

博士学位論文（東京外国語大学）
Doctoral Thesis (Tokyo University of Foreign Studies)

氏名	石崎 貴比古
学位の種類	博士（学術）
学位記番号	博甲第 256 号
学位授与の日付	2018 年 9 月 5 日
学位授与大学	東京外国語大学
博士学位論文題目	日本における天竺認識の歴史的考察

Name	Takahiko Ishizaki
Name of Degree	Doctor of Philosophy (Humanities)
Degree Number	Ko-no. 256
Date	September 5, 2018
Grantor	Tokyo University of Foreign Studies, JAPAN
Title of Doctoral Thesis	A historical study of Tenjiku (天竺) recognition in Japan

博士論文

日本における天竺認識の歴史的考察

東京外国語大学大学院

平成 21 年度入学

総合国際学研究科 博士後期課程

国際社会専攻

石崎貴比古

日本における天竺認識の歴史的考察 目次

序章	1
第1章 先行研究 ～天竺と三国世界観～	
第1節 日印関係史における先行研究	6
第1項 戦前～1960年代	6
第2項 1970年代	10
第3項 1980年代	11
第4項 1990年代以降	14
第2節 日本の対外関係史における先行研究	17
第1項 1980年代以前	17
第2項 1980年代以降	19
第3節 その他の先行研究	23
小括	27
第2章 天竺認識の歴史	
第1節 天竺という語について	31
第1項 インドを意味した4つの名称	31
第2項 『史記』における身毒	32
第3項 『漢書』における天竺と損毒	33
第4項 『後漢書』における天竺	34
第2節 天竺認識の歴史的変遷1：仏教公伝と菩提僊那（6世紀～8世紀）	36
第1項 仏教公伝	36
第2項 菩提僊那	39
第3項 崑崙人	42
第3節 天竺認識の歴史的変遷2：平安仏教と説話集（9世紀～12世紀）	43
第1項 最澄と空海	43
第2項 高丘親王	44
第3項 円仁、成尋、覚憲	46
第4項 説話集	47
第4節 天竺認識の歴史的変遷3：鎌倉仏教（13世紀～15世紀）	49
第1項 明恵上人	50
第2項 『三国仏法伝通縁起』	51
第3項 『神皇正統記』	52

小括	53
----	----

第3章 イエズス会士と天竺人

第1節 イエズス会士と天竺人	60
第1項 ザビエルの来日	60
第2項 鉄砲と南蛮人	61
第3項 仏教の一派としてのキリスト教	63
第2節 来日宣教師の仏教認識と天竺	66
第1項 ヨーロッパ世界におけるインドについて	66
第2項 イエズス会士の仏教情報	68
第3項 天竺とインドの乖離	71
小括	76

第4章 世界図に見る天竺認識～16世紀末～18世紀初頭の日本を中心として～

第1節 地図に見る三国世界観	82
第2節 天竺が存在しない世界図～オルテリウス『世界の舞台』～	83
第3節 天竺とインドが無関係な世界図～南蛮世界図屏風「山本氏図」～	84
第1項 天竺／てんぢく(1)	85
第2項 いんぢあ、へんから	87
第4節 天竺とインドの結合～マテオ・リッチ『坤輿万国全図』～	88
第1項 天竺／てんじく(2)	89
第2項 いんぢあ／應帝亜／India、印度廝當／Indostan	91
第5節 日本初の刊行世界地図と天竺の「復活」～『万国総図』と『万国総界図』～	93
小括	97
図表	99

第5章 知識人の天竺認識～西川如見、寺島良安の事例から～

第1節 西川如見と『増補華夷通商考』	105
第1項 『増補華夷通商考』の構成	106
第2項 『増補華夷通商考』における天竺	107
第3項 南天竺	110
第2節 寺島良安と『和漢三才図会』	118
第1項 『三才図会』と『和漢三才図会』の構成	118
第2項 『三才図会』と『和漢三才図会』における天竺	119
第3項 『三才図会』と『和漢三才図会』における天竺の「人物」	124

小括	132
図表	135
第6章 民衆の天竺認識～天竺徳兵衛と『五天竺』を中心に～	
第1節 『天竺徳兵衛』における天竺	142
第1項 実在の天竺徳兵衛と『天竺物語』	143
第2項 物語化する徳兵衛	146
第2節 『五天竺』における天竺	154
第1項 『五天竺』の概要	154
第2項 『五天竺』における天竺	154
第3節 「大象図」における天竺	158
第1項 享保13年のゾウと『象のみつぎ』	159
第2項 文化10年のゾウと「浅間神社所蔵大象図」	160
第3項 文久3年の象と『中天竺馬爾加国出生新渡舶来大象之図』	162
小括	162
第7章 宗教者の天竺認識～平田篤胤『印度蔵志』を例に～	
第1節 『印度蔵志』の先行研究	167
第2節 『印度蔵志』の書誌と構成	171
第3節 国学者・平田篤胤における『印度蔵志』の位置	174
第4節 『印度蔵志』における天竺認識の特色	176
第1項 天竺と印度、インデア	176
第2項 五印度とムガル帝国	178
第3項 朝夷厚生と仏教批判	180
第4項 インドの「古伝」と神道	183
小括	186
終章	191
史料・文献一覧	203
初出一覧	213

序章

本論文は日本における天竺認識を歴史的に考察するものである。天竺という概念は 6 世紀に仏教という外来宗教が伝来するのとともに、その教えが誕生した祖国として知られるようになった。以来仏教者だけでなく広く用いられる言葉となり、中世には「三国世界観」と称されるように、人々は世界を本朝（日本）、震旦（中国）そして天竺という三国によって構成されるものとして認識するようになった。三国世界観は近世に入り、西洋由来の近代的地理情報の流入によって瓦解し、今日の五大陸認識にも続く五大州という新たな枠組みによって世界が認識されるようになっていく。そのような変化に伴って天竺という語もまた一般的には使用されなくなっていくが、「インドの古称」として今日もなお知られる言葉である。

インド共和国が 1947 年に分離独立した際、広義の「インド」と通称されていた英領インドのうち現在のパーキスタンが、そして後にバングラデッシュが別個の国家となったのは周知のことであるが、そのような事情に照らした際に果たして天竺は「インドの旧称」として単純に語ることが正しい歴史的な理解であるのかどうか、という点が本研究の出発点である。伝来以来 1500 年が経過した仏教とともに知られるようになった語が、その当初から現在までその意味するところが変化するのは自然なことと考えられる。

本研究が前提として疑問視しているのは天竺という語が本当にインドの旧称あるいは古称なのかという点である。確かに天竺は仏教が生まれた国を指し示す用語であり、インドは一般的な意味では仏教が生まれた国家として認識されている。しかし例えば現在のタイに相当するシャムが天竺と称されていたことが知られているように、インドと天竺は無条件に等号で結ばれるものではないと思われる。ただし、史上どこかの時点からか、天竺はインドの旧称として機能するようになったというのもまた歴史的な事実である。問題はその転換点がいつであったのかということであり、その時期を明らかにすることは日本列島に住まう人々の異国、あるいは世界に対する認識の変化を論じることにも繋がるものと考えている。

上記のような問題意識を元に本論は天竺という語が歴史上どのように語られ、どのように想起されてきたのかを史料に即しながら論じるものである。以下、全体の構成を概観しながら研究の意義と意図するところについて述べる。

第 1 章では先行研究を概観し、本論文が研究史上いかに位置づけられるかを確認し、本研究が有する意義について論じる。本研究と全く同様の目的によって行われた研究はほとんど見受けられないが、先行研究として位置づけられるものは大きく 2 つの分野に分かれている。

第 1 はインドあるいは南アジア研究に伴う日印関係史に関するものである。第 2 は日本

の対外関係史に関連して天竺やインドが言及される場合である。双方の研究はこれまでほとんど接点がなく、それぞれ独立して行われてきたといっても過言ではない。前者はインドに関する専門家によるものであり、後者は日本史に関する専門家の研究であり、双方の研究の目指すところが異なっているのも、成果が共有されていない理由として挙げられるだろう。しかし筆者の関心はこれら双方に跨るものであり、両者の先行研究は相互補完的な関係にあるものとする。そのため第 1 節では日印関係史における先行研究を扱い、第 2 節では日本の対外関係史における先行研究について概観する。第 3 節として前 2 節に当てはまらないものの、本研究に関連する先行研究について述べる。その上で日本における天竺認識を論ずる前提としては、これまである意味で分断されていた研究成果を総合的に捉える巨視的な視座が必要であることを提示する。

第 2 章では日本における天竺認識の変遷について歴史的に概観する。第 1 章で論じるように、天竺認識についてのこれまでの先行研究は断片的なものだったと言える。天竺という語を史料に即して論じたものは中世から近世にかけての対外関係史研究の僅かな例に過ぎず、特に古代から中世において天竺という語がどのような形で現れるのかということについて論じたものは極めて稀である。そのため本章は歴史上どのような史料において、どのような形で天竺が言及されてきたのかを直接検討することを目的とした。

そのために第 1 節として天竺という語の成り立ちについて確認し、天竺という語が見られる最初期の例について中国の史書を題材に論じる。本研究では日本における天竺認識が大きく変化した時期として 16 世紀中頃から 17 世紀初頭を想定しており、本章では天竺認識の始まりである 6 世紀から 16 世紀半ばまでの期間を中心に考察する。次の第 2 節ではいわゆる仏教公伝を始まりとして、史上初めて来日したインド人と言われる菩提僊那を例に取りながら古代における天竺認識について考察する。第 3 節では平安時代の天竺認識について最澄や空海、高丘親王といった仏教者に関する史料を元に論じる。また、いわゆる中世の説話集における天竺の表現について『今昔物語集』などを例に考察する。第 4 節では中世において顕著に見られた「天竺への思慕」「天竺への憧憬」という状況について明恵上人に関する史料や『三国仏法伝通縁起』を用いて考察する。また、近世に見られるいわゆる日本の「神国観」と天竺との関わりが見られる例として北畠親房の『神皇正統記』を取り上げる。これまで看過されてきた古代から中世史料に見られる天竺の表現を検討することで、天竺認識の具体的な事例をより明らかにしたいと考える。

第 3 章では天竺認識の大きな転換点の一つとしてザビエルを代表とするイエズス会宣教師の来日について取り上げる。天竺という概念は仏教の祖国として始まり、三国世界観の一角として醸成されるに従い、本朝、震旦に包摂されない全ての世界を指す語として機能したものと考えられる。そのためザビエルらイエズス会士が初めて来日した際に彼らは天竺人と呼ばれ、また彼らの奉ずるキリスト教は天竺宗という仏教の一派として捉えられた。このことはこれまで前近代的な無知としてほとんど検討されて来なかったが、実は天竺認識を理解する上で重要な側面であるように思われる。

天竺は「インドの旧称」として知られるが、イエズス会士が本拠としたゴアは現在で言うところの広義のインドに属している。そのような意味で言えばザビエルらは三国世界観における広域的な天竺というだけでなく、「本当の天竺」から来たのだとも言い得る。しかしながら当時の史料を検討すると、当初は天竺人と呼ばれた彼らは次第に南蛮人などと呼ばれるようになっていくことが分かる。そして一方のザビエルらは自分たちの出自として日本人に「誤解」されている天竺なる地がどこにあるのか、皆目検討がつかなかった。イエズス会士たちの記録を見ると彼らは天竺という地は中国よりもさらに西にある国として想起していたようであり、彼らが実際に経由してきたインド亜大陸をも指し得る名称だとは理解できなかったようである。このような状況を考察するためにまず第 1 節ではザビエルの来日に関する史料を取り上げ、彼ら宣教師が実際に「天竺人」と呼ばれていたことを確認する。また一方で、いわゆる鉄砲伝来に伴う「南蛮」あるいは「南蛮人」という呼称についても若干の考察を加える。そしてザビエルらイエズス会宣教師が布教しようとしたキリスト教が当初は仏教の一派として認識されたことについて「大道寺裁許状」を例に考察する。第 2 節では宣教師たちがインド、そして天竺についてどのような認識を持っていたのかについて検討する。まず古代以来ヨーロッパ世界においてインドという場所がどのように想起されてきたのかについて概観する。そしてイエズス会宣教師たちが仏教についてどのように理解していたのかについて考察することで、日本において想起されてきた天竺と、イエズス会士が経由してきたインドという地理的な場所との相違点について論及する。

第 4 章では近世における天竺という概念が地理的にどのような変遷をしたのかという点について世界図を史料として検討する。今日ではインドを指し示す際に天竺という語を用いる人はまずいない。そのため天竺という旧称がインドという新たな名称に取って代わられたかのように見える。しかし、世界図に記された天竺の表現を歴史的に辿ると、このような理解が実情とは若干異なることが分かってくる。そのため本章では江戸時代を中心に日本人が参照したり刊行したりした地図のいくつかにおける天竺の表現について検討する。

まず取り上げたのは地図上に天竺が記載されない地図である。天竺は漢字によって表現される語であり、17 世紀の初めまではヨーロッパ人が作成される地図に記載されることはなかった。そのためオルテリウスによる『世界の舞台』などから分かるように、いわゆる大航海時代において彼らが日本に到達するまでに用いていたアルファベット表記の地図には記載されていなかった。しかし第 3 節で見るとこのようなヨーロッパ由来の世界地図を元にした世界図が日本で作製されるようになると、図上に天竺の語が記載されるようになる。いわゆる「南蛮世界図屏風」はその顕著な例であり、中でも最古とされる「山本氏図」は天竺認識を考察する上で極めて重要な史料である。第 4 節ではヨーロッパ人が作製した地図に初めて天竺が記載された例としてマテオ・リッチの『坤輿万国全図』を取り上げた。そしてリッチの影響下に日本で作製された地図である『万国総図』や『万国総界図』を例に取り、ヨーロッパ人がもたらした新たな世界認識と旧来の三国世界観がどのように接合したのかについて考察する。地図という媒体を通じて天竺が視覚的に表記される様子を検討

することでこれまで論じられてこなかった天竺認識の変化の有様を明らかにしたい。

第 5 章では江戸時代の知識人が天竺に関してどのような認識を持っていたかを考えるために西川如見と寺島良安の著作を題材にする。江戸時代のうち 17 世紀末から 18 世紀の初頭は対外情報に関する多くの著作が生まれた時期の一つとして知られるが、そのうち西川如見の『増補華夷通商考』と寺島良安の『和漢三才図会』は日本人の世界認識に大きな影響を与えたことで知られる。これらの著作では中世以来の三国世界観に修正を加える、五大州という新しい世界認識の枠組みが導入されていた。五大州の観念によってそれまでの三国世界観や天竺といった旧来の概念は駆逐されたかのようにこれまでは考えられてきた。しかしながら如見や良安の著作における天竺への言及を検討すると、天竺の語は未だ多くの場面で用いられていることが分かる。

第 1 節で扱った『増補華夷通商考』は唐通事の林道栄の覚書とされる『異国風土記』を元に西川如見が『華夷通商考』としてまとめ、さらにイエズス会士ジュリオ・アレーニの『職方外記』によって増補した世界地理書である。これまで如見の世界認識と言うと『増補華夷通商考』ばかりが注目されてきたが、『異国風土記』『華夷通商考』と比較することで如見の独自性がより鮮明になるものと考えた。本節では両書との比較を踏まえながら、天竺の表現について検討した。特にサントメ、モウル、シャム、インデヤという地名について取り上げ、それらを包括する「南天竺」という概念がいかなるものであったのかについて考察する。

第 2 節では寺島良安の『和漢三才図会』において海外情報が収録される「人物」の部分史料として用いる。『和漢三才図会』は中国において編纂された百科事典『三才図会』の日本版として知られるが、やはり双方の比較という視点から良安の天竺認識の特徴を論じることを目的とした。如見と良安の著作における天竺の表現を検討することで、近世の知識人の天竺認識の一端について論じるものである。

第 6 章では江戸時代の「民衆」と呼ばれる人々の天竺認識について考察するためにいくつかの事例を取り上げる。前章に論じた如見や良安における世界認識は、時代を先駆けたものであった。しかし彼らのような知識人が有していた世界に関する新たな情報が民衆まで流布するにはある程度の時間を要したものと考えられる。そのため著作が残されている知識人の天竺認識を検討するだけでは、一般の人々が有していた天竺認識について知る事は難しいものと考えられる。そこで本章では民衆が享受していた歌舞伎や浄瑠璃といった演劇や物語作品における天竺の表現を検討することで、彼らにおける天竺とはいかなるものであったのかについて考察する。

まず第 1 節として寛永年間に実際に天竺へ渡航した民衆の一人である天竺徳兵衛の記録と、それに基づく『天竺徳兵衛聞書往来』『天竺徳兵衛郷鏡』『天竺徳兵衛韓嘶』という歌舞伎と浄瑠璃作品を取り上げ、それぞれにおける天竺の表現について考察する。次に第 2 節では文化年間を皮切りに明治に到るまで繰り返上演された浄瑠璃『五天竺』における天竺の表現を検討する。そして第 3 節として「異国」「異界」としての天竺像が象徴される事例として、天竺に住む靈験ある珍獣として知られたゾウの渡来と、ゾウを描いた「大象図」に

ついて若干の考察を試みる。

第7章では宗教的観点から見た天竺像の変化について論じる。題材とするのは近代神道の成立に大きな影響を持った国学者・平田篤胤の『印度蔵志』である。本書は大乗非仏説に基づく仏教批判書として有名な『出定笑語』を発展させた学術的な研究書として知られる。『印度蔵志』は篤胤の天竺認識、そして世界認識を知ることの出来る史料として注目されるが、これまであまり取り上げられてこなかった。本章では『印度蔵志』を江戸時代における宗教者の天竺認識の一例として位置づけ、その内容について考察する。

具体的には第1節で『印度蔵志』の先行研究、第2節でその書誌と構成について紹介し、第3節で篤胤の著作群における本書の位置づけについて論じる。そして第4節で実際に『印度蔵志』においてどのような天竺認識が見られるか検討した。篤胤は山村才助の『訂正増訳采覧異言』や朝夷厚生『仏国考証』といった蘭学を元にした地理学者の成果を踏まえてインドを論じているが、その際天竺という旧来の概念はどうなったのか、そして篤胤の神道において天竺はいかなる意味を持ったのかについて考察する。

最後の終章は本研究を通じて得られた知見をまとめ、結論として提示するものである。

本章を閉じるに当たり本論文で検討する事象の範囲について述べる。

まず仏教の天部の形を経てヒンドゥー教の神々が日本人の信仰体系の中に取り入れられている点については専門分野における研究もあるため検討の範囲外とする。また本論文は日本における天竺認識全般を考察したものではあるが、その議論の軸は近世特に16世紀から江戸時代初期における天竺認識の変化についてである。そのため近代、具体的には日本における明治期以降の日印関係についても議論の範囲外にある。

なお、本論文では特段の断りがない限り「インド」という語は現在のインド共和国を含めたインド亜大陸を地理的な意味で指し示すものとする。

第1章 先行研究 ～天竺と三国世界観～

本章では先行研究について概観し、本論文が研究史上いかに位置づけられるかを確認した上で、本研究が有する意義について論じる。本論文の主眼は日本における天竺認識の変遷について歴史学的に論及することにあるが、全く同様の目的をもって行われた研究はほとんど見られない。本論文の先行研究として位置づけられるものは大きく3つの分野に分かれている。

第一はインドあるいは南アジアに関する地域研究を出発点とした日印関係史研究によるものである。第二は日本史の文脈において、対外関係史に関係して天竺やインドが言及される場合である。これら両者の先行研究はこれまでほとんど交錯することなく行われてきた。つまり、日印関係史の中で語られる天竺と、日本の対外関係史に登場する天竺はこれまで独立して研究されてきたと言える。その理由はおそらく研究者の所属する学会や、寄稿する学術誌が重なることが少なかったためだと思われる。第一の範疇に属する研究者はインドに関する専門家であり、第二に属する研究者は日本史に関する専門家であり、双方の研究の目指すところが異なっていたこともこのように研究成果が分裂してしまっていることに関係しているだろう。しかしながら筆者の関心はこれら両者の研究成果に跨るものであり、それゆえ両者は相互補完的な関係にあるものと考えられる。そこで本章では第一に日印関係史に関する先行研究について論じ、第二に対外関係史、とくに近世の対外関係史に関する先行研究について論じる。そして最後にいずれにも当てはまらないものの、本論文の主題に関係する先行研究について論じる。先行研究について時代を追って概観する中で、本論文のテーマになっている天竺と三国世界観についての筆者なりの理解を示したい。

第1節 日印関係史における先行研究

第1項 戦前～1960年代

まず日印関係史の文脈について言えば、インドあるいは天竺は研究対象である国、あるいは地域の大きな枠組みであるのだが、「天竺への認識」に関する研究は概論にとどまるものが多く、次節に論じる日本史や国文学と言った研究分野における成果を十分に踏まえたものだとは言い難い。

日本人のインド観に関する総論的な研究や通史的な研究の中で天竺という語に言及が成される例は多々あるが、そのような中で本論文の先行研究としてマックス・ミュラーに学んだことでも知られる仏教学者・高楠順次郎が1928年に日印協会の会報に寄稿した小論「古代に於ける日印の接触」¹をまず取り上げたい。高楠は彼の言う「印度文明」が日本に輸入

されたのは「支那」を通じて行われたばかりでなく、直接的な接触があったとして菩提僊那、仏哲、法道という日本にやってきた3人の僧侶を紹介している。菩提僊那は2章に詳述するように、一般的に「日本に初めて渡来したインド人」と紹介され、林邑僧である仏哲を伴って来日した。高楠は東南アジアを彼の言う「印度文明」の影響下にある場として捉えており、林邑すなわち現在のヴェトナムからやってきた僧侶である仏哲の存在も、日本と印度文明との接触の一例として数えられている。一方法道は伝説的な色彩の濃い人物であり、戦後の日印関係史では忘れられた存在と言える。熱心な仏教徒であった高楠による一連の研究は護教的側面が強く、また時代的背景もあり、いわゆるアジア主義的言説が散見されるが、インドと日本の直接的な接点を歴史的に検証しようとしている点については評価に値する。しかしながらこの段階では日本人の天竺認識の特異性ということに特段の注意は払われていないように思われる。

次に駒澤大学学長を務めた仏教学者・立花俊道は「古代印度と日本」と題した文章を1932年の日印協会の会報に寄稿している。この小論の主眼は立花が「印度文化」と称する「天竺出の文化」が南洋を通じて日本に伝わったということを強調することにあるように思われる。そのためにサンスクリット語と日本語の中で音声と意味が類似している例を列挙し、「正直」や「清浄」を愛し、宗教心に篤いことなどを日本人と「印度人」の共通する特質として挙げている²。

これら昭和初期における高楠、立花両氏の論考から見て取れるのは太平洋戦争中に顕示されることになる南進論への萌芽である。中世以来、天竺と呼ばれた仏教の祖国は16世紀以降にヨーロッパ人がもたらした地理的知識が流入するに従い、次第に印度あるいはインドと同一視されるようになる。昭和初期において語られる天竺とインドはほぼ等号によって結ばれ、両者は時代の流れによって名称が変化したかのように認識されている。これらの研究では天竺という概念が「三国世界観」と呼ばれるような世界観の一翼として歴史的に機能し続けてきたことは意識されていない。仏教や南洋を通じて伝来したとされる文化を媒介として日本とインドが結びついてきたという言説はその後、意識的／無意識的にいわゆるアジア主義と近接していったものと考えられる。

日中戦争から第二次世界大戦における時期の研究は多かれ少なかれアジア主義的な動向に影響を受けたものが多く見受けられ、今日的な意味での先行研究として扱うべきものが少ない中で、仏教美術の研究家として知られる田中重久が1943年に出版した『日本に遺る印度系文物の研究』は特筆に価する。仏像や仏足跡、卒塔婆や仏画などについて考古学や古美術史の見地から考証した著作であるが、そのうち第九編に当たる「日本と印度の渡航に関する研究」は日印関係史の先駆的な研究として位置づけられるべきものである。田中はその中で菩提僊那、高丘親王、明恵上人について史料を用いて考証し、さらには後にキリシタン史の大家・高瀬弘一郎が研究したことで知られるゴアの副王ドン・ドゥワルテ(Dom Duarte)から天正19年(1591)に秀吉に送られた書簡についても取り上げている。

戦後しばらくして1958年に中村元が著した「日本におけるインド文化の発見」という論

考は、表題にあるが如く、日本におけるインド文化について概観したもので、バラモン教やヒンドゥー教の神々が仏教を通じて日本に取り入れられていることや、『竹取物語』など日本の説話文学に仏典やジャータカなどを解してインドの説話の影響が見て取れることなどを論じている³。また、「附」として菩提僊那について紹介し、その伝記史料である「南天竺婆羅門僧正碑」の現代語訳を収録していることは重要である。中村自身が述べているように菩提僊那については先行する田中重久などの研究にも触れられており、『大正大蔵経』や『大日本佛教全書』に先の碑文の原文が収録されてはいる。しかしインド学、仏教学の世界的権威である中村によって紹介されたことにより、インド研究者はもとよりその他の分野の研究者にも広くその存在が認知されたものと考えられる。中村はインドラと帝釈天、ヴァルナと水天宮、マハーカーラと大黒点、大国主などの関係を紹介して、インドの神々が日本人によって拝されてきたことを論じている。

春日井真也は1960年代を中心に日印関係について論じた随筆を残しており、その中で他に見られない視点として唐時代に天竺への使節として派遣された王玄策について論じたものがある⁴。春日井によれば国宝に指定される薬師寺の仏足石は、「大唐使人王玄策が中天竺なる摩揭陀国の転法輪寺において見た仏足石を写してシナに将来したものを、日本の使人黄書本実が大唐国普光寺において転写した」ものであり、中国を経由して天竺伝来のものが直接日本へ輸入された例として特筆される。また春日井は富永仲基や平田篤胤の天竺と印度への認識についていち早く言及したことでも記憶に留めるべきであろう。

「ひろさちや」の名で知られる増原良彦による「近代日本とアジア—日本人のインド観を中心に—」は学術的な研究というよりはエッセイと言うべきものではあるが、特筆すべきものがある。内容的には題名にある通り近代日本とアジアの関係性において、日本人がインドに対していかなるイメージを持っていたかという点を機軸にして意見が述べられている。この論考の主眼は天竺認識というよりはインド認識にあるのであるが、いわゆる「日本人のインド観」自体が問題とされている例としては古いものである。

例えば唐天竺と並べる天竺であるが、「天」は別段崇高な天国でもなければ造化の神でもない、ただの符牒にすぎぬ音訳語なのだが、未だに「お浄土」的観念が天竺に付着している。そもそも語源云々より天竺を天国に近いものと受け取った方が一般通年に近いといえるかもしれないし、そうしたインド観が支配的であったことは認めざるを得ないが、それは後に触れることにして、やはり日本人がインドを知らないという事実は残ってしまう。(中略) 明治以降、西洋から逆輸入された仏教は、あれは学問仏教であり、本来倫理面と直接連繫していなかったのだが、近年ではこちらの方が異国趣味を満足させるに都合がいいものだから、仏教とインドを関連させる図式が板について来た⁵。

このように増原の論考は主にインドについて述べているのであるが、天竺に対しても言

及しており、インドと天竺という言葉が時系列的に異なるものの本来同一場所を指す語として認識しているように考えられる。増原は続いて60年代の終わりに出されたアジア経済研究所の報告書『日印関係小史』の中で「日印文化交渉の展開」として前近代の日印関係史について、特に文化史的視点からまとめている。同論文で増原は菩提僊那が「南天竺の人」と呼ばれたことについて以下のように述べている。

南天竺の人といっても、必ずしも南インド出身の僧というわけではなく、たんに日本からみて南のインドの人という意味であったと考えられる。(中略) 仏教そのものについていえば、たしかに仏教はインドに発生した宗教であるから、そのかぎりでは仏教による日本とインドの結びつきを考えられるのであるが、これをあまり過大に評価しては誤りになる。仏教はインドから中国へ伝わり、中国から朝鮮を経て日本に伝わってきたのであって、中国文明というフィルターをとおして日本人はこれを受け入れたのであった。したがって日本に伝えられた仏教は、中国仏教というべきものであった。仏教徒にとって天竺(インド)は、憧憬の地、あるいは聖地というべき位置をしめていたが、それは潜在的にいうことで、やはり日本文化にとって大きな比重をもつものは中国文化であった。当時の日本人にとってインドは、中国の背後に想定された「虚像」のようなものであったといわねばならない。⁶

本論文の出発点は天竺という概念をインドの旧称とする現況に対する疑義である。詳しくは順に論じていくが天竺という概念は当初仏教の祖国として想起され、次第にその場所が現在インドと呼ばれている地域に同定されていったというのが筆者の立場である。天竺とインドを等価のものとして考えると、南天竺と南インドが同一であるかのような理解に陥ってしまいがちだが、ここに引用した増原の指摘はそのような誤解に注意を喚起している点で重要である。また、一般に仏教という概念は「インドの宗教」と認識されているものとするが、増原の述べるようにあくまで中国経由で伝わったものであり、日本に伝わるまで、その発生から千年という時を要したことは前提として踏まえておくべき事象である。仏教が発生した紀元前6世紀の段階では、当然ながら現在のインド共和国は存在せず、またインド亜大陸全体をインドという呼称で包括し得るような文化的均質性があったかどうかは議論の分かれる部分だと思われる。仏教が現在で言うインドで生まれた宗教であることを強調し過ぎるがために、ややもすれば「インドは仏教の国」などという言説がまことしやかに独り歩きしてしまうのである。天竺認識の研究にも同様のことが当てはまるものと考えられる。つまり天竺とインドを等価に扱うこと自体が、現在我々がインドと呼称するインド共和国のような国家が原初から存在しているかのような誤解を前提にしてしまっているのではなからうか。

昭和を代表する仏教学者の一人である田村芳朗による「日本人のインド観—その歴史の変遷—」も小論ながら古代、中世、近世の日本におけるインド観を実例を挙げてまとめている

る点で意義がある⁷。田村は古代日本においては菩提僊那の来日や仏教説話において天竺の名が見られる以外、インドという国に関心を払ったあとは見られないと論じる。そして仏画や仏像を通じてインド仏教の文化的な影響は見られ、『今昔物語集』などに天竺の名がたびたび登場するにしても、国や地域として考察の対象にはならなかったと言う。そして中世になると平安末期から鎌倉時代に隆盛した末法思想の影響もあり、日本の国土を「末代辺地」、国民を「罪悪深長」などと規定し、それに対して釈迦が出現した時代のインドを追慕するようになったということが指摘されている。これに伴って末代、辺土の日本と、如来出現、在世の正法印度が対置される。

法然、親鸞、道元、日蓮といった僧侶の思想にも、末法の日本というイメージは強く見受けられるわけだが、そのようななかで法相宗の解脱上人貞慶（久寿 2～建保 1 年、1155～1213）と華嚴宗の明恵上人高弁（承安 3～貞永 1 年、1173～1232）や千光法師栄西（保延 7～建保 3 年、1141～1215）の言説には釈迦在世の天竺に対する強い追慕が見受けられることを田村は指摘する。その一方、鎌倉末期から室町時代にかけて日本や仏法の超俗界に対して、神道の世俗界を優位におく流れが生じるのだと論じている。例えば北畠親房は『神皇正統記』において天竺の国家や国王の起源を説明し、それに対して日本は万世一系の国であることを強調して日本が優れていることを強調した。そして吉田家出身の慈遍の『旧事本紀玄義』に展開される日本を種根、中国を枝葉、天竺を果実とする根葉果実論が吉田兼俱の思想に受け継がれたことを紹介している。これらのことから反本地垂迹説によって導き出された日本中心主義的な思想の発生に際して天竺という概念が大きな役割を果たした可能性が指摘され得る。田村は平田篤胤の『印度蔵志』や『出定笑語』といった著作の中に天竺に関する詳細な考証や仏教批判が展開されていることを紹介している。平田篤胤の存在については国学者の代表的な一人として一般的にも知られていたと思われるが、その仏教批判に伴う研究は田村の紹介以降、インド研究の文脈においても意識されるようになったものと考えられる。ただ、田村は平田の例だけをとって近世の日本人の「インド観」を論じており、紙幅の少なさはやむを得ないとしても、やや短絡的との感は否めない。

第 2 項 1970 年代

1970 年代になると大形考平編集による『日本とインド』が出版され、90 年代に入って改訂版として山崎利男、高橋満編集による『日本とインド交流の歴史』が出版された⁸。本書は書名が記す通り日本とインドの関係史を奈良時代から現代までを通史的に記しており、日印関係史を概観するものとしては最も手頃かつ詳細な内容だと考えられる。全体のうち大部分が近代以降を考察対象としているが冒頭の一章は山崎による前近代の日印関係史論となっており、前近代の天竺認識について概説している意味で重要である。また、本書は東京外国語大学においてヒンディー語、ウルドゥー語、そしてベンガル語という南アジアの言語とそれに伴う文化を学ぶ学生にとって参考文献として用いられることによって、インド

を中心とした南アジアに関心を持つ一定数の人々にとっての共通認識を提供しているとも言える。概説書の一章という制限を考えればやむを得ないことではあるが、日本人の天竺認識に関する記述は、少々簡潔に過ぎるように思われる。例えば山崎は三国世界観の三国は「もともとは日本・中国・インドをさし」と論じているが、こういった記述が、天竺とインドを無自覚的に等号で結んでしまい、それゆえ多くの誤解を生じてしまったとは言えないだろうか。

さらに山崎はイエズス会宣教師をはじめヨーロッパ人が招来した世界地図にインドの位置が正確に記されていたことに関して、「当時すでにインド憧憬の念がなくなっていたので、日本人はインドに対して特別な関心を示さなかった」と論じているが、この論点に関して筆者はいささかの疑義を呈したい。さらに天正遣欧使節の少年たちを日本人として最初期にインドの土地を踏んだ例として紹介しているが、「キリスト教徒になったかれらには、インド自体に対する関心はなかった」と断じるには材料が少な過ぎるように思われる。後章で詳述するように当時のイエズス会宣教師にとって、仏教そのものが未知の宗教であり、その発生が現在のインドやネパールにあるものとは理解されていなかった。それゆえイエズス会宣教師からインドについての情報を得て、彼らとともにインドの地を踏んだ少年たちが、その場所が日本人が呼ぶところの天竺と同一であるとの認識には到らなかったというのが実情だろう。

第3項 1980年代

80年代に入ると応地利明による地理学史や古地図研究の成果を取り入れた優れた論考が出される。それまで日印関係や天竺認識に関しては、古代におけるいわゆる仏教伝来と、それに伴う日本への文化的影響を論じたものがほとんどだった。しかしこれ以後、天竺認識の近世における変化についての研究が進むようになる。応地は室賀信夫や海野一隆による地理学史研究の成果をもとに「五天竺図」や『南瞻部州万国掌菓之図』など、いわゆる「仏教系世界図」を紹介し、中世日本における天竺への憧憬が近世になるにつれて縮小していく様子を論じている⁹。「五天竺図」は北畠親房の『神皇正統記』とほぼ同時代に作成されたものであり、両者の天竺の描き方は中華思想への反発に伴うものだとする指摘は興味深い。日本にとって最も巨大な隣国である中国は、仏教の祖国である天竺という存在によって相対化されようとしたものと考えられ、そのため天竺という存在は日本人の世界観の形成にとって大きな役割を果たしたといっても過言ではないだろう。

『南瞻部州万国掌菓之図』は宝永7年(1710)に鳳譚(1645~1738)によって作成され、マテオ・リッチの『坤輿万国全図』の影響を受けた仏教系世界図として知られる。応地はこのような西洋の近代的な地理学的知識の流入に伴って天竺への憧憬が後退し、「景仰の対象から解き放たれ、いわば数ある異国の一つとして中立化されていく」と述べている。そしてそのような過程で天竺への認識は、ユーラシア大陸の一部としての「応帝垂(インデヤ)」

や「莫臥爾（モウル）」といった新しいインド観へと転換していったと論じられている。確かにこういった地図を作成したり、参照したりする知識人たちの間では応地が論じるような変化が起きていたことだろう。しかしながら、当時の日本に暮らしていた様々な人々の意識において同様の変化が一気に生じたかと言えば、事はそれほど単純ではなかったように思われる。後章で詳述するように江戸時代後期にいたっても天竺の語の使用は止まず、むしろ知識人や民衆といった層を問わず多用されるようになったとさえ思われる場合があるからである。

平等通照の『国語に入った梵語辞典』はその名の通り、日本語の語彙の中で広義のサンスクリット語を起源にするものを収録した小事典である¹⁰。直接天竺認識について論じたものではないが、日本人が用いる言語の中で仏教に由来する語がかなりの数に上ることを認識する上で記憶に留めるべき研究である。

1980年代ではS. K. チョウドリーと長島弘、そして近藤治の業績が重要である。チョウドリーは日本の古典ないし史書にインド（India）の存在が現れる例を時代を追って検討しているが、その中で最初に挙げているのが聖徳太子の『三経義疏』である¹¹。6世紀から日本における仏教の受容が始まるわけであるが、それは即ち日本人の知的生活に「インド」が重要な役割を果たすことになったことだとチョウドリーは述べている。確かに『法華義疏』『勝鬘経義疏』『維摩経義疏』という3種の経典注釈書によって構成される『三経義疏』を著した聖徳太子は経典中のブッダに関する地名や人名、事件に精通していたが、そのことでインドという存在が日本人全般の意識の上に浮上したかのように言い難いように思われる。ただ、仏教の受容とともにインドという場所が日本人によって高く評価されていたという証拠が濃厚に見られるようになる、という指摘は興味深い。もちろん、チョウドリーの述べるインドとは当時は天竺という語を用いて意識されたものである。

またチョウドリーは『日本書紀』孝徳天皇5年（654）の条にある「夏四月に、吐火羅國の男二人女二人舎衛の女一人、風に被ひて日向に流来れり」との記述に言及している¹²。「舎衛の女」という記述から、シュラーヴァステイーから女性2人が来日した、と解釈しているのだが、祇園精舎と思っていたものが、実際はアンコール・ワットであったという近世の例から考えてもわかるように、近世まではインドと東南アジアの地理情報においてかなりの混乱が見られる。仮に「舎衛」という場所から誰かがやってきたのが史実だとしても、それが本当にインドのシュラーヴァステイーに当たるのかどうかは断言できないであろう。また、チョウドリーは『神皇正統記』において北畠親房が「インドを崇拜」していたかのように論じているが、ことはそう単純ではないように思われる。というのはこの場合、日本に長らく存続していた三国の枠組みにおいて、日本、天竺、中国が語られており、あくまで震旦という比較対象があつて、天竺の大きさが述べられているに過ぎない。またその目的は天竺の大きさを礼賛するためというよりは、震旦の小ささを強調するためのように思われるのである。

マテオ・リッチを端緒とする西洋由来の地理学的知識によって三国世界観における天竺

認識が変容し、次第にインデヤ、インドという言葉が使用されるようになる中で、並行して登場するのが「モウル」という言葉である。西川如見の『増補華夷通商考』は後述するように『華夷通商考』の増補版であり、それはさらに長崎通事・林道栄の『異国風土記』を元にしたものであった。三書にはいずれもモウルという語が頻出するが、これは一般的にムガル帝国を指すものとして論じられてきた。そのような中で長島弘は前近代のインド史を専門とする研究者の立場から、モウル通事という存在に着目し、彼らが通訳していたと思われるモウル語がいかなる言語なのかについて考察した¹³。長島は東京通事の魏五左衛門喜輝（1757～1834）が寛政8年（1796）に記した語学書『訳詞長短話』の中に収録されるモウル語の合計約1430の長短話を検討し、この言語を今日で言うペルシャ語であると結論している。

長島はさらに同書の一部のペルシャ語への比定を試みている¹⁴。長島によるこれらの研究は南アジアを専門とする研究者に近世の日本にモウル語、モウル国という言葉や概念が存在していたことを紹介した意味で意義深く、また、モウル語の実像解明に大いに寄与したという意味で評価に値する。ただ一方でモウル国という言葉が本当にムガル帝国を指していたかという問題については十分に論じられていないのもまた事実である。確かにムガル帝国の公用語がペルシャ語であり、『訳詞長短話』におけるモウル語がペルシャ語であればモウル＝ムガルとして同一視することも可能かもしれない。しかしながら後述する中村質の論考で明らかにされているように、いわゆるモウル人がイスラム商人全般の呼称であり、彼らが用いていたのが今日で言うペルシャ語であったならば、モウルはやはりヨーロッパ人が用いた言葉である Moor に由来するという側面があったと言える。史料に見られる年代に幅があることに鑑みても、モウルという言葉と概念には今少し複雑な歴史的変遷があったように思われる。

近藤治は朝夷厚生（寛延元～文政11年、1748～1828）と山村才助（明和7～文化4年、1770～1807）という江戸時代の2人の地理学者を詳しく紹介した点で重要である¹⁵。尾張藩士出身の朝夷厚生は文化11年（1814）に『仏国考証』1巻を公刊したことで知られるが、版本の流布は限定されたものだった。郷土史の文脈で僅かに記憶に留められたに過ぎない厚生のこの著作は、西洋由来の地図を参照して仏典に見られる古代インドの地名を比定しようとする研究書であるが、近藤による紹介以前にはその存在はほとんど知られていなかったものと思われる。近藤は朝夷厚生の人物について調査し、『仏国考証』の原文を紹介するとともに詳細な校注を施している。また、同書に付属する「五天竺四図」は開国前の日本で作成された最も詳細なインドに関する地図と考えられている。

一方、土浦藩の蘭学者で大槻玄沢門下の山村才助は新井白石の『采覧異言』を増補した『訂正増訳采覧異言』12巻を享和3年（1803）年に、『印度志』2巻を文化4年（1807）に著した。『訂正増訳采覧異言』はいわゆる鎖国時代における最も優れた世界地理書として名高く、それによって才助の名も知られているが、ヒューブナーの世界地理書である通称『ゼオガラヒー』のインドに関する部分を翻訳し、豊富な按文を記載した『印度志』は刊行されること

もなく、忘れ去られていた。近藤は本書を翻刻し、やはり詳細な校注を記した。これらの地理学者は歴史地理学の専門家の間で僅かに知られるばかりであり、これらの著作を一般に紹介したことは大変に意義深い。また、19世紀の日本に流入していた蘭学に基づき、当時の日本人が得ることができたインドに関する情報と、それに基づいて行われたインド認識、そして天竺認識との関係について考える上でも重要である。

第4項 1990年代以降

1990年代になると日本人の天竺認識を語る上で非常に重要な研究がいずれも新書の形式によって上梓される。すなわち重松伸司の『マドラス物語』¹⁶と、上述の応地利明による『絵地図の世界像』¹⁷である。

重松はまず棧留、唐棧などと呼ばれた縦縞織り木綿反物の名称がその原産地である「サントメ」に由来する点に着目する。弁柄縞はベンガル、茶宇縞はインド西海岸のチャウル地方、セイラス縞はセイロンに由来するように棧留はサントメ、つまりマドラス（現チェンナイ）の一角、ベンガル湾に面したマイラポールの地名に由来する。このような反物だけでなく、オランダ船などを経由していわゆる「鎖国」体制下の日本には様々な異国由来の商品が流入していた。商品の取引に伴った様々な情報により、それまでの仏教的世界観と平行する形で「実利的インド世界像」が形成されたと重松は論じる。重松は江戸時代の海外情報の摂取について17世紀末から18世紀初頭の30年間、18世紀末から19世紀初頭の30年間、そして幕末開国期という3つのピークがあったと論じており、その最初を「異国事情ルネサンス」と称して西川如見、新井白石、そして寺島良安の著作を取り上げている。

新井白石、西川如見については重松以前のインド研究者にも言及されていたが、寺島良安が紹介され、日印関係史の中に位置づけられたことは「天竺に住む人々」の姿が江戸時代の人々にどのように想起されていたのかを考える上で大きな意義を持つものと考えられる。詳しくは後章に譲るがこの時代に新たに日本人の知見に導入された地理的な知識には上述のサントメを含め、実際のインド亜大陸に存在する具体的な地名が含まれ始めていた。そのため、「西方浄土といった観念的・単一的なインド地理観を脱却して、方位と距離を規矩とした、より客観的な事実にもとづく、インドの地勢・人口・風土・物産の具体的な知識が増大」し、「インド世界は江戸中期以前に比べて、仏教的倫理に裏打ちされた一元的な空間概念から解放され、民族・産物・都市・政情などの多様な要素を持つ社会であるという認識が、江戸の知識人や幕府の指導者、そして民間の人々に」広がったことは確かであろう¹⁸。ただし、このことによってそれまで天竺の名で人々が漠然と思いついていた場所に対する認識が、具体的な情報によって細分化されたかのように論じるのは、やや危険性を伴うものと考えられる。というのは重松自身が論じているように、江戸時代までの天竺認識、すなわち仏教的世界観による天竺認識は、具体的な地理情報が流入するようになって消失したのではなく、実利的な世界観と並行する形で存続したからである。

重松の研究でもう 1 点重要なのは、中国史におけるインドについて論及している点である。重松は汪大淵の『島夷誌略』、費信の『星槎勝覧』、馬歡の『瀛涯勝覧』、鞏珍の『西洋番国志』など元から明代における南海の見聞記、報告書類を紹介し、書中に登場する南インドの地名などについて論じている。マテオ・リッチの『坤輿万国全図』は新たな地理学的知識を提供し、それまで西洋の言語によって表されていた地名を漢字によって表記したことで画期的な地図だったが、その際に表記された地名には新たに漢字が充てられたものばかりではなく、このような先行する地誌類に登場した地名が考証の末、地図上に記載されるなどの事態が起こったものと考えられる。また、18 世紀の日本において西川如見の『増補華夷通商考』など、蘭学系の知識によって世界認識が広がり、天竺認識が変容した際に旧来の天竺認識に付随する地名と、新たな近代地理学に伴う地名などが同時に記載されるような事態が見受けられた。そのため本来同じ場所を示す地名が複数表記されるなどの混乱が見られたことが原因だったと考えられるが、その際にも中国伝来の地理認識の片鱗が随所に見られた。

応地利明の『絵地図の世界像』は先の論考を発展させ古地図や絵地図に描かれた「異域」への認識や、それに伴う世界像について詳しく論じたものである。応地は中村拓、海野一隆や船越昭生といった歴史地理学の研究者の成果に導かれつつ、日本人の天竺認識について以下のように述べている。

天竺は、異域のなかでも仮想や空想の世界ではなく、現実に存在する地域であった。しかしそこは、あまりの遠さのゆえに訪れることの不可能な世界であって、いわば観念のなかに存在する地域であった。(中略)天竺は、日本人の知りえた世界の周縁であるとともに仏教世界の中心、また実在の地域であるとともに観念に彩られた世界、という両義的な性格をもつところであった。それゆえに、前近代の日本における世界認識を考える際の重要な手がかりを、天竺があたえてくれるのである。中国や朝鮮半島のように日本との交渉がきわめて頻繁にあった地域では、交渉が時々の情勢の推移に流されて、世界認識を考えていくための手がかりを逆に少なくしてしまうことにもなる。現実の交渉がほとんどなかった天竺は、そのゆえに、日本における世界認識の変化を映す鏡の役割を果たしているのである¹⁹。

日本の海外認識は中国と朝鮮半島を含む東アジア海域世界に限られていたが、仏教の伝来によって中国の彼方に釈迦生誕の地である天竺という、もう一つの「文明世界の存在」を教えられたと応地は論じている。後述するように日本の歴史学研究のうち、対外関係史の文脈で日本人の世界観を論じたものは数多く存在する。その中で三国世界観についても多くの研究があるが、天竺認識に特化したものは数少ない。そしてここに引いた応地の見解は天竺認識というものが単に現代の日本人のインドという一つの外国に対する歴史的な視座に留まらず、世界観そのものの形成や有り方に大きな影響を与えた可能性に言及している意

味で非常に重要だと考える。応地はその他南アジア研究の文脈では全く知られていなかったと思われる南蛮世界図屏風を紹介し、また西川如見の『増補華夷通商考』に見られる『地球万国一覽之図』や新井白石の『采覧異言』、山村才助の『訂正増訳采覧異言』における天竺あるいはインドの表現についても論及している。

応地や重松の研究は南アジア研究者は元より一般の読者に対しても西川如見や新井白石、山村才助といった近世の地理学における天竺やインドへの言及といった事象を紹介したという意味で非常に意義深いものとする。特に応地の研究は、単に天竺に関する事だけに留まらず、日本人の対外認識全般を視野に入れたものであり、その意味で日本史研究者、特に対外関係史を専門とする者も参照すべき内容と考えられる。

2000年代では森和也の一連の研究が重要である。森は上述の朝夷厚生『仏国考証』について書誌や引用書目を分析し、蘭書の利用については原書ではなく日本人による翻訳や著述に頼っていた可能性が高いこと、『仏国記』『大唐西域記』『慈恩伝』のほかは利用した仏典の種類はそれほど多くはないことを指摘している²⁰。その上で森は厚生『研究を仮に「仏教地理学」と呼び得るものとして名づけ、ヨーロッパの地理知識に信頼を置き、体系的にインドの地理についての歴史研究を行った初めてのものとして評価している。また、厚生の著作が平田篤胤の『印度蔵志』にも引用され、大きな影響を与えていることにも言及している。

杉本良男の「天竺聖トマス靈験記」に関する研究はインドにおけるいわゆる聖トマス伝承について研究したものであるが、その補論として収録される「天草の『サントメ』経」は、いわゆるかくれキリシタンが唱えていた祈祷文オラシヨの中で、サントメ経と呼ばれていたものがあつたことを指摘している²¹。サントメ経は文化2年(1805)のいわゆる「天草崩れ」の取調べで供述された同地のかくれキリシタンの20種類ほどのオラシヨの中で最も多く唱えられ、重要視されたものとされており、「さんとめさんとめみちのさんとめ」などとして「サントメ」に対する呼びかけを伴うものである。サントメという言葉は先の重松の研究に登場した地名のサントメと同根のものであることは明らかであり、サントメというインドの地名がキリスト教の流布とともに人々に記憶され、また口にされていたことは興味深いことである。杉本は初期のキリスト教が「天竺宗」と呼ばれ、ザビエルら宣教師が「天竺人」と称されたことと結びつけ、マリア信仰がマリア観音の信仰として受け止められたことを指摘しつつ、これらのことが「天竺に寄せる人々のイメージーションをかきたてる効果があつたとすれば、これは日本版のオリエンタリズムだということになる」と論じていることは、筆者の問題関心と共通するものである。

以上1920年代から2000年代にかけて南アジア研究の文脈のうち、日印関係史の研究の中で、本論文の先行研究と位置づけられるものを概観してきた。総じて言えば、日印関係史からの研究者でさえも天竺という概念をインドの旧称としか認識していなかったように思われる。それゆえ実際は現在我々が用いる意味でのインド、すなわちインド共和国は存在しなかった時代についても、「インド観」あるいは「インド認識」という語を用いている。こ

のことによって生じる問題性は単なる用語上の瑣末な齟齬にはとどまらないように考える。というのも天竺という概念はその発生以来、中世から近世を通じ、単なる仏教の祖国というだけにとどまらず、付随する様々なイメージを付着させてきたからである。

戦後いわゆる何度かの「インドブーム」が起こったと考えられるが、この際に一般の日本人が抱いたインド観は、「悠久」や「神秘」といったイメージを伴い、ある種のオリエンタリズム的な色彩が濃厚な対外認識だったと言える。この現代的インド観が、かつて日本列島において培われてきた天竺認識を継承するものなのかどうかは未だ解明されていない課題だと思われる。

第2節 日本の対外関係史における先行研究

本節では前近代日本の対外関係史に関する先行研究を概観する。天竺という言葉は史料上あらゆる時代、文脈で登場する日常語であり、その全てを把握、網羅することは非常に難しいと思われる。そのため天竺という概念に言及した先行研究もまた枚挙に暇がない。そしてそれらは歴史学や文学、宗教学など学問分野をまたがって存在しており、同じ分野の中でも扱われる時代や素材が異なる。そのため先行研究が断片的に存在し、それらが相互参照される機会が少ない。つまり例えば歴史学の研究においては文学研究における天竺認識について参照されることはあまりなく、逆に文学研究の中で歴史学の成果が省みられることも少ないように思われる。

そのような中で以下では主に近世の対外関係史を中心として、日本人の対外認識に関する先行研究で、特に天竺に関する認識の変遷を考える上で重要と思われるものを中心に検討したい。

第1項 1980年代以前

日宋貿易に関する研究で知られる森克己は1955年の「中世に於ける対外認識の展開」において早くも南蛮と天竺の関係性について言及している²²。3、4世紀までの日本における海外との交通は朝鮮半島との間に限られ、半島を通じて中国の存在が認識されていた。そこに仏教公伝後、その発生の地であり聖地である天竺が加わることでいわゆる三国世界観が発達し、唐・天竺という語によって世界の代名詞とするような風潮も生まれた。森によれば中世に倭寇の活躍や勘合貿易船の発展によって南方に対する地理的認識が拡大され、室町時代になると南蛮という言葉の指す地域はそれまで奄美大島あたりを南限としていたものが、より南下して戦前に「南洋」と呼ばれた地域に近似してくる。16世紀以降に来航することになるポルトガル人を初めヨーロッパ由来の人々が南蛮人と呼ばれたのは、彼らの根拠たる植民地が南蛮にあったからと論じられている。それが次第に南蛮という語の本来的な意味が失われて西洋人を指す言葉として転訛した。

南蛮と天竺は、そもそも方角的観念が異なるものだと考えられる。南蛮という概念は時代によってその指し示す地域が異なるが、方角的に言えばそれを指す主体から見て南方を示していることに異論はないだろう。日本の場合、日本から見て南方であり、室町時代頃までは奄美大島あたりが当時の人々の認識し得る最南端であった。一方の天竺は方角的に見ると西方を示している。天竺に関する方角的な考察は後章でも述べる。

1960年代では岩生成一による研究が重要である。岩生はヨーロッパの史料に基づいた実証的な研究を行い、16～17世紀における東アジア交易をオランダ東インド会社が覇権を確立していく過程と捉えた。そして江戸幕府はオランダの進出に呼応して極めて閉鎖的な国家体制を構築したことを論じたが、その際鎖国を「キリスト教を徹底的に禁圧するために採用した強力な政策であって、海外交通貿易は極端な制限と取り締りを受け、その結果おのずからわが国が国際的孤立状態に陥った」と評している²³。岩生に代表されるいわゆる「鎖国」に関する考え方は、現在の対外関係史研究においては過去のものになりつつあるが、氏のいわゆる「南洋日本町」や朱印船貿易に関する一連の研究は日本人の天竺認識を考える上で今なお有用なものである。というのは江戸幕府によって海外渡航が制限されるようになるまでは、ルソンやタイへ渡った人々の数がかなり存在していたからである。天竺という概念がどの程度まで広がりを持つものなのかは本論文全体を通じて論じていくが、岩生が研究した朱印船貿易が行われた地域は天竺という概念で包括され得る地域だったと考えられる。その結果山田長政に関する一連の物語が生み出され、天竺という言葉が付随することによって様々に脚色されることになるのである。

1970年代に山口啓二、朝尾直弘らによっていわゆる「鎖国」に関する重要な論考が発表される中で、日本の近世社会を東アジアの国際関係を視野に入れて論じる必要性が唱えられた。特に朝尾が提唱した「日本型華異意識」に関する議論は後述する荒野泰典により「日本型華異秩序」論として継承され、対外関係史研究の発展に寄与したことで知られる。

山口は鎖国を世界からの孤立を意味するのではなく「公儀」つまり幕府が対外関係を独占する体制だとして19世紀はじめに定着したものだとする。そして長崎で中国とオランダ、対馬で朝鮮、薩摩で琉球、松前で蝦夷地との間に公儀的対外関係が営まれる一方、その他の自由な対外渡航を一切禁止したという意味で鎖国だったとされている。このいわゆる「四つの口」における関係があるにも関わらず鎖国という呼称を用い続けることの矛盾が後に荒野によって指摘されることになった²⁴。

朝尾は日本が中国の冊封体制に完全には組み込まれずにある程度の距離を保つ中で自立意識が強まり、その結果日本を世界の中心として他の地域を夷狄と捉えるような概念を成立させたとして、この意識を中国における中華と夷狄の概念にならって日本型華夷意識と名づけた²⁵。その根幹は日本が神国であるとの意識であり、その根拠は「武威」であったと論じられる。朝尾は幕藩制の構成要素として石高制、兵農分離と並び鎖国制を位置づけたが、鎖国を海禁の一つの変種として位置づけたのが中世対外関係史の大家である田中健夫である。

田中は数多くの著作で日本列島の自他認識を論じる中で、自国の表現として倭・倭国・日本・本国・本邦・本朝・本土・中朝・仏国・神国・粟散辺土等を、そして他国・他地域・他民族の表現として殊俗・殊域・天竺・震旦・異国・異朝・隣国・蕃国・唐人・外夷・南蛮・紅毛・毛唐・外人等の言葉を紹介している²⁶。また、日本が他国との相違を意識したのは仏教の伝来によって三国世界観が導入された以後だとして、その背景に中国王朝と冊封関係に基づく日本国王の誕生、華夷の意識、国際社会における日本国の存在の主張等が考えられると論じている。田中はさらに文明2年(1470)に臨済宗の僧・瑞溪周鳳が撰述した日本初の外交史書『善隣国宝記』が朝鮮を震旦の一部とするなど三国世界観の継承が見られること、また『神皇正統記』の影響を受けて神国としての日本の独自性を求めていることを指摘している。一方、『和漢三才図会』を例に日本人の対外認識に漢民族の華夷観が影響しているとの指摘は、氏が論じるように明治維新直後の修史事業の目的や歴史編纂の本義が「華としての自己と夷としての他者の区別を明らかにすること」と意識されていたことに鑑みても興味深い。つまり天竺由来の宗教である仏教が伝来し、その祖国の存在によって三国世界観が発生することで日本という国が自覚的に捉えられ、また同時に天竺・本朝とともに三国を構成する震旦に端を発する華夷意識が歴史編纂そのものの目的として認識されていたとするならば、天竺という存在が日本や日本の歴史を叙述する営為自体に少なからぬ影響を与えていた可能性が示唆されるからである。また、朝尾と田中双方に共通するのは東アジアという枠組みの中で鎖国を考えることを提起したことにあるだろう。

第2項 1980年代以降

1980年代になると荒野泰典やロナルド・トビらによりいわゆる「鎖国」概念の否定が行われ、それに伴っていわゆる「四つの口」に関する研究が進展した。

荒野は近世日本の対外関係は「鎖国」ではなく「海禁」と「華夷秩序」という2つの観点から捉えるべきことを提唱したことで知られ、その一連の研究は天竺認識を考察する際に非常に重要である。特に1996年に記された論文「天竺の行方—三国世界観の解体と天竺—」は、対外関係史はもとより日本史の文脈の中で天竺を主題とした専論として非常に稀な存在であり、内容的にも天竺あるいはインドに関する日本人の認識を語る際には必ず踏まねばならないものである²⁷。

荒野は近世日本の対外意識の枠組みとして「三国世界観」と「日本型華夷意識」という概念を用い、本朝・震旦・天竺という中世以来の伝統的な世界観が、地理的認識の拡大と世界情勢の変化に伴い、天竺が脱落してヨーロッパすなわち西洋がこれに取って代わったことを論じている。荒野はフロイスの『日本史』から天竺、シャム、南蛮という語彙が見出される箇所を列挙し、その関係性について検討している。

まずイエズス会宣教師たちが渡来した直後の時代にあっては日本人にとって、天竺とはシャムのことを意味していたということが指摘されている。その理由について荒野は「当時

の日本人にとってはシャムも天竺の一部と考えられていたため」と論じている。4章で詳しく論じるように16世紀の初頭は、仏教の祖国である天竺は現在インド共和国と呼ばれている地域に同定される以前の時代である。具体的な地理概念というよりは仏教の祖国という抽象的な概念の中に、シャムという実質的な国が含まれているように認識されていたものと考えられる。また天竺徳兵衛の例に見られるように、仏教が同時代的に信仰されていたシャムが日本の人々にとって最も天竺らしかったと言い得る。

荒野は次いで南蛮という語については宣教師たちが当初「天竺人」と呼ばれていたのに対し、次第に「南蛮人」と呼ばれるようになったことを紹介している。南蛮という呼称がある意味で蔑称であることに鑑み、イエズス会宣教師たちの祖国に対する名称が天竺から南蛮へと変化したことが彼らに対する「まなざしの変化」を伴っていたとする指摘は示唆に富む。一方でフロイスの『日本史』に見られるような天竺とシャムとが同義であるかのような記述は、イエズス会宣教師側からの言説であることは考慮しておくべきものとする。というのは3章で論じるように当時のイエズス会宣教師たちには仏教に関する知識が決定的に欠如し、日本人にとってだけではなく、彼らにとっても仏教の祖国がどこにあるのか、まったく分かっていなかったからである。そのため、当時も実際に仏教が隆盛していたシャムこそが、日本人が言う天竺のことだと彼らが解釈した可能性についても考慮しなければならないだろう。

また荒野は三国世界観と日本神国観という本来相容れない関係にある2つの概念について、以下のように述べている。

日本を神国とする独善的な観念と、日本・唐・天竺の三国の編成原理が本質的に同じという観念とは、本来相容れないものだろう。世界が日本をふくむ三国から成っているという観念も、日本独特のものだ。もともと日本は、儒学においては東方の蛮国だし、仏教においても辺土の粟散国で、いずれも僻遠の価値のない国として位置づけられていた。その都合の悪い部分を、日本の支配者層が自らのエスノセントリズムを軸にデフォルメして形成したのが、日本神国観と三国世界観だった²⁸。

三国世界観はその後西川如見、新井白石、寺島良安らの著作に見られるように、五大州という新たな世界認識の枠組みの導入によって次第に消失していく。荒野は西川如見の『増補華夷通商考』で列挙される国々を分類した上で従来の三国から天竺が脱落し、「外夷」の範疇に組み込まれていること、天竺が一つの国としては認識されていないことを指摘している。また、「安南国漂流物語」「南海紀聞」などの漂流記において天竺が言及されるさまを紹介し、三国世界観に変わって五大州を背景にした如見が言うところの外国、すなわち今日で言う東アジアという地域が立ち現れ、一方で天竺が「後景にしりぞく」ことを指摘する。そして天竺の代わりに南蛮、紅毛そして西洋という概念が台頭してくるとする。

マテオ・リッチの『坤輿万国全図』を契機として17世紀末から18世紀のはじめに日本の

知識人の地理認識が地球規模に拡大する中で天竺はアジア（亜細亜）という概念に組み込まれていく。荒野は『日本古地図大成 世界図編』に収録された江戸時代の地図を比較検討し、蘭学系統の新たな地理的知識が流入してもなお、天竺という言葉が地図内に存続し続けていたことを明らかにしている。また、日本人の世界認識において、天竺が最終的に抜け落ち、立ち上がってきたヨーロッパ、つまり西洋と中国と日本が対峙するという構図が出来上がると述べている。

荒野はまた安藤昌益の「統道真伝」や齊藤拙堂の「海外異伝」など15世紀から19世紀までのいくつかの史料を引用し天竺が具体的に世界のどのあたりに指し示しているかに考察し、「漠然と日本の南方からインドの西辺りまでを指す」と述べている。そして中天竺、南天竺などの天竺の下位分類に関して、それぞれに分類される具体的な地理名が史料によって異同があることにも言及している。荒野はヨーロッパ製世界地図における天竺の記述を検討し、以下のように述べている。

十九世紀にはいつつくられた蘭学系の世界図では、「天竺」という記載は見られなくなり、さらにインド・ベンガル地方を「應帝亞」「印度」などと書き、タイは「暹羅」と明確に描き分けられるようになるからだ。つまり、天竺が暹羅もふくむ漠然とした広い地域を指していた段階からさらに進んで、インドに焦点が絞られていく。そうになると、「天竺」というとただちにインドと考える、現代の私たちの地理認識に近くなる。私たちの「天竺、すなわちインド」という感覚は、このようにして形成されたのではないか²⁹。

荒野のこの論文は三国世界観における天竺に関する研究の到達点として記憶に留めるべきものであるが、氏が行った一連の膨大な対外関係史研究の中に埋没し、これまであまり取り上げられて来なかったように思われる。と言うのもそもそも天竺、あるいは天竺認識を問題とした専論がほとんど見当たらないからである。対外関係史研究は活況を呈し始めて久しいが、日本の地理的環境のせいかわ朝鮮や中国を問題とするものは多く見受けられるが、実際の通航がほとんど確認できない天竺との関係は看過されてきたように思われる。それは恐らく天竺という概念の宗教性にも関係しているのだろう。荒野は天竺という概念が、近代には仏教の聖地、蔑視の対象としての天竺の人々、そして異国趣味的な物語という三つの要素に分解した可能性についても言及している点でも意義深い。

ロナルド・トビは荒野らによる対外関係史研究に呼応する形で、主に絵画史料をもとに日本人の異国認識を研究していることで知られる。トビはイエズス会の宣教師たちが来日当初、天竺人と評され、次第に南蛮人と呼称されるようになる中で、彼らが身につけていたフリルつきの衣装などが他者、異人を表現する記号として確立していったことを図像学的に論じている。いわゆる「南蛮美術」に見られるように永禄から天正年間にかけて南蛮人やその配下の「黒坊」（アフリカ・インド・東南アジア諸島の人びと）を長崎や堺、都などの場

に「異国情緒の味付け」として描かれるようになるという。また、これらの異人を国内を場とした絵画などに描くようになったのも、この頃からだと論じられている。ただし、キリシタン禁制が徹底化される中、これら南蛮人的な表現は鳴りを潜め、次第に彼らが来日する以前から用いられていた「唐人」的表現により異国的要素を表現するようになっていくことを指摘している³⁰。トビは日本人にとっての天竺は、三国のひとつではあったが、震旦・唐土の彼方にある、もう一つの異国というよりは「異界」であったと論じている。天竺が三国世界観の一画だったことは周知の事実だが、現実的接触がなかったがゆえに「異界」とでも言うべき様相を呈した姿で想像されたことはよく知られている。このような想像が前近代の無知によるものと断じるのは容易いが、その想像のされ方に日本人の天竺認識、ひいては異国認識の特殊性が看守されることもまた事実であろう。また、トビはかつて田中健夫が存在を示唆した14世紀の商人・楠葉西忍について天竺からやってきた数少ない例として紹介している。

近年では中世史の文脈から三国世界観の検討を試みる論考が相次いでいる。例えば三国世界観や天竺が仏教的世界観に伴う概念であることは論を俟たないが、ではいかなる部分で「仏教的」なのかについて考える際に参考になるのが市川浩史による研究である。市川は仏法の三国東漸とそれに伴う歴史認識が中世になると「内なる三国」の思想というべき対外認識、世界像へと発展したと述べる。『三国伝灯記』の著者であり、12世紀末の興福寺の僧侶であった覚憲(1131~1213)の思想などからうかがえるのは、中世の仏教思想家は「三国伝来の仏教を随一の価値とする普遍的傾向」と「日本に限りない愛着を示す傾向とを共存させた」ことである³¹。天竺という存在は宗教者である僧侶たちにとっても、単なる宗教的本国、聖地であるに留まらず、自らが帰属する本朝、すなわち日本の自画像を描く手がかりとして機能していたのである。

中世史家の義江彰夫は、菩提僊那と行基に関する史実が説話化していく過程から自国意識の変化が見られるという。義江は中世の人々の社会意識と仏教との関係について律令国家期、王朝国家期、院政期と3つの段階に分けて論じている。律令国家の段階では王権と国家官僚が「中国文明に追いつくことに必死」だった。その後、王朝国家期では中国、朝鮮そして天竺と言った外国が相對視され、さらに院政期になると「精神文化、観念の世界においては、どこかに中心を作りたい、という心のベクトルが強く働く」ことによって日本こそが仏教の中心であるという日本中心主義的な社会観念が醸成され、結果菩提僊那が文殊の化身である行基に「会うために」来朝するという発想の転換が起こったのだと論じている³²。

その他エレナ・プロヴニコヴァは江戸時代の事典である『節用集』や、同じく占卜の書から百科事典的なものへと変遷した『大雑書』を検討し、近世庶民の世界観について考察している³³。氏の研究には直接天竺は言及されないものの、須弥山世界観が近世の庶民に広く流布し、共有されていたことは日本における世界認識、ひいては天竺認識と大きな関係を持つものと考えられる。

第3節 その他の先行研究

本節では前2節で論じてきた日印関係史、対外関係史の文脈からは外れるものの、本論文の先行研究として踏まえておくべき研究について概観する。

まず天竺という用語そのものについての語源的な解釈については、まとまった形で考証を行っている研究はほとんど存在しないと言っていい。これほどまでに流布している用語にも関わらず、天竺という語の由来は未だにはっきりとは分からないというのが現状である。そのような中で杉本直治郎による研究は天竺という言葉を考える上での出発点となる。詳しくは2章で論じるが、杉本は天竺を *Sind* を語源としてその語が *Thindu* としてビルマ化し、漢訳されたものだと論じている³⁴。本稿では杉本によるこの解釈を踏まえた上で、天竺という語や概念が日本においてどのように成長、発展したのかを問題としている。

次に歴史地理学の成果は天竺認識を考える上で欠かせないものである。例えば 1940～50年代における鮎沢信太郎の一連の研究はいわゆる「鎖国」時代において流布していた地理学的情報の全貌を把握する上で欠かせないものである³⁵。その後、室賀信夫、海野一隆は近世の世界地図を題材として日本人の世界認識を探る論考を多数世に出している。中でも「日本に行われた仏教的世界図について」「江戸時代後期における仏教系世界図」と題された2つの論考は日本人の天竺認識を語る上で極めて重要なものである。まず前者では「最古の世界地図」と称されることもある法隆寺蔵の「五天竺図」について、諸本を検討しつつ『大唐西域記』における玄奘の事蹟そのものが図の主題となっていることを論じている。そして「五天竺図」に次ぐ世界図として『拾芥抄』所載の「天竺国図」を挙げ、そこから玄奘の遍歴についての記載が消失していることについて仏国土巡拝という「宗教的希求」が後退しているとされる。これら「五天竺図」と「天竺国図」に見られる三国世界観の描出は室賀・海野によれば「中世以前の日本にひろく行われた地理的世界観のもっとも素朴な表現」だったとされ、以下のように論じられる。

日本人の海外知識は古代以来ほとんど中国を通じて得られてきた。しかしそれとともに伝えられた中華的世界観は、その影響を強く受けながらも、なお自己の国家意識に抵抗を感じることなしには、そのまま容認し難いものだった。そういう感情は直後に現実的な交渉をもたない宗教的国土としての天竺の優位を認めることによって、日本と中国とを平等の位置におくことのできる仏教的世界観に従うことを好ましいものとしたのであろう³⁶。

すなわち三国世界観は日本列島に住む人々が「日本」という自国像を規定する際に巨大な隣国である中国をまず意識し、その巨大さを相対化するためにさらに巨大な天竺の存在を受け入れた側面があるものとして論じられている。三国世界観は古来日本人が仏教伝来の道筋である天竺、震旦、本朝という3つの国によって世界全体を論じたものと考えられてい

るが、天竺は近代まで実質的に到達不可能な場所であった。到達不可能であるがゆえに想像によってその巨大さが誇大に語られ、それは翻って中国に対する日本の自国意識と連動しているのだとすれば、天竺という存在が日本人の自画像を描くために不可欠な役割を果たしていたことになるものと考えられる。

天竺という概念が世界認識上どのような範囲を持っていたのかを検討することは天竺とインドを無批判に等号で結ぶ旧来の考え方を再考する上で極めて重要である。近年では川村博忠が先学を継承する形で世界地図史の研究を発展させており、天竺や三国世界観に関する新しい知見も得られ始めている。特に朱印船貿易時代に作成された「旧大陸図」と総称される、新大陸を除外した世界地図の記載内容について検討を加えている点は重要である。例えば山口大学附属図書館が所蔵する『万国惣図』の地図部分の下に記載された詞書を見ると、「占城」「かほしや」「しやむろ」「ばたん」「ごわ」が「天竺之内」とされ、「呂宋国之内」である「まんえいら」「はかしな」「かかやん」、「安南国之内」である「東京」「交趾」と一線を画すことが確認できる。また同図中には「天竺」と「いんちや」の表記が併記されることが指摘され、天竺の図示される範囲は「現在のインド半島からマレー半島およびインドシナ半島南部までに広がっていて、当時の日本人がもっていた『天竺』の概念は現在のインドよりはるかに広い範囲であったこと」が論じられている。また、川村は西川如見の『増補華夷通商考』を検討する中で、以下のように述べている。

近世になってもなお三国世界観は持続していたが、『華夷通商考』では天竺の明確な領域を示さず、「インデヤ」のほか「天竺之内」と記すいくつかの小国に分けて、いずれも外夷の範疇に入れて扱っている。すでに朱印船時代に東南アジア凹面の地理的知識が豊富になると、しだいに天竺の領域概念があいまいになる傾向があったが、西川如見の地理認識では伝統的な三国世界観のなかに位置づいていた「天竺」の姿はすっかりしぼんでしまっている³⁷。

一方、川村は備中倉敷の儒医・古谷野意春が文化6年（1809）に刊行した『万国一覽図』を紹介し、一部の保守的な儒者のなかには華夷の枠組みを保って三国世界観に固執する例があったことを指摘している。筆者も5章で詳しく論じるように三国世界観から五大州という新旧の世界認識の枠組みの移行はゆるやかに行われたものと考えられる。そして、五大州という新たな観念を得た知識人ですら、天竺という語を抜きにしては世界を記述するのは困難であったものと考えられる。それほどまでに天竺は日本人の世界認識にとって欠くことのできない観念だったと言えるだろう。

次に上述のように天竺は現実的な場でありながら異界的な色彩を帯びた概念として発展した関係上、宗教学や思想史学における成果も看過できない。例えば定方晟が提示する興味深い仮説によれば、古代エジプトにおいて西方を意味するアメンテ、そしてギリシャにおける「楽園」であるエーリュシオンの概念が、ある特定地域の西方に、極楽があるという観念

の淵源であり、仏教における西方浄土もその伝播した結果であるという。天竺という名には仏教が生まれた場所、西方浄土といった仏教的価値観からの高評価、あるいは憧れといった感情が込められていたと思われる³⁸。そのような感覚が地理的にどの程度の広がりを持つものなのかは検討を要する課題であると思われる。

18世紀初めに寺島良安によって書かれた百科事典『和漢三才図会』には今で言う外国人を紹介するに際して「異国人物」と「外夷人物」という2つの項目が設けられている。そのうち外夷人物は飛頭蛮（ろくろ首）や狗国（人間の体に犬の頭を持った人々が住む国）などといった内容を含んでおり、この当時の海外認識において「異国」と「異界」の区別が非常に曖昧であったことが看守される。このような異界性が民衆の海外認識に顕著に見られることについて日野龍夫はこのように論じている。

人間は、自分が現在住んでいるのとは別の〈もう一つの世界〉を求め、そこから照射することによって、自分が現在住んでいる世界を相対化する、そういう営みをせずにはいられない。(中略)人々の〈もう一つの世界〉を求める思いに応えたのは、学問のレベルでは、国学の発見した〈古代〉と、蘭学の提示する〈海外〉とであった。(中略)そして民衆レベルで〈もう一つの世界〉への希求にもっとも有功に応えたのが、蘭学のそれとは次元を異にする、民衆手持ちの古来の異界の観念の延長上にある〈海外〉であったのではないだろうか。(中略)海外についての正確な情報から遮断されている以上、この〈海外〉のイメージは、実在の諸外国とは無縁の、異界との区別のない、非地理学的世界であるほかない。しかし、そこにお伽噺をこえるなんらかの変容が見出され、それが、近世中期の民衆がみずからの希求にもとづいて加えた変容と認められるならば、この海外には、〈もう一つの世界〉の役割が託されていたと考えられる³⁹。

日野の論に依拠すれば、例えば6章で論じる「天徳もの」と呼ばれる一連の物語作品における天竺徳兵衛がキリシタンの妖術使いと朝鮮の遺臣という要素によって脚色されたのは、それが最も「異国らしい」雰囲気を持つものとして民衆たちに受け止められていたからであろう。民衆における異国は、得られる情報量の限定性とも相俟って異界と極めて近いものであった。その情報の制約を背景に民衆は、異界の恐ろしさのなかに、自分たちの日常を打破するような力を夢想したものと考えられる。天竺という概念は近世の民衆文化において、このような特殊な役割を持っていたものと考えられる。一方、異界とは何かという問題について小松和彦はこのように述べている。

一言で言えば、「異界」とは、「私たちの世界」、すなわち、人びとの日常世界・日常生活の外側にあると考えられている世界・領域のことである。私たちは自分たちを取り巻いている世界を、慣れ親しんでいる世界とそうでない世界、友好的な世界と敵対的な世界に分ける傾向がある。空間的に近い領域は慣れ親しんでいるので友好的な領域

だが、遠くの領域は慣れ親しんでいないために、どうしても危険に満ちた敵対的な性格を賦与される。異界とは、そうした疎遠でそれゆえに危険で満ちていると思う領域のことである。異界を定義するとき、なによりもまず留意しなければならないのは、異界とはあくまでも相対的な概念である、ということである。(中略) この「彼らの世界」は、これまで述べたように、原理的にみれば同心円的構造を描いている。これらの多様な「彼らの世界」は、「私たちの世界」を成立させるための対概念として想定されたものなのである⁴⁰。

また、中世史の研究に呼応する形で、国文学の分野でも三国世界観に言及する研究が見られる。例えば中世には天竺への追慕という観念が広まるのと同時に、末法辺土の日本だけでなく、震旦、果ては天竺においても、仏法が衰退しているという認識が日本人の間にも広まることになる。この点について前田雅之は『三宝絵』『宝物集』『撰集抄』『平家物語』『発心集』『寢覚』という説話集を分析して、それぞれのテキストにおける本朝の捉え方によって、天竺や震旦の仏法衰退認識が変化したことを論じている⁴¹。末法到来以前の『三宝絵』においては本朝における仏法の繁栄が観念的に強調されているが、末法が現実化する状況下の『撰集抄』『平家物語』では仏法が本朝を含めた三国において衰退したことが語られるようになる。その後、蒙古襲来の国難を「神風」で退けた後、『発心集』『寢覚記』では再び本朝が他国に対して優越していることが説かれるようになるという。それは『三宝絵』において仏法の隆盛が根拠だったのとは異なり、本朝が「神国」であることに力点に移り、「神のお陰で本朝の仏法・王法が繁栄する」ことになる。つまり、日本における神国思想の発展は、天竺＝インドにおける仏法の趨勢に対するイメージと不可分の関係にあるといえよう。

