

『維摩経』における唯心思想

TONG, Yinnie

はじめに

仏教には当初より心を重視する唯心的傾向がある。初期仏教時代から説かれている十二支縁起にもそのような方向性が見られ、三世にわたる縁起も無明に基づくと言われている（『十地経』）。そして、瑜伽行派で説かれる唯識思想は、そのような当初からの心重視の傾向の延長線上にあるものと考えられる。諸学派・経典における心に対する教えは様々あるが、仏教における「唯心」とは何かという問いへの回答は難しい。『維摩経』『仏国品』における「随其心浄則国土浄」の一句はよく知られており、その思想はよく「唯心浄土」と呼ばれている。本稿のねらいは『維摩経』における唯心思想の意義を解明することにある。

第二章 随其心浄則国土浄一心即仏国土

まず「随其心浄則国土浄」について検討した。この一句に関する教説は『維摩経』に説かれる仏国土の本質を理解するための重要な箇所である。この教説はラトナーカラ菩薩の「諸菩薩にとって、仏国土を浄めるとはどのようなことか」という質問から展開した教えである。この質問に対する世尊の回答は、以下の四つの部分に分析できる。まず（§ 1.12）⁽¹⁾菩薩にとっての仏国土はどのように理解すべきかを説き、次に（§ 1.13）仏国土の十八の因を挙げ、そして（§ 1.14）この十八の因がどのように仏国土をもたらすのかについて説明し、最後に（§ 1.15）仏国土は本来清浄であることを示す。

§ 1.12の前半では、衆生という仏国土が菩薩にとっての仏国土であることを強調していることが読み取れる。一方、後半では、諸訳の文意がかなり異なっている。諸漢訳に関しては、仏国土の建立に関する鍵は衆生にあることを示し、前半の教えを説明していると考えられる。一方、サンスクリット原本とチベット訳では、虚空なる仏国土は建立することができないということが示されている。この場合、§ 1.12の前半と後半はそれぞれ仏国土の建立に対して肯定と否定の立場で、合わせて真空なる立場から菩薩にとっての仏国土の本質について説いた、最勝義の教えであると理解できる。

なお、このような仏国土の建立に対する肯定と否定の立場は、それぞれ§ 1.13と§ 1.15に対応するであろう。§ 1.13は仏国土の十八の因を示し、肯定の立場であると考えられる。一方、§ 1.15は仏国土が実に本来清浄であるということを示している。本来清浄なる仏国土はさらに浄める必要がないので、

（1） 本論における『維摩経』のサンスクリットテキストのセクション番号はLamotte（2011）に従い、「§」で表示する。

§ 1.15は仏国土の建立（＝仏国土を浄めること）に対する否定の立場であると考えられる。§ 1.14では心と仏国土の関係が解明されており、心の清浄と仏国土の清浄との対応関係が明らかにされている。最後に、§ 1.13と§ 1.14における教えを§ 1.15と合わせて理解すると、この仏国土と世尊の心が清浄であるだけでなく、菩薩と衆生の心も本来清浄であることがわかる。

第三章 衆生から見る業と仏国土の顕現一心の清浄とは何か

第三章では、心を浄めることはどのように理解すべきかという点を検討した。「仏国品」における有髻梵天の教説と、「観衆生品」における天女の花の教説を検討することによって、物理的なものを含めた世界の顕現、輪廻における不自由は全て衆生の心の分別によるものであることを論じた。そして心を浄めることに関する「清浄」とは、浄・不浄という二元論の中の浄ではなく、浄・不浄というような分別を離れて、不二に入ることであると考えられる。

第四章 仏による仏国土の顕示

第四章では（１）「仏の方便によって現れる仏国土」と（２）「心の分別によって現れる仏国土」の関係を解明することを目指した。その関係性は、「仏国品」の大宝蓋の神変における「世尊の神変によって合体された大宝蓋」と「五百の宝蓋」の関係性と、一音説法における「世尊が発した一音」と「聴法者に聞こえた説法」の関係性と同様であると考えられる。検討の結果、大宝蓋の神変は、青年たちの宝蓋は彼らの限られた世界観を表現し、三千大千世界すらもその中に現れる世尊の大宝蓋は、正遍知の見る世界を表現していることが明らかとなった。一音説法に関し、世尊の一音に対して「人々は自分なりに意味を理解する」というのは聴法者の機根の優劣によるものではなく、聴法者それぞれの執着などによるのであり、聞かれた一音としての説法は個人的で、聴法者自分だけのために説く教えであることが明かになった。五百の宝蓋がなければ一つの大宝蓋もないし、衆生を解脱させるための仏国土も説法も、衆生によっているのである。これらの関係性は一方向な関係ではなく、不二の関係であると考えられる。

