

# 『教行信証』の英訳の限界と 英文注釈書作成の必要性について<sup>i</sup>

国際仏教研究 研究員 マイケル・コンウェイ（真宗学）

始めに一ゲーレン・アムスタッツ氏の問題提起—

西洋において浄土真宗の教えが紹介され始めてから、既に一三〇年が経とうとしている。北米において真宗教団の開教組織が創設されてからも、一二〇年以上は経っている。しかし今日に至ってもその開教組織の寺院にメンバーとして所属する日系移民、または日本宗教研究に取り組んでいる少数の学者以外には、浄土真宗は全くと言っていいほどに西洋において知られていない。

西本願寺で僧籍を有しているゲーレン・アムスタッツ (Galen Amstutz) 氏は長年、西洋における真宗の知名度の低さについて考察し、その理由について様々な研究を発表している。一九九七年に刊行された『*Interpreting Amida*』(ニューヨーク州立大学出版)において、氏は西洋側の問題に焦点を当て、特に仏教に関心を寄せる西洋人のオリエンタリズムを、真宗の受容を妨げている要因として指摘しているが、近年の研究では、氏は真宗に関して発信している日本側の問題に注目し、「Japanese Overdeterminations」(日本の特性をもつ多要因的障害物)を取り上げている。氏は、二〇一七年に発表された「Subjectivities, Fish Stories, Toxic Beauties: Turning the Wheel *Beyond* “Buddhism?”」<sup>ii</sup>において、①「Discourse Daze」(呆然とさせる言説)、②「HongANJI Haze」(本願寺 [の歴史] の霞)、③「The Gray Light of Manzanar : JDSS's Unfortunate Accidental Middlemen」(マンザナー収容所の灰色の光—浄土真宗の不幸かつ偶然の仲介者—)という三つの「多要因的障害物」を取り上げ、それによって真宗が西洋社会の広範囲において受け入れられる可能性が極めて低いと結論づけている。①「Discourse Daze」として、親鸞自身の経典解釈の独自の手法とその難解さを指摘している。

また、氏は「Kiyozawa in Concord: A Historian Looks Again at Shin Buddhism

in America」<sup>iii</sup>において一九九七年に『*The Collected Works of Shinran*』の刊行で三〇年に及ぶ組織的努力と投資の成果を発表している西本願寺の聖典英訳事業を次のように評している。

ウォルデン池（筆者注：アメリカ文化の象徴的表現）の観点から、これらの翻訳は主に真宗教団の、国際的に認められ尊敬されている宗教でありたいという夢か理想か欲望か幻想かを満たすためになされたように見受けられる。しかしこの事業は、半自己賛美的な自己誇示以外にほとんど何の役にも立たない。暗号化された日本語を、同様にもしくは同等に暗号化された英語に置き換えて、勝利宣言をし、そして引き返すことは、決して妥当なコミュニケーション形態ではない。<sup>iv</sup>

このようにアムスタッツ氏は、親鸞の言説を単に英語に置き換えることによって親鸞の思想を欧米の人々に伝えることができないと、厳しく英訳の限界を指摘している。

私は既に「英語圏における浄土真宗—日本の特性によって閉ざされている普遍救済の道—」<sup>v</sup>において氏の指摘を詳しく紹介し、その問題を克服するためには『教行信証』という親鸞の主著に対して英文による詳細な注釈書の作成が必要であると論じた。その論文において、『教行信証』「行巻」に引用されている『十住毘婆沙論』の文を事例に、親鸞の独自の引用の仕方について現在の英文文献のみによる限り理解不能であるという氏の立場を認めつつ、原文と『教行信証』における引用の相違点について丁寧な説明を加えることによって、親鸞の解釈法は決して呆然とさせるものではなく、かえって親鸞の主張の力点を浮き彫りにするものであると論じた。

その論文で取り上げた『十住毘婆沙論』の文は、『教行信証』における親鸞の独自の引用法の一例に過ぎない。ほとんど引用文からなっている『教行信証』において、親鸞はその引用文献に多くの工夫を加えて自身の独自の受け止め方を際立たせているので、『教行信証』に表されている親鸞の思想内容を正しく西洋において伝えるために、その一つひとつの工夫を紹介し、その背景と理由について解説を加える英文注釈書を作る必要があると考える。

本論において、この主張のさらなる証拠として、『教行信証』「教巻」に引用されている憬興<sup>vi</sup>の『無量寿経連義述文贊』（以下『述文贊』）<sup>vii</sup>の文を取り上げ、この引用についても丁寧な解説さえ施せば、その独自の引用の仕方は、決して

困惑させ呆然とさせる言説ではなく、親鸞の意図をはっきりさせる解釈法であるということを論じる。これらの考察を通して、親鸞思想の英語圏における伝播のために『教行信証』の詳細な注釈書の作成が不可欠であるという立場をさらに根拠づける。

### 『教行信証』「教巻」所引『述文賛』の文について

『教行信証』「教巻」の論述は、『無量寿経』の発起序における阿難と釈尊の会話を中心にしている。親鸞は、その経文の内容に因んだ自釈を施してから、『無量寿経』の原文を引用し、『無量寿経』の異訳の『大宝積経』「無量寿如来会」と『無量清浄平等覚経』から類似する箇所を引用を置いている。そして憬興がその対話の一部に対して解説をしている『述文賛』の文を部分的に引用した上で、短い自釈で巻全体の論を締め括っている。『述文賛』の引用は、原文に忠実ではなく、親鸞は、憬興が経文を解説している多くの論述を省略しているのみならず、経典の原文からいくつかの限られた言葉のみを取り上げている。アムスタツ氏は、『教行信証』の随所で見られるこのような特異な引用法を「呆然とさせる言説」とし、「奇異で一風変わった読み方」<sup>viii</sup>と呼び、「彼（筆者注：親鸞）のメッセージがいくら深くても、彼の読み方は浄土真宗の特有なものとなってしまう、他の人にとっては困惑の種となっている」<sup>ix</sup>と論じているが、本節と次節において、丁寧な解説を加えれば、それは決して「困惑」させる「奇異」なものではないということを論じていく。

本論において、特に『述文賛』の引用の仕方に注目するので、「教巻」の自釈の内容等については考察をしないが、『述文賛』の引用における親鸞の意図を考察する時に重要になるから、異訳経典の引用について一言、述べておく。「如来会」と『平等覚経』の引用は、『無量寿経』の引用箇所と全く一致しているのではなく、親鸞は、特にその後半部分に当たる文章のみを引用している。それは、釈尊が、阿難が立てた問いに対して讃めたたえている文章である。親鸞が異訳経典のこの部分のみを引用していることは、その問いの重要性を強調するためである。この問いを重視する親鸞の姿勢は、さらに『述文賛』の引用で顕著に現れているので、ここで指摘しておく必要がある。

「教巻」の中心となっている『無量寿経』の発起序の文を引くと、次の通りになる。

爾時世尊。諸根悦豫。姿色清淨。光顏巍巍。尊者阿難承佛聖旨。即從座起偏袒右肩。長跪合掌而白佛言。今日世尊。諸根悦豫。姿色清淨。光顏巍巍。如明鏡淨影暢表裏。威容顯耀超絶無量。未曾瞻覩殊妙如今。唯然大聖我心念言。今日世尊住奇特法。今日世雄住佛所住。今日世眼住導師行。今日世英住最勝道。今日天尊行如來德。去來現佛<sup>x</sup>佛佛相念。得無今佛念諸佛耶。何故威神光光乃爾。於是世尊告阿難曰。云何阿難。諸天教汝來問佛耶。自以慧見問威顏乎。阿難白佛。無有諸天來教我者。自以所見問斯慧義耳。佛言。善哉阿難。所問甚快。發深智慧眞妙辯才。愍念衆生問斯慧義。如來以無盡大悲矜哀三界。所以出興於世。光闡道教。欲拯群萌惠以眞實之利<sup>xi</sup>。無量億劫難值難見。猶靈瑞華時時乃出。今所問者多所饒益。開化一切諸天人民。阿難。當知如來正覺其智難量多所導御。慧見無礙無能過絶。

(『大正新脩大藏經』一二・二六六頁中段－下段)

