

中国における仏陀の言葉*

J. W. ドウ・ヨング**

岡 部 和 雄 訳

かつて中国に対する一般的な見方は、外来思想の影響を全く蒙らず、幾世紀にもわたって変化なく存続した国とするものが多かった。しかし中国研究はこうした考えほど真実から遠いものはないことを明らかにしてきたのである。中国はその長い歴史において外国の影響を多く受けてきたし、今日においてさえそれを現に経験し続けている。これらの影響は多くのさまざまな分野に現れている。宗教の分野では仏教、ゾロアスター教、マニ教、ネストリウス教、イスラム教、ユダヤ教という六つの外来宗教の名をあげができる。これらはいずれも紀元後一千年までの間に中国に伝來したものである。これらの外来宗教の中で仏教ほど繁栄したものはない。仏教は紀元後一世紀にはすでに中国に存在していたことは疑いない。したがって仏教はほぼ二千年にわたる長い歴史を通じて中国人の生活のさまざまな局面に大きな影響を及ぼしたのである。中国仏教の分野における代表的な学者の一人であるドミニエヴィル (Paul Demiéville) の見解によれば、仏教は四世紀から十世紀にかけて中国の哲学思想を支配した。この期間においては仏教思想に鼓吹されたものであれ、仏教思想に反対するものであれ、あらゆる創造的な思想を解く鍵が見出されるのは仏教の中においてである¹⁾。少なからず重要なことは仏

* J. W. de Jong, *Buddha's Word in China*, Canberra, 1968, 14×22.5cm, 29pp.

本書は 1967 年にオーストラリア国立大学で開かれた第 28 回 G. E. モリソン記念民族学講演会 (The Twenty-eighth George Ernest Morrison Lecture in Ethnology) で発表されたものを、翌年同大学からそのシリーズの一冊として刊行されたものである。この講演会は、オーストラリア出身の故モリソン博士 (1862-1920) を顕彰するためにオーストラリア在住の中国人が中心となって開設されたという。

** 著者 J. W. de Jong 博士はオーストラリア国立大学南アジア・仏教学科教授、東洋学部長。詳しくは [訳者あとがき] を参照。なお、以下の脚注 (アラビア数字のもの) は著者の原注であり、*印や〔 〕は訳者の補ったものである。

1) Paul Demiéville, 'La pénétration du Bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise', *Cahiers d'histoire mondiale*, Vol. 3 (1956), pp. 19-20.

教の中国芸術への貢献であろう。雲崗や竜門の石窟寺院は中国仏教彫刻の偉大な時代に対する永遠の証左となっている。また他の多くの分野においても、仏教の影響は中国文化にとって大きな意義を有する。仏教が中国で果した役割を理解するためには、いかにして仏教が中国に伝來したかをまず理解する必要がある。

仏教は三つの世界宗教の中で最も古い。仏教はキリスト教より五世紀以上さきに興ったし、イスラム教よりは十一世紀以上も古い。これらの三宗教には幾つかのきわめて重要な特徴が共通して存する。まず創唱者の生涯と活動は弟子たちによって敬虔に記録されているが、これら三宗教はすべてその創唱者にさかのぼる。第二にこれらはみな世界宗教である。これらの教えは万人に向けられており、人種や社会的地位によって差別されることはない。第三にこれらはみな根本教説をふくむ聖典をもっている。しかしながらこれら三宗教の間には、その発祥地から他国や他民族への広まり方に大きな相違がある。キリスト教やイスラム教の伝道はしばしば軍事的征服や通商の拡大と結びついていた。これとは反対に、仏教の伝播は世俗的権力から何らの庇護も受けない個々の伝道者の力に主としてよるものであった。これら伝道者の主たる関心は、輪廻の苦から人々を救うため仏陀の教説を聖典にある通りに人々に伝えることにあった。これらの仏教聖典はきわめて浩瀚である。それはバイブルやコーランのようにたった一冊ではない。キリスト教徒もイスラム教徒もやがてかれらの聖典を編集して一冊の正典^{キヤノン}をつくった。しかし仏教においては、ある古い部派のみが正典の地位をもつ聖典集成をそのうちなしとげたにすぎず、その一つである上座部の全正典〔三蔵〕のみが今日に伝えられている。この三蔵は最新版でも四十巻をくだらない²⁾。しかし後代になると仏教は、はっきり限定された正典を確立することがなかった。

すでに述べたごとく、仏教は世界宗教の中で最も古いものである。人類の歴史において、理解力さえあれば誰でも教われる教説がこれほどはっきり説かれたことは、いまだかつてないことであった。仏教の伝説によれば、仏陀は数人の弟子ができるとすぐ、かれらに次のように説いたという。

比丘たちよ、私は神々および人間の一切の束縛から解脱した。比丘たちもまた神々および人間の一切の束縛から解脱した。比丘たちよ、宗教生活を送れ、衆人の利益のために、衆人の安樂のために、世の人々への共感のために、神々と人間との利益安樂のために。二人してともに行くことなか

2) *The Tipitaka in the Approved Sixth Synod Edition*, Rangoon, 1956 (2nd ed. 1958). この版については Frank-Richard Hamm, 'Zu einigen neueren Ausgaben des Pali-Tipiṭaka', ZDMG, Vol. 112 (1962), pp. 353-78; ibid., p. 429. を見よ。

れ。はじめもよく、中ばもよく、おわりもよく、理と文の具わった教えを説け。ひとえに完全にして純潔なる清らかな行ないを顯示せよ。世には生れながらにして欲望の少ない人々がいる。しかし教えを聞かなければかれらは破滅する。(教えを聞けば) 教えを了解するであろう³⁾。

成正覚から般涅槃にいたる四十五年の間、仏陀はその教えを自ら説き示すことに倦むことを知らなかった。まさに般涅槃せんとする時、愛弟子のアーナンダに向っていった。「アーナンダよ、私は内外の区別なく教えを説いてきた」⁴⁾と。この言葉で仏陀が強調したのは、教えはかれによってその全体が説かれたという事実であった。仏陀はアーナンダに、これからは教えそのもの、すなわち法こそが仏弟子にとって唯一の拠りどころとなるであろうと教えたのである⁵⁾。

仏陀の入滅後、弟子たちはその教えを広める仕事を続けた。仏滅後一世紀以上を経た紀元前三世紀の半ばに、ほぼインド亜大陸全体を領有したアショーカ王によって、仏教は積極的な保護を受けた。仏教はこれによって、今日のビハール州というせまい範囲の人々にのみ知られる教えから、インドの主要な宗教の一つとなった。仏教がインドの国外に広まるについて特に重要なことは、紀元前三世紀、二世紀、一世紀において西北インドはますます重要な仏教の中心地となったという事実である。西北インドは古代インドの歴史においていつも重要な役割を演じてきた。アレキサンダー大王以来、外国の侵入者はいつも西北インドを通路としてインド内に入り込んだ。他方、インド文化が中央アジアや中国へ影響を及ぼすことができたのは、またこの同じ通路によってであった。仏教が中央アジアに伝わり、そこから中国へ入ったのは、西北インドから、すなわちカシュミールとアフガニスタンからであった。中国に仏教が存したとする最初の証拠には、紀元後65年からと記載されている⁶⁾。仏教が紀元後一世紀の前半までにすでに中国に浸透していたことは十分ありうることである。

最初の仏教伝道者がやってきたのは、はるか遠いインドからではなく、パ

3) Vinaya, Mahāvagga, I. 11. 1, *The Vinaya Piṭaka*, ed. Herman Oldenberg, Vol. 1, London, 1879, pp. 20-1.

4) Mahāparinibbānasuttanta, 2. 25, *Dīgha Nikāya*, Vol. 2, Pali Text Society, London, 1903, p. 100.

5) Mahāparinibbānasuttanta, 2. 26; 6. 1, ibid., pp. 100, 154.

