

# 中國人の翻譯論

釋道安の五失三不易論を中心として

佐藤一郎

## 一、五失三不易論以前

原文にあくまでも忠實な翻譯と云うことは、いつの時代、どこの國でもまづ考えられることらしい。吳の孫權の黃武三年(二二三年)頃、翻譯があまりにも晦澁拙劣なのに業をにやした男がいた。法句經序として出三藏記集卷七に曰わく、「其所傳言、或得胡語、或以義出音、近於質直、僕初嫌其辭不雅」。ところが「佛言依其義不用飾、取其法不以嚴其傳、經者當令易曉、勿失厥義、是則爲善」と天竺僧に教えられ、座中の者からも「老子稱、美言不信、信言不美。仲尼亦云、書不盡言、言不盡意。明聖人意、深遠無極、今傳胡義、實宜經達」と批判されて、努力して譯人の口授に従い、本旨どおりにして文飾を加えず、譯の不明な所は缺文にした云々と自分で述べている。此の序の筆者支謙は當時の識者として上下より尊敬をされていた中國の教養人であるから、中國文化の特色を最も良く表現する「僕初嫌其辭不雅」は當然のことであつたろう。これに對し中國語も充分で無かつたであろう天竺僧(維祇難)の説が皆に受けいれられ、その通りに實行されたこと云うことは、單に宗教文献だから、ともかく正しく意味を傳えるべき

だと云うに過ぎず、深い省察の上に立つ議論ではなかつたと云える。しかし一種の素朴な直譯論ではある。爾後百五十年の翻譯論の空白を挟んで出現したのが、中國最初にして最高の翻譯論と稱せられる道安の五失三不易の論である。

註一 出三藏記集では筆者未詳であるが、支謙の作としてよい。尙、福井康順「道教の基礎的研究」三五三頁註も同意見である。

## 二、道安の翻譯論の内容

翻譯をしない爲の翻譯論として道安は五失三不易(五失本三不易とも云う)を述べている。この不思議な現象の意味を知る爲に、摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序の全文を引用しなければならぬ。

摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序

道安法師

昔在漢陰十有五載、講放光經歲常再遍。及至京師漸四年矣、亦恒歲二、未敢墮息。然每至滯句首尾隱沒、釋卷深思、恨不見護公(光讀般若經の譯者たる竺法護)又羅(放光般若經の譯者たる無叉羅)等。會建元十八年正車師前部王、名彌弟、來朝、其國師、字鳩摩羅跋提、獻胡大品一部四百二牒百二千首盧、一首盧三十二字、胡人數經法也。即審數之、凡七千二百六十首盧、殘二十七字、都并五十五萬二千四百七十五字。

天竺沙門曇摩婢執本、佛護爲譯、對而檢之、慧遊筆受、與放光光讚同者、無所更出也。其二經譯人所漏者、隨其失處、稱而正焉。其義異、不知孰是者、輒併而爾存之。往往爲訓其下。凡四卷。其一紙二紙異者、出別爲一卷、合五卷也。

譯胡爲秦、有五失本也。一者胡語盡倒而使從秦、一失本也。二者胡經尚質、秦人好文、傳可乘心、非文不合、斯二失本也。三者胡經委悉、至於曠詠、丁寧反覆、或三或四、不嫌其煩、而今裁斥、三失本也。四者胡有義記正似亂辭、尋說向語無以異、或千五百刈而不存、四失本也。五者事已全成、將更傍及、反騰前辭已乃後說而悉除、此五失本也。

然般若若經、三達之心覆面所演、聖必因時、時俗有易、而刪雅古以適今時、一不易也。愚智天隔聖人匡階、及欲以千歲之上微言、傳使合百王之末下俗、二不易也。阿難出經去佛未久、尊者大迦葉令五百六通(五百人の阿羅漢のこと)造祭送書、今離千年而以近意量裁。彼阿羅漢乃兢兢若此、此生死人而平若若此。豈將不知法者勇乎。斯三不易也。

涉茲五失、經三不易、譯胡爲秦、詎可不慎乎。正當以不閉異言、傳令知會通耳。何復嫌大匠之得失乎。是乃未所政知也。前人出經、支離世高、審得胡本、離繫者也。又羅支越、斷鑿之巧者也。巧則巧矣。體察成而混沌終矣。若夫以詩爲煩重、以書爲質朴、而刪令合今、則馬鄭所深恨者也。近出此撮欲使不雜推經旨、唯懼失實也。其有方言古辭、自爲解其下也。於常首尾相違句不通者、則冥如合符、厭如復折。乃見前人之深認、欣通外域之嘉會也。於九十章蕩然無措疑處、毫芒之間泯然無微疹、已矣乎。