第五章 『維摩経』における māyā について

「弟子品」における「一切諸法は水月・反映のようなものであり、心の妄分別によって生じたものである」などの教えから考えると、如幻説は心と一切法との関係に関わるものであると思われる。第五章では本経における māyā というキーワードが現れる箇所を挙げて検討し、『維摩経』の如幻説を解明した。その結果、「方便品」に説かれた如幻説以外に、本経における如幻説は全て説法の聞き手にある相による執着を破ろうとする「破相義」だと考えられる。一切法は如幻であり、またそのように観察すれば、それは一切法が平等で、空であり、不生不滅だということと同義だと理解できる。「如幻即空」という一句における空は実体がなく虚妄な存在を指すという解釈もできるが、その幻と空とは実は二ではなく、不二であるという最高の空義こそが本経の如幻説の真意であると考えられる。

第六章 見 仏

心の妄分別によって諸法が生じるとすれば、心に妄分別がないとはどういうことなのか。この点に関して第六章では、「見阿闍佛品」における「見仏」の教えを検討した。検討に当たり、この箇所と本経の「入不二法門品」の思想を比べ、また『金剛経』と「般舟三昧経」における見仏の教えと比較して分

析した。

『維摩經』では「見ないことによって如来を見るべきである」と説かれており、『金剛經』では「相非相によって如来を見るべきである」と説かれている。これらの二經で説かれる表現は異なっているが、その思想は一致していると考えられる。『維摩經』は如来の本質を説くことによって、真相は不二に入っ
て見るべきものであると説いている。『金剛經』は「A 即非 A」の構文によって、如来によって説かれた法が、全て「同時肯定、同時否定」により理解しなければならないと教示した。二經とも、分別概念によって限定された二元の思惟を離れて如来を見るべきことを教示し、このことが正しく見ることでありと説いている。

一方、「般舟三昧經」において、賢護菩薩は般舟三昧に入っ
て仏の加持力等の三つの力により見仏することが説かれた。さらに、賢護が三昧に入っ
て仏の説いた心・仏の本質には、前の二經と共通する教えが見られる。「我心是佛。…我心見佛」という世尊によって説かれた心・仏不二の観点から見る見仏は、単に視覚的なものでなく、もはや『維摩經』と『金剛經』と同様に真相を見る見仏である。

第七章 『維摩經』における心

心に想念があれば心は生死し、心に想念がなければ心は涅槃する。このような心には実体がなく、不生で、観察できず、その自性は空であるが、それを絶対的非存在として理解してはならない。

本章では「弟子品」を検討することによって、『維摩經』における心とは「内に住しているのでもなく、外にでもなく、両者の間に把握されるのでもない」ものであり、「この心の本性は汚されておらず、転倒のない」ものであることが明らかになった。このような心の転倒のない本性とは、「観衆生品」に説かれるように、「住しないこと（無住）であり、基盤のないことであり、また一切法は基盤のないこと」という根本に依拠している」ことであると理解できる。そして、「般若經」に説かれる「非心の心」と比較検討することによって、それが『維摩經』に説かれる心と等しいものであることを論じて、「非心の心」は決して絶対的非存在ではないと主張した。なお、「無住」は不二に入る境地と等しいことを指摘し、それが『唯識三十頌』に説かれる「唯だ識のみということに住している」ということとも通底することを指摘した。

結 論

唯心論の観点で見る世界は、物質から区別される精神的世界を指しているというのが一般的な理解であるが、有無の二辺を離れた空思想を説く大乘仏教の唯心思想は、何らかの存在あるいは非存在によって定義されるものではない。『維摩經』における唯心思想とは何か、この問いに答えるために、本稿では『維摩經』における心と一切法、心と仏国土、心と生死・涅槃との関係を検討し、その心の本質を検討した。

あらゆる二を離れており、無住で、清浄なる心の本性は、想念のないことであり、それは涅槃である。このような基盤なく転倒のないことは、転倒した想のもとであり、虚妄分別のもとである。一切法は「心の妄分別によって生じた」ものとされ、一切法も涅槃も、心によるものであるが、この心は非心の心であり、心も一切法も涅槃もまた存在するのではなく、存在しないのでもない。心を否定するならば、生死も涅槃も否定され、心を肯定するならば、生死も涅槃も肯定される。これが本論文の『維摩經』における唯心思想に対する解釈である。

本論文は『維摩経』における唯思想について重点的に議論した。『維摩経』における心とアーラヤ識および如来蔵自性清浄心の比較と、『維摩経』における唯思想と中観派および瑜伽行派の唯思想との詳細な比較研究は、今後の課題とする。

