必要である。しかも、そうした相互検証を可能にするには、同じ文献学者間の次元での共同ではうまく機能しない。異なった専門領域をもつインド学者たちが有意義に意見を交換する為には、インド学以外の文献学者と一緒に議論する必要がある。同様に、諸領域の文献学者・古典学者が真に協力する為には、文献学・古典学を越えた次元で、他の専門家と討論を重ねる必要がある。このことも、この4年間に亘って与えられた有意義な機会から本報告者が学んだ重要な成果の一つとして強調しておきたい。

ミーマーンサー学派のテキスト解釈法

吉水 清孝

「ミーマーンサー」(mīmāṃsā)という言葉は、「考える」を意味する動詞 man の意欲活用形から形成された名詞であり、バラモンが種々の大規模祭式を確立した時代のヴェーダ文献、特にヤジュルヴェーダおよびブラーフマナ文献の中で、祭式の執行方法について討議考察することの意味で用いられ始めた。ヴェーダ文献の編纂が終了した後、ヴェーダ祭式と日常生活を具体的に規定して、後にカルパ・ストラと総称されることになる補助文献群がヴェーダの流派ごとに作られはじめた。ブラーフマナの時代には既に、祭式の最中に朗誦するヴェーダの詩句（マントラ）は聖仙・見者が見出した呪力ある言葉であるとする思想があったが、カルパ・ストラの編纂が進むと共に、詩句以外の部分も含めたヴェーダ文献の全体が、誰によっても作られたものではない永遠の天啓聖典であると見なされるようになった。ここに至って「ミーマーンサー」は、討議考察の対象を祭式から祭式を記述するテキストへと転換し、祭式を記述するテキストが、単語から文章に至るまでの種々の言語レベルにおいて、どのように相互に関連しながらそれぞれの意味を表示する

のかを研究する一つの学問分野となった。

しかしながら、ミーマーンサー学派は聖典解釈学が、西洋古典学において確立された本文批評に比すべき、古代の典籍ヴェーダの文献学的研究であったと考えてはならない。ミーマーンサー学派においては、ポスト・ヴェーダー時代の保守的なバラモンが、当時の言語観と価値観に沿って自ら解釈規則を設定し、ヴェーダ文献から抜粋された特定箇所を実例として、彼らにとって「合理的」な祭式構造をその中に読み込んでいたためである。それ故、ミーマーンサーが、個所のヴェーダ文献の伝承系統を解明し、テキストの原形を復元する文献学的作業のために必要な手段だと言うことはできない。ヴェーダ文献の註釈家のうちにも、ミーマーンサー学派の解釈規則活用の頻度には個人差が認められる。サーヤナ（14世紀）と、それに先立つバク・バースカラ・ミシュラが各々著した、ヤジュルヴェーダーの一つ「タイッティリーヤ・サンヒター」への註釈を比較すると、後者がミーマーンサーの解釈規則に言及することは、前者に較べ希であることが報告されている（S.J. Carri: *Contribution of Bhaṭṭa Bhāskara Miśra to Vedic Exegesis*, Pune 1985, p.79）。以下には、ミーマーンサー学者たちがテキスト解釈に求めた「合理性」がどのようなものであったのか、その一端を紹介してみたい。

ヤジュルヴェーダのテキストにおいては、いずれの章も何らかの祭式を実際に行うための宗教儀礼文献となっている。単純化して言うならば、祭式の各場面ごとの儀礼を定めた規定文（vidhi）、儀礼の際に祭官が唱える詩句（マントラ, mantra）、儀礼を行うことの意義を説明した釈義文（arthavāda）の集積がヴェーダ文献である。リグヴェーダおよびサーマヴェーダの祭官は詩句朗誦の専門家であり、ブラーフマナ時代以前に成立したそれぞれの「本集」（サンヒター）のテキストが儀礼の場面規定をもたない全くの詩句集であるのに対し、ヤジュルヴェーダの場合、所属の祭官が祭式で儀礼を遂行する実務担当であるために、ヴァージャサネーイン派の本集を除き、本集とブラーフマナ文献両方のテキストの内に、祭式の式次第に沿った規定文を多く含んでいる。ミーマーンサー学派はヤジュル・ヴェーダの解釈学として誕生したために、三種のヴェーダ文類型のうち特に規定文を重視し、マントラと釈義文は、それぞれの場面の規定文と結びつくことによって宗教文献の構成要素としての権威を持つとした。更にミーマーンサー学派は、特定祭式を構成する一連の規定文のうちに階層を設定し、供物を祭火に投じて神格に捧げる祭式行為を定めた規定文を、その祭式

の章の中核となる「教令」（チョーダナー, codanā）と名付けて、祭式行為のための準備にかかわる他の全ての規定文を各教令の下に従属せしめた。

このようにしてミーマーンサー学派では、ヴェーダ文献のうちに、階層的に構成された祭式体系の理想的な記述があるはずだと確信し、或る文の記述対象となっている祭式構成要素が、祭式を構成する他のどの要素が完成するために用いられるのかを確定することを、テキスト解釈の課題とした。階層関係を確定するための解釈基準として、ミーマーンサー学派は、明言（śruti）、徴表（liṅga）、構文（vākya）、文脈（prakaraṇa）、位置（sthānaないし順序 krama）、名称（samākhyā）の6つを立てる。「明言」の原語；śrutiは、天啓聖典の意味でヴェーダ全体をも指すが、階層関係の解釈基準としては、文中の名詞がその格語尾によって、動詞の表す行為を行う際の目的ないし手段となるものを表す働きを指す。対格語尾の付いた名詞は行為の対象となるものを表し、具格語尾の付いた名詞は行為の手段となるものを表す。このような名詞格語尾は、名詞語幹の意味が行為の目的ないし手段となることを直接に表すことができ、残りの五種の解釈根拠の場合と異なり、そのために更なる解釈根拠を必要としない。このため、問題となった祭式構成要素を「明言」を根拠として或る他の構成要素に配属させる解釈は、他の五種いずれかの解釈根拠を楯にして別の構成要素に配属させる解釈よりも有力だとされた。祭式構成要素間の階層関係のうち、テキスト内にこれら六種の解釈根拠のいずれかが見出せることにより確定される階層関係を「配属」（viniyoga）と言う。

次に「徴表」の原語 liṅga は、論理学では、論議の主題に或る属性が帰属することを証明する証因（媒概念）の意味で用いられるが、配属の解釈基準としては、単語がもつ自身の意味の表示能力一般を指す。具体的には、テキストの中に織り込まれたマントラを、そのマントラ自身の中に含まれたいずれかの単語の表すものを称えるために唱えるべきだとするのが、徴表による配属の解釈である。たとえば「インドラ」を含む種々のマントラは、単語「インドラ」の表示能力により、インドラ神を称えるために唱えるべきだと解釈できる。但しヴェーダには、或る「インドラ」マントラをもって祭火を崇拜する儀礼を行うべしとする規定文がある。この場合、ヴェーダに現存する規定文の「明言」による解釈を優先し、このマントラ中の「インドラ」は、インドラ神ではなく、比喩的に祭火を表すと解釈すべきである。単語本来の意味表示能力によりその単語を含むマントラの配属を確定するには、その解釈を裏付ける

規定文が必要であり、現存ヴェーダにそれがない場合には、想定によって補わねばならない。しかしそれと対立する解釈を正当化する規定文が現にある以上、この場合には「徴表」による解釈が拒斥されるのである。

「構文」の原語 *vākya* は、一般には定動詞ひとつとそれに関与する種々の名詞より構成される「文」を表す。配属の解釈根拠としては、一つの文内部での *syntax* のみならず、代名詞などによる先行する箇所への照応の働きも「構文」の内に含まれる。例えば、供物として米粉で供物を調製する一連の儀礼があるが、その記載の中に、「我は汝の為に素晴らしき座席を設け、ギーの流れによりそれを快適なものにしつらえる。そこに座れ、米の精は心安らかに、甘露の内に安住せよ」という、前半と後半より成るマントラが組み込まれている。後半冒頭に代名詞「そこに」があり、これは前半の「座」に照応するから、「構文」を根拠とするならば、「前半と後半とは一つのマントラ全体を構成しており、前半と後半を共に合わせて、何らかの儀礼の最中に唱えるべきである」と解釈できることになる。ところが、このマントラの前半には「座席を設ける」、後半には「座れ」があるので、これらの単語の意味表示に注目すれば、「マントラの前半は供物や祭具などを載せるために祭壇に菓を敷く儀礼に際し、後半は菓を敷いた祭壇の上に調製した供物を恭しく載せる儀礼に際し、それぞれ別個に唱えるべきだ」と解釈できる。構文によりマントラの適用を解釈する場合にも、代名詞以外の諸々の単語の意味表示を尊重しなければならない。このため構文による解釈よりも、徴表による解釈のほうが優先されることになる。

「文脈」(*prakaraṇa*) は、或る文ないし単語の意味が、構文の場合のような言葉の上での他の文との繋がりがなしに、祭式構造の中で他の要素と結びつくことである。或る祭式行為（供物を祭火にくべる行為）を主題とした章の中には、その祭式行為に付随する種々の儀礼が規定されているが、それらいずれの儀礼も、その章が主題とする祭式行為に従属する。ただし、文脈による配属関係の解釈は、テキスト上の言葉どうしの繋がりに基づいた「構文」による解釈と矛盾する時には排斥される。例えば、毎月の新月と満月の日に行う新月満月祭を扱う章の後半部には、供物を捧げて祀った諸々の神格に祭式終盤で恵みを請うために唱える同じパターンのマントラが、神格名を連ねて一箇所に列挙されている。もしその個所の文脈だけを考慮するならば、新月祭終盤においても満月祭終盤においても、列挙されている神格全てにマントラを唱えて恵みを請うべきである。しかし実際には、それぞれの供物献供

のテキスト箇所而言及された神格にのみ、その神格に向けた部分のマントラだけを唱えるべきである。その神格にのみ、構文による言葉の上での繋がりが、即ち供物献供の場面を記述したテキスト部分との対応が見られるからである。

「位置」(*sthāna*) ないし「順序」(*krama*) とは、祭式の諸儀礼どうしの配属関係をテキスト上でそれらが記載されている順序に対応付けて確定することである。テキスト上で一定数の儀礼が規定され、その後でそれと同数のマントラが記載されていれば、それぞれの儀礼の際には、対応する順番のマントラを唱えるべきである。ただし配属関係の確定には「位置」よりは「文脈」のほうが優先され、二つの儀礼が隣接して記載されていても、一方が他方に従属するわけではなく、他に有力な解釈根拠がない限り、それらは、それらの記載を含む章が主題とする祭式行為に従属する。配属を確定するための最後の根拠「名称」(*samākhyā*) とは、ヴェーダ本文ないし補助文献のなかでマントラや儀礼規定に割り当てられた「何々祭官担当」「何々祭所属」という名称である。この解釈根拠は他のいずれの根拠よりも弱力であり、特定祭式所属の名称で括られたテキスト範囲の中にも、実際には別の祭式の規定が含まれている。

以上のように、これら六種の解釈根拠どうしには、最初の「明言」から最後の「名称」にかけて、順に前者は後者に優越するという優劣の差がある。この優劣は、後者の根拠に基づいて階層関係を主張するには、その主張を裏付けるために、「明言」をはじめ先行して列挙された解釈根拠をテキストの中に想定しなければならないことに起因する。ひとつのテキストを主題として、そこに説かれた儀礼が何のためのものであるかについて相対立する解釈が提起された時には、その解釈が依拠している根拠が六種のうちどれであるかを吟味して、それを裏付けるために必要な想定の数も最少の解釈を正解と認定する。ミーマーンサー学派は、このような一種の「節減の原理」に基づいた解釈規則を駆使して、ヴェーダのテキストを可能な限り合理的に解釈しようとするのである。

インド仏教の原典・伝承・解釈

桂 紹隆

1. インド仏教の原典

紀元前5世紀頃、ヒマラヤの麓の小国に登場したゴータマ・シッタッタは、29歳で出家し、35歳で大悟し、真理に「目覚めた者」(ブッダ、仏陀)、「シャキヤ族の聖者」(釈迦牟尼)などと呼ばれたが、45年間北インドを中心に布教活動をした後、80歳の生涯を終えたとされる。彼の指導下に出家修行者(サマナ、沙門)を中心とする教団が形成され、時代を経るにつれてインド文化圏をはるかに越える「仏教」と呼ばれる世界宗教へと成長したのであった。ヴェーダ文献が代表するバラモン教に対して、ブッダの教団は、同時代のマハーヴィーラが創始したとされるジャイナ教などとともに「沙門教」(Shramanism)と総称されることもある。彼らは、その始まりにおいて、バラモン教という古代インド文化の「正統」に対して一種の「異端」を形成したと考えられるが、ブッダの事跡を記録した経典が、一般民衆が理解し得た中期インド語の諸方言からサンスクリットへと翻訳されたり、紀元前1世紀ころから大量に出現する大乘経典が一種のサンスクリットで記録されたことは、異端の宗教がサンスクリット化され、正統の一部へと組み込まれていった過程を示唆するものである。フラウワルナーは、その『インド哲学史』の序文で、古代インドでは、バラモン教が指導的地位を占めたミレニアムの後、西暦零年を中心とするミレニアムは仏教やジャイナ教という沙門教が優勢であったと考えている。

さて、ブッダの入滅後ただちに、彼の教えと戒律に混乱が生じることを危惧した長老マハー・カッサパの呼びかけにより、聖者(阿羅漢)の位に達していた五百人の仏弟子がラージャガハ(王舎城)に招集されたと言われる。ブッダの高弟のうち、ウパーリの主導の下にブッダの定めた様々な戒律(vinaya)が、永年ブッダの従者を努めたアーナダの主導の下にブッダが折々に説いた教説(sutta)が集められ、参加者全員が復誦し、記憶したとされる。これがいわゆる「第一結

集」である。このような一種の編集作業は、仏滅約百年後にヴェーサーリーで「第二結集」が行われたと言われる。さらに百年後のアショカ王の時代に「第三結集」が、あるいはカニシュカ王の時代に「第四結集」が行われたなどという伝承もある。第三結集のときに、ブッダの教説を体系的に整理しようとしたアビダンマの諸論書が読誦され、律蔵と経蔵に論蔵が加わって、いわゆる「三蔵」が成立したのであった。したがって、インド仏教の原典といえは、まず三蔵に含まれる諸文献に他ならない。

現在スリー・ランカーから東南アジアにかけて行われている上座仏教(あるいは南伝仏教)の伝統では、ブッダ自身が説法に用いた言語そのものではないにせよ、おそらくそれに限りなく近い聖典語「パーリ語」によって、三蔵を保持している。その内容は次の通りである。

1. 律蔵(ヴィナーヤ・ピタカ)

1. 1. スッタ・ヴィバンガ(パーティモッカなど基本的戒律)

「マハー・ヴィバンガ」(比丘のための戒律)

「ピクニー・ヴィバンガ」(比丘尼のための戒律)

1. 2. カンダカ

「マハー・ヴァツガ」(出家のための規則をはじめ、出家者の日常活動などに関する諸規則)

「チュッラ・ヴァツガ」(紛争があったときの裁定規則など)

1. 3. パリヴァーラ(補遺)

2. 経蔵(スッタ・ピタカ)

2. 1. デーガ・ニカーヤ(長部の34経典)

2. 2. マッジマ・ニカーヤ(中部の152経典)

2. 3. サンユッタ・ニカーヤ(相応部の56群の経典)

2. 4. アングッタラ・ニカーヤ(2300経典以上)

2. 5. クッダカ・ニカーヤ(小部の経典)

2. 5. 1. クッダカ・パータ(日常読誦経典)

2. 5. 2. ダンマパダ(法句経, 423頌)

2. 5. 3. ウダーナ(ブッダの80の感興のことは)

2. 5. 4. イティヴツカカ(112の小経)

2. 5. 5. スッタ・ニパータ(経集)

2. 5. 6. ヴィマーナ・ヴァットゥ(天宮の物語)

2. 5. 7. ベータ・ヴァットゥ(餓鬼の物語)

2. 5. 8. テーラーガター(長老偈)

2. 5. 9. テーリー・ガター(長老尼偈)

2. 5. 10. ジャータカ(ブッダの本生譚)

2. 5. 11. ニッデーサ(経集の一部に対する注)

2. 5. 12. パティサンビダー・マツガ(アビダルマ

的教義解釈)

2. 5. 13. アパダーナ (24過去仏と釈迦牟尼と弥勒の生涯)
2. 5. 14. チャリヤー・ピタカ (ブッダの本生譚)
3. 論蔵 (アビダンマ・ピタカ)
3. 1. ダンマ・サンガニー (法集論, 存在の構成要素の列挙)
3. 2. ヴィバング (法の分析)
3. 3. ダートゥ・カタール (界論)
3. 4. プッガラ・パンニャッティ (人施説論)
3. 5. カター・ヴァットゥ (仏教諸部派の論争の記録)
3. 6. ヤマカ (双論)
3. 7. パッターナ (因果論, 24種の縁の分析)

これら三蔵に収められたすべてのテキストが、必ずしもブッダ自身のことばでないことは、上座仏教徒自身がよく自覚していたことである。しかし、ブッダ自身の教えを発見するためには、律蔵と経蔵に含まれたテキストから出発する以外に方法はないのである。例えば、和辻哲郎が『原始仏教の実践哲学』(岩波書店1927年)において、ブッダの「縁起説」の真意を解明するためにとった方法は、聖書学の伝統に則った「本文批評と解釈」の方法に他ならなかった。「最初期の仏教とは何か」「何がブッダの金口であるか」という問いは、すべての仏教研究者の心を捉えて離さない魅力的な課題であるが、後に述べる仏典伝承の過程を考えると、どれほど確実な学問的成果を挙げられるかは、疑問であると言わねばならない。なお、これら三蔵に含まれるテキストのひとつひとつにインドやスリーランカーで注釈がパーリ語で書き継がれて行くが、これらのテキストもまた、インド仏教の原典とみなされるのである。

既に触れたように、インド仏教徒の一部の部派では、ある段階からサンスクリットによってブッダの教えを伝承するようになる。律蔵や経蔵がサンスクリットに翻訳されたり、論蔵が新たにサンスクリットで著されたりするようになる。説一切有部がその好例である。また、紀元前1世紀頃から突然大量に出現した大乘経典もある種のサンスクリット語で記録されている。しかし、「パーリ三蔵」あるいは「パーリ大蔵経」のように、サンスクリット仏典を集大成した「サンスクリット三蔵」「サンスクリット大蔵経」がインドにおいて編纂されることはついになかった。存在し得たであろう「サンスクリット大蔵経」の全貌は、以下に紹介

する漢訳大蔵経やチベット大蔵経から想像されるだけである。

後2世紀ころから初期経典や大乘経典が漢訳され始めるが、やがて中国の歴代王朝は、数を増した訳経を収集整理して、経録を作成し、さらに「漢訳大蔵経」を編纂し、開版するようになる。この伝統は、朝鮮・日本へと伝えられ、ついに「大正新脩大蔵経」という日本が世界に誇る知的文化遺産として結実したのであった。そのうちインド仏教に関わる部分の内容は以下の通りである。

1. 阿含部 (初期経典) 1-2巻
2. 本縁部 (本生譚ほか) 3-4巻
3. 般若部 5-8巻
4. 法華部 9巻
5. 華嚴部 9-10巻
6. 宝積部 11-12巻
7. 涅槃部 12巻
8. 大集部 13巻
9. 経集部 14-17巻
10. 密教部 18-21巻
11. 律部 22-24巻
12. 釈経論部 24-26巻
13. 毘曇部 26-29巻
14. 中觀部 30巻
15. 瑜伽部 30-31巻
16. 論集部 32巻

(以下、中国撰述部と日本撰述部が続く)

このうち、1-2がパーリ三蔵の経蔵、11が律蔵、13が論蔵に相当する。3-9は大乘経典、10は密教経典を集めたものであり、1-2と併せて新たな経蔵を構成する。12は経典に対する注釈、14-16は、主として大乘仏教の論書を集めたものであり、13とともに新たな論蔵を構成するのである。

チベット語訳された仏典を集大成しようという試みはチベットでも行われる。中国同様に国家的な規模での訳経事業の後、経典の目録が作成され、チベット大蔵経が開版されるようになる。次に、北京版大蔵経によって、その内容を紹介する。

1. カンギユル (仏説の翻訳)
1. 1. 秘密部 (密教経典)
1. 2. 般若部
1. 3. 宝積部
1. 4. 華嚴部
1. 5. 諸経部 (初期経典の一部を含む)
1. 6. 戒律部
2. テンギユル (論書の翻訳)

2. 1. 讚頌部
2. 2. 秘密疏部
2. 3. 經疏部
 2. 3. 1. 般若部
 2. 3. 2. 中觀部
 2. 3. 3. 諸經疏部
 2. 3. 4. 唯識部
 2. 3. 5. 阿毘達磨部
 2. 3. 6. 律疏部
 2. 3. 7. 本生部
 2. 3. 8. 書翰部
 2. 3. 9. 因明部
 2. 3. 10. 声明部
 2. 3. 11. 医方明部
 2. 3. 12. 工巧明部
 2. 3. 13. 修身部
 2. 3. 14. 雜部
2. 4. 目錄部

「カンギユル」は密教經典、大乘經典、そして一部の初期經典を収めた經藏と律藏からなり、「テンギユル」はそれら各種經典の注釈と、アビダルマや大乘の論書、および論理学・文法学をはじめとする各種の學術書が含まれている論藏に他ならない。

以上が、インド仏教の原典の大雑把ではあるが、ほぼ全貌である。經藏の中にはブッダの教えの直接的な記録ともみなされる各種の初期經典の他に、「仏説」とされるもののそれらとはかなり内容を異にする各種の大乘經典や密教經典が含まれることになる。律藏は、いずれの伝承においても、所属部派によって、多少の違いはあるもののほぼパラレルな内容を持っている。論藏には、伝統的なアビダルマ論書に大乘や密教の論書・注釈が加えられることになる。次に、これらの仏典が如何にして伝承されていったかを想像をたくましくして整理しておこう。

2. 仏教文献の伝承

既に述べたように、インドにおけるテキスト伝承のもっとも一般的な形式は口頭伝承である。ブッダの入滅直後、仏弟子たちが結集して、それぞれが伝える教説と戒律を確認しあったのも、口頭伝承によって正確にブッダの教えを保存していくためであった。記憶を容易にするために、様々な工夫も凝らされている。「繰り返し」や定型句の多用という常套手段は別にして、例えば、「マーティカー／マートリカー」（論母）と呼ばれる仏教教義の項目を覚えやすく列挙する方法があ

る。ブッダは、入滅を前にして、彼が説いてきた教えのエッセンスを弟子に尋ねられて、「三七菩提分」という一種のマーティカー集を教授している。それは、四念処・四正勤・四如意足・五根・五力・七覚支・八正道である。同様に、三学・三法印、四聖諦・十二縁起、五蘊・十二処・十八界などと数字を冠して仏教教義を簡潔に整理する方法が発達したのも仏説を正しく伝承するためであったと考えられる。(Cf. Rupert Gethin, "The Matikas: Memorization, Mindfulness, and the List," In the Mirror of Memory, ed. by Janet Gyatso, 1992 SUNY)

ナリナクシタ・ダット (Early Buddhist Monasticism) によると、初期教団は、基本的な戒律と日常勤行經典は全構成員が暗誦するのは当然のこととして、膨大な分量の仏典を保存し、伝承するために、あたかもコンピュータの記憶装置のように、複数のグループに分けられて、それぞれ別の經典や戒律を暗誦したという。しかし、現存する初期經典の複数の異本、たとえば、パーリ版、サンスクリット版、漢訳、チベット訳を比較検討すると、大筋で一致しても様々な相違点を含んでいることが容易に見られる。このことが、後藤論文が指摘するように歴史的にほとんど変化することが見られなかったというヴェーダ文献の伝承と大いに異なる点である。地理的にインド亜大陸全体に広まった仏教は、仏滅後百年以上を経過して、20前後の多くの部派に分裂し、それぞれに三蔵の伝承を維持した結果、部派毎に異なる経律論のテキスト・リセッションが形成されていったのであろう。

インド人の驚異的な記憶力を持ってしても、口頭伝承の過程でテキストの一部が忘失される可能性は容易に想像できる。グレゴリー・ショペンが紹介する根本説一切有部の律藏の一節は、長老ウパーリとブッダの間の対話の形で、そのような場合の対処法が述べられている。(Gregory Schopen, "If You Can't Remember, How to Make It Up: Some Monastic Rules for Redacting Canonical Texts, Indica Et Tibetica 30, 1997) ウパーリが「将来、記憶力劣る仏弟子が現れて、教えの説かれた場所などを忘れてしまったときにはどうすればよいでしょうか」と問うと、ブッダは「場所を忘れたときには六大都市の一つ、王名を忘れたときはプラセーナジツ王、在俗の信徒の名前を忘れたときにはアナータピンダダなどと補いなさい」と答えている。また、ブッダは經典や律やアビダルマの一節を忘れそうなきには、「パトラ」（貝葉）に書き留めておくよう指示している。この一節から、ショペンは、少なくとも説一切有部の伝統ではテキストを書写することは日

常茶飯事であったと結論づけているが、少なくとも、口頭伝承の限界が意識され、書写による伝承保持が承認されていたことは理解できよう。このようにして、仏教文献の伝承において口頭伝承を補助するものとして書写が行われるようになり、徐々に書かれたテキストによる伝承保存へと進んでいったのであろう。

以上のような事情から、初期仏教文献に関しては、その元来の形を復元するという意味での「本文批評」には限りない困難が伴うのである。一方、西暦紀元前1世紀頃から膨大な数のいわゆる大乘経典が登場するが、そこにはしばしば「写経」の持つ大きな功德がうたわれている。これにヒントを得て、リチャード・ゴンブリッチは、そもそも大乘経典は、それぞれ少数の出家者グループによって保持されたので、書写しなければ、散逸してしまう危険性が最初からあったのではないかと推理している。下田正弘は前述の論文中で、ゴンブリッチの大乘仏教の成立を写経という一点から見ることに疑義をはさんで、それぞれの大乗経典を奉じる出家者と在家者の間で、暗誦と書写という役割分担がなされていたのではないかと考えている。大乘経典の場合にも暗誦の重要性がなくなることはなかったというのが彼の主張である。大乘経典に関する限り、その始まりから書写され、経巻信仰へと発展していったことは否定できない。したがって、初期経典と異なり、大乘経典の場合には「書かれたテキスト」による伝承を想定することが十分可能であり、十分な写本の収集など、条件さえ整えば、聖書学的な「本文批評」を展開することは可能である。

最後に、インドにおける写本の伝承に関して、注意しておかなければならないのは、過酷な自然条件が、しばしば貝葉に記録されていたインド写本に長寿を保障せず、インド本土で近代になって発見された写本は、写本の写本の写本・・・という形で伝承された比較的新しいものがほとんどであるということである。仏教文献などの場合は、インド本土以外の中央アジアやネパールなどで古い写本が発見されているが、それにしても漢訳やチベット語訳の方が、サンスクリット写本より古いテキスト形態を伝えていることがしばしばあることを見過ごしてはならない。

3. 仏教文献の解釈

既に述べたように、インドにおける「本文解釈」の伝統は、主として根本テキストに対する注釈を書き続けるという形で存在した。仏教文献の場合もしかりである。その具体例は、本報告書の各論の中に見いだし

れる。したがって、ここでは「何がブッダの教え、すなわちく仏語」とみなされるか」という問いに対するインド仏教徒たちの見解の推移を藤田祥道の業績（「仏語の定義をめぐる考察」『インド学チベット学研究』第三号、1998年）にもとづいて簡単に記述し、仏教文献に対するインド的な解釈の視点を提示しておく。

いわゆる「ブッダ最後の旅」を記す「涅槃経」において、仏説とは何かブッダ自身によって定義される。このこと自体、仏滅後、上に述べてきたような伝承の錯綜した過程において何が真の仏説であるかについて仏教徒の間に混乱が生じたことを象徴的に示すものである。パーリ上座部の伝承では、第一結集において経蔵もしくは律蔵に含まれたもののみが仏説であるとみなされている。これに対して、有部の伝承では「法性に反しないものも仏説である」という第3条件が付加されている。たとえ経蔵や律蔵に含まれていなくても、ブッダの説いた真理に反しない限り仏説とみなすという画期的な仏語の定義が提出されたことになる。有部のこの姿勢は、彼らの学説を集大成した『大毘婆沙論』において、仏滅後に作成されたアビダルマ論書も法性に反しない限りは仏説とみなされるという「アビダルマ論書仏説論」へと連なっていく。

なお有部は、後に、複数の相容れない経説が存在することを認めた上で、経典の中に文字通り理解してもよい「了義経」と文字の背後にブッダの真意をくみ取るべき「未了義経」とがあることを表明し、アビダルマ論書こそブッダの真の教え、法性を文字通りに説くものであると、アビダルマ論書の経典に対する相対的優位性を主張して、経典至上主義の経量部と対立するようになるのである。経典には了義と未了義があるという考えは、これこそブッダの教説の真意であるという形で、経典の全く新しい解釈を提示する可能性を開いたと言える。

大変興味深いことは、大量の大乘経典が登場したとき、仏教徒の間で沸き起こった「大乘仏教は仏説に非ず」という論難に対して、有部の「法性に反しない限りは仏説とみなしうる」という理論を逆用して、大乘仏教徒が「大乘仏教仏説論」を展開することである。例えば、唯識派の最初期の論書『大乘莊嚴經論』冒頭に見られるところである。一方、有部で出家して、経量部から唯識派へと思想的展開を見せた、後5世紀の傑出した仏教学者であるヴァスバンドゥ（世親）は、『釈軌論』を著して、初期経典から大乘経典までのすべての経典を仏説と認定するための解釈規範を提示している。同書こそ、インド仏教文献の解釈の方法論としてもっとも注目される論書であるが、山口益の先駆

的論文を別とすれば、近年になってようやく Peter Skilling の論考 (Vasubandhu and the Vyākhyāyukti Literature, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 23, No. 2, 2000) や Lee Jong Cheol の「世親思想の研究—釈論を中心として—」(2001年) が刊行されるようになったに過ぎない。「釈論」のより本格的な研究が進展すれば、インドにおける「仏教文献の解釈論」のよき指針となるはずである。

仏説・非仏説を決める規準が法性に適うか否かであるとすれば、仏教文献の伝承の過程で伝承保持者が、法性に適うと判断する限り、自由に仏典を改変したり、創作したりする可能性を産み出したことになる。ここにもインドにおける厳密な意味での「本文批評」の困難さが見えるのである。

インド古典学における本文批評と解釈

桂 紹隆

最後に、インド古典学における「本文批評と解釈」について付言しておく。

1. インド古典学における「本文批評」の方法

先に述べたように、インド古典学における本文批評の方法は、19世紀ヨーロッパで確立された西洋古典学や聖書学の方法をモデルにして確立されたものである。ただし、これまでの議論が示唆するように、本来のテキストからほとんど姿を変えることがなかったと言われるヴェーダ文献から、伝承者や編纂者の手によってほとんど恣意的に改変された可能性がある仏教文献まで、実に多様なインドの古典文献に、一律的に「古典文献の元来の形、溯れる限り最古の姿を確定する」という本文批評の最終的な目的を適用することはできないであろう。当該テキストの属するジャンルの伝承の特質に応じて、歴代のインド学者たちは、それぞれ独自の本文批評の方法を開発してきたと言える。例えば、インド文学・仏教文学テキストの本文批評に関しては、

マールブルクのミヒャエル・ハーンたちが確立した方法論があり、仏教認識論・論理学テキストの本文批評に関しては、ウィーンのシュタインケルナーたちが開発した方法論がある。しかし、以下述べる私見は、本文解釈の出発点となりうる「批判的校訂テキスト」作成のための一種の最大公約数的なものである。

1. 1. まず、当該テキストの写本(場合によっては、現存する口頭伝承、他言語への翻訳による伝承、碑文などの考古学的遺物を含む)を可能な限り蒐集する。批判的校訂本には、その結果を反映する「異説」を収録する。なお、写本収集のためには、既に出版されている写本目録の収集と写本が所蔵されている世界各地のコレクションへのフィールド・トリップが必要である。

インド写本収集の試みは、今なお継続中の事業である。ドイツがイニシアティブをとって開始した Nepal-German Project は、膨大な量のサンスクリット写本のマイクロ・フィルム化に成功した後、今は主としてチベット語写本の記録化を行っている。アフガニスタンの戦乱は、西暦紀元後数世紀のものと思われる多数の最古の仏教写本の断片を世界の市場に送りだし、ノルウェーのスコーエン・コレクションなどとして世界中の仏教研究者の共同研究の対象となっている。パリ仏典に関しては、タイのピーター・スキリングの主宰する Fragile Palm Leaves Project が東南アジアの市場に現れる古写本を意欲的に収集している。これらのプロジェクトとは別に、まだまだ未知の多数の写本が、インドの個人収集家の図書室に眠っているに違いない。また、2001年末の維摩経写本発見の公表に象徴されるように、今後チベット高原から多くのサンスクリット仏教写本が発見される可能性は高い。

1. 2. 孤立したテキストは極めて希であるから、当該テキストが前提とするテキストと当該テキストを前提とするテキストを出来る限り参照し、本文批評の補助的資料とする。これらの資料は体系的に分類した上で、注記する。例えば、仏教論理学の多くのテキストの原本は散逸してしまって、チベット語訳でしか現存しないものがあるが、これらのテキストの断片がニャーヤ学派やジャイナ教の論理学書に引用され、回収されることがしばしばある。

批判的校訂テキストを作成するためには、当該テキストの記録された言語に対する言語学的知識が必要なのは言うまでもないが、そのテキストの宗教的、思想的、文化的背景に対する該博な知識があることが望ましい。古典学における電子テキストの飛躍的な増加は、批判的校訂を行うのに大きな助けとなるはずである。

同一テキスト、或いは関連テキストに発見されるパ
ラレル・パッセージを網羅的に集めるのに、これほど有
力な手段はないからである。このようにして集められ
た情報は、我々の言語的・文化的知識の貧困を補って
あまりあるものがある。

1. 3. 収集された複数の写本や補助資料を比較対
照することにより、伝承の経路を推理する。その結果、
底本とするべき最も古い写本が確定されたり、代表的
な写本系統の存在とその地理的・歴史的位置付けが可
能となったりする。仏典などのように、同一テキスト
が複数言語で伝承されている場合には、バイリンガル、
あるいはマルチリンガルの対照テキストを準備するこ
とが極めて有効である。それらを比較対照すること
により、当該経典の異なる伝承の存在、あるいは、歴
史の変遷を明らかにすることができる。

1. 4. 正確な翻訳なしに、批判的校訂テキストは
成立しない。そして、何らかの解釈から全く自由な翻
訳は、恐らく存在しないであろう。したがって、批判
的校訂本は、たとえ翻訳が併記されていなくても、校
訂者の何らかのテキスト理解・解釈を反映したもので
ある。故に、複数の異読のなかから、ある特定の読み
を採用する場合には、特に解釈上重要な場合は、その
根拠が注記されるべきであり、また、対立する異読を
あげて、読者に別の解釈をする自由を与えるべきで
ある。

ある特定の読みを採用する根拠は、当該テキストの
性格に左右される。特定の作者の理論的・体系的な作
品の場合、あるいは作者は特定できなくても何らかの
教義体系を記述するテキストの場合、内的整合性や論
理的一貫性という視点から、正しいと思われる読みを
選択したり、時には現存するすべての写本の読みを否
定して、新しい読みを提案したりすることが可能であ
る。しかし、初期仏典や大乘経典などの場合、必ずし
もこの原則は適用できない。例えば、初期大乘経典の
ように古典サンスクリット語の文法規則からはずれた
俗語化したサンスクリット語で伝承されたテキストの
場合、文法的混乱と写本の伝承の混乱を区別するのが
困難な場合がある。また、ヴェーダ文献の伝承にさえ
地方語の影響が見られることがヴィッツェルによって
報告されている。これら様々な事情を勘案して、個々
のジャンル、あるいはテキストに即して本文批評の方
法が考えられるべきである。

2. インド古典学における本文解釈：さまざま なアプローチ

インドの古典を解釈する際に、聖書解釈学の手法が
手本とされたが、我が国における初期の成果として、
しばしば既に言及した和辻哲郎の『原始仏教の實踐哲
学』があげられる。和辻は初期仏教の最も重要な教義
である「縁起説」を説く各種の経典を比較対照、分析
して、同教義の歴史的な変遷を論証しようとした。ブ
ッダの縁起の教説は、最初から「十二支縁起」という
完成された形で説かれたのではなく、よりシンプルな
形で説かれたものが、徐々に十二支にまで増広された
という彼の見解は広く学界に受け入れられた。一方、
和辻は縁起説の伝統的な胎生学的解釈を徹底的に排除
して、宇井伯寿と同様に、いわゆる論理的解釈を提唱
する。彼らは、バラモン教を批判して登場したブッダ
が人格主体の輪廻転生を示唆する胎生学的な縁起説を
説いたはずがないとし、縁起とは、その構成要素間の
実体的な因果関係を意味せず、抽象的・論理的な関係
を指すとする。当時、心理学的解釈の木村泰賢、胎生
学的解釈の赤沼智善を巻き込んだ縁起解釈をめぐる論
争が行われたが、今は詳説しない。ただ注意したいこ
とは、インド古典の解釈については様々なアプローチ
がなされてきたということである。

2. 1. まず、既に繰り返し言及したインドにおける
伝統的解釈、あるいは解釈の伝統である。いわゆるイ
ンドの六派哲学のうち、ミーマーンサー、ヴェーダー
ンタ両学派は、ヴェーダ文献の解釈の伝統を体現して
いる。彼らも、その他の哲学派も、独自の基本文献を
保持しており、この根本テキストに対する注釈、復注、
復復注・・・という形の長い解釈の伝統がある。一方、
仏教においても、各部派のアビダルマ文献は、初期経
典に記録された多様な仏説を体系的に再構築しようと
した試みであり、経・律・論のそれぞれのテキストにも
次々と注釈が施された。同様に、大乘仏教の経典や
論書にも注釈の伝統があった。これら伝統的解釈は、
仏教の場合、中国、チベット、東南アジア諸国、朝鮮、
日本に至るまで、注釈が綿々と書き続けられること
により維持されたのであった。伝統的解釈は必ずしも
一枚岩ではない。仏教思想史を一瞥すれば分かるように、
時には互いに相対立する、実に多様な解釈が提示され
続けたのであった。バラモン教に関しても事情は同じ
である。したがって、我々があるテキストを解釈する
場合、まずインド、その他の伝統的解釈はどうであ
ったかを知る必要がある。

2. 2. ただし、伝統的解釈をそのまま受け入れる

必要はない。インド古典の場合、最初の注釈が何世紀も後に著されることがしばしばある。古典の本来の意味が長い間変わらずに保持されてきた場合もあるだろうが、何らかの事情により本来の意図とは全く異なる解釈が提示されている場合もあるだろう。伝統的解釈を離れて、古典の持つ本来の意味を明らかにしようという試みが近代以降の研究者によってなされてきた。たとえば、当該テキストのなかに見いだされる主題の相違、矛盾点・対立点などに着目して、それが異なる起源をもつ複数のテキストの寄せ集めであることを証明したり、テキスト内部に時代を異にする複数のレイヤーがあることを想定したりすることであった。伝統的に同一の著者に帰せられる複数のテキストが、本当にその著者によって著されたものであるかどうかを検討する真作問題も、このような研究の一つである。ただし、初期仏典に関しては、ゴンブリッチに代表されるように、内容的矛盾を孕んでいても、全体として一つのコーパスとみなして、例えばスリーランカーで現に行われている上座仏教の伝統的な視点から解釈すべきであるという立場もある。

2. 3. テキストの内容を伝統から離れて解釈する際に、様々な方法や視点が導入された。例えば、比較主義とでも呼ぶべき方法がある。インドの古典研究が西洋古典研究をモデルとしたためであろうし、比較文法学、比較言語学の華々しい成功のためであろう、比較神話学、比較宗教学、比較哲学、比較思想などの名の下に、インド古典を西洋古典と比較して、解釈しようという試みがなされてきた。最近では、ショペンに代表されるように、考古学的な発見・知見を利用して、テキスト解釈に新たな視点を提供しようという動きも見られる。説一切有部の律蔵テキストを読んで、紀元後四・五世紀ころのインド仏教僧の僧院生活の実態を推理しようという彼の試みは大きな反響を呼んでいる。

2. 4. 一方、米国の仏教学界に目を向けると、ガダマーとサイードの影響は絶大なものがある。ゴメスらのアメリカの仏教学者は、ガダマーの影響下に仏教研究に解釈学の方法論を導入した。かれらはテキストを唯一絶対のものとみなさず、時代の変化、地理的移動に応じて、同じ仏典が様々な形で受容され、解釈され、伝承されてきたことを強調する。そして、たとえブッダの教説の真意に迫ることは出来なくても、仏教徒がこれがブッダの教説だと信じてきた解釈の変遷は掘り起こすことが出来ると考えている。一方、従来のインド古典研究に見られる色濃いオリエンタリズムへの批判と反省はまだ端緒についたばかりであるが、仏教研究やインド古典研究を西洋中心主義的偏見から解

放しようという傾向は着実に広まりつつある。

最後に、西洋古典学・聖書学で確立されてきた本文批評の方法論は、原則として仏教学を含めたインド古典学にも応用可能なのではないかと思う。ただ本文解釈に関しては、インドにおける伝統的な解釈、もしくは解釈の伝統が十分尊重される必要がある。伝統的な解釈が近代的な「歴史的批判的解釈学」によって再検討され、再解釈される時、より妥当な本文解釈への一歩を踏み出すことになるのではないだろうか。主体的な「哲学的解釈学」は、正確な本文理解の上に立てはじめて有意義なものとなるだろう。

イスラエルにおける本文批評と解釈の特色

(旧約)聖書学における「解釈」と「本文批評」の関係

〈校訂テキストへの二つのアプローチ〉

手島 勲矢

1. はじめに：本文批評の矛盾

本文批評は歴史を通じて聖書学者の不断の関心事であり、その努力の目的が「オリジナル・テキスト」の回復と保護にあることは、時代に関わらず聖書学者の信じる場所である。しかし、最も真正なるテキストを求める努力と、テキストを守り伝える努力は、時に、相矛盾する。なぜなら、その本文校訂の努力は、それまでのテキストの「伝統」を破ることなしに為されえないからである。そして、世代を越えた厳しい批判に晒されることは、校訂テキストの宿命でもある。

しかし、この本文批評の矛盾は、決して聖書に限られた問題ではない。確かに、ヘレニズム期のアレクサンドリアのホメロス学者の経験も、この本文批評の矛盾を巡ってのものであった。そして、アレクサンドリアの事情は、聖書の本文批評を考える上でも重要である。なぜなら、第一に、70人訳と呼ばれるギリシア語訳聖書は、このアレクサンドリアで為された作業であり、そして、聖書の本文批評の歴史は、このギリシア語訳聖書とヘブライ語聖書の緊張関係をめぐって展開されるものである。しかし、それ以上に重要なのは、二つのアプローチがホメロス本文批評の中で競合している事実である。そして、この二つのアプローチは、同様に、聖書の本文批評の歴史にも認められる。

2. 校訂テキストの宿命：アレクサンドリアの場合

古代アレクサンドリア図書館の初代館長であるゼノドトス(Zenodotus: 前3世紀前半: プトレマイオスIIの治世: 288-247BCE)が最初に試みたプロジェク

トが、「ホメロス」叙事詩や悲劇の本文(テキスト)の校訂であったことはとても有名である。しかし、ゼノドトスの校訂テキストは、ホメロス学者の間ですこぶる評判が悪い。その原因は、ゼノドトスが各地から集められてきた写本の中からただ一つの最も優れていると思われる写本を選び出し、そして、その選んだ写本の欠陥を他の写本からの優れた読みで修正したり、削除したりしたことにあるが、問題は彼の判断の根拠である、とR.ファイファーは指摘する。すなわち、はたして、それは(異読の)証拠を注意深く分析した結果であるのか。それとも彼自身の恣意的な判断に基づく修正であるのか。この問題への答えが彼の校訂努力の評価を決めるべきだと、ファイファーは彼の校訂の試みを弁護する。

しかしながら、如何なる理由があれ、ゼノドトスは、確かにホメロス・テキスト校訂を行い、その結果、全く「新しいテキスト」を生み出した。だからこそ、すでに同時代の警世家ティモンは、それに反発して、彼は自分の生徒であった詩人アラトゥスに、ホメロスの「古い写本」を参考にするべきで、すでに校訂された写本を用いるべきではないと助言している。

その批判に応えることを、前2世紀のアレクサンドリア図書館長達は、自らに課せられた責任と受けとめ、そして、一つの工夫を考案する。すなわち、それが、欄外のサイン(σημείον)である。このサインはゼノドトスも、すでにテキストの中で用いていたが、このゼノドトスの工夫をアリストファネス(Aristophanes)、また、その弟子のアリスタルクス(Aristarchus)らは、さらに発展させ、テキストの《欄外サイン》というひとつのシステムにまで作り上げた。それによって、彼らは、ゼノドトスのようにホメロス・テキストの伝統

的テキストに手を加えて、仮説的な「真正なるテキスト」を提示するよりも、伝統的に敬意を払われている「古いテキスト」をそのまま保護しながら、同時に、彼らが信じる真正なるテキストに関する様々な意見も表明することを可能にしたのである。

例えば、伝統的なテキストの疑わしいと思われる行については、オベロスと呼ばれる水平のライン（-）を欄外に記し、また、表現や内容に注目すべき箇所については、ディプレーと呼ばれる（>）のサインを、またアリストルクスの伝統的なテキストとゼノドトスの校訂テキストが食い違う箇所には、(>)のサインを欄外に記した。またテキストの別の箇所から持ってこられて反復された疑いのある行については、アステリスコスといわれる（※）のサインを記した。またさらに、他の箇所から持ってこられた挿入句で、意味を為さないものについては、（-）と（※）のサインを組み合わせ、また行の順序がおかしい場合には、（∩）のサイン（アンティシグマ）を記し、また疑わしいがオベロスを書くほどでない箇所には、ひとつの点をつけることで読者の注目を引いた。

アリストルクスが、欄外のこれらのサインを通して示そうとしたことは、ホメロス・テキストの真正なるテキスト（の可能性）と伝統的な古いテキストは必ずしも同じものでないという点であるが、さらにアリストルクスは、そのサインを記した判断の理由も示そうとした。つまり、ホメロスの注と解釈を執筆して、それらがサインを通じてテキストと連携をもって読めるようにした。この努力は、ゼノドトスが自分の判断の根拠を示さなかったことと比べて対照的である。

無論、この膨大なアリストルクスの仕事は、彼以前の代々のアレクサンドリア学者達の様々な分野における研究の積み上げがあってこそのものである。確かに、彼の仕事は、カリマコス（前3世紀後半）による図書館のテキストの分類作業、またエラトスセネスの文法・年代・地理の観点からの研究、そして最後に、アリストファネスの本文の整備（アクセント記号）や語彙の研究などの努力を抜きにあり得ない。現在、このアリストルクスの仕事の全容は失われたが、私たちは、後代のスコリア（注解）や引用される資料からその一部を窺い知る。

私たちがゼノドトスとアリストルクスの事例に学ぶのは、本文批評には二つのアプローチがあることである。つまり、真正のテキストを提示する為に伝統的テキストに手を加えて修正する仕方と、伝統的テキストには直接手を触れずそのままの形を守りながら、欄外の記号を用いて真正のテキストを間接的に示す仕方の

2つである。この二つのアプローチは、当然、聖書の本文批評にも当てはまる。しかし、(旧約)聖書がユダヤ教とキリスト教両方の聖典（宗教テキスト）である以上、本文に手を加え校訂することは、二つの異なる宗教（ユダヤ教とキリスト教）の根本を揺さぶる歴史的・思想的問題でもあり、それは突き詰めると、ホメロス・テキストでは考えられない著者問題、つまりテキストを書いたのは神か人かという信仰の問題にも突き当たるので、その問題の根は極めて複雑で深いと言わざるを得ない。

3. 伝承の中の聖書テキスト（マソラー）

古典テキストの読み直しが本格的に始まる時、その読み直しに最も必要なものは、まず〈テキスト〉である。しかし、その読み直されるテキストの正確さを突き詰めると、当然、読まれてきた「伝統的なテキスト」と読まれるべき「真正なるテキスト」の差異が意識され、両者には緊張関係すら生まれる。そして、この差異への意識や緊張を支えているものは他でもない、学者達のテキスト研究と緻密な解釈努力の蓄積である。つまり、古典が読み直される時代の特徴は、第一に「伝統」と「真正」のテキストの差異の意識、第二に、その意識を生み出す学者の存在と研究・解釈の蓄積である。この二つはユダヤ人の聖書テキストの読み直しにも同様に認められる。つまり、ユダヤ教には、聖書テキストに関する伝承〈マソラー〉がある。そして、その伝承を作り上げたのが律法学者（ソフェール）と呼ばれる古代の人々であり、またその伝承を形にして守り伝えたのが、後代のティベリア学者・マソラー学者（パアレイ・マソラー）と呼ばれる人々である。

この聖書テキストの伝承の起源は、バルシャの治世、バビロンからシオンに帰還したユダヤ人の集団（大シナゴグの人々）にあると、ユダヤ教の伝統は信じている。つまり、帰還ユダヤ人の始めたことは、滅ぼされた神殿の再建と、それに伴う宗教儀式の復活であり、そして、そのための聖書（特に、『トーラー（モーセ五書）』）の読み直し作業（解釈）であった。しかし、彼らの多くはバビロンで生まれ育ち、聖書テキストの言語であるヘブライ語を解さなかった。ネヘミヤ記8:7-8には、民が言葉を解さない為に、レビ人が民の間に入って、「彼らは神の律法の書をめいりょうに読み、その意味を解き明かして、その読むところを悟らせた」と記されている。そして、この一節をユダヤ教の伝統的解釈（メギラー 3a）は、こう説明する。

「彼らは神の律法を．．．読み」－これは、ミクラー（テキストの読み）についてである。「めいりょうに」－これは、アラム語訳（タルグム）についてである。「その意味を解き明かして」－これは、節の区分についてである。「その読むところを悟らせた」－これは、アクセント記号についてである。そして、これについて彼らはこう言う「これら（すべては）〈伝承〉である」と。

ここで「ミクラー」と呼ばれているのは、単なる裸のテキストのみを意味するのではなく、それに母音をつけてテキストを声にして読む作業全部も含んでの意味である。というのは、ヘブライ語の特殊性は、そのアルファベットが母音を完全に表記し得ないところにあるから、同じ文字の羅列 m/l/k でもどのように母音を補うのかで、つまり、mālak 「王として治める」（完了3人称男性単数）と読むのと meleḵ 「王」（単数男性名詞）と読むのでは意味が異なってくる。

加えて、「めいりょうに」のヘブライ語は「注解された」とも訳せる言葉であるが、ユダヤ教の伝承では、それは「アラム語訳（タルグム・オンケロス）」のことと解されている。つまり翻訳は注解の一形態であるという意味になるが、このオンケロスのアラム語訳は、注解といっても、発音される言葉一つ一つの文字通りの意味についての、辞書的なレベル（Lexical）を指す翻訳であり、パラフレーズ的な翻訳であるタルグム・ヨナタンとは趣を異にする。

さらに「意味を明らかにし」のヘブライ語は「理を置く」と直訳できるフレーズだが、「置く」という言葉に触発されたのか、ユダヤ教の伝承は、これを〈ピリオドを打って、文章と文章との間に区別を付ける〉という意味に理解し、また「朗読を理解した」の部分は〈アクセント記号〉と理解している。アクセント記号もピリオドも聖書テキストにおける文構造（語と語の関係）を示す役割も担っているのだから、それらは解釈を左右する。（アレキサンドリアのアリストファネス達がホメロス・テキストにピリオドやアクセント記号をつけて、文章と文章、言葉と言葉の間を区別した作業を彷彿とさせる。）

このタルムードの伝承が教えるのは、ヘブライ語聖書を理解するには、子音テキストだけでは不十分であり、テキスト以外にも母音記号、アクセント記号、ピリオド、翻訳（言葉の意味）の要素が必要であるということである。これらの要素をすべて「伝承」（マソロット：マソラーの複数形）とユダヤ教は見なしている。すなわち、これらのことは、モーセにまで遡る古

い昔からの言い伝えに属するものであり、基本的に、後代の者が批判できる余地はそこにはないという立場をユダヤ教はとる。

ユダヤ人は、会堂で毎週（安息日）に、モーセ五書の巻物を朗読する儀式を行うが、その儀式用の聖書の巻物には母音記号はついていない。従って、母音記号やアクセント記号を伴ったマソラー写本というのは、ユダヤ人が聖書の朗読の学習用に用いるものである。さらに、これには〈欄外注〉と〈後注〉がついており、聖書学者が「マソラー（伝承）」と言うときには、これらの注のみをさしている場合が多い。しかし、ユダヤ教においては、これら全てを含めて〈伝承〉（マソラー）なのである。

4. 揺らぐ伝承の世界

しかしながら、ユダヤ教の資料に反映している情報は矛盾している。タルムードやミドラッシュなどのラビ文献は、聖書テキストの「伝承」が最初から厳密に統一されていたものではないこと、むしろ多様性の中から（とはいえ、この多様性を過大視してはならない）徐々に、統一されていったものであることをよく伝えている。そして、これらの報告にアレキサンドリアの学者達の影響を感じる。例えば、マソラーによれば、聖書テキスト全体で15カ所、抹消されるべきと思われる文字の上には点が打たれている（ただし、詩27:13では下に打たれている）。これはアリストルクスが用いた手法と同じである。またトーラーの中の民数記10:35-36には、逆転のヌン（またはカフ）と呼ばれる記号が発見されるが、それはアレキサンドリアのアンティシグマの記号（⊖）の模倣と思われる。ただ、意図においてはアレキサンドリアの場合と異なり、これは、この1節を他の場所へ移せという律法学者の意思表示ではないかと思われる。

また古代の律法学者が積極的に本文の形に介入したと思われる場合も報告されている。例えば、士師記18:30の偶像礼拝の祭司の名前について、そのままでは「モーセ」の子と読める名前の上にヌンを書き込んで「マナセ」の子と読ませようとした例は有名である。それ以外にも、8から11カ所の「律法学者の修正」（テイクーン・ソフリーム）と呼ばれるものが存在すること、また「律法学者の削除」（イトウレイ・ソフリーム）も5カ所あることなどをラビ文献の伝承が教えてくれる。また、ピリオドについても、律法（トーラー）には5カ所決定できない所がある（ヨマ52a-b）と報告されている。

これ故に、伝統的なキリスト教徒やイスラム教徒は、ユダヤ人は自分たちの都合の良い様にテキストを改竄したという中傷をユダヤ教に対して展開するのだが、しかし、考えてみれば、この批判の根拠は、聖書本文の伝承の矛盾や未決定の状態を隠さずに細かく報告するラビの資料や、また一貫性のある聖書本文の「伝承」を作り上げようとしなかったマソラー学者の仕事に原因がある。つまり、ユダヤ人は、伝えられた多様な伝承をなるべくそのまま残すために、古代の人為的な介入を見つけても、また伝承の矛盾や未決定の状態を調べ上げて報告しても、それ以上のことをしない。つまり、それらの矛盾を取り除くような介入をしないで、伝承の一切を守る姿勢が、後代のキリスト教徒によるマソラー批判またイスラム教徒によるユダヤ教の聖典批判を招いたのである。

そういう意味では、マソラー学者の仕事は、アレクサンドリアの学者よりも、さらに徹底して保守的であった。例えば、マソラー学者が欄外で指示するクティープ・ケリー《書かれているテキストと異なって読む》と呼ばれる指示内容である。ヨシュア記6：13に書かれているテキスト伝承は〈hwk〉חֲוֹךְであって、それは母音記号抜きでは〈holek〉「歩かせよ」または「歩かせること」(ヒフィル動詞・Inf. Absolute/Imperative)と読める。(なぜならwの綴りがoの母音を示すから。)しかし、母音記号の伝承は〈halok〉と読む。そして、マソラー学者の判断は母音記号の伝承を優先させた。つまり、あたかもテキストに〈hlwk〉חֲלֹךְ「歩け」または「歩くこと」(パアル動詞・Inf. Absolute/Imperative)と書かれているように読めという指示である。これによって、母音記号の伝承の独立性が確保される。つまり、テキストの伝承と読みの伝承はそれぞれに重要な伝承であるから、一つの伝承を基準にもう一つの伝承を修正してはいけない。これがマソラー学者の主張なのである。

逆も真なりで、ケリー・クティープ《読む伝承と異なって書かれる》という指示もある。たとえ読み(ケリー)の伝承は一語分しか示していないとしても、テキストには二語書かれなければいけないし、また逆に、たとえ読みが二語分を示しているとしても、テキストには一語だけしか書かれない。すなわち、読みの伝承(母音記号)でテキストの綴りの伝承の独立性を侵害しないという主張である。結果的に、このようなマソラーの指示は、二つの矛盾する伝承のどちらか一つを選んでいるようでありながら、結局は、その二つの一致しない伝承のどちらも残す工夫となっている。

ただし、マソラー聖書のそれぞれの伝承要素に関し

て、原則として統一が守られており、それぞれの内部の矛盾は許さない。例えば、母音記号に関して、異なる二つの母音記号の伝承を併記することはしない。テキストに関しても、その他の写本の異読を本文に併記することはしない。それは、アクセントやピリオドについても同じである。マソラー(聖書伝承)は迷わず、ただ一つの伝承をそれぞれの要素に関して与えてくれる。無論、マソラーの写本同士の比較になると、そこに(非常に限られた意味での)多様性が発見されることは当然である。

5. アレクサンドリアの聖書：70人訳(セプトゥアギンタ)

ユダヤ人が守り伝えてきた《マソラー》のヘブライ語聖書は、何時、何処で、誰がという起源の問題になると、全く分からない。それは、とても古い伝承であるというしかないのに対して、70人訳(Septuagint)と呼ばれるギリシア語訳聖書の起源は、伝説であっても、ある程度明らかである。つまり、この聖書テキストは、アリストアスの手紙によると、プトレマイオス2世フィラデルフスの時代(285-247BCE)に、エルサレムからアレクサンドリアにやって来たユダヤの72人の長老達が【トーラー(モーセ五書)]をギリシア語に翻訳したことに起源を持つ。しかし、現在、70人訳(セプトゥアギンタ)と呼ばれている中には、【トーラー】以外のその他の預言書や歴史書なども含まれている。従って、70人訳(セプトゥアギンタ)は、アレクサンドリアで生まれたギリシア語聖書の総称になっている。

このギリシア語聖書は、単なるヘブライ語聖書の翻訳(焼き直し)ではない。そこには、ヘブライ語聖書と比較して本質的な違いが幾つか存在している。その第一は、【聖書】の一部と認められた書物の数の違いである。その中には、ヘブライ語聖書には存在していない書物もギリシア語に翻訳されて【聖書】の一部として収められている。例えば、【ベン・シラ】の書は、ユダヤ教の賢者達も引用する一冊であるが、しかし、マソラーの聖書(ヘブライ語聖書)の中には含まれていない。興味深いのは、死海のマサダ要塞が発掘されたときに、ユダヤ反乱軍が会堂として用いていたと思われる場所から【ベン・シラ】の書のヘブライ語テキストの断片が発見された。それによって、初めて【ベン・シラ】の書がヘブライ語の書物として存在していたことが確認された。現在、アポクリファ(外典)と呼ばれるテキスト群は、ギリシア語聖書に含まれるがヘブライ語聖書には含まれていない書物のことである。

第二の本質的な違いは、表題は同じでも書物によってはテキストの内容や構成が異なり、同一の書物と見なしがたい場合がある。例えば、ギリシア語聖書のエステル記は、ヘブライ語聖書のエステル記よりも(107節分)長い。内容は、モルデハイの祈りなど、ヘブライ語テキストの内容の自由な敷衍である。それは、ダニエル書の場合も同じで、スザンナの物語、アザリアの祈り、ベルと龍の話など、本来は別の作品と思われるテキストがギリシア語のダニエル書の中の一部となっている。しかし、その逆もある。ギリシア語のエレミヤ記は、ヘブライ語のエレミヤ記よりも短い。その上に、諸国民への預言の位置に関して章立ても異なる。また、王の年代、人の年齢や系図などの伝承においても異なる。ここに、アレクサンドリアの聖書が単純なヘブライ語聖書の翻訳ではなく、もう一つの聖書〈伝承〉と見なされるべき理由がある。

第三の違いは、想定される翻訳の元になったテキストにおいてほとんど同じと思える場合でも、多少の言葉の過不足があったり、読み方(母音記号)や、切り方(アクセント)においてギリシア語聖書とヘブライ語聖書(マソラー)の理解が異なる場合がある。例え

ば、過不足の例として、有名な、カインがアベルを殺害するとき、「野に行こう」(創4:8)というカインのセリフがある。このセリフはギリシア語聖書には存在しても、ヘブライ語聖書には存在しない。(この問題は、後でさらに論じる。)また切り方の例としては、イザヤ書40章3節の有名な「呼ばれる者の声がする。荒野に道を備えよ」がある。これはマソラーの切り方であるが、ギリシア語聖書では「荒野に」と言う言葉は、「備えよ」に掛かっているのか、それとも「声がする」に掛かっているのか明らかではない。新約聖書では、この節を「荒野に呼ばれる声がする」と理解して、それは洗礼者ヨハネについての預言であるとしている。

もう一つの例として、ヘブル書12章5-6節にある箴言3:12の引用「主は愛する者を訓練し、受け入れるすべての子をむち打たれるのである」は、ギリシア語聖書が基礎になっているが、これはマソラーに従う「主は、愛する者を戒め、あたかも父のように子を戒める」という理解と異なる。これは、ギリシア語訳の元になったヘブライ語テキストの違いと言うよりも כּוּחַ の母音記号の問題に思える。

Prov3:12

LXX: ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται

MT: כִּי אִם אָשֶׁר יֵאָהֵב יְהוָה יוֹכִיחַ וְכָאֵב אֶת־בֶּן יִרְצֶה

すなわち、マソラーはヘブライ語 כּוּחַ を「ケ・アブ」と読んで「父のごとく」と言う意味に理解するが、ギリシア語聖書の読み「むち打つ」は、その同じ言葉をピエル動詞またはパアル動詞と読んだことに由来したのではないと思われる。「ケ・アブ」の最初のwがyと思えるヘブライ語テキストであるなら、尚のこと、未完了の動詞と読みたくなるであろう。)なぜこのような読みの違いが生まれたのかは分からないが、状況証拠として、ラビたちのミドラッシュ(聖書解釈)の影響が多分に考えられる。つまり、ヘブライ語の子音テキストをどのように読むかで意味が変わることを、ラビたちは知っており、そのテクニックを、しばしば、自分の解釈に利用している(アル・ティクレイ)。しかし、そうなる「伝承(マソラー)」の位置づけをラビたちはどのように考えるのか、これはラビの聖書解釈とマソラーの関係についての、とても興味深い問題であるが、ここではこれ以上は立ち入らないことにする。

6. 真正なるテキストを求めて：ギリシア語聖書の変遷

このように、ギリシア語聖書の背景には、マソラーとは異なる聖書テキスト及び母音記号やアクセント伝承があるように思われる。この二つの聖書の伝承は、最初は両方とも、ユダヤ人のものであったのだが、後に、ユダヤ教とキリスト教が分離して、お互いが独立した宗教となっていく過程(1~2世紀)において、ユダヤ教はマソラーの伝承を唯一無二のものとして重んじていく。それに対して、キリスト教においては、その中心がパレスチナのユダヤ人キリスト教徒からディアスポラのユダヤ人キリスト教徒または異邦人キリスト教徒に移って行くにつれて、キリスト教徒にとっての共通言語はギリシア語が圧倒的に支配的になり、従って、キリスト教はギリシア語聖書の伝承を重要視するようになる。しかしながら、常に、ギリシア語聖書はヘブライ語聖書の翻訳であるという前提の上に立つ以上、キリスト教学者は、ギリシア語聖書とヘブライ語聖書の差異に悩み、お互いの距離を埋める努力をす

る。その一人が、オリゲネスのヘクサブラである。

アフリカヌスへの手紙に表れている彼の問題意識は、教会が神聖視する70人訳をどのようにユダヤ人のヘブライ語聖書に基づく批判から守るかであった。しかし、同時に、オリゲネスは、キリスト教徒にも、ユダヤ人の聖書とギリシア語聖書に根本的な違いがあることについて教育する必要があるとも考えていた。ここには、カイザリアを中心にオリゲネスが体験しているユダヤ人との対話が背景にある。つまり、当時のカイザリアには、キリスト教徒とユダヤ教の関係は、後の時代のような、一方的なものでなくて、お互いの聖書の解釈を自由に交換できる雰囲気があった。ユダヤ教の解釈伝統の中には、度々、この頃のキリスト教徒とのやりとりが覚えられている。それで、彼の問題意識には、ユダヤ人との問答の中で、引用句がヘブライ語聖書の中に存在するかどうか、これをキリスト教徒もきちんと理解する必要があると考えた。

それで、ヘクサブラという、文字通り、6つのコラムを持つ聖書レファレンスを作った。一行目は、ヘブライ語本文、2行目は、その発音のギリシア文字の表記、3行目は、アキラ訳、4行目は、シュマコス訳、5行目は、70人訳、6行目は、テオドシアン訳を一目で分かるようにアレンジした。しかし、オリゲネスは、さらに、ここにアレクサンドリア文法学者の伝統を持ち込んだ。つまり、文法学者のサインを用いて、ヘブライ語聖書との違いを示したのである。このオリゲネスの仕事は、その後の70人訳の写本の伝達に大きな影響を及ぼすことになる。つまり、彼の記した70人訳とヘブライ語本文との違いの指摘は、むしろ、その後の70人訳の写本をさらにヘブライ語と一致させる方向に用いられ、元々の70人訳のオリジナルな読みが抹殺されていくことになった。

ヘブライ語聖書との違いは、無論、オリゲネス以前にも意識されていて、その違いを埋めるために、幾つか70人訳の改訳が試みられた。それが、前述のアキラ、シュマコス、テオドシアの諸訳である。さらに、70人訳のテキストを校訂する試み (recension) が3世紀頃の教父たちによってなされており (ルキアヌス=アンテオケとヘスキオス=エジプト)、その為、地方によって70人訳のテキストの状況が異なっていたとヒエロニムスは報告する。従って、ヘクサブラ以前の古い時代のギリシア語聖書 (すなわちオリジナルにより近いテキスト) を、ある聖書学者たちは Old Greek と呼び、手を加えられている現在の70人訳から区別するほどである。

そもそもヘブライ語聖書とのギャップから始まった

70人訳の校訂であるが、歴代の学者や写経家が、それぞれに正しいと判断したその他の写本の読みを、テキストに加え書き込んでいく繰り返しの中で、70人訳の本来のテキストの全体像は失われた。こういう本文に直接書き込んでしまう誘惑をマソラー学者たちは厳しく戒めたが、それに対して、70人訳の歴史は、ヘブライ語聖書の翻訳であるという宿命を負うが故に、真正なるテキストを求める努力として、伝統的翻訳テキストを批判して改訂していく歴史にならざるをえなかった。テキストを改訂し続けることは、ある意味で、翻訳としての70人訳テキストの必然的な運命であったのかもしれない。

7. 聖書本文校訂の現在

19世紀に始まる Wissenschaft は、過去2世紀近く、その合理的で批判的な精神をいかになく聖書の本文批評について発揮してきた。特に、学問的刺激となったのは、サマリア五書 (SP) の認知に続いて、死海近辺 (ウムラン) で発見された2000年以上も前の聖書断片や巻物 (Q) である。これらの新資料が加わることで、それまでの本文批評は、ともすれば70人訳に代表されるギリシア語聖書とマソラーのヘブライ語聖書の2極対立に陥いるきらいがあったが、クムランの資料の発見は、70人訳の位置およびマソラー・テキストの位置を相対的に評価する一ある意味で一客観的な視点を生み出した。つまり、それまでギリシア語聖書の異読は、翻訳者の解釈によるヘブライ語テキストからの逸脱という可能性が残されていたが、クムランからの断片がマソラーの聖書よりも70人訳のテキストに一致することで、ギリシア語翻訳の底本となった異なるヘブライ語テキストの存在が歴史的な可能性として認められ、ギリシア語聖書も真剣に取り扱うことが求められるようになった。これにより、ハーバード大学を中心とするオールブライト=クロス学派は、聖書テキストの3つの起源論を提案することになる。

それによれば、ユダヤ教の伝承であるマソラー本文の起源は、バビロンにあると考える。それは、第二神殿時代のユダヤ教リーダーシップが、エズラ・ネヘミヤ以来、バビロンからのユダヤ賢者 (例えば、ヒレル) によって指導されてきたとされるからである。それに対して、70人訳に代表されるギリシア語聖書の底本 (Vorlage) の起源は、エジプト・アレクサンドリアに求められた。アリストテラスでは、エルサレム神殿からもってきた聖書テキスト (トラー) の翻訳ということになっているから、パレスチナ起源とも考えられる

が、しかし70人訳のエレミヤ書に関しては、マソラーのテキストよりも短く簡潔であるところから、70人訳の底本となったエレミヤ書テキストは（預言者エレミヤは、神殿崩壊の時、エジプトに降っていったと伝えられている。）オリジナル・テキストにより近いと思われる。それに対して、クムランの断片は、パレスチナに起源をもつ。そして、クロス理解では、70人訳のテキストおよびサマリア五書のテキストは、パレスチナ起源のヘブライ語テキストに属するとされる。すなわち、マソラー本文に対して、70人訳の読みとクムランの断片また時にサマリア五書の読みが一致する場合に、第2神殿時代の聖書写本の状況は、バビロン系とパレスチナ系の競合の図形となる。

こういう写本グループの系譜からオリジナル・テキストの復元作業を行うことを、ステマティック (Stemmatic) というが、19世紀後半から盛んに古典学者の間で用いられてきた理論である。しかし、この復元作業の問題点もよく認識されている。それは、多くの写本のグループが一致するという事実が、必ずしもその読みの古代性を証明するものではないという点である。

Gen4:8

MT: וַיִּהְיֶה בְּהִיטְרוֹתָיִם בְּרִבְיָהּ וַיִּקְרָם קַיִן אֶל-הֶבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ

SP/LXX: καὶ εἶπεν Καὶν πρὸς Ἀβελ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ διέλωμεν εἰς τὸ πεδίον

このどちらの読みを採用するかという判断は、無論、真正なるテキストを求めるなら避けて通れない質問である。そこで判断の基準であるが、写経家は難しい箇所を修正する癖があるので「難しい読みが好ましい」(Lectio Difficilior Praeferenda) という本文批評のひとつの原則に照らして、どちらが難しい読みであるのかと問うてみるなら、マソラー本文こそは「難しい」テキストであると考えることができる。つまり、カインは言ったと書いておきながら、そのセリフが存在しないマソラー本文は、後世の写経家が加筆したくなる「難しい」テキストと説明できる。しかし、この箇所は、同時に、マソラー学者の注をみると「途中に空白のある1行」(ピスカー・ベエムツァ・パスーク)として知られている箇所でもある。この空白が何を意味するのか定かではないが、ある研究者は、この空白はここに言葉の削除があることを示唆していると主張する。事実、ギリシア語聖書(70人訳)のセリフはサマリア五書にも存在しているので、ステマティック理論の立場から言えば、ギリシア語聖書のテキストの方がよりオリジナルに近いということになる。学者がこの並び立つ二つのテキスト伝承を公平に扱おうとすればするほど

なぜなら、古代の文法学者達によるテキストへの介入(校訂)は、ホメロス・テキストにおいても、また聖書テキストの伝達においても大きな影響を残した。その校訂の影響がどれほどのものかを知らずして、数の一致を単純に読みの質に還元することはできない。すなわち、写本の読みの多数派と少数派は、繰り返される編集や校訂作業の影響で、人為的に形成される面があるのである。

そして最終的には、真正なるテキストの探求とテキスト伝統の保護の矛盾という、本文批評の根本的な問題が残る。すなわち、例えば、創世記4:8の判断である。日本の新共同訳では「カインが弟アベルに言葉をかけ、二人が野原に着いたとき、カインは弟アベルを襲って殺した」となっているが、口語訳では「カインは弟アベルに言った、『さあ、野原に行こう』。彼らが野にいたとき、カインは弟アベルに立ちかかって、これを殺した」となっている。このカインのセリフの有無は、マソラー本文とギリシア語聖書(及びサマリア五書)の違いからくる。

וַיִּאמֶר קַיִן אֶל-הֶבֶל אָחִיו

に、この未決定の状況は深刻さをます。

しかし、聖書を翻訳する者は、判断を下さなければならぬ。つまり、ここでの判断は、ふたつに分かれる。第一は、真正なるテキストの読みは最終的に本文批評の方針次第であり厳密には分からない以上、伝統テキストの立場を保護するしかないという判断。第二は、ステマティック理論(セオリー)に基づき積極的にオリジナルの読みとしてギリシア語聖書の読みを採用する判断。この両者とも合理的な判断にはかわらない。

この二つの判断は、本文批評の二つの前提の違いにも関っている。つまり、原テキストがひとつなのか、それとも最初から複数であるのか、と言う問題である。この問題は、70人訳のギリシア語本文について、特に、論じられた。一つの本文復元への執念をもった Lagarde に対して、Kahle は、Lagarde のたった一つの復元されるべき本文というのは、証明されていない本文批評の前提であるという立場をとった。Kahle によれば、70人訳の前に、すでに幾つかのギリシア語訳が存在して競合していたとされる。現在、Kahle が自分の議論の根拠としたアリステアスの手紙の冒頭部分の解

釈について、多くの学者は異なる見解を持つが、しかし、Kahleの議論の影響は本文批評の現場において小さくない。それは、無理矢理な本文復元の傾向に、ある程度、歯止めをかけることとなる。

8. Diplomatic と Eclectic : 2種類の校訂本

校訂本の作り方として、Diplomatic と Eclectic の2種類の考え方がある。Diplomatic の方式は、一つの優れた写本を中心にたてて、それに異読に関するアパラスを備える編集の仕方、Eclectic は、最も良き読みを異読の中から選び再構築されたテキストを中心に立てて、それ以外のはじかれた異読をアパラスで示すやり方である。現在、ヘブライ語聖書テキストも、ギリシア語聖書のテキストも、それぞれに、この2種類の仕方の校訂版が存在する。

ギリシア語聖書の Diplomatic 校訂本に関しては、The Cambridge Septuagint と呼ばれる Brooke, McLean, Thackeray, Manson たちの手による、The Old Testament in Greek According to the Text of Codex Vaticanus がある。これは、4世紀の Vaticanus 写本を中心に、その明らかな間違いは編者によって修正されているが、それ以上の判断は、読者が3つのアパラスを用いて、自ら判断せねばならない。その第1のアパラスは、Vaticanus の母音などの間違いを修正した場所に関するもの、また大文字写本の類の明らかな間違いに関するもの。第2のアパラスは、小文字写本や筆記体写本、ヨセフス、フィロン、初期教父などの引用に表れる異読に関するもの。第3のアパラスは、ヘキサブラの資料（アクラ、シマコス、テオドシアンなど）で、オリゲネスが印を付けた読みに関するもの。この場合、真正なるテキストの読みは、各自が決めなければならない。

それに対して、The Göttingen Septuagint と呼ばれる、J. W. Wevers や J. Ziegler を中心とした Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum がある。これは、ギリシア語聖書の Eclectic の校訂本である。これは、Paul de Lagarde (1827-1891) 以来のオリジナル・テキスト再構築を目指すプログラムを具体化した結果で、そのギリシア語の本文は、一つの写本ではなくて、幾つかの写本の優れた読みをつなぎ合わせた再構築のテキストである。その基になっている写本の収集に関して、ケンブリッジのものよりゲティンゲンは広範囲で、これを越えるものは現在ない。ステマティック理論に従い、収集された写本はすべて古代の編集 (recension) を表す幾つか

の写本群に分けられ、それらの異読がアパラスで一目で分かるようになっている。加えて、各編集者の精密な分析と議論を表したモノグラフもある。編者の判断を信頼する限り、読者には便利な校訂本である。

ヘブライ語聖書テキストの最も普及している校訂版は、R. Kittel の Biblia Hebraica (BHK) である。特に、その第3版 (1927-1937) で、レニングラード写本 (L, Firkowitsch I. B19a : 1009年) が底本になって以来、聖書学者の間で支配的な校訂本となった。その第一アパラスは、異読の代表的なものを示し、第2アパラスで、編者の様々なテキスト修正の提案がなされる。その第7版には、クムラシの断片のアパラスがさらに加えられた。そのキッテルの BHK を改訂したものが、現在の Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) である。違いの主なものは、3つのアパラスの情報を簡略化して一つに統一し、そのスペース分、別冊のマソラーの欄外注 (大) を参照できるように照会番号の欄を設けた。そして、修正の提案についてもっと慎重な姿勢をとるようになった。

BHS と BHK の編集方針は、ある意味で、Eclectic な傾向を持つ Diplomatic 版である。というのは、編者が自分の解釈で散文と詩文の違いを決定して、テキストの配列に違いをつけたり、また編者の判断でスペースを文中に持ち込み段落ユニットを示したり、そのままの写本の形を維持せずに、聖書学の判断をテキストに持ち込んだ。またアクセント・マークやマソラー欄外注 (小) については、レニングラードの底本と違うところがあるのでファクシミリまたは A. Dotan の Adi 版などを参照する必要がある。また、アクセント記号の細部まで見分けがつきにくい印刷となっているのも BHS の問題である。

もう一つの校訂本の試みは、The Hebrew University Bible である。これは、現在、イザヤ書、エレミヤ書のみであるが、その底本に the Aleppo Codex をすえている。このアレppo写本 (930年以前) は、シリアのアレppoのユダヤ共同体が保護してきたもので、学者の間では大戦前より有名であった。だが、律法の大部分は紛失しており、預言書と諸書の部分 (欠損あり) が残されるだけである。この写本のメリットは、中世以前のマソラー・テキストの状況を示す上で最も権威ある現存のヘブライ語写本という位置づけにある。(マイモニデスが論じる最も正確なマソラーの形態と一致する (67行でモーセの詩を書く)。ただし、ベン・アシュールの母音記号の伝承〈ディクドゥケイ・ハテアミーム〉と正確には一致しないことも指摘されている。)

中世に入り聖書の読みが (細部において写経のプロ

セスで)多様化したことが、M. Goshen-Gottsteinの研究によって検証されたが、その点で、大事なのは、中世の写本でマソラー以外の伝承に属すると思われる写本は一つも存在しないことである。つまり、これらの多様性は中世以前のマソラーに帰趨されうることである。彼の写本の歴史研究に基づいて、中世の写本による異説、またゲニザから見つかる中世以前の異説、ラビ文献の引用に見られる異説、そして死海沿岸から見つかる紀元前に遡る聖書断片の異説、そしてフィロンやヨセフス及び古代訳に見られる異説を、アバラタスごとに配置している。ヘブライ語聖書の校訂本としては、The Hebrew University Bibleは完成すれば、最大規模の異説収集になる。加えて、マソラー記号の精密な復元を行い、さらに、欄外注の正確さを徹底させたことも重要である。

問題をふたつ挙げるとするならば、アレppo写本には欠損があると言う点と、聖書全部の校訂が完結するまでは、まだ随分これからも時間がかかるという点である。その点を考えると、BHSとA. DotanのAdi版の併用が实际的であろう。

9. 結びに代えて

現在行われているクムラン断片の整理の中で、聖書テキストの定義について一つの重要な問題が浮上してきている。それは、特定の断片が聖書テキストのものなのか、それとも聖書テキストをパラフレーズしたものなのか、その境界がそれほど定かではないということである。さらにヨベル書やGenesis Apocryphonと言った紀元前2世紀頃の旧約偽典文書が聖書のパラフレーズ的性格を持っていることを考え併せると、この問題はとても深刻である。すなわち、聖書テキストの正確な保護が始まった第2神殿時代は、また、聖書を様々な形で敷衍する時代でもあり、また新たな宗教文書を生み出す時代でもあったのである。この歴史的な文脈で聖書の本文批評を考えるならば、聖書テキストに関して、そこに復元すべきただ一つのテキストがあるのかどうか。もしそういうテキストがあるならば、なぜそう考えられるのか。こういう質問にも答えなければならない。聖書の本文批評は、確かに、高等批評の領域に片足おいている。

[参考文献]

手島勲矢、「初期の聖書註解と本文批評」『オリエント』第38巻第1号(1995年)、33-44頁

手島勲矢、「物語の順序と初期の聖書註解：ムクダム・メウハルの起源について」『オリエント』第39号第2号(1996年)、33-47頁。

手島勲矢、「中世ユダヤ哲学における口伝律法のもうひとつの見方」『人文科学研究キリスト教と文化』第29号(1998年)、99-123頁

Barr, J., *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968.

Bergsträsser, G., *Hebräische Grammatik, Zweite verbesserte Auflage besorgt von J. Blau*, Jerusalem 1982.

Breuer, E., *The Limits of Enlightenment*, Cambridge, Mass. 1996.

Cross, F. M., "The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert," *HTR* 57 (1964), pp.281-299.

De Lange, N., *Hebrew Scholarship and the Medieval World*, Cambridge 2001.

Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.

Ginsburg, C. D., *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, with Prolegomenon by H. M. Orlinsky, Ktav 1966.

Haran, M., *The Biblical Collection: Its Consolidation to the End of the Second Temple Times and Changes of Form to the End of the Middle Ages*, Jerusalem 1996

Jan Mulder, M., *Mikra*, Philadelphia 1988.

Kugel, J., and Greer, R. A., *Early Biblical Interpretation*, Philadelphia 1986.

Maori, Y., *The Peshitta Version of the Pentateuch and Early Jewish Exegesis*, Jerusalem 1995.

McCarter, P. K. Jr., *Textual Criticism: Recovering the Text of the Hebrew Bible*, Philadelphia 1986.

Reybolds, L. D. and Wilson, N. G., *Scribes & Scholars*, Oxford 1968.

Seeligmann, I. T., *Studies in Biblical Literature*, Jerusalem 1996.

Talmon, S., "Aspects of the Textual Transmission of the Bible in the Light of Qumran Manuscripts," *Textus* 4 (1964), pp.95-132.

Talmon, S., "The Old Testament Text," *History of the Bible: From the Beginnings to Jerome*, vol.1, Cambridge 1970, pp.159-199.

Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 1992.

Tov, E., *The Book of Jeremiah*, Jerusalem 1997.

Turner, E. G., *Greek Papyri An Introduction*, Oxford 1968.

Yeivin, I., *Introduction to the Tiberian Masorah*, translated by E. J. Revell, Scholars Press 1980.

Wüthwein, E., *The Text of the Old Testament*, Michigan 1979

各文明における本文批評と解釈の比較と展望

——聖典の伝承と解釈をめぐる座談会報告を中心にして——

丸井 浩

一 はじめに

私たちA02班は、古典研究の方法論的地平の基層部分をなす〈本文批評と解釈〉を旗頭にして、ユダヤ学、聖書学、中国学、およびインド学・仏教学の各分野の専門家が、それぞれ固有の研究課題を掲げつつも、随時、開催されてきた調整班研究会において一堂に会し、他の研究分野の発表に耳を傾け、かつ活発な意見交換を交わしてきた。本節では、本来なら、その4年間にわたる調整班研究の集大成に相当する、きわめて重い論述が展開されなければならない。調整班代表者である関根清三先生より戴いたタイトルが「各文明における本文批評と解釈の比較と展望」。しかし、到底その任に堪えない、文字どおり非力非才な筆者にとって、唯一思いついた代替の手段が、相応のテーマを設定して座談会を開き、その内容をまとめて報告する、という形式であった。

幸いその趣旨を、関根先生をはじめとする班員の皆様にご理解いただき、平成14(2002)年11月4日の調整班研究会最終回の中で、班員8名にゲストスピーカーとして下田正弘氏を加えて合計9名の参加者による座談会が開催された。そこで以下では、その座談会の報告を中心に行い、そのほかその座談会の後に行われた、テキスト解釈の方法論をめぐる討論の報告も添えて、筆者なりの締めくくりとしたい。

二 座談会報告

まず、座談会の日時・出席者等は次の通りである。
(A02班座談会)(調整班研究会最終回の中で)

- ・日時 平成14(2002)年11月4日(月)15時—17時30分頃
- ・場所 東京大学法文2号館多分野交流演習室
- ・出席者 9名(敬称略)
〈イスラエル〉 関根清三 守屋彰夫 手島勲矢
〈中国〉 大木 康
〈インド〉 丸井 浩 金沢 篤 後藤敏文 吉水清孝
下田正弘(ゲストスピーカー)
- ・司会進行役 丸井 浩
- ・補佐員 1名(録音担当)

なお参加予定者に仏教専門の研究者が含まれていなかったため、急遽、丸井の判断によって下田正弘氏をゲストスピーカーとしてお招きすることになった。

この座談会に先だって、手島勲矢氏から「(旧約)聖書学における〈解釈〉と〈本文批評〉の関係——校訂テキストへの二つのアプローチ——」と題する研究発表がなされ、引き続いて、その発表をめぐる討論が行われた。以下の座談会の中で、「さきほど手島先生が云々」という趣旨の発言があるのはそのためである。座談会のテーマは、数日前に電子メールで丸井から、ごく大まかな素案が班員に提案されたにすぎず、最初の議題提示とある程度の議論の方向付けが丸井によってなされてはいるものの、基本的には自由討論の形式である。タイトルを「聖典の伝承と解釈をめぐる」としたのは、結果的にそのような内容の座談会だったということから、筆者が勝手に付した仮題にすぎない。

座談会の報告記事作成にあたっては、まず丸井が録音テープを起こし、適宜、整形をほどこして草稿を作

成した上で、次に参加者全員に電子メールで草稿（の一部）を送り、チェックをお願いした。そして当人からの修正等の申し出や、誤字・脱字等の指摘を受けて、丸井が最終稿を完成し、さらに関根清三先生に最終チェックをお願いした次第である。

まことに残念なことには、時間的な制約と紙面の関係から、座談会のすべてを再現する報告記事の作成には至らなかった。再現できた部分は全体の三分の二相当であり、残された部分は丸井によって要約されたものであり、かつ、最後に聖典の翻訳等をめぐってなされた活発な討論の部分は、割愛せざるをえなかった。

また、草稿のチェックを依頼したのが年末のあわただしい時期で、しかも非常に時間的に逼迫した中でのお願いだったため、参加者全員に十分に筆を入れて書くことはできなかった。結果的に、話口調の程度などにかなりの不揃いが出てしまったことも、はなはだ遺憾である。これらの点も含めて、およそ座談会の進行やその報告記事に何らかの不備があるとすれば、それ

はすべて、立案者であり進行役であり、かつ報告のまとめ役でもある筆者が負うべき責任である。

とはいえ、このたびの座談会の成果に、筆者は実のところ満足している。四年間にわたる、人文学としては異例ともいえる、この大規模な研究プロジェクトの最大の意義（の一つ）は、さもなければ恐らく知り合うこともなかったであろう、さまざまな分野で地道な研究を積み上げてきた古典研究者諸氏と、千載一遇ともいえる出会いをなし、さまざまな思いが交錯しつつも、どこか深いところで通じ合っているような、えもいわれぬ充実したひとときを共に過ごす機会が得られたこと、ここにあるのではないかと筆者は思う。その意味では、研究期間の最後に、自由な雰囲気の中で、それぞれの立場から意見を出し合う刺激的な場が設けられ、その記録がこうして文字にできたことは、無上の喜びである。あらためてこの場をかりて、座談会に出席して下さった先生方、ならびに草稿を丁寧にチェックして下さった皆様に、深く謝意を表します。

座 談 会 「聖典の伝承と解釈をめぐって」

丸井 月日の経つのは本当に速いもので、この特定領域研究「古典学の再構築」が本格的にスタートしてからすでに4年が過ぎようとしています。しかしこの間に、「古典」とは何か、「古典学」とは何か、などといった根本的な問題について、異分野の研究者間でじっくりと話し合う機会はそれほど多くなかったように思われます。そこで最終的な調整班報告書をまとめるにあたって、私たちA02班（本文批評と解釈）として、何か最後に座談会のようなものを開いて、異なった研究領域（A02班においてそれは〈イスラエル〉〈中国〉〈インド〉のことですが）で、古典、古典学、本文批評、あるいは解釈などの括りのもとで自由に討議し意見交換を行い、いわばもう一度原点にもどってはどうだろうか。そうすれば、この4年間のプロジェクトの成果もある程度総括されることになるだろうし、同時に、将来の共同研究のさらなる可能性、方向性をさぐることができるのではないか。そのように考えた次第です。

では具体的にどのようなテーマで座談会を行うのか、ということになりますが、お手元にお配り

したものは、私の独断と偏見によって、しかも短時間で思いつくままにでっち上げた素案ですので、あくまでも目安にすぎません。ただゼロからスタートするよりは多少ましでしょうから、念のため原案の骨子をまず確認させていただきます。便宜上、次ぎの6項目に分けて整理しました。項目名だけ読みますと、「1. 聖典の伝承」「2. 聖典の解釈」「3. 聖典・伝統知と論理的思考・理性の相補関係とせめぎあい」「4. 神・仏（一切智者）・聖人と人間」「5. 西洋近代と土着伝統との出会いと対立軸」「6. 古典と古典学」という六つです。ただ恐らく今日の座談会で、これらのすべてに涉って満足のゆくような討論を交わすことは、到底不可能でしょうし、また各項目は決して互いにexclusiveな関係にあるわけではなく、一つの項目を論ずれば他の項目にも大きく関連するといったこともあるでしょうから、ともかくまず1と2の問題を絡め合わせながら議論していきたいと思えます。

つまり、「聖典の伝承」と「聖典の解釈」という二本柱を立てます。いうまでもなく、これは一

方においては、読まれ継がれていくべき言葉としてのテキストが歴史上のある時点で成立し、そしてそれが形を変えながらも、何らかの固定した聖なる文言として伝承されていくという側面であり、もう一つは、その聖なる言葉からいかなる意味を読みとっていくかという解釈の問題があり、相互に密接に関係しあっているものの、一応、別の切り口として分けることが可能と思われる。

なお、ここで「古典」という言葉を使わずに「聖典」としたのは、これは私たちの調整班の構成メンバーが、ユダヤ学・聖書学、インド学・仏教学、それに中国学のいずれかに属しているという事情と関係があり、例えば聖書であるとか、インドの宗教典籍ヴェーダであるとか、むしろ「聖典」と呼んだ方がふさわしいテキストに重きを置く分野ではなかろうかと判断したからにすぎません。

ではさっそくこれから、いくつか具体的なトピックへと入っていきたいと思います。まず「著者問題」ですが、たとえばインドではミーマーンサーという聖典解釈学の伝統が古くからあり、彼らの主張によればヴェーダという聖典は、永遠であり、始まりがなく、著者がいないとされていますが、これと対立するのが論理的思考を重視するニヤヤという哲学の伝統であり、こちらは対照的にヴェーダには神という著者がいると考えます。いずれにせよ彼らのもとでは、聖典の權威の擁護・弁証と、聖典に著者がいるか否かという問題が非常に深くつながっております。はたしてこれはインド特有の問題なのか。それとももう少し広がりをもった事柄であるのか。まず手始めにこのような著者問題を起点として、座談会に入りたいと存じます。どうでしょうか、まず中国学の立場から大木さん、ご発言いただけませんかでしょうか。

大木 私自身の専門は通俗小説であり、扱っているのも長い中国の歴史からみればかなり最近のテキストですが、しかしこの特定領域研究において中国のことを問題にしようとする場合は、やはりそうした通俗的なものではなく、いわゆる経学ですね、つまり中国には伝統的に経書の学問というものがあまして、その経書、経学のお話をするのが、たぶん一番かみ合いがよいだろうと思います。通俗ものが研究されるようになるのはせいぜい20

世紀に入ってからのもので、それはそれでまた特殊な問題を含んでいるとは思いますが、ともかく以下は経学に焦点をあててご説明いたします。

そこで経書の著者問題、あるいは經典の伝承ということになりますが、ある意味で中国の場合はかなり単純と言っていきたいと思います。つまり中国はいわゆる儒教の伝統というのがありまして、儒教というのは、もともと「六経」と総称される六つの經典を経書として、すでに価値ある聖典として定めており、そしてなぜ経書が経書として認められるのかといえば、それは「聖人」の語った言葉がそこに収められているから、あるいは「聖人」の行動がそこに記されているからだ、という具合に「聖人」を持ち出して經典の權威を裏付けようといえます。

さらに伝承、あるいはテキストの成立ということですが、勿論、古い時代は口伝という形で伝えられたのだと思いますが、ともかく「六経」（実は後に「楽経」が失われて、いまでは普通「五経」と呼んでいるのですが）という形で経書が成立したのが孔子の時代であり、孔子という人がそれまでであったテキストを校訂して経書として定め、それが今日伝わっている、ということになっています。

このように経書という聖典の成立と伝承ということは、ごく大雑把な話としては非常に単純なことになりますが、ただし言うまでもなく、孔子さまが定めたテキストがそのままの形で残っているわけではありません。確かに現在、中国の各地で考古学的な発掘の結果、お墓などからいろいろな書物は出てきてはおりますが、しかし経書の場合、現物の書物としてはせいぜい遼っても宋代までであり、恐らく10世紀ぐらいの木版印刷によるものが最古のテキストということになろうかと思えます。

一方、解釈の問題ですが、経書の文言はある程度固定しているのですが、解釈となるとかなり自由度が高くなるのでして、同じテキストが解釈次第で、右翼にも左翼にもなってしまうのです。たとえば、よく言われるところでは、朱子学にしても陽明学にしても、同じ經典の文字をどう解釈するかで、まったく違った哲学なり思想体系が構築されているということです。たしかに、そのような読み取りの歴史の中で、場合によって経書の文言自体にも重大な変更が加えられることもあ

りましたが、基本的には経書という固定された聖なる言葉の世界があって、そこからさまざまな思想が形成されていく、ということだろうと思います。

丸井 解釈は多様であっても経書の文言は固定されているということですが、しかし、同一箇所に対する相異なる読みの伝承の共存などという状況に直面して、読みの伝承に批判の目が向けられるようになるのは、清朝考証学の時代まで待つことになるのでしょうか。

大木 いやもっとずっと古くからあります。すでに漢代、あるいは唐代のいわゆる訓詁学までさかのぼります。そもそも孔子さまがテキストを定めたということだとしますと、孔子さまの時代には一つの形であったはずですが、ところがそれぞれの経典、例えば詩経なら詩経、書経なら書経でもって、それを代々伝承していく家系の違い（家学による伝承）や地方の違いによって、やがて読みの系統が分かれていった形跡があり、また秦の始皇帝の時代にはいわゆる焚書坑儒ですべて経書は焼かれてしまったことになっていますので、それがどこそこの家の壁から出てきたなどということ、漢の時代になると、ふたたび資料を寄せ集めて改めてテキストを確定しなおす国家事業が展開されたわけです。ですから、経書のテキスト伝承にはいくつかの節目があって、特に前漢の終りぐらいの時期には、一度ほろんでしまったようなテキストが確定されなおし、それがまた後代に伝承されていくということになります。

こうしてテキストの伝承と解釈とが密接な関わりをもって展開し、そもそも家学としてテキスト伝承の系譜が分かれていたのも、その背景に解釈の違いがあったはず。ただ学問として、いろいろな読み・解釈の可能性の中から、理論立てて正しいものを選び取っていこうという思考法が確立するのは唐代です。『五経正義』という注疏、つまり注釈の注釈が、五経それぞれに付せられました。これは王朝が作った国定のテキストですが、この『五経正義』には正しい読み・解釈だけが記されているのではなく、注疏の部分では対立する読み・見解を取り上げ論じた上で、最終的に正しい説を結論として導くという論述方法をとっており、これは仏教の影響ではないかとも言われています。

丸井 必ず結論が出るのでしょうか。

大木 必ず出ます。ともかく、中国の学問を大きく整理する時に、よく漢・唐の訓詁学というものが一つの柱として立てられます。つまり経典の文言をこと細かく検討して、どの文字が正しいか、あるいはこの文字はどのような意味か、ということにもつばら則した学問の伝統があります。それに対して、宋の朱子学、明の陽明学というのは「性理の学」と言われまして、経書から出発はするものの、むしろ眼目は抽象的な哲学、思想体系を構築することにありました。そしてそのあとに清朝の考証学というものが続きます。これはいわば漢・唐の訓詁学が復古した形であり、「漢学」と呼ばれることも多いのですが、朱子学・陽明学に対する一種の反動であって、理屈ばかりこねて抽象的な議論をしても無益であり、きちっとテキストを読みましようという運動になるわけです。だいたいこのような流れではないかと思います。

丸井 そうしますと訓詁の学が盛んであった漢・唐の時代にも沢山、経書のテキストが編集されたのでしょうか、それらはまだ写本の形であって、木版印刷になるのは宋代ですね。どうなのでしょうか、印刷術が発達する以前に書かれた写本はいまだに中国に残っているのでしょうか。

大木 それが残っていないのです。

丸井 残っているとすると、むしろたとえば日本に古い中国の写本が保存されている場合があるということでしょうか。

大木 そうなんです。ただし部分的に残っているだけです。

丸井 しかも中国の学者は、そうした古い写本をあまり重視しないとお聞きしていますが、いかがでしょうか。

大木 そうですね、いちおう清末になると日本との国交も回復して、明治時代には中国の学者が日本に来てからは、日本に古い写本があると知って、確かにびっくりして複製本なども作りはするんですね。ただ、突然発見された資料よりも、代々伝承され認定されてきたテキストに価値を見出すとい

う考え方があるのではないのでしょうか。つまり、いろいろな人の手が加わっているもののほうがいい、という考え方なんでしょうかね。

関根 それはおもしろいですね。今年6月に京都でおこなわれた調整班研究会でのご発表でも、大木先生は『大学』の読みを朱子と王陽明がともにかなり大胆に読みかえている事例をとりあげられ、たしか格物思想に関連して、朱子が「格物致知」の「格」の字を「至」と訓じ解釈したのに対して、王陽明はおなじ「格物」の「格」を「正」と解釈し、たがいに新しい思想をそれにもとづいて構築しようとしたというお話をなされて、大変興味深く伺ったのをおぼえております。

そこで質問ですが、ひとつには、たとえば訓詁の学においてある特定の読みを選び取る場合、彼らはその実証を行っているのかどうか、もうひとつは、朱子にしても王陽明にしても、どうして自分の思想を勝手に表明しないで、わざわざ經典に依拠して、その文言の読み変えという縛りを自分につけなければならなかったのか、この二点をお伺いします。

大木 彼らなりの実証はおこなっていると思います。それから二つめのご質問ですが、そうですね、そこはやはり經典だからではないか、というのが答えなんですけど。

関根 つまり、長い期間にわたって伝承され続けてきたテキストに則らなければならないという考え方なのでしょうか。

大木 そうだと思いますね。たとえば極端なはなし、革命思想でさえ、經書の中にその典拠を求めるわけです。つまり清末の革命家たちは『礼記』の「大同」という文字の中に一種の民主主義を読み込んでいるのです。

関根 それはやはり聖人である孔子がそのように語られているから、ということになるのでしょうか。

大木 結局、そこにもどってしまうんですね。

関根 聖書の場合ですと、神が語った言葉であると考えているので、そこにもどる必然性がもう少し強いように思うのですが、あくまでも人間である孔

子が語ったということだと、それは真理ではなくてひとつのストーリーではないか、といった批判的視点は、たとえば性理の学などにはなかったのでしょうか。

大木 それはなかったですね。ただし近代に入りますと「疑古」という考え方が起こってきまして、そこではじめて經書全体を相対化するという視点が出てくるのでして、それまでは右翼も左翼もすべて孔子さまの言葉から出発しなければならぬ、ということだろうと思います。

丸井 疑古は清朝から始まるのでしょうか。

大木 中華民国以後です。はたしてそのように断言できるのかどうかはわかりませんが、むしろもうヨーロッパの影響を受けてからのことだろうと思われれます。

守屋 ここで少し別の角度からご質問致します。經書が經書たりうるのは「聖人」の言葉であり、「聖人」の行動を記しているからだということ、孔子は「聖人」として敬われているということですが、その「聖人」という意識は中国の場合、どの程度、宗教性があると理解したらよろしいのでしょうか。つまり我々が「聖人」というときは、人間なのか人間を超えたものなのかというように、かなり宗教性、超越性が付与された概念のように思われますが、孔子を「聖人」と呼ぶ場合は、あくまでも人間と見なしているのでしょうか。

大木 あくまでも人間なんですな。

守屋 そうしますと、その「聖人」と書かれたものとの関係についてですが、つまりユダヤ教、キリスト教ですと、聖書自体が超越性を帯びた特別なものとされていきますが、今のお話ですと、經典の權威というものは、宗教の超越性に依らない、あくまで伝統の重みからくるものということなのではないでしょうか。そのあたりが、おもしろいと思います。

大木 そうですね、たとえば孔子以前にも堯、舜、周公といった聖人がいたとされ、いずれも非常にすぐれた人徳もそなえていたと考えられていますが、人間をはなれた存在として見られているわけではないですね。孔子さまも、理想的な人間というこ

とですね。「楽聖ベートーベン」はどうかわかりませんが、詩作に秀でるとたとえば「詩聖杜甫」などという表現が使われます。中国語でいう「聖」という概念は、やはり人間の中のすぐれた人であって、決して超越的な神様ではない、ということがあると思います。それから、これは特に後代、朱子学、陽明学でははっきりと出てくる考えですが、何のために経書を読むのか、何のために学問するのかといえば、究極めざすところは「聖人」になるということです。「聖人学んで至るべし」という言葉がありますが、とにかく聖人になれるんだということです。もっとも、最近ではどうも聖人になった人はいないようですが。

後藤 言葉というのは中国では人間世界だけのものですか。神様の言葉というのは考えないのですか。

大木 道教の世界でしたら、いわゆる「お筆先」のようなものが残っていますよね。

金沢 中国でいう聖人というのは、「一切知者」とは違うのでしょうか。あるいは、中国では全知全能という概念はないんですか。

大木 ないと思います。ですから、聖人というのは一切知者とは違うはずですよ。

金沢 そうしますと、聖人か聖人でないかは、あくまで相対的な違いになりますね。

大木 そのとおりだと思います。

金沢 インドですと、すべてを知り尽くしている人（ないし神）とそうでない人との間には、絶対的な区別がありますが、中国にはそのような区別がないわけですね。

大木 ないですね。たとえば、舜という人がなぜ偉いのかという理由が『史記』に書かれています。それによりますと舜は子供の時、継母にひどくいじめられて殺されそうになったにもかかわらず、それでも継母を恨みませんでした。だから聖人なのですとあります。

後藤 中国語で「全知全能」という表現を使う場合でも、その人のもっている知識と能力すべてを注ぎ

こむということであって、決して神のようにすべてを知り尽くし、何でもできるという意味ではないようですね。

大木 そうですね。ですから、人間でありながら普通の人とくらべて、仁であるとか孝であるとかという点で高いレベルにあるということで聖人と呼ばれているんですね。

金沢 そして中国では時代によって聖人の顔ぶれが変わりますよね。

大木 たしかにそうですね。ですから孔子廟の中が、孔子が真中であることは勿論変わらないのですが、その周りにいわゆる配祀といって、お弟子さん、あるいはそれに同等に連なる人も祭られるのですが、これは時代とともにふえていきます。朱子なども後から加えられるわけです。

丸井 入れ替わるのではなく、ふえていくんですね。

大木 そうですね、あいつは引きずり下ろせということは、どうもないかもしれませんね。

後藤 少し話題はずれるかもしれませんが、中国ではかなり古くから小学という伝統がありますね。そうしますと、解釈学のもとに文字学・音韻学などが動員されるのでしょうか。

大木 勿論そうですね。

後藤 それも解釈に使うわけですね。

大木 使いますね。

手島 その点については是非ともお伺いしたいことがあります。これは聖書学において一つ大きなポイントになるのですが、ヘブライ語というのは死語だったんですね。それで18世紀から19世紀にかけて科学的文法学を発達させることになるのですが、しかしユダヤ教文献を読む者にとっては、少なくとも書き言葉としては、一度も死語であったためしはありません。常に書かれつづけてきた productive な言葉だったんです。しかも同時にヘブライ語は聖書の言葉であり、古典語としての位置を占めていたわけです。

それとの関連からお伺いするのですが、中国の文献の場合、孔子さまの生きていた春秋時代と、たとえば清朝の時代とでは、中国語という言語は、どの程度一貫性あるものとして意識され、またどの程度時代ごとの特殊性をもった断絶性をもつものとして意識されていたのだろうか、という疑問があります。つまり、どこかの時点で言語の断絶性が深刻に受け止められ、中国語の文法を整理する必要性を感じたのだろうか、あるいはその必要性をまったく感ずることなく近代に至っているのだろうか。どうでしょうか。

大木 そうですね、ともかく経書が書かれている言葉の性格が、ひょっとすると、ある意味でサンسكريット語の位置付けと近いのかもしれませんが、中国語でも文語と口語の開きは非常に大きくて、文語の世界は基本的に変わらずに書き言葉とせずと伝承されてくるわけですね。ですからたとえば、これは現在の中国の状況を例にした話ですが、中国は広いですから地方の差が大きな方言の差を生むわけですし、広東省の人は広東語の発音で論語なら論語を読み、蘇州の人は蘇州の人でその地方の方言で読み、お互い発音はまったく違っているのですが、読んでいる文字は同じ漢字であり、そこから同じ意味を読みとっているわけです。ですから、やはり文字が定着しているということが、大きな意味をもっているということなのでしょう。

手島 そうしますと、そこには漢字とアルファベット文字との違いが関係しているのでしょうかね。ともかくヘブライ語の場合は、中世の10世紀、11世紀になって突然、文法が意識されるようになり、それ以後は文法的な分析を盛んに援用した上で、聖書そのものがいったい何を語ろうとしているのかという、訓詁学に近いかたちの注解が忽然と現れてくるんですね。しかしユダヤ人はミシュナ、タルムードも見ればわかるように、ヘブライ語はずっと使い続けているんですね、ある限定的な意味では。ですからどうして中世になって突然、ユダヤ人がヘブライ語の文法を意識するようになったのか、という疑問が生ずるわけです。中国語もヘブライ語と同じように聖典語、古典語とせずと使われ続けているということで、ある種似たような事情が見られるのではないかと考えまして、お伺いしたわけです。でも中国の場合はどうも違

うようです。そもそも文法という括りにあたるものというのは、どんなものなのでしょう。

大木 はたして文法というものがあつたんですかね。

丸井 中国語の古代のテキストがよく読めなくなるという危機感はなかったんでしょうかね。

大木 そうですね、いや勿論あるとは思いますがね。

丸井 難解な語彙とか外来語の意味を解説した辞書は、中国でも古くからありますよね。でも文法書にあたるものはなかったんですかね。

大木 そうですね、ですからどうも中国の伝統的な言語学というのは、音韻とそれに訓詁、つまり文字の二本柱からなるといえるのでしょうかね。言葉がどのようにならんで、どのような文の構造をなすのかということ、考えてみますと中国では、ほとんど問題にならなかったようですね。

手島 ではお伺いしますが、名詞とか形容詞とか、われわれは漢字で表現していますが、ではこれは日本人が考え出した言葉なのでしょう。

大木 ええ、そうだと思います。たぶん昔の中国には、そのような品詞の概念はなかったと思います。勿論、中国語という言語にも文法と呼ぶべき何らかの規則はあるはずですが、漢字の場合にはいちおう、一つの文字に一つの音と一つの意味、つまり一字一音一義という原則がありますが、しかし文字によっては音が変わると意味も変わる場合があります。たとえば、「冠」という字を、今日でいうところ一声（平声）で読めば名詞の意味になり、四声つまり去声で読めば、「冠をかぶせる」という動詞の意味になります。そこでもしたたとえば経書で「冠」という字が出てきたときには、これをどちらの意味かはっきりさせるために、平声で読めとか、去声で読めとか指示する記号を注釈家が書いたわけです。これは基本的には単に音の問題であり、それから意味の問題なんですけれども、あとで考えてみれば名詞か動詞かという文法（品詞）の問題でもあったということなんです。

手島 しかしシステムとしてそのような品詞の区別は必要なかったんですね。

大木 そういうことですね。

後藤 あの、おもしろいのは、わたしたちに役にたつのはカールグレンの文字学ですが、しかしフォン・デア・ガーベレンツのようにシナ語の文法を研究して、まず彼が最大限の努力を注いだのは動詞か名詞かという限定の仕事だったんですね。

大木 そうなんですよ。ただ先ほども申しましたように、一つの文字で名詞の意味にも動詞の意味にもなってしまうものですから、そういう点ではつかまえてくれないですね。

金沢 ちなみに句読点というのは中国語の場合どうなのでしょう。やはりあるんですよね。

大木 あります。ただこれはなぜそうなのかよくわかりませんが、印刷の段階ではいわゆる白文で、句読点は付いていません。言いかえまして著者は点を付けません。テキストを読む時に点で切っていたり、爪で印を付けたりするのです。ものによっては、どこに点を付けるかで意味がかわってしまうわけですから、直接的には本文批評というよりむしろ解釈の問題だといえるでしょうね。

丸井 どうなのでしょう、点と丸の区別はあるんですか。

大木 ああ、それはなかったですね。それは20世紀に入ってからできた区別です。「新式表点」という言葉がありまして、近代に入って、古典のテキストが新しく印刷される段になって、点とか丸とか付けるようになりましたが、以前は基本的に点だけでしたね。

