漢文文化圏における『法華経』の翻訳と伝播

ジャン＝ノエル・ロベール
前川健一　訳

私はある特定の視点に身を置こうと思います。それはおそらくは、私の好みを露骨すぎるほどに反映するものとなるでしょう。すなわち、諸言語と言語活動の問題という視点です。本日、『法華経』についての話を聞くため、多数の方々がお集まりになったのを見て、私はまず、とても驚いております。そして、皆さまの大部分は、日本で伝承された『法華経』に惹かれてお越しになったのだと思います。日本研究者としての私にとっては掛け値なく興味深いこの現象に、私は後で立ち返り、それについての一般的な説明を行い、一つの解釈を試みたいと思います。

翻訳聖典が原典以上の権威に

最初に、何年か前、私がたいへん衝撃を受けた、個人的なエピソードから始めることにしましょう。私は日本で、一人の若い日本人僧侶に会いました。彼は、日蓮を祖と仰ぐ近代の仏教宗派の一つに属していました。彼は私に、自分の人生の目標は『法華経』をヒンディー語に翻訳することだと言いました。そこで、私は彼に尋ねました。「当然ですが、それはサンスクリッ

ト本からなさるのでしょうね」。彼はとてもびっくりした様子で私を見つめ、私に答えました。「違います。鳩摩羅什のもの、つまり漢訳からです」[1]。私は彼に、サンスクリットが本来の言葉であり、ヒンディー語はサンスクリットに近いと言ったのですが……。彼にとっては、『法華経』の真義は鳩摩羅什の漢訳の中にあったのです。この考えを私は今回の講演の導きの糸として取っておきたいと思います。

しかしながら、このメンタリティを他の宗教と、例えば、カトリック圏ヨーロッパにおけるキリスト教の『聖書』と比較してみるならば、こうした意見は全く馬鹿げたものというわけではないのです。中世を通じて、ラテン語の『聖書』、つまり聖ヒエロニムスのヴルガータ版[2]こそが、権威のある聖典と見なされていましたし、十六世紀には公会議によって再確認されました[3]。人々はヘブライ語とギリシア語の『聖書』[4]に依拠せず、ラテン語版に依拠したのです。それは二次的な本文ですし、その上、旧約と新約を問題にするなら、三次的なものです。

同様に、皆さまは多分、次のようなエピソードをご存じでしょう。『新約聖書』のギリシア語の専門家である一人の宣教師が、一九二〇年代頃、巡礼船でパレスチナに向かっていました。船の上で、ある女性の乗客が彼に、向こうで何をする予定なのか尋ねました。彼は彼女に、ギリシア語の『新約聖書』について研究していることを説明しました。すると、その婦人は、いささか憤慨して、彼に反論しました。「もし英語が聖パウロに十分通じるなら、どうしてあなたはギリシア語を研究しようとするでしょうか」

他の全ての版は二次的なものであると容易に想像してしまうほどに、英国国教会信徒にとって、『聖書』の英語版は、『聖書』が説く真理と深く結びついていたのです。

これが『法華経』に起こったことですし、私が思うに、何らかの仕方で、このことを説明する因果関係といったものがあり、それはまた、私たちが今夜、ここに集まった理由をも説明するのです。

