

支謙訳佛典群における中国の変容の意味と課題

朝 山 幸 彦

一、なぜ支謙なのか

支謙訳とされる佛典が、問題として取り上げられなければならない理由は、それら佛典群が未だ十分に解読されておらず、その上での相互連関や意味の究明が、余りなされてないからである。支謙訳佛典数さえ、何とおりの説があり、仮りに近似の数の場合でも、その中身の佛典が違っている事もある。そこで、支謙訳とされる最小限の佛典群を解読して、訳出の傾向特色をとり出し、支謙訳といえる内容的な基準の仮説を作ってみる必要があるのではないか。その解読の仕方

も、同一系佛典の、異漢訳との比較対比に留まらず、インド系原典と考えられる現存の梵・巴・藏本との比較考察を加えると、真意把握に有効なことが多いと思われる。まして、解読しつつ中国の変容の考察という問題を立てるのであるから、それは必須の作業であろう。そして変容変化が確認できると、それらに支謙の諸伝記類、経序や経外添削文や諸経の夾注

(特に支謙の発言思考部分)等も援用し進めると、支謙訳佛典の真意や変容改変部分の意味も解明されていくと思われる。ところで支謙自身は、割合多数の佛典を翻訳したが、生涯を在家で過し、決して出家しなかった。その事は、支謙自身の何らかの考え方や生き方に関わり、訳業の意味の理解にも連なる場合もありうるであろう。

支謙伝によると「七力国語に通じ、漢籍にも胡書にも練筆せざるはなし(取意)」と伝えている。実際に訳出佛典に引用された中国文献数は、今の所八種以上あり、自他訳の佛典も三―四種以上は認められる。その中には思想書に限らず、尚書、漢書等の史書もある。伝記の言う如く、博学智恵袋で、寧ろ一思想家と云えるかも知れない。その独創性は、而義的、構造的等と後述するが、支謙訳の変容改変の傾向や特色を系統化する、支謙の立場が、インド的で、中国的で、かつ月支的内容と言えるかも知れない。支謙が月支出で、支謙の直弟子支亮を師とし、靈帝時代から涼州で学生期を過し、訳経

もした。後漢の動乱を避け、一族と共に、A. D. 二二五年頃武昌を経て、建業に安住した。その地で呉王孫權等に重用され、訳経に約三十年程従事し、晩年は穹窿山に通棲、A. D. 二五三(二)年頃六一才で没したとされる。その生涯は「少年時に犬に噛まれ不自由な体になり、逃避行中には、寒空の夜、心のかけた道づれに、最後の一衣さえも盗まれたり、育て上げた東官の孫亮が、王位継承問題で不遇であった(取意)」等の苦難の経験もあつた。こうした乱社会の世相や災難の体験見聞は、当の支謙達に何がしかの影響を与え、佛典理解や変容改変に反映したとも考えられる。事実支謙訳とされる「大明度経、維摩詰経、大阿彌陀経」等に、インド系原文にはなかつた「無依(止)」的用語や同意味の付加、変容が、共通して伺われる。例えば、無倚(倚)、無住、無特怙、虚無空立、空に與みなし等の変容付加が、乱世的内容の付加と共に訳出されている。支謙伝の事柄と訳出上の変容傾向とに、相關関係も見い出さう。

こう見うると、支謙の思想も確められ、当時の人々の問題意識や世相への反応の一端も確認できるのでないだろうか。支謙は訳経史上注目され、現代中国にも受けつがれているのは、訳経が多い上に、僧でないのに割合多くの人間面が伝えられ、理想的要素があるからであろう。支謙が文雅派か否かの論及もされているが、支謙訳とされる佛典の変容付加を文