優秀修士論文概要

チャンドラキールティの二諦説

松 浦 あかり

チャンドラキールティ (Candrakīrti 6-7世紀頃) 作『プラサンナパダー』(*Prasannapadā* 以下、PrP と略記) は、龍樹 (Nāgārjuna 2-3世紀頃) 作『中論頌』(*Mūlamadhyamakakārikā* 以下、MMK と略記) の註釈書である。PrP は MMK の中で説かれる言説 (vyavahāra) を、世間的な言語習慣 (loka-vyavahāra) という意味だと定義し、さらに世俗 (saṃvṛti) と類義語であると註釈している。

前提として、vyavahāra には「行動、一般的な慣習、ビジネス、取引、訴訟などの法的手続き、司法」など様々な意味があるが、MMK の中で vyavahāra が使われる場合には「言説、言語習慣」等と訳される。

本修士論文では、言説諦 (vyavahāra-satya) 世俗諦 (saṃvṛti-satya) という二つの諦 (satya) をどのように解釈すべきなのか。次に -satya と呼ばれているが、本来勝義とは遠いとされる言説 (vyavahāra) や世俗 (saṃvṛti) に -satya とすることに、どのような意図があるのか。さらに言説諦 (vyavahāra-satya) と世俗諦 (saṃvṛti-satya) の違い、両者の関係性を明らかにすることを試みたものである。

以下、内容を概観する。

序論では、まず本修士論文の目的、ナーガールジュナの著作群、MMK の註釈群、チャンドラキールティの著作群について検討し、次にチャンドラキールティの vyavahāra-satya や saṃvṛti-satya に関する先行研究を検討した。箇条書きで整理すると以下になる。

- ① saṃvṛti と vyavahāra は類義語だが、saṃvṛti-satya と vyavahāra-satya は類義語では無い。
- ② 先行研究では考察 (vicāra) と結びつくか結びつかないかを重要視している。先行研究では vicāryamāṇa を「勝義において」と同じような意味・機能で用い、勝義へ向かわせると考察している。saṃvṛti-satya を考察 (vicāra) すると vyavahāra-satya になるという説と、saṃvṛti-satya 自身では vicāra の対象にならず、saṃvṛti-satya に属している vyavahāra-satya が vicāra の対象であるという説の二つがある。
- ③ 『空七十論註』において、チャンドラキールティは saṃvṛti は loka-vyavahāra の異名ではないと述べている。先行研究では、チャンドラキールティは言語習慣一般としての vyavahāra と、その言語習慣によって表された特定の表現 (「不生不滅」「仮名」「空性」等、言語では表現不可能とされている教説) としての vyavahāra を、勝義言説と世俗言説との二種類に分別しており、勝義 (paramārtha) あるいは saṃvṛti のどちらかの性質を帯びるかで使い分けていると考察している。

次に、二諦説の変遷を確認した、四聖諦のうち苦・集・道諦は世俗諦に含まれ、滅諦は勝義諦それ自体である。全ての内的・外的な存在物には把握されるものとして、二種類の自性が与えられている、それが世俗と勝義である。それは、存在物ごとに世俗と勝義が分かれているというのではなく、一つの存

在物に二種類の自性が存在している。ここでいう自性というのはあくまで方便として述べているのだと考えられる。そして、正しく見る領域は勝義諦で、虚妄な見方は世俗諦と説かれる。

チャンドラキールティの「勝義」(paramārtha) 解釈は「基本的に」同格限定複合語 (karmadhāraya) であり、更に「勝義諦」(paramārtha-satya) の語義解釈は勝智の領域に与っての真実という格限定複合語 (tatpuruṣa) であると論じた。

次に、世俗 (saṃvṛti) について用例をあげながら検討した。MMK では、世俗 (saṃvṛti) という言葉が出てくるのは24章8偈のみである。PrP 及び MABh では、世俗 (saṃvṛti) の意味を以下のように解釈する。

- ①事物の真実を覆い隠す。愚痴・無明によって覆われている状態なので、あるがままの物事を見ることができない。
- ②相互依存的生起 (anyonyāpekṣa) チャンドラキールティは「縁って起こる」という経時的な因果関係ではなく、長と短、父と子等の同時的相互依存的な概念のみの論理関係を想定している。
- ③世間の言説 (loka-vyavahāra) 合意・慣習 (saṃketa) という意味である。言葉と言葉で表現されるべき対象、認識と認識されるべき対象等とも定義される。

世俗 (saṃvṛti) は此縁性 (idampratīyātā) によって成立しているとチャンドラキールティは述べる。ここで言われる「此縁性」(idampratīyātā) とは「原因と結果は相互に依存する」(hetuphalayor anyonyāpekṣa) すなわち相互依存という意味であるが、縁 pratīya を apekṣa と解釈するのはチャンドラキールティの独自の解釈である。