6) Éd. Chavannes, ‘Les pays d’occident d’après le *Wei lio*’, *TP*, Vol. 6 (1905), p. 550, n. 1. 後漢書中の関連ある章句については多くの学者により研究されてきた。参考文献目録については E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, 1959, p. 327, n. 47; 塚本善隆, 魏書釈老志の研究, 京都 1961, pp. 147-51. を見よ。

ミールの東西に点在する国々からであった。パミールの西にある最も重要な仏教の中心地は、大月氏国であった。仏教はこの地から東してパルティアへ、北進してゾグディアナへと広まった。パミールの東方にはタリム盆地があり、北を天山山脈に、南を崑崙山脈に縁どられている。今日、東トルキスタンまたはシナ・トルキスタンの名で呼ばれるこの地域が、インド文化与中国文化の邂逅せる場所であった。大探検家スタイン (Sir Aurel Stein) が、シナ・トルキスタンにセリンディア (Serindia) の名を与えたのは、この理由にもとづく。この地域には一連の小国家が存在し、それらはインドから中国への仏教伝播に大きな役割を果した。これらの国家はタリム盆地の北側と南側にあったと想定される。北側の国々、南側の国々を結ぶ二つの主要な交通路が走り、これが西北インドと中国を結びつけた。南道は西から東へ向って、カシュガル [疏勒]、ヤルカンド [莎車]、コータン [于闐]、ローラン [樓蘭] を通り、最後は中国西北端の敦煌であった。北道はアクス [姑墨]、クチャ [龜茲]、カラシャール [焉耆]、トルファン [高昌] を通り、やはり敦煌で終りとなった。十九世紀の末から第一次世界大戦にかけて、きわめて重要ないくつかの発見がなされたが、それはこれらの交通路に沿った古い遺跡においてであった。ロシア、イギリス、ドイツ、日本、フランスから派遣された学者たちが多くの仏教遺跡を発見した。発掘により仏教建築の旧址が明るみに出されると、その中から多くの彫刻・壁画の断片、そのほか仏教の息のかかった美術品が発見された。とりわけ最も重要なことは、幾つかの場所から大量の写本が見つかったことである。これらの写本の大部分はさまざまな言語と種々の書体で記された仏典であった。その多くはサンスクリットや他のインドの言語、あるいは中国語でかかれていたが、幾つかのものは発見された当時には、ほとんど知られないか全く知らない言語でかかれていた。ゾグド語やコータン語のようなイラン語、および起源のわからない二つの言語がそれである。1908年にこの二つの言語はインド・ヨーロッパ語族に属することが判明した⁷⁾。ある学者はそれらを、ギリシア資料から古代バクトリアに住んでいたことが知られるトカラ人の言語であると考えた。このためこの二つの言語はトカラ語 A、トカラ語 B、または西トカラ語、東トカラ語と呼ばれた。しかし他の学者はこれらをトカラ語と称することに反対した。かれらは、いわゆるトカラ語 A はアグニという旧名をもつカラシャールの土語であり、トカラ語 B はクチャの土語であることを立証した。かれらはそれゆえこの二つをアグニ語およびクチャ語と命名することを提唱したのである。

7) E. Sieg and W. Siegling, 'Tocharisch, die Sprache der Indoskythen. Vorläufige Bemerkungen über eine bisher unbekannte indogermanische Literatursprache', *SBPAW* (1908), pp. 915-32.

これらすべての写本の発見は、言語学や仏教学の研究に新分野を開拓した。これらの写本は、ここでのわれわれの関心事たる中国仏教史にとってもまたきわめて重要なものとなった。中国の資料からすでに知られていることは、パミールの東西にある国々から、すなわち中国人によって一括して「西域」と呼ばれた国々から、伝道者たちがやって来たことである。中国の仏教徒たちもまたこれらの地域に出かけていった。しかしながら、世界のこの地域の仏教が重要であるという具体的な証拠品は、これらの発見によってはじめて利用しうるものとなった。その結果、今日では中央アジアの仏教史の素材はありあまるほど多くある⁸⁾。将来は一人の学者の手で、中央アジア仏教に関する総合的で最新の研究書がかかれることが期待される。現在のところこの分野で最も詳細な研究書は、1914年に出された日本人のものである⁹⁾。これは内容豊富であるが、もちろん最新のものではない。さらに資料を異にする伝説について批判的な検討が加えられていない。第一次世界大戦以来、西洋の学者による学術探検はほとんど行なわれていないが¹⁰⁾、すでに得られた資料の公刊は続けられており、もし個々のあらゆる文書について詳細な研究がなされるとすれば、資料の公刊はかなりの期間にわたって続くことになる。もっとも、他の多くの地域で新資料が明るみに出された。フランス人の手によるアフガニスタンの発掘によって、きわめて重要な成果が得られている¹¹⁾。またもっと近年ではロシアの学者が、イラン・アフガニスタンの北にあるソ連領内と東トルキスタンを実に精力的に発掘し続けている¹²⁾。新しい発見がいつでも期待できる状態にある。にもかかわらず、中央アジアからすでに得られた文書の年代を考慮に入れるならば、紀元後一世紀はじめから四百年ごろまでにわたる時代に関して、この資料から多くの知見が得られるとは思われない。文書のほとんどは後代のものである。古い時代にまでさかのぼるも

8) 中央アジア研究文献目録については西域文化研究、第1、京都 1958, pp. 53-87; 第2、京都 1959, pp. 1-27. を見よ。

9) 羽溪了諦、西域の仏教、京都 1914, その中国語訳は Ho Ch'ang-ch'ün 賀昌群, *Hsi-yü chih fo-chiao* 西域之仏教, Shanghai, 1933 (2nd. ed. 1956).

10) 1927年から1935年にかけてのシナ・スエーデン探検隊については *Reports from the Scientific Expedition to the North-western Provinces of China under the Leadership of Dr. Sven Hedin*, Stockholm, 1937 and later years. を見よ。

11) *Mémoires de la délégation française en Afghanistan*, Paris, 1928 and later years. を参照。

12) これらの発掘の成果に関する最近の研究については B. Ya. Stavisky, *Mež-du Pamirom i Kaspiem (Srednyaya Aziya v drevnosti)*, Moscow, 1966. を見よ。

のも確かにあるが、それらは大方もっぱら世俗的性格のもので、中央アジアにおける仏教については何らの知見をも与えてくれない。それゆえ、われわれは依然として主に中国資料に頼らざるを得ないのである。

中国資料は初めの四百年について、多くのことを教えてくれるが、忘れてならないのは、それらの多くは後代のものであり、それらに含まれる情報を批判的に選り分けて、はじめて中央アジア仏教史を再構成するのに利用できるということである。とはいって、一事は全く明白である。中国仏教が伝來した最初の幾世紀かにわたって培われたその主要な源泉は、中央アジアであったということである。中国の伝説によれば、紀元前2年に秦景憲という中国人が、大月氏の王子の使者伊存から仏典を口授されたという¹³⁾。近代の学者はこれを作り話として斥ける。しかしこの話の中で興味あるのは、経典の講説に言及していることである。すでに述べたごとく、仏教は個人としてやつてきた伝道者たちによって中国にもたらされた。かれらが中国に来たのは、まず第一に、経典を講説宣布せんとする意図をもっていたからである。仏教の伝播において主たる力点はいつも仏典に置かれてきた。もちろん仏教には聖典以外にまだ多くの要素が含まれている。宗教としての仏教には、僧団の組織、寺院や塔などの建物、仏・菩薩像の製作、儀礼や修行の実行などの意味がこめられている。しかし聖典は仏教が存在するための不可欠の条件である。とりわけ中国の仏教は聖典の知識を抛りどころとしている。

月氏王子の使者が仏陀の言葉をはじめて中国に伝えたというのは、おそらく歴史的事実ではないであろうが、仏教を中国に伝える責任を果したのは、中国仏教の初期にあっては主として西域からの伝道者たちであったことは疑いない。梁啓超は、仏教と西域に関するかれの研究の中で、265年の三国末にいたる中国仏教初期時代の渡来僧の出身について、僧伝から資料を集めている¹⁴⁾。かれのこのリストから、渡来僧の大部分が西域から来たことは明白である。次の時代すなわち265年から479年の劉宋の終りまでは、多くの僧が西北インドのカシュミールからやってきた。大部分の僧がインド亜大陸全土から渡來したと見られるのは、479年から618年の隋の終りごろの時代に

13) James R. Ware, 'Wei shou on Buddhism', *TP*, Vol. 30 (1933), p. 110.
また Zürcher, op. cit., pp. 24-5, p. 326, notes 32-4; 塚本, 前掲書 p. 86. をも見よ。

14) Liang Ch'i-chao 梁啓超, *Fo-hsüeh yen-chiu shih-pap'ien* 仏学研究十八篇 (3rd ed.); Shanghai, 1941, No. 5: 'Fo-chiao yü hsi-yü' 仏教与西域, pp. 5-8; No. 6: 'Yu fo-chiao yü hsi-yü' 又仏教与西域, pp. 8-13. また John Brough, 'Comments on third-century Shan-shan and the history of Buddhism', *BSOAS*, Vol. 28 (1965), p. 587. を見よ。

