

# 訳の力―『道行般若経』をめぐる

小池 一郎

梁・釈僧祐撰『出三蔵記集』<sup>1</sup>によれば、『道行般若経』は、はじめ、後漢・桓帝の時にインド僧竺朔佛が原典を唐土にもたらした。靈帝の世になって、洛陽において訳業が行われ、光和二年（西暦一七九年）十月八日に完了した。竺朔佛が口授したのを、月支の人支婁迦讖が漢語に訳し、洛陽の人孟福（字元士）がそれを筆記したのである。他に漢人の援助者数人がいたという。

支婁迦讖（以下支讖と略す）は桓帝在位（一四七―一六七）の末に洛陽に來遊し、靈帝光和・中平の年間（一七八―一八九）に、大乘經典を多く漢訳した。それ以外の伝は不詳である。

『道行般若経』十卷（以下『道行』と略す）は『大正新脩大蔵経』（以下『大正』と略す）卷八・二二四に所収。本稿では基本的にこのテキストに依る。また、『中華大蔵経』第七冊に所収のものも参照する。各本の異同については、原則として、この二本に付属する校異を利用する。

『道行』は、サンスクリット語原本は失われたが、数有る般若經典のうちで、最も古い形を伝えると考えられている。それは同時に、初期大乘經典の眞の姿を推測する上で、重要な位置を占めるテキストである。般若思想は、一般的に「空」の

思想と言ひ換えられよう。中村元は、『空の論理』<sup>(2)</sup>において、「空」の思想の發展成立過程を、歴史的には「空→無自性→縁起」とあとづけられるが、論理的には「縁起→無自性→空」と、逆方向に理解すべきであると説く。『道行』は、まさにこの般若思想の歴史的發展の道筋を明確に示している。以下に卷を追ってその軌跡を見てみよう。

菩薩（悟りを求める人）は般若波羅蜜（智慧の完成）を学んで迷妄を離れる。また、人々もこれによってこの世の苦しみから免れることができる。

・菩薩行般若波羅蜜、色不当於中住、痛痒思想生死識、不当於中住、（卷一・道行品第二）

菩薩は般若波羅蜜を行いて、色（物質的存在）は当に中に住すべからず、痛痒・思想・生死・識は、当に中に住すべからず。

・善男子善女人、般若波羅蜜学者持者誦者、或当遇劇難之中、終不恐不怖、正使入軍不被兵、（卷二・功德品第三）

善男子善女人の、般若波羅蜜を学ぶ者、持する者、誦する者、或いは劇難の中に遇うに当たりて、終に恐れず、怖れず、正に軍に入れ使むるも、兵（武器）<sup>(1)</sup>を被らず。

その般若波羅蜜はなにを教えるか。全ては「空」であり、人の妄想の生み出したものである。

設使有出者但字耳、設有住止者但字耳、但以字字著言耳、有所住止处但字耳、了無所有、但以字字著言耳、人復人所、本末空無所有、（卷一・難問品第二）

設使出づる者有るも、但だ字なるのみ。設し住止まる者有るも、但だ字なるのみ。但だ字字を以って言に著わすのみ。住止まる所の処有るも、但だ字なるのみ。了として有る所無し。但だ字字を以って言に著わすのみ。人は人のなす所を復

するも、本末空にして有る所無し。

なお、波羅蜜（完成）をめざすべきものには、般若（智慧）のほかに、「布施」「持戒」「忍辱」「精進」「一心（禪）」の五つがある。般若波羅蜜が、その中で、最も尊いのである（卷二・功德品第三、卷三・勸助品第四）。

次に、般若波羅蜜の境地にあつては、

於一切法悉皆自然、（卷三・泥犁品第五）

一切の法（ものの有り様）において、悉く皆自ずと然り。

また、

人無所生、般若波羅蜜與人俱皆自然、人恍惚故、般若波羅蜜不可計、人亦不壞、（卷三・泥犁品第五）

人は生ずる所無し。般若波羅蜜と人とは、俱に皆自ずと然り。人の恍惚なるが故に、般若波羅蜜は計る可からず、人も亦壊れず。

ここに見える訳語「自然」「恍惚」は、老莊思想に発する語であるが、ここでは共に「無自性」（それ自らの本性を持たない）の意で用いられている。

「自然」は、末美文美士によれば、般若經典の中で、サンスクリット語の [svabhāva]（自性）と [asvabhāva]（無自性）の両語の訳語として使用される。右二例の「自然」の原語は、前者が [svabhāva] 後者が [asvabhāva] である。この混用は、般若思想の「自性」と、老莊思想の「無為自然」の言語接触から必然的に生じたものと考えられる。龍樹 [Nāgārjuna]（二五〇—二五〇頃）の『中論』に、