註一、本文は佚亡し、この序のみ出三藏記集卷八(大正・五十五卷・五十二頁下)にある。

二、( )内は筆者の註。

三、此の序は前案の建元十九年(三八三年)頃の作と思われる。

此の序を一読すれば明らかなように、先ず經抄の成立迄の由來が説かれ、次に此の書物の性質、即ち既存の放光、光讚という二種の譯經と、新來の原典との比較研究によつて作製された注釋的、校勘記的な内容であることが明示されている。その次につづく以下の文章は明ら

かに新來の原典を翻譯せず、何故に此のような書物を作製したかの理由の説明である。故に列擧されている五つの失本、三つの不易は其の一部なのである。

此のような理由としての五失三不易論とは具體的に如何なるものを指すか。第一失本は漢譯に伴う語順の變更である。最も顯著な例は主語と名詞的述語(Nominales Prädicat)と——どちらも主格——より成る文章においては、名詞的述語のほうを先に述べる。(この場合に名詞的述語は、實名詞 Substantive であつても形容詞であつても構わなう)。例えばあの「山は火を有するものなり」という判断を述べる文章においては、「火を有するものは」という語を先に述べ、次に「あの山は」というのである。(中村元「東洋人の思维方法」第一部三六頁参照)。これはあきらかに中國語の語順と逆である。そして大乘經典の梵文の記述は、概ねこの主語と名詞的述語とよりなる文章によつて占められていから、このことが第一に失本として考えられるのも當然である。

次に第二、第三、第四、第五失本を説明するには、最善の方法は道安が研究した漢譯經典と其の梵文原本とを對照することであるが、その條件に合する梵本は殘存しない。しかし道安とても梵本との比較研究をやつて、この結論をだしたと言ふよりは、略々同一原本にもとずく割合に意譯的な放光般若經と直譯的な光讚般若經との比較研究の結果である(このことは後に詳細に論ずる)から、この二譯の對照によつて説明できるところは説明しよう。第二失本は漢譯に必要な文飾の問題である。これは二譯の修辭の問題であるから、同一箇所を漢譯をならべることとする。まず放光般若經——

爾時世尊、自敷高座、結跏趺座、正受定意三昧、其三昧名三昧王、一切三昧、悉入其中、作是三昧、已持天眼、觀視世界、(卷一・放光品・大正・四・二頁中)  
次に光讚般若經——

爾時世尊、坐於自然伽子床座、而結加趺正身而處、心有所向、制立其意、有三昧名定意王、以時三昧自然正受、則皆普入一切定意、救攝平等、御而趣之、佛適三昧、其心安寂、而以道眼觀斯世界。(卷一・光讚品・大正・第四・一四七頁中)

意味をとる上からどうかは別として、光讚般若は文章論的に晦澁であり、當時流行の放光般若の流麗簡潔と好対象である。この問題をば梵本が現存している阿彌陀經において考察すると、梵本よりの直接の日本語譯、「蓮池の中には、青き青色青光ありて青く見ゆると、黄なる黄色青光ありて黄に見ゆると、赤き赤色赤光ありて赤く見ゆると……」(南條文雄譯)に對する漢譯は羅什譯では「池中蓮華、大如車輪、青色青光、黄色黄光、赤色赤光……」と四字句毎に蓮華の種類の形容をまとめているし、唐の玄奘譯では「……青形青顯、青光青影、黄形黄顯、黄光黄影、赤形赤顯、赤光赤影……」と四字句二つにまとめている。この蓮華に對する青、黄、赤等の敘述は漢譯の修辭上の要求によつて左右されているとみてよからう。

第三失本は梵本は敘述にくりかえしが多くてくどいので、漢譯では省略することになるの言つてゐる。如何に直譯だとかどいかの例として光讚般若經を引こう。

從其足心放六萬億百千光明、十指放十億百千光明、兩脇放二億百千光明、兩膝放二億百千光明、兩脚放二億百千光明、兩肩放二億百千光明、兩肘放二億百千光明、臍放二億百千光明、頭放億百千光明、兩手指……(以下、身體の各處について列擧)……照此三千大千世界、無所不周、(卷一・光讚品・大正第四卷・一四七頁中)

