

# アショーカ王法勅の *sambodhi* について (一)

今 西 順 吉

アショーカ王碑文が古代インド研究の上で比類のない重要性をもつことは広く承認されており、改めて強調するまでもない。これまでになされた研究の膨大な量がこの事実を何よりも雄弁に語っている。

しかし碑文が古代インド研究上極めて重要な文字資料であるとは言っても、碑文だけから法勅の意味内容を明確に限定することは必ずしも容易ではない。その理由は、法勅が書かれた当時の歴史的背景が判然としていないからである。結局、その時代の歴史的状況、とりわけ政治史的・文化史的・宗教史的状況がどのようなものであったかを推測し、それらとの関連において法勅を理解するほかない。そのためにこれまで様々な資料が参考として取り上げられ、それらの資料に沿った解釈が提出されてきた。それにもかかわらず、どのように解釈すれば、法勅を正確に捉えたことになるのか、文献解釈のもつとも基本的な問題について、なお検討の余地があると思われる。

アショーカ王の時代は、政治史的には、部族国家の分立状態から統一国家の実現という、古代インド史の上でももつとも激しい変動の時代であり、宗教史的には、すでに成立していた仏教が、アショーカ王による庇護も加

わって、著しく発展を遂げることになる時代でもあった。他方、アシヨーカー王はこのような歴史の激動の中に埋没することのなかった、インド史上類い稀な個性的存在であった。大きな歴史的変革の時代の中枢に位置して、アシヨーカーという一人の人間がどのようにその個性を發揮しようとしたのか。この問題は限りない関心と呼び続けるであろう。

これまでに法勅研究の参考資料として取り上げられたものが、実際どこまで参考資料・補助資料として有効であるかについての評価には、なお大きな問題が残されている。例えばバシヤムは、直接、アシヨーカー王に関する研究資料を次の三種に大別している。

- 一、一連の法勅碑文。これらの文書はアシヨーカー王と厳密に同時代の唯一の文献であるとともに、アシヨーカー王自身の言葉を表していると思われる。
- 二、スリランカの年代記に保存されている上座部の伝承。
- 三、『アシヨーカー・アヴァダーナ』

その他に、中国の巡礼僧の記録、カルハナの『ラージャタランギー』、プラーナ文献があるが、これらは後代のものである。

そしてバシヤムは、これら三種の資料には共通性が極めて乏しく、一致するのはせいぜい、アシヨーカーは強力な統治者であった、その首都はパータリプトラであった、彼は仏教に帰依して新しい覚醒した政策を採用した、というくらいである、<sup>(1)</sup> と言ひ、カリンガ戦争のように、アシヨーカー王法勅では極めて重要な意味を与えられているにもかかわらず、上座部の伝承も『アシヨーカー・アヴァダーナ』もまったく触れていない事実のあることを

指摘している。

これらはアショーカ王に関する伝承であることを明言している資料であるにもかかわらず、それら諸資料が実質的にはこのような特異な性格をもっている。それらは他者の立場から見たアショーカ王像を、しかも後代になつてから、描いている。その中には碑文には述べられていない、興味深い様々な事柄についても記述しているが、それらがどれだけ事実を伝えているかについては、十分な保証はない。いわんやこれらの資料以外の、広くインド思想史・宗教史上の資料ともなれば、それらが法勅理解のためにどこまで真に参考資料たりうるのか、明確な根拠を示すことは困難である。

しかしながらこのような困難な事情はアショーカ王にのみ限られることなく、むしろインドに限らず極めて一般的なことと言わなければならない。例えば今から百年前の事柄であつたとしても、同じような問題があることは、しばしば経験するところである。ましてインドでは、古い資料の場合は資料そのものの信憑性が常に問題になる。その点では逆にアショーカ王碑文にこそ大きな固有の意義があると言える。バシヤムも指摘するように、法勅は「アショーカ王と厳密に同時代の唯一の文献であるとともに、アショーカ王自身の言葉を表していると思われる」ものであつて、後代の付加・改変を経ることなく今日に伝えられている。そこにこそ法勅の重要性がある。この事実を再確認するならば、法勅碑文を、アショーカ王に関する他の伝承資料にもとづいて解釈する、という方法自体に問題があると言わなければならない。法勅はインドの歴史の中で生み出されたものであるから、アショーカ王に関する伝承資料以外にも、広くインド文化史の諸資料が参照されなければならないのは当然であるにしても、それらが法勅の解読に真に有効な資料であるか否かについては、慎重な吟味検討が必要とされるであらう。

法勅の文章がどれほど難解であるとしても、出来るだけその文章に即してその意味内容を再吟味するほかない

ことになる。幸いなことに、法勅は、文章の量としては、それだけから嚴密な理解を導くに必ずしも充分とは言えないにしても、それにもかかわらず理解不能なほどに少ないわけではない。広く諸種の資料を参考にせざるをえない事情は少しも変わらないけれども、それらの参考資料によって法勅を読むのではなく、それとは逆に、法勅そのものの文脈を可能な限り重視してその意味内容を汲み取る方法によりながら、法勅が書かれた当時のアショーカ王とその時代を浮かび上がらせるように努めなければならぬであろう。

## 二

アショーカ王の岩石法勅第八章には極めて重要な文脈の中で sambodhi<sup>3</sup> という語が用いられている。この語は仏教語と見てよいものであり、仏教においては第一義的には「正覚」すなわち「悟り」を意味する用語である。古代インドの最初の統一国家を完成した国王が、その法勅において仏教的な悟りに言及しているとすれば、統治者である国王と仏教との関係を考える上でも極めて重要である。そのためにこの語が広く研究者の関心を集めたのは当然である。しかしこの一語をどう理解するかが容易な問題ではないのが実状である。これまでにも種々の解釈が出されているが、それにもかかわらず誰もが納得出来るような解釈はいまだに提出されていない。一体、問題の本質はどこにあるのだろうか。岩石法勅第八章の当該文章の趣旨はほば次のごとくである。

過去長期にわたって諸王たちは娛樂の巡行に出かけた。そこでは狩獵やその他同種の樂しみがあつた。

神々に愛された喜見王は、灌頂十年後に三菩提 (sambodhi) に出かけた。それによってこの法の巡行が (始まつた)。

「(1)に sambodhi の語があり、アショーカ王の法勅ではここだけにしか用いられていない。法勅研究の初期に

おいては、この語は「正覚」の意味に理解されていた。しかも研究の初期の段階においてウィルソン、ラッセン、ビュルヌフ等は「三菩提に出かけた」(nikkhami sambodhi)の箇所を「正覚に達した」、すなわち「正覚を得た」と解していた<sup>(5)</sup>。