金沢 いまの中国人はどうでしょう、古典はすらすら読めるものなんですか。

大木 読めないでしょうね。

金沢 文字の障害がもちろんあるでしょうけど。

手島 とすると、それは文法の問題になるのでしょうか。いまは文法があるんですか。

大木 いまはありますね。古漢語語法というものの体

系をきちっと記した本も出ています。ただ、それはある意味ではヨーロッパ的な言語学をもとに作っているというか、あてはめて作ったものだという感じがしますね。

守屋 中国語の古典テキストは、いつごろまで読めたのですか。

大木 これはむずかしいですね。つまり、白話と呼ばれる口頭言語の世界と文芸の文字言語の世界が完全に乖離してしまっていたから、昔の人でもそれなりに訓練しないと読めないわけで、この事情はずっと変わらないでしょう。訓練の過程が重要だと思います。

丸井 中国では翻訳よりも注釈を重んずる傾向が強いということをお伺いしましたが、五経に対する注釈書というのは、いつごろの時代まで書かれたのでしょうか。

大木 いやそれは現在でも続いていますよ。ただ、現代あるいは、私のように明・清時代の研究をしておりますと、やはり朱子学の解釈というのが、これはもう東アジア全体、日本も含めてですが、ものすごい権威を持ってしまいましたので、朱子の解釈というのは、それを批判するにせよ、しないにせよ、大きい存在であることは確かでしょう。

丸井 清朝考証学の時代には、あまり注釈は書かれなかったのでしょうか。

大木 ですから書かれなかったということはないです。もちろん書かれていますよ。

丸井 ただ、朱子や王陽明のような敷衍した解釈ではなくて、もっと素朴な注釈が書かれているわけですね。

大木 ええ、そういう形で書かれているわけですね。ただ、そうですね、清朝考証学はよく、満州人の時代で一種の思想統制が強くなって、自分の考えが言えなくなったと、だからそのような抑圧された中で煩瑣な考証にのめり込んだと、このように説明されることがありますけど、さきほど手島先生がユダヤ学について言われていたお話を聞いていても思ったのですが、ひょっとして本当はその逆

ではないか。つまり、文字の伝承されてきたテキストを、まあ清朝の考証学にもいろいろな派がありますから一概には言えませんが、特にラディカルな考証学者たちは、読みをどんどん改めてしまいます。その時、最後によりどころになるのは何かというと、もちろんセンスが一番重要でしょう。「この読みは何だかおかしい」、「I don't like it.」という感覚がまずなければ始まらないでしょう。しかしそれだけではだめで、そこに証拠とロジックが必要となる。ですから清朝の考証学者たちは、いろいろ文献を調べて、ここにこうあるからこうだ、だからこの読みを「私が」なおします、という具合に、結局最後に出てくるのは自分なんですよね。学者の主体性という点からいえば、むしろ抑圧どころではなく、私が論理と証拠をもって読みをかえるんだ、という批判の意識が高かったのではないのでしょうか。

関根 ロジックには二つあって、対応性と整合性ということがありますね。さきほどの手島先生のお話ですと、或る言葉は或る時代にはこういう特定の意味で使われたと、その精神史的あるいは文化史的背景で特有の意味を確定して行く。聖書学で言う伝統的方法ですけど、それによって明らかになった語の意味の場と対応しない読み方は排除して行くということになるでしょう。つまりロジックの対応性に注目した方法ですね。それに対してもう一つ、整合性に注目した読みの修正というのもあり得る。全体の文脈に内在して読んで行き、こういう読みだと文脈に整合しない、矛盾点が出て来る、だからその読みは捨てようといった、推理の組み立て方ですね。これも考証学のロジックとしてもう一つ考えられる。中国の場合も、その両方があると整理していいのでしょうか。

大木 両方ありうると思います。つまり文脈的な整合性はもちろんのことでしょうが、ほかのテキストを証拠に、というのは同時代における用法をもってきているわけですから、ある意味では対応性としてのロジックに訴えているということでしょう。

関根 あ、著者問題から「聖人」の問題に入り、いつのまにかロジックの話にまで発展してしまいましたが、仏教の、真理を悟った人としての仏陀と孔子の関係はどうなのか、あるいはモーセとの関係はどうなのか。そのあたりの話題へと移って行

ってはいかがでしょうか。

丸井 それでは特別ゲストとしてお招きしました下田先生に、そのあたりのご説明を戴きたいと思えます。どうぞよろしくお願い致します。

下田 本当に今日はお招き下さりましてありがとうございました。仏教はインドでは特殊でして、その分おもしろいと思うのですか、その前に今日のみなさんのとても刺激的なお話を聞いていて、これが問題なんだと自分なりに思い至ったことがございますので、はじめにその点をお話し致したいと思えます。

それは「聖典性」という問題です。これは仏教でも著者性を超えるんですね。仏教の場合はインドでは特殊で、歴史的、ヒストリカルに始まる、つまり founder がいるわけですね。仏陀が言葉を発するか発しないかは大問題になってまして、もし発しなければ真理は顕われてこない、という意味で、仏教の伝承自体、非常に歴史的な意識を持っていると言えます。ところがその仏陀の言葉は真理である。そしてその真理性の根拠は何かと言えば、決してたまたまの歴史的存在者にあるわけではないはずで。一方ではバラモン・シュルティと呼ばれる、伝統の中の永遠なる言葉にその問題をゆだねることもできない仏教のテキストがあるわけです。そしてこの問題は仏教のその後の展開にずっと尾を引いていくのですが、まあそのようなことを考えながら、皆さんのお話をお聞きしていました。

そうしますと、この「本文批評と解釈」という立場から、現在あるテキストをわたしたちがどう読んで、いったい自分はどうのようなテキストを再構成して、どのような意味に辿りつこうとしているのかといったことが問題となった時に、さきほどの「歴史性」と「解釈」、とまあ私なりに大雑把に表現しますと、この問題が出てきます。そこで、扱うテキストが通俗的なものであるか古典であるかによって違いがあるでしょうが、とりわけ聖典というものは、歴史という言葉をも包含する大きさを持っていると思えます。たとえばその国の歴史を語る書物であれば、それはやはり聖典になるわけですね。ということは、歴史的な批判にさらされるような実証的な読みは、場合によっては拒絶されるかもしれない。そうすると、現代の研究者が古典である聖典に向かっていく時に、

まあいろんなアプローチがありうるでしょうが、さきほど手島先生がトラーには七十の顔があるとおっしゃいましたが、多様な解釈の余地を残すことに意味がある。しかしなぜそこに意味があるのかと問えば、結局、聖典性の問題に関係してくるのではないかと思うんです。聖典性のありようとして、多様性とか、すべてが顕わになっているわけではない、潜在的な可能性をテキストの意味として残していこうとする。そして仏教はあきらかにそのような意味を残す解釈法をもっています。

そうしますと、歴史的な事実を研究していった、いわゆるオリジナルな形態を再現していくという時、たとえば手島先生のお話しされたトラーのマソラー・テキストの場合、現在伝承されている、後代の注釈や注記・母音記号などが付されたテキストは読めるとしても、これはもとの形態ではないということで、後代付加され変容された部分をそこから削除していくと、母音記号のない子音記号のみのテキストになり、読みやすさ、分かりやすさが剥ぎ取られた、ある種得体の知れない原テキストが、いわゆる歴史研究の結果、再構成されてしまいはしないだろうか。そうしますと、まさに「難しい読みが好ましい」(*lectio difficilior praefenda*)という原則にしたがった結果、本当に分からないものを再構成して、その事実を研究者が会おうとしているのかどうか、ですね。

手島 ロジックの矛盾ですね。読めないテキストが出現しますね。だれにも読めないテキストが。

下田 そういうことなんですね。そうしますと、歴史性とか歴史的事実とか言いながら、あの、まったくそのことを無視しているわけではなくて、これはその、写本をもとにテキストを復元していく時には、それこそ写本は物質ですから、まずは形のある文字を客観的なものとして写していくことから始めなければならないのだけれども、それが広くはテキストであり、さらには sacred なものであるということの意味ですね。つまり近代の理性的思惟を適用しようとする対象としてのテキスト自体が、そうした手続きを経て接近しようとする、かえって得体の知れないものになってしまうような、聖典性とも呼ぶべきものを元来抱えているのではないか、もう少しその点に思いをいたす必要があるのかな、と……。

丸井 下田さんね、いまお話されていることは大変興味深くかつ重要な問題提起を含んでいると思いますが、内容的にはむしろ第5のテーマ「西洋近代と土着伝統との出会いと対立軸」と密接な関係にあるようです。関根先生から聖人の問題が仏教ではどうなのか、というご質問を戴いておりますので、とりあえず、その問題にもどってみたいと思うのですが、いかがでしょうか。

下田 承知しました。どうも前置きが長くなってしまってすみません。

丸井 さきほど聖人の話題の時にも金沢氏が言及されましたように、インドではこれに対応する重要な概念として「一切知者」があります。仏教徒にとって仏陀は一切知者であり、ジャイナ教徒にとっては開祖マハーヴィーラが一切知者。さらにヒンドゥー教徒にとって一切知者は彼らが信奉する神にほかなりません。

ところで、ヴェーダ聖典の権威を認めることをもって正統派と自認するパラモンの哲学者たちの中には、ヴェーダ聖典の著者は全知全能なる神であると見なし、ヴェーダの信憑性は著者たる神の絶対性から論理的に導出しようと主張しました。しかしこのような立場はむしろ非正統的であって、ヴェーダ聖典の解釈体系とその祭祀儀礼宗教の理論体系の樹立をめざした、ミーマーンサーという学統においては、ヴェーダの権威はヴェーダ以外のものから引き出し得るとは考えず、ヴェーダの信憑性はヴェーダ自身に本来的にそなわっていると強弁しました。彼らにとってヴェーダは作り手のいない、永遠なる真理の言葉であり、神々をも超えた存在で、いわばヴェーダ聖典が神のようなものですね。

ヴェーダのことをインドでは伝統的に「シュルティ」と呼んで、これを日本語では「天啓聖典」などと訳しますが、この語は「聞く、聞こえる」を意味する動詞シュルから派生した名詞で、聖なるこの真理の言葉がある人たちに、いわば啓示のごとく聞こえるということからこの呼称が生まれたなどとよく説明されますが、後藤先生、実はヴェーダ文献では、言葉は聞こえるのではなく「見える」と表現しているほうが多いということでしたね。

後藤 「見える」のほうが多いのではなく、実際見る

んですよ。「シュルティ」はやはり「学習されたテキスト」ということでしょう。ヴェーダ詩人であるカヴィがヴェーダの文句を感得するという場合は、例外なく「彼は見た」(apaśyat) と言っています。

丸井 例外なく「見た」なんですか。それはヴェーダの中核部を形成するマントラの中で出てくる表現ですか。それともマントラの直後に付せられたブラーフマナ文献に出てくるんですか。

後藤 ヴェーダの中でも最古に成立した「リグ・ヴェーダ」にすでにその表現がありますし、ブラーフマナでは決まり文句になっています。

丸井 ああ、そうなんですか。いずれにしても、ヴェーダを「シュルティ」と呼んで神聖視するようになったのは、バラモン教の歴史の中でもずっと後代のことで、徳永宗雄先生は『マヌ法典』ぐらいからようやく出始めるのではないかと言われました。

後藤 いや、どうでしょう、ヴェーダの補助文献の一つであるシュラウタ・ストトラには頻繁に出てくるんじゃないでしょうか。

吉水 シュラウタ・ストトラに出てきますか。渡瀬信之先生によればダルマ・ストトラには、いわゆるシュルティ文献とスメリティ文献の区別が意識されているようです。

後藤 私自身調べたわけではありませんが、ごく最近出たH. シャルフエの概説書(*Education in Ancient India*)によると、ブラーフマナ時代の終わり頃からシュラウタストトラにかけて出てきた用法のようです。またこれとは別の話ですが、古い黒ヤジュル・ヴェーダのサンヒター(ブラーフマナの部分に引用される歌)の中に、どうしてバラモンはバラモンであるのかを説く一節に、「なぜなら彼の中に聞いて知っているものがあるから」という説明があります。この場合、「聞いて知っているもの」とは「学習しているヴェーダ」のことにほかなりません。ゲルトナーはそれが「シュルティ」という呼称のもとになるものだ、と訳注に記しています。「バラモンに父を尋ねるな。母を尋ねるな」とも述べています。学習しているからバ

ラムンなのであって、単なる血筋としての父母はバラモンにとって意味がない、ということです。それがヴェーダに出てくる記述です。

吉水 しかしあくまでヴェーダは絶えずありつづける言葉であり、それを聞いて学ぶわけですよ。

後藤 ただフィクションの世界としてはそうじゃなくて、現実にその場、その場で詩人が新しく作った詩歌だとしているから、そうじゃないんですよ。

大木 その場合の言葉は音ですか、字ですか。

丸井 基本的には音です。「言葉」といったときには、「音声」の意味でもあるシャブダという単語を使います。これは神聖な言葉でもあります。これは「シャブダ」といえばまず音声であって、文字のことはまず考えていないですね。

手島 これは著者問題の話でしたね。

丸井 そうです、そうです。

手島 ではそこで、ちょっとひとつだけ、これは僕のアイデアではなくて、こういう evidence というか、中世の話があります。いまの話は、トーラーは神が書いたかモーセが書いたかで、その文字どおりの意味がまったくの矛盾というか、緊張関係に陥るわけですね。まあ、それがトーラーを解釈する時に問題になるのですが、11世紀から12世紀にかけて活躍した律法解釈家にイブン・エズラという人がいて、彼はある意味でスピノーザの前身にあたる歴史主義者です。それに対してナフマニデスという人は、ある意味では非常に批判精神が旺盛であるにもかかわらず、ほぼ同時代の、アリストテレスの哲学に傾斜したマイモニデスという理性派との対比からは、神秘主義者に分類されますが、その彼(ナフマニデス)が聖書の注解を始める前に、このテキストはどのようにしてモーセによって書かれたかを、ひとこと説明するんです。「ベレシート・バラ・エロヒーム・・・」、つまり「はじめに、神は天と地を創造された」というこの一節を、神はモーセにテキストを示しただけでなく、いちばん最初にアルファベットの名前の順番をモーセに教えていったんだ、とナフマニデスは説明します。ペイト、レイシュ、アレ

フ・・・というようにです。アレフベイト、つまりアルファベットという単なる記号の羅列、そこには何も付加されない、一番重要なのはまさしく文字の順序なんですね、そのような形で神はモーセに口伝え、「アレフ」と言われれば「アレフ」と書いて、「ベイト」と言われれば「ベイト」と書いて、という具合にして今のテキストができたんだと。つまり、まったくある意味で言ったら、モーセの理解の余地を排除してしまった、モーセが書いたにもかかわらず、ただ言うがままに書き写すようにしてこのテキストはできたんだという、著者あり、かつ著者なし、というひとつの解決法がここに提示されたと思うのです。

丸井 なるほど、おもしろいですね。ただ、関根先生は著者問題の広がりから、仏教における「聖人」の問題はどうだろうか、という点をご質問されておりますので、このあたりを下田先生にお話しして戴きたいと存じます。

下田 仏陀はすべてを知る人、一切知者であり、言葉もすべてちゃんともっているわけですが、ところが仏教は当初から、仏の言葉って何だ、という定義というか基準がありまして、それは仏陀の語った言葉とイコールではないのです。もちろん語った言葉はそこに含まれますが、たとえば一つの正統派の解釈と言ってよいと思いますが、ヴァスバンドゥという人は、仏陀はすべてを語ったわけではない、と言うのです。だから、仏陀の言葉に仏教がすべてあらわれているわけではない、と。そのようにして、大乘経典という後代に出てくる仏典の正統性を裏付けようとしています。仏陀はまさしく可能態として歴史の中で一切知者であったとしても、実際の状況、状況によって、その歴史的变化に対応した違った表現をとってよい、という前提がありますね。仏陀を聖人と呼んでよいのかどうかはわかりませんが、仏陀の権威としての基準でしょうか。

丸井 あの、仏教の初期の段階で、仏陀は人間として受け止められていたか否かということ、はっきりと決定つけるような資料的根拠は何かあるのでしょうか。

下田 人間かどうかというのは、むずかしいですよ。もちろん、仏陀は人と同じように生まれて死んで

いくということは、そのとおりなんです。なんですけれども、要するにテキストで、やはり古いと言われているテキストでも、仏陀が語っていることば、仏陀から周りの世界に向かっていくベクトルと、周りの世界が仏陀を描く描き方ではパースペクティブが違うんですね。ですからこの二つはうまく一致して人間的な仏陀が復元されるなどという、そういう単純なものでは決してない、というところくらいまでしか言えないんじゃないでしょうか。あの、仏陀自身を描くテキストは、どうしても、仏陀の言葉そのものを残したテキストとは、ちょっと種類が違いますので、ただどちらもたちまちオソドックスな初期経典と言われるものの中に組み込まれていきますが、どうでしょう、およそ宗教上の真理がきちっと伝わるという時には、ただ平平凡凡と伝わるのではなく、何か人間を超えた不思議な出来事がそこにともなった形でテキストに描かれているのではないのでしょうか。仏典でもインドの神様が登場してきて、神様との交流を通して真理が語られるという形が見られます。ですから、人間という概念がむずかしいですよ。たしかにある段階の資料からは、人間である仏弟子が仏陀に問かけるといことが出てくるんだけど、むしろ古いテキストではインド古来のデーヴァターという神格が現れてきて仏陀と対話をしています。これはもう非常の古い初期仏典資料とされている、「サンユッタ・ニカーヤ」の「サガータ・ヴァッガ」に見られることです。そうしますと、はたして仏陀が人間的であるかどうか、ということとはむずかしいですよ。

大木 この問題を図像から見ると、どうなりますでしょうか。たとえば聖書の聖人は、頭の上に光輪が描かれていますが、あんなものは新しいものなのでしょうか。

後藤 あれはもうほとんど経路がわかっていることでしょう。エジプトから来たもので、あれはコロナです。二つの系統のコロナなんです。いちばん典型的なのはゾロアスター教のフヴァルナフで、アフラ・マズダーが手に持って、たとえばダリウス王に渡している光の環です。仏典にも出てきます。王様になるとその上に止まっていると。ただ王様が悪いことをしたり死にそうになると、それが揺れ出すというのです。そして、やがて飛んで逃げていってしまうというのです。初期仏典の『ア

イーガ・ニカーヤ」にあります。

下田 聖人の図像のお話ですが、deificationに関して仏教の場合はむしろ逆なんです。ご承知のとおり仏陀は最初は描かれませんでした。仏陀が人間として描かれるようになるのは、300年、400年経ってから後のことですから。それまでは、ただ座だけが示されているとか、さとの象徴としての菩提樹が描かれているだけです。ところが人間を描く手法はあったんです。仏弟子たちや他の神々などは仏陀の周りにちゃんと描かれています。ところが仏陀のみは例外で、少なくとも400年ほどは表現されなままなのです。明らかに仏陀は人間的な表現に相応しくないと見られていたことが分かります。そして仏陀の言葉は、図像化できないほど特別な存在だからこそ、伝承するに相応しいと見られていたことは間違いありません。この仏陀がやがてガンダーラとマトゥラーにおいてほとんど同時に人間化された姿（仏像）で出現するのですが、この時期と、大乘仏教が菩薩という理念によって新たに仏教を整えていく時期と重なっているという気がしますし、仏陀の形相が三十二相を備えている、などといった教義的体系が整っていく時期と対応しているんじゃないかなという気がするんですけどね。どこから出てきたか分からないような人の伝承を聞いたって、それを歴史的事実として伝承していくことは、ほとんど意味がないわけですよね。仏陀から聞いた言葉は伝承していかなければいけない。そしてこれはもうすべて口承ですので、ということはもうぎりぎりの教育体制と組織でもって後代に残していかなければいけないということになります。

丸井 仏教における「一切知者」について多少補足させていただけば、これは以前に岩田孝先生が調整班研究会でご発表になったと思いますが、仏教論理学者の間でも仏陀の「一切智」の概念について分析がなされていて、それは決して文字通りすべてを知っているという意味ではなく、有益なことをすべて知っているということで、たとえば虫けらの数まで仏陀が知っているわけではない、と論じています。他方、ミーマーンサー学派のほうは、人間は完全無欠ではありえない、したがって一切知者など存在しない。しかるにヴェーダはだれかによって作られたものではないので、人間の欠点に染まることなく、だからこそ誤謬のない真理の言葉なのだと言主張し、この間に激論が交わされ

ています。

後藤 しかし誤解のないように言っておきますが、「リグ・ヴェーダ」はすべて作者名が伝わっているんですよ、人間の名前で。ヴェーダの詩人はそれぞれの言葉を見たのだからしかたないですね。

丸井 ではお伺いしますが、「リグ・ヴェーダ」の言葉自身から、それが永遠の言葉であるというような受け止め方が出てくるのですか。それともそのような観念は、後代の理論家が勝手に作りあげたものなんでしょうか。

後藤 どうなんでしょうか。なんとでも解釈できるんじゃないでしょうかね。

丸井 関根先生、どうでしょうか。仏教における「聖人」の問題については、いちおうある程度、議論がなされたと思うのですが。

関根 そうですね、ひとこと申し上げれば、ミーマーンサー学派のような発想法というのは、近代人から見てわかりやすいと思いますね。また彼らの聖人像は、われわれの聖書学でみるところのモーセもかなり似たようなイメージを結んでくるような気がします。どうでしょう、モーセについても多少議論してみてもどうでしょうか。

手島 そうですね。あの、ユダヤ教では四月に出エジプトを祝う Passover というお祭り（過ぎ越しの祭り）があります。どんな不信心な者でもこれは行います。その時にハガダーという昔の物語を読むのですが、この物語の原型は、すでにイエス・キリストの時代に存在したとも言われているものです。時に招かれて僕もそれを読むことがあるのですが、読むたびにいつも違和感を覚える箇所がありまして、「我々はモーセのおかげで出エジプトしたわけじゃない」ということを、その中でどく強調するんです。あくまでも奇跡を起こしてくれた主語にあたるのは常に神なんです。このことがあるものですから、日本にいてユダヤ教の教祖はだれだろうという問いに対して、それはモーセだろう、という答えを聞いたことがあるんですが、はたしてそうかなという思いが残ります。このようなモーセ像を見るにつけ、教祖は神である、という方向にユダヤ教の伝統、伝承があるのでは

ないかと思えます。うまく切り結んだかどうかわかりませんが、私の知っている範囲のことを申しました。

丸井 ということは、教祖という発想自体に収まりきらない部分があるということでしょうか。

守屋 聖書の中にモーセを神にするなどという考え方は、およそないと思えますね。つまりモーセを通して律法がすべて与えられた。その意味では、すべてモーセの口に帰するわけです。ですけれども、モーセを神にすることはしないのです。この問題の続きとしてタルムードの問題があると思えます。つまり書かれたものとして聖書があって、その聖書の中で律法はすべてモーセを通して語られているのです。けれどモーセは神ではない。先ほど手島先生も言われていたように、出エジプトなどもすべて神の導きなのだと言っているわけですね。モーセを通してすべてが神から与えられたのだけれども、律法は日常生活をすべて支配するべきものですから、時代が下るに連れて聖書にある律法だけでは足りない状況が生じてきます。足りない律法では困るわけですし、もう一つ実は口伝として律法が与えられているのだ、それもやはりモーセを通して伝承されてきたものだと考えられていて、これがタルムードという、聖書とはもう一つ別のものになっていくのです。しかしそこでもモーセは絶対、神にはなりません。

吉水 あの、モーセの図像として角が生えていますが、あれはいつ頃からなんですか。ミケランジェロの作品には、はっきりとその特徴が見られますが。

関根 あれは、ヒエロニムス以来です。つまり彼のヴルガータ・ラテン語訳以来です。問題の箇所は出エジプト記34章ですが、そこでは、モーセがシナイ山でヤハウエの顕現に接し、四〇日四〇夜、飲まず食わずのまま十戒の言葉を二枚の石の板に彫りつけ、その板を持って民の下に降りて来て、「顔の肌からカーランであった」と書かれているんですね。ところがヘブライ語のカーランという動詞は、実は旧約聖書中ここと詩篇六九篇にしか出て来ない珍しい言葉なんです。ところが詩篇の用例が「角のある」という意味であることは確かです。というのは、カーランはケレンという名詞の派生語と思われていますが、名詞の用例はたくさん

あって、その意味が「角」であることははっきりしており、牛との関連で使われている詩篇の動詞形の意味も「角のある」といったあたりに自ずと定まるからです。そこで出エジプト記の方のカーランも、ヴルガータ・ラテン語訳ではこれと呼応してコルヌトウス（角のある）と訳しているのです。それに対して、ギリシア語訳であるセプトゥアギンタ（七十人訳）はアドクサスタイ（光り輝いた、栄光化された）と意識した。近代の翻訳も日本語訳を含め、「顔の肌」から角が生えるというのはそれこそ面妖ですので、みなセプトゥアギンタの方に従っているんです。それで吉水先生が疑問と思われたように、近代語訳の聖書のどこを読んでも、モーセに角が生えていたという叙述は発見しようもないのだけれど、ミケランジェロはヘブライ語やギリシア語の聖書のことは知らずに、専らヴルガータのラテン語訳聖書を読んでいたため、モーセの頭に角を生えさせてしまった、と思われるわけです。

吉水 そうしますと、ギリシア正教の icon では角が生えているということはないんですね。

関根 それはいいですね。

後藤 どういう子音綴りなんですか。

関根 qrn です。

守屋 でも「出エジプト記」34章などでは、神と会ってモーセはそうようになったただけれども、モーセが神になったなどということは全然ないですよ。

関根 そのようなことはもう決して書いてないですね。かつ、ヤハヴィストの古いモーセ像などは、まったく小さく弱い人で、立派な人というわけではないですね。殺人を犯して逃げ惑っているそういう人物ですし、或る意味では弱い人です。神から出エジプトの指導者になるよう召命を受けても、自分は無能で、口が重く舌が重いから、到底その任に耐えまじいと言って、逃げようとしています。それが時代を経るにつれて変化していき、「ベン・シラの知恵」とか『ヨハネ福音書』など後代のユダヤ・キリスト教の伝統では、権威あるモーセ像が作られて行く。あの鎖につながれた聖ピエトロ寺

院のミケランジェロの、角を生やした上に筋骨隆々とした迫力あるモーセ像や、あるいはシェンベルクのオペラ『モーセとアロン』の深遠な神秘的思想家としてのモーセ像にしても、そういう後代ふくらまされたモーセ像の系譜を受け継ぐというべきでしょう。しかし注意しなければならないのは、モーセ五書以外の古い資料ではモーセへの言及は、エレミヤ書等に少しある程度で、またモーセ五書のモーセ像自身も、はたして神に近いような偉大な人物かという決してそうでないと

ということですね。元来の古い資料はモーセを非常に小さな弱い人で、神とはっきり区別される存在として描いていると思います。

丸井 なるほどやはり、神と人の区別をたてるという意識は非常に強いということですね。どれほど偉大な人間ではあっても、絶対に神にはならないのですから。それに対してインドの方は、ひとことで述べることはできないでしょうね。

——この後の座談会の要旨——

I. 議題提案 (丸井)

聖典の文言は字面の上では同一でも、しばしば多様な解釈の共存を許容し、あるいは矛盾しあうような解釈の対立をはらんできた。これが共時的、通時的に展開して、そこに聖典の解釈史が生まれる。しかし聖典である以上、これこそが真の意味であるという最終結論を迫る性格があるはず。あるいは仏教の場合、聖典そのものがすでに多様な形で展開しており、聖典群相互の一定の秩序・融和関係の確立を図るような、各聖典の読み取り(読み替え)が求められてきた。このように、聖典の読み取り作業にはさまざまな側面があり、それにともなって、聖典解釈の方法論的整備、ある種の概念装置の構築が発達していくように思われる。そしてその概念装置の一つとして、聖典から読み取られるべき意味に、種類や階層の違いを設定するという発想があるように思われる。この点に関する、中国、ユダヤ、そしてインドそれぞれの考え方を議論してみたい。

II. 中国の場合 (大木)

この問題との関連では、経典の中でも『春秋』の解釈を例にとるのが、わかりやすくかつ興味深いであろう。『春秋』は魯の国の歴史を簡潔な文章で綴っているが、孔子が付したとされる簡潔な言葉の中に、実は大きな意味が込められているのだと後世の儒学者は考え、それを「微言大義」と呼んでいる。こうしたことから、漢代にはすでに代表的な三つの解釈(『左氏伝』『公羊伝』『穀梁伝』)が成立している。その後も敷衍した解釈が付され、清末には革命思想が『春秋』から引き出されていく。「微言大義」

が膨らむだけ膨らんで、孔子自身が革命思想を述べているんだ、という理解さえうまれてくる。

III. ユダヤの場合 (手島)

アリキサンドリアの哲学者フィロンに *Quaestiones et Solutiones* という風変わりな著作があり、その中で聖書の文言に対するアレゴリー的解釈を逐一ほどこしているが、その際に必ず、「文字どおりの意味はこれこれであり、しかし隠された意味はこれこれである」という形式を踏まえているのが、非常に印象深い。すでにブシャットの議論はこの時代にあったともいえる。(丸井補足:「ブシャット」などトローラーから読み取られるべき意味の種類・階層については、座談会に先立つ手島氏の発表およびその後の討論の中で、詳しく議論されているので、ここでは補足的な言及にとどまっている。)

IV. インドの場合

(1) 仏教 (下田)

一般にすべての聖典にあてはまるであろうが、とりわけ仏典は伝承されつつ創作されていくダイナミズムが特徴的であろう。しかるに、仏陀の教説をおさめて経典の canon がどこかの時点で編集うち止めになって「閉ざされ」、以降は注釈書の時代になるわけだが、いわゆる南伝の仏典のあり方はやや特殊な事情があるように思われる。

南伝のパーリ仏典では経典(スッタ)と注釈書(アビダンマ)の関係が rigid である。しかしこれはインド本国での仏典編纂のダイナミックな展開を忠実に反映しているのではないと思われる。む

しろ、スリランカという一地方に点として移植された、ある種膠着化した特殊な展開の断面図と言えないだろうか。

それに比してインドでは、むしろ仏典は gradual に生成・展開していて、元来、注釈付きの形で聖なる經典が伝承されていたのではないかと推定される。核となるべき經典そのものが、ときどきに即応して展開する解釈史に揺さぶられ、生成変化してゆく動態の側面がもっと顕わだっていたのではないか。従来、初期仏教との間で大きな非連続があったと目されていた大乘仏典の成立も、むしろある意味では連綿と続く解釈史の一つの大きな揺れの延長上にあると見なし得るであろう。いずれにせよ、經典の解釈は、「語り手」である仏陀の意図の探究をもその射程に収めて、やがては真の意図、あるいは隠された意図をあらわにする、大乘諸經典の信憑性をも主張する一大ムーブメントへとつながっていった。

そのほか、おびただしい多様性・雑多性等をばらんだ、膨大な仏典群に対して、統一的、調和的解釈の試みがなされる中で、すでにその意味が解き明かされた經典（了義）と、いまだその意味が解き明かされていない經典（未了義）に分類する考え方も、大乘仏教では生まれた。

もう一つ注目すべき点は、仏典の言語に関するインド仏教の考え方である。つまり仏説を単一の言語に固定化する考え方は元来なくて、それぞれの native な言語で語ってよいことになっていた。言語の種類も点でも仏典は多様になる運命にあったといえる。ただし言語のおびただしい多様性が進行すると、逆に lingua franca のようなものが反作用として生まれてしまう必然性があり、パーリ語はまさにそのような性格の言語であった。またさらに後には仏典のサンスクリット化もなされるようになる。しかしサンスクリットという言語聖域の中で保持されてきたヴェーダ聖典と比較すれば、言語の自然発生的な多様性を許容した仏典の展開史の特異性が際立つことは事実である。（このほか仏陀の「一音説法」にも言及。）

〈質疑応答〉 「パーリの仏典には、ブッダに〈教師の握拳〉はない、つまりブッダは包み隠すことなく、すべてを説き明かした、という言葉がありますが、ブッダはすべて説き明かしたのではないとする、インド（大乘）仏教の展開において、この言葉は問題にならなかったのではし

うか。」（丸井）——「この言葉が問題にされた形跡はありません。」（下田）

(2) ミーマンサーの聖典解釈学と言語哲学的思弁

・[導入] 西洋では自然世界を分析する科学が発達したのに対して、インドでは言語を対象とする思弁と理論が発達したと言われる。そしてその発達を推進した中心に、ヴェーダ聖典ならびにその内容である祭式儀礼宗教の解釈学の伝統があり、そこからミーマンサーという学統が成立した。この聖典解釈学では、神（々）への崇拜の感情・信仰よりも、呪力を帯びたと考えられるマントラ（真言）や、祭式・世界・生命の秘儀を説き明かす文言そのものへの関心が高かった。しかもそれはミーマンサー学にとって、背後に語り手がない永遠不滅の聖なる言葉であった。そうした思想のもとでは、言葉を聞いてその意味を理解するという事象は、言葉そのものに意味を表示する力・機能がある、という考え方によって説明されるようになった。その意味表示能力は一般に、直接的な意味を表示する機能と間接的（比喩的）な意味を表示する機能に二分される。したがって、そこでは著者の意図は何かという発想は、聖典言語の分析に関する限り意味をなさない。（丸井）

・紀元前300-200年頃に成立したとされるミーマンサーが解釈の対象としているヴェーダ聖典は紀元前1000年以上前にも遡り得る、古代のさらに古代のテキストであって、解釈学者にとってすでに多く意味不明な箇所があったはずである。そこで彼らはそうした箇所は「比喩」であるという解釈をほどこして、了解可能なテキストへと復元しようと試みている。（吉水）

・[単語の表意機能と文章の意味] ミーマンサーでは文章の意味がいかんして単語の表意機能から了解されるかについて分析・説明する理論が発達していった。すなわち、単語（「ウシ」）とその表示対象（牛一般）との間には、恒常的に一定の結びつきがあると見なされ、単語を聞いて了解される意味それ自体には何ら情報の新奇性はないのに対して、単語が集まって文を形成する時、そこに全体としてあるまとまりを持った、新たな意味が生まれる、ある種の創造作用があると考えられ、そこである学者たち（7世紀中頃活躍したクマーリラ、ないしその追隨者たち）は、単語にその単語固有のコンスタントな語意を直接表示する機能が認められるほか、新たな文章

の意味を間接的に示すならかの働きが単語に関係していると考えに至った。(金沢)

- ・[聖典解釈学の二系統] ミーマンサーは7世紀中頃にクマーリラとプラバーカラの二大学者が登場して、ヴェーダ解釈の基本的立場を異にする二大支流がその後に形成された。一般に両派の違いは、祭式儀礼に関する聖典の規定の働きを、前者が功利的に解釈する(その規定に従って祭式を実行すれば、必ず有益な果報が得られるから、人はその聖典の教示を守る)のに対して、後者は人に義務遂行を迫る絶対命令として説明しようとする、などと一般に解説されてきたが、もはやこのような説明が通用するようには思われない。むしろ、一つのネットワークのコンピューターシステムを考えて両者の違いを説明した方がわかりやすいのではないかと現在考えている。すなわち、プラバーカラの方はサーバーを中心に考えているのに対して、クマーリラは端末を中心に考えているのではないか。そして、文意の間接表示という概念も、それによって説明可能ではないかと思われる。(吉水)

V. 聖典の権威と言語の多様性・翻訳の問題(活発な討議がなされたが省略)

・出席者 11名(敬称略):

〈イスラエル〉 関根清三(調整班代表) 佐藤 研
〈中 国〉 興膳 宏 土田健次郎 金 文京
〈イ ン ド〉 丸井 浩 桂 紹隆 後藤敏文
岩田 孝 金沢 篤 吉水清孝

・議 題: 第1回公開シンポジウムの講演内容の討議、 ならびに各人の今後の抱負等

(昨年12月京都で総括班主催の「第1回公開シンポジウム」が開かれ、示唆に富む基調講演がなされた。その成果を一回限りのものとせず、今後の活動に何らかの意味で反映させるためにも、各調整班で、講演の内容を討議してはどうかとの提言が、前回の総括班会議(1999.3.25)で領域代表者中谷英明氏によってなされた。その提言をうけてこの議題が本会議に取り上げられた。時間的な制約もあり結果としては、主と

三 補足資料 — 第1回調整班会議議事録より

第1回A02調整班会議が開かれたのは、平成11(1999)年6月27日(日曜日)のことであった。京都・芝蘭会館において、計画研究・公募研究あわせて16名のうち11名の出席者をえて、午後2時から5時にわたって、各人とも自己紹介をかねて、今後に向けての研究計画、抱負、あるいは要望などを語り合った。筆者はその会議の議事録を担当した。録音テープで収録はしなかったものの、会議中に残したかなり詳しいメモを頼りに、後日、議事録案を作成して参加者全員に目を通してもらい、その結果、若干の修正を加えて整えた原稿が、幸い手元に残っている。

先に報告した座談会が一つの終着点であるとするれば、これは調整班研究の出発点を記すものといつてよい。やや乱暴ではあるが、この二つの点をながめ、見比べることで、その間に何がなされたのか、そして何が未だなされていないのかについて、ある種の示唆と反省が得られなくもないだろう。

そこで以下では、その議事録の中から、参加者のリストおよび各人のコメントをメモ風に記録した部分のみを取り出し、補足資料として提示しておく。

してWitzel氏の基調講演が検討の対象となった。また特に直接的には基調講演に結びついていないが内容的に関連する諸々の事項に言及するコメントも少なくなかった。)

「以下ではさしあたり、研究領域(インド、イスラエル、中国)ごとに順次ご討議していただきます。インドは岩田氏、イスラエルは佐藤氏、中国は土田氏に司会をお願いします。」(関根)

I. インド(司会: 岩田 孝)

(司会者がまずWitzel教授の講演内容のアウトラインを辿り、そこに述べられた文献学(=古典学)の定義(philology = the study of a civilization based on its texts)に注目した上で、各人のコメントへと移った。)

- ・Witzel講演はある意味で文献学者にとってはすでに常識的な内容にすぎず、特筆に値する点はない。むしろ誤解が含まれている(ex. “ṛta”の概念

規定ほか)。記述構成も散漫であって、私個人としては不満である。(後藤)

- ・私自身、古典の解説にはあくまでも「禁欲的な」態度を保つように努めているつもりである。ハンブルク大の Wezler 教授が“micro-philology”という表現を用いているが、私はそれを「極微文献学」と呼んで自ら理想とする文献研究の手法に据えている。ただし Witzel 先生がその必要性を訴えているような微細な写本研究が、すべてのインド古典学者に開かれているわけではないし、また写本にまで辿らなければ何も古典について語れないというわけでもなからう。勿論、写本抜きの研究にはおのずと限界があることは確かであるが、私自身はあくまで刊本に依存した文献研究に携わっているが、要は古典研究に対して求められる厳密さの程度、あるいは厳密さの質は必ずしも一つである必要はないのではないかと考えている。(金沢)
- ・ミーマーンサー学派は「ヴェーダ聖典解釈学派」とも呼ばれますが、それは近現代的意味での古典文献学とは全く異なり、ヴェーダ文献のごく一部を抜粋して、「統一的」な祭式像を構築するものである。祭式像構築の仕方に伝統的な制約が強いが、クマーリラは伝統と個人の関わり方の点で独自の見解をもっているので私には興味深い。(吉水)
- ・「古典」とは何か、「古典学」とは何かという問題であるが、Witzel 教授はいったい「古典」をどのように理解しているのだろうか。(丸井)
⇒ 直接述べてはいないが、「時代を越えた普遍性をもつもの」を「古典」として捉えて議論を進めていることは明らかである。(後藤)
⇒ あるいは、上述の「文献学」の定義を読み替えることで、「古典」の概念規定が浮かび上がるだろう。(→「文明理解につながるような重要テキストが古典である」)。(丸井)

II. イスラエル (司会: 佐藤 研)

(1) 新約聖書 (佐藤)

- ・「イスラエル学」といえば一般に「聖書学」を意味する。ところで聖書学における「古典」とは何なのかということは、常に頭を悩ませる問題の一つである。つまり「聖書」に対してはすでに「正典」(カノン)というお墨付きがあたえられているが、しかしこれはある意味では「正典」という籬(たが)であって、籬をはめられた「正典」をはたして、一級品としての「古典」と呼ぶことに

問題はないのだろうか、という疑問がある。

- ・インド学の専門的な立場から見てどうかは別として、Witzel 氏の講演は非常にバランスのとれたものであると私個人はうけとめている。翻訳にどの程度原意を反映させるべきなのか、という問題も彼は論じているが、これを新約聖書の場合にあてはめて考えると、例えば「十字架」という訳語では原意が十分に出てこないにもかかわらず、すでに日本語として定着してしまったという現実がある。このほかにも従来の訳語の中には再検討を要するものが少なくない。
- ・ともかく、西洋古典学の成果を最初に応用した分野が聖書学である。

(2) 旧約聖書 (関根)

- ・旧約聖書学が、新約聖書学から学んでいる点は多々ある。ただし両者には無視できないズレもあることは確かである。例えば「編集史」という概念も違う。「正典」という概念は旧約ではかなり許容性がある。
- ・旧約聖書の場合にも訳語の問題は勿論、重大である。例えば「コーヘレス」の「ヘベル」に「空(くう)」という訳語をあててよいのかどうか。

(3) 意見交換

- ・仏教学は現在、「死海写本」が発見された当時の聖書学と似た画期的状況にあるといえる。今までは引用断片しか知られていなかった、あるいはそれすら知られていなかった未知の仏典の写本(特に未知の部派のアビダルマ文献)が次々と発見され、それに関する報告等が徐々になされつつあるからである。すなわち、ノルウェーのスコイエン・コレクションがそれである。国際的に研究チームが編成され組織的に研究調査が進められている。ただし写本調査にはしばしば政治的問題が絡んできて、厄介である。(後藤)
⇒ ただ実際には、発見された仏典はいずれも「小さい」と聞いている。(桂)
⇒ まだ公に報告されていない写本が沢山あるのではないか。しかし結局のところ、この発見によって従来の仏教史が大きく書き換えられるということは、案外、期待薄であるかもしれない。死海文書などがかつてそうであったように。(後藤)
- ・聖書学に「編集史的方法」があるが、その有効性に対しては根本的な疑念がぬぐい去れない。この

方法論には、(新約)聖書の編集に必ず個人としての編集者の何らかの意図が意識的な形で働いていたはずだ、という暗黙の前提があるが、しかしこの背景には一種のデカルト的な理性第一主義があるのではないか。しかし現実の編集の過程では、もっと偶然的な要素、単に編者の mistakes などが含まれていた可能性も、当然考慮に入れなければならないはずだ。(佐藤)

Ⅲ. 中国(司会:土田健次郎)

- ・第1回公開シンポジウムの「古典諸学の歴史・現状・未来」において興膳氏が、オーソドックスな中国典籍の分類を紹介していて有益である。私は古典の注釈書自体が古典になったということから、「古典としての古典学」という視点も生まれてくるだろうと思っている。
- ・文語中心の典籍分類からは洩れてしまう白話の語録(儒家でいえば北宋以後、一部は後に文語への転換も試みられる)にも十分注意を払うべきだろう。例えば朱熹の語録などは古典として扱われるべき口語文献の一つである。勿論、禅の語録も対象になろう。
- ・古典は読まれていた当時の社会的要請に支えられ、一種の権威として君臨していたという側面がある。道学者などにとっては生きた古典とは、学ぶ本人が聖人になるための書であって、単なる知的理解にとどまらず身体的理解まで深めてゆくことが求められている。一方、古典学というのは、あくまでも対象となる典籍の完璧な知的理解をめざすのであって、ニューズレターに載っていた文章の表現を借りれば、権威よりも理性が重視される。標語風にまとめれば、「古典滅んで古典学」ということか。(以上、土田)
- ・「古典」を規範的、普遍的な価値をもつ書物として理解するなら、それに相当する意味を持つ中国語はむしろ「経典」(けいてん)であろう。ちなみに現代中国語で「古典」と言えば、アヘン戦争以前の本のことで、そのような「古代に書かれた本」はすべて「古典」と呼ばれる。
- ・いずれにしても、「古典学の再構築」で問題とする「古典」の概念は、なるべくゆるやかな意味でとらえるのが望ましいというのが、私の個人的な感想である。
- ・「翻訳」自体が古典として扱われうる側面がある(ex.漢訳仏典)一方で、現在の(日本の)中国学

では翻訳を重視しない傾向が強い。また(中国本土でも)専門家にとっては、「翻訳」よりも綿密な「注釈」の方を評価する。

⇒(翻訳について土田氏の関連発言)もう少し中国古典の翻訳を積極的に行うべきではないか。日本語で朱熹の全集はいまだかつて出たことがない。平易な訳なら他の分野の研究者がそれを読んで斬新な解釈を示してくれることが期待される。

- ・写本研究については Witzel 氏が指摘している、書き違い、聞き違い、字体の地方差、発音の地方差、時代差、といった問題が中国学でも重要である。
- ・そのほか目下、中国各地で竹簡等の形で新たな資料が続々と発見されている点にも注目したい(勿論にせものも多いが)。また道教文献であれば、伝承資料(口伝、筆伝)が数多くある。400-500年くらい前の写本も残っている。(以上、金)
- ・インドとは対照的に、中国人の記録に対するこだわりは尋常ではない。極端に言えば何でも記録する。当人の生きた同時代にはなく、はるか後世に理解者を求めるという精神は、特に司馬遷などに限定されるものではなく、中国ではごくあたりまえのこと。
- ・中国では国家・王朝と古典(経典)との関係は重要である。すなわち、古い権威ある典籍は国家によって保存されるべきものであり、王朝の交代を超越して典籍が保存されてゆくという歴史がある。またそこには、王朝が自らの政治的権力を正当化するための概念装置としての「天命」が、代々保持されている典籍と密接に結びついているという事情が根底にある。
- ・ただ一方で、各時代を「恒久不変」の名のもとに生き抜いてゆくはずの儒教の典籍が、実質的には当該の時代的、社会的要因を反映させつつ流動・変化しているという現実にも注目しなければならない。
- ・中国の学者には写本を軽視し版本を絶対視するという、独特の書物観がある。そのことから例えば、日本に残っている写本資料(特に達筆でないとなおさらそうだが)を、中国の老先生は見向きもしない。しかし、最近のように古い墳墓から、従来の佚書とされてきた典籍の新発見が相継ぐと、中国の学者の写本に対する考え方も変わるかも知れない。

- ・中国の政治的権威の交代によって捨て去られてゆく典籍が出てくるが、その捨てられた部分が例えば敦煌や日本といった中国文明の辺境に伝わるといふことも考慮に入れておく必要があるだろう。(以上、興膳)

IV. まとめ (関根清三)

- ・以上のほかにも上山春平氏の講演など、きわめて重要な話があってもっとそれらについても皆さんのご意見をお伺いしたいが時間の関係上、今回はできないのが残念です。

四 テキスト解釈の方法論をめぐる討議 —— 結びにかえて

平成14年11月4日の調整班会議最終回では、座談会が終ってから、最後に調整班班長である関根先生より、A02調整班報告書をまとめるにあたって、〈本文批評と解釈〉についてある種の総括をなすための討議を行ってはどうか、という旨の提案がなされ一同了承。それを受けて、最初に関根先生より以下のような提題がなされた。

関根 あらかじめ幾つか討議のテーマを用意していましたが、時間がありませんので、一つの大きな問題に絞ります。以前、このA02調整班研究を立ち上げるにあたって私が趣意書に相当するものを書きましたが、その内容が、はたしてどの程度、普遍的な方法論としてお認めいただけるものなのかどうか、そのあたりを皆さんにお伺いしたいのです。

以前の研究会の時に、インド、中国、イスラエルの各分野から抽出して、何か普遍的な〈本文批評と解釈〉に関する方法論といったものが打ち出せないだろうか、〈解釈〉については困難かもしれないが、〈本文批評〉ならば西洋古典学、聖書学の方向性を踏まえて何か普遍的な方法論が立てられるのではないかと、というご意見が出されました。しかし私はむしろ逆のような印象を抱いています。本文批評に関しては、例えば旧約聖書学はむしろ特殊で、元来のヘブライ語本文よりも数百年古い古代語訳があるので、それとの比較を通して、本文批評をして行く必要がある。そういった点で、特殊な事情を抱えています。それに対して、解釈に関しては、これを二つに整理すると、かなりの程度現代の古典諸学に共通するのではないかと

と楽観しているのですが、どうでしょう。そこで以前述べたことの繰り返しになって恐縮ですが、私の考えをまず簡単に板書します。

まず解釈学の方法を、仮に私は、〈歴史的解釈学〉と〈哲学的解釈学〉と呼ぶ二つに分類します。そして前者の〈歴史的解釈学〉の中に、まず〈本文批評〉が基層としてあり、その上に〈文書批評〉〈伝承史〉〈編集史〉〈様式史〉〈伝統史〉といった方法論が位置している、という形で整理できます。すでにご承知の通りですが、ひとこと言えば、〈本文批評〉は元来のオリジナル・テキストは何かを問い、本文を確定することであり、〈文書批評〉というのは、特に旧訳聖書学の場合には、たとえば預言書などは、どこからどこまでがひとまとまりのものとして語られたのか、著者自身は何も語っていないため、わかりませんので、そのような区分を再構成しようとする作業です。それから〈伝承史〉は口伝伝承の歴史を探ること、それに対して〈編集史〉は、すでに文書になった段階で、さまざまな資料が、編集者のどのような意図のもとで組み合わせられて出版されたのかを辿ることです。一方、〈様式史〉は特にドイツの旧約学で現在でも主流をなす考え方です。つまり、古代の人々はあまり自分たちのオリジナルな語り口を持たずに、何らかの Gattung (文学類型) に則って語ったはずであるから、その類型がいかなるものであり、それがいかなる Sit im Leben (生の座) な中で行われたのか、ということを追うのが〈様式史〉です。ただこれは聖書学の中でも論争的になる場所であり、そもそも古代人にオリジナルな語り口がなかったという前提自体が疑わしいのではないかと、またどのような様式であったかは、旧約の限られた資料の中から抽出せざるをえないから、その抽出したものをまたテキスト解釈に持ち込むという循環論法になりがちである、といった大きな問題を含んでいます。さてもう一つ、ある概念がその時代、その作者の共有していた精神的な場の中で、どのように使われていたのか、それを明らかにすることを課題とする方法があります。所謂〈伝統史〉です。これは伝承史と混用されることもあります。大体いまのような使い分けを最近ではすると思います。こうした多様な方法を複合的に組み合わせ、当該のテキストの歴史の意味を客観的に規定するというのが、〈歴史的解釈学〉の課題ということができましよう。

それに対して、ユダヤ教のラビのトーラー解釈

の伝統やキリスト教の中世の聖書釈義の方法論等々と通じる面もありますが、特に20世紀後半、自覚的に解釈学の新しい方法として提唱されたのが、ガダマー、リクールらの地平融合の、あるいは解釈の闘ぎあいを標榜する、何らかの意味で解釈者の主体的地平を考慮に入れた解釈学だと申せましょう。これをどういう呼称で括るか、お知恵をいただきたいのですが、いま仮に〈哲学的解釈学〉と呼んでおきましょう。この立場からいえば、〈歴史的解釈学〉が目指している、解釈者が無となってテキストをして語らしめる、といったことは幻想にすぎず、むしろ解釈者としての主体的地平を明らかにした上で、それとのせめぎあい、対話の中でテキストの意味を見いだしていくほかはない、ということになりましょう。テキストの持つ元来の意味などというものは結局のところ追求不可能であるから、もう少し現代の解釈者の立場から、主体的な色眼鏡を通して読むべきであるというわけですね。勿論、ガダマー自身も〈歴史的解釈学〉をまったく捨てているわけではなく、客観的に可能な限りそちらの方向を進めた上で、それと抵触しない限りにおいて、自分の解釈を打ち出していくべきだ、と主張していることはご存じの通りです。つまり、テキストからの客観的読み取りに矛盾しない限り、大胆に解釈者の価値評価と関わる主体的読み込みをしていってよいし、むしろそれが解釈の豊饒化を生み出す限り、積極的にしなければいけない、という主張になりましょう。

以上のような、二つの解釈学の方法が現代では考えられていて、聖書学では、〈歴史的解釈学〉にかたよりがちですが、もう少し〈哲学的解釈学〉も推し進めてよいのではないかと、というのが私の立場です。

どうでしょうか、普遍的な方法論の問題として、だいたいこのような形で〈解釈と本文批評〉を整理してよいものかどうか、これはかなり聖書学のバイアスのかかった分析で、たとえばインド学にはとても適用できない、ということなのかどうか、ご討議いただきたいのです。

そしてこの関根氏の提題に対して、引き続き討議がなされた。以下の報告も丸井がテープ起こしを行い、それに同人が適宜、整形を加えた原稿である。途中、録音テープのつなぎ目の部分が再現できなかったこと、時間的余裕がなくて発言者の皆様にチェックをお願いできなかったことは、誠に遺憾である。ただし関

根先生に短時間ではあるが、最終的な校閲をしていただいたことで、格段のブラッシュアップが果たせたことを、謝意をこめつつ付言しておきたい。

なお、筆者が担当した本節は、この討議の報告をもって結びとしたい。何がしかのコメントなり、括りの言葉なりを添えておくべきかと思いつつも、筆者としては「所作已弁」、すなわち、為すべきことはすでに為し終えた、との心境でもある。ただひとこと申し述べるなら、かつてだれも思いつかなかったようなことを考え出そうとすることに意義を見いだす必要も確かにあると思われるが、きっと自分が思いつくようなことは、先人たちがすでに考えていたにちがいないとの思いで、古の書物を何度も読み返して、ついに先人の卓越した思想に出あう喜びもまた、いくら強調してもしすぎることはない。古典研究者はその喜びを後世に伝える使命があるのかもしれない。

守屋 文芸学というのか、あるいは synchronic に一つのテキストを見ていくという立場が、いま聖書学では注目されていますが、それとガダマーなどの解釈学との関係は、どのように理解すればよろしいのでしょうか。

関根 そのような立場も、広い意味では〈哲学的解釈学〉に含まれると思います。ガダマー自身がそれをあまり意識的に打ち出してはいませんが、diachronic な視点よりも哲学的な解釈を前面に出すという点から考えて、広い意味ではそのように言えるのではないのでしょうか。

金沢 関根先生がいま述べられた整理の仕方というのは、基本的にインド学でもあてはまると思います。特に「歴史的」と「哲学的」とを併記するのは問題ないでしょう。

丸井 ただインドの伝統的なテキストの読み方と、18世紀後半以降に発達したヨーロッパのインド学、そしてそれを受けている日本のインド学、この両者を対置して考える時に、そう単純には割り切れないのではないかと、思うのです。

金沢 しかしあちらを取るか、こちらを取るか、という問題ではないですね。

関根 そうです、その通りです。両方の解釈学が相互に補完的な関係を形成すべきだということですね。

手島 ガダマーが出てくれば、「歴史的」「哲学的」という解釈学の区別はよくわかるのですけれども、これとは別に英語の単語として ahistorical という言い方がありますよね。つまり、歴史を超えてしまう立場です。先ほどの座談会で皆さんの話を聞いていて思ったのですが、要するに仏陀が語ったのだから、仏陀の語った（歴史的）コンテクストで見るべきなのか、それとも、仏陀は「真理」を語ったのだから、いつの時代であろうが分かるものは分かるのだという、歴史を超えたテキスト・メッセージを受け取ろうとするのか、という問題があって、それが或る意味では、著者があるのか、ないのか、ということとも連結しているのではないかという感じがするので、僕は、「哲学的」という分類の中に、ahistorical という概念を読み込んではどうかとも思います。テキストそのものが語ろうとしている「真理」を問題にした時は、歴史の問題とは違うはずで。歴史ではあっても歴史を超えた何ものがターゲットになっている。その意味では historical と ahistorical というこの二つの区別は重要なことと考えます。まあ日本語でしたら「歴史的」という表現に対置するとしたら「哲学的」とするほかはないのかもしれませんが、「歴史」自身がある意味では「哲学」を加味していってしまう面があるとも言えます。つまり、〈伝承史〉とか〈様式史〉という reconstruction のプロセスの中で、もしいくつかの伝承史や様式史の可能性が考えられた場合には、そこにある意味で哲学的な問題が浮び上がってこないだろうか、ということですね。

丸井 これをはたして妥当なのかどうかは別として、一般にインド的思考は「非歴史的」とであると言われているわけですね。そうしますと、この〈歴史的解釈〉というのは、インドを文脈にした時にどのように理解したらよいのだろうか。「非歴史的」と思われる、インドの伝統的なテキストの読み方と、「歴史的な」近代ヨーロッパ人の読み方があって、たとえインドの文献を相手にしても、近代ヨーロッパ人の立場から見るといえるのであれば、聖書学等との摺り寄せということは可能だと思うのですが、ではそのようなインドで伝統的に生きていたテキスト解釈方法というのを捨てて、外から切るというのでよいのだろうか、ということです。

手島 それを〈哲学的解釈学〉に含めることはできな

いでしょうか。（筆者補足：丸井はこの質問を聞き逃していたか何かで、この非常に穏当な質問に対して返答していないのは遺憾である。）

金沢 やはり、テキストの確定ということが前提としてあるわけですから、その作業をなすのは、いわゆる〈歴史的解釈学〉です。最近ではガダマーなどの「哲学的解釈」なるものがもてはやされて、我々の分野でもそのような潮流に追随しようという動きもありますが、私個人としては、このような解釈学が、本来基層をなすべき〈歴史的解釈学〉に対比されてしまう傾向には抵抗があります。ともかくどちらか一方を選び取るということではないのですよね。

関根 その通りです。繰り返し申し上げているように、〈哲学的解釈学〉であっても〈歴史的解釈学〉を十分に踏まえなければならない、ということは異論のないところです。

丸井 それは理解できるのですが、しかしあるテキストの解釈に複数の読み方があって、その中のこの解釈の仕方は古い時代のもので、今では通用しないが、その時代には通用していた、という発想法はインド人にはないと思うんです。そのようなインド人の伝統的な思考法をどう扱えばよいのでしょうか。そのような考え方はもはや古臭いもので、切り捨てればよいということなのでしょうか。

金沢 やはり、その解釈者がどのようなテキストを相手に、どのような時代状況のもとで、そのような解釈を下したのかを明確にしなければならないわけですから、結局、インドも非歴史的というわけではなくて、インドを扱う場合でもやはり歴史的な方法以外にはありえないと私などは思いますけどね。

後藤 「哲学的」というのは学者間ではよく理解できますが、一般の方であれば「歴史的」の反対は普通「現代的」ではないでしょうか。ただ「現代的解釈学」というと、どうも安っぽくてだめなんです。

吉水 いやむしろ今では〈哲学的解釈学〉というものを、人はすぐ受け入れがちな傾向にあるのではないですか。〈歴史的解釈学〉というものは、いろ

いろいろ面倒な語学を苦勞して勉強しなければならないわけですから。

後藤 確かにそういう傾向がありますね。ともかく「哲学的解釈学」なるものが、僕らの使命ではない、という金沢さんの趣旨には、同感です。

金沢 「主観的」と「客観的」と言ったらよいのでしょうかね。

手島 〈歴史的解釈学〉というのは、時間というファクターが変化を及ぼすという一つ的前提がありますよね。一方、〈哲学的解釈学〉の方は synchronic であって diachronic な視点とは言えないのではないのでしょうか。・・・(テープのつなぎ目にあたり、テープ起こし不可の部分) …

関根 今までの議論を整理させていただくと、先ほど、「歴史的」の反対はむしろ「現代的」と言った方が一般には理解しやすいのではないか、というご意見がありました。確かにそういう面はあるかと思いますが、「哲学的」というのは必ずしも「現代的」とは限らないですね。それぞれの時代にあらゆる問題を取りこみつつ哲学的に解釈するということがありうるわけですから。そうしますと、historical に対しては手島先生のご提案のように、ahistorical と言った方がいいかもしれませんね。ただそこでも悩ましいのは、ガダマー的な立場が、解釈者自身の historical な位置に着目しないとも言いきれないという点ですね。むしろ時代の今・ここ、日本なら日本のここに生きている解釈者が、古代の、どこか、イスラエルならイスラエルに生きていた語り手・書き手のテキストを、彼我の差異に着目しつつどう解釈するかという点にこだわるわけですから、自ずとそこには、解釈者の歴史的な位置に対する眼差しが出て来る。比較による diachronic な視点が出て来る。それに対して、歴史的解釈学の場合には、時空を超えて同一の客観が、テキストを分析するわけですから、むしろ解釈者の自己に関しては synchronic に見ているのであって、historical な視点が却って希薄になる傾向があるのではないのでしょうか。その意味で、テキストに対してはもちろん歴史的解釈学は historical ですが、解釈者自身に対しては ahistorical なのであって、哲学的解釈学はテキストの historical な生成に対しては無関心だけれど、解釈者

自身の historical な限界といったことについては、むしろ自覚的であるといった逆説が成り立つのではないのでしょうか。その意味で、歴史的解釈学を historical、哲学的解釈学を ahistorical と対比して括ることは、事態の複雑さを少し一面的に整理し過ぎる難が残るのかと思うのです。

手島 なるほど、そうですね。

関根 それからインドの場合ですが、歴史性を捨象するといっても、それはテキストの内実の思考法が非歴史的ということであって、テキストの外形がどう生成して来たかについての歴史性の考察ということも、インド文献学で重要な課題であるわけですよね。そうすると、〈歴史的解釈学〉というものも、一定の意味は持つといえるのではないのでしょうか。

丸井 そこが大変厄介なところだとは思っていますが、元来、インド的な思惟は非歴史的だと言われていて……

金沢 インドは非歴史的だとよく言われるけれども、結局、ある思想家が本を書いた時に、そこに日付を入れなかったというだけですよ。

下田 いま問題になっているのは、この方法を適用してテキストを読むのが効果的かどうかという話であって、事実としてそのような解釈法があったかと言えば、それはなかったわけであり、このような言葉を持っているのは我々現代の人間なんだけれども、この言葉を適用することによって、テキストのいろんな読みが明らかになる、ということではないのでしょうか。

丸井 勿論、そのように整理してしまえば、問題ないのかもしれませんが。

金沢 「歴史的な解釈」と「哲学的な解釈」という二つの作業があるということであって、どちらか一方に従事するというところで、このように整理されているわけではないんですよ。

関根 それは再三再四申し上げているように、おっしゃる通りです。そしてガダマー自身、その点を注意するわけですね。彼の論点を敷衍するならばこ

うなろうかと思えます。つまり、これまで、価値の問題に関わる事柄には禁欲的でなければならないということから、「哲学的解釈」の方法が余りにも足りなかった。しかしそのような禁欲的態度は、自然科学との粗雑な類比による幻想にすぎないのであって、テキストを解釈する人文科学にはそのまま当てはまらない。解釈者は、自然を観察する自然科学者と違って、無色透明な客観にはなり切れないという面が残るからです。そこで解釈者は、自分固有の地平、当然価値評価と関わって来る自分なりの地平が何かを、自他に明確にしなければならぬ。それでなければ、テキストはこう言っている、と言いつ放して終わる無責任に陥る。あるいはそもそも自分がそのテキストを研究対象と選ぶ際に既に、何らかの価値評価が混じりこんでいるはずなのに、それに無自覚な態度というのは、暗々裡に時代のイデオロギーや通念に無反省に従う危険性を秘めている。そういった意味で、客観的な事実認識を標榜する歴史的解釈学も、主体的な価値評価についても自覚的に考察する哲学的解釈学と、手を携えて進まねばならないと、こういうことになろうかと思えます。

金沢 テキストを確定する時に、各人が哲学者でなければならない、ということを行っているのではないのでしょうか。

後藤 それは入ってくるものを相対化しなければいけない、自己批判的に見なければいけないということでしょう。

手島 いや、ガダマーの場合と少しケースが違って、多分、インドの哲学者やユダヤのラビの問題だと思うんですけど、現代の哲学者であれば、いちおう〈歴史的解釈学〉を認めるから〈哲学的解釈学〉との綱引きを感じるかもしれないけれど、ラビたちにとっては別段、私たちの本文批評などあるいは眼中になくて、「我々はモーセ以来、ずっとモーセと全く同じ次元で神の言葉を解釈してきたのであって、何も貴方たちからとやかく言われる筋合いはない。我々には我々の解釈学がある」と考え、多分、インドも近いのではないのでしょうか。そうした点では、この〈歴史的解釈学〉というものが何か及ぼせるのかどうかは問題でしょうが、しかしそのラビたちや、あるいはインドの思想家たちの中でも、よく見てみると、人間の

理性がある時ある時点で尋ねてしまっている、というのがいま議論されている歴史性の問題ではないのですか。ただ学問としてこのように体系的には発展しなかっただけで。

後藤 我々はその19世紀の洗礼を受けてしまいましたから、もはや逆戻りはできず、いちおうそのチャンネルを通過しないと、物が言えないということでしょうね。

関根 それはそうです。ただそれだけではいけないのではないかと、ということが、ガダマー・リクールの問題提起なわけですね。

手島 いまの話は、そのチャンネルを通さないような、「地元で」という言い方はおかしいかもしれませんが、その発想とともに生きているような人たちを含みこんで整理をすべきかどうか、という提案ですね。

丸井 まあ、そうですね。いま手島先生がおっしゃったことに帰着しますね。ですから、いいですよ、そのような非歴史的な発想があるんだということを念頭におきつつも、ここではそれを抜きにして整理するのだという意識のもとであれば、かまわないということ。

手島 このある種、「地元」意識と呼べるものが、「哲学」の ahistorical な立場に還元されるのではないかなという気がします。もしかりに伝統的なインドの思想家にとって、いま僕がヴェーダについて何か語ったら、それはヴェーダが語っているのだ、と言えんとするならば、それはユダヤ教のラビも、モーセはこう言ってるんであって、というように、あたかも自分自身がモーセのごとく語ってしまうというレベルですね……

丸井 あるいは私が問題にしているのは、「伝承」、「伝統」ということであるのかもしれませんが。それを、まったく「地元」のコンテクスト抜きの解釈学によって接近しようとするものの限界を意識しているかどうかの問題、ということかもしれません。我々の分野では、えてしてそのようなことが自覚的でないように思えたものですから。どうも私が、いわれのないような抵抗をしているところがあるかもしれません。ただどうしてもこだわ

りたい点でもあります。

関根 そういうこだわりこそ、歓迎です。そのような問題意識は、むしろ取り入れたいという気持ちで、ご討議をお願いしているのですから。

手島 関根先生、「相対的」「絶対的」などという言葉は、この整理の仕方にどのように関わるでしょうか。〈歴史的解释学〉は何か一つのものを求めているけれども、結論としては、きわめて「相対的」な、「或る時代の或ること」というように限定をつけていくのに対して、哲学的にものを語る時には、限定つきでもありながら同時にある種の断言、ポジションを明らかにしようとするにも関わる、ということがあるような気がするのですが。

関根 はい、ただし、解釈者の知恵というのは歴史的なものですから、「哲学的解釈」を行う際には、自分の主観的な、或る色眼鏡、それで関わっているという、そのような自己批判の意識があるわけですね。ですから、そこはいつも「相対化」されていると思います。

手島 ああなるほど、そうですね。

関根 逆に、歴史的解释学の方がむしろ、客観的にはこの解釈が時空を超えて正しい、この読みはこのようであればいけない、というある種の「絶対性」を持っていると言えるように思えます。

手島 たしかにそうですね、歴史家は「相対」を語りつつ、すごくあの……

関根 ただ勿論、現在手元にある資料ではこうである、と「絶対的」な形で断言できるかもしれないけれど、もし別の資料が出てくれば違う結論になるかもしれない、という形で、歴史的解释学の方でも「相対化」に開くことは排除されないとは思いますが。

手島 おっしゃる通りですね。そうしますと、「相対的」「絶対的」という言葉は、何かのラベル、レッテルとして使うべきではない、ということですね。

関根 そうだと思います。かつその、「歴史的」に対

する方を敢えて「哲学的」としたのは、「超歴史的」と言うことや「絶対的な真理」というニュアンスが強いですから、それを避けたかったということもあります。

手島 そうですね。いま我々は「インドの地元」「ユダヤの地元」を含めて考えるとどうなるのかを議論しているわけですが、彼らは「絶対」を語っているんだろうな、信仰という名のもとに、と思ったものですから、そのような方向に議論が行ってしまいました。

後藤 この問題は、言葉のハードウェアと思想内容については言えるんですよ。ただし、テキストの中には、当時、農耕はどうだったのかといった、実際の事柄についての様々な情報が沢山あるわけですね。そのような様々な情報については、この整理の仕方の中に出てこないように思われて、それが残念だなという思いがあることも事実です。私が研究しているヴェーダ文献の中にも、そのような非常に歴史的に重要な情報が含まれていますが、それを読み取るのは、この本文批評と解釈学の専門家しか到達できないことであるにもかかわらず、その問題が落ちてしまっているのは非常に残念な気持ちです。

関根 敢えて言えば〈伝統史〉がそれにあたるのではないのでしょうか。

後藤 ただそれは、テキスト解釈の伝統史ではないでしょうか。もう少し人間の生きる中身に触れるような、これまでの本文批評と解釈を超えるような、包括的な枠組、定規を持ってないものだろうか、というのが私の思いなのです。

関根 はい、それはよくわかります。マックス・ウェーバーの社会学的方法なども、まさにそれを目指しているわけですね。さきほどの事実認識と価値評価の関係も、またウェーバーの価値自由の問題と関わりますが、ウェーバー的なアプローチが、この問題に与える示唆は大きいと思います。

後藤 そういうことですね。

関根 まだ話は尽きませんが、残念ながら大幅に時間を超過しております。おかげさまで大変有意義な

討論となりました。ご参加下さった皆様に心から感謝申し上げ、報告書を纏める際に改めて再考させて戴くことを期しまして、ひとまず今日はここまでということにしたいと存じます。どうも有難うございました。

第 II 部
各 論

六朝期の著作における伝統の継承と変容

興膳 宏, 齋藤 希史

【要旨】

六朝期の学術文化は、この時期に古代以来の典籍の整理・系統づけが始まり、また自覚的な文学創作意識にもとづく詩文の創作が活発に行われるようになり、併せて体系的な文学理論・批評が成立して、書画理論との異分野間での相互交渉も進むなど、中国文化史上においても、きわめて注目すべき現象を呈している。その後世の文化全般に及ぼした影響も大きなものがあるが、目下のところ、その実情が十分に解明されているとはいえない。本研究は、上記の主要な諸現象を相互に関連・統合させつつ探索を加えることにより、六朝期の学術文化の全体像を解明しようと、企図された。

具体的には、1) 梁元帝蕭繹の著書『金樓子』の研究、2) 文学批評用語の研究、3) 六朝詩人の伝記資料研究という三本の柱を立てて、所期の目的を達成することとした。

【他領域との連携による成果】

中国における学術文化は、それ自体の価値と原理をもって発達してきたとはいえ、その世界は閉鎖されたものではなく、むしろ中国文明圏外からの刺激を積極的に受けながら、自身の文化を発展させていったことは言をまたない。本研究が対象とする六朝期に限っても、インドとの仏僧の往来、大量の仏典の将来と翻訳、北方民族との対峙にともなう文化交流、漢民族の南下にともなう南方民族文化の吸収など、中国学の領域のみでは解決できない研究テーマが少なくない。本研究は、「古典学の再構築」のなかの計画研究として、調整班会議・総括班会議・シンポジウム・共同研究会等の機会において、本研究に具体的にかかわるこうした

問題について、他領域の研究者からの助言を積極的に仰ぎ、その成果を訳注などに生かした。インド諸学の研究者との連携は、この点において顕著である。

さらに、本研究の扱う個別の事例と事象的にはかわりをもたない、たとえば西洋古典学・イスラム学・イスラエル学の諸学は、方法論の面においても、さまざまな点で本研究の基盤である中国学とは成り立ちを異にしているが、異にしているがゆえに、「古典学」という場での共同作業を通じて、本研究にとって多くのヒントを与えることとなった。また、中国学研究者にとって普遍と意識されていることが必ずしもそうでないことを知ることで、中国古典世界の特質が明らかにされたことも少なくない。とりわけ、それぞれの文明圏において、著作の伝承のされかたや歴史書のありかたが大きく異なっていることに改めて気づかされたことは、今後の研究課題を考える上でも、大きな意味をもった。

なお、本特定領域研究の中国分野シンポジウムとして、2000年7月15日より16日まで、京大会館（京都）において「文化的制度としての中国古典」が開かれ、興膳が基調講演「古と今との出会い」を、齋藤が報告「読詩の法——朱子における古典の内化」をそれぞれ行い、他領域の報告者と共同討論を行なった。このシンポジウムについては、A02「古典の世界像」班の平田昌司氏による報告がニューズレター「古典学の再構築」8号に掲載され、また報告論文集は『古典学の現在 II』として刊行された。

【位置付け】

『金樓子』は、六世紀の南朝梁最後の皇帝となった元帝蕭繹が、広く古典のことばに依拠しつつ「一家の

言」を確立しようとした書である。この時期の学術文化の様相を理解するために重要な意義を有する資料でありながら、テキストの乱れもあって、これまで中国や日本においてもほとんど詳しい研究がなされてこなかった。この書のテキストを確立し、その正確な訳注を作成することが、本研究の直接の目的である。また同書にはさまざまな典籍が引用されているので、その調査と分析を通して、六朝期における古典の受容のありかたを知ること、本研究の意義の一つである。

文学批評用語については、六朝期だけでなく、視野を六朝以前の典籍や後世の文学理論・批評にも向けて、批評用語の概念や用法の変化をあとづけるよう試みた。従来のように、ややもすれば恣意的な資料操作による印象批評が、『四庫全書』をはじめとする中国古典典籍の電子テキストの普及によって駆逐されようとしていることは評価されるが、同時に、ひたすらに用例の多さを競うばかりでは、研究の進展はありえない。本研究では、主に英語圏で発達してきたコーパス言語学的手法を参照しながら、古典研究の一環としての用語（基礎概念語）研究の方法論を打ち立てることに留意した。

六朝詩人の伝記資料研究については、これまで個別の詩人の伝記研究はあっても、それらを総合して広く六朝詩人全体の生き方を探索する研究はなかったことに鑑み、過去の個別の伝記研究の達成を生かしながら、個別の伝記研究を総合するような形で、基礎的な蓄積の成果を提供することにより、六朝詩の研究者や愛好者のみならず、日本古代文学の研究のためにも資することをねらいとした。

【研究成果】

（1）『金楼子の研究』

『金楼子』の原テキストは存せず、現在行われるテキストは、最も広く行われている「知不足齋叢書」本をはじめとして不備が多いので、『太平御覧』などの諸書に散在する逸文をも活用しながら精密な本文校訂を進め、より原型に近い定本を作成する必要がある。この目的を達成するための基礎作業として、まず「知不足齋叢書」本を電子テキスト化した。また、「知不足齋叢書」本のもととなった『永樂大典』をはじめとして、広く『金楼子』の文章を収集して、テキスト間の校勘を進めた。これらの成果は、研究代表者の www サイト (<http://friday.c.u-tokyo.ac.jp>) を通じて公開する予定である。また本文校訂と並行して、全六巻の訳注作成をすすめた。本研究での成果をもとに、さらに校訂・加筆をおこなって、全書の訳注を完成して公刊

する運びであり、成果の公表はそちらに譲ることとする。

（2）文学批評用語の研究

六朝期における文学批評用語には、さまざまあるが、本研究では、評語の構成要素としてしばしば登場する字に着目し、「清」「軽」「艶」「雄」「健」など多くの字について検討を加えた。この検討には、副島一郎名古屋外国語大学助教授・田口一郎新潟大学助教授・谷口洋奈良女子大学助教授・森田浩一甲南女子大学助教授の各氏に協力を願い、定期的な研究会をもった。すべての成果のとりまとめにはなおいささかの時間を要するため、以下に、研究会に提出された草稿の一部を引いて、成果の方向を示すこととする。なお、この草稿は、森田氏および副島氏が執筆したものに、齋藤が若干の整理を加えている。

○「古」について

評語としての「古」には、大きく分けて2つの種類があると思われる。

そのひとつは、「古今」という対比にもとづいて、「古」=非「今」と意識されて用いられているタイプである。仮にこのタイプを「非今」タイプと呼んでおく。このタイプの場合、評者にとっては、批評の対象が「今風」ではないと感じられたことが評価の基準となっており、「今風」こそが良いものであるという文脈の上に「古」が使われれば、その「古」とは貶義で用いられていることになり、「今風」を否定する文脈であれば、「古」は褒義に用いられることになる。また、「古」「今」という歴史認識の座標から見ると、「非今」タイプの場合は、「古」が「今」からいかにどの距離にあるのかという感覚は、評者には乏しい。「今」でなければ「古」であるというような、二者択一的な使われ方であるといえる。

たとえば、

『詩品』總論：「次有輕薄之徒，笑曹劉爲古拙，謂鮑照羲皇上人（次に輕薄の徒有り，曹劉を笑いて古拙と爲し，鮑照を羲皇上の人と謂う）。」

鍾嶸が批判的に取り上げている「輕薄の徒」にとって、今風ではない曹操・劉楨は「古」と評されている。このような「古」は、批評の対象が、「物」である場合に多く見受けられる。

『南齊書』豫章文獻王魏傳：「訊訪東宮玄圃，乃有柏屋，製甚古拙（東宮の玄圃を訊訪すれば，乃ち柏屋有り，製甚だ古拙たり）。」

宋・陸游『老學庵筆記』卷五：「棺外列置瓦器，

皆極淳古（棺外に瓦器を列置するに、皆な極めて淳古たり）。」

唐・裴 [綱] 『傳奇』 顏潛：「同載有青衣，年二十許，服飾古樸，言詞清麗（同載に青衣有り，年二十許り，服飾古樸にして，言詞清麗たり）。」

『隋志』一：「赤軸青紙，文字古拙。」

但し、この四例を眺めると、「物」であっても、そこに人間の精神の現れをとらえられるような物であれば、「古」は単純に「非今」であるとは言い難い性質を帯びてくる。服装にその人物の内面が反映し、文字にその書き手やその時代の精神が反映されているとするならば、そこには、評者が「古」に籠めた何らかの価値基準が色濃く立ち上がってくることになる。

「古」のもうひとつのタイプとは、まさに今述べたような性格が強く顕れたものである。強弱の差であるので、ふたつのタイプの差は、必ずしも判然としたものではない。

「非今」タイプでない「古」は、「非古」タイプに比べて、古今の座標上での「今」に相對する「古」の位置への意識がはっきりしていることが特徴である。

『新唐書』卷二百三文藝下李商隱：「商隱初爲文瑰邁奇古，及在令狐楚府，楚本工章奏，因授其學（商隱初め文を爲るに瑰邁奇古たるも，令狐楚の府に在るに及んで，楚本より章奏に工みにして，因りて其の學を授く）。」

『金史』卷一百二十六文藝下：「久之，爲文法柳宗元，閱肆奇古，動輒數千言（久しくして，文を爲るに柳宗元を法とし，閱肆奇古たり，動もすれば輒ち數千言たり）。」

「奇」については、その項に譲るとして、どちらの「古」も所謂古文運動の「古」を意識している。この二例の「古」にも「今風」ではないという含意はあるが、ただ単に「今風」ではないゆえに「古」と評されているのではなく、それは評者の「文」に対する歴史認識のうえで出てきた評語である。つまり、唐宋の古文運動以降、文に対する「古」という評語には、古文運動という歴史上の座標が投影された「古」が存在しているということになる。あと二例ほど挙げる。

明・宋濂『王君子與文集』序：「秦漢以來，班馬之雄深，韓柳之古健，歐蘇之峻雅，何莫不得乎此也（秦漢以來，班馬の雄深，韓柳の古健，歐蘇の峻雅，何ぞ此を得ざる莫からんや）。」

『彦周詩話』：「鮮于子駿作九誦，東坡大稱之，云友屈宋於千載之上。觀堯祠舜祠二章，氣格高古，自東漢以來鮮及（鮮于子駿九誦を作り，東坡大いに之を稱して，云えらく屈宋を千載の上に友とす。

堯祠舜祠の二章を觀るに，氣格高古にして，東漢より以來及ぶもの鮮しと。）」

前者の例は、司馬遷・班固、韓愈・柳宗元、歐陽脩・蘇軾という歴史の軸に、「古文」の「古」を置き、韓柳の「古文」が班馬の「古」に連なる認識を「古健」という評語にのぞかせているし、後者の例では、風格が「高古」であるという評語を「東漢いらいそれに勝るものは少ない」という歴史認識が後押ししている。この「古」が東漢以前をその座標としていることが読みとれるであろう。

詩に対する「古」という評語についてはどうだろうか。「古文」の「古」があるように、「古詩」、古詩十八首の古詩や建安の詩など、五言詩の濫觴期である漢魏を座標とする「古」が存在している。

『滄浪詩話』詩評：「黃初之後，惟阮籍詠懷之作，極爲高古，有建安風骨（黃初の後，惟だ阮籍詠懷の作のみ，極めて高古爲りて，建安の風骨有り）。」

阮籍の詠懷詩に対する評、「高古」の「古」は建安という座標の上に投影されている。また、

『珊瑚鉤詩話』卷三：「蘇李而上，高簡古澹謂之古，沈宋而下，法律精切謂之律（蘇李より上，高簡古澹之を古と謂い，沈宋より下，法律精切之を律と謂う）。」

蘇武・李陵の詩以前の詩について「古」という評語は「高簡古澹」の意味であり、沈 [人全] 期・宋之間以降、「律」というのは「法律が精切」であることをいうのだと述べる。「古澹」の「古」が蘇武・李陵以前という座標を持つことへの注意であり、これによれば、蘇武らの詩と風格の同じ詩も、同じ座標の上にある「古」で評されることになる。

さて、ここで特に『詩品』から例を拾ってみよう。

卷下・魏武帝 魏明帝：「曹公古直，甚有悲涼之句。叙不如丕，亦稱三祖（曹公は古直にして，甚だ悲涼の句有り。叙は丕に如かざるも，亦た三祖と稱せらるる）。」

曹操の詩の率直さ、それを「古直」と評しているが、「古」とは、まさしく漢魏の詩を座標とする「古」である。

卷中・宋徵士陶潛：「其源出於應璩，又協左思風力。文體省淨，殆無長語。篤意真古，辭興婉愜。每觀其文，想其人德。世歎其質直。至如「歡言酌春酒」，「日暮天無雲」，風華清靡，豈直爲田家語耶。古今隱逸詩人之宗也（其の源は應璩より出でて，又た左思の風力に協う。文體は省淨にして，殆ど長語無し。篤意真古にして，辭興婉愜たり。

其の文を観る毎に、其の人徳を想う。世は其の質直を歎ず。「歎言して春酒を酌む」,「日暮れて天雲無し」の如きに至っては、風華清靡、豈に直だ田家の語と爲すのみならんや。古今隱逸詩人の宗なり。」

「真古」,すなわち「真」にして「古」と評される「古」は、その源流として指定された應璩への評:

卷中・魏侍中應璩:「祖襲魏文。善爲古語,指事殷勤,雅意深篤,得詩人激刺之旨(魏文を祖襲す。善く古語を爲し,指事殷勤たりて,雅意深篤,詩人激刺の旨を得たり)。」

へと繋連する。「古」は應璩を通して;曹丕へと連なる。そして、その遙か彼方には「詩經」の詩人たちの姿が立ち現れるのである。(「詩品」内の繋連では、実際には、曹丕からは、李陵、楚辭へと連なるのだけれども)

卷下・魏倉曹屬阮瑀 晉頓丘太守歐陽建 晉文學應璩 晉中書令嵇含 晉河南太守阮侃 晉侍中嵇紹 晉黃門棗據:「元瑜,堅石七君詩,並平典,不失古體。大檢似,而二嵇微優矣(元瑜,堅石七君の詩,並びに平典なれども,古體を失わず。大檢似たれども。二嵇微かに優れり)。」

建安七子のひとりである阮瑀(元瑜),そして應璩〔應璩は誤り〕が含まれる七人について「古體を失わず」という評は、その前時代である建安を意識していると考えられる。

さて、鍾嶸の「古」に、「古詩」という座標へのベクトルが多くの場合働いているとすれば、その「古詩」自体に対する評はどうであったか。

卷上・古詩:「其體源出於國風。陸機所擬十四首,文温以麗,意悲而遠,驚心動魄,可謂幾乎一字千金。其外「去者日以疏」四十五首,雖多哀怨,頗爲總雜,舊疑是建安中曹王所制。「客從遠方來」,「橘柚垂華實」,亦爲驚絕矣。人代冥滅,而清音獨遠,悲夫(其の體源は國風に出づ。陸機擬する所の十四首,文は温にして以て麗たり,意悲しくして遠く,心を驚かし魄を動かし,一字千金に幾しと謂う可し。其の外「去る者は日に以て疏し」四十五首は,哀怨多しと雖も,頗る總雜と爲し,舊と是れ建安中曹王の制る所と疑わる。「客遠方より來たる」,「橘柚華實を垂る」,亦た驚絶と爲す。人代冥滅して,清音獨り遠し,悲しいかな)。」

これは、上品の最初,「詩品」という書の最初に置かれており,特別な批評として位置づけうる。「古」という評語を詩題につけていると言ってもよい「古詩」が、古の經典である國風の系統であることをまず言

うことも全書の基点たる評としてふさわしい。そして、他の評と違う,特異な出だし,古詩に対する評でありながら,ひとしきり費やされることばが,古詩自体に対する評ではなく,その模擬詩である陸機の擬古詩に対してのものであることは注意されてよい。

模擬詩とは,単なるものまねではなく,「その対象とする作品の精髓を的確に摘出して,加えて作者独自の新鮮ないぶきを送り込む作業であり,過去の文学を継承する一つのありかたとして,文学批評の歴史の上で見落とせぬ意義を有している」(興膳宏『詩品』[中国文明選・文学論集所収])のものであり,鍾嶸は,國風,古詩と下ってきた「古」のベクトルを陸機へと結びつけるとともに,上品に品第した優れた詩人陸機自身の「過去の文学を継承」する「批評」眼を巻頭の評の支えとしているかのように感じられる。

「詩品」の「古」については,さらなる検討を加える必要があるだろうが,今,特に「詩品」について見てきたことから言えるのは,評者が,ある文学批評に関する歴史認識の軸を構築した上で,「古」という評語を用いた場合,それは,作者の認識の軸という座標軸上の,ある一点を意識したものでありえるということであり,批評の文脈の中で,軽々に「非今」タイプの「古」として理解するに終わらぬよう,注意すべきであるということである。

さて,別の角度から眺めると,以上で挙げた例を眺めていても,「古」という評語は,「非今」タイプか否かにかかわらず,ある特定の評語と結びつきやすいことが観察される。

「古拙」,「古朴(樸)」,「高古」,「古淡(澹)」などがよく見られる評語である。案外,「詩品」の陶淵明評にでてきた「真直」,曹丕評の「古直」などは,用例が非常に少ないのだが,「古」が,ほかのどのような評語と連語を作るかについては,「古」について検討する際,たいへん有効であり,また重要である。「拙」や「朴」,「高」,「健」などの検討を待って,改めて考えねばならない。

* *

附記:「詩品」の古詩に対する評は,いわば詩品という書の中での,評価の座標軸の原点に「古詩」を指定する宣言のようなもので,それゆえ,國風と陸機の擬古詩という前後の二点から中心点たる古詩を定義しようとした記述になったのではないかと考えられる。そのため,「古詩」の後継たる擬古詩に対する評語の「温」,「麗」も,國風に連携する評語となっている感がある。

試みに,上品・陸機の評を読めば,

「其源出於陳思。才高辭瞻，舉體華美。氣少於公幹，文劣於仲宣。尚規矩，不貴綺錯，有傷直致之奇。然其咀嚼英華，厭厭晉澤，文章之淵泉也。…」

とあり、「今」のレベルから高く抜きんでている「高」，「尚規矩」という「過去の範型への遵守」（前掲書）を言うことば，曹丕においては到達されていた「直」致（古直）など，「古」に関連する評語，「古」と連語となることが多い評語がちりばめられているのに気付く。

また，擬古詩ではなく，詩人陸機の淵源としては，曹植が置かれ，「氣」や「文」からされる分析的な評価も，劉〔木貞〕，王粲という建安の詩人たちとの比較という形でなされている。批評の全体に，「古」の原点としておいた漢魏の詩へのベクトルが強く表れているといえる。

その曹植の評には，「骨氣奇高」，「卓爾不群」という文言があるが，これなども，「古高」という，非常に多くの例がみつかると評語の「高」を考える上で重要であろう。「非今」タイプでない「古」には，「今」ではないというだけではない，「今」から高く抜きんでたという評価が強く結びついているといえそうであるが，『詩品』からさらに例を挙げておく。

卷上・魏文學劉楨：「其源出於古詩。壯氣愛奇，動多振絕。真骨凌霜，高風跨俗。但氣過其文，雕潤恨少，然自陳思已下，楨稱獨歩。」

卷下・齊雍州刺史張欣泰 梁中書郎范曄：「欣泰子真，並希古勝文，鄙薄俗製，賞心流亮，不失雅宗。」

以上の『詩品』の数例に，すでに後世においても，「古」という評語と結びつきやすい評語や文言が現れている。

（以上，森田浩一氏）

○「健」について

「健」を含む評語はあまり多くない。剛健，雅健などが代表的なものであるが，六朝期の詩文を評することばとしてはほとんど使われない。

ところで宋・嚴羽の滄浪詩話附の「答吳景仙書」に次のような一段がある。

又謂盛唐之詩「雄深雅健」，僕謂此四字但可評文，於詩則用「健」字不得。不若詩辯「雄深悲壯」之語為得詩之體也。

又盛唐の詩を「雄深雅健」と謂う。僕謂えらく，此の四字は但だ文を評すべく，詩においては則ち「健」字を用いることを得ず，『詩辯』「雄深悲壯」の語の詩の體を得るに若かざるなりと。

この「健」の字は文章批評には使えるが，詩評には適さないとする嚴羽の言葉は甚だ示唆的なものがある。

では，この嚴羽のことばはどの程度妥當性をもつのだろうか。もとよりこれは嚴羽一個の考えであって，「健」の字が詩評にまったく使われなかったわけではない。例えば鍾嶸『詩品』中に

彦伯詠史，雖文體未遒，而鮮明緊健，去凡俗遠矣。彦伯の詠史は文體未だ遒ならずと雖も，鮮明緊健にして凡俗を去ること遠し。（晉吏部郎袁宏）

戴凱人質貧羸，而才章富健。

戴凱は人は實に貧羸なれども，才章は富健なり。（宋參軍戴凱）

などという評が見える（但し詩品ではこの二例のみ）。

六朝期のもう一つの文學評論の雄である『文心雕龍』でも四例ある。そのうち次の二例は文章について言ったものである。

故其植義揚辭，務在剛健。插羽以示迅，不可使辭緩；露板以宣衆，不可使義隱。必事昭而理辨，氣盛而辭斷，此其要也。

故に其の義を植て辭を揚ぐるに，務は剛健に在り。羽を插して以て迅を示し，辭をして緩ならしむ可からず。板を露して以て衆に宣べ，義をして隠らしむべからず。必ず事昭らかにして理は辨，氣盛んにして辭は斷，此れ其の要なり。（『文心雕龍』檄移第二十）

琳瑯章表，有譽當時；孔璋稱健，則其標也。

（陳）琳，（阮）瑀の章表は，當時に誉れ有り。孔璋（陳琳）の健と稱するは則ち其の標なり。（『文心雕龍』章表第二十二）

また風骨篇にも「剛健既實，輝光乃新（剛健既に實つれば輝光乃ち新たなり）」「若能確乎正式，使文明以健，則風清骨峻，篇體光華（若し能く正式を確かにして，文を以て明らかにして以て健ならしむなれば，風は清く骨は峻く，篇體は光華あらん）」とあり，風骨篇は文學全體に關しての發言とも取りうるが，おおむね文章について言っているものらしい。このように，意識的か無意識的かは不明ながら，文章批評には「健」の語が使われているのに，詩歌に對しては「健」と評することはないのである。その他，六朝期の例は多くないが，魏文帝「與吳質書」に「孔璋の章表は殊に健なり」とあるのも陳琳の文章について評したものである。なお陳琳の文章への評價は「健」というのが通り相場になったらしく，徐陵「讓五兵尚書表」（『藝文類聚』太常・表）にも「陳琳の健筆」とあり，王僧孺「太常敬子任府君傳」にも「孔璋は健に傷らる」（同上・傳）などがある。

このように見てくると，六朝期においては「健」の語は主に文章批評に用いられたと言ってよく，嚴羽の

ことばは實は彼一人だけの考えというにおさまらず、かなり妥當性をもつものなのである。

ところ後世では、このような「健」の使われ方に變化が生じる。そもそも、先に引いた嚴羽のことばにしても、叔父吳景仙が盛唐の詩を「雄深雅健」と評したことに對する反駁だったのだが、詩を「健」と評することは、實のところ當時にあっては珍しいものではなかったと思われる。

唐代では司空圖「二十四詩品」に「勁健」篇があり、「喻彼行健，是謂存雄。（彼の行健に喩えらる，是を雄を存すと謂う）」と述べている。しかし、この書は近年、陳尚君・汪涌豪兩氏の研究によって、明末の偽作であることがほぼ明らかとなっている（司空圖「二十四詩品」辨偽）。それゆえ唐代における情況は未だ明らかではないが、次の宋代になると、尤袤の『全唐詩話』に「雄健」（卷三・劉言史）と評した例があり、陳師道『後山詩話』にも「與洪朋書云、龜父所寄詩，語益老健。（洪朋に與ふる書に云う、龜父寄する所の詩，語はますます老健なり，と。）」などとあり、詩歌に對して「健」と評することが普通になっていくのである。その間の消息を伝えてくれる興味深い資料がある。宋・魏泰『臨漢隱居詩話』である。

沈括存中，呂惠卿吉父，王存正仲，李常公擇，治平中，同在館下談詩。存中曰：「韓退之詩乃押韻之文爾，雖健美富贍，而格不近詩。」吉父曰：「詩正當如是，我謂詩人以來未有如退之者。」正仲是存中，公擇是吉父，四人交相詰難，久而不決。

沈括（存中），呂惠卿（吉父），王存（正仲），李常（公擇），治平中，共に館下に在りて詩を談ず。存中曰く、「韓退之の詩は乃ち押韻の文のみ。健美富贍なりと雖も，格は詩に近からず。」と。吉父曰く、「詩は正に當に是くの如くなるべし。我謂えらく，詩人以來未だ退之に如く者有らずと。」と。正仲は存中を是とし，公擇は吉父を是とし，四人こもごも相詰難し，久しく決せず。

彼ら四人にとって，韓愈の詩が「健美富贍」であることにはおそらく異見はなく，ただそれが「詩」たりうるかどうかが問題であったのである。すなわち，ここには詩文概念の大きな變化が顔をのぞかせており，舊來の概念と新しい概念とがちょうどせめぎあっているのである。魏泰自身は「予 詩を評する毎に，多く存中と合す。」と述べているが，別の處では，

頃年嘗與王荊公評詩，予謂：「凡為詩，當使？之而源不窮，咀之而味愈長。至如永叔之詩，才力敏邁，句亦清健，但恨其少餘味爾。」

頃年，嘗て王荊公と詩を評し，予謂へらく，「凡

そ詩を爲るには，當に之を括みて源窮きず，之を咀みて味いよいよ長からしむべし。（歐陽）永叔の詩の如きに至りては，才力敏邁，句も亦た清健なり。但だ恨むらくは，其れ餘味少なきのみ。」と。

と歐陽脩の詩を「清健」と評している。さらに

蘇舜欽以詩得名，學書亦飄逸，然其詩以奔放豪健為主。

蘇舜欽は詩を以て名を得，書を學びても亦た飄逸，然して其の詩は奔放豪健を以て主と爲す。

などの例があり，「健」なる詩を必ずしも斥けているわけではない。さらに宋・張表臣の『珊瑚鉤詩話』などでは，積極的に「健」なる詩を位置付けている。

詩以意為主，又須篇中練字，句中練字，乃得工耳。以氣韻清高深眇者絕，以格力雅健雄豪者勝。元輕白俗，郊寒島瘦，皆其病也。詩は意を以て主と爲す。又篇中に練字あり，句中に練字あるを須ちて乃めて工たるを得るのみ。氣韻清高深眇なる者を以て絶たり，格力雅健雄豪たる者を以て勝たり。元輕白俗，郊寒島瘦は，皆其の病なり。

このような詩文觀念の變化の流れを想定できるならば，吳景仙の批評は時流に沿ったものであったのであり，嚴羽はむしろ保守的であったとすることができよう。一般に宋になって詩が散文化されたと言われる。従つて詩にも「健」という批評があてはまるようになってきたわけであり，詩に「健」なる格調を求め，或いは持ちこんだことが所謂「詩の散文化」なるものの一側面なのである。

おそらく詩に「健」たることを求める文學觀念は元以降には當たり前のものになっていったと思われる。例えば元・楊載の『詩法家數』にはしばしば出て來る（訓讀省略）。

詩之為難有十：曰造理，曰精神，曰高古，曰風流，曰典麗，曰質幹，曰體裁，曰勁健，曰耿介，曰凄切。

大抵詩之作法有八…曰承句要穩健。

要雄偉清健，有金石聲。（「練句」）

押韻穩健，則一句在精神，如柱？欲其堅牢也。（「押韻」）

聲響，雄渾，鏗鏘，偉健，高遠。（「七言」）

頸聯轉意變化，須多下實字。字實則自然響亮，而句法健。（「律詩要法」）

このような作詩の手引書に繰返し出てくるほどになっていたわけである。

（以上，副島一郎氏）

(3) 六朝詩人伝記資料の研究

三国から隋に至るまでの、四百年間にわたる六朝の代表的詩人七十九人を取り上げて、正史などを資料としながら、各詩人の伝記について、二十二人の研究者の共同研究により、精密で正確な訳注を施す作業を進めてきた。その成果は、興膳宏編『六朝詩人伝』として大修館書店から出版された。本書の内容と構成は次の通りである。

序説：六朝の詩人とその伝記

本文：七十九詩人の伝記（原文、書き下し文、口語訳、注、参考資料）・正史所載の主要な文学論（同上）

付：六朝時代の官職解説、主要氏族の系譜、関係地図、索引（人名・作品名）

総ページ数は千ページを超える巨著となったが、単に分量だけでなく、六朝詩人の伝記を集成した書として、内外ともにその先例を見ない画期的な意義を有するものと確信する。今後の六朝詩や六朝詩人の研究のために、基本文献として活用されるであろう。以下、その序説「六朝の詩人とその伝記」（興膳宏）から一章と三章を引いて、その成果を示す。なお、再録にあたって、ルビ等を適宜省略した。

○「六朝の詩人とその伝記」

—

はじめに断っておかねばならないが、本書にいう「六朝」とは、三国から隋の統一に至る四百年余りの期間を意味している。すなわち「魏晉南北朝」に隋を加えた時代である。「六朝」の名の由来は、建康（もとの名は建業、あるいは建鄴、現在の南京市）に都を置いた六つの王朝ということであり、狭義には三国の呉に始まって、東晋から宋・南齊・梁・陳へと連なる南方の六王朝を指すが、より広義にはそれらと同じ時代の魏・西晋から北魏・北齊・北周を経て隋に及ぶ北方の六王朝を併せて「六朝」と称する。ただ、現在の中国の学界では、「魏晉南北朝」の語で、三国から隋までの時期を総称するのが普通で、それと等値である「六朝」の語を用いることはさほど多くないようだ。日本ではむしろ逆に、この時期の文学を称して「六朝文学」と呼ぶのがむしろ一般である。

この六朝時代の文学を特徴づける現象をただ一言で表わすとすれば、詩ことに五言詩のめざましい興隆ということになろう。この四百年間に、詩はさまざまな個性的な詩人たちの創意と工夫を蓄積することにより、内容・形式ともしだいに洗練されながら、充実した文学ジャンルに成長していった。前後漢四百年が辞賦の

時代であるとするれば、次なる六朝四百年はまさに五言詩の時代である。それは三千年に及ぶ中国詩史において、唐詩という最高潮の時期を準備する過渡期として重要な意義を有するが、また六朝詩自身が成長過程にある若者のようなみずみずしい未完成の魅力を備えることによって、今日なお多くの読者を引きつける輝きを失っていない。

六朝初期の三国魏の時代について、魯迅が「文学の自覚の時代」と評し、近代文学でいう「芸術のための芸術の時代」とまでも称したように（『魏晉の風度及び文章と洒及び薬の関係』一九二七年）、六朝時代はまた文学それ自体の価値に対する認識が高まった時期でもあった。漢の宮廷文人たちが君主に娯楽を供することを目的として辞賦を書いたのとはちがって、曹操・曹丕父子に仕えた建安詩人たちは、主従が宴席などの一つの場を共有しながら、詩という様式を通して創作の腕を競いあった。その際、旧い宮廷文学の様式である辞賦ではなく、民間の歌謡に源流を發する五言詩という新しいジャンルに着目したところに、新文学運動としての発展が約束されていたといえる。つまり、五言詩に文学の脈としての潜在的な可能性が豊かに備わっていたわけである。もちろん七言詩の形式もいくらか遅れて發展してゆくのだが、六朝の詩人といえば、やはり基本的には五言詩の作者として名を成した人々としてよいであろう。そのことは、本書にも収載した「宋書謝靈運伝論」や「南齊書文学伝論」など、六朝後期の史家による文学史の記述において、すでにかなり明確な形で確認することができる。

では、五言詩の作者はいったいどれほどの数に上るのか。最も網羅的にこの時期の詩を収集した逢欽立『先秦漢魏晉南北朝詩』（一九八三年、中華書局）によって、一首以上の詩を録される作者を数えてみると、七百五十人以上に達する。これは『全唐詩』に作品を収められる作者の数二千二百人余りに比べると、約三分の一程度だが、もちろん詩人として名を知られる人となれば、その数はずっと限定される。本書には七十九人の伝を収録するが、うち書家として著名な王羲之、文学理論家の劉勰・鍾嶸、『顔氏家訓』の著者顔之推などを除けば、純粹に詩人というべき人物は七十人余りで、全作者数の約一割に相当する。割合としてはかなり高いというべきである。ただその中で、現在なお詩人として名声を保ちつづけている人となれば、曹植・陶淵明・謝靈運など、寥寥十指に満たない数にとどまるだろう。しかし、五言詩發展の歴史の上では、いずれも確実に一定の役割を果たした人々ばかりである。

「唐詩を愛好する読者が詩人たちの伝記、その生涯

とその時代、さらにその作品が書かれて世に出るまでのいきさつなどを知らうと望むのは、ごく自然なことであろう。小川環樹氏は、本書の姉妹編ともいべき『唐代の詩人—その伝記』（一九七五年、大修館書店）の「序説」を、このようなことばで切り出しておられる。「唐詩」の一語さえ改めれば、それはそのまま六朝詩にもあてはまることである。だが、そうした要望に応えるのは、実際には相当な難事である。なぜなら、唐代の詩人にしても、かなり詳しい生涯をたどるだけの資料を存する人はごく少数だが、それがさらに時間をさかのぼって六朝ともなると、資料的な制約はいっそう増すことになるからである。

その原因は、伝記資料の絶対数の不足によるところがもちろん大きい。また六朝詩そのもののあり方に起因するところもある。近代の作家の伝記を研究するための欠かせない資料は、作家自身の手で書かれた日記や書簡である。（本書に取り上げた六朝詩人の中で、例外的に多くの書簡文が伝存するのは、「書聖」王羲之のみである）。のちの宋代の詩人は、詩の題や序において、あたかも日記を記すようにその作品の書かれた状況を具体的に語っていることが多く、それが作品の排列などとともに、彼らの伝記考証のための有力な手がかりになることはいうまでもない。これは詩人自らをして語らしめる、いわば作品そのものに内在する伝記資料である。ところが、六朝の詩人たちについて、そうした方法がある程度通用するのは、せいぜい陶淵明（三六五—四二七）などごく少数の例外的な詩人に限られる。陶淵明の詩には、たとえば—

「辛丑の歳七月、赴假して江陵に還らんとし、夜塗口を行く」

「癸卯の歳、始春、田舎に懐古す」

「乙巳の歳三月、建威参軍と為りて都に使いし、銭溪を經たり」

「戊申六月中、火に遇う」

「己酉の歳、九月九日」

などのように、詩の作られた時点（時には場所も）明記しているものがある。それらの詩を読むことによって、そこに記された日に陶淵明が何を考え、何をしたかについて、読者は作者からの直接の情報を得ることができるだろう。陶淵明の作品は、彼の死から百年後に、梁の昭明太子蕭統によって始めて八巻本の文集に編まれ、そののちさらに北齊の陽休之の手で十巻本に再編されているから、六朝詩人の詩文集の中では比較的早くまとめられたものであることは疑いない。昭明太子がいかにして淵明の作品を収集したかは不明だが、「飲酒」二十首の序に、「聊か故人に命じて之を書

せしめ、以て歆笑と為さんのみ」とあるから、彼の詩文は作品ができる片端から書写されて、愛好家に珍重されていたのかも知れない。陶淵明のような社会的な地位の高くない人の詩文が後世に伝わるためには、彼の周辺にその作品を愛好する少なからぬ人々が存在して、次々と書写を重ねながら広まっていった、と考えるのがむしろ自然ではなからうか。（王羲之の尺牘が数多く伝わるのは、まさに彼の書を愛するマニアが遍在していたからである）。だから、現行の『陶淵明集』の詩題も、作者が自ら題したものである可能性がきわめて高いはずである。

陶淵明よりやや後輩になる謝靈運（三八五—四三三）にも、「九日、宋公の戲馬台の集に従いて孔令を送る」「永初三年七月十六日、郡に之き、初めて都を發す」のように、具体的な状況を詩題に記している作品もないではないが、その数は淵明に此ればごくわずかにとどまる。それに、謝靈運の場合、六朝期に編まれた元来の詩文集はつとに佚してしまったので、『文選』に採録される上記二首のようなものを除いて、現行の輯本がどこまでもとの詩題を保っているかはかなり問題である。因みにいえば、陶淵明のように詩作の状況を具体的に記した詩題は、六朝詩人ではまだ稀だが、唐の杜甫になるとずっと増え、さらに中唐の白居易になると、もはやそうした詩題を与えるのがごく普通の状態にまでなっている。もちろん宋詩になると、そうした状況がさらに普遍化する。その意味でも、陶淵明の文学は未来を先取りしたようなところがある。

六朝詩人の年譜はこれまでも少なからず作られており、たとえばその近年の成果は劉躍進・范子燁編『六朝作家年譜輯要』上下（一九九九年、黒龍江教育出版社）に集成されているが、この書に付されている「六朝作家年譜参考文献」を参照しても、圧倒的に多いのは陶淵明の年譜である。その詩人としての重要度や、作品数の多さなどのほかに、陶淵明の詩文に内在する伝記的な要因が、彼の文学の研究者をして年譜制作の意欲をそそるといふ事情がないではあるまい。正史などに記載される陶淵明の伝記には、むしろあいまいな記述が多いのも、逆の面から彼の伝記研究を盛んにしているようである。

もちろん小川環樹氏がいわれるように、「詩人が現実の自己、社会の中での自己の生活のありさまを作品において語るとは限らない。それを好んで語るかどうかは、詩人の気質と考えかたによって異なる」（前掲書）ことはいうまでもないから、詩題や詩の内容から知られる詩人の伝記的な事実には限りがある。しかし、大多数の六朝詩人については、作品と作者の伝記を結

びつけるわずかな手がかりさえもなかなか得にくいのが実状である。それは彼らの作品数の少なさは別として、現存する作品集の大多数が、『陶淵明集』などとはちがって、はるか後の明代において再編された輯本であること、また詩題も作者の命名したものの姿ではなく、後世の類書などに遺される形をそのまま採用したものが多くを占めているためである。(嚴可均『全上古三代秦漢三國六朝文』の凡例によれば、唐以前の旧集がそのまま現存するものは、阮籍・嵇康・陸雲・陶潛(淵明)・鮑照・江淹の六家のみである)。

もう一つの六朝詩に顕著な現象として、この時期の詩人たちは、これも陶淵明は別として、自分たちの生活の周辺を作品の中に再現することにさして関心を持っていなかったということがある。詩人の生きた現実と彼の形象した文学作品とは、往々にして表面的には平行線をたどるばかりで、明確な接点を結ばないことがある。六朝の詩人に、物語的な発想に仮託して自分の心情をうたう「樂府」の詩が多いのは、その現象を例証するものである。詩人を取りまく現実、いわば生の形のままで作品中に反映されない。後述するようなこの時期特有の苛酷な状況が、表現におのずと抑制を加えたという背景も一つにはあろう。たとえば、阮籍(一二〇-二六三)の「詠懷詩」が、不透明な象徴的手法を通じて現実社会への批判を試みているのは、その一つの典型であろう。作品を通して詩人の実人生を想像することは、六朝詩の場合、こうした障害によってさえぎられることが多い。

以上述べたような複合的な理由のために、六朝詩人について、作品そのものに内在する伝記資料は、質量ともにはなはだ貧しいといわざるを得ないのである。六朝詩の読者が、作品を通じて関心を抱く詩人について、伝記的な面からその人物に関する理解を深めようとするとき、正史の本伝などの外的な資料に依存する度合いは、唐代の詩人たちに比べて相対的に大きいとせねばなるまい。

二

(省略)

三

章を改めて、ここでは、六朝詩人の基本的な伝記資料である正史のありかたについて触れておきたい。唐以後になると、新しく興った王朝が亡びた旧王朝のために、国家的事業として正史の編纂を行う慣習が定着する。それは新王朝が天命を受けて成立したことを証明するためにも、国の威信をかけて遂行されるべき使命として意識された。しかし、六朝期においては、それほどまでに明確な自覚を新王朝が持っていたとはい

