

仏典翻訳の歴史とその変遷 ⑦

変容と格義の関係

中国における仏教教理の変容は、疑經の浸透だけでなく、仏典の漢訳そのものの形式によっても進んでいったと思われる。漢訳とは、起点言語であるインド諸語から目標言語である漢語への変換を意味する。しかし、インド諸語に固有の思想や宗教性が反映されているのと同様に、漢語にも特有の文化的要素が含まれているので、単一方向で直線的な営為として漢訳を語ることはできない。

仏教が伝来した初期には、『老子』や『莊子』など古来の伝統的思想の素養に基づき仏教の理解がなされた。その受容過程には、上述の古典に共通する部分を手掛かりに伝来の經典を解釈していくという思想的なフィルターが存在していた。このような思想的営みは「格義」とよばれ、それに基づく仏教は「格義仏教」とされる。義を格(量)る、あるいは義を格(致)すことを意味するこの格義は、「配説」とも呼ばれる。悟りの境地である「泥洹・涅槃(nirvāṇa)」は、『老子』において最も重要な述語である「無為」を配して説かれ、在家信徒が順守すべき不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒の「五戒(pañcaśīla)」は、儒教の五つの徳目、「五常(仁・義・礼・智・信)」として説かれた(小林, 1997: 296)。さらに釈迦の悟りである「覺(bodhi)」には「成道」など、道の訳語が広く用いられた。インド諸語の語義からすると、この語は「目覚め」を意味し、道という概念からは程遠い。にもかかわらず漢訳において道が多用された要因は、老荘思想で説かれる最上の概念である「道」が影響していたからであると容易に想像できる。

このような格義の事例は、仏教の救済観にもみられる。釈迦は、諸々の事象は独立的存在性を持たず無自性であり、互いに依存し生じているとし、「縁起(pratītya-samutpāda)」を説いた。漢訳の初期、安世高はこの教理に対し、直接的な原因と間接的な原因を想定して「因」と「縁」にわけて「因縁」と翻訳した。安世高は『安般守意經』を翻訳し、現在の生存が過去の生存に規定され、さらに来世は現世によって規定されるという、過去、現在、未来の三世の因果関係について仏教独自の救済観を提示した。しかし、仏教伝来の初期段階において実際に中国で定着した思想は、この世界の事象のあり様を分析した縁起や、前世、現世、来世を輪廻するという三世の因果関係ではなく、現世と来世に限った因果応報の思想であった。これは、仏教伝来以前から存在していた道教の倫理基盤である功過思想、つまり天は人間の行為を監視し、善行には賞を、悪行には罰を与えるという思想が根底にあり、その延長でこの教理を受容したからであると河野は指摘している(河野, 1992: 64)。この因縁の訳語はのちに「縁起」に改められ、その教理概念は修正されていった。

また、インド伝来の教理である「空(sūnya)」の思想は、老荘思想の概念である「無」を配して説かれた。空の思想の根幹は、一切は縁起によって生じたものであり、実際にはそれらの実体はないという無自性である。一方、老荘思想においては、この世界に無と有を想定し、その相互有機的な関係から世界を一元的に捉え、万物の根源に虚無を置く。両者には思想的に共通する部分もあり、特に六朝時代には、この老荘の無をもって仏教の空の思想が理解されていた。しかし、両者には、空あるいは無という境地に至る過程に、精進が必要か否かという決定的な相違がある。老荘の思想においては、虚無の境地に達するには、ただ人為

をすてさえすればよいという、無為自然の思想が基盤にある(森, 1969: 139)。しかし、仏教の出家者には、世俗を離れて厳格な戒律に基づく禁欲的な生活が課せられており、空を観ずるには精進が必要とされるので、両者の相違は明らかである。

この格義を教理の受容と変容の視点から考えると、インド諸語から漢訳された仏教語が、インド諸語の語義と、中国語の語義の間で揺らぎつつ展開し浸透してきた過程が読み取れる。翻訳には、語義の二重性によるブレが生じる「はざま」があり、そのはざままで語義決定は常に揺れ動く。宗教文献の翻訳の場合、そのはざまとはまさに教理の受容と変容のはざまに他ならない。漢訳の初期、翻訳者は中国人の教養に重きを置き、その理解を促すために格義的な翻訳を施したため、訳語はインド諸語の語義からは遠ざかり、結果的に教理の変容を招くことになったと考えられる。

道安は、格義では正統な仏教理解は得られないとし、漢訳に規矩を与え、格義仏教を排斥するために経録を編纂したが、彼の教養自体は『老子』『莊子』『易』の「三玄の学」によって構築されており、中国固有の思想観念や用語を用いて仏教を解釈する以外に方法がなかったと思われる。実際、彼は「戒は猶ほ礼のごときなり」(大正蔵五五、八〇中)と述べており、また、中国古典に精通した弟子の慧遠には『莊子』の言葉をもとに説法することを許している(小林, 1997: 300)。つまり、格義を批判していた道安でさえ、格義がある程度有用であると認識していたと考えられる。

格義的翻訳によって、外来の教えである仏教を、中国人が日常生活の文脈で能動的に受容する土壌を育んだという点においては、格義は仏教受容に寄与したとも考えられ、さらに翻訳という営為を解釈学の視点からとらえるならば、格義も決して不自然な方法論ではない。横超慧日が、「当時の社会にあつて、道家や儒家の書が文化人の教養を形作つてみたから、仏教思想を紹介し解説するに外典に擬配する方法が頗る有効であつたのは確かであらう。」(横超, 1958: 204)と指摘するように、仏教教理と中国の伝統思想が格義によって相互に影響し、中国人の内面で新たなつながりを持ったのは事実である。

ただ、格義によって教理が変容してしまうという危機感と問題意識を持った最初の人物として、道安は中国仏教史において稀有な存在であったことは間違いない。実際、彼はより正統な教理理解を希求し、当時すでに西域で名を馳せていた鳩摩羅什の中国招聘に尽力した。道安の死から16年後の401年、鳩摩羅什は後秦の姚興に迎えられ長安にたどり着き、漢訳に従事した。その後の訳経史での鳩摩羅什の活躍をみると、道安の功績は特筆に値するといえよう。

翻訳には、語義の二重性による揺らぎが常に付きまとう。道安は、その問題を意識するだけの信仰的態度を身につけた最初の中国人であったと思われる。その態度からは、未知なるインドから伝来した仏教に対する絶対的な信頼と、求道者としての実直な人柄が垣間見える。

[引用文献]

横超慧日『中国仏教の研究 第一』法蔵館、1958年。

河野訓「中国に於ける縁起思想の受容」『宗教研究』66巻2号通号293号、1992年、pp. 47-69。

小林正美「格義仏教考」高崎直道他編『シリーズ・東アジア仏教3 新仏教の興隆』春秋社、1997年。

森三樹三郎『「無」の思想』講談社、1969年。