東アジアでの『法華経』の特別な地位

『法華経』にかかわるこの現象は、過度の単純化をしなければ、かつて私たちが極東と呼び、現在は東アジアと呼んでいるものに特有のものです。もっとも、私は漢語で「漢文文化圏」（古典中国語文化圏）と呼ぶことを好みますし、それは私にはとても適切だと思えます。すなわち、古典中国語が、ヨーロッパにおけるラテン語に似たような役割を果たしていた地理的領域であり、中国、台湾、香港、シンガポール、ベトナム、韓・朝鮮半島、日本のことです。他の大乗仏教圏、すなわちチベット・モンゴル仏教の地域（その上、現在、モンゴル国とロシア連邦のモンゴル文化圏で復活していますが）では、『法華経』は特別な影響力を持ちませんでした。あちらでは、チベット語版で百八巻にも及ぶことから、一つの大海を形成している仏典の集大成だけが重要なのです。[5] これは、もう一つの版であるモンゴル語版でも、ほぼ同様です。この大海の中にはおそらく、独立に流布した『金剛般若経』（金剛経、*Vajracchedikā*）がありますし、モンゴルでは、『金光明経』（*Suvarṇaprabhāsa-sūtra*）がありますが、それは極東、つまりアジア中華圏での『法華経』の重要性と同列に扱えるものではありません。

『法華経』にサンスクリット本があることは全く自明です。古代の写本が多数発見されていますし、生きた伝承の中に保存されてきました。それは、ネパールの伝承であり、もっと正確に言えば、ネパールの中のネワール族――彼ら自身の国の中では少数派ですが――の伝承です（ネパールはおそらく、ネワールに由来します）。[6] この民族は、九つの書物、すなわちnavadharma（ナヴァ・ダルマ、九法）と呼ばれる、一組のサンスクリット聖典を保持していました。[7] その中には『法華経』も姿を現していますが、私が受ける感じでは、それはそれ以外のものより勝れている独立したものというようには考えられていませんでした。その上、現在では、この九法を現在のネワール族の言葉であるネワール語に翻訳しようという運動が現れています。したがって、後にも先にもないことであり、このことは強調しなければなりませんが、『法華経』がサンスクリットから――中

国語からではなく――インド亜大陸の現代語に翻訳されているのです。

『法華経』は、阿弥陀仏に関連した諸経典や『維摩経』とともに、極東でたいへん読まれましたが、それ故、ある一つの教派やあるいは学派に結びつけられるのではなく、たくさんの教派・学派の伝統に結びつくという、他に全く例を見ない運命を経験しました。

二つの漢訳――出発言語主義と到着言語主義

この運命のおおもとには、言語活動そのものにかかわる一つの理由があるのではないかと、私は思うのです。鳩摩羅什とその門下によって『法華経』翻訳に用いられた言語は、全く尋常ならざるものでしたし、それと竺法護[8]の翻訳との関係は非常に興味深いものです。いまフランスで流行している（その上、この地でその考えが生まれたと私が信じる）一つの問題枠組[9]みと突き合わせてみれば、翻訳には実際、二つの理念像があります。翻訳者は二つのグループに分けられます。「出発言語主義者（sourciste）」と「到着言語主義者（cibliste）」です。出発言語主義者は、源泉となった言語、すなわち彼らが取り組まなければならない言語に専心しますし、到着言語主義者は、送信先の言語の中で自分たちの翻訳が理解されることに専心します。発信元の言語への忠実さか、送信先の言語への忠実さか、どちらかを優先するのです。これらの用語を使えば、問題は非常に簡単になるかのようです……。しかし、到着言語主義者であった竺法護は翻訳を理解しがたいままにしておき、出発言語主義者であった鳩摩羅什は翻訳を驚嘆すべきほどに流暢なものとしたのです。私見では、このことは、竺法護がサンスクリットをあまり理解しておらず、逆に、中国語に大いに熟達していたという事実によって説明されます。理解しがたいものであるにもかかわらず、彼の翻訳は、中国語を愛する全ての人にとって驚嘆すべきものなのです。あなたはそこに、尋常ならざる表現の火炎、その開花を見出すことでしょう……。かなりはっきりした例を示したいと思います。私たちは〔本シンポジウムが開かれた〕今朝から、生きものたちが仏に成る可能性について、大いに語ってきました。

