

初期訳経僧の憂愁

小 池 一 郎

一 安 世 高

安世高はパルチア (Parthia) 国の人である。後漢桓帝^{かん}の世（一四七～一六七）に中国に來たり、以後二十年余にわたって仏典を漢訳した。最も初期の訳経僧として、後世にその名を讃えられる。姓の「安」は安息国^{パルチア}の出身であることを示す。名は「清」、「世高」は中国流に字^{あざな}をつけたのである。梁・僧祐著『出三蔵記集』卷十三「安世高伝」によれば、安息国王正后の太子であつたが、王薨じ位を繼ぐに及んで深く思う所があり、国を叔父に譲って出家したという。一説にこの時のことを、「馳せて本土を避く」とも記す（呉・康僧会『安般守意経序』）から、或いは政變のようなものに遭遇して、やむを得ず国を出たとも考えられる。その後西域諸国を遍歴して、桓帝の初め（一四七年頃）に中国に到った。「京師を光^てらす」（呉・陳慧『陰持入経序』）や「京師に処^おれり」（前掲康僧会序）という古い言及から推すと、都洛陽に腰を落着けたものと考えられる。この頃の西域の仏教伝播状況については、

『要説西域仏教史―仏教東漸の歴史』小笠原宣秀・小田義久著 一九八〇年 百華苑刊

に詳しい。

晋・道安の『経録』（梁・慧皎^{けいこう}『高僧伝』卷一引）によると、以後安世高は、桓帝建和二年（二四八）から靈帝建寧年間（二六八―一七二）までの二十余年間に、三十部余りの仏教經典を訳出した。後漢・嚴仏調は『沙弥十慧章句序』（『出三藏記集』卷十）で安世高について「或以口解、或以文伝」（或いは口を以て解し、或いは文を以て伝う）と述べているので、周辺に訳経協力者がいた可能性がある。『出三藏記集』卷二には、安世高の訳経として三十五部四十一卷の書目を挙げる。この中、現存するもの二十部二十三卷が、『大正新脩大藏経』（以下、大正と略す）に収められている。（訳出年代の明らかなものはない）

安世高の訳経に対して、始めて訳注を施したのは、

宇井伯壽著『訳経史研究』 一九七一年 岩波書店刊

である。ここでは、十九部の經典が安世高の訳になるものとされている。これらの中で、更に、確実に安世高が訳出したと見なしてよいのは、康僧会・道安・謝敷三人の経序（『出三藏記集』卷六）がある『安般守意経』及び各々道安の経序（『出三藏記集』卷六・卷十）を有する『陰持入経』『人本欲生経』『大道地経』の計四經典である。⁽²⁾（鎌田茂雄『中国仏教史』卷一・一五二頁参照。一九八二年 東京大学出版会）私は本稿において、この四經典を中心に、安世高の訳出經典の「訳し方」について考えてみたい。その際に、考察の便宜をはかって、先ず、文体、語彙、文法の三つの側面から分析を加え、最後に總体的な把握を試みる。

二 文

体

安世高の漢訳仏典の文体を端的に表わしているのは、『人本欲生経』であろう。今、この經典に的をしぼって、文
 体上の問題を見る。その訳出に当たっての基本的な姿勢は、原典を、忠実に漢語に移し変えようとするにある。呉・支謙
 は「訳胡為漢、審得其体」(胡を訳して漢と為し、審かに其の体を得たり)と安世高を評している。(『法句経序』—
 『出三蔵記集』卷七)⁽³⁾ その結果、表現は「直訳に偏り、^{かたよ}時には原文の構造に順った為に、重複や顛倒を免れない」
 (『中国翻訳簡史—五四以前部分』馬祖毅著 一九八四年 中国對外翻譯出版公司 一八頁) ことになる。その文体
 は、どんな特徴を持っているか。先ず第一に、全篇を貫いている問答体が目につく。論議の要所要所で、あたかも思
 考の一旦停止を図るかのように、執拗に繰り返される「阿難」という呼びかけと、「不」という問いかけの形を取っ
 た聞き手への承認要求。当時の漢人は、既に『論語』という優れた問答体の手本をもってはいたが、この訳経のそれ
 は、『論語』ではある場面設定の下での断片的問答であるのに比して、論議のみの自閉した空間で発せられるもの
 ある。それまでの漢人には全く未知の問答体「阿難……不」の繰り返しは、当初の「煩わしい」という一種のとまど
 いを乗り越えて、いつの間にか聞き手(又は読者)の知的好奇心ばかりでなく、その全身をも取り込んでしまう魔力
 をもっている。

第二には、(第一と重なる点もあるが)内容としてはむしろ単純な、繰り返しの論法を挙げるべきであろう。この
 『人本欲生経』にあつては、全てが一直線には進んでゆかない。何回も繰り返し、それが真理であることを相手に実
 感的に認めさせつつ、更に次の繰り返しに進んでゆく。早急に相手に教えるのではなく、忍耐づよく説き続ける。ま

さしく道安のいう訳経上の「五失本」の一である。『出三藏記集』卷八所収の道安『摩訶鉢若波羅蜜經抄序』に、「丁寧反覆、或三或四、不嫌其煩」（丁寧に反覆すること、或いは三たび或いは四たび。その煩わしさを嫌わず）