しかし *niskram-* は法勅では古の王について「娯樂の巡行に出かけた」(*vihārayattam nikkhamisu*)と、「出かける、外出する」意味で用いており、パーリ仏典でもそれが通常の用法であるから、「正覚に達した」と解するのは無理がある。その後、仏教的術語としての用法において「出家する」「道に入る」意味があるので、「正覚のために、正覚を求めて、正覚への道に、出発した」と解された。森鷗外・大村西厓は「菩提(bodhi 正覚、道)に入れり」と訳し、「道に入れり」とは小岩石法勅第一にいうところの「僧伽に近づきし」ことであるとす<sup>(9)</sup>。宇井伯寿も「三菩提に往きぬ。」と訳し、「三菩提の途に上がった (*nikrami or ayāva sambodhim*、三菩提を得る真の途に上ったの意)<sup>(12)</sup>」と解している。そして、「三菩提は通常は正覚又は等覚と訳され、仏陀の悟を指す。然し王が仏陀の悟を得たのではないから、こゝでは正道に入ったの意味に解してよからうと思ふ」と注して<sup>(13)</sup>。これらの解釈によれば、アショーカ王は「三菩提を得た」とは言えないけれども、「仏教の悟りの智慧を求めた」ことになる。

これに対してバンダルカルは異議を唱えた。彼はアショーカ王と仏教の悟りとを結びつけることに反対して、むしろ「ブツダが正覚に達した所、すなわちボード・ガヤーの菩提樹に参詣した」と解釈すべきであることを主張した。古の王たちが娯樂の巡行に出かけたのと同様に、アショーカ王も具体的なある場所へ出かけたのであって、その場所が菩提樹であったとするのである。その理由として、ギルナル・テキストに *ayāva* とあって、出発を意味する *pathito* ではないこと、他のテキストには *niskram-* とあり、いずれも物理的な意味を表し、「正覚に達する」(*attain to perfect intelligence*) という意味には取れないと言ふ。そして *Divyavadāna* に *bodhi* が

菩提樹の意味で用いられていることを指摘して<sup>(14)</sup> bodhi, Mahabodhi と同様に sambodhi も菩提樹の意味に解してよいと主張する。<sup>(15)</sup> さらにバンダルカルは Kalīngabodhi-jātaka (J., IV, p. 236) において sambodhi が菩提樹の意味で用いられている例があるのを見出して、自説を補強した。ただし、このジャータカでも、表題ばかりでなく、本文においても、菩提樹を表すためには bodhi, Mahabodhi が繰り返し使われており、sambodhi はただ一箇所においてのみ用いられている。しかも一つの写本は sambodhi のところを taṃ bodhiṃ としている。これについてバンダルカルは、この読み方はファウスベルが用いた五写本のうちただ一本のみにあるものであり、しかもその写本はビルマからもたらされたものである。そしてビルマでは地域的特性のための<sup>(16)</sup> を正しく発音出来ず、代わりに<sup>(16)</sup> と発音するとして、このビルマ写本でも sambodhiṃ という形が実際には意図されている、と言<sup>(16)</sup>う。バンダルカルは以上の根拠から法勅の sambodhi は菩提樹の意味であることを、彼の著書 *Asoka* の中でも力説した。<sup>(17)</sup>

バンダルカルのこの説はフルチュがその著 *Inscriptions of Asoka* (1925) において採用した。<sup>(18)</sup> さらにエッガーモントが、sambodhi が菩提樹を意味する例を『ジャータカ』(J., vol. IV, p. 236) のほかに、『島史』にも六例指摘したため、<sup>(19)</sup> 菩提樹の意味に解するのが定説のようになった。<sup>(20)</sup>

わが国では菩提樹説に対して宇井伯寿が、sambodhi は三菩提すなわち正覚として理解すべきものあって、菩提樹の意味で用いられていると主張するには、「三菩提なる字が仏陀の成道した場所を指す意に用ひられ得ることを明にせねばならぬ筈である」<sup>(21)</sup>と反論していたけれども、以上の研究状況の進展に伴って、菩提樹とする解釈が一般に採用されるようになった。<sup>(22)</sup>

ところで、アショーカ王のルンミンデーイ法勅によれば、ルンビニー園へは灌頂二十年後に参詣していることが確かめられる。岩石法勅第八章の sambodhi を菩提樹とするならば、菩提樹への参詣は、目下検討している法

勅によって、灌頂十年後のことである。ところが仏教伝承によると、ルンビニー園への参詣に始まる一連の巡礼の中で菩提樹にも参詣したという。すなわち、長老ウパグプタに導かれて、まずルンビニー園を訪い、次いでサーキヤ族の故都カピラヴァストウ、それからブツガヤーの菩提樹を訪れた。さらにサールナート、クシナガラ、祇園精舎、舍利佛、目連などの塔を訪れたことになっている。<sup>(23)</sup>従って法勅とは参詣の順序が違うのみならず、参詣の年次にも大幅な隔たりがあることになる。そこで、仏跡巡礼という点での共通性を重視して、年次・順序の相違を無視するか、<sup>(24)</sup>それともアショーカ王自身が法勅に記している年次・順序を重く見て、伝承の方を軽く見るかによって、<sup>(25)</sup>その評価は異ならざるをえない。

法勅と伝承とが一致しないのであるから、われわれとしては法勅を重視する立場から、法勅の *sambodhi* が菩提樹を意味するという解釈がはたしてどれだけ確実であるのかを、さらに検討しなければならない。

### 三

現在では菩提樹説が有力な解釈として支持されているけれども、なお問題が残されている。従って必ずしも法勅が菩提樹の意味でこの語を使用していると断定することは出来ないから、現在でも菩薩樹説が疑問の余地のない確定的なものとして、必ずしも評価されているわけではない。<sup>(26)</sup>プサンは研究史を大観した上で、スナールの「正覚を求めて出発する」という解釈に好意的であった。<sup>(27)</sup>そして第二次世界大戦後間もなくブロックは「正覚のために出発した」という訳を採用した翻訳を公刊した。<sup>(28)</sup>彼は菩提樹説については、動詞 *nikkham-* が実際の旅行を意味するので、そこから *sambodhi* を菩提樹の意味に解そうとする人がいるが、この解釈の唯一の難点は、パーリ語でもバールフトの碑文でも、菩提樹は通常は *bodhi* で表されていることである、と批評する。ただし、J.IV, 26 (*Kalingabodhiśāka*) では *sambodhi* が *Mahābodhi* によって説明されているから、そこでは菩提樹の意味