サンスクリットでは、生きものたちは sarvasattva と言われます。すなわち、動物を含む全ての存在者のことです。鳩摩羅什とその門下たちは組織的に、この言葉を、すでに竺法護が用いていた中国語の術語で翻訳しました。それは「衆生」であり、文字通りには、多数の生きているもの・生まれたもの、それらの群れを意味し、人間存在と動物を同時に含んでいます。竺法護はこの術語に替えて半ダースほどの単語を用いていますが、全て人間存在を指すものです。[10] それ故、明白に到着言語主義者として、彼は中国化を行い、人間そのものの他に救済の対象はありえないという中国的な考えを採用したのです。〔『法華経』には〕貧しい子どもの譬喩〔長者窮子の譬え〕が語られています。竺法護はその筋をたどっていきますが、それは彼が持っている認識の範囲内に限られます。彼はこの譬喩を翻訳するとき、秘密を漏らしてしまいます。父親は息子にこう言います。「お前は私の息子だ」と。[11] これは、あまりに早く事実を暴露してしまうものです。

しかし、鳩摩羅什とその門下たちは、にもかかわらず、竺法護の翻訳を廃棄したわけではありません。この二つの翻訳を一行ずつ対応させながらたどっていけば、竺法護の翻訳が鳩摩羅什に再活用され訂正されているのが見られます。仮に二人の人物に一つのサンスクリット文献を渡して、中国語か、あるいはさらに他の言語に訳してもらったならば、構文が全く同じになること、すなわち、サンスクリットと中国語との間で文節の順序が完全に対応するのが見いだされることは、ありえないでしょう。仮に鳩摩羅什が竺法護と無関係であったならば、彼は違う語順で単語を翻訳したことでしょう。さて、〔このような翻訳を行うとき〕非常にしばしば、文章の構成要素ごとに対応させて文章の断片をはりつけていくことができます。鳩摩羅什は訂正し再編集し、むしろ時として、それが可能なときには、竺法護の幾つかの言葉を再利用した上で、使われている場所が悪いことから、適宜な場所に置き直しています。

ここではこれ以上のことはできませんが、詳細に研究するのは魅力のある作業ですし、このことは百二十年の時を隔てて二つの翻訳の間で真の協働があること

No Image

国宝「扇面法華経冊子」（扇面古写経）から第五扇（上弦幅約49.5㎝、下弦幅約19㎝）。書かれた経文は「陀羅尼品」で、十羅刹女が弘教者の守護を誓う場面。左から5行目中ほどに「悩乱説法者頭破作七分（説法者を悩乱せば、頭破れて七分になる）」とある。下絵は「箕（す）の子掃除の男と水を渉（わた）る女」（12世紀。東京国立博物館所蔵 Image:TNM Image Archives　禁複製）

を示すものです。鳩摩羅什の中国語とその文章構成はとても分かりやすいので、彼は到着言語主義者です。と同時に、彼は出発言語主義者でもあります。なぜなら、サンスクリットの単語を使わない竺法護とは違って、鳩摩羅什の場合、サンスクリットの単語を音写した上で再導入しているからです。たとえば、「阿耨多羅三藐三菩提」（anuttara-samyak-sambodhi「完全で、この上なく完成された覚り」）のようにです。それ故、この二つの翻訳の共存に由来する文学的美質が、〔鳩摩羅什訳の〕『法華経』特有のものとしてあります。

法華経歌の中の〝日本的解釈〟

日本では、仏教保護者で六二二年に薨去（こうきょ）した聖徳太子が統治していた七世紀以来、「三つの法会」（三会）と呼ばれるものが発展しました。[12] そこでは、仏教聖典の中から特に、三つの重要な経典が読まれました。『勝鬘経』、中国ですでに在家者がよく読んでいた『維摩経』、そして『法華経』です。この三会は何世紀にもわたって維持されましたが、最も評判を呼んでいた『維摩経』

の法会と『法華経』の法会はとりわけそうでした。

それ故、『法華経』の文学的美質や、翻訳の歴史さえもが、最初は中国人によって、次には日本人によってなされた、この経典の受容から、大いに影響を受けています。他方の『法華経』のサンスクリット本とは対照的です。サンスクリット文学の世界の中での『法華経』の運命については何の残響もありません。

