

漢譯できない語をどうするか

—— 唐の玄奘に託された「五不翻」説の再検討* ——

船 山 徹

〔目次〕

- 第 1 節 従來の概説に見られる問題 1.1 はじめに 1.2 従來型解説の典型 1.3 従來型解説の缺點 1.4 南宋の法雲『翻譯名義集』卷一 (1143) 1.5 問題の所在
- 第 2 節 五不翻を明記する諸文獻の年代順排列 2.1 唐の超悟 (789) 2.2 唐末の景霄 (9 世紀末～10 世紀初) 2.3 北宋の贊寧 (919-1001) 2.4 北宋の智圓 (976-1022) 2.5 北宋の子璿 (965-1038) 2.6 北宋の寶臣 (未詳年) 2.7 北宋の允堪 (1005-1061) 2.8 北宋の從義 (1042-1091) 2.9 南宋の法雲『翻譯名義集』卷一 (1143) 2.10 南宋の周敦義『翻譯名義集』序 (1157) 2.11 暫定的整理 2.12 その後の状況 2.13 「五不翻」を解説する諸原典の系譜
- 第 3 節 玄奘以前の漢字音寫語と背景 3.1 本節の目標 3.2 後秦の鳩摩羅什 (約 350-409 頃) 3.21 鳩摩羅什説 1 : サンスクリット語原文の韻律は漢譯できない 3.22 鳩摩羅什譯『大智度論』 3.221 鳩摩羅什譯『大智度論』: 音寫語「般若」の效用 3.222 鳩摩羅什譯『大智度論』: 「婆伽婆」の四義 3.223 鳩摩羅什譯『大智度論』: 「阿羅呵」の三義 3.224 鳩摩羅什譯『大智度論』: 「比丘」の五義 3.23 長安の僧肇 (414 年没)『注維摩詰經』 3.24 弟子僧叡から見た鳩摩羅什の漢譯法 3.3 南北朝期の南朝説の諸相 3.31 南朝宋の僧亮 (約 400-468 頃) 3.32 梁の法雲 (467-529) 3.33 梁の僧旻 (467-527) 3.4 隋代における繼承と展開 3.41 隋の淨影寺慧遠 (523-592) 3.42 隋末唐初の吉藏 (549-623) 3.43 隋末唐初の灌頂 (561-632) が再説した廣州大亮説 3.431 僧亮と廣州大亮 3.432 灌頂と吉藏
- 第 4 節 玄奘が實際に用いる漢字音寫語と五不翻譯例の異同 4.1 玄奘の舊譯觀: 太宗との面談 4.2 「五不翻」と玄奘譯の實態 4.21 「五不翻」と玄奘の譯語例 4.3 玄奘譯の個別的問題 4.31 「薄伽梵」と「世尊」 4.32 「阿耨菩提」と「阿耨多羅三藐三菩提」 4.33 「涅槃」と「圓寂」 4.34 「閻浮樹」 4.35 「多陀阿伽度」及び「阿羅漢」「阿羅呵」 4.36 「三藐三佛」 4.37 「般若」 4.38 「佛陀」 4.4 玄奘の譯語例: 假のまとめ 4.5 玄奘後の唐代諸論師 4.51 含多不翻の譯語例 4.52 順古不翻の譯語例 4.53 此無不翻の譯語例 4.54 生善不翻の譯語例 4.55 祕密不翻の譯語例
- 第 5 節 玄奘「五不翻」の再検討 5.1 五不翻を説く諸文獻 5.2 後代諸文獻の問題 1 : 語彙 5.3 後代諸文獻の問題 2 : 「不翻」の意味 5.4 玄奘前と玄奘後の異同 5.5 結論

* 本稿は『廣弘明集』に見る中國中世在家佛教 (班長船山徹) における原文語彙研究の基礎を整理した個人研究である。諸々の教示を仰いだ各氏に深く感謝申し上げる。

第1節 従來の概説に見られる問題

【1.1 はじめに】 佛教は聖典を異文化圏の他言語に翻譯することを認める世界宗教である。異文化圏の他言語の主たるものは、前近代では古典漢語とチベット語であり、近代では日本語・英語・欧州諸語等である。このうち佛教がインド文化圏から東方に傳播する基盤となったのは古典漢語譯すなわち漢譯であり、後漢から北宋まで續き、更に明清時代にやや性格を変えて再興した¹⁾。

漢譯者は合わせて六十人以上にのぼる。出家者も在家者もいたが、すべて男性であり、女性漢譯者は一人もいない。多くの漢譯者の中でも特に傑出した人を二人挙げるとすれば、舊譯を代表する後秦の鳩摩羅什（約350-409）と新譯を代表する唐の玄奘（600/602-664）である。

玄奘が没してより約五十年後、開元十三年（730）に編纂された智昇『開元釋教錄』は、唐の長安（現在の西安）に存在した佛典の實數を「一千一百二十四部五千四十八卷」と示す²⁾。かかる膨大な漢譯を生産した漢譯者たちは漢譯作業に日々のお大半を費やし、その結果、意外な程に、自らの翻譯について基準や原則——いわゆる漢譯理論——を著して世に残すことをしなかった。漢譯史上最大の影響力をもった玄奘さえ自らの言葉で漢譯理論を説いた文獻は著さなかった。

こうした歴史的状況において翻譯法について僅かでも何らかの形で論じた記録がある例外的な學僧は、東晉と前秦に生きた道安（釋道安 312-385）³⁾ と、鳩摩羅什⁴⁾、玄奘だったと一般に言われる。しかし鳩摩羅什と玄奘の説は漢譯全般にわたる總論でなく、漢譯の一部の局面についての論述に限られる。本稿の主題とする玄奘説の内容は、漢譯できない原語や漢譯すべきでない事例を五項目列挙するに過ぎない。傳統的に玄奘「五不翻」説ないし玄奘「五種不翻」説と呼ばれる。要するに、望ましい具體的翻譯法ではなく、翻譯できないものと翻譯すべきでないものを全五種に分類し、そのような場合はインド原語をそのまま漢字で音寫する「漢字音寫（語）」いわゆる「音譯」にとどめおくという形で對處すべしと説く。「漢字音寫（語）」とは現代日本語におけるカタカナ表記と同類である。英語ではそれを“phonetic transcription”と言う⁵⁾。また、本稿で論述する内容を

1) 船山（2013：19-52）「翻譯に従事した人たち：譯經の大まかな歴史」。

2) 智昇『開元釋教錄』卷九（大正五五・五七二中，五八〇上）。

3) 後述【2.3】(1) 參照。

4) 後述【3.2】參照。

5) 漢字音寫や漢字音寫語を“transliteration”と表記するのは適切でない。“phonetic transcrip- /

一部先取りする形となるが、玄奘「五不翻」説というように五項目を列挙したのが果たして本當に玄奘であったかも疑わしい。

本稿では、玄奘の説と傳説されてきた「五不翻」説を原文資料に即して詳しく論じ、その佛典漢譯史における意義と問題を指摘し、實際の玄奘譯と比較検討してみたい。

【1.2 従來型解説の典型】 いわゆる玄奘「五不翻」説は、翻譯不可能な佛教語の例示と種類分けとを論ずる。一方、前近代の佛典翻譯を離れ、現代人の常識的見方における翻譯不可能性を略説するなら、翻譯不可能性 untranslatability とは、翻譯したくてもできないような状態やその事例を指し、しばしば取り上げられる現代語の例は數種類ある。例えば以下のような場合である。

㊦元言語の韻律 meter を、その語感を保持したまま、別言語に譯すことはできない。

例えばフランス語や英語の押韻を日本語で示すことはできない⁶⁾。

㊧外國から輸入された事物や新技術の術語は、それを有しない國の言語には譯せない。

例えばパソコン機器や日本になかった文化や料理の語はカタカナで表すしかない⁷⁾。

㊨元言語における方言の違いを、別言語で譯し分けることはできない。

例えばニューヨークと南部方言を標準日本語と東北辯に譯し分けても意味がない。

㊩元言語の言葉遊びを、まったく同じニュアンスの言葉遊びとして別言語に譯せない。

例えば「竹藪焼けた」という回文は、そのままの意味で別言語の回文に譯せない。

他にもあろうが、ひとまずこの四種は現代語における翻譯不可能性の事例である。

これらと比較する時、玄奘「五不翻」説ないし「五種不翻」説はいかなるものか。その好例として、中村元『廣説佛教語大辭典』の説明を紹介すると次のようである。

ごしゅふほん【五種不翻】 漢譯することのできないサンスクリットの語句を、玄奘が五種類數えたのをいう。『翻譯名義集』序には次の五つを擧げている。

(1)「祕密の故に翻ぜず」。たとえば陀羅尼のような祕密の語は微妙不可思議であるから翻譯しない。

tion”と表記すべきである。その理由の詳細は長文になるので残念ながら今は割愛する。

6) Charles Baudelaire シャルル・ボードレール (1821-67) の詩を上田敏 (1874-1916) は『海潮音』の中でこう日本語譯した、「疾きずに悩める胸もどき、ギョロン樂の清搔すががきや、闇の涅槃に、痛ましく悩まれたる優心。神輿の臺をさながらの雲悲しみて艶だちぬ、日や落入りて溺るゝは、凝ごるゆふべの血潮雲。」日本語は押韻しないから、代案として上田は七五調を繰り返し用いることで韻律を譯そうとした。だがフランス語本來の語感を和風七五調に變えても韻律を譯したことにならない。七五調譯を讀んだ者には和風が漂いフランス語の印象は消失する。

7) 文化の例は「ジャズ」「コロナウィルス」等。食物の例は「バナナ」「コーヒー」「ハム」「チーズ」等。料理の例は「クリームシチュー」「ハンガーガー」「ビーフステーキ」等。

漢譯できない語をどうするか

- (2)「多含の故に翻ぜず」。たとえば薄伽梵のように多義を含んでいる語は翻譯しない。
- (3)「此の方に無きが故に翻ぜず」。たとえば閻浮樹のようにシナには存在しないものは翻譯しない。
- (4)「古に順うが故に翻ぜず」。たとえば阿耨菩提のように、それに代わる無上正等正覺という譯語があっても古くより用いられてきたものはそれに順ってあえて翻譯しない。
- (5)「生善尊重の故に翻ぜず」。たとえば般若のように、人に尊重の念を起こさせるために翻譯しない。…略…〈『翻譯名義集』序 ㊦五四卷一〇五五上〉

中村 2001: 484 第 1 段 —— 但し傍點と段落分けは引用者による
更に、中村が説明の典據とした『翻譯名義集』冒頭に付す周敦義の「序」の該當箇所を示しておこう。中村の説明と比較しやすいよう、引用者による段落分けを補足し、周敦義「序」の原文とその逐語的現代語譯を掲げると次のようになる。

唐の〔玄〕奘法師は、五種の譯さない言葉（五種不翻）について論じた。

第一、〔原語の意味を伏せて〕祕密にしておくから〔譯さない〕。例えば「陀羅尼」（dhāraṇī ダーラニー、＝咒＝總持。まじないの文句）のように。

第二、〔一語に〕多くの意味を含むから〔譯さない〕。例えば「薄伽梵」（bhagavān バカヴァーン）に意味が六つ〔同時に込められている〕ように⁸⁾。

第三、ここ（中國）には存在しないから〔譯せない〕。例えば「ジャンブ樹」⁹⁾（Jambū-vṛkṣa ジャンブー・ヴリクシャ、Jambū[-dvīpa-]śaṇḍa ジャンブー〔ドゥヴィーパ〕シャンダ）は、中國にはこの木がまったく存在しない〔から譯したくても譯せない〕ように。

第四、古くから〔の風習〕に従うから〔譯さない〕。例えば「阿耨〔多羅三藐三〕菩提」（anut-[tarā samyaksaṃ-]bodhiḥ）のように。それを譯することができないわけではない（「無上正等覺心」等と意味を譯すことはできる）。しかし〔史上初の漢譯者である後漢の攝〕摩騰¹⁰⁾より以來、今に至るまで〔意味を譯さず〕ずっとサンスクリット

8) 「薄伽梵 (bhagavān)」一語に異なる六種の意味が含まれることは、親光等造、玄奘譯『佛地經論』卷一に明記される。その原文は次の通り、「〔薄伽梵〕者、謂〔薄伽〕聲（“bha-va”-śabda）依六義轉。一、自在義、二、熾盛義、三、端嚴義、四、名稱義、五、吉祥義、六、尊貴義。如有頌言、〔自在、熾盛與端嚴、名稱、吉祥及尊貴、如是六種義差別、應知總名為薄伽〕」（大正二六・二九二上）。関連論說として後述【4.31】【4.51】も見よ。

9) 「閻浮樹」の原語は、ジャンブ・シャンダ Jambū-śaṇḍa、ジャンブ・ヴリクシャ・シャンダ Jambū-vṛkṣa-śaṇḍa、ジャンブー・ヴリクシャ Jambū-vṛkṣa 等複数ある。Jambū と Jambū の兩形は同じ意味である。

10) 原文「摩騰」は後漢の攝摩騰。サンスクリット語の僧名 Kāśyapa-Mātanga カーシャパ・マ

語原音のまま〔漢字音寫語〕としている¹¹⁾。

第五、善い〔效果〕を生むから〔譯さない〕。例えば「般若」(prajñā プラジニャー)〔という語を用いれば、讀者や聽者はそれを〕重んじ尊敬するが、〔他方、その意味を譯した〕「智慧」は意味が軽くて浅い〔印象を與える。それ故、漢語で意味を譯さず、原語の漢字音寫語のままとする〕¹²⁾。

唐奘法師論五種不翻。一、祕密故、如「陀羅尼」。二、含多義故、如「薄伽梵」具六義。三、此無故、如閻淨(⇒浮)樹、中夏實無此木。四、順古故、如阿耨菩提。非不可翻、而摩騰以來、常存梵音。五、生善故、如「般若」尊重、「智慧」輕淺。

(大正五四・一〇五五上)

中村は右の周敦義「序」を素材として五種不翻(五不翻)を解説した。中村と同様に、『翻譯名義集』に對する周敦義の「序」を「五不翻」——これより以下本稿では「五不翻」に表記を統一する——の典據として示す研究は多い¹³⁾。

【1.3 従來型解説の缺點】『廣說佛教語大辭典』「五種不翻」を代表とする従來型解説は、二つの誤りと、一つの深刻な問題を提起する。

誤りの一つは「五種不翻」であり、「五種不翻」に改めるのが望ましい。但しこれは異體字と正字の違いという些事である。より大きなもう一つの誤りは、西暦664年に卒した玄奘が生前の活動中——インド遊學の後、唐の長安に歸還した645年初めから664年までの約二十年に及ぶ漢譯活動の期間——に成ったという玄奘説の典據を、同時代あるいは直後の資料にではなく、遙か後の『翻譯名義集』序に求めることの非である。

というのも『翻譯名義集』序の撰者は南宋の周敦義という人物であり、その序の成書は1157年(紹興二十七年丁丑)であった¹⁴⁾。つまり玄奘の死後五百年になんなんとする遙

マータンガの漢字音寫(音譯)。慧皎『高僧傳』卷一に「漢洛陽白馬寺攝摩騰」として立傳される(吉川／船山2009a:25-29)。迦葉摩騰とも言う。攝摩騰は史上初の漢譯佛典『四十二章經』を翻譯したと傳説される。「〔後漢の攝〕摩騰より以來、今に至るまで」は、史上初の漢譯から現今まで「阿耨菩提」(＝阿耨多羅三藐三菩提)は必ず音寫表記され、「無上正等正覺」やその他の語に意味を譯された語(義譯＝意譯)は存在しないと周敦義は言わんとしている。しかしこれは實情にそぐわない。攝摩騰譯とされる『四十二章經』の現存本(大正784號)には「阿耨菩提」も「阿耨多羅三藐三菩提」も現れないし、更に、「無上覺」や「無上正等覺心」等の意味の譯語も夥しく存在するからである。

11) 關連論說として後述【4.32】參照。

12) 原文「如「般若」尊重、「智慧」輕淺」の意味とに基づく文獻は後述【3.221】【3.24】參照。

13) 羅根澤(1943/47:137)、村田(1975:53)、湯用彤(1982:77)、王文顏(1984:263-264)、楊廷福(1986:95)、李雪濤(1991:37)、鎌田(1999:337)、中村(2001:484第1段。上掲)、王哲鈞(2006:242)、盛／王(2008:52-53)等。

14) 周敦義「序」に「紹興丁丑重午日ニ序ス」とある(大正五四・一〇五五中)。

漢譯できない語をどうするか

か後代の資料に書いてあるのを理由に、それを玄奘の活動であると立證しようとする。これは誰の眼にも奇異であり、不審極まりない。

更に難ずるなら、周敦義が概説する玄奘説は周の自説ではない。『翻譯名義集』本文の撰者である南宋の蘇州景德寺法雲が『翻譯名義集』巻一で既に述べている。法雲の生卒年は1088-1158である¹⁵⁾。そして『翻譯名義集』の成書は1143年(紹興十三年癸亥)である¹⁶⁾。『翻譯名義集』の記事に基づいて玄奘の論を論うなら、周敦義「序」でなく、それより十餘年先行する法雲に言及すべきである。これに氣付いた先行研究は存在する¹⁷⁾。

【1.4 南宋の法雲『翻譯名義集』巻一(1143)】 法雲『翻譯名義集』巻一の該當箇所は次のようである。

唐の〔玄〕奘法師は、漢語に意味を譯さない五種があることを解き明かした。

第一、〔原語の意味を伏せて〕祕密にしておくから〔譯さない〕。「陀羅尼」(dhāraṇī ダーラニー、=咒=總持)がその例である。

第二、〔一語に〕多くの意味を含むから〔譯さない〕。例えば「薄伽梵」(bhagavān バカヴァーン)のように。その一語に意味が六つあるからである¹⁸⁾。

第三、ここ(中國)には存在しないから〔譯せない〕。例えば「ジャンプ樹」のように。

第四、古くから〔の風習〕に従うから〔譯さない〕。例えば「阿耨〔多羅三藐三〕菩提」のように。それをまったく譯せないわけではない(「無上正等覺心」等とその意味を譯すことはできる)が、〔史上初の漢譯者である後漢の攝〕摩騰より今に至るまで〔意味を譯さず〕ずっとサンスクリット語原音のままとする¹⁹⁾からである²⁰⁾。

第五、善い〔效果すなわち教えを受けた眾生の善業〕を生じるから〔譯さない〕。例えば「般若」(prajñā プラジニャー)〔という語を用いて教えを説けば、教えを受けた眾生はそれを〕重んじ尊敬するけれども、〔他方、その意味を譯した〕「智慧」は