これを放光般若經では次の如くまとめている。

爾時世尊放足下千輻相輪光明、從鹿胎腸上至肉髻、身中文節處處各放六十億百千光明、悉照三千大千國土、無不遍者、(卷一・放光品・大正・第四卷・一頁中)

第四失本は梵本に存する注釋的な文句を漢譯で削除することから生

ずるものであるが、放光般若經でおそらく削減されて  
何等爲大空、八方上下皆空、是爲大空(卷四・摩訶衍品、大正、第八卷、二三頁上)

と簡單な敘述が、光讚般若經では削減されず、

彼何謂爲大空、所謂東方亦空、南方西方北方、東南西南西北東北方、上方下方、皆亦悉空、不可毀傷、不可壞起、所以者何、本淨放也、(卷六、三昧品、大正、第八卷一八九頁中)

となつてゐるのが此れである。最後の第五失本は印度において經文が暗誦されて傳承してゐる爲に、同一敘述がくりかえされる文章の形式が多く、その反復を削除して漢譯を簡潔にすることである。これには短い例が無いから實例を省略する。

道安は「譯胡爲秦、有五失本也」と云う。漢譯に必然的に伴うかの如き書法である。しかし第一失本以外のものは忠實なる逐語譯によつて避けうるものである。三不易は時俗・年代の相違、譯人の能力の缺乏の指摘であるから、翻譯を行わない理由になるにしても、五失本は果して同様たりうるであろうか。此のように考へて更に其の次の序文を讀むと、ここには從前の譯者の批評と、それに對する自己の態度が記されている。「何復嫌大匠之得失乎」とあり、此の自己の思想を「是乃未所敢知也」と自讃してゐる。五失本は寛恕すべきものなのである。此の思想は如何にして生れたか。以下に述べてみたい。

### 三、般若經研究と翻譯論

初期の中國佛敎界において般若經の占める地位は極めて大きい。

しかし其のはじまりは西域地方におけるダイジエストを經た道行般若經のみであつた。この状態を歎いた魏の朱士行の西域求法の旅の結果として、于闐より將來された梵本が、西晋の時代に來華した于闐の無又羅と河南の竺叔蘭によつて譯出されたのが(二九一年)、放光般若經である。又、この譯出と同じ頃に同じく于闐より傳來した別の原本に

もとずく『光讚般若經』が竺法護によつて譯出された(二八六年)。この二譯の原本は同じく于闐よりのものであるから、ほぼ同一系統のもとの推測されるが、ともかくここに放光、光讚という二譯をえたのであるが、光讚般若經のごときは道安によつて苦心のすえ、やつと三十七六年頃、彼の襄陽時代に完本でなかつたにせよ探し出されるまでは、その存在はわかつていても所在は不明であつた。しかも放光般若經にも脱落や不明の箇所があつたことは既に吾々が摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序で讀んだとおりでである。

研究史の上から經抄序に附言すると、道安は道行、放光般若經をまず研究し、ついで光讚般若經を入手している。しかしこの三譯によつても未だ不充分であつて、當時ようやく教義的研究に意を向けだした佛教徒は、道安をその最高指導者として、よりよき般若研究のための資料を要望していた。正車師前部王の來朝の際、それが献上されたので、ここに道安、とりもなおさず中國の佛教界は新しい參考資料をえたのである。彼は既に吾々が經序で讀んだごときものをつくつたが、しかし新譯の般若經を出そうとはしなかつた。譯經史から云えば、それを行つたのは彼の招請により彼の没後に漸く長安に到着した鳩摩羅什、中國の譯經史上、唐の三藏法師玄奘とならび稱される羅什である。道安が何故に翻譯しなかつたか。彼は翻譯者を多く其の周圍にもつていた。又彼は極めて熱心な譯經事業の振興者であり、實行者でもあつた。大乘・小乘を通じて佛教教學の基礎と言へば、小乘阿毘曇の翻譯を遂行したのは、彼である。この時代、高僧鳩摩羅什を既に彼は前案の苻堅にすすめて招聘せんとしていたのは歴史的事實である。これらを考慮すれば道安はこの經が般若經であるが故に翻譯をせず、羅什の到着をまつていたと言えないであらうか。では何故に般若經であるから翻譯しなかつたと言えるか。それには道安自身の思想的發展の過程を眺めなければならぬ。

