

大谷學會春季公開講演要旨

中國佛教に於ける翻譯論

本學教授 横超 慧日氏

中國では翻譯された經典を通して佛教を受容しその基礎の上に独自の教義や信仰を築いたから、譯經は中國佛教を性格づける重要な要素となつてゐる。故にこれに關しては考察すべき課題が甚だ多く、例えば譯經史の研究は印度佛教思想發展の有力な傍證として役立つであらうし、翻譯の仕方の検討は今日の原典研究者にとつて最もよき參考資料を提供することにならう。

又文體や譯語を吟味すればそれが中國の哲學史や文學史一般と密接な關係を持つことが知られ、翻譯に關する制度や組織を研究すればそれは確かに中國の文化史や社會史の上に興味ある新領域を開拓することにならう。特に翻譯經典の目錄を整理することが、中國佛教學の史的研究にとつて、必須の基本的課題たるは言うまでもない所である。従つて經典の翻譯に關する研究が從來輕視されてゐたわけではないが、これまでの日本の學界に於ける成果は概ね斷片的のものに止まり、各分野に互つて綜合的に調査研究せられていないという憾があつた。今ここに考察を試みようとする翻譯論、即ち古來中國佛教徒が翻譯に關してどのような知識を持ち又翻譯に臨んでどのような態度をとつたかということは、殆ど専門的研究がなされていまいと言つても過言でなく、私も今はその序説を語らうとするに過ぎない。

中國の梁啟超氏は「佛學研究十八篇」の中に「翻譯文學と佛教」及び「佛典の翻譯」と題する詳細な論文を發表した。我が國では、佐藤・郎氏に「中國人の翻譯論」という論文（昭和二十七年度中國學會會報）があり、水野弘元氏に「佛教聖典とその翻譯」という研究（慶應大學語學研究所編語學論叢第一輯）がある。私は昨年「中國佛教初期の翻譯論」という小論（山口益博士還曆記念、印度學佛教學論叢）を發表した。佛教内に翻譯論が興るためには、次の三條件の中少くもその一つが充たされねばならなかつた。即ち直接外國沙門に接するか、比較對照を可能にする異譯經典の諸本を入手するか、若しくは大意把握に満足せず精密に注釋的研究をしようとする情熱を持つということである。この中第一と第二の條件が充たされた結果、三國の吳の時代と西晉時代とに翻譯論が萌芽し發展した。そして自國の文と外國の文との文章上の相違がある程度まで注意せられ、忠實な直譯と流暢な遠意譯との可否が論ぜられた外、古來の譯家に對する品隋論も擡頭した。然し前述の三條件を全て具備し俄然翻譯論が大きく學界の問題としてとりあげられたのは符秦の末期のことであつて、その中心人物は釋道安である。竺佛念・法和・慧常・慧遠・僧叡・趙正等の中國人僧俗と、僧伽提婆・曇摩難提・僧伽跋澄等佛教學の本場ともいふべき屬賓の地方から來た外國沙門と、これら内外佛教徒多數の協力より起つた鬱然たる新機運であつたが、何と云つてもこの機運の推進に指導的役割を果したのは道安であつた。彼が翻譯に對して深い考慮を拂ふようになったのは、般若經の研究を徹底的に精密正確に達成したいと念願したからである。最初の問

は異譯諸本の比較對照を通して夫々の譯家の得失を論評するに止まつていたが、晚年長安に於て印度や西域から來た多くの外國沙門等に接して彼自身翻譯事業の統率者たる地位を占めるに及び、外國語に關する彼の認識は急速に深まり、翻譯に當つてとるべき態度を佛教徒たる信念の上から嚴肅に反省するようになったのである。道安の翻譯論は彼の作つた數多の經序中に叙べられ、又その注釋書中にも多少は散見するが、まとまつたものとしては摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序の中で發表せられた五失本三不易の説である。

五失本とは翻譯すれば原典の本を失う五つの場合があり、三不易とは翻譯に際して必ず守らねばならぬ誠めが三つあるということである。五失本の第一は、胡語と秦語とは語の配列が異なるから、翻譯すれば順序が顛倒するということ。第二は、胡經は質朴であるが秦人は文雅を好むから、秦人に向くように翻譯すれば質朴でなくなるとのこと。第三は、胡經は反覆が多いが、翻譯の場合にはそれを適當に裁量せられるということ。第四は、胡經には一見混亂の觀ある説明的辭句の挿入があるが翻譯の際大量に削除せられるということ。第五は、胡經は段落が改まる毎に再び既述の事項を繰返すが、翻譯の時には此を悉く除くということである。次に三不易とは、第一に般若經は佛説であるから、時に應じて説かれた教説を恣に刪つて今風に易えてはならぬということ。第二に凡夫は聖人の境地に至り難いから、古の微妙な教を今の好みに合うように技巧を加えてはならぬということ。第三に昔結集の時阿羅漢たちすら慎み深く事に當つたから、今日の凡夫が淺い考えから平然と取捨を加える