15) 陳垣(1964/88:261)。

16) 『翻譯名義集』巻三の中で寶雲は自ら執筆している年次を「至今紹興十三年歲次癸亥」すなわち西暦1143年と明記する(大正五四・一一〇一中)。巻一にも同年を記す(時大宋紹興十三年歲次癸亥、大正五四・一〇五六中)。

17) 例えば村田(1975:53)、曹仕邦(1990:187)、方廣鎬(2006:12)、齊藤明(2014:59)、Yang/Li(2021:227)等は法雲『翻譯名義集』巻一の原文に基づいて解説する。

18) 前注8参照。

19) [比較] 齊藤明譯(2014:59)「ただし〔後漢時代に初めて中國に佛教を傳えたといわれる迦葉〕摩騰以來のサンスクリット語音があるから〔音譯を採用するの〕である」。

20) 前注10参照。

その意味が軽く浅い〔という印象を眾生に與える。それ故、「智慧」とは譯さず、「般若」という漢字音寫によって原音のままとするのがよい〕²¹⁾。

唐奘法師明五種不翻。一、祕密故不翻，「陀羅尼」是。二、多含故不翻，如「薄伽梵」，含六義故。三、此無故不翻，如「閻浮樹」。四、順古故不翻，如「阿耨菩提」，實可翻之，但摩騰已來，存梵音故。五、生善故不翻，如「般若」尊重，「智慧」輕淺，令人生敬，是故不翻。(大正五四・一〇五七下)

周敦義の言は法雲の引き寫しと言ってよい程であること，一目瞭然であろう。しかし法雲の言を引用したところで，玄奘より約 480 年後の資料を用いて玄奘の説はかくかくしかじかであったと論じて，そこに玄奘説そのままの描寫であると讀者を納得させる力はない。したがって法雲の言にも周敦義の言とまったく同じ問題が未解決のまま残されている。周敦義説の資料的瑕疵は法雲説にも妥當するのだ。664 年に漢譯活動を終えた玄奘の漢譯理論を，1143 年の法雲の言で論據付けようとするのは常識外れも甚だしい。

抑も「五（種）不翻」説は，法雲に至る 1143 年までの約 480 年の間まったく記録されなかったのか。もし假にそうであるなら，その様な“忘れた頃にふっと世に現れた説”を玄奘の説である證據とできるであろうか。法雲は如何なる資料・文獻に基づいて「五（種）不翻」を玄奘の説として説いたのか。かく従来型の説明は問題だらけである。

【1.5 問題の所在】 序を結ぶにあたり，本稿の意圖を簡潔に記す。それに先立ち，本論副題「唐の玄奘に託された「五不翻」説の再検討」の意圖を述べておきたい。「再検討」は，先行研究の再検討を意味するが，先行研究は筆者自身の小論をも含むということとを明記しておきたい。船山（2013）は『佛典はどう漢譯されたのか：スートラが經典となるとき』と題した佛典漢譯についての総合的な一般讀者向けの概説書である。その四章「外國僧の語學力と，鳩摩羅什・玄奘の翻譯論」の中に「唐の玄奘「五種不翻」節」と小見出しを付けた冒頭でこう説明した――

これ（玄奘の五種不翻：引用者）については，通常，南宋の法雲『翻譯名義集』（成書 1143 年）にみえる一節を用いて紹介する場合が多い。しかしそれは玄奘よりもかなり後代であり，初出でもないのので，以下に，より早い記録として景霄『四分律行事鈔簡正記』卷二に述べる玄奘説を紹介したい。²²⁾

21) 原文「如「般若」尊重，「智慧」輕淺」の意味とに基づく文獻については後述 **【3. 221】** 参照。
[比較] 齊藤明譯（2014:59）「第五に、善を生むために意譯しないもので、[音譯の]『般若』は尊く重いが[意譯の]『智慧』は軽く浅いようにであり、人に尊敬の念を生じさせるために意譯しないのである」。

22) 船山（2013：105）。

漢譯できない語をどうするか

そして次頁以下に景霄『四分律行事鈔簡正記』卷二の所説を現代語譯と原文で示すことを試みた。その際、筆者はこの景霄の書について以下の但し書きを付けた――

本書の成立は、南宋の法雲には先行する。だがそれでも玄奘の没後から二百年以上の開きがある。したがってそれが本當に玄奘の説なのかと疑うことはできる。ただ後に述べる用語法的な問題点を除けば、積極的に疑うべき強い理由があるわけではなく、玄奘系の説とすると決定的な矛盾が生じるというわけでもない。また玄奘ではなく彼以後の義浄・不空・般若らの説と同定すべき理由もない。以下の引用よりわかるように、景霄の論述は五種不翻説が以前から傳承されていたことを示すから、景霄より以前に成立していたのは確かである。したがってこの説を玄奘の説そのものと斷定することはできないにせよ、玄奘の影響下にあった唐代の學僧たちが整理した玄奘説とみることに特に大きな問題はないと思われる。²³⁾

かくして筆者は法雲『翻譯名義集』卷一に先行する、より古い資料として景霄『四分律行事鈔簡正記』卷二があることを2013年に指摘した。筆者は玄奘説を描寫する素材が法雲説では懸隔が甚だしいという自覺を抱き、景霄の所説を探し當てて紹介したのだった。當時は筆者以外に景霄に注目する研究者を見出せなかったが、今あらためて研究史を整理してみたところ、「五（種）不翻」説を解説する資料として景霄『四分律行事鈔簡正記』卷二に觸れる研究が船山（2013）の前と後にあることが判明した²⁴⁾。

十年來のこうした経緯を踏まえ、本稿において筆者は過去の自説も含めて先行研究を一旦白紙に戻した上で次の五點を問い、答えを探りながら、新たな「再検討」に挑む。

- (1) 景霄『四分律行事鈔簡正記』より前にも「五不翻」説について述べる文獻はあるのか。
- (2) 「五不翻」説は玄奘の掲げた説と斷定するに十分な根據を示せるか。あるいは玄奘以前から存在した説も玄奘説として一部含まれていると見なすべきか。
- (3) 各種文獻に現れる「五不翻」を歴史的に通覽すると、内容に變化はあるか、ないか。
- (4) そもそも「五不翻」説を唱えた人物が玄奘だったことを示す明證はあるのか。
- (5) 以上四點を再び統合して總合的に見る時、「五不翻」説はいつ現れ、歴史的形成の動態について我々はどのように理解するのが望ましいか。これが本稿の課題である。

第2節 五不翻を明記する諸文獻の年代順排列

前節で研究史の概略を示したように、いわゆる玄奘の説として現れる「五不翻」説（＝

23) 船山（2013：106）。

24) 王宏印（2003：54）、蔣／馮／陳（2006：67）、船山（2013：105-112）、郭／郝（2019）。

「五種不翻」説)を紹介する後代の文獻として最初に注目されたのは、南宋の周敦義『翻譯名義集』序』であり、次に法雲『翻譯名義集』卷一に遡り、更に景霄『四分律行事鈔簡正記』卷二まで遡れるようになった。前節では明記しなかったが、景霄『四分律行事鈔簡正記』は唐(618-907)末期の九世紀末頃であったことが『四分律行事鈔簡正記』本文の論述内容から推定される²⁵⁾。

こうして研究史に沿って諸文獻の検討を始めると、古い時代に遡って行く方法を採用するのが自然である。しかし年代を逆行して多数の文獻を列挙し続けると、歴史の流れを直截に脳内で整理するのが難しくなる。そこで本節では以下に、筆者が下調べした結果に基づいて最も古い文獻から資料整理を始め、少しずつ年代を下ってゆく自然な時系列に従って諸資料を紹介する。ある意味で結論を先取りする形になるが、歴史的變遷の有無を容易に理解できるこの排列を諒解していただきたい。

本節で取り上げる文獻は、五不翻や五種不翻という語で意味を漢語に譯すべきでない五項目を一括りにして紹介するものである。別の言い方をすれば、五項目を一つにまとめずにその中の一項目・二項目程度を限定的に挙げるものは第3節と第4節で別途取り上げることにする。

【2.1 唐の超悟(789)】 従來の先行研究では知られていなかったが、筆者が今回調べた限り、景霄『四分律行事鈔簡正記』は「五不翻」節を解説する最早期の文獻ではない。それよりも早く五項一組として不翻・不譯の範疇を分類する資料として現時点で筆者の知り得た最も早いすなわち古い文獻は、唐の超悟による注釋である。

唐の禮泉寺超悟に『大乘理趣六波羅蜜多經疏』という注釋が存在した。唐の般若譯『大乘理趣六波羅蜜多經』十卷(大正261號)が貞元四年(788)十一月に漢譯され²⁶⁾、それを承け翌五年(789)に超悟『大乘理趣六波羅蜜多經疏』十卷が成った²⁷⁾。残念ながら現存しないが、鎌倉時代の了尊『悉曇輪略圖抄』卷五(成書1287年)に引用されている²⁸⁾。

『〔大乘理趣〕六波羅蜜〔多〕經疏』卷一に言う〈超悟〔の撰〕である〉、

25) 『四分律行事鈔簡正記』が撰せられた年代の詳細については本稿第二節 **【2.2】** に述べる。

26) 御製『大乘理趣六波羅蜜多經』序』(大正八・八六五中)。

27) 圓照『大唐貞元續開元釋教錄』卷中(大正五五・七六三上)。

28) 以下の引用については、了尊が年代的に遅れることと日本の文獻であることから不正確な引用として否定的に斥けるのは不可能でない。しかし日本の學僧が中國文獻を引用する際に幾分かの省略はあり得ても文全體を恣意的に作り出すことは少なく、同じ懸念を了尊『悉曇輪略圖抄』に對して投げかける先行研究も知られない。したがってあくまで暫定的にはあるが了尊の引用する文は超悟の注釋した原文通りかそれに近い信頼できるものとして扱いたい。『悉曇輪略圖抄』の概說として馬淵(1962:615-628)と高楠(1922:246)を參照。

漢譯できない語をどうするか

『〔諸〕經』のサンスクリット語には〔意味を漢語に〕譯さないものがあり、それにはあらまし五つの意圖がある。

第一、〔単一の原語が〕多くの意味を含むから譯さないもの。それは例えば「薄伽梵」(bhagavān バガヴァーン=bhagavat バガヴァト)等であり、そこに六種の意味が〔同時に〕含まれる。もしそれらを各々皆譯せば、文が繁雜となってしまう。〔逆に〕もし一つの意味だけに譯せば、他の五つ〔の意味〕を失ってしまう。多くの意味を含むから〔単一の漢語では〕譯せないのだ。

第二、古くから〔の風習〕に従うから譯さない。例えば「菩提」(bodhi ボーディ)や「涅槃」(ニルヴァーナ nirvāṇa)等がそれである。

第三、相當するものが〔中國には〕存在しないから譯せない場合。例えば「目真隣陀」(Mucalinda ムチャリンダ)山²⁹⁾のように、彼の國(インド)にはあるが、この地方(中國)にはそれがない。かくて〔僧〕叡法師は言った、「〔鳩摩羅什師は漢語に〕譯せない時、〔原音〕そのままに〔漢字で〕音寫した〔音譯に止めた〕」³⁰⁾。

第四、善い〔効果〕を生むから譯さない。サンスクリット語原音のままとすれば、眾生(命ある者)たちの善い〔行い〕を生む。例えば「多陀阿伽度」(tathāgata タターガタ)や「阿羅呵」(arhat アルハト、=阿羅漢)、「三藐三佛」(samyaksambuddha サムヤク・サンブツダ、=阿耨多羅三藐三佛陀 anuttaraḥ samyaksambuddhaḥ)等がそれである。

第五、〔原語の意味を伏せて〕祕密にしておくから譯さない場合は、例えば「陀羅尼」(dhāraṇī ダーラーニー、=咒=總持)等がそれである(引用文終了)。

『六波羅蜜經疏』一云〈超悟〉：『經』中梵語有不譯者，略有五意。

一、含多義故不譯者，如「薄伽梵」等，含六種藏³¹⁾。若具譯者，其文則繁。若譯一義，則失餘五。以含多義故不譯也。二、順古故不譯，如「菩提」、「涅槃」等是也。三、無敵對故不譯³²⁾，如言「目真隣陀山」等，彼國則有，此方則無。故〔僧〕叡法師云，「不可譯者，即而書之」。四、生善故不譯，存其梵音，爲生物善，如言「多陀阿伽度」、「阿羅呵」(=阿羅漢)、「三藐三佛」等是也。五、祕密故不譯，如諸「陀羅尼」等是也(文)。

(了尊『悉曇輪略圖抄』卷五，大正八四・六八一下)

29) 横超(1967: 429-430)。

30) 僧叡「大品經序」(梁僧祐『出三藏記集』卷八)：胡音失者，正之以天竺。秦名謬者，定之以字義。不可變者，即而書之。是以異名斌然，胡音殆半。(大正五五・五三中)【3.24】も参照。更にこの説と玄奘説の繋がりについて【5.41】と【4.24】を参照。

31) 「六種藏」の意味が判然としない。ここでは「六種義」の誤りと假定して現代語譯を示した。

32) [参考]中算『妙法蓮華經釋文』卷下：〈『六波羅蜜經超悟師疏』云，「無敵對故不翻」。今案，…〉(大正五六・一六五上)

ここで超悟は、自ら紹介する説を玄奘の説とは述べていない。また、「五不翻」「五種不翻」等の表現もない。論の進行上、これを超悟の紹介する「不譯五意」と假稱して他文獻の説と區別することとする。

超悟の擧げる「不譯五意」は既に確認した景霄・法雲・周敦義と共通する五項目である。しかし各々を示す順番が異なることと、譯語例が異なることに超悟の特色を見出すことができる。そして何よりも、玄奘説と述べていない點に超悟の最大の特徴がある。

【2.2 唐末の景霄（9世紀末～10世紀初）】 超悟の次に現れたのが景霄である³³⁾。景霄が『四分律行事鈔簡正記』を執筆した年代については、景霄の注釋中に幾つか異なる年が記されることから推定できる。すなわち次の通りである。

【表1 景霄『四分律行事鈔簡正記』の執筆年】

卷一	巨唐乾寧二載乙卯（895）	續藏一・六八・一・七四裏上
	〈今乾寧二年乙卯〉（895）	續藏一・六八・一・七四裏下
	今乾寧二年乙卯（895）	續藏一・六八・一・七五表上
	〔後梁〕開平五年辛未（911）	續藏一・六八・一・七五表上
卷三	景福初年（892）	續藏一・六八・一・八九表下
卷九	今天復三季癸亥（903）	續藏一・六八・三・二九〇表上
	今天復三季癸亥（903）	續藏一・六八・三・二九〇表下
	今天復三季癸亥（903）	續藏一・六八・三・二九〇裏下
	今天復三季癸亥（903）	續藏一・六八・三・二九一表上

ここから景霄が本注釋を實際に執筆したのは895～911年を含む年代だったことが分かる。もう少し幅を見積もって九世紀末から十世紀初の二、三十年の間と推定しておこう。

ここで景霄が『四分律行事鈔簡正記』卷二において紹介する「唐三藏」の「五不譯」説の原文と現代語譯で示すと以下の通りである³⁴⁾。

諸派の傳承は、唐^三藏（＝玄奘）の譯經には譯すものと譯さないものがあるという説を引用する。まず、譯さないものに五種ある。

第一、〔音譯のまま残しておけば〕善い行いを生み出すから譯さない。例えば「佛陀」は覺（目覺め）の意味であり、「菩提薩埵」は道（さと）に向かう有情（＝眾生＝命ある生きもの）の意味であるが、今それらはみな梵語のまま残す（＝漢字音寫にと

33) 『宋高僧傳』卷一六に後唐杭州眞身寶塔寺景霄傳として立傳される（大正五〇・八一〇上）。卒年は927年以後である。陳垣（1964/88：171）。

34) 以下の景霄説に觸れる先行研究として王宏印（2003：54）、蔣／馮／陳（2006：67）、船山（2013：105-112）、郭／郝（2019）がある。

漢譯できない語をどうするか

どめる)。「命あるものたちの心に」善業を生み出すことを意圖するから。

第二、祕密にするから譯さない。例えば「陀羅尼」などの總持の教え(しっかり記憶し忘れない教え)は、梵語のまま誦誦し佛の加護を祈るなら効果觀面だが、中國語に譯したら、少しも靈驗あらたかでないから。

第三、複數の意味を含むから譯さない。例えば「薄伽梵(bhagavān バガヴァーン=bhagavat バガヴァット)」は、〔玄奘譯『佛地經論』にあるように〕一語に六つの意味が同時に込められている。(一)自在な様(二種生死(煩惱)に束縛されることがないから)、(二)勢いが盛んな様(智慧の火がめらめらと燃え上がり、煩惱という薪を焼き盡くす)、(三)端然として威嚴ある様(〔佛の優れた容貌を具體的に示す〕三十二相八十種好がすべて備わることで立派に飾られているから)、(四)譽れ高い様(大いなる名聲は遍く十方に聞こえているから)、(五)吉祥な様(常にいつでも吉祥で眾生に利益を與えるから。例えば〔釋尊が誕生した時〕二匹の龍が沐浴の水を捧げ、七歩進むと足下の地面に蓮が生えたように)、(六)尊い様(出世間の天人にも尊敬されるから)である。もしこれらのどれか一つに譯すと、他の五つの意味がすべて消えてしまうので、梵語を音譯のまま残す。

第四、昔からの習慣に従うから譯さない。例えば「阿耨菩提(=阿耨多羅三藐三菩提 anuttarā samyak sambodhi)」は、漢代から唐まで譯さないしきたりである。

第五、中國にないから譯さ(／せ)ない。例えば「閻浮樹〔という神話的の巨木〕」は、その影が月にまで届き〔月の模様を作り〕³⁵⁾、また八斛(八百升)の盜ほどの巨大な實を付けるが³⁶⁾、この樹はここ(中國)にないので譯語がない。

以上の五種を除き、それ以外の場合は、すべて中國語に譯すべきである。

諸家相承、引唐三藏譯經有翻者、有不翻者。且不翻有五。一、生善故不翻、如「佛陀」云「覺」。「菩提薩埵」、此云「道有情」等。今皆存梵名、意在生善故。二、祕密不翻、如「陀羅尼」等總持之教。若依梵語諷念加持、即有感微。若翻此土之言、全無靈驗故。三、含多義故不翻、如「薄伽梵」、一名具含六義。一、自在(不永繫屬二種生死故)。二、熾盛(智火猛焰、燒煩惱薪)。三、端嚴(相好具足所莊嚴故)。四、名稱(有大名聞遍十方故)。五、吉祥(一切時中常吉利故、如二龍主水、七歩生蓮

35) 原文「影透月中」。隋闍那崛多譯『起世經』卷一〇：復次、以何因緣、月宮殿中有諸影現。諸比丘、此大洲中有閻浮樹。因此樹故、名閻浮洲。其樹高大、影現月輪。以此因緣、有諸影現。(大正一・三六一中)