なってからである。

中国の資料は、宣教のため中国にきた外国僧についてのみならず、仏教国へ赴いた中国の求法僧についても語ってくれる。かれら求法僧の動機はさまざまであった。ある者は聖典を探索しに出かけて行ったり、ある者はインドにおいて仏僧から神聖な教義について教授されることを願った。仏教の聖跡を見たいと望んだ者もあり、高名な師を中国に招かんとして外国に出かけた者もある¹⁵⁾。これらすべての動機のうちで最も重要なものは、聖典を入手したいという第一の動機であったと思われる。中国の資料によれば、求法僧たちは最初の時期には主として西域に赴いた。その名前が記録されている最初の中国人求法僧は朱士行で、かれは260年にタリム盆地の南側にあるコータンに旅だった¹⁶⁾。かれのつくった先例は他の人々に受けつがれた。五世紀半ばまでの時代に関して、中国の資料には、長くて困難な旅をした多くの求法僧の名がすでに言及されている¹⁷⁾。かれらは初めのうちはほとんど西域に出かけたが、次第に仏教の中心地として有名なカシュミールにまで足をのばすようになった。さらにもっと遠くまで出かけたと思われる最初の求法僧は有名な法顕である。399年法顕はすでに六十歳に近かったが、首都の長安を後にし、敦煌を通り、南道を経由してインドに赴いた。かれはパトナに三年滞在した。船で帰国する途中、セイロンを訪れてそこに二年、さらにジャワに立寄ってそこに五ヵ月滞在した。かれは中国を発って十四年後の413年に南京に到着した¹⁸⁾。ここでは法顕以後インドに旅だった多くの中国人求法僧についてふれることはできない。七世紀末に海路によって当時仏教研究の有名な中心地であったインドとスマトラに渡った義淨は、七世紀後半の五十年間だけにおける六十名の求法僧の旅行を詳述した著作をかいた¹⁹⁾。しかしどりわけ最も高名な玄奘の名を逸することはできない。かれは629年に中国を発ち、中央アジアの北道を通ってインドに入った。インドに約十二年滞在し、

15) T'ang Yung-t'ung 湯用彤, *Han Wei liang-Chin nan-pei-ch'ao fo-chiao shih* 漢魏兩晉南北朝仏教史 (2nd ed.), Peking, 1956, p. 378.

16) P. Demiéville, 'Le Bouddhisme, les sources chinoises', Section 2048 in *l'Inde classique*, Vol. 2, Paris-Hanoi, 1953; Zürcher, op. cit., pp. 61-3. を参照。

17) T'ang Yung-t'ung, op. cit., pp. 378-80. を参照。

18) 法賢の旅行記〔仏國記〕は Abel Rémusat (1836) によって仏訳され、また Samuel Beal (1869, 1884), James Legge (1886), Herbert A. Giles (1877, 1923), および Li Yung-hsi (1957) によって英訳された。

19) これには仏訳がある。Édouard Chavannes, *Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident*, Paris, 1894.

今度は中央アジアの南道を通って帰国した。645年ついに長安に到着し、大群衆の歓迎を受けた²⁰⁾。

中国人がはじめて仏教に接したとき、仏教の文献はすでに夥しい分量に達していた。前述のごとく、古い幾つかの部派だけが、かれらの聖典を集成した正典を確立していた²¹⁾。大乗の興起とともに、仏典は部数と長さにおいてますます増加の度を加えたが、一つまたはそれ以上の正典の集成として編纂されることはなかった。信仰の厚い仏教徒にとっては、どの仏典であれすべて仏陀の言葉そのものであった。学問のある僧だけが、ある仏典は自分の属する部派の教理と矛盾するかどうかを知ることに興味を抱いた。時には、ある仏典がかれらによって偽作として排斥されたことさえある。いうまでもないことであるが、そのような教理上の微細な点について、初期の中国仏教徒は何の関心をも示さなかつた。かれらにとって仏陀の国インドから来た仏典はいずれも神聖なものであった。中国に伝来されたあらゆる仏典は大いに尊重されて受け入れられたのである。

これらの仏典はいかにして中国に到達したのであろうか。仏典は必ずしも書写されたものばかりではなかつた。あるものはそれを暗誦している僧によって、インドや中央アジアからもたらされた。忘れてならないのは、インドでは聖典が師から弟子へつねに口伝によって承けつがれたことである。インドの聖典ヴェーダは書写される以前に幾世紀にもわたって口頭で伝えられた²²⁾。今日でもインドには記憶によってこれらの聖典を唱えることのできるバラモン学^{パンディット}者を見いだしうる。口伝が重視されたのは、師が語った言葉のみが権威を有するということに由来する。もう一つの理由は、書写された聖典は神聖な教えを聞く資格のない不淨カーストの人々にも伝わりうるということである。この方は、淨と不淨というカースト的差別を設けない仏教の場合には當てはまらない。それにもかかわらず、仏教徒の間でも話し言葉の神聖さがきわめて重視されたから、ものを書くという風習は僧尼によって確かに行なわれていたのに、幾世紀もの間聖典は書写されることがなかつた²³⁾。新

20) 玄奘に関する文献目録的資料については Kenneth K. S. Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton, 1964, p. 523. を見よ。

21) Ét. Lamotte, 'La formation du canon des écritures', *Histoire du bouddhisme Indien*, Vol. 1, Louvain, 1958, pp. 154-210. を参照。

22) 七世紀にはヴェーダはまだ口で伝承されていた。義淨の *Record of the Buddhist religion*, trans. [義淨の南海寄帰内法伝の英訳] J. Takakusu, Oxford, 1896, pp. 182-3. を参照。Al-Birūnī (973-1048) の述べるところによれば、かれよりあまり遠くない昔にカシュミール出身の Vasukra がヴェーダを書きとめたという。Alberuni's India, trans. Edward C. Sachau, London, 1888, Vol. 1, p. 126. を参照。

しきつくられた大乗の仏典の中ではじめて書写が勧められているが、これはただ聖典の記憶を助けるためだったと思われる²⁴⁾。最も有名な大乗經の一つである法華經の中には、法華經を書写する人に大いなる功德が約束されている。書写の功德を述べたすぐあとで普賢菩薩は言う。「これを説き、誦し、思考し、心にとどめるならば、その人が受ける功德の量はどんなにか大きいことであろう²⁵⁾」

後代になると仏典はインドでは貝葉に、西北インドでは主として樺皮に書写されたことは疑いない。ある仏典には、夜に婦人たちが墨と、kalamā (ギリシア語の *kalamos*) と呼ばれる筆とを使って樺皮の上に仏典を書写するという興味ぶかい言及がなされている²⁶⁾。しかし中国の資料によれば——この点について情報を与えてくれるインドの資料は皆無である——インドで入手した写本の部数は、紀元後はじめの数百年間においてさえ、まだきわめて限られていたという印象を受ける。中国の資料に現れるこの時代の仏教写本の多くは、中央アジアから伝來したものと思われる。260 年に朱士行という中国僧が仏典を手に入れようとコータンへ出かけたことはすでに述べた。今日に知られているインド最古の写本が発見されたのは、まさしくかれの行った場所の近辺からである。樺皮に記されたこの写本は、おそらく紀元二世紀に起源をもつものである²⁷⁾。しかし初期時代においても、幾つかの写本はすでにインド本土から中国に将来されていたこともありえないことではない。たとえば中国の資料によれば（この資料は明らかにもっと後代のものであるが）、二世紀の半ばごろ一つの写本がインド僧によって中国の首都洛陽にもたらされたという²⁸⁾。半世紀後には仏伝が漢訳された。翻訳に用いられた写本は、

-
- 23) M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, Vol. 1, Calcutta, 1927, pp. 32-3. を参照。Winternitz は、仏教聖典の中には聖典自身が書写されたか読誦されたという最少の表示も見いだされないと述べているが、これは比較的古い仏教文献について妥当するにすぎない。
- 24) *Vajracchedikā*, ed. E. Conze, Rome, 1957, p. 43 を参照。また Conze の英訳は *ibid.*, p. 79: ‘What should we say of him who, after writing it (i.e. this discourse on *dharma*), would learn it, bear it in mind, recite it, study it, and illuminate it in full detail for others?’
- 25). *Saddharma-pundarīka*, ed. H. Kern and Bunyiu Nanjo, St.-Pétersbourg, 1912, p. 478, ll. 3-7. を参照。
- 26) *Divyāvadāna*, ed. E. B. Cowell and R. A. Neil, Cambridge, 1886, p. 532, ll. 9-11. S. Dutt (*Buddhist Monks and Monasteries of India*, London, 1962, p. 236, n. 3) はこの一節はおそらく B.C. 一世紀に起源があるとするが、かなり後代のものと見る方がはるかに適切である。
- 27) John Brough, *The Gāndhārī Dharmapada*, London, 1962, p. 56. を参照。
- 28) Zürcher, op. cit., p. 332, n. 92. を参照。

