

## 『法句経』と『老子』をめぐる写本上の若干の問題について

小池 一郎

支謙は梁・僧祐編『出三蔵記集』卷十三<sup>(1)</sup>によれば、大月氏の人で、祖父が後漢靈帝の時（西暦一六八―一八九）に漢に帰化した。支謙は幼少の頃より学問に励み、六カ国語に通じた。また、支婁迦讖の弟子・支亮記明より教えを受けた。後漢獻帝の末、王朝が大いに乱れた時に、同郷の者たちと南方兵に逃れて、呉主孫権に仕え、太子の教育係に任せられた。黄武元年（二二二）から建興年間（二五二―二五三）の間に、外国語の仏教経典を多く漢語に訳した。その訳語は「文雅」であるとされる。訳経の中には『維摩経』『大明度経』等の初期大乘経典の他に、『法句経』や『義足経』等のパーリ語初期仏典も含まれる。太子即位（孫亮 二五二年）の後は山中に隠れ、六十歳の時に亡くなった。

現存の漢訳『法句経』上下二卷（『大正新脩大蔵経』卷四No.210、『大正新脩大蔵経』は以下『大正』と略す）には、「呉天竺沙門維祇難等訳」とあつて、支謙の名が見えないが、上巻の末尾に付せられている「法句経序」の作者「僕」こそが支謙であり、『出三蔵記集』に言つ『法句経』がこの経であると諸家によつて推測されている。本稿でも、支謙を『法句経』

の編訳者として扱いたい。

この『法句経』にたとえば

無欲無有畏 欲無く畏れ有ること無く

恬憚無憂患 恬憚にして憂患無し

欲除使結解 欲除き結ひめをして解か使む

是爲長出淵 是れ長えに淵を出つと爲す

(第三十二章愛欲品・『大正』五七一頁中)

と見えている。『法句経』が依拠している原典は、後に述べるように複雑な様相を呈しているが、その中心的位置を占めるのはパーリ語『ダンマパダ』(dhammapada)である。右の一節はこの『ダンマパダ』では、次のようになっている。テキストはPTS (Pali Text Society) 一九九五年版(O. von Hinüber-J.K.R. Normanの編)による。訳は筆者が付した(以下同)。

nīṭhaṅgato asantāsi vīṭaṅho ananigaṇo

acchidda bhavasallāni antimo'yaṃ samussayo.

(Dhp 四章十八節 351 vatta)<sup>(2)</sup>

(訳)究極に至った、恐れのない、愛より離れた、けがれない人は

存在の諸々の矢を断ち切った。その身体はこれで最後である。

漢訳とパーリ語原典は、訳語に少し意味のズレがあるものの、基本的にはうまく合致しているといえよう。輪廻思想が伺われて、興味深い一節である。ここでは、「恬憚(淡)」という『老子道德経』(以下、単に『老子』と略す)に見える言葉<sup>(3)</sup>

がここで訳語として使われていることに注目したい。「恬憒」(何事にも拘らず、心が静かである)<sup>(4)</sup>は「*vīraṅga*」(愛欲から離れた、語尾は主格形)の訳で、適訳と言ってよいであろう。『法句経』ではこの他に二例「恬憒(淡)」の語が見られる。左にそれを挙げる。

過罪未熟　過罪未だ熟せざれば

愚以恬憒　愚かさは以つて恬憒たり

至其熟處　其の熟する處ゆゑに至れば

自受大罪　自ら大罪を受く

(第十三章愚闇品『大正』五六三下)

対応パーリ語原典は次の通りである。

*madhuvā maññati bālo yāva pāpaṃ na paccati*

*yada ca paccati pāpaṃ atha dukkhaṃ nigacchati.*

(Dhp 第五章十節 69 *vatta*)

(訳) 愚人は、悪が熟さない限りは、それを蜜と見え、

一方もし、悪が熟した時には、苦しみを受け取る。

この例では「恬憒」は「*madhuvā (madhujā) maññati*」(蜜と考える)の部分に相当することになるが、それでは余りにも原意から離れすぎている。支謙が訳出に当たって見たテキストがこれとは違った可能性も考えなくてはならないであろう。ところで、この一節と内容の重なる別の一節が『ダンマパダ』にはある。それを次に引く。

pāpo pi passatī bhadrāṃ yāva pāpaṃ na paccatī  
yadā ca paccatī pāpaṃ atha pāpo pāpāni passatī.

(Dhp 第九章四節 119 vatta)

(訳)悪がまだ熟していない限りは、悪人でさえもよき目を見る。

そして、悪が熟した時に、悪人は諸々の悪を受け取る。

この部分の『法句経』は次の通りである。

妖孽見福 妖孽も福を見る

其惡未熟 其の惡未だ熟さざれば

至其惡熟 其の惡熟するに至れば

自受罪虐 自ら罪虐を受く

(第十七章惡行品『大正』五六四下)

右の節の一句目「悪人」(pāpo)を「妖孽」(不吉な兆し<sup>5</sup>)で表した以外は、ほぼ原典に即した訳になっている。先に挙げた一節で「蜜と考える」に「恬憚」が当てられているのは、異本の存在の可能性も含めて、なお検討すべき問題が残る。

『法句経』にはあと一箇所「恬淡」の訳語を用いた所がある。それを次に挙げ、やはり原典と対照してみよう。

持戒者安 持戒する者は安らかなり

令身無惱 身をして悩み無からしむ

夜臥恬淡 夜に臥すること恬淡にして

寤則常歡

寤めれば則ち常に歡ぶ

(第五章戒慎品、『大正』五六〇下)

『法句経』第五章戒慎品の原典は、パーリ語『ダンマパタ』には見当たらず、サンスクリットに近い言語による『ウダーナヴァルガ』(一九六五年、F. Bernhardによる校定本が刊行された。<sup>(6)</sup>)の中に相当節が見出される。

sukham sīlasamādanam kāyo na paridāhyate/

sukham ca rātrau svapāi prabuddhaś ca nandati//

(5. 3 sloka)

(訳)戒めを受けとり守ることは、幸福である。身体は悩まされない。

夜には幸福に眠り、目覚めてはまた喜ぶ。

「恬淡」は「幸福」(二行目sukham、対格形で副詞。一行目sukhamは主格である。)に相当し、「何ことにも拘らず、心静かに」という漢語の意味がうまく活かされている。ところで、この一節では「恬淡」が用いられているが、先程の『法句経』第十三章と同第十七章では共に「恬淡」となっていた。『中華大藏経』(第五十二冊)所収の金藏広勝寺本『法句経』においても文字の異同は無いので、これが元来の形であると思われる。一冊の書物の中で、なぜこのような違いが生じたのか。その原因は、『法句経』という漢訳経典のテキスト成立事情に関わるものであると推測される。

漢訳『法句経』のテキスト成立事情は、先に触れた『法句経』上巻末に付せられた『法句経序』に詳しい。それによると当初「葛氏七百偈本」が伝えられていたが、満足できる漢訳がなかった。そのような折に、天竺(インド)出身の維祇難(いぎなん)が呉・黄武三年(二二四)に武昌(現湖南省)に到来し、五百偈本を「僕」(『法句経序』の作者、支謙と考えられる)に授与