いがたい。六朝に先立つ後漢では、光武帝から靈帝に至る歴史を記した『東觀漢記』百四十三巻が、劉珍(?一二六)等によって撰述され、数世代にわたる続修を経て、最後の獻帝の時代に完成している。これは現王朝の正史を編纂する事業であった。

もちろん各王朝には「国史」を担当する史官が置かれて、将来の正史の基礎となる史書の撰述に当たっていた。『隋書』経籍志(『隋志』)史部雜史類に見える梁・周興嗣『梁皇帝実録』三巻(武帝の事を記す)、梁・謝昊『梁皇帝実録』五巻(元帝の事を記す)などは、編年体の形式でそれぞれの治世の大事を記していたと思われる。

『隋志』は六朝における正史の撰述の多さに言及して、「一代の史は、数十に至る」(史部正史類)と記しているが、確かにそうした現象は珍しいものではなかった。後漢の正史はその一つの典型で、『隋志』に著録される書には、范曄『後漢書』九十七巻のほか、謝承『後漢書』百三十巻、薛瑩『後漢記』六十五巻(もと百巻)、司馬彪『統漢書』八十三巻、華嶠『後漢書』十七巻(もと九十七巻)、謝沈『後漢書』八十五巻(もと百二十二巻)、張瑩『後漢南記』四十五巻(もと五十五巻)、袁山松『後漢書』九十五巻(もと百巻)の七種がある。(これらの書の逸文を集めた汪文台『七家後漢書』等の輯本がある)。范曄の書がもっぱら行われるようになってから、他の書は急速に影を薄くしていったのであろう。『宋史』藝文志には、司馬彪『統漢書』の「志」三十巻のみが録されるだけで(現行の『後漢書』の「志」は、司馬彪の書から取ったもの)、他はすべて名が消えている。中国における古籍の伝存は、一つの有力な書が広く行われると、他の同類の書は消失してしまうことが多い。『後漢書』の場合も、その例外ではなかった。

数多く編纂された正史の中でも、その最たるものは晋史であり、『隋志』に書名を録されるものだけでも、王隱『晋書』八十六巻(もと九十三巻)、虞預『晋書』二十六巻(もと四十四巻)、朱鳳『晋書』十巻(もと十四巻)、何法盛『晋中興書』七十八巻、謝靈運『晋書』三十六巻、臧榮緒『晋書』百十巻、蕭子雲『晋書』十一巻(もと百二巻)、蕭子顯『晋史草』三十巻の八種を数え、このほか梁代に存した書として、鄭忠『晋書』七巻、沈約『晋書』百十一巻、庾銑『東晋新書』七巻の三種を挙げている。(輯本に湯球『九家旧晋書輯本』がある)。唐の劉知幾『史通』古今正史篇には、これらの書を評して、「前後の晋史は十有八家、制作多しと雖も、未だ能く善を盡くさず」といい、唐太宗の勅撰による『晋書』百三十二巻が出ると、「是自ら

晉史を言う者は、皆な其の舊本を棄てて、競いて新撰の者に従う」状態になったとされる。

しかし、それだけの勢力を擁した唐太宗勅撰『晋書』も、後世の史家からは必ずしも全面的に高い評価を得ているわけではない。たとえば唐の史論家劉知幾は、論贊のありかたについて次のような不満を漏らしている。「大唐 晋書を修むるに、作者は皆な當代の詞人にして、遠く史・班（司馬遷・班固）を棄てて、近く徐・庾（徐陵・庾信）を宗とす。夫れ以て彼の輕薄の句を飾りて、編みて史籍の文と爲すは、粉黛を壯夫に加え、綺紈を高士に服せしむるに異なる無き者なり」（論贊篇）。要するに、史書でありながら、文学的に過ぎるというのである。清の趙翼も『陔餘叢考』で、末梢の異聞細事にこだわりすぎることを批判している。「論者猶お謂えらく、史官に文詠の士多く、好みて詭繆の碎事を採り、以て異聞を廣む。又た史論は競いて豔體を爲す。此れ其の短とする所なり」（卷六「晋書舛訛」。同じ著者の『廿二史劄記』卷七にも同内容の批評が見える。ただ、そこでは当時の史官が「文学に老け」ていた点には好意的である）。いずれにしても、現行の『晋書』は多くの先行する晋史から記事を選んで、多数の編者がまとめた編著だったから、一人の著者の強烈な個性が発揮される『史記』のような史書と同列には論じられないのである。（なお、清の吳士鑑・劉承幹の共著になる『晋書斟注』百三十卷は、現行『晋書』が拠った原史料や異説を丹念に収集して、考証を加えており、『晋書』を読む上で欠かせない文献である）。

晋以後の正史も、沈約の『宋書』、蕭子顯の『南齊書』、さらに魏収の『魏書』（後魏書）などは、六朝人撰述の複数の書が存在した中から、他を圧倒して生きのこったものである。また、梁・陳・北齊・北周・隋の五朝の正史は、いずれも唐の初期に令狐德棻（五八三-六六六）の建議を受けて、史官による編纂事業が始まったことになっているが（『旧唐書』卷七三、『新唐書』卷一〇二本伝）、それらも実は唐以前からの個人による修史の成果を受け継いだものがほとんどだったといってよい。編纂を担当した史官には、南北兩朝の旧臣だった人が多く含まれていた。彼らは唐という現王朝の立場から、すでに亡びた王朝の歴史を記したのではあるが、そこに編纂者自身あるいは彼の祖先のかかわった過去が微妙な形で影を落としていることは、むしろ異とするに足りない。

同じ一つの史実でも、立場によって正反対の見かたを生むのは当然である。その好例は陳寿『三国志』と、同書の裴松之注に引く諸書であろう。『三国志』の著

者陳寿（二三三-二九七）は蜀の出身ではあるが、魏の禪讓によって正統王朝としての地位を継承した晋に仕える身分である。だから、彼自身の心情がどうであったかはともかく、魏の立場から見て妥当と考えられる史実の核心だけを、できるだけ修飾を省いた簡潔な筆致で綴っている。おもしろさという点だけに評価の基準を限定するというなら、『三国志』の本文はおそらく読者の関心を十分に満足させてはくれないだろう。それに対して、裴松之（三七二-四五一）は、晋の地位を奪った宋の人である。彼が魏や晋の王朝に配慮する必要は、公的にも私的にも全くないといってよい。彼は陳寿が排除した（あるいは排除せざるを得なかった）異説を、遠慮なく自分の注に取りこんでいる。極端な場合には、『曹瞞伝』のように、史料としての信憑性には問題があっても、話としてはまことにおもしろい曹操への悪意に満ちた書さえ、はばかることなく採用している。その好奇心溢れる歴史家の眼が、『三国志』の人物や事件の振幅をとてつもなく大きくして、あの小説『三国志演義』に展開してゆく道筋を準備してくれているのだ。

同じ時代を対象としながら、筆者の立場のちがいによって、全く異なった印象を読者に与えるもう一つの例は、『梁書』と『南史』の場合である。

『梁書』の著者は唐の姚思廉（生卒年未詳）とされているが、より正確には『陳書』とともに、彼の父姚察（五二二-六〇五）との共著というべきである。『陳書』卷二七の姚察伝によれば、梁・陳の二史は大部分が姚察の手によって完成していたが、序論と本紀・列伝の一部がなお未完のまま残されていた。（『隋志』史部正史類には、姚察撰『梁書帝紀』七卷が録されているから、彼の執筆部分の一部は在世中におおやけになっていたと想像できる）。彼は死に臨んで、息子の思廉に体例を示し、未完成部分の継続執筆を委嘱した。このとき、時代はすでに隋の文帝の大業年間に移っていたが、内史侍郎虞世基が姚思廉による続撰を奏上して聞きとどけられた。その後さらに唐代に至って、前述したように南北五史の編纂が国家的事業として企画され、そこに組み込まれることによって、ようやく父子二代にわたる撰史の事業が日の目を見たのだった。（『陳書』姚察伝は、もとより息子思廉の執筆になるもの。『新唐書』卷一〇二姚思廉伝によれば、思廉自身が父の遺言にもとづく二書の続撰を願ひ出て、許可されたことになっている）。

ところで、ここでぜひとも注意しておかねばならないのは、姚氏の家系は、吳興武康（浙江省）を本貫とする生粋の南人だったことである。姚察から数えて九

代の祖信が呉の太常卿であったことが姚察伝に見えているが、おそらくは代々にわたって南朝に仕えた家柄だったにちがいない。姚察の父姚僧垣は梁武帝に仕えて上開府となり、手厚く遇されたことがやはり姚察伝によって知られる。姚察は年少のころから、皇太子時代の蕭綱（のちの簡文帝）にその才能を愛され、蕭綱の即位後は、南郡王行参軍兼尚書駕部郎等の任に起用されている。のち侯景の乱を平定した元帝が江陵で即位すると、いち早くその下に馳せ参じて、原郷令を授けられ、乱の後遺症に苦しむ地方行政に成果を上げた。陳の建国後は、引き続き南にとどまって新王朝に仕え、隋が陳を併合すると、やがて秘書丞の地位を授かって、梁・陳二代の正史編纂に着手している。

他方、息子の姚思廉は、陳の会稽王主簿をスタートに、隋に入ってから漢王府参軍事、河間郡司法書佐、代王侍読などを歴任し、唐においては秦王府文学から太子洗馬を経て、著作郎・弘文館学士となり、この時期に改めて太宗の勅命を受けて、魏徵とともに『梁書』『陳書』を撰した、と『新唐書』本伝には記される。彼は「謝昊・顧野王等の諸家の言を采り、推究綜括して、梁・陳二家の史を爲し、以て父の業を卒」えたのだった。（謝昊は、『隋志』史部正史類に見える『梁書』四十九巻をいう。顧野王の方は何を指すか不明だが、『陳書』巻三〇顧野王伝には、「大著作を領して、国史を掌り、梁史の事を知す」とあるから、彼に梁史に関する著作があったのは事実だろう）。姚思廉はその功績によって通直散騎常侍を加えられ、のちさらに散騎常侍・豊城県男を拝し、没後は太常卿を追贈されて、太宗の昭陵に陪葬されるという栄誉を受けている。

姚思廉が『梁書』を完成したのは唐太宗の時代になってからであり、魏徵という共著者も新たに加わってはいたが、やはり父姚察の仕事が大きな影を落としていると考えるべきであろう。姚察は基本的に南朝の人であり、梁元帝は自ら親しく仕えてその恩顧を受けた旧主だったから、その人間性に関して生前からとかくの評判があったらしい元帝について、率直にマイナス面にわたる記事を書くことは、人情としてはばかられたと想像するのはむしろ自然ではあるまいか。事実、『梁書』の元帝紀は、ただ淡々と元帝の治世に起こった史実を記すのみで、蕭綱という生身の人間像を彷彿とさせるような記事はほとんど見られない。姚察は梁と元帝のために忌み、息子の姚思廉は父の意を全面的に取り入れざるを得なかっただろう。

かたや『南史』『北史』の著者李延寿はどうか。李延寿は代々相州（河南省）に住んだと『旧唐書』巻七三及び『新唐書』巻一〇二の本伝にはあるから、姚氏

父子とは対照的に純粹の北人である。貞観年間に太子典膳丞・崇賢館学士に任ぜられ、のち御史台主簿に転じて、国史の仕事を務めている。彼の場合も、撰史の業は父の代にその機縁があった。父の大師は「前世の旧事」に通じていたが、当時の南朝は北朝を「索虜」とののしり、北朝は南朝を「島夷」とあなどって、史書も自国の史実にのみ詳しく、敵対する他国にはおろそかだったので、そうした欠陥を改める通時的な南北朝の史書を計画していた。しかし、その実現を見ることなく父は亡くなったので、延寿はその遺志を継いで、北魏から隋に至る『北史』百巻と、宋から陳に至る『南史』八十巻を独力で編纂して、皇帝にたてまつった。『新唐書』本伝によれば、「其の書は頗る條理有り、醜辭を刪落して、本書（その本となった各国の史書）を過ぐるに遠く甚だし」というできばえだったが、著者が年少で地位も低かったために、時人の評判は芳しくなかった。

李延寿は根っからの北人だったから、南朝に対して何ら顧慮する必要がなかった。さらに彼には、「志怪」的な話柄に対する旺盛な好奇心があった。彼には各国の史書の記述を公平な目によって統一するという父大師以来の宿願とともに、読者の関心を呼びそうな興味ある逸事を収集して、それらを要所に配して叙述をおもしろくしたいというもう一つの方針があったのではないか。だから、たとえば南朝各国の記事については、『南史』は『宋書』『南齊書』『梁書』『陳書』の四正史よりも総体として分量は減りながら、各正史にはなかった内容を多く含んでいる。そのため、巻によっては、正史の記事とは大きく異なった印象を与えることも珍しくない。ことに南人姚察・姚思廉父子の『梁書』との対比においてその感を深くする。

一例として、『梁書』と『南史』の元帝紀の場合を見てみよう。元帝の母は阮修容（四七四―五四〇）というが（「修容」は、後宮での地位）、『梁書』本紀には、彼女に言及する記事は何もない。巻七后妃伝によれば、阮修容は諱を令羸、本姓を石といい、会稽餘姚（浙江省）の人であった。南齊の始安王暹光に見いだされたが、暹光が敗れてのち、南齊最末期の皇帝東昏侯宝卷の後宮に入り、やがて齊から梁に王権が移ると、梁武帝に引き取られて、采女となった。「采女」は、民間から選んで後宮に入れた下級の女官だから、本来なら皇帝の目に留まるような存在ではないはずである。もちろん兄の昭明太子蕭統や簡文帝蕭綱の母丁貴嬪よりは低い出自にちがいない。その彼女が武帝の子繹を生んで阮氏の姓を賜り、死後には文宣太后を追贈される高貴の人になったについては、何らかの特別の事情

があったのではないかと、好奇の目を向ける人は少なくなかったであろう。姚氏父子がそうした関心を黙殺しているのに対して、李延寿の態度は対照的である。「南史」では、元帝蕭繹の出生を記すに当たり、母阮修容が武帝の愛を受けるに至った次のような秘話が紹介されている。

初、武帝夢眇目僧執香鑪，稱託生王宮。既而帝母在采女次侍，始褰戶幔，有風回裾，武帝意感幸之。采女夢月墮懷中，遂孕。天監七年八月丁巳生帝。舉室中非常香，有紫胞之異。武帝奇之，因賜采女姓阮，進爲修容。

話はさかのぼるが、あるとき武帝の夢に片目の僧が現われて香炉を手に持ち、自分は王宮に生まれ出づるのだと称していた。そのころ元帝の母は采女の列にあって武帝に侍していたが、戸口の幔幕をかかげようとしているところへ、風が吹いて着物の裾がまくれあがり、武帝はその姿に心動かされて彼女に愛を賜った。采女は月が懷に落ち入る夢を見て、懐妊した。天監七年（五〇八）八月丁巳の日（六日）に元帝を生んだ。そのとき部屋中にえもいえない妙なる香りがたちこめ、〔赤子は〕紫色の胞衣に包まれる異相を呈していた。武帝はそれを愛でて、采女に阮という姓を賜り、修容の地位に昇進させた。

これは一種の宮廷秘話ともいべき内容で、真偽のほどは確かめるすべもない。「梁書」がこの話を採録しなかったのは、阮修容や元帝の側からすれば必ずしも名譽とはいいいかねる性質の話だからであろう。史料の面でいうなら、阮修容の最も詳しい伝記は、息子元帝の著作『金樓子』后妃篇に収められている。そこには阮氏の本姓である石氏が渤海の石氏と「同出異源」の家系であることに始まって、父祖の名やその官歴、彼女が幼時から「三都賦」などをたちどころに暗誦する利発な素質だったこと、両親の木像を刻んで朝夕仕える敬虔な孝徳の持ち主だったことなど、母に関する多くの情報が語られている。しかし、もちろん彼女がはじめて武帝の愛を受けたときの秘話は記されていない。それにまた、片目の僧の夢の話は、蕭繹が幼時から片目を失明したことの予兆をなす内容だから、梁の家臣の立場からすれば、はなはだ不敬で忌むべき話柄にちがいない。姚氏父子の「梁書」がそれに触れなかったのは、彼らの心情からすれば十分理解できることである。

清の学者趙翼の『廿二史劄記』は、「南史の梁書を増刪せし處」（卷一〇）の項で、「梁書」と「南史」の記述のちがいを次のように評している。

「『南史』は『梁書』の事蹟を増すこと最も多し。李延寿は専ら博采を以て長（すぐ）るとせられ、正史の所有（あらゆる）文詞は必ず之を刪汰し、事蹟は必ず之を樂括（まと）めて、以て簡浄に歸す。而して正史に無き所の者、凡そ瑣言碎事、新奇喜ぶ可きの蹟は、補綴して巻に入れざるは無し。而るに『梁書』は本と国史の舊文に據り、關係有れば則ち書き、關係無ければ則ち書かず。即（たと）い關係有るも、其の中に忌諱無くんばあらざれば、亦た即ち隠して書せず、故に行墨最も簡にして、遂に『南史』の増益する所多きを覺ゆるなり」。

この批評は両書の特徴をよく簡潔に捉えている。趙翼は上記の元帝紀の条を、つづく「南史の梁書を増せし瑣言碎事」の項（卷二）で引き、「『南史』のこれらの増補部分は）どれも瑣言碎事で、大して関係のないことを増している」と批判し、「この類の記事をこまかに装入するために、行文に渋滞するところが多くなってしまい、『梁書』の爽勁（歯切れのよさ）なのに及ばない」と結論している。ただ、こうしたところになると、興味を引く逸話を多く挿入する李延寿の筆法を喜ぶ読者もあろうから、なかなか一概には適否を決しがたい問題でもある。

『梁書』と『南史』の叙述の異質さは、このほかにも随所に看取できる。いまひとつ、梁元帝の兄、昭明太子蕭統（五〇一—五三一）の伝について、両者の筆のちがいを比べてみることにしよう。「梁書」によれば、蕭統は中大通三年（五一三）三月、病にかかり、そのまま亡くなった。しかし、『梁書』は単に「疾に寝ぬ」とだけ記して、その間の詳しい事情については伏せられたままである。一方、『南史』の昭明太子伝には、太子が病にかかった前後のことを次のように説明している。

三年三月，游後池，乘彫文舸，摘芙蓉，姬人蕩舟，没溺而得出。因動股，恐貽帝憂，深誠不言，以寢疾聞。

三年三月，〔太子は〕宮中の後ろの池に遊び、屋形船に乗って蓮の花を摘んでいると、女官が舟をゆすったので、水に落ちて溺れかけたところを助けられた。それから下肢が震えるようになり、武帝に心配をかけるのを恐れて、いきさつは決していわぬよう口止めし、病気で寝ているとだけ報告した。

これも確かに瑣事にはちがいない。だが、もしこの話が事実なら、蕭統の死因は病死というよりは、むしろ事故死というに近い。その意味でこの記事は重要な情報を提供している。「梁書」にも、確かに太子が父

武帝に心配をかけぬよう、詳しい病状を伏せていたことは書かれている。しかし、『南史』の記すように、女官のいたずらに発した事故による病気だったとすれば、秘匿の理由は単なる孝心によるものだけとはいえない。何しろ皇太子にしては、はなはだ外聞の悪いスキャンダルである。「この真相を父に知られたくない」—その気持ちが彼に箝口令の処置を取らせたのかも知れない。そう考えれば、上記のような瑣事の挿入によって、武帝と太子の人間関係もずいぶん変わってくる。

そのあと、『梁書』でも『南史』でも、太子の病状を案ずる武帝と、「云何（いかん）ぞ至尊をして我の此くの如く悪しきを知らしめん」と嗚咽する太子との間に何度かやりとりがあったのち、太子は容態が急変してみまかるとは、病気の原因を伏せてしまえば、これはまことにうるわしい父子の美談である。『梁書』の描き出す昭明太子像は、「孝勤なること天至」という模範的な仁愛の人であり、その死に際しては「京師の男女、宮門に奔走し、號泣 路に満つ」と記されるほどに、人々の敬慕を集めた。そうした記述は『南史』にも踏襲されている。ただ、先の挿話の有無によって、その奥行きに違いが生じてくるのだ。『梁書』は、趙翼のいう「即い關係有るも、其の中に忌諱無くんばあらざれば、亦た即ち隠して書せず」という態度を持して、太子の病気の原因にはあえて触れなかったのだろう。『南史』ではこのあたりから、『梁書』に見えない記事がしだいに増える傾向がある。その一つは、太子薨去後の後継者問題。『梁書』武帝紀によれば、中大通三年（五三一）四月乙巳（六日）に蕭統が亡くなったあと、弟の晋安王蕭綱が皇太子に決定したのは、三か月後の七月乙亥（七日）である。三か月という空白期間が、逡巡する武帝の心の内を想像させる。『南史』には、そのころ「心徘徊す」という謡が流行ったと記される。

確かに本来なら、次の太子には蕭綱の長子の蕭劼が立てられるはずである。武帝の心が劼に傾かなかったのは、彼が年若く、また武帝の「心に銜む」ところがあったからだ。『南史』昭明太子伝はいう。大方の予想が覆されたため、世間でもとかくの噂が飛び交ったらしい。武帝はそれに配慮して、蕭統の五人の子を大都に封じて彼らの心を慰めたが、遺児たちの無念の思いはなお晴れなかった。三男の岳陽王蕭督（さつ）は、「流涕して受拜し、累日食らわず」というありさまだったと、『南史』は記している。

やがて、侯景の大乱の渦中で、昭明太子の長子劼の子棟は侯景の手によって傀儡皇帝の座に据えられ、太子の次男督は叔父の元帝に反抗して斬死し、三男督は

西魏と通じて元帝の江陵政権を倒壊させたあと、敵国西魏に擁立されて後梁の君主に押し立てられた。梁の皇族の地位にありながら、梁と敵対する関係になってしまったわけである。そして蕭督の孫娘が隋煬帝の皇后となり、その弟瑀が隋から唐にかけて柴達の道を歩んだように、昭明太子の子孫は北朝に移って命脈を保った。『梁書』の著者姚思廉はもちろんその事実を熟知していたが、彼の筆はそれをにおわせさえしない。

一方、『南史』においては、父武帝と晩年の昭明太子との間に抜きがたい不信感のあったことが伏線として記述の中に流れている。さて、『梁書』には記述を欠く秘事の第二は、昭明太子の母丁貴嬪の墓地購入をめぐるトラブルである。道士や宦官などいかにもいかがわしげな人物たちが暗躍するこの奇怪な事件は、もちろんそのまま事実であったかどうかは保証できない。しかし、李延寿によると、この事件を昭明太子は終生氣に病み、また彼の嗣子が太子に立てられなかったのも、この事件の結果だという。その後の昭明太子一族の運命の暗転を思い合わせると、武帝と昭明太子との間に必ずや何らかの感情的な行きちがいのあったことが想像できる。李延寿は昭明太子伝の論において、「昭明の親と賢、梁武帝の愛と信とを以てするも、謗言一たび及べば、死に至るまで自ら明らかにする能わず」と、父子の不幸な齟齬を慨嘆している。『梁書』の簡約で禁欲的な叙述の及ばない歴史の裏面を、『南史』の増補した「瑣言碎事」は想像させてくれるといえよう。

こうした「瑣言碎事」は、しかし決して『南史』だけに特有の現象ではない。正史のような正統的な史書ではないが、歴史の余剰として生まれた零細な話を記述した書が六朝期には多く著されている。その一つの系統は、『隋志』の史部に「雜伝類」の名でまとめられる一群の書である。そこには『高僧伝』『列女伝』『列仙伝』の類から、『列異伝』『搜神記』といった「志怪」の書に至るまで、まさにさまざまな「雜伝」が収載されている。『隋志』がいうように、その類の書には「虚誕怪妄の説」さえ少なからず含まれているのは事実だが、当時の感覚からすれば、それらは史実そのものではないにしても、ことの「本源」をたどれば、「史官の末事」にはちがいないと認識されていた。つまり、少しスケールを大きく取れば、それらのかなり怪しげな話も、歴史の一部に組みこまれてよい資格を備えていた。さらにいえば、常識では処理できない伝承をも人間の営みの一部として容認する時代の雰囲気があったということだろう。だから、『晋書』郭璞伝のように、正史がもっぱらそれら「虚誕怪妄の説」を史料とすることによって、伝の主人公の人となりを描くよう

なことも不思議ではなかったのである。

零細な逸事を集成したもう一類の史料は、『隋志』子部の「小説家類」に録される『世説新語』のような、名士のエピソードを集めた書である。そうした逸話は、日常的な何くれとない言行を点出することを通じて、ある人物の人間性を瞬時に鮮やかに捉えている。本書に収められる伝でいえば、魏晉交替期の閉塞的な状況下であって逆説的な自己主張を貫いた阮籍・嵇康、東晉貴族社会のエスプリに富む洒脱さと奔放さを印象づける王羲之など、『世説新語』の形象する人間像が正史『晋書』によって踏襲されている例に事欠かない。『史記』において、司馬遷はすでにその先蹤となる手法を用いていたが、それを凝縮された掌編形式の中で精練した六朝人の人間認識のあり方に注目すべきであろう。

「志怪」に代表される非日常的あるいは反常識的なものへの志向、『世説新語』を典型とする逸事によるスナップショット的な人物形象—そうした人間把握のあり方は、六朝の各正史の記述にも大なり小なり浸透している。先に挙げた『南史』の例は、そのいみじきものの一つであろう。現代の実証的な史学研究によって解明される人間像とは、おそらく多くの点で相容れないところもあるにちがいない。しかし、六朝詩人の文学を理解するために、彼らの人生を彼らが生きた時空にもう一度還元してやることは、文学研究の一環として、やはりどうしても欠かせないことなのである。

史書が歴史のすべての真実をよく明らかにするわけではない。史実の舞台から遠く隔てられた後世の読者は、遺された史料の隙間を想像力で補いながら、ことからの実相を組み立ててゆくほかはない。それは困難な作業であるとともに、また歴史を読む楽しみでもあるだろう。千数百年の時空の彼方に生きた六朝詩人たちの姿が、本書によって多少とも彷彿とできるならば、私ども執筆者にとってうれしいことである。

インド哲学における聖典観の展開

—本文批評の方法論的反省を踏まえて—

金沢 篤

【要旨】

本研究は、インド思想における哲学と宗教の相互補完的関係を、10世紀前後のパラモン哲学文献（ジャヤンタとヴァーチャスパティ）に見られるヴェーダ聖典観を解析することによって、具体的、文献実証的に説明することをめざしたものである。

この目的を遂行する為に、分担者は、以下の研究作業を行った。

1. 従来の蓄積の不十分なインド哲学文献の電子テキスト化を推進し、併せてその方法の模索反省、及びその有効な活用法を模索検討した。
2. ジャヤンタ、ヴァーチャスパティ等に関連するインドのパラモン哲学文献、及び従来の研究（翻訳・論文・研究史）の網羅的組織的蒐集と整理を行った。
3. ジャヤンタとの比較検討に格好なヴァーチャスパティの『ニヤーヤヴァールッティカ・タートパリヤティーカー』を中心に、「ヴァーチャスパティの聖典観」を浮き彫りにすべく、「聖典（アーガマ）」と「ことば（声量）」についての原典解説作業を行った。
4. ヴァーチャスパティの唯一の独立の著作であり、「聖典」の内実を担う「ことば」について原理的に探究した書『タットヴァビンドゥ』の和訳刊行に向けての翻訳作業等を行った。
5. 上記諸作業と併行して、インド思想における「宗教」と「哲学」の相互補完的関係を、「行為（祭式を含む）」と「知」の二概念の対比の下に、あるいは「生天」と「解脱」の二概念の対比の下に、種々側面に亘り、文献に即して検討を進めた。

【他領域との連携による成果】

公開シンポジウムや調整班会議・研究会に参加し、他領域の研究の最新の現況などを間近に見聞出来たことは極めて有益であった。膨大な数量の、サンスクリット語で書かれたインド古典のほんの些少な文献の些末な語句の解説に明け暮れている分担者個人としては、だからこそ、常に他領域・他分野横断的視点を堅持し続けることの重要性を痛感した。

【位置付け】

インドの古典研究は、西欧の学者が参入してより既に200年を経過している。したがって、その成果だけでも既に膨大な蓄積を持つに至っている。新しい発見も陸続として、研究の内容も日に日に高度に精緻さを増している観があるが、いつの頃からか研究者も領域細分専門化が進み、インド哲学研究で言えば、「仏教論理学の専門家」「ニヤーヤ学派の専門家」「ミーマンサー学派の専門家」というレッテルを自他共に許すことになっている。同じように、インド思想史上の思想家を祖上にのぼせる場合にも、すぐにその者の思想にレッテルをもって対処しがちである。本研究の研究分担者が主として取り扱った10世紀頃のインドの思想家ヴァーチャスパティは、単に様々な哲学思想に通じていたというに留まらず、様々な哲学学派に重要な著作（註・復註・復復註）を書き著わしたという点で、そうした安易なレッテル付けを断固として拒む存在である。その聖典観を明らかにするための作業は複雑微妙な様相を呈し、困難である。著作の中で繰り広げられる議論そのものも微妙錯綜しており、原典テキストの確定も難航する。それは、まさしく学派横断的な視点を堅持せずしてはなし難い作業である。従来のヴァ

ーチャスパティ研究で欠けていたそうした視点の下に、テキストを確定し、その解説・解析が求められている。様々な「力」によって複雑華麗に織りなされるインドの古典世界、また相異なる宗教・哲学が基本的に平和的に共存し得たインド世界のメカニズムの解明にも寄与する筈である。

【研究成果・概観】

分担者の研究成果は、その一部が、別記【発表成果一覧】のように公けになっている。

1. 文献の電子テキスト化を推進し、その活用法を模索した。電子テキストは、未だ公開に至っていない。『シュローカヴァールツィカ』『ヴィディヴィヴェカ』『タットヴァビンドウ』等の種々「聖典」と「ことば（声量）」についての議論の解明にとって、インド哲学史上最重要な著作の一つである『シュローカヴァールツィカ』全用語索引他を公刊した。
2. 平成11年度、12年度に二度の海外出張を行い、文献調査、文献蒐集を行ったが、ヴァーチャスパティの原典テキスト・写本の網羅的蒐集に関しては、困難な事情があり、未だ十分ではない。
3. 「ヴァーチャスパティの聖典観」を解明する為に、そのニヤーヤ学派の著作『タートパリヤティーカー』の関連箇所を解説を推進した。3種類の刊本テキストを比較しながらの作業は難航を極めた。ニヤーヤ学派の根本経典に対する復復註（解疏：ティーカー）ということで、根本経典（スートラ）・註解（パーシャ）・解明（ヴァールツィカ）とが併録されていることから従来重宝されてきた、いわゆるカルカッタ本 [1936-44] には、脱落箇所が多いことが判明した。定評のあるベナレス本 [1925-26] と最新のタックル本 [1996] にも細部に異同が多々あり、テキストの確定からして困難であるが、ヴァーチャスパティの場合、複数の著作の中で類似の章句・議論を見いだせる点が助けとなる。「ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派における聖典観」に関しては、チェンバラティの勝れた一連の研究が発表されているが、その中でチェンバラティによって指摘されている「ヴァーチャスパティの聖典観」に関わる指摘を踏まえて、その妥当性を吟味・検証することを第一に心がけた。その成果の一部が、以下の【研究成果・実例】に掲載される拙論「ヴァーチャスパティの聖典観—チェンバラティの成果を踏まえて—」である。紙面等の制約から、細部についての論及を盛り込

めぬ、『タートパリヤティーカー』の部分試訳と関連するヴァーチャスパティの他の著作、及び、ヴァーチャスパティに大きく影響を与えたことが明らかな思想家の著作の極一部の試訳を列記しただけのものとなっている。最低限付された註記の中で分担者の発見にかかる方向性がささやかに述べられているのみである。ヴァーチャスパティの「独自性」と考えられてきたものは、「学派横断的」・「歴史的」文献解読作業を通じては、揺らぐことを、文献実証的に示せばと願った分担者の成果である。残念ながら、「ジャヤンタの聖典観」との突き合わせ検討が十分ではなく、一つの重要な課題であったジャヤンタとヴァーチャスパティの先後関係の決定的解明にまでは到らなかった。チェンバラティの一連の研究は、ヴァーチャスパティ→ジャヤンタの構想が下地にあるように見受けられるが、本研究の研究代表者の丸井浩氏によって、ジャヤンタ→ヴァーチャスパティがかなりの確立で文献的に実証された点は大きな成果と言える。

4. 「ヴァーチャスパティの聖典観」を解明する上で重要な、ヴァーチャスパティ自身の「ことば（声量）」を原理的に探究した独立の著作『タットヴァ・ビンドウ』については、ビアルドーによって既にフランス語全訳が刊行されているが、未だ英訳も和訳も発表されていない。分担者自身その『タットヴァ・ビンドウ』解説の成果を過去に発表もし、また今回はその電子テキスト化、及びその全用語索引も完成しているが、その完全和訳を平成14年度内に刊行すべく、準備作成した。
5. インド思想における哲学と宗教の相互補完的關係を文献的に解明する一助として、宗教・哲学世界を推進する「神の力」を初めとする様々な「力」について考察を深め、それについて、平成12年度末に、「運命の力—ダニヤは何故仏教徒となりし乎—」と題した文献解読に即した講演を行った。同題の講演録を公にし、宗教の規範を成す「ダルマ」と、その基盤となるヴェーダ聖典（アーガマ）等が体现している「真実」との関係を論じた論文を発表した。また、平成14年度、「宗教」と「哲学」の関係を「行」と「知」との対比の下に捉え、インドの古典世界の一側面を解明する「前生想起と解説—知行併合論の哲学的基礎Ⅳ—」と題した研究発表を行い、その論文も今年度中に公にする予定である。

ヴァーチャスパティの聖典観 ——チェンパラティの成果を踏まえて——

金沢 篤

はじめに

ヴァーチャスパティミシュラ (Vācaspatimīśra : V) がインド思想史上の重要な思想家であることには、誰もが異論のないところであろう。だが、Vがどのような思想家であったかという問いかけには、一瞬答えに窮するのである。Vの場合、例えばクマーリラ (Kumārila : K) やシャンカラ (Śaṅkara : S) のように、ミーマーンサー学派の学匠、ヴェーダーンタ学派の学匠と言ってすまされない事情がある。Vが、相互に明らかに鋭く対立する別個の哲学学派の基本典籍に対して、かなりの分量のかなり本質的な著作・註釈書を書き著わしたと考えられているためである。今日、かれの真作として一般的に知られるものは、以下の7点である。

- 1) 【ニヤーヤカニカー】 Nyāyakaṇikā
- 2) 【タットヴァサミークシャー】 Tattvasamīkṣā
- 3) 【タットヴァビンドゥ】 Tattvabindu
- 4) 【ニヤーヤヴァールティカタートパリヤティーカー】 Nyāyavārtikatātparyāṭikā
- 5) 【タットヴァカウムデー】 Tattvakaumudī
- 6) 【タットヴァヴァイシャーラデー】 Tattvavaiśārādī
- 7) 【バーマティー】 Bhāmātī

ヴェーダーンタ学派の根本経典に対するSの註釈に対する復註が7)、ヨーガ学派の根本経典に対するヴィヤーサの註釈に対する復註が6)、サーンキヤ学派の根本典籍たる【サーンキヤカーリカー】に対する註釈が5)、ニヤーヤ学派の根本経典に対する重要な復註【ニヤーヤヴァールティカ】に対する復復註が4)、Kの言語学説に則って書き著されたVの唯一の独立の著作が3)、マンダナ (Maṇḍanamīśra : M) の重要な著作【ブラフマシッディ】に対する註釈が2) であるが、これだけは失われたもののようで伝わっていない。ミーマーンサー学派の著作と考えられるMの【ヴィディヴィヴェーカ】に対する註釈が1) である。この著

作リストの順番は、7) のコロホンヤ、Vの著作のあちこちに見られる自著への言及などから、その著作順を反映させたものとなっている⁽¹⁾。

Vが、インドの正統バラモン六派哲学のうちのヴァイシェーシカ学派を除く⁽²⁾五派に関わる著作を書き著していることを、どのように受け止めるべきであろうか？ Vは、後代「一切の教学を自らの教学とする者／一切の教学から独立な者」(sarvatantra-svatantra) と呼ばれるに至ることからもわかる通り、極めて特異な思想家と言ってよく、「その思想的立場はどのようなか？」「いや、思想家と言うよりは博識な学者である！」といった評価が錯綜することになる。しかしながら、Vの著作姿勢からは、その思想的コンティニュイティ、コンシステンシーが明瞭である。どのような理論と議論を展開させている時にも、Vのヴェーダ聖典擁護の姿勢は顕著である、と考えられる。生存年代を含めてその「人となり」は、未だ十分に解き明かされていないものの、Vが、9世紀ないし10世紀に活躍した北インド出身の人物であったことだけは、今日おおかたの認めるところである。

Vの著作そのものに関してもこれまでも少なからぬ研究がなされ、Vの名前を冠した研究書もいくつか刊行されている。上記著作リストのうち現存するものは、すべてその梵文テキストが一度ならず刊行されている。Tb, Tk, Tvaiの三著に関しては、全文英訳なども公にされ、その全体的な概括的な評価もなされている。だが、Tbを除くと、いずれも明らかな註釈書(しかも復註の場合もある)であり、その註釈者Vの独自の思想的立場を明確にすることは甚だしく困難である。また、解説の際の基になるテキスト自体、問題を含むところが多々あって、研究はなかなか明確な成果を期し難いところがある。分量的にも内容的にも見過ごしに出来ない、Vのミーマーンサー哲学、ニヤーヤ哲学、ヴェーダーンタ哲学を伝える筈のNk, Nvtt, Bhの解明が未だ思うような成果をあげていないことは遺憾なことであるが、たぶんにそのこととも関連している。

そうした中で、筆者のここでの関心は「ヴァーチャスパティの聖典観」である。ヴェーダ聖典の絶対的な擁護者として終始していると考えられるVであるが、それに関わる様々な理論がVによって展開され、検討されている。だが、Vの独自性・独創性を闡明することも、そう容易なことではない。V研究の方法論的試みも勘案した上で、Vのニヤーヤ学派の著作Nvttのある部分の和訳を試みたい。【ニヤーヤスートラ】(Nyāyasūtra : Ns) のI-1-7とII-1-68に対する註釈箇所全訳である。「ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派

の聖典観」に関わる一連の研究⁽³⁾の中で、Vに関しても重要な指摘を行った、チェンバラティ George Chemparathy が、この箇所を踏まえていると考えられるためである。Chemparathy は、主として、同一トピックに関する、V、ジャヤンタ (Jayanta : J)、ウダヤナ (Udayana : U) の議論を比較検討することで、ニヤーヤ学派の教理史の一面を闡明しようとした。だが、Chemparathy の主眼がUにあるためか、Vの他の著作が参照されることはほとんどなかった。したがって筆者のここでの作業は、Vの思想、インド思想史上の立場を顧慮して、いわば、Chemparathy のそこでのVに関わる研究成果を改めて吟味・検証しようとするものである。だが実のところ、紙面等の大なる制約下にある本稿は、Chemparathy によってニヤーヤ学派の教理史に於けるVの独自性と指摘されている諸点に、もう一つのパースペクティブを与えるための、若干の和訳資料を新たに提供することに留まるであろう。

和訳資料

【ニヤーヤヴァールツティカタートパリヤティーカー】
試訳 (1) Nvtt ad Ns I-1-7

【1】〈さて「声量」(śabda)〉との註解がある。「比喩量」の直後に「声量」の提示があるが故に、「比喩量」の定義の直後に、「声量」の定義がある、という意味である。定義のストトラを述べる、〈声量とは、信頼し得る者の教示である〉。このうち、「声量」というのは、所定義単悟である。「信頼し得る者の教示」というのが、定義である。「これによって、教示される」ということで、「教示」(upadeśa)である、[すなわち]文の知、ないし、その[文の]意味の知であると述べられる。その場合、文の知の量性[を説く]見解においては、その[文の]意味の知が、結果であり、一方、単語の意味の想起等が、媒介的な、結果である。一方、その[文の]意味の知の量性[を説く]見解においては、捨棄等の覚知が結果である。仮にもし、儀軌(vidhi)、教示、懇請(pravartana)、が、別のものでないとしても、また、仮に、この[教示]が、命じられるべき者の目的に関して、活動・退止を命じつつ、命令・願望の両者からは逸脱し、他ならぬ、その、命じる者と目的の両者が、活動・退止を命じるのだとしても、真実なる対象物(bhūta-artha)を専らにするウパニシャッド等のことば[声量]を遍充するものであるが故に、他者の目的に合う言葉のみに対する言説意欲(uivakṣā)によって、教示の単語が、説明されるべきである。仮にもし、「愛しきものよ、これは、大初、有のみでありき。」(ChUp VI-2-1)等の言葉は、人を、

いかなるものにも、行動に駆り立てることはなく、あるいは、いかなるものからでも、退止させることはない、としても、卓越せる人物(puruṣa -sreyas)が、述べる、というのが、教示である、と言われる。そうだとすると、過遍充である。墓供養(caitya-vandana)等の諸文⁽⁴⁾もまた、そのような特徴を持つものであるが故に。この故に、「信頼し得る者」と言われたのである。「声量」とは、信頼し得る、仙(rsi)・アーリヤ人(ārya)・ムレッチャ(mleccha)たちの、教示である。しかして、信頼し得ない者たちの、迷妄・無知によって生み出された、仏牛(buddharṣabha)等の、量と矛盾する刹那滅・一切法無我論者たちの、[教示では]ない、ということである。解明作者は、〈ストトラの意味しているのは、単なることば/声量ではない〉と、まさしく、そのことを述べたのである。(ND, p.173, ll.14-25)

【2】ストトラに存する、「信頼し得る」という定義を専らとする、註解が、〈信頼し得る者とは、実に、法を直証した者で〉と。極めて堅固な、量によって、確定された、[つまり]直証された、諸法、諸句義は、幸福・不幸の獲得・忌避を目的としているが、それ故に、その[信頼し得る者]は、そのように[法を直証した者]と[註解者によって]言われたのである。そうだとすると、真実を知れる者が、慈悲心を欠いている(akāruṇika)ならば、あるいは、怠惰ならば、教示せず、あるいは、感濁せるならば、顛倒したことを、教示する者が、信頼し得る者となってしまおうであろう、というこの故に、述べたのである。「見られたままの、意味対象を、知らしめんと願望によって、突き動かされた者」[と]。「見られたままの」というのは、感濁せることによって、⁽⁵⁾顛倒した教示を持つ者であることが、避けられている。〈知らしめんと願望によって〉というの、無慈悲な修習によって生み出されたものが、排除されたならば、という[意味である]。〈突き動かされた〉[とは、]勤勇を生ぜしめられた[という意味であるが、]それによって、怠惰が、[避けられているのである。]そうだとすると、身体部位・器官の鋭利性(sthāna-karaṇa-pāṭava)⁽⁶⁾の欠如によって、信頼し得る者が、教示実行能力を欠くことになってしまうだろう、というこの故に、述べたのである、〈教示者である〉[と]。[それは、] 身体部位・器官の鋭利性を持つ者である、という意味である。(ND, p.173, l.26-p.174, l.13)

【3】「信頼し得る者」という、語基(prakṛti)・語尾(pratyaya)の集合より、語基を抽出して、その意味を述べる、〈直証〉と。そして、これによって、述べ

られた自性の具足 (ukta-svarūpa-sampad) が、間接的に示されているのである。語尾の意味を、述べる、《その[具足]によって》と。「信頼し得る者」という条件を、遍充するものたる性質を述べる、《仙》と。見ある故に、仙、掌のアーマラカの果実を見る如く⁽⁷⁾単に直証された三時に存する所量を有する者である、「諸罪惡 (pātaka) から遠く隔たっている (ārād yātaḥ)」が故に、アーリヤ人、即ち中つ世界に住める者である、ムレッチャとは、周知の者たちである⁽⁸⁾。何故ならば、ムレッチャであろうとも、道行者たちのうち、各々の道に、あつて、財産を[盗賊に]奪われたならば、[その時には、]道[を訊かれて]物語ることに於いては、因を見ることがないので、信頼し得る者である⁽⁹⁾という[意味である]。それ故、これによって、「[人々は]過失の滅した者を、信頼し得る者と、知る。」という、別の者たちの、「信頼し得る者」の条件は、遍充しないものである、と、述べられたことになるのである。他ならぬその註解に言及すべく、[解明作者は]随註するのである、《信頼し得る者とは、実に》と。言及する、《天界》と。[解明作者は、]言及された註解に言及して、スートラと会通させるのである。「信頼し得る者」「到達した者」「すなわち」「結合した者」という限りで。非人為的な、ヴェーダに基づく、教示は、天界・新得力・神格を対境とするものであり、それ自体で量性が確定するならば、無過失性によって、正しい、[つまり]妥当なものである。そして、アーリヤ人・ムレッチャたちの、世間的なものは、別の量を根因としていて、正しい。しかるに、別の量がない時には、信頼し得る者ではなく、正しくない、という意味である。[解明作者は]会通させる、《われわれは、言わない》と。諸ヴェーダの、人為的なことは、第二章において、説明されるであろう。それ故に、他ならぬ人間には、信頼し得る者の、教示がある、したがって、註解作者のものである、説明が、正しいのである。という意味である。(ND,p.174,ll.14-23)【4】問う、《ならば、何か?》と。天界等のものが、現量されざることにに関して、論証式が存在する。ヨーガ行者の現量は、天界等を対象とするものではない。現量であるが故に。我々などの現量と同様に。という意味である。答えて、《我々は、述べる》、論証式 (nyāya) を。それを、述べる、《普遍・特殊を持つものであるが故に、某かの者には、現量される》と。この場合、ある主辞に対する、ある因が確定する場合、その[因]に対して、その[主辞]だけが、主辞として立てられるべきである。そして、ヨーガより生じた、現量が確定する時に、その[現量]を確定させるとこ

ろのものに他ならない、量に基づいて、その[現量が]天界等を対象とするものであることもまた、確定するのである。したがって、持法者を把握する量と矛盾すること、ミーマーンサー学派の者たちの比量は、生起することも、まさしく前に、破することも、出来ないのである。しかるに、ヨーガより生じる、現量は、確定しないのであるから、所依不成の因は、似因である。一方、我々には、正しい[因]と、多くの論証式がある、という意味である。無常性という因に、言及する (āksipati)、《不確定である》と。退ける、《否》と。《あるいは、新得力が、恒常である時に》と。さて、[ここに]三択肢 (kalpa) がある。一つの新得力は、一切の人々に共通するものなのか? それとも、共通しないものなのか? しかるに、共通しないものだとすれば、その時には、やはり、人毎に、共通しないものが、一つずつあるのか、それとも、人毎に、複数あるのか? そのうち、第一択肢を論難する、《もし、共通するもの》と。実に、この、世間的な人は、決して新得力を見ることがない。一方、ヨーガ行者たちは、不明瞭であるとしても、[新得力を]見る。という意味である。第二択肢を論難する、《それ故に、人毎に》と。《卓越性》というものは、過剰性のことであり、部分の集積というほどの意味である。疑いを発する、《顕現するもの・・・》と。同一なものであっても、顕現するものの差異によって、卓越性を持つ、劣等性を持つ、ということが見られるのである。大きな鏡には、大きな顔が[映るが、]同じその[顔]が、瞳孔にあっては、極微である、そのように。語られつつある者の意向によって、否定する、《実に、同一のものが、・・・ない》と。疑念を持つ者が、自らの意向によって、解明する、《また、・・・なのではないか?》と。自らの意向によって、否定する、⁽¹⁰⁾《見られない》とわれわれは言う》と。疑念を持つ者が、問う、《では、もし見られないならば、それはどういうことなのか?》すなわち、もし別異性をもって見られないのなら、見ることは、ないのである。ならば、別異性を見ることの如く、別異性をもって、顕現する、ところのそれは何なのか? 会通者が、自らの意向によって、述べる、《観念は虚妄である》と。われわれは、別異性を見ることを、装っているのではない、そうではなくて、別異性は、勝義のものである。そして、想定された新得力が、勝義の結果に対して可能であるということはない、という意味である。行為には、卓越性・劣等性・作者性がある、というのが、残余である。第三択肢を、頼りとする、《人毎に、複数ある》と。論難する、《停止しない》と。《さて、後の時間に》と。

先ず、アシュヴァメーダ行祭によって、他ならぬ自らの時に、新得力が、顕現する、[すなわち]結果の賦与に向けしめられた[ということである]。顕現せしむるものと同時であるが故に、顕現は、燈火等に於いて、見られるが故に。そうだとすると、行為が停止しない限り、結果を、生じない。しかるに、[行為が]停止したならば、結果を生じる、という意味である。論難する、〈ない時に〉と。実に、それは、以前には、存在したとしても、結果を引き起こさないすだろう。最後に来たる行為、ないし、その[行為]より生じた、顕現を、生じないが故に。しかるに、行為、ないし、顕現が、生じた時に、どうして、[結果を]なさないのか？ 何故ならば、行為の滅は、いかなる場合にも、効用をなすことがないからである。それ故に、あなたによって、仮に欲しないとしても、他ならぬ実在なる行為が、顕現せしむるものであり、かつ、恩寵を与えるものであることが、認容されるべきである。そして、まさしくその、両者ともが、すばらしいことなのである、という意味である。さらにまた、その、非存在の、行為が、顕現するというのであるならば、その時には、非存在性は、一切処で、容易に得られるが故に、〈新得力は、なに一つなく、顕現されたものもあることはない、したがって、〉行為の損滅、勤勇の損滅、という意味である。(ND,p.174,l.24-p.177,l.15)

【5】ここで、別の量である「声量」を耐え難く思うディグナーガは、〈[声量とは]信頼し得る者の教示である〉という、その[声量の]定義(lakṣaṇa)を考察した後に、論難を加えるのである。或るものに基づいて或るものの決知があるのであって、とにかく、関係のないものに基づいて、[決知があるということ]はないのである。[さもなくば]過大適用であるが故に。また、声量は、対象物そのものでも、対象物の結果でもないのである。たとえ、対象物がなくとも、まさしく、人間の言説意欲のみから、その[声量]が、生起するが故に。それ故に、直接的に、声量に基づいて、対象物の決知があるのではない。しかるに、[声量は]言説意欲の結果であることから、言説意欲に、赴かしめるであろう。また、その[言説意欲]は、対象物に関する意向を前提とするものである。そして、或る意向は、単に意を胎因とし、別の[意向]は、量を根因とする。その場合、量によって決知された対象物を言説せんと意欲し、そして言説意欲した通りに、発声するところの、その者が、信頼し得る者である⁽¹¹⁾。その者の、「声量」という結果に基づいて、原因である、言説意欲が、比量されるのである。また、その[言説意欲の]原因は、対象物に関する知である。そして、

その[対象物に関する知]に基づいて、[対象物が比量される。]対象物に関する知は、対象物の結果であるが故に、というのが、量による理解である。そこで、「信頼し得る者の教示」という、ここで、「教示」という行為によって、「教示者」が補われなければならないのである。そして、概ね、それら[教示者]は、斉合性を欠く者(visaṃvādaka)と見られるのである。したがって、「信頼し得る者」[という語を]取ることによって、それら[教示者]には、斉合性がある(a-visaṃvādatva)。そして、その、教示に基づいて、対象物に関する決知が、あるであろう、と、その為に、言われているのならば、という意味で述べる、〈もし、信頼し得る者たちが、,,〉と。[それは]「教示者たちが」という意味である。この択肢を論難する、〈その[信頼し得る者たちが、斉合的であること]は、比量に基づいてある〉と。教示者が、斉合的であることは、比量に基づいているのである。そのような[信頼し得る教示]者の声量は、対象物に関する決知においては、比量に他ならないのである。すなわち、何であれ、過失なき、純質性のもの(sāttvika)である、声量は、すべて、意味[対象物]を持つのである。仏陀の、刹那滅・無我等に関する、教示と同様に。そして、この、論議に昇っている、教示も同様である、と。ちょうど、尊者[ダルマキールティ?]によって、「信頼し得る者の文の斉合的な普遍性に基づいて、比量性がある」と、言われたように。第二択肢を頼りにする、〈さて、対象物に、如実性がある〉と。この場合、実に、「教示される」から「教示」であるという語源解釈によっての意味が、言われている。したがって、そのものに基づいて、教示が得られた、そのものに、如実性がある、と述べられたのである。次のことが言われたことになる。その、声量に基づいて、意味を了知した後に、活動して、他ならぬ、その、対象物(artha)に到達する、ところの、その声量が、信頼し得る者の教示であり、量である。このように、声量によって、示された、その対象物の、獲得によって、[その対象物の]如実性が、示された。したがって、〈対象物に、如実性がある〉というこのことが、述べられたのである。論難する、〈その[如実性]もまた、〉と。他ならぬそのことを、闡明する、〈実に、,,その時に〉と。実に、獲得によって、[その対象物の]如実性を、決知するのであって、対象物が、獲得されずして、[如実性を]決知することが可能であるということはないのである。そして、獲得は、概して、現量によってである、したがって、〈現量に基づいて〉と、言われたのである。他ならぬこの難詰(akṣepa)を、退ける、〈それは、

違ふ」と。到達されたものであること (āptatva) を補助 (sahāya) とする、声量が、対象物を、覚知せしむる、というのが、スートラの意味である、ということはないのである。また、声量の対象物の獲得によって、声量の対象物に、如実性がある、というのが「スートラの意味であること」もないのである。ならば、いかなるものであるか？ というならば、このこと故に、述べる、〈しかれども〉と。〈感官と結合した・結合しない [対象物] に関して〉とは、見られる・見られない [対象物] に関して、という意味である。「その [声量] は、二種類である、見られる・見られない [対象物といった] 別異性 (bheda) があるが故に」と言われた通りである。次のことが言われたことになる。到達されたものであること、を因とする斉合性が、このスートラによって、アーガマの意味として、知らしめられるということではないのである。また、対象物に、如実性があることが、アーガマの意味として、知らしめられるということではないのである。さらにまた、アーガマは、現量・比量の両者から区別されない、ということでもないのである。そうではなくて、ことば [声量] は教示であると言われたのである。また、「教示」というのは、格語尾を持つ単語 (kāraṅka-pada) である。これによって、目的に叶う (prayojanavat), 対象物が、教示される、[つまり] 知らしめられる、ということである。

そうだとすると、ほら吹き／風病者 (vātika) 等の教示⁽¹²⁾も、声量となってしまおうだろう、ということ故に、言われたのである、〈信頼し得る者〉と。それ故に⁽¹³⁾、他ならぬ、教示という単語に基づいて、アーガマには、文の意味の獲得という結果が「あると」言われたのである。そして、次のことが言われたのである、〈ことば／声量の陳述 (ullekha) による〉、[すなわち] 単語の意味の想起という媒介的な機能を有する、他ならぬ、声量に基づいて、対象物を、わたしは了知する、したがって、この、陳述による、獲得が、アーガマの目的／意味である、結果である、と。そして、〈信頼し得る者であること〉は、文の意味を、了知せしめるのではなくて、アーガマの非逸脱者性を [了知せしめるのである]。また、それに基づいて、量性が、了知されるどころの、それに基づいて、所量もまた、了知される、ということはないのである。また、そうであるならば、量性の知の因である、他ならぬ比量に基づいて、現量等の所量の了知がある、ということになって、現量等の非量性が帰着するのである。また、そうでないならば、誰の比量であれ、量性を確定することになるだろう。また、信頼し得る者の文は、

結果でありつつ、話者の知の比量という媒介によって、対象物に関してもまた、比量に他ならず、しかしして、対象物を、了知せしめるものであることはない⁽¹⁴⁾、というのが正しいということはないのである。何故ならば、もし、[信頼し得る者の文が] 対象物を了知せしめることがなかったならば、単なる知を、比量せしめるであろう。そして、同様に、特殊なる対象物の確定があることはないであろう。そして、知には、対象物とは別のいかなる特殊性もないのである。それ故に、話者の知に対する特殊化の為に、あらかじめ、純然たる、声量に基づいてのみ、文の意味の知が [生起することが] 認められるべきなのである。そして、対象物の獲得を目的とする、話者の知の比量は、こうして、不要なものとなる。単に、量性の知の為に、その [話者の知の比量の] 適用がある、という [意味である。] また、[声量と意味対象物の間には] 不可分離関係 (avinābhāva) に他ならない、結合 (sambandha) があるということはないのである。したがって、声量と意味対象の両者には、非結合の故に、了知せしめるもの [能知]・了知せしめられるもの [所知] 関係が、ないであろう。[その] 両者には、協約に基づく (sāṅketika), 結合が、存在する、と [後で] 述べられるであろう。また、不可分離関係は、了知せしめることの支分であるということはないのである。視覚等のものは、青等の別異性と逸脱するものではあるけれども、その [青等] を了知せしめるものであることが、見られている、と述べられたのである。それ故に、協約の打ち立てられた、諸単語は、自らの意味を、想起せしめた後に、期待性・適合性・近接性によって、同一方向に向けられた結果、見られざるものを前提とする、文の意味を、覚知せしめるのであって、[声量と意味の] 結合 (sāṅgati) の把握をも、頼りにするものである、ということはないのである。したがって、比量は、問題にならないのである。しかるに、それがそうである如く、陳述 (uddēśa) に関して、簡潔に述べられたのである。また、「タットヴァビンドウ」 (Tattvabindu) において、説明されている⁽¹⁵⁾のである。それ故に、一切が明らかとなった。(ND,p.177,l.16-p.178,l.29)

【ニヤーヤヴァールuttiカタートパリヤティーカー】
試訳 (2) Nvtt ad Ns II-1-68

【1】直統のスートラに悟入させることを目的とした、註解 (bhāṣya) が、〈では、否定〜か?〉と。それを [解明作者が] 随註して、解説する、〈では、〜か〉と。答える、〈否〉と。問う、〈理由は如何?〉。答える、〈成因なくば、ない〉と。再び問う、〈ならば、何に基づ

いて?〉。答える、〈量に基づいて〉。問う、〈その、量とは如何?〉。それに関して、先ずは、ヴェーダの量性の定立 (sambhāvanā) のある時に、量を言う、〈意味の分離を有していること〉。しかるに、ヴェーダの量性が [ある] 時に、意味の分離を有する (arthavibhāgavat), 仏陀などによって述作されたアーガマによって、それが、量であるということはないのである。絶対性の欠如の故に。しかるに、ヴェーダの量性に基づく量が、スートラによって述べられたのである。〈[また、] マントラ・[アーユルヴェーダの量性の如く、その [ヴェーダの] 量性はある、信頼し得る者の] 量性の故に、〉 (Ns II-1-68)⁽¹⁶⁾と。〈ca という言葉は、前に [述べられた] 因を補う意味である〉と。前に [述べられた] 量性を定立せしむる因 (sambhāvanā-hetu) は、意味 (artha) の分離 (vibhāga) を有しているので、それを、補う意味である。何故なら、主張 (主辞) (pakṣa) は、定立せしめられた後に (sambhāvita), 因 (hetu) によって、証明されるのであって、定立せしめられないならば、[その主張 (主辞) が、証明されることは] ないのである。以下に言う如く。「主張命題における、主辞は、定立せしめられて後、因によりて、証明されるであろう。損なわれたるものの、救済が、諸因によりて、必ず生起するということはない。」 (ND, p.564, 1.23-p.565, 1.24)

【2】[解明作者は] スートラを解説する、〈ちょうど、マントラ・アーユルヴェーダの諸文が、〜〉と。ヴェーダの作者たる、尊き、人間には、(1) 現量されたる / 明白な所捨・所取性 (pratyakṣikṛta-heya-upādeyatā) が、そして、その因となる、(2) 生類への哀れみ (bhūta-dayā), (3) 如実意の伝達願望 (yathā-arthacikhyāpaiśā), 及び、(4) 器官の鋭利性 (karaṇa-pātava) がある、という特殊卓越性がある。何故ならば、他ならぬ、これによって、人間は、信頼し得ない、別の人間より、区別されるのであるから、と。〈三種の特殊卓越性によって〉ということ、器官の鋭利性も、間接表示されていると考えられるべきである。 (ND, p.565, 11.25-28)

【3】これに関して、以下のことがらが、意図されている。個々の有情は、個々の、無限と数えられる楽・苦を有するものと、考えられる。そして、それらの、多様性は、本来的なものであるということはない、と、第三 [章] において、説示されるであろう。また、[それが] 単なる可見の原因に基づくものである、ということもないのである。それが、可見なものから逸脱するものであるが故に。それ故に、この、多様性の原因は、可見なものを補助とする、非可見なものである。

そして、それは、アプールヴァである、そして、ダルマ善・アダルマ悪である、と、称されるのである。そして、それは、なにがしかの人物にとっての現量である。〈マヌ等の〉と説明されたのである。〈身体・世界等を相とする、結果に対する、作者が、[即ち、] その [結果] の創造能力を持ち、一切の事物の真実を知れる、[煩惱・行為・熟果・印象によって影響されない]⁽¹⁷⁾、最高の慈悲者 (paramakāruṇika) が、結果 (kārya) たる、他ならぬ身体・世界等に基づいて、比量される、ということが、第四 [章] において、説明されるであろう。その彼が、有情たちが、自己の幸福・不幸の獲得・忌避の手段を、知ることのないのを、見て、いやむしろ、[有情たちが] 多種類の、苦の炎に、身を焦がしているのを、観察して、どうして、幸福・不幸の獲得・忌避の手段の真実を、知りながら、悩み、身を焦がさないであろうか。あるいは、どうして、[その諸手段を] 教示しないことがあろうか。あるいはまた、[その諸手段を] 別様に [偽って] 教示するであろうか? それ故に、この、最高の慈悲者によって、大地等を、[及び] 四種の被造者たちを、創造した後に、その [被造者たちの] 為に、幸福・不幸の獲得・忌避の手段が、教示される筈である。何故なら、この者が、教示せずに、存続し得るということはないからである。そして、被造者たちにとっての、父の如き、この者の、神々・仙・人間たちに関わる、教示が、四姓・四住者たちによって、幸福・不幸の獲得・忌避の手段の実践行使の為に、丁重に、受け入れられ、保持されるべきである。⁽¹⁸⁾ それ故に、[四] 姓・[四] 住者の行動を定めるものである、大人によって承認されている (mahājana-parigrhīta)⁽¹⁹⁾、そのアーガマは、彼によって述作されたものであり、信頼し得る者によって述べられたものであるが故に、量である。マントラ・アーユルヴェーダと同様に、と、正しく証明されるのである。[では、] 信頼し得る者によって述べられたものである、この、アーガマは、いかなるものであるのか? 釈氏比丘 [仏教徒] (śākya-bhikṣu)・裸行者 [ジャイナ教徒] (digambara)・輪廻解放者 (saṃsāra-mocaka) 等の、アーガマなのか? あるいは、ヴェーダ聖典なのか? と。そのうち、釈氏などのアーガマは、仏牛などが、作者であるという明白な伝承がある。しかるに、それら [の諸アーガマ] の作者が、述べられている特徴を持つ自在神であるということはないのである。また、もし、そうであるならば、一切知者である、と、決定されるであろうけれど、浄飯王子 (sauddhodani) 等の、かれらが、身体・世界等の、作者である、ということはないのである。

しかるに、その手段の行使によって、彼らの、一切知者性は、推定されるであろう。また、単なる推定によって、かれらによって述作された、諸アーガマに対する、賢者たちの、慰藉が、もたらされることが可能であるということはないのである。また、かれらの、諸アーガマが、[四] 姓・[四] 住者の行動を決定する因である、ということはないのである。受胎に始まり、墓地／火葬に終わる、それら、被造者たちの、諸行為を、命ずることも決してないのである。何故なら、量性を賦与された仏教徒 (bauddha) などの諸アーガマはやはり、世事 (loka-yātrā) に関しては、単なる、シュルティ天啓聖典・スムリティ・叙事詩・プラーナに依拠せぬ／自立・独立のアーガマとして、機能するということはないのであるから。そうではなくて、「これは、世俗 (sāmvṛta) である」と言う、それら [諸アーガマ] も、世事に関しては、他ならぬシュルティ天啓聖典などに、随順するのである。それ故に、諸ヴェーダに関しては、世界の創造者・作者性に関するスムリティ伝承があるべし。さもなくば、あってはならないのである。しかるに、われわれは、「その [諸ヴェーダ] は、自在神によって、述作された」と考えるのである。何故なら、それら [諸ヴェーダ] が、墓供養 (caitya-vandana) 等の文のように、[自在神と] 別の作者を持つとの伝承がある、ということはないのであるから。また、別の、アーガマが、世事を遂行しつつ、大人によって承認され (mahājana-parigrhīta)⁽²⁰⁾、自在神によって述作されたものとして、伝承されているのが、知られている、ということはないのである。また、自在神が、教示しないで、存続し得ることはない、と、述べられた。その結果、「他ならぬ諸ヴェーダが、一切の世事を、遂行しつつ、幸福・不幸の獲得・忌避の手段を、教示するものであり、自在神によって述作されたものである」と、われわれは了解するのである。すなわち、他ならぬこれら [諸ヴェーダ] が、[上位] 三姓者 (traivṛṇika) たちによって⁽²¹⁾、今や、とにかくも、努めて、受け入れられ (grhyante)、そして、保持されるのである。そして、その [諸ヴェーダの] 意味を保護する為に、大仙相承 (maharṣi-pāramparā) により、[ヴェーダの] 補助学・副補助学・叙事詩・プラーナ・法典が、述作されたのである。しかるに)、仏陀などの諸文は、世事を遂行するものではないのである。そして、その場合、諸世間に、異議のないこと／無矛盾／無非難 (avigāna) があることは、ないのである。また、「矛盾せる者 (vigāyat) たちに、世俗 (sāmvṛta) がある」と言った後にも、その意味の行使実践があるのである。(1) その矛盾 (vi-

gana) の故に、(2) 畜生に似た (paśu-prāya)、最下等の人間 (manuṣya-āpasada) である、ムレツチャ等の、特定の者たちによって (kaīścid) のみ (eva)、承認されている (parigrāha)⁽²²⁾ が故に、それら [仏陀のことば等] が、信頼し得る者によって語られたものである可能性がある、ということはないのである。また、「それらに、マヌ等の文のように、ヴェーダを根因としているが故に、量性がある」ということが正しいということはないのである。ヴェーダを根因としていることを比量せしむる徴表たる、生徒・教師・実践・作者の普遍性が、スムリティ・ヴェーダにおけるように、仏陀等の文においては、存在しないが故に。そして、その一切知者性に対する疑惑によって、経験を根因としていることも、決定し難いが故に。活動 [を引き起こす] 能力 (pravṛtti-sāmarthya) によって比量された量性を有する、マントラ・アーユルヴェーダにおいては、資ヴェーダ (vaidika) ・除災 (śantika) ・増益 (pauṣṭika) 等の祭式 (karman) が認められるが故に、また、長寿薬 (rasāyana) 等の処置の開始時に、ヴェーダが命じた断食 (cāndrāyaṇa) 等による浄化祭の教示があるが故に、信頼し得る者によって述作された、アーユルヴェーダによってもなお、諸々のヴェーダの、量性が、認容されるのである。信頼し得る者によって述作されたヴェーダが、量である、という、このことが、証明されたのである。しかるに、単なる蓄積が、行為者の行為等に、相応するのである、という。(ND,p.566, 1.5-.567,1.23)

[4] 他ならぬ、このことを意図して、解明作者は、〈論証式〉 (prayoga) を述べたのである。「これに対する、〈論証式〉は、「ヴェーダの諸文は、量である…」と。[また、解明作者は] 別の〈論証式〉を述べたのである。「一人の作者を持つが故に…」と。マントラ・アーユルヴェーダの諸文は、一切知者を作者とするものである⁽²³⁾。大人による承認 (mahājana-parigrāha) が、ある時に、非世間的な意味を了知せしめるものであるが故に。しかるに、一切知者を前提としない、それら [の諸文] は、そのような体のもの [すなわち、非世間的な意味を知らしめるもの] ではない。あたかも、詐欺師／風病子のものたる (vāta-putrīya) 諸文のように。というのが、否定因 (vyatireki-hetu) である。また、仏陀等の諸文は、非世間的ではあるけれども、大人によって承認されたもの (mahājana-parigrhīta) ではない、というように、間髪おわずに、述べられたのである。また、マントラ・アーユルヴェーダの諸文に、活動 [を引き起こす] 能力 (pravṛtti-sāmarthya) があるとしても、その使用 (samyoga) に

特殊性のある、薬草 (auśadhi) に対して、また、個々の、あれこれの文字 (akṣara) の挿入 (āvāpa) と排除 (uddhāra) をもつ、[マントラに対して]、一切知者ならざる者 (asarvajña) は、千回 (sahasra) の人間の寿命 (puruṣa-āyusa) をもってしても⁽²⁴⁾、まずは、[それらの] 肯定的・否定的随伴関係 (anvaya-vyatireka) を、打ち立てることが可能であるということ、ないのである。また、これが始元ではない (an-idam-prathamā) として、それを忌避することがあるということはないのである。創造の初めにおいては、そのことが不可能であるが故に。また、創造と大帰滅の両者は、比量・アーガマの両者によって、説明せられるであろう。以上の一切は、好ましいものである。このように、一切知者を前提とすることがある時に、信頼し得る者によって述べられたものであるが故に、この、マントラ・アーユルヴェーダの量性が、確定するのである。「粥を求める者は、料理すべし」という、世間的な文のように。以上。

《もし、恒常でないならば、どうして、量であろうか?》何故ならば、無常性が[あるならば、] 多彩な密意を持つが故に、人間たちには、誤謬の懸念があるからである。そして、[その懸念は] 排除し得るということがないのであるから。それ故に、他ならぬ、非人為性が、人間に依拠する諸欠点を排除しつつ、ヴェーダの量性を決定せしめるものである、という意味である。(ND,p.568,l.18-p.569,l.20)

【5】《しかるに、ある者たちは、》と。量果を相とずる、効用 (artha-kriyā) を、なすものが、量である。そして、恒常なるものに、効用があるということはないのである。それ故に、[恒常なるものは] 量ではない。という意味である。[それを] 否定する。《しかるに、それは、正しくない、と、われわれは考える。》と。また、恒常なものにも、効用が可能である、といったように、第三[章]において、われわれは述べるであろう。という意味である。《そして、アトマン》というのは、単に量果に対する因性を述べようとしたのであって、作具である (karaṇatva) との意図があるのではないのである。《量という言葉には》と。ここにおいても、作具性を述べようとしたのではなく、単に量果の因を述べようとした、と見なされるべきである。《他の実在物を成立せしめるものであるが故に》と。他のものである、極微に存するものに他ならない、物質性 (mūrttatva) 等を、成立せしめるものであるが故に、という意味である。(ND,p.569,ll.21-26)

【6】そして、このように、一部の者の見解を排除した後、自らの見解を述べるのである。《それ故に》と、

《そして、それは、輪廻が無始なるものであるが故に》と。字音・単語・文が、発声されるごとに、別のものであるとしても、g 性 (gatva) 等の普遍によって限定された、g 音 (ga-kāra) 等、及び、その [g 音等] の集合である諸々の文の、g 性等の普遍によって限定された、他ならぬ、斑牛等の諸個物との、協約 (samketa) を、把握することが、可能である、という意味である。《別のマヌ人間》と。一方、大帰滅時に、諸ヴェーダを述作した、自在神によって、創造開始時に、[その] 口授 (sampradāya) が、まさしく成されるのである、という意味である。残りの註解、及び、解明は、既に意味は明らかにされたところである。以上。(ND,p.570,l.27-p.571,l.9)

【タットヴァヴァイシャーラディー】試訳 (1) Tvai ad Ys I-7

アーガマの働きの特徴 [定義] を述べる、《信頼し得る者によって》と。

(1) 真実の見 (tattva-darśana) ・ (2) 慈悲心 (kāruṇya) ・ (3) 器官の鋭利性 (karaṇa-pātava) との結合が、アープティ [信頼性] であり、その [アープティと] 共にある、ということが、《アープタ [信頼し得る者]》であり、《対象物》とは、その [者] によって、見られたか、または、比量されたものである。聴取された [ことば] は、独立には、論じられない。その [聴取されたことば] は、見られたもの・比量されたものを根因としているが故に、その両者 [の因] によってのみ、意味 [目的] を完遂するものであるが故に。《自らの覚知の伝達》とは、信頼し得る者の心 (citta) に存する知に類似した、知の、聴取者の心に於ける、生起のことであるが、その [伝達] の為に、[見られたか、比量されたかした] 《対象物》が、《教示される》、[すなわち] 聴取者の、幸福・不幸の獲得・忌避の手段として、知らしめられるのである。残りの部分は難しくない。「他ならぬ、10個の石榴が、6個の菓子と、なるであろう」のように、《ある》アーガマに対する、《信じ難い意味を持つ、話者は、見られたか比量されたかした対象物を持つ者ではない》が、「天界を欲する者は、墓を供養すべし」 (caityam vandeta svarga-kāma) のような、《そのアーガマは、失効する (plavate) のである。》であるならば、アーガマは、マヌ等のものであっても、失効するのではないか? 何故ならば、「マヌによって、誰に対して、いかなるダルマが、宣示されようとも、その一切はヴェーダにおいて述べられている。何故ならば、その [ヴェーダ] は、一切の知識から出来ているのだから。」 (Ms II-7)

と、言うのであるから、[マヌ等の者たち]もまた、見られたか比量されたかした意味を持つ者であるということはないからである。という[論難がある、]この故に、述べるのである、(しかるに、根源的の話者(mūla-vaktr)の場合)と。その場合、自在神が、根源的の話者に他ならず、[かれは]見られたか比量されたかした意味を持つ者である、という意味である。(Tvai,p.12,29-p.13,l.17)

【タットヴァヴァイシャーラディー】試訳(2) Tvai ad Ys I-24

マントラ・アーユルヴェーダが、ともかくも、自在神によって述作されたならば、活動[を引き起こす]能力(pravṛtti-sāmarthyā)があるが故に、目的(artha)との非逸脱による決定があるが故に、量性が、確定する。また、その使用に特殊性のある、個々の薬草(ausadhi)に対して、また、あれこれの字音(varṇa)の挿入(āvāpa)と排除(uddhāra)によって、諸マントラに対して、世間的量による常識人(vyavahārin)は、千回(sahasra)の人間の寿命(puruṣa-āyusa)をもってしても、肯定的・否定的随伴関係を、打ち立てることが、可能であるということが、ないのである。また、(アーガマに基づいて、肯定的・否定的随伴関係があり、そして、その肯定的・否定的随伴関係に基づいて、アーガマがある、その[アーガマと肯定的・否定的随伴関係の両]継続は、無始であるが故に)と説明することが正しい、ということもないのである。大帰滅時に、その[アーガマと肯定的・否定的随伴関係の両]継続の、断絶があるが故に。また、その[大帰滅]の存在に関して、量がないということもないのである。何故ならば、世界は、勝因(pradhāna)の変異(vikāra)であり、[勝因とは]別異ならざるものである、と説明されるであろうから(Cf.Ys III-13)。また、類似した転変(sadrśa-pariṇāma)に、非類似の転変性(visdrśa-pariṇāmata)が、見られる。ちょうど、乳・甘蔗蔗汁等に、酪・糖蜜等の形態が、[見られる]ように。また、非類似の転変には、以前、類似の転変性が、見られる。そして、この場合、勝因によっても、有たる、大・我慢等の形態という非類似の転変が、生ずる。場合によっては、類似の転変をも、[生じる]。そして、この[勝因]の、類似の転変とは、等質性=状態である。そして、それが、大帰滅である。それ故に、先ず、尊者は、マントラ・アーユルヴェーダの述作がある故に、激質・翳質といった汚れの覆障を離れたものであって、四周一帯を、輝かしめる、覚純質が[ある]と考えられるべきである。そして、同様に、

生天・至福の教示を目的としているとはいえ、ヴェーダ聖典は、自在神によって述作されたのであり、他ならぬ、その[自在神の]覚純質の過剰に基づいて、存在することが可能である。また、純質の過剰が、[ある]時、激質・翳質より生じた、誤謬(vibhrama)と欺瞞(vipralambha)が、可能である、ということはないのである。(Tvai,p.29,II.8-22)

【ニヤーヤカニカー】試訳(1)

何故なら、創造者が、アーブタであり、理解と行為を持ち、他ならぬ幸福をもたらす者である時、[そのことが]別様には成立しないことによって、結果の了知がある。アーブティとは、量による、幸福・不幸の獲得・忌避の手段の真実の了知である。その[アーブティ]と共に、存在している、ということが、アーブタである、、、そして、彼は、幸福・不幸の獲得・忌避の手段の真実の了知がある場合にも、場合によっては、慈悲を持たないならば、教示しないのである。(Nk, p.14,II.27-31)

【ニヤーヤカニカー】試訳(2)

【1】先ず、感官を越えるもの(atīndriya)を見ることの叶わぬ、われわれなどにとっては、存在してはいても、他者に存する、一切の感受は、現量によって了知されるということはないのである。(生まれたばかりの子供に対して、微笑み・泣き声等の結果(kārya)を見ることに基づいて、現量し得ないとしても、悦び・不快などや、前生の経験が、比量される、ちょうどそのように、教示等を相とする結果を見ることに基づいて、他者に存する、一切を対象とする、知が、比量されるのではないか?)というこのことの故に、述べる。そして、「まさしくこの故に」、絶対的に現量し得ないが故にこそ、「比量されないのである」。(結果を見ることに基づいて、比量される、と言われたのではないか?)というこのことの故に、述べる。その、一切知者の知が不成立の時には、現量によっては、その、結果が不成立であるが故に。煙を目印として持つ[火]を、よく見たことのない者は、その[火]の結果である、煙を、知ることは決してないのである。しかるに、微笑み・泣き声等は、意的現量によって了知される憂い等の結果であるから、自分自身において、理解されたものである、というのは、正しくないのである。(Nk,p.145,II.13-20)

【2】しかるに、マヌ等の、あるいはチャラカ等の⁽²⁵⁾、教示は、ヴェーダに基づいて、あるいは、[ヴェーダとは]別の教示より生じた活動(pravṛtti)より生じ

た、肯定的・否定的随伴関係の了知に基づいてある。そして、医師チャラカの諸教示に、始まり (ādi) があるということはないのである。実に、一切の薬草 (auśadhi), 及び、その [薬草の] 使用に対して、誰であれ、アーガマを修習していない者 (anadhīna) が、千回の、人間の寿命 (puruṣa-āyusa) をもってしても⁽²⁶⁾、肯定的・否定的随伴関係を、打ち立てることが出来るということはないのである。しかるに、墓供養 (caitya-vandana) 等の教示は、迷妄 (vyāmoha), ないし欺瞞 (vipralambha) に基づいてある、というのは異論のないところである。しかるに、他者によって述べられた [それを支持する] 諸因 (hetu) は、まさしく以前に、退けられた。したがって、このことに関しては、隠されたものの如きは、何一つないのである。(Nk, p.145, ll.20-25)

【タットヴァカウムディー】 試訳 Tk ad Sk-5

そして、この一切が、われわれによって、【ニヤヤヴァールティカタートバリヤティーカー】に於いて、説明されている。したがって、ここでは、煩瑣を畏れて、述べられることはないのである。以上。

ことばと意味対象の結合関係の把握が、活動を促す古老のことば/声量 (śabda) を聴取した直後の、活動を促される古老の活動 (pravṛtti) の、因 (hetu) の知の比量を前提とするものであるが故に、また、自らの意味対象との結合関係の知を補助者とする、ことばが、意味対象を理解せしめるものであるが故に、比量の直後に、ことば/声量を、定義するのである、〈一方、信頼し得る言葉 [聖言量] (āpta-vacana) は、信頼し得る啓示 (śruti) である〉と。〈信頼し得る言葉〉とは、所定義の指示であり、残りは、定義である。〈信頼し得る〉というのは、「到達した」、「正しい」という程の [意味である]。信頼し得る、それが、啓示である、ということで、〈信頼し得る啓示〉である。〈啓示〉とは、文から生じた、文の意味の知ということである。そして、その [文の意味の知] は、それ自体、量であり、非人為的なヴェーダより生じたものであるが故に、あらゆる過失への懸念から解放されたものであり、正しいものなのである。こうして、ヴェーダを根因とするスムリティ・叙事詩・ブラーナより生じた、知も、正しいのである。そして、始元の賢者たるカピラには、劫初、別劫で修習した啓示を有するが故に、想起が可能であったのである。熟睡して目覚めた者に、前日に、了知した諸々のことがらの [想起が可能である] ように。また同様に、アーヴァティヤとジャイギーシャヴィヤの両者の会話に於いて、尊者ジャイギー

シャヴィヤが、自らの、十大劫に存する、生の記憶を、語ったのである、「十の大創造に於いて、転生しつつある、わたしによって」等の、文言によって。〈信頼し得る〉という言葉によって、正しくない、釈氏比丘・無縛氏 [ジャイナ教徒] (nirgranthaka) ・輪廻解放者等の諸々の似非アーガマ (āgama-ābhāsa) が、排除された、ことになる。そして、それら [諸々の似非アーガマ] が、正しくないことは、(1) 異論がある / 矛盾の故に (vighānāt), (2) 根因が断絶しているが故に (chinna-mūlatvāt), (3) 量と矛盾する言詮の故に (pramāṇa-viruddha-abhidhānāt), (4) 畜生にも似た、最下等の人間たちである、ムレツチャ等の、特定の者たちにのみ、承認されているが故に (kaiś cid eva mlecccha-ādibhiḥ puruṣa-apasadaiḥ pasu-prāyaiḥ parigrahād), 覚知されるべきなのである⁽²⁷⁾。(Tk, p.84, l.19-p.86, l.16)

【ブラフマーストラ・シャンカラ註解】 試訳 (1) Bssbh ad Bs II-1-11

…人間 (puruṣa) の思考 (mati) は多様であるが故に。精神の気高さ (māhātmya) が周知の (prasiddha) 或る人物、カピラでも他の者でもが、是認する、思弁 (tarka) が確固たるものである、と考えられるかも知れない。そうだとすると、他ならぬ、非確固者性が、[あるのである]。カピラ・カナブジ等の諸宗祖たちが、仮に精神の気高さが周知であると考えられるとしても、[それら] 相互に、見解の相違が見られるが故に。(Bssbh, p.448, ll.16-19)

【バーマティー】 試訳 Bh ad Bs II-1-11

また、大人によって承認されている (mahā-puruṣa-parighīta) が故に、某かの、思弁 (tarka) が、確固たるものであることは、ないのである。大人 (mahā-puruṣa) に他ならない、思弁師たちにとって、相互に、見解の相違があるが故に、という意味である。(Bh, p.448, ll.30-31)

【ブラフマーストラ・シャンカラ註解】 試訳 (2) Bssbh ad Bs II-2-1

例えそうだとすると、大人によって承認された (mahā-jana-parighīta)⁽²⁸⁾、偉大な、サーンキヤ等の諸教学が、正見という装いによって、活用されているのを、認識した後に、「なにがしかの、鈍な知性の持ち主たちに、これらもまた、正見の為に受納されるべきである」との期待が、生じるであろう。(Bssbh, p.487, l.8-p.488, l.2)

【シュローカヴァールッティカ】試訳 Sv II-98&Sv II-133

一方、ヴェーダには、[それが] 非人為的なものである時には、そのようにして、量性が、確立する。しかるに、[ヴェーダが] 作者を持つものである時には、ヴェーダに対して、[その] 正しさ・虚偽を論ずる者たちによって、作者、諸徳、諸欠点、及び、大人による承認 (mahā-jana-parigraha)⁽²⁹⁾、等のようなものが、論理なしに、想定されるのである。対して、ミーマーンサー学派の者たちによっては、(Sv II-98:pp.69-70)

さらにまた、伝承に断絶のないことに基づいて、一切知者が、想定される、ということはないのである。(1) 矛盾／非難があるが故に、(2) 根因が断絶しているが故に、(3) 特定の者たちにのみ承認されている⁽³⁰⁾が故に。(Sv II-133:p.78)

【プラカラナパンチカー】試訳

先ず、このスムリティは、他ならぬ [上位] 三姓者 (traivarṇika) たちによって、異議なく (avighānena)、承認されている (parigrhīta)。⁽³¹⁾そして、[そうしたスムリティが、] 根因のないものだとすれば、[そのような] 承認 (parigraha) が、成立することはないのである。そして、根因が、現量等である可能性はない、その [現量等] が、応所作 [なされるべきこと] (kārya) を対象とすることはないからである。スムリティに関して、見られざる応所作を了知するが故に、教典 (śāstra) が、根因である可能性がある。【反論】その [教典] もまた、根因であり得ないのではないか？ 勤勇をもってしてもまた、見られつつあるものは、把握されないが故に。また、把握されない、ことば [声量] (śabda) は、意味対象を、覚知せしめることではないのである。そして、意味対象を、了知させないものが、根因であることが可能であることではないのである。【答論】確かに。われわれと同じく、マヌ等もやはり、その教典を現量をもって、把握しないのである。しかるに、かれらにとってもまた、われわれと同じく、比量が可能なのである。何故ならば、大人によって承認された (mahā-jana-parigrhīta)、別のスムリティを見た後に、かれらもまた、その [スムリティの] 作者にとって、別のスムリティによって比量された、根因たる、教典を、比量することが、出来るのである。といったように、無始であるが故に、徴表たるスムリティの相承が、可能であるが故に、比量が損なわれることはないのである。(Pp.p.249,l.10-p.250,l.4)

[テキスト・略号・参考文献]

MD : Mīmāṃsādārśanam (AnSS97, 1970-75)

ND : Nyāyadarśanam (CalcuttaEd., 1936-44)

Nk : Nyāyakaṇikā (TaraPubEd.,1978)

Nk2 : Nyāyakaṇikā (PanditEd.,1903-)

Nk3 : Nyāyakaṇikā (ElliotEd.,1988)

Nk4 : Nyāyakaṇikā (BhattacharyaEd.,1982)

Nvtt : Nyāyavārtikatātparyāṭikā → ND

Nvtt2 : Nyāyavārtikatātparyāṭikā (KashiSS24,1925-26)

Nvtt3 : Nyāyavārtikatātparyāṭikā (ThakurEd.,1996)

Pp : Prakaraṇapañcikā (BanarasHinduUniv.Ed.,1961)

Sv : Ślokaṅkā with UMveka's Svtt (Madras,1971)

Svtt : Ślokaṅkāvyākhyātātparyāṭikā → Sv

Tb : Tattvabindu (BiardeauEd.,1956)

Tv : Tantravārtika → MD

Tvai : Tattvavaiśārādī → Ys

Ys : Yogasūtra of Patañjali (BombayEd.,1917:2ndEd.)

Chemparathy, G.

[1972]: *An Indian Rational Theology: Introduction to Udayana's Nyāya-kusumāñjali*, Vienna

[1983]: *L'autorité du veda selon les Nyāya-Vaiśeṣikas*, Louvain-La-Nueve

[1987a]: *Meaning and Role of the Concept of Mahā-janaparigraha in the Ascertainment of the Validity of the Veda, Philosophical Essays*, Calcutta, pp.67-80.

[1987b]: *Nature and Role of Apta in the Nyaya-Vaisesika Thought, Kusumāñjali*, vol.I, Delhi,pp.39-47.

Jha, G.

[1900-08]: *Ślokaṅkā*, tr. by Gangānātha Jhā, Calcutta Ranganath, S.

[1999]: *Contribution of Vācaspati Miśra to Indian Philosophy*, Delhi

Thibaut, G.

[1890]: *The Vedānta-sūtras...*, tr. by George Thibaut, 2 vols, Oxford

チェンバラティ, G

[1986-87]: 「ヴェーダの権威 (上)(下)」(若原雄昭訳)【仏教学研究】42号 43-70頁; 43号 415-458頁

金倉圓照

[1980-84]: 「シャンカラの哲学 上・下」春秋社

[1984]: 「真理の月光」講談社

金沢篤

[1987a]: 「ヴァーチャスパティの年代論」【東洋学報】68巻3・4号 356-333頁

- [1987b]: 「kalpanālaghava & kalpanāgurava」[駒澤大学仏教学部論集] 18号 554-532頁
- [1989]: 「ミーマーンサー学派の文章論—「タットヴァ・ビンドゥ」の所説を中心に」[岩波講座東洋思想第7巻] 120-138頁
- [1999]: 「Tattvasamīkṣā 考」[駒澤大学仏教学部研究紀要] 57号 464-444頁
- 川崎信定
- [1992]: 「一切智思想の研究」春秋社
本多恵
- [1996-98]: 「クマーリラの哲学 上・下」平楽寺書店
若原雄昭
- [1985]: 「アーガマの価値と全知者の存在証明—仏教論理学派に於る系譜—」[仏教学研究] 41号 52-78頁

箇所脱落があった為としている。が、その脱落箇所指摘には誤りがある。Cf. Chemparathy, G. [1987b], p.46, n.10.

- (6) この「信頼し得る者」(āpta) に対する註釈に於いて、Vが、第四の条件として、新たに、「身体部位・器官の鋭利性」を追加したことが、その独自性として指摘されている。Cf. Chemparathy, G. [1987b], pp.43-44. 若原雄昭 [1985] 73頁註11) 参照。また、後に引く Tvai ad Ys I-7 の訳例を参照のこと。
- (7) Nvtt は “kara-tara-āmaraka-phalavat” を欠くも、Nvtt2, p.202, l.18 で補う。Chemparathy はこの点に言及していない。チェンバラティ, G [1986-87] 上55頁及び67頁原注(29)参照。
- (8) チェンバラティ, G [1986-87] 上54頁及び67頁原注(27)参照。
- (9) Ranganath, S [1999] は、この箇所を次のように英訳している。“after A robber has taken away all that a traveller possessed, if he is asked to point out a place, what he indicates, turns out to be a right path. The words of such people is reliable only when they have no reason for giving incorrect information.” (p.28, ll.9-13)
- (10) “vakṣyamāṇa-abhiprāyeṇa nirākaroti / na hy ekam iti / śāṅkitā sva-abhiprāyam udghāṭayati / nanu ca itī / sva-abhiprāyeṇa nirākaroti /” (Nvtt2, p.204, ll.2-4; Nvtt3, p.168, ll.13-15) で、Nvtt の脱落を補う。
- (11) Cf. Chemparathy, G. [1987b], pp.41-42. チェンバラティ, G [1986-87] 上52-53頁参照。
- (12) 後出「詐欺師／風子の文」と同じであろう。
- (13) Nvtt には “na” とあるも、Nvtt2, p.206, l.10; Nvtt3, p.170, l.16 によって “tena” と読む。
- (14) Nvtt には “tv” とあるも、Nvtt2, p.206, l.18; Nvtt3, p.170, l.22 によって, “na tv” と読む。
- (15) ニヤーヤ学派の Nvtt とミーマーンサー学派の Tb とは、言語理論に関しても、鋭く対立する筈であるにも拘わらず、V 自身にとっては、少しも齟齬するものではないことが、判明する。V にとっては、ひとつの現象を説明する理論は、必ずしも一通りである必要はない。これは、後出のサーンキヤ学派の Tk とニヤーヤ学派の Nvtt の場合と同様である。金沢篤 [1987b] 参照。
- (16) ヴェーダ聖典の量性が、その作者の一切知者性との関連で論じられる Ns II-1-68 は、概ね、自在神ないし一切知者が正面から論じられる Ys I-24-25 との関わりを無視出来ない。筆者は、Tvai ad Ys I-24 の和訳を示すつもりであるが、川崎信定 [1992] 49-51 頁には、Tvai ad Ys I-25 の部分訳が掲載されている。
- (17) Cf. “kleśa-karma-vipāka-āśayair aparāmrṣṭaḥ puruṣa-viśeṣa īśvaraḥ” (Ys I-24). チェンバラティ, G [1986-87] 上68頁原注(42)参照。
- (18) チェンバラティ, G [1986-87] 上57-58頁に仏訳を踏まえた和訳がある。
- (19) V の「大人による承認」(mahājana-parigraha) の意

註

- (1) V の人となり、著作、生存年代等に関しては、金沢篤 [1987a] と金沢篤 [1999] を参照。また、本稿の主題である V の「聖典観」とも深く関わりのある V の言語理論に関しては、金沢篤 [1989] を参照。
- (2) V が、ヴァイシェーシカ学派の著作を著していないことは、興味深い事実である。正統バラモン六派のうち、ただヴァイシェーシカ学派のみ、ヴェーダ聖典を含む「ことば／声量」を独立の量と考えていなかったことと関連すると思われる。
- (3) Chemparathy, G. [1983], Chemparathy, G. [1987a], Chemparathy, G. [1987b], etc. なお、チェンバラティ, G [1986-87] は、仏文による Chemparathy, G. [1983] の増広和訳版ということであるが、訳者の若原雄昭氏には、心より感謝したい。本稿は、この和訳論文に負うところ大である。チェンバラティ, G [1986-87] 下457-458頁「訳者後記」参照。
- (4) この文言は、偽のアーガマの一例を示す語として、V の著作の中にしばしば現れるが、その文そのものが引かれることは稀である。V にとっては、「天界を欲する者は、墓を供養すべし」“caityam vandeta svarga-kāma” (Tvai, p.13, l.12) がイメージされていたものようである。V より先行することが明らかな、ウンヴェーカ (Umveka Bhaṭṭa: Um) には、「墓供養に基づいて、天界が生ずる。」“caitya-vandanāt svargo bhavati” (Svtt, p.83, l.10) と出て来る。
- (5) “[alāsatayā vā anupadiśan matsaritayā vā] viparītam upadiśan āptaḥ syād ity ata āha / yathā-dṛṣṭasya arthasya cikhyāpayaṣayā prayuktaḥ / yathā-dṛṣṭasya itī / matsaritayā” (Nvtt2, p.202, ll.8-10) (Cf. Nvtt3, p.166, l.22-p.167, l.2). Chemparathy, G. [1987b] に於いて Chemparathy は、Calcutta 版を採用しなかったのは、テキストにこの

- 味を伺う上で、Nvttに見られる用例としては、「何故なら、諸事物が、堅固であること (sthiratā) は、刹那滅に反して、一切人の理解によって確定している (sarvajana-pratīti-siddha)、と説明されるであろうから。」“upapādayiṣyate hi bhāvānām sarva-jana-pratīti-siddhā sthiratā kṣaṇā- bhaṅga-nirākaraṇena / “(Nvtt ad Ns I-1-10:ND,p.190,Il.24-25)等にも注目すべきか？ また、Tbに見られるものではあるが、「しかるに、自らの教学の定説の修習の結果、迷妄によって我を忘れ、一切人のもの (sārvajanīna) でもある、単語とか文とかいった、一つのものを対境とする知覚を蔑ろにするような者は、斯くの如く教育されるべきである。「若者よ、汝は、『語から意味の智が生ずる』ということを知っているではないか」と。”“yas tu svatantra-siddhānta- abhyāsa-āhita-vyāmoha- apasmāraḥ sārva-janīnam api padam iti vākyam iti ca eka- viṣayam anubhavam avajānīte sa itthaṃ śikṣaṇīyaḥ 'vatsa, vetsi tāvac chabdād artha-dhīr udīyata' iti / ” (Tb,p.64.II.6-7) 等にも注目すべきである。
- (20) Chemparathy,G.[1987a]が最も力を注いで解明しようとした点がこれである。「大人による承認」(mahājana-parigraha)、ニヤーヤ学派の聖典観をめぐるV、J、Uの論議を考究する際の、いわばキーワードである。Chemparathyは、ニヤーヤ学派の教理史の中で、これを最初に用いたのがVであり、しかもVはその語を説明せずに用いていること、それに対してJはそこそこに、Uに至って、明確に理論化されると指摘している。
- (21) Chemparathyは、Vが「大人による承認」で、具体的にイメージしていたのは、この「上位三姓者たちによる承認」である、としている。「量的」であるばかりでなく「質的」な意味も籠められていたとする、重要な用例であるが、後に引く、Vに先立つことが明らかなシャーリカナータ (Śalikanātha:Sa) の用例を参照されたい。Cf.Chemparathy,G.[1987b],p.69. チェンバラティ、G [1986-87] 下438-439頁参照。
- (22) チェンバラティ、G [1986-87] 下446頁、Chemparathy,G.[1987a],pp.69-70は、Vが、「大人による承認」と「特定の者たちのみによる承認」という両概念を対比的に用いており、その対比の下に、両概念の闡明を試みているが、後に引くKのSvには、既に、Vと同様な議論が展開されていることを看過すべきではない。そこからしても、Vの独自性は見出し難い。
- (23) チェンバラティ、G [1986-87] の、増広部分 (和訳しか参照出来ない) には、主としてこの箇所を踏まえて、「しかし我々は一方でヴァーチャスパティがヴェーダの唯一の作者しか認めていないということを知っている。」(下434頁) とか、「ヴァーチャスパティは呪文やアーユル・ヴェーダが一人の全知なる人物を作者としていることを認め、この人物を神 (īśvara) と同一視する。」(下437頁) とあるが、これは、註釈としてのテキストを虚心に読み、また、Vの思想家としてのスタンスを考慮するならば、妥当性を欠くものと考えられる。註 (15) 参照。
- (24) この例に限らず、Vは、哲学的な議論の中で、しばしば「千」(sahasra) を比喩的に用いている。
- (25) Nk3では、この“manv-ādīnām caraka-ādīnām vā”を欠く。Cf.Nk3,p.687,l.7.
- (26) Nk2では、“sahasreṇa api puruṣair āgama-adhīnaḥ śakataḥ kartuṃ kaścīd anvaya-vyatirekau”(Nk2,p.205,Il. 12-13)とある。
- (27) 金倉圓照 [1984] 60-62頁参照。
- (28) “...have been adopted by authoritative persons...”(Thibaut,G.[1890],i,p.363,l.30); 「著名な人々の採用した」(金倉圓照 [1980-84] 上450頁)。
- (29) “its acceptance by great men.”(Jha,G.[1900-08],p.35, l.18); 「大人物によって受け入れられること」(本多恵 [1996-98] 上150頁)。ここからも見てとれるように、Jhaも本多氏も、この“mahājana”に「量的」な意味を見出していない。にも拘わらず、次註からも明らかな通り、それと対比的に用いられている“kaīścid eva”に対して、Jhaは、明らかに「量的」に解釈している。なお、Svには、“mahājana”の用例がもう一例ある。Jha,G.[1900-08],p.135,Il.3-4は、“great men”。本多恵 [1996-98] 上363頁はただ「大人物」として、「量的」な意味を一切顧慮していない。『タントラヴァールツェイカ』の諸用例も含めて、Kの“mahājana”についての詳細は、別稿を期す。Cf.Sv V-2-100:p.217,l.8; Tv,ii,p.75,l.11;p.113,l.11.
- (30) “is only accepted by a few people (like yourself)...” (Jha,G.[1900-08],p.41,l.13); 「ある人達によってのみ承認されている」(本多恵 [1996-98] 上164頁)。Umは、“iyam tu sarvajña-smṛtiḥ vigīta kaīścid eva śākya-bhikṣubhiḥ pariḥṭatvān na mūla-kalpanāyāalam / ” (Svtt,p.78,Il.12-13)と、「特定の者たち」を「釈氏比丘たち」と解している。
- (31) 註 (21) 参照。また、Kにも既に“traivarnika”を“mahājana”で表わす用例がある。Cf.Tv,ii,pp.75-77.

