

劉晏 (716-780) の「三教不斉論」について

—敦煌写本の問題点の考察—

ティム・H・バレット 著
石井 清純 訳

本論の中心となる『三教不斉論』の敦煌写本スタイン・コレクション 5645 (以下: S.5645) は、過去 10 年間、学術研究の進展によって根本的に再評価されてきた資料である。具体的には、以前に仮定されていたところのこの資料と、日本中世および近世初期の書写である「三教」の注釈書との関連性が誤りであったことが、唐代に編纂された二種の同名異本の存在によって見い出されたことによるものであった。

いまここでは、論を敦煌文献それ自体への新たなアプローチへと展開する前に、貴重な新出資料そのものについて考察してゆくことにする。また、将来的に新たな資料の発見が、その展開、とりわけ、豊富な日本の注釈書の刊行に関する特徴付けがなされる契機となることが期待されるが、それはまた別の形で公にすることとし、いまここでは要旨のみを述べることにしたい。

敦煌文献の中であって、劉晏 (716-780) によって作成、あるいは編纂されたとされている「三教」に関する著述 (S.5645) は、1962 年に牧田諦亮によって、初めて学術的に紹介された。牧田は、著者名は記されないものの、9 世紀に中国を訪れた、二人の日本仏教の最初期の指導者つまり最澄 (767-822) と空海 (774-835) 一の将来目録の中に、同じ名前の書籍が掲載されていることを発見したのである。さらに、後代に編纂された『三教指帰』(空海撰) の註釈書が、数回にわたって、この書に言及していることも指摘している¹。

劉晏は、8 世紀中国の政治に大きく関与しており、その点において彼の著述はたいへん興味深いものといえる²。それが、20 世紀後半に、この 2

¹ 牧田諦亮「劉晏の三教不斉論について」(『佛教史學論集: 塚本博士頌壽記念』塚本博士頌壽記念会, 1961) pp.694-715.

² 以下、劉晏の話題に戻るが、彼の主要な業績は、財務官僚としてのものである。D.C.

人の仏教者によって将来され、日本全国の前近代の蔵書として目録化されたことにより、これらの資料が現存していることが明らかとなったのである。最終的に、最澄が持ち帰った原本に由来する1本の写本と、空海の将来した原本に基づく2種の写本が発見されている。

これらの新発見についての研究を中心的に促進したのは、駒澤大学の藤井淳が2016年に出版した日本の資料と劉晏の述作との両者にわたる総合的な研究『最澄・空海将来『三教不斉論』の研究』（国書刊行会、2016）である。これは、藤井だけでなく、池田将則、蔵本尚徳、村田みお、柳幹康という、研究者グループによって作成されたものであり、それぞれの貴重な論文に加え、『三教不斉論』本文全体の翻刻と訳注が収録されている³。この極めて貴重な共同研究の功績は、私たちに多くの方向性を知らしめてくれた。それは、現時点において、次のように集約されるであろう。

第1には、新たに発見、あるいは再発見された著述は、劉晏ではなく、はるかに無名な姚翽によって編まれたものであったということである。彼は、自身を廬州（安徽省）の参軍（幕僚）としている。この点に関して、同じ名でふたつの書が存在することは、さして驚くべきことではない。なぜなら、牧田が言及するように、三教が同一ではないという主張は、6世紀後半の衛元嵩（生没年不詳）による伽藍仏教（monastic Buddhism）への批判が大きな影響力を持ったことへの、仏教界からの反論とみることができるからである⁴。

第2は、この書の著者自身が、西暦724年にあたる年号を記し、さらに最澄による書写本には西暦774年の記載があることにより、その撰述が、この半世紀の間になされたものであることが明らかとなったことである。

第3に上げられるのは、姚翽の著述が後に誰かの手によって増補改訂されたことに関するものである。これは多分に、宋代に存在した新たな資料からの引用が収載されたものとみることができる。牧田は、これについて、その正式名称から判断して、増補が1110年代を遡るものではないとし、

Twitchett, *Financial Administration under the T'ang Dynasty second edition* 唐代の財務官僚, Cambridge University Press, 1970, pp. 52-53, 92-94 および pp. 111-113 ほかを参照。