36) 原文「生子八斛瓮大」。未詳出典。〔比較〕隋闍那崛多譯『起世經』卷一〇：諸比丘、閻浮樹果、大如摩伽陀國一斛之瓮、摘其果時、汁隨流出、色白如乳、味甘如蜜。(大正一・三六一中)

也)。六、尊貴〈出世間所尊重故〉。今若翻一，便失餘五，故存梵名。四、順古不翻，如「阿耨菩提」，從漢至唐，例皆不譯。五、無故不翻，如「閻浮樹」，影透月中，生子八斛瓮大。此間既無，不可翻也。除茲已外，竝皆翻譯。

(續藏一・六八・一・七七表上)

【2.3 北宋の贊寧(919-1001)】 北宋初の贊寧は『大宋僧史略』『宋高僧傳』ほかの佛教史書の編纂で知られる。成書988年の『宋高僧傳』卷三に収める譯經篇の「論」(撰者贊寧による譯經篇總論)もまた玄奘「五種不翻」に言及し、次のようにいう。

〔漢譯に關する以前の諸書を〕遙か昔まで遡ると，釋道安(312-385)は「五失本三不易」という説を論じ，〔隋の〕彥琮(557-610)は「八備」を記し，〔隋の〕明則是『翻經儀式』(=『翻經法式論』十卷)を著し，〔唐の〕玄奘(600/602-664)は「五種不翻」説を立てた。

逖觀道安也，論五失三不易。彥琮也，籍其八備。明則也，撰『翻經儀式』。玄奘也，立五種不翻。(大正五〇・七二三中)

ここで贊寧は從來の漢譯論として(1)釋道安「五失本三不易」、(2)隋の彥琮「八備」、(3)隋の明則『翻經儀式』、(4)唐の玄奘「五種不翻」の四種に言い及ぶ。ただ、贊寧はいずれの説も單に名稱を出すだけで、内容を何も説明しない。「五種不翻」も同じである。「五種」が何であるかも、なぜそれが玄奘説と分かるかにも、まったく觸れていない。

贊寧の擧げる四例のうち、(1)道安の「五失本三不易」という説には研究の蓄積があり、かなりの程度まで内容が解明されている³⁷⁾。道安は中國佛教史初めて佛典漢譯の原則論を明記した人として高く評價される。道安が晩年、苻堅の治める前秦國長安でまとめた翻譯論「五失本三不易」説は、道安「摩訶鉢羅若波羅蜜經稱序」に詳しい³⁸⁾。

「五失本」と「三不易」のうち、「五失本」は、漢譯する際にインド語原典の原形を失う五點を指す。すなわち ① 原文の語順、② 原文の質朴さ、③ 延々と果てしなく續く、いかにも悠久のインド的な語彙反復、④ 原文に収める内容解説の類い、⑤ 新たな主題に移る際に行う直前内容の繰返し、以上の五項目である。横超慧日によれば、五項目は「禁止條項でなく又不可避として許容された條項でもない、望ましいことではないが翻譯する際に必要とあらばこの限界内で原型を失しても許されるべき」事柄を

37) 道安「五失本三不易」の先行研究として羅根澤(1943/4:128-129)、横超(1957)(1958:236-255)(1983:8-10)、王文顔(1984:204-218)、王哲鈞(2006:103-111)、船山(2013:115-120)がある。

38) 道安「摩訶鉢羅若波羅蜜經稱序」(梁僧祐『出三藏記集』卷八、大正五五・五二中～下)。

漢譯できない語をどうするか

示す³⁹⁾。

一方、「三不易」は、三つの不易（フイ）でなしに、三つの不易（フェキ）と訓じ、漢譯する際に原典を改易してはならない三點を指すという解釋が、横超慧日の提案以後⁴⁰⁾、研究者の間で優勢であるが、異説もある。横超によると、「三不易」とはすなわち、

- ❶ 古き良きインドの古雅な文體を、後の中國の今風の文體に變更してはならぬ
- ❷ 古い時代の聖人の教えを今風の輕薄な言い回しに恣意的に變更してはならぬ
- ❸ 釋尊の大般涅槃（精神的束縛と身體的束縛雙方からの完全解放）以後、インドの佛弟子たちが頑なに守り續けた原文の意識的無變更を放擲して輕々しく經文に取捨選擇を加えてはならぬ

の三である⁴¹⁾。道安が示した八項目は翻譯不可能性を論ずるものではない。従って道安説と「五不翻」説の間に共通する論題は何もない。

(2) 隋の彦琮「八備」は翻譯方法に關する理論ではなく、佛典を漢譯する際に譯者が留意すべき八つの心懸けを説く。一部のみ挙げれば、戒を嚴守して惡業から身を離す（第二備）や中國の辭書や書法（篆書法・隸書法など）を修得して正しい漢語を身に付ける（第七備）等といった、譯經を始める前から要求される譯者の基本姿勢である⁴²⁾。

(3) 明則には簡略な傳記情報が數種存在する。唐の道宣『續高僧傳』卷一〇靖玄傳の付傳（大正五〇・五〇二中）と、同じく道宣『大唐內典錄』卷五と卷一〇の一節（大正五五・二八〇中、三三二下）とがある。更に、『翻經儀式』に相當する書として次の記載がある。

『翻經法式論』一部十卷⁴³⁾

十卷という量は膨大だが、本書が現存しないため、十卷の詳細は今なお不明である⁴⁴⁾。

以上の状況を基にして玄奘「五種不翻」について再考するに、それは贊寧の頃に既に有名で、皆が知っていたからこそ、敢えて説明しなかったと推測するのが自然である。言い換えれば、贊寧以前に、玄奘「五種不翻」を詳述した文獻があり、人口に膾炙していたため、贊寧はそれに譲り、説明しなかったのではないかと考えられる。

39) 横超（1958：248）。

40) 特に横超（1957：127-128）（1958：249-250）（1983：9-10）を見よ。

41) 羅根澤（1943/4：128）、横超（1958：249-250）。

42) 彦琮「八備」説の概説として羅根澤（1943/4：134-136）、王文顔（1984：236-248）、曹仕邦（1990：177-178）、王宏印（2003：33-35）、王哲鈞（2006：226-230）、船山（2013：102）、齊藤隆信（2022）がある。

43) 道宣『大唐內典錄』卷五、大正五五・二八〇中。道世『法苑珠林』卷一〇〇、大正五三・一〇二三上。

44) 更に靈裕『譯經體式』（『續高僧傳』卷九靈裕傳、大正五〇・四九七下）があったと傳承されるが未詳。

では贊寧が省略した玄奘「五種不翻」の詳細は、いかなる書物に書いてあったのか。贊寧が参照した詳細な素材を一つに特定することはできない。しかし例えば上述【2.1】の超悟や【2.2】景霄に類する説明であった可能性は充分あり得る。その場合、【2.1】は玄奘説であると明記しないから、贊寧が参照したであろう素材は、玄奘説をうたう【2.2】景霄の説明にむしろ近かったのではないか。

【2.4 北宋の智圓 (976-1022)⁴⁵⁾】 贊寧の後に「五不翻」説を紹介したのは北宋の智圓であった⁴⁶⁾。智圓の説く「五不翻」に少なくとも三文献あった。以下にそれらの原文と譯を掲げる。

(1) 智圓『涅槃玄義發源機要』卷一：

唐三藏 (=玄奘) は、漢譯できない事柄に五種があると解き明かした。

第一、祕密にす〔べき〕事柄である。例えば「陀羅尼」のように。

第二、多くの意味が含まれる場合である。例えば「薄伽梵」のように。

第三、この地 (中國) に存在しないものごとである。例えば「閻浮樹」のように。

第四、古く〔からの風習〕に従うべき場合である。例えば「阿耨菩提」 (=阿耨多羅三藐三菩提) のように。

第五、〔人々の〕善い〔行い〕を生み出す言葉である。例えば「般若」のように。

唐三藏明不可翻凡有五例。一、祕密，如「陀羅尼」。二、多含，如「薄伽梵」。三、此方無，如「閻浮樹」。四、順古，如「阿耨菩提」。五、生善，如「般若」。

(大正三八・一九中)

(2) 智圓『首楞嚴經疏谷響鈔』⁴⁷⁾ (宋 仁嶽『楞嚴經熏聞記』卷四引)：

45) 陳垣 (1964/88 : 204-205)

46) 南宋 宗鑑『釋門正統』卷五：智圓，字無外，自號中庸子，亦曰潛夫。徐姓，錢塘人。……。又撰『文殊說般若經疏』二卷、『般若心經疏』一卷、『不思議法門經疏』一卷、『彌陀經疏』一卷、『遺教經疏』二卷〈淨覺『助宣記』〉、『瑞應經疏』一卷、『普賢行法經疏』一卷、『無量義經疏』一卷〈慧覺『雜珠記』〉、『涅槃三德指歸鈔』、『蘭盆經華鈔』、『西資鈔』等共一百二十餘卷，世號十本疏主。門人集其平昔雜著，凡六十卷，題曰『閑居編』。……。預訓門人曰，「吾沒後，無厚葬以罪我。無擇地建塔以誣我。無謁有位求銘記以虛美我。宜以陶器二合而瘞之，立石標前，志其年月名字而已」。享年四十七。斲所居巖，不屋而壇，陶器斂身，自銘其墓。以乾興元年 (1022) 二月十七日，自作祭文及挽詞三章，十九日入寂。吳遵路撰『行業記』。後十五年，積雨山頽。門人啓陶，觀師肉體不腐，爪髮盡長，其唇微開，齒若珂玉。乃襲新衣，屑眾香而重瘞之。崇寧三年 (1104)，謚「法慧大師」。(續藏二乙・三・五・四一四表下～四一六表上) 南宋 志磐『佛祖統紀』卷一〇 (大正四九・二〇四下～二〇五中)。

47) 智圓『閑居編』卷五：『首楞嚴經疏谷響鈔』序。『谷響鈔』者，況言說之本空也。一名『指月鈔』，喻藉言以詮理也。初中庸子，約三觀之道撰疏，以解其『經』。其次「慮童蒙」未曉其言，又作「鈔」以伸其疏。又其次「懼來」者，執言以起惑，封文以忘理，方軀馳於虛妄。

漢譯できない語をどうするか

『〔首楞嚴經疏〕谷響〔鈔〕』にいう、「第一、祕密にするから譯さない。「陀羅尼」がそれに他ならない。第二、多くの意味が含まれるから譯さない。すなわち「薄伽梵」がそれである。第三、この地（中國）に存在しないから〔譯したくても〕譯せない。例えば剡浮樹（「閻浮樹」の別譯）がそれである。第四、古く〔からの風習〕に従うから譯さない。例えば「阿耨菩提」（＝阿耨多羅三藐三菩提）は、現實には〔「無上等正覺」と〕譯することができるが、〔後漢の最初の翻譯者だった攝摩騰からずっと今まで〔意味を譯さずに〕サンスクリット語のまま〔漢字音寫に〕止めたため、それ以降皆がそれに従っている。第五、〔人々の〕善い〔行い〕を生み出すから譯さない。例えば「般若」は尊重すべきであるが、しかしその意味を譯して「智慧」とすれば輕佻浮薄になるから、それ故にサンスクリット語〔の原音〕のままを残して〔漢字音寫とするのである〕。これら五つの意味を玄奘は語った。それは唐の〔道宣の〕『續高僧傳』に出ている。

『谷響』云、「一、祕密故不翻，即「陀羅尼」是也。二、多含故不翻，謂「薄伽梵」是也。三、此方無故不翻，如「剡浮樹」是也。四、順古故不翻，謂「阿耨菩提」等，實可翻之，但摩騰以來存梵故，後皆倣之。五、生善故不翻，如「般若」尊重，「智慧」輕薄，故存梵也。此之五義，乃玄奘述之。出『唐續高僧傳』。

（續藏一・一七・四・三二二表上）

(3) 智圓『般若心經疏詒謀鈔』：

（現代語譯略）

「般若」翻「智慧」者，祕密與多含、此無并順古、生善故不翻，奘師立五例。「般若」可翻而存梵者，爲生善故。『大論』云，「般若 尊重」、「智慧 輕薄」，不可以輕代重。

（續藏一・四一・四・三三五裏下）⁴⁸⁾

ここに我々は「五不翻」説形成史の大きな畫期を認めねばならない。三著作に共通して⑧智圓は五不翻を「祕密」「多含」「此方無／此無」「順古」「生善」の順序で示す。この順序は⑤超悟とも⑥景霄とも異なる一方で、直後に述べる⑨允堪・⑩從義・⑪法雲・

之途，出入於死生之域，故立二名以徹之，庶知「鈔」之言如「谷響」也，則疏乎經乎，亦谷響也。知「鈔」之言，如標月之指也，則疏乎經乎，亦標月之指也。若曹觀其名，則於斯經也思過半矣。「鈔文」一卷，止盡玄義，餘則未暇也。聖宋天禧四年庚申（1020）仲春二十有七日，於瑤瑤坡錦繡亭序，越明年春，續之成五卷。（續藏二乙・六・一・三六裏下）

- 48) [參考] 北宋允堪（1005-1061）『淨心誠觀發真鈔』卷上：「般若」，秦言「智慧」，照了一切諸法，皆不可得，而能通達一切無礙，名爲「智慧」。今存梵名者，謂祕密與多含，此無、順古，生善故不翻，奘師立五義，「般若」可翻而存梵者，爲生善故。（續藏二・一〇・二・三一九表上）

⑫周敦義と一致する。つまり法雲・周敦義に至るまでの五種排列順を創設したのが⑧智圓である。智圓より前か、智圓及び智圓後かで表記の順序が一変する。

智圓説(2)には、もう一つ注目すべき点がある。「五不翻」説を玄奘の説と述べた上でその典拠を「出『唐續高僧傳』」——唐の〔道宣の〕『續高僧傳』に出ている——とすることである。すなわち道宣『續高僧傳』(大正二〇六〇號)である。しかしながら道宣『續高僧傳』中に「五不翻」説は見出せない。ましてそれを玄奘説と特定する記述は存在しない⁴⁹⁾。ここに大きな問題が残る、智圓説を素直に鵜呑みにすることはできない。

【2.5 北宋の子璿 (965-1038)】 北宋の子璿『首楞嚴義疏注經』巻七に説く五項目と直後に紹介する寶臣『注大乘入楞伽經』巻九に説く五項目は、智圓の解き方と少しく異なる。子璿の言い回しは「祕密」「多含」「此方無」「順古」「生善」の順序で五不翻の表記が定着した後で、第三項以後を變え、「咒」(まじないの言葉=陀羅尼)の五種分類に擴大適用した結果のように見受けられる。

(現代語譯略)

然此卽是祕密首楞嚴也。自古不翻，略有五意。一、(1)是諸佛密語祕密之法，唯佛與佛自相解了，非是餘聖所能通達。二、(2)是總持門。一一句含多義故，如「婆伽婆」具六種義。三、或(3)是鬼神王名，呼之敕以守護修行人故。四、(4)是諸佛密印，如王印信，所往無所不通，幽顯遵奉。佛佛相傳，不得移易故。五、(5)不思議力所加持故。但密誦卽能滅大過，速登聖位。如王放洪恩大辟咸赦有功者超資受職，此亦如是。故自古來不令解釋。(大正三九・九一九中～下)

これは次掲の寶臣説と大略同じであり、この兩者のみに特有の五種分類と言えそうだ。

【2.6 北宋の寶臣 (未詳年)】 北宋の寶臣『注大乘入楞伽經』巻九に説かれる「不翻」の「五意」も子璿説と類似する。

(現代語譯略)

或又云，凡「咒文」，自古不翻有五意。一、(1)是諸佛祕密語法，唯佛能知。二、(2)是總持門，含多義故。三、(3)或是鬼神名，呼之敕以守護修行人故。四、(4)或是諸佛祕密印，如王印信，所往無不遵奉。五、(5)不思議力所加持故，受持密誦，滅罪生福。此與天臺意同異可知。(大正三九・四九八中)

この説は智圓と異なり、「咒文」すなわち陀羅尼を漢譯しない五種の意圖を述べるが、

49) 智圓は後の北宋從義の所論にも影響を与えた。後述【2.8】に引用する『法華經三大部補注』巻一〇の一節は【2.4】(2)智圓『首楞嚴經疏谷響抄』からの轉寫に過ぎない。

漢譯できない語をどうするか

語彙は直前に掲げた子璿説と極似する。傍點を付した文字は語順も含めて同一である。そうであれば、恐らくは子璿説の冒頭文「然此卽是祕密首楞嚴也」は寶臣説の冒頭文「凡「咒文」」に通じる意味を含むのであろう。ただ筆者には北宋佛教の知識が缺けているから、寶臣は子璿より後人であると斷ずることができない。それも含め、子璿説と寶臣説の先後関係と、主流を形成した智圓説との関係については後考を俟ちたい。

以上二種が他と突出して異なる背景には、寶臣の解説によれば、天台學における咒文の解釋と繋がる如くである。

【2.7 北宋の允堪 (1005-1061)】 ⑨北宋の允堪は、以下に引用する二箇所「奘師」の「五義」に觸れる。現代語譯は割愛するが、共に原則として北宋の智圓の系譜に連なると見て間違いあるまい。允堪『淨心誠觀發眞鈔』卷上の原文は次の通り。

「般若」秦言「智慧」，照了一切諸法，皆不可得，而能通達一切無礙，名爲「智慧」。今存梵名者，謂祕密與多含、此無、順古，生善故不翻。奘師立五義，「般若」可翻而存梵者，爲生善故。(續藏二・一〇・二・三一九表上)

允堪『法華經玄贊要集』卷八の原文は次の通り。

言梵云「佛陀」者，具足應言「佛陀」。就梵語中，意從生善，故略云「佛」。自是梵語略，不是唐中略也。(續藏一・五三・四・三三九表下)

【2.8 北宋の從義 (1042-1091)】 ⑩從義『法華經三大部補注』卷一〇に説く「奘師」の「五不翻」も智圓と同系である。これも原文のみを示し，現代語譯は割愛する。

學者須知五不翻義、四例之説。

五不翻者，一、祕密故不翻，卽「陀羅尼」也。二、多含故不翻，如「薄伽梵」名含六義也。三、此方無故不翻，如「瞻部樹」也。四、順古故不翻，如「阿耨菩提」，實可翻之，但摩騰已來存梵音故。後代皆放(⇒倣)之耳。五、生善故不翻，如「般若」尊重，令人生敬也。此五不翻，奘師所述。出『唐僧傳』。

(續藏一・四四・二・一六四裏上)