仏陀の父が統治した釈迦国の首都カピラヴァーストから伝えられたものといわれる²⁹⁾。しかしこの時代の写本は概ね中央アジアから伝來したのである。その部数はそれほど多かったとは思われない。利用しうる資料によれば、一回にもたらされた仏典は、そのあるものはきわめて浩瀚であったにしても、たった一部かせいぜい数部であった。大量の写本について言及がなされるのは、五世紀はじめになってからである。支法領はおそらくコータンで蒐集したと見られる二百部以上の大乗經を持ち帰った³⁰⁾。インド本土から中国に将来された大量の仏典すなわち梵夾について言及がなされるのは、ようやく六世紀になってからである。それは梵夾と呼ばれたが、その理由は貝葉または樺皮製の書写用材を積み重ねた形をしていたからである。それらは各葉に一つか時には二つの穴をあけ、それに糸を通してバラバラにならないように束ねたものである。各夾は一部またはそれ以上の仏典から成るが、長大な仏典の場合は、その一部分に相当することもあった。インド翻訳者の Bodhiruci [菩提流支] は六世紀前半に洛陽と鄆で活躍したが、かれの家には一万の梵夾があったといわれる³¹⁾。この数字はおそらく大いに誇張されているであろうが、数百の梵夾に言及する他の記載まで疑う理由は何もない³²⁾。仏教写本への関心は当時相当強かった。このことは、今日のヴェトナムにあたる林邑へ出か

29) 塚本善隆, 支那仏教史研究, 北魏篇, 東京 1942, p. 54, n. 9; Zürcher, op. cit., p. 333, n. 99. を参照。

30) T 1858, 155c 10-12; T 2145, 11c 9-10, 61a 1-2, 104a 19-20; T 2059, 335c 3-4, 359b 17-18; T'ang Yung-t'ung, op. cit., pp. 385-6; W. Liebenthal, *The Book of Chao*, Peking, 1948, p. 98; 塚本善隆 (ed.), 肇論研究, 京都 1955, pp. 43, 100, n. 126; Zürcher, op. cit., pp. 62, 246. を参照。

31) 佐藤心岳, 北齊仏教界における梵語仏典の重視, 印度学仏教学研究, 第 12 卷 第 1 号 (1964), p. 201, n. 1. に挙げられている参考文献を見よ。

32) 522 年に惠生と宋雲は 170 部を持ち帰った。Éd. Chavannes, 'Voyage de Song Yun dans l'Udyāna et le Gandhāra (518-522 p. C.)', BEFEO, Vol. 3 (1903), pp. 379-80; James R. Ware, op. cit., p. 163; 塚本善隆, 魏書釈老志の研究, pp. 270-2. を参照。556 年那連提耶舎 Narendrayaśas が鄆にやってきた。そのころ天平寺の三蔵殿には一千夾以上の梵本があった。T 2060, 432c 6, Éd. Chavannes, 'Jinagupta', TP, Vol. 6 (1905), pp. 349-51, n. 1. を参照。581 年に宝暹その他のものが 260 部を持ち帰った。Éd. Chavannes, ibid., p. 346. を参照。真諦 Paramārtha は 548 年に 340 夾をたずさえて南京に着いた。T 2149, 266b 11-12 を参照。または 240 夾ともいう。T 2034, 88b 3. を参照。(続高僧伝 (T 2060, 430b 23-24) によれば 240 夾とは真諦が訳さずに残した数であるという。宇井は 240 は確かに真諦が中国にもたらした夾数を指していったものと想定する。宇井伯寿, 印度哲学研究, 第六, 東京 1930, pp. 48-9 を参照)。

けた中国の遠征軍が、戦利品として 564 番の仏典を躊躇せず持ち帰ったという事実から明白である。これに続く七世紀には玄奘がインドから 520 番 657 部の仏典を持ち帰り、自ら 74 部を翻訳した³³⁾。しかし玄奘はインダス河を渡る際に多量の写本を紛失してしまった。654 年に、ブッダガヤーにある大菩提寺出身の二人のインド僧から来た手紙への返書で、玄奘は失くした仏典のリストを送り、それらをとどけてほしいと懇願している³⁴⁾。中国の資料によって知りうることから判断すれば、6・7 世紀以前にインドからもたらされた写本の量はそれほど多くなかったことが明らかであろう。このことは、6・7 世紀のインドにはたとえばナーランダーのごとき大寺院ができて、そこは学問の有名なセンターになったことからもおそらく説明がつくであろう。

中国の資料にはまた、実際に浩瀚な仏典を暗誦によって唱えうるインド僧の驚くべき記憶力についてもしばしば言及されている。若干の例をあげれば、383 年にカシュミール出身の僧 Samghadeva [僧伽提婆] は、記憶にもとづいて一つの仏典を訳したが、これは漢訳にして三十八万字以上にも達した。かれの驚異的な記憶力にもかかわらず、たまたま一章を忘れてしまった。この一章は、カシュミール出身のもう一人の僧の誦出によってあとで追加された。407 年に二人のインド僧が暗誦している一つの仏典を文字に移した。それだけでかれらは丸一年かかったが、それから六年後の 414 年になって二人はやっとそれを漢訳するに足るだけの中国語を身につけたのである。中国僧がインド僧の記憶力をテストしようとした例が少なくとも一つは知られている。410 年に Buddhayaśas [仏陀耶舎] は呼び出されて四十紙からなる薬方と民籍を三日で暗誦した。かれは薬の重量や人口数にいたるまで何一つ間違えずに誦出することができた。このテストに合格した後、かれは一つの仏典を翻訳したが、それは漢訳にして六十三万字以上にのぼった³⁵⁾。

中国に渡來した仏典は、写本であれ口誦であれ、中国人が近づきやすいように漢訳されねばならなかった。このことははじめそう思えるほどわかりきったことではない。聖典が他国に伝わってからでも原語のままで学び続けられることは、宗教の歴史に多くの実例がある。例えばバリ島で誦えられているサンスクリット聖典の場合がそうであるように、聖典は往々にしてその内容が理解されずに誦えられる。仏教については、セイロンや東南アジアで、

33) T 2053, 252c 11-12, 277a 1-2.

34) T 2053, 261a 26-262a. P. C. Bagchi, *India and China* (2nd ed.), Bombay, 1950, pp. 80-5; Li Yung-hsi, *The Life of Hiuan-tsang*, Peking, 1959, pp. 234-40. を参照。

35) P. Demiéville, 'A propos du concile de Vaiśālī', *TP*, Vol. 40 (1951), pp. 245-7, n. 1; T'ang Yung-t'ung, op. cit., p. 405. を参照。

仏典がまず第一に中期インド語であるパーリ語で学ばれることを指摘するだけで十分である。おそらく中央アジアでも仏典は幾世紀にわたってそのもとの言語で学ばれたであろう。しかし中国はインドとの文化的接触が中央アジアほどは密接でなかった。そのうえ中国語の構造が、高度に発達した分析的なインド・ヨーロッパ語であるサンスクリットとは根本的に相違している。インドの仏典を原語で学ぶことにかけては、当然のことながらインド・ヨーロッパ語を話す中央アジア人の方が中国人よりもはるかに容易であった。

過去においてはインドの仏典はすべてサンスクリットで記されていたと見なされた。中国語への翻訳の研究、とくにインド名の音訳の研究とインド仏典の言語学的分析とによってインドでは仏典もまた中期インド語と仏教混淆サンスクリットでかかれたことが明らかにされた。今世紀のはじめに非インド語の仏典が発見されたが、この発見は中国の仏典は時には中央アジアの言語からも訳されたという推定を導き出した³⁶⁾。これは最近ヴァン・ギューリ

36) 羽田亨、漢訳仏典について（芸文、第2年上巻、1911、のちに羽田博士史学論文集、下巻、京都、1958、pp. 348-57 所収）を参照。この説を最初に提唱したのは贊寧であり、それは982年から988年にかけて著わされたかれの宋高僧伝においてであったと思われる。T 2061, 723c 参照（羽田はレヴィによって翻訳されたこの一節に言及している。Sylvain Lévi, BEFEO, Vol. 4 (1904), pp. 562-3）。贊寧は「重訳」という語を用いて、漢訳が一つまたはそれ以上の中央アジア訳を経由してインド原典にさかのぼることを示した。道安以来この「重訳」という語は同本異訳を示すときに経録中できまつて用いられたことが注意されねばならない。日本の学者はこの語を贊寧がはじめて用いた意味に使っている。贊寧は次のような中央アジア語の例を示す (T 2061, 同上)。Sanskrit *upādhyāya*=Kashgar *hu-shē* 鶴社, Khotan *ho-shang* 和尚; Kubera=*hu* 胡 (Central Asia) Vaiśramaṇa。*ho-shang* については多くのことがいわれてきた。Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo*, Vol. 1, Paris, 1959, pp. 211-14 参照。H. W. Bailey はこれを西北ブラークリットの *vājāya* に由来する *vā-**zā* であると解釈した (BSOAS, Vol. 13 (1949), p. 133)。しかしこれはコータン語の仏典中に見いだされない。もちろん中国に知られたブラークリットの形はコータンを経由したがコータン語中に用いられることはなかったということも大いにありうる。これは玄応や贊寧のような後世の中国の学者が何故この語をコータン語と考えたかを説明するであろう。何故ならかれらは正確なサンスクリットの形を知っていたが、これと *ho-shang* の基礎をなすブラークリットの形を関連づけることができなかった。ペリオは上掲の論文で *hu-shē* は実際にカシュガル語を表わしている可能性を認めている。カシュガルの言語に関しては、確かにイラン語の一つらしいということ以外何も知られていない (H. W. Bailey, BSOAS, Vol. 13 (1950), p. 651)。贊寧が Vaiśramaṇa は Kubera (拘均羅と音訳される) という語に対する中央アジア語であると信じている事実は、かれの知識と判断に大きな信を与えるものではない。Vaiśramaṇa から