彼は自己の關係した譯經や注釋書には多くの序を書いてゐるが、出三藏記集にその十三篇が集録されている。ところが般若經に屬するものの序文には、いずれも翻譯についての意見が記されている。その序とは道行經序、合放光光讚略解序及び摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序の三篇である。他の諸々の序文と比較して般若經の場合にのみ、このような性質の部分があることは注目すべきであらう。私はこの三篇の序が彼と般若の諸漢譯との關係史における重要な急所、急所を占めてゐると主張できる。時間的にも思想的にも最初のものは道行經序である。合放光光讚略解序によれば、道安は光讚般若經を求めていたが、なかなかに得られず、ようやく晋の泰元元年(三七六年)に襄陽に到着したと述べてゐる。すなわち彼は般若の研究において止むをえず最初の間は道安と放光の二譯によつており、その時分に書かれたのが道行經序で、次に光讚般若經を得た直後に書かれたのが放光光讚略解序で、襄陽より長安に移つて四年目に新しい梵本をえて書かれたのが摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序であることになり、この三つの序は彼の般若研究における發展過程にそつて並べうるものであると共に、重要な時期のそれぞれを代表しうるものである。

まず道安の道行經序の關係部分を抄出しよう。

佛泥曰後、外國高士抄九十章爲道行品、桓靈之世、朔佛齋詣京師、譯爲漢文。因本順旨、轉音如已、敬順聖言、了不加飾也。然經既抄撮、合成章指。音殊俗異、譯人口傳、自非三達、胡能一一得本緣故乎。由是道行頗有首尾隱者。古賢論之、往往有滯。任行恥此、尋求其本、到于闐乃得、遂詣倉垣、出爲放光品。斥重省刪、務令宛便。若其悉文、將過三倍。書出無生、謙空特巧。傳譯如是、難爲繼矣。二家所出、足令大智煥爾開闢、文藏全本(道行品の譯者支藏の完譯のこと)其亦應然。何者、抄經刪削、所害必多、委本從聖、乃佛之至戒也。(出三藏記集卷七・大正・五十五・四七頁中)

これによつてわかることは、道行般若經の原本は外國において既に抄出されたもので完全なものではないが、その翻譯法は道安によれば

「聖言に敬順して、まつたく文飾を加えなかつた」(敬順聖言・了不加飾也)ものである。これに對して放光般若經は原本は完全であつたが「くりかえしの部分を除き、全體をちぢめて、すらすらと讀めるように努力してある」(斥重省刪・務令宛便)もので、全體を約三分の一位にしてあるものと道安が推定していることである。この二者の批評は翻譯法としては道行經がよい。「原本どおりにして佛の言葉をそのままうけとるのが、すなわち佛の最大の戒めである」(委本從聖、乃佛之至戒也)これによつて道安の思想が、このころは完全な原本の忠實な譯を望んでいたことがわかると共に、何故に譯經において「斥重省刪」が行われたかの反省がないことが知られる。この思想は既に本論文のはじめに紹介した『法句經序』の思想と全く同一である。これは注目すべきことである。この二つの序には百數十年のへだたりがあるが、

しかもこの場合は思想が全く同一なのである。これによれば道安は百數十年前と同じ翻譯觀より出發したことになる。思うにこれは道安がその間の進歩を無視したこと、或はそれに無知だつたことにはならない。そう言えるわけは、翻譯がとやかく言われ考えられるのは、宗教文獻という性質から言つて、その思想内容が問題になつて始めて強くあらわれ得るからである。ところが佛敎の教義が意識して取りあげられたのは道安の師の佛圖澄からで、それを繼ぎ更に高揚したのが道安であつた。彼が佛敎教學研究の最初の人とされてゐる歴史的事實とにらみ合せれば、彼が百數十年前と同じ段階より出發したのも當然と云える。この時代までの佛敎について、もう少々の説明を加えると、當時の民衆は所謂讀誦大乘の思想によつて、佛典の讀誦によつて冥福を祈り、或は現世の利益を求めたのみで思想の把握を求めなかつた。専門の佛敎僧侶すら、經典にわからぬ個所を發見した時においても、それを研究によつて通じさせることを考えないで、ただ轉讀によつてすませておつたのである。(この點のくわしいことは慧皎の高僧傳の道安傳