旧約聖書の本文批評と解釈

—その方法論的反省から翻訳の実例まで—

関根 清三

【要旨】

1. 課題

本研究の課題は、主として2つあった。(1)旧約聖書の本文批評と翻訳を、『エレミヤ書』に即して、実際に遂行すること。(2)旧約の本文批評を踏まえた解釈における歴史的客観的意味規定と思想的主体的意味規定のバランスを考慮しつつ、特に後者、即ちその思想の、現代的射程を主体的かつ批判的に考察することである。

2. 成果

上記(1)の課題については、【発表成果一覧】14に掲げた『エレミヤ書』(2002年、岩波書店、360+18頁)において、この大部の預言書全巻の翻訳とその詳細な注解を上梓したことが、具体的な成果である。また(2)については、同じく【一覧】1~6の六冊の著書を中心に、多岐にわたる研究成果を公にした。特に1. Transcendancy and Symbols in the Old Testament : A Genealogy of the Hermeneutical Experiences (de Gruyter, 1999, 441S.), 5. 『倫理思想の源流 —ギリシアとヘブライの場合』(放送大学教育振興会, 2001年, 344頁), 6. 『倫理の探索 —聖書からのアプローチ—』(中央公論新社, 2002年, 254頁)の三冊が、上記研究課題の成果としては重要となろう。これらはいずれも、文献学の本文批評と歴史的批判的な解釈を踏まえつつ、哲学的な視点から現代の社会的状況に常に目配りしつつ、古典の思想が現代に語り掛けるものを探求した研究として、括ることができるからである。

【他領域との連携による成果】

ギリシアの古典とヘブライ(イスラエル)の古典は、爾後の西洋思想の根底に流れ続ける二大潮流であり、

現代に至るまで常に西洋の人々がそこにインスピレーションとインサイトを仰いできた源泉である。私の一番の専門はイスラエル・ヘブライズムの旧約聖書であるが、総括班会議、シンポジウムや様々な共同研究会を通し、かねてから個人的には勉強を続けていたギリシア領域との連携を積み重ね、両領域にまたがる比較研究を、上記5と6の著書において公にした。

しかも国際化が進み世界が一つに結び付けられつつある現代においては、善くも悪くも西洋化の同義語としての近代化の波が全世界に及び、科学的合理的の精神や、自由主義ないし民主主義的な政治経済形態、また個人の尊厳と人権を尊重する姿勢などに代表される西洋思想は、現代世界文明の共通の基盤になりつつあると言ってもよい。ギリシアとヘブライの両古典を学ぶことは、或いは広く世界的に拡がった「西洋思想」一般の、或いは少なくとも西洋化の著しい現代日本の我々の「思想」の、「源流」を主体的に探索することにも通ずる。その意味でこの連携研究は、現代における古典の意味を問うことにまで、自ずと越境することとなった。具体的には例えば、現代の日本で喧しい、倫理の根拠を問う問題、なぜ殺してはいけないか、なぜ援助交際がいけないか等々、あるいはそもそも倫理に理由があるのか、あるいは倫理的行為は報われるのか、といった根本的疑問に対する古典からの応答ともなっている筈である。

しかし元とは言えば、これは越境というより、知の総合的営みが自ずと企図するところでもあった。すなわち、古典学者が一つの領域に留まって重箱の隅をつつくような訓古注釈の学に自閉する怠慢を打ち破るべきである限り、換言すれば、現代の日本でその古典を研究する意味について自他に説明するアカウンタピリ

ティを負っている限り、既存の境界は、当然乗り越えられてよいし、或るいはむしろ越えて行かねばならない筈であろう。他領域との連携研究によってその越境に加速がついたことを、この共同研究の成果の一つとして感謝したい。

なお6の著書では、旧約と新約という境界を乗り越える方向へも進んでいる。旧約聖書学と新約聖書学は独立の分野として、それぞれの歴史と実績を積んでおり、容易に越境を許さない面もあるが、思想の比較といった側面についてはむしろ、連携して研究を進めて行くべきであろう。この共同研究によって、少しでもその壁が崩壊し始めたとすれば、これまた慶ぶべきことであろう。

【位置付け】

【発表成果一覧】に掲げた四十二本の業績のうち、特に著訳書として纏まっているのは、英語の単著一、日本語の単著二、編著二、共著一、訳注一の計七冊である。ここではそれらの位置付けを中心に、この四年間の研究を大まかな俯瞰しておきたい。

1. Transcendancy and Symbols in the Old Testament :

A Genealogy of the Hermeneutical Experiences

本書は、旧約聖書学の分野で世界的に最も権威のある *Beiheft zur Zeitschrift fuer die alttestamentliche Wissenschaft* の一巻としてドイツの de Gruyter 出版社から刊行されたもので、既に幾つかの書評で高い評価を得ている（例えば“*Catholic Biblical Quarterly*”誌の2000年秋号では、「哲学的解釈学と歴史的批判的釈義の見事な融合である本書は、ポストモダンの時代の旧約聖書解釈の新しい道を切り拓き、まことに時宜を得た、また豊かな可能性を秘めた書物である」）。そこでは既にギリシアの歴史理解とヘブライの歴史理解の比較に基づいたダビデ解釈、カント、和辻哲郎などの倫理学的視点からの十戒解釈、リクルの神話論と対比したアダム神話理解、ウェーバーの預言者論を批判的に踏まえた第二イザヤ理解、ニーチェ、ハイデッガーのニヒリズム思想との対比におけるコーヘレス解釈等、他領域への越境と比較の視点を取り入れた、ヘブライ思想の核心をめぐる考察を呈示している。

2. 【死生観と生命倫理】

3. 【性と結婚】

この二冊は、現代的テーマを古今東西の古典の読解と思想史を踏まえて様々な分野の研究者と共同で研究した成果であり、そうした共同研究をオーガナイズした経験は、本プロジェクトにも陰に陽に影響を与えている。

4. 【旧約聖書と現代】

本書の担当部分は、6の【倫理の探索 — 聖書からのアプローチ】に再録されているので、ここでは割愛する。

5. 【倫理思想の源流 — ギリシアとヘブライの場合】

この書物については、【第I期研究成果報告】で章ごとの詳しい論点は述べたので、要するに全体としてどう位置付けられるかについてのみ、以下要点を摘記しておこう。

本書は、西洋の倫理思想史の様々な潮流がそこに発する、ヘレニズムとヘブライズムという二つの源流に遡って、基本テキストを読解し、多様な思索に学びつつ、そこで何が問題となり、それが倫理的にどのような意味を持つのか、について考察することを課題としている。そのことを通して最終的には、愛・正義・超越・犠牲等、現代人の思索に挑む問題系の射程を見定め、特に「驚き」を基底に据えた倫理学の可能性について、何某かの展望を開くことを目指したものである。

その研究の意義と独自性について、自分で言うのはシャイな日本人としては憚られるが、これも一つのアカウンタビリティとして、箇条書きにする。

- ・ギリシアの倫理思想の通史は、マッキンタイアのものなど難解で簡単なものしかなく、ヘブライのそれも、最近のオットーのように引用箇所を羅列したまま一貫した思想的視点を欠くものしかない。それぞれについて網羅的かつ思想的解釈を踏まえて独自の主張にまで至ったものは、寡聞の限り類書がない。
- ・ギリシアとヘブライの比較はかつては、ポーマン、ヘッセン等の研究があったが、思惟方法やプラトニズムと預言者に限局された研究であり、倫理思想の観点からとはいえ、全般の比較は、欧米にも見当たらない。
- ・しかも両者に通底するものとして、「驚き」に着目し、非宗教的な現代において一定の宗教色を超えつつ、しかし存在の超越的根拠を眼差す驚きの復権と、それに基づく新しい倫理学の提唱は、応用倫理といった社会生活の約束事に自己限定しがちな現代の倫理学への新しい挑戦として、独自である。
- ・ヘブライの徳論をアリストテレス【ニコマコス倫理学】のそれと比較したり、コーヘレスの思想をニーチェ・ハイデッガーのニヒリズムと比較したり、そうした哲学的に整理された論述との比較の視点を導入することにより、旧約の非哲学的な論述の読解を企図する方法も独自である。
- ・歴史的批判的解釈学の客観的成果を踏まえつつ、テ

クストの地平との葛藤・融合を目指す哲学的解釈学の主体的対話を交えた、その解釈学的な両面攻撃がまた新しい。

・その結果出て来た、ダビデの罪の赦しの信仰の、積極的な評価と、それでもそこに蟠る、神義論的な問題性の指摘等々は、従来の解釈の護教的偏狭と、歴史的意味の確定を言い放して終わる無責任とを、超える方向を模索している。

研究史を踏まえた本研究の位置付けについて語るには、どうしてもその独自の意義を述べ立てねばならず、いささか気恥ずかしい。しかし本書は放送大学の講義のための教科書なので、一般の書評では取り上げられず、自分で言わねばならないところが悲しい。

6. 【倫理の探索 —聖書からのアプローチ—】

これについては簡単にしたい。本書は講演集で次の五章から成る。①「倫理的行為に報いる神は存在するか —ユダヤ・キリスト教倫理の根本問題と争点—」、②「いま信じるとは—現代の思想的状況とキリスト教信仰—」、③「なぜ殺してはいけないか—旧約からの応答とその射程—」、④「『姦淫するなかれ』と現代—旧新約聖書の性の捉え方—」⑤「『驚き』の復権—ギリシア・ヘブライ倫理の源泉—」、以上である。著訳書以外の論文、書評、小文、事典項目、座談会、対談等についてはここでは割愛するが、その中で私の場合特に数が多いのはこの四年間に十四本を数える講演であろう。これらはいずれも90分前後の長いもので、広い意味での古典学の普及と理解のために、また微力ながらも研究者としての現代的なアカウンタビリティを果たすために、請われるままに応じたものであって、そのうち現代の倫理の問題と関わる五本を選んで編んだのが、この一書である。未だ上梓されて日が浅いので、周囲の評価も公的なものは少なく（『讀賣新聞』の「古典的思想の中に、現代にも通低する『人の道のあり方』が浮かび上がる過程は刺激的だ。語りかけの一言、一言が胸にしみる」という書評以外、私の低いアンテナには引っかかって来ない）、私自身の位置付けも遠近法的に定まらないので、詳論は避けることとしたい。さて最後に、

7. 【エレミヤ書】

これは訳注だが、『J—ばいぶる』や“Bible Works for Windows”といったCDROM版のヘブライ語本文、古代のギリシア語訳、ラテン語訳等から、英独仏日語に至る各種近代語訳などを、常時参看しながらの作業の成果であった。特に『J—ばいぶる』は、プログラマーの友人・能城一郎氏に私個人用の glossary 機能を付加していただき、訳語の統一をできる限り網羅的に

するように努めた。また検索機能を活用して、エレミヤ書中、更には旧約全巻中の用例の分布、用法の比較等が容易となった。注解書はさすがに未だCDROMに入っているのは一・二種に過ぎないが、各種注解書を机上に広げながらも、訳文と注釈については、二つのディスプレイで比較しながら作業を進められたことは、やはり能率向上に大いに役立った。加えて、昔は欧米の図書館で資料集めをしなければならなかったのに、近年はインターネットで必要な研究資料を検索し、欧米の友人と Email でやり取りしながら、コピーないしスキャンして送ってもらったことなども、能率を高める一助となった。ほんの数年前に比べ、こうしたコンピューターを使った古典翻訳の技術面での進歩は、実に隔世の感がある。様々な仕事と平行し多忙だったわりに短時日に完成した要因として、こうしたコンピューターの各種機能を駆使できたことが大きかった。但し本書も上梓されたばかりなので、その客観的評価については今後を待たねばならない。

【研究成果】

A02調整班の本報告集は、【研究成果】の部分を単なる四年間の研究の概観ではなく、それ自体ひとつの研究論文とすることも許容しようという編集方針なので、私も、上記【位置付け】で一応の研究成果の概観はしたこととし、むしろ著書5および6の結論部のさわりを要約摘記することで具体的な成果報告に代えたいと思う。要するに、西洋の二大思潮の源泉であるヘレニズムとヘブライズムに遡って、その根底にあるものを探り、それが現代の我々に何を語り掛けるかを見据えるという、この二著の基本テーマに絞って大筋を摘記することとしたいのである。そのことによって、古典諸学の異領域との連携と、古典の現代性の確認という、この共同研究における二つの課題をあわせ遂行した一つのサンプルを呈示できればと思う。

0. 要旨

以下、三つの部分に分けて述べる。現代の倫理学が等閑に付しがちであるが、古代の実践哲学が根底に据えた「驚き」という概念に注目し、まず第一にギリシアにおいて「驚き」がどう捉えられているかについて学び、第二にヘブライの「驚き」をめぐる諸々のテキストを読み、そして第三に、それらが現代の倫理の問題に何を語り掛けるか、なにがしかの反省を加え、展望を開くことを試みたいと思う。

1. ギリシアにおける「驚き」

1.1. プラトン

現在残されている文献で最初に、哲学が驚きに始まると語った人は、よく知られているとおりプラトンであった。彼はその後期の対話篇「テアイテトス」の中で、ソクラテスをして次のように言わしめている。

驚き (thaumazein) の心こそ、知恵を愛し求める者の心なのだ。愛知 (philosophia 哲学) の始まりは、これより他にないのである。

(プラトン「テアイテトス」155D)

これは、「知識とは何か」というこの対話篇の主題をめぐって提出される様々な見方に、若きテアイテトスが「驚き怪しみ (thaumazō)」「目がくらむ」と嘆くのにに対して、ソクラテスがフォローしてやって、その「驚き」の思いこそ大事なのだ、と励ます文脈で出て来る言い方である。ここでは、様々な事柄について知らない人がそれを知りたいと思う、そうした未知の事柄への知的好奇心の出発点に驚きがあるといったニュアンスで語られているように見える。それに対して、より根源的に哲学が見据えているものと関わらせて「驚き」について語っているのが、中期の「パイドロス」篇である。つまり我々を超えたものと我々が関わっていることに驚き、それへの探求に促されることが哲学なのだということという文脈に出て来る「驚き」である。すなわち、

ほんの少数の靈魂たちは、何かかの世界にあったものと相似たものを目にするとき、驚嘆し (ekplētō), もはや冷静に自分を保っていられなくなる。

(プラトン「パイドロス」250A)

と語られている。これはタウマゼインの箇所ほど有名ではなく、エクプレットーという言葉が使われているが、或いはより本質的なプラトンの「驚き」についての認識を語っていると見ることもできよう。つまり、前世で見たアイデアを、われわれは現世の汚濁の中で生きていて忘れていたけれども、それに似たものと出会ったとき、それへの熱い想い・エロースの想いを抱くのだ。それが知 (ソフィアー) を愛する (フィロス) こととしての哲学 (フィロソフィアー) を起動させる当のものなのだというのである。これは「驚き」を単に知的好奇心と見るだけでなく、相対的なこの世を超えた或る絶対的なもの・超越的なものとの関連で捉えた重要な言い方ではないかと思う。

1.2. アリストテレス (『形而上学』)

さてこれらと呼応するような言い方が、プラトンの

弟子アリストテレスの『形而上学』の中にも出て来る。

驚くこと (thaumazein) によって、人間は、今日でもそうだが、あの最初の場合にもあのように、知恵を愛求し [= 哲学し (philosophēin)] 始めたのである。ただしその初めには、ごく身近の不思議な事柄に驚きの思いを抱き、そこから次第に少しずつ進んで遥かに大きな事象についても疑念を抱くようになったのである。例えば、月の受ける諸相だの太陽や星の諸態だのについて、あるいはまた全宇宙の生成について。ところで、このような疑念を持ち驚きを感じる者は、自分を無知な者だと考える。それゆえに、神話の愛好者もまた或る意味では、知恵の愛求者 [哲学者] である。というのは、神話は驚くべき不思議な事どもから成っているからである。したがって、正にその無知から脱却せんがために知恵を愛求したのであるから、彼らがこうした認識を追求したのは、明らかに、ただひたすら知らんがためであって、何らかの効用のためではなかった。(アリストテレス『形而上学』〔出隆訳に依拠する〕第一巻第2章 982b12-21)

これが、プラトンと呼応する、アリストテレスの言い方である。ここで「知恵を愛求し [= 哲学し (philosophēin)] 始めた」「あの最初の場合」とは、アリストテレスがすぐ後で「哲学の創始者」とするタレスに始まる、イオニアの自然哲学を指す。その自然学は、自然を自然たらしめているものへの根源的な驚き・タウマゼインに出発して、その自然の原理とは何かを探求した哲学だったというのが、ここでのアリストテレスの認識となる。ここでは、プラトンで言うと、どちらかと言えば『テアイテトス』的な、つまり知的的好奇的なニュアンスでタウマゼインに言及されているけれど、『形而上学』全体の文脈からは、『パイドロス』的な意味合いも無縁ではない。形而上学というのは、存在を存在せしめている超越的な原理を探求する哲学であるから、当然そうしたニュアンスも込められているはずなのである。

もちろんアリストテレスはプラトンのアイデア論を厳しく批判するわけだが、アイデア論のどの点を批判しているのかということはよく考えておかねばならない。確かに彼はアイデア論にまつわる、抽象的普遍概念の実体化という点は厳しく斥けているが、アイデアの超越性ということについては、批判していない。私見によれば、彼は、超越的なものがこの世界を超えてあるのだということは、毫も疑っていない。その意味でこのアリストテレスの『形而上学』におけるタウマゼインへ

の言及は、先ほどのプラトンの二つの「驚き」への言及の両方のニュアンスを含んで、「驚き」を哲学と結び付けていると考えられるであろう。そのことを、ここで押さえておきたいと思う（詳しくは、拙著『倫理思想の源流 ギリシアとヘブライの場合』100-106, 109-112, 147-149頁参照）。

さて、以上が、「驚き」と哲学を結び付けて考える古典的なテキストである。しかしここだけでなく、ギリシア哲学全般について、「驚き」は哲学と結び付いて来るということが実は言えるのではないか、というのが私の見通しである。そこで少しさかのぼって、アリストテレスが「あの最初の場合」と言っていたタレスに始まるイオニア学派の、さらにはイタリア・トラキア学派の、いわゆるソクラテス前の哲学者たちについて、やはり「驚き」ということが底流しており、それらがプラトン・アリストテレスのああいっただ言明に結実して行くのだということを、次に見て行くこととしよう。

1.3. タレス

アリストテレスは、先の引用のすぐ後で、次のように言う。

哲学の創始者タレスは、水だ、と言う。(アリストテレス『形而上学』一3, 983b20-21=タレスA12。なおソクラテス前の哲学者たちの断片の引用はH.Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd.1., 1951, およびそれを底本とする、内山勝利編『ソクラテス以前哲学者断片集』岩波書店による。A12等はその断片番号である。)

イオニア自然哲学の嚆矢となるタレスには、色々な逸話が帰せられているが、彼の断片というものは残されていない。著作もなかったようである。爾後のタレス伝承の基を築くのは、このアリストテレスの「水」という一言だけなのである。それでこれを一体どう解するのかということで、古来さまざまな解釈があるが、ここでは特にニーチェの次のような鋭い指摘を見ておきたいと思う。

ニーチェは、タレスの功績は、自然の原理が「水だ」と答えた点にあるのではないと言う。そうではなくて、この自然を自然たらしめているその根源が何なのか、という問いを立てた点にこそ、タレスの功績はあるのだと、言うのである。これは、ニーチェらしい正鵠を射た指摘である。要するにアリストテレスは形而上学としての哲学を論じて、その「哲学の創始者」をタレスに帰したわけだが、形而上学の課題とは、自然を自然たらしめている原理を問うことにほかならない。そ

してこの課題に初めて目覚めたのがタレスだと、アリストテレスは見えていたというのである。さらには、「タレスに自らを啓き来った」根源的な「なにか」と「人間が突然出遭ったときの、驚畏と緊張の異様な沈黙のさ中に発せられた一語」が「水!」という発語だったと、アリストテレスはタウマゼインとの関連で見ているということも可能であろう（井上忠『根拠よりの挑戦』東京大学出版会、1974年、15-16頁）。

もちろんこういう方向の解釈の妥当性については、タレスの「水」という一言だけでは何とも言い難いであろう。ギリシアの水の乏しい自然にあって、生き物を存在せしめているのは水だという自然学的な原理が言われているだけでも知れない。しかし単にそれだけでなく、形而上学的な原理が問われているのだという、この方向の解釈の妥当性は、実はタレスの弟子のアナクシマンドロスとの関連で、よりはっきり見えて来ることとなる。

1.4. アナクシマンドロス

アナクシマンドロスは、タレスの弟子にして後継者となり、諸々の存在者の始原 (archē), つまり基本要素 (stoicheion) は、無限なもの (to apeiron) だ、と言った。その際、始原という名称を用いたのは、彼が最初であった。

(アナクシマンドロスA9, B1)

このようにアナクシマンドロスも、師タレスの問いを引き継いで形而上学的な原理を問い、「諸々の存在者の始原」という言い方でこれを問題化した。しかもタレスはこの問いに、水という一つの有限者をもって答えてしまったけれども、アナクシマンドロスは、この有限な存在者たちを存在せしめている当のものは、同じ有限なものであるはずがない、有限を全く超えたもの、つまり無限者でしかあり得ない、という方向へとタレスの思索を先に進めたということになろう。とすると、タレスは自然を存在せしめている原理とは何かという問いを発見し、それに「無限なもの」という概念をもって正当な答えを与えたのが、弟子のアナクシマンドロスだ、という脈絡になるであろう。次のアナクシメネスは「空気」ということを言って、またタレスの段階に逆戻りしているわけだが、基本的にはタレス、アナクシマンドロスによって、根源を問う形而上学は見事に始められたのだ、というのがアリストテレスの理解だということが、ここに確認されるのである。

さてアナクシマンドロスはこうした無限者理解を踏まえて、さらに倫理的な事柄についても発言している

と解し得る。すなわち、

諸々の存在者は、それから生成がなされる当の源へと、必然の定めにしたがって滅び去らねばならない。なぜなら、それらの存在者は、時の秩序にしたがって、交互に不正に対する罰を受け、償いをするからである。(アナクシマンドロスB1)

これは解釈を争われる断片である。単に自然学的な議論をしているだけだという解釈もある。例えば、湿潤は乾燥から生成し、乾燥の領域を侵して、これを湿潤へと変えて行くけれど、いずれ乾燥が優位となると必然的に滅びなければならない。そういった存在者の自然学的な定めについて語っているのだ、という解釈が一方である。しかし他方、ここで「不正」とか「償い」「罰」といった言葉が使われている限り、ここには少なくとも人間界の倫理と関わる含意があるはずだ、というのがもう一つの解釈の方向となる。例えば、「不正」によって利得を貯めた人が、死んで「滅び去」るとき、生きている人たちにそれを残して「償い」をして行く、或いはもっと端的に法の裁きによって「罰を受け」「滅び去らねばならない」。そういう形で、自然界だけでなく人間界の「秩序」も保たれて行く。そうした倫理的な「定め」についての洞察を語っているのが、この断片だ、という解釈も、否定することはできないだろうと思われる。

イオニア学派は、自然哲学を語っただけで、倫理学とは関係ないと、じゅうらい考えられがちだったが、このような倫理的な含意というものは、色々なところで出て来るのではないかと私は考えている。じっさい次のクセノファネスは、アナクシマンドロスの「無限者」概念を宗教の問題に当てはめて展開し、そこから倫理的な洞察を紡ぎ出したと見ることができよう。

1.5. クセノファネス

エチオピア人は、神々は獅子鼻で色黒だと言い、
トラキア人は、碧眼紅毛だと言う。

(クセノファネスB16)

ホメロスとヘシオドスは、人の世で破廉恥とされ、
非難的とされる、あらん限りのことを神々に帰した。すなわち、盗み、姦通、騙し合い。

(クセノファネスB11)

これらは要するに、擬人神観批判である。つまり、アナクシマンドロスの言うとおりの「無限者」であるはずの神を、有限な人間に擬して描く従来の神観だと、どうもおかしなことになるという指摘である。人種ごとに別々の姿を持った神が出来てしまうし、非倫理的で神様らしからぬことになる。人間にかたどって神

を描く、それまでの幼稚な神観に対して、決定的な否を宣言した哲学者、それがクセノファネスだと位置づけられよう。

そしてそこから彼は、擬人神観批判を踏まえた倫理について、次のように語り出す。

まずは敬虔な物語と清らかな言葉の数々をもって、
神を讃えまつるのが、思慮ある人らのなすべきこと。……常に神々に心を傾け、畏怖の思いを忘れぬのが、善いこと。(クセノファネスB1)

擬人神観を超えて、非倫理的な神理解を免れたとき、初めて人は「神を讃え」、「畏怖」することができる。そしてそれが「善いこと」なのだ、というわけである。倫理的な「善」の根源は、こうした人間を超えたものに対する畏怖、驚異の思い、それに賛嘆し驚く思いにこそあるというのが、擬人神観を踏まえたクセノファネスの倫理理解ということになるであろう。

1.6. ヘラクレイトス

さてイオニア学派の最後に位置するのは、ヘラクレイトスだが、彼は「暗い人 (skoteinos)」というあだ名が付けられた哲学者である。その意味は恐らく二重であって、一つは性格が暗いという意味。彼は、いま見たイオニア学派の先輩クセノファネスをも博学に過ぎると言って批判している。それ以外にも、叙事詩人ヘシオドス、哲学者ピュタゴラス等々について雑学の徒に過ぎず、一なるものについての洞察力がないといった言い方で切り捨てる、狷介な人物だった。しかし「暗い」と言われるのは、もう一つの意味もあるようで、あの森羅万象を理解してしまうアリストテレスをして、ヘラクレイトスだけは「理解困難」だと嘆かした一種の韜晦趣味の不明さを、「暗い」と言われているとも思われる。例えば、ヒッポリュトスはヘラクレイトスの次のような言葉を伝えているが、その意味はなかなか難しい。

確かにヘラクレイトスは、万有は分割されうるものにして分割されざるもの、生成したのものにして生成せざるもの、死すべきものにして不死なるものだ、と言い、またそれは永遠の理であり、父にして子であり、公正なる神である、と言っている。「私にというのではなく、この理に聞いて、それを理解した以上は、それに合わせて、万物は一であることに同意するのが、知というものだ」というのが、彼の言葉である。(ヒッポリュトス【全異端派論駁】IX 9 =ヘラクレイトスB50)

難解なテキストであるが、結論だけ言うと、この前半で言われていることは、いわゆる「対立物の一致」

という、ヘラクレイトスが随所で指摘する事態を指すと解される。例えば、「上り道と下り道」「昼と夜」「生と死」等々は全く正反対のものだと思われているけれども、実は驚くべきことに「一つにして同じ」(B60)であって、一方が転じて他方になるだけだというわけである。つまり事物は正反対の相として現象しては来るけれども、元来は同じ一つのものだというのが、「対立物の一致」という逆説的洞察であり、この洞察こそが「理 (logos)」であり、即「公正なる神」であると言われるわけである。とするとヘラクレイトスも、根源の一なる超越的なものへの驚きによってロゴスが洞察され、そのロゴスに導かれた人間の正しい歩みが可能となるのだという、そうした倫理の筋道を語っていると見るができるであろう。

以上が、紀元前六世紀から五世紀にかけてのイオニア学派の場合だが、それに対して約一世紀後のイタリア・トラキア学派についてはどうであろうか。

1.7. パルメニデス

この学派の最初の人パルメニデスで、存在論の分野では、現代のハイデッガーに至る哲学に大きな影響を与えた画期的な哲学者だが、倫理学の分野では、特段の仕事を残してはいない。それでここでは彼の存在論を集約したような次の短い断片に、一言触れるに留める。

思惟すること (noein) は、在ること (einai) と同じである。 (パルメニデス B3)

という断片である。これはふつうカント的な主観的実在論の言い方だと解される。カントの主観的実在論とは、事物が主観から独立して客観的に存在しているとする素朴的実在論に対し、むしろ主観によって構成される現象としてのみ存在すると見なす思想である。パルメニデスのこの断片は、カントのそうした主観的実在論の先取りとしばしば解説されるが、そうではないのだということを指摘したのが、ハイデッガー (『形而上学入門』1953) だった。この断片をハイデッガーのように、「了解〔聴従〕と存在は交互に相関的である」と訳すことの当否について今は問わない。「思惟することは在ることと同じ」と、素直に訳しても、必ずしも主観的実在論の表明と解する必要はないのである。ノエインは「理性」と訳されるヌースと関係するわけだが、これは日常的なギリシア語の用法としては「直覚する」「本質を捉える」といった事態を意味する。するとここも、理性的な直覚知によって捉えられた、現象を超えて真なる本質こそが、真に存在するもの、という意味に解せるだろう (岩田靖夫『西洋思想の源

流』放送大学教育振興会、1997年、100-101頁)。パルメニデスはここから特に倫理的な事柄を紡ぎ出すことはしなかったが、彼の影響下に立つ、イタリア・トラキア学派の二人の哲学者、エンペドクレスとデモクリトスが、その存在論を批判的に継承しつつ、倫理プロパーについて語り出している。

1.8. エンペドクレス

エンペドクレスは『自然について』と『浄め』という二つの長大な哲学詩を残したが、現在ではどちらも断片しか伝えられていない。前者はパルメニデスの存在論を受け継ぎつつ、地水火風、四つの元素の離合集散から、この世界の現象が有為転変することを説明しようとする詩である。そうした自然学的な議論を踏まえて、『浄め』において倫理的な問題に入っていく。その『浄め』の一節を読んでおこう。

過ちを犯して自らの手を殺生の血に汚した者、
さらにまた、争いにしたがって、偽りの誓いを誓った者が、
永生の命を分け与えられた神霊 (daimōn) たち
の中にあれば、
それらの者は、至福の者たちの許を追われて、一
万周期の三倍をさ迷わねばならぬ。
その間を通じ、死すべき者どもの、ありとあらゆる
姿に生まれ変わり、
苦しみ多き生の道を、次々と取り替えながら。
……

我もまた今は、かかる者らの一人、
神の御許を追われて、さ迷える者。
ああ、狂わしき争いを信じたばかりに。

(エンペドクレス B115)

『自然について』の中でエンペドクレスは、愛が支配する調和の時期から、次第に憎しみへの移行期を経て、憎しみが支配する争いの時期、また愛への移行期と、四つの時期がずっと繰り返すと考えていたが、その憎しみの時期に彼は争いによって殺生の罪を犯した。それへの罰として、輪廻転生の中で苦しみ、神の許を追われているというのである。そういう告白を、この『浄め』の一節はしていることになる。倫理的に善いことは、愛の調和の中に生きることであって、そのときに神との関係があるのだけれど、争い・憎しみによってそこからさ迷い出たときに、人は悪の道へと墮ち、それへの罰を受けねばならないというわけである。ここにも、ダイモーン・神霊・神々への畏怖・驚異の思いこそが大事であり、それを忘れたときに人は倫理的に頹落して行くという、基本的な認識が共有されてい

ると言ってよいであろう。

1.9. デモクリトス

さてそのダイモーンについて、イタリア・トラキア学派の掉尾を飾るデモクリトスは、次のように述べた。

幸福と不幸は靈魂にかかっている。幸福は肥えた家畜に存するのではなく、黄金に存するのでもない。靈魂は神靈 (daimōn) の住まうところ。

(デモクリトス B170, 171)

タレスからデモクリトスに至る哲学者たちをソクラテス前の哲学者たちと一括して呼ぶのが慣わしであるが、このデモクリトスはほぼソクラテスと同時代の人である。そしてソクラテス前の哲学者たちの中で、最も倫理について活発に語った人となる。彼の原子論はパルメニデスの存在論を一步先に進めたものだが、ここではその点については割愛して、その倫理思想に絞ることとする。

彼のあだ名は「笑う人 (gelasinos)」であった。あの「暗い人」ヘラクレイトスとは対照的に、他者を批判するのではなく、世人がつまらないことに熱中していることを笑う人だったのである。蔑んで嘲笑するというより、おかしげに微笑む笑い方だったらしいことは、ヴェラスケス等の描くデモクリトス像の伝統が正しく伝えているように見える。

さて世人は、「家畜」や「黄金」を増やして、幸福が得られると思っっているけれども、それは笑うべきことであって、むしろダイモーンの住まいとしての靈魂の善し悪しにこそ、人の幸不幸はよってもって掛かっているのだ、というのが、いま引用した断片のポイントとなろう。そしてダイモーンの住む善い靈魂は幸福で、「上機嫌 (euthymīē)」を持つことができるというわけである。「上機嫌」は、デモクリトスの倫理思想のキーワードの一つで、これを保つ秘訣を語った、次の断片も重要である。

人間たちが上機嫌になるのは、適度の快樂と均衡の取れた生活によってである。不足も過剰も変化を被りやすく、靈魂に大きな動揺をもたらしがちである。だが、大きな振幅で動揺する靈魂は、決して安定もせず快活でもない。

(デモクリトス B191)

これは、後にアリストテレスが「中庸」という言葉で定式化したような、過不足のない状態の勧めであり、これが「上機嫌」を保つ秘訣だというわけである。さてダイモーンとの関係で倫理的な善さについて語るデモクリトスの断片の中で、次の一句が特に注目になる。ここで彼は、そうした善さを「徳」と呼んでいる

わけだが、

異民族のような仕方で、子供たちがたるんで、労苦をいとうならば、彼らは文字を学ぶこともないだろうし、音楽も競争も、またとりわけ徳 (aretē) を包括するところのもの、つまり畏怖すること (aideisthai) も、学ばないだろう。というのも、特にそれらのものから畏れ (aidōs) は生ずるのが常であるから。(デモクリトス B179)

デモクリトスはここで、「驚き (thaumazein)」に通ずる「畏怖 (aideisthai)」こそが、「徳を包括するところのもの」と語っているのである。これは自己への恥の感情と解することもできるが、むしろ自己を超えるものへの驚きの感受性に基づく畏れの思いと解するのが自然であろう。ディールス＝クランツはそれ故これを Ehrfurcht (畏敬の念) と訳している (Diels = Kranz, op. cit. Bd. II, S. 181.)。この意味での「畏怖」「畏れ」の用例は他に残されていないが、デモクリトスは「徳」を別の箇所では、「勇敢で同時に真直ぐ」であること (B181)、さらには「人々に善行を施そうとする」(B248) 意志といった意味で使っている。「神の似像」からの「善い」「啓示」を「祈り求める」(B166) ことを知っていたデモクリトスは、勇敢、正直、善意などの徳が、煎じ詰めたところどこから生じるか、をここで語っていると言ってよいだろう。それは根本的には、我々を超えたダイモーンに祈り求めること、そうした神的なものへの「畏怖」の思いを持つことにこそ発する、というのがその応えの内容だったのである。

以上、ソクラテス＝プラトンに始まって、アリストテレス、そして遡ってソクラテス前の哲学者たちの倫理思想の歩みを、その要点のみ洗い直して来たわけだが、常にその根底に、我々を超えたものへの驚きの思い・畏怖の念こそが倫理の淵源にあるという視座が通底していることが、明らかとなったであろう。今その駄目押しとして、古典ギリシアの倫理思想の集大成であるアリストテレスの『ニコマコス倫理学』——先ほどは『形而上学』だけを見たわけであるが——について、そうした視座の有無について確認し、ギリシアについての考察を結びたいと思う。

1.10. アリストテレス (『ニコマコス倫理学』)

先ず末尾第十巻の次の箇所を読んでおこう。

幸福とは卓越性 (aretē : 徳) に即しての活動であるとするならば、当然それは、最高の卓越性に即しての活動たるべきだろう。それゆえ、これが理性 (nūs) であるにせよ、またそれ以外の何であるにせよ、……またそれがそのもの自体として

神的な存在であるにせよ……この最善のものがそれに固有の卓越性を備えることによってする活動が、完全な幸福であることになろう。それが観想的な活動にほかならないことは既に述べられた。(アリストテレス『ニコマコス倫理学』〔高田三郎訳〕第十卷7章1177a12-18)

引用文の終わりは、「既に述べられた」となっているが、『ニコマコス倫理学』のどこを読んでも実はこのことは述べられてはいない。また第六巻で知的卓越性の五つの形が論じられているが、そこではソフィア（叡智）の方が重きをなすように書かれている。それに対してここではむしろヌース（理性）が知恵を統括するように書かれているのである。そういったことを考え合わせると、ここは『ニコマコス倫理学』の中の他の巻と講義時期が違うか、アリストテレスの若書きの混入か、さらには編集者の増補部分か、議論の余地があるところである。特に第九巻までは倫理の問題を現実主義的に冷静に論ずることを旨として来たアリストテレスが、ここで「神的な」「観想的な活動」を理想主義的に熱く語り出すというのは、一見唐突に思われるのである。

しかし私は必ずしもそう唐突とは考えない。むしろ第一巻と第六巻に「観想」についての伏線が敷かれていて、それが第十巻に結実するような全体の構成になっていると思う。そして単に現実だけでなく最後に理想について語って、画龍に点睛するのが、この第十巻だと見得ると思う。もちろん『ニコマコス倫理学』はアリストテレスの他の著作同様、講義ノートを編纂したものであるから、恐らく編集者が講義時期の異同等を十分考慮しなかったため、上述の「知恵」に関わる用語等の不備は認められる。しかし、アリストテレスの成熟した倫理学の体系の掉尾を飾る思索は、やはり第十巻に見出さるべきであり、これをもって初めて彼の倫理思想は完結すると思うのである。

1.11. 最高善

さて『ニコマコス倫理学』は次のような書き出しで始まっている。「いかなる技術、いかなる研究も、また行為も選択も、みな同じように何らかの善を希求している」。そして、「我々の達成しうるあらゆる善のうち最高のものは何か」、を問い進む。だがその答えについては、万人が一致すると言う。曰く、「幸福 (eudaimoniā)」である。「しかしひとたび、その『幸福』とは何であるかという点になると、人々の間に異論があるし、一般の人々の提出する答えは、知恵のある人々の答えと異なって来る」。すなわち、一般の人々

は、「快樂、富、名誉といった目に見えるもの」を挙げる。しかも、人によって挙げるものは別々だし、一人の人の中でさえ時によって挙げるものが異なる。例えば、病気の時は健康が幸福だと言い、貧しい時は富が幸福だと言ったりする。それに対して知者は、これら多くの善を善たらしめている、それ自体として善なるものがある、と主張するであろう。こうした事実を踏まえてアリストテレスは、「主要な生活形態には三通りがある」と論じ進む。すなわち、享樂的生活 (apolaustikos bios)、政治的生活 (politikos bios)、観想的な生活 (theōrētikos bios) の三つである。そしてそれぞれの生活が目的としているのは、快樂、名誉、観想であると言うのである。

ここから第一巻の議論は、混線し不明瞭になりがちだが、大筋とそこから当然予想される、そして第十巻において明らかにされる、結論を結び付けて整理すると、以下になるだろう。すなわち、最高善とは何か、について認識を深めるために、人間の機能 (ergon) について考えておく必要がある。栄養摂取や成長の機能は植物も持っている。感覚能力は動物にもある。すると人間固有の機能は「魂 (psychē) の分別 (logos) を有する部分の働き (praktikē)」、すなわち、理性 (nūs) の働きであろう。さてここに家族持ちの豎琴弾きがいる。如何に彼が自分の妻に対して善い夫であり、子に対して善い父であっても、豎琴を上手に弾けなければ、善い豎琴弾きとは言えない。豎琴弾きを究極的に善い豎琴弾きたらしめるのは、善く豎琴を弾くという彼固有の機能なのである。とすれば人間にも色々な機能があるけれども、彼を究極的に善い人間たらしめるのは、人間固有の機能の善さということになるであろう。ところが人間固有の機能とは、理性の働きであった。ここから予想される結論は、第一巻では明示されていないが、その結論は第十巻に至って、はっきりと語られるという構成になっているわけである。つまり理性の働きこそ、人間にとって究極の「最高善 (to ariston)」であり、真の幸福なのだ。第一巻で挙げられていた、知者、つまり哲学者の、理性による観想の生活こそ、至福であると考えられる。

要するに、倫理学の探求すべきものは、「人間の善」であったが、善とは幸福であった。そして、色々に解される幸福のうち、善い理性の働きこそが、幸福の最たるものである。この最高善こそが倫理学の探求すべき究極の課題であるというのが、『ニコマコス倫理学』全体の大筋の議論であるということになるだろう。

これが最高善と言い得る理由について、第十巻はまた別の面からも補足している。

われわれは閑暇を持つために忙殺され、平和に生きるために戦争する。……もろもろの卓越性に即しての営みのうち、政治的とか軍事的なそれは……非閑暇的であり、或る目的を希求していてそれ自身のゆえに望ましくあるのではないのに対し、理性 (nūs) の活動は——正に観想的なるがゆえに——その真剣さにおいて優っており、活動それ自身以外のいかなる目的も追求せず、その固有の快楽を内蔵していると考えられ……、こうして自足的・閑暇的・人間に可能な限り無疲労的・その他およそ幸福なる人に配されるあらゆる条件がこの活動に具備されているものであることが明らかなのであってみれば、当然の帰結として、人間の究極的な幸福とは、まさしくこの活動でなくてはならないだろう。(同書第十卷7章1177b4-26)

また、

理性が人間を超えて神的なものであるとするならば、もっぱら理性に即した生活も、人間的な生活を超えて神的な生活だとしなくてはならない。人はできるだけ不死にあやかり、自己のうちにある最高の部分に即して生きるべく、あらゆる努力を怠ってはならない。

(同書第十卷7章1177b30-34)

「驚き」との関連でタレスに言及し、彼を「哲学の創始者」とするアリストテレスは、「原理 (archē)」を探求する「第一の哲学」としての「形而上学」を「二重の意味で神的」で、「最も畏敬さるべき学」と考えていた(「形而上学」一3)。ところが「二重の意味で神的」と言われるのは、「神の所有たるに最も相応しい」からであり、しかも「神的なものを対象とする」からである。彼における「驚き」の対象は「神的なもの」に極まるように見えるのである。ところが、「ニコマコス倫理学」最終章も、今の引用にあるとおり、「形而上学」と呼応しつつ、「神的なもの」とその「観想」へと考察を収斂させ、倫理的な善とはここに極まると表明しているのである。表立って論じられはしないが、我々を超える「神的なもの」を見据えている限り、ここでも「驚き」が底流していることは、見られる道理であるだろう。

1.12. ギリシアからヘブライへ

さて以上のようなアリストテレスの考え方について、二・三の方向から揺さぶっておくことも必要のように思われる。

まず、観想的な生活こそ「閑暇的・人間に可能な限り無疲労的」で素晴らしいと言われていた点に関して。

どうしてアリストテレスはこうした結構な生活ができたかと言えば、それは奴隷に肉体的労働をさせていたから、という側面があるだろう。「幸福にあずかる可能性を奴隷にまで及ぼしはしない」(16)と言い切り、奴隷の犠牲の上に自己の幸福を築くアリストテレスに、正当に倫理を語る資格があるのか、という点はよく批判される点である。もちろんどんな偉大な哲学者でも時代の限界の中で思索せざるを得ないのであって、民主主義を自明の前提とする時代の人間がこう批判して、それでもって鬼の首を取ったかのように、倫理についてのアリストテレスの見事な分析を全面的に否定するとしたら、それは愚かなことと言わざるを得ない。しかし観想的な生活を最高の倫理的な生活と断ずる一面性について、なにがしか批判的視点を持つておくことは、どうも必要のように思われるのである。そしてその点は次の点と連動する。それは、大衆への侮蔑という点である。すなわち、哲学者の観想の境地に至るべくもない一般の人々は、最高の生を享受できない憐れな「二義的」(18)な人生を送るしかないのか、と問うならば、当然アリストテレスの答えは、然り、ということになるだろう。じゅうらいアリストテレスの奴隷制肯定の差別思想ばかり批判されて来たが、批判するとなれば、「本当の意味で快いものについては味わったことがないため、それがどんなものか予感すら持ち合わせていない」「大衆」(19)に対するアリストテレスの侮蔑にまで、或いは批判の対象を広げて然るべきではないだろうか。

そしてなぜこのような差別や侮蔑が生ずるかと言えば、その淵源は人間の本質を理性に見るギリシアの人間観にあるのではないだろうか。このように人間を見る限り、理性において優れない人間は切り捨てられ、謂う所の第一義的に幸福な生の外に放り出されるほかはないのではないだろうか。

しかし翻って問うならば、果たして人間の本質は理性だけなのだろうか。現代ではこの点がそもそも様々な方向から揺さぶられている。「ホモ・サピエンス (homo sapiens, 理性人)」という人間の定義は、近世末期から「ホモ・ファベル (homo faber, 工作人)」、 「ホモ・ルーデンス (homo ludens, 遊ぶ人)」、さらには、「象徴的動物 (animal symbolicum)」、 「隠れた人間 (homo absconditus)」等々、様々な人間の捉え方によって相対化され、「我々は今日もはや人間の本質についての見解に関して、いかなる一致をも有していない」という二〇世紀前半のM・シェーラーの『哲学的世界観』の指摘は、二一世紀に移行した現在ますます妥当性を増しているように見えるのである。

そのことを思うとき我々は、結局理性において劣る者は切り捨てる、ギリシア的貴族ないし自由民の倫理に対して、どうしようもない愚民をも^{すく}捕い取ろうとするかのような、ヘブライ的奴隷ないし捕囚民の倫理の探索へと駆り立てられるのではないだろうか。こうした問題意識を抱きつつ、続いて「ヘブライにおける驚き」へと進みたいと思う。

2. ヘブライにおける「驚き」

2.1. 預言者エレミヤ

ヘブライの倫理思想は、ギリシアのような実践哲学というよりも、宗教倫理として括るべきであろうが、ここにもギリシアのタウマゼインに比すべき「驚き」が根底にあることを剔抉したのは、現代ユダヤ教の哲学者A・J・ヘッセルであった（『人間を探し求める神 ユダヤ教の哲学』（森泉弘次訳）教文館、一九九八年）。むしろ宗教も一定の信仰に立つ前に、原初の感情として驚きを失うとき形骸化するほかはないことに、ヘッセルは注意を喚起した。そしてその感情は、宗教倫理の根源でもあるはずなのである。ここでは、「驚き」そのものについての哲学的思索が眼目の、ヘッセルとは違う視点から、旧約の「驚き」の用例を代表的なテキストごとに洗い直し、整理する作業をしておきたいと思う。例えば、預言者エレミヤは、倫理的な「行ない」に「応じて報いる」神の業を、「驚くべき」こととして謳っている。

ああ、主なるヤハウェよ、あなたは大きいなる力を振るい、御腕を伸ばして天と地を造られた。あなたが為し得ないような驚くべき (pala') 御業は何一つない。あなたは恵みを幾千代に及ぼし、父祖の罪を子孫の身に報いられる。大きいなる神、力ある神、その御名は万軍のヤハウェ。その謀は偉大であり、御業は力強い。あなたの目は人の歩みをすべて御覧になり、各人の道、行ないの実に応じて報いられる。

（『エレミヤ書』三二章17-19節）

エレミヤが他の箇所（三三20-25）でも、創造神話（『創世記』一1-5, 九9）を踏まえているとすれば、彼はアリストテレスが『形而上学』で言っていた「神話の愛好者」として「驚き」について語ったということもできるだろう。ただヘブライの記者は、自然の生成・原理・創造といったことよりも、より歴史において「驚き」をリアルに感じたように見える。「驚き」を表わすヘブライ語ペレー (pele') の旧約聖書中全一

二例、ないしその動詞形パーラー (pala') 全七一例の用法を調べると、自然と関わるのはほんの数例であり（上の引用の他には、『イザヤ書』二八29, 『ヨブ記』三七11-14）、後はほとんど歴史における神の業、中でも出エジプトの救済の出来事を指すのである。『詩篇』から一例を引いておこう。

2.2. 『詩篇』

わたしたちは先祖と同じく罪を犯し、不正を行ない、咎に墮ちた。

わたしたちの先祖は、エジプトで、驚くべき (pala') 御業に目覚めず、豊かな慈しみに心を留めず、海辺で、葦の海のほとりで反抗した。

彼〔ヤハウェ〕は、御名のために彼らを救い、力強い御業を示された。……

彼らはたちまち御業を忘れ去り、その計らいを待たず

荒野で欲望を燃やし、

砂漠で神を試みた。

彼はその願いをかなえられたが、

彼はまた衰えを彼らの喉に送った。

（『詩篇』一〇六篇6-8, 13-15節）

このように、エジプトの奴隷状態からの脱出が、実は神の「驚くべき業」であることを忘却するとき、人は宗教的反抗と倫理的退廃に陥るとというのが、この詩人の訴えである。こうした訴えは、預言者がまた繰り返し語ったことでもあった（『ミカ書』七11-20, 『エレミヤ書』三二20-24等々）。

さて前述のとおり、ヘブライの倫理は奴隷の倫理として括れよう。その一つの含意はこうである。すなわち、エジプトにおいて彼らは奴隷だったので、いまパレスチナに定住し建国して自由民となっても、出自をたどれば奴隷なのだから、自分たちに仕えている奴隷、あるいは寄留の他国人、孤児、寡婦など、社会の底辺にいる人たちを保護することを強調する。これは、いわゆる「契約の書」（『出エジプト記』二〇22-二三33）その他の律法の、繰り返し命ずるところとなるのである（『出エジプト記』二二20-23a, 二三9, 『申命記』一〇18, 一四21, 29, 一六11, 14, 二四17, 19, 20, 21, 二六12, 13, 二七19, 『レビ記』一九10, 33, 34, 二三22等）。

2.3. 十戒

律法の中心を占める十戒は、「君は殺してはならない」「姦淫してはならない」「盗んではならない」など

対人関係の戒めと、「君に他の神々があってはならない」など対神関係の戒めを並べて、十の倫理的禁令集を構成したものであるが、そもそもなぜ殺してはならないか、姦淫してはならないか、等々について、出エジプトでの奴隷状態に遡った説明を加えている点で、注目されようかと思う。

神が来られたのは、君たち〔イスラエルの民〕に神に対する驚異の念 (yir'ah) が生じ、君たちが罪を犯さないようになるためである。

(〔出エジプト記〕二〇章20節)

どうか、彼らが生きている限り、わたし〔ヤハウェ〕に対して驚畏の念を持ち (yare'), わたしの戒めをことごとく守る、この心を持ち続け、彼らも彼らの子孫も永遠に幸いを得るように。

(〔申命記〕五章29節)

十戒は、〔出エジプト記〕二〇章と、〔申命記〕五章に、ほぼ同じ形で出て来るが、それぞれの枠内で上のような言い方がされるわけである。十戒は、出エジプトの文脈でイスラエルの民に与えられたものである。エジプトでの奴隷状態にあったイスラエルの苦しみの声を聞いたヤハウェが、モーセを指導者としてイスラエルをエジプトから脱出させた。そして荒野に脱出した民のもとに、シナイ (あるいはホレブ) の山で「神が来られた」のは、殺人・姦淫・偷盗といった「罪を、君たちが犯さないようになるためである」と言われるのである。人は刑罰を恐れて、いやいや形だけは殺人・姦淫・偷盗の罪を犯さないで生きがちだけれど、真の意味で進んでそうした罪を犯さないようになるには、「わたし〔ヤハウェ〕に対して驚異の念を持つ」ことが大事だと言われるのである。このヤハウェとは何者かと言えば、奴隷状態に苦しんでいた民の苦しみを聞いて、これを助け出した恩恵の神である。恩恵とは無償の愛としてのアガペーと言い換えてもよい。そのような神への驚異の念を持つことによって、人は初めてアガペーの愛に背いて他者の命を奪う殺人、その家庭を破壊する姦淫、その所有を犯す偷盗等の罪を犯しようにも犯せなくなるというのが、ここでの語り口ということになるだろう。そしてこのような「驚異の念を持ち、…戒めを守」って、相互に犯し合わない、愛情に満ちた平和な共存こそが「幸い」なのだというわけである。

纏めよう。奴隷から救い出されたことにより、我々を超えた存在と出会った人が、その存在への驚きの想いを抱き、愛を知った。その愛に応答して、自ら愛を行なって行く時に、倫理的な悪はもはや為し得ないのだ。そういった認識がここでは語られており、これこ

そがヘブライ的な倫理の一番の根源ではないか、ということである。

2.4. 人間の深重な罪性

ただこれだけ言うと、ずいぶん宗教的な理想状態のみ見据えて、それでも罪を犯してしまう人間の惨憺たる現実がないがしろにされている、と思われる向きが或いはあるかもしれない。しかし旧約聖書はむしろそうした人間の性、惨憺たる現実の方をあげつらうことに主力を注いでいると言うべきかもしれない。そこでここでは一点だけ補足して議論のバランスを取っておくことも必要だろう。

「君は殺してはならない」と言う場合の「殺す」に当たるヘブライ語はラーツァハで、これは特殊な動詞と見なされる。「殺す」を表すヘブライ語にはもっと一般的な言葉が未だ幾つかあるのだが、三つの場合の殺しを含まない特殊な言葉がわざわざ使われているわけである。三つの場合とは、動物殺し、戦争における殺人、死刑における殺人である。これらは含まない動詞と考えられるから、「君は殺してはならない」と言っても、動物は殺していいし、敵や罪人は殺してよいことになるであろう。しかし今、動物の場合を例に注意しておきたいのだが、そうあつたらんと、動物は殺して食べてよい、と旧約は全体として言っていない。もう少し論理の猶予があるということに注目しておきたいのである。

確かに旧約聖書の冒頭、いわゆる祭司資料の創造譚では、人は神の似姿をもって動物を支配することを許可されているが(〔創世記〕一26-27)、じっさい食べていいのは植物だけなのである(同書一29)。しかしその後、人は悪いことばかりするのでノアの洪水によって大方滅ぼされ、〔創世記〕九章で神と人との関係が修復される時、人間は悪くしょうがないので動物を食べることを許す、といった一種の妥協案として出て来る。しかも、これは古代的表象であるが、命のもとである血は食べていけないという条件が厳として付けられるのである(九3-4)。このように肉食は、支配者としての人間の権利といった形で平然と是認されているわけでは、決してないということである。

しかも預言者になると、終末の日において、「雌牛も熊も共に草をはみ…乳飲み子は毒蛇の洞に戯れる」(〔イザヤ書〕一一7-8)といった理想的な状態が現出すると思われ描かれるのである。つまり現在は弱肉強食で、人も他の生命を奪って生きながらえて行かざるを得ない修羅場だけれど、終末の日には、そうした人間の根本的な罪性が乗り越えられ、相互に共存する、

愛と共生の時代が到来すると、うるわしく思い描かれるのである。ということは、現在人間が生存し続けること自体、他を犠牲とするという根本的な罪性を免れないという認識があり、だからこそその罪性を超えて行く筋道として倫理の問題が抜き差しならない問題として出て来るということになろう。十戒の殺人戒もそうした旧約全体の文脈の中で、人間存在にまつわる罪性を眼差し、動物殺しはためらいつつ目こぼししようといったニュアンスで語られているはずだという点を、我々は忘れてはいけないと思うのである。

しかもその罪性が深重であればあるほど、ヘブライの宗教倫理では、その罪性を乗り越える筋道が、神の到来との相関で論ぜられざるを得ないということになる。そしてたといイスラエルの民は出エジプトにおいて神の愛を経験し、その愛にもとる殺人・姦淫・偷盗はできないと覚醒したとしても、すぐそんなことは忘れて、その後の荒野の放浪において、エジプトの肉鍋を恋しがり、こんなところに連れ出したモーセを殺そうとまでするように、描かれている。ここにも旧約の記者が、人間の深重の罪性という現実深く思いを致しており、決して理想主義的な奇麗事で終わらせることがなかったことが、見て取れようかと思う。しかし一度、我々を超えたものからの働きかけを経験したものは、たといそれを忘れて人を殺そうとすることがあっても、それが本来の人の為すべきことではなく、むしろ調和と平安をもった共生こそが、人の本来のあり方であることに、立ち帰って行ける。そこに立ち帰ることが、我々が人を殺さず、倫理を破らない、一番の根拠なのだというのが、十戒の倫理が見ている要のように思われるのである。

2.5. 『箴言』

さて旧約聖書のヘブライ語原典は、律法、預言者、諸書という三つの部分に分かれるが、先ほどの『詩篇』などは諸書に属する。諸書の多くのは文学書だが、次にいわゆる知恵文学の初期のものとして、『箴言』から幾つかのテキストを引いておきたい。ここでは繰り返す、神への驚異、我々を超えたものへの驚きと畏れの思いにこそ、人間の正しい生き方の知恵、すなわち倫理の基本があると語られるのである。まず、

ヤハウェへの驚畏 (yir'ath YHWH: ヤハウェを畏れること) は、知恵の始め。

(『箴言』一章7節≒九章10節)

という有名な言い方がある。あるいは、

ヤハウェへの驚畏 (yir'ath YHWH) が、知恵の訓戒。(同書一章33節)

とも言われる。

ヤハウェを畏れること (yir'ath YHWH) は、悪を憎むことである。(同書八章13節)

また、

ヤハウェを畏れ (yir'ath YHWH) 身を低くすること ("nāwāh) によって、富も名譽も命も従って来る。(『箴言』二二章4節)

と、このようにも変奏される。神への驚異が人間に謙遜 ("nāwāh) を教え、悪の道から人を遠ざけるというわけである。そして結局神を畏れ、知恵に基づいて、悪を為さない人が善人である。ところが、当然、

善人は、ヤハウェに喜び迎えられる。

悪だくみをする者は、罰を受ける。

(同書一第二章2節)

すなわち、

罪人たちを追いかけるのは、災い、

義人たちに対して報いるのは、幸い。

(同書一三章21節)

ということになる。ここでは、善因善果悪因悪果の応報法則が、自明の前提とされているわけである。これは、先に引用したエレミヤなどでも「恵みを幾千代に及ぼし、父祖の罪を子孫の身に報いられ」る神への信仰として語られていたが、言わばイスラエルの伝統的な信仰であった。しかし果たして本当に現実の我々の社会は、善人が報われるであろうか。悪人が罰せられるであろうか。否、そうではない。応報倫理などは、あらまほしき教義ではあるけれど、実際には機能していないと喝破したのが、ヘレニズム的懐疑を経た後期知恵文書、『コーヘレス書』と『ヨブ記』であった。このうち『コーヘレス書』についてはかつて比較的詳しく述べたことがあるので(拙著『倫理の探索 - 聖書からのアプローチ』第一章)、ここでは割愛し、『ヨブ記』の場合を見ておこう。

2.6. 『ヨブ記』

「ヨブ記は、読者をつれて『あきらめ』の境地をくぐりぬけ、『神学者の神』に対する造反活動の現場まで導いてくれる、そういう書物である」、と或る旧約学者は語る(H・W・ヴォルフ『旧約聖書』)。ヨブは義人として知られた人であったが、とつぜん災難が続いて、家族、財産、健康を失い、死の床に伏す。それをそのまま「あきらめ」て、義人が苦難を受けることもあるのが現実というものさ、と思いつけるのではなく、あくまで義人がこれほどひどい苦難を受けることは不当だということにこだわり、義人を嘉し罪人を罰するはずの応報倫理的な「神学者の神」は一体なにをして

いるのか、と率直な疑問をぶつけること——それが『ヨブ記』の主題と考えられるわけである。この主題をめぐってヨブと友人たちの対話がえんえんと続くが、最後に神が嵐の中から顕現し、そこでヨブは神への驚きの思いに目覚め、悔い改めるとというのが、『ヨブ記』の結びとなる。

私は、私には理解できず、知識を超えた、驚くべき御業 (niplā'ôth) をあげつらっていた。…それゆえ私は塵と灰の上に伏し、自分を斥け悔い改めます。 (『ヨブ記』四二章3, 6節)

ここでも「驚き」にあたるヘブライ語パーラーの分詞複数形で出て来る。ただここで本当にヨブは驚いているのか、単に驚きのふりをしているのか、については、解釈が分かれる。大多数の解釈者は前者と取る。例えばキルケゴールのように、

嵐とは、なんと素晴らしい効果をもたらすものでしょう！ 普通ならば、懲らしめを受けると、人間はとかく硬化するものです。ところが、神が審くと、人間は自分自身を失い、彼を教えるやうとする神の大きな愛のために苦痛を忘れます。

(S・キルケゴール『復讐』(前田敬作訳) 323頁)。というわけである。しかしそれに対して、応報の破れという大問題が、この神顕現によって具体的にどう解かれたのか、詳らかとしないという点にこだわる解釈者もある。その代表は、心理学者のC・G・ユングである。

ヤハウエは、半ば踏みじられた蛆虫のような人間〔ヨブ〕に向かって非難の言葉を轟かせる。「知識もなく言い分を述べて、神意を曇らせる者は誰か」〔三八二〕、と。ヤハウエのこの後に続く言葉を考えれば、ここで誰がどういう神意を曇らせるというのかと、いぶかしまずにはいられない。…ヤハウエの問いに対する答えはこうだ。自らの神意を曇らせる愚か者はヤハウエ自身である。彼は言わば逆ねじを食らわせ、自分がしたことについてヨブを責めるのである。…惨めな犠牲者に、七一行の長さを費やして、彼は世界創造者の権能を告げ知らせる。この上うんざりするほどこの権能に驚かしてもらふ必要は、ヨブには全くないのである。(C・G・ユング『ヨブへの答え』(野村美紀子訳) 41-43頁)

ユングはこのように、『ヨブ記』末尾四二章のヨブの悔い改めも、理不尽で暴力的な神に対する無力な人間の保身のポーズに過ぎないと見るのである。

いまキルケゴール流の解釈とユング流の解釈のいずれが正鵠を射ているのかについて、問いは開いたまま

にしておきたいと思う。おそらく『ヨブ記』はどちらとも一義的には決し難い、飽くまで問題提起の書に留まるのではないかと私は見ている。いずれにせよ、こうした神の応報の破れを、キルケゴールのように徒に無視するのでも、とってユングのようにただ難詰するのでもなく、正にそこ——応報の破れ——においてこそ顕現する神が、バビロン捕囚期以降の預言者第二イザヤによって発見されたと思われる。これこそが、ヘブライズムの応報倫理の破れと神への驚きの問題の到達点だ、と思われるのである。

2.7. 預言者第二イザヤ

第二イザヤ書中の白眉、いわゆる「苦難の僕の詩」の一節から入りたい。

彼は多くの国民たちを驚かせ (nāzāh),
彼のことで、王たちは口をつぐむであろう。
彼らは、かつて自分たちに語られたためしのないこと見、
かつて自分たちの聞いたためしのないこと悟ったからである。
誰が、我らの聞いたことを信じたか。
またヤハウエの御腕は、誰に現れたか。

(『イザヤ書』五二章15節-五三章1節)

ここで「彼」と言われているのは、いわゆる「苦難の僕」であるが、具体的に誰を指すかについては、諸説紛々である(その研究史の詳細については、拙著『旧約における超越と象徴』第五章参照)。結論だけ言うと、私は、個人としては過去の第二イザヤと将来のメシヤ、集団としてはイスラエル——これら三つを指し得る象徴的な描き方がされていると思う。それと連動してその周囲の「我ら」は、第二イザヤの弟子、イスラエル、諸国民といった意味の広がりを持つこととなる。いずれにせよ神から遣わされたこの苦難の僕が、ここでも「驚き」との相関で言及されるわけである。では彼の何が人々を「驚かせ」たのか。それに答えるのが、次の要の一節である。

まことに我らの病を彼こそが負い、
我らの苦しみ、それを彼は担ったのだ。……
ところが彼こそは、我らの不義のゆえに刺し貫かれ、
我らの罪のゆえに砕かれていたのだ。
我らの平安のための懲罰は彼の上。
彼の傷によって我ら自身は癒されたのだ。

(同書五三章4-5節)

要するに「彼」の苦難が「我ら」の罪を負ったものであったという事実が、人々を驚かせたというのである。「我ら」は「彼」の負っている苦難が、彼自身の

罪のゆえだと、高をくくり、あるいは蔑んでさえいたけれども、この「聞いたためしのないこと悟っ」で驚き畏れたのである。そしてそれは「彼」への侮蔑を解くだけでなく、「彼」を遣わした神への懷疑を解くにも、十分な驚きであったであろう。M・ヴェーバーは、これを「古代ユダヤ教史上唯一真に本格的な神義論」(『古代ユダヤ教』第Ⅱ部第7章)と位置づけたが、言い得て妙であろう。

ここには、罪人と思われていた苦難の僕の義を回復する「人義論」——人を義とする議論——だけでなく、応報の倫理を成就しないで不正であるかに見えた神についても、実はその神の正義を弁証できるとする「神義論」が見て取れるわけである。しかもそれは、捕囚前預言者たちのような、苦難の原因が民の罪に対する神の怒りにあるとする、通り一遍の神義論ではなかった。そうではなくて、実際には民の中でも義人がしばしばより苦しみ、罪人がうまく立ち回って榮えるという現実を率直に見据え、その現実を説明した「唯一真に本格的な神義論」の名に値するものだったということになる。一言で言えば、神が僕を通して為した贖罪こそが、ヘブライ的な「驚き」の行き着いた先だったということになるであろう。それによって初めて、我々を超えたものが歴史を貫いて働いていることへの「驚き」の感覚は、単なる応報倫理のドグマによる現実の歪曲としてではなく、むしろ応報の破れている、この現実に沿った、しかし正にそこでこそ働くものへの「驚き」として結実したと思われるのである。

未だヴェーバー解釈としては、あるいは贖罪思想に対する、カント、若きヘーゲル、ニーチェ、レヴィナス等の批判といった点についても、あと一ひねりも二ひねりも必要であるが、それらについては、ここではこれ以上立ち入らないこととする(前傾拙著『倫理の探索』第一章参照)。

3. 現代における「驚き」の意味

以上で、倫理思想の古代の二つの源流、ヘレニズム・ヘブライズムにおいて、どのような意味で「驚き」が倫理の根幹にあると言えるのか、その大筋だけでも概観したこととして、最後に、ではそうした「驚き」が現代の我々の倫理に何を語り掛けるのか、その点について五つの方向から省察を加え、結びに代えたいと思う。

3.1. 贈り物

古代の人々が驚いたその対象とは、自然と歴史における、人間を超えたものの働きであった。そしてギリシア人は主として自然においてその働きを看取し、ヘブライ人は歴史においてよりリアルにそれを感じたように見えた。

もちろんギリシア人もヘロドトスやトゥキュディデスの歴史記述を有するが、そこではむしろ人間を超えたものは括弧に入れられ、飽くまで人間界の出来事の因果連関を実証することに関心は収斂して来る。ギリシア人はむしろ、歴史よりも自然において、人間を超えたものと出会い、自然を自然たらしめている「無限者」に驚嘆して、その追求へと駆り立てられたように見えるのである。

それに対してヘブライ人も、人間を含めた自然を、驚くべき神の創造の業として賛嘆した。ただヘブライ人はそうした神の業を、歴史においてより深く見て取ったのである。そしてそれは、理不尽に見える苦難を負って死んだ人を通して働く、神の赦しの意志に収斂した。彼らは自らの生の基礎が、死に値する自分たちの罪にもかかわらず、それを赦す超越的な愛に存することを感得したと言えるだろう。それは、創造された生を単に一面的に肯定するだけでなく、それを超えて、常に死に接している生の否定性についても見据えた、奥行きと深みのある洞察を、彼らの生命観に与えているように見える。またそれと呼応して、倫理的な現実の破れに沿った具体的な省察を、彼らの倫理観に付与したようにも見えるのである。

いずれにしても、このように我々を超えたものによって我々が生かされていることが、古代人の妄想ではなく現代にも通ずる事実である限り、その事実に変更して驚くことは、不可侵の尊厳を持つ生命を無限に尊重する思いを我々のうちに育てるはずであろう。人間の分際でこれを毀損することは、生命が贈り物として与えられている事実を誤認した不遜であり、越権であるという認識と、したがって「人を殺すことなどあり得ない」という共生への晴朗な意志を、我々の中に生じさせるのではないだろうか。まことにヘッシェルが夙に指摘していたとおり、「おそらく人間の悲惨の本質はこれだ。すなわち、生命が贈り物であり、また同時に委託された物でもあることを、忘れてしまうこと」(A・J・ヘッシェル前掲訳、431頁)。

3.2. 謙虚

しかしまだ次のような反論があるかもしれない。いや、生命が人間を超えたものから贈られ委託された物などというのは、古代人の幼稚な神話であって、じっさい人間自身の手でクローン人間すら作りうる時代になりつつあるではないか、という科学主義者・科学万能論者の反論である。しかしこれに対しては、それこそ、科学の原理的な限界を見ていない神話に過ぎないことを指摘しなければならないのではないか。確かに現代の科学は、酵素を用いてDNAをある種のウイルスなどに連結し、これを増殖させる手立てを発見した。しかし、科学に分かるのは原理的にそこまでののである。何故こういう操作をするとDNAが増殖するのか、そもそも何故DNAなるものが既にここに存在しているのか、そのことについて科学は知り得ない。つまり、自然やそこに働く自然法則を、既に存在しているものとして受け取ることしか、科学にはできない。そこに科学の限界があり、人間の限界があるのではないだろうか。

そして自然が、そこに働く法則が、なかならず生命そのものが、所与のものとして与えられて在るということ自体、なんと神秘に満ち満ち、驚くべきことであろうか。我々はここからも生命の尊厳への思いに目覚めるであろうし、さらには例えば、空気が水が太陽が所与のものとして与えられている事実を見過ごして、その独裁的な支配者であるかに、人間を、科学を見立てた僭越こそ、環境破壊の淵源であることに気付くはずであろう。こうした根源的な驚きは、人間の有限性に気付かせ、分に応じた謙虚さを取り戻させるものとして、ますます重要となるのではないだろうか。

3.3. 謎解き

さて驚きとは、日常われわれが気付かない謎に気付いたときに生ずる感情と言えよう。その謎とは例えば、我々の生命そのものが、あるいはこれを生かしている自然環境が、どうしてここに所与のものとして贈られてあるのか、という謎であり、我々がどこから生まれ来たり、どこへ去り逝くのか分からない、という謎であり、或いはさらにそれを謎と思う思い自体が、如何にして私のなかに出来るのか、という謎ともなるであろう。そしてそうした謎への驚きは我々を自由にするというのも、一つの論点かもしれない。

すなわち、管理され固定化したレールに乗った日常の退屈さも皮剥けば、このような謎に満ち満ちていることは、驚くべきことであろう。そしてこの驚きは、市場原理の中での功利的な競争から離れることも必要

であることに、目を開かせてくれるであろう。また、欲望を追求してやまないヒステリアから下りて、静かに生を顧みることも大切であることに、気付かせてくれるであろう。果てはこの驚きの思いこそ、こうした謎を解く心躍る冒険へと、我々を誘い出してくれるのではないだろうか。そして我々の人生が実は謎に満ちており、極上のミステリーであることに気が付き、その謎解きに熱中する時を持てるならば、我々の人生はそれだけ、生の根源に触れる感銘を増すのではないだろうか。

3.4. 愛

我々を超えたものに驚くということは、単に我々を謙虚にし、自他の生命や自然を尊重する感覚に目覚めさせ、また我々の人生に謎解きの面白さという彩りを与えるだけでなく、さらに第四に、そして倫理思想としては最も重要なことかもしれないが、我々をして、他者関係に開き愛を為さしめるという意味でも大切であろう。

我々を超えたものが、我々を共同に生かしている。また他者それ自身が、我々の支配下に置けず、我々の予想を超えてぶつかってくるという意味で、驚きに満ちている。そして我々の生来のエゴイズムを超えて、他者との共生への愛が芽生えて来ること自体がまた驚きである。そして或いはその極点に、理不尽な苦難の果てに、他者を愛しつつ死んで行った人の、その死の謎が我々を驚かせ我々を震撼させる。こうした重畳の驚きに触れつつ、我々の心は愛を経験するのではないだろうか。歴史を通して応報倫理あるいはその破れにおいて働く愛、自然を所与の恵みとして与える愛、を感得することによって、人間自身もまたその受動的な愛の経験から能動的な愛の主体となる場面で、驚きと倫理は密接に結び付くのではないだろうか。

3.5. 超越

自由主義・個人主義の時代の倫理学が、愚かなことをするのも各人の自由だとする愚行権を認めて、いたずらに共同社会全体に一律の美德を押し付けることを慎むこと、そこから更に応用倫理に自らの課題を限定して行くことは、理解できることである。そしてそのような外的な行為に関する法的約定を冷静に多様に設定して行くことが、複雑な現代社会にとって重要で有意義な仕事であることは言うまでもないだろう。しかし他方、倫理学はそれだけでいいのか、という疑念も残らざるを得ないのではないだろうか。敢えて人の内面に踏み込んで、倫理的な思いを育てて行かなければ、

倫理は法的に外から人を無理に縛るだけで、形式的約定に墮し内実が見失われるほかはないのではないだろうか。そのとき倫理は、いやいや遵守され、あわよくば背いて顧みられない、対人関係の束縛でしかなくなるだろう。といて、偽装された権力意志とも趣味の問題ともなりかねない一定の宗教的信仰の強要は、世俗化された現代の我々の多くが、もはやそのままでは受け入れ難いところであろう。

ところが、無神論者ですら、「神はいない」という原理を信じているのであるから、一種の超越的原理としての「神」を信じた有神論者だという逆説が成り立つ限り、そしてそもそも我々の存立の基礎は我々自身ではなく我々を超えたものにあると言わざるを得ないとすれば、我々が広い意味での超越との関係にあるという点は、根源的事実として認めてよいのではないだろうか。この根源的事実に対する「驚き」は、哲学的論証を超えた一定の宗教信仰へと狭められ固定化される一歩手前に踏み留まる。そして、誰でもが原初の感情として持っているという普遍性を有する。しかも宗教的な人がそれを、信仰へと形成して行く自由をも排除しない。その意味で「驚き」は、倫理を超越と結ぶ結節点として、今日なお、あるいは今日ますます、多方面に有効な概念として浮かび上がって来るのではないだろうか。

3.6. 「驚き」の復権

以上、少なくとも五点こそ、「驚き」というキーワードが、現代の我々にも語り掛けて来る意味であろうかと思われる。「驚き」は、倫理思想の基本概念としては軽視されがちであったけれど、このように見て来るならば、西洋古代の倫理思想の基底にいつも流れ、そしてまたきわめて現代的な内容を豊かに秘めた、ほとんど倫理の根源を指す言葉と言ってもよいのではないかと思われるのである。「驚き」の心はプラトン、アリストテレスによって、哲学の始めにあると考えられたが、現代の実践哲学としての倫理学にも、もっと復権されて然るべき概念なのではないだろうか。

以上の考察は、人間の根源的で原初の思いである、その「驚き」に改めて注目し、古代のテキストに遡ってその基本の形を学びつつ、それらに基づいて現代の我々の倫理の問題にも、なにがしかの反省を加え、また展望を開こうとする、一つの試論にほかならなかった。

古代イスラエルの歴史思想 —「九書」の歴史神学を中心に—

月本 昭男

【要旨】

報告者は1999-2000年度は公募研究として、2001-2002年度は分担研究者として「古典学の再構築」に関わった。研究課題は主に三方にまたがる。なによりも、第一に、旧約聖書の原典研究に取り組んだ。その成果の一部は原典訳に訳注・解説を添えた『エゼキエル書』(岩波書店1999年)に結晶させた。第二に、古代シリア出土の未解説アッカド語文書の解説研究に携わった。その成果として二点の論文を欧文で発表した(「発表成果一覧」参照)。第三に、イスラエルを含む古代西アジアの宗教思想の探究を試みた。それは「王権と宗教儀礼」他3点の論文として成果を問うた。

【位置付け】

以上の研究成果のうち、旧約聖書の原典研究以外の課題は広い意味での古代オリエント学領域に属する。しかし、近代旧約聖書学がその言語、社会・歴史、宗教・文化において古代オリエント学の成果をふまえて発達したことは明らかである。旧約聖書学ならびに古代ユダヤ学と古代オリエント学との関係は、前者を後者に解消させることが正しくないとすれば、前者を後者から切り離すのも望ましくない。その点で、古代オリエント学分野での研究をふまえつつ、旧約聖書研究に携わる意味は少なくないと考える。じっさい、原典訳『エゼキエル書』(岩波書店1999年)には、古代オリエント学で得られた知見が盛り込まれている。

【連携の成果】

共同研究には必ずしも積極的に加われなかった悔みは残るが、J・イエレミアス教授の特別講演など、参加できた研究会においては啓発される点が少なくなかった。

【研究成果】

以下の論文は「歴史と時間—古代イスラエルの場合—」(月本昭男編『歴史を問う』岩波書店、2002年6月、3-60頁)の第二、第三章に基づくものである。

いかなる民族も……ユダヤ人以上に歴史に執着した民族はいない。古代のユダヤ人が豊かな物語の才能を持っていたこと、一種の国民的歴史を作り出した最初の民族であったこと、天地創造以来の人類史を素描した最初の民族であったことは不思議ではない。(H. Butterfield)

はじめに

天地創造神話にはじまるヘブライ語聖書前半の九書(創世記-列王記)は、イスラエル民族の生成期からユダ王国の終焉とバビロニア捕囚までの「出来事」を時間の経過に沿って描き出す。それは次のような記事で終わっている。

ユダの王イェホヤキンの捕囚の37年目、第12の月の二七日のこと、バビロニア王エビル・メロダクは、その即位の年、ユダの王イェホヤキンを赦し、獄屋から〔彼を出した〕。彼(=エウイル・メロダク)は恩顧をもって彼に語りかけ、バビロンで共にいた王たちの位より高い位を彼に与えた。彼はその獄衣を脱ぎ、一生の間、彼(=エウイル・メロダク)の前で日ごと食事をした。彼の糧として、日ごとの糧が王のもとから日に日に、一生の間、支給された。(列王記下25章27-30節)

ここに記されたイェホヤキン恩赦に関するバビロニア側の資料は存在しない。しかし、ネブカドネツァルがエルサレムを征服して「王(=イェホヤキン)を捕らえた」のは、治世第7年、第12の月の2日(=前597

年2月16日)であったことが『新バビロニア年代記』に記されている(列王記下24章12節では「治世第8年」)。また、彼が43年にわたる治世を終えて没した前562年10月に息子アメル・マルドゥク(=エビル・メロダク)が即位したことも楔形文書資料によって裏付けられる。したがって、「イェホヤキンの捕囚の第37年目、第12の月の27日」(末尾にほぼ同じ記事を付すエレミヤ書52章31節では「25日」)がアメル・マルドゥクの「即位年」(即位からその年末まで、すなわち前562年10月-561年3月)にあたることはバビロニア側の資料からも確認されるのであり、それは前561年3月20日前後のことであった。バビロニア暦は春分の前後を新年としていたから、ここに記されるユダ王イェホヤキンの解放と名誉回復は新王の最初の新年祝賀に先立つ恩赦の一環であったとも考えられる。イェホヤキンは18歳で捕囚に連行されたという(列王記下24章節)から、彼はこのときすでに55歳であった。

だが、こうした日付の「正確さ」にもかかわらず、この記事には語られていないことが二つある。そのひとつは、この後2年も経ない前560年12月半ば、アメル・マルドゥクの王位は娘婿ネルガル・シャラ・ウツル(=ネリグリッサル)によって篡奪されてしまったという事実である。後代の歴史伝承によれば、アメル・マルドゥクは暗殺されたのだ。もうひとつは、イェホヤキンの死である。この記事がイェホヤキンの死後に記されたことは、引用本文に二度繰り返される「一生の間」という表現から明らかであろう。しかし、それまでのユダの王たちに関する記述とは異なり、イェホヤキンの場合に限って、その死に触れた記述は残されない。アメル・マルドゥクの失脚もイェホヤキンの死もダビデ王家存続の危機と結びついたであろうことは容易に想像される。したがって、イェホヤキンの解放と名誉回復の記事を添えた隠れた意図が、捕囚の地におけるダビデ王朝のさらなる継続を示すことにあったとすれば、この二つの出来事への沈黙もまたその意図に沿っていたにちがいない。それは、イェホヤキンについて、「この人を記録せよ、子がなく、生涯、栄えることのない男として」と記し、末尾に「彼の死まで」を加えたエレミヤ書(22章24-30、52章34節参照)と対照をなす。

列王記には、このイェホヤキンの解放の記事に先立って、もうひとつの出来事が添えられた。それは、バビロニア捕囚の後、ネブカドネツァルによってユダ残留民の総督とされたゲダルヤが「王族の末裔」イシュマエルとその部下によって殺害された事件である。これに対するバビロニア側からの報復を恐れたユダ残留

民は「小さい者から大きい者まで」残らずエジプトに逃れた、と記される(列王記下25章22-26節)。この出来事はエレミヤ書により詳しく報告されており(エレミヤ書40-43章)、列王記の記事は基本的にその要約である。列王記の末尾は、当初、「こうしてユダはその土地から離れて捕囚となった」(25章21節)をもって閉じられていたと思われるが、最終編集者は、最後に、この記事とバビロニアにおけるイェホヤキン「復権」の記事とを並べ添えて、ながい「第一の民族史」の締め括りとしたのだ。その意図は、いうまでもなく、ユダ王国が終焉したいま、ダビデ王朝の再興と民族回復の希望を担うのはバビロニア捕囚民であって、ユダに残留し、ついにはエジプトに下った同胞にこの希望を託すことはできない、と主張することにあった。ユダ王国の終焉とバビロニア捕囚をもって閉じられる「民族史」は、捕囚の地において、このような主張と自覚のもとに最終的にまとめあげられたと考えられる。

(一)「モーセ五書」と申命記的歴史記述

創世記から列王記にいたる〈民族史〉のうち、申命記以降は、M・ノート『旧約聖書の歴史文学』(1943年)以来、「申命記的史書」と呼ばれ、これを残した著作家は「申命記史家」と名づけられる。申命記史家は、イェホヤキン解放後ほどなく、民が申命記法に忠実であったかどうかという観点から、エジプトを脱出した民が「約束の地」に足を踏み入れることから始まる「歴史書」(申命記~列王記)をまとめあげ、それをもって捕囚の同胞に、捕囚の苦難が神ヤハウェに対するイスラエルの、代々にわたる不従順の結果であることを示そうとしたというのである。このようなノートの見解が端緒となり、それ以後、申命記的〈歴史〉をめぐる議論が様々に展開する。それらの議論を研究史的に詳しくあとづけることは控えるが、大多数の研究者は「申命記的史書」の存在を承認したうえで、その成立過程をあらためて問い直そうとしたのである。その際、複数の申命記史家が念頭におかれることが多く、たとえば前8世紀末葉のヒゼキヤ時代にはじまる「申命記学派」の存在が、あるいは前7世紀末葉のヨシヤ王の時代と捕囚期に二回にわたって行われた編集作業が、あるいはまた捕囚前期の比較的短期間に行われた三回の編集作業が、申命記的歴史記述成立の背後に想定されてきた。その一方で、ノートによる研究を踏まえ、申命記的歴史記述を一人の歴史家に帰す見解も依然として根強く残る。たとえば、古代ギリシア(わけでもヘロドトスの『歴史』)や古代西アジアの歴史記述と申命記的歴史記述とを比較検討下]・ヴァン・シ

ーターズは、申命記史家を「古代イスラエル最初の歴史家、真にそう呼ぶに値する西方文明最初の歴史家」と結論づけている。

申命記史家が複数か単数か、歴史作家か歴史編纂者か、という議論は別にしても、ノートの提唱した「申命記的歴史書」の存在を承認した場合、当然、これに先行する創世記から民数記までの四書との関係が問われねばならない。だが、これまでの研究はこの点に関する十分な解答を用意してこなかった。それは、ひとつに、いわゆるモーセ五書研究が申命記的歴史書研究とは独立したかたちで行われてきたことに由来する。

五書研究は申命記的史書研究よりはるかにながい歴史をもつ。その詳細な研究史は省略せざるをえないが、今日まで影響を与え続ける学問的な基礎は、1870年代、J・ウェルハウゼンによって確立をみることになる四資料仮説であった。それによれば、モーセ五書（創世記～申命記）は、元来、独立して存在した四つの資料から構成されており、それらは時代順にヤハウエ資料（J）—エロヒム資料（E）—申命記資料（D）—祭司資料（P）と呼ばれたのである。

資料仮説は、いうまでもなく、五書本文を異なる資料に分析することからはじまった。その資料分析の指標となったのは、神名をはじめとする用語や文体的特徴であり、文書の單元間に看取される内容的齟齬や重複であった。たとえば、天地創造物語では神名にエロヒムが、続くエデンの園の物語や「カインとアベル」ではイスラエルの神の固有な名ヤハウエが用いられるが、この場合、前者が祭司資料、後者がヤハウエ資料に帰される。エロヒムとヤハウエとが交互し、内容的な重複も少なくない洪水物語などは、ヤハウエ資料と祭司資料との組み合わせとみなされた。またアブラハムの物語では、妻を妹と偽る話や神と神との「契約締結」が二度づつ語られるが、そうした重複は資料の違いによるとされ、妻を妹と偽る話はヤハウエ資料（1210-20）とエロヒム資料（201-18）とに、「契約締結」はヤハウエ資料（15章）と祭司資料（17章）とに帰されたのである。このようにして析出された各資料の成立には、そこに窺われる地理的・民族的関心や宗教的・思想的主題の最も「ふさわしい」時期が想定された。こうして、モーセ五書の成立過程はおおむね次のように考えられたのである。

まず、ダビデ・ソロモン時代（前10世紀）に成立したヤハウエ資料（J）と前800年頃に北イスラエルで成立したエロヒム資料（E）とが、北イスラエル滅亡後の前700年頃、ひとつにまとめられた。これをまとめた編者は、ヤハウエ資料をまとめたヤハウイストと

エロヒム資料をまとめたエロヒストの両者を組み合わせてイエホウイスト（JE）と名づけられた。このイエホウイスト資料が捕囚期から捕囚後にかけて、さらに祭司資料と合成され、これに申命記資料が合体して、現在の五書が成立した、と。申命記資料は基本的に申命記に限定され、それ以外には、申命記に類似した用語と思想を示す若干の箇所が付加的に見出されるに過ぎない（創世記26章5節、出エジプト記13章1-16節、他）。

このような五書の資料分析研究は、一部では、さらに徹底され、ヤハウエ資料や祭司資料はそれぞれ複数の層に細分化されもしたが、そこから、五書という「大きな物語」を生み出すことになった内的動機は明らかにはならなかった。その点で、画期的であったのはG・フォン・ラートの論文「六書の様式的研究」（1938）である。彼は、まず、収穫感謝祭で捧げられる祈りに着目する（申命記26章5-9節）。

わが父祖は滅びゆくアラム人でした。彼はわずかのの人々を連れてエジプトに下り、そこに寄留し、そこで強くて数の多い大きな国民となりましたが、エジプト人はわれらを虐げ、われらを苦しめ、われらに過酷な労働を課したのです。そこで、われらがわれらの父祖たちの神ヤハウエに叫び求めますと、ヤハウエはわれらの声を聞き、われらの苦難と労苦と抑圧を見られました。そしてヤハウエは力ある手と伸ばされた腕によって、大いなる恐れと徴と奇蹟とによってわれらをエジプトから導き出し、われらをこの場所に導き入れ、われらにこの地を、乳と蜜の流れる地を与えてくださいました。今や、ご覧ください。私は、ヤハウエよ、あなたが私に与えてくださった土地の実りの初物を携えてまいりました。

この短い祈りには、牧羊者であった父祖の時代から、エジプトにおける民族の形成と奴隷からの解放を経て、「乳と蜜の流れる地」の取得と定住にいたるまでの初期イスラエルの〈歴史〉が要約的に回顧されている。申命記6章20-24節、ヨシュア記24章2-13節にも類例が見出される。フォン・ラートはこのような祈りを「小歴史信仰告白（das kleine geschichtliche Credo）」と名づけ、ここに、王国に先立つイスラエル部族連合時代の祭儀において伝承されていた民族の「救済史」の原型を読み取ったのである。創世記からヨシュア記にいたる（五書でなく）六書はこの歴史告白が物語として拡大された結果にほかならない。そうした物語を最初に集成し、これに「エデンの園」「カインとアベル」「洪水物語」「バベルの塔」などからなる原初史と

別の祭儀を背景とするシナイ伝承を加えて、現在の六書（創世記～ヨシュア記）の基本的な形姿を整えたのが「ヤハウエ資料」をまとめあげたヤハウイストであった。

四資料説を踏まえつつも、伝承史という新たな視点から六書の成立に光をあてたこの独創的な見解は、後に、編集史的な観点から検証され、とくに、「小歴史信仰告白」が六書を成立せしめた伝承の核ではなく、複雑な過程を経て成立した六書の要約である、と批判されることになる。しかし、六書がイスラエル民族の救済史という明確な神学的視座のもとにまとめあげられていることを明らかにした点で、この見解が画期的であったことはまちがいない。彼はこの研究を出発点として、前述したように、救済史を基礎とする『旧約聖書神学（I）』を構想したのであった。

フォン・ラートによる六書の救済史的構想とM・ノートの提唱した申命記的歴史論とは、いずれも独創性に富み、その後の研究に及ぼした影響の点でも画期的であった。しかし、〈歴史記述〉という観点から見ると、両者の間には一種の齟齬があった。申命記的〈歴史記述〉の見解に立つならば、モーセ五書は創世記から民数記までの四書とならざるをえない。とすると、六書の救済史的構想は〈歴史記述〉としては残されなかったことになるだろう。それゆえ、フォン・ラートの救済史的構想を踏まえつつも、五書を構成する個々の伝承を詳細に検討して『モーセ五書伝承史』（1948年）を残したノートは、この問題に関して、元来の五書資料に存在していたはずの土地取得伝承は祭司資料に基づく五書編集の過程で消失してしまった、とのいささか強引な結論を引き出した。それは、M・ノートとG・フォン・ラートという二人の偉大な研究者にしてなお、モーセ五書と申命記的歴史記述との有機的な関係が充分にとらえきれなかったことを示すだろう。両者が五書研究に伝承史という新しい観点を導入しながら、なお四資料仮説の桎梏のもとにあったがゆえである。

100年間にわたってモーセ五書研究に君臨し続けた四資料仮説が正面から批判されはじめるのは、1970年代からである。一方では、五書の四資料区分自体の不確かさが指摘され、新たな五書成立史が模索される。他方では、資料区分自体を認めたくなくて、ヤハウイストの成立年代をダビデ・ソロモン時代からバビロニア捕囚期にまで引き下げる傾向が強まってきた。それに対して、従来の資料仮説の擁護論も根強く残っており、五書研究はいまや君臨する王不在の時代に突入したといつてよい。それは、古典的な四資料仮説に束縛され

ずに五書と申命記史書との関係を論じうる時代になったということでもある。

（二）歴史記述としての「九書」とその基本的視座

世界の起源からイスラエル民族の誕生とその変遷を経てバビロニア捕囚という民族存亡の危機にいたる九書の〈歴史〉は、前節でみたように、成立史的には五書伝承と申命記的歴史記述とに分けて考察されてきた。しかし、両者の単純な連結によって九書が成立したのではないことも、また、明かである。約束の地を取得せよとのヤハウエの命令にはじまる申命記的歴史記述は、「乳と蜜の流れる地」を目指したイスラエルの民のエジプト脱出を前提にしなければ、そもそも物語として成り立たないだろう。じじつ、土地取得後の民に「契約締結」を促す指導者ヨシュアの勧告（ヨシュア記24章5節以下）、「士師時代」の終焉と王国時代の開始を告げるサムエルの告別の辞（サムエル記上12章6節以下）、ダビデ王朝の永続を約束するナタン預言（サムエル記下7章5節以下）、北イスラエル王国滅亡の理由説明（列王記下17章7節以下）など、民族の〈歴史〉の重要な転換点で記される記述のなかで、繰り返し出エジプトの「出来事」が回顧される。それだけではない。エジプトを脱出した民の目指す約束の地が「あなたたちの父祖アブラハム、イサク、ヤコブに対して、彼らと彼らの子孫に与える、とヤハウエが誓った地」であることを幾度となく明示することによって（申命記1章8節、6章10節、他）、民族の〈歴史〉が出エジプト以前の父祖たちの時代を引き継いでいることを読者に確認させる。「小歴史信仰告白」（前出）に言明されるように、出エジプトの「出来事」とならんで、それに先立つ父祖たちの時代もまた繰り返し想起されねばならない民族搖籃の時代であった（ヨシュア記24章2-4節、列王記上18章31、36節、同下13章23節、他）。それは、逆に、五書（ノート説を前提にすれば四書）における父祖たちへの土地授与の約束や「乳と蜜の流れる地」を目指す出エジプトの民の歩みが、すでに、土地取得物語を視野に入れていることを示している。四書にもまた、民の土地取得のみならず、さらに後のイスラエル王国時代を見据えた言辭が散見する（創世記17章6節、35章11節、49章10節、民数記24章17節、他）。

このように、四書と申命記史書とは相互に浸透し合うかたちで分かち難く結ばれている。したがって、仮に両者がまずはそれぞれ独立した史書として成立していたとしても、それらは最終的に匿名の史家によって天地創造からバビロニア捕囚にいたる切れ目のない

〈民族史〉として編纂しなおされたのである（以下、便宜上、創世記～民数記を「四書」、申命記～列王記を「申命記史書」と呼び、これらを編纂した史家は複数でもありうるが、「史家」で統一する）。この〈民族史〉がその基本的な姿をみせるのは、その末尾から推して、バビロニア捕囚というイスラエル民族の存亡の危機の時代であった。では、その全体を貫く基本的視座はどこにもとめられるであろうか。

まず、創世記冒頭（1～11章）におかれた、原初史と呼ばれる人類原初の神話群に注目してみよう。原初史は神による天地万物の創造をもってはじまる。人間はその最後に「神の似姿」に創造され、「地のすべてのものを支配する」存在として神の祝福を受けたのであった（創世記1章26節）。だが、これに続く物語群は、こうした創造世界の秩序が人間によって次々と破綻する模様を語り出す。「エデンの園」の物語では、「大地に仕える」（＝「大地を耕す」、同2章5。15節）ために大地の塵から形造られたアダムとその妻エバが「神のように賢く」なろうとして禁断の木の実を食べ、エデンの東に追放される。続いて、エデンの園を追放されたアダムとエバの二人の息子の間に兄弟殺害が起こり、殺害者カインは大地から疎外されて地上をさすらう。カインの末裔は町を建て、ここに人類の都市文明がはじまるが、ノアの時代、人類の悪が地上にはびこった。かくして神は大地に「洪水」を送り、人類と生き物を拭き去る。人間のゆえに大地が呪われたのである（同8章21節参照）。洪水後、箱船によって難を免れた「義人」ノアとその家族によって新しい時代が再開する。だが、農夫となって葡萄酒に酩酊したノアに対する「末息子」のおぞましい行為（物語はこれを明言しない）は、洪水後の人間世界にふたたび「呪い」と従属関係をもたらした（同9章0-27節）。その後、「都市と頂が点に届く塔」を建てようとして、人類は言語を混乱させられ、全地に散らされることになる（同11章1-9節）。これらの物語間にはいくつかの人類の「系図」が挿しはさまれる。それによって、イスラエル民族の始祖アブラハムがノアの祝福を得た息子セムの系統に、しかもその傍系に属することが示される。

九書は、このように、様々な神話伝承を用いて世界の開始から人類の起源と拡散へといたる原初の〈人類史〉をイスラエル〈民族史〉の冒頭に据える。これを〈民族史〉の序章として観察すると、そこに後の〈歴史〉で様々に展開する三つの神学的主題が素朴なかたちで表明されていることに気づかされよう。そのひとつは「罪と罰」である。天地創造に続く物語はいずれも、人間の犯した行為とそれに対する神の処罰を物語

るといふ点で共通する。禁断の木の実を食べたアダムとエバは園を追われ、弟を殺害したカインはさすらいの身とされる。地上に悪をはびこらせた人類には洪水が下され、塔を天まで届かせようとした人類は言語を乱され、全地に散らされる。だが、「罰」を下す神は「罰」を緩和する神でもある。エデンの園から追放するアダムとエバに「皮衣」を贈り、地上をさまようカインには「彼を見つける者が彼を撃つことのないように」とひとつの「しるし」を付す。また、洪水による全地の絶滅を決断しながら、「義人」ノアには「箱船」を建造させ、人類と生き物を救う。この「罰の緩和」が原初史のもうひとつの主題である。そして、なによりも、これらの物語に先立って、「産めよ、増えよ、地に満ちよ、地に満ちて、これを従わせよ」（創世記1章28節）と、神による人間への祝福が語られる。人間はいかにもあれ、このような神の祝福を受けた存在である。洪水後の新しい時代もまた、同じ祝福の言葉をもってはじまった。では、これら「罪と罰」「罰の緩和」「神の祝福」の三主題は続く〈民族史〉のなかで、どのように展開されてゆくであろうか。

（三）

「罪と罰」が申命記史書の基本的な歴史観のひとつであったことはよく知られている。「罪」は、この場合、申命記に明示される律法を基準とする。民はこの律法を遵守する限り、神ヤハウェの豊かな祝福にあずかるが、これに背くとき、呪われるのだ。なかでも申命記が厳しく禁じる異教の偶像崇拜はヤハウェの激しい怒りと処罰を招来する。その結果、民は敵の手に渡され、他国に投げ出されるであろう（申命記28～29章）。イスラエルはヤハウェのみを神として、その律法を遵守すべく、神ヤハウェと「契約」を結んだ「ヤハウェの民」だからである（申命記5章3節）。それゆえ、民の運命はこの「契約」を遵守できるかどうかにかかっている。土地取得後のイスラエルの民の〈歴史〉を振り返る申命記史書は、このような視点から、「士師時代」を次のように総括した。

彼らは自分達をエジプトの地から導き出した父祖たちの神ヤハウェを棄てて、他の神々、周囲の国々の神々に従い、これにひれ伏して、ヤハウェを怒らせた。（中略）ヤハウェの怒りはイスラエルに向かって燃え上がり、彼らを略奪者の手に渡し（中略）、周囲の敵の手に売り渡した。（士師記2章12-14節）

王国時代の悲劇もまた同様の「罪」の結果として説明されてゆく。ソロモン王の没後、北の10部族は王国を分裂させて北イスラエルを独立させた。申命記史書

は王国分裂の原因を、「ヤハウェの掟と契約」を破り、異教の神々崇拜にはしたソロモンの「罪」に見る(列王記上11章11節)。(歴史)にはたらくこのような「罪と罰」の原理は、王国時代、預言者の口を通して告知されることにより、より一層きわだたせられる。この場合も、後に北王国を樹立させることになるヤロブアムには、ソロモンの罪のゆえに「彼の手からから王国を裂いて取り上げ、10の部族をあなたに与える」と、預言者アヒヤからあらかじめ告げられる(列王記上11章31-33節)。その後、北王国では王権篡奪が繰り返されてゆくが、そこでも同じ手法が用いられてゆく(同14章10節、16章2-4節、他)。その北王国がアッシリアにより滅亡するのは前722年のことであった。

こうなったのは、イスラエルの子らが、彼らをエジプトの地から、エジプトの王ファラオの支配のもとから連れ上った彼らの神ヤハウェに対して罪を犯し、他の神々を畏れ敬い、ヤハウェがイスラエルの子らの前から追い払った諸国民の風習とイスラエルの王たちが作り上げた〔風習に〕従って歩んだゆえである。(列王記下17章7-8節)。

バビロニアによるユダ王国の滅亡の原因もこれと同様であった。とくに王マナセ時代の異教崇拜と民への迫害の「罪」がそうさせたのである。ここでも、まずは、匿名の預言者の次のような言葉がそれを鮮明に印象づける。

ユダの王マナセはこれらの忌むべきこと、彼以前にいたアモリ人の行ったあらゆること以上の悪(ラーア)を行い、その偶像によって、ユダにまで罪を犯させたがゆえ、それゆえに、イスラエルの神ヤハウェはこう言われた、「みよ、わたしはエルサレムとユダに災い(ラーア)をもたらす。(中略)わたしはわが嗣業の残りの者(ユダ)を見棄て、敵の手に渡す。彼らはそのすべての敵の餌食となり、略奪的となるであろう。なぜなら、彼らの先祖がエジプトを出た日から今日まで、彼らはわが目に悪(とみえること)を行い、わたしを怒らせてきたからである」。(同21章11-15節)。

申命記史書は、このように、ほぼ一貫して申命記に基づく「罪と罰」の原理によって民族の挫折の歴史を説明する。だが、必ずしもこれを機械的応報原理として(歴史)に導入したのではなかった。もしそうならば、イスラエルはとうの昔に消滅していたであろう。この民は、しかし、神ヤハウェに対する「罪」を繰り返しながら、なおその(歴史)を歩み続けた。その都度、「罰」が緩和されたのである。申命記史書がそう

した「罰の緩和」を動機づける仕方には、大きく二つの型がある。第一の型は、神ヤハウェの「憐れみ」による「罰」からの救いである。「士師時代」のイスラエルは、前に引用したように、その「罪」ゆえに神ヤハウェの怒りを招き、繰り返して敵の手に渡された。だが、ヤハウェは苦難に呻く民を「憐れみ」、救助者として士師を立ててこれを救うのである(士師記2章18節、他)。その民の罪を罰する神は、救いを求める民の叫びを聞き届け、民の「立ち帰り」を受け入れる「憐れみ」の神であった(同3章9、15節、他)。それゆえ、民がヤハウェの「憐れみ」を求めて「立ち帰る」ならば、「他国に投げ出される」民の運命でさえ転換されるであろう。神ヤハウェの「憐れみ」に基づく「立ち帰り」の教説は申命記に明示され(申命記4章25-31節、30章1-4節)、史書では、エルサレム神殿を建立してこれを奉獻するソロモン王の祈りのなかで、次のように繰り返される。

もし、彼らがあなたに向かって罪を犯し一罪を犯さない人間など一人もいないのです—、あなたがお怒りになって彼らを敵の前に引き渡し、人々が彼らを捕囚として遠くあるいは近くの敵の地に捕らえてゆくときに、彼らが捕囚となった地で自らを省み、彼らの囚われの地で立ち帰って、憐れみを求め、「われらは罪を犯し、咎を行い、邪悪となりました」と言い、彼らを捕らえた敵の地で、全心全霊をもってあなたに立ち帰り、あなたが父祖たちに与えた彼らの地と、あなたが選んだこの町と、あなたの名のために私が建てたこの神殿の方に向かって祈るならば、あなたはあなたの住まいである天で彼らの祈りと願いを聞き届け、彼らの審きを果たしてください。(列王記上8章46-49節)

この祈りは、いうまでもなく、これを編纂した史家の祈りである。史家はこれをもって、民の運命の転換する「憐れみの神」ヤハウェへの「立ち帰り」を「罪」のゆえに故国を失った捕囚の同胞に喚起しようとした。そういう意味で、かつてH・W・ヴォルフが論じたように、「立ち帰り」は申命記史家の明確なケーリュグマのひとつであったことはまちがいない。

第二の型はヤハウェの「約束」に基づく「罰の緩和」である。すでに触れたように、王国の分裂は異教の神々に仕えたソロモンの「罪」の結果として説明されたが、本来ならば、そうした異教崇拜は在世中のソロモンから王権を失わせるほどに重大な「罪」であった。だが、実際には、王国分裂はソロモンの子レハブアムの時代に起こり、ソロモンの王位はユダ王国に引き継がれて

ゆく。「罰」が緩和されたのである。史家はこれを預言者アヒヤに「わたし(=ヤハウエ)が選んだわが僕ダビデのゆえに」と説明させている(列王記上11章34節)。ダビデは神に選ばれ、王朝の永続を約束された王である(サムエル記下7章8-16節)。それは「永遠の祝福」(同7章29節)とも「永遠の契約」(同23章5節)とも呼ばれている。「ダビデのゆえに」とは「この約束のゆえに」という意味だ。ソロモン以後も、王たちの「罪」にも拘わらず、「ダビデのゆえに」ダビデ王朝は継続した、と史家は繰り返す(列王記上15章4節、同下8章19節、他)。だが、このユダ王国もついにはバビロニア軍の攻撃にあえなく滅亡した。史家はこの民族の破局をイスラエルの度重なる罪に対する神の審判(サムエル記12章25節、列王記下17章19-20節)と受けとめ、すでに触れたように、直接の原因をマナセ時代の王とユダの民の「罪」に帰したが、同時に、史書の末尾に捕囚地における王イエホヤキンの名誉回復の記事を付すことによって、「ダビデのゆえに」その王朝の再興の希望が完全には失せたのではないことを読者に暗示した。

四書における「罪と罰」の主題化は、このような申命記史書の場合とは趣を異にする。父祖たちの物語では、「悪徳の町」ソドムとゴモラ滅亡の記事(18章20節~19章29節)に「罪と罰」の主題がみられるに過ぎない。預言者たちもしばしば言及する古い伝承を踏まえたこの物語には、アブラハムが甥の住むソドムの審判回避を願って「義人と悪人とを一緒になさるのか」と神ヤハウエに迫る場面に、「罪と罰」をめぐる神義論的問題が興味深く提起されているが、物語自体はアブラハムの生涯に起きた一つの逸話にとどめられる。アブラハム、イサク、ヤコブと三代にわたる父祖の物語の主題は、むしろ、神ヤハウエによる父祖への子孫増加と土地授与の約束である(創世記13章15-16節、26章3-4節、28章13-14節、他)。父祖の物語で繰り返されるこの約束が原初史における人間への祝福(「産めよ、増えよ、地に満ちよ、地に満ちて、これを従わせよ」)の特殊なかたちであることはいうまでもない。そしてそれは「契約」として定式化された(創世記15章18節、17章13節「永遠の契約」)。父祖たちは、人間的な醜さや弱さをひきずりながらも、この祝福の約束に支えられて潜在的な生存の危機を生き抜く牧羊者として描かれる。〈民族史〉内部では、子孫増加の約束はエジプトで「おびただしく数を増した」ことによって、また土地授与の約束はヨシュアのもとでカナンの土地を取得することによって実現する(出エジプト記1章7節、ヨシュア記21章43節、他)が、これら

の約束はそこで完結したのではなかった。父祖たちへの約束は、申命記4章31節やレビ記26章42節が明言するように、「立ち帰る」捕囚の民のために保持され続ける「永遠の契約」であった。

エジプトからの解放の物語においても、エジプトに下される災厄を別にすれば、ことさら「罪と罰」が主題化されることはない。エジプトにおける奴隷の苦難は、数を増すこの民をおそれたエジプト王の一方的な仕打ちであって、民の「罪」の結果とはみられていない。また、神がモーセを遣わしてこの民を奴隷から解放するのは、その救いを求める叫びを聞いて、父祖たちへの「契約を想起した」からである(出エジプト記2章23-24節、他)。モーセの召命記事に繰り返される「あなた(がた)の父祖の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」(同3章6、15、16節、他)という表現にも同様のことが含意されている。つまり、かの「海の奇蹟」で最高潮に達する出エジプトの物語は、M・ノートが明らかにしたように、伝承としては民族の最古の共有財に遡るとしても、今日に残る〈民族史〉においては、父祖たちに与えられた「約束と実現」という枠組みの中に位置づけられている。父祖たちへの約束と同じく、この物語がバビロニア捕囚民の間で捕囚からの解放と重ね合わせられたであろうことは、捕囚帰還を「第二の出エジプト」として描く捕囚期の預言からも明かである(イザヤ書43章16-20節)。

それに対して、出エジプト後の荒野の時代は、一方では、モーセを通して律法が授けられ、「ヤハウエの民」として歩みはじめるイスラエルの原点であったが、他方では、不平と反抗を重ねる民に繰り返し「罰」としての災厄が下されるという意味で、後のイスラエルが繰り返す「罪と罰」の〈歴史〉の縮図として描き出されているようにみえる(出エジプト記32章、民数記11章以下)。その際、「罰の緩和」は、主として、罪の赦しや救いを願うモーセのとりなしの祈りによる。だが、度重なるモーセのとりなしにも拘わらず不満と反抗を重ね続けた出エジプトの民は、四〇年にわたる荒野の生活を強いられ、モーセの後継者ヨシュア(とカレブ)を除いて、すべて荒野で死に絶える(民数記32章10-13節、他)。ヨシュアの指揮の下、約束の地に入り、あらためて「契約」を結ぶのは次世代の者たちである(ヨシュア記5章6-7節、24章25節)。荒野における民の不平と反抗の物語が「罪と罰」および「罪の緩和」という視点からまとめられたバビロニア捕囚期、もう一人の預言者エゼキエルは荒野における先祖たちの反抗を亡国と捕囚の境涯を自らに招いた民の「罪」の原型とみた(エゼキエル書20章7-29節)。

彼も捕囚からの解放を「第二の出エジプト」として預言するが、その際、荒野の反抗を同胞への強い警告としてこれに加えたのである（同20章33-38節）。

このようにみえてくると、九書の長大なイスラエル（民族史）は、全体として、冒頭の原初史に提示された「神の祝福」「罪と罰」「罪の緩和」という三つの主題を様々な変奏させながら、各時代をまとめあげた神学的（歴史）であることがわかる。なるほど、原初の時代からバビロニア捕囚まで、民族の様々な歴史伝承は直線的な時間軸に沿って整序されている。様々なかたちで導入される年数によって各時代の長さも明示される。だが、その主眼は、年数によって計測される直線的な時間のなかに（民族史）を形成する各時代を定位することでも、太古の起源から現在へといたる直線的な時の経過のなかで各時代を鳥瞰することでもなかった。史家は、むしろ、明確な仕方で各時代を区分し、各時代がそれぞれの仕方で神と切り結ばれていることを示そうとする。時代区分には、系図を用いる原初史を別にすれば、ほぼ共通して指導的人物の死とそれに先立つ「告別の辞」が用いられている（ヤコブ、モーセ、ヨシュア、サムエル、ダビデ）。そして、神と結ばれる「契約」が各時代の神との関係の特徴づける。

原初史では、洪水後、神は人間と自然と間に「永遠の契約」を立て、自然秩序の存続を保証する（創世記9章9-16節）。父祖たちの時代、子孫増加と土地授与の約束を主な内容とする「契約」がアブラハムとの間で結ばれる（同15章18節、17章1-14節）。出エジプトの民がシナイ山でヤハウェと結ぶ「契約」は、この「ヤハウェの民」による律法遵守を要件とする（出エジプト記24章3-8節、34章10-27節）。出エジプトの民は、さらに、モアブの地でもうひとつの「契約」を結ぶことになるが、それは「契約違反」に対するヤハウェの「怒り」と「呪い」をより鮮明に打ち出すためであった（申命記28章69節）。土地取得後に結ばれる「シケム契約」は、ヤハウェのみの崇拜を民に誓わせる（ヨシュア記24章5-27節）。それは申命記を踏まえた「シナイ契約」の反復といってよく、後のヨシヤ王時代の「契約締結」（列王記下23章3節）に連なってゆく。「士師時代」だけは、「契約」を破った民にヤハウェの怒りが下された時代とみなされ（士師記2章20節）、「契約締結」の記事はない。王国時代には、預言者ナタンを通して、ダビデ王朝永続の約束が与えられる（サムエル記下7章5-16節）。ここに「契約」という術語は用いられないが、王朝永続の約束は詩篇89篇や132篇では「ダビデとの契約」と明言され、ダビデ自身これを「永遠の契約」と呼ぶ（サムエル記下

23章5節）。さらに、ダビデとヨヤダの即位の記事には、王位はヤハウェの前で結ばれる王と民との「契約」に基づく、との観念が顔を覗かせる（サムエル記下5章3節、列王記下11章17節）。

このように、各時代は「契約」によって神と切り結ばれる。それらは、しかも、過ぎ去った一回的な出来事ではなかった。

われらの神ヤハウェはホレブ（＝シナイ）でわれらと契約を結んだ。ヤハウェこの契約を結んだのは、われらの先祖たちとはなく、われら、今日ここに居るわれら、今日のわれらのすべてとである。（申命記5章2-3節）

あなたたちは、今日、すべてあなたたちの神ヤハウェの前に立っている。（中略）あなたの神ヤハウェが、今日、あなたと結ばれたあなたの神ヤハウェの契約とその誓約に、あなたが入るため、彼があなたを彼の民として立たせ、彼があなたの神となるためである。それは、彼があなたに語り、あなたの父祖たち、アブラハム、イサク、ヤコブに誓った通りである。（29章13-14節）

ここでは、「契約」の締結が「今日」行われる。それは、物語の時間の上では、出エジプトの民の「今日」である。しかし、それが読み手の現在と重ねられていることは、いうまでもない。こうして、それぞれ「契約」に基礎づけられた各時代は長い時間の経過をとりこえて、読み手の現在と直結する。現在からの時間の距離に関わりなく、過去が現在に侵入するのである。子孫増加と土地授与の約束に支えられて潜在的な生存の危機を生きる父祖たちの時代が、苦難のなかで神ヤハウェに救いを叫び求めるエジプトの奴隷時代が、「エジプトの肉鍋」を懐かしんでモーセに反抗する荒野時代が、ヤハウェのみに仕えたと誓いながら、異教の神々に惹かれて敵の手に渡される「士師時代」が、ダビデ王朝永続の約束と王たちの「罪」のはざまで揺れた王国時代が、それぞれの仕方で捕囚の民の現在に凝縮する。こうして、民族の過去の各時代が現在の「出来事」となり、捕囚の民はヤハウェの「契約の民」としての理想と「罪」ゆえに苦難を負う現実とに向き合わされるのだ。これを「歴史の現在化」と呼ぶとすれば、九書としてまとめ上げられた（民族史）の主眼はこの「歴史の現在化」にあったように思われる。そして、そこから「立ち帰り」をはじめとする数々の使信が立ち現れるのである。

「母胎文学」の構想

——中国の恋愛文学を手がかりに——

川合 康三

一 はじめに

私たちの前には、膨大な量にのぼる、しかし有限の文学作品が遺されている。とはいえ、どの作品も均質に受け止めているわけではない。全体に対する漠然とした見取り図が暗黙のうちに伝えられ、それに従って作品の蓄積に向かい合っている。さらにこの百年には「文学史」という観念が定着し、過去の文学に対してより明確な秩序付けが行われてきた。過去の人々の見方に導かれて、私たちは過去の作品に接しているのである。このような文学史的な枠組みというものがないとすれば、無数に近い作品群を前にして当惑するほかないだろう。

文学史的な枠組みは私たちが古典文学を享受する際の認識の手だてとなっているとともに、一方では私たちの受容のありかたを規制する働きもしている。用意された見方から離れて文学を把握しようとするとは、はなはだ困難なのだ。そもそも今日見ることのできる作品そのものが、過去の人々の無言の選別を経てのこっているものであるから、過去の或る時点において「文学」がいかなる様相を備えていたかを知ることには至難といわねばならない。

しかしながら、現在見られる作品だけに向かい合っても、そこに感知しうるわずかな痕跡を通して、その背後に存在したであろう文学の全体像を想像してみることは、或る程度可能ではないか。今、中国の恋愛文学を取り上げて、今日では直接見ることができない文学の様相を思い描いてみたい。

二 恋愛文学の貧困

中国の古典文学に恋愛の要素が乏しいことは、広く認められている。早い時期にそれを指摘した一人は、本居宣長（一七三〇—一八〇一）であろう。その『玉勝間』十の巻の「性情の切なること夫婦の間にしくはなしといへる漢人の詞〔六一四〕」の条に言う、

から人明の何仲黙といへるが言にいはく、夫詩本性情之發者也、其切而易見者、莫如夫婦之間、是以三百篇、首于雉鳴、六義首于風、而漢魏之作者、義闕君臣朋友、辭必托諸夫婦、以宣鬱而達情焉、其旨遠矣、由是觀之、少陵之詩、博涉世故、出於夫婦者常少、而風人之義或缺。（引用者による大意：いったい詩とはもともと性情を外にあらわしたものである。性情のなかでも切実でわかりやすいのは、夫婦の間の思いほどのものはない。そのために『詩経』では（夫婦の感情を唱った）「關雎」を冒頭に置き、六義のなかでも（夫婦の感情を唱った詩篇が集まる）「国風」が最初に位置するのである。そして漢魏の詩人たちは、君臣や朋友の関係において欠如が生じると、それを夫婦の関係に託して、鬱屈を吐きだし思いを伝えたのであって、その意義は深いものがある。このことから考えると、杜甫の詩は、世間の事柄には広く及んでいるものの、夫婦の関係から発するものは少なく、詩経の意義に欠けるものがある。）といへり、これまことにさること也、然れどもその戀の情を、たゞ君臣朋友などの間の、他事を風すにのみ託へいひて、たゞにみづから思ふ戀の詩なきは、いかにぞや、もし他事を風すにだに、よく其人を感じしうるばかり、情のふかくかゝらむ事ならむには、みづからの、その思ひをのべたる詩も、か

ならずおほくあるべきわざなるに、それなくては、性情をのぶるわざとはいひがたかるべし、これをおもへば、詩に、みづからの戀の詩のなきは、かの國人のくせにて、たゞうはべをかざりて、を、しく見せて、まことの心の、め、しきをば、いひいでず、つゝみかくしたる物にこそ有けれ、皇國の歌の、戀のおほきぞ、まことに性情をのぶる道には有ける、⁽¹⁾

本居宣長が引いているのは、何景明（一四八三—一五二一）「明月篇序」（『大復集』巻一四）であるが、何景明が「夫婦」と言ったものを、宣長が「恋の情」と言い換えているところにも、すでに中国と日本との間のずれが見える。つまり、中国では男女の間の愛情を夫婦の間の愛情に限定されているのである。夫婦という人間関係は社会全体の秩序の基本となるものであり、夫婦間の愛情は社会秩序を維持する上でも肯定される。それに限定して表現されるのが、中国における男女関係の表出の特徴であった。

毛詩大序以来の、詩は心の思いを外に表したものとすることを受けて、夫婦（男女）の間の感情ほど真率なものはないという何景明、それに宣長は同意しながらも、その感情に君臣朋友の関係を託すばかりで、恋そのものを唱う詩が少ないのはどういうわけだろうかと疑問を呈している。そして恋の歌の有無こそ中国と日本の詩歌の違いであると指摘している。

何景明が「夫婦の間」の「性情」といい、宣長が「恋の情」というもの、そうした感情を中心とする文学を私たちは「恋愛文学」と呼んでいるが、何景明も宣長もその感情を真率で切実なものとして述べていることは、恋愛文学に対する誤解を招く恐れがある。恋愛文学とは決して個々の人の恋愛体験に基づき、実際の恋愛感情が表出されたものではないことを確認しておかねばならない。そうした個人的な、実際の体験や感情が皆無とはいえないにしても、一般には恋というものの心のかたちを文藝という器のなかであらわしたもののなだ。

中国に恋の歌が欠如していることは、西欧人にも指摘されている。吉川幸次郎「中国文学入門」では、Amy Lowell, Florence Ayscough «Fir Flower Tablets»の序文を引いて、「西洋ならば恋愛に傾ける感情の燃焼を中国では friendship 友情に傾ける」と述べている⁽²⁾。

ここで気付くのは、中国の文学に恋愛文学が不毛であるという指摘が、日本人や西欧人によってなされていることだ。中国の伝統文学のなかにどっぷり浸っていると、それはあまりにも自明のことであって、敢えて指摘することもない。その文化圏の外に位置して初

めてその事実に気付く。このことはまた、日本でも西欧でも、文学のなかで恋愛の要素が大きな部分を占めていることを示してもいる。

中国文学において恋愛文学が乏しいことは、今では広く認められているといつてよいが、どこの文化圏においても文学の重要な部分を占めているはずの恋愛が、中国の文学だけがなぜ貧困なのだろうか。

他の文化圏の文学と較べた際、中国古典文学の際立った特徴として挙げられるべきは、文学における道徳性と政治性の優越性である。文学が道徳や政治にとって有益なものであることが求められ、そしてまた文学自体も道徳的、政治的であることが要求される。文学にそのような性格が濃厚であるのは、古典文学が士大夫によって担われていたからにはほかならない。士大夫を支える儒家の考えでは、文学も社会・文化全体の儒家的な秩序を構成する一部でなければならなかった。儒家思想は一人の人間の内部においては道徳的に高められた人格を獲得することを求め、外に対してはどのようにして築かれた人格を政治の場において発揮し、広く人々を教化することを求めた。道徳性と政治性は一人の人間において表裏を成すべき特質であった。そうして文学もまた道徳性と政治性の両面を備えるべきであると考えられたのである。一方、恋愛というものは、もともと極めて個人的、私的な感情であり、政治性とは関わらない。また恋愛は本来、非倫理的な、ないしは反倫理的な性格を帯びている。夫婦の間の愛情は、これも人間にとって大切な愛情の一つには違いないが、恋愛とは異質なものである。恋愛が倫理と背馳し、政治とは対極にある私的な感情を本質とするならば、倫理的、政治的であるべき古典文学の性格にそぐわないことは当然であろう。したがって、中国文学に恋愛の要素が乏しいというこれまでの指摘は、儒家思想を根幹とする士大夫の文学にとっては、確かに当てはまるものである。