と見える。「自性とは、実に、作られないものであり、また、何ものからも離れている」の意であるが、これはまさに「無為自然」に当たるのである。

さて、「無自性」な在り方は、このうえもなく「清浄」である。

無所生、為無色、甚清浄、(卷三・清浄品第六)

生ずる所無く、色無しと為すは、甚だ清浄なり。

「清浄」なるが故に「本無」である。

・ 但薩阿竭知色之本無、如知色本無、痛痒思想生死識亦爾、何謂知識、知識之本無、何所是本無、是欲有所得者、是亦本無、(卷五・照明品第十)

但薩阿竭(如来)色の本無なるを知る。色の本無なるを知る如く、痛痒・思想・生死・識も亦爾り。何をか知識と謂う。知識はこれ本無し。何れの所か是れ本無き。是れ得る所有らんと欲する者、是れ亦本無し。

・ 世間亦是本無、(中略)一切諸法亦是本無、(同)

世間亦是れ本無し、(中略)一切諸法亦是れ本無し。

このような「諸法」は、「夢」に、また「幻」に譬えられる。

諸法無所従生、諸法空、諸法如夢、諸法如一、諸法如幻、諸法無有辺、諸法無有是、皆等無有異、(卷五・分別品第十

諸法は従りて生ずる所無し、諸法は空なり、諸法は夢の如し、諸法は一の如し、諸法は幻の如し、諸法は辺り有る無し、諸法は是とする有る無し、皆等しくして異なる有る無し。

また般若波羅蜜は、「虚空」の如く、妖術師の作り出す「化人」(幻の人)の如くである。

譬如空中無念若有近若有遠、何以故、空本無有形故、行般若波羅蜜、無有離仏遠離仏近、何以故、般若波羅蜜無有形故、譬如幻師作化人、化人不作是念、師離我近、觀人離我遠、何以故、化人無有形故、(卷八・守行品第二十二)

譬如えは空中は若しくは近きこと有り、若しくは遠きこと有りと念う無し。何を以つての故ぞ。空は本形有る無きが故なり。般若波羅蜜を行うものは、仏(悟り)より離ること遠きこと(有る無く)、仏より離ること近きこと有る無し。何を以つての故ぞ。般若波羅蜜に形有る無きが故なり。譬えば幻師の化人を作るが如し。化人は是の念いを作さず。「師は我より離ること近く、觀る人は我より離ること遠し」とは。何を以つての故ぞ。化人には形有る無きが故なり。そして諸法もまたかくの如くである(卷九・累教品第二十五)。すなわち、「無自性」なのである。

しからば、ものは何故にあるのか。それは「因縁」によつて起こる(縁起する)。

・其法皆從因縁起、(卷九・曇無竭菩薩品第二十九)

其れ法は皆因縁に従つて起こる。

・賢者欲知仏身、因縁而生、(同)

「而」、聖本、廣勝寺本による。『大正』は「所」に作る。

賢者は仏身を知らんと欲す。因縁にして生ずるなり。

・譬如山中響声、不用一事、亦不用二事所能成、有山有人有呼有耳聽、合会是事乃成響声、(同)  
 譬えば山中の響き声(やまびこ)の如し。一事を用つてせず、亦、二事を用つて能く成す所にあらず。山有り、人有り、呼びこえ有り、耳の聴く有り。是の事を合し會わせて、乃ち響き声を成す。

・一切生死、無死生為因縁、仏智悉曉本無死生、(同)

一切の生死は、死生無く因縁なり。仏智は悉く本死生無きを曉らかにす。

以上が、『道行』における般若思想の展開の、私なりのかなり乱暴な要約である。

『道行』は、般若經典のうちの『八千頌般若経』の現存最古の訳である。『八千頌般若経』(以下『八千頌』と略す)は、そのサンスクリット原典が残っている。ただしこのテキストは、梶山雄一によれば、西暦六四五年から八〇〇年までの間に成ったものであり、『道行』とは相当の年代の差がある。その形式・内容は、九八〇年以降成立の施護訳『仏母出生三法蔵般若波羅蜜多経』とよく一致することであるが、『道行』とも、篇次の組み方と内容の展開の仕方において、基本的に一致していると見なしてよいであろう。もちろん、時の経過に伴って、様々な変容が加わってはいるが、今、漢訳『道行』とサンスクリット原典『八千頌』の双方に同一内容の残存している箇所を任意に選び、両者の文章を比較検討してみよう。『八千頌』原典は Vaidya (ヴァイディヤ) 本<sup>10</sup>により、梶本訳(注9)を参照した。