³ 藤井淳編『最澄・空海将来『三教不斉論』の研究』（国書刊行会、2016）pp.59-71に本文が掲載されている。

⁴ 牧田 1961, p.701. 衛元嵩の思想の重要性については、鎌田茂雄『中国仏教思想史研究』（春秋社、1969）pp.264-297 に詳しく触れられている。

この改訂された典籍は、劉晏の名の下に日本に流布し、最終的に『三教優劣伝』という名称で1650年に板行されたとしている⁵。しかし、共同研究によってもたらされた新たな情報と、中国における幾ばくかの研究—これは、いままでまったく考察されていなかった、8世紀の宗教間論争の資料の再評価に刺激される形で行われたものである—は、敦煌文献の再評価の絶好の機会を提供してくれた。もしそれが、その中で劉晏の名の著述が作成されたという、より広汎な知的文脈のみの提供であったとしても、私たちが劉晏の三教に関わる著述の置かれた状況を理解する一助となるという点において有益であったといえよう。

藤井氏によって編集された共同研究や、むしろそれ以前の研究の結論は確かに正しい。とはいえ、それによって逆に劉晏の一編が、姚萇の著述に光を投げかけたとすることはできない。なぜなら、その著述が、少なくとも現存する本文によれば、三教に関する論述ではなく、中国文化の中における仏道修行の正統性に関する主張となっているからである。ここには、道教の伝統などへの特別な言及が一切存在していない。それがたとえより大きな作品からの抜粋であったとしても、その機能するところは変わらないといえる⁶。

現時点において、この資料に関する言及はすべて暫定的なものといわざるを得ない。それは、3点の、それぞれ相違した視座から注意深く考察する必要性が明確に存在するからである。これらの3点は、いまだその全貌が解明されていないのである。

これらの根底にあるのは、写本研究の視座である。換言すれば、すべての写本本体のすべての部分の様相に対する分析が要求されるということである。全体に対する評価なしに、特定の個々の重要性を判断することはできない。

牧田氏は、S.5645をとりまとめるにあたって、その他多くの資料について、若干のページを割いて簡潔な解説を行っているが、今ここで、敦煌出土の複合的な文献への、より完璧なアプローチのもたらす利益を明示する一つの基準として、サム・ファン・シュエイク（Sam van Schaik）とイムレ・ガランボス（Imre Galambos）の研究成果を取り入れることにした

⁵ 牧田諦亮「三教優劣伝について」（『仏教文化研究』11号、1962）pp.87-98。

⁶ 本論に関する論考は、張文良「姚萇三教不斉論考」（『輔仁宗教研究』25号、2012）p.44に言及されているので参照されたい。

い⁷。

それによれば、まず、この写本の形式的特徴への考察の必要性があげられる。それは、推測可能な最も早い成立年代と、その機能の両者に関して、当面の手がかりを与えてくれるものとなるのである。

S.5645 は、すべてのページの角が丸みを帯びている。また、2019年4月に行われた個人的な会話では、ガランボス博士の次の研究は、かかる中国の写本が西暦880年代を遡ることができず、むしろそれ以前の資料は西アジアに存在していることを確認しようというものであるとのことであった。今後、この重要な指摘が証明されることが大いに期待される場所であるが、一方で、これが、写本の携帯性を向上させるために設計された事を示しているという指摘も、貴重な報告であるといえる。S.5645は、それゆえ、小編の個人的な携帯参考図書であったか、あるいは有益な情報の選集や備忘録の類であった可能性が高い。つまり、経蔵より借り出されたものというよりも、僧伽の人々によって収集され、個人的所有のために手近に置かれていたものと推測できるのである。

いま、まず指摘されなければいけない点は、現時点で私たちの見ている『三教不斉論』と名づけられた書写本文が、実際には見出しがなく、途中から始まっているため、その題名が存在していないということである。「三教不斉論」と「劉晏述」という文字は、資料の、その一編の末尾とみなされる部分にのみ見出されるのである。この事実は、たとえ「述」が動詞として用いられていたとしても、この一編が、同じ名前の大きな資料の抜料であることを推測させる。

また、管見によれば、劉晏の現存資料との関係やその原本の来歴等については不明確である。それは、この「述」の用法が、この資料の構成全体だけでなく、多様な原典から集められた、より広汎な関連資料を編集したことを意味しているかどうか、その点が明確ではないことによる。私見では、このことは、この一編が、当初は一般の人々に向けて発信されたものではなく、皇帝に献上されたものであったことを示しているにすぎないと考えている。

⁷ Sam van Schaik and Imre Galambos, *Manuscripts and Travelers: The Sino-Tibetan Documents of a Tenth-Century Buddhist Pilgrim* 写本と旅人—10世紀の中蔵仏教巡礼関連文献一, De Gruyter (ベルリン), 2012.