で使われていることは認めている。<sup>(29)</sup> ブロックにとってむしろ問題は、「正覚のために出かけた」ということが、アショーカ王が正覚を得ようと企てたことを意味するとすれば、そのことは大乘仏教の教義を思わせるということであった。<sup>(30)</sup> この最後の点については、すでにリス・デヴィッツが大乘仏教との関係を認めていた。<sup>(31)</sup>

ブロックのこの問題提起はバシヤムによっても支持されている。<sup>(32)</sup> すなわち、

一、sambodhi に菩提樹の意味があるとしても、スリランカで数世紀後に書かれた文献の中で時に菩提樹が sambodhi という語で表されることがあったとしても、西紀前二五〇年頃の、仏教について特別の知識をもたない、平均的な教養をもつインド人はそう理解せず、アショーカは正覚を求めていたという意味に説明したであろう。

二、ブツダガヤーはパータリプトラから一〇〇キロメートルしか離れていないから、何度か訪れることは出来た。法勅の文を、淮頂十年後に訪れたことを表しているとは解するならば、何故それまで待たねばならなかったのか。

三、ギルナールのテキストのみは動詞 *ya-* 頭を用いるが、他はすべて *kram-* を用いているから、*kram-* が正しい読み方であろう。そして *kram-* は到達よりは出発に力点を置いている。これに対して *ya-* は特定の目的地への到達を指示する。アショーカは sambodhi に出かけたがまだそこに到達していないことを表現しようとした。

四、ブロックは sambodhi を正覚と取った場合に大乘仏教との関係が問題になるとするが、これは重大な問題ではない。大乘經典が書かれた經典となる前に、どれだけ長期の間、口承で伝承されていたか、われわれは承知していないからである。

バシヤムは以上の理由から、菩提樹説を退けて正覚説を採用する。そして、その時代に発展しつつあった仏教には、正覚を追求するという厳肅な誓願をたてる習慣がすでに存在していたと考えて、大乘仏教的な精神を法勅に読み込もうとする。

バシヤムは、ブロックを承けて、正覚説を採用した場合には、誓願を立てる大乘仏教との関係が当然不可避になる、という前提に立って、むしろこの立場を肯定的に推進しようとしている。またわが国においても、前述のように菩提樹説が有力視されるに至っているが、西義雄は正覚説をとるのみならず、「正覚に達した」と解している<sup>(33)</sup>。そして、アショーカ王の他の法勅を検討して、心性本浄説、『法華経』の「譬喩品」にある「一切衆生はわが子なり」の思想、『十地経』の第六現前地などの大乘仏教思想との関連性を想定し、アショーカ王が、三菩提（正覚）を覚証したことの「意義の深さを考え直すべきであろうと痛感する」と、問題提起を試みている<sup>(34)</sup>。

正覚説を採用して、むしろ積極的に大乘仏教との関係を求めようという研究の一つの方向がここに見られる。しかし仏教史的に見る時に、はたしてそこまで主張出来るのかどうかはむしろ大きな問題になるであろう。

アショーカ王時代の仏教団の状況については、当然部派分裂の問題を中心に考察せざるをえない。しかるに法勅の理解の仕方によっては、そこへさらに大乘仏教の成立あるいは存在という大きな問題まで持ち上がって来ることになる。しかしこの問題提起自体の根拠は、最初期の大乘仏教運動がアショーカ王の時代にすでに存在したことを論証したで、その大乘仏教運動が法勅にも反映している、というのではない。むしろその反対に、法勅の解釈によって、最初期の大乘仏教運動の存在を推測しようとするものである。そこで、アショーカ王の法勅が実際にそこまで含意しているのかどうかという点が改めて問われなければならないであろう。それ故われわれはあくまでも法勅そのものの理解という出発点に立ち帰って、さらに考察を進めなければならない。

## 四

アシヨーカー王は *sanbodhi* という語をいかなる意味に使用したのであるか、なお断定するに困難な状況にあり、問題は法勅研究の最初の当時に戻った観がある。そこでこの問題をひとまず措いて、別の角度から検討することにしたい。それは、アシヨーカーが国王であったという極めて自明の事柄をめぐってである。

アシヨーカー王は小岩石法勅第一の中で二年半有余の間ウパーサカ（優婆塞、在家信者）であり、サンガに近づいていたことを告白している。すなわち、アシヨーカー王はウパーサカとなって、初めの一年間は熱心に精励することはなかったが、次の一年余は「サンガに近づいて熱心に精励した」、そして「かつて人々はジャンブデーパにおいて神々と交感することがなかった (*amissa*) が、今や神々と交感するに至った (*missā kata, missibhūta*)。これは実に精励の果報である」とこの法勅に記している。リス・デヴィツズやV・スミスはアシヨーカー王がウパーサカであって、サンガに近づいていたことを念頭に置いて、*sanbodhi* を正覚の意味に解そうとしたのであり、森鷗外・大村西厓や宇井伯寿なども正覚説の立場からウパーサカとしてのあり方について若干の考察を加えていた。今この点を国王としてのアシヨーカーという立場から考察するとどうなるであろうか。

この法勅の中でここでまず取り上げなければならないのは神々との「交感」(*missā*) という問題である、碑文が発見された当初、*missā* (*missā*) は *Skt. missā* に相当すると考えられていた。そしてビューラーは、「それまで真実であると考えられていた人々、すなわちヴィシュヌ派やシヴァ派などを説く苦行者やバラモンが、アシヨーカー王の努力の結果、その高い位置を失って、神々もその人々とともに失墜した」という趣旨に解した。<sup>(35)</sup> スナールもビューラーの読み方に従っている。<sup>(36)</sup> 森鷗外・大村西厓の訳では「瞻部洲人の真に神と以為ひしところのもの、<sup>(37)</sup> 虚妄なることを顕揚せり」となっている。