例えば、「刀杖、鬭争、語言上下、欺侵、若干両舌、多非一致弊惡法」（煩を避けるためにこれを「A」と置き換える）からの離脱を説く部分では、まず「守」（守護）が本にあつて「A」の生じるを述べ、次に、もし「守」が無ければ、「A」が有るかどうかを阿難に問い、「不」の答を得た上で、更に、「因縁」の為に「A」の生じるを説き、最後に又、「守」の故に「A」の有ることを述べる。論議は次に「家」（この語については後に触れる）の「因縁」のことに移されるが、ここでもやはり、もし「家の因縁」が無ければ、「A」も有るはずが無いではないか、という問いがなされる。（「A」の部分は全て原文のまま繰り返される）そして、これらの応答の間に、「阿難」という呼びかけが五回発せられている。これを左に略記すれば、

- (1) 従守行本、阿難、便有「A」。
- (2) 若阿難、無有守、一切、阿難、無有守、為有「A」、不。阿難言不。
- (3) 如是、阿難、是為因縁、「A」。
- (4) 従守故、阿難、便有「A」。
- (5) 若家因縁無有、寧有「A」、不。阿難言不。
- (1) 守行本従り、阿難よ、便ちA有り。
- (2) 若し阿難よ、守有ること無くんば、一切、阿難よ、守有ること無くんば、A有りとなさんと為さんや、不や。——阿難言わく、不と。

(3) 是^かくの如く、阿難よ、是^この因縁の為に、Aあり。

(4) 守の故に従^よりて、阿難よ、便ちA有り。

(5) 若し家の因縁有ること無くんば、寧^{なん}ぞA有らんや、不や。―阿難言わく、不と。(宇井前掲書五二頁―五四頁

参照)

このような、一切省略せずに、繰り返す表現の方法が、当時の漢人たち、とりわけ知識人に受け入れられ難かったことは、安世高も十分承知していたであろう。例えば、後漢・班固『漢書』の文章のあの簡潔さとは、どうしても馴染めぬ何かがここには在る。そんな馴染みにくさ、又分かりにくさから身を避けずに、原典仏典のもつ不思議な魅力、出来るだけ忠実に異国語(漢語)に移し変えようとした。ここに、最初期の訳経者としての安世高の偉大さがある。

宇井伯壽は、前掲書にて、『人本欲生経』は、「如何にも異邦人に知らしめんととの念願から、詳しく訳出し、又附加した所もあり、変化せしめた所もあるのであらう」(七一頁)、又「恐らく原本よりも判り易くする為に重複も厭はなかったのであらう」(九〇頁)と述べる。傾聴すべき見方ではあるが、私は、道安が『大十二門経序』(『出三蔵記集』巻六)に、「世高出経、貴本不飾天竺古文」(世高の経を出だすや、本を貴んで、天竺の古文を飾らず)と言うのを信じて、『人本欲生経』の読みにくさは、むしろ、原典のもつ性格をそのまま訳そうとした所から来ている、と考えたい。

なお、この他、『人本欲生経』には目立たないが、安世高の他の訳経には、一、二、三、四、……と列記して論を進めてゆく方法が多く採られていることを、補言しておく。

三 語 彙

安世高の諸訳経中の語彙については、宇井伯壽前掲書に仏教学的方面からの詳細な注釈が付せられているが、そこにも言及されているように、やはり後漢という時代の中での、それらの性格を検討しなければならない。このような見地での研究は、未だなされていないようなので、ここで試みに自分の調査した結果を報告し、簡単な意見を添える。

訳経に際して、当然のことながら安世高は、先行するいかなる仏教語をも使用し得なかった。但し、『魏略』西戎伝（魏・魚豢^{かん}撰。『三国志』魏志卷三十裴松之注引）に、「昔漢哀帝元寿元年（前二年）、博士弟子景盧受大月氏王使伊存^い口受^く浮屠^{ふと}経」（昔、漢の哀帝元寿元年、博士弟子景盧、大月氏王の使い伊存の浮屠経を口受するを受く）と見えるように、この頃既に仏典の口伝がある程度行なわれていたであろうが、「中土聞之、未之信了」（中土これを聞くも、未だこれを信了せざるなり。―北齊・魏収『魏書』釈老志）といった状況では、普遍化された仏教用語は、一部の音訳語（浮屠、比丘、桑門など）を除いては、まだ生まれ難かったと推測される。いずれにせよ、安世高は、当時既に在った（非仏教）語を使用するか、又は自らの手で訳経にふさわしい語を創出するしかなかった。ここで注目すべきは、私の初歩的な調査の結果に従えば、安世高自らの創出になる語は、思想の上で重要な役割をもつ語の場合には特にそうなのであるが、決して多くはないということである。「染欲」「欺侵」「少色」「有色」「遍淨」（以上『人本欲生経』）や「神足」「数息」（以上『安般守意経』）等は、およその意味は推測できるものの、他書（非訳経書）に例を見ない語であり、恐らくは安世高の造語であろう。その他の訳語の語彙は、私は、大きく五つのグループ

(群)に分かたれるのではないかと考える。老莊・神仙語群、史記・漢書語群、漢書・論衡語群、詩歌語群、新生語群の五グループである。以下、各群について用例を示し、考察を加える。

(i) 老莊・神仙語群

・「微妙」(人本欲生經||以下、人本と略す)……『老子』第十五章に「古之善為士者、微妙玄通」(古の善く士^た為る者は、微妙にして玄通す)とある。

・「微明」(人本)……『老子』第三十六章に「將欲奪之、必固与之、是謂微明」(將にこれを奪わんと欲すれば、必ず固くこれに与う。これを微明と謂う)とある。

・「無為」(陰持入經、安般守意經、大道地經||以下、陰持、安般、道地と略す)……『老子』第二章「是以聖人処無為之事」(ここを以て聖人は無為の事に^お處る)他章にも多く見える。宇井(二七一頁)によれば、asaikhata 泥洹(涅槃)の訳語である。