した。「僕」は同行してきた竺将焔にその漢訳を依頼したが、訳語の文章が未熟であつたため、自らが簡潔にして要を得るように心がけて、訳し直した。その後、竺将焔が再度来たつて、新たに十三品をもたらしした。そこで、古いものを校正、増補して全三十九品(二章)七五二偈(二節)とした。竺将焔の新たに持ち来たつたのは、「法句経序」に言つ「九百偈」本であつたと推定される。この「法句経序」のテキスト成立についての記述は、近年水野弘元、中谷英明等の研究者によつて現存のテキストとの比較対照が進められ、次のような対応関係が明らかになつた。(引田弘道校注『法句経』(新国訳大蔵経、大蔵出版、二〇〇〇年) 解題を参照されたい。)

○維祇難本「パーリ語」ダンマパダ 二六品五百偈(九〇三・三四・三五章)

○竺将焔本「ウダーナヴァルガ」十三品半九百偈(一・四〇六・八・三三三・三六半章)

○葛氏本「対応テキスト未詳」六品半七百偈(二・三・七・三六半・三九章)

これから見て、支謙は最終的に三十九章構成にする段階で、葛氏本からも補充したことが分かる。

「恬憺」「恬淡」の相違に話しを戻せば、「恬憺」二箇所(第十三、三十二章)はどちらも維祇難本(原典『ダンマパダ』)に属し、「恬淡」(第五章)は竺将焔本(原典『ウダーナヴァルガ』)に属している。恐らく、竺将焔本九百偈の漢訳は、支謙以外の人の手に成るであろう。

もう少し「恬淡」をめくつて話しを続ける。「恬憺(淡)」は、呉のすぐ前の世、後漢では「恬澹」の文字を使った例がある。

・恬澹無欲 志不在於仕。(恬澹として欲無し、志は仕つるに在らず) 王充『論衡』定賢論

・(上聖)恬澹無爲 體道履徳。(恬澹として為す無く、道を体し徳を履む) 王符『潜夫論』勸将篇

これらは「無欲・無為」なる人の生き方を言つて点で、古くは『莊子』外篇・法篋篇ほうせうの、

釋夫恬淡無爲、而悅夫嗶嗶之意、

夫かの恬淡無爲を積すてて、而して夫の嗶嗶じばんじばんの意を悦ぶ。

に見える「恬淡」の理解の仕方の延長上に位置する。「嗶嗶」は、晋・郭象の註に「以己誨人也」（己を以て人に誨かつるなり）とある。（後漢・蔡邕さいいが「釈論」）後漢書・蔡邕伝で次のように述べるのも、全く同じ捉え方である。

心恬澹於守高、意無爲於持盈。

心は高きを守るに恬澹として、意は盈つるを持つに為す無し。

「持盈」は『老子』第九章に「持而盈之、不如其已」（持ちてこれを盈みたすは、其れ已やむるに如かず）とあるのを受ける。唐・慧琳の『一切経音義』卷十六には「恬淡」について次のような注がつけられている。

恬淡、下宜作淡、徒甘反。漢安謂安靜也。經文從心作憒、徒甘反。憂心如憒憂也。憒非此用。

恬淡は下宜しく淡に作るべし。徒甘の反なり。漢安謂わく安靜なりと。經文は心に從いて憒に作る。徒甘の反なり。憂心は憒憂の如きなり。憒は此の用に非ず。

一方、隋・陸德明『經典積文』（抱經堂本）の「老子音義」には、「恬澹」の「澹」の字について、

徒暫反、本亦作憒、音同、又音談、字同、河上本作憒、

徒暫の反なり。本亦憒に作る。音同じ。又音談、字同じ。河上本に憒に作る。

と注し、これについて清・盧文弨ろぶんしゅうは『老子音義考証』（抱經堂本）「老子音義」付載において、「王弼作恬澹、說文、憒、憂也、非此義、恢亦形近而誤」と述べている。これらを見ると、どうも「恬淡」に分が悪いようである。ここで、現存『老

子』テキストを閲するに、王弼注本は「恬淡」または「恬澹」、傅奕古本（『道藏』本）は「恬澹」であるのに対して、想爾注本と河上公本は「恬憺」となっている。河上公本は、六朝後期の仮託とされるので、『法句經』維祇難本の「恬憺」は、『老子』想爾注本の影響を受けていると考えざるをえない。竺将焮本の「恬淡」は、『莊子』から借りて来たか、或いは王弼注系のテキストによっているのであろう。

なお、『文字』精誠に、「靜漠恬憺、胸中廓然无形、寂然无聲」（靜漠恬憺にして、胸中廓然として形无く、寂然として声無し）、また同・七守（守靜）に「靜漠恬憺たるは、生を養つ所以なり」と見えている。『文字』は従来後世の偽書ではないかと見られてきたが、近年河北省より残簡が出土し、漢以前の成立であることが確認された。しかしながら、この「恬憺」の箇所は出土残簡には含まれていない。また、現在我々の見得る「文字」のテキストは、唐代になってから編纂された『通玄真經』であり、当然に先行の道教経典、具体的には『老子』想爾注本からの影響を受けているものと推定される。実際、右に引いた『文字』七守（守靜）の箇所は、『文選』卷二十六・謝靈運「登江中孤嶼」（江中の孤嶼に登る）詩の「得尽養生年」（養生の年を尽くすを得たり）句に対する李善注では、「文字曰、靜漠恬淡、所以養生也」（文字曰く、靜漠恬淡たるは、生を養つ所以なり）となっていて、道教経典の影響を受けていない。『文字』の古型をつかがい知ることができる。同じく唐代編纂『南華真經』（莊子）の外篇・刻意にも、「平易恬憺、則憂患不能入、邪氣不能襲」（平易恬憺なれば、則ち憂患も入ること能わず、邪氣も襲つこと能わず）、また「虚無恬憺、乃合天德」（虚無恬憺なれば、乃ち天德に合す）とあるのも、後世の改修の可能性がある。<sup>(10)</sup>

梁・釈僧祐編『弘明集』卷一所収の後漢・牟子『理惑論』に七、

此中士所施行、恬憺者所不恤、



これ中士の施行する所にして、恬憚たる者の恤えざる所なり。

と見える。<sup>(11)</sup>『理惑論』の序文によると、牟子は靈帝死去の後、一旦交趾(北ベトナム)に難を避けたことがあり、「仏道に志を鋭くし、兼ねて老子五千文を研した」ことがある。想爾注本が五千言のテキストであったと考えられるので、牟子も同系統のテキストに触れた可能性が強く、「恬憚」の語はそれを傍証するであろう。<sup>(12)</sup>南方、想爾注『老子』、仏教という三つの接点で、支謙と牟子は繋がりをもっているのである。なお、内容的に見て、『理惑論』の成立は三国時代に入ってからのように思われるのも、支謙と牟子の同時代性を示唆する。『文選』卷四十一の魏文帝(曹丕)「与呉質書」にも「恬憚寡欲、有箕山之志」(箕山は古の賢人許由が身を隠した地)とある。李善注が引く『典略』によると、これは後漢・献帝建安二十二年(二二七)のことである。曹丕もやはり五千言系統の『老子』を見ていた可能性がある。

