

# 文化接触としての仏典漢訳

——「格義」と「聖」の序論的考察

船山 徹

## 1 はじめに

中国において仏典の翻訳は、後漢時代から北宋までの1,000年にわたって連綿と続いた。そして南宋の時に一旦途絶えたが、その後、元代に一部再開し、また僅少なながら清代にも行われた。仏教の伝播そのものは仏教の発祥地であるインドの言語、とくにサンスクリット語から中国の古典漢語（漢文）へという一方向的な文化伝播であったが、しかしインドと中国という異文化の事象を、まったく異なる言語に移し替える仏典翻訳作業の実態には、単に一方向的と言って簡単に片付けてしまうことができないさまざまな要素がある。本稿ではこの点にとくに注目して、仏典漢訳という歴史的営みをインド文化と中国文化の接触として捉え、これに関する事柄を検討するための序説として、漢訳の特徴を知るための基本的視点とその周辺の関連事象について考察を試みたい。

本稿において中心的に扱うテーマは、紀元後数世紀頃の中国における仏教の翻訳をめぐる事柄である。仏典の漢訳とは、現代の翻訳論でよく用いられる言い方にならって言えば、起点言語 source language であるインド語（多くの場合はサンスクリット語）のテキストを目標言語 target language である古典漢語に変換することであるが、その際、インド語の概念をそっくりそのまま客観的に古典漢語に移し替えることは実際には不可能であって、インドの概念を中国語として分かるように表現しようとすれば、以前から存在していた中国特有の文化的要素を用いざるを得なかった面もある。また、仏典で確立した術語や語法が後の時代に漢語全体の語彙や語法に影響を与えた場合もあった。その点において、仏典翻訳の歴史は、もしそれをインド語から中国語へという単方向的で直線的な営みとして見るとするならば、あまりにも単純化し過ぎている。

こうしたことは、およそ文化の移入においてはある程度まで普遍的な事象であると言うこともできようが、ただ、宗教文献の翻訳においてとりわけ顕著に現れるということは言えるであろう。いずれの文化も、多かれ少なかれ固有の宗教を有しており、そして宗教に関する概念や術語は、それ以外には説明しようのないほど基本的なものである場合がしばしばである。本稿でとくに注目したい点には、複数文化（とくにインド文化と中国文化）の質的な相違、言語的な相違、そして宗教という文化の根本的なレベルでの、位相の異なる諸問題が絡む。

最初に一つのエピソードを簡単に紹介しておこう。それは16世紀の日本におけるキリスト教に関するものであって、本稿の中心課題である紀元後数世紀の中国における仏教とはいろいろと異なるが、宗教用語を他言語に移し替える際の困難を象徴的に表している興味深いエピソードであると私には思われるので、かいつまんで紹介しておきたい。

『聖書』を日本語に訳した際、いわゆるカミ God (ラテン語 Deus) を何と表現すればよいかという点についてさまざまな興味深い異説や論争があったことはよく知られている。鈴木範久『聖書の日本語』によれば、16世紀にフランシスコ・ザヴィエル (1506-1552) は神を崇めよということを教えようとしたとき、かれは当時の日本人に「大日を拝みあれ」と説いたという。大日とは、仏教とりわけ密教において宇宙の根源として存在する大日如来に由来する言葉である。大日如来はサンスクリット語のヴァイローチャナ Vairocana の漢訳であり、<sup>びるしゃな</sup> 毘盧舍那仏とも言う。ザヴィエルはそれをいわゆる「神」に当たるものを指す語として用いたのである。興味深いことに、この逸話はこれで終わらない。さらに続きがある。その後、ザヴィエルは、当時、大日如来が性的な部分を表す隠語でもあることを知らされるのであった。すると彼は、今度は「大日を拝んではいけません！」と説くようになった。そして大日に代わって「デウス」を使うようにした。つまり原語をそのまま用いることにした。しかし「デウス」は、その発音が「大ウソ」を連想させたため、一心に信じるべき対象を指す言葉としては極めて具合がわるく、仏教僧侶側から「大うそ」とののしられるという形で、新たな問題が生じたというのである [鈴木 2006:3-4]。

日本ならびに先行する中国においてキリスト教の諸概念が現地語でいかに表現されたかについて、上記のエピソードが告げる事柄は歴史のほんの一齣と関わるに過ぎない。とりわけ中国においては、イエズス会士のマテオ・リッチ (利瑪竇, 1552-1610) が『天主実義』(1603年に北京にて初刻) を著したとき、彼が「天主」という語を用い、それを漢語でいうところの「上帝」のことであると説明したことは広く知られていよう。また、その後のカトリック、プロテスタントの聖書翻訳における用語問題などにも知っておくべき点が多い。しかし本稿ではそれらには一切立ち入らないこととする。

上に紹介したエピソードにおいて筆者がとくに注目したいのは、つぎの二側面である。すなわち、起点言語における当該語句——上の例ではデウス Deus に相当——の示す概念にある程度まで対応する語句が目標言語において存在する場合はそれ——大日——が用いられるが、同時に、その語を適用することによって意味の「ゆがみ」ないし「よじれ」が生じる危険もあるということ、これが第一点である。そして第二に、起点言語における同じ語句概念が目標言語における従来の語彙に的確な対応語を見出せないような場合、起点言語の語彙をそのまま用いること——デウス——によって新しい語彙であることを示すが、新語であるが故に、目標言語を用いる人びとが起点言語の本来の意味をそのままに理解するとは限らないことである。すなわち新たな造語は理解されないか、または予期せぬ誤解が生じる可能性があるということである。

## 2 格義ということ

さてここで、仏典漢訳の方向に視点を少し近づけてみよう。起点言語と目標言語における意味の一致・不一致ということを中国仏教史に即して考えようとする場合、「格義」という術語がかなりの程度で有効な視座を与えてくれる。誤解を避けるためにあらかじめ断っておくが、格義それ自体は翻訳と直接的に関係するものではない。格義に着目する意図としては、それを発想の一助として、漢訳の一つの特徴を考えてみたいのである。

### 2-1 格義の研究史

格義という概念の重要性に注目し、その基本的論点を整理して提出し、一定の解答を与えたのは碩学として名高い陳寅恪<sup>ちんいんかく</sup>であった〔陳 1933〕。これ以降、格義に言及するものはいずれも陳氏の説を踏まえ、議論の出発点とする。隋唐以前の中国仏教史を包括的に扱う大著として知られる湯用彤<sup>とうようとう</sup>『漢魏両晋南北朝仏教史』も陳氏の説に依拠する〔湯 1938: 234-238〕。本邦においては塚本善隆『中国仏教通史第一巻』〔塚本 1979: 288-301〕が格義に対してかなりまとまった解説を与えている。そのことは詳しく後述するが、では簡単にいえば格義とはなにか。このあたりから議論を始めたい。

格義の辞書的な意味を解説するものとして、『新編東洋史辞典』〔1980: 141〕がある。そこには見出し語として採録された「格義仏教」がある。それを引用しておこう。