・「無有余」「具足」(陰持)……これも、『老子』第二十章「衆人皆有余、而我独若遺」(衆人皆余り有れども、我独り遺^すてらるるが若し)、同第三十三章「知足者富」(足るを知る者は富む)等から来ているかも知れない。後漢・王充『論衡』正説篇に「人道王道、適具足也」(人道王道、適に具足するなり)と見える。

以上が「老莊」特に「老子」の語を用いた例である。この他に、やや性格を異にするものとして、漢代の神仙思想に基づく語も幾つか用いられている。

・「度世」(陰持、道地)……『楚辞』遠遊(漢代作と考えられる)に「欲度世以忘帰兮」(世を度^{わた}りて以て帰るを忘れんと欲す)とあり、宋・洪興祖の補注に「度世謂僊去也」(世を度^{わた}るは僊^仙去するを謂うなり)と見える。『論

衡』無形篇には、「稱赤松・王喬、好道為仙、度世不死、是又虚也」(赤松・王喬は道を好み仙と為り、世を度りて死せずと稱するは、これ又虚なり)、また同道虚篇には、「世或以老子之道、為可以度世」(世或いは老子の道を以て、以て世を度るべしと為す)等とあり、更に、桓帝延熹八年(一六五)作の辺韶『老子銘』(宋・洪适編『隸釈』卷三)に、「道成身化、蟬蛻渡世」(道は成り身は化し、蟬蛻して世を渡る)とある。安世高訳では「解脱」の意となる。

・「不老不死」(道地)……「不老」「不死」を連語とした例はそう古くはない。『列子』湯問篇に「珠玕之樹、皆叢生、華実皆有滋味、食之皆不老不死」(珠玕の樹、皆叢生し、華実は皆滋味有り。これを食らえば皆老いず死せず)と見えるのも、漢代以降であろう。

・「甘露」(道地)……『老子』第三十三章に「天地相合、以降甘露」(天地相合して、以て甘露を降す)、『列子』湯問篇に「甘露降」(甘露降る)、『漢書』宣帝紀に、「元康元年、甘露降未央宮」(元康元年、甘露、未央宮に降る)、『論衡』講瑞篇に、「甘露如飴蜜、王者太平則降」(甘露は飴蜜の如し。王者太平なれば、則ち降る)とある。⁽⁴⁾

・「呼吸」(道地)……これも神仙思想の養生術に発する言葉である。『史記』司馬相如伝に「呼吸沆瀣兮餐朝霞」(沆瀣を呼吸し、朝霞を餐らう)、『列子』天瑞篇に「屈伸呼吸、終日在天中行止」(屈伸呼吸し、終日天中に在りて行止す)、また辺韶『老子銘』に「呼吸至精」(至精を呼吸す)と見えるのが注目される。

・「道人」(安般)……安世高訳の『八正道経』(大正二)にも見える。それ程古い語ではない。『漢書』京房伝「道人始去」(道人始めて去る)の顔師古注に、「道人、有道術之人也」(道人は、道術を有する人なり)と説

く。『論衡』道虚篇にも「世或言東方朔亦道人也」（世に或いは、東方朔も亦道人なりと言う）とある。なお「道人」は、『文選』には卷三十一江淹「雜体詩」三十首中に「道人読丹經」（道人 丹經を読む）と一例を載せるのみであり、決して一般的な語ではない。『想爾注』（大淵忍爾『敦煌道經』図録篇 一九七八年 福武書店）には「道人」の用例が極めて多い。但し安世高の訳経との直接の関連はなさそうである。

同じく安世高訳の『長阿含十報法經』（大正一）には「仙人」の語も見える。これには、『史記』秦始皇本紀の「入海求僊人」（海に入りて僊人を求む）の先例があるが、字体がちがう（「仙」は「僊」の俗字）。漢鐃歌「上陵曲」（梁・沈約『宋書』樂志卷四。前漢宣帝時作）に「仙人下来飲」（仙人下り来って飲む）、また、後漢の鏡銘には「上有仙人」の常套句が多い。（樋口隆康『古鏡』 昭和五四年 新潮社 参照）『論衡』道虚篇にも、「仙人輒飲我以流霞一杯」（仙人輒ち我に飲ましむるに流霞一杯を以てす）等とある。

以上、安世高が用いた、老莊、神仙思想に基づく語を挙げた。「老子」は当時「黄老」として崇められていたし、また神仙思想は正に同時代の流行思想であった。翻訳に当って、当世の人々に理解のしやすい既存の語が借りられた。「涅槃」の語に「無為」を当てたのがその典型であろう。『後漢書』楚王英伝に「永平八年（六五）、楚王誦黄老之微言、尚浮屠之仁祠」（楚王、黄老の微言を誦し、浮屠の仁祠を尚ぶ）とあるように、つとに「浮屠」は「黄老」と混同視されていた。このような条件の下では、安世高の採用した方法は最良のものだと言わねばならない。桓帝延熹九年（一六六）に襄楷は上疏して、「黄老・浮屠」の道は「無為を貴尚ぶ」と述べ、「老子が夷狄に入って浮屠と化した」という説を紹介している。（『後漢書』襄楷伝）