更にチャンドラキールティは世俗 (saṃvṛti) の中にも世間世俗 (loka-saṃvṛti) と非世間世俗 (aloka-saṃvṛti) という二種類があると説明する。非世間世俗 (aloka-saṃvṛti) の説明には、眼病者の譬喩が用いられる。非眼病者が見る世俗は世間世俗 (loka-saṃvṛti) であり、眼病者が見る世俗が非世間世俗 (aloka-saṃvṛti) である。異教徒たちが考える教説も非世間世俗 (aloka-saṃvṛti) に属する。認識対象の問題ではなく、認識主体に重点を置いている。

次に、言説 (vyavahāra) の用例をあげながら論じた。世間の言説慣習 (laukika-vyavahāra) という複合語としての用例が多い。言説 (vyavahāra) の類義語は saṃjñā (名称) pratījñā (約束) saṃvṛti (世俗) と説明される。vyavahāra は「壺を作れ、服を作れ」等の世間的な営みと結びついた言語活動である。チャンドラキールティは「言語表現と言語表現対象、知と知の対象等の特徴とする世間的な勝義」を容認せずには、勝義を教示できず、それが涅槃を証得する上で不可欠であると強調する。チャンドラキールティは世間的な勝義 (laukika-paramārtha) という用語も使用する。『七十空性論註』『六十偈如理論註』『四百論広註』などで見られる用語であり、PrP では使われていなかったが、近年になって写本の校訂研究が進み、先行研究によれば、現在確認できる写本の多くが laukikaṃ paramārtham と書いてあることや、更にチベット語訳を考慮すると、上で引用した箇所は、laukikaṃ vyavahāram を laukikaṃ paramārtham に修正するほうが妥当であると指摘をした。

チャンドラキールティは以下のような場合に「世俗」を用いるということを確認できた。

- ①世俗の言語習慣としてもおかしい。
- ②世俗の言語習慣でしかなく、更に世俗は理由なく成立している不確かなものなので真実ではない。
- ③世俗の人間の教化を意図している。
- ④仏の教説は世俗の言語習慣によって説かれる。

本修士論文では、言説諦 (vyavahāra-satya) と世俗諦 (saṃvṛti-satya) を始めとして、様々な用例を検討したが、言説諦 (vyavahāra-satya) は仏教の教えや理論を伝えるための言語や概念の有用性を指し示すことが多い。勝義を世間的言語習慣に基づいて説明し、理解する手段としての言語は有効である。一方で世俗諦 (saṃvṛti-satya) は世間・社会的な経験に基づいている。

先行研究で問題となっていた。vicāryamāṇa は動詞 vi√car (考える、検討する) の使役受動体の現在分詞であり、これは「考察されている」または「考察中」の状態を示している。一方、vicāra という語は、vi√car の派生語であり、「考察」といった訳語が使われる。PrP のなかで用例を確認すると、vicāryamāṇa は MMK で説かれている重要な思想・用語を対象として考察し、それらは存在しないことを表す時に使われていることが多い。チャンドラキールティは煩惱・無明、輪廻・涅槃といった重要な事柄についても、vicāryamāṇa、すなわち考察されるならば存在しないという。これにより、輪廻や涅槃もまた成り立たないことを論じる。さらに、馬車などの世俗で存在するとされる物事に対しても、「考察される場合」には、存在しないと主張する。これらの現象は世俗の存在であり、勝義においては実在しない。チャンドラキールティは、vicāryamāṇa が行者を速やかな真如の深層の悟入へと導くことを説明する。相対的な存在や論理的な構造に疑問を持ち、真如を理解するためにはこれらを超越する必要があると述べる。vicāra ではなく vicāryamāṇaこそが勝義を指向させるための手段だというのが、本修士論文の結論である。

以上、本修士論文では、世俗諦 (saṃvṛti-satya) は世間・社会的な日常体験に基づいている一方で、言説諦 (vyavahāra-satya) は、仏教の教えを伝えるために使われる言葉や仮設された概念の有用性を指し示すことが多いということを提示することができた。

聖者たちは勝義において静寂であり、勝義を完全に理解しているが、教化対象の人々に対しては、世間的に属する言説や論理を用いて教示する。聖者たちは真実を直接経験しているが、教化対象の人々に対しては、世間的言語慣習を通してコミュニケーションを図るという二重のアプローチを取っている。言説諦 (vyavahāra-satya) が vicāryamāṇa されることによって、世俗諦 (saṃvṛti-satya) が理解され、勝義諦 (paramārtha-satya) に至ることが可能になると考えられる。