#### かくぎぶつきょう 格義仏教

初期の中国仏教界（魏・晋）に行われた一種の仏教学。漢訳仏教を儒教の古典や老子・荘子の思想に比較し類推して理解し講述するもので、仏教の五戒を儒教の五常と比較して理解し説くような例である。魏晋時代は老荘の学がさかんとなり清談が流行したので、とくに老荘思想に類似した表現をもった「般若経」や「維摩経」がよく読まれ、これを老荘や易の思想に対比して研究し講論することがさかんとなり、仏教の「空」の意義について本来の意義からはずれた中国的解釈がきそい起った。このいわば哲学的格義はとくに「玄学」とよばれている<sup>2)</sup>。このような格義仏教の誤りを反省し始めたのは道安であるが、「般若経」などの本義が明らかにされるのは401年に長安に来た鳩摩羅什の宣教をまたねばならなかった。〔東洋史辞典 1980: 141〕

以上の説明は辞書の文章そのままであるが、専門外の者には分かりにくい術語と固有名詞が含まれるため、それらを以下にまず簡単に補足説明しておく。

「魏晋」とは三国の魏（220-265）、西晋（265-316）、東晋（317-420）を指す。

「老荘の学」とは道家の根本である『老子』、『荘子』に基づく学問である。

「清談」とは魏晋時代に行われた哲学的談論である。それを行った代表的人物として、魏から晋に移る頃に活躍した阮籍<sup>げんせき</sup>・嵇康<sup>けいこう</sup>ら、いわゆる「竹林の七賢」<sup>ちくりん</sup>がいたことはよく知られている。このような流れから、東晋時代には、とりわけ中期以後に、都の建康のみな

らず、会稽地方（浙江）などの地方でも行われ、知識人が盛んにサロンのな清談をたたかわし、支遁（314-366, 支道林とも）を代表とする仏教者の思想も取り入れられ、清談はますます哲学的に広まった〔東洋史辞典 1980:463-464〕。

また、上記の辞書項目の最後に言及される「鳩摩羅什」のことも説明しておこう。彼は西域のクチャ出身の僧であった。その生卒年には諸説あるが、350-409年頃とする説が有力である。晩年の弘始三（401）年の末、前秦が後秦に滅ぼされたのを機に、後秦政権によって、前秦国の都であった涼州の姑臧（現在の甘肅省武威市）から後秦国の都の長安（現在の西安市）に移され、わずか10年足らずの間に膨大な数の経典を翻訳し、また弟子を育成し、画期的時代を築いた。仏典の漢訳者として最も有名な人物を二人だけ挙げるとするならば、それを鳩摩羅什と玄奘（600/602-664）とすることに異を唱える者はいない。

上記解説とほぼ同じ内容を、思想史の側に引き寄せて説明したものとして、塚本善隆の概説がある。氏は格義の思想的文化的意味をつぎのように述べる。

性格の異なったインド的思惟の中から生まれた仏教が、伝統古典の拘束固く中華至上主義意識の強い漢族文化圏に、ことにその知識社会に漢訳仏典を受容せしめるためには、相当長期にわたる中国古典や伝統思想の媒介なしには行なわれ難いのは当然であり、それは三国兩晋時代を通じてかなり濃厚につづくのであって、そこにインド仏教の中国化への性格転換も行なわれたのであるし、他面、仏の教えとして、また仏の事績を敬慕しその境地への到達を希念して理解と実践とにつとめる求道の仏教徒が、翻訳仏典を自ら読み受容につとめる間に、格義についての反省も起こり、中華古聖賢の教えとの相違にも気づき、格義を脱して仏典を仏典によって理解しようとする、中国古典を介せざる訳出相互の連絡体系化につとめる仏典教義学へと進んでくるのは道安の後半期から目を開き出すが、とくに彼の没後に長安に迎えられた鳩摩羅什らの指導宣教をうけた人びとが活動しはじめる南北朝時代以来とあってよい。しかしインド仏教が中国仏教として、中国の風土と生活とに密着して普及するためには、南北朝以後も隋唐宋時代になっても、否それ以後でも、中国に仏教が実践され流布される限りは、彼らがどの程度に格義的仏教解釈をつづけつつ、中国のそれぞれの時代に応じた中国人の宗教あるいは哲学として、彼らの社会にまた彼らの生活に密着して生命をつづけてゆくものであることも否定できない。〔塚本 1979:292-293〕

以上に紹介した格義の意義について、近年の研究状況を考慮して、若干の補足と修正を加えておく。実は最近は上述のごとき格義の意味付けをそのまま認めて踏襲しているわけではない。変化は二つの方向に現れている。旧説をさらに拡大的に解釈するものと、旧説は誤解を含むとして批判するものとのである。

たとえば任継愈〔1985:201〕は、格義の説明中に、「真如」を「本無」と訳したり、「涅槃」を「無為」と訳したり、「禪定」を「守一」と訳したりする類もみな格義であるとして、格義という概念は仏典漢訳にも適用可能であると説明する。以上のうち、「本無」



と「守一」も老莊思想と深く関係するが、とりわけ「無為」は『老子』における最も重要な術語であり、それを仏教の「涅槃」(ニルヴァーナ)の意味で用いるような場合はすべて格義とみなし得るといのである。ただしこれは同書のまったくの新説というわけではない。同様の理解はたとえば塚本 [1979:294-295] に既に現れている。任 [1985] は、既に述べられていた事柄を概説書レベルで明言している点に特色がある。

伊藤隆寿 [1992] は、格義の適用される時代範囲を拡大し、禅宗(禅仏教)の成立に至るまで中国仏教はすべて格義仏教であると主張する点に特徴がある<sup>3)</sup>。

小林正美 [1997] にも幾つかの新たな指摘がなされている。筆者の理解によれば、同氏は少なくとも二点において旧説とは異なる指摘をしている。第一に、「格義」という語そのものは古来存在するが、「格義仏教」は日本人の用語であって、中国仏教史に即して考える場合、時代区分としての「格義仏教」は不適切な理解であるとする。第二に、格義とは仏教を中国思想(とくに老莊思想や儒教)の語句を用いて解釈することではなく、仏教の概念や思想を、それに対応する老莊や儒教の語句ないし概念と対比させ、後者からの連想によって仏教における意味を推測させる解釈方法を指すとする。

なお、伊藤論文や小林論文より以前の格義関連論文については、両論文に先行研究への言及があるので、それらを参照されたい。その詳細は本稿では割愛する。

さらに格義仏教を中国仏教史の時代区分に用いることについて、小林氏と同様の否定的な論調を、より明確に、ある意味でさらに過激に展開するものとして、メア [Mair 2010] がある。メア説には小林説と重なる部分もあるが、氏によれば、格義という事象が真に妥当する具体的事例は、時代的にも人物的にも極めて限定されており、「格義仏教」といった時代区分は現代の妄説なのであって、それは歴史上実在しなかった。そしてそのような誤った説を吹聴した研究者の罪は重く、我々はそれを批判し、後代の研究者に悪しき影響を与えぬようにすべきと警告する。メア論文にはこれ以外にも新見解が多い。

