

仏典漢訳をめぐる翻訳論

—僧祐・劉勰の師弟関係にも着目して—

岡 部 和 雄

はじめに

梁代の律僧、僧祐そうゆうは、仏教史学の創立者であった。彼には劉勰りゅうきやくという弟子がいたが、彼には『文心雕龍ぶんしんちょうりゅう』という文学理論の大家があり、名文家でもあった。僧祐の『出三藏記集』の文章も洗練され文学的香気に満ちていることから、最近では、この筆者は僧祐ではなく劉勰ではないかという学説が中国文学の研究者から出されている。しかし、劉勰の仏教にかかわる論文は、ただひとつ「滅惑論」という短編だけである。これは僧祐撰の『弘明集くわんめいしゅう』に収録されている。道教への反撃を内容としているが、ここに作者の本領が発揮されているとは思われない。彼は十数年にわたり僧祐の書記を務めたというから、師の意を承けて文章をつくったことは否定できまい。それについては、「文は彼に製よりするも、造は鄙わが裏こころ自よりす（文章は劉勰が作ったが、その造〔中身・コンセプト〕は、僧祐の内面〔エスプリ〕に発するものだ）」という僧祐の言葉はきわめて重要であろう。孔子の人となりと文章を、人類の最高の達成だと崇拜する人間が、同時に仏僧として、その内面から仏教書に感動できるものかどうか、そこにも複雑な問題があるからである。「僧祐に対する劉勰の、史学的あるいは仏教学的影響は過大に評価されてはならない」

とする見解があり、私はその説に賛成である。

それはともかく、まず二人の伝記を略述する。次に『開元録』『入藏録』（七三〇年）に示される如く、仏典が次々に入藏され、一〇七六部五〇四八卷という膨大な集積群となった。これには外教のものも含まれている。そこで、ドウ・ヨングのいう「仏教には正典（カノン）は確立されなかつた」という学説を紹介し、大正藏經の「外教部」の中にそれをあとづける。次に、これは律藏の中に関説されていることであるが、多くの地方語（俗語・方言・民衆語）を使うべきで、ヴェーダの典雅な曲まわしかまわしを導入してはならないという、仏陀のいましめの言葉の意味を検討し、それがインドの周辺の諸族への仏教伝道に道を開いたことを明らかにする。漢訳仏典はその最も大きな集大成である。

梵文仏典が中国大陸からほとんど発見されないことも、訳經史の大きな謎である。『梵語仏典の諸文献』によれば、梵本の多くは、ネパール、チベット、インド西北部ギルギット、それから中央アジアの砂漠から、そしてわざわざばかりが日本からも発見されている。インド本土からもほとんど梵本は見つかっていない（南インドからの発見はある）。インド周辺の辺境から多く見つかるのは、イスラムによる破壊を恐れて避難させたためであろうか。また、チベット大藏經の翻訳と対比すると、漢訳の特色がはつきりするので、それを試みた。翻訳論といえは、きまつて道安の『五失本三不易』、玄奘の『五種不翻』がとりあげられるが、それには関説しなかつた。『文と質』の問題も軽くなぞる程度で、考察はまだ不十分である。

一 僧祐のこと

僧祐は『出三藏記集』という、現存最古のすぐれた仏典目録の著者である。その伝記は（梁）高僧伝』卷

十一・明律篇にある。「梁の京師の建初寺の積僧祐」と題する。

幼い僧祐は、建初寺に詣でた時、仏道にあこがれ、家に戻ろうとはしなかった。両親は、彼の志をけなげに思い、ひとまず仏道への入門を許し、僧範道人に師事することになった。十四歳になると、家族の者がひそかに結婚の相手を探しはじめた。彼はそれに気づき、定林寺に身を避け、法達のもとに投じた。法達は戒律に基づく学徳は細やかで厳格、法門の重鎮であつて、僧祐はひたむきにこの師に仕えた。年齢が満ちて具足戒を授かると、節操堅固の修道を続け、沙門の法類ほうえいから学問を授かつた。この師も一世代を代表する有名な師匠で、学人の崇敬の的であつた。僧祐はそこで律藏を究め、先賢の諸説にも精通した。南斉の竟陵文宣王は、絶えず彼に戒律の講義を求め、その聴衆はいつも七、八百人にのぼつた。永明年間（四八三—四九三）に勅命により呉に赴き、五衆（比丘・比丘尼・沙弥・沙弥尼・式叉摩那）を試験により選び、併せて「十誦律」（有部の戒律）を宣揚講義し、改めて受戒の法について説明を行つた。布施の品を受け取ると、ことごとくそれを定林寺（上定林寺のこと）と建初寺の整備に振り向けた。また諸寺を改修し、無遮大会むしゃたいえや捨身齋しんぜんを設けた。また、経藏を造営し、經典のテキストを収集し校訂した。仏教寺院の規模を大きくし、仏法の言葉が地に墜ちることなくさせたのは、全て僧祐の功績によるものであつた。

僧祐はなかなかの器用なアイデアマンでもあり、巧みに目測し暗算し、職人がそれに基づいて杭打ちすると一尺一寸の狂いもなかった。それ故、光宅寺や撰山の大使、剡県せんけんの石仏などは、すべて僧祐に造営を依頼し、彼の案に基づいて図面を描いた。今上陛下（梁の武帝〔在位五〇—二五四九〕）は、ことのほか僧祐を礼遇し、僧に関するあらゆる重大な疑問について、すべて勅令を出して判断を仰いだ。齢により足が不自由になると、車に乗つたまま内殿に入ることを許し、六宮（后妃のこと）のために戒律を授けた。僧祐が重んじられたことは、このようであつた。開善寺の智藏、法音寺の慧廓は、そろつて僧祐の純粹な徳を崇め、師として仕え、礼をつくしたいと願ひ出た。

梁の臨川王宏、南平王偉（二人は武帝の弟）、儀同の陳郡の袁昂、永康定公主（武帝の娘）、貴嬪の丁氏（武帝の妃）は、そろって僧祐の戒律規範を崇め、弟子としての敬意を尽くした。

