

# 通 信



日 仏 東 洋 学 会

# 日仏東洋学会

会 長：興膳 宏

名誉会長：Christophe MARQUET

顧 問：福井文雅

評 議 員：Marc-Henri DEROCHE・濱田正美・岩尾一史・彌永信美・門田眞知子  
狩野直禎・加藤純章・菊地章太・木島史雄・興膳宏・熊谷誠慈  
京戸慈光・牧野元紀・松原康介・御牧克己・森由利亜・中谷英明  
大谷暢順・田中文雅・八木徹

代表幹事：中谷英明

幹 事：Marc-Henri DEROCHE・濱田正美・岩尾一史・彌永信美・木島史雄  
熊谷誠慈・松原康介・御牧克己・八木徹

監 事：加藤純章・森由利亜

会計幹事：牧野元紀

## 本部

〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿三丁目9番25号 日仏会館内

## 事務局

〒573-1001 大阪府枚方市中宮東之町16-1  
関西外国語大学外国語学部 中谷英明研究室

## 『日仏東洋学会通信』編集局

〒606-8501 京都府京都市左京区吉田下阿達町46  
京都大学こころの未来研究センター 熊谷誠慈

## 入会・会費受付

〒113-0021 東京都文京区本駒込2-28-21  
公益財団法人東洋文庫普及展示部 牧野元紀

表紙 題字元 趙孟頫の六体千字文から

高田時雄氏集字

カット イラン陶器模様（13世紀）

桑山正進氏描画

## 日仏東洋学会会則

- 第1条 本会を日仏東洋学会と称する。
- 第2条 本会の目的は東洋学に携わる日仏両国の研究者の間に、交流と親睦を図るものとする。
- 第3条 本会の目的を実現するために次のような方法をとる。
- (1) 講演会の開催
  - (2) 日仏学者の共同の研究及びその結果の発表
  - (3) 両国間の学者の交流の促進
  - (4) 仏人学者の来日の機会などに親睦のための集会を開催する
  - (5) 日仏協力計画遂行のために学術研究グループを組織する
- 第4条 本会の本部は日仏会館におき、事務局は代表幹事の所属する機関内におく。
- 第5条 本会会員は本会の目的に賛同し、別に定める会費をおさめるものとする。会員は正会員および賛助会員とする。
- 第6条 正会員および賛助会員の会費額は総会で決定される。
- 第7条 本会は評議員会によって運営され、評議員は会員総会により選出される。評議員の任期は2年とするが、再任を妨げない。
- 第8条 評議員会はそのうちから次の役員を選ぶ。これらの役員の任期は2年とするが、再任を妨げない。
- 会長 1名 代表幹事 1名 幹事 若干名 会計幹事 1名 監事 2名
- 日仏会館フランス事務所所長は、本会の名誉会長に推薦される。会員総会はその他にも若干名の名誉会長・顧問を推薦することができる。
- 第9条 会長は会を代表し、総会の議長となる。代表幹事は幹事と共に会長を補佐して会の事務を司る。会計幹事は会の財政を運営する。監事は会の会計を監査する。
- 第10条 年に一回総会を開く。総会では評議員会の報告を聞き、会の重要問題を審議する。会員は委任状又は通信によって決議に参加することができる。
- 第11条 本会の会計年度は3月1日より2月末日までとする。
- 第12条 この会則は総会の決議により変更することができる。
- 第13条 以上の1条から12条までの規定は、1989年4月1日から発効するものとする。

## STATUTS DE LA SOCIÉTÉ FRANCO-JAPONAISE DES ETUDES ORIENTALES

- Art. 1 Il est formé une association qui prend le nom de Société franco-japonaise des Études Orientales.
- Art. 2 L'objet de la Société est de promouvoir les échanges scientifiques et amicaux entre spécialistes français et japonais des études orientales.
- Art. 3 Les moyens employés pour réaliser l'objet de la Société sont entre autres les suivants:
- 1 - Organisation de conférences.
  - 2 - Études et recherches entreprises en commun par des scientifiques français et japonais et publication de leurs résultats.
  - 3 - Développement des échanges de scientifiques entre les deux pays.
  - 4 - Organisation de réunions amicales entre scientifiques français et japonais, notamment à l'occasion des visites des scientifiques français au Japon.
  - 5 - Organisation de groupes de travail spécialisés, pour la poursuite de projets coopératifs franco-japonais.
- Art. 4 Le siège de la Société est établi dans la Maison franco-japonaise et le bureau à l'établissement auquel appartient le secrétaire général.
- Art. 5 Sont membres de la Société toutes personnes qui approuvent le but de la Société et acquittent la cotisation.
- La Société comprend des membres ordinaires et des donateurs.
- Art. 6 La cotisation pour des membres ordinaires et des membres donateurs est décidée par l'Assemblée Générale.
- Art. 7 La Société est administrée par le Conseil d'Administration. Les membres du Conseil d'Administration sont élus par l'Assemblée Générale des membres. Ils sont élus pour deux ans et sont rééligibles.
- Art. 8 Le Conseil d'Administration élit dans son sein:
- 1 Président - 1 Secrétaire Général - Plusieurs secrétaires - 1 Trésorier - 2 Auditeurs.
- Les administrateurs ci-dessus sont élus pour deux ans et sont rééligibles. Le Directeur du Bureau français de la Maison franco-japonaise est statutairement président d'honneur. En outre, l'Assemblée Générale peut élit un ou plusieurs présidents d'honneur et plusieurs conseillers d'honneur.
- Art. 9 Le président représente la Société et préside l'Assemblée Générale. Le secrétaire général assiste le Président pour assurer avec les secrétaires les activités de la Société. Le trésorier gère les finances de la Société. Les auditeurs surveillent la comptabilité.
- Art. 10 L'Assemblée Générale se réunit une fois par an pour entendre le compte-rendu du Conseil d'Administration et délibérer sur les problèmes importants. Les membres de la Société peuvent voter par procuration ou par correspondance.
- Art. 11 L'année fiscale de la Société commence le premier mars et prend fin le dernier jour du mois de février.
- Art. 12 Les statuts peuvent être modifiés par décision de l'Assemblée Générale.
- Art. 13 Les dispositions statutaires prévues dans les articles 1 à 12 ci-dessus sont entrées en vigueur le premier avril 1989.

目次

論文

Recherches sur l'école des Anciens et l'approche impartiale au Tibet : le rôle de Prajñāraśmi (1518-1584)	Marc-Henri DEROCHE	1
中期インド語文学とインド西部における写本保存の伝統	山畑倫志	21
古代チベットの土地台帳と農牧の区別	岩尾一史	34
研究便り		
Harvard-Yenching Institute 便り	牧野元紀	42
訃報		
岡本さえ先生を偲ぶ	牧野元紀	44
お知らせ		
シニア会員制度の導入について		46
渋沢・クローデル賞の作品募集		48
東洋学関係の講演会・ワークショップ		
平成24年度日仏東洋学会会員総会・講演会		49
平成25年度日仏東洋学会会員総会・講演会		51
平成26年度第1回日仏関連諸学会連絡協議会		53
国際研究集会「仏教と普遍主義—アジアの哲学史と宗教史への視線」		55
De la notion d'universalisme et de son usage dans les études bouddhiques : éléments de synthèse des travaux réalisés au colloque franco-japonais de Kyôto		59
シンポジウム「東洋学・アジア研究の新たな振興をめざして」PART II		68
日仏東洋学会 会計報告		70
編集後記		71

# Recherches sur l'école des Anciens et l'approche impartiale au Tibet : Le rôle de Prajñāraśmi (1518-1584)

Marc-Henri Deroche

Université de Kyōto

## Introduction<sup>1</sup>

L'école des Anciens (*rnying ma pa*) du bouddhisme tibétain se rattache à la figure mi-historique, mi-léendaire de Padmasambhava, le « Précieux Guru » (Gu ru Rin po che). Les origines de l'ordre remontent ainsi au VIII<sup>e</sup> siècle, lorsque le Tibet impérial, alors à l'apogée de sa puissance, choisit d'adopter le bouddhisme, une religion dont la vocation universelle le faisait pleinement participer à la culture internationale de l'époque, favorisant ses échanges avec les civilisations de ses grands voisins, l'Inde et la Chine. Mes recherches tibétologiques m'ont amené à me concentrer sur une figure de cet ancien ordre bouddhique, pour y découvrir le maillon oublié d'une filiation essentielle dans l'histoire religieuse tibétaine, lors d'une période charnière précédant l'instauration du régime des Dalai Lamas (1642). Il s'agit de Prajñāraśmi *alias* 'Phreng po *gter ston* Shes rab 'od zer (1518-1584), une figure jusqu'ici quasiment inconnue de la communauté scientifique, mais à l'héritage pourtant exceptionnel. Prajñāraśmi fut le précurseur de la grande renaissance de l'ordre des Anciens qui devait pleinement advenir sous le règne du V<sup>e</sup> Dalai Lama Ngag dbang blo bzang rgya mtsho (1617-1682). Qui plus est, le parcours unique et l'œuvre originale de Prajñāraśmi devaient inspirer des siècles plus tard, le dernier grand mouvement de renouveau spirituel du bouddhisme au Tibet, le mouvement dit « impartial » (*ris med*) apparu au Tibet oriental au XIX<sup>e</sup> siècle.

Prajñāraśmi fut identifié par Matthew T. Kapstein comme l'auteur de la

---

<sup>1</sup> Le présent article est la synthèse des résultats obtenus au cours de ma recherche de doctorat dont la thèse fut soutenue en octobre 2011, à l'École Pratique des Hautes Études (Paris) et obtint la plus haute mention (*mention très honorable avec félicitations*). Ce travail fut également réalisé pour une grande part à l'Université de Kyōto (2008-2011) grâce à la bourse du ministère japonais de la science (Monbukagakushō 文部科学省). L'intégralité de la thèse doit être publiée prochainement sous le titre : *Une quête tibétaine de la sagesse. Prajñāraśmi (1518-1584)*. Je suis profondément reconnaissant aux Professeurs MIMAKI Katsumi 御牧 克巳 et MIYAZAKI Izumi 宮崎 泉 pour m'avoir permis d'approfondir mes recherches à l'Université de Kyōto, ainsi qu'au Professeur NAKATANI Hideaki 中谷 英明 et à mon collègue et ami, Monsieur KUMAGAI Seiji 熊谷 誠慈, pour m'avoir offert l'opportunité de présenter mes principaux résultats dans le cadre de la Société franco-japonaise des études orientales (Nichifutsu Tōyō Gakkai 日仏東洋学会).

classification des « Huit Grands Chars des Lignées de la Pratique » (*sgrub brgyud shing rta chen po brgyad*), citée et rendue célèbre par l'utilisation qu'en fait 'Jam mgon Kong sprul blo gros mtha' yas (1813-1899) dans son *Trésor des instructions spirituelles* (*gDams ngag mdzod*)<sup>2</sup>, la compilation et l'héritage par excellence du mouvement impartial (*ris med*).

Mon projet initial fut donc de mener une investigation sur ce mystérieux auteur au sujet duquel on ne disposais jusqu'ici que de peu d'éléments, mais dont l'idée originale d'une classification en Huit Lignées, un modèle qui n'existait pas en Inde, devait avoir des siècles après lui, une influence considérable qui se ressent encore fortement aujourd'hui dans la tradition contemporaine. Nous avons donc pris la figure de Prajñāraśmi comme fil d'Ariane pour retracer un ensemble de relations essentielles dans l'histoire religieuse tibétaine, notamment au sein de la filiation entre les renouveaux de l'école ancienne (*rnying ma*) et l'émergence du mouvement impartial (*ris med*). Que la recherche des origines du mouvement impartial (*ris med*), parfois aussi appelé « non-sectaire », nous conduise au XVI<sup>e</sup> siècle, une période marquée par des guerres civiles récurrentes et l'intensification des rapports sectaires entre les ordres religieux<sup>3</sup>, nous amena au même constat que le regretté E. Gene Smith : « The roots of eclecticism and tolerance are sunk as deep into the soil of Tibetan tradition as those of sectarianism and bigotry »<sup>4</sup>. Cette formule paradoxale a été en quelque sorte le *kōan* 公案 qui a animé le mouvement dialectique de notre problématique : pourquoi et comment un auteur, Prajñāraśmi, a-t-il tenté à l'heure du durcissement des positions sectaires au Tibet, d'exposer l'ensemble des lignées bouddhiques ?

Afin de faire toute la lumière sur la place de Prajñāraśmi au sein de l'histoire religieuse tibétaine, nous avons suivi le modèle classique de l'étude sur « la vie et l'œuvre », auxquelles s'ajoute « l'héritage », puisque c'est ce dernier qui a continué de manifester jusqu'à aujourd'hui encore les effets les plus tangibles des deux précédents.

## 1. L'homme : *dge shes* et *gter ston* au XVI<sup>e</sup> siècle

Pour retracer la vie de Prajñāraśmi nous nous sommes basés sur plusieurs sources biographiques.<sup>5</sup> On peut regretter néanmoins qu'une version plus développée de la

<sup>2</sup> Kapstein 1996.

<sup>3</sup> Sur l'alignement à cette période entre les oppositions politiques entre le dBus et le gTsang d'un côté, et religieuses, « Jaunes » et « Rouges » de l'autre côté, nous nous référons aux travaux de Tucci 1949, vol. 1, pp. 39-57.

<sup>4</sup> Smith 2001, p. 237.

<sup>5</sup> Principalement *L'histoire religieuse de Gu ru bKra shis* (*Gu ru bkra shis chos 'byung*, pp. 544-550); ainsi que *Les biographies des cent révélateurs de trésors* (*gTer ston brgya rtsa'i rnam thar*, pp. 559.6-563.6.) ; *Le collier de bijoux* (*Nor bu do'i shal*, pp. 282.6-286.2), *L'histoire religieuse de Zhe chen* (*Zhe chen chos 'byung*, pp. 262-269) ; et enfin *L'histoire religieuse développée de la Grande*

biographie de Prajñāraśmi, mentionnée par Kong sprul, semble avoir disparu. Il nous a donc fallu extraire le maximum d'informations possibles en combinant les versions accessibles, tout en les recoupant avec d'autres sources historiques : biographies de ses contemporains, chroniques abbatiales, etc. Pour résumer, Prajñāraśmi naquit en 1518 dans un milieu modeste de nomades au Nord du Tibet. Il entra très jeune en religion dans le monastère de E waṃ que nous avons identifié comme un modeste établissement situé à Thang skya, entre dGa' ldan et 'Bri gung. Il y reçut une formation scolastique et tantrique sa skya auprès de rDo rgyal ba, disciple de Śākya mchog ldan (1428-1507), et aussi dge lugs, peut-être dans le monastère voisin de Cha dkar, auprès de dGe 'dun bstan pa dar rgyas (1493-1568) qui devint ensuite le XXII<sup>e</sup> abbé supérieur de dGa' ldan. Prajñāraśmi devint *dge bshes*, docteur de la loi bouddhique, selon ces deux traditions sa skya et dge lugs.

Durant la grande dispute de 1535 entre dGa' ldan et 'Bri gung, dans son petit monastère à Thang skya, Prajñāraśmi était pris au milieu du conflit. Il partit alors suivre 'Bri gung Rin chen phun tshogs (1509-1557)<sup>6</sup>, l'abbé supérieur de l'ordre 'bri gung bka' bgyud, qui représenta ensuite sa source principale de transmission et d'inspiration. Rin chen phun tshogs avait été disciple du IV<sup>e</sup> Zhwa dmar pa Chos grags ye shes (1453-1524), l'homme fort du Tibet central entre 1498 et 1517. Ce dernier avait lui-même eut pour maître le célèbre historien éclectique, 'Gos lo tsā ba gZhon nu dpal (1392-1481) de qui il reçut les enseignements rnying ma comme gсар ma.

Prajñāraśmi se réalisa en tant qu'ermite et révélateur (*gter ston*), sur le domaine de 'Bri gung, à gTer sgrom, espace montagnard associé à Padmasambhava, Ye shes mtsho rgyal et la tradition des trésors (*gter ma*). Il y reçut la révélation du trésor de la *Sphère de la libération : Auto-libération de l'Intention (Grol thig dgongs pa rang grol)*. Nous avons montré que dans le contexte ainsi décrit, cette vocation érémitique et visionnaire rnying ma pa définissait le « milieu spirituel » de Prajñāraśmi. Tout en se plaçant sous l'autorité de l'ordre 'bri gung en la personne de son hiérarque Rin chen phun tshogs, Prajñāraśmi adopta la tradition rnying ma, qui dans le détachement de la vie érémitique et contemplative, lui permettait d'intégrer et de dépasser les oppositions sectaires marquant les précédentes étapes de son cheminement.

Prajñāraśmi se réalisa en tant qu'ermite et révélateur (*gter ston*), sur le domaine de 'Bri gung, à gTer sgrom, espace montagnard associé à Padmasambhava, Ye shes mtsho rgyal et la tradition des trésors (*gter ma*). Il y reçut la révélation du trésor de la *Sphère de la libération : Auto-libération de l'Intention (Grol thig dgongs pa rang grol)*. Nous avons montré que dans le contexte ainsi décrit, cette vocation érémitique et

---

*Perfection (rDzogs chen chos 'byung chen mo*, pp. 830-835).

<sup>6</sup> Sur ce personnage et son rôle important dans le contexte politico-religieux de l'époque, on se référera en particulier à l'étude remarquable de Sørensen *et al.*, 2007, pp. 511-533.

visionnaire rnying ma pa définissait le « milieu spirituel » de Prajñāraśmi. Tout en se plaçant sous l'autorité de l'ordre 'bri gung en la personne de son hiérarque Rin chen phun tshogs, Prajñāraśmi adopta la tradition rnying ma, qui dans le détachement de la vie érémitique et contemplative, lui permettait d'intégrer et de dépasser les oppositions sectaires marquant les précédentes étapes de son cheminement.

Il s'établit ensuite à 'Phreng po, un village à l'intérieur du domaine de rDo rje brag, avant la création du célèbre monastère du même nom.<sup>7</sup> Prajñāraśmi, le *gter ston* de 'Phreng po, connu à partir de ce lieu un grand rayonnement. Dans la dernière partie de sa vie, Prajñāraśmi fut prié de fonder et de diriger un monastère rnying ma par les souverains de 'Phyong rgyas, dans la vallée des tombes impériales, consacrant en tant que *gter ston* ce patrimoine historique et symbolique associé à l'ancien empire tibétain.

Prajñāraśmi eut ainsi un parcours unique dans les quatre principaux ordres tibétains : sa skya, dge lugs, bka' brgyud et rnying ma. Il fut la fois *dge bshes* et *gter ston*. Il s'agit d'une combinaison de fonctions et de titres religieux tout à fait singulière dans l'histoire tibétaine. Elle est à rapprocher de la combinaison qui forme l'idéal traditionnel bouddhique de « l'érudit et accompli », *paṇḍita* et *siddha* (*mkhas grub*) : érudit dans l'étude, accompli dans le yoga et la méditation. Si l'on se rappelle que les traditions sa skya et dge lugs furent les plus renommées pour l'étude, tandis que les traditions bka' brgyud et rnying ma insistèrent sur la diligence dans la pratique du yoga et de la méditation, ce double titre *dge bshes / gter ston* apparaît d'autant plus exemplaire. C'est cette singularité qui devait amener Prajñāraśmi, durant cette période de crise politico-religieuse, à présenter l'unité des différentes lignées du bouddhisme tibétain et les fondements communs de ses ordres religieux.

## 2. L'œuvre : expression d'une quête tibétaine de la sagesse

Dans ce travail, nous considéré dans leur ensemble les œuvres complètes (*gsung 'bum*) de notre *dge shes* et *gter ston*, ainsi que les textes relevant du trésor de la *Sphère de la libération* (*Grol thig*), puis nous avons considéré une sélection d'œuvres choisies, les plus significatives et influentes. *L'Ambrosie de l'étude, de la réflexion et de la méditation* forme la plus importante. Il s'agit d'un exposé des différentes lignées

<sup>7</sup> Selon le moine rencontré au monastère de dPal ri (recherche de terrain, mai 2010), 'Phreng po est le nom d'un village à l'intérieur de rDo rje brag. Ceci est confirmé par Byams pa bstan 'dzin, spécialiste de l'histoire locale du Tibet central, ainsi que par Nyi lchang rin po che (communications personnelles). Selon Byams pa bstan 'dzin, le lieu s'écrit aussi 'Phreng sgo, et le village est connu comme 'Phreng sgo shang. Dans l'autobiographie du V<sup>e</sup> Dalai Lama (*Du kū la*) on lit 'Phrang 'go. On trouve aussi 'Phreng po dans le *bKra shis chos 'byung*. Il ne semble pas, comme on aurait pu être tenté de le faire, que l'on doive lire 'phrang po, qui signifie « mendiant », écrit parfois aussi *spang go*. « 'Phrang po *gter ston* » serait alors le « révélateur mendiant ». Mais cela n'est pas correct. Il faut considérer qu'il fut le révélateur de 'Phreng po, du nom de son lieu de résidence.



bouddhiques transmises de l'Inde au Tibet, présentées selon la formule traditionnelle des étapes du développement de la sagesse. Ensuite, *La Lampe qui illumine les deux vérités* exprime la quintessence de la « Voie du Milieu » (*madhyamā pratipad, dbu ma'i lam*), la Vue philosophique du bouddhisme par excellence. Enfin, *Les Souhaits des sūtras et des mantras* intègrent l'ensemble des « véhicules » (*yāna, theg pa*) du bouddhisme connu au Tibet, sous la forme d'une prière aspirant aux vertus et à la sagesse auxquelles ils sont dits conduire.

## 2.1 L'unification du bouddhisme au Tibet selon les étapes du développement de la sagesse

En tout premier lieu, nous avons considéré *L'Ambrosie de l'étude, de la réflexion et de la méditation* (*Thos bsam dang sgom pa 'chi med kyi bdud rtsi*), une double épître décrivant le développement de la sagesse (*prajñā, shes rab*) selon l'écoute ou étude (*śruta, thos*) et la réflexion (*cintā, bsam*) avec le modèle des Dix Piliers de l'Exégèse (*shad*)<sup>8</sup> ; et selon la méditation (*bhāvanā, sgom*) avec les « Huit Lignées de la Pratique » (*sgrub*). C'est au sein du palais de 'Phyong rgyas, comme un enseignement à la cour de ses souverains, que Prajñāraśmi énonça ces classifications devenues célèbres. En particulier, le modèle des Huit Lignées de la Pratique<sup>9</sup> offrait deux qualités essentielles suivant les deux éléments du terme « lignée de pratique » (*sgrub brgyud*).

1. *sgrub* : avec la pratique ou l'accomplissement, le modèle porte l'accent sur la réalisation à travers les instructions spirituelles (*upadeśa, gdams ngag*) transmises oralement par le maître au disciple. Une telle approche contemplative éclaire le but commun de l'ensemble du bouddhisme tibétain.
2. *brgyud* : les Huit Lignées, sont à l'origine et au cœur même des grands ordres religieux tibétains institués (*chos lugs*). C'est là le tour de force du modèle. Dépasser les oppositions sectaires pour revenir aux fondements mêmes des ordres religieux et à l'esprit contemplatif de leurs fondateurs. Les Huit Lignées forment la

<sup>8</sup> Ce sont : 1. Thon mi Sam bho ṭa (ca. 619), 2. Vajra Śrī [=Padmasambhava (VIIIe s.) ?], 3. Pa gor Vairocana (VIIIe s.), 4. sKa ba dpal brtsegs (VIIIe s.), 5. Cog ro klu'i rgyal mtshan (VIIIe s.), 6. Zhang Ye shes sde (VIIIe s.), 7. Rin chen bzang po (957-1055), 8. rNgog blo ldan shes rab (1059-1109), 9. Sa skya paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan (1182-1251), 10. Bu ston rin chen grub (1290-1364).

<sup>9</sup> Huit Piliers ont établi ces dites lignées. Ce sont 1. Pa gor Vairocana (VIIIe s.), 2. 'Brom ston pa rgyal ba'i 'byung gnas (1005-1064), 3. Khyung po rnal 'byor Tshul khriṃs mgon po (circa 1050-circa 1140), 4. 'Brog mi lo tsā ba Śākya ye shes (992/993-1043/1072), 5. Mar pa lo tsā ba chos kyi blo gros (1012-1097), 6. Pha dam pa sangs rgyas (mort en 1117), 7. Gyi co Zla ba'i 'od zer, 8. O rgyan pa rin chen dpal (1230-1309). Ils sont les maillons qui transpirent respectivement les lignées suivantes de l'Inde au Tibet : 1. rNying ma pa, 2. bKa' gdams pa, 3. Shangs pa bKa' brgyud, 4. Lam 'bras, 5. Mar pa bKa' brgyud, 6. Zhi byed, 7. sByor drug [les Six Yogas du *Kālacakra*], 8. rDo rje gsum gyi bsnyen sgrub.

généalogie spirituelle complète de tous les ordres principaux du bouddhisme tibétain.