を参照のこと)そしてこれを改革せんとしたのが佛圖澄であり道安なのであつた。

ところが、その後撰した「合放光光讚略解序」(記集卷七・大正・五十五・四十八頁上)においては、その思想に變化が認められる。

(前略)放光于闐沙門無叉羅執胡、竺叔蘭爲譯。言少事約、刪削復重、事顯炳、煥然易觀也。而從約必有所遺。於天竺辭及騰每大簡焉。光讚護公執胡本、譯承遠筆受、言准天竺、事不加飾、悉則悉矣。而辭質勝文也。每至事首、輒多不便、諸反復相明、又不顯灼也。考其所出、事事周密耳。互相補益、所悟實多。……

彼がこの序に書くところによれば、この序の作製は彼が晋の泰元元年(三七六年)に光讚般若を得た時と思われる。先の道行經序において彼が願つたとおりの略々完全な原本にもとずく忠實な譯を入手しなから「互に補益させたならば、悟るところが實に多いだろう」(互相補益、所悟實多)と言ひ、この光讚般若を得たことによつて、反つて放光の譯の長所と云うものを認識し、その長所の利用を主張しているものであつて、ここに彼の研究方法の發展を見うるであらう。

以上の二つの序の研究により、吾々は彼が彼を去る百數十年前の維祇難と同じ原始的直譯論から出發しながら、新しい完全なテキストを得るまでに、道行、放光、光讚の三種の漢譯般若經典の比較研究によつて、それぞれに長短を認めるようになり、般若經に對して、違つた譯法にもとずく放光、光讚の二譯を理論的には平等に價値を認めて、長短を互に補益せしめるという段階にまで至つてゐることを知る。ここで「理論的に」という言葉を私は使用した。それは現實に研究するには必ず何れかによつて、他を參考にすることになるからである。現に摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序で讀んだように、彼は毎年二回も放光般若經を講じてゐる。これは論理的には平等としつても、現實に研究の上からは、放光般若經を彼が主としていたことである。すなわち彼はこ

のほうを好んだのである。そして既に説明した五失本の内容はおおむね此の放光般若經の譯法にあたることを想起するならば、五失本は排除さるべき翻譯上の缺陷ではなく、翻譯をわかるようにするための不可避的な悪であることになるのではなからうか。

このような考察をうけて、摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序にもどらう。五失三不易論につづく部分を見ると「この五つの失本をこえ、三つの不易を経て梵文を漢譯するのだから、慎まねばならぬ。聞きなれない言葉を用いても内容がよくわかるように傳えねばならぬのだ。何とていまだら翻譯を残している大家の長短をとやかく言うべきであらうか。このことは未だかつて氣づかれなかつたことである」(涉茲五失經三不易、譯胡爲秦、詎可不慎乎。正當以不聞異語、傳令知會通耳。何復嫌大臣之得失乎。是乃未所敢知也。)と彼は記している。五失三不易論の示す本質的、能力的な問題をこえうるものは、實に譯者の能力だけだという認識、これを彼はその般若經研究の體驗にえたことは既に證明したが、これによつて其迄の翻譯についてとやかく言うのを止めて、新しい翻譯を現段階においては實行しえず、又その必要もないのを認めたことを示すのであらう。そして此の事が彼の誇りとして自覺していることであつて、「このことは未だかつて氣附かれなかつたことである」という一節はそれを表現してあまりありと云えよう。

かくて道安は新しいテキストを得ても、それをもとに前譯の二經の他に新しい譯經を出すことを敢てしなかつた。故に前文につづいて彼はその使用し得る翻譯能力が到底從前の譯經者の能力に及ばないのを言つている。「支婁迦讖、安世高は梵文をつまびらかにしたところの、および難い人である。無叉羅、支越は批判を加ええないほどの巧者である。巧はたしかに巧ではあるが、その結果として文脈上に斷絶が生じ、意味を混沌たらしめた」。かく批判を加えているにしても、これらの人々の譯者としての能力を及びがたいものと評價している。若し

以上の解釋を正當なりとすれば、このような思想の下では、道安には此のような場合に、次の二つのことが彼の任務となる。第一は優秀な翻譯者を得ることであり、それがかなえられないまでは第二の任務として前の三譯を生かして使用しうる研究方法をとることである。道安は前秦の符堅を動かして、鳩摩羅什を迎えるために龜茲遠征の大軍を派遣させている。この歴史的事實は正しく以上の解釋の正當性をうらづける。そして一方では此の經抄序にあるように、失譯部分の補遺及び從來の二譯の譯で相違する部分へのみの注を作製するという極めて科學的な文獻處理を研究方法として採用していたのである。