出家在家の門徒は全部で一万一千余人にのぼった。僧祐は天監十七（五一八）年五月二十六日に建初寺で亡くなった。享年は七十四歳。その際、開善寺の道路の西の、定林寺の旧来の墓地（定林上寺に先立つ定林下寺時代の墓地のことか？）に埋葬した。弟子の正度が碑を建てて徳を頌え、東莞の劉勰が碑文を制作した。

はじめ僧祐は経蔵に典籍を収集し、それが完成すると、人々にそれらの要点を抜き書きして撰述させ、『三藏記』、『法苑記』、『世界記』、『釈迦譜』ならびに『弘明集』などとした。すべて世に行われている。（『世界記』と『法苑記』は現存しないが、その「目錄」は『出三藏記集』卷十二に収められている。）

二 劉勰のいと

劉勰の伝記は『梁書』卷五〇、『南史』卷七五にある。彼の字は彦和という。今の山東省の出身という。かつては南朝の武門として活躍した先祖もあったが、父の劉尚は越騎校尉という、あまり高くない官位にあつたらしい。しかしこの父は劉勰の幼いころに亡くなり、一家の生活は貧困の極みに達し、そのため勰は結婚もできず官途の望みはあきらめざるを得なかつた。その間に王朝は宋から齊に移つた。

苦境にあつた劉勰に救いの手を差し伸べたのは、僧祐という高僧であつた。僧祐は上昇期にあつた当時の仏教界の中でも博学を以つて知られた人物であり、ことに律蔵の學問に精通していた。生まれつき學問好きな劉勰は、この僧祐に師事し、首都の建康（今の南京）郊外の鍾山にある定林寺に身を寄せて、以後十数年間、師の僧祐の書記を務めながら勉學に励んだ。彼の修學は単に仏典を対象としたものにとどまらなかつた。經學、史學、諸子百家の

学、それに文学など、中国の広い分野にわたる古今の典籍を読みふけり、貪欲なまでの研鑽を積み重ねたと想像される。当時の知識人の間にあっては博学が尊重されたが、劉勰はそうした時代風潮の中で、のちに『文心雕龍』という名著に結実したとき、広く深い学識をはぐくんできた。彼が、この書で回想するところによれば、彼はとりわけ孔子の偉大さに感動し、すべての文学（すなわち学問）は、孔子の定めた経書にその根源を有する、という確信にたどり着いたという。仏教学については、師の僧祐を助けて定林寺の経蔵を整理し、中国語（漢文）に訳された仏典の目録を作り、解題を作成した。しかし、『梁書』の「伝」では、「博く経論に精通して、それにより部類を区分し、それを記録し、それに序を付けた」とあるだけで、その著作の名には言及がない。しかし、これが現存する僧祐撰の『出三藏記集』以外にありえないことは明白であろう。しかし、今はとりあえず、誰が真の著者であるかは断定しないでおこう。

彼には、仏教に関係ある論文（短い作品）が「滅惑論」の名前で残っている。これには、はっきり「劉勰作」と明記されている。道教からの仏教攻撃があつて、それに反撃する内容になっている。この論には、劉勰でなければ書けないような特別の内容が含まれているわけではない。主著『文心雕龍』には仏教に関わる部分はないといつてよい。文質の議論もあるが、仏典を題材にしたものではない。漢訳仏典はこの著作のテーマから外されている感がふかい。

しかし、劉勰の文名を不朽にしたのはこの『文心雕龍』である。この作品を生涯のどの時期に完成させたものか。文学史の研究家によれば四九九―五〇一年ごろであろうとされている。この書の雄大な規模から考えても、執筆はかなりの長期にわたつていたと思われる。この著作が完成をみた直後ころの五〇二年、王朝がまたもクーデターによつてくつがえり、時代は梁の支配する新時代を迎えた。劉勰の長い僧院生活の間も、世俗の浮き沈みはとどまる

ことがなかったのである。

さて苦心の大著は完成したとはいえ、無名の劉勰にとつて、この書を世間に知らしめることは至難のわざであった。著作はすべて筆で紙に書かれていた時代のことである。作品とは、著者が書き記した、うずたかく積まれた紙の滞積でしかない。権威ある大家の目にとまり、推薦を受ければ心強いが、そうしたツテは全くなかった。窮余の果てに彼は、当時の政界・文学界の大御所的存在であった沈約（四四一—五一三）の引き立てを得るべく、彼の邸の門前に、自著を背負って待ち伏せし、やがて姿を現した沈約の車に取りすがって、物売りさながらの姿で、この著書を見ていただきたい、と懇願したという。沈約はこのいわば無礼な振る舞いに気を悪くしなかつたようで、この無名の新人の必死の願いを聞き届けて、その書に目を通すことを約束したらしい。ところが、この膨大な文学理論の内容を知るに及んで、その素晴らしさに度肝を抜かれる。その後はいつも机辺にこれを備えて読みふけたという。

全五〇篇から成るこの書は、前半の二五篇と後半の二五篇にはつきり区分され、それぞれの篇が有機的につながり構成されている。それまでのすべての文学理論を引き継ぎながら、独自の構想のもとに理論体系化し、それを説得力ある文章で綴っている^③。

この著作により、彼の文名は広く知れわたり、官途にも遅まきながら就くことができた。いくつかの官職を経験したが、中でも特記すべきことは、昭明太子蕭統（五一—五二）のもとで、東宮通事舍人をつとめたことである。昭明太子は梁武帝の長子で、文学にも卓越した見識を持ち、ことに詞華集『文選』の編纂者として著名である。劉勰はこの太子の深い信頼を得たといわれる。『文選』の編纂に当たっても、劉勰の文学理論が大きな影響を及ぼしたに違いない。

劉勰は、晩年、勅命を受けて再び定林寺の經典整理の仕事にたずさわったが、その仕事が終わるやいなや、自ら

願ひ出て出家し、名を慧地と改めた。おそらく師の僧祐が亡くなったことが、出家の直接の動機ではなかったかと想像される。そして劉勰自身も、出家して一年余でひっそりと世を去っている。