Dans ces textes de Prajñāraśmi, l'origine et la finalité des Huit Lignées de la Pratique sont décrites comme étant l'état du Bouddha Vajradhara. Deux stances nous indiquent explicitement en quoi ces lignées d'instructions spirituelles qui conduisent par la méditation au terme de la progression vers la sagesse, ou ici, gnose (*jñāna*, *ye shes*), forment la quintessence du bouddhisme. Les Huit Lignées sont donc en essence une, bien que multiples en tant que méthodes sotériologiques adaptées à la diversité des disciples à guider :

Les Huit Grandes Traditions sont la suprême quintessence des quatre-vingt mille collections du *Dharma*.

Bien que soient distinctes leurs pratiques principaux

Et leurs manières de guider selon les étapes des disciples et des circonstances,

Ultimement, la présentation de leur Vue et de leur conduite, est véritablement une.<sup>10</sup>

En Inde et ici aussi au Tibet,

Ces enseignements de la voie en laquelle sont allés les grands accomplis du passé,

Grande progression sans erreur de l'examen et du positionnement,

Sont la voie unique de la progression de tous les Victorieux des trois temps.<sup>11</sup>

Le tableau suivant résume l'ensemble des deux épîtres et la conception de Prajñāraśmi sur l'unité du bouddhisme reçu de l'Inde au Tibet :

ETUDE ET REFLEXION ( <i>thos bsam</i> )	
Introduction	Dix Piliers qui ont établi les Lignées de l'Exégèse au Tibet
Trois Roues du Dharma  (Et sāstras associés)	1 <i>Vinaya</i> , 18 écoles du bouddhisme ancien, etc.
	2 Sens caché ( <i>sbas don</i> ) – Maitreya : AA Sens explicite ( <i>dnogs bstan</i> ) - Nāgārjuna: <i>Madhyamaka</i> - Bhāviveka: <i>Svātantrika</i> ; Buddhapālita: <i>Prāsaṅgika</i> , etc.
	3 Sagesse non-duelle ( <i>advaya jñāna</i> , <i>gnyis med ye shes</i> ) - Maitreya : MSA, RGV, DhDhV, MAV - Nāgārjuna : <i>Collection des Hymnes (bstod tshogs)</i> - Asaṅga et Vasubandhu considérés comme <i>Mādhyamika</i>

<sup>10</sup> *sGom pa 'chi med kyi bdud rtsi*, pp. 263.1-2: *chos phung brgyad khri'i yang snying srol chen brgyad // gnas skabs gdul bya'i rim pas 'khrid tshul dang // nyams len gts'o bo la sogs so so na'ang // mthar thug lta sgom rnam bzhag gcig tu nges //*

<sup>11</sup> *Id.*, pp. 263.2-3: *'phags pa'i yul dang gangs ri'i khrod 'dir yang // dpyad dang 'jog pa'i 'grod chen ma 'khrul ba // sngon rabs grub chen gshogs pa'i lam srol de // dus gsum rgyal ba kun gyi bgrod gcig lam //*

<b>Tantra</b> Quatre Sections	<i>Kriyā, Caryā, Yoga, Anuttarayoga</i> <sup>12</sup>
<b>MÉDITATION (sgom)</b>	
Introduction	Dix Piliers qui ont établi les Lignées de la Pratique au Tibet
Vue ( <i>dr̥ṣṭi, lta ba</i> )	Principal enseignement : introduction à la gnose ( <i>jñāna, ye shes</i> )
Méditation ( <i>bhāvanā, sgom</i> )	Principale méditation : la claire lumière ( <i>prabhāsvaratā, 'od gsal</i> )
Conduite ( <i>caryā, spyod</i> )	Trois codes du <i>Hīnayāna, Mahāyāna</i> , et <i>Vajrayāna</i>
Fruit ( <i>phala, 'bras bu</i> )	La bouddhété parfaite

On remarquera l'importance que joue dans cette progression ce que les Tibétains nomment les cinq traités de Maitreya (*Byams chos lnga*), les grandes écritures du *Yogācāra* (*rnal 'byor spyod pa*) qui sont ici perçues comme relevant d'un *Madhyamaka* (*dbu ma*) encore plus profond, et non reléguées dans une position doxographique inférieure sous le nom de *Cittamātra* (*sems tsam*). Il faut voir le reflet des discussions tibétaines au sujet de la vacuité intrinsèque (*rang stong*) distinguée de la vacuité extrinsèque (*gzhan stong*). Il serait trop long de rentrer ici dans le détail de cette problématique mais disons que pour notre auteur, en ce sens proche d'autres Tibétains comme Dol po pa Shes rab rgyal mtshan (1292-1361), ou en réalité davantage de gSer mdog pañ chen Śākya mchog ldan (1428-1507), ces traités portant sur les enseignements dits du troisième tour de la Roue du *Dharma*, forment un pont entre l'enseignement des sūtras et celui des tantras. Au moyen de la notion de sagesse ou gnose non-duelle (*advaya jñāna, gnyis med ye shes*), ils sont censés pointer l'unité et l'intention ultime du bouddhisme.

Avec cette herméneutique, les épîtres de Prajñāraśmi représentent une forme de manifeste des ordres anciens par rapport à l'ordre dge lugs à l'époque en plein essor et qui devait finalement obtenir l'hégémonie politico-religieuse sur le Tibet en 1642, et ce jusqu'au milieu du XXe siècle. L'absence de toute mention dans ces épîtres de l'ordre dge lugs (lié à la lignée bka' gdams pa, elle pourtant bien mentionnée), ou de rJe Tsong kha pa blo bzang grags pa (1357-1419) et ses disciples, pourrait bien être interprétée comme une « polémique par omission ». Par ailleurs, il est possible de voir dans certains textes de Śākya mchog ldan une parenté étroite de vue, la différence fondamentale résidant dans l'absence de critique ouverte chez Prajñāraśmi<sup>13</sup>. Ainsi ces

<sup>12</sup> Curieusement, seule la doxographie gsar ma des tantras est mentionnée alors que l'épître suivante sur la méditation fait pourtant une place importante aux tantras des rNying ma pa.

<sup>13</sup> Une classification de Śākya mchog ldan (maître du maître sa skya de Prajñāraśmi comme montré plus haut) pourrait effectivement avoir été le germe, où l'un des germes, de l'approche pleinement développée par Prajñāraśmi. Śākya mchog ldan écrit : « De nos jours, au Pays des Neiges, il est dit

textes ont pu fournir une inspiration pour les auteurs du mouvement impartial au XIX<sup>e</sup> siècle dans leur entreprise de préserver et de faire revivre les anciennes traditions face au pouvoir central dge lugs.<sup>14</sup>

qu'il y a environ sept traditions qui proviennent de lignées parfaitement pures. Elles sont exprimées comme cela : [1] la lignée ininterrompue des vœux de libération individuelle selon la lignée de Śāntarakṣita ; [2] la lignée ininterrompue des vœux de l'Esprit d'éveil selon la lignée d'Atīśa ; [3] la lignée ininterrompue des *mantras* secrets selon la lignée de 'Brog mi et de Mar pa le traducteur ; [4] la lignée exégétique des *mantras*, celle connue comme ancienne pour les traductions venant de l'esprit du Maître [Padmasambhava] et celle connue comme nouvelle pour les traductions à partir des textes indiens ; [5] la lignée exégétique de la logique, la lignée du traducteur rNgog des textes et raisonnements et la lignée de Kha che pa [Śākyaśrībhadra] et Sa [skya paṇḍita] ; [6] la lignée du vénérable Dam pa rgya gar ; [7] la lignée de Shangs pa gDu bu ba [Kyung po rmal 'byor] [...]. *deng sang / gangs can gyi ljongs su brgyud pa rnam par dag pa las ongs pa'i chos lugs bdun tsam yod zer pa de gang yin gsung ba / so thar gyi sdom brgyud ma chad pa zhi 'tsho nas brgyud pa / byang sems kyi sdom brgyud ma chad pa / a ti sha nas brgyud pa / gsang sngags kyi sdom brgyud ma chad pa / 'brog mi dang mar lo nas brgyud pa / sngags kyi bshad srol / slob dpon gyi thugs nas bsgyur pa la rnying ma dang / rgya dpe nas bsgyur ba la gsar mar grags pa dang / mtshan nyid pa'i bshad srol / lung rigs gnyis ka rngog lo nas brgyud pa dang / kha che pa nas / sa lo la brgyud pa dang / rje btsun dam pa rgya gar nas brgyud pa dang / shangs pa gdu bu ba nas brgyud pa lta bu yang yod pa [...].* extrait tiré du *gZi bsam 'grub gling pa'i dge 'dun spyi'i dris lan ya mtshan bcu bdun pa*, dans le *gSung 'bum*, vol. 23, pp. 418.6-419.2. Plus loin, comme Prajñāraśmi, il affirme l'unité des anciennes traditions : « Ces lignées forment une continuité ininterrompue de grands accomplis depuis le pays des Nobles. Les racines de leurs façons d'établir les deux vérités, la Vue et la méditation, le calme mental et la vision supérieure, sont en strict accord ». *de dag ni / 'phags yul nas grub thob kyi rgyun ma chad / bden gnyis dang lta sgom dang zhi lhag gi 'jog lugs rnam kyi rtsa ba 'thun pa kho na yin la / Id.*, p. 419.2-3. Enfin, la suite du texte de Śākya mchog ldan montre clairement son opposition à l'école dge lugs : « En revanche, ultérieurement au Pays des Neiges, au sujet de leurs présentations, il apparut des collections d'ouvrages (*phyogs gcig*) en désaccord avec l'ensemble et le particulier des lignées de l'exégèse et des lignées de la pratique apparues autrefois au Tibet. Ceux qui proclament ces ouvrages corrompent l'esprit des maîtres et des disciples affirmant suivre ces anciennes lignées du *Dharma*, et critiquent ceux qui énoncent une terminologie doctrinale qui ne se trouve pas dans leur propre tradition. Que sont donc ces ouvrages ? Principalement ce sont des collections d'ouvrages qui ont proliféré après qu'ait été planté l'arbre des traités des systèmes philosophiques affectés d'un attachement extrême à la vérité relative [...]. *dus phyis gangs can du / de dang de dag gi rnam par gzhaq pa / sngon bod yul du byon pa'i bshad brgyud pa dang / sgrub brgyud pa kun dang phyogs gcig tu mi mthun pa'i glegs bam gyi tshogs gsar byung gi smra ba rab tu mang po dag gis / chos brgyud snga ma de dag gi rjes 'brang du khas 'che ba'i phyis byon bshad nyan pa dag gi thugs rgyud rnam par bsalad nas / rang rang gi brgyud pa la med pa'i gdam chos skad du smra ba dag la zur za ba'o // de dag kyang gang zhe na / gtso bor kun rdzob kyi bden pa la lhag par zhen pa'i grub mtha' gzhung shing du btsugs pa las 'phros pa'i glegs bam gyi tshogs rnam [...]* *Ibid.*, p. 419.3-5. Les points communs les plus marquants entre Śākya mchog ldan et Prajñāraśmi sont l'usage des termes de « lignées de l'exégèse » et « lignées de la pratique » et l'affirmation de leur ancienneté et unité. C'est un argument d'autorité.

<sup>14</sup> Plus tard, Thu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma (1737-1802), dans son *Exposé des systèmes doctrinaux (grub mtha')*, affirmera nettement que l'ordre dge lugs pa a reçu en héritage toutes les traditions et proclamera sa supériorité : « Les dGe ldan pa possèdent tous [les enseignements], tous autant qu'ils sont et sans qu'aucun n'y manque. Ils les prennent en tant qu'instructions profondes. Néanmoins, ces [enseignements] avaient été dans l'intervalle souillés par le fait de n'avoir pas été réalisés ou d'avoir été réalisés de façon erronée. Le Seigneur [Tsong kha pa] et ses fils les purifièrent à la manière de l'or qui est chauffé, coupé et frotté. Bien que [ces enseignements] existent chez d'autres, [les dGe ldan pa] seuls sont distinctivement supérieurs à leur égard ». *man ngag zab mor byed pa ji snyed mchis pa mtha' dag ma tshang ba med pa dge ldan pa la mnga'o // de dag kyang bar skabs su*

Il est hautement vraisemblable que ces textes furent transmis avec la tradition du monastère de dPal ri à travers 'Jigs med gling pa mKyen brtse 'od zer (1729/1730-1798), puis par ses disciples au royaume de sDe dge, puis au sein de ce dernier à 'Jam dbyangs mKhyen brtse'i dbang po (1820-1892) qui les inclut dans ses propres œuvres en y ajoutant ses commentaires. Ceux-ci furent ensuite transmis à 'Jam mgon Kong sprul (1813-1899) qui en suivit l'essentiel pour réaliser le catalogue et l'organisation du *gDams ngag mdzod*. Cette collection forma, sur la base du modèle original de Prajñāraśmi, le « canon » des instructions spirituelles des Huit Lignées.<sup>15</sup>

---

*ma rtogs pa dang log par rtogs pa'i skyon gyis gos pa rnams rje yab sras kyis bsregs bcaḍ brdar ba'i gser bzhin du dag par mdzad pas gzhan dag la yod pa las kyang khyad par du 'phags pa 'ba' zhig go / op. cit., p. 375. On voit dans ce cas, comme chez Śākya mchog ldan ci-dessus (et peut-être même chez Prajñāraśmi, mais on ne peut conclure entièrement pour ce dernier), que la volonté d'embrasser toutes les traditions peut en réalité servir un objectif sectaire. On assiste alors à une forme d'inclusivisme servant à affirmer la supériorité de sa propre école.*

<sup>15</sup> Kong sprul cite explicitement Prajñāraśmi : « Ici au Pays des Neiges, il apparaît qu'il y eut de nombreuses traditions majeures et mineures des lignées de la pratique. Néanmoins celles qui sont connues comme les Huit Grands Chars résumant les groupes principaux et sont bien établies. Ainsi parlait l'érudit et accompli Prajñāraśmi :

L'ancien roi du Dharma, le divin [Khri srong lde] brtsan,

Prédit par le Victorieux comme protecteur du Pays des Neiges,

Qui n'avait à l'esprit que l'unique doctrine,

Fut le second guide du Tibet.

Le grand traducteur et correcteur Pa gor Vai ro,

Le vicaire de la lignée des Victorieux et pratiquant laïc 'Brom ston,

Le grand érudit et accompli Khyung po rnal 'byor pa,

Le grand maître bilingue 'Brog mi,

Le tout-puissant yogin et vénérable Mar pa,

L'indien Dam pa demeurant en l'état d'accompli,

Le traducteur Gyi co, l'érudit-accomplis O rgyan pa,

[Ainsi sont] les Huit Grands Piliers qui érigèrent les lignées de la pratique au Tibet.

Provenant parfaitement du Glorieux Vajradhara,

Ces Huit Grandes Traditions des Lignées de la Pratique sont ici au Tibet

La trace des *mahāsiddhas* d'antan.

Ceux qui aspirent à la libération aussi les suivront sur cette voie. »

*gDams ngag mdzod*, vol. 18, pp. 405.3-6 : *spyir gangs can gyi ljongs 'dir sgrub brgyud kyi ring lugs su 'dren pa che phra mang du byung bar snang yang / gtso bo'i rigs bsdu ba'am rkang tshugs pa ni shing rta chen po brgyad du grags pa rnams yin te / mkhas grub chen po pra dznyā rasmis / rgyal bas lung bstan gangs can 'gro ba'i mgon // gcig tu bstan pa 'ba' zhig nyer dgongs pa'i / sngon gyi chos rgyal lha gcig bisan po de // gangs ri'i khrod 'dir ston pa gnyis pa yin // zhu chen lo tsā pa gor bai ro dang // rgyal ba'i gdung 'tshab 'brom ston u pa sī // mkhas grub chen po khyung po rnal 'byor pa // skad gnyis smra ba bla chen 'brog mi dang // rnal 'byor dbang phyug rje bisun mar pa'i zhabs // grub pa'i sar bzhugs dam pa rgya gar dang // gyi gyo lo tsā mkhas grub o rgyan pa // byang phyogs sgrub brgyud 'degs pa'i ka chen brgyad // dpal ldan rdo rje 'chang nas legs 'ongs pa'i // gangs ri'i khrod 'dir sgrub brgyud ka chen brgyad // de dag grub thob gong ma'i gshegs shul yin // thar 'dod rnams kyang lam de'i rjes su zhugs / Le texte original se retrouve dans le *sGom pa 'chi med kyi bdud rtsi* de Prajñāraśmi (pp. 244.3-246.1). Il est aussi cité chez mKhyen brtse (*gSung 'bum*, vol. 6, pp. 348.3-349.1).*

## 2.2. La sagesse du milieu

Nous avons étudié ensuite une autre des œuvres de Prajñāraśmi dont l'exégèse s'est poursuivie jusqu'à nos jours. Il s'agit d'un traité sur les deux vérités dans le Madhyamaka, la *Lampe qui illumine les deux vérités* (*bDen gnyis gsal ba'i sgron me*). Dans cette « instruction sur la Vue » (*lta khrid*) des deux vérités (*satyadvaya*, *bden gnyis*), la vérité relative (*samvṛitisatya*, *kun rdzob kyi bden pa*) et la vérité absolue (*paramārthasatya*, *don dam kyi bden pa*), Prajñāraśmi effectue un retour à l'approche contemplative des premiers bKa' gdams pa, et fait usage du concept tantrique de la conjonction (*yuganaddha*, *zung 'jug*) appliqué aux deux vérités : la conjonction des apparences et de leur vacuité.<sup>16</sup>

## 2.3. L'aspiration aux vertus et à la sagesse de tous les véhicules du bouddhisme

Notre sélection d'œuvres s'est enfin portée sur les *Souhais des sūtras et des mantras* (*mDo sngags smon lam*). Ce texte de quinze folios forme une véritable doxographie rnying ma sous forme d'aspiration. Il n'est pas inclus dans les œuvres complètes de Prajñāraśmi mais nous avons toutefois pu le collecter au monastère de dPal ri, au Tibet central<sup>17</sup>. Après les destructions du siècle dernier, ces *Souhais* étaient la seule œuvre de Prajñāraśmi encore conservée à dPal ri après les destructions du XXe siècle. Récités quotidiennement, ils y forment encore le souffle (*rlung*) maintenu vivant de Prajñāraśmi et sa puissance d'inspiration. Ces souhaits articulés en deux textes se trouvent intégrés et commentés dans les œuvres de 'Jigs med gling pa ainsi que de mKhyen brtse.<sup>18</sup>

## III. L'héritage : renouveaux de la tradition rnying ma et floraison de l'approche ris med

Nous avons découvert également l'importance de ce monastère de dPal ri par Prajñāraśmi, grâce aux explications généreusement dispensées à Kyōto par le savant rnying ma pa Nyi lchang rin po che (né en 1932). dPal ri faisait partie de la triade des grands monastères rnying ma du Tibet central : rDo rje brag (fondé en 1632), sMin grol gling (fondé en 1676) et dPal ri (*rdor smin dpal gsum*). Historiquement, dPal ri, fondé en 1571, forma en réalité un précédent pour rDo rje brag, sMin grol gling, et la

<sup>16</sup> Voir Deroche 2011b pour l'analyse, édition du texte tibétain et traduction anglaise de cette œuvre, avec les références aux sources indiennes et tibétaines.

<sup>17</sup> Recherche de terrain, mai 2010.

<sup>18</sup> Ce sont pour les sūtras : *Les souhaits de la conduite des bodhisattvas, l'arbre du bonheur* (*Byang chub spyod pa'i smon lam phan bde'i ljon pa*) ; et pour les mantras : *Les souhaits des mantras secrets, célébration qui octroie tout ce qui est désiré* (*gSang ba sngags kyi smon lam 'dod 'jo'i dga' ston*). Voir la bibliographie pour les références chez 'Jigs med gling pa et mKhyen brtse.

renaissance de l'école rnying ma sous le patronage du V<sup>e</sup> Dalai Lama. L'importance idéologique et symbolique de l'école rnying ma dans l'unification du Tibet a été montré clairement par différents auteurs.<sup>19</sup> Ma modeste contribution a été de montrer que les ancêtres du Ve Dalai Lama, la famille souveraine de 'Phyong rgyas, haut lieu de la mémoire de l'ancien empire tibétain avec la présence impressionnante de ses tumuli, avait patronné la fondation de dPal ri. Ce qui montre un précédent majeur dans les relations familiales et personnelles du Grand Cinquième avec l'école ancienne. De ce fait, dPal ri figurait jadis parmi les six monastères-mères sources (*rtsa ba'i ma gon*) de la tradition rnying ma : rDo rje brag, sMin grol gling, et dPal ri au Tibet central ; Kaḥ thog (fondé en 1159 et rénové en 1656), dPal yul (fondé en 1665) et rDzogs chen (fondé en 1685) au Tibet oriental<sup>20</sup>. Mais dPal ri déclina tandis que Zhe chen, au Khams, florissait. Zhe chen le remplaça et dPal ri tomba alors dans l'oubli<sup>21</sup>. C'est aussi à dPal ri que Prajñāraśmi guida l'édition du *Padma thang yig* qui servit au V<sup>e</sup> Dalai Lama comme l'avait déjà montré Tucci.<sup>22</sup>

De plus, après que la tradition ancienne subisse de terribles persécutions lors de l'invasion des Dzungars en 1717, c'est à nouveau à partir du monastère de dPal ri que la tradition rnying ma devait trouver un immense renouveau. En effet, le grand 'Jigs med gling pa naquit à Dpal ri, y fut formé, et y reçut en retraite la première révélation du *Klong chen snying thig*.<sup>23</sup> Cette filiation gagna ensuite le Khams, et se poursuivit

<sup>19</sup> Voir en particulier Macdonald 1977, Karmay 1988 et 2005 ; Kapstein 2000, pp. 141-162.

<sup>20</sup> *rDzogs chen chos 'byung*, 810: *de yang snga rabs mkhas pa'i zhal rgyun du / stod na rdor smin dpal gsum dang / smad na kaḥ dpal rdzogs gsum / zhes gangs ljongs rgyal bstan phyi dar gyi skabs su gsang chen snga 'gyur rnying ma'i rtsa ba'i ma dgon chen mo stod na thub bstan rdo rje brag e waṃ lcog sgar dang / 'og min gnyis pa o rgyan smin grol gling / 'phyong rgyas dpal ri theg mchog gling bcas gsum dang / smad mdo khams phyogs su rgyal ba kaḥ thog pa dang / dpal yul byang chub gling / grub dbang rdzogs chen pa bcas su yongs su grags [...]*

<sup>21</sup> Ainsi, le modèle passa de deux triades à une répartition en trois dyades en fonction de la géographie tibétaine. *Ibid.*, 813 : *phyi dus su dpal ri theg mchog gling gi gdan sa gzhung sa chen mo'i srid dbang la phog thug byung rkyen ches nyams rgud du phyin pa dang / dpal zhe chen pa'i gdan sa chen mo gang du mkhas grub gnyis ldan gyi skyes bu rgyun ma chad par byon zhing ma dgon chen mo khag la snyeg bzod pa'i bshad sgrub kyi phrin las dar zhing rgyas pa byung bas stod na rdor smin gnyis / bar na zhe rdzogs gnyis / smad na kaḥ dpal gnyis zhes pa [...]* C'est cette dernière classification qui est généralement connue. Toutefois, on trouve aussi l'idée de maintenir la première triade du Tibet central et d'adjoindre un groupe de trois monastères plus un à l'Est. *Ibid.*, 813: *gZhan yang stod na rdor smin dpal gsum / smad na kaḥ dpal zhe rdzogs bzhi zhes pa'i tha snyad gsar du byung ba snang mod kyang / 'dir re zhig sngar gyi lo rgyus chos 'byung chen mo rnam kyi rjes su 'brangs te snga 'gyur gdan sa chen mo drug gi gnam cung zad brjod pa 'dod de /* Mais cette solution plutôt originale est peu suivie. Car en dépit de son ancienne importance, le monastère de dPal ri au Tibet central ne compte aujourd'hui plus qu'une poignée de moines. En 2010, lors de notre enquête de terrain, ils n'étaient que quatre. On peut convenir que dans ces conditions, l'appellation de monastère-mère ne convienne plus entièrement pour décrire l'état actuel de dPal ri, toutefois son importance historique ne doit pas être négligée pour autant.