『無量寿經』の正宗分が説かれる前に、釈尊の顔が厳かに光り輝いていたことに気付いた阿難は立ち上がって、その姿を五つの側面からたたえた上で、釈尊の顔の光の理由について尋ねている。釈尊は阿難に対して、阿難自身の「慧見」に基づいてその問いを発したかを確かめた上で、その問いがあらゆる人々のためになると、大いに讃めたたえている。そして最後に阿難に対して正覚を開いた如來の智慧を量り知ることが困難であり、如來の「慧見」には碍げはなく、それを遮ったり途絶えさせたりすることは不可能であると述べている。「教卷」における親鸞の引用は、阿難が「今日世尊、諸根悦予して」と述べている言葉から始まり、上記の『大正新脩大藏經』の文と文字の異同はいくつか見られるが、概ね同じ文章になっている。

『無量寿經連義述文贊』という題が示すように、憬興は『無量寿經』の原文に対して随文解釈を施し、一つひとつの文章の意味内容とその内容の関連性を確かめている。親鸞は「教卷」において、阿難が釈尊の五つの特徴をたたえているいわゆる「五徳瑞現」に対する憬興の解釈と、釈尊が最後に阿難に如來の智慧について語りかけている文章に対する憬興の解釈だけを部分的に引用している。上記の『無量寿經』の文に対する憬興の注釈は、『大正新脩大藏經』の約二頁に亘っているが、ここで親鸞の引用に含まれている部分だけをピックアップして、引く。親鸞が引用している部分は網掛けで示している。親鸞の引用の仕方では意味が大きく変わる箇所には波線と二重線を引いている。

(Ⅰ) 經曰唯然大聖至奇特之法者。述云此第二彰已所念也。遠法師云雖有五念初即總表後四別申。故唯有四意。即後四所念在世所無故云奇特。此恐不然。佛所住法非此五念之所盡念況亦四念。故不可總五而言四。若言奇特故知總句者如來之德亦無別指故應非別念故。即今阿難略申五念各有所標。此初念也。有說唯者即專義唱己專念故非也。違諸世典應對之儀故。今即唯然者應上之言也。汎言今日者即簡往來之言。依神通輪所現之相非唯異常亦無等者故云奇特。即立世尊名之所以也

經曰今日世雄住諸佛所住者。述云此第二念也。有說所住者即大涅槃諸佛同住故。佛於世間最爲雄猛故云世雄非也。佛常住涅槃非今日住故。今即如來住諸佛平等三昧能制衆魔雄健之天故住佛住。爲世雄名之因也

經曰今日世眼住導師之行。述云此第三念也。有說四攝法是佛導師攝化之行。佛住此行能開世人令見正路故名世眼此亦非也。四攝之行雖復化物而非眼義故。今即五眼名導師行。佛住五眼引導衆生更無過者故。以導師行以釋世眼之義也

經曰今日世英住最勝道者。此第四念也。最勝道者即大菩提四智心品。佛住四智獨秀無匹故從最勝道立世英之名也

經曰今日天尊行如來德者。述云此第五念也。天尊者即第一義天以解佛性不空義故。即唯佛所有不共佛法名如來德。餘聖所無故以如來德釋天尊之名。雖遠法師名德別解今即以德釋名者觀此經文順標釋義故。名者世尊世雄等。德者即奇特所住等。

…中略…

(Ⅱ) 經曰阿難當知至無能遏絕者。述云第二舉德勅許有二。初舉佛德以述成後勅許以答所問。初又有二。初直述果勝後將因顯勝。初又有二。此初述阿難所念也。如來正覺者即奇特之法。其智難量者即平等三昧。發勝妙智故以智難量述住佛住。多所導御者即述導師行。有說慧見無礙即如來德非也。越述天尊之德却成最勝道無別所以故。今即慧見無礙者述最勝之道。無能遏絕者即如來德。遏阿達反壅也絕也。佛德既勝妙不爲餘聖之抑遏故云無遏絕

(『大正新脩大藏經』37卷146頁中段～147頁下段、太字は筆者による挿入) 網掛けを一見して分かるように、親鸞は大胆に憬興の原文を省略し、ごく部分的にしか引用していないが、その詳しい考察は後に譲り、ここで憬興の解釈の内容を大掴みに確かめる。浄影寺慧遠の『無量寿経義疏』など、以前の解釈と

対比しながら、憬興は経文の内容の相互対応関係について論じている。

(Ⅰ)「五徳瑞現」の内容に関して憬興は、阿難が釈尊をたたえる際に使っている呼称(「世尊」「世雄」「世眼」「世英」「天尊」と、たたえる内容(「奇特の法」「仏の所住」「導師の行」「最勝の道」「如来の徳」と)との関連性について述べている。阿難が釈尊をたたえている五箇所について經典に使われている言葉の意味内容について確かめた上で、それぞれの箇所で用いられている語が必然的に繋がっていると論じている。そして「五徳瑞現」の解釈の最後に憬興は、阿難が用いている呼称と、たたえている功德を慧遠のように別々に捉えるべきではなく、その関係性を見極めて捉えるべきであると述べている。

(Ⅱ) また、釈尊が阿難に如来の智慧の勝れている点について伝えている文章に対する解釈においても憬興は、釈尊の言葉遣いと「五徳瑞現」の経文に述べられている釈尊の特性を関連付けて解説している。『無量寿経』の原文において、釈尊が阿難に対して「当に知るべし」と呼びかけた以降の文は五つの句(「如来正覚」「其智難量」「多所導御」「慧見無碍」「無能遏絶」)からなっているが、憬興はそれぞれが「五徳瑞現」において阿難がたたえた五つの徳(「奇特の法」「仏の所住」「導師の行」「最勝の道」「如来の徳」と)に対応していると主張している。

このように憬興の原文は、釈尊の特性を詳細に述べている文章として、阿難の「五徳瑞現」に対する讃嘆と釈尊の智慧の説明を捉えている。

しかし親鸞の引用において、慧遠等の説に対する言及は完全に省かれ、言葉の意味内容についての確かめも多く省略されている。「五徳瑞現」について親鸞は憬興の説明の最も肝要な部分のみを引いているが、前後を省略しているために憬興が論証しようとしている呼称と功德の関係性について全く読み取ることができなくなっている。そして、釈尊が如来の智慧について述べている部分に関しては、親鸞は元の経文をも大胆に省略しながら、五句の中、三句しか引いていない。

これらの変更の意義について詳しい考察を加えるために、先ず親鸞の引用を見よう。『教行信証』の坂東本において親鸞は経文を通常の文字の大きさで書き、そしてそれに対する憬興の注釈を割注として小さい字で示しているので、次の引用でも、割注の部分のポイントを落として示している。また、坂東本には経文に送り仮名は付されていないが、高田専修寺本と西本願寺本には「トイフ」の送り仮名がそれぞれの経文の最後に付けられているので、読み易さを考慮し

て、経文を括弧で囲み、文字を通行体に改めたとともに、下記の書き下し文にはそれに従った。また、憬興の原文と対応する形で、意味が大きく異なる箇所については、波線と二重線を付した。そうすると、親鸞の引用は次の通りになる。

憬興師の云わく、「今日天尊住奇特法」というは、神通輪に依って現じたまう所の相なり、唯だ常に異なるのみにあらず、また等しき者なきが故に。「今日世雄住仏所住」というは、普等三昧に住して、能く衆魔・雄健天を制するが故に。「今日世眼住導師行」というは、五眼を導師の行と名づく、衆生を引導するに過上なきが故に。「今日世英住最勝道」というは、仏、四智に住したまう、独り秀でたまえること、匹しきことなきが故に。「今日天尊行如来徳」というは、即ち第一義天なり、仏性不空の義を以ての故に。「阿難当知如来正覚」というは即ち奇特の法なり。「慧見無碍」というは、最勝の道を述するなり。「無能過絶」というは即ち如来の徳なり。

(『定本教行信証』14頁)

親鸞が引用する際に、「五徳瑞現」に関して憬興が阿難の用いている呼称とたたえている特徴の関連性について述べている部分はほとんど完全に省略され、その説明の一部のみが残されている。そして後半部分についても親鸞は「乃至」等の断りを示すことなく、大幅に憬興の解説と、経文そのものを省略し、部分的にしか引いていない。