ック (van Gulik) の悉曇に関する著作によって再度確認された³⁷⁾。しかし私の知るかぎり、漢訳仏典中のどれがはたして間違いなく中央アジア語の仏典から訳されたものであるかに関してはいまだ証明がない。仏典を含むさまざまな言語でかかれた写本が、中央アジアで多く発見されたが、それには紀元後五百年より古いものはない。これらの言語の専門学者の見解によれば、トカラ語写本は五百年から七百年、コータン語の文書は七世紀から十世紀、ゾグド語写本はほぼ九・十世紀のものという³⁸⁾。中央アジアで発見された古い時代の佛教写本は、サンスクリットまたは他のインド語でかかれている。すでに見たごとく、五百年以後、大量の写本がインドから中国に流入した。中央アジアの言語による口伝の仏典が五百年以前に存在したことや一つまたはそれ以上の漢訳仏典は中央アジアの原典に還元されたということもちろんありえよう。しかしかかる結論を正しいと認めるには、利用しうる証拠がまだ十分ではない³⁹⁾。

北方を連想し、ここから中央アジアを、とくにコータン (*Hôbôgirin*, Tokyo-Paris, 1929-1937, p. 79) を連想したというのが、おそらく贊寧の陳述を説明するものであろう。

- 37) R. H. van Gulik (*Siddham*, Nagpur, 1956, p. 47) は荻原雲来稿、漢訳仏典の原語を論ず（無尽灯、卷14、1909、のちに荻原雲来文集、東京、1938, pp. 767-809 に所収）に言及している。しかし荻原は中央アジア語でかかれた仏典の漢訳を検討せず、サンスクリット以外のインド語でかかれた仏典の漢訳を吟味している。かれが中央アジア語からの翻訳に言及しているのは付隨的なものにすぎない。文集 pp. 769, 807-8 を参照。
- 38) トカラ語については W. Krause, *Tocharisch (Handbuch der Orientalistik)*, Leiden, 1955, p. 4 を見よ；コータン語については H. W. Bailey, *Iranistik (Handbuch der Orientalistik)*, Leiden, 1958, p. 131 を見よ；またゾグド語については W. B. Henning, *ibid.*, p. 55. を見よ。
- 39) *Hsien-yü ching* 賢愚経 (T 202) は445年より少し前にコータンで胡語により語られた物語にもとづくことはよく知られている。この経については多くの論文がこれまでかかってきた。J. Takakusu, 'Tales of the Wise Man and the Fool, in Tibetan and Chinese', *JRAS* (1901), pp. 447-60, 'A comparative study of the Tripitaka and the Tibetan Dsañ-lun. The wise man and the fool', *Actes du XIIe Congrès des Orientalistes*, Vol. 2 (1902), pp. 11-32; P. Pelliot, *BEFEO*, Vol. 2 (1902), p. 299, *ibid.*, Vol. 11 (1911), p. 466, 'Autour d'une traduction sanscrite du Tao-tö-king', *TP*, Vol. 13 (1912), pp. 355-6, 'Notes à propos d'un catalogue du Kanjur', *JA* (1914, Vol. II), p. 139, 'La version ouigoure de l'histoire des princes Kalyānaṃkara et Pāpaṃkara', *TP*, Vol. 15 (1914), pp. 226-7, 'Neuf notes sur des questions d'Asie centrale', *ibid.*, Vol. 26 (1929), pp. 256-63; B. Laufer, 'Loan-words in Tibetan', *ibid.*, Vol. 17 (1916), pp. 415-22; F. W. K. Müller, 'Uigurica, III', *Abh.*

仏典を漢訳する事業は、二世紀の半ばにはじまり、十一世紀の半ばまで続いた。それ以後はほんのわずかの仏典が訳されているにすぎない。翻訳者たちが直面した課題は困難をきわめた。まず中国に将来された仏典はさまざまな部派に所属するものであった。また仏典はサンスクリットのみならず、他のインド語でも記され、それらは構造において中国語とははだしく相違していた。最後に、見すごすことのできないのは、仏教の概念が中国人の考え方になじまなかったことである。それでもかかわらず、困難はいつも完全にとまではいかなかつたが、克服されてきたのである。

高名な仏教僧の道安が374年に編纂した漢訳仏典の目録を見ればわかるように、翻訳の数は急速に増加していった。この目録は現存しないが、六世紀はじめにつくられた目録によって再構成された⁴⁰⁾。道安の目録には611部を含んでいるが、このうち561部が翻訳経、他の50部は偽経および注釈書である。道安はこれら561部の翻訳経を綿密に五項目に配列した。第一は訳者の明らかなもので、年代順に並べられている。第二は訳者不明のもの。第三は涼土でつくられた異訳。第四は長安でつくられた異訳。第五は古い文体の

Ak. d. Wiss., Berlin, 1922; Sylvain Lévi, ‘Le Sūtra du Sage et du Fou dans la littérature de l’Asie centrale’, *JA* (1925, Vol. II) pp. 305-22; H. W. Bailey, ‘Kāñcanasāra’, *B. C. Law Volume*, Vol. II, Poona, 1946, pp. 11-13; W. Baruch, ‘Le cinquante-deuxième chapitre du *mJañs-blun*’, *JA* (1955), pp. 339-66; 妻木直良, 燉煌石室五種仏典の解説, 東洋学報, 第1巻第3号 (1911), pp. 350-65; 松本文三郎, 燉煌本大雲經と賢愚經(下), 芸文第3年上巻 (1912), pp. 542-56; 福井利吉郎, 東大寺本賢愚經の研究, 芸文第3年下巻 (1912), pp. 463-83, 546-73; 干渴竜祥, 本生經類の思想史的研究, 東京, 1954, pp. 129-30; 附篇, pp. 67-71; 高橋盛孝, 賢愚經探査記, 日本西蔵学会々報, 第9号 (1962), pp. 1-2, 賢愚經とザン・ルン, 東方学, 第26輯, (1963), pp. 47-55. 松本は賢愚經の音訳語がサンスクリット原典からのものでないことを指摘することによって、この漢訳はコータン語に基づくことを証明しようと試みた唯一の学者である。しかしあれはこの原典がサンスクリットではなくプラークリットである可能性を全く考慮しなかった。KalyānamṛkaraとPāpamṛkara (Kalyāṇnagarī; Pābagari または Pāvagari) の原形の再構成に際し、ペリオははっきりとこれらの形は西北プラークリットに属すると述べている (*TP*, Vol. 15, p. 227)。この問題に関する最終的結論はコータン語の専門家にまかせられねばならない。中央アジアの原典から訳されたことが知られている他の漢訳仏典についても、中央アジア諸言語の専門家による検討が強く望まれる。これらの漢訳に用いられた音訳語の注意ぶかい組織的研究を通してはじめてそれらが中央アジアの原典に由来することを証明できる。中国資料のみを参照するのは確実ではない。

40) 常盤大定, 後漢より宋齊に至る訳經総錄, 東京, 1938, pp. 159-81; 林屋友次郎, 経錄研究, 東京, 1941, pp. 381-428.