<sup>22</sup> Tucci 1949, pp. 110-115.

<sup>23</sup> Voir notamment son autobiographie : *'Jigs med gling pa'i rnam thar*, pp. 18-20. Pour une analyse intégrale de cette ouvrage, voir Goodman 1992, Gyatso 1998 et van Schaik 2000 et 2004.

avec mKhyen brtse (considéré comme la réincarnation de 'Jigs med gling pa), Kong sprul et le mouvement impartial (*ris med*). La filiation de Prajñāraśmi, fondateur du premier grand monastère rnying ma au Tibet central (XVI<sup>e</sup> s.) forme donc une remarquable continuité au cours des siècles :

1. La renaissance de l'école ancienne sous le Ve Dalai Lama (XVII<sup>e</sup> s.)
2. Le renouveau de l'école ancienne avec 'Jigs med gling pa (XVIII<sup>e</sup> s.)
3. La floraison du mouvement impartial (*ris med*) (XIX<sup>e</sup> s.)

L'oubli de Prajñāraśmi peut être attribué à une série de facteurs : l'importance croissante des autres monastères de rDo rje brag et de sMing grol gling qui ont éclipsé dPal ri ; la captation de la lignée de réincarnations de dPal ri par la famille de rDo rje brag alliée à l'aristocratie de 'Phyong rgyas<sup>24</sup> ; les destructions causées par les Dzungars ; l'importance croissante de 'Jigs med gling pa ; la diffusion et le déplacement de la tradition de ce dernier à l'Est ; et enfin bien sûr, les destructions du XX<sup>e</sup> siècle. Il nous a fallu donc retracer un ensemble de relations et nous devons à Nyi lchang rin po che la pleine compréhension de la stature de Prajñāraśmi. Pour Nyi lchan rin po che, dPal ri constitua un lieu majeur de la tradition rnying ma dans cette transmission particulière des « Trois Lumières » (*'od zer gsum*), ces trois maillons de la tradition ancienne portant tous le terme « lumière » ou « rayonnement lumineux » (*'od zer*) à la fin de leur nom :

1. Klong chen pa Dri med 'od zer (1308-1363)
2. 'Phreng po gter ston Shes rab 'od zer [=Prajñāraśmi] (1518-1584)

<sup>24</sup> mKhyen brtse'i dbang po donne la liste de la succession des abbés de dPal ri. Voir *gSung 'bum*, vol. 18, p. 325 : *yar klung 'phyong rgyas dpal ri theg mchog gling ni / 'phreng po gter chen shes rab 'od zer gyis btab / de rjes rgyal sras karma kun bzang / mtsho rgyal sprul sku rig 'dzin phrin las rnam rgyal / ngag dbang kun bzang padma / ngag dbang blo bzang padma / padma chos 'byor rgya mtsho / bstan 'dzin chos kyi nyi ma rnam bzhugs /* Globalement identique et partiellement augmentée dans le *Gu ru bkra shis chos 'byung* (p. 668) et suivie littéralement par le *rDzogs chen chos 'byung* (p. 829), la liste des abbés de dPal ri de Prajñāraśmi jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, est la suivante : 1. Prajñāraśmi : abbé de 1571 à 1584. 2. rGyal sras Karma kun bzang : le fils et héritier de Prajñāraśmi. Puis dPal ri devint le siège d'une succession de *sprul sku* de Ye shes mtsho rgyal. Cette lignée était connue comme celle des « 'Phyong rgyas dPal ri *sprul sku* » : 3. mTsho rgyal *sprul sku* Rig 'dzin phrin las rnam rgyal : le jeune frère de Rig 'dzin ngag gi dbang po (1580-1630) fondateur du monastère de rDo rje brag et fils de l'union de Byang bdag bkra shis stobs rgyal (1550-1602) avec une descendante de la famille royale de 'Phyong rgyas. Le *Gu ru bkra shis chos 'byung* indique ici qu'après ce dernier, il ne se trouva pas durant un certain intervalle de succession d'abbés à dPal ri. Puis à nouveau la lignée d'incarnations reprit de façon dite ininterrompue. 4. Ngag dbang kun bzang padma : contemporain du V<sup>e</sup> Dalai Lama qui effectua des prières après sa mort. 5. Ngag dbang blo bzang padma : l'un des maîtres de 'Jigs med gling pa. 6. Padma chos 'byor rgya mtsho : disciple de 'Jigs med gling pa. 7. bsTan 'dzin chos kyi nyi ma. Ils enseignaient principalement la tradition rnying ma, orale (*bka' ma*) et des trésors (*gter ma*), et en particulier le cycle du *Grol thig*.



3. 'Jigs med gling pa mKhyen brtse 'od zer (1729/1730-1798)

Nyi lchang rin po che nous a communiqué la prière qu'il a composée sous forme de souhait (*smon lam*) et qui résume cette idée dans une formule ingénieuse laissant également apparaître le nom complet du monastère de dPal ri (ici : dPal ri theg mchog gling, voir note *infra*):<sup>25</sup>

Puisse se diffuser et perdurer l'enseignement du Lieu du Véhicule Suprême  
Du Glorieux Samantabhadra, « Lumière Immaculée »,  
De Montagne de « Lumière de Sagesse », fils spirituel de Ratna,  
Et de « Lumière de Connaissance ».

Cette expression inédite éclaire le statut de Prajñāraśmi au sein de la tradition ancienne. Elle l'élève au niveau de deux de ses figures les plus louées : au tout premier rang Klong chen pa (XIV<sup>e</sup> s.), ici identifié au Bouddha primordial de la tradition ancienne, « l'Universellement Bon » (Samantabhadra, Kun tu bzang po) en tant que source de l'enseignement de la Grande Perfection, puis 'Jigs med gling pa (XVIII<sup>e</sup> s.) qui reçut cette transmission dans une vision de Klong chen pa. Prajñāraśmi (XVI<sup>e</sup> s.) représente ici, au milieu de l'intervalle historique de quatre siècles qui séparent les deux autres maîtres, le maillon qui, à travers la fondation de dPal ri, lieu dépositaire de la tradition, celle-ci pouvant alors être revivifiée par la relation visionnaire transhistorique entre Klong chen pa et 'Jigs med gling pa. Par la triade ainsi formée, Prajñāraśmi sort de l'obscurité de l'oubli pour être placé au centre des icônes de la tradition, devenant l'un de ses « trois phares ».

## Conclusion

À travers Prajñāraśmi, « Lumière de Sagesse », nous avons tenté de décrire une quête tibétaine de la sagesse qui, conjuguant l'histoire des traditions, le discours philosophique et l'exercice de la contemplation, visait à une liberté intérieure conçue

---

<sup>25</sup> *kun tu bzang po dri med 'od zer dpal // ratna'i thugs sras shes rab 'od zer ri // mkhyen rtse 'od zer theg mchog gling pa yi // bstan pa dar zhing yun ring gnas gyur cig /* (Communication personnelle, Kyôto, novembre 2009.) Notons toutefois que le nom du monastère est dans la plupart de nos sources connu comme *theg chen gling*, avec *chen*, « grand », à la place de ce que l'on trouve ici, *mchog*, « suprême, excellent ». Il faut peut-être y voir une influence chez Nyi lchang rin po che du nom du monastère construit par 'Jigs med gling pa tout près de dPal ri, à Tshe ring ljongs, dénommé Padma 'od gsal theg mchog gling, « Le lieu du véhicule suprême de la claire lumière [enseigné par] Padma[sambhava] ». Si *theg chen* se réfère au *Mahāyāna*, *theg mchog*, le véhicule suprême, lui, se réfère ici à la Grande Perfection (*rdzogs chen*), le neuvième et sommet des neuf véhicules de la doxographie rnying ma.

au-delà de tout parti pris (*ris med*). Comme l'a montré Matthew T. Kapstein<sup>26</sup>, l'étude de la philosophie bouddhique peut considérablement bénéficier de la réévaluation de la notion même de philosophie dans l'Antiquité gréco-romaine. Le philosophe français Pierre Hadot (1922-2010) a insisté sur le fait que pour les Anciens, la philosophie était essentiellement conçue comme la « quête de la sagesse » (*philo-sophia*), formant un « exercice spirituel ». Cette progression, partant du discours et conduisant à la transformation complète de la personne correspond bien à ce que le bouddhisme de son côté, entend au sujet de la progression vers la sagesse en fonction des étapes de l'étude, de la réflexion et de la méditation. De plus, l'importance des « exercices spirituels » chez Hadot nous semble analogue à l'accent mis chez Prajñāraśmi et les maîtres *ris med* sur les « instructions spirituelles ». Dans les deux cas, on assiste à un même double effet : minimisation des différences partielles/partisanes entre écoles et dégagement de l'unité du tout.

Enfin, Pierre Hadot nous dit : « la philosophie antique nous apprend aussi à ne pas nous résigner, mais à continuer à agir raisonnablement et à nous efforcer de vivre selon la norme qu'est l'Idée de sagesse, quoi qu'il arrive, et même si notre action nous paraît bien limitée »<sup>27</sup>. Ce fut en quelque sorte l'Idée bouddhique de la sagesse qui guida l'œuvre de Prajñāraśmi à travers un siècle de conflits, et qui devait puissamment inspirer le mouvement *ris med* dans sa recherche d'une vision unifiée, et autant que cela est possible, impartiale, du bouddhisme.

## RÉFÉRENCES PRINCIPALES

### Sources indiennes

- AA *Abhisamayālaṅkāra* (attribué à Maitreya), Ramshankar Tripathi (avec l'*Abhisamayālaṅkāravṛttiḥ Sphuṭārthā*) (Bibliotheca Indo-Tibetica Series 2), Sarnath, Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1993.
- DhDhV *Dharmadharmatāvibhāga* (attribué à Maitreya). Edition du texte tibétain et de fragments sanskrits par Klaus-Dieter Mathes, *Unterscheidung der Gegebenheiten von*

<sup>26</sup> Kapstein 2001, pp. 3-26.

<sup>27</sup> Hadot 1995, p. 424.

*ihrem wahren Wesen (Dharmadharmatāvibhāga)* (Indica et Tibetica 26), Swital-Odendorf, Indica et Tibetica Verlag, 1996.

MAV *Madhyāntavibhāga* (attribué à Maitreya). Inclus dans le *Madhyāntavibhāgabhāṣya* (attribué à Vasubandhu), édité par G. Nagao, Tōkyō, Suzuki Research Foundation, 1964.

MSA *Mahāyānasūtrālamkāra* (attribué à Maitreya)  
- Première édition par S. Bagchi (1970), seconde édition par Sridhar Tripathi, Darbhanga, Mithila Institute, 1999.  
- Edition par Sylvain Lévi, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, 159, Paris, Librairie Honoré Champion, 1907.

RGV *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra* (attribué à Sāramati ou pour les Tibétains à Maitreya). Inclus dans le *Ratnagotravibhāgavyākhyā* (attribué à Sāramati ou Asaṅga), édité par E. H. Johnston, Patna, The Bihar Research Society, 1950.

Sources tibétaines (par ordre alphabétique tibétain)

**Kun bzang nges don klong yangs** (né en 1814)

1976 *rNying ma'i skyes mchog rim byon gyi rnam thar (Norbu'i do shal)*, Dalhousie, H.P., Damchoe Sangpo.

**Gu ru bkra shis** (né au XVIII<sup>e</sup> s.)

1990 *Gu ru bkra shis chos 'byung*, Pékin, Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang.

**'Jam mgon Kong sprul blo gros mtha' yas** (1813-1899)

1971 *gDams ngag mdzod*, 12 vols, Delhi, N. Lungtok and N. Gyaltzen.

1976-1980 *Zab mo'i gter dang gter ston grub thob ji ltar byon pa'i lo rgyus mdor bsodus bkod pa rin chen bai dū rya'i phreng ba (gTer ston brgya rtsa'i rnam thar)*. In *Rin chen gter mdzod*, 111 vols, Paro, Bhoutan, Ngodrup and Sherab Drimay, vol. 1, pp. 291-759.

**'Jam dbyangs mKhyen brtse'i dbang po** (1820-1892)

1977-1980 *The Collected Works (gSung 'bum)* 24 vols, Gangtok, Gonpo Tseten.

- vol. 6, *Gangs ri'i khrod kyi klog pa nyan bshad pa rnam dang spong ba bsam gtan pa rnam kyi snyan du bsrings pa thos bsam dang bsgom pa 'chi med bdud rtsi ldeb*,

pp. 327-374.

- vol. 6, *Byang chub spyod pa'i smon lam phan bde'i ljon pa'i zin bris*, pp. 375-453.

- vol. 6, *gSang ba sngags kyi smon lam 'dod 'jo'i dga' ston gyi 'grel bshad bdud rtsi'i klung chen*, pp. 455-525.

**'Jigs med gling pa mKhyen brtse 'od zer (1729/1730-1798)**

1985 *gSung 'bum* (édition d'A 'dzom chos sgar), 14 vols, Paro, Lama Ngodrup and Sherab Drimay.

- vol. 5, *mDo sngags smon lam gyi 'grel pa*, pp. 541-620.

- vol. 7, *dPal ri theg pa chen po'i gling gi gtam rdo rje sgra ma'i rgyud mngas*, pp. 381-404.

1998 *'Jigs med gling pa'i rnam thar*, Chengdu, Si khron mi rigs dpe skrun khang.

**bsTan 'dzin kun bzang Lung rtogs bstan pa'i nyi ma**

2004 *rDzogs chen chos 'byung chen mo*, Pékin, Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang.

**Thu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma (1737-1802)**

1984 *Grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel gyi me long*, Lan kru'u, Kan su'u mi rigs dpe skrun khang.

**Dalai Lama (V<sup>e</sup>) Ngag dbang blo bzang rgya mtsho (1617-1682)**

1980 (1957) *Gangs can yul gyi sa la spyod pa'i mtho ris kyi rgyal blon gtso bor brjod pa'i deb ther rdzogs ldan gzhon nu'i dga' ston dpyid kyi rgyal mo'i glu dbyangs*, Pékin, Mi rigs dpe skrun khang.

1989-1991 *Za hor gyi ban de ngag dbang blo bzang rgya mcho'i 'di snang 'khrul ba'i rol rtsed rtogs brjod kyi tshul du bkod pa du kū la'i gos bzang las glegs bam dang po*, 3 vols, Lhasa, Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang.

1991-1995 *gSung 'bum*, 25 vols, Gangtok, Sikkim Research Institute of Tibetology.

- vols 1-4, *Zab pa dang rgya che ba'i dam pa'i chos kyi thob yig gangga'i chu rgyun*.

**Prajñāraśmi ('Phreng po gter ston Shes rab 'od zer, 1518-1584)**

1977 *gSung 'bum*, 1 vol., Gangtok, Gonpo Tseten.

- *bDen gnyis gsal ba'i sgron me*, pp. 108-125.

- *Thos bsam 'chi med kyi bdud rtsi*, pp. 231-42.

- *sGom pa 'chi med kyi bdud rtsi*, pp. 243-66.

- *Zhi lhag gi nyams len*, pp. 503.

- 2011 *mDo sngags smon lam*, textes photographiés au monastère de dPal ri (mai 2010), en annexes de la thèse (Deroche 2011a).  
- *Byang chub spyod pa'i smon lam phan bde'i ljon pa*, pp. 623-626.  
- *gSang ba sngags kyi smon lam 'dod 'jo'i dga' ston*, pp. 626-630.

**Zhe chen rgyal tshab (IV<sup>e</sup>) Padma rnam rgyal (1871-1926)**

- 1994 *sNga 'gyur rdo rje theg pa gtso bor gyur pa'i sgrub brgyud shing rta brgyad kyi byung ba brjod pa'i gtam mdor bsdus legs bshad padma dkar po'i rdzang bu (Zhe chen chos 'byung)*, Chengdu, Si khron mi rigs dpe skrun khang.

**gZer mdog Paṅ chen Śākya mchog Idan (1428-1507)**

- 1975 *The complete works (gsuñ 'bum) of Gser-mdog Paṅ-chen Śākya-mchog-Idan*, 24 vols, Thimphu, Bhoutan, Kunzang Tobgey.  
- vol. 23, *gZi bsam 'grub gling pa'i dge 'dun spyi'i dris lan ya mtshan bcu bdun pa*, pp. 418-475.

**Travaux académiques**

**Deroche, Marc-Henri**

- À paraître « Along the Middle Path, in Quest for Wisdom: The Great Madhyamaka in Rimé Discourses », *The Other Emptiness: Perspectives on the Zhentong Buddhist Discourse in India and Tibet*, Klaus-Diether Mathes et Michael Sheehy (éds), New York, State University of New York Press.
- 2013 « History of the Forgotten Mother-Monastery of the rNying ma School: dPal ri Monastery in the Tibetan “Valley of the Emperors” », *Bulleting of Tibetology*, Vol. 49, No. 1.
- 2012 「チベットにおける折衷主義の価値 - 19世紀のRis med運動に関する研究 -」. 日本チベット学会々報, No. 58, pp. 15-27.
- 2011a *Prajñāraśmi ('Phreng po gter ston Shes rab 'od zer, Tibet, 1518-1584): Vie, œuvre et contribution à la tradition ancienne (rnying ma) et au mouvement non-partisan (ris med)*, Paris: École Pratique des Hautes Études. Thèse de doctorat non publiée.
- 2011b « Instructions on the View (*lta khrid*) of the Two Truths: Prajñāraśmi's (1518-1584) *Bden gnyis gsal ba'i sgron me* », *Revisiting Tibetan Religion and Philosophy : Proceedings of the International Seminar of Young Tibetologists, Paris, 2009*, Marc-Henri Deroche, Seiji Kumagai *et al.* (éds), Paris, Centre National de la

Recherche Scientifique, *Revue d'Études Tibétaines*, No. 22, pp. 139-213.

2011c « Prajñāraśmi/Sherab Ozer (1518-1584) », *The Treasury of Lives: Biographies of Himalayan Religious Masters*, publication électronique, New York, Rubin Foundation : <http://treasuryoflives.org/biographies/view/Sherab-Wozer/8964>

2009 “Phreng po gter ston Shes rab 'od zer (1518-1584) on the Eight Lineages of Attainment: Research on a *Ris med* Paradigm,” *Contemporary Visions in Tibetan Studies: Proceeding of the First International Seminar of Young Tibetologists*, Brandon Doston *et al.* (éds), Chicago, Serindia Publications, pp. 319-342.

#### **Goodman Steven D.**

1992 « Rig-'dzin 'Jigs-med gling-pa and the *Klong-chen snying-thig* : An Eighteenth Century Tibetan Revelation », *Tibetan Buddhism : Reason and Revelation*, Ronald M. Davidson et Steven D. Goodman (éds), New York, State University of New York Press, pp. 133-146, 184-207.

#### **Gyatso, Janet**

1998 *Apparitions of the Self. The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary*, Woodstock, Princeton University Press.

#### **Hadot, Pierre**

1995 *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard.

#### **Kapstein, Matthew T.**

1996 « *gDams ngag* : Tibetan Technologies of the Self », *Tibetan Literature : Studies in Genre*, José I. Cabezón et Roger R. Jackson (éds), Ithaca, Snow Lion Publications, pp. 275-89.

2000 *The Tibetan Assimilation of Buddhism : Conversion, Contestation and Memory*, Oxford University Press.

2001 *Reason's Traces : Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*, Boston, Wisdom Publications.

2007 « Tibetan Technologies of the Self, Part II: The Teachings of the Eight Great Conveyances », *The Pandita and the Siddha. Tibetan Studies in Honour of E. Gene Smith*, Ramon N. Prats (éd.), Dharamsala, Amnye Machen Institute, pp. 110-29.

**Karmay, Samten**

- 1988 *Secret Visions of the Fifth Dalai Lama : The Gold Manuscript in the Fournier Collection*, London, Serindia Publications.
- 2005 « The Fifth Dalai Lama and rNying ma pa teachings », *The Arrow and the Spindle. Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*, vol. 2, Kathmandu, Mandala Publications, pp. 73-148.
- 2007 (1988) *The Great Perfection (rDzogs chen): A philosophical and meditative teaching of Tibetan Buddhism*, Leiden/Boston, Brill.

**Kumagai, Seiji**

- 2011 « The Two Truths from Indian Buddhism to Tibetan Buddhism and Bon », *The Two Truths of Bon*, Kathmandou, Vajra Publications.

**Macdonald, Ariane**

- 1977 Dvags po Rinpoche et Yon tan rgya mtsho (collab.), « Un portrait du Cinquième Dalai-Lama », *Essais sur l'art du Tibet*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, pp. 121-156.

**Mimaki, Katsumi**

- 1982 *Blo gsal grub mtha'*, chapitres IX (*Vaibhāsika*) et XI (*Yogācāra*) édités et chapitre XII (*Mādhyaṃika*) édité et traduit, Kyōto, Zinbun Kagaku Kenkyusyo, Université de Kyōto.
- 1994 « Doxographie tibétaine et classifications indiennes », *Bouddhisme et culture locales : quelques cas de réciproques adaptations. Actes du colloque franco-japonais, septembre 1991*, Fukui Fumimasa and Gérard Fussman (éds.), Paris, École française d'Extrême-Orient, pp. 115-136.

**Smith, E. Gene**

- 2001 *Among Tibetan Texts : History and Literature of the Himalayan Plateau*, Kurtis Schaeffer (éd.), Boston, Wisdom Publications.

**Sørensen, Per K., Hazod, Guntram, avec la coopération de Tsering Gyalbo**

- 2007 *Rulers on the Celestial Plain : Ecclesiastic and Secular Hegemony in Medieval Tibet, A Study of Tshal Gung-thang*, 2 vols, Vienne, Österreichischen Akademie der

Wissenschaften.

**Tucci, Giuseppe**

- 1949 *Tibetan Painted Scrolls*, 3 vols, Rome, La Libreria Dello Stato (rééd. Rinsen Books, Kyōto, 2 vols, 1980).
- 1950 *The Tombs of the Tibetan Kings*, Rome, L'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente.

**van Schaik, Sam**

- 2004 *Approaching the Great Perfection. Simultaneous and Gradual Methods of Dzogchen Practice in the Longchen Nyintig*, Boston, Wisdom Publications.
- 2000 « Sun and Moon Earrings: the Teachings Received by 'Jigs med gling pa », *The Tibet Journal*, vol. 25-4, pp. 3-32.