雅問題別に整理をすると、訳業初期の大明度経には、文飾を批判した訳出をしている。師支謙の訳風に連なるのであろう。維摩詰経の四依の訳し方において、インド系原意と逆の意味に改変変容して、文雅派の立場に転換している。亦、法句經序において、経の章句構成の再編に着手したとともに、支謙自らが、文雅の訳出の必要を主張していた。これら文飾問題に関しても訳文の変容に表わされ、連動していると思われる。即ち文雅派であることは、訳文の文飾、中国の変容改変を認めていることを意味し、佛典の構成の改変、増減や諸文献の引用、中国的位置づけも含む。支謙は原意に忠実な翻訳者というより、何らかの意図や理念をもって、文飾する一思想家であつたのではないか。状況的には、中国文化圏で生れ育ち、月氏系師弟關係に属し、在家佛教者として、独創的訳経者で生涯を全うした人であつた。特に彼の訳文に表われた改変変容の傾向特色に、一定の方向性や共通の思惟が認められ、それらが亦、選経の傾向、經名章品句の改変増減、訳文の補削挿入にも連関していると思われる。亦、支謙訳業全体の相互關係や各訳経文の変容挿入付加の他経との共通点連関性に、支謙自身の意図ないし思想の傾向までも伺えると思われる。殊に当時の人々が直面した問題、佛教受容上の拮抗、乱世社会における人々の心の支え、高度な他思想との対応等を意識、

反映して、支謙は訳経し改変変容し、自己の見解も加味した

といえるのでないか。その訳経の主対象は、読み書きできる支配層中心の衆生で、従って支謙は、王体制擁護を意図する、体制内的思想家と決めつけることができるのでなからうか。

二、中国的変容

今更なげ中国的変容なのか。既に中村元博士によって、普遍思想としての佛教が、東アジア文化圏の伝播を通じて「シナ人の思维方法」の解明の形で、中国的変容問題は提起証明済みといえる。しかも多くの先学の関説も積み上げられた。本論もその一端を、支謙という一個の具体的訳業を中心に、系統的に再確認するにすぎない。その上、一思想家として、訳経の意図と変容との関係、更に各訳出佛典とインド系原典との真意の差異に注目する方向をとる。支謙訳佛典を、タテ、ヨコの関係で比較考察しつつ解説し、その変容の意味究明の過程で、訳出の時、處、訳出順、引用の相互関係、中国思想の影響関連等の事実も説明され、その具体的事情の中での、支謙訳佛典群の各意図や訳経に含められた、支謙自身の主張内容も、あるとすれば明らかとなるであろうか。既に早くに、山田龍城先生は「經典の意図、様式との関連、そして社会背景の解明（取意）」の必要を指摘なされた。支謙訳佛典の解説でも、その有効妥当性は、検証されるかも知れない。支謙の長期にわたる訳業を通じて、恐らく一貫して「佛教を中国の

人々に、受容しやすい様に、中国文化に融合し、正統に評価位置づけうる」事を意図してきたと想定できる。一連の変容改変付加削入も、校量基準の挿入配置も中国主要思想文献の引用も、実はその意図が目ざされているからでないか。当時の中国の人々が直面した諸問題、例えば中島隆蔵博士の表現を言い換えるならば、死の不安や生きる支えの問題、人間の禍福や運命、親不孝殺生ないし悪業や徳行による救いの問題等々、激変の乱世社会で迫まりくる切実な苦悩に、何とか力になりたい為の訳経であつた可能性もある。了本生、死経や般泥洹経、本業経や過度人道経や大明度経、法句経生死品や義足経一五章の改変、大阿彌陀経や法句経等の一群の作善得福業報説の採用は、人々の問題に対応している。更に維摩詰経では、インド系原意で問疾品が、法言品に改変され、各訳文も「法利、法求」を挿入改変して連動している（タテ関係）が、法句経序、大明度経來注でも連動している（ヨコ関係）。この法言重視は、あるいは漢揚上著「法言」との関連もあるのかも知れない？。少なくとも中国文献化のためであろう。更に、インド系原文で、韻文の思想が、支謙訳では散文訳に対応する。梵摩渝経、大阿彌陀経往動偈等で見られ、亦、問答対話の原文が、散文形に対応する訳文になる事例もあり、それらは、中国思想宗教書の形態として、適しいとされるが故の対応なのかも知れない。これも一種の中国思想書の中で

