

仏教經典の漢訳に関する諸問題

横 超 慧 日

仏教の中国伝来を古来久しく、後漢の明帝の永平年間のこととせられてきたが、今日では魏略西戎伝の記述によつて、前漢の哀帝の元寿元年と見るのが通説となつてゐる。しかし現存する経録の中で最古とせられる出三蔵記集によれば、經典の翻訳の確かな出現は後漢の桓帝の時に安般守意経等三十四部凡そ四十卷を訳した安息国の沙門安世高の業績を以て第一とするのであつて、それに次ぐものが桓帝靈帝の時に道行般若経等十三部二十七卷を訳した月支国の沙門支謙であつたとされている。安般守意経には呉の康僧会の序があり、道行経には魏の光和二年(259 A. D.)に訳したことを記す未詳作者の後記が

あつて、苻秦の釈道安の検討を経てそれらが桓帝、靈帝の頃に漢訳されたものに間違いないと認められることとなつた。

そこで仏典の漢訳は西暦二世紀の半頃から始められ、その後相次いで多くの経録が編纂されたことから知られるように、実におびただしい数の経論が伝来し翻訳され、時代は趙宋時代から更に元代にまで及んだ。古来世界中におけるあらゆる學術書翻訳の歴史の中でも、一部門の典籍でこれ程長年月に互りこれ程大量のものが陸続国外から伝来されて翻訳を続けられたといふことは、全く他にその比を見ぬ所であつたと言つてよいであらう。

この仏典漢訳については調査研究すべき多くの課題が残されているが、私はここにこの事に関連して是非とも慎重に考慮しなければならぬ諸点を挙げて、研究者諸賢の注意を喚起したいと思う。

一、中国へ仏教初伝に至るまでの 仏教思想の発展

仏教が典籍として中国へ伝わり翻訳されたのは前述の如く西暦二世紀の半以来のことであるが、仏陀釈尊はすでにそれより五百年余も前に入滅しておられ、初伝の経典が在世時代の釈尊の說法そのままのものであったかどうか。如是我聞と口授相伝してうけ継がれたものであるにしても、機械的な録音によるのでなく信に立って領受した教説の内容である以上、相伝の間に年と共に領受者の性格傾向に基く流動がおこり相次いで種々なる流派を生ずるのは避けられない。現にインドの仏教各団の中には大衆部と上座部の大きな派別が出来て同じ釈尊の教でありながら、保守派と進歩派との別が生じているではないか。そして更にその両派をも止揚して仏教そのものを

根本から見直そうとする大乘仏教が起り、その革新運動の熱烈なる意気が次から次へと新しい大乘經典を編纂して行った。中国への仏教伝来の当初は、正にそうした大運動勃興の激動時代であったのである。

仏教の本拠地がこのような激動時代であったことを、新たに初めて仏の教というものに接した中国の人々には、全く知らされていなかった。大乘を自任する經典はあっても、小乗を名のる仏教者はいない。大乘・小乗の別などに注意するよりも、春秋戦国時代に起った諸子百家の説を持つ伝統に立って、今初めて知らされた仏陀の教というものが余りにもかけはなれた思惟であるため、とりつきようがないというのが真相であったのである。經典を持ってきた人、又その翻訳に当った人、彼等は唯だ自分の信ずる所を是非とも新天地に弘めたいという願はあっても、受取る側の人々の間に長年月に亘って浸透している教養や性格まで、それをすべて念頭に入れて訳業に当るなどということは全く望むべくもない。文芸に感興を持つ人々が、新奇なものへの関心により憧れる先進国への創作へ直ちに飛びつくのとはわけが違ふ。経

典が翻訳されても、これが知識人の間に注意を惹くようになるまでには、中国人自身の間に国内的事情による意識の変革が必須であったのである。そして、そうした内より発する興味関心の発動がたかまり始めた上でこそ經典の書写講讀が進み、その研究に頭角を顕した人の下に多くの人士が集り、漸く研究の時代へと進むことになる。今日知られる所では、このように仏典研究の先覚者として一世を指導したのは先ず苻秦時代の釈道安であったと言つてよい。彼は安世高訳の諸經典に多くの序を作り講讀にも訳經にも輝かしい功績を残した第一人者であった。道安は四世紀半頃の人であるから、安世高の訳した