また、小峯和明を中心に近年「日本と東アジアの〈仏伝文学〉と天竺世界」と題するシンポジウムが開催されるなど、天竺に関する研究は断片的にはあるが各所に見られるようになってきている⁴²。池上恂一は『今昔物語集』の分析を通じて以下のように述べている。

もともと三国とは単なる地理的空間ではなく、仏教の伝わった空間、仏教が伝来した道筋として特別の意味を持つ空間であった。三国構成をとる『今昔』が天竺部では釈尊伝、震旦部と本朝部では仏教の伝来から説き始めているのは偶然ではない。天竺を起点としてこちら側に中国を、さらにこちら側に日本を位置させて世界を捉える三国意識は、それまで日本人が抱いていた世界についてのイメージを飛躍的に拡大させた。と同時にそれは古代朝鮮半島の国々を捨象するなど、面的に横に広がる意識を欠いたまま日本と中国、中国と天竺とを線的に繋いで理解しようとする、かなり自己中心的な、ある意味では瘦せた世界認識であったところに特色がある。(中略)『今昔物語集』には仏教の「伝来」については述べられておらず、聖徳太子伝を冒頭に置いて仏教があたかも自発的に「弘布」したかのように記されている。聖徳太子と行基、さらに優婆塞を中心に「移入受容よりも自力開発的側面に力点を置いた、自国主義的な要素がかな

り強いもの」だと言える⁴³。

一般的に天竺はインドの旧称であるとされることが多いが、その実情は必ずしもそうではないという点が本論文の主眼の一つである。天竺は仏教の祖国であり、震旦、本朝とともに三国世界観を構成したわけであるが、その三国は国際認識、対外認識という側面とともに宗教的な側面があることは念頭に置かねばならないものとする。宗教的に想起された天竺という聖地が現実世界に実在するものと想起されていたために、語られる天竺像は今日的な意味でいうと荒唐無稽に夢想された非現実的な内容を含むことが多い。それは池上が論じる説話集のような物語文学の世界だけではなく、そのような認識によって表象される天竺像は歴史史料にも見られるものである。例えば6章で見る天竺徳兵衛が記した『天竺物語』は徳兵衛と呼ばれる民衆の一人が当時天竺と呼ばれたシャムを中心とする東南アジアにおける航海や、訪れた場所に関する地誌的な情報を含んでいるが、そこで語られる天竺像は実際に彼が現実的に遭遇した事象だけを記したのではなく、彼が日常的に有していた宗教的天竺像を融合させた形で語られるがゆえに、今日の歴史学、仏教史学からすればあり得ない仏教史跡の存在などがまことしやかに語られる。そのような天竺認識を単なる前近代的な、そしてある意味で稚拙なもの、未成熟なものとして断ずるのは容易だが、そうした認識こそが天竺という概念の重要な一側面であるものとする。

小括

以上のように天竺に関する先行研究は南アジア研究の文脈に属するもの、日本史研究わけでも対外関係史の文脈に属するものの2種に大別され、さらに両分野には当てはまらないが、本論文の先行研究として位置づけ得るものがあることを確認した。

これらの研究はこれまでほとんど相互参照されて来なかったが、本研究で問題となる日本人の天竺認識を論じる際には、これら点在する先行研究を踏まえた上で巨視的な視座を持って論点を整理することが不可欠なものとする。このように異なる分野の研究を一括して天竺認識の先行研究として時代順に位置づけていくことも可能ではあったが、敢えて分類することでそれぞれに欠けた視点を浮き立たせ補完すべき内容を明らかにした。

日本の南アジア研究における先行研究は日本に仏教を代表とするインド由来の文化がどのように影響したか論じることに終始していた時代が続いたが、1990年代以降、日本近世に関する歴史学的研究の成果を一部取り入れたことで、天竺に関する議論も行われるようになった。特に応地や重松の研究は日本史研究者も参照すべき内容である。南アジア研究の文脈にとっての天竺は、主たる研究対象であるインドや南アジアの古称、旧称として捉えられてきたに過ぎず、副次的な意味を持つ事象に過ぎなかった。天竺について論じるための史料を理解するには日本史の知識が不可欠であり、古文や漢文に関する知識も必要とされることも多いために、南アジア研究者は日本史研究者の成果をそのまま利用してきたと言え

る。そのため南アジア研究者は天竺という言葉がこれほどまでに多岐にわたり、また大量に日本史の史料から確認されるということを実体験としては認識していないものと考えられる。しかし、一方で南アジアを専門とするがゆえに理解できる天竺の側面もまた存在する。例えば長島弘が「モウル語」について言語的にはペルシャ語であることを看破したことは日本史の研究者だけでは到達できなかったものと考えられるし、『増補華夷通商考』などの近世の地誌に記されるサントメなどの地名が現実の南アジアにおけるどこに比定されるのかという問題などもやはり南アジアを専門とする研究の成果によらねばならないだろう。

一方の日本史研究者にとって天竺は数多く存在する「外国」の一つとしてのみ認識されてきたように思われる。仏教の学術的な研究を別とすれば天竺が語られるのは主に対外関係史の文脈においてである。しかし前近代の対外関係史研究における研究対象は中国、朝鮮が圧倒的に多く、天竺に関する選論はほとんど存在しないと言っていい。近年の「対外認識」に関する研究の発展により三国世界観の一翼として天竺に関する論及も行われるようになってきたことで、今後天竺に関する議論もさらに深まっていくことが期待される。

また、天竺は仏教の祖国という宗教的な場所として想起されてきたために非現実的な情報が様々に付随し、歴史学の流れとは異なる文学や思想史学において論及されることがしばしばある。小松和彦や小峯和明による成果は天竺が異国や異界といった概念と極めて近いものとして人々に想起されてきたことを明らかにしており、このような側面を抜きにしては天竺認識の実像に迫る事は困難であると考えられる。ただし、認識はあくまで認識であり、天竺を歴史学的に論及する際には史料的な裏づけもまた不可欠であろう。

このようにこれまで天竺認識に関する先行する研究は様々な分野にわたって断片的に行われてきた。しかし、日本列島に住む人々は直接交渉を持った巨大な中国と、直接は訪れることは出来ないけれども仏教という教義の本拠として宗教的な場である天竺という二つの存在をいわば鏡にして自らが所属する「本朝」つまり日本という国の自画像を描いてきたのだと考えれば、天竺に関する研究もまた異なる分野の成果を取り込みつつ包括的に論じるべき大きなテーマであるものとする。そして天竺認識の変遷を研究することは日本人の自国認識について考察することにも繋がっていくものとする。

註

- 1 高楠順次郎「古代に於ける日印の接触」『日印協会会報』44号、1928年、6-12頁。
- 2 立花俊道「古代印度と日本」『日印協会会報』51号、1932年、94-100頁。
- 3 中村元「日本におけるインド文化の発見」『インド文化』1、1958年、1-18頁。後に同題で中村元『日本におけるインド文化の発見』（日本文化研究1）、新潮社、1958年として加筆修正された。
- 4 春日井真也『インドと日本—その光と影と—』百華苑、1984年。初出は『インドと日本』仏教大学、1965年。
- 5 増原良彦「近代日本とアジア—日本人のインド観を中心に—」日印文化協会（編）『インド文化』6、1966年、42-52頁。
- 6 増原良彦「日印文化交渉の展開」大形孝平（編）『日印関係小史』アジア経済研究所、1969年、4-19頁。

-
- 7 田村芳朗「日本人のインド観—その歴史的変遷—」日印文化協会（編）『インド文化』6、1966年、30-37頁。
 - 8 大形考平（編）『日本とインド』三省堂、1978年。山崎利男・高橋満（編）『日本とインド交流の歴史』、三省堂、1993年。
 - 9 応地利明「日本と天竺・インド—前近代日本におけるインドの地理的世界像」近藤治（編）『インド世界—その歴史と文化—』世界思想社、1984年、224-241頁。
 - 10 平等通照（編著）『国語に入った梵語辞典』山喜房仏書林、1978年。
 - 11 S. K. Chaudhuri, "India in Japanese Literature : A Case Study of Hirata Atsutane", *China Report*, XX I (1985), pp.65-75.
 - 12 小島憲之ほか（校訳）『日本書紀3』（新編日本古典文学全集4）小学館、1998年。
 - 13 長島弘『『訳詞長短話』のモウル語について—近世日本におけるインド認識の側面—』『長崎県立国際経済大学論集』19-4、1986年、133-168頁。
 - 14 長島弘『『訳詞長短話』（第五巻）モウル語復元試論』『長崎県立国際経済大学論集』20-1、1986年、57-85頁。
 - 15 近藤治『東洋人のインド観』汲古書院、2006年。初出は「近世後期のインド地誌（一）—朝夷厚生と『仏国考証』について』『追手門学院大学文学部紀要』20、1986年、239-225頁など。
 - 16 重松伸司『マドラス物語』中央公論社、1993年。
 - 17 応地利明『絵地図の世界像』岩波書店、1996年。
 - 18 重松、前掲書。
 - 19 応地、前掲書。
 - 20 森和也「近世日本におけるインド認識—朝夷厚生『仏国考証』をめぐって—」財団法人東方研究会（編）『中世インドの学際的研究』2005年、10-31頁。
 - 21 杉本良男「天竺聖トマス霊験記」『国立民族学博物館研究報告』31-3、2007年、305-417頁。
 - 22 森克己「中世に於ける対外認識の展開」『立正史学』17、1955年、1-12頁。
 - 23 岩生成一『鎖国』中央公論社、1966年。
 - 24 山口啓二「日本の鎖国」『幕藩制成立史の研究』校倉書房、1974年、270-308頁。
 - 25 朝尾直弘「鎖国制の成立」歴史学研究会ほか（編）『幕藩制社会』（講座日本史4）東京大学出版会、1970年、59-94頁。
 - 26 田中健夫『対外関係史研究のあゆみ』吉川弘文館、2003年。
 - 27 荒野泰典「天竺の行方—三国世界観の解体と天竺—」木村尚三郎ほか（編）『中世における地域・民族の交流』（中世史講座 第11巻）1996年、学生社、44-96頁。
 - 28 荒野、前掲書。
 - 29 荒野、前掲書。
 - 30 本論文と関係の深いロナルド・トビの代表的な研究としては以下がある。ロナルド・トビ「唐の彼方より—天竺人・南蛮人と中・近世移行期の変容—」古屋哲夫ほか（編）『近代日本における東アジア問題』吉川弘文館、2001年、16-42頁。同『「鎖国」という外交』（日本の歴史新視点近世史9）小学館、2008年。
 - 31 市村浩史『日本中世の光と影—「内なる三国」の思想』ペリかん社、1999年。
 - 32 義江彰夫「菩提僊那・行基に関する史実と説話化」『大倉山論集』48、2002年、21-62頁。
 - 33 エレーナ・ポロヴニコヴァ「大雑書に表現される『世界』観：『須弥山図』と『地底鯨之図』を中心に」『日本思想史学』46、2014年、172-189頁。
 - 34 杉本直治郎『東南アジア史研究』日本学術振興会、1956年。
 - 35 鮎沢信太郎『鎖国時代の世界地理学』日大堂書店、1943年。
 - 36 室賀信夫・海野一隆「日本に行われた仏教的世界図について」地理学史研究会（編）『地理学史研究第一集』柳原書店、1957年、67-141頁。同「江戸時代後期における仏教系世界図」地理学史研究会（編）『地理学史研究第二集』柳原書店、1962年、135-229頁。これらはのち臨川書店より1979年に再発行されている。
 - 37 川村博忠『近世日本の世界像』ペリかん社、1993年。
 - 38 定方晟「西方浄土・アメンテ・エーリュシオン」『宗教研究』45-2、1971年、53-69頁。
 - 39 日野龍夫「近世文学に現れた異国像」朝尾直弘（編）『世界史のなかの近世』（日本の近世第1巻）中央公論社、1991年、265-304頁。
 - 40 小松和彦『日本人の異界観—異界の想像力の根源を探る』せりか書房、2006年。

41 前田雅之「中世説話集の神々—天竺震旦仏法衰退認識と神々」『国文学：解釈と鑑賞』60・12、1995年、112-119頁。

42 小峯和明（編）『東アジアの仏伝文学』勉誠出版、2017年。

43 池上洵一「『今昔物語集』本朝仏法部の基盤—その始発部分を中心に—」『今昔物語集三』（新日本古典文学大系 35）岩波書店、1993年、573-588頁。

第2章 天竺認識の歴史

本章では日本における天竺認識の変遷について歴史的に概観する。一般に天竺という概念は「インドの旧称」として認識され、本朝（日本）、震旦（中国）とともに中世以来の日本人の世界観、いわゆる「三国世界観」を構成するものとして説明される¹。一方、インドとは通常、現在日本語で正式にはインド共和国と呼称される国家の略称として通用されている用語である。

1203年、ナーランダーと双璧を成す仏教大学・ヴィクラマシーラがイスラム軍によって破壊され、インドにおける仏教が「滅亡」したとされる²。しかし、仏教の祖国において仏教が滅亡したという情報は間接的に日本へも伝わったが、天竺はその後も依然として仏教の祖国として憧憬の念をもって認識され続けた。

本論文では歴史上の天竺認識が大きく変化した時期として16世紀中頃から17世紀の初頭を想定している。そこで本章ではまず天竺認識の始まりから16世紀半ばまでの日本において天竺がどのような形で語られてきたのかという点について、史料に即して論じる。天竺認識の変遷についてはこれまで主に日印関係の分野において断片的に論じられてきた。しかしながらいずれも広義の日印関係史を論ずる際の一部として言及されるにとどまり、関係史料が明示されることは少なかった。また、日本の対外関係史の文脈においても天竺という概念は「インドの旧称」として半ば自明のものとして扱われ、その来歴を論じたものは稀である。本章では歴史上どのような史料において、どのような形で天竺が言及されてきたのかを直接検討したいと考える。

そこでまず天竺という語の成り立ちについて確認し、次に時代を追って天竺という語が史料上どのように現れるか検討する。

第1節 天竺という語について

第1項 インドを意味した4つの名称

天竺が史料上どのように見られるかを具体的に検討していく前に、まずは天竺という語そのものについて確認する。いわゆる「インドの旧称」は天竺という言葉だけではなく、「身毒」「賢豆」「印度」などの呼称が知られている。これらの名称に関して杉本直治郎は比較言語学的な考察によって以下のようにまとめており、筆者も概ねこの論を支持するものである³。

- (1) 身毒：サンスクリット語の Sindhū の対音。申毒、新陶、辛頭、信度、信図、身豆な

ど。

(2) 賢豆：Sindhu がイラン訛した Hindu、Hendu の対音。乾篤、乾竺など。

(3) 印度：Sindhu がイラン訛した Hindu、Hendu がさらにギリシャ訛したものの対音。印土など。

(4) 天竺：Sindhu がビルマ訛した Thindhu などの対音。天篤、天毒、天督、天豆など。

上記すべての元になる Sindhu はサンスクリット語で「海」を意味する単語であり、それが転じて現在のインダス川およびその流域を示す語となったものであった。この語がそのまま音写されたのが身毒系統である。Sindhu が「イラン訛」すなわちペルシャ語化することによって語頭の Sh が H へと変化し、さらにギリシャ語化することによって Hindu は Indu となった。これが現在まで続く India 系統の語の直接の語源であり、当然ながら日本語において現在でも用いられる「インド」という言葉の語源でもある。インダス川流域を示す呼称が西へと向かい、ヨーロッパを經由して India 系統の言葉が世界中で広まったが、一方で漢字における 4 系統の呼称のうち、日本では中世から近世まで天竺が用いられるのが主流だった。ビルマ語ではサンスクリット語などインドから導入された単語の語頭の Sh が Th に変化する現象がまま見られ、杉本はそのため天竺系統の語は Sindhu がビルマ化した Thindhu の音写であると述べている。(1) から (3) がインドから北方で使用されていた言葉であるのに対し、天竺はインドからビルマを通じ、これが音写されて中国語化したものと言える。

第 2 項 『史記』における身毒

中国の史書においてインドについて言及した最初期ものとしては中国最初の正史として紀元前 91 年頃成立したとされる、司馬遷の『史記』が挙げられる。同書の「西南夷列伝」には以下のような記述がある。

及元狩元年、博望候張騫使大夏来、言、居大夏時、見蜀布・邛竹杖。使問所從來、曰、從東南身毒國。可數千里。得蜀賈人市。或聞邛西可二千里、有身毒國。塞因盛言、大夏在漢西南。慕中國、患匈奴隔其道。誠通蜀身毒國、道便近、有利無害。於是天子乃令王然于・柏始昌・呂越人等、使間出西夷、西指求身毒國。至滇。滇王嘗羌乃留、爲求道西十餘輩。歲餘、皆閉昆明、漢不能通身毒國。滇王與漢使者言、曰、漢孰與我大。及夜郎侯亦然。以道不通故、各自以爲一州主、不知漢廣大。使者還、因盛言、滇大國。足事親附。天子注意焉。

元狩元年になると、博望候の張騫が大夏に出使して帰国し、次のような話をした、「私

が大夏におりました時に、蜀産の布や邛山に産する竹で作った杖を見ました。どこからもたらされたのかを尋ねさせると、『東南の身毒国から持ち帰ったのです。身毒国までは数千里ほどありますが、その蜀の商人の市場で手に入れたのです』ということでした。邛都の西方二千里ほどのところに、身毒国がある、とも聞きました」と。張騫はその折、大夏は漢の西南にあり、中国を慕っているが、匈奴に漢への通路を妨げられているのを苦しめていること、もし蜀と身毒国との間の通路が開かれたら、交通の便利は遠回りをせずともすみ、漢にとって利益はあっても害はないことを、盛んに述べ立てた。そこで天子は、王然于・柏始昌・呂越人らを使者に立て、近道を通して西夷から出発し、西方に向かって身毒国を探索させた。一行が滇国に着くと、滇王の嘗羌は一行を留めおき、彼らのために身毒国への道を探索すべく、十数組の者を西方に向かわせた。一年余りたったが、いずれも昆明族のために道を遮られて、身毒国に行き着くことができたものはなかった。滇王は漢の使者と話していた時に、「漢と我が滇国とはどちらが大きいか」と尋ねた。また、夜郎候のところでも同じような質問があった。道路が開通していないために、彼らはいずれも自分が一州の主宰者だと思っており、漢の広大さを知らなかったのである。使者たちは帰国すると、その機会に、滇国は大国であり、滇国が漢に親しみなつくよう力を注ぐことは価値があることだと盛んに述べ立てたので、天子もそのことを心に留めた⁴。

『史記』におけるインドは「身毒國」として記載される。元狩元年（前 122）、匈奴挾撃のために大月氏に派遣され、西域事情を伝えたことで知られる張騫（?～前 114 年）は大夏に滞在していた際に現在の四川省に当たる蜀の布や同じく邛州の竹で作った杖を見て身毒国の存在を知る。そして匈奴に対する戦略的な意味合いからも蜀から雲南を経由して身毒国へと到る交通路を開発することを進言した。身毒国という語がインド亜大陸を漠然と示していたのか、特定の国家の名称として用いられていたのかは定かではないが、『史記』におけるこの部分が中国史においてインドが初めて言及された箇所として知られている。

第 3 項 『漢書』における天竺と損毒

一方、杉本によれば天竺系統に類別される名称が中国の正史に初出するのは紀元後 82 年頃に成立したとされる班固の『漢書』巻 96 下「西域伝」第 66 条に見える「天竺」である。

皮山國、王治_{皮山城}、去_{長安}萬五十里。戸五百、口三千五百、勝兵五百人。左右將、左右都尉、騎君、譯長各一人。東北至_{都護治所}四千二百九十二里、西南至_{烏秣國}千三百四十里、南與_{天竺}接、北至_{姑墨}千四百五十里、西南當_{罽賓}、烏弋山離道、西北通_{莎車}三百八十里⁵。

皮山国は、王が皮山城に治し、長安を去ること一万五十里。戸数五百、人口三千五百、勝兵が五百人いた。左右の将・左右の都尉、騎君、訳長がそれぞれ一人いた。東北のかた都護の治所まで四千二百九十二里、西南は烏秣国まで千三百四十里ある。南は天竺に接し、北は姑墨国まで千四百五十里、西南は罽賓国・烏弋山離の道に当り、西北は莎車に通じ、三百八十里ある⁶。

皮山国とは現在の中国新疆ウイグル自治区ホータン県皮山県と思われる。同国の国勢が述べられ、東西南北に接する国々の名が挙げられるが、そのうち南に接する国として「天竺」が記されている。一方この直後には無雷国に関して以下のように記されている。

無雷國、王治盧城、去長安九千九百五十里。戸千、口七千、勝兵三千人。東北至都護治所二千四百六十五里、南至蒲犁五百四十里、南與烏秣、北與捐毒、西與大月氏接。衣服類烏孫俗與子合同⁷。

無雷国は、王が盧城に治し、長安を去ること九千九百五十里。戸数千、人口七千、勝兵が三千人いた。東北は都護の治所まで二千四百六十五里、南は蒲犁まで五百四十里、南は烏秣国と、北は捐毒国と、西は大月氏国とそれぞれ接している。衣服は烏孫のそれに類し、風俗は子合同じい⁸（原文ママ）。

無雷国はやはり西域の一国と目されるが、正確なことは不明である。この国に関しては北が「捐毒国」と接しているという。注意したいのは『漢書』一書の中に「天竺」と「捐毒」という語源を同じくする二つの表現が並存していることである。班固が両者の同一性に気づいていたかどうかは分からないが、『漢書』の重要な注釈者である顔師古は無雷国の条の注釈として以下のように記している。

師古曰捐毒即身毒、天竺也。本皆一名、語有輕重耳⁹。

つまり顔師古が言うには捐毒とは即ち天竺であり、元々是一个の名で軽重があるのみである、ということになる。顔師古による注釈は641年に成立したとされ、捐毒と天竺が同一のものとして認識されている。後代の注釈者は天竺、捐毒が天竺、さらには印度と同義であることを記している。

第4項 『後漢書』における天竺

また、范曄（398～445）の『後漢書』はやはり中国の正史であるが、その巻78西域伝には「天竺国」の項目が立てられ、以下の如く記されている。

天竺国、一名身毒、在月氏之東南數千里。俗與月氏同、而卑溼暑熱。其國望大水。乘象而戰。其人弱於月氏、修浮圖道、不殺伐、遂以成俗。從月氏、高附國以西、南至西海、東至盤起國、皆身毒之地。身毒有別城數百、城置長。別國數從、國置王。雖各小異、而俱身毒爲名、其時皆屬月氏。月氏殺其王而置將、令統其人。土出象、犀、玳瑁、金、銀、鐵、鉛、錫、西與大秦通、有大秦珍物。又有細布、好氍毹、諸香、石蜜、胡椒、薑、黑鹽。

天竺国は、一名を身毒という。月氏國の東南數千里の所にある。風俗は月氏國と同じであるが、低湿地にあつて猛暑である。その國は大河に臨んでいる。象に乗つて戦う。その人々は月氏國よりも弱く、仏道を修め、殺伐としておらず、かくて（それが）風俗となつた。月氏國・高附國より以西、南は西海（ペルシャ灣・紅海・アラビア海およびインド洋の北西部）に至り、東は盤起國（インドの北東のはずれ）に至るまで、みな身毒の領地である。身毒には別城が數百あり、城ごとに長を置く。別國が數十あり、國ごとに王を置く。各々いささか異なるとはいへ、ともに身毒を國名としている。（班勇がいた）その当時、みな月氏國に從屬していた。月氏國はその王を殺して將を置き、その人を統治させた。土地では象・犀・玳瑁・金・銀・銅・鉄・鉛・錫を産出し、西は大秦國と通じ、大秦國の珍奇な品がある。また細布・すばらしい氍毹（カーペット）・諸香・石蜜（氷砂糖）・胡椒・薑・黒塩がある¹⁰。

一般にこの部分が天竺という語の史料上の初出とされている。一方、天竺を含めたこれらの名稱の關係についてまとめたものとして有名なのが 7 世紀の中國僧・玄奘による『大唐西域記』における以下の記述である。

詳夫天竺稱異議糾紛。旧云身毒。或曰賢豆。今從正音宜云印度。印度之人隨地稱國。殊方異俗。遙舉惣名。語其所美謂之印度。（中略）印度種姓族類郡分。而婆羅門特為清貴。從其雅稱以成俗。無云經界之別。惣謂婆羅門國焉。若其封疆之域。可得而言。五印度之境。周九万余里。三垂大海。北背雪山。北広南狭。形如半月。画野区分七十余國¹¹。

天竺の名稱を調べてみるに異議さまざまである。旧くは「身毒」ともいい、あるいは「賢豆」ともいったが、今は正音に從つて印度というべきである。印度の人はその地方地方に隨つてそれぞれの國号をとらえているが、遠方の外國では遙かより全体の名をつかい、その美しとするものを口にして印度といっている。（中略）印度は種姓・族類が集團をなして分かれてはいるが、婆羅門は特に清く貴いものとされている。その雅稱に從い言い伝えて一般のならいとし、地の境界の區別をいうことなく全体をひっくる

めて「婆羅門国」といっている。印度の境界の区域はおおむね言うことができる。五印度の境域は周囲九万余里ある。三方は大海で、北は雪山を背にしている。北は広く南は狭く、形は半月のようである。野を区画して七十余国に分けている¹²。

このように天竺は元来インダス河流域を指す *Sindhu* という言葉が音写漢訳されて中国の史書にも記されるようになったものの一つであり、『後漢書』に初出した語である。『大唐西域記』が記された 7 世紀以降の中国では主として印度の名称が用いられるようになっていき、日本においてはむしろ天竺という語が支配的になっていく¹³。仏教經典の文脈で言えば大蔵経全体における天竺という言葉の使用例は印度よりも格段に多い。天竺が仏教用語として広く日本に普及したことが、その後人々に多く用いられる大きな理由になったものと考えられる¹⁴。

第 2 節 天竺認識の歴史的変遷 1 : 仏教公伝と菩提僊那 (6 世紀～8 世紀)

第 1 項 仏教公伝

次に上述した天竺という言葉が日本にどのようにもたらされ、史料上どのような形で見られるようになるのかということについて論じる。そもそも天竺という概念は、仏教と共に日本に伝来したのと考えられる。釈迦入滅から約千年後、大乘仏教開始から約 500 年後のことである。日本とインドの間に直接の交流がなかったため、日本人の天竺に関する知識は専ら中国仏教に伴う文献を通じて得られたものであり、隋唐時代の中国仏教の大きな影響を受けたものと考えられている¹⁵。

仏教伝来の年代については 538 年 (戊午) 説と 552 年 (壬申) 説があるが、そのうち前者の根拠の一つとされ、747 (天平 19) に成立し奈良時代末期に現在の形となったとされる「元興寺伽藍縁起并流記資材帳」は以下のように記す。

大倭の国の仏法は、斯歸嶋の宮に天の下治しめしし天国案春岐広庭天皇の御世、蘇我大臣稻目宿禰の仕へ奉る時、天の下治しめす七年歳次戊午十二月、渡り来たるより創まれり¹⁶。

同じく戊午説の根拠であり、7 世紀中頃以降の史料を編集し、平安中期に集大成した聖徳太子の伝記である「上宮聖徳法王帝説」は以下のように記している。

志癸嶋天皇ノ御世に、戊午ノ年ノ十月十二日に、百濟國ノ主明王、始めて佛ノ像經教并びに僧等を渡し奉る。勅して蘇我稻目宿禰大臣に授けて興し隆江しむ¹⁷。

いずれも欽明天皇（539?～571?年）の治世に仏教が伝来したことを伝えており、後者は特に百済国の「明王」が仏像と「経教」そして僧侶をもたらしたことが記されている。両者ともに日本における仏教の始まりを記しているが、天竺に関する記述はない。一方、壬申説の根拠となる『日本書紀』は養老4年（720）に完成したが、巻19 欽明天皇13年の条で以下のように記している。

冬十月、百濟聖明王^{更名聖王}。遣_レ西部姫氏達率怒唎斯到契等_レ、献_レ釈迦仏金銅像一軀・幡蓋若干・経論若干卷_レ。別表、讚_レ流通・礼拝功德_レ云、是法於_レ諸法中_レ、最爲_レ殊勝_レ。難_レ解難_レ入。周公・孔子、尚不_レ能_レ知。此法能生_レ無量無辺福德果報_レ、乃至成_レ無上菩提_レ。譬如_下人懷_レ随意宝、逐_レ所_レ須_レ用、尽依_上情、此妙法宝亦復然。祈願依_レ情、無_レ所_レ乏。且夫遠自_レ天竺_レ、爰泊_レ三韓_レ、依_レ教奉持、無_レ不_レ尊敬_レ。由_レ是百濟王臣明謹遣_レ陪臣怒唎斯致契_レ、奉_レ伝_レ帝国_レ、流_レ通畿内_レ。果_レ仏所_レ記_レ我法東流_レ。是日、天皇聞已、歡喜踊躍、詔_レ使者_レ云、朕從_レ昔来、未_レ曾得_レ聞_レ如_レ是微妙之法_レ。然朕不_レ自決_レ。乃歴_レ問群臣_レ曰、西蕃献仏相貌端嚴全未_レ曾看_レ。可_レ礼以不。蘇我大臣稻目宿禰奏曰、西蕃諸国一皆礼之。豊秋日本豈独背也。物部大連尾輿・中臣連鎌子、同奏曰、我国家之王_レ天下_レ者、恒以_レ天地社稷百八十神_レ、春夏秋冬、祭拝爲_レ事。方今改拝_レ蕃神_レ、恐致_レ国神之怒_レ。天皇曰、宜_下付請願人稻目宿禰_レ、試令_中礼拝_上。

冬十月に、百済の聖明王、更の名を聖王。西部姫氏達率怒唎斯到契等を遣して、釈迦仏の金銅像一軀・幡蓋若干・経論若干巻を献る。別に表して、流通・礼拝の功德を讚へて云さく、「是の法は、諸法の中に、最も殊勝にます。解り難く入り難し。周公・孔子も、尚知りたまふこと能はず。此の法は、能く無量無辺、福德果報を生し、乃至は無上の菩提を成弁す。譬へば、人の、随意の宝を懐きて、用うべき所に逐ひ、尽に情の依なるが如く、此の妙法の宝も亦復然なり。祈願すること情の依にして、乏しき所無し。且夫れ、遠くは天竺より、爰に三韓に泊るまでに、教に依ひ奉け持ちて、尊び敬はずといふこと無し。是に由りて、百済王臣明、謹みて陪臣怒唎斯到契を遣して、帝国に伝へ奉りて、畿内に流通せしめむ。仏の、『我が法は東流せむ』と記へるを果すなり」とまをす。是の日に、天皇、聞しめし已りて、歡喜踊躍したまひて、使者に詔して云はく、「朕、昔より来、未だ曾て是の如く微妙の法を聞くこと得ず。然はあれど、朕自ら決むまじ」とのたまふ。乃ち群臣に歴問ひて曰はく、「西蕃の献れる仏の相貌、端嚴にして全く未だ曾て看ず。礼ふべきや以不や」とのたまふ。蘇我大臣稻目宿禰奏して曰さく、「西蕃の諸国、一に皆礼ふ。豊秋日本、豈独り背かむや」とまをす。物部大連尾輿・中臣連鎌子、同じく奏して曰さく、「我が国家の、天下に王とましますは、恒に天地社稷の百八十神を以ちて、春夏秋冬、祭拝りたまふことを事とす。方今し、改めて蕃神を拝みたまはば、恐るらくは国神の怒を致したまはむ」とまをす。天皇の曰はく、「情願ふ人稻目宿禰に付て、試みに礼拝せしむべし」とのたまふ¹⁸。

史料としては百済の聖明王が使者を遣わして仏像と経論を献上し、仏法の流布を天皇に薦める様が描かれている。この記述によって日本書紀が編纂された 8 世紀には、仏教が天竺から三韓を経由して日本にもたらされたものと認識されていたことが分かる。天竺と三韓の間には中国が存在しているものとして想起されていたと考えてよいだろう。また、『日本書紀』では仏法を崇敬する諸国を中国を含めて「西蕃諸国」と呼んでいるが、ここに天竺が含まれるのかどうかは判然としない。天竺という言葉が百済の聖明王の天皇への上表文の中に用いられているのに対し、西蕃は天皇や蘇我稲目の言葉の中に用いられていることにも注意すべきであろう。また、この『日本書紀』の記述は後世の編者の作成との見解があり、仏教公伝の壬申説は疑問視されていることも付記する¹⁹。また『日本書紀』には日本における仏教統制機関である僧綱制度の始まりを記すものとして推古天皇 32 年（624）の以下のような記事がある。

三十二年夏四月丙午朔戊申、有_一僧_一、執_レ斧毆_一祖父_一。時天皇聞之召_二大臣_一、詔之曰、夫出家者頓歸_二三寶_一、具懷_二戒法_一。何無_二懺忌_一、輒犯_二惡逆_一。今朕聞、有_レ僧以毆_一祖父_一。故悉聚_二諸寺僧尼_一、以推問之。若事實者、重罪之。於是集_二諸僧尼_一而推之。則惡逆僧及諸僧尼_一、並將_レ罪。於是百済觀勒僧表上以言、夫佛法、自_二西國_一至_二于漢_一、經_二三百歲_一、乃傳之至_二於百済國_一而僅一百年矣。然我王聞_二日本天皇之賢哲_一、而貢_二上佛像及内典_一、未_レ滿百歲_一。故當_二今時_一、以_二僧尼未_レ習_二法律_一、輒犯_二惡逆_一。是以諸僧尼惶懼、以不_レ知_二所如_一。仰願其除_二惡逆者_一以外僧尼、悉赦而勿罪。是大功德也。」天皇乃聽之。

三十二年の夏四月の丙午の朔にして戊申に、一僧有りて、斧を執りて祖父を毆つ。時に天皇、聞きて大臣を召して、詔して曰はく、「夫れ出家者は、頓に三寶に歸りて、具に戒法を懷つ。何ぞ懺い忌むこと無くして、輒く惡逆なることを犯すべき。今し朕聞けらく、僧有りて祖父を毆てりときけり。故、悉に諸寺の僧尼を聚へて、推問へ。若し事實ならば、重く罪せむ」とのたまふ。是に、諸の僧尼を集へて推ふ。則ち惡逆の僧と諸の僧尼を並に罪せむとす。是に、百済の觀勒僧、表上りて言さく、「夫れ佛法、西國より漢に至りて、三百歳を経、乃ち傳へて百済國に至りて、僅に一百年になりぬ。然るに我が王、日本の天皇の賢哲にますことを聞きて、佛像と内典を貢上りしより、未だ百歳にだも滿らず。故、今時に當りて、僧尼、未だ法律を習はぬを以て、輒く惡逆なることを犯す。是を以て、諸の僧尼、惶懼りて、所如知らず。仰ぎ願はくは、其れ惡逆者を除きて以外の僧尼をば、悉に赦してな罪したまひそ。是大きなる功德なり」とまうす。天皇、乃ち聽したまふ²⁰。

文中の「西国」は天竺と同等の意味を持つ概念として用いられているものと思われ、天竺

は方角的に西の国として捉えられていたことが確認できる。なお、文中の「西国」を「てんじく」と訓ずる例もあるが根拠に乏しいと思われる。

第2項 菩提僊那

一般的に古代史上「日本を初めて訪れたインド人」として紹介されるのが菩提僊那（ボーディセーナ、Bodhisena、704～760年）である。一方、中村元は「日本にきた最初のインド人」として法道を挙げている。飛鉢上人とも称される法道は天竺の仙人とされ、孝徳期（645～654年）に来朝し、播磨国に住んだという。『元亨釈書』や『本朝高僧伝』にも記述が見られるが、史実というよりも伝説的色彩が強く日印関係史の文脈で取り上げられることは稀である²¹。

菩提僊那は天平8年（736）に唐僧の道璿や林邑僧の仏徹などとともに来日し、僧正に任じられる。「婆羅門僧正」と通称された彼は東大寺の大仏開眼供養の導師を務めたことはよく知られている。菩提僊那については近年、新川登亀男により先行研究や現存史料における異本の精査、新史料の分析などを含むまとまった研究が行われている²²。また、2010年は菩提僊那没後1250年に当たり、かつて菩提僊那が住した大安寺、葬られた霊山寺という縁の寺院でこれを記念した冊子が発行され、記念講演などが行われるなど近年関心が高まっているようでもある²³。ここではこれらの成果を踏まえて菩提僊那と天竺の関係について考察したい。

まず菩提僊那の生涯を概観すると、彼は婆羅門として生まれ、入唐中の天平5年（733）4月に派遣された第9次遣唐使の要請に応える形で来日した。遣唐大使は多治広成、副使は中臣名代であり、総勢594名、4隻の構成であったが、彼らの大きな目的は日本の仏教界における戒法の不備を解決するため伝戒の師を将来することであった。その使命を栄叡、普照らの僧侶が負い、道璿や鑑真が来日することになるが、菩提僊那も同様の要請によるものとされる。遣唐使の帰国の際、暴風雨で第四船は消息を絶ち、第三船は「崑崙国」に漂着するなどした中に、菩提僊那は中臣名代が乗った第二船に乗船しており、一旦唐に戻った後に再び出航し、天平8年（736）に大宰府に到着、同8月に平城京に戻った。同船には道璿や林邑僧の仏哲、波斯の李密翳が乗っていた。菩提僊那が難波津に到着したのを行基が出迎えた話は有名で、『拾遺和歌集』や『今昔物語集』といった中世説話で物語が脚色、あるいは拡大解釈されて語られるようになるのだが、この点については次節で述べる。

菩提僊那は来日後、大安寺の東室の南端の房2間の部屋に住んでおり、天平勝宝2年もしくは3年（752/751）に僧正に任じられ、翌年4月9日に営まれた東大寺の大仏開眼法要で開眼導師を務めた。法要は既にこの時退位していた聖武太上天皇が、自ら導師を務めるつもりだったが、その代役として菩提僊那が選ばれたとされている。抜擢の理由としては仏教発祥の地を出身地とする僧侶であること、『華嚴経』に通じた密教僧として高く評価されていたことが挙げられる²⁴。菩提僊那は天平宝字4年（753）2月25日に大安寺で57歳で

没し、現在靈山寺が営まれる登美山で荼毘に付された。

菩提僊那について記した史料はかなりの数に上るが、生前の同時代の史料としてはそれほど多くはなく、正倉院文書に記述が2点見出される。一つは「天平十四年十一月十五日付優婆塞貢進文」であり、菩提僊那が優婆塞（男性の在家信者）である秦大蔵連喜達を貢進して出家させるにあたって提出された文書と考えられる。文末に「大安寺僧菩提」との署名が記されているが、本人の筆によるものかどうかは不明である。また、「東大寺盧舎那仏開眼供養供奉僧名帳断片」は天平勝宝4年（752）4月に実施された東大寺の盧舎那仏開眼供養に参集した僧侶の名帳とされるが、ここにも「菩提僧正」の名前が見られる²⁵。いずれの記述にも菩提僊那が天竺から来た僧侶であるということは記されていない。

次に菩提僊那の死後に成立した、伝記史料として最も重要なのが「南天竺婆羅門僧正碑」である。弟子の修栄が神護景雲4年（770）に師である菩提僊那の木像の賛を刻したもので碑自体は現存しないが銘文が写本の形で伝わっている。さらに時代は下るが南京の沙門性空によって碑文の注釈書である『南天竺婆羅門僧正碑註』が編纂され、元禄11年（1698）に開板されている。

南天竺婆羅門僧正碑并序

（前略）僧正、諱菩提僊那、姓婆羅遲、婆羅門種也。十六国景慕其高義、九十五種鑽仰其英徽。但以区域夔隔、史傳闕然、本郷風範、雖可縷言。（中略）於是、追支識之英範、逐世高之逸軌、跨雪峰而進影、泛雲海而飛儀、冒險經遠、遂到大唐。唐国道俗、仰其徽猷。崇敬甚厚。于時聖朝通好、爰使唐國。使人丹治比真人廣成。學問僧理鏡。抑其芳誉。要請東歸。僧正感其懇志。無所辭請。以大唐開元十八年十二月十三日。与同伴林邑僧仏徹唐国僧道璿。隨船泛海。及于中路。忽遭暴風。（中略）以天平八年五月十八日。得到筑紫大宰府。（中略）同年八月八日、到於攝津國治下。前僧正大德行基、智煥心灯、定凝意水、扇英風於忍土、演妙化於季運。主客相謁、如旧相知。（中略）原夫開闢以來。雖時經百王、世更万載。未有蔥右梵英、印度聖種、梯山航海、弘化聖朝。而今聖德作而異人至、昌運起而大化隆。（中略）以天平勝宝二年有勅、崇為僧正。

婆羅門僧正、生前の諱は菩提僊那、性は婆羅遲、婆羅門階級の人である。天竺の十六国大国はその高い徳を仰ぎ慕い、九十五種の異教徒もその優れた学徳を慕った。ただし、天竺と日本の国境は遥かに隔たり、史書は欠けているので、天竺本国での僧正の風姿は詳しく述べるのが難しい。（中略）こうして、僧正は支楼迦識の秀れた模範を追い、安世高の優れた足跡にならって、ヒマラヤ山脈を越えて進み、マレー南海に船を浮かべて空を飛ぶかのように早くその身を運び、険しい難所を危険を顧みずに進み、遠路

をはるばる超えて、遂に大唐国へ到達した。唐国の僧侶も在俗の人々も、僧正のこの天竺から唐への東行を仰ぎみて、崇め敬うこと甚だ手厚かった。この時、我が国の聖武天皇は、唐とよしみを通わせ、遣唐使を派遣した。遣唐大使丹治比真人広成と入唐学問僧・理鏡は、僧正の優れた名誉を尊んで、東のかた日本へ帰し赴くことを要請した。僧正はその熱心な志に打たれて、招請を断ることはなかった。大唐開元十八年（七三〇）十二月十三日、志を同じくする林邑国の僧仏徹・唐国の僧道璿とともに、船に乗って海に出た。途中まで来て、突然嵐に遭った。（中略）天平八年（七三〇）五月十八日に筑紫の大宰府に到着した。（中略）同年八月八日、摂津国の治下に到る。前の僧正である大德行基は、その智慧は心の灯をあきらかに照らし、その禪定は思念の水を凝らし、すぐれた徳風を娑婆世界に送り、仏道の奥深い道理を末世までのべていた。（中略）行基と婆羅門僧正との対面は、まるで古くからの知り合いのようであった。遡れば天地開闢以来、時は百代もの国王の御代を経て、世は万年もの時を経てきたが、いまだパミール高原の西方のインドの聖なる婆羅門が、山を越え、海を渡って、わが聖朝に仏教を伝え広めることはなかった。ところが今や、聖なる徳が大いに興り、異国の婆羅門が本朝に至り、盛運は栄えて仏の教えが興隆したのである。（中略）天平勝宝二年（七五〇）に勅が下り、僧正に任ぜられた²⁶。

訳文の下線に示した「天竺」の語は訳者によるものであり、原文にはないものである。『南天竺婆羅門僧正碑并序』において天竺という語が用いられるのは題名にある「南天竺」のみであり、本文では後半に「印度聖種」との語が用いられていることが注目される。本史料にはいくつかの系統があるが、最も古いと考えられる円成寺本系も、奈良県奈良市忍辱町の円成寺に伝わっていた写本をもとにしており、貞享 2 年（1685）の時点で碑は所在不明となっていたものと考えられている。平安時代の貴族である大江親通（?～1151）が保延 6 年（1140）に記した『七大寺巡礼私記』の東大寺条には「僧正碑文」として『南天竺婆羅門僧正碑并序』が引用されており、この時点で碑文が伝存していたことが確認されるが、写本の冒頭にある題名が存在していたのかどうかは定かではない²⁷。現時点では確定的なことを述べることは出来ないが碑文の題名である『南天竺婆羅門僧正碑并序』は後世に付加された可能性も考えられる。そう考えれば碑文中には天竺の語は用いられておらず、題名には用いられていることに説明がつくであろう。

次に延暦 16 年（797）に成立した『続日本紀』には菩提僊那に関するものと考えられる記述が 3 ヶ所ある。

(1)天平 8 年（736）10 月戊申条

八月庚午、入唐副使従五位上中臣朝臣名代等、唐人三人、波斯一人を率いて拝朝す。冬十月戊申、唐僧道璿・婆羅門僧菩提等に時服を施す²⁸。

(2)天平勝宝 3 年（751）4 月甲戌条

(夏四月) 甲戌、詔して、菩提法師を僧正とすたまふ。良弁法師を小僧都。道璿法師・隆尊奉仕を律詩²⁹。

(3)天平宝字 2 年 (758) 8 月庚子朔条

天平宝字二年八月庚子の朔、高野天皇、位を皇太子に禪りたまふ。(中略) 菩提ら丹款の誠に勝へず。謹みて尊号を上りて、陛下を称して宝字称徳孝謙皇帝と日さむ³⁰。

まず天平 8 年 8 月に入唐副使の中臣朝臣名代らが「唐人三人」と「波斯一人」を連れて来朝したことが記されている。これが菩提僊那のことなのかは判然としないが、次の冬 10 月の条には「唐僧」の道璿と菩提僊那らに時服を施した、つまり禄を支給したことが記されている。つぎの天平勝宝 3 年の条には菩提僊那の僧正補任についての記事であるが先に見た「南天竺婆羅門僧正碑并序」にある天平勝宝 2 年との記述とは 1 年のずれがある。そして天平宝字 2 年の条は菩提僊那が孝謙天皇の譲位に際して尊号を奉ったという内容である。『続日本紀』に記される菩提僊那に関する記述はこれら 3 ヶ所のみであり、やはりいずれの記述においても菩提僊那と天竺との直接的な関連性は見出されない³¹。また、『続日本紀』には東大寺大仏開眼供養会で開眼師を務めたことは記されず、正史編纂者としての朝廷が菩提僊那をどのように位置づけていたのかがうかがえる。このことは新川が述べるように「唐僧・天竺僧が日本に来た、そして居るということ自体の存在価値が期待され」、孝謙天皇らに中国風の尊号を奉る理由や根拠を漢籍で補強してもらうことに関心が注がれていたと考えられる。また菩提僊那が僧侶を管理する僧綱において最高位である僧正に補任されたのは「未曾有の大仏造営期に、仏教発祥の地である天竺の僧の存在価値が異常なまでに高揚した」ことを示していると考えられる³²。

第 3 項 崑崙人

8 世紀の最後、延暦 18 年 (799) には「崑崙人」が三河に漂着したという記録がある。『日本後期』延暦 18 年 (799) 秋 7 月の条にあるように、自らを「天竺人」と称する彼は日本に初めて綿種をもたらしたとされる。

是月、有_二一人_一、乘_二小船_一漂_二着_一参河國、以_レ布覆_レ背、有_二犢鼻_一、不_レ著_レ袴、左肩著_二紺布_一、形似_二袈裟_一、年可_レ廿、身長五尺五分、耳長三寸餘、言語不_レ通、不_レ知_二何國人_一、大唐人等見_レ之、僉曰、崑崙人、後頗習_二中國語_一、自謂_二天竺人_一、常彈_二一弦琴_一、歌聲哀楚、閱其資物、有_二如_一草實_一者_上、謂_二之綿種_一、依_二其願_一令_レ住_二川原寺_一、即賣_二隨身物_一、立_二屋西郭_一(原文は土へんに郭)外路邊、令_二窮人休息_一焉、後遷_二住_一近江國々分寺_一³³。

本月、小舟に乗り参河国へ漂着した人がいた。布を背に巻きつけ、褌を身に着けて袴を

着さず、左肩に袈裟に似た紺色の布を掛けていた。年齢は二十ほどで、身長は五尺五分、耳の大きさは三寸余あり、言葉が通じず、どこの国の出身か判らなかったが、唐人らはみな崑崙人だと言った。その後、日本語を習い、自分は天竺(インド)人だと言い、一弦の琴を弾いた。その歌声は悲哀を帯びていた。持ち物を調べると草の実のようなものがあり、綿の種子だと言う。願いにより川原寺に住ませたところ、身に携えてきた物を売り、寺域の西を限る築土の外の路頭に小屋を建て、困窮した人を休ませたりした。のちに近江国の国分寺に遷し住ませた³⁴。

ここに見られる「崑崙」は崑崙山、崑崙国などとして用いられる地名で、文脈によって意味内容が異なる。崑崙山は実在の崑崙山脈とは異なり、古くは『山海経』などに西王母の住む地として記される中国の伝説上の高山であり、黄河の源として語られる。仏教の文脈においては恒河つまりガンジス川の源としてカイラス山に比定されることもある。崑崙国は『南海寄帰法伝』や『宋高僧伝』に見られる表現で中国の南海諸国のうち特にマレー半島、現在のマレーシア地方を指すものとされる³⁵。崑崙に関しては本稿で多くを述べる余裕はないが、愛知県西尾市にある天竺神社に綿をもたらした崑崙人の伝承が残っていることなどもあり、天竺認識に関して一考に価するものと考えられる。

第3節 天竺認識の歴史的変遷2：平安仏教と説話集（9世紀～12世紀）

第1項 最澄と空海

9世紀になると天台宗、真言宗を開いた最澄や空海が登場する。この2人の宗祖による入唐と多数の經典將來は、天竺そのものではないにせよ、日本にとって「天竺的なもの」との接触と受容だったと言える。弘仁11年(820)の最澄の著作『内証仏法相承血脈譜』は天台宗独自に大乘戒壇を設けようとして反発にあった最澄が自らの正当性を主張するため、釈迦の教えが中国の高僧を経て日本へと伝わった系譜を記したもので、三国の語が使用された例としては最も古いものに属すると考えられている³⁶。

敘して曰はく。譜圖之興るや其來ること久し。夫れ佛法之源は中天に出で、大唐を過ぎて日本に流はる。天竺の付法、已に經傳有り。震旦の相承、亦血脈を造る。我が叡山の傳法未だ師師の譜有らず、謹んで三國の相承を纂して以て一家之後葉に示すと云爾。

(中略)後魏達磨和上 謹て案ずるに『四行觀』の序に云はく。法師は者西域南天竺の大婆羅門国王の第三の子なり。(中略)大唐大光福寺道璿和上 昔、三蔵菩提達磨、天竺より東來して漢地に至り。(中略)中天竺大那蘭陀の善無畏三蔵大師 謹んで案ずるに『開元録』に云はく。沙門輸波迦羅、唐に善無畏と言ふ。中印度の人、釈迦の苗裔なり³⁷。

ここでは「佛法之源」が「中天」すなわち中天竺に端を発して「大唐」を経て日本に伝わったことが述べられており、これらを三国と呼んでいる。また、「後魏達磨和上」の部分において「西域南天竺」との表現が見られる。西域南天竺とは、西域・南天竺と分けて捉えるべきものとするが、この表現から見て取れるのは天竺が西域の下位概念として想起される様子である。これはすなわち天竺が中国から西域を超えて到達すべき場所として認識されているからだとする。このことは「大唐大光福寺道璿和上」の部分において「天竺より東来して」漢地に至っていると表現されていることから明らかなように、天竺・震旦・本朝は方角的に見れば東西の感覚によって捉えられていたものであり、震旦と天竺を行き来するには西域を経る必要があるものと考えられていたことの証左だと思われる。そして時に西域は天竺をも包摂し得る概念としても表現されたのであろう。さらに「中天竺大那蘭陀ノ善無畏三蔵大師」の部分では文中で「中印度の人」との表現があるように『内証仏法相承血脉譜』において天竺と印度は同義と見なされていたと考えてよいだろう。

また一方の空海は金剛智（ヴァジラボーディ、Vajrabodhi、671～741年）、善無畏（シュバカラシンハ、Śubhakarasiṃha、637～735年）らインドから中国に入った僧の孫弟子・恵果などに学び、その真言密教は「天竺的なもの」を早い段階から伝えていた。空海が長安で真言密教の伝授を受けた805年は密教の代表的な経典である『大日経』や『金剛頂経』が成立してから200年ほど後のことであり、当時としては非常に早かったとされる³⁸。また、サンスクリットの文字、音韻、文法などに関する伝統的な学問である悉曇学（Siddham）を導入したのも空海である。空海は、唐の智光が字母の綴り方や合成の方法を解説した『悉曇字記』を日本にもたらし、真言宗だけでなく天台宗でもその後悉曇学は僧侶たちによって熱心に学ばれることになった³⁹。しかしながらこのようにインドで誕生し育まれた仏教の諸要素について、直接的にあるいは早期に日本にもたらされたからといって、それが即座に人々の天竺に関する認識に影響したかどうかは別問題だと考える。

第2項 高丘親王

近代以前の日本において、天竺という名称には仏教が生まれた場所、西方浄土といった仏教的価値観からの高評価、あるいは憧れといった感情が込められていたという考え方が一般的である⁴⁰。その顕著な例が、日本で初めて天竺を実際に訪れようと試みた人物として知られる高丘親王の物語である。高丘親王（延暦18年～?、799～?）は第51代平城天皇（在位大同元～4年、806～809）の第3皇子であり、52代嵯峨天皇の皇太子だったが薬子の乱に連座したかどでこの座を廃され、出家して空海の十大弟子の一人となり、法名を真如とした。斉衡2年（855）、東大寺の大仏の頭部が落下する事件が起こると親王は「修理東大寺大仏司検校」として修復事業の責任者となる。修理は貞観3年に完成し、親王は大役を全うした後上表して入唐を願い出て同3年（861）に出発した。難波津、大宰府を経由し、南

海道を経て明州に上陸し、長安へ上った。滞在中の留学生・円戴が住まう西明寺に滞在し、教義上の疑問を阿舍利に尋ね、經典の書写活動を行うも解決しない親王は「西天竺」へ向かうため勅許を申請して許可され、成願 7 年（865）に広州から出航した。その後の消息は不明だったが元慶 5 年（881）に在唐中の僧・中瓘が親王が「羅越国」で亡くなったという情報を書状によって伝えた⁴¹。

高丘親王は、彼が死亡したと伝わる「羅越国」がシンガポール付近だとする解釈から、太平洋戦争中マレー半島攻略を目指していた旧日本軍によって戦意高揚のために関心が高まり、盛んに研究された時期がある⁴²。また戦中の国定教科書には南方政策とも相俟って虚実入り混じった記述が様々に見られ、情報が錯綜していることは先学が指摘する通りである⁴³。

そのような中で、延文 2 年（1357）頃に東寺の賢宝が編纂した『入唐五家伝』に収録され、親王に随行した伊勢興房が著した「頭陀親王入唐略記」は高丘親王に関する基礎史料である。

貞観三年三月、親王被_レ入唐_一。（中略）七月十一日、出_レ自_一巨勢寺_一指難波津。（中略）八月九日、到_一着大宰府鴻臚館_一。（中略）五月廿一日到_一長安城。入_レ自_一眷門_一安_下西明寺_一。即本国留学円戴法師奏_一聞_一親王入城之由_一。皇帝感歎仰請_一来_一阿闍梨_一令_レ決_一難疑_一。經_一六箇月_一問_レ難_一阿闍梨_一不_レ能_レ擊_レ蒙_一。伺更令_下円戴奏_中可_レ渡_一西天竺_一上_一。

貞観三年三月、親王入唐を許さる。（中略）七月十一日、巨勢寺より出でて、難波津を指す。（中略）八月九日、大宰府鴻臚館に到着す。（中略）五月廿一日、長安城に到る。眷門より入りて、西明寺に安下せらる。即ち本国の留学円戴法師、親王入城の由を奏聞す。皇帝感歎して、仰せて阿闍梨を請来し、難疑を決せしむ。六箇月を経て、難を闍梨に問ふも、蒙きを撃つこと能はず。伺ひて更に円戴をして西天竺に渡るべきを奏せしむ⁴⁴。

親王の足取りが述べられた後「西天竺」への渡航に関して奏上した旨が記されている。親王がその後どうなったのかについて現在流布している情報は「頭陀親王入唐略記」には記されておらず、他の史料による。例えば『日本三代実録』元慶 5 年 10 月 13 日戊子条では以下のように記述される。

十三日戊子、是の日、所司に頒下して曰ひけらく『无品高丘親王、志眞諦に深く、早く塵区を出づ。求法の情異境を遠しとせず、去る貞観四年自ら當邦を辭して道を西唐に問ひ、査に乗りて一去り、錫を飛して歸ること無し。今在唐の僧中瓘の申状を得るに稱す、「親王先に震旦を過ぎて、流沙を渡らむとす。風聞、羅越國より到る、逆旅に遷化す」者。（中略）親王、心に自ら爲へらく、眞言の宗義は師資相傳へて猶通ぜざる有り。

凡そ此間に在りては質疑すべきこと難し。況むや復電露の遂に空しきを觀、形骸の早く弃てらるるを顧るをやと。苦に入唐して幽旨を了悟するを求め、乃至は天竺を尋法せむと庶幾す。(中略)四年、奏請して西唐に入らむとす。適可許せられ、乃ち一船に乗り海をりて唐に投ず⁴⁵。

親王は「震旦」から「西唐」そして天竺へと向かったことが記されている。なお、親王が没した地とされる「羅越」は当初北沢正誠が明治期にラオスであると唱えて多くが賛同したが、後に桑原隲蔵によって否定され、現在では『新唐書』にある羅越とするのが定説であり、現在のマレー半島の南端とされている⁴⁶。

天竺を訪れた僧侶としては中国では法顕、玄奘、義浄が特に有名であり、朝鮮でも慧超の存在が知られているが、日本から直接渡天に成功した人物はいないというのが定説である⁴⁷。一方、天竺に実際に到達したと思われるが、歴史上忘れ去られた存在として語られるのが金剛三昧である。高楠順次郎は金剛三昧について記した『西陽雜俎』の記事を紹介し、本当にこの僧侶が天竺に到達していたのであれば、その事蹟が仏教史に見られないのは何か特殊な理由があったのではないかと述べている。また、空海と同時代の僧侶・法道と金剛三昧が同一人物であるとの仮説を述べているが、なお検討の余地があるように思われる⁴⁸。

第3項 円仁、成尋、覚憲

平安時代には奄然や慶祚などのように天竺へ赴く意思を持つ僧侶は存在したようであり、中国において天竺から来た僧侶との直接的な交流を持った者の記録は比較的多く見受けられる。時代を遡ると9年に渡る唐の旅行記『入唐求法巡礼行記』を記したことで知られる第3代天台座主・円仁(794-864)は長安で法月三蔵に学び、同じく5代天台座主となった入唐僧・円珍(814-891)も福州で三蔵怛羅に学んだ⁴⁹。宋の時代になると、經典の漢訳や仏舎利の輸入など国家的な仏教推進政策に伴い、中国とインドの直接的な交渉が盛んとなった。そのためインドから中国へやってきた僧侶たちも数多く存在したと見られ、奄然に同行した盛算は「中印度那爛陀寺三蔵法天」に習い、成尋の日記『参天台五臺山記』や戒覚の『渡宋記』には天竺からやってきた僧侶たちとの接触の記事が散見される⁵⁰。

このような僧侶たちは天竺における仏教の衰退についての情報を直接、天竺から来た僧侶たちから得ることが出来た。特に入宋僧の活動が同時代はもちろん、それ以後の「インド観」に大きな影響を与えた可能性が近年示唆されている⁵¹。国家的な規模で仏教を推進した北宋が滅亡すると、日本人にとっても聖地として重要だった五臺山は新たに建国された金の領地となるなどインドとの直接的な結びつきが弱まり、天竺への巡礼の具体的な可能性が薄れたものと思われる。天竺は中国を通じてのみ到達しうる場所だと認識されていたのであり、一旦到達不可能となると、天竺への具体的な巡礼ではなく、観念的な天竺思慕の念が高まったものと考えられる。このような交通の遮断が「印度の天竺化」とでも言うべき状

況を作り出したのではないだろうか。印度の天竺化というのは、地理的な困難はあるものの物理的に到達可能であったはずの印度が、実際的には到達が不可能な聖地として想像された天竺という概念に変貌していくことを評した筆者の造語である。

ところで三国意識を書名にした最も早い著作も僧侶によるもので承安3年(1173)、興福寺の学僧・覚憲による『三国伝灯記』とされる⁵²。同書は覚憲が藤原鎌足の画像の前でその偉業や仏教の由来などについて述べた表白文であり、鎌倉から室町期の写本が残っている。唐、高麗、百済を経て日本に仏教が伝来した次第を述べた日本仏教史上先駆的な歴史書とされるが、注目すべきは本書において天竺と印度という異なる二つの表現が混在していることである。例えば覚憲は天台宗や華嚴宗が震旦すなわち中国で行われた解釈(義解)であり、インドの経文ではないとしてこのように述べている。

凡諸宗法門中三論法相為其根源、彼天台始于惠門・南岳、華嚴稟杜順智嚴、俱是震旦之義解、恐非印度之弘經(中略)彼宗起尺迦如来滅度後八百年時、毘盧舍那佛住金剛法界宮、封普賢執金剛手等、說大毘盧舍那經、執金剛手結集秘密、安置南天竺國鐵塔中(中略)由此可言真言秘密宗興大唐玄宗皇帝之代也。(中略)我日本葦原境者、邊土之中邊土、小國之中之小國也、震旦一州尚渡百万里之波濤、月支五印況隔幾千万之山川。

凡諸宗法門中には三論・法相を其根源となし、彼の天台は惠門・南岳に始まり、華嚴は杜順・智嚴に稟く。俱に是震旦の義解なり。恐るらくは印度の弘經にあらず(中略)。彼宗の起は、尺迦如来滅度後百年の時、毘盧舍那仏、金剛法界宮に住して、普賢執金剛手等に対し大毘盧舍那經を説く。執金剛手秘密を結集して、南天竺鐵塔中に安置するなり(中略)此れに由り真言秘密宗は、大唐玄宗皇帝の代に興ると言ふべきなり。(中略)我が日本葦原境は邊土之中の邊土、小國之中之小國なり。震旦一州尚百万里之波濤に渡り、月支五印隔幾千万之山川を隔つ⁵³。

日本中世の仏教はいわゆる「仏教東漸」の歴史のいずれかの地点に自らを位置づけようしていた。そのため書名の三国は天竺、震旦、本朝を指すが、ここでは仏教の由来地として「印度」という表現が採用されている。ところが一方、真言宗の起源について述べた部分では先ほどとは一転してこちらでは天竺と表現されている。このほかにも「五竺」(五天竺)と「五印」(五印度)双方の表現が混在しているなど、覚憲においては天竺と印度は同義として理解されているように思われ、この意味で先に引用した『大唐西域記』における理解が踏襲されていると考えられる。

第4項 説話集

日本最古の説話集である『日本霊異記』や日本最古の長編物語である『宇津保物語』など、中世の説話文学においても天竺は様々な形で表現される。総じて言えるのはいずれも当時の人々の世界観として本朝から唐土や新羅、高麗を経て天竺が最も遠方の地として想起されているのと同時に、その天竺では仏教が既に滅びたらしいことが語られている点である。山崎利男によれば天竺における仏教の凋落を記した最初の書物は永観2年(984)に成立した仏教説話集『三宝絵』である⁵⁴。著者である源為憲は摂関期の下級の文人貴族であり、源順の高弟に当たる。和歌や漢詩文だけでなく仏教に関する深い造詣を持ち、『本朝文粹』『口遊』などの著作を残している。『三宝絵』は為憲が冷泉天皇の第二皇女で、若くして出家した尊子内親王のために記した仏教の入門書であり、鎌倉時代まで貴族や僧の間でも広く読まれた。上中下の三巻が仏法僧の三宝に対応し、序文の後、上巻「昔の仏の行い給へる事」13話、中巻「中來法のここに広まる事」18話、「今の僧を以ちて勤しむる事」31話が続いて、最後に讃を記す。このうち中巻の序には以下のような記述がある。

抑天竺ハ仏ノアラハレテ説給シ境、震旦ハ法ノ伝テヒロマレル国也。コノニ所ヲ聞ニ、
仏ノ法漸アハデニタルベシ。モロコシノ貞観三年ニ、玄蔵⁵⁵ノ天竺ニユキメグリシ時ニ、
鷄足山ノフルキ室ニハ、竹シゲリテ人モカヨハズ、孤独苑ノ昔ノ庭ニハ、室ウセテ僧モ
スマザリケリ。魔羯陀国ニユキテ菩提樹院ヲミレバ、昔ノ国王ノツクレル観音ノ像ア
リ。皆ツチノソコニ入テ、肩ヨリカミワツカニ出タリ。仏法ウセヲハラムニ、コノ像入
ハテ給ベシトイヒケリ。

又モロコシニモ聖オホク、満サカヘタレドモ、シバノミダレタル時アリ。後周ノ代ニ大
ニ魔ノ風アフギテ、マサニ法ノ灯ヲケタムトセシカバ、靄禪師ノヨヲ恨ミ命ヲステ、遠
法師ノ道ヲヲシミシカバ、鬼泣キ神ナゲキ、山ナリ海ワキヌ。会昌天子オホク経論ヲヤ
キシカバ、宮ノウチノ公卿ハ頭ヲタレテナガキ、門ノ前ノ官人ハ涙ヲ流シテカナシビ
キ。彼貞観ヨリコノカタ三百六十余年ヲヘダテツレバ、天竺ヲ思ヤルニ、観音ノ像入ヤ
ハテ給ヌラム。会昌ヨリノチ一百四十余年ニ及ヌレバ、大唐ヲオシハカルニ、注文ノ跡
スクナクヤ成ヌラム⁵⁶。

為憲は玄奘が天竺を旅した際、鷄足山などの聖地は既に荒れ果ててしまっていたことに言及し、当時から360年という年月が流れたからには既に天竺における仏法も消え失せてしまっているだろうと言う。『三宝絵』が完成した10世紀の末はインド東部の仏教寺院は栄えており、中国僧の求法巡礼も続いていたため天竺における仏教は、実際には未だ「滅亡」はしていなかったと考えられる。それにも関わらずこのような記述がなされた理由の一つとして、いわゆる末法思想の影響が挙げられる。平安後期には周の穆王53年壬申(前949)を釈迦の没年として正法千年、像法千年とし、永承7年(1052)が末法の始まりとされた。なお『三宝絵』はこの説についての正しい計算を行った最古のものでもある⁵⁷。この末法思想と玄奘の記述、さらには入宋僧がもたらした直接情報などを総合して、天竺における仏教

の滅亡が語られているものと考えられる。

一方、中世の説話文学の中でも三国世界観を表した例として紹介されることが多いのが平安時代後期、11世紀に編纂されたと考えられている『今昔物語集』である。『今昔物語集』は全31巻で8、18、21の3巻を欠いており、現存する28巻に1059話（そのうち19話は題目のみ）を越す説話が収録されている。巻ごとに副題が付されており、それをもとに分類すると巻1から5までの「天竺部」が187話、巻6から10の「震旦部」が174話、巻11から31の「本朝部」が698話をそれぞれ収録する。3部とも仏教説話がまず収録され、その後世俗説話が配置されているが、全体的に仏教的色彩は色濃いと言える。

天竺部の内容を分類すると巻1が釈迦の生誕、出家、成道、布教、巻2が教化、因縁、巻3が救済、釈迦の入滅、巻4が釈迦入滅後の仏教、巻5が王后、本生、世俗諸譚とされる⁵⁸。『今昔物語集』においては天竺部、震旦部、本朝部の3部構成に分類された根拠となる副題に天竺の語が用いられていることから明らかなように各所に天竺、五天竺などの表現が散見される。一方、管見の限りでは印度という表現は使用されていないようである⁵⁹。また、後章でも述べるように本朝、震旦、天竺という三国によって大枠が構成されているからと言って、それが即ち日本人の世界認識上、三つの国しか存在しなかったかのように論じるのは短絡的に過ぎるように思われる。三国というのはあくまでも仏法の伝来経路を簡略化して想定したものであり、結果として例えば朝鮮などの国々が意識的に捨象されていたものと考えられる。『今昔物語集』には前章で述べた菩提僊那についての説話が収録されている。本朝部巻第11の第7に「婆羅門僧正、行基にあはむがために天竺より来朝したる語」との説話があり、菩提僊那について以下のように記している。

此ノ人、本、南天竺、迦毘羅衛国ノ人也。文殊ニ値遇シ奉ラムト祈願給ヒケル程ニ、貴人出来テ告テ云ク、「文殊ハ震旦ノ五台山ニ御マス」ト。是ニ依テ、菩薩天竺ヨリ震旦ニ至テ、五台山ニ尋ネ詣給タルニ、道ニ一人ノ老翁値テ菩薩ニ告テ云ク、「文殊ハ日本国ノ衆生ヲ利益センガ為ニ、彼ノ国ニ誕生シ給ヒニキ」。菩薩此レヲ聞キ給テ、本懐ヲ遂ムガ為ニ此ノ国ニ来給ヘル也。彼ノ文殊ノ此ノ国ニ誕生シ給フト云フハ、行基菩薩、是也。菩薩来リ可給シ、ト空ニ知テ、来テ此ク迎へ給フ也。亦、菩薩其ノ由ヲ知給テ、本ヨリ見知タラム人ノ様ニ、此ク互ニ語ヒ給フ也ケリ⁶⁰。

菩提僊那の来朝については『日本靈異記』『扶桑略記』などにも記述が見られる。前節で見たように本来は遣唐使が唐に滞在していた菩提僊那に対して来朝を依頼したのだが、時代が下り説話化する過程で主客が転倒し、文殊の化身である行基に会うために菩提僊那が来朝したことになっていく現象は興味深い⁶¹。

第4節 天竺認識の歴史的変遷3：鎌倉仏教（13世紀～15世紀）

第1項 明恵上人

『三宝絵』の例に見たように鎌倉時代に入ると天竺における仏教滅亡の報はさらに流布したと見られる。例えば鴨長明（1155～1216?）の晩年の説話集『発心集』の跋文にはこのような表現が見られる。

釈迦入滅の後、二千余年、天竺を去れる事数万里、わづかに聖教伝はり給ふといへども、正像すでに過ぎて、行ふ人もかたく、其のしるしも又まれなり。（中略）彼の天竺は、南州の最中、まさしく仏の出で給へりし国なれど、像法の末より、諸天の擁護やうやう衰へ、仏法滅し給へるがごとし。靈鷲山のいにしへの事、虎・狼のすみかとなり、祇園精舎のふるき砌は、わづかに礎ばかりこそは、残りて侍るなれ⁶²。

本書はいわゆる仏教説話集に分類され、遁世した仏者たちの物語を通じて仏道を追及する発心のあり方を説いたものであり、流布本では8巻102話が収録される⁶³。引用した跋文を見ると長明もまた当然ながら天竺を仏であるところの釈迦の生誕地として認識しており、「像法の末」から仏法が衰えついには滅んでしまったこと、靈鷲山や祇園精舎は荒廃し、野獣の住処となってしまっていることを記している。

一方鎌倉時代には末法思想の高まりによって末代、辺土の日本と、如来出現、在世の正法国としての天竺が対置され、仏教の祖国・天竺に対する憧憬の念が強まったとされる⁶⁴。天竺に対する憧れや思慕と言った感情が醸成されていった例として有名なのが華嚴宗の明恵上人高弁（承安3～貞永1年、1173～1232）である。紀州有田郡に平重国を父、湯浅宗重四女を母として生まれた明恵は8歳で両親を亡くして孤児となって高雄山神護寺に入山し、出家して教学研究に励んだ。その後梅尾の高山寺に院宣によって本拠を移し藤原氏の帰依を受けるなどした。明恵は建仁2年（1202）と元久2年（1205）に2度渡天を決意した。

建仁二年冬、比、殊ニ恋慕シ西天ノ遺跡ヲ、深ク厭ハシ悪東土ノ舊居ニ、依レ有ニ本山牢籠事ニ、暫ク寄ニ宿紀州在田郡保田莊親族ノ邊ニ宗光宅也、對數輩ノ同法ニ、談ニ話西天ノ雲遊ニ。
（中略）

同二年春為療治ニ加レ灸ヲ。一郡ノ親族地頭違亂之後。未レ還ニ然ニ間西天修行又思ニ企之ニ、五六人同行同以出立、或図ニ絵本尊ヲ、或書ニ写持經ニ、又從ニ大唐長安城ニ、至ニ中天王舎城ニ、路次里数勘ニヘ注ス之彼里数記文入經65袋猶被持之云々。

本史料は明恵の伝記において根本史料として重視される「明恵上人行状」と称される史料のうち漢文によって記された「漢文行状」である。著者は明恵の高弟である義林房喜海による和文を隆澄が漢訳、高信が加筆したものとされる。建仁2年の冬、明恵は「西天の遺跡」を「恋慕」して彼の地へ赴こうとしたこと、さらに建久2年にはさらに具体的に「大唐長安

城」から「中天王舎城」への路程を計算したことが記されている。ここから見て取れるのは明恵の弟子たちにとっての天竺とはやはり「西天」という形をとって認識され、同時に渡天の目的地として「中天王舎城」が設定されていたらしいことである。高山寺に「大唐三蔵取経詩話」「新雕大唐三蔵法師取経記」という宋代の取経物語を留める貴重な資料が伝来することからも分かるように、明恵にとって玄奘の西天取経物語が大きな意味を持っていたであろうことは、既に先学が指摘する通りである⁶⁶。

明恵の渡天は春日神の託宣により中止したが、その計画が具体的なものであったと考えられる根拠として引用されることが多いのが、先の史料にも記されている『大唐天竺里程書』と題された天竺までの距離を具体的に計算していた痕跡である。

從大唐長安京到口訶陁国王舎城口五萬里（中略）即當八千三百卅三里十二丁也（中略）若日別歩八里餘者經千日可著王舎城云々、百里（中略）十六里廿四町也（中略）以此計之、百里ハ二日、（中略）千里は廿日、萬里ハ二百日、五萬里は一干日也、若毎年日数必ず三百六十日ナラハ、正月一日、出大唐長安京、至第三年十月十日、可到著王舎城也、印度ハ仏生国也。依思慕之思難抑、為遊意計之、哀々マイラハヤ（後略）⁶⁷。

これは長安から王舎城までの距離と、そこに至るための徒歩での日数が記された明恵直筆の文書であり、彼自身が開いた京都梅尾の高山寺が蔵する国の重要文化財である。文書中、正月1日に長安を出発し、一日に8里ほど歩けば3年目の10月10日に、7里であれば4年目の2月20日に、5里なら5年目6月10日の午の刻に王舎城へ着くこと記す。長安から王舎城までの距離は「八千三百三十三里十二丁」と計算されている。一見して明らかのようにこの史料において明恵が行くべき地の名前は天竺ではなく印度と記されている。恐らく明恵を含めた同時代の僧侶たちにとって天竺と印度は仏教発祥の地である同一の場所を指し示す二つの異称として併用されていたものと考えられる。

仏教滅亡の情報が少なくともインド出身の僧侶と直接交流した入宋僧などにとっては共有されていたように考えられるのにも関わらず、天竺への思慕が強まるのは一見矛盾するように思える。末法思想の流布とも相俟って仏教側、特に新興の鎌倉新仏教に対する旧仏教の側では体制の危機が実感され、何らかの方法でこれを克服する必要性が生じていた。そこで各宗派において三国の相承を確認することが自らの正当性を誇示することに繋がっていたものと見られる⁶⁸。法相宗が宗祖としての玄奘を盛んに顕彰したように明恵の高山寺においても単に末法思想による不安のみが天竺への思慕を誘ったのではなく、こうした実際的な理由もあって天竺や三国への意識が強化されたものと考えられる。

第2項 『三国仏法伝通縁起』

鎌倉時代に成立した仏教書の中で、三国の語を書名に冠した仏教通史としてよく知られ

るのが『三国仏法伝通縁起』である。成立は巻末の「應長元年辛亥」との記載から 1311 年と考えられ、14 世紀末から明治期にいたるまで何種類かの刊本が刊行されている⁶⁹。本書は『八宗綱要』を著したことでも知られる鎌倉時代の学僧・凝然（仁治 1 年～元亨 1 年、1240～1321）によるもので、仏教が天竺で成立して以来、天竺・震旦・日本と伝通していった経路とその法脈を記している。仏教が伝わった三国は、正法・像法・末法という時間的な三段階論と結びつき、それによって仏教を軸とした中心—周縁論が語られることになり、結果として日本は末法の辺土に位置づけられる⁷⁰。

夫れ毘盧遮那釈迦世尊は、本は則ち非古非今にして待対を思議の門に離れ、迹は則ち能顕はし（中略）衆聖、時に応じて降臨し、諸賢、縁に託して出現し、西天に大小の法を弘め、東土に権実の教を敷く。（中略）南天に出現して之を造り、中印に降下して之を説く。（中略）東邦の弘通は専ら印度の規範を守り、西国の流演は要ず震旦の洽潤を思ひ、教法の伝通普遍を心と為すこと、諸国、一に非ず。衆域悉く布す。陸を連ぬるの峻境、海を隔つるの郡土。任那・百済は皆梵天の教を伝へ、新羅・高麗も俱に印度の宗を喰す。五印の封堰、各々辺国有りて、皆、仏法を弘め、真俗を建興す。具さに事迹を陳ぶれば知り難く言ひ難けれども、且らく三国に就いて伝法の迹を示す。一には天竺の宗源を明し、二には震旦の伝法を陳べ、三には日域の弘通を述べ⁷¹。

文中で使用されている表現を見ると「西天」「南天」「中印」「印度」「西国」「五印」「天竺」とあり、天竺と印度の表現が混在していることが分かる。そのため凝然において印度と天竺は同一のものとして捉えられているように思われる。これは先に見たように『漢書』に始まる中国の史書においては印度と天竺、さらには身毒などの呼称が同一の国を指し示す複数の表現であるということが理解されているがゆえのことと考えられる。

第 3 項 『神皇正統記』

先述した末法思想と辺土意識は法然や親鸞、日蓮などにより克服され、最終的には逆説的な神国思想へと進展する。『神皇正統記』（延元 4 年、1339 成立）はその最たるものであり、中世の天竺認識と三国世界観を考える上で重要である。『神皇正統記』は鎌倉後期から南北朝にかけて活躍した公卿・北畠親房（永仁元～文和 3 年、1293～1354）が常陸小田城で執筆した歴史書であり、神代から後村上天皇の事蹟を記して南朝の正当性を訴えたことで知られている。その序論の中で親房は日本と世界の成り立ちについてこう記している。