優秀修士論文概要

金・モンゴル・元朝期における河東地域の全真教について

—— 永樂宮・道士・地域社会を中心に ——

李 照 坤

本論文は、12世紀から13世紀にかけて勢力を拡大した全真教が地域社会との関わりについて、狭義の河東地域——「河東地域」は、広義には現在の山西省全域を指し、狭義では秦に設立された河東郡（現在運城市全域と臨汾市一部）を指すが、そのうちの後者——における全真教道観永樂宮と、当時その地域で活動した全真道士たち、さらに河東地域周辺の道士たちを事例にしながら考察することを課題とする。また、本論文では、主に金・モンゴル・元朝期の碑文資料に基づいて考察を行う。総じて蔡美彪（1955）を参考し、この時期の碑文の独特な文体を理解した上で、陳垣（1988）などの研究に整理されている全真教の碑文を参照する。なお、筆者は永樂宮および周辺地域に現存する碑文を調査し、その一部、特に一般的な著作物のなかにはまだ収録されていない碑陰部分を整理・翻刻して本論文の付録に詳細に収める。

以下、簡単に章ごとの内容を紹介する。まず序章では、本研究の目的と背景、その概要、方法などについて述べる。

次に、第一章では、本論文の論述をよりわかりやすくするために、本論文のメインテーマである河東地域・解州塩業・永樂宮などの概念とその基本状況を説明した上で、本論文の構造を紹介する。

第二章では、本論文の扱う文献や研究資料を紹介する。まず、本論文の発想基礎となる宋・金・モンゴル史や全真教史や永樂宮史、および碑文研究などの先行研究を紹介する。そして、章ごとに本論文が具体的に触れた各方面の先行研究を紹介する。

本論文の第三章では、主に永樂宮初期の建設とその中で活躍したエリート道士たちを紹介する。全真教のリーダーたちは呂洞賓と永樂宮の重要性を深く認識しており、そのため、まず宋徳方（1183-1247）が永樂宮を建設することを提案し、そして尹志平（1169-1251）と李志常（1193-1256）は元の呂公祠と純陽観の上に祖庭の仕様を基準に大純陽萬壽宮、すなわち永樂宮を建設するよう命令した。具体的には、潘徳沖（?-1256）や後の韓志元、李志烈などの道士が建設を担当し、宮観の事務を司った。これらの道士たちの活動によって、永樂宮は全真教の祖庭となり、河東地域、乃至山西地域での全真教の活動基地となった。特に、韓志元と李志烈について従前研究者は注目してこなかったが、永樂宮に残された『玄都寶藏』『度人經』の残篇が公開されて以来、筆者は韓と李の永樂宮の建設への貢献も大きかったことに注目するに至った。そこで、この第三章において二人の情報についても簡単に紹介し、それら中核的な全真道士の活動の具体相について述べる。

第四章以降は永樂宮が河東地域の全真教に関連する活動の中で果たした役割に着目する。

まず、第四章では『玄都寶藏』の編纂と刊刻、及びその主要な責任者である宋徳方と彼の弟子たちの活動を簡単に紹介する。彼らは金の道蔵に基づいて、自ら創作し編纂した新しい經典を加え、『玄都寶藏』を編纂した。これにより全真教は自らの道教としての正統性を宣言し、当時の全真教信者たちの精神的

な帰依と道法の修行の要求を満たした。加えて、『玄都寶藏』の編纂と刊刻の事業によってたくさん漢民族の知識人が救済されたため、官僚や社会エリートたちは宋徳方とその弟子たちを大いに支援した。エリートと全真道士の関係については、Wang (2014) などの学者による研究があるが、筆者は本章で全真教が永樂宮を中心とする『玄都寶藏』事業を通じて、当時北方のエリート道士と知識人を河東に集め、地域の権力者を結集させることに注目し、永樂宮が地域の各勢力を結びつけるネクサス（結節点）として機能していたと指摘する。

これに対して、第五章では、主に道教宮觀として發揮した永樂宮の宗教的機能について説明する。道士たちは永樂宮で道教の經典と法を学び、戒籙を受け、醮や儀礼を行っていた。この時、永樂宮は宗教的活動の場所を提供していた。そのため、本章では筆者は永樂宮が命名して発表した『1248年公據帶普度戒牒及封套』に焦点を当て、全真教が普天大醮などの道教儀礼を行い、道士たちに戒律と符籙を授けたことを説明する。初真十戒に関しては森由利亜（2013）などの研究があるが、永樂宮の新資料にある「修真十戒」と当時の使用状況についての研究はまだない。Goossaert (1997) はかつて非公開の永樂宮の資料を閲覧し、同戒が永樂宮で使われていたことを指摘しその内容を翻訳しているが、表面的な議論にとどまり、深く議論していなかった。そこで、筆者は新資料とその歴史背景の説明を通じて、新興の宗教である全真教が永樂宮において用いる經典、宮觀の管理システム、儀礼活動などの面において基本的に従来の道教宮觀と一致し、永樂宮が道教宮觀としてどのような宗教的機能を發揮したかを提示すると同時に、初真十戒に関する研究に新たな資料と視点を提供する。