まず『八千頌』第六章(随善と廻向)からの一節を引く。(Vaidya 本八二頁九行—一四行)

yadi subhūte bodhisattvayānikāḥ pudgalo' titagatapratyuppannān gr̥hñīte na manyate nopalabhate na kalpayati na vikalpayati

na paśyati na samānupaśyati, evaṃ cainān dharmānupaparīkṣate-kalpanāvīthapīh sarvadharmān, ajātā anirjātā anāgatikā,  
 agatikāh/ nātra kaściddharma utpanno nāpi kaściddharma utpatsyate nāpi kaściddharma utpadyate, nāpi kaściddharma niruddho  
 nāpi kaściddharma niruśyate nāpi kaściddharma nirudhyate/ ityevamētān dharmānupaparīkṣya yathaisān dharmānām  
 dharmatā tathānumodate/

〔訳〕もし、スプーティよ、悟りを求める道を歩む人が、過去・現在・未来の諸々のものに対して、把握もせず、考えもせず、知覚もせず、想起もせず、想像もせず、見もせず、認めもしないで、しかもこれらの諸々のものについて次のように考えたでしょう。「すべてのものは、虚構が積み重ねられて成ったのであり、生まれもせず、滅びもせず、来もせず、去りもしない。ここに、かつて如何なるものも生じたことはなく、いままも如何なるものも生じてはおらず、これからも如何なるものも生じはしないであろう。また、かつて如何なるものも消滅したことはなく、これからも如何なるものも消滅しないであろうし、いままも如何なるものも消滅してはいない」と。彼は諸々のものをこのように考えて、これらのものごとの本質をそのままに受け入れ、そして喜ぶ。

〔諸々のもの—せず〕 Vaidya 本 [dharmān na] を欠く。梶山に従い、Wogihara 本に有る [dharmān na] を補って訳す。次に引用する『道行』訳はこの語を含んでいる。

この部分は、『道行』巻三・勸助品第四に左のように見えている。

仏語須菩提、菩薩道德之人、常知過去当来今現在、法無所取、亦無所捨、亦無所知、亦無所得、其法者為無所生、法亦

無有滅、法亦無所從生、法亦無所從滅、於法中了無有生者、法亦無所從有而滅、是者法之所法、我代勸助之、

「為」、聖本、石本「亦」に作る。「有而滅」、聖本「滅有而」に作る。

『大正』の「其法者為無所生法、亦無有滅法、亦無所從生法、亦無所從滅」の部分、句読の仕方を右文のように改めた。私の句読のほうが、文意が理解しやすいし、またサンスクリット原文に近くなると思う。

〔訓〕

佛、須菩提に語りていわく、菩薩道徳の人、常に知る、過去・当来・今現在、法の取る所無く、亦捨つる所無し。亦知る所無く、亦得る所無し。其れ法なる者は為<sup>む</sup>えらく、「生ずる所無く、法は亦滅すること有る無し。法は亦従りて生ずる所無く、法は亦従りて滅する所無し。法中に於いて了として生ずる者有る無く、法は亦、従りて有りて而して滅する所無し」と。是れは、法の法とする所なり。我代りてこれを勸助<sup>り</sup>せん。

サンスクリット原典は、少なくともこの箇所に関しては、古形を伝えていると認められる。漢訳の方は、原文に忠実であらんとする姿勢は認められるものの、原文の持つ正確さ、的確さは十全には望めないようである。それは恐らく、漢語は時制を持たぬこと、名詞に数の区別がないこと、といった文法上の制約が大きな原因であろう。そのような制約を克服しうる程には、まだ訳経の経験が積まれていなかった。「法」という意義の曖昧な語が、[dharma]の訳語として採用されているのも、もとはそのようなあたりに起因するのではないだろうか。ただ、未来時制を示す為に「従りて」を用いたり、[na kascit] (どんな<sup>も</sup>ない)の訳として「了無」を選んだ点に、翻訳者の工夫を窺うことができる。また、傍線部「有而滅」は分かりにくくて、異本も生じているのだが、やはり現在時制を表す工夫であると推測される<sup>13</sup>。なお、末尾「我代勸助之」



の「代」は、「yatha-, tatha-」の訳語として傑出してはいるようにも思われるが、その訳の意図するところは、今の私にはなお明確ではない。「勸助」は、サンスクリット本では三人称単数の動詞である。）

