

漢訳仏典の文体論と翻訳論

丘 山 新

はじめに

私は今、中国仏教における仏典翻訳が持つ意味を、根本的に問い直してみたいと思っている。仏典漢訳は、今を溯ること約一千八百年前の後漢時代に始まり、そして一千年の長きにわたって継続する。他方日本では、訓読によるのではなく、一般の人にも理解できるような日本語訳が始まったのは、つい最近のことと言ってよい。従って本論が扱う、中国にみられる長年にわたる、仏典翻訳に伴う深刻な文体論・翻訳論は、日本には生じようもなかった。この歴史的事実は、単に翻訳やその文体論だ

けの問題ではなく、それぞれの民族の文化意識と仏教理解に係わる事態であり、さらにまた、過去の問題ではありつつも、現在の私たちに對しても深刻な問題を示唆している、と考えられる。

いったい、言語と思索・思想とは不可分であり、言語のないところに思想はない。そして、私にとっての所与の言語は日本語であり、外来の文化、宗教を学び、思索してゆく場合もそれに依拠している。少なくとも思想・宗教文献の場合、翻訳不可能論（もしくは不用論）を、だから私は信じない。そして、翻訳ということが、どれほどに困難な事であり、また重要であるかを、中国にお

ける仏典翻訳の事業が如実に示している。

また問題は跳ぶ。そもそも、翻訳以前の問題として、言語は宗教的真理・生命をどの程度に伝達しうるのか。言語は逆にそれを私たちからより遠ざける作用を持つこともある。「言語の道は断ち、心行の処は滅し」、維摩は沈黙する。『易』に「書は言を尽さず、言は意を尽さず」と。しかし、また「書は言を尽さずと雖も、言は書に非ざれば聞かれず、言は意を尽さざれども、意は言に非ざれば称えられ」ないのであり、「言に非ざれば曉るなく、道は孤り運らず、之を弘むるは人に由る」のであり、だからこそ、言語は世俗であるが、それによらなければ不可説の第一義諦は得られずと言われ、言語空諦論があるのだ。いずれにせよ外来文化として仏教を受容してゆく中国や日本にとって、言語と真理の問題には宿命的に翻訳の問題が伴ってゆく。

中国人による仏典漢訳の歴史的事実が、現代に生きる私たちに無言で提起している問題を、考えてゆきたいのである。

以下、本論の目的は、中国における仏典翻訳論を歴史

的に辿り、全体的に概観することにある（結局は、その前期のみを扱った）。ところで、近・現代の中国では、梁啓超から任繼愈に至るまでの比較的多くの学者がこの問題を論じている。しかし、日本では、横超慧日氏が鳩摩羅什に至るまでの翻訳論を究明しているほかは、あまり論及されることもなかった。蓋し、この情況もまた、日本における翻訳に関する、言語に関する深刻な反省の欠如に由来するのではなからうか。

さて、中国には翻訳に関する議論が、なぜ資料的にも比較的多く残っているであろうか。それは、ひとつには中国における仏典翻訳の特殊な状況に由来すると考えられる。即ち、ある人間が、個人的にひとりで翻訳をする場合には（それは現代の状況でもあるが）、翻訳過程における問題意識とそれに伴う議論は明確化されず、あるいは生じたとしても記録には残らない。ところが、中国における仏典の漢訳の場合、既に指摘されているように、ひとりのみの手によってなされた場合は極めて稀であり、複数による役割りの分担による場合が普通であっ

た。例えば、原文を唱える者、それを漢文に翻訳する者、筆記する者、文飾する者など。⁽³⁾——但し、一定の制度が継続してあったわけではなく、訳経の状況は時代により、また同時代でも訳者によってそれぞれ全く異なる——彼らは互いに意見を出しあい、議論を重ね、インド・西域渡来僧に問い質し、訳文を定めていった。特に、後漢より東晋末に至るまでの経序類には、彼らの議論を含めた翻訳過程の状況を述べたものが多くみられる。本論は主として、それらを資料とする。