士大夫の担う正統的文学が、文化・社会全体を支配する秩序に支配されていたことを示す、もう一つの指標は、中国古典文学には女性の文学者がきわめて少ないということだ。これは日本の古典文学と比べてみると、対比はあまりにも鮮やかである。日本の文学の歴史からもし女性を排除したならば、日本文学は極めて貧しいものになってしまう。日本ではあらゆる面において古くから中国の影響を受け、文学においても中国の古典文学に多くを学んできた。にもかかわらず、女性作家の有無という彼我の対照はどうして生まれたのだろうか。中国では政治・文化をはじめとしてあらゆる

る領域を士大夫である男性が支配し、文学もその例外でなかった。文学を成り立たせている原理と社会を成立させている原理が一致していたのである。日本でも政治の世界では男性が支配していたに違いないが、それにもかかわらず、文学はそれとは別の原理が働く場であった。そのために女性の文学者が輩出することになった。それはまた日本文学の性格を恋愛の色彩に染め、政治性を希薄にすることにもなった。丸谷才一氏に『恋と女の日本文学史』と題した書物があるが、「恋」と「女」こそ日本文学を成り立たせている二つの重要な要素であり、それは中国の文学とみごとな対照をなしている。

このように中国古典文学に恋愛の要素が乏しいことは十分に納得がいくのだが、しかしそれは士大夫の文学に限ってのことではないか。文学の範囲を広げ、いわゆる俗文学まで含めてみれば、中国の文学にも恋愛はおびただしく存在している。恋愛は中国においてもやはり文学と切り離せない重要な要素ではないだろうか。戯曲・白話小説、さらに民間の歌謡など、広く文藝全体を一瞥してみれば、恋愛の要素は他の文化圏と何ら変わるところなく、豊富に存在している。いわゆる俗文学は近世以後のものしか見られないが、それはのこっていないだけであって、中世以前に俗間の文藝がなかったはずはない。おそらくそこにも、近世以後と同じように豊饒な恋愛文学があったのではないかと思わざるをえない。恋愛文学の貧困という特徴は、士大夫の文学に限定されなければならない。

三 「寄託」という表現手法

中国の正統的文学が男女の情愛を取り上げることを忌避するものであるならば、そこにもう一つの疑問が生まれる。何景明も触れていたような「寄託」の手法がなぜ用いられるのかということだ。君臣関係における忠、朋友関係における信、それらは儒家の重要な徳目であって、それを表明するのになんら遠慮することはないはずであり、むしろそれをこそ文学の主題として直接取り上げるべきではないか。そうであるはずなのになぜ言葉の表面で男女関係を述べ、君臣朋友の関係の方は隠されたもう一つの意味としてそこに籠める、いわゆる寄託という表現手法が通行しているのだろうか。

一つの回答として想定されるのは、『詩経』『楚辭』以来の解釈の伝統が詩のありかたを決定したということであろう。『詩経』、ことにその国風は本来が民歌であったためにとりわけ恋の歌が多いが、そうした歌に

儒家的な解釈を加えられることによって詩の經典となりえた。『詩経』は儒家の経書として文学の世界に君臨しながら、はなはだ逆説的なことに、中国の正統的文学のなかで唯一、儒家の制約を免れている詩歌でもある。もし儒家的な解釈が施されなかったとしたら、詩経の詩篇はつとに湮滅していたことだろう。作品が一つひとつ儒家思想に基づいて意義付けられることによって、今日まで失われることなく伝えられてきたのである。『詩経』を詩の規範とする文学観が支配するなかにあっては、『詩経』がそうであるように、詩とは表面で男女のことを唱っても、そこにもう一つの意味を籠めるものだと認識されたということは十分に考えられる。しかし果たしてそれだけだろうか。

一つの例を挙げてこの問題を考えてみたい。張籍(七六八-八三〇撰)の「節婦吟」は樂府作者として知られる張籍の作品のなかでもとりわけ名高い一篇に数えられる。

君知妾有夫	君は妾に夫有るを知るも
贈妾雙明珠	妾に雙明珠を贈る
感君總綿意	君の總綿の意に感じ
繫在紅羅襦	繫ぎて紅羅襦に在り
妾家高樓連苑起	妾が家は高樓 苑に連なりて起ち
良人執戟明光裏	良人は戟を執る 明光の裏
知君用心如日月	君が心を用うること日月の如くなるを知るも
事夫誓擬同生死	夫に事えて誓いて生死を共にせんと擬す
還君明珠雙淚垂	君に明珠を還せば雙淚垂る
何不相逢未嫁時	何ぞ未だ嫁がざりし時に相い逢わざる

一見して、物語性の強い詩であることがわかる。一人の女性が男性から恋慕され、その思いに動かされながらも夫有る身であることを述べて誘いを断る、そんな筋書きがこの詩を構成している。古い樂府「陌上桑」のなかで羅敷が誘惑を拒絶するのに夫の立派さを列挙していたように、ここでも夫が顯職にあることを言い立てて拒否の理由としている。ただ、羅敷はきっぱりと拒絶するのに対して、この女性は何やらまだ未練がのこるかの口振りで唱われている。羅敷の拒絶には貞節という以上に、そこにかがわれる明快な気立てが彼女の人物形象を魅力的なものにしているが、この樂府の女性は詩に唱われている態度を見ると、詩題にいうような節婦とも思われぬし、詩全体が物語の結構を説くのにかまけて、女性としての目鼻立ち、人間と

しての個性は浮かび上がってこないように見える。

作品のできばえは措くとして、この詩が表層では有夫の女性の恋愛を物語化している一方、その裏にもう一つの内容を含んでいることは、実は詩題に明示されている。『楽府詩集』巻九五「新題楽府」、及び『唐張司業詩集』（明・正徳十年（一五一五）序刊本、『四部叢刊』所収）巻一では「節婦吟」とだけ題しているものの、それ以外では『唐文粹』巻一二「詩・貞節」、『唐詩紀事』巻三四、いずれも「節婦吟寄東平李司空」と題し、さらに『全唐詩』巻三八二では「節婦吟寄東平李司空師道」と題している。すなわち李師道の誘いを断る詩であることが明らかなのである。そうした背景をもつ詩と知れば、この詩の恋愛詩としての不自然さも納得できる。つまりこの詩は恋愛詩のかたちを借りて、君臣の関係を男女の関係に置き換えて唱ったものなのである。

男女の関係を唱いながらそこに君臣の関係が籠められているにしても、男女の関係は虚構であって、その裏面の君臣の関係は事実に基づいていると単純に決めることもまたできない。まして作者と詩題の人名に直接結びつけて、これは張籍が李師道から配下に加わらないかという誘いを受けてそれを断った詩であるとみなすこともできない。張籍と李師道が接触した形跡は今のこる伝記資料にうかがうことができないし、張籍は李師道から誘われるほど大きな存在だったとも思われぬ。個々の人物に直結して事実と考えるよりも、ここにもう一つの物語があったと見なすべきではないか。李師道といえば祖父の李正己から六十年にわたって河南道を占拠した藩鎮であって、元和十年の武元衡暗殺事件では影の主犯とされる、朝廷と敵対した人物である。李師道の配下には文人も見えないし、またそれを求めたとも思われぬ。張籍ならずとも誰か文人が実際に李師道の誘いを受け、それを断った詩と考える必要もない。詩題に「寄東平李司空（師道）」の語が添えられていたにしても、個々の人物をあてはめるよりも、朝廷と藩鎮という二つの権力を挙げて朝廷への忠誠心を確認しようとする詩と見て差し支えないだろう。宋蜀本『張文昌文集』四巻（『統古逸叢書』所収）にはこの詩が含まれていないことも、確実に張籍の作とは信じきれないものをのこしている。

具体的な作者や作中の主人公が誰であるかは問う必要がないにしても、詩が唐王朝への忠誠とそれに敵対する勢力への拒絶を語ろうとしているものならば、なぜそれを直接に述べずにこのような男女関係を借りるのだろうか。それには文藝としての本質的な要求がまず作用したものと考えたい。何を述べるかという作品

の内容については、士大夫の文学には明確な規定があったにしても、それが文藝である限り、言うべき内容をそのまま伝達したのでは文藝たりえない。ほかの表現様式ではなく、詩歌という様式を用いたこと自体が、主張や意見の直接の表明を意図するものではないことを示している。

詩歌という様式を用いた時に、このように男女関係が表層にあらわれるということは、詩歌という文藝がそのようなものであったからではないか。伝達すべき内容は言葉の裏面に寄託されたもう一つの意味の方であるにしても、作品を文学たらしめているのは、男女の恋愛関係を唱った表層の方であり、男女の恋愛関係を唱うことこそが本来の文学の姿だったのではないか。孔子が「三千余篇」の詩から「礼儀に施すべきを取」って三百篇を編んだという、いわゆる孔子刪詩の説（『史記』巻四七「孔子世家」）は、一つの示唆を与える。この通りだとしたら、三百篇の背後には「礼儀に施す」べからざる大量の詩篇が存在していたことになる。それが事実であるか否かは別として、ここから一つの考え方が生まれる。今日のこされている文学作品は、儒家の理念に合致するとみなされたものに限られ、その背後にはさらに膨大な作品群が控え、それが文藝としての様式を決定していたのではないかと。背後に存在していたであろう文学の全体をいま仮に「母胎文学」と呼ぶことにしよう。寄託の手法が普遍的にみられるのは、母胎文学においては恋愛が中国においても他の文化圏と同様に優勢を占めていて、それを儒家的に意義付けした作品がのこったと考えれば、君臣の関係を男女の関係になぞらえる寄託の表現手法が支配することも納得できよう。

四 友情のかたち

西欧の研究者が指摘していた、恋愛の欠如とそれに変わる友情、つまり男どうしの愛情、そこにも同じような事態が作用しているのではないかと。中国の文学には恋愛はない、その代わりにあるのが友情の文学だ、という図式は、恋愛と友情を別のものと捉えているが、恋愛感情をもとにしながらそれを同性間の愛情に組み替えたもの、それが友情の詩となったと考えられないだろうか。恋愛の詩も友情の詩にすり替わることによって、信とか義とかいった儒家の徳目をそこに添えることができるのである。もともとは男女の愛情を唱う文学が根底にあり、その様式に基づいて男どうしの友情を唱う文学が、儒家の規範にかなうものとして認知され、友情の文学というものが成立した——そう考え

てみたいのは、友情とはいえ、そこには男女の愛情とほとんど変わることのない情感が流れているからである。

次の詩を見てみよう。

不相見 相い見ず
不相見來久 相い見ざる來り久し
日日泉水頭 日日 泉水の頭
常憶同攜手 常に憶う 共に手を攜えしを
攜手本同心 手を攜えて本もと心を同じくす
復歎忽分襟 復た歎く 忽ち襟を分かちしを
相憶今如此 相い憶いて今此くの如し
相思深不深 相い思うこと深きや深からずや

この詩だけ読めば、別れてしまった異性を追憶し、なおも思慕しつつけている思いを唱っていると捉えるのが自然ではないか。ところが、これは王維の「裴迪に贈る」と題された詩なのである⁽³⁾。詩題の異同については宋蜀本、述古堂本のように「雜言」の二字を加えているものがあるだけで、大きな違いはない。詩題を見て初めて「友情」を唱った詩であると理解されることになる。それにしてもこれはほとんど情歌そのままであり、王維には「相思」「雜詩三首」など、民歌風の恋の歌もあるが、戯れにそうした口振りを使って裴迪に贈ったものであるとも考えられる。

韋應物の「秋夜寄丘二十二員外」詩（『韋應物集校注』卷三⁽⁴⁾）の方は、友人への思いを唱った詩としてより洗練されている。

懷君屬秋夜 君を懷うて秋夜に屬し
散步詠涼天 散歩して涼天に詠ず
山空松子落 山空しくして松子落ち
幽人應未眠 幽人 應に未だ眠らざるべし

丘員外は丘丹を指し、丘丹が和した詩ものこっている。誰から誰に寄せた詩であるか、詩題やほかの作品によって明らかである。詩本文だけを見ても、秋の夜の静寂な境地を味わっている士人どうしの関係を述べていることははっきりしている。前半二句を作者、後半二句を遠くにいる丘丹のことを想像したものとする解釈が行われているが、静謐の中に「松子」の落ちる音を聞いたのは作者の方ではないだろうか。その一つの物音をきっかけとして、同じようにその音を聞いているであろう、遠くの山中に住む友人へと思いが誘われたのだ、と。とすれば、「松子落」は二つの空間を結ぶ契機となっている。こうした工夫がこの詩を士人

間の思いを唱う洗練された抒情詩としているが、このような「友情」詩の根底にも、眠れないまま過ぎていく長い孤独な秋の夜、同一の時間のなかで別の空間にいる人を思うという構造は、本来異性を思う詩のものではなかっただろうか。

中国に友情を唱った文学が質量ともに重要な要素を占めていることは確かであり、それは中国文学の特質の一つとして挙げられなければならないだろうが、友情の文学も恋愛感情を唱う文学を基盤として、そこから発し、かたちを変え、士大夫の人間関係を反映するものとして磨き上げられたものではなかっただろうか。

五 「母胎文学」の痕跡

1 中国のアルバ

寄託の手法、男性間の友情、つまりは儒家の文学理念に合致しうる文学、それを我々は士大夫の文学として見ているのだが、その背後に存在していたと推測される、もっと大きな文学、儒家的理念に束縛されない自由で豊饒な文学、仮に「母胎文学」と呼んだもの、それが存在していたとすれば、「母胎文学」の痕跡は士大夫の文学のなかにのこされていないだろうか。ここでは洋の東西を問わず恋愛文学のなかに普遍的に見られる一つの様式をめぐって、それが士大夫の文学のなかにも認められないか、探してみる。

西欧の恋愛文学、日本の恋愛文学のなかには、共通する一つの様式が定着している。西欧ではそれを alba と呼び、日本ではそれを「きぬぎぬ」と称している（「きぬぎぬ」は「後朝」と漢字表記されるが、これは日本人の当て字である）。筆者はかつて alba やきぬぎぬと同じものが中国にも存在していることを論じたことがある⁽⁵⁾、本稿では母胎文学が士大夫の文学に痕跡をのこしている一つの例として再度取り上げてみたい。

alba とはどのようなものか、Jonathan Saville “The Mediaval Erotic Alba—structure as meaning” (Columbia University Press, 1972) では次のように説明している。

二人の恋人たち——騎士と、その妻ではない高貴な女性——が彼女の部屋のベッドに横になって、恋に陶酔した夜を楽しんでいる。突然、二人の歓びは中断される。夜明けが、小鳥たちの歌や城壁から響き渡る城の見張り人の声によって告げられ、夜明けの到来が恋の夜を終わらせてしまう。恋人たち、ことに貴婦人の方が不服を唱える。彼らは見張り人に小言をいい、太陽を呪い、朝がすぐ近くに来ていることを否定する。

しかし結局、二人は屈服しなくてはならない。別れの悲しみと涙にくれて、そしてじきに再会することを約束して、二人は別れる。騎士は外の世界へ出ていく。貴婦人は苦悶と切望を抱いたまま、あとにのこされる。

ここで恋人たちに朝の到来を告げるもの、つまりは別れの時が迫っていることを伝えるものとして、小鳥と見張り人が登場していることに注意しておこう。見張り人は watcher であるが、それは二つの意味があり、時間を告げながら城内を警備して歩く男と、恋人たちが密会を守るために戸口に置いた下僕などの見張り役であることもある。そして日本でも中国でも朝を告げるものとして鳥は共通の役割をもってきぬぎぬの歌に登場しているのである。

中国における alba を初めて捜求したのは、Arthur Waley である。Waley は世界各地の alba を集めて一書を成した Arthur T.Hatto 編“EOS An Enquiry into the Theme of Lover's Meeting and Partings at Dawn in Poetry” (The Hague, 1965) のなかの中国の部分を担当し、『詩経』から二十世紀の民歌までの詩歌から九首の詩を挙げている。『詩経』のなかでは鄭風「女曰鷄鳴」と齊風「鷄鳴」の二篇が典型的な alba として引いているが、鄭風「風雨」をそこに加えてもいいかもしれない。さらには漢の楽府「有所思」にも、夜明けを別れの時間とし、且つ二人の関係が夜明けとともに周囲の人々に知れ渡ってしまうという恐れが唱われているところは、alba を思わせるところがある。しかし西欧の alba、日本の「後朝」に共通する、alba を特徴づけるモチーフ (cock-motif) はそれらにはまだ見えない。

cock-motif は alba の歌謡文藝としての性格をよく示すもので、朝の到来を告げる鳥は恋人たちの逢瀬を断ち切ってしまう。そこから鳥を憎むべきものとみなし、さらに二つの類型が生まれている。一つは憎らしい鳥はさらに憎らしいことに夜中のうちから朝が来たと鳴きたてて二人を別れさせてしまう、というもの。もう一つは、別れを促す鳥は追い払ったり殺したりして、朝が来ないようにしていつまでも逢瀬を楽しもうというものである。西欧・日本の詩歌に見えるこの類型は、中国では南朝の楽府、呉歌と西曲に明瞭なかたちをとって出現している。呉歌の「讀曲歌」八十九首(『樂府詩集』卷四六)、その第五十五首に言う、

打殺長鳴鷄 長鳴鷄を打ち殺し
彈去烏白鳥 烏白鳥を弾じ去らん

願得連冥不復曙 願わくは得ん 冥を連ねて復た曙
けず
一年都一曉 一年都べて一曉なるを

朝の到来、別れの時を告げる「長鳴鷄」「烏白鳥」を打ったり撃ったりして、いつまでも夜が続くようにと願う、典型的な alba の歌である。恋人どうしがいつまでも逢瀬を楽しみたいという希求をいうのに、夜が明けてほしくない、夜が明けないために朝を告げる鳥をこの世からなくしてしまいたい、という大げさな発想が世界各地の alba に共通するのである。もちろんこうした大げさな発想をすること自体、実際の恋の体験のなかから生まれた詩ではなく、歌謡文藝としての恋の世界であることを示している。

西曲に属する「烏夜啼」(『樂府詩集』卷四七) 八首之四に言う、

可憐烏白鳥 憐れむべし烏白鳥
強言知天曙 強いて言う天の曙くるを知ると
無故三更啼 故無くして三更に啼き
歡子冒闇去 歡子 闇を冒して去る

カラスが逢瀬を中断するというモチーフである。憎らしい鳥は夜明けでもないのに朝だと鳴き立てていじわるをするという発想は alba の様式の一つである。

cock-motif は見られないが、やはり alba に属すると思われる詩は、ほかにも「讀曲歌」其六三(『樂府詩集』卷四六)に見える。

百憶却欲噫 百たび憶うも却て噫かんと欲す
兩眼常不燥 兩眼 常に燥かず
蕃師五鼓行 蕃師 五鼓の行
離儂何太早 儂を離るること何ぞ太だ早き

ここには西欧の alba に登場する watcher に相当する「蕃師」が現れて、やはり朝を告げ、二人の時間を中断してしまう。

南朝民歌を受けて文人の作った楽府にも、alba はある。陳・徐陵(五〇七-五八三)「烏棲曲」二首之二(『樂府詩集』卷四八)に言う、

緇帳羅帷隱燈燭 緇帳 羅帷 燈燭を隠し
一夜千年猶不足 一夜千年なるも猶お足らず
唯憎無頼汝南鷄 唯だ憎む 無頼の汝南の鷄の
天河未落猶爭啼 天河未だ落ちざるに猶お争いて啼くを

ここには夜中のうちから鳴き出す意地悪な鳥のモチーフが用いられている。

南朝の楽府に見えた alba は唐代の小説『遊仙窟』にも見ることができる。張生と崔十娘が一夜をともし、朝に至った部分に言う、

……誰知可憎病鶻，夜半驚人，薄媚狂鷄，三更唱曉。遂則披衣，泣淚相看。……

……誰か知らん憎むべき病鶻の、夜半に人を驚かし、薄媚なる狂鷄の、三更に曉を唱うを。遂に則ち衣を披いて、泣涙して相い看る。……

ここには夜中から鳴きたてて二人を引き裂く意地悪鳥のモチーフが典型的なかたちで使われている。しかもこの言い方はいかにも定型化した、常套表現のように見える。すなわち『遊仙窟』のような、中国では早く滅びてしまった通俗的な文学のなかに、alba は十分に浸透していたことを思わせる。ここまで挙げてきた典型的な alba がみられる文献が、南朝の楽府、唐初の通俗小説であったことに注意しよう。民間の楽府は楽府に対する意義付けゆえにのこったものであり、『遊仙窟』は偶然日本に将来されたために見ることができる資料である。そうした俗間の文学のなかに alba が明確なかたちを保ってのこされていることは、中国にも西欧や日本と同じように、恋愛文学の一つの様式として alba が確実に存在していたことを示している。しかもそれを伝えているのは、士大夫の正統的文学とは異質の文学作品であった。正統的な文学の背後に存在したであろう「母胎文学」のなかには、alba は確かに根付いていたのである。

2 変形された alba

楽府であったために今日まで伝えられた民間の恋の歌、日本に将来されたことによってたまたまのこった通俗小説、そうしたものを通して中国にも alba が存在していたことを確かめることができたが、それは士大夫の文学のなかに何らかの痕跡をのこしていないだろうか。alba のモチーフを念頭に置きながら唐代の詩歌を読み直してみると、それらしいものがないではない。しかしその詩篇は alba そのものではなく、そこに用いられているモチーフも変形されているかに見える。

『唐詩三百首』にも収められてよく知られている金

昌緒（八五六年以前在世）の「春怨」詩⁽⁶⁾に言う、

打却黄鶻兒 黄鶻兒を打却して
莫教枝上啼 枝上に啼かしむること莫かれ
幾迴驚妾夢 幾迴か妾が夢を驚かし
不得到遼西 遼西に到るを得ざらしむ

この詩は語彙からも通俗的歌謡に近いことが知られるが、「黄鶻兒」を追い払って鳴かないようにさせようというところは、alba の cock-motif そのものである。しかしながら、この鳥は alba のなかの鳥たちのように朝の到来を恋人たちに告げて別れをせき立てるという意地悪をするものではない。孤閨にある女性が、ただ夢のなかでだけ夫と会うことができるのに、小鳥の声が夢を覚ませてしまうというのである。小鳥の鳴き声が逢瀬を中断するという点に変わりはないが、その逢瀬はここでは夢のなかでのものである。小鳥のモチーフが夢のなかで思う人のもとへ行くというモチーフと融合している。詩は題名からも内容からも、典型的な閨怨の詩である。「閨怨」は士大夫の文学のなかであって男女の情愛を唱うことが、虚構ゆえに許された数少ない歌である。正統的な詩のなかに alba の鳥のモチーフが変形しながら生きていることがわかる。

李廓（八一八年進士）の「鷄鳴曲」（『才調集』巻一）⁽⁷⁾に言う、

星稀月没入五更 星稀れに月没して五更に入り
膠膠角角鷄初鳴 膠膠角角として鷄初めて鳴く
征人牽馬出門立 征人 馬を牽きて門を出でて立ち
辭妾欲向安西行 妾を辭じて安西に向かいて行かんと欲す

再鳴引頸簷頭下 再び鳴きて頸を引く 簷頭の下の
樓中角聲催上馬 樓中の角聲 馬に上るを催す
纔分地色第二鳴 纔に地色を分かつ 第二鳴
旌旆紅塵已出城 旌旆 紅塵 已に城を出づ
婦人上城亂招手 婦人 城に上りて亂りに手を招き
夫婿不聞遙哭聲 夫婿は聞かず 遙かに哭する聲
長恨鷄鳴別時苦 長えに鷄鳴別時の苦を恨みて
不遣鷄棲近窗戶 鷄棲をして窗戶に近づけしめず

ここにも「鷄」が登場している。それは夜明けを告げ、二人を別れさせたものであり、それゆえに鷄を遠ざけて、別れの悲しみを思い出させないようにしようという。alba の鷄が二人を裂くのと同じ役割を果たしているのだが、しかし関係を裂かれる男女は、夫婦であって、詩は出征する兵士、のこされた妻の悲哀を唱う閨怨詩である。ここでも cock-motif が閨怨という

様式のなかで生かされている。

元稹（七七九-八三一）の「曉將別」（『才調集』卷五）には cock-motif はあらわれないが、男女が別離する朝を唱うという点では alba に属する。

風露曉凄凄 風露 曉に凄凄たり
月下西牆西 月は下る 西牆の西
行人帳中起 行人 帳中に起き
思婦枕前啼 思婦 枕前に啼く
眉眉命僮御 眉眉として僮に命じて御せしめ
晨装儼已齊 晨装 儼として已に齊う
將去復搯手 將に去らんとして復た手を搯え
日高方解搯 日高くして方めて搯うるを解く

ここでも出征する兵士とその妻の別れという場面が設定されている。朝というのは、alba の詩においては男女が別れなければならない時間であるだけでなく、二人の恋の時間である夜と、それが許されない昼の時間との境界を意味するものでもあった。朝は二人の関係が世間に露呈するかもしれない、彼らのとって恐ろしい時間でもあったのである。しかしこの詩における朝はそうでない。別れがたい気持ちを強調するために、日が高くのぼるまでまだ一緒にいつづけると言うのであって、alba における朝の意味を喪失している。

alba 本来のかたちがよくのこっている珍しい例として、元稹の「古決絶詞」三首之三（『才調集』卷五）が挙げられる。これは元稹自身が自分の文集には取めなかった艶詩であるが、そうした性格の詩のなかにかろうじて alba はのこっているのである。

夜夜相抱眠 夜夜 相い抱きて眠むるも
幽懷尚沆結 幽懷 尚お沆結するに
那堪一年事 那ぞ堪えん 一年の事
長遣一宵説 長く一宵をして説かしむるに
但感久相思 但だ久しく相い思うに感じ
何暇暫相悦 何ぞ暫く相い悦ぶに暇あらんや
虹橋薄夜成 虹橋は夜に薄りて成り
龍駕侵晨列 龍駕は晨を侵して列す
生憎野鷲性遲迴 生だ憎む 野鷲の性 遲迴なるを
死恨天鷄識時節 死だ恨む 天鷄の時節を識るを
曙色漸瞳臙 曙色漸く瞳臙たり
華星次明滅 華星 次ぎつぎ明滅す
一去又一年 一たび去らば又た一年
一年何可徹 一年 何ぞ徹わるべけん
有此迢遞期 此の迢遞たる期有るは
不如生死別⁽⁶⁾ 生きながら死別するに如かず

天公隔是妬相憐 天公は隔是に相い憐れむを妬めば
何不便教相結絶 何ぞ便ち相い結絶せしめざらん

牽牛・織女の一年に一度の逢瀬に託して、その夜が明けようとする別離の悲嘆を唱い上げる。恋の通路を作る「野鷲」はのろまであり、「天鷄」は別れの朝を告げるといふ、恋人たちを妨害する cock-motif もはっきりとあらわれている。

元稹「古決別詩」のような典型的な alba は、個人の集のなかにも収められていない。士大夫の文学のなかに見つけることのできる alba は、閨怨詩のように容認された恋愛詩のなかで、かたちを変えながら生きのこっているのである。

六 「母胎文学」と文学史

中国における alba が、士大夫の正統的な文学のなかにも変形しながらのこされていることを確認することができた。このことは中国の文学の全体についても、一つの示唆を与えるだろう。我々の前にのこされている文学遺産は、儒家の規範に合致した限られた文学にすぎず、その背後にはそれとは別の「母胎文学」が存在していたのではないか。それは文学様式の定型に収まったものだけにとどまらず、藝能なども含んだ文藝の総体であったにしても、だからといってそれを通俗文学とか民間文藝とか称するのは、おそらく妥当ではない。たとえば『遊仙窟』は登場人物から見て、明らかに士大夫層に属する人々に享受されたものだろう。階層によって享受する対象が異なるのではなく、士大夫自身のなかにも重層的に多様な文藝が混在していたはずである。そのなかで儒家の規範にかなう文学だけが、地表に洗い出された遺物のようにのこって、それが文学史を形成してきたのではないか。とすれば、私たちはそのようにしてのこされた文学作品、その際に作用した文学観、そうした限定のなかにも置かれていることになる。「造り上げられた」文学史の枠を打ち破って、本来あったであろう「文学」に到達することは、まことに容易でない。

注

- (1) 《本居宣長全集》第一卷（筑摩書房、一九六八）
- (2) 吉川幸次郎「中国文学入門」（初出は一九五一年。『吉川幸次郎全集』第一卷、筑摩書房、一九六八）。但し、吉川博士の引く Amy Lowell、Florence Ayscough

«Fir Flower Tablets» (Boston:Houghton Mifflin Company, 一九二一) のリプリント版 (First Hyperion reprint edition, 一九七三) を芳村弘道氏から借覧したところ、該当の箇所は見あたらない。

- (3) 陳鉄民校注『王維集校注』(中華書局, 一九九七) 巻五。
- (4) 陶敏・王友勝校注『韋應物集校注』(上海古籍出版社, 一九九八)
- (5) 川合「中国のアルパ——あるいは楽府「烏夜啼」について」(『東北大学文学部研究年報』三五, 一九八六)
- (6) 『唐詩紀事』巻一五。その注によると「顧陶取此詩爲唐詩類選」。「全唐詩」巻七六八では、「打却」を「打(一作卻)起」, 「幾迴」を「啼時(一作幾迴)」に作るなど、異同がある。金昌緒はこの一首しかのこらない。
- (7) ほかに多少の文字の異同を含みつつ, 『文苑英華』巻二〇六, 『唐詩紀事』巻六〇, 『楽府詩集』巻八三, 『全唐詩』巻四七九に見える。
- (8) 『才調集』(傅璇祖編撰『唐人選唐詩新編』, 陝西人民教育出版社, 一九九六, 所収) は「死生別」に作る。ここは『楽府詩集』巻四一に従う。

元明代散曲の解釈

金 文京

【要旨】

1 課題

中国の十三世紀から十七世紀にかけての元・明代に流行した韻文の一種である散曲は、中国韻文史の中でもきわめて特殊な地位にある。散曲は、一句の字数が一定しないいわゆる長短句形式である点で、宋代に流行した詞の流れを汲むものであるが、具体的な句の構成は詞とは異なる。なよりの相違は、散曲が多く組曲形式をとることによって、叙事的な性格を強くもつ点であり、従来の中国の詩歌が叙情を主とするのとは大いに異なっている。また散曲が古典文語だけではなく、口語をも多用する点も特徴的である。

このため散曲は、元代から発達した戯曲演劇の歌詞の部分に用いられることとなった。元代に流行した中国最初の本格的演劇である雜劇の歌詞は、基本的に散曲と同じものであり、このため雜劇と散曲をあわせて元曲とよばれ、漢文・唐詩・宋詞・元曲と称せられるように、元代を代表する文学ジャンルとみなされているのである。

ただしこのような散曲の特徴のため、従来の研究において散曲は古典文学、俗文学のどちらからも軽視されがちで、その言語的難解さのせいもあって、研究はさほど進んでいない状況である。

本研究は、このような現状に鑑みて、散曲を古典文学、俗文学、小説など隣接分野との関連においてとらえ、中国文学史上におけるその地位を明らかにしようとするものである。

2 成果

①『全元散曲』のデータベース

元・明代の散曲は、『全元散曲』および『全明散曲』

にはほぼ網羅されており、この両者が基本的資料となる。本研究ではまず『全元散曲』をコンピューター入力し、データベース化をはかった。

②口語語彙の研究

散曲の解釈においてもっとも大きな障害となるのは、その言語的難解さである。散曲に用いられた多くの口語語彙は、その特異さゆえに従来、散曲の研究を困難なものとしてきたのであり、散曲研究の進展のためには、まず口語語彙、特に現代の特殊なその用法の解明が必須である。本研究ではこのような元代口語研究の一環として、口語を用いた元代の文献の代表的なもののひとつである朝鮮の高麗時代に作られた元代中国語の会話教科書である『日本老乞大』の訳注を、言語学者と共同で作成した。発表成果一覧にあげる『老乞大』がすなわちそれである。

③散曲の解釈

散曲もしくはそれと同形式の元雜劇の歌詞が、古典詩歌もしくは小説の解釈に寄与する例として、ふたつの研究を行った。ひとつは元雜劇に複数みえる「黄泉無旅店、今夜宿誰家」という句が、古典詩歌の中でどのように用いられ、それが古典詩歌の同様の句を含む詩の解釈にどのように役立つかを論じたもので、発表成果一覧の「黄泉の宿—臨刑詩の系譜とその背景」がそれである。

もうひとつは、明代中期の人、王磐の散曲「嘲転五方」によって、明代の小説『西遊記』成立事情を推論したものである。発表成果一覧にあげる「『西遊記』の魅力」がそれであり、これについては後の「研究成果」においても述べる。

【連携の成果】

すでに述べたように、散曲は古典詩歌と俗文学の中間分野をなすものであり、どちらの分野とも密接な関連がある。そのため散曲の研究には、この両分野との連携が必要であり古典詩歌と俗文学（その中でも特に小説）の研究成果とその方法論を取り入れることによって、散曲の解釈に幅ができるとともに、散曲の解釈が古典詩歌、小説の解釈に寄与する場合も少なくない。本研究では、その具体例として、上記の③で述べたふたつの研究を行った。

またこれも既述のごとく、散曲研究にはまず言語研究、特に口語語彙の解明を欠かすことができない。そのためには近世中国語研究との連携が望まれるが、本研究では、前記②で述べたように、言語研究者との共同研究を行った。

【位置付け】

日本における中国文学研究は長い歴史をもち、多くの分野で重要な成果をあげてきたことは周知の事実であろう。しかしながら従来の研究は、資料上の制約もあって、古典詩、文言による散文などの古典文学および口語の通俗小説に片寄っており、戯曲の研究は比較的手薄であり、研究者も少なかった。とりわけ戯曲と密接な関連にある散曲の研究は、故田中謙二博士の「散曲の研究」など一連の業績を除いてはみるべきものがほとんどないと言ってよい。

本研究は、このような従来の日本における中国文学研究の欠をおぎなうため、散曲自体の研究をすすめるとともに、散曲と関連諸ジャンルとの関係をさぐることによって、中国文学史上に散曲のあるべき位置付けを探ろうとするひとつの試みであると言える。これによって、他の分野の研究者の散曲に対する興味を喚起することができれば幸いである。

【研究成果】

ここでは、明代中期の人、王磬の散曲「嘲軼五方」によって、明代の小説『西遊記』の成立にかかわるひとつの解釈を述べてみたい。「嘲軼五方」は、王磬の散曲集である『王西樓先生樂府』に収められているが、『全明散曲』には未収の貴重な資料である。

まずは『西遊記』の成立に関する従来の研究を概観し、それについての筆者の知見を述べ、ついで散曲「嘲軼五方」の全文とその翻訳を示し、さらにそれによる解釈を述べることにしたい。

一『西遊記』成立に関する従来の研究

『西遊記』の主人公はむろん孫悟空、ではなく三蔵法師であったはずである。歴史上実在の人物である玄奘三蔵（六〇二？-六六四）は、あらゆる困難を排して独力でインドまで赴き、貴重な経典を中国にもたらした大探検家にして偉大な宗教者、すぐれた翻訳家であった。小説でのような、すぐめそめそする弱虫であったはずがない。そのインドへの旅の体験は、のちに『大唐西域記』としてまとめられる。その内容にはむろん若干の伝說的、神秘的要素がないわけではないが、基本的にはほぼ実録である。それがなぜかくも徹底的に換骨奪胎され、猿や豚、河童もどきの化物の弟子がどこからともなく話に加わって、主役そっちのけの活躍をする荒唐きわまりない物語になってしまったのかは、考えてみれば不思議であろう。ここではまず歴史事実としての玄奘のインドへの旅が、どのようにして現在われわれが見るような小説にまで変化したのか、その変遷の跡を、これまでの研究を参考にしながら簡単にたどってみることにしたい⁽¹⁾。

(1)『般若心経』授受伝説—『西遊記』の原型

玄奘のインドへの旅が、類まれなる偉業として当時の人々に深い感銘をあたえ、かつ人々賛仰的となったことは想像に難くない。そしてそこから玄奘の旅、ひいては玄奘その人についても、なにがしかの神秘化が行なわれたであろうことも、また容易に理解できるであろう。玄奘の伝記としてもっとも詳細で信頼できるものは、玄奘の死後二十四年の垂拱四年（六八八）に書かれた「大唐大慈恩寺三蔵法師伝」（以下『慈恩伝』と略称）であるが、そこにはすでに神秘化の潤色がみられる。

まず玄奘が生まれた時のこととして、その母の夢に、法師が白衣を着て西に行くのを見て、「汝はわが子なるに今いずこに去かんとするや」とたずねると、「法を求めんがための故に去く」と答えたという話を載せている。偉人の誕生についてこの程度の伝説が生じるのは、なんら怪しむに足らないであろう。

さらに『慈恩伝』には玄奘と『般若心経』との関係について次の話がみえる。取经の旅に出る前、玄奘は蜀（今の四川省）で、体にほろをまとい、汚臭を漂わせた病人を見かけ、憐れに思って衣服と食物を恵んでやったところ、その病人はお礼に『般若心経』をくれた。のち取经の旅に出た玄奘は、沙河という難所にさしかかり、「悪鬼奇状の異類」に取り囲まれ、観音菩薩を念じたが効果がなく、『般若心経』を誦ずると、

悪鬼どもはたちどころに消え失せたというのである。

『般若心経』は今日でも仏典の中で一般にもっとも馴染深いお経であろうが、それは他ならぬ玄奘の訳したものであった。右の話は、その訳業が伝説化したものであろうが、玄奘の訳した『般若心経』の霊験が、当時さかんであった観音信仰にまさるとされている点に興味深い。玄奘が『般若心経』を授かる話は、後述するように『西遊記』の重要なテーマのひとつであるが、それは玄奘の死後間もなくすでに伝説として存在していたのであり、しかも広く流布していたらしく、いくつかの異伝が残されている。

たとえば敦煌の石窟から発見された「唐梵翻对字音般若波羅蜜多心経並序」（スタイン文書七〇〇、また大正蔵卷八）は、西京（洛陽）の大興禪寺の石壁に刻まれていたのを写したものであるが、その序文に、玄奘が益州（蜀地方）の空恵寺で病気の僧から『般若心経』を授かるという「慈恩伝」とほぼ同じ話が見えている。ただし両者の間には、いくつかの重要な相違がある。

まず『慈恩伝』では、玄奘が蜀で『般若心経』をもらったのは、取経の旅に出る前のことであったが、この序では取経の旅の途中でのこととされている。『慈恩伝』によると、玄奘はインドに行く前の修業時代に蜀にいたことがあったが、インドへの旅では蜀を通っていない。したがってこちらの方がより伝説化が進んでいることになろう。

第二に、『慈恩伝』では、玄奘が病人に恵みを施したお礼として『般若心経』をもらったのであったが、この序では、玄奘が万難を排してインドへ行く決意を語ったのに対して、病僧がインドまでの道程の困難を述べ、これを受持すれば道中安全であると言って、『般若心経』を口授したことになる。これもまた伝授が取経の旅の道中でのことという第一の改変にとまって起こったもので、伝説化の一環とみなしうる。

そして第三にもっとも重要な相違として、この序では病僧が実は観音の化身であったとされている点があげられる。玄奘は『般若心経』の加護のおかげで無事インドにたどりつき、摩竭陀国の那爛陀寺で、はからずもその病僧と再会したが、僧は、「経を取って早く還り、爾なんじの心願を満たせ、我は観音菩薩なるぞ」と言って、空に消えたことになっている。これもまた伝説化の一環であろうが、『慈恩伝』では『般若心経』の力が観音菩薩にまさるとされていたのに対し、こちらでは両者が融合した格好になっている。観音信仰は当時とくに民間において人気があったことを考え

ると、『般若心経』の普及のためには、この方が都合がよかつたであろう。

ちなみにこの序で、病僧がインドへの道の艱難を述べるところに、「樹には猿猴掛り、境には魍魎多し」という文句がある。これはこのような場合の一種の常套表現で、特別な意味はないであろうが、ともかく猿と魍魎すなわち物の怪が出てくる点、観音の化身、『般若心経』の伝授などとあわせて考えると、ここに後世の小説『西遊記』のひとつの原型があると言うこともできるであろう。

『般若心経』授受の伝説は、さらに宋代の初めに編纂された『太平広記』巻九十二に、唐代の『独異志』『唐新語』を引いても述べられているが、こちらでは『般若心経』を授けたのは、罽賓国すなわち今のカシミール地方の老僧であったことに、また後に述べる宋代の『大唐三蔵取経詩話』では定光仏、さらに小説『西遊記』では烏巢禪師ということになっており、伝授者は変わっても、『般若心経』授受の伝説はずっと受け継がれることになる。しかも『般若心経』がお釈迦さまから授かる諸々の経典とは別に伝授されている点は注目すべきであろう。それは玄奘訳の経典の中でも、もっとも広く知られた『般若心経』の重要性を物語っているが、また「色即是空、空即是色」を説くその内容が、後に小説が煩惱克服の心のドラマとして解釈される端緒ともなったと考えられるのである。

（2）深沙神の伝説

平安時代の承和五年（八三八）、中国の年号では唐の開成三年、遣唐使の一行として入唐した常暁が、中国からもたらした書物などのリストである「常暁和尚請来目録」（『大正蔵』巻五十五）に、「深沙神王一軀」が見え、玄奘がインドに行く途中でこの神に感得したが、神は北方多聞天の化身であり、唐では災いを救うご利益のある靈験あらたかな神として、この深沙神が広く信仰されているということが書いてある。

また鎌倉時代の仏教書である『覚禅抄』巻百二十一にもやはり「深沙大将」の名が見え、玄奘がインドに行く途中、流沙でこの神に会い、神が玄奘に速やかに帰れと言ったことや、神が首に掛けた七つの髑髏は玄奘七生の首であり、またこの神は毘沙門天、あるいは太山府君であると記されている。毘沙門天は多聞天と同じ、また太山府君はすなわち泰山府君で、地獄の神様である。その他、これもまた日本に伝わる「釈迦十六善神図」にも玄奘と深沙神が描かれている。

この深沙神と玄奘との関係は、同時代の中国資料には見えないが、入唐僧の常暁の言うところに偽りはな

いであろう。『慈恩伝』には、玄奘が沙河で手に矛をもった身長数丈もある大きな神を夢に見たことが記されているが、これが当時広く信仰されていた毘沙門天に仮託され、それがさらに深沙神になったかと想像される。また宋代の『大唐三蔵取経詩話』第八話では、深沙神は二度までも前世の玄奘を食べ、その骨を首にぶらさげていたが、この度は過ちを悔いて、金の橋となって玄奘一行を渡したという話になっており、『覚禅抄』に見える話が中国でも実は古くからあったことを裏付けている。『大唐三蔵取経詩話』では、三蔵一行が道中、毘沙門天の庇護を受けることにもなっている。さらにこれも後に述べる明代の戯曲『西遊記』では、深沙神は沙和尚に変わり、玄奘は九回食べられたことになっている。この沙和尚がすなわち小説の沙悟浄であることは言うまでもない。小説での沙悟浄は、三人の弟子の中では弟分で、兄弟子の孫悟空や猪八戒にくらべると地味な存在であるが、実際には三人の中でもっとも古い由来をもっていたのである。

(3) 摩頂松の伝説その他

常暁和尚と同じく承和五年の遣唐使船で唐に渡った天台宗の慈覚大師円仁（七九四―八六四）は、『入唐求法巡礼行記』という旅行記を残したが、その会昌元年（八四一）の条（巻三）には、彼が長安の翻訳院で「三蔵摩頂図」を見たことが記されている。この「三蔵摩頂図」とは、玄奘にまつわる摩頂松の話を描いたものであったと考えられる。ただし円仁が、義浄三蔵という玄奘よりやや後のもうひとりの三蔵法師のこのように述べているのは、彼の勘違いか、あるいは二人の三蔵の話の間に混同が起きていたのであろう。

摩頂松の話は、先に触れた『太平広記』巻九十二の『般若心経』伝授と同じ個所にみえている。その内容は、玄奘が西に旅立つ時、靈巖寺の松の枝をなでながら、自分が去った後、この枝は西に延びるであろうが、帰る時には東に曲がるだろうと預言する、その後、その言葉どおり松の枝は西に延びたが、ある年、枝が突然東に曲がったので、弟子たちは師の帰還を知った、それでその松を摩頂松と呼ぶようになった、というものである。

この話もまた有名であつたらしく、当時の詩の中に詠まれている。中唐の詩人、戴叔倫（七三二―七八九）の「贈行脚僧」詩（全唐詩巻七二三）に、「師の帰る日近きを知らば、まさに偃すべし旧房の松」、また晩唐の李洞の「送雲上人遊安南」詩（全唐詩巻七二一）に、「長安に却帰するの日、松は旧房の前に偃さん」とあるのは、いずれも摩頂松の伝説を踏まえたものであ

ろう。摩頂松の話は、たんなる民間の伝説の域を超えて、詩の典故にまでなったという意味で、その他の伝説とはややレベルを異にするとと言えるであろう。

この他、唐代の玄奘取経伝説を探る上で注目すべきものに、敦煌から発見された複数の「宝生如来図」がある。この図は虎を連れた行脚僧の脇に小さく宝生如来の姿を描いたもので、その行脚僧が日本に伝わる「玄奘三蔵行脚図」の玄奘によく似ていることなどから（ただし日本のものには虎は描かれていない）、玄奘であると推定される。この図を詳しく研究された磯部彰氏は、玄奘の前身として十六羅漢の第一尊者である賓頭盧を想定され、前世に賓頭盧尊者であった玄奘が、取経後に宝生如来として成仏するという物語があったという仮説を立てておられる。

(4) 猴行者と龍馬の登場

唐の次の宋代になると、取経物語はあらたな展開を迎える。まず物語伝承の中心が、それまでの北方から南方、それも沿海地域である福建地方に移る。これはこの時代、文化の中心が北方から南方に移ったこと、とりわけ長安にあった玄奘の遺骨が南京に移されたこととおそらく関係があるであろう。

まず十二世紀初頭の人である張世南の『遊宦紀聞』という本に、当時福建の永福県にいた張聖者という民間の宗教者が作った次のような詩が記されている（巻四）。

無上雄文具葉鮮 幾生三蔵往西天	無上の雄文は貝葉に鮮やか 幾たびも生まれて三蔵は西天 に行く
行行字字為珍宝 句句言言是福田	行行字字珍宝たり 句句言言これ福田
苦海波中猴往復 沈毛江上馬馱前	苦海の波中に猴さるは往復し 毛の沈む江上に馬は馱のせて すすむ

（以下省略）

幾たびも生まれかわって三蔵が西天（インド）に行くというのは、先に述べた深沙神の伝説を踏まえるのであろう。そしてその旅に猴すなわち猿が登場し、海を往復したというのである。玄奘の取経の旅に海を渡ったことは見えないが、次の句の「沈毛江」というのは、小説に「鵝毛飄不起」（鵝鳥の毛も浮かばない）とみえる流沙河のことであろう（二十二回）。そこを乗せて渡るのであるから、馬もふつうの凡馬ではなく、おそらく龍馬であろう。というわけでこの詩には、深沙神の存在が暗示されているばかりでなく、少なくとも猿と馬が玄奘にしたがっていたという伝説が

当時すでに出来上がっていたらしいことが示されている。福建地方にはもともと猿を神と祭る風習があり、現にこの永福県では当時、山の神として猴王が祭られていたことが、『夷堅志』の「宗演去猴妖」(甲志卷六)に見えている。

またほぼ同時期の有名な文人で、やはり福建地方の出身であった劉克莊(一一八七—一二六九)の「覽鏡」詩に、「貌は醜く猴行者に似たり」(『後村先生全集』卷二四)、同じく「釈老」詩に、「取経は猴行者を煩わす」とあり、玄奘の伴をした猿は「猴行者」と呼ばれていたことがわかる。

さらにやはり福建の港で、当時海外貿易で栄えた泉州の開元寺にこの時期建てられた東西ふたつの石塔には、多くのレリーフ人物像がほられているが、うち西塔の第四層に「唐三蔵」および「東海火龍太子」の銘をもつ像がある。「東海火龍太子」は人の姿であるが、その右上には蓮の花を乗せた馬が小さく刻されている。小説と同じく龍王の太子が馬になって玄奘を乗せたことを示すであろう。そして「東海火龍太子」像のすぐ隣には、手に刀をもち、『孔雀明王経』をたずさえた猿の像がある。銘こそないが、これがいわゆる猴行者であることは間違いない。なおこの猴行者像と「唐三蔵」像の右上にも、それぞれ小さな仏と蓮の花が描かれている。これは取経の旅の後、猴行者と三蔵法師がともに極楽浄土で成仏することを示したものであろう。「東海龍王太子」の右上の図も、同じく龍馬の天上での姿と解すべきである。

このように十三世紀の南宋時代の福建では、唐三蔵(玄奘)が猴行者と龍馬を連れて取経の旅に行き、その後は成仏したという物語が出来上がっていた。深沙神の話もあったらしいが、それはまだ沙悟浄のような同行の弟子にはなっていなかったようである。

(5) 『大唐三蔵取経詩話』

明恵上人がいたことで有名な京都の高山寺に、『大唐三蔵取経詩話』(以下『詩話』と略称)と『新雕大唐三蔵法師取経記』というふたつの中国ではすでに失われてしまった本が伝わっていた(現在はそれぞれ大倉文化財団および徳富蘇峰旧蔵成笈堂文庫に蔵されている)。両者は同じ内容で、ただ文字に若干のちがいがあただけなので、以下『詩話』のみを取り上げることにする。

『詩話』は、その巻末に「中瓦子張家印」と刻されていることから、南宋の首都であった杭州で出版されたことが分かる。「瓦子」というのは都市の盛り場のことであって、そこには「勾欄」と呼ばれる劇場もし

くは寄席があり、芝居や講談などの芸能が演じられていた。南宋の杭州にいくつかあった「瓦子」の中に「中瓦子」があったことは、この時期の杭州の町の様子を記録した『夢梁録』にみえている。もっともこの本の刊行は、次の元の時代まで下るかもしれないが、そのもとが宋代にすでにあったことは間違いない。「詩話」というのは、ふつうは詩についての評論を言うが、この本では全部で十七に分けられた段落ごとに、散文の話の後必ず何首かの詩が附されているため「詩話」と称したようである。このような用法は他に類例がないが、詩と散文との組み合わせは敦煌の変文以来、中国の語り物文学のふつうの形式であった。あるいは勾欄で芸人によって演じられていた語り物にもとづいて書かれ、寄席の近くの本屋が出版して寄席帰りの客に売っていたものかもしれない。

その内容は、五人の伴をつれて西天に旅立った三蔵が、花果山紫雲洞八万四千銅頭鉄額彌猴王と名乗る猴行者に会い、その案内で毘沙門天の梵天宮に行き、道中の加護を受けることになり、以後、香山寺、獅子林、大蛇嶺、九龍池、鬼子母国、女人国、王母池、沈香国、波羅国、優鉢羅国などを経て、天竺の鷄足山で仏より仏典を授けられ、さらに帰途、香山寺において定光仏から、ただひとつ欠けていた『般若心経』をもらい、さらに河中府において継母にいじめ殺された王長者の息子を蘇生させ、ついに長安に返って、七月十五日に全員が昇天、猴行者はのちに銅筋鉄骨こう菩薩に封ぜられることになる。途中、すでに述べたように深沙神が三蔵一行を金の橋で渡す場面もあるが、この部分は原書に欠損があって正確な場所はわからない。おそらく沙河であろう。また時代設定が唐の太宗の時ではなく、明皇すなわち玄宗の御世となっていることは、他には見られない特異な点である。

猴行者は案内役という性格が強く、妖怪を退治する場面もないわけではないが、後の小説での孫悟空のような大活躍は示さないため面白味には欠ける。しかしそれが孫悟空の原型であることは明らかである。なお龍馬はあらわれないが、九龍池で猴行者が龍の背筋をぬいて三蔵の帯とし、その帯は取経の旅から帰った後、天宮に上ったというのが、おそらくそれに相当するであろう。

(6) 朱八戒、沙和尚の参加

宋の次の元代になると取経物語はさらなる発展を見せることになるが、そのことを示す資料は、これまた中国にはなく、隣国の朝鮮にある。十四世紀の後半、当時の高麗で編纂された中国語の会話教科書である

【朴通事】がそれである。

【朴通事】は、高麗人のための大都（今の北京）案内といった体裁をとっているが、その中に『西遊記』についての記述がみられる。現在見ることのできる【朴通事】のテキストは、十六世紀の改訂版であるが、改訂は言葉づかいのみで内容には及んでいないと考えられる。そこには二人の高麗人が大都の本屋で『趙太祖飛龍記』と『唐三蔵西遊記』を買い、さらにそのうちの一人が『西遊記』の内容の一部で、三蔵が車遅国の国王の前で道士と術くらべをする話を語る場面がある。この車遅国での話は、小説では第四十四回から第四十六回に相当するが、両者比較すると、【朴通事】の方が簡略ではあるものの、おおむねの話の筋は変わらない。

またこの【朴通事】には、十六世紀の朝鮮王朝時代の語学者である崔世珍が作った注釈書である【朴通事集覧】があるが、これには『西遊記』の梗概が記されている。その内容は、西域の花菓山水簾洞の老猴、齊天大聖が天宮の仙桃を盗み食いし、また王母宮の仙衣をも盗んだので、玉帝は天王を派遣して捉えようとしたが失敗し、天王の子の小聖二郎がやっと捉えるが、観音のはからいで死を免れ、花菓山の石の間に閉じ込められる、後に取經の旅に出た三蔵がこれを救出して、法名を吾空、孫行者と称し、沙和尚と黒猪精の朱八戒ともども三蔵を守って黒熊精、黄風怪、地湧夫人、蜘蛛精、獅子怪、多目怪、紅孩児怪などの妖怪たちと戦い、棘鉤洞、火炎山、薄屎洞、女人国などを通して、ようやく西天に至り、最後に三蔵は梅檀仏如来、孫行者は大力王菩薩、朱八戒は香華会上の浄壇使者となった、というものである（沙和尚がなにになったかは書かれていない）。崔世珍が用いたテキストが元代のものであるという保証はないが、右の内容は『大唐三蔵取經詩話』に比べるとよほど複雑になり、明代の小説『西遊記』に近づいているとはいえ、少なからぬ相違点もあり、ほぼその中間段階の物語の内容を反映している。

この【朴通事】と明代の小説の内容との詳しい比較分析は、太田氏の論考に譲るが、なによりも注目すべきは、ここで沙和尚と朱八戒が弟子として加わっていることであろう。沙和尚はすでに述べたごとく、唐代以来の深沙神に由来するものであり、ここでその名が朱八戒の前にあることは、あるいは明の『西遊記』と異なり、彼が二番目の弟子であったことを示すものかもしれない。ただしその取經後の成仏名が見えないのは不審である。

また朱八戒は、言うまでもなく後の猪八戒である。

ただ朱と猪は日本の漢字音でも「しゅ」「ちよ」となるように、もともとは同音ではなかった。これが現代中国語の発音でのように、どちらも zhu になるのは、おそらく元代から、しかも北方での現象であると考えられる。現在でも南方の福建地方などの方言では、この両者は別の発音である。たとえば厦門音では猪は ti、朱は tsu、福州音では猪は ty、朱は tsu と子音、母音ともに異なる。したがって朱八戒から猪八戒への変化は、この条件の中で考えねばならず、おそらく元代の北方で起こったものであろう。豚の姿をした猪八戒の起源のひとつは、豚の背中に乗っているとされる摩利支天菩薩というのがほぼ定説であるが、元代に蒙古人が厚く信仰したチベット仏教では、この摩利支天が特に尊崇されていた。

この問題についてもうひとつ考えるべきことは、猪八戒と孫行者との関係であろう。すでに述べたごとく、宋代では玄奘の猿の従者は猴行者であったのが、元代に孫行者に変わった。これは孫がよくある姓だからであり、ある意味では猿が人間化してゆく方向を示しているとも言えるが、そこにはまたむろん猿を意味するもうひとつの字である孫と孫との関係がある。唐の昭宗が愛玩する猿に緋色の着物を着せ、孫供奉の号をあたえたように（『幕府燕閑録』）、猿の姓を孫とする発想は古くからあったらしい。一方、猪八戒の方は、現存の資料によって見るかぎり、姓としておかしくない朱八戒が先で、猪八戒があとであり、猴行者—孫行者とは逆の順序になっている。これはどうしてか。

朱と猪が同じ発音の地域の人々にとって、朱八戒がふたであることはたやすく納得できたであろう。中国語ではふたをふつう猪という。口頭であれば、朱八戒だろうと猪八戒であろうと同じことであった。しかし朱と猪の発音がちがう地方の人々にとっては、朱八戒がなぜふたなのかは、自然には納得できなかったにちがいない。姓としてよりふさわしい朱を捨て、あえて猪八戒としたのは、そのためではなからうか。明代の小説『西遊記』のもっとも古いテキストは、後に述べるように福建で出版されている。そして福建地方の方言では今にいたるまで、朱と猪は別の発音なのである。

これに関連して興味深いのは、杭州の飛來峰にある三組の石の浮彫である。『西湖石窟』（浙江人民出版社一九八六）によれば、これらはすべて宋代のもので、西側から第一組の僧侶像には、今はもう見えないが、「唐三蔵玄奘法師」の題記があったとされ、次の第二組の馬をつれた二人の人物には各々「朱八戒」「従人」の題記があるが、このうち「八戒」の二字は、もと「士行」であったのを後にだれかが改めたものという。最

後の第三組の二人の僧は、後漢の時、中国にはじめて仏教を伝えたインド僧「摂摩騰」と「竺法蘭」の題記をもつ。このうち問題となるのは、中間の「朱八戒」の題記であろう。「西湖石窟」の説明が正しければ、「朱八戒」はもと「朱士行」だったことになる。朱士行は三国時代の人で、魏の甘露五年（二六〇）、「道行経」の梵文テキストを求めて西域の子闐に行ったことで知られる（その伝は「高僧伝」巻四「義解一・晋洛陽朱士行」にみえる）。しかも彼は玄奘と同じ、河南の出身であった。この朱士行がなんらかの理由で朱八戒となり、さらに元代、チベット仏教の影響で豚の姿とされ、同音の猪八戒となり、玄奘の弟子に変身したと考えられるのである。

元代は中国においてはじめて本格的な演劇が成立した時代として知られる。いわゆる元曲、あるいは元雜劇とよばれるものがすなわちそれである。その中に呉昌齡作の「唐三蔵西天取経」という作品があったことが、雜劇の作者、作品のリストである「録鬼簿」によって知れるが、残念ながらその原本は伝わらない。ただし明代末期に刊行された戯曲の選集である「万壑清音」の巻四に「西遊記」が収められており、その中の「諸侯餞別」と「回回迎僧」の二折（幕）は呉昌齡の作と考えられる。

「諸侯餞別」は三蔵法師の西天への旅立ちを大臣たちが見送る場面であるが、ここで注目すべきことは、その冒頭で玄奘がその出身にまつわるいわゆる江流和尚説話、すなわち玄奘の父が船頭に殺され、残された母が生んだ赤子を江に捨て、その子が金山寺の僧に拾われて、のち出家したのが玄奘であるという話を語る点である。この話は後に述べるように、明代の戯曲、楊東来本「西遊記」や小説「西遊記」にみえるが、「万壑清音」は明代末期の刊行であるから、それが元代の呉昌齡の原作のままであるという保証はなく、あるいは後に増補されたものかもしれない。もうひとつの「回回迎僧」は、三蔵が道中、回回国に立ち寄る話であるが、これは他の資料にはみえない。

また戯曲と密接な関係にあるジャンルに語り物芸能があるが、寧夏地方で発見された西夏文の仏典にまぎれていた漢文文献の中に「銷釈真空宝巻」という語り物の写本があり、そこに三蔵取経物語の概略が記されている。その内容は「朴通事」にみえる「西遊記」の梗概と多く共通している。これまたあるいは元代のものであるかもしれない。

元代の三蔵取経物語を探る上でもうひとつの重要な資料は、近時日本で発見された「唐僧取経図冊」である。その内容は多く他にはみえない興味深いものであ

るが、しかしこれについてはすでに田仲一成氏および磯部彰氏の論考が備わっているので⁽²⁾、ここでは触れないことにしたい。

（7）明代の演劇と『西遊記』

大正の末年、宮内省図書寮（現在の宮内庁書陵部）で、明の万暦四十二年（一六一四）の序をもつ『楊東来先生批評西遊記』という題の戯曲が発見された。この作品は、「元呉昌齡撰」と銘打ってあるため、当初は呉昌齡の原作と見なされていたが、その後、孫楷第、太田辰夫氏などの研究によって、実は明代初期の人、楊景賢（言）の作、しかもその修訂本であると今では考えられている。ただしその内容は、江流和尚説話があり、また朱八戒が猪八戒になっているなど小説に近い要素がある一方、「朴通事」にみえる『西遊記』との共通点も多く、小説よりは古い形態を反映していることは明らかである。

たとえば、この作品では、沙和尚が猪八戒より先に弟子となることになっているが、これはすでに述べたごとく「朴通事」の梗概の順番と一致する。またここでの孫行者は、もと斉天大聖ではなく通天大聖ということになっていて、斉天大聖はその兄弟とされるが、その通天大聖は金鼎国の王女をさらって妻としており、天上の王母の仙衣を盗んで妻にあたえる。「朴通事」の梗概で、斉天大聖は王母の仙衣を盗むのみで、妻にやったとは書いてないが、この作品を参考にして考えると、元代の斉天大聖あるいは妻帯者であったのかもしれない。猿が女をさらって妻にするという話は、唐代の伝奇小説「補白猿伝」や明代の小説、「申陽洞記」（『剪灯新話』）、「陳巡檢梅嶺失妻記」（『清平山堂話本』）などにも見えており、ここにはそのようないわば好色な猿という民間の伝説が反映しているのであろう。この要素は小説の孫悟空にはまったく見えない。

明代『西遊記』演劇のもうひとつの資料は、これまた近時中国で発見された『迎神賽社礼節伝簿四十曲宮調』の写本である。これは北方の山西省の農村での祭にさいして行われていたいわば村芝居の台本であるが、その中に「唐僧西天取経」が含まれていた。この写本は万暦二年（一五七四）に抄写されたことになっており、この紀年には疑問もあるが、それ相応に古いものであることは間違いない。その内容には、朱悟能、沙悟浄の名がみえるなど、小説『西遊記』との関係で興味深いものがあるが、これについてもすでに磯部氏の詳しい研究があるので、ここでは省略することにする。

ところでここまで紹介した『西遊記』関係の資料は、そのほとんどが日本、朝鮮など中国の周辺国家か、あ

るいは福建、敦煌など中国の辺境地域において保存されるか、発見されたものであった。ここではふれなかったが、大田辰夫氏が『西遊記』の古本として紹介された江戸時代の『玄奘三蔵渡天由来縁起』なども、またその例に加えることができるであろう。このことは三蔵法師の取经物語が、中国文化全体の中では周遍的な地位をしめるものにすぎなかったことを示している。この物語の最終段階である明代の小説『西遊記』のテキストもまた、実はその多くが日本など海外に蔵されているのである。

(8) 小説『西遊記』の成立

十六世紀後半から十七世紀前半にかけての明代後期は小説の時代であった。『三国志演義』『水滸伝』など今日知られる小説の多くがこの時期続々と出版される。『西遊記』もその例外ではなく、現存するテキストの古いものはすべてこの時代のものである。

小説『西遊記』はいくつかの異なる部分から構成されている。まず最初は、孫悟空の誕生から、天上界を騒がせ、お釈迦さまにつかまり五行山に閉じ込められるまでの話、この部分はすでに『朴通事』の梗概にはほぼ同じ内容が記されており、元代には成立していたであろう。

次は玄奘の誕生を語る江流和尚の話で、この部分は戯曲『西遊記』にみえるものの、すでに述べたように刊行時期がおくれるこの作品が元來のかたちのままかどうかにはやや疑問がある。また後に述べるように『西遊記』のテキストの中にはこの話を載せないものもあり、小説の成立を考える上では問題となる箇所である。ただしこの話は世界中に普遍的にみられる捨て子説話の一種であり、民間伝説としてのその起源は古いであろう。

第三は、魏徴が夢で龍を斬ったのに端を発する太宗の地獄めぐりの話で、この話は小説以前の取经物語にはみえない。もっとも話自体は古くからあったようで、敦煌から発見された『唐太宗入冥記』や明初の『永楽大典』の『夢斬涇河龍』（夢に涇河の龍を斬る）などにみえている。問題はそれがいつ取经物語に取り入れられたかであろう。この話は三蔵が太宗の命によって取经の旅に出るきっかけとなるだけに、それが取り入れられた時期は小説成立を考える上で重要であり、元代にはすでにあったはずで、『朴通事』はそれを省略したとの説もあるが、はっきりしたことは分からない。

最後は三蔵と弟子たちの取经の旅の話で、むろんこれが小説の主要部分である。すでに述べたように、この話は歴史的事実としての玄奘の旅にもとづきながら、

伝説的色彩を深めてゆき、宋代には猴行者と龍馬が、元代には朱八戒と沙和尚が加わり、明の小説にいたってついに長大な物語となったのである。

次にテキストの種類について述べよう。明清代に出版された『西遊記』のテキストはかなりの数になるが、それらはすべて以下の三つのテキストに帰着する。

第一は、おそらく万曆二十年（一五九二）に、当時出版の中心地であった南京の有名な出版業者、唐氏世徳堂が刊行した『新刻出像官板大字西遊記』二十卷百回本である。この本は「大字」とあるように大きな見やすい字で刻され、また「出像」すなわち全ページをつかった挿絵を配した高級志向のテキストで、文章も詳しく読みやすい。ただ「官板」というのは政府刊行物のことだが、これは当時の本屋が宣伝のためによく用いた文句で信用できない。このテキストには江流和尚説話の部分がないが、これは元來あったのを削ったものであることが、最後に三蔵の八十一難を列挙する中で、第一難から第四難までが江流和尚説話に相当するなど、他の箇所にも削除の痕跡が残されていることによって明らかである。おそらくこの話があまりに荒唐無稽なので玄奘にふさわしくないとされたのであろう。また巻頭に付された陳元之の序文には、この本が王府から出たということが書かれており、太田氏はこれを明の周弘祖編の目録『古今書刻』に載っている山東の魯王府刊の『西遊記』に比定され、「官板」もその意味に解された。後の李卓吾評本などは、みなこの本から出ている。

次は、楊至和なる人物が編集した『三蔵出身全伝』四卷四十章本である。複数のテキストが伝わるが、正確な刊年は分からないものの福建省の建陽の出版業者、朱蒼嶺が刊行したものがもっとも古く、またその他のテキストもみな建陽での刊行である。この本はページの上が挿絵、下が文章のいわゆる上図下文本で、文章は世徳堂本にくらべてはるかに簡略になっておりかつ誤字も多い。建陽は宋代以来出版のさかんな土地であったが、その刊行書は、南京出版の書物にくらべて粗略な廉価版であり、またその多くが上図下文形式である点に特色がある。この本も典型的な建陽の出版物と言ってよいであろう。世徳本と同じくやはり江流和尚説話がないが、しかしこの本は世徳本から直接節略したものではない。なぜなら簡略本であるにもかかわらず、世徳本にはない文章が処々にみえるからである。太田氏は、これを世徳堂本がもとづいた魯王府本からの節略であると考えられた。すなわち両者はともに魯王府本から出たが、世徳堂本はそれを増訂しつつ一部省略し、この本はそれとは別途に大幅な省略を行った

ため、部分的にこの本にあって世徳堂本にはかえってない箇所が生じたとみるのである。なお巻頭に掲げた詩の中に、「西遊釈尼（厄）伝」という書名がみえるが、太田氏はこれを魯王府本がさらにもとづいた『西遊記』の祖本と推定されている。

最後は、朱鼎臣が編集した『全相唐三蔵西遊伝』十卷六十七章本である。この本も建陽出版の上図下文本であるが、その内容は複雑である。まずこの本には江流和尚説話があり、したがって『西遊記』のものと形を残していると考えられる。すでに述べたように、世徳堂本にこの話がみえないのは削ったことが明らかだからである。またこの本の前半は文章が比較的くわしいが、後半になると著しく簡略になり、しかも楊至和本とはほぼ一致し、さらに結末の部分では楊至和本よりもさらに省略がはげしくなる。太田氏は、この本の一部の巻の書題に「西遊釈尼（厄）伝」とあることから、前半はあらゆるテキストの祖本である『西遊釈尼（厄）伝』からの節略、後半は楊至和本からの節略で、結末はさらに省略を加えたものであると説明された。なお編者の朱鼎臣は建陽の本屋に雇われていた文人らしく、建陽刊の『三国志演義』などいくつかの書物にその名がみえている。

これらのテキストの中でもっとも整備されているのは、江流和尚説話がないのを除けば、文章、内容ともに行き届いた世徳堂本であろう。そこで世徳堂本によって明代小説『西遊記』の特色を考えてみると、まず三蔵一行を木火土金水の五行に配当し（これについては後述）、さらに三蔵の厄難を八十一にまとめるなど、数による象徴化が行われていることが指摘できよう。八十一は、仏教では釈迦の相に八十一種好があるといわれる聖なる数であり、さらに中国固有の宗教である道教でも、その根本経典である『老子』が八十一章からなっており、やはり象徴的な数字であった。小説『西遊記』には、仏教とともに道教的な色彩が強くみられるが、そこにはこの時代の社会的雰囲気、および三蔵取経物語に対する当時の人々の見方の一端があらわれているであろう。

なお従来、『西遊記』の作者として明代後期の文人、呉承恩の名があげられ、一般にも呉承恩作ということになっているが、これは呉承恩の出身地の地方誌である『淮安府志』に呉承恩の著作として『西遊記』が記されているためである（巻十二）。しかし『西遊記』関係の資料に彼の名はまったく見えず、しかも『淮安府志』の『西遊記』が小説であるという確たる証拠もないことから、呉承恩作者説は、少なくとも現在の日本の学界ではおおむね否定されている。

二 散曲による『西遊記』成立についての解釈

（1）孫悟空のモデル探し

従来の『西遊記』に関する研究で、これまで述べた物語の変遷やテキストの系統関係などとともにもうひとつの重要な柱となったのは、三蔵の三人の弟子たちのモデル探し、つまりいったい何にもとづいてかくも奇妙で魅力的なキャラクターが考えだされたのか、ということであった。このうち、沙悟浄については、すでに述べたとおり深沙神から転化したことは明らかであり問題がない。また猪八戒についても、摩利支天ということのでだいたい異論はないようである。

問題は実質上の主人公であり、かつ最大の人気者である孫悟空の素性である。これについては、『ラーマヤナ』にみえる猿神ハヌマットに由来するとするインド起源説（南方熊楠・胡適）、唐代の『古岳澆経』にみえる猿の形をした水神、無支祁に求める中国原産説（魯迅）、十二支に由来する十二神像の猿にもとづくという説（太田辰夫）、仏典の『六度集経』などにみえる頂生王とする説（陳寅恪）、『大日経疏』の序にみえる石窟の中の経典を守る猿とする説（太田辰夫）、『仏説師子月仏本生経』の猿とする説（内田道夫）、杭州飛來嶺の呼猿洞伝説の影響とする説（磯部彰）など、まさに諸説紛々、これらの中のどれが真相かを断定するのは、おそらく永遠に不可能であろう。

そこでここでは発想をやや変えて考えてみたい。これまでのモデル探しは、現に存在する孫悟空たちを前提として、その由来を探ろうとしたものであった。しかし逆に、なぜ三蔵の取経旅行にこれらの弟子が参加しなければならなかったのか、という問いを発してみてもはどうだろうか。

（2）『西遊記』と五行思想

すでに述べたように、世徳堂本『西遊記』など明代の小説では、三蔵一行、すなわち三蔵、孫悟空、猪八戒、沙悟浄そして龍馬の五者を、木火土金水の五行に配当している。古代中国人は、宇宙の森羅万象はすべてこの五つの要素からなっており、かつこの五つの要素相互の変換によって運行していると考えた。したがってあらゆる事物、事象はすべて五行いずれかに配当される。たとえば木は東で色は青、季節は春、火は南で色は朱、季節は夏、土は中央で色は黄、季節は四季それぞれにある土用、金は西で色は白、季節は秋、水は北で色は黒、季節は冬といった具合である。このような五行思想は、中国人の宇宙観の根幹をなすものであり、『西遊記』における五行配当もその一例にすぎ

ない。

ただし三蔵一行のだれが五行のどれに該当するのかを具体的に決めることは、意外にむずかしい。これについてのもっとも早い説は、清代の『西遊証道書』に見える。そこでは師匠である三蔵が真ん中の土、ついで孫悟空が火、龍馬が水、猪八戒が木、沙悟浄が金と説明されている。しかしこの説明はあきらかに『西遊記』の本文と合っていない。『西遊記』では、沙悟浄は土で土母、黄婆などと呼ばれ、また孫悟空は金公、猪八戒は木母となっているからである。しかも肝心の三蔵と龍馬はその所属がはっきりしない。

中野美代子氏は、近著『西遊記—トリックワールド探訪』（岩波新書）など一連の著作でこの問題に取り組み、三蔵は水、龍馬は火とされたうえで、さらに五行の変換関係などを手がかりとして五者が移行する構図を示された。ただしそれは中野氏による複雑な観念操作を経た結果であって、『西遊記』の大多数の読者には思いもつかないことであろう。むろんだからこそ「トリックワールド探訪」なわけであろうが。

あるいは現在のテキストにはなにか混乱があって、全員の五行の配当がはっきりしなくなっているのかもしれない。ここでは、三蔵一行を五行に配当しようとする意図がこの作品にあることだけを確認するとどめたい。むしろ問題は、三蔵一行の数が五であるから五行に配当されたのか、それとも逆に、五行に配当するために三蔵一行の数が五になったのかという点にあるのではあるまいか。少なくとも『西遊記』の形成過程を考えるためには、そちらの方がより重要な問題であると思える。

これまでの研究では五行の具体的配当に関心が集まり過ぎ、この問題はあまり考えられていなかったようである。ただ議論の流れからすれば、数が五であることが前提で、そのうえで五行配当探しが行われたわけであるから、たまたま一行の数が五になり、そこで五行による解釈が行われたと考えられていたであろう。

しかしむろん逆の考えも可能である。宋代の『大唐三蔵取経詩話』では一行の数は七人であった。だれかがそれを五行に合わせるため、意図的に五とし、そのためにふさわしい個性的なキャラクターを集めて来たという仮説もじゅうぶん成り立つであろう。

(2) 「転五方」五行の舞

明の中頃の人、王磐の『玉西樓先生楽府』（台湾国家図書館蔵鈔本）に「嘲転五方」（転五方を嘲る）という題の次のような組歌がみえる⁽³⁾。

〔南呂一枝花〕大揚幡做道場。齊秉燭斎神像。乱敲鉦驚地府，蛮擂鼓振天堂。鬧動街坊。頭手段的唐三蔵。逞風流転五方。赤緊的行者能頑，又撞着東家好攤。

〔梁州〕頭直上連声咤咤，耳辺廂一片鎗鎗。撮擁着這夥能奔快跑喬和尚。他道是才走回東土，又趕到西方。立追翻羅漢，直碾上金剛。急波波似爺死娘亡。忙劫劫似救火奔喪。撞的個毘盧帽刺一道光箍，蹠的隻宝公鞋止兩条滑頰。扯的領違衣只半片精襠。手慌脚忙旋風般旋的頭昏脹。転不及趕不上。跌一個海嘯朝天大放光。連叫収場。

〔尾声〕一個道差三分兒撞着顛折了項。一個道再一會兒難熬掙斷我腸。一個道早是我生來腦皮壯。一個道也是我今生合當。一個道也是我前生業障。不転上千遺骨頭痒。

〔南呂一枝花〕旗たかくあげさあ法会がはじまるぞ、みならうそくもって神像にお参りだ。パチじゃんじゃんならせば地獄もびっくり、やたら太鼓たたけば天国までふるわし、近所は大騒ぎ。腕前みせる唐三蔵、風流見せんと五方を転ず。まったく行者はいたずらもの、また隣の娘にぶつかってはちよっかい出す。

〔梁州〕頭の上はじゃんじゃん、耳もとはがんがん。駆けっこ上手な奇態の坊主ども引き連れ、言うには東土に帰ったと思ったら、また西方に行かにならぬとやら。羅漢をおっかけ、金剛を引き倒す。急ぐさまは父さん母さん死んだよう、せわしないさままるで火事場か葬式にかけつけるに似たり。ぶつかって帽子は一筋のひさしのみ、ふんづけてわらじは二本の鼻緒だけ、引っぱって衣は片袖だけとなる。手足ばたばたつむじ風のように廻れば頭はふらふら、すってんころり坊主頭に火花ちり、もうおしまいおしまいと叫ぶ。

〔尾声〕一人はすんでで頭かち割れるところと言い、一人はもう少しでこらえきれず腸断ち切れると言い、一人はさいわい生まれつきの石頭と言い、一人はこれもこの世の逃れぬ縁と言い、一人は前世の罰があたったと言う。みな千回廻らにや骨のうづく馬鹿者ばかり。

これを見ると「転五方」というのは、お寺の法会などで五人がくるくる廻りながら踊る一種の宗教芸能であろう。「五方」と言うからには、踊る五人はおそらく東西南北と中央の五行の位置に立っていたにちがいない。この組歌は、その踊りのさまを面白可笑しく描いてみせたものである。そして五人のうちの一人は唐三蔵すなわち三蔵法師、もう一人はいたずらな行者というのであるから、おそらく孫行者こと孫悟空のことであろう。しかもこの行者は、隣の娘に興味を示す（「東家」というのは、『孟子』に見える話から隣の娘

をのぞくことを意味する)のであるから、『楊東来先生批評西遊記』での孫行者と同じ好色の猿であった。あとの三人はだれだかわからないが、みな三蔵の弟子のようであるから、あるいは猪八戒、沙悟浄と龍馬であったかもしれない。すなわちこの「転五方」を踊ったのは、取経の旅に出た三蔵一行だったのである。

『王西楼先生楽府』には嘉靖三十年(一五五一)の序文があり、それによると嘉靖二十三年(一五四四)以前に一度出版されており、しかもその時、作者の王磐はすでに故人であったようである⁽⁴⁾。したがって王磐はそれ以前の明代中期の人であろう。しかも「転五方」のような芸能が一朝一夕にできるはずはないから、その起源はさらにさかのぼり、あるいは元以前にすでにあったかとも思える。『史記・文帝紀』や『漢書・礼楽志』には、秦の始皇帝の時の舞として「五行舞」というのがみえるが、古代における五行思想の重要性を考えるなら、このような五行にもとづく舞はきわめて古くから行われていたと考えられるであろう。

そして民間の伝説の中でふくらんでいった三蔵法師の取経の旅が、芸能化したこの宗教的踊りの題材として選ばれたのも、またきわめて自然であろう。とすれば三蔵の一行は五人でなければならなかったはずである。しかもその一行は、王磐の「嘲転五方」が描いたような見て面白い、滑稽なものであることが要求されたであろう。『大唐三蔵取経詩話』で七人であった一行の数が五になり、猪八戒、沙悟浄のような個性的な弟子があらたに加わった理由はここにあるのではないだろうか。もしそうだとすれば、そこではだれが五行のどれに該当するかよりも、ともかく全体の数が五であることが重要であったはずである。

この王磐の散曲「嘲転五方」は、『西遊記』の三蔵法師の弟子がなぜ四人であるのかを考えるための、ひとつの手掛かりを提供しているであろう。そしてそのことは、元来は玄奘の旅行記であったはずの『大唐西域記』が、どのようにして今日われわれが見るような小説『西遊記』に変貌したのかという謎を解くうえで、示唆的であると考えられるのである。

注

- (1) 参考にしたのは、おもに中野美代子『孫悟空の誕生』(一九八〇 玉川大学出版部)太田辰夫『西遊記の研究』(一九八四 研文出版)と磯部彰『西遊記形成史の研究』(創文社 一九九三)である。ただし以下の叙述では煩雑を避けるため、一々出処を明記することはしなかった。
- (2) 田仲一成『唐僧取経図冊』故事初探(『国華』一一六三号 一九九二)および磯部彰解説『唐僧取経図冊』(東アジア善本叢刊・第一冊 二玄社 二〇〇二)。
- (3) 謝伯陽編『全明散曲』(齊魯書社 一九九四)の王磐の項(一〇三〇頁以下)には、この作品が収められていない。
- (4) 『全明散曲』の解説によると、王磐は字鴻漸、号は西楼、江蘇高郵の人で嘉靖九年(一五三〇)に卒している。

『全明俗曲』の編纂

大木 康

【要旨】

1. 課題

中国の明代(1368-1644)、とりわけその末期には、通俗的な歌謡である各種「俗曲」の流行現象が見られた。この現象は、当時における戯曲や小説など俗文学の隆盛とも並行する興味深い現象である。

しかしながら、これら歌謡については、当時の小説、戯曲選集、あるいは筆記(随筆)などのなかに断片的に記録されるばかりであった。

本研究では、これら各種の資料に散見する明代の俗曲を可能なかぎり拾い集め、その定本を作成するとともに、注釈、翻訳などを行い、俗曲研究の進展をはかることにある。

2. 成果

二年間にわたる調査研究を通して、小説、戯曲選集、筆記などに散見される明代俗曲およそ340首(単行本になっているものは除く。また重複を含む)を収集記録した。この数は予想をはるかに越える点数であり、明代俗曲のすそ野の広さをうかがうことができた。本来、これら資料に注釈、翻訳を加えた『全明俗曲』が研究の成果となるべきではあるが、点数が予想を越えて多かったこともあり、この完成にはなお数年の時間が必要と考えられる。ただ、2003年3月に刊行予定の『馮夢龍『山歌』の研究』において、馮夢龍が収集した明末蘇州の歌謡である「山歌」約380首すべてについての本文校訂、訳注、翻訳(日本語初訳)を完成することができたことは重要な成果として特筆しておきたい。

『全明俗曲』編纂の作業を通じて、明代俗曲全般についての理解が深められたことはいままでのない。

【発表成果一覧】の、著書1『中国遊里空間』第6章「妓楼の遊び」では、明代の妓楼の手引き書として作られた『嫖賭機関』において、色町での秘訣が俗曲「西江月」のスタイルに寄せて述べられていることを紹介した。『嫖賭機関』に収められる俗曲「西江月」なども、従来知られなかった新発見資料である。講演11、南京師範大学で行われた「明代文学国際学術研究会」に提出した論文「談談俗曲『西江月』」(中国語)は、この「西江月」に関する資料横断的な研究である。著書2『馮夢龍『山歌』の研究』は、馮夢龍『山歌』に関する総合的研究であるが、なかでもその第一部論考編第二章「四句山歌の来歴—「場」の考察」第四節「妓楼の歌」及び第五節「文人の戯作」においては、山歌が、他の俗曲と同じ場で歌われていたことを明らかにし、これら俗曲相互の関連が明らかになった。また同書終章「編者馮夢龍と『山歌』の文学」第二節「『山歌』の文学」においては、他の俗曲の流行状況を視野に入れながら、山歌俗曲の隆盛の原因をさぐっている。この問題は、論文3「晚明俗文学興盛的精神背景」(中国語)でも取り扱っている。

【位置付け—明代俗曲研究の射程】

1. 研究の出発点

明代の末期、嘉靖(1522-1566)、隆慶(1567-1572)から万曆(1573-1620)、天啓(1621-1627)、崇禎(1628-1644)にかけての一時期は、中国文学の流れのなかでも、ひととき異彩を放つ時代である。それはこの時代に、戯曲・小説など通俗的な文芸が盛んに行われ、『三国志演義』『水滸伝』『西遊記』『金瓶梅』の「四大奇書」をはじめとする数多くの、しかもかなりの篇幅を持つ作品が大量に刊行されるようになったか

らである。

一例として小説『三国志演義』の展開を見るならば、北宋の蘇軾が『東坡志林』巻一において紹介しているように、当時には『三国志』の語りもの(説話)が行われ、蜀漢を善玉、曹魏を悪玉とする図式もまたできあがっていた。また孟元老『東京夢華録』巻五「京瓦伎藝」に、「説三分」(「三国志」)と「五代史」については、特別にそれらを専門とする語り手があったことが記録されている。しかしながらわれわれは、当時すでにかなりの規模を具えていたと考えられる「三国志」物語の北宋版を目にすることはできない。

現在見ることのできる「三国志」の語り物テキストは、元の至治年間(1321-1323)に福建で刊行された『全相平話三国志』である。これは上図下文の形式を持ち、明らかに読むためのものと考えられるが、後の『三国志演義』に比べれば、ずっと短いものであり、やはり過渡的なものといわざるを得ない。

今日われわれが見ることができ『三国志演義』のテキストのうち、最も古いものが、嘉靖元年(1522)に刊行された『三国志通俗演義』である。これは二百四十則の内容を持ち、堂々とした立派な書物である。この嘉靖本を皮切りにして、以後数多くのテキストが刊行されるのである。

これと似た状況は、『西遊記』『水滸伝』など他の作品についても見ることができる。いずれも寄席で、あるいは舞台上で演じられる芸能から出発し、元の時代にその初歩的なテキストが刊行されていたが、明代の後期、おおむね嘉靖の時代に至って、読み物としての完全な形でテキストが出現し、さらに万暦になって、広い範囲で流布してゆくというパターンである。

また、この明末の時代に『金瓶梅』があらわれたことが、白話小説の歴史におけるさらに一つの転換点としてのメルクマールとなる。『金瓶梅』は、『三国志演義』『水滸伝』など、それまでの作品が語り物としての前史を持っていたのに対して、『水滸伝』の一読者が、それに触発されて筆を執って書き上げた作品、すなわち個人による創作として生まれた作品である。その後の白話小説の歴史は、創作作品を中心とするものへと展開してゆくことになる。

こうした明代末期に特有の文学現象はどうしておこったのであろうか。この問題を解決する一つの道として、このような通俗文学、とりわけもっとも卑俗なものと思われていた白話小説に積極的に関与したある特定の人物を取り上げて、考えてみる方法が有力であろう。しかしながら、当時における白話小説の文学上の地位の低さを反映してか、これらの人物に関する具体

的な資料となると、ほとんど存在しないのが実状である。

そうしたなかで、短篇白話小説集「三言」の編者として知られる馮夢龍(1574-1646)は、小説史の初期において、具体的な伝記資料をさぐりうる希有な人物の一人である。歴とした士人でありながら、数多くの通俗文芸の著作を手がけた故に、「通俗文芸の旗手」と称された馮夢龍と通俗文学との関わりを考えたとき、従来取り上げられることの多かった「三言」をのぞけば、とりわけ重要と考えられるのが、蘇州地方の民間歌謡を集めた『山歌』十巻である。『山歌』は、猥褻ともいえる内容の歌をも含む一大歌謡集であり、冒頭には自らその編纂の意図を語った「叙山歌」も付されている。

この馮夢龍『山歌』について、そもそも「山歌」とは何なのか。馮夢龍がどのような意図を持って、これだけの規模の集を編み刊行するにいたったのか、という問題を考えてみようとするにあたり、どうしても当時の俗曲全般についての理解が必要になってくる。これがこの『全明俗曲』編纂を企てたことの筆者なりの背景である。馮夢龍にはまた『山歌』以外に、俗曲集『掛枝兒』の編もある。

2. 士人の俗曲への関心

俗曲の研究はまた、当時の伝統詩文の領域とも密接に関わっている。当時の士人たちは、しばしば伝統詩文の行き詰まりを口にし、その打開の道を民間の俗曲に求めている。

例えば、公安派の袁宏道の「叙小修詩」(『錦帆集』巻二)に見える次のような主張である。

そもそも天下の物は、それ一つしかないとなると、ないわけにいかない。ないわけにはいかないとなると、いくら除こうとしてもできない。同じようなものは、なくてもかまわない。なくてもかまわないとなると、いくらとっておこうとしてもできない。その理屈で、今の詩は後世に伝わらないと私は思う。もし万が一後世に伝わるものがあるとすれば、それは今街中で女子供が歌っている「劈破玉」「打草竿」の類かもしれない。それは知識も見識もない真人が作ったものであるから、真の声が多いのである。これらの歌謡は、漢魏詩のひそみにならおうとするのではなく、盛唐詩のまねをするのではなく、性にしたがって自然に発露されたものである。それでよく人の喜怒哀楽や嗜好情欲に通じることができるのであって、そこが

好ましいのである。

袁宏道は、「街中で女子供が歌っている『劈破玉』『打草竿』」といった俗曲の類を、後世に伝わる「真詩」なりとしているのである。馮夢龍も、こうした考え方から影響を受け、『掛枝児』『山歌』などを編纂したのだと思われる。

山歌俗曲に「真」を見出す、というこの「真」の内容は男女の情、さらにいえば人間の欲望ということであった。このような「真（真率）」の背景にあるのは、明代の知識人が一貫して求めていた一種の実感、あるいは肉体感覚だったようである。詩に（生活に）真実胸がドキドキするような感動がないことを明代の心ある知識人は悩んでいた。詩に真実の感動をよび戻すのにどうしたらよいか。それが当時の共通した問題なのであった。

そして、真実の感動の獲得に向かって、新たに見出された道が、民衆の肉体感覚の方向だったのではないか。明代の知識人たちが、民衆の俗曲のなかに見出したのは、なんらのしかつめらしい道徳も規範もなく、ただ心のおもむくままに恋愛の、もしくは肉欲の炎に身を焼かせることのできる、自分たちとはちがった自由な民衆像だったのではないだろうか。

こうした民衆に対する知識人の思い入れ、いうなれば「民衆の発見」があったからこそ、明代には俗曲や山歌のみならず、戯曲・小説が評価され、折からの印刷術の発達とも相まって、これらが大流行したのだと思われる。馮夢龍のような当時の歴とした士人が、白話小説を取り上げ、山歌俗曲を採集した行為の深層には、以上のような明人特有の問題意識、嗜好があったのである。

俗曲の問題は、明末精神史思想史の問題とも深く関わっているのである。

【研究成果】

以上【位置付け】の項目では、主として明代俗曲研究の持ちうる研究の射程、展望について述べた。以下、二年間にわたる研究の成果について述べることにしたい。その具体的成果は、【発表成果一覧】に見える通りであるが、ここでは（1）成果の全体に共通する問題として、俗曲の歌われた「場」としての妓楼について、いくつかの論文にもとづいてその内容を改めて要約してまとめなおすとともに、（2）『馮夢龍「山歌」の研究』第二部「訳注編」より、山歌の本文校訂、翻訳、訳注についての具体的事例を挙げて、【全明俗曲】への例示とすることにした。

1. 明代俗曲の歌われた「場」としての妓楼

もともと農村の歌であった山歌は、明末の時期に至って都市に流入し、都市化した大規模な山歌会などで歌われ、当時の蘇州の都市風俗と結びついて、都市の風俗をよみこんだ山歌が出現した。山歌はやがて妓楼の遊宴歌へと変貌を遂げていった。

明代の末期は、都市俗曲の全盛時代であった。この点につき、沈徳符の『万曆野獲編』巻二十五、時尚小曲の条が次のように記録している。

元人の小令（小唄）は、燕・趙の地（河北、山西）で流行していたが、後に次第に広がり、日に日に盛んになっていった。宣徳・正統から成化・弘治以後になると、中原ではまた、「鎖南枝」「傍粧台」「山坡羊」の類が流行した。李崆峒先生（李夢陽）が、慶陽（甘肅）から汴梁に移り住んで、これを聴き、国風の後を継ぐことができるもののだといわれた。何大復（何景明）が引き続いてやってきて、またこれを酷愛した。今でも伝わっている「泥捏人」及び「鞋打卦」「熬鬚髻」の三首が、三つの曲牌の代表作である。それから後にはまた、「耍孩兒」「駐雲飛」「醉太平」などの三曲があったが、前の三曲ほどにははやらなかった。嘉靖・隆慶年間になると、「鬧五更」「寄生草」「羅江怨」「哭皇天」「乾荷葉」「粉紅蓮」「桐城歌」「銀紐絲」の類が盛んになって、兩淮から江南にまで至った。次第に詞曲から遠ざかってゆき、ただ淫猥な情態を描いて、すこしばかり抑揚をそなえるだけになってしまった。近年にはまた、「打棗竿」「掛枝児」の二曲があらわれた。そのメロディーはだいたい似通っているが、南北を問わず、男女を問わず、老幼貴賤を問わず、誰も彼もがそれを習いおぼえ、また誰も彼もがそれを好んだ。かくして、刊行されてまとまった書物となるに至り、世をこぞって伝誦し、人々の心にしみこんでいった。そのメロディーがどこからおこったのかわからないが、まことにおどろくべきことである。

このように、次から次へと新しい曲が老若男女を問わず流行していった、その流行の震源地になったのが、妓楼における宴席であったと思われる。このことは、王驥徳『曲律』巻三「雑論上」、

北人は今でもなお天才的な巧みさを持っている。今流行している「打棗竿」などの諸小曲には、そ

のみごとし、神品といってよいものがある。南人が一生懸命学ぼうとしても、決してたどりつことができない。思うに北の「打棗竿」と呉人の「山歌」とは、文人である必要はなく、みな色町の遊び人や閨閣の才媛たちが、何気なく作るものであって、あたかも『詩経』の鄭、衛の諸風のようなものである。大雅を修めた者にはかえって作ることができないのである。

や、范濂の『雲間擬目鈔』巻二「記風俗」

歌謡詞曲は昔からあるが、わが松江では近年特にひどく流行している。(中略) 村里の不良たちも、宴会になると、必ず「銀紋絲」「乾荷葉」「打棗竿」などをいっしょに歌う。このような風俗がどこからはじまったのかわからない。

などによって知られる。山歌をも含むこれらの俗曲が「色町の遊び人」などによって、宴席で歌われたというのである。

馮夢龍『山歌』巻二に収められる「採花」の山歌については、同じ馮夢龍の編になる『掛枝兒』巻四「送別」の後評に、

最後の一篇は、名妓馮喜生から伝えられたものである。喜生は容貌が美しく、ひょうきん者であって、わたしとはよい仲間であった。ある人のところに嫁ぐ前の晩にわたしを招いて別れ話をした。夜半、わたしは辞去しようとして、喜にたずねた「なにか言い残したことはないか」と。喜は「あなたはまだ打草竿一首と呉歌一首とを覚えていませんか。あなたに語っていないのはそれだけです」といってわたしのために歌ってくれた。打草竿はこれであり、其の呉歌は「河のむこうに野の花が咲いた。わたしのために取ってきてと恋人に声をかける。ねえあんた、あんたが花を取ってきたら、もともと花でお礼をしようと思っていたのよ、決してただ取ってはこさせないわよ。」ああ、人面桃花、すでに夢のなかの事になってしまった。ただこの二詞を見るたびに梁をめぐるすばらしい声が耳元によみがえるのである。佳人には二度と会い難いということが、むかしも今もかわらぬ思いである。つらいことだ。

とあって、これも馮夢龍自身が名妓とされる馮喜生から直接聴いたものであることがわかる。この「採花」

の山歌などは、民間で広く歌われていた歌が、妓女に取り上げられた例と考えることができる。

馮夢龍『山歌』巻七「篤癢(あそこがかゆい)」は、

ねえさんはあそこが痒いが治す薬がない

あっちへ走りこっちへ走る

下女がいう「お嬢様、柄杓一杯のお湯をわかして洗ったらいかがですか」

「ああおまえ、おまえなら知っているだろうけれどお湯で洗えるのは外側だけなのよ」

この歌は松江の傳四から聞いた。傳もまた名妓である。松江の人は陰部を篤という。

といった歌で、後評によって、この歌が明らかに妓楼で歌われていたものであることが知られる。ほかに『山歌』巻五にかたまって収められていた「嫖」「瘦妓」「壮妓」「大脚妓」「揀孤老」などの妓女妓楼をテーマにした歌も、実際に妓楼で歌われた山歌であろう。これらの歌は、いずれも性をテーマにした典型的な艶笑歌謡である。

妓楼で歌われた歌についての状況は、馮夢龍が『山歌』に先だって編んだ『掛枝兒』十巻によって、より具体的にうかがうことができる。『掛枝兒』には、今挙げた「送別」(巻四)のほかにも、

琵琶弾きの女性阿圓は、新しい曲を作ることができ、そのうえ歌も上手だった。わたしは彼女のことを高く評価していた。わたしが『広掛枝兒』を出版しようとしているという話を聞きつけ、わたしのところにやってきてそれを勧め、またこの一篇を出して贈ってくれたのである。(巻三「帳」)

この一篇は、(南京秦淮)旧院の董四から聞いた。(巻八「船」)

など、実際に妓女たちから聞いた歌であるとのことわり書きを持つものがある。この巻八「船」は、

新しく作った船はじつに妙

竿を下ろし

飛び乗って

客を招く

船に乗ったら思うつぼ

かじをしっかりとぎって

櫓をゆっくりと推してゆく

腰をかがめると一言叫び

腰を曲げて前へ進もうとする

など、性行為を船頭の動作に重ね合わせている相当に露骨な歌である。妓楼の歌にはもともと性的テーマはつきものであったから、なかでもとりわけ卑猥ともいえる山歌がそうした場で歌われるようになるのは、ごく自然ななりゆきであったろう。山歌には本来猥雑ともいえる内容が含まれていたが、そうした歌が妓楼の場と結びつくことによって、ことさら猥褻の性格を際立たせて行ったものと考えられる。

【掛枝児】にはほかに、妓楼・妓女を詠じたものとして、

- 卷二 「願嫁」「妓館」
- 卷五 「唄妓」
- 卷六 「従良」
- 卷九 「鴝児」「鴝妓問答」「者妓」
- 卷十 「妓客問答」「夜客」「妓」

などがある。このうち卷二歎部の「妓館」は、

行きずりの妻とはいっても
やはり前世からの因縁
一晚を過ごせば 百夜の思
恋の思いが成就する
いつまでも続く恋を願って
あなたと海山の誓いをする
あなた、これからもわたしを忘れないでね
わたしもいつまでもあなたを忘れません
あとになってあなたがほかの新しい人とくっつ
ているのを知ったなら
わたしも別の新しい人とくっつくわよ

といった歌であって、末尾の部分には女の強さのよ
うなものも見えるが、それをも含めて男に媚びた内容
の歌である。

従来の詞曲、例えば明の成化七年（1471）北京で刊
行された『新編四季五更駐雲飛』などに収められたも
のを見ても、

きのうの夕暮れ
あかりをともして独り寝た
薄情もの
私を一人にするなんて、とそっとののしる
ああ、急に冷たくなってしまったあなた
無事の便りひとつくれやしない
会いたいと思っても、関が山が分け隔てをする
ひと晩じゅうもの思いをして、心いたませる

たしかに「罵（ののしる）」などの文字は、従来の
女性たちにはさほど多くは見られなかった、気性のは
げしさをあらわしているものの、結局は孤閨に男の便
りを待つ女、いわば受け身の女性である。「駐雲飛」や
「掛枝児」など妓楼で歌われていた俗曲の中心的テー
マが、この「男を待つ女」「受け身の女」なのであっ
た。馮夢龍『山歌』、特に卷六の詠物歌にこうした描
き方をされる女性が登場するのは、妓楼で行われた俗
曲の影響をこうむったものと見ることができる。

しかしながら、全体として見ればまだまだ上品な俗
曲に対して、新たに妓楼に割り込んで来た山歌の方は、
艶笑歌謡の趣がより強く、あくどくもあり、下品でも
あったわけだが、そうした些かどぎつい内容が、七言
四句の単純な歌の形式ともあいまって、明末蘇州の
人々に新鮮な衝撃を与え、流行を見た次第であろう。

以上、妓楼を主たる舞台とする俗曲の流行と、そこ
に山歌が進出して来た様子を見た。しかしながら、妓
楼は歌が歌われる場というばかりではなく、歌が作ら
れる場でもあった。妓楼は古くから文学の重要な舞台
であった。

妓楼がそこに集う客たちの文学享受の場であり、創
作の場であったことは、馮夢龍の編と見られる散曲集
『太霞新奏』によっても見ることができる。その巻七、
龍子猶（馮夢龍の筆名）「怨離詞 為侯慧卿」に付さ
れた静嘯齋の後評に、

子猶（馮夢龍）は慧卿を失って、青樓の好みを
絶つにいたった。「怨離詩」三十首があり、同社
の多くの者が和韻し、総題を「鬱陶集」といった。
この曲などは、真情があふれており、恋歌の決ま
り文句がまったくない。今になってこれを読んでも、
なお人をして涙を流させるのである。

とある。馮夢龍はもともと藝者遊びが大好きで、侯
慧卿はそのなじみであった。突然誰かに落籍されたの
か、慧卿を失って、馮夢龍は「怨離詩三十首」を作っ
た。すると、それに同社の者がみな和韻し、ついに「鬱
陶集」と名づけられる一つの集ができあがった、とい
うのである。これなどは、妓楼を舞台にした文学的交
遊の具体例と見ることができよう。

明代は、文人結社が盛んな時代であったが、この集
まりはたいがい妓楼でおこなわれた。こうした場で妓
女を題材にした散曲も作られ、この『太霞新奏』に収
められた作品の大半は、妓女に贈った歌、妓女を詠じ
た歌など、何らかの形で妓女、妓楼と関わりがあると

いっても言い過ぎではない。田中謙二「元代散曲の研究」(『東方学報(京都)』第四十冊、一九六九年)に「散曲はやはり詞と同じく、主として遊興の場、たとえば酒宴の席などで実際に歌われた。その中心は教坊、いわば官営の遊廓である」とあるように、詞や散曲は、むかしから妓楼につきものだったのである。そしてそうした場で歌われた詞や散曲の基本的な性格として、田中氏は「側艶」と「嘲諷」を抽出された。『全元散曲』を繰ってみると、王和卿の「越調小桃紅 胖妓」(四四頁)は、

夜もふけて頸を交わすおしどりのように
錦の布団には赤い波が立つ
雨やみ雲おさまっていかなる様子か
たまらない
寝返りをうって人の上
とても長くとても大きく
とても太くとてもでぶ
沈東陽をおしつぶす

といったもので、「山歌」の「壮妓」(巻五)とほとんど同じ世界、妓女に対するからかいの歌である。また、張可久「越調小桃紅 贈琵琶妓王氏」(七九二頁)のように、妓女に贈った作もかなりある。

『山歌』巻五(の後半)、巻六の世界は、男女をテーマとする側艶についてはいうまでもなく、描写の姿勢である嘲諷について見ても、元明の散曲の世界とかなり近く、共通するものがあるといってよいであろう。

散曲が妓楼で文人たちによって作られ、歌われていたのに加えて、この明末の時代になると、掛枝児のような俗曲、はては山歌までも擬作しようとする文人もあらわれてきた。馮夢龍編『掛枝児』の方には、これは誰々の作と作者が記されるものがある。それは、

此れ趙承旨の管夫人に贈るの語たり……(巻二「泥人」)

此れ米農部仲詔の作なり。(巻二「打」)

此の篇は乃ち董週周の作る所なり。(巻三「噴嚏」)

白石山主人又た番案して云ふ…

楚人丘田叔も亦た余に番案一篇を寄す…

田叔又た自ら二篇を番して云ふ…(巻四「送別」)

此れ黄季子方胤の作なり。(巻五「是非」)

此れ金沙の李元實の作なり。(巻八「骰子」)

余も亦た詠蚊六言有りて云ふ…(巻八「蚊子」)

の八名の作である。趙承旨は趙孟頫のことであって、同時代人ではないが、その一首を除いては、馮夢龍自身及びおそらく馮夢龍の友人たちの作で、妓楼の宴席で妓女をはべらせ、酒など酌み交わしつつ、ともに作って楽しんだものであろう。

王世貞の『藝苑卮言』巻七には、

正徳年間に妓女があった。その名はわからないが、客との席で題を分けて詩を作り、骰子の題があつた。妓はすぐに次のように詠んだ。

「一片の寒微骨 翻って面面の心と成る 点汚に遭ひて従り 抛擲せられて如今に至る」
情況にびたりと符合しており、新鮮であつて、気に入らぬ感嘆した。

とある。妓楼ではこのように、「客との席で題を分けて」詩詞曲を作ることがあつたことがわかる。なお『掛枝児』巻八、『山歌』巻六にも「さいころ」をテーマにした作がある。

馮夢龍『山歌』巻六に収められた「詠物」の歌は、文人たちが宴席で戯作したものではないかと思われる。そもそも散曲の場合にも、田中謙二「元代散曲の研究」で、詠物をその基本的性格の一つとして指摘しておられた。例えば、張可久「双調沈醉東風 氣毬」(『全元散曲』九三二頁)、

元気ははじめから混沌を包み
皮の囊はおのずからまんまるを喜ぶ
空いている畑にこの身をつけ
思いを絶とうとしても、思いは心にまつわりつく
円満で人をわずらわせることもなく
一けりですらの紫の氣にのぼつてゆく
紅塵でやたらにころげるよりましなもの

などのようなものであるが、同じく毬をテーマにしたものに『掛枝児』巻八詠部「戲毬」があり、

まりよ わたしはあなたに一団の和気があるのがよい

わたしはあなたに高さ低さをわきまえる器量があるのが好きだ

重いも軽いも人の意のまま

人はあなたが走り去って行ってしまふし、中からはからというけれど

つま先の上での情愛のために

あなたがどうしようもなく好きになる

さらに『山歌』にも巻六に「毬」

恋人（男）はまるでまりのよう
優柔不断であちらにもこちらにもころがってゆく
ねえあんた、わたしはあんたがものごとの軽重を
知っていると思うから（わたしを大事にしてくれる
と思うから）一緒に高くなったり低くなったり
したのに
どうして人についていってしまっただけで実がなくなっ
てしまったの

がある。このように、同じテーマが古くから受け継
がれているようなものもある。「双陸」「棋」なども、
元の散曲のうちにそれらを見出すことができる。

『山歌』巻六に詠じられた物は、かなりの種類にの
ぼっているわけだが、各自に題材となる物を選ばせ、
テーマを私情もしくは女性にしほり、それぞれの見立
ての妙を競いあった作であるかと思われる。詠物の歌
に共通した性格は、取り上げたあらゆる物を、性的な
イメージに結び付けている点にあるだろう。いささか
病的ともいえるが、当時の文人は、こういう歌を作っ
て楽しんでいたと見える。昔から酒宴に乱痴気騒ぎは
つきものだし、乱痴気騒ぎに春歌もつきものであった
かもしれないが、それを組織的にみんなで作り、それ
を集めたというあたりは、明末の人々の嗜好というよ
りほかあるまい。

同じ馮夢龍が編んだ『掛枝児』巻八詠部と『山歌』
巻六詠物には、共通したテーマを歌ったものが、

「花」、「扇子」、「網巾」、「消息子」、「夜壺」、「睡
鞋」、「香筒」、「鼓」、「風箏」（『山歌』では「鶴子」）、
「撻毬」、「戲毬」、「火爆」（『山歌』では「爆杖」）、
「骰子」、「囲棋」、「双陸」、「燈籠」、「蠟燭」、「盤
等」、「墨斗」、「傘」、「船」

の二十一種に及んでいるほか、『掛枝児』巻八の「木
梳」は『山歌』巻八、巻十に、「竹夫人」は『山歌』巻
八に、「天平」は『山歌』巻十に見える。さらに『掛
枝児』巻七の「月」「鼠」、巻九の「山人」なども『山
歌』に見える。

これはおそらく馮夢龍をもうちに含むグループで、
ある物をテーマに、ある人は掛枝児で、またある人は
山歌で、と競作をした結果なのではないかと思われる。

こうした競作の状況がうかがわれるのが、蘇州の妓
女番付である宛孺子の『呉姬百媚』（万暦四十五年序
刊本）及び南京の妓女番付である為霖子撰『金陵百媚』

（万暦四十六年序刊）である。後者にはほかならぬ馮
夢龍も批評を加えている。これらの書物は、妓女を科
挙の殿試になぞらえて、状元から順に品第を加え、そ
れに彼女を詠じた詩、詞、散曲、掛枝児などの俗曲、
それに呉歌（山歌）を取めたものである。例えば、『金
陵百媚』の状元である董年については、七言律詩、清
平樂、長相思（この二者は詞）、呉歌、掛枝児及び曲
（散曲）を収めており、それぞれの作者の名は記され
ていないが、花案（妓女のコンテスト）の折に妓女（歌
われる当人）を前にして競作されたものと思われる。
呉歌は、

彼女は生まれつき丹桂花のよう
何人かが折りとっていったと思ったらまた誰かが
持って行く
ねえあんた、花の盛りにたくさんの人が採って行
ってくれなかったら
あんたひとりじゃいくらも採れないわよ

といったようなものであり、妓女の董年を丹桂花に
見立てた詠物歌である。丹桂（キンモクセイ）は、細
かい花がたくさん集まって咲くので、こういう言い方
になっている。

『金陵百媚』巻上「会魁八名 侯嫩 茉莉花 時
腔 呉歌」、

ねえさんは生まれつき身が軽い
上に飛び下に飛びたこのよう
男がいう「なあおまえ、上に行くのにも下に行く
のにもあの男のままになっているが
糸が切れたらおまえもついていけないぞ」