次に、さきに挙げた『道行』巻八・守行品第二十三の「化人」の比喩の所（本稿13頁）を、『八千頌』第二十六章（幻のとき（心））の原文と比べてみよう。（Vaidya本二二八頁二二行—十八行）

tadyathāpi nāma bhagavan ākāśāsya naivam bhavati-kasyacidahamāsanah, kasyacidvā dūra iti/ tatkasya hetoh?  
 avikalpatvādbhagavan ākāśāsya/ evameva bhagavan prajñāpāramitāyaṃ carato bodhisattvasya mahāsattvasya naivam bhavati-  
 anuttarā samyaksaṃbodhirmamāsannā, śrāvakabhūmiḥ pratyekabuddhabhūmiśca mama dūra iti/ tatkasya hetoh?  
 nirvikalpatvādbhagavan prajñāpāramitāyaḥ/

tadyathāpi nāma bhagavan māyāpūrusasya naivam bhavati-māyākāro mamāsannah, yah punaranyo janakāyah samnipatitah sa  
 mama dūra iti/ tatkasya hetoh? avikalpatvādbhagavan māyāpūrusasya/

〔訳〕たとえば、尊き人よ、虚空は決して次のようには思いません。「何かあるものに私は近い。あるいは、何かあるものから隔たっている」とは。それは何故かといえは、尊き人よ、虚空はものごとをあれこれと区別しないからです。

これと全く同じように、尊き人よ、智慧の完成に向かって歩みつつある、悟りを求める人・偉大な人は、決して次のようには思いません。「この上もなくすばらしく、正しい悟りは私の近くにあり、聴聞者の居る所と独り目覚める人の居る所は、私から隔たっている」とは。それは何故かといえは、尊き人よ、智慧の完成は、ものごとをあれこれと区別しない

からです。

尊き人よ、たとえば、妖術で作り出された人は、決して次のようには思いません。「妖術師は私の近くにいます。しかしそれ以外の、集ってきて群れをなしている人々は、私から隔たっている」とは。それは何故かといえば、尊き人よ、妖術で作り出された人は、ものごとをあれこれと区別しないからです。

『道行』の訳した原文は、ここに挙げた『八千頌』サンスクリット文にはほぼ一致していたであろう。それほどに両者は酷似しており、つまり『道行』の訳は正確である。その正確さは、たとえば、[va]の訳語に「若」の繰り返しを当てた周到さによく表われている。右訳の中段がやや、さきに引いた『道行』の箇所とちがっているかのようなようであるが、実際は順序が前後するだけで、『道行』にも引続いてこうある。

般若波羅蜜亦如是、不作是念、羅漢辟支仏道離我遠、仏道離我近也、

般若波羅蜜も亦是くの如く、是の念こゝろを作なさず、「羅漢・辟支仏の道は我より離ること遠く、仏の道は我より離ること近き也」とは。

「羅漢」は「阿羅漢」[arhan]、本来「尊敬に値する人」のことであるが、ここでは落として「声聞」[śrāvaka]の意で用いている。「辟支佛」は、「独覚」(独り目覚める人)で、『八千頌』の [pratyekabuddha] がこれに相当し、宇井伯壽によれば、俗語の [pacce (ka)-bud (dha)] を音写したもので、雅語で [pratyeka-buddha] になるといふ。この一例からも窺うわれるように、『道行』の依った原典には、当時の俗語がかなり混じっていた。これは、宇井のつとに指摘するところである。補二

[avikalpatva] [nirvikalpatva] は後世の訳経では「無分別」が当てられるのを、『道行』はいずれも「無有形」としている。

〔『八千頌』 梶山訳では「想念を離れている」意識と言うべきであろうが、しかし、少なくともこの場面においては、実的確な訳ではないか。既存の「用語」には未だ拘束されていない、柔軟な異言語への接し方がそこに在る。〕

『道行』は『八千頌』には失われている、古い姿の原文をも後世に伝える。その一例として、既出<sup>16</sup>・難問品第二の言語についての考察を、ここで再度取り上げる。要点のみを抽出すると、

了無所有、但以字字著言耳、本末空無所有、

まったく何も無いのである。ただ文字によって、言葉に表わしているにすぎない。本質も末梢も「空」であり、何も無いのである。

この素朴に言語の本質に迫る表現が、『八千頌』にはそのままの形では見当たらない。いま後秦・鳩摩羅什訳の「小品」摩訶般若波羅蜜經<sup>17</sup> 卷一の釈提桓因品第二を検索すれば、

衆生非法義、亦非非法義、但有假名、是名字無本無因、強為立名名為衆生、

衆生というのは、存在の名前ではなく、また非存在の名前でもない。ただ仮に名を付けたにすぎない。この名前には根本もなければ、原因もない。強いて名前をしつらえて、衆生と呼んだのである。