これも【2.4】(2)に記した⑧智圓の説明の轉載と言ってもよい程に文章が似ている。同様に唐道宣『續高僧傳』を「五不翻」の典據とする問題もまた、智圓から蹈襲している。

【2.9 南宋の法雲『翻譯名義集』卷一 (1143)】 第一節【1.4】に示した⑪法雲の解説を時系列排列し，ここに再び引用する。

唐奘法師明五種不翻。

- 一、祕密故不翻，「陀羅尼」是。
- 二、多含故不翻，如「薄伽梵」，含六義故。
- 三、此無故不翻，如「閻浮樹」。
- 四、順古故不翻，如「阿耨菩提」，實可翻之，但摩騰已來，存梵音故。
- 五、生善故不翻，如「般若」尊重，「智慧」輕淺，令人生敬，是故不翻。

(大正五四・一〇五七下)

【2.10 南宋の周敦義『翻譯名義集』序(1157)】 **【1.2】** ⑫周敦義「序」の原文も改めて示すと次のようである。

唐奘法師論五種不翻。

- 一、祕密故，如「陀羅尼」。
- 二、含多義故，如「薄伽梵」具六義。
- 三、此無故，如「閻浮(⇒浮)樹」，中夏實無此木。
- 四、順古故，如「阿耨菩提」，非不可翻，而摩騰以來，常存梵音。
- 五、生善故，如「般若」尊重，「智慧」輕淺。

(大正五四・一〇五五上)

【2.11 暫定的整理】 本稿序に問題を提起した法雲『翻譯名義集』と周敦義『翻譯名義集』序に至る漢語諸文獻を散策し，それらを年代順に排列すると以上のような誤解を與える従來型の解説には大きな問題があることを，讀者諸兄も納得できるであろう。

『翻譯名義集』と同系の排列順と内容を示す者は，⑧北宋の智圓であり，智圓から周敦義に至るまでは，殆ど同じ解説が繰り返されたに過ぎない。

しかし⑧智圓も「五不翻」説の最初の解説者でなく，智圓以前に⑥景霄『四分律行事鈔簡正記』卷二に全體的に同内容を別な排列順と用語とで示していたことと，景霄より先に⑤唐の超悟が五不翻の内容を更に別な排列順と用語で示したが，超悟は五項目の出典として玄奘という名を擧げていない。**【2.1】**に注意を喚起した通りである。

【2.12 その後の變遷】 さて，本節では以下に年代順排列という觀點から，法雲・周敦義以後の五不翻説にも觸れておきたい。年代は南宋・明・清に限っても，單に智圓後の舊説を反復する文獻が多い一方で，他方，それ以外に何らかの變化を示す解説もある。その代表として，南宋の行霆と明の智旭を紹介し，法雲・周敦義以後の主たる繼承の檢證とする。

漢譯できない語をどうするか

卷四末に淳熙己亥（1179）の識語を有する南宋の行霆『圓覺經類解』⁵⁰⁾ 卷一は次の通りである。これも現代語譯は割愛する⁵¹⁾。

大底教家有五不翻。一、祕密不翻，即「神咒」⁵²⁾等。二、多含不翻，即「羅漢」、「須菩提」等。三、此方無故不翻，如「閻浮提樹」⁵³⁾、「苾芻」等。四、順古不翻，如「阿耨多羅」⁵⁴⁾等。五、生善故不翻，如「佛」、「般若」、「菩薩」等。若云「覺」，此方人輕薄，不生善故。今「婆伽婆」，於五不翻中當多含，故不翻也。

（續藏一・一五・五・三九七表上）

これは⑧智圓から⑫周敦義に至る五種と同じ排列順である。しかし例示される漢字音寫語（音譯）には相違と付加が認められる。すなわち第二「多含」の譯例に「羅漢」「須菩提」が、第三「此方無」の譯例に「苾芻」が、第五「生善」の譯例に「佛」が挙げられているが、これらは以前には見られない新たな譯語例である。

更に時代が下り、明になると、五種の排列は智圓以降の順序を繼承するが、譯例に變化が生まれた。例えば明の智旭（1599-1655）は『楞嚴經文句』卷七でこう解説する。

五不翻者，一、祕密不翻，即是諸「咒」。二、多含不翻，如「比丘」三義、「婆伽梵」六義等。三、此方所無故不翻，如「閻浮樹」等。四、順古不翻，如「阿耨多羅三藐三菩提」等，自古存梵音故。五、生善不翻，如「般若」尊重，「智慧」輕薄故。

（續藏一・二〇・四・三三〇裏下～三三一表上）

ここで智旭は、通例の「薄伽梵」に加えて「比丘」も多義であると譯語例に挙げるが、これは玄奘より以前に遡る【3. 224】鳩摩羅什譯『大智度論』卷三の比丘五義說、【3. 23】僧肇の比丘四義說、【3. 32】法雲の比丘三義說の焼き直しに過ぎず、新たな解釋の登場ではない。なお、直前に紹介した南宋の行霆說では「苾芻」——「比丘」の新譯で意味は同じ——を中國に存在しない事物の例としたこととも併せて検討しなければならない。

この二例のように法雲・周敦義より以降に舉例に展開を看取することはできる。しかし、それは玄奘に託された五不翻の祖型を知るための資料とはならない。あくまで南宋以後の佛教展開史の一齣を知るための資料として扱うべきである。

【2. 13「五不翻」を解説する諸原典の系譜】ここまで二節に分けて論じてきた「五不

50) 卷四末に淳熙己亥（1179）の識語あり。

51) 南宋周琪『圓覺經夾頌集講義』も同文。

52) 「神咒」は「咒」と同じ。

53) 「閻浮提樹」は「閻浮樹」と同じ。

54) 「阿耨多羅」は「阿耨多羅三藐三菩提」や「阿耨菩提」に相當。

翻」説の語彙と譯語例を整理し、その系譜的概略を示して本節の結びとする。

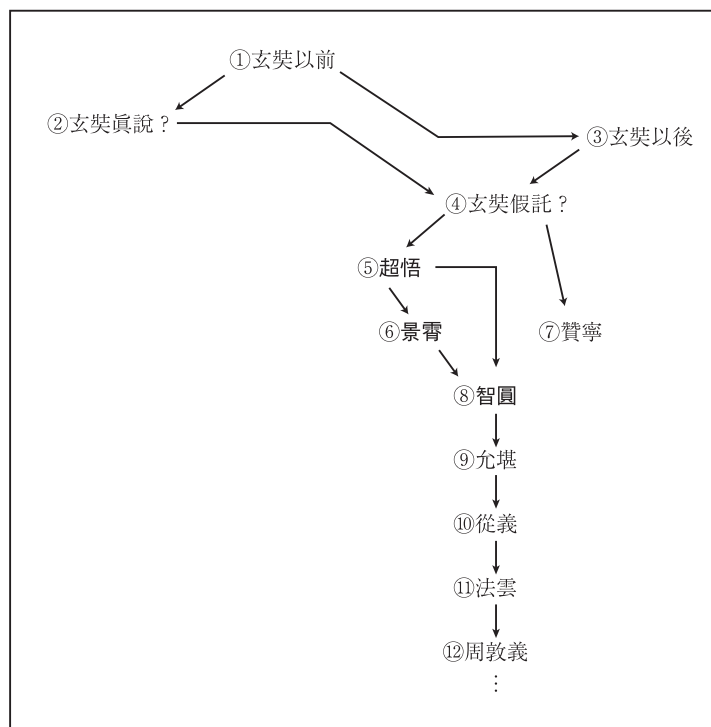
本稿第一節と第二節に觸れた諸文献の繋がりを示す解説者は以下の十二に分けられる。

『表2 「五不翻」節の解説者の系譜』

解説者	解説内容
① 玄奘以前	玄奘以前の譯經理論（後述第3節）
② 玄奘眞説？	玄奘自身の譯經理論（唐歸國[645]～卒年[664]）？
③ 玄奘以後	玄奘の卒年664年より後の諸説
④ 玄奘假託？	玄奘以後に生じた、玄奘に假託した謬説？
⑤ 超悟	唐の超悟による現存最早期の「不譯五意」説（789年）
⑥ 景霄	唐末の景霄による「唐三藏の五不翻」説（約900年頃）
⑦ 贊寧	北宋の贊寧による「玄奘の五不翻」説（988年）
（これ以下、定型表現を確立し繼承して行く時代）	
⑧ 智圓	北宋の智圓による「唐三藏の不可翻の五例」説（1014年）
⑨ 允堪	北宋の允堪（1005-1061）による「奘師の五義」説
⑩ 從義	北宋の從義（1042-1091）による「五不翻義」説
⑪ 法雲	南宋の法雲（1143年）による「唐奘法師の五種不翻」説
⑫ 周敦義	南宋の周敦義（1157年）による「唐奘法師の五種不翻」説

次に、上記の①から⑫の関連し合う内容を矢印で繋いで系譜を示せば、次の通りである。

『表3 五不翻の語彙の系譜』



第3節 玄奘以前の漢字音寫語と背景

【3.1 本節の目標】 本節では時代を遡り、玄奘以前の翻譯論の一端を紹介し、「五不翻」説の形成過程に目を向ける。しかし後漢から唐の玄奘に至る約五百年に及ぶ佛教史に現れた翻譯論をすべて隈無く見通すのは膨大な作業であるばかりでなく、本稿の主題から逸脱する事柄も少なくない。したがって以下において本節では「五不翻」説の形成史に直接關與する玄奘以前の譯經觀のみに焦點を絞って論ずることとする。

別の言い方をすれば、既に【2.3】で確認した通り、北宋の贊寧は、『宋高僧傳』卷三に収める譯經篇の「論」（撰者贊寧による譯經篇總論）において、玄奘「五不翻」説と並べて(1)釋道安(312-385)の提唱した「五失本三不易」の説や、(2)隋の彥琮(557-610)の「八備」に關する論述、(3)同じく隋の明則が著した『翻經儀式』——明則『翻經法式論』十卷——に言及している。更に贊寧自身もまた、「六例」と呼ばれる自説を立てた事が知られている⁵⁵⁾。しかしこれらは「五不翻」説に直接的影響を與えた理論ではなく、「五不翻」説には直接關わらない別の論説である。それ故、これら(1)(2)(3)については本節の検討から除くものとする⁵⁶⁾。

ところで佛典の早期漢譯者の系譜は、文體をめぐる、二派に大別できることが既に知られている。傳統的な術語で言うところの、文體の「質」（質朴・簡素）を重んじる一派と、文體の「文」（文雅・典雅）を重んじる一派とである。

「文」を好む人々は「簡」（簡潔・簡略）をよしとする。一方、「質」を好む人々は「繁」（繁多）をよしとする。言うまでもなく理想とすべき文體は「文質彬彬」である。別の言葉で言えば「文質相い半ば」するような文と質の配合のよさである。しかしもし理想の状態を現實に示すことが叶わず、「文」か「質」のいずれかを選ばないといけないとすればどちらの側に立つのが漢譯者として望ましいかについて論議された。

「文」を代表する佛典漢譯者は意譯（＝義譯）重視派であり、具體的には三國吳の支謙（三世紀中葉）、西晉の竺叔蘭、東晉・前秦の道安（312-385）、後秦の竺佛念（四世紀末～五世紀發）たちであった。「文」を好む彼らは中國貴族が好む簡にして要を得た譯文を高く

55) 贊寧「六例」は同『宋高僧傳』卷三の譯經篇「論」に説かれる。詳細を解説する先行研究に羅根澤（1943/47：139-141）、王文顔（1984：274-290）、王宏印（2003：71-93）がある。

56) (1)道安「五失本三不易」説の研究として横超（1957）（1958：236-255）（1983：8-10）、丘山（1980：131-133）（1983：92-93）等がある。(2)彥琮「八備」説の近年の研究として齊藤隆信（2022）がある。(3)明則『翻經法式論』十卷の研究は未進展である。今後の解明を鶴首する。

評價した。そして繁雑で讀みにくいインド語原典からの直譯體を嫌い、避ける方向に傾いた。これに對して、「質」を代表する佛典漢譯者は、音譯を重視する傾向が強い原文直譯派であり、具體的には後漢の支婁迦讖（二世紀後半）、三國吳の維祇難（三世紀前半）、西晉の竺法護（239-316）、前秦の趙政たちであった⁵⁷⁾。「質」を好む彼らは漢語としてはゴツゴツと讀みにくい文體であっても、インド語原典の直譯を重んずる。讀みやすさを理由に中國的に洗練させた譯文は原文の歪曲を含むと判斷し、重視しない。

このように早期漢譯者の系譜を二種に大別すると、「文」を好む漢譯者たちには意味不明な漢字音寫（＝音譯）よりも、漢語として意味が一目瞭然たる、意譯（＝義譯）を好む傾向が強い。逆に、「質」を好む漢譯者たちは、原文に完全には即していない意味譯よりも、原文そのままの漢字音寫を好むことも知られている⁵⁸⁾。ここから多少の飛躍があることを承知した上で、「文」を重視する漢譯者は漢字音寫をなるべく用いないようにしたがり、逆に「質」を重視する漢譯者は漢字音寫を肯定し認める頻度が高いと言い換えたとしても、理解に極めて深刻な問題や矛盾が起こることにはならない。

既に繰り返してきたように「五不翻」説の肝要は翻譯不可能性の自覺と翻譯不可能な事例への對處法である。具體的には意味を漢語に譯さず、原語の音素を漢字音寫するに止める場合の分類基準の策定である。漢字音寫語は音譯と言い換えられるから、「五不翻」説は音譯すべき場合の分類と音譯例を示すことを主とする。

このように解釋することが許されるなら、本來は直結しない鳩摩羅什以前の文質論争と鳩摩羅什および玄奘における翻譯不可能性という、年代を異にする二つの主題を、原語の漢字音寫を是認するかどうかと、その背後にある觀法は何か、という點から、一線上に並べ、佛典漢譯史を通じた共通の視座とみることが可能となる。

【3.2 後秦の鳩摩羅什（約 350-409 頃）】 直前に述べた本節の目指す課題を意識しながら以下に鳩摩羅什の漢譯にみられる特徴 **【3.21】** と、その中でも特にサンスクリット語「bhikṣu（比丘）」・「bodhi（菩提）」・「bodhisattva（菩薩）」の三語について、それらの翻譯不可能性を認める鳩摩羅什説と直弟子説を見る **【3.22-3.23】**。次に、鳩摩羅什が入念に漢字音寫を実施した結果、音寫語使用率が高まったこと **【3.24】** を指摘する。

【3.21 鳩摩羅什説 1：サンスクリット語原文の韻律は漢譯できない】 まず、鳩摩羅什

57) 丘山（1980：127-134）（1983：84）。

58) 船山（2013：114）を參照。更に「質」派に屬する支婁迦讖および維義難・竺將炎の譯文に漢字音寫語が多用されたことが丘山（1983：84-85, 89）に指摘されている。

漢譯できない語をどうするか

の「翻譯不可能説」として、原文の韻律はそのまま漢譯できないという鳩摩羅什の有名な指摘を抑えておきたい。梁の慧皎『高僧傳』卷二の鳩摩羅什傳は次のように言う。

天竺の國民性として、とても文學作品を重んじる。その聲調のリズムは五線譜にのることをよしとする。およそ國王に謁見すれば必ず德を贊美し、見佛の儀禮においても詩歌で贊嘆することを貴ぶ。經典の中の偈頌^{げじゅ}はすべてその形式のものである。ただ梵文を中國語に置き換えると、その美しい文藻が失われ、大意はつかめてもまったく文體に齟齬が生じる。まるでご飯をかねて人に與え、味が失われるだけではなしに嘔吐を催させるようなものだ。(吉川／船山 2009a : 172-173)

天竺國俗、甚重文製。其宮商體韻、以入絃爲善。凡覲國王必有贊德、見佛之儀、以歌歎爲貴。經中偈頌、皆其式也、但改梵爲秦、失其藻蔚。雖得大意、殊隔文體。有似嚼飯與人。非徒失味、乃令嘔噦也。(大正五〇・三三二中)

これは鳩摩羅什の漢譯すべての當てはまる事柄でなく、あくまで韻律の翻譯不可能性に限った指摘である。本稿第1節【1.2】に現代人の立場からフランス詩の韻律をフランス語の語感そのままに日本語で韻律化し翻譯することはできないと述べたが、鳩摩羅什がここで指摘しようとしているのは正に同じ事象である。

【3.22 鳩摩羅什譯『大智度論』】 次に鳩摩羅什自身の私的な意見でなく、鳩摩羅什が重視した『大智度論』(現題は恐らく **Mahāprajñāpāramitopadeśa* と推定される) という大乘般若經注釋に見られる話題を、翻譯不可能性との関わりで幾つか紹介する。

【3.221 鳩摩羅什譯『大智度論』：音寫語「般若」の意義】 まず最初に見ておきたいのは、『大智度論』の根本主題と直結する「般若」という漢字音寫語に對する『大智度論』の所説である。『大智度論』卷七〇は次のように説く。

〔佛弟子〕スブーティ (Subhūti) は般若の〔正しき〕姿を深く理解し、諸々の事物に對して執著なく礙げなく、心に愉悅を起こした。〔スブーティは〕ブツダに申し上げた、〔世に貴き御方よ、般若波羅蜜 (完全な般若) は偉大なものであるから〔無區別の〕等〔心〕を起こす。偉大なものは一切の命ある生きものたちの大苦惱を破碎し、佛の至上の偉大な教えを〔生きものたちに〕授ける。それ故に偉大なものと呼ばれる。思議することのできない事柄には先に答え、言葉で言えないものを「智慧」と呼ぶ。〔しかし〕「般若」が事物のありのままに集中し極めて深く重いのに〔對して〕、「智慧」〔と言ってしまうと〕輕佻浮薄である。それ故に〔「般若」を「智慧」と〕言い表すことはできない。更にまた、「般若」は多大であるが「智慧」は僅少である。それ故に〔「般若」を「智慧」と〕言い表すことはできない。

須菩提深解般若相，於諸法中無著無礙，心生歡喜。〔須菩提〕白佛言，世尊，般若波羅蜜爲大事故起等。大事者，破一切眾生大苦惱，能與佛無上大法故，名爲大事。不可思議先已答。不可稱者，稱名「智慧」。「般若」定實相甚深極重，「智慧」輕薄，是故不能稱。又「般若」多，「智慧」少，故不能稱。（大正二五・五五一下～五五二上）⁵⁹⁾

右のような「般若」と「智慧」の對比は後の人々のよく知る所となった如くである。隋も天台學の智顗（538-597）もまた、『釋論』すなわち『大智度論』から引用した語句として、「般若尊重、智慧輕薄——般若ハ尊ケ重キモ、智慧ハ輕薄ナリ」と言う⁶⁰⁾。これは右掲『大智度論』を指す言葉であろう。同様に「般若尊重、智慧輕薄」の八字は、唐の天台學の湛然（711-782）『法華玄義釋籤』卷一六にも現れる⁶¹⁾。