彼の生涯には、まだ解けない謎がいくつも潜んでいるようである。しかしこれが当時の才能ある貧しい青年たちが、社会に上昇志向を持つて立ち向かったとき、遭遇した苦難であつたかもしれない、とも思う。

三　ドウ・ヨングの主張

オランダの仏教学者 J・W・ドウ・ヨングに、『Buddha's Word in China』という小さな論文がある。日本にも何度も来て、駒澤大学でも講演したことがある。この小論を日本語に訳して『紀要』にでも載せてくれないかという依頼が著者からあり、私は「中国における仏陀の言葉」として翻訳紹介した。⁽⁵⁾ いまその一部を引用したい。

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も五〇〇年以上早く興つたし、イスラム教よりも一〇〇年以上も古い。これら三つの宗教には、いくつかの、きわめて重要な特徴が共通して存する。まず、創唱者（開祖）の生涯及びその活動は、弟子たちによつて敬虔な言葉で記録されているが、これら三宗教の起源は、みなその創唱者にさかのぼる。第二に、この三宗教は「世界宗教」である。その教えは、万人に向けて開かれており、人種や社会的地位により差別されることはない。第三に、この三宗教は、全て根本教説を含む聖典を有している。しかし、三つの宗教の間には、その発祥の地から他の国や民族への広まり方については、大きな相違がある。キリスト教と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。

これと反対に、仏教の伝播は、世俗的権力から何らの庇護を受けず、主として個々の伝道者の力によるものであつ

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に、仏陀の教説を聖典にある通りに人々に伝えることであつた。これらの仏教聖典は、きわめて浩瀚である。こ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、やがて彼らの聖典を編纂して、一冊のカノン(せいてん)（正典）をつくつた。しかし仏教においては、ある古い部派のみが、正典の地位を持つカノンを集成しえたにすぎず、その部派の一つである上座部の全聖典（三蔵 [Tri-pitaka]）のみが、今日に伝承されている。このパーリ三蔵は、最も新しい版（シヤム版）でも四〇巻を下らない。

しかし、後代になると、仏教は、はつきり限定された正典（カノン）を確立することがなかつた。

四 「正典」の語義

「正典」という語彙は、仏教徒が使わなかつたために、私どもにはなじみがうすい。しかし中国で儒典では使われていたようだ。諸橋轍次の『大漢和辞典』を牽くと、「正典」とは「正しいのり、正しい典籍」を意味するとし、『礼記』学記の用例を挙げてゐる。

謂_下先王正典非_二諸子百家_一、是教必用_三正典_二教_レ之也。

この一文中には「正典」の語が二回使われているが、前者は「正しいのり」の義、後者は「正しい典籍」の義であらう。『全訳漢字海』（三省堂、二〇〇六）では、「正典」を①正統な書籍、②国家の制度、とする。

一方、カノン（正典）は、ギリシア語に由来するもので、原義は「まっすぐな竿、棒」であるという。これから、「ものを測る竿」すなわち「ものさし」の意味で使われ、それがラテン語の「ノルマ」、すなわち標準または基準と同じように用いられたらしい。かくしてカノンは「信仰の基準に合致した書」を意味し、「権威ある会議で公認された書」ともなった。キリスト教の場合でいえば、『旧約聖書（Old Testament）』の三九卷、『新約聖書（New Testament）』の二七卷が『旧約正典』、『新約正典』の名で呼ばれたという。

英語の Canon [kənan] は、①（宗教会議その他の権威、例えばカトリック教会では教皇によって公認された）教理・戒律・教会法、②（聖書の経外書 [Apocrypha: アポクリファ] に対して）正典、經典聖書、③（一般的に）正典・經典。（偽作に対して）真作品、の語義を列挙しているが、いま問題にしているカノンは、②に相当している。そしてこの語義は儒典（『礼記』）の用例とも共通するといつてよい。

中村元『仏教語大辞典』に「正典」を「しようてん」と読ませて、この語を採っている。出典は『金剛針論』（大正蔵二二―一六九頁中段）で、「サンスクリット語によって書かれた叙事詩の一つであるマハーバーラタ (Mahābhārata) をいうか？」としている。仏教の論書からとった語ではあるが、「正典」で指示されたものは、仏典ではなく、バラモン教の典籍である。上記の漢訳は宋代の法天によってなされ（二〇世紀後半）、この梵本（サンスクリット原典）は、ヴァジラスーチー (Vajrasūci) として現存する⁶⁾。本書の内容は、バラモン教の四姓制度を仏教の側から批判したものである。『マハーバーラタ』に言及してその内容を示したものであろう。

かくして「正典」の語は仏教語としては作られず、使用例もなかったことが明らかになった。それは単なる「言葉」の問題ではない。「正典」という基準をつくり、特定の聖典を「正典」として公認するという考え方が、仏教

内で育たなかったことを物語っているように思われる。そしてそれは、ドウ・ヨングのいうように、キリスト教やイスラム教にはない、際だった仏教の特色である。

なお、仏教聖典のことを一般に日本では「お経」といつている。宗派ごとに読誦する「お経」が違うため、日本のすべての仏教徒に共通する「お経」は存在しない。戦時中に各宗が連合して合同の法要を営もうとしたが、いっしょに読めるお経がない。比較的多くの人が知っている「般若心経」を選んだが、強く反対する一派があつてついに企画は立ち消えになつた。^⑦このエピソードは、日本仏教の特徴をよく伝えたものであろう。だから日本の各宗には「正典」はあるといつてもよいかもしれない。そしてその多くは、各宗内で用いられている折本形式の「お経」である。それには漢文の「お経」もあれば和文の「お経」もある。ガラニ（＝陀羅尼）という、インド語を漢字で音写した「お経」を主とする宗派もある。曹洞宗で用いる「般若経」、「観音経」は漢文經典の音読であり、「修証義」は和文になつている。それは『正法眼蔵』の引用文から成つているからである。

五 仏教と正典

仏教が「正典」をつくる方向に努力をふり向けなかつたことは、従来も指摘されてきた。このことは仏教にとつて、あるいは仏教の伝道布教にとつて、決してマイナスの作用をしたとは思われない。