このような相違を一見すると、確かにアムスタッツ氏が言うように「困惑の種」に感じられるかもしれないが、丁寧に原文と親鸞の引用を見比べ、「教巻」の全体の文脈において考察を加えると、この独自の引用の仕方は、「如来回向による成仏の道」という親鸞の独創的仏教観を浮き彫りにする工夫として見えるようになる。端的に原文と親鸞の引用の相違を説明すると、憬興が『無量寿経』の文章を偏に釈尊の功德をたたえる言葉として受け止めているのに対して、親鸞の引用の工夫は釈尊と阿難の区別を曖昧にし、両者の上に阿弥陀如来の功德の顕現を見据える文章に作り変えている。親鸞が『教行信証』において、如来が功德を回向することによって一切衆生の成仏が可能となるということを一貫して論証しようとしていることに思いをいたすと、その工夫は決して「奇異で一風変わった読み方」ではなく、親鸞の立場を明確にするために有用な手段であった。次節において、このような視点から親鸞の引用の意図について説明を加えることによって、丁寧に解説さえすれば、こういった工夫は、親鸞の思想の伝播を妨げるものではなく、その内容をより鮮明に把握するために大いに資することになると論じたい。

### 親鸞の引用の意図について

「教卷」における『述文賛』の引用では、親鸞は原文と大幅に異なる形で憬興の言葉を示している。その工夫は、衆生の成仏が如来の功德の回向によるという親鸞の基本的な立場よりなされており、『無量寿経』の原文と憬興の解釈において偏に积尊の勝れた特徴として提示されている功德が、积尊個人のみならず付随する特性ではなく、阿難の上にも認められる如来の回向によるものであるということを示そうとしている。本節において、前節で示した憬興の原文と親鸞の引用の相違について波線と二重線の部分を中心に考察することによって、このような親鸞の引用の意図を明らかにする。

その考察に先立って、本論において『大正新脩大藏経』の『述文賛』の原本と『教行信証』「教卷」所引の『述文賛』の文との相違を、親鸞の工夫によるものとする立場について一言、述べておきたい。江戸期から、親鸞の引用と広く流布していた『述文賛』の原文が所々で異なっているということが指摘され、興隆師の『教行信証徴決』において、これから指摘する相違について「所覧に異有る乎」<sup>xiii</sup>と述べ、親鸞が引用の際に参照した『述文賛』の原文が、興隆師の時代に流布していた本と異なっていた可能性に言及している。また、藤原智氏が近年、「化身土巻」所引の『弁正論』に関して発表している研究成果<sup>xiii</sup>から考えると、十分に古写本の調査をせずに、『大正新脩大藏経』所収の原文と『教行信証』における引用との相違を安易に親鸞の意図的改変に帰すべきではないことは言うまでもない。しかし管見の限り、鎌倉期の『述文賛』の古写本は見当たらない<sup>xiv</sup>。『大正新脩大藏経』の底本に使われた元禄一二年の刊本が最古のものであり、大谷大学、龍谷大学、早稲田大学の図書館には、その他、江戸期の異本は所蔵されているが、確認できた限り<sup>xv</sup>において親鸞の引用のように、それらの原文は、元禄一二年の刊本と別系統の写本が存在したことを思わせるほどに大幅に異なっていない。

さらに親鸞とほぼ同時代に成立した文献における『述文賛』の引用例を確かめた<sup>xvi</sup>が、鎌倉期に元禄一二年の刊本と大きく異なる別系統の写本が存在した証拠となる用例を発見しなかった。親鸞より時代がやや下る鎮西流の学僧了慧（道光、一二四三年—一三三〇年）が著した『無量寿経鈔』には、「憬興云」から始まる『述文賛』の引用は約二一〇箇所あり、その中で五文字ほどの短いも



のから数文に亘る引用が見られる。写し間違いなどによる相違が全く見られないわけではないが、ほとんどの引用はびっくりするほどに元禄一二年の刊本に近い形になっている<sup>xvii</sup>。また九品寺流の長西（覚明、一一八四年—一二六六）の『念仏本願義』<sup>xviii</sup> および聖阿（一三四一年—一四二〇年）の『二蔵義見聞』<sup>xix</sup>における『述文賛』の引用には、原文と大きな相違は見受けられるが、これらの相違は、異本の存在を物語るよりも、他の文献を引用する際に断りなく議論と関係のない箇所を省略することが当時、一般的に行われていたことを示すものと考えられる。

これらの同時代文献において、「教巻」における親鸞の引用と同箇所の引用はないので、直接的に比べられないが、了慧の『無量寿経鈔』は憬興の「五徳瑞現」の解釈を詳しく紹介されており、その内容はやはり元禄年間の刊本と一致しており、親鸞の引用における言葉遣いに似た本を見ていたとは思われない。特に上記で示した二番目の波線部分については、「第一義天、仏性不空の義を解知する故に天尊と名づく」<sup>xx</sup>と述べ、『大正新脩大蔵経』所収の本と同じ意味合いで憬興の立場を説明している。

このように能う限りにおいて現在、参照できる文献を見ても、鎌倉期に親鸞の引用形態に近い形の『述文賛』が存在したという主張を裏付ける痕跡が見当たらない。また、親鸞は本引用に際して、所釈の経文をも省いている。それは明らかに意図的な工夫であるので、他の相違も、所覧の写本が異なったことによるのではなく、親鸞の意図的な工夫と見做してもよいと考える。言うまでもなく、『述文賛』の古写本が発見されれば、この立場を見直す必要が出て来る可能性もあるが、本論においては、このように想定して考察を進めることとする。

前置きが長くなったが、憬興の原文と親鸞の引用の相違点<sup>xxi</sup>に目を向けよう。最初の波線部分は、「五徳瑞現」の二番目に関する憬興の解釈にある。阿難が釈尊について、「今日、世雄、仏の所住に住したまえり」とたたえている經典の原文に対して、憬興は「仏の所住」に関する他者の解釈を批判した上で、「如来、諸仏平等三昧に住す、能く衆魔を制し雄健天なるが故に、仏住に住す。世雄の名を為す因也」と述べている。つまり釈尊が、あらゆる仏を平等に見る瞑想の境地に入っておられ、衆魔を破ることができた英雄であるから、阿難は「世雄」と呼んだと述べている。

親鸞の引用では、憬興の解釈は「普等三昧に住して、能く衆魔・雄健天を制するが故に」となっている。文頭の「如来」が省かれ、「諸仏平等三昧」は「普等三昧」になっている。「諸仏平等」という言葉は、あらゆる仏が平等の覚りを得ており、平等に仏であるということの意味するので、究極において「普等」と大きな意味的な差はないが、親鸞の引用では「諸仏」という言葉がなく、仏の覚りの平等性から、あらゆるものの平等性へ力点が移っている。「普等三昧」という語は、『無量寿経』の第四五願において用いられており、その願の内容によれば、阿弥陀仏の名号を聞いた菩薩の境地を指している。その願において阿弥陀仏は、もし阿弥陀仏の名号を聞いた菩薩が、普等三昧に入り、仏になるまで常に無量の諸仏に見えなければ、覚りを取らないと誓っているので、「普等三昧」は阿弥陀仏の名号によって菩薩の中で開かれる諸仏が見える境地を意味する。

「教巻」に引用されている『無量寿経』の文章には、「去来現の仏を念じ」ることが釈尊の顔の光の背景として言及されているので、釈尊は単に現在、仏となっている方、そして既に仏になった方のみを平等に見做しているのではなく、未来にやがて仏になるものをも平等に見ているということになる。そこで、釈尊は、「去来現の仏を念じ」ているところに、未だに仏になっていないものも普く等しく未来仏として尊敬しているから、その境地を「普等三昧」と呼ぶ方がその眼差しの広さを適切に表現している。「諸仏平等三昧」という語はどうしても「既に成仏した者」を連想させるために、「去来現の仏を念じ」る釈尊の境地について誤解を招きかねない。このような言葉の響きの差を意識して、親鸞は原文が「諸仏平等三昧」となっているところを「普等三昧」に改めたと考えられる。

また阿弥陀仏の第四五願に用いられている「普等三昧」という語に改めることによって、親鸞は、釈尊の覚りの背景に明確に阿弥陀仏の本願力を位置付けていることになる。憬興の解釈では、この箇所は専ら釈尊の勝れた功德を説く文章として理解されているが、釈尊が立っておられる境地を、阿弥陀仏の名号によって開かれる「普等三昧」として説明することで、阿難の讃嘆の焦点を釈尊一仏から、その背景にある阿弥陀仏へと合わせ直している。