異訳。道安目録は四世紀のはじめ以降には及んでいないし、また一世紀半そこそこの期間のものしか含まれていない。かれは他の地方との通信の困難な戦乱の時代に生涯を送った。それゆえ、当時実際にあった翻訳の数は、道安目録にある 561 部よりずっと多かったに違いない。道安以後、翻訳量は莫大な増加をみた⁴¹⁾。どれだけの翻訳が実際になされたかを後代の目録によって知ることはむずかしい。というのは後代の目録には、確実性に疑問のある失訳のものを大量に含んでいるからである。その数は何千とあったに違いない。漢訳仏教聖典の最新版、すなわち 1924-1934 年に刊行されたいわゆる大正新脩大藏經には、1700 部の翻訳が含まれている⁴²⁾。これは確かに中国でなされた翻訳全体の一部分を代表しているに過ぎない。幾世紀も経つうちに多くの仏典が散逸してしまったし、また多くの写本は未出版のままになっているからである。

これらの仏典はどのようにして中国語に訳されたのであろうか。梵漢辞典も文法書もなかった。研究者のための手引書が編まれはじめたのは、六百年以後になってからである⁴³⁾。上述のごとき辞書をたとえどこかで見つけるとしても、それはわれわれの知っている辞書とは似てもつかないものであろう。たとえば 1035 年に皇帝に献上されたインド語の辞書についての記録がある。しかしこの辞書の内容はインド語の音と綴りの説明およびそれらの神秘的意味以外の何物でもない⁴⁴⁾。すでに述べたごとく、中国仏教の初期にあっては、中国人はインドへ行かなかつたし、インド人は中国に渡来しなかつた。仏教

41) 常盤（上掲書所収）訳経数対照表, pp. 1-4; 林屋友次郎（異訳経類の研究, 東京, 1945 所収）英文梗概 pp. 1-2; (昭和法寶総目録, 卷 2, 東京, 1929, pp. 773b-4b 所収) 大藏聖教法寶標目を参照。この目録によれば 67 年から 1306 年までの間に 194 名の翻訳者が 1440 部 5586 卷を訳出したことになっている。小野玄妙は全部で 202 名の翻訳者を年代順に列挙している（仏書解説大辞典, 第 12 卷, 東京, 1936, pp. 1-188 参照）。翻訳者に関してはまた次のものを見よ。
Nanjio Bunyiu, *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka*, Oxford, 1883, Appendix II, pp. 381-458; P. C. Bagchi, *Le Canon bouddhique en Chine*, Vols. 1-2, Paris, 1927-1938, *India and China* (2nd ed.), Bombay, 1950, pp. 203-20; *Hô bôgirin, fascicule annexe. Tables du Taishô Issaikyô* Tokyo, 1931, pp. 127-52; P. Demiéville, 'Le bouddhisme, les sources chinoises', Sections 2067-2100.

42) 大正藏經のはじめの 32 卷には 1692 部の翻訳が含まれている。Demiéville, 'Le bouddhisme, les sources chinoises', Section 2046 参照。林屋は 1711 部の翻訳があったとするが、この数字がどのようにして得られたかについては何も説明していない（林屋, 異訳経類の研究, p. 1, 英文梗概）。

43) P. C. Bagchi, *Deux lexiques sanskrit-chinois*, Vols. 1-2, Paris, 1929-1937; van Gulik, op. cit., pp. 31-5. を参照。

の伝道とインド仏典の翻訳に貢献したのは、主として中央アジアの人々であった。かれらは中国文化の影響を受けた中央アジアの国々か、もしくは中国の西域地方に住んでいたので、インド仏典を翻訳するに十分な中国語を身につけていたのである。

翻訳者たちは一人で仕事をしたのではない。少数の例外はあるが、翻訳はすべて共同作業の成果であった。中国の資料にはこれらの協力者たちがどのようにその職分を果たしたかについて多くの記載があり、またこれらの資料は主に中国と日本の学者によって丹念に研究されている⁴⁵⁾。曹仕邦が四年前に発表した論文は最も有益であり、これには経録、僧伝、経序などの中国人の著作中に見いだされる翻訳技術に関する記載が集められている⁴⁶⁾。これらの資料から、初期時代にすでに一つの翻訳が数人の参加を得て行なわれたことがわかる。一人がインドの仏典を手に持ち、それを読みあげるか記憶を頼りに誦出する。かれは訳主と呼ばれ、多くの場合かれの名前だけがその翻訳につけ加えられた。第二の人がサンスクリットから中国語への翻訳を担当した。最後に第三の人がそれを書写するか、中国の慣用句によれば筆受した。翻訳の作業は公開で行なわれた。訳主は仏典を誦えるばかりでなく、それに説明を加えた。その説明を弟子たちが書きとめておき、のちにその仏典の注釈書をつくった。時には数百人、数千人がこうした訳経場に参集した。むずかしい問題については質疑がかわされ、訳主の解答が記録された。この記録はあとで翻訳を点検する際に参照された。こうした集まりでは、曹仕邦がそのことをほのめかしているにもかかわらず、多くの人が仏典の意味について質問できたとは思われない⁴⁷⁾。かれらの大部分にとって、有名な翻訳者がイ

44) 望月信亭, 天竺字源, 仏教大辞典, 卷4, 東京, 1936, pp. 3809a-10a; van Gulik, op. cit., pp. 91-6; Jan Yün-hua, 'Buddhist relations between Indian and Sung China', *History of Religions*, Vol. 6, 1966, p. 158.

45) Walter Fuchs, 'Zur technischen Organisation der Übersetzungen buddhistischer Schriften ins Chinesische', *Asia Major*, Vol. 6 (1930), pp. 84-103; Liang Ch'i-chao, op. cit. (cf. n. 14), No. 10: 'Fo-tien chih fan-i' 仏典之翻訳; 横超慧日, 中国仏教の研究, 京都, 1958, pp. 219-55, 鳩摩羅什の翻訳, 大谷大学々報, 第37卷第4号 (1958), pp. 1-25; Kenneth Ch'en, 'Some problems in the Translation of the Chinese Buddhist Canon', *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, N. S. Vol. 2, No. 1 (1960), pp. 178-86; T'ang Yung-t'ung, op. cit., pp. 402-14; Zürcher, op. cit., *passim*; Demiéville, 'Le Bouddhisme, les sources chinoises', Sections 2067-9.などを参照。

46) Tso Sze-bong 曹仕邦, 'Lun Chung-kuo fo-chiao i-ch'ang chih i-ching fang-shih yü ch'eng-hsü' 論中国仏教訳場之訳経方式与程序, *Hsin Ya hsuēh-pao* 新亞学報, Vol. 5 (Hongkong, 1963), pp. 239-321.

47) Ibid., p. 252; ただし p. 292. を見よ。

ンドの仏典を誦出し説明することは、仏教の信仰にもとづいてかれら自ら列席した神聖な儀式にほかならなかった。いったん訳文がかきしるされると、それをさらに校訂し、文体にみがきをかけた。時にはこの過程で原意が変更されることもあった。文体改善の有名な一例は、高名な翻訳者羅什(400年ごろ活躍)門下の一人である中国僧の僧叡の伝記中に見られる。羅什が有名な法華経を翻訳したとき、竺法護の旧訳を同時に参照したらしい。竺法護が「神々が人間を見、人間は神々を見る」〔天見人、人見天〕と訳した一節になると、羅什はこの訳は正確だが表現が生硬すぎると批評した。そこで僧叡が「人間と神々は相互に相接して見合う」〔人天交接、両得=相見〕という訳を提示すると、羅什は喜んでこの提案を受けいれた⁴⁸⁾。

これらの翻訳は物質的な支援がなければ、なされなかつことは明白である。まずははじめは在俗の信者によって支援されたが、とくに非漢族の王朝が支配した北シナでは、やがて公的援助が訳経事業に対しても差し出された。589年に中国が再統一されて以後、仏教は皇帝から大きな援助を受けた。皇帝はまた訳経事業を精力的に推進した。公的な監督官が任命され、訳経場に列席した。それは同時にまた翻訳方法上の重大な変化でもあった。今や翻訳は全く専門家の仕事となり、各人はその特定の一部門に責任をもつだけとなつた。大量の仏典を訳した玄奘は、多数の筆受者とともに、二十三名の専門家の助力を受けた⁴⁹⁾。かれはサンスクリットを例外的によく習得した数少ない中国人のうちの一人であった。だから外国人の助けをかりずに仏典を翻訳できたのである。玄奘は仕事中に邪魔者によって煩わせたくないと思った。そこで喧噪な町や村を離れた閑静な場所に行かせてほしいと皇帝に願い出た。しかし皇帝は玄奘を都にとどめておきたかったので、かれのために特別の寺院を建立した⁵⁰⁾。

翻訳方法の研究は、翻訳されたものの質については間接的にしか明らかにしえない。この点に関しては学者によってなされなければならない研究が多く残されている。ごくわずかの漢訳だけがインドの原典やインド語からの翻訳——とくにチベット訳——と批判的に比較されたにすぎない。多少の例外

48) T 2059, 364b 2-6; J. Nobel, 'Kumārajīva', *SBPAW* (1927), p. 232; Arthur F. Wright, 'Seng-jui alias Hui-jui', *Liebenthal Festschrift*, Santiniketan, 1957, p. 276; Kenneth Ch'en, *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, N. S. Vol. 2, No. 1 (1960), p. 180; Tso Sze-bong, op. cit., p. 291; K. K. S. Ch'en, *Buddhism in China*, Princeton, 1964, p. 368, n. 2; Richard H. Robinson, *Early Madhyamika in India and China*, Madison, 1967, p. 80. を参照。

49) T 2053, 253c 19-254a 6; Tso Sze-bong, op. cit., pp. 257-8.

50) T 2053, 253c 1-8.