まず第一に、仏陀の時代にもそれ以後にも、仏教教団を統一する努力はほとんどなされなかつた。仏陀在世の頃には、弟子たちが各自、あるいは仏陀から直接に、あるいは師僧を通して仏陀の指導を受けた。そしてそれぞれ

の地区において自治的に運営された教団の支部があるのみで、全体を総合し統一する本部という機関はなかつたし、教義の統制とか、聖典の制定ということもなかつた。仏陀自身さえ「自分は教団を統御するといつつもりは

ない」と明言している（『大般涅槃經（マハーパリニツバーナ・スッタタタ）』）。

したがって、仏陀から直接に教えを聞き、あるいは師僧や先輩から教えを聞いて、その通りに理解して覚え、それを実行すればよかった。だから実際問題としては、地域的に特色ある聖典が成立する土台が最初からあった。（渡辺照宏『お経の話』（岩波新書、一九六七年）、三七頁）

このように仏教徒たちは、一つの絶対的權威を確立して、それを奉じ補強するという方向は採らず、むしろそのような宗教的權威を容認しないという方向で、インド本土および周辺諸国に仏教を伝道布教していった。仏教には、例えばバチカン法王庁のごとき「教權⁸⁾」は最初から今日に至るまで存在しなかった。

六 「ふたば」の問題

パリーの律藏（Vinaya-pitaka）には、教団でおこった「使つてはならないことば」の問題が取り上げられている。ヤメール（Yameju）とテークラ（Tekula）という、バラモン出身の兄弟が教団内部にいた。かれらふたりは、自分たちの家庭で使っていた、上品で洗練された言葉を使っていた。このふたりは、あるとき仏陀に次のような進言をした。「教団の中には、あまたの氏族やさまざまな身分出身の僧がいて、それぞれの話し方でことばを語り、またそれで仏陀の言葉をも話している。しかしこれからは（種々の方言や俗語で）仏陀のことばが穢されることにならないように、ヴェーダ聖典のことば（chandasa）を用いて仏陀の教えを伝えることにしよう」と。この進言は、きっぱりと仏陀によって拒否された。仏陀はふたりを諭し、出家者は、それぞれの言語で仏陀の言葉を学び語るべきであるとし、ヴェーダ語の使用を禁止した。ヴェーダの朗誦に用いる典雅なことばを、教団の内外で出家者は使つて

はならないとする仏陀のいましめには、仏教の反バラモンの姿勢が反映されていることは明白である。

この話は漢訳の律蔵にも伝えられている。『四分律』（法蔵部）に「随国音誦誦」（大正蔵二二—一七四中）、『五分律』（化地部）に「随国俗言音所解、誦習仏語」とあり、『毘尼母經』（大正蔵二四—八八二上）には「随国応作」の語が見える。各部派の伝承に、この事件は影響を与えたといつてよいであろう。

七 西北インドの仏教語受容

説一切有部が伝えた文献には、ギリシア人とも交渉があったことが記されている。『大毘婆沙論』第七九（大正蔵二七—四一〇上）には、「仏は一音^{いっおん}を以て法を演説するに、衆生は類に随いて各々解を得。皆おもえらく、世尊は、その語を同じくして、独り我が為に種々の義を説けり」という有名な経文を解釈している。

一音とは、謂く梵音なり。もし至那（Cina）人來たりて會座に在れば、仏は為に至那の音義を説くと謂^いえり。是の如く磔迦（Saka）、葉筏那（Yavana）、達刺陀（Dravida）、末憐婆（Malava）、佉沙（Kashgar）、都貨羅（Tukhara）、博喝羅（Bokkara）、Sogdiana）等の人來たりて會座に在れば、各々、「仏は独り我が為に、自国の音義を説く」と謂い、聞き已^おりて類に随いて各領解を得たり」と。

この一文には、西北インドに侵入した諸民族の様相が具体的に述べられ、興味が尽きない。有部はこの地域において活躍していた。有部の會座には、シナ人、サカ人、ギリシア人、ドラヴィダ人、マールヴァ人、カシユガル人、トカラ人、ボツカラ人が参加していたことがわかる。なお、「至那」「真丹」はCinaあるいはCinasthanaの音訳語で、中国のことである。西北インドから中央アジアにかけて、さまざまの言葉を話す人々が交わり暮らしていた

ことがわかる。

八 ギリシア人メナンドロス王のこと

アレキサンドロス大王の侵入により、ギリシア人の植民者もいたことは、メナンドロス王（ミリンダ王）がナーガセーナ（那先比丘）と対話した『ミリンダ王の問』（Milindapanna）が残っているので不思議ではない。これはパトリ三蔵の蔵外文献になって現存し、多くの研究がなされてきたし、漢訳（『那先比丘経』）もある。

「一音の説法は、仏の教説であるから、インドのことば（梵音）でなされるが、会座に連なってそれに耳を傾ける人が念ずれば、それぞれの人の国のことばで説法をしてくれる」という話からは、国際会議で使われる自動翻訳機のレシーバーを耳につけている姿を、私たちは思い浮かべる。

九 僧祐の信念―「妙理は、文字・言語の相違を超えて伝わる」

『大般涅槃經』の文学品（大正蔵二一六三五下）には、仏のことばとして「所有種々の異説、異論、呪術、言語、文字は、みなこれ仏語にして、外道の説にあらず」と説かれている。世界中の異説をも含めた、あらゆる言説は、みな仏説であり、またそれはすべての言語や文字で表現される、というのである。

僧祐は『出三蔵記集』巻一（大正蔵五五―四中）に、上記の一文を引用した後で、次のように述べている。

然らば、すなわち言は元これ一にして胡と漢と音を分かつ。義はもと不二なれど、すなわち質と文と体を殊にす。伝訳に得失あり。運通は縁に従うと言えども、尊經の妙理は湛然として常に照らす。