ところで、後漢末紀元二世紀より約千年間に亘る仏典漢訳史において、それに伴う翻訳論議は、文献に現われる限り、呉の支謙の説から始まり宋の贊寧に至る。ところで、その翻訳論は、私見によれば二期に大別される。時代でいえば、東晋末の紀元三八〇年代から四二〇年に至る時代、人物でいえば、中国側では道安を中心とする翻訳場に参加した中国人グループ、翻訳僧では鳩摩羅什を主とし、『華嚴經』訳者の仏跋跋陀羅と『涅槃經』訳者の曇無讖らが活躍した、この時期をこそ「期を画する」時代として二分される。その前期の翻訳論は主として

「文」と「質」とを繞る文体論であり、それは一応、鳩摩羅什の來華により終焉し、後期の翻訳論は翻訳に関する一般規則・原則の制定と、訳語一語一語に関する細かい検討・論議へと変化してゆく。即ち、前期は試行錯誤の時代、東晋末期は翻訳の確立された時期であり、後の中国仏教の展開の基になる主要な大乘經典の決定訳は、この時期に出揃い、後期はその継続的展開の時代となる。

一、三国時代の文質論争

——支謙の主張——

現存する『法句經序』⁽⁴⁾によると、三国呉の黄武三年（二四四年）、維祇難なる天竺僧が『法句經』五百偈を携え、武昌（現在の湖北省武漢市付近）に來た。そこで支謙は彼からその五百偈を受け、維祇難に同行してきた竺將炎に訳させた。ところが將炎は天竺語は善くしたが、漢語にはまだ通曉していなかったため、その訳文は音写語も多く「質実」で晦渋なものであった。そこで以下の論議が始まる。

「私（支謙）は、その辭句が文雅でないのを嫌った。

すると維祇難は『仏の言葉はその意味に依拠すべきであり、文飾は不用である。その教えをくみ取るのであり、訳文を嚴飾しない。經典というものは理解しやすくすべきであり、その意味を見失なわせてはならない。これこそ善しとするのだ』、と言った。するとその訳場にいた者たちも皆、『老氏は「美言は信ならず、信言は美ならず」といい、仲尼もまた「書は言を尽さず、言は意を尽さず」といつている。聖人の意は限りなく深遠なことは明らかであり、今、胡本の意味を伝訳するには、まことに經典に通達するようにするのがよい』、と言った。そこで議論も竭きて、訳人の口説を受け、本旨に従って文飾を加えなかった。そして訳せない箇所はそのままにして伝訳しなかった。よって訳出せずに脱けた部分も多かったが、しかし、辭句は質朴とはいえその本旨は深く、文章は簡約ではあるが意味は広博になった。⁽⁶⁾」

結局、この時点で支謙は、維祇難とその訳場に参加した人々の「聖意をそのまま伝えるべきだ」という建て前

論に、これ以上は反論せずに引き下がった。しかし、黄武三年とは支謙が訳経活動に参加しはじめた頃であり、彼はこの後、建興中（二五二—二五三）に至るまでの三十二年間に亘り『維摩經』『大明度經』など、現存二十二經を自ら訳しており、その文体は、後にみる支敏度の指摘にもあるように、古訳時代を代表する「文（文体重視）」派のものであった。⁽⁷⁾

東晋末に至るまでの訳文に関する文質論争は、建て前論としては常に「質（内容重視）」派の意見が「文」派に對して優位にたつ。しかし、『出三藏記集』所収の「大智度論序」「僧伽羅刹經後記」などに指摘されるように、中国人、特に知識階層たる士大夫は文章の表現を重視し、文雅な文体を好む。それは宗教文献である仏典に對しても同様であり、それ故、同本異訳のあるもの、例えば『般若經』類・『法華經』・『維摩經』などは、いずれの場合も「文」派が好まれ、後世に広く伝わる結果となる。