「述」を「narrate (語る)」と英訳したことは、かつて発表した拙論による。それは、9世紀初め他資料の題名との関連において、この語の意味を明確化するための試みであった⁸。これらの成果は、この語の用法の把握に完全な答えを導くものではない。それゆえ、より新しい成果として、マックス・ディーグ (Max Deeg) が、著名な8世紀後半の歴史資料の文脈のなかで、いままでことさら注目されることのなかったその一編の機能の意味について触れたことは、筆者にとって極めて喜ぶべきことであった⁹。この用法は、劉知機 (661-721) の『史通』において議論されてきたものではあるが、文脈の中で特殊化されてきたもののようである。英語にするとすれば、「recaptulation (要約)」が適訳といえるのではないであろうか¹⁰。一般的に典拠とされるのは、間違いなく論語の第七冒頭の「述而不作」(受け継ぐが創作はしない)という孔子の言葉である。この句に対して、注釈書はすべて、「情報を受け入れ、それを変更せずに渡すのが言葉である」としている。「劉晏による詳述 (recounted)」という表現は、筆者がS.5645の用例に基づいて付すことの可能な翻訳としてもっとも適切であると思われるが、議論の余地は明確に残されている。

牧田が指摘したように、劉晏の資料は、小さな手帳に収められている。資料自体は、縦12cm×横8.5cmほどの大きさで、70頁の紙葉の右側を糸で綴じる形式(綴葉装)となっている。中には数種の異なる典籍が覚え書き風に記録されている。先んじて7種の資料が収録されるが、そのうち最初の6編は、賛美歌や願文、あるいは実用的な定型句など、式典に用いるものとなっている。7番目にあたる部分は、中国における仏教の歴史を解説するのに便利な言い回しを集めた小編となっているが、それは西暦869年の年紀を有している。牧田は、これと同様の小編を敦煌文献P.2722か

⁸ T.H.Barett, *From Religious Ideology to Political Expediency in Early Printing: An Aspect of Budhho-Daoist Rivalry* 初期文献に見る宗教観念と政略—仏・道対立の一側面—, Minnow Press (ロンドン), 2012, pp.50-51.

⁹ Max Deeg, *Die Strahlende Lehre: Die Stele von Xian* 輝ける教え—西安の石碑—, Lit Berlag (ウィーン), 2018, p.72, n.174.

¹⁰ 関連する一節については、フランス語訳の付された多言語版が存在する。劉知機『史通』「内篇」(仏訳: Damien Chaussende, *Traité de l'historien parfait: Chapitres intérieurs*), Les Beles Lettres (パリ), 2014, pp.70-71を参照。ただし、「述」を 'Propos' とするフランス語訳は、事象を明確化するものとはなり得ていない。

から見出し、そこに西暦 880 年の年紀のあることを指摘している¹¹。

劉晏による小論の後に、17 頁にわたる断簡一編が続くが、牧田は、この一編に付された「司馬頭陀地脉訣」という題名については、それが先行する資料と性格が異なっていることを理由に、詳細には触れていない¹²。これは、推測の域を出ない作業である以上、正しい判断といえる。しかし、そのような、今日「風水」と呼ばれるような内容を持つ資料も、近年の研究に鑑みれば、まさしく敦煌の仏教者たちの生活の一部として認識されねばならないのである¹³。マーク・カリノスキー（Marc Kalinowski）は、その一部を翻訳し、この種の書物を「家庭的地形占い（domestic topomancy）」と呼んだ人物であるが、著者が 9 世紀半ばの中国南部に住んでいたことを明らかにした。また、そこに仏教者たちに便利な情報が含まれていることに、ことさら興味を示したようである¹⁴。