一人の遊び人が、別の男になびこうとしている妓女
（侯嫩）をたしなめ、からかっている歌と解しておく。
妓女を風にとえた詠物歌であって、次の『山歌』巻
六の「鶴子（風）」などとつながるものである。

恋人は痩せて骨ばっており風のように
彼は生まれつき薄いけれど（幅は福に通ずる。薄
福、薄情の意）わたしは彼が少しいきなところが
好きなのです
ねえあんた、あんたはどうして人のことを口説い
ておいて、すぐに飛んで行ってしまおうとするの
でもわたしは柔らかいひもでしばって、あんたが
すぐにどこかへいってしまうのを防げます

俗曲と妓楼との結びつきは、色町での遊びの手引き書においても見ることができる。馮夢龍の編になる「三言」の一つ、「醒世恒言」巻三「売油郎独占花魁」には次のようにある。

若者たちはもてようとして
くるわのなかに波風立てる
金ばらまいても醜男はだめ
顔はよくても文なしはだめ
金ばらいよく顔もよくても
気がきかないとやはりだめ
なさを知ったいい男なら
かなう者は一人もあるまい

この詞は「西江月」といって、遊び場での要領を説いたものである。諺にも「女郎の好きなは男ぶり、やりて婆の好きなは金の面」といっているくらいだから、嫖客連中で、潘安のような顔、鄧通のような金の持ち合わせがあれば、もちろん誰からももてて、烟花寨のお頭、鴛鴦会の盟主になれるわけである。

とはいえ、なお一つ「幫襯」という二字の教えがある。幫とは靴に幫があるようなもの、襯とは着物に襯があるようなものである。およそ女郎たるもの、一分の取り柄のある場合、人がはたからこれを親身に助ければ、それが十分になる。もしまた仮に至らぬところがあっても、気をきかしてそれをかばってやるいっぽう、下手に出て何かとちやほやし、せいぜい女の気に入るようにして、その機嫌をそこねないようにし、情でもって情をはかれば、こちらになびかないことはないはず。これを「幫襯」というのである。色町では、この「幫襯」を会得する者のみが、誰よりも得をするわけで、醜男でも美男、金はなくても金持ちである。（千田九一・駒田信二訳「古今奇観 上」中国古典文学大系 平凡社）

客の容姿と財力も重要だが、最終的には妓女への思いやり、やさしさが大事、というのがここでの結論である。ここでは、「西江月」の曲によって、色町での心得を述べているのである。

明末に刊行された沈弘宇の『嫖賭機関』は、色町での遊びと賭博についての秘訣を述べた書物であるが、それらの秘訣が、いずれも「西江月」の曲によって語られている。冒頭には、「総括西江月八律」と称して、遊びの総論が述べられる。

「人は色町に遊ぶべし」
世のことはすべて春の夢のごとし
若い時はまことに浮き雲のごとし
出会いと別れはいつともしれぬ
若者よ、今この時を惜しむべし
心楽しきことは
月の夕べ花の朝にしくはなし
むかしより柳の巷は仙界よりもまさっている
むかしより高人も親しんだではないか

などである。『嫖賭機関』のなかには、先の「醒世恒言」の「西江月」の内容とのつながりを持つ歌もあり、興味深い。

こうしたところにも、色町と俗曲との深いつながりを見ることができるのである。

2. 歌の翻訳、注釈

『馮夢龍「山歌」の研究』第二部「訳注編」より、歌の翻訳、注釈の実例を二つ掲げてみる。これが『全明俗曲』のフォーマットにもなるはずである。

○「山歌」巻一「看」

小年紀後生弗識羞
那了走過子我裏門前噴軋頭
我裏老公谷碌碌介双眼睛弗是清昏箇
你要看奴奴那弗到後門頭
好双谷碌碌眼睛，只顧其前，不顧其後。
(眉批) 噴，本当作又，今姑從俗。下同。

見る
若いにいさんは大胆不敵
どうしてうちの門の前を通り過ぎてから、また振り返ったりするの
うちの亭主のくるくる動く二つの目は節穴じゃないのよ
あたしに会いたいのなら、あんたどうして裏口にまわらないの
結構な二つのくるくる動く目は、前が見えるばかりで、後ろは見えぬようだ。
(眉批)「噴」は、本来「又」に作るべきであるが、ここはしばらく俗のいい方に従っておく。
以下も同じ。

【注】

【呉語読本】112頁に収録。

【谷碌碌】テーベルマン「谷碌碌，lautmalend.（「谷碌碌」は擬声）。張惠英【山歌注（一）】「転動貌」。くるくる回る。

【清昏箇】張【注（一）】「胡塗的。箇，的。“清昏”可能是“喫昏”的連続音変」。【読本】に「清昏，形容詞，瞎」とある。

【眉批】「喫」は，本来「又」に作るべきであるが，ここはしばらく俗の言い方に従っておく」ということは，俗すなわち実際の口頭の発音と，馮夢龍がかくあるべしと考えた文字表記とのずれを示している。馮夢龍は，先の「笑」の評にあったように，あえて俗に従おうという姿勢ではあるのだが。

○卷一「贈物」

結識私情人弗覚鬼弗聞
再来緑紗窓下送汗巾
寿器上剥灰材露布
老陰陽到処説新墳

贈り物

二人の間柄は，人も知らなきゃ鬼（幽霊）も知らなかったのだが
緑のカーテンの窓辺にやってきてハンカチをくれた
棺桶の上のほこりをとれば棺がすっかり露になって（事がみな露見して）
年老いた風水先生があちらこちらで新しい墓の話をしてまわる（新墳は新聞に通ずる。ニュースを触れてまわる）

【注】

【汗巾】【掛枝兎】卷五「査問」では，女が男に「汗巾」を贈ったことになっている。前の「贈物」（28）はべにを贈る歌で，これは男が女に贈ったものであろう。こちらは女が男に贈ったもので，対になっている。

【材露布】テーベルマンは「dann erst war es bekannt（その時はじめてそのことが知られた）」。張【注（一）】は「材：諧“齊”，全，都」とする。「材露布」は，棺材があらわになった，の意と，「才露布」（いままで隠されていたものが）すべて露見して，の意を掛ける。【老陰陽】張【注（一）】「老陰陽：陰陽先生，指卜卦，相宅，相墓這樣の人」。

【説新墳】「新墳」が「新聞」に通じることは，テーベ

ルマン，張【注（一）】ともに指摘する。生前に作っておく棺桶のちりをはらうというのは，誰かが死んだから，それで風水先生が「新墳を説く」につながる。

中国周縁地域における「華化メカニズム」と学術の伝播

木津 祐子

【要旨】

1. 課題

本研究は、中国の学問がどのように周縁諸地域に伝播し学ばれ、それによって中国と周縁との関係がどのように変化したのかを明らかにするのが目的であったが、その際、二つの柱を立て考察を進めた。(1)平成11年-12年度特定領域研究公募研究「北朝文化の研究——言語学的研究」(研究代表者・木津祐子)の成果を受け、「異民族」王朝たる清代、中国境内の周縁と境外の周縁がいかに連続していたかを、学術伝播の側面から考察する。その際、中国東南沿海地域と琉球との間の言語接触と官話学習のモデル地域として琉球を取り上げる。(2)初学童蒙教育と言語教育が学術伝播の基礎にあると考え、中国周縁地域が中国の学術を学ぶ初期の段階で、どのように中国の古典に対峙し、どのように学術の精華を受容しようとしたかを考察する。そのサンプルとして、日本における幼学書の受容と発展形態を考察する。

2. 成果

課題(1)琉球王府における中国学術センターとして機能していた久米村で、官話学習が専門職の必須項目として重視されていたことを、官話教科書の記述や呈文・稟文の習作から明らかにした。それだけではなく、琉球のさらに周縁に位置する八重山などでは、士人の家譜が官話の書記体とも呼べる文体で記されており、正式なルートで中国と接することは叶わないものの、漂着中国人や漂着久米村士人から官話を学んだり、また離島から中国に漂着した時のために、想定される中国人との問答を学ぶテキストなどが編まれていたことが、本研究によって明らかとなった。興味深いのは、

琉球において官話を操ったのは琉球人と中国人ばかりではなく、日本布教の足がかりとして琉球を訪れた聖公会系宣教師ベッテルハイムも、日常の意思疎通手段として官話を用いていたことで、このことから官話が中国周縁地域において、広く媒介言語として機能していたことを示唆する。このように学術また華化メカニズムの中で、官話の果たした大きさを明らかにし得たことが、(1)の主たる成果である。

課題(2)中国の学術を古くから受容してきた日本において、初学教育をいかに開始したかを考察した。日本において幼学書(童蒙教科書)は、中国の類書に倣って編纂されることが多かった。類書は、様々な古典から、分野ごとに重要な項目を抜き書きした百科全書的な性格を持つ。日本でそれを模倣する際には、完全なコピー、枠組みは借用しつつ新たに抜き書きを行なうもの、同じく枠組みは模倣しつつも抜粋項目はすべて日本の古典からのものなど多様である。特に第三の換骨奪胎型類書の存在は、中国学術の周縁への伝播の行き着く先を示して興味深い。一方、『蒙求』や『千字文』といった幼学書は、中国でも類書に分類されることはあるものの、より通俗なものとして軽んぜられることが多かったが、日本では明経博士家清家などの錚々たる学者が注を施すなど、一貫して尊重された。特に京大附属図書館蔵『蒙求』(重要文化財)には、清原宣賢が詳細な考証を施した注が残され、その中には、中国では十九世紀ようやく認知されることとなった情報も含まれていた。これは幼学書というジャンルが、中国学術の中での周縁に位置づけられると同時に、地域的周縁においては学問の精華を含むこととなり、学術伝播のメカニズムの複層性を示している。これらの点について明らかにしたことが、(2)の主た

る成果である。

【他領域との連携】

本研究課題においては、テーマそのものが中国文献学のみならず、周辺諸領域との連携なしでは成立し得ない。上述「要旨」1. 課題(1)(2)にしたがって、連携の概要を記すこととする。

(1) 琉球における中国学の史的研究が大きな柱となったことから、琉球史学者との連携が不可欠であった。例えば、本研究が開始する直前に発表した、八重山博物館得能壽美氏との共著になる「漢文」(竹原家文書)・「漢文集」(慶田城家文書) (『石垣市立八重山博物館紀要』18, 2001年3月)はその典型的なものであるが、得能氏との研究連携は、八重山博物館所蔵の諸文献、特に家譜の調査にとって大変重要で、現在も継続中である。また、琉球における学術伝播に大きな役割を果たした官話に関して、漂着者及び宣教師という媒介者を設定したのだが、前者については東洋史、特に海上交通史学との連携、また後者については、キリスト教宣教師及び日本文学研究との連携が生まれた。それぞれの成果は、「官話の漂着—乾隆年間八重山における「官話」学習をめぐる—」(『関西大学東西学術研究所五十周年記念論文集』, 待刊)、「ベッテルハイムと中国語—琉球における官話使用の一端を探る—」(『同志社女子大学総合文化研究所紀要』19, 2002年3月)である。

(2) 学術伝播の基礎となるのは、言語学習と初学教育であろう。その中で幼学書(童蒙教科書)の編纂は中国周縁地域においては常に重要な意味をもつ。日本においても、平安期以降しばしば幼学書が編纂され、その際に手本となったのは中国の類書であった。類書とは学術のダイジェスト、膨大な古典からの抜き書き集である。日本における幼学書編纂また中国学の伝承という事象は、本研究課題に多くのモデルを提供してくれた。この分野の研究遂行には、書誌学また国文学との連携が必要となる。成果としては、「幼学指南鈔とその周辺—日本での受容—」(『学びの世界—中国文化と日本—』第二章解説また書誌解説, 2002年10月, 京都大学総合博物館・附属図書館・大学院文学研究科共編)がある。

【位置付け】

成果の概要については上述に譲り、ここでは簡単に今後の研究の展開について述べるに留める。

華化を考えることは、単に周縁論にのみ有効なことではなく、中国文明そのものを考える上で重要であり、

文献の周縁への伝播と受容は、その端的な考察のモデルを与えてくれる。中国周縁部における官話と学術の伝播・変容の実態は、旧来の方法論では覆い尽くすことのできない文化史的な多様性を有している。主に文献からのみ受容された中国の学術が、時代が下り「官話」を通して受容されるようになるにつれ、生きた人間の移動や交流を考慮せずには、実態に深く迫ることができないのである。

本研究では琉球と日本をその主な考察対象としたが、そこで得られた問題意識と方法論は、今後中国文献研究上での新たな視座を作り出す可能性があると考えられる。

【研究成果】

ここでは、上述の成果の幾つかを要約する形で全体を概観したい。

(1) 華化圏における官話と学術—琉球を例に

1. 中国から琉球に伝播した官話と学術

琉球久米村士族(くにんだ)における「官話」学習は、既に多くの先行研究によって明らかにされており、まず唐榮と自称した久米村士族の家学として、官話の基礎教育を受けた子弟が、久米村内の明倫堂なる正規の経学・詩文の教育機関において研鑽を積み、晴れて琉球王府の通事に任官すると、中国への進貢使節に加わり福建省福州に赴いて、多くの者はそのまま数年滞在中でさらに学問を進めることとなる(河内通事)。また或る者は、進貢使節の一員として北京に赴き(都通事)、まれには北京国子監の琉球子弟向けの学問所で特訓を受けるチャンスもあった。いわば、朝貢外交に必要な正統的言語また学問を身につけることを建前としたものであって、実際に、琉球でより一般的に広く用いられていた「学官話」「官話問答便語」「百姓」などの学習書に現れる官話は自然かつ流暢であり、彼らが身につけた言語能力の水準の高さを窺い知ることができる。

琉球において「官話」学習は、久米村通事のみならず許されたことではない。もちろん久米村はその中心ではあったが、那覇においても、冊封使節の来島に際しての必要もあって、官話学習は広く行なわれており、久米村以外の琉球人から官話に優れた者を久米村籍に編入する施策が採られていたことはその一斑を示す。また、十八世紀から十九世紀にかけて書き残された琉球の「呈文」「咨文」の中には、陶器職人など通事以外の職業人の中国留学を上申する文案例が見られることもそれを裏付ける(『那覇市史』資料編第一巻九「琉

球資料漢文編」[1998, 那覇市役所] 所収)。下に挙げ
るのは、その中でも医学を学ぶために渡航しようとす
る者についての記事である。

一、《琉球資料》四一〈呈文 卷之五 全〉

37 咸豐八年戊午四月課本本紙文司具總理司鄭元
偉改

為壘乞轉詳，准將醫生一名，二年一次赴華習
業，以濟人命事，切照醫生專授療治之奇，攸
開匪輕。傳聞昔有前赴華倭兩國，精學醫業，
出類拔萃者。乃至今年，醫藥漸衰，未有如前
拔群者。

医学を治めようとする琉球人は「学官話」の中にも登
場し、師に対して教科書に句読を施してくれるよう頼
んでいる様が活写される。

- a 門生初到中國，言語不通，求先生用心教我，看脈
的道理寫給我看。是甚麼病？該用甚麼藥？要緊的
寫了教我。
- b 你們初到這裡，不會說中國的話，十分教你不得。
我且把那《醫宗必讀》點給你看。等後來慢慢的再
把藥方寫些送你。
- a 那藥書，先生點完了不會？
- b 我這兩日有些小事，不得工夫，卻不會點完。寬兩
三天點完了，給你看罷。
- a 好，還有一樁事求先生。
- b 還有什麼事呢？
- a 那書裡有要緊的，替門生圈起來，帶回去看，有不
明白的，又要求先生替門生講講。
- b 好了。你把書拿回去，細細的用心去看。有不明
白處，你拿來問我，我自然講個明白給你聽。

これら、福州に学問の為に渡航する琉球人は、進貢
使節とは異なって、帰国までの年限に制限は設けられ
ず、自由に留学期間を決定することができた。つまり、
琉球久米村、またそれ以外でも、中国との関連の中で
官話を学ぶ、また学問を修める上では、常に良好な環
境が用意されていたのである。

2. 琉球国内部での官話と学術の伝播

しかし、琉球における官話学習は、そのように局地的
に高められたプロフェッショナルな側面だけではなく、
さらに広いすそ野を有していた。以下では、久米
村や王府以外の側面から見ていこう。そのことによっ
て、官話及び学術が如何に伝播し学ばれていたかとい
う一つのモデルが明らかになるであろう。

琉球各島には、異国船の漂着に備えて異国通事役を
おかれ、特に中国船漂着の最前線であった八重山諸島
では、早くから官話学習が奨励されていた。

また、官話使用の場はそうした漂着時の通訳という
実用の面ばかりではない。上に挙げた上官氏の家譜か
らもわかるとおり、八重山士族の家譜は、本文は漢文
で記し、資料として和文を付するのが基本であったが、
興味深いことに、その漢文の中に「官話の書面語」と
も呼びうる文体が随所に見られるのである。このよう
な資料は、「官話」を共同体言語とはしない集団内での
「官話」流通を裏付け、その「境界性言語」として
の広がりを示す格好の例となろう。

これら八重山家譜に見られる官話全体の言語的特徴に
ついては、別に詳細に紹介することとしたいが、一見
して、沖縄久米村に伝えられる官話学習書『学官話』
『百姓』などの流暢な「官話」と比べると、相当「破
格」のもの（間違いを多く含む）といわざるを得ない。
一例を挙げよう。

同（康熙）五十三年甲午，奉憲令，携公物到王府，
公務全畢赴鄉。駛到半洋，暴風狼起，沒奈何，被
波濤中國之裡，漂到海南縣。本船損壞不得乘。遭
看〔着？〕一位老爺，撥官員令送文昌縣。自此有
官。翌未三月送到闌〔閩？〕東，撥官動行。六月
被送到福建，七月歸朝船附搭兩隻涉琉球，翌申春
故鄉。（〔長興姓二世家譜〕より）

このような官話の口語的要素や文法上の誤りを含む破
格の文体は、家譜の中でも自らの漂着体験、また漂着
者への対応など、とりわけ「漂着」に関する記事に集
中していることに注目したい。そして、八重山にこの
ような官話を伝えたのも、実に八重山に漂着した中国
商人たちであった。興味深いのは、八重山にとって正
規の官話教師として位置づけられる琉球王府久米村通
事すらも、しばしば公務の途上に八重山に漂着して、
その際に官話を伝えているのである。八重山にとって
「漂着」こそは、官話学習のまさに特効薬であったの
である。

その漂着唐人の中で最も重要で大きな影響を与えた
のは、乾隆年間に八重山に漂着した、江南省通州呂四
（現江蘇省）の商人姚恒順である。彼から官話を学ん
だ八重山士族は、順天姓六世直達，上官姓八世正恕，
梅公姓四世孫充である。このうち、姚恒順から最も長
い期間官話を教わった直達の家譜には、姚恒順の推薦
文を資料として転記するが、それは、漂流・漂着に至
った経緯，八重山で受けた厚誼，護送までの間に乞わ

れて官話を教えたことなど、一千字に上る長文（原文省略）である。文中には、特に直達の勤勉さと官話の上達ぶりを称え、八重山の官話通事として推薦しようとするものである。文体としては白話と文言が混在し、それ自体、当時の中国商人が書記に際して用いていた「官話」の実例としても貴重な資料といえよう。

この資料と彼ら三人の家譜から、当時の官話学習の主たるポイントをまとめたのが下の年表である。

- 乾隆24年（1759） 正恕、王府に公務出張の父と共に中国に漂着、福州にて牧志里之子親雲上に官話を学ぶ。
- 25年（1760） 直達、八重山に漂着の普久嶺親雲上に官話を学ぶ。
- 29年（1764） 正恕・孫充、八重山に漂着の外間通事に官話を学ぶ。
直達、同じく八重山に漂着の小渡里之子親雲上に官話を学ぶ。
- 34年（1769） 12月、八重山に通州呂四の商人姚恒順の船が漂着する。
- 35年（1770） 1月～5月、正恕・孫充・直達、姚恒順に官話を学ぶ。
直達、姚恒順を王府に護送する任につき、5～11月、沖縄泊村にて引き続き姚より官話を学ぶ。
- 36年（1771） 正恕・孫充・直達、西表に漂着の福州商人李振春らの迅速な帰国に功績を挙げる。
- 38年（1773） 正恕・孫充・直達、異国通事役に任命さる。正恕、八重山に漂着の伊良皆通事（鄭作霖）に、直達、同じく久米村久高通事（鄭鴻勳＝作霖の父）に官話を学ぶ。孫充も同時期に鄭父子から官話を学ぶ。
- 39年（1774） 正恕、八重山の公務で王府に赴き、伊良皆通事鄭作霖に再度官話を学ぶ。久米村明倫堂にて試験を受け、官話・文書作成ともに合格、鄭作霖より書物を授けられ帰島。

一見して、八重山の官話学習にとって、「漂着」がたいへん重要な意味を持っていたことが見て取れよう。「官話」の伝達者は、常に漂着の形をとって八重山に現れた。そして、彼らの「官話」実践の場も、主に漂着民との対応であり、さらに「家譜」の記述においても、彼らの「官話」の腕が発揮されるのは、自らのま

た一族の漂着を描写する場面であった。例えば、上官姓正恕は、自らが乾隆40年、日本の奥州に漂着した時の有り様を七千字近い官話で書き記しているし、上官姓正恕を師として官話を治めた恋章姓十一世英芳や、また嘉慶年間の通事役建昌姓七世廣管も、自らの漂流・漂着体験を一五〇〇字もの長文の官話で書き残している。八重山の「官話」は、まさに漂着によって命を与えられ、脈々と生き続けたと言っても過言ではない。

乾隆24（1759）年から41（1776）年にかけて、八重山士族の直達・孫充・正恕が中国人漂着者姚恒順に、さらに久米村の通事に官話を学んだ事跡は、同治6年（1867年）、再び文献に登場する。八重山の官話学生（錦芳姓用升）が編んだ、中国へ漂着した際に携行すべき、中国官僚との想定問答集『漢文集』（慶田城家文書として現存）の序文である。彼は官話学習のために王府に赴いた際、郷里から古い漢文テキストを持参したのであったが、それが相当の誤りを含むものであったため、久米村の通事蔡徳昌に添削を請い、新たなテキストとして仕立てたものである。

蔡徳昌の序文には次のようにいう。

一日袖帯島人擬作稟文一卷給我示之、披閱之下、知係中華難人姚恒順改正。其後島人觀光上国時、再請本郷伊良皆鄭先生潤色。
（ある日、懐から島人擬作の稟文一卷を私に見せてくれた。ぱらぱらと見てみると、それは中国の難民姚恒順が添削をし、その後、島人が見聞のために王府に上がったときに、さらに我が久米村の伊良皆鄭先生に潤色を施してもらったものであった。）

先に言及した姚恒順の推薦文の末尾には、彼が八重山由来を記した書き付けを残したことが記されているが、彼はそれ以外にもさまざまな文案を学生たちに書き残したのであろうか。それを伝授された学生が、さらに鄭作霖に添削を受け、筆写を重ねて百年後の同治6年に至るまで模範文集として学び続けていたことには、ある種の感慨を覚えずにはいられない。

「官話」が中国の周縁において媒介言語として機能するには、「媒介者」の存在を忘れるわけにはいかない。久米村の通事は、まさしく職掌として中国域内の商人・官人と域外とを結ぶ媒介者であったし、彼ら自身、中国移民の祖先に連なる家系（唐栄）としてのアイデンティティを有し、一方では、琉球王府への忠誠心に基づく帰属意識を有するという二側面においても

境界的存在であった。そして、彼らの学んだ「官話」は、琉球を中心とする同心円的世界では、「規範」としてその周縁に伝わった。そればかりではなく、琉球における「官話」学習には、中心から周縁へという伝播のモデルとは別に、漂着民の伝える「官話」という直接的かつ強烈な力学が働き、それにより、周縁の「官話」は命を吹き込まれたといつてよい。

漂着する「官話」は、多くの地から出立して、多くの地に根を下ろしたのである。

近代以前に、中国周縁の諸地域において「漂着」という現象が、官話の伝播とそのヴァリエーション誕生の最前線にあったことは、官話の境界における生命力を考える上で大きなヒントを与えてくれるであろう。

(1. 2の原拠は、2001年10月25日、関西大学東西学術研究所50周年記念国際シンポジウム「東と西の文化交流」における報告「官話の漂着—琉球からの視線」の発表要旨。また、「官話の漂着—乾隆年間八重山における「官話」学習をめぐる一」(『関西大学東西学術研究所五十周年記念論文集』、待刊)にも一部重なる記述がある。)

(補論) 琉球人の中国漂着時の想定問答集『漢文集』にみる中国と琉球

ここでは、前2章で言及した『漢文集』の成立について概観し、一般の琉球人にとって中国がいかなる学習の対象であったかについて初歩的な考察を加えてみる。

琉球人、特に八重山在住者が中国境内に漂着した際に、中国側の取り調べに対して提出する文案例集としては、宮良殿内本『漢文集』(松茂氏當整氏旧蔵本、現琉球大学図書館所蔵)、また竹原家文書『漢文』(石垣市立八重山博物館蔵)、慶田城家文書『漢文集』(石垣市立八重山博物館蔵)が従来知られている。この三者の中では、慶田城家文書『漢文集』が限りなく原本に近いものであることが、明らかとなっている(『漢文』(竹原家文書)・『漢文集』(慶田城家文書))(『石垣市立八重山博物館紀要』18、2001年3月)参照)。これら異本間で記述内容がほぼ一貫することなどから考えて、中国官人に提出する「漢文」が、一定の学問的系譜の下に学ばれていたと推測することが可能となる。殿内本・竹原本については本体は大きく三つの部分、つまり、中国に漂着した八重山在住者に特化された中国語文案集(第一部)と、その附録ともいふべき「詞集」(第二部)、そして今ひとつは、広く琉球人として心得るべき、中国での取り調べに提出すべき模範

的文例集(第三部)から成り立っている。一方で、原本に近い慶田城家本は、第一部と第二部のみで、第三部をもたない。第三部については、恐らく第一部の雛形として位置づけることも可能であろう。このような体裁は、この書が一貫した首尾を有する著作ではなく、幾つかの異なる由来を有することを示唆する。つまり、『漢文集』は、八重山において、「漢文」がどのような具体的な学習目標のもと、いかに継承されたかということを示す良好な資料と考えることができるのである。

また、明清期において境界性中国語(官話)がいかに周縁地域に伝えられそして学習されたか、という問題意識に照らせば、八重山を官話学習史における一つのフロンティアと位置づける上で、『漢文集』の成立そのものは、大変重要な意味をもつ。いわば複数の文献の「寄せ集め」である本資料のおもしろさは、まさにその「寄せ集め」的性格、つまり学習の興味の集合体である点にこそあるのだ。

こと「八重山」の対中国関係史の中においては、やはり何より第一部の存在が注目に値する。所収の例文は全11条。そのすべてが中国へ漂着した際に提出するやり取りを記したものであるのは、中国に行くのが正式な外交または貿易的ルートではなく、唯一漂流というアクシデントによるものであった八重山の人間にとっては当然のことであろう。記載内容については、この資料を前後の関連する資料間の系譜の中で位置づける作業を今後進める必要があるであろうが、筆者としては、各文の文体がいかなるものかが興味深い。つまり八重山に残る他の中国語諸資料とのスタイル面での関連が深いのか、それとも、琉球王府で継承され学ばれた書記法との関連がより密接であるのか、非中華世界における中国語学習史の側面からも、『漢文集』は今後詳細に分析する必要性があろう。

3. 華化圏外からの官話学習者

ベッテルハイム Bernard Jean Bettelheim (中国名: 伯德令, 1811-70) は、ギュツラフ Karl Friedrich August Gützlaff (中国名: 善徳, 1803-1851) について、プロテスタントによる日本語訳聖書の草創期に貢献した重要な人物であり、ギュツラフが三人の日本人漂着民と共にマカオで翻訳した『約翰福音之傳』(シンガポール, 1837) を手に、ベッテルハイムは琉球に下り立った。彼の訳業としては、『路加傳福音書』『約翰傳福音書』『聖差言行録』『保羅寄羅馬人書』(香港, 1855)、また漢和対訳『路加傳福音書』(香港, 1858) が挙げられるが、これらの聖書翻訳は、その1847年から1854年にかけての那覇滞在中に、基礎作

業が完成していた。そして、日本語（1855年刊は琉球語訳）聖書の下敷きとなったのは、先行する漢訳聖書であった。

ギュツラフそしてベッテルハイムともに、日本布教のために必須のものとして学んだのはまず中国語であった。そして先駆者のモリソンやメドハーストによって作成された中国語文言訳聖書が、彼等が日本語訳聖書を作成する上での唯一の命綱であった。

ここでは、ベッテルハイムが、幕末の琉球那覇に長期間滞在し、そこで多くの中国語（官話）通訳（通事）と日常的に文書をやり取りし、様々な意味で密度の高いコミュニケーションを持ち続けていたことに着目し、彼をとりまく中国語という言語環境について初歩的な考察を加えたいと思う。

3-1 ベッテルハイムと中国人通訳劉友干

ベッテルハイムは、もとハンガリー人、イタリアで医学の学位を得た後、軍医として従軍し、イギリス人の妻と結婚して後はイギリス籍を取得、宗教もプロテスタントに改宗して宣教師を志した。1843年に、琉球海軍伝道会の呼びかけに応え、最初の宣教医として妻子ともに1846年（道光二十六年）5月2日、那覇に到着した。那覇波の上の護国寺に居を構え、診療室も設け、医療と布教への希望に満ちた第一歩を踏み出したのである。しかし、彼の布教は失敗の連続であった。

ところが、那覇に接岸した直後の彼は、滞在はおろか上陸すらも拒否しようとする琉球官人の集団を前にしても、上陸の成功を微塵も疑うことはない。というのも、琉球へ旅立つ前の彼の愛読書であったバジル・ホール（Basil Hall）『大琉球探険記』（A Voyage of Discovery to the Great Loo-Choo Island）が、争いのないユートピアとして琉球を礼賛し、そこに住む人々は礼儀正しく誠実であると繰り返していたからであったが、もう一つの理由は、皮肉なことに香港で雇った中国人通訳劉友干の語学力への不信であった。ベッテルハイムは、イギリスから香港に到着すると、当時中国語及び日本語研究の第一人者であったギュツラフのもとに滞在しその教えを受け、中国語官話－Mandarin－についても少々の知識は有していたと考えられるものの、より円滑なコミュニケーションのためには、英語と官話双方を操る中国人通訳が必要であった。

当時の琉球は、表向きには中国の冊封国として毎年中国へ朝貢船を派遣し、中国福州には領事館にあたる琉球館をもち、そこに常時多くの琉球人が外務と貿易活動を行っていたことから分かります。中国語及び漢学は琉球の士人階級にとっては重要な学習項目

であった。特に明朝に中国から移住したとされる閩人三十六姓の子孫を核とした久米村（唐営または唐栄、つまりチャイナタウン）籍士人は、対中国外交の専門職として中国福州へ留学したり、また優秀な者はさらに北京国子監に留学する権利が保障されていた。そのため、琉球士人、特に久米村士人には、規範中国語である官話の運用能力が極めて高い者が多くあったのだが、そのことは日本布教を目指す中国在住宣教師たちの間でも周知のことからであったろう。ギュツラフも、その“Journal of three voyages along the coast of China in 1831, 1832, & 1833”において、琉球の言語が日本語との著しい類似性を示す一方で、琉球の知識人たちは中国の冊封国として北京官話によく習熟している、と指摘している。官話が操れれば琉球では不自由しない、とベッテルハイムが考えても無理はない。ところが、彼が香港で探し得たのは、ごく僅かの英語語彙と広東語しか話すことのできない、しかも知識人ではなく商人出身の通訳であった。ベッテルハイムは次のように記す。

You know I had the misfortune to lose my Latin-Chinese interpreter the day before my embarkation, and that it was mere Providence that brought us a man just as we set foot on board the Starling; his knowledge of English was in perfect keeping with mine of Chinese, and by the time of our arrival here, we could converse with each other but very little. He was a Cantonese, and more merchant than man of letters, and I believe, did himself scarcely understand half of what was told him, since all who speak Chinese here, use the mandarin dialect; and thus it happened, and fortunately too, that I could never persuade myself the natives meant in earnest what they said; and whenever my interpreter reported to me their utter unwillingness to receive, or even let us land, I seemed persuaded he had not understood them, and smiled with the full assurance of on whom Capt. Hall had taught better things of Lewchew,…… No doubt it was providentially permitted I should be kept in such a romantic state of mind, while surrounded as I now understand by towering difficulties. (Letter from B. J. Bettelheim, p.21)

劉友干は上文からも窺えるとおおり、官話運用能力の点でベッテルハイムの信頼を得ていたとは言い難いよ

うで、その主たる任務は日常的用向きでの通訳や文書を作成し、またベッテルハイムが認めた書簡を然るべき役所や琉球側通事に取り次ぐことなどであったようである。それも、彼が1850年に中国へ帰国して後は、すべてベッテルハイム自身の仕事に帰すこととなった。彼は、時期によってはほぼ毎日のように書簡を提出し、夥しい要求や苦情を訴えているが、これらの文書はすべて中国語の文言で認められていた。琉球では、国内及び薩摩に宛てての公文書類はお家流の仮名文書で記すのが常であったが、対外関係文書はすべて中国語文言を用いており、ベッテルハイムへの返答もその例に漏れない。そして、ベッテルハイムの書簡に訓点を施して上呈し、朝廷の返答を漢文に認めてベッテルハイムに与えたのが、件の久米村士人であった。

ベッテルハイムの滞在中、居所として指定された護国寺には、通訳という名目で複数の通事が壁を隔てて宿直し、彼の日常を事細かに記録して朝廷に報告を行っていた。彼が外出すると後をつけ、買い物の様子、経路などを記録し、特に彼が街頭布教を始めてからは、訪問先に彼が投げ入れるトラクトを回収したり、先回りして家々の窓を閉めさせたりといった、布教の妨害も重要な任務の一つであった。その通事の業務日誌が『倅人來着日記』として残されている（現在東京大学史料編纂所所蔵、『沖縄県資料』前近代4「ベッテルハイム関係記録」所収、1985、沖縄県教育委員会）。

この日誌には、ベッテルハイムの私設通訳の劉友干（文中では通事唐人と称される）に関する記述も見られる。彼が何処に出かけて何処にトラクトを配布したか、またどのような主人の要望を伝えに来たかという、いわばお決まりの記録が大半を占める中、その人間性を彷彿とさせる記録も散見する。

ベッテルハイムは道光二十七年（1847）四月後半頃から、頻繁に「仮名稽古」を要求し始める。まずは漢訳聖書を用いて仮名稽古を進めることを要求するのだが、当然の事ながらそれは受け入れられない。やむを得ず、四書などの和刻漢籍をテキストとして要求するが、これも彼の理想通りの書物がなかなか提供されず、双方の執拗な応酬が繰り返される。

仮名稽古之事は、所持の仮名書物と糾合いたし、違ひ候所は取直し、書物相作り、於国元功を立候為にて、於御当地は、何ぞ御障相成候儀にては無之段、唐人より板良敷（注：その頃の当番通事）え内密相違候儀も有之候。

（道光二十七年四月二十五日日誌への附記）
一昨日、倅人より通事當間里之子親雲上え、漢字

調耶蘇之板書琉球口上にて解聞し、平み難き所は當間にて委敷申解候様有之候付、抑不見書物にて意味分り兼、難解段相違置候処、至昨日も同断申懸、一昨日通返答候処、於其儀は詰候に不及と申、追出候付、……（同四月三十日）

最初に「漢字調耶蘇之板書」つまり「漢訳聖書」を示したのが琉球側の警戒心を誘ったのは間違いない。方針を変えてせめて漢籍でと所望したベッテルハイムの意図を、琉球側は、「孔孟の道」を学ぶのに宗旨替えしたと都合良く解釈し、唐版経書でお茶を濁そうとしたのである。しかし、ベッテルハイムが欲しかったのは、漢文を仮名に置き換える訓練ができる書物、つまり訓注が本文と同一版面上に記されるような、和刻の漢籍であったのだ。それに対して琉球側は、そのような書物は見たことがない、などとはぐらかし、せつせと唐版を護国寺に運び、そのたびに突き返され、罵倒される。そのような双方埒の開かない様子を見かねて、通事唐人はしばしば琉球側通事にこっそりと助言を行なっている。上の四月二十五日の例もその一つである。また、道光二十八年（1848）、ベッテルハイムに女兒が誕生した折り、夫人の母乳がたくさん出るのを惜しんだベッテルハイムは、近隣の幼児たちに飲みに来るよう申し出たことがあった。確かに些か突飛な申し出と言わざるを得ないのだが、琉球側は謝絶の上、多すぎる母乳は捨てればよろしいと、伝達係の通事を特に遣わして返答したところ、ベッテルハイムは夷狄の役人が大国の人間に説教をするかとおつむじをまげ、使いの者に返礼もせず立ち去ってしまった。途方にくれる伝達係を見かねた通事唐人は、中国も琉球と同じようにするだろう、イギリス人は世間知らずだからあのような態度を取るが、あなたは気にせずに帰ればよいと慰労のことばをかける。（引用文省略）

確かに一風偏屈なイギリス人に雇われて琉球にやってきた中国人としては、生活習慣なども含め、琉球により親近感を感じていたのかもしれない。そのことは、それはベッテルハイムも気づかないわけではなかったようである。劉友干が帰国に際して記した琉球への謝辞には、ベッテルハイムの側に立って無理難題をもちかけたのは自分の本意ではなかったこと、中国も貴国（琉球）も孔孟の教えを崇奉し、まさに一家も同然であるのに、主のベッテルハイムに忠実であったばかりに、貴国に疑われ、さらに物笑いとなったのは大変不本意であると記す（「差出し候文書の大意」p.570、前掲『沖縄県資料』前近代4「ベッテルハイム関係記録」）。また、ベッテルハイムに雇われたのは貧困のため、騙

されて従者となったこと、ベッテルハイム渡琉の本当の目的が何であるかも知らず、医療で人々を救うのだと信じて、それならばと同行したのであるが、このような混乱と迷惑を与えることとなったことを悔やんでいることなどを記す文書も見られる(同上 p.558)

十一月十六日、ベッテルハイムは、女兒誕生を記念して、琉球側通事たちの詰め所であった若狭町学校所に酒肴を持参して宴会を始めようとした。通事たちはやんわりと辞退したのであったがベッテルハイムは聞き入れず、またもや立腹しかねない様子であったので、ともかくも宴会を始めたところ、しばらくたってベッテルハイムは劉友干を会場に呼び寄せ、自らは護国寺に帰っていった。劉は琉球人ばかりの宴席に只一人の中国人として連なっていたのだが、通事たちの歓談についていくことができず退屈して、誰か中国語を話せる人はそばに来て欲しいという書付を、その場に居合わせた者に示したという。日誌に記録されるその書付は次のようなものであった。

這裡左近有識此話者，煩代請來一叙（この中で当方のことばをご存じの方は、ご面倒ですがこちらに来て話をしてください）

ベッテルハイムも通訳の無聊を気遣い、今宵は心ゆくまで楽しんでくるようにとのメモを渡していた。そのメモも日誌の同じ箇所にも記録される。

請該使 金天錫先生來是居君最近處，或別人知唐話者，戲要閑談，至晚黑回家來好也（金天錫先生に君のすぐそばに坐ってもらうか、他の中国語を話せる人でも[そばに来てもらって]、おしゃべりをして楽しんできなさい。夜遅く家に帰ってくるのでよいから）

ベッテルハイムと琉球側と、完全に信頼関係が崩れて疑心暗鬼の応酬が繰り返される業務日誌の中で、中国語をめぐるこの記録は数少ない心とむエピソードである。そして、ベッテルハイムと琉球側通訳、両者の媒介者として広東商人出身の通訳という三者が、意思疎通媒体として中国語を共有していた様が、このエピソードからも如実に見て取れる。

ベッテルハイムは、もちろん日本への布教の足がかりとするために琉球に来航したのであった。彼は仮名を意欲的に学び、琉球滞在中に数種の琉球語訳聖書を完成させたのであったが、現実のコミュニケーション手段としては、あくまで中国語がその第一の地位を保

っていたと考えて良からう。

3-2 ベッテルハイムの中国語書簡

ベッテルハイムの中国語書記能力については、夙に東恩納寛惇が「伯徳令と琉球語の聖書」において興味深い指摘をしている。

伯徳令は、琉球に渡来する前に、すでに支那語及びその文字に関する知識を持っていた。かれが琉球官憲と往復した沢山の文書は、すべて漢文で書いてあるが、毎文書の終りには必ず「英臣伯徳令親筆」と署している。かれは漢字に対しては殆んど不自由のない知識を持っていたらしく、道光三十年(嘉永三)三月二十一日附の書簡には、左の如き漢詩まがいくら添えてある。

延頸望瑞 (全文ママ)

午陽燥熱 晚月快涼

公事粗筆 利心温良

英裡外面 強然相離

琉心官職 亦麼不相

(いま『東恩納寛惇全集』1, p.97, 第一書房, 1978)

東恩納寛惇が引用するこの「詩」は、いま『伯徳令其他往復文』上下(沖縄県立博物館東恩納文庫、原本からの写本)の中に見出すことができる。この書物は、道光二十九年(1849)年十一月二十六日から咸豊三年(1853)十二月六日までの、ベッテルハイムと那覇の總理官または布政官との間に交わされた漢文による書簡を収める。中には琉球に来航した英国船船長らの書簡をベッテルハイムが漢文に翻訳したものなども一部含まれている。これらの書簡は、東京大学史料編纂所蔵「英人に係る書類」(上掲『沖縄県史料』では「英人より差出候文の大意」とする)に見える書簡とも一部内容の重なるものがあるものの、東京大学所蔵文書は、原文の文言を候文に訓読してあるため、甚だ意味が取りにくい。

先にも述べたとおり、ベッテルハイムの書簡は、まず久米村の通事によって訓点が施されて上官に送られた。通事たちの業務日誌には、その間の事情も枚挙に暇無く記載される。下にその内の一部を引用しよう。原文の変体仮名は現代仮名遣いに改め、句読は引用者が施した。

今日嘆人より別紙地方官えの文、寺門前関番人を以差出候付、久米村方え写方申渡、訓点相記さ

せ、本紙取添差登申候、……

(道光二十九年 [1949] 四月十五日)

昨日嘆人より別紙文式通到富新書と題号の書一冊取添、那霸官人え差上候様にと門前関番人を以差出候付、文書写方申渡、訓点相記させ、本紙取添差登申候、右に付、御返答向等、久米村方吟味仕させ、申出次第申越候様可仕候、……

(同十二月廿七日)

『伯徳令其他往復文』に付された訓点が、このような実際のやり取りの中で久米村士人によって付されたものを反映するのか、また後の手に係るものであるかは、この資料が原本からの筆写本であるため判然とはし難いが、ベッテルハイム書簡を受容する上での一工程を想像する助けとはなろう。しかし、書簡の本体とその訓点を対照しながらを読み進むと、付された訓点に多くの間違いが存在することにすぐ気づくこととなる。というのも、ベッテルハイム書簡原文の文体は、確かに比較的達者な中国語ではあっても、どうしても伝統的古典中国語の規範を踏み外すところが多い上に、しばしば中国語白話語彙を交えているため（これは琉球側からの返信も同じ特徴を備える）、日本古来の訓読法に馴染まない箇所が多々存在するからなのだが、それに対して『伯徳令其他往復文』は、訓点こそ施されているものの原文を残しているため、はるかに意味を把握しやすい。その一例を挙げよう。訓点は省略した。

昨天、那霸市上本師捨些濟物給貧人、有一個悪儒士揚聲呼跟隨之探卒、強奪之、又ツボ（ママ）郷裡本師教民時、有探作儒者、教逐良民、不容他敬聽天道、老爺止停這等弊、吾求望之至、謹此並候。咸豐元年正月初八日 居那霸英臣伯徳令親筆

本師はベッテルハイムの自称、探卒は彼の行動を見張っていた通事のことを指す。ベッテルハイムはミッシヨナリーに宛てた書簡では彼等を「spy」と称していた。老爺是那霸の地方官、「ツボ郷裡」是那霸市内の「壺屋町」辺りの地域を指すか。

この文章で用いられている「昨天」「給」「跟隨」などの語彙および指示詞の「他」「這」の用法、また「些」「個」などの数量詞を含む構文などは、これが極めて白話に近い文体で書かれていることを示している。同様の文体例をもう一つ挙げよう。

啓者屢次告訟、琉球政供應食物係腐爛、如今再送給、看生昆虫之麵粉。今天所強得供應者是費財

不少麼。料相〔想？〕琉球百姓丟下之物、下官採聚、要積富賈入英家、無不傷胃、是人偷麼、此樣的事、早日定必完了、……。咸豐三年六月初六日 居那霸英臣伯徳令親筆

この文章では、「送給」という複合動詞の構造、「不少麼」「人偷麼」という文末語気詞、助詞の「的」、「丟」という語彙などが、白話的要素として挙げられる。

もっともこのような文体ばかりではなく、那霸に寄港した英国船船長の文書を翻訳して琉球政府に提出したもの、また総理官や布政官などに宛てて布教の自由を請願する内容の書簡などは、より公式文書らしく、古典中国語の風格が備わったものとなっている。また上引の文は最も短い部類に属すが、他の多くはその数倍の長文である。那霸到着当初は片言の中国語しか理解できなかったことを考えると、僅か八年の間に、これだけ様々な文体を操るまでに至ったベッテルハイムの言語能力は、驚きを禁じ得ない。

3-3 ベッテルハイムは何によって中国語を学んだか

それでは、彼はどのようにしてこのような中国語の書記体系を学んだのであつたろうか。もちろん、モリソンやメドハーストによって翻訳された中国語訳聖書は、基本的に古典中国語である文言によって書かれていたので、その文体は一つの模範を提供したであろう。3-1で引用した通事の業務日誌にも、彼が「漢字調耶蘇之板書」（漢字で記したキリストに関する版本）を学んでいたことが記される通りである。それとともに、彼が「仮名稽古」のために、和刻本『論語』など儒学の四書をしばしば通事を通して要求しており、これらの書物から古典中国語の知識を得ていたことは容易に想像できる。

それでは、もう一方の白話を交えた文体は、何から習得したのであつたろうか。彼にとって、中国語を学ぶ上で常に模範であったと考えられる漢訳聖書は、1840年代には文言のものしか存在しておらず、こちらは聖書に頼ることはできなかったはずである。

中国語は、書記言語である文言と口頭言語に近い白話とでは、まったく異なる発展を遂げた。文言、つまり古典中国語はしばしばラテン語になぞらえられるように、あくまでも教養と伝統のための言語であって、それが話しことばの領域に踏み込むことは原則としてなかった。言い換えると、話せなくても文言は書くことができるということであり、そのことが中国境内のみならず、周辺の非中国語圏諸地域においても、文明

のことばとして中国語文言が学ばれ得た大きな理由の一つであった。一方、白話は、書記体系としては長らく確立することはなく、宋代の禅語録や朱子などの語録類に白話が用いられることはあっても、それが市民権をもつようになるのは、明代に白話小説が栄えるようになってからであった。それでも、正統詩文において白話が用いられることはまだまだ稀で、本当の意味で白話が知識人の書記手段として公認されるのは、実に二十世紀初頭の新文学運動まで待たねばならなかったのである。

琉球の通事たちは、官話学習のテキストとして、明清白話小説を用いていたことはよく知られている。彼等との文書のやりとりを通して、ベッテルハイムも白話による書記方法を徐々に身につけていったと考えることは可能である。個人的に通事から「中国語話し言葉の書き方」を教わることもあったかもしれない。しかし、それだけでは、知識はあくまで断片的な領域を出ることはない。やはり何らかの体系的なお手本が必要なのだが、実は件の通事たちの業務日誌に、ベッテルハイムが確かに白話小説を目にしていた大きな証左を見出すことができるのである。

先に触れた「仮名稽古」テキスト選定の一件がまだ片づいていなかったときの事である。

啖人より通事上運天里之子親雲上え昨日同断、天主教一件難渉申懇候処、通事唐人より晰之書相学候えは何様可有之哉と申候付、啖人も同意にて右書持参にて相教候様為申由、上運天申出、右付、【人中画】之内、李天造・柳春蔭・汪費之間、早々相教可宜段、久米村方吟味を以申出、且右付、昨日啖人より漢字深存之者より相詰させ候様にと之返答も、明日大夫差遣、当分護国寺詰通事共、漢字相嗜候者見合相詰させ候付、外に格別被相嗜候者不罷居、尤晰之書は通事共より随分教方可相成候間、左様有之度、地方官使之形を以、被仰入可然哉之旨、同断申出候……

(道光二七年 [1847] 五月十七日)

先日啖人より申出候晰之書は、去二四日、【人中画】之内、汪費一冊借相渡候処、一通致披見候て可差帰段、啖人為申由、右付、御仮屋方えは、大和横目を以御届申上させ候様可致候、此段致問合候、以上 (同 五月廿五日)

この二つの記録に共通して記される「人中画」は、明末に成立したと考えられる白話小説である。著者は未詳、中国では稀覯本となっている。現存の形態から

推測される巻立ては全五巻、一巻ごとに異なる物語によって構成される。上引の日誌中に見える「李天造・柳春蔭・汪費」は、それぞれの物語の主人公の名前である。琉球では、この【人中画】を官話の会話練習用テキストとして、広く使用していた。しかも興味深いことに、琉球【人中画】は原本そのままではなく、より日常的で通俗的な口語に書き直されていたのである。(例文省略)

ベッテルハイムはこの白話小説【人中画】を琉球通事から「晰の書」として手渡された。それまでの応酬では、希望する書物ではないと腹腹し、通事の持参する書物を突き返すのが彼の常であったが、【人中画】に関しては、一通り見終わってから返却するとして受け取っていることから、【人中画】が、彼の白話文体の模範の一つとなった可能性がある。それについては今後詳細に検討する必要があるだろう。

3-4 おわりに

宣教師にとって、琉球は日本布教への第一歩を踏み出すべき地帯であった。琉球は、明以降（日本においては近世以降）、公式には中国の冊封を受けた朝貢国として、東アジアにおいて独自の地位を築いていた。対中国交易の中継港として、また東南アジア交易の上でも、中国系移民を核とする久米村士人たちの境界を越えたネットワークは、極めて有効に機能した歴史がある。それは、地理的な境界上での中継点を形成すると同時に、中国語—官話—という文明言語の境界における中継点でもあった。琉球における官話の媒介言語としての役割は、vehicle language (ルイ＝ジャン・カルヴェ著・林正寛訳『超民族語』(白水社文庫クセジュ、1996年)参照)的な性格を帯びて、際だった機能を果たしてきた。中国と日本との中継点として琉球が担ったこのような歴史的役割に、十九世紀になると、あらたに西洋からのキリスト教伝道という一頁が加わる。その場においても、媒介言語としての大きな影響力を有していたのが他ならぬ官話であったことは、極めて興味深い。

(原文は、「ベッテルハイムと中国語—琉球における官話使用の一端を探る」『総合文化研究所紀要』(同志社女子大学)第19巻、2002年3月、23-32頁)

(2) 中国学術の受容と再生産

1. 幼学書の編纂にみる学術の伝播

読み書きから始めて「学びの世界」に足を踏み入れ

ることを、現在中国では「啓蒙」と呼ぶ。歴代、幼学書の代表として知られる『千字文』（周興嗣撰本の成立は六朝梁）『三字経』（元代に成立か）などにより文字を学び、進んでは『孝経』『論語』、後には『四書』を始めとする経書の素読カリキュラムも存在した。唐代には『蒙求』、宋代には『小学』などが加わることもあったが、「啓蒙」の目的は一貫して大人と同様の倫理や世知、さらに儒教的道徳を教え込もうとすることにあった。すなわち、用いられた書物が教えようとする内容に、大人と子供できわだった差があるわけではなく、むしろ習得すべき文字数の多少や、誦誦に便利なように構成された定型文の違い、例えば『千字文』『蒙求』なら四字、『三字経』なら三字というように、主に形態面での差異から使い分けられていたとすら言える。児童の発達段階に則して吟味された教育内容を様々なジャンルにわたって提供すべきだという、近代教育的発想とは異質の教育観がその背景にはあろう。けれどもそれゆえにこそ、これら幼学書の類が中国の周縁諸地域に伝播すると、そっくりそのまま大人の道徳教本に用いられたり、その枠組みを利用した翻案物が作成されたりなどして、受容の裾野を広げ得たのであった。

『幼学指南鈔』は、初学の者が知るべき項目を中国の古典からジャンルごとに摘録し配列した書物であり、和製類書の最初期のもので分類される。これまでの研究によって、原典から直接摘録を行なうばかりではなく、『藝文類聚』や『初学記』といった中国類書から事項を抜き書きした可能性が明らかとなっていて、類書と幼学書との連続性を典型的に示す書物となっている。たんに初学のための教本である以上に、「学びの世界」の中心としての中国古典にいかにかアプローチしていくかを「指南」する書物なのである。日本が中国の書籍を通して、学問を如何に受容してきたかを知るために、こうした和製類書の成立と受容の歴史は恰好のサンプルを呈示する。

「類書」の基本的な体裁は、天文・歳時・地理、また植物・鳥獣などの部門を立て、然るべき文献からそこに属する項目に関連する記事や詩文を引用し列挙するものである。第一義的には、典故集や百科全書的な性格をもつ。一方で、そのような「類書」の、各部中の特定のテーマがしばしば特化して、一つのジャンルを構成し始めることも注目に値する。端的な例としてここでは「孝子説話」を取り上げよう。漢代にすでに存在した中国の孝子説話は、「二十四孝」や「孝子伝」などとして受容される中で、数々のバリエーションを生み、再生産される。故事そのものが、受容される時

代や地域によって多様化する面白さだけではない。その故事が類書に取り込まれ、類書間で引用され、さらにその類書が説話集にも影響を与えるなど、書物を媒介に説話が多様性を増幅していくありさまは、中国文化のもつ活力と、日本の文化受容の懐の深さを示すとしてよいであろう。東アジアにおける文化の創造性はこうしたダイナミクスのなかで発揮されたのだが、それが日本など中国文化受容のフロンティア、さらに幼学書や通俗書といった、「学びの世界」の周縁に顕著に現れることがあるのも、興味深いことである。

（原文は、『学びの世界－中国文化と日本』京都大学総合博物館・附属図書館・大学院文学研究科共編（平成十四年度京都大学付属図書館公開展示会図録）、第二章解説、2002年10月、57－58頁）

2. 日本における幼学書の重視

ここでは、日本において中国の学術がどのように重視されたかを示す例として、中国においては通俗な童蒙書としてしか認知されていなかった『蒙求』を、日本では歴代尊重し、幼学書としてはもとより、清原宣賢といった明経の大家によって深く学ばれたことを指摘したい。

『蒙求』は、歴代古人の言行を記す故事五九〇余条を、それぞれ四字の韻語で示し、類似の事項と対にして二句として記憶の便を図った幼学書である。幼学書として大いに流行したが、『直齋書録解題』は「そもそも義例をもたず、でまかせに書き連ねてでたらめに文の体裁を整えている。韻語になっているのも、憶えやすいという程度の値打ちしかない。ところが世間がこぞってこれを啓蒙の最初に読もうとするのは、全く理解に苦しむ。我が家の子供たちには、幼少の頃にもこんなものは読ませはしなかった」と手厳しい。しかしこの書が日本でも早くから伝えられ、幼学の必修書として広く受容されてきたのは周知の通りである。巻頭に付される李華序に「安平李瀚 蒙求一篇を著し、古人の言行美悪を列ね、之に声律を参え、以て幼童に授け、随いて之を釈せしむ」というように、当初より歴代教訓譚を子供に憶えさせることを企図した書物として編まれたことがわかる。

『蒙求』は徐状元（即ち徐子光）注をともなって、より教訓説話としての性格を強め、流行する。本書の中冊首題ほかに「新刊徐状元補注蒙求」とあることから、底本は刊本であったことが知られる。ただし、余嘉錫氏も述べるとおり、徐子光補注に含まれる旧注は李翰の自注であって、成立当初から注を伴った本文で

あったと考えねばならない。

さて、中国においても日本においても、幼学書として広く用いられてきた『蒙求』であるが、成立についての説が定まったのは実はそれほど古くはない。『直齋書録解題』には撰者を「唐李翰」とするものの、『四庫全書総目提要』は五代晋の李瀚として生平不詳とする。京大蔵の『標題補注蒙求』には、李良「薦蒙求表」、李華「蒙求序」が巻頭に置かれるが、中国では早くにこれらの表及び序をもつテキストは失われ、著者についての手がかりもそれに伴い失われたのである。この点について、余嘉錫『四庫提要辨證』巻一六に極めて詳細な考証がなされる。余氏は、主として清・周中孚『鄭堂読書記』の考証、さらに日本に多く残る表・序を備えたテキストを紹介した楊守敬『日本訪書志』などをもとに、『蒙求』撰者を唐の李翰という結論に導くのだが、中でも、周中孚『鄭堂読書記』については、新旧唐書の李華伝に付される李翰を撰者に比定すること、元遺山「十七史蒙求序」に李華序の「佚文」が引かれることを特に取り上げ、考証の精密さに讃辞を送る。しかし、新旧唐書李華伝付李翰伝の記事は、周中孚を二百年以上も遡る天文一四年（一五四五）に、清原宣賢の手で本書（注：京都大学附属図書館清家文庫蔵、重要文化財）『標題補注蒙求』の遊び紙裏に書き込まれているのである。さらに宣賢は、李翰伝に『蒙求』の記事がないことを怪しみ、李翰と『蒙求』との接点を求めたのであろう、『禪蒙求』序の「禪苑蒙求、錯菴所製、錯菴者即比丘中李翰王令也」なる記述を李翰伝の傍らに付す。宣賢のこの記録を余氏が知ることはなかったが、宣賢の博識と学問の精密さを示す一例であろう。

（原文は、『学びの世界－中国文化と日本』京都大学総合博物館・附属図書館・大学院文学研究科共編（平成十四年度京都大学附属図書館公開展示会図録）、第二章『標題補注蒙求』解題、2002年10月、79－80頁。中島貴奈との共著）

ブラーフマナ研究 —ヴェーダ散文の翻訳と注解— (平成11-12年度)

ヴェーダ散文文献の翻訳と注解 (平成13-14年度)

後藤 敏文

【要旨】

ヴェーダは紀元前二千年期の後半から順次製作・編集された、古インドアーリヤ語の古層（ヴェーダ語）で書かれた宗教文献群の総称である。その中、散文で書かれ、祭式を巡る議論を中心内容とする部分は「ブラーフマナ」と呼ばれ、その最古層は紀元前800年頃にまで遡ると推定される。最古層の「ブラーフマナ」は、「黒ヤジュルヴェーダ」と総称される文献群の「サンヒター」（一般に「本集」と訳される）と呼ばれるテキストの中に編集されている。その後200から300年の間に、各学派のブラーフマナが「ブラーフマナ」というテキスト名を冠して独立した文献として編集された。比較的良好に知られている「ウパニシャッド」はこれらブラーフマナに見られる思弁を引き継いで成立した文献群である。

ブラーフマナ文献に関しては、今日の学的水準でなされた翻訳・紹介は存在しない。印欧語比較言語学、インド文学、特にその言語と祭式の研究は今日までに飛躍的發展を遂げており、漸く信頼できる翻訳と深い理解が可能となりつつあるが、達成された成果は個別分野ごとの先端的な研究に止まっており、それらを総合的に動員して検証可能な学術的な形にまとめたものはない。本研究は、膨大な文献群から特に重要で目的に適った部分を選んで多角的な注記とともに日本語で提供することを目標に置いた。

当初は、計20篇程の纏まりのある部分を選び、原典の読みを確定し、翻訳を提供することを計画した。当時の専門家間の祭式解釈という特殊な枠組みの中で語られる文献であり、文体も極度に簡潔であるため解釈

の果たす役割が大きく、詳細な説明・注記が必要となる。注記の内容は、祭式の解説、研究史、他の関連箇所への言及の他、原典批判、語形、アクセント、語彙、シンタクス、人物・事物に関する解説などである。ヴェーダ散文の文法書、読本に類するものは今日まで国内外を通じて存在しないので、語彙集と簡便な文法とを付して、ヴェーダ散文研究への高度な入門書の機能をも併せ持つ形に仕上げ出版することを念頭に、研究計画を建てた。

実際の研究の過程で、注記・解釈・解説を当初の計画より大幅に増やす必要性と、相互に関連する原典箇所を同時に扱う必要性とが解り、取り扱う篇数を絞り込んだ。具体的成果については【研究成果】の項に述べる。

【位置付け】

本研究が対象とする「ブラーフマナ」の言語は、インドヨーロッパ語の純度の高い散文の最古の姿を代表する。ほぼ同時代の遺産であるギリシャのホメロスの叙事詩が韻文であることから考えてもその重要性が理解される。近い関係にあるイラン語（ゾロアスター教典【アヴェスタ】の言語；アケメネス朝諸王の碑文に見られる古ペルシャ語）をはじめ、ギリシャ、ローマ、アナトリア（ヒッタイトなど）、ヨーロッパの主な諸言語、さらに中央アジアの印欧語（トカラ語；中期イラン諸語）の言語文化を理解する上で、ブラーフマナ文献には第一級の資料的価値がある。インド語内部においては、後の叙事詩のサンスクリットや古典サンスクリットは勿論、仏典のパーリ語を始めとする中期インド語への展開過程を理解する上で、基本的な

出発点となる。

内容は、儀礼に用いられる讃歌・祭詞と祭式行作の意義付けを巡る思弁とを中心としているが、背景には、世界の創生・構成、生命の発生と循環、日・月・季節・年ごとの行事の根拠付け、社会構成の原理、生物の分類、言語の分析などに互る、当時の「世界理解の学」が総動員されている。「ウパニシャッド」は「ブラーフマナ」から直接発展した文献である。一般に比較的良好に知られているウパニシャッドも、ブラーフマナ文献の祭式をめぐる議論の解明の上に立って、改めて理解し直す必要がある。後のインド思想の展開にとって、いわば公理となった「輪廻」と「業」の観念が確立したのは「ブラーフマナ」の後期から「ウパニシャッド」の最古層へかけての時代である。最近の研究では、これらの基本概念は、祭式をめぐる議論から直接派生した発展形であると理解されるようになってきた。「輪廻」と「業」の理解と解決を巡って繰り展げられるその後の営為、即ち、仏教、ジャイナ教、所謂ヒンドゥー正統哲学学派の思想を理解する上で、本研究が扱う文献は出発点となるものである。

さらに、「ブラーフマナ」の正しい理解からは、人類の古今の宗教研究一般や、今日盛んなフィールド研究に基づく文化の諸相の研究にとっても、文献に裏付けられた基本的な情報・比較材料の提供が期待される。既に述べた如く、インドヨーロッパ語族の文化遺産の要素を確認する為には基礎資料である。他方、西南アジアや東アフリカはじめ、他の遊牧社会などの文化に見られる諸要素と比較対照することができれば、共通する普遍的要素と、インドないしはその背景にある文化に特有な要素とを、個々に確認する作業に欠かせない視点が得られるであろう。

【他領域との連携による成果】

本研究は多面的な視点を重んじ、隣接他分野から学ぶべき事柄が多い。しかし、実際の作業の上では現実的な制約があり、情報を得るにも限界がある。今回のプロジェクトに公募で参加し得たことはこの意味で重要な意義があった。具体的事例を挙げるゆとりはないが、研究班における交流を通じて学ぶ点が多かった。例えば、後代のインドの学派的思弁を専門領域とする同僚からは、一方では、ヴェーダから古典期の文献に至るインド思想史を貫く公理のようなものの連続性およびその変容と、他方では、新たに加わった、または、消えていった要素とを確認する上で、具体的な情報と

ヒントが得られた。聖書研究の文献学からは方法論的なヒントと、ヴェーダ世界の普遍的な要素と特殊な要素を洗い出すための手がかりとが得られた。また、特に、研究に必要な「世界史」理解へ向けて、座標軸を得る為に具体的に学ぶところがあった。東アジアの古典学研究からは、背景にある世界観、文献ないし古典の構成基準に、我々が扱う領域とは大きな相違があることに改めて気づかされた。今後、文明そのものを全体として理解する場合、特にインドから出発した仏教の展開について考える場合などに有効な視点が得られた。西洋古典の研究者とは班研究の中で交流することができず残念であったが、シンポジウムの機会に有益な知見を得ることができた。海外からの研究者の招聘が特に有意義な機会を提供してくれた。

しかし、古典学の諸領域にとって「他領域との連携」の本質的意義は、個々の成「果」の中にあるのではなく、より深い「根」の部分に関わる。他領域から得られるものは個別情報でさえも、自分の専門の中に置いて考え直す時、研究の幹の部分に修正変革を迫るものとなる。このことを、この4年間の経験で特に実感した。他領域との連携が本当の意味で実を結ぶのは、従って、今後の我々の研究・教育の中に於いてであり、早急な結論を求めることには危惧の念をもつ。私個人としては、将来この4年間の研究計画を思い起こし、自分の研究に新たな基盤を作ってくれたことを再確認する時が必ず来ると考えている。このような連携は絶えず発展させ、多くの同僚と分かち合っけてゆくべきものである。また、複数の古典学・文献学が同一平面で議論するだけでは実りが少ない。古典学・文献学の次元を越えた、他分野の専門家が介在し、別次元の営みからの検証の視点が加わることによってはじめて、文献学者の間においてさえ真の交流が可能となる。我が国の古典文献研究には、うまく活かされれば有利に働く条件が潜在的に備わっている。今後、その力を活用すべく条件が整えば、人間全体の問題について有意義な貢献がなされ、社会への還元も果たされてゆくものと確信する。

【研究成果】

これまでに準備できた原稿は以下の諸項についてである：

1. シュナハシェーパの物語

アイタレーヤ・ブラーフマナ VII 13-18, シャー
ンカーヤナ・シュラウタストラ XV 17-27

王の即位式で読み上げられる「物語」である。子のない王が聖仙の助言により、生まれた子を犠牲にして捧げるとの約束で、ヴァルウナ神（元々王権の神格化に遡る制度を司る神）に頼み、息子ローヒタを得る。王は口実を設け、犠牲を延期してもらうが、やがて逃れられなくなる。息子は森に逃れ、王はヴァルウナの齎した罰により水腫病となる。ローヒタは、インドラ神（漢訳仏典の帝釈天のもと）の助言により遍歴を続ける。6（乃至7）年後、森で3人の息子連れ、飢えた婆羅門に出会い、その次男シュナハシェーバを牛100頭で買い、彼を自分の身代わりにする。シュナハシェーバの実の父は、更に牛100頭で、供物となる息子の解体役を引き受ける。シュナハシェーバは讃歌（リグヴェーダに彼の作として収録されている100詩節）を唱えて神々にすがり、解放され、王の病も癒える。犠牲祭でホトリ祭官を務めたヴィシュヴァーミトラがシュナハシェーバを養子として得るが、実の父は返還を要求し、詩による呼び掛けによって争う。結局、シュナハシェーバは、王族と聖仙の両正統を受け継ぐヴィシュヴァーミトラの家系を継ぎ、彼の100人あった息子の中、自分より年少の50人の上に立つ。年長の50人は辺境に植民する。

息子によって死後自分の世界が継続するという考えと、個人という観念の追求という、新旧の世界観の対立・抗争が背景にある。後者の、息子の存在を介さずに死後も存続する個人の主体という観念は苦行者の発生と関わり、この物語は、苦行の実態に言及される最も古い個所の一つとしても重要である。インドラを主神の位置に置く、移動期の生活を理念の中心に据える世界観と、ヴァルウナ神に代表される、恒久的な社会制度を重んずる世界観との対比が、これに重ねられている。犠牲祭の基本構造、家族制度のあり方、争いや調停のルールなどについても注目すべき資料を提供する。

2. ブルーラヴァスとウルヴァシー

マイトラーヤニー サンヒター I 6, 12, カタ・サンヒター VIII 10, カピシュトラカタ・サンヒター VIII 6, シャタパタ・ブラーフマナ XI 5, 1, バウダーヤナ・シュラウタストラ XVIII 44-45, ヴァードゥーラ・アヌアーキヤーナ I 1-2; 参考: リグヴェーダ X 95

各ヴァージョンに共通する主題は、地上の王ブルーラヴァスと、天界に属する水の精ウルヴァシーの結婚と、その後の別れの物語である。両者の間に生まれた子アールユが後の人間界の祖であり、死後の生命を支え、

地上に子孫が継続して行く為に必要な祭式の起源と、それに不可欠な祭火の地上へ招来を説明する。

古くから知られていたヴァージョン（リグヴェーダ、シャタパタ・ブラーフマナ）は、特に比較神話学の興隆期に、ギリシャ・ローマの「アモールとピュシケーの物語」との比較で注目された。特に注目されたのは、「裸体を見せないこと」という、両者に共通する結婚の条件であった。本研究では、代表的なものの紹介ではなく、全ての伝承を対照の上検討・呈示する方法を採り、有意義な成果が得られたと思う。アーリヤ的な父権制度の、インドの地で出会った母権社会との宥和のモチーフが発見できたのもその成果である。文法的にも、動詞の過去時制の使用法について、有意義な視点が得られた。重要な伝承を含むヴァードゥーラ派の写本が京都大学人文科学研究所の井狩教授によって発見され、目下出版の準備がなされているが、同氏の好意によりその原稿の提供を受け当該部分が検討できたことは、特に有意義な成果を齎した。この部分については、その緊急性と重要性とを考えて論文を発表した（→【発表成果一覧】5, 7）。

3. マールターンダの物語—人と死の起源—

マイトラーヤニー サンヒター I 6, 12, カタ・サンヒター XI 6, タイッティリーヤ・サンヒター VI 5, 6, シャタパタ・ブラーフマナ III 1, 3（及び対応するカーヌヴァ派伝承）、ヴァードゥーラ・アヌアーキヤーナ I 3-4; 参考: リグヴェーダ X 72

社会制度の神格化を中心とする一連の神々（アーディティヤ神たち）はインドイラン共通時代に成立したと考えられる。マールターンダ（「死んだ卵から生まれた者」）から人間が誕生したというこの神話は、このアーディティヤ神たちを巡る神話圏に属し、イラン側にも跡付けられる。この神話は同時に死の起源の神話ともなっている。その全体像を理解することは、リグヴェーダの一創造讃歌をブラーフマナの諸神話と照らし合わせることによって可能になる。背景には、ギリシャをはじめ世界各地に見出られるであろう、球体で、神々を超える能力を備えた原初の人間を巡る神話の存在が推定される。これについては、最近論文を書いたので、極く一部を抜粋して本報告の末尾に参考として付す。（→付録）

ブラーフマナに見られる神話のあらすじは以下の通りである。女神アディティ（「無拘束、自由」）が順番に7人のアーディティヤ神たちを生む。彼らは8番目

に宿ったマルターンダを危険視し、流産させる。流産された胎児から死んだ部分を切り取って作り変え、人間の形にした。それが人間の起源である。神話の枠組みは祭式に用いられる粥料理の因縁譚に採られている。ヴェーダ文献は、普通、父親を中心として子孫の誕生を語るのに、夫の存在なしに誕生を語ることが要請されるこの神話は貴重な例外であり、興味深い現象が見出される。

4. マヌとマヌの娘イダー、マヌの妻を巡る神話群

4. 1. マヌと洪水

シャタパタ・ブラーフマナ I 8,1 (及び対応するカーヌヴァ派伝承)、カタ・サンヒターとジャイミニヤ・ブラーフマナに見られる若干の言及

「ノアの箱舟」に類似した、比較的良好に知られた神話で、3. のマルターンダからの人類の誕生とは別系統の始祖神話である。後代のインド文献にも複数の伝承が記録されている。始祖のマヌ自体は、タキトゥスが伝えるゲルマン民族の始祖名に対応形が見出されるので、マルターンダより古い時代に確立していたものと推測される。インドには、この他、ヤマ(漢訳仏典の閻魔)を始祖とする神話群があり、リグヴェーダで既に死者の楽園の王として複数の讃歌を持っている。

4. 2. マヌとその娘イダー

マイトラヤニー サンヒター I 6,13, カタ・サンヒター VIII 4 (及び対応するカピシュトラカタ派伝承)、タイッティリーヤ・ブラーフマナ I 1,4

祭式に必要な3祭火の設置順序を根拠付けるために引かれる神話である。マヌが献供したバターオイルから娘イダー(「栄養素」)が生まれる。彼女はアスラ(漢訳仏典の阿修羅)たちの祭式に派遣され、アスラたちのライバルである神々から、正しい祭火設置の順序を教えてもらう。

4. 3. マヌの妻とアスラたちの祭官

マイトラヤニー サンヒター IV 8,1, カタ・サンヒター XXX 1 (及び対応するカピシュトラカタ派伝承)、シャタパタ・ブラーフマナ I 1,4 (及び対応するカーヌヴァ派の伝承)

マヌは祭式用具を持っていて、それが立てる音を聞

くと、聞いた数だけのアスラが減びてしまう。そこで、アスラの祭官たちが、マヌがもつ祭式と祭官への「信頼」を盾にとって祭式用具を奪い処分する。しかし、それらの中にあつた「復讐の力」ないし「ことば」が逃れ出て、順次別のもをを経て、遂にマヌの妻の下腹部に入り込む。アスラの祭官はマヌに、その妻を犠牲にして祭式をするように強いるが、インドラがこれを見破って先回りし、アスラの祭官たちは植物に変えられてしまう。

5. ブリグの異界巡り

シャタパタ・ブラーフマナ XI 6,1, ジャイミニヤ・ブラーフマナ I 44

ヴァルウナが、学識に奢る息子ブリグに別の世界を歴訪させる。それらは、木々、家畜たち、植物たち、水たちが、この世で受けた苦しみを復讐している諸「地獄」と、祭式が機能するために不可欠な「信ずること」とその反対の「信じないこと」、「怒り」が人の姿をとっている世界とであった。それらはヴェーダ期の、諸儀礼から構成された「シュラウタ祭式」の齋す必然的限界を示すものである。これを克服する為に、ヴァルウナはアグニホートラ祭(毎晩・毎朝のミルクの献供)が不可避であることを教える。翻訳としては、既に伏見誠氏の発表したものがあるが、本研究の中で再検討し、全体の枠組みに収まるよう再整理した。

6. 牝犬サラマーと、パニ族たちの牛を掠奪する物語

ジャイミニヤ・ブラーフマナ II 440-442, 参考:リグヴェーダ X 108, その他の「ヴァラ」神話に言及する箇所、特に I 61, VI 17, VIII 14, X 67-68)

リグ・ヴェーダに語られるインドラの武勲の一つ「ヴァラ破り」を物語にしたものである。パニ族が隠した牛の群を「解放」(実質は掠奪)する物語である。リグヴェーダにおいては祭官たちの神ブリハस्पティ(言葉の霊力の主)も役割を演じる。牛たちは、神話のレベルで、太陽の光と重ねられており、失われた(岩戸に閉じこめられた)太陽光を取り戻す神話ともなっている。

パニという名のアスラ達は神々の牛飼いであったが、神々を裏切って牛たちを連れ去り、ラサー(大地の西の果てにある川)の中に城塞(ヴァラ)を設けて閉じ込めた。神々が最初に牛の捜索を命じた鳥の一種はパ

二たちに懐柔されてしまい、インドラによって末代まで呪われる事となる。次に搜索を命じられたのは、牝犬サラマーであった。サラマーはラサー川に行く手を阻まれるが、いざ泳ぎ渡ろうとすると、大河の面目が潰れるのを恐れたラサーは自ら浅くなり、サラマーを渡してやる。サラマーは牛たちを見つけ、パニたちの懐柔にも応じず、神々の元へ戻って報告の役目を果たす。神々は褒美としてサラマーの子孫を食べ物に困らない者とした。神々は「渡し舟」という名の祭式を用いてラサー川を渡し、城塞を焼き（祭官の祈りの言葉がもつ熱力）、棍棒によって破壊し（インドラの武勇）、牛たちを城塞の外へと運び出した。

7. インドラによる三頭の怪物ヴィシュヴァールパ退治

マイトラーヤニー サンヒター II 3,9, カタ・サンヒター XII 3-4, XII 10-12, タイッティリーヤ・サンヒター II 5,1-2, シャタパタ・ブラーフマナ I 6,3 (及び対応するカーヌヴァ派の伝承), ジャイミニーヤ・ブラーフマナ II 153-157

トゥヴァシュトリには3つの頭を持つ息子ヴィシュヴァールパがいた。ヴィシュヴァールパは3つの口の各々でソーマの絞り汁、スラー酒、食物を摂り、3つの口で種々のサーマン（詠唱）を唱え、たった一人ですべての祭式を完了させることができた。彼は神々に敵対するアスラを母としており、恐れを抱いたインドラに殺されてしまう。インドラに息子ヴィシュヴァールパを殺されたトゥヴァシュトリは、インドラを除け者にしてソーマ祭を挙行了した。しかし、インドラはそのソーマを奪って飲んでしまう。トゥヴァシュトリは怒り、インドラが飲み残したソーマから魔物ヴリトラを生み出してインドラを殺そうとする。ところが、ヴリトラを生み出す為の呪文を言い違えた為、ヴリトラは逆にインドラに殺されてしまう。

ソーマを巡るその後日譚を扱う複数の伝承については難解な部分があって、予想以上に手間取り、また、各派の伝承間の関係をどう解釈すべきかについて未解決な部分を残している。

8. 頭のない祭式を巡る神話群

8. 1. チャヴァナ仙の若返り

シャタパタ・ブラーフマナ IV 1,5 (及び対応するカーヌヴァ派の伝承), ジャイミニーヤ・ブラーフマナ III 120-126

チャヴァナ仙が、年老いた姿で地上に取り残されていた所へ、シャーリヤータの一族が通りかかる。彼の息子達がこの老人に石を投げつけたために呪いを受け、一族間に不和が生じる。シャーリヤータは仙の怒りを解く為に自分の娘のスカニヤーを差し出す。アシュヴィン双神が通りかかってスカニヤーを誘惑したのを機に、チャヴァナは一計を案じ、自らの若返りを図る。チャヴァナは、アシュヴィン双神に、彼らが祭式から除外された不完全な存在であることを教え、これに対する対処法を授け、その見返りに、治療の神アシュヴィン双神に若返らせてもらう。アシュヴィン双神は、チャヴァナに教えられたとおりに神々の下へ行き、自分たちを祭式に招く約束と交換に、彼らが「頭のない祭式」を行っていることを教え、「祭式の頭」を回復してやる。

シャタパタ・ブラーフマナでは、具体的な「祭式の頭」の回復は、成立が別とされる後の巻に於いて説かれているが、この話はそのことを予想した上で語られており、文献の成立事情を探る上で、重要な示唆となる。

8. 2. 頭のない祭式とその回復方法

シャタパタ・ブラーフマナ XIV 1,1, ジャイミニーヤ・ブラーフマナ III 126-128, マイトラーヤニー サンヒター IV 5,9, タイッティリーヤ・アーラニヤカ V 1

祭式そのものと同置される神ヴィシュヌは祭式の究極に達し、神々との約束に反してその果報を独り占めにする。ヴィシュヌが弓の端に頭をもたせかけていた時、神々は蟻たちを唆して弓弦を切らせ、ヴィシュヌの頭を切り飛ばさせる。以来祭式は頭部を失った。ダディヤンチュはその回復方法を知っていたが、それを他の者に語ると、頭を切断するとインドラに脅されている。アシュヴィン双神はダディヤンチュの下に入門し、ダディヤンチュの頭を馬の頭とすげ替えておき、インドラが頭を切った後、もとの頭を付け直すよう図って、その知識を我がものとする。

8. 3. ダディヤンチュの物語

ジャイミニーヤ・ブラーフマナ III 64-65

インドラはアスラを破る為にダディヤンチュの助力を必要とし彼を捜す。彼は既に天界に上っており、8.2.に触れた物語の中で彼が用いた馬の頭部しか残されていない。インドラはそれを探し出し、掲げておく。それを見るとアスラたちは頭部を失って滅びる。

グディヤンチュはもともと「酸乳の色を帯びた毛色の」の意味で、リグヴェーダでは馬の名として現れ、インドラがその馬の骨によって障碍物を打ち壊した(打ち殺した)と歌われている。背景には馬の骨を武器に用いた史実が考えられるが、「驄馬の顎骨によって、私は千人の男たちを打ち殺した」(旧約聖書「士師記」15, 16)が想起される。また、ジャイミニヤ・ブラーフマナの話からは、馬が死ぬと首を切り取って門口に掲げておく、という我が国の風習(佐々木喜善『郷土研究』5-3, 1931, 21)が思い合わされる。

9. アーリヤ人の東方への進出

シャタパタ・ブラーフマナ I 4, 1

アーリヤ人の植民活動を伝える言及は複数見出されるが、この話はヴィデーガ族の東方進出を伝える貴重な資料である。「ヴィデーガ」は、ミティラー(現ビハール州。ネパール国境に近い)を都城として仏教興起以前の中心勢力であった「ヴィデーハ」族の古名と考えられる。シャタパタブラーフマナ、プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッドが成立・編集されたのもこの地(部族)においてであり、ジャナカ王、ヴァージャサネーイン派の開祖である祭官学者ヤージュニャヴァルキヤを擁した当時のフロンティアであった。部族は当然のことながら、王と祭官とに率いられ、部族の火を中心に移動する。この話では王マータヴァが口の中に部族の火を隠している。この火が一年中水をたたえるサダーニラー川(現ガンダック川)を東へと越え渡る以前には、その東部地帯は湿潤であり、アーリヤ人は進出していなかった。祭官が唱える「火を燃え立たせる讃歌」中の「バターオイル」の語に反応した火が、王の口から迸り出て大地を焼き、アーリヤ人が住めるようになる。

この話の中に用いられる特別な語彙から、アーリヤ人の東方進出は、焼き畑と共に進められたことが推測される。更に、王の名「マータヴァ」はギリシャのプロメテウスの「メーテウス」の部分に対応し、基にある動詞「盗む、掠める」(Nartenの語源説による)は、インドでは *prá-* (ギリシャ語の *pro-* に対応) を伴って用いられることが多いので、(祭)火を盗んで人間たちに齎す古い印欧語族共通の神話の存在が示唆される。この見解は【発表成果一覧】の論文5の末尾に発表した。

10. 農耕(焼き畑)を巡る言及

マイトラヤニー サンヒター I 6,3, I 8,2, IV

8,6, カタ・サンヒター VI 5 (~カピシュトラカタ・サンヒター IV 4), XXIX 4 (~XLV 5), タイティリヤ・サンヒター VI 6,7,4, ジャイミニヤ・ブラーフマナ II 207-209, III 301

9. の話に窺える焼き畑をより詳しく確認すべく、耕作の具体的過程が窺える箇所を選んで翻訳・解説した。

完了した部分の翻訳と注釈とは印刷した場合に換算して約200頁分に当たり、原典の校訂版その他を合わせて、計250頁程に相当する。計画遂行の過程で、当初考えていた以上に文法・語彙・内容に互る個別の研究と詳細な注記・解釈の呈示が必要であることが解った。この研究計画によって理解が深まったが、その分、出版は少し先になる見込みである。この研究計画の中で得られた成果を個々に発表する余裕はないので、基本的には全てを出版の中に盛り込みたい。

ヴェーダ散文文献を多角的に掘り下げて研究したことから、新たに得られた視点も多い。できれば更に、当時の実生活と思想の展開に関わる題材を取り入れた。具体的には、

牛の放牧と、これに伴う掠奪
植民活動
エネルギー・生命物質の循環に関する観念
死後の問題についての思弁
輪廻と業

の各項を補いたい。語彙集とヴェーダ散文に関する文法事項その他についての概要を、全ての原典校訂、翻訳、注記が終わった後に作成し、3年程の中に是非とも出版を果たしたい。

なお、印欧語比較言語学の国際学会誌 *Kratylos* は毎号巻頭に各分野における研究史の総括を特集している。次々号は「ヴェーダ散文研究史」を予定しており、この項の執筆依頼を既に何年か前に受けている。言語を対象とした、19世紀から今日までにこの領域で為された研究全体の紹介と評価とが主になるが、文献の特殊性から、原典出版、翻訳研究、祭式研究の全てに触れる必要があり、今回の研究計画遂行の為に総動員された文献を中心に報告・検証することになる。

付録 「人類と死の起源——リグヴェーダ創造讃歌 X 72——」から

リグヴェーダには複数の創造説が見られるが、その中の X 72について、最近【研究成果】3. に挙げたヴェーダ散文の研究に基づき、解釈を呈示した：【発表成果一覧】8。ここでは、研究部分を省き、全体の訳と、インド以外の世界にも関連する最終詩節の解説部分を、一般向けに改めた形で見本として再録する。

翻訳

- 1 神々の（諸々の）生れを、今、我々は公言したい、
昂揚の中に、
（以下に）言挙げされる（諸々の）讃辞の中に、
ひとがもし、（この）後の代（世）に見ることになるならば（または：誰かが後の世に見ることになるように）。
- 2 ブラフマン（言葉の靈力）の主がこれらを鍛冶屋のように溶融（鍛造）した。
神々の原初の代（世）に於いて、非存在から存在が生まれた。
- 3 神々の最初の代（世）に於いて、非存在から存在が生まれた。
それに引き続き、（諸々の）領域が生まれた。その際、足（足の裏）を上向きに広げた者から。
- 4 地が足（足の裏）を上へ広げた者から生まれたのだ。地から（諸々の）領域が生まれた。
アディティ（「無拘束」）からダクシャ（「能力」）が生まれた。ダクシャからは、また、アディティが。
- 5 アディティは実に生まれたのだ。ダクシャよ、おまえの娘として。
彼女に引き続き、神々が生まれた。幸を齎し、不死を繋累にもつ【神々】が。
- 6 神々よ、おまえたちが、あの時、（原初の）海の上に、よく捕まり合いながら立っていた時、
その時、おまえたちの激しい埃（飛沫）が、踊る者たちの【それの】ように、飛び散っていた。
- 7 神々よ、おまえたちが、ヤティたちが【した】ように、諸世界を充満させた時、
その時には、おまえたちは、海の中に隠されてあった太陽を、運び出した了えていた。
- 8 アディティの、からだから生まれた息子たちは8人【であった】。

彼女は、7人とともに、神々のもとへと去った。
【彼女は】 マールターンダを捨てた。

- 9 7人の息子たちとともに、アディティは原初の代（世）のもとへ去った。
子孫の為に（子孫を齎すべく）、他方また、死の為に（死を齎すべく）、彼女はマールターンダを連れ戻した。

第9歌解説

第9歌は、8cdを具体的に述べ、8cの「神々のもと」とは、「原初の世・世代」であると「解いて」いる。突き詰めてゆくと、原初の時代を神代の「黄金時代」とする、ある種の円環的史観が背景に想定される。円環的完結が継続する永遠を意味するという（もう一つの）観念については第4歌についての項参照（省略）。

「マールターンダ」はムリタ・アーンダ「死んだ卵」からの派生形で、「死んだ卵（即ち：流産された未成形の肉の塊）から生まれた者」を意味する。この語はサーヤナ（14世紀の注釈者）以来一般に「鳥」と解されてきたが、人間の始祖のことであり、失敗したお産から人間が誕生したというこの神話も、アーディティヤ神たち同様、インドイラン共通時代に遡ること（新アヴェスタ語「ガヤ・マルタン」、パフラヴィー「ガヨーマルト」。原義「死すべき／人の、命」）、そして、その神話の詳細がヤジュルヴェーダの散文に語られていることを、K. HOFFMANN Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 11 (1957) 85-103 = Aufs. II (1976) 422-438 が示した。マイトラーヤニー サンヒター [MS] I 6, 12, カタ・サンヒター [KS] XI 6, タイツティリーヤ・サンヒター [TS] VI 5, 6, シャタパタ・ブラーフマナ [ŚB] (マーディヤンディナ III 1, 3およびカーヌヴァ IV 1, 3)、そして井狩発見の新資料ヴァードウーラ・シュラウターストラ・アヌアーキヤーヤナ I 4 (I 3, 1) に見られる各ヴァージョンの詳細な検討は別に発表を予定しているため、ここでは、散文資料から知られる神話の主たるモチーフを紹介し、創造神話の意味するところを指摘するに留める。

アディティが8番目に身ごもった胎児は、二人分（二神分）の体を持ち、優れた存在であった。先に生まれた神々は、彼に支配権を奪われることを恐れ、流産させる様に謀る。母のアディティは流産した子（上下左右両方向に等しく人の身長の大きさをもった、成形されていないこね合わせたもの：ŚB）の存続を願い、

先に生まれていた神々に懇願する。神々は、彼が自分たちを凌ぐことがないようにという条件で (MS), または、彼らの役に立つという条件で (TS), 彼らの一員とする (彼はヴィヴァスヴァントとなり、人間たちの祖先となる)。KS, SB では、彼の死んでいた部分を切り離し、生きている分を救う (死んでいた部分は象となる) 話が語られている。

神々が恐れるほどの能力を持った、しかも、球体の存在、ということでは想起されるのはプラトーンの『饗宴——恋愛について——』に於いて、アリストパネースの語る恋愛起源説中に登場する4手・4脚・2顔1頭 (4耳) …の球体の人間である (189d-)。本来、人間はそのような姿 (主として、男-女から成るアンドロギュノス) をしており、体力優れ驕慢であったが、彼らに手を焼いたオリンポスの神々が、自分たちの役に立つように、二分割して、今日の人々の姿と成した。恋愛とは、元の姿への回帰の営みである。インドにもこのような神話が知られていた (または、考えられた) ことは、プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド I4の冒頭によって裏付けられる。即ち、アートマンは、原初、男女が抱き合った大きさをもつ人間の姿をしており、自身を二分割して子孫を作った。リグヴェーダ X 72の創造神話では、生と死、という二つの部分に切り分けられ、アンドロギュノスの場合には男と女とに分割されるが、人間二人分の要素からなる、球形の有能な存在という起源は類似している。

この、ホフマンが解明した、ヴェーダ散文に語られ、インドイラン共通時代に遡ることが確実なマルターンダの神話を背景に据えることによって、創造讃歌の「子孫の為に、他方また、死の為に、彼女はマルターンダを運び戻した・連れ戻した」の意味が明らかになる。「マルターンダを連れ戻した」は人類の祖先が地上に生き返ったことを言う。彼は地上で子孫を残してゆくが、同時に死を免れない。マルターンダが救われた時に切り捨てられた部分は死んだ部分であり、これと合一することによって、彼、即ち人は、元の完全な球体に戻る。死は、人の本来の姿への回帰である。創造讃歌リグヴェーダ X 72は、このようなマルターンダの神話を前提として、子孫を作ることによって生を維持する人類と、その個体の死の起源とを語って、世界、神々、そして人類の創造とその円環とを見事に締め括っている。

ディグナーガ著『ニヤーヤ・ムカ』(因明正理門論)の 本文批評と解釈

桂 紹隆

【要旨】

1. 課題

本研究の課題は、インド論理学に新しいモデルを提供した仏教論理学者、ディグナーガ(480-540年頃)の最初の本格的な論理学書である『ニヤーヤ・ムカ』(因明正理門論)の本文批評と解釈を行うことである。同テキストの本文批評のためには、彼の晩年の主著『プラマーナ・サムッチャヤ自注』の文献学的研究を行うことが必須である。また、同テキストの解釈のためには、広くインド論理学、インド仏教論理学の探究が要請される。

2. 成果

『ニヤーヤ・ムカ』の本文批評と解釈の成果の一部は後に提示する。

インド論理学・仏教論理学の研究の成果は、過去4年間に出席したいくつかの国際学会において発表してきた。平成11年度には、ローザンヌで開催された国際仏教学会で「ディグナーガの論理学における喩例の役割」について、ワルシャワで開催されたシャイエール記念国際学会では「ナーガールジュナの三句分別」について発表した。平成12年度には、東京で開催された第1回国際議論学会で「インドにおける討論の伝統」について基調講演を行い、モンリオールで開催された国際アジア・北アフリカ研究集会において「インド論理学の性格：帰納・演繹・アブダクション」について発表した。平成13年度には、ポーランドで開催されたインド論理学に関する国際学会に共催者として参加し、「『俱舍論』中の教理的論証」について発表した。平成14年度には、バンコックで開催された国際仏教学会で「インドにおける帰謬論証の概観」を発表した。これ

らの研究発表は、【研究成果一覧】で示すように、既に印刷公表されているものもあるが、目下印刷中のものである。

また、この間、オーストリア学士院を平成12年度と13年度の二度にわたって訪問し、ディグナーガの著作に関わる写本からの最新の知識を入手することができた。一方、平成13年度には、インドにジャイナ教の学僧、ジャンプヴィジャヤ師を訪ね、インドにおける仏教論理学研究の伝統に触れることが出来た。

【他領域との連携による成果】

平成12年度に国際議論学会に参加したことは大きな研究の転機となった。同学会に参加していた「非形式論理学」や「レトリック」の研究者からインド論理学との親近性を指摘されたことにより、インド論理学を従来の〈演繹〉と〈帰納〉という視点からだけでなく、西洋における〈レトリック〉の伝統との比較・対照によって研究するという新しい視点を獲得することが出来た。

また、本特定研究に参加して、インド学・仏教学以外の研究者たちと接触することにより、イスラエルや中国における古典文献研究の伝統がインドにおけるそれと如何に違うかということも理解できたし、インド古典学の方法論が聖書研究やギリシャ古典研究に由来することも確認できた。その成果は、本報告書の序論で発表している。

【位置付け】

【研究成果一覧】の中の主要なものについて位置付けを行う。ディグナーガの著作の本文批評と解釈にもとづく研究としては、4. 11. (=19), 16. を挙げることが

出来る。4. は、ストックホルム大学のエトケ教授の批判に対する反論という形で、インド論理学の代表的な理論である「正しい証因の三条件」に関するディグナーガの解釈を再検討したものである。11. は、『プラマーナ・サムッチャヤ自注』第四章の文献学的研究にもとづいてディグナーガの「喩例」の理論を紹介したものである。16. は、同書の第三章、第四章、第六章の内容概観である。

仏教論理学におけるディグナーガの最大の後継者であるダルマキールティに関しては、9., 10., 13.=31. を挙げる事が出来る。9. は、彼の主著である『プラマーナ・ヴァールッテイカ』第二章により、その解脱論・修道論の特色を述べたものである。10. は、同書第三章の冒頭をマノーラタナンディンの注とともに訳出することにより、彼の認識論の一端を解説したものである。13. は、ダルマキールティの言語哲学理論である〈アポーハ論〉の視点からどのように存在論が展開されているかを論じたものである。

仏教論理学の成立以前にもっとも激しい論理学批判を行った中観哲学者、ナーガールジュナ（龍樹）の論法の分析として、5., 6.=21.=28., 32. を挙げる事が出来る。5. は、彼の「四句分別」、6. は「三句分別」を論理的に分析して、彼が決して「非論理的な」議論をしていないことを論証したものである。32. は、ナーガールジュナの帰謬論証の実際を主著である『中論頌』第10章の翻訳・解釈により提示したものである。

ディグナーガに多大の影響を与えた仏教哲学者、ヴァスバンドゥ（世親）については、8., 12.=29. において、彼の論証法の特徴を実際の教義的論証から解析した。

なお、2. は、ナーガールジュナ、ディグナーガ、ダルマキールティの三者を比較検討することにより、仏教論理学の特徴を明らかにしたものである。

インド論理学一般については、3.=22. においてその歴史的展望を、24. において論理的評価を行った。

【研究成果】

『ニヤーヤ・ムカ』（=NMukh；因明正理門論）の本文批評と解釈の成果の一部として、本特定研究の研究例会で発表した『「ニヤーヤ・ムカ」の本文批評と解釈の実際—仏教論理学研究者の仕事場から—』の概要を以下に挙げる。

1. NMukh の著者、ディグナーガ（陳那；ca.480-540）については、『岩波 哲学・思想事典』中の「ディグナーガ」の項を参照されたい。

NMukh の本文が現存するのは、以下の2種の漢訳のみである。いずれも、「大正新脩大藏經」の第32巻に収められている。両訳の内容はほとんど完全に一致する。

(1) 大域龍菩薩造 大唐三藏法師玄奘奉詔譯
因明正理門論本（大正 No.1628；Vol.32, pp. 1 a-6 a）

(2) 大域龍菩薩造 大唐三藏法師義淨奉制譯
因明正理門論一卷（大正 No.1629；Vol.32, pp. 6 a-11a）

大正大藏經は、当時の代表的な漢訳大藏經のリセクションを参照した上で校訂・編集され、現在もっとも信頼の置ける刊本とされ、世界の仏教学者によって利用されている。現在、日本のSAT、台湾のCBETAからインターネット上に公開されている漢訳大藏經の原テキストも大正大藏經である。しかし、月二回配本という驚異的なスピードで刊行された経緯を鑑みると、大正大藏經が必ずしも完全な校訂本であると考えべきではない。誤植の有無を確かめるためには、京都大学中央図書館に所蔵されているという「原稿」テキストを見る必要がある。個々のテキストに関しては、大正大藏經刊行以降に出版された刊本や発見された写本、蓄積された研究を基にして、真に批判的な校訂テキストを作成する必要がある。しかし、本研究の最終的な目的は、NMukh の漢訳テキストの校訂ではなく、ディグナーガの原テキストの復元にある。

なお、NMukh の研究には、古くは宇井伯寿の原文解釈（『印度哲学研究』5, 1929）、G. Tucci の英訳（1930）があり、本研究代表者も一連の翻訳研究を既に公表している（『広島大学文学部紀要』1977-1987）。

1.1. NMukh の原テキスト復元のために有力な材料を提供するのが、ディグナーガの後年の主著『プラマーナ・サムッチャヤ』（P=PS）およびその『自注』（PSV）である。ディグナーガ自身が後者の冒頭で明言するように、NMukh のほぼ全体は、多少の修正を加えられた上で、PS および PSV に収録されているからである。同所の服部正明の英訳を挙げておく。

“Saluting the teacher who is endowed with such merits, the author will compose the *Pramāṇasamuccaya* or the Collected Writings on the Means of Cognition by gathering [passages] from the *Nyāyamukha* and other of his treatises in order to establish the means of valid cognition.” (PSV ad PS I.1)

From M. Hattori, *Dignāga, On Perception*, Cambridge, Mass.,
Harvard Univ. Press, 1968.

したがって、PS と PSV から NMukh の原文、もしくは類似文を回収することが可能である。しかし、PS と PSV はそれぞれ2種のかなり不完全なチベット語訳でのみ現存する。

PS

- (1) Tshad ma kun las btus pa, tr. by Vasudhararakṣita and Zha ma seng rgyal, Derge ed., Tohoku, No.4203.
- (2) tr. by Kanakavarman and Dad pa shes rab, Peking ed., vol. 130, No. 5700.

PSV

- (1) Tshad ma kun las btus pa'i 'grel pa, tr. by Vasudhararakṣita and Seng rgyal, Peking ed., vol. 130, no. 5701, Derge ed., Tohoku, No. 4204.
- (2) tr. by Kanakavarman and Dad pa'i shes rab, Peking ed., vol. 130, No. 5702.

チベット語訳にも、漢訳同様、北京版・デルゲ版などの複数のバージョンが存在する。それらを校合してはじめて、チベット語訳テキストの批判的校訂が確立される。仏教テキストのチベット語訳の複数のリビジョンとその相互関係については、近年 Eimer, Silk, Harrison らによって研究が進められ、ほぼその全体像が分かりつつある。しかし、本研究の最終的な目的は、NMukh のチベット語訳テキストの校訂ではなく、ディグナーガの原テキストの復元にある。

なお、PS と PSV には、上引の服部正明の第一章の英訳研究、北川秀則の第2・3・4・6章の自説部分他の研究、ジャンプヴィジャヤ師の他派批判部分の梵語原文復元研究などがある。

インド論理学に新時代を切り開いたディグナーガは、仏教内外の多くの学者によってしばしば引用される。したがって、NMukh, PS, PSV などのディグナーガのテキストのサンスクリット断片の収集は、古くから Randle, Frauwallner, 宇井, Tucci, Jambuvijaya, 本研究代表者らによって試みられてきた。それらの成果は、NMukh の原文復元の出発点となる。

1.2. PSV には、ジネンドラブッディ (ca8-9c.) による次の副注が存在する。

PST

Viśālāmālavatī-nāma Pramāṇasamuccayaṭīkā (=PST),
Yangs ba dang dri ma med pa dang ldang pa, tr.
by Blo gros brtan pa; Derge ed., Tohoku No.
4268; Peking ed., vol. 139, No. 5766.

当該チベット語訳は、ディグナーガの原著のチベット語訳と異なり、大変明快であり、従来のディグナーガ理解の最も有力な資料であった。ただし、ジネンドラブッディがダルマキールティ (法称; ca.600-660) の影響下にあることに注意しなければならない。後者は、ディグナーガの最大の後継者であるが独自の論理体系を構築しているからである。

ところで、近年 PST のサンスクリット写本のチベット本土に於ける存在が明らかになり、一部の限定された研究者に利用可能となりつつある。PST には、ディグナーガの原文がそのまま引用されていたり、パラフレーズされていたりする。したがって、NMukh および PS, PSV の原テキスト復元の可能性は飛躍的に増大した。

本研究は、この新出資料により、NMukh のより確実な原文回収と原テキストの再構築を目指している。そのために玄奘訳をベースとして、それにサンスクリット断片やチベット語のパラレル・テキストを添付したテキストを作成する。このようにして準備された NMukh の復元テキストにもとづいて、現代日本語訳を用意する。NMukh そのもののサンスクリット原典の写本の存在も噂されて久しい。もしそれが発見されることがあれば、本研究は、NMukh の批判的校訂テキストの作成に少なからず貢献するはずである。

さらに、NMukh の記述している論理学のシステムを従来の演繹論理や帰納論理の視点からだけでなく、パースの〈アブダクション〉や近年再評価されつつある〈レトリック〉(説得の論理)の視点からも分析して、インド論理学の新しい評価・解釈を提示するのが、本研究の目的である。その成果の一部は最後に述べる。

1.3. ここで、NMukh の簡単な梗概を挙げておく。

1. 序分

2. 正宗分

2.1. 能立(論証)と似能立(間違った論証/論証の誤謬)

2.1.1. 宗(主張)

2.1.2. 因(理由)「因(Def.) = 主張の主題の属性」

- 2.1.3. 喩（喩例）：論証の根拠となる一般法則の提示
- 2.1.4. 論証：推理の言語化・定式化；主張・理由・喩例の役割と存在意義
- 2.2. 量（確実な認識手段）と似量（当てにならない認識手段）
 - 2.2.1. 現量（知覚）
 - 2.2.2. 似現量（疑似知覚）
 - 2.2.3. 比量（推理）
- 2.3. 能破（論破）と似能破（間違った論破）
 - 2.3.1. 能破
 - 2.3.2. 似能破：14種の過類

3. 結

一見して明らかなように、NMukhは主として「論証」と「論破」、そして、それぞれの間違ったケースを論じており、「チャラカ・サンヒター」や「ニヤーヤ・スートラ」などのインドにおける〈討論術〉あるいは〈問答法〉の綱要書の系譜に連なるものである。

2.2. に知覚と推理という二種の認識手段の吟味という形で認識論が組み込まれているところに、ディグナーガの独自性がある。後に、ディグナーガは、PSおよびPSVで論理学を認識論の一部として組み込んだ「認識論的論理学」とも呼ぶべき体系を確立するが、その萌芽はすでにNMukhに見られるのである。

以下、PS、PSVの章立てを挙げて、NMukhとの違いを見てみよう。

- 第1章 知覚論
- 第2章 自己のための推理論
- 第3章 他者のための推理論（主張と理由）
- 第4章 喩例論（実は、第3章の継続）
- 第5章 アポーハ論（意味論）
- 第6章 誤難（過類）論

PS、PSVの第1章、第2章は、NMukhの2.2.を増広したものである。第3章、第4章はNMukhの2.1.に依拠したものである。第6章もNMukhの2.3.にほぼ一致する。第5章の「アポーハ論」は、NMukhに直接の対応を見いだせないが、既に2.2.の推理論の一部にアポーハ論の萌芽が見られることはフラウワルナーの指摘以来よく知られている。

1.4. インドの論証式は、伝統的に次の五つの命題からなる。

[宗]（主張命題）「あの山に火あり」

- [因]（理由命題）「煙の故に」
- [喩]（喩例命題）「煙あるところには火あり。かまどのごとし」
- [合]（適応命題）「あの山に煙あり」
- [結]（結論命題）「故に、あの山に火あり」

これに対して、ディグナーガはNMukhでは最初の三命題からなる論証式を想定しているが、のちにPS、PSVでは「主張命題」は論証の一部とは見なさないという。上の五支からなる論証式をディグナーガの三支論証に書き換えると次のようになる。

- [宗]「あの山に火あり」
- [因]「煙の故に」
- [喩]「およそ煙のあるところには火あり。例えばかまどの如し。
およそ火のないところには煙はない。例えば湖の如し」

二つの論証式を比較するとき、大きく違うのは喩例命題である。ディグナーガはここに「およそ煙のあるところには火がある」という一般法則を提示している。また、同例（同喩）と異例（異喩）の両方を挙げる点が注意される。これは、詳説しないが、彼の論理学のなかの「帰納的な」性格を示唆するものである。

インドの論証式の最大の特徴は、かつて山下正男が北川秀則のディグナーガ研究の書評（『哲学研究』第五〇〇号）中で結論づけたように「喩例」の存在である。したがって、以下NMukhの本文批評と解釈の実際を提示するに当たっては、同書の喩例を論じる部分の前半を検討することとする。

2. NMukhの本文批評と解釈—仏教論理学研究者の仕事場から—

2.1.

喩及似喩今我當説

説因宗所隨宗無因不有

此二名譬喩餘皆此相似 <v.11>

喩有二種。同法異法。

同法者謂立聲無常。勤勇無間所發性故。以諸勤勇無間所發皆見無常。猶如瓶等。異法者謂諸有常住見非勤勇無間所發。如虛空等。

Cf. PS IV. 2 : sādhyenānugamo hetoḥ sādhyābhāve ca nāstitā / khyāpyate yatra dr̥ṣṭāntaḥ sa sād-harmyataro dvidhā //

PSV: sādharmyeṇa tāvad anityaḥ śabdaḥ prayatnānantarīyakatvāt / yad dhi prayatnāntarīyakam tad anityaḥ dr̥ṣṭam yathā ghaṭa itī / vaidharmyeṇa nityam aprayatnāntarīyakam dr̥ṣṭam yathākāśam itī / (そこにおいて、証因が所証) によって随伴されることと、所証のない所には存在しないことが明示されるものが、喩例であるが、それには〈同例〉と〈異例〉の二種がある。

まず、類似性にもとづく(喩例=同例)とは、「(主張) ことば (=音声) は無常である。(証因) 意志的努力の直後に生じるから。(喩例) およそ意志的努力の直後に生じるものは、無常であることが経験される。例えば、瓶のように」非類似性(vaidharmya)にもとづく(喩例=異例)とは、「常住なものは、意志的努力の直後に生じるものではないことが経験される。例えば、虚空のように」

Cf. PS III. 15: hetoḥ sādhyānvayo yatrābhāve 'bhāvas ca kathyate / pañcamyā tatra dr̥ṣṭānto hetuḥ tūpanayātmakāḥ //

[桂和訳] さて、「喩例」と「間違った喩例」とを説明しよう。

証因 (=理由) が〈論証さるべき属性〉(宗) によって随伴されることと、〈論証さるべき属性〉が無い時証因も無いことが述べられる場合、この両者を「喩例」と呼ぶ。他は皆これと似て非[なる喩例]である。(第11掲)

喩例には同類と異類の二種がある。同例とは、「ことば (=音声) は無常である。意志的努力の所産であるから」と主張する時の、「およそ意志的努力の所産であるものは、無常であると経験される。例えば瓶等の如し」である。異例とは、「およそ常住なものは、意志的努力の所産ではないと経験される。例えば虚空等の如し」である。

[桂コメント] デイグナーガは同例と異例との二種の喩例を論証式中に併記しなければならないという立場をとるが、それぞれのフォーミュレーションについても明確な立場をとる。ここでは次のような論証式が想定されている。

- (1) [主張命題] 「ことば (=音声) は無常である」
- (2) [理由命題] 「意志的努力の所産であるから」
- (3) [同例命題] 「およそ意志的努力の所産であるものは、無常であると経験される。例えば瓶な

どの如し」

(4) [異例命題] 「およそ常住なものは、意志的努力の所産ではないと経験される。例えば虚空などの如し」

いま、主張命題の主題である「ことば」を a, 論証されるべき属性である「無常性」を P, 理由=論証する属性である「意志的努力の所産性」を Q, 具体的な同例である「瓶」を b, 同じく異例「虚空」を c とすると、次のような記号化が可能である。

- (1) Pa
- (2) Qa
- (3) (x) (Qx ⊃ Px) ∧ Qb ∧ Pb
- (4) (x) (¬Px ⊃ ¬Qx) ∧ ¬Qc ∧ ¬Pc

デイグナーガは、喩例命題において、彼が「遍充関係」と呼ぶ、二概念間の包摂関係、すなわち一般法則が明示されるべきであると考えている。

「証因 (=理由) が〈論証さるべき属性〉によって随伴されることと、〈論証さるべき属性〉が無い時証因も無いこと」という言明は、「 $Qx \supset Px$, $\neg Px \supset \neg Qx$ 」と記号化した、論証する理由と論証されるべき属性との間の関係をあらわしているのであり、言い換えれば、同例と異例とは「換質换位」もしくは「対当」の関係にあることを明言しているのである。従って、両喩例は論理的に等価であるから、何故併記する必要があるのかなどという問題もデイグナーガは PSV では詳しく論じている。さらに後に彼は、両喩例は

「yat Q tat P (eva) yathā b」

「yat na P tat na Q (eva) yathā c」

(なお、yat, tat は関係代名詞; na は否定詞; eva は限定詞)

というように定式化されるべきであると強く主張し、そのように定式化されない他学派の論証式を厳しく批判する。この主張は、仏教徒ではないミーマーンサー学派のクマーリラバッタらにそのまま受け入れられる所となった。

2.2.