つまり、梵語と漢語とでは発音や文体は異なっている、その本義は異なることはない。翻訳や流通の偶然性によって、仏典の妙理がくまされることはない、と述べている。仏典翻訳に合理的な根拠を与え、かなり楽観的な見通しを与えている。これは、自らが訳経僧でなかったからいえる言葉で、翻訳に苦勞を重ねた鳩摩羅什の述懐とはうらはらである。羅什は、「ただ梵文を漢語に置きかえると、その美しい文藻が失われ、大意はつかめても、まったく文体に齟齬が生じる。まるでご飯を自分で人に与えると、味が失われるだけに嘔吐を催させるようなものだ」（『出三藏記集』卷十四、大正藏五五—一〇一下）と述べる。この言葉だけを聞くと、羅什はほとんど仏典翻訳に絶望しているように思える。名訳で知られる羅什の胸の内には、不可能な難題に挑戦する者の悩みがつきなかつたのだろう。

僧祐は上の一文に続けて、興味深い、文字の起源にまつわる話をも伝える。

「むかし、造書の主におよそ三人あり。長ちやうの名を梵（Brahmi）といい、その書は右行す。次じを佉きやろ（Kharosthi）といい、その書は左行す。梵および佉は天竺に居り、黄史の蒼頡は中夏に在り。梵と佉は法を浄天に取り、蒼頡は華を鳥跡に因る。文画は、まことに異なるも、理を伝えるは、すなわち同じなり」*

梵は梵天（ブラフマー [Brahma] 神）がつくった文字、すなわち梵字（ブラーフミー [Brahmī]）、これは左から右へ横書きする。次の佉樓（カローシユティー）は、インドの仙人カローシユッタの作。その文字は古代インド、中央アジアで用いられたカローシユティー文字のことで、これは梵字とは逆に右から左へ横書きする。この左行の文字はアラビア語やペルシア語と同じである。

最後は、中国の伝説の帝王とされる黄帝の臣下だった蒼頡で、彼は鳥の足跡を見て漢字を作ったとされる。漢字は上から下へ縦書きされる。

長男と次男と三男（ここには三男という明記はない）が、三種の異なる文字を作ったとする説は、慧均えきん（僧祐より少し後の人）に始まるらしい。

この説を援用することにより、文字は違っても仏教の妙理は文字の相違により妨げられることはないという、これの主張が補強されることになる。三種の文字の祖は、三兄弟で同源だという説は、いかにも中国人らしい。唐の道世は、これを『法苑珠林』巻九（大正蔵五三一三五一下）に引用している。

僧祐は、梵語の仏典が翻訳されうる根拠を、ここで確固たる主張にして提示しているのである。

十 神の言葉は翻訳を許されないか

近年、金文京（京都市大学人文科学研究科教授）は次のような説を示す。

そもそもなぜ中国では梵語の仏典が原語で読まれるのではなく、中国語に翻訳されたのであろうか。これは愚問のようで、実は愚問ではない。コーランは今でもアラビア語で読まれる。イスラム教では翻訳は許されていない。聖書はヘブライ語からギリシア語、ギリシア語から、さらにラテン語に翻訳された点、漢訳仏典と似ているが、ルターがドイツ語に訳するまではラテン語の聖書のみが正統とされた。しかも聖書は教会が認めた正典のみが聖書で、外典や偽典は厳しく排除されたのに対して、仏典はのちに中国で作られた多くの偽典をも受け入れて、ついに膨大な大蔵経になってしまった。

聖書やコーランは神の言葉であり、神の言葉は神聖な言語で語られなければならない、神の言葉でもないものは排除されねばならない。

ではブツダの言葉はなぜ翻訳可能で、かつ作り出すことさえ許容されたのであろうか。^⑩

仏典の特色を強調するためとはいえ、バイブルやコーランは神の言葉であるから翻訳は許されなかったという著者の説には、「勇み足」があると思われる。なぜなら、これを認めてしまうと、人類史上最も壮大な翻訳の試みとされている聖書の翻訳の歴史が理解できなくなるからである。

聖書は、二二三三種の言語にすでに翻訳されており、今でもその数は増え続けている、といわれる。^⑪ それでは世界にはどれだけの言語が存在するのか。かつてフランスのアカデミーがその数を二七九六と数えて発表したが、今では調査が進み、もっと増えていると思われる。一九八九年刊の『言語学大辞典』（三省堂）によれば、三五〇〇余りの言語に言及されている。この言語の数を考慮に入れても、聖書の翻訳がなんと多いことか。コーランの翻訳では、一七三四年にセイル (Sale, G.) が英訳したものが最も古いという。これも各国語に訳され、日本語訳ももちろんある。

神の言葉は翻訳は許されないという著者の臆説は、まったく通用しないのではあるまいか。

十一 「外教部」を設けた仏教聖典

現在最も権威ある校訂大蔵経とされる『大正新脩大蔵経』（全百卷）の第五四卷に「外教部」があり、仏教以外

の諸宗教の文献が収録されている（No. 2137—No. 2144）。また、第八五卷の「古逸部・疑似部」にも、従来の大蔵経には収められていなかった多数の敦煌文献（とりわけ偽経や疑経、変文など）が収録されている。これらが仏教の聖典の概念からはずれていることは明らかであり、いわんや「正典」ではありえない。いまは「外教部」を例にその具体相を解説することにした。大正大蔵経にはナンバー（経典番号）が付されているので、その順に取り上げてみよう。

No. 2137 「金七十論」^{きんしちじゅうろん}、三卷 真諦訳（陳代、五四八—五六九年）

この著作は、教論頌（サーンキヤ・カーリカー [Sāṅkhya karikā]）の現在最古の注釈であり、梵本は発見されていない。サーンキヤ学派（教論学派）は、インドの六派哲学のひとつであり、古くから仏教と交渉があった。特に本書は世親（Vasubandhu, 三三〇—四〇〇）と関係があったため、外道（外教）の書であるにもかかわらず真諦により翻訳・紹介されたと考えられる。

No. 2138 「勝宗十句義論」^{しょうしゅうぎろん} 一卷 玄奘訳（唐代、六四八年）

本書は、勝論学派（ヴァイシェーシカ [Vaiśeṣika]）の哲学思想書を翻訳したもの。ふつう、この学派は六句義を説くが、本書はそれとは異なる十句義を説くところに特色がある。