残念なことに、この‘メモ帳’は、とうてい完全な状態とはいえない。単純に最終頁が大きく損傷しているだけではなく、少なくとも、劉晏の述作の 2 頁分（つまり 1 紙分）が確実に失われているのである。それは資料が文の途中から始まっていることによって明白である。私は、いまだ、大英図書館でこの手帳を閲覧してはいないが、公開された写真からは、いくつかの推論が導かれる¹⁵。

第 1 に、シート番号 23a、24b および 33a に見られる修正の存在は、この手帳が極めて注意深く蒐集されたものであることを示唆している。つまり、この資料は、乱雑に記録されたものではなく、所有者の手控えのために計画的に編集されているのである。

第 2 に、数カ所の紙葉の脱落についてである。これらは、当初収録されていた劉晏の著述の冒頭部分が省略されたのは偶然だったかもしれないし、あるいは、この手帳が綴じられたときに、何らかの決断がなされたか

¹¹ 牧田 1961, p.700.

¹² 牧田 1961, p.701.

¹³ この写本に、同じ性格を持つ他資料の解説が収録されていることは、余欣『神道人心唐宋之際敦煌民生宗教社会史研究』（中華書局（北京）、2006）pp.179-182 に指摘されている。

¹⁴ Marc Kalinowski, *Divination et société dans la Chine médiévale* 中世中国の占いと社会, Bibliothèque nationale de France (パリ), 2003, pp.563-564.

¹⁵ 以下の考察は、中国社会科学院歴史研究所等編『英藏敦煌文献』「漢文仏教以外部分 9」（四川人民出版社（成都）、1994）pp.1-18 に掲載された写真による。

もしれない。手帳の所有者が、一度分離された部分を重視することなく除外したものか、あるいは、その部分がすでに失われたいた場合を考えると、その数枚を新たに書写して挿入しなかったのである。端的に言えば、私たちが目にしている資料は、多分に所有者が保存する価値があったもののみであることになる。

しかし、これらの問題や他の写本形態学的な問題の分析を措いて、さらに、暫定的であっても触れておかなければならない2つの視点が存在している。第1は内容の問題であり、第2は文脈の問題である。ここでいう文脈とは、現存資料の作成にもっとも適した、特定の歴史的な文脈を意味している。

内容については、すでに述べてきたように、最優先となるべき際だった重要性を有している。すなわちそれは、「三教」についての論評に対する一般的な期待と調和していないということである。この資料は、道教についてはまったく触れていない。極めて奇妙なことに、最低限、道教についての言及が要求されると思われる話題についても同様なのである。

さらに、この資料は、明らかに皇帝に提出するための対論文書だといえる。それは、これらの資料の全体的な繋がりの中で、いくつかの文章に「愚臣所議（愚かな家臣の意見）」という謙譲の表現を見出すことができ、さらにそれが、「謹議（以上は私の卑見である）」という定型句で結ばれていることによる。皇帝が明確に知りたかったことは、僧侶が自分に服従するかどうかであり、それがどのようなものであるかということは、皇帝の致命的な怒りを避けたいと考える人々にとって、極めてデリケートな問題だったのである。

このような疑問は、それ自体はけっして斬新なものではない。それはまた、当時のその他の敦煌の住人にとっては、同様の話題についてどのような要約をするかの判断のために、唐代初期 [の状況] について描き出すことに興味を持ち続けていたようである。ただし、それは明らかに史実としては正確ではなかった。その証拠は、P.2954 の別の箇所に残されている¹⁶。

¹⁶ この資料は、すでに陳祚龍『敦煌學園零拾』（商務印書館（台北），1986）pp.279-285

662年、宮廷において広汎な論議が行われ、それに続いて仏教の僧侶によって、包括的な記録が作られた。それはまた、紀元4世紀ころに遡った歴史的な論議の記述も含んだものであった¹⁷。文書全体は、さらに近年、エリック・レインダース（Eric Reinders）によって、要約され、より幅広い視野からの考察へと展開している。そこでは、論議それ自体の要点を繰り返す必要はなかったであろうと結論づけられている¹⁸。

しかし、この662年の資料は、それが、劉晏の名が付された、わずかに1000字強の資料に比べ、40倍以上の長さを持つものであるにも関わらず、内容的に、類似したS.5645に収録される写本とは明確な対比を示している。