前是遮詮。後唯止濫。由合及離比度義故。

由是雖對不立實有太虚空等而得顯示無有宗處無因義成。

Cf. PSV: *evaṃ ca pūrvatra paryudāsaḥ uttaratra tu prasajyapratīṣedha ity uktaḥ* / (このようにして、また、「前者 (= 同例) においては相対否定 (paryudāsa), 一方、後者 (= 異例) においては純粹否定 (prasajyapratīṣedha) が (見られる)」と言われる。)

PST: *anvayavyatirekābhyām arthānumānāu* / ([両喩例は] それぞれ随伴と排除とによって対象を推理させるからである。)

PSV: *evaṃ ca nityānabhyupagamasyāpi vaidharmyadr̥ṣṭāntaḥ siddhaḥ (upapadyate)* / (そうすると、また、常住なものを認めない (経量部のような) 者にも、異例が成立するのである。)

[桂和訳] 前者 (同例) は相対否定であり、後者 (異例) は純粹否定である。[両喩例は] それぞれ肯定的随伴 (anvaya) と否定的随伴 (vyatireka) によって対象を推理させるからである。

従って、[異例は、純粹否定だから] 虚空等 [の異例群] を実在として認めない者 (= 経量部, PST243b) と対論する場合でも、〈論証さるべき属性〉 (e.g. 無常性) が無い所には〈証因〉 (e.g. 意志的努力の所産性) も無いこと (= 否定的随伴) が成立することを顕示しうるのである。

[桂コメント] 「遮詮」と「止蓋」という二語が、相対否定 (名辭の否定) と純粹否定 (命題の否定) というサンスクリットにおける二種の否定概念をあらわす術語に対応することは、つとに江島惠教によって、当該箇所而言及しつつ、指摘されている ([中観哲学の発展])。そのことはPSTのサンスクリット写本の出現によりあらためて確認された。ただし、写本では、後者は単に *niṣedha* と呼ばれている。

相対否定とは、「彼は非バラモンだ」 (*a-brāhmaṇa*) という表現が「彼はバラモンではないが、クシャトリアなどのいずれかだ」を意味するように、否定対象の補集合の肯定を含意するような否定である。一方、純粹否定は、「ここには壺はない」 (*atra ghaṭo nāsti*) が単なる壺の非存在を意味し、壺以外の存在を積極的に含意しないような否定である。チベット語訳では、前者は「・・・ではないという否定」 (*ma yin par dgag pa*) と、後者は「・・・が無いという否定」 (*med par dgag pa*) と訳し分けられるが、「述定 predication の否定」と「存在 existence の否定」とでも呼ぶことができる。

宇井伯寿は、「遮詮」とは「此の意味と矛盾するも

のを遮し他方に於いて的確に此の意味を詮わす」、「止蓋」とは「単に遮であって詮わすものたる点を要しないから・・・脱出するを防ぐ趣意のみ」と理解している。〈二種の否定〉との一致は意識されていないが、おおよそその真意をついていると言える。玄奘の漢訳の的確さに驚かされる。

目下の文脈では、

「yat prayatnānantarīyakam tad anityam」という同例と「yan na anityam tad aprayatnānantarīyakam」という異例

のフォーミュラの中で、前者の「anityam」という語中の「a」という否定辭が相対否定であり、従って「anityam」(無常) という語は、常住なもの (nityam) を否定して、無常なもの (anityam) の存在を含意し、肯定している。一方、後者に於ける「na anityam」の「na」という否定辭は純粹否定であり、単に無常なもの (anityam) を否定するだけで、常住なもの (nityam) の存在を含意し、肯定しているわけではない。

かくして、常住なもの (nityam) の存在を認めない経量部などに対しても、「ことばは無常である」という論証が可能となる。換言すると、同例を支持する具体例 (今の場合、瓶) は必要だが、異例を支持する具体例 (今の場合、虚空) は必ずしも必要ではないということになる。これは決して、宇井が考えたように、異例およびそれが表現する否定的遍充関係の重要性を減ずるものではない。むしろディグナーガの推理の本質は「否定的推理」であると見なさなければならない。

2.3.

復以何縁第一説因宗所隨逐。第二説宗無因不有。不説因無宗不有耶。

由如是説。能顯示因同品定有。異品遍無非顛倒説。

Cf. PSV: *kiṃ punaḥ kāraṇam ekatra sādhyānugamo hetoḥ uktaḥ dvitīye tu sādhyābhāve hetoḥ nāstitā, na hetvābhāve sādhyasya nāstiteti* /

evaṃ hi hetoḥ sapakṣa eva sattvaṃ sādhyābhāve cāsattvam eva śakyaṃ darśayitum na viparyayāt / ([問い] ところで、なぜ、一方では「証因が所証に随伴されること」(すなわち、証因がある所には所証が存在すること) と言うのに、第二 (のフォーミュラ) では「所証がない所には証因が存在しないこと」(と言って、) 「証因がない所には、所証が存在しないこと」と (言わないのか)。

【答え】 実に、そのようにすると、証因が同例群 (sapakṣa) にのみ存在すること (= 証因の第二相) と、所証がない所 (すなわち、異例群 (vipakṣa)) には (証因が) 存在しないこと (= 証因の第三相) を示すことが出来るからである。逆に定式化すると (第二・第三相を提示することは) 出来ない。

【桂和訳】 [反論] 「ところで、何故最初 [の喩例] は “証因 (= 理由) が 〈論証されるべき属性〉 によって随伴されること” を述べ、第二 [の喩例] は “〈論証されるべき属性〉 が無い時証因 (= 理由) も無いこと” を述べて、“証因 (= 理由) が無い時 〈論証されるべき属性〉 も無いこと” を述べないのか？」

【答】 そのように述べると、“証因 (= 理由) が 〈同例群〉 にのみ存在し、〈異例群〉 に決して存在しないこと” を顕示しうるが、[両喩例における証因 (= 理由) と 〈論証されるべき属性〉 の順序を] 逆に述べれば、[正しい証因 (= 理由) の第二・第三条件を顕示しえない。

【桂コメント】 この一節は、最初に議論された喩例の正しいフォーミュレーションの再確認に過ぎない。ここで言及される正しい証因 (= 理由) の三条件とは、次のようなものである。

(1) 証因は、論証されるべき主張命題の主題に所属することが確認されねばならない。例えば、先のディグナーガの論証式では、「意志的努力の所産」という証因が主題である「ことば」にあること、つまり「ことばが意志的努力の所産であること」が確認される必要がある。

(2) 証因は、論証されるべき属性を持つ同例群 (同品 sapakṣa) にのみ存在すること。例えば、「意志的努力の所産」という証因は、「無常なもの」にのみ見られることが確認されねばならない。

(3) 証因は、論証されるべき属性を持たない異例群 (異品 vipakṣa) には決して存在しないこと。例えば、「意志的努力の所産」という証因は、「常住なもの」には決して見られないことが確認されねばならない。

第2・第3条件は、それぞれ「肯定的随伴」「否定的随伴」とよばれ、玄奘訳では「合」「離」とされている。両者は、論理的には等価であり、いずれもディグナーガのいう「遍充関係」をあらわしている。

2.4.

又説頌言

應以非作證其常或以無常成所作

若爾應成非所說不遍非樂等合離 (v.12)

如是已說二法合離順反兩喩。

= PS IV. 4 : nityatākṛtakatvena nāsitvād vātra kāryatā /
syād anuktā kṛtā'vyāpiny anīṣṭaṃ ca samānvaye //
(その場合 (同例と異例とが) 同じ随伴関係 (anvaya) を示すなら、(所証として) 明言されなくても、常住性が非所作性によって、あるいは、結果 (= 所作) 性が滅性 (= 無常性) によって、立証されることになってしまうだろう。(所証を) 遍充しない場合には (証因として) 認められない。)(第4頌)

林彦明の NMukh 書き下し：

應に [異喩に] 非 [所] 作を以て其の常なるを證し、或は [同喩に] 無常を以て所作なるを成ずべくんば、若し爾らば應に非所説と、不遍 (第八正因) ならば非樂等との合と離とを成ずべし。

宇井伯寿の NMukh 書き下し：

應に非作を以て其の常なるを證し、或は無常を以て所作なるを成ずべくんば、若し爾らば應に非所説と、不遍ならば非樂と等の合と離とを成ずべし。

Tucci's English Translation of NMukh:

XII. If through [the mere similarity with “non-product” one could prove eternity, or through [the mere similarity with the] non-eternal one could prove [the propriety of being] a product, then the necessary consequence is that positive or negative applications like these will either demonstrate [a thesis which] is not [the thesis] enunciated or prove to be non-pervasive or [implicate the speaker in] undesired [fallacies].

北川 PSIV.4 和訳 p.245

[若しも同喩と異喩とがこのような関係になく、同喩の場合にも異喩の場合にも] 随伴関係が同じ [方向をむいている] 場合には、「所作性の故に [某々は] 常住なり」とか、「無常性の故に某々は所作なり」[という論証] が成立し、[所立法として] 宣言せられていない [常住性なり所作性なり] が [確立] せられることになる。又、[因が所作

性ではなくて勤勇無間所発性のような] 不遍 [因 (= 所立法を遍充していない因) である場合] は、[稲妻等が常住となったり、勤勇無間所発となるような] 不都合が生ずる。(第四偈)

[桂和訳] 又、詩頌を述べる。

[両喩例における] 肯定的随伴と否定的随伴 [の構成要素の順序] が等しい場合、「作られぬものという性質」によって「常住性」が、又「無常性」によって「作られたものという性質」が、それぞれ [〈論証されるべき属性〉としては] 述べられていないのに論証されることになるだろう。又、[証因 (= 理由) が〈論証されるべき属性〉を] 遍充しない場合、望ましくない結果となるだろう。(第12偈)

以上、[論証するものとされるものという] 二属性の〈肯定的随伴〉と〈否定的随伴〉である〈肯定的〉と〈否定的〉両喩例を説明しおえた。

[桂コメント] この詩頌の和訳は、玄奘訳からの直訳ではない。回収されたPSのサンスクリット原文から推定される原義というつもりである。特に「等合離」の解釈は、林、宇井の伝統的解釈やトゥッチの英訳とも大きく異なる。ただし、北川秀則のPSのチベット語訳からの和訳は、「等合離」に相当するサンスクリット原語「samanvaye」を正しく想定している。詩頌の内容に関しては、多少複雑になるので解説は省略する。

以上、漢訳でのみ残されている仏典の本文批評と解釈の実際を提示した。もっとも、漢訳の本文批評というより、残されたサンスクリット、チベット語資料からの原文の回収、もしくは、パラレル・パッセージの提示に止まっている。今後の課題としては、漢訳の本文とサンスクリット本文の断片やパラレルを見開きで対照して提示するようなテキストと、読みやすい現代語訳と解説を完成するつもりである。

2.5. 最後に、〈本文解釈〉の結論として、PSVの喩例章全体から得られるディグナーガの「喩例」に関する考えを整理しておく。

(1) ディグナーガは「喩例」という語を二つの意味で用いている。すなわち、実例となる対象そのものと、論証式中で実例を含む一般的な法則を表示する喩例の言明とである。

(2) 実例と喩例の言明は、それぞれ2種であり、肯定的実例は〈論証されるべき属性〉と〈論証する属性〉とが共存する対象であり、否定的実例は両者がともに存在しない対象である。肯定的喩例は〈論証する属性〉の〈論証されるべき属性〉による肯定的随伴関係を、否定的喩例は〈論証されるべき属性〉の〈論証する属性〉による否定的随伴を表示する。

(3) 肯定的喩例と否定的喩例は論理的に等価である。したがって、両者を同時に提示する必要はないにもかかわらず、ディグナーガは「両喩並記」を主張する。それは、彼の論理学の「帰納法」的性格を示すものであろう。

(4) ディグナーガは、論証式、特に喩例の言明が適切に提示されるべきことを主張し、他学派の不適切な定式化を批判した。

(5) ディグナーガの論理学における〈喩例〉の役割は、〈論証する属性〉と〈論証される属性〉とのあいだの「不可離の関係」あるいは「遍充関係」を提示することにあつた。遍充関係を推理・論証の基盤においたのは、ディグナーガが最初であり、これこそ彼のインド論理学に対する最大の貢献であつた。

3. 比較論理学的視点からの解釈

インドの論証式にはじめて出会った西洋のインド学者たちは、アリストテレス学派の三段論法 (syllogism) の枠組みで理解しようとした。その流れの中でロシアの仏教学者 Stcherbatsky は、J. S. Mill の独特の三段論法の理解とインドの論証式との類似性をつとに指摘している。一方、二〇世紀初頭の記号論理学の台頭により、インド学者の間でもインドの論証式の記号化が試みられた。その初期の成果はポーランドのシャイエルであり、一つの到達点はハーヴァード大学の前インド学教授インゴルズの研究である。他方、インド論理学を演繹論理と見なすか、帰納論理と見なすかについては、論争が繰り返されてきたが、さらにパースの〈アブダクション〉との対比、説得の論理 (レトリック) や非形式論理学との対比という新しい視点が導入されつつある。

アリストテレスの「レトリケ」の英訳注 (p. 181) で、George A. Kennedy は次のように述べる。

Aristotle's point, however, is that it is usually more effective to state the conclusion first and then support it with examples. E. g., "The king plans to invade Greece; for he is securing his position in Egypt [enthymeme]. This is what Darius and

Xerxes did in the past [example].”

このフォーミュレーションは、インドの論証式（主張、理由、喩例）とほとんど完全に一致する。これから類推すると、インドの論証式も一種のシロジズムと帰納法の組み合わせと考えることもできる。

法称の推論説とその展開

岩田 孝

【要旨】

仏教論理学における古典と看做される書物のなかで代表的なものは、陳那 (ca.480-540A.D.) の『知識論集成』 (=PS) と、法称 (ca.600-660A.D.) の『知識論評釈』 (=PV) および『知識論決択』 (=PVin) である。法称の『知識論評釈』は、陳那の『知識論集成』についての註釈である。『知識論決択』は、法称の独自の立場からの論理学・認識論に関する著作である。その記述に際しては、法称は、陳那の論理学の冗長な部分を簡潔化し、不整合な部分を除去した。また、論証における論証因の妥当性を喩例に基づいて確定していた陳那の論理体系を大幅に改定した。即ち、より基本的な原理、つまり、論証因と証明されるべき帰結との間に成り立つ「本質的結合関係」という原理を導入することにより、喩例への依存度を押さえた形で、論証因と帰結との関係を一般的に決定するという方法を採用した。こうした整備された論理学は、後期の大乗仏教の諸論師の用いる所となり、彼等が、論理的に厳密な記述を問題にする場合には、ほぼ、この法称の論理学を用いている。その意味で、後期の未解説の論書の解説にとって、法称の論理学の研究は不可欠である。しかし、法称の論理学書そのものが、現在すべて解説されているわけではない。本研究においては、その法称の未解説な論書の翻訳により明らかになった法称の論理学の特質を、論理学そのものに関する基礎的な考察と、論理学に基づいて論じられる具体的な若干の論題についての考察の二段階に分けて、考究した。以下は研究成果の概略である。

(a) 法称の帰謬法とその解釈

法称は、他者のための推論の定義の考察において、

帰謬法を一つの妥当な論証として認め、その妥当性を証明している。更に、帰謬法を換質換位して構成する帰謬還元法が可能であることを是認する。陳那説には、これらについての記述はない。この法称の帰謬法に関する見解の特色を解析した。

(b) 法称の本質的結合関係の事実にあり方の解析

推論の成否を決める要因は、論証因と所証なる帰結との論理的包摂関係の成否にある。その包摂関係の確定は、陳那説では、九句因の表によって帰納的に導かれた。それに対して、法称は、その包摂関係の根拠は、本質的結合関係にある、という説を提唱する。つまり、推論での論証因の妥当性が成立する為には、少なくとも論証因と所証とが本質的結合関係を満たさなければならない。これが法称の論証因説の根幹である。この本質的な結合関係とは、論証因と帰結との同一性、または、論証因が帰結たる所証より生じた結果であるという因果関係である。後者の因果関係と同様、前者の同一性の関係も、単なる概念上の関係ではなく、論証因と帰結が指示する具体的な物の場で成り立つ関係である、と主張する。法称がこの同一性をどのように表象していたのかを考察した。

(c) 仏教論理学派における慈悲

世尊が人々にとって信頼される拠り所としての公準(量)である、という仏教論理学派の命題の証明の根拠に、世尊の慈悲が用いられている。その慈悲の生起に必然性があると法称は説いている。仏教の経論において、世尊の慈悲は説かれる所であるが、慈悲が何故に必然的に生起するのか、という問題についての考察は少ない。この慈悲の必然性がどのように可能なのか

を法称の言説に基づいて考察した。

【他領域との連携による成果】

論理学は、仏教論理学派においても、他の学派や西洋の論理学の場合と同様、物事の在り方を合理的に認識する為の手段である。その合理的な認識の可能性は、日常的な事柄に関して成り立つことは、問題なく認められる。しかし、認識の対象が、経験的な認識の領域を越えたものである場合に、例えば、形而上学的命題を判断する場合には、合理的な認識が可能であるのかが問題となろう。また、可能であるとすれば、何を根拠にしてその認識が可能になるのか、ということも問題になろう。ここに、論理的な認識の限界を問う、という問題意識が生じてくる。

西洋の哲学の歴史においては、この問題が多くの哲学者の考究の対象となったことは周知の如くである。例えば、十七世紀から十八世紀にかけてのドイツでは、理性への信頼度が徐々に増大して行くという背景のもとに、独断的合理主義の哲学者とされるクリスティアン・ヴォルフが、すべての真理を数学的な方法によって証明可能とみなし、その場合の根拠となる原理として、「あるものはそのもと等しい」という同一律、または「あるものはそのもの以外のものではない」という矛盾律を採用した。それに対して、カント (Immanuel Kant, 1724-1804) は、そうした同一律のみによっては形而上学的な存在に関する内容の規定が不可能であるとした。そして、合理的な認識能力であるはずの理性が実は誤謬を犯し得ること、つまり、形而上学的な問題を取り扱う場合、理性が自らの能力範囲を逸脱する傾向のあることに気づき、理性が自己矛盾に陥ることを、具体的にアンティノミーとして捉えた。例えば「世界は時空的に始まりをもつ」というテーゼと「世界は時空的に無限である」というアンティテーゼの両方が証明可能というアンティノミーとして捉えた。このアンティノミーの解明という問題意識こそ、「純粹理性批判」の著述の動機であるとも言われている。

七世中葉の法称の時代には、カントの場合のように、形而上学的な問題に対する論理的な理性の限界という問題意識は明確に打ち出されていない。むしろ、当時の思想的な流れから言えば、各学派の教説がそのまま真であるのではなく、正しい認識によって証明されたことのみが真であるという、いわば合理主義的な思考が主流となっていたので、正しい認識の適用範囲の制限に関する問題意識はそれほど明瞭ではなかったように思われる。実際、法称は、すべての正しい認識

を、直接知覚または推論のみに還元する証明を行い、その推論を拠り所にして、学派に伝承された諸教義の真偽を考察し、その考察に耐え得る教義のみを是認する、という合理主義的な立場を採用している。法称にとっては、論理的な認識により可能な限りの事柄が証明されるとみなされていたといえよう。しかし、仏教論理学派の諸学匠の意識の根底に、論理的な認識の困難なケースもある、という発想のあったことは否定できない。そのことは、仏教の諸学派が、形而上学的存在に対して概して批判的であった、という事実と関連している。仏教においては、諸行無常が根本的なテーゼである。無常ではないもの、それは、経験され得ないものである。そうした形而上学的な物事、例えば、実体として普遍的恒常的に存在する時間や虚空、人間の存在を可能にする実体としての恒常的なアートマンなどは、仏教以外の勝論学派などにとって存在することが認められても、仏教徒にとってはその存在性は認められていない。仏教徒にとって経験の領域を越えた対象を主題として、それについて何かを規定しようとする場合、例えば、仏教徒の立場から、「時間は恒常的な本性を有しない」などの命題を証明しようとする場合、この経験にかからない主題についての命題をどのように証明することが可能なのか、という問題が、仏教論理学派において考究の対象となっていった。こうした問題意識が仏教論理学派に存在したことは、形而上学的な存在に関する認識にある種の制限を想定する、という考え方のあったことを示唆しているといえよう。そのことは、仏教以外の学派においては、アートマンや時間などの恒常的な実体が、何の問題もなく、論理的な証明の対象とみなされていたことと比較すれば、より明瞭に理解できるであろう。

この経験を越えたものごとについての認識は、感官を通して行う直接的な認識ではない。それは論証因により帰結を導く推論による認識である。その推論の特色はどのようなものか。カントは、先述のアンティノミーの説明を行う場合、つまり、「世界は時空的な始まりをもつ」と「世界は時空的に無限である」という二律背反する両命題が共に証明される、という不合理を説明する際に、その命題の証明において、次の論法を用いている。「もし世界が時空的に始まりをもつことを認めないと、既知の事実と反する矛盾に陥る」、「もし世界が時空的に無限であることを認めないと、既知の事実と反する矛盾に陥る」という形の論法である。これは、帰謬論法である。カントは、この帰謬論法により、推論を進めた結果、同じ主題に、互いに矛盾する述語が帰せられることを示した。これによって、

理性がアンティノミーに陥る危険性を有することを痛感し、「独断のまどろみ (Schlummer)」からの目覚めへと向かった。

仏教論理学派の場合にも、経験を越えた事柄に関して、他の学派が主張する命題を否定する場合には、他の学派が認める事柄をその主題に適用し、それによって不合理な結論に至ることを示すという形で、帰謬法が用いられている。恐らく、仏教論理学は、経験領域以外の事柄に関しては、帰謬法こそが有力な論証方法であると見なしていたのであろう。帰謬法は、他者の説の矛盾を指摘する論法であり、その矛盾の指摘は、経験を越えた対象についての自らの定説を積極的に述べなくても可能だからである、つまり、そうした対象の認識が実質的に可能か否かの問題に煩わされることなく、他者説を批判できるからである。一方、インドの伝統的な思考形式の前提には、対論者を想定し、それに対して批判を行うと共に、それを通して自らの説を提示するという考え方があり。これによれば、当然、そのように他者を批判した結果、立論者は自ら何を主張するのか、という問いが投げかけられる。そこで、帰謬を示した後に何を定説するのかということが主たる関心事となる。帰謬法を、単に、他者の説の矛盾の指摘のみに用いるとする場合には、この問題は生じないが、それでは、批判の為の批判に終止し、自らの積極的な定説を欠いているという欠陥を指摘されることになる。法称が活躍する以前に、既にこの帰謬を廻る論争が中観派において活発になされていた。その事実を恐らく踏まえてのことであろうと思われるが、仏教論理学派の法称は、帰謬法の適用から、積極的にそれを自説の言明に変換することへの可能性を認めている。ここに、経験を越えた事柄について、如何にして自説を提示できるのか、という問題が生じてくるのである。筆者が仏教論理学派の諸学匠の帰謬法説を考察した動機は、以上の問題意識に帰せられる。本研究では、彼等がこの問題をどのように解決したのかを考察した。

【位置付け】

インドにおける多種多様な思想史的发展は、諸学派の行った論難に負う所が多い。各学派は、他学派との論難を契機として、教理を洗練させたからである。論難においては、他者説への批判を如何にして他者に対して認知させ得るのか、ということが問題となる。インドにおいて論難に際して有効な論法として用いられたのが帰謬法 (prasāṅga) である。帰謬法を用いると、ただ対論者の教理系の矛盾を指摘するだけで、つまり、自らの説を特に定説しなくても、他者説を批判

することが可能になる。この便利さの為に帰謬法が対論において用いられたのである。帰謬法は、仏教では、教理の証明を行う論書において多く用いられ、特に、中観派では、諸法の無自性たることを証明する為の基本的な論法となっている。しかし、帰謬法が論理的に妥当な論法なのか否かについての考究が行われなままに、帰謬法が用いられていた。論理的に合理的な思考を旨とする仏教論理学派においても、陳那は帰謬法を用いたが、帰謬法そのものを考察の対象とはしなかった。帰謬法について本格的に論述した学匠は法称である。法称の著書『知識論決択』の第三章 (=PVin III) での「他者の為の推論」の定義の説明において、帰謬法の実例・構成・目的・論理的妥当性がまとめて述べられている。これまで暗黙のうちにその妥当性が認められていた帰謬法論を一つのテーマとして論じ、その論理的な特質を明確に規定したという意味で、この法称の論述は、インド論理学の歴史において重要な意味を有する。本研究では、これまで未解説であった法称による帰謬法の記述を解説し、仏教論理学における帰謬法の分析を行った (当該古典の文明中における位置付け)。

【平成13年度～14年度の研究成果】

主たる研究成果は、次の三点からなる。(a) 法称の帰謬法とその解釈、(b) 法称の本質的結合関係の事実的なあり方の解析、(c) 仏教論理学派における慈悲。これらはそれぞれ独立な論文であるので、すべてをまとめて論文形式で論述することは不可能である。そこで、最初に、(a)、(b)、(c) について簡単に述べ、次に、最新の研究成果である (a) 帰謬法の考察について詳しく論じることとする。

(a) 法称の帰謬法とその解釈

法称は、仏教論理学派において帰謬法に関する基本的な見解を初めて明示した学匠である。論難において帰謬法が有効であることは、帰謬法が「中論」などの諸論書において用いられていることから知られるが、その帰謬法が、仏教論理の枠内でどのように取り扱われるのか、そもそも、帰謬法は妥当な論証と見なされるのか、という問題に関して、法称は積極的に定言した。『知識論決択』の第三章 (他者の為の推論) によると、帰謬法は、他者の見解に譲歩した内容を論証因として、その論証因により、他者にとって不可能な帰結を導くことである。その際に、前提となるのは、「帰謬法の論証因がその帰結によって論理的に包摂されること」が真でなければならないという条件である。

これは通常の推論の場合と同様である。しかし、帰謬法の論証因が主題に存することは、他者にとってのみ成立するので、陳那以来の、妥当な論証因となる為の第一条件である、論証因が主題に所属するという条件を論証因は満たしてはいない。それにもかかわらず、帰謬法の論証因から帰結を導くことそのものは、是認される、と法称は定説する。そして、帰謬法の論証としての妥当性を証明する為、法称は、帰謬法の妥当性を否定する反論を予想し、これを論破している。更に、帰謬法は、単に他者の説の矛盾の指摘に留まらずに、より積極的な機能を果し得る、ということも法称は認めている。それは、帰謬法において導かれた不合理な帰結を否定することにより、それから、他者の説を前提にして立てた帰謬法での論証因をも否定すること、つまり、帰謬還元法の可能性を認めている。これは、帰謬還元法の構成を拒否した中観派の帰謬論証派のチャンドラキールティ（七世紀前半）の説と対照的な説である。しかし、実際に帰謬還元法を構成し、しかもそれを、立論者自身の立場から論述しようとする、そこには、解決しなければならない若干の困難な問題が生じてくる。法称はこの問題には直接言及しなかった。それは、法称の著作に対する諸註釈者の課題となった。そのなかで、ダルモッタラ（八世紀後半）は、この問題を解決する方法を提示し、自らの立場から立論する帰謬還元法が可能であることを示した。（2002年12月にタイのバンコクで開催された国際仏教学会でのパネル「prasaṅga」（帰謬法）において、“Dharmakīrti’s prasaṅga and its Interpretation in Dharmakīrtian Tradition”と題して発表）

(b) 法称の本質的結合関係の事実的なあり方の解析

推論とは、ある主題に関してある帰結が所属することを、その主題に所属することが認められた論証因を立てることにより、証明することである。主題に所属する論証因による推論が、妥当であるか否かを決定する基準は、論証因と所証との論理的な関係の成否にある、つまり、論証因は所証特性によって論理的に包摂されるという関係の成否にある。その成否の決定は、陳那の場合、「論証因が所証特性を有する同類例に存し、しかも、論証因が所証特性のない異類例には存しないこと」の成否によって決定された。陳那は、その成否を判定するための基準としての九種類の表（九句因）を作成した。しかし、その決定に際しては、実例に基づいて帰納的に成否が定められた。法称は、この点を改め、本質的結合関係という存在論的な根拠を導入して、この本質的な結合関係を満たすか否かを、論

証因の成否の基準とした。この場合には、九句因表における如くに、論証因が同類例に存することを実例で確認し、更に、論証因が異類例に決して存しないことを実例で確認する、という帰納的な手順を踏む必要がない。しかも、論証因の成否は、簡単に、論証因と所証とが本質的結合関係を満たすか否かの確認によって可能になる。この本質的な結合関係とは、論証因と帰結との同一性の関係、または、論証因が帰結たる所証より生じた結果であるという因果の関係である。およそ世の中に可能な、論証因と所証たる帰結との論理的な関係は、すべて、この同一性か因果性かのいずれかに帰せられるという、極めて簡潔な原理を法称は用いたのである。この原理によって、上記のごとく、論証因の成否の確定が簡単になったが、一方において、この原理に対する反論も当然予想される。果たして、そのように簡単にすべての論証因を二つの関係に還元できるのか、という問題が第一に挙げられるであろう。また、存在論的な原理としての本質的な結合関係とは、具体的にどのように成立しているのか、という問題も問われなければならないであろう。第一の問いに対する法称からの答えについては、すでに、筆者は考察を行ったので、今回の研究では、第二の問いに対する答えを、法称の論書に基づいて考察した。（2001年6月にワルシャワで開催された国際会議 Argument and reason in Indian logic において“An Interpretation of Dharmakīrti’s svabhāvahetu”と題して発表）

(c) 仏教論理学派における慈悲

上記の研究は、いわば仏教論理学の基礎論的な研究である。以下の研究は、その応用部分に相当する。仏教「論理学」という言葉を聞くと、仏教をすべて論理的に捉えるという論理至上主義的なイメージをもつことが少なくないであろう。しかし、仏教論理学派においても、論理そのものの考究が最終目的ではなく、論理は正しい認識の為の手段である。その正しい認識は、世尊の場合、慈悲の修習に裏付けられている。このことは、仏教論理学における根本的な命題の証明において如実に示される。それは、「世尊は、正しい認識の根拠（量）である」という命題である。その意味するところは、世尊は、正しい認識の根拠の如く、人々にとって信頼される拠り所としての公準、つまり量である、ということである。ここでも、基本的には、推論によって、世尊が量であることを証明するのであるが、その論拠の最初に世尊の慈悲が位置付けられている。つまり、世尊の慈悲こそが、世尊が一切智者たることの条件であり、更に、世尊が人々にとって量たること

の条件である、と仏教論理学派は説いている。この証明で、特に問題となるのは、慈悲がどのように生じ、どのように働くのかという点である。単に、偶然的に、或いは、他からの触発によって、世尊に慈悲が生じるというのでは、世尊が量であることの確定性は得られない。その為には、慈悲の生起の必然性が要請される。この慈悲の必然性が如何にして成り立つのかを、法称の『知識論評釈』とそれに対するプラジュニヤーカーラグプタ（八世紀後半）の註釈をもとにして考察した。

法称の帰謬法とその解釈

[1] 帰謬法の論理的な構成

帰謬法 (prasaṅga) とは、他者説を批判する為に、他者の或る説を仮に認めた場合、他者の定説と矛盾した結果に至ることを指摘する論法である。例えば、常住な存在を認めない仏教徒に対して、他の学派が常住なアートマンの實在を主張する場合、立論者である仏教徒が、そのアートマンを主題にして次のように矛盾を指摘する。もしアートマンが他者のいうように存在すると仮定すれば、「およそ存在するものは利那的なものである」から、常住なアートマンも利那的なものになろう、と批判する。この様に、他者の主張を仮に認めて、その結果、他者説の中に矛盾が生じことを指摘する論法が帰謬法である。

インド論理では、証明されるべき命題は次のように分解される。特性を有する基体 (dharmin) である主題に、証明されるべき特性 (dharma) が所属する、という形に分解される。また、命題を証明する為に理由概念を立てることは、特性を有する基体に、特性としての論証因が所属する、という形に分解される。このインド論理の思考方法によると、帰謬法は次のように分析される。まず、論題となる事柄である「アートマン」を証明されるべき命題の主題として設定する。対論者は、その「アートマン」なる主題 (S) に、「存在性」なる特性 (P) が所属すると、主張する。そこで、立論者は、対論者に譲歩して、「アートマン」の「存在性」を仮に想定する。ここで、「存在性なる所遍特性 (P) の有る所、必ず利那性なる能遍特性 (Q) が有る」($P \rightarrow Q$) という論理的包摂関係を大前提とする。この包摂関係と、先の「アートマンの存在性」という仮定とを組み合わせてることにより、「アートマンは、もし存在すると仮定するならば、利那的なものになろう」というように、アートマンの利那性を導き出す。この「アートマンの利那性」という帰結は、「アートマンは常住である」という他学派の定説に矛盾す

る。この様にして他者説の矛盾を指摘する論法が帰謬法である。ここで主題 (S) に論証因 (P) を適用して帰結 (Q) を導出する場合の論理的な構成を次の様に図式化する。

S (アートマン) : (P (存在性) \rightarrow Q (利那性))

コロンは主題に包摂関係が適用されることを示す記号である。この仏教徒の立論した帰謬法では、「アートマン (主題, S) に、存在性 (論証因, P) が所属する」という仮定が「アートマンは利那的なものである」という結論を導く論拠になっているが、この論拠は、アートマンの存在性を認めない仏教徒 (立論者) 自身にとって真ではなく、むしろアートマン實在論者である対論者のみに認められる事柄である。仏教徒は、そうした自らにとって真ではない論拠を援用して、他者説を批判する。以下、この主題所属性の真ではないことを示す為に "×" 印を用いて、帰謬法を次のように略記する。

S × (P \rightarrow Q)

また、「アートマンは利那的なもの」という帰結は、対論者自身にとって真ではない。しかし、「存在するものは利那的なものである」という包摂関係は両論者にとって真である。これらが帰謬法の論理的な特徴である。

この帰謬法の論理的構成の特徴は以下の法称説に述べられている。法称は、勝論学派などの主張する、単一で遍在する実有 — 例えば、部分を有する全体なる一者 (avayavin)、普遍など — を批判する際に用いる帰謬法を例題として、帰謬法の論証因と帰結との関係について次のごとく説明する。

対 [論] 者によって [或る主題に或る特性 (所遍特性, P) が所属すると] 分別される (parikalpita) [場合、立論者はその特性を論証因として立て、この論証因] によって [対論者に対して] 帰謬法 [を構成する]。... [帰謬法の例証の部分の和訳中略]... 所 [の帰謬法] は、[次のことを示す為である。即ち] 一方の特性 (dharma) (つまり、帰謬法での論理的包摂関係の中の所遍特性 (P)) [が、主題 (普遍など) に所属すること] を仮に認めると (abhyupagama)、他方の特性 (つまり、帰謬法での所遍特性 (P) を論理的に包摂する能遍特性 (Q)) [もその普遍なる主題に所属すること] を認め [ざろう得なくなる] ことを示す為なのである。[帰謬法の例証は、内容的に、普遍は、もし多くの個物に存在するとすれば、多なるものになろう、という内容からなる。帰謬法で導出された他方の特性は能遍特性 (Q) であり、

それは、帰謬法の例証では、多性 (=非単一性) であるが] その [能遍特性 (Q) なる多性など] が、[単一性を本性とする普遍などの主題に所属することは、帰謬法の立論者と対論者にとって、共に] 認容されないので、両方の特性が否定されることになる。[即ち、能遍特性 (Q) のみならず、所遍特性 (P) までもが、主題に所属することは否定されることになる。] 何となれば、[所遍特性 (P) は、能遍特性 (Q) より] 別個に [定立] され得ないからである。というのは、それ (所遍特性) は、他方 (能遍特性) に対して、その様に本来的に (vastutah) [即ち、本質的結合関係にて] 関係付けられているからである (Pvin III Pe-king ed.286a5-8)。

帰謬法に関する上述の法称の言説は、帰謬法の形式的な枠組みを述べたもので、幾分抽象的であり、それ故に諸注釈者による多様な解釈がなされている。この和訳では、[知識論決択] 第三章 (=Pvin III) の註釈者であるダルモッタラ (八世紀後半) の解釈を挿入した。帰謬法の基本的な論理は、[[主題に] 一方の特性 (P) [が所属すること] を仮に認めると、他方の特性 (Q) [も所属すること] を認め [ざろう得なくなる]] という論理である。つまり、[対 [論] 者によって [のみ妥当と] 分別された (parikalpita) [論証因である一方の特性 (P)] によって]、対論者の教理上では不可能な他方の特性 (Q) が主題に所属するという不合理を指摘することである。この不合理を指摘する為には、「一方の特性 (P) のある所に、他方の特性 (Q) も必ずある」という論理的包摂関係の真なることを必要とする。

これらのことから帰謬法の論理的な構成として次の点を挙げることができる。論証因の主題への所属性が立論者にとっては真ではなく、また、帰結は少なくとも対論者にとって真ではない、しかし論理的包摂関係は両論者にとって真となる、という点である。

上述の法称の言説によると、帰謬法の帰結 (Q) が、対論者にとって不合理なことがらであることから、その帰結のみならず、帰謬法で用いた論証因 (P) までもが否定される。即ち、ダルモッタラの解釈を参考にするとこれは次のように解される。[[帰謬法での帰結である「多性 (単一ではなく多であること)」(anekatva) という] その [能遍特性 (Q)] が、[単一性を本性とする「普遍」などの主題に所属することは、立論者と対論者にとって、共に] 認容されないので、([[多性] と「多個物存在性 (多くの個物に存在すること)」(anekavṛttitva) という) 両方の特性が否定されること

になる] と解される。普遍なる主題に、多くの個物に存在することを仮に認めると、単一性を本性とする普遍に多性が所属する、という不合理になる。これが帰謬法の例証である。その帰謬法の帰結である普遍の「多性」は不可能なことであるが、能遍特性なる帰結「多性」(Q) のみならず、所遍特性なる論証因「多個物存在性」(P) までもが、主題「普遍」(S) に所属することは否定される、という。ここには、普遍なる主題には、帰結 (多性, Q)) が所属しないので、論証因 (多個物存在性, P) までもが所属しない、という内容が含意されている。つまり、帰謬法の「帰結の否定」を理由にして、帰謬法の「論証因の否定」を導く、ということが含意されている。これは、帰謬還元法 (prasaṅgaviparyaya) といわれる。上述の法称説は、帰謬法の構成が、この帰謬還元法の構成を含意する、という見解を示唆している。これは、法称と同時代の中観派のチャンドラキールティが帰謬法からの帰謬還元法の構成を認めないという立場を主張したのと対照的である。つまり、仏教論理学派は、帰謬還元法の構成の可能性を肯定的に捉えたのである。

この様に帰謬法の帰結の否定から帰謬還元法の構成が可能である、と解され得る法称の記述によると、法称の場合、帰謬法が帰謬還元法の成立を目的として構成される、という見解が読み取られる。このことは、上述の Pvin III の記述では、明示されていない。しかし、[知識論評釈] 第四章 (=PV IV) 12cd では、帰謬法の目的は、「帰結が或る主題に所属しないと、そこに論証因も所属しないこと」の指摘にある、と明言されている。

[帰謬法での帰結と論証因との] 両者が [本質的結合関係にて] 結ばれているので、一方 (帰結) が存在しない場合には、他方 (論証因) [の存在も] 否定される [ということ、このことを示す] 為に帰謬法 [は構成されるのである] (PV IV12cd)。

帰謬還元法の構成を、帰謬法の目的と見なしていた、というこの見解は、後に見られる Pvin III での長行の記述によっても確認される。即ち、帰謬還元法に用いられる本来的論証因 (正しい論証因となる為の三条件を満たした論証因) に関して成り立つ関係、つまり、本来的論証因とその帰結とが所遍と能遍の関係にあるという論理的包摂関係、この関係を成立させる為の要因 (maulasya hetor vyāpyavyāpabhāvasādhana) が帰謬法である (cf. Pvin III286b6), という言説によっても、知られ得る。

以上により、法称の場合、帰謬法から自説を定言する帰謬還元法が原理的に構成可能である、という見解

が看取される。これは、かかる帰謬還元法の構成に批判的な見解が中観派にあることを考慮に入れると、法称の帰謬法説の特色であると言うことができる。

しかし、帰謬還元法が、どのような場合に、如何にして構成されるのか、という問題、また、帰謬法の主題は、概して立論者にとって実在しない対象であり、そうした実在しない主題に、或る特性が論証因として所属する、ということは如何にして可能になるのか、などの具体的な問題については、法称は言及しておらず、それらの問題は後の註釈者の考察の対象となったのである。

所で、両論証の構成が可能となる為には、帰謬法における論証因 (P) と帰結 (Q) との論理的包摂関係、即ち「Pある所に、Qあり」という命題と、その否定的換言である「Qのない所に、Pもない」という命題との成立が大前提となっていた。それでは、この論理的関係、つまり、両特性 (P, Q) の不離の関係は、何によって成立するのか。上述の法称説では、両方の特性が「本来的に関係付けられているから」という理由を挙げている。この本来的結び付きとは、具体的な物の場で成り立つ本質的結合関係 (svabhāvapratibandha) を意味する。本質的結合関係とは、論証因 (P) の指示する個々の対象が帰結 (Q) の指示する対象と同一であること、又は、論証因の指示する対象が帰結の指示する対象から生じた結果であること、という二つの事実的關係からなる。つまり、両方の特性の論理的関係が、論理領域とは別な本質的結合関係という存在論的な領域での関係によって、根拠づけられている、と法称は説くのである。このことから、帰謬法と帰謬還元法の成立の為の要因は次のように図式化される。(A → BはAがBの根拠であることを表す。)

本質的結合関係 → 論証因と帰結との不離の関係
= 論理的包摂関係 → 帰謬と帰謬還元

この様に論証因と帰結との論理的関係の根拠に、具体的な物の場で成立する存在論的な関係 — 同一性と因果性からなる本質的關係 — を導入した点が、法称の論理学説の特質で、これは陳那の論理学には見られない点である。

以上の論述より、法称の帰謬法説の場合、帰謬法「主題 (S) : (論証因 (P) → 帰結 (Q))」を構成する際の規定として次の点を挙げる事ができる。

- (1) 主題に論証因 (P) の所属することは対論者にとってのみ真である。
- (2) 帰結 (Q) は対論者にとって非真となる。
- (3) しかし論理的包摂関係 (P → Q) は両者にとって真である。

- (4) この包摂関係の妥当性は本質的結合関係に基づく。
- (5) 帰謬法からは自説を定言する帰謬還元法が構成され得る。

先述の如く、法称は、帰謬還元法を構成する際の個々の問題については言及していない。対論者の定説を否定するために帰謬法を用いる場合、その帰謬法の主題は、概して立論者にとって存在しない対象である。そうした存在しない、経験され得ない対象がそのまま帰謬還元法の主題となる。このことから次の問題が生ずる。帰謬還元法では、立論者自身の立場からの定言が可能であり、その場合には論証因の主題所属性は満たされねばならない。しかし主題自身が存在しない以上、そこに或る特性が論証因として所属することは不可能である。そこで論証因の主題所属性をどのように成立させるのか、という極めて困難な問題が生じるのである。法称はこの問題に言及しないが、この問題こそが、後の諸註釈者の考察する所となり、その解釈を廻って諸註解者に見解の相違が生じたのである。

[2] 帰謬法の妥当性の証明

帰謬法とは、或る主題 (S) に或る特性 (P) の所属することを対論者のみが主張する場合、その特性 (P) を論証因として援用し、これによって対論者の教義体系にとって不可能な帰結 (Q) が主題に所属することを導く論法であった。通常の論証、即ち、立論者自身の立場から認められる論証因を立て、これにより帰結を導出する推論と比較すると、帰謬法の特徴として次の点が挙げられた。論証因としての特性 (P) が主題に所属することは、立論者にとって真ではなく、また、特殊なケースを除外すると、導出された帰結 (Q) が主題に所属することは、両論者にとって真ではない、という点である。つまり、帰謬法を構成する立論者自身の立場からは、論証因も帰結も共に認められないという点である。西洋の形式論理学での仮言三段論法では、これは特に問題になることはない。しかし、仏教論理学では大いに問題となる。仏教論理学での推論では、論証因は、立論者にとって、必ず主題に所属するということが、正しい論証因の為の条件として、陳那により定められているからである。帰謬法には上述のような論理構造上の特異性がある為に、仏教論理学の正しい推論から見ると、帰謬法の妥当性に関していくつかの疑問が浮上してくる。法称は、これらの疑問を反論の形で想定し、これら諸反論を論破している。つまり、帰謬法の論理的な妥当性を間接的に証明している。

法称は、最初に、次の反論を取り挙げる。帰謬法で

は導出される帰結が主題に所属することは、両論者にとって不可能である、ということになるが、その様に現実に有り得ない事象が何故に証明され得るのか、という反論である。即ち、普遍の多個物存在性 (anekavrttitva) を仮定すれば、普遍は、対応する諸個物と結合することから、諸個物の多性を有することになり、自らの本性である単一性 (ekatva) を失うという矛盾になる。これが帰謬法の例証での論旨であった。しかし、ここで反論が想定される。普遍が単一性を本性とする以上、単一性を欠くことは不可能な事柄である。そうした不可能なことが普遍なる主題に存することは、どうして証明されるのか、という反論である。

これに対して法称は、反論者の言説の「普遍に多性の存在することが不可能である」という部分を逆に応用して、次の様に答えている。「単一なる普遍に多性が存在不可能なこと」は、立論者である仏教徒も認める真なる事象であるが、そのみならず、「普遍に多性が所属し得ないならば、普遍に多個物存在性（多くの個物に遍在すること）も所属し得ない」という論理的包摂関係も真である。この真なる包摂関係を根拠にして、帰謬法での帰結の導出が可能なのである、と答える (cf. PVin III 286a8)。

この答えに対して反論者からの帰謬法への更なる論難が提示される。帰謬法によって矛盾を指摘する場合、帰謬法の論証因が主題に所属することを論拠にするのであるが、この主題所属性は、対論者のみが認めるもので、立論者にとっては真ではない。しかし、このことは、妥当な推論を成立させる為の条件「論証因が主題所属性を満たす」ということに反する。その為に、帰謬法の論証因は、主題に所属することの不成立 (asiddha) なる論証因、不成因となり、欠陥のある論証因となる。逆に、立論者が対論者の説を認めれば、論証因は不成因とはならないが、立論者は、対論者の定説すべてを是認することになる。しかし帰謬法において立論者が導出した帰結は対論者にとって是認されない事柄である。これは不合理である。即ち、立論者は、対論者の説を一度認めた以上、帰謬法にても対論者説と矛盾することを導出できないはずである、もし導出できるとすれば、自ら導いた帰結を自らで拒斥すること (bādhā) になる、と反論者は論難するのである (cf. PVin III 286a8-b1)。それに対して法称は答える。

[答] [上記の反論は正しく] ない。何となれば [帰謬法の範囲内で、対論者の聖言 (āgama) を] 考察する (parīkṣā) 場合には [、つまり「普遍 (S) に多個物存在性 (P) が有る」という事象 (主題

所属性) や、「普遍 (S) に多性 (Q) が有る」という事象 (結論の命題)、これらは、対論者にとって聖言として認められるのであるが、これらの事象の真偽を考察する場合には、どのような [対論者の聖言] をも [ア・プリオーリに真であると] 認めることはないからである。[即ち、どの聖言も、それ自身で初めから真であり、しかも、それが帰謬法の中の一過程としての事象を無効とする根拠になる、ということ認めることはないからである。例えば上述の例では、対論者の別な聖言である「普遍に単一性が有る」という命題が、帰謬法の結果である「普遍に多性が有る」という結論の導出されることを無効であると決めつける論拠になる、ということ認めることはないからである。それでは、立論者の説に矛盾した事象としての「普遍には多性が有る」という帰謬を何故に証明できるのか、と問うならば、次の様に答える。] 一方の事象 (普遍には多個物存在性なる所遍特性 (P) が有るという事象) を考察するその [立論] 者は、そ [の所遍特性 (P)] を思考することの脈絡から得られた所の他方の事象 (= 能遍特性 (Q) としての多性) をも仮認する。[即ち、多個物存在性 (P) なる所遍は、多性 (Q) なる能遍なしには有り得ない、という脈絡から、つまり、普遍に多個物存在性を認める時には、必ず多性も認めることになる、という論理的関係により、「普遍に多性 (非単一性) あり」という他方の事象をも仮認するのである。それは] あたかも [燈火に存する] 光を認めれば、[[光りの出てくる所には、必ず燈火有り] という包摂関係に基づいて] 燈火 [の存在] を認める場合の如くである。それ故に、[[普遍に多性が有ることになる] という帰謬を導くこと] それは、[多性 (P) によって論理的に包摂されることが確かな「多個物存在性」(Q) を仮定すると、普遍に多性有り、との帰謬が必ず生じる、ということ] を思考することのみであって、[それは決して次の様な過失を指摘することではない。即ち、「普遍に多個物存在性が有る」等の事象が、自派または他派における聖言とは] 別な見解である、という立場に立って、[それらの事象が単に聖言に矛盾するという理由から、それらの事象を帰謬法の論証因 (P) や帰結 (Q) として用いるのは、論証上の] 過失 [である、と] 指摘すること [、こうした指摘を帰謬法が行う、というわけ] ではないのである。[帰謬法において「普遍」なる主題に「多くの個物に存在するこ

と」という論証因が所属すること（つまり、論証因の主題所属性）を仮認すること]それは、[論証因である「多個物存在性」を論理的に包摂する]その[「多性」]を仮認する場合に[のみ行われる]のである。それ故に、その時には、[それ以外の場合には有り得ないという論理、つまり、「多性」などを前提しない場合には、「多個物存在性」も有り得ないという]正理 (yukti) に基づいて、[多個物存在性を包摂する所の特性 (=多性など)として] 定立される限りの事柄、それら [の事柄]すべてが仮りに認められるべきなのである。或は、[包摂する方の特性である「多性」などが普遍に存することは、実際には誰も認めないという現実の立場からすれば] いかなる [包摂される方の特性「多個物存在性」を] も [普遍には認め] ないのである (PVIin III 286b1-3)。

帰謬法の妥当性に対する反論は次の如くであった。論証因の主題所属性は、対論者のみに是認される、即ち、立論者の聖言の立場からは否定される、それ故に、論証因は不成因になるという反論であり、また、対論者の立場が前提となって帰謬の導出が行われるにもかかわらず、その帰結の導出が対論者の聖言により拒斥される不合理に陥るとい反論であった。それに対して、法称は上の論述の前半では、次の様に答える。帰謬法は、聖言の真偽、つまり、信頼され得る人の言葉としての伝承教説の真偽を考察する為に行われているので、自派又は他派の聖言は、それが考察の対象となるときには、初めから真と見なされることはない。従ってそれら聖言は、自らの説と対立する他の事柄を否定する為の論拠とはならない。未だ論拠として確定されていない聖言は、たといそれが帰謬法の中の或る要素命題 — 主題所属性や結論 — と対立していても、この要素命題を、帰謬演算上で欠陥のある命題と決める要因にはならない、と答えている。後半の論述では、帰謬の導出を可能にする本質的な部分は、「論証因 (P) は帰結 (Q) なしには有り得ない」という論証因と帰結との不離の関係を示す正理 (yukti) にある、という点を指摘する。この正理は、「帰結の有る時に限り、論証因が有ること」 - 論証因の方から捉えて換言すれば、「論証因の有る時、必ず帰結が有ること」を意味する。従ってこの正理よって、「主題に論証因 (P) の所属することを、対論者に譲歩して、仮に認める時には、必ず帰結 (Q) も所属することを仮に認めることになる」という真なる包摂関係が成立し、これに基づいて、主題に帰結を仮認するという結論の導出が可能になる、と法称は述べている。

法称の他の言説を参考にすると、法称の主張は次の如くである。論証因と帰結との関係は、主題との関連から見ると、「論証因 (P) が主題 (S) に所属する」という命題により、「帰結 (Q) が同じ主題 (S) に所属する」という命題が含意される、という包摂関係になる。二つの個々の命題についての真偽は、「前の命題によって後の命題が論理的に含意される」という包摂関係の成立する脈絡の中でのみ考察される。ダルモッタの例証で言えば、「普遍 (S, 主題) に多個物存在性 (P, 論証因) が存する」という主題所属性の命題によって「普遍 (S, 題) に多性 (Q, 帰結) が存する」という結論の命題が論理的に含意される、という包摂関係を真とする限りにおいて両命題の真偽が考察されるのである。その中で、「普遍 (S) に多個物存在性 (P) 有り」という主題所属性は、それ自身としては真なる命題ではないが、この主題所属性を仮に認めて、これと真なる包摂関係を連立させると、帰謬法の結論となる命題「普遍 (S) に多性 (Q) 有り」を、真ではない命題として導出できる。つまり、帰謬法での論証因の主題所属性は、単独では偽なる命題でも、帰謬導出を可能にする一つの要素命題である、というこのことは否定されない。また、帰謬法の結論である「普遍 (S) に多性 (Q) 有り」という命題も、それ自身は真ではないが、上の包摂関係と、偽なる命題「普遍に多個物存在性あり」とから、正しく導出された結果であること、これも否定されない。従って、たとい論証因の主題所属性が偽であっても、また、主題に帰結の存することが偽であっても、それだけのことから、この主題に帰結が所属するということの論理的導出が障碍されるということ、それは全く有り得ない。かくして、帰謬法での論証因の主題所属性が真ではないこと、及び、帰謬法での結論となる命題が真ではないことから、帰謬法での帰結導出に欠陥があるとする反論は、論拠のないものである、と法称は論駁するのである。

法称は、帰謬法に関するこれら反論を論破することにより、間接的ではあるが、帰謬法が論証として妥当であることを証明している。法称がかかる証明を行ったことは、重要な意味を有する。これまで、帰謬法は仏教の諸学派において、論難の際に大いに利用された有効な論法であったが、その妥当性については、積極的に論じられることはなく、むしろそれは、暗黙裡に前提されていたに過ぎなかった。法称が PVIin において帰謬法の妥当性を示したことによって初めて、帰謬法が、帰謬論証という妥当な論証として位置づけられるようになった、という点において重要性を有すると

言えるのである。

所で、以上の論述によると、帰謬法においては、特殊な場合を除いて、論証因が主題に所属することは立論者にとって真ではなかった。そこで、この非真性の為、帰謬法は立論者の是認する如何なる事柄をも定立させることはない、という様に帰謬法の機能を消極的に解釈することも可能であろう。実際、中観派の帰謬論証派は基本的にこの見解に立っている。

しかし、仏教論理学派の場合、中観派の帰謬論証派の場合とは異なり、概して、帰謬法に或る種の積極的な機能を付与している。その発端は、以下に述べる論述にある。即ち、帰謬法は、帰謬法を換質换位によって変換した論証式を構成する要因になる、という論述である。つまり、帰謬法を換質换位によって変換した論証式である帰謬還元法 (prasaṅgaviparyaya) を構成する為に不可欠な論理的包摂関係を成立させる要因の一種 (sādhanaṅprakāra), それが帰謬法である、と説く論述である (cf. PVin III 286b6f.)。特に、法称は、帰謬還元法の論証因を本来的な (maula) 論証因 (hetu) と名付け、これに対して、註釈者はほぼ一致して、正しい論証因となる為の三条件を備えた論証因と解釈している。このような論証因は、立論者にとって、主題所属性を満たし、しかも、立論者にとって真となる帰結を導く。つまり、帰謬還元法のこの本来的な論証因は、立論者の肯定する命題を自らの立場から定言することを可能にする。この帰謬還元法は、従って、自立論証としての還元論証である。このように、帰謬法に積極的な機能を認めた法称の論述は、帰謬法が、単に対論者の説の矛盾の指摘に終わらずに、自立論証としての還元論証を可能にする、という帰謬法に関する註釈者の解釈に、道を開いたことを示唆している。その意味で、この本来的な論証因に関する記述は、後の仏教論理学派の帰謬法に対する解釈に重要な影響を与えている、ということが出来る。

[3] 帰謬還元法の構成の問題点とその解決

法称は、帰謬法を説明する為、例をもって示したが、その例そのものが複雑で、多くの解釈の余地を残している。そのことが、帰謬法の解釈の精度を高めた要因になっている。註釈者ダルモッタラによると、例証は次のように解された。勝論学派などは、普遍などが単一性を本性とする実有であると主張するのに対して、普遍 (S) なる主題について、彼らのみが認める (仏教徒には認容されない) 論証因を立てる、つまり普遍は「諸個物に実有として遍在すること」を論証因として立る。即ち「多個物存在性」(P) (anekavrt-

titva) を論証因とする。あるものが、時間・空間などを異にする多くの個物に存在すれば、その諸個物の相違に相応して異なることになる。従ってそのものは、単一ではないもの、多なるものとなる。このことから「多くの個物に存在するものは、多性 (Q) を本性とする」という真なる包摂関係が得られる。そこで、普遍の「多個物に存すること」という論証因と、「多個物に存するものは多性を本性とする」という包摂関係の連立により、「単一なはずの普遍は、もし多くの個物に存在すると仮定すれば、単一性とは逆の多性を本性とすることになろう」という矛盾を導くこと、これがダルモッタラの解釈する帰謬法の例証である。

普遍 (S) × (他個物存在性 (P) → 多性 (Q))
[帰謬法]

次に、この帰謬法からの帰謬還元法は、次の如く構成される。上述の帰謬法では、論理的包摂関係、つまり、「論証因 (多個物存在性, P) が所属する所には、必ず帰結 (多性, Q) も所属する」という関係が、真となることが大前提である。従って、この大前提を否定的に換言した、即ち換質换位した関係、つまり、「帰結 (Q) が所属しない所に、論証因 (P) も所属しない」という関係も、論理的に等価なので真となる。後者の換質换位された関係と、帰謬法の帰結の否定とを連立させて結論を導く。帰謬法での帰結である「多性」(Q) が、主題である「単一なる普遍」(S) に所属することは、矛盾した事柄なので、両論者にとって否定される。そうした帰謬法の帰結の否定である「単一性を本性とする普遍 (主題, S) には、多性 (帰結, Q) が所属しない」という論証因と、先の「多性 (帰結, Q) が所属しない所に、多個物存在性 (論証因, P) も所属しない」という包摂関係とを連立させる。それにより、「普遍 (S) には、多個物存在性 (P) が所属しない」という結論が証明される。

普遍 (S) × (多性の否定 (¬Q) → 多個物存在性の否定 (¬P))

この「実有としての普遍が多くの個物に遍在することはない」という結論は、「普遍が多くの個物に存する」という対論者説への批判となる。この帰謬還元法の結論が、更に、立論者にとって、真なる事柄になるのか否か、という点については、仏教論理学派内でも議論の別れるところである。帰謬法を還元することによって、立論者が自らの立場からの命題を積極的に定説するのか否かは、中観派において既に問題となっていただけに、仏教論理学派にとっても慎重に対処すべき事柄であったに違いない。実際、註釈者の間で、この問題に関する解答に相違が見られる。結論から先に

言えば、註釈者ダルモッタラは、立論者（仏教徒）が主題である普遍の存在を認めない場合でも、立論者が帰謬還元法によって真なる命題を導出することは可能である、と解し、それに対して、プラジュニヤカラグプタは、そのような主題に関しては真なる命題の導出はできない、と批判する。

[4] ダルモッタラの解釈

帰謬法は、他者の説の矛盾を指摘するのみなので、その論証因が主題所属性を満たさなくても何等不都合はない。しかし、ダルモッタラにとって、帰謬還元法は、立論者自身の立場を帰結として表述できる論証であるので、そうした帰謬還元法が可能である為には、「真なる帰結を導く論証因は主題に所属する」という条件を満たさなければならない。つまり、帰謬還元法で立論者の立場から結論を導くには、その論証因は、対論者の説に依らずに立論者自身によって認められる本来的な (maula) 論証因である、という条件を満たさなければならない。しかし、主題となった、個物に遍在する様な普遍は、仏教徒にとって実際に存在するものではない。そうした経験の領域を越えた事柄については如何なる規定もできない、従って、この存在しない主題には如何なる特性も所属できないことになる。ここに、帰謬還元法の論証因は主題所属性を満たさない不成なる論証因になるのではないか、という問題が生じるのである。

ダルモッタラは、この問題を解決する為に、論証因の形に制限を付加し、それにより、不成なる論証因となることを回避している。その際に、彼が基本とした考え方は、存在することの認められていない主題には、肯定的な特性が所属するとは言えないが、特性の否定であれば所属可能である、という考え方である。彼の帰謬還元法は、普遍に、多性の否定が成立するので、多個物存在性の否定が成立する、という論旨からなっていた。この帰謬還元法「普遍：(多性の否定 → 多個物存在性の否定)」での論証因「多性の否定」が、「多性の否定のみ (anekābhāvamātra)」, 「多性の欠如 (viraha)」という様に、否定による非存在から構成されるならば、主題が立論者にとって存在すると認められない普遍の場合にも、論証因の主題所属性は成立する、という制限を加えたのである。ここでの否定は、多性の否定を越えて単一性などの肯定的な事柄を意味することのない否定、多性の純粹否定 (prasajya-pratisedha) である。存在しないものには、純粹否定のみが所属すると考えたのである。否定からなる論証因は、その種類から言えば、能遍非認識 (vyāpakānu-

palabdhi) としての論証因である。ダルモッタラによる帰謬還元法の例証は次のごとく図式化される。

普遍 (S) : (多性の否定のみ ($\sim Q$) → 多個物存在性の否定 ($\sim P$)) [帰謬還元法]

「多性」の純粹否定を論証因として、普遍に「多個物存在性」がないことを導く場合、「多性のない所に、多個物存在性はない」という包摂関係が真であるので、論証因の主題所属性が立論者にとって成立すれば、その結論も立論者にとって真となる。従って「普遍が多量の個物に存在しない」という結論は、普遍の存在を認めない立論者の仏教徒にとって、真なる事柄である。何故ならば、多性の「純粹否定」としての論証因が主題に所属することは、対論者の説に依らずに立論者自身の説に基づいて成立するからである。主題が経験的な領域を越えたものである場合、この様な純粹否定からなる論証因こそが本来的 (maula) 論証因である、とダルモッタラは説くのである。以上により、立論者にとって主題が存在しないような場合でも、帰謬還元法の論証因は、原則的に本来的論証因となり得る、というダルモッタラの見解が明らかになった。これは、後に述べるプラジュニヤカラグプタの見解と全く逆で、プラジュニヤカラグプタによって批判される所となる。

[5] プラジュニヤカラグプタの解釈

主題が立論者にとって存在するとは認められない場合をも含めて、一般的に帰謬還元法の論証因を、本来的論証因とすることができる、というのがダルモッタラの説であった。それに対して、プラジュニヤカラグプタは、[知識論評釈]の註釈[知識論莊嚴] (=PVBh) において、論証の主題が、他の学派にとってのみ実在する普遍の如く、立論者（仏教徒）にとって全く認識に入らない対象である場合、かかる認識不可能な対象について、立論者の側からの積極的な言明を立てることはない、むしろ他者説の矛盾の指摘を示すのみである、という立場を採用した、そして、ダルモッタラ型の帰謬還元法を妥当性のない論証であると批判した。その批判の対象となったのは、ダルモッタラ型の帰謬還元法での論証因「多性の欠如」が本来的論証因となる、という見解である。ダルモッタラによれば、主題となる普遍が立論者（仏教徒）にとって存在するとは認められない場合でも、論証因が「多性の非有」「多性の非認識」という様に、多性の「否定のみ」から構成されるならば、そのときに限り、その論証因は非有なる主題にも所属し得る、つまり、本来的論証因である、と説いていた。かかる純粹否定か

らなる論証因について、プラジュニャーカラグプタは論理的欠陥を指摘する。論証因は、もしそれが単なる否定のみからなれば、全くの非存在となる。全く存在しないものは、しかし、如何なる主題とも結び付かない、従ってその様な論証因は帰結を導出できない、と批判する (cf. PVBh p. 483, 5-8)。

また、ダルモッタラの帰謬法では、包摂関係(多個物存在性→多性)が前提となっていた。そして帰謬還元法での論証因は、能遍する特性である「多性」の単なる非認識、つまり、「多性」の純粹否定であった。しかし、この様な論証によって導出される帰結は、所遍特性の否定のみ、つまり「多くの個物に存在すること」の非存在のみとなる。そうした単なる非存在のみを示し、具体的な事柄を帰結として導出しない論証因は、本来的論証因にはならない、と批判する (cf. PVBh p. 483, 13-16)。

ダルモッタラ型の純粹否定からなる本来的論証因は、主題が立論者にとって存在する対象ではない場合にも、主題所属性の不成なる論証因にはならない、ということを保証する為に工夫されたものであったが、今、この論証因を本来的論証因ではないと批判することは、プラジュニャーカラグプタが、主題が実際に存在する対象ではない場合には、帰謬法の論証因のみならず、帰謬還元法の論証因も本来的論証因ではない、と見なしていたことを意味する。更に、この本来的論証因でないことは、その論証因の主題所属性が立論者にとって真とならないことである。その様な論証因によっては、立論者にとって真なる帰結を導くことはできない。従ってプラジュニャーカラグプタ説では、主題が立論者にとって実際に存在する対象ではない場合には、帰謬還元法も、帰謬法と同様に、他者説の矛盾の指摘に止どまることになる。

以上からプラジュニャーカラグプタの帰謬法と帰謬還元法の論証因の特徴を次の様にまとめることができる。主題が立論者にとって認識されず、実際に存在しない場合には、帰謬法の論証因のみならず帰謬還元法の論証因も本来的な論証因にはならない。つまり、ダルモッタラ型の純粹否定からなる論証因でさえも本来的な論証因とはなり得ない。一方、主題が立論者にとって実際に認識され、存在すると見なされる場合、帰謬還元法の論証因のみが本来的な論証因となり得る。帰謬法について別言すれば、その論証因は、主題が存在するか否かに関係なく、本来的な論証因にはならない。

先述の如く、帰謬還元法の論証因が本来的な論証因である場合には、主題所属性が成立するので、その帰

結も立論者にとって真となる。従ってこの帰結の導出は立論者の自説の証明になり得る。つまり、この場合、帰謬法から構成された帰謬還元法は、立論者自身の立場からの定言の論証、自立 (svatantra) 論証となり得る。この視点から上述の帰謬法に関する両学匠の見解の相違を捉え直すと、中観派において帰謬法の適用方法の解釈を廻って対立が見られたのと類似して、初期仏教論理学派にも、直接的ではないが、帰謬法の用い方に関して対立点のあったことが推察される。ダルモッタラが、主題の非存在な場合にも、従ってどのような主題に関しても概して、論証因を本来的論証因とすることができる、と説いたことは、帰謬法から、自説を提示する自立論証としての帰謬還元法が構成可能である、という見解に立っていたことを含意している。それに対して、プラジュニャーカラグプタが、主題の存在するとされる時に限り、帰謬還元法の論証因を本来的な論証因としたことは、帰謬法から帰謬還元法を構成できても、それが常に自立論証となるわけではない、他者説の批判のみとなる場合もある、という制限を付したことを意味する。この様に両註解者は、帰謬法から帰謬還元法の構成が可能であるとの法称説を引き継いでいるが、その帰謬還元法の構成に関する解釈を異にしているのである。

中観派の場合、パーヴァヴィヴェカ(六世紀中葉)が、対論者と立論者に共通して認められる主題の可能性を模索し、その結果、主題が勝義の立場からは認められないが、世俗上で主題が認められる場合、帰謬法から還元した自立的な論証が可能である、と主張した。それに対して、チャンドラキールティは世俗上での主題の是認を前提しても、対論者と立論者に共通した主題の理解は不可能として、帰謬法からの還元による自立的論証が不可能であると批判している。この主題の捉え方に関する限り、プラジュニャーカラグプタによる、主題の存在性を認めた場合にのみ自立的帰謬還元法が可能という考え方は、パーヴァヴィヴェカによる、主題を世俗上で認める場合にのみ帰謬から自立的な論証を構成可能とするという考え方に類似する所があるといえよう。勿論、中観派と仏教論理学派とは、帰謬法を取り扱う視点が異なるので、一概にその同異を論じることはできない。仏教論理学派の場合、帰謬法と還元法が如何にして、論理的な枠組みにおいて記述されるのか、つまり、主題・論証因・所証特性という三要素に分解した場合、それぞれが、正しい推論の成立の為に要請された諸条件と矛盾しないことを如何に示せるのか、ということが主たる問題意識であり、そうした角度からの考察は中観派には少ないからである。

法称は、独自の論理系を導入して、陳那の論理学を説明しつつ、自らの論理系が、陳那のそれと矛盾しないことを多くの箇所を示している。本研究では、陳那によって注目されなかったが、対論において有効とされた帰謬法の論理的構成とそれに関する若干の問題を指摘し、その解決法を註釈者の見解から抽出した。その結果、陳那には見られない法称及び法称の註釈者の視点、帰謬法と帰謬還元法とを積極的に結び付けるという視点が浮き彫りになった。

インド聖典解釈学における統合理論の基礎的研究

——クマーリラによる読者意識の二つの次元——

吉水 清孝

【要旨】

インド哲学史において紀元後600年頃に活躍したクマーリラは、聖典解釈学派（ミーマーンサー）を、祭式文献ヴェーダの解釈専門学派から総合的哲学学派へと革新し、後代にまで学派内外に大きな影響を及ぼし続けた。第Ⅰ期公募研究において筆者は、クマーリラの主著『原理の評釈』（*Tantra-vārttika*）のうち第2巻第2章部分の研究により、クマーリラの説く聖典論に次のような二面性があることを発見した。ひとつは個人中心の側面であり、クマーリラは、根本綱要の主題であったヴェーダの文の分析から、果報を求めて祭式を行う現場での個人の行為の分析へと関心を移している。しかし他方では聖典中心の側面もあり、クマーリラは、ヴェーダの中心部分から周縁部分へと段階的に「規定作用の遷移」が起きて、ヴェーダの啓示は階層性を成すと述べている。第Ⅱ期公募研究においては、個人の行為分析とヴェーダを構成する文相互の階層性との関わりを更に明確化するため、『原理の評釈』第2巻第3章部分を主とした研究により、クマーリラが、祭式文献を読む読者個人の意識を支えるものとして、二つの次元を想定していることを明らかにした。即ち、クマーリラ以前から聖典解釈学派で意識されていた、テキストを読み進むにつれ既有知識をもとに新規知識を拡大していくテキスト認識の次元と、クマーリラが新たに導入した、行為の前提となる所与の状況設定と目的達成のために行使する手段との対比による、個人の実践にかかわる次元である。

【位置付け】

『原理の評釈』は、インドの聖典解釈学派（ミーマーンサー学派）の代表的思想家であるクマーリラによ

る大部の主著である。インド・アリア人たちが生み出した古代の祭式文献ヴェーダは、祭官階級であったバラモンたちによって口伝で忠実に伝承された。バラモンたちの間では幾世代にも渡る伝承の過程で、ヴェーダは過去の間人が作り出したものではない天啓聖典であるとの信念が広まり、「祭式をヴェーダがいかに規定しているのか」という、テキストと記述対象との関係への関心から聖典解釈学（ミーマーンサー）が生まれた。ウパニシャッドの解釈学から生まれ神秘主義哲学の体系化に努めたヴェーダンタ学派は、解釈理論を全面的にミーマーンサー学派に負っている。仏教は人間個人の認識能力をヴェーダ聖典の権威に従属させるバラモンの聖典解釈学を批判しつつ独自の仏教聖典論を生み出し、ヒンドゥー教神学者はヴェーダを太古における人格神からの啓示とみなして、ヴェーダ聖典解釈学の解釈規則を応用して神学の体系を築いた。クマーリラは聖典解釈学派の最も独創的な思想家であり、後代には聖典解釈学派以外の諸分野においても、理論的思想家のうちで最も注目すべき人物として認知された。クマーリラはヴェーダの解釈規則の整備という学派固有の分野で伝統的理論を革新したのみならず、認識論や論理学、さらに一般言語理論の分野でも、それまでの様々な哲学学派の理論を総合し独自の体系を構築したからである。

【連携の成果】

4年間の公募研究期間中における共同討議によって、インド以外の文明圏にも、社会的文化的に重大な相違があるにもかかわらず、インドの聖典解釈学派およびクマーリラに見られる聖典観と人間観との共通性があることに気付かされた。

まず一神教であるユダヤ教は、ヴェーダを太古の人間の創作でないのみならず人格神による命令の集成でもないとするインドの聖典解釈学派と神観念を大きく異にするけれども、啓示は、如何なる人間も何ら変更を企てずに受け入れ、次の世代に伝えていくべき明文化された永遠の言葉であるとする点で、多くの共通の認識をもっている。聖書の中で啓示の言葉の追加と削除を厳禁しているのは、イスラエル北王国の滅亡後の民族的危機を脱するために、南のユダ王国でユダヤ教が、当時までに混入してきていた異教的要素を排斥し原理主義的傾向を強めた時代に、エルサレム神殿で「発見」された「申命記」(4.3および13.1)である。インドにおいては、ヴェーダの中に明記されていない文章を想定すること(*asruta-kalpanā*)は、ヴェーダの部分どうしの矛盾を避けるため止むを得ない場合にのみ、それを示唆する典拠があることに基づいて容認されたが、現存するヴェーダの文章を破棄すること(*sruta-hāni*)は厳禁された。社会的危機に晒された古代イスラエルで聖書の権威が一層高められたのは、インドで仏教などの新興宗教が社会的支持を強化し、バラモン優位の価値観が崩れてきた社会的変動期に聖典解釈学派が誕生したのと軌を一にしている。「申命記」はモーセ五書(トーラー)の最終巻として組み入れられ、エルサレム再建後の正典編纂によって、トーラーの本文と絶対的権威とが確立した。律法学者たちは、トーラーは神が天地を創造する遥か以前から神のもとに存在したと考え、「神はトーラーを創造の道具として創造の際にもちいた」とか、「神はトーラーに相談したうえで世界を創造したのだ」と教えた。インドの聖典解釈学派ではヴェーダの伝承の無始性を強調するために、そもそも世界創造を認めていないが、人間社会から独立に聖典の完全な全体が存在すると考える点では、律法学者の見解と一致する。

イスラームは、唯一の神が全ての人から等しく超越していることを説き、これによって聖職者と俗人の区別を無くし、階級や民族を越えた人間の平等を根拠付けた点で、聖職者階級のバラモンと民族としてのアーリヤ人の優越を疑わないインドの聖典解釈学派と異なる。しかしクルアーンが神自身からの言葉であることの正当化の仕方には、インドの聖典解釈学派に共通するものがある。クルアーン自身のうちに、クルアーン全体が神の言葉であるが故に如何なる矛盾も含まないことが明記されており(「女の章」4.2)、学者たちは、クルアーンの部分相互の表面的な矛盾はよく吟味すれば解消できることを論証してきた。インドのヴェーダは、歴史的には数世紀に渡って北インドの広い地

域で編纂された文献群であるために、実際には無矛盾性を保ち得ない。しかし少なくとも聖典解釈学派は、相対立する諸規範を一般原則と特殊状況での例外とに区別し、また比喩的表現である場合を大幅に認めて、ヴェーダが全体的に矛盾のない体系を成していることの弁証に努めた。但しイスラームでは、クルアーンの記事を比喩として解釈することは、恣意的な理解を助長してしまおうとして厳しく戒められることとなった。またイスラームにはクルアーンを第一法源とし、ムハンマドの言行録(ハディース)を第二法源、さらにムスリム中の有識者たちの判断の一致を第三法源として、順に前者が後者に優越する階層的法源論がある。インドにおいても、天啓(*sruti*)であるヴェーダと、古代の聖者が天啓に基づいて定めた規範(*smṛti*)と、現在のバラモン有識者たちが承認する慣行(*ācāra*)という法源の三段階説が早い時期から見られ、聖典解釈学派もこれを採用した。

中国思想界の主流を成す孔子と孟子の儒学は、天の意志が人間社会内の道徳の最終的な根拠となると主張したが、荀子は同じく儒家であっても天人分離を説き、社会内での人倫の法則を自然の摂理に頼ることなく確立して実践すべきだとした。戦国時代の荀子による進歩的な思想は、同じく社会的変動期に生まれながら保守的なバラモンが形成した聖典解釈学とは縁遠いように思われるが、聖典解釈学派も宇宙創造を巡る思弁からは違がっており、また規範の性格付けと規範に従う人間個人のあり方の面では、顕著な類似性を指摘することができる。荀子は、個人を利己的な欲望充足を求める存在と捉える性悪説に立脚し、欲望充足の放任から帰結してしまう社会的混乱を予防するために礼による教育と統治の必要性を説いた。そしてこの礼とは伝統的な階級秩序を支える規範であり、しかもそれは孟子が「礼の端」だとした「辞讓の心」のような主観的格率ではなく、客観的に規定された礼制であった。荀子が『礼経』を重んじ、死亡した家族のための葬礼を詳説したことは、インドの聖典解釈学が宗教的権威とするヴェーダが、個人の内面的な道徳の教えでも瞑想の手引きでもなく、基本的に祭式文献であることと一致する。更に荀子は人が礼に従って命を賭けて君主に仕え、費用を惜しまずに他人をもてなすことを自己犠牲的な義務の遂行とは考えず、逆にそれらが自らの社会的幸福を安全確実に得るための手段となることを明言している(「礼論篇」二)。外面的で形式的な礼の重視に矛盾しない幸福追求の精神は、インドの聖典解釈学派に最初から胚胎し、クマーリラによってより明確化されていったものである。

ボリスで市民たちが自由な言論を活発に交わしていた、ヘレニズム時代以前の古典期ギリシャには、特定の文献に特別の権威を担わせる聖典論は生まれていない。但しクマーリラは、インド思想の様々な分野に大きな影響を残した点では、「諸学問の父」と称えられるアリストテレスに比することができる。さらに思想内容の面でも、クマーリラはアリストテレスに近似している。クマーリラは、人間個人の側からは、自発的に希求した果報の達成手段としてヴェーダの祭式を意義付け、中庸の徳を説くアリストテレスと同じく、自分の幸福を節度を保って追求することを肯定している。しかもクマーリラには、事物の何であるかを決定する「形相」をプラトンのように天上界に独存しているイデアとせず、現実世界内の個物に内在して発現してくる本質とみなすアリストテレスに近い思想傾向を見出すことができる。アリストテレスは、万物の生成を可能態から現実態への転換として捉えた。そしてクマーリラは、万物にはそれぞれ種類ごとに固有の可能力 (śakti) が本来的に備わっていると考え、その可能力の発現において、個体の種類ごとの共通性、即ち普遍が認識できるとした。更にクマーリラは、ヴェーダの祭式を含めた個人の意志的な活動は、行為の対象のうちにある可能力を引き出して十全に「現実化すること」(bhāvanā) であると考えた。

【研究成果】

はじめに

クマーリラは、ヴェーダ祭式文献を読む読者の意識内に、規定文 (vidhi) の体系の再構築が起きると考えていた⁽¹⁾。本稿では、その体系記述のための枠組みを解明する基礎的な考察を行う。この枠組みは二つの次元から構成されている。一つはテキスト認識の次元であり、読者がテキストを読むことで新たな情報を獲得し、その情報を既存知識として前提した上で、更にテキストを読み進めて別の新たな情報を獲得するという過程の繰り返しを可能にするものである。もう一つは人間個人の実践にかかわる次元である。人間個人は有限な存在であり、環境世界の中で様々な制約を受けつつも、自ら設定した目的を達成するために行為に携わる。二つの次元のうちテキスト認識の次元は、クマーリラ以前から聖典解釈学派で意識されていた。クマーリラは、祭式を含む行為に携わる人間個人が有限な存在であることを強く意識し、行為の次元を、テキスト認識の次元とは独立させて設定したうえで、ヴェーダの聖典解釈を読者個人の意識の側に立って行っている。クマーリラが行為の次元を設定するために依拠

した概念が、「志向」(uddeśa) と「統合」(upādāna) である。本稿ではまず、この二つの概念が個人の行為実践にかかわるものだと言えることを、クマーリラの主著『原理の評釈』(Tantravārttika) の中で検証する。uddeśa と upādāna はインドの哲学文献で多義的に用いられるだけに、この検証はクマーリラの解釈理論の枠組みの理解を確実にするために必要な作業である。その上で、クマーリラが意図していた、読者意識内での規定文体系形成の基本的類型を検討する。

I. 問題の所在

『原理の評釈』は、シャバラスヴァーミンの『ミーマンサー・スートラ註』への復註である。スートラの第1巻第4章には Vājapeya 論題⁽²⁾と呼ばれる一節がある。この論題を検討する『原理の評釈』のうちの次の箇所は、祭式文献を読み進める読者の意識の中で、祭式行為 (yāga) が、それにより達成される果報 (phala) と供物の原料となる物資 (dravya) とに対し、どのような役割を果たすかを要約したものである。

祭式行為 (yāga) は果報に対して、upādeya・規定対象 (vidheya)・副次要素 (guṇa) となると理解され、しかも[その祭式行為が更に物資 (dravya) と連関するには、物資という]副次要素に対して、uddeśya・追唱対象 (anuvādyā)・主要要素 (pradhāna) となるという必要がある⁽³⁾。

主要要素 (pradhāna) と副次要素 (guṇa) は、関係付けられた二つの祭式構成要素間の序列を表わしている。或る目的を或る手段を用いて達成する場合、目的が主要要素、手段が副次要素となる。祭式において、人は原料となる物資を加工して供物を作り、それを祭火に投下するという祭式行為を行って、果報を得る。祭式行為を目的として物資を活用し、果報を得ることを目的として祭式行為を遂行するのであるから、祭式行為は果報に対しては副次要素、物資に対しては主要要素になる。規定 (vidhāna) と追唱 (anuvāda) は共に、祭式の式次第の一場面を記述する規定文の働きである。規定は読者に新しい情報をもたらす、追唱は読者の側の既存知識を呼び覚ます。では残りの uddeśya と upādeya の組は、いかなる側面から一方の要素を主要なものに、他方の要素を副次的なものに振り分けるのだろうか。

後代の聖典解釈学者マーダヴァ (14世紀) は、クマーリラによるこの記述を解説する中で、uddeśya と

upādeya とを「内官と身体により条件付けられた」もの (manaḥsarīropādihika) として, anuvādyā と vidheyā とを「言葉により条件付けられた」もの (śabdopādihika) として二つの組を区別し, さらに upādeyatva を「遂行されるものであること」(anuṣṭhiyamānatva) と言い換えている⁽⁴⁾。つまり uddeśa と upādāna は, ヴェーダ聖典の働きではなく, 人間が内官でもって期待し, 身体を使って遂行するという働きであると断言しているのである。

upādāna はインド思想の様々な局面に現れる言葉であるが, 大まかに言えば, いずれも「対象を自らの支配の内に取り込んでいく統合の働き」とみなすことが出来る⁽⁵⁾。ミーマーンサー学派内でも, クマーリラにやや遅れて活動し, 後にクマーリラ派と対立する解釈学派の祖とされたブラバカは, upādāna という働きを起こす主体はヴェーダの規定文 (vidhi) であるとし⁽⁶⁾, さらに規定文が発揮する upādāna とは「命令の含意」(niyogākṣepa) であると述べている⁽⁷⁾。すると upādeya を「遂行されるもの」(anuṣṭhiyamāna) と言い換えるマダーヴァの解釈は, 果たしてクマーリラの真意を伝えていると言えるのだろうか。

II. 志向 (uddeśa)

uddeśa という言葉は, インド哲学では一般に, 「議論の主題の提示」の意味で用いられる。討論術の専門学派であったニヤーヤ学派のヴァーツヤーヤナは, 学問的な審議の過程として「提示」(uddeśa)・「定義」(lakṣaṇa)・「吟味」(parīkṣā) の三段階を定め, 「提示」を「名称によって主題のみを表示すること」と定義している⁽⁸⁾。聖典解釈学派では, シャバラスヴァーミンが「取り上げたテキストのうちの規定文 (vidhi) とみなせる部分の提示」という意味で, vidhyuddeśa という表現を用いており, クマーリラもこれを継承している⁽⁹⁾。しかし祭式文献解釈に携わるミーマーンサー学派には, uddeśa という用語の独自の用法がある。ミーマーンサーではシャバラスヴァーミン以来, uddiś の絶対分詞 uddiśya のあとに別の動詞を用いるという形式で, 神格に供物を捧げて供養するという儀礼の定型的表現としている⁽¹⁰⁾。クマーリラがこのような「神格への志向」(uddeśa) をどう捉えているのかについては, その特質を3つほど指摘することができる。

まず, 第1の特質は, 祭式に先立って特定の神格へ志向を向けることが, 全ての祭式に見出せる普遍的形式である, ということである⁽¹¹⁾。第2に, 神格への「志向」は, dative 為格に代表される授与関係の表現

によって表される。このため, 絶対分詞 uddiśya に引き続いて現れる定動詞は, uddiśya の目的語が表す受益者 (sampradāna) が利益を得るように, 手段として行う行為を表す⁽¹²⁾。第3の特質として, 神格供養への志向は祭式の式次第全体を通じて一貫して持続するべきだ, ということが挙げられる。クマーリラは, ソーマ祭においてソーマ液を様々な神格ごとに汲み分ける際に, 汲み取ったその液を捧げる神格を思念すべきことを注意し, その中で「志向(uddeśa)とは企図(samkalpa)のことであり」と認めている⁽¹³⁾。以上により, 『原理の評釈』(Tantravārttika) では, 人間が意志を固めて或るものを志向することの意味で uddeśa という用語を用いることが実際にあると確認した。

III. 『ミーマーンサー・ストトラ』第2巻第3章第11-13論題の議論要旨

クマーリラは, Vājapeya 論題で列挙した, upādāna を含む諸概念がどのようなものであるのかを, 『原理の評釈』第2巻第3章後半の3つの論題において集中的に考察している。『ミーマーンサー・ストトラ』第2巻全体は, 規定文のうちでも, 供物を神々に捧げる祭式行為を直接に命ずる規定文, 即ち教令 (codanā) を, どのような解釈基準によってヴェーダのテキストの中から弁別するかを扱っている。これから取り上げる3つの論題はいずれも, 教令の弁別基準6つのうち, 最後に挙げられた「別の文脈」(prakaraṇāntara) による解釈の実例を検討するものである。そこではじめに, これらの論題でどのような問題が扱われているのかを, シャバラの解説に従って簡単に紹介しておく。

まず第11論題では, 「壺より [ソーマを] 飲む者たちの歩み」(Kuṇḍa-pāyinām-ayana) という名称の大規模祭式の章の中にある文「一ヶ月間, アグニホートラを行う」(masam agnihotram juhoti) 及び「一ヶ月間, 新月満月祭を行うべし」(māsam darśapūrṇamāsābhyām yajeta)⁽¹⁴⁾を取り上げる。Kuṇḍa-pāyinām-ayana 祭は, 丸1年かけて様々な祭式を1ヶ月ずつ行う大規模な複合祭式である。この論題の課題は, これらの例文が, 基本祭としての毎日行うアグニホートラ, ないし半月毎に行う新月満月祭とは別の祭式を, 「アグニホートラ」や「新月満月祭」という名称で新たに規定する教令であって, 基本祭としてのアグニホートラないし新月満月祭について, 一ヶ月かけるということを追加的に規定する文ではない, ということの論証にある。

次の第12論題では, 「輝きを望む者は, 8かわらけに盛った供物をアグニに奉げるべし」(āgneyam a-

tākapālaṃ nirvaped rukkāmaḥ) という文を取りあげる。この例文に極めて近い文が、黒ヤジュールヴェーダ本集の一つで、『ミーマーンサー・スートラ』の各論題での例文の典拠として最も多く引かれる『タイッティリーヤ・サンヒター』の2.2.3.3に存在する。『タイッティリーヤ・サンヒター』第2巻のうち、後半の第5・第6章は新月満月祭を扱っているが、第1から第4章にかけては、様々な任意祭が主題となる。特に2.2.2から2.2.5にかけては、様々な側面をもつアグニに対して願をかける際に、どのような供物を捧げるべきかを簡潔に述べた文章が連続している。第12論題で検討する課題は、この例文が、新月満月祭を構成するアグニ供養 (āgneya) と、8かわらけの供物をアグニに捧げるという形式の点では同じであっても、それとは別の祭式の教令であると論証することである。その理由は、この規定文に、新月満月祭が約束してはいない「輝き」という願望の対象が果報として記載されているからである。原則として、果報が異なれば、それをもたらす祭式行為も異なる、と解釈するのである。

最後に第13論題は、王の灌頂祭 (Rājasūya) の補助祭式の一つである Avesti (下降 (ava) の祭り (iṣti) ⁽¹⁵⁾) に関するものである。Avesti は5つの神格に供物を捧げる祭式であり、その形式は「8かわらけに盛った供物がアグニに奉げられる」(āgneyo 'ṣtākapālah puroḍ-āsah) ⁽¹⁶⁾ 等々の教令で規定されている。この教令よりもあとの個所に現れる「これでもって、食物を望む者には、祭式させるべし」(etayā^ˆannādyakāmaṃ yā-jayet) ⁽¹⁷⁾ という文が、この論題の例文である。Avesti の教令は、神格と供物を対応付けるのみであって、Avesti がいかなる果報をもたらすかということを決めていない。一方この例文の中の“annādyakāmaṃ”のいう語には、願望の対象として「食物」annādyā が記載されている。そこで先ほどの第12論題に従って、“annādyakāmaṃ”の部分のみを考慮して解釈すれば、この例文は、果報なしに規定された Avesti とは別の、特定の果報をもたらす祭式を命じていることになる。しかしながら、この文には Avesti を指示すると考えざるを得ない代名詞「これでもって」(etayā) があるのだから、この文には Avesti との近接性が在る。つまり、例文は独立した祭式の教令ではなく、食物を願望する者のために Avesti を行う場合の追加的規定文として、Avesti の文脈のうちに組み込まれていることになる。

IV. 第11論題：統合さるべきもの (upādeya) と統合され得ないもの (anupādeya)

次に第11論題に対する解説の中で、クマーリラが upādeya をどのようなものとして考えているのかを検討する。クマーリラによれば、例文で取り上げられた祭式が大規模な祭式の中に組み込まれているということは、例文が独自に祭式行為を規定していると言うために必ずしも必要ではない。文脈に関して必要となるのはただ、元の基本祭の文脈が例文においては遮断されている (viccheda) という消極的な条件に過ぎない⁽¹⁸⁾。

しかしながら、基本祭の文脈が及んでいなければ、どんな規定文でも独自の祭式を規定できる、というわけでもない。この引用文の後半でクマーリラは、「何らかの仕方でもって」(kenāpi prakārena) という表現で、「先行する文脈の遮断」に更なる条件が加わって初めて、例文は独自の祭式行為の規定となるのだ、と示唆している。この更なる条件とは、例文が、anupādeya、すなわち upādeya の否定形の記載を、先行文脈での祭式の場合とは異なったかたちで含んでいることである。クマーリラは、独立した一つの祭式を構成する諸要素を upādeya と anupādeya とに二分し、それぞれがいかなるものであるかを説明する。

いかなる場合であれ、[他の祭式の] 文脈から遮断された行為に関係するものは、二種類 [いずれか] に表現される。即ち、upādeya と anupādeya とである。このうち upādeya とは、アーハヴァニーヤ祭火や pratipad のようなものであり、[その規定を含む章とは] 別の個所にある (祭式) を志向してでも、これらを規定することが出来る。しかるに、anupādeya とは、場所・時間・契機・果報・浄化対象である。これらは、別の個所に記載されている [祭式] 行為に対して規定することが出来ないの、そういう場合の文の趣旨は「そこにおいてのみ [しかじかの] 祭式行為を行うべし」ということになる⁽¹⁹⁾。

ここで upādeya の実例とされたのは、供物をくべるのに用いるアーハヴァニーヤ祭火と、祭官が唱えるマントラのうちの、pratipad と呼ばれる導入部分である。いずれも或る特定の祭式の文脈の中で規定されているが、一々記されていないとも、実際には他の祭式の中でも用いられるべきものである⁽²⁰⁾。これに対し、Kuṇḍa-pāyinām-ayana 祭で「アグニホートラ」という祭式を行うのが最初の1ヶ月とされているのは、基本

祭のアグニホートラとは何のかかわりもない。クマーリラは「1ヶ月間」という記載が、毎日のアグニホートラにそぐわないことを次のように述べている。

何人も〔毎日のアグニホートラの〕献供などの次第に従って、一ヶ月を今日一日のうちに実現させることは出来ないから。それゆえ、一ヶ月は、絶対に自立しているという意味で統合され得ないものなのであり、〔例文において〕まさにこういう一ヶ月に向かって献供行為等が規定されている⁽²¹⁾。

ここでは、一ヶ月という設定された期間が「絶対に自立しているもの」(atyantam svatantram)とされ、それ故に anupādeya なのだと言われている⁽²²⁾。anupādeya としての時間、即ち祭式の開催期間は、人間が行う祭式に基づいて成立するものではなく、逆にそれに基づいて祭式が可能となる、という祭式開催の状況設定のひとつである。それは、アーハヴァニーヤ祭火のように、人間が祭式の中で活用することによって存在意義をもつものとは異なる。祭火がどのような形態であるべきかもヴェーダのテキストにより規定されており、人間に自由裁量の余地は無いけれども、人間は祭火を自らの祭式の式次第の中に組み込んで行使することが出来る。祭火は人間が能動的に取り組む祭式のプログラムの中に取り込まれる存在なのである。「自らの支配の内に取り込むこと」という upādāna の一般的な意味を考慮するなら、祭火のような upādeya と時間のような anupādeya は、人間によって自身の祭式のプログラムのうちに「統合されるべきもの」と「統合され得ないもの」をそれぞれ表わす、と言えるだろう。

V. 第12論題：種々の「統合され得ないもの」

第12論題のストトラ及びシャバラ註では、例文に新たな果報の記載があることが、例文が新規の祭式行為を規定していると解釈する決め手になるとされた。そこでクマーリラは、第12論題を解説する中で、第11論題で取り上げた「時間」以外の4種の「統合され得ないもの」を順次取り上げる。まず契機 (nimitta) と場所 (deśa) についてクマーリラは、これらは、時間と同様に、祭式を行うべき状況設定であるため、あらためて取り上げる必要はないと指摘し、契機と場所それぞれについて、実例となる規定文を示している⁽²³⁾。

クマーリラは、ストトラ第6巻第1章第1論題、いわゆる svargakāma 論題での定説を踏まえて、「天界を

望む者は祭式するべし」という規定文の中では、祭式行為ではなく果報が志向対象 uddeśya となっていると説くシャバラの言葉に言及しつつ、第12論題の例文が、「果報」という統合され得ないものの記載を含むが故に、独自の祭式の教令になることを述べている。

しかるに定説者は、svargakāma 論題において「また〔祭式行為は天界という〕有益なもの結びついているから」〔云々という JS6. 1. 3 により〕確立された「果報が志向対象 (uddeśya) であること」を考慮した上で「果報を規定することは出来ない」⁽²⁴⁾と述べた。…それ故、前〔第11〕論題の場合と同様に、〔例文が規定する祭式行為は、新月満月祭でのアグニに8かわらけの供物を捧げる祭式行為とは〕別のものであるということが成り立つ。この(同等の理由 hetu)でもって、浄化対象 (saṃskārya) をも考察するべきである⁽²⁵⁾。

この引用文末尾においてクマーリラは、「統合され得ないもの」のうち最後に挙げた「浄化されるべきもの」(saṃskārya) に言及している。saṃskāra とは、祭式行為のための準備となる副次的な儀礼である。クマーリラがここで「果報の場合と同じ理由でもって浄化対象をも考察するべきだ」と言うのは、主要な儀礼か従属的な儀礼かという差異はあっても、果報も浄化対象もそれぞれのレベルの儀礼により完成されるべき目的であって、逆にその儀礼を遂行するために統合されるべき手段にはならない、ということである。クマーリラは上記の果報についての記述に先立って、果報と浄化対象とでは事情が等しいと語っている⁽²⁶⁾。そこでは、それ自体で祭式行為となるような saṃskāra として、潔斎のときの祭式の一つ traidhātaviyā-īṣṭi を取り上げ、浄化されるべき対象として、祭主 (yajamāna) を挙げている。

VI. 第13論題：upādeya と vidheya とが位置する次元の異なり

以上のように場所・時間・契機・果報・浄化対象の5つの範疇は、祭式開始のための状況設定ないし達成されるべき目的であるため、人間によっては祭式の中で「統合され得ないもの」(anupādeya) である。第11論題と第12論題の例文には、これら5つの要素のひとつが基本祭におけるとは別の形で記載されているので、その規定文は、基本祭とは異なった新規の祭式行為の「教令」(codanā) なのである。

しかし5つの「統合され得ないもの」いずれかの記載がある規定文が、必ずしも独立した祭式行為の教令であるとは限らない。第13論題の主題は、「統合され得ないもの」の記載を根拠として新規の祭式行為を認定することに対し、制約を加えることである。クマーリラはまず、「生成」(utpatti)と「配属」(viniyoga)という規定の働きの2種類を区別する。

ここで「生成」(utpatti)とは、或る祭式行為が新規に規定されたものとして、テキストを読む読者意識の中に姿をあらわすことである。「配属」(viniyoga)とは、祭式行為が現実遂行されるように、祭式行為以外の構成要素を祭式行為と関係付けることである。そしてクマーリラは、簡潔さを追求し冗長さを排斥するというテキスト解釈の方針、いわゆる「想定節減の原理」(kalpanālāghava)の方針のもとに、テキストにおいて生成していると見なし得る独自の祭式行為を可能な限り減らすべきだと主張する。具体的には、正当な解釈根拠が見出される限り、テキストの中の規定文は、配属 viniyoga の働きをするものと見なすべきだ、と言うのである⁽²⁷⁾。

既にシャバラが論じていたように、第13論題の例文“etayā^h annādyakāmaṃ yājayet”には Avesti を指示する女性代名詞 etaya があるから、この規定文は Avesti の教令が支配するテキスト範囲の内側にあると考えられる。それ故この規定文は、果報という「統合され得ないもの」の記載を含むにも拘らず、独自の祭式行為を新たに生成 (utpatti) せしめるものではなく、Avesti の教令により生成済みの祭式行為のもとに、食物願望を配属 (viniyoga) するのみである。このように解釈してこそ、テキストにおいて生成していると考えられる祭式行為の数を可能な限り減らすことができるのである。

このように、第13論題例文は果報の記載をもつにも拘らず、第12論題例文とは異なって、配属規定文(viniyogavidhi)であるとされた。すると、一般的に言って、規定文が言及するものに人間がどう関わるのか、言い換えると、それが統合されるべきもの(upādeya)であるか統合され得ないもの(anupādeya)であるかは、それを表わす語が規定文の中で、どのような役割を果たすのかを決定できないことになる。クマーリラは、ヴェーダの規定文が祭式構成要素を意味する語から形成されているにも拘らず、規定文の中でその語が規定の対象を表わすのか規定の前提を表わすのかは、現実世界において人間がその語の意味する対象とどう関わるのかによっては一義的に決まらないということを示唆している。

「また、[果報などの「統合され得ないもの」]が志向されている(uddiśyamāna)ということは、[規定文がその統合され得ないものを]追唱する(anuvāda)ということの原因にならない。また[人が祭式行為などを]統合する(upādāna)ということは、[規定文の中で、その祭式行為が]規定対象(vidheya)となるということの[原因にならない。何故ならば、それら(「統合され得ないもの」及び「統合されるべきもの」)が追唱されているのか規定されているのか]は、[それらが各規定文において]既知であるか未知であるか(prāptya-prāpti)によるのだから⁽²⁸⁾。

Vājapeya 論題の対概念の対応付けに準じて、第11論題から第13論題にかけてクマーリラが用いている諸概念を対応付けた場合、大きな違いが二点現れてくる。第一の相違点は、第11-13論題では、upādeya と全く相容れずに対立しているのが uddēśya ではなく anupādeya となっており、uddēśya は anupādeya の全体と upādeya の一部を覆っていることである。upādeya と anupādeya との対立は、人間が自分の行う祭式の中に統合して、目的実現のための手段として行使できるか否かという、現実の祭式構成要素に固有な、絶対的な対立である。

第二の相違点は、第11-13論題では、Vājapeya 論題にはなかった、「既知のもの・未知のもの」という対概念が加わっていることである。規定文が或る対象を規定するとは、テキストを読み進んでその規定文に遭遇した読者に、未知の情報をひとつもたらずということである。その際に、読者の側であらかじめ得ている情報が、既知のものである。未知と既知とは、対象に固有な客観的な属性ではなく、読者意識の中で文構成要素に帰された、主観的な属性である。このため uddēśya と upādeya がそれぞれ anuvādyā と vidheya に一義的には対応しない、対応が交錯することもあり得るとクマーリラは上記の文で述べたのである。

それでは、第13論題の例文は、第12論題の例文と同じく、本来であれば志向されるはずの果報の記載を含むにも拘らず、どのようにして、祭式行為でなく果報の方を、未知の情報として規定するのだろうか。このことをクマーリラは、upādeya と anupādeya のそれぞれを既知と未知とに組み合わせた4通りの場合に分けて説明している。

①場所などは、本性上統合され得ないもの(anupādeyasvabhāva)であるから、[生成規定文にお

いても配属規定文においても] 志向されるものである (uddiśyante) にしても、

- ②同じそれら (場所など) は (teṣām eva), 未知のものである限り [配属規定文において] 規定の対象 (vidheya) であると理解される。
- ③また, [或る規定文Aにおいて言及された] 行為は, 統合されるものでありながら (upādīyamāna), 同じ形式でもって他の (規定文B) により [既に] 現前せしめられている (paryupasthāpana = prāpti 既知) ならば, [その規定文Aによる] 追唱の対象 (anuvāda) となる。
- ④しかしもし [同じ行為を規定する他の規定文Bが] 近接していなければ, [その行為は未だ] 現前せしめられてはいない (= aprāpti 未知) から, [規定文Aにおいてその行為が] 規定の対象 (vidhi) となる。[その行為を人が] 統合する (upādāna) からという理由だけでもってそうなるわけではないのだから, 矛盾はない。

[結論:] それ故, [第13論題の例文には, Avesti の祭式行為を規定する教令が近接しているから, 例文が言及する祭式行為は Avesti の祭式行為と] 別のものではない⁽²⁹⁾。

この説明を区切って, 部分ごとに第12・13論題例文の構成要素を当てはめていくと次のようになる。まず前半の二つは, 第12・13論題例文での果報を含む「統合され得ないもの」anupādeya の場合である。まず①の内には, 第12論題例文で果報とされた「輝き」が含まれる。次に②の内には, 第13論題例文で果報とされた「食物」が含まれる。人は食物を得たいと自発的に志向するが, この例文では食物は規定対象となっている。

説明後半の二つは, 第12・13論題例文での祭式行為を含む「統合されるべきもの」upādeya の場合である。まず③には, 第13論題例文の祭式行為が含まれる。この例文にとって「他の規定文B」に相当するものは, 神格と供物を対応付けた Avesti の教令である。この教令によって Avesti の祭式行為は既知のものとなっており, 第13論題例文は自らの動詞語根でもってその祭式行為を追唱 (anuvāda) する。最後に④には, 第12論題例文での祭式行為が含まれる。この例文は, 新月満月祭が約束していない果報である「輝き」を読者が志向しているという状況の下で, その達成手段として8かわらけの供物によるアグニ供養を新たに規定している。

このように見ると, ②と③の部分において, 第13論

題例文の構造が説明されたことになる。この例文 “etayā^hannādyakāmaṃ yājayet” は, まず動詞語根部分 yaj でもって, 先行する Avesti 教令により規定されていた祭式行為を自ら追唱 (anuvāda) する。これにより読者意識は, もともと果報への志向をもつにも拘らず, 既知となった Avesti 祭式行為の方に志向せしめられる。その上で例文は, 名詞 annādyakāmaṃ と動詞の願望法語尾によって, 食物願望を規定する, 即ち食物への願望をもつ人が Avesti 祭式行為の行為主体となるという新しい情報をもたらすのである。

Ⅶ. 二つの次元を軸とした読者意識の図示

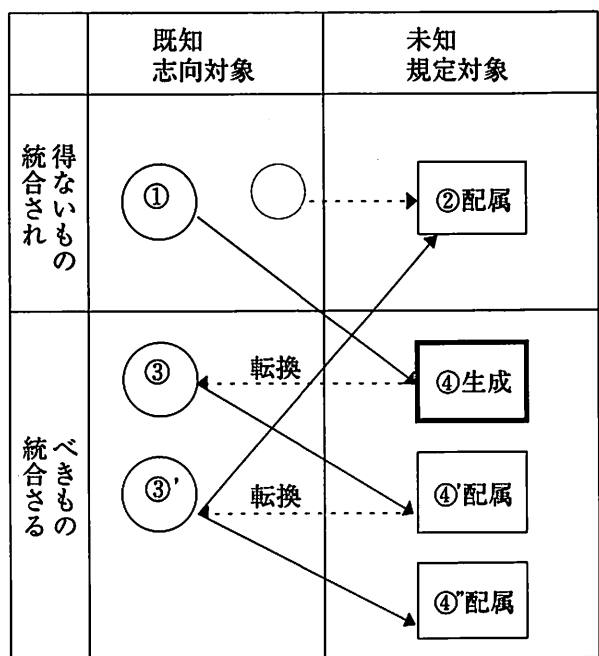
以上検討してきた結果は次のように要約できるだろう。クマーリラは, 一つの祭式に関わる諸要素を, upādeya とその否定形 an-upādeya とに二分する。一般には「規定されるもの」(vidheya) は upādeya であるのだが, 特殊な場合として, anupādeya が vidheya となる場合もある。すると祭式に関わる要素は, upādeya であるか否かにかかわらず, vidhi により規定され得るのだから, upādāna は vidhāna とは次元の異なる働きであることになる。そして anupādeya としてクマーリラが挙げているのは, いずれも祭式の現場において, 何らかの目的を達成するための手段としては, 人間が統合し得ないものである。それ故, クマーリラの言う upādāna は, 人間が目的実現のための手段となるものを自ら行う祭式行事の中に統合する働きであると言えることが出来る。後代の解釈学者マードヴァが「遂行」と言い換えて解説したのは, 人間個人が主体となる働きを言う限りにおいて正当である。

ヴェーダが vidhāna を担い, 人間個人が upādāna を担うことを確認できたのであるから, クマーリラが予想するヴェーダの読者意識のうちに, 祭式テキストの認識の次元と祭式の現場での行為の次元を表す縦横2本の座標軸を設定し, 規定文 (vidhi) の体系を再構築することができる。下記の図は, その大まかな見取り図を描いたものである。この図では, 行為の次元を縦軸とし, テキスト認識の次元を横軸としている。縦軸の上下に「統合され得ないもの」(anupādeya) と「統合されるべきもの」(upādeya) の領域を, 横軸の左右に「既知」と「未知」, 即ち「志向対象」(uddeśya) と「規定対象」(vidheya) の領域を設定した。すると, クマーリラが第13論題を解説する中で区分した①から④までの四つの領域が縦横の座標軸を挟んで現れる。そして, 既知の要素を志向した上で未知の要素を規定するという知的な運動を表わすために, ①から④へ, また

③から②へと矢印を引けば、第12論題と第13論題の例文を、それぞれ生成規定文 (utpattividhi) と配属規定文 (viniyogavidhi) として再構成することが出来る。

更にこの矢印を、様々な規定文を分類する類型と見なすことが出来る。①から④へ至る生成規定文 (utpattividhi) のうちには、一ヶ月間を開催期間として志向して、「アグニホートラ」という名前での新規祭式を規定する第11論題例文や、天界を果報として志向して、祭式行為を規定する「天界を望む者は祭式すべし」(svargakāmo yajeta) という、教令の代表例もここに含まれる。また、③から矢印を引いて表わす配属規定文 (viniyogavidhi) のうちには、祭式行為の utpattividhi を前提して、供物の原料となる物資 (dravya) を規定する規定文、例えば「米をもって祭式すべし」(vrīhibhir yajeta)、さらにその物資をいかに調理していくかを規定する浄化行為 (samskāra) の規定文、例えば「米を灌水すべし」(vrīhīn prokṣati) をも含めることが出来る。前者は、規定対象から志向対象へ転換した「祭式行為」(③) の項目から発し、新たな規定対象としての「米」(④') へ至る矢印で表わされ、後者は、既知の志向対象へと転換した「米」(③') の項目から発し、更に新たな規定対象としての「灌水」(④'') に至る矢印で表わされる。これらの配属規定文は、先立つ規定文の規定対象を追唱 (anuvāda) した上で、人間が祭式の中に統合すべき新たな対象を規定するので、生成規定文の下に順次階層的に配列されることになる。

読者意識内での規定文類型



このような規定文の配置方法によって、聖典解釈学で解釈の対象とされた個々の規定文を、クマーリラが予想する読者意識の中で再構築することが出来る。或る規定文によって未知から既知へと転換した対象を、別の規定文が追唱 (anuvāda) することにより、規定文が織り成す体系が構築されるという考え方は、聖典解釈学派ではクマーリラ以前にも見られるものである。しかしクマーリラは、人間が自らの目的を達成するために、何らかの事物を活用し儀礼を遂行することにより、自ら行う祭式のプログラムの中に統合していく働きを upādāna と呼び、祭式の現場において祭式を始める前提となる五種類の anupādeya、即ち「人間個人によっては統合され得ないもの」を、「統合さるべきもの」upādēya と対立せしめた。同じ「統合」(upādāna) であっても、統合の主体をヴェーダ聖典に求めるプラバーカラと違って、クマーリラは統合の主体を人間個人に限っている。こうしてクマーリラは、現場での行為の次元をテキスト認識の次元から区別することによって、ヴェーダからの啓示の下で祭式に向かう人間個人の意識の記述を試みたと言えるだろう。

おわりに： 認知心理学の観点から

認知心理学には、人間の心理において単文を集積した文章の意味がいかに理解されていくかを、実験データに基づいて研究する分野がある。この分野では、読者がある文により初めて獲得する新情報と、その文に接する以前に既に得ていた既知情報との関係が着目されている。クラークとハヴィランドは、連続する二つの文を被験者に読ませ、後続する文の理解反応時間を測定した⁽³⁰⁾。その結果、後続文の中に、先行文と重複する語句がある場合のほうが、後続文が先行文と語句の重複を全くもたない場合よりも、被験者は後続文を速やかに理解することが実証された。この結果を踏まえて、イエコヴィッチらは、先行文と後続文とで重複している語句が、それぞれの文において主語と目的語のいずれになる場合に、文の統合による意味理解が最も促進されるかを実験した⁽³¹⁾。すなわち、重複する語句が、①先行文の目的語で後続文の主語、②先行文・後続文いずれでも目的語、③先行文・後続文いずれでも主語、④先行文の主語で後続文の目的語となるという、四つの場合について実験を行った。その結果、最も理解反応時間が短かったのは①の場合であることが判明した。これによりイエコヴィッチは、先行する文の中では目的語により焦点とされた新情報が、後続する文の中では主語によって既知情報として前提され

る場合に、文どうしの統合が最も効果的に促進されると考えた。

クマーリラは、統合さるべきもの (upādeya) が文の中で規定の対象となる、即ち述語により表わされている場合について、志向さるべきもの (uddeśya) を表わす語と統合さるべきものを表わす語から成る文の構造を次のように定式化している。

志向さるべきもの [を表わす語] の特徴は、関係代名詞と結びつくことと最初に述べられることなどであり、統合さるべきもの [を表わす語] の特徴は、指示代名詞と結びつくことと、「…に他ならない」 (eva) という語がつくことである⁽³²⁾。

この定式化により、志向さるべきものをA、統合さるべきものをBとすれば、「Aに関わるもの、それはBに関わらざるをえない」という、関係代名詞と指示代名詞の照応関係で構成される単文が成立する。単文の中では、関係代名詞節は前提を、指示代名詞節は焦点を表わすことになる。本稿で解明したクマーリラの解釈理論によれば、下位の規定文は、先行する上位の規定文において新たに規定された統合さるべきものを、既知のものとして転換して、志向さるべきものとしている。階層的に統合された二つの規定文それぞれに上記の定式化を当てはめるならば、上位の規定文で焦点であったものが、下位の規定文では前提になるのである。このようにして階層化された二つの規定文を統合して理解することは、まさに上記のイエコヴィツチの実験における①の場合、即ち先行文の目的語であった語句が後続文の主語となっているような連続した文に被験者が接した場合に一致している。

これまでインド学以外の学問分野の方法論を踏まえたインドの聖典解釈学研究としては、現代の解釈学の理論をインドの聖典解釈学を読み込もうとするものがあつた。古代末期から中世にかけて展開したインドの聖典解釈学 (ミーマーンサー) は、ヴェーダという古代に完結した宗教文献の文献学的な本文批評に携わっていたのではなく、現存テキストの様々な個所を手懸りとして、ヴェーダを理想化された聖典として再構築していくことに専念していた。現代の解釈学が、テキストのもつ客観的意味と作者が抱いていた意図の解明ではなく、読者の主体的なかかわりによってテキストにはいかなる解釈が可能であるかの解明を主要な課題としているのであれば、ミーマーンサーは、その主体性 (悪く言えば恣意性) によって、まさに「解釈学」と呼びうる分野であろう。しかしながら現代の解釈学

を持ち込んだ「研究」は、インドの聖典解釈学のテキストの内では、「ヴェーダの非人為性」や「言葉と意味との関係の恒常性」などを主題とした総論的部分、すなわち根本典籍『ミーマーンサー・スートラ』の第1巻第1章とその註釈部分を取り上げるのみであつて、その先の諸章でミーマーンサー学者たちが実際に行っているテキスト解釈には踏み込まず、ミーマーンサー学者の与り知らない思弁的な試論以上にはなんら実質的な成果を挙げていないのが実状である。これに対し、ミーマーンサー学者がヴェーダから引用した個々のテキストをいかに解釈し、テキストを読む読者の意識をどのように捉えたかを、現代の認知心理学での知見を参照しながら解明していくことは、インドの古典時代という、現代から見れば異文化の中での人間の思惟方法を具体的に理解していく上で有効な方法であると言えるだろう。

注

- (1) インドの聖典解釈学派とクマーリラについては、吉水清孝「クマーリラにおける個人と個人を超えるもの」『古典学の再構築』12: p. 5-13参照。本稿は特に、そのうちの「Ⅱ. 個人の側からの解釈と聖典の側からの解釈」で言及した、規定の働きの遷移による規定文の統合がいかなるものであるかを更に検討するものである。
- (2) Vājapeya 論題では、「vājapeya によって、独立を望む者は、祭式すべし」(vājapeyana svārājakāmo yajeta) という文から、vājapeya が特定祭式の名称であることが如何にして知られるかを検討する。TV での反論者は、例文の中の vājapeya という語は、祭式の名称ではなく、「食物 (vāja) と飲料 (peya)」という祭式の供物を表していると主張し、その理由として、動詞 “yajeta” が、複式連関 (tantra) と呼ばれる、一度に二重の係り方をするのだと述べる。この動詞は、“svārājakāmo yajeta” という係り具合によって、祭式行為 (yāga) を「独立」(svārājya) という果報と関わらせ、それと同時に “vājapeyena yajeta” という係り具合によって、同じ祭式行為を「食物と飲料」という物資にも関わらせている、と解釈する。しかしながら、一對多の関係が tantra と呼び得るものであるためには、一なるものが多なるもの各々に対して、同じ種類の関係を結ばなければならない。クマーリラは、祭式行為が果報と結ぶ関係と、祭式行為が物資と結ぶ関係とは別種であることを指摘して、tantra でもって例文を解釈しようとする反論者説を斥ける。Cf. TV p.338, 16-17: TV' pt.2. p.291, 19-20.
- (3) TV p.338, 26: TV' pt.2, p.292, 21. uddeśya, upādeya, anuvādyā, vidheya は、順に動詞 ud-√dīś, upā-√da, anu-√vad, vi-√dhā から作った未来受動分詞 (「…さ

- るべきもの」を表わす) であり、それぞれ *uddēsa*, *upādāna*, *anuvāda*, *vidhāna* という作用が向けられる対象を表わす。
- (4) *Jaiminīyaṅyāmālāvīstara*, (Calcutta 1883), repr., Bombay 1983, p.56, 16-21: 「[人は] 果報を志向して、祭式行為を統合する。[規定文は] 果報を追唱して、祭式行為を規定する。果報が主要なものであり、祭式行為は副次的なものである。果報が「志向さるべきもの」(*uddēśya*) であるとは、内官による期待 (*mānasāpekṣā*) の対象であることである。祭式行為が「統合さるべきもの」(*upādeya*) であるとは、遂行されるものであること (*anuṣṭhīyamānatva*) である。これら両者は、内官と身体とに条件付けられた (*manaḥsāriropādhika*) 属性 (*dharma*) である。これに対し、「追唱さるべきもの」(*anuvādyā*) であるという属性は、言葉により条件付けられた (*śabdopādhika*) ものである。既知のものを述べるのが「追唱」である。未知のものを遂行さるべきものとして述べるのが「規定」である。小川英世「文法家ミーマーンサカ」広島哲学会『哲学』38,1980: pp.67-83, p.70.参照。
- (5) *upādāna* は、熟語「取捨」(*hāna-upādāna*) の支分を成し、仏教では執着の意味で、「取」として十二支縁起の中に組み込まれている。『マヌ法典』(8.417) では、バラモンによるシュードラの財産の「収奪」の意味で、修辞学では、「直接表示される意味を捨てない間接表示」(*ajahallakṣaṇā*) の同義語として用いられる (*Kāvya prakāśa*, vol.1, Delhi 1966: p.28,1-4.)。
- (6) *Brhatī*, pt.3, Madras University Skt. Ser., 24, Madras 1962: p.456,3-6. Cf. Yoshimizu, K.: *Der 'Organismus' des urheberlosen Veda. Eine Studie der Niyoga-Lehre Prabhākara mit ausgewählten Übersetzungen der Brhatī*, Publications of the De Nobili Research Library 25, Wien, 1997: p.105; p.264-265.
- (7) *Brhatī*, pt. 4, *op.cit.*, 25, Madras 1964, p.956, 4-6. Cf. Yoshimizu, K., *op.cit.*, p.136; p.321.
- (8) *Nyāyabhāṣya*, in: *Nyāyadarśanam*, Calcutta Skt. Ser. 18 & 29, Calcutta 1936-44, p.83,4-p.84,1.
- (9) 針貝邦生『古典インド聖典解釈学研究』, 福岡1990: p.580参照。
- (10) Cf. ŚBh p.1241,15-17: ŚBh' pt.5, p.55,21-56,1.
- (11) Cf. TV p.471,300-472,10: TV' pt.3 p.15,13-14.
- (12) Cf. TV p.492,15-17: TV' pt.3, p.42,16-18.
- (13) Cf. TV p.520,9-13: TV' pt.3, P.78,9-13.
- (14) ≡ *Pañcaviṃśabrahmaṇa* 25.4.1.
- (15) サンヒター・ブラーフマナ文献においては、Aveṣṭī は、祭式の中で祭主が象徴的に天上に昇り、天上で灌頂を受けたのち、祭主を無事に天上から地上に降ろすための儀礼である。Cf. Heesterman, J.C.: *The Ancient Indian Royal Consecration*, Disputationes Rheno-Trafectinae 2, 1957: p.196-199.
- (16) ≡ *Taittirīyasaṃhitā* 1.8.19.1.
- (17) ≡ *Hiraṇyakeśisrautasūtra* 13.7.18-19.
- (18) TV p.615,12-14: TV' pt.3, p.197,3-6
- (19) TV p.615,15-18: TV' pt.3, p.197,6-10
- (20) 祭火については JS 12.3.2, *pratipad* については JS 3.3.17-19参照。
- (21) TV p.615, 27-28: TV' pt. 3, p.197,19-21.
- (22) パールタサーラティは次のように解説する。 *Śāstradīpikā*, in: *Śāstradīpikā Prabhāsaḥitā*, 2pts., Varanasi 1978, p.26,17: 「*uddēsa* と *upādāna* とは、["*uddēśya*" と] 言い表されたものが自立 (*svātantrya*) している、ないし ["*upādeya*" と] 言い表わされたものが] 他のものに依存 (*pāratantrya*) していることである。」
- (23) TV p.617,25-p.618,13: TV' pt.3, p.200,10-14.
- (24) Śbh p.618,7-8: ŚBh' pt.3, p.201,2-3. Cf. ŚBh p.1353,3-6: ŚBh' pt.5, p.183,4-6
- (25) TV p.618,19-23: TV' pt.3, P.200,21-p.201,13.
- (26) TV p.618,14-16: TV' pt.3, p.200,16-18.
- (27) TV p.619,18-22: TV' pt.3, p.202,7-11.
- (28) TV p.619,23-24: TV' pt.3, p.202,12-13.
- (29) TV p.619,25-27: TV' pt.3, p.202,14-17.
- (30) Haviland, S.E. & Clark, H.H.: "What's new? Acquiring new informations as a precess in comprehension", *Journal of Verbal Learning and Verbal Behaviour* 13, 1974: pp.512-521.
- (31) Yekovich, F.R., Walker, C.H., & Blackman, H.S.: "The role of presupposed and focal information in integrating sentences", *Journal of Verbal Learning and Verbal Behaviour* 18, 1979: pp.535-548.
- (32) 『韻文による評釈』(*Śloka-vārttika*) 「推論の章」第109 cd-110ab 詩節。小川上掲論文73頁参照。

略号

JS *Mīmāṃsāsūtra*. See TV.