(ii) 史記・漢書語群

・「分明」(人本)……『史記』秦始皇本紀「貴賤分明」(貴賤分明なり)、『漢書』楚元王伝「是非分明」(是非分明なり)とある。

・「因縁」(人本、陰持、安般、道地)……『史記』田叔伝に「褚先生曰、(任安)少孤貧困、為人將車之長安、留、求事為小吏、未有因縁」(少くして孤となり貧困す。人と為りて、車を將つきいて長安に之ゆき、留まりて、事つかえて小吏と為ならんことを求むるも、未だ因縁有らざるなり)と見える。「褚先生」は、前漢末の人か。『漢書』礼樂志には「經紀可因縁而存著也」(經紀は因縁りて存著すべきなり)、『論衡』乱龍篇には「此尚因縁昔書、不見実験」(これ昔書に因縁るを尚びて、実験を見ざるなり)とある。宇井・四五六頁によれば、安世高の「因縁」は、(1) *pañicca (pratiya)* 縁りて、縁として、(2) *prāṭīyasamutpāda* 縁起、縁生、又、*nidāna* 因；単に因を因縁ともなす、の意味を持つ。『漢書』と『論衡』の例は明らかに(1)の意であるが、『史記』の例も、強いて言えば、(2)よりも(1)に近い(頼るべきこと＝機会)と考えられる。漢代では本来、「因縁」は(1)の意で用いられていたのである。安世高は、この何の変哲もない語に、新たな宗教的な意味を付与した。道安は『人本欲生經』の「因縁」に「由生有死、故曰因縁」(生に由りて死有り。故に因縁と曰いう)と注している。「何の変哲もない」と言ったが、考えるに、「変哲のない」意味をしか持たないが、既に十分安定感を具えているこの連語を選びとった安世高の慧眼に、私は感嘆せずにはおれない。そこには、無限の意味付与の可能性が在ったであろうから。現に、若干の意味の変動を伴いつつも、我々はこの語を今なお使っている。

・「食欲」(人本)……『史記』李斯伝に「食欲無厭、求利不止」(食欲にして厭あくこと無く、利を求めて止まず)。

『漢書』五行志に「貪欲恣睢」(貪欲にして恣睢す)、『戦国策』趙策に「智伯身死、国亡地分、為天下笑、此貪欲無厭也」(智伯は身死し、国亡び地分かれて、天下の笑うところと為れり。此れ貪欲にして厭くこと無ければなり)と見える。

・「行道」(人本、安般、道地)……『史記』韓世家に「申不害相韓、脩術行道、国内以治」(申不害の相・韓は、術を脩め道を行ない、国内以て治まる)、班固『答賓戲』(『文選』卷四五)に「上古之士、処身行道」(上古の士は、身を処し道を行なう)、『論衡』問孔篇に「孔子之仕、不為行道、徒求食也」(孔子の仕えしは、道を行なう為ならず、徒だ食を求めしのみなり)等と見える。これらの用例は、皆、政治的実践という儒教的な意味をもっているが、安世高訳では、純粹に仏道の実践である。

・「若干」(人本、陰持、道地)……『礼記』曲礼(下)に「問天子之年、対曰、聞之始服衣若干尺矣」(天子の年を問えば、對えて曰わく、これを聞く、始めて衣若干尺を服せりと)、孔穎達の疏に「若干尺謂或五或六尺、隨長短而言之也」(若干尺は、或いは五尺、或いは六尺なるを謂う。長短に隨いてこれを言うなり)、また『漢書』食貨志(下)に「或用輕錢百、加若干」(或いは輕錢百を用い、若干を加う)とある。不定で、その場その場で適当に決めるべき数を言う。宇井・一〇三頁に「若干は数の不定、異なつたの意」と規定するのとはほぼ一致する。

・「解脱」(人本、陰持)……『史記』酷吏列伝(寧成)に「於是解脱」(ここに於て解脱す)索隱に「解脱謂脱鉗クワン鈇テイ也」(解脱は鉗・鈇を脱するを謂うなり)、『漢書』趙広漢傳に「幸逢赦令、或時解脱」(幸いにも赦令に逢わば、或いは時に解脱されん)とある。本来は囚人が解放されることを言う。

・「精進」(陰持、安般、道地)……『漢書』叙伝(上)に「選精進掾史」(精進せる掾史を選ぶ)師古注に「精明而

進趨也」(精明にして進み趨くなり)とある。『後漢書』章帝紀建初四年(七九)の詔に「其後學者精進」(其の後に学ぶ者精進す)の文が見える。この語も本来は単に精神的な努力を言った。

・「流行」(陰持、道地)……『史記』晋世家に「天菑流行」、『漢書』何武伝に「惡名流行」と見える。訳経中では「輪廻のこと。輪廻はまた流転で、流れることが本義」(宇井・一九二頁)である。

・「思惟」(陰持、安般)……『安般守意經』には「思為校計、惟為聽」(思は校計と為し、惟は聽と為す)として見える。「校計」は、古樂府「孤兒行」(『樂府詩集』卷三八)に、「獨自急歸、當興校計」(獨り自ら急ぎ歸らん。當に校計を興すべし)と見える。あれこれ考えを巡らすことのようなのである。「思惟」は安世高訳の『四諦經』(大正二)にも用いられている。『漢書』董仲舒伝に「思惟往古、而務以求賢」(往古を思惟して、務めて以て賢を求む)、同張湯伝に「憂念天下、思惟得失」(天下を憂い念い、得失を思惟す)の用例がある。「校計」とほぼ同意であろう。『安般守意經』康僧会注に「思惟校計」と並べて記した例がある。

・「稍稍」(道地)……『史記』平原君伝に「賓客門下舍人、稍稍引去者過半」(賓客門下舍人、稍稍として引き去る者半ばを過ぐ)、『漢書』王嘉伝に「其後稍稍變易」(その後稍稍として變易す)その他『漢書』に用例多し。「だんだんと」の意。

・「勞倦」(道地)……『史記』司馬相如伝に「士卒勞倦」、『漢書』薛広徳伝に「從官勞倦」(從官勞倦す)等とある。以上十一例を挙げた。そのほとんどが、『史記』『漢書』にその先例を見出だし得るものであり、しかも、それぞれ漢訳仏典の中で、重要な位置を占める語である。これらの語は、訳経の当時、既に「言葉」としての正統性を獲得していたのであり、安世高はその安定性の上に立って、新らしい意味を付与したに過ぎない。そして付与され終った