シルヴァン・レヴィ<sup>(38)</sup>は *missa* を *misra* であると解し、さらにこの法勅にある *devās* は「神々」ではなく、「王達」であると主張した。すなわち、人々は *devās* と交感するにいたった、とアショーカ王が言うとき、その *devās* とは「神々」なのではなく「王達」である。アショーカは仏教僧伽に近づき、彼の熱意を表すために、仏教僧に定められた巡礼を行い、人々と交わった。そのことから革命が起こった。何故ならアショーカは人間であるとともに、王という資格において *deva* でもあるからである。それまで人民は王に近づくことはできなかったが、アショーカは人々の間をめぐることによって、王と人民との間の隔てを打ち破った。人々が *devās* と交わるにいたった、というのはこのことを意味するのである、と言う。

シルヴァン・レヴィのこの説をスナールは前述のように碑文の解読を根拠に批判したが、フルチュはレヴィと同じ読みを採用しつつも、レヴィのその解釈を否定した。その理由として、*deva* の語は、法勅でその他には *devānāṃ-priya* に見られるのみであり、この場合の *deva* は「王」を意味しないからであると言う<sup>(40)</sup>。サンスクリットとパーリ語では *deva* が王を意味する用法があるが、それは呼格での用法であって、三人称ではこれは稀有である<sup>(41)</sup>。

確かにアショーカ王は巡行したのみならず、別の法勅において、いかなる時でも上奏してよいと定めており、王と行政ならびに人民との関係を密接にすることに務めたのは事実である。しかしそれを人々と神々との交感として表現したというのは無理がある。アショーカ王が自身を「神」(*deva*) と考えたとするならば、法勅が何故「神々」という複数形にしたのかが説明困難であろう。

*devās* は文字通り「神々」と理解すべきであろうが、その意味に関しては種々の意見が提出されている。トーマスは神々との交感とは、バラモン神々の、これまでそれについて無知であったインドの人民、すなわち未開種族に知らしめたのである、と解している<sup>(42)</sup>。すなわちアショーカ王の政治もバラモン文化が拡張していった歴史

の一端を担ったとする立場である。これに対してムーケルジは神々と交感することのなかった人々、すなわち神々や宗教と無縁であった人々をアショーカ王は僧伽に結びつけたという解釈、あるいは「神々が和合していない人々」が「神々の和合せる人々」となった、すなわち神々とその信者との間の争いが止んだという解釈の、二説を提示し、後者を採用している。<sup>(43)</sup>

ところで菩提樹説の最初の提唱者であったバンダルカルが、この点では微妙な説を打ち出している。<sup>(44)</sup> すなわち、*Apastamba-dharmasūtra* (II. 7, 161) に「かつてこの世において神々と人間は一緒に住んでいた。ところが神々は祭祀 (*karma*) によって天に行き、人間は取り残された。彼ら (神々) の祭祀を同様に営む者は (死後に) かの世界において神々及び梵天と共住する。<sup>(45)</sup>」と説かれているのを引用し、人間と神々との共住はバラモンの文献に知られており、アショーカ王は人民が法を実践して、死後においてのみならず、むしろこの世において、神々と交感出来るように、法の道に導き入れようとしたのである、と言う。その限りでは、アショーカ王はバラモンの宗教的世界観に依存していると主張するごとくであるが、さらにバンダルカルは初期仏教の文献においても、人間の霊的高揚が完成するや否や、この世において梵天および彼の神々によって崇敬される、と説かれる例が存在することを、『テーラ・ガーター』 (*vv. 627-630, 1082-1083*)、『テーリー・ガーター』 (*v. 631*) を引用して指摘している。<sup>(46)</sup> そして、次のように言う。「アショーカの時代に法に従い、清らかで高貴な生活を送るジャンブドゥヴィーパの人間はただちに聖者と見なされ、神々と結びついていると信じられていた、と想定するのは不合理ではない。<sup>(47)</sup>」バンダルカルの説によれば、アショーカ王の足場はバラモンの祭式的伝統に深く根ざしているとともに、仏教とも矛盾しない、という微妙な関係にあることになる。

同じことがバルアについても言える。バルアは一面でバラモンの伝統に重心を移そうとしている。彼によれば、王の即位式すなわち灌頂儀礼 (*abhiṣeka*) から見るとき、王は神々 (*devās*) と密接不可分の関係にある。灌頂儀

礼としては *vājapeya*, *rājasūya*, *punar-abhiṣeka*, *aindra mahābhiṣeka* の四種がある。この内は *rājasūya* は単なる *rājan* のために行われるが、その際に *Savitṛ*, *Satyaprasava*, *Agni*, *Gṛhapati*, *Soma*, *Vanaspati*, *Brhaspati*, *Vāc*, *Indra*, *Jyēṣṭha*, *Rudra*, *Paśupati*, *Mitra*, *Satya*, *Varuṇa*, *Dharmapati* という神々に対して捧げ物をする。*punar-abhiṣeka* は王が他の王国を勝ち取ったときに執行され、その王は *adhirāja* と呼ばれる<sup>(48)</sup>。従って、即位儀礼を通じて王は神々と関係を保っていることになる、<sup>(49)</sup> と言う。その限りでは法勅の神々はヴェーダの神々であることになる。

次にバルアは、アシヨーカの称号 *devānāmpriya* を即位儀礼と関係づける。この称号自体は *tatra bhavan*, *dirghāyus*, *āyusmat* と同様に敬称 (*pūjāvācana*) に過ぎないが、<sup>(49)</sup> 即位儀礼を考慮すると、「神々に愛された者」ということは、即位儀礼において祭官によって種々の神々の加護が祈願された者を意味する。<sup>(50)</sup> つまり *devānāmpriya* の意味は灌頂儀礼によって説明出来るものであると言うのである。そうであるならばアシヨーカはバラモンの伝統に根ざしていることになるであろう。

ところがバルアは、この語のパーリでの意味はこれとは別であると注意を促し、<sup>(51)</sup> 仏典における人間と神々との交流を取り上げるとともに、法勅の「交感」について『ジャータカ』に *missibhūta* (J, vol. V, p. 86) の語があり、それが「手に手を取って身体が触れ合う」 (*hatthena hatthaṃ gahetvā kāyamiṣṣibhāvam upagata*.) と注釈されていることを指摘する。そしてギリシア人の記録に、インドのバラモンは「神々に愛された者」と見なされていたことを引き合いに出して、「この羨むべき地位が沙門たちによって、<sup>(52)</sup> むらにまた *devānāmpriya* という称号を有するアシヨーカのような正義の帝王によって、競われたのである」と言う。この視点からすれば、アシヨーカの立脚地は仏教に近いものとなるであろう。それとともに「神々」もまたヴェーダの神々という限定から離れて、仏教文献に登場する神々となるであろう。そうだとすると、灌頂儀礼についての考察はこれとどのような関

