庄垣内正弘著
『古代ウイグル文　阿毘達磨倶舎論実義疏の研究　I』

福田　琢

本書は、今世紀初頭にA・スタインによって持ち帰られ、現在は大英図書館に保管されている敦煌出土ウイグル文『阿毘達磨倶舎論実義疏』の転写テクストおよび和訳である。この『倶舎論』注釈書のウイグル訳は、『倶舎論』サンスクリット原典で言えば、界品序偈から八偈まで（Pradhan 1st. ed., pp. 1. 1-5. 18）の注釈にあたる部分と、界品三十九偈から四十七偈まで（ibid., pp. 27. 8-36. 20）にあたる部分とが残存しており、しかも両者は異なるスタイルで書かれているという。そのため本研究は二分冊をもって構成され、まず第一部の本書では前者の全文を対象としている。追って後者、すなわち第二部の出版も予定されており、両テクストの性格の違いについては、こちらで詳述されるという。以上によって、長いことわたしたちの気になる存在でありながら容易に接しえなかった文献の全貌が、ついに明らかになる。なおタイトルに「古代ウイグル文」とあるのは、新疆ウイグル自治区で現在用いられているウイグル語と区別するためである。

著者・訳者の庄垣内正弘（しょうがいと　まさひろ）氏は言語学者で、現在、神戸市外国語大学教授。すでに「ウイグル語写本・観音経相応—観音経に関するavadāna—」（『東洋学報』五八—一・二、一九七六）「ウイグル語文献・『阿含経』抜粋仏典について」（『神戸外大論叢』三一—一、一九八〇）、「ウイグル文献に導入された漢語にかんする研究」（『内陸アジア言語の研究』Ⅱ 神戸市外国語大学外国語学研究所 一九八七）、「ウイグル文『順正理論』—大英図書館所蔵Or. 8212-75Bから—」（『内陸アジア言語の研究』Ⅲ 神戸市外国語大学外国語学研究所 一九八七）といった専門論文、および「ウイグル語仏典について」（『続シルクロードと仏教文化』東洋哲学研究所　一九八〇）のような概論によって、言語学分野では広く知られている。

本来ならば第二部の公刊を待って詳細な書評を試みるべきところだが、なにぶん待ち望まれていた研究成果のようやくの登場ということもあるので、とりあえずここに第一部を紹介し、仏教学の立場から著者に感謝と歓迎の意を伝えたい。ウイグル語文献研究としての本書の価値については、専門家諸氏によってこれから様々に論じられるであろうし、その方面にまったく無知な筆者には言及する資格も能力もない。ここではアビダルマ研究史における本書出版の意義と、『倶舎論』関連文献としてのテクストの特色を述べるにとどめる。なおこの点についても、概略はすでに櫻部建によって『中外日報』紙上に二度にわたって伝えられているので、併せて参照されたい。①

五世紀に著された世親（Vasubandhu）の『阿毘達磨倶舎論』

(*Abhidharmakośabhāṣya*) は、インド仏教四大学派のひとつ、説一切有部の教義をまとめた綱要書でありながら、伝統という名の教条主義に縛られない批判的な著述態度と、仏教教理の基本事項の数々を明解に定義づけ整理する手腕の的確さゆえに、有部の枠を越え、仏教教理の入門書として普遍的な地位を得ている。そのため様々な学僧たちが、様々な意図のもとにこの論書に対する注釈を造った。

インドで著された純粋に語義解釈的な注解としては、称友(Yaśomitra) の『明義論』(*Sphuṭārthā*) のサンスクリット原典およびチベット訳、満増 (Pūṇavardhana)の『随相論』(*Lakṣaṇānusāriṇī*) のチベット訳、安慧 (Sthiramati) の『実義疏』(*Tattvārthā*) のチベット訳、漢訳断片、および本書のテクストである、漢訳からのウイグル語訳の一部、が現存する。そのうち安慧の『実義疏』と称友の『明義論』には、互いに直接的な交流関係が見られず、おそらくは系統を異にする『倶舎論』解釈の流派を、それぞれ代表する注釈であったと考えられている。また満増の『随相論』は、ほぼ『実義疏』の記述に忠実にしたがっており、安慧の系統に属する。ただし『実義疏』は『倶舎論』最終章「破我品」を注釈しておらず、満増はこの最終章については『明義論』を参照したようである。[2]

これら三著のなかで今日まで最もよく利用されてきたのは称友のものである。それは何よりも、この『明義論』だけがサンスクリット原典のまま残されていたという理由による。しかも、『倶舎論』そのもののサンスクリット写本が発見され学界を驚喜させた翌年一九三六年、この注釈のローマ字転写出版はすでにひととおり完了している。つまり、『倶舎論』原典全体の校訂本が一九六七年にようやく出版されるまで、公刊された『倶舎論』関連サンスクリット資料としては、この『明義論』がほとんど唯一のものだったのである。そのような事情もあって、称友疏は近代以降の『倶舎論』研究者たちから代表的な注釈文献として扱われてきた。

しかし注釈そのものの質は他の二書も劣らない。とくに『実義疏』の価値の高さは、残る満増の『随相論』が大部分これを種本として造られている事実からも推測できる。また称友が『明義論』の作者であるという以外にはまったく知られていない人物であるのに対して、安慧は瑜伽行派の高名な学僧であり、仏教教理全般に対する造詣の深さも現存する他の注釈から明らかである。そしておそらくはその著者の名声のために、『実義疏』は漢訳され、ウイグル語訳され、中央アジアまで伝播したのである。さらに最近の報告を見ると、江島恵教は、八世紀の蓮華戒 (Kamalaśīla) の『摂真実論細疏』(*Tattvasaṅgrahapañjikā*) に見られる三世実有説の解釈が、称友ではなく安慧・満増の系譜の延長線上にあることを指摘しているし、[3] 松田和信がネパール写本のなかから発見した作者不明の『倶舎論』注釈断片は、『実義疏』に類似しているという。[4] これらの情報を綜合するならば、『倶舎論』注釈書としての権威の高さと影響力の深さにおいて、『実義疏』は『明義論』をはるかに凌駕していたとも考えられるのである。