「恬憚」とは『老子』での本来の意味は、武器の取り扱い上のことである。武器はそつとしまっておくのが最上(「恬憚为上」といっているのである。この所の「老子」第三十一章原文は、想爾注本(敦煌写本『老子道德経』、スタイン文書六八二四)<sup>(13)</sup>では、

恬憚爲上、故不美(恬憚もて上と爲す、故に美めざるなり)

とあり、注には

道人恬憚、不美兵也、(道人は恬憚として、兵を美めざるなり)

とする。『老子』第三十一章の王弼注は全欠であるが、同第六十三章「味無味」の注で、王弼は「恬淡為味」と述べていて、王弼の「恬淡」についての関心の在り所が分かる。想爾注でも「恬憚」の理解が人の生き方を示す方向に向かっているが、こちらは「武器をほめない」という点からは、一歩も外に出ていない。

『法句経』には先に紹介したように、二例の「恬憺」の使用例が見られたが、さらに後一カ所、第三十六章泥洹品の章序に当たる所にも「恬憺寂滅 度生死畏」(恬憺にして寂滅し、生死の畏れを度る)と記されている。第三十六章は支謙が訳した章ではないが、章序は確実に編纂者支謙の手になるであろう。さらに、これは「恬憺」という熟語ではないが、第二十八章道行品(維本)に、「憺樂無為」(憺として無為を楽しむ)と見えており、後漢における「恬澹」に近い「憺」の理解が『法句経』でも始まっていることを窺わせる。

ここで、『ダンマパダ』の「蜜と考える」という原典に、支謙が「恬憺」の語を当てていることについて、もう一度考え直してみよう。万一、支謙が見たテキストが別のものであったならば、また違った角度からの考察が必要となるが、今のところ、この方面の手がかりがないので、原典に文字の異同は無いものとして考える。「恬憺」はもと、武器を武器庫の奥深く隠して、それを使わない」という意味である。そうすると、支謙訳の「愚以恬憺」は「愚かさは、またその力を内に秘めて静まっている」という意に解じうる。「蜜」という訳語を選じた理由は分からないが、「恬憺」は、原典「蜜と考える」の訳語として、あなたがちに外れているとも断言できないであろう。考えかたによっては、原典の意図する所をよく言い当てているとも言えよう。

引田弘道『法句経』(二三三頁)では、「madhuvā」は「maddava」(柔和な)の可能性があることを示唆している。確かに「madhuvā」は「madhu」(中性名詞「蜜」)に違いないにしても、「-vā」の部分が生じた「maddava」の変化または誤写だと考えるより、文法的説明はしやすい。しかしながら、この「madhuni」(中性・単数・対格)の抑制音「i」が落ちて「vā」また「i」が結合されたと考えればよい。また、「柔和な」という文字通り軟らかい意味の語がここに入るには、

「パーリ語のこの一節は余りにも緊張感に満ちており、支謙も、「柔和な」に「恬憚」という重い意味を持った語を当てるとはなかつたであろう。

『帛書老子』では、甲本が「恬憚」を「銛𦉳」、乙本が「銛龍」（または「銛𦉳」？）としている。「銛」は「恬」の仮借字で、『説文』に「恬、安也」とある。また、前漢・揚雄の『方言』卷十三に恬、恬、静也と見える。一字目については私はかつて世に問うた論文『帛書老子文体考』（『中国文学報』第二十九冊、一九七八年）で、「𦉳」の字を当てている。この場合の「𦉳」は「𦉳」に通じ、「ひれ伏す」の意と考えた。「𦉳」は古音章母蓋部、「憚」は古音定母談部、蓋談部通韻し、また李玉『秦漢簡牘帛書音韻研究』（当代中国出版社、一九九四年）によれば、馬王堆帛書では章母定母の通仮することが多いので、「𦉳」と「憚（淡・澹）」は音が近かつたと思われる。近年出土の、帛書よりさらに古い写本・郭店楚簡『老子』は、帛書『老子』の約三分の一程度しか原文が出土していないが、「恬憚」を含む現第三十一章の箇所は、その中に含まれていた。そこでは、この二字は、「𦉳𦉳」と記されており、私はこれもやはり「恬𦉳」に読むべきであると考えた（拙論「郭店楚簡『老子』校注（下）」、『言語文化』六卷三号、二〇〇四年一月、参照）。池田知久『郭店楚簡老子研究』（東京大学文学部中国思想文化研究室、一九九九年）にこの読み方は既に示されている。一方、廖名春『郭店楚簡老子校釈』（精華大学出版社、二〇〇三年）では、二字目は「𦉳𦉳」を当てるべきであり、「掩蔵（おおいかくす）」と訓すべきことを主張している（同書五三八〜五四四頁）。「𦉳」は「澹」「淡」と意義が近く、これが後世の「憚・澹・淡・憚」に繋がるというのである。いま、改めて考えてみるに、この部分は「兵者」が主体の文なので、「静かにおのき、ひれ伏している」方が、「静かに覆い隠されている」よりも、文に力が有るような気がする。いずれにせよ、「恬憚」という語は、『老子』の古層に起源を発する、重要な語であった。

支謙が、仏典漢訳に際し老荘の言葉を用いていることについては、従来から指摘されてきた。その代表的な一例として、朝山幸彦「支謙と老荘思想」、『印度哲学仏教学』第二号、北海道印度哲学仏教学会、昭和六十二年十月）を挙げておく。『法句経』との関わりでは、引田弘道『法句経』訳語覚え書き、無為と自恣、「空と実在、江島恵博士追悼論集」、春秋社、二〇〇一年）において、詳しい分析がなされている。いま、特に「無為」に限って述べたい。この論文では、「無為」がいかなる原語の訳語として使用されているかが、詳しく分析されている。その内容をここで繰り返す必要はないと思うが、この論文の（一章）の末節で述べられていることは、特に引用して紹介しておきたい。

以上の使用例のうち、特に注目すべきは、第2の無為＝無所有 (akīcana) である。パーリ語の注釈でも、この否定辞（語頭の「a」のjju、小池注）のないkīcanaを「何かあるもの」よりも、より積極的に「障り」の意味に解釈し、否定辞をつけて「煩惱のない」ことを示すことになっている。いっぽう、漢訳ではこの原語を「何もしないこと」という老荘的な意味に解して「無為」と訳している。しかもこの意味での訳語がUv(ウダーナヴァルガ、小池注)でなくDhp(ダンマパダ、小池注)の方に対応する漢訳に認められることも注目すべきである。つまり(中略)500個本の訳語に、この老荘的な意味での「無為」の使用例が認められるのである。(同書三三三・三三四頁)

また、同論文4(章)から

P.ākīcana(無所有)の訳語としての「無為」は、Dhpの対応箇所のみ認められた。この訳語は、「有為」の反対の概念としての無為ではなく、老荘的な「何もしないこと」の意味とするのが自然であった。これに対してUvでは、nirvāna(ニルヴァーナ) nirvedha(洞察力)といった原語からの訳出であり、同じ訳語といえども意味的には大いに異なるも