という箇所がある。<sup>18</sup>『道行』の文は、恐らくこの部分の原型（の訳）であろう。原典の詮索はさておき、鳩摩羅什訳の方が、文章としては洗練されていると認められよう。しかるに、「衆生」「法」「假名」といった仏教用語とは無縁に、自らの素朴でこつこつとした言葉を用いて、原典を可能なかぎりそのままに漢語に移しかえようとした精神（それは必ずしも一個人に限定されるものではなかったであろう）を、私は高く評価したい。そして、『道行』の言語の生命力は、いまでは失われた原典のもつ力を正当に受け継いだものではなかったか、と思う。これについては、今少し考察を深める必要がある。

般若經典のうちの一つ『金剛般若経』は、サンسكريット本の原型成立は西暦一五〇年頃にまで遡る可能性があるといわれる。<sup>(19)</sup> 現存テキストも、『八千頌』に比してより古い形を留めている。二つ例を示そう。テキストは、コンゼ (Conze) 本一九七四年版に依る。<sup>(20)</sup>

api tu khalu punah Subhūte na bodhisattvena vastupratīṣṭhitena dānaṃ dātavyam, na kvacit pratīṣṭhitena dānaṃ dātavyam, na rūpa-pratīṣṭhitena dānaṃ dātavyam, na śabda-gandha-rasa-sprastavya-dharmeṣu pratīṣṭhitena dānaṃ dātavyam. evaṃ hi Subhūte bodhisattvena mahāsattvena dānaṃ dātavyam yathā na nimitta-samjñāyām api pratīṣṭhet.

(第四章、二一九頁)

[訳] さてまた、スプーティよ、悟りを求める人が贈物を与えるときには、物に執着してはいけない。何かあるものに執着して贈物を与えるべきではない。形に執着して贈物を与えるべきではない。声や香りや味や触れられるものや意識の対象 (dharma) に執着しつつ、贈物を与えるべきではない。なぜなら、スプーティよ、このように、悟りを求める人・偉大な人は、贈物を与えるときに、(誰が、誰に、何をといった) 表相への思いにとらわれてはいけないのだ。

tat kiṃ manyase Subhūte lakṣaṇa-sampadā Tathāgato draśtavyaḥ? Subhūtir āha: no hīdam Bhagavan, na lakṣaṇa-sampadā Tathāgato draśtavyaḥ. tat kasya hetoḥ? yā sā Bhagavan lakṣaṇa-sampat Tathāgatena bhāsītā saiva-alakṣaṇa-sampat.

evam ukte Bhagavān āyusmantam Subhūtim etad avocāt: yāvāt Subhūte lakṣaṇa-sampat tāvan mīsā, yāvād alakṣaṇa-sampat

tāvan na mīseñhi lakkhana-alaksanatas Tathāgato drasāvyañ.

(第五章、三〇頁)

〔訳〕「スプーティよ、これをお前はどうかと思うか。如来（修行の完成者）は特徴を具えたものとして、見るべきであろうか。」スプーティは答えた。「尊き人よ。そうではありません。特徴を具えたものとして如来を見るべきではありません。それは何故かといえば、尊き人よ、特徴を具えているものは、実は特徴を具えていないと、如来は語られたからです。」

このように言われて、尊き人は長老スプーティに次のようにおっしゃった。「スプーティよ、どれほど特徴を具えているとしても、それは全て偽りであり、どれほど特徴が無いとしても、それは全て偽りではないのだ。それ故に、誠に如来は特徴が有って、特徴が無いと見るべきである。」

中村元は、岩波文庫『金剛般若経』訳の解題でこう述べている。<sup>21</sup>

『金剛経』は大乗思想が固定化・定式化する以前のものであり、清新な思想のいぶきが感ぜられる。自分の体験している思想をどう表現してよいのか、適当な表現が見つからなくて、もどかしさを感じている若者のことばのようなおもむきがある。だから後代の大乗經典のようなペダンチックないやらしさが感ぜられない。

成立初期の『八千頌』も恐らくこれとおなじような性格をもっていたものと推定され、その「清新な思想のいぶき」を『道行』がかなり正確に我々後の読者に伝えているのではないだろうか。

現存最古の『金剛経』漢訳は、鳩摩羅什の手になるものである。右引用の第四章のほうの該当箇所を左にしるす（岩波文庫本に依る）。

復次須菩提、菩薩於法応無所住行於布施、所謂不住色布施、不住声香味触法布施、須菩提、菩薩心如是布施不住於相、また次に、須菩提よ、菩薩は法においてまさに住する所無くして布施を行はずべし。いわゆる、色に住せずして布施し、声・香・味・触・法に住せずして布施するなり。須菩提よ、菩薩はまさにかくの如く布施して相に住せざるべし。