ところで、本論では、「文」を「文体重視」即ち「文雅な文体」、「質」を「内容重視」即ち「質実な文体」と解釈して用いる。東晋末に至る翻訳論の前期では、翻訳論

は取りも直さず文質論争であつたのであり、梁啓超以来の研究者は、「文」を意訳派、「質」を直訳派として扱っているが、そしてその範疇の対応のさせ方も一応は妥当するが、決して全く一致するわけではない。なぜなら、当時の意識として理想的文体は「文質彬彬（文と質とがうまく均整がとれる）」たるものであり、それは「論語」雍也篇の文化論を源とし、恐らくは建安時代の文学論を経て形成された文体に関する概念なのであり、それを受けて仏典の翻訳論に盛んに用いられたと考えられる。そうであるから、当時の経序にも理想的文章に対しては、「文なれども華ならず、質なれども野ならず」という表現による賛美が散見するのである。以上のことから、本論では意訳・直訳という現代的概念は用いず、「文」と「質」とをそのまま用いるが、その意味は先に述べたように「文雅な文体・表現」と「質実な文体・表現」とを意味する。

いずれにせよ、『法句経序』の文体論争、即ち仏典の翻訳は「文」に従うべきか「質」に従うべきかとの論争は、この時代に既に始まり、永く東晋末の鳩摩羅什来華

までその決着を見ない。

ここで注意すべきは、『法句経序』から知られるように、「質」的な翻訳は原文に忠実であるとはいえ、或る場合には原文が理解できないため翻訳せずに落とし、或る場合には音写語を多用し、恐らくは当時の人びとにとっても晦渋であつたであろうこと。しかし他方「文」的な翻訳は中国人好みであり、確かに文意も通じたが、「文」的翻訳を主張した主として中国人の仏教教理の理解がいまだ深まっていなかったという時代的制約を遠因として、道安の指摘のように「巧は則ち巧みなれども、窳の成りて混沌の終すを懼る」という欠点、即ちよい技法がcaえって根源的生命を殺すことになるのと欠点がある、と認識されていた。そして結論的にいえば、結局は語学的にも教理的にも卓越した鳩摩羅什の来華をまつて始めて実践的に解決され、文質文体論争はその二百年近くに及ぶ歴史を自然終焉させることになる。

二、西晋時代の翻訳

竺法護と竺叔蘭

魏の正始中に起つた新しい思想界の潮流は、西晋時代にも引き継がれ、西晋末の永嘉中に至つて隆盛をきたし、老莊学とくに『莊子』研究が盛んとなり、向秀・郭象などによる『莊子注』が著わされた。また一方、竹林の七賢に象徴される清談の名士が活躍し、とくに郭象の『莊子』解釈は、学者・貴族の南渡に伴い、東晋社会に受け入れられたが、そのことは仏教の般若思想の受容を可能にする条件を熟させることになった。

ところで般若經典類の漢訳は早くも後漢末に支婁迦讖訳『道行般若経』があらわれたが、西晋中期に『光讚般若経』と『放光般若経』とが相い継いで訳出され、その後百年間の般若学の流行の礎となった。

『光讚般若経』の訳者竺法護は、泰始中（二六五—二七四）より永嘉二年（三〇八）までに百五十四部を訳出したといわれ、この時代を代表する訳者である。確かに梁・僧祐は「経法の中華に広く流れる所以は護の力なり」と

評し、また中国の四大翻訳家に数えられて高く評価されてきたが、翻訳の文体にはかなり問題があつたようだ。例えば、「初め護、西域に於て超日明経の胡本を得て訳出せしに、頗る繁重多し。時に信士聶承遠なるもの有りて、乃ち更めて詳かに文偈を正し、刪りて二巻と為せり」という状況も生じている。彼の場合、経序を付されることも少なく、翻訳状況も詳しくは伝わらず、いかなる意見を持っていたかは知られない。

他方、竺法護とはほぼ同時代の西晋中・末期には竺叔蘭がおり、『放光般若経』等を訳出した。伝によると、彼は非常に酒を好み、常軌を逸した行動をとるが、教養ある風流人であつたという。

この二訳の性格は、現在対照することによつても知られるが、熱心な般若経研究者でもあつた道安は、次のようにいう。

「放光経は、于闐の沙門・無叉羅が胡本を手に執り、竺叔蘭が訳した。言辞は少なく事柄は簡約で、重複を削つたので、ひとつひとつの事柄は明瞭であり、はっきりと読みやすい。しかし簡約にしたからどうしても