永樂宮は宗教的活動の場である一方で、社会の各勢力とも密接な関係を保有していた。第六章では筆者は漢人世侯と地方の豪族から着手し、全真教と河東地域社会との関係を探究する。モンゴルは中原地域を支配し始めてから、漢人世侯を設置し、漢人によって漢地を治めるという統治方式を採用した。世侯や豪族たちは中原で農耕の支援、水利の回復、災害の救助、民の安定などに取り組んでいた。そして、華北で誕生した宗教的勢力としての全真教も、同じく地元の漢民族に対する救助や農耕水利の回復に貢献した。これに関して、金・モンゴル・元朝期の史料や碑文、及び Katz (1999) などの研究には既に多くの論述がある。全真教は山西世侯である杜氏・梁氏・徐氏などをはじめとする社会各階層から認めと支持を得た。一方で、これらの世侯は全真教が組織した活動に積極的に参加するだけでなく、全真教の協力を借りて自らの集会を設立した。本章では、筆者は社会エリート層が全真教を支持した理由を深く掘り下げると同時に、全真教が地域の各勢力と協力し、地域社会を共同で復興させ、これにより、全真教宮觀が道士の活動の場所だけでなく、地元の民衆が社会的な活動を行う場所の一つとなったと提示する。

第七章では、筆者は段道祥という全真教道士を例として挙げて、全真教道士が河東地域の社会活動に参加した状況をさらに深く議論する。段道祥に関する研究として、現在のところ吳端濤 (2021) による段道祥の職位変更についての紹介しかなく、そのため本章で筆者は吳の研究や関連する碑文に基づいて段道祥の活動を論じる。河東段氏は段干木の後裔であると見なされ、彼らは全真教と深い関係があり、河東地域での全真教と永樂宮の発展に積極的に参加していた。河東段氏の一員である段道祥は出家して全真教道士になり、永樂宮の最高提点に至った。この期間中、段道祥は永樂宮道士を率いて、石碑を建てたり土地を購入したりすることを通じて、地元の崔府君などの民間信仰や塩政活動と塩神信仰の中に参加していた。崔府君信仰に関しては、鄧小南 (1995) などの学者を参考する。河東地域の塩政に関して、佐伯富 (1987) などの歴代の中国塩政と塩業を詳細に紹介した研究や、張國旺 (2009) などの元代

の解州塩池の生産・販売・塩政についての研究や、古松崇志（2000）による解州塩池の池神廟の碑文を詳しく解説した研究などたくさんあるが、塩業と道教、特に全真教との関係は、学界でほとんど注目されていない。白彬（1998）は四川地域の塩場にある道教に関連する遺跡や伝説を紹介しているが、筆者は白彬の研究を参考にしながら、ter Haar（2017）などの研究と結びつけて、解州の塩池と張継先の伝説について紹介する。そのほか、筆者は歴史上の塩業と道教、河東の塩業と道教、段道祥と河東の塩業など、まだ研究がなされていない課題を提出しながら簡単に述べる。筆者は段道祥が池神廟の建設に参加したこと、塩池の池神廟が道士によって管理されていたこと（「看廟官」や「看廟斗子」がよく道士によって担当された）などの事例を挙げて、道教・全真教と塩業との関連を論じる。

本論文を通して、筆者は以下の点を明らかにする。河東地域の全真教は、積極的に現地社会の様々な活動に参加することによって、自らを地域社会の各勢力と緊密に結びつけた。永樂宮をその連結の結節点と見なすこともできる。永樂宮の道士たちの活動は、連結のプロセスを推進させ、彼等の結合における不可欠な役割を果たした。全真教は世俗から離れた宗教的勢力であるが、全真教と永樂宮の発展、及び全真教道士の努力によって社会の多方面の勢力と緊密に結びつき、さらに文化・信仰・宗教の力として地域に溶け込み、地域社会という共同性の重要な一部分となり、社会を築いたのである。

優秀修士論文概要

何焯の『三国志』批校

佐藤 大朗

筆者の研究は、三国志を題材として清朝考証学の史学理論を明らかにするものである。修士論文では、清代で最初に体系的な三国志研究を行った何焯の『三国志』批校を題材とした。

第一章 何焯とその先行研究

何焯（一六六一―一七二二年）は字を杞瞻といい、蘇州長洲の人である。祖先が元統年間（一四世紀）に義行を旌表されたことから、塾名を「義門」とし義門先生と呼ばれた。史学を志したが、師の徐乾学と対立し、徐乾学の派閥が担った『明史』編纂に参加する機会を得られず、のちに李光地に推薦されて康熙帝に仕えた。自家の蔵書を使って『三国志』『後漢書』や『史通』の校勘に努めていたが、官僚となり国家所蔵の『三国志』等の善本に触れたことで校勘・批校の成果を出した。何焯の死後、武英殿修書総裁となった方苞は、何焯が校正した『漢書』『後漢書』『三国志』を底本とするよう提案して乾隆帝に認可された。武英殿本の考証には「何焯曰」が多く見られ、四庫全書に引き継がれている。何焯の説は、死後に一族と弟子筋によって『義門讀書記』にまとめられた。民国盧弼『三国志集解』にも多くの批校が採録されている。