二世紀半頃に比べ二百年後れている。その二百年というものは次の二点によって、外来思想への誘導を果した重要な時期であったと考えられる。即ちその一は、前漢に国学とせられた儒学が後漢には訓詁を専らにして肝心の精神を忘れるに至り、此に乗じて勢を得た道家の説が、形骸化した思想界に自由なもの考え方を求めたのであって、漢人の間に仏教という新しいものへの接近がおこるための外的機縁となった。今一つは、西域より沙

門の来ること次第に数を増し、仏國澄と道安との関係に認められる如く、晋末の社会不安に際し安定を求めていた世の人々は、外来沙門の上に神異を想定し自ら求めて近づいて行ったということ。以上の二点がやがて仏教の教義面へ知識人を誘導する有力な背景をなしたと考えられる。そうしたことを説く以上、その論拠には幾多の立証を要することであるけれども、今は中国思想史及び高僧伝中の神異の条等への参照に譲って、観点の指摘に止めることを許して頂きたい。

二、思想の伝統的性格相違とその克服

仏教はインドの自然の中に生育してその興起が革新・創意に満ちた新興の宗教であったとはいえ、その根柢には古くから民族の生活を支配してきたところの伝統的な現世超越の系譜から離れられぬものがあつた。それゆえ独立教団として独自の信仰を標榜するものではあつたが、その論理の進め方に於ても表現比喩の採用方法に於ても、これまで交流接触をしていなかった外国の人々にとつてみれば、容易に理解できぬ多くの面に満たされ

ていたことを否定できない。諸天の位置づけだとか、六道輪廻の意義理解だとか、国家や家庭を離れて自己自身をみつめる出世間の尊重だとか、こうした諸々のインド特有の基本念は、どこまでもひたすら現実生活を宗とするその延長線上に理想を求める漢人の、とうてい軽々に超えられる隔りではなかったのである。そのことは、ただ經典に言語の書き換えを行うだけで、異なる伝統・異なる自然に養われてきた他民族に、心底からそれを受け容れさせることのできるというようなものではなかった。

經典翻訳者たちは、この点に於てどれ程の言い尽し得ぬ苦悩を重ねたことであろうか。出家と言っても、唯だ家庭を離れるというだけのことではない。修行と言っても身心を苦しめる克己というだけのことではない。求道は初めから何かの目標を指定するだけで成り立つものではなく、ひたすら求める情熱に徹したときほのかに道が浮び上ってくる。そうしてみれば求道精神の上に成り立つ仏教が、現世生活から一步も離れることのできぬ人々に對して、どうして魅力となり得るであろう。言語は如何に言い代えたとしても、彼の真意をこちらの言葉によって

表し尽せぬものを持っている。ブッダ *buddha* を覺者と訳し、サマーディ *samādhi* を定と訳し、ニルヴァーナ *nirvāṇa* を滅と訳し、アマッタラサンミヤクサンボーディ *anuttara saṃyaksambhodi* を無上正等覺とは訳してみても、漢字の上で受けとる意味内容が正しく完全にその意味を伝え得るかどうか。訳経史上こうした難関を超えねばならぬ例は多い。上述の数例の如きが、仏陀・三昧・涅槃・阿耨多羅三藐三菩提として定着するに至ったのは、正しくこの事実を物語る。経録の中で現存する最古のものであり且つあらゆる面で我々に多くの示唆を与える出三藏記集は、この訳語の問題について極めて重要な詳論を展開し、胡漢訳経音義同異記という一節を第一巻の中に設けた。そしてそれにつづき前後出経異記という一節に於て、新経で世尊とあるのを旧経では衆祐といい、同様に菩薩が旧には扶薩又は開士、比丘・比丘尼が旧には除薩・除薩女と記されていたことなど二十余の例を挙げている。出三藏記集では後秦の鳩摩羅什頃の訳語を新しい、漢魏時代の訳語を旧と呼んだのに對し、後に唐の玄奘が訳業に新紀元を画して以後は玄奘以