# 中期インド語文学とインド西部における写本保存の伝統

山畑 倫志

近年、インドにおけるサンスクリット語文献を中心とした写本の利用状況は年を追うごとに利便性が増している。既にサンスクリット誤写本の状況については様々な情報が出回っているため、中期インド語関連については大きく取り上げられることはあまりない。そのため本稿ではまず、(山畑 2006A, 2006B, 2008, 2014) をもとに、中期インド語、特にアプブランシャ語 (Apabhrāṃśa) による文献についてその特徴を概観する。そのうえで、中期インド語文献の多くを生み出したラージャスターンとグジャラートを中心としたインド西部地域の文書館の伝統についてまとめ、最後に同地域の文献利用の現状を紹介する。

## 1. 中期インド語とジャイナ教文学

### 1. 1 中期インド語の歴史的位置づけ

現在、北インドを中心に使用されているインド諸語は古くより文献資料が残存しており、比較的言語変化の過程が追いやさしい言語の一つである。インド語の歴史区分は概ね以下のように分類されている。

- ・古期インド語 (BC1200?~BC600?) ヴェーダ語、サンスクリット語といった古典語
- ・中期インド語 (BC600~AD1200) パーリ語、プラークリット諸語、アプブランシャ語など
- ・近代インド語 (AD1200~) ヒンディー語、ベンガル語など現在の北インドで用いられる諸言語

本稿で取り上げる中期インド語は古期インド語と近代インド語の中間の時期において経典や説話文学の制作に頻繁に用いられた。歴史的に見て、ヴェーダ語やサンスクリット語といった古期インド語に分類される諸言語と近代インド語の個々の言語と直接の関係は必ずしも明らかになっているわけではない。しかし中期インド語に見られる種々の言語特徴は、多様な形態的变化によって統語関係を表す古期インド語と、後置詞を多用し語順の重要性が大きくなる近代インド語の双方の言語特徴を部分的に有しており、中間的な様相が強く表れている。ただ、中期インド語に分類される諸言語は、使用された時期も長いので、言語特徴も多様である。そのため表1のように三つの層に分類されることが多い。

	言語名	主な文献
古層	パーリ語教典や半マガダ語教典の韻文、	仏教やジャイナ教などインドでは非正統派の宗派の文

	アショーカ王碑文, ガンダーラ語	献に限られる。
中層	パリー語, マハーラーシュトラ語, シューラセーナ語, マガダ語	ヒンドゥーの戯曲作品や説話文献に多く用いられる。
新層	アバブランシャ語	ほとんどがインド西部のジャイナ教徒による作品。

表 1. 中期インド語の分類

中期インド語はサンスクリット語との対比でプラークリット諸語と呼ばれる場合が多々ある。これは紀元一世紀以降, 特に四世紀から十二世紀頃にかけて, インド北部を中心に使用されたサンスクリット語以外の文章語を指した言葉である。そこに含まれる言語には当時の文法学者や修辞学者により違いがあるが, 主要な言語として扱われており, 実際に多くの文献が残されているのがマハーラーシュトラ語 (Mahārāṣṭrī) とシューラセーナ語 (Śaurasēnī) である。この二言語は初期にはジャイナ教經典の注釈に主に使用された後, ジャイナ教説話文学, さらに非ジャイナ教の戯曲や詩作へとその使用される場が広がっていった。さらに時代が下るとアバブランシャ語 (Apabhraṃśa) が新たに文学制作のための言語として付け加わる。本稿で取り上げる中期インド語はこの三言語のものを中心とする。

### 1. 2 中期インド語文学の広がり

主たるプラークリット語であるマハーラーシュトラ語とシューラセーナ語は, はじめはジャイナ教徒が經典注釈のために用いていた。しかし, 紀元一〜二世紀のサータヴァーハナ朝 (Sātavāhana) のハーラ王 (Hāla) が収集したとされる『七百詩集 (Sattasāī)』はジャイナ經典ではない文学作品であり, マハーラーシュトラ語を用いている。

また叙事詩に類するものとしてはラーマ物語を扱った六世紀のプラヴァラセーナ (Pravarasena) の『橋造り (Setubhandha)』や実在の王による事跡をもとにした八世紀のヴァークパティ (Vākpati) の『ガウダ王討伐 (Gauḍavaho)』などがある (Jain 2004) (Joshi 2010)。

さて, プラークリット諸語を大きく取り入れたもう一つのジャンルとして戯曲がある。戯曲ではその登場人物たちをいくつかのカテゴリーに分類し, それぞれにサンスクリット語を含めた言語を割り当てるが多かった。

たとえば, サンスクリット語は神々や高い教育をうけた王や苦行者, 学者, 大臣に割り当てられる。それに対して一般に女性の登場人物はサンスクリット語を話さない。プラークリット語を話すものでも場合によってはサンスクリット語で会話することができるが, その場合でも切り替える根拠が必要となる (Lévi 1890)。

そのような戯曲での言語使用の規則を具体的に示したものとしてバラタ (Bharata) に帰せられる『戯曲論 (Nāṭyaśāstra)』18. 46-51.を挙げる。

また劇作家は好みに応じて地方語 (deśabhāṣā) を使う必要がある。様々な地方で生じた詩のタイプ

というものが存在するからである。マガダ語、アヴァンティー語 (Āvanti), プラーチャ語 (Prācyā), シューラセーナ語, 半マガダ語, パーフリカ語 (Bāhlikā), ダクシナー語 (Dākṣiṇātyā) は広く通用している七つの言語 (bhāṣā) である。シャカーラ語 (Śākāra), アービーラ語 (Ābhīra), チャンダーラ語 (Caṇḍāla), シャバラ語 (Śabara), ドラミラ語 (Dramila), アーンドラ語 (Āndhra) は森林に住む者たちの劣った言語 (vibhāṣā) であると劇作家は記憶すべきである。<sup>1</sup>

マガダ語は王の後宮に属する者たちのものである。下僕や王子, 大商人たちは半マガダ語を用いる。プラーチャ語は道化などのものであり, アヴァンティー語はごろつきのものである。女主人公とその女友達はその仲が険悪でなければシューラセーナ語を用いる。兵士や都市の守備隊などはダクシナー語を用い, 一方博打打ちはパーフリカ語を用いる。北方人たちがカサ (Khasa) の者たちは自地域の言語を用いる。シャカーラや布告人などのうち, それを生業とする集団にいる者はシャカーラ語を, プルカサ (Pulkasa) の者はチャンダーラ語を話すものとして表現されるべきである。<sup>2</sup>

炭焼きや猟師, 木材職人, 機械工を生業とする者たちはシャカーラ語を話す者とされるべきである。森林を住処とする者たちの一部も同様である。象, 馬, 山羊, 羊, ラクダなどが声を出す場所を住処とする者たちは, アービーラ語やシャカーラ語を話す。森林で生活する者たちはドラミラ語を話す。城壁に穴を開ける者や, 馬を守る坑道掘りなど, また危機に陥った主人公たちが自己防衛する際にマガダ語が用いられる。<sup>3</sup>

バルバラ (Barbara), キラータ (Kirāta), アーンドラ (Āndhra), ドラミラ (Dramila) を生まれとする者たちは, 戯曲に関しては自地域の言語を詩の中で使ってはならない。ガンガーや海の中に広がる諸地域に広がっている人々については, そのことを知る者は, 「e」の音が多い言語を採用すべきである。ヴィンドゥヤー山脈や海の中で聞かれる諸地域については, そのことを知る者は, 「na」の音が多い言語を採用すべきである。スラーシュトラやアヴァンティーの地方, ヴェートラヴァティ (Vetravati) の北部諸地域では, 「ca」の音を主とする言語を話すべきである。ヒマラヤやシンドゥウ, サウヴィーラなどに住む人々については, そのことを知る者は, u の音が多い言語を採用すべきである。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> athavā chandataḥ kāryā prayoktṛbhiḥ / nānādeśasam utthaṃ hi kāvyaṃ bhavati nāṭake // 46  
māgadhī avantijā prācyā śauraseny ardhmāgadhī / bāhlikā dākṣiṇātyā ca sapta bhāṣāḥ prakīrtitāḥ // 47

śākārabhīracāṇḍālasabaradramilāndhrajāḥ / hīnā vanecarāṇāṃ ca vibhāṣā nāṭake smṛtā // 48

<sup>2</sup> māgadhī tu narendrāṇāṃ antaḥpurasamāśrayā / ceṭāṇāṃ rājaputrāṇāṃ śreṣṭhīnāṃ cārddhamāgadhī // 49  
prācyā vidūṣakādīnāṃ dhūrtānāṃ apy avantijā / nāyikānāṃ sakhīnāṃ ca śauraseny avirodhīni // 50  
yauddhanāgarakādīnāṃ dākṣiṇātyātha divyatām / bāhlikabhāṣodicyānāṃ khasānāṃ ca svadeśajā // 51  
śākāraghoṣakādīnāṃ tatsvabhāvas ca yo gaṇaḥ / śākārabhāṣā yuktavyā caṇḍālī pulkasādiṣu // 52

<sup>3</sup> aṅgārakāravayādhakāṣṭhayanropajīvināṃ / yojyā śākārabhāṣā tu kiṃcid vānaukasī tathā // 53  
gajāśvājāvikoṣṭrādighoṣasthānanivāsīnāṃ / ābhīroktiḥ śābarī vā drāmiḍī vanacāriṣu // 54

<sup>4</sup> suraṅgākhanakādīnāṃ sandhikārāśvaraṣatām / vyasane nāyakanāṃ cāpy ātmarakṣāsu māgadhī // 55  
na barbarakīrātāndhradramilādyāṣu jātiṣu / nātyaprayoge kartavyaṃ kāvyaṃ bhāṣāsamāśritam // 56

gaṅgāsāgaramadhye tu ye deśāḥ śrutimāgatāḥ / ekārabahulāṃ bhāṣāṃ teṣu tajjīnāḥ prayojayet // 57  
vindhyaśāgaramadhye tu ye deśāḥ śrutimāgatāḥ / nakārabahulāṃ teṣu bhāṣāṃ tajjīnāḥ prayojayet // 58

surāṣṭrāvāntideśeṣu vetrasvatyuttareṣu ca / ye deśāḥ teṣu kurvīta cakāraprayasaṃśrayām // 59  
himavatsindhuhāvīrānye janāḥ samupāśritāḥ / ukārabahulāṃ tajjīnāḥ teṣu bhāṣāṃ prayojayet // 60

このようなバラタの規定を守り、それだけの種類の登場人物を用意するのは困難と思われるが、三～四世紀にシュードラカ (Śūdraka) によって書かれたとされる『土の小車 (Mṛcchakaṭikā)』ではかなりの数の言語が登場人物により使い分けられている。

プラークリット語を使用している初期の戯曲作品にはアシュヴァゴーシャ (Aśvaghōṣa) やバーサ (Bhāsa) の作品や上述のシュードラカなどが挙げられる。しかし、これらの作品には後代主要なプラークリット語となるマハーラーシュトラ語は使用されておらず、シューラセーナ語の使用頻度が高い。より時代が下るとカーリダーサ (Kālidāsa) やそれ以降の作者の諸作品ではマハーラーシュトラ語がよく用いられているため、北インドにおける文章語としての流行はシューラセーナ語のほうが早かったと推測できる。

### 1. 3 ジャイナ教行伝説話

ジャイナ教徒たちはマハーヴィーラなどの祖師の伝記を基に経典や注釈にはとどまらない様々な文学作品を作り出していく。プラークリット諸語は非ジャイナ教の世界では戯曲と詩作が主な活躍の場であったが、ジャイナ教徒たちの主要な用途は前述したような経典注釈、それに加えて説話作品であった。説話作品ではとくにマハーラーシュトラ語とアブランシャ語が重要な言語となる。

ジャイナ教の伝説にある六十三偉人の行跡を記した行跡説話はジャイナ教説話の中核を占める。これら行跡説話はその型はほぼ同様であるがその中に多数の説話が挿入され多彩さを生み出している。

六十三偉人とは二十四人の祖師、十二人の転輪聖王、九人のバラデーヴァ、九人のヴァースデーヴァ、九人のプラティヴァースデーヴァのことをいう。ほぼ伝説上の人物であるが、それぞれが歴史的な順序にのっとなって並べられている。その中にはラーマやクリシュナなどヒンドゥー教の説話に見られる人物も組み込まれており、インドの説話伝承の流れの一つとしてジャイナ教説話が重要なものであることが読み取れる (De Clerck 2005) (山畑 2006B)。

具体的な作品としてはマハーラーシュトラ語による著作が盛んとなった時期に六十三偉人の行伝を枠とした作品が作られていく。四世紀のヴィマラスーリ (Vimalasūri) の『パドマの行伝 (Paumacariya)』は『ラーマヤナ (Rāmāyana)』をジャイナ教の教義に基づき翻案したもので、ジャイナ教説話にラーマ物語が取り入れられる嚆矢となる。またインドにおける説話伝承の道筋を探る上で重要なのが六世紀のサンガダーサ (Saṅghadāsa) の『ヴァースデーヴァの放浪 (Vasudevahindī)』である。この作品は『プリハット・カター (Bṛhatkathā)』の影響を強く受けており、多くの古い説話がその中に残存している点で重要であるが、説話の形式の点でもジャイナ教行伝説話の型が形成されていく初期のものとして注目される。

#### 1. 4 アパブランシャ語と近代インド諸語

最後に新層プラークリット語に分類されるアパブランシャ語について述べる。アパブランシャ語という名称は「墮落した」という意味であり、サンスクリット語やプラークリット諸語のような文章語とは異なる地方語全般を指すこともある。その場合には歴史的な系統が異なるであろうドラヴィダ語 (Drāviḍī) といった言語名まで含まれており、特定の言語を指す意味はない。しかし、後代になるとある特定の言語を指してアパブランシャと呼ぶようになり、文語としての地位を得て、十二世紀にはその文法書も書かれるようになる<sup>5</sup>。

先にも挙げたバラタの『戯曲論』にもアパブランシャ語の存在を示唆する部分があるが、<sup>6</sup> 明確に文学用の言語として規定されるのは六〜七世紀のダンディン (Daṇḍin) の『カーヴィヤ・アーダルシャ (Kāvyaḍarśa)』の時期となる。そこではアパブランシャ語がサンスクリット語、プラークリット語、混合語<sup>7</sup>と並んで美文詩の対象となっている。ダンディンのプラークリット諸語に対する記述は以下のようなものである。

修辞が施される対象はサンスクリット語、プラークリット語、アパブランシャ語、混合語の四種であると高貴な人々は言う。<sup>8</sup>

アービーラ族等々の言語による美文詩にアパブランシャ語が使用されると伝えられている。経典の場合でもサンスクリット語とは異なりアパブランシャ語で語られる。<sup>9</sup>

サンスクリット語はサルガバンダ韻律等、プラークリット語はスカンダカ韻律等、アパブランシャ語はアーサーラ韻律等、混合語は役者が用いる。<sup>10</sup>

またや七〜八世紀のパーマハ (Bhāmaha) の『カーヴィヤ・アランカーラ (Kāvyaḷaṅkāra)』にも「(美文詩というものは) サンスクリット語、プラークリット語、そしてアパブランシャ語の三種類に分類される」<sup>11</sup>と述べている。

ダンディンは言語ごとにその出自と対応する韻律にも言及しており、この頃には既に文語として認識されていたことが理解される。さらに九〜十世紀のラージャシェーカラ (Rājaśekhara) の『カーヴィヤ・ミーマーンサー (Kāvyaḷmīmāṃsā)』ではアパブランシャ語の位置づけや朗唱法、使用の基準に言及がなされている。

<sup>5</sup> 文章語としてのアパブランシャ語については (Bubenik 1998) (山畑 2008) を参照。

<sup>6</sup> *Nāṭyaśāstra* 22.328.

<sup>7</sup> *Mīśra*. 何を指すかは不明。戯曲の中で役者がいくつかの言語を使い分けることを指すか。

<sup>8</sup> *tad etad vānmayam bhūyaḥ saṃskṛtam prakṛtam tathā / apabhraṃśās ca mīśram cety āhur āryās caturvidham // Kāvyaḍarśa* 1.32.

<sup>9</sup> *ābhīrādīgīrah kāvyeshv apabhraṃśa iti smṛtāḥ /*

*śāstreṣu saṃskṛtād anyad apabhraṃśatayoditam // Kāvyaḍarśa* 1.36.

<sup>10</sup> *saṃskṛtam sargabandhādi prakṛtam skandhakādi yat / āsārādir apabhraṃśo nāṭakādi tu mīśrakam // Kāvyaḍarśa* 1.37.

<sup>11</sup> *saṃskṛtam prakṛtam cānyad apabhraṃśa iti tridhā // Kāvyaḷaṅkāra* 1.16.

語と意味からお前の身体は形成されている。サンスクリット語は身体、プラークリット語は腕、アバブランシャ語は尻、ビシャーチャ語は足、そして混合語は胸である<sup>12</sup>

サンスクリット語とアバブランシャ語は可憐な優美さを以て朗詠すべきである。プラークリット語とビシャーチャ語は技巧を凝らして発声すべきである。<sup>13</sup>

スラーシュトラやトラヴァナ<sup>14</sup>などの地域で美しいとされる朗唱法はアバブランシャ語の刺激 (avadanśa) を加えたサンスクリット語の文句である。<sup>15</sup>

能力のある詩人が創作する場合、一つの表現内容がある時はサンスクリット語で、ある時はプラークリット語で、ある時はアバブランシャ語の単語で、そしてもう一つはビシャーチャ語で創作する。ある者は二、三の言語を用い、ある者は四つの言語を使い分ける。そのような大胆な精神を有する詩人はその名を世界に広めるだろう。<sup>16</sup>

(詩人の) 使用人はアバブランシャ語を話し、女使用人はマガダ語を話すのが望ましい。また家庭内の女性たちはサンスクリット語とプラークリット語を知り、彼の友人は全ての言語に通曉しているべきである。<sup>17</sup>

さらに詩人たちの席次を列挙した部分では、王の北面のサンスクリット詩人及びヴェーダ、哲学、プラーナ、法典、医学、天文学の専門家、東面のプラークリット詩人及び俳優、踊り子、歌手、楽人、語り部、道化、南面のビシャーチャ詩人及び食客、軽業師、芸人、格闘士と並んで「西面にはアバブランシャ詩人及び壁画家、宝石職人、宝石細工師、大工、鍛冶屋など」<sup>18</sup>と述べられている。

ジャイナ教の行伝説話の作者たちも九世紀以後は主にアバブランシャ語を利用するようになる。特にラーマ物語の系譜に連なる『パドマの行伝 (Paumacariu)』が八世紀にスヴァヤンブーに (Svayambhū) よって著され、また六十三偉人行伝の枠を用いたプシュパダ

<sup>12</sup> śabdārthau te śarīraṃ, saṃskṛtaṃ mukhaṃ, prakṛtaṃ bāhuḥ, jaghanam apabhraṃśaḥ, paisācam pādaḥ, uro miśram // *Kāvyaṃīmāṃsā* 3.

<sup>13</sup> sasamskṛtamapabhraṃśam lālyāliṅgitaṃ paṭhet / prakṛtaṃ bhūtabhāṣāṃ ca sauśthavottaramudgiret // *Kāvyaṃīmāṃsā* 7. 33.

<sup>14</sup> Travaṇa. *Kāvyaṃīmāṃsā* 17. においてインド西部の地域名の一つとされている。

<sup>15</sup> surāśṭratravaṇādya ye paṭhantarpitasauśthavam / apabhraṃśāvadaṃśāni te saṃskṛtavacāṃsyapi // *Kāvyaṃīmāṃsā* 7. 49.

<sup>16</sup> eko 'rthaḥ saṃskṛtoktyā sa sukaviracanaḥ prakṛtenāparo 'smin anyo 'pabhraṃśagīrbhiḥ kimaparamaparo bhūtabhāṣākrameṇa dvitrābhiḥ ko 'pi vāgbhirbhavati catasṛbhiḥ kiñca kaścidvivektaṃ yasyetthaṃ dhīḥ prapañāḥ snapayati sukavestasya kīrttirjaganti // *Kāvyaṃīmāṃsā* 9. 36.

<sup>17</sup> apabhraṃśabhāṣaṇapraṇaḥ paricāraḥ, samāgadhabhāṣābhīniveśīyaḥ paricārikāḥ / prakṛtasamskṛtabhāṣāvidā āntahpurikā, mitrāpi cāsya sarvabhāṣāvīndi bhavēyuh // *Kāvyaṃīmāṃsā* 10.

<sup>18</sup> paścimenāpabhraṃśīnaḥ kavayaḥ, tataḥ paraṃ citralepyakṛto māṇikyavandhakā vaikaṭīkāḥ svamākaravarddhakīlohakārā anye 'pi tathāvidhāḥ // *Kāvyaṃīmāṃsā* 10.

ンタ (Puṣpadanta) の『マハープラーナ (Mahāpurāna)』が十世紀に書かれた。アパブランシャ語は東インドの仏教文献やアビナヴァグプタ (Abhinavagupta) を初めとするカシミール・シヴァ派の文献にも散見され、一時的にはあるが、北インドで広く流行したことが想定される。その制作者の活動地域に応じて図1のように三つの地域に分類することができるが、言語特徴上の差異は少ない (山畑 2006A)。

カシミールで書かれた『聖典騒動 (Āgamaḍambara)』やカーリダーサの『ヴィクラマ王とウルヴァシー (Vikramorvaśīya)』では、アパブランシャ語を非正統的な人物、あるいは異常な精神状態において用いる言語となっている。そこから推測されるように、ジャイナ教徒を除いた環境ではアパブランシャ語は文学言語として必ずしも高い地位にあったわけではない。それに対してマハーラーシュトラ語やシューラセーナ語はジャイナ教に関係しない各種戯曲作品でも広く使用されている。つまり古典期以降、北インドの文章語は複数の要素から構成されていたといえる。

哲学的な議論に用いるサンスクリット語、文学作品に用いるマハーラーシュトラ語やシューラセーナ語、より使用範囲が限られ正当的とは言い難い著作に用いられたアパブランシャ語というように、それぞれがジャンルごとに棲み分けしていたと考えられる。

文語としての地位を得たアパブランシャ語の発生地については、文法家も文学理論家たちも明確に記述してはいない。その言語名から発生地が明らかなマハーラーシュトラ語、シューラセーナ語と同じく、アパブランシャ語も一地域の言語が広く流行したものであったと推測される。だが、アパブランシャ語には他のブラークリット諸語とは異なった特徴がある。まず西部インド、ベンガル、カシミールの三地域でのみ用いられていた傾向が強く、サンスクリット文化圏を全て覆うものではなかったこと、そして正統派の文学用言語として用いられた形跡がごく少数であることである。また文献の量の偏りや時代的な幅を考えると西部インドにおいて発生した言語であると推測可能である。

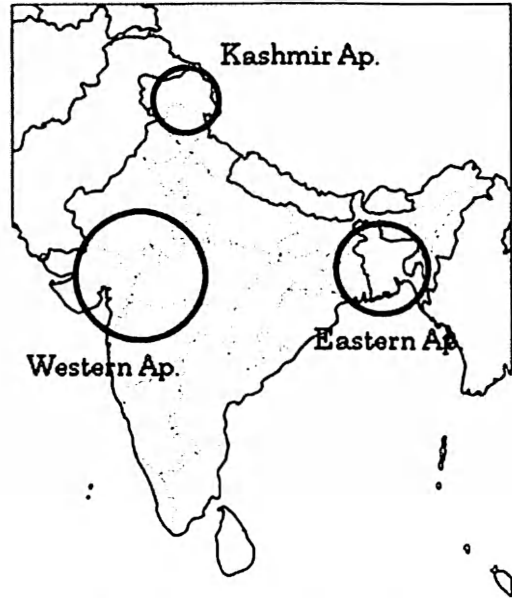


図1. アパブランシャ語の使用地域

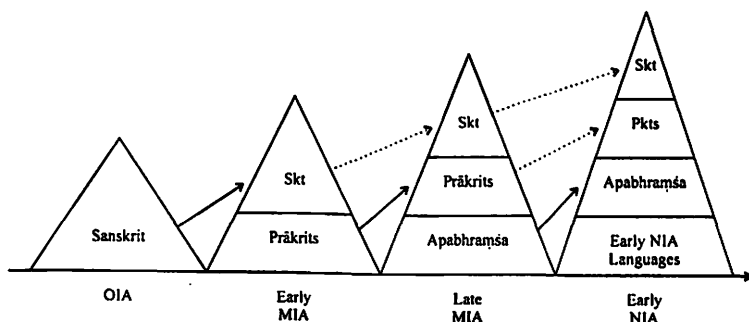


図2. 北インドにおける文章語の変遷 (Bubenfk. 1998. p. 19. より)

そのため、「中世インドにおけるラージャスターン地方の詩人たちの北インド全域に渡る活動」により広まった言語との捉え方が各地のアパブランシャ語の差が大きくないことを上手く説明しうる。図2で模式的に示されているように、北インドにおける文章語の使用は時代とともに重層化していった。だが、アパブランシャ語はブラークリット諸語ほどの影響力を持つ前に廃れ、その故地であると思われる西部インドでのみ作品が作られ続けたのであろう。十世紀前後に集中するアパブランシャ語文献の著作年代からもそれがうかがわれる。

### 1. 5. アパブランシャ語説話と新たな文学スタイル<sup>19</sup>

アパブランシャ語のジャイナ教行伝説話には独特の形式がある。一般にそれをサンディ・バンダ (sandhibandha) と称する。これは全体を内容上の区切りからサンディに分け、それぞれのサンディを細かなカダヴァカ (kaḍavaka) に分けるものである。各カダヴァカはおおむね 10~20 詩節からなり、その構造は起部に当たる 1 詩節、内容部にあたる部分、そして結部にあたるガッター (ghattā) である。内容部の韻律は統一されており、それがカダヴァカを一つのまとまりとしている。それぞれ異なる韻律が採用される。起部と結部はそれぞれ二行詩から四行詩であり、内容部は可変であるが、おおむね 10 から 20 行からなる。そのため一つのカダヴァカはそれほど長くなることはなく、おそらく歌唱のために調整されているものと思われる。

十一世紀から十二世紀にかけてグジャラートにおいて活動したジャイナ教徒の学者であるヘーマチャンドラはアパブランシャ語の文法などを中心に様々な分野の著作を残した人物であるが、そのうちの一つである韻律書『韻律論 (Chando'nuśāsana)』においてサンディとカダヴァカについて述べている。

サンディの冒頭部とカダヴァカの結部はドゥルヴァ律、あるいはドゥルヴァー律、ドゥルヴァカ律、ガッター律が用いられる。それらには六行詩、四行詩、二行詩の三種がある。カダヴァカの結部、

<sup>19</sup> サンディ・バンダとラーサー・バンダの関係については (山畑 2014) を参照。





ガッター律、チャッダニカー律、パッダディカー律および他の素晴らしい韻律からなるラーサーバンダは美文詩のなかでも人々を喜ばせるものである。21 マートルで終わり、声を落とす。14 マートルでの休止が確実なガナの終わりである。素晴らしいラーサーバンダはこれで完成する。(各行を) 3つの短音節で終わらせればより美しい。<sup>23</sup>

ヘーマチャンドラが活動していた十一～十二世紀はラーソー文学の登場時期と同時代である。ラーソー文学の最初期の作品であり、またグジャラート語のもっとも早期の作品とであるシャーリバドラスーリ (Śālibhadrasūri) の『バラテーシュヴァラバーフバリー・ラーサ (Bharateśvarabāhubalīrāsa)』はその後、十三～十四世紀にはラーソーが多く作られている。アパブランシャ語ではなく、グジャラート語やラージャスターン語の文学が本格的に登場するのはそのころである。がある。このラーソーは最初のティールタンカラであるリシババの息子のうちの二人、バラタとバーフバリーとの戦いについて記述している。

さらに時代が下ると、ラーソーの使用は非ジャイナ教徒にも広まり、英雄の武勇を讃える典型的なラーソー作品が生まれる。『ヴィーサルデーヴァ・ラーソー (Viśaldeva rāso)』はナルパティ・ナラ (Narpati Nalha) によって十四世紀に古ラージャスターン語で書かれたラーソーである。ヴィーサルデーヴァは実在の人物であり、ラージャスターンのアジメールを拠点としていた。このようにラーソーの形式はジャイナ教徒に限らず、さまざまな分野で用いられるようになっていくが、初期のラーソーでテーマとされた宗教的な内容や美文詩としての要素は薄れ、英雄の伝記がラーソーの典型となっていく。

## 2. 文献伝承におけるガッチャとバンダールの寄与

### 2. 1 ラージャスターンのジャイナ寺院と写本保存

上記で概説したように、マハーラーシュトラ語、シューラセーナ語およびアパブランシャ語といった主たる中期インド語の文章語としての発展は、ジャイナ教徒の著作家たちに寄るところが大きい。このジャイナ教徒のコミュニティは、特にインド西部において種々の文献の写本保管に大きな役割を果たしてきた。多くの写本がグジャラート州からラージャスターン州にかけて存在する寺院に残されている。これらの寺院にはバンダール (bhaṇḍār) と称される文書庫が存在し、非ジャイナ教のものも含む多様なインド由来の文献の集積所となっていた (Kasliwal 1967) (Balbir 2010)。

このような文書庫が維持されたのはジャイナ教において、実際に書かれたものとしての聖典を重視する傾向があったためである。ヘーマチャンドラは、瞑想法について著した『ヨーガ・シャーストラ (Yogaśāstra)』の中で、在家信者にとっての布施の対象として七種の

<sup>23</sup> ghattācchaddāṇīhīṃ paddhaḍḍīhīṃ suaṇṇarūcchīṃ / rāsābaṇḍho kavve jaṇamaṇaahirāmao hoi // 8.24  
ekkaṇvīsamattāṇīhaṇau uddāmagīru, caudasāi viśsāma hobhai gaṇaviraithīru /  
rāsābaṇḍhu samiddhu eu ahīrāmaaru, lahuatīalaavasāṇavīrai aimahuraaru // 8.25 Svayambhūchanda.