また、『実義疏』の資料的価値を高めるもうひとつの要因として、この注釈が『順正理論』(*Nyāyānusāriṇ*) を頻繁に引用している点が挙げられる。『順正理論』は、世親と同時代に属する正統派有部論師の衆賢 (Saṃghabhadra) によって著された、『倶舎論』に対する一種のすぐれた批判的注釈書（ただし『実義疏』同様「破我品」をもたない）であるが、唯一現存する玄奘の漢訳ではその内容を充分に理解できないことも少なくない。『実義疏』はこの『順正理論』を、たんに世親の立場から再批判するために引き合いに出すばかりではなく、『倶舎論』の詳細な注釈書としても利用している。[5] そのため『順正理論』の多くの記述が、この『実義疏』から回収できるのである。

こういった重要性が認められるにつれ、安慧の注釈は徐々に本格的な注目を集めるようになる。『実義疏』からのまとまった翻訳研究としては宮下晴輝、[6] 松濤泰雄[7]のものがあり、また他の注釈書も含めた比較研究には江島恵教、[8] 佐古年穂、[9] 田崎國彦[10]らの論考が挙げられる。青原令知は現在、『倶舎論』諸注釈家の思想史的位置関係を検証中であり、その一部はすでに公表されている。[11] さらに、『実義疏』を活用して『倶舎論』『順正理論』などに見られる有部や経量部の教義を解明してきた加藤宏道の成果も記しておくべきであろう。[12] 海外ではごく最近 Marek Mejor が、ハンブルグ大学インド・チベット文化歴史研究所から、Alt-und Neu-Indische Studien の一冊として、チベット訳で伝わる『倶舎論』関連文献の資料研究を出版している。[13]

とは言うものの、『実義疏』の研究状況の進展は他の分野に比べれば遅々としたものであり、その理由は主として資料的な制約による。まず準サンスクリット原典とも言えるチベット訳の問題がある。「阿毘達磨部」ではなく「雑部」に収められたこのテクストは、十五世紀後半から十六世紀初頭という非常に遅い時期に、ダルマパーラバドラなる人物の手によって訳出されているが、巻末に付された奥書は、その翻訳作業が、原典資料の保存状態においても、訳者の能力においても、とても万全とは言えない状況下で着手された事実をほのめかしている。[14] そして実際、訳文はしばしば難解で読みづらく、訳者が翻訳を断念してサンスクリットをそのまま音写している箇所に出くわすこともまれではない。浅学な筆者にその翻訳水準を云々する資格はもとよりないが、チベット文『実義疏』を繙いた経験をもつ者はほとんど一様に、訳文が〝こなれていない〟ことを口にする。上記の諸研究は、この特異な翻訳テクストを、『倶舎論』本論や称友・満増の注釈、さらにこれも難解な、玄奘による漢訳『順正理論』を併用することで読解しようとした努力の成果なのである。

次に漢訳資料であるが、羽田亨によって発見され、大正大蔵経に収められたパリ国立図書館所蔵の敦煌本は、『実義疏』そのものの翻訳からの一種の抜き書きメモのようなものであり、分量的にも大正蔵経で四頁足らずしか残っておらず、内容解明の充分な役には立たない。[15] なお最近になって、北京図書館にも漢文『実義疏』の一部が存在することが知られた。『敦煌劫余録続

編』によれば五十五紙一三二二行を残すこのテクストは、残念ながらまだわたしたちの目の届かないところに保管されているが、幸いその概要だけは本書の「序論」十三―十五頁に紹介されている。それによれば、この北京図書館本は、『倶舎論』サンスクリット本の界品二十偈の途中から三十六偈まで（Pradhan 1st. ed., pp. 13. 10-25. 5）にかけての注釈に相当し、これは偶然にも、ちょうど二部に分かれるウイグル本の、欠けている中間の部分にあたる。この北京図書館本漢訳は大正蔵経所収の抜き書き本と対応箇所をもち、両者の記述はいちおうの一致を見るという。

以上のように『実義疏』は、その重要性が知られていながら、現存テクストの不備ゆえに充分な研究がままならず、今日の研究者たちに歯がゆい思いをさせている。このような状況を考慮すれば、漢訳からの重訳、しかも部分的に残されたものとはいえ、敦煌本ウイグル文『実義疏』のもつ資料的価値の高さはおのずと明らかであろう。とは言うものの、ほとんどの仏教学者にとって、ウイグル語文献は未知の領域である。そこで専門の言語学者の手による現代語への翻訳研究が心待ちにされていた。

一方、ウイグル語・ウイグル文献の研究者にとっても、このテクストは、現存するウイグル語文献の多くが一葉から数葉の断片としてしか残されていないなか、大量の行数を保有する数少ない例外として、ウイグル文『弥勒会見経』『金光明最勝王経』『大慈恩寺三蔵法師伝』と並ぶ重要な資料と見なされていたようである。その研究の口火は羽田亨によって切られた[16]。が、以降の進展は、S. Tekin による写本刊行や[17]、百済康義の研究[18]といった貴重な成果を別とすれば、はかばかしいものではなかった。対応する漢訳がほとんど残されていないために、語彙の収集が思うようにできないこと、さらにウイグル文が原典漢訳をまねた、いわゆる擬漢構文で書かれており、通常のウイグル語の語順からかけ離れていることが、研究の立ち後れをもたらした原因とされている。あるいは、きわめて専門的な仏教教理書であることも、その理由の一端に考えて良いかも知れない。