以上の二つの漢訳は、仏教とは対抗関係にあった外道の論書を、あえて漢訳したものであり、それぞれに翻訳されるに至った事情はあるにしても、本書は、大蔵経に収録してはならない著作であった。しかし、これは大正蔵経編纂者の判断により、日本で新たに収録されたものではない。

それではそれがいつ誰の判断でなされたのか。以下の考察は、訳経史研究の範囲に属することなので、少し詳しく紹介したい。この二つは、大正藏経の通例に従い、高麗藏（芝、増上寺藏本とされる）を原本（底本）としている。したがって直接は唐代の『開元釈教録』の「入藏録」を範として入藏されたことになる。しかし、入藏させたのは、この経録が初めてではない。もっと前史がある。それをたどってみよう。

「金七十論」は道宣撰の『大唐内典録』の入藏録に初めて入藏されている（六六四年）。また、玄奘訳の「勝宗十句義論」は、おそらく『古今訳経図紀』（これは、玄奘の功績をたたえるため靖邁によって著された）が最初であろう。『開元釈教録』の注記に、その旨が記されている。いずれにしても、この二つの外教の論書は、唐代の諸経録に正々堂々と仏典の顔をして大藏経に編入され、大寺院の経藏に書写・入藏されたことになる。ここにも、正典（カノン）を確立し得なかつた仏教徒の、きわめて緩やかな聖典觀をうかがうことができる。

No. 2139 「老子化胡経」（第一、第十）

これは、道士の王浮の作とされる。老子が胡（インド・西域）を教化したとする、道教側が偽造した作品。ペリオにより敦煌から発見された。（原本は「鳴沙石室佚書統編」）

以下の三点は、マニ教の文献とされる。これは、三世紀にバビロニアのマニ (Mani) により創始された宗教で、西では北アフリカに広まり、東では中央アジアで信仰をあつめた。この漢訳された資料は珍しいものといわれる。この宗教は、仏教、道教に仮託して中国で教えを広めたため、無明、涅槃、安樂国、業輪、三災など、仏教用語が散見される。

No. 2 1 4 0 「摩尼經下部讀」、一卷（原本は敦煌本）

No. 2 1 4 1 A 「摩尼光仏教法義略」一卷、唐、拂多誕訳（原本は敦煌本）

No. 2 1 4 1 B 「波斯教殘經」、一卷（原本は国学叢刊第二冊）

以下の三点は、景教の文献である。景は、光り輝く意を表わす。この呼称は、キリスト教ネストリウス派に対して中国でつけられたものである。六三五年（初唐）にペルシアの僧阿羅本の率いる伝道団が首都の長安に入り、勅許を得て經典の翻訳と伝道を始めた。三年後に波斯寺が建てられたが、のちに大秦寺と改称された。景教は仏教・道教から思想的影響を受けて中国化した、とも指摘される。

No. 2 1 4 2 「序聽迷詩所經」一卷（原本は敦煌本〔唐代写の高楠順次郎藏本〕）

No. 2 1 4 3 「景教三威蒙度讀」一卷（原本は「鳴沙石室佚書統編」）

No. 2 1 4 4 「大秦景教流行中国碑頌」一卷（唐、七八一年）景浄述（原本は拓本「石田幹之助藏」）

以上の「外教部」所収の八作品は、仏教文献ではない。はじめの二作品はインドの原典の翻訳であるが、バラモン教系のサーキヤ学派、ヴァイシェーシカ学派の論書であり、仏典ではない。しかし前述の如く歴代の経録がこの入蔵を認めたため、唐代以降、準仏典の扱いを受けてきた。残りの六作品は、大正蔵経編纂の中で、貴重な新資料として入蔵されたものである。

これら八作品は、アジアの歴史・文化・思想を研究する人にとって大いに役立つことはいままでもない。しかし、漢訳大蔵経を仏教聖典の一大集成と捉えたとすれば、これとは全く違う評価がありえよう。大正蔵経の編纂者

たちは、「私たちは路線を変更していない。唐の『開元録』（七三〇年）の原則を貫いて、大正・昭和時代の学術的価値の高い大蔵経の「定本」を活版印刷によって提供しただけだ」とひらきなおるであろう。ここには、宗教学問か、*exclusive*が正しいか、*inclusive*が正しいか、という根本問題が、大きく浮かび上がるかもしれない。

十二 訳経史研究には課題が多い

仏典を漢訳して集大成したものが、いわゆる『漢訳大蔵経』である。その漢訳の歴史をたどるのが訳経史の研究である。この研究には、諸経録（出三蔵記集（五一八）、法経録（五九四）、歴代三蔵紀（五九七）、仁壽録（六〇二）、静泰録（六六四）、内典録（六六四）、古今訳経図紀（六二七―六四九）、大周録（六九五）、開元録（七三〇）、貞元録（八〇〇）その他に関する深い知識が前提となる。それから、訳語や文体（訳風）の研究が不可欠である。ひとりひとりの翻訳者（訳経三蔵）のすべての訳出経全体を、現存経について綿密に比較研究しなければならない。経録（訳経）が誤って訳者を記録していることも少なくないから、現存の訳語・文体からそれを訂正しうることもある。異訳経類を比較研究して、同一の仏典が、どのように訳者によって訳し分けられているか、あるいは同一の仏典が、時代により、地域により、どのように分量その他が変化したかも見きわめなければならない。経録には「紙数」が記録されている（仁壽録、静泰録、内典録、大周録、開元録、貞元録）。これは、現存の大正蔵経の段数にほぼ匹敵する。翻訳は複数の助力者によって行われるから、誰が協力・援助したかによっても訳文に変化が現れることもある。

さらに中国の古典哲学の用語を、どう訳語に取り入れたか、老・莊・易という三玄（玄学）から、多くの仏教用語が作られたが、そういう研究も重要である。たとえば、「戒 (戒)」を「孝順」と訳した例（那先比丘経）もあ