凡内典ノ説ニ須弥ト云山アリ。（中略）此瞻部洲ハ縦横七千由旬。里ヲモチテテカゾフレバ二十八萬里。東海ヨリ西海ニイタルマデ九萬里。南海ヨリ北海ニ至ルマデ又九萬里。天竺ハ正中ニヨレリ。依テ瞻部ノ中国トスナリ。地ノメグリ又九萬里。震旦ヒロシ

ト云ヘドモ五天竺ニナラブレバー邊ノ小国ナリ。日本ハ彼土ヲハナレテ海中ニアリ。北嶺ノ伝兄大師、南都ノ護命僧正ハ中洲ナリトシルサレタリ。シカラバ南洲ト東洲トノ中ナル遮摩羅ト云洲ナルベキニヤ。華嚴經ニ「東北ノ海中アリ金剛山ト云」トアルハ大倭ノ金剛サンノ事ナリトゾ。サレバ此国ハ天竺ヨリモ震旦ヨリモ東北ノ大海ニアリ。別洲ニシテ神明ノ皇統ヲ伝ヘル国ナリ⁷²。

親房が須弥山世界観のなかで日本を位置づけようとしているのがわかる。そこでは震旦と天竺とが比較され、天竺に比べれば震旦は取るに足らない存在だと述べられているが、ここで注意したいのは天竺が震旦という比較対象物を前提として語られている点である。一見すると親房の論は天竺を礼賛するために震旦を引き合いに出しているようにも見受けられるが、逆に震旦の小ささを強調するために天竺を利用しているようにも考えられる。本朝にとっての天竺とは中国のほかに存在するもう一つの「文明」の中心でもあった。中華文明以外の文明としての天竺の存在は、仏教発祥の地としてだけでなく、中国への従属意識、劣等意識からの脱却を可能とするものでもあったのである⁷³。

我朝ノハジメハ天神ノ種ヲウケテ世界ヲ建立スルスガタハ天竺ノ説ニ似タル方モアルニヤ。サレドモコレハ天祖ヨリ以来継体タガハズシテ唯一種マシマス事天竺ニモ其類ナシ。彼国ノ初ノ民主モ衆ノタメニエラビタテラレシヨリ相続セリ。又世クダリテハソノ種姓モオホクホロボサレテ。勢力アレバ下劣ノ種ノ国王ト成。アマツサヘ五天竺ヲ統領スルヤカラモアリキ。(中略)唯、我国ノミ天地ヒラケシ初ヨリ今ノ世ノ今日ニ至ルマデ日嗣ヲ受給フ事ヨコシマナラズ。一種姓ノ中ニヲキテモ。ヲノヅカラ傍ヨリ伝へ給ヒシスラ猶正ニカヘル道アリテゾタモチマシマシケル。是シカシナガラ、神明ノ御誓アラタニシテ。余国ニコトナルベキイハレナリ⁷⁴。

一方親房は「我朝」すなわち日本は「天祖」から絶えることなく「日嗣」を継承している点において天竺にも類例のないことを論じている。つまり日本が神国であることを論じるために天竺を引き合いに出しているのである。このような意味において天竺は単に仏教の祖国を指し示す名称であるに留まらず、日本という国の自画像を描くために不可欠な存在として機能していたことが分かる。

小括

このように天竺という語の由来と、史料上の表現を概観した結果、以下のように要約できる。

まず天竺という語の由来の詳細は定かではないが、恐らくは印度、身毒などと同様に本来的にはインダス河流域を意味した **Sindhu** に端を発するものと見られる。中国史上インドが

初めて言及されたと目される『史記』では「身毒」、続く『漢書』では「天竺」と記されるなど、これらの異なる名称は中国においては同じ場所を意味する異称として認識されていたが最終的には「印度」という名称へと落ち着き、現在でも用いられている。

一方、天竺という語の初出は『後漢書』における天竺の条とされる。天竺は『大唐西域記』を中心とした漢訳仏典で広く用いられた語であり、また仏教という宗教を媒介にしてその始祖と教義の祖国を意味する名称として普及したために日本においては身毒、天竺などの異称に比して排他的に用いられてきたことは正史である『日本書紀』における用例などから分かる。しかしながら仏教伝来に関する「元興寺伽藍縁起并流記資材帳」や「上宮聖徳法王帝説」といった史料では必ずしも天竺の語が用いられていたわけではないことは注意を要する。それは天竺から初めて渡来したとされる菩提僊那に関する史料「南天竺婆羅門僧正碑」の本文においては天竺の語が用いられていなかったであろうことにも通じる状況である。つまり仏教伝来の当時に比べ、次第に天竺はその記号性を強めていったものと考えられる。

平安時代になると最澄や空海の著作に見られるように天竺とともに三国の表現が散見されるようになる。三国とは天竺・震旦・本朝の三国であり、この観念が江戸時代まで続く三国世界観と呼ばれる世界観あるいは世界認識を醸成した。三国の位置関係を方角的に考えると「西天竺」や「西天」などの表現から分かるように、日本と天竺は東西の感覚によって捉えられていたものと思われる。それは中国にとっての天竺は西域を経て到達すべき場所であり、その感覚が日本へも伝播したためである。

また、僧侶たちは古代以来、中世を通じて天竺とともに印度という表現も併用していたことが史料から看取された。それは恐らく彼らが漢訳仏典を原典で読む能力に由来するものと考えられる。

中国へ渡った僧侶たちは天竺出身の僧侶と直接交流を持ち、結果として仏教の祖国である天竺では、仏教は既に滅んでいることを情報として得た。しかしこのことは天竺に対する思慕を弱めるばかりか、逆に強める結果を生んだものと思われる。それは北宋の滅亡以来、天竺への巡礼が物理的に遮断されたことも相俟って、到達不可能であるがゆえにかえって神聖視されるという逆説的な感覚を生んだからであろう。そのため仏教公伝時は天竺という言葉が仏教の祖国として明らかに言及されていたわけではなかったにも関わらず、時代が下るにつれて仏教と天竺の結びつきは次第に強くなっていったとも言える。

仏教が生まれた場所としての天竺は半ば想像上の国として人々の意識の中で存続し続けた。僧侶たちは天竺における仏教の滅亡を把握していたはずだが、この情報が全ての人々に共有されたわけではなかった。それゆえ次第に天竺のイメージはより宗教的、幻想的、非科学的な色彩を帯びるようになっていったものと考えられる。このように天竺への物理的到達不可能性により、かえってそのイメージが膨らんだ状況を筆者は「印度の天竺化」と表現した。それは中国においては具体的かつ地理的な観念であり、印度と同義語であったはずの天竺が、宗教的な色彩が極めて色濃い存在として日本に暮らす人々の間で歴史的に共有されてきたことを意味する。

また『神皇正統記』の例を見ても分かるように天竺は単なる異国、外国の一つとしてのみ論じるべき存在ではないと考えられる。なぜなら天竺という概念は震旦すなわち中国という日本にとって大いなる隣国を相対化し、自国であるところの本朝を「神国」と位置づける機能をも有していたものと考えられるからである。

仏教公伝以来の歴史を経て、近世に到るまでに天竺という概念はこのように肥大化し、対外認識ばかりか自国意識にとっても重要な役割をもつものとして発展したのである。

註

1 例えば『広辞苑』第五版、岩波書店、1998年では以下のように説明される。①日本および中国で、インドの古称。②ヨーロッパ人が渡来して以後、ある語にそえて、外国・遠隔地・舶来の意に用いた語。③天竺木綿の略。④「唐（から）過ぎる」をもじって、「辛すぎる」の意に用いる。このうち本稿で問題とするのは①の意味である。

2 大正大学仏教学科（編）『仏教とはなにか その歴史を振り返る』大法輪閣、1999年。上記を含め多くの研究や概説書はこのように説明している。同じ時期にはヴィクラマシーラ寺院だけでなく、その他多くの仏教寺院が破壊され、また僧侶が殺され、これらの事件に象徴されるイスラム軍の攻撃によって仏教が「滅亡」させられたとする説が一般的である。しかしながら仏教の「滅亡」とは何を指すのかについては慎重な議論が必要である。例えばインドにおける仏教は次第に密教化し、信仰レベルにおいてヒンドゥー教に吸収されてしまったという考え方があり、また一方で出家者が大寺院に集中したり、僧侶が未婚であるがゆえに新たな僧侶が輩出されずにサンガが維持できないなどの問題もあった。イスラム軍の攻撃を逃れて出家者の多くがチベットなどに逃れたことも言及されるべき問題である。このような様々な事象が相俟って、インドにおける仏教が独立した宗教として機能せず、また信仰集団が顕著に見受けられなくなった状態が仏教の「滅亡」として一般化されている事象だと考えられる。仏教の「滅亡」に関しては山崎利男による「インド仏教の衰微について」（『岩波講座日本通史第8巻』月報所収）や、近年ではイスラム史料に照らした保坂俊司による『インド仏教はなぜ滅んだのかーイスラム史料からの考察』北樹出版、2003年といった研究がある。本稿ではインドもしくは天竺における仏教の「滅亡」に関しては上記のような議論があることを踏まえた上で、日本においてそのような事象がどのように受け止められ、認識されていたのかについて注意を払うこととする。

3 杉本直次郎「『天竺名』中国伝来経路考」『東南アジア史研究2』日本学術振興会、1956年、637-671頁。

4 青木五郎『史記十二 列伝五』（新釈漢文大系92巻）明治書院、2007年、231-233頁。このほか「大苑伝」の部分でも「身毒国」についての記述がある。

5 班固（撰）、王先謙（補注）『漢書補注12』上海古籍出版社、2008年、5789-5790頁。なお、訓点は筆者による。

6 班固（著）、小竹武夫（訳）『漢書下巻列伝Ⅱ』筑摩書房、1979年、339頁。

7 前掲註(5)、5796-5797頁。

8 前掲註(6)に同じ。

9 前掲註(7)に同じ。

10 渡邊義浩ほか（編）『全譯後漢書』汲古書院、2016年、623-624頁。なお、原文の訓点は筆者による。

11 京都帝大文科大学（編）『大唐西域記』（京都帝国大学文科大学叢書第一）国書刊行会、1972年。返り点は堀謙徳『解説西域記』国書刊行会、1971年によった。

12 水谷真成（訳注）『大唐西域記』（中国古典文学大系第22巻）平凡社、1971年、56-57頁。同書の底本は上述の京都帝大文科大学編『大唐西域記』初版本である。

13 三友量順「天竺」『新訂増補 南アジアを知る事典』平凡社、2002年。

14 試みに東京大学で公開している大正新修大蔵経のテキストデータベースを検索すると「天竺」でヒットするのは7674件、印度では2210件、身毒が149件、賢豆が58件である。そのそれぞれの用例について精査したわけではないが、傍証としてここに挙げておく。大蔵経テキ

ストデータベース研究会『大正新脩大藏經テキストデータベース』1998年、<http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>、閲覧日 2017年12月24日。

¹⁵ 山崎利男・高橋満（編）『日本とインド交流の歴史』三省堂、1993年。

¹⁶ 桜井徳太郎ほか（校注）『寺社縁起』（日本思想体系 20）岩波書店、1975年、8頁。凡例によれば底本は京都市醍醐寺三宝院所蔵「諸寺縁起集」所収のもの（1207年の複製による）。仏教公伝の年代を538年とする説が依拠する史料である。

¹⁷ 家永三郎ほか（校注）『聖徳太子集』（日本思想体系 2）岩波書店、1975年、373頁。凡例によれば知恩院蔵「上宮聖徳法王帝説」を底本として翻刻を右頁に示し、左頁にはその誤脱を補訂しつつ奈良時代末期頃の訓法を再現するようつとめてある。聖徳太子の伝記であり、仏教公伝の年代を538年とする説が依拠する史料。7世紀中頃以降の史料を編集し、平安中期に集大成したものとされる。

¹⁸ 小泉憲之ほか（校注）『日本書紀 2』（新編日本古典文学全集 3）小学館、1996年、416-418頁。

¹⁹ 『日本書紀』には孝徳天皇5年（654）に「夏四月に、吐火羅國の男二人女二人舍衛の女一人、風ひ被ひて日向に流来れり」との記述がある。チョウドリーは「舍衛」の女という記述から、シュラーヴァスティーから女性2人が来日した、と解釈しているようだが、近世まではインドと東南アジアの地理情報においてかなりの混乱が見られる。仮に「舍衛」という場所から誰かがやってきたのが史実だとしても、それが本当にインドのシュラーヴァスティーに当たるのかどうかは断言できないであろう。S. K. Chaudhuri, "India in Japanese Literature : A Case Study of Hirata Atsutane", *China Report XX I* (1985), pp.65-75.

²⁰ 前掲註(18)、584-587頁。この他、応地利明によれば『日本書紀』斉明天皇6年（660）7月の条に見られる吐火羅人の乾豆波斯達阿は「天竺的な人」として解釈できると言う。彼は白雉5年（654）に日向国に漂着した吐火羅国の男2人、女2人、舍衛の女一人の中心人物だったとされる。トカラはドヴァーラヴァティーとする説が有力だが、乾豆は天竺と同義であり、波斯はペルシャを指す地名であることから考えると、彼らは大卒で言う「天竺」から来訪したものとして捉えられたものと考えられる。応地利明『絵地図の世界像』岩波書店、1996年。

²¹ 中村元『日本におけるインド文化の発見』新潮社、1958年。その他にも高楠順次郎は菩提僊那、仏哲と並んで古代における直接的な日印接触の例として法道を挙げているが典拠とするところがやや不明である。高楠順次郎「古代に於ける日印の接触」『日印協会会報』44号、1928年、6-12頁。その他、以下の堀一郎の論考も参照されたい。「婆羅門僧正について」『宗教研究』新第10巻第6号、84-101頁。

²² 新川登龜男『古代における南西アジア文化とヤマト文化の交流に関する調査・研究—南天竺婆羅門僧正菩提僊那をめぐる—』早稲田大学・奈良県連携事業成果報告書、2013年。

²³ 西山厚（編）『菩提僊那千二百五十年御遠忌記念 霊山寺縁起絵巻』霊山寺、2009年。小島裕子『婆羅門僧正菩提僊那—流砂を涉り、滄海を凌ぎ、遙かにわが国に来朝した天竺の僧—』大安寺、2010年。

²⁴ 西山、前掲書。

²⁵ 新川、前掲書。

²⁶ 藏中しのぶ（編）『「南天竺婆羅門僧正碑并序」注釈』『水門』21、2009年、27-71頁。

²⁷ 大江親通『七大寺日記 七大寺巡礼私記』中央公論美術出版、1972年。

²⁸ 青木和夫ほか（校注）『続日本紀二』（新日本古典文学体系 13）岩波書店、1990年、303頁。

²⁹ 青木和夫ほか（校注）『続日本紀三』（新日本古典文学大系 14）岩波書店、1992年、112-113頁。

³⁰ 前掲註(28)、263頁。

³¹ その他菩提僊那に関しては以下のような研究がある。藏中しのぶ「『南天竺婆羅門僧正碑并序』と入竺求法高僧伝—『梁高僧伝』「訳経」篇の受容と大安寺の華嚴教学—」『東洋研究』112、19-49頁、1994年。

³² 新川、前掲書。

³³ 黒坂伸夫ほか（編）『日本後紀』集英社、2003年、180頁。

³⁴ 森田悌（編）『日本後紀（上）』（講談社学術文庫）講談社、2006年、220頁。

³⁵ 中村元ほか（編）『岩波仏教辞典』岩波書店、1989年。中村元（監修）『新・佛教辞典』誠信書房、1962年。後者によれば崑崙国は Dvipataal の訳であり、現 Pulo Condore とされ、広州とインド、ペルシャを結ぶ航路の寄港地とされる。

- 36 高木豊『鎌倉仏教史研究』岩波書店、1982年。
- 37 最澄「内証仏法相承血脈譜」昭和新纂国訳大蔵経編輯部（編）『昭和新纂國譯大蔵經宗典部第1巻』東方書院、1928年、387頁。
- 38 山崎利男・高橋満（編）、前掲書。
- 39 『岩波仏教辞典』p367。有名な慈雲尊者飲光（1718～1804）は悉曇学を受け継ぎつつ、釈迦の思想を直接理解するべく研究を重ね『梵学律梁』を著した。悉曇学については近世にいたるまでいくつもの著作が残されているが、本稿の主旨とは異なるため詳論は割愛する。
- 40 西方浄土の概念に関しては定方晟が興味深い仮説を示している。それによれば古代エジプトにおいて西方を意味するアメンテ、そしてギリシャにおける極楽浄土であるエーリュシオンの概念が、ある特定地域の西方に、極楽があるという観念の淵源であり、仏教における西方浄土もこれの伝播した結果であるという。定方晟「西方浄土・アメンテ・エーリュシオン」『宗教研究』45-2、1971年、53-69頁。
- 41 親王の一生については様々な論考があるが、田島公の研究が簡潔にして要を得ている。田島公「真如（高丘）親王一行の『入唐』の旅—頭陀親王入唐略記を読む—」『歴史と地理』502、1997年、37-54頁。その他近年に細川幹夫による論考がある。細川幹夫「高丘（真如）親王の土佐左来錫伝説の追跡」『麗沢学際ジャーナル』14(2)、2006年、85～98頁。また、高丘親王の物語に関するフィクションとしては洪澤龍彦の読売文学賞受賞作『高丘親王航海記』が知られる。洪澤龍彦『高丘親王航海記』文芸春秋、1987年。
- 42 例えば以下のようなものがある。渡邊修二郎『世界に於ける日本人』慶應書房、1937年。鷲尾順敬『日本仏教文化史研究』富山房、1938年。水原堯栄『真如親王御伝』金尾文淵堂、1942年。また、杉本直治郎によるは以下の研究は戦前から戦後にかけての研究の集大成として重要である。杉本直治郎『真如親王伝研究』吉川弘文館、1965年。
- 43 佐伯有清『高丘親王入唐記—廢太子と虎害伝説の真相—』吉川弘文館、2002年。
- 44 「真如親王入唐略記」佐藤長門（編）『遣唐使と入唐僧の研究：附校訂『入唐五家伝』』高志書院、2015年、319-329、345-350頁。なお、訓点は筆者による。
- 45 藤原時平ほか（撰）『訓読日本三代実録』臨川書店、1986年、933-934頁。
- 46 北沢正誠『高丘親王羅越国墳墓考』北沢正誠、1893年など。桑原隲蔵「高丘親王」『六条学報』104、1910年、21-29頁。
- 47 例えば山崎利男・高橋満（編）、前掲書。
- 48 高楠順次郎「入竺日本僧金剛三昧考（唐段成式著西陽雜俎）」「法道和尚伝考 高野山秘記及道範離山私記」仏書刊行会（編）『遊方伝叢書第二』（大日本仏教全書114）大法輪閣、2007年、303-308頁。
- 49 手島崇裕「入宋僧と三国世界観—その言動における天竺と五臺山」『歴史の理論と教育』129-130合併号、2008年、17-31頁。
- 50 成尋（原著）、藤善眞澄（訳注）『参天台五臺山記（上）』関西大学東西学術研究所、2007年。同『参天台五臺山記（下）』同、2011年。
- 51 手島、前掲論文。
- 52 成田貞寛「覚憲撰『三国伝灯記』の研究」『仏教大学大学院紀要』（2）、1971年、199-241頁。
- 53 横内裕人「東大寺図書館蔵覚憲撰『三国伝灯記』—解題・影印・翻刻—」『日本中世の仏教と東アジア』塙書房、2008年、435-524頁。
- 54 山崎利男「『三宝絵』の像末観」西嶋定生博士追悼論文集編集委員会（編）『東アジア史の展開と日本』山川出版社、2000年、409-430頁。
- 55 原文ママ。別本では「玄奘三蔵」とあり、その誤りと思われる。
- 56 馬淵和夫ほか（編）『三宝絵注文選』（新日本古典文学大系31）岩波書店、1997年、75頁。
- 57 山崎、前掲書。
- 58 池上洵一（編）『今昔物語集 天竺・震旦部』（岩波文庫）岩波書店、2001年。
- 59 本稿では新日本古典文学大系本によって天竺部の記述を瞥見したが、それぞれの定本まで遡って検討した訳ではない。全集の定本となった各本それぞれにおいて、すべて「天竺」と称され「印度」が使用されていないかどうかは追及すべき問題であるが、今後の課題としたい。なお、「本朝部」「震旦部」においても天竺はたびたび言及されることを付記しておく。
- 60 『今昔物語集三』（新日本古典文学大系35）岩波書店、1993年、26-27頁。
- 61 義江彰夫「菩提僊那・行基に関する史実と説話化」『大倉山論集』48、2002年、21-62

頁。

62 三木紀人（校注）『方丈記 発心集』（新潮日本古典集成）、新潮社、1976年、382-383頁。

63 小峯和明「解題」池澤夏樹（編）『日本靈異記 今昔物語 宇治拾遺物語 発心集』（日本文学全集 08）河出書房新社、2015年。

64 田村芳朗「日本人のインド観—その歴史的変遷—」日印文化協会（編）『インド文化』6、1966年、30-37頁。

65 「高山寺明恵上人行状 卷中」（漢文行状・報恩院本）高山寺典籍文書綜合調査団（編）『明恵上人資料第一』（高山寺資料叢書代一冊）東京大学出版会、1971年、175-195頁。

66 磯部彰「『大唐三蔵取経詩話』と梅尾高山寺」『東北アジア研究』1、1997年、109-124頁。

67 「高山寺文書」東京大学史料編纂所（編）『大日本史料第五編之七』東京大学出版会、1970年、427-428頁。また高山寺公式ウェブサイトで原文が確認できる。高山寺「世界遺産 梅尾山高山寺 公式ホームページ」http://kosanji.com/national_treasure.html、閲覧日 2017年12月30日。

68 市川浩史『日本中世の光と影』ペリかん社、1999年。

69 末木文美士「『三国仏法傳通縁起』日本三論宗章研究」『東洋文化研究所紀要』99、1986年、71-151頁。

70 応地、前掲書。

71 凝然「三国仏法伝通縁起」岩野眞雄（編）『国訳一切経和漢撰述部 史傳部十八』大東出版社、1962年、145-151頁。

72 岩佐正ほか（校注）『神皇正統記 増鏡』（日本古典文学体系 87）岩波書店、1965年、44-45頁。

73 応地、前掲書。

74 前掲註(72)、48-49頁。

第3章 イエズス会士と天竺人

16世紀のアジアにおいて、イエズス会士が現在のインド南西部に位置するゴアを拠点として活動していたことはよく知られている。1510年のアルフォンソ・デ・アルブケルケによる攻略以来、ゴアはポルトガルのアジアにおける交易とキリスト教伝道の根拠地になった。1542年にはフランシスコ・ザビエルも来訪し、1548年には彼の通訳として知られるアンジロー（パウロ・デ・サンタ・フェ）もこの地を訪れ、聖パウロ学院で学び大聖堂で洗礼を受けている。

一方、同じ16世紀の日本において、インドは天竺と呼ばれていたという認識が一般的である。これは天竺がインドという場所の旧称であるという考え方に基づく¹。しかしながら第4章でも論じるように天竺をインドの旧称だとする認識は正確ではなく、むしろ天竺と呼ばれていた場所が次第に現在インドと呼ばれているインド亜大陸へと同定されていったと考えるほうが、より歴史的事実に即した認識であるものとする。

このように考えた際に浮かび上がってくるのはザビエルを代表とするイエズス会士たちが、自らがアジアでの活動の拠点としていたインドについて日本人たちにどのように語っていたのかという疑問である。当時の記録を確認するとイエズス会士たちは日本の人々により天竺から来た者たちと認識された場合があり、それゆえ「天竺人」と呼ばれたこともあった。その理由の一つとして考えられるのは、当時の日本人が三国世界観という枠組みによってイエズス会士の存在を理解したからであろうというものである。1章でも論じたように中世以来日本では世界を本朝（日本）、震旦（中国）、そして天竺という三つの国によって成り立つものとして捉えていた。そのため日本でも中国でもない土地はすべて天竺という大きな概念に包含され、それゆえスペイン出身のザビエルもまた天竺人と呼ばれたのだと考えることができる。天竺は一つの国というよりも未知の領域を指し示す広域的な概念として成長していたが、その概念の根幹にあったのは、仏教が誕生した場所としての性質であった。

天竺とはそもそも仏教と釈迦の祖国が漢字で表現された呼称であり、日本では玄奘の『大唐西域記』を中心とした仏典を介して定着したものと考えられる。そのため三国世界観によって世界を表象する16世紀の日本人たちが天竺という語を発する際には、その場所が彼らの多くが信ずる仏の教えが発祥した場所だという前提が無条件に付帯していたものと思われる。歴史的な存在としての釈迦すなわちゴータマ・シッダールタ（前566～486頃、異説あり）は現在のネパールからインドにかけて活躍したが、今日の日本における一般的な認識としてインド共和国という国家は仏教の発祥した国として捉えられている。すると領域的な部分にのみ着目すればザビエルは実際に仏教の祖国であるところのインドを經由して日本に辿り着いたことになるはずである。しかしながら当時の日本人が着目したのはザビエ

ルが三国世界観における天竺、つまり日本と中国以外のどこか見知らぬ場所から来たという事実であり、ザビエルが“本当に”インドを経由してきたという事実については看過されたように思われる。そのため本章はイエズス会士たちが天竺人と呼ばれたにも関わらず、彼ら自身が「仏教の祖国」であるとされるインドを経由してきたことに当時の日本人が一切無関心であったように思われる事実に対して歴史的な考察を試みるものである。

具体的にはまず初めて日本へキリスト教をもたらしたザビエルや彼らイエズス会士が天竺人と呼ばれたことに関して、日本側の史料を用いて考察する。次に宣教師たちが仏教についてどのように認識していたのかについて検討する。というのもイエズス会士たちが彼らの拠点であったインド亜大陸を、現代の一般的な認識のように「仏教の祖国」として理解していたならば、そのことについて日本人たちについて何らかの形で言及していたものと思われるからである。

これまでもキリシタン研究の文脈において、イエズス会士たちが一時期、天竺人と呼ばれたことは指摘されてきたが²、いずれもこの事象を当時の人々の海外知識の不足と未成熟による「誤解」として位置づけるに留まってきたように思われる。しかしながら、彼らが天竺人と呼ばれた理由を考察することで当時の日本人の対外認識、異国認識の深層がより理解できるものとする。一方、南アジア史あるいは日印関係史においてイエズス会士とキリシタンとの問題はほとんど検討されてこなかったように思われる。それは恐らくイエズス会士と日本との接触が、あくまでもヨーロッパと日本との邂逅であって日本とインドとのそれとはみなされなかったからだろうと考えられる。しかしながら、日印関係史においてキリシタンの問題が看過されてきたこと自体が、実は天竺とインドという近世日本の日印関係において最も基本的な概念が整理されてこなかったことの大きな要因であるように思われる。

第1節 イエズス会士と天竺人

第1項 ザビエルの来日

まずは史上初めて来日し、天竺人と呼ばれた最初のイエズス会宣教師と思われるフランシスコ・ザビエルの事例について取り上げる。1549年4月15日にゴアを出発したザビエルは5月31日にマラッカへ到着した。その後同地を出発して鹿児島（現鹿児島市祇園之洲町）へ辿り着いたのは8月15日（天文18年7月22日）のことである。ザビエル一行の総勢は8名だった。ザビエル本人に加えてコスメ・デ・トルレス、ジョアン・フェルナンデスの2名がイエズス会士、そして日本人アンジローとその従僕ジョアネとアントニオ、そして中国人の従僕マヌエルとインド人アマドールである³。

ザビエルらが日本に到着したまさにその時、彼らが当時の日本人に何と呼ばれたのかを語る史料は管見の限り見出し得ない。しかし、比較的近い時代の史料としては彼らが鹿児島

の後に訪れた山口を本拠とする戦国大名・大内義隆の側近が主君の自刃直後に記したとされる一代記『大内義隆記』がある。

都督在世ノ間ヨリ。石見ノ國大田ノ郡ニハ銀山ノ出来ツト寶ノ山トナリケレバ。異朝ヨリハ是ヲ聞。唐土。天竺。高麗ノ船ヲ数々渡シツツ。天竺仁ノ送物様々ノ其中ニ。十二時ヲ司ルニ夜ル屋ノ長短ヲチガヘズ響鐘ノ声ト十三ノ琴ノ糸ヒカザルニ五調子十二調子ヲ吟ズルト老眼ノアザヤカニミユル鏡ノカゲナレバ。程遠ケレドモクモリナキ鏡モ二面候ヘバ。カトル不思議ノ重宝ヲ五サマ送ケルトカヤ⁴。

大内義隆の根拠である城下町・山口には「異朝」であるところの唐土、天竺、高麗から多くの船が来航していることが記されており、そのうちの天竺から来た人物すなわち「天竺仁（天竺人）」が義隆に呈した贈り物の品々が挙げられている。異朝とは本朝あるいは「我が朝」と対置される概念と考えられるため、天竺とは当時の人々にとって自分たちが住んでいるのとは異なる場所であり、なおかつ唐土でも高麗でもない地域として認識されていたことが分かる。「天竺仁」として記されているのがザビエルだと考えられる。キリシタン史の大家である海老澤有道はこの点について「天竺人とはサヴィエルが天竺即ち印度から渡来したからで、キリシタン宗も当初は天竺宗と呼ばれたのである」としているが、事態はもう少し複雑だと思われる⁵。というのは後述するようにこの当時の一般的な人々の世界認識において天竺と印度は同一のものではなかったと考えられるからである。ここではさしあたり、ザビエルが人々から天竺人として称されていたことが史料的に確認できることを言及するにとどめておく。

第2項 鉄砲と南蛮人

一方時代は前後するが、いわゆる鉄砲伝来に伴って来航したポルトガル人は「南蛮人」と呼ばれた。いわゆる鉄砲伝来に関する日本側の根本史料である『鉄砲記』には彼らの来航が以下のように記されている。

先レ是。天文癸卯秋八月二十五丁酉。我西村小浦有レ一大船。不レ知自レ何国来。船客百余人。其形不レ類。其語不レ通。見者以為レ奇怪。矣。其中有レ大明儒生一人。名レ五峯者。今不レ詳其姓字。時西村主宰有レ織部丞者。頗解文字。偶遇五峯以杖書於沙上云。船中之客。不レ知何国人也。何其形之異哉。五峯即書云。此是西南蛮種之賈胡也。粗雜知君臣之義。未レ知礼貌之在。其中。是故其飲也杯飲而不レ杯。其食也手食而不レ箸。徒知嗜欲之愜其情。不レ知文字之通其理也。所謂賈胡到一処。輒止。此其種也。以其所レ有。易其所レ無而已。非可レ怪者レ矣。於是織部丞又書云。此去十又三里。有レ一津。津名レ赤尾木。我所レ由頼之宗子。世世レ居

之地也。津口有_二数千戸_一。戸富家昌而南商北賈。住還如_レ織。今雖_レ繫_二船於此_一不_レ若_二要津之深而不_レ漣之癒_一也。告_三之於我祖父惠時与_二老父時堯_一⁶。

天文12年8月25日に西村小浦（現南種子町）に到着した大船には104人の乗客があったが、言葉も通じず見たことのない風貌だった。一行の中にいた倭寇の頭目である五峯王直に筆談で尋ねると、彼は乗客を「西南蛮種之賈胡」であり、礼儀は知らないが怪しいものではないと答えた。賈胡とは異民族の商人を指し、西南蛮とは西・南蛮のことであろう。南蛮という語は本来、東夷、西戎、北狄とともに古来中国にとっての周辺諸国に用いられた呼称に端を発する概念である。中国においては福建や広東などから、時代が下って勢力が拡大するにつれて指し示す地域が南へと広がったようである。日本における初見は『日本紀略』長徳3年10月1日の条であり、ここに引用した『鉄炮記』の記述まではあまり例がない⁷。そもそもは薩南諸島から東南アジア周辺までを漠然と指していたように思われるがポルトガル人たちの来航以来、指し示す内容がやや混乱したと見られる。これを聞いた織部丞という通訳者や同時代の人々は西南蛮種という語から「西南の方角からやってきた異民族」という程度に受け止めたものと考えられる。この感覚は次第に南蛮という特定の国があるかのような概念へと推移し、時代がやや下ると南蛮はポルトガル人やスペイン人の故国を指す言葉として用いられるようになる。1603年のイエズス会版「日葡辞書」の「Nanban」の条によればこの語が「南のえびす」「南の地方」「南方の野蛮の国」の意味でポルトガル人たちが捉えられていたことが分かる⁸。

ところで天竺と南蛮という二つの概念のうち、いずれが大きくどちらがどちらを包括し得る概念なのかはなお検討を要するが、恐らく天竺のほうがより広がりを持ち得る概念だったものとする。というのは天竺は本朝、震旦とともに三国の一翼を担うようになって以来、本朝や震旦に入りきらないすべての場所を指し得る概念として用いられたからである。一方南蛮は方角的に限定される性質の呼称であるから、ごく単純な概念化を許されるのであればこの時点では「天竺 \geq 南蛮」と考えるのが妥当であるものとする。

このように『鉄炮記』においてポルトガル人たちが「南蛮種」と称されたのに対して、イエズス会宣教師達が当初「天竺人」と称されたことには何か理由があるのだろうか。関連史料を時代的に追ってみると天竺人と呼ばれ、イエズス会宣教師たちが天竺から来たとされるのはザビエルと同時代であるわずかな時代に日本で記されたものか、もしくは宣教師達自身によって記されたものに限られ、後代になればなるほど南蛮と称される機会が増すように思われる。これは彼らが仏教の祖国から来たのではないことが分かり、彼らの教えが仏の教えではなくキリシタンという弾圧されるべき邪教だとの認識が広まったことと関連するのではないだろうか。つまり、当初彼らが天竺人と呼ばれたのはイエズス会士たちが「宗教的な」人々であったことと関係するのではないかと考えられる。

第3項 仏教の一派としてのキリスト教

一方ザビエルら宣教師たち自身は、彼らが天竺人と呼ばれていたことを知っていたのだろうか。ザビエルらは鹿児島に1年間滞在し、平戸、山口を経て上京するが、望んでいた天皇との謁見は果たせず上方での布教を一旦断念する。その後平戸へ戻った一行は1551年4月末から9月中旬まで再度山口に滞在している。この際ザビエルは大内義隆への2度目の謁見を許され、滞在地として寺院を与えられて布教の根拠を築いた。義隆自身はキリスト教を信仰する心はなかったようだが、人々がその教えを信仰することを許し、多くの信者が生まれた。結果として鹿児島で100名、平戸で100名、山口で500名もの信者が生まれたとされている⁹。

その後、同年9月(天文20年8月)、大内氏の重臣である陶隆房(晴賢)の謀反が露見し、義隆は難を逃れるが最終的に9月30日に自害する。謀反があったこの年の夏に山口では天変地異など様々な怪異が相次ぎ、この原因が「異教」が伝来したためだという流言が広まっていたが、そのような状況が垣間見える記述が先にも引用した『大内義隆記』にもある。

國ノ亂ノ瑞相ニハ屋形ノ内ニ物怪アリ。八月五日ノ夜ニハ光物コソ飛ニケリ。其後ハ大勢ノ聲ニテ時ヲ作りケリ。又俵山ト申所ニハ荒神アラタニ出現シ。人ニ詞ヲカハシツ。世ノ有サマノ事ドモヲ正敷ニ告ヲゾ申サル。久敷立シ庭前ノ大松木ノカレヌルヲ。去年ノ卯月ノ上旬ニ寶菩提院祈念シテ。草木國土悉皆成佛ノ答設ノシルシニヤ國土モ松モ枯ニケリ。火石トイヘル魔法怪異ナルコトヲ申シツ。天竺人モ諸トモニ。當年八月ニハ國ハ亂レ。打返シ闇ノ夜ノ様ニ成ベシト申セバ人モ騒動ス¹⁰。

国が乱れる凶兆として屋形の中に光る物体などの「物怪」が現れ、大勢の聲が時(関)を作ったという話や、「荒神」が人に言葉をかけた話などが記されている。荒神は「天竺人モ諸トモニ」国が乱れるであろうことを予言している。果たして陶氏の謀反が発覚したときに人々が怪異をも含めた様々な事件の原因をそれまで存在しなかった「異質なもの」に求めたことは想像に難くない。トルレスらが遭遇した兵士たちの敵意は、キリスト教という「異質な宗教」に対して向けられていたのだと考えられる。コスメ・デ・トルレスはこの時のことをザビエル宛の書簡で以下のように記している。

九月二十八日私達の所持品を隠したあとで、私はアントニオを私達の友人の一人であるカトンドノの屋敷に遣わし、私達がどのようにすべきかについて助言をしてくれるよう求めました。アントニオはそこから走って戻り、彼が急いで私達を呼び寄せたことを伝えました。その途中で、私達は頭から足まで武装して弓矢や槍を持って戦いの準備をした多数の軍隊に出会いましたが、彼らは私達をチェンジクスと呼び、彼等が仏の悪口を言ったために戦争が起こったので、私達を殺しこの地から逐い出すべきだ

と言いました¹¹。

ここで兵士たちが口にしたと言う「チェンジクス (Chensicus)」は天竺人の訳語と考えられる。ジョアン・フェルナンデスも同じようにこの時の様子を 1551 年 10 月 20 日 (天文 20 年 10 月 21 日) 付、山口発のザビエル宛書翰においてこのように述べている。

パードレは、私達の僅かな所持品を隠した後に、アントニオを内藤殿の夫人の屋敷に遣わして、私達を取るべき処置を助言してくれるように彼女に言いました。彼女は私達がすぐに彼女の屋敷に来るように伝言をよこしました。そして、私達は赴いた途中で寸分のすきなく武装した多数の軍隊に出会いました。私達が彼等の間を通り過ぎた時、彼らは、天竺の者達を殺してしまえ、と言いました。なぜなら、彼等のためにそのような災害が起こったからです。すなわち、彼等が木や石の聖なるものは人間を救うことができないし、また本人さえも少しも救うことができないと言ったために、そのことが原因して人びとはこの戦争で僧院と聖なるものを焼いた、そして、それらを焼いてしまったために、このことを重視した聖なる者はこの戦争を容認している、と言いました¹²。

戦乱に巻き込まれたコスメ・デ・トルレスらイエズス会士は、彼らを当初から庇護した大内氏の老臣・内藤興盛の夫人を頼り、アントニオを派遣した。彼女の邸宅へ身を寄せるべく移動している最中に、宣教師達は武装した武士たちに出会うが、彼らはトルレスらを「天竺 (Chengequ) の者達」と呼び、殺害しようとした。というのも宣教師たちが仏像に対する偶像崇拜を否定したために寺院さえ焼かれるような戦乱が起こったのだと武士たちは考えたからである。この記述から宣教師達も自らが天竺から来たもの、天竺人と呼ばれていることに少なからず気づいていたことが判明する。そして、天竺人と呼ばれたのはザビエルに限ったことではなく、イエズス会の宣教師全般がそのように呼ばれた模様である。

当初、ザビエルらイエズス会士は日本人たちにとってまったく未知の世界から来た人々だったため、三国世界観における日本と中国以外の世界、つまり天竺から来た人々とされ、彼らもまた天竺人と呼ばれたのだと考えられる。しかし、天竺は仏教の祖国として想起されていたため、天竺人と呼ばれたイエズス会士たちの広めようとする教えもまた当初は仏教の一派として捉えられた。つまり実際に仏教者であるから天竺から来た者たちとみなされたのではなく、天竺から来たからには仏教の徒であるに違いないと人々から思われたのだと考えられる。イエズス会宣教師たちが仏教の僧侶と見なされていた傍証としては、いわゆる大道寺裁許状が挙げられる。

周防国吉敷郡山口県大道寺事、從西域來朝之僧、為仏法紹隆、可創建彼寺家之由、任請望之旨、所令裁許之状如件

天文廿一年八月廿八日

周防介 御判¹³

大内義隆を退けた陶氏はそもそもの計画通り、大友義鎮（宗麟）の弟である晴英を迎えて大内氏を継承させた。これが大内義長である。ザビエルとキリスト教に好意的だった義鎮の口添えもあり、義長は山口に日本最初のキリスト教の教会である大道寺の建設を許す裁許状を与えた。この文書の中で、ザビエルらは「西域から来朝した僧」であり、「仏法を紹隆するために寺を創建」する旨が記されている。一点、注意したいのは彼らが「西域」からやってきたとみなされていることである。ここで記される西域とは天竺と密接に結びついた概念であると考えられる。というのは『大唐西域記』に記されるが如く玄奘三蔵を代表とするいわゆる渡天僧は、そのほとんどが西域を経由して天竺へと到達していたからである。つまり「西域より来朝した僧」といえば自ずから天竺からやってきた仏僧として認識されたものと思われる。これまでザビエルらイエズス会宣教師達が仏教の僧侶とみなされたのは、ある種の誤解や前近代的な無知によるものと捉えられてきたように思われる。しかしながら天竺とインドが同一ではなかったこと、そして仏教という概念が定式化する以前の時代においては人々の反応はむしろ必然であったのだと考えられる。また、仏教寺院がイエズス会士たちの主な住居となったことも、この問題と無関係ではないだろう¹⁴。

天竺人が奉じる教え、という意味でイエズス会宣教師たちが教える宗教であるところのキリスト教は「天竺宗」と称され、仏教の一派として認識された。ザビエルらはこの「誤解」について当初は敢えて解消しようとせず、むしろ状況を宣教のために利用していたものと考えられる。例えばデウスの訳語として当初は「大日」を用いていたことは良く知られており、結果的にイエズス会宣教師が当初は日本社会からそれほどの反発を受けることなく入る事ができ、このことはザビエルが来日直後にいち早く薩摩の戦国大名・島津貴久や同地の宗教界の長老である僧・忍室らと親交を持つことができたこととも関係している¹⁵。

しかし、その後ザビエルらは大日という語には隠された卑猥な意味があると教えられ、そもそもデウスと大日が混同されることの弊害が生じるようになった。そのため宣教のために大日という語を使用することが控えられるようになり、代わってデウスという語そのものを用いて人々に呼びかけるようになる。それまで天竺宗としてキリスト教を仏教の一派と捉えていた人々は、このような変化を受けてキリスト教に対する認識を変化させた。ザビエルが「大日な拝みあつそ」としてそれまでの姿勢を転じて仏教に対する対立姿勢を見せたことにより、仏教の側もキリスト教を異質な宗教として認識するようになり、同時に敵対心が生まれたものと考えられる。

例えばやや時代は下るものの、ルイス・フロイスも『日本史』の1565年（永禄8）の部分でこのように記している。

法華宗の僧侶たちは、他のあらゆる宗派のうちもっとも罪深い連中であり、（松永）霜

台とその息子がその（派の）信徒であったところから当時栄えていたので、彼らは数日前からすでに、その僧院において、同宗派の僧侶もしくは檀家にして天竺人（当地方で人々は彼らのことをそのように呼んだ）と交際したり討論すること罷りならぬ、（それをあえて犯せば）当宗門ならびに寺院から除名罰に処す、との布告を発した¹⁶。

キリスト教の布教を許可した将軍・足利義輝は霞台すなわち松永久秀らによって自殺に追い込まれた。法華宗の信徒でもあった久秀は宣教師達を京都から追放し、ガスパル・ヴィレラら宣教師は堺へ逃れることになった。追放の布告の中で、宣教師らは自らが天竺人と称されていることを認識していた。興味深いのは本来仏法の誕生地として敬慕の念とともに捉えられていた天竺がキリスト教の文脈において嫌悪の対象へと転じていることである。

第2節 来日宣教師の仏教認識と天竺

第1項 ヨーロッパ世界におけるインドについて

本節では来日した宣教師たちが天竺とインドについてどのような理解をもっていたのかについて考察する。そのためにまず宣教師たちの祖国であるヨーロッパ世界においてインドがどのようにイメージされていたのかについて概要を確認する。

ヨーロッパ世界におけるインドの呼称である **India** あるいは **Indo** は、2章でも論じたように天竺と同様に元来はインダス河流域を意味するサンスクリット語 **Sindhu** に端を発する語である。しかし同じく **Sindhu** から転訛し、さらに音写されて漢字表記となった天竺とは別個の概念として発展したことは注意を要する。ヨーロッパにおける南アジアに関する最古の記述は紀元前6世紀後半のヘカタイオスの「世界周遊記」逸文にあり、インダス河沿岸まで「オピア人」が住み、さらに上流まで砂漠があると記されている¹⁷。紀元前5世紀のヘロドトスにおいては、インドはインダス河の東側の流域を指し、後1世紀頃のプトレマイオスにおけるインドはガンジス川の内側 **India Intra Gangem** とされており、外側である **India Extra Gangem** は野蛮の地と考えられていた。これらの名称はいずれも現在のインド北部から北西部を指し示したものであり、ローマ帝国との海上交易が行われていた現在の南インドに関しては港湾都市の個別名称によって知られており、インドという概念に包括されていたものではなかった¹⁸。

このような古代ヨーロッパにおけるインドに対する認識は中世まで続いたと考えられ、いわゆる **TO** マップやヘレフォード図といった地図に見られるようにインドはヨーロッパ世界の東側にあると目された「楽園」の近くに描かれることが多かった¹⁹。十字軍の遠征が始まる頃には、インドにはプレスター・ジョン王の失われたキリスト教国があるものと目され、さらにマルコ・ポーロの著作に見られるように聖トーマスの伝説も加わったことにより、ポルトガルがインド亜大陸に進出する頃には、コロマンデル海岸のサントメはキリスト教

の聖地として「再発見」されることになった²⁰。また、コロンブス以来、アメリカ大陸は「西インド」と称され、本来のインドは「東インド」と称されることになったが、この際のインドは必ずしもインド亜大陸だけでなく、東南アジアや日本をも包括する概念であったことも宣教師たちが有していたインドに関するイメージを考える際に重要である。

ポルトガル人やその他のヨーロッパ人にとってインドという概念は現在のインド共和国の領土であるインド亜大陸だけを指していたわけではない。先述のようにインドという語はインダス川流域を指し示す **Sindhu** が、ペルシャからギリシャを経るにつれ **Hind**、**Indo** と転化したことによってヨーロッパ世界に定着した。ヘロドトスやメガステネスを通じて「インドに至るまでのアジア地域には人が住むが、インドから東の地はすでに無人の境で、その状況を語り得るものは一人もいない」というイメージや、無頭人、一眼人や巨大な象、一角獣などの異様な生物が跋扈する「世界の果て」としてのイメージが広がるようになった。

このギリシャ・ローマ時代にまで遡るインドという語はキリスト教世界における異国の代名詞とでも言うべき概念へと成長していた。それはヨーロッパ世界を自己と規定した際の他者の一つであり、それはちょうど本朝に対しての天竺にも似た関係性であったものと考えられる。そのため中世からいわゆる大航海時代になるまでインドは中国や日本も含めた東アジア全域を漠然と指し示す語であり、亜大陸全体が一体的なインドとして意識されるようになるのは近代になってからのことだと考えられる。日本史研究者の間ではインドは古来、一体的な存在であったかのように論じられ、南アジア研究者の間である程度共有されているものと思われる、インドという概念そのものが歴史的に構築された産物であるという前提が欠落しているものと考えられる。

このような経緯に鑑みれば 16 世紀に来日したザビエルを初めとするイエズス会宣教師達が日本で出会った仏教に対して、その教えの根源が彼らが根拠としているインドであったことに思い至ることがなかった理由が分かるだろう。むしろザビエルらはアンジローから初めて耳にしたように日本人の奉じる仏教という宗教の源は天竺という中国やタタールのさらに西方にあるであろう別の場所にあると信じていたのである。もちろん、『大唐西域記』など仏典には明確に天竺と印度が同義であることが記されており、それらを読みうる者にはその情報が共有されていたであろう。しかしながら、仏典に記される印度がザビエルらが経由してきた **India** と同根であることを理解できたものはいなかったであろう。日本で本当の意味で天竺、印度、そして **India** が完全に同一であると理解されるのは蘭学系統の世界認識が浸透する江戸時代後期のことであると考えられる。

そもそも天竺をインドの旧称とする考え方は、インドという統一的な実体があたかも原初から存在するかのような錯覚に基づいていると言える。仏教とともに伝来した天竺という概念に対して、**India** はザビエルらとともに本格的に伝来した概念である。天竺には印度という別称があることは仏教者を中心としたごく一部の知識人には知られていたと思われるが、その情報に精通したものであっても印度とインド、つまりザビエルらが根拠としていた **India** が同一であるとは即座には知りえなかったものと思われる。日本へ導入された時

間的な隔たりが千年近くあるこれら二つの概念は即座には結びつかず、India という概念が遅れて伝来してしばらくの間は天竺と別個のものとして用いられ、認識されていたことは重要である。しかしこれまでの研究ではこれら両者を別個のものとして捉えていなかったために、イエズス会の文書に天竺についての記載があること事態がそれほど問題視されていなかったように思われる。

第2項 イエズス会士の仏教情報

ザビエルら宣教師達は自らが天竺人と呼ばれていることを自覚していたようだが、それでは彼ら自身は日本人が称する天竺という場所についてどのような認識を持っていたのだろうか。本節ではザビエルらイエズス会の宣教師たちが来日した際に、今日仏教と呼称されている信仰について、どのような知識、認識を持っていたのかということについて考察する。実はザビエルらイエズス会士たちが天竺からやってきたという「誤解」を受けたのには彼ら自身の仏教認識が密接に関係していると思われる。ザビエルが初めて日本の宗教、特に仏教についての知識を得たのは彼の通訳者として知られるアンジローから日本に関する情報を得た時であったと考えられる。以下にアンジローを情報源としてザビエルらが仏教に関してどのような認識を持っていたのかを示す史料を挙げる。

まずゴアの聖パウロ学院長ニコラオ・ランチロット (Nicolao Lancilotto) から 1548 年 (天文 17) 夏、ローマに在していたイエズス会創始者の一人であるイグナティウス・ロヨラのもとに送られた日本報告のための書翰である。アンジローが語った話として日本の国土の広さ、天皇や大名、僧侶の存在などについて説明した後、ランチロットはこのように述べている。

この者はまた、彼等の中で聖人と考えられているある人物の物語を話してくれました。その者はシャカと称されます。その物語とは次のようなものです。彼が語るには、シナを超えて西方にチェンピコと称される国があります。その国にはジョンボンダルボと呼ばれている王がいて、彼はマジャボニンと称する婦人と結婚していました。(中略) 彼女は男と交わることなく懐妊していることが分かり、九箇月して男子を出産しました²¹。

日本で聖人と考えられる釈迦が天竺という国で浄飯大王 (シュッドーダナ) の妻・麻耶夫人から生まれた次第が述べられている。ここで「チェンピコ (Chempico)」として登場する天竺は、以下に示す史料を見ても明らかなように、イエズス会宣教師の書翰において「Chengico」、「Chengequ」、「Chensicu」、「Chinisco」、「Chenguinco」、「Cengicho」などと記載されており、その綴りは一定していなかったようである。彼らは「シナの西方にある」という情報を持っていたほかは、この場所がどこにあるのか分かっていなかった。ランチロ

ットはこの後、釈迦が成長して説法を始めて多くの弟子を得たことや、彼の教団の奉ずる五戒の存在、僧侶の生活や考え方についても記している。アンジローもしくは、同人からの話を報告したランチロットは天竺と彼らが活動しているインドとは別個のものとして取り扱っており、両者が同一のものとは捉えていない。

この釈迦の生誕地である天竺という未知の国についてザビエル自身もロヨラに 1549 年 1 月 12 日（天文 17 年 12 月 14 日）付でコーチンから送った書翰においてこう述べている。やはり情報源はパウロ＝アンジローである。

パウロが言うには、彼等が奉じている教えは、チェンジコと呼ばれるある土地から齎されたものであり、それはチナを過ぎ、のちにタルタオを通ってきたとのことです。パウロの言によれば、日本から天竺へ赴き、また日本へ戻って来るには三年の道のりということです。私は日本から、その他の習慣や書物、及びチンジコの大きな大学において教えていることについての詳細な報告を尊師に書き送ります。なぜなら、パウロが言うところによると、チナ全域、及びチナと天竺との間にある巨大な土地であるタルタオには、天竺で教えている教え以外の教義は他にないからです²²。

ザビエルは天竺という場所が中国のほかにタタールを越えていくべき土地であること、日本からの往復には 3 年かかることを記している。そして中国とタタールでは仏教以外の教義が存在しないと述べられており、その教義は天竺の大きな大学において教えられているという。この書翰の直後にあたる 1549 年 1 月 20 日（天文 17 年 12 月 22 日）、ザビエルはリスボンにいるポルトガル管区長・シモン・ロドリゲスにも同様の書翰を書き送っている。

時が来てイエズス会の多数の者がシナに赴き、シナからタルタンの彼方にあるチンキンクオという偉大な学問所へ行くことを神は喜ばれることでしょう。パウロが私達に伝えるところによると、タルタンやシナや日本の全土には天竺で説かれている教えがある、とのことです。彼はその土地の人びとが奉じている教えを書いた言語、それが私達の間におけるラテン語のようなものであるために、理解することができません²³。

ロヨラ宛書翰、ロドリゲス宛書翰ともに天竺には「大学」あるいは「偉大な学問所」があり、この場所が釈迦の教えを伝える本拠地として想起されていることが分かる。そしてイエズス会宣教師たちがいずれその場所を訪れようとしていたことも特筆すべきであろう。日本人が奉じている教えを記したものを一般の者が理解できず、それがラテン語に類似していると述べているのはおそらく漢字で記された経典類を示している。

時宜に叶って、これから先は多数のイエズス会員がシナへ行くことになりましょう。さらに、シナからカタイの彼方にあるケンジケナムの、かの有名なアカデミアへ赴く

ことになりましょう。彼等が赴くことによって神を十分に喜ばせることになります。一方、パウロが伝えるところによると、日本人、シナ人、タタール人のすべては天竺から聖なるものを熱心に得ようと努めています²⁴。

この史料から分かるのは日本布教の後、中国への上陸を目前に命を落とすザビエル自身も、この時点では中国からタタールを越え、天竺を目指そうとしていたらしいことである。その理由は彼がこれから赴く日本や中国、タタールで信じられている教えの源として天竺を捉えていたからである。そしてアンジローにとっての天竺が西域の西にあると想定されているのは日本に古代、中世以来続く伝統的な観念を彼も有していたことの証左であると思われる。そしてアンジローを情報源とすると思われる天竺と釈迦の教えに関する情報はザビエルら宣教師達に大きな影響力を持っていたことがうかがえる。

前節に論じたようにザビエルらは当初デウスの訳語として「大日」を宛て、後にこの方針を転じたわけだが、このことは宣教師たちがキリスト教と、日本における宗教との根本的な違いを認識したに過ぎず、仏教という宗教のそもそもの成り立ちが理解されたわけではなかった。仏教の宗派の存在、僧侶の役割やシャカやアミダの存在などは知られていたが、宣教師たちは日本の宗教を「偶像崇拜」と位置づけて、異なる宗派を仏教という一つの宗教の分派として系統立てては認識するには到らなかったものと目される²⁵。そのことは後にフロイスが真言宗について記した次のような史料からも看守される。

堺の付近を和泉の国（と称するが）、その彼方には、国を挙げて悪魔に対する崇拜と信心に専念している紀伊の国なる別の一国が続いている。そこには一種の宗教（団体）が四つ五つあり、そのおのおのが大いなる共和国的存在で、昔から同国ではつねにその信仰が盛んに行われて来た。（中略）これらの宗団の一つを高野と言ひ、三千ないし四千の僧侶を擁している。その宗祖は弘法大師で、（彼は）七百年前、そこに生きてままで埋葬されることを命じた。同宗派は真言宗と称し、この高野の宗団は、頂上に大いなる平地と自分たちの憩いの場を持つ高山にある。（中略）これらの仏僧たちは、日本の他のすべての宗派とは全く異なった注目すべき点を幾つか有している²⁶。

フロイスが論じるように宣教師たちは仏教の宗派それぞれを別個の宗教であるかのように理解していたように思われ、それゆえこれらが元来インドに端を発する仏教という一つの宗教であることは知りえなかったものと考えられる。

このような状況の理由の一つとして考えられるのは、仏教が生まれた場所が未だ比定されていなかったという点である。ポルトガル勢力がインド亜大陸へ進出した際に、彼らが遭遇したのは当地を支配するイスラムの支配勢力であり、また土着のヒンドゥー教徒であった。第2章で述べたように12世紀に始まるインド亜大陸へのイスラム勢力の進出に伴い、1193年には古来仏教研究の中心地であったナーランダー僧院が、1203年にはヴィク

ラマシーラ大学が破壊され、13世紀には教団としての仏教は消滅していたとするのが一般的である。そのためポルトガル人たちはインド亜大陸において仏教およびその信奉者と出会うことはなかったものと考えられる。13世紀にモンゴル経由で中国まで旅したマルコ・ポーロが釈迦の生涯について記し、その内容は15世紀には出版されていたが彼の仏教に関する情報は後代にはあまり影響を与えなかったものと思われる。ジャイナ教やキリスト教の痕跡も見受けられたが、仏教の痕跡は当時インド亜大陸からほぼ消失しており、さらに時代は下ってもいわゆるオリエンタリストと呼ばれた西洋人たちの関心はイスラム教とヒンドゥー教に主に向けられ続けたのである²⁷。

そのためインドから東南アジア、そして日本へ布教に訪れたイエズス会宣教師達も仏教について全く情報を持たない状態で、それぞれの地域における信仰やあるいは信仰生活の残存と出会ったと考えられる。彼らが今日仏教と呼ばれる宗教と出会ったのは現在のスリランカやミャンマー、あるいはチベットそして日本や中国であったが、それぞれの地域での信仰体系が一つの起源を持つと認識されるようになるのは17世紀の中ごろであると考えられる。1666年に宣教師にして歴史家でもあったダニエロ・バルトリは釈迦がインドの出身であり、彼の父親がガンジス川流域の王であったことを記している。その後、ルイ十四世からシャム王のもとに派遣されたシモン・ド＝ラ＝ルベールは、17世紀末に記した著作の中で、シャム、セイロン、日本、中国の諸宗教間に関連があり、キリスト教以前に遡る時代にその開祖が実在した可能性に言及している。

しかしこうした知識もやはり独立したもので、18世紀の段階でも釈迦に関しては様々な伝説が流布する状態だった。『仏教と西洋の出会い』を記したフレデリック・ルノワールはブッダの歴史的事実が「発見」され、伝記が知られ、仏教という、多面性に富み、アジア全域に広まった一大宗教の開祖であることが認識され、「仏教」という概念および言葉自体が出現したのは1810年代末であり、「その時はじめて、いろいろなテキストや開祖の伝記を通じて、地域ごとに異なる形態をもった一つの偉大な伝統として、仏教が『発見』された」と論じている²⁸。実はこのことは近世の日本史研究の文脈においてほとんど言及されてこなかった問題である。今日の我々は仏教という宗教がインド発祥の宗教であるということにほとんど疑いを持たず、それゆえ当時においても同様の認識が当たり前だったように思いがちである。しかし当時の人々が理解していたのは仏教が天竺由来の教えだということであり、天竺はインドと同定されていない。この小さいように見える差異こそが近世における天竺認識あるいはインド認識の混乱の要因の一つだと考えられる。

第3項 天竺とインドの乖離

このようにザビエルら宣教師自身も、彼が日本へ到達するまでに経由してきたインドこそが、釈迦と仏教が誕生した天竺そのものと同一視されるようになる場所であるとは思ってもよらなかったようである。ザビエルも、天竺について話したアンジローについてもゴアに

滞在していたのだから、今日インドと呼ばれる場所に身を置いていたと言っていい。そして彼等自身その場を広域的に **India** と呼んでいたはずであるが、インドと天竺とが同じ場所を示す語であるという認識はもたなかった。そのため、日本人側から見て仏教の祖国を指し示す語である天竺と、ポルトガル人側から見て古来インドを称していた語であり、彼らが経由してきた地として日本に伝えられた **India**=インドが並存し、さらにはそれぞれが乖離するような状況が生まれることになった。以下にこのような天竺とインドの乖離というべき状況を裏付ける記録についていくつか考察する。

天竺が古代以来中世を通じて日本と没交渉であったのに対してインドとは近世になってから書簡のやり取りが行われた記録がある。この際のインドとはポルトガル領東インドという意味であり、戦国大名とポルトガルのインド副王やイエズス会インド管区長との交渉の中で行われた。

まず内容が明らかなものとしては島津貴久が永禄4年に出した2通の書翰がある。このうち1通はイエズス会インド管区長アンドニオ・デ・クワドロス宛であり、もう1通はインド副王宛である。前者の実際の作成者と見られるのはコスメ・デ・トルレスで、貴久から送られた署名入りの紙を用いて代筆したと考えられている。正文はポルトガル語で作成時期は1561年11月中旬～同12月初旬と見られる。後者の実際の作成者はルイス・デ・アルメイダで正文はポルトガル語である。貴久から本文の要約が示され、これに基づいてアルメイダが最終的にまとめ、翻訳したと考えられている。作成時期は1562年1月初旬（永禄4年11月末から12月初め）とされる。

永禄4年9月28日（1561年11月5日）、イエズス会インド管区長（アントニオ・デ・クワドロス）宛鹿児島島の王の書翰

豊後に滞在しているパードレ・コスモの同僚であるイルマン二人が、私の鹿児島島の国へやって来た。彼らの意志は強固で、言葉や教えに威力があり、私は彼らを天の雷鳴のように思っている。彼らについて私が驚いていることは、彼らがとても遠方からやって来ることである。当地へのポルトガル人の航海について私が理解したところでは、彼らは地球を廻るという点で月と同じである、ということである。

当地にキリスト教徒が存在する以前、ここには少しの善心もなく、あらゆるものは風の状態におかれていたが、現在彼ら（キリスト教徒）のもとに、人々の心を爽やかにする扇があるように思われる。当国は小さいとはいえ、南蛮人 *Nanbangis* のパードレたちが喜んでここへやって来るにちがいない。というのはたまたま他の地域が干潮の時であっても、当国の海は常に満ちているからである。キリスト教徒たちは当地に共にいるはずのパードレたちがいない間、十字架を建て、あたかもパードレたちがいるかのように思って慰めている。私の国にパードレがいないのは、あたかも雲で覆われた空、あるいは太陽が入って全くの暗闇となったようなものである。

実際、当地において船中のポルトガル商人たちを見ることはとても大きな驚きである。というのは、ポルトガルは非常に遠方にあり、しかもインドは広大な土地であるのに、その船が数々の戦い guerras を経て来航し、私の領地である、これらの小さな島々を見つけることは驚異だからである。これに劣らず私が驚いていることは、ポルトガル人がとても偉大で、優れた、尊敬すべき人々であり、中でもその中心的存在であるパードレたちが世界の創造者への愛のために、わずかなお湯を飲むだけで満足していることである。それ故、私はパードレたちが来るまでは、たとえ水がなくて渴したとしても、私の井戸から水を飲むことはないであろう（もっとも）当地の水は凝結して固まっているので、パードレたちが来てこれを溶かせば、私たちはみなこれを享受できるであろう。

さらに、ポルトガル人たちはみな善良な人々なので、私たちは彼らが私たちの土地へ来ることを大いに望んでいる。当地では彼らが私たちの土地へ来ることを大いに望んでいる。当地では彼らに何らかの危害が加えられないどころか、あらゆる点で厚遇されるであろう。というのは、世界が創造されて以来、ポルトガル人のような人々を見たことがなかったからである。彼らが私たちの土地へ貿易に来ることは私の大いに喜びとするところである。盗賊への心配は無用である。というのは、キリスト教徒がいる土地ではそのような者はいないからである。できるだけ早くパードレを派遣して下さるように尊師に願う。海岸に立って彼らを心待ちにしつつ。

（永禄）四年九月二十八日作成。

永禄4年、インド副王宛鹿児島島の王の書翰の写し

昨年、コンパニアのイルマン二人が私の鹿児島島の国へやって来た。彼らは私の国を巡って説教を行った。彼らがやって来た年、当地には戦争 guerras があり、私は救援のために派遣しようとしていた数隻の船の準備で忙しく、私がいつも望んでおり、そして彼らが受けるのにふさわしい待遇を与えられなかった。またオマンガ omango（amango の誤り。山川のこと）という当国の一港にポルトガル商人の一船が到着した。まさに上述の戦争と同じ時期に来たので、私が望んでいたような待遇を与えられなかった。それどころか外部から当地へ掠奪に来た盗賊たちがおり、彼らは当地にポルトガル人のいることを知らず、アフォンソ・ヴァス Afonso Vaz という一人と争い、これを殺害した。私はこのことを遺憾に思った。閣下が私に書翰をお送り下されば、大変光栄に思う。私も毎年お送りするつもりである。当地へポルトガル人又はパードレを派遣されるさいには、書翰または伝言を持参されたい。私はそれにふさわしいあらゆる待遇と名誉を与えるつもりである。

薩摩より、（永禄）四年²⁹

両書翰ともにパードレの鹿児島滞在とポルトガル船の来航を求めているが、ここで問題となるのは島津貴久が書翰を送った相手をどのように認識していたかということである。書翰の相手先はポルトガル、また南蛮人のパードレと記されていることから、南蛮はおそらくヨーロッパ全体に対する漠然とした広域名称として用いられ、ポルトガルはこれに包摂されるものとして想起されているように思われる。一方インドについては本国であるポルトガルと日本との間に彼らが経由してきた土地として認識されていたものと考えられ、その意味では貴久の認識に誤りはなかったものと考えられる。

次に天正 19 年 7 月 25 日 (1591 年 9 月 12 日) 付け豊臣秀吉のインド副王宛書翰がある。

遙に音章を寄す。披て之を読む。則ち万里の海山を限界に見るに異ならず。来簡の如く、本朝は邦城六十有余、積年乱日多く、治日は少なし。(中略)

夫れ吾朝は神国也。神は心也。森羅万象一心を出ず。神に非ざれば其靈生ぜず。神に非れば其の道成らず。増劫の時此の神増ぜず、滅却の時此の神減ぜず。陰陽不測、之を神と謂ふ。故に神を以て万物の根源と為す。此の神、竺土に在らば之を喚んで仏法と為し、震旦に在りては之を以て儒道と為し、日域に在りては諸を神道と謂ふ。神道を知らば則ち仏法を知り、又儒道を知る。凡そ人の世に処するや、仁を以て本と為す。仁義に非れば則ち君君たらず、臣臣たらず。仁義を施さば、則ち君臣父子夫婦の大綱、其の道成立す。若し是れ神仏の深理を知らんと欲さば、懇求に随ひて之を解説す可し。

爾の国土の如きは、教理を以て専門と号す。而して仁義の道を知らず、此の故に神仏を敬せず、君臣を隔てず、只邪法を正法を以て正法を破らんと欲す。今従り以往、邪正を弁へず、胡説乱説を作す莫れ。(中略)

天正拾九年七月廿五日

関白

印地阿 毘曾靈³⁰

天正 19 年閏 1 月 8 日 (1591 年 3 月 3 日) に秀吉は京都においてインド副王大使であるヴァリニャーノに謁見した。帰国した天正遣欧使節を伴い総勢 29 名で聚楽第を訪れたヴァリニャーノがもたらしたインド副王の親書に対する返書が本書翰である。当初作製された書翰の案文はその内容の厳しさゆえに宣教師からの要望を受けて修正を施され、その結果出来上がったものだと考えられている。

この中でインド副王は「印地阿 毘曾靈」すなわち India Viceroy と記されており、秀吉が返書を認めた相手を地理的に India として認識していたことは明確である。ただしこの India がポルトガルとどのような関係にあるのかを秀吉が明確に認識していたかは不明である。注目すべきは書中に「竺土」と記載された部分である。これは即ち天竺の土、の意味であり印地阿と天竺は別個のものとして取り扱われていることが明らかである。さらに文意に鑑みれば、本朝、震旦、竺土がそれぞれ神道、儒教(儒道)、仏法と異なる形によるものの同じ「神」を重んじる同胞であるかのように語られるのに対して印地阿はキリシタンと

いう邪法を広める国として半ば敵視されていることが読み取れる。つまり印地阿と称された India は天竺と同根である印度と同一視されるわけではなく、三国の外部として捉えられていると言えるだろう。

このように大名たちはポルトガルが経由してきた India あるいはインドとの直接的な交渉を行ってきたものとして認識していたことが分かるが、それでは彼らにとってインドとはどのような場所として想起されていたのであろうか。例えば織田信長の六男でありキリシタンとなった信秀が母親に大阪の教会を見るよう進めた逸話をフロイスは記しているが、この際「我らの教会、ならびに南蛮、すなわちインドの諸物を見物するようしきりに勧告した」。この表現を見ると、フロイスら宣教師たちはインド、つまり彼らがキリスト教のアジア布教の根拠としている場所が日本人たちによって南蛮と称されているものと理解していたことがうかがえる。

息子（三吉殿）は母親に対し、大いに見るに価するからと言って我らの教会、ならびに南蛮、すなわちインドの諸物を見物するようしきりに勧告した。彼はそれより先、司祭たちに連絡し、母がそちらに赴いたならばデウスのお話を聞かせるようにと注意しておいた。彼女は司祭たちの説教を聞いてきわめて満足し、我らの聖なる教えを知らなかったために息子の改宗を嫌ったことを後悔し、目下は旅先にあつてすぐに帰らねばならぬから止むを得ないが、機会が与えられればさらに心して教えを聞きたいと言った³¹。

この場合、記述者であるフロイスは日本人たちが言う南蛮という場所が、自らが経由してきたインドのことを指していると考えていたことが分かる。秀吉が宣教師らからもたらしたインド産の伽羅木を珍重したことが知られているが、当時の人々にとってインドはそのような珍奇な品々をもたらす場所としても認識されていた。

一方の天竺は、インドではなく別の場所と同一視される場合もあった。

筑前国の博多の市は、住民が皆商人で、上品であり人口が多いが、司祭はその市に来た時に、禅宗の僧侶の非常に大きい某寺院を訪れた。彼らは現世以外は何ものも存在しないと信じており、公然と多くの男児をかかえ、なんら恥じることなく彼らと例の自然に反する汚らわしい罪悪に耽っていた。その仏僧たちは、司祭（フランシスコ）が、彼らの偽りの神々の出身地である天竺、すなわちシャム国から来た人であるかのように思い、司祭に会って、ともに語らうことを喜んだ³²。

これはザビエルが鹿児島から、平戸、さらに山口へ向かう途上で立ち寄った博多に関してフロイスが記したものである。さらにフロイスはザビエルが山口に到着後、大内義隆に面会した時の事についてこのように記している。

司祭は一人の身分の高い貴人に対し、自分が国主の前に罷り出られるように、そしてさらに自分が説く教えを聞いた後、(国主)がその国で布教する許可を与えてくれるように国主に働きかけてもらいたいと懇情した。そしてこの(貴人)が国主に、かの人物(フランシスコ)は、天竺、すなわち仏の出身地であるシャムから来た者だと告げると、(国主)はその人に会ってみたい、と言った。

(中略)国主は上機嫌で彼らと語り、彼らの(日本までの)航海やインドならびにヨーロッパのことについて幾つかのことを質問した後に、彼らが自領で説きたがっている新しい教義についてどのようなことを言(おうとするの)か聞きたがった³³。

この記述から、国主、すなわち大内義隆がザビエルらに謁見を許したのは、彼らが「天竺＝シャム」から来た人々だからだと言える。一方興味深いことにフロイスは天竺とシャムについて記した直後にインドについて言及している。義隆はザビエルらにインドならびにヨーロッパのことを質問したと記されているが、この際のインドが、天竺と本来同義であることを義隆はもちろんザビエル自身も気づいていなかったであろうことはこれまで論じてきた通りである。ヨーロッパ世界におけるインドとは、ヘロドトスやアレクサンドロス以来16～17世紀に到るまで「東方の極致」であり、「異様な怪物が跋扈する世界の涯ての地」として認識されていた³⁴。そしてイエズス会宣教師たちがインドの地を踏んだのは、既に仏教が滅んで長い時を経た後であった。そのため日本人が奉じる仏教や、その教えが生まれたという天竺という場所が、彼らの呼ぶインドであると認識するまでには相当な時間を要したのではないだろうか。つまり、天竺とは最初からインドやシャムを漠然と指していたのではなく、あくまで仏教・釈迦の誕生の地であったのであり、それが現在のインドであるということは誰も即座には知り得なかったのだと考える。宣教師たちは自らが経由してきたインドが実は日本人たちが奉ずる仏教が発祥した国を表す語である天竺と本来は同義であったことを認識できなかったものと考えられる。そしてこのような認識がその後の日本人の天竺とインドに対する認識の乖離を作ったのだともいえる。

小括

本章では天竺認識の大きな転換点の一つとしてザビエルを代表とするイエズス会宣教師の来日について取り上げた。宣教師たちは日本人たちにとって全く未知の世界から来た人々だったため、三国世界観における日本と中国以外の世界、つまり天竺から来た人々とされ、彼らもまた天竺人と呼ばれたのだと考えられる。このことは前近代的な無知や情報の未成熟としてのみ論じられてきたが、実は天竺認識、仏教認識、そして異国認識に関する大きな問題を孕んでいる事象であると考えられる。

宣教師来日に伴って天竺認識に関する混乱が起こったように思われる理由には日本人側

と宣教師側双方に「誤解」が存在していたからだと思われる。

まず日本側の誤解は宣教師たちが天竺人と称されたことに象徴される。人々が宣教師を天竺人と呼んだのは先述のように三国世界観における本朝と震旦以外の地から来たからであるが、それと同時に宣教師たちが「宗教的な」人々であったからだと思われる。そのことは当初キリスト教が仏教の一派「天竺宗」の一つとして認識されたことからもうかがえる。

天竺は長い間仏教の祖国として想像されるだけの国であったが、天竺人と呼ばれた宣教師たちの来日は菩提僊那以来絶えて久しかった天竺との直接的な交渉として当初は人々に捉えられたものと考えられる。

キリスト教が仏教の一派とみなされていたことは「大道寺裁許状」を見ても明らかである。当時の日本人が想起する天竺はこの当時現在インドと呼ばれている場所に未だ同定されていなかった。今日の我々は仏教という宗教がインド発祥の宗教だと考えており、それゆえ当時においても同様の認識が当たり前だったように思いがちである。しかし当時の人々が理解していたのは仏教が天竺由来の教えだということであり、天竺はインドと同定されていない。天竺は釈迦や仏教の祖国であるとともに、三国世界観に於いては世界の大部分を占める大国であったため、日本や中国以外の国々を包括し得る概念だったと言えるだろう。

次にポルトガル人たち側の問題は天竺と、彼らが日本に到達するまでに経由してきたインドを同一だとは思わなかった点にある。何故なら日本人の言う天竺は彼らの信じる宗教の誕生地であり、それは日本においてもインドに同定されておらず、さらにはヨーロッパ世界において仏教がインド発祥だということが知られるようになったのはもっと後になってからのことだからである。

宣教師たちから見ると、彼らは自分たち自身が天竺人と呼ばれている自覚は持っていたようである。その場合天竺とはそもそも何なのかについても考えたことは想像に難くなく、実際「日葡辞書」には天竺の項目が存在し、日本人が信仰している宗教の祖国であるとの説明が成されている。しかしこの時注意しなくてはならないのが、宣教師たちが仏教という宗教についてどのように理解していたかということである。

16世紀初頭のこの段階において宣教師たちは仏教という宗教がインドやネパールに誕生し、中国、朝鮮半島を経由して日本にもたらされたという歴史的事実や、南アジアから中国、東南アジアまで含んだ広い地域で信仰されていることを理解していなかった。つまり日本で彼らが見た日本人の宗教と、例えばタイにおいて信仰されている宗教が元来単一の起源を持つものだと未だ認識されていなかったのである。宣教師たちの来日が仏教の発見以前だったことは欧米の研究者による仏教研究の流れの中で若干指摘されるだけで、日本人の対外認識の研究史の中で指摘されることはなかったように思われる。しかしこの点は天竺認識についてばかりではなく、キリスト教と日本仏教の邂逅という点から見ても踏まえておかねばならない重要な論点だと考える。

宣教師たちはヨーロッパ世界に伝統的に構築されたインドという概念を踏襲していた。それはすなわち元来インド亜大陸西北部を呼称していたものが、いわゆる大航海時代にな

ってからはマラバール海岸およびインド亜大陸最南端を呼称するようになった。このように時代によってインドという語が示す地理的な領域が異なることは、現在全世界的にインド亜大陸を「インド」と総称する現代の慣行とは異なる。

そのため当然ながら宣教師たちは彼らがアジアにおける布教活動の拠点としているゴアが、仏教の誕生地であるインドに実在し、ヨーロッパ世界に発見されていなかったブッダガヤやサールナートといった仏教遺跡からそれほど離れてはいなかったことについても認識していなかったであろう。宣教師たちが南アジアにおいて活動していた当時、当地には純粋な意味での仏教徒はほとんど存在していなかったと考えられ、それゆえ仏教の歴史的なルーツが南アジアにあることを理解していた人間もヨーロッパには存在していなかったと言える。

さらに、イエズス会士たちがインドへ到着し、その地で活動をし始めた際、インド亜大陸全体は単一の国家による一体的な支配を受けていたわけではなく、複数の国家が分立しており、インドという語が現在我々が想起する今日のインド共和国がそうであるように亜大陸すべてを包含することはなかったであろうと思われる。

このような理由から宣教師たちは接した人々に対して仏教が実際に生まれたインド亜大陸についての知識を日本に知らしめることが出来なかった。宣教師と当時の日本人との出会いは、ヨーロッパ世界における **India** という概念と、三国世界観における天竺という同一の地理的な場を巡る異なる表象、認識の体系の出会いとしても捉えることが可能である。しかし両者ともに **India** と天竺が本来的には同一の場所を示す語であったことは、少なくとも 16 世紀の段階では理解されなかったようである。

天竺あるいはインドという語や概念について歴史的に検討する際に重要なのはそれが「いつの、誰にとっての天竺／インドであるか」という点である。宣教師の来日とそれに伴う天竺認識の変容はこの問題を考察する上で極めて重要な転換点であったと考える。