のであると言えよう。(三一九頁)

さらに、また、

このような訳風の違いにも漢訳經典としての『法句経』の重層性を見ることが出来る。(三一九頁)

私(小池)が検索したところでは、『法句経』中に「無為」の語は八例あり、うち六例は五百偈維本の訳語であり、残りの一例ずつが九百偈竺本と七百偈葛本の訳語である。

引田は「無為」にしばって老荘言語の『法句経』での使用例を分析しているが、他の老荘言語(私は、老子の言語にしばらくべきだと考える)の使用例にも同じ傾向が、しかも歴然と現れている。左に私によるその調査結果を示そう。それぞれ、『法句経』を構成する各本における老子言語の使用回数を記す。

〔五百偈維本〕(ダンマパダ)

「恬憚」 2、「寂寞」 1、「微妙」 1、「守一」 3、「自古至今」 1、「自然」 7、「聖人」 5、「輕躁」 1、「自勝」 3、

「得道」 6、「美言不信、信言不美」 1、「澹泊無事」 1、「無為」 6、「根深固」 1、「根原」 3、「知足」 1、

〔九百偈竺本〕(ウダーナヴァルガ)

「恬淡」 1、「微妙」 1、「自然」 1、「得道」 1、「無為」 1、「知足」 2、

〔七百偈葛本〕

「自然」 1、「自勝」 1、「得道」 1、「聖人」 2、「無為」 1、「知足」 1、「知止」 1、

右の各本での老荘言語使用頻度総数の加重平均を取ってみると、維本一品に一・四六回、竺本〇・五一回、葛本一・二三回となり、維本に老子言語の使用が多く、竺本に少ないことが分かる。葛本は支謙による編纂の手が及んでいる可能性がある。

付け加えれば、維本には、老子言語として特に重要な「恬憚」「守一」「自然」「自勝」「得道」「無為」「根原」といった語が集中している。

ところで、右の老荘言語調査における「守一」の表現は、実際には、『老子』原文の言葉ではなく、『老子』王弼注に見られるものである。その王弼注を次ぎに引く。『老子』第三十九章「天無以清 将恐裂」（天以て清くなること無くんば、将に恐らくは裂けんとする）にたいする注である。

用一以致清耳、非用清以清也、守一則清不失、用清則恐裂也、

一を用いて以て清きを致すのみ。清を用いて以て清くするに非ざるなり。一を守れば則ち清きは失われず、清きを用うれば則ち恐らくは裂くるなり。

「一を守る」は老子の思想を敷衍したものであるが、『老子』の原文には、「執一」（帛書の現行本二十章相当箇所）、「抱一」（十章、二十二章）、「得一」（三十九章）の言い方はあっても、「守一」の例は無い。『老子』原文の方が、より身体的でありそれは帛書『老子』においてより顕著である。それに対して、「守一」の表現はより哲学的、抽象的概念に傾いていると見ることができよう。<sup>(14)</sup> このような「守一」の表現は、先ず後漢・辺韶の『老子銘』（四部叢刊三編史部所収の宋・洪适編『隸釈』卷三に載せる）に見られる。後漢・延熹八年（一六五）の作である。

守一不失、爲天下正、一を守りて失わざれば、天下の正と爲らん

「天下の正」（「長」の意）は「老子」に見える言葉である。また、右に引いた王弼注でも「不失」と言っているのは、王弼注とこの碑文との関係を強く示唆する。また、『老子』想爾注の本文第十章への注にも、

今布道誠教人、守誠不違、卽爲守一矣、

今道誠を布しきて人に教え、誠を守りて違わざれば、即ち一を守ると為す。

と見える。ここでも「失しわず」に類似する「違わわず」という表現が使われているのが注目される。想爾注本は、初期道教徒の聖典であったと考えられるので、「老子銘」と時代はかなり近接する。『莊子』外篇・在宥篇には「我守其一以処其和」(我其の一を守りて以て其の和するに処る)とあり、晋・葛洪の『抱朴子』内篇・地真篇には、「守一存真、乃能通神」(一を守りて真を存せしめば、乃ち能く神を通せん)とある。「老子銘」と想爾注の「守一」はちょうどその中間に位置し、これが王弼の注に取り入れられたものと推測される。

『法句経』にはこの「守一」が三例あることは、既に記した。次に、それらの出現する漢訳の節と、その対応原典を挙げ

一切斷欲 一切 欲を断ち

截意根原 意の根原を截たちて

晝夜守一 晝夜に一を守れば

必入定意 必ず定意に入らん

(第二十六章塵垢品、『大正』五六八下)

yassa c'etam samucchinnam, mūlaghaccam sammhataṃ

sa ve divā vā rattim vā sammāhim adhiḡacchati.

(Dhp 十八章十六節 250 vatta)

(訳)この世の思いが断絶し、根絶されているよつな

そのような人は、実に昼も夜も心の平静に達している。

漢訳四句目の「定意」が「samādhiṃ」（心の平静、三昧）の訳語になっている。右の対比から見ると、パーリ語原典には「守」の部分が見当たらない。四言句に字数をそろえる必要もあって、あえて「守」を挿入したものと思われる。二つ目の例を挙げる。

手足莫妄犯 手足は妄りに犯すこと莫く

節言順所行 言を節して、行つ所を順にす

常内樂定意 常に内に定意を樂しみ

守一行寂然 一を守りて行いは寂然たり

（第二十四章沙門品『大正』五七二上）

いま、引田『法句経』が第三句目「順」を元・明刊本によって「慎」字に改めるのには従わない。また四句目「<sup>守</sup>」の行を守り寂然たれ」と訓ずるのに従わない。「守」で一語と意識されていたであろうし、五言句は二字目のあとに切れ目があるのが普通だからである。

hathasasāñāto pādasasāñāto vācāya saññāto saññatuttamo,

ajjhatarato samāhito eko santustito tam āhu bhikkhūṃ.

（Dhp 第二十五章三節 362 vatta）

（訳）手を抑え、足を抑え、言葉を抑え、最高に抑え、

自ら楽しみ、心は落ち着き集中し、一人居て満足している人、人々は彼を比丘（修行僧）と言つ。



「一人居て満足している」(eko santusio) という部分を「守一行寂然」と訳したよつであるが、「守」はやはりパーリ語原典には無いものであり、王弼注或いは想爾注の老子思想が相当に色濃くここに影を落としているものと考えられる。次に、もう一つの「守」を引く。

一坐一處臥 一り坐し一り処りて臥し

一行無放恣 一り行いて放恣すること無し

守一以正身 一を守り以て身を正し

心樂居樹間 心樂しみて樹間に居る

(第二十九章広衍品『大正』五七〇上)

ekāsanāṇṇ ekaseyyaṇṇ eko caram atandho

eko damayam atānaṇṇ vanante ramito siyā

(Dhp 一九章十六節 305 vatta)