はあるが、各訳者の用語法に関する組織的な研究は、個々の漢訳仏典の価値を検討するためにも、さらには訳者の帰属に疑問のあるものを解決するためにも、きわめて重要な助けとなるはずなのに、これまで行なわれなかつた⁵¹⁾。したがってここでなしうるのは若干の概観だけである。訳者たちは仏教的概念を伝達するのにはじめは中国在来の哲学的宗教的術語、とくに道家の術語を使用せんと試みた。きわめて徐々にではあったが、仏教的概念を表わす中国の特殊な術語がつくられていった。羅什のころには訳文に特別の関心がはらわれ、それ以後の翻訳は大変読みやすいものが多い。しかしそれは必ずしも原文に忠実であったとはいえないことは、すでに引用した法華経の一節で見た通りである。玄奘の訳は中国でなされた翻訳の中でおそらく最も正確なものであろうが、中国の佛教徒たちはその訳に用いられたすぐれた中国語の故に、常に羅什訳の方をより好んだ。

漢訳は質において大きな変化がある。漢訳の意味を理解するのは必ずしも容易ではなく、あきらかに漢訳は原義をきわめて不完全にしか伝えていないことが多い。それにもかかわらず、これらの漢訳の価値は無視できない。かつてインドに存した厖大な佛教文献のうち、ほんのわずかのものがその原形のままで伝わっているにすぎないからである。佛教文献の研究を志さすものは翻訳を参照することが絶対不可欠である。インドの原典から訳された仏典はチベット訳と漢訳だけで莫大な数にのぼる。漢訳仏典にはチベット訳されなかつた仏典が多く含まれている。漢訳は、一定の術語が間もなくつくられたチベット訳ほど遂語的でもなく正確でもないが、それにもかかわらず漢訳にはチベット訳以上の重要な利点が一つある。チベットの訳經事業は八世紀以前には始まっていないのに、漢訳はそのほとんどが二世紀から十一世紀にかけてのものである。それゆえ漢訳は中国佛教史に対するその本来の価値を別にしても、インド佛教研究とくにその八世紀以前の研究にとってきわめて重要である。漢訳の研究によって、原典は伝えられていないがかつて多くのインド仏典が存在したことなどをまず知りうる。また翻訳年代はその仏典が製作された下限 (terminus ad quem) をわれわれに与えてくれる。最後に、失なわれたインド原典の内容や形態を、もちろんそのままの言葉づかいでというわけにはいかないが、漢訳にもとづいて再構成することができる。インドの仏典は幾世紀もの間に次第に付加されたが、この増広の過程は幾つかの場合についてでは、あいついでなされた漢訳によって研究しうる。これらの理由によ

51) 羅什訳中論のはじめの 16 側 (T 1564, 1-3) に関する R. H. Robinson の検討については op. cit., pp. 83-8 を参照。林屋友次郎による安世高の用語法の研究は、安世高訳の雜阿含と增壹阿含、佛教研究第 1 卷第 2 号 (1937), pp. 11-50, とくに pp. 16-20, 29-32 を参照。

って、佛教研究者は、たとえインド佛教にしか関心がなくとも、漢訳の巨大な集成を無視することはできないのである。

インドでは、仏典の圧倒的大部分が写本のみによって伝えられたためにすでに散逸してしまった。佛教は十一世紀中葉以後は中国でも衰えたが、インドのようなことはここでは起らなかった。六世紀の末ごろすでに中国僧たちは、佛教の教義が滅亡しないようにと心を砕いている。というのはかれらはインドの仏典から、佛教教義の歴史には三つの時代が待ちうけていることをすでに学びとっていたからである。三つの時代とは、第一が真実の教え（正法）の時代、第二が見せかけの教え（像法）の時代、第三が教えの終焉（來法）の時代である⁵²⁾。この説を述べた仏典は六世紀に翻訳されたが、しかし今や末法時代が到来したというかれらの恐怖をさらに強烈なものにしたのは、北シナを支配していた王国の一つである北周で574年に破仏が断行されたことである⁵³⁾。この破仏は数年続いたのみであったが、深刻な影響を及ぼしたと思われる。教義が滅んでも佛教が再興するように、将来にわたって仏典の存続を確実なものとするため、かれらは石に仏典を刻みつけようと決心した。六世紀の末には、中国各地でこの事業が開始された。これらの企ての中で最も重要なのは、静琬という名の僧に帰せられるものである。七世紀のはじめに静琬は一切経を石に刻もうと思いついた。かれは639年に亡くなるまでこの仕事をやりとげ、没後は五代にわたるかれの弟子たちによって継承された。それ以後事業は中断されていたが、十一世紀になって再開され、かつて刻まれたものに多くの新仏典が加えられた。これは中国では石経山の名で呼ばれ、有名である。北京の南西40マイルの所にあるこの山については、1934年日本人学者グループによって徹底的な研究がなされた⁵⁴⁾。ここには中国の他のどこよりも多数の仏典が石に刻まれているが、それでも一切経の一部分が残されているにすぎない。

佛教徒たちが仏典を伝えるのに、石刻の仏典にのみ頼る必要がなかったことについては、幸運な事情がある。佛教徒がその技術の開発に多大の貢献をなした印刷術の発達によって、全く新しい状況が出現したのである。この新

52) Ét. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Vol. 1, Louvain, 1958, pp. 210-22; 塚本善隆, 石経山雲居寺と石刻大藏經, 東方学報, 第5冊(副刊)京都, 1935, pp. 36-47; いくつかの参考文献については Ch'en, *Buddhism in China*, p. 529. を参照。

53) 塚本善隆, 北周の廢仏に就いて, 東方学報, 第16冊, 京都(1948), pp. 29-101, 第18冊(1950), pp. 78-111, 北周の宗教廢棄政策の崩壊, 佛教史学, 第1巻(1949), pp. 3-31. この二論文は魏書釈老子の研究(京都, 1961), pp. 357-544に再録されている。

54) 房山雲居寺研究, 東方学報, 第5冊(副刊)京都, 1635.

技術を大規模に利用した最初の人々の中には、仏教徒が含まれていた。実際、今日に伝わる最古の文献は 868 年に摺られた仏典である⁵⁵⁾。最近の報告によれば、さらに古い文献が朝鮮の仏塔から発見されたが、これは 704 年から 751 年の間に摺られたものといわれる。しかしこの発見についてはその学問的に裏づけはまだ何も発表されていない⁵⁶⁾。仏教徒たちは、一切経が厖大であるにもかかわらず、それを印刷に付すことをためらわなかった。971 年から 983 年にかけて、仏典のこの集大成は、5048 卷を含む木版本として中国の南西で印刷された。この木版本のために十三万枚以上の板木が使用された。仏典のこの最初の木版本は、幾つかの断片しか今日に伝わらないが、多くの他の版がこれに続いて中国、朝鮮、日本で刊行された。古い版のうちで残っているものはきわめて僅少である。それ故、十三世紀に蘇州で摺られたいわゆる磧砂版のほぼ完全な一セットが 1931 年に発見されたことはきわめて重要である⁵⁷⁾。この影印版が五百部の限定版として上海で印刷され、そのごく

55) Th. F. Carter, *The Invention of Printing and its Spread Westward* (2nd ed.), New York, 1955, pp. 54-6; Paul Pelliot, *Les débuts de l'imprimerie en Chine*, Paris, 1953, pp. 47-8. を参照。

56) 新聞の記事 (Canberra Times, 16 Feb. 1967) によれば、12 の木版から印刷された巻子が 751 年に建立された南朝鮮のパゴダの石造物で発見された。この巻子には 704 年以前に訳された經典がふくまれている。

57) 1940 年 8 月酒井紫朗によってほぼ完本に近い第二摺りが、太原（山西省）の崇善寺で発見された。酒井紫朗、宋磧砂版大藏經に就いて、*Pitaka*, 第 8 年 10 月号 (1940); 吉井芳純、太原崇善寺発見の磧砂版藏經に就いて、密教研究, 第 80 号 (1942), pp. 80-92 を参照。この磧砂版の第三摺りは Gest 図書館に所蔵されている。これには原版の 2330 卷と初期の各種明版のもの 868 卷、それに筆写本 2150 卷が含まれている。Hu Shih, ‘The Gest Oriental Library at Princeton University’, *The Princeton University Library Chronicle*, Vol. 15, No. 3 (1954), pp. 129-34 を参照。磧砂版についてはさらに次のものを見よ。影印宋磧砂藏經、首冊二冊、上海, 1936; P. Demiéville, *Bibliographie bouddhique*, Vols. 7-8, Paris, 1937, pp. 113-14; Pelliot, *Les débuts de l'imprimerie en Chine*, Paris, 1953 の中に P. Demiéville がかいたもの, pp. 133-4, 138, n. 4 およびかれの引用する文献; 磧砂版大藏經、望月佛教大辞典、第 8 卷 (1958), pp. 152b-4a; 小川貫式、大藏經、京都, 1964, pp. 63-6. 十二世紀につくられた金藏についても一言ふれねばならない。金藏は完本ではないが、1933 年に発見された。これについては P. Demiéville, *Bibliographie bouddhique*, Vols. 7-8, pp. 112-14; P. Demiéville が次の Pelliot の著書に執筆したもの, *Les débuts de l'imprimerie en Chine*, pp. 137-8; 塚本善隆、佛教史料としての金刻大藏經、東方学報、第 6 冊 (京都, 1935), pp. 26-100; 金藏、望月佛教大辞典、第 8 卷 (1958), pp. 76a-9a; 小川、前掲書, pp. 42-3 を見よ。金藏のうち 49 部の稀観書は宋藏遺珍 (上海—北京, 1934-5) として出版