註

1 例えば『広辞苑』第五版（岩波書店、1998年）では以下のように説明される。①日本および中国で、インドの古称。②ヨーロッパ人が渡来して以後、ある語にそえて、外国・遠隔地・舶来の意に用いた語。③天竺木綿の略。④「唐（から）過ぎる」をもじって、「辛すぎる」の意に用いる。このうち本稿で問題とするのは①の意味である。

2 清水紘一『日欧交渉の起源—鉄砲伝来とザビエルの日本開教』岩田書院、2008年。

3 岸野久『ザビエルの同伴者アンジロー』吉川弘文館、2001年。

4 「大内義隆記」塙保己一（編）『群書類従』第21輯、続群書類従刊行会、1955年、407-432頁。

5 海老澤有道「サヴィエル関係日本史料」『史学』1949年、457-505頁。

6 「鉄砲記 八月二十五日の条」本論文では清水、前掲書、210頁に収録される原文と訓読を用いた。

7 森克己「欧舶来航以前の所謂「南蛮」」『中央大学文学部紀要』24、1961年、37-50頁。

8 土井忠生ほか（編訳）『邦訳日葡辞書』岩波書店、1980年、447頁。

9 岸野久『ザビエルと日本—キリシタン開教期の研究—』吉川弘文館、1998年、215頁。この際人々らが信者となったのは、ザビエルらがデウスの訳語として「大日」の語を用いたため

あるという指摘がある。

¹⁰ 「大内義隆記」、前掲書、415頁。

¹¹ 「1551年10月20日付、山口発、コスメ・デ・トルレスの豊後にあるフランシスコ・ザビエル宛書翰」東京大学史料編纂所（編）『日本関係海外史料 イエズス会日本書翰集譯文訳之一（下）』東京大学出版会、1994年、21-26頁。9月28日は天文20年8月28日、アントニオはアンジローの下僕を指し、カトンドノ（Cantondono）とは大内義隆の重臣である内藤興盛を意味する「内藤殿（Naitondono）」の誤記だと考えられている。

¹² 「1551年10月20日付、山口発、ジョアン・フェルナンデスのフランシスコ・ザビエル宛書翰」東京大学史料編纂所（編）『日本関係海外史料 イエズス会日本書翰集 訳文編之一（下）』東京大学出版会、1994年、39-66頁。ここで言う「パードレ」はコスメ・デ・トルレス、アントニオはアンジローの下僕、内藤殿は前掲註同様に内藤興盛を指すと考えられている。また、「木や石の聖なるもの」とは仏像だと考えられている。

¹³ 松田毅一『キリシタン研究』風間書房、1975年。本裁許状は1574年にケルンで刊行された「イエズス会のアジア書簡集」に掲載されていたのを明治期にアーネスト・サトウが紹介した。その後明治30年にパリ外国宣教会の司祭アマトゥス・ヴィリヨンが校閲した加古義一編「山口公教史」に「毛利家典籍」から見つかった原文と称される文書が掲載されたが、大正時代に渡辺世祐がその真実性に疑義を呈し「大道寺論争」と称された。現在では松田論文によって渡辺の主張が論証された形である。本稿では上記の事情に鑑みて松田論文で紹介されているケルン版書簡集掲載の裁許状の内容を引用した。なお、訓点は筆者による。

¹⁴ 岡田章雄『南蛮帖』黄河書院、1943年。

¹⁵ 岸野、前掲書。

¹⁶ 「第二四章（第一部六六章）この争闘の間、都の司祭らが遭遇した苦難、およびこの二人の暴君が彼らを殺害するように命じた次第」ルイス・フロイス（著）、松田毅一ほか（訳）『フロイス日本史3 五機内篇I』中央公論社、1978年、327-339頁。

¹⁷ 応地利明「南アジア（インド）のイメージ」辛島昇ほか（監修）『南アジアを知る事典』平凡社、1992年、810-812頁。

¹⁸ 重松伸司「インドの名称と概念」重松伸司ほか（編）『インドを知るための50章』明石書店、2003年、15-18頁。

¹⁹ 応地利明『「世界地図」の誕生』日本経済新聞出版社、2007年。

²⁰ 重松伸司『マドラス物語』中央公論社、1993年。

²¹ 「1548年夏、ゴア発、ニコラオ・ランチロットの日本報告」東京大学史料編纂所（編）『日本関係海外史料 イエズス会日本書翰集譯文編之一（上）』東京大学出版会、1991年、34-52頁。「この者」はアンジローを指す。シャカは原文では「Xaca」。チェンピコとは **Chenpico** であり、ローマ・イエズス会本では **Chinisco**、アジュダ古写本では **Chenguinco** と表記され天竺を指すものと考えられている。ジョンボンダルボは **Jombomdarvo** であり、浄飯大王 **Suddhodana** を指し、ローマ・イエズス会本では **Jumbondaivo**、アジュダ古写本では **Sanbon** と記される。マジャボニは **Majabonym** で麻耶夫人を意味し、ローマ・イエズス会本では **Majabonim**、アジュダ古写本では **Magabuny** となる。

²² 「1549年1月12日付、コーチン発、フランシスコ・ザビエルのローマにあるイグナティウス・デ・ロヨラ宛書翰」東京大学史料編纂所（編）『日本関係海外史料 イエズス会日本書翰集譯文編之一（上）』東京大学出版会、1991年、90-95頁。チェンジコは **Chengico**、チンシコは **Chingico** の表記で天竺を意味し、タルタオとは **Tartao** でタタールつまり鞆靴と考えられている。

²³ 「1549年1月20日付、コーチン発、フランシスコ・ザビエルのリスボンにあるシモン・ロドリゲス宛書翰」東京大学史料編纂所（編）『日本関係海外史料 イエズス会日本書翰集譯文編之一（上）』東京大学出版会、1991年、104-113頁。タルタンは **Tartao** でタタール、鞆靴を意味し、チンキンクオは **Chinquiquo** で天竺を表す。後半にある土地の人びとが奉じている教えを書いた言語とは漢字のことである。

²⁴ 「1549年2月2日付、コーチン発、フランシスコ・ザビエルのポルトガルにあるシモン・ロドリゲス宛書翰」東京大学史料編纂所（編）『日本関係海外史料/イエズス会日本書翰集譯文編之一（上）』東京大学出版会、1991年、132-135頁。カタイは **Gathaium** でタタール、鞆靴を表すと考えられており、タタール人は **Tartarique** と記される。ケンジケナムは **Cengicenam**、後半の天竺は **Cengico** で双方とも天竺のことであると考えられている。

²⁵ 岸野、前掲書。

-
- 26 「第五章（第二部六七章）（羽柴）筑前殿が根来衆と呼ばれる仏僧ら、および雑賀の仏僧らに対して行った戦争について」ルイス・フロイス（著）、松田毅一ほか（訳）『フロイス日本史 1 豊臣秀吉篇 I』中央公論社、1978年、153-168頁。
- 27 Charles Allen, “*The Buddha and Sahibs*”, John Murray, 2002.
- 28 フレデリック・ルノワール『仏教と西洋の出会い』トランスビュー、2010年。
- 29 本稿では岸野久氏による下記論文とで紹介された訳文を引用した。岸野久「永禄四年島津貴久のインド宛書翰作成に関わる若干の問題」『日本歴史』564、1995年、19-36頁。岸野論文で翻訳されているのは、ローマ・イエズス会文書館所蔵の写本であり、それまでの先行研究で用いられていたエヴォラ版並びにコインブラ版の書翰集に収録される内容と異同があることが指摘されている。
- 30 本論文では下記高世弘一郎氏の論文上に紹介された読み下し文を用いている。高瀬弘一郎「インド副王ドゥアルテ・デ・メネゼスが豊臣秀吉に送った親書—日本側からの考察」『流通経済大学論集』32(3)、1998年、47-95頁。なお、本書翰は天理大学附属図書館が所蔵するものである。
- 31 「第一二章（第二部八八章）都地方に生じた幾つかのことについて」ルイス・フロイス（著）、松田毅一ほか（訳）『フロイス日本史 1 豊臣秀吉篇 I』中央公論社、1978年、254-271頁。
- 32 「第三章（第一部三章）メストレ・フランシスコ師が再度、薩摩から平戸に赴いた次第、ならびに彼が同所に二人の十僕とともにコスメ・デ・トルレス師を残し、ジョアン・フェルナンデス修道士とともに山口に向けて出発した次第」ルイス・フロイス（著）、松田毅一ほか（訳）『フロイス日本史 6 豊後篇 I』中央公論社、1978年、50-59頁。
- 33 同上。
- 34 彌永信美「他者としてのインド」『現代思想』22-7、1994年、172-186頁。

第4章 世界図に見る天竺認識

～16世紀末～18世紀初頭の日本を中心として～

本章は近世日本の世界図における天竺の表現を検討し、その変化の過程を辿ることにより日本における天竺認識の一端を明らかにすることを目的とする。中世から近世初期までの日本人の世界観は三国世界観であったと言われる。これは世界が本朝（日本）、震旦（中国）、天竺という三国から成り立っているとする世界認識の枠組みである。ポルトガル人の来航に端を発してヨーロッパに由来する最新の地理学的情報が流入し始めることで、この世界観は大きく変容することになった。このような新しい情報によって、人々は世界を亜細亜（アジア）・欧羅巴（ヨーロッパ）・利未亜（リビア＝アフリカ）・亜墨利加（アメリカ）・墨瓦蠟泥加（メガラニカ）の五大州によって成り立っていると認識するようになっていくのである¹。この五大州による新しい世界認識は、長崎の町人学者として有名な西川如見が18世紀の初頭に著した『増補華夷通商考』などの地理書で具体的に記されている。

先述のように天竺という言葉は「インドの古い名称」と説明されることが多い。確かに仏教の祖国である天竺として日本人が想起し続けてきた場所は、今日の日本においてインドと通称されていることは間違いない。その意味で天竺という旧称は一見すると、インドという新たな名称に取って代わられたかのように見える。しかし、日本において人々が描き、目にしてきた世界図における天竺の表現を歴史的に辿ってみると、このような理解が実情とは若干異なることが分かる。つまり、現在インドと呼ばれている場所に対する天竺という古い名称が、インドという新たな名称に変化したのではなく、日本人が天竺として認識していた場所が、次第に現在我々がインドと呼ぶ場所へと同定されていったというのが、より実情に即した理解だと考えられる。

ただし、本章の目的は天竺という歴史用語そのものに関する正確な理解を追求することだけにあるわけではない。天竺という概念は日本にもたらされて以来、「仏教と釈迦の祖国」という意味合いで繰り返し使用されるようになり、さらには三国世界観の中で本朝、震旦以外の世界すべてを包括するような広大で茫漠とした概念として変容し続けてきた。三国世界観における震旦が天竺とは異なり、物理的な交渉のある実体としての他国であったのに対して、天竺は非現実的な情報をも含んだ「異国そのもの」であったと言っても過言ではない。その意味で天竺に対する認識の歴史的な変化を論じることは、日本人にとっての異国観、外国観、世界観そのものの歴史にも大きく関係するものと思われる。

以上のことを論じるために、本章では近世の日本人が参照したり、刊行したりした地図のいくつかについて時代を追って検討する。なお、考察の対象は16世紀末から18世紀初頭を主たる範囲としており、取り上げるのは当該期間に世に出たことが知られている世界図のごく一部である。そのため、あくまで天竺認識の変化を大まかに辿る道筋として理解された

い²。

第1節 地図に見る三国世界観

近世の世界図を検討する前に、中世以来の三国世界観が見られる地図を確認しておきたい。その一例が我が国最古の世界図とされる「五天竺図」である。「五天竺図」は法隆寺に甲本、乙本、丙本の3種が所蔵され、このうち甲本が最も古い(図1)³。この図は僧侶の重懐が貞治3年(1364)に描いたものとされ、大きさは縦176.6センチメートル、横166.8センチメートルに及ぶ⁴。その源流は唐宋時代の間中国で作られ、おそらく朝鮮を経由して日本に伝来したものと考えられている⁵。

「五天竺図」は一般に「仏教系世界図」と総称される世界図の系統に位置づけられ、4～5世紀にインドで成立した世親の『阿毘達磨俱舍論(俱舍論)』に見られる仏教的な世界観に従って世界を描いている。『俱舍論』において全宇宙は、須弥山を中心として、東勝神州、南瞻部州(=南閻浮提)、西牛貨州、北俱盧州から構成され、人間の住む世界は南瞻部州とされている。南瞻部州はインド亜大陸を投影したものであり、北側に広く南側に狭い逆三角形の地形として描かれる。「五天竺図」でも同様の地形が図全体のほとんどを占める大きさを描かれ、図の右側に「南瞻部州」との地名が短冊状の枠内に記されている。図そのものには記されていないが、この図は16世紀頃から「天竺図」と呼ばれたようで、今日では「五天竺図」というのが一般的な名称として定着している。

本来、インドからネパールにかけて発生した仏教の世界観には、中国人から見たインドの呼称を漢字で表現した天竺という地理的概念は存在しない。しかし、「五天竺図」には北天竺、東天竺、南天竺、西天竺、そして中天竺という五つの天竺の名称が各所に記されており、それぞれの区域が曲線によって区切られている。五天竺とは本来、古代インドの地理区分に淵源を持つ概念である。この五天竺の名称が記載されているのは、「五天竺図」には玄奘に代表される仏僧など、中国と天竺の間を往来した人々をもたらした地理的情報が取り込まれているからだと考えられる。五天竺の概念は玄奘の『大唐西域記』に記されているがごとく、古代から中世にかけて日本にも伝わり、天竺を語る際に一般的に用いられる言葉として定着したと考えられる。

これら五天竺の名称とは別に「五天竺図」には、摩揭陀国、舍衛国、吐蕃国、大雪山、補陀落山など細かな地名も記されている。これらの地名は玄奘が『大唐西域記』において滞在したり通過したり、彼が聞いたことのある国や地形の名称とされる。また、玄奘が天竺を往復した路程が朱色の線で記されており、そもそもこの路程こそが「五天竺図」の主題だと考えられている⁶。また、このことを裏付けるように、天竺の「海岸線」の外側には全部で19枚の色紙が張られ、題名らしき「南瞻部州」と書かれた色紙のほかは大部分が『大唐西域記』の第1巻、第2から抜粋した文章が記されている。その内容は「印度」の名称、建築と住民の習慣などといったものである⁷。

「五天竺図」は五天竺の名称が記された南瞻部州が中央に大きく描かれ、北東の端に中国が「晨（震）旦」と記され、「大唐国」との文字が小さく付されている。さらに東北に「秋津嶋」「九国（九州）」「四国」などの名称により、日本も描き込まれている。このように日本、中国、天竺の三国が記され、描かれた天竺の巨大さゆえに「五天竺図」は三国世界観や天竺への思慕、末法辺土意識といった中世における日本人の世界観の特徴が見られるとされている⁸。三国とは言っても世界が均等に三分割されているわけではなく、世界の大部分を占めているのはあくまで巨大な南瞻部州と、そこに描き込まれた五天竺である。つまりこの図における主題はあくまで天竺が大部分を占める仏教的世界・南瞻部州であり、その中に中国や日本を位置付けることで三国が表現されているのである。また、図中から見受けられるのは、天竺という仏国土からすれば、中国や日本も東の果ての辺土に過ぎないという感覚である⁹。

この「五天竺図」自体が、中世から近世にかけての一般的な日本人の世界観を代表していると言い切ることは難しいが、少なくとも仏僧や仏書を読み得る知識人にある程度共有されたイメージとして参考にすることは可能だろう。また、「五天竺図」をはじめとした仏教系世界図が数多く描かれていたことから考え合わせれば、このようなイメージがある程度多くの人々にも共有されていたことは想像に難くないと考える。

第2節 天竺が存在しない世界図～オルテリウス『世界の舞台』～

このような三国世界観が大きく変容するきっかけとなった最初の出来事は、当時の人々から南蛮人などと呼ばれたポルトガル人との出会いであったと考えられる。というのは彼らが、ヨーロッパで作成された当時としては最先端の世界図を日本にもたらしたからである。残念ながら16世紀の後半に彼らがもたらした世界図そのものは管見の限り今日まで確認されていない。しかし、当時の日本人が見たであろうことが史料から確認できるのがアントワープの地図製作者アブラハム・オルテリウス（Abraham Ortelius、1527～1598）による史上初の世界地図帳『世界の舞台』（Theatrum Orbis Terrarum、1570年初版）で、天正遣欧使節が持ち帰ったとされている。

イエズス会宣教師デ・サンデ（1531～1600）の『天正遣欧使節記』によると1585年4月に法王の謁見を済ませて北イタリア諸都市に赴いた使節の一行が、7月にパドヴァでドイツ人植物学者メルヒオル・ギランディヌスから4冊の豪華本を送られる場面が記されている¹⁰。そのうちの第1冊に「世界輿地図（Theatrum Orbis）」が収録されており、これが『世界の舞台』であると考えられている。また別のイエズス会士であるダニエロ・バルトリ（1608～1685）も同様の記述をしており、一行がこれを日本に持ち帰ったこともほぼ明らかである¹¹。

『世界の舞台』に収録される地図は主に1560年代に作成されたものと考えられており、当時としては最先端の地理学の結晶である。『世界の舞台』は初版後各国で41版翻訳され、

2200部が売られて中国にも伝わり、後述する南蛮世界図屏風やマテオ・リッチの『坤輿万国全図』にも影響したとも言われる。そして、これらの地図を通じて間接的に日本人の世界認識にも影響を与え、幕末まで広く流布して一般的な世界知識の基準になった¹²。

『世界の舞台』においてインド亜大陸が描出される地図は3枚収録されている。一つは「世界全図 (TYPVS ORBIS TERRARVM)」である (図2)。ゲラルドゥス・メルカトル (1512～1594) が1569年に作成した世界図を基本にしたとされ、その名の通り世界全域を描いている。地図帳冒頭の説明文でオルテリウス自身が述べているように、後に五大州と呼ばれるようになる世界区分が見られ、ASIA、AFRICA、EVROPA、AMERICA、そしてTERRA AVSTRARIS NONDVM COGNITAの文字がそれぞれの大陸に大きく記載されている。インド亜大陸は実際よりもやや扁平な逆三角形で描かれており、北部から東南アジアまで横断する形で大きくIndia orientalisと記され、その他にもDelli、Orixa、Goaなどといった地名が記載されている。

2枚目は「アジア新図 (ASIAE NOVA DESCRIPTIQ)」であり、ジャコモ・ガスタルディ (1500～1565) による1559～61年に刊行されたアジア図を踏襲したものとされる。こちらはインド東部、ベンガル湾あたりを東西の中心とし、アラビア半島から東南アジア島嶼部までを拡大して描いた地域図である。インド亜大陸北部にはINDOSTANと記されており、さらにIndia Intra Gangemとの記述がある。これはプトレマイオス以来踏襲されてきたインドの区分の方法で、ヨーロッパ世界から見てガンジス川よりも内側すなわち西側の呼称である。一方の外側・東側はIndia Extra Gangemと呼ばれ、「野蛮の地」と考えられていた¹³。

3枚目は「インド図 (INDIAE ORIENTALIS INSVLARVMQVE ADIACIENTIVM TYPVS)」である。こちらは中国東岸あたりを中心とし、西はペルシャ、東は太平洋の中央あたりまでを描いた地域図で、先の「世界全図」よりもインド亜大陸はやや細長く描出されている。こちらの場合は亜大陸東北部にINDOSTANとの記述があり、やはりDELLI、ORIXAといった細かな地名が数多く記されている。

このように『世界の舞台』に収録されたいずれの地図においても地名はアルファベットで表記されており、当然ながら天竺という語はどこにも存在しない。インド亜大陸に記されていた、INDOSTAN、DELLI、ORIXAなどといった地名は、当時の日本人にとっては未知であったと思われる名称ばかりであった。

第3節 天竺とインドが無関係な世界図～南蛮世界図屏風「山本氏図」～

このように西洋で作成され、舶載されたと思われる世界図を元に日本においても世界図が描かれるようになる¹⁴。その最初期のものが南蛮世界図屏風あるいは南蛮屏風世界図、南蛮系世界図などと呼ばれる屏風に描かれた地図であり、20点ほどが現存している¹⁵。

これらの世界図は1枚の原図からすべてが作成されたわけではなく前後関係についても

諸説あるが、最も初期のものとして大方の見解が一致しているものが、堺市の山本久氏の所蔵品(以下「山本氏図」)である(図3)¹⁶。

「山本氏図」は6曲から構成され、全体で縦135.5センチメートル、横269.5センチメートルの大きさになる。卵形図法によって大西洋を中心に描かれており、他の南蛮世界図屏風と同様に赤道と南北の回帰線、極圏を除く経緯線が省略されている。記載される地名は、漢字で記されたわずかな例外を除けば、ほとんどがラテン語の欧文地名が平仮名で記されたもののため、ポルトガル・スペイン系統の知識によっているものと考えられる¹⁷。図中にポルトガル船とスペイン船の航路が往復を区別して記されており、この事もこの図が両国系統の知識による可能性を補強する。製作年代は明らかではないものの、秀吉の文禄の役によって得られた地理的知識であり、一部の女真族の呼称として用いられた「おらんかい」の名称が記載されていることから1592～93年以降に描かれたものと考えられている。また、オランダの植民地であるバタヴィアが記されていないことから1619年にオランダ東インド会社が同地を領有するより以前の世界が描かれているものと思われる。

図中には他の南蛮世界図屏風に比して多くの地名が記載されている。インド亜大陸は現在用いられる世界地図とほぼ似たような形で描出されており、「なんばん」との地名が記されている。一方、天竺は「てんぢく」という平仮名表記で東南アジア、特に現在のタイ付近に記されている。以下、「山本氏図」に記載されたインド亜大陸、東南アジア地域の地名を検討する。

第1項 天竺／てんぢく(1)

まず、先述の通り「山本氏図」において「てんぢく」はインド亜大陸ではなく、インドシナ半島の中央部に記されている。この他、東南アジア大陸部には「ちゃんば」(チャンパ／占城)、「かほうちゃ」(カンボジア／柬埔寨)、「まるか」(マラッカ)などが記されている。これらの国々はいずれも同時代の西洋製世界地図に記載されることが多い地名であり、例えば先に見たオルテリウス『世界の舞台』の「インド図」ではそれぞれCAMPA、CAMBOIA(ママ)、MALACAなどと記されている。一方、同時代の地図で、現在のタイ付近にSIAM、SIANなどと記載されていることの多いシャム・シャムロ／暹羅の文字が見当たらない。むしろ、「かほうちゃ」、「ちゃんば」との位置関係から考えても、「てんぢく」の文字がシャムの場所に記載されており、シャムを「てんぢく」と認識していたことが分かる。

それでは何故当時の人々が数ある地域の中でシャム、あるいは現在のタイ付近を「てんぢく」の名を冠する場所として選んだのであろうか。

時代はやや下るが、朱印船を中心とした活動によって東南アジア海域へ進出した日本人は、この地域を天竺、あるいは天竺の一部として考えていた。例えば有名な山田長政が1626年(寛永3)に静岡市葵区の静岡浅間神社に奉納したとされる絵馬にはこのように記されている¹⁸。

奉挂御立願
諸願成就
令満之所当国生
今天竺暹羅国住居
寛永三丙寅歳二月吉日
山田仁左衛門尉長政¹⁹

この絵馬の記述を一見すると、長政には「天竺暹羅国」に居住しているとの自覚があるように思われる。仮に長政が架空の人物で、この絵馬も長政に仮託した何者かが記したのだとしても、長政が「天竺暹羅国」に居住していた人物として想起されていたことは間違いないと思われる。一方、1700年頃に長政の事績を記した「暹羅国山田氏興亡記」には「於暹羅国山田仁左衛門立身之事」として次のような記述がある。

天竺国ハ、甚大国而、東西南北中央ト五郡二分テ、其一郡ノ内ニモ亦数部有テ、大国相分テ、一国二国又ハ十ヶ国二十ヶ国二分テ国王タル者多シ。暹羅国ハ其内ノ大国也。中華ノ西南、交趾（コウチ）国、占城（チャンパ）国、柬埔寨（カンボチヤ）ヲ経テ行所也。日本ヲ去ル海上二千余里（但三十六丁ヲ以テツモリタル詞也）南天竺ノ東南ニ有ルノ国也。東ハ柬埔寨国ニ隣リ、西ハ弁喝喇（ベンカラ）海ト云フ大入海ノ隔テ、向ハ孟留（モウル）国ニテ是モ南天竺ノ内ナリ²⁰。

ここにおいて、「天竺国」は「甚大国」で、「東西南北中央」の五郡に分かれ、そのうち一郡の中にも数部があり、さらに「十ヶ国二十ヶ国」に分かれる場合があると説明される。また「暹羅国」は「其内ノ大国也」とあり「天竺国」の中の一部として説明され、また「南天竺国の東南」と位置付けられている。さらにこの史料は同地へ商人が往来していること、日本人が移住し日本町を形成していることが説明される。つまりこの史料において、日本人は天竺国と商売を通じて往来があり、また少なくない数の日本人が天竺に移住し、定住していたと認識しているのである。

また、このような表現から天竺は暹羅国の上位概念として想起されており、一つの国というよりも、数か国を包括していることが分かる。このような考え方はその後の一般的な認識になったと見られ、例えば5章で論じる西川如見の『増補華夷通商考』や、その種本とされる『異国風土記』などにおいては、暹羅だけでなく占城、柬埔寨、太泥、六甲、などの国々が、「南天竺の内」として記されている。

天竺という概念が実際に東南アジアのどの程度まで包括し得るのかはこの語が用いられる文献によって異なる。しかし如見の『増補華夷通商考』の成立過程と天竺の語の使用法を検討すると、時代が下るにつれて、天竺が包括する地理的な範囲は拡大しているように思わ

れる。

当時の日本人がシャムとはどのような国だと考えていたかを示す史料として先に引用した「暹羅国山田氏興亡記」の別の記述が参考になる。同書は崩御した暹羅国王の葬礼の厳粛さを記し、以下のように記している。

斯テ葬礼ノ儀式ヲ調べ、菩提所久留園精舎ニ送テ重ク葬リ奉リ、其式様ニ日本ニ見馴ザル殊勝ナル事ドモ多シ。誠ニ仏在世ノ生国タル故ナルベシト日本人モ感ジケル²¹。

すなわち「仏在世ノ生国」ということは釈迦が生誕した場所としての天竺を想起していると言える。当時の日本人にとって天竺とはあくまで釈迦の生誕の地、そして仏教の誕生の地として認識されていた。つまり山田長政は仏教の支配する国、あるいは仏教的聖地で活躍していたと認識されていると言えよう。以上のことから暹羅が、仏教が隆盛している国と認識されたため、仏教の国＝天竺の中の大国として同定されたのだと考えられる。

さらに、当時の日本において天竺と、そのうちの大国と目された暹羅が同一視される場合もあったことは前章に記した通りである。大陸の形状のみから判断すればこのような事態が生じた理由として考えられるのもまた三国世界観だと言える。先に見た「五天竺図」が当時の日本人にとって支配的世界像だったとすれば、本朝を成す島々の西に震旦が存在し、そのさらに西にあり得るのは天竺でしかなかった。つまり、現在の地理的常識のようにインドシナ半島があり、その西にインド亜大陸があるという観念は育っていなかったものと考えられる。このような地理的概念は前節に見たヨーロッパ製の地図を見れば修正され得る可能性もあったが、この当時はなお中世以来の大地像が支配的だったと言える。

第2項 いんぢあ、へんから

インド亜大陸のうち、現在のデリー付近に記される「いんぢあ」はIndiaを平仮名表記にしたものと思われる。先に見たオルテリウス『世界の舞台』の「アジア新図」ではIndia Intra Gangem、同じく「世界全図」ではIndia OrientalisといずれにおいてもIndiaの語が見られた。「山本氏図」の作者が参照した世界地図にGangemやOrientalisの文字があったのかどうかは定かではないが、いずれにせよ上記2種類と近い世界図におけるインド亜大陸の記述をもとに、同亜大陸北西部、インダス川と思しき大河の東側に「いんぢあ」が記載されるに至ったものだと考えられる。

当時の人々にとって天竺と「いんぢあ」が同根のものとは全く理解されていなかったのだと思われる。2章で見たように『大唐西域記』などの仏典で天竺と、漢字で表記された印度は同一の場所であることが明示されていたが、ここに登場する「いんぢあ」が印度と同義であることはまだ理解されておらず、それゆえに天竺と別個に表記されることになったと考えられる。

また「山本氏図」の別の部分に目を転じると、インド亜大陸東部には「へんから」という地名が記載され、これはベンガルを意味する。『世界の舞台』に記されているように16世紀後半の西洋製世界地図におけるベンガルはBengalaあるいはGolfo de Bengalaといった地名が記されており、これを平仮名で音写したものと考えられる。

ベンガルは13世紀以降、マルコ・ポーロやイブン・バトゥータの旅行記に情報が記され、さらに15世紀以降は中国の史書にも記述が見られるようになる²²。永楽帝治世下、ベンガルは明との朝貢関係に入り、『明史』に「榜葛刺」の条が収録され、『瀛涯勝覧』や『星槎勝覧』といった南海遠征に伴う記録にもその名が見えることから、日本にもその存在は知られていたものと考えられる。後の西川如見の『増補華夷通商考』では「南天竺の内」に分類され、寺島良安の『和漢三才図会』では「東印度国」と同一視されるが、「山本氏図」の時代においては天竺の西にある国として認識されていたことが分かる。

第4節 天竺とインドの結合～マテオ・リッチ『坤輿万国全図』～

このように西洋に起源する知識に基づいた新しい世界図が日本でも作成され始めた初期において、天竺はインド亜大陸とは無関係な時代があったことが明らかになった。その後17世紀に入ると日本人の世界認識に大きな影響を与えた世界図が登場する。イタリア人のイエズス会宣教師マテオ・リッチ (Matteo Ricci, 1552～1610) が1602年に初版を北京で出版した『坤輿万国全図』である。マテオ・リッチはヴァリニャーノの命によって1583年に中国布教へ赴き、彼の地でいくつかの世界地図を作成した²³。このうち『坤輿万国全図』が最も有名であるが、同図は早い段階で日本へ舶来したと考えられ、日本人の世界認識に大きな影響を与えたことで知られている。

『坤輿万国全図』は木版刷り6幅から成っており、全体で縦約1.8メートル、横約4メートルにも及ぶ。世界全体の描出方法は卵形あるいは楕円形の輪郭によっており、16世紀ドイツのアピアヌスが最初に採用した方法と同様である。経線は福島(カナリア諸島)の170度を起点にしているが、画面の中央に中国や日本を含む東アジア世界を据えた点が非常に大きな特徴と言える。中央経線は赤道の2分の1の長さで、緯線は赤道に平行した直線で表される。両極は赤道の2分の1の長さの線分で表現される。メガラニカを除いて、ほぼ正しい諸大陸の面積、形態を示していると考えられている。本図のほかに左右両端にリッチ自身の序・跋が記され、枠外の四隅には天体図の九重天図、天地儀、南北の両半球図が挿入されている²⁴。

底本は未だ明らかになってはいないものの複数と考えられており、前章で述べたオルテリウスの『世界の舞台』(1570年)やメルカトルによる世界図(1587年)、ブランシウスの世界図(1590年)などがその候補とされている。また、西洋製世界図だけではなく、中国における地図や文献、例えば『皇明職方地図』、『広輿図』、『文献通考』、『疇海図編』などを参考にした可能性がこれまで指摘されている²⁵。

本図の大きな特徴は先述のように東アジアを世界の中心に据えたことと、世界各地の地名を漢字で表記した点である。もちろんそれまで中国には独自の世界地図が存在しており、当然ながら漢字によって地名が記されていた。しかし、それらはリッチ自身が述懐しているように、中国のみが図中に巨大に据えられ、周辺諸国がごくわずかに記された程度の地図であった。一方『坤輿万国全図』はいわゆる大航海時代に伴って急激に発達した近代的な地理学の成果であり、なおかつ漢字によって表記されていることが画期的だったのである。

漢字で地名が記されていれば、同時代の日本人も読むことができたであろう。『坤輿万国全図』は17世紀半ばに日本に伝来し、版本からいくつかの写本が作られた。刊本は世界で4点確認されているが、そのうちヴァチカン教皇庁図書館所蔵品を除く3点が日本に存在している。すなわち宮城県図書館、京都大学附属図書館、国立公文書館内閣文庫がそれぞれ所蔵するものである。さらに刊本をもとに様々な種類の写本が作られ、その数は日本に存在するだけでも20種を超える²⁶。『坤輿万国全図』刊本は墨一色で刷られているが、写本作成の際には着色が施されたものもあり、日本製の写本の中には地名の一部が変更されたり、振り仮名が付されたものもある。

それでは具体的に『坤輿万国全図』の記載内容を検討してみよう。同図にはそれまでの世界地図に例を見ないほど細かな地名が漢字によって記載されており、それはインド亜大陸においても例外ではない。リッチは世界を亜細亜、南北亜墨利加、利未亜、欧羅巴、墨瓦蟬泥加という五つの部分に分けており、これが近世以降における日本の世界認識にも影響を与えた五大州の概念の端緒である。先学によれば、それぞれの部分に記載される地名は全体で1100余りであり、大陸別の割合は亜細亜46%、南北亜墨利加が21%、利未亜が17%、欧羅巴13%、墨瓦蟬泥加が3%である²⁷。地形は現在我々が見る世界地図に近い様相を呈しており、インド亜大陸として特定し得る形状の半島が描かれている。同図におけるインド亜大陸のどこまでを「インド」として抜粋するべきかどうかについては様々な意見があるが、本稿では暫定的に（表1）のような形で抜き出した。その基準は西北に描かれたスレイマン山脈あるいはヒンドークシュ山脈と思しき山地、北部の「北高海」とそこから東に流れる河川の先にある蒲昌海、そして東は榜葛刺が記される海岸線から北部に複数の河川として記される安義河である。これらの地形によって区切られた領域に記される地名は68であり、その他亜大陸全体を指していると思われる應帝亜の語がある。またユーラシア大陸に大きく記された「亜細亜」の「細」の文字が、亜大陸中央部に見られる。以下、これらの地名からいくつかを例にとって検討してみたい。

第1項 天竺／てんじく(2)

『坤輿万国全図』において天竺に直接関係する地名は二つ存在する。「小天竺」と「西天竺」である。天竺という名称は西洋で作成されたアルファベット表記の世界地図には存在しなかったことはオルテリウスの『世界の舞台』を例に見た通りである。『坤輿万国全図』は

西洋人が漢字によって地名を記載した初めての世界地図であるため、当然ながら西洋人が天竺という言葉に記載した最初の地図だったとも言える。

まず小天竺だが、管見の限りこの地名について考証を行った先行研究は見られず、それゆえ現在に至るまで特定の地名に比定されていないのが現状である²⁸。場所としては現在のインド亜大陸の東北部で、南北に走る山脈よりも東側に記されている。仏教的世界観における五天竺は、東西南北の天竺と中天竺であったが、小天竺という言葉は存在しなかった。

小天竺の解釈については未だ推測の域を出ないものの、現時点では三つの可能性が考えられる。まず一つ目は同じく『坤輿万国全図』に記載される大西洋、小西洋などという言葉における大小と同様の意味合いにおいて小天竺の「小」の文字を解釈する方法である。『坤輿万国全図』において「洋」と称される海洋は大東洋、小東洋、大西洋、小西洋の4つがある。東西の洋はもともと南海を両分する名称であり、宋元時代にはスマトラ北端を基準に東西が分けられ、明代中期には広東の南で区分されていた。ここで言う小西洋は西洋がさらに大小に区分され、中国に近い方を小西洋、遠い方を大西洋としたものであると考えられている²⁹。東洋についても小東洋は日本列島のすぐ東、大東洋はアメリカ大陸の西側に記され、中国に近い方が小東洋、遠い方が大東洋となっている。小西洋はインド亜大陸の西側に記されており、小天竺の小も同様の意味の可能性がある。対義語としての「大天竺」なる語は見いだされないが、天竺のうち中国に近い側をあるいはこのように呼んだ可能性が考えられる。その場合、後述する「西天竺」が大天竺と対応することも考えられる。

2番目の可能性であるが、卑近な例で言うと京都のような風情を残した町並みを「小京都」と呼ぶが如く、あたかも天竺であるかのような土地を憧憬の念を込めてこのように呼んだというものである。現在の中国でも成都に小天竺と呼ばれる通りがあり、これとは別に16世紀の浙江省には小天竺と呼ばれた役人の別荘地があったという。『坤輿万国全図』におけるインド亜大陸の地名は、ヨーロッパ人が呼んだ地名を音写したものと、中国で元来用いられていたものが流用されているものの2種類がある。インド亜大陸においては中国と物理的な距離が近いこともあって図中のインド亜大陸の東北に記される地名ほど中国語からの流用が多い印象を受ける。また、天竺という言葉自体がそれまでヨーロッパ世界には知られていなかった概念だと考えられるため、小天竺もまた中国における地理概念が流用されている可能性が高いだろう。

3番目の可能性としては、いわゆるIndia Major/Minorの概念である。ヨーロッパ世界におけるインドという概念は時代が下るにつれて変化し、「複数のインド」が登場するようになった。4世紀に遡るとされるIndia Major/Minorもその一つである。このうちIndia Minorはカスティリヤ王国の外交官であったルイ・ゴンザレス・クラビホ（?～1412）が15世紀初頭の『ティムール帝国紀行』においても言及しており、この場合はアフガニスタンに比定されるように思われる³⁰。ただこの場合、リッチがMinorを小と訳すのはいいとしても、Indiaを天竺と訳したというのは若干の無理がある。というのは後述するように、リッチはIndiaを應帝亜と訳していたと思われるからである。また、Majorに相当するであろう「大天

竺」も図中には見られない。

このように小天竺については未だ原拠となる直接の語を見出すことは出来なかったが、この語が後代の地図と天竺認識に少なからぬ影響を与えたであろう可能性については後述する。

次に西天竺についてであるが、この用語は五天竺の中の西天竺だと思われる。ただ、問題なのはその他、つまり東、南、北、中の天竺が記載されていない点である。5章で詳述するように、近世日本の地誌などにおいて五天竺が地名として使用される場合、東西南北の天竺、そして中天竺すべてに言及される場合は少なく、南天竺、西天竺、東天竺の使用が他の二つに比べて圧倒的に多い。このうち南天竺は本来の意味とは異なり、東南アジアから南アジア地域を広く包括する日本独特の概念として用いられ、東天竺は次第に東印度、さらには榜葛刺すなわちベンガルと同一視されていく。一方の西天竺は時代が下って18世紀初頭に西川如見が記した『増補華夷通商考』などにおいては例えば波斯（ペルシャ）のように現在の西アジアの地名を指す場合に用いられることが多い。

南蛮世界図屏風のうち江戸時代初期に作製されたものの中にはインド亜大陸北部に天竺と記された例もあることから考え合わせると、17世紀初頭から半ばの間に、天竺はインド亜大陸と結び付けられるようになったと考えられる。そして、『坤輿万国全図』に記載された「小天竺」と「西天竺」における天竺の文字は天竺と亜大陸の結合に関して大きな役割を果たしたと思われる。

第2項 いんぢあ／應帝亜／India、印度廝當／Indostan

一方、『坤輿万国全図』には「應帝亜」「印度廝當」との記載がある。これらはそれぞれIndia、Indostanからの音写であると思われ、両者ともにいわゆる「インド」の総称であるが、双方が同時に記載されている。つまり、いわゆる「インド」を意味する地名が二つ同時に存在しており、なおかつ記載方法が異なっているのである。順番に見てみよう。

まず應帝亜は亜大陸の南部に大きく縦書きで記されている。「山本氏図」にみた「いんぢあ」はやはりIndiaから平仮名への音写だと考えられる。つまり、Indiaと記載された何らかの地図から「山本氏図」を作成した何ものかは「いんぢあ」と音写し、リッチは「應帝亜」と音写したのだと考える。もちろん、それぞれが依拠した原図は異なるであろうから、あくまでIndiaとの記載から音写したという意味でのことである。この應帝亜に関しては亜大陸西部に記された「小西洋」との地名のさらに西に以下のような説明文が付されている。

應帝亜總名也。中國所呼小西洋。以應多江爲名。一半在安義江内。一半在安義江外。天下之寶石寶貨自是地出。細布金銀椒料木香乳香藥材青朱等無所不有。故四時有西東海商在此交易。人生黑色弱順其南方少穿衣。無紙以樹葉寫書用。鐵維當筆。其國王及其各處言語不一。以椰子爲酒五穀惟米爲多。諸國之王皆

不_レ世及以姉妹之子爲_レ嗣。其親子給禄自瞻而已。

文意は以下である。

應帝亜（いまのインド）は総名であり、中国は小西洋と呼ぶ。應多江（インダス河）から名づけられた。半分は安義江（ガンジス河）内にあり、半分は安義江の外にある。世界の宝石宝物はこの地より出る。細布金銀椒料木香乳香薬材青朱など一つとしてないことがないので、常に東西の海商が集まって交易する。人は生れながら色黒くおとなしくてすなお。南の方の人はあまり衣服を着ない。紙はなく、木の葉を利用して書き、筆には鉄錐を用いる。国王も言語も所によって異なり、一つではない。酒は椰子で造られ、五穀の中、米だけが多い。諸国の王は世襲ではなく、姉妹の子が嗣ぐ。王の子はただ俸禄で暮らす³¹。

この記述からいくつかの点が指摘し得る。まず、應帝亜とは「総名」であると記され、これは應多江から名付けられたという点である。應帝亜は中国語でYing-de-yaと読まれ、Indiaを音写した言葉だと考えられる。Indiaはヨーロッパ世界において、古くからよく知られた地名であった。その語源は現在のインダス河を意味するSindhに起因し、ペルシャ、ギリシャと西伝するにつれてHindh、Hind、Induとして変化し、ギリシャ語ではIndo、ラテン語ではIndusなどと表記され、Indiaとの名称が定着した。そのため大航海時代のヨーロッパ人が目指したのはIndoあるいはIndiaであったのだが、当然ながらインド亜大陸には様々な都市が存在し、それぞれ固有の名称を有していたことは言うまでもない。そのため当時作成された地図にはヨーロッパ人によって確認された細かな地名が次々と記載されたわけであるが、彼らが到達したインド亜大陸の総体としての名前はそれまで通りIndiaと呼ばれた。リッチがここに記したのは、ヨーロッパ人にとってのIndiaを『坤輿万国全図』を見る人に向けて記したものだと言える。その際、印度ではなく應帝亜を用いたのは、中国における呼称よりもリッチ自身が用いた呼び名を優先し、なおかつ音写して用いたからだとも考えられるし、また印度と應帝亜が本来同じ場所を意味する異なる名称だとは認識されなかったかもしれない。

ちなみにこの説明文のうち「半分は安義江（ガンジス河）内にあり、半分は安義江の外にある」との記述は先述したIndia Intra / Extra Gangem を念頭に置いたものと思われる。古来ヨーロッパ世界において、インドはガンジス川よりも西側、すなわちヨーロッパから見て内側であるIndia Intra Gangemと、東＝外側であるIndia Extra Gangemとに二分して認識されていた³²。この記述は比較的后代まで踏襲されている場合もあり、東南アジアも含めてIndia Extra Gangemとみなしているように思われる地図も存在する。

一方の印度廝當はIndostanの音写であろう。Stanとは国や地域を意味するペルシャ語の接尾辞であり、直訳すれば「Indoの国」とでも言うべき意味になる。そのためインドに対す

るペルシャ側、あるいはイスラム側からの呼称を音写したものが、同様の意味である應帝亜などと併存しているため、情報が錯綜しているような印象を受ける。ただし、写本の中にはこの文字に「インテア」との振り仮名を付すものもある。これは恐らく、リッチが印度斯當をIndostanからの音訳として記したものを知らない人物で、亜大陸のどこかに「インテア」と発音すべき地名があることを知り、どういうわけかここに記してしまったものであろう。本来「インテア」と振り仮名を付すべきなのは應帝亜の方であるのは言うまでもない。

以上の考察から次のようなことが言える。第一にリッチ図における天竺あるいはインドの表現は異なる情報源を典拠とするために「複数のインド」が混在している。小天竺／西天竺は直接の史料こそ未だ詳らかではないが、中国側から見たインドへの呼称であることは明らかである。また、應帝亜はヨーロッパ側から見たインドに対する総称であった。そして印度斯坦はIndostanの音写であるため、ペルシャ側からのインドの名称だと考えられる。このように『坤輿万国全図』には中国、ヨーロッパ、ペルシャという異なる三つの視座からの呼称が混在、併存していると言える。それらはいずれも、現在インドと呼ばれる地域を異なる方向から表象した際に浮かび上がった像であり、その性質はそれぞれに異なる。リッチがそれぞれの語源や由来を承知していたかどうかは今後の精査が不可欠ではあるが、これらが混在していることが、その後に登場する地図や地誌におけるインドに関する情報が錯綜している淵源の一つであり、また当時最高峰の精度を誇ったリッチ図の限界であったとも言えるだろう。

第5節 日本初の刊行世界地図と天竺の「復活」～『万国総図』と『万国総界図』～

寛永16（1639）年に完成したいわゆる「鎖国」によってポルトガル人の来航が完全に断たれ、中国とオランダのみが、長崎一港で交易を許されることになった。そのため、世界図を含む海外知識の流入は非常に限られたものとなったことは言うまでもない。しかしながら、これまで見てきたような世界地理に関する情報の蓄積と、限定されつつも流入し続けた知識によって日本で初めての刊行世界地図が鎖国の完成直後に誕生することになった。これが正保2（1645年）に長崎で出版された『万国総図』である（図4）。

縦132センチメートル、横58センチメートルの世界図に加え、同じ大きさの世界人物図が付属しているのが特徴的である。世界人物図とは世界各地の民族を絵入りで列挙した図であり、その人数や内容に相違はあるが、江戸時代を通じて描かれ続けた種類のものである。世界図、人物図双方とも現存するのは下関市立長府博物館所蔵の1点のみとされていたが、近年広島県立歴史博物館の寄託品でも確認された³³。片方が欠けるものや模写本などを含めると、同系の図は10点ほど現存するとされる³⁴。

『万国総図』は東を上、西を下向きに縦長に描く特異な構図で描かれており、これは本来掛軸用として作られたものだと考えられている。図の外型は『坤輿万国全図』などと同様に

卵形であり、外枠と赤道、中央経線は白黒二色の線によって描かれる。図の枠外には「日本船」「大明船」「なんばん船」「おらんだ船」の図が記され、地図自体も地域を色分けするかのよう、複数の色によって着色されている。図中に記載される序文の内容から正保2年に長崎で開板されたことが判明しており、作者については長崎の学者である樋口（小林）謙貞と目されている。図中の地名は印刷されたものと墨書されたものの2種類があるが、これは墨書地名を得てはじめて完成品となる白地図だったからだという説がある³⁵。

記載地名は『坤輿万国全図』に比べるとかなり少ない。インド亜大陸に記された記載内容を検討してみると、陸地の大部分が着色されておらず、他の地形と同様に赤色で海岸線が縁取りされている。中央に印刷された「阿志や」（アジア）の文字があり、北からバラミ、シントウ、インヂア、かなりん、チャウル、カスタ、マカバル、こ阿（ゴア）、コチン、そしてセイランで合計11の地名が記載される。

一見して分かるように『万国総図』には天竺は記載されていない。先に見た『坤輿万国全図』には小天竺、西天竺という形ではあったにせよ、天竺という語が記載されており、このことは例えばオルテリウスの『世界の舞台』のような西洋起源の世界地図に天竺が存在しないことを知った人々に、ある種の「安堵」を与えたものと考えられる。三国世界観という枠組みで世界を認識していた当時の日本人にとって、天竺は世界にとって必要不可欠な構成要素であり、むしろ世界の大部分でなくてはならない存在だった。『坤輿万国全図』を見ることによって、彼らは天竺の「確かな場所」を特定することが出来たのである。それでは何故、日本で初めて刊行された『万国総図』には、天竺が記載されていないのであろうか。

この中の「阿志や」は言うまでもなくアジアであり、えうろば、あひりか、あめりかと同様に黒字に白抜きで記されているところを見ると、五大州の観念が意識されていると思われる。ただし『坤輿万国全図』に見られた亜細亜などという漢字表記ではなく、仮名表記となっている。『万国総図』はその卵形の地形から一般にリッチ系世界図として分類されることも多いが、近年の研究によれば『坤輿万国全図』よりも南蛮世界図屏風のほうがより近親の関係にあると考えられている³⁶。

『坤輿万国全図』がすべて漢字表記であるのに対して『万国総図』が漢字表記と仮名表記が混ざっているのは、原拠となった地図が複数あったからであろう。仮名表記による地名は本来欧文による表記だったことが考えられ、中国における地名などは従来から日本で知られた漢字表記を用いたために、このような姿になったものと思われる。『万国総図』における中国には大明をはじめ四川、北京、陝西など漢字による地名が記載されており、原図も漢字表記だったものと思われるが、インド亜大陸の地名はいずれも欧文による原図をもとにしていたことが想像される。欧文による世界地図であればオルテリウスの『世界の舞台』に見たように天竺が記載されていないのは当然のなりゆきであった。『万国総図』に天竺が存在しないのは、天竺を記載すべき地域の原図が欧文表記のものだったからだと考えられる。また『万国総図』には先に見た「山本氏図」と同様に亜大陸にインヂアが表記されており、やはりIndiaとの表記がなされている地図を典拠としたものと思われる。

次に一方の世界人物図に目を向けてみよう。この図には日本、大明といった東アジアの地名から「ろそん」、「しゃは」などの東南アジア、さらに「せるまにや」、「いんけれどす」などのヨーロッパの国々など、合計40の国々と、そこに住んでいるとされる民族が絵によって紹介されている。このうち地図上のインド亜大陸に表記されている地名と同名の「人物」、すなわちインド亜大陸に住んでいると考えられていた人物は、「まかばる」と「かなりん」である。いずれも肌の浅黒い男女が一对で描かれている点では同様だが、服装と持ち物が若干異なっている。

まず、「まかばる」とはマラバールのことと考えられ、地図中ではインド亜大陸の西側、マラバール海岸沿いに地名が記されている。「まかばる」の男性は白色でひだのない腰布をまとしており、左手には大振りのナイフのようなものを持っている。彼は向かって左側に立つ女性の方を向いて布袋のようなものを差出しているように見える。頭髪を大きな髷に結っており、口髭を生やしている。女性のほうは朱色の布を左肩からゆるやかにかけており、これを右側の腰あたりで結び、後ろに流している。下半身は薄桃色のひだのある半ズボン、あるいはキュロットのようなものを履いており、頭髪は長くややウェーブがかっている。男女双方とも裸足である。

一方の「かなりん」はCanarinと思われ、現在のカナラあるいは現在のカルナータカ地方の人々と思われる³⁷。「かなりん」の人々はやはり男女とも浅黒い肌の裸足の人物として描かれている。向かって左側に書かれた男性はややひだのある白い腰布のみを身に付け、左手で身長ほどの長さの槍、右手で布のようなものを持っている。頭髪は「まかばる」の男性よりも短く、アフロヘアのような縮れ毛として描かれているようである。女性は「まかばる」と類似しているが、衣服は上半身の長い布のみで下半身は何もつけていない。「まかばる」の女性が左肩から布をかけていたのに対し、左右からマントのように流している。

このように『万国総図』と人物図によって現在インド亜大陸と呼ばれている地域に、このような風貌の人々が住んでいることが認識されるようになった。ここに記した「まかばる」と「かなりん」の「人物」のイメージは地名の表記こそ相違があるものの、後代まで継承されていったと考えられる³⁸。

『万国総図』の刊行後、様々な形の模倣図が登場するようになった。菱川師宣門下の浮世絵師として有名な石川流宣が描いた『万国総界図』（1688年初版）は『万国総図』の模倣図の中で、後代への影響が最も大きかったものとされる（図5）³⁹。

『万国総界図』は東を北にして掛軸上に縦長の構図で描くという基本的な外形は『万国総図』を踏襲しているが、海岸線や地形の描写など細部においては大きな劣化が見られる。そして地名の多くは『万国総図』には見られないものであり、むしろほとんどが『坤輿万国全図』に記載された地名である。近年の研究では『万国総界図』は『万国総図』のみを典拠としたものではなく、『坤輿万国全図』の簡易版を転載した『明清閩記』や『方輿勝略』などからの影響が指摘されている⁴⁰。

亜大陸に記載された地名でまず目を引くのが、半島状に細長く描出された陸地の中央に

見られる小天竺の文字である。これは疑いなく『坤輿万国全図』における小天竺の転載だと思われる。しかし、亜大陸と中国との境に一地方名のような形で小天竺が記載されていた『坤輿万国全図』に比して、『万国総界図』における小天竺は日本、大清、韃靼國、紅毛といった国々に匹敵する大きさを記載されている。これらの国々がいずれも四角形の外枠で囲われていることから考えて、小天竺は一地方名ではなく「一つの大国」として捉えられているものと考えられ、白色で表現されたインド亜大陸と思しき地形全体を意味しているであろうことが指摘され得る。

『万国総界図』におけるインド亜大陸のうち、南側の白色で区別された部分はほぼ現在で言うインド国内に相当する地名が記載されており、その北方の茶色で区別された地方は、コラサン、アラクと言った地名が記されているのみであった。しかし『万国総界図』における亜大陸がある種異様に見えるのは、小天竺よりも北側、コラサン、アラクの南側に見られるいくつかの漢字表記による地名のためである。例えば小天竺のすぐ北に記される鐵門関は古代シルクロードの関所として知られる場所であり、本来あるべき位置よりもかなり西南寄りに記されている。この鉄門関から北部、コラサンからアラクあたりまでの漢字地名はいずれも西域関連のものと考えられる。これは玄奘などに見られるように中国からインドへ赴く際に、西域を経由した路程が記憶され、そのために天竺と近い形で記載されてしまったものだと考えられる。

『万国総界図』の地図外の下部には主要な地名が列記され、日本からの距離や方位が示されている。右半分には「オランダ」とルビが付された紅毛の「壹万二千五百里」から始まり、距離が長い順にジャガタラ、暹羅、鈍京、漢埔寨、交趾、呂宋、東京、天川、泉州、大宛、福州、南京、琉球の14か国が各国までの距離とともに列記されている。一方左半分には大清、東京、北京、小天竺、ジャガタラ、暹羅、朝鮮、韃靼、阿蘭陀、大宛島、琉球の11の地名とそれぞれの方角が記されている。小天竺は日本にとって戌亥つまり北西の方向に位置することが明記されており、そこには「コテンジク」という振り仮名が付されていることが分かる。興味深いのは左半分の国々において東京、北京は大清の、そしてジャガタラ、暹羅は小天竺の下位概念のような形で記されている点である。地図上ではジャガタラ、暹羅はいずれも東南アジアに記されており、小天竺とは無関係のように見える。それなのに各国の一覧においてこの二つの地名が小天竺と結びついているのは、ジャガタラ、暹羅がいずれも天竺という大きな概念に包括されるものとして、それまでも想起されてきたからだと考えられる。このことは先に見た山田長政の文脈において暹羅と天竺が同一視されていたこととも無関係ではないだろうし、東南アジア海域がこの後一般的に「南天竺」と称されていったこととも密接な関連性があると思われる。

『坤輿万国全図』における小天竺は、他の地名の文字の大きさなどから考えて、あくまで一つの地域名に過ぎず、應帝亜や亜細亜のように複数の地域を包括する名称ではなかった。ところが『万国総界図』において「小天竺」は直接の原図の一つであろう『万国総界図』には存在しなかったものを復活させ、なおかつ国名と呼んでも差し支えない名称に格上げされ

ている。このことは日本人にとっての天竺の重要性、必要性を如実に物語っていると言えないだろうか。

また『万国総界図』には小天竺とは別に西天竺国との名称も見られる。こちらもやはり『万国総図』には見られない地名であり、小天竺と西天竺国の二つが同時に記載されているということは、やはり亜大陸部分の記載に関しては、『坤輿万国全図』が大きな影響力を持っていたことがうかがえる。

『万国総界図』に見られる天竺を強調するような表現は、その後日本人の世界認識に大きな影響を与えた書物にも踏襲されていった。西川如見の『増補華夷通商考』（1708年）がその代表例である。同書に所載される「地球万国一覧之図」は五大州の記載が見られることからリッチ系世界図に分類され、『坤輿万国全図』の影響が見られるとされている。しかし、『坤輿万国全図』における小天竺と西天竺という表現ではなく、天竺として亜大陸より少し北東のチベットあたりに大きく記されている。

『増補華夷通商考』の本文には全部で98か国の地誌とそこに住む人々の特徴が記されている。この98か国の中には天竺という項目はないものの、各国の説明の中で天竺という言葉が多用されている。例えば占城、柬埔寨、暹羅、インデヤなどの国々はいずれも「南天竺」のうちにあるという形で説明される。つまり天竺は一つの国ではなく、複数の国々を包括する概念として使用されている。また、もう一つ重要なのは、如見は天竺をアジアの下位概念として位置付けようとしている面がある点である。「地球万国一覧之図」を見ても一国の地名というよりも漠然とした場所を示しているようにみえる。そして「地球万国一覧之図」では天竺とアジアが併存していることも注目していただろう。三国世界観における天竺と五大州におけるアジアという異なる世界観における地名はどちらか一方が残るのではなく、当初は双方が同時に記載されていたのである。

小括

本章の考察から16世紀末から18世紀初頭の世界地図における天竺の表現についてまとめると次のようになる。

まずオルテリウスの『世界の舞台』に見たように、西洋人が作成した世界図には天竺という言葉は存在しなかった。そしてそのような西洋起源の原図をもとに作成されたと考えられる「山本氏図」では、天竺が世界図上に記されたものの、記載場所はインド亜大陸ではなく、タイ付近であった。この事例から、天竺の該当地が当初からインド亜大陸だったわけではないことが明らかになった。そしてマテオ・リッチの『坤輿万国全図』の出版前後の時期に、亜細亜や亜墨利加といった五大州の観念が導入され、同時に天竺は現在我々がインドと呼ぶ場所に同定されるようになっていく。このことは『坤輿万国全図』に記載された小天竺や西天竺という存在が、何らかの形で影響したものと考えられる。その証拠に『坤輿万国全図』を原図としたと思われる『万国総界図』では、インド亜大陸に小天竺と西天竺が記載さ

れていた。一方、『万国総界図』はこれに先んじて出版された『万国総図』の普及図であると考えられてきたが、『万国総図』では天竺の記載はみられなかった。このことから『万国総図』は『坤輿万国全図』以外の原図からインド亜大陸を描いたものと考えられる。

この考察の結果から明らかになるのは次の2点である。第一に天竺はインドの旧称ではなく、本来はあくまで仏教の祖国を意味する言葉であり、それが次第にインドへと同定されていったと考えられる。つまり、インドの名称が天竺という旧称からインドという新しい名称へと変化したという認識は事実とは異なると思われる。第二に『万国総図』と『万国総界図』の差異から明らかのように、江戸時代の日本人にとって天竺は世界にとってなくてはならぬ存在であり、意識的に世界地図上で強調されるようになっていったと思われる点である。

江戸時代後期には高橋景保が作成した官選の世界地図『新訂万国全図』(1810年)や、蘭学者箕作省吾による『新製輿地全図』(1844年)などのように、次第に天竺を記載しない世界図が再び作成されるようになる。しかし、このような知識人による世界地図から天竺が姿を消していく一方、民衆向けの通俗的な世界図においては幕末まで天竺の記載が存続する。天竺という語は仏教の祖国という意味合いから、三国世界観の一端へと変化し、本朝と中国以外すべてを包括する「異国そのもの」とでもいうべきものを示す概念として発展したと考えられる。来航したポルトガル人宣教師はそれゆえ「異国 \equiv 天竺」からやって来た人々だと称された。いわゆる「鎖国」が整えられるまで日本列島には海外から様々な種類の人や物が往来し、天竺という言葉によって説明されねばならない事象が増加していったと考えられる。そのため、異国との交渉が盛んになればなるほど、天竺として表象される場所は拡大していったのではないだろうか。しかしながら「鎖国」によって物理的な交渉が再び制限されると、天竺と呼んだシャムなどの具体的な地域との交渉史は忘れられ、天竺徳兵衛の物語に代表されるような、非現実的な脚色が行われるようになったのだと思われる。通俗的な世界図において天竺の記載が存続したのは「鎖国」という状況下での情報の制限を想像力と記憶によって補おうとした結果だったのではないだろうか。

図表



図1「五天竺図」(甲本) 法隆寺蔵
(奈良国立博物館・朝日新聞社(編)『天竺へ 三蔵法師3万キロの旅』より)



図2「世界全図 (TYPVS ORBIS TERRARVM)」
(「オルテリウス『世界地図帳』: ライデン大学図書館蔵」より部分的に抜粋)

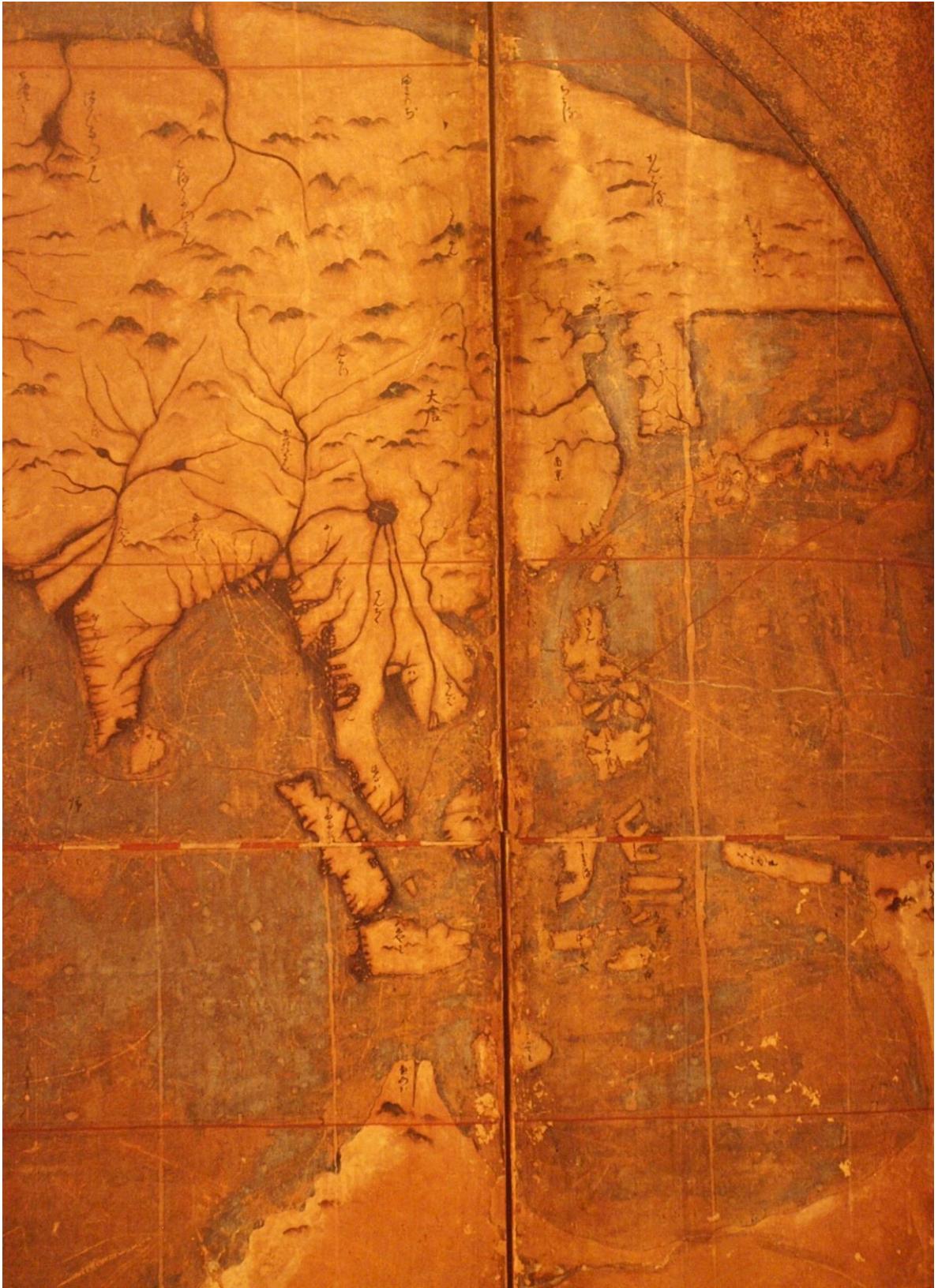


図3 「世界図」 山本久蔵

(織田武雄・室賀信夫・海野一隆 (編) 『日本古地図大成世界図編』 より部分的に抜粋)

							私大蠟					何加入	打喇巴		
				加私	得力利大伯里私且		回回				耶塞援	大革里思且	埃善士	貌力南客尔	海昌蒲
	波斯	亜的伯讓	色禰利						闊悉多	喝盤陀	地布蠟	朱俱波	大葱嶺		干闥
沙勿私				惹西斯突		鐵門関	觀貨羅			山婆葛高		細			
					甘打喝	伊西帝宜入				懸度山	小天竺	伐刺弩			
	溪尔曼	赤蠟蓋亜		哥蠟作泥	身毒河	梧作刺得	葛步尔	莫臥尔	敖羅	葛刺尔	加尔且且	詔納僕兒			
						吳茶蠟	西天竺國	印度斯當			孟道	亜蠟敢			
						丟	替夷巴坎			何里沙			榜葛刺		
						也利客	利兀尔	巴辣瓦得	阿利沙彈						
							伊達尔幹	應	毘私那亜						
						臥亜		帝	斯襪羅巴						
						葛正		麻辣襪尔	那心瓦國						
						哥爛		亜							
				萬島					錫狼島						

表1 『坤輿万国全図』におけるインド亜大陸に記載される地名



図4『万国総図』(部分)
下関市立長府博物館蔵



図5『万国総界図』(部分)
神戸市立博物館蔵

註

- 1 荒野泰典「近世の対外観」朝尾直弘ほか(編)『近世3』(岩波講座 日本通史 13) 岩波書店、1994年、213-249頁。
- 2 荒野は以下の論考で『日本古地図大成世界図編』に収録された世界地図において天竺がどのように言及されているかを検討している。本章はその成果を踏まえ、そのうちいくつかの地図における具体的な記述を検討しながら、天竺認識について考察するものである。荒野泰典「天竺の行方—三国世界観の解体と天竺—」木村尚三郎ほか(編)『中世における地域・民族の交流』(中世史講座 11 卷) 学生社、1996年、44-96頁。
- 3 法隆寺では甲、乙、丙本をそれぞれ整理番号 256、255、254 としている。

-
- 4 ジャメンツ・マイケル「法隆寺所蔵『五天竺図』についての覚え書き」藤井譲治ほか(編)『大地の肖像 絵図・地図が語る世界』京都大学学術出版会、2007年、84-103頁。丙本、乙本は大きさが若干異なり、いずれも江戸時代に模写されたものと考えられている。
- 5 室賀信夫・海野一隆「日本に行われた仏教系世界図について」地理学史研究会(編)『地理学史研究 第一集』臨川書店、1979年、69-141頁。
- 6 同上。
- 7 ジャメンツ・マイケル、前掲書。
- 8 応地利明『絵地図の世界像』岩波書店、1996年。なお、仏教的世界観に関しては定方晟による以下の研究に詳しい。定方晟『インド宇宙誌』春秋社、1985年。
- 9 応地、前掲書。
- 10 「対話二十九」泉井久之助(訳)『デ・サンデ天正遣欧使節記』(新異国叢書5)雄松堂書店、1969年、547-548頁。
- 11 「ダニエルロ・バルトリ編耶蘇会史 天正十年是歳」東京大学史料編纂所(編)『大日本史料 第十一編別巻之二 天正遣欧使節関係史料二』東京大学、1961年、313頁。
- 12 船越昭生『オルテリウス『世界地図帳』：ライデン大学図書館蔵 別冊解説』臨川書店、1991年。
- 13 重松伸司「インドの名称と概念 変容を続けてきた『インド』という名前」重松伸司ほか(編)『インドを知るための50章 エリア・スタディーズ』明石書店、2003年、15-18頁。
- 14 日本における最初期の世界地図製作については、イエズス会宣教師が関与したであろうことが指摘されている。相原良一「アジアにおけるイエズス会の地図制作と南蛮屏風世界図の南大陸」キリシタン文化研究会(編)『キリシタン研究』第19輯、吉川弘文館、1979年、201-237頁。
- 15 南蛮世界図屏風については中村拓「南蛮屏風世界図の研究」キリシタン文化研究会(編)『キリシタン研究』第9輯、吉川弘文館、1964年、1-273頁。秋岡武次郎「桃山時代の四世界図屏風について」『人文地理』7巻6号、1956年、421-432頁。海野一隆「南蛮系世界図の系統分類」『東西地図文化交流史研究』清文堂出版、2003年、117-175頁など先学が古くから系統分類を試みている。近年では川村博忠『近世日本の世界像』ペリカン社、2003年によるまとまった分類が提唱されており、本稿では基本的にこの分類を踏襲して論を進める。
- 16 現在京都国立博物館に寄託されている。
- 17 織田武雄ほか(編)『日本古地図大成世界図編解説』講談社、1975年。
- 18 山田長政についてはは矢野暢が「『山田長政』はいなかった」『中央公論』102(6)、1987年、228-238頁を著し、いわゆる戦時中の南洋史観において誇大化された彼の事績について疑義を投げかけている。本稿では同氏の意見に注意を払いつつ、山田長政が何を成したかではなく「どのような場所で、何をなした人物として人々に目されていたか」という点を重要視し、その実在性については問わないこととする。
- 19 「暹羅国山田氏興亡記」山田長政顕彰会(編)『山田長政資料集成』山田長政顕彰会、1974年、37-49頁。また、岩生成一『鎖国』(日本の歴史14)中央公論社、1974年などに絵馬の写真が掲載されている。
- 20 「暹羅国山田氏興亡記」、前掲書。上述した矢野の研究などにより本史料の信頼性には疑義が投げかけられている。本稿ではそれを踏まえた上で、長政と天竺のイメージを語ったものとして扱うこととする。
- 21 「暹羅国山田氏興亡記」、前掲書。
- 22 鈴木喜久子『大河が伝えたベンガルの歴史—「物語」から読む南アジア交易圏』2014年、明石書店。
- 23 マテオ・リッチによる世界図の版本はいくつかある。1584年の肇慶版(別名「山海輿地全図」と1600年の南京版(肇慶版の改版)は実在が確認されておらず、肇慶版は『月令広義』や『三才図会』に収録された『山海輿地全図』がこれに相当すると考えられている。また1603年には李応試版の『兩儀玄覽図』がある。リッチによる世界図の諸版については以下。船越昭生「坤輿万国全図と鎖国日本—世界的試圏の成立」『東方学報』41、1970年、596-710頁。海野一隆「利瑪竇『坤輿万国全図』の諸版」『東洋学報』87、2005年、101-143頁。
- 24 宮城県図書館蔵本が所蔵する1602年版の『坤輿万国全図』の刊本と着色写本は、以前(2013年)同図書館のウェブサイトにおいて高解像度で比較閲覧することが出来たが現在は閉鎖されている模様である。<http://eichi.library.pref.miyagi.jp/konyo/>、閲覧日2018年2月17日。

-
- 25 主要な先行研究としては船越昭生、海野一隆の前掲書のほか以下がある。鮎沢信太郎『地理学史の研究』（復刻版）原書房、1978年。高橋由貴彦「マテオ・リッチ『坤輿万国全図』記事の全訳（上）」『海事史研究』66、2009年、69～92頁。高橋由貴彦「マテオ・リッチ『坤輿万国全図』記事の全訳（下）」『海事史研究』67、2010年、86～105頁。
- 26 川村、前掲書。
- 27 船越、前掲書。
- 28 古賀慎也「ケンペルが持ち帰った『万国総界図』：『万国総界図』がヨーロッパ学会に与えた影響」『九州大学総合研究博物館研究報告』6、2008年、33-80頁において、同じく小天竺の記載がある『万国総界図』に関する地名比定を列挙しているが、小天竺に関しては比定地が明示されていない。
- 29 船越、前掲書。
- 30 Henry Yule and A. C. Burnell, “*Hobson Jobson: The Anglo-Indian Dictionary*” Wordsworth, 1996, pp.433-436.
- 31 高橋「マテオ・リッチ『坤輿万国全圖』記事の全訳（上）」、79頁。
- 32 重松伸司『マドラス物語』中央公論社、1993年。
- 33 広島県立歴史博物館では同館に寄託される守屋壽氏寄託品のデジタルデータが公開されている。広島県教育委員会事務局「広島県教育委員会ホームページ ホットライン教育ひろしま ふくやま草戸千軒ミュージアム（広島県立歴史博物館） デジタルミュージアム」2012年、<http://www.pref.hiroshima.lg.jp/site/rekishih/digital-museum.html>、閲覧日 2018年2月17日。
- 34 川村、前掲書。
- 35 海野一隆「正保刊『万国総図』の成立と流布」有坂隆道（編）『日本洋学史の研究 10』創元社、1991年、9-75頁。海野は『万国総図』は当時の著名な測量家だった小林謙貞が作成に関わっていた可能性があり、対になった人物図とともに学習を兼ねた卒業制作に使われることを念頭に置いた刊行物だと論じている。
- 36 三好唯義「『三国』から『五大陸』へ」荒野泰典ほか（編）『近世的世界の成熟』（日本の対外関係6）吉川弘文館、2010年、172-187頁。
- 37 Henry Yule and A. C. Burnell, op.cit., pp.154.
- 38 例えば西川如見の『四十二国人物図説』にも「加拿林（カナリン）」の人物が記載されており、その描写は『万国総図』付属の人物図の影響が認められる。
- 39 京都大学大学院文学研究科地理学研究室ほか（編）『地図出版の四百年—京都・日本・世界—』ナカニシヤ出版、2007年。
- 40 青山宏夫『前近代地図の空間と知』校倉書房、2007年。

第5章 知識人の天竺認識～西川如見、寺島良安の事例から～

本章では江戸時代の知識人が天竺に関してどのような認識を持っていたかを考えるために18世紀の二人の人物を取り上げる。一人は長崎の町人学者として知られる西川如見、そしてもう一人は大阪の医師・寺島良安である。17世紀末～18世紀初頭、18世紀末～19世紀初頭、そして幕末開国期の嘉永～万延年間という三つの期間は対外情報に関する著作が多く生まれた時期である。西川如見（慶安1～享保9年、1648～1724）の『増補華夷通商考』（宝永5年、1708刊）と寺島良安（承応3～？、1654～？）の『和漢三才図会』（正徳3年、1713頃成立）は新井白石の『采覧異言』（正徳3年、1713成立）などとともにこれらのうち最初の期間に世に出され、日本人の世界認識に大きな影響を及ぼしたことで知られる¹。

「三国世界観」と「日本型華夷意識」に関する一連の研究で知られる荒野泰典はかつて『増補華夷通商考』、『和漢三才図会』、『采覧異言』を比較検討し、本朝、震旦、天竺という中世以来の三国世界観のうち天竺が脱落し、変わって西洋という概念が台頭したことを論じた²。一般的に中世以来、日本人の世界認識の枠組みとなっていた三国世界観は、近世における海外情報の流入につれて変化し、ついには亜細亜（アジア）、欧羅巴（ヨーロッパ）、利未亜（リビア＝アフリカ）、亜墨利加（アメリカ）、墨瓦蠟泥加（メガラニカ）から構成される「五大州」の枠組みに取って代わられたとされる。三国それぞれの概念的な大きさや、包括する事実上の地理的な範囲を度外視すれば、当時の日本人にとっての世界はこれら三つの「国」によって成り立っていたと言えるだろう。

五大州の概念が流入すると、6世紀の仏教伝来以来、日本人に想起され続けてきた天竺に対する認識にも変質が生じることとなった。それまで天竺は本朝、震旦以外を包括し、朱印船貿易の時代にあっては東南アジアを漠然と意味した概念であったはずが、インデヤ（India）と呼ばれる具体的な場所へと次第に同定されるようになっていく。そのため、天竺はもはや時代遅れな概念となり、次第に消滅していったというのが先学が論じてきたところである。しかしながら、五大州の概念が流入して以降の時代における、日本人の地理認識の発露を検討すると、天竺の概念が即座に消滅したとは必ずしも言い切れない。西川如見や寺島良安は五大州の概念を導入した最初期の例としてその世界認識についてこれまで様々な形で取り上げられてきた。しかし、天竺認識についての個別のかつ詳細な研究は稀であった。そこで本章では世界地理書として有名な上述の二つの書物に見られる天竺の表現に焦点を絞って検討し、当時の知識人における天竺認識について考察する。

第1節 西川如見と『増補華夷通商考』

西川如見は肥後の加藤清正の家臣で対馬において朝鮮との貿易を行った西川正幸の家を、嫡子がないために豊後大友氏の家臣・吉衛門の次男・正忠が継承して初代となった西川家の6代目に当たる。正忠は長崎に移住し、以後ここを拠点に貿易を続け、如見は寛文12年(1672)に京都から来た儒者・南部草寿に師事して儒教を学び、当時の天文学の第一人者である小林謙定やオランダ通事の西吉兵衛、今村市兵衛、朱印船の航海士だった嶋谷市左衛門や出島のオランダ人などとも接して天文学や海外に対する知見を学んだ。その後如見は元禄10年(1697)以降は隠居して著述に専念し、17部55巻の書物を著した。儒教的自然観を取りつつ実証主義的立場を展開し、経世家としての評価も高い。享保4年(1719)には将軍・徳川吉宗に招かれ天文曆算に関して下問を受け、子の西川正休は幕府天文方を務めたことでも知られる³。

如見の世界認識の研究として取り上げられるのはほとんど『増補華夷通商考』⁴のみであり、その原型である『華夷通商考』には注意が払われず、或いは両者が混同される場合もあった⁵。さらに『華夷通商考』の種本とされる『異国風土記』は作者は明らかではないがオランダ人経由の情報や、唐通事の林道栄(寛永17～宝永5、1640～1708)の覚書に基づいているのではないかと考えられている⁶。そのため、これまで「如見の世界認識」として語られてきたものが、真に彼個人の独自性に帰されるものなのか検討の余地があることは先学の指摘する通りである⁷。そこで本節では『異国風土記』(貞享5年、1688成立、以下A)、『華夷通商考』(元禄8年、1695刊、以下B)『増補華夷通商考』(宝永5年、1708刊、5巻、以下C)の記述を比較することで、如見の天竺認識を考察する。