(訳)一人で坐し、一人で横たわり、一人で歩んで、活動的であり、

自らを調伏して、一人森の中で樂しめ。

「自らを調伏して」(damayam atānaṇṇ) が「正身」に当たる。「守」はここでも訳者の強い後押しが有つてここに顔を出しているのである。『法句経』は「恬淡」「守」の語を通して、想爾注『老子』との強い関わりを窺わせる。そしてまた、王弼注との関わりも無視できない。王弼はその『老子』注において、「無為」の語を三十七回使っている。想爾注残巻では、注の中では二回しか用いられていない。王弼こそが「無為」を老子思想の中心に置いた人である。このことは「自然」

についても同じである。想爾注ではその用例は数例に過ぎないのに比して、王弼注では注のみで三十五例の使用が認められる。支謙から見れば、自らよりはるかに年少の（王弼の生年は二二六―二四九年の間、<sup>16</sup>支謙の生年は恐らく一九五年頃、没年は二五五年頃と推定される。）<sup>17</sup>王弼こそが、老子の哲学を明晰な言葉として提示してくれた存在であり、彼とその『老子道德経』注に接することによって、想爾注よりもはるかに圧倒的な影響をこうむり、（それは精神的な衝撃でさえあつたであろう）その結果が、『法句経』の維本部分に明確な形で現れたと見るべきであろう。

支謙は、パーリ語経典『スッタニパータ』(Sutta-nipāta)中の「アッタカヴァツガ」(Aṭṭhaka-vagga)の漢訳も世に残している。『大正新脩大蔵経』卷四(N. 198)の、吳月支優婆塞支謙訳『仏説義足経』である。パーリ語原典全十六章と漢訳全十六章の内容は基本的には一致しているが、『義足経』には韻文の前後に因縁譚が加えられている。いま、『法句経』との比較対照という観点から見ると、韻文部分が考察の対象となる。ただし、パーリ語「アッタカヴァツガ」と漢訳「義足経」の間には若干の編次の異同がある。

義足経	……	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
アッタカ	……	1	2	3	4	5	6	7	8	9	11	12	13	14	16	10	15

これは、現行本『老子』と帛書『老子』の間での編次の異同とよく似た、部分的な編次の移動である。両『老子』間では、次のような編次の異同がある。

現行本	……	20	21	22	23	24	25
帛書本	……	20	21	24	22	23	25
現行本	……	39	40	41	42	43	
帛書本	……	39	41	40	42	43	

現行本：65 66 67 68  
 帛書本：65 66 80・81・67 68

右表は、現行本『老子』および『義足経』即ち時代の後の方のテキストを基準にして比較したものである。経典といえども、編次に関しては可動的であるのが分かる。

『アッタカヴァツガ』は『ダンマパダ』と重複する箇所がほとんど無い。ただ二つの節においてのみ重複する。そのうちの二箇所を次に取り上げて、『義足経』と『法句経』の漢訳を比較してみよう。まず、『スッタニパータ』「アッタカヴァツガ」の一節から引く。<sup>(16)</sup>

Sabbaso nāmarūpasmīṇ yassa n'atthi manāyītam,

asatā ca na soccati, sa ve loke na jīvyati.

(Sn アッタカヴァツガ 十五章十五節 950 vatta)

(訳)名前と形においてあまねく、「私の持っているもの」というものが存在しないような人にとっては

所有しないからといって、憂えることがない。彼は実に、この世において失うことがない。

これに対応する『義足経』は次の通りである。

一切已棄名色 一切 已に名色を棄て

不著念有所收 収むる所有るに著念せず

已無有亦無處 已に有する無く、亦処るところ無し

一切世無與怨 一切 世の怨みを与つる無し

(『義足経』十六章十七節、『大正』一八九下)

次に右節に対応する『ダンマパダ』の一節を引く。

sabbaso nāmarūpasmiṇi yassa n'atthi manāyītam

asatā ca na socati sa ve bhikkhū ti vuccati

(Dhp 二十五章八節 367  
vatta)

(訳)名前と形において、何ものをも我がものとししないで、

そしてまた、所有しないからといって悲しまない人、そのような人をこそ比丘(修行僧)と呼ぶ。

『法句経』対応節は次の通りである。

一切名色 一切の名色は

非有真惑 有するに非われども、惑つこと莫く

不近不憂 近づかず憂えざる(人)を

乃爲比丘 乃ち比丘と爲す

(『法句経』二十四章沙門品、『大正』五七二下)

右二節、漢訳の前より三句分はパーリ語原典と完全に一致している。四句目は原典が異なっている。『義足経』の漢訳は六言句で、三、四句目で少し語順を入れ替えてはいるが、基本的にはパーリ語原典を過不足なく訳し得ていると言えよう。一方、『法句経』は四言句で、こちらは二句目と三句目の順序が原典とは逆になっている。しかしやはり原典に忠実に訳している。単純に漢訳の漢字数を比べてみると、『義足経』の方は二十四字であるのに対して、『法句経』は十六字である。その為に、『義足経』の漢訳の方は、訳し方は懇切丁寧であるけれども、朗読する時には六言である為にややリズムがとりにく

い。他方『法句経』は、内容は簡潔にして要を得ており、中国伝統の四言リズムであるために、テンポよく朗読できる。ただ一節の内容の濃密さは、『義足経』によりよく反映されていると思われる。これは、しかし、『ダンマパダ』の原典が、『アッタカヴァツガ』の末尾「loke na jiryayā」（この世に先づかたむく）を「bhikkhū ti vuccati」（比丘と呼ぶ）に置き換えたことからくる相違でもあろう。『義足経』が全四句二十四字で展開した内容を、『法句経』は三句十二字でしか表現できなかったためであるから。

いま右に紹介した節は、『ダンマパダ』系の異写本にも収録されている。一つはカロシユティ文字による『ガンダーラ語ダルマパダ』<sup>(2)</sup>のものである。

savaśu nama-tuvasa yasa nasti manā'ida  
asata i na śoyadi so hu bhikhu du vuccati.

(G DhP 79 śloka)

ガンダーラ語による変容は加えられているが、パーリ語と同系の言語であり、原典がそのままの形で保持されている。「hu」は「khalu」（実に）で「ve」に相対し「du」は「ti」の変化したものである。「i」は「iva」（実に）の変化したものである。次に、よりサンسكريットに近い言語で書かれている『ウダーナヴァルガ』に所載されているものを引く。

yasya samnicayo nāsti yasya nāsti mamāyitam/  
asantaṁ śocate naiiva sa vai bhikṣur nirucyate//

(U 32 17)

『ダンマパダ』一行目の「sabbaso nāmarupasmīṇā」（名前じ形において、何ものをも）が「U 32 17」の「yasya samnicayo nāstī

(蓄財がない人)に置き換えられているのは、原典の思想が平俗化したのである。しかし、やはり基本的には原典本来の意味する所を守っている。経典の伝写に当たっては、原典の言語・文字を完全に守る必要はなく、自分たちが日常接している言葉に置き換えてもよいが、意味(すなわち「教え」)そのものからの逸脱は許されない。これがインドから中央アジアにかけての、『タンマパダ』流伝における人々の共通認識であったであろう。経典の言語自体は必ずしも金科玉条のものとして固定化されてはいなかった。章次(編次)についても同様であることは、帛書『老子』の例とも比較しつつ、すでに述べた。

ただし、写本伝写の過程では、原典からの逸脱も起こりうる。その例を二三示そう。『スッタニパータ』全編のなかで、第一篇第三章「犀の角の章」(khaggavisāra-sutta)と第四篇「アッタカヴァツガ」および第五篇が、内容的に初期仏教の姿を伝えていること、韻文であること、および古注がこれらの篇章にのみ付せられていることから、最も古い層、つまりブツダの発した言葉に最も近いものと考えられている<sup>(20)</sup>。その「犀の角の章」のガンダーラ語新ヴァージョンが最近刊行された。

A Gāndhārī Version of the Rhinoceros Sūtra : British Library Kharoṣṭhī Fragment 5B, by Richard Salomon, Gandhāran Buddhist Texts, vol.1, University of Washington Press, 2000.