遺てた部分もあり、天竺語の繰り返しは、毎に簡略にしている。

光讚経は、護公が胡本を手に執り、聶承遠が筆受した。言辭は天竺語に準じ、事柄に手を加えず、悉しいところは悉しくし、言辭は文雅というより質実であった。しかし肝要な箇処になると屢々意味が通じず、いくら反復して説明してあってもやはり明らかでない。彼の訳出したのを考覈するに、ひとつひとつの事柄が漏らすことなく詳細であるだけだ。⁽⁹⁾

さらに、道安は『道行般若経序』のなかで、まず支婁迦讖訳の『道行経』を「聖言に敬順して、了く加飾せず」、しかるに「道行には頗か首尾の隠れたる者有りて、古賢も之を論ずるに往々滞ること有った、と評した後、竺叔蘭訳『放光般若経』に再び言及し、「重なれるを斥け省刪し、務めて婉便ならしむ。若し其れ文を悉くせば、將に過ぎること三倍ならん。善く無生を出し、空を論ずるに特に巧なり。伝訳して是の如きは継ぐこと難からん⁽¹⁰⁾」といい、「抄経は刪削せば、害する所必ず多からん」と批判しつつも、『放光経』を高く評価している。

結局、竺法護と竺叔蘭とは、その資質と学を受けた境遇の相違からも既に予想されたとおり、前者は「質」に従い、後者は「文」を好んだことが知られる。そして『光讚般若経』は訳出後「涼土に寝逸すること九十一年、幾んど泯滅せん」とし中原地方には伝わらず、他方洛陽で訳出された『放光般若経』は、当時玄学の盛んであった中原地方の知識人の間に流布し、般若学の基本典籍となった。確かにこの二訳は、地理的な条件と四世紀華北の混乱という背景もあるが、やはりその質実なる文体は文意を捉え難いこともあり、文雅好みの漢民族には歓迎されず、広く流布しなかったともいえよう。実際、道安は襄陽時代から長安時代に互って約二十年間、毎年二遍竺叔蘭訳の『放光経』を講じたのであり、それは右に述べてきたことのひとつの証左でもある。

三、東晋時代の対照本研究

——支敏度の文質観——

西晋が滅んで東晋が興ると、華北は百年間の戦乱状態に陥り、中原の貴族も帝室とともに江南に移住し、漢民

族の文化は長江流域へ移る。この紀元四世紀(三八〇年頃まで)には、新たな訳経活動は稀となったが、逆にこれを契機にしたように、腰を据えた本格的な仏典研究が始まる。そして『維摩経』『般若経』『首楞嚴経』などの經典の同本異訳が揃ったことが起因し、さらにいずれの訳も十全ではないため、中国人は經典の原意を探って諸異本の対照研究を始めた。それらは支遁『大小品对比要鈔序』、支敏度⁽¹¹⁾『合維摩詰経序』『合首楞嚴経記』として現在に伝わるが、特に支敏度は「文」「質」文体論に興味深い言及をしている。

すなわち、当時その二経ともに支謙・竺法護・竺叔蘭(後者は更に支婁迦讖)の訳が伝わっており、『維摩経』では支謙訳を主本となし、竺叔蘭訳を従とした上下段対照の合本を作った。さらに『合首楞嚴経記』に関して、その頃記録によると『首楞嚴経』には支婁迦讖と支謙の二訳があるように伝えられるが、それを考証するため、先ず支婁迦讖と支謙との訳文の特徴を次のように指摘する。支婁迦讖は「実中を貴尚^{うとう}び、文飾を存せず」に質実な訳をしたが、他方支謙については、

「越(支謙)は、その天性と学識は深く透徹し、内・外典にも詳しく通じており、当時の人は文雅を尚び簡略を好んだので、彼は経の訳出にあたり、婁々文麗さを主にした。そして綴られた言辭は道理をよく説き明しており、文雅であって華美にならず、簡約であるが意味は明瞭であり、まことに深く悟った人のものといえる⁽¹²⁾」

と評した。さらに、支謙訳は失なわれたと伝えられており、他方支婁迦讖訳としてやや異なる二本の伝わっている状況を述べた後、その二本を比較し、次のようにいう。

「此の首楞嚴経にはやや不同がある。つまり言辭が一方は豊かで他方は簡約、文字にも一方が胡語をそのままにし、他方は漢語に訳しているものがある。比較してみるに必ずしも別人がそれぞれ訳出したというほどでもない。恐らくは支謙が支謙の訳したものは言辭が質実で音写語が多いのを嫌い、異議のある部分は削って新たに定め、同意できる部分はそのまま改めなかったものであり、それで二人にそれぞれ翻訳したとの記録