係になるのだろうか。バルア自身は以上の二つの立場を調整することがなかった。

はつきりと仏教への重心移動を示したのはメイルである。彼はレヴィの説を退けるとともに、仏典からの資料として『スッタ・ニパータ』(vu, 404, 628) 『テラ、ガーター』(vu, 628-630, 1082-1083)などを挙げて、次のように結論している。「アシヨーカは神々との交感というヴェーダの決まり文句を継承したが、そこから厳格な儀礼的価値を剝奪し、思うに、黄金時代のイメージと道徳的観念をそこに含ませたのである<sup>54</sup>。」

しかしながらフィリオザはメイル説に反対し、レヴィの説に共感を示している。アシヨーカ王法勅のどこを見ても、人民が神々と交感したことを示す記述はないが、「神々」が「王達」を意味すると解するならば、問題は氷解する、と言うのである<sup>55</sup>。

フィリオザは神々の実質内容について次のように考察している。村の神 (*grāmadevatā*)、園の神 (*āraṃadevatā*) を始めとする地上の神々は常に人間と共にある。また、天上の神々が地上に降臨することもある。ブツダの生涯にそれが見られるし、聖者が回心したときにもそうである。例えば賤しい清掃人である *Sunita* が僧となったとき、天上の神々が地上に降臨して敬われた。神々がブツダを訪れたことについては『相應部』の *devatā-samyutta* (SN, I, i); *Devaputta-samyutta* (I, ii) 『増支部』の三群の *Devatā-bagga* (AN, VI, iv; vii; VII, iv) 二種の *Devatā-sutta* (AN, VI, vii, 69; XI, ii, 19) などに繰り返し説かれている。

このように、神々が人間と関わりを持つという信仰は確かに存在したから、アシヨーカ王がそれを知らず、この信仰を分かち持たなかったということはありえない。それ故、アシヨーカ王が、かつてインドには起こらなかったと述べているのは理解しがたい。

神人関係が長期にわたって中断しており、それ故に、その最初の顕現というよりは再確立を祝ったとアシヨーカ王は考えたのだ、と取ることが出来るかもしれない。プサンの見解がそうであった。しかしアシヨーカ王が過

去に言及するとき、神々と人間との交感はそれまで起こらなかった、と述べているのである。さらに小岩石法勅第一の後半でアシヨーカーは賤しい身分の者たちには、地上の樂園を約束してはいるのではなく、死後に天に昇ることを約束している。賤しい者たちにはこの世における神々との交感排除されている。これは仏典とは違っている。アシヨーカーの devas が王たちを意味するのなら、この困難やその他の問題は解消する。

フィリオザは灌頂儀礼が王と諸神格を同一視することを『マヌ法典』(VII, 4: 7) によって示す。バルアの例示とは神格が異なるけれども、その趣旨は同じである。

アシヨーカー王は実際には民衆ではなく、少数の主だった人々と交わっただけであるから、少数者がアシヨーカー自身である「神」とアシヨーカーの内にある「神々」から恩恵を得、その他の大衆は「神々」との交感からは排除されて、天上においてのみ期待することが出来た。アシヨーカーに「革命」を見ようとするレヴィの説が正しい。

岩石法勅第八章には、法の巡行において神々と人間との交感があったことを示すような記述はまったくない。小岩石法勅第一が記す devas との交感、あくまでも熱心な精勵に対してアシヨーカー王自身が得た果報なのであって、岩石法勅第八章の法の巡行においては、天上の神々が降臨したことは述べられず、単に王が人々を訪問したことのみを記している。そして王が法の巡行によってどのような利益を得たかを明示しており、その利益とは、神々との交感ではなく、単に王がその善行において得た喜びのうちにあるに過ぎない。

フィリオザの見解の要点は以上のごとくである。そして彼は、deva を王と解することについて、レヴィ説に対してなされた批判、すなわち、アシヨーカー法勅では deva のもう一つの用例である devanāmpriya においては deva は神の意味で使われているという批判に対して、同一人が deva を神と王との二つの意味で使用してはならないという理由はない、と反論する<sup>(56)</sup>。

## 五

小岩石法勅第一の deva の意味については一般には「神」と解しており、それでさしつかえないと思われるが、それに対しても根強い反論が存在している。しかし問題を解きほぐす糸口がないわけではないと考える。

まず第一に devānāmpariya の解釈を取り上げたい。この称号については、アショーカ王以前から存在していたものとの見方が一般である。その一つの理由に、岩石法勅第八章において、「古の王達」を表すのにギルナールとダウリの法勅は rajano, rajane を用いるが、その他のものは devānāmpiya を用いていることが挙げられる。rajan と同じ意味で devānāmpiya が使われていると考えられているからである。しかし法勅ではアショーカ王自身のこととは通常 devānāmpiya piyadassi raja と表している。岩石法勅第八章でもそうである。ところが小岩石法勅第一においては単に devānāmpiya と称するのみである。もともと小岩石法勅第一に属するマスキ法勅では devānāmpiyassa Asokassa、グジャツラ法勅では devānāmpiyasa Asokarājasa とある。「アショーカ」という固有名詞はこの二つの法勅に見られる。

devānāmpiya を伝統的な称号と考えることが出来るならば、以上のことは何等問題なく説明しうると考えられている。しかしながらこの語の意味を、灌頂儀礼やヴェーダの観念との関連で理解しようとするならば、灌頂を受けた古来の王達はいずれもそう称してさしつかえないはずである。

灌頂儀礼を重視したバルア自身はアショーカ王に関して次のように論じている。『シヤタパタ・ブラーフマナ』や『カーティヤーヤナ・シユラウタ・ストトラ』によれば、rajan の称号は samraj より劣る統治者の地位を示し、rajasūya によってその称号を獲得する。Dīpaṃsa の記述従うならば、彼は raja Māgadhō Asoko として最初の灌頂を受けたと考えられなくはない。ところで Dīpaṃsa に「マヒンダが十四歳のときにアショーカ