さらに憬興の原文では、「諸仏平等三昧に住」している存在は明確に釈迦如来に限定されているが、親鸞は「如来」の語を引かずに、「普等三昧」に住し

ているものについては明記していない。もちろん文脈からすると、釈尊のことを指していると理解することは当然であるが、釈尊をたたえ、釈尊が「去來現の仏を念じ」る「仏の所住」に立っていることを発見した阿難も、やはりあらゆるものの「普く等しき」に気付いていない限りはそのようにたたえることが出来ないので、そのような解釈が可能になる幅をもたすために親鸞が「如來」という語を引かなかったと考える。

このように、最初の波線を付した箇所では親鸞の引用は、釈尊と阿難の区別を曖昧にし、両者にあらゆるものを仏のはたらきをするものとして等しく見る智慧があるように示唆している。そしてその能力が阿弥陀仏の願力によって実現しているということをも示している。次の波線部分における親鸞の工夫は、同様に憬興の論述の力点を釈尊一人から逸らし、あらゆるものの平等性と成仏の可能性に合わせ直し、その背後にある阿弥陀仏のはたらきに注意を向けるように促している。

二つ目の波線部分は、「五徳瑞現」の五番目に当たる「今日天尊行如來徳」に対する憬興の解釈にある。憬興は「天尊は即ち第一義天なり。仏性不空の義を解するを以ての故に。即ち唯だ仏の有る所の不共の仏法を如來の徳と名づく。余聖の無き所なるが故に、如來の徳を以て、天尊の名を釈す」と述べている。「五徳瑞現」の他の箇所と同様に、阿難がたたえている功德と用いている呼称との関係について論じている。先ず憬興は、慧遠の解釈を踏襲して天尊という語の意味を説明して、『涅槃經]<sup>xxii</sup>に説かれる五天の中、釈尊は「第一義天」に相当すると述べている。慧遠が「天尊」をその『無量壽經義疏』において説明する時に、世天（世俗的な政治指導者、天子）、生天（四天王のこと）、淨天（二乗の聖者のこと）、義天（菩薩のこと）、第一義天（仏のこと）を取り上げ、釈尊が、世俗的な天子にも天界の天人にも阿羅漢や辟支仏にも菩薩にもない勝れた特性があるから、阿難が「天尊」と呼んでいると述べている<sup>xxiii</sup>。憬興は、釈尊を他者より遥かに勝れた存在と見るそのスタンスを継承し、その理由として、仏のみが「仏性が空しくない」ということを知っているということを押えている。そしてその発想を展開し「如來の徳」が仏の特有のもので、決して他の聖者にはそれがないと述べている。最後に阿難が、釈尊の他にない勝れた徳と智慧をたたえているから、「如來の徳」に言及し「天尊」と呼んだと解説している。最初の波線部分と同様に、憬興の釈は、偏に釈尊の勝れている功德の説明とし

て『無量寿経』の原文を理解している。

一方、親鸞の引用では、憬興の釈が「すなわち第一義天なり、仏性不空の義を以ての故に」として提示されている。憬興が「如來の徳」を仏固有のものとして説明している後半の文章が完全に省かれているのみならず、「天尊」と「解する」という言葉は引かれている部分にない。「功德」は「回向」の目的語であるから、「如來回向」を中軸とする親鸞の思想には、「如來の徳」が一つの鍵概念となることは言うまでもない。そのことを思い起こせば、他力回向の思想を提示している親鸞は、憬興のようにその「如來の徳」を、覚った仏のみの固有の所有物として捉えない理由もすぐに頷かれるであろう。その理解の相違のため、親鸞が憬興の「如來の徳」の説明を引かなかったと考える<sup>xxiv</sup>。

また、憬興の原文では、「仏性不空の義を解する」のは釈尊という「天尊」のみである。そして憬興の解釈によれば、仏性が空しくないということを理解する智慧があつて、始めて釈尊が「天尊」と呼ばれ得ることになる。このように憬興の解釈は釈尊の勝れた特性を強調していると言えるが、親鸞の引用では、その強調が省かれ、「如來の徳を行ずる」ことが「第一義天」であるとされ、さらに「仏性不空の義」に解釈の力点が移っている。つまり釈尊の特性をたたえているよりも、親鸞の引用文は「如來の徳を行ずることは、究極的な真理のあり方そのものであり、何故ならば仏性が空しくなくあらゆるものはそれによって成仏するからである」といった意味になっている。釈尊の特有の智慧や理解力が議論的ではなくなっており、個々人の能力や理解の差と無関係にある普遍的な真理の「第一義」と、あらゆる衆生が有し成仏の根拠となっている「仏性」に焦点が当てられている。

このように親鸞は、如來の徳を行ずることが、憬興のように覚った者のみの特権としてではなく、究極的な真理の当然の展開としての仏性の顕現であることを示している。言い換えれば、親鸞の引用では、「如來の徳を行ずること」はあらゆる衆生に具わっている仏性に沿う究極的な真理の自然なる展開として提示されているから、決して釈尊のみに付随することではなく、阿難にもあらゆる衆生にも起こり得るものである。しかもその如來の徳のはたらきが「仏性不空」として説明されているから、間違いなく一切衆生を成仏まで運ぶものとして示されている。

「如來回向の信」を「涅槃の真因」として開頭する「信巻」において、親鸞が『涅槃

槃経』を引いて、「大信心は即ち是れ仏性なり。仏性は即ち是れ如来なり」<sup>xxxv</sup>と述べていることに思いをはせると、「如来の徳を行ずること」と「仏性」を直結させる親鸞の引用法は決して「奇異で一風変わった読み方」ではなく、他力回向を中軸とする自身の救済論を明確に打ち出すための工夫であると言える。

以上のように二番目の波線部分では、親鸞は「仏性不空」という語をハイライトすることによって、「五徳瑞現」の経文においてたたえられている功德の普遍性をさらに強調し、釈尊に対するひたむきな讃仰として経文を捉える憬興の姿勢とは対照的に、その功德にあらゆる衆生の成仏の根柢を見据えている。つまり、親鸞の引用文では、「如来の徳」は、釈尊だけがその勝れた個人的な理解力のために享受するものではなく、阿弥陀仏が信心として、または仏性として一切衆生に回施してやまない功德として捉えられている。そして親鸞のこの受け止め方に基づいて考えると、釈尊の輝いている顔の背景にあるこの「如来の徳」を発見した阿難も、部分的ではあるが、その功德を享受していることになる。親鸞のこの視点が次の二重線の箇所、そしてそれ以降の引用において、より明確に読み取ることができるので、そこに進めよう。

二重線を付した部分は、憬興の原文と親鸞の引用が最も異なっている箇所であり、しかもこの引用における親鸞の意図が最も明確に見て取れる箇所である。憬興の原文では、先の「五徳瑞現」の五番目の解釈から、釈尊が阿難に対して如来の智慧について語り始めるこの箇所までの間に『大正新脩大藏経』の約半頁分の解説があるが、親鸞はそれを完全に省略している。前節で確かめたように憬興は、『無量寿経』の原文において「阿難、当に知るべし。如来の正覚は其の智、量り難く、導御する所、多し。慧見無碍にして、能く遏絶すること無し」となっている文章に対して解釈を施し、「当に知るべし」以降の二〇文字について、四文字ずつを「五徳瑞現」の功德に当てはめて、説明している。その解釈に先立って、全体の文意を押えて、やはりこちらも「仏の徳を挙げる」文章であると述べている。その全体的な確認が終わって、憬興は「如来の正覚というは即ち奇特の法なり」と述べて、釈迦如来の正しい覚りは、特別で滅多に起こらないことであると論じている。ここでは、今までの解釈と同様に憬興は、こちらの文章をも偏に釈尊の覚りの勝れているあり方をたたえるものとして捉えている。

しかし親鸞の引用では、この文は「阿難当知如来正覚」というのは即ち奇特の法なり」となっており、「奇特の法」が単に釈尊の覚りではなく、阿難が如来の正覚を知ることが「奇特の法」とされている。つまり、憬興の所釈の経文の範囲を広げることによって、親鸞はその解釈の意味を大幅に変更している。親鸞の引用の仕方では、釈尊の覚りだけが特別に勝れた珍しいものとされているのではなく、阿難がその正覚の内容（またはその背景にある「如来の徳」）を知ることになったことが特に優れた珍しい出来事として理解されている。阿難が釈尊の覚りの内容をその光り輝いている顔の背景に垣間見るようになり、問いを発した出来事を重要視する親鸞の姿勢は、この『述文賛』の引用だけではなく、第一節の冒頭で指摘した「如来会」と『平等覚経』の引用においても見られる。そちらの引用では、特に釈尊が、問いを発した阿難の洞察力（「慧見」）を讃めている経文だけが、『無量寿経』の文と重複する形で引用されている<sup>xxvi</sup>。その強調の上で『述文賛』の引用において、親鸞が「阿難当知如来正覚」というのは即ち奇特の法なり」と述べ、さらにその問いの意義をたたえているように見受けられる。