言葉は、宗教的な輝きを放ち、他の多くの凡庸な言葉から自ずと区別されるようになる。選択された語は、元々宗教性を帯びない、宗教的に白紙状態の日常語であった。(注、但し「行道」「精進」は儒教精神によって裏打ちされているようである) かつ又、その語の表面的な立派さの割には、実際には大した意味を持たされていなかった語が多い。言い換えれば、『漢書』に代表される後漢のこの頃の日常言語(散文)は、既に己とは異質な宗教的言語を受け入れられるまでに成熟していたということになるうか。

(iii) 漢書・論衡語群

・「分別」(陰持、道地)……『漢書』溝洫志に「足以分別是非」(以て是非を分別するに足る)、同王尊伝に「使白黒分別」(白黒をして分別せしむ)、『論衡』程材篇に「雖孔量之材、不能分別」(孔量の材と雖も、分別するのと能わず)等。『漢書』に特に用例多し。

・「倉卒」……『四諦経』(前述)に見える。『漢書』王嘉伝に、「臨事倉卒。廼求、非所以明朝廷也」(事に臨んで倉卒に廼^{すなわ}ち求むるは、朝廷を明らかにする所以^{ゆえ}に非らざるなり)、『論衡』問孔篇「倉卒吐言、安能皆是」(倉卒に言を吐けば、安んぞ^{いづ}能く皆是^ぜならんや)「あわただしく、急いで」の意である。『四諦経』では「略」「以要言之」の意(宇井・三一五頁)であるのは、直訳か。

・「真珠」(道地)……『論衡』説日篇に「珠樹似珠非真珠」(珠樹は珠に似て真珠には非らず)と見える。

・「動揺」(安般)……『漢書』に用例極めて多し。一々例を挙げない。『論衡』ト筮篇に「天地有体、故能揺動」(天地には体有り。故に能く揺動す)、道虚篇に「不動揺屈伸、則閉塞不通」(動揺屈伸せずんば則ち閉塞して通ぜず)の例がある。その他、班婕妤「怨歌行」(『文選』卷二七。『玉台新詠』卷一には「怨詩」に作る)に「動

揺。微風発」(動揺すれば微風発す)、酈炎の詩(『後漢書』酈炎伝)に「動揺。因洪波」(動揺するは洪波に因る)等があり、「動揺」が詩語としても用いられていることを示している。

右に挙げたような語は、(ii)の語群とは異なっており、時間の奥行きを持たため、同時代の語と認められる。この語群は、(i)と比べて、訳経の中ではさほど重要な働きはしていない。ただ、注目されるのは、「動揺」という、詩語になり得る性質をもった語の使用である。

(iv) 詩 歌 語 群

・「世間」(人本、陰持、道地)……ほぼ我々の現在使っている「世間」の意である。安世高訳『阿毘曇五法行經』(大正二八)にも見え、そこには字井「有(bhava)の異訳」の注(三九九頁)がある。用例としては、先ず『史記』淮南衡山列伝の「人生一世間、安能邑邑如此」(人生、一世の間、安んぞ能く邑邑たること此くの如からんや)が挙げられるが、語源を等しくしつつも、やや意がはずれるようである。これよりもむしろ、同時代の諸例が、訳経の場合と過不足のない使用例を提供してくれる。まず古樂府「隴西行」(『玉台新詠』卷一、『樂府詩集』卷三七)に「顧視世間人、為樂甚独殊」(世間の人を顧視するに、樂しみを為すは甚だ独り殊なれり)、また、古詩「為焦仲卿妻作」(焦仲卿の妻の為に作る)『玉台新詠』卷一、『樂府詩集』卷七三)に「念与世間辞、千万不復全」(世間と辞すれば、千万復た全うせざらんことを念う)とあり、更に、「故民吳仲山碑」(『隸釈』卷九。被葬者は熹平元年即ち一七二年に死去)には、「隱匿世間」(世間に隱匿す)とある。「世間」は、当時、極めて詩的な使われ方をしていた。

・「嫉妬」(安般)……古くは『楚辭』の諸篇に数例が見える。例えば、「離騷」に「好蔽美而嫉妬」(好んで美を

蔽おほいて嫉妬す」とある。『詩経』周南「樛木」の「小序」にも「能逮下而無嫉妬之心焉」（能く下に逮およびて嫉妬の心なし）とある。時代は不明であるが、前漢頃だろうか。後漢ではかなり集中して用例を見つけることが出来る。『春秋公羊伝』莊公十九年の何休（後漢人）注に、「所以防嫉妬」（嫉妬を防ぐ所以なり）、『漢書』石頭伝に「群下無不嫉妬。欲陷害臣者」（群下に嫉妬して臣を陷害せんと欲せざる者は無し）、後漢・王符の『潜夫論』賢難篇に「得不遇於嫉妬之名」（嫉妬の名に遇わざることを得んや）等。「妬」は「妬」の別体である。

・「別離」（陰持）……『四諦経』にも「哀相別離」（相別離するを哀しむ）とある。『楚辞』九歌・小司命に「悲莫悲兮生別離」（悲しみは生別離よりも悲しきは莫なし）、古詩「為焦仲卿妻作」（前述）に「心知長別離」（心に知る、長しえの別離を）、「古詩十九首」（『文選』卷二九）其一到、「与君生別離」（君と生きながら別離す）等。