を灌頂した (asokam abhisincayum) (VI, 22) 続いて「満二十歳のときに喜見を灌頂した (piyadass' abhisincayum)」(VI, 24) と記述されているのを捉えて、バルアは次のように主張する。最初の灌頂においてアショーカの名を得、六年後の灌頂において喜見 piyadassi という称号を得たのである、と。そして、この第二の灌頂が事実であるならば、それは punar-abhiseka に違いない<sup>(59)</sup>。彼はさらに議論を展開しているが、以上にとどめておこう。Dipavamsa の記述もバルアのように受け取るのは無理であろう。バルアの以上の論議によれば、devānāpriya という称号は灌頂儀礼とは何の関係もない無縁のものとなってしまうであろう。彼の議論においてこの語の意味がパーリ仏典を扱うときには別の意味になっていることは、前述した通りである。

むしろわれわれはこれが王の称号としてはアショーカ王以前には用いられていなかったと考えることが出来るであろう<sup>(60)</sup>。devānāpriya という称号はアショーカ王と同時代のセイロンの支配者であった Tissa について見られ<sup>(61)</sup>、碑文によると、アショーカの孫の Dasaratha 王にもこの称号が適用されている<sup>(62)</sup>。その他にもスリランカの諸王に用いられていることが碑文から知られている<sup>(63)</sup>。またジャイナ教の文献では教祖マハーヴィーラをそう呼んでいる<sup>(64)</sup>。これらの用例はいずれもアショーカ王以前に遡るものではない。またバラモン系統の文献にはほとんどその用例がない。インドの古典的辞書 (kosa) には「愚者」の意味で載せられているが、カーティヤーヤナは Pāṇini, VI, 3, 21 に対する Vārtika 3 (二) の語を載せ、パタンジャリはこれを bhavat, dirghāyus, āyusmat とともに敬称として列挙し<sup>(66)</sup>、他方では、文法家と御者との対話の中で、文法的規則には通じていても、実際に使われている語形を知らない文法家のことを devānāpriya と呼んでいる<sup>(67)</sup>。

バルアの主張にもかかわらず、アショーカは彼の個人名、プリヤダルシンは彼の称号であると考えられている<sup>(68)</sup>。そしてアショーカ王以前の王達が「某国の王何某」と称していたことはよく知られている通りである。例えば rājā Māgadhō Seniyō Bimbisāro, rājā Māgadhō Ajātasattu Vedehiputto のごとくである。そしてアショーカ

王の小岩石法勅第三(バブラ法勅)にもこれと同じ表現形式 *piyadasī jāja Māgadhe* が見られる<sup>(69)</sup>。従って *devānāmpriya* は古来の敬称とは言い難い。そしてその意味に関してバラモンの文献において揶揄的な扱いが見られることは、この語が「王」を表す敬称として必ずしも定着しなかったことを意味する。その面から見ると、極めて意味の軽いものと言わなければならないであろう。例えばバルアはこの敬称を「無色の一般的な敬称」にすぎないと言う<sup>(70)</sup>。

このように、敬称・称号とは言っても、この語は国王・帝王・皇帝などのような称号と同列に並ぶことの出来る歴史的呼称とに見られてはいない。それとは別の性質のものであると言わなければならぬ。しかもアショーカ王自身以前にはその用例が見られない。しかしアショーカ王がそれほど軽い意味で用いているとは考えにくい。新たに実現した統一国家は特別な名称をもっていない。小岩石法勅第一にあるジャンブドゥヴィーパなどは国家としての名称とは言えない。だから旧来の表現形式に従った「某国の王何某」という呼称で表現することが出来なかった。そこで、新たな歴史的局面に立ったアショーカ王は自らの呼称を考案せざるをえなかったに違いない。「神々に愛された者」というこの語の意味は、それ故、法勅自身に言うところの、「神々との交感」自体によって規定されているものと考えるべきであろう。そう考えるとき、小岩石法勅第一において単に *devānāmpriya* と名乗っていることの意味が理解出来るであろう。アショーカ王はこの法勅において、自らの精励によって神々と人間との交感を実現したことを宣言した上で、「神々に愛された者」という署名をした。後に検討するように、実はこの法勅がアショーカ王の最初の法勅であると考えられるので、王がインド史のみならず、世界の歴史舞台に登場しようとした根本的な動機が、まさにこの点にあったと推測することが出来る<sup>(71)</sup>。

なお岩石法勅第八章に古の王達を *devānāmpriya* と表していることについては前述したが、岩石法勅第二章、第四章で灌頂十二年に言及し、同第五章で十三年に言及している。従って第八章はそれよりも後年になってからの

公布であるから、アシヨーカ王の表記法がすでに定着していたために、冒頭の *devanampiya* のみをもって王一般を表すものと、王の周辺で解される傾向が生まれていたのであろう。しかし狩称などの娯楽の巡行を行う王にこれを適用することは正しくないであろう。そう感じるものがあつたであろうことは、一部の碑文が *devanampiya* とせず、単に *rāja* (又は *raja*) としている事実が示しているであろう。

さて、人間と神々の交感は一アシヨーカ王が仏教のウパーサカとなつて僧伽に近づき、一年有余にわたつて精励した果報として実現したものであることを、同じ法勅が説いていた。従つてその「神々」が仏教と密接な関係にあることは疑いない。そして仏教と神々との関係については、前述のようにすでに諸学者が述べている通りである。その詳細については後に検討する。ただ、従来の諸研究では、アシヨーカ王における仏典とヴェーダとの位置関係をどのように評価して扱ふべきかについて極めて曖昧であつたが、以上のように理解するならば、仏典の位置が最優先されるべきことは当然であろう。

さて、人間と神々との交感は一端的にはブツダにおいて見られるところである。そしてアシヨーカ王が「熱心に精励した果報」と言ふのは、アシヨーカ王が精励の成果を自覚したことを明言している。そしてその成果が法の巡行において人民に分かたれることになつた。それ故、アシヨーカ王の巡行の根底には法の自覚が存在したことになる。この点は法勅によつて明らかであるから、あらためて言ふまでもない。それ故われわれはアシヨーカ王の法の自覚に対して *sambodhi* の名を与えることが出来るであらう。もとよりそれは仏教教義学的に規定されたブツダや阿羅漢の「正覚」とは異なる。その意味では従来の諸研究が、アシヨーカ王の正覚達成を否定しようとしていたのは、理由のあることと言わなければならない。しかしアシヨーカ王は阿羅漢になるために僧伽に近づいたわけではない。彼はあくまでもウパーサカとして僧伽に近づいたのであつて、王の地位を放棄して出家したわけではなかつた。彼自身が仏教に期するところがあつて僧伽に近づいた。彼の目的は、後に詳しく検討するよ