今まで見てきたような相違点は、親鸞が、釈尊と阿難の区別の境界線を曖昧にし、如来の徳が迷っている者の上に感得されることの大切さを強調している工夫のように思われる。繰り返しになるが、その親鸞の姿勢は憬興のひたむきな釈尊讃仰と完全に異なっており、迷っている者の上に如来の徳が回施されることを救済論の中心に据えている親鸞の思想からして、「奇異で一風変わった読み方」ではなく、至って自然な捉え方である。そしてその思想を念頭に置いて原文と引用を見比べ、丁寧に考察したところで、親鸞の強調点ははっきりと見えてくる。なおこれほどに意味の差が生じるので、この相違は所覧本の相違に帰することが困難のように思われる。（本節冒頭で述べたように「阿難当知如来正覚」というのは即ち奇特の法なり」となっている『述文賛』の古本は現時点で見つからない。）

「教巻」の文脈から見ても、『述文賛』の引用のこの工夫から見ても、親鸞は明らかに釈尊の正覚の背景にある「如来の徳」もしくは阿弥陀仏の願力による「去来現の仏を念じ」る「仏仏相念」の境涯を発見し、それに対して問いを発した阿難を重要視し、その問いが一切衆生の救済に重大な役割を果たすことを強調している。憬興の原文にない「阿難当知」を所釈の経文として付き加える

ことによって、その大切さをさらに強調し、阿難の発見こそを「奇特の法」として位置付けていると言えると考ええる。

阿難の発見を重要視する親鸞の姿勢は、『述文賛』の引用の続きにおいても見られる。『無量寿経』の原文は「如来の正覚は其の智、量り難く、導御する所、多し。慧見無碍にして、能く遏絶すること無し」となっており、そして憬興はそれについて一つひとつ解説を施しているが、親鸞は「其の智、量り難く、導御する所、多し」の原文とそれに対する憬興の解釈を引かずに、すぐに「慧見無碍」というのは、最勝の道を述するなり」と述べている。経文を順番に注釈している憬興の文章を、このように明確に省いている点は、親鸞がここで意図的に工夫を加えていることを物語っており、所覧本の相違によって生じる差では決してないので、この工夫の意図について考える必要がある。

「教巻」に引用されている『無量寿経』の原文には、「慧見」という言葉は二回、使われていることに注意すべきである。今、考察の対象となっている憬興の所釈の文において、「如来の正覚は其の智」等の続きに述べられているから、明らかに釈尊の正覚の慧見を意味するが、釈尊が阿難の問いを受けて、「自ら慧見を以て威顔を問えるか」と問い返した箇所では、釈尊の正覚の内容と背景を知った阿難の見方は「慧見」としてたたえられている。親鸞が「其の智、量り難く、導御する所、多し」という経文の部分を省略しているから、必ずしも引用における「慧見」を釈尊の「慧見」に限って理解する必要はないように思われる。釈尊の「慧見」に限定する語句を省略することによって、親鸞はかえって阿難の「慧見」と関連付けようとしていると考ええる。原文の文脈を無視する大胆な省略を施している親鸞の意図を吟味すると、引かれている言葉を、その原文の文脈から遊離した形で捉えるように示唆しているように感じる。特に先の二重線部分の工夫によって、親鸞は明確に阿難の発見とその意義に焦点を合わせているから、それに続く「慧見無碍」というのは、最勝の道を述するなり」という親鸞のこの引用は、その発見の意義をさらに確かめた文章として捉えることが出来ると思う。

このようにこれらの工夫は、経文と『述文賛』の原文の文脈に囚われない読み方を示唆し、「教巻」全体の中でポイントとなっている阿難の「慧見」を「無碍」の「最勝の道」として提示しているように考えられる。憬興の原文では、釈尊の「慧見」を解釈して、「最勝の道」と解説しているから、それは「最も勝れ

ている覚り」という意味になるが、今まで指摘してきた工夫を加えた親鸞の引用文では、釈尊をはじめとし、あらゆる仏の覚りの背景に「仏仏相念」の「如来の徳」を見る「慧見」が覚りへ通じる最も勝れた道であるという意味になる。阿弥陀仏の名号のいわれを聞き開く瞬間の気付きを「信心の智慧」とし、「涅槃の真因」とする親鸞の救済論からすると、迷っている阿難の気付きに注目をし、それを成仏の道として提示するこれらの工夫は無理な「困惑の種」ではない。親鸞の意図について丁寧に「教巻」の全体の文脈において確かめることによって、自ずと頷かれると思う。

また、これらの工夫の意図についてここまで考察を進めると、親鸞の引用の最後の部分も明らかに憬興の原文の意味と大きく異なるようになる。憬興は経文の「能く過絶すること無し」が如来の徳を表した文章であると押えた上で、「過」の字の読み方と意味を確かめ、「仏徳は既に勝妙にして余の聖のために抑遏せられざるが故に過絶無しと云う」と述べている。この注釈は憬興の今までの解釈と軌を一にしている。釈尊の特有の勝れた功德は他者に共有されていないために、誰もその素晴らしいはたらきを抑制したり、遮ったりすることができないと論じている。つまりここも釈尊に対する偏なる讃仰となっている。

一方、親鸞の引用文は、端的に「無能過絶」というのは即ち如来の徳なり」と述べるに止まっており、憬興が仏徳について論じている文章が引かれていない。ここまで見てきた工夫によって経文の原文の文脈からこれらの文を遊離させ、阿難の「無碍」なる「慧見」を語る文脈に作り変えている親鸞は、阿難の「慧見」が碍げなく、遮られることなく、途絶えることなく、必ず成仏に至り得るのが、偏に「如来の徳」によるのだということを引用のこの部分で指し示していると考えられる。つまりここで親鸞は、阿難の「慧見」が必ず成仏に通じる「最勝の道」である理由が、「如来の徳」がその背景にはたらいっているからであると確かめている。「仏性不空」について論じたところと同様に、阿難の「慧見」が遮ることの出来ない「涅槃の真因」となるのは、「如来の徳」がその根柢にあるからであると示している。

如来回向による仏道として浄土真宗を開顕した親鸞の思想を考慮して、この『述文贊』の工夫の意図を尋ねると、阿弥陀の功德の回施が、一つの気付きによって仏道に立った阿難をそこに立たせたのみならず、釈尊をも成仏させ、阿難の「慧見」が碍げなく過絶なく成仏につながるようにさせ、そしてあらゆる



衆生の成仏の根拠となっていることを表現する文章として、親鸞が明示しようとしているように考える。そこには、既に成仏した釈尊の功德の意義より、釈尊の覚りの背景にある「如来の徳」を発見した阿難の慧見が重要視され、釈尊と阿難の相違より、阿弥陀仏の願力に依って「普く等しく」あらゆる存在を仏と仰ぎ、その覚りの根拠に「如来の徳」のはたらきが見据えられている。親鸞はこのようなメッセージを憬興の原文から發揮させるためにここまで見てきた工夫を加えて、自身の独自の思想の内容を際立たせ、明示している。ここまで行った比較作業をし、説明さえ加えれば、それは決して「困惑の種」となる「呆然とさせる言説」ではなく、親鸞の思想の力点を浮き彫りにする工夫である。

しかし、このような解釈が可能なのは、憬興の原文と親鸞の引用を比較することが出来るからであって、『述文贊』の英訳がない現在においては、英文の翻訳文献のみに基づいて上記のような確認作業は不可能である。そこで、次節においてこの事例についてさらに考察を進め、英文の翻訳文献の限界について論じた上で、その限界をいかに克服できるかということについて提言したい。結論を端的に言うと、翻訳の工夫のみによって上記のような解釈や考察が出来るようにすることはとうてい不可能であるが、詳細な英文注釈書を作成することによって、上記のような見解を示すことが出来、それに基づいて英文による研究がさらに進む可能性が切り開かれる。