少部数が国外に配布された。メンジィズ図書館 (Menzies Library) の東洋コレクションにはこれが一部存する。ところで十三世紀における朝鮮の木版印刷にも言及がなされねばならない。というのはこれは原板が残っている唯一の古版であるから⁵⁸⁾。現在この版の大藏経〔高麗藏〕は原板から印刷中であり、オーストラリア国立図書館はこの美しい蔵経を一部、各巻が出されるごとに入手している。

中国仏教はインドの文化と中国の文化が邂逅して生み出されたものである。この二つの偉大な文化の相關関係は、人類史の最も魅力的な章節の一つを構成している。もしもインド・中央アジア・中国におけるきわめて多くの仏教信者たちのたゆみない努力がなかったならば、仏陀の言葉が中国に伝えられ、漢訳され、書写や印刷によって広められることは不可能だったに違いない。われわれは、仏陀の教えを広めたいというただそれだけの動機につき動かされたこれらの人々が与えてくれた恩恵に深く思いを致すものである。

された。これについては宋藏遺珍、望月仏教大辞典、第8巻(1958), pp. 162a-3aを参照。この宋藏遺珍も Menzies 図書館に一部存する。

58) この版については以下のものを見よ。P. Demiéville, BEFEO, Vol. 24 (1924), pp. 198-9; 高麗藏、望月仏教大辞典、第2巻(1932), pp. 1106-7; 池内宏、高麗朝の大藏経、東洋学報、第13巻(1923), pp. 307-62; 第14巻(1924), pp. 91-130, 546-58; 大屋徳城、朝鮮海印寺経版攷、東洋学報、第15巻(1926), pp. 285-362; 小野玄妙、高麗大藏経雕印考、仏典研究、第4巻(1929); 大屋徳城、高麗藏の旧雕本と新雕本との考証に関する実証的研究、支那仏教史学、第3巻第1号(1939); Nak Choon Paik, 'Tripitaka Koreana', *Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 32 (1951), pp. 62-78; 岡本敬二、高麗大藏経板の刻成、歴史学研究(特集号)(1953/6), pp. 14-23; 小川、前掲書, pp. 38-9.

略 語

<i>Abh. Ak. d. Wiss., Berlin</i>	<i>Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften</i>
<i>BEFEO</i>	<i>Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient</i>
<i>BSOAS</i>	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i>
<i>JA</i>	<i>Journal asiatique</i>
<i>JRAS</i>	<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i>
<i>SBPAW</i>	<i>Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse</i>
<i>T</i>	<i>Taishō shinshū daizōkyō</i> 大正新脩大藏經
<i>TP</i>	<i>T'oung Pao</i>
<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.</i>

〔訳者あとがき〕

本書の著者 J. W. de Jong 博士については多言を要すまい。すでに二度も来日されているし、何よりもそのすぐれた多彩な研究を通じて日本の学界には広く知れわたっている。とくに *Indo-Iranian Journal* などに載る厳正な書評者として博士の名を記憶する人も多いであろう。博士の歴史については門下の湯山明氏によって詳しく紹介されている（オランダのインド学・仏教学、印度学仏教学研究第14巻第1号、昭40の注記(52)を参照）。したがってここでは本書の表紙裏扉にある博士の略歴を訳出転載するにとどめる。

- 1921年 オランダのライデンに生る。
1945年 ライデン大学卒業。
1946年 ハーヴィード大学に留学（ロックフェラーの研究員）。
1947～50年 パリで研究生活を送る。
1949年 哲学博士（ライデン大学）の学位を受く。
1950年 ライデン大学助手。
1953年 ライデン大学講師（仏教文献学を担当）。
1956～65年 ライデン大学仏教学・チベット学教授。
1965年～ オーストラリア国立大学南アジア・仏教学科教授。

ところで、de Jong 博士は昨秋二度目の来日をされ、約三ヶ月にわたって方々の大学などで講義や講演をされた。私の知るかぎりでは、東大で「仏教研究小史（A Brief History of Buddhist Studies）」を数回にわたって講義され、また駒沢大学では11月29日に「仏教研究の諸問題と将来への展望（Some Problems and Future Perspectives of the Buddhist Studies）」と題する公開講演をされた。東大での講義に私は最終回以外出席できなかったが、毎回配布された講義の要旨（津田真一氏訳）は、前田専学東大助教授のご好意によりその都度入手することができた。私はそれを読み、とくに敬服したのは、博士の関心が中国の仏典翻訳の問題にまで広がり、日本人学者の研究業績についても精通しておられたことである。最終回の講義で日本の学者に提起された問題の一つも、訳経史研究の重要性と、日本の学者が今後これにどう貢献しうるかということであった。

もっとも、博士にはすでにこの問題を扱った独立の論文があることを私が知らなかつたわけではない。Buddha's Word in China の題をもつこの論文が1968年にオーストラリアのキャンベラで出版されたことを私が知ったのは、三年ほど前であったが、実際に手にとって見る機会を得ないまま今日にいたつのである。それは主として私の怠慢によるが、一般には市販されなかつたために入手困難だったという事情もある。しかし私は de Jong 博士のこの著作が、外国人学者はよる研究の極端に少ないこの領域では、きわめて貴重な労作であり、日本の研究者を裨益するものであることを信じて疑わなかつた。だからかつて訳経史関係の研究文献を列挙した中に、私は躊躇なくこれを加え、P. C. Bagchi の大著とともにこの方面的の数少ない外国語の参考書の一つに数えておいたのである（訳経史研究の方法と課題、

三蔵 62・63 号、昭 47)。

私は来日中の博士に拙稿の抜刷を謹呈申上げるとともに、後日津田氏を通じて博士に *Buddha's Word in China* の入手方法などを質してもらった。帰国した博士は、早速一部をご恵送下さった。そして博士の手紙(12月12日付)にはこの論文について、

I wonder whether it would be useful to have this article published in Japanese, for instance in the Journal of Komazawa University, because I would be glad to receive the reaction of Japanese scholars. The English version is not very well known, because it was published here in Australia.

と記され、本書が日本語訳され広く日本の学界に提供されることを希望しておられた。

私の手元にとどけられた本書は、思ったより小冊子であったが、その内容は私の予想どおりきわめて密度の高いものであることが一読して明らかとなった。研究の広い展望に立ちながらも散漫にならず、問題の所在が鋭く指摘されている。平明であるが決して学的水準を落とすようなことはない。著者の非凡な力量がこの方面的研究においても遺憾なく発揮されたというのが私の卒直な読後感であった。

本書の末尾には 8 ページにおよぶ詳細な参考文献が一括して注記されている。(和訳に際しては参考の便を考えて脚注とした)。これがこの論文の価値を一層高からしめていることはいうまでもない。その冒頭には次のような但し書きがつけられている。

「私は多数の論文を——主として日本語の論文を参照できなかった。このため、参考文献目録の幾つかは不完全であるか不正確であろう。にもかかわらず、それらを全く省いてしまったり出版が著しく遅れたりするよりは、(不完全・不正確でも、ともかく) 中に書きとめておく方がよいと考えたのである」

博士の謙虚な言葉にもかかわらず、本書に渉猟されている日本語の論文は重要なものをほとんど網羅しており、外国の仏教学者がこれほどまで日本人の研究成果を利用したことに驚嘆させられる。もちろん著者の参照できなかった幾つかの論文をこの注記に加えることは可能であろう。あるいはそれが訳者に課せられた義務であったかも知れない。しかし訳者の非力と時間ぎれの故にそれを果せなかつたことを遺憾とする。また私の乏しい語学力のため著者の真意を十分に理解できなかつた点があるかも知れない。それによって本書の学的価値が幾分でも損われていはしまいかと恐れる。これらの点については博士および読者のご寛宥をお願いしたい。

なお、ついでにいえば、博士の東大文学部における公開講演 *The Discovery of India by the Greeks* は原実東大助教授によって訳され鈴木学術財團研究年報第 10 号に掲載が予定されている。また数回にわたる講義についても日本で公刊される計画があるやうかがっている。なるべく早い機会に実現されることを期待したい。最後に、de Jong 博士の多彩な研究活動の一端を知るには、湯山明氏の手による *A Bibliography of J. W. de Jong's Works (1949-1966)*, Canberra, 1966 が今では少し古くなつたが、便利であることをつけ加えておきたい。