## 2-2 「格」の意味

「格義」は、現代語ではどのような意味になるであろうか。実はこの点もまた、格義という語の認知度にも関わらず、今も十分には確定していない少々悩ましい問題である。小林 [1997] によれば、格義の訓読的意味は、「義を格(量)る」あるいは「義を格(致)す」であるという。一方、英語では一般に matching meanings, matching concepts が用いられる。すなわち、意味や概念を(別な体系の言葉や概念に)対応させ、当てはめることである。ただしこの英語は、それを最初に用いたのは誰かさえ実はよく分かっていない。格義の「義」が意味 meaning という意味であることに何人もさしたる異論はあるまい。問題は「格」である。メア論文によれば、「格」には to match という意味はない点でこの英訳には問題があるという。同氏は categorizing concepts すなわち、概念を範疇論的に分類すること、と訳している。

## 2-3 狭義の格義

さて以上によって、現代の研究者たちが考える格義の意味と問題のポイントはあらかた

分かっていただけだと思う。つぎにもうすこし踏み込んで、格義という語が実際に用いられる文脈を確認しておこう。この語を用いる文献は実はあまり多くないのであるが、最も初期の例として梁の慧皎撰『高僧伝』がある。以下に『高僧伝』における用例と意味を、現代日本語訳によって逐一確認する。

格義の発生に関する記述は『高僧伝』巻四・竺法雅伝につぎのようにある。

竺法雅は河間の人である。莊重で度量があり、若くして外典の学問を得意とし、長じて仏教の哲学に通じ、貴族士大夫たちがこぞって慕って教えを受けた。その時、彼にたよる弟子たちはいずれも外典にはたしなみがあったが、仏教の教理にはまだ暗かった。法雅はそこで康法朗たちとともに仏教經典中のタームを外典に引きあてて理解を助けるやり方を取り、これを格義と呼んだ。毘浮や曇相たちまでもやはり格義を弁じて弟子たちを教育した。法雅は風采がさっぱりとしており、勘どころをおさえるのがうまく、外典と仏典を交互に講義し、道安や法汰といつも一緒に叢生する疑問を解きほぐしてともに經典の要義を尽くした（以下省略）。〔吉川・船山 2008:38-39〕

以上によって、竺法雅の生卒年は知られないが、彼が釈道安（312-385）や竺法汰（319-387）と同時代の人物であること、そして竺法雅と康法朗たちが行った格義とは「仏教經典中のタームを外典に引きあてて理解を助ける」ものであったことが分かる。「外典」とは仏典以外のもの、すなわち儒教や道教の典籍のことである。

つぎに『高僧伝』巻五・僧先伝の記事をみる。この人物の年代も正確には知られないが、やはり釈道安の同時代人であることが伝の記述から知られる。

釈僧先は冀州の人であり、常山の淵公の弟子である。性格は純粹で貞潔な節操の持ち主であった。沙弥であった時、道安と旅籠で出会った。道安もその時まだ具足戒を受けていなかったが、その折に二人ともども抱負を開陳して大いに意気軒昂であった。（中略）道安はその後また彼の後を追い、二人は出会って歓喜し、昔の約束が初めて実現したと考え、それで二人ともども文献を披閲して思いをこらし、新たな理解はとても多大であった。道安は言った。「旧来の格義には、理論上、間違いが多い」。僧先「ひとまずゆっくりと分析を加えるべきだ。先輩がたをあれこれ批判するのはよくない」。道安「理論立った教えを弘通し賛揚するためには正確でなければならぬ。仏法の太鼓は競って打ち鳴らされるのであって、先輩も後輩もあるものか」。僧先はそこで法汰たちとともに南のかた東晋の土地に旅をし、仏道を講義し教化を弘めた。その後、襄陽に戻り、病にかかって卒した。〔吉川・船山 2008:158-159〕

ここで釈道安は格義の問題点を意識し、格義を批判した人物として語られている。ただし道安はありとあらゆる場合に格義を禁止したわけではなかった。廬山の慧遠（334-416）は道安の高弟であり、後に浄土教の祖として知られるようになる人物であるが、この慧遠に関しては、道安は格義を特別に認めたという。そのことを示すのが『高僧伝』巻六・慧

遠伝のつぎの記事である。

当時、沙門の釈道安<sup>しゃくどうあん</sup>は寺を太行山、恒山に立てて仏教を盛んに称揚し、名声がとても知れ渡っていたので、慧遠はかくてそこに出かけて身を寄せ、面会した途端に尊敬の念を尽くし、真のわが師匠だと考えた。その後、道安が『般若経』<sup>はんにや</sup>を講義するのを聞いてからりと心に悟り、そこで「儒家や道家などの九流の諸学はすべて糠や枇のようなものだ」と嘆息し、ただちに弟の慧持とともに冠を脱いで剃髪し、命を捨てる覚悟で学問を授かった。(中略) 二十四歳になるとさっそく講義を行うこととなったが、ある時、聴講していた一人の人物が実相義について質問した。長時間にわたってやり合ったものの、ますます相手の疑問をつのらせるばかりである。慧遠がそこで『莊子』の哲学を同類のものとして引き合いに出して説明したところ、その人物はぱっと理解した。それ以後、安公は特別に慧遠にかぎって世俗の書物を廃棄しないことを許した。[吉川・船山 2008:198-200]

さて以上によって、格義というものが釈道安の前後の時代に行われ、道安はそれを仏教を誤解せしめる可能性のあるものとして批判的に扱ったことが判明するであろう。また、小林やメアが注意を喚起するように、格義はある時代のすべての人びとに共通するような仏教用語の解釈法ではなく、ごく限られた時代と人びとが関わるものであったことも注意する必要がある。

以上の記述において格義とはなにかの説明は竺法雅伝の中に見られる。原文とその訓読を示すならばつぎの通りである。

以經中事數，擬配外書，爲生解之例，謂之格義。

經中の事数を以て外書に擬配し、生解の例と爲す。之れを格義と謂う。

実はこの文自体の解釈が必ずしも一義的には確定しない。これまでもいくつかの解釈が提示されてきた。とくに問題となるのは「事数」<sup>4)</sup>の意味である。これについては、『世説新語』文学篇の劉孝標<sup>りゅうこうひょう</sup>の注に見られるつぎの一文を「事数」の定義と考えてよいことが諸研究で指摘確認されている。

事数とは、五陰<sup>おん</sup>、十二入、四諦<sup>たい</sup>、十二因縁、五根、五力、七覚の若きの属<sup>こと たぐい</sup>を謂う。  
(原文は省略<sup>5)</sup>)

「五陰」以下はすべて仏教用語であり、いずれも数字が付されている点に共通性があるから、「事数」とは数を伴う範疇的概念のことであるとみなすことができる。要するに、格義とは、数字の関わる仏教用語——これを「法数」ともいう——を老莊など外典の術語を用いて解説することである。その場合、格義には必ず数字が関与する(数字の関与しないものは格義ではない)とみなすか、それとも劉孝標注の文言には従わずに、数字が関与し

ないものをも格義とみなすべきかどうかという点には、検討の余地が残されている。これについては従来の研究にも定説はない。ただし数字の関与しない対応付けも格義に準じて理解してよいのではないかとするのが現在は有力である如くである。上掲の慧遠伝の中略以降の引用には『莊子』が言及され、そこでは格義とは何ら明言されていないが、陳[1933:150-151]は格義に類するものと見てよいとの理解を示している。小林も同様に、「恐らく「格義」は法数のみでなく、広く仏教用語全般に適用されていたものと推測される」[1997:296]と述べる。