### 英文翻訳の限界と『教行信証』の英文注釈書の必要性について

『教行信証』の全文に亘る英訳は既に三種、刊行されている。最も古い全訳は一九五八年に刊行され、久しい年月が経っている。部分訳も長さは異なるが、全訳の三種と完全に違うものは少なくとも四種、存在する。これらの訳について語られる時に、たいいてい訳語の選びや文体の分かりやすさが話題となり、よりよい翻訳が作られれば、それによって親鸞の思想が理解され、広く受け入れられるようになるという期待があるような印象をよく受ける。「始めに」で紹介したアムスタッツ氏の指摘はそのような発想が安易であることを示しているが、前節で展開した考察は、そのような発想の深刻な問題点を浮き彫りにしている。つまり親鸞の引用に対する工夫が、大きく引用文献の意味合いを変化させ、元の文脈における意味合いと完全に違う意味を与えているから、訳語や文体の操作のみによって、その意図を読者に理解できる形にすることは不可能で

ある。訳文とは別に、親鸞の引用の意図について紹介し、読者がその意図を理解できるようになるための材料を提示しない限り、親鸞の『教行信証』は永遠に「呆然とさせる言説」としかみられない。

実質、和文による『教行信証』の読解は、このように現代語訳と語注のみを頼って行われているのではない。漢文で『教行信証』を読もうとする人は、山辺・赤沼両先生の『教行信証講義』を始めとして様々な注釈書を参照しつつ、親鸞の思想内容と思想的営為について考察していく。英文しか読めない読者が、いくら親鸞の思想に関心を持って、そのような注釈書がない限り、『教行信証』はどこまでも閉ざされた「困惑の種」となってしまう。その問題の深刻さを示すために、本節において今までの考察を踏まえて、現在の英文文献によって「教巻」の『述文賛』の引用がいかに理解しにくい形になっているかを示したい。

先ず『教行信証』の三つの全訳と、鈴木大拙氏の部分訳における『述文賛』の引用を見てみよう。それぞれの訳には、前節で考察した箇所と同様の波線や二重線を付している。鈴木氏の訳は

Kyōgō comments [upon these quotations from *The Larger Sūtra*]: “Today, the World-honored One abides in the Dharma of the most wonderful nature.” This is the form of Buddha which he manifests by means of his miraculous powers. Not only is he different from others, but there is none who can compare with him in permanency. “Today the Bravest One of the World abides where all Buddhas abide.” As he abides in the samādhi of sameness, all evil spirits including the mightiest are subdued by him. “Today the Eye of the World is following the way of every [spiritual] leader.” [Those provided with] the five sights are called the way of the leader, for such know exactly how to lead all beings. “Today the Most Excellent One of the World abides in the supreme truth.” Buddha, abiding in the fourfold wisdom, stands all by himself; none can equal him. “Today the Heaven-honored One is carrying out the virtue of all the Tathāgatas.” That is, he is the first being in all the heavens, because Buddhahood is Reality itself. “O Ānanda, you must know that the Tathāgata is the Supreme Enlightenment.” That is, the Dharma of the most wonderful nature. “His insight into truth knows no impediments.” Because it is the

incomparable Way. “Nothing can interfere with it.” This is the virtue of the Tathāgata.<sup>xxvii</sup>

となっている。また、本願寺派の翻訳委員会によって作られた『*The Collected Works of Shinran*』の訳は次の通りである。

Master Kyeong-heung comments on the *Larger Sutra: Today, the World-honored one abides in the dharma most rare and wondrous*: These words indicate the form manifested through the Buddha’s supernatural powers. Not only do his features surpass the ordinary, there is none his equal. *Today, the Great Hero abides where all Buddhas abide*: Abiding in the samadhi of universal sameness, he subdues all maras, even the powerful demon king of the sixth heaven. *Today, the World’s Eye abides in the activity of guide and teacher*: The Buddha’s five kinds of vision are termed “the activity of guide and teacher”; he is unsurpassed in drawing and guiding sentient beings to enlightenment. Today, the Preeminent one of the world abides in the supreme enlightenment: The Buddha, alone and matchless as he abides in the four forms of wisdom, is completely unrivaled. *Today, the Heaven-honored one puts into practice the virtue of all Tathagatas*: In his attainment of the highest truth, the Buddha is the one most revered in all the heavens. He has awakened to the truth that Buddha-nature is not void. Know, Ānanda, the perfect enlightenment of the Tathagata: that is, the dharma rare and wondrous. His insight knows no impediment: This describes the most excellent way. *Nothing can obstruct it*: This refers to the virtue of the Tathagata.<sup>xxviii</sup>

仏教伝道協会は『大正新脩大藏経』の英訳事業を進めているが、そのためになされた稲垣久雄氏の訳は

Master Kyeong-heung explains: “Today, the World-honored One dwells in the rare and marvelous Dharma” describes the appearance which the Buddha manifests by his transcendent power. It is not only unusual but also unequalled. “Today, the World Hero dwells in the Buddha’s abode” shows that he dwells in the samādhi of universal equality and subdues the king of devils, the powerful gods. “Today, the World Eye concentrates on the

performance of the leader's duty" shows that he is first and foremost in guiding sentient beings; his five eyes are called "the leader's duty." "Today, the World Valiant One dwells in the supreme bodhi (enlightenment)" shows that he dwells in the four wisdoms, with which he attains the highest and peerless state. "Today, the One Most Honored in Heaven realizes the Tathāgata's virtue" describes the Buddha as the lord of ultimate reality, for he embodies Buddha-nature which is not empty. "Ānanda, you should realize that the Tathāgata's perfectly enlightened wisdom" describes the rare and marvelous Dharma. "His insight cannot be obstructed" describes the supreme enlightenment. "Nothing can hinder it" describes the Tathāgata's virtue.<sup>xxix</sup>

となっている。そして一九五八年に出版された最古の全訳（山本晃紹氏の訳）は以下の通りである。

The venerable master Kyogo says: " 'The World-Honored One lives today in the state of rare truth' tells us of a state manifested by divine powers. It does not mean that it merely differs from what is ordinary; it means none can equal him. 'The Most-Valorous of the World lives today in the state of an Enlightened One' tells us of a state in which the Buddha sits in the All-Equal Samadhi and subdues well all maras and the strongest mara. 'The World's Eye lives today as the World's Guide' tells us that the Five Eyes stand for works of leadership, because in guiding in all beings nothing goes beyond aptitude. 'The Most Superior of the World lives today in the most excellent truth' tells us that the Buddha lives in the Four Knowledges, he alone excelling and none coming equal to him. 'The Heaven-Honored One lives today to show the virtues of a Tathagata' tells us that he is the Heavenly One of the First Principle, because the Buddha Nature persists. 'Know, O Ananda, . . . the Tathagata's Highest Perfect Knowledge' tells us at once of the law of rare truth. 'Unhindered is his wisdom' tells us of the most excellent truth. 'Nothing can mar it' tells us at once of the Tathagata's virtues.<sup>xxx</sup>

特に本文に対する読者の理解を妨げられる箇所を網掛けで示したが、それについて考察する前に、総論に関して一点を述べておきたい。

『述文賛』の英訳がない中で、英文の読者が今まで見てきた親鸞の引用に対する工夫について確認のしようがないという点について留意すべきである。

『*The Collected Works of Shinran*』の第二巻において親鸞の独自の引用法によって原文と大きく異なるものについて、原文の翻訳と親鸞の引用の翻訳が並べられているリストは入っているが、「教巻」の『述文賛』はそれに含まれていない<sup>xxxi</sup>ので、英文文献しか読めない読者には親鸞がこの文に対して工夫を施していることを知る術は全くない。ましてやその工夫の意義について考察を加えることは考えられない。実際にそのリストを丁寧に見ると、工夫がなされている引用が完全に網羅できていないだけでなく、訳が二つ並べられているのみであって、一言も説明がなされていないから、アムスタッツ氏の言う「困惑の種」が多く含まれているように見受けられる。

前節で紹介した「平等三昧」については、憬興の原文を参照できない限り、親鸞がそこに解釈的な力点を置いていることも知り得ない。また稲垣氏の三部経の英訳には第四五願の「平等三昧」は「the *samādhi* of universal equality」<sup>xxxii</sup>と同じ言葉で翻訳されているので、丁寧に読み比べる英文読者はその共通点に気が付き得る。一方、『*The Collected Works of Shinran*』の訳語はルイス・ゴメズ氏の『無量寿経』の訳<sup>xxxiii</sup>と共通しており、関連性に気付くことは不可能ではない。しかし、その関係性に気が付き、その意義について上記のように考察を進めることの出来る英文読者はほとんどいないと考える。