うに、人類に普遍的な法の発見にあった。このことは法勅自身に照らして明白である。それ故彼は法を確信することによって、所期の目的を達することが出来たと信じた。彼の *sambodhi* の内容は彼の説いた法にほかならない。彼は熱心な精励の期間に正覚を得たという自覚に達した。

さて、ここでようやく最初の「*sambodhi* のために出かけた」という法勅の文章に立ち帰ることが出来る。この *sambodhi* を菩提樹と理解することが困難であることは既に述べた。残る選択肢は正覚である。しかしわれわれはもはやこれを「正覚を求めて出かけた」と解する必要はないであろう。何故ならアショーカ王は既に法の自覚としての正覚を得ているからである。それ故、われわれはこれを一(人民の)正覚のために出かけた」、人民に法を伝え実践させて、人民を啓発するために、法の巡行に出かけた、と理解してよいであろう。ただし、この理解を確定するためには、なお検討すべき問題が残されている。

## 注

- (1) A. L. Basham, *Asoka and Buddhism — A Reexamination: Presidential Address Given on the Occasion of the Fourth Conference of the IABS. Madison, Wisconsin, August, 1980. JIABS, vol. 5, no. 1, 1982, p. 132.*
- (2) Basham, *op. cit.* p. 133. 「アショーカ王の伝については、北伝と南伝との資料ではかなり相違しており、さらに王自身が発布した詔勅と対照してみると、南・北両伝の資料の作者は、王の詔勅を全く知らないで伝記を書いたのではないかと疑われるほど、著しい相違を示している。」「カリンガ征服のことは仏教側資料に何等伝えられていないが、(中略)南伝・北伝ともに一言もこれに触れていないのは、まことに不思議と言わなければならない。」「大野達之助『聖徳太子の研究—その仏教と政治思想—』(吉川弘文館、昭和四十五年)二二一頁、二二二頁。なお、山崎元一『アショーカ王伝説の研究』(春秋社、昭和五十四年)六四頁参照。
- (3) 外国語では通常 *Rock Edict, Felsenedikt, edit sur rocher* と呼ばれるが、日本では森鷗外以来摩崖法勅と訳さ

れている。この日本語訳は、例えばペルシアのダレイオス王の碑文が街道沿いの崖の一部を磨き上げて、そこに刻まれているのをイメージしているのであろう。しかしアシショーカ王碑文の場合は、路傍の岩塊の一部を磨いてそこに刻まれているのであるから、外国語における呼称が正確にそれを表している。中村元博士は碑文の實際を踏まえて「岩石詔勅」と訳された。中村元『インド史Ⅱ』三三三頁注(2)参照。なお、松本文三郎『仏典結集』(大正四年)では「石碑文」島地大等『聖典』(大正八年)では「巖碑」としている。

(4) ギルナール・テキストのみは *ayāya* とする。

(5) H. H. Wilson, JARS, XII, 1850, pp. 196-202. Cf. Cunningham: *Inscriptions of Ashoka*. Corpus Inscriptionum Indicarum, vol. 1. Complete Works of Alexander Cunningham, no. 1. Varanasi, 1961. (1st ed., 1877) p. 122; C. Lassen: *Indische Aetherthumskunde*. Bd. II, 2. Vermehrte und verbesserte Aufl. 1874. S. 227, mit Anm. 3. (Neudruck: Osnabrück, 1968. S. 238. Mit Anm. 2.); E. Burnouf: *Le Lotus de la Bonne Loi*, Appendice, p. 758-759. (cf. Cunningham: *Inscriptions of Ashoka*, p. 122). 𑀘𑀓𑀭𑀺 Bhagwanlal Indrajī 𑀓 reached true knowledge と訳している(ただし D. R. Bhandarkar, Epigraphic Notes and Questions. IA, 1913, p. 159 以下も)。

(6) ギルナール・テキストのみは *hāvāsu* (> *niryā*) とする。

(7) Cf. *PTS. Pali-English Dic.*, s.v. *nikkhamati*. 「中に入る」を意味する *pavisati* と対にならば用いられることもある。Sn. I, no. 10 散文を参照。

(8) Senart: *Les Inscriptions de Piyadasi*. Paris, tome I, 1881, p. 186; p. 224; Bühler: Beiträge zur Erklärung der Asoka-Inschriften. *ZDMG.*, Bd. 44, 1892, S. 55; V. Smith, *Asoka*, 2nd ed. 1909. P. 165; F. W. Thomas, *Les vivāsah d'Asoka*. JA., 1910, p. 508. Cf. Louis de La Vallée-Poussin: *L'Inde au temps des Mauryas et des Barbares*, Paris, 1930, pp. 104-106.