ものを挙げており、そこではジナの図像やれを含む寺院と並んで聖典が言及されている。このことは当時既に在家信者によって文書館が作られる理由があったことを示している。

文書館の中でも古いものはグジャラートに多く、とくにパータン (Pāṭan) の文書館所蔵される写本は古いものでは十一世紀に書写されたものもあり、また所蔵資料の目録は 1383 年に作成されている。現在でも多くの写本を有する文書館として有名なものにはラージャスターンのジャイサルメールのものがある。またバッターラカ (bhāṭṭāraka) と呼ばれる裸形派に見られる役職も文書館の維持において重要な役割を果たしていた (Sangave 2001)

(Balbir 2010)。裸形であり僧侶と在家信者からなるコミュニティの中で着衣のまま各種の行事や施設の運営を受け持った役職である。裸形派のコミュニティが存在したインド西部から南部の地域にかけてバッターラカの記録が残っており、ラージャスターンとグジャラートにもその伝統が存在する。その重要な職務の一つに写本の手写と保存の管理があった。

このような写本を更新し管理する伝統はジャイナ教の聖典の保持が第一目的ではあったろうが、結果的に当該地域における古典知識の集積地、発信地としての機能も付与されていたことは想像に難くない。ジャイナ教徒によって運営される文書館の存在がジャイナ教文学からグジャラート、ラージャスターン両地域における文学制作が活発であった背景の一つである。

### 3. 現在の中期インド語資料保存状況

#### 3. 1. National Mission for Manuscripts

近年のインドの写本利用において大きな役割を果たしたのは National Mission for Manuscripts (NMM) である<sup>24</sup>。これは第 10 次五カ年計画の一つとして 2003 年からインド文化省の主導で始められたプロジェクトであり、写本の保存と知識の普及を目的としている。現在までに三百万本の写本の所在をデータベース化しており、写本自体のデジタル化も進んでいる。第十次五カ年計画における NMM は対象となる写本はサンスクリット語のものが多く、その予算規模も大きかった。だが、その中核組織と定められた Indira Gandhi National Center for Arts (IGNCA) が五年間で予算の 95% を未使用のまま終わるなど準備不足の面が否めなかった。2004 年に国民会議派に政権が移って後、2009 年より始まる第十一次五カ年計画の検討がなされたが、NMM を始めとした文化政策の失敗が指摘され、2007 年から 2008 年にかけてはプロジェクトの継続自体が不明瞭となり、残りの期間の活動も著しく停滞した。だが、写本保存のプロジェクトの意義は認められ、計画の全面的な見直しを指摘された上で、第十一次五カ年計画の一つとして再び採択された。第 11 次でのプロジェクトは対象がサンスクリット語写本に偏りがちだった第 10 次の反省をもとに、インドに

<sup>24</sup> ウェブサイト (<http://www.namami.org/>) 参照。

おける文化多様性の尊重を優先事項としている。

### 3. 2. Rajasthan Oriental Research Institute

ラージャスターン州政府によって運営されている写本保存と公開を目的とした組織であり、本部はジョードプル市に所在している。ラージャスターン州各地の寺院等から収集した写本の整理と保管を行い、また積極的に資料のデジタル化を進めている。ジャイプル市、アルワール市、コタ市、バーラトプル市、ピカネール市、ウダイプル市に支部があり、各支部でも写本の保管を行っている。写本の閲覧やデジタル画像の取得のためには大使館からの身分証明とインドにおける大学や研究所からの紹介状が必要なため、利用には手間がかかるが、本部保管の写本については相当数デジタル化が進んでおり、利用の価値は大きい。また本研究が継続的に出版しているラーソー作品を中心としたラージャスターン語等の文献の校訂と翻訳も有用である。

### 3. 3. Apabhramsa Sahitya Academy

ラージャスターン州ジャイプル市所在の研究所。マハーヴィールジー市を拠点とする裸形派寺院 Digambar Jain Atihsay Kshetra の Jain Vidya Sansthan により設立された。プラークリット諸語やアパブランシャ語の教材作成、写本の保管とその校訂出版などを手がけている。プラークリット諸語やアパブランシャ語の学習環境の整備に力を注いでいる。所在地は Digambar Jain Nasiya Bhattarakji 内, Narayan Singh Circle, Jaipur であるが、2015年2月現在、ジャイプル市内に新たなオフィスと図書館施設を建設中である。

## 参考文献

- 山畑倫志. 2006A. 「アパブランシャ語の諸方言と分類」『印度哲学仏教学』第21号. 84-98頁.
- \_\_\_\_\_. 2006B. 「ジャイナ教の行伝説話における転輪聖王」『印度学仏教学研究』第54号2巻. 245-249頁.
- \_\_\_\_\_. 2008. 「戯曲作品におけるアパブランシャ語」『印度哲学仏教学』第23号. 265-275頁..
- \_\_\_\_\_. 2014. 「ジャイナ教行伝説話とラーソー文学 インド西部の文学へのジャイナ教の影響」『奥田聖應先生頌寿記念インド学仏教学論集』. 佼成出版社. 460-468頁.
- Balibir, Nalini. 2010. "Is a Manuscript an Object or a Living Being?: Jain Views on the Life and Use of Sacred Texts". *The Death of Sacred Texts*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Böhtlink, Otto. 1890. *Daṇḍin's Poetik (Kāvyaḍarsa)*. Leipzig: Verlag von H. Haessel.
- Bubenšf, Vít. 1998. *A Historical Syntax of Late Middle Indo-Aryan (Apabhramśa)*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

- De Clerck, Eva. 2005. *Een Kritische studie van Svayambhūdeva's Paūmacariu. Proefschrift ingediend voor het behalen van de graad van doctor in de Oosterse talen en culturen*. Gent: Universiteit Gent, Faculteit Letteren en Wijsbegeerte, Vakgroep Talen en culturen van Zuid-en Oost-Azië.
- Dvivedi, Rewa Prasad. 2005. *Natyasastra of Bharatamuni, Khand 1*. New Delhi: Aryan Books International.
- Kasliwal, Kastoore Chand. 1967. *Jaina Grantha Bhaṇḍār in Rājasthān*. Jaipur: Gaiindi Lal Shah.
- Lévi, Sylvain. 1890. *Le théâtre indien*. Paris: Émile Bouillon.
- Nitti-Dolci, Luigi. 1938. *Les grammairiens prakrits*. Paris: Adrien-Maisonneuve, tr. by Prabhākara Jhā, 1972.
- Qvarnström, Olle. 2002. *The Yogasāstra of Hemacandra*. Harvard University.
- Sangave, V. A. 2001. "The Bhattaraka Tradition". *Facets of Jainology: Selected research papers on Jain society, religion, and culture*. Mumbai: Popular Prakashan. pp. 133-143.
- Sastri, P. V. Naganatha. 1970. *Kāvyaḷaṅkāra of Bhāmaha*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Stchoupak, Nadine, Louis Renou. 1946. *La Kāvyaṃmāṃsā de Rājaśekhara*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Tagare, Ganesh Vasudev. 1948. *Historical Grammar of Apabhraṃśa*. Poona: Motilal Banarsidass.
- Tessitori, Luigi Pio. 1916. *Rajasthani with Special Reference to Apabhraṃśa and to Gujarati and Marwari*. British India Press.
- Jain, Jagdish Chandra. 2004. *History and Development of Prakrit Literature*. New Delhi: Manohar Publishers.
- Joshi, Nalini. 2010. *An Outline of Prakrit Literature*. Pune: Sammati-Teerth Prakashan.
- Velankar, Hari Damodar. 1961. *Chando'nuśāsana*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- \_\_\_\_\_. 1962. *Svayambhūchanda*. Jodhpur: Rajasthan Oriental Research Institute.

# 古代チベットの土地台帳と農牧の区別

岩尾 一史

## 1. 問題の所在

かつて、古代チベット史研究の泰斗である佐藤長は、古代チベットの支配形態について次のように述べた（佐藤 1977）。

「吐蕃においては地方豪族である尚論等は領地を持ち、領民を持っていた。領民の中には遊牧民も農耕民もいた。しかし尚論等は支配階級として当然遊牧生活を常としていた。」（佐藤 1977：749）

「農耕根拠地を持っている故に、ステップ民と異って吐蕃は対外戦闘にも内部から忽ち崩壊するような経済危機には見舞われなかったのである。」（前掲書：763）

古代チベット帝国の経済的基盤が農耕にあったことを、佐藤氏は的確に指摘したのである。事実、この指摘を裏付けるような史料が中央アジアから幾つか発見されている。土地を基盤とする古代チベット帝国独自の徴税単位キャ（rkya）が発見されたことや（岩尾 2007、Iwao 2009）、独自の書式を有する土地台帳の広がり指摘されたこと（Iwao 2012）がその例として挙げられよう。このような例からみるに、古代チベット帝国が経済基盤を農耕民におき、そこから徴税する体制を有していたとみて間違いなであろう。

しかし、多くの史料が未読のままにあり、その体制の詳細についてはいまだ全容が明らかではない。問題解決のためには未読の文書を一点ずつ解読していく作業が必要である。

本稿では、上述の問題を解決する一助とするべく、チベット帝国支配下で作成された土地台帳を紹介し、それについて二三の私見を述べたい。

## 2. 土地台帳

古代チベット帝国治下で作成された土地台帳あるいはそれに準じるチベット語文書は、現在のところ12点を確認することが出来る（Iwao 2012：175-176）。これらはさらに次の3グループに分けることが出来る。

- グループ1 「敦煌付近で作成された公式の土地台帳」<sup>1</sup>  
 IOL Tib J 834, 835, 836, 1243, 1456, S.11404
- グループ2 「ミールーンで作成された公式の土地台帳」  
 Or.15000/313, 314
- グループ3 「敦煌で作成された土地台帳 (?)」  
 IOL Tib J 1414+940, IOL Tib J 1404+1486

本稿で取り上げるのはグループ1に属する文書である。これら6断片は一つの文書に属する断片である(Iwao 2012: 176)。断片には何箇所かで四角の朱印が押されている。一般に古代チベット帝国の公文書には四角の朱印が押されるから、グループ1の文書も公文書と見るべきである。さらに、文書の両端には破損防止のために絹のような布が貼ってある。チベット語の公文書のなかでもこのような例は他にみられず。本文書が貴重な記録と考えられていたこと、そして長期にわたって保存することを意図していたことは間違いない。

この文書は土地台帳であって、記述にあるパターンがみられる。次に IOL Tib J 834 の5-10行目を例として訳出してみよう。

[テキスト]

- (5) (朱筆: ) brgye'u rje khri tang 'or to khra can // ( : 朱筆) shug zh[i]ng [...]
- (6) [. . .] sa mtsams ni // bor gan gyi zhing dang gnyis kyi mtsams tho pyag rgya can mclis pa nas lho /
- (7) phyogsu drangste // thu kur zhIn gyi che'u la thug // de nas nub pyogsu drangs the // tho gon seng de bong /
- (8) brgya tsan gyi // shug zhing dang gnyis gyi mtshams tho pyag rgya can la thug // de nas byang pyogs
- (9) su drangs te mya ngam la thug // de nas shar pyog su drangs the // bor gan dang gnyis gyi mtsams /
- (10) tho pyag rgya can la slar thug // (公印)

[訳]

- (5) 百戸長 (brgye'u rje)<sup>2</sup> の Khri tang 'or to khra can 【の所有地は:】 樹木地 (lit. 松林) が<sup>3</sup> ... (6) ... その境界地とは:

<sup>1</sup> このタイプに属する文書にはまた中国国家図書館蔵 BD09642 がある。補注参照。

<sup>2</sup> brgye'u rje を百戸長と解釈する根拠については、Taenzler 2013: 26-27 ならびに岩尾 2013: 352-351 を参照されたい。

<sup>3</sup> この箇所は文書の破損のために文字が失われている。しかしグループ1の他例から類推する

Bor gan 所有の土地との境界標 (mtshams tho pyag rgya can)<sup>4</sup>から南進 (7) して、Thu kur 所有の土地の飛び地 (che'u) に到る。そこから西進して、Tho gon seng de bong (8) の百戸が所有する土地に到る。そこから北進して、(9) Mnya ngam に到る。そこから東進して、再び Bor gan 所有の土地との境界標に到る。

上に訳出した部分は、Khri tang 'or to khra can という名の百戸長が所有する樹木地の広さとその四至（東西南北の境界）を記録した台帳である。はじめに南に向かい、西→北→東の順に境界をめぐると、元のスタート地点（上の例では Bor gan との境界地）に戻るということになる。最後に公印が押されている。グループ 1 文書にはこのような記述がリストされており、記述パターンは全て上の例のように、まず土地所有者の名前と土地のサイズを朱字で記し、次に土地の四至を記し、最後に公印が押されるというものである。

なお上の例でも分かるとおり、土地所有者はチベット人でも漢人でもなさそうである。この特徴はグループ 1 に属する文書断片全てにわたって確認される。したがって、グループ 1 が対象としている土地とは敦煌の漢人居住地ではない。ただしこれら文書断片は全て敦煌莫高窟に由来するから、文書で扱われる地域は敦煌の漢人居住地ではないものの、それほど離れていない場所を対象としたと考えられる<sup>5</sup>。

さて、グループ 1 の土地台帳の構造と内容自体は非常に興味深いものであるが、本稿で特に注目したいのが、この文書の最大の問題といっても良いであろう、公印である。いくつか確認できる印影によって、印影の上半分に彫られた図案と下半分の文字が確認できる。上半分の図案は馬とその前後にある草で、下半分のチベット文字 brog gi phyag rgya、つまり「牧地／牧民の公印」と判読できる。しかし、この文書が耕地の登記文書であることを考慮すると、「牧地／牧民の公印」が押されるのはかなり奇妙な事態であると言わざるを得ない。

この問題について先行研究ではどのように考えてきたのだろうか。Thomas (1951 : 361-363) ではこの問題について特段考察していない。一方で Taenzer (2013 : 27) は、牧地と耕地割当を担当する役所があった、と言うのみである。しかし、その内容が農耕地用の土地台帳である以上、牧地／牧民の公印が押されることはやはり大きな問題であり、何らかの解釈が必要であろう。では、我々はこの問題をどのように解決できるだろうか。

---

と、この箇所には土地のサイズが記されているはずである。

<sup>4</sup> 文字通りには「公印を有する境界標」。この語は公的機関が両者の境界を決定したことを示唆する。

<sup>5</sup> Thomas (1951 : 367-368) は土地所有者を吐谷渾であると推定し、それを承けて Taenzer 2013 は彼らが吐谷渾であると確信して疑うところがない。しかし、Takeuchi (1994 : 859, n. 27) が指摘するとおり、グループ 1 に属する IOL Tib J 834 の第 13 行目には da myi なる人物は『新唐書』巻 221 下に現れる「多弥」に同定できそうである。そうすると、土地所有者は全員が吐谷渾とは限らないということになる。



### 3. 農・牧の区別と土地文書

この問題を解決するために参考となる可能性があるのが、古代チベット帝国における農・牧の区分である。実際のところ、古チベット語史料には農と牧の区分が繰り返し現れる。例えばラサの東北 80km に位置する古寺シェーラカン (zha'i lha kang) の入り口にある古代の石碑 (西側)<sup>6</sup>には次のような文言がみえる。その二基のうち西側に立つ碑文には次のような文言がある。

「ナンザンドゥーコンの栄えある子々孫々の奴隷、農地と牧地、休耕地、林などは永遠に、家系が断絶したり事件に巻き込まれたりしても、【ツェンポの】お手に受け取らない。他の者に与えない。」<sup>7</sup>

(シェーラカン碑文 (西) 第 42-44 行. Richardson 1985 : 50-51, Iwao *et al.* 2009 : 18)

ナンザンドゥーコンとは、僧ニャン・ティゲンズィン (myang ting nge 'dzin) の祖父にあたる人物である。僧ニャン・ティゲンズィンはチベット皇帝チデソンツェン (khri lde srong brtsan) の幼少からの保護者でありかつ宰相になった人物であり、彼はシェーラカンを創建し、チデソンツェンから土地・財産の保証を受けていた。その保証の写しがこの石碑である<sup>8</sup>。彼が有する土地の区分の中には農地、牧地が現れており、農牧の区別がなされていたことを確認することができる。このような農・牧の区別は他の史料にも現れる。例えばコンポ碑文にも、

「【ツェンポは、】コン・カルポの奴隷、農地と牧地を、今後減らさない。公務、貢納、税、贈物を課さない。」<sup>9</sup>

(コンポ碑文第 18-19 行. Richardson 1985 : 70-71, Iwao *et al.* 2009 : 16)

とある。コン・カルポとは古代チベット期当時のコンポ地方の領主で、チベット皇帝家のプギェル氏の親戚にあたる。この領域に皇帝の徴税権が及ばない事を改めて確認したのがこの石碑の内容であり、コン・カルポの財産のうちに農地・牧地の区分が現

<sup>6</sup> シェーラカンの入り口には古チベット語の石碑が二基あったが、東側の石碑は文化大革命のときに破壊されてしまった。破壊前の碑石の写真ならびにテキストは Richardson 1985 : 43-63, plate 7 などにある。関連する研究、破壊後の状況などについては Iwao *et al.* 2009 : 20-21 を参照されたい。

<sup>7</sup> snang bzang 'dus kong gi bu tsha 'phel rgyud kyl bran zhing / 'brog sog tshal las stogs pa / naM zhar rabs chad daM / bka gyod la thogs na yang / phyag tu myl bzhes / gzhan myl sbyin /

<sup>8</sup> なおここでティゲンズィン本人ではなく祖父の名が現れるのは、祖父の代からの親類にまでこの保証が適応されたことを示す (Richardson 1985 : 45)。

<sup>9</sup> rkong kar po'i bran dang // zhing 'brog / slan chad myl dbrl zhing // rje blas dang // dpya' khral bla skyes myl dbab pa dang /

れる。

上の2例だけを見ると、この農地・牧地とは生業利用上の区別を簡単に併記しただけのことで、特段に意味がないものとも考えられるかもしれない。しかし、次に挙げる史料は、そのような見方とは少しく異なる事情が存在したことを示す。敦煌出土のいわゆる『年代記』には次のようにある。

「チベットにはそれ以前に文字が無かったが、このツェンポ（ソンツェンガムポ）の時に出来た。チベットの叡智たる大いなる秩序、（中略）、農・牧（zhing 'brog）への皮税とドル税（土地税）、駅的位置と間隔の整備、度量衡等、チベットの全てのことわり（chos）についての良き成文は、ツェンポのチソンツェン（＝ソンツェンガムポ）の御世に生じた。」<sup>10</sup>

（『年代記』 Pelliot tibétain 1287 第 451-454 行. Bacot *et al.* 1940-46 : 114, 152）

上に挙げた『年代記』の例では、農民と牧民に対して異なる税が設定されたとある。両者は生業が異なる以上、生産物も異なるのであるから、両者に異なる税が設定されることは当然である。しかしここで注意しなければならないのは、これがソンツェンガムポの功績として挙げられるところである。このことは、この税の区別がチベット帝国の国家制度の基礎理念の一つであったことを示唆する。言い換えると、この税制上の農・牧の区分が、チベットの基礎的な国家理念であったということになる。

更に、農と牧に区分して徴税を行ったということは、そこに徴税単位が存在したということに他ならない。そしてそれを可能にするためには、当然ながら誰が農民であり、誰が牧民であるかを調査した上で規定する必要があるということになる。つまり、古代チベット帝国の被支配民は、その生業によって農民・牧民いずれかのカテゴリーに入れられたということになる。

しかしここで疑問が生じるのは、その区分自体である。農民、牧民というのは簡単に峻別できるものだろうか。特にチベットのような農地・牧地が入りまじる地域においては、農民（zhing pa）、牧民（'brog pa）とともに半農半牧（sa ma 'brog）と呼ばれる人々が多く存在することは周知のとおりである<sup>11</sup>。これらが入り交じる領域内において被支配民を農か牧に入れたとすると、必ずやその狭間にいる人々をある程度切り捨てる事になってしまったはずである。

このように考えると、実際には農業を主としているのに牧民として登録されて皮税

<sup>10</sup> bod la snga na yI ge myed pa yang // btsan po 'di 'l tshe byung nas // bod kyi gtsugs lag bka' grims ched po dang（中略）zhing 'brog gi thul ka dang dor ka dang / slungs kyi go bar bsnyams pa dang / bre pul dang / srang la stsogs pa // bod kyi chos kyi gzhung bzang po kun // btsan po khri srong brtsan gyi ring las byung ngo

<sup>11</sup> チベットの生業について、例えばスタン 1993 : 5-8 やスネルグローブ／リチャードソン 1998 : 5 を参照されたい。

を払わざるを得なくなる場合や、またその逆に牧畜を主としているのに農民として登録されドル税（土地税）を農産物で徴収される人々が出た場合があっても不思議ではない。問題は、チベット帝国がそのような制度の狭間に陥った人々をどのように扱っていたか、である。

ここで、本論で取り上げた土地文書の例に戻ろう。この文書は土地の所有者とその土地の規模、位置が列記されている登記簿リストであった。それにも拘らず、本文書に押されたのは「牧地／牧民の公印」なのであった。公印が「牧地／牧民の公印」であることは、土地所有者たちが牧民として管轄されていたことを明瞭に示す。所有者たちがおそらく敦煌周辺に居住していた吐谷渾や多弥などの非漢人であったことを考えると、このことは十分に首肯できる。しかし一方で、この人々は土地を所有していたことは、本文書の内容から見て間違いないのである。彼らの土地はまた土地調査の対象となり登記されたのではなかろうか。

以上より、筆者は次のように考える。この土地文書に登録された人々は、その出自から牧民として一端登録されたが、実際には農耕にたずさわっていた。結果として、彼らの所有する土地は徴税の対象となり、土地台帳に登録されることになったのである。以上はあくまでも筆者の推測であるが、このように考えなければ本文書の「矛盾」を解決することはできないと考える。

#### 4. 結び

以上、古代チベット帝国治下で作成された土地文書を紹介し、その文書に押された公印と税制上の農・牧の区別との関係を考察した。本稿で示した解決案はあくまで状況による推定であって、今後は他の証拠を捜索して詳細を明らかにする必要がある。その意味において本考察は今後の見通しを示したに過ぎず、完全な解決を目指すためには古代チベット帝国の土地制、税制全体を視野に入れた総合的な研究を推進しなければならない。今後の課題としたい。

[補注] 本稿執筆時には気づいていなかった文書を一点紹介しておきたい。それは、中国国家図書館所蔵のチベット語文書 BD09642 である。同館所蔵敦煌文書は長らくその一部のみが公開されていたが、近年『国家図書館蔵敦煌遺書』全 146 巻（北京図書館出版社、2005-2012）が刊行され、ようやくその全体像を把握できるようになった。その内の一つ BD09642 がチベット語の土地台帳タイプ 1 に属するものであって、かつ敦煌付近に進駐していたチベット軍人たちに与えられた土地の台帳であること、従ってチベットの土地制度を考察する上で極めて重要な史料であることに筆者は気づき、2012 年 11 月に“A preliminary study of an Old Tibetan land registry preserved in the National Library of China”と題して国際学会『西域-中亞語文学国際学術研討会 / International Symposium on Central Asian Philology』（中央民族大学）でその概要を口頭発表した。た

だし、刊行された写真ではテキストの一部が不鮮明のため、今まで論文として出すには至らなかったのである。この文書の詳細については別稿にて論じたい。

## 参考文献

### [日文]

スタン, R. A (著)、山口瑞鳳・定方晟 (訳) (1993) 『チベットの文化：決定版』東京：岩波書店。

スネルグロブ, D・リチャードソン, H (著)、奥山直司 (訳) (1998) 『チベット文化史』東京：春秋社。

岩尾一史 (2007) 「キャ制 (*rkya*) の研究序説—古代チベット帝国の社会制度—」『東方学』113 : 118-103 (逆頁)。

—— (2013) 「古代チベット帝国の千戸とその下部組織—百戸、五十戸、十戸—」『東方学報』88 : 358-343。

佐藤長 (1977) 『古代チベット史研究』2巻、京都：同朋舎。初版：1958-59。

### [欧文]

Bacot, J., Thomas, F. W. and Toussanit, G.-Ch. (1940) *Documents de Touen-Houang relatifs à l'histoire du Tibet*. Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner.