・「憂愁」（道地）……『史記』屈原伝に「憂愁幽思而作離騷」（憂愁幽思して離騷を作る）、古樂府「長門行」（樂府詩集）三七に「請呼心所歡、可用解憂愁」、（請うらくは、心の歡ひとぶ所を呼ばん、用もって憂愁を解く可し）、「古詩十九首」其十九に「憂愁不能寐」（憂愁して寐いぬること能わず）とある。

右の諸例の外にも、「寂然」（陰持）、「瞢瞢」（道地、長阿含十報經）など、詩語としての性質を持つ語が若干認められる。これらの語は、単に詩歌語として成熟しているだけでなく、当時の人々の気持をよく反映していた。このような詩語を訳経に導入することにより、安世高は、同時代の「零困氣」を訳経の中に呼びこんだことにはならないだろうか。

(v) 新生語群

以上(i)～(iv)の語群の他に、なお、それ以前には用例を見ないが、後世（後漢末期、三国以降）に同例が現われてく

る、即ち、後世の語の先駆となるような新語の存在を認めることができる。

- ・「瞋恚」(陰持、道地)……『三国志』呉志朱桓伝に「輒瞋恚憤激」(輒ち瞋恚憤激す)、『後漢書』華佗伝に「因瞋恚、吐黒血数升而愈」(瞋恚せるに因つて、黒血数升を吐き、而して愈えたり)。眼をむいて怒ること。
- ・「連著」(陰持、道地)……『列子』湯問篇に「而五山之根、無所連著」(而して五山の根、連著する所無し)と見える。

- ・「叉手」(道地)……『後漢書』靈帝紀注引『獻帝春秋』に「讓等惶怖、叉手再拜叩頭」(讓ら惶怖き、叉手し再拝して叩頭す)

- ・「思想」(人本、陰持、道地)……曹植「盤石篇」(『樂府詩集』卷六四)に「仰天長太息、思想懷故邦」(天を仰ぎて長く太息し、思ひ想いて故邦を懷う)とある。宇井・一〇三頁に「想は考へ、表象の形を取ったもの、取像の義。思想ともあるが、思の想で、現今の意味とは少し異なるもの、想の方が重い」。なお、『想爾注』に「瞋目思想」、「長短有分数、而思想之」(長短には分数有り。而してこれを思想す)とあり、訳経の用法に近い。

- ・「刀杖」(人本)……『三国志』蜀志許慈伝に「初以辭義相難、終以刀杖相屈」(初めは辭義を以つて相難ずるも、終に刀杖を以て相屈せしむ)とある。

(v)群は、恐らく訳経と時を同じくして、安世高の周囲で発生しつつあった新しい言葉であった。嚴仏調が「或以口解、或以文伝」(前述)と記すことから推測されるように、安世高の周辺には、その規模の大小は別にして、何らかの訳経援助集団が存在したであろう。嚴仏調自身がやはり安息国の人安玄の訳経に協力している。そのような漢人の訳経協力者を通して、又、時には自らの見聞が生かされて、訳経には絶えず新鮮な外気が吹きこんでいた。訳経の語

彙の分析から、私は、そんな想像をするのも許されるのではないかと思う。

四 文 法

安世高の訳経の時代、即ち後漢中頃の漢語の文法については、まだ本格的な研究はなされていない。そんな中で、左に挙げるものが、現在のところ、ほとんど唯一の専著である。対象は趙岐の『孟子注』に限定されているが、後漢の文法の全体を見渡す時の手がかりとすることも出来、本稿においても幾つかの示唆を得た。

“Late Han Chinese—A Study of the Archaic-Han Shift” by W. A. C. H. DOBSON, University of Toronto Press 1964.

結論から先に言えば、安世高の訳経は、語彙に関しては俗語を採用するに慎重であったが、文法は、口語的表現を多く採り入れているということである。否、むしろ、全て当時の口語文法によっている、と言った方がよいかも知れない。しかしながら、後漢文法の全体像がなお明らかでない今の段階にあっては、信用の置ける資料を、断片的に提出するに留めざるを得ない。

・「現在」（人本、道地）……宇井「大因経に今とある」（九二頁）「現在」は後に仏教語となるが、ここでは単に「今」を指す俗語である。

・「多非一」（人本）……宇井「bahu, aneka 多も非一も同意味、無量の」（四六三頁）これは、後漢の俗語であろう。『論衡』調時篇に「民犯刑罰、多非一」（民の刑罰を犯すこと、多くして一に非らず）、また同譏日篇に「時日之書、衆多非一」（時日の書、衆多にして一に非らず）等とある。

- ・「寧当」(人本)……『三国志』吳志呂蒙伝注引『江表伝』に、「学必得之、寧当不為乎」(学べば必ずこれを得ん。寧当為さざるや。――『助字弁略』卷二引)とある。『人本欲生經』では大部分が「寧当く不」の型で用いられる。これは、例えば、『史記』項羽本紀の「吾寧闘智、不能闘力」(吾は寧ろ智を闘わさんも、力を闘わすこと能わず)といった「寧く不」型が口語において、疑問文に変形したものではないだろうか。「当」は、『後漢書』馮異伝の「其子孫応当統後者」(その子孫の応に後を統べるべき者)の「当」と同じように、本来の意味を失ない、単に付加されているに過ぎない。Dobson は、「応当」を、“Modern Standard Chinese”として扱っている。
- ・「為」……特に『人本欲生經』での「為」の多用。これについては、私にはまだ全く整理がついていないので留保する。森野繁夫「六朝訳經の語法と語彙」(『東洋學術研究』二二―二 昭和五八年)には、「為」をくり返し用いる用法の多いことが指摘されている。安世高訳經に於ては、これは、仏典原典の性格から来るものだろうか、それとも、俗語表現と関係があるのだろうか。
- ・「○已」(人本)……「已」で終わる完了形である。(例「仏説已」)森野(前掲)論文に「到已」「見已」の例を示すが、安世高の訳經の中に既に先例がある。
- ・「在く○」型……森野論文に「在。辺地生」(辺地に在いて生まる)等の例示があるが、これも既に、安世高『大道地經』訳に、「在世間没」(世間に在いて没す)の先例を見ることが出来る。
- ・「何等」(人本、陰持、安般、道地)……「等」には特に意味は無い。「何等」は、Dobson (P92~P93) の“what sort of” “what kind of” の意であることの言及がある。森野論文も六朝訳經での「何等」の存在に触れている。後漢での他の用例を私はまだ知らない。