何焯の成果は清朝考証学（乾隆・嘉慶年間に盛行）に分類されることなく、張之洞は校勘の第一人者として何焯の名を挙げた。しかし、代表的な考証学者の錢大昕は、何焯とその弟子の陳景雲の成果を継承している。何焯を考証学の先駆と見なすことができれば、韋胤宗『浩蕩游絲』何焯与清代的批校文化（中華書局、二〇二一年）は、何焯を主題とした近年の研究書であるが、書籍の流通・伝播に重点があり、何焯の学問内容については特徴を列挙するに留まる。

第二章 何焯以前の『三国志』研究

何焯に先立つ『三国志』研究として、劉宋の裴松之と清朝前期の李光地がいる。二者は時代が隔たっているが、何焯が頻繁に名前をあげて批判を加えた人物である。

裴松之は、①補闕・②備異・③懲妄・④論辯という四種の体例に基づき、『三国志』に注を附した。陳寿本文にない②異聞を別の書物で示し、③誤りを含む記述を訂正し、④人物理解や編纂について論じた。このような注が可能なのは、陳寿及び所引資料の編著者よりも上位に、過去のできごと（中国大陸で実際に起きたこと）を置いたためである。できごとをいかに正しく表現するかという目標を根元的なものとして据えれば、その目標の前では、陳寿と他の史書の編者そして裴松之自身ですら平等な挑戦者である。かような裴松之の態度は、近代歴史学の史料批判と類似している。

何焯の挙主の李光地は諸葛亮を絶賛したが、政治的意図を伴ったものがあった。李光地は司馬徽が諸葛亮評に用いた「時務」という語を重ねて引き、政敵を攻撃した。朱子学を踏まえて蜀漢を賛美し、劉備・諸葛亮・趙雲を英雄や賢者として称賛した。史料批判に通ずる分析は行わず、人物やできごとについて縦横に談じた。

第三章 何焯の『三国志』批校

第一節 蜀漢と曹魏の正統性

李光地の書き込みがある『三国志』版本を用いた何焯は、李光地と同様に蜀漢に肩入れした。李光地が理想とした諸葛亮を賛美し、劉備を漢中王に勧進した美文は諸葛亮の作に違いなく、劉備の遺詔は禪譲すら容認した真心からのものと解した。

何焯によれば陳寿は西晋の臣なので漢魏・魏晋革命を支持せざるを得ないが、蜀漢を「皇統」と考えていた。陳寿が蜀書を劉二牧伝（劉焉・劉璋伝）から書き起こすのは劉備が漢帝国の継承者であることを示すためであり、「変例」により後世の読者がこれに気づくことを期待したという。蜀書末尾に『季漢輔臣贊』を置くのも、曹魏の上に蜀漢を置こうとする処置である。批判めいた諸葛亮、蔣琬・費禕の評は西晋への配慮であり、陳寿は本心から諸葛亮らを貶めていたのではないと見なした。

何焯は、蜀漢の公式見解であり『三国志』先主伝が採録した劉備の血統（中山靖王の末裔）を支持した。曹操の血統についても同様であり、曹操の父を夏侯氏出身とする裴松之注の説を斥けた。実際にどうであったかを吟味する必要はなく、国家の公式見解を重しとした。三国史官の立場に心理的に接近し、天体の異常現象や符瑞について原典にない蜀漢や曹魏の君主との関わりを論ずることもあった。

第二節 筆法と史体

何焯は、『三国志』の巻構成や表現に春秋学が反映されていると考えた。『三国志』卷十九・卷二十の列伝の構成は『公羊伝』の「子は母を以て貴し、母は子を以て貴し」に基づくという。卷四 三少帝紀の評を「絞而婉^{にじり}」と分析したが、これは西晋に配慮した文であるという。卷三十三 後主伝で

劉禪が周遊する記事は、劉禪と当時の高官への批判がにじんでいる。陳寿が漢魏革命のプロセスを雄弁に描写しないことで、曹魏のために「諱」み、実際の暴力性を伏せたものと考えた。曹丕は当時、公式見解として大軍動員の目的を「諱」んだが、その含意を理解できなかった霍性の死を何焯は「不幸」と見なさない。郭淮伝・王昶伝では列伝当人のために敗戦を「諱」み、陸抗伝では加筆にして悪事が緩和されていると考えた。