これは部分的な欠損はあるが、「犀の角の章」全般にわたる写本である。その中で、比較的保存状態のよい一節(といたって、前半の二句のみ残存する)を取りあげて、パーリ語原典と比較してみた。まずガンダーラ語新ヴァージョンから引く。

putra ya dara yam dhano jāhitva

parigrahe naiti a bhāndhava ya // (以下一行欠)

(訳) 息子や妻や財や所有物や

縁者や親族を捨てて、

次に対応の『スッタニパータ』パーリ語原典を引く。

Puttaṅ ca dāraṇ pitarāṅ ca mataraṇ

dhanāni dhaññāni ca bandhavāni ca

hiwāna kāmāni yathodhikāni

eko care khāḅgavisaṅakappa.

(訳) 子供や妻や父や母や

財や穀物や親族などの

あらゆる愛欲を捨てて

たった一人厘の角のように歩め

(Sn 一篇三章二十六節 60 *uṭṭhābha*)<sup>(27)</sup>

(G 6 *upajātī*)<sup>(28)</sup>

ガンダーラ語版の「ya」はパーリ語の「ca」(また)の変化、「a」は「ya」の省略形と考えられる。パーリ語原典では「父や母でさえも捨てる」というブツダのきびしい考え方が示されている。これが、ガンダーラ語版では、「父と母とを」(pitarā ca mataraṇ)が削除され、代わって「親族」(bandhava)の前に「縁者」(hātī)という、「親族」と意味上重複する語が新たに補われている。これは、「父と母を捨てる」と言い切ることをははかって、「父と母」を削り、しかしながら韻律

の関係で字数を減らすことはできないので、新たな語を挿入したのであろう。聖典写本の伝播過程では、言語の音韻的な変容は経ても、その教えの内容については原則的に正しく継承されてゆく。それが一般である。しかし、右に見たように、写本上で原典からの明らかな逸脱が行われることがある。それは、写本作成に加わったものの、明確な意思表示なのである。

話しを『法句経』と『老子』テキストとの関係に戻そう。先程『スッタニパータ』と『ダンマパダ』が重複しているパ—リ語原典を、『義足経』と『法句経』がそれぞれに別の形に漢訳しているのを紹介した。訳し方に相当の違いがあることが分かっていただけたであろう。このように違つた訳し方をしている両経の訳が、はたしてどちらも支謙の手によつて行われたのであろうか。いま、補足すれば、先程『義足経』との比較対照を行つたのは『法句経』第三十四章沙門品中の一節であり、この章が支謙の訳に成ることは既に述べた。また、『義足経』の訳者が支謙であることは、これも先に述べたように、原典に明記されていることであり、この点については専門家の間から異論は出されていない。『義足経』と『法句経』の訳し方の違いは、右の私の指摘した箇所止まらず、両経の全体にわたつていて、各節のリズムは、『義足経』は一部四言、五言を用いつつ、六言を主流とする。『法句経』は、四言句と五言句を適当に使い分けていて、六言句の使用は極めてわずかである。<sup>(23)</sup>しかも、『法句経』において六言句が使用されているのは、第三十六章泥洹品の、九百偈密本(ウダーナヴァルガ)相当部)に属する部分である。したがつて、『法句経』で支謙は六言句を使つていない。左に『法句経』第三十六章の六言句部分から一節を取り出し、検討を加えてみよう。

心難見習可觀 心に見難きも習すれば觀る可し

覺欲者乃具見 欲を覺る者は乃ち具に見る



無所樂爲苦際 楽しむ所無きは苦の際はたたり

在愛欲爲増痛 愛欲に在るは痛みを増すと爲す

(第三十六章泥洹品、『大正』五七三中)

次に、これに対応する『ウダーナヴァルガ』の一節を挙げる。

durdīṣaṃ satyaṃ a [ca] lam sudīṣaṃ pratividyatah/

trīṣaṅśayam paśyato hi duḥkhasyaṅto nirucyate//

(Uv 26 14 sloka)

(訳)不動の真理は見たいが、真理に通じた人にとっては見やすい。

愛欲の消滅を見た人にとっては、実に、不幸の終極が訪れると説かれる。

右の『法句経』第三十六章の訳し方は、『義足経』に類似し、『法句経』五百偈維本の訳し方と相違する。支謙の中には、二人の訳者が居るのであることが。

このことに関して、私は、『法句経』の五百偈維本部分、すなわち支謙の訳になる部分は、本稿で既に詳しく述べたように、『老子』の影響が強く見られるが、同じく支謙訳の『義足経』には、全くと言ってよいほど、『老子』の影響が見られず、老子言語についても有意な数の出現は一切見られないことを、指摘したい。例えば、『義足経』では、「恬憚」「恬憚」「守」の表現は見えず、「自然」についても散文因縁譚中に一度(「仏」自然無数の床に化し出でたり)(第十六章)と見えるのみであり、「得道」も一例のみ、「聖人」「無為」「知足」「知止」は使用例が無い。『義足経』の訳者は、当然支謙のはずであるが、『老子』思想と言語に全く興味を有していなかったと言ってしまうのである。

要するに、『老子』に強くひかれる支謙と、『老子』には全く興味を示さない支謙が併存することになる。どこに問題が在るのであろうか。私はやはり、王弼『老子注』の衝撃に問題を解く鍵が隠されているのではないかと考える。「守一」と『王弼注』の関係については既に述べた。支謙が『法句経』で多く用いている老子言語は、王弼注でも多く使用されている。(あるいは極めて多く使用されている、と言つても過言ではないであろう)。「無為」の王弼注での使用例は三十六例、「聖人」は二十一例、「自然」二十八例である。これらの三語は、もちろん古くから老子の思想を表すものとして使用されて来た。しかし「王弼注」といつ決して長くはない注釈でのその使用数は圧倒的である。王弼は、老子の世界を凝縮された言葉で再構成し、より明確にその世界を世間に向けてうち出したのである。最後に、分かりやすい例を一つ挙げよう。「根原」の場合である。「根原」の語は『法句経』に三例が見える。いずれも五百偈維本部分である。つきにそれらを対象『ダンマパダ』節と共に示す。

- (1) 一切斷欲 一切 欲を断ち  
 截意根原 意の根原を截<sup>た</sup>ちて  
 晝夜守一 晝夜に一を守れば  
 必入定意 必ず定意に入らん

(第二十六章塵垢品『大正』五六八下)

yassa c'etaṃ samucchinnam, mūlaghaccam samhatam

sa ve divā vā rattim vā samādhim adhiḡacchati

(Dhp 十八章十六節 250 vāṭṭa 本稿四九九頁既出)

(訳)この世の思いが断絶し、根絶されているような

そのような人は、実に昼も夜も心の平静に達している。

(2) 謂能捨惡 能く悪を捨て

根原已斷 根原已に断ち

慧而无恚 慧にして恚り無きを謂いて

是謂端政 是れを端政と謂う

yo ca samehi pāpāni anurūthūāni sabbaso

samītatā hi pāpānaṃ samaṇo ti pavuccati.