があるのであろう。ところでこのうちの一本が諸本のなかで言辭が最も簡略なうえ、音写語も少なく、広く世間に流伝しているが、それこそ支謙が改訂したものである。

以上の引用から知られるように、支謙度の意識の中にも「文」と「質」との文体論的な基準があり、逆にその文体からして訳者を推定することがなされた。そしてこの方法は後の道安にも訳者推定の有効な方法として受け継がれてゆく。また、第一節で述べたように、『法句經序』で支謙の「文」的翻訳の主張は厳しく批判されたが、彼は実際にはその主張どおりに、その後の訳経活動を続けた。さらに世間に好まれて流伝したのも、やはり「文」派の翻訳であり、支謙度も同本異訳は各々が相い補完しあうといいつつも、『維摩經』『首楞嚴經』のいずれの合本の場合も元本としては支謙訳を採用しており、それは取りも直さず彼の諸訳者に対する価値評価でもあった。

四、苻秦・姚秦時代の文質論争

——長安の翻訳集団——

戦乱の華北中原も、建元十二年（三七〇）苻秦によって統一され、その後約十年間は比較的安定が続く。建元十五年、苻堅は襄陽を攻略し、都長安へ道安を連れ去ったが、苻秦とそれに続く姚秦とは仏教を崇拝したため、華北においては訳経活動も一大興隆期を迎えた。即ち、鳩摩羅什来華の紀元四〇一年をはさむ前後それぞれ二十年、その前半期には、これまでの「文」と「質」とに関する問題が道安を中心とする長安グループで議論し尽くされ、——そしてそれは結局三国呉時代の議論と同じく、「質」派の建て前論が表面的には勝利するのだが——まさに、鳩摩羅什を迎えて一挙にこの文質文体論に決着を付ける機を熟させていった。

この時期には、西域訳経僧が堰を切ったように陸續と来華したが、そのうち僧伽提婆・仏図羅刹（仏護）のように来華後に漢語を習得し、徐々に自ら翻訳をしたものもいたが、曇摩持・曇摩蟬・僧伽跋澄・鳩摩羅仏提・曇摩

難提らは、翻訳僧とはいえ自身で漢語に訳したわけではなく、胡本を齎しそれを誦えるのみであり、実際の訳者は別人であった。長安の翻訳グループは、道安をはじめ釈法和・慧常・趙政らによって構成されていたが、翻訳にあたったのは「苻・姚二代において訳人の宗たり。世高・支謙より以後、念を踰えるなし」と讃えられる涼州出身の竺仏念であり、彼はその伝に言うように、支謙と同様に若い時から中国知識人としての教養をも身につけていた。その訳文について、彼の訳出した『僧伽羅刹集経』の後記には、「念、迺ち学は内外に通じ、才と弁とは多いに奇れ、常に西域の言は繁質なるを疑い、此の土は華を好むと謂い、毎に瑩飾を存し、文句は其の繁長なるを減ぜり」とあり、やはり支謙・竺叔蘭に連なる系統の訳者であることがわかる。彼の翻訳はその場で道安や趙政の厳しい批判を受け、改めることも多く、後年その訳経の相当数は僧伽提婆によって改訂された。例えば、道安の『阿毘曇序』には、「其の人検校するに、訳人頗が義辭を雜え、龍と蛇と淵を同じくし、金と鎗と共に肆なりて彬彬如たり。（法）和、撫然として之を恨み、余も

亦た深く不可なりと謂い、遂に更めて出ださしめたり」とあり、同様の批判は『韓婆沙論』の訳者仏図羅刹に対する趙政の意見、道安作『比丘大戒序』に紹介される慧常の意見にもあらわれている。

竺仏念は、この時代多数の来華僧を助けてほとんど都ての訳経に参加し、実質的に翻訳の主体となった人物であったが、このように多くの批判を受けたのは、『出三蔵記集』の伝も指摘するように、彼には「義学の耆れに闕け」ていた、即ち教理学的理解に欠けていたためであった。