そもそも、敦煌文献は、極めて広汎な、完全なる信頼に足る語彙の比較対象に関して理想的な存在であるが、そこにはいくつかの興味深いパターンが出現している。一例を示せば、S.5645に収録される対話では、孔子が、それぞれに3回ずつ、彼の姓である「孔」か、あるいは、「夫子（賢者）」として触れられている。それに対して662年の文書では、21回にわたって、孔子を彼の姓で呼び、「夫子」を用いるのは、わずかに1回である。また、「老子」については、S.5645では、まったく触れられていないのに対し、662年の資料では、41回も見出されるのである。その中にあって、前漢の皇帝にすぐれた態度を示したことで正式に採用された、最も良く知られる道家の例として、初期の（しかしさほど早い時期ではない）注釈者である河上公（川岸の師）が挙げられよう。彼は、7度にわたって662年の資料で触れられているが、他の敦煌資料の中に再び見出すことはできない¹⁹。

いまここで、S.5645の抄本としての内容については、さらに多くを語らねばならないところであるが、当面は、かかる特徴的な論議の記録へのアプローチを育むことになった劉晏の生きた時代環境の分析について多くの

において考察されている。陳氏は、この資料の成立は795年以降であり、おそらく10世紀頃の原稿であろうと推測している。

¹⁷ 彦棕編『集沙門不応拝俗等事』（大正蔵52. No.2108）参照。

¹⁸ Eric Reinders, *Buddhist and Christian Responses to the Kowtow Problem in China* 中国における仏教とキリスト教の叩頭問題への対応について、Bloomsbury（ロンドン）、2015, pp.51-94.

¹⁹ これにさらに言及したものとして、この伝説が仏教以前に存在したとするものもある。楠山春樹『老子伝説の研究』（創文社（東京）1979）pp.171-198を参照。なお、pp.186-191はとくに唐代の論議の伝説の役割について扱っている。

難問が提示されることのみを指摘しておくことにしたい。

唐王朝と仏教との関係について、時系列に沿って簡略に分析すると、スタンレー・ワインスタイン（Stanley Weinstein）の先駆的研究である *Buddhism under the T'ang*（『唐代の仏教』）では、王朝は、明らかに仏教よりも道教を擁護していたとする。さらに755年の安祿山の乱以降、少なくとも一世代は、外国の軍隊に支配されていたが、その人々は帝位の正統性を保証するための道教の儀礼に対する意識が欠如していたことを指摘している。それは、汎アジア的宗教的伝統に関わる存在としての唐朝の積極的示威活動として要求されるものだったのである²⁰。

「血と土（民俗と土地）」の思考形態に立った政治的正当化計画は、結局のところ、そのような施策を受ける人々たちの理解の容易さを基盤としてなされたものである。劉晏は、最終的に嫉妬深い政敵の手によって死罪に処されたが、彼の意図が、当時の為政を、初期の良き時代に戻そうというものであったのは、まぎれもない事実である。とはいえ、そのために劉晏の生涯の最後の瞬間、彼の、まったき公僕としての任務は、文学や宗教を追求する術をすべて排除するものだった²¹。

にもかかわらず、劉晏が道教に対して沈黙していることは、それが時代の方針の変動以上に強い方向性を持ち、極めて注意深く扱う必要のある何かであったことを示唆している。その何かとは、不安定で危機的な政治状況の中で皇帝に関して語ることへ特定の配慮が要求されることに近い。「言葉が少なければ、速やかに改められる（口は災いのもと）」という方針がもつとも射ていたのである。

この状況は、たとえば叛乱の後遺症からの回復が、十年間をかけた復興ほどには長かった、という結果を得た。時の皇帝、明皇玄宗（685-762、712-756 在位）は、国の思想として、活力ある道教発展計画を推進した。それによって仏教は、直接の迫害を受けることはなかったものの、政府からの援助を完璧に失ってしまったのである²²。これに関して一つ問題点を挙げるとすれば、本論の結論において記すように、若干方向性が相違しては

²⁰ Stanley Weinstein, *Buddhism under the T'ang* 唐代の仏教, Cambridge University Press (アメリカ), 1987, pp.57-59, および pp.77-89。