・「或^レ或^レ」(人本、道地、その他)……この形式は『論衡』の多用するものであり、Dobson (P46, P113) も、主として後漢發生のものとしている。『大道地經』の例「或^レ到^レ或^レ中壞」(或いは到り、或いは中壞す)

・「所以」(陰持)……『陰持入經』に、「所以^レ受不捨在意念在色」(所以に受は捨てずして意念に在り、色に在り。―訓は字井・一四二頁による)この「所以」の用法については、

韓崢嶸著『古漢語虚詞手冊』一九八四年 吉林人民出版社刊

に次の解説がある。(三五三頁)「所以―連詞、表示結果或結論、用在正句或下句的開頭、始于東漢以後、但用例并不多、跟現代漢語的用法大体相同、不必翻訳」「原文は簡体字」(所以―連語。結果または結論を表示する。該当の句または次の句の冒頭に置く。後漢以後に始まったが、用例は決して多くはない。現代漢語の用法とだいたい同じなので、翻訳する必要はない)『手冊』は、この後に『後漢書』臧洪伝の用例を引くが、後漢のものとしては、安世高の訳経中のものの方が、資料的価値が高いであろう。

・「無」↓「不」について……例えば『人本欲生經』訳において、安世高は、「有思想」の否定語として「無思想」又は「無有思想」ではなくて、「不思想」を置く。字井・二七一頁に「安世高は無色を不色といふ如く、無^レより、も^レ不^レを用ふることが多いやうに思はれる」。例えば「無願↓不願」「無相↓不想」「無学↓不学」のように。これは、Dobson (P14~P15) の指摘する「無」から「不」への移行傾向と関係があるのか。今のところ、私はその変化の現象そのものを、はっきり把えかねている。

・「凡人」……安世高訳『法受塵經』(大正十七)に見える。『漢書』景十三王伝賛に「自^レ凡人猶繫于習俗、而況哀公之倫乎」(凡人すら猶^{なほ}習俗に繫がるる自^よりは、而るに況んや哀公の倫^{とよ}をや) Dobson (P10) は“ordinary person”

と訳す。

・「一切」（人本、陰持、安般、道地）……『安般守意經』より一例を引こう。「在是生死間、一切惡事皆從意來也」（是の生死の間に在^おいて、一切の惡事は皆、意從^より來たるなり）その他、『漢書』趙広漢傳の「壹切治理、威名流聞」（壹切治理し、威名流聞す）の例があり、韓崢嶸は「所有^{すべて}」の意味であることを示す。（『手冊』四六一頁）

五 宗教言語

以上で、安世高訳經における文体、語彙、文法の分析を終える。あくまでも初歩的な分析であり、不十分な所が多いであろうと自ら思うが、ある程度の方はわかってきた。次に、これら三方面での検討を基礎にして、安世高の「訳し方」の全体像を考え直してみよう。

既に見たように、安世高は、仏典原典に忠実な、或いは原典以上に仏典の特徴を備えた、従って、それだけ非中国的な文体に拠^よった。語彙は、逆に、出来るだけ中国の伝統を尊重し、成熟し、且つ宗教色に染っていない語を精選した。我々は宇井・二四頁の「安世高の訳經の中には、比較的に音訳は多くは用ひられて居ない」という指摘に留意すべきであろう。これが安世高の基本的姿勢であった。が、同時にまた、同時代の息吹きを伝える新鮮な言葉を採り入れるにやぶさかでなかった。文法はと言えば、また一転して、完全に当時、即ち後漢中頃の文法に従うことをよしとした。その文法は、班固『漢書』のそれとも大きく異なっている。恐らく口語文法の変化を正しく反映しているものであろう。安世高は、このような硬軟とりまぜた言語に対する態度によって、中国に、漢人がそれまでに経験したことが無かったような宗教言語をもたらそうとしたのである。

六 「誤 訳」

前章に述べた所が、安世高の主體的な立場である。が、時に、主体が環境によって侵蝕されることも無いではなかった。例えば、本来「守」又は「慳」^{ものおしみ}と訳すべき *macchariya* に対して「家」の訳語を当てたのは、誤訳にしては余りにも漢人の（人間一般の、と言うべきかも知れないが）心情を言い当ててはいないだろうか。（宇井・五二頁参照）また、原語は不詳であるらしいが、「居郡県」（郡県に居る）というおよそ非インド的（即ち政治的だとも言えよう）な語をしばしば用いている（陰持、道地他）所からも、安世高が決して周囲の社会から超然として生きていたのではないことが分かる。最後に、もう一つの例を引こう。安世高の最も大きな「誤訳」は、「受」又は「覺」と訳すべき *vedana*（感覺、經驗、領納の義。宇井・六二頁）を「痛」としたことであろう。『中国翻訳簡史』（前述）は、「正確さを欠く翻訳」の例として、この語を挙げている。約二千年後になお誤訳を指摘されるのは、訳者にとっての光栄であるかも知れないが、私は、この「誤訳」にも、それなりの事情があったものと考ええる。