Iwao Kazushi (2010) An Analysis of the Term *rkya* in the Context of the Social System of the Old Tibetan Empire. *Memoirs of the Research Department of The Toyo Bunko* 67 : 89-108.

—— (2012) Preliminary Study on the Old Tibetan Land Registries from Central Asia. 新疆吐魯番学研究院 (編) 『語言背後の歴史：西域古典語言学高峰論壇論文集』上海：上海古籍出版社：175-182。

Iwao Kazushi, Hill, N. W. and Takeuchi Tsuguhito. (2009) *Old Tibetan Inscriptions (Old Tibetan Documents Online Monograph Series vol. II)*. Tokyo : Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa.

Richardson, H. E. (1985) *A Corpus of Early Tibetan Inscriptions*. London : Royal Asiatic Society.

- Takeuchi Tsuguhito (1994) *Tshan: Subordinate Administrative Units of the Thousand-Districts in the Tibetan Empire*. In : Per Kvaerne (ed.) *Tibetan Studies: Proceedings of the Sixth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992*. Oslo : The Institute for Comparative Research in Human Culture : 848–862.
- Taenzer, G. (2013) *The 'A zha Country under the Tibetans in the 8th and 9th Century: A Survey of Land Registration and Taxation Based on a Sequence of Three Manuscripts of the Stein Collection from Dunhuang*. In : B. Dotson, K. Iwao and T. Takeuchi (eds.), *Scribes, Texts, and Rituals in Early Tibet and Dunhuang*, Wiesbaden: Reichert Verlag : 25–42.
- Thomas, F. W. (1951) *Tibetan Literary Texts Concerning Chinese Turkestan*, vol. 2. London : Royal Asiatic Society.

## Harvard-Yenching Institute 便り

牧野元紀

2013年9月より一年間、ハーバード・イェンチン研究所 Harvard-Yenching Institute (以下 HYI) の Visiting Scholar として勤務先の東洋文庫より派遣留学の機会を得ました。

HYI は毎年、東アジア・東南アジアのアジア研究における主要な提携先機関から Visiting Scholar (博士号取得者で提携先機関の在職者) と Visiting Fellow (博士論文執筆中の学生) を迎え入れています。個々の研究対象は、地域としては東アジアを中心に東南アジア・南アジア・中央アジア・西アジア等にわたっており、ディシプリンとしては哲学・歴史学・文学・人類学・政治学・経済学・美術史学・古典学・宗教学・教育学等、これまた多岐に渡っています。

滞在期間は通常、Scholar が 10 か月、Fellow が 18 か月です。その間、個々の研究テーマに沿ってハーバードをはじめ、アメリカ国内での大学・研究期間での調査を行い、公開の研究発表を最低一回は行うことが義務付けられています。Scholar と Fellow のいずれも、選抜試験に合格すると、一定額の奨学金と日米間の往復旅費が支給されます (例えば、Visiting Scholar の場合は 2013 年度において支給月額 5250US ドル)。ボストン周辺はアメリカでも生活費が最も高い地域であるため (家賃は東京都心の 1.5 倍程度)、家族連れの場合はこの額でも決して十分とはいえませんが、やはり魅力的な制度かと思われます。

選抜担当者からもれ伝わるところによると、毎年多数の人材を派遣する中国 (香港含む)・台湾・シンガポール・韓国などに比べて、日本からは応募者が近年少なくなっているそうです。これは長期的にみると、アメリカにおける日本のアジア研究のプレゼンスの低下にもつながりかねません。

フランスの東洋学を取り巻く状況と同じく、アメリカの東洋学においても、中堅世代以降は (日本研究を除けば) 日本語を操る研究者の数は今日減少傾向にあります。日本の東洋学の諸研究は精度の高いことでよく知られていますが、「読めないのだから仕方がない (せめて英語で書いてくれ)」というのが彼らの主張です。フランスにおいても、学会や査読誌における英語での発表が増えてきている現況では受け入れざるを得ないのかもしれない。むしろ、彼らが読めない日本の先人たちの膨大かつ緻密な研究を、こちらは引用できるのだから、我々のほうが逆に有利なのだ、発想を転換するほうが精神衛生上よいかと思われます (と、英語の苦手な私は日々自分に言い聞かせております)。

“グローバル化” が叫ばれて久しいですが、実際にハーバードや MIT、イェールにコーネルなどアメリカ北東部の大学・研究機関には世界中から優秀な研究者が続々と集まってきています。日々どこかで刺激的な研究発表が行われているので、自身の専門とその周辺分野の動向を細かく知ることが容易であると同時に、より広い視点から東洋学全体の方向

性を見つめなおすことができます。これは日本とフランスから等しく離れた、アメリカならではの得難い経験かと思えます。

本学会の若手会員には、この HYI の奨学金制度の活用を是非お勧めしたく、ベテラン会員の皆様にもフランスでの在外研究の合間に大西洋を渡ってこられるか、あるいはアメリカ経由の東回りでのフランス行きをお勧め致します。

## 岡本さえ先生を偲ぶ

牧野元紀

本学会評議員の岡本さえ先生が去る2013年6月、逝去されました。先生は1941年、山口県下関市のご出身です。数年前にお茶をご一緒した折、「下関から出るのならば、京都で降りようが、東京に行こうが同じ。姉が京都の大学に進んだから、私は東京に出てきたのよ」と、ニューモアまじりに仰っておられました。もっとも、下関西高校の同窓、井上勲先生(学習院大学名誉教授)によると、地元でも秀才の誉れが高いご姉妹であったそうです。

東京大学では創設間もない教養学部フランス科をご卒業なされ、その後は同大学大学院人文科学研究科にて中華文明と西洋文明との比較思想の研究に従事されました。同大学院中退後に、フランス政府給費生としてパリに留学され、ソルボンヌで博士学位をご取得されています。帰国後は東京大学教養学部フランス科助手、同東洋文化研究所助手、千葉大学教養部助教授・教授を経られ、1990年に東京大学東洋文化研究所に教授としてご着任されました。千葉大学にご勤務の頃も東京大学で中国語の教鞭をとっておられ、当時の受講生には、武内房司先生(学習院大学教授)、馬淵昌也先生(同)、村田雄二郎先生(東京大学教授)、上田信先生(立教大学教授)など、今日の中国史・中国思想文化研究の最前線をリードする方々が机を並べておられました。

東京大学東洋文化研究所では、ご自身の研究課題に取り組まれる一方、同研究所附属の東洋学文献センターにて所蔵漢籍のデータベース化に多大な貢献を果たされました。この間、長年のご研究の集大成ともいえる『清代禁書の研究』(東京大学出版会1996)、『近世中国の比較思想』(同2000)を相次いで上梓されておられます。2001年の停年退官後は、東京大学名誉教授として、執筆や各地での講演に専念されておられたようです。

私が大学院生として先生の演習に参加する機会を得たのは博士課程に進学した1999年の春でした。明朝期の反キリスト教の儒者によって編まれた何篇かの破邪集(儒教正統からキリスト教を糾弾する内容の漢籍)を講読したのですが、じつに難解な内容でした。参加者も2~3人の少人数であったため、毎回読み下しを担当せねばならず、正直とても辛かった記憶が今に残っています。準備中は読めたと(思い込んだ)漢文が、本番ではきちんと読み下せません。「牧野さんは本当に理解して読んでいるの?」と厳しいお言葉を頂くこと度々でした。参加者の学生のみならず、先生もまた一言一句を『大漢和辞典』と『漢語大詞典』とを用いて丹念に調べ上げ、典拠を逐一確認されておられました。史料に向き合うにあたって、たとえ既知の語彙であっても、一つ一つを疎かにせず、微細に分析する心構えが何より大切であることを先生には教えて頂きました。

2000年の夏、私のフランス留学が決まり、出発の直前に先生にご報告に上がりました。先生が留学されていた頃のパリは大学紛争の嵐が吹き荒れる前で、まだのんびりとした雰



困気があり、学友たちとカフェで楽しく語り合ったこと、ご自身はジャック・ジェルネ先生に師事しておられ、当時の論調は相容れなかったが、最近はジェルネ先生のほうが岡本先生の主張に近くなってきたこと等を楽しんでおられました。「日本から工具書は持っていくべきでしょうか」と尋ねたところ、「極東学院やコレージュ・ド・フランスには大漢和辞典はもちろん、宮崎市定全集だってあり、何も持っていなくてもよい」とも仰っておられました。確かに実際に行ってみると、そのとおりでした。

先生との再会は帰国後の2006年に開催された「上智大学ザビエル生誕500年記念行事・ザビエル国際学術フォーラム」においてでした。私が発表者として登壇したところ、先生が目の前の客席におられたので、大変驚きかつ緊張しました。日仏東洋学会への入会をお勧め頂いたのはその折のことです。先生は、「学会というものは、いつも若返りが必要です。若い人に発表の場を与えない学会は必ず衰退します」との強い危惧を持たれておられました。昨今の日仏東洋学会は、若手の発表がみられ、役員の交代も進んでおります。岡本先生のご遺志は正しく反映されつつあるとあってよいでしょう。先生は役員として会計監事を長らくお務めになり、2012年度を最後に、ご本人の強いご希望をもって退かれました。草創期から今日まで、先生は本学会の最大の貢献者のおひとりです。

ご生前、最後のご著書となったのが『イエズス会と中国知識人』（山川出版社 2008）です。前掲の難解な専門書に比べ、本書はリブレットで、巷間の書店でも手に入ります。刊行間もない頃、直接お手渡し頂きました。「たいした本じゃないから、読み終わったらごみ箱に捨てて頂戴！」と言われ、ビックリしたのですが、あとで振り返ってみると、極度なまでに慎ましかな実に先生らしい一言であったかと思えます。本書は各方面で好評を得て、版を重ねております。若干の語句の訂正をなされた新版が出るとすぐにお送り頂きました。正確さと謙虚さを旨とする研究者としての誠実さを肌身に感じた次第です。

先生のライフワークであり、お亡くなりになる直前まで取り組んでおられたのが、故石田幹之助先生に関する評伝です。石田先生は東洋文庫の創設当初から図書部主事としてコレクションの充実に努め、東洋文庫を日本一の、世界でも五指に並ぶ東洋学の研究図書館に仕上げられました。しかし、まもなく職員間に起こったトラブルの責を負うかたちで辞任されたと聞いております。岡本先生は不世出の東洋学者であった石田先生の不遇に深い同情を抱かれていたようです。入退院を繰り返しておられた2012年から2013年にかけて、東洋文庫のオリエントカフェや本郷の喫茶店でお会いした折も、この評伝だけはどうしても完成させないといけないと、繰り返し仰っておられました。原稿はほとんど完成しているようでしたので、まもなく刊行の運びとなるかと思われまます。

最後に。先生は中国や台湾など漢字圏でご研究を発表なさる折はご自身のお名前を「娵葉」と表記なさっておられました。まことに凛として爽やかな印象を抱かせる、先生のお人柄にふさわしいお名前です。いまや天堂におられる先生のご遺徳を深く偲びつつ、晩年まで案じておられた本学会の再興に向け、会員の皆様とともに力を合わせて取り組んでまいる所存です。先生、これからも温かく、そしてときに厳しくお見守りください。合掌。

お知らせ

---

## シニア会員制度の導入について

中谷英明（日仏東洋学会代表幹事）

当今、本会会員においても高齢化が進み、ご高齢やあるいは定年退職される機会に退会される例が増えて来ています。そこで永年本会会員としてご尽力頂いた会員の方々のご功績に幾分とも報いるため、また今後も様々な機会にご助言やご助力を仰ぐために、さらに何よりも永らく頂いてきたご交誼を継続させて頂くために、下記のようなシニア会員の制度を導入することになりました（平成 25 年度総会（2014 年 3 月 19 日）における決定）。

該当する方々には本会の資料で判明する限りその旨お知らせ致しますが、本会から通知が無い場合にはお手数ですが申告下されば大変有難く存じます。またシニア会員になることを望まれない場合も、恐縮ですがその旨ご一報をお願い申し上げます。

### 日仏東洋学会会員資格に関する覚書

#### 1. 入会

- (1) 入会を希望する者は会員の推薦により総会の議を経て会員となることができる。
- (2) 年会費は年三千元とする。

#### 2. 退会

- (1) 会員は随時会計幹事に申告して退会することができる。
- (2) 3年間の会費滞納があった時、会計幹事は4年目の会費請求時に当該会員に対して当該年度中に納入がない場合には会員資格を失うことを知らせ、年度中に納入がない場合には退会と認める。

#### 3. シニア会員

- (1) 会員が満年齢 70 歳に達した年度において過去 20 年間以上の会費を納入し終わっている場合にはシニア会員有資格者と認め、その了解を得てシニア会員とし、翌年度以後の会費納入を免除する。ただし当該会員が希望する場合には退会することも、あるいは普通会员に留まり会費納入を継続することもできる。
- (2) 70 歳時に 20 年に不足する年数分の会費を納入した会員はシニア会員とし、翌年度以後の会費納入を免除する。
- (3) 71 歳以降に会費納入期間が合計 20 年に達した場合には、その翌年度よりシニア会員有資格者と認め、3 (1) に準ずる扱いとする。

#### 4. 名誉会長

- (1) 名誉会長の会費は免除する。

#### 5. 賛助会員

- (1) 法人または個人は会計幹事に申し出て年会費 1 万円を納入し、賛助会員となることが

## お知らせ

できる。

### 6. 本内規の施行日と適用の範囲

- (1) 本内規は2014年4月1日から施行するが、判明する範囲で過去に遡及して適用するものとする。ただし既に納入された会費の返還はしない。

---

---

## 第32回(2015年度)渋沢・クロードル賞公募のお知らせ(日仏会館から)

渋沢・クロードル賞の候補書籍を公募いたします。

日仏会館は1984年、創立60周年を迎えたのを機に、創立者の渋沢栄一とポール・クロードルを記念して、渋沢・クロードル賞を創設いたしました。これは日仏両国において、それぞれ相手国の文化に関してなされたすぐれた研究成果に対して贈られるものです。両国でそれぞれ1名が受賞し、受賞者には日本・フランス間往復航空券と、相手国での1ヶ月間の滞在費が贈呈されます。本年度も本賞のほかに日本側ではルイ・ヴィトン ジャパンカンパニーのご厚意による特別賞が1件用意されており、賞の内容は本賞に準じます。今年度日本側では下記の要領でこの賞の候補を公募いたします。ふさわしい候補作をご推薦いただきたくお願い申し上げます。

### ■賞の対象となる部門

- 歴史、文学、芸術、経済、社会、理学、工学、医学などの人文科学、社会科学、自然科学の諸分野で、日本の読者の関心に応えるものとして紹介するにふさわしい業績。
- 単独の著者による日本語の著作、またはフランス語の書籍の単独訳による翻訳書とし、フランス語の著作は対象外とする。

■候補者の年齢 2015年12月31日で45歳以下の方

■対象作品の出版時期 2013年4月1日より2015年3月31日まで

■宛先 〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿3-9-25

日仏会館内 渋沢・クロードル賞係(電話 03-5424-1141)

### ■提出書類

- ・ 候補者略歴及び業績書
- ・ 応募または推薦の理由書
- ・ 候補作品2部(翻訳の場合は原書も1部添付原書は返却しますが、候補作、応募書類は返却しません)
- ・ 応募書類受領確認用葉書(官製はがきの表書きに住所、氏名を記入したもの)

■締切 2015年3月31日(火) 必着

■発表 読売新聞紙面及び日仏会館ウェブサイトにて5月下旬に発表予定

主催=日仏会館、読売新聞社

協賛=公益財団法人渋沢栄一記念財団 ルイ・ヴィトン ジャパン株式会社 エールフランス航空

後援=フランス大使館

東洋学関係の講演会・ワークショップ

---

平成24年度日仏東洋学会会員総会・講演会

日時 平成25年3月31日(日)

場所 鳥取大学広報センター2階 スペースC

日程 総会 14時15分～15時15分

(1) 平成23-24年度の活動報告・決算報告

(2) 平成25年度予算案

(3) 平成25年度活動案

(4) その他

講演1 15時30分～16時15分

門田眞知子(鳥取大学 地域学部・教授)

「外と内から見た『古事記』の因幡(稲羽)のシロウサギ神話」

講演2 16時30分～17時15分

木島史雄(愛知大学 現代中国学部・准教授)

「Sugeriusと歐陽詢-中世のパリと初唐中国における芸術と学術の平行現象」

懇親会 17時30分～

【講演要旨】

(1) 「内と外から見た『古事記』の因幡のシロウサギ神話」 門田眞知子(鳥取大学)

昨年2012年は『古事記』編纂1300年といわれた年でした。ご承知のように日本最古の歴史書と言われるものです。正史とされる漢文体の『日本書紀』(720年)に対し『古事記』は日本語の音を漢字で表記した変体漢文の表記となっています。さらに上中下巻の三分の一、つまり上巻はいわゆる神代の世界を描き、さらにその三分の一が「出雲神話」と呼ばれ鳥取の旧称、因幡の神話もその中に含まれます。因幡に関する神話は、「因幡のシロウサギ神話」とオオクニヌシの受難を描いた「赤猪伝承」に集約されます。

数年前から私は「因幡のシロウサギ神話」に特に興味を抱き、学生たちと地域文化調査を行ってきました。昨年春には学長裁量経費を得、二名の絵の得意な学生の協力も得て、『古事記のいなばのしろうさぎ神話』(今井出版)を出しました。現在は、それに続く「赤猪伝承」の絵本作りをしています。絵本は子供向けですが、この鳥取の地の特徴もある程度、ストーリーに織り込みました。「あとがき」には大人向けの解説も入れました。

現在でこそ『古事記』の中の神話ということですが、実際はそのようには読まれてこなかった事、鳥取の別の場所にも似た話が存在する事、或いはその古い版とし

ては、鎌倉時代初めの『塵袋』の中に前段を語る類似した話が収められている事、などからこの神話の性格を考えたいと思います。さらに世界を眺めてみますと向かいの大陸側や東南アジアなどにも似た話が存在し、ウサギなど動物が活躍することに気づきます。動物神話として普遍的な性格を備えた神話なのかなど、この鳥取特有の神話にあらためて注目してみたいと考えています。

(2) 「Sugerius と歐陽詢—中世のパリと初唐中国における芸術と学術の平行現象—」 木島史雄 (愛知大学)

『ゴシック建築とスコラ学』は、両者の構造の類似性を指摘したパノフスキーの名論文です。そこでは、共通の要素として「明瞭化」「部分と全体の協働」などが指摘されています。

この論文が名論文であるゆえんは、ゴシック建築という建築史上の概念と、スコラ学という文献学術行為をつなげて考えたところにあります。実は「大阪万博の頃の」というだけで、音楽も美術も、車や家電のデザインも、そして文学や学術著作までもが、その時代を生きていた私たちには同一の雰囲気を持つものとして了解されます。しかしながら歴史的・学術的に研究しようとする、それを実感し、証明することは容易でなく、偉人パノフスキーにして初めて可能でありました。今回は、彼の敷いたレールに乗って、それを東洋に当てはめてみようと思います。

実は性格や構造を共通にする芸術と学術の平行現象が中国・初唐時代にありました。「類書」「注疏」「楷書」などの文化現象には、「世界を分節化し」「世界を均一な構造を持つものとしてとらえ」「入れ替え可能な部品のくみ上げとして世界を理解」しようとする試みが指摘できます。学術と芸術の双方に、共通の思考が見られるのです。

そして西洋のそれが Sugerius という人物に始まるのにさも相応しく、初唐の文化現象には歐陽詢という人物が浮かび上がってきます。彼の活動を芸術と学術の双方から考え、そこに共通する性格を探してみたいと思います。

---

---

## 平成25年度日仏東洋学会会員総会・講演会

日時 平成26年3月19日(水) 13時30分～17時

場所 フランス極東学院京都センター(京都市左京区北白川別当町29)

日程 総会 13時30分～14時45分

- (1) 平成25年度の活動報告・決算報告
- (2) 平成26年度予算案
- (3) 平成26年度活動案
- (4) その他

講演 15時00分～16時30分

Frédéric Girard (directeur d'études de l'Ecole française d'Extrême-Orient)

« Myōe (1173-1232), un réformateur au tournant du Moyen-Âge japonais »

懇親会 17時00分～

### 【講演要旨】

**Frédéric Girard,**

**« Myōe (1173-1232), un réformateur au tournant du Moyen-Âge japonais »**

Myōe (1173-1232) est l'une des figures les plus attachantes du bouddhisme japonais de par sa personnalité singulière, le purisme de son respect disciplinaire, son zèle peu commun dans la méditation assise, et son rôle comme sauveur et protecteur de la veuve et de l'orphelin du parti vaincu lors des sanglantes guerres civiles de Jōkyū (1219-1221) au cours desquelles le parti impérial a tenté de regagner son pouvoir perdu au profit du shōgunat. Il a marqué l'histoire du bouddhisme médiéval par son adaptations aux nouvelles formes que la foi y a prise, l'accueil qu'il a fait à des pratiques inconnues jusqu'alors venues du continent chinois et de Corée, et le rôle qu'il a joué dans l'histoire des doctrines de la Terre Pure et du Zen alors en une pleine effervescence avoisinant l'hérésie. Fait exceptionnel sinon unique au Japon, il a tenu un *Journal de ses rêves* sa vie durant qui permet d'accéder à sa vie intérieure ainsi qu'à celle de la communauté monastique qu'il a fondée aux abords de Kyōto, au Kōzanji. Il est à l'origine de la consommation d'un thé de la plus haute qualité au Japon, ainsi que d'une tradition tantrique dont on peut voir des éléments jusque dans les traités du théoricien du Nō Zenchiku (1405-1470), le grand disciple de Zeami (1363-1443). Poète plus qu'estimable, il a été cité aux côtés de Dōgen (1200-1253) par le romancier Kawabata Yasunari (1899-1972) dans son discours de réception du Prix Nobel (1968), comme

représentant d'une esthétique japonaise chantant l'homme et la nature à l'aide de transpositions métaphoriques.