## 2-4 広義の格義

上述のように『世説新語』文学篇に対する劉孝標の注によって『高僧伝』巻四・竺法雅伝に見える格義の規定を理解するとき、仏教語と中国伝統宗教である儒教の用語に関する類似の対応付けが、有名な顔之推（531-602頃）の『顔氏家訓』の帰心篇（宗教に関する章）にもつぎのように見えることも注目される。

元来仏教と儒教とはもとより一体のもの。ただ両者の間には漸（漸次的到達）と極（瞬時的到達）、浅（表面的）と深（内面的）の相異差別が存在するだけなのである。仏典の初歩では五戒が説かれているが、儒学の經典における仁義礼智心の五常は、すべてこれと全く一致するのである。つまり仁は殺すなかれの戒に一致し、義は盗むなかれの戒に一致し、礼は<sup>よこしま</sup>邪なるなかれの戒に一致し、智は<sup>みだら</sup>淫なるなかれの戒に一致し、信は<sup>もうご</sup>妄語するなかれの戒に一致する。（中略）何れにせよ、周公・孔子さまの教えだけに<sup>きえ</sup>帰依して<sup>しゃか</sup>釈迦の御主旨に背を向けるのは、迷妄もまた甚だしいといわねばならぬ。[宇都宮 1990:46]

ここには仏教の「五戒」（不殺生・不偷盜・不邪淫・不妄語・不飲酒）を儒教の「五常」（仁・義・礼・智・信）と対応させ、両者が同じ意図をもつものであることが語られている。こうした考え方が格義であるとはどこにも明言されていない。しかし内容的には格義の一種と見ることに問題はあるまい。そして、もしそのように理解してよいとするならば、厳密な意味での格義は釈道安の頃の時代の限られた僧侶たちの仏教理解に限定されるにも関わらず、同じ解釈態度はその時代に死に絶えてしまったわけではなく、後代にも残存したことが判明する。ここに見えるのと同様の五戒と五常の対応は、北魏時代に中国で偽作され普及した庶民經典『提謂波利經』<sup>だいゐはりきやう</sup>においても行われている[塚本 1942:204]。

また、同じ対応関係は北魏と東魏の歴史を記す史書『魏書』の巻114<sup>しゃくろうし</sup>釈老志（仏教と道教の記録）にも言及され、興味深いことにそこではさらに、仏教のいわゆる「三帰」すなわち帰依仏・帰依法・帰依僧を、儒教のいわゆる「三畏」すなわち天命・聖人・大人（『論語』季氏篇を参照）に対応させる説が「五戒」と「五常」の対応付けと共に言及されている[陳 1933:151]。したがって、「三帰」と「三畏」の対応付けもまた、格義の一種とみなすことができる。なおこれら二つの対応付けを共に用いる同じ説は唐の道宣<sup>しゃか</sup>『釋迦<sup>ほうし</sup>方誌』ほかにも現れる。



これらの事例から知られることはなにか言えば、メアが警鐘を鳴らすように真に格義と呼ぶべきものは竺法雅など、釈道安の前後の時代の僧侶による極めて特殊な状況を示すものであって、「格義仏教」や「格義仏教の時代」というが如き時代性に敷衍すべきものでないのは確かであるが、その一方において、同じ考え方は、北魏の時代にも唐の時代にも生き続けたという紛れもない事実である。いいかえれば、厳密な意味での格義——狭義の格義——とは区別すべきものとして、広義の格義というものをわれわれが想定する余地はいまだに残されているということである。このような、狭い歴史の一齣に限定されない広義の格義のことを、本稿では「格義〈的〉」という語によって表現してみたい。「格義〈的〉」であるとは、インド仏教等の異なる文化体系における用語や概念 A を、それ以前から存在していた中国固有の用語や概念 B を当てはめることによって示すことである。いわば「A は B である」と等値するのではなしに、「A は B のようなもの、われわれに既に馴染みのある用語や概念でいえば B に相当するもの」と表現することである。A と B の間に内包的全同性はありえない。両者には、多かれ少なかれ、何らかのズレが生じる。なお、このズレこそ、誤解を生じるものとして、釈道安が批判した格義の欠点であった。

筆者の意図はある意味においては陳寅恪説への回帰であり、メアへの非同意である。メアが警鐘を鳴らすように元来の格義は極めて限定的なものであった。しかしそのことを了解した上で、本稿で筆者は格義とは別に、格義そのものではないが、発想において格義に準ずるものとして格義〈的〉という語を用い、この概念の有用性を認めるものである。これはメアの主張と深刻な齟齬をきたすものではなく、むしろそれを受け入れた上での視点である。

格義〈的〉な現象は、経典の解釈に限らない。それは翻訳にも適用可能である。これもまた先行研究において既に指摘されていることであるが、初期の漢訳経典の中には、既に述べたように、たとえばサンスクリット語のニルヴァーナ *nirvāṇa* (パーリ語のニッバーナ *nibbāna*) を「無為」と訳すというような場合がある。周知のように、漢訳のシステムが整備された後の時代になると、ニルヴァーナは「涅槃」と音訳されるようになった。しかしそれ以前の時代には試行錯誤がなされ、ニルヴァーナは「泥洹<sup>ないおん</sup>」と意識されたり、『老子』のキーワードを用いて「無為」と意識されたりした。その具体的な翻訳例が後漢の安世高訳『陰持入経』に見られることが文献学的に検証されている [Zacchetti 2002: 87]。また『大安般守意経』巻上の冒頭箇所において、「安般守意」は「清浄無為」と説明され、「安は清である。般は浄である。守は無である。意は為である (安為清, 般為浄, 守為無, 意名為)」と分配的に解説されている。このように、『老子』や『莊子』、『論語』などに特徴的な語や教義を用いながら数に言及することがない場合は、厳密な意味での格義には含むべきでないかもしれないが、しかしそれが格義〈的〉であることは疑いを容れないであろう。いいかえれば、格義的なるものは、仏典の解釈のみならず、漢訳にも適用可能であり、それは必ずしも数を伴う概念である必要もなく、また時代的にも 4 世紀後半の釈道安の前後頃に限定する必要もなく、それよりも古い後漢の時代から唐 (あるいはさらにそれ以降) に至るまで、格義〈的〉なるものは、仏教文献のさまざまな文脈において、時に潜在的に、時に顕在的にはたらいっているように思われる。

### 3 格義〈的〉な事象——思考の枠組みとしての格義

さて以上の事柄を予備的な考察とした上で、これから本題の漢訳問題に入りたい。異文化接触として漢訳をとらえるとき、翻訳が容易でない場合の対処法は文化接触のあり方を生々しく反映する場合がある。ありていにいえば、ぴったりとした訳語をあてることのできない場合にどうするかということである。これについて実際に行われた対処としては、およそ三つの方向があったと言えるのではあるまいか。三つとはすなわち（一）原語のままを残そうとするならば音訳という方法であり、またその対極にあるものとして、（二）新たな語句を開発すること、そして（三）（誤解を承知の上で）取えて近似の概念を訳語として用いるという方法がとられる場合もあった。

このうち、まず（一）の音訳について簡単に説明する。これは、現代日本語ならばカタカナを用いて外国語を表記するような場合に当たる。日本語ならばカタカナが外国語を際立たせる際に有効な表記であるが、ではカタカナをもたない漢語の場合にはどのような処置がなされたのであろうか。