この経典は日本に他の全ての経典と一緒に伝えられたとき、翻訳されることはありませんでした。すでに述べたとおり、中国語は極東における「ラテン語」ですので、日本の宗教者はそれを翻訳しなかったのです。それは中国語の本文にしたがって音読されましたが、日本的な発音によってです。非常に遅くまで、『法華経』の日本語訳はありませんでした。最初の〔かな書きの〕『法華経』写本の本文は、十三世紀のものであり、[13] 日蓮（一二二二－一二八二）の周辺で作られたものですが、仏教の術語が全て中国語のままである限りにおいて、非常に限定的なものです。

非常に長い間、経典や中国語典籍一般を音読する際の一つの方法がありました。中国語の典籍は、日本語の文法にしたがって読まれたのです。音読するとき、漢語の語彙をそのままにしていたのか、あるいは、幾つかの証拠が示すように、全てを日本語化していたのかを知ることが問題となります。しかしながら、ご存じのように、非常に古い時代に始まった日本の詩歌（最初の「和歌」として確証されるものは八世紀に位置づけられます）の実作において、九世紀以後、特に十世紀には、『法華経』について和歌を詠むという習わしが、当初よりとりわけ女性によって、伝えられていったことは確実です。ところで、三十一文字の和歌には、重要な文学的縛りがあります。というのも、漢語語彙の使用は絶対的に避けられるからです。『法華経』の特定の一節についての歌は、それ故、重要な哲学的術語を、自分たちの言語に翻訳することを、日本人に余儀なくさせました。そうした術語は、解釈を受けるものであり、私の考えでは、経典の音読に影響されたはずなのです。こうして、詩歌の中で伝えられ、次には日本文学全体の中に伝わる、無意識的になされた翻訳がありました。

そして、すぐれた僧侶たちがこうした詩歌を詠むとき、その中に、『法華経』にはもともとなかった教えを吹き入れる傾向が発展したのです。

たとえば、今日、私たちは仏となる本性（仏性）の普遍性について大いに語っています。この言葉はそのままのかたちでは『法華経』の中に現れません。極度に論議を呼んできた一節[14]がそれを示唆しているかもしれないにしてもです。別の講演で言及された源信（九四二～一〇一七）は、浄土についての大思想家であり、日本では稀な仏教論理学の専門家の一人ですが、[15]『法華経』の第五章の薬草の譬喩について、特に一つの歌を残しています。[16]源信は『法華経』よりも先に進んでいます。というのは、同じ雨を受ける非常に多様な植物も仏になるであろう、と彼は言っているからです。草木・植物が覚りを得る（草木成仏）という考えは、『法華経』の中にはなく、八世紀以後、中国で明確になったものですが、[17]彼はそれを『法華経』に結びつけたのです。歌人である僧侶たちによって育まれ伝えられた和歌の伝統全体によって、このように、生きものたちが仏となる運命にあるだけでなく、植物もまたそうであるということになったのです。

同様に、慈円（一一五五－一二二五）[18]は、『法華経』の導入部について非常に興味深い歌を残しています。そこでは、いかに『法華経』が日本文化に根付いているかが、よく示されています。というのも、この歌は、沈黙と言葉を両立させながら、神道的伝統と仏教的伝統を同時に参照しているからです。

石清水はいまいふ人の言の葉のさながらうかぶ流なりけり[19]

慈円は非常に喚起力のある日本語の単語「言葉」すなわち「言の葉」を活用しています。この歌は、京都近郊の神域である石清水にささげられています。と同時に、ここには掛詞があります。「いはし」は「いはじ（言わないだろう）」とも読めます。ですから、「いはしみづ（石清水）」は「言わない水」ということになります。言の葉は、神域の川に落ちた秋の葉のようです。そのと