(訳)大きいものでも小さいものでも、諸悪をあまねく静めた人は、

諸々の悪を寂止させたので、道の人(沙門)と言われる。

(3) 一切意流衍 一切意流衍し

愛結如葛藤 愛の結びめは葛藤の如し

唯慧分別見 唯だ慧にして分別もて見てのみ

能斷意根原 能く意の根原を断たん

(第二十七章奉持品 『大正』五六九上)

(dhp 十九章十節 265 vatta)

(第三十二章愛欲品 『大正』五七一上)

savanti sabbadhā sotā, jātā ubbhijja tīṭhāti

tañ ca divvā Jātaṃ jātaṃ mūlaṃ paññāya chindatha.

(Dhp 二十四章七節 340 vatta)

(訳) 流れはあらゆる所に流れる。蔓草は芽生えつつある。

蔓草が生じるとのを見たならば、智慧の力によってその根を断ち切れ。

(1)と(3)の例では「lūla」(中性名詞、根・根源の意)が「根原」に当たる。(2)の例では、パーリ語原典には「根原」に当たる語は見えない。「samītaṭṭa」(寂止した、語尾「ṭṭa」は理由を示す尊格)を「根原已断」と訳したのであるのか。

「根原」の「原」は『法句経』の元・明版本では「源」に作るものがある(『大正』校訂による)が、古くは「原」であったと考えられる。金蔵広勝寺本(『中華大蔵経』)も、三箇所とも「原」に作る。「根原」は王弼注本『老子』や『義足経』には見られない語である。ただ、王弼注本『老子』の注には、「根」八例、「原」五例が見え、私はここから支謙の「根原」の訳語が削り出されたのではないかと推測する。ちなみに、『義足経』には「根」字は十三例有るものの、「原」「源」は一例も見当たらない。想爾注『老子』には、注に「可知之乱原」(これ乱の原<sup>もと</sup>を知る可し)とただ一箇所だけ見えるのが注目される。支謙の訳語「根原」は、老子本来の「復帰すべき対象としての根源」ではなく、仏教的な概念での「根源」であるが、その訳語はやはり王弼注を基にして発想されたものであっただろう。補足すれば、『老子』各本の原文には「原」字は出てこない。支謙の「根原」は、やはり王弼注経由のものと見たい。順序が逆になったが、ここで王弼『老子』注での「原」の用例を全て挙げておこう。

・不塞其原也(其の原を塞<sup>ふさ</sup>ぐるなり)

『老子』第十章注

・不塞其原則物自生（其の原を塞がざれば則ち物自ら生ず）  
『老子』第十章注

・不閉其原而濟其事（其の原を閉さずして其の事を濟す）  
『老子』第五十二章注

・除爭原也（争いの原を除くなり）  
『老子』第五十六章注

・反生事原、巧辟滋作（事を生じる原に反り、巧辟<sup>巧く</sup>滋<sup>いよ</sup>いよ作る）  
『老子』第六十四章注

「辟」は「法」の意味（『説文』）である。右に挙げた「原」の用例は全て、『老子』十六章にいう「復歸其根」（其の根に復歸す）の「根」すなわち「万物の根源」とは違って、人間の諸悪の根源を指しており、この意味ですでに、支謙が訳語として「根」と「原」を取りあげる為の条件が整っていたと言えよう。<sup>(26)</sup> 王弼の「老子注」から受けた衝撃は、深く支謙の体内に浸透していったものと思われる。

既に述べたように、支謙は当初、七百偈寫本の存在を知っていたが、その訳には満足できなかった。その後二・四四年に維本五百偈がもたらされた。王弼が生まれる二年前のことである。支謙は同行の竺将焞に漢訳を依頼した。私は、この時に竺将焞が訳した各節は六言句が主ではなかったかと推測する。なぜならば、再度竺将焞がもたらした七百偈本（ウダーナヴァルガ）に部分的に六言句が残っているからである（既述）。そして、さらに推測すれば、この時期に支謙がやはり六言句を主流とする『義足経』を訳したのではないであろうか。それは、支謙が『老子』王弼注から衝撃を受ける前のことである。支謙は老子のことは当然知っていたであろうが、そこから訳語を借りてくるほどの関心は持っていなかった。やがて、幾ばくかの年月を経て、支謙は竺将焞が完成させた訳を受け取る。『義足経』の訳もこの頃には完成していたであろう。支謙の心の中には、竺のものも、自身のものも、どこか直訳調で、中国的「文雅」に欠けるとの思い、天竺の聖者の教えを漢語に

移すことに対する漠然とした違和感が存在したのではないであろうか。やがて、王弼が二十歳を迎える頃、あるいはもう二年早かったかも知れぬが、王弼の老子注が世に出て、それは瞬く間に江南・呉の地にも伝わったであろう。王弼注の衝撃である。その衝撃の印象も醒めやらぬうちに、支謙は竺将熒訳『法句経』の全面的な改訳に取りかかった。その後のことは本稿で述べて来た通りである。

支謙はその訳語に老子の言語を多く用いた。それは恐らく世間で思われている以上に、後の中国仏教を規定していくのではないかと私は考えている。老子の言語に頼らずに、『義足経』のように原典に即した形で仏典漢訳を続ける道はなかったであろうか。一方また、王弼が注の形で凝縮して世に伝えた老子像は、老子のテキストを遡源して考えた時には、また多くのものを切り捨てている。究明すべき問題はまた多く残っている。今回は『義足経』『法句経』という、パーリ語原典からの訳経に焦点をしばったが、今後、初期大乘経典の訳業にも対象を拡げて、さらに考察を深めてゆきたい。

## 注

- (1) 『蘇晋仁、蕭鍊子点校『出三蔵記集』中華書局、一九九五年。
- (2) 「vata」はパーリ語の韻律の一。基本形は十六拍三行から成る。サンスクリットの代表的韻律「śloka」に相当する。
- (3) 『老子』第三十一章に「恬淡(慥)為上」とある。
- (4) 『新字源』(角川書店)には「恬淡」「恬澹」「恬慥」心が静かで無欲である。心がさっぱりしている。「とある。
- (5) 「妖孽」に同じ。『礼記』中庸に「国家将亡、必有妖孽」、『史記』龜策列伝に「妖孽数見」と見える。