漢語における仏教語の音訳の端的な一例を挙げる。仏陀が菩提樹の下で得た「この上なく正しい完全な悟り」をサンスクリット語ではアヌッタラー・サムヤクサンボーディ *anuttarā samyaksaṃbodhi* と言う。その意味をとって「無上正等覚」と訳すことを伝統用語で「義訳」という。現代語では「意識」がこれに当たる（ただし「意識」は、直訳に対する意識として、逐語的でない自由訳を指すこともある）。一方、サンスクリット語を意味によって訳すのではなく、「阿耨多羅三藐三菩提」のように音声を写し取る場合を「音訳」と言う。

このように音訳をする場合には、意味のある文字列と誤解されないためにある種の工夫がなされる。具体的には、「刹」「仏」「陀」「尼」「迦」「毘」など、ほとんど音訳でしか用いない漢字や、「羅」や「那」など仮に有意味な語として用いられる場合があっても意味がまったく異なるため誤解されないような漢字を用いるという工夫があった。もう一つの工夫としては、「魔」「梵」「塔」「僧」「薩」「鉢」など、仏典漢訳のために、とりわけ音訳のために、新たに漢字を創設するという場合もあった〔船山 2009:95-97〕。たとえば藤堂明保〔1978〕は、「塔」字について、「〔土+音符荅トウ〕の形声文字。梵語を音訳するためにつくられた字」とする。また、同じく「僧」字については「〔人+音符曾ソウ〕の形声文字で、梵語ボンゴの *saṃgha* を音訳するためにつくられた字」と説明されている。

つぎに（二）新たな語句の開発についても簡単に説明しておく。これは既存の漢字を用いて新たな組み合わせの語を創出することである。漢訳仏典には、「縁起」「輪廻」など、仏教以前の時代には存在しなかった用語が極めて多い。

最後に、（三）既存概念の中から取えて近似の概念をインド語の訳語として採用する場合について見てみよう。その一例を挙げる。インドのナーガ *nāga* は実在する生物としてはヘビであり、さらには神話的存在をも意味する語であるが、ナーガは「龍」と訳されることが多い。また「象」と訳されることもあり（サンスクリット語の「ナーガ」は時に像

を意味する)、それを組み合わせた「龍象」もある。ナーガの神話的なニュアンスや神秘的なパワーを表出するには漢語では「龍」が最適ということなのであろうか。興味深いことに、仏典の漢訳においてナーガが「蛇」と訳されたことは皆無に近い。皆無と言い切る自信は筆者にはないが、ナーガを「蛇」と訳すことは、仮にそれがあつたとしても極めて例外的なのは間違いない。「蛇」を漢訳語として用いることはあつたが、原語はナーガ以外である。

これに類する訳語はほかにもある。その多くは極めて基本的な概念に関わる。たとえばサンスクリット語のデーヴァ deva の原義は “himmlisch, göttlich, m. Gott / heavenly, divine, m. god (seit RV)” と解説され [Mayrhofer 1963:63] (以上は原表記にそのまま従う)、そして現代日本語であれば「神」「神々」と訳す場合が多いであろうが、周知のように、漢訳仏典における最も標準的な訳語は「天」である。また、サンスクリット語のデーヴァはしばしば複数形で用いられる。一方、漢語の「天」からイメージされるものはむしろ単数形であつて、複数存在する「天」というものは、その本来の語意からは奇妙奇天烈と言わざるを得ないであろう。漢語では名詞と形容詞の間に本質的な相違はないから、訳語としての「天」は「天」そのものではなく、「天に関する(人/もの)」「天にいる(人/もの)」という意味であると解釈すれば、天を複数形として用いることも理解可能である。いずれにせよ、仏教の文脈で用いられる「天」は天上に住む具体的な神々を指すのであつて、「天地人」「天命」「天の声」という場合の単数を前提とする天とは異なる。

このような(三)の現象には「格義〈的〉」ということが強く関わるのである。厳密な意味での「格義」とは意識的に区別して「格義〈的〉」という視点を設定するとき、異文化接触としての漢訳を考える上で「格義〈的〉」という概念はかなり魅力的であるように筆者には思われる。外来の仏典を翻訳し普及させるに当たって、およそ格義〈的〉な性格なしには翻訳は成立し得ない。格義〈的〉であることから完全に脱するためには、それ以前に伝統や背景をもたない新たな語を作成し、意味的偏向を被っていない真っさらの新語のみを用いて翻訳するしかあるまい。しかしそれは理論的には可能だが、現実にはほとんど不可能である。まわりの誰もまったく知らない新語はコミュニケーションのツールとして意味をなさない。敢えてそれを使用しようとするならば、まったく理解されない可能性と完全に誤解される可能性を覚悟しなければならないからである。

格義〈的〉な漢訳の典型として、さきに「龍」と「天」を挙げたが、そのほか、ボーディ bodhi (覚、悟り)の訳としての「道」もまたこれに類するものと言ってよいであろう。仏教においてこの語は「成道」などの形じょうどうで広く用いられる。言うまでもなく、サンスクリット語のボーディは「目覚め」を原義とし、そこから抽象的な意味合いでの覚醒として、悟りをも意味する。それを「道」と訳すのは、『老子』や『莊子』の影響にほかならない。

また、スートラ sūtra の訳としての「経」も格義〈的〉と言えるであろう。儒教の根本聖典を経という。経という文字のものと意味は繊維の縦糸である。一方、スートラは縫い糸や紐を意味する。そしてそこから、重要なものごとを一つに束ねたものとして、転義的に、スートラは精髓をまとめたものをも意味する。そのようなスートラを漢語で訳するに当たって、漢訳者たちは恐らくは歴史の最初期から「経」を選択した如くである(「経」

よりも古い訳は確認されていない)。スートラを経と訳すのは蓋し名訳である。中国文化の中に仏教の教えを根付かせるためには、開祖の釈尊が説いたものを「経」と規定することをおいてほかに、中国文化の人びとにとって分かりやすく、印象深い訳語はなかったであろう [船山 2008:100-102]。スートラを経とみなすのは格義そのものではないが、それが格義〈的〉であるのは間違いないであろう。

仏典漢訳における格義〈的〉なるものの挙例は、さしあたり以上で十分ではないかと思う。要するに、中国仏教の基本用語は格義〈的〉であることを免れないのである。その際、格義〈的〉な術語にはダブルスタンダード（二重規範）性があり、インド的な意味合いと中国的な意味合いをつねに同時に内含しつつ、インド的なものと中国的なもの間でたえず揺れ動いており、用語としての二義性を免れない。しかも読者が誰であるかに応じて意味のゆらぎは様相を変える。

## 4 訳語「聖」をめぐる

### 4-1 「聖」の原義および儒教的意味

格義〈的〉なる訳語はダブルスタンダード性を具えている。それ故、さまざまに「進化」する可能性を秘めている。最後にこのことを、日本語で宗教を考える際の基本中の基本ともいべき「聖」という語に即して指摘し、今後の課題と展望にかえたい。