きまで『法華経』の真実を隠していた仏は、それを開示し、広めようとします。この歌の中には、『法華経』への賛歌とともに日本語（「言葉」は何よりもまず「日本語の言葉」を意味します）への賛歌があり、同時に、日本によって代表される現象的なものと、『法華経』という最高の真理が再び出会う場所である、神道の聖域への言及があります。

以下に述べるような「フィードバック効果」を明らかにする一つの例によって、この話を結ぶことにしましょう。それは、何世紀にもわたって発展した、こうした日本の詩的解釈が、日本での『法華経』の読み方にどのように影響し、『法華経』のサンスクリットの専門家、つまり『法華経』をサンスクリットで読む人さえ、ほとんど無意識のうちに、その解釈にしたがうほどになったかを描き出しています。

『法華経』の第二章では、この経典の根本原理である「諸法実相」に続いて、「十如是」と呼ばれているものが列挙されています。この文脈で、私は「諸法」を「幾つもの仕方（méthodes）」と翻訳しました。[20] なぜなら、この一説を素直に読むと、「法」は「教え」とか「仕方」と訳すべきであり、「事物」とか「実在する現象」といった、ここではあまり妥当ではない訳語を使うべきでないと、[21] 私には思われたからです。問題になっているのは教えを説く仕方であり、これは、一乗しかないことを仏がこれから明かそうとしているという事実とよく対応しています。

さて、日本の歌人僧侶の前にはすでに中国の注釈書がありましたので、彼らは「諸法」を、現象世界における事物・存在・実在として解釈しました。

この一節について、同じ慈円は、不朽の名歌一首の中で次のように詠んでいます。

津の国の難波のことも誠とはたよりのかどのみちよりぞ知る[22]

（現在の大阪にある）難波の津は、掛詞であり、「何は（何やかやは。種々のことは）」を意味します。日本ではおのずからこのように読まれます。

さて、少し前に、サンスクリット本からの現代日本語での翻訳が刊行されましたが、そこでは、sarva-dharmaという語は、「ものごと」と訳されていました。[23] つまり、「種々のこと」です。日本の翻訳者は、千年以上にわたる日本の詩歌によって鍛えられた目で、無意識のうちに、dharmaという語を「ものごと」と読んだのです。

漢訳『法華経』は、それ自体が、日本での理解の長い伝統に支えられたものですが、今日では、『法華経』はこの漢訳版から世界に再び伝播しており、こうした翻訳が今度はどのように他の言語の中に新しい伝統を生み出していくかを研究するのは、わくわくするようなことでしょう。

ご清聴ありがとうございました。

（筆録者　ベルトラン・ロシニョール）

〔　〕は邦訳に際しての補注

訳注

（1）鳩摩羅什（クマーラジーヴァ）は五世紀初頭に活躍した大翻訳家。彼の訳した『法華経』が『妙法蓮華経』。

（2）聖ヒエロニムス（三四七頃－四二〇）はラテン語で著作した教父の一人で、彼がラテン語に訳したとされる聖書がヴルガータ版（共通版の意）と呼ばれる。

（3）一五四五年から一五六五年にかけて行われたトリエント公会議で、一五四六年に、ヴルガータ版聖書がカトリックの唯一の公式聖書であることを再確認した。

（4）ユダヤ教の聖書（キリスト教での旧約聖書）はヘブライ語で書かれている。一方、キリスト教の新約聖書はギリシア語で書かれている。

（5）チベット大蔵経のこと。「百八巻」という巻数は、最初のまとまった出版であるリタン版またはジャムサタン版（一六〇八－一六二一）の帙数による。

（6）ネパールは他民族国家であり、そのうちネワール族はカトマンドゥ盆地一帯に住み、全人口の五パーセントほどを占める。

（7）『方広大荘厳経（ラリタヴィスタラ）』『月灯三昧経』『入楞伽経』『八千頌般若』『華厳経（入法界品）』『法華経』『十地経』『金光明経』『如来秘密経（秘密集会タントラ）』の九つの文献。