後を新訳と呼び、玄奘以前を旧訳と呼び、鳩摩羅什以前を古訳と呼ばれるようになった。しかし鳩摩羅什を中心とする東晋末期の即ち西暦四百年前後に訳出された諸大乗經典が、その後の中国仏教界に於て最重要の代表的經典として重視せられた結果、玄奘の革新的所見あるにも拘らず、その後の中国及び朝鮮、日本等の仏教者が依然として最も多く依る所はいわゆる旧訳經典であった。新訳は終に旧訳に代るまでには至らなかったのである。如何に嚴密な訳語検討を経たとは言っても結局、訳語の問題はそれの用いられた經典の普及程度の如何に係し、新しい訳の提示が直ちに旧来流布した学術用語にとって代るといふことにはならなかった。ここに音写語が意訳語に代った後は、その音写語に對する仏教學者の感覚が定着不動となったと同じ事情が窺われ、それは又仏教思想そのものが外来思想という域を超えて完全に自らのものとして容認せられたことを示す一面とも言えるであろう。

三、中国側の翻訳論と外来沙門の啓蒙

經典の翻訳が始まったとしても、その翻訳ということ自体を問題として取り上げる議論は、それが起るまでにかんがりの時を必要とする。何となれば、異なる訳者によって訳出された多種の經典が入手可能となり、それを比較対照して傾向の不同に着眼し、どのようにあるのが望ましいかという判断がなされねばならぬからである。又翻訳論を持ち出すのは多くの場合、漢人の方であるから、漢人が西域沙門や居士等と接触して語学上若干の基礎知識を持ち始めることも、翻訳論發生の一要因となる。更に經典を単に研究されるべき専門書として見る先入観を棄て、その内容から自分にとって何らか少しでも貴重な意味を見出したという熱意を持つことが、翻訳論を積極的に推し進める力となる筈である。この点に於て、今日知られる限り翻訳論として最も早く見出されるのは呉の支謙の説であった。即ち出三藏記集第七に収められている法句経序は、作者未詳となっているが内容より推してそれが支謙の作であることは間違いないと考えられ、その中で彼は次のようなことを言っている。近世に七百偈の法句経を葛氏が伝えそれが翻訳されたけれども、内

容が深遠であるのに訳文が散漫であり、折角の仏説が理解し難い。仏は天竺に生まれ、その天竺と漢とは文字も発音も異なるから、物に対する名が区別であり、翻訳して実を伝えるというのは容易なことではない。これまでの所では、安世高と嚴弗調とは明確に当を得た翻訳をなした先駆者と認められ、その後之に続くものがない状態である。それ以後では、精密とまではゆかないまでも、その実を貴ぶことにしているので、大体の趣旨は得られることになっていった。それで今回のこの五百偈の法句經翻訳の由来について言うに、天竺から黄武三年に武昌へ来られた維祇難という人に値って、自分はその梵本を譲られた。そこで自分は維祇難に同行して来た竺將炎に之を翻訳してほしいと頼んだが、この竺將炎は天竺の語はできても漢語に通じているわけではないので、その出来上ったものを見ると、胡語を音写したところもあれば、意味の上で訳してはいても余りに直訳的な生硬な感のする所がある。それで「文章が雅かさを欠くではないか」と言ったところ、維祇難が言うには、「仏のお言葉は内容が重要であり美しく飾った文体は必要でない。經は理解

し易くしてその趣旨を見失わせないようにするのが好ましいことだ」と言う。その時そこに居合せた人々は、これを聞いて、老子の「信言美ならず」という句や、孔子の言った「言は意を尽さず」というような句を挙げて、聖人の意は極まりなく深いと言い、文辭の修飾よりも深い内容を伝えることが肝要だ。だから今のこの法句經は原典の内容を伝えている以上、それによってその深意を体達すべきだろうと言って、みな一斉に維祇難の説に賛成することになった。かようなわけで、今回のこの翻訳に際しては訳者の言われるままに書きとどめることに努め、ただ本旨に従って文飾を加えることは差し控えた。訳しても意味の通じないような所は書き残さなかったので、脱けたままにして出さないでおいた所も少なくな