このような因難な条件をかいくぐり、本書の著者は、まず本書に含まれるテクストの転写を、神戸市外国語大学研究叢書『ウイグル語・ウイグル語文献の研究Ⅲ』（一九八九）同『Ⅳ』（一九九〇）として刊行し、続いて日本語による翻訳の公表に取りかかった。訳出は、漢文からの情報量の不足を補うために、まず『実義疏』中に引用される他の仏典の漢訳に基づいて、ウイグル語と漢語の対照語彙と構文を抽出する作業からはじめられたという。しかし、破格な文法的性格をもつこのテクストの全訳を可能にしたのは、こういった努力にも増して、抜粋ウイグル文阿含経、『順正理論』、『実義疏』などの比較研究を通して得られた、ウイグル語擬漢構文にかんする著者の知識であったように思える。いずれにせよ、その研究の蓄積とそれを実りあるものにした才能の豊かさは、わたしたちの想像に余りある。さらに著者は、本書に収められた翻訳の草稿を宮下晴輝のもとに持ち寄り、仏教学からの視点をも交えて訳文の検討を行なっている。その際、この紹介文の筆者は、著者と宮下の連絡係の

ような役割を努めることになった。宮下がチベット訳に基づいて若干の示唆を与えた以外、すでにアビダルマの教理も充分に把握されていた訳稿に加えるべきものは何もなかったが、偉大な業績の刊行にささやかながら関与できたことへの感慨が、本書の出版を喜ぶ筆者の気持ちには含まれている。

本書は横組で、左頁に写本からの転写テクスト、右頁にその和訳を載せ、見開きの状態で両者を参照できるように構成されている。この転写テクストを見ると、写本のウイグル文中に非常にしばしば、おそらく原典から引かれたと思われる漢語・漢文がそのまま挾まれている。また、さきに触れた漢文調のウイグル語構文すなわち擬漢構文の使用は、テクスト全編にわたって一貫しているという。これらの事実から、ウイグル文『実義疏』の記述が、翻訳原典となった漢文をほぼ忠実に反映するものであり、ウイグル語訳者による独自の挿入や構成の改変をほとんどもたないことがわかる。そのためわたしたちは、本研究によってウイグル訳の底本となった漢訳『実義疏』の実像にかなりの程度まで迫ることができる。仏教学の立場から見れば、これが本書の最大の価値である。そして、ここから明らかにされる諸事実のなかでもまず特筆すべきは、断片のかたちで残された敦煌本漢訳『実義疏』と、本テクスト（の原典となった漢訳）との密接な関係である。

すでに紹介したように、大正大蔵経に収められている訳者不明の漢訳『実義疏』は極端な抄本、あるいは抜き書きであるが、その議論の摘出の仕方が、恣意的でまともな抄訳と呼ぶにはあまりにバランスを欠いていることから、原典をかいつまんで訳出したものでも、あるいはもともとサンスクリットに『実義疏』の抄本があってそれを全訳したものでもなく、ひととおり『実義疏』全文が漢訳されたのちに、誰かがそこから抜き書きした、おそらくは何か備忘のためのメモのようなものの一部であろうと推定されている。さらにそのなかに見られる『倶舎論』本論からの引用文が、玄奘訳『倶舎論』に一致することから、この抄出本の原資料となった完訳漢文『実義疏』は、玄奘自身か、あるいは玄奘訳『倶舎論』を下敷に後代の誰かが訳したと考えられている。[19]

本書の内容は、この抄本『実義疏』（以下著者にならってこれを「節略本」と呼ぶ）でいえば巻一に相当する。そのうち、両者の冒頭数行が合致することについてはすでに報告されていたが、[20]著者の比較によれば、節略本の他の部分も、ウイグル本の対応箇所とよく一致するのである。その照合の結果は本書の「序論」九頁から一一頁に詳しい。したがって著者も言っているように、節略本は、ウイグル本の原典と同一の漢訳完本『実義疏』から抜き書きされた可能性が高く、もしそうでないとしても、節略本の原資料となった漢文完訳本とウイグル本の原典漢訳とは、非常に近い内容のものであったと思われる。

もちろんウイグル本における『倶舎論』からの引用文も、節略本と同じく玄奘訳によっている。さらに、節略本には衆賢説に言及した箇所は残されていないが、ウイグル本では少なから

ず衆賢の名が挙げられ、その主張が引かれる。そしてそれらに相当する議論は、二、三の例外を除けば、玄奘訳『順正理論』『顕宗論』のなかに見いだされ、両者の記述はおおむねよく対応する。ここから、ウイグル本の原典漢文の訳者が、衆賢説を引用するにあたっても玄奘の翻訳を利用したであろうことが推測される。したがって漢訳者が玄奘以降の人であることはもはや確実である。

次にチベット訳とウイグル訳との関係について少し詳しく立ち入ってみよう。もちろん両者は基本的に同じ内容であるが、ウイグル訳（の原典となった漢訳）は、チベット訳には見られないいくつかの特色をもっている。たとえば両者の冒頭部分を比較しただけでもその違いは明らかである。チベット訳は、開巻すぐさま『倶舎論』序偈（帰敬偈）の解説に入るが、ウイグル訳は、疏主である安慧が、仏・法・僧、および論主世親と安慧自身の師を賛嘆することばから始まる（九―一八、以下ウイグル文の紹介に付された数字はテクストの行数を示す）。この部分は節略本の冒頭と一致し、節略本は偈文として漢訳しているから、『実義疏』自身の帰敬偈と考えられる。続いてウイグル本は、界品から定品に至る『倶舎論』八章がなぜこのような章題をもち、このような順序で説かれているかという理由を説き（すでに述べたように『実義疏』は最後の第九章破我品に対する注釈を欠くため、ここで第九章は言及されない）、さらに、この『倶舎論』の章立てが、『婆沙論』の内容に秩序を与え、またその記述が先行する『雑心論』よりも洗練されていることを称える、いわば総序のような文章を続ける（一八―六九）。チベット訳と対応するのはここから先である。このように、チベット訳よりも多くの紙幅を費やして詳細な記述を挿入している点が、ウイグル訳の第一の特色である。

もっとも、この冒頭の相違については、はじめにみずからの帰敬偈を述べる方がインドにおけるこの種の注釈書の体裁としては自然であるから、むしろウイグル訳の方がサンスクリット原本の本来の姿に近いという意見も出されている。この考えにしたがえば、チベット訳は、最初の数葉を欠く不完全な写本から訳出されたことになる。[21]