第1項 『増補華夷通商考』の構成

まずABCという三書の全体構成について述べる(表1参照)。Aの『異国風土記』は上下巻に分かれ、上巻は中華15省、下巻は中国以外の国名、地理、風俗、民族、産物などを記している⁸。中国以外の56カ国は外国、外夷、追考、日本渡海停止之国々の順で分類される。ここで言う「外国」とは中国の命に従い、中国の文字を使用するという説明からいわゆる冊封体制に組み込まれた国々であり、それ以外の国々が「外夷」とされている。「外夷」はさらにオランダ人の往来の有無で区別されている⁹。注意すべきはここでは亜細亜から始まる五大州の概念は全く存在せず、また日本・中国・天竺という三国世界観でもなく、世界は日本、中国とそれ以外として認識されている点である。これはそれまで天竺という語で広域的に認識されていた地域が、より詳細な理解によって名称が細分化したことによるものと考えられる。

次にBの『華夷通商考』を検討すると、国名表記などに若干の相違があるが、全体の構成はAとほぼ同一の内容を持つと見て差し支えない。当然、Aに見られなかった五大州の概念もまた存在せず、世界は中国とそれ以外の外国、外夷として認識されている。

Cの『増補華夷通商考』は江戸時代を通じて指導的な海外地理書であったとされ、如見の

世界認識が言及される際に取り上げられるのはほぼこの書物のことだと言ってよい。C は一般に B をイタリア人のイエズス会宣教師ジュリオ・アレーニ（艾儒略、1582～1649）が著した世界地理書である『職方外紀』に基づいて増補したものとされる。増補されたのは主に巻 5 「外夷増附録」の 66 カ国だが、それ以外に図版や日本人の海外での活躍記事も追加されている。また近年『職方外紀』以外の情報源として、いわゆる「長崎旧記類」が用いられたことが指摘されている¹⁰。

『職方外紀』を記したアレーニは 1582 年ヴェネツィア共和国ブレッシアに生まれ、1600 年ノヴァレツァ（ボローニャ北西）でイエズス会に入り、第 5 代総長アクアヴィーヴァの決定により 1609 年 3 月 23 日にリスボンを出航し中国に派遣される。『坤輿万国全図』の作者としても知られるイエズス会の先人マテオ・リッチの死後、福建の税関が洋船から入手した地図を北京にもたらし、宣教師ディエゴ・デ・パントーハとサバティーノ・デ・ウルシスが勅命を奉じて翻訳に当たるがいわゆる「南京教案」と呼ばれるキリスト教弾圧政策によって頓挫し、未完の原稿を引き継いだアレーニと楊廷筠が協力して出版したのが『職方外紀』である。徐光啓、李之藻とともに「中国キリスト教三柱石」と呼ばれる楊廷筠の庇護を受け天啓 3 年（1623）に杭州で序文が書かれ、出版されてからは人気を得て再版を重ねたようである。『職方外紀』の版本には 5 巻本と 6 巻本の系統があり、1625～30 年に刊行されたイエズス会漢文著作の叢書である『天学初函』の「理編」に収録される。

『職方外紀』という書名は異民族を弁別する官職である職方氏が知らない外国の記録、あるいは版図の外の記録などと解釈される。『職方外紀』の序に続く地図は基本的に『坤輿万国全図』と同様だが実物より小さく注記は存在しない。『職方外紀』自体はキリスト教の叢書に入り、教義を語っている部分もあるため寛永 7 年（1630）まで禁書だったが享保 5 年（1720）に解禁され、寛政 7 年（1795）に再度禁書になる。西川如見がひそかに引用したほか、『物理小識』を通じて新井白石など多くの知識人に引用されている¹¹。

C の世界認識を総じて見ると、中華意識を伴う中国の世界像の影響が強く見られるということ、また長崎と外国との通商関係を機軸として世界の国々が整理、記述されているという 2 点の特徴が指摘される。如見の世界観には熊沢蕃山からの影響が指摘されているが、その中華中心主義や辺土意識は克服され、中華思想そのものによって世界が編成されているわけではない¹²。

第 2 項 『増補華夷通商考』における天竺

次に『増補華夷通商考』における天竺の記述について具体的に検討する。列記された国々のうち、三書いずれかにおいて天竺、モウルの語が含まれるものを如見が認識する天竺に関連するものと仮定すると章末に掲載した（表 2）のようになる。天竺の表記が見られるのはこのうち 27 カ国あり、「南天竺」もしくは「南天竺ノ内」と「西天竺ノ内」として記される国々が以下である。

南天竺・南天竺ノ内（16カ国）

占城、柬埔寨、太泥、六甲、暹羅、モウル、ヘグウ、アラカン、ベンガラ国、サラアタ、マルマアル、セイロン、インデヤ国、ラウ国、チャウ国、コワ

西天竺ノ内（2カ国）

ハルシヤ国、サントメ国

このうち AB で「南天竺」「南天竺の内」として説明されている国は 12 カ国すなわち占城、柬埔寨、太泥、暹羅、モウル、ヘグウ、アラカン、ベンガラ国、インデヤ国、ラウ国、チャウ国であり、C では六甲、サラアタ、マルマアル、セイロン、コワの 5 カ国が追加され、サントメが削除されて西天竺へ移行したために合計 16 カ国となっている。サントメと同じく西天竺とされたハルシヤ国は同時に「南天竺の西邊」という表記もある。AB においてはハルシヤ国の記述の中に天竺に関する言及はなかったため、『職方外紀』からの増補が行われる際に、新たに西天竺として分類されたものと考えられる。

また天竺を起点として所在する方角が表記される場合が以下の 7 カ国である。

咬留吧（南天竺ヨリ遙か南）¹³

母羅伽（南天竺ノ東南）

ソモンダラ（天竺の南大海）

カフリ国（南天竺ノ西南）

アラビヤ（南天竺ノ西）

ジュデヤ（西天竺ノ西）

エジツト国（南天竺ノ西）

C において天竺そのものは一つの国名としては想定されておらず、南天竺と西天竺が「外夷」のうち特定の国々を包括する地域名として認識されている。一見して分かるように南天竺は現在の南インドではなく、東南アジアに対する呼称として用いられている。これは朱印船貿易時代にシャムを中心とした東南アジア大陸部が天竺として認識されていた歴史が関係しているように思われる。

さて、AB にはいずれも五大州の概念が見られなかったわけだが、C でも巻 4 までは五大州の概念は全く見受けられず、AB で既に存在していた 60 カ国近い国々が五大州のどこに属するか明確に述べられているわけではない。五大州への言及が見られるのは巻 5 と、挿入された地図である「地球萬國一覽之図」である。「地球萬國一覽之図」はマテオ・リッチの『坤輿万国全図』（慶長 7 年、1602 刊）の影響を受けているとされ、五大州の概念に基づいて描かれている。地図中の「亜細亜諸国」と記された脇の現在の中央アジア附近に天

竺との文字が記されるが国名か地域名なのかは判然としない。

また、巻5の66カ国のうち韃靼からチイヘレが「已上の國其外唐土天竺を合せて総名を亜細亜と号す」として五大州へ積極的に分類され、天竺も亜細亜の中に位置づけられているかのように思われる。しかし依然として巻4までの国々は五大州と結び付けられない。先行研究では如見が記したすべての国々を五大州に分類している例もあるが¹⁴、これは諸国を現在の地名に比定した上で五大州に分類しているのであり、如見がそのような明確に認識していたと断ずることはできないように思われる。むしろ如見はA以来、中国とそれ以外の国々という対外観を継承しつつ、その上で『職方外紀』から五大州の概念そのものを増補したと考えるべきであろう。『職方外紀』から新たに増補された国名に関しては、五大州への帰属が明らかだが、ABから継承した国名については不明確なのはこのような理由によるものと思われる。なお、Cに先行する如見の著作『日本水土考』において如見は以下のように述べている。

渾地の図を閲するに、大瀛海の裏、陸土自ら相断えて三大界と成れり。第一界は、中帯赤道の北に在りて、経度極めて大なる者を、便ち分画して以て三洲と作す。曰く亜細亜、曰く欧羅巴、曰く利未亜。第二界は利未亜の西に在りて、赤道の南北に横はる者を亜墨利加と曰ふ。第三界は赤道の南に在りて広く相連れる者を墨瓦蠟泥と曰ふ。総て是を五大洲と為すなり。萬国各々五大洲の内に在り、亦許多くの島嶼は各々その界洲に属す。俗の所謂世界とは是なり。蓋し三大界の中、第一界を以て勝れりと為す。第二第三なる者は之に次ぐ。故に地理を論ずる者は、必ず第一界を以て水土の正と為すなり。其の第一界三大洲の中に於て、亜細亜大洲を以て復た勝れりと為す。これ第一中の第一なり。亜細亜洲の中央を辰旦と為し、辰旦の西を天竺と為す。その西邊に戎蛮の諸種あり。辰旦の東頭に日本國あり¹⁵。

このように天竺を積極的に五大州のうちの亜細亜へ分類していることが分かるが、それによって三国世界観が全く崩壊しているわけではないように思われる。五大州と三国世界観の接合点とも言うべき場所は両者に存在する中国と天竺であった。中国は二つの世界観における認識が重なり合ったのに対して天竺はうまく接合しなかった。それゆえ現在の意味で考えれば天竺に含まれてもよいように思われるインデヤやモウルなどが天竺と同時に地図上に存在することになっている。第4章でも述べたように『坤輿万国全図』における天竺はそれまで日本人が世界の3分の1として想起していた大きさでは描かれておらず、「小天竺」と「西天竺」の文字が小さく記されるだけであった。如見はこのうち「小天竺」の文字を自らの地図では拡大し、五大州の中に日本人にとっての天竺の存在場所を仮定的に確保したものと考えられる。これこそ如見独自の世界認識の重要な一部と考えていいだろう。

また、天竺を基点として説明がなされている国もある。たとえば三書いずれにおいても

呱哇と番旦は「天竺に非ず」と説明され、Cでは南天竺、西天竺からみた方角が記される国が増加している。

第3項 南天竺

次に天竺に関する具体的な記述について検討する。Cに天竺という語が登場するのは「外夷」からで朝鮮、琉球、大宛、東京、交趾から成る「外国」には見られない。「外国」は中華と密接な関係にある国々として想起されているから、当然ながら中華と天竺は別個なものとして認識されていることがわかる。

南天竺という概念は、本来的にはプラーナ時代に遡る古代インドの地理区分に端を発する五天竺のうちの南ということになる。しかし6章でも述べるように17世紀初頭に記された朱印船貿易時代の記録である『天竺物語』において、朱印船の貿易相手であったシヤムを中心とした東南アジアを広域的に示す地名として広く用いられていた。Cにおいては占城が「此國の邊より南天竺の内也」とあることから分かるように、南天竺として認識されている地域の最北端に位置していると考えられる。本節では南天竺として分類されている地名のうち、特筆すべきいくつかについて述べる。

(1) サントメ

江戸時代に舶来した織物類に外国の地名が冠されていたことはよく知られている。例えばベンガル産の「弁柄縞」、インド西海岸チャウル地方産の「茶宇縞」などがあるが、中でも「唐棧」の別名でも呼ばれ、最も好まれたのが「棧留縞」すなわちサントメ産の綿糸の縞織物であった¹⁶。地名としてのサントメはマドラス市マイラポール区の南西に位置するサントメ町だと考えられており、キリスト教における聖トーマス殉教の地とする説がある場所である。A～Cの三書においてサントメは以下のように記されている。

A 異国風土記

サントメ国 日本ヨリ海上三千八百余里。南天竺ノ内也。暖国也。人物モウルニ同シ。
日本ニ不来。シヤム口人唐人商ニ往事有。

B 華夷通商考

サントメ 日本ヨリ海上三千八百餘里。南天竺ノ内也。暖國ナリ。人物モウルニ同シ。
日本へ不来。暹羅人唐人商賣ニ往事アリ¹⁷。

C 増補華夷通商考

サントメ 聖多點 日本ヨリ海上三千八百餘里。西天竺ノ内ニテ暖国也。人物モウル

人ニ同ジ。此國ヨリ日本ニ船来リシ事之レ無シ。唐人往来スル事モナシ。モウル船ヨリ地ノ人ハ来リシ事アリトゾ¹⁸。

距離的にはいずれも 3800 里ほど日本から隔たっているとされ、AB では「南天竺の内」とされていたが、C では「西天竺の内」と変化がある。『職方外紀』には南アジアにおけるサントメに関する記述は見られないが、現在の西アフリカ、赤道直下のギニア湾の島であるサントメ・プリンシペについて「聖多黙」として記述があり、方角として「利未亜」の西にある場所として考えられている¹⁹。AB においては仮名表記であったものに漢字が加えられ、なおかつ方角的な修正が生じた事を考え合わせると如見は『職方外紀』に記載された、サントメ・プリンシペをインドにおけるサントメと混同した可能性がある。

『増補華夷通商考』は地理書として後代の人々にも用いられたが、本来的には貿易に伴う情報が主たるものである。そのため各地から舶来した様々な品々が「土産」として記載されている。上述した唐棧は天保期には將軍をはじめ武士や富裕な町民にまで広まって袴や羽織として用いられていたが、このことは当時の人々が天竺由来の生地によって衣服を誂えていたということになるだろう。そしてその生地は庶民が手にできる類のものではなく、非常に上質で高価なものであったことも天竺という場所に関するイメージの形成に影響を及ぼしたものと考えられる。つまり、明治・大正期には「舶来品」の名で高価な外国製品がもてはやされたことが知られるが、これと似たような形で天竺由来の品々も珍重されたものと推察される。

(2) モウル

次に三書におけるモウルの記述は以下である。

A 異国風土記

モウル 海上日本ヨリ三千八百余里。此国ハ則南天竺ノ内第一ノ大国也。シヤムノ西也。此国ノ舟此以前長崎へ入来。近年不来唐人モ往時ナシ。人ハシヤム舟ヨリノリ来リ有。此国ノ内ニオランダ住処モ有之。尤国主アリ。人物シヤムニ似タリ。色黒尊貴ノ者ハクロカラス。詞シヤムニ似テ別也。四季シヤムニ同前。達磨此国ノ人ナル由。

B 華夷通商考

モウル 海上日本ヨリ三千八百餘里。此國則南天竺ノ内。第一ノ大國也。暹羅ノ西也。此國ノ舟已前長崎へ入来。近年ハ来ラス唐人モ往時ナシ。此國ノ人ハシヤム船ニ乗来事アリ。此國ノ内ヘオランダ住所モ有之。尤國主アリ。人物シヤムニ似テ色黒シ。富貴ノ者ハクロカラス。詞暹羅ニ似テ又別也。四季シヤム同前。達磨大師此國ノ人ナルヨシ。

C 増補華夷通商考

莫臥爾 或ハ回回國ヲ以テモウルト訓スル者ハ甚タ誤レリ。北極ノ地出ル事廿二三度。海上日本ヨリ三千八百餘里暹羅ノ西北ニテ南天竺第一ノ大國也。國ヲ十四道二分テリ。國主在テ仕置ス。其屬國甚多シ。四季暖國也。唐土廣東國ノ氣候ニ同ジ（國十四道アリテ四季不同アリ）人物シャム人ニ似タリ。下賤ハ色黒シト云ドモ貴人ハ黒カラズ。詞シャムニ凡ソ通ジテ少別也。人品常ニ静ニ見ヘテ騒キ事ナク、愚カナルガ如クニシテ智アリ。人身ノ保養ヲ能シテ長命ナル國ナリ。達磨大師ハ此國ノ人ナル由。此國ノ船以前ハ長崎ヘ来レリ。近年ハ来ラズ。唐人モ往事ナシ。此國ノ人ハ暹羅船ヨリ長崎ニ来ル事アリ。ヲランダ人ハ此國ノ内ヘ住所モアリト云。

ABC とともに日本より海路で 3800 里ほどのところにあり、南天竺第一の国として捉えているのは同様であるが、AB では暹羅の西とされているのに対して C では西北にあるとして位置情報に修正が見られる。住んでいる人物に関しては ABC とともに色黒だが、「尊貴の者」は黒くなく、かつて長崎に来ることもあったが、現在では到来していないことが記されている。また、シャムの船によって渡来することがあるという点や、達磨大師に関する記述がある点も同様である。

また C には国内が 14 に分かれ、支配者が存在することや属国が多いことが記されているが、これは AB には見られなかった記述である。実際、コストカルモンテイル、ベンガラ、サラアタ（スーラト）、モハア（インド西海岸）、が A から C いずれにおいてもモウル国の手下として記されており、C ではここに暹羅、ラウ、チャウ、コワが追加されている。A～C に共通する国名はいずれも南アジアに比定されるが、C におけるモウル国は暹羅、ラウ、チャウといった東南アジアにまで広がっている。要するにモウルは多くの国々を従えていることが全体の内容を通して看守される。

モウルの国内が 14 に分かれる点や支配者や属国の記述は明確に『職方外紀』からの引用だと目される。同書においてモウルは C と同様に「莫臥爾」として表記され、以下のような内容が記されている。

印度有_レ五、惟南印度尚仍_レ旧、餘四印度皆為_二莫臥爾併_一矣、莫臥爾之國甚廣、分_二為_レ十四道_一、象至_二三千餘隻_一、近百年内併吞隣國甚多²⁰。

インドは五つに分かれる。南インドだけが昔のままだが、ほかの四つのインドはみなムガールに併呑された。ムガールの国はたいへん広く、一四道に分かれ、ゾウは三〇〇〇余頭にのぼる。この一〇〇年で併呑された隣国はたいへん多い²¹。

モウルが実際の地名として何を意味するのか、という点についてはこれまでも議論され

てきたが、通常はムガル帝国を意味すると考えるのが一般的である²²。しかしながら筆者はこの点について、いま少し丁寧な考察が求められるものとする。そのために検討すべきはモウル人とはいかなる存在かという問題である。ベンガラ、サラアタ、モハアのように「モウル国の手下」である国だけではなく、モウル国との関係は明らかではないが、「人物モウル人に似たり」などとして記される国が AB では 15 カ国、C では 11 カ国ある。モウル国が C において増加したのに対し、モウル人に似た人々は C では減少している。このようにモウル国、モウル人の関連する記述が A~C いずれにおいてもかなりの数に登ることが分かる。

このことはモウルなる存在が 18 世紀初頭の長崎の、少なくとも貿易に従事したり、外国に関する情報に明るい人々の間において、ある程度一般的なものであったことを意味しているものと考えられる。長崎の唐通事の一部に「モウル通事」が設けられていた時期があることはよく知られている。長崎の地役人にはオランダ通事と唐通事が存在したが、唐通事の中には中国語を担当する者のほかに「異国通事」と称される人々も存在した。異国通事には暹羅通事、東京通事、呂宋通事のほかにモウル通事があった。慶長 9 年に設置された唐通事のうち、モウル通事は寛文 12 年 (1672) より中原伝右衛門が任命されて後は中原氏が継承するようになったとされるが、詳しい事は未だ不明である。モウル通事は「モウル語」を翻訳するための通事と考えられ、モウル語は長島弘の一連の研究によって現在で言うところのペルシャ語に相当することが明らかにされている²³。

モウル通事が訳していたと思われるペルシャ語を話していたのがモウル人だと考えられる。『唐通事会所日録』には寛文 3 年 (1663) の 7 月と 8 月、寛文 4 年 (1664) 8 月、元禄 11 年 6 月、宝永 5 年 5 月の条にモウル人の渡来に関する記述が見られる²⁴。中村質はこれらの人々を東南アジア諸地域で活躍していたムスリム商人だと論じており、筆者もこの論を支持したい²⁵。ポルトガル人が来航する 15 世紀末まで、インド洋から西太平洋にかけてはインド人を含むムスリムが活発に活動し、日本の長崎、中国の諸港、そして東南アジアの間には「三角貿易」が盛んに行われていた。このようなムスリムは Moor などと称されていたことが知られているが、この語がモウルの語源になったものと考えられる。そのためモウルは元来、人間集団とその集団が話す言語を指し示す言葉であったと考えられるが、如見におけるモウル国のように国の名称として用いられることによって、あたかもその人々が一つの国家に所属していたかのような錯覚が生じる事になってしまったものと考えられる。

注意したいのは AB では、モウルの項だけでなく、他の国々で引き合いに出されたモウルの記述がすべて片仮名で表記されているのに対し、C におけるモウル国の説明部分において漢字による表記が見られる。このことから類推するに、そもそもモウルの語は音声を媒介とした情報であったものが、如見の時代を境に漢字で表記されるようになった可能性が指摘され得る。また C の増補部分を『職方外紀』の記述と比較すると、国が 14 道に分かれていることや属国が多いことなどは『職方外紀』によったことが分かるが、人物の愚かさや

暹羅船によって長崎に来航したこと、オランダ人がこの地に在所を設けているといった情報は『職方外紀』には見えず、おそらく長崎に流布していた情報により如見が独自に付け加えた部分であろうと思われる²⁶。また、『職方外紀』における莫臥爾は確かにムガル帝国を示しているようにも思われる。つまり『職方外紀』においてムガル帝国を示していた「莫臥爾」が、日本においてはイスラム商人を意味していたと思われる「モウル」とが音の近似性の故に混同してしまったものと考えられる。

なお、上述したサントメとともにモウルへの距離が 3800 里と記されるのは示唆的のように思われる。というのは次章で述べるように天竺徳兵衛が記した「天竺物語」において中天竺＝シャムは長崎より 3800 里とされており、この距離感が後の「天徳もの」の表現にも踏襲されているからである。一方次に見るシャムまでの距離は ABC においてはいずれも 2400 里とされており、シャムに対する距離感の変化が見られる。

(3) シャム

モウルとともに複数の国々の説明で登場するのがシャムあるいはシャム人である。咬留吧（ジャカルタ）、呱哇（ジャワ）といった東南アジアの国々の住民は「シャム人に似たり」などとしてシャム人を起点として説明がなされているのは、モウル人と同様、長崎の人々にとってシャム人がある程度身近な存在であったからだと考えられる。

A 異国風土記

暹羅 海上日本ヨリ二千四百里。唐ヨリ西南ノ方ニ當ル大國也。則南天竺是也。國王有テ仕置ス。此処居住ノ唐人也。其外ハ暹羅人ノリ来レリ。六七月ノ南風ニ来。（中略）
釈迦之生國中天竺ハ是ヨリ北ニ当リテ四十日路程也。暹羅ノ近國ニヘグウト云國有。此國迄ハ釈迦出タマヒタル由。伽藍ナント歴々有之。尤暹羅ニモ寺有テ。出家モ多シ。横文字ノ経ハ。サノミ多カラス也。（中略）

（土産について）此外少しの品又モウルノ國ヨリ出ル物此國ノ舟ヨリ持来也

B 華夷通商考

暹羅 海上日本ヨリ二千四百里。唐ヨリ西南ノ方ニ當ル大國也。則南天竺是也。國王有テ仕置ス。此処ヨリ國主ノ船トテ大船三艘毎年来。船頭役人ハ此処ニ居住ノ唐人也。其外ハ暹羅人モ乘来レリ六七月ノ南風ニ来ル。（中略）
釈迦之生國中天竺ハ是ヨリ北ニ當リテ四日路程アリ。暹羅ノ近國ニヘグウト云國アリ。此國マテハ釈迦出タマヒタルヨシ。伽藍ナント今ニ歴々有之。尤暹羅ニモ寺有テ。出家モ多シ。横文字ノ経ハ。サノミ多カラスト也。（中略）

（土産について）右之外色々少シ有之。尽ク雖記。又ハモウルノ國ヨリ出ルモノモ此國ノ船ニ持来也。

C 増補華夷通商考

暹羅 シヤムロウ 北極の出る地事十三度の国也。海上日本より二千四百里東埔寨ノ西北ニテ唐土ヨリ西南ノ方ニ當レリ。則南天竺是也。モウル國ノ手下ノ國ナル由。國王有テ仕置ス。此処ヨリ國主ノ船トテ大船一二艘宛毎年来レリ。船頭役者ハ此地居住ノ唐人也。其外ハ暹羅人モ乗来レリ。偶々モウル人モ此國ノ船ヨリ乗渡リシ事アリ。唐人阿蘭陀人モ住テ諸色ヲ辯ジ日本ニ積来ル也。(中略)

釈迦之生國中天竺ハ是ヨリ北ニ當リテ四十日路程アリ。暹羅ノ近邊ニ琶牛ト云國アリ。此所迄ハ釈迦佛到リ玉ヘル由ニテ、伽藍等今モ歴々有之。尤暹羅ニモ寺有テ出家モ多シ。唐日本ノ出家ノ作法ニ各別ナル事多く、横文字ノ経ハサノミ多カラズト也。長崎ノ町人、天竺渡海ノ時、暹羅ヨリモウル國ヲ経テ中天竺ニ住テ釈迦ノ旧跡等ヲ見タル者、三十年已前迄存命セシアリ。其咄色々有ト云ドモ繁多ナル故ニ之ヲ略す。(中略)

(土産について) 右之外少々之レ有リ。其内モウルノ國ノ土産ヲ積来ル類多シ。盡ク記シ難シ。

暹羅が他の国々と異なるのは「則南天竺是也」と述べられており、一国の地名のみならず南天竺という広域名称と同一視される点である。この点は様々な国が「南天竺の内」として説明されていたことと矛盾するが、何故そのような矛盾が生じたのであろうか。例えば南天竺に属する国をいくつか検討してみよう。

例えば母羅伽(モルッカ)は「南天竺ノ東南ノ極端」だと記されており、その気候は「大熱國」なばかりか、春夏秋冬が毎年各2回ずつ訪れ、冬であっても日本の4、5月ほどであると説明されている。また雨が全く降らない日はないと言っていいほどで、その湿気によって外国人は体調を崩してしまうという。

一方、咬留吧は「南天竺ノ遥南」とされている。これを「南天竺の中で遙か南」と読むか、「南天竺よりも遙か南」と解釈するかによって南天竺への分類に異動がある。呱哇が咬留吧の「本国」とされ、こちらは「天竺ノ地に非ス」とされているから、やはり咬留吧は「南天竺よりも遙かに南」として捉えるべきだろう。距離的には咬留吧が長崎から3400里、呱哇が3500里と記されており、南天竺に分類されたモウルがさらに遠い3800里の距離にあると記されていることなどから、各地名によって南天竺に分類されるべきかどうかという点には距離に留まらない一定の基準があったものと考えられる。

また、位置的には南天竺に分類されても不自然ではないと思われるルソンもまた天竺の内にあるとは目されていない。

このような中でシャムが積極的に南天竺に分類されているのは恐らくシャムが極めて「天竺的」であったからだと思われる。天竺的というのは即ち当時の日本人が有していた天竺像に、シャムの実像が近似していたからだと目される。近似の理由として考えられる

のがシャムに存在していた仏教寺院や仏教の信仰であろう。事実、後半には長崎の町人が「天竺渡海」の際に暹羅からモウル国を経て中天竺に住み、「釈迦ノ旧跡」を見たことと記されている。これは次章に見る「天竺徳兵衛」の記録を初めとした情報において、つまりシャムに実際に渡航した者の経験としてそこに日本人がイメージしていた天竺が実在していたことによって生じている名称や言葉使いなのだと考えられる。

(4) インデヤ

この時代の知識人の天竺認識が混乱していたかのように考えられる一つの理由にインデヤの存在がある。というのは今日的な常識としてインデヤとは即ち **India** であり、辞書的な意味において天竺はその旧称であるのだから、インデヤという地名が存在しながら天竺が別個に存在するのは情報の錯綜あるいは情報の未熟と見なされ得るからである。しかしながら前章でも論じたようにこの時代にはいまだ天竺は今日のインド亜大陸に完全に同定されておらず、このような状況はいわば必然であったと考えられる。インデヤの説明はこのように記されている。

A 異国風土記

インデヤ国 日本ヨリ海上四千里。南天竺ノ内也。暖国也。海辺遠キ国也。唐人オランダ往来ヲ不知。

B 華夷通商考

インデヤ国 日本ヨリ海上四千餘里。南天竺ノ内也。暖國ナリ。海邊遠キ國也。唐人阿蘭陀人往来セサル也。

C 増補華夷通商考

インデヤ 印度亜 印第亜 日本ヨリ海上四千餘里。南天竺ニテ四季アル暖國也。海邊ニ及タル大國也。インデヤト云ハ印度國ト云事ニテ、印度ハ則天竺ノ名也トゾ。モウル國ト此國トハ南天竺ニテ第一ノ國ナリ。此國ノ人ノ色ハ皆紫色ナリト云。人物風俗モウル人ニ同じ。唐人ヲランダ人ハ此國ニ往来スル事之レ無シ。土産他國ヘ交易スルヲ調ヘ来ルトゾ。

AB でカタカナ表記のインデヤだったものが C では印度亜、印第亜と漢字表記されている。AB とともに日本より海路四千餘里に所在、南天竺にある「暖国」として認識されていることが分かる。また、AB とともに海に近いことが記されているが、島国、亜大陸などの記述は見られない。C では『職方外紀』からと思われる増補が見られ、インデヤが「印度國」であることや、印度が天竺と同一であるが明記されている。またインデヤとモウルが同時に存在

し、なおかつ南天竺における第一の国として認識されている。『職方外紀』には印第亜と莫臥爾がやはり並存しており、如見はこの枠組みを踏襲しているものと考えられる。ABにおいてはインデヤがモウルや天竺とどのような関係にあるか明らかでないが、Cにおいては三者の関係性について積極的な記述が見られる。印第亜が印度、天竺と同一であることに言及しており、錯綜した地理情報が収斂し整理されつつあることも見て取れる。

一方、Cの情報源となった『職方外紀』において印度亜は「中国之西南曰印第亜即天竺五印度也」と記されていた²⁷。6世紀の伝来以来、天竺は仏教の祖国として想起され、方角的に見れば中国よりもさらに西にある国として想起されていた。しかし朱印船貿易の時代、南洋の知見が広がり、東南アジア地域を天竺と呼ぶようになるにつれて、「本来の天竺」であるインドから、日本人一般における天竺は乖離しつつあった。Cの4巻の終わりとして船の挿絵と説明が二つある。一つ目の「外国出シノ舟」の説明には「昔シ長崎ヨリ天竺ニ渡海セシ船モ皆同シ」との記述がある。これは朱印船貿易が行われていた時代の渡航先と見られ、これらの国々が天竺と認識されていたこと、さらに日本人はこれらの時期に天竺と往来していたと解釈されていたことがうかがえる。

そのような状況下に本来のインドである場所に印第亜とする名称が与えられ、それが天竺のことであるとの説明が付加されたことにより、古来の名称である天竺、印度、そして印第亜が初めて結びついたのである。即ちここに仏国土である天竺の世界地図上の同定作業は完了したのと考えられるが、一方で広域名称としての天竺は世界を説明する上でなくてはならないものであった。三国世界観は全く消失したわけではなく、例えば鳳譚の『南瞻部州万国掌果圖』のように西洋の世界図を元にしながらかつては仏教的世界観を多分に残した地図が江戸時代を通じて作られたように三国世界観と五大州という別個の世界観が並存したというのが通説である。即ち五大州の観念の導入以後も三国世界観はある程度存続していたと考えるべきである。

以上、南天竺として分類される国々のうちサントメ、モウル、シャム、インデヤという4つについて検討してきた。

注意したいのが天竺に関する方角的な意識の転換である。天竺は古来「唐・天竺」と呼び習わされてきたが、それは物理的な距離の上で本朝であるところの日本から近い順に唐、天竺という順番で語られていたものと思われる。それは仏教の聖地である天竺に到達するには唐を経由しなければ不可能という意識が働いていたものと考えられ、唐から天竺への通路として想定されていたのは「西天」などとも称された西域であった。つまり伝統的に天竺は本朝から西方にあるものと目されていたと言える。それは恐らく東方に太平洋が広がる地理的な条件から、海外に目を向ける際には西方にしか異国が存在しないという漠然とした考え方が流布していたからであろう。

しかしながら中世を通じて行われていたと考えられる東アジア海域での貿易に伴う情報の流入や、大きくは16世紀半ばに起こったポルトガル人を中心とするヨーロッパ世界との本格的な接触、さらには幕府による朱印船貿易の推進により東南アジア、南アジアに関す

る知見が広がり南天竺という概念が発達したものと考えられる。南天竺という語はいわゆる五天竺における東西南北中の天竺の一つ、というのが語源的な解釈であるが、この時期に史料上多く見られる南天竺はそれとは異なる様相を呈している。恐らく西天が天竺という国あるいは地域の西側を指すというよりは「西にあるところの天竺」という意味として捉えられていたのと同様に南天竺は「南にあるところの天竺」とでも言うべき概念として想起されていた。そのためこの時期の天竺は本朝よりも西にあるというよりは南にある地域として想定されていたものと考えられる。このことは単に天竺という一国に関する方位的な情報の更新というのみならず、日本人の対外認識の大きな転換として位置づけられるものと思われる。なお、西方にあるものと目されていた天竺は西方浄土や補陀落渡海信仰と相まって異界的な場所として想起されてきたことは記憶に留めておくべきであろう²⁸。

第2節 寺島良安と『和漢三才図会』

寺島良安の『和漢三才図会』は、万暦37年(1609)前後に中国で刊行された『三才図会』を元に著されたため、『三才図会』の日本版、あるいは改訂版としてのみ考えられ、近年まで両者の詳細な比較検討は行われてこなかった²⁹。また、江戸時代の世界認識を論じた研究はこれまで数多く存在するが、『和漢三才図会』における世界認識に特化した専論は非常に少ない³⁰。さらに『和漢三才図会』には伝統的な三国世界観における天竺と西洋地理学によって具現化したインドに関する新しい認識とが並存しているが、その理由や背景についての研究も十分とは言い難い。そして『和漢三才図会』は天竺あるいはインドに関する記述が顕著に認められるにも関わらず、インド研究の文脈で語られることは稀だった³¹。そこで本節では『三才図会』と『和漢三才図会』の中で天竺やインドに関する記述を取り上げて内容を比較検討し、江戸時代における天竺認識とはいかなるものであったのかを考察する。なお、以下では『和漢三才図会』を「和漢」、『三才図会』を「三才」と略して表記する。

第1項 『三才図会』と『和漢三才図会』の構成

『三才』は全106巻で構成される³²。同書は16～17世紀初期の中国で数多く刊行された百科事典の一つであり、本国だけでなく日本にも多数の版本、写本が残っている。その構成は以下の通りである。

天文1～4巻、地理1～16巻、人物1～14巻、時令1～4巻、官室1～4巻、器用1～12巻、
身體1～7巻、衣服1～3巻、人事1～10巻、儀制1～8巻、珍寶1～2巻、文史1～4巻、
鳥獸1～6巻、草木1～12巻

このうち本論で取り上げるのは「人物」全14巻と「地理」全16巻である。まず「人物」

全 14 巻は 1 巻から中国の歴代皇帝や歴史上の偉人が列挙されるが、9 巻では釈迦牟尼仏の後、33 人の仏教の尊者「三十三祖」が紹介され、それに伴って天竺に関する言及が見られる。さらに「人物」のうち 12～14 巻に記載されるのは世界各国のいわゆる「民族」で、中国以外の計 175 カ国に住まう人々が絵入りで紹介されている³³。現在で言うインド、あるいは南アジアに関係する項目としては「天竺国」「東印度国」などが挙げられている。

次に「地理」全 16 巻は主に中国全土の地図と地誌が収録されるが、1 巻には「山海輿地全図」と題した世界地図、13 巻に「東夷」「西夷」などとした中国周辺の国に関する概説と地図が収録され、その中の「西域図」は西域からインドまでが含まれている。

このように『三才』においては「人物」9 巻における「三十三祖」、人物 12～14 巻の「民族」、「地理」1 巻の世界地図と 13 巻の地域図、そしてこれらの地図に付随する地誌と、大きく 3 カ所で天竺に関する情報が収録されている。

一方『三才』を元に編纂された全 105 巻の『和漢』の構成は以下である³⁴。

1 巻 天文、2 巻 二十八宿、3 巻 天象、4 巻 時候、5 巻 曆占、6 巻 曆日吉凶、7 巻 人倫、8 巻 親族、9 巻 官位、10 巻 人倫之用、11 巻 経絡、12 巻 支体、13 巻 異国人物、14 巻 外夷人物 (中略)、55 巻 土地類 (中略)、64 巻 日本総国 朝鮮 琉球 蝦夷 西域 五天竺 北地諸狄 西南諸蠻 (中略)、105 巻 造釀

『三才』に記述された天竺あるいはインドに関係する情報は、あるものはそのまま継承され、あるものは増補されて各巻に収録されている。まず先の仏教尊者「三十三祖」に対応するのは 64 巻の後半で、やはり釈迦牟尼仏から始まる「三十三祖」である。次に「民族」に対応するのが 13 巻の「異国人物」、14 巻の「外夷人物」である。そして地図と地誌は 55 巻、64 巻に継承されている。

第 2 項 『三才図会』と『和漢三才図会』における天竺

(1) 地図と地誌

『三才』と『和漢』には世界地図とそれに伴う地誌が収録されている。まず『三才』で天竺が記された地図は 2 種類ある。一つは「地理」1 巻の「山海輿地全図」と呼ばれる世界地図である (図 1)。

本図は欧羅巴、亜細亜、利未亜、亜墨利加、墨瓦蠟泥加という五大州の概念によって世界を描出したいわゆる「リッチ図」系統の地図である³⁵。本図における天竺は非常に小さい。ユーラシア大陸のうち、中国の西南に安南、占城など東南アジアの地名が見られるが、本来インドシナ半島とインド亜大陸として南側に個別に突き出して描かれるべき半島は、双方が半ば合わさったかのように描かれている。インドに関する地名としては「三仏齋」す

なわちシュリーヴィジャヤ王国の西方に「榜葛刺」、「應帝亜」があり、その北方にして「崑崙」の南に「西天竺」の文字が見られる³⁶。天竺という語はこの西天竺にしか用いられておらず、そのほか東、南、北を冠した天竺は存在しない。つまり、この地図上では榜葛刺や、Indiaの音写と思われる應帝亜が、天竺と並存していることが分かる。この「山海輿地全図」は『和漢』の55巻「地部」の冒頭にそのまま収録されている。ただし、『三才』の「山海輿地全図」の四隅に記されていた説明文は省かれている。

『和漢』と『三才』双方の「山海輿地全図」に付随した地誌に眼を転じてみると、五大州の説明がそのまま踏襲されていることが分かる。ただしこの場合、亜墨利加が南北に分かれており、六大州として説明されている。以下は『和漢』記載の文である。

仏氏の所謂三千世界は寓言にして、未だ審かならず。天文者家流に用うる所の地理万国の図、甚だ詳かにして邦国最も多し。而れども唯だ総べる所は六大州のみ。

欧羅巴 利未亜 亜細亜 北亜墨利加 南亜墨利加 墨瓦蠟泥加 以上之を六大州と謂う。註略、後に見ゆ。

欧羅巴 南は地中海に至り、北は臥蘭的亜及び氷海に至る。東は大乃河、墨河的湖の大海に至り、西は大西洋に至る。利未亜 南は大浪山に至り、北は地中海に至り、東は西江海、仙勞、冷祖島に至り、西は河摺諸滄に至る。即ち此の州只、聖地の下微路を以て亜細亜と相聯る。其の余は全く四海囲む所と為る。亜細亜 南は沙馬、大臘、呂宋等の島に至り、北は新增、白臘及び北海に至る。東は日本島、大明の海に至り西は大乃河、墨河的湖の大海、西紅海、小西洋に至る。亜墨利加南北の二処在り。全く四海の囲む所と為る。南北、微地を以て相聯る。墨瓦蠟泥加全く南北に在り。惟だ其の北辺、大小の呱哇及び墨瓦蠟泥峽と境を為す。以上之れを六大州と謂ふ。大約各州ごとに百余国有り³⁷。

下線部は良安による按文であり『和漢』にのみ記載される。仏教で言う「三千世界」は寓言として退けられ、一方で天文学者が用いる西洋由来の世界地図は詳細で様々な国々が記載されるが、それらを総合する概念としての五大州（六大州）が紹介されている。リッチ図の世界認識を受け継いだ「山海輿地全図」上では、西天竺の記載こそあれ、日本で独自の発展を遂げた天竺の概念、すなわち三国世界観における天竺のような概念は見受けられない。その説明文でも西洋地理学がもたらした新たな概念である五大州（六大州）の説明がなされるだけで、天竺がそのうちどこに属するのかは明確な言及はない。

『三才』に収録されたもう一方の世界図とは、各地域を拡大した地図である。『三才』の地理13巻には「東夷」「西夷」など八方位の「夷」について述べられており、「朝鮮国図」「日本国図」などの地域図が掲載されている。そのうち天竺が描かれているのは「西域図」である（図2）。

この図ではいわゆる西域諸国の南方に「葱嶺極頂」「大雪山」が描かれその南西にインド

に関する地名が見られる。亜大陸の地形は全く描かれておらず、西域の南部に地名が漠然とした位置関係で配置されているに過ぎないが、そのうち中心には「天竺国即古仏国中印度」の文字が見られ、その四方に「榜葛刺即東印度」「西印度」「南印度」「印度北」（ママ）と記されている。「天竺国」と「印度北」の間には「伐刺拏国」があり、「南印度」と「東印度」の間には「沼納撲兒」との記載がある。これらの地名表記から言えることはまず天竺国というのはかつて仏国であるところの中印度と呼んでいた地域であるということ、中印度の周辺に東西南北の印度があり、そのうち東印度とは榜葛刺と同義として認識されているということである。東西南北と中に印度が分かれているのは、五印度あるいは五天竺の概念に端を発するものであろう。なお、「伐刺拏国」は『大唐西域記』に見える地名であり、ガズニ東南のバンヌ地方に当たると考えられている³⁸。

先の「山海輿地全図」をそのまま継承したのとは対象的に『和漢』は「西域図」は継承せず、64巻に「西域五天竺之図」「西南諸蛮之図」「北地諸狄之図」と題された別種の地域図を掲載している。この地図は良安独自のものではなく、鳳潭の『南瞻部州万国掌菓図』を三分割したものと考えられている³⁹。

まず「西域五天竺之図」から見てみると、左右見開きで右頁側を北側に取り、インド亜大陸らしき地形が描かれている。亜大陸は細かな地域ごとに細分化され、それぞれに国名と「周六千里」などとそして、その周囲の距離が記されている。鳳潭の地図はいわゆる「仏教系世界図」に分類され、『大唐西域記』に記された仏国土としての天竺が記されている⁴⁰。しかし注意したいのは、この図の題名が「西域五天竺之図」であるにも関わらず、図中には天竺の語は見えず、むしろ印度という語が用いられている点である。図中の中央付近に「中印度」が記され、それより西部に「北印度」と「西印度」が隣接して描かれている。さらに「中印度」のやや南に「南印度」、東北に「東印度」そしてベンガル湾には「東印度榜葛刺海」との文字が記されている。また、この東西南北中の区分はいわゆる五印度という伝統的区分を地図上に投影したものであるが、これが何故「五天竺」とは記されていないのであろうか。仏教系世界図の淵源たる「五天竺図」は『大唐西域記』における玄奘の旅程を記す目的のもとに描かれた地図であった⁴¹。そのような潮流から生まれた『南瞻部州万国掌菓図』においてもまた、図中に記された国名はいずれも『大唐西域記』に見られる古代インドの地名であり、その「周」の距離も、同書における記述を踏襲している。『大唐西域記』においては天竺よりもむしろ印度と表記されていたため、この図においても印度が用いられていると言ってよいだろう。そしてまた、良安は後に見るように仏教による世界認識を退けていたが、かといって実際に当時のインド内部における詳細な地名を記述するに当たっては未だに『大唐西域記』に見られるような仏教的世界認識に拠るしかなかったとも言えよう。また、次項に記す「人物」に見られる莫臥爾や聖多黙といった地名はこの地図上には見られない。良安は莫臥爾や聖多黙が南天竺の内にあるということは「南印度」のどこかに所在することは理解していたはずだが、いざ地図上に描くとなるとそれだけの地理学的知識は持たなかっただと考えられる。

一方の「北地諸狄之図」は中国の北方諸国を記す地図で天竺は「中華」の西方に大まかに記される。ここでは印度ではなく天竺の語が用いられ、北天竺、南天竺などが地域名称として記されている。本来鳳潭の『南瞻部州万国掌菓図』を分割したものであれば、先の「西域五天竺図」同様に図中では印度が表記されてもよかつたはずである。しかしここで天竺の方が用いられているのはいかなる理由によるものであろうか。先の「人物」の部分で述べたように、天竺は当時の日本においては未だに世界を説明する上でなくてはならぬ概念であった。天竺は印度という語よりも、より広く知られ、そして用いられた概念だったのであり、それは如見や良安のような知識人も例外ではなかつたと考えられる。「西域五天竺之図」では『大唐西域記』に記された古代インドを細かな国名を含めて詳述するため、大まかな地域名称としても天竺ではなく、玄奘の時代の区分であった印度が用いられた。しかし「北地諸狄図」ではインドの部分の詳述する必要はないため、天竺の語によって地域区分がなされているのであろう。「西南諸蠻之図」で僅かに「中天竺」の語が見えるのも同じような理由によるものと考えられる。

良安は何故「山海輿地全図」を『三才』からそのまま継承したのにも関わらず「西域図」は継承せずに『南瞻部州万国掌菓図』に差し替え、それを分割する必要があつたのだろうか。『南瞻部州万国掌菓図』は、仏教的世界観によって描出された世界地図である。『三才』の「西域図」において、天竺は西域の南方にある場所として記されるのみであり、日本に流布していた天竺のイメージがどこにも投影されていなかった。それゆえ『大唐西域記』を代表とする仏典を媒介として伝えられ、定着していた情報が、天竺に付随するものとして書き込まれなくてはならなかつた。端的に言えば、中国における天竺よりも、日本における天竺のほうが、世界の構成要素としての重要性がより大きかつたものと考えられる。

続いて地図に付随した地誌について検討すると、まず「西域」が記され、次が天竺との項目が挙げられる。西域の説明は以下のようなものである。

按ずるに、西域は中国の西に在る故、之れを名づく。崑崙及び星宿海、以って其の界を為す。甚だ大国にして、北は則ち極めて寒く、南は則ち極めて熱す。其の北東は韃靼の地より流沙河流れ入りて、人直に通路し難し。

漢の張騫、西域より還って具さに西域諸国の風俗を言す。(中略)臣大夏に在りし時、竹杖を叩くを見、蜀布問ふ、安にか此を得るや。曰く、之れを身毒に市ふ。身毒は大夏の東南に在り、数千里可り、(中略)

漢張騫を遣して西域に通じしより後、中華の帝王、使を遣して遠く西域に通じ、漢は則ち大宛・烏孫・于闐・龜茲・月氏の諸国と為る。唐に在るは則ち天竺・高昌・大食・于闐・龜茲諸国と為る。

西域についての説明が成される中で張騫が大夏を訪れた際に身毒の市で買った竹の杖と蜀の布を見たこと記されている。これは2章に見た『史記』の記述の踏襲であろう。また

張騫以来西域との通交が行われるようになった後、唐の時代には天竺とも通じた旨が記されている。すなわち天竺と中国とは西域を通じて達するものとして認識されている。

次に天竺の説明に目を転じてみると、まず項目に続いて印度、乾毒、身毒、月氏の名称を挙げ、これらが同一の場の異称であることを明示されている。

按ずるに、天竺は西域の中の南国なり、顔師古が云ふ、身毒の字声転じて天篤と為り、篤の字文を省いて竺に作り、又転じて竹の音と為る。

西域記に云ふ、南州の正中に大雪の葱山頂有り。東に震旦国有り。南に天竺有り。西に波斯有り。北に胡国有り。其れ天竺に東・西・南・北・中央の五天竺有りて十六の大国有り。三才図会に云ふ、沼納撲兒国（一名金剛座国）榜葛迤の西に有り。古の天竺国は印度の中に在り、乃ち釈迦得道の所、大明の永樂仲、使を遣して国王を諭す。

冒頭の按文は良安の天竺認識を端的に物語っている。すなわち先に見た西域に関する説明にも関係するように、良安における天竺は西域を通じて達する場所、さらには西域の中の南に位置する国として認識されているのである。また、『三才』の「西域図」に付随した地誌がそのまま引用され、古く天竺国と呼ばれた国は印度の中に存在するものとして捉えられている。

その後、良安は「西域記」、『高僧傳』を引いて天竺の暦や季節、習俗などを記し、以下の按文が続く。

按ずるに、昔は天竺及び南蛮諸国の市舶日本に来たり、日本人も亦到らざると云ふ国無し。然るに近ごろ諸厄利亞・以西巴尔亜及び阿媽港・呂宋等南蛮人耶蘇の法流（俗に云ふ切支丹）を用ゐて日本に伝へ、日本西の人其の宗門に泥む者多し。仔細未だ知らずと雖も、是れ乃ち釈氏の經説に非ずして以って邪法と為す。故に日本厳しく之れを禁止して、其の魁の首を磔にし、党類を断罪す。若し先非を悔いて仏法に復さば之れを赦さる。今に於て、其の子孫を転人の類族と称す。是に於て、寛永十五年以來、南蛮船の入湊することを許さず。又日本より異国へ渡ることを禁ぜしむ。

良安によれば天竺と南蛮諸国の船が寛永15年以前は日本に到来し、逆に日本人も他国へ渡航していたことが記されている。また切支丹がそもそも仏教とは異なることがこの項目に述べられていることに鑑みても3章に見たように天竺の概念がイエズス会士たちと結びついていた時代があることを示唆している。良安は続いて実際に天竺へ渡航した人の逸話を記しているが、これは次章に見る天竺徳兵衛の記録『天竺物語』を引用したものと考えられる。

(2) 三十三祖

次に「三十三祖」の記述を比較してみると、『三才』と『和漢』では両者の相違はほとんどないことが分かる。『三才』の「人物」9巻には釋迦牟尼仏のあと(1)摩訶迦葉、(2)阿難、(3)商那和修、(4)優婆塞、(5)提多迦、(6)彌遮迦、(7)婆須密、(8)仏陀難提、(9)伏駄密多、(10)脇、(11)富那夜奢、(12)馬鳴、(13)迦毘摩羅、(14)竜樹、(15)迦那提婆、(16)羅睺羅多、(17)僧迦難提、(18)迦那舎多、(19)鳩摩羅多、(20)闍夜多、(21)婆修盤頭、(22)摩弩羅、(23)鶴勒那、(24)師子比丘、(25)婆舎斯多、(26)不如密多、(27)般若多羅、(28)菩提達磨、(29)慧可、(30)僧璨、(31)道信、(32)弘忍、(33)慧能の33人が列記され、彼らの出自や事績が紹介される。一方の『和漢』では(1)～(28)までは『三才』と同じ尊者が列挙され、残りの5人は62巻「中華」のうち「河南」の部分に収録されているが、33人の異動はない。記述内容は一般に『三才』から『和漢』へ再録される段階で説明文の割愛が見られるが、全般的な内容はほぼ踏襲されていると言ってよく、後述する「異国人物」に比して人物図は細部まで忠実に描出されている。この例から『三才』に収録された仏教に関する情報は、基本的には『和漢』にそのまま継承されているものと考えられる。それは同時に中国において認識されていた天竺に付随する内容がそのまま輸入されていると言ってもいい。

ただし、両書で大きく異なるのは「三十三祖」が収録される場所である。『三才』の三十三祖が収録されたのは「人物」9巻の中であった。その前後は「釈家宗派授受図略」、「布袋和尚図」、「十八羅漢図」であり、中国における偉人が紹介された後に仏教関連の偉人がまとめて紹介され、その流れの中に「三十三祖」も位置づけられている。一方の『和漢』では『三才』の「人物」14巻が収録された13、14巻ではなく「地理」から継承された62～64巻のうち、天竺の直後に「三十三祖」が付随情報として配されている。『三才』の「三十三祖」は「仏教」という文脈において語られていた。『和漢』のそれも、もちろん仏教の枠組みから離れるものではない。しかし、その配置場所を考えると、中国の「三十三祖」は日本におけるそれよりも、一層天竺と強く結び付けられているように思われる。

第3項 『三才図会』と『和漢三才図会』における天竺の「人物」

『三才』の「人物」全14巻のうち12～14巻に収録された175カ国の外国とその民族に関する記述は『和漢』では13、14の2巻に継承されている⁴²。『三才』に存在していた匈奴、日本国、登山之神、鐘山之神、天吳、神陸、金神、鵠山之神、相抑氏、奢比、驕蟲の11カ国は『和漢』では削除された。逆に『和漢』で新たに追加されたのは震旦、朝鮮、耽羅、兀良哈、琉球、蝦夷、韃靼、大宛、東京、柬埔寨、太泥、六甲、滿刺加、呂宋、阿媽港、以西巴爾亜、咬留吧、飛頭蠻、淳泥、榜葛刺、莫臥爾、聖多默、印第亜、琶牛、拂菻、火州、天方、錫蘭山、阿蘭陀、兪兒の30カ国である。このうち朝鮮は高麗国、大宛は大琉球国、琉球は小琉球国、榜葛刺は東印度國から項目名が変化したものであり、合計は190カ

国となる。

今回『三才』収録の全 175 カ国と『和漢』の全 190 カ国のうち天竺と印度の語が見られるものを取り上げた(表 3)⁴³。

まず『三才』では天竺、東印度(榜葛刺)、注輦、波斯のわずか 4 カ国のみである。このうち天竺という語が用いられているのは天竺そのものの説明のみであり、他の 3 カ国の説明では印度という語が用いられている。

一方の『和漢』では占城、東埔寨、太泥、暹羅、咬留吧、注輦、女人国、榜葛刺、莫臥爾、聖多默、印第亜、琶牛、波斯、天竺、錫蘭山の 15 カ国であり、単純計算でこれは全世界 190 カ国の約 8%に相当する。この 15 カ国を筆者は良安が認識した天竺あるいはインドに関連するものとして仮定する。

この 15 カ国のうち天竺という語が用いられているのは榜葛刺、波斯を除いた 13 カ国である。咬留吧は「非天竺」とされているので、これを省いた 12 カ国が天竺とそれに関係する国々ということになり、全体の約 6%にまで減少する。中世に成立した三国世界観においては日本、中国、天竺が世界の構成要素であった。つまり認識上は日本と中国以外の世界すべてを占めていた天竺が、『和漢』の時代にはその割合が減少し、全体の 1 割にも満たなくなつたと言える。その原因は西洋起源の地理情報が流入することで、天竺として表現されていた部分がより細分化したためだと思われる。しかしながらこの『和漢』13、14 巻においては五大州への言及は見受けられない。この点は西川如見の『増補華夷通商考』において、地図上では五大州の名が見られるにも関わらず、各地の説明では全く見られない箇所があるのに類似している。

一方、印度に関しては『和漢』でも『三才』と同様、注輦、榜葛刺、波斯の 3 カ国のみの説明文に用いられている。良安は印度と天竺が同じ場所の別名であることを正しく理解していた。そのため印度と天竺という歴史的背景を異にする二つの概念が重なり合い、印度の語によって説明されるこれら 3 カ国も天竺の語によって語られる国々と同じ範疇に組み込まれることになったと言えよう。

それでは次に 15 カ国の記述について『和漢』と『三才』を比較することでどのようなことが分かるだろうか。これら 15 カ国は①『三才』と全く同じ記述のもの、②『三才』を引用しつつさらに追加記述がなされたもの、③『三才』には存在せず『和漢』で新たに登場したもの、の三つに分類できる。この分類に従ってそれぞれ国名と『和漢』で追加された読み仮名、比定される現在の地名、天竺、印度との関係と、その記述が見られる部分の典拠となる書物等の名称、実際の説明文を記したものを表にした。引用書目の部分に「按」の文字が記してあるものは、良安が「按ずるに」として自身の見解を記したものである。また典拠が記されていないため、良安の見解なのかどうか判然としないものもある。

(1) 注輦

まず①はチョーラ（朝）に比定される注輦（ちゅうれん）のみである。「南天竺の内」との説明が国名のすぐ脇に付記されているが、これは『三才』の「南印度也」の記述によるものだろう。印度が天竺という日本人の世界観を反映した概念に置き換えられることで、注輦は新たに日本人の天竺認識に加えられたと言える。ちなみに象の上に乗った櫓に座ったイメージも『三才』から『和漢』へそのまま継承されている⁴⁴。

(2) 占城・暹羅・女人国・榜葛刺・波斯・天竺

次に『三才』の記述に追加がなされたものが 6 カ国あるが、そのうち榜葛刺、波斯が漢字の印度、そのほかはいずれも天竺との関係が記されている。典拠を見ると、榜葛刺は『三才』と明代の 1599 年に編纂された辞書『登壇必究』、波斯は「西域記」であり、その他の 4 カ国の記述で天竺の語が見られるのはいずれも良安自身の見解と思われる箇所である。女人国は「万国図」を参照した判断が記されている。

【占城（ちやんぱん）】

占城は『三才』ではこの国が漢代の林邑に該当することや、この地に属する郡名、広州からの距離や訴訟に関する逸話が記されていた。『和漢』ではさらに『登壇必究』に記された同国の歴史や『大明一統志』に記された住民の風俗に関する記述を増補した後、良安自身の見解を記している。

按ずるに、占城南天竺に隣して暑熱甚しく、民俗裸形にて野鄙し。天竺は横文字を用ふ。唐人彼の地に到りて交易し以って日本に通ず。

この国は南天竺に隣接して大変気候が暑いこと、人々が裸で野蛮であること、ここでは「天竺の横文字」が使用されていることが記されている。人物図に眼を転じると『三才』では描かれていた象は削除され、身に纏う衣服は中国風に改められているように見える。これは良安自身、人物が裸であると評しているのと矛盾している。注意すべきはこの国を天竺と結び付けているのは引用された書物ではなく、良安自身の考えによるものだという点である。言い換えれば占城は中国での世界認識上は全く無関係であったはずの天竺と、良安によって結び付けられたということになる。またかつて日本と交易を行っていたことが明記されることで、日本を主体とする世界認識の中にこの地が再編成されている。

【暹羅（しゃむろ）】

暹羅すなわちシャムに関しては『三才』のほか「大明一統志」の記述を記し、さらに按

文が続く。

按ずるに、暹羅は南天竺の内なり。大熱国、但冬の月夜稍や涼しきのみ。毎に裸形、腰に木綿類を纏ひ、或は肩に掛け礼と為す。毛髪短く縮む。其の国王毎歳商船三艘を以って日本に到りて物を販ぐ。六、七月南風を得て船を出す。往昔は日本の商買も亦た多く彼の地に入りて互市す。今に日本人の後苗在りと。

次に暹羅もやはり良安によって「南天竺の内」と位置づけられている。さらに日本人の往来に関する情報などが追加されている。人物図は体毛が薄くなったほかは『三才』の描写をほぼ踏襲している。前節に見た『増補華夷通商考』における「シャム」が天竺的、即ち仏教的な要素が多く盛り込まれていたのに比べ、良安における「暹羅」は「南天竺の内」であることのほかは、住民の暮らしに関する客観的な説明に終止しており、仏教的な要素は見受けられない。それは典拠である『三才』や「大明一統志」についても同様である。上述したように良安は仏教的な世界観を寓言として退けており、恐らくそれゆえに如見におけるシャムのような仏教的色彩に彩られた説明を好まなかったのだと考えられる。このようにほぼ同時代の知識人と目される人々の中でも天竺に関する認識には幅があったことが認められる。

【女人国（にょにんごく）】

女人国は『今昔物語』などに見られる仏教説話で「羅刹国」とも呼ばれセイロンに比定されることもある想像上の国である。『三才』に記されるように女性ばかりが住む国であり、漂着した男たちは皆生きては帰れない地として知られていた。この地について良安は以下のように記している。

今万国図を持って之を觀るに、女人国は此彼に亦た之れ有り。或は天竺の西北大高海の西に有り。或は日本東北海島に有り云々。

ここで言う「万国図」が実際にどの地図を意味するのかは判然としない。世界図と言え
ば 55 卷には『三才』から踏襲した「山海輿地全図」が掲載されていたことは上述したが、
こちらには「女人国」は見当たらない。一方、64 卷の「北地諸狄図」には天竺の西北に「西
ノ女国」という島が確かに描かれている。仏教説話を通じて天竺に近い国として認識さ
れていたはずの「女人国」であったが、リッチ図を元にしたとされる「山海輿地全図」に
は描かれていなかった。そのため女人国が存在しない地図と、存在する地図の双方が『和
漢三才図会』には収録されていると言える。これは仏教的世界観を踏襲し、女人国のよう
な想像上の国をも実在の国として記載する地図そして世界観と、こうした仏教的世界観を

排した地図・世界観が混在していることを示していると言える。

【榜葛刺（べんがら）】

榜葛刺はベンガルの音写だが『三才』においては「東印度」とされていたものである。良安は『登壇必究』で榜葛刺が「東印度」と同様だと記述されているのを受け、これを引用するとともに名称を変えて掲載したのだろう。ここで重要なのは、良安は印度という語がインドあるいは天竺を意味することを了解していたと思われるにも関わらず、この名称を半ば嫌って榜葛刺という名称を採用したことである。ここまでの例に鑑みると良安の目的は『三才』に記された中国における地名を日本においてよりなじみのある名称に結びつける点にあったように思われる。つまり榜葛刺のほうが東印度よりも当時の日本人にとってより馴染みのある名称だったということであり、さらに言えば、東印度という名称を理解しない読者でも榜葛刺と言えば理解し得るだろうという目算が良安にはあったのではないだろうか。

【波斯（はるしゃ）】

波斯はこの中では少々特異な位置にあり、印度そのものではないが、印度に向かう途中にある国として紹介されている。典拠は『大唐西域記』であり、人物画はいずれも籠に乗る人物が描かれている。天竺ではなく印度との表現がなされているのは典拠である『大唐西域記』に準拠してのことと考えられる。良安独自の按文はなく『三才』と『大唐西域記』を引用するにとどまっている。

【天竺】

「西域図」に付随する地誌に項目があるのと同時に、外夷人物の一つとしても天竺が挙げられている。

三才図会に云ふ、隸大秦の立つる所。国王尽く大秦の選択に由る。地に良馬を産す。俗に皆髪を編み垂れ下る。両鬢帛を以って頭を纏ふ。(中略)国内に聖水有り、能く風濤を止む。蕃の商人等瑠璃の瓶を以って之れを盛り、若し風濤に遭へば之れを洒ぐに即ち止む。(中略)按ずるに、天竺国に東西南北中の五つ有り。今謂ふ所の者は中天竺か。

『三才』における天竺は「大秦」という国に隷属して、誰が王になるかもこの国の選択によるなどという記述があり、日本において伝統的に想起されてきた天竺像とは大きく異なっている。しかし国名として天竺が見られるため、良安としては多少困惑したのではな

いかと思われる。というのも良安が南天竺と呼ぶ暹羅や東埔寨や三国世界観における天竺と、ここに登場する天竺が掛け離れているためである。そこで良安は按文として天竺には東西南北中の五つがあり、ここで言うのは中天竺のことであろうか、と記している。『三才』から継承された大秦という国名は一般的にはローマ帝国を指すが、この部分についても同様かどうかは一考を要するように思われる。人物図を見ても分かるようにその他の天竺に関連する図に比べ、本図は極めて「中国風」に描かれている。そのため、古来何らかの形で中国において言い伝えられていた天竺に関する情報が、実際のインドと接合せずに存続した残滓のようなものと言えるのではないだろうか。いずれにしても南天竺のように広い地域を包括する地域概念としての天竺と、国名としての天竺、さらには日本ではあまり用いられなかったが、中国では天竺を指す呼称として一般的である印度が同時に存在する様子が見受けられる。

なお、司馬遷の『史記』において身毒が「西南夷」に分類されていることから分かるように、中華思想に基づく世界認識によって中国における身毒すなわち天竺や印度は「夷の国」として認識されていた⁴⁵。南宋期の『歴代地理指掌図』では天竺は西域にある通貢国とし、北狄、東夷などと並列する形で記される。仏教が歴史上の中国において幾度か弾圧されたのは、仏教がインドという夷狄の宗教だからという側面もあると考えられている⁴⁶。

(3) 東埔寨・太泥・咬留吧・莫臥爾・聖多黙・印第亜・琶牛・錫蘭山

最後の 8 カ国はいずれも『和漢』で新たに項目ごと追加された国々である。つまり『三才』の世界認識上は存在しなかったが、『和漢』における世界の構成要素として必要だったものであり、さらに天竺と関連するのがこれらの国々である。注意したいのはいずれも印度ではなく、天竺という語によって説明がなされているということである。実は②、③いずれにおいても天竺という語が使用されている部分の記述は典拠が記されていないか、良安自身の見解であることが示されている。つまり『三才』では天竺という語は他国の説明としては全く登場しないのに対し、『和漢』ではこの言葉によって他国が記述される例が顕著に認められ、いずれも良安独自の見解だということが分かる。

【東埔寨 (かぼちや)】

東埔寨は、中華の西南に有りて即ち南天竺の属なり。四季甚だ熱国なり。其の人皆裸形にして野卑し。大河有り。天竺恒河の末流。不時に洪水す。(中略) 唐人行到して交易し以って日本に来る。古日本の商賈多く渡唐する者有るは交趾、東埔寨、暹羅等の諸国あり。

まず東埔寨は現在のカンボジアであり、典拠は記されていない。占城や暹羅同様、南天

竺に属することが記され、国の所在地や熱い気候、住民の風俗などが記されている。東埔寨は『増補華夷通商考』においても同様に「南天竺の内」として記述があり、「熱国」であることや大河の存在が記されるなどの部分において類似した内容である。如見や良安のような知識人にとっては東埔寨は南天竺に所属する国としてある程度の共通認識があったものと考えられ、これは朱印船貿易時代の情報と関係するものと考えられる。

【太泥（たに）】

太泥は南天竺内の小国にして国王有り。四季、人物東埔寨に同じ。但し言詞は異なるのみ、唐人行きて交易して以って日本に到る。夏月南風を得て来る可し。

次の太泥はマレー半島のパタニ王国のことであろうが、こちらもやはり南天竺に含まれるものとして考えられている。

【咬留吧（じゃがたら）】

相伝ふ、咬留吧は中古以来阿蘭陀人之を劫奪す。城郭を築き守護人を置く。名を世祚羅留と日ふ。以って諸国通商の津湊と為す。蓋し当国は（中華正南の海中なり）天竺の地に非ず、亦た中華の地に非ず。各別の大島なり。

咬留吧は先述したように「非天竺」と記されているため厳密な意味では天竺の概念の内には含まれない。しかしながら天竺が存在の起点として語られている、いわば天竺的な世界の一環として位置づけることが出来よう。良安は天竺でもなく中国でもない別個の大きな島だと記している。三国世界観においては天竺でもなく中国でもなければ、それは必然的に本朝であるところの日本ということになるはずであった。しかし、この記述からすると日本と中国以外の世界は天竺だけでなく、天竺が細分化することで現出した様々な国が存在することが既に自覚されていることが分かる言説である。

【莫臥爾（もうる）】

按ずるに莫臥爾は南天竺の内最も大国なり。人物暹羅に似て色稍や黒し。四季亦た暹羅に同じ。

次の莫臥爾は上述のように一般的にはムガル帝国のことだと説明されることが多い。『和漢』における莫臥爾は『増補華夷通商考』における記述同様、南天竺で「最も大きい国」として認識されている。

【聖多黙（さんとめ）】

佐牟止女は即ち南天竺莫臥爾の近国、人品亦た莫臥爾に同じ。未だ日本に来たらず。
其の土産暹羅及び中華の人往きて交易して日本に来る。

聖多黙は『増補華夷通商考』におけるサントメと同一と考えられるが、南天竺の内として認識されているほかは、莫臥爾と地理的に近似していることが言及されるのみである。地誌的な詳細については触れられておらず、他の各国同様物産が記されるのみであり、物産の中には織物、木綿織が紹介されている。その国の住人が日本に来た事がないと記しているのは『増補華夷通商考』の記述と同様である。

【印第亜（いんでや）】

印第亜は天竺の南西の隅。最も暖国なり。（日本自り凡そ四千里余）阿蘭陀人、唐人共に往来せず。革の佳品此より出づ。昔多く来たる有るも、近年来たらず。以って希有の物と為すは唯勝と為す。其の価最も貴し。

印第亜は India の音訳だと考えられる。しかし注意すべきは良安が印度に関しては天竺とほぼ同義であることを認識していたにも関わらず、この印第亜がこれらと同義であるとは考えていないようである点である。この地を「天竺の南西隅」に存在する場として記している点については、インド亜大陸の南西、ポルトガル人が根拠としていたゴア付近を指しているものとも考えられる。というのは 3 章にも見たようにイエズス会宣教師たちが根拠としていたゴア付近は当時の日本人によって「いんでや」などと称されていたからである。阿蘭陀人、唐人が往来しないとするのは『増補華夷通商考』と同様であるが、内容的に異なるために長崎に流布していた情報とは異なる何らかの情報源が良安にはあったものと推察される。

【琶牛、錫蘭山】

さらに「琶牛」「錫蘭山」もやはり「南天竺の内」として認識されており、『和漢』で新たに追加された 8 カ国のうち咬留吧以外の 7 カ国が南天竺として認識されていることが分かった。その記述に関してさらに重要なことは、これらが西川如見の『増補華夷通商考』に収録される情報と極めて近いことである。たとえば同書において莫臥爾は「此国則南天竺ノ内。第一ノ大国也。（中略）人物シャムニ似テ色黒シ。…」と紹介されており、『和漢』の記述とほぼ同様の部分がある。つまり『和漢』に収録された天竺の各国の記述は江

戸時代初期に長崎に流布していた直接的な海外情報の影響だと言うことも出来る。

このようにそれ以前は世界の大部分を占めていた天竺は縮小し、次第に India や印度、インドと重なり合うようになる。良安は『三才』の地理に対応する『和漢』64巻で印度を天竺の別名として挙げており、両者が本来同じ地域に関する別個の呼称であることを正しく理解していた。それでもなお良安が印度ではなく天竺という概念によって各地を説明せねばならず、『三才』ではほとんど存在しなかった天竺が『和漢』ではこのように多用されたのは日本人にとっての天竺の大きさを物語るものだと考えられる。

小括

如見の主著『増補華夷通商考』は江戸時代初期に長崎に流布していた海外情報を元にしたと考えられる「異国風土記」を種本とした『華夷通商考』をイエズス会宣教師ジュリオ・アレーニの『職方外紀』によって増補したものである。これらの書物は外国や異国などと称される国々を列挙し、その気候や風土、物産について記す型式を取っている。各国の説明を見るとその国が天竺なのか否か、天竺であるとすれば東西南北いずれの天竺なのかなどということが情報として盛り込まれていることが分かった。つまり天竺という語は異国を説明する際のキーワードとしても機能していた。

如見は『異国風土記』から『華夷通商考』を記し、『職方外紀』を中心とし、おそらくは長崎に流布していた最新情報により『増補華夷通商考』を著した。その際、それまでなかった五大州の概念が導入されたが、中華とそれ以外という枠組みは依然として失われなかった。如見は五大州の中に天竺やモウルを位置づけようとしたが、その結果五大州における亜細亜と天竺という新旧異なる世界観が並存することになった。三書を比較すると『増補華夷通商考』への増補において依然として天竺という語によって各地を説明している例が見受けられ、その割合は増加していることがわかった。日本人にとって天竺概念は我々が考える以上に大きな存在であったことがうかがい知れる。また、如見の天竺認識において、天竺は五大州の亜細亜に飲み込まれて消えてしまったのではなく、依然として世界を構成する重要な要素として残っていた。

一方、寺島良安の『和漢』では三十三祖の記述がほぼ同一であることから明らかなように、仏教の文脈における天竺の情報は『三才』から『和漢』にほぼそのまま継承されていた。ただしこの場合、天竺認識が継承されたというよりは単に記述が継承されたに過ぎないとも言える。

一方人物図において『和漢』は『三才』における天竺の記述を踏襲しながらも、その他の東南アジア地域を説明する概念として天竺の語が多数用いられた。この場合の天竺は国名としての天竺というよりも日本独自の発展を遂げた地域概念としての天竺であり、これは三国世界観の一角としての天竺が変化したものとも言える。

良安の時代には仏教の祖国である天竺への憧れは薄れつつあった。良安もまた伝統的な

天竺の観念ではなく、西洋由来の新しい地理学的知識を信奉する者であったように思える。しかし同時に良安は『三才』にはほとんど見られなかった天竺という語に何度も頼らなければならなかった。つまり、三国以外にも世界には様々な国々が存在し天竺がそれまで認識されていたような巨大な場所ではないことを理解しつつも、依然として江戸時代の日本人にとっては天竺が世界を語る上でなくてはならぬ概念であったのであり、それこそが当時の知識人の限界であり、天竺認識の特徴だったと言い得るのではないかと考える。

また地図においては「山海輿地全図」はそのまま『和漢』に収録され、インドを包摂する「亜細亜」という新しい地理概念を導入する五大州が描出され、そこには従来の天竺はほとんど存在していない。しかし『三才』の「西域図」では西域の彼方として僅かに描かれるに過ぎない天竺あるいは印度は仏教系世界図である『南瞻部州万国掌菓図』を分割しつつ継承した『和漢』の「西域五天竺図」では、確固たる「仏国土」として描かれ、記される地名も『大唐西域記』記載の地名に留まり、『和漢』の人物に見られる莫臥爾のような地名は記されることはなかった。

一方『和漢』の「西域五天竺図」に付随して登場した天竺は、仏教的世界図に伴っていることから理解できるように、三国世界観の淵源となった「仏国土」としての天竺を意味している。しかしこの地図の説明の前半部分の「西域記」や『高僧伝』では「仏国土」としての天竺が描かれているが、良安が「按」じた部分はむしろ『和漢』の「人物」に示された「東南アジアとしての天竺」であり、それゆえ新旧の天竺が並存しているかのような混乱が生じているのである。先述のようにこの天竺の地誌のすぐ後に収録されるのは「三十三祖」である。それゆえ良安としてはやはり天竺は仏教に非常な関係を持つ国として紹介していることは間違いない。

このように『和漢』における天竺認識は新旧の情報が入り混じった様相を呈している。それは『三才』における、比較的冷静なインドへの視座が日本へ輸入される際、三国世界観の一角としての天竺、そして仏国土としての天竺、さらには東南アジアを指し示す地域概念としての天竺など、日本独自の認識によって大きな変化を遂げたからである。そしてこの変化こそが、江戸時代前期の天竺認識を特徴付けるものと考えられる。

如見と良安という二人の知識人はそれぞれの方法によって世界を記述した。『増補華夷通商考』『和漢三才図会』といういずれの書においても中世に見られた三国世界観は大きく変化し、天竺は本朝、震旦ではない一国というよりも、それ以外の世界を記述するキーワードとして機能している。それはそれまで天竺という茫洋とした概念と呼ばれていた日本と中国以外の世界に関する情報が、ポルトガル人の来航や朱印船貿易といった歴史上の出来事に伴って流入した結果である。つまり、天竺は江戸時代前期の知識人によって細分化され莫臥爾や暹羅といった具体的な地名を説明する際の手がかりとなった。

知識人たちは新たな地名を記述する際、その方角として天竺を起点に説明しようとしたが、その際南天竺、西天竺などという本来五天竺という仏教的な概念に端を発する語を援用しようとしたことにより多少の混乱が見受けられた。南天竺は本来天竺の南を称してい

たはずが、朱印船貿易の記憶によって本朝の南側にある国々を総称する語として使用されていたことが分かった。一方西天竺は中国から天竺へ到達するために西域を経由していた関係上、中国の西にあるところの天竺、という意味で用いられていた。ところがそうした用語の性格がありながら知識人たちは「天竺の中のいずれの方角にあるか」という意味で使いようとしたために情報の錯綜が見受けられるような状況が現出したのである。

このような錯綜した様相はさらに後代になって蘭学の隆盛とそれに伴うさらに最新の地理学によって払拭されていくのである。

5章 表1 三書の世界構成

A 異国風土記				B 華夷通商考				C 増補華夷通商考				
巻	大区分	国数	小区分	巻	大区分	国数	小区分	巻	大区分	国数	小区分	国名
上	中華十五省	15	二京	上	中華十五省	15	二京	一	中華十五省	15	二京	南京、北京
			十三省				十三省				山東、山西、陝西、河南、湖廣、江西、浙江、福建、廣東、廣西、雲南、貴州、四川	
	外国	5		三	外国	5		二	外国	5		朝鮮、琉球、大宛、交趾、東京
											占城、東埔寨、太泥、六甲、暹羅、咬留吧、瓜哇、番旦、母羅加、モウル、阿蘭陀	
下	外夷	29		四	外夷	31		四	外夷	31		阿蘭陀
											オランダ人商売二到国	
追考	日本渡海停止之国々	7		五	附録	7		五	附録	8		オランダ人商売往來の国
											オランダ人商売往來の国	
		4			日本渡海停止之国々	4			日本渡海御禁止の国	4		イスパニヤ、阿媽港、呂宋、エケレス
中国以外合計				中国以外合計				中国以外合計				
56				58				38				