支謙・竺叔蘭・竺仏念らの代表的な「文」派翻訳者らは、一貫して批判されてきたが、——そして彼らの訳経は文体の文雅なることによってかえって中国人によく受け容れられたのであるが——その欠陥は「義学」に欠ける——一点に集約される。しかし、批判者側である「質」的立場にある人びともまた、結局は「文」的訳者と同様に教理的な理解度も深くなく、その建て前とは逆にかえて文意を捉え難くするような文体であったのだ。このことから考えてみるに、彼らの真摯な、切実なる精神に

もかわらず、「文」―「質」の論争は十分な教理的理解がその前提にないため、ついには決着のつけようのない、彼らの意思にも反した、単なる表現に関する技術的な問題にすり変わってしまったのである。しかし、五世紀以降の翻訳状況からすれば、一見無駄のようにみえるこの二百年に亘る文質論こそが、鳩摩羅什の来華を契りあるものとし、その後の翻訳の継続的發展を準備したのである。

五、道安の翻訳論

――五失本三不易――

三七九年に始まる長安における翻訳活動の指導者たる道安は三八五年に没したが、中国仏教史上におけるその先駆的な役割りは、既に僧祐も「経の義が克明にされたるは、安より始まる」と指摘する如くである。彼は多数の経序を作り、伝わる經典類を整理して後代経録の範たる『綜理衆経目錄』を撰したように、その仏教理解は堅実かつ厳密な、広い經典研究に基くものであった。それ故にこそ、經典の文体に關して、道安は自作の経序にお

いて趙政・慧常の強硬な「質」派意見を支持はしているものの、後にみる如き机上の建て前論ではなく現実の經典研究者として、実質的な意見をもっていたのである。即ち、道安にとって最も切実なる問題は文体論ではなく、十全ではない漢訳仏典に依拠せざるをえない状況で、いかにしてその教理を誤りなく把握してゆくかであったのだ。それはまた、中国人の仏教理解が一定程度の水準に達してきたという歴史的状況が、道安という一個人に集約的に実現されてきた、ということでもある。

さて、道安は後世の隋・彦琮や宋・贊寧らが述べるように、中国における翻訳論史上もつとも重要ともいえる「五失本三不易」説を、その没する三年前の三八二年に『摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序』の中で発表した。

五失本とは、『出三藏記集』所収の『僧伽羅刹集經後記』に、「竊按考定し、務めて典骨を存せんとするも、既に方俗同じからざれば五失本のみ許し、此を出でて以て外は毫も差うべからず」とあるように、翻訳する際に必要であればこの範囲内で原型を失うことを許す基準である。⁽¹⁵⁾ 第一失本は、翻訳に伴う語の配列の変更であり、不

可避な事柄。第二失本は、漢訳の文飾の問題であり、胡經は質実を尚ぶが秦人は文雅を好むから、中華の人びとには文雅でないと合わない。第三失本は、胡經は反復が多く繁雜なので漢訳では省略する。第四失本は、胡經には錯簡と思われる注釈的文句が入っているがそれは削除する。第五失本は、胡經は一段落ごとに同一叙述が繰り返される形式が多いが、それは削除する。⁽¹⁶⁾

ここで注目されることは、第二失本以下の四失本は「質」派の厳しく批判することであり、既に述べたように、道安はかつて趙政・慧常の意見を引用し、自分も質的翻訳に賛同しているが如くに見えたが、この晩年のあたかも「文」派的翻訳を許容する彼の意見の変化である。そしてそれは、横超氏が解釈するように「これは不可避の問題ではないが、これによって却って趣旨が簡明となり理解を助けられる」からであり、それは道安の般若經研究に基く実践的な最終的な結論でもあった。即ち、般若經研究に關する彼の理解の確信と自信とによれば、