となることを説いた。以上紹介した如きは、翻訳ということが、異質文化の接点に於て当面する切実な苦悶当惑を如実に物語るものと言ってよいであろう。

中国の人が民族の伝統に従って文雅を尚ぶ気持と、求道のために聖意把握を優先しようとする誠実さと、この対照は後々までも続いて行く。そして訳者とその訳した經とが共に異なるものを対照した場合の議論から進んで、訳者が前後異なる別人でありながらも同一の經を訳出しているという例が多く見受けられるようになる。文雅愛好主義と質実尊重主義との差は一層顕著になる。そして更に今度は研究心・求道心の進むにつれて同本異訳の諸本を多く集めて対訳表示に努めることになる結果、直訳型と達意型、義訳型と音写型、反覆原形型と省約簡潔型等の不同を鮮明化し、何れを択ぶべきかに苦慮しつつ、煩わしさ生硬さに気をとられる固有の伝統的幽雅愛好主義もあながち却け難い思いは保ちながらも、達意・省略の蔭には聖典に対する敬虔の情を忘れることになりはせぬかという自省の念も抑えきれぬものがあつた。そこで求道心第一を心懸ける人は、多くの諸訳対照に努め

ながら自ら翻訳には両傾向の一方にのみ偏するなく、その間守られるべき一定の限度があるのではないかという見解に到達することとなった。その實際を我々は釈道安の上に見出すのである。

釈道安は、早くより仏図澄に師事して、西域天竺の習俗をも身近かに知る機会を得ておつた。そして同時に經典を知識學問として学ぶのでなく、自己自身の修道に欠くべからざる指南の書として多くの修禪に関する經典に親しんでいた。その後、大乘の放光般若經を知るようになってからは、この經こそ最高の道を説く聖典であつて、老莊の力説する道もこれに包まれ、仏教に諸經多くある中でもこれこそが究竟の眞実であると信ずるに至り、「自分は襄陽にいた十五年間と長安に移つて四年を經た今も、毎年歳毎に二回づつ反覆して般若經を講ずるを恒例としている」と、ということを摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序の中で言っている。この情熱、この道心、そこに經典に対する限りなき崇敬の思いがこめられており、その道心は翻訳者のあるべき態度についても嚴肅な用意を促さな

却け、趙政が訳者に向って「翻訳は内容を正しく伝えることこそが肝要であつて、文質如何の如きは問う所でない、私見に由るまでもなく経は初めから文質に関する在り方を定めているのであるから、後人が勝手に易えることは許されぬ」と力説した、ということを記述している。道安は、訳者の仏護を戒めた趙政という居士のこの言に感銘して、この事態を晩年の作である尸陀槃尼撰撰婆沙序の中で、堂々と詳述した。道心ある者には、道心ある他者の言葉が強い感動を覚えさせた例と言つてよいであろう。道安が晩年を過した長安では、戦火の中に在りながらも、西域から来た多くの沙門により阿含経や阿毘曇等新しく知られた仏典が続々と立てつづけに訳出された。道安の誠心にあふれたその熱情が、身を賭してこの壮筆をなさしめたのである。以上のように見て来ると、外国から来た沙門に対する師事。經典を自己修道の指針とする。又般若経を反覆二十年近くも講じつづけ、その大小品各本を集めて対照に努めたこと。更に翻訳者の在り方に対し厳正な持論を着々固めて行つた事情など。こうした諸々の事情を考慮する時、彼から翻訳

に関する細心の厳しい規準が示されることになるのは、当然の勢と言つてよいであろう。それが即ち彼が小品般若経即ち摩訶鉢羅若波羅蜜経抄序に於て発表した五失本・三不易の説となつて発表されるに至つたのである。五失本、三不易については往年詳論したことがあるので、今は要点を述べるに止めたい。五失本とは胡を訳して秦となすに五の失本ありとせられるものであつて、第一には翻訳すれば語の配列順序に於て、胡文と訳文とが互に逆になること。第二は胡経は質朴を旨とするが、秦人は文を好むから、訳すれば本の質を失う。第三には胡経には反覆が多いが、翻訳の際には裁斥される。第四には胡経には同じ内容を重ねて別な語によつて表現したため一見混乱と思われるような場合があるけれども、それが大量に削除される。第五には胡経は段落の改まる毎に既述の事項を繰り返すが、翻訳の時には悉く此が除かれる。