陳寿が明帝の臨終場面を「数語」にとどめて詳説しないのは、西晋への配慮である。西晋に配慮しながらも、魏晋革命が不当であったことを陳寿が『春秋』の筆法で表現したと考えた。曹芳・曹髦が君主の素質をそなえて過失がないことを敢えて示し、曹芳廢位の太后令は筋が通らず、曹髦殺害の責任者の処罰が終わっていないことが表現されているとし、何焯は陳寿を「良史の風」とした。

班固を史の編者の規範とし、班固に比して陳寿を評することがあった。何焯が重視した班固の性質は「簡当」である。国家の史官は、冗長を嫌って削略し、後世の鑑戒となる事績のみを端的に表現すべきとされた。むやみに列伝を立てる同時代（清朝康熙期）の風潮を批判し、列伝は「経意の文」のみでよいという。より多くの事実を明らかにすべきという近代歴史学とは目指す方向が対極に近い。

孫呉の韋昭らと西晋の陳寿という二段階の史官による整理を経た『三国志』呉書部分は完成度が高いと見なされた。何焯は、諸葛恪伝が班固に迫るとさえ評する。しかし、周魴伝・呉範伝・劉惔伝には下らない文が残り、何焯の説が破綻しかねない。これに対しては、陳寿が「呉人の虚妄」を示すため敢えて残したと理由を付けた。

第三節 史の「実」

裴松之注は、『家伝』『別伝』を大量に採録する。何焯にとってこれらの

書物はすでに陳寿が退けた文であるため、価値がない。裴松之が注に載せたのは余計な措置でしかなかった。『魏晉世語』『魏氏春秋』『魏末伝』『江表伝』などは、あたかもその場に立ち会ったかのように三国時代の人物のセリフを活写するが、これらは「実録」ならざる「増飾」に過ぎない。中国の史学は魏晉期に「史」の自立¹を経験し、史書が多く作られた。劉宋の裴松之もその系統に属し、魏晉期の史書に一定の価値を認めたがゆえに「記言の体」について懊悩した。しかし何焯にとっては、史官陳寿が採録しなかった時点で一樣に不要と見なされた。

強い脚色が疑われる魏晉期の史書において、信頼性担保の材料となるのが、「敵国の伝聞」との「互証」であつた。曹魏で明言が避けられる曹操の死にざまは、呉臣の子孫の陸機の文や、諸葛亮の文によって把握し得た。西晉で明言が憚られた司馬懿が政敵何晏に行った夷三族は、蜀漢の費禕の文によって把握し得た。

『三国志』以外の正史、『史記』『漢書』『後漢書』も、陳寿本文と同程度に信頼できる材料と見なされた。鄭泰の事績、蔡邕の最期、諸葛瑾・薛綜の祖先は、他の正史によって「実」の判定がなされた。隋唐以来、国家が権威を保証してきた正史への信頼はきわめて厚い。荀彧の人物像（漢室の忠臣）が、『三国志』本文よりも『後漢書』荀彧伝に引き寄せて解せられることがあつた。

曹操が前漢の陵墓を盗掘して軍資を得たことが、『魏氏春秋』所引の陳琳の檄文に見える。『文選』注引『曹瞞伝』にも盗掘のことが見える。何焯は正史本文を重んじ、その反動として裴松之注の書物を強く疑い、檄文の内容は事実ではない（曹操は盗掘を行っていない）と結論づけた。そのため、荀彧伝に見える檄文を読んだときの曹操の怒りは「陽」わりであつたという筋の通し方をした。

陸凱が孫皓を諫める書は、陳寿自身が陸凱の手によらないことを疑いな

がらも、後世の鑑戒として採録したとある。何焯は陳寿の採否判断を支持した。史家は己の意見を表明するためならば列伝当人に仮託された文（他人の文）ですら載せてよいという。諸葛亮の後出師の表は裴松之が偽作説を唱えたが、何焯はこれに徹底抗戦した。他の列伝との互証、校勘による文字の訂正、春秋の筆法を介在させた合理化により、諸葛亮の手によるものとした。

何焯は「実」の解明を優先せず、陳寿が提示した整合的な歴史像の解明を最優先にした。「実」であることは、陳寿の歴史像を構成する材料の一部に過ぎなかった。

おわりに

何焯が『三国志』の校勘や批校をする際、経字の手法に依つた。国家が権威を保証した正史を尊重し、テキストを復元して確定させ（校勘）、編者が筆削に込めた意図を分析（批校）した。陳寿の『三国志』本文をあたかも経学者における経（経書）のように尊重し、陳寿の編纂（先行する記録類の取捨選択及びその配置、表現の改変）に込められた意図の解読に努めている。

何焯は『三国志』批校によって、正史のあるべき姿を熟知し、筆法に精通していることを示した。これには『明史』のあるべき姿を見据え、編纂に加わるために己の見識を証明する狙いもあった。何焯の説を近代歴史学の経済史や制度史に通ずるものとする先行研究があるが、似て非なるものと言えよう。