しかし本書全体にわたって見ると、ウイグル訳がチベット訳よりも丁寧な注釈を施している例は非常に多く、その原典となった漢訳がサンスクリット本にはなかった多くの記述をつけ加えている事実を明白に示している。そしてそのなかには、前世で悪業をなした比丘が多頭の魚に生まれ変わる物語（二四八五―二五〇六）のように、同じ挿話が節略本（大正二九、三二五c一四―二五）にあって、チベット訳には欠けている場合もある。これは冒頭の帰敬偈と同じく、ウイグル本と節略本がチベット訳とは異なる記述を共有している例である。しかもウイグル本における増広は、たんなる記述の付加にとどまらない。ちなみに、さきに紹介した冒頭に続く『倶舎論』序偈に対する注釈の初めの部分を、チベット訳、ウイグル訳の順に並べてみよう。

〃論を造ろうと欲する者は、自己の師を称賛することか

らはじめなければならない〃ということで〔帰敬偈を〕説いた。それはまた、論と師とに尊敬を生ぜしめる。自利と利他の完成を説くことによって、世尊の偉大なることを知り、尊敬が生ずる。なぜなら、〔世尊は〕智と断の完成を成就するからであり、虚偽の根拠を離れ、顚倒のない意味をもつ教えによって、輪廻の泥沼に沈む衆生を救い、究極の果に結びつけるからである（sDe dge 1b 3-2a 1, Peking 2a 2-2b 1）

『今、論を造ることを欲したとき、自師のその体の尊高であったことにおいて、諸々の聖衆を越えたことを顕わす故に』と。釈して曰く、問者説く、ここにおいて自師を立てることのまさに何の意趣が有るか、と。答、論主説く、もし、仏のその体の尊高であったことにおいて、他の聖を越えたことを顕したなら、如何に衆生の敬重心を仏と、論に起こさせて、それらの尊高であったことを教えることができたであろう、と。問、如何にして仏と、論に敬重を起こすのか、と。答、論主説く、まさに自利利他という二種の利得が円満のため。二種の利得を説くのは、仏の徳の大なるを顕わすためである。仏の徳の大なるを顕わすのは、信を起こさせるためである、と。（七六―九〇）

チベット文はサンスクリット原典からの逐語的な翻訳と思われる。これに対してウイグル本は、議論を論主と問者との問答形式に改めており、そのために記述の量はチベット訳より増えている。この問答形式の多用がウイグル訳の第二の特徴である。そしてこのような論の構成における改訂は、ウイグル訳（の原典となった漢訳）を、必ずしもサンスクリット本の忠実な翻訳とは呼べないような性格のものにしている。つまりこの漢訳者は、原典『実義疏』の論構成そのものに手を加えながら、必要に応じて適時に解説を補足しているのである。その意味で、冒頭の帰敬偈についても、漢訳段階で論全体の結構を整えるために加えられたものである可能性は残されており、チベット訳者の用いた写本の方に欠落があったと簡単に断定することはできないように思える。

さて、ここに挙げた問答形式の多用と関連して、ウイグル訳はもうひとつの注目すべき特徴をもっている。それは、異論師による質問あるいは反論に対して安慧が答える際に、しばしば、「疏主、安慧師が説く、この義はそのとおりではない」（二二五）、「また、余師言う、無学のものらの色蘊、及び無取の色は定んで無漏である、と。安慧師言う、そのとおりではない」（二九八九―二九九一）などと、安慧その人の名を示す句が置かれることである。これは頻繁な問答形式の利用によって、ややもすれば議論の脈絡が捉えにくくなる難点を防ぐためにとられた処置であろう。つまりウイグル訳は、混みいった議論の応酬がなされるにあたって、どれが安慧の主張であり、どれが論敵の主張であるのかを読者に明示するために、ときに安慧その人の名を補足的に加えるのである。

この特徴がよく伺える例として、いわゆる阿毘達磨仏説非仏

説論争にあたる箇所を挙げることができる。よく知られているように、有部はアビダルマを仏説と見なすが、世親は、それを認めない経量部の立場を暗に支持し、『順正理論』はこれに執拗な反論を試みている。そして安慧は世親もしくは経量部の立場から衆賢に再批判を加える。[22] 松濤泰雄の和訳[23]によれば、この部分のチベット訳は、ときに衆賢を名指してその主張を引用し、続いてそれに対する比較的まとまった考察を加える、という構成をとっている。一方、ウイグル本では、安慧と衆賢の議論がめまぐるしく交わされ、非常にしばしば衆賢の名が、ときに疏主安慧の名が示される。そしてそれによって、論調はチベット訳より激しいものになっている。たとえば、雑蔵を経（仏説）と見なすかどうかの問題を論ずる二四二四行以下はその好例と言える。ここではチベット訳は衆賢の名を引かず、予想される反論を疏主がみずから述べそれに答えるモノローグ形式で議論を進めている。ところがウイグル本は、「衆賢師言う」「安慧師言う」という句を頻繁に用いて、これを両者の小刻みな主張のやりとりの形式に改めており、まるで衆賢と安慧が間近に論争しているかのような臨場感を読む者に伝える。

これに反して、安慧や衆賢の名が明記されていない場合には、同様の論構成が、かえってどこまでがどちらの主張か読者に理解しにくくさせる結果になっている。上述の箇所の少し前、二二四四行以下などがそれにあたる。本書を利用する研究者の便のために申し添えておくならば、まず二二四四の「もしこのように説くなら」以降は衆賢の主張であり、二二四六の「謂わく」から、経量部に対するかれの具体的な反論に移る。したがって二二五〇の「汝ら言うなら」とは、衆賢が経量部の者を「汝ら」と呼んでいるのである。これに対して安慧は二二五三で「（だが、）我らは」と、経量部の側に立って衆賢に反論する。二二六五で論点が変わって、「謂わく」以降は衆賢説。これに対する安慧の批判は二二六八の「義はこのようではない」以下。次の二二六九の「もし衆賢師が」から二二七二の「と説くなら」までが、内容上それに対する衆賢の再反論となっており、二二七三の「又この過失は無い」からが安慧の答釈である。このあたりは、主張者の名が明記されていないために、小刻みな問答形式がかえって理解の障げになっている。したがって、ウイグル本の性格上、「安慧師」の名が本文中に引かれている方が読者にとっては親切ではあるのだが、しかしそれにしても、疏主自身の名を三人称で示すなどということは、この種の注釈の翻訳としてはきわめて特異な例であると言える。