#### 四、同時代の翻譯界と五失三不易論

五失三不易論が翻譯に必然的に伴う、すなわち中國語に梵語佛典を譯するときの本質的な現象を示し、且つ譯者に能力を要求する論であることは、般若經の場合には新しい翻譯を阻止することになり、その爲に摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序にこの論が記載されていることは理解できた。しかし其他の場合には如何なることを意味するかを更に考察しなければならぬ。それには般若經の場合を離れて、他の諸經、特にこれまで全く譯のないものに對して翻譯をする場合の翻譯方法の反省と五失三不易論が如何なる關係を持つかを検討しなければならぬ。境野黃洋氏は道安について「譯經について五失三不易の規定をたてて、後世譯家の範としたるが如き、佛教を見るものの常に知悉せねばならぬことである」(支那佛教精史二八九頁)と述べ、中國の宗教學者王治心は「著すところの五失本三不易論は、翻譯文體を討論すること、極めて謹嚴である」(中國宗教思想史大綱、中華書局刊、九八頁)と特筆している。この傳統的解釋の正當性と由來の問題である。

道安が長安において翻譯事業を遂行した時に、それに援助を與えた人として秘書郎の趙政、字は文業と稱する人を忘れてはならない。こ

の人が發起した譯經の序を道安は書いた。これに趙政の翻譯についての意見がのせてある。

趙郎謂譯人曰、「爾雅有釋詁釋言者、明古今不同也。昔來出經者、多嫌胡言方質而改適今俗。此政所不取也。何者、傳胡爲秦、以不閑方言、求知辭趣耳。何嫌文質。文質是時幸勿易之。經之巧質有自來矣。唯傳事不盡、乃譯人之咎耳」。衆咸稱善斯眞實言也。遂案本而傳、不令有損言遊字、時改倒句、餘盡實錄也。(轉婆沙序・出三・卷十・大正・五十五卷・七十三頁下)

此の序は明かに五失三不易に關係のある意見をば、趙政というパトロンが指示したことを記録したものである。引用の前文によれば、この轉婆沙の譯がなされたのは建元十九年四月(三八三年)に始まり、八月二十九日に終る期間で、校訂者としての道安も参加している。故に趙政の意見の發表はこの初期とみてよからう。ところが、本論文で問題の摩訶鉢羅若波羅蜜經抄の作製は、道安が符堅によつて襄陽に連行されてから四年ほどになる時に作られたとあり、その主要材料となつてゐる新しい梵本は建元十八年に献上されてゐるから、經抄序の作製と趙政の意見の發表とは大體において同年と推定しうる。趙政の意見は翻譯を行うには、梵本に忠實な直譯主義を探らねばならぬと云う點にある。そして此の意見が道安はじめ譯業にたずさわる人々に何の異議なく採用されてゐるのみならず、道安は此のことを特筆してゐる。では經抄序の分析より出發した五失三不易論の性質についての結論と、これとは如何なる關係にあることになるか。矛盾があるのではないかとということが考えられる。

これについて、解答をあたえる文献がある。これはおそらく道安の弟子か協力者の一人の作と思われるが、作者未詳の序である。この書かれたのは建元二十一年と序の文より推定できる。