TV *Tantravārttika*. In: *Mīmāṃsādarśanam*, Ānandāśrama Skt. Ser. 97, Poona 1929-53.

TV' *Tantravārttika*. In: *Mīmāṃsādarśanam*, 2nd ed., Ānandāśrama Skt. Ser. 97, 7pts, Poona 1971-81.

ŚBh *Śābarabhāṣya*. See TV.

ŚBh' *Śābarabhāṣya*. See TV'.

古典としての古典学—宋学文献を中心に

土田 健次郎

【要旨】

○道学(宋学)の集大成者である朱熹の主著が『四書集注』という古典の注釈書であることは、朱熹自身も自覚していた。朱子学の流布とともにこれ自体が古典となっていく。いわば朱子学は、古典としての古典学である。本研究では、古典としての道学文献、古典学としての道学を特徴づける口語の語録と経書解釈の方法論を取り上げた。なおここで「道学」の呼称を用いるのは、当時このように呼ばれていたからであって、研究テーマに「宋学」の語の方を使用したのは、これが現在最も通行しているからである。

○中国の古典は文語が中心であるが、道学文献の場合は口語の語録も古典としての地位を固めていく。なぜそのような現象が発生したのかを究明し、道学の語録の性格を解析した。

○現存する朱熹の語類群を比較検討することで、従来とは異なった朱子学像が描ける可能性を模索した。

○朱子学の経注が古典となりえたのは、朱熹が明確な経書解釈の方法論を持っていたからである。その資料を収集し分析した。また朱熹の論敵の陸九淵や、伊藤仁斎などの朱子学批判者の経書解釈法を見ることで、朱熹の方法論の特色を究明した。

【他領域との連携による成果】

本研究は古典研究と古典学研究の両面を持つ。後者に力点が置かれている所属する研究班内の報告や討論からは、キリスト教学、ユダヤ教学、インド学、中国文学それぞれにおける古典研究と古典批評の過去と現在についての知識を得た。また扱う資料の性格が資料批評にかなりの影響を与えることを具体的に検証しえた。このことは自己の研究の個性を照射することにも

なった。

他の研究班からは特に中国古代思想関係の新発見資料の紹介と分析を吸収した。新出の資料によって従来の古典学がいかなる変更を余儀なくされるかについての具体的情報を得られたのは貴重である。

全体会からは、古典の現代的意義に対する問題意識の強さを再認識した。ただ近現代の古典学はいわば古典を実証的客観的に対象化するものであって、このようなスタンスを取りえるのは、古典が古典としての機能を弱めたからと思われる。いわば「古典亡んで古典学出ず」であろうか。

一方本研究からは、古典学自体がいかに古典となるか、またその古典学が対象とした古代の経書もそれによって再生していくという現象の分析を、他領域に発信した。これは現代における古典の再生を考える場合に、相応の意義を持つと期待する。

また他領域との古典の概念規定についての討議は、古典の認定基準が領域ごとにかに異なるかを改めて浮かび上がらせ、古典という概念の再検証にもつながった。

【位置付け】

道学は中国思想史の一大潮流となり、更に朝鮮、日本など東アジアに展開した。道学の中心人物は朱熹であるが、その主著は『四書集注』という古典の注釈であって、朱子学の流布の結果、それ自体が古典として研究の対象になった。ここに古典が新たな生命力を得ていく一つのパターンが看取できる。本研究の題目を「古典としての古典学」とした所以である。

本研究では特に次の二点にしばって検討した。

第一は、道学文献を特徴づける口語の語録がどのよ

うに定着しそれ自体が古典化したのか、またかかる文献が経書解釈にどのような意味を持ったのか、である。これは古典としての道学の特質の解明に資するものである。また語録が集積されると内容ごとに類別されて語類が作られるが、その編集のしかた次第で学問体系の捉え方が変わる。従来は黎靖徳の『朱子語類大全』の項目をもとに朱子学の体系を説明することが多かったが、別系統の朱熹の語類を見ることで、別の像が描ける可能性を模索した。中国の古典は原則として文語であるが、道学のように口語が古典の地位を得たことの実態と意味を中国文化史の中で位置づけようとした。

第二は、道学の代表である朱子学の経書解釈の方法論の解析である。多くの古典の解釈の中でなぜ朱子学の注釈が古典となりえたのか。その解明のためには経書解釈の方法論の徹底した分析が必要だからである。従来は朱熹の訓詁や文献考証の成果を、道学の中での朱熹の性向、あるいは「格物」重視の結果という程度の説明ですませていたが、実は朱熹は中国でも異例なほど文献解釈の方法論を自覚していた。朱熹の経書解釈は最終的には経書の内容を全身的に解釈することを目的にするものであって、それゆえ客観と主観の両面にわたる了解を求める。その了解を他者にもまた自己にも説得力を持たせるものとして方法論があった。この方法論は道学、更に中国学に限らず、古典を全身的に理解するというスタイルの古典学全般の意味の解明にも資するものである。

以上の二点が今回の研究の中心であって、ともに古典としての道学文献と、古典学としての道学を、強く特徴づけるものである。この研究を更に発展させていくことは、中国に於ける古典の多様な形態の開示と、古典学が古典となる現象一般の解明に貢献するであろう。

【研究成果】

研究成果として以下の論文を提出する。

古典としての古典学

——道学に於ける口語文献と経書解釈の方法

土田 健次郎

第1章 道学の資料的特色—口語文献の意味と位置

道学（宋学）研究に伴う困難には、文献上のものと内容上のものがある。それは道学という学派の性格と深く関わる。例えば程頤の文献は、注釈と語録がその大半を占める。注釈は本文によってその表現をたわませるし、朱熹が二程の語録について「門弟諸氏が記録した語録は、おのずと記録者が誰かを考慮して読むことが必要になる」〔諸家語録，自然要就所録之人看〕（『朱子語類』巻101 第17条）と言うように、語録は記録者の主観が入りやすい。この両条件は道学諸儒の多くに共通の事柄と言えようが、特に程頤の場合は、その語録のうちに兄の程頤のものと判別しがたいものがあること⁽¹⁾、また信憑性が極めて薄い語録が存することといった条件が付け加わる⁽²⁾。そしてこの問題について資料的に完全な解決を期待することはほとんど不可能と思われる。そこで程頤の語録を扱う場合には、①たとえ彼の語と明記があっても、そのうち同類の議論の多数出てくるものを一応程頤の語とする、②少数の場合は慎重に検討し、少なくとも孤証はできる限り排する、という用意が必要となろう。したがって上記①であることを示すためにも、いきおい用例を多数列挙することになる。また特に昔からの問題である兄の程頤との思想上の弁別は、程頤、程頤とそれぞれ明記のある語録を比較して、どちらにどのような議論がより多いかという量的な差に頼らざるをえなくなるといっても過言ではない⁽³⁾。

次に内容上の困難であるが、これは程頤の説く学が他の道学諸儒と同じく、最終的には自ら体験せねばならない一つの境地として示されることにある。程頤は学について頻りに「自得」、 「黙識心通」を言う⁽⁴⁾。また「理」の追求の最後の段階が飛躍的な「脱然貫通」によることも周知の通りである⁽⁵⁾。更にただ知識として得た知を軽んじ真に自得して得た知（「真知」）を求めるのも、同様のことを示していよう⁽⁶⁾。このよ

うな態度は、文献という形での学の伝達に全面的な信頼を置かないということにもなる。「黙識」という表現の常用にも現われているように、学の究極は言葉や文字では尽くしえぬものなのである。

程頤は言葉の意義を全く認めなかったわけではない。学の第一段階である「窮理」においては、言葉は為学の最も重要な手段である。しかし最終的には言葉に尽くしえぬ境地が問題とされ、自己の体得が要求されることになる。程頤は一方ではしばしば学の究極の表現も試みている。「理一」はその最も直接的な表現である。しかしそれもいわば学の目指す方向を明確に提示する必要などから敢えて曰く言いがたい事柄を表現したものである。

従来、程頤等道学諸儒の思想の研究が、文献に記載されている内容から離れて、内在的理解の名のもとに研究者各自の思い入れを伴う演繹が重ねられていたのも事実である。これは道学の文献の性格からして已むを得ない面もある。しかし文献上で処置すべき事柄もこのような行き方で押していくのは避けねばならない。必要なのは各々の文献の性格に留意しつつ、その議論を検討し、更にそこに現われた心理・発想を把握しながら、境地として示される段階がいかなるイメージのもとに構築されているかを類推していくことである。そして最後はそのような表現しえぬ境地を説く意識、更にその境地を表現しようという意欲自体をも問題にせねばならないであろう。

道学の思想は境地を問題にするゆえに、多様な解釈を許すこととなった。後述のようにそれが道学の内部分裂と関係する。しかし、前述のような道学の性格を念頭に置くことによって、文献による実証と文献の内在的理解の乖離を従来よりは免れると思われる。

さてここで道学研究に際して最初につきあたる口語資料を軸に、如上の問題を一步踏み込んで検討していきたい。

儒教の文献で対話の形をとるものは多い。中国で最も一般的な図書分類は四部分類であるが、そこで子部の儒家類にふり分けられているようなものには、ざらに見られる。対話形式は問題点を確認しながら、議論を進めていくのに便利であって、その特性が注釈の類にも応用された。古くは『春秋公羊伝』や『春秋穀梁伝』もそうであるが、南北朝時代に作られた義疏、それを継承統合した注疏の類には、仏教の影響を受けた論議の残滓があると言う。なお仏教ではしばしば問答体を注釈に用いる。

北宋になると士大夫の語録が多く作られるようになった。当初は范仲淹、胡瑗、徐積、劉敞、王伋、張詠

など、文語のものが目立つ。また口義という講義録も刊行され、それには胡瑗、陳襄、林希逸のものなどがあり、ここには士大夫の肉声により近づきたいという志向がうかがわれる。

しかし口語の語録となると、これは道学という一派の特徴であると言ってもよい。二程在世中に二程の語録は既に回覧されていたらしい。『河南程氏遺書』巻18 第76条に「或るひと曰く」として録されている語中に、『河南程氏遺書』巻15 第133条に録されている語と類似のものが、「先生語録中に云ふ」として引用されている。二程の高弟の謝良佐（上蔡）は、

昔、明道、伊川に従学して学んだ者たちの多くに（二程の）語録があった。

〔昔従明道伊川学者多有語録。〕（『上蔡語録』巻下 第6条）

と言う。ただ道学の実質的創始者の程頤は本人が責任をもって筆をとっていない語録に対して危惧も抱いていた。謝良佐はこの語に続けて、

ただ私は全く記録することはしなかった。常に先生の意思を我が身に得ようとした。それは冊子に写し取ると先生の意思が失われるからだ。

〔唯某不曾録。常存著他這意思。写在冊子上失了他這意思。〕

と言い、二劉がそれぞれ数冊分を録した件について、一段の事で、一字を録し間違うと一段の意思が壊れてしまう。昔五経についての語を録して一冊にまとめたところ、伯淳（明道）がそれを見て、「物を遊び志を喪う」；と言われた。

〔又一段事、纔録得転了一字、便壊了一段意思。昔録五経語作一冊。伯淳見曰、玩物喪志。〕

とする。

また弟子の尹焞（和靖）が朱光庭の記録した語録を手にいれ程頤自身に呈上し、半月後に意見を求めたところ、

私自身がここにいるのだから必ずしもこの語録を読まなくてもね。もし私の心をわかっていないのなら、記録内容は記録者のものでしかないよ。違いが無いわけがあるかね。

〔某在、何必看此書。若不得某心、只是記得他意。豈不有差。〕（『師說』巻中 第10条）⁽⁷⁾

と言っている。後に道学の集大成者である朱熹は弟子にこの語を問われて、

伊川（程頤）がいないのであれば、見ないわけにはいくまい。

〔伊川不在了、如何不看。〕（『朱子語類』巻九七 第1条）

と反論する。ともかく尹焞はこうしたことから他人の記録した語録より程頤自身の著作『易伝』を熟読することを弟子に勧めるのだが、これに対しても朱熹はそれなら孔子の自著は『春秋』だけだ。『論語』だって門人の記したものだ。孔子を学ぶ者は直筆の『春秋』だけを読むべきで『論語』は読むべきではないと言ってよいのか。

〔然則夫子所自作者春秋而已。論語亦門人所記也。謂學夫子者只當看春秋，不當看論語，可乎。〕
〔朱子語類〕卷101 第114条

と反論している。しかし皮肉なことに尹焞の語録が彼の門人の手で編まれ、その中に出てくる程頤の語は後に引き抜かれて程頤の語録として扱われていく。また程頤は、程頤の語録と自分の解釈との違いをただす弟子に、「かねがね学者にこのように編録しないようにさせていたのだが」としたうえで、言葉をそのまま記録しようとして一、二字抜かしたりしてかえって意味がずれてしまう語録がある中で、李籲の編集した語録は言語に拘泥しないのかえって意を得ていると評価しつつ、その問題点も論評している（『河南程氏遺書』巻19 第31条）。

その朱熹さえも語録の魅力とともに危うさを熟知していた。彼は重ねて記録者が誰か注意したうえで語録を読むことを勧めている。記録者の主観や力量が内容の質に直結するからである。また記録者によって語録の個性が出ることも言う（『朱子語類』巻97 第4条、第5条）。更に『河南程氏遺書』巻25などについて朱熹以前からさしはさまれていた「識者が多くは先生の語ではないかと疑った」〔識者疑其間多非先生語〕という疑問に対しては、朱熹も「今考えてみるとまことにその通りである〔今考之信然〕」と言う（『河南程氏遺書目録』原注）このような問題をはらみながらも道学内部では語録編集が徐々に一般化していった。語録の存在は弟子の存在、さらには学統の存続を意味し、それゆえ

游定夫（游酢）の学は伝える人がいなかったので語録も無い。

〔游定夫学無人伝，無語録。〕（『朱子語類』巻101 第13条）

などと言われたのである。

ただ道学内部では次第に語録の多さに悩まされるようになった。語録のばらつきは教祖である二程子像の多様化に直結するからである。二程子の語録集成は直弟子の楊時が試みたが果たせず、後進に委ねられた。因みに今だに『河南程氏粹言』を楊時の編集とするものが後を絶たないが、そうでないことは既に実証され

ている。おそらく大部の二程子の語録集成として早いものは、時紫芝の手になる『程氏微言』二十五巻であろうが、その全貌は不明である。また『河南程氏外書』巻10は「大全集拾遺」とあって、「大全集」とあるからにはそれなりの量の語録の集成があったと察せられるが、具体的内容はこれもわからない。そしてついに登場したのが朱熹の『河南程氏遺書』二十五巻と『河南程氏外書』十二巻である。朱熹はこれをもとに二程子像を統一しようとした。このような作業とともに語録の市民権が確立していき、朱熹自身の語録は弟子たちの手で更に膨大なものが作られていく。

ところで道学内部では語録の口語を文語化するという動きもあった。朱熹は

張思叔の記録は多く文語化してしまっていて、本来の意味からは、ずれたところがある。口語のままに止めた方がよい。

〔張思叔語録多作文，故有失其本意。不若只録語録為善。〕（『朱子語類』巻97 第7条）

と言う。また『河南程氏粹言』は序文に

河南夫子書，（口語）語録を變じて文語にした。

〔河南夫子書，變語録而文之者也。〕

とあるように文語であるが、この元になった口語の語録もかなりたどれ、その改訂作業の具体相がわかる。

湖南学では語録の文語化の試みがあり、朱熹は

胡明仲（湖南学の胡寅）は伊川の語録を文語化して書物にしているが、それには五日かかった。

〔胡明仲文伊川之語而成書，凡五日而畢。〕（『朱子語類』巻97 第10条）

と言っている。ともかく結局生き残っていったのは文語よりも口語の方であって、それは何よりも現存している語録の多くが口語であることが示している。

道学者が口語の語録をありがたがるのは、道学批判者の目から見てもそうであった。

士は偽学に泥み、語録詭誕の説や『中庸』、『大学』の書を習い、それによって誤りを粉飾しています。

〔士狃於偽学，專習語録詭誕之說中庸大学之書，以文其非。〕（『文献通考』巻32）

諸資料によると、道学者は二程子という教祖を崇拝し、語録を尊重し、講学という形で徒党をくむという宗教結社のように見られたこともあり、「肉食主義で魔につかえる」という当時の新興宗教批判の常套句が浴びせられたのもゆえないことではなかった。

さてなぜ口語が有効だったのであろうか。先に文語化の例で朱熹が言及した張繹（思叔）編集の語録は、『程氏遺書』巻21上と巻21下に収録されているが、その中の「心生道也」（『河南程氏遺書』巻21下 第12条）

という語の舌足らずについて、

「『心生道也』という句は張思叔が記したもののだが、たぶん欠文があり、きっと当時行文を改作したために、もとの文意を損なったのであろう」。伯豊が言った、「なぜ『近思録』に載録したのですか」。答えられた、「わざわざ載せないいわれがあるかね。ただたぶん欠文があるから、この四字では説き足りていないのだ」。

[心生道也、此句は張思叔所記。疑有欠闕処、必是当時改作行文、所以失其文意。伯豊云、何故入在近思録中。曰、如何敢不載。但只恐有闕文。此四字説不尽。]

と朱熹が批判しているところを見ると、文語化の過程で表現に欠ける点が生じたということなのであろうか。因みに「心生道也」は、「心、道を生ずるなり」とも「心は生の道なり」とも訓めるが、朱熹は後者の意味と考えている⁽⁸⁾。この内容を口語表現のままにしておいたならば、おそらく解釈の分岐は防げたと言うのかもしれない。

そこで筆者が目にするのはかの有名な「大学章句」の「格物補伝」である。これは朱熹が強引に経書の文章を復元したものとして有名であるが、その文章は、「豁然貫通」など口語とは言いが切れなくとも古代の文言としない語を含んでいる。それに対する朱熹の弁明はこうである。

おたずねした。「致知の章はどうして文体もまねしなかったのですか」。答えられた。「まねしてみたことはあったのだが、結局うまくいかなかった。劉原父（劉敞）となると古人をまねて文を作れ、彼の文集には数篇あるのだが、よく『礼記』に似ているよ」。

[問、所補致知章、何不效其文体。曰、亦曾效而為之、竟不能成。劉原父却會效古人為文、其集中有數篇論、全似礼記。]（『朱子語類』卷16第63条）。

朱熹も当然この箇所が本来通常の文語で書かれていたことは承認するのであるが、それを復元すれば、己れの信ずるイメージからはずれることを危惧しているのである。要するに文語的表現を犠牲にしても口語臭の混ざった表現の持つ一義性を取ったのである。

朱熹自身手になる書簡などは文語であるが、時に口語脈が現れ、それでも文体の統一感が保たれていたのではないかという疑問も起こる。このような問題については当時の文語と口語の区別に対する意識自体の検討が必要であるが、先に見たように口語語録を文語化するということが自覚的になされていることからして、

やはり両者を弁別する意識はあったのである。それでも両者の混淆の文章が時に見えるということは、朱熹の口語に対する期待の大きさと受け取ってもよいのではなからうか。

おそらく口語の方が文意が一義的に理解できるうえに、細かいニュアンスが伝えられ、精密な哲学議論にむいていた。また口語は語間の雰囲気も表現しやすく、最終的には言語で表現しきれぬ境地を問題にする道学にとってはこの機能も有効だったのであろう。口語は哲学的表現の厳密さと、言語の隙間の確保を提供するものだったのである。また語録は一時の発言の記録であることから、限定された状況という前提で解釈でき、それも言語表現の固定化の回避に資したのであろう。朱熹は悟りに近い深い理解を意味する「体認」、「体察」、「体当」、「体会」、「体贴」等、「体」のつく熟語を頻用する。この場合の「体」は、張載『正蒙』大心篇第七の「物有未体、則心為有外」についての次の語のように、身体化すること、対象の内部に自己をあずけて全身的理解をすることである。

問、物有未体、則心為有外。此体字是体察之体否。曰、須認得如何喚做体察。今官司文書行移、所謂体量体究是這様体字。或曰、是将自家這身入那事物裏面去体認否。曰、然。（『朱子語類』卷98第63条）

問、物有未体、則心為有外。体之義如何。曰、此是置心在物中、究見其理。（『朱子語類』卷98第64条）

そもそも口語の古典と言えれば想起されるのが禪の語録であって、道学もその影響を受けているのは否定できない。ただ禪宗の語録は論理の否定と価値の転倒によって、我々の通常の了解方式の外皮をはぎとるが、儒家の語録はそれとは違って、むしろ論理と日常的規範意識を究極まで押し極めてそれを肉体化する志向を持つ。しかし境地を問題にする以上、口語の有効性は変わらなかった。また語録の言語表現で目立つのは助字を使って生き生きと方向、持続、経過、推測を示していることで、これも学問修養についてのニュアンスに富んだ指示や、経験的世界や心のダイナミックな把握に資するものであった。

更に語録は、注釈の基底にある体系を汲み上げるためのものであった。朱熹の思想体系を問題にする時、それが直接的に議論されている語録は重要な典拠となる。ただ問題は、語録、特にそれを類別して語類とする時、編集によって思想のイメージが変わることである。今最も完備した朱熹の語類は黎靖徳編集の『朱子語類大全』百四十巻であるが、この冒頭は理気先後の

論であって、このことが必ずしも朱熹の本意とは言えぬ理気二元論か理一元論かという話題を引き起こしてきたのである⁽⁹⁾。南宋には別系統のもので楊与立の『朱子語略』十卷⁽¹⁰⁾、葉士龍の『晦庵先生語録類要』十八巻が現存し、その編集のしかたを見ると別の朱熹像が描ける可能性が見える。そもそも朱熹の編集した二程子の語録は、最初に二程子を区別せず一丸にした語録群がおかれ、その後で程頤と程顥それぞれの語録群が続く⁽¹¹⁾。これによって二程子相互の思想の差が曖昧になり、知らず知らずのうちに二程子という像が結べてしまうようになっている。語録や語類の持つ基本的危うさの一つである。

ところでこの二程子一丸の語録がなぜ存在するのかということは、今まで不思議なほど等閑視されてきた⁽¹²⁾。二程の間には思想的差異が存在したのは、程頤、程顥と明記のある語録を見れば、容易に知られることである。ところが二程いずれのものか不明の語録が少なからずあるのは、資料の混乱ということではなく、程頤の意志を弟子たちが継承したという可能性を否定できない。程頤は道の前には妥協を排す姿勢をかたくななまでに維持し、同時代の貴頭に対しても忌憚の無い論評をしている。程頤に最も近い位置にいた周敦頤、胡瑗、張載、邵雍、司馬光などさえも無傷ではない。その中でただ一人全く批判の語が見出せないのが程顥なのである。二程一体の意識を程頤は強く持っていた。そして朱熹もこの二程子観を基本的には継承したのである。

さて道学諸儒の説く学は、最終的には自ら体験せねばならぬ一つの境地として示される。もちろん彼らは言語の意義を認めなかったのではない。格物窮理の場ではむしろ最初は言語に禁欲的にこだわるのが必須とされ、その後でその肉体化が要求されるのである。程頤と朱熹にとって学の到達点である「理一」の境地は、具体的な内容を語られぬものである。もし具体的な内容を語れば、それは個々の理になってしまう。例えば陰陽の消長とか万物の対関係といった大規模な法則をあげても、それは一なる理の内容と等式ではなく、個々の理の内容なのである。理一とは、宇宙全体が自然な状態になった場合、及びその状況を心の場で実現した時に顕現するとしか言えぬものである⁽¹³⁾。つまり彼らは曰く言い難い境地へと導く手段として言語を最大限に利用するのである。

たとえ程頤と程顥との間にある差異が時に意識化されたとしても、その先にある境地で一致するという形でそれなりに議論を収めることも可能である。しかし我々は程頤や朱熹のような二程一体の前提に乗る必要

はないのであって、それよりもなぜかかる現象が起こるのか、また程頤と程顥の差異が最終的境地によって解消されるのではなく、その差異が最終的境地の内実の差にも反映するのではないか、ということの問題にしていかなければならない。後で論じるように程頤と程顥は多くの主張を共有しながら、はっきりと両者の議論の差が区別できる点が二つある。それは訓詁に対する重視の程度、善悪峻別の度合い、である。彼らの門人たちもこの差は忠実に記録できたのであって、この二つの差こそが、両者の共通点と差異を明確にする手がかりになるのである。

程頤は、彼の気質のみならず若い頃在野にあり続けた経歴も影響しているであろうが、他者に対して自己の存在意義を主張したいという欲望を強く持っていた。それが兄の程顥とを取り込み「われら兄弟」という形で身構えることで、ある種の精神的安定も得たことと思われる。程頤の立場にたてば、張載や邵雍、さらに司馬光、王安石、蘇軾らを意識した場合、後で論じるように万物一体観の共有とそれを「理」によって語ることの共通によって、程頤との思想的一体は十分に言えると感じられたのであろう。程頤は自分と程顥に対抗する外部を強烈に意識していた。それが道学の勢力の拡大とともに、二程の間の異同は道学内部の問題になっていった。しかし二程を峻別してしまうと、程頤を軸にした道学の自己同一性は崩れてしまう。道学の集大成者をもって任ずる朱熹は、二程異同の問題の複雑さを認識しながら、二程一体の前提を崩すのを拒否したのである。

第2章 朱熹における経書解釈の方法

1. 経書解釈の方法

朱熹は中国思想史上稀にみる経書解釈の方法論の自覚者であった。その方法論は中国の古典学の精華である⁽¹⁴⁾。

朱熹が学問修養の方法論として格物と居敬を提示したのは周知のところである。そのうち格物は客観的な外物の理の把握である。その際の外物の代表が経書である。程頤は「由経窮理」（『河南程氏遺書』巻15 第113条）と言う。この格物の客観性を保証するのが、経書解釈の方法論であった。

経書の客観的理解の主張は朱熹の文献の中にしばしば見出される。そのよくまとまった例を挙げる。

だいたい疑義を決する手だては、義理、文勢、事証の三者を出ることはない。いまこの二字について義理と文勢で決しようとするなら、両方とも意

味が通る。事証で決しようとするなら、考えようがない。つまり深く追求してもしょうがないのである。しかし義理事実の重要なもので相反する場合には究めないわけにはいかない。緩急を見て優先させるものを決めるということなのだ。ましてやこれらの字は両方とも意味が通じ、事証において大きな得失はないのだから、どうして四苦八苦して追求し、いたずらに日を費やし無駄をする必要があるか。このことから他を推すなら、みなはっきりできる。(『大学或問』伝之十章)

〔大凡疑義所以決之、不過乎義理文勢事証三者而已。今此二字欲以義理文勢決之、則皆通。欲事証決之、則無考。蓋不可以深求矣。若使其於義理事実之大者、有所鄉背、而不可以不究。猶當視其緩急以為先後。況於此等字既兩通、而於事証無大得失、則何必苦心極力以求之、徒費日而無所益乎。以是而推他、亦皆可見矣。〕(『大学或問』伝之十章)

これは『大学』本文の「見賢而不能學、學而不能先、命也。」の「命也」に対して、『大学章句』で「命、鄭氏云、當作慢。程子云、當作怠。未詳孰是。」と、「命」を鄭玄が「慢」とし程子が「怠」としたののいずれが正しいかということについての議論である。朱熹は、この判定のためには、「義理」、「文勢」、「事証」の三つがそろるのが最上であるが、この場合は「事証」が得られないので、「慢」と「怠」のどちらがよいか決定できないとしている。極めてバランスの良い議論である。

朱熹はこの三者がそろってこそ經書の十全なる解釈が可能であるとする。このうち「義理」は個々の語の意味と特に思想的含意、「事証」は傍証である。つまり朱熹は文章中の個々の語の内容と、文脈と、文献的傍証がそろうことを經書解釈に要求しているのである。

ところで、このうち「文勢」は文脈に近い意味であるが、同時にそこには道の顕現という意味も付随していると考えられる。それは「義理」に「血脈」の語が並べられるところから推測される。

たいいてい学問は専ら文字の理解につとめるものであるが、存養をつとめなければ支離蒙昧の弊害を免れられず、この弊害を除去しようとするれば、今度は妄意僭越、懸空杜撰の欠点を免れられません。平日子細に義理を玩味追求することなく、文字血脈を知らず、証佐考驗も得られず、一時の自己の偏見によって、自己主張し、この理だけあってそれ以外にはないとし、自己の見解だけが重要で他人は問題にならないとし、強引に即決し、温厚和

平の趣きもなく、ひたすら自己の見解を是とし、人の話を聞こうとしません。

〔大抵学問専守文字、但不⁽¹⁵⁾存養者、即不免有支離昏惰之病、欲去此病、則又不免有妄意僭越、懸空杜撰之失。而平日不曾子細玩索義理、不識文字血脈、別無証佐考驗、但處一時自己偏見、便自主張、以為只有此理、更無別法、只有自己、更無他人、只有剛猛剖決、更無温厚和平、一向自以為是、更不聽人說話。〕(『答劉仲升』1、『朱子文集』卷53)

これは「義理」、「文字血脈」、「証佐考驗」を把握していないことを批判する議論であって、先の引用文と引き当てると、

文字血脈 = 文勢

証佐考驗 = 左驗

という対応になる。また次のように、「義理」に近似する意味である「文理」と「血脈」がならべられることもある。

なべて伝文は経伝を雑え引き、統紀が無いかの如くである。しかし文理は接続し、血脈は貫通し、深と浅、始と終が、極めて精密なのである。だから熟読詳味すれば、いずれは意味が明らかになる。

〔凡伝文、雜引経伝、若無統紀。然文理接続、血脈貫通、深淺始終、至為精密。熟読詳味、久当見之。〕(『大学或問』経一章)

この「文理接続、血脈貫通」は『四書集注』に複数出てくる。さらに「意思」と、「語脈」とを並列していたりするように、「義理」、「文理」、「意思」と、「文勢」、「血脈」、「語脈」の両系列が並べられることが多々見られる。そこで整理すると、朱熹は次の三系列を経書解釈に要求していることがわかる。

I類 「義理」、「意味」、「文理」、「語義」、「字義」、「意義」、「意思」

II類 「血脈」、「語脈」、「意脈」、「文脈」、「文勢」、「語勢」

III類 「左驗」、「事証」、「証佐」、「証驗」

ただ「語勢」の類は、そのまま「血脈」と全く同意というのではない。

是其語勢自相唱和、各有血脈、理甚分明。(『中庸或問』)

とあるように、「語勢」が「唱和」するところに「血脈」が顕在化するのであって、いわば「語勢」と「血脈」が重なっているということであろう。

なお朱熹は一方で三者のうち、「義理」と「左驗」の二者のみを言うこともある。

私が考えますに、今の世に生まれて古人の書を読

み、その真偽を識別するには、一つは義理の当否によって知り、二には左驗の異同によって検証することです。この両塗を捨てて直接臆測で判断できた者はありません。私が世に伝わる河図洛書を信じざるをえないのは、義理にはずれていず証驗もたがわないからです。

〔熹竊謂生於今世而誦古人之書，所以能別其真偽者，一則以其義理之所當否而知之，二則以其左驗之異同而質之，未有舍此兩塗而能直以臆度懸斷之者也。熹於世傳河圖洛書之旧所以不敢不信者，正以其義理不悖而証驗不差爾。〕（『答袁機仲』3，『朱子文集』卷38）

前二者に比して「左驗」は即物的根據であり、このような性格上の差がかかる二分法も取らせるのであろう。

2、血脈の意味

「血脈」は本来は体内の血の流れであって、そのような用例も宋代の思想文献に多い。それが道の伝授、父祖以来の血縁、物事の關鍵、更には文脈という意味に転用されるのである。そして「臣此一節政与前節血脈貫通」（『乞復祖宗旧制重經筵親儒士置夜直之員疏』，彭龜年『止堂集』卷2）というところから見ると、「血脈」は複数の物にわたる内容の一貫性を求める時にも使用されるものである。

朱熹の「血脈」の用例も多岐にわたり、その一つの家族の血統の例を挙げてみる。

子孫這身在此，祖宗之氣便在此，他是箇血脈貫通。（『朱子語類』卷3 第56条）

ただ朱熹が他の思想家に比して特徴的なのは、経書解釈に導入しているものが多いことである。その「血脈」は勝手に自分の臆測で把握するものではなく、文脈に沿ってつかむものなのである。

大抵某之解經，只是順聖賢語意，看其血脈貫通處，為之解釈。不敢自以己意說道理也。（『朱子語類』卷52 第85条）

次の語は謝良佐のものであるが、言葉の流れに血脈に沿っていることの表明であろう。

又答簡云，蓋如語錄只少却三兩字，便血脈不貫，其語不活。（『上蔡語錄』卷下）

この「血脈」は、文章の一部分あるいは特定の語に突出して現れることがある。まず張載の『西銘』の「故天地之塞，吾其体，天地之帥，吾其性」という語について、次のように言う。

緊要血脈尽在天地之塞，吾其体，天地之帥，吾其性兩句上。…（『朱子語類』卷98 第79条）

また「血脈」が特に一字に現れる例では、程頤の「氣

已不貫」（『河南程氏遺書』卷2上 第17条）中の「氣」の字について言うものがある。

又云氣有不貫，血脈都在這氣字上，著心看，則意好。（『朱子語類』卷95 第33条）

「血脈」は文脈に沿いながらその中でキーワードを逃さずに捉えていくところから理解できるのであろう。

「血脈」は道の現れではあるが、あくまでも文脈の中から現れてくるものであって、時には道ではなく「事変」の流れについても言われる。

經書正須要說，如史書要見事變之血脈，不可不熟。（『朱子語類』卷119 第5条）

それゆえこの「血脈」は、次の語のように、経書に限らず広く文章一般にも適用されるのである。

人做文章，若是子細看得一般文字熟。少間做出文字，意思語脈自是相似。…蓋意思句語血脈勢向，皆效它底。（『朱子語類』卷139 第17条）

夫所貴乎文之足以伝遠，以其議論明白血脈指意瞭然可知耳。（『朱子語類』卷139 第76条）

3、字義と文脈

「血脈」は「血脈貫通」，「血脈相貫穿」，「血脈通貫」，「血脈相牽連」というように、貫通するもの、連続するものとして表現されている。血の流れが貫通するというのは、そこに脈々たる聖賢の道が存在し、それが文脈の流れに一致しているということなのである。また朱熹は「義理」についてもしばしば「接続」を言う。個々の「義理」を文脈から切り離して問題にするのではなく、その「接続」に個々の「義理」の意味を再発見しようとするのである。

いくら重要な用語であってもそれを前後の語句と断絶させて解釈するのではなく、語と語の有機的結合を把握することが重要であるという認識を朱熹は持っていた。これは「字説」を作り、各字の個別の意味を鮮明にすることによってあらゆる言語表現に対する解釈を統一できると考えた王安石と對蹠的と言えなくもない⁽¹⁶⁾。前章で見たように、朱熹は、口語の段階では意味の分裂が無かったものが、文語に改作したために複数の意味に解釈されるようになってしまったとし、語録を口語から文語に改めるのを否定する。朱熹が言葉の流れと文章全体の意味の一義性を重んじた例の一つである。

ただ朱熹の後学は、字義を重んじた。その代表例が陳淳の『性理字義』である。その『性理字義』には「脈絡」の語があるが、思想的脈絡の意味が多く、特に文章に関してのみ使われているわけではない。なお陳淳には「古人文字血脈相應自如此」（『答梁伯翔』3，『北

溪大全集」30) というような例もある。ともかく『性理字義』のような字義が権威を持ち固定化すると、その欠陥として、経書のもとで文脈と切り離して個々の概念が議論される傾向が出てくる。いわば朱熹があげた先の3つの要素のうち、ⅡとⅢが後退していくのである。

もともと先の例から知られるように、朱熹の経書解釈の方法論は、読者の解釈の統一を図ったものである。上記の三類が全て揃えば何人をも納得させられると朱熹は考えた。つまり朱熹は、自分なりに客観的妥当性をまず極限まで追求したのである。そこで得られた内容を限りなく主観化し肉体化していくことはその次の段階であった。朱熹は講学を重視し、講学と内面的自得との両面の必要性をしばしば説く。講学とは、朱熹においては集団で客観的妥当性のありかをさぐる行為であって、集団学習というのに等しい意味を濃厚に持つ。しかし集団の中で合意が得られたにしても、それが思いこみの共有にすぎない可能性があることを、朱熹は認識していた。方法論をわざわざ定式化して見せるのは、何らかの普遍的原則を明示して客観的妥当性のありかをさぐるということであろう。そして客観的妥当性を獲得したと認めえた内容を、今度は自分のみしか検証しえぬ主観的了解の場に持ち込む。朱熹の方法論は、客観と主観の両面にわたるものなのである。

4, 陸九淵における「血脈」

一方朱熹の最大の論敵であり、生得の主観的判断力を信じた陸九淵も、経書解釈について「血脈」の語を使用する。

孟子引牛山之木常美矣一章、後試取孟子全章讀之、旨意自明白、血脈自流通。(『与彭子寿』、『象山先生全集』巻7)

今之学者讀書、只是解字、更不求血脈。且如情性心才、都只是一般事物。……牛山之木一段、血脈只在仁義上。……又問養氣一段。先生云、此尤当求血脈、只要理会我善吾浩然之氣。……讀孟子須当理会他所以立言之意、血脈不明、沈溺章句何益。(『象山先生全集』巻35 「語録」第79条)

ただ陸九淵の場合は、朱熹のように義理や左驗と並べることが無い。ここには両者の経書解釈の違いが現れている。陸九淵は文字の意味と文脈と傍証がそろうことなどを求めず、直接血脈を把握すればよかったのである。また文章に即した血脈の把握よりも、直接的な血脈の悟得を要求するのである。

陸九淵は朱熹のような方法論には関心を持たない。彼は熱烈な孟子信者であるが、孟子の性善説を継承す

るということは、自己の主観的判断力を信じるということであった。陸九淵にとっては、朱熹が重視する客観性なるものは主観的に納得できてこそ承認できるのであって、人間は主観的判断から逃れられない以上、主観的判断の的確さを信じる方が先決なのである。陸九淵の次の有名な語は、彼に朱熹のような客観的読書の方法論がありえないことの端的な表明である。

苟知本、六経皆我註脚。(『象山先生全集』巻34 「語録」第5条)

或問、先生何不著書、対曰、六経註我、我註六経。

(『象山先生全集』巻34 「語録」第30条)

それに対して朱熹の持っている主観的判断能力への不安は、中国でも稀有の定式化された方法論を生み出したのである。

5, 伊藤仁斎における「血脈」

朱熹以後、朱熹ほどの明確な方法論の提示がなされたことは多くはない。ただ日本の江戸時代の代表的儒者伊藤仁斎は激烈な朱子学批判者でありながら、その意味・血脈の方法論は朱熹からの触発を受けているのである⁽¹⁷⁾。

予嘗教学者以熟読精思語孟二書、使聖人之意思語脈能瞭然于心目間焉、則非惟能識孔孟之意味血脈、又能理会其字義、而不至于大謬焉。(『語孟字義』巻上)

ただ仁斎は、林希逸の『莊子口義』の影響を受けたという議論もある。林希逸は、端平2年(1235年)の進士であるから、朱熹よりも後の人。その彼は『莊子口義』の解釈に血脈を持ち出す。

是必精於語孟中庸大學等書、見理素定、識文字血脈、知禪宗解數、具此眼目、而後知其言意一一有所歸着。(發題)

「血脈」が「文字」と並列されている。この『莊子口義』本文では第一巻に四例あるが、そのうち二例を挙げる。

然看他文勢、說地籟、且還他說地籟、庶見他血脈綱領。

僕嘗謂齊物論自首至尾只是一片文字、子細看他下字、血脈便見。

これ以外の二例も「下字血脈」、「前後血脈」という形で、『莊子』の文脈から見える内容の脈絡の意味である。

林希逸は

希逸少嘗有聞於樂軒。因樂軒而聞艾軒之說。文字血脈稍知梗概。又頗嘗涉獵佛書而後悟其縱橫變化之機、自謂於此書稍有所得。實前人所未盡究者(原序)

というように、「文字血脈」については陳藻（楽軒）を通して林光朝（艾軒）の説を聞いたとする。林光朝は尹焞の弟子であって、林希逸は林光朝を敬慕しているから、林希逸は道学の系譜に入ると言える。ただこの引用文にあったように、彼は仏教も評価し、そのうえで儒学と老荘を疎通させようとしているのである⁽¹⁸⁾。ただ朱熹以前の道学者にはこのような明確な経書解釈の方法論は見えない。

仁斎は朱熹と林希逸、特に前者から意味血脈の論を取り入れたのであろう。そのうえで激烈な朱子学批判を展開した⁽¹⁹⁾。その中心は朱子学の理気思想の否定であるが、それとともに朱熹には「性理字義」に代表されるような固定された概念規定によって経書を強引に解釈することに対する反発があった。朱熹が四書全体の血脈を前提とするのに対し、仁斎は「論語」と「孟子」だけの間に血脈を見出す。また仁斎は、朱子学が経書の本文の語と文脈から離れて、思想概念を一人歩きさせていくのを否定した。一方朱熹も、あくまでも経書の語と文脈に沿うことを重んじた。仁斎は厳しく朱熹を批判したが、結果的には朱熹と類似の方向なのであって、実質的には朱熹没後の朱子学の教条化に反発したとも言えるのである。このように朱子学を否定する場合でも朱熹の影響を受けているということも、朱熹の経学の広がりが見えよう。

それでも差支えないのである」(原載29ページ)と言う。

注

- (1) 『河南程氏遺書』巻15は程頤が張載の本拠地関中に乗り込んだ時の問答で、「入関語録」として程頤研究の資料の中でもとりわけ重要なものであるが、「河南程氏遺書目録」原注には「或云明道先生語」とある。また『河南程氏遺書』、『河南程氏外書』で「明道先生語」、「伊川先生語」、「二先生語」と分けている朱熹が、一方で程頤のものとしたり程頤のものとしたり引用が定まっていなかった例が、『朱子文集』、『朱子語類』に散見する。
- (2) この信憑性なるものも二程の語録を編集した朱熹の観点によるものが主であって(例えば「河南程氏遺書目録」と「河南程氏外書目録」の原注に見える)、朱熹の資料に対する持平の態度が諸儒に冠することは他の事例からしても十分認められることではあるが、一応このことも念頭に止めるべきであろう。
- (3) 島田虔次「中国的主観唯心論の系譜—万物一体の仁の思想」、『東方学報(京都)』28, 1958, 『中国思想史の研究』所収, 京都大学出版会, 2002)では、「厳密に言えば、二程遺書から読みとりうる思想のうち、二つの対照的傾向を抽出し、一方を明道のもの、他方を伊川のものとして名づけたに過ぎないかも知れぬ。
- (4) 「自得」は『中庸』の「君子無入而不自得焉」, 「黙識」は『論語』述而の「黙而識之」が一応の典拠となる。
- (5) 程頤について言えば, 「然後脱然自有悟処」(『河南程氏遺書』巻17 第9条), 「自然豁然有覚処」(同巻17 第64条), 「然後脱然自有貫通処」(同巻18 第27条)など表現は異なるが, 内容は同じである。
- (6) 『河南程氏遺書』巻18 第25条, 『河南程氏外書』巻6 第100条。他に『河南程氏遺書』巻15 第36条では同じことを「実見得」と言い, 同巻18 第112条では「聞見」に対して「知」と言い, 同巻25 第13条では「聞見之知」に対して「徳性之知」と言う。なおこの「聞見之知」と「徳性之知」とを分ける論は, 張載の『正蒙』大心篇第七にも見える。また程頤の語との明記は無いが, 『河南程氏遺書』巻2上 第24条では「真知」を「常知」に対置させている。道学における知についての筆者の考えは, 拙稿「朱熹の思想における認識と判断」(『日本中国学会創立五十年記念論文集』, 汲古書院, 1998) 参照。
- (7) 尹焞はこの程頤の語を反復して語録にたよりすぎないように言う。尹焞「師説序」, 「題伊川先生語録」(以上, 『和靖尹先生文集』巻4), 「師説」巻下 第11条(同巻8)。
- (8) 朱熹は「心生道也」を, 「天地は物を生ずるのを心とするが, 人もその天地の心を受けている」という意味に解釈する(『朱子語類』巻95 第95条~第99条)。
- (9) 例えば『朱子語類』巻1に載せられている朱熹と門弟の対話を見ると, 門弟が理先気後あるいは理気同時の片方を言うのに対して, 朱熹はそれを受け止めたうえでもう一方の論も挙げることが多く, 理気の後先関係を固定化するのを警戒しているという感がある。また朱熹が理気先後を言う場合は, 断定的な表現を避け推測という形で言うものが目につく。
- (10) 内閣文庫所蔵の写本『朱子語略』は十巻であるが, 呂柟『宋四子抄釈』巻中の「朱子抄釈」がその節録であることから, 両者を比較してみると, 内閣文庫本は前半のみのテキストである。
- (11) 朱熹が李籲の語録を『河南程氏遺書』の冒頭に置いたのは, 「語録只有李籲得其意, 不拘言語, 無錯編者。故今以為首篇」(『河南程氏遺書目録』原注)とあるように, 程頤がこの語録を評価したからであるが, それにしても「二先生語」というまとまりを「明道先生語」, 「伊川先生語」に先行させるのは, 二程の一体化に対する朱熹の意志を感じさせる。
- (12) その中で, 市来津由彦氏は二程の語録の年代と内容を総合的に分析し, 二程が思想を共有していた時代, 程頤没後に程頤がその共有部分を維持しつつ, 士大夫を門人に取り込んでいく過程で, 方法論化や主知的説明がなされていく時代のそれぞれの摘出を試みた(『程門初伝と二程語録資料』上・下, 『東洋古典

研究] 8. 9, 1999. 2000, 『朱熹門人集団形成の研究』所収, 創文社, 2002)。氏によれば二体一丸の資料は, 二程の思想の共通部分をそのまま写していることになる。また氏は, 問答の相手の問題意識や立場が濃厚に反映するという語録の性格を重視し, その相手の志向を読みとる作業が語録の資格規定に必須であるとする。その方面の成果は氏の著書にまとめられている。

- (13) 拙稿「朱熹の思想における心の分析」(『フィロソフィア』78, 1991)を参照。
- (14) 朱熹の経書解釈を取り上げたものでは, 例えば銭穆『朱子新学案』第4冊(三民書局, 1971)。ただ意味・血脈などについてはあまり触れられていない。
- (15) 原文は「但」であるが, 賀瑞麟『朱子文集正訛』により「不」に改める。
- (16) 王安石の字説については, 拙著『道学の形成』(創文社, 2002)を参照。
- (17) 仁斎の意味・血脈の方法と林希逸との関係を強調するのは, 清水茂『伊藤仁斎・伊藤東涯』補注(『日本思想大系』33, 岩波書店, 1971)。
- (18) 林希逸については, 荒木見悟「林希逸の立場」(『中国哲学論集』7, 1981, 『中国思想史の諸相』所収, 中国書店, 1989)を参照。
- (19) 三宅正彦『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』(思文閣, 1987)でも, 仁斎の用法と朱熹の用法を比較する。筆者の見解は, 土田健次郎「伊藤仁斎と朱子学」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』42-1, 1997)を参照。

第Ⅲ部
発表成果一覽

六朝期の著者における 伝統の継承と変容

研究代表者 斎藤 希史 (第I期は研究分担者)
国文学研究資料館文献資料部 助教授

分担者 興膳 宏 (第I期は研究代表者)
京都国立博物館 館長

【発表成果一覧】

興膳 宏

【著書】

1. 『六朝詩人伝』(編著, 平成十二年十一月, 大修館書店)
2. 『六朝詩人群像』(編著, 平成十三年十二月, 大修館書店)
3. 『亂世を生きる詩人たち 六朝詩人論』(平成十三年十月, 研文出版)

【論文等】

4. 「中国における古典意識の成立」(『古典学の再構築』第三号, 平成十一年三月)
5. 「転換期における古典の役割」(座談会) (『文学』7/8月号, 平成十二年七月, 岩波書店)
6. 「中国古典の過去と現在」(『学術月報』53-11, 平成十二年十一月, 日本学術振興会)
7. 「古と今との出会い」(『古典学の現在Ⅱ』, 平成十三年二月)
8. 「梁元帝蕭繹の生涯と『金樓子』」(『六朝學術學會報』2, 平成十三年)
9. 「文選の成立と流伝」(『中国説書人の政治と文学』, 平成十四年十月, 創文社)
10. 「子が描く母の肖像—『金樓子』后妃篇について—」(『宮沢正順博士古稀記念論文集』, 平成十五年三月予定)

斎藤 希史

【著書】

1. 『六朝詩人伝』(分担執筆「潘岳」「謝靈運」「謝朓」, 平成十二年十一月, 大修館書店)

2. 『六朝詩人群像』(分担執筆「潘岳」「謝靈運」, 平成十三年十二月, 大修館書店)

【論文等】

3. 「玄圃」(『古典学の再構築』第五号, 平成十二年一月)
4. 「風景」——六朝から盛唐まで」(『興膳宏教授退官記念中国文学論集』, 平成十二年三月, 汲古書院)
5. 「謝靈運の山居—〈居〉の文学(二)」(『中國文學報』六十一冊, 平成十二年十月)
6. 「説詩の法——朱子における古典の内在化」(『古典学の現在Ⅱ』, 平成十三年二月)
7. 「六朝の「好風景」」(口頭発表, 第十七回中國文學會, 平成十四年六月)

インド哲学における聖典観の展開

——本文批評の方法論的反省を踏まえて

研究代表者 丸井 浩

東京大学大学院人文社会系研究科 教授

分担者 金沢 篤

駒澤大学仏教学部 助教授

【発表成果一覧】

丸井 浩

【口頭発表】

1. 「年代考——Jayanta と Vācaspati の先後関係をめぐって——」(日本印度学仏教学会第50回学術大会) (龍谷大学, 1999年9月)
2. “A study of liṅaparāmarśa: Exploring into the pre-suppositions of the Indian logic”. International Seminar: Argument and Reason in Indian Logic (Warsaw University, June 20-24, 2001).

【論文発表】

3. 「ジャイナ教文献における Jayanta Bhaṭṭa の引用断片——“Pallava”の正体——」(『加藤純章博士還暦記念論集 アビダルマ仏教とインド思想』春秋社, 2000年10月, pp. 445-461.)

4. 「Jayanta Bhaṭṭa と Vācaspatiśra の先後関係をめぐって」『江島恵教博士追悼論集 空と実在』春秋社, 2000年11月, pp. 441-461.
5. “Some Remarks on Jayanta’s Writings: Is Nyāyikalikā his Authentic Work?” *The Way to Liberation : Indological Studies in Japan*, Vol. I, Delhi 2000, pp.91-106.
6. 「いわゆる『六派哲学』という概念について——先行研究概観を中心として」『木村清孝博士還暦記念論集 東アジアの仏教——その成立と展開』春秋社, 2002年11月, pp. 677-690.
7. 「Jayanta Bhaṭṭa は『六派哲学』を知っていたか? ——『六つのタルカ (ṣaṭṭarkī)』が意味する内容——」『神子上恵生教授頌寿記念論集』(近刊)

[報告書寄稿]

8. 「各文明における本文批評と解釈の比較と展望——聖典の伝承と解釈をめぐる座談会報告を中心にして——」『論集「本文批評と解釈」古典学の再構築, 研究成果報告集Ⅲ』2003年3月, pp. 42-67

[その他]

9. 「理屈と理屈を超えたもの——インド哲学研究の意味を求めて——」『仏教文化研究所紀要』第40集, 龍谷大学仏教文化研究所, 2001年11月, pp. 248-270.

金沢 篤

1. 「タントラ学事始—インド学の曙, もしくは註記の為の本の旅(1)—」『駒澤大学仏教学部研究紀要』58号 2000. 3 370-353頁
2. 「パソコン時代のインド学(二)—サンスクリット文献の電子テキスト, その有用性と問題点—」『駒澤大学仏教学部論集』31号 2000.10 365-386頁
3. “Word-Index to Sarvajñātman’s *Pañcaprakriyā* (Abridged Version)”『駒澤大学仏教学部論集』31号 2000.10 480-453頁
4. 「『シュローカヴァールツェィカ』用語索引」インド論理学研究会 2001. 3
5. 「運命のカーダニヤは何故仏教徒となりし乎—」『駒澤大学大学院仏教学研究年報』35号 2002. 4 1-19頁
6. 「satya と dharma」『駒澤大学仏教学部論集』33号 2002.10 358-328頁
7. 「一切諸法の彼岸とは?」『東アジア仏教—その成立と展開』春秋社 2002.11 405-419頁

8. 「前生想起と解説—知行併合論の哲学的基礎Ⅳ—」『駒澤大学仏教学部研究紀要』61号 2003.3 (予定)
9. 「ヴァーチャスパティの聖典観—チェンパラティの成果を踏まえて—」本誌 116-128頁

3 A02班・計画研究

旧約聖書の本文批評と解釈

——その方法論的反省から翻訳の実例まで

- 研究代表者 関根 清三
東京大学大学院人文社会系研究科 教授
- 分担者 月本 昭男
立教大学コミュニティ福祉学部 教授
- 分担者 守屋 彰夫
東京女子大学文理学部 教授

【発表成果一覧】

関根 清三

[著書]

1. *Transcendancy and Symbols in the Old Testament: A Genealogy of the Hermeneutical Experiences* (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Bd.275, de Gruyter, 1999), 441S.
2. 『死生観と生命倫理』東京大学出版会, 1999年, 274頁〔編著〕
3. 『性と結婚』(『講座現代キリスト教倫理』第2巻), キリスト教団出版局, 1999年, 286頁〔編著〕
4. 『旧約聖書と現代』教文館, 2000年, 155頁(並木浩一, 鈴木佳秀氏と共著)
5. 『倫理思想の源流 —ギリシアとヘブライの場合』放送大学教育振興会, 2001年, 344頁
6. 『倫理の探索 —聖書からのアプローチ—』中公新書, 2002年, 254頁

[論文]

7. 「内村鑑三の戦争論(上)」『無教会』2号, 無教会研修所, 1999年, 143-157頁
8. 『旧約聖書 —『生かされてある』生』(竹内裕氏と共著)

関根清三編『死生観と生命倫理』東京大学出版会，1999年，3-16頁

9. 「性と結婚を聖書に問う」

関根清三編『性と結婚』（『講座現代キリスト教倫理』第2巻），キリスト教団出版局，1999年，13-49頁

10. 「内村鑑三の戦争論（下）」

『無教会』3号，無教会研修所，2000年，148-160頁

11. 「ダビデの姦淫殺人事件の謎——哲学的解釈の可能性——」

『古典学の再構築』第9号，2001年，12-23頁

12. 「イザヤの頑迷預言をめぐる覚書—拙論の論評にお応えしつつ—」

『聖書学論集』34号，2002年，日本聖書学研究所，69-88頁

13. 「『ユングとキリスト教』とその前後を読む」

『湯浅泰雄全集』第三巻，2002年，白亜書房，402-430頁

[訳注]

14. 『エレミヤ書』

2002年 岩波書店，xvi+360+18頁
（原文ヘブライ語：W.Rudolph, Liber Jeremiae, BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIS Bd. 8, 1970）

[書評]

15. A. J. ヘッセル『人間を探し求める神 ユダヤ教の哲学』（森泉弘次訳）

『キリスト新聞』1999年4月17日号，4面

16. 水野信男『ユダヤ音楽の旅』

『週間読書人』2000年11月10日号，10面

17. 存在論的ダイナミズムと脱自的愛——谷隆一郎著

『東方教父における超越と自己』を読んで——

『創文』429号，2001年3月，21-24頁

18. 鶴沼裕子『近代日本キリスト者の信仰と倫理』

『本のひろば』514号，2001年5月，18-19頁

[事典項目]

19. 『比較思想事典』東京書籍，2000年：「ユダヤ教」「良心」

20. 『キリスト教辞典』岩波書店，2002年：「ヘブライ思想」「預言者」「旧約聖書」「死生観」「トーラー」「メシア」「イザヤ」「イザヤ書」「十戒」「デウス・アプスコンディトゥス」「預言」「楽園」

[小文]

21. 「心の書」1~4

『朝日新聞』夕刊2000年1月11日・18日・25日・2月1日

22. 「ヘブライズム倫理思想の遺産と課題」

『日本倫理学会大会報告集』2000年号，日本倫理学会，2000年9月，10-21頁

23. 「古典を解釈するということ——聖書に例を拾いつつ——」

『学術月報』日本学術振興会，2000年11月号，40-42頁

24. 「倫理思想の源流」

『オン・エア』61号，放送大学，2001年3月，10頁

25. 「『本文批評と解釈』調整班研究報告」「古典学の再構築」第8号，2001年7月，10-11頁

26. 「愛するということ」「愛神愛隣」第24号，神戸女学院中高部宗教委員会，2002年，486-497頁

[講演]

27. 「東西の死生観」（1999年11月13日，長野道德教育学会木島平研究大会）

28. 「汝殺すなかれ——その意味と根拠——（旧約の場合）」（1999年11月20日，聖書学研究所，公開講座シンポジウム発題）

29. 「旧約聖書と現代——倫理の視点から——」（1999年12月5日，関根正雄伝道50年記念講演会，日本女子大）

30. 「蛇と鳩——疑うことと信じること——」（2000年3月15日，恵泉女学園卒業礼拝）

31. 「またまた，なぜ殺してはいけないか，について考える——旧約聖書にヒントを探しつつ——」（2000年10月10日，慶応大学キリスト者学生会講演，慶応大学）

32. 「ヘブライズム倫理思想の遺産と課題」（2000年10月15日，日本倫理学会共通課題発表，東京大学）

33. 「「驚き」の復権—古代の倫理思想に学ぶ—」（2000年11月11日，長野道德教育学会木曾研究大会）

34. 「ダビデの姦淫殺人事件の謎——歴史的解釈と哲学的解釈」（2001年3月27日，「古典学の再構築のために」公開シンポジウム，日本学術会議）

35. 「聖書における愛の諸相と本質」（2001年7月5日，神戸ルーテル神学校）

36. Response: Der Weg der Biblischen Theologie von Gabler zu von Rad (2001年10月20日，ドイツ・ハイデルベルク大学『シンポジウム：旧約聖書と

近代文明))

37. 「愛するということ」(2001年11月8日, 神戸女学院, 中高部礼拝)
38. 「愛と犠牲」(2001年11月8日, 神戸女学院, 大学チャペル)
39. 「新しかったものは古くなったか ——贖いの信仰を現代に問う」(2001年11月8日, 神戸女学院, 同窓生のための宗教講話)
40. 「驚くことと愛すること」(2001年11月10日, 長野道徳教育学会岡谷研究大会)

[対談・座談会]

41. 「イスラエル学をめぐって」(上山春平氏と)
『古典学の再構築』第5号, 文部省科研費特定領域研究ニューズレター, 2000年1月, 33-37頁
42. 「『講座 現代キリスト教倫理』をめぐって」(神田健次, 金子啓一, 栗林輝夫氏と)
『本のひろば』, 2000年3月, キリスト教文書センター, 7-13頁

月本 昭男

[単著原典翻訳]

『エゼキエル書』(岩波書店1999年12月)

[論文]

1. “By the Hand of Madi-Dagan, the Scribe and Apkallu-Priest - An Akkadian Medical Text from the Middle Euphrates Region,” in K. Watanabe, ed., *Priests and Officials in the Ancient Near East*, Heidelberg: C. Winter, 1999, pp.187-200
2. “Mittelassyrische Texte zum Anbau von Gewuerzpflanzen,” in B. Boeck et als., eds., *Munuscula Mesopotamiaca* (FS Johannes Renger), Muenster: Ugarit-Verlag, 1999, pp.427-443 (with W. Roellig)
3. 「旧約聖書の日本語訳」, 鈴木範久監修・佐藤研・月本昭男編『日本人と聖書』(大明堂2000年3月) 15-35頁
4. 「イシュタルの誘惑——『ギルガメシュ叙事詩』の周辺」, 聖心女子大学キリスト教文化研究所編『宗教学の可能性』(春秋社2001年2月) 105-118頁
5. 「古代メソポタミア神話世界からみたグノーシス神話」, 大貫隆他編『グノーシス 陰の精神史』(岩波書店, 2001年9月) 71-82頁
6. 「歴史と時間——古代イスラエルの場合——」, 月本昭男編『歴史を問う』(岩波書店, 2002年6月), 3-60頁

7. 「王権と宗教儀礼——古代バビロニア・アッシリアの場合」, 山本幸司編『王権を考える8:コスモロジーと身体』(岩波書店2002年8月), 47-60頁

[その他]

- 「詩篇の思想と信仰」1篇
【福音と世界】2000年4月号, 4-9頁
- 「詩篇の思想と信仰」2篇
【福音と世界】2000年5月号, 4-9頁
- 「詩篇の思想と信仰」3篇
【福音と世界】2000年6月号, 4-9頁
- 「詩篇の思想と信仰」4篇
【福音と世界】2000年7月号, 4-9頁
- 「詩篇の思想と信仰」5篇
【福音と世界】2000年8月号, 4-9頁
- 「詩篇の思想と信仰」6篇
【福音と世界】2000年9月号, 10-15頁
- 「詩篇の思想と信仰」7篇
【福音と世界】2000年11月号, 14-19頁
- 「詩篇の思想と信仰」8篇
【福音と世界】2000年12月号, 10-15頁
- 「詩篇の思想と信仰」9篇
【福音と世界】2001年1月号, 12-17頁
- 「詩篇の思想と信仰」10篇
【福音と世界】2001年2月号, 24-29頁
- 「詩篇の思想と信仰」11篇
【福音と世界】2001年4月号, 24-29頁
- 「詩篇の思想と信仰」12篇
【福音と世界】2001年5月号, 20-25頁
- 「詩篇の思想と信仰」13篇
【福音と世界】2001年6月号, 20-25頁
- 「詩篇の思想と信仰」14篇
【福音と世界】2001年7月号, 14-19頁
- 「詩篇の思想と信仰」15篇
【福音と世界】2001年8月号, 20-25頁
- 「詩篇の思想と信仰」16篇
【福音と世界】2001年9月号, 20-25頁
- 「詩篇の思想と信仰」17篇
【福音と世界】2001年11月号, 16-21頁
- 「詩篇の思想と信仰」18篇上
【福音と世界】2001年12月号, 20-25頁
- 「詩篇の思想と信仰」18篇下
【福音と世界】2002年1月号, 20-25頁
- 「詩篇の思想と信仰」19篇
【福音と世界】2002年3月号, 20-25頁

「詩篇の思想と信仰」20篇

【福音と世界】2002年4月号, 20-25頁

「詩篇の思想と信仰」21篇

【福音と世界】2002年5月号, 20-25頁

「詩篇の思想と信仰」22篇上

【福音と世界】2002年8月号, 24-29頁

「詩篇の思想と信仰」22篇下

【福音と世界】2002年9月号, 18-23頁

「詩篇の思想と信仰」22篇

【福音と世界】2002年11月号, 34-39頁

「詩篇の思想と信仰」24篇

【福音と世界】2002年12月号, 68-73頁

「詩篇の思想と信仰」25篇

【福音と世界】2003年1月号, 68-73頁

なお、以上は単著書「詩篇の思想と信仰 1-25篇」として新教出版者から本年4月に出版予定である。

守屋 彰夫

【著書】

1. 「ペルシア時代のユダヤ史」

【現代聖書講座】第1巻, 日本基督教団出版局, 1999年9月(第3版), 149-170頁【共著】

2. 「歴代誌上下註解」

【新共同訳 旧約聖書略解】, 日本基督教団出版局, 2001年3月, 427-487頁【共著】

3. 「旧約聖書」

【癒しを学ぶ500冊】, 朝日新聞社, 2001年3月, 151-168頁【共著】

【論文】

4. 「シロアム碑文再考」

東京女子大学紀要『論集』第50巻第2号, 2000年3月, 117-134頁

5. 「古典の伝承—死海写本と旧約研究—」

文部省科学研究費補助金特定領域研究「古典学の再構築」『古典学の現在』第1号, 2000年3月, 1-14頁

6. 「ユダヤ教とキリスト教の研究協力の構築の可能性と成果—ユダヤ教神学校 Interfaith Program の事例研究—」

財団法人・庭野平和財団『平成10年度研究・活動助成報告集』, 2000年3月, 94-100頁

7. 「死海写本の文献学」

【死海写本と聖書の世界】(キリスト降誕2000年「東京大聖書展」実行委員会), 2000年11月, 15-17

頁(この展覧会の参与並びに公式カタログの編集を兼務)

8. 「新共同訳聖書『エズラ・ネヘミヤ記とダニエル書』について—関根正雄訳と村岡崇光訳との比較検討を中心に—」

日本聖書協会『聖書翻訳研究 No.28』, 2000年12月, 36-51頁

【翻訳】

9. デイヴィッドP.ライト「レビ記とその他の五書における神聖性—異なる視座—」

【日本版 インタープリテーション】(ATD・NTD 聖書註解刊行会, 2000年9月), 第57号, 26-53頁

【書評】

10. 「面喰らわせ, 困惑を抱かせる欄外をも含めて全てを正確に読むために」

書評: 小林洋一編訳【BHSのマフテアハ】(ヨルダン社, 1999年)【本のひろば】1999年8月号, 6-7頁

【雑誌】

11. 「ユダヤ教とは, ユダヤ人とは…」

【礼拝と音楽】101号, 1999年5月, 4-8頁

12. 「釈義と黙想 イザヤ書56章1-18節」

【アレテイア】26号, 1999年9月, 51-56頁

【講演】

13. 「聖書の中の聖書解釈—第二神殿時代の聖書思想—」

日本聖書協会主催, 第18回聖書セミナー(2002年4月25日, 5月16日, 5月30日, 6月13日, 6月27日)

初期キリスト教における イエス伝承の変容史的研究

研究代表者 佐藤 研
立教大学コミュニティ福祉学部 教授

研究分担者 青野 太潮
西南学院大学神学部 教授

【発表成果一覧】

佐藤 研

[単著]

『悲劇と福音——原始キリスト教における悲劇的なるもの——』(人と思想シリーズ160) 清水書院, 2001年3月.

『聖書時代史 新約編』岩波書店, 2003年5月(出版予定).

[単著論文]

「復活」信仰の成立」『現代思想』26/5, 1998年4月, 112-121頁.

「なぜ福音書は4つもあるのか」, 『アエラムック・「新約聖書」が分かる。』40号, 朝日新聞社, 1998年8月, 56-60頁.

「宗教史学派のイエス像」, 大貫隆・佐藤研(編)『イエス研究史』日本基督教団出版局, 1998年8月, 134-163頁.

「新約聖書——その生死【弁証法】——」, 関根清三(編)『死生観と生命倫理』東京大学出版会, 1999年8月, 17-31頁.

「なぜヨーロッパで禪か——あるいは【禪キリスト教】の可能性」, 坂口ふみ・小林康夫・西谷修・中沢新一(編)『宗教の闇』(宗教への問い5) 岩波書店, 2000年3月, 199-221, 252-253頁.

「新約聖書と翻訳」, 鈴木範久(監修)『聖書と日本人』(宝積比較宗教・文化叢書7) 大明堂, 2000年3月, 36-49頁.

「禪とグノーシス主義」, 大貫隆・島藺進・高橋義人・村上陽一郎(編)『グノーシス 異端と近代』岩波書店, 2001年11月, 103-113頁.

Ist Matthäus wirklich Judenchrist?, AJBI 27, 2001, 155-

173.

「ガリラヤで解けた二つの【なぜ】——なぜ【カイサリア・フィリピ】か, そして, なぜ新都ティベリアスが造られたのか——」, 『日本の聖書学7』ATD・NTD 聖書注解刊行会, 2002年1月, 60-75頁.

青野 太潮

「十字架につけられ給ひしまなるイエス」『聖書の学び』46号, NHK学園, 1998年2月, 11-14頁

「パウロの神中心主義」『西南学院大学神学論集』55巻1・2合併号, 1998年3月, 15-35頁

「聖書の矛盾をどう読むか」『現代思想』, 青土社, 1998年4月号, 94-102頁

「イエスが死から【復活】したのは本当か」『アエラムック・新約聖書がわかる。』, 朝日新聞社, 1998年8月, 98-101頁

「ブルトマンとその弟子たちの論争——【史的イエス】とケーリュグマの関係をめぐって——」, 大貫隆・佐藤研編『イエス研究史』, 日本基督教団出版局, 1998年8月, 192-224頁

「マルコ福音書におけるイエスの十字架と復活」『教師の友』, 日本基督教団出版局, 1999年3月号, 8-13頁

「イエス・パウロ・その後(4)——量義治氏の拙著【「十字架の神学」の成立】に対する批判への応答——」『西南学院大学神学論集』57巻2号, 2000年3月, 1-55頁

「パウロはイエスをどの程度知っていたのか」『聖書の学び』57号, NHK学園, 2000年11月, 11-14頁

「イエス・パウロ・その後(5)——喜田川信氏への応答——」『西南学院大学神学論集』58巻1・2合併号, 2001年3月, 13-41頁

(論評)「【日本の聖書学】5号(主として八木誠一「新約思想の構造分析」)」, 『新約学研究』(日本新約学会機関誌)29号, 2001年8月, 60-68頁

(解説)『荒井猷著作集・第3巻・パウロ, マルコ, ルカ』, 岩波書店, 2001年8月, 349-358頁

(辞典執筆)「聖書学」など30項目『岩波キリスト教辞典』, 岩波書店, 2002年5月

「新約聖書における非暴力主義」『聖書教育』53巻3号, 日本バプテスト連盟出版部, 2002年9月, 5-6頁

中国恋愛文学の発掘

研究代表者 川合 康三
京都大学大学院文学研究科 教授

【発表成果一覧】

1. 「宦遊と吏隠」(『中国読書人の政治と文学』, 創文社, 2002, 10 pp.261-281)
2. 「馮道「長楽老自叙」と白居易「醉吟先生伝」——五代における白居易受容——」(『白居易研究年報』3, 2002, 6 pp.1-19)
3. 「今、なぜ文学史か——序にかえて——」(川合康三編『中国の文学史観』創文社, 2002, 2 p.27)
4. 「『母胎文学』の構想——中国の恋愛文学を手がかりに——」(同上, pp.133-155)
5. 「『山+見』山の涙——羊(示+古)「墮涙碑」の継承——」(『中国文学報』62, 2001, 4 pp.29-49)

元明代散曲の解釈

研究代表者 金 文京
京都大学人文科学研究所 教授

【発表成果一覧】

1. 「黄泉の宿—臨刑詩の系譜とその背景」
『興膳宏教授退官記念中国文学論集』
汲古書院 平成12年3月
2. 「天津皇子臨終一絶と陳後主臨行詩」
『東方学報』第73冊
京都大学人文科学研究所 平成13年3月
3. 『老乞大』(鄭光・佐藤晴彦・玄幸子氏と共著)
平凡社「東洋文庫」699
平成14年2月
4. 「『西遊記』の魅力」『中国四大奇書の世界』
和泉書院
平成14年12月

『全明俗曲』の編纂

研究代表者 大木 康
東京大学大学院人文社会系研究科 助教授

【平成13~14年度の発表成果一覧】

[著書]

1. 『中国遊里空間 明清秦淮妓女の世界』青土社,
2002年, 295頁
2. 『馮夢龍『山歌』の研究』(東京大学東洋文化研究所研究報告) 勁草書房, 2003年3月刊行予定

[論文]

3. 「晚明俗文学興盛的精神背景」

胡晓真主編『世変与維新』中央研究院中国文哲研究所, 2001年, 103-125頁

4. 「清代女流詩人と柳如是一澄懷堂美術館蔵『顧媚画柳如是書合璧冊』に寄せて」
澄懷堂美術館研究紀要「澄懷」第3号, 2002年, 7-18頁

[小文]

5. 「世界でただ一つの本」
『古典学の再構築』第12号, 2002年9月, 64-65頁

[講演]

6. 「中国小説に学ぶ知恵」(2001年12月2日 東京大学東洋文化研究所公開講座)
7. 「彭見明『山の郵便配達』を翻訳して—中国小説の一側面」(2001年12月8日 高知女子大学連続公開講演会「中国文学の世界」)
8. “Textbooks of an Aesthetic Life in late Ming China”, (2002年3月 Perceptions of Gentility in Chinese Literature and History: An interdisciplinary conference at the University of Durham, England)
9. 「情欲与教化—以『古今小説』卷一為材料」(2002年10月「明代文学与思想中之主体思想与社会」国際學術研討会 中央研究院中国文哲研究所)
10. 「余懷と冒襄—清初江南遺民の「風流余韻」をめぐって」(2002年11月3日 京大東洋史研究会)
11. 「談談俗曲『西江月』」(2002年11月 明代文学国際學術研討会 南京師範大学)

中国周縁地域における 「華化メカニズム」と學術の伝播

研究代表者 木津 祐子
京都大学大学院文学研究科 助教授

【平成13年度～14年度の発表成果一覧】

[論文]

1. ベッテルハイムと中国語—琉球における官話使用の一端を探る
『総合文化研究所紀要』(同志社女子大学)第19巻, 2002年3月, 23-32頁
2. 官話の漂着—乾隆年間八重山における「官話」学習をめぐって—
『関西大学東西學術研究所五十周年記念論文集』, 待刊

[解説]

3. 幼学指南鈔とその周辺—日本での受容—
『学びの世界—中国文化と日本』京都大学総合博物館・附属図書館・大学院文学研究科共編 (平成十四年度京都大学附属図書館公開展示会図録), 第二章解説, 2002年10月, 57-58頁

[書誌解題]

4. 北堂書鈔 (鈴木達明と共著)
『学びの世界—中国文化と日本』京都大学総合博物館・附属図書館・大学院文学研究科共編 (平成十四年度京都大学附属図書館公開展示会図録), 2002年10月, 70-72頁
5. 初学記 (鄭 堉謨と共著)
『学びの世界—中国文化と日本』京都大学総合博物館・附属図書館・大学院文学研究科共編 (平成十四年度京都大学附属図書館公開展示会図録), 2002年10月, 73-74頁
6. 標題補注蒙求 (中島貴菜と共著)
『学びの世界—中国文化と日本』京都大学総合博物館・附属図書館・大学院文学研究科共編 (平成十四年度京都大学附属図書館公開展示会図録), 2002年10月, 79-80頁
7. 両点千字文

【学びの世界—中国文化と日本】京都大学総合博物館・附属図書館・大学院文学研究科共編（平成十四年度京都大学附属図書館公開展示会図録），2002年10月，88頁

【学術報告】

8. 官話の漂着—琉球からの視線

2001年10月25日，関西大学東西学術研究所50周年記念国際シンポジウム「東と西の文化交流」，関西大学

9. 官話的“規範”和“通行”（中国語）

2002年8月22日，国際中国語言学学会第11届年会，愛知県立大学

10. 学びの世界—中国と日本のはざま

2002年11月21日，京都大学附属図書館記念講演会，京都大学附属図書館

9 A02班・公募研究

ヴェーダ散文文献の翻訳と注解

研究代表者 後藤 敏文

東北大学大学院文学研究科 教授

【発表成果一覧】

【論文】

1. “Notizen zur altindischen und avestischen Syntax”（古インド語，アヴェスタ語統語論覚え書き）
Compositiones Indogermanicae: in memoriam Jochem Schindler（シンドラー教授追悼論文集）. Praha (enigma corporation) 1999, 127–142
2. “*niṣṭubdha-* in den Śrautasūtras und Verwandtes”（シユラウターストラに見られる*niṣṭubdha-*と関連語）
Gering und doch von Herzen. 25 indogermanistische Beiträge, Bernhard Forssman zum 65. Geburtstag（フォルスマン教授記念論集）. Wiesbaden (Reichert) 1999, 81–88
3. “*Vasiṣṭha* und *Varuṇa* in RV VII 88 —Priesteramt des *Vasiṣṭha* und Suche nach seinem indoiranischen Hintergrund—”（ヴァスィシユタとヴァルウナ—ヴァスィシユタの祭官としての職能と、

そのインドイラン共通時代の背景を求めて）

- Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*. Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1977 in Erlangen（印欧語学会「インドアーリヤ語，イラン語とインドヨーロッパ語比較言語学」論文集）. Wiesbaden (Reichert) 2000, 147–161
4. “Zur Sprache der *Śvetāsvatara-Upaniṣad*”（シュヴェーターシュヴァタラ・ウパニシャッドの言語について）
Vividharatmakaraṇḍaka. Festgabe für Adelheid Mette（メッテ教授記念論集）. Swisttal-Odenrod (Indica et Tibetica 37) 2000, 259–281
 5. “*Purūravas* und *Urvaśī*” aus dem neuentdeckten *Vādhūla-Anvākyāna* (Ed. Ikari)”.
Anusantatyai. Festschrift für Johanna Narten zum 70. Geburtstag（ナルテン教授記念論集）. Dettelbach (MSS Beiheft) 2000 [2001], 79–110（→【研究成果】2., 9.）
 6. “Funktionen des Akkusativs und Rektionsarten des Verbums—anhand des Altindoarischen—”（対格の諸機能と動詞の支配関係—古インドアーリヤ語に基づいて）
Indogermanische Syntax. —Fragen und Perspektiven—. Wiesbaden (Reichert) 2002, 21–42
 7. 「新資料 *Vādhūla-Anvākyāna* の伝える [Purūravas と Urvaśī] 物語」
神子上恵生教授頌寿記念論集（永田文昌堂，印刷中，約20頁）（→【研究成果】2.）
 8. 「人類と死の起源—リグヴェーダ創造讃歌 X 72—」
仏教文化学会十周年・北條賢三博士古稀記念論集（印刷中，訳20頁）（→【研究成果】3.）
 9. “*Yājñavalkya*’s Characterization of the *Ātman* and the four kinds of suffering in early Buddhism”
The Way to Liberation —Indological Studies in Japan—, Vol. 2 (Delhi, Manohar Publishers, 印刷中，約22頁)
- 【書評】
10. Ch. Werba, *Verba Indoarica* (Wien 1997).
Kratylos 46 (2001) 62–73
- 【報告】
11. 「サツティヤ *satyá-*（古インドアーリヤ語「實在」）とウースィア οὐσία（古ギリシャ語「実体」）—

[学会発表]

12. Überlegungen zu den Funktionen des Akkusativs (対格の諸機能について)

Arbeitstagung "Indogermanische Syntax" der Indogermanischen Gesellschaft (印欧語学会「統語論」), Würzburg 1999年10月

13. Vasiṣṭha and Varuṇa. An Interpretation of RV VII 88
第2回国際ヴェーダ学ワークショップ, 京都
1999年10月

14. Vādhūla-Anvākhyāna 所伝「プルーラヴァスとウルヴァシー」の新資料
日本印度学仏教学会, 東京2001年

[講演・報告]

15. Wortgefecht—Wie man sich im alten Indien Rätsel aufgab—

Erlangen 大学印欧語比較言語学講座, 1999年10月; Würzburg 大学比較言語学講座, 同12月

16. ことばによる決闘—古代インドの謎懸け問答を中心として—

東北ドイツ学会, 秋田 (秋田大学) 2000年10月

17. 「サッティヤ *satyā*- (古インドアーリヤ語「實在」) とウースィア *ousia* (古ギリシャ語「実体」) ——
インドの辿った道と辿らなかった道と——

公開シンポジウム「新しい古典学」東京 (学術会議) 2001年3月

18. 古代インドの祭式概観——形式・構成・原理——
印度学宗教学会, 山形 (東北芸術工科大学)
2002年6月

ディグナーガ著『ニヤーヤ・ムカ』
(因明正理門論)の本文批評と解釈

研究代表者 桂 紹隆

広島大学大学院文学研究科 教授

【発表成果一覧】

[著書]

1. *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*, Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference, Hiroshima, November 4-6, 1997, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1999. (編著)
2. *How did the Buddhists prove something? — The Nature of Buddhist Logic —*, The Numata Ehan Lecture in Buddhism 1996, The University of Calgary, Calgary, February 2000.

[論文]

3. Indian Tradition of Debate, *The Proceedings of the First Tokyo International Conference of Argumentation*, ed. by T. Suzuki, Aug. 2000.
4. Dignāga on *trairūpya* Reconsidered. 戸崎宏正博士古希記念論文集「インドの文化と論理」, 九州大学出版会, pp. 85-111, 2000.
5. Nāgārjuna and the Tetralemma (*Catuskoṭi*). Jonathan Silk, ed., *Wisdom Compassion, and the Search for Understanding, The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, University of Hawai'i Press, Honolulu, pp.201-220., 2000.
6. Nāgārjuna and the Trilemma or *traikālyāsiddhi*. *Studia Indologica 7, On the Understanding of Other Cultures, Proceedings of the International Conference on Sanskrit and Related Studies to Commemorate the Centenary of the Birth of Stanislaw Schayer (1899-1941)*, ed. by P. Balcerowicz & M. Mejer, pp.207-231, 2000.
7. オウム真理教は仏教か—インド仏教研究に関する方法論的反省—『日本仏教学会年報』第16号, pp. 1-15, 2001.
8. ヴァスバンドウの利那滅論証, 櫻部建博士喜寿記

念論集『初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店 pp. 259-276, 2002

9. Dharmakīrtian Path to Liberation, Path to Liberation, Vol. II, ed. by S. Mayeda (Forthcoming)

10. ダルマキールティの認識手段二種論・マノーラタナンディンの解説, 『神子上教授記念論文集』(Forthcoming)

11. The Role of Examples in Dignāga's Logic, The Roles of Examples in Indian Logic, ed. by Steinkellner & Katsura, Wien (Forthcoming)

12. Some Cases of Doctrinal Proofs in the *Abhidharmakośa-bhāṣya*, Journal of Indian Philosophy (Forthcoming)

13. 存在とは何か—ダルマキールティの視点『龍谷大学仏教文化研究所紀要』(Forthcoming)

[書評]

14. 谷貞志著『刹那滅論の研究』, 『仏教学セミナー』第72号, pp.51-58, 2000.

[事典項目]

15. 『岩波・哲学思想事典』「ディグナーガ」「論理(学), インド論理学」「推論, インド」岩波書店, 1998.

16. Summaries of the *Pramāṇasamuccaya*, Chapters III, IV and VI, *Encyclopaedia of Indian Philosophy*, ed. by Potter (forthcoming)

[小文]

17. 「空」「仮」「中」「見真」5月号, 6月号, 7月号, 1999

18. 第12回国際仏教学会報告, 『東方学』第99号, 2000

[講演・学会発表]

19. =11. The Role of Examples in Dignāga's Logic, the XIIth Conference of IABS, Lausanne, August, 1999.

20. On the Problems of Translations of Buddhist Scriptures, Workshop on Translations of the Sacred Texts, Eko Haus, Düsseldorf, September, 1999.

21. =6. Nāgārjuna on Trilemma, the International Conference on Sanskrit and Related Studies to Commemorate the Centenary of the Birth of Stanislaw Schayer, Warsaw, October 1999.

22. =3. Indian Tradition of Debate, the First Tokyo International Conference of Argumentation, August 2000.

24. Nature of Indian Logic: Induction, Deduction and Abduction, the XXXth Conference of ICANAS, August 2000.

25. =7. オウム真理教は仏教か?, 日本仏教学会学術大会, 広島, 2000年10月

26. =3. Indian Tradition of Debate, the University of California, Berkeley, April 2001.

27. On Buddhist Logic, Institute of Buddhist Studies, Berkeley, April 2001.

28. =6. Nāgārjuna on Trilemma, the University of California, April 2001.

29. =12. Some Cases of Doctrinal Proofs in the *Abhidharmakośa-bhāṣya*, the International Seminar on Argument and Reason in Indian Logic, Poland, June 2001.

30. インド思想における自我と無我, 日本心理学会ワークショップ「自己について(2) 無我を中心にして—東洋的作法の心理学的研究(14)—」広島大学, 2002年9月

31. =13. 存在とは何か—ダルマキールティの視点, 龍谷大学仏教文化講演会, 2002年10月

32. A General Outline of the *reductio ad absurdum* Argument in India with special reference to Nāgārjuna and Dignāga, the XIIIth Conference of IABS, Bangkok, December 2002.

11 A02班・公募研究

法称の推論説とその展開

研究代表者 岩田 孝

早稲田大学文学部 教授

【発表成果一覧】

(1) 「古典インドにおける論理学」(第36回国際アジア・北アフリカ研究会議(ICANAS2000)報告)『東方学会報』79, 2000, pp.27-31.

(2) 「『知識論決択』(Pramānaviśāyā)第三章(他者の為の推論章)和訳研究 ad v.3—他者の為の推論の定義の artha について(5)—」『東洋の思想と宗教』17, 2000, pp.1-17.

(3) 「『知識論決択』(Pramānaviśāyā)第三章(他者の為の推論章)和訳研究 ad vv.45—他者の為の推論の定義の *prakāśana* について(6)—」

【戸崎宏正博士古稀記念論文集「インドの文化と論理」九州大学出版会、2000、pp.267-288.

- (4) 「世尊は如何にして公準(量)となったのか」【駒沢短期大学仏教論集】6、2000、pp.1-38.
- (5) 「『定説集成』(Sthitisamuccaya)和訳研究-無形相知識論瑜伽行派の定説(2)-」【早稲田大学大学院文学研究科紀要】45、1、2000、pp.13-26.
- (6) On the Interpretation of the Subject (*dharmīn*) of the Inference Negating Invariable Entities in Dharmakīrtian Logic, *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy, Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference Hiroshima, November 4-6, 1997*, Vienna 2000, pp. 155-172.
- (7) *Pramāṇaviniścaya* III (3), Die Bedeutung der Wörter *artha* und *prakāśana* in der Definition des *parārthānumāna*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie*, 43, 2000, pp. 213-230.
- (8) 「世尊の量性の証明の一解釈」【印度哲学佛教学】16, 2001, pp.44-74.
- (9) 「仏教論理学派による世尊の量性の証明における悲愍」【東方学】104, 2002, pp.125-140.

[学会発表]

- (10) The Negative Concomitance in the Case of Inconclusive Reasons, (The XIIth Conference of the International Association of Buddhist Studies, パネル“Dr̥ṣṭānta” (喩例), ローザンヌ, 1999年8月) (パネルの論文集は2003年ウィーン大学より出版予定)
- (11) The Purpose of the Division of the Reasons into Nine Types in the Hetucakra in the *Pramāṇaviniścaya*, (International Congress of Asian and North African Studies, モントリオール, パネル“Indian logic”, 2000年9月) (*Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie*, 46, 2002, pp.225-257, 収載予定)
- (12) An Interpretation of Dharmakīrti's *svabhāvahetu*, (The International Seminar “Argument and reason in Indian logic”, ワルシャワ, 2001年6月) (*Journal of Indian Philosophy*, 2003, 収載予定)
- (13) Dharmakīrti's *prasaṅga* and its Interpretation in Dharmakīrtian Tradition (The XIIIth Conference of the International Association of Buddhist

Studies, パネル“Prasaṅga” (帰謬法), バンコク, 2002年12月)

[講演]

- (14) 「仏教論理学と慈悲」(印度学佛教学会例会, 2000年9月)
- (15) *Prajñākaragupta's Interpretation of the Proof of the Buddha's Authority* (ローザンヌ大学文学部, 2002年6月)

[共同執筆]

- (16) 「俱舍宗」【新・八宗綱要】(大久保良峻編), 法蔵館, 2001, pp.269-317.

[和訳(共訳)]

- (17) 「仏教と自然倫理」(Lambert Schmithausen 著) (1), 【東洋の思想と宗教】18, 2001, pp.1-41.
- (18) 仏教と自然倫理」(Lambert Schmithausen 著) (2), 【東洋の思想と宗教】19, 2002, pp.1-32.

12 A02班・公募研究

インドの聖典解釈学における 統合理論の基礎的研究

研究代表者 吉水 清孝
北海道大学大学院文学研究科 助教授

【発表成果一覧】

- 1999 「シャバラによるスートラ2.1.5註の理解に向けて」【印度学仏教学研究】第47巻第2号, (61)-(67)頁.
- 1999 「Śrutārthāpattiによる認識の対象について」【仏教学】40, (1)-(22)頁.
- 1999 「arthāpattiと anumānaとの論理学上の相違について」【印度哲学仏教学】14, (1)-(17)頁.
- 2000 「ミーマーンサー・スートラにおける“arthāpatti”と“anumāna”」【印度学仏教学研究】

- 第48巻第2号, (38) - (44)頁.
- 2000 「現実化の働き (bhāvanā) の具体化と「未確認対象想定」の原則」『印度哲学仏教学』15, (35) - (49)頁.
- 2000 Change of View on *Apūrva* from Śabaravāmin to Kumārila. In: *The Way to Liberation, Indological Studies in Japan, Japanese Studies on South Asia No.3*, New Delhi: Manohar, pp.149-165.
- 2001 「規定の働きの遷移について—*Tantravārtika* 第2巻第2章より—」『印度哲学仏教学』16, (75) - (92)頁.
- 2002 「クマーリラにおける個人と個人を超えるもの」『古典学の再構築』12, 5 - 13頁.
- 2002 「クマーリラにおける定期祭の意義付け」『印度哲学仏教学』17, (20) - (35)頁.

13 A02班・公募研究

17世紀における二つの聖書批判の アプローチ： バルーフ・スピノザとリシャール・シモン

研究代表者 手島 勲矢
大阪産業大学人間環境学部 助教授

【平成13年度～14年度の発表成果一覧】

【著書】

1. 『わかるユダヤ学』, 日本実業出版社, 2002年 [編著]
2. 「カバラー, メルカバラー, ヘイハロット文学とグノーシス主義—ゲルシヨム・ショーレムとユダヤ神秘主義の「起原」問題—」, 『グノーシス陰の精神史』大貫隆他編, 岩波書店, 2001年, 146 - 160頁

【論文】

1. 「一神教の考察—「推論」は「真実」にあらざ— Y.カウフマンのヴェルハウゼン批判から」, 新書館『大航海』, No.44, 2002年, 150 - 157頁
2. 「パラドックスとしての人間環境学—宗教的視座のゆくえ—」, 大阪産業大学学会, 『人間環境論集』, 第1号, 2002年, 31 - 43頁

3. 「『異界』に堕ちたラビーエリシャ・ベン・アブヤの背教—」, 『文学』第2巻6号, 2001年, 岩波書店, 41 - 51頁

【辞典項目】

1. 『岩波キリスト教辞典』大貫隆他編, 岩波書店, 2002年
「アモス」「エレミヤ書」「記述預言者」「義人」「キユロス」「偶像」「恍惚預言者」「裁き」「小預言者」「ショーレム」「シラ書」「試試練」「信頼」「過越祭」「食欲」「肉」「憎しみ」「偽預言者」「ねたみ」「熱情の神」「残りの者」「罰」「ハバクク」「バルク」「ミカ」「ヨエル」「預言者伝」「ヨブ記」

【小文】

1. 「一神教と多神教」, 『宗教研究』第75巻329号, 日本宗教学会, 2002年, 57 - 58頁
2. 「ハシディズム理解を巡って—ショーレム対ブーバー—」, 『宗教研究』第74巻327号, 日本宗教学会, 2001年, 160 - 161頁

【研究発表】

1. 聖書の本文批評について (2002年11月2日, 古典学総括班 A02班研究会, 東京大学)
2. シオニズムの二つの流れ (2002年7月2日, 大阪産業大学平和学研究会, 大阪産業大学14号館3階)
3. 一神教と多神教—Y.カウフマンのヴェルハウゼン批判について— (2001年9月15日, 第60回学術大会, 日本宗教学会, 久留米大学文学部)
4. Rashi's Understanding of Hitpaal: A Medieval Conflict between Biblical Interpretation and Hebrew Grammar, National Association of Professors of Hebrew, 2001 November 20, Denver, Colorado
5. Spinoza's Hebrew Grammar and the Medieval Disputes on Shewa: A Critique of Vloten-Land's Emendation, 13th World Congress of Jewish Studies, 2001 August 12, The Hebrew University of Jerusalem, Truman Building Israel

【講演】

1. 質問の発見: ユダヤの教育哲学について (2002年12月21日, 大阪産業大学市民講座, 大阪産業大学11号館3階0302教室)
2. 「文明の衝突」の世紀—イスラエルとイスラムの場合— (2001年12月22日, 立命館大学機友会京都支部第4回総会, 京都タワーホテル)

3. ユダヤ的教育の秘密—なぜ天才が出るか (2001年10月27日, 大学行政管理学会, 大阪産業大学梅田サテライト教室)

[シンポジウム]

1. ユダヤとイスラームの法と文化 (2002年11月30日, 明治大学法学部シンポジウム, 明治大学リバティタワー駿河台3回1032教室) [パネリスト]
2. ユダヤ思想の形成・発展における聖書の役割, サラ・ヤフェット教授, ヘブライ大学 (2002年9月22日, 第7回国際シンポジウム「創造の源泉としての古典」, 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」, 国立京都国際会館) [コメンテーター]

14 A02班・公募研究

古典としての古典学 —宋学文献を中心に

研究代表者 土田 健次郎
早稲田大学文学部 教授

【発表成果一覧】

[著書]

1. 『道学の形成』, 創文社, 平成14年12月, 総590ページ
2. (主編) 『伊藤仁斎・東涯の諸稿本に関する総合研究 平成9年度～平成12年度科学研究費補助金(基盤研究(B))(1)研究成果報告書』, 平成13年3月, 総265ページ

[訳書]

3. 『聖教要録・配所残筆』, 講談社, 平成13年1月, 総207ページ

[論文]

4. 「口語語録の古典化」, 『古典学の再構築』第5号, 平成12年1月 pp.42-43
5. 「二つの太極図—「南北朝時代における『太極図説』の受容」補遺」, 『大倉山論集』45, 大倉精神文化

研究所, 平成12年3月, pp.1-15

6. 「道学研究的課題与方法」, 『文化的饋贈—漢学研究会議国際論文集』, 北京大学出版社, 平成12年8月, pp.205-208

7. 「伊藤仁斎の『春秋』観」, 『大倉山論集』47, 大倉精神文化研究所, 平成13年3月, pp.61-87

8. 「現代における朱子学の意味」, 『21世紀の地球と人類に貢献する東洋思想』, 将来世代国際財団, 平成13年8月, pp.177-187

9. 「感応する世界 朱子学における気」, 『21世紀の地球と人類に貢献する東洋思想』, 将来世代国際財団, 平成13年8月, pp.64-75

10. 「朱子学における公」, 『21世紀の地球と人類に貢献する東洋思想』, 将来世代国際財団, 平成13年8月, pp.19-27

11. 「古典としての古典学—宋学文献を中心に—」, 『古典学の再構築』第I期公募論文集』, 特定領域研究「古典学の再構築」総括研究班, 平成13年8月, pp.81-88

12. 「『学記類編』を通してみる南冥学の性理学的思惟の特色」, 『南冥学研究』11, 慶尚大学南冥学研究所, 平成13年12月, pp.1-44

[項目執筆]

13. 「仏教と儒教」, 『仏教と宋学』, 『比較思想事典』, 東京書籍, 平成12年8月

14. 「理」, 「性」, 「聖人」, 「体用」, 「静坐」, 『中国思想文化事典』, 東京大学出版会, 平成13年7月

[書評]

15. 「思想の現場へ—市来津由彦『朱熹門人集団形成の研究』」, 『創文』2002年10月号 (no. 447), 平成14年11月, pp.23-26

[評論]

16. 「儒教の欲望観」, 『平和と宗教』18, 庭野平和財団, 平成11年12月

17. 「西村茂樹の『性善説』」, 『弘道』1013, 日本弘道会, 平成13年8月

[講義録]

18. 「生と死」, 『東洋医学の人間科学』8, 早稲田大学人間科学部, 平成11年10月

19. 「中国医学と道教・仏教」, 『東洋医学の人間科学』9, 早稲田大学人間科学部, 平成12年10月

[学会発表]

20. 「日本近世の歴史観」, 日仏円卓会議「日本とその未来—展望とユートピア」(フランス), 平成12年10月
21. 「『学記類編』を通してみる南冥学の性理学的思惟の特色」, 南冥誕辰500周年紀年国際学会議(韓国), 平成13年10月
22. 「朱熹的経書解釈的方法」, 宋代経学国際研討会(台湾), 平成14年11月
23. 「一度限りの生—宋学の死生観から—」, 第12回日本学会議哲学系公開シンポジウム(日本学会議), 平成14年12月

論集「本文批評と解釈」 「古典学の再構築」研究成果報告集Ⅲ

平成15年3月20日発行

編集者 関根清三

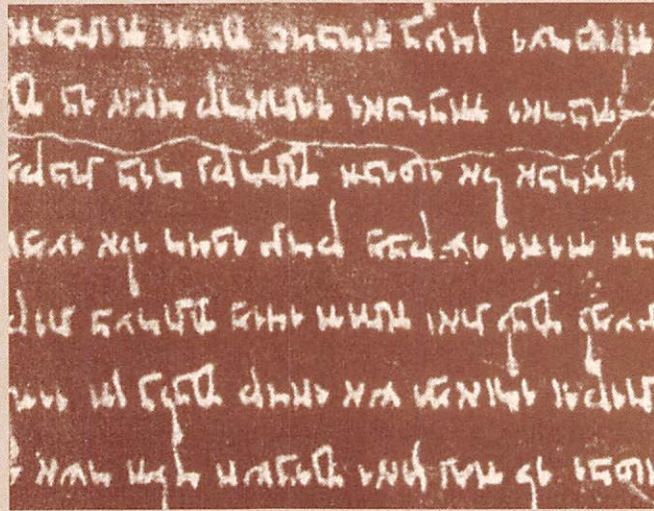
編集所 文部科学省科学研究費補助金 特定領域研究
「古典学の再構築—20世紀後半の研究成果総括と
文化横断的研究による将来的展望」
A02「本文批評と解釈」調整班
〒113-0033 東京都文京区本郷7-3-1
東京大学大学院人文社会系研究科

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



1998 - 2002



古典学の再構築