(注)ABCにおける国名の細かな異同は参照した諸本の記述による。

5章 表2 三書における天竺

	国名	A 異国風土記		B 華夷通商考		C 増補華夷通商考	
		天竺・モウル国との関係	人物	天竺・モウル国との関係	人物	天竺・モウル国との関係	人物
外夷	占城	南天竺ノ内	賤し	南天竺ノ内	賤し	南天竺ノ内	賤し
	柬埔寨	南天竺ノ内	賤し	南天竺ノ内	賤し	南天竺ノ内	賤し
	太泥	南天竺ノ内	賤し	南天竺ノ内	賤し	南天竺ノ内	賤し
	六甲	なし	賤し	なし	賤し	南天竺	賤し
	暹羅	南天竺	(シヤム)	南天竺	(シヤム)	南天竺・モウル国ノ手下	(シヤム)
	咬留吧	なし	賤し・シヤム	なし	賤し・シヤム	南天竺ヨリ暹力南	賤し・シヤム
	呱哇	非天竺	賤し・シヤム	非天竺	賤し・シヤム	非天竺	賤し・シヤム
	番旦	非天竺	賤し・シヤム	非天竺	賤し・シヤム	非天竺	賤し・シヤム
	母羅伽	なし	なし	なし	なし	南天竺ノ東南	オランダ
	モウル	南天竺ノ内	シヤム	南天竺ノ内	シヤム	南天竺	シヤム
阿蘭陀	なし	なし	なし	なし	なし	なし	
オランダ人商売往来の国々	ケイラン	なし	なし	なし	なし	なし	なし
	ソモンダラ	天竺ノ南海	シヤム	天竺ノ南海	シヤム	天竺ノ南大海	シヤム
	ヘグウ	南天竺ノ内	シヤム	南天竺ノ内	シヤム	南天竺ノ内	シヤム
	アラカン	南天竺ノ内	モウル	南天竺ノ内	モウル	南天竺ノ内	モウル
	サイロン	なし	モウル	なし	モウル	なし	シヤム
	ハンダ	なし	モウル	なし	モウル	なし	シヤム
	コストカルモンデイル國	モウル国ノ手下	モウル	モウル国ノ手下	なし	莫臥爾國ノ手下	モウル
	ベンガラ国	南天竺ノ内・モウル国ノ手下	モウル	南天竺ノ内・モウル国ノ手下	モウル	南天竺ノ内・モウル国ノ手下	モウル
	サラアタ	モウル国ノ手下	モウル	モウル国ノ手下	なし	南天竺ノ内・モウル国ノ手下	モウル
	モハア国	モウル国ノ手下	モウル	モウル国ノ手下	モウル	モウル国ノ手下	モウル
	マカザアル	なし	モウル	なし	モウル	なし	なし
	テイモウル	なし	シヤム	なし	シヤム	なし	シヤム
	マルマアル	なし	モウル	なし	モウル	南天竺ノ内	モウル
	セイロン	なし	シヤム	なし	シヤム	南天竺ノ海中	賤し・シヤム
	タルナアタ	なし	モウル	なし	モウル	なし	シヤム
	アンホン	なし	モウル	なし	モウル	なし	シヤム
	ムスカウヘヤ国	なし	モウル	なし	モウル	なし	なし
	ハルシヤ国	なし	モウル	なし	モウル	南天竺ノ西邊・西天竺ノ内	モウル
トルケイン	なし	モウル	なし	モウル	なし	オランダ	
追考・附録	サントメ国	南天竺ノ内	モウル	南天竺ノ内	モウル	西天竺ノ内	モウル
	インデヤ国	南天竺ノ内	なし	南天竺ノ内	なし	南天竺	モウル
	ラウ国	南天竺	なし	南天竺	なし	南天竺ノ内	なし
	カフリ国	なし	なし	なし	なし	南天竺ノ西南	賤し
	チャウ国	南天竺ノ内	モウル	南天竺ノ内	モウル	南天竺ノ内・モウル國ノ内	なし
	コワ					南天竺ノ内・モウル国ノ属下	モウル
増外夷附録	アラビヤ					南天竺ノ西	なし
	ジュデヤ					西天竺ノ西	なし
	エジツト国					南天竺ノ西	なし

(注)人物の列に関して「モウル」以外のもは、「シヤム」がシヤム人、「オランダ」がオランダ人との類似に関する言及を示し、「賤し」はその国の人民が「賤しい」として記されているものである。人物に関する言及がないものは「なし」と記した。

5章 表3『三才』と『和漢』の天竺

『三才』との比較	国名 読み仮名	説明
①同一記述	注鞏 ちうれん チュイレン	三才 注鞏國西番南印度也自故臨易舟行而去有象大高背立屋載勇士以金銀為錢國人尚氣輕生不同釜而爨亦不共器而食 和漢 三才圖會云注鞏國乃西番南印度也自故臨國易舟行而去其國有象大高背立屋載勇士以金銀為錢國人尚氣輕生不同釜而爨亦不共器而食
②追加記述	占城 ちゃんぱん チエンチン	三才 占城國漢林邑也其屬郡有寶童龍寶陀陵化州安南三舍城其國中歲用錢糧私役奴僕皆安南所貢故呼安南為奴國境上有馬援銅柱在海西南北抵安南南抵真臘自廣州發船順風八日可達國人多姓翁地產名香犀象地皆白沙可耕之地若民為虎罽所噬以狀諸王王命國師特呪書符投民死所虎罽自赴若有欺公之訟官不能決者即令過罽潭負理者魚食之理直者思避而勿敢食也 和漢 按占城隣于南天竺而暑熱甚民俗裸形野鄙也用天竺橫文字唐人到彼地交易以通于日本
	暹羅 ちやむろ イエロウ	三才 暹羅國其國濱海風俗男子自幼割陽物嵌八寶以衛富貴不然則女家不妻也近有海客往暹羅次至一島上滿山悉是黑漆匙筋其處多大木客仰窺匙筋乃木乃花與鬚也因拾百餘雙還用之肥不能染後偶取攪茶隨而消焉 和漢 按暹羅南天竺內也大熱國但冬月夜稍涼耳每裸形腰纏木綿類或掛肩為禮毛髮短縮其國王每歲以商船三艘到日本販物六七月得南風出船往昔日本商賈亦多人于彼地互市于今日日本人後苗在之
	女人國 よにんごく ニュイジン	三才 女人國在東南海上水東流數年一泛蓮開長尺許桃核長二尺昔有舶舟飄落其國群女携以歸無不死者有一智者夜盜船得去遂傳其事女人遇南風裸形感風而生又云有奚部小如者部抵界其國無男照井而生 和漢 今以万国圖觀之女人國此彼亦有之或有天竺西北大高海之西或有日本東北海島云云
	榜葛刺 (東印度國) べんがら	三才 東印度國係西番人性強獷好殺伐以戰死為吉利以善終為不祥至應天府馬行五個月 和漢 三才圖會云東印度國係西番人性強獷好殺伐以戰死為吉利以善終為不祥至應天府馬行五個月 登壇必究云榜葛刺本古忻都州府西天有五印度國此東印度也其國最大也大明永樂六年國王嚮牙思丁遣使朝貢同十二年貢麒麟等物
	波斯 はるしや パウスウ	三才 波斯國國人身黑以金花布縵身無城郭王以虎皮蒙體出則乘軟兜或騎象出異寶等物 和漢 西域記云波斯國舊云波斯雖非印度之國路次也周數万里大都城號蘇刺薩儻那周四十餘里川土既多氣候亦異大抵溫也引水為田人戶富饒出金銀鍮石水精異寶工織大錦細褐■氈之類多善馬貨用大銀錢人性躁暴俗無禮義文字語言異於諸國無學藝多工伎
	天竺 てんぢく テンチコツ	三才 天竺國隸大秦所立國主悉由大秦選擇地產良馬俗皆編髮垂下兩鬢以帛纏頭衫袴襪(?)國內有聖水能止風濤番商人等以瑠璃瓶盛之若遇風濤酒之即止 和漢 按天竺國有東西南北中之五今所謂者中天竺乎
③項目追加	東埔寨 かぼちや トンフウサイ	和漢 東埔寨有中華西南即南天竺之屬四季甚熱國也其人物皆裸形野卑也大河天竺恒河末流不時洪水初秋特大溢故住居皆用二階冬春渴水時復住平地家有大蚊噬人日中亦用蚊帳也彼人未有來于日本唐人行到交易以來于日本古者日本商賈多有渡唐者交趾東埔寨暹羅等諸國也
	太泥 たに／ダアニイ	和漢 太泥南天竺內小國而有國主四季人物與東埔寨同但言詞異耳唐人行到交易以到于日本得夏月南風可來
	咬留吧 ぢやがたら／ カラハツ	和漢 相傳咬留吧中古以來阿蘭陀人劫奪之築城郭置守護人名曰世稱羅留以為諸國通商津湊蓋當國中華西南海中也 非天竺地亦非中華地各別之大島也 凡中華日本地去北極六七十度之交當黃道之北故四時全備如爪哇咬留吧國則去北極百度當赤道之南故四時不備當甚熱冬月愈暑而五六月却涼民如暹羅人而裸形最野鄙也但言詞與暹羅不同耳近年與阿蘭陀婚姻乃建阿蘭陀館舍常居被官調貨物往來於日本
	莫臥爾 もうる	和漢 按莫臥爾南天竺之內最此大國也人物似暹羅而色稍黑四季亦同于暹羅
	聖多默 さんとめ	和漢 佐牟止女即南天竺莫臥爾近國人品亦同于莫臥爾未來於日本其土產暹羅及中華人往交易來於日本
	印第亜 いんでや	和漢 印第亜天竺之南西隅最暖國自日本九四千里余阿蘭陀人唐人共不往來革之佳品出於此昔多有來近年不來以為希有物唯為勝其價最實
	琶牛 べぐう	和漢 琶牛南天竺之中自暹羅三四日可到有國王其人品及四季與暹羅不異相傳釈迦居住旧跡寺院等有之
	錫蘭山 せいらす	和漢 按錫蘭山者南天竺莫臥爾之近國乎阿蘭陀商舶有錫蘭山木綿柳條等

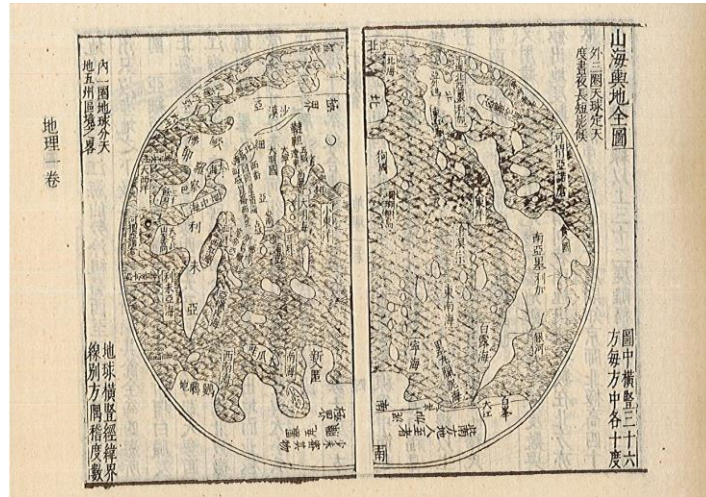


図1「山界與地全圖」
(王圻『三才図会(上)』より)

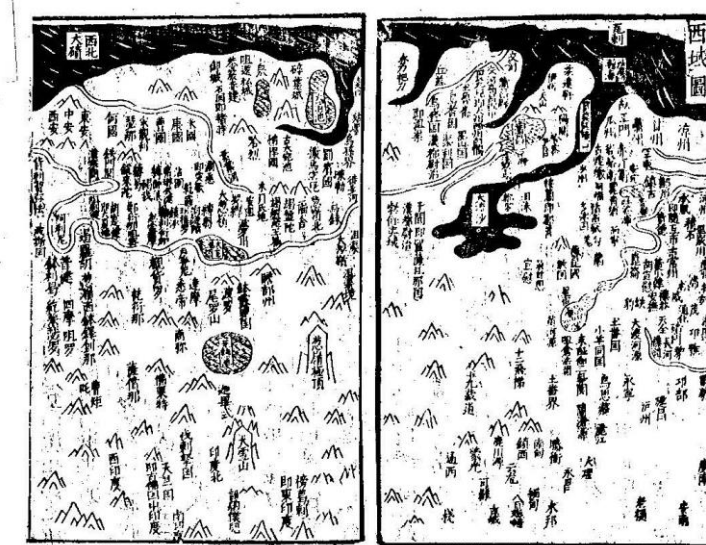


図2「西域図」
(王圻『三才図会(上)』より)

註

- 1 重松伸司『マドラス物語』中央公論新社、1993年。重松はこの期間を江戸の「異国事情ルネサンス」期と評している。その他18世紀末～19世紀初頭には山村昌永の『訂正増訳采覧異言』や『印度志』、幕末開国期には魏源の『海国図志』などが数多く著された。
- 2 荒野泰典「天竺の行方—三国世界観の解体と天竺—」木村尚三郎ほか(編)『中世における地域・

民族の交流』(中世史講座 第11巻) 学生社、1996年、44-96頁。

³ 如見の人物については以下を参照。朝尾直弘ほか(編)『新版日本史辞典』角川書店、1997年。子安宣邦ほか(編)『日本思想史辞典』ペリカン社、2001年。

⁴ 『増補華夷通商考』には2系統の版本がある。宝永5年(1708)刊のものと同6年のもので、前者には序文がなく後者には「宝永六年錦山樓泉書生」の序文がある。

⁵ 例えば竹島淳夫は『華夷通商考』が1708年刊としているが、これは『増補』のことを指している。竹島淳夫『和漢三才図会』に見る異国・異国人』『国文学 解釈と鑑賞』61(10)、1996年、97-102頁。

⁶ 蔡雅芸『増補華夷通商考』に見る中国地名の字音注記』『東アジア文化環流』2(2)、2009年、93-115頁。

⁷ 鮎沢信太郎「異国風土記について—華夷通商考との関係—」『歴史地理』83-2、1952年、50-59頁。なお『異国風土記』と『華夷通商考』の前後関係に就いては華夷通商考の成立年代が「貞享」との書付しかないゆえに断じられず、鮎沢による断定以降前者が先行することが通説となっている。ただし、ケネイ、ズペイテの脱落など逆の可能性もないとは限らないということをおきたい。

⁸ 今回使用したのは横浜市立大学鮎沢文庫所蔵[W290-1]の写本であり、以下の引用は全て同本による。同大学蔵本のほか、京都大学にも2冊に分かれる写本が存在する。なお、「長崎より異国の路程」として37カ国の日本からの距離を列記する部分が付属している。

⁹ オランダ人往来の国に関しては35カ国と記しているにも関わらず既出の4カ国を除くと29カ国しか記されていない。鮎沢は前掲書において横浜市立大学本は如見が直接参照したものではなく、本来31カ国記されていたものが2国が抜け落ちて書写されたものであるためだと説明している。

¹⁰ 位田絵美「長崎旧記類と西川如見」『立教大学日本学研究所年報』2、2003年、155-158頁。最後の日本人関係記事に関しては『長崎始原言』『崎陽雑記』が情報源として指摘されている。

¹¹ ジュリオ・アレニ／楊廷筠(著)、齊藤正高(訳)『大航海時代の地球見聞録 通解「職方外紀」』原書房、2017年。

¹² 藤原暹「熊沢蕃山と西川如見—水土観を中心に」『季刊日本思想史』38、1992年、38-54頁。

¹³ 史料上、咬留吧の「留」にも咬、吧の文字同様「くちへん」が付くが、フォント上の制約により全て「留」として表記した。

¹⁴ 例えば川村博忠『近世日本の世界像』ペリカン社、2003年。

¹⁵ 西川如見(著)飯島忠夫ほか(校訂)『日本水土考・水土解便・増補華夷通商考』岩波書店、1944年。

¹⁶ 重松、前掲書。

¹⁷ 『華夷通商考』。本論文では横浜市立大学図書館鮎沢文庫本[W290-31]を使用した。以下の引用は全て同本による。

¹⁸ 西川如見『増補華夷通商考』(西川如見遺書第4編)西川忠亮、1899年。以下の引用は全て同本による。

¹⁹ ジュリオ・アレニ／楊廷筠(著)、前掲書。

²⁰ 『職方外紀』乾、横浜市立大学鮎沢文庫蔵本[W290-131-1]。なお、返り点は筆者による。

²¹ ジュリオ・アレニ／楊廷筠(著)、前掲書。

²² 例えば長島弘「『訳詞長短話』のモウル語について—近世日本におけるインド認識の一側面」『長崎県立国際経済大学論集』19(4)、1986年、133-168頁。

²³ 長島弘、前掲書及び「『訳詞長短話』(第五巻)モウル語復元試論」『長崎県立国際経済大学論集』20(1)、1986年、57-86頁。

²⁴ 東京大学史料編纂所(編)『大日本近世史料 唐通事会所日録』東京大学出版会、1984年。

²⁵ 例えば中村質「近世における日本・中国・東南アジア間の三角貿易とムスリム」『史淵』132、1995年、35-63頁。

²⁶ なお、モール、モウルの語が見られる江戸時代の記録としては「モール陳情書」と呼ばれるものがある。これは文化8年(1811)に抑留されたロシア船ディアナ号の艦長ゴローニンを補佐した海軍士官ピョートル・モールが幕府に対して提出したと見られる陳情書のことである。そのため、本稿で問題にしたムスリム商人や、『増補華夷通商考』に見られるモウル国とは全く無関係であることを指摘しておく。なお「モール陳情書」については谷沢尚一『「モール陳情書」と村上貞助』『文献』14、1970年、1-9頁を参照。

27 前掲註(20)に同じ。

28 応地利明『「世界地図」の誕生』日本経済新聞出版社、2007年。

29 これに対して位田絵美は『三才図会』と『和漢三才図会』における異国・異人の情報は、「歴史・言語・絵」という3点における情報改訂が顕著であることを明らかにしている。位田絵美『和漢三才図会』にみる対外認識—中国の『三才図会』から日本の『和漢三才図会』へ』『歴史評論』592、58-75頁。

30 江戸時代の世界認識に関しては前掲の荒野泰典の論考や同じく前掲した川村博忠による研究などが重要でありいずれも良安について言及している。しかしいずれも巨視的な研究のため良安個人やインド単体に関する考察は不十分と思われる。『和漢』における世界認識については上述の位田、竹島による研究が参考になる。

31 インド研究の文脈では以下のような研究で『和漢三才図会』について言及がなされている。応地利明「日本と天竺・インド—前近代日本におけるインドの地理的世界像」近藤治（編）『インド世界—その歴史と文化』世界思想社、1984年、224-241頁。重松伸司『マドラス物語 海道のインド文化誌』中央公論社、1993年。重松伸司「天竺イメージ考—道と方位のインド」小西正捷・宮本久義（編）『インド・道の文化誌』春秋社、1995年、34-45頁。

32 今回使用したのは国立公文書館内閣文庫蔵 64 冊本である。書誌に関しては前掲の位田論文に詳しい。なお必要に応じて下記 1985 年刊の上海古籍出版社版を参照した。王圻『三才図会』上海古籍出版社、1985年。

33 前掲した各先行研究でも論じられているように『三才』と『和漢』の巻名における「人物」の語は「人種あるいは民族」の意で用いられている。「民族」の語が持つ政治性や問題性は念頭に置きつつも、本稿では便宜上この語を用いることにする。

34 本論文では国立国会図書館蔵の 81 冊本と下記を参照した。谷川健一ほか（編）『和漢三才図会（一）』（日本庶民生活史料集成 第 28 巻）三一書房、1980年。寺島良安（著）島田勇雄ほか（訳注）『和漢三才図会』平凡社、1987年。書誌に関しては『三才』同様、前掲の位田論文が詳しい。

35 鮎沢信太郎によれば『三才』所収の「山海輿地全図」は、直接的には万暦年間に馮應京が記した『月令廣義』掲載の図を継承したものである。鮎沢信太郎『地理学史の研究』愛日書院、1948年。

36 崑崙は古代中国における西の果ての聖なる山を指した名称だったが、転じて当会の果てに浮かぶ三神山の一つの異名になり、さらに唐代以降には南海からインド洋にかけての様々な国や地域の音訳語として用いられた。

37 谷川健一ほか（編）『和漢三才図会（一）』（日本庶民生活史料集成 第 28 巻）三一書房、1980年。以下の引用は全て同本による。

38 水谷真成（訳注）『大唐西域記』1-3（東洋文庫）、平凡社、1999年。

39 室賀信夫・海野一隆「江戸時代後期における仏教系世界図」地理学史研究会（編）『地理学史研究』第二集、柳原書店、1962年、135-229頁。

40 室賀信夫・海野一隆「日本に行われた仏教系世界図について」地理学史研究会（編）『地理学史研究』第一集、柳原書店、1957年、67-141頁。

41 応地利明、『絵地図の世界像』岩波書店、1996年。「五天竺図」は「天竺への思慕、三国世界観の描出、および末法辺土意識」が表現されている。

42 第 13 巻は「異国人物」、第 14 巻は「外夷人物」と題されている。「異国」と「外夷」という枠組みは『和漢』で新たに設定されたものである。「異国」はいわゆる「冊封体制」に組み込まれ、中国の影響下にある国を指し、「外夷」は「横文字を用い中華の文字を知らず、箸を用いずに手づかみで物を食う」国を指す。インドに関係する国はいずれも外夷に含まれる。この区別は西川如見の『増補華夷通商考』などにも見られ、日本以外の世界がまずは中国及びその影響下にある国とそれ以外の国、として区分されていたことが看取される。

43 『和漢三才図会』にはこのほか「故臨（クイロン）」や「晏陀蠻（アンダマン）」のほかヒンドゥスタンの音訳と思われる「印都丹」などの国名も見られる。しかし本論では実際に現在のインドあるいは南アジアに所在する国に関してどのような記述が成されているか、という点ではなく、むしろ天竺と印度という概念に付随して語られた言説を問題としている。そのためこれらは実際にはインドの地名であるにも関わらず分析の対象からは外したことを断っておく。

44 次章でも論じるように象は応永 15 年（1408）年に初めて日本に実物が渡来して以来、江戸時代にも何度かもたらされた。特に有名なのは徳川吉宗の命によって享保 13 年（1728）に渡来

した象である。実物の象を描いた「大象図」を見ると、この動物が天竺から渡来したとの説明書が付されており、象が天竺のイメージに付随した存在として人々に認識されていた可能性がある。

⁴⁵ 応地利明「南アジアのイメージ」辛島昇ほか（監修）『南アジアを知る事典』平凡社、1992年、p810-812頁。

⁴⁶ なお、道教の側には老子が西域からインドへ行って釈迦となり道教を広めたという、いわゆる「老子化胡説」が存在する。司馬遷の前漢の頃には老子は漠然と西の方へ行ったとされていたものが、『後漢書』の時代になると次第に老子は西域へ行きインドに入って仏になったと考えられるようになった。このような考えは前漢以前から存在していたようだが、仏教と結びついて「化胡」説となったのは後漢から宋の時代と考えられている。長島優「老子化胡説経について」『仏教文化学会紀要』9、2000年、278-299頁。

第6章 民衆の天竺認識～天竺徳兵衛と『五天竺』を中心に～

世界が本朝（日本）・震旦（中国）・天竺の三国によって成立つといういわゆる「三国世界観」は、18世紀初頭に変化し、亜細亜、欧羅巴、利未亜、墨瓦利加、墨瓦蠟泥加からなる五大州という世界認識の枠組みへ移行したとされる¹。この変化が西川如見の『増補華夷通商考』（宝永5年、1708刊）や寺島良安の『和漢三才図会』（正徳3年、1713頃成立）などから確認することが出来ることは5章で見た通りである。しかし、五大州の概念が導入されてもなお、それまでの伝統的な天竺認識が即座に消滅したわけではなかった。このことは如見も良安も世界を記述するために未だ天竺の語に頼らねばならなかったことを見ても明らかである。

いわゆる「鎖国」については荒野泰典による一連の諸説以降今日においてもなお様々な議論があるが、17世紀の前半における一連の歴史的経緯が、それまでの時代に比べて海外あるいは異国に対する情報を大きく制限したことは事実だと思われる²。そのような限定された情報の中、蘭学隆盛の時代に先駆けて近代的世界認識の基礎を作ったのが如見や良安のような知識人だった。しかし、彼らのような当時としては最先端の認識が、同時代のいわゆる「民衆」と総称される人々にまで浸透していたかは疑問である。民衆たちは得られる情報が限定されていたこともあって新しい世界認識の枠組みが導入されてもなお、旧来の三国世界観を継続して保持していた部分があり、さらに歌舞伎や浄瑠璃、浮世絵や黄表紙などの文化を通じて醸成された虚実入り混じった天竺像を有していたものと考えられる。

そこで本章ではいくつかの例を元に江戸時代の民衆による天竺認識の一端について考察する。取り上げるのは第一に寛永年間に天竺に2度航海したことで知られる天竺徳兵衛の記録とそれに基づいた一連の歌舞伎や浄瑠璃作品、第二に西遊記を題材にした浄瑠璃『五天竺』、そして第三に天竺に住む霊獣として知られていたゾウを描いた「大象図」である。

第1節 『天竺徳兵衛』における天竺

本節では天竺徳兵衛と呼ばれる歴史上の人物に関する記録と、彼を題材にした「天竺徳兵衛もの」（以下「天徳もの」と総称される歌舞伎や浄瑠璃など一連の物語作品を題材に民衆の天竺認識について考察する。

徳兵衛はいわゆる「鎖国」が整えられる直前である寛永年間に天竺へ渡海したと考えられている人物であり、対外関係史の観点から研究が行われてしかるべき題材であると考えられる。ところがこれまでの先行研究はそのほとんどが徳兵衛を歌舞伎、浄瑠璃、文学作品の登場人物としてのみ捉えた演劇史や国文学の文脈によるものがほとんどであり、歴史的見地からの考察は未だ十分とは言えない。その理由の一つとして挙げられるのが「天徳もの」

の物語の中で描かれる天竺の荒唐無稽さである。徳兵衛が渡海したと思われる場所は天竺と称されているが、実際はシャムすなわち現在のタイ付近であったと考えられている。しかし徳兵衛の記録にはその地が天竺として描かれており、今日の仏教史学からすればそこにあるはずのない仏教史跡に関する記述なども散見されることも手伝って、その内容は前近代的な情報の誤り、あるいは混乱にしか過ぎないものとして受け止められてきた。それゆえ史実とされる部分も含めて、徳兵衛に関する事象が考察の対象外とされてしまってきたように思われる。

しかし、筆者はこのような情報の錯綜や混沌としたイメージそのものが、民衆における天竺認識の特徴なのだと考えている。また、そのイメージは混乱した中にもある種の筋道があるものと考えられ、その筋道を辿ることで史実とされていた徳兵衛に関する情報が、いかに劇化されていったのか理解することが出来るだろう。

第1項 実在の天竺徳兵衛と『天竺物語』

天竺徳兵衛（以下徳兵衛）は慶長17年（1612）に播磨国加古郡高砂（現兵庫県高砂市）船頭町に町人として生まれた実在の人物である。寛永3年（1626）の10月16日、15歳の時に朱印船貿易家として知られる角倉与一の船に船頭・前橋清兵衛の書役として雇われて長崎福田浦を出発し、「中天竺まかだ国流沙川」へ到着し、同5年（1628）の8月11日に同じく長崎に帰港した。徳兵衛はその後オランダ人ヤン・ヨーステンの船で寛永7年（1630）11月14日に福田浦から再度渡航し、同9年（1632）8月14日に帰港した。これら2度の航海により天竺徳兵衛と呼ばれた彼は宝永4年（1707）96歳の時に渡航の記録を長崎奉行に提出し、これが流布して『天竺渡海物語』や『天竺徳兵衛物語』『天竺物語』（以下『天竺物語』と総称）などと呼ばれることになった。徳兵衛は晩年に剃髪して宗心と号して大阪上塩町（現大阪市天王寺区上汐）に住んだのだが、没年は不詳である。

『天竺物語』は鎖国が成立した直前に海外を見聞し、その実情報をもたらしたという意味では、元和4年（1618）の『元和航海記』と並ぶ貴重な史料であると言える。本稿では『江戸漂流記総集』第1巻に収録された、国会図書館所蔵「漂流叢書」所収の「徳兵衛天竺物語」を元に考察する。

『天竺物語』は異本が多いが、宝永4年という年代の記載が見られる写本が最も一般的であると考えられている³。また、「天竺物語」と題された写本の中には例えば京都大学文学部国語学国文学研究室の所蔵本のように『阿弥陀の本地』と総称される全く別種の物語の伝本もあることは注意を要する⁴。

さて、本節の主題である『天竺物語』の冒頭では、徳兵衛がいかなる者かについての説明がなされ、こう続けられる。

一、古しへは、日本より商人御免遊ばされ申し、天竺と売買いたし候ゆへ、角倉与市

殿、茶屋四郎次郎殿、平野平次郎殿、かごや、べにや、これ等の衆、渡天を御免の商人なり。徳兵衛曰く、私義は、角倉与市殿あきなひの船頭、前橋清兵衛といふ船頭に雇はれ、生年十五歳にて長崎を出船仕り、渡天いたし候⁵。

角倉与一や茶屋四郎次郎などといった朱印船貿易家が取引していた地域は天竺と認識されていたことが明確に記されている。そして徳兵衛自らも天竺へ向けて出船したことが記され、その行為あるいは出来事は「渡天」として表現されている。なお、「渡天を御免の商人」との記述から分かるように、天竺へ渡るとは「御免」を要する特権として理解されていたことが分かる。

次に続くのが 1 度目の渡天に関する記述である。長崎出船後、「たかさんく」（高砂、台湾）、「かんとう」（広東）、「あま川」（天川、阿媽港、マカオ）、「なんきん」（南京）、「とんきん」（東京）、「かうち」（交趾）、「ちやんぱ」（占城、チャンパ）、「かぼうちや」（柬埔寨、カンボジア）といった国々を経て「まかた国流さ川」に到着する。「マガダ国」の「流沙川」のことと思われ、ここまでの道程は 3800 里と記される。

長崎より女島、男島まで、九十六里あり、たかさんくまで、六百五十里あり（中略）天川より三百里南えはしり、いやうのはなと申す処を見て参り候へば、なんきんととんきんの境目のはなより、これより三百里西へ走り候へば、かうちのとろんかだけと申す処より、大山見へ申し候、これ達磨大師誕生の処なり、これより四百里南へ走り、ちやんぱのくわろうという云ふ島あり、これより四百里南へ走りかぼうちやのほうこんとうろうと申す島あり、これより八百里戌亥の方え走り候へば、まかた国流さ川の川口なり、この処まで、長崎よりして三千八百里なり⁶。

この後、まかた国と記されていたはずの場所は「しやむ国」として述べられ、両者が同一のものとして認識されていたことが分かる。しやむ国＝まかた国が徳兵衛が渡天した目的地であり、これ以後、当地における具体的な地名が紹介される中で仏教遺跡についても言及がなされる。

しやむ国りうさ川の川口より三里川上に、はんてひやと申す城有り、この処にて、日本より持参申し候御朱印を改め申し候て、まかた国の王え早船にて差上げ申し候。はんてひやより廿七里川上に城あり、この処はむかし、空海と文殊と知恵争い成したる処のよし申し候。（中略）てひやたいと申す寺あり、むかししゆだつ長者の屋しき跡のよし、しやむ国長者なり。（中略）てひやたいより、町続きを七里行きて、長さ二十里づゝある堂三つ（中略）堂の本尊は立像の釈迦、この堂東向きなり、又一体はねはんの像の釈迦、この堂は北向きなり、右釈迦如来の小ゆびの厚さ、三間余り、これにて仏像の大きき、御察し成されべく候、堂の柱一本の大ききは、人十五人、手と手を取り組み、十

五度廻り見候へども、漸々三分の一ほど廻り申し候、釈迦堂の内に、はゞ八間づゝの町、三筋これあり候間、しやか堂町と申し候よし。(中略) 都より四十里川上に靈鷲山あり、山の高さ一里、はゞ八町、長さ十六町これあるよし、この処の大なる岩見へ申し候、この岩山にて、釈迦如来御説法成され候、その岩の高き処に、御座候しやかのみたらしあり、都より四十二里の間、毎年三月より四月末まで、売買の市立ち申し候⁷。

史実におけるマガダ国は現在のインド、ガンジス川の中・下流域に紀元前6世紀ころから栄えた実在の国である。マガダ国は同時期に勃興したいわゆる十六王国の一つであり、前4世紀になるとマウリヤ朝のもとでインド亜大陸のほぼ全域を統一したことで知られる。マガダ国は音写されて「摩揭陀国」などと表記され、漢訳仏典などに数多く登場する地名であるため、仏僧を中心とした仏典に親しんだ者ならばある程度の実在性が担保された地名として想起することが出来たものと考えられる。また、そういった意味で仏教的な地名として認識されていたものと思われる。なお、同じく十六王国の一つであるコーサラ国は歴史上のゴータマ・シッダールタが王子として生まれた国であり、マガダ国に滅ぼされている。『天竺物語』のマガダ国には須達長者の屋敷跡だという「てひやたい」、立釈迦、居釈迦、寝釈迦の三尊の大仏が祀られる「釈迦堂」、靈鷲山といった仏教的な地名の存在が記されているが、このことから徳兵衛がシャムの現地で見聞きした仏教的要素を元に、彼が有していた当時の一般的な仏教知識と融合させた天竺像が生まれたものと考えられる。つまりそもそも『天竺物語』は民衆の天竺認識によって書かれたものといつてよいだろう。

1度目の渡天に関する記述は地名と距離など地理的な内容が多かったが、2度目の渡天に関しては物産や住民などの民俗誌的な内容の記述が豊富である。例えば「まかた国」の産物として「やし」(椰子)、「珊瑚珠」、「白銀」などが見られ、人びとの頭髪や衣服についても言及されている。

まかた国に、やしという菓子あり、日本にて大なる梨の如くなるものなり。(中略) きやら山は、中天竺ちや屋、ろくこんのきやら山と申し候て、この所より大分出で申し候。(中略) 人がらは、日本仁より性高く、耳より下をすり、頭なんきん風の由、けし坊主風にて、童、女は、きやらの油を用ひ、身にもきやらの油をり、髪はどうわけに仕り候、単ものゝ襦ばんの様成るものを着す⁸。

また『天竺物語』は山田長政に関する情報をもたらしたことはよく知られている。山田仁左衛門長政はアユタヤ日本町の最後の統率者としてよく知られる人物である。ソントム王(1590~1628)から信頼されて外国人ながら近衛部隊の將軍まで出世した長政は、庇護者である王が没すると摂政オヤ・カラムの陰謀によりマレー半島の六崑(リゴール)の太守として都から遠ざけられ、最後は暗殺されたと考えられている。長政に関する記録としては、『山田仁左衛門渡唐録』などと呼ばれる記録が知られ、やはり徳兵衛の記録同様様々な伝本が存

在する⁹。

『天竺物語』の最後の末尾近くには「中天竺の所の名」として以下の地名が記されている。

とんきん、かうち達磨御誕生の地 ちやむば、るそん、ひやんは、かぼうちや^メて五帝
の都なり ちやちう、ふくちう、ちんちう、ちんもう、かうのくに、かんとう、なんき
ん^メて七都の名¹⁰。

「とんきん」「かうち」「ちやむば」は東京、交趾、占城（チヤンパ）と漢訳され、現在のヴェトナムに当たる。「るそん」はフィリピンのルソン島、「かぼうちや」はカンボジアを指すが「ひやんは」は何処を指すのか不明である。七都は福州、広東、南京など中国の地名のため中天竺の地名として記されているのは理解に苦しむが、前半の 5 つの地名のみが中天竺に含まれるものとして考えるべきであろう。なお、西川如見の『増補華夷通商考』において東京、交趾は漢字が通用する「外国」、るそんは「南蛮」に分類され、占城と柬埔寨（かぼうちや）が南天竺として分類されており、こうした具体的な地名が東天竺、西天竺といった、いわゆる五天竺のどこに含まれるのかという点は、記述した者の恣意性によるものが大きいことが分かる。

徳兵衛が語った天竺の全体像を俯瞰してみると、まず本国すなわち日本とは異なる場所の大名称として天竺という語が用いられ、その場に渡航することが渡天として記述される。本国と天竺の間には海があるものと想定されており、航海後に到達すべき場所が天竺である。ただ、天竺は一つの国名として認識されているわけではないようであり、あくまで「とんきん」「こうち」といった国々が所在する広域名称として用いられていることは、実際に現地へ到達した人物の感覚として興味深い。またそれらの国々の中でも「しやむ国」と「まかた国」は同一のものであり、中天竺であると認識されており、ここが徳兵衛の目的地であったことは明らかである。つまり徳兵衛における天竺は長崎を出航して海を隔てて南西に位置する地域であり、その主たる場所は長崎より 3800 里離れた中天竺まかた国＝しやむ国だったことが理解できる。

第 2 項 物語化する徳兵衛

前項に見た実在の徳兵衛に関する情報は次第に物語作品へと変化し、歌舞伎や浄瑠璃などの題材となることで広く民衆に認知されるに至った。

徳兵衛に関する物語は歌舞伎、浄瑠璃といった演劇にいたるまで異本が多いが、これらについて早くから論じた小池正胤は大きく合巻、浄瑠璃・歌舞伎、写本に分けてそれぞれの例を挙げて要点をまとめている。その論点で重要なのは天竺徳兵衛は写本類に書かれていた記録から浄瑠璃・歌舞伎、さらには合巻と形を変えて物語化されるにつれて、その姿は変貌し、「虚像化」していったという点である¹¹。

近年の研究により、徳兵衛自身が提出したとされる記録が実録という形で流布し、さらにそれが作者の創意により脚色された刊本が作られたことが明らかになりつつある¹²。本節では以下「天徳もの」の画期となった作品として歌舞伎『天竺徳兵衛聞書往来』、浄瑠璃『天竺徳兵衛郷鏡』、歌舞伎『天竺徳兵衛韓嘶』の概要について述べ、それぞれに描かれた天竺の姿について考察する。

(1) 歌舞伎『天竺徳兵衛聞書往来』

天竺徳兵衛の名前が初めて物語世界に登場したのは宝暦5年(1755)正月に江戸中村座の歌舞伎『若緑錦曾我』だと考えられている¹³。本作は「曾我物語」に近松門左衛門の「国姓爺合戦」を取り込んだもので、天竺徳兵衛は日本を滅ぼすためにやってきた韃靼の海勒王(貝勒王)として登場する。ここでの徳兵衛の名は敵役の脇役が名乗る仮の名前に過ぎなかった。

その後、宝暦7年(1757)正月、1月2日に大阪・上松座で上演された並木正三による『天竺徳兵衛聞書往来』(以下『往来』)が徳兵衛の名を冠し、徳兵衛が主人公となる最初の作品として世に出される。

物語の概要は以下である。將軍・東山義照(ママ)は傾城柏木を寵愛して国政が疎かになっていたため三好長慶と細川勝元が諫めるが、義照は徳兵衛という船頭に殺されてしまう。実は殺害は三好長慶、その正体は赤松則祐によるものだったが細川勝元がこれを看破したため長慶は自刃し、死に際に徳兵衛に妖術を伝授する。徳兵衛は「高麗の臣、正林桂の子、七草四郎」と名乗って行方をくらます。徳兵衛の妻・みふねは夫の言いつけで人質になっている朝鮮の太子を奪おうと側部六郎の館に乗り込むが、みふねの父又作は娘を思っ切腹し、その血を徳兵衛に飲ませると妖術は消えてしまう。徳兵衛は妻をも殺害して太子を拉致するが、徳兵衛が殺したはずの義照は実は彼の弟の大安公であり、側部は実は本物の義照だったことが分かる。徳兵衛は最後は観念して自害する。

徳兵衛が登場したのは、將軍義照が高麗を攻める際の道案内として召し出されたからであった。実在の徳兵衛は自らの意思で天竺に渡ったが、『往来』において物語化された徳兵衛は播州高砂から北国へ向かう途中で遠州沖で難破して30日間漂流し、9人の仲間のうち一人だけ生き残って天竺に「吹き流された」人物として描かれている。実在の徳兵衛が400名もの人びとが乗り込み、海外との交易を行う商船に乗っていたのに比して、『往来』の徳兵衛は北国を航海する廻船の船頭として描かれている¹⁴。また、実在の徳兵衛は船頭ではなく、船頭町という場所の出身であったが、その記録をもとに物語として脚色した作者はそのことは知らなかったのか、あるいは知っていて人物設定としたのかは定かではない。

徳兵衛は「髭ぼうゝとして鉄砲袖の衣装茶木綿にて其上に船の帆木綿の一重ものを引張り細キ綱を帯にして其上に小紋の麻上下を着」た姿で登場し、自らが記した口書を將軍・足利義輝に献上し、家来たちがこの口書を読み上げる。自らの経験談を記したものを提出する

この部分は、恐らく実際の徳兵衛が長崎奉行所に提出した『天竺物語』の存在が、作者である並木正三を含めて同時代の人びとには情報としてある程度共有されていたのであろうことを物語っていると言える。複数の家来たちが交代で読み上げる口書の内容にはこのようなことが記されていた。

恐ながら口書をもつて申上奉り候 我等此度北国廻船乗 吹流されて天竺へ渡り申候御事 先 へれんすの浜より あの方の御代官てれめんていかう様の所に留り申候処に 結構なる御料理仰付られ 則珊瑚樹の箸 りうさつひりやうの濃醬 るりやうの切焼物 ほうの天婦羅 葱の替りにことゞく蘭の葉を遣ひ申候(中略) 友達どもが相果 漸々死骸をけれつ山けれん寺へ納め 此寺は釈迦如来自安の時の切盆にてム候住寺を始め皆お経には 一チ弥陀六弥陀よみの事を唱申候やはり釈迦の十を尊み申候由 くわせ金五にて幽霊うかみ申候 本尊大仏の釈迦如来 背の高さ十三里 雨期には霧にて 人顔も見へ不申候 手の平に宿屋有り 旅籠屋有り 是より肩口へ向けて難所なれば 馬駕籠多し(中略) 柱が九千八百七十三本 吾本の柱が三十六丁づゝムり升ル(中略) それより五天竺おらんかいへ渡り申候(中略) 是に便船渡り かぼちやへ渡り申候処(中略) それより南京へ入り ぼゞらの都を拝見致し申候すぐに天草へ渡り申候 此処に先年邪法を遣ひ攻落されし城跡にて いまに騒々敷ム候(中略) 漸々高麗国へ渡り あの方にて逗留いたし 日本へ渡り申候¹⁵。

この中で具体的な地名として挙がっているのが「へれんすの浜」「けれつ山けれん寺」「五天竺おらんかい」「かぼちや」「南京」「天草」「高麗国」である。「へれんすの浜」「けれつ山けれん寺」はいずれも不明であるが、徳兵衛が天竺へ吹き流された後、まずはいづこかの「浜」に漂着したこと、そしてその場所には仏教寺院が存在していたことが舞台設定として看守される。「五天竺おらんかい」は珍しい表現であるが、実際の秀吉の朝鮮出兵によって確認された中国東北部の地名である「おらんかい」が五天竺と組み合わせられた表現として理解できる。例えば西川如見の『増補華夷通商考』などでは様々な地名が「南天竺の内」「西天竺の内」などとして分類されているが、おらんかいが天竺の中に位置づけられる例は管見の限り見られない。「かぼちや」はカンボジアの事を指し、南京とともに実際の徳兵衛が訪れた場所である。

高麗攻めの道案内という設定上、帰路に高麗に立ち寄ったことになっているのだが、途中天草の地名が出てくるのは唐突の感がある。このことは徳兵衛の正体が、天草で討ち死にした高麗の家臣・正林賢の子である七草四郎として設定されている事と関係しているだろう。七草四郎は実在の天草四郎をもじった名前であることは明らかである。

並木正三が天竺徳兵衛と天草四郎を重ねて脚色したのは享保4年(1719)に大阪で初演された近松門左衛門の浄瑠璃『傾城島原蛙合戦』における天草四郎の影響とされている¹⁶。近松は天草四郎を蝦蟇の妖術を伝授された道教の仙人として描いている。並木正三は徳兵衛

の舅である又作を「天草の合戦に耶蘇宗門を信じたる百姓一揆の大將」として描き、徳兵衛も「サンダ丸の守護ある徳兵衛」としている。「サンダ丸」とはサンタマリアの転訛であり、キリシタンのオラシヨに見られる聖母マリアの呼び名である。『往来』における徳兵衛の人物設定が、蛙の妖術をつかう悪役としての母型を決定したと考えられている。

徳兵衛と面会した将軍・義照の御台である浅香御前はこのような感慨を漏らしている。

北国を乗る廻船の船頭徳兵衛といふ者 難風に逢ひ天竺へ吹流され 行衛知れなんだ
所に 水手の者は死んだれ共 徳兵衛は不思議に命助かり帰朝したと訴へに依て（中
略）昔浦島太郎は竜宮へ行たとやら 丁度徳兵衛が様なものであろふ 人の命もあれば
有ものじやなア¹⁷。

ここで徳兵衛が「竜宮」を訪れた浦島太郎と並べられている事は示唆的である。先に見た徳兵衛の「口書」の冒頭では彼が天竺で珍しい料理をもって接待された様子が描かれていた。『天竺物語』では天竺で産出される物産の記述はあるが、このような料理の記述は見られず、正三の想像による脚色と推察されるが、天竺に渡った者は浦島太郎のように見た事もない馳走を饗せられたものと想像するのが当時の民衆の一般的な印象だったものと思われる。

『往来』の内容から言えることは、この作品から直接的な影響を受けた後代の作品に比べ、『天竺物語』の内容との重複がほとんど見られないことである。登場する地名や天竺についての描写は実際の徳兵衛の経験とはかけ離れた描写が行われていることは、作者である並木正三が『天竺物語』を直接は読んだことがなく、情報として流布していた断片的な内容を作品の舞台設定として取り入れたに過ぎないように思われる。そういった意味で、実際の『天竺物語』の内容を知らない民衆が天竺について夢想したであろうイメージにより近い姿が『往来』には描かれているのだとも言える。

(2) 浄瑠璃『天竺徳兵衛郷鏡』

『往来』の大当たりを受けて、宝暦13年（1763）4月13日から大阪竹本座で人形浄瑠璃『山城国畜生塚』と共に日替わりで上演されたのが近松半二の『天竺徳兵衛郷鏡』（以下『郷鏡』）である。近松半二は『往来』の構想をほぼそのままに天竺のイメージを誇大化したと言える。

『山城の国畜生塚』は朝鮮国の忠臣である木曾官という名の人物が日本に密かに渡って曾呂利新左衛門となり、豊臣秀次を模した関白久次を殺害して国家転覆を企てるが失敗して身を隠すという筋である。『郷鏡』は木曾官が再度日本転覆を企てるべく国内を放浪するが、息子である天竺徳兵衛が現れて父の意思を継ぐという設定になっている。徳兵衛が父と母を殺して謀反人となる場面は鶴屋南北の歌舞伎『天竺徳兵衛韓漸』に継承されるなど、後の「天徳もの」の基礎を作ったと評価される。興行的には『往来』のほうが評判がよかった

ようであるが、その後の「天徳もの」の原型となっているのは『郷鏡』のほうである。

将軍家から預かる名刀・波切丸紛失の詮議のため、家老である吉岡宗観の屋敷預かりとなっている大友佐賀次郎のもとへ9年間天竺を漂流していたという天竺徳兵衛が現れる。徳兵衛が佐賀次郎の慰みとして、以下のような話をする。

天竺と申しても広い事。覚へているだけ有増是から申ましょ。先長崎より凡ソ千里程走り。とろんか嶋といふ所有。是則達磨大師の誕生の古跡でござります。此所より又千里程走ればまがた国の龍沙川。長崎より三千八百里程の道程にて。此川上を四五十里程登れば卯海草と申て。弘法大師と文殊菩薩（原文は菩薩で一文字）の智恵競の所也。又でびやたいと申す寺有。昔シ主達長者の屋敷の跡と承る。又其近ン辺に間口廿里。裏行卅里宛の釈迦堂が三つ有。でびやたいより此堂迄。三四十里の町続。釈迦は則立釈迦居釈迦。寝釈迦の三尊。其立釈迦の背の高サが十三里。小指の長サが八十間。堂の柱の廻りをば七十尋の。真綱で。巻イて見ましたが、三分一はかとどきませぬ。仏様の体の中に幅八間の。通り町が三筋ござりまして。釈迦洞町と申ます。此堂の中にて大象を見ましたが。日本ンの廿日峠程に見へましてござります。三尊ン共に釈迦如来の御作。扱夫より龍頭仙と申て高サ横幅八丁。長十六丁の岩有。此岩の上にて仏説法の所也。都より龍頭仙迄七十八里が間商ン人夜店セを出し。月に四日づつ市が立ます故。天竺の四日市と云ならばせしと承る。此四日市の横町は。天竺の芝居側にて操歌舞伎。軒をならべ其外軽業猿の。狂言又所々の宮々に。芥子坊主の中芝居も沢山ンにござります。扱又人柄は男女いやしからず。米は一年に三度づつ出来。壱匁に一チ石八斗売ます。人ン参は二把が三文伽羅一トかけが十六文。其外詞に尽しがたし有ラ増斯の通りにてござりまする¹⁸。

一見して分かるのは、記述のほとんどが先に見た『天竺物語』に依拠しているであろうことが明らかなことである。長崎から「まかた国流沙川」への道程や文殊の知恵比べや霊鷲山（龍頭山）や釈迦堂といった仏教関係の記述、米作や住民に関する記述など、細部に異同はあるものの、ほぼ同一の内容と言って差し支えないだろう。

波切丸の詮議の日となって責任を取って切腹する宗観は徳兵衛に対して自分が実の親であること、自分が朝鮮の木曾官であることなどを明かし、蝦蟇の妖術を授ける。注目すべきは宗観が授けた呪文である「でいゝ。はらいそゝ」なる文言である。「でい」は「でうす」即ちキリシタンが信奉する神であり、はらいそは「パラダイス」の転訛である。『往来』の設定を引き継ぎ、徳兵衛が父から受け継ぐ蝦蟇の妖術はキリシタンの色彩を持って演出されているのであり、その設定は後世まで続いていく。

天竺帰りの徳兵衛が実父である朝鮮の遺臣から授けられた妖術がキリシタンの要素を持つ事は、「天徳もの」を荒唐無稽な物語に過ぎないと評する大きな理由の一つになっているものと思われる。しかし筆者はこのような徳兵衛の人物設定が必ずしも荒唐無稽ではな

いものと考えている。

物語の筋から言うと徳兵衛は天竺と朝鮮という二つの外国あるいは異国と関係した人物として描かれている。そのうち天竺は『天竺物語』における実在の天竺の報告に基づいており、その地は仏教的な色彩を持って語られていた。一方の朝鮮については具体的な描写はないものの、その地から渡ってきたという宗観は逆にキリシタンという禁じられた宗教を信奉するものとして描かれている。前章にも述べたように実は天竺に関する認識はキリシタンに関するイメージと深く関わった時期がある。ザビエルらイエズス会の宣教師が天竺から来たものと考えられたり、彼らもたらしたキリスト教が「天竺宗」と称されたことがあったように、天竺とキリスト教に対するイメージは実は近しいところにあったものと考えられる。そしてキリスト教に対する禁令が敷かれて100年以上が経過した18世紀の時代において、こうしたイメージが半ば残滓のような形で民衆の異国意識、あるいは天竺認識に影響しているものと考えられる。いずれにせよ天竺とキリシタンの要素は「異国」を感じさせる要素として演出に用いられていることは間違いないだろう。そして、その異国は単なる異国ではなく「奇怪なイメージ」や妖術を連想させる「怪異感」を持つものとして描かれているのである¹⁹。

「天竺もの」は先行する七草四郎ものと「でいでいはらいそ」「南無さったるぐんたりぎや」「守護聖天はらいそ」などといったキリシタンを思わせる掛け声・妖術・異名を使用するという共通点があり、妖術使いは琉球や朝鮮、明といった異国と結びついた謀反人劇となっていることが多い。

大橋幸泰が指摘するように、キリシタンという言葉には島原天草一揆のイメージが不可分ものとして人びとに認識されていたようである。為政者にとってもそのイメージは同様であったと考えられ、公序良俗に反する「邪悪なもの」がキリシタンのなものとみなされるようになった。17世紀以降はキリシタンの記憶だけが一人歩きし「怪しげなもの」を批判する呼称として使用されていったものと考えられる²⁰。

17世紀の初期において幕藩権力にとって起請文に見るような神仏への宣誓で成り立っている秩序の崩壊、キリシタンによる土豪層の地域支配などは社会に対する脅威であった。さらに島原天草一揆を経た17世紀前期から中期では、キリシタンが武装蜂起や一揆の基盤になり得る可能性が顕在化する。そして1660年代に宗門改制度が全国的に制度化され、キリシタンが潜伏状態に入ってその信仰の習俗化が進行すると、18世紀をまたぐころからキリシタンの「邪悪な」イメージはいっそう強まっていくことになった。

(3) 歌舞伎『天竺徳兵衛韓噺』

その後、「天徳もの」は明和5年(1768)に門田候兵衛らの歌舞伎『天竺徳兵衛故郷取楫』が江戸中村座で上演され、上方では『聞書往来』、江戸では『取楫』として演じられるが、天徳ものの集大成とされるのが、文化元年(1804)7月3日から江戸・河原崎座で初演され

た四世鶴屋南北による歌舞伎『天竺徳兵衛韓噺』である。江戸末期だけでも35回以上上演され、南北の出世作となったものである²¹。

本作において徳兵衛は天竺から離れ、単なる悪役として固定化していくとされる。当時は珍しい大当たりの評判で、特に初世・尾上松助が3役を早替りする仕掛けは観客を驚かし「魔法」「切支丹の法」「長崎来舶の蘭人某より伝授せし秘法」との風説が流れた²²。そのため町奉行所付きの隠密廻りが密告し、奉行所の与力同心が検分することになったために松助は公演を休んで仕掛けを説明し、翌日からの興行が認められたためにさらに評判が高まって合計70日間もの興行となった。松助は大評判となった本作を改作して再三上演し、養子である三世・尾上菊五郎に伝えられた。菊五郎は本作を生涯の当り芸とし、五世、六世の菊五郎もたびたび演じている。近年でも天徳ものが上演されることがあるが、今日の台本は、三世菊五郎が原作の一部を改作したもので、音羽屋の家の芸として上演される時には『音菊天竺徳兵衛』と題される²³。また、南北による『韓噺』初演時の台本は残っておらず、初世・尾上松助が文化3年に市村座で天竺徳兵衛を再演した『波枕韓聞書』の台本が貴重な資料となっている。『鶴屋南北全集』には天保12年(1841)の『天竺徳兵衛万里入船』が収録されているが、初演時と内容が大きく異なるものと考えられている。

『韓噺』の物語は基本的に『郷鏡』を踏襲したものである。将軍足利頼政から預かった名刀・浪切丸を紛失した豊後の城主・佐々木桂之介であったが家老の吉岡宗観の進言により詮議の日を100日日延べにしてもらい、その間吉岡の屋敷で預かることになる。100日の期限の日、桂之介のもとへ徳兵衛という船頭が入港したことが知らされる。

御領から小竹島へ最前入津仕りましたる商船一艘、船頭は播州高砂の徳兵衛と申すもの、五年以前吹流され、天竺へ渡りしが、此度恙なく本國へ帰り…(後略)²⁴。

『天竺物語』に記されていた内容を元にはしているが、若干の異同があることが分かる。天竺についての話を促された徳兵衛はこのように語る。

天竺と申しましても廣いことござります。先づ長崎から凡そ千里ほど走りますと、トロンカ島と申すところがございます。(中略)トロンカ島と言ふところは、達磨大師誕生の古跡、此島よりまだ百里も走りますと、魔迦陀国の龍沙川、長崎からは凡そ三千八百里ほどの道程、此川上を四五十里も登りますと、ウカイソと申しまして弘法大師と文殊様と智慧競べをさつしゃれたところがございます。(中略)其島にデビヤタイという寺がございます。爰はじゆだつ長者の屋敷跡ださうで、又その近邊に間口二十里奥行三里づつの釈迦堂が三つござります。デビ家體より此堂迄三四十里の町つき、釈迦は則立釈迦居釈迦寢釈迦の尊像、立釈迦の背の高さが十三里、小指の長さが八十間、堂の柱の廻りを七十尋の眞綱で巻いて見ましたが、三分の一も届きません。佛様の體の内に幅八間の町が三筋ござります。是れを則ち釈迦堂町と申します、ところで大

象を見ましたが丸で日本の二十日単程にしか見えません。夫れから靈鷲山と申して高さ一間、横巾八町、長さ十六町の岩がござります。爰が佛の説法所で、商人が夜見世を出して、毎月四日、市が立ちますので爰を天竺の四日市と申します。其横町は皆芝居で歌舞伎あやつり力持ちと、実に賑やかなところとござります。(中略) まだ珍しい一年に米が三度づゝ出来ますが、人参が二抱で三文、伽羅が一かけ十六文、夏向き貧乏人が伽羅で蚊いぶしをするゆゑ、いやもう逆上返ってなるものじやあござりません²⁵。

『郷鏡』における徳兵衛の台詞と同様『天竺物語』における情報がそのまま踏襲されていることが分かる。『天竺物語』から『郷鏡』『韓嘶』へと継承された情報をまとめると、概ね以下のようなものになる。

- 1、長崎から凡そ千里で達磨大師誕生の古跡である「とろんか嶋」に到着すること。
- 2、さらに千里ほど進み、長崎から 3800 里ほどで「まかた国流さ川」「まがた国龍沙川」すなわちマガダ国の流沙川に到着すること。
- 3、川口から 27～50 里ほどで弘法大師空海と文殊菩薩が知恵比べをしたという「卯海草」「ウカイソ」なる城があること。
- 4、同じあたりに「しゆだつ長者」の屋敷であった「てひやたい」「でびやたい」と言う寺があること。
- 5、てひやたいから 7～40 里ほどのところに長さが 20～40 里ほどの三つの釈迦堂があり、立釈迦、居釈迦、寝釈迦の三尊が祀られていること。そして仏像の大きさは小指が厚さ 3 間、長さ 80 間など表現に異同はあるが、とにかく巨大であり、像の中に釈迦堂町・釈迦洞町なる町があること。
- 6、釈迦が説法した靈鷲山、もしくは龍頭仙という岩があり、都からこの地までの 40～80 里ほどの間に市が立つこと。

この中に登場する地名は僧侶たちの説法などを通じて民衆たちにも聞きなれたものがあったかもしれない。民衆たちは徳兵衛がシャムにおいて見聞きした直接的な情報に、従来自らが有していた仏教の知識を重ねて解釈したように、自らが既知であった天竺像に重合わせて徳兵衛が語る天竺の姿を夢想したものと考えられる。仏教が天竺において滅んだとされる情報は中世の段階で僧侶たちの間では一定の理解があったものと考えられ、その情報は民衆にもある程度共有されていたものと考えられるが、こうした物語作品を通じて民衆は同時代の異国に仏教の聖地である天竺がいまなお存在しているものとして認識していたものと考えられる。

「天徳もの」の種類は多く、それぞれにおいてこの種の地理情報に関する異同がどの程度あるのかを把握するのは困難だが、時代が下るにつれて情報は取捨選択され、残ったものが後代まで共有されていったのだろう。そして地理情報とともにより濃密化していったのが

徳兵衛その人に関するイメージであり、先学によればその姿は「天竺帰朝者」や「高麗南蛮渡来の妖術」のイメージから、単なる怪盗あるいは悪役的な姿へと形骸化していったようである²⁶。

『韓噺』は「天徳物」というジャンルを確立してその指標となり、その後書替物が相次ぐ²⁷。文化5年上演の『彩入御伽草』や翌6年上演の『阿国御前化粧鏡』などは南北が別の話と付会して作った作品である。

その後、南北に影響を受けた戯作小説を著したのが山東京伝である。そして文化5年(1808)に著された『敵討天竺徳兵衛』は徳兵衛が蝦蟇の妖術によって足利家滅亡を企てて失敗するという筋書きとなっており、文化10年の『天竺徳兵衛お初徳兵衛へママシ入道昔話』や同12年の『尾上岩藝小柴権八天竺徳兵衛草履打所縁色揚』なども徳兵衛をモチーフにした物語であるが、蛙の妖術を使う悪役的な存在として描かれ続けたのである。

第2節 『五天竺』における天竺

次に本節では『五天竺』と題される人形浄瑠璃作品における天竺の表現について考察する。『五天竺』は文化13年(1816)7月29日に初演が行われ、以降上演を重ねて物語自身も貸本屋を通じて広く民衆に読まれた²⁸。本作は一見して演題が『五天竺』と題されていることから予想されるように、劇中に天竺が登場する物語である。そのため、台詞にも様々な形で天竺という言葉が散見され、その用法は近世、特に江戸時代後期における民衆の天竺認識を考察する上で示唆に富むものが多い。『五天竺』はこれまで演劇史や中国文学の立場からある程度の研究の蓄積があるもの、対外関係史の文脈からの考察は行われてこなかった。そこで本節では『五天竺』の作品を概観して劇中に表された世界観を検討し、江戸時代の民衆が有していた天竺認識の特徴について論じる題材の一例として位置づける。なお、以後作品名を『五天竺』、用語としては「五天竺」と表記する。

第1項 『五天竺』の概要

全22段の『五天竺』は玄奘三蔵、孫悟空、釈迦如来という異なる3人の主人公の物語の複合体である。段が変わるごとに主人公と舞台が変わり、最後に3人が出会うことで物語も一つに収斂して幕を閉じる。玄奘と孫悟空が主人公の段は『通俗西遊記』(宝暦8年に初編刊行)や『画本西遊記全伝』(文化3年に初編刊行。別名『絵本西遊記』)を典拠とし²⁹、主に唐土を舞台とする。釈迦如来が主人公の段は正徳4年(1747)頃の初演とされる近松門左衛門の『釈迦如来誕生会』をそのまま流用したとされ、天竺が舞台である³⁰。

『五天竺』は『西遊記』が日本人向けに消化され、独自の物語として形成されたという点で西遊記受容史の重要な事例と考えられている³¹。その物語世界は根強い人気を持ち、初演以降、江戸時代に8回、明治以降も14回上演されている。江戸時代の公演をまとめると、

文化13年7月（大阪、御霊境内）、文政2年1月（堺、宿院芝居）、文政2年2月（天満天神社内）、天保11年8月（大阪、御霊境内）、天保12年4月（京、四条北側大芝居）、嘉永1年6月（明石芝居）、安政1年閏7月（大阪、博労町いなり）、文久3年8月（京、寺町和泉式部境内）となっている³²。このうち天保11年「いづ卯板」番付口上書を見ると、「釈迦如来出生より三蔵法師の行状孫悟空と云大なる猿のはたらき等いろゝめづらしき事にて大入致し候事これあり久々にてこれを出し候やう被仰下候」などとして、なかなかの評判だったことが分かる³³。また、その版本が貸本屋の営業品目の一つになり、『通俗西遊記』『画本西遊全伝』などと一緒に貸し出されるなど、当時の人々の間に大きな影響があったと考えられる³⁴。

第2項 『五天竺』における天竺

次に『五天竺』内で言及される天竺認識について具体的に検討すると、三つの特徴が挙げられる。

第一に、既に時代としては西川如見の『増補華夷通商考』出版後1世紀近くが経過し、五大州の概念が知識人の間ではある程度流布しているであろう時期にも関わらず、『五天竺』においては未だ天竺という語が用いられ、三国世界観的な表現が散見される。例えば「魔けい修羅王」（摩醯首羅王・大自在天の別名）が孫悟空の最初の敵として知られる妖怪・混世王に釈迦が仏道を広めるのを阻止するよう命じる以下の台詞である。

ヤアヤア混世。我レ欲界の主ジと成つて。三千世界を魔道になさんと謀る所に。時キ至つて今天竺まかだ国。浄飯大王が子に。釈迦といふやつ出ッ生し。仏ツ道を尊み。唐士（土か）日本三国に弘んとする事。未然を察してよく知ッたり。我又浄飯大王が甥に。提婆達多といふ者有り。彼レに付ィて妨げなさん。【怪石の段】

釈迦が生まれた国として「天竺まかだ国」との名が挙げられており、マガダ国のことと考えられる。また、釈迦が仏道を広めるべき地域として唐土と日本が挙げられており、天竺とを合わせて三国と表現されていることが指摘される。引用した部分の他にも「鶏足山の段」の冒頭に場面の説明として「爰は天竺まかだ国」との表現が見られる。先に見た『天竺物語』や一連の「天徳もの」においても、「まかだ国」「まがた国」などの異同はあるものの、マガダ国に関する記述があった。そこでは徳兵衛が到達した場所として「中天竺まかだ国」などという表現が用いられていた。摩揭陀国の名称は実在の玄奘が記した『大唐西域記』の書中でも用いられる名称であり、様々な仏典で用いられているため僧侶たちにはなじみのある語だったと考えられるが、この時代にはこうした形で民衆の耳目にも触れた語となっていたことが分かる。

また、三国に関しては以下のような表現もある。

玄奘三蔵と云フやつ此天竺へ渡り。釈迦に對面し唐土(土か)持ち帰り。日本迄も弘めんと此辺を徘徊なす。【須達長者の段】

唐土に持帰り帝に捧。猶日本に弘給ひ。三国一致となすべしと。仰は弘る法の道。【祇園精舎の段】

いずれの箇所においても玄奘の行いは仏法を唐に持ち帰り、これをさらに日本へ流布させることだと語られている。三国世界観は本朝、震旦(唐・中国)、天竺の三国により世界を表現する方法であり、仏教的世界観の変種である。そのため三国は単に世界を3分割しているだけではなく、仏教がもたらされる道筋として捉えられていることも理解できる。そのような意味で言うと例えば『三国仏法伝通縁起』のような中世の仏教者に見られたような観念が、この時代にも存続しているとも言い得る。また、それと並行してこれら三国はいずれも「浮き世」であり、善悪の区分などといった性質を異にするわけではない、ということが以下のような部分に表現されている。

善と悪くいづれ天竺唐土もかはらで同じ心なる。【天竺御殿の段】

さまゝの。浮き世渡たりは。天竺も唐も。日本も異ならず【白蓮子別れの段】

第二に本作表題となっている「五天竺」という用語の使用法である。『五天竺』において天竺という語は計36回登場し、そのうち7回が「五天竺」という形で用いられる。

されば釈尊の御父帝は浄飯大王と申奉り。五天竺の君として【天竺御殿の段】

耶輸多羅女と申奉るは二つおくれで十七才。五天竺第一の美人【花園の段】

ヤア五天竺の主ジ同然の提婆公の仰を背くは憎いやつ【林丹子住家の段】

五天竺第一須達長者と申せしは。八万八千の蔵々にあらゆる財宝道々て月雪。花の歡樂に仕うる男ン女数知ず【須達長者の段】

某提婆達多が正法を尊む事。五天竺に隠れなし。【須達長者の段】

このほか【天竺御殿の段】には引用したものと同様の用例が二つあるが、いずれも「五天竺」という言葉は「全天竺」といった意味で用いられている。注意すべきはこれらの段がいずれも天竺を舞台とし、『釈迦如来誕生会』に依拠した部分だということである。また、「五天竺」の語は天竺に住む人々が自称として口にする語として用いられていると言えるだろう。この語が作品名になった具体的な経緯は現在のところ不明だが、天竺という語を用いることで、これに付随するイメージを喚起し、人々の関心を引こうとした可能性はあるだろう。すなわち、中世以来続く仏教説話で語られるようなイメージや、「天徳」ものに見られるような、現実世界とはかけ離れた荒唐無稽な場としてのイメージである。徳兵衛が天竺の名を

冠しながらも、キリシタンのイメージを色濃く反映しているなど、天竺とはある種「異国」の代名詞だったとも言える³⁵。その異国性を強調するために、「五天竺」という言葉を表題として用いたのではなかろうか。そしてその異国性を感じ取るだけの素養が、これらの作品を鑑賞する側の民衆にも備わっていたものと考えられる。

第三の特徴として、「西天竺」という語が計 14 回用いられているのに対し、北天竺、南天竺、東天竺、中天竺という「五天竺」の他の地理区分は一切登場しないことが挙げられる。例えば「人参菓の段」の例を見てみよう。孫悟空が宮城の裏庭に三千年に一度しか実がならず、不老長寿の薬となる人参菓の実を拾っていると観音に諫められる場面である。

ヤアト孫悟空狼藉なせそ鎮まれと聞て恟り見返る雲。紫雲に乗じて観音薩陀。微妙の御声麗しく。汝往昔天宮を騒がせし科により。我手の内にとらえ置長く禁獄すべきを。赦し置たる仔細といつば此度玄奘勅命によつて西天竺へ趣く道守護の役は其方へ兼て申付置つれば身を慎て勤べきに猶旧悪を改ず天理に逆ふ無法の乱妨。所存有やとの御咎聞より大きに恐入。ハア全く某欲心ならず伝へ聞たる人参菓。寿命を延る菓なれば師匠に与へ渡天の道筋猛龍悪虎の危難を防ぎ、身軀堅固に経文を取帰らんと一途の了簡前後を亡ずるぶ調法。真平御免下さるべしと土にひれ伏詫ければ。菩薩完爾と打笑給ひ。ホヲ善哉孫悟空。猶又流沙の川上に沙悟浄といへる者。三蔵に随ふて。西天竺へ至る事申付置たれば。【人参菓の段】

この他、「西天竺婆羅奈国」とした「林丹子住家の段」の 1 例を除き、いずれにおいても西天竺は玄奘が趣くべき地、到達した地という文脈で語られている。

そもそも「五天竺」とはヴェーダ文献にも見られる古代インドの地理区分に端を発し、仏教を媒介として日本に伝わった概念であり、通常は東天竺、西天竺、南天竺、北天竺、中天竺から成る。『大唐西域記』では「五印度」と記され、「五印」「五天」などと表現されることもある。プラーナの時代からインドを 5 区ないし 9 区に分ける考え方が見られるが、5 区に分ける場合はサンスクリット語で Pracya (東インド)、Aparanta (西インド)、Daksinapatha (南インド)、Udicya/Uttarapatha (北インド)、Madhyadesa (中インド) である³⁶。ただし、このような区分と玄奘の時代における「五天竺」が厳密に対応しているわけではない。むしろ仏教の文脈における「五天竺」の区分は恣意的に操作されている部分があることが既に指摘されている。『天竺物語』や一連の「天徳もの」に登場したマガダ国は中天竺として表現されることが多いのだが、これは仏陀が活躍した国であるところのマガダ国が、現代の地理学的には東インドに類別されることもあるビハールに属しているものの、中心であることを強調するために中天竺に分類されている側面があると考えられている³⁷。

玄奘の事績は『大唐西域記』から『西遊記』へと続く系譜によって語り継がれてきた。その中に見出される世界は仏教的世界観によって語られ、インドは仏国土であるとともに、中国から見た天竺として認識されている。『西遊記』は『大唐西域記』に記された玄奘の旅程

を前提にしているが、彼の足跡は西域を通じて西北インドへ至る道筋だった。つまり唐から見て天竺は実際問題としてどの方角にあるかはさておき、長安を出発点とすれば少なくとも「西」を経由していくべき地方だったと言っていいだろう。『五天竺』に多用された「西天竺」という語は、古代インドの地理区分に端を発する東西南北中央という「五天竺における西」というよりも、むしろ「西であるところの天竺」、あるいは「西にある天竺」として捉えたほうが当時の認識により近いのではないだろうか。だからこそ、玄奘が赴くべき地として「西天竺」の語が用いられているのだと考える。

なお、天竺を距離にしてどの程度離れているのかという点については、長安から天竺まで10万8千里とするのが一般的である³⁸。『西遊記』における三蔵法師が長安を出発してから釈迦如来が住まうとされた「西天なる大雷音寺」までは5040日、14年を要したとされる。なお、史実としての玄奘は629年に長安を出発し、645年に帰国しており、16年かけて天竺と長安の間を往復した。距離にすると3万キロを超えていたとされる³⁹。

前節に見た『天竺物語』では徳兵衛が到着した場所は「中天竺まかだ国流沙川」と記されていた。以降の「天徳もの」でもこの設定は踏襲されていたことから考え合わせると、これらの劇を鑑賞した民衆の間では「流沙川」という地名に関する一定の共通認識のようなものがあつたのかもしれない。仏教用語で「流沙葱嶺」という言葉があるが、これは流沙と葱嶺から成る。このうち流沙は南北朝時代から唐代以降は敦煌・鄯善間の白竜堆砂漠、ないし鄯善・且末以北のタクラマカン砂漠を指し、流沙川とは川ではなく本来は砂漠であった⁴⁰。また葱嶺はパミール高原一体を指すのであるが、要するに流沙と葱嶺は天竺に到達するために超えねばならない難所ないし境界線を現す記号として機能していたものと考えられる。

第3節 「大象図」における天竺

江戸時代の民衆が想起した天竺は、これまで検討してきたような物語作品を媒介とすることで人びとが住まう日常とは乖離した異国的なイメージを伴いながら認識されていたものと考えられる。そのような異国のイメージには様々な要素が付随するが、本節では中でも天竺に住んでいるとされた霊獣であるゾウについて取り上げる。先に引用した『往来』の作中に「大象」に関する言及が見られたようにゾウを初めとした珍奇な動物たちが住まうものとされたのが天竺の異界性に関する一側面である。

法華経を信奉するものを普賢菩薩が白いゾウに乗って守護すると言われるように、ゾウは古来「普賢菩薩騎象像」に描かれてきた。また、六度経にある「群盲象を撫でる」「象を評す」「衆盲象を模す」の故事を描いた図や、「釈迦涅槃図」に集う珍奇な動物たちの一つとして仏画に表現され、仏教説話にも登場することから霊験ある獣として人びとに知られていたものと考えられる。そのため仏教の祖国である天竺に生息する半ば幻想的な動物として人々に認識されていたと言える。この場合、ゾウは白い肌をして鼻が長く、2本の牙が大きく突き出した姿で描かれる。

すでに『日本書紀』天智天皇 10 年（671）十月の条に、

是の月、天皇使を遣して袈裟・金鉢・象牙・沈木香、梅檀香及び諸珍財を法興寺の佛に奉らしめたまふ⁴¹。

とあるように、「象牙」という形で古くから象の存在は知られていたようである。

しかしながら近世までの日本列島に実物の象が渡来したことはなく、それゆえ天竺そのものの存在とともに、ゾウが持つイメージは人びとの想像の中で膨らんでいったと言える。鎌倉時代の「玄奘三蔵絵」などに見られる表現からも分かるようにゾウは、絵画作品の中に描出されることで見る者に異国情緒を感じさせる要素として機能していたものと考えられる⁴²。本稿が主な主題とする江戸時代の人びとが夢想していた象のイメージは、特に「大象図」などと呼ばれる絵からうかがえる。

近代に入るまでの間に日本にゾウが渡来したのは計 7 回と考えられている。すなわち応永 15 年（1408）、天正 3 年（1575）、慶長 2 年（1597）、慶長 7 年（1602）、享保 13 年（1728）、文化 10 年（1813）、文久 2 年（1862）である。

このうち最初に当たる応永のゾウについて『古事類苑動物部』『若狭国守護職次第』にはこのように記されている。

応永十五年六月廿二日に、南蛮船著岸、帝王御名亜烈進卿番使々臣（問丸本阿）彼帝より日本の國王への遺物等、生象一疋黒、山馬一隻、孔雀二對、鸚鵡二對、其外色々、彼舟同十一月十八日、大嵐に中湊濱へ打上げられて破損之間、同十六年に船新造、同十月一日出濱ありて渡唐了⁴³。

この黒い「生象」は若狭に着岸した南蛮船から時の将軍足利義持に寄進されたのだが、その後将軍薨去の際、幕府は朝鮮に大蔵経を求め、その返礼として同国へ贈呈したと伝えられる⁴⁴。わざわざ「生象一疋黒」と記されているのは通常、ゾウは白いものという理解があったためと考えられる⁴⁵。

第 1 項 享保 13 年のゾウと『象のみつぎ』

その後、天正を経て慶長 7 年に交趾からゾウが渡来し徳川家康に寄進されているが、江戸時代の民衆の認識にも大きな影響を与えたのが享保 13 年 6 月 7 日に広南から入港した雌雄 2 頭のゾウである。これは将軍吉宗の命により商船がもたらしたもので、雄は 7 歳で高さ 5 尺 7 寸（約 1.73 メートル）、雌は 5 歳で高さ 4 尺 7 寸（約 1.42 メートル）だった。長崎唐人屋敷の空邸に収容された後、雌は舌にできた腫物のせいで死亡するが雄は大阪を経て上京して従四位に叙せられ上中御門天皇、靈元法王に膝をついて敬礼し、その後享保 14 年 5 月

27日には吉宗の上覧するところとなった。『徳川実紀』にはこのように記されている。

二十七日大広間にいでたまひ象を御覧あり。布衣以上の諸有司みなみることゆるされたり。これは去年六月鄭大威といへる唐商が。廣南より象の牡牝船にのせて長崎の港に來りしを。江戸にひきまいらすべきむね傳へられしが。其九月牝は斃れぬ。とてことし三月かしこを出て。一日に五里または三里をあゆみてやうやく京にいる。こなたよりことさらの御旨ありて。大内。院中へも引しめられ御覧あり。親王公卿にもみなみせらる。めづらかなることなれば。内にも院にも人びとつどひ。詩歌などあまた献ぜられしが。此月廿五日府にいら。濱園の内につながれしをけふめして御覧じ給ふなり。これより三家ならびに庶流の人の家までも引せて見せしめらる⁴⁶。

吉宗はこのゾウが非常に気に入って寛保元年まで13年間浜御殿で飼育し、江戸城に何度も伺候させた。結局飼育代がかさんで寛保元年10月に中野村の農夫源助に払い下げられた後死亡したが、その遺品は宝仙寺に奉納され現在まで寺宝とされ伝わっている⁴⁷。このゾウは各地で話題となり白梅園『靈象貢珍記』、林信充等『馴象編』、井上通熙『馴象俗談』、智善院『象志』中村平五『象のみつぎ』といった象に関する書物が幾通りも発行された。例えば『象のみつぎ』には以下のような記述が見られる。

日本享保十三年戊申乃六月七日異国より稚育の象を牽て長崎十善寺に來り（中略）中華にさへ象の來ることまれなり。まして日本八万里の靈水を隔てたれば象をみることためしまれなることなり。人皇百一代後小松院應永十五年に南蛮国より真黒なる象を日本へ渡なり。（中略）應永は年号も三十四年つづきて三十余年の間一歳も凶年なく五穀豊穰なりしとぞ。是全く象の來る一端。（中略）南蛮国をはなれて南印度乃地より南方はみな白象にして生まれ質交趾郡の象なり。甚だ大なり。十歳以上にてハ背平坦にしてタタミ十二畳を敷べし。南印度乃うち住輦國といふ国の象は背に大に大なる家をつくりて大勢の人住居をなし鉤をもつて象を制して家組ながら山へ乗行、紫薪又は材木を剪て象に載かへる⁴⁸。