ようなことがあつてはならぬということである。

この五失三不易は古來頗る喧傳せられてきた著名の説であるに拘らず、よく考えてみると甚だ意味の判明せぬ所がある。第一、五失は翻譯に際して喪失せられる五つの原型ということであるが、それは、この五失は此を犯さぬよう注意して翻譯すべきという意味なのか、それとも又この五失は避けることの出來ぬ所として翻譯の時許されるという意味なのか、これが明瞭でない。種々なる點から考察して前者の如く思惟せられるが、後者の意に解しなければならぬ根據もある。結局これについては曾つて佐藤一郎氏が論ぜられた如く、私も亦五失は翻譯に當つて許容されるべき最大限を示したものと考える。蓋し第一の語の配列變化は不可避であり、第二の文雅な譯文への轉換は技術上の問題であるから、共に佛教の精神を損うものではない。第三の反覆省略と第五の重説除去とも、文意に變化を來すものではない。第四の挿入された説明文の削除は他の場合とやや性質を異にするが、これも大綱を害するには至らぬと言える。されば五失は何れも佛典流布の上の効果を期して原型の變更を認めんとするものであり、歸する所これらは、翻譯上、中國人の側に立つて許容されたき原型喪失の限界を示したものと云うべきであらう。

第二に三不易について、これを難易の問題としてフイと讀むべきか、改易の意に解してフエキと讀むべきか明瞭でない。古來一般には、中國でも隋の頃からそうであつたように、容易ならざる點即ち困難が三つあるの謂に解し、時に三難とも稱されてきた。思うに容易ならざるの意とすれば、困難ではあるが努

力して佛意を存するにすべきものという趣旨となり、それは一面又、佛意を傳えることが容易でないけれども多少の變化は今日としては致方ないとして容認するの氣分と相通ずる。然し果してそのような意であろうか。凡夫が淺薄な考えから取捨を加えることに對し、「豈に將に法を知らざる者の勇なるか」と云つてゐる語調を見れば、これが決してそのような微溫的なものでないことを知られるであらう。私は道安に於ける易字の他の用例及びこの場合の前後文脈より推して、易は改易・變易の意であり、經文を改易してはならぬ理由三カ條を擧げたものと考ええる。即ち前の五失本は許されるべき原型喪失の限界を説いたのであり、後の三不易は前の五失が畢竟限界であつてその限界を越えて改易することは絶対に許されないという理由を明示したものと考えるのである。

元來摩訶鉢羅若波羅蜜經抄とは、大品般若經の梵本を新に手に入れたのについて、それが從來あつた同本異譯の經たる放光・光讚の二經と同じ部分は譯出せず、それらと異なる部分のみを譯出したものであつた。従つて學者の中には、今の五失三不易説がその經抄序の中に説かれてゐる理由から推して、これは經の全文を譯出しなかつた理由を示したものと解する人がある。然し私見を以てすれば、決して左様な意味のものではない。般若經に關する多くの譯本を見てその間に長短得失のあるを知り、併せて當時の翻譯擔當者間にも意見の不一致あるを見たから、彼は實際上の必要と宗教的信念との兩面より考えて、翻譯の一般的準則を示しておかねばならぬと考えたのである。果せる哉道安は五失三不易を説いた後で、翻譯は慎重になされるべく披

術の巧拙よりも趣旨の通ずることを以て主眼としたければならぬと云い、技巧に走つた往時の無叉羅や支越を斥けた。これ實に當時の翻譯界に重きをなしていた傳譯者竺佛念等が達意的翻譯に急で原本より遠ざかるの懼れあつたのに對し、此を制御せんとした道安の責任感を想わしめるに充分であらう。