いずれにせよここに見たように、問答形式がきわだって強い印象を与える箇所の多くが、とくに安慧が衆賢に論争を挑む場面である点には注意しておきたい。そして三人称によって疏主安慧の名に言及する例もこの場合が最も多い（一八一一、一九九三、二二三三、二二八〇、二四四六、二七五七、二八七五等）。次いで、様々な「有余師」の主張を「安慧師」が通釈する箇所も少なからず見られる（一三二五、二八二〇、二九一四、二九九八等）。『倶舎論』自身が、有部と経量部の対立関係を軸に構成されているために、また、さして間をおかずに『順正理論』

という激しい『倶舎論』批判書が著されたために、続く諸々の『倶舎論』注釈書も程度の差はあれいずれも『倶舎論』をめぐる論争の書としての性格をもたざるをえなかったのだが、ウイグル文に見られるこのような問答形式の多用および「疏主安慧師」への言及は、『実義疏』にも本来そなわっていたこの性格を、よりはっきりと表面に引き出す結果となっている。そしてそこに、原典漢訳者の訳出意図の一端を見ることができるように思える。

ここまで述べた特徴を綜合してみよう。本テクストは、『実義疏』サンスクリット本の忠実な逐語訳ではなく、それに様々な記述を付加し、さらに問答形式の採用によって随所を対話篇に構成した特異な翻訳書である。しかし、そういった要素が、『実義疏』の理解のための補助的な役割を越えて、独自な文脈をつくっている箇所には出会わない。その意味で、これを『成唯識論』のように諸説を取り込んだ「糅訳」であるとか、あるいはかつて言われたように〝『実義疏』に基づく単独の注釈書〟(Super-commentary)[24]であるとか見なすこともできない。あえて言うなら、訳者が翻訳作業を通してみずから原文の内容を学習し、これを本人なりに噛み砕いて、記述を補いながら漢文に移し変えたような趣がある。本書の著者はこれについて次のように述べる。

チベット訳は原典を忠実に翻訳していると考えられるので、ウイグル語訳の構成や内容は後に変改されたものであると推定できる。変改は、サンスクリット原典に若干の解説を付加することによって内容理解の助けをなしたものである。だが、『実義疏』の内容の一々を引いて議論した、いわゆる「『実義疏』の疏」とよべるものではない。むしろ、『実義疏』の「講義録」に近い性格をもっている。ウイグル文に一貫している擬漢構文の使用は、この変改がウイグル側で行われたのではなく、翻訳原典となった漢文においてすでに行われていたことを示している。(「序論」八頁)

現時点ではこのように理解するのが妥当であると思うが、しかしそれではいつ、どのような状況のもとで、この奇妙な翻訳あるいは「講義録」は作成されたのか。

さきに述べたように、このウイグル語訳の原典となった漢訳は、玄奘訳『倶舎論』に基づいて訳されている。しかし玄奘が『実義疏』を訳出した史実が伝えられていないこと、かれの弟子にあたる法宝や普光が、その『倶舎論』注において、『順正理論』などは活用しながらこの漢訳『実義疏』を用いていないこと、などを考え併せると、玄奘自身による翻訳ではまずありえない。わずかながら普光の『倶舎論記』は「安慧菩薩は『倶舎論』注のなかで〔世親を〕助けて、〝衆賢論師は軌範師世親の意図を理解していない〟という」(安慧菩薩、倶舎釈中、救云。衆賢論師、不得世親阿闍梨意)と言って、衆賢に対する安慧の反論らしき説を紹介しているが(大正四一、二二a二三以下)、これは実際にテクストを参照したというわけではなく、玄奘か

らの伝聞によるものであろう。さらに、漢訳段階でウイグル本のテクストに加えられたと思われる記述のなかに、法宝や普光、あるいは神泰の『倶舎論』注との関係がほぼ認められない点を考慮すると、玄奘の直弟子グループによる翻訳とも見なしがたい。

もちろん、本書が玄奘系の伝承とまったく無縁というわけではない。たとえば、すでに触れたように、ウイグル本は冒頭で、仏・法・僧、および論主世親と安慧自身の師に対する帰敬のことばを述べており、節略本の帰敬偈に一致するが、この安慧の師が、ウイグル本では「我が自師徳慧（Guṇamati）師」（一三）となっている（節略本には「吾師」とだけある）。安慧の師を徳慧とする情報は玄奘によるものである（cf.『成唯識論述記』大正四三、二三一c一七）。[25]

また、阿毘達磨仏説非仏説論のなかで、諸論書とその著者名が「謂わく、発智論（Jñānaprasthāna-śāstra）を尊者迦多衍尼子（Kātyāyanīputra）阿羅漢が造ったのである。品類足論（Prakaraṇapāda-śāstra）を尊者世友（Vasumitra）師が造ったのである。識身足論（Vijñānakāyapāda-śāstra）を提婆設摩（Devaśarman）阿羅漢が造ったのである」（二一〇七―二一一〇）と列挙される。ここまではチベット訳の「発智論は迦多衍尼子、識身は提婆設摩、品類は尊者世友」（sDe dge 21b7-22a1, Peking 27a 1-2）という記述と一致するが、チベット訳がその先を「同じように他〔の論書〕もまた〔それぞれ〕他の〔論師が著者〕であり……」と省略しているのに対し、ウイグル訳は次のように続ける。