かつて私は、後漢の碑文に於て、一七〇年前後に「肉体を切りきざむような痛みを伴った悲しみ」がひろがってゆくこと、それが「党錮の禍」（一六六・一六九年）の時期に一致することを述べたことがある。（『同志社外国文学研究』三三・三四合併号 昭和五七年）安世高の訳経の時期が丁度これに重なる。伝記資料を信ずれば、安世高も、事件の舞台である都洛陽に居た。訳経の協力者の中には、当然、事件に係わった人物もあったであろう。安世高が *vedana*（受）を強いて「痛」と誤訳した背景には、相当奥深いものがあると考えねばなるまい。そして、このような身体感覚は、安世高が「我」（*attan, ātman*）をほとんど全て「身」で表わしていることにも窺われるのではないだ

ろうか。(但し、この件に関しては、「身」の口語的用法との関連も考慮する必要がある。)

七 晩 年

『高僧伝』巻一に引く道安の『経録』には、「安世高、以漢桓帝建和二年至靈帝建寧中二十余年、訳出三十余部経」と記すのみで、訳出を終えてからの安世高の消息には触れていない。今、頼るべき資料としては、『出三蔵記集』の「安世高伝」及び『高僧伝』巻一の記述しかないが、種々の伝説から成っていて、その内容を俄かには信じられない。ただ、安世高が晩年、江南方面に去り、途中「寇賊の大乱」に遇ったことなどは、事実ではないかと思う。南方に安世高に關した伝説が多く伝わる以上は、何らかの根拠があつたものと考えられる。靈帝建寧中に訳出を終え、都を離れたとなると、私には、やはり建寧二年(二六九)の「党錮の乱」が注目される。あくまでも私の推測であるが、安世高は、この時に事件と何らかの重大な係わりをもち、やむを得ずして訳経の仕事を放棄し、洛陽から南方に落ち延びていったのではあるまいか。それ以後の安世高は、恐らく「世間に没する」(道地)ようにして晩年を送つたのであろう。晩年については『出三蔵記集』、『高僧伝』以外のいかなる記録も残されていないことが、逆にこの推量の正しさを証していよう。その死についても、不明と言うしかないが、『出三蔵記集』の「安世高伝」は、次のような興味ある話を記している。

「遂達会稽、至便入市、正值市有鬪者、乱相欧擊、誤中世高、⁽⁶⁾ 応時命終」

(かくて会稽に到った。そのまますぐに市^いに入つていつて、ちょうど市中で鬪っている者に出くわした。乱れてなぐり合っているうちに誤つて世高に当たり、世高はその場で落命した。)

『後漢書』によると、会稽では熹平元年（一七二）から三年（一七四）にかけて、許生の反乱があった。同書臧洪伝に「熹平元年、会稽妖賊許昭起兵句章、自稱大將軍、立其父生為越王、攻破城邑、衆以万数、（中略）旻等進兵、連戰三年、破平之」（熹平元年、会稽の妖賊許昭、兵を句章に起こし、自ら大將軍と稱して、其の父生を立て越王と為して、城邑を攻め破る。衆は万を以て数^{かず}う。……旻ら兵を進め、連戦すること三年、破りてこれを平らぐ）、また同書天文志（下）には、「熹平三年冬、揚州刺史臧旻、丹陽太守陳寅、攻盜賊苴康、斬首数千級」（熹平三年冬、揚州の刺史臧旻、丹陽の太守陳寅、賊を苴康に攻め、首を斬ること数千級なり）と見える。右の『出三藏記集』の一種異様な記事は、この許生の乱を暗黙の前提としているはずである。そして、仮に『出三藏記集』の記事を事実だとすると、安世高は、乱の最終段階か、或いは乱の平定後に会稽に來たことになる。いずれにしても殺伐とした空氣が満ちていたであろう。彼はなぜ來たのか―否、これ以上の仮想の話は止める。ただ、最後まで第三者であり、第三者として混乱に立ち合い、殺伐な風景の中で、ほとんど無意味とも言える死を遂げたという逸話は、初期訳経僧安世高の最期として最もふさわしいように感じられ、これを後世の作り話だという理由で捨て去るには惜しい気がする。

注

- (1) 『出三藏記集』は天監十五年（五一六）の著。『大正新脩大藏經』卷五五所収。梁・慧皎『高僧伝』卷一（天監十八年の著）の安世高伝は、大部分『出三藏記集』の伝に依っている。
- (2) 『安般守意經』は大正十五、『陰持入經』は大正十五、三三、『人本欲生經』は大正一、三三、『大道地經』は大正十五に、それぞれ所収。
- (3) この序は、もと「未詳作者」となっているが、横超慧日著『中国仏教の研究 第一』（昭和三三年 法藏館 二二〇頁）に従い、支謙の作と見なす。

- (4) 班固『漢書』は、鄭鶴声『班固年譜』（民国二十年 商務印書館）によれば、建初七年（八二年）の完成である。王充『論衡』も、恐らくこの後数年のうちに、一応の完成を見たであろう。『列子』の成立年代については、諸説があるが、小林勝人訳注『列子』（上）（岩波文庫 一九八七年）の解題が参考になる。
- (5) 小尾郊一、岡村貞雄訳注『古楽府』（昭和五五年 東海大学出版会 一九五頁）には「校計」について、「つき合わせてかぞえる、較計。」の注がある。
- (6) 『高僧伝』巻一の原文は、次の通りである。「遂達会稽、至便入市、正值市中有乱、相打者誤著高頭、応時殞命」