次の波線部分については、親鸞の引用の意味を正しく捉えられている訳は一つもない。本願寺派の翻訳委員会の訳と稲垣氏の訳は、「he has awakened to」や「he embodies」という語を加えて、憬興の原文の意に近い形で示している。つまり、親鸞が意図的に省略している主語を「he」にすることによって、「仏性不空」を釈尊の徳として示していることになり、親鸞が強調しようとしている「如来の徳による普遍的な救済」の意味が全く読み取れないようになっていく。鈴木氏は「仏性不空」という言葉を「Buddhahood is Reality itself」と訳している。先生には何らかの思召しがあったかもしれないが、原文の意味を無視した奇異な訳にしか見えない。また、鈴木氏も「第一義天」の主語を「he」と示しており、親鸞がハイライトしようとしている救済の普遍性が読み取れない。山本氏も同様に「he」として「第一義天」の主語を示し、憬興の原文と同様に釈尊が何故、天尊と呼ばれているかということを説明する文章として翻訳している。このように「如来の徳」があらゆる者を必ず成仏に至らせるはたらきであるという親鸞が託しているメッセージをいずれの訳からも読み取ること

ができない。

前節で阿難の問いの意義を強調する文章として示した引用の終わりの方については、訳語の不統一で、憬興が示そうとしている「五徳瑞現」と「如来の智慧」との関連性すら読み取ることが困難になっている。鈴木氏は「最勝の道」を最初に「supreme truth」と訳し、引用文の終わりの方では「incomparable Way」と訳しているの、読者は憬興が「五徳瑞現」の言葉を用いて、如来の智慧の特性を説明していることに気付くことは不可能である。また「如来の徳」は「the virtue of all the Tathāgatas」とも「the virtue of the Tathāgata」とも訳しているから、憬興が示そうとしている対応関係は伝わらない。また「教巻」における『無量寿経』の引用において、鈴木氏は「阿難当知如来正覚」という語を「O Ānanda, you must know that the Tathāgata's Supreme Enlightenment has in it . . .」<sup>xxxiv</sup>として訳しているの、憬興の文で「O Ānanda, you must know that the Tathāgata is the Supreme Enlightenment.」と訳されている文章が同文であると気づく読者はほとんどないであろう。

翻訳委員会の翻訳にも同様の問題があり、「最勝の道」は「supreme enlightenment」と「most excellent way」となっている。前節で確かめたように、親鸞は確かにこのような意味の差を、これらの二語に与えようとしてはいるが、解説がない限り、英文しか参照できない読者は、原文が同じ言葉であるということを知ることが出来ない。また、「阿難当知如来正覚」の英文には、『無量寿経』の引用では、「that」<sup>xxxv</sup>という語が「Ānanda, the perfect enlightenment」の間に入っており、全く同文ではないので、読者にとっては「困惑の種」となるであろう。

稲垣氏の訳には、「五徳瑞現」に関して前後の対応関係は出来ているので、丁寧に読む者は憬興が示そうとしている対応関係を読み取ることができるであろうが、『無量寿経』の文が引かれていることを理解するために二つの難点がある。「教巻」所引の『無量寿経』の文は、「慧見無碍」（his penetrating insight cannot be obstructed.）<sup>xxxvi</sup>で終わり、憬興の引用のところのない「penetrating」が入っているだけでなく、「無能過絶」の訳が抜け落ちているから、読者は恐らく、この部分が「教巻」で既に引かれた経文に対する注釈であるということに気付くことはできないであろう。

山本氏の訳は、元の経文と対応ができているが、鈴木氏と翻訳委員会のもの

と同様、「奇特の法」に当てている訳語に「state」と「law」という齟齬があって、読者は憬興の示そうとしている対応関係を見破るのにかなり苦勞することになると思われる。

このように訳語が統一されていないため、英文の読者には憬興が経文の間に示そうとしている関連性が読み取りにくくなっているが、前節で示した親鸞の工夫の意図については、気付き得るであろうか。「教巻」所引の『無量寿経』の原文において「慧見」が二回、完全に違う意味で使用されていることを受けて、親鸞がここで阿難の慧見として理解すべきことを示唆する工夫を施しているということを前節で指摘したが、鈴木氏・本願寺派の翻訳委員会・稲垣氏は、阿難の「慧見」と釈尊の「慧見」を訳す際に別の単語を用いているので、英文読者には経文の語句が同じであるということに気付くことができない。鈴木氏と翻訳委員会は阿難の慧見を「wisdom」とし、引用の末にある釈尊の慧見を「insight」<sup>xxxvii</sup>と訳している。稲垣氏は阿難の慧見を「wise observation」とする一方、釈尊の慧見を「penetrating insight」<sup>xxxviii</sup>としている。山本氏は、両者を単に「wisdom」<sup>xxxix</sup>と訳されており、「慧見」という特異な用語が用いられているということを一切、示していない。よって、英文読者にとって親鸞の工夫の意図について考えようとしても、「慧見」というキータームの存在さえ知る術がない。

以上のように、訳語の統一という極めて初歩的な点からしても、現在ある英文文献のみから、原文における憬興の意図を読み取ることが困難になっているだけでなく、前節で示した親鸞の独自の思想に基づく本文の解釈を理解することは、とうてい不可能になっている。従って、英文文献のみによって親鸞の経文の省略の意図について気付きようもなく、経文が引かれていないことに気付くことができるほど丁寧に本引用を読む英文読者がいたとしても、「奇異で一風変わった読み方」としてしか受け止めることができないと考える。

また、前節で示したように親鸞の工夫は原文の意味に大きな変化をもたらそうとしている破天荒な読み方を要請しているから、それはどんな訳語の選び、または文体の工夫によっても読者に伝えることが出来ない。この点に筆者は英訳の最大の限界を見る。アムスタッツ氏が言うように、現在の英文文献によって親鸞の著作を読もうとしても、呆然とする他はなく、親鸞の意図を充分に伝えるために、丁寧な説明が含まれた注釈という、翻訳以外の「コミュニケーション

ン形態」が不可欠である。

### 結びにかえて

本願寺派は『*The Collected Works of Shinran*』を発行するために二〇年以上、継続的に定期的に翻訳委員会を催してきた。その組織的な努力が今でも続いており、七祖の著作が順に翻訳されているので、その翻訳のプロジェクトは半世紀に及ぼうとしている。本論には、それに対する厳しい批判の言葉も取り上げたが、そのプロジェクトが不可欠な第一歩であるということは事実であり、その努力を非常に高く評価すべきであると考ええる。

一方、本論においてアムスタッツ氏が指摘している障害物を克服し親鸞の思想が西洋の広い範囲で知られるようになるために、翻訳の限界を知り、さらなる組織的努力が必要であるということに注意を喚起したい。親鸞の思想は、世界人類に資し得る宝庫であるが、上記の考察から明らかなように、現在の状況では未だに「宝の持ち腐れ」となってしまうている。その問題を解決するための第二歩として『教行信証』の英文注釈書の作成が急務である。

<sup>i</sup> 本論は2019年5月26日に、台湾・新北市金山の法鼓文理学院(Dharma Drum Institute of Liberal Arts, DILA)において開催された第19回国際真宗学会大会にて行った同じ題目の発表によるものである。第19回国際真宗学会大会の参加およびその発表を含むパネル発表(「Problems and Possibilities for the Spread of Shinran's Thought in Contemporary Global Society」(現代のグローバル社会における親鸞思想の伝播の課題と可能性))は2019年度の国際仏教研究の活動の一つであり、本論はその成果発表である。

<sup>ii</sup> 『*Pacific World*』第三シリーズ第一九卷九九頁—一二七頁

<sup>iii</sup> 『*The Eastern Buddhist*』第四一巻第一号一〇一頁—一五〇頁

<sup>iv</sup> 「From a Walden Pond viewpoint, the translations seem to have been mainly done to satisfy the Shin institution's own dream, or ideal, or craving, or illusion, about being an internationally recognized, respected religion. However, this program does not really work for any other purpose than quasi-narcissistic self-representation. Turning encrypted Japanese into similarly or equally encrypted English, declaring victory, and then retreating, is not a form of communication.」『*The Eastern Buddhist*』第四一巻第一号一二六頁