この五失本を見るに、第一の失本は訳文に於て語順が胡経と顛倒することの指摘である。これは如何にも本の形を失うことになるが、そうかと言つて原文のままの配

列にすれば文章とならず意も通ぜぬことになるから、失本は確かに失本であつても、これを許さぬわけにはいかぬというのである。では第二の失本はどうか。文質の問題は多年の懸案であり、従来の見解からすれば、訳者が勝手に文を求めるのは経本来の質を失うことになると思われ、当然容認しない筈のように思われる。然るに彼は此の場合、秦人は文を好むから、伝えて衆の心に可なるためには文に非ざれば合せず、と言つている。これはいかにも意外の感を免れぬけれども、経説流布をねがう見地からすれば、これも最大限度の一として容認せぬわけにはいかぬというのである。第三の失本は、胡文の常とする歎詠の場合の反覆はこれを省略するということであつて、歎詠の趣旨さえ通ずるならば、彼我習俗の不同を顧慮し、煩瑣な反覆を削除することは許されるのも止むを得ぬというのである。第四には本文中に挿入された辭句は、削つても本旨に障りとなるのでないから、削除が許されるということ。第五の失本は胡経のならいとし、話が一段落つて次へ移る時には既述の事項をもう一度繰返しておいて進むのが例となつているが、此は全

く不要な慣例に過ぎないから削除して差支えなし、としたのであり、その理由が理解できぬではない。

以上のように見てくると、五失本は何れも本を失うという点で決して好ましいことではないけれども、必要止む得ずして許される最大の限度であつて、これ以上の失本はもう許容されることができぬという趣旨と考えられる。

では次に三不易の説は如何。三不易は、従来サンファイと訓んで容易でない三箇条と理解されていたようであるが、私はこれはファイと訓むべきでなく、フエキと訓まねばならぬ。不易の易は改易の易であり、改易してはならぬ三箇条と見る。第一は、般若経は仏が説かれたもので、聖者は必ず時を顧慮して説かれていたから、時代に随つて習俗が變つたからと言つて古の雅古に立つて説かれたものを今風に変えるということは相成らぬ。第二には聖人と凡人とはとうてい及び得ぬ隔りを持つものであるから、上古の微妙な教を末世の今に合わせるというようないかなることは許されぬ。第三には釈尊を隔つこと間もない仏弟子の阿難や迦葉でさえも結集に際して少しの

過もないようにと兢兢として謹慎の中に事に當った。然るに仏を去ること千年の今、生死人の凡愚である人どもが平然として經典に取捨を加えるとしたならば、無法無礼言語道断だという。以上の三点何れも、聖典に対する敬虔の限りを尽した発言であって、この意をくめば經典の一字一句も改変できぬと言わねばならぬ。従ってこれを前の五失本説と併せ考える時、前の五失本は翻譯に當って如何にしても此だけは容認されることが望まれ、しかもそれが失本を承知の上で願われる最大の極限だということ、この三不易が更にもう一度裏面から力強く念を押しているもののように思われる。古来、この道安の五失本三不易説が永く訳場の嚴訓視されてきたこと、まことに故なしとせぬ。

尚この後、名訳の誉高い鳩摩羅什が重要な諸大乘經を翻譯し、それが今日まで千五百余年に亙り權威視されてきたのも、道安のこの嚴訓が預って力あったことを思われる。道安の膝下にあつて師の道心と嚴訓に育てられて来た僧叡は、師の滅後十余年にして長安へ来た鳩摩羅什の大小乗仏教に通ずる広く深い學識を信頼しつつも、又

絶えず師の道安から受けた教訓を肝に銘じて、羅什の訳業を誠心誠意見守りつづけたのであつた。その事情は、彼僧叡が遺した多数の羅什訳諸經典の序の中に見られる所であるが、今茲にはその内容を紹介することを略したいと思う。

四、翻譯の重層と伝来の順位

經典は仏陀一代の所説という形で伝えられているけれども、実際に於ては仏滅後數百年後に文書化され、且つ大乘經典の如きは西曆紀元の頃からその後長い年代に亙って編纂されてきた。然るに經典にはその成立年時を記述するということが全く行われていないので、經典成立の順位を考察して思想史展開の跡をたどらうとしても、何らの手懸りを得ることができぬ。その点は早く孔子の頃からすでに歴史記録を残すことに努めてきた中国とは全く趣を異にする。仏教も伝来の初めには教団人が自らの記録をのこすに至らなかったが、經典翻譯が相互連絡を欠きながらも、遠く隔った所に在ってもみな訳業の経緯と内容紹介とを兼ねた序を残し、その際それらがなし