鳩摩羅什訳は、サンスクリット文以上に簡潔で過不足がない。その点で中国文化の伝統に合致するものである。しかし、失ったものもある。原典のもつ「清新な思想のいぶき」は、もはやここにはない。反面、思想内容が曖昧になってしまったところがある。「菩薩」「法」「住」「布施」「色」「触」等、そのどれ一つを取ってみても、原語の明確なイメージを離れて、言葉が一人歩きする恐れを感じさせる。

私は最近、「後漢の後半、特に靈帝時代（一六八―一八九）に、かなり強固な、ある共通の言語意識が存在した」と推測し、「多くのものが、そこから出発した」ことを論じた<sup>22</sup>。これと同様のことが、初期大乘仏教の成立期にも、はるかに大規模にはあるが、認められるのではないかと考えている。本稿がそのことを論証するための、出発点たり得れば幸いであらう。

以上見てきたような、初期大乘仏教の、むしろ素朴、未成熟と見られる言語の使い方は、それ以前の仏教經典の、より簡明に本質に迫る表現法を当然に継承する。ここで、私の通覧し得たパーリ語『発句経』(Dhammapada)から、若干の章句を引いてみよう。テキストは、ラダクリシュナン (Radhakrishnan) 本に依り、中村元訳『真理のことば』(岩波文庫)<sup>24</sup>を参照する。

'putā m'arthi dhanam m'arthi' iti bālo vihaṅṅati  
attā hi attano natthi, kuto putā? kuto dhanam? [62]

〔訳〕「子供は私のものである。財産は私のものである。」と愚かな人は悩まされる。

自分さえもが自分のものではないのに、どうして子供が（自分のもので）あろうか。どうして財産が（自分のもので）あろうか。

yathā dandena gopālo gāvo pāceti gocaram  
evaṃ jarā ca maccū ca āyuṃ pācenti pāṇinam [135]

〔訳〕杖によって牧童が牛たちを牧場に駆りたてるように、

老いと死は生命ある者たちの寿命を駆りたてる。

yassa accantadussīlyāṃ māluvā sālam iv' otharam  
karoti so tath' attānam, yathā nam icchati diso [162]

〔訳〕最も悪い行いをする者は、ちょうど蔓草が沙羅の木にまといつくように、

敵が彼に求める通りのことを、自らに対して行う。

ここに見られる、人間にとって最も大事な問題を、相手の心中に問いかけるように、一切の虚飾を剥ぎとって具体的に語る、その語り方は、そのままに初期大乘思想を生む言葉となつていったように思われる。なかでも、[135] [162] の如き、鮮明なイメージをとまなう比喻表現は、特筆されるべきであろう。この面でも、我々は、すぐに『道行』における「化人」や「山中の響き」のすぐれた比喻を思い起こす。

支婁迦讖が『道行』と同年（一七九年）に訳したと伝えられる『般舟三昧経』（以下『般舟』と略す）にも、幾つかの印象に残る比喻が述べられている。そのうちの一つをここで挙げてみよう。『般舟』には、一卷本と三巻本が伝わっており、宇井伯壽<sup>26</sup>や任継愈主編『中国仏教史』<sup>27</sup>は一卷本を古型とするが、近年、末本文美士<sup>28</sup>や梶山雄一<sup>29</sup>は三巻本が古く、一卷本はるか後世のダイジェスト本と見ている。私には、『般舟』の成立過程を云々する準備ができていないので、この問題には立ち入らないで、「行品第二」にみえる一つの譬え話にしほって考察を加えてみる。一卷本と三巻本では、表現にかなりの差があるので、両テキストを『大正』巻十三に依つて挙げることにする。一卷本は『高麗大蔵経』のみが伝えるのに対して、三巻本は諸蔵経に含まれている。

（一卷本）

譬如人年少端正、著好衣服、欲自見其形、若以持鏡、若麻油若淨水水精、於中照自見之、云何、寧有影從外入鏡麻油水  
水精中、不也、毘陀和言、不也、天中天、以鏡麻油水水清淨故、自見其影耳、影不從中出、亦不從外入、

（三巻本）



譬若鬘陀和、年少之人、端正姝好莊嚴、已如持淨器盛好麻油、如持好器盛淨水、如新磨鏡、如無瑕水精、欲自見影、於是自照悉自見影、云何鬘陀和、其所麻油、水鏡水精、其人自照、寧有影從外入中不、鬘陀和言、不也、天中天、用麻油水精水鏡淨潔故、自見其影耳、其影亦不從中出、亦不從外入、