文を好む漢人の間への仏典流伝の上でも、五失本の範囲で「文」的翻訳をすることは経の精神を逸脱するもので

はない、と考えられたにちがいない。道安は続けて自らいうように「竊の成りて混沌の終するを懼れた」――つまり、莊子の説話にあるように、七竅を鑿たれて息絶えた混沌・根源的生命たる道と同じく、仏典のまさに根本的生命そのものが翻訳の際に単なる技巧によって死んでしまうことを恐れたのであり、ここに彼の翻訳に対する基本的考えが知られるのである。つまり、文雅な文章でありつつ、なお第一義的にはその宗教的生命を誤りなく伝えなくてはならぬというこの考えこそ、二百年近くに及んだ仏典翻訳とそれに伴う翻訳理論の最終的な結論であり、それは、道安の没後十六年に来華する鳩摩羅什によって実践的に解決され、理想的翻訳が実現されることになるのである。

六、羅什の来華とその意義

道安は、長安において多くの来華僧と中国人協力者と共に翻訳活動に従事しつつも、その限界を知り、「羅什の西域に在るを聞き、共に微言を講析せんと思ひ」、「(符)堅に之を取らんを勧め」たが、その願いも空しく彼の没

後十六年、やっと鳩摩羅什は来華する。彼の文体そのものに關しては、更めて論ずる必要があるが、ここでは簡略にその歴史的意義を考えておく。

鳩摩羅什には、『注維摩詰經』に散見する細かい意見はあったが、まとまった翻訳論はなく、またその必要もなかった。なぜなら、彼は大乘諸經典・中觀哲學というまでもなく、小乗・アビダルマにも通曉し、教理解解に關する絶対的自信もあり、他方十五年に及ぶ涼州滞在によつて中国語はいうまでもなく、中国的文化に対する教養をも身につけていたため、彼の訳はそのまま理想的翻訳と思われたのであり、改めて翻訳論を展開する必要もなかった。僧祐は『出三藏記集』『胡漢訳經音義同異記』に次のようにいつている。「是を以て義の得失は訳人に由り、辭の質文は執筆に繫る。或いは胡義を善くせども漢旨を了らず、或いは漢文に明かなるも胡意を曉らず。偏解ありと雖も、終に円通を隔つ。若し胡漢に兩つながら明らかに意義四暢して、然る後に宣述せば、經典是に於てこそ正しけれ」と。義學・語學兼備した鳩摩羅什こそ、道安の描いた理想的翻訳を実現しうる唯一の人である。

一方、鳩摩羅什の個人的な比類なき天才と、中国訳經史上における傑出した位置は勿論であるが、その時代すなわち東晋時代末期の訳經活動と翻訳論議を、それまでの二百余年に亘る翻訳史の中で考えてみると、来華した多くの胡僧の試行錯誤的な努力と、それに協力した中国側の人々の真理探究への精神とが、鳩摩羅什の天才を迎え得る土壌を培ってきたことが、更めて知られるのである。

一方、鳩摩羅什の個人的な比類なき天才と、中国訳經史上における傑出した位置は勿論であるが、その時代すなわち東晋時代末期の訳經活動と翻訳論議を、それまでの二百余年に亘る翻訳史の中で考えてみると、来華した多くの胡僧の試行錯誤的な努力と、それに協力した中国側の人々の真理探究への精神とが、鳩摩羅什の天才を迎え得る土壌を培ってきたことが、更めて知られるのである。

〔付記〕 本論で、私はこれに続けて慧遠・僧叡らの羅什訳に対する評価、『出三藏記集』による僧祐の翻訳論、慧皎・道宣・贊寧らの歴代高僧伝作者の訳經者に関する評価と総評、僧祐に続く彦琛・費長房・道宣・智昇らの経録撰者の訳經觀などを概観する予定であったが、稿を改めることとした。それらのいくつかは、羅根沢の後掲註(1)の論文に紹介されているので、併せ参照してほしい。

ただし、既に述べたように、本論が扱った東晋末期まで

あったのだ。そして彼は関内の四聖といわれた僧肇・僧叡・道生・道融をはじめ三千人の聴衆を前にして、大乘諸經典を翻訳しつつ、その場で質疑応答を雜えて講義をもしていったため、中国側の翻訳に關する水準も飛躍的に高まり、鳩摩羅什来華の四〇一年以後の約二十年間に、彼の訳出した大乘諸經典と論書はいうまでもなく、建康の道場寺では仏馱跋陀羅が『華嚴經』等を、涼州では曇無讖が『大般涅槃經』等を訳出し、それらはいわば確定訳として、劉宋以降遠く隋唐時代にまで伝えられ、すべての中国仏教の學派の展開の礎となつていった。