<sup>v</sup> 『日本佛教學會年報』第八四号三〇七頁—三三七頁



- vi 憬興は、七世紀から八世紀にかけて活躍した新羅の僧である。浄土の三部経に対する注釈書に加えて、様々な大乘経論を解釈している。文献によってその名は「璟興」とも書かれることがあるが、本論においては、『三国遺事』における師の伝記（『大正新脩大藏経』四九卷一〇一二頁下段—一〇一三頁上段）および親鸞の『教行信証』に従って「憬興」と表記する。
- vii 本書に関する先行研究として、渡辺顕正氏の『新羅 憬興師述文賛の研究』（永田文昌堂、一九七八年）に加えて、賀幡亮俊氏の「無量寿経連義述文賛について」（『佛教論叢』一一号一六〇頁—一六二頁）と「璟興の無量寿経疏について」（『印度学仏教学研究』三一巻三七八頁—三八一頁）を挙げることができる。
- viii 「a strange, eccentric reading」「Subjectivities, Fish Stories, Toxic Beauties」上掲論文一一七頁
- ix 「Regardless of the profound message, the reading became idiosyncratic to JDSS [筆者注：浄土真宗の略] and confusing to everyone else」「Subjectivities, Fish Stories, Toxic Beauties」上掲論文一一七頁
- x 『大正新脩大藏経』には「在」となっているが、憬興の所釈の『無量寿経』は明らかに、親鸞が「教巻」において引いている文と同じ語句になっているので、それに従って改めた。『定本教行信証』一一頁参照
- xi 『大正新脩大藏経』には上記の一〇字はなく、「普令群萌獲真法利」となっているが、憬興の所釈の『無量寿経』は明らかに、親鸞が「教巻」において引いている文と同じ語句になっているので、それに従って改めた。『定本教行信証』一三頁参照
- xii 原漢文『教行信証講義集成』一・三八八頁
- xiii 氏はこのことについて多くの論文を発表しているが、例として「日本古写経『弁正論』と親鸞『教行信証』」（『日本古写経研究所研究紀要』二巻五三頁—八一頁）と「『教行信証』「化身土巻」の『弁正論』引用について」（『現代と親鸞』三一号一八頁—六六頁）を挙げることができる。
- xiv 池田昌広氏も「憬興『無量寿経連義述文賛』所引外典考」において「寡聞にして古鈔本の現存を聞かず」（『佛教大学 歴史学部論集』第二号一六頁）と述べ、『大正新脩大藏経』の底本である元禄一二年の刊本を「最善のテキスト」としている。
- xv 新型コロナウイルスの感染拡大により、他大学の図書館利用が不可能となっており、執筆時において大谷大学所蔵の本しか確認することができていないが、そこに所蔵されている四点の『述文賛』刊本は、元禄一二年の刊本そのものか、その後刷りか、もしくはそれを底本に後に作られたものと見受けられる。
- xvi 本文で紹介している用例以外に聖阿の『釈浄土二藏義』の用例（『浄土宗全書』一二・二五一頁上段、『大正新脩大藏経』三七・一五〇頁下段）、聖阿の『二藏義見聞』の他の用例（『浄土宗全書』一二・四三三頁上段、『大正新脩大藏経』三七・一三九頁上段）を指摘することができる。
- xvii 二一〇例を全て丁寧に確かめていないが、全七巻に亘って、五〇例ほどを見比べる

中で、了慧の本文が元禄年間の刊本と異なる箇所は、七箇所しか発見できなかった。明らかな誤写（『浄土宗全書』一四・一五頁下段に「當」となっている字が『大正新脩大藏經』三七・一三五頁中段には「尚」となっている）に加えて、反切に用いられる字の相違や重複する定義の省略（『浄土宗全書』一四・一四一頁下段、『大正新脩大藏經』三七・一五五頁中段）、そして原文の文意が不明瞭な箇所における相違（『浄土宗全書』一四・一八三頁下段、『大正新脩大藏經』三七・一六二頁中段、『浄土宗全書』一四・二一四頁下段、『大正新脩大藏經』三七・一六六頁下段）は見られるが、いずれも親鸞の引用に見られるテキストの大きな脱落および語彙の相違など、元禄年間の刊本と全く別系統の写本を思わせるような相違ではない。

xviii 引用は『浄土宗全書』八・四五三頁下段-四五四頁上段に、原文は『大正新脩大藏經』三七・一五二頁上段にある。

xix 引用は『浄土宗全書』一二・五三三頁上段に、原文は『大正新脩大藏經』三七・一五六頁下段にある。

xx 『浄土宗全書』一四・四八頁上段

xxi これらの相違点について、古くから指摘はなされているが、本論において展開している考察と似たような視点は見当たらない。渡辺顕正氏は『新羅 憬興師述文贊の研究』（永田文昌堂、一九七八年）および「『教文類』における憬興師」（『真宗研究』三二輯一一二頁-一二九頁）に今までの議論を紹介し、親鸞の引用の意図について「出世本懐」という観点から論じているが、一つひとつの相違点について考察を加えていない。また江戸期の講義録における議論は、文献の細かい相違点より、何故、七祖ではなく、他宗の憬興の文章を引くのかといった点に集中し、親鸞の大胆な省略の仕方がほとんど顧みられなかった。その最大の要因は、『六要鈔』において存覚が、引用の最後に親鸞が所釈の経文を引かないことについて「只初後を挙げて、その中間を略す、省略の義也」（原漢文、『真宗聖教全書』二・二二六頁）と述べ、親鸞はただ省略しているのみであって、それ以上の理由について考える必要がないと示していることであると考えられる。このような解釈は、江戸期の注釈に大きく反映され、深励師が「住導師行に多所導御の句を配し。其智難量に住佛所住の句を配合することは。誰がみても知れることゆへに。今は略するなり」（『教行信証講義集成』一・三九九頁）と論じ、山辺習学氏と赤沼智善氏の『教行信証講義』では、「親鸞聖人はそのうち第一、第四、第五の三徳に対する答ばかりを挙げて第三（ママ）と第四（ママ）を略し給うた。これは何故かというに、わかり切ったことであるから煩を避けて略し給うたものである」（『教行信証講義』一・一三〇頁）と言われている。

xxii 『大正新脩大藏經』一二・四七〇頁下段、七一三頁下段

xxiii 『大正新脩大藏經』三七・一〇〇頁上段

xxiv 深励師の理解は完全に憬興の原文の通りになっている。『教行信証講義集成』一・三九五頁

xxv 『定本教行信証』一二二-一二三頁

- xxvi 一楽真氏の「顕真実教の明証」(『大谷学報』七五卷三号二八頁-三九頁)には、阿難の問いの意義について考察がなされている。
- xxvii Daisetz Teitarō Suzuki 訳『*Shinran's Kyōgyōshinshō: The Collection of Passages Expounding the True Teaching, Living, Faith, and Realizing of the Pure Land*』(オクスフォード大学出版、二〇一二年)、四七頁-四八頁
- xxviii Dennis Hirota, Hisao Inagaki, Michio Tokunaga, Ryushin Uryuzu 訳『*The Collected Works of Shinran*』(浄土真宗本願寺派、一九九七年)一・九頁
- xxix Inagaki Hisao 訳『*Kyōgyōshinshō: On Teaching, Practice, Faith, and Enlightenment*』(沼田仏教翻訳研究センター、二〇〇三年、仏教伝道協会英訳大蔵経 105-I) 七頁-八頁
- xxx Kosho Yamamoto 訳『*The Kyogyoshinsho or The 'Teaching, Practice, Faith, and Attainment'*』(華林文庫、一九五八年)九頁-一〇頁
- xxxi 『*The Collected Works of Shinran*』二・二五〇頁
- xxxii 『*The Three Pure Land Sutras*』(沼田仏教翻訳研究センター、一九九五年、仏教伝道協会英訳大蔵経 12-II, III, IV) 三九頁
- xxxiii 『*The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light*』(ハワイ大学出版、一九九六年)一七一頁
- xxxiv 前掲訳四六頁
- xxxv 前掲訳八頁
- xxxvi 前掲訳六頁
- xxxvii 鈴木訳四六頁、委員会訳八頁
- xxxviii 前掲訳六頁
- xxxix 前掲訳八頁-九頁