符秦の道安に次いで、姚秦には鳩摩羅什があつた。その他にも多くの梵僧が來たけれども、彼は教義に精通していただけでなく、自ら原語と秦語の雙方を完全に消化していたために、道安の遺弟による支持をも受けて殆ど理想的の譯業を成し遂げた。隋の彥琮が歷代の翻譯を評論して、「漢は本を守つてゐるがまだ議の盡くさぬものがあり、魏は檢討を志しながら繁簡よろしきを得てゐない。晉宋は清談を尙んだから淳を失ひ、秦涼は文才を重んずると同時に質を失わなかつた。然しそれ以後は祖述して先例に泥み、思わぬ誤解をおかす例も少くなかつた。北魏の菩提留支は少しく自義を加え、陳の眞諦には修飾が多い。梵師が獨り判斷すれば誤ることは少いが、筆受者の意見が加わると混亂が生ずる。故に機であつても理に近い方がよく、巧であつても源に背くようなことをしてはならぬ」と云つてゐる。蓋し適正な公論というべきであらう。

隋の彥琮は辨正論を著して大に道安の功績を顯彰しその遺志を繼承した。彼は、「從來印度をも含めて原語の經を胡語・胡經と稱し道安と雖もこの誤を免れなかつたが、今後はよろしく梵語と呼ぶべきである」と主張し、「梵語も文法を究めるならば困難でない」と云い大にその研究を鼓吹した。そして梵經に對する研究を十條に分つて論じ、翻譯者の資格についても八備を擧

げて世を啓蒙した。その後玄奘や義浄の如き中國人にして印度に旅行し、教義にも語學にも通じその他日常百般の事物に見聞を廣めて歸つた者が現われたため、唐代には在來の翻譯を批評して舊譯不正と斷定し、新譯を通して學ぶ新敎學に絕對の信頼を置くに至つた。唐玄奘の五種不翻の説や宋贊寧の六例の釋など、研究的には微細に入り正確さを増すこととなつたのである。然しながら辭書も文法書もなく、まして梵字印刷の技術もない昔時に在つては、中國の一般佛家にとつて原語の經典は全く縁なきものであつた。彦琮が毎日梵經の讀誦を以て日課とし、中國にての著書を梵語に翻譯して西域に送つたという如きは極めて特殊な例である。されば著名な學者や思想家であつても、梵語の知識が甚だ缺けている者稀ではなかつた。考えようによつては、寧ろそうした制約がなかつたからこそ、却つて獨自の思想的發展が助長されたと云えるであらう。

智慧とロゴス

京都大學教授
文學博士 有賀鐵太郎氏

智慧とロゴスがヘブライ系宗教思想に對して如何なる關係にあるかを論じたいと思う。

凡そ智慧とかロゴスとかの概念がヘブライと思想にとつて比較的後期の發展に屬することは事實であり、特にキリスト敎思想の段階では、ギリシヤ哲學との結びつきが、智慧およびロゴスの概念によつて媒介されたのである。キリスト敎はその初期

に於てギリシヤ的、哲學的智慧を強く排撃せんとしたことは事實であるから、哲學的智慧は本來キリスト敎には異質的なものであるとの見解が一應成り立つ。この見解に従えば、ヘブライ思想に智慧の概念が入り來つたことは單なる歴史的、偶然的な混入であり、キリスト敎思想に對して本質的な役割をしていないことになる。然し果してそうであらうか。結論的に云えば、智慧、ロゴスの概念は一時的、偶然的にヘブライ思想へ流れ込んだものではなく、寧ろ、ヘブライ的・キリスト敎的思想の展開にとり不可欠な要素と見らるべきものである。では如何なる意味でそうであるのだろうか。

元來ヘブライズムは、ギリシヤ哲學の様に都市に育つた思想文化ではなく、沙漠の中より生れ出たものである。ヘブライの祖先達は遊牧民で、沙漠から文化圏へ、それから亦沙漠へと復往來を繰返して行くうちに、一つの思想と云うよりは寧ろ精神と云うべきものが育成されて行つた。それゆえヘブライズムは沙漠と文化圏との緊張關係、更に云えば沙漠の立場に立つた緊張關係から生れ出たものであり、文化に對しては寧ろ否定的である。出埃及記によれば、モーセは荒涼たるシナイ山に於て民族の神の聲を聞いたのであるが、この事はヘブライ思想の典型を示す一件である。エジプトの文化の中ではなく、沙漠的、非文化的なる處で彼に語りかける神は、文化を媒介とせず直接人間に語りかける者である。すなわち祕密に満ちた神的存在が彼の前に立ちふさがつて彼に語りかけたのであり、自らの名として謎のような言葉を告げた。それは英語で云えば、
I am that I am とか、I will be that I will be とでも云う