（8）竺法護（ダルマラクシャ）は三世紀後半から四世紀初頭にかけて活躍した翻訳家。彼が訳した『法華経』が『正法華経』。

（9）ジャン＝ルネ・ラドミラル（Jean-René Ladmiral）らが提唱した翻訳学（traductologie）のこと。後述のsourcisteとcibliste、ラドミラルのsourcierとcibliste という対概念にもとづく。

（10）たとえば「蒸民」「衆庶」「黎民」「群萌」「民庶」など。

（11）『正法華経』「信楽品」第四（『妙法蓮華経』「信解品」第四に対応）では、長者は初めて窮子に会った時、「是吾子也」と語っている。

（12）南都三会（宮中御斎会・興福寺維摩会・薬師寺最勝会）と北京三会（円宗寺最勝会・同法華会・法勝寺大乗会）がある。御斎会・最勝会では『金光明最勝王経』が読まれた。大乗会では五部大乗経（華厳経・大集経・大般若経・法華経・涅槃経）が読まれた。聖徳太子は推古天皇に『勝鬘経』を講義したとされ、法隆寺では勝鬘会が行われる。

（13）現存最古とされる妙一記念館蔵「仮名書き法華経」は鎌倉時代中期の書写と考えられている。

（14）「方便品」の「若有聞法者　無一不成仏」のこと。通常は「もし法を聞くものがいれば、仏に成らないものは一人もいない」と解釈されるが、法相宗の仲算は「無の一は成仏せず」と読み下して、仏性の無い者は仏に成らないと解し、天台宗の良源と論争した。

（15）源信は平安時代中期の天台宗の学僧。浄土信仰の教理と実践を説く『往生要集』の作者として有名。因明（仏教論理学）の問題を扱った『因明論疏四相違略註釈』もある。

（16）『続後拾遺和歌集』所収「同じこと一時に雨のふりぬれば草木も人も仏とぞなる」。

（17）八世紀の湛然（妙楽大師、七一一－七八二）は『金剛錍』を著して草木成仏を論じている。

（18）平安時代末から鎌倉時代初期にかけて活躍した天台宗の僧。天台座主を四度務めた。歌人として有名で、歌集『拾玉集』がある。

（19）慈円「詠法華経百首和歌」。「序品」の「如是我聞」を詠む。なお、本稿の著者ロベール教授には「詠法華経百首和歌」の仏訳*La Centurie du Lotus : poèmes de Jien (1155-1225) sur le* Sûtra du Lotus がある。

（20）ロベール教授は鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』および『無量義経』『観普賢菩薩行法経』を仏訳し、*Le Sûtra du lotus, suivi du Livre des sens innombrables et du Livre de la contemplation de Sage-Universel*として刊行している。

（21）「法」はサンスクリット「ダルマ（dharma）」の訳語。「法（ダルマ）」は多義的で、ここに挙げられた他にも幾つかの意味があり、「諸法実相」の「法」がどの意味に当たるかは諸説ある。

（22）慈円「詠法華経百首和歌」。「方便品」の「諸法実相」を詠む。

（23）植木雅俊『梵漢和対照・現代語訳法華経　上』（二〇〇八年、岩波書店）七九頁「シャーリプトラよ、実に如来は、如来が知っているところのあらゆるものごと

（諸法）、［その］あらゆるものごとについて、如来のために説かれるであろう」。

Jean-Noël Robert／コレージュ・ド・フランス教授（日本文明講座文献学）、碑文・文芸アカデミー会員。専門は日本仏教史・中国仏教史。とくに、天台仏教に関する研究や漢語・日本語仏典の文献学的研究に取り組む。

（訳・まえがわ　けんいち／東洋哲学研究所研究員）