るから、中国の儒学・儒教の知識も必要になる。「文と質」のどちらが、まさって訳文に現れているか、それを書き記した経録は現存しないとされていたが、敦煌本の中にこれが発見された（ペリオ本三七四七号）。これは『三蔵記集』以前の目録である（「別録」とも「衆経別録」とも称されたらしい）。その影印テキストは、『敦煌宝蔵』で見ることが出来る。おそらく「文質均」というのが望ましい訳文だったのだろう。『論語』でたえられた「文質彬彬」の思想を受けた考え方と思われる。「質朴すぎず、華美にすぎず」が理想だった。質朴すぎると読んでも意味を把握しにくい。華美に過ぎると原文（梵文）の正確さが失われかねない。両者がよくバランスされたところで名訳が生まれる。

ただ、われわれ日本人が翻訳を読んで文質の違いを判断するのは、きわめて難しい。僧祐は、たとえば安世高の訳文を絶賛するが、どこがそんなにいい訳文なのか判断に苦しむ。宇井伯寿『訳経史研究』を見ると、安世高の業績を高く評価するが、訳文を日本語に訓読しようとして四苦八苦している。「漢文訓読は、梵文を訳すより難しい」と嘆いている⁽²⁾。中国人研究者にとっても、古代の訳経は、難解であるとおもう。中国文学の研究者は、「仏教漢文」を敬遠するから困るが、古訳・旧訳・新訳いずれについても、語学的にも正確な漢文解説が必要であろう。翻訳論は、横超慧日や羅根沢、丘山新等の研究があるが、未だ完成には遠いと思われる。

十三 訳経に使った「梵本」はどこへ消えたのか

先の「外教部」でその名が出てきた真諦三蔵は、二四〇包みもの梵本を携えて中国にやってきた。また玄奘三蔵は五二〇包みもの梵本を中国に持ち帰った。帰る途中、インダス川を渡る際に、かなりの梵本を流失したという。そこで帰国してからブツダガヤの二人の僧に手紙を送り、失った梵本のリストを書き記して、送り届けてほしい

と懇願している。その結果がどうなったかは分からない。五二〇包みとは、流されずに残った梵本の数である。

玄奘の訳経は、訳経史上空前絶後の規模といつてよい。「大般若経」(六百卷)、「阿毘達磨大毘婆沙論」(二百卷)、「瑜伽師地論」(百卷)、「阿毘達磨俱舍論」(三十卷)、「成唯識論」(十卷)など、これだけでも一千巻に迫る分量である。彼が生涯で訳したものは、七五部一三三五巻といわれる。彼の訳経は、きわめて整った環境の中で、訳場には、完備した分業体制をもとに大勢の訳経僧を動員して行われたとされる。

『開元録』の入蔵録は、一〇七六部五〇四八巻を基準として、七三〇年までに全訳経のうち現存しているものの総数を掲げる。玄奘の訳経数をこれに対比すると、部数ではともかく、巻数では全体の三八パーセントになる。これほどの大事業を成し遂げた玄奘でも、訳了したのは、持ちかえった梵本のごく一部だったという。訳されないまままで残された梵本は、また膨大であった。

前述したように、梵本 (Sanskrit Manuscript・梵文写本) は、ネパール、チベット、西北インド (ギルギット)、それから中央アジアの各地 (アフガニスタン、パキスタン、コータン、クチャなど) の寺院跡、あるいは砂漠からも掘り出される。それに朝鮮半島、日本からも発見されたこともある。インド本土や中国本土からは、ほとんど発見のニュースは聞かない。インドの場合は、イスラム教からの攻撃に備えて周辺のネパールやギルギット、あるいはチベットに避難させた可能性がある。玄奘がブツガヤヤーに手紙を出したのは、その地には大量の梵本が存在しているのを知っていたからであろう。

しかし、あれだけの訳経に使われた梵本が、ほとんど中国のどこからも発見されないのはなぜか。¹³⁾

この消失の行方を記した文献も中国からはいまだ出てこないようである。あれだけ文書を集大成するのが好きな中国人が、なぜ、仏教の梵本を大切に保存しなかったのか、考えると謎は深くなるばかりである。¹⁴⁾ところが日本で

は、二人の学僧から興味ぶかい説が出された。真言宗豊山派の学僧戒定（？—一八〇五）は、「梵本はすべて焼き捨てられた」と主張した。ところが同じ宗派の学僧権田雷斧（一八四六—一九三四）は、戒定の説を否定している。「梵本は勅許に基づき石棺に入れ、地下深く埋められた」と。

どちらも中国では起こりえたように思うところがある。その根拠は、まだ中国に仏教が伝来しない秦の始皇帝の時代に「焚書坑儒」の事件があった。儒家の生ぬるい学説に腹を立てた始皇帝は、宰相李斯りしの建言に基づき、医薬・卜筮・農事などの実用の書を除き、儒家の奉ずる古典をことごとく焼き捨て、また、五〇〇人近い儒学者たちを坑あなうめにした故事があるからである。

戒定のいうごとく火で焼き捨てられたとすれば、地上に再び現れることはないであろうが、雷斧の説のごとく石棺に大切に納めて地中深く埋められたとすれば、例えば西安郊外の兵馬俑坑のように姿を現す可能性は残っている。西安はいまや地下鉄工事による大規模な発掘作業が進行中である。やはり考古学的遺品や遺跡にめぐりあうことも多いという。

仏典翻訳事業は、やはりこの地域が一大中心地であった。梵本を入れた石棺が出てこないとは限らない。夢のような、あわい期待ではあるが。

望月信亨は、「支那に在りては唯だ専ら訳経を重んじて原典の保存を図らず、且つ歴朝の兵乱によりて、その本をして悉く散滅せしむることを致した」と、その『仏教大辞典』「梵本」の項に述べている。なお、余談を一つ加えると、『大乘起信論』の英訳を行った鈴木大拙は、「梵本が出たら教えてくれ。その可能性はどうか」とインドの学僧にたずねる手紙を出している。二つの異訳があるのだから、出る可能性はある、と大拙は思っていたようだ。⁽¹⁵⁾