- (6) Uānāvarga, herausgegeben von F. Bernhard, Band I, Sanskritexte aus den Turfanfunden, 10, Göttingen, 1965.
- (7) 中谷英明「漢訳『法句経』の3種の底本 その構成と性格について」、『東方学』第四十九輯、東方学会、昭和五十年、水野弘元「漢訳法句経の翻訳成立について」、『佛教研究』巻八、国際佛教徒協会、昭和五十四年)等を参考にした。
- (8) 島邦男『老子校正』(汲古書院、一九七三年)、王弼注本については、樓宇烈校釈『王弼集校釈』上下冊(中華書局、一九八〇年)、その他を参照した。
- (9) 李定生・徐慧君校釈『老子校釈』(中華要籍集釈叢書、上海古籍出版社、二〇〇四年)を参照した。
- (10) 古逸叢書三編『南華真経注』(影印宋刻本)参照。
- (11) 北原峰樹編『弘明集索引』(第一分冊)、『北九州中国書店、一九九二年)の本文校定によれば、この部分にテキストの異同は無い。
- (12) 例えば『老子』第三十二章末尾、現行各本「譬道之在天下、猶川谷之與江海」とするところを、想爾注本と『理惑論』のみ、一箇所の「之」を省略している。字数を削って、五千字に合わせようとしているものと、考えられる。
- (13) 饒宗頤『老子想爾注校證』(上海古籍出版社、一九九一年)参照。初出は一九五七年。
- (14) 館野正美『王弼における理性と運命 存在論的思惟と運命論』、『日本大学文学部人文科学研究 研究紀要』六十、二〇〇〇年九月)参照。
- (15) 『後漢書』劉焉伝の注に引く「典略」に次ぎのように言つ。「初、熹平中、妖賊大起、三輔有駱曜、光和中(一七八〜一八四)、東方有張角、漢中有張脩、駱曜教民緬匿法、角爲太平道、脩爲五斗米道、太平道師持九節杖、爲符祝、教病人叩頭思過、因以符水飲之、病或自愈者、則云此人信道、其或不愈、則云不信道、脩法略與角同、加施淨室、使病人處其中思過、又使人爲姦令祭酒、主以老子五千文」。ここに言つ「老子五千文」と、想爾注本『老子』は極めて近いものであったと考えられる。

なお、『後漢書』襄楷伝には、延喜九年（一六六）の襄楷上書に、「天神遣以好女、浮屠（仏陀）曰、此但羸囊盈血、遂不眊之、其守一如此、乃能成道」と見えているが、襄楷は恐らく当時の老子思想における「守一」という言葉を用いて、「浮屠」を評価したものと  
思われる。

(16) 『三國志』魏志卷二十八鍾会伝注によれば、王弼の没年は正始十年（二四九）年二十四の時である。

(17) 推定は、『世蔵記集』卷十三の支謙伝による。

(18) 『スッタニパータ』からの引用は一九九七年版「Sutta-Nipāṭa」(Dines AndersenとHelmer Smithの編) PTS) による。

(19) The Gandhari Dharmapada, edited with an Introduction and Commentary by John Brough, London Oriental Series, vol. 7, Oxford University Press, 1962.

(20) 中村元『ブッタのことは スッタニパータ』(岩波文庫、一九八四年改訳)の解説・参考文献の項を参照のこと。最近では Timann Vetterが論文「Some remarks on older parts of the Suttanipāṭa」(VJ)の問題について詳しく論じている。「Earliest Buddhism and Madhyamaka」, edited by David Seyfort Ruegg and Lambert Schmithausen, E.J.Brill, 1990. (Panels of the VIII World Sanskrit Conference, vol. II) 所収。

(21) サンスクリットの韻律の一。十一拍四行が基本形。パーリ語の「uṭṭhāḥa」と同形の「trisūbhā」から発展した韻律。

なお本稿では、韻律については鏗淳訳「コングダ」『サンスクリット語初等文法』(春秋社、一九八二年補訂)の補遺「韻律について」(南清隆)、『パーリ語韻律論の基礎』(『研究紀要 華頂短期大学』四十二、一九九七年十二月)を参考にしている。

(22) 十一拍四行が基本形、前注参照。

(23) 『法句経』と『義足経』の韻律と、『ダンマパダ』、『スッタニパータ』の韻律の間に相関関係を見つけることは難しい。『法句経』は



vata-jūitūbhaを任意に四言句または五言句に訳し、『義足経』はvata-jūitūbhaを時に四言句、五言句に、しかし大部分は六言句に訳している。

(24) 引田弘道『法句経』二四一～二四六頁参照。

(25) 王符『潜夫論』忠實に「是以福祚流衍、本枝百世」(是を以て福祚流衍し、本枝百世せん)と見える。

(26) 『三国志』魏書・方法伝(管輅)の裴松之注に「輅別傳曰、夫乾坤者、易之祖宗、變化之根原、また、同方技伝(華佗)の裴松之注にも「輅別傳曰、然吾不殺此子、亦終當不爲我斷此根原耳」とある。管輅の没年は二五六年。「輅別傳」の成立はそれより更に後れるであろうから、『法句経』成立より後のことと推定される。三国・呉の章昭『国語注』卷十・晋語四の注に、「水在山上爲泉原、流而不竭」とある。「みなもと」を「源」ではなく、「原」で示していた例である。

本稿は平成十六年度、平成十七年度日本学術振興会科学研究費助成による研究成果の一部である。

## 关于《法句经》与《老子》抄本的几个问题 (内容提要)

大月氏人支谦，在三国吴时代，把很多佛教经典翻译成了汉语。如其中之一『法句经』，原书是把 Pali 语《Dhammapada》(维本)，但是一部分是支谦以外的人从《Udanavarga》翻译成的(竺本)。维本的译词中使用了老子的「恬淡」一词。这一词是从想尔注《老子》而来的，它正确地继承了老子本来的意思。支谦把佛教经典翻译成汉语时大量地使用了“无为”“自然”“圣人”等老子语言。我推测这些是跟“守一”一样，经由王弼的〈老子注〉而来的。并且，支谦在没有与原书相应译语的情况下，也使用了老子语言。由此看来，支谦是从王弼〈老子注〉受到的冲击。这于《法句经》的译词“根原”亦从王弼注而来之事上也可看出。支谦把 Pali 语经典《Sutta-Nipata》里的〈Atthaka-vagga〉也翻译成了汉语(《义足经》)，可是翻译方法与《法句经》完全不同，几乎难以相信系同一翻译者所为。这个原因还是应该从王弼注的冲击寻求。开始，支谦没有受到老子的影响，用六言韵律，以跟直译体差不多的形式翻译了《义足经》，不过，从王弼注受到冲击之后，他开始用四言或五言韵律，并使用很多老子语言，沿着中国的传统形式而完成了《法句经》的翻译。然而，我认为即使是王弼注也是把很多老子本来的容姿消磨掉了的。

Some Problems of Manuscript on the CHINESE

DHARMAPADA (the FAJU-JING) and the LAOZI

Ichiro KOIKE

Key words: Chinese Dharmapada, Laozi, Wang Bi, Zhi Qian, manuscript