三卷本の「已如」、金藏廣勝寺本他「以」に作る。その他、三卷本は諸本に若干の異同がある。

なお、『浄土仏教の思想 一』に、梶山雄一が当該箇所の子ベツト語訳を和訳して紹介している。<sup>(30)</sup> 私は、右二本の譬え話を対照して読んでみて、一卷本のほうが、その語り口において、より初期大乘經典の諸々の比喩に近いのではないかという印象をもつ。その理由を次に二、三あげる。まず第一に、一卷本は言葉使いが的確で、少しの無駄もない。それに比して三卷本はあまりにも装飾が勝ちすぎている。自ら「其の形を見んと欲する」のであって、はじめから「影を見んと欲する」わけではないであろう。第二には、文章のリズムが一卷本は、自由な散文であるのたいして、三卷本は四言リズムへの志向を強くもつ。「已如」の異本の「以」も、「以持淨器」という四言リズムを作ろうとする意思が働いていると見ることが出来る。第一の理由とあわせて、一卷本は、後漢の文章としてふさわしいが（もちろん右記の一節に限ってのことである）、三卷本は、どうみても六朝の文体なのである。第三に、一卷本には、「もしくは」の意の「若」、「於中十動詞」の文型という、『道行』に見られる訳語が使用されているのに、<sup>(31)</sup> 三卷本ではそれらは消失、または変形している。私は、一卷本の成立過程がどうであれ、少なくともこの比喩の一節は、後漢に遡りうる訳であると考えたい。次に、一卷本の訓読を記しておく。

〔訓〕たとえば、人の年少にして端正なるもの、好ろしき衣服を著て、自らその形を見んと欲し、若しくは持鏡（手鏡）を以ってし、若しくは麻油、若しくは浄水・水精（水晶）もて、中に照らして自らこれを見るが如し。いかなぞ寧た影の、外より鏡・麻油・水・水精の中に入ること有るや不や。鬘陀和言わく、不らざるなり、天中天（釈迦のこと）よ。鏡・麻

油・水・水精淨きよきを以つての故に、自らその影を見るのみ。影は中より出でず、また外より入いらず。

初期訳経僧の一人、安世高は、支婁迦讖よりも二十年ほど早く訳経活動をした。彼の訳し方の特徴は、次の様な点に認められる。一、できるだけ原文に忠実であろうとしたこと。二、音訳をできるだけ避け、また造語にも頼らず、中国の伝統から生まれた語彙を訳語として尊重したこと。また、同時代の息吹を取り入れる柔軟性も具えていたこと。三、文法は、後漢の口語表現を多く用いていること。安世高は、これらの立場に立って、当時の社会にとっては未知の、新たな宗教的言語を創出しようとしたのである。<sup>32</sup>ただし、彼の訳した經典には、大乘思想はまだ認められない。

これに対して、支婁迦讖は、原典に忠実であろうとする点では、安世高と軌を一にするが、音訳語を大量に使う点で大きな違いを見せている。般若波羅蜜自体が、すでに *paññapāṇitī* (a) の音訳なのである。その他一例のみ挙げれば、「阿惟越致」は、宇井伯壽によれば、*avivatti* (ka) の音訳で、*avaivartika* (不退転) の俗語形である。<sup>33</sup>また、支讖は伝統的な語を取り入れることは少なく、同時代の言葉をむしろ使う。その点では、訳語から、歴史性を排除しようとしているとも考えられる。(安世高の確立した訳語はおおいに活用している。<sup>34</sup>) リズムは、四・六言にとらわれることはなく、自由な散文体である。ただし、口語文法の使用はそれほど顕著ではなく、日常語の口調を反映する助字の使用頻度も、けっして高いとは言えない。文法的には、文語と口語の中間あたりに位置づけられよう。

実際に『道行』を読んだ印象では、単調な仏教的言辞の繰り返し、意味不明瞭な音訳語の存在がその感を余計に深くさせるのであるが、その言葉の海に、時折、馴染みのある、意の通じあえる言葉の島が浮かんでいる、そのような感じを受ける。漠たる浮遊感のなかに、手ごたえの有るものをつかんだ様な、つかみ損なつたような按配。考えてみるに、これこそが、

「空」を表現するに適した言語ではないだろうか。

別の視点から見れば、後漢には、このような訳経の世界を実現させ得る力をもった散文が成立していたと言ふことができ。そして、その結果生み出された『道行』訳は、今度は自らが、初期大乘仏教の眞の姿を後世に伝える役目を負うのである。