象は中国でも珍奇な動物であり、應永年間に渡來した際には年号が34年も続いて凶事がなく、五穀豊穰だったことが記されており、これがいわば象の「ご利益」であるように語られている。なお、後半の住輦國の大象については挿絵も描かれており、『和漢三才図会』における描写と同様に、象の背に櫓が組まれて人が乗っている様子になっている。

第2項 文化10年のゾウと「浅間神社所蔵大象図」

次に文化10年6月28日、蘭船がセイロン島産の雌ゾウを長崎にもたらした。長崎奉行

遠山左衛門尉は將軍に献上する旨伺いを立てたが老中で評議の末、本国に返還されることとなった。この文化のゾウに関しては描かれた史料がいくつか残されている。たとえば長崎代官高木氏が唐船、蘭船の持ち渡った動物類を江戸へ要不要を尋ねるために作った絵図の控として作成した『唐船持渡鳥獸之図』（慶應義塾大学図書館蔵）には「文化十酉阿蘭陀船持渡 象牝壺疋」としてこのゾウの姿が描かれている。仏教に伴ったイメージとして描かれてきたのとは異なり、この図におけるゾウは灰褐色から黒に近い色合いで描かれており、ほぼ我々現代の日本人がイメージするのと同様の色と言える。この図には「出所セイロン」としてその出自が記されている。

この文化のゾウを描いた別の絵に、静岡浅間神社が所蔵する「大象図」がある。先の『唐船持渡鳥獸之図』におけるゾウが、我々のイメージよりもやや痩せ気味に描かれているのに対し、こちらのゾウはいくぶん太めに描かれ、より写実的な絵と言える。また、さらに大きく異なるのはゾウだけでなく人物が 5 人描かれていることである。左側を向くゾウを中心に右側に南蛮人が 3 人、ゾウの首に跨るゾウ使いと、ゾウの左側の地面でゾウと相対して座り、エサを与えている人物が描かれている。このうち後者二人はターバンのようなものを巻き、白くゆったりとした服装を身に纏っており、南蛮人とはまったく異なった姿で描かれている。これは朝鮮通信師や唐人の服装がフリルを伴って描かれているのとも異なっている。

この絵の説明書はゾウの右手にオランダ語、左手にその日本語訳が記されている。日本語訳に、

文化十歳次辛酉の夏六月の和蘭

商船載來る所の象其の高六尺七寸首より

屋根に至るまで七尺六寸余鼻長三尺五寸重

千五百四十斤強齋狼嶋に生れて五歳なるを

蘇門太刺嶋の巴蘭蠻屈におみて得たりと云

と記されており、やはり齋狼、すなわちセイロンで生まれたことが記されている⁴⁹。

文化 10 年頃の日本人の世界認識は、西洋経由の地理学的知識の流入に伴い三国世界観が変化ないし崩壊していく過程にあったと言える。西川如見の『増補華夷通商考』において天竺は「亜細亜」の一部に縮小され、インデヤ、モウル、ベンガラといった地域名と並列して地図上に記されるようになる。『増補華夷通商考』における世界認識の中で、文化のゾウの出生地とされる場所である「セイロン」は「南天竺」の一国として認識されている。すなわち亜細亜>天竺>南天竺>セイロンという関係がわかるだろう。如見におけるこのような世界認識は 19 世紀の日本における知識人にはほぼ浸透していたと思われ、ゾウは天竺のなかの「セイロン」という場所で生まれた珍奇な動物として想起されていたのである。

第3項 文久3年の象と『中天竺馬爾加国出生新渡舶来大象之図』

天竺認識の広域性については江戸時代にやってきた最後のゾウの記録からも分かる。文久3年、アメリカの商船によってゾウがもたらされ、江戸に近い横浜に渡来したこともあって両国で見世物となり、大きな人気を博した。この興行の人気に伴って歌川国芳の弟子芳豊は20点前後の大量の見世物絵を描いているのだが、その中に『中天竺馬爾加国出生新渡舶来大象之図』と題されるものがある。馬爾加とはマラッカのことと思われるが、この地もやはり中天竺の一部として理解されている。この見世物絵の説明文は戯作者の仮名垣魯文によるもので「一度此靈獣を見る者は七難を即滅し七福を生ず」と記されている。つまり除災招福のご利益がある靈験あらかたかな動物として認識されているのであり、このイメージは仏教と結びついた天竺という異国のイメージと無関係ではないと思われる。このゾウはラクダやヒョウといった幕末期の動物見世物の中では最大のヒットとなり、歌舞伎にも影響を与えている。

文久のゾウを描いた見世物絵のなかには馬爾加の文字が見えないものがあるが、いずれのバージョンにも中天竺の表記が確認することができ、やはり人々にとってゾウのような「ありがたい」動物は天竺に生息するものという観念が根強く残っているものと考えられる。それはすなわち、五大洲の概念によって天竺は世界の中で亜細亜という上位概念に包括され、世界の三分の一を占める巨大な異国という地位からは脱落しつつあったとしても、それでもなお釈迦が生誕し仏教が生まれた幻想的な場所としてのイメージも同時に存続していることの証左だと思われるのである。

小括

以上のように天竺徳兵衛、『五天竺』、そして「大象図」を題材に江戸時代の民衆の天竺認識について考察してきた。その結果、知識人の間では五大州の概念が浸透していた時代において、民衆たちが享受していた物語や絵画には知識人が有していたのとは異なった天竺認識が見られることが分かった。

中世以来の三国世界観に基づく天竺という概念は仏教の聖地として想起されてきた側面が強い。仏教が滅びて以来、天竺はその聖性を失ったものと思われるが、実際は到達の困難性が彼の地への思慕に拍車をかけ、いよいよ聖地としての度合いが強まっていった。三国世界観における天竺は必ずしも現代のインドと一致する概念ではない。中国(震旦・唐・唐土)が今日の東アジア全体を指すのに対して、天竺はいわば「日本と中国以外の世界」あるいは唐を超えたすべての国を指す「越唐」とでもいうべき存在だった⁵⁰。

しかし、そのような漠然とした、到達不可能な天竺のイメージは朱印船貿易の時代に行われた天竺との直接的な交流によって変化したものと考えられる。ここで言う天竺というのは、ほぼ現在の東南アジアに比定され得る。朱印船が訪れたのはルソン、ヴェトナム、シャ

ムなどであり、寄港地には日本町が形成され、有名なアユタヤの日本町には最盛期に 1500 人もの人びとが暮らしていたとされる。

寛永 5 年（1628）年 4 月 3 日、長崎町年寄・高木作衛門が所有する朱印船がスペイン艦隊によって焼打ちにされて朱印状が奪われ、船員 57 人がマニラに連行される事件が起きた。この事件をきっかけに幕府は朱印船貿易を中止し、寛永 8 年には朱印状に加えて老中奉書の携帯を義務付けた、いわゆる奉書船制度による貿易へと移行する。以降、徳川幕府は海禁体制によって長崎、薩摩、対馬、松前といういわゆる 4 つの口を通じた限定的な国際関係を構築したとされる。つまり、それまで行われていたはずの天竺との交流は、いわゆる「鎖国」と呼ばれる状態によって中断し、天竺に関する認識はそれまでの記憶によってのみ想起されざるを得ないものになったと言える。

再び到達不可能となった天竺は、中世以来の仏教の聖地という記憶を残しつつ、新たな異界性を帯びた場所として想起されるようになった。「天徳もの」は上述したように実在の徳兵衛の見聞した情報を出発点としていたはずが、物語化するに当たって天竺の異界性がより強調される形で脚色が成されたと言える。「天徳もの」に見られる天竺の異界性を要素として最も大きいと思われるのが、キリシタンのイメージである。

実在の徳兵衛は朱印船に搭乗した民衆の一人であったはずが、物語化されるにつれてキリシタンの妖術使いとしてのイメージが定着していった。徳兵衛の人物像は島原の乱における天草四郎の姿と重ねられる部分があったが、江戸時代を通じてキリシタンは既成秩序を乱す異端として認識され、その具体的な象徴が島原天草一揆であり、天草四郎であったと考えられる⁵¹。徳兵衛はまた、朝鮮の遺臣の地を引いた謀反人としても設定され、キリシタンに伴うイメージとあいまって「天徳もの」における天竺は朱印船時代に具体的な交渉をもった天竺から、再び異国の代名詞としての天竺へと変化していったと言えるだろう⁵²。

徳兵衛がキリシタンのイメージによって語られたのは、キリシタンが異端の象徴だったという理由からばかりではないと考えられる。というのは徳兵衛が渡ったという天竺は、かつてイエズス会士たちが天竺人と呼ばれたようにキリシタンのイメージと近い部分に存在していたのであり、江戸時代の民衆はそのような認識を持って「天徳もの」を鑑賞したのだと考えられる。

一方、『五天竺』に見られる天竺認識は、伝統的な三国世界観と、仏教の聖地としてのイメージが色濃く残されたものであった。『五天竺』はその大部分が「西遊記」に依拠したものであったが、物語の題名として天竺という言葉を用いることで、民衆が共有していた異国のイメージを沸き立たせようとしたのではないかと考えられる。また、東西南北中の「五天竺」のうち作中に用いられるのは「西天竺」のみであり、伝統的な天竺の方角は西にあるものとして想起されていたことが分かった。その理由は玄奘を中心とした渡天僧が陸路で天竺を目指した際に西域を経由していたことによるものと考えられ、西天竺とは天竺における西というよりも西にあるところに天竺という意味合いが強かった。朱印船貿易における天竺は本朝すなわち日本から南の方角に向けて行われていたものと考えられ、それゆえ貿

易相手国は南天竺として表現されているのと同時期に、伝統的な天竺認識として西天竺という表現が並行して用いられることは、当時の天竺認識の複雑さを助長させた。時代的に考えると古来中世を通じて天竺は本朝であるところの日本から西の方角にあるものと想起されていたが、朱印船貿易時代から南方にあるという観念が強く見られるように感じられる。そのことは「天徳もの」において「南天竺」という表現が見られることから理解できる。

また、本論では論じることが出来なかったが『五天竺』の大部分の典拠である『西遊記』は現代の日本社会においてもなお、天竺の名を人びとに知らしめている点でも重要である。小説はもとより漫画、映画、ドラマにテレビゲームなど、『西遊記』を題材にしたり、モチーフに用いた作品は枚挙に暇がない。今日の日本で天竺という語が用いられる場面は非常に限られているものと考えられるが、その限られた文脈のうち『西遊記』が占める割合は少なくないものと見受けられる。

天竺が実際にどのような場所なのかを想起する際に民衆が手がかりとしたのは上記のような物語作品のほか、実際に天竺からもたらされる珍奇な文物であり、その代表的なものが珍獣としてもてはやされたゾウだった。ゾウは古来日本には棲息しない動物であるが、仏教説話を通じて天竺には実在する動物としてその存在が認知されていた。近世になると実在のゾウが舶来され、民衆の目にも触れることになったが、その際ゾウはそれまで歴史的に蓄積されていた仏教のイメージ、天竺のイメージとともに語られ、それゆえに除災招福、五穀豊穡などの「ご利益」のある霊獣としてもてはやされた。仏国土である天竺が減じたとという情報は少なくとも僧侶たちには中世以来共有されていたと考えられるが、それでもやはりこのような霊験ある動物がいまなお産出する場として天竺が認識されていたものと考えられ、その認識は同時代の知識人の天竺認識とは一線を画すものだったと考えられる。

江戸時代の民衆における天竺認識が「混乱していた」ものとして論じられる際に学問的考察の障害になっているのは、現在の地政学的境界線、つまり国境であると考えられる。国境によって分断された世界の状況から境界線が存在しない時代を考察する時、研究者は無意識に国境が存在する現況から過去を語ってしまう。そのため本来今日的な意味で言うインドがまだ存在していなかったはずの過去にもインドが存在するかのような前提で天竺を考察しようとするために、語られる天竺の異質性を正確に把握することができないのだと考えられる。つまり『天竺物語』に見られるように、東南アジアを天竺として語るような世界認識のあり方を単なる前近代における地理的知識の欠如と断ずるのは容易だが、上述したような事情を加味することでより当時の天竺認識を理解出来るようになるものとする。

註

1 例えば荒野泰典「近世の対外観」朝尾直弘ほか（編）『岩波講座 日本通史 13 近世 3』岩波書店、1994年、213-249頁。

2 荒野泰典は近年、いわゆる「鎖国」と呼ばれる状況に対する歴史認識の問題について、以下の論考にまとめている。荒野泰典「近世の国際関係と『鎖国・開国』言説：19世紀のアジアと日本、何がどう変わったのか」『お茶の水女子大学比較日本学教育研究センター研究年報』

11、2015年、6-17頁。

3 金子哲・小林誠司「宝永四年記を有する『天竺徳兵衛物語』写本群に関する一考察」『兵庫大学論集』19、2014年、83-89頁。

4 本井牧子「『天竺物語』『ほうぞうびくのさうし』解題」京都大学文学部国語学国文学研究室（編）『京都大学蔵むろまちものがたり』第3巻、臨川書店、2002年、443-466頁。

5 「徳兵衛天竺物語」『江戸漂流記総集』第1巻、日本評論社、1992年、488-504頁。

6 同上。

7 同上。

8 同上。

9 山田長政については戦時中の南下政策の中で「海外雄飛の日本人」としてもはやされた時代がある。そのため、当時書かれた長政関連の著作は虚実入り混じった内容の場合があることは注意を要する。

10 「徳兵衛天竺物語」。

11 小池正胤「いわゆる『天竺徳兵衛』ものについてのノート」『国文学 言語と文芸』80、1975年、134-153頁。

12 服部仁「実録『播州高砂天竺徳兵衛渡天海陸物語』から刊本『万国地理 天竺徳平往来晰』」『文学』16-4、2015年、125-142頁。

13 井草利夫『鶴屋南北の研究』桜楓社、1991年。

14 なお、延享元年（1744）もしくは宝暦3年（1753）に奥州南部領の、やはり徳兵衛という名の船頭が難破してロシアに吹き流された記録「竹内徳兵衛魯国漂流談」という記録がある。同名の徳兵衛ながら別の人物であるが、このような記録の流布が物語における徳兵衛の漂流という設定に影響した可能性も否定できないと考える。

15 「天竺徳兵衛聞書往来」歌舞伎台帳研究会（編）『歌舞伎台帳集成』第10巻、勉誠社、1986年、221-374頁。

16 古井戸秀夫「鶴屋南北の異国—天竺徳兵衛の変身—」『國文學』第45巻2号、2000年、43-49頁。

17 「天竺徳兵衛聞書往来」。

18 国立劇場調査養成部・芸能調査室（編）『天竺徳兵衛郷鏡』（未翻刻戯曲集5）国立劇場調査養成部・芸能調査室、1978年。

19 小池、前掲書。

20 大橋幸泰『潜伏キリシタン』講談社、2014年。

21 崔官「江戸文学に現われる壬申倭乱—木曾官の変容をめぐって—」『比較文学研究』62、1992年、17-34頁。

22 古井戸、前掲書。

23 「十一月花形歌舞伎通し狂言天竺徳兵衛韓晰」パンフレット、大阪松竹座、2004年。

24 「天竺徳兵衛韓晰」『世話狂言傑作集』第貳巻、春陽堂、1925年、1-90頁。

25 同上。

26 小池、前掲書。

27 井草利夫「『天竺徳兵衛韓晰』について」『日本農獣医教養紀要』23、1987年、1-13頁。

28 今日では以下によって活字化されている。国立劇場芸能調査室（編）『五天竺 付・二世豊竹此太夫について』（未翻刻戯曲集8）国立劇場、1981年。なお、本稿の引用は同本による。

29 磯部彰『西遊記受容史の研究』多賀出版、1995年。

30 国立劇場芸能調査室（編）『源平布引瀧・五天竺・双蝶々曲輪日記・紅葉符』（国立劇場上演資料集194）国立劇場調査養成部芸能調査室、1981年。

31 磯部、前掲書。

32 国立文楽劇場調査養成課（編）「上演年表」『文楽 五天竺 増補忠臣蔵』（国立文楽劇場上演資料集12）国立劇場、1985年。

33 義太夫年表近世篇刊行会（編）『義太夫年表』八木書店、1979年。

34 磯部、前掲書。

35 永吉雅夫「『天竺』という意匠」『追手門学院大学文学部紀要』40号、78-68頁、2004年。

36 水谷真成（訳注）『大唐西域記』1、平凡社、1999年。

37 山下博司「密教と南インド—古代インドの地理区分の問題にも触れて—」『密教文化研究所紀要』別冊2、2000年、189-208頁。

38 中野美代子『天竺までは何マイル?』青土社、2000年。

-
- 39 奈良国立博物館ほか（編）『天竺へ 三蔵法師 3万キロの旅』奈良国立博物館、2011年。
- 40 中村元ほか（編）『岩波仏教事典』岩波書店、1989年。
- 41 小泉憲之ほか（校注）『日本書紀 3』（新編日本古典文学全集 4）、小学館、1996年。
- 42 土井陽子「象の表現に関する基礎的考察（上）鎌倉末期までを中心に」『博物館学報』34、2002年、38-66頁。同「象の表現に関する基礎的考察（下）江戸時代末期まで」『博物館岳年報』35、2003年、64-88頁。
- 43 塙保己一（編）『群書類聚』第4輯、群書類聚完成会、1953年。
- 44 高島春雄『動物物語』八坂書房、1986年。
- 45 高田智絵「江戸の珍獣イメージ—象と獅子（ライオン）を中心に」『芸術学学報』14、2007年、11-31頁。
- 46 経済雑誌社（校）『徳川実記』第5編、経済雑誌社、1904年。
- 47 宝仙寺『宝仙寺ウェブサイト』2017年、<http://www.housen.org/info/property.html>、閲覧日 2017年 12月 9日。
- 48 中村平五『象のみつぎ』松会堂、1729年。（国立国会図書館蔵、請求記号[和古書・漢籍 107-37]）
- 49 大庭脩「静岡浅間神社蔵「大象図」考証」『皇學館大學文学部紀要』39、2000年、1-32頁。
- 50 ロナルド・トビ「『鎖国』という外交」小学館、2008年。
- 51 大橋幸泰「異端と属性—キリシタンと「切支丹」の認識論—」『歴史学研究』912、2013年、14-26頁。
- 52 黒石陽子「近松半二の描いた『慶長・文禄の役』」『江戸文学』32、70-82頁、2005年。

第7章 宗教者の天竺認識～平田篤胤『印度蔵志』を例に～

本章では江戸時代における宗教者の天竺認識の例として平田篤胤（安永 5～天保 14 年、1776～1843）の著書『印度蔵志』について考察する。

秋田藩の大番組頭、大和田清兵衛祐胤の四男として生まれた篤胤は寛政 7 年（1795）、20 歳で脱藩する。江戸に出た彼は松山藩士、平田藤兵衛篤隠の養子となり、宣長没後の本居門下となった。そして初作『呵妄書』に始まり、『靈能真柱』、主著『古史伝』など、数多くの述作で名声を博す¹。私塾「気吹舎（いぶきのや）」に多くの門人を抱えるまでになった篤胤だったが晩年に幕府より出版差し止めと江戸退去を言い渡され、失意のうちのこの世を去る。篤胤が文政 3 年（1820）から執筆を始め、同 9 年（1826）に草稿が完成したと考えられているのが『印度蔵志』である。

篤胤は荷田東満、加茂真淵、本居宣長とともに、いわゆる国学四大人の一人として日本思想史上、確固たる位置を占める存在であり、これまで数多くの研究が行われてきた²。その仏教批判についても、廃仏毀釈との関連とも相俟ってよく知られており、大乘非仏説に基づいた仏教批判の書『出定笑語』の存在は特に有名である。『印度蔵志』は『出定笑語』をさらに発展させた学術的な研究書とでもいうべき著作である。しかしながら、『出定笑語』に展開された排他的な仏教批判の言説のため、この延長線上にある『印度蔵志』もまた、仏教の信徒や研究者から敬遠され続け、また書中に引用される膨大な仏典の数や内容の専門性ゆえに、仏教者以外からもこれまで取り上げられることが少なかった。しかし『印度蔵志』は平田篤胤という宗教者が天竺やインド。そして世界をどのように認識していたかを探る好史料だと言える。

そこで本章では『印度蔵志』を江戸時代における宗教者の天竺認識の一例が見られる史料として位置づけ、その内容を検討する。まず第 1 節では『印度蔵志』がこれまで先人の研究でどのように捉えられてきたのかを概観する。次に第 2 節では『印度蔵志』の書誌と構成について、近年の研究成果を踏まえた上で説明を加える。第 3 節では膨大な著作を残した篤胤において、『印度蔵志』がその思想や業績上、どのような位置づけにあるのかという点について論及する。第 4 節では『印度蔵志』の内容を分析し、仏典だけでなく最新の西洋地理学や情報をもとに篤胤が想起した天竺像について論じる。

第 1 節 『印度蔵志』の先行研究

篤胤の思想についての先行研究は戦前、戦後を通じて多数の論考、著書が蓄積されているため、『印度蔵志』に言及しているものもいくつかある³。しかしながら、それらはあくまで言及に留まるものがほとんどであり、同書に関する専論はほとんど見当たらない。その理

由として、篤胤が発する言説の著名な特徴のひとつである、激しい仏教批判が敬遠されてきた、ということがまず挙げられるだろう。そして、その帰結として仏教批判の書とされる『印度蔵志』もまた、仏教者からは遠ざけられ、また平田国学の「本流」とは離れるためか、国学や神道を専門とする研究者からも敬遠されてきたように思われる。以下に『印度蔵志』の先行研究として挙げ得るものを、時代を追って概観する。

『印度蔵志』を本格的に取り上げた最初の研究は、西田長男によるものと考えられている⁴。西田は自らが秘蔵する、篤胤自筆の『大畏婆娑論抜萃』を『印度蔵志』の第22巻の「稿本の稿本」に当たることを指摘したうえで、それまで触れられてこなかった『印度蔵志』の内容を紹介し、同書を篤胤の仏教研究における主著であり、また篤胤の思想全体においても重要な位置を占める著作であると論じた。

皇国史観や帝国主義との関係から、平田国学の学問的業績に対する評価は現在もなお決定したとは言い難く、60年代、70年代においてはなおのことであった。その状況を端的に示す例として、西田は篤胤に対する毀誉相反する好悪双方の評価を紹介している。篤胤を評価する代表としては村岡典嗣⁵や山田孝雄⁶、逆に篤胤を否定する代表として引かれているのが和辻哲郎⁷や宇井伯寿⁸である。そして、西田自身は村岡や山田と同様、『印度蔵志』を含んだ篤胤の学問的業績を評価する立場を取り、印度学・仏教学の新しい学問の開拓者として、第一に挙げられるべきだと論じている⁹。篤胤の仏教研究は復古主義に基づいて仏教に対して一大改革を加えようとしていたものであり、篤胤が必ずしも仏教を全面的に排斥しようと考えていたわけではなかったという意見は傾聴に値する¹⁰。

次に三木正太郎は篤胤による仏教および印度哲学についての研究として『出定笑語』3巻、『出定笑語附録』（神敵二宗論）2巻、『出定笑語原本』1巻、『悟道弁』2巻、『印度蔵志』11巻、『印度蔵志稿』4巻、『密法修事部稿』4巻を挙げた上で、『印度蔵志』をその主著として位置づけている¹¹。

篤胤の仏教批判書として最も有名な『出定笑語』は江戸時代中期の町人学者として知られる富永仲基（正徳5～延享3年、1715～46）の『出定後語』（延享2年、1745）に触発されて記されたものである。富永は加上説に基づいて大乘非仏説を唱え、大乘の教えが本来釈迦の説いた教えとは異なり、後代の信者たちが次々に自分たちの考えを加上していった結果生まれたものであるとして、大乘仏典の教義に関する真実性を批判した。国学の大成者である本居宣長は富永の説を歓迎し、自著『玉勝間』でその内容を絶賛した。篤胤はこれを見て『出定後語』を入手すべく奔走し、多大な労力を費やして享和3年か文化元年に入手したことが『出定笑語』に記されている¹²。

大乘仏教を「婆羅門の説」に加上したものに過ぎないとして仏教をインドにおける宗教史の中で相対化している点は『出定笑語』から『印度蔵志』へと一貫している精神である。『出定笑語』が激しい仏教批判を展開しているのに対して、『印度蔵志』では批判こそあれ論調は比較的穏やかである。この相違に関して、三木は仏道を批判するための『出定笑語』と、学問的に検証しようという『印度蔵志』は性質が異なることを述べ、さらに篤胤自身

の問題意識の推移があると論じている¹³。篤胤はバラモン≡ヒンドゥー神話を「梵天の古伝」、あるいは「梵志の古説」などと表現し、その類似性から「皇国の古伝」が日本からインドへと伝わったものだと論じている。つまり日本とインドの「古伝」を結びつけることが『印度蔵志』執筆の目的だと考えられている。

90年代には菅野博史が『印度蔵志』のうち前半の3巻に当たる「印度国俗品」に引用された仏教関係の著作を経41種、律3種、論17種、そして中国人仏教徒の著作42種に分けて合計103種をリスト化し、それぞれの引用箇所を注している。『印度蔵志』という著作が、仏教典籍の膨大な引用から構成されているという点に着目し、篤胤がインドに関して有していた情報源を類型化したという意味で有意義なものである¹⁴。

『出定笑語』と『印度蔵志』のいずれが先に成立したのか、という問題についてはこれまで諸説論じられて来た。西田は『印度蔵志』は『出定笑語』の主張を学問的に論証しようとしたものだとしながらも前後関係についての断定を避けているが、三木は『出定笑語』の成立が先であると断定している。一方、菅野は『印度蔵志』の学術的な研究の裏づけがなければ『出定笑語』の内容は生まれないとし、三木の断定に疑義を差し挟んでいる。

『印度蔵志』の成立年代決定に関する主な論拠は、篤胤の伝記史料の一つである「大壑君御一代略記」の記述である。これによれば文政3年、篤胤45歳の条に「印度蔵志草稿ヲモ始メ玉フ」と記されており、また同9年には「印度蔵志草稿十余卷成。此中印度伝通品二冊清書成」とある¹⁵。『出定笑語』の講説が本書に記されているように文化8年であり、また天保14年の条に「又文政三四年頃には、印度蔵志、妖魅考を専と書著し玉へりき」とある。さらに文政9年9月10日に篤胤が岡山の門人・業合大枝(1791~1851)に送った書簡に以下のような部分がある。

此の節印度蔵志精撰ニ取懸り居候、是ハ出定笑語と名け五卷ニ撰し置候へ共、今度相改メかく題名いたし候。二十卷と相成申候。古今未曾有之珍書実ニ三千年眼と可申もの、仏法根だやしと可申ものニ有之候¹⁶。

この記述から『印度蔵志』は『出定笑語』から発展したものと考えるのが妥当だと考えられる¹⁷。國學院大學図書館所蔵の『出定笑語』に見られる「此書ハ、師のいと若かりしとき講説の心留にとて物しおき給へるが、今し印度蔵志の精撰あれば、こハえうなき物とて捨置きたるを世の痴人をさとさむにハ、かへりてたやすきかたもあればとて、こたび請まをして、かく四卷とハなしたるなり」との書写奥書も、このことを補強するであろう¹⁸。

『印度蔵志』を取り上げた例として、これまで看過されてきたものにチョウドリー(S. K. Chaudhuri)の研究がある¹⁹。チョウドリーは古来、インド(India)の存在が日本における知識人の生活において重要な位置を占めていたとして、聖徳太子の『三経義疏』、『日本書紀』、北畠親房の『神皇正統記』、ルイス・フロイスの書簡、新井白石の『西洋紀聞』、富永仲基の『出定笑語』、そして平田篤胤の『印度蔵志』を取り上げている。そして書中にお

いてインドがどのように語られているのかを紹介したうえで、これまで顧みられてこなかった『印度蔵志』の研究の必要性を訴えている。

チョウドリーは平田が「梵志の古伝」という表現で紹介している古代インドの神話の例について、バラモン≒ヒンドゥー教の文献への同定を試みている。例えば天地開闢についての古伝は「リグ・ヴェーダ」や「チャーンドーギヤ・ウパニシャッド」にその淵源が見られること、「提婆論」を出典とするヒラニヤガルバの物語については、やはり「リグ・ヴェーダ」や「マヌ法典」の書中に見られることを指摘している。また、世界の創造については「プルシャ・スークタ」や「ムンダカ・ウパニシャッド」、種の創造については「ヴィシュヌ・プラナーナ」や「マハーバーラタ」の物語が、篤胤が紹介しているインド神話の原型であろうと述べている。

また、篤胤がヴァルナ制度の存在について着目していたことについて検討し、玄奘や義浄の記録や『金光明経音義』や『増阿毘曇心論音義』ではバラモンが最上位に位置づけられているのに対して、『長阿含世記経』や『四姓経』などではクシャトリヤが最上位におかれているのは、ゴータマ・シッダールタがクシャトリヤゆえ、これを上位に置こうとする仏教徒による操作、改ざんだと位置づけていることに言及している。

チョウドリーは篤胤が有していたと思われるインドの地理的知識を高く評価し、『印度蔵志』に掲載されている地図について「おそらく日本で初めて近代的地図を紹介したもの」としているが、これはおそらく誤りである²⁰。というのも後述するように、『印度蔵志』1巻に掲載されている地図は朝夷厚生『仏国考証』に掲載されたものの転載と考えられているからである²¹。

今日、篤胤の思想的攻撃性や非合理性を強調するのではなく、その学術性を再評価する機運が高まっていると言える。2000年代に入り宮地正人を中心とした国立歴史民俗博物館による気吹舎や平田家に関する資料の整理が行われてその成果が発表され、それに伴って中川和明や吉田麻子による研究が発表されているように篤胤に関する新たな研究が同時代的に進行しつつあるとあっていいだろう²²。『印度蔵志』を単体で取り上げたものではないが、遠藤潤の研究も重要である²³。篤胤の学問全体において重要な位置を占める「幽冥」世界観の形成と「古伝」の密接な関係に着目し、日本の「古伝」と世界の「古伝」の比較、あるいは「比考」という枠組みから『本教外篇』、『靈能真柱』、『印度蔵志』そして『赤県太古伝』について考察したものである。

以上、『印度蔵志』の先行研究の主たるものを列挙して来たが、同書がインドについて記した書物であるにも関わらず、チョウドリーの例を除いて、インド史やインド研究といった文脈からの考察はほとんどなされてこなかったのが現状である。また、同書が語られる際にはほとんどが「仏教批判」という範疇内のことであった。そこで本章では『印度蔵志』を江戸時代の宗教者の天竺認識の一例として取り上げ、日本におけるインド表象の一環として考察する。

第2節 『印度蔵志』の書誌と構成

『印度蔵志』は完成していれば全25巻の構成だったと考えられ、1巻から8巻と21巻から23巻のみ現存し、9巻から20巻と24巻、25巻の合計14巻が欠如している。このうち21巻、22巻のみ清書し終わっていたであろうことは、両巻のみ「巻二十一」「巻二十二」とされ、その他は「巻之一稿」のように「稿」の字が当てられ、内容にも空白が多数存在していることから分かる。篤胤は江戸退去後、再起を図り、江戸が無理であってもせめて佐竹藩内の下野国仁良川に住み、近村黄梅寺で「一切経を借覧して、印度蔵志を完成したいと願っていた」ようである²⁴。つまり『印度蔵志』とは平田が没する直前まで完成を希求していた著作であると言える。

『印度蔵志』の成立年代に関しては未知の部分が多い。一般に文政3年に草稿執筆開始、文政9年に草稿十余巻が成立し、同年に「印度伝通品」2冊の清書が完了した、というのが定説である²⁵。しかし近年、この定説に訂正を迫る可能性を持つ、新史料が発見された。それが「気吹舎日記」である。「気吹舎日記」とは平田篤胤の子孫が宮司を務める代々木八幡所在の神社、平田神社に伝来したものである。上述したように2001年に国立歴史民俗博物館によって調査され、篤胤および平田家の私塾である気吹舎に関する資料は「平田家資料」、現在では「平田篤胤関係資料」として整理され、文化末年から明治初頭にいたる時期の「気吹舎日記」が、安政6年8月から慶応元年末の期間を除いて現存することが明らかになった。「気吹舎日記」には『印度蔵志』の成立に関して以下のような記述が見出される。

天保元年閏月廿二日 印度蔵志十 巻清書初る（空欄はママ）。

天保元年四月廿七日 印度伝通品一卷中、清書出来²⁶。

先に見た「大壑君御一代略記」によれば『印度蔵志』は文政3年に執筆開始、文政9年に草稿が完成、ということになるが、「気吹舎日記」の天保元年閏3月22日には「印度蔵志十 巻清書初る」、同年4月27日に「印度伝通品一卷中、清書出来」との記述がある。まず、執筆開始に関する記述は「気吹舎日記」に見出せないため、これは「大壑君御一代略記」にある通り文政3年と仮定しておくのが妥当だろう。「大壑君御一代略記」において文政9年に草稿が完成したのは「印度伝通品」の2冊であるとされている。この2冊とは現在完成したと目される2つの巻、すなわち21巻及び22巻のことだと考えられる。「気吹舎日記」の記述からは清書された巻数が不明であり、「大壑君御一代略記」に記述される年代と齟齬がある。本書の成立に関しては新たな確定的史料が発見されるまでは、留保せざるを得ないというのが現状である。

ただ、清書の問題はひとまずおいて、天保2年以降の記述を見ると、少なくとも元年までには清書されたと思われる21巻および22巻の写本が流布していく様子が見て取れる。近年、中川和明が、『出定笑語』を含めた篤胤の諸本を詳細に比較研究し、その成立過程の

解明を行っている²⁷。『印度蔵志』に関しても現在流布する諸本を比較研究する必要があるだろう。

『国書総目録』と『古典籍総合目録』によれば、『印度蔵志』の刊本および写本は以下に所蔵されていることが確認できる²⁸。

国立国会図書館：21 巻、22 巻、2 冊

静嘉堂文庫：2 巻、2 冊

宮内庁書陵部：天保 11 年写本、8 冊

京都大学：4 巻、4 冊

東京大学本居文庫（国文学研究資料館中）：3 冊

東北大学（狩野文庫）：21 巻、22 巻、2 冊

東洋大学（哲学堂文庫）：5 冊

日本大学：11 冊

早稲田大学：21 巻、22 巻、2 冊

秋田県立図書館：4 冊

大阪府立図書館：8 巻後半、1 冊

福井県立図書館（松平文庫）：21 巻、22 巻、2 冊

岩瀬文庫（愛知県西尾市）：9 冊

蓬左文庫（愛知県名古屋市）：3 巻、3 冊

お茶ノ水図書館（成簣堂文庫）：21 巻、22 巻、2 冊

多和文庫（国文学研究資料館中）：8 冊

無窮会図書館（神習文庫）：稿本、4 巻 2 冊、1 巻～8 巻、21 巻～23 巻、4 冊

大洲市立図書館（矢野玄道文庫）：21 巻、22 巻、2 冊（「印度蔵志抄」1 冊、「印度蔵志抜書」1 冊）

弘前図書館：1 巻～6 巻、8 巻、21 巻～23 巻、10 冊

一見して 21、22 巻の 2 巻が最も多いことについては、上述の清書に関する事情によるものと思われる。次に版本についてであるが、活字になった『印度蔵志』について時代順に記すと以下のようなになる。

明治 21 年（1888）矢野玄道（編）『印度蔵志略』平田以志

明治 39 年（1906）『印度蔵志』神風会出版部

明治 39 年（1906）『印度蔵志 第 1 輯』大日本慈善協会

明治 39 年（1906）『印度蔵志 第 2 輯』大日本慈善協会

明治 44 年（1911）『印度蔵志』平田盛胤ほか（編）『平田篤胤全集』第 13 巻、法文館書店

昭和 7 年（1932）『印度蔵志』上田万年ほか（編）『平田篤胤全集』第 10 巻、内外書籍

昭和 52 年（1977）『印度蔵志』平田篤胤全集刊行会（編）『新修平田篤胤全集』第 11 巻、名著出版

平成 13 年（2001）『印度蔵志』平田篤胤全集刊行会（編）『新修平田篤胤全集』第 11 巻、名著出版

全集は明治 44 年～大正 7 年に平田篤胤全集期成会から出版されたものと、昭和 7 年に出版された内外書籍版、それからこれを復刊した名著出版による『新修平田篤胤全集』があり、これは現在、オンデマンドでも出版されている。筆者が分析に用いた『印度蔵志』は主に内外書籍版であり、必要に応じて国会図書館、秋田県立公文書館の写本を参照した。また、『印度蔵志稿』は書名から当然推察されるように、『印度蔵志』の稿本と考えられる²⁹。また上述したように 24 巻、25 巻の稿本は、玄奘による新婆沙を抜粋した「大毘婆沙論抜萃」に当たることが指摘されている。以上を勘案すると『印度蔵志』の構成は以下のようなのと考えられる。

- 1 巻 印度国俗品上第一
- 2 巻 印度国俗品中第二
- 3 巻 印度国俗品下第三
- 4 巻 大千世界品上第一
- 5 巻 大千世界品上第二
- 6 巻 大千世界品上第三
- 7 巻 大千世界品上第四
- 8 巻 大千世界品上第五
- 9～20 巻 不明（『印度蔵志稿』仏祖生涯品に相当か）
- 21 巻 印度伝通品一（清書済）
- 22 巻 印度伝通品二（清書済、稿本が「大毘婆沙論抜萃」に相当）
- 23 巻 印度伝通品三
- 24～25 巻 不明

『印度蔵志』は本文、注、割注という三層構造を成している。篤胤が選定した本文を説明する形で注が施され、さらに自注が割注の形で記されている。秋田公文書館本を見ると本文と注、割注を区別するのが難しい部分もある。このような記述法については『古史伝』との類似が指摘される³⁰。篤胤の代表的著作の一つである『古史成文』は記紀や風土記など古典を比較検討して、自らが正しいと判断したものを「古伝」としたものであるが、『古史伝』はこれに詳しい注釈を施したもので、宣長における『古事記伝』と同様、篤胤の学問の中心に位置づけられるものである。篤胤は日本の古典の代わりに仏典を中心にからインドに関する古伝を確定し、『印度蔵志』の本文としたものと考えられる³¹。

『印度蔵志』の本文として選ばれているのは「印度国俗品」では主として玄奘の『大唐西域記』、「大千世界品」は主として『長阿含世起経』や『起世経』、『起世因本経』、『樓炭経』、『立世阿毘曇論』などであり、「印度伝通品」以下は『異部宗輪論』、『八宗綱要』などから選んで作られている。また、『印度蔵志』9～20巻に当たると目される『印度蔵志稿』の主たる資料は『長阿含経』、『仏本行経』、『太子瑞応本起経』、『過去現在因果経』である。

第3節 国学者・平田篤胤における『印度蔵志』の位置

本節ではまず『印度蔵志』が篤胤の学問上どのような位置にあるのかを見定めるために、彼の仏教研究について概観する。関係する著作を成立時代順に列挙すると以下のようになる。

- 『出定笑語原本』1巻（享和3～文化8年、1803～1811）
- 『出定笑語』3巻、別名『仏道大意』（文化8年、1811）
- 『出定笑語附録』2巻、別名『神敵二宗論』（文化8～10年、1811～1813）
- 『悟道辨』2巻、下巻別名「尻口物語」（文化8年～10年、1811～1813）
- 『印度蔵志』11巻、『印度蔵志稿』4巻（文政3～9年、1820～1826）
- 『密法修事部類稿』4巻（文政5年、1822頃）

まず『出定笑語原本』は『出定後語』『赤裸々』『八宗綱要』『元享釈書』の引用から構成されており、篤胤の仏教研究の基礎となる「研究ノート」として考えられている。また近年『出定笑語』の諸本が検討される中で、秋田県公文書館に所蔵される『出定笑語』の自筆稿本巻三を転写したものだということが指摘されている³²。これが発展して、『出定笑語』の内容へと昇華されていったものと考えられる。

『出定笑語』は篤胤の仏教研究において最も頻繁に言及されるものである。その内容や執筆の経緯などについては1章で述べたのでここでは繰り返さない。

『出定笑語付録』は幕末維新期に気吹舎によって版本が刊行されたものである。巻一上と巻一下が浄土真宗や日蓮宗を批判するもので、秋田県公文書館所蔵の自筆本『二宗論』がもとになっている。そして巻二は仏教講釈の聞き書きの断片を門人が集成したものである。

『悟道辨』は禅宗における悟りの批判を中心としている。上巻では禅僧の言説や、吉田兼好の『徒然草』、太宰春台の『辨道書』などを批判し、下巻は本郷式部という人物が「道学」として講義した内容を整理しつつこれを批判したものである。「尻口の合わぬいぶんじゃないか」などという言葉で、仏教の首尾一貫性のなさを攻撃しており、別名が『尻口物語』と呼ばれるようになったようである。

『密法修事部類考』は真言宗の秘密儀軌の抄録であり、1から3巻は降伏怨敵、破敵法な

ど、4巻には『金毘羅童子威徳経』『大明陀羅尼経』などから収められ、加持祈祷による招福や破魔といった効果を求めるもので、これによって神道理論を補強しようとしたものである³³。

このように篤胤の『印度蔵志』以外にも仏教批判を目的とした著作がいくつかあり、『印度蔵志』もまた同様の内容を含んでいることから、「篤胤の仏教批判の一環」と分類するのが通例である。特に『出定笑語』は、引用される文献の重複や類似性から考えると『印度蔵志』の通俗版と言い得る。

『出定笑語』にしても『印度蔵志』にしても、神道家としてのみ篤胤を捉えては、到底予想しえないほど、莫大な仏教典籍が引用されている。同書で引用されている書物を検討すると、総数は約320点にも上り、そのうち仏典は9割以上を占めている。この引用書目の多さが、『出定笑語』と違って『印度蔵志』が学術的な著作であると評される所以であるが、なかでも梵天の古説や原始仏教の研究として四阿含經典の引用が顕著である。そのほか、篤胤は仏教がサーンキヤ学派の開祖である迦毘羅仙（カピラ）の学説を剽窃したと主張しており、その関係上、サーンキヤ哲学の注釈書である真諦訳『金七十論』の引用も多い。また「印度国俗品」の本文として採用している『大唐西域記』は他の巻にも引用は多く、またこれと比較する形で『南海寄帰内法伝』も数多く言及される。篤胤は異訳經典をかなり研究した上で本文を確定しており、それは例えば「大千世界品」では基本的には『長阿含経』の「世記経」から本文を作りながらも、『起世経』『起世因本経』『樓炭経』『立世阿毘曇論』などを比較検討していることから分かる³⁴。

『出定笑語』だけを見てもわかるように、篤胤の仏教への攻撃は苛烈なものであり、仏教界からは大きな反発を招いた³⁵。しかしながら篤胤の仏教批判は仏教を詳細に研究した上で成されたものでもあった。それゆえ仏教側からも評価する者もあった。『印度蔵志』に序文を寄せ、篤胤と相對してその功績を称え「東華大壑居士」という称号を与えた覚巖や永平寺の禹麟禪師がその代表である³⁶。また、『出定笑語』は写本で気吹舎の門弟の内部に留まっていたが、門人佐久良東雄が無断で刊行するなどその需要は大きかったと言える³⁷。

篤胤の思想の重要な要素に死後の世界や異界に対する考え方がある³⁸。宣長における死後の世界は『古事記』で伊邪那岐神が伊邪那美神を訪問する「黄泉の国」であったが、宣長の門人を自称する篤胤においては「幽世（かくりよ）」という新たな概念を導入している。篤胤は死後の世界を「本つ世」、この世を「寓世」と考えた。すなわち死後の世界こそが人間にとって重要だと考えたのである。

そのような篤胤にとって、宣長における黄泉の国のように、死後の世界が汚らしく不浄なものであることは好ましくなかったものと考えられる。それゆえ篤胤は自らが納得できる死後の世界を概念化しようと努力した。黄泉の国とは異なり、この世と同時的に存在しながら、不可視であり、見える世界「顕世（あらわによ）」と対置される概念である幽世は、神が創造したものとして想起され、その形成過程は篤胤の論じる古伝に記録されているはずだと考えられた。古伝とは普遍的事実であるがゆえに、「日本ばかりでなく世界各国をお

おうような『歴史』として存在しているはず」だというのが篤胤の確信であった³⁹。だからこそ各国に伝えられる古伝を相互に参照しつつ吟味し、真の古伝へと昇華させようと企図したのである。篤胤の養子にして気吹舎の後継者である平田鍊胤は養父が志半ばに没したことについてこのように述懐している。

豫テハ赤県太古傳、印度蔵志等。凡テ外國ノ古伝説ヲ。詳ニ探索考究シテ。其成タル上ニ。古史傳ハ悉ク。考證精撰シ玉フ可キコトニ。定メ置レタルヲ。其事迄ニ至ラザリシハ。甚モ々々口惜シキコトニソ⁴⁰。

つまり篤胤は『印度蔵志』や、中国の古伝を研究した『赤県太古伝』などを完成させることにより、各国の古伝考証を完全なものとし、「完全版古史伝」とでもいうべきものの完成を目指していたものと推察される。神道を奉ずる宗教者である篤胤が『印度蔵志』というインドに関する研究書を執筆していたことは篤胤の研究の主眼から何ら逸脱するものではなく、むしろ重要な部分であったと言い得るだろう⁴¹。

第4節 『印度蔵志』における天竺認識の特色

『印度蔵志』は篤胤による仏教批判、仏教研究の中心を成すものであり、その内容は実証的な学術性を帯びたものだったと言える。『出定後語』の富永仲基も仏教の批判者であったが、篤胤は膨大な仏教典籍を研究することによって、仏教という宗教そのものや、印度や天竺と称された場所について詳細な考察を行っていた点が特筆に価する。これまで論じてきたように天竺は中世以来三国世界観の一角として日本において様々に想起されてきた。それでは江戸時代後期の宗教者であった篤胤にとって、その批判の対象であった仏教の祖国である天竺とはいかなる存在であったのだろうか。本節では『印度蔵志』のうち地理学的考察が多く見られる1～3巻の「印度国俗品」を題材として篤胤の天竺認識について考察する。

第1項 天竺と印度、インデア

『印度蔵志』の冒頭に当たる「印度国俗品」はインドの国号の問題から幕を開ける。篤胤は最初本文として『大唐西域記』巻第2「三国」の冒頭を引いている。

天竺称異議糾紛。旧云ニ身毒一。或曰ニ賢豆一。今從ニ正音一宜レ云ニ印度一。印度之人随レ地称国。殊方異俗。遥举ニ惣名一。語ニ其所一レ美謂ニ之印度一。印度者。唐云レ月月有二多名一。斯其一称⁴²。

天竺の名称を調べてみるに異議さまざまである。旧くは「身毒」ともいい、あるいは「賢豆」ともいったが、今は正音に従って印度というべきである。印度の人はその地方地方に随ってそれぞれの国号をとなえているが、遠方の外国では遥かより全体の名をつかい、その美しとするものを口にして印度といっている。この「印度」とは、唐で「月」ということである⁴³。

そして『阿毘曇心論音義』や『大涅槃経』『俱舍論』などにおいても同様の由来が記されていることを確認した上でこのように述べている。

さて身毒賢豆ともに、印度の訛なりと言え、共にエントと唱へ、天竺はチエムドと唱ふべし。(中略)天竺をまた天篤天毒なども書等に見ゆ。但し音を正しく云ときは、如此なれど、チエムドと唱へむこと、耳遠ければ、常には言なれたる儘に、テンヂクと唱へむに難なかるべくこそ。今の西洋人は、印度を訛りて、^{インディア}應帝亜と云ふ(中略)印度にては、一地一境ごとに、大小を論せず某國と稱して、唐土にて、州郡縣など置く制とは、異なる由を云るなり⁴⁴。

このように篤胤は身毒、賢豆といった名称が天竺とともに印度という語、インドという読みの変型だということを認識していたことが分かる。これは『大唐西域記』を中心とした仏典の情報を整理した上での理解であり、このような仏書を読み得る者ならば、これまでも到達し得た認識だと考えられる。しかしながら中世以来の日本では天竺という表現が支配的であり、印度のような別の表現は仏典を別とすればほとんど見られなかった。そのために天竺と印度が同一の場所を示す異称だと明確に認識していた者は仏僧たちを別とすれば、それほど多くはなかったものと考えられる。

また篤胤の天竺認識がそれまでの時代と決定的に異なるのは、西洋人がインディア、インディアと呼称する場所が、天竺や印度と同一のものとして捉えている点である。5章で見たように西川如見の『増補華夷通商考』や寺島良安の『和漢三才図会』においては天竺という概念は一国の名称であると同時に現在で言う東南アジア地域を包括する広域名称としても用いられ、さらにインディアと天竺は別個の概念として扱われていた。篤胤は後述する蘭学による地理学的知識を援用してこれらを整理し、天竺、印度、インディア、インディアは同一国の異称と考えたのである。このことは現代日本において天竺がインドの旧称として一般的に捉えられている状況と近いものと言える。

篤胤は続いて『大唐西域記』における「五印度」の表現について「周囲は九万余里」「三方は大海、北は雪山」「季候は暑熱、泉池や湿地が多い」といった概要を紹介しながら『南海寄帰内法伝』やその他の文献における天竺の大きさの記述が一定しないことを指摘する。上述のように篤胤においては印度と天竺は同一のものと認識されているため、ここで言う「五印度」は「五天竺」と言い換えることも可能だろう。仏典における印度=天竺が巨大

に描写されるのは、仏教徒自らが信奉する教えであるところの仏教が発祥した国を描出す際に、護法のために事実を歪曲して美化しているからだというのが篤胤の考えである。このような指摘は篤胤が、仏典だけでなく西洋由来の最新地理学や情報をもとにしているために成され得るものだと考えられる。

一方、篤胤は日本人が歴史的に見て天竺と直接通航したことがなく、代わりに暹羅国と通航してきたことを新井白石（明暦 3～享保 10 年、1657～1725）の『采覧異言』を参照したとして論じている。

殊に我が國は古来天竺と通舶せず、元和年間に、暹羅國と通信せし事は、采覧異言等の書にも粗記せり。また寛永年間に角倉紅屋などいふ商家の天竺へ通商せしと云も、暹羅なり。また世に、宗心渡天と云る、其紀行を閲するに、暹羅へ渡りしなり。宗心とは謂ゆる天竺徳兵衛が事なり。其説に、暹羅を麻伽佗國とし、且靈鷲山も、其國に在とす。故其人、中天竺へ渡りしと思ひて、記録せし故に、其言ふこと、始終埒もなき事どもなり。流沙、恒河、暹羅、麻伽佗を、皆一國とせり。是は土人、昔より云傳たる説なるべし⁴⁵。

前章で記した通り、天竺という概念は朱印船貿易を通じて東南アジア一帯を示す広域名称として変化し、天竺徳兵衛の例を見ても分かるように特に暹羅が中天竺と称され、天竺そのものであるように目されていた時期があった。それは 3 章で見た「山本氏図」において暹羅が天竺と同一視されていたことから分かる。篤胤はこのような状況を「埒もなき事」と評し、両者を同一視する誤謬を指摘し、天竺と暹羅国が別の国であるとして地理的概念の整理を試みている。筆者がこれまで論じてきたように天竺と暹羅を同一視することは必ずしも誤りとは言いがたく、むしろ天竺が現在のインドに同定されるまでの過渡期として認識すべきものと思われるが、しかし篤胤の時代にこのように情報を整理したことは、彼の地理学的知識が時代を先取りしたものであったことを物語っている。

第 2 項 五印度とムガル帝国

篤胤によれば五天竺と呼ばれた東西南北中の天竺のうち、南天竺だけが今も印度と称されるという。そしてその他の「四竺」を併合した国として紹介されているのが「莫臥爾国」である。

五印度とは、彼ノ惣國を、東西南北中と、五に別て称する故に言へり。(中略) 其当る度量と、西洋図、および彼ノ國の地誌どもを以て考ふるに、古に五天竺と称へりしが中の、南天竺のみ、今も印度といひ、其餘の四竺は、我が応永の頃より次々に、莫臥兒國といふ國に、大略併されたるが、其周廻は、本朝の里法にて、六百里四方と云へり⁴⁶。

莫臥爾は読みとしては「モウル」が当てられるが、前章でも論じたようにムガル帝国と莫臥爾、モウルが全て同じ存在を指し示す語として等号で結ばれるわけではない。モウル通詞が翻訳していたモウル語はペルシャ語だったことが明らかにされている。ムガル帝国の宮廷で話され、公文書に用いられていた言語がペルシャ語であったことを考えればこれは当然のこととも言える。しかし、逆にペルシャ語を話していたモウル人が、必ずしもムガル帝国の出身者とは限らないとも言い得るであろう。前章でも論じたモウル通詞が翻訳していたのはモウル人が話すモウル語であったが、これは恐らく東南アジア海域で貿易に従事していたイスラム商人が話すペルシャ語であったと考えられる。一方、『坤輿万国全図』以降の世界地図に記載され、ムガル帝国を示す莫臥爾が、音としては同じく日本語で「モウル」と読み得ることから両者が混同されるようになったものと考えられる。そのため、17世紀以降の知識人の間ではムガル帝国の存在が認知されるようになっており、篤胤のような宗教者もその例外ではなかった。

ムガル帝国第6代皇帝アウラングゼーブ（1618～1707年、在位1658～1707）によるベンジャプル王国、ゴールコンダ王国の征服と併合によってムガル帝国の最大版図がインド亜大陸のほぼ先端まで及んだのは1686、7年のことであったが、それ以前の情勢に鑑みれば、南天竺以外はムガル帝国の領土であったという認識は大まかにいけば的を射ていると言えよう。では、ムガル帝国について、当時どの程度の情報が流布していたのだろうか。近世の一般民衆、あるいは知識人レベルにおいても、ムガル帝国という国家の存在が日本社会においてどれほど認知されていたのかはわからない。しかし、少なくともある一定の人々はムガル帝国についてある程度は認知していたと思われる痕跡がある。寛永18年（1641）以降オランダ商館長が江戸に参府した際に風説書の提出を求められたが、そのうち、宝永5年（1708）の風説書にはこのような記述がある。

モウル国之惣国主モゴルと申者、年百歳罷成申候、去年病死仕候、彼者男子四人御座候、此四人之子供国を諍ひ軍仕候処、右四人之内、次男壹人は討死仕、其上騎馬壹千騎、雑兵拾貳萬、象百疋餘打殺、軍相止申候、然る処、今又相残三人之面々、大勢を催、軍之用意仕候由、サラタ国より咬嚙吧（ジャガタラ）え申越候⁴⁷。

風説書に記されているような情報は当時の支配層のごく一部にしか伝えられなかったが、彼らの知り得た知識は、次第にそれ以外の人々へも広がっていったと考えられる。

篤胤の地理的知識は蘭学に負う所が多いが、インドに関する情報について特に依拠したと思われるのが山村才助（明和7～文化4年、1770～1807）の『訂正増訳采覧異言』と『印度志』である。

山村は明和7年（1770）に江戸の土浦藩邸で生まれ、寛政元年（1789）に大槻玄沢入門して蘭学を学び、文化4年（1807）に没するまで様々な著作を行った。没後に刊行され

た『西洋雑記』は篤胤に大きな影響を与えたものと考えられている⁴⁸。

新井白石の『采覧異言』は「五大州」の認識が多くの人々に共有されるようになる頃には、「知識人の必読書の一つ」といわれるまでになっており⁴⁹、これを増補したのが山村が享和3年（1803）に成立させた『訂正増訳采覧異言』である。篤胤は同書を引用してムガル帝国が征服し得なかった「南天竺」を、現在何と言う国が支配しているのかについて論じるつもりだったようだが、残念ながらこの部分は未完のままになっている。

篤胤はまたムガル帝国を説明する補足として『印度志』をも引用している⁵⁰。『印度志』は山村が『訂正増訳采覧異言』の執筆時には参照できなかった、ドイツ人ヨハン・ヒューブナーの世界地理書である「ゼオガラヒー」を晩年になって閲覧し、『亜細亜諸島志』『百兒西亜志』とともに立て続けに執筆されたものである。「ゼオガラヒー」は当時の日本人が手に取り得る最良の地理書の一つであり、またこれの翻訳した『印度志』は近世後期の日本における、最も包括的で良質の情報を盛り込んだ印度地理書であった⁵¹。西川如見や新井白石の著作がヨーロッパ的地理概念を基底に据えながらも天竺や三国世界観を引き継いでいるのに対して、山村における『訂正増訳采覧異言』や『印度誌』は蘭学系のインド紹介の最高峰に立つ、全く近世的なものだとされる⁵²。篤胤は寛政7年の脱藩以来天保11年まで江戸で暮らしているが、そのうち文化4年から6年の2年間に蘭馨堂で蘭学を学んでいることが知られるなど、その学問への蘭学の影響が指摘されてきた⁵³。篤胤の世界認識は時代の最先端を行くものだったことが窺える。

第3項 朝夷厚生と仏教批判

近世日本に流入した世界地理の情報は、書物の形を取ったものばかりではない。イエズス会士マテオ・リッチの原図をもとにした『坤輿万国全図』や、それに基づくリッチ系世界図は世界像を大きく変化させたことは4章で論じた通りである。三国世界観は南瞻部洲や須弥山といった仏教的世界観と密接に結びついており、これにもとづいて天竺をイメージしていた人々は、ヨーロッパ経由で到来した世界地図の内容を訝しく思ったに違いない。というのもそれまで震旦のさらに西に位置して広大な領土を有し、世界に存在する3つの国の一つでもあった天竺が、新たな世界図では「亜細亜」という未知の地理的概念に包摂されるものとして描かれ、また天竺にあるであろうと想定されていたはずの仏跡に関する言及が全く欠如していたからである。

このような状況下で、新たに登場した信頼し得る世界地図であるヨーロッパ系世界図において、仏跡の場所を比定する研究を行ったのが地理学者、朝夷厚生である。その著書『仏国考証』（文化11年、1814年頃成立）には当時としては最も正確に近いインド図と評価されるほどの地図が収録されており、これを転写掲載したのが『印度蔵志』である⁵⁴。先学が指摘するように、篤胤と厚生は文政10年から翌11年にかけて書簡を通じて交流があった⁵⁵。篤胤は『印度蔵志』に厚生の『仏国考証』を要約して引用したことを報告し、その学識を

大いに評価し、後々も世界地理についての教授を願いたい旨を申し出ている。篤胤に対して厚生がどのように応答したのかは定かではないが、少なくとも篤胤は厚生とその『仏国考証』を大いに信頼していたことが看守される。

『仏国考証』について篤胤はこのように紹介している。

總じて佛國の事は、往昔より、唯に荒唐無據の妄誕のみ多き故に、和漢古今その明説は無ししを、近ごろ尾張國人に、朝夷厚生といふ人あり。佛國考証といふ書を著はして言るは、佛國は、佛書に據りて知べからず。其は總て、與地の事は、圖に非ざれば辨へ難く、實測もまた得がたし。然るに佛書に、天竺を説くは、廣大を云こと、實に過る故に、其説に據りて、圖は製べからず⁵⁶。

仏典に見られる「佛國」の描写は荒唐無稽な「妄誕」に満ちている、というのが厚生の出発点であり、おそらく篤胤が着目した点でもあった。仏典にも明るかったとされる厚生は、篤胤が『印度蔵志』で指摘したのと同様、いくつかの仏典を吟味したうえでその中の天竺の描写に疑義を抱き、蘭学由来の地理学的成果により、インドの実像に迫ろうと試みた。その際、厚生が具体的に用いたのはヨーロッパ製の地図である。しかし厚生はヨーロッパ製の地図上の記載をすべて鵜呑みにしたわけではない。西洋人たちはインドにおける古い地名を知らず、それゆえ古来日本人に親しまれていた仏跡などの記載は、彼らの地図にはなかったからである。誇大に天竺を表現する仏典と、仏教的な古地名を欠いたヨーロッパ製地図の双方を補うために、厚生は信頼に足る資料をもとに、ヨーロッパ製の地図上に仏典上に見出される地名を比定していった⁵⁷。厚生が実際に用いた具体的なヨーロッパ製地図名は不明だが、「西洋板印度圖二板西域圖二板」や『清会典』、『衛蔵図識』、そして『訂正増訳采覧異言』などを参考資料として挙げ、これにより4枚の世界図を作成している。篤胤はこのうち3枚を校合して1枚にまとめ、「印度国俗品」の4章として掲載している。これを見ると仏教的世界観における「五天竺」がインド亜大陸中に配置され、マガダ国や金剛座、アノクタツ池（無熱惱池）といった仏典に登場する、それまで非現実的なイメージの世界として想起されていた地名が、実際の地図上に落としこまれている。緬甸（ビルマ）が西蔵の西に位置しているなど、今日の視点から見ればもちろん不十分な点が多いが、アガラ（アグラ）、デルリ（デリー）、ラホル（ラホール）カレキュット（カリカット）、ナガバタン（ナガパッティナム）など、近世インドの主要都市をかなり正確に位置づけている⁵⁸。

上記のように篤胤は蘭学の実証性や経験性を肯定的に評価し、その成果を援用してインドの実像に迫った。このような蘭学に対する態度は篤胤のみに限定されるものではなく、本居宣長から受け継がれた、幕末の国学者の一般的態度でもあった⁵⁹。

宣長は篤胤よりも早く、西洋地理学の成果によって仏教的世界観を排撃することに思い当たっていたものと思われる。篤胤はこのように一見、彼ら国学者が信仰する神道的世界観

をも打ちこわしかねない実証的な蘭学を用いることに関して、興味深い説明をしている。

是ハ佛者の譬ナレド。月ノ在所ヲ教ントスルニ。指ヲサシ上テ。アレトアソコヨト云テ教ヘハイタスナレトモ。其ノ人が月ヲ見ツケル時ハ。其ノサシヲシヘタル指ガモウイラヌ故ニ引テシマウ。チヤウドソンナ物デ。外國ノ似ヨリナ説ヲ引テ申スノハ。御國ノ古傳説を見ツケサセント。指教ヘタル指ヂヤト思ハルルガ宜シイデゴザル⁶⁰。

つまり蘭学はあくまでも仏教を排撃したり、皇国の古伝を実証しようとするための道具にすぎない。そしてまた、幕末の篤胤以外の幕末の国学者たちも、国学の追求のために世界地理を研究したのである⁶¹。

最新の地理学的知見に基づいて現実世界に存在するインドを浮き彫りにした篤胤は4巻からの「大千世界品」において、仏教の世界観が「妄誕」であることを論証しようとする。『長阿含経世記経』を本文に据え、『起世経』『起世因本経』『立世阿毘曇経』などを参照しながら篤胤が言わんとしたことは以下に要約されよう。

然るに彼雪山より北、謂ゆる葱嶺より、西北東に跨りて、胡國韃地を始め、印度には、数倍勝れる大國ども多く、北に向ひて行々けば、西洋人の謂ゆる止部里亜の大地に至り、其北の際は、謂ゆる泳海にて、北極に近きに、佛祖の謂ゆる、閻浮樹といふ大樹主は更なり。三十七の大叢林、また四の大池ある山も聞えず、然れば餘の三洲の説は、更にも云ず、閻浮提洲の説も、凡て妄説なること炳く閻浮洲の事として、説る事どもは、佛祖の聞知れる限にて、悉印度限の事にぞ有ける（中略）かく印度より外なる、地界の連ける國々をさへに、知ざりしかば、其説たる須彌世界、四大洲の説は更なり。謂ゆる大千世界の説も、妄作なること論ひなし⁶²。

西洋人がもたらしたこのような世界観を手に入れた江戸時代の人々にとって、仏教が説いてきた聖地である天竺は到達不可能な憧れの地から、現実的な場所として位置づけられることになった。豊臣秀吉が天竺を征服をしようとしていたことはよく知られているが、当時の天竺は未だ到達可能な場所とは言い難かった。しかし篤胤の時代における天竺は僧侶たちが用いてきた印度という名称と同一の場所であることが再確認され、さらには西洋人たちが言うインデアという場所とも同一視されるようになった。そのため天竺は何らかの手段をもってすれば、確実に辿り着ける場所へと変じ、日本や中国と直接比較されることになったのである。

このような状況は篤胤の思惑に沿うものだったと考えられ、一方批判の対象になった仏教者にとってはある意味で不都合なことだったと言い得る。中世以来の仏教者たちは天竺が到達不可能であったからこそ想像上の世界にある聖地としてその巨大さを喧伝し、その聖性に賛辞を贈ってきた。ところがそんな天竺＝インデアに実際に足を踏み入れた者さえ

存在するヨーロッパ人という闖入者と彼らの持つ情報によって、天竺は思慕するだけの対象ではなくなってしまったのである。ムガル帝国という未知の勢力が、天竺という場を占拠しているという事態は、天竺に現実性を付与した一つの事例として理解できる。つまり、天竺は人間に「占拠され得る」実在なのだということを、人々は知らされたのである。

第4項 インドの「古伝」と神道

篤胤の天竺＝インド認識は時代の最先端を行くものであったが、朝夷厚生や山村才助などが有していた最先端の地理学的知識においては及ばなかったであろう。しかしながら、篤胤の認識や表象にはこれら同時代の天竺＝インドの実情に迫ろうとしていた人々にはない、特筆すべきものがあった。それが彼の古学全体においても重要な位置を占める「古伝」に関わるもの、すなわちバラモン教＝ヒンドゥー教に関するものである⁶³。

篤胤の念頭にあったのは神道と、彼が「梵天の古説」と称するバラモン教との共通性を論じることである。朝夷厚生が指摘しているようにヨーロッパ人の地理学的知識は確かに信頼に足るものであったが、一方、過去の天竺、日本人たちがそれまで知っていたはずの天竺については何ら語るどころはなかった。そうであるがゆえに、厚生はヨーロッパ製地図に、仏典上に記された地名を比定していく必要があったのである。このような洋学の限界は、篤胤にとって利用されることになる。洋学が明らかにしえない歴史の間隙を埋める代替物が古伝であった。2巻「印度国俗品中第二」で篤胤は諸経に見えるバラモン教＝ヒンドゥー教の記述を紹介し、神道との比較を試みている。例えば『百論』の中で紹介されているガンジス河での沐浴については以下のように記す。

恒河とは、謂ゆる印度四大河の一つなり。上古の聖人とは、上古に在し、婆羅門の聖人なり。其の聖人のしか為たるを、見習ひて行ふ由なれば、是また彼の始めて天降りて、人間を化せりと云ふ、初祖の梵天なるべく所思ゆ。(中略)日に河中に入りて三洗すること、即謂ゆる懺悔にて、其は明崇とあれば、神の崇ある事を知明して、其罪犯を悔み除かむ為に、身濯ぐなれば、皇道の禊祓ひの神事と異なし⁶⁴。

バラモン教から現在のヒンドゥー教でも行われている沐浴も、神道における禊祓も水の聖性による心身の浄化を目的とした宗教的行為であり、このことを篤胤はよく理解していたと言える。また、やはりバラモン教において行われた馬の犠牲祭であるアシュヴァメーダ（馬祀祭）を紹介しつつ、これを神道と比較して次のように述べている。

さて殺レ生祀レ天とは、百論に謂ゆる、馬祀の事と聞えたり。(中略)本朝の大祓に、馬を引立る事あれど、此は神等の、呪言を疾く聞食さむ祝具に出すなれば、事別なるが、御年ノ神を祭るに、白馬、白猪、白雉を用ふるは、由有げなり。また西戎國にて、

告朔に餼羊と用ひ、また牛を殺して祀する事あるも由有げなり。其の餘の國々にも、然る例多かる中に、わが蝦夷の國にて行ふ熊祭と云ふこと、其の趣を尋ぬるに、梵志の馬祀に意ばへやゝ似たり。然れば何國も、神慮は計り難き物にぞ有りける。(中略) 然るは我が古意を以て准へ論はむに、人衆はこれ万物の靈長にして、本より尊く、禽獸蟲魚は更なり。天地間に有ゆる万物は、本より人の養料に、産靈神の生成し賜へるなれば、人の用となるぞ、禽獸万物の本分なる。殊に馬祀法は、謂ゆる人種神の教授なれば、幽き由ある事ならむを、佛者らいかで、其幽旨を窺ひ知らむ⁶⁵。

大祓において馬を用いる例や年神を祀る際に白馬などの動物を用いること、さらには蝦夷の國の熊祭を例にいわゆる犠牲獣の祭祀の類似性を指摘している。仏教は不殺生の立場から犠牲を伴う馬祀祭を非難するわけであるが、篤胤は人間は「万物の靈長」だとして「禽獸蟲魚」よりも尊いたため、これを用いてもよいと論じている。

篤胤の師、宣長はそれまで注目されていなかった『古事記』に注釈を加えた『古事記伝』を記し、この中にこそ日本の真の歴史が記されていると訴えたわけであるが、篤胤はこれに加えて『日本書紀』や『古語拾遺』、風土記などの古典を比較検討し、皇国、そして「神国日本」の真の古伝を抽出し、これを編み直すことで完全なる古伝の完成を目指した。それが古伝の本文たる『古史成文』、その注釈書たる『古史伝』、そして解説書である『古史徴』である。篤胤の古伝は日本のみならず、世界全体を射程に据えたものであり、それゆえ収集される材料は日本のみならず外国の古伝にまで及ぶ。そしてインドの場合はバラモン教が、皇国の古伝を補うものとして注目されている。

篤胤が矛盾を感じることなく日本の古伝と蘭学による新しい世界像を結びつけることができたのは洋学が内包していた限界、ないし空白によるところが大きい。蘭学が日本にもたらした情報はインドの過去や梵天の古説についての説明を欠いているがゆえに「神国日本」との連続性を強調されることになる。篤胤は仏教徒が礼賛した天竺の現実を遥かに超えて誇張された素晴らしさを妄誕であると断じる一方、蘭学によって現実世界へと位置づけた天竺＝インドに、日本との共通性を「発見」していく。例えば『大唐西域記』『南海寄帰法伝』を引いて古代インドの食事作法を紹介したのち、篤胤はこう述べている。

此の事のみならず、印度國に、正義と見ゆる事どもは、総て天儀と聞ゆること、深き由ある事なり。(中略) 西戎の國にて、一几一器に、主客互に匙また箸をさし入れするとは異りて、よくも皇国の風儀に似たりけり⁶⁶。

また、刹帝利(クシャトリヤ)や婆羅門(バラモン)の衣装についてこう論じている。

刹帝利と婆羅門とは、其服玩同じき故に、共に挙たりと見ゆ。是を以て、謂ゆる諸外道とは殊なる事知べし。清素居簡潔白儉約。とは、然しも仰山なる飾を好まず、清潔

なる服玩を用ふる事と聞こえたり。環釧、また纓絡を飾とする事は、皇国の古に合へること既に云へり⁶⁷。

ここで注意したいのは、篤胤がインドの風俗すべてを好評価の対象とはしていないことである。ここで評価されているのはヴァルナのなかで上位 2 つを占めるクシャトリヤとバラモンの風俗のみである。天竺がインドへ比定されるなかで、そこには人間とは思われなほど黒い肌を持つ人々を代表として、当時の日本人の天竺観を著しく裏切るような実態が数々と浮かび上がってきた。そのような実態こそが、三国世界観の中で大きな存在感を占めた天竺の地位を低下させたものと考えられるが、篤胤の言説からすると、インドは仏教徒が喧伝したような天竺ではなかったけれども、そこに皇国との共通性があるからこそ、中国と比べてまだ救いがある、と言外に含みを持たせているように感じられる。この他にも「國民を治むる有趣、西戎国などよりは、甚く寛容にして、大旨は、皇国の御制度に似たり」「鼻を削ぎ耳を切り、手足を断るなど、印度の刑の極みと聞ゆるは、是また寛容なる律なり。國より駆出し、遠く放流し、或贖の財を出さしむるなど、皇国の御制に似たり」⁶⁸など、あたかもインドと日本の風俗の共通性を見つけ出すことが目的のようである。

『出定笑語』の目的は仏教批判にあったことはほぼ明白であるが、同書を継承、発展した研究書である『印度蔵志』では仏教に対する苛烈な攻撃は弱まり、むしろ梵志の古伝における皇国の古伝の発見が強調されていることは、先学の指摘している通りである⁶⁹。篤胤は 8 巻においてこのように述べている。

この全世界の始まりは、本朝の古傳に昭々として、天之御中主神、無始より天上に坐々て、成立造化の原を主宰し給ひ、(中略)二柱産靈大神、その産靈の徳を以て、天地を鑄造し、人種万物を造化し給ひしかば、此天地世界、元より是一枚にして、皇國百蕃の隔なく、總てこの皇祖天神たちの、全能に係らずと云こと無れば、皇國最初の傳に、百蕃國の最初の傳はこもり、蕃國最初の傳は、やがて皇國の最初の傳の、傳訛せる物なるが、中に、印度に傳ふる古説は殊に精しく、中には神國失之而獲之於蕃國とも謂つべき事も有めり⁷⁰。

篤胤の宗教的信念においては世界の唯一無二の淵源は皇国あるいは「神国」である日本にあった。その古代を伝える古説の研究が篤胤を仏教、儒教、キリスト教という他国の宗教の研究へと駆り立てる動機なのであるが、わけてもインドには皇国でさえ失った古伝を補うものがあると考えた。すべては日本の神道神話が元になり、それが「傳訛」することで本来とは異なった名称や逸話が生まれる。それゆえ「夜見国」は仏典における「地獄」となり、そこから戻った伊邪那岐が穢れを清めるために行った禊は「沐浴」となる。篤胤が目指したのは日本以外のさまざまな「古伝」を日本の「古伝」から説明するという自己正当化的な思想的営為だと評することが出来る⁷¹。

『印度蔵志』の内容から分かるように、篤胤の仏教批判と古伝の評価は表裏一体の関係であった。仏教の妄説と梵天の古説の区別をなす基準は、皇国と類似しているかどうか、古道の意に合致しているかどうかというものであった⁷²。それまで天竺は「仏教の祖国」として、いわば崇敬すべきものが発祥した場所として想起されていたのだが、篤胤においてはこの構図は全く逆転し、むしろ皇国の古伝が伝播した「文明の下流」とでもいうべき場所に成り果てている。この構図は中世の仏教者が三国伝来の相承を確認したのと真逆の構図だと言える。

ただ、篤胤におけるインドは皇国の古伝を受容しただけの国ではなく、純粋な形でこれを保持し続けている国として、好もしく評価されている部分もあるのが興味深い。西洋地理学の情報は篤胤においては「仏教の祖国」としての天竺を解体し、それをインドというリアリティを伴った現実の場所として再定義するだけでなく、さらに「神国日本」の古伝を保持する場所として位置づけるために機能した。いわば『印度蔵志』は仏教の聖地である天竺を現実的な世界にあるインドへと同定させるために著されたものだと言えるだろう。

小括

国学四大人の一人、平田篤胤が記した『印度蔵志』は、『出定笑語』とともに篤胤の仏教批判書の一つとして考えられてきた。富永仲基の加上説と大乘非仏説を踏まえ、膨大な仏教典籍を引用して展開されるその言説は、確かに仏教批判の性格が強い。しかしながら、『印度蔵志』は単なる仏教批判書ではなかった。篤胤は、仏典だけでなく新井白石の『采覧異言』、朝夷厚生の『仏国考証』、山村才助の『訂正増訳采覧異言』や『印度志』などといった、西洋由来の地理学的知識を元に天竺とインドを論じたのである。

篤胤はインドをそれまで三国世界観を通じて想起されてきたような、仏教の祖国としての天竺という、宗教的な地域としてのみ想定していたわけではない。彼は江戸時代後期における同時代的な情報を取り入れ、天竺がインド、インディアと呼ばれる、現実世界の延長線上に存在する場所であると認識し、天竺、莫臥兒、印度などといった現在のインドを指し示す概念を整理し、インドの地理、歴史、風俗、宗教などを表象したのであり、当時の宗教者の天竺認識を探ることの出来る史料である。

『出定笑語』が仏教批判そのものを目的としていたのと異なり、『印度蔵志』は皇国の古伝の立証という目的性が強く、それゆえ同書は篤胤の国学全体においても最重要な部分を占めていたと言える。篤胤は世界の淵源たる皇国の古伝との共通性、類似性を仏典類から抽出することでバラモン⇨ヒンドゥー教と神道を結びつけた。そしてそれを可能にしたのは洋学を媒介とする海外情報だった。

伝統的な三国世界観における天竺が、実情報によって具体化することで、現実の天竺＝インドは、人々の「期待する天竺像」に耐え得るかどうか試されることになった。しかしながら、洋学が次第に明らかにしたような、例えば黒い肌をしている、人間かどうかもわ

からないような者たちが跋扈する天竺の姿は、もはや人々の憧れの対象であることは難しくなってしまった。そして結果として、それまで仏教を通じて天竺を想起してきた江戸時代後期の人々は「幻滅」とでも言うべきものを味わったのではないだろうか。

仏教者が礼賛し続けてきた天竺は、彼らが言うように巨大な国ではなく、また彼らが信じていたような形で「素晴らしい」国ではなかった。天竺は震旦よりも地理的に遠い場所にはあるけれども現実に到達可能な場所であり、ムガル帝国という国に大部分が占領すらされてしまう場所として再定義された。無論、そこでは従来の三国世界観における世界の一角を担う天竺ではなく、新たに拡大した巨大な世界の一部であるアジアの、そのまた一部分に過ぎない場所として、インドは位置づけられることになった。篤胤は仏者が説いてきた天竺という虚構を解体し、現実世界のインドを皇国日本の古伝が伝わる場所として位置づけようとしたのである。

三国世界観における天竺像は、現実上の世界にありながら想像上の領域であり続けたという意味で、西洋人が古代から想起し続けてきた **India** という概念と重なり合う。大航海時代以前の西洋世界においては、背後の大西洋が越えることのできない広大な領域だったことから、彼らの視線は常に東方に向けられていたように思われる。そして、いわゆる「オリエンタリズム」においてオリентこそが彼らにおける最大の他者だった。そのような世界観において **India** はオリエントの彼方にある「夢の国」として位置づけられていた⁷³。一方、日本ではやはり巨大な太平洋の存在ゆえか、世界は日本から西の方角へ連続していくように想起されていたように思われる。そして日本にとっての巨大な他者が震旦であり、そのさらに彼方の最果てに鎮座していたのが天竺だった。