の位置づけ、文化融合のためであろうか。

第二の顯著でかつ重視されるべき意図として「佛道を以つて王体制下の治国と繁栄」という理念的意図が伺われる。茲に佛教と政治の問題が、支謙達により、時代社会の要請として取り上げられた。支謙在世の前後の五斗米道や黄巾の乱等をはじめ後漢王朝内の抗争・三国鼎立の相剋など中国社会時代の動乱世相と無関係な訳経ではない様だ。こうした社会時代の問題を、佛道に依つて修身、齊家し、王臣族統治による治国と天下太平（安寧、繁栄）を目指す為に、訳経やその変容付加改変もした場合もあり、単なる翻訳事業なのではない。漢王朝以来主流であつた儒教的イデオロギーの天人相関説の発想（孔孟的思惟）を模範に、支謙周辺で優勢であつた？道家的方途も意識、対抗して、佛道的治国（特に阿彌陀信仰？）の意図を形成したと思われる。或は月氏国では実現済みで、師支謙の学統の主張連繫もありうるか。いずれにしても「佛道による治国」を意図していた事は、確かである。支謙が、孫権王によつて、博士と賞誉され、東官の師として信任寵愛され、それ故王臣族家族支配層とも常に交流容易で、保護されつつ訳経できる立場にいた。この事実は、政治的識見や理念を抱きやすい条件下に居れたし、実際に在俗佛教者の故に、孫権亮帝王臣族と自在な交流も、王体制擁護の治世的意図も持ち得て訳出でき、出家ならばそれは不可能であつた。この

二大主要意図は佛教の中国文化圏での融合化位置づけと、佛道による王体制治国の意図の底流には、出世間的でない、中国の人々の現実功利的思惟が働き、両文化の高度故、平行移転が成立した。その現実功利性は、支謙伝にいう法句経で、利養品は現存パリーになく、同じく導利品は支謙の付加である。この功利を重視する思惟傾向は、他の支謙訳では、更に具体的実益の形で変容付加された。維摩詰経の長寿、随食、不損の変容は既に指摘済みで、大阿彌陀経の施後報償への信や作善得福の長寿、上天、度世の中国的福の付加にも伺える。これらが、佛教本来の空思想や出家性からは逸脱している。併し、三国志呉書では、非正統の支謙には言及もない。

三、意味とは

変容の意味は、訳経の意図の付加や当時の人々の問題に対応する形で表われるであろう。中国的な変容はインド系原意との比較の上で、一、中国固有の文献の引用 二、支謙伝経序後序や夾注との連関 三、自然風土、慣習伝統、社会盤盪の差異に表われていることを意味している。字句表現上の相違は勿論、佛典の構成、様式そして思想の構造に及ぶ差異の意味を考えることになる。中国初期佛教の基本、本無思想の場合、鎌田茂雄博士も指摘されたが、*h. p.* では *tathāna* に対応する。無的なのは莊子からの造語であるが、同時に又、

śūnyatā にも当たると。なぜなら、空を無的に解し、双否の弁証法に導かれている。それは、A. P. の章句名にも反映し、*tathā* p. chap. 16 を大明度経本無品第一四と訳し、*śūnyatā* p. chap. 18 は思想内容は訳出されているのに、その章品名は略している。支謙は、空性も本無に含まれていると解したからであろう。本無は既に論じた様に弁証法的に止揚され高次の超越的実在であり、実体でかつ還元の根源でもある。それは夾注でも確めるので、支謙の弟子達にもゆき渡った考え方であろう。弁証法的思考は、莊子に由来するだけでなく、論語の無所適莫の論法とも同じで、この無所適莫は、広く経に採用されている。還元的論法は老子系の復帰説と共通である。真如と空性の両義をもつ本無は、大明度経の全体、梵摩渝経、慧印三昧経等五―六経に見られ、一系統を成す。梵摩渝経では、五戒実践の基本として挿入位置づけられ、大明度経の影響が伺われる。この本無を他訳経者も採用し、後の空の三無義の一とされた。支謙訳経群では、阿彌陀佛闍説佛典群系統における阿彌陀佛の位置を占めるのに対し、空本無系統では本無がそれに当り、（しかし、本無と阿彌陀佛信仰との関係は不明）。この本無も内容上両義を有し、論法も二重性を示す特徴をもつが、その体得達成には、大明度経では六度の行道が必須であり、山澤行も亦、同じ境地に至ると考えていると言えようか。山澤行は論語に由来する賢者の実践行で、