(前略) 使佛念爲譯人、念通學通内外、才辯多奇、常疑西域言繁實、謂此土好華、每存瑩飾文句。滅其繁長。安公趙郎之所深疾、窮校考定、務存典骨、

既方俗不同、許其五失胡本。出此以外毫不可差。五失如安公大品序所載。……(僧伽羅利經序・記集卷十・大正・五十五卷・七十一頁下)。

竺佛念の翻譯法が道安、趙政の好まぬものであつたことは、建元十九年に佛念の阿毘曇の譯が爲されたが、これも道安達の反對で修正されてゐる事實(出三・卷十・阿毘曇序)によつても傍證される。此の二種の文献より見ると佛念は建元十九年、建元二十一年の二回にわたる翻譯において反對されてゐることになり、おそらく文献にない反對も多くあつたと考えうる。この佛念という人は涼州の人で、前秦、後秦兩朝における譯人の宗と稱せられ、外國僧の譯業を助けて大いに功績があつたと傳えられる(高僧傳卷一・大正・五十・三二九頁上)。翻譯者としての勢力もあり、『僧伽羅利經序』のつたえる如く翻譯についての識見もある此の人の存在によつて、道安の率いる翻譯陣の内における非直譯論者の有力な存在を吾々はここに推定しうるのである。五失三不易論の性格への此の面よりの影響も考えうるのであるが、惜しいことには佛念の翻譯に對する理論のくわしい點は不明である。しかしともかく此の佛念の存在によつて、吾々は道安達の直譯論と佛念の非直譯論との對決の文獻をここに得ることが出来る。そして此の對決において、極めて明瞭に道安達の主張も全くの原文に忠實な譯というのではなくして、最底限度においてではあるが、「五失」ということを方俗の相違のもたらすものとして、ある程度に認めていたことを吾々は知るのである。即ち道安の思想は翻譯に對して、爲しうる限りの忠實な譯を要求するが、しかし「五失」を不可避的な惡として認めるものであり、この思想は道安の周圍にも理解され、實行されてゐたものであることになる。ここに先に問題となつた矛盾は矛盾ではなく、止揚されたものとして道安においては存する一つの思想の兩面であると主張できよう。

## 五、結 論

五失三不易論はここに翻譯論そのもの、翻譯文獻處置論そのものではないにしても、この兩者の基礎を提供して矛盾のないものであることが明白になつた。又それと共に境野黄洋氏の「後世譯家の範としたる」ものとか、王治心の「翻譯文體を討論すること、極めて謹嚴なもの」とかの後世の傳統的な解釋が理由はあるにしても、その本質認識の足らざるものであることを明白にしえたであらう。とは言うものの、その一面たる翻譯論とのみ考へることは、五失三不易論が道安没後に受けた運命を觀る時に、無理もない點がある。五失三不易論の翻譯文獻處置の基礎論としての面は、この處置論が極めて秀れた科學的なものであつたにせよ、それが現實の制約、すなわち翻譯者の能力ということによつて五失三不易論を媒介したものであつたが故に、この條件を失えば認識されなくなるからである。従前の譯經者よりも優れた能力のある人があらわれ、般若經を譯すことになれば、この處置論は少くとも般若經に關する限り存在理由を失う。般若經に關してそうなれば、これが當時の最重要經典である事實から見ても、他の經典研究についても同じことになり忘れられてしまふわけである。そして翻譯の場合のみに適用されて、道安が翻譯のための基礎として整理しておいたものとしての五失三不易論を、その仕事のための基礎とする。かくて五失三不易論の他の一面のみが後世に傳えられることになつたのである。

以上を文獻によつて言えば、道安は五失三不易論をまとめた翌々年（三八四年）に没した。しかも曠古の大學者、大翻譯家たる鳩摩羅什が弘治四年（四〇一年）に長安に到着している。道安の弟子にして羅什の協力者となつた僧叡は、羅什によつて爲された般若經の完譯の序に次の如く記している。「弘治三年星紀の歳の冬十二月三十日に〔羅什は〕

長安に到着された。……末法の中興は、まさに此れより始るのであらう。吾れはもはや五十歳になつたが、此の眞の教に際遇した。そこで及ばずながら誠のかぎり盡して翻譯の任に關係した。執筆の際には、「日に」三たび亡師（道安）の五失及び三不易の誨を想起しては憂いと懼れとを心に交々にくりかえし、惕れのため病氣のようになつた。薄氷をふみ、深淵にさしかかるといつた位のことでは、その狀態を喻えるに不充分である……」（出三・卷八・大正・第五十五卷・五十三頁上中）。

道安以後の翻譯論として、隋の彥琮の八備十條、唐の玄奘の五種不翻、宋の贊寧の六例説がある。八備十條は彥琮の辯正論の中にあるが、この論は道安の論の解釋と若干の補正である。十條とは「安之所述、大啓玄門、其間曲細猶或未盡、更憑正文、助光遺述、粗關要例」として、五失本に對するものであり、八備は三不易を超克しうる理想的な譯人の條件づけである。尙補正としては道安が「胡」と呼ぶ對象は「梵」のことで、胡（西域）と梵（天竺）との相違を指摘している。玄奘のは五失本を補うもの、即ち漢譯しない言葉は何かの分類である。「一祕密故、如陀羅尼、二含多義故、加薄伽梵具六義、三此無故、如閻浮樹、中華實無此木、四順古故、如阿耨菩提、非不可翻、而摩騰以來常存梵音、五生善故、如般若尊重智慧輕滅。」（翻譯名義集序）。一、二、三は當然として、第四に翻譯上の習慣が問題となり、第五に語感が無視しえないものとされている。此の二者は永い傳統を前提とするが、翻譯論上に傳統的作用を認める説として重要である。