議論を整理するため、本章の結論を先に述べておこう。「聖」という語は宗教における極めて根本的な概念と関わる。そうであるが故に、実際の具体的用例においては意味の振幅とゆらぎが生ずることもある。そこに筆者は、仏教における「聖」の格義〈的〉性格を見たいのである。仏教において「聖」は、それより以前のインド的含意と中国的含意を共に備えながら、かつ、厳密に言えばそのいずれとも異なるニュアンスを伴って用いられたように思われる。そして仏教で確立した「聖」の新たな意味合いは、さらに後代にキリスト教が中国に到来した時、英語でいえば holy, sacred, saint, sainthood, saintliness などを意味する語として「聖」を用いることを可能ならしめたのではないかと考えられる。

「聖」という語の意味は中国文明の長久の時間を通じて一定不変だったわけではない。仏教導入以前の段階で、「聖」は既に変遷の歴史をもつ。その最初期の意味については学者によって理解に幾分かの相違があるようであるが、いま仮に白川静『字統』の説くところにしたがっておくならばつぎの如くである。——「聖」の字は耳と壬と口とに従う。耳と壬とは耳を強調した人の形であり、壬は人のつま立ちする形である。かかる聖は祝禱して祈り、耳をすませて神の応答するところ、啓示するところを聴くことを示す字である。聖の初義は神の啓示を聴きうるものであり、その徳を聡<sup>そ</sup>といい、その人を聖という [白川 2000:499]。元来、聖とは聡明な人間に与えられる一般的な呼称であって、明智人、先見の明ないし予知能力のある人を指す語なのであった。かかる「聖」がその後、いかなる意味合いで用いられるようになっていったかの概説が吉川忠夫 [1990] においてなされている。それによれば、まず、およそ春秋末から戦国時代の頃に変化が生じたとされる。すなわちその頃、「聖」とは全知全能の天下の救済者、人倫の最高完全な具現者を指すように



なっていた（『論語』雍也篇、『墨子』兼愛篇上、『韓非子』姦劫弑臣篇、『孟子』離婁上篇、『孟子』尽心下篇など参照）。そしてさらに治世者としての聖人、聖王、盛徳の君主を聖人と呼ぶようになる（『荀子』解蔽篇参照）。こうして儒教の伝統において、堯・舜・禹・湯・文・武・周公旦・孔子の8人を聖人とする後代の説が確立してゆく。その際、孟子は聖人にかぞえないのが一般的である。そして『礼記 [らいき]』楽記篇に「作者<sup>これ</sup>を聖と謂い、述者<sup>これ</sup>を明と謂う」とあるように、聖人とは中華文明の制作者であり、制度の制定者を意味した。これと関連して時代が下ると歴代の皇帝を「聖」、「聖王」、「聖帝」などと呼ぶようになるが、その早期の例は『後漢書』紀一光武帝紀下・建武七（紀元31）年の条に明らかであるという。

#### 4-2 「聖」の道教的意味

このような儒教の流れとは別に、老荘の伝統では、「聖人」よりむしろ「仙人」を理想の姿とする。仙とは長生ないし不老不死の意であり、「真人」とも呼ばれる（儒教では「真人」という語は用いない）。仙人の典型的なイメージは『莊子』逍遙遊篇に説かれる「藐姑射<sup>はこや</sup>の山の神人」であり、そこでは「五穀（麻・黍・粟・麦・豆）を食らわず、風を吸い露を飲み、雲気に乗り、飛龍を御して、四海の外に遊ぶ」という姿が語られている。このような流れの中からはまた、聖人を絶対視しない見方が現れる。聖人の相対化といってもよい。儒教にいう一世代に一人だけ聖人を立ててそれを絶対視することを否定し、聖人は文明の作者に限定されず、複数いてもよいとの考えが新たに示される。そうした説は晋の葛洪（283-363）の『抱朴子内篇』の弁問篇や対俗篇に現れる。そこでは儒教的な文明の制作者としての聖人を「治世の聖人」と呼び、それとは区別して、「得道の聖人」たる仙人こそが重要であると主張された。「神仙学んで得べし」（人は学ぶことによって仙人になれる）というテーゼも掲げられた。

因みに「真」という文字は儒学の経典には出てこない。それは概念も言葉も道家のものであって、『老子』には現れないが、『莊子』において多用されている [吉川 1990:178]。仏教の文脈でそれはアルハト arhat すなわち阿羅漢（羅漢とも）を指す古訳である。阿羅漢を意味する真人は格義〈的〉であると言える。

#### 4-3 「聖」の仏教的意味

このような儒教と老荘の流れの上に、紀元前後の頃、仏教が西域から伝来し、急速に人心を得るに至る。その場合、仏陀（ブツダ）は聖人とみなされ、とくに開祖の釈迦牟尼はしばしば「大聖」と表現された。また仏陀という最高の境地には至っていないが、ある一定以上の悟りを得ている阿羅漢や菩薩もまた「聖」「聖人」「聖者」と呼ばれ、聖なる存在とみなされた。つまり「聖」とは宗教的な境地——仏教に即していえばある種の悟り——を体得した者を意味する。その詳細な概念規定や時代による変遷等については別稿 [船山 2005] を参照されたいが、本稿でおさえておきたいのは訳語の問題である。かかる宗教的境地を英語で説明するならば、恐らくは holy という語が最も適しているであろう。すなわち悟りに向かう段階的修行においてある境地を獲得した者としての聖者はとりわけ大乘

の修行階梯において「凡夫」（世俗的人格，凡俗の状態にある者）とは明確に区別され、その意味において、聖なる holy 存在である。

一方、儒教で「聖」ないし「聖人」という場合、それは聖なる holy 存在ではない。儒教の聖人は特別な能力を備えたある種の超人を指すが、それは現代日本語から想定されるような神聖 holy / divine なる存在を意味するわけではない。儒教における聖人をたとえば英語では何と表現するかといえば、sage を用いるのが最も一般的である（Taylor [1988] 参照）。つまり、儒教の聖人は、その原義においては saint と呼ぶことができない。いいかえれば、儒教の聖人とは宗教的な意味での聖者ではなく、その知識ないし能力、あるいは徳の故に秀でた人格である。一方、仏教において「聖」という語を用いる場合、それは非常にしばしばサンスクリット語のアーリヤ ārya の訳語である〔荻原 1940:208 “ārya” q. v.〕。

この語は元来は「高貴な」「気高い」といった意味合いの語であり、英語ではしばしば noble という訳語が当てられる（Harvey [2009] 参照）。とくにインド初期仏教においては「俗」に対する概念としての「神聖な」という意味で用いられていたのではなく、「聖なる人（たち）」という意味で用いられ、その場合、「聖」は「立派な人（たち）」といった意味合いであった〔榎本 2009:341〕。つまり、サンスクリット語の元来の意味におけるアーリヤと漢語の「聖」は内包の異なる別個の概念であり、かつ両者ともに holy という英語で示される概念とは異なるものである。それに対して、とりわけ大乘仏教において「聖」と認定される存在は聖なる holy 存在である。つまり、サンスクリット語のアーリヤないしそれと呼応する初期仏教時代の「聖」の概念は noble であり、儒教の聖人は sage であり、他方、大乘仏教の菩薩思想に代表されるようなある程度後代の発展した大乘仏教の聖人は holy person ないし saint と呼ぶことができる。ここに「聖」をめぐる意味のつながりと同時にズレを認めることができる。