A. P. では *araṇyavīṇāmaṅgratā*（煩惱なき所往）を訳出した。行道般若経では、空身慧と空的にした。この山澤行は維摩詰経、太子端応本起経等にも見出され、大明度経夾注では「山澤（行）を空淨行（取意）」と注して空的にしている。六波羅蜜行も基本は空思想なので、空思想では通底するが、行において山澤行とどの様に考えてよいか未検討である。支謙は両行を大乘菩薩道と考えていた様で、あるいは、明度道という新道？を考え、融合を計った行道でも立てるのかも知れない。この両義性や二重構成は、支謙の訳業初期から見出される。亦、恐らく晩年に再構想されたい大阿彌陀經の淨土往生と五戒の修身化の訳出にも二重構想が受けつがれているのではないか。換言すれば、宗教性と倫理性の二重性と思われる。同じ様な見方が、大明度経の事例でもあげられる。支謙訳経時が明確なのは、同経巻第二であり、「涼州にて訳す」とある。全巻は南呉でまとめたが、巻第二は、武昌や建業へ出奔前の初期に属する。その変謀明慧品第五は、A. P. *punṇaparyāya* p. (chap. 5) と *anumodanāparināma* p. (chap. 6) とに対応する。内容上同じだからである。変謀は *parināmanā* と類似語といえようが、明慧は支謙の付加であり *‘punya-anumodanā* 等は訳出されていない。支謙訳の別事例から福德とか歡喜は、結果的後置的と考えたのかも知れない。この明慧の明は経名の明度の明にも通じ、維摩詰経でも確か改変付加さ

れ、支謙の中心思想の一つかも知れないし、両經の親縁關係を示している。この明が *prajña* であることは、經名からも明らかであるが、夾注によると、知に連なり、佛は、主知的で「不知なし」と注解され、一切知への展開を示唆する。明慧の慧は、明とは違つて心に關わると考えられ、亦、知とは異なつて、智 *prajña* に連なり、中国の人達の伝統的理解では、日を重ねての知ともされる。夾註でも、一切智は「十種」力を有す」と注解され「佛の一切智」ともいわれ、行道を条件とする様だ。更に、夾注では佛とは一切知と一切智の両具した方と少なくとも考えられていたと思われる。支謙訳の大明度經、維摩詰經般泥洹經等で「悉知」を付加強調し、インド的原意が、分別知を否定的意味合いで表現している場合は、回避、曖昧化、不訳で対応し、分別 (*vikalpa*) 知を重視する方向で訳出していたようだ。A. P. deva-p (chap. 15) を、分別品第十三と改変していることにも確めうる。この分別知重視は、言語の必須化を招き、言行一致の儒學的論理に導かれ、しかし、根源的直觀智はその意味を失うことになる。従つて維摩詰經の場合には、主旨の不二入品第九の「維摩の一默」もその意義はなく、支謙訳で、思想上、その一默を略した可能性は大きい。それで、智の文殊の言表内の不二入にとどまり、分別知内無的空を究極位とした。ここに分別知内空が立てられ、例えば「それまではいろいろ分別配慮し、実践時の