法蘊足論（Dharmaskandhapāda-śāstra）を尊者大目乾連（Mahāmaudgalyāyana）阿羅漢が造ったのである。又、その文において舎利子（Śāriputra）なり、といった誤りが起こる。施設足論（Prajñaptipāda-śāstra）を尊者迦多衍那（Kātyāyana）阿羅漢（が造った）のである。又、文において、大目乾連阿羅漢が造ったのである、ともいった。界身足論（Dhātukāyapāda-śāstra）を尊者世友師が造ったのである。又、文において、富楼那（Pūrṇa）阿羅漢が造ったともいった。集異門足論（Saṃgītiparyāyapāda-śāstra）を尊者舎利子阿羅漢が造ったのである。又、その文において、大拘稀羅（Mahākauṣṭhila）阿羅漢が造ったのである、ともいった。（二一一〇―二一一八）

「又、文において」とは異説を紹介しているのであろう。したがって、とりあえず正説、つまり『法蘊足論』を目乾連、『施設論』を迦多衍那、『界身足論』を世友、『集異門足論』を舎利弗の著作とする点にかんしては、ウイグル訳の記述は、これら諸論書の玄奘訳に記された著者名と合致する（ただし玄奘訳の『施設論』はないが、かれがこれを迦多衍那の著作と伝えたことは、普光『倶舎論記』大正四一、八b二九、法宝『倶舎論疏』大正四一、四六六b一二などから知られる）。

しかしながら、訳者のもっていた情報が玄奘系のものだけではないことを示す記述も、ウイグル本には見られるのである。たとえば上述の箇所では、『法蘊足論』の作者を舎利弗、『施設

論』を目乾連、『界身足論』を富楼那、『集異門足論』を大拘稀羅とする異説が並記されているが、これは称友の『明義論』と一致し（Wogihara ed., p. 11. 27-29）、このような造論者名が中国に伝えられた形跡は残っていない。ちなみに満増の『随相論』（sDe dge 15a 4-5, Peking 18a 8-b 1）では、発智、識身、品類まではチベット・ウイグル両訳と一致し、『集異門足論』は舎利弗、『施設論』は目乾連とされている。

さらに奇妙な例をもうひとつ挙げよう。ウイグル本一四八七行に世尊を「特選の三界の師」と呼ぶ箇所があり、さらに続けて、「特選の三界の師となることは如実真正に教授し、誠勗したもののため、それ故に、特選の三界の師と名づけた」（一四八八―一四九一）と言う。このなか、「如実真正に教授し、誠勗した」という文は、玄奘訳『倶舎論』の「如実無到教授誠勗。名如理師」（大正二九、一a二三―二四）、すなわち「如実に顛倒なく教えるから如実の師である」"yathārthaviparītaṃ śāstīti yathārthaśāstā"（Pradhan 1st. ed., p. 1. 18-19）という「如実の師」（如理師）の解釈から採られている。これは「その如実の師に礼拝して tasmai namaskṛtya yathārthaśāstra 阿毘達磨倶舎という論をわたしは説こう」（ibid., p. 1. 6-7）という『倶舎論』帰敬偈の結びの句に対する世親の自注である。つまりウイグル文は、帰敬偈にあらわれる「如実の師」を「特選の三界の師」と言い替えているのである。この「特選」（säčä）という語が何を意味するのかは明確ではなく、チベット訳『実義疏』にも対応する記述は見られない。ところが、満増の『随相論』には、「〃その如実の師に礼拝して〃」とは、三界の唯一の師であることの完成 khams gsum gyi ston pa gcig pu nyid phun sum tshogs pa である」（sDe dge 3a 5-6, Peking 3b 5-6）とあり、ウイグル文『実義疏』の解釈と類似している。

こういったインド系注釈の情報は、いったいどのように伝承されたのであろうか。それを本テクストの訳者に固有の事情と見なすべきか、あるいは玄奘以降、この『実義疏』が訳されるまでの間に新たな知見が広くインドより中国へ伝えられたためと考えるべきかは即断できないが、ともかく、以上の点を考慮するならば、ウイグル本の原典となった漢訳の訳者が、玄奘が門下生に伝えたよりも多くの『倶舎論』にかんする知識をもっていたことが推測できるのである。

このような事実をまとめると、玄奘の新訳に基づくアビダルマ研究が広く浸透した時代に、その影響下にある者が、それまで名のみ知られていた『実義疏』の原本を手にいれ、現在知られる限りの玄奘系の伝承よりも多くの、あるいは系譜の異なる解釈を取り入れながら、これを漢訳した、ということになる。しかも、その自由な翻訳の態度や論構成上の特徴から考えると、訳出の意図は、原典の忠実な訳をつくることにではなく、そこに説かれた解釈や議論の内容をよく理解して、玄奘訳『倶舎論』、さらには参考文献である『順正理論』などの学習をより深めることにあったのではないかと思われるのである。

訳者についてはもうひとつ気になる記述が、ウイグル訳の巻頭に見られる。

阿毘達磨論（Abhidharma-śāstra）にある真実性もてる義の、広開すべき注、初巻。又、阿毘達磨倶舎の Kośavṛtti-śāstra にある真実性もてる義のその広説、初めの巻子（又、冊子といえば更によくなる）ともいう。尊者、悉地羅末提（Sthiramati）師が造ったのである。Sthiramati という言を漢語では安慧という。安定した智慧という義なり。総ずるなら、これには二万八千偈がある。我、无念（Asmṛta）という阿闍梨が造本をなした。（二―八）

つまり本書は倶舎の「真実性もてる義」（Tattvārthā）の「公開すべき〃注〃（ṭikā）」あるいは「その広説」であり、安慧によって造られ、「無念」（无念）なる人物によって「造本」（ウイグル語 tsopïn, 訳注によれば漢語「造本」か「蔵本」の音訳であるという）された、というのである。この無念とはいったい何者であり、「造本」とはどのような作業なのか。あるいは、無念という人物が、安慧の著した注釈からの、この特異な「翻訳」あるいは「講義録」の作成（造本？）に携わったことを意味するのだろうか（「无念本」という漢語、およびサンスクリット Asmṛta に比定される「a-simarda」という音写語は写本中に見られる）。しかし残念ながら、この点についてはまったく不明であり、いま筆者が述べたことも想像の域を出るものではない。