今ここでは先を急ぎすぎないためにこれ以上論述するのを敢えて控えるけれども、「般若尊重、智慧輕薄」は、鳩摩羅什が翻譯不可能な原語の存在を認め、それ故に意味を譯さずに原語漢字音寫に止めること——つまり音譯——を重視する理由として後代まで引き繼がれた。その一端は【3. 42】(2)(3)隋末唐初の吉藏と【2. 4】(2)(3)北宋の智圓が引用することを通じて、玄奘以前と玄奘以後を一つに繋ぐ、漢譯不可能性説の底流を形成した。

【3. 222 鳩摩羅什譯『大智度論』：「婆伽婆」の四義】『大智度論』は、相當に抽象的な「空」思想を説く『般若波羅蜜經』の注釋であるから、その内容もまた取り付く島もないような抽象性に溢れていると想像しがちであるが、それはまったく正しくない。『大智度論』は經典が省略して説明しなかった内容を補うために、様々な佛教語を言語學や思想

59) 鳩摩羅什譯『大智度論』卷五六に關連する次の一節があるのも併せて参照されたい。「次のように言う者がいる、〔神々の住まう〕天界に〔佛教〕經典がある時、遠方よりそこを訪れて〔經典を〕敬うならば、その者の福德は彌増しし、般若波羅蜜（完全な般若）を追究する氣持ちは厭くことがない。そして菩薩である神は般若を〔地上の人々に〕尊重させようとしてわざわざ〔地上に〕來降し、命ある生きものたち（衆生）の尊敬心を増し加えようとする。天界の神々すら來臨するのだから、まして〔地上にいる〕我々がそれを行う〔べきこ〕のは改めて言うまでもない」と（有人言、天上若有經卷、遠來供養、福德增益、求般若波羅蜜亦無厭足。有菩薩天欲令般若尊重故來下、欲令眾生益加信敬。諸天尚來、何況我等行者（大正二五・五一六上））。

60) 隋智顗『妙法蓮華經玄義』卷八上：『釋論』云、「般若尊重、智慧輕薄」、何得用輕翻重。若爾卽は無翻家證。夫實相尊重不可說。遂得作胡言而說、何不得作漢語而翻。若不可翻、亦不可說。（大正三三・七七六中）

61) 唐湛然『法華玄義釋籤』卷一六：次二家引證中、初無翻家云、「般若尊重、智慧輕薄」者。譯梵爲漢、漢音浮淺。故安師云、「譯經有五失及三不易」。譯梵爲秦、如嚼食與人、令人嘔噦。據此似如非不可翻、但薄淡也。今既已翻、非全不可三重斥無翻者。意在共翻爲『經』故。且廣斥無翻。（大正三三・九三〇上）更に參照。宋曇應『金剛經采微』卷一：「般若」者、或有翻名「智慧」、或無翻。以生善故。孤山謂、「不云「智慧」者。良以「般若」天言、「智慧」人語。天言尊重、人語輕薄。意存生善、由來不翻」。（續藏一・九二・一・八六裏上）

漢譯できない語をどうするか

の立場から詳しく解説する点で具體性に富む内容である。次に示す「婆伽婆」は經典に頻出する「佛世尊」の世尊に当たるサンスクリット語「bhagavat バガヴァト／bhagavān バガヴァーン」⁶²⁾の意味を三種に分類する言語的注解である (Lamotte 1981: 115-117)。

『大智度論』卷二：

「婆伽婆」(バガヴァト／バガヴァーン) とは何か。

(1)「婆伽婆」の「婆伽」(bhāga) は「徳質」(天賦の分け前)を言い、「婆」(vat ヴァト) は「～を持つ」の意であるから、「婆伽婆」全體は「徳質を持つ〔御方〕」をこう呼ぶ。

次に、(2)「婆伽」は「分析」(bhāga, 區別し見極める)を言い、「婆」は「～に長けた」の意であるから、「婆伽婆」全體は「諸事物の總合的性質と個別的性質を區別して見極めることに長けた〔御方〕」をこう呼ぶ。

更にまた、(3)「婆伽」は「榮譽」を言い、「婆」は「～を持つ」の意であるから、「婆伽婆」全體は「榮譽ある〔御方〕」と名付ける。ブツダのような榮譽を得た者は他になく、轉輪聖王や帝釋天、梵天、世界を守護する者たちの中にブツダに比肩する者は誰もいない。ましてそれ以外の〔低級な〕凡俗の民であれば猶更である(ブツダに及ぶべくもない)。……

更に次に、(4)「婆伽」は「打ち破る」(bhaṅga)を言い、「婆」は「その力能」の意である。この御方には姪情・瞋恚・無知蒙昧〔という根本的三害惡〕を打ち破る力能があるから、「婆伽婆」と呼ぶ。

云何名「婆伽婆」。(1)「婆伽婆」者、「婆伽」言「徳」、「婆」言「有」、是名「有徳」。復次、(2)「婆伽」名「分別」、「婆」名「巧」、巧分別諸法總相、別相故、名「婆伽婆」。復次、(3)「婆伽」名「名聲」、「婆」名「有」、是名「有名聲」。無有得名聲如佛者、轉輪聖王、釋、梵、護世者、無有及佛。何況諸餘凡庶。……。復次、(4)「婆伽」名「破」、「婆」名「能」。是人能破姪、怒、癡故、稱爲「婆伽婆」。(大正二五・七〇中、七〇下)

右の一節は「バガヴァト／バガヴァーン」のもつ四通りの意味を述べている。漢譯では「佛世尊」(ブツダという世に貴き御方)と漢譯するのが常であるが、サンスクリット原語の意味に立ち返って語源を説明するならば、上に示した四義が「世尊」と譯される單

62) 本稿全體を通じてサンスクリット語 bhagavat を「バガヴァト」と、bhagavān を「バガヴァーン」とカタカナで表すが、これら二つは完全に同一の男性名詞である。バガヴァットは名詞の原形(格變化をおこす前の元々の語形)であり、バガヴァーンは同じ名詞の單數主格形(主語を表す格變化後の語形)であるという違いに過ぎない。語そのものは同一である。

一原語に込められていることをしっかり理解せよ、というのが、この注釋の眼目である。なお本稿では處處に唐の玄奘が漢譯した『佛地經論』という別の注釋に「バガヴァト＝バガヴァーン」の元の意味は同時に六種あるという解説を取り上げる⁶³⁾。そのことを頭のどこかに留め置きながら本稿を読み進めていただければと願う。

【3. 223 鳩摩羅什譯『大智度論』：「阿羅呵」の三義】『大智度論』は他にも語義解説をしばしば行う。次の『大智度論』卷二の一節は「阿羅呵」(arhat アルハト、＝「阿羅漢」)の三種の意味を解説する。

どうして阿羅呵と名づけるのか。

(1)「阿羅」は「敵」(ari)であり、「呵」は「殺す」(動詞、語根は han)の意である。……。

更にまた、(2)「阿」(a-)は「不」(否定辭)であり、「羅呵」は「生じる」(動詞√ruh)の意であるから、(阿羅呵は)「不生——生じない」という意味である。佛の心という種子しゅうじが後世の田畑に(芽を)生じることはない。無明という滓がないからである。

更にまた、(3)「阿羅呵」は供養を受けるに相應しい(動詞√arh)の意である。佛は諸々の煩惱が除去され盡き果て、一切を遍く知る智慧を獲得しているので、天上や地上の一切眾生から供養を受けるに相應しい。これらの理由により、佛は「阿羅呵」と呼ばれる。

云何名阿羅呵。(1)「阿羅」名「賊」。「呵」名「殺」。是名「殺賊」。……。復次、(2)「阿」名「不」。「羅呵」名「生」。是名「不生」。佛心種子後世田中不生。無明糠脫故。復次、(3)「阿羅呵」名「應受供養」。佛諸結使除盡得一切智慧故。應受一切天地眾生供養。以是故佛名「阿羅呵」。(大正二五・七一中～下。Lamotte 1981: 127)

また、これとほぼ重なる注解は『大智度論』卷三に「阿羅漢」(アルハン、＝「阿羅呵」)の三種の意味として現れる。基本的に重複する内容と考えてよからう。

どうして「阿羅漢」と名付けるのか。

63) 直接的に原文を明示した箇所として後述【4. 51】『佛地經論』原文と窺基の注解を見よ。また、本稿各所に述べる玄奘「五不翻」説中にも「バガヴァーン」(漢譯「薄伽梵」)に觸れる時には玄奘譯におけるバガヴァーン六義説が前提となっていると理解されたい。どちらか一方に統一することも勿論不可能ではないが、漢字音寫語「婆伽婆」と「薄伽梵」が原形と單數主格形かを一律に決定できない(漢譯者にはサンスクリット語の格變化)を漢字で正確に音寫し、語形を區別する意識が希薄であるため、本稿では必要があれば「バガヴァト／バガヴァーン」と併記する。

漢譯できない語をどうするか

(1)「阿羅」は「賊 (**ari* 敵)」のことであり、「漢」は「破 (壊す・破壊する $\sqrt{han}$)」という意味である。一切の煩惱ほんのうという「賊」を「破った」〔修行者を〕「阿羅漢」と名付ける。

(2)更にまた、「阿羅漢」は一切の漏泄ろうせつ (煩惱の異稱) が減盡している (**kṣināsrava*) から、それ故に一切の世間の者たちや神々の供養を受けるに相應しい (値する・相應しい $\sqrt{arh}$)。

(3)更にまた、「阿」は「不 *a-* (～しない)」であり、「羅漢」は「生 (生まれる) *ra-* *hat* < $\sqrt{ruh}$ 」という意味である。〔修行を積んだ阿羅漢は〕後の生まれに轉生しないから、「阿羅漢」と名付ける。

問曰、云何名阿羅漢。(1)「阿羅」名賊。「漢」名破。一切煩惱賊破是名阿羅漢。復次、(2)阿羅漢一切漏盡故、應得一切世間諸天人供養。復次、(3)「阿」名「不」。羅漢名生。後世中更不生。是名阿羅漢。(大正二五・八〇中。Lamotte 1981 : 203-204)

【3.224 鳩摩羅什譯『大智度論』：「比丘」の五義】 次に、鳩摩羅什譯『大智度論』卷三は出家男性を表す「ビクシュ」(bhikṣu 比丘=苾芻)には五つの意味が同時に備わること
を解説する。敢えて一つの漢語譯に特化できないという趣旨である。

(1)このように清らかに乞食し命を保つから、それ故に「乞士ビクシュ」と名付ける。

(2)更にまた、「比 (ビッド $\sqrt{bhid}$) は「打ち破る」を言い、「丘 (クシュ)」は「煩惱 (クレーシャ *kleśa*)」を言う。煩惱を打ち破ることができるから、それ故に「ビクシュ」と名付ける。

(3)更にまた、出家者を「ビクシュ」と名付ける。それはちょうど西方蠻族も漢人もそれぞれ名をもつと同じである。

(4)更にまた、受戒する時に「私ビクシュの某甲なにがしは、肉體と壽命が盡き果てるまでこの戒を保持します」と自稱するから、それ故に「ビクシュ」という。

(5)更にまた、「比 (ビー $\sqrt{bhi}$) は「恐れさせる」を言い、「丘 (クシャ *kṣam*)」は「〔恐れさせることが〕出来る力」を言う。マーラの王やマーラの庶民を恐れさせ、出家して、頭を剃り、汚れた衣を着て〔ブッダの〕戒を受けるようにしよう〔とさせるからである〕。⁶⁴⁾

⁶⁵⁾(1)如是清淨乞食活命、故名「乞士」。(2)復次、「比」名「破」,「丘」名「煩惱」。

64) サンスクリット語文獻とチベット語譯とも関連付ける詳解として船山 (2022 : 232-235) がある。

65) 番號 (1)~(5) は原文引用者船山の加筆。

「能破煩惱」故名「比丘」。(3)復次，出家人名「比丘」，譬如胡漢羌虜各有名字。(4)復次，受戒時自言，「我某甲比丘，盡形壽持戒」，故名「比丘」。(5)復次，「比」名「怖」，「丘」名「能」。能怖魔王及魔人民，當出家剃頭，著染衣受戒。

(大正二五・八〇上)⁶⁶⁾

比丘には一語で五種の意味があるから漢譯不能という意味である。鳩摩羅什の直弟子だった僧肇には五義でなく四義ありとの異説があり⁶⁷⁾，更にその後，比丘に三義ありとの解釋も生まれたが⁶⁸⁾，いずれも複数の異なる意味を含むのでたった一語ですべての意味を込めた漢譯はできないという點は同じである。

【3.23 長安の僧肇（414年没）『注維摩詰經』】 鳩摩羅什と直弟子たちの譯經觀を窺い知る好資料として僧肇撰『注維摩詰經』がある。鳩摩羅什譯『維摩詰所說經』最終版と先行する同草稿版の字句と，鳩摩羅什の自説及び高弟僧肇説に關する具體的情報に富む。その中から僧肇の譯經觀を抽出してみよう。

(1)「bhikṣu（ビクシュ，比丘）」の四義と翻譯不可能性

〔僧〕肇は言う，「比丘のことを中國の言葉では「清淨な乞食者」と名付けたり，「煩惱を紛碎する者」と名付けたり，「清淨な持戒者」と名付けたり，「惡魔を畏怖せしめる者」と名付けたりする。天竺（インド）では〔ビクシュという〕單一の名がこれら四つの意味を併せ持つ。中國には一語でそれらを譯せる語がないので，それ故，〔四つの〕意味を保存する原語をそのまま残すのである。

肇曰，「比丘秦言或名淨乞食，或名破煩惱，或名淨持戒，或名能怖魔。天竺一名該此四義。秦言無一名以譯之，故存義名焉。」（『注維摩詰經』卷一，大正三八・三二八中）

(2)「bodhi（ボーディ，菩提）」の翻譯不可能性

〔僧〕肇は言う，「……。悟りの極まりを菩提（bodhi ボーディ）と呼ぶが，中國の言葉

66) [參考] 漢譯『大智度論』の「比丘」の譯注としてラモット（1981：199-202）及び船山（2022：232-235）。

67) 僧肇撰『注維摩詰經』卷一：〔僧〕肇曰，「〔比丘〕，秦言或名「淨乞食」，或名「破煩惱」，或名「淨持戒」，或名「能怖魔」。天竺一名，該此四義，秦言無一名以譯之，故存義名焉。……」（大正三八・三二八中。唐 慧琳『一切經音義』卷二引。大正五四・三二〇中）。

68) 南朝齊僧宗説：「比丘」天竺語也，此以三義往釋。謂乞士、破惡、怖魔也。（未詳撰者『大般涅槃經集解』卷二，大正三七・三八四中）。梁 法雲『法華義記』卷一：古舊相傳，皆以三德釋之。若使備此三德，乃稱「比丘」。何者。一曰怖魔，二言破惡，三者乞士也。（大正三三・五七八上）

漢譯できない語をどうするか

にはそれを譯す語がない。菩提とは思うに正しき覺者の形なき眞智のことでないか。……。そうであれば知るとことなく知らぬことなく、何も爲さず爲さざることない者のことである。そのような菩提こそ偉大な覺者の悟りではないか。かかる名前もない存在はもとより名前で名付けることも名付けられることもないが、その本當の理由を知らないからこそ、強いてそれを菩提と〔外國語のまま〕呼び、それが無爲の悟りなのである。どうして肉體や精神によってそれを得ることができようか」。

肇曰、「……。道之極者稱曰菩提，秦無言以譯之。菩提者，蓋是正覺無相之眞智乎。……。然則無知而無不知，無爲而無不爲者。其唯菩提大覺之道乎。此無名之法，固非名所能名也。不知所以言故強名曰菩提。斯無爲之道。豈可以身心而得乎」。

（『注維摩詰經』卷四，大正三八・三六二下）

(3)「bodhisattva（ボーディサットヴァ、菩薩）」の翻譯不可能性

〔僧〕肇は言う、「〔菩薩〕は、正確な音では「菩提薩埵」(bodhisattva ボーディサットヴァ)という。〔前半の〕「菩提」は佛の悟り〔を表す〕名である。〔後半の〕「薩埵」は中國の言葉では心の偉大な命ある生きものと譯す。偉大な心を備えて佛の悟りに入る者のことを「菩提薩埵」と名づけるが、その正確な意味を〔示す漢語の〕譯語はないのである」。

肇曰、「〔菩薩〕正音云「菩提薩埵」。「菩提」佛道名也。「薩埵」秦言大心眾生。有大心入佛道名菩提薩埵，無正名譯也」。

（『注維摩詰經』卷一，大正三八・三二八中）

以上の(2)と(3)は「菩提」を語義解釋する點で共通する。しかし同じ僧肇説であるといっても、「菩提」を解説する方法は(2)と(3)とで少しく異なる。

【3.24 弟子僧叡から見た鳩摩羅什の漢譯法】 鳩摩羅什のもとからは立派な學僧が輩出した。僧肇と肩を並べる弟子に僧叡と慧叡と竺道生がいた。このうち僧叡と慧叡は慧皎『高僧傳』で別々に立傳されているが、實際は同人であると見る向きが多い⁶⁹⁾。

僧叡の代表的著作として「『大品經』序」(僧祐『出三藏記集』卷八)がある。その中で僧叡は師匠の鳩摩羅什から學んだ佛典漢譯方法論の一端を示しているので紹介しよう。

(1)〔鳩摩羅什譯は、以前の舊譯が〕西域の語音を失い〔不適切な漢字音寫〕である場

69) 同人説の代表として横超(1942/71)参照。因みに僧叡は梁の慧皎『高僧傳』卷六に「晉の長安の釋僧叡」として立傳される(大正五〇・三六四上～中。その譯注として吉川／船山2009b:278-286)。一方、慧叡は『高僧傳』卷七に「宋の京師の烏衣寺の釋慧叡」として立傳される(大正五〇・三六七上～中。その譯注として吉川／船山2010:41-45)。

合、天竺〔の言語〕に基づいて〔音寫語の表記を〕改めた。

(2)〔鳩摩羅什譯は、舊譯で〕漢語に譯した語に誤りがある場合は、それを文字の〔本來の〕意味に基づいて修訂した。

(3)〔鳩摩羅什譯は、インドの語を漢字音寫語としてそのまま残して漢語の意味の譯に〕變えられない場合は、〔意味を譯さず、言語の音を〕そのまま〔漢字音寫語で〕示した。このため〔鳩摩羅什譯には、以前の舊譯から〕變えた〔漢字の譯語〕が混じり合い、西域音のままの〔漢字音寫語に止めておき、漢語に譯さなかった〕語句は全體の半數近くに及んだ。