み無念 (≡ 空) (取意)」と解せる不二入は、部分空ではないだろうか。空は、A. P. (chap. 18) によれば、甚深性、無量性、非言語性を要点とするが、前掲の熟慮後、実践時無心を空とは部分に局限化された空思想といえよう。この維摩詰經校量基準や自然性ないし主知性で近似の大阿彌陀經が、もし支謙訳であるとする、この部分空觀でも親縁的である。對機衆生の欲望の対象となりうる各莊嚴は、非世間、非天上の双否の弁証法で、中的空であり、淨土は恒常實在で実体的で、部分的空であるので、後の指方立相觀に連なると見うる。五惡段では、中有兩端空を適得其中と付加しているが、大明度經からの引用である。A. P. では、「存在が条件的で (≡ 空、中もない)」というのが原意であるが、支謙は、兩端は否定し、中を實在化に変容、大學中庸的理解で訳出したといえる。更に、淨土嚴存で、阿彌陀佛の入滅をいうが、阿彌陀佛の原語の思想や本願によつての淨土という考え方からは説明できないので支謙訳とされる般泥洹經か太子端本起經の影響でないだろうか。般泥洹經の治国七不衰退法は既述の通り、儒學的變容に天人相關説の応用も伺われる。支謙訳佛典群の選經傾向もそれを思わせる。亦、五惡段中の適得其所の付加は大明度經、梵摩渝經等にも見られ、孔孟子系の出典であつたか、少なくとも S. V. A. P. B. A (Brahmaṇya-S.) にはない固定的非空的な王体制下の封建思想である。治国が主題の羅吒和羅

経では、*Pali. R. P.* で韻文型であるが、散文化し、その一部散文文言が、五悪段に引用されていると思われる。羅吒和羅經の対機は支配層の外、荔枝、蜻蛉、蠕動類の辺地的衆生が含まれ、梟官を恐れ、官中心的で（軍より優位か）、大阿彌陀經と共通するが、*S. V.* にはない。五悪段では、地獄の罰に王官の牢獄罰も正当化されている場合もあり、*S. V. chap. 41* の王牢獄の意義とは逆の意味づけがなされている。五悪段の五戒は、支謙訳佛典群では頻出するが、インド産の戒であるが、五常五倫や四端で根拠づけがなされているのも独創的であろう。この訳し方は、八師經や孝經第十三も見られ、五悪段が浄土往生行に組み入れられている点で、最も完成度は高い。しかも、この往生行の具体化は、*S. V. chap. 4* 往勤偈後半の一―三偈によると見ることができよう。太子端応本起經は大乗化した要素に六波羅蜜の中国的徳目による根拠づけを、指摘できようが、前掲五悪段の五戒の道德的修身化と同じであり、菩薩道の道德化であり中国的融合化の一端である。又、守一、精思悔過守玄等道家的術語が配置され、支謙周辺の思想状況を反映している。平川彰博士は、七經の支謙訳阿彌陀闍説佛典を注目しているが、支謙の信心と無関係ではないかも知れない。大阿彌陀經の思想史的意義は、五願「過去に作惡でも、悔過反正し、作善為善なら成佛す（取意）」という故、惡人正機説に連なる事である。当時盛行した悔過思想

と性善觀により、*S. V.* 一九願で救いが除外された五逆（例へば阿闍世）でも救われると改変されたが、対機が王臣族を主とするからであろうか。悔過は維摩詰經でも付加されているが、作善得福や過度の思索に齊合されていない。亦、二願「變成男子」は、*S. V.* 三四願を前置強化したが、女性蔑視の社会において、七經も女性救済闍説佛典の選經訳出は、王臣支配層女性群への配慮要請の故であり、斉經も含めて齊家の為であろう。次に浄土様相が、沙、流沙、一沙一佛に改変付加され、河川流泉池や花樹の表現には、*S. V.* の様な、多様な性豊饒性よりも、辺地的であることは注目すべきである。佛の行處で、行政単位は、大明度經の訳例と同様、郡・県では道家的かつ辺地的衆生の対機に対して、郡・国・県・市・里・邑の細分化の處は、儒家的徳風で、王臣人間中心の衆生の差異が伺われ、支謙は両方知っている。支謙始め、訳経者達は、浄土莊嚴迄は理解できても、*Vijñā* や善差別（三昧）の正確な訳出には達していない。それ故、*S. V.* 関連の願が欠落している事にも表われている。支謙は、中国化と治国の功利的意図の故、修身齊家治国太平的に *S. V.* を改変構成したと思われる。（なお四、課題と注は略。キーワードに含）

（キーワード） 意図と解説 分別知内空 佛道治国 普遍の具体化

（北海道教育大教授）