もはや与えられた枚数を大幅に越えているので、あとは本書を実際に利用するにあたって留意すべき点を簡単に列挙するにとどめる。まず、本書の翻訳スタイルは、擬漢構文を用いたウイグル文に忠実なものであり、そのため現代日本語としての読み易さは幾分か犠牲にされている。しかしこれは、本書が注意深く読まれるべき仏教論書の翻訳であることを考えると、さしたる欠点と言えないばかりか、時間をかけた丁寧な読解を必然的に求めるという意味では、かえって利点なのかも知れない。また本書は、対応する諸漢訳文献や、テクストに挿入された漢文から得られた漢語の語彙を、そのまま対応漢文をもたない箇所のウイグル語に貼り付けるようなかたちで訳されている。これは語彙の収集がウイグル語研究にとって重要な課題のひとつであり、本書がなによりもまず貴重なウイグル語文献の研究書であることを考えれば当然とられるべき方法なのだが、その結果、ときにアビダルマ研究者にとっては見慣れぬ語彙が訳文中に現われる。たとえば一〇七、一五七三行「唐捐」（節略本の対応箇所による）、一〇七五行「唐捐」（節略本の対応箇所による）、さらに「相従」（八三四）「加被」（一三九八）「開敷」（五八、一二四〇、一二四二）などである。これらについては、訳注も参照した上で、前後の文脈からその意味を判断する必要があろう。

また、ウイグル語に馴染みのない読者も、写本からの転写テクストに見られる音写語には注意して頂きたい。とくに『雑阿毘曇心論』が misiraka xarday šastr-ta すなわち Miśraka-hṛdayaśāstra とされていたり（六二）、あるいは『阿毘曇心論』の著者、法勝を darm-a-vičay-i つまり Dharmavijaya とい

っている（二八二九）点は興味を引く。ただし、たとえば冒頭部分などでときおり『倶舎論』を Kośavṛtti-śāstra と呼んでいるなど（三、二一、三三六）ウイグルの音写には不明な部分も見られる。これら固有名の音写語については百済康義の成果も併せて参照すべきである。

ウイグル語訳者については不明だが、その仏典翻訳者としての力量についてはほぼ信頼できる。しかしまれに誤訳がないでもない。顕著な例としては、択滅を四句分別する『倶舎論』本論第一句を「或は、諸法において唯、択滅が得られる。それは何かというなら、謂わく、諸々の無漏の（？）過去・現在にある、可生法の法などであると、等」（三七六九―三七七〇）と訳している。玄奘訳『倶舎論』には「或於諸法、唯得択滅。謂諸有漏、過去現生法」（大正二九、二a二―三）とあるから、まずウイグル本の「無漏」は「有漏」の誤りである。さらに、ここでは、択滅によって離繫する有漏法を過去・現在・〔未来〕可生の三世に分けて議論しているのだから、前二者を「過去・現在にある」と可生にかけて読んでしまっては意味をなさない。続く残り三句の訳出も同様の誤りをもつ。また、有漏法の異名として〝見処〟を挙げる箇所で、玄奘訳『倶舎論』に「亦名見処。見住其中、随増眠故」（大正二九、二b三）とある文章を、ウイグル文は「亦その名は見処なりと、見はそこに住して、随増し眠る故」（四四六九―四四七〇）と、「眠」の語を動詞のように訳している。ここは伝統通り「見、そこに住して、眠、随増するが故に」と読むべきであろう。これと同様の誤りが四五五三の衆賢説にも見られる。その他、誤訳ではないが、たとえば聞・思・修所成の慧をときに「聞・思・修の性もてる慧」と訳したり（一六九八等）、あるいは大煩悩地法・小煩悩地法を「地となった法としての大小の煩悩」（一七二二）としていたりする場合もある。これらはウイグル訳自身の問題なので、テクストの和訳ではそのままになっており、本書末尾の訳注のなかに教理的に正当な読みが示されている。

最後に、やや奇妙なウイグル本の取り違え（？）を指摘しておく。択滅について議論する場面で、ウイグル本は「尊者 Guṇamati、これを徳喜という」（三三七六―三三七七）と言って、この論師の見解を紹介し、続いて安慧の反論を述べている。しかし guṇamati と音写しておいて徳喜と呼ぶのはおかしい。チベット訳『実義疏』の音写では guṇanandi となっており（sDe dge 30a 4, Peking 36a 8）、むしろ徳喜という漢訳名はこちらにふさわしい。また「謂わく、法勝（Dharmavijaya）の論が、阿毘曇心という論（hṛdayaśāstra）で説いた」（二八二八―二八三〇）云々とある直後に、「又、謂わく、法救師の造った阿毘曇心という論においてそれを釈して説いた」（二八三一―二八三二）というが、もちろん後者は「雑阿毘曇心」でなければならない。これはたんなる不注意による誤記であろうか。もちろんこれらも本書の訳注には正しく指摘されている。読者は常に注を参照しながら読み進むべきであろう。

以上、『実義疏』諸異本の問題と本テクストの内容を概説する

つもりが、冗長に研究状況の報告と読後の所感を連ねただけのものになってしまったが、本書の意義とその性格の一端は理解していただけたかと思う。なおウイグル文献には、この外にも『倶舎論』『順正理論』『入阿毘達磨論』注釈などの断片が残存しており、かつて中央アジア仏教文化圏においてアビダルマ研究がいかに盛んであったかをいまに伝えている。