#### 4-4 キリスト教および現代における「聖」の意味

ここで話は一挙に飛躍するが、「聖」という語が後の時代にはいわゆる聖 holy なる性格をはっきりと意味するようになることを述べておこう。たとえば現代中国語の標準的な小型辞書である『新華字典』の英語版『漢英双解新華字典』〔双解新華 2000〕によれば、「聖」shèng という文字はつぎのように解説されている。

1. 最崇高的 holy, sacred
2. 称学问・技术有特殊成就的 a title for sb. with special achievement in learning or in skill and arts
3. 封建时代尊称帝王 a respectful term for an emperor in the feudal age

この説明は上述のごとき「聖」の意味的変遷をきれいに反映している点でも興味深いが、今とくに知っておきたいのは「聖」に holy, sacred という英語が当てられていることである。この意味はとりわけキリスト教の文脈で明確である。その例証として辞書をもう一つ

引用しておこう。『中英辞典』[1979:613-614]における「聖」shèngの説明を一部省略の上で引用するならば以下の通りである。

聖 shèng 1. sage; saint 2. holy; sacred: 神聖領土 sacred territory 3. emperor: 聖上 His or Her Majesty

【聖餐】shèngcān 〈宗〉Holy Communion

【聖誕】shèngdān the birthday of Jesus Christ ◇聖誕老人 Santa Claus / 聖誕樹 Christmas tree

【聖誕節】Shèngdànjié Christmas Day: 聖誕節前夜 Christmas Eve

【聖地】shèngdì 1. 〈宗〉the Holy Land (或 City) 2. sacred place; shrine: 延安是中国革命的聖地。Yan'an is a sacred place of the Chinese revolution.

(中略)

【聖經】Shèngjīng the Holy Bible; the Bible; Holy Writ

(中略)

【聖母】shèngmǔ 1. a female deity; goddess 2. the (Blessed) Virgin Mary; Madonna

【聖人】shèngrén sage; wise man

【聖賢】shèngxián sages and men of virtue: 古語説：“人非聖賢，孰能无過？”As the old saying goes, “Men are not saints, how can they be free from faults?”

【聖旨】shèngzhǐ imperial edict

ここでもまた、「聖」がキリスト教の文脈で用いられていることや、儒教にいうところの「聖人」が sage であることを確認することができる。「聖」とは sage であり、また saint であるのである。さらに日本語の「聖書」に当たるものが「聖經」である点も、本稿に上述した「經」の格義〈的〉性格を想起するとき極めて興味深い。また以上のリストには見えないが、現代中国語では「聖徒」が saint を意味することも附言しておこう。つまり裏返せば、キリスト教の聖者 saint ないし聖者性 sainthood, saintliness を表す漢語としては「聖」より適切なものはない——たといそれが全同ではないとしても——とも言えるのではないか。

このような sacred, holy なるもの、あるいは saint としての「聖」の用例は、より古い聖書翻訳においても確認することが可能である。マテオ・リッチ『天主実義』の場合、アッシジの聖フランチェスコに代表される聖人は、『天主実義』では「聖神」と表記され[柴田 2004:227注64]、「聖堂」に当たる原語は「聖殿」という[柴田 2004:306注2]。なお、『天主実義』はこれ以外にも「神」や「鬼」「天」という語に格義〈的〉な性格を看取することができる点においても注目すべきであるが、今の議論からは外れるため割愛することとする。

キリスト教の文脈において saint の意味で漢語「聖」を用いたことが以上において明ら

かとなったと思うが、このような訳例を可能にした背景がなにかという点に注意を向けてみたい。「聖」の原義や儒教的意味すなわち中国伝統の「聖」の意味からキリスト教における訳語「聖」の意味を直接に導き出すことは困難であろう。その理由は伝統的意味での「聖」には宗教性が含まれていないし、それは知的なる存在や文明的なる存在を指すことはできても、あくまで人間の世俗的性格を伴うものであるからである。「聖」の伝統的意味は世俗性の隔絶を意味しない。この点については本田 [1987:82] につきのような指摘がある。

キリストで<sup>セイント</sup>聖人という場合、恐らく、神の教えを伝達するのに力を尽くした人というに止まり、これを神と同格に崇拝することはないであろう。

中国の聖人はそうではない。(中略) すなわち神と人間とに断絶がない。

儒教的聖人の意味からキリスト教的な聖性を導き出すことはできない。ここに関与するものこそ、両者の間の時代にあつて外来文化の概念を訳した結果としての仏教的な聖人の概念が関与する。このことは緻密に論証することは決して容易でないであろうが、仏教的とりわけ大乘仏教の「聖」の概念が中国社会に浸透したことは極めて重要な変革であり、キリスト教における基本的概念の漢訳は、「神」にせよ、「天」にせよ、「聖」にせよ、いずれも仏教における用例を基盤としている、否、それなしにはかかる訳語は成立し得なかったと筆者は考える。仏教における「聖」がある意味で holy, sacred, saint 等に対応し得ることは船山 [2005] に明らかにし得たと信ずるが、拙稿のほかにも仏教の文脈で saint という語を用いる研究は少なくないし、大乘仏教におけるサンスクリット語アーリヤを saint, holy と英訳する事例も実在する (たとえば Ray [1994] など)。ただし詳細は割愛するが、キリスト教とくにカトリックとの相違に留意して saint という語を用いることには敢えて慎重な態度を示して仏教の文脈でも sage という語を用いる研究も存在することもまた同時に指摘しておかねばなるまい。

いうまでもないが、聖者を既に死した者であり、生前において優れた徳性を備え、複数回の奇蹟の発生を死後に確認する等の手続きを介して列聖 canonization の制度によって長い年月をかけて認定して初めて聖者とみなされると規定するカトリック的意味合いにおいて中国仏教の聖者が saint と言えないのは論をまたない。しかし、聖者性を神性を分有する者と緩やかに規定した上で、それに対応するものを他宗教に求めようとするならば、キリスト教における聖者に対応するものは他の宗教にもある。また聖を俗に対するものとするならば、聖の概念はさらに多様となり得よう。神性に対応する宗教的に絶対的な境地を体験しているという点において大乘仏教における初地以上の菩薩を聖 holy なる存在であるということは十分に可能である。仏教の文脈において saint という語を用いる際の妥当性と問題点についてはさらに理論的に、また歴史的にさまざまな観点から検討する必要がある。その詳細は今後の課題としたい。



## 5 おわりに

本稿ではインド文化と中国文化の相違という観点から漢訳仏典の特徴の一端を瞥見した。問題が極めて根本的であるが故に、論を尽くすことのできなかつた点をあげればきりがな。とりわけ「聖」の概念については問題点を提起したに過ぎない。これについては今後さらに検討を進めたい。

本稿ではとりわけ「格義」という仏教語を手がかりに、その本来の意味とは別に、格義〈的〉——格義の意図的な拡大解釈——ということに漢訳の特徴を見て取ることができるのではないかとの提案を示したつもりである。格義〈的〉な訳語の例として挙げ得るのは、「龍」(ナーガの訳)、「天」(デーヴァの訳)、「道」(ボーディの訳)、「経」(スートラの訳)、「聖」(アーリヤの訳)などである。これらはいずれも宗教的に極めて根本的な概念と関わる。別の言い方をするならば、サンスクリット語の原意と漢語の意味は実はぴたりと対応するのではない。両者の意味にズレがある。ただし漢字文化において最もぴたりと対応するものを求めるならば、それ以外には想定不可能なほど、あまりにも基礎的で、あまりにも対応性の高い漢語であると言うことができる。