²¹ Weinstein, 1987, pp.89-90。彼の財政削減策は、仏教と道教の両方を対象としていたようである。

²² Weinstein, 1987, pp.51-57 参照。

いるが、裁判所が、なにゆえこの時期に「叩頭」に関する疑議を取り上げて議論しなければならなかったのかということである。いずれにせよ、現時点では、関連する行政上の動きがなされたかどうかは明らかとはなっていない。

しかし、この疑問の再検討は、明皇（玄宗）が息子の謀反によって権力を剥奪された後すぐにおこなわれた。しかしその時、玄宗はまだ生きており、彼の権威がすべて崩壊したにもかかわらず、叛乱軍が潜在的な政治活動を保持していたことによって、不安定ながらも高い地位にあった。西暦760年10月下旬に、王朝が直面している新たな危機に対応するため、肅宗（在位756-762）が帝位に就いたが、彼は、仏教の僧侶たちに、皇帝に呼びかける時に、「臣（あなたの家臣）」という自称を用いないことを容認した。むろん、この決定に先だって、宮廷内で議論があったことは容易に推測できよう²³。

しかしながら、この時の政治環境は、前の皇帝がいまだ存命で、肅宗を退位させようという動きが存在していたことや、国土の多くが反抗勢力の占領下にあったことで、極めて不安定であった。このことは、デニス・トゥウィチュット（Denis Twitchett）が歴史上の記録に基づいて的確に指摘しているように、支持を得るための政治的な議論を極めて困難なものにした²⁴。じつにこの時期は、皇帝の地位へ影響する施策について、いかに後に悪影響をもたらす発言を避けるかが最も優先されたのである。

劉晏が、S.5645の一編の作者か編者であったと仮定して、彼の伝記中に、仏教が道教の怒りを穏便に避けようとしていることを支持する提案をした

²³ この容認に関する有為何時の初期資料は、贊寧（919-1001）の『大宋僧史略』である。この書は10世紀末に編纂された。また、アルバート・ウェルター（Albert Welter）は、この資料に関して綿密な注釈書を編集している。*The Administration of Buddhism in China: A Study and Translation of Zanning and the Topical Compendium of the Buddhist Clergy* 大宋僧史略, Cambria Press（ニューヨーク, アメリカ）, pp.556-559 および p.565 では、この説に対する初期の例証の考究には失敗している。しかし、本来的に、この当時の環境にあっては、かなり信頼に値するものといえよう。Weinstein, 1987, p.58 を参照。

²⁴ Denis Twitchett, *The Historian, His Readers, and the Passage of Time* 歴史家、読者、時の経過,（中央研究院歴史言語研究所（台北）, 1997）p.67.

日付を記すことは、意味があったのであろうか。劉晏は、神童であったとされ、若い頃より玄宗から注目されていた。つまり彼は、かなり早い時期から確固たる居場所を宮廷の円卓に見出していたのである。彼の最初の役職就任は、8歳(マ)の時とされているが、国立図書館の館員という、さして重要な役職ではなかった。それゆえ、彼が中央政権の高い地位に昇進する前には、意見が求められることはなかったと考えられる。さらに、この提案の日付は叛乱が勃発する直前となっている。彼は、引き続き政権側に立って戦い、その結果、新しい皇帝に認められ、760年の初夏に、再建された中央政府に招聘され、財務管理の重要な責務を担うことになった²⁵。

劉晏の仏教に対する態度は、彼が仏教僧の道遵(714-784)と交流していたという記述があるにもかかわらず、その他の資料では否定的なものとなっている²⁶。しかし、この見解は、どうやら、9世紀半ばに成立した二種の伝説資料に基づいたものようである。その一つは、彼が僧侶の示した「諸悪莫作、衆善奉行」の教えを批判したことを伝える。つまり、その言葉に関し、「それなら幼子でも知っている」と発言し、「大人でも実行できない」と言い返されてしまうというものである。しかし、この問答は少なくとも他に二種、俗人と僧の組み合わせで伝承されている。一つは劉晏よりも早く、一つは劉晏以後のものである。これらの例は、俗人が歴史的に仏教に敵意を持つ存在としては扱われていなかったことが示している。それゆえ、私見によれば、この逸話は、仏教に対する否定的な評価を構築するために用いることはできないのである²⁷。第2の逸話は、劉晏が、若かりし日に道術を好んだ(少好道術)ということと、永遠の命を獲得する手法に興味を持っており、必ずしも仏教と反りが合っていたわけではなかったことのみを伝える²⁸。しかしそれは、劉晏が、道教の伝統について、比較的