遂げられた地名・年代及び關係従事者の氏名等を書きとどめることを忘れなかつた。そしてそれらの經典が普及し始めるにつれて、多くの散在する經典を集めて記録を作るといふ篤志の人々が現われはじめた。それがいわゆる經録といふものの作成となるのであつて、經録こそ仏教史の原始資料であつたといふことができるであらう。經録研究者は唯だ目錄を作成するだけの為を集取するのではなく、自らの研究意欲がそうさせたのであるから、經文の読解に意を尽すこと勿論である。従つて年代的にそれぞれ經典の伝来年時を明らかにし、經典相互の關係にも意を払ふことになる。これはその当事者からすれば伝来順位を確めるのであるが、それが実は今日の經典成立史研究のための何より確かな資料となるのではないか。まして智度論の如き大部な經典研究書になると、中には関連して他の諸經の經名を挙げて引用されている例が多いので、これが又經典成立史の貴重な典拠という役割を果たすことにもなる。

なお更にもっと注意すべきことのあるのを述べておきたい。それは、同一原典に由来する經典が後から後から

何度も回を重ねて翻譯されるという事実である。その最も著名な例は般若經であつて、十卷の小品系と三十卷の小品系とが、次々に時を隔て所を隔てて何回も伝えられ翻譯された。そして小品經の研究書である智度論までも伝来し、百卷といふ長卷の書が經典研究に関する本格的準拠の在り方を示している。こうなると、般若經やその研究書が次から次へと伝えられたという事実は何を物語るか、明かであろう。言うまでもなく、この般若經という經典の論旨は、大乘として興起した新仏教の中で、長年月に亙り中枢的地位を占め、その結果、他の諸大乘經成立にとつても大きな影響を与えているのではないかという示唆を与えることになる。こうした意味に於て、訳經史は中國における仏教思想の上に大きな観点を与えるだけでなく、インド仏教にとつても經典成立史考察のための貴重な資料的役割を果たすといふであらう。

一つの經が重ねて幾度も訳出されるということ、前述の如くその基本觀念が長きに亙つて思想界の重心となつていくことの証拠と見られること前述の如くであるが、それだけではない。訳文の不同に止まらず、新しい

内容を持った層が順次追加されていることを示す目印が読みとられ、時には又新加の部分だけでなく、従来あった旧来の層にまで新加の層の考え方が附加され浸透している痕跡の認められることが稀でない。その一例を挙げよう。

大乘の大般涅槃経は北涼の時代に涼州で訳された時は四十巻であった。しかるにそれより二、三年前法顕三蔵により南方海路を経て中国へもたらされた大般泥洹経六巻は、後になって二者対照してみたところ、六巻の泥洹経は四十巻の涅槃経の初めの部分に相当することが判明した。結局この経は初め六巻泥洹経の部分まで出来た段階とその後全四十巻まで大成した段階と、少くも二つの段階に成立層の順序が分けられることを示す。しかし話はそれだけでない。六巻泥洹経を読む限り、一闍提は絶対に成仏することがあり得ないと説いているに拘らず、四十巻の涅槃経になると、この四十巻の大本に至って追加され六巻本以後の部分に力説される所の一闍提にも成仏可能を認める趣旨が、外ならぬ六巻本相当の中にまで闍提成仏という説の混入した形跡が認められるのである。

これなどは経典成立史の階層模索に際し最も注意すべき例と言つてよいであろう。

尚経典漢訳に関してはその他にいくつも取りあげて考へるべき問題があるけれども、今はその中での特に注意を促したい数例を挙げて之を終ることとする。

〔附記〕 拙稿の左記論文を参照されたい。

- 一、中国仏教初期の翻訳論 中国仏教の研究第一所収
- 二、釈道安の翻訳論 印度学仏教学研究第五卷第二号所収
- 三、鳩摩羅什の翻訳 中国仏教の研究第二所収

(おうちょうえいち・大谷大学名誉教授)