Nous examinerons ici plusieurs aspect de cette riche personnalité qui se trouve à la jonction des principales réformes religieuses de son temps ainsi que des courants les plus vivaces qui ont façonné le bouddhisme japonais.



---

---

## 平成26年度 第1回 日仏関連諸学会連絡協議会 報告

彌永 信美

日時：2014年6月16日（月）午後6時～7時

場所：日仏会館ホール

例年のように、2014年度最初の「日仏会館関連諸学会連絡協議会」が日仏会館で開催された。今回は、中谷幹事が出席できなかったため、筆者が代理で出席した。以下、その簡単な報告である。

### 議事次第

#### 報告事項

- 1) 日仏会館助成事業の件  
日仏会館学術研究助成（原則として一件）70万円  
日仏学者交換招聘（2件）航空運賃上限20万円、滞在費上限1日2万円上限20万円  
人文社会系セミナー招聘（2件）
- 2) 2014年渋沢・クロード賞の件
- 3) 今年度の事業計画の件  
日仏文化講座、日仏シンポジウム、日仏科学シンポジウム、日仏春秋講座、人文社会系セミナー、日仏学生フォーラム、フランス語コンクールなど
- 4) その他

#### 協議事項

- 1) 諸学会と会館の協力の件  
学会から会館への要望  
共催・後援事業について  
関連学会メーリングリスト、日仏会館ウェブサイトの活用について
- 2) 諸学会と会館フランス事務所の協力の件  
クリストフ・マルケ所長との意見交換
- 3) その他

に沿って議事が進められた。

報告事項（1）の三つの件については、

<http://www.mfjtokyo.or.jp/ja/kanren.html>

に、それぞれ置かれた詳しい資料が pdf の形で読むことができる。また（2）の今年度の渋沢・クロード賞については、

<http://www.mfjtokyo.or.jp/ja/events/shibukuro.html>

で詳細を見ることができる。（3）の文化事業計画については、

<<http://www.mfjtokyo.or.jp/ja/events.html>>

および

<[http://www.mfj.gr.jp/agenda/index\\_ja.php](http://www.mfj.gr.jp/agenda/index_ja.php)>

などに、詳しい情報が掲載されている。

日仏会館としては、全体としての予算枠が減少する傾向の中で、学術研究助成や学者交換招聘、人文社会系セミナーへの研究者招聘の事業への申請を各学会に積極的に行なってほしい、という要望が出された。現状では申請が少なく、要望がなければ、予算そのものが削られる可能性がある、ということである。

協議事項に関しては、『日仏文化』のインターネット上の公開について質問が出た。著作権の問題などでまだすべてを公開するには至っていないが、徐々に公開できるようになるとのことが報告された。また、これまでの講演は、フランス側では全部で約1200回の講演が録音されており、それらについても著作権の問題が解決され、予算の目処がつかい限りで、徐々に公開していく考えが表明された（今年度中に150が計画されている）。これらの音源は、現在でも会館図書館で聞くことができるという。また、日本側の講演も、多くが録音されており、それらは会員であれば貸し出すとのことだった。

会館としては、日本側でも、フランス側でも、諸学会からの協力要請（たとえば講演会やシンポジウムの共催など）をできるだけ受け入れようとしており、積極的に働き掛けてほしい、という。学会からは、助成事業などについて、過去の事例をホームページで参照できるようにしてほしい、という要望があり、次回の連絡協議会（12月）までに実現したい、との回答があった。

会合の後、懇親会があり、諸学会の代表の方や会館側の出席者と個別に話せる時間があった。日仏東洋学会としては、他学会と共催の研究会などを可能性を探っている、と話したところ、日仏図書館学会や日仏歴史学会の方から積極的な反応をいただいた。日仏の文化関係は、フランスの日本学や東洋学の関心を基盤としている部分があり、その意味で、日仏東洋学会は非常に重要な位置を占めていることをあらためて感じた。ただ、諸学会との連絡が、年に二回の連絡協議会に限られていると、深いかかわりを持つことは難しいので、より日常的で緊密な関係をもてるように、働き掛けていくべきだと思った。

---

## 国際研究集会 「仏教と普遍主義—アジアの哲学史と宗教史への視線」

報告

彌永 信美

日時：2014年10月3日（金）～5日（日）

主催：京都大学白眉センター／コレージュ・ド・フランス／フランス国立極東学院

2014年10月3日から5日まで、京都で「仏教と普遍主義—アジアの哲学史と宗教史への視線」と題された国際研究集会が開催された。京都大学白眉センター、コレージュ・ド・フランス、フランス国立極東学院の主催により、京都大学人文科学研究所・文学研究科、在日フランス大使館、アンスティテュ・フランセ関西、日仏会館フランス事務所およびイタリア東方学研究所の後援をいただき、また日仏東洋学会のご賛同もいただいた。企画・開催に当たっては、彌永信美（極東学院・東京支部代表〔当時〕）および Marc-Henri Deroche マルク=アンリ・デロッシュ（京都大学特定助教）が担当した。

「仏教と普遍主義」という全体のテーマは、以下のような問題意識に基づいたものである。

生まれ故郷インドからあふれ出した仏教は、広いアジアに普及して、一種の「普遍」宗教となった。各地域に順応しながら、一貫したアイデンティティーを保った仏教を理解するのに、「普遍主義」という概念は有効だろうか。さまざまな領域の文化を専門とする研究者を一堂に集めた本国際研究集会で、この問題を互いの立場から検討し討論を交わしたい。アジアの精神史を理解するために、仏教の「普遍主義」をあらためて問うてみたい。

以下、集会のプログラムを掲載する。

○2014年10月3日（金）

場所：アンスティテュ・フランセ関西 - 京都

15:30- 開場 受付開始

16:00-16:20 開会の挨拶

- Charles-Henri Brosseau シャルランリ・ブローソー（京都フランス総領事）
- 田中耕司（京都大学白眉センター長）
- Benoît Jacquet ブノワ・ジャケ（フランス国立極東学院・京都支部代表）

- 企画者挨拶：彌永信美（フランス国立極東学院・東京支部代表〔当時〕）

基調講演

議長： Christophe Marquet クリストフ・マルケ（日仏会館フランス事務所長）

ディスカッサント： François Lachaud フランソワ・ラショー（フランス国立極東学院教授）

16:20-17:05 赤松明彦（京都大学前副学長）

「インドから...普遍主義、土着主義、多元主義——インド仏教、ヒンドゥー教、ジャイナ教におけるダルマの諸観念」

17:05-17:50 Jean-Noël Robert ジャン＝ノエル・ロベール（フランス学士院会員／コレージュ・ド・フランス教授）

« Au Japon : Bouddhas universels et dieux locaux — L'implantation de la transcendance dans la poésie médiévale japonaise » 「...日本まで 普遍的仏陀と地域の神々——中世和歌における超越」

18:10-19:00 ディスカッション

19:00-21:00 レセプション

○2014年10月4日（土）

場所：京都大学人文科学研究所

午前：インドおよび超域的視点

議長：赤松明彦

ディスカッサント：横地優子（京都大学教授）、Diwakar Acharya アーチャールヤ・ディヴァカル（京都大学准教授）

9:00- 開場 受付開始

9:30-10:00 中谷英明（関西外国語大学教授）

“Buddha’s Denial of Human Universality” 「《人間に普遍的性質は存在しない》というブッダの人間観」

10:00-10:30 宮崎 泉（京都大学准教授）

“On Buddhist Sainthood: Enlightenment and the Cessation of Ideation (*saṃjñā*)” 「聖者における正覚と想滅」

10:50-11:20 Peter Skilling ピーター・スキリング（フランス国立極東学院教授）

“Building the Buddhist Cosmopolis: Language, Translation, Writing and the Universal Message of the Buddha” 「仏教的国際性の建設——言語・翻訳・文書とブッダによる普遍的メッセージ」

11:20-11:50 Matthew T. Kapstein マシュー・カプシュタイン（パリ高等学院教授）

“The Very Idea of a ‘Universal Religion’” 「《普遍宗教》という概念そのものについて」

午後：チベット・中国

議長：宮崎泉

ディスカッサント：マシュー・カプシュタイン、Franciscus Verellen フランシスクス・ヴェレレン（フランス国立極東学院教授）

14:00-14:30 熊谷誠慈（京都大学特定准教授）  
“Historical Development of the Demonstration of the ‘Absence of Self-nature’ from Indian Buddhism to Tibetan Buddhism and the Bon Religion: ‘Four Great Reasons’ or ‘Five Great Reasons’?” 「インド仏教からチベット仏教、ボン教への無自性論証の歴史的展開——四大論証因それとも五大論証因」

14:30-15:00 Marc-Henri Deroche マルク=アンリ・デロッシュ（京都大学特定助教）  
“The Buddhist Notion of Impartiality: Indian Sources and Tibetan Developments” 「仏教概念としての《無偏性》——インドの起源とチベットにおける展開」

15:20-15:50 郭麗英 Kuo Liying（フランス国立極東学院教授）  
“Visions, Dreams, and Dhāraṇīs: Way of Salvation in 5th-6th Century Buddhist China” 「見相・夢相および陀羅尼——5～6世紀の中国仏教における浄行法」

15:50-16:20 Christine Mollier クリスティヌ・モリエ（フランス国立科学研究院センター主任研究員）  
“Taoist Responses to Buddhist ‘Universalism’ in Medieval China: Some Reflections” 「中世中国における仏教的《普遍主義》への道教側からの応え」

○2014年10月5日（日）

場所：フランス国立極東学院・京都支部

午前：日本

議長：Jean-Noël Robert シャン = ノエル・ロベール

ディスカッサント：Silvio Vita シルヴィオ・ヴィータ（京都外国語大学教授）

8:30- 開場

9:00-9:30 Frédéric Girard フレデリック・ジラル（フランス国立極東学院教授）  
« La co-production conditionnée de l’Inde au Japon » 「《縁起》概念のインドから日本までの展開」

9:30-10:00 彌永信美  
“Universalism and Particularism in Japanese Buddhism: Some Ideas” 「日本仏教における普遍主義と特殊性について」

10:00-10:30 Steven Trenson スティーヴン・トレンソン（広島大学准教授）  
“The Concept of the ‘Mother of All the Buddhas’ in Medieval Shingon Esoteric Buddhism: Some Universal and Particular Aspects” 「中世真言密教における《一切仏母》の概念——その普遍性と特殊性について」

東洋学関係の講演会・ワークショップ

- 10:50-11:20 François Lachaud フランソワ・ラショー  
“Lives of the Buddha East and West: Connected Histories and Myths of  
Universality” 「仏伝の東西——リンクした歴史と普遍性の神話」
- 11:20-11:50 Didier Davin ディディエ・ダヴァン (パリ高等学院博士課程〔当時〕)  
« De Kamakura vers le monde : évolution et ambition universaliste du zen laïc  
japonais au début du XX<sup>e</sup> siècle » 「鎌倉から世界へ——20世紀初頭の日本  
の居士禅の変化と普遍性への野望」
- 12:30-12:40 Conclusion 結論

フランスと日本を中心とした多くの第一線の研究者の参加をいただき、2つの基調講演と13の報告に基づいて、活発かつ有意義な議論が展開された。研究集会は、大勢の方々の献身的なご協力のおかげで、成功裡に終了した。今後は、基調講演と各報告の完成原稿を2015年4月末にいただき、報告書(英語)を刊行する予定である。関係各位にあらためて深謝申し上げ、また今後のご協力をお願いする次第である。

---

## De la notion d'universalisme et de son usage dans les études bouddhiques : éléments de synthèse des travaux réalisés au colloque franco-japonais de Kyōto

Iyanaga Nobumi & Marc-Henri Deroche

Le colloque international « Bouddhisme et universalisme : regards sur l'histoire philosophique et religieuse de l'Asie » s'est tenu à Kyōto du 3 au 5 octobre 2014. La problématique examinée fut : peut-on, et à quelles conditions, appliquer le concept d' « universalisme » pour l'étude de l'histoire du bouddhisme en Asie, concernant son émergence et son expansion, son rôle transnational, et ses stratégies d'adaptations locales ?

Dans la continuité de la longue coopération franco-japonaise pour les études bouddhiques, élargie pour l'occasion à un ensemble de collaborateurs de renommée internationale, cette rencontre a exploré la question sous ses différentes facettes, tant du point de vue méthodologique que de l'expertise dans les différentes aires géographiques du bouddhisme, de l'Inde au Japon, et suivant les différentes périodes de son histoire jusqu'à l'époque moderne. Le colloque a ainsi progressé depuis le foyer d'origine indienne pour se conclure dans l'expansion mondiale du Zen japonais au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'une des premières expressions d'un bouddhisme mondialisé, selon un processus qui n'a cessé de s'amplifier à l'époque contemporaine.

Bien que la question de la mondialisation et des interactions de l'Asie avec le monde occidental n'ait été abordé que par les dernières communications (la plupart des autres se portant davantage sur des périodes ou corpus classiques), il convient toutefois de remarquer que le thème du colloque est le reflet direct de cette globalisation, et des transferts conceptuels et culturels se produisant lorsque les différentes parties du monde se révèlent les unes aux autres. En effet, le concept d'universalisme est avant tout étroitement lié à l'histoire de l'Occident et de son expansion mondiale, que ce soit par la place du christianisme s'étant lui-même posé dans sa trajectoire comme « religion universelle », ou bien de façon concurrente durant la modernité avec l'humanisme, les Lumières et la « déclaration *universelle* des droits de l'homme », le tout se cumulant au sein de la mondialisation contemporaine, renfermant également le poids du passé colonial, ainsi que la problématique incessamment renouvelée de l'impérialisme et de la lutte pour l'hégémonie.

Le terme japonais pour traduire « universalisme », *fuhen shugi* 普遍主義, est vraisemblablement un néologisme moderne datant de l'époque de Meiji. Et bien qu'il n'existe aucun équivalent strict dans les langues qui véhiculèrent le bouddhisme pour décrire cette idée

d'universalisme, il est tout de même intéressant de noter que c'est un terme bouddhique qui a été ici utilisé pour rendre « universel » : 普遍, traduisant le sanskrit *samanta*, (*sam* + *anta*), et désignant la totalité ou littéralement « ce qui inclut tous les côtés ou aspects. » Précisément, l'étymologie du terme universalisme nous renvoie à une perspective sur la totalité : à partir de Cicéron le terme latin *universum* a été utilisé pour traduire le grec *to holon*, le tout<sup>1</sup>.

Comme l'a remarqué Peter Skilling en préambule à sa communication, la plupart des catégories ou des couples binaires tels que l'universel et le local ne sont pas tant éclairés par les études comparatives, comme le fait ici de les tester sur la matière bouddhique, mais questionnés davantage. Face à celui-ci, la distinction des approches émique et étique rappelée par Matthew Kapstein est certainement décisive. Il s'agit en effet de distinguer la prétention à l'universalité d'une religion par ses fidèles, élément de la propagation de la foi et de ses représentations, de l'étude historique du champ institutionnel propre à cette religion. On peut donc dire que les différentes communications ont oscillé entre ces deux pôles méthodologiques majeurs, ainsi qu'entre l'histoire des idées et l'histoire socio-politique du bouddhisme, la tension entre les deux maintenant prégnante la question de leurs liens.

Nous résumons ci-dessous certains des éléments majeurs de chaque intervention ainsi que leur portée générale pour la problématique définie.

### *Inde et réflexions transrégionales*

Inaugurant cette rencontre, Akamatsu Akihiko a choisi d'examiner le concept de *dharma* pour saisir l'émergence et la spécificité du bouddhisme à partir de sa matrice indienne. Le terme *dharma*, dont la polysémie défie nos propres capacités de traduction, semble effectivement consubstantiel à la civilisation de l'Inde. Monsieur Akamatsu choisit d'aborder cette question à travers deux aspects de l'évolution de la notion de *dharma* de l'hindouisme au bouddhisme : (1) la désocialisation ou trans-localisation et (2) son intériorisation ou interprétation d'un point de vue cognitif. Il a montré comment la notion de *dharma* s'est affranchie de son sens social par la critique du système des castes (*varṇa*) énoncée par le Buddha, leur niant tout caractère ontologique, pour ne les concevoir que comme le produit de simples conventions. D'un point de vue radical, la critique porta sur le fait que les castes n'existaient que comme simples dénominations ou comme idéation (sk. : *saṃjñā*, pāli : *saññā*). Monsieur Akamatsu voit donc dans cette interprétation d'un point de vue cognitif à la fois la racine de l'émancipation du système des castes et l'« intériorisation » du *dharma*, deux aspects de son « universalisation. »

Nakatani Hideaki a offert les principaux résultats de ses recherches de pointe sur le canon pāli et ses plus anciennes strates. Le centre de son analyse s'est porté en particulier aussi sur la notion de *saññā*, qu'il traduit par « cognition », une traduction dont l'étymologie grecque et latine convergent ici avec celle du sanskrit et du pāli. Monsieur Nakatani a examiné comment la philosophie du Buddha montre beaucoup de similarités avec celle de Yājñavalkya, mais que le

<sup>1</sup> A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1951, pp. 1322-1323.



couple *ātman-brahman* y a été remplacé par le couple *saññā-dhamma*. Or, dans cette transformation, toute idée d'une âme universelle se trouve rejetée. Ainsi ne faudrait-il pas parler d'une négation de l'universalité par le Buddha. L'analyse philologique, philosophique et psychologique faite par Monsieur Nakatani des descriptions des processus cognitifs dans les sources pâlies anciennes invite ainsi davantage à considérer la doctrine et la praxis du Buddha sous l'angle de processus et non d'entités. Les observations menées par le Buddha lors de son ascèse solitaire présentent un processus constant de rénovation intérieure davantage que l'atteinte d'une quelconque universalité.

La sainteté bouddhique s'obtient par la cessation de cette cognition ou idéation (*samjñā / saññā*). C'est là le thème central qu'a étudié Miyazaki Izumi selon différentes sources indiennes et principalement le *Samādhiraśa-sūtra*. Ici, le philosophe occidental fait face à une véritable altérité culturelle, non-théologique et non-métaphysique. Car la vérité n'y réside pas dans une construction générale abstraite, aussi « universelle » soit-elle, mais dans la transcendance de toute idée ou concept. La libération de la souffrance, but sotériologique ou thérapeutique primant dans l'enseignement du Buddha sur tous les autres, est visée, si l'on peut dire de façon paradoxale, dans le dépassement des vues, des « -ismes », sources des passions partisans, disputes et conflits. Les sources anciennes sont particulièrement éloquentes pour décrire cette approche. Pour parvenir à cette réalisation, les textes étudiés décrivent ainsi la nécessité de comprendre la nature de l'idéation et ultimement sa non-réalité, libérant ainsi de tout attachement et aversion.

Peter Skilling a offert des réflexions générales importantes qui ont inspiré l'approche de ce modeste compte rendu, et qui serviront fortement à la rédaction des actes. Il s'est également efforcé de rechercher d'un point de vue linguistique des équivalents possibles à la notion d'universel, tout d'abord avec la notion d'« univers » dans le bouddhisme (*loka, lokadhātu, ou buddhakṣetra*). Car le bouddhisme est « universel » dans la mesure où il prend comme unité de mesure l'univers. Ou encore avec *sādhāraṇa*, qui véhicule l'idée de ce qui est commun ou général, ainsi que *samanta* que l'on a mentionné plus haut. Finalement, il a opté pour le terme *sarvaṃ*, expression de la totalité. L'originalité de l'approche de Peter Skilling a été de montrer que l'universalisme bouddhique était aussi, et surtout, l'expression d'idéaux sociaux. Il a ainsi choisi d'étudier la quête d'un bien-être universel, d'une portée universelle et la propagation du message universel du Buddha. Il mentionne également l'idée d'omniscience (*sarvajñatā*) comme élément du vaste projet bouddhique aux dimensions de l'univers. En conclusion, l'universalisme bouddhique, reposant sur la recherche d'un bien universel et d'une communication universelle à travers les différentes langues, a représenté pour Monsieur Skilling un élément majeur de la culture bouddhique des manuscrits.

Dans sa communication, Matthew Kapstein s'est efforcé de clarifier l'emploi de différents termes techniques dans l'étude des religions et liés à la question de l'universalisme. Il a fait ainsi une critique de l'emploi du terme « universel » et autres expressions dérivées : le concept d'« universalisme », soutient-il, est en science des religions une idée dépassée, une idée à abandonner d'un point de vue étique pour ne la conserver, si nécessaire, que d'un point de vue émique. D'un point de vue étique, Kapstein choisit de faire appel au modèle de Sheldon Pollock, qui sur la base de l'étude du rôle du sanskrit en Asie, a remplacé la dichotomie

universel / particulier en histoire culturelle par le couple cosmopolite / vernaculaire. Dans cette optique, les recherches visent non sur des universaux à priori, mais les dynamiques d'échanges avec l'élaboration de codes symboliques et d'univers de sens qui à partir d'une situation locale et enracinée, prennent ensuite une plus large expansion, comme ce fut le cas du bouddhisme. En réalité, ce fut tout aussi bien le cas du brahmanisme qui transmet avec le sanskrit et autres domaines du savoir, son panthéon et sa syntaxe rituelle à une grande partie de l'Asie. Mais ce ne fut pas le moindre rôle du bouddhisme que de se faire, à son niveau, le vecteur d'un vaste transfert civilisationnel depuis l'Inde.

### *Tibet*

La communication de Kumagai Seiji s'est proposée d'étudier la transmission d'une doctrine centrale au bouddhisme : la doctrine de la vacuité ou de l'absence de nature propre, en fonction de ses quatre ou cinq grandes preuves. Dans son enquête philologique, Monsieur Kumagai a retracé la transmission et l'évolution de cette doctrine depuis l'école indienne du Madhyamaka, au bouddhisme tibétain, puis à la religion indigène tibétaine du bön. Comme il l'expose, Nāgārjuna s'en était tenu principalement au fait de ne pas avoir de thèse. On observe ensuite chez ses successeurs indiens le développement de syllogismes visant à démontrer la vacuité des phénomènes. Lors de la transmission au sein du bouddhisme tibétain, des variations apparaissent, ainsi qu'une classification beaucoup plus poussée de ces arguments. Quant au bön, l'adaptation s'est faite de façon plus libre, avec des marques d'originalité. Monsieur Kumagai voit ainsi dans ce processus une forme d'« universalisation » du concept de la vacuité, ici dans le sens d'un développement exégétique, d'une transmission et expansion en Asie.

Ensuite, Marc-Henri Deroche a examiné la notion tibétaine de *phyogs/ris med*, littéralement « impartial » (et parfois traduit par « universaliste »), qui a servi à Gene Smith pour décrire un vaste mouvement de renouveau bouddhique dans le Tibet oriental du XIX<sup>e</sup> siècle. L'activité de ses artisans fut de collecter de façon trans-sectaire les différentes traditions bouddhiques et bön au Tibet, montrant par-là même leur unité. Une des inspirations de cette approche inclusiviste fut celui de la Grande Perfection (*rdzogs chen*). Après avoir examiné les antécédents et équivalents sanskrits de la notion d'impartialité, Deroche s'est concentré sur l'usage abondant de l'expression *phyogs/ris med* dans la littérature de la Grande Perfection qui y est utilisée pour décrire l'esprit d'éveil (*bodhicitta*, *byang chub sems*) dans son sens ultime, incluant toutes choses en sein, n'en rejetant aucune ; réalité décrite comme la sphère unique (*thig le nyag gcig*), la totalité. Ces conceptions peuvent être interprétées comme relevant d'une forme d'universalisme dans le sens d'un inclusivisme qui sert de fondement philosophique à un éclectisme pratique. Il s'agit d'une large activité de thésaurisation de l'héritage bouddhique au Tibet, et notamment de préservation d'anciennes traditions qui purent se réaffirmer dans ce contexte politico-religieux pluraliste et périphérique, qui leur fut plus favorable par rapport à l'hégémonie du gouvernement théocratique central. On a donc affaire ici à deux formes d'universalismes (éclectisme pluraliste / périphérique

et hégémonie centralisatrice / unificatrice).