(1)胡音失者，正之以天竺。(2)秦言謬者，定之以字義。(3)不可變者，即而書之。是以異名斌然，胡音殆半。(大正五五・五三中)

このうち(1)は、鳩摩羅什が彼より前の舊譯に見られる漢字音寫語(音譯)に不具合があればそれを改めたということを述べる。要するにこれは、鳩摩羅什は時代遅れの音寫語を捨て置かず、自身から見て最適の漢字音寫に意圖的に變えていった様子を物語る。

(2)は鳩摩羅什が舊譯中の譯語(傳統的に「義譯」といい、現代語では「意譯」ともいう)に不具合を認めた際はそれを積極的に改めたことを述べる。両者は、音譯と義譯雙方の意味で鳩摩羅什譯が舊譯を訂正し譯の質的向上を目指したことを意味する。

一方、(3)は、(1)(2)雙方の意味合いで鳩摩羅什譯が舊譯と大幅に異なることを指摘する。とりわけ傍點を付した箇所は見逃せない。それは鳩摩羅什が漢字音寫語を用いた割合の高いことを指摘する⁷⁰⁾。これは直弟子の僧叡が師匠の鳩摩羅什を音寫語肯定主義者だったと見なしたことを裏付ける。そして全同ではないけれども共通性の高い論述を辯機が師匠玄奘の漢譯について述べることも軌を一にすることができそうである。これについては、本稿の根幹的論點として、後述【5.41】であらためて取り上げるつもりである。

【3.3 南北朝期の南朝説の諸相】 次に、409年頃に長安で鳩摩羅什が没した後の佛教教

70) 因みにこの僧叡説は、その後、隋末唐初の灌頂にも影響を与えた。灌頂はその注釋『大般涅槃經玄義』卷上において、サンスクリット語「マハー・パリニルヴァーナ mahā parinirvāṇa」を漢語に譯できるかできないかについて漢語解説者の立場に五種ありとした上で、僧叡を「亦可翻亦不可翻」の立場(すなわち「マハー」は「大」と漢譯可能であるが、「パリニルヴァーナ」は漢譯できないので「般涅槃」という漢字音寫のままとする立場)に分類する。『大般涅槃經玄義』卷上：三、明亦可翻亦不可翻者，叡師云，秦言謬者，定之以方冊，梵音不可變者，即而書之。匠者之公謹受者之重愼。今經翻「摩訶」爲「大」。「般」「涅槃」三字存梵音。是則一字可翻，三字不可翻。梵漢雙題，正應在此。(大正三八・二上)

漢譯できない語をどうするか

理學を繼承した學僧が南朝の都の建康（現在の江蘇省南京）で活躍したことと、その中から鳩摩羅什よりも更に發達した翻譯論が芽生えたことを指摘する。南朝の佛教教理學は大乗經典中では殊更に曇無讖譯『大般涅槃經』の南朝再治本——いわゆる南本『大般涅槃經』——を重要視しつつ、その理論的枠組みを支える論書としては鳩摩羅什譯『成實論』を基盤として形成された。

南朝の教理學は年代や王朝の推移と共に徐々に發展した。鳩摩羅什生前の時代は、廬山の慧遠が南北を聯繫させる役割を果たした。鳩摩羅什の没後には、鳩摩羅什が遂に知らぬままだった「如來藏」と「佛性」を掲げる立場を進め、南朝宋（劉宋）には僧亮（別名は道亮）による注釋學と竺道生による注釋學が榮えた。更に南朝齊（南齊）が起ると、建康の涅槃學を導く學僧として僧宗が現れた。次に梁の武帝が佛教政策を重んじた時代になると、まずは寶亮が、その後、法雲・智藏・僧旻のいわゆる「梁の三大法師」の名が知れ渡った。このような流れの中で、翻譯理論形成史の見地から、本節では南朝宋の僧亮【3.31】と梁の法雲【3.32】に焦點を當てる。

【3.31 南朝宋の僧亮（約400-468頃）⁷¹⁾】僧亮は『高僧傳』卷七に立傳される「宋の京師（建康）の北多寶寺の釋道亮」と同人である。一時廣州に居住したことから、「廣州大亮法師」とも呼ばれる。道亮＝僧亮を「大亮」と、梁初の寶亮（444-509）を「小亮」と呼んで、兩人を區別した⁷²⁾。南朝の都、建康において、曇無讖譯『大般涅槃經』の品名（章立て）を法顯譯『大般泥洹經』六卷に合わせて變更し、譯文も一部修訂した「再治本」——いわゆる南本『大般涅槃經』——に注釋した僧としても名高い。彼の注を集解の形式で収める梁代の未詳撰者『大般涅槃經集解』は、彼を「僧亮」と呼ぶ⁷³⁾。

『大般涅槃經集解』卷一は、サンスクリット語「ニルヴァーナ（nirvāṇa 涅槃）をただ一つの漢語で譯すことは不可能であるとする翻譯不可能性を掲げ、次のように言う。

仔細に調べると僧亮はこう述べている、「……。「ニルヴァーナ」は異俗民の音であり、音は様々に異なり、年代も前後するので、〔漢字音寫は〕三つある。すなわち「泥洹」と「涅槃」と「泥曰」とである。〔このうち〕「涅槃」は〔インドを五地域に分ける五天竺のうち〕中天竺の音に他ならない。〔しかしニルヴァーナという一つ

71) 『高僧傳』卷七本傳は道亮すなわち僧亮の生卒年を明記しないが、數年の誤差を見積もって大凡400～468年頃の人と推定することができる。

72) 『高僧傳』卷七道亮傳の譯注として吉川・船山（2010：127-129）がある。彼の名については同（2010：128注1）を参照。

73) 南本『大般涅槃經』注釋者としての僧亮の年代と僧亮說の特徴については船山（1996：63-67）（2019：17-18, 24-27, 47-56, 87-92）を参照。

の] 名前⁷⁴は多くの意味を併せ持ち、この地方（中國）では〔その複数の意味を同時に示す適切な〕一語が存在しないので、〔不十分な一語に敢えて譯することはせず〕西方⁷⁵原表記のまま〔漢字音寫に止める〕のである。……」

案僧亮曰、「……。「涅槃」是異俗之音、音有楚夏、前後互出、乃有三名、謂「泥洹」、「涅槃」、「泥曰」。言「涅槃」者、中正天竺（⇒正中天竺）⁷⁴之音也。名含眾義、此方無一名譯之、存其胡本焉。……」（大正三七・三七七中）⁷⁵

ここで僧亮は、南朝が最も重んじた南本『大般涅槃經』のうちでも極めて意味深い「涅槃」の意味と言い換えを示し、そして「涅槃」は翻譯不可能な語であるため、サンスクリット原語「ニルヴァーナ」の漢字音寫語表記に止め、意味の譯を與えない旨を表明する。

【3.32 梁の法雲（467-529）】 僧亮の後に南朝の都、建康における『大般涅槃經』注釋學を導いたのは南朝齊（南齊）の僧宗（438-496）であった⁷⁶。そしてその直後に当たる梁王朝の最初期——西暦500年代初頭——には寶亮（444-509）が登場し⁷⁷、南朝における『大般涅槃經』の敎理學を大成する役割を果たした⁷⁸。そしてその後、一世を風靡した學僧が寶亮の弟子であった⁷⁹。

74) 原文「中正天竺」は意味が通らない。「正中天竺」に改めて現代語譯した。訂正根據は、この箇所を引用する吉藏『涅槃經遊意』の「大亮云、「涅槃者異俗之音、音有楚夏。涅槃正中天竺之音也」」（大正三八・二三三上）である。中天竺はサンスクリット語マディヤ・デーシャ Madhya-dēśa（中央地域）に相當。

75) [參考] 吉藏『涅槃經遊意』：大亮師明「涅槃」無翻。彼云、「涅槃」是如來神通之極號、常樂八味之都名。「涅槃」是異俗之名、名有楚夏、前後互出乃有三名。「涅槃」正是中天竺之音、名含眾義、此方無一名以譯之、存其胡本焉」。〈大正三八・二三三上～中〉

76) 僧宗傳は『高僧傳』卷八にある。譯注として吉川・船山（2010：141-143）がある。僧亮說の特徴の一端については船山（1996：60-70）と船山（2019：17-18, 25-27, 47-59, 72-73, 123）を參照。

77) 僧亮と同じく寶亮の翻譯論もまた「涅槃」の意味とその漢譯不可能性を趣旨とする。特に次の一節が重要である——未詳撰者『大般涅槃經集解』卷一：案寶亮、「……。今「涅槃」之音、就用而得稱。是出世法之總名、貫眾德之通號、代生死之要目、美無餘之極說。障累既盡、萬行歸真。無德不滿、眾用皆足。轉因字果、名「大涅槃」。故下文言、「若一德不脩、則不得稱大涅槃也」。然斯之語、乃是方土之音。聖既出於彼國、此亦無名以正翻、但文中訓況指義釋而已也。……」（大正三七・三七八下）[參考] 吉藏『涅槃經遊意』：第三、寶亮師亦云不可翻。彼「序」云、「「涅槃」是出世法總名、貫眾法之通號。然此之語乃方土之音、聖既出彼國、此亦無名以正翻、但文訓況指、義釋而已」。〈大正三八・二三三中〉

78) 寶亮の佛教活動とその特徴については、船山（1996：60-70）（2019：17-18, 25-27, 47-59, 72-73, 123-124, 230-231）を參照。

79) 梁前半期の佛教活動を導いた梁三大法師の一人である法雲については船山（2019：17-18, 39-59, 82-83, 87, 90-91, 459）を參照。

漢譯できない語をどうするか

五十年の長きにわたる梁武帝前半期の佛教政策を導いた中で、寶亮の後に「梁の三大法師」が現われた。すなわち開善寺の智藏（458-522）と莊嚴寺の僧旻（467-527）と光宅寺の法雲（467-529）の三人である。既に上述したように、三者いずれも南本『大般涅槃經』を教理の根本とし、敎理學用語を基礎付ける論書として訶梨跋摩造、鳩摩羅什譯『成實論』を積極的に用いて佛教敎理學の活動を華々しく展開した。

法雲には『法華義記』という法華經注釋があった。卷一に言う。

「比丘 (bhikṣu ビクシュ)」は天竺 (インド) の言葉であるが、ここ (「此間」すなわち中國) には的譯がない。〔それ故に漢語に譯さず、「比丘」という漢字音寫に止める。〕古くから相傳わるところでは、三種の特質によつてそれ (比丘) を名付ける。それは何かといえ、一は「惡魔をも怖がらせる者」、二は「惡業を碎破する者」、三は「乞食する男」である。

「比丘」是天竺語、此間無的名翻譯。古舊相傳皆以三德釋之。若使備此三德乃稱比丘。

何者。一曰怖魔、二言破惡、三者乞士也。(法雲『法華義記』卷一、大正三三・五七八上)

ここに現れる比丘の三德は、【3. 224】に引いた鳩摩羅什譯『大智度論』卷三に說かれる比丘五義中の三種である。法雲はそれを強く意識しながら解説していると思われる。

【3. 33 梁の僧旻 (467-527)】 同じく梁三大法師の一人、莊嚴寺僧旻は、寶亮に就いて敎理學を學び、サンスクリット語「プラジニャー」(prajñā) は正しく譯せないで「般若」という漢字音寫に止めるべしと唱えた。

莊嚴法師 (僧旻) は言う、「プラジニャー (prajñā 般若) という語は五義を〔同時に〕含む。〔一方で〕「智慧」〔という漢譯〕は〔五種中の〕一つに過ぎないから、正しい譯語ではない。

莊嚴法師云、「般若」名含五義。「智慧」但一條、非正翻譯。(吉藏『金剛般若疏』卷一、大正三三・八九下)⁸⁰⁾

僧旻は般若の五義を述べるが内容を明記しないので、詳細は不明である⁸¹⁾。

【3. 4 隋代における繼承と展開】 南朝では帝室が佛教を重んじた結果、南朝宋 (420-

80) 吉藏による同様の解説は『仁王般若疏』卷上一にも「莊嚴旻師以此文云、「般若」名含五義。「智慧」止是一條、非正翻譯」とある (大正三三・三一四下)。

81) 〔比較参照〕隋の淨影寺慧遠『大乘義章』卷一〇：三種般若出『大智論』。言「般若」者是外國語、此翻名「慧」。於法觀達目之爲「慧」。慧義不同、一門說三。三名是何。一、文字般若。二、觀照般若。三、實相般若。此三種中、「觀照」一種是般若體。「文字」、「實相」是般若法。法體合說、故有三種。(大正四四・六六九上)

479) から、南齊 (479-502) を経て、梁の武帝 (在位 502-549) が政治活動を終えるまで凡そ 130 年の間、佛教は皇帝貴族の篤い信任を得て隆盛した。そして陳王朝 (557-589) はその流れを受け継いだものの、前三王朝と比べて佛教の動きが停滞し、新展開を見るまでにはならなかった。通史的に俯瞰するならば、南朝の佛教活動と佛教政策をはっきりと復活させたのは隋 (581-618) であったと言ってよい。

【3.41 隋の淨影寺慧遠 (523-592)】 隋における新たな佛教の教理學發展を代表する學僧として、淨影寺慧遠と隋末唐初の吉藏と灌頂の三人を取り上げてみよう。もちろん天台智顗や他の人々も歴史に名を残す活動をしたが、佛典の漢譯とその理論付けに着目するならば、慧遠・吉藏・灌頂が最重要人物であったと言える。

淨影寺慧遠は咒いの言葉 (「咒」「陀羅尼」「眞言」) に翻譯可能性と不可能性に眼を向けた。その端的な資料を二つ紹介する。

(1) 淨影寺慧遠『大般涅槃經義記』卷一上：第三「咒」詞，何故不翻。翻改失用，多不神驗，所以不翻。又復「咒」詞未必專是天竺人語，翻者不解，是以不譯。諸經「咒」詞不翻多爾。(大正三七・六二六下)

(2) 淨影寺慧遠抄『大智度論疏』卷一五：

「閻浮 (Jambū)」者，此間無物可對，故不翻也。「提 (dvīpa)」者，名「洲」。此因樹得名，故云「洲」也。(續藏一・八七・三・二一九表上)

このうち、(1) は、「まじないの言葉はサンスクリット語のままだからこそ效き目があるものであって、上っ面の意味を漢語に譯しても無意味であると説く。敢えて慧遠が自ら用いなかった言葉で解説すれば、慧遠のまじない論は言靈信仰に基づくと言えそうだ。

一方、(2) は、中國に存在しない事物や概念は漢譯出来ないという主張である。いずれも玄奘に託される「五不翻」の「陀羅尼は意味を祕密にしておくべきである」という説と「閻浮樹のような中國に存在しない事物は譯したくとも譯語が見当たらない」という説の背景を考える際に役立つ。法雲の舉例が「閻浮」であることは、後に玄奘「五不翻」において對應する譯語例を「閻浮樹」とすることの嚆矢として特に意味深い。

【3.42 隋末唐初の吉藏 (549-623)】 陀羅尼への眼差しは、三論學の吉藏にも認められる。現代語譯を割愛し原文のみを示すと次の通りである。

(1) 吉藏『法華義疏』卷一二：問，諸經中何故不翻「咒」耶。答，「咒」語多含，此間無物以擬之。若欲翻之，於義不盡，又失其勢用。如此間禁咒之法，要須依「咒」

漢譯できない語をどうするか

語法，而誦之，則有神驗，不得作正語而說。（大正三四・六二九下）⁸²⁾

(2) 吉藏『大乘玄論』卷四：有人言，「波若」名含五義，不可正翻宜以慧當其名。如『釋論』（＝鳩摩羅什譯『大智度論』）七十一卷云，「波若」定實相，甚深極重，智慧輕薄故，不能稱於「般若」。此招提用之。今謂不然。『釋論』乃明不可稱義，非不可翻也。（大正四五・四九下）

(3) 吉藏『淨名玄論』卷四：有人言，「般若」名含五義，不可正翻。宜以慧當其名。如『釋論』（＝鳩摩羅什譯『大智度論』）七十一卷云，「般若」定實相，甚深極重，智慧輕薄故，不能稱於「般若」。此格（⇒招）提用之。今謂不然。『釋論』乃明不可稱義，非不可翻也。（大正三八・八七七上～中）

(4) 吉藏『法華義疏』卷一一：「兜樓波（⇒娑 turakṣa）、畢力迦（sprkkā）」者，羅什云，「出龍神國，此土所無，故不翻也」。（大正三四・六二〇中）

右四條中，(1)「陀羅尼」と同義の「咒」は複数の意味を含む例とされている。これは玄奘「五不翻」において祕密にするから「陀羅尼」は漢字音寫に止めると説くことの先例である。(2)(3)は實質的に同じ内容である。すなわち鳩摩羅什譯『大智度論』七十一卷の所説に基づいて「般若」は漢字音寫に止めるべしと主張した説であり，吉藏はそれを「此招提用之」と説明する。「此レハ招提〔寺ノ慧琰〕之レヲ用ユルナリ」と訓ずべきであろう。吉藏は他の複数所で「招提」を慧琰法師（梁前半の學僧）と見なすからである⁸³⁾。

【3. 43 隋末唐初の灌頂（561-632）が再説した廣州大亮説】 これまでの先行研究において複数の著者が灌頂（561-632）の『大般涅槃經玄義』卷上の論述に注目する。それは、灌頂の論述を新説として取り上げるのではなく，灌頂が再び論じた「廣州大亮」説に五項目から成る「不可翻」が現わること注目する。「廣州大亮」は **【3. 31】** に紹介した僧亮すなわち道亮（約 400-468 年頃）に他ならない。先行研究中，湯用彤（1982）、楊廷福（1986）、王宏印（2003）は⁸⁴⁾，灌頂が整理し猶した「廣州大亮」説こそが玄奘の「五不翻」説の萌

82) 試譯「問い。なぜ諸經では呪文を翻譯しないのか。答え。呪文の言葉は多様な意味を含み、中國ではそれにぴたりと對應する事物がない。もしあえて翻譯しようとすれば、意味が不十分となるし、その上、效力を失ってしまう。それはちょうど中國のまじないと同じである。呪文の言葉に基づいてそれを（原語で）誦える必要があり、そうすれば靈驗あらたかなので、中國語に正しく翻譯して説くわけにはゆかないのだ」（船山 2013：109）。

83) 吉藏『維摩經義疏』卷一「招提慧琰用四時教」（大正三八・九〇七下）。吉藏『中觀論疏』卷一本「招提琰法師云，具有二義」（大正四二・一七下）。吉藏『大乘玄論』卷五「招提琰云，具有二義」（大正四五・六六中）。[比較] 日本安澄『中論疏記』卷二末「言「招提琰公」等者，『述義』云，「招提寺琰法師雙用二義，善於『成實論』義也」。有人解云，「即是招提寺慧琰法師也」」（大正六五・四五下）。