贊寧の六例説は譯經史における末期に出現した結果として、翻譯についての技術上の極めて綿密な考察である。六例とは譯字譯音、胡語梵語、重譯直譯、臆言細語、華言雅俗、直語密語の六項目についての考察である。第一の譯字譯音とは、翻譯に際しては陀羅尼の如く音のみを寫す場合と、凡の如く字はそのまま音のみを中國的にする場



合、俱に譯す場合、俱に譯さない場合があること。第二の胡語梵語とは、彦琮の著目した胡と梵との相違は、胡でなく梵と言うべきだと云う單なる置換えに過ぎず、本當は將來された原典には胡語梵語ともには、且つ更に夫々が別種の言語に分れること。第三の重譯直譯とは、天竺の原典よりの直接譯と、西域譯よりの重譯があること。第四の屬言細語とは梵文における文語と俗語の存在。第五の華言雅俗とは漢譯の文語と俗語の存在。第六の直語密語とは、梵語に表面的な意味(日常語としての意味)と、奥の意味(佛教術語としての意味)の二面がある、例えば婆留師(Parusya?)に悪口住と菩薩所知彼岸との二意があると云うことである。以上の六例を贊寧は道安・彦琮・玄奘の三論と同じ種類と考へ、「此皆類左氏之諸凡、同史家之變例、今立新意成六例焉」と言うが、道安の五失三不易論の本質を去ること甚だ遠いと批判出來よう。私が頭初に最初にして最高の翻譯論と五失三不易論を評價したのは、彦琮・玄奘・贊寧のと異なる此の本質についてであつた。

吉川幸次郎氏によれば、民衆の戯曲として成立した元の雜劇は中國文學史から言へば非傳統の文學である。ところがこの雜劇すらも「過去の支那の文學は文章論的な興味を中心とすることを、その傳統とする」<sup>(四)</sup>。道安の五失本も、その對象が文藝作品でなく思想文獻であるに拘らず、正に文章論的な興味を最少限度においてであると云え寛容するものである。此の點に道安の思想の特質を認めうるであらうが、本質的には更に深く考へべき思想史上の問題を提出している。華語および華語と類縁關係にあるチベット語は同じく單音節語である。華語の場合、この單音節語であることが、相當に「文章論的な興味」の育成に與つてゐる。故にチベット語への佛典翻譯も、何か中國譯の場合と同じ現象が文章上にあつてもよさわけだが、何もそのようなものがない。佛典のチベット譯は梵本を完全に忠實に透寫してゐる爲に、逆にその梵本を正しい原本にまで戻すことが可能なものであり、これが佛

教研究者がチベット大藏經の研究をする理由なのである。何故かと言ふに、佛典翻譯がチベットの未開時代たる西曆七世紀にはじまり、第九、十世紀を最盛期とした爲に、チベット語における形態上、及び語彙上の貧しさが却つて價値の固定した言語でゆるされない順應性をえて、一新思想の全要求に適合しえたのである。語彙の點から言へば、文化内容の豊富な言語においては類同した語によつてでなければ翻譯はよりよく出來ないのであるが、チベット語は先入概念に染まらない爲に、よく梵語原典を透寫しえたのである。形態の點から言へば、その不足は印度文典家の指導下に人工的に補充され、そのことはチベット語が文化語でなかつた爲に可能であつたのである。<sup>(五)</sup>道安の五失三不易論は、既に發達した文化が異質文化を自己の言語への翻譯を通じて攝取せんとする時、そこに意識的にか無意識的にか感ずる抵抗であり、道安の天才と情熱によつて高い思想にまでまとめあげられたものである。

## 註

- 一、續高僧傳卷二・大正・五十・四三八―四九頁
  - 二、大正五十四・一〇五五頁
  - 三、宋高僧傳・卷三・大正・五十・七二―七三―七四頁
  - 四、元雜劇研究・二頁
  - 五、山口益「西藏語の系統」(東洋思潮所收) 參照。
- 〔附記〕 現代の翻譯論として、野上豐一郎「翻譯論」(岩波書店)、吉川大山「洛中書問」(秋田屋)を參照して下さい。