²⁵ 劉晏の生涯を記したもっとも信頼できる年譜は、管見によれば、齊濤・馬新編『劉晏楊炎評伝』(南京大学出版社、1988)である。760年の昇進については、pp.291-292を参照。

²⁶ この記述は、柳田聖山『初期禪宗史書の研究』(法蔵館、1967) pp.203-204,211-212における解釈である。

²⁷ 段成式『酉陽雜俎』続集4「貶誤」(中華書局(北京)、1981) pp.230-231、および錢鐘書『管錐編』(中華書局、1979) p.683を参照。

²⁸ 李昉『太平廣記』卷39(中華書局、1981) p.245。廬肇の「逸史」からの引用の形態を取っている。

知識が豊富であったと信じられていたことと連動していよう。そうすると、『三教不斉論』の中で彼が道教についての発言を行っていないことは、ますます奇異に感じられるのである。

いうまでもなく、「前後関係（context）」という、この資料を評価するための第3の項目も、より注意深い調査が要求される。それゆえ、今回示したものは、現時点においては作業仮説の域を出ない。この資料を調査する上で必要とされるふたつの他の観点の更なる調査が行われていない時点での、むしろ制限された判断のひとつにすぎないといえよう。

日本で護持されてきた『三教不斉論』は、しかしながら、この仮説に光を当てるものである。その中には明確に774年以前の日付が存在し、さらに724年という、明皇玄宗の統治期間初期の振り返りもなされている。とりわけ道家の説法への言及については、この書の著者が、前王朝時代の道者の奇跡譚の残滓を聞き覚え、それを想起する形で、その時代の記述に埋め込んだものであることが明らかとなった²⁹。

率直に言って、彼にはこの行為に対して良心の呵責はなかったであろう。むしろこの奇跡譚自体をきっぱりと否定するのではなく、完全に無視したとしても、それは同様であったと思われる。これは、他の劉晏の『三教不斉論』—この著述は、完全なる沈黙によって、道教に関するすべての事象を、より遠ざけ無視したのであるが—の成立が、ある特別な状況の下でなされたものに他ならないことをより明確にしたものといえる。

ただし、これらの資料は、学術的に比較的新しいものである。時間は、それらが将来的にどのように読まれるかを語るが、いまここで語ることができるのは、それらの研究がもたらすであろう将来的な方向性のみである。

これまで指摘してきたことは、いずれにせよ、仮説の域を出ず、新たな資料によるさらなる解釈の可能性を有したものである。それゆえ、筆者は、2018年12月に開催された「スタンレー・ワインスタイン先生追悼シンポジウム」における藤井淳教授からのコメントを大変ありがたく感じている。それは、唐代、玄宗在位時の宮廷における密教の祖師たちの出現が、僧侶

²⁹ この逸話は、藤井編2016に指摘されている。また、引用箇所（site）については、共同研究者の倉本尚徳「法琳の著作との比較から見た姚詒『三教不斉論』の特徴について」pp.233-239において解説されている。

と為政者との対話を促進していたというものであった。これらの人々の伝記資料は、驚くほど形式張らずに皇帝と接していたことを思わせる³⁰。そして、この気軽さが、多くの議論の要因となった可能性があるという。これについては、将来的に確実に考究されるべきであろう。一方で、筆者としては、デニス・トゥウィチェットとスタンレー・ワインスタインという、日本の中国研究を欧米世界に紹介した二人の友の業績を再評価する機会を持つたことを幸福に思っている。

このような学術交流が末永く続くことを願うものである。

³⁰ この「気軽さ」は、歴史研究の草分け的存在である周一良（1913-2001）の、これらの人々に関する一連の論考に明確に示されている。また、Richard K. Payne, *Tantric Buddhism in East Asia* 東アジアの密教, Wisdom Publications（ボストン）, 2006（復刻版）, p.59 を参照。そこでは、不空金剛が皇帝に対して「三郎」という極めて気軽な表現で呼びかけている。