84) より具體的には，湯用彤（1982：76）、楊廷福（1986：95）、王宏印（2003：50-52）。

芽として作用したと主張する。これらの研究はすなわち「廣州大亮」の五種「不可翻」説を知り、それを洗練させたものが玄奘「五不翻」説だったと解釋する。

しかしながら灌頂『大般涅槃經玄義』卷上の「廣州大亮」説には異論もある。方廣錫(2006)がそれである。方は、「廣州大亮」の五項目が玄奘「五不翻」説の五項目とは異なると指摘し、兩者の五種不翻の關係を否定する。

しかしながら、從來の諸研究は、灌頂の整理した「廣州大亮」説と、その基礎資料たる梁代末詳撰者『大般涅槃經集解』における「僧亮」説を突き合わせて檢證していない。そこで本稿は兩者を具體的に比較し、灌頂による論述の信憑性を改めて判斷したい。

【3. 431 僧亮と廣州大亮】 細かな検討を通じて得た結論は『表 4』の通りである。左欄は僧亮説と右欄の灌頂による「廣州大亮」説とを比べた時、何が言えるであろうか。

【表 4 「廣州大亮」説の素材】

『大般涅槃經集解』の諸説	灌頂『大般涅槃經玄義』卷上
案僧亮^A曰、 「此是如來神道之極號、常樂八味之都名^B。「涅槃(nirvāṇa)」是異俗之音、音有楚夏、前後互出、乃有三名。謂「泥洹」、「涅槃」、「泥曰」。 言「涅槃」者、中正(⇒正中)夫竺(*Madhyapradeśa)之音也、名含眾義^C。此方無一名譯之、存其胡本焉^D。⁸⁵⁾ 「般涅槃(*[pari]nir-)」言「不」、亦名為「無」。 「槃(*-vāṇa)」者名「生」^E、名「滅」^F、名「因」、名「相」也。 「生」是八苦之本。佛既無之、「不生」也。壽與太虛等量、「不滅」也。不從作「因」得、故「無因」也。體無十「相」、「無相」也。無學地法皆是其體、略說三相、以標神道^B。一、般若、二、法身、三、解脫。 談「般若」、則三達之功顯。 論「法身」、則應化之理同。 言「解脫」、則眾德所以備也。 語此三法、足明神道之極^B矣。 「大」者、明其「常」^G故。亦以大我、大樂、大淨故。後有釋也。	廣州大亮^A云、 一、「名含眾義^C、譯家所以不翻、正在此也^D。 名下之義可作異釋。 如言「大」者、莫先為義^H。一切諸法莫先於此。又「大」、「常」^G也。又「大」是神道之極號、常樂之都名^B。故不可翻也。

85) 次の吉藏『涅槃經遊意』における同じ引用も比較参照：第一、大亮師明「涅槃」無翻。彼云、「「涅槃」是如來神通之極號、常樂八味之都名。「涅槃」是異俗之名、名有楚夏、前後互出、乃有三名。「涅槃」正是中天竺之音、名含眾義、此方無一名以譯之、存其胡本焉」。(大正三八・二三三上～中)

如來始自道場，終於雙樹，凡三說「涅槃」。二是方便，一真實也。 初開三究竟，是一方便。但說「解脫」是「涅槃」，而身智是有爲也。 二方便中，說『法華』破三究竟，而身智故，是有爲耳。 今雙樹之說，身智卽「涅槃」，謂究竟無餘之說也。 「經」者，胡晉「脩多羅 (sūtra)」。脩多羅名含五義也⁸⁶⁾。 (大正三七・三七七中～下)	
案道生⁸⁷⁾曰，「夫眞理自然，悟亦冥符。眞則無差，悟豈容易。不易之體爲湛然常照。但從迷乖之，事未在我耳。苟能涉求，便反迷歸極。歸極得本，而似始起。始則必終，常以之味。若尋其趣，乃是我始會之，非照今有。有不在今，則是莫先爲「大」^H。旣云「大」矣，所以爲「常」^G。「常」必滅曇，復曰「般泥洹 (parinirvāṇa)」也。 「般泥洹」者，正名云「滅」，取其義訓，自復多方^I。今此『經』明「常」，使伏其迷。其迷永伏，然後得悟，悟則眾迷斯滅，以之歸名，其唯常說乎。又菩薩住斯『經』者，則已伏滅諸曇，雖未造極，便能示「般泥洹」，眾示無妙泥洹。復以無不示爲「大」也。更用茲稱『經』，蓋是重美盡善矣」⁸⁸⁾。 (大正三七・三七七中)	
而法瑤所敘如有不同，云，「故曰一^レ名之中有無量名也^J」。案尋此而言是，則「涅槃」之名非直止含眾義^K，亦含眾名^J也。 (大正三七・三八〇中)	二云，「名字是色聲之法，不可一^レ名累書眾名^J，一義疊說眾義^K，所以不可翻也」。

- 86) 法救造、僧伽跋摩譯『雜阿毘曇心論』卷八：『修多羅』(sūtra)者，凡有五義。一曰出生，出生諸義故。二曰泉涌，義味無盡故。三曰顯示，顯示諸義故。四曰繩墨，辨諸邪正故。五曰結鬘，貫穿諸法故。如是五義是修多羅義。(大正二八・九三一下。船山 2022：42-43)
- 87) 竺道生(355-434)は、僧亮(約400-468頃)より一世代以上年長である。長安で鳩摩羅什に師事した後、南朝(特に都の建康と廬山)で新解釋を次々と披露した。竺道生は梁の慧皎『高僧傳』卷七に「宋の京師の龍光寺の竺道生」と立傳される。吉川／船山(2010：29-41)譯注參照。
- 88) この一節と同内容が後に再說される——[1] 案道生敘曰，「有不在今，則是莫先爲「大」。旣云「大」矣，所以爲「常」，「常」必滅曇」。(大正三七・三八一中)，[2] 道生曰，「正名云「滅」，取其義訓，自復多方。今此『經』明「常」，使伏其迷。其迷永伏，然後得悟。悟則眾迷斯滅，以之歸名，其唯常說乎。又菩薩住斯『經』者，則已伏滅諸曇，雖未造極，便能示「般涅槃」。眾示無妙涅槃，復以無不示爲「大」也，更用茲稱『經』，蓋是重美盡善矣」。(大正三七・三八〇中)

案曇准⁸⁹⁾曰,「蓋是吉祥之靈府,生白之虛室也。檢因則行逾十地,覈果則妙極攝始。冥造弗能移,玄運莫之動。一寂孔神。此以常爲宗也。然群美不可盡言,故偏寄三德。取其洞照虛明,目之「般若」。應不搖寂,字曰「法身」。結惑都亡,謂之「解脫」。三義既彰,「涅槃」稱在。 「大」是梁方之言。 「涅槃」是西域通語。彼訓多含^L,此方無以偏譯,故直存胡本^L,以爲題目」。(大正三七・三八〇上)	三云,「名是義上之名、義是名下之義,名既是一,義豈可多。但一名而多訓^L,例如此間「息」字,或訓「子息」、或訓「長息」、或訓「止住之息」、或訓「暫時消息」、或訓「報示消息」,若據一失諸,故不可翻^L」。
案僧亮^A曰,「次顯口密也。如彼智臣善解^M密語。可以類求脩經之法也。以先陀婆^{(sindhu-vāritā)^N}譬四非常。一名四實^{90)O}。脩心常法者,知有常因,能得常果也」。(大正三七・四七一上)	四云,「一名多義,如先陀婆^{(sindhu-vāritā)^N},一名四實^O,關涉處多,不可翻也」。 五云,「祇先陀婆^N一語,隨時各用,智臣善解^M,契會王心。 「涅槃」亦爾。初出言「涅槃」,「涅槃」即「生」也^E。 將逝言「涅槃」,「涅槃」即「滅」也^F。但此無密語翻彼密義,故言無翻也」。 (大正三八・一下)

灌頂が整理した「廣州大亮」説の五項目中に、本來、僧亮説でなかったものが含まれていることが分かる。すなわち「廣州大亮」説の第一項は僧亮でなく、先行する竺道生(355-434)説を「廣州大亮」説と誤解して含めている⁹¹⁾。第二項は、僧亮後の法瑤説を誤って「廣州大亮」説としている。第三項は曇准による注解であり、これまた僧亮後の法師である。一方、第四・第五項は僧亮説に跡づけられる。結論として、灌頂は『大般涅槃經集解』の整理に混亂をきたし、五項すべてを「廣州大亮」に歸すが、それは事實と異なる。

【3. 432 灌頂と吉藏】では何故にかかる混亂が生じたのかと問うなら、現時点では萬全の回答を示す段階に至っていないが、恐らく灌頂のまとめ方には、直前に活躍し大き

89) 曇准(439-515)は梁の慧皎『高僧傳』卷八の僧宗傳に付傳される。譯注は吉川／船山(2010:243)参照。それによると曇准は北朝から建康に渡來した僧であり、南朝とは異なる形で『大般涅槃經』を注釋した。

90) 南本『大般涅槃經』卷九:善男子、如來密語甚深難解。譬如大王告諸群臣「先陀婆來」。先陀婆者、一名四實。一者、鹽、二者、器、三者、水、四者、馬、如是四物共同一名。有智之臣善知此名、若王洗時索先陀婆、即便奉水。若王食時索先陀婆、即便奉鹽。若王食已欲飲漿時索先陀婆、即便奉器。若王遊時索先陀婆、即便奉馬。如是智臣善解大王四種密語。是大乘經亦復如是、有四無常、大乘智臣應當善知。(大正一二・六六二中)

91) 左欄に太字で示したHとIを見よ。

漢譯できない語をどうするか

な影響力を及ぼした隋末唐初の吉藏の影響が絡むのではないだろうか。吉藏は複数の注釋で重複する解説をすることで知られる。そのうち、灌頂に影響を與えたのは次に示す『涅槃經遊意』ではあるまいか。『表5』中で「大亮」説と「廣州大亮」説の語彙が重複する點に注目せよ。そして第二項は共に法瑤説であり、そこにも語彙的共通性がある。

『表5 灌頂説の由來』

吉藏『涅槃經遊意』の「第三、釋名」	灌頂『大般涅槃經玄義』卷上、涅槃、釋名
第三釋名。此中復爲三。第一、明異名。第二、翻名。第三、絕名。 初、明異名者、或云「泥洹」、或云「泥曰」。肇師云、「彼國楚夏不同耳」 ⁹²⁾ 。 大亮云、「『涅槃』者、異俗之音、音有楚夏。『涅槃』正中天竺之音也。或云、此三名目於三本。『泥曰』、此是『中本』。『泥洹』是『六卷經』。『涅槃』則此『大本』。今謂未必然也。『大本』亦得名『大泥洹經』也。 次、翻名且明「摩訶 (mahā)」義。此是外國音。此雖有三義、正翻爲「大」。『金光明』云「摩訶提婆 (Mahādeva)」、此云「大天」。又今旣標大意、何須更樹。 但「大」有多義。依此『經』凡有六義。 一、「常」故「大」。所言「大」者、名之爲「常」。然無常二得名大而終不及常。大薪大火。大薪不及火。常無常亦爾也。	『玄義』開爲五重。一、釋名。二、釋體。三、釋宗。四、釋用。五、釋教。 釋名又五、謂翻、通、無、假、絕。 翻者四說、謂(1)無、(2)有、(3)亦有亦無、(4)非有非無。 初言(1)無者、天竺五處不同。東、南、中三方奢切小殊、西、北兩處大異。如言「摩訶」、「摩醯」、「泥曰」、「泥洹」、此則三方。如言「洹隸槃那」、「般涅槃那」、此則二方。類如此間楚夏耳。 有人以「泥曰」目『雙卷』、「泥洹」目『六卷』、「涅槃」目『大本』。 是義皆不然。『雙卷』明八十無常、『六卷』明金剛不毀、豈可以方言簡義。『毘婆沙』云「涅槃那」。今『經』無「那」字、蓋譯人存略耳。『肇論』以「摩訶涅槃」爲彼土正音、古今承用。 其各說者、凡有五家。 一、廣州大亮云、「一名含眾名、譯家所以不翻、正在此也。名下之義可作異釋、如言「大」者、莫先爲義、一切諸法莫先於此。 又「大」、「常」也。

92) 僧肇「涅槃無名論」(同『肇論』): 僧肇言、泥曰、泥洹、涅槃、此三名前後異出、蓋是楚夏不同耳。云「涅槃」音正也。(大正四五・一五七中)

二者，「廣」故「大」。所以然者，『經』云，「所言大者，其性廣博」⁹³⁾。廣博故「大」也。

三者，「高」故名「大」。『經』云，「譬如大山。一切世人所不能上。故名大山。涅槃亦爾。聲聞緣覺及諸菩薩所不能上」⁹⁴⁾。是故名「大」。

四、「深」故「大」。『經』云，「大名不可思議。一切世人所不能測。是故名「大」也」⁹⁵⁾。

五者，「多」故名「大」。『經』云，「譬如大城，多諸珍寶故名大城。涅槃亦爾，多諸法寶，故名爲大」⁹⁶⁾。

六者，「勝」故名「大」。譬如有人於人中勝故名大。涅槃亦爾，勝於一切，故名爲「大」也。雖有六大名，不出二種。一、體大，二、用大。體大者，則是法性也。涅槃者，則諸佛之法性也。用大者，八自在我故，名用大也。又有二大。一、待大，二、絕大。然此無二，只待則絕因緣則空故也。

次，明涅槃義。前「摩訶」題既標「大」，更無異釋，翻「涅槃」則眾解不同。或言無翻，言有翻。今略出無翻四師有翻六。

無翻四師者，

第一、大亮師明涅槃無翻。彼云，「涅槃是如來神通之極號，常樂八味之都名」。「涅槃」是異俗之名。名有楚夏，前後互出乃有三名。涅槃正是中天竺之音，名含眾義，此方無一名以譯之。存其胡本焉。此遠述河西乃至大齊。皆同此說也。

第二、〔法〕瑤師亦云無翻。彼師序云，「稱包眾理，名冠眾義。一名之中，有無量名。處音無以譯其稱，晉言無以代其號者，故不可翻」。

又「大」，是「神通之極號，常樂之都名」。故(1)不可翻也。

二云，名字是色聲之法，不可一名疊書眾名，一義疊說眾義，所以(1)不可翻也。

- 93) 北涼曇無讖譯『大般涅槃經』卷五：佛告迦葉，「所言「大」者，其性廣博。猶如有人壽命無量名「大丈夫」。是人若能安住正法名人「中勝」。如我所說八大人覺，爲一人有，爲多人有。若一人具八，則爲最勝。所言「涅槃」者，無諸瘡疣。……」(大正一二·三九一中～下)＝南本『大般涅槃經』卷五(大正一二·六三一下)
- 94) 曇無讖譯『大般涅槃經』卷二三：善男子，若摩訶那伽及鉢提陀、大力士等經歷多時，所不能上，乃名大山。聲聞、緣覺及諸菩薩摩訶、那伽大力士等所不能見，如是乃名「大涅槃」也。(大正一二·五〇二中)＝南本『大般涅槃經』卷二一(大正一二·七四六中)
- 95) 曇無讖譯『大般涅槃經』卷二三：善男子，大名不可思議，若不可思議，一切眾生所不能信，是則名爲「大般涅槃」，唯佛菩薩之所見故名「大涅槃」。以何因緣復名爲「大」。以無量因緣然後乃得，故名爲「大」。(大正一二·五〇二下)＝南本『大般涅槃經』卷二一(大正一二·七四六中)
- 96) 〔比較〕曇無讖譯『大般涅槃經』卷二九：善男子，譬如大城，唯一門，雖有多人經由出入，都無有能作障礙者，亦復無人破壞毀落而齋持去。善男子，譬如橋梁行人所由，亦無有人遮止障礙毀壞持去。善男子，譬如良醫遍療眾病，亦無有能遮止是醫治此捨彼，聖道佛性亦復如是。(大正一二·五三九上)＝南本『大般涅槃經』卷二七(大正一二·七八四中)

第三、寶亮師亦云不可翻。彼序云，「涅槃」是出世法總名貫眾法之通號。然此之語乃方土之音。聖既出彼國，此亦無名以正翻。但文訓況指義釋而已。	三云，名是義上之名、義是名下之義，名既是一，義豈可多。但一名而多訓，例如此聞「息」字，或訓「子息」、或訓「長息」、或訓「止住之息」、或訓「暫時消息」、或訓「報示消息」，若據一失諸，故(1)不可翻。
第四、知秀師亦云不可翻。彼師序云，「涅槃」是圓極至住之總名也。然因迹見名名知本。名迹之興肇自天竺。我大梁亦應有稱。但弘道之近既發軔西域。於未測此方以「伊」譯翻。是以前賢後哲，皆順舊本，述而不作。故題之經道。此四師竝云「涅槃」不可翻。 (大正三八・二三二下～二三三中)	四云，^N一名多義，如「先陀婆」(sindhu-vāritā)^N，^O一名四寶^O，關涉處多，(1)不可翻也。 五云，祇「先陀婆」一語隨時各用，智臣善解，契會王心。涅槃亦爾，初出言「涅槃」，「涅槃」即「生」也。將逝言「涅槃」，涅槃即「滅」也。但此無密語翻彼密義，故言(1)無翻也。 (大正三八・一下)

以上で灌頂の論述に見られる「廣州大亮」説の検討を終える。確かに玄奘「五不翻」説と共通する語彙が現れるが、方廣鋈(2006)に示された疑義の通り、玄奘「五不翻」説の淵源を「廣州大亮」や「僧亮」の説に求めることはできない。

第4節 玄奘が実際に用いる漢字音寫語と五不翻譯例の異同

前節では南朝から隋に至るまでの主な注釋者を紹介した。本節では唐の玄奘に焦點を當てる。そして玄奘の譯經觀の一端を抑えた後に、本稿の主眼と言うべき勘どころに入りたい。いわゆる玄奘説と傳説されながら世に傳わった「五不翻」説に見られる譯語例と玄奘が實際の漢譯活動において自ら選擇した譯語の比較である。「五不翻」説に登場する譯語例が玄奘譯の實態と適合するか否かについて結論を下したい。

【4.1 玄奘の舊譯觀：太宗との面談】 中國佛教史上最も偉大な譯者の玄奘は、どのような翻譯觀を記録に残しているのであろうか。『大慈恩寺三藏法師傳』卷七の次の一節は、唐に歸還した玄奘が『金剛般若經』のことを尋ねた太宗皇帝(在位626-649)に對する返答として、『金剛般若經』の舊譯である後秦の鳩摩羅什譯『金剛般若波羅蜜經』と北魏の菩提留支譯の同名經典の題名および内容を批判した評言である。