十四 チベットの訳経

チベット訳の仏典も「カンギユル」「テンギユル」として集成され、『チベット（西藏）大蔵経』として「北京版」が影印出版されている（西藏大蔵経研究会（鈴木学術財団）刊）。このチベット大蔵経の翻訳は、漢訳の場合と極めて異なっているので、両者を比較するとそれぞれの特徴が明らかになる。（以下の叙述は、主として山口瑞鳳、高崎直道などの先学の研究に全面的によっている。）

チベット人が文字を作ったのは七世紀前半とされる。彼らは梵語系の文字をまねてチベット文字を作った。日本人が漢字から仮名文字を作ったのは、それに遅れること二百年といわれる。漢訳は二世紀にはじまるが、チベット訳は八世紀から開始される。九世紀になると、訳語の不統一や混乱があらわとなり、それを正すために王の命により多数の翻訳官が協議して『翻訳名義大集 (Malavyūpatī)』を編纂した。これにより訳語は「欽定」のもとに確定された。チベット訳の仏典目録『デンカルマ目録』もつくられた。

チベットの訳経の特色は、以下の四点にある。① 漢訳と共通する経論は五五一部にすぎない。しかも残りの三〇〇〇部以上が密教に関する文献である。② 漢訳は、多く達意的（意味が通ずることを主眼にした訳）であるのに対して、チベット訳は逐語訳（原文の一語一語を逐って翻訳すること。直訳とも近い）である。その理由は、第一にチベット古典語が仏典翻訳を目的として、サンスクリット語を模倣してつくられたこと、第二に、中国語のような古代文化の背景をチベットが持っていなかったことによる。③ 漢訳のごとく、異訳を残さず、次々に改訳して、古い訳は捨てたこと。④ 原則としてチベット人の著作を大蔵経に加えないこと。

これと対比していえば、漢訳の特色は以下のごとくなる。

① 一千年以上にわたる、きわめて長期にわたる翻訳事業であったこと。(一つの宗教の文献群がこれほど長期間にわたって翻訳された例は、世界の翻訳の歴史でおそらく例がないと思われる。)② 同一の経が何回も訳され、それらはすべて捨てることなく残された。(たとえば「金剛般若経」は、八回訳され、すべて現存する)③ チベット訳のように、訳語を統一することができなかった。それは、漢語のひとつひとつの背景には長い歴史や文化があつて、訳語をあらかじめ固定して翻訳を進めることは「無謀」であつた。④ チベット訳からは梵本を導き出し、あるいは梵本に還元できるとされる(インドのサンスクリット文献が失われた経論は、これをもとにかなり忠実に復元できるといわれる)。しかし漢語からは、それは不可能に近い。異訳と対照して推定する試みもあるが、異訳が基づいたそれぞれの原本が同一のテキストだったかどうか保証のかぎりではないからである。

注

- (1) 勝村哲也『大乘仏典(中国・日本編)』第三卷、「月報」、一九九三年。
- (2) 吉川忠夫・船山徹訳『高僧伝(四)』岩波文庫、二〇一〇年、参照。
- (3) 現在、日本でこの書を全訳したものに以下の三種がある。①『世界古典文学全集』二五、興膳宏訳、一九六八、②『中国古典文学大系』五四、目加田誠訳、一九七四、③『新釈漢文大系』六四・六五、戸田浩暁訳注、一九七四。
- (4) この伝記部分は、諸家の研究を参照したが、とりわけ興膳氏の叙述を骨格としたことを付記する。
- (5) 『駒澤大学仏教学部研究紀要』第三二号、一九七四年、に掲載。
- (6) 『仏典1』(世界古典文学全集6)筑摩書房、一九六六年、中村元の全訳がある。
- (7) 渡辺照宏『お経の話』岩波新書、一九六七年、参照。
- (8) 教権とは、「宗教上の権力。特にカトリックで、教皇(法王)または教会の権力」とされている。(『広辞苑』)
- (9) 漢訳語は玄奘訳(唐代)による。また、地名・国名のローマ字は、中村元『インドと西洋の思想交流』(選集一九、春秋社、一九九八年)による。なお、旧訳の『阿毘曇毘婆沙論』第四一(北凉、浮陀跋摩共道泰等訳)(大正蔵二八―三〇六下)

には、「一音なる者は梵音を謂うも、種々の義を現すものなり。もし会中に真丹人 (Cina) あれば、おもえらく私は真丹語を以て我がために説法す。もし釈迦人 (Saka)、夜摩那人 (Yavana)、陀羅陀人 (Davida)、摩羅婆人 (Matava)、佉沙人 (Kashga)、兜佉羅人 (Tukhara) あり。もしこれ等の会中に在る者、彼れ各々この念を作さば、私は我等の語を以て、独り我がために説法す」とある。

(10) 金文京『漢文と東アジア 訓読の文化圏』岩波新書、二〇一〇年

(11) ミカエル・ウステイノス著・服部雄一郎訳『翻訳—その歴史・理論・展望—』文庫クセジュ (白水社)、二〇〇八年。

(12) かつて私はこのことを評したことがある。(鈴木學術財団『研究年報』八号、一九七一年、参照)

(13) 湯山明氏によれば、天台山国清寺に貝葉が残っているとのことである。

(14) 現在だけの梵本が残っているか、その全体はなかなかつかめない。二〇世紀が終わろうとするころ、チベットで『維摩経』の梵本が発見された例もある。山田龍城『梵語仏典の諸文献—大乘仏教成立論序説』(平楽寺書店、一九五九年)は、とてもよい参考書である。日本発見の梵本については、中村元『日本で発見されたインドの原典』(『東西文化の交流』選集(改訂版)別巻5)が最も詳しい。

(15) 拙稿「英訳『大乘起信論』をめぐる」『鈴木大拙全集』月報35、二〇〇二年、参照。

* 吉川幸次郎「中国人と外国語—『出三蔵記集』と劉勰—」(『全集25』所収)にも、この一文を引用し、「中国語が世界で唯一の言語でなく、また独尊でもないという認識は、僧祐のものであるとともに劉勰のものであったこと、それだけは確かである」と主張している。門下の興膳宏氏は専論『中国の文学理論』(筑摩書房、一九八八年)を著し、「出三蔵記集」と「文心雕龍」の関係を徹底解明している。