要するに、インド語の漢訳は基本的に格義〈的〉性格を免れず、そして格義〈的〉であるが故に、漢訳語は、それが基本的・根本的なものであればあるほど、インドの意味と中国的意味のはざまで、ある種の「ゆらぎ」と「ひずみ」を生じていると見るのが可能である。

さらに言えば、宗教の基本用語のもつ格義〈的〉性格はインドから中国への文化伝播に限定されない。キリスト教の基本用語を用いることなしに仏教語を西欧語に翻訳することはほとんど不可能である。またキリスト教の文脈で日本語や中国語の「神」を用いることもまた格義〈的〉である。およそ宗教語の翻訳はすべて格義〈的〉であると言っても過言ではない。そしてこれは翻訳というコンタクト・ゾーンにおいては必然的に起こる、ある種の普遍的現象であると言うことすらできるのである。

### 注

- 1) 中国語からインド語へという逆の伝播過程を示唆する例もまったくないわけではない。しかしそれは全体から見れば極小の部類に属する例外である。
- 2) 当該辞書項目の説明の中で「哲学的格義はとくに玄学とよばれている」という説明があるのは問題である。これは大いに誤解を招く。玄学とは通常は老荘の学を示す語句であって、仏教思想中における格義とは直接関係がないからである。
- 3) ただし何故に格義であるか否かを禅宗成立の前後を視点として区別すべきか、それ以後の時代にも著者のいうところの格義は存続したのか、それとも消失したのかという点については、その明確な検討も根拠も読者には与えられていない。中国固有の「道・理の哲学」を根底とするものが格義である〔伊藤 1992:144〕とするならば、禅宗成立を画期とすることには誰の目にも説得力あるとは言えまい。氏の考えにおいては禅こそが真に中国化した、中国の仏教であり、それ以前はいわば外来思想を取り入れるのに汲々としつつも、未消化のままに終わった時代ということなのだろうか。しかしそれを論証するためには禅宗成立以前を吟味するだけでは十分ではない。その成立以

後の禅宗がすべて「道・理の哲学」とは無縁であること、そして以後の時代には禅宗以外の他の学派もまた「道・理の哲学」とは無縁であることを論証しなければならない。

- 4) このほか、「生解」の意味にも諸説ある。陳 [1933:150, 163], 吉川・船山 [2009:39注3] 参照。  
5) ただし劉孝標がこのような注を付している理由は、「事数」という語が『世説新語』の本文に現れるからである。しかしその本文の「事数」は、殷中軍(殷浩)という人物が広く多くの仏教經典を読んで精密に理解していたが、しかし「事数」については理解が行き届かなかったということを示すものである。本文内容と格義の直接関係は何もない。

#### 参考文献

- 伊藤隆寿 1992 「格義仏教考」『中国仏教の批判的研究』大蔵出版, pp. 125-156。  
宇都宮清吉訳注 1990 『顔氏家訓 2』顔之推著, 東洋文庫514, 平凡社。  
榎本文雄 2009 「『四聖諦』の原意とインド仏教における「聖」」『印度哲学仏教学』24: 354-336。  
荻原雲来 1940 『漢訳対照梵和大辞典』新装版(増補改訂版), 講談社, 1986年(初版1940年)。  
小林正美 1997 「『格義仏教』考」高崎直道・木村清孝編『シリーズ・東アジア仏教第3巻 新仏教の興隆』春秋社, pp. 293-303。  
白川静 2000 『字源辞典 字統』新装普及版, 平凡社(初版1994年)。  
柴田篤訳注 2004 『天主実義』マテオ・リッチ著, 平凡社(東洋文庫)。  
任繼愈主編 1985 『中国仏教史 第二巻』中国社会科学院出版社。  
京大東洋史辞典編纂会編 1980 『新編東洋史辞典』東京創元社。  
鈴木範久 2006 『聖書の日本語 翻訳の歴史』岩波書店。  
双解新華 2000 『漢英双解新華字典』商務印書館。  
北京外国語学院中英辞典編集委員会編 1979 『中英辞典 The Chinese-English Dictionary 漢英詞典』商務印書館。  
陳寅恪 1933 「支愍度学説考」『金明館叢稿初編』上海古籍出版社, 1980年, pp. 141-167(原載『中央研究院慶祝蔡元培先生六十五歲論文集』1933年)。  
塚本善隆 1942 「中国の在家仏教特に庶民仏教の一經典——提謂波利經の歴史」『塚本善隆著作集第二巻 北朝仏教史研究』大東出版社, 1974年, pp. 187-240(原載『東方学報』京都12-3, 1942年)。  
—— 1979 『中国仏教通史第一巻』春秋社。  
湯用彤 1938 『漢魏兩晋南北朝仏教史』商務印書館。  
藤堂明保編 1978 『学研漢和大字典』学習研究社。  
東洋史辞典 1980 『新編東洋史辞典』東京創元社。  
船山徹 2005 「聖者觀の二系統——六朝隋唐仏教史鳥瞰の一試論」麥谷邦夫編『三教交渉論叢』京都大学人文科学研究所, pp. 373-408。  
—— 2008 「漢語仏典——その初期の成立状況をめぐって」京都大学人文科学研究所附属漢字情報研究センター編『京大人文研漢籍セミナー 1 漢籍はおもしろい』研文出版, pp. 71-118。  
—— 2009 「漢字文化に与えたインド系文字の影響——隋唐以前を中心に」富谷至編『漢字の中国文化』昭和堂, pp. 77-113。  
本田清 1987 「聖人」『東洋思想研究』創文社, pp. 69-82(原載『人文研究』19, 1968年)。  
吉川忠夫 1990 「真人と聖人」『岩波講座・東洋思想第十四巻, 中国宗教思想 2』岩波書店, pp. 178-187。  
吉川忠夫・船山徹訳注 2008 『高僧伝(二)』慧皎著, 岩波書店(岩波文庫)。  
Harvey, Peter 2009 The Four Ariya-saccas as 'True Realities for the Spiritually Ennobled'—the Painful, its Origin, its Cessation, and the Way Going to This—Rather than 'Noble Truths' Concerning These. *Buddhist Studies Review* 26 (2):197-227.  
Mair, Victor H. 2010 What is *Geyi*, After All? In Alan K. L. Chan & Yuet-Keung Lo eds. *Philosophy and Religion in Early Medieval China*. Albany: SUNY Press, pp. 227-264.

- Mayrhofer, Manfred 1963 *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary. Band II: D-M*, Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag.
- Ray, Reginald A. 1994 *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values & Orientations*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, Rodney L. 1988 The Sage as Saint: The Confucian Tradition. In Richard Kieckhefer & George D. Bond eds. *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*. Berkeley: University of California Press, pp. 218–242.
- Zacchetti, Stefano 2002 An Early Chinese Translation Corresponding to Chapter 6 of the *Peṭakopadesa*. An Shigao's *Yinchi ru jing* T603 and Its Indian Original: A Preliminary Survey. *Bulletin of The School of Oriental and African Studies* 65 (1): 74–98.