以上にみてきたとおり、翻訳の問題は取りも直さず教理解に深く係わる問題であつた。本論がとり上げた「文」と「質」との問題も、時には本質的な問題からずれていく場合もあったが、しかし支敏度や支遁、特に道安にみられる教理研究とそれに伴う經典觀・文体論は、彼らの所与の不利な環境のなかでの必死な努力を表現したものであることが知られた。そして道安が中国仏教教學研究の基礎を確立した最初の人とされる所以も、格義

で、「文質」をめぐる論議は終焉し、それ以降は細かい翻訳技術論になつてゆくのであり、その意味では本論も一応まとまったものになつていふと思う。

註

(1) 梁啓超の仏典研究論文は、『中国仏教研究史』にまとめられている。本論との関連では、「翻譯文學与仏典」「仏典之翻譯」がある。羅根沢『魏晉六朝文學批評史』所収「仏經翻譯論」は本論が論及できなかった五世紀以降の翻譯論を扱う。任繼愈「仏經的翻譯」。この他、主要なもの、現代仏教學術叢刊⑩「仏典翻譯史論」と、同⑪「漢魏兩晉南北朝篇(下)」とに収められている。

(2) 横超慧日『中国仏教の研究』第一所収「中国仏教初期の翻譯論」、同第二所収「鳩摩羅什の翻譯」その他。特に本論の扱う範圍は、資料的に前者と重なる。佐藤一郎「中国人の翻譯論」(『中国學會報』第四、昭和二十七年)は、道安を主にした研究で有益であるが原点的読みなどに疑問も残る。

(3) 中国の訳經の制度史、及びその特殊性に關しては、曹仕邦「論中国仏教譯場之譯經方式与程序」(『新亞學報』第五卷所収)が特に優れている。邦訳予定。

(4) 『法句經序』は、大正蔵第四卷所収『法句經』卷上の末と、大正蔵第五卷所収『出三藏記集』卷第七とにある。「胡」と「梵」との用法から、前者は後世の手が加えら

れているが、ほぼ同文。なお、序文の作者は未詳とされるが、『出三蔵記集』巻第十三所収の安玄伝末の記載から、支謙が記したと断定してよい。

- (5) 詳しい伝は知られず、後世の記載はすべてこの『法句経序』に依拠する。

- (6) 大正蔵五五、五〇上。文中、老氏は老子第八十一章、仲尼は易・繫辭伝上。引用文末の、宜経達は意味不詳であるが、一応訳しておいた。

- (7) 支敏度の指摘以外にも、僧祐は支謙伝に「(支謙)所出維摩詰・大般泥洹・法句・瑞応本起等、二十七經、曲得・聖義、辭旨文雅。又依・無量壽・中本起經、製・讀菩薩連句・梵唄三契、注・三本生死經、皆行・於世」と述べる。(8) 『論語』雍也篇。「子曰、質勝文則野。文勝質則史。文質彬彬、然後君子。」この文明論をふまえ、文・文論としては、皇甫謐『三都賦序』に「周監二代、文質之体、百世可レ知」などが見られる。

- (9) 道安『合放光光讚略解序』。大正蔵五五、四八上。

- (10) 道安『道行経序』。大正蔵五五、四七上。

- (11) 支敏度に関しては、陳寅恪『支愍度字說考』(『金明館叢稿初編』所収)があり、特にその「戊、格義」と「合本」之異同は極めて有意義。

- (12) 『合首楞嚴経記』。大正蔵五五、四九上中、以下同じ。

- (13) 作者未詳。大正蔵五五、七一下。

- (14) 詳細は、横超慧日「中国仏教初期の翻訳論」(『中国仏

教の研究』第一所収)、特にその第五・六・七節参照。

五失本の具体例は、前掲注(1)の佐藤論文にみられる。

- (15) 例えば、『仏教語大辞典』五失本三不易の項には「訳せば原意を失うもの五つ」とある。

- (16) 大正蔵五五、五二中・下。

(おかやまはじめ・東京大学東洋文化研究所講師)