### **Chine**

Passant maintenant au monde chinois, la communication de Kuo Liying a porté sur une des formes majeures de l'acculturation ou « universalisation » du bouddhisme indien, qui à travers le culte du bodhisattva a donné naissance à une forme spécifique en Chine au V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles, une période décisive pour l'institutionnalisation du bouddhisme. C'est à cette époque que de nombreux *sūtras* furent traduits ou ré-écrits en chinois. Madame Kuo s'est particulièrement concentrée sur le « *Grand Vaipulya-dhāraṇī-sūtra* » (T. 1339) qui offre des méthodes de salut par les visions, les rêves ou bien la récitation des formules sacrées (*dhāraṇī*). La quête de visions oniriques y apparaît comme un thème central, lié à la recherche de signes de succès dans la pratique de la purification des péchés et le salut du fidèle, le tout détaillé par une grande richesse symbolique et rituelle. Après avoir démontré les évidences archéologiques au sujet de la pratique concrète de ces rites, Madame Kuo conclut que derrière la diversité des facettes et adaptations du bouddhisme en Chine, se reconnaît pourtant bien le message « universel » du Buddha Śākyamuni, ce qu'elle nomme l'universalisme du bouddhisme.

L'approche de Christine Mollier s'est centrée sur l'histoire sociale et politique des institutions religieuses en Chine, notamment sur les relations complexes et conflictuelles entre le taoïsme et le bouddhisme. En référence à la réflexion d'Erik Zürcher sur l'impossibilité de fournir une explication complète aux processus infiniment complexe d'assimilation d'éléments étrangers par une civilisation donnée, il apparaît qu'à la place de la notion d'universalisme, c'est le processus d'expansion d'une religion qui offre davantage de portée heuristique, et dans cette perspective, l'approche comparatiste entre les groupes religieux devient fondamentale. On doit ainsi à Madame Mollier une contribution importante du point de vue de l'étude du « bouddho-taoïsme. » En particulier, elle a démontré que la relation entre bouddhisme et taoïsme pouvait être celle d'une rivalité et émulation. Ainsi la question de l'universalisme apparaît ici comme un élément de la propagande religieuse inséparable de la recherche du soutien du pouvoir impérial, de l'hégémonie religieuse et d'une doctrine unifiée de l'Etat. Après avoir examiné la teneur des polémiques entre les deux traditions, ainsi que la question des emprunts mutuels, Madame Mollier conclut que pour comprendre les différents éléments de l'identité du bouddhisme en Chine, ce n'est pas tant la question de son universalisme qui est centrale que celle de la nation chinoise et de ses aspirations à s'universaliser en tant qu'empire.

### **Japon**

Selon Jean-Noël Robert, le bouddhisme, comme le christianisme et l'islam, eut le destin d'une « religion étrangère », appelée à se transmettre hors de son territoire d'origine, à travers une entreprise immense de traductions en de multiples langues. Ce que Monsieur Robert a choisi d'éclairer en particulier fut la place du bouddhisme dans le contexte japonais, qui aboutit à créer un

contexte religieux particulier appelé « l'assimilation des dieux et des Buddha » (*shinbutsu shūgō* 神仏習合). L'originalité de sa présentation a été de montrer le rôle central de la langue japonaise, sacralisée comme médiatrice entre les hommes et les divinités japonaises, avec l'exemple de la poésie. Les différents poèmes bouddhiques (*shakkyōka* 釈教歌) examinés dans cette communication montrent notamment des phénomènes complexes et dynamiques de délocalisation de la culture bouddhique continental et de relocalisation dans l'archipel japonais. A travers la poésie japonaise, les représentations de l'Inde, ou de la Chine, perdant pour ainsi dire leur nature concrète (liée à un espace-temps particulier), se voient intégrées à l'environnement japonais, qui loin d'être clos, se révèle comme l'ensemble du monde phénoménal. Leurs niveaux ne s'opposent donc pas car ils sont transposés dans un autre registre, ontologique, selon la doctrine des deux (ou trois) vérités (*satyadvaya*, *nitai-ron* 二諦論). Ainsi les structures de la pensée bouddhique japonaise dans son rapport à l'Inde, sont moins celle du local face à l'universel, que de l'articulation, et ultimement, de la conjonction du phénoménal et du réel.

La présentation de Frédéric Girard a, quant à elle, porté sur la doctrine de la coproduction conditionnée (*pratītya-samutpāda*, *engi* 縁起) de l'Inde au Japon, en passant par la Chine. Ici la question de l'universalisme est étudiée à deux différents niveaux intriqués : (1) il s'agit de la doctrine bouddhique de la génération universelle, de tout ce qui est objet d'expérience et du sujet d'expérience lui-même ; (2) cette doctrine a été universellement admise dans toutes les écoles bouddhiques, et s'est ainsi transmise, développée et enrichie avec l'expansion du bouddhisme. Monsieur Girard a donc analysé cette doctrine comme noyau fondateur du bouddhisme, l'évolution de son modèle passant de quatre termes ou membres à douze. Cette doctrine est centrale pour le diagnostic bouddhique de la souffrance et de l'application de son remède. Lue dans les deux sens (de la production et de la remontée vers son origine), la série de la coproduction conditionnée vise à expliquer d'abord les mécanismes aliénants et douloureux du règne de l'ignorance, tandis que leur connaissance s'avère libératrice et thérapeutique. En Chine, cette doctrine, en s'imprégnant des autres sources de la pensée chinoise, s'est largement développée dans une direction métaphysique, décrivant la procession du monde depuis l'absolu et sa résorption en lui, ou bien encore de façon idéaliste chez Fazang 法藏.

Iyanaga Nobumi s'est concentré sur la nature inclusiviste de l'universalisme bouddhique, et ses stratégies d'universalisation au Japon, et d'universalisation du Japon. Il a rappelé en mentionnant notamment le *Traité des dix stations de l'esprit* (*Jūjū-shin-ron* 十住心論) par Kūkai 空海, comment les exégètes bouddhiques se sont efforcés d'intégrer les différentes doctrines et pratiques dans une totalité inclusive mais fortement hiérarchisée. Notant les exemples radicaux d'inclusivisme bouddhique en Inde selon lesquels toutes les opinions sont l'enseignement du Buddha (*Mahāparinirvāṇa-sūtra*), que le Buddha a tout dit en un son (*Vimalakīrti-nirdeśa*), ou bien encore n'a rien dit du tout (*Laṅkāvatāra-sūtra*), il a examiné les stratégies de propagation du bouddhisme en Chine, incluant taoïsme et confucianisme comme ses avatars, à dépasser ensuite dans ce nouveau momentum. Mais nous dit-il, au Japon médiéval, la japonisation du bouddhisme présente un nouveau procédé dans les stratégies d'universalisation du bouddhisme, c'est qu'il hisse

le Japon lui-même au centre de cet univers sacré, en tant que « Pays originel du Buddha Mahāvairocana » (Dainichi no hongoku 大日の本国), influant aussi par là-même les doctrines du shintō tel qu'il nous est connu, de part l'association du Buddha ésotérique avec l'antique divinité solaire japonaise, Amaterasu ōmikami 天照大神. Iyanaga voit ici les racines auxquels ont puisé certaines des idéologies modernes conduisant au nationalisme et à l'impérialisme. L'explication qu'il suggère pour ces « inflations de sens » se trouve dans les crises de conscience, de civilisation ou d'identité propres à chacune des périodes clés.

Steven Trenson analyse quant à lui un thème central du bouddhisme, et de son ésotérisme, la « mère de tous les Buddha » (*issai butsumo* 一切仏母), on serait tenté de dire la « mère universelle. » Ce qu'il analyse comme « universels », ce sont les aspects généraux ou classiques de sa doctrine dans les sources chinoises. Quant aux aspects « particuliers », ce sont les développements et interrelations sémantiques dans le locus japonais. L'ensemble de sa discussion a décrit cette figure au sein du panthéon ésotérique regroupé dans les *maṇḍala*, avec leurs différents niveaux d'interprétation et d'interpénétration. La totalité de ces niveaux de sens au Japon constitue pour Trenson « une particularité dense » (*thick particularity*). Analysant cette figure à travers les sources ésotériques des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, il perçoit cette mère universelle comme un jeu de poupées russes (si l'on ose dire), s'ouvrant successivement sur le Dainichi du Plan de la Matrice, le joyau qui exauce tous les souhaits, la divinité Aizen-ō 愛染王, l'empereur japonais en union avec son épouse, se poursuivant *ad infinitum* sur les mythes anciens du Japon. Son approche vise ainsi à déconstruire la prétendue universalité du concept pour décrire son enracinement historique, vecteur de sa signification toujours renouvelée et circonstanciée.

Une approche déconstructionniste et sceptique à l'égard de toute universalité fut également suivie par François Lachaud dans sa présentation sur les récits de la vie du Buddha en Orient et en Occident, plus précisément chez Burnouf et au Japon. A l'époque post-moderne, le thème de l'universalisme apparaît donc complexe, et c'est uniquement dans sa dimension inter-ethnique et transculturelle, que le bouddhisme peut être perçue comme relevant d'une forme d'universalisme. On devrait donc parler ici de cosmopolitisme. Tout d'abord c'est la figure universelle du Buddha que Monsieur Lachaud a dénoncé comme un « mythe des érudits », en se référant aux efforts d'Eugène Burnouf qui a tenté de la reconstituer dans son *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (1844). Se situant dans la continuité des travaux de Donald Lopez, Monsieur Lachaud veut montrer que bien que le Buddha ou le bouddhisme imaginé par les philologues du XIX<sup>e</sup> siècle n'aient jamais existé, l'approche de ces savants n'en a pas moins déterminé jusqu'à aujourd'hui encore la constitution des études bouddhiques. La notion abstraite d'un universalisme pose donc problème. La réponse de Monsieur Lachaud fut d'étudier le Buddha « vivant », non pas le Buddha historique reconstruit par les savants, mais celui qui vit à travers ses *Vies*, classiques, littéraires ou modernes, revivifiées par la ferveur et les aspirations variées des bouddhistes japonais, avec toujours une attention fine à chaque contexte.

La dernière communication de ce colloque par Didier Davin a porté sur la prétention universaliste du Zen laïc japonais au début du XX<sup>e</sup> siècle. On pourrait ici remarquer le lien étroit entre cette entreprise d'universalisation et le processus de laïcisation ou de sécularisation du Zen.

On a ici affaire à la question de l'universalité telles qu'elle fut conçue par la modernité. Et justement, le point de départ de l'analyse de Monsieur Davin est de considérer la période Meiji comme un traumatisme dans l'histoire du bouddhisme japonais, avec sa grande vague de persécutions, suivies de la sécularisation du clergé. Ce contexte est présenté comme la clé d'explication du Zen moderne. En étudiant certains de ses maîtres comme Imakita Kōzen 今北洪川 et Shaku Sōen 釈宗演, et les groupes de laïcs associés, dont l'un des plus importants fut Suzuki Daisetsu 鈴木大拙, Monsieur Davin a montré comment le Zen évolue chez les laïcs davantage comme un instrument visant à forger la personnalité et la rendre prête aux défis de cette période, la modernisation du Japon, l'expansion et la guerre. Tout simplement afin de continuer de vivre dans la nouvelle société, le Zen dut se présenter lui-même comme « universel », c'est-à-dire dans ce contexte, dégagé de ses racines religieuses et culturelles. Ainsi sont analysés les germes du mouvement ensuite amplifié, essentialisé, et globalisé par Suzuki et ses émules.

### *Éléments de synthèse*

Ce résumé bien trop hâtif n'engage bien sûr que la responsabilité de ses auteurs. Il se veut simplement un premier élément de synthèse en vue de l'entreprise plus vaste qui sera menée pour la rédaction et l'édition des actes du colloque, après réception des articles définitifs encore en attente. A la question de savoir si le concept d'universalisme est valide, à quelles conditions et avec quels effets heuristiques pour les études bouddhiques, on peut toutefois fournir déjà quelques éléments de réponse en regroupant les différentes perspectives présentées ci-dessus.

Le concept d'universalisme pose problème. Tout d'abord parce que l'opposition entre religions locales et universelles est davantage une question d'échelle. C'est donc le thème de l'expansion à des groupes socio-ethniques différents et des stratégies de prédication qui apparaît chez plusieurs contributeurs. Dans cette perspective, le concept de cosmopolitisme semble plus à même de décrire ces univers de sens transculturels, mais également propres à chaque culture. Dans ce dernier cas, la question de l'unité devient prégnante. Car l'unité d'un royaume ou d'un empire cherche à se faire en faisant appel à un ordre supérieur, sanctifié, qu'il soit celui de l'univers, de la divinité, ou de la réalité enseignée par le Buddha. L'un des rôles des ordres bouddhiques a donc été de fournir toute une syntaxe rituelle et symbolique sacralisant les souverains et leurs domaines. Les rapports avec les autres religions peuvent donc s'avérer très concurrentiels. On observe deux stratégies, parfois combinées : l'inclusivisme et l'exclusivisme. A mesure que l'on s'éloigne des sphères du pouvoir, et de part la dimension itinérante et anachorète du bouddhisme, on découvre aussi toute une mosaïque de pratiques et de représentations syncrétiques, le tout formant un substrat de religion populaire. De l'unité du pays à son expansion, du nationalisme à l'impérialisme, la distance peut être aisément franchie. Mais davantage que des conséquences problématiques qui pourraient être impliquées par la propagation de la religion, ne faudrait-il pas concentrer la discussion sur les rapports entre le bouddhisme et l'Etat, la religion et le pouvoir ? Quant à l'expansionnisme missionnaire et les représentations bouddhiques, on peut être frappé de la portée du message bouddhique, notamment analysée via le terme *sarvam*. De ce point de vue émique, l'adjectif « universel » paraît parfaitement approprié. Quant aux discours tibétains sur la totalité,

totalité de ce qui est et totalité de l'enseignement, afin de rendre compte des articulations entre les différents niveaux d'analyse, le mot d'universalisme ne saurait suffire à lui seul.

Le terme universel a pris à la modernité, puis dans la post-modernité et l'ultra-modernité, de nouvelles significations. C'est le cas du Zen moderne, une des formes du bouddhisme globalisé étudié seulement en fin de parcours, si l'on peut dire. A ce niveau, l'universalisme est inséparable des questions de laïcisation, sécularisation et globalisation, avec tout l'ensemble de questionnements que ces processus complexes apportent au niveau de l'identité des traditions religieuses et de leurs enracinements culturels. Mais justement, comme le dit Peter Skilling, le bouddhisme avait déjà constitué, à la base, une forme de proto-globalisation.

En bref, l'usage du mot universalisme en ce qui concerne le bouddhisme ne peut être justifié qu'à condition de clarifier sa signification, détaché de son sens courant trop lâche et empreint des préjugés de notre temps. Il est nécessaire de distinguer les points de vue (émique / étique) et dans chacun des cas d'adjoindre ou préférer selon les contextes des concepts plus affinés : cosmopolitisme pour l'histoire sociale, culturelle et politique du bouddhisme par exemple, ou de maintenir des catégories bouddhiques propres, comme la théorie des deux vérités, si l'on veut comprendre ce que les bouddhistes pensaient eux-mêmes. Enfin la question de l'unité, unité du monde, du pays, ou du bouddhisme lui-même, amène nécessairement une réflexion sur l'identité et la cohérence, avec les deux phases du fonctionnement propre à toute organisme : exclusion et inclusion, maintenir son intégrité (*se poser en s'opposant*) mais également sa vitalité par la nécessité de se nourrir, d'assimiler (*faire sien*), et de s'adapter à l'environnement (*s'intégrer*). Certaines des grandes transformations historiques peuvent être analysées comme des crises d'adaptations multidimensionnelles aux rencontres entre les grands ensembles que sont les civilisations. De ce point de vue, le bouddhisme a joué indubitablement un rôle central dans l'histoire de l'Asie. Là est tout l'enjeu de la discussion.

## シンポジウム

### 「東洋学・アジア研究の新たな振興をめざして」PART II

かつての日本の東洋学・アジア研究は、西欧に由来する普遍主義的な近代的学問を相対化して、東洋・アジアの文化的諸価値を、時空を超えた世界の普遍的真理という一色の絵具で塗りこめてしまうことのなかった長所を持っていた。こうした長所を活かしつつ、

- 一、21世紀に生きる現代の人間としての観点に立って、東洋・アジアにおける個別的な文化現象の諸価値を内在的に再構成すること。
- 二、こうした個別的な文化研究の積み重ねを総括する中で、東洋・アジアから世界に向かって発信する新しい人間科学 (Human Sciences) を興すこと。

これらを実現する道を切り拓いていくことが重要であるという意識に基づき、模索のための具体的な活動の一環として、2013年12月に、シンポジウム「東洋学・アジア研究の新たな振興をめざして」(東洋学・アジア研究連絡協議会主催)が開催された。今年度はその趣旨を引き継ぎ、PART IIとして、下記シンポジウムが開催され、本学会からは、中谷英明代表幹事と濱田正美幹事が講演を行った。

#### シンポジウム「東洋学・アジア研究の新たな振興をめざして」PART II

日時：2014年12月13日(土) 13時30分～17時

会場：東京大学法文2号館1番大教室

主催：東洋学・アジア研究連絡協議会

開会挨拶：池田知久(東京大学名誉教授、東洋学・アジア研究連絡協議会会長)

講師：

・岸本美緒(お茶の水女子大学教授、日本学術会議「アジア研究・対アジア関係に関する分科会」幹事)：「日本学術会議『人文学的アジア研究の振興に関する提言』(2014年7月)についての報告」

司会・講師紹介：斎藤明(東京大学教授、日本印度学仏教学会)

・中谷英明(関西外国語大学教授・東洋文庫研究員・東京外国語大学名誉教授、日仏東洋学会)：「実践知を基盤とする人文学の展望」

司会・講師紹介：斎藤明(東京大学教授、日本印度学仏教学会)

・阿部健一(総合地球環境学研究所教授、東南アジア学会)：「環境学という人間科学：『ア



『アジア』からの発信」

司会・講師紹介：島田竜登（東京大学准教授、東南アジア学会）

・濱田正美（龍谷大学教授、内陸アジア史学会）：『東洋学の危機』について」

司会・講師紹介：中見立夫（東京外国語大学教授、東アジア近代史学会）

総合討論：

司会：堀池信夫（筑波大学名誉教授、日本道教学会）

<講演レジュメ>

中谷英明「実践知を基盤とする人文学の展望」

欧米の人文学は 19 世紀以来、人間と人間の社会という捉え難いものを科学的方法によって認識する営為を継続してきた。他方、アジアには、独自の博く深い人間学の伝統がある。それは認識枠組みにおいて西洋の人文学とは異なっており、また必ずしも認識に留まることなく実践知の側面も強く有する。日本のアジア学研究者はこの知を継承する者として、アジアの伝統の上にある、実践知を基盤とする人文学をも模索すべきであろう。

阿部健一「環境学という人間科学：『アジア』からの発信」

地球環境問題の解決には、人文社会系領域の参画が不可欠である。地域によって異なる価値観、それが反映された一人一人の生活のありかたが問題の根源にあるからだ。発表では具体的な例を示し、環境問題をあらたな人間科学の視野の中に取り入れる可能性を論じたい。世界の人口の 3 分の 2 が住むアジアは、環境の劣化は著しいが、その歴史と文化からは学ぶことも多い。欧米主導の環境学にアジアからの視点を提示したいのである。

濱田正美『東洋学の危機』について」

19 世紀のヨーロッパに於いて成立した「制度としての東洋学」はこの国には終に移植されなかった。しかしながら、「東洋」の厳密な定義はひとまず置くとしても、個別の「中国学」や「インド学」の枠に収まらない「東洋」に関する学知の探求は、過去も現在も存在している。いわゆる「東洋学の危機」は単に「東洋学」の問題ではなく、テキストを読むという営為の上に成立する「人文学」全体に関わる事柄である。

日仏東洋学会平成24年度決算報告

日仏東洋学会平成24年度(2012年度)決算

◇収入

普通会員会費	138,000
前年度繰越金	688,957
利 子	154
計	827,111


◇支出

印刷費	0
通信費	4,560
会議費	29,458
消耗品費	2,758
支払報酬費	7,700
雑費	0
旅費	50,000
HP維持費	19,215
予備費	0
計	113,691


総収入－総支出：827,111円－113,691円＝713,420円  
 平成24年度残金713,420円は、平成25年度への繰越金とする。

以上の通り相違ありません。

2013年 3月 23 日  
 日仏東洋学会監事

加藤 純章 

2013年 3月 27 日  
 日仏東洋学会監事

岡本 さえ 

## 編集後記

会員の皆様にはお元気にご活躍のことと拝察いたします。

今年の大きなニュースは「シニア会員制度」を導入したことです。長年本会会員としてご尽力頂いたご功績に幾分とも報いるため、また今後もさまざまな機会にご助言やご助力を仰ぐために、本文中にあるようなシニア会員の制度を実施することになりました。該当する会員の方々には本会に保存される記録で判明する限りその旨お伝えしてまいります。記録の不備等で資格がありであるにもかかわらず漏れていることもあるかと懸念します。その場合にはお手数ですが申告下されば大変有難く存じます。よろしくお願い申し上げます。

今から10年前、日本学術会議は20期に入るのを機に組織を大幅に改編しました。それとともに従来の「東洋学研究連絡委員会」が消滅することになり、これに危機感を抱いた東洋学関係の学会が中心となり、東方学会を事務局として「東洋学・アジア研究連絡協議会」（池田知久会長）を創設したことはご承知のとおりです。わが日仏東洋学会も他の35学会（うちオブザーバー参加3学会）とともにこれに参加しています。中谷は同協議会の幹事を勤め、昨年12月13日に東大で開催されたシンポジウム「東洋学・アジア研究の新たな振興をめざして」Part IIにおいて、「実践知を基盤とする人文学の展望」と題して話をしました。

昨年8月に公表された国立大学法人評価委員会総会の報告書の「組織の見直しに関する視点」という項目中に次のような一節があります。「教員養成系、人文社会科学系

は、組織の廃止や社会的要請の高い分野への転換に積極的に取り組むべきではないか」。これには早速高校生側からの反応があり、「自分たちが卒業してまもなく消えてしまうような文学部などへの進学は考えものではないか」と言っています（長崎県大村高校同窓会ホームページ）。

文学部の置かれた状況は、厳しくなりこそすれ楽観は許されないものようです。文献学を支柱とする東洋学もこれと正面から向き合わなければならない時が迫っているように感じます。上記シンポジウムでは、「メカニズム理解が伴わないものは科学ではない」という従来の原則が見直されなければならないのではないかということ、日本の地震学を例に話しました。地震学では地震の起こるメカニズム解明のみを目指して研究がなされてきた結果、大気中の電波放射強度の変化や地盤の微細な動きなどの地震の前兆現象と地震発生の確率的対応に気づくことが大幅に遅れたと言われていいます。もちろんメカニズム理解は科学の重要な柱であることは確かですが、科学者の研究が「結果責任」を考慮すべきものであることを考え合わせますと、「メカニズムは不明だが地震予知には有効な事象」に関する研究も同時になされるべきものであったことは確かでしょう。

振り返ってわが人文学も、文献学的、実証的研究の重要性は不変としても、それと同時に人にとっていかなる有効性があるかという視点も忘れてはならないのではないかと感じています。「人の為になる」という視点からも、元氣あふれる研究が次々と現れることを期待しています。

中谷英明

日仏東洋学会 通信 第 37-38 号

2015 年 3 月 1 日

日仏東洋学会入会申込み

- 様式は本会ウェブサイトにあります。  
<http://www.classics.jp/sofjeo/>
- 推薦に関しては会員にご相談下さい。

『通信』へのご寄稿

- ウェブサイトから  
『通信』へのご寄稿」の項をご覧下さい。
- E-mail による投稿は下記まで  
[sejiyamatomadamashii@hotmail.com](mailto:sejiyamatomadamashii@hotmail.com)
- CD-Rom による投稿は下記まで  
〒606-8501 京都府京都市左京区吉田下阿達町 46  
京都大学こころの未来研究センター 熊谷誠慈 宛

発行者 興膳 宏  
本 部 〒150-0013 東京都渋谷区恵比寿三丁目 9 番 25 号  
日仏会館内  
印刷所 六稜舎  
〒533-0021 大阪市東淀川区下新庄 4-25-11  
TEL・FAX: 06-7174-5119