オリエント、あるいはインドという他者を通じてヨーロッパが自己を規定していったのと同様に日本にとって震旦、そして天竺は大いなる他者であり、その自画像を描くために大きな影響力を持っていたに違いない。というのは、異国・異国人をどのようにイメージするかという問題は、それと対照される日本・日本人のイメージをいかに構築するかという問題でもあるからである⁷⁴。

伝統的な三国世界観が崩壊し、新しい世界が広がりつつある時代のなかで、篤胤はそれまで大きな他者であった天竺を研究し、仏教者にとっての聖地だったその場所を、蘭学の力を借りながらインドという現実的な存在感を付与しながら奪い取り、そして自らの古伝の体系の中に再定義しようとした。篤胤はほぼ同時代、あるいはそれより少し以前の西欧の理神論的比較神話学の学者たちと同様、みずからの鏡像を古代インドの宗教思想の中に見出そうとし、そしてそこに自己の投影像を「確認」することによって、自己の主張の絶対的普遍性を証明しようとした。天竺は篤胤によって自分自身の普遍妥当性、形而上学的正当性の一種の保証として「利用」されたとも言える⁷⁵。

篤胤の国学が島崎藤村の『夜明け前』が描いたように明治維新の精神的支柱になったのであれば、彼のインド認識もまた、維新时期を跨いで継承された可能性は十分あるはずである。篤胤の古学については矢野玄道のような継承者が現れたが、印度学については同様の

人物が現れなかったと考えられているが、『印度蔵志』の写本が複数存在し、一部は刊行された形跡もあり、またその簡略版である『印度蔵志略』が明治 21 年（1888 年）に、矢野玄道の編集によって出版されたという事実は、これらの書物を求める土壌が、当時の日本社会に存在していた証左とも言えるだろう。言い換えれば、篤胤が論じたインド論を必要とする読者が存在していたことを意味する。そして、これを読んだ人々は、好むと好まざるに関わらず、何らかの形で篤胤のインド表象に触れ、感化されたはずであろう。そのような意味で篤胤の天竺＝インド認識は何らかの形で後代に継承されたのではないだろうか。

註

- 1 「大壑君御一代略記」平田篤胤全集刊行会（編）『新修平田篤胤全集 第 6 卷』名著出版、1977 年、593-629 頁。篤胤の伝記的記述に関しては本書及び註(2)に示す先行研究書による。篤胤が「宣長没後の本居門下」と呼ばれるのは、篤胤が宣長すでに亡き後に本居門下に入門を志願したが、その際夢の中で宣長に合間見えたという逸話を篤胤自身が記していることからである。
- 2 平田篤胤に関する先行研究は数多くあるが、全般的な先行研究として参照したものとしては以下が挙げられる。渡辺金造『平田篤胤研究』六甲書房、1942 年。相良亨『平田篤胤』中央公論社、1984 年。田原嗣郎『平田篤胤』吉川弘文館、1986 年。子安宣邦『平田篤胤の世界』ペリかん社、2001 年。芳賀登『平田篤胤の学問と思想』雄山閣、2002 年。遠藤潤『平田国学と近世社会』ペリかん社、2008 年。
- 3 註 2 に記した一連の研究書のほか、戦前の著作としては例えば松永材『平田篤胤の仏教観』風間書房、1943 年などが挙げられる。
- 4 西田長男「平田篤胤の学問—自筆本『大毘婆沙論抜萃』を中心とするその印度学・仏教学研究を通じて—」『國學院雑誌』64、1963 年、1-53 頁。
- 5 村岡典嗣『平田篤胤』生活社、1946 年。
- 6 山田孝雄『平田篤胤』宝文館、1940 年。
- 7 和辻哲郎『日本倫理思想史 下巻』岩波書店、1952 年。
- 8 宇井伯寿『日本仏教概史』岩波書店、1951 年。
- 9 西田、前掲書。
- 10 篤胤の仏教批判に関しては以下のような研究がある。柏原祐泉「平田篤胤の排仏論の本質について」『大谷史学』4、1955 年、1-13 頁。芳賀登「平田篤胤の仏教批判—廃仏毀釈とのかかわりにおいて—」『日本仏教』54・55、1982 年、1-16 頁。ジェームズ・E・ケテラー（著）、岡田正彦（訳）『邪教／殉教の明治—廃仏毀釈と近代仏教』ペリかん社、2006 年。
- 11 三木正太郎「平田篤胤の仏教研究」『皇學館大學紀要』6、1968 年、248-287 頁。
- 12 「出定笑語」平田篤胤全集刊行会（編）『新修平田篤胤全集 第 10 卷』名著出版、1977 年、279-412 頁。
- 13 三木、前掲書。
- 14 菅野博史「平田篤胤の『印度蔵志』と仏教研究の意義」『大倉山論集』37、1996 年、41-75 頁。
- 15 「大壑君御一代略記」。
- 16 「文政 9 年 9 月 10 日業合大枝宛平田篤胤書簡」『書簡研究』1、1988 年、52-57 頁。
- 17 中川和明「平田篤胤の『出定笑語』の諸本」『鈴屋学会報』、2004 年、27-38 頁。
- 18 中川、前掲書
- 19 S. K. Chaudhuri, "India in Japanese Literature : A Case Study of Hirata Atsutane", *China Report*, XX I (1985), pp.65-75.
- 20 同上。
- 21 『印度蔵志』平田篤胤全集刊行会（編）『新修平田篤胤全集 第 11 卷』名著出版、1977 年、7-388 頁。以下、『印度蔵志』の引用は本書による。
- 22 宮地正人（編）『国立歴史民俗博物館研究報告 122 平田国学の再検討（一）』国立歴史民俗博物館、2005 年。宮地正人（編）『国立歴史民俗博物館研究報告 128 平田国学の再検討（二）』国立歴史民俗博物館、2006 年。国立歴史民俗博物館（編）『国立歴史民俗博物館資料目録 6 平田

篤胤関係資料目録』、国立歴史民俗博物館、2007年。中川和明「平田国学の史的研究」名著刊行会、2012年。吉田麻子『知の共鳴 平田篤胤をめぐる書物の社会史』ペリカン社、2012年。

23 遠藤、前掲書。

24 西田、前掲書。

25 同上。同じく三木、前掲書。

26 「気吹舎日記」宮地正人（編）『国立歴史民俗博物館研究報告 128 平田国学の再検討（二）』国立歴史民俗博物館、2006年、5-420頁。

27 中川、前掲書。

28 本章執筆に当たり秋田県公文書館本と国立国会図書館本を確認した。まず、秋田県立公文書館所蔵本は全集に収録された『印度蔵志』の底本となったものとされ、また篤胤の「真筆」と伝えられるものである。同館に所蔵されるのは『印度蔵志』が11冊、『印度蔵志稿』が5冊である。いずれも明朝綴の大本で薄黄色の表紙に「秋」「田」「県」「立」「圖」「書」「館」の文字が型押しされている。秋田県公文書館は平成5年に設立されたのだが、平田関係の史料は、それ以前は秋田県立図書館に収蔵されていた。明治から昭和期に寄贈されたもの、ないし購入したものを分類し、重要なものを「貴重書」として公文書館に収蔵されており、『印度蔵志』もこれに含まれる。このことから考え合わせると、この表紙は秋田県立図書館に収蔵された際か、それ以後に新装された表紙だということになるだろう。印記は2種類あって、すべてに「秋田県立秋田図書館」の蔵書印、さらに『印度蔵志稿』5冊のうち、3、4巻以外には「平田氏記」の蔵書印がある。丁数は少ないもので43丁、多いものでは78丁ある。基本的には墨書だが、部分的に朱墨で記されている部分もある。また、いずれも一丁目には「明治四十二年二月十七日朱入」と記されており、年代から考え合わせると全集に収録するために編者が校定した痕跡だと思われる。それゆえ、篤胤自身の朱書きと、校訂時のものが混在している場合もある。同様に付箋がいくつか貼られる頁もあるが、これには「国號」「四姓」といった章題と同様の文句が記されている。全集上の本文に付された章題は、この付箋をもとに全集刊行時に新たに加えられたものと考えられる。国会図書館所蔵の『印度蔵志』は書誌データ上、3種類ある。請求記号としては①848-134の『印度蔵志稿 5巻』、②848-135の『印度蔵志稿巻1-4, 6-8, 23』、さらに③848-136の『印度蔵志 巻21, 22』である。こちらも明朝綴の大本で、青色の表紙である。内容を検討すると『印度蔵志』と『印度蔵志稿』という名称上の標記に関して混乱ないし誤りが見受けられた。①については「印度国俗品」の上第一から第三、「大千世界品」上第四と第五が収録されている。つまり『印度蔵志稿』との名称がつけられながら、内容は『印度蔵志』の1から5巻までを収録したものである。次に②を見てみると、6から8巻は「大千世界品」の第三から第五、23巻は「印度伝通品」三が収録されているが、1～4巻については『印度蔵志』ではなく『印度蔵志稿』の内容になっている。③に関しては「印度伝通品」の一と二、すなわち21巻と22巻に対応しているので問題はない。要するに国会図書館の『印度蔵志』は本来①と②の6～8巻と23巻、そして③を『印度蔵志』とし、②のうち1～4巻は『印度蔵志稿』として分類すべきものが混在している。このように『印度蔵志』の写本は、伝存する一部の例だけを見ても、構成が不明な点が多く、今後、現存する諸本の比較調査が必要と思われる。

29 西田、前掲書。

30 村岡典嗣『宣長と篤胤』創文社、1957年。

31 田原、前掲書。

32 中川、前掲書。

33 高神信也「平田篤胤の仏教観」『印度学仏教学研究』、1976年、658-659頁。

34 菅野、前掲書。

35 菅野が前掲書でまとめているように『出定笑語』に対する仏教界からの反発は釈放光『辨後後』や無相文雄『非出定』などが挙げられる。また同じく中川和明は東本願寺派京都円光寺竜温の『総斥排仏弁』による反駁を紹介している。

36 秋田県公文書館所蔵の自筆本には序文が確認出来なかったが、国立国会図書館所蔵本には付されていた。序文の末尾の日付は「天寶十一庚子年十一月吉祥日」とあり、この時に「東華大壑居士」の称号が送られている。自筆本の執筆年代は1章に述べたように確定はできないが、少なくとも序文は写本になってから付されたものだと言えるだろう。

37 吉田、前掲書。

38 遠藤、前掲書。

39 遠藤、前掲書。

-
- 40 「大壑君御一代略記」。
- 41 三木、前掲書。
- 42 京都帝大文科大学（編）『大唐西域記』（京都帝国大学文科大学叢書第一）国書刊行会、1972年。堀謙徳『解説西域記』国書刊行会、1971年。
- 43 水谷真成（注）『大唐西域記1』平凡社、1999年。
- 44 『印度蔵志』、8頁。
- 45 『印度蔵志』、24頁。
- 46 『印度蔵志』、19頁。
- 47 「宝永五子年風説書其一」日蘭学会ほか（編）『和蘭風説書集成上巻』、1977年、225-227頁。
- 48 中川和明「平田篤胤の国学思想と『西洋雜記』」『神道宗教』195、2004年、89-108頁。
- 49 荒野、前掲書。
- 50 中川、前掲書。
- 51 近藤『東洋人のインド観』汲古書院、2006年。
- 52 応地、前掲書。
- 53 中川、前掲書。
- 54 開国百年記念文化事業会（編）『鎖国時代日本人の海外知識』原書房、1978年。
- 55 森和也「平田篤胤と朝夷厚生」『愛知文教大学地域文化センター叢刊』20、2003年、5-8頁。
- 56 『印度蔵志』、19頁。
- 57 森は前掲書において朝夷厚生とインド考古局初代長官のアレクサンダー・カニングム（1814～1893年）について若干の比較検討を試みている。カニングムが主に行ったのは古代、特に仏典に見いだされる地名を現実上の緯度経度上にプロットしていくという作業だった。この営為は奇しくも、それまで自ら仏教を実践してきた日本人が、リアリティを持った場としてブッダの生誕地たるインドと出会ったとき、日本人が感じ、行おうとしたこととオーバーラップする。朝夷厚生はまさにカニングムが行ったように、仏典における仏教遺跡の場所を、マテオ・リッチの地図など、近代地理学の成果たる地図上に比定していったのである。インドという「未開」の地で初めて出会った「異教」である仏教と対峙したイギリス人考古学者と、自国の「国教」ともいえる存在である仏教の故郷と対峙した江戸の地理学者。思想的、地政学的背景の異なる主体による表象がそれぞれどのような特徴を帯びていたのか、興味深い問題である。
- 58 近藤、前掲書。
- 59 鮎沢信太郎「幕末の国学界に利用された泰西地理学」『横浜大学論叢』3(4)、1951年、24-41頁。
- 60 「古道大意」『新修平田篤胤全集 第8巻』名著出版、1977年、11-74頁。
- 61 鮎沢、前掲書。
- 62 『印度蔵志』、127頁。
- 63 篤胤はバラモン教、あるいはヒンドゥー教と思われるものについて「梵志の古説」などという言葉を用いている。
- 64 『印度蔵志』、57頁。
- 65 『印度蔵志』、60頁。
- 66 『印度蔵志』、31頁。
- 67 『印度蔵志』、33頁。
- 68 『印度蔵志』、36頁。
- 69 菅野、前掲書。
- 70 『印度蔵志』、277頁。
- 71 遠藤、前掲書。
- 72 菅野、前掲書。
- 73 サイド、エドワード『オリエンタリズム』平凡社、1993年。
- 74 トビ、前掲書。
- 75 彌永信美「他者としてのインド」『現代思想』22(7)、1994年、172-186頁。

終章

以上のように本論文では日本における天竺認識についていくつかの角度から考察した。以下、いま一度各章の論点について総括し、本研究における結論について述べる。

第1章では先行研究について概観し、本論文の研究史上の位置づけを確認した上で、本研究が有する意義について論じた。

本論文に先行研究は第一にインド学、南アジア学の分野における日印関係史研究、第二に日本史、わけでも対外関係史研究という二つの分野において行われ、さらには両者の範疇には入らないものの、本研究について先行研究として位置づけるべきものが存在することを確認した。これらを分類することでそれぞれの長所と短所を整理することが出来た。

まず日本のインド研究、南アジア研究にとっての天竺は、主たる研究対象である地域、すなわちインドや南アジアが古来呼ばれていた名称として捉えられてきた。南アジア研究者にとっての研究対象はあくまで南アジアであるため、天竺という概念やその歴史の変遷は自らが所属する日本という国において研究対象がいかん認識されていたかという問題であり、研究の本題としては設定されることは稀だった。天竺認識について研究しようとする、参照すべき史料を読解し、理解するには日本史学の知識が不可欠である。そのため古文や漢文に関する基礎的な素養が担保されていたと思われる戦前の研究者は別として、現代の南アジア研究者は同じ南アジア研究史における先行研究の成果を引用するのが常であった。そのため南アジア研究者は天竺という言葉がこれほどまでに多岐にわたり、また大量に日本史の史料から確認されるということを実体験としては認識していないものと考えられる。

例えばヨーロッパを代表とするキリスト教文化圏の史料において **India** という言葉が見られる頻度は、日本の史料において天竺という言葉が見られる頻度に比べて圧倒的に低いことが想像される。それは恐らくキリスト教文化圏における **India** は彼らの信仰にとってそれほど重要ではない地域だからである。敷いて言えば失われたキリスト教国、プレスタージョンの国が存在するかもしれない場所として想起されていた程度である。一方日本人にとって天竺は、その大部分が関係する仏教という宗教の祖国であったのだから、当然ながら言及される頻度は他の地域に比べて膨大になるのは想像出来るであろう。

1990年代以降、日本近世の対外関係史の成果を取り入れたことで、南アジア研究の文脈においても天竺に関する積極的な議論が見られるようになった。そして逆に南アジア研究の立場でなければ得られなかった天竺に関する知見も得られるようになったと言える。例えば天竺という概念と極めて関係の深い「モウル」については長崎奉行のモウル通事が翻訳していた「モウル語」がペルシャ語であることが明らかにされているが、これは日本史の研究者には解読することの難しかった内容だと考えられる。また、『増補華夷通商考』や『和漢三才図会』など天竺に関連した地名や南アジアと目される地名が実際のどこに当るのか

比定するような場合にも、南アジア研究に関する成果も不可欠である。

一方の日本史研究者にとって天竺は仏教の祖国としての認識はあるものの、数多く存在する「外国」の一つとしてのみ認識されてきたように思われる。仏教学の見地からする護教的、あるいは教学的な研究を別とすれば天竺が語られるのは主に対外関係史の文脈においてである。しかし前近代の対外関係史研究においてはやはり直接的な交渉があった中国、朝鮮が主な研究対象になっており、天竺に関する選論はほとんど存在しないと言っている。近年になって対外関係史の中でも「対外認識」に関する研究が盛んになるにつれて、「三国世界観」の一翼として論及されるようになってきたというのが現状である。また天竺は仏教の祖国という宗教的な場所として想起されてきたために非現実的な情報が様々に付随し、歴史学の流れとは異なる文学や思想史学において論及されることがしばしばある。

そういった意味で天竺認識に関する先行する研究は様々な分野にわたって断片的に行われてきたと言える。しかしながら天竺という存在や、それに対する日本人の認識については一つの論題として包括的な研究が必要とされる問題だと考える。なぜなら日本列島に住む人々は直接交渉を持った巨大な中国と、直接は訪れることは出来ないけれども仏教という教義の本拠として宗教的な場である天竺という二つの存在をいわば鏡にして自らが所属する「本朝」つまり日本という国の自画像を描いてきたものと考えられるからである。天竺に対する認識は単独で醸成されたわけではなく、巨大な隣国である中国に対する認識と、自国である本朝に対する認識と連動して変遷してきたのである。こうした意味で天竺認識の変遷を考察することは日本人の自国認識についての議論を深める意味でも、意義があるものと考えられる。

第2章では6世紀の仏教公伝から16世紀までの間に天竺という語が歴史上どのような史料にどのような形で見出せるのかについて概観した。

天竺認識に関する専論は希少と言って良いのが現状のため、天竺という語が史料上どのような形で現れるのかについて通史的に述べたものは稀である。もちろん天竺が関係する特定の時代や論題に関して、関係史料が引用されることはあったがそれらは古来天竺と言う概念がどのように語られてきたのかという問題を論じる視野を持つものではなかった。また、そもそも天竺という言葉がどのようなもので、どのように発生し、何を意味しているのかという基本的なことを踏まえた研究もまた見受けられない。

天竺という語の由来は未だ明らかではないが、インダス河流域を意味する「Sindhu」が転じたもので、印度、身毒、天竺といった異称と同根である。古代中国の史書における表現を見ると、『史記』における「身毒」、『漢書』における「天竺」、『大唐西域記』における「印度」など様々な表現があるが、それらは同一の場を指し示す場として理解されていたようである。その中で『後漢書』に初出した天竺は『大唐西域記』などの漢訳仏典で多く用いられた表現だったこともあり、日本では排他的に用いられるようになった。しかし「元興寺伽藍縁起并流記資材帳」など、仏教伝来に関する古い史料では天竺という語が用いられていなかったにも関わらず、三国の表現とともに平安になると天竺の語が数多く用いられるように

なる。

僧侶たちは古代以来仏教の祖国に対する呼称として天竺と印度を同じ意味を持つものとして併用していたが、仏教者以外の人々の間では天竺という語のみが仏教の祖国を指し示す語として支配的になり、身毒は言うに及ばず印度という語さえも用いられることがほとんどなかった状況が続いたものと思われる。また、仏教公伝時は天竺という言葉が仏教の祖国として明らかに言及されていたわけではなかったにも関わらず、時代が下るにつれて仏教と天竺の結びつきは次第に強くなっていったとも言える。それは仏教の発祥の地として実態的な存在であるインド亜大陸において仏教が実質的に滅亡し、その情報が日本にもたらされたことを画期としているように思われる。

それまで困難ではあったものの到達可能であったはずの天竺という場所は、仏教が滅びたことで仏教の聖地としての地位を失ったはずである。しかし仏教が生まれた場所としての天竺は半ば想像上の国として人々の意識の中で存続し続けた。僧侶たちは天竺における仏教の滅亡を把握していたはずだが、この情報が全ての人々に共有されたわけではなかった。それゆえ次第に天竺のイメージはより宗教的、幻想的、非科学的な色彩を帯びるようになっていった。有している知識や情報の差はあれ、このような傾向は明治時代になるまで続いたものと思われる。

物理的な到達不可能性により、地理学的な名称であった印度から、宗教的、幻想的、非科学的な色彩によって日本独自の天竺へと変化した様子を筆者は「印度の天竺化」と表現した。このように理解することで、天竺が単なるインドの旧称ではないことや、日本における天竺認識が「荒唐無稽」と称されるほど錯綜した時代の状況をも整理することが出来るものと考えられる。また、天竺化した印度は「神国」として想起された日本の自国認識とも関連する可能性も確認した。

第3章では天竺認識の大きな転換点の一つとしてザビエルを代表とするイエズス会宣教師の来日について取り上げた。

天竺は長い間仏教の祖国として想像されるだけの国であったが、16世紀の半ばに菩提僊那以来初めてであったろうと言い得る直接的な交渉が起こった。それが「天竺人」と呼ばれたイエズス会宣教師の来日である。彼らが天竺人と呼ばれたことは前近代的な無知や情報の未成熟として論じられてきたが、このことは天竺や仏教、異国に対する日本人の認識に関する大きな問題を内包している。

宣教師たちは三国世界観における本朝と震旦以外の場所から来た人々という意味で天竺人と呼ばれた。そして彼ら自身も天竺人と呼ばれている自覚は持っていたようである。例えば「日葡辞書」には天竺の項目が存在し、日本人が信仰している宗教の祖国であるとの説明が成されているが、注意すべき点は宣教師たちが仏教という宗教についてどのように理解していたかということである。16世紀初頭のこの段階において宣教師たちは仏教という宗教がインドやネパールに誕生し、中国、朝鮮半島を経由して日本にもたらされたという歴史的事実や、南アジアから中国、東南アジアまで含んだ広い地域で信仰されていることを理解

していなかった。つまり日本で彼らが見た日本人の宗教と、例えばタイにおいて信仰されている宗教が元来単一の起源を持つものとは未だ認識されていなかった。宣教師たちは日本人たちが語る天竺の説明を言わば「鵜呑みに」して、天竺とは震旦すなわち中国の西方にあるものとして捉えていたものと考えられる。それゆえザビエルなどはいずれ天竺を訪れてみたいという希望すら持っていた。

また同様に宣教師たちは彼らがアジアにおける布教活動の拠点としているゴアが、仏教の誕生地とそれほど離れてはいなかったことについても認識していなかったであろう。宣教師たちが南アジアにおいて活動していた当時、当地には純粋な意味での仏教徒はほとんど存在していなかったと考えられ、それゆえ仏教の歴史的なルーツが南アジアにあることを理解していた人間もヨーロッパには存在していなかったと言える。

ヨーロッパから来た宣教師と日本列島に暮らす人々との出会いは、ヨーロッパ世界における **India** という概念と、三国世界観における天竺という同一の地理的な場を巡る異なる表象、認識の体系の出会いとしても捉えることが可能である。しかし両者ともに **India** と天竺が本来的には同一の場所を示す語であることは 16 世紀の段階では理解されなかった。

宣教師たちは天竺人と称されたがゆえに、彼らの奉ずる教えであるところのキリスト教は仏教の一派とみなされた。今日我々は仏教が広義のインド由来の宗教であるものとして理解しているが、当時の人々が理解していたのは仏教が「天竺由来」であることだった。繰り返し論じたように天竺とインドは同定されていなかったため、天竺は仏教の祖国であり、インドはポルトガル人たちがやってきた拠点として別個のものとして捉えられた。イエズス会宣教師たちが迫害されるようになると彼らは天竺人というよりはむしろ南蛮人として語られるようになり、インドはむしろ南蛮という語によって表象され、一層天竺とは遠ざかることになった。

第 4 章では近世における天竺という概念の地理的な変遷について世界図を史料として検討し、2 つの点について明らかにした。すなわちインドの名称が天竺という旧称からインドという新しい名称へ変化したという認識は事実とは異なること、そして江戸時代の日本人にとって天竺は世界にとってなくてはならぬ存在であり、意識的に世界地図上で強調されるようになっていったと思われる点である。

三国世界観という世界認識の枠組みは江戸時代に西洋由来の近代的な地理学が導入されるのに伴って五大州という新たな枠組みに取って代わられたというのが一般的な認識である。その際、中国と天竺は亜細亜という新しい地理概念に包摂され、さらに天竺はインドという新たな名称を与えられたと考えられている。しかしながら、世界地図上に現れる天竺の表現を詳しく検討すると、これまでとは異なった理解が可能になる。つまり天竺という古い名称がインドという新しい名称に変化していったのではなく、天竺という古来日本人に親しまれていた概念が、西洋由来の地図上に落としこまれ、次第にインド亜大陸が天竺へと同定されていく、という理解である。

日本人が漢字や日本語を用いて日本人向けに作成した世界地図は、元々はアルファベッ

トによって地名が記載されたヨーロッパ由来の地図を参照していた。オルテリウスの『世界の舞台』を例に見たようにヨーロッパ由来の地図にはアルファベットによって記され、中国や日本で用いられていた呼称である天竺という言葉は当然ながら一切存在していなかった。しかしヨーロッパ製世界地図を元に記された最古の日本製世界地図と考えられる「山本氏図」において天竺が記載されていることから分かるように、天竺は近世日本の世界地図には必ず記載されなくてはならない地名だったものと考えられる。それは三国世界観と称されるように日本人の世界認識の枠組みにとって天竺が欠くべからざる存在だったからであろう。

宣教師マテオ・リッチがあらゆる地名を漢字によって記した『坤輿万国全図』では天竺の文字は非常に小さく記載され、インド亜大陸には「應帝亞」という新たな名称が記されていた。それは天竺はあくまで仏教の祖国でしかなく、また仏教が当時の中国においてそれほど大きな存在感を持つ宗教ではなくなっていたことと関係するだろう。しかし一方で『坤輿万国全図』を直接参照したと目される「万国総図」がインド亜大陸に対して「インヂア」との呼称を用いている一方、それをさらに通俗化した「万国総界図」においては「坤輿万国全図」でごく小さな記載であった「小天竺」との呼称を拡大して「インヂア」として代わる名称として用いている。このようなことから日本人の世界認識にとって天竺という概念が必要不可欠なものだったことが分かるだろう。何故天竺がなくてはなかったかと言えば、それまで天竺という概念を元に世界を語っていた仏教を機軸とする精神世界の根底が揺らぎかねないからであり、仏教的世界観を真っ向から否定するだけの論拠を持たない知識人たちは、新たに流入した西洋由来の知識と古来日本で醸成された伝統的認識を折衷させる必要に迫られたものと考えられる。

第5章では江戸時代の知識人が天竺に関してどのような認識を持っていたかを考えるために18世紀の長崎における町人学者として知られる西川如見と寺島良安の著作を題材にした。

西川如見の『増補華夷通商考』は江戸時代初期に長崎に流布していた海外情報を元にしたと考えられる「異国風土記」を種本とした『華夷通商考』をイエズス会宣教師ジュリオ・アレニの『職方外記』によって増補したものである。これらは外国や異国などと称される国々を列挙し、その気候や風土、物産について記す型式を取っている。各国の説明を見るとその国が天竺に含まれるのか否か、天竺であるとすれば東西南北いずれの天竺なのかなどということが情報として盛り込まれ、天竺という語が異国を説明する際のキーワードとしても機能していたことが分かった。

その際に注意したいのが天竺に関する方角的な意識の転換である。天竺は古来「唐・天竺」と呼び習わされてきたが、それは物理的な距離の上で本朝であるところの日本から近い順に唐、天竺という順番で語られていたものと思われる。それは仏教の聖地である天竺に到達するには唐つまり中国を経由しなければ不可能という意識が働いていたものと考えられ、中国から天竺への通路として想定されていたのは「西天」などとも称された西域であった。

つまり伝統的に天竺は本朝から西方にあるものと目されていたと言える。それは恐らく東方に太平洋が広がる地理的な条件から、海外に目を向ける際には西方にしか異国が存在しないという漠然とした考え方が流布していたからであろう。

しかしながら中世を通じて行われていたと考えられる東アジア海域での貿易に伴う情報の流入や、大きくは16世紀半ばに起こったポルトガル人を中心とするヨーロッパ世界との本格的な接触、さらには幕府による朱印船貿易の推進により東南アジア、南アジアに関する知見が広がり「南天竺」という概念が発達したものと考えられる。南天竺という語はいわゆる五天竺における東西南北中の天竺の一つ、というのが語源的な解釈であるが、この時期に史料上多く見られる南天竺はそれとは異なる様相を呈している。恐らく西天が天竺という国あるいは地域の西側を指すというよりは「西にあるところの天竺」という意味として捉えられていたのと同様に南天竺は「南にあるところの天竺」とでも言うべき概念として想起されていた。そのためこの時期の天竺は本朝よりも西にあるというよりは南にある地域として想定されていたものと考えられる。このことは単に天竺という一国に関する方位的な情報の更新というのみならず、日本人の対外認識の大きな転換として位置づけられるものと思われる。

『和漢三才図会』は中国で編まれた『三才図会』を元に作られたため、その独自性が軽視されてきた側面があるが、寺島良安は単なる翻訳を行ったわけではなく按文として様々な個人的見解を付け加え、また大幅な改編も行っている。この按文や改編部分こそが良安ひいては当時の一般的な天竺認識の特徴だと考えられる。

『和漢三才図会』の「異国人物」「外夷人物」の部分は『三才図会』の当該部分と同様に様々な国々を列記する方式を取っている。これは百科事典という体裁に基づくものであり、また西川如見の『増補華夷通商考』と同様の方式であるとも言える。各国の説明には各国に居住する「人物」の図が添付されているが、そのほとんどが『三才図会』に付された人物像が踏襲されていることは特筆に値する。双方の人物図を見て気づかされるのは、いずれの国の住民も衣服や頭髪、髭などの表現方法が極めて「中国的」に描かれていることである。時代は異なるが『今昔物語』の挿絵などを見ると天竺として描かれている場所の建物の建築様式など、様々なものが中国風に描かれていることが既に指摘されている。日本人は実際に到達出来ない天竺を想像して描く際に中国をその素材としていたものと考えられるのである。

西川如見の『増補華夷通商考』が通商やそれに類する関係性を持った国々を列記していることから直接的な交渉に基づく記述であるのに対し、『和漢三才図会』は百科全書という性格から直接情報というよりはそれまでの類書に記された記述を取捨選択して掲載し、さらに良安自身の見解を付すという型式を取っている。そのためか列記される国々の中には現実世界には存在し得ない異形の人々の姿が、実際に存在する国々と並列して論じられていることが興味深い。このことは異国、外夷とされた場所が読者たちにとって直接到達することが出来るべくもない遠い場所として想起されていた証左でもあり、その荒唐無稽さが読むものを惹きつけたのだとも言えるのではないだろうか。

如見と良安という二人の知識人は『増補華夷通商考』と『和漢三才図会』という書において世界を記述したが、五大州という新たな世界認識の方法が導入されながらも三国世界観の一角である天竺という語がこれほど多く用いられているのは、それまでの歴史の過程の中で天竺という概念が多く日本人に共有されていたことの証左であるものと考えられる。それゆえに西洋人たちがもたらした新たな地理学的な名称や知見を説明する際に、それらを天竺を起点として説明することになったのである。しかし、南天竺や西天竺という表現は本来的には五天竺すなわち天竺を方角的に五分割する方法に端を発するものであった。如見や良安が用いる南天竺、西天竺という呼称は本朝から見て南にあるところの天竺、西にあるところの天竺という意味に転訛していたが、そのような状況を理解し得ないと、当時の地理認識は「混乱」していたと評されることになった。

第6章では天竺徳兵衛と『五天竺』、そして「大象図」を例に民衆の天竺認識について論じた。

仏教の誕生地、仏教の聖地として古代から中世、近世と想起され続けた天竺は、当地における仏教滅亡の情報が広まってもその聖性は衰えることなく、むしろ増大していった。朱印船貿易は天竺との貿易だったと言える。人々は幕府の管理のもと、特別に天竺へ渡航するための許可証であるところの朱印状を得て、聖地・天竺との直接貿易を行った。当時の天竺は未だインドに同定されておらず、実際に人々が最も天竺らしいと感じた場所、すなわち暹羅が「中天竺」としてよく知られた存在となった。しかしいわゆる鎖国の制度が整うにつれて再び到達不可能となった天竺は、朱印船貿易時代の実情的な情報をもとに、新たに脚色された形で人々の記憶に残る存在となっていった。

『天竺物語』は実在の天竺徳兵衛の渡航記録をもとにした物語であるが、『天竺徳兵衛聞書往来』『天竺徳兵衛郷鏡』『天竺徳兵衛韓嘶』と時代が下るに連れて史実の度合いは薄まり、キリシタンや謀反人といった本来天竺には無関係と思われる要素が付随していくことになった。それは天竺の記憶がイエズス会宣教師とキリシタン弾圧の記憶と深く結びついてきたことの証左でもあろう。そして天竺が仏教という宗教の聖地として長く記憶され続けたがゆえに、極めて宗教的な場所として認識されていた。宗教的な天竺は次第に異国的、異界的な様相を呈したイメージで想起されるようになる。『天徳もの』の主人公が天草四郎のイメージと重ねられたのは、そのような異界性をより人々に示すための演出であったとも言える。

一方『五天竺』に見たように朱印船貿易の記憶とは全く異なる文脈、すなわち『西遊記』という中国由来の物語を通じて醸成された天竺観もまた存在した。それは『大唐西域記』の時代から変わらず、中国から西域を通して天竺へ到達するという感覚、すなわち天竺は西に存在するものとする感覚を継承するものである。『五天竺』の物語中に登場する天竺の多くが「西天竺」として語られたのは、天竺が西という方角にあるものとして認識されていたことの証左でもある。

このような物語世界における天竺の表現はいわゆる民衆が好む脚色が行われたのだとも

言い得るが、その脚色のされ方には当時の人々が持つ天竺という異国に対する共通認識のようなものが看守される。天竺は到達できない宗教的な異国であるがゆえに珍奇な文物が存在する場所としても想起されていたことは「大象図」の例からも明らかである。しかしながら実際にゾウが舶来してもその由来する場所である天竺は仏教の聖地としての属性が遺棄されることがなく残っており、それゆえにゾウ自身に除災招福のような利益があるものと考えられる場合もあったのである。

7章では国学者・平田篤胤の『印度蔵志』を例に宗教的観点から見た天竺像の変化について論じた。

平田篤胤は富永仲基の大乘非仏説を踏まえ『出定笑話』などの著作で痛烈な仏教批判を行ったことで知られるが『印度蔵志』はその集大成として位置づけられる。『印度蔵志』は玄奘の『大唐西域記』を始めとした膨大な仏典をテキストとして、蘭学に由来する当時としてはの地理学的知識に基づいてこれを批判しながらインドについて論じたものである。

近代に入ると地名としての天竺は全く姿を消し、釈迦と仏教が生まれた国はインドという新たな名で呼ばれるようになった。篤胤は西川如見の『増補華夷通商考』はもとより山村才助の『訂正増訳采覧異言』や『印度志』、朝夷厚生『仏国考証』など蘭学による最新の地理情報を得た上で仏教者が説いてきた天竺像が盲説であるとして批判している。「梵志の古説」と称するバラモン教は神道をその淵源とするなどという説は篤胤の著作にしばしば見られる牽強付会と評することが出来る。しかしこのような思想上の営為によって篤胤は天竺というこれまで日本人の世界観の大きな部分を占めていた場を脱却しようとしたとも言い得るだろう。つまり、仏教を盲説とする篤胤にとってはその聖地として中世以来様々な宗教的脚色が加えられた天竺像を近代地理学に基づいて批判し、五大州の亜細亜内に一国として位置づけることが本朝と称するところの日本という国家の自画像を描くことに繋がっていたものと考えられる。

篤胤の国学はいわゆる「アジア主義」との思想的連続性が指摘され得るが、近代国家としてのインドが日本と同じアジアの同胞と看做されるためには、三国世界観が克服される必要があったものと考えられる。つまり天竺という概念が消滅し、インドという新たな概念が人々に共有されることによってアジア主義もまた現実的なものとなったと考えることも出来るだろう。

上記の考察から本論文が結論として述べるのは以下のことである。

第一に天竺は単なるインドの旧称というわけではなく、その認識や指し示す内容は仏教公伝時から現在に至るまで様々な形で変化してきた。変化の理由として考えられるのは仏教に対する人々の認識の変化と、異国全般に対する認識の変化である。

天竺という言葉と概念は中国において醸成され、日本には仏教公伝とともにもたらされた。仏教の生まれた国、仏教の始祖である釈迦やその言説を基にした経典が誕生した国として想起された天竺は、仏教が滅びたことで聖地としての地位を失い、地理的な場所というよりも宗教的な聖地としての色彩をより強くしていった。16世紀中頃から17世紀初頭はその

の画期である。16世紀半ばに来日したイエズス会宣教師たちはその宗教性ゆえに天竺人として認知され、彼らとの交流を通じて天竺認識は大きく変化し、天竺は初めて負の意味合いによって語られることとなった。朱印船貿易によって「実際に」天竺と行き来する人々が登場する中でいわゆる「鎖国」によって再び天竺との往来は制限され、天竺徳兵衛に見られるような新たな脚色がなされることになる。

現代においていわゆる「仏教の生まれた国」として説明されるのはインド、あるいはネパールだが、天竺からインドあるいはネパールへという仏教の誕生地の名称の変化が固定されたのは近代すなわち明治時代になってからのことであると考えられる。しかし、仏教の誕生地の名称が新たなものになったことは、天竺という名で指し示されていた事象すべての名称が新しい名称へと移行したことを意味していたわけではなかった。6世紀から江戸時代まで長時間かけて天竺という概念に付随してきた様々な事象は明治の転換期においてそのほとんどが捨象され、物理的、地理学的、歴史的な意味での仏教の誕生地が新たな名称で語られ始めたに過ぎない。そのため筆者は天竺という名称がインドの旧称であると捉えることは、天竺認識の特殊性を論じる上で多くの弊害を持つものとする。それは古代インド、中世インドなどという言葉が無意識に用いることで現在インドと略称されているインド共和国という国民国家が、旧来から存在していたかのような錯覚が生じてしまうのと類似している。

このような歴史上の変化を考えれば、天竺という語は現在事典等に概説されるが如く「インドの旧称」として取り扱うことは学術的な文脈においては極めて慎重を期さねばならないだろう。

第二に天竺という概念はいわゆる三国世界観の一翼として日本人の世界認識の上でこれまで論じられてきたよりも大きな役割を演じてきた可能性がある。そのため、天竺認識の変遷を研究することは日本における自国認識について考察することにも繋がるものだと考える。

三国世界観は本朝、震旦、天竺という三つの国によって世界を語る方法であり、朝鮮のように存在を知られていなかったはずの国は意図的に捨象された。その三国は仏教発祥の地である天竺と本朝、そしてその間にあり直接的な交渉のある震旦という構造になっていた。天竺は本来は仏教の誕生地であったものの「五天竺図」に見られるが如く、宗教的な意識によって本朝や震旦を遥かに凌駕する巨大な国として想起されていたがために時代が下るにつれて東南アジア、南アジア、さらにはヨーロッパへと地理知識が拡大しても、それら新しい土地をも包摂し得る概念として成長していった。つまり天竺は異国という語と極めて近い概念として変化したものと考えられる。

自国という概念は他国なしには成立せずそれゆえ異国であるところの天竺は震旦すなわち中国とともに日本という国家の自画像を描く上で大きな意義を持つ概念だったと言える。近代に近づくにつれ三国世界観が克服され天竺という概念が崩壊して印度という概念が登場していく中で、印度は五大州の中の亜細亜という新たな概念に包摂するものとして捉え

られた。そして日本もまた亜細亜の中の一国、さらには「盟主」として自認されるような精神構造の変化が起こったことを考える際に天竺という存在は近代国民国家としての日本を構築するにあたり脱却すべき概念であったと言える。

日本における天竺認識は、他の国々に対する認識と比較して非常に特異なものであると考えられる。島国である日本には国境を接する隣国というものは存在しないが、中国や朝鮮とは直接的な交渉が断続的に続けられてきた。一方、天竺は交通手段が限定されていた前近代において到達することは極めて難しい場所であり、古代から近世に至るまで誰も訪れることは出来なかったと考えられている。ところがこのような事情にも関わらず、天竺は古来異国が語られる際には必ずと言っていいほど引き合いに出され、日本列島に住まう様々な層の人々によってある程度のイメージが共有されてきた特殊な存在であると言える。

空間的な認識について考えると日本人は仏教的世界観や三国世界観を反映する形で古代以来「五天竺図」のような世界像を持っていたと考えられる。そのような中で16世紀にポルトガル人を中心とした西欧人がもたらした、近代的な地理学に基づく地図と遭遇した際に日本人がせねばならなかったのは天竺がその中のどこに存在するかという問題だった。その際、ヨーロッパにおいて古来インドを示していた名称である **India** と天竺はすぐさま結びつかず、それゆえ両者が混在するかのような世界図が見受けられる状況が生まれた。

天竺の別称として僧侶などには共有されていた印度という名称が **India** と同義のものとして理解されるようになると、仏教の祖国を指し示す言葉は最終的に印度すなわちインドという表記に落ち着いていくことになるが、このような変化はすぐさま生じたわけではなかった。18世紀の初頭に町人学者である西川如見が長崎に流布していた異国に関する情報をまとめ、最新の世界地誌である『職方外記』を参照して『増補華夷通商考』を著した時でも天竺という語は欠くことの出来ない世界認識上のキーワードとして機能しており、そのような状況は程度の差こそあれ、幕末まで続いたと言える。

現代社会における日本人の葬送儀礼の大部分が仏式によって執り行われていることから考えれば、今も日本において仏教という宗教が人々の精神生活に大きな影響を及ぼしていると言える。その仏教が誕生した国として想起され続けてきた天竺という存在に対する認識が歴史上いかなるものであったのかを明らかにすることは、「日本人」とはいかなる存在であるのかを考える際にも大きな意味を持つと考える。そもそも特定の地域に居住する人々にとって、隣接しない別の地域がこれほどまでに長期にわたって大きな意味を持ってきた例が他所に存在するであろうか。

第三に天竺あるいはインドという語や概念について歴史的に検討する際に重要なのはそれが「いつの、誰にとっての天竺／インドであるか」という点である。**Sindhu** の音写から中国語となった天竺は『後漢書』に初出し、『大唐西域記』を中心とした漢訳仏典にも多く用いられている。そして6世紀に仏教とともに伝来したわけであるが、天竺という概念は常に同様の事象を指し示していたわけではない。その概念が伝来して以来、中世を通じて天竺は三国世界観の一角として、本朝、震旦を除く全ての世界を指し示す名称として機能する

ようになった。その際天竺は仏教の祖国というそもそもの性格を保持していた。

このような概念が大きく変化することになったのは16世紀に起こったイエズス会士たちの来日である。彼らと遭遇した日本人は宣教師たちを天竺人と称した。その際宣教師たちと遭遇した日本人にとっての天竺は、中世以来の日本と三国以外の場所を意味しつつ、やはり仏教の祖国をも想起していた。ザビエルらの教えは仏教の一派とされ、それゆえ彼らは天竺人と称されることになった。しかしキリスト教が「邪教」として排撃されるようになるとともに、天竺という概念は一時的に「良からぬもの」としての性格を保有することになった。天竺人であるところの宣教師たちに敵意を持った者たちは天竺という国に対しても敵意を持った時期があったようである。

朱印船貿易が行われた一時期、天竺が指し示していた場所はそれまでと異なる性格を帯びることになった。というのは貿易家たちは実際に天竺に渡航し、そこに住まう人々と交易し、中には天竺に移住する者さえ現れたからである。山田長政のように日本人町を形成して東南アジアに住んだ者たちは、天竺に居住している自覚があったものと考えられる。朱印船貿易が行われた時代の天竺は、主に東南アジア、特に暹羅を意味していた。そのことは南蛮世界図屏風における天竺が暹羅の位置に記されていたことや、『天竺物語』における「中天竺」が暹羅と同一視されていたことから知ることが出来る。

一方、イエズス会宣教師たちにとっての天竺は、日本人たちが信奉する宗教の祖国としては認知されていたものの、その地が彼らが経由してきたインド亜大陸に相当するとは考えていなかった。それは仏教という宗教が南アジアから東南アジア、さらには日本にまで伝播した宗教として一体的に捉えられていなかったこと、さらにその発祥の地がインドにあるとは特定されていなかったことが原因である。それゆえ宣教師たちは中世以来の三国世界観によって語る天竺をほぼそのまま踏襲し、震旦の西にある国として想起したのである。

17世紀の初め、西川如見や寺島良安が有していた天竺認識は当時としては時代を先取りするものであった。この頃天竺という概念は五大州という新たな世界認識の枠組みと接触し、さらなる変化を遂げることになった。五大州における亜細亜は日本やインド亜大陸をも包摂する概念である。その際天竺もまた亜細亜に包摂されることになった。江戸時代の知識人は天竺が仏教の祖国であるということを踏まえた上で、朱印船貿易が行われていた地域を南天竺と呼ぶなど、天竺は世界を語るキーワードとして機能していた。この時天竺はまだIndiaとは完全には同一視されてはいないことは『増補華夷通商考』や『和漢三才図会』において天竺と印亜細亜が別個のものとして記述されていることから分かる。

一方民衆たちにとって天竺はいわゆる鎖国によって到達不可能になったこと、天竺人と呼ばれたイエズス会士たちの教えが邪教とされたことによって、宗教的、異国的な色彩を帯びた概念として、主に物語作品を通じて認識されていた。この際の天竺はやはり仏教の祖国として認識されながらも、『天竺徳兵衛』における語られ方を見れば分かるように、天草四郎や蝦蟇の妖術といったおどろおどろしいイメージを持って想起されていた。

幕末になり平田篤胤が蘭学に伴う最新の地理学によって世界を記述した際、天竺は印度

や India と一致するものとして語られるようになった。そして仏教者がこれまで語ってきた天竺像は妄言として排され、印度あるいはインドという語が仏教の生まれた場所の名称として用いられるようになったのである。

最後に本研究で十分に論じる事が出来なかった点と今後の展望について述べる。

まず第 2 章において筆者は天竺が言及される史料を時代を追って引用し、当時の天竺がどのように語られているかを検討した。天竺が言及される史料全てを引用することは到底不可能ではあるが、紙幅の都合で割愛せざるを得なかったものが多く存在する。そうした史料における天竺の表現の事例を積み上げていくことで、天竺という概念の重層性が一層理解できるものと考えている。

また、江戸時代には「大象図」のように天竺の名を冠した様々な例が存在する。江戸時代以外にも天竺という属性を得た文物がさらに多くあると思われ、こうした事象についても今後考察を進めていく課題としたいと考えている。

明治時代になると日本から実際に「天竺」へ渡航する者が現れるようになる。その大半は仏教僧で、留学、調査、視察、巡礼が彼らの主な目的だった¹。これまで見てきたように幕末には既に三国世界観における天竺の概念は崩壊し、印度という語によってそれまで天竺と評されていた場所が称されるようになった。しかしながら、それまで日本人たちが思い描いていた天竺像が全て失われていたとは言いがたいと思われる。そのため明治時代の印度留学生たちは現地滞りし、そこでの実体験を経ることによってそれぞれの天竺像あるいは印度像を修正し、彼らが収集した情報が新しいインド情報として日本へ流入したものである。それらの情報が流布し、また公的な教育によって拡散したインドの情報によって天竺の概念は完全に瓦解し、仏教の信仰的文脈によってのみ語られる概念へと収斂していったと言えるだろう。

また、天竺という語がどのように用いられなくなっていったのかという問題についても一考すべきであると考えている。そして天竺に付随していた様々なイメージはインドという語によって新たに語られることになった際に継承されたのか否かについても検討しなければならないだろう。天竺概念は近代的な地理的概念、政治的概念であるインドが定着することによってそれまでの役割を失い、特殊な場合を除いては死語となっていったものと思われる。天竺という観念によって培われた、今日インドと呼ばれる地域に対する日本人の認識が、近代どのように変容したのか、あるいは前近代における天竺概念が、近代におけるインド認識とどのような関係性があるのか、あるいはなかったのかという問題についても今後の課題とする。

¹ 奥山直司「明治印度留学生—その南アジア体験をめぐって—」『印度學仏教學研究』64-2、2016年、1042-1035頁。

史料・文献一覧

史料

- 青木五郎『史記十二 列伝五』（新釈漢文大系 92 卷）明治書院、2007 年。
- 青山和夫ほか（校注）『続日本紀二』（新日本古典文学大系 13）岩波書店、1990 年。
- 家永三郎ほか（校注）『聖徳太子集』（日本思想体系 2）岩波書店、1975 年。
- 池上洵一（校注）『今昔物語集三』（新日本古典文学大系 35）岩波書店、1993 年。
- 池上洵一（編）『今昔物語集 天竺・震旦部』（岩波文庫）岩波書店、2001 年。
- 池澤夏樹（編）『日本靈異記 今昔物語 宇治拾遺物語 発心集』（日本文学全集 08）河出書房新社、2015 年。
- 石井研堂『江戸漂流記総集 第一巻』日本評論社、1992 年。
- 泉井久之助（訳）『デ・サンデ天正遣欧使節記（新異国叢書 5）』雄松堂書店、1969 年。
- 岩野眞雄（編）『国訳一切経和漢撰述部 史傳部十八』大東出版社、1962 年。
- 岩佐正ほか（校注）『神皇正統記 増鏡』（日本古典文学体系 87）岩波書店、1965 年。
- 大江親通『七大寺日記 七大寺巡礼私記』中央公論美術出版、1972 年。
- 王圻『三才図会』国立公文書館内閣文庫蔵、106 卷、64 冊本、請求番号[367-0017]。
- 王圻『三才図会』上海古籍出版社、1985 年。
- 織田武雄ほか（編）『日本古地図大成 世界図編』講談社、1975 年。
- オルテリウス『世界地図帳：ライデン大学蔵』臨川書店、1991 年。
- 歌舞伎台帳研究会（編）『歌舞伎台帳集成』第十巻、勉誠社、1986 年。
- 河竹繁俊『世話狂言傑作集』第貳巻、春陽堂、1925 年。
- 京都帝大文科大学（編）『大唐西域記』（京都帝国大学文科大学叢書第一）国書刊行会、1972 年。
- 黒坂伸夫ほか（編）『日本後紀』集英社、2003 年。
- 経済雑誌社（校）『徳川実記』第 5 編、経済雑誌社、1904 年。
- 小泉憲之ほか（校注）『日本書紀 2』（新編日本古典文学全集 3）小学館、1996 年。
- 小泉憲之ほか（校注）『日本書紀 3』（新編日本古典文学全集 4）小学館、1996 年。
- 高山寺典籍文書綜合調査団（編）『明恵上人資料第一』（高山寺資料叢書第一冊）東京大学出版会、1971 年。
- 国立劇場芸能調査室（編）『源平布引瀧・五天竺・双蝶々曲輪日記・紅葉符』（国立劇場上演資料集 194）国立劇場調査養成部芸能調査室、1981 年。
- 国立劇場芸能調査室（編）『五天竺 付・二世豊竹此太夫について』（未翻刻戯曲集 8）国立劇場、1981 年。
- 国立劇場調査養成部・芸能調査室（編）『天竺徳兵衛郷鏡』（未翻刻戯曲集 5）国立劇場調査

養成部・芸能調査室、1978年。

今野達（校注）『今昔物語集一』（新日本古典文学大系 33）岩波書店、1999年。

桜井徳太郎ほか（校注）『寺社縁起』（日本思想体系 20）岩波書店、1975年。

佐藤長門（編）『遣唐使と入唐僧の研究：附校訂『入唐五家伝』』高志書院、2015年。

ジュリオ・アレーニ／楊廷筠（著）、齊藤正高（訳）『大航海時代の地球見聞録 通解「職方外記」』原書房、2017年。

成尋（原著）、藤善眞澄（訳注）『参天台五臺山記（上）』関西大学東西学術研究所、2007年。

成尋（原著）、藤善眞澄（訳注）『参天台五臺山記（下）』関西大学東西学術研究所、2011年。

昭和新纂国訳大蔵経編集部（編）『昭和新纂國譯大藏經』東方書院、1928年。

谷川健一ほか（編）『和漢三才図会 一』（日本庶民生活史料集成 第28巻）三一書房、1980年。

寺島良安『和漢三才図会』国立国会図書館蔵、105巻、81冊本、請求記号[031.2-Te194w-ol]。

寺島良安（著）島田勇雄ほか（訳注）『和漢三才図会』平凡社、1987年。

土井忠生ほか（編訳）『邦訳日葡辞書』岩波書店、1980年。

東京大学史料編纂所（編）『大日本史料 第十一編別巻之二 天正遣欧使節関係史料二』東京大学、1961年。

東京大学史料編纂所（編）『大日本近世史料 唐通事会所日録』東京大学出版会、1984年。

東京大学史料編纂所（編）『日本関係海外史料 イエズス会日本書翰集譯文編之一（上）』東京大学出版会、1991年。

東京大学史料編纂所（編）『日本関係海外史料 イエズス会日本書翰集譯文編之一（下）』東京大学出版会、1994年。

中村平五『象のみつぎ』国立国会図書館蔵、請求記号[和古書・漢籍 107-36]。

奈良国立博物館・朝日新聞社（編）『天竺へ 三蔵法師3万キロの旅』奈良国立博物館・朝日新聞社、2011年。

西川如見『華夷通商考』横浜市立大学図書館鮎沢文庫蔵、請求記号[W290-31]。

西川如見『増補華夷通商考』（西川如見遺書第四編）西川忠亮、1898-1907年。

西川如見（著）飯島忠夫ほか（校訂）『日本水土考・水土解便・増補華夷通商考』岩波書店、1944年。

塙保己一（編）『群書類聚』第4輯、群書類聚完成会、1953年。

塙保己一（編）『群書類聚』第21輯、群書類聚完成会、1955年。

班固（撰）、王先謙（補注）『漢書補注』12、上海古籍出版社、2008年。

班固（著）、小竹武夫（訳）『漢書下巻列伝Ⅱ』筑摩書房、1979年。

平田篤胤全集刊行会（編）『新修平田篤胤全集 第6巻』名著出版、1977年。

平田篤胤全集刊行会（編）『新修平田篤胤全集 第8巻』名著出版、1977年。

平田篤胤全集刊行会（編）『新修平田篤胤全集 第10巻』名著出版、1977年。

平田篤胤全集刊行会（編）『新修平田篤胤全集 第11巻』名著出版、1977年。

藤原時平ほか（撰）『訓読日本三代実録』臨川書店、1986年。
船越昭生『ライデン大学図書館蔵：オルテリウス『世界地図帳』』臨川書店、1991年。
馬淵和夫ほか（編）『三宝絵注文選』（新日本古典文学大系 31）岩波書店、1997年。
三木紀人（校注）『方丈記 発心集』（新潮日本古典集成）新潮社、1976年。
水谷真成（訳注）『大唐西域記』（中国古典文学大系第 22 卷）、平凡社、1971年。
水谷真成（注）『大唐西域記』1-3（東洋文庫）平凡社、1999年。
森田悌（編）『日本後紀』（講談社学術文庫）講談社、2006年。
山田長政顕彰会（編）『山田長政資料集成』山田長政顕彰会、1974年。
横内裕人「東大寺図書館蔵覚憲撰『三国伝灯記』一解題・影印・翻刻一」、『南都仏教』84、2004年、98-152頁。
ルイス・フロイス（著）、松田毅一ほか（訳）『日本史』（3巻、6巻）中央公論社、1978年。
和漢三才図会刊行委員会（編）『和漢三才図会』東京美術、1970年。
渡邊義浩ほか（編）『全譯後漢書』汲古書院、2016年。

「異国風土記」横浜市立大学鮎沢文庫蔵、請求記号[W290-1]。
『坤輿万国全図』宮城県立博物館蔵。
『職方外記』乾、横浜市立大学鮎沢文庫蔵、請求記号[W290-131-1]。
「文政 9 年 9 月 10 日業合大枝宛平田篤胤書簡」『書簡研究』1、1988年、52-57頁。
「十一月花形歌舞伎通し狂言天竺徳兵衛韓嘶」パンフレット、大阪松竹座、2004年。
『万国総図』下関市立長府博物館蔵。
『万国総界図』神戸市立博物館蔵、請求記号[池永-10 章軸 4]。

文献

相原良一「アジアにおけるイエズス会の地図制作と南蛮屏風世界図の南大陸」キリシタン文化研究会編『キリシタン研究』第 19 輯、吉川弘文館、1979年、201-237頁。
青山宏夫『前近代地図の空間と知』校倉書房、2007年。
秋岡武次郎「桃山時代の四世界図屏風について」『人文地理』7巻6号、1956年、421-432頁。
朝尾直弘「鎖国制の成立」歴史学研究会ほか（編）『幕藩制社会』（講座日本史第 4 巻）東京大学出版会、1970年、59-95頁。
鮎沢信太郎『地理学史の研究』愛日書院、1948年。
鮎沢信太郎「幕末の国学界に利用された泰西地理学」『横浜大学論叢』3(4)、1951年、24-41頁。
鮎沢信太郎「異国風土記について—華夷通商考との関係—」『歴史地理』83-2、1952年 50-59頁。

- 鮎沢信太郎『山村才助』吉川弘文館、1972年。
- 鮎沢信太郎・大久保利謙『鎖国時代日本人の海外知識』（覆刻版）原書房、1978年。
- 荒野泰典「海禁と鎖国」荒野泰典ほか（編）『アジアのなかの日本史Ⅱ 外交と戦争』東京大学出版会、1992年、191-222頁。
- 荒野泰典「近世の対外観」朝尾直弘ほか（編）『近世3』（岩波講座 日本通史13）岩波書店、1994年、213-249頁。
- 荒野泰典「東アジアの華夷秩序と通商関係」歴史学研究会（編）『世界史とは何か—多元的世界の接触の転機』（講座世界史1）東京大学出版会、1995年、75-99頁。
- 荒野泰典「天竺の行方—三国世界観の解体と天竺—」木村尚三郎ほか（編）『中世における地域・民族の交流』（中世史講座 第11巻）学生社、1996年、44-96頁。
- 荒野泰典「東アジアの発見—『世界史の成立』と日本人の対応」『史苑』61-1、2000年、80-108頁。
- 荒野泰典「近世の国際関係と『鎖国・開国』言説：19世紀のアジアと日本、何がどう変わったのか」『お茶の水女子大学比較日本学教育研究センター研究年報』11、2015年、6-17頁。
- 伊川健二『大航海時代の東アジア』吉川弘文館、2007年。
- 井草利夫『天竺徳兵衛韓漸』について『日本農獣医教養紀要』23、1987年、1-13頁。
- 井草利夫『鶴屋南北の研究』桜楓社、1991年。
- 磯部彰『西遊記受容史の研究』多賀出版、1995年。
- 磯部彰『大唐三蔵取経詩話』と梅尾高山寺『東北アジア研究』1、1997年、109-124頁。
- 市川浩史『日本中世の光と影』ぺりかん社、1999年。
- 井上秀雄『古代日本人の外国観』学生社、1991年。
- 彌永信美「他者としてのインド」『現代思想』22(7)、1994年、172-186頁。
- 岩生成一『鎖国』（日本の歴史14）中央公論社、1974年。
- 位田絵美『和漢三才図会』にみる対外認識—中国の『三才図会』から日本の『和漢三才図会』へ』『歴史評論』592、1999年、58-75頁。
- 位田絵美「長崎旧記類と西川如見」『立教大学日本学研究所年報』2、2003年、155-158頁。
- 宇井伯寿『日本仏教概史』岩波書店、1951年。
- 海野一隆「中国古代地理思想考」『大阪学芸大学紀要』2、1953年、115-133頁。
- 海野一隆「正保刊『万国総図』の成立と流布」有坂隆道（編）『日本洋学史の研究10』創元社、1991年、9-75頁。
- 海野一隆「南蛮系世界図の系統分類」『東西地図文化交流史研究』清文堂出版、2003年、117-175頁。
- 海野一隆「利瑪竇『坤輿万国全図』の諸版」『東洋学報』87、2005年、101-143頁。
- 海老澤有道「サヴィエル関係日本史料」『史学』1949年、457-505頁。
- 遠藤潤『平田国学と近世社会』ぺりかん社、2008年。
- 応地利明「日本と天竺・インド—前近代日本におけるインドの地理的世界像」近藤治（編）

- 『インド世界—その歴史と文化』世界思想社、1984年、224-241頁。
- 応地利明「南アジアのイメージ」辛島昇ほか（監修）『南アジアを知る事典』平凡社、1992年、p810-812頁。
- 応地利明『絵地図の世界像』岩波書店、1996年。
- 応地利明『「世界地図」の誕生』日本経済新聞出版社、2007年。
- 大庭脩『漢籍輸入の文化史』研文出版、1997年。
- 大庭脩「静岡浅間神社蔵「大象図」考証」『皇學館大學文学部紀要』39、2000年、1-32頁。
- 大橋幸泰「異端と属性—キリシタンと「切支丹」の認識論—」『歴史学研究』912、2013年、14-26
- 大橋幸泰『潜伏キリシタン』講談社、2014年。
- 岡美穂子『商人と宣教師 南蛮貿易の世界』東京大学出版会、2010年。
- 岡田章雄『南蛮帖』黄河書院、1943年。
- 鹿毛敏夫『アジア戦国大名大友氏の研究』吉川弘文館、2011年。
- 柏原祐泉「平田篤胤の排仏論の本質について」『大谷史学』4、1955年、1-13頁。
- 金子哲・小林誠司「宝永四年記を有する『天竺徳兵衛物語』写本群に関する一考察」『兵庫大学論集』19、2014年、83-89頁。
- 川村博忠『近世日本の世界像』ペリかん社、2003年。
- 菅野博史「平田篤胤の『印度蔵志』と仏教研究の意義」『大倉山論集』37、1996年、41-75頁。
- 岸野久「永禄四年島津貴久のインド宛書翰作成に関わる若干の問題」『日本歴史』564、1995年、19-36頁。
- 岸野久『ザビエルと日本—キリシタン開教期の研究—』吉川弘文館、1998年。
- 岸野久『ザビエルの同伴者アンジロー』吉川弘文館、2001年。
- 北沢正誠『高岳親王羅越国墳墓考』北沢正誠、1893年など。
- 義太夫年表近世篇刊行会（編）『義太夫年表』八木書店、1979年。
- 京都大学大学院文学研究科地理学研究室ほか（編）『地図出版の四百年—京都・日本・世界—』ナカニシヤ出版、2007年。
- 金文京『「三才図会」--図像が示す知的混沌の世界』『月刊しにか』7(12)、1996年、48-53頁。
- 黒石陽子「近松半二の描いた『慶長・文禄の役』」『江戸文学』32、70-82頁、2005年。
- 桑原隲蔵「高岳親王」『六条学報』104、1910年、21-29頁。
- ケテラー、ジェームズ・E・（著）岡田正彦（訳）『邪教／殉教の明治—廃仏毀釈と近代仏教』ペリかん社、2006年。
- 小池正胤「いわゆる『天竺徳兵衛』ものについてのノート」『国文学 言語と文芸』80、1975年、134-153頁。
- 古井戸秀夫「鶴屋南北の異国—天竺徳兵衛の変身—」『國文學』第45巻2号、2000年、43-49頁。

- 古賀慎也「ケンペルが持ち帰った『万国総界図』:『万国総界図』がヨーロッパ学会に与えた影響」『九州大学総合研究博物館研究報告』6、2008年、33-80頁。
- 国立文楽劇場調査養成課(編)「上演年表」『文楽 五天竺 増補忠臣蔵(国立文楽劇場上演資料集12)』国立劇場、1985年。
- 国立歴史民俗博物館(編)『国立歴史民俗博物館資料目録6 平田篤胤関係資料目録』国立歴史民俗博物館、2007年。
- 小島裕子『婆羅門僧正菩提僊那—流砂を涉り、滄海を凌ぎ、遙かにわが国に来朝した天竺の僧—』大安寺、2010年。
- 子安宣邦『平田篤胤の世界』ぺりかん社、2001年。
- 子安宣邦ほか(編)『日本思想史辞典』ぺりかん社、2001年。
- 近藤治『東洋人のインド観』汲古書院、2006年。
- 佐伯有清『高丘親王入唐記—廃太子と虎害伝説の真相—』吉川弘文館、2002年。
- サイード、エドワード『オリエンタリズム』平凡社、1993年。
- 蔡雅芸『増補華夷通商考』に見る中国地名の字音注記『東アジア文化環流』2(2)、2009年、93-115頁。
- 崔官「江戸文学に現われる壬申倭乱—木曾官の変容をめぐって—」『比較文学研究』62、1992年、17-34頁。
- 相良亨『平田篤胤』中央公論社、1984年。
- 定方晟「西方浄土・アメンテ・エーリュシオン」『宗教研究』45-2、1971年、53-69頁。
- 定方晟『インド宇宙誌』春秋社、1985年。
- 重松伸司『マドラス物語』中央公論新社、1993年。
- 重松伸司「天竺イマージュ考」小西正捷／宮本久義(編)『インド・道の文化誌』春秋社、1995年、34-47頁。
- 重松伸司「インドの名称と概念 変容を続けてきた『インド』という名前」重松伸司ほか(編)『インドを知るための50章 エリア・スタディーズ』明石書店、2003年、15-18頁。
- 清水紘一『日欧交渉の起源—鉄砲伝来とザビエルの日本開教』岩田書院、2008年。
- 清水有子「近世日本とルソン—『鎖国』形成史再考—補論」『京都ラテンアメリカ研究所紀要』14、2014年、1-9頁。
- 新川登亀男『古代における南西アジア文化とヤマト文化の交流に関する調査・研究—南天竺婆羅門僧正菩提僊那をめぐって—』早稲田大学・奈良県連携事業成果報告書、2013年。
- 末木文美士「『三国仏法傳通縁起』日本三論宗章研究」『東洋文化研究所紀要』99、1986年、71-151頁。
- 杉本直次郎「『天竺名』中国伝来経路考」『東南アジア史研究2』日本学術振興会、1956年、637-671頁。
- 杉本直治郎『真如親王伝研究』吉川弘文館、1965年。
- 鈴木喜久子『大河が伝えたベンガルの歴史—「物語」から読む南アジア交易圏』2014年、

明石書店。

大正大学仏教学科（編）『仏教とはなにか その歴史を振り返る』大法輪閣、1999年。

高神信也「平田篤胤の仏教観」『印度学仏教学研究』、1976年、658-659頁。

高木豊『鎌倉仏教史研究』岩波書店、1982年。

高楠順次郎「古代に於ける日印の接触」『日印協会会報』44号、1928年、6-12頁。

高楠順次郎「入竺日本僧金剛三昧考（唐段成式著西陽雜俎）」「法道和尚伝考 高野山秘記及道範離山私記」仏書刊行会（編）『遊方伝叢書第二』（大日本仏教全書114）大法輪閣、2007年、303-308頁。

高島春雄『動物物語』八坂書房、1986年。

高瀬弘一郎「インド副王ドゥアルテ・デ・メネセスが豊臣秀吉に送った親書—日本側からの考察」『流通経済大学論集』32(3)、1998年、47-95頁。

高田智絵「江戸の珍獣イメージ—象と獅子（ライオン）を中心に」『芸術学学報』14、2007年、11-31頁。

高橋由貴彦「マテオ・リッチ『坤輿万国全図』記事の全訳（上）」『海事史研究』66、2009年、69～92頁。

高橋由貴彦「マテオ・リッチ『坤輿万国全図』記事の全訳（下）」『海事史研究』67、2010年、86～105頁。

竹島淳夫『『和漢三才図会』に見る異国・異国人』『国文学 解釈と鑑賞』61(10)、1996年、97-102頁。

田島公「真如（高丘）親王一行の『入唐』の旅—頭陀親王入唐略記を読む—」『歴史と地理』502、1997年、37-54頁。

田中健夫『中世対外交渉史の研究』東京大学出版会、1959年。

田中健夫『対外関係史研究のあゆみ』吉川弘文館、2003年。

谷省吾（編）『平田篤胤の著述目録 研究と覆刻』皇學館大學出版部、1976年。

谷沢尚一『『モール陳情書』と村上貞助』『文献』14、1970年、1-9頁

田原嗣郎『平田篤胤』吉川弘文館、1986年。

田村芳朗「日本人のインド観—その歴史的変遷—」日印文化協会（編）『インド文化』6、1966年、30-37頁。

手島崇裕「入宋僧と三国世界観—その言動における天竺と五臺山」『歴史の理論と教育』129-130 合併号、2008年、17-31頁。

土井陽子「象の表現に関する基礎的考察（上）鎌倉末期までを中心に」『博物館学報』34、2002年、38-66頁。

土井陽子「象の表現に関する基礎的考察（下）江戸時代末期まで」『博物館学報』35、2003年、64-88頁。

トビ、ロナルド「唐の彼方より—天竺人・南蛮人と中・近世移行期の変容—」古屋哲夫・山室信一（編）『近世日本における東アジア問題』山川出版社、2001年、16-42頁。

トビ、ロナルド『鎖国』という外交』小学館、2008年。

中川和明「平田篤胤の『出定笑語』の諸本」『鈴屋学会報』、2004年、27-38頁。

中川和明「平田篤胤の国学思想と『西洋雜記』」『神道宗教』195、2004年、89-108頁。

中川和明「平田篤胤の『古道大意』の形成と刊行」『日本思想史学』37、2005年、173-189頁など。

中川和明『平田国学の史的研究』名著刊行会、2012年。

中島楽章（編）『南蛮・紅毛・唐人：一六・一七世紀の東アジア海域』思文閣出版、2013年。

長島弘『訳詞長短話』のモウル語について—近世日本におけるインド認識の一側面』『長崎県立国際経済大学論集』19(4)、1986年、133-168頁。

長島弘『訳詞長短話』(第五卷)モウル語復元試論』『長崎県立大学国際経済大学論集』20(1)、1986年、57-86頁。

永積洋子「十七世紀後半の情報と通詞」、三田史学会『史学』60(4)、1991年、405-427頁。

永積洋子『朱印船』吉川弘文館、2001年。

中田易直『近世対外関係史の研究』吉川弘文館、1984年。

中野美代子『天竺までは何マイル?』青土社、2000年。

中村拓「南蛮屏風世界図の研究」キリシタン文化研究会（編）『キリシタン研究』第9輯、吉川弘文館、1964年、1-273頁。

中村質「近世における日本・中国・東南アジア間の三角貿易とムスリム」『史淵』132、1995年、35-63頁。

中村元『日本におけるインド文化の発見』新潮社、1958年。

中村元ほか（編）『岩波仏教事典』岩波書店、1989年。

永吉雅夫『「天竺」という意匠』『追手門学院大学文学部紀要』40号、78-68頁、2004年。

奈良国立博物館ほか（編）『天竺へ 三蔵法師3万キロの旅』奈良国立博物館、2011年。

成田貞寛「覚憲撰『三国伝灯記』の研究」『仏教大学大学院紀要』(2)、1971年、199-241頁。

西田長男「平田篤胤の学問—自筆本「大毘婆沙論抜萃」を中心とするその印度学・仏教学研究を通じて—」『國學院雑誌』64、1963年、1-53頁。

西山厚（編）『菩提僊那千二百五十年御遠忌記念 靈山寺縁起絵巻』靈山寺、2009年。

芳賀登「平田篤胤の仏教批判—廃仏毀釈とのかかわりにおいて—」『日本仏教』54・55、1982年、1-16頁。

芳賀登『平田篤胤の学問と思想』雄山閣、2002年。

服部仁「実録『播州高砂天竺徳兵衛渡天海陸物語』から刊本『万国地理 天竺徳平往来晰』」『文学』16-4、2015年、125-142頁。

樋口元巳『和漢三才図会』地理部の粉本』『神戸商船大学紀要』35、1986年、1-19頁。

平等通照『国語に入った梵語辞典』印度学研究所、1978年。

藤原暹「熊沢蕃山と西川如見—水土観を中心に」『季刊日本思想史』38、1992年、38-54頁。

船越昭生「坤輿万国全図と鎖国日本—世界的試圏の成立」『東方学報』41、1970年、596-

710 頁。

保坂俊司『インド仏教はなぜ滅んだのか—イスラム史料からの考察』北樹出版、2003年。

細川幹夫「高丘（真如）親王の土佐来錫伝説の追跡」『麗沢学際ジャーナル』14(2)、2006年、85～98頁。

堀一郎「婆羅門僧正について」『宗教研究』10(6)、84-101頁。

堀謙徳『解説西域記』国書刊行会、1971年。

マイケル、ジャメンツ「法隆寺所蔵『五天竺図』についての覚え書き」藤井譲治ほか（編）『大地の肖像 絵図・地図が語る世界』京都大学学術出版会、2007年、84-103頁。

松方冬子『オランダ風説書と近世日本』東京大学出版会、2007年。

松方冬子「2つの『鎖国』—「海禁・華夷秩序」論を乗り越える—」『洋学』24、2016年、33-52頁。

松田毅一『キリシタン研究』風間書房、1975年。

松永材『平田篤胤の仏教観』風間書房、1943年

三木正太郎「平田篤胤の仏教研究」『皇學館大學紀要』6、1968年、248-287頁。

水原堯栄『真如親王御伝』金尾文淵堂、1942年。

宮地正人「伊吹廼舎と四千の門弟たち」米田勝安、荒俣宏（編）『別冊太陽 知のネットワークの先駆者 平田篤胤』平凡社、2004年、100-112頁。

宮地正人（編）『国立歴史民俗博物館研究報告 122 平田国学の再検討（一）』国立歴史民俗博物館、2005年。

宮地正人（編）『国立歴史民俗博物館研究報告 128 平田国学の再検討（二）』国立歴史民俗博物館、2006年。

三好唯義「『三国』から『五大陸』へ」荒野泰典ほか（編）『近世的世界の成熟』（日本の対外関係6）吉川弘文館、2010年、172-187頁。

村岡典嗣『平田篤胤』生活社、1946年。

村岡典嗣『宣長と篤胤』創文社、1957年。

室賀信夫・海野一隆「日本に行われた仏教系世界図について」地理学史研究会（編）『地理学史研究』第一集、柳原書店、1957年、67-141頁。

室賀信夫・海野一隆「江戸時代後期における仏教系世界図」地理学史研究会（編）、『地理学史研究』第二集、柳原書店、1962年、135-229頁。

本井牧子「『天竺物語』『ほうぞうびくのさうし』解題」京都大学文学部国語学国文学研究室（編）『京都大学蔵むろまちものがたり』第三巻、臨川書店、2002年、443-466頁。

桃木至朗『海域アジア史研究入門』岩波書店、2008年。

森和也「平田篤胤と朝夷厚生」『愛知文教大学地域文化センター叢刊』20、2003年、5-8頁。

森克己「中世に於ける対外認識の展開」『立正史学』17、1955年、1-12頁。

森克己「欧舶来航以前の所謂『南蛮』」『中央大学文学部紀要』47、1961年、37-50頁。

矢野暢「『山田長政』はいなかった」『中央公論』102(6)、1987年、228-238頁。

山崎利男・高橋満（編）『日本とインド交流の歴史』三省堂、1993年。
山崎利男『『三宝絵』の像末観』西嶋定生博士追悼論文集編集委員会（編）『東アジア史の展開と日本』山川出版社、2000年、409-430頁。
山下博司「密教と南インド—古代インドの地理区分の問題にも触れて—」『密教文化研究所紀要』別冊2、2000年、189-208頁。
藏中しのぶ「『南天竺婆羅門僧正碑并序』と入竺求法高僧伝—『梁高僧伝』「訳経」篇の受容と大安寺の華嚴教学—」、『東洋研究』112、19-49頁、1994年。
藏中しのぶ（編）『『南天竺婆羅門僧正碑并序』注釈』『水門』21、2009年、27-71頁。
山田孝雄『平田篤胤』宝文館、1940年。
義江彰夫「菩提僊那・行基に関する史実と説話化」『大倉山論集』48、2002年、21-62頁。
吉田麻子『知の共鳴 平田篤胤をめぐる書物の社会史』ペリカン社、2012年。
ルノワール、フレデリック『仏教と西洋の出会い』トランスビュー、2010年。
鷲尾順敬『日本仏教文化史研究』富山房、1938年。
渡邊修二郎『世界に於ける日本人』慶應書房、1937年。
渡辺金造『平田篤胤研究』六甲書房、1942年。
和辻哲郎『日本倫理思想史 下巻』岩波書店、1952年。

S. K. Chaudhuri, "India in Japanese Literature : A Case Study of Hirata Atsutane", *China Report*, X X I (1985), pp.65-75.

Charles Allen, *The Buddha and the Sahibs: The men who discovered India's lost religion.* John Murray, 2002.

Henry Yule and A. C. Burnell, *Hobson Jobson: The Anglo-Indian Dictionary.* Wordsworth, 1996.

初出一覧

序章	新稿
第 1 章	新稿
第 2 章	新稿
第 3 章	新稿
第 4 章	「世界図に見る『天竺』認識に関する一考察：16 世紀末~18 世紀初頭の日本を中心として」『クアドランテ』16、2014 年、95-115 頁。 “A study of the representation of Tenjiku on world maps : Some cases from late 16th to early 18th century Japan”, <i>Studies in South Asian art and archaeology</i> 35(2014), pp.1-21.より加筆修正。
第 5 章	第 1 節：「西川如見のインド認識」『印度學佛教學研究』59(1)、2010 年、502-499 頁。 “A representation of India in the early Edo period of Japan”, Consortium for Asian and African Studies (eds.) <i>Making a Difference: Representing/Constructing the Other in Asian/African Media, Cinema and Languages Proceedings of the Papers.</i> (2012),pp.213-223.より加筆修正。 第 2 節：「『和漢三才図会』に見る江戸時代のインド認識」（日本南アジア学会第 23 回全国大会口頭発表、2010 年）より加筆修正。
第 6 章	「五天竺におけるインド認識」『印度學仏教學研究』60(1)、2011 年、558-555 頁より大幅に加筆修正。
第 7 章	「『印度蔵志』における平田篤胤のインド表象」2009 年、東京外国語大学大学院修士論文より加筆修正。
終章	新稿