## 注

- (1) 『大正新脩大蔵経』卷五五所収。また中国仏教典籍選刊『出三蔵記集』（中華書局、一九九五年）。
- (2) 中村元『空の論理』（中村元選集「決定版」卷二、春秋社、一九九四年）二二六三頁。
- (3) 『後漢書』西羌伝に「朝廷不能制而転運難劇」、また同書の列女伝（曹世叔妻）に「不辭劇易」とあり、その注に「劇、猶難也」と見える。
- (4) 「兵」、廣勝寺本は「兵仗」に作る。『漢書』梁懷王揖伝に「収兵杖藏私府」とある。「杖」は「仗」に同じ。
- (5) 『般若波羅蜜』を含めて、所謂「六波羅蜜」である。
- (6) 末本文美士『仏教—言葉の思想史』（岩波書店、一九九六年）第四章第三節「漢訳般若經典における『自然』」一五五・一五六頁。
- (7) 三枝充恵『中論（中）』（レグルス文庫159、第三文明社、一九九五年修訂版）四〇一頁。又、同『中論偈頌総覧』（第三文明社、一九八五年）四〇四頁。
- (8) 「空」、石本同。三本、宮本、大寶集寺本は、「定」に作る。「定」ならば「静まっている」の意。
- (9) 梶山雄一『八千頌般若経（上）』（大乘仏典巻一、中央公論社、昭和四九年）三四五頁。
- (10) P. L. Vaidya, ed., *Āśasāhasrikā Prajñāpāramitā, Buddhist Sanskrit Texts No. 4, Darbhanga 1960.*
- (11) この場合の「勸」は、「歎」の意で、*mud* の訳に当たる。
- (12) 『春秋左氏伝』隱公六年に「長悪不悛、従自及也」（悪を長じて悛めざれば、従って自ら及ぶなり）とある。この「従」が「すぐ後

から」の意である。杜預の注に「従、随也」。

(13) 「従有而滅」とは、文字通りに解すれば、「これから以後、生まれるという状態が生じて、その状態が持続している時に、消滅する」ということになる。

(14) 「ものごとをあれこれと区別しない」は、avikalpaの訳。普通、「無分別」と訳される。

(15) 宇井伯壽『訳経史研究』（岩波書店、一九七一年）四八〇頁。

(16) 本稿10頁。

(17) 『大正』巻八所収。

(18) サンスクリット本には、ほぼこの通りの内容の箇所がある。Vaidya本二四頁一行―三行。

(19) 長尾雅人、戸崎宏正『般若部経典』（大乘仏典巻一、中央公論社、昭和四八年）の金剛般若経解説（長尾）三二八頁。

(20) Vajracchedikā Prajñāpāramitā, ed. & tr. Edward Conze, Roma, ISMEO, 1974.

(21) 中村元『般若心経・金剛般若経』（岩波文庫、昭和三五年）一九七頁。

(22) 拙稿「後漢靈帝期における言語の影」（『同志社外国文学研究』七四号、平成八年）八一頁。

(23) S. Radhakrishnan (ed. & tr.): The Dhammapada. London: New York: Toronto, Oxford University Press, 1950. (Indian impression 1992)

(24) 中村元『ブツダの真理のことは・感興のことは』（岩波文庫、一九七八年）。

(25) 『大正』巻二三所収。一卷本は『仏説般舟三昧経』、三巻本は『般舟三昧経』。

(26) 宇井前掲書、五〇九頁。

(27) 任継愈主編『中国仏教史 巻一』（中国社会科学出版社、一九八一年。日本語訳は、柏書房、一九九二年）三六六頁。

(28) 末木前掲書、第六章第二節「『般舟三昧経をめぐって』」の説。初出は一九八九年。

(29) 末木文美士、梶山雄一『観無量寿経・般舟三昧経』（浄土仏教の思想 巻一、講談社、一九九二年）の「般舟三昧経」第一章「般舟三昧経の語義と『般舟三昧経』のテキスト」の説。

(30) 注(29)前掲書、梶山二七六・二七七頁。

(31) 例えば、「若」は功德品第三に「持者誦者、若於空閑処、若於僻隅処」、「於中十動詞」は、道行品第一に「於中住」、また勸助品第

四に「於法中了無有生者」と見える。

(32) 拙稿「初期訳経僧の憂愁」(『同志社外国文学研究』四九号、昭和六二年)二〇頁参照。

(33) 宇井前掲書、四八〇頁。

(34) 例えば「因縁」「貪欲」「精進」「動搖」「思想」など。

(補一) 近年では、岩松浅夫「『道行般若』古写経の音写語について(1)(2)(3)」(『東方』三・四・五号、東方学院、一九八七・八八・八九年)の研究がある。

(補二) 後漢・劉熙の『釈名』卷三・釈姿容第九に「持、跔也、跔とど之於手中也」と見える。注(27)に挙げた『中国仏教史卷一』の日本語訳では、「以持」と訓じているが、無理があるように思われる。

(補三) 一巻本『般舟三昧経』には、Hisao Inasakiの英訳がある。『藤田宏達博士還暦記念論集 インド哲学と仏教』(平楽寺書店、平成元年)49頁、88頁。該当の比喩は、61頁に極めて正確に訳されている。