それにしても、安慧師によるこの『倶舎論実義疏』が、膨大な典籍を生みだした仏教史のなかに埋没しそうになりながらついに消滅することなく、様々なかたちで再びその姿を甦えらせつつある事実こそ不思議である。この論書はその存在だけは広く知られていたが、にもかかわらずどのような歴史の所作かサンスクリット原典は失われ、チベットではきわめて遅い時期に不完全なかたちで訳出され、漢訳はわずかな断片を除いては残されなかった。しかし今日、この論書はわたしたちをつき動かして研究に向かわせ、その結果まだわずかではあるが徐々にみずからを顕現しはじめている。そしてそんな状況を待っていたかのように、原典からいつの誰とも知れぬ人によって漢訳され、さらに古代ウイグル語に訳されるという彷徨を経ながら奇跡的に大量の行数を保存していた本テクストも、ここに永い眠りからめざめた。仏典とは聖なる普遍のために著される書物の謂に違いないが、その一書一書にはわたしたちの想像の遠くおよばぬ固有の運命がある。本書を繙くものは皆、そのことを知って畏敬の念に打たれるに違いない。続く第二部の一刻も早い刊行を望む。

(Oct/22/1991)

(チベット訳『実義疏』を参照するにあたっては、宮下晴輝講師の研究ノートを借覧させていただきました)

注

① 「中外図書室」『中外日報』一九九一年六月二八日付、八面。「古代ウイグル文『倶舎論実義疏』現代語訳の刊行に寄せて」『中外日報』一九九一年九月五日付、一面。

② 櫻部建〔一九五九〕「破我品の研究」『大谷大学研究年報』十二、三〇—三一頁。

③ 江島恵教〔一九八六〕「スティラマティの『倶舎論』註とその周辺——三世実有説をめぐって——」『佛教學』十九、十四頁。

④ 松田和信〔一九九〇〕「ネパール系古層写本の新比定」『印仏研』三九—一、三八八頁。

⑤ 宮下晴輝〔一九八三〕「倶舎論註釈書 *Tattvārtha* の試訳——第七章第一偈まで——」『佛教學セミナー』三八、一〇九頁。松濤泰雄〔一九八二〕「タットヴァールタにおける衆賢説——界品について——」『印仏研』三〇—二、〔一九八四〕「タットヴァールタにおける衆賢説——世間品・業品について——」『印仏研』三三—一、〔一九八七〕「Tattvārthā における異論師説(1)」『印仏研』三五—一。

⑥ 宮下〔一九八三〕(前注⑤)。

⑦ 松濤泰雄〔一九八九〕「Tattvārthā について——有為は言依であるをめぐって——」『印仏研』三八—一、〔一九九〇〕「アビダルマ仏説論——Tattvārthā を中心として——」『法然学会論叢』七。

⑧ 江島〔一九八六〕(前注③)。

⑨ 佐古年穂〔一九八七〕「『倶舎論』の無表の定義における諸注釈の問題」『印仏研』三五—二。

⑩ 田崎國彦〔一九八七〕「経量部の択滅説(一)——その定義と安慧満増の解釈をめぐって——」『印仏研』三五—二、〔一九八九〕「『倶舎論』における abhidharma の定義と prajñā」『印仏研』三七—二。

⑪ 青原令知〔一九八八〕「倶舎論注釈家 Guṇamati とその弟子 Vasumitra (1)」『印仏研』三六—二、〔一九八九〕「倶舎論注釈家 Guṇamati とその弟子 Vasumitra」『佛教史學研究』三二—一。

⑫ 加藤宏道〔一九八七〕「得と種子」『印仏研』三五—二、〔一九九〇〕「アビダルマ仏教における生命観——命根の研究——」etc.

⑬ Marek Mejor [1991] "*Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries preserved in the Tanjur*" Franz Steiner Verlag Stuttgart.

⑭ 江島〔一九八六〕(前注③) 二三—二四頁。

⑮ 羽田亨〔一九二五〕「回鶻本安慧の倶舎論実義疏」『白鳥博士還暦記念東洋史論叢』(未見。『羽田博士史学論文集』下一九五八に再録、一五六—一五七頁)。櫻部建〔一九七五〕「アビダルマ論書雑記一、二 (一)」国訳一切経月報三蔵一〇五、『三蔵集』三に収録。

⑯ 羽田〔一九二五〕(前注⑮)。

⑰ Şinasi Tekin [1970] "*Abhidharma-kośabhāṣya-ṭīkā-tattvārthā-nāma, The Uigur Translation of Shiramati's Commentary on the Vasuvandhu's Abhidharmakośaśāstra: abidarim koşavardi şastr.*" Text in Facsimile with Introduction, New York, Garland Publishing Inc. (未見)

⑱ 百済康義〔一九八二a〕「ウイグル訳『阿毘達磨順正理論』抄本」『佛教學研究』三八、〔一九八二b〕「ウイグル訳アビダルマ論書に見える論師・論書の梵名」『印仏研』三一—一、〔一九八八〕「サンスクリット文法のウイグル語訳例」『龍谷大学論集』四三一。

⑲ 櫻部〔一九七五〕(前注⑮)『三蔵集』三、九五—九六頁。

⑳ 羽田〔一九二五〕(前注⑮)『羽田博士史学論文集下』一五七頁。

㉑ 江島〔一九八六〕(前注③) 七頁。

㉒ 本庄良文〔一九八九〕「阿毘達磨仏説論と大乗仏説論——法性、隠没経、密意——」『印仏研』三八—一。

㉓ 松濤〔一九九〇〕前注⑦)。

㉔ cf. Sir Aurel Stein [1921] "*Serindia*" Vol. II, Oxford p. 923.

㉕ 青原〔一九八九〕(前注⑪) 五一頁。

㉖ 百済〔一九八二b〕(前注⑱) 三七四頁。

㉗ 百済康義〔一九八〇〕「入阿毘達磨論の注釈書について」『印仏研』二九—一、〔一九八二a〕(前注⑱)〔一九八四〕「ウイグル訳『阿毘達磨倶舎論』初探」『龍谷大学論集』四二五、etc. 庄垣内氏のウイグル文『順正理論』研究成果については本稿冒頭に紹介したので省略する。

〔一九九一年二月、松香堂 B5判 〔三+三四四頁 二、二〇〇〇円〕