(9) 森鷗外・大村西厓『阿育王事蹟』(春陽堂、明治四十二年)「その淮頂第十年に菩提(Bodhi 正覺、道)に入れり。」(四四頁)。

(10) 森鷗外・大村西厓『阿育王事蹟』一二五頁。

- (11) 宇井伯寿 『印度哲学研究』 第四、昭和二年、二七八頁。
- (12) 宇井伯寿 『印度哲学研究』 第二、大正十五年、一一頁。
- (13) 宇井伯寿 『印度哲学研究』 第四、二七八頁注三。正覚としての sambodhi の意味内容に関して Rhys Davids (*Dialogues of the Buddha*, I, p. 190; *Buddhism*, 1899, p.108; *Buddhist India*, Calcutta: Susil Gupta, 1950, p.188) がすでに詳しく議論している。See also V. Smith, op. cit. p. 165, n. 4; Poussin, op. cit. p. 106. なお F. Fleet は当初は碑文のこの箇所について「三菩薩に行った」のは仏陀についての記述であると見た。その後これを改め、通常の読み方に従うとともに「アシローカと仏教との密接な関係を肯定する sambodhi を一般的な Skt sambodha と同様の意味に理解しようとする」。JRAS, 1908, p. 491.
- (14) yāvad rājā bodhau śatasahasraṃ dattam. *Divyāvadāna*, ed. Cowell & Neil, p. 393.
- (15) D. R. Bhandarkar, Sambodhi in Asoka's Rock Edict VIII, *IA*, vol. 42, 1913, pp. 159-160;
- (16) D. R. Bhandarkar: *Aśokan Notes. Dr. Modi Memorial Volume*. Bombay, 1930. pp. 445-6.
- (17) D. R. Bhandarkar: *Asoka*. 3rd ed. Calcutta, 1995 (1st ed. 1923; 2ed rev. ed. 1932). pp. 71, 74, 127, 282 with note 2.
- (18) E. Hultzsch: *Inscriptions of Aśoka*. Oxford 1925, P. 15: "he went to Sambodhi." の訳語として Bhandarkar, *IA*, vol. 42, p. 160 を挙げている。(p. 15. n. 1)
- (19) P.H.Eggermont: *The Chronology of the Reign of Asoka Moriya*. Leiden, 1956, pp. 77-81. 菩提樹の衰亡と一般に bodhi に関連する sambodhi の用いられ方。PTS *Pali-English Dictionary*, s. v. bodhi & mahābodhi.
- (20) Mookerji, *Asoka*, 3rd ed. Delhi 1962 (1st ed.; 2nd ed.), pp. 26, 151 n. 2. Radhagovinda Basak: *Aśokan Inscriptions*. Calcutta, 1959. pp. 42-43; R. Thapar, *Aśoka and the Decline of the Mauryas*. Oxford, 1961. pp. 37-38; D.C. Sircar: *Inscriptions of Aśoka*. Revised ed. (1st ed. 1967) p. 27, n. 3: sambodhi = Mahābodhi (cf. Gaudalehamālā, p. 31); Beni Madhab Barua, *Asoka and his Inscriptions*, pt. 1, 3rd ed. Calcutta 1968, pp. 7, 32. Cf. Poussin, op. cit. pp. 106-108.

- (21) 宇井伯寿 『印度哲学研究』 第四、二七八頁注三。
- (22) 塚本啓祥 『アショーカ王碑文』 (レグルス文庫、一九七六年) 六〇頁「摩崖法勅第八章によれば、灌頂十年に三菩提、すなわち、仏陀の成道地ブツダ・ガヤーを訪れ、これによって法の巡礼が始まったという」。中村元『インド史Ⅱ』(『中村元選集「決定版」第六巻、春秋社、一九九七年) 三五八頁「即位灌頂後十年を過ぎて「ブツダガヤーの」菩提樹のもとに赴いた。これによってこの教法の巡行が起こった」。なお、岩石詔勅第八章の訳文は六三〇頁参照。また、同『ゴータマ・ブツダⅠ』(『中村元選集「決定版」第一巻、春秋社、一九九二年) 二七八頁参照。山崎元一『アショーカ王伝説の研究』「菩提樹への行幸を記す摩崖法勅第八章」(六六頁注一三)、「近年では「菩提樹」説が定着しているようである。(中略)文の前後関係からみてもこの語は「菩提樹に詣るために出かけた」の意味にとるのが妥当であろう」(九四頁)。なお、島地大等『聖典』初版(大正八年)はV・スミスに従って「真の菩提に導くの道路に出で立ちき」と訳していたが、改修版(昭和三年)はフルチュに従って「真の菩提」説を棄てて、単に「三菩提(Sambodhi)」にと出で立ちましき」と音写するにとめていた。
- (23) *Diyavadāna*, pp. 389 ff., 『阿育王伝』第一巻、大正蔵五〇巻一〇三頁以下、『阿育王経』第二巻、大正蔵五〇巻一三六頁以下。
- (24) 例えば D.C. Sircar: *Inscriptions of Asoka*. Revised ed. (1st ed. 1967) p. 27, n. 3に *sambodhi* を *Mahābodhi* の意味に取った上で、アショーカ王が仏跡巡礼を行ったことについてはルンミンデーイ及びニガリー・サーガルの碑文が参照されると言う。
- (25) 例えば西義雄「阿育王の仏教受用と其の「法」の意味」(『東洋学研究』一一、東洋大学東洋学研究所、一九七六年) 七頁参照。
- (26) 平川彰『インド仏教史上』春秋社、一九七四年、一三二頁「即位十年後に「三菩提」(Sambodhi)に行った。「三菩提」とは「悟り」の意味であるが、これは王が悟りをひらいた意味であると解釈され、あるいは仏陀が悟りをひらいたブツダガヤーに行ったことの意味にも解釈されている。」
- (27) Poussin, op. cit. p. 108.





if Asoka first used the title Devānāmpriya or if it was already in use before him.'

- (19) *Dīpaṅkasa*, XI, 14, 19, 20, 25, etc. Bhandarkar, *Asoka*, p. 6.
- (20) ナーガールシムロニー碑文。IA, vol. XX, pp. 364 ff. Bhandarkar, op. cit., p. 6 .
- (21) Bhandarkar, op. cit. P. 7.
- (22) 中村元 '前引書' 三〇一頁。
- (23) See *Petersburger Wörterbuch*, s.v. devānāmpriya.
- (24) *Mahābhāṣya*, ed. Kielhorn, vol. 2, p. 405.
- (25) *Mahābhāṣya*, vol. 1, p. 488 (ad P. II, 4, 56). 以上のほか' シャンタンの *Brahmasūtrabhāṣya* や『俱舍論』等の用例の *sa kā vimaṛṣa* ' Hara, op. cit., pp. 21f; G.B. Palsule, devānāmpriya. *Indian Linguistics*, vol. 30, 1969, pp. 134-161; Buddha Prakash, A Historical study of the Sanskrit Term 'devānāmpriya'. *Vishveshvarananda Indological Journal*, vol. 8, 1970, pp. 160-171; Ram Gopal, Misra, 'devānāmpriya' pada ke arthapakar sa kā vimaṛṣa. *Proceedings of All India Oriental Conference*, vol. 29, 1978, pp. 104-106.; 中村元 '前引書' 三〇一頁注二二三を参照。
- (26) 中村元 『インダ史 II』 一九九頁参照。
- (27) Barua, *Asoka and his Inscriptions*, pt. 1, p. 17.
- (28) Barua, op. cit., p. 17.
- (29) キリミア語表現との関係が議論されることがある。See Hara, op. cit.; Scharfe, H., The Maurya Dynasty and the Seleucids. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 85 (2), 1971, S. 211-225. したがってアシモーカー王のキリミア語訳法勅には devānāmpriya に相当する語が見られることは、キリミア語に由来を求めようとする想定にとって困難な問題の一つであらう。キリミア語訳法勅については後に検討する。