〔玄奘〕法師は答えた、「この經の功德は誠に陛下のお言葉通りです。西域の人々もみな本經を敬愛しています。今、本經の舊譯を見てみると、いささか遺漏があります。梵本によれば、詳しくは『能斷金剛般若』と言いますが、舊譯では『金剛般若』と言うのみです。菩薩は分別を煩惱とみなし、分別の惑心の堅さはまるで金剛のようです。唯一この經典に明らかに説かれる無分別の智慧のみが、それを遮斷し取り除くことができます。それゆえ、『能斷金剛般若(金剛の如き煩惱を斷ずることのできる

般若』』というのです。ですから、舊譯には最初の二文字（能斷）が缺けていることがわかります。さらに本文については、對話の三つに一つは抜けているし、偈頌の二つに一つは缺けており、譬喩は九つあればその三つは脱落しています。このように〔不備は多く、シュラーヴァスティーに對する〕羅什法師の音譯「舍衛國」や、〔バガヴァーンに對する〕菩提留支の音譯「婆伽婆」は〔正確でないが〕まあまあです⁹⁷⁾。

法師對曰、「此『經』功德，實如聖旨。西方之人，咸同愛敬。今觀舊經，亦微有遺漏。據梵本，具云『能斷金剛般若』，舊經直云『金剛般若』。欲明菩薩以分別爲煩惱，而分別之惑堅類金剛。唯此『經』所詮無分別慧，乃能除斷，故曰『能斷金剛般若』。故知舊經失上二字。又如下文，三問闕一，二頌闕一，九喩闕三。如是等，什法師所翻「舍衛國」也，留支所翻「婆伽婆」者少可。」（大正五〇・二五九上）

右の内容を聊か補足すると、經題『ヴァジラッチェーディカー・プラジニャーパーラミター *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*』は「金剛を粉碎する般若波羅蜜」という意味である。「金剛」（諸説ありーダイヤモンド？金剛杵？稻妻？）は、固く結ばれた煩惱を指すが、それすらをも「粉碎する」という意味の漢譯「能斷」が舊譯に缺けていると批判する。ちなみに「金剛」とは煩惱であるとする解釋のほか、般若（=智慧）の意として「金剛のように何でも粉碎する般若波羅蜜」と解釋することもあるが、玄奘はここで煩惱の意に解する。

さらに玄奘は、舊譯には多くの脱落があると指摘するが、これにはいささか問題がある。というのは本經の梵本は單一でなく、複數種あったことが現在確認されており、それらは廣本と略本に大別できる。玄奘の見たのが廣本系だったのに對し、羅什譯は略本系の一本だった可能性がある。もしそうだとすれば、玄奘のいう舊譯の脱落は、譯者の問題でなく、原典の相違ということになる。いずれにせよ、玄奘以前に廣本系の漢譯がなかったとすれば、玄奘が舊譯は脱落だらけと批判するのも一應は頷けるのではあるが。

玄奘が最後に觸れる音譯語の差異は、玄奘譯の特色の一つである音譯の革新性と關わる。そうした特徴は『大唐西域記』^{だいとうさいいき}における地名・人名等の表記から端的に知られるが、右の一節は、玄奘が羅什譯の「舍衛國」や菩提留支譯「婆伽婆」はまったくの誤りではないものの、正確には「室羅筏」と「薄伽梵」とすべしと考えたことを含意する。

ただ、中國佛教史で、ここに一つ皮肉な結果が生まれた。決定版だったはずの玄奘譯は學術的價值こそ認められたものの、唐代及びそれ以降の人々が読み續けたのは、玄奘

97) 船山（2013：103-104）に基づき、本稿の表記に合わせて語を一部變えた。

漢譯できない語をどうするか

譯完成後もやはり鳩摩羅什譯であった。このことは、房山石經などの石刻の『金剛般若經』が、一部例外はあるにせよ、ほとんどすべて鳩摩羅什譯であることや、唐の玄宗『御注金剛般若經』を始めとする多くの注釋も、明清に至るまで、鳩摩羅什譯への注釋だったことから明らかである。玄奘譯は中華の金剛經理解に、結局、何も影響を與えられなかったのだ。

【4.2「五不翻」と玄奘譯の實態】次に、本稿主題の核心に立ち戻り、「五不翻」とその具體的譯語例は果たして本當に玄奘譯と合うかどうかを検討する。

本稿は先に【3.24】において、鳩摩羅什が原語を漢字音寫してそのまま表記すべきであり、意味の譯を示すべきでないと判斷した事例を弟子の僧叡の言葉に即して紹介した。それは鳩摩羅什が音譯を重視した様を示す。これに類する事柄は、玄奘譯の特徴として、『大唐西域記』卷一二に収める辯記「記讚」に次のように述べられている。

そもそも印度と言う國は聖人が降誕された所、賢者が生育された所であり、文字は天書と稱せられ、言葉は天語と言われています⁹⁸⁾。その文辭は緻密で音韻は語と語の間に連續し、或いは一語で多義を包括したり、或いは一義が多く語で表されたり、音聲には抑揚があり、清濁で分類しています。(水谷 1971/1999 : 465)

夫印度之爲國也、靈聖之所降集、賢懿之所挺生、書稱天書、語爲天語。文辭婉密、音韻循環、或一言貫多義、或一義綜多言、聲有抑揚、調裁清濁。(大正五一・九四七上)

ここでは傍點を付した「一語で多義を包括」するに注目したい。原文は「一言貫多義」であるが、これには南北朝時代の佛教解釋學に先例がある。具體的には、まず、後秦の鳩摩羅什と直弟子・南朝宋の僧亮・梁の法雲による比丘五義說・比丘四義說・比丘三義說や、阿羅漢／阿羅呵三義說である⁹⁹⁾。また、梁の僧旻による般若五義說も紹介した¹⁰⁰⁾。婆伽婆四義說も既に見た通りである¹⁰¹⁾。そして「婆伽婆」と同じ原語を表す「薄伽梵」について、玄奘譯『佛地經論』は、薄伽梵六義說を掲げ、原語一語が多義である場合はその數種中から唯だ一つの漢語を選んで漢譯することはできないという觀點において、玄奘の前後は漢譯不可能性をめぐり、少なくとも一點で歴史的繋がりを持つことを本稿は豫告的に示したつもりである。

98) 「天書」は天界の文字または天界から與えられた文字のことで、インドの文字を描寫する。同様に「天語」は天界の言葉または天界から與えられた言葉。インドの言語を描寫する(更に吉川／船山 2009a : 44 頁注 1 參照)。

99) 以上については本稿【3.2】【3.31】【3.32】參照。

100) 本稿【3.33】參照。

101) 本稿【3.222】參照。

ここで更に突っ込んで問うべきは、玄奘の「五不翻」説が内實すべて——全五項目——において唐以前の解釋と共通するかどうか、そして、玄奘が実際に漢譯で用いた漢字音寫語すなわち音譯は「五不翻」説が喩例とする譯語例と適合するかどうかである。かかる問題意識から、以下において、玄奘の譯と「五不翻」説の異同を批判的に檢證する。

【4.21 「五不翻」と玄奘の譯語例】 まず、玄奘の「五不翻」説と稱されるものの鍵詞と音譯例とを、主に超悟と景霄の用語に従って一覽表にするならば次のようになる。

【表6 玄奘譯と五不翻の適否】

	⑤超悟⑥景霄の説	⑤～⑫の譯語例	玄奘が主要翻譯で実際に用いる譯語
I	⑤含多義故不譯 ≡⑥含多義故不翻 ≡⑧⑩⑪多含故不翻 ≡⑫含多義故	⑤⑥⑧⑩⑪⑫ 「薄伽梵」	1.1 玄奘譯「薄伽梵」のみ使用する譯書例なし 1.2 玄奘譯「世尊」「薄伽梵」共用：『佛地經論』『阿毘達磨俱舍論』『瑜伽師地論』世親『攝大乘論釋』『說無垢稱經』『大般若波羅蜜多經』 1.3 玄奘譯「世尊」のみ：『大乘掌珍論』『大乘成業論』
II	⑤順古故不譯 ≡⑥順古不翻 =⑪順古故不翻 =順古故	⑤「菩提」 ≡⑥⑧⑪⑫「阿耨菩提」, ⑤「涅槃」	2.1 玄奘譯「阿耨菩提」：なし 2.2 玄奘譯「阿耨多羅三藐三菩提」「無上正等菩提」「無上正等覺」共用：『說無垢稱經』『大般若波羅蜜多經』 2.3 玄奘譯「無上正等菩提」のみ：『佛地經論』 2.4 玄奘譯「涅槃」：『佛地經論』『解深密經』『說無垢稱經』 2.5 玄奘譯「涅槃」「圓寂」共用：『阿毘達磨俱舍論』『阿毘達磨順正理論』『大般若波羅蜜多經』
III	⑤無敵對故不譯，⑥無故不翻，⑥此間既無，不可翻也 ≡⑧此方無故不翻 ≡⑪此無故不翻 ≡⑫此無故	⑤「目真隣陀山」, ⑥⑧⑪⑫「閻浮樹」, ⑧「剌浮樹」, ⑩「瞻部樹」	3.1 玄奘譯「目真隣陀山」：『說無垢稱經』『大般若波羅蜜多經』 3.2 玄奘譯「閻浮樹」「剌浮樹」：なし 3.3 玄奘譯「瞻部林」：『阿毘達磨俱舍論』『阿毘達磨順正理論』『阿毘達磨大毘婆沙論』
IV	⑤生善故不譯 ≡⑥⑧⑪生善故不翻 ≡⑫生善故	⑤「多陀阿伽度」, ⑤「阿羅呵」, ⑤「三藐三佛」, ⑧⑨⑪⑫「般若」	4.1 玄奘譯「多陀阿伽度」：なし 4.2 玄奘譯「阿羅漢」：『說無垢稱經』『大般若波羅蜜多經』『阿毘達磨大毘婆沙論』『阿毘達磨俱舍論』 4.3 玄奘譯「阿羅呵」：なし 4.4 玄奘譯「三藐三佛陀」：『大般若波羅蜜多經』『阿毘達磨大毘婆沙論』 4.5 玄奘譯「三藐三佛」：なし

漢譯できない語をどうするか

V	⑤祕密故不譯 ≒⑥祕密不譯 ≒⑧祕密不翻 ≒⑧⑩⑪祕密故不翻 ≒⑫祕密故	⑤⑥⑧⑩⑪⑫「陀羅尼」, ⑥「佛陀」, ⑥「菩提薩埵」	5.1 玄奘譯「陀羅尼」「總持」共用：『大般若波羅蜜多經』 5.2 玄奘譯「佛」「大覺」共用：『阿毘達磨俱舍論』 5.3 玄奘譯「菩提薩埵」：『大般若波羅蜜多經』『阿毘達磨大毘婆沙論』
---	--	-----------------------------------	--

【4.3 玄奘譯の個別的問題】 上の『表6』から分かる事柄と他の資料とに基づいて玄奘が実際に譯語として用いた五項目の各々について問題点を以下に指摘する。

【4.31「薄伽梵」と「世尊】 單一の原語が多く異なる意味を持つ例は音譯「薄伽梵」で示される。この語は玄奘譯『佛地經論』に現れることで廣く知られている。

玄奘譯『佛地經論』卷一（漢譯649年）：「薄伽梵 (bhagavān)」者，謂「薄伽 (bhaga-)」聲，依六義轉。一、自在義。二、熾盛義。三、端嚴義。四、名稱義。五、吉祥義。六、尊貴義。 (大正二六・二九二上)

これだけを見れば、玄奘譯と五不翻はぴたりと一致するかのようには皆思うだろう。しかしそうではない。というのも『佛地經論』は確かに「薄伽梵」を用い、その回数は十二回に及ぶが、他方、同論はその意味の一つだけを譯した「世尊」を七十四回も用いるのだ。つまり「五不翻」説と玄奘譯「薄伽梵」の間には看過できない根本的齟齬がある。右の一節において意味の譯である「世尊」は第六「尊貴」に相當する。しかし玄奘「五不翻」説は世尊という譯を適用したならば他の五つの意味を譯出できないから不適切と述べているから、意味譯「世尊」の使用は五不翻に違反を犯す。「五不翻」は玄奘譯の實態から逸脱しているのだ。

『表6』の1.1に指摘したように、「バガヴァーン bhagavān」を譯す場合に漢字音寫語「薄伽梵」のみを一律に用いる玄奘譯は存在しない。更に、1.2と1.3に指摘したように「薄伽梵」の意味の譯「世尊」を用いる玄奘譯は少なくとも八譯ある。

従って、『表6』の項目Ⅰは玄奘譯の實態と矛盾すると言わざるを得ない。

【4.32「阿耨菩提」と「阿耨多羅三藐三菩提】 『表6』の項目Ⅱの譯語例「阿耨菩提」も奇妙奇天烈である。この四字を用いる漢譯佛典は、玄奘以外に存在するけれども、玄奘自らの譯には「阿耨菩提」の使用を見出せない(Ⅱの2.1)。

では省略なしの原語全音寫形「阿耨多羅三藐三菩提」はどうか。なるほど確かにそれは玄奘譯に使用されていると認められる。しかし問題は、純然たる漢字音寫語「阿耨多羅三藐三菩提」だけでなく、音譯と意譯の混合形である「無上正等菩提」と「無上正等

覺」という譯例もあることである（Ⅱの2.2）。また、意譯音譯混合形の「無上正等菩提」のみを一律に用いる玄奘譯に『佛地經論』がある（Ⅱの2.3）。これら意譯の存在は翻譯不可能性の論議と對立する。『佛地經論』において、玄奘が、無上正等菩提という音寫と意譯の混合形のみを用いる事実も「五不翻」説と玄奘譯の實態の乖離を如實に物語る。

【4.33「涅槃」と「圓寂」】 同じくⅡの譯語例「涅槃」も玄奘譯の實態から逸脱する。確かに『佛地經論』『解深密經』『說無垢稱經』の三譯は「涅槃」のみを用いるから（Ⅱの2.4）、これらは「五不翻」説と適合する。しかしその一方、「涅槃」「圓寂」を共用する玄奘譯として少なくとも『阿毘達磨俱舍論』『阿毘達磨順正理論』『大般若波羅蜜多經』の三譯がある（Ⅱの2.5）。「圓寂」の使用は「五不翻」説から逸脱する。

【4.34「閻浮樹」】 次にⅢの譯語例「閻浮樹」はどうだろうか。玄奘譯には「閻浮樹」「剌浮樹」を用いる例を見出せない（Ⅲの3.2）。玄奘が實際に用いる語彙は「瞻部林」である（Ⅲの3.3）。つまり「閻浮樹」は玄奘譯の實態とまったく無関係である。

【4.35「多陀阿伽度」及び「阿羅漢」「阿羅呵」】 更に、Ⅳの「多陀阿伽度」と「阿羅呵」も玄奘譯に用例を見出せない（Ⅳの4.1）。ただ、「阿羅呵」と實質的に同義の別譯「阿羅漢」については玄奘譯の例があるから（Ⅳの4.2）、今問題とすべきは「多陀阿伽度」のみと言うべきかも知れない。この後者の語形に⑤超悟は言及している。

【4.36「三藐三佛」】 「三藐三佛」はやや扱いにくい。「三藐三佛陀」の語形は玄奘譯中に確かめられるが（Ⅳの4.4）、「陀」を付さない「三藐三佛」の用例は玄奘譯中に見られないからである。⑤超悟は後者の語形に言及しているから判断は二通りとなる。

【4.37「般若」】 Ⅳの資料はもう一つ別の語を譯語例とする。「般若」である。「般若」のサンスクリット原語は「プラジニャー prajñā」である。そしてその意味を譯せば「智慧」となる。『表6』中には特記していないが、一書中に「般若」と「智慧」を共有する玄奘譯の数は多い。しかしそれは同一原語 prajñā を「般若」と音譯し、また「智慧」と意味を譯しているのか、それとも原語 prajñā は一律に「般若」と音譯し、「智慧」は類似する別のサンスクリット語の意味を譯す語として使い分けているかについて、譯文のみから決定するに至れない場合がどうしても残るだろう。

【4.38「佛陀」】 言うまでもなく「佛陀」は「ブツダ buddha」の漢字音寫である。と

漢譯できない語をどうするか

ころがその用例を実際の玄奘譯に求めると問題が発生する。筆者が現時点で知り得たのは玄奘譯『阿毘達磨俱舍論』の場合のみであるが、平川（主編）の俱舍論索引によると、玄奘譯『俱舍論』には「佛」という音譯とは別に同じ一書中にその意味を「大覺」と譯す事例が認められる¹⁰²⁾。これはサンスクリット語「ブッダ」の意味を譯す事例が玄奘譯に存することを示す。それ故、「佛陀」を五不翻における玄奘譯の例とする⑥景霄の解説から不審を完全に拂拭することはできないのである。

【4.4 玄奘の譯語例——假のまとめ】「五不翻」に示される譯語例と玄奘譯の実態の異同に關する個別事例の考察は以上をもって終える。『表6』中に現れる譯語例で以上の個別的検討から漏れたものは玄奘譯の実態とはっきり異なると言い切ることはできず、むしろ五不翻と玄奘譯の一致を示す。具體的にはⅢの「目眞隣陀山」とⅤの「陀羅尼」「菩提薩埵」がそれである。

ここまで検討した結果として言えることは何であろうか。⑤超悟は五不翻を解説するが、それを玄奘の説とは言っていない。對するに、それ以降⑥～⑫の解説者たちは何らかの形で「五不翻」説を玄奘説であると述べる。少なく見積もっても、「五不翻」説の源泉は玄奘譯にあるということを⑥～⑫の解説者たちは言おうとしていると見て間違いあるまい。しかし、直前の個別事例の比較検討結果は、彼らの説とは逆に、五不翻を玄奘に歸せしめるのは危ういことを明らかにしている。これより以下には、玄奘譯の実態と玄奘以降の唐代諸論師の説を年代順に列ね、玄奘に假託することの是非について、更にもう少し掘り下げる試みをしたい。

【4.5 玄奘後の唐代諸論師】既に述べたように、玄奘は自らの言葉で自身の新譯を根據付けるような書物を何も残さなかった。従って我々は「五不翻」説と玄奘譯の一致不一致を玄奘の言葉に即して吟味する術をもたない。そこで次善策として、玄奘の直弟子たちの中で五不翻と繋がる發言や譯語例の提示をしている人々を探し、更にその後の人々による關連論議を年代順に排列し、五不翻説の形成史に少しでも迫ってみよう。

【4.51 含多不翻の譯語例¹⁰³⁾】原語一語が多義的である場合は意味の譯を一つに限定できないが故に、原語の漢字音寫に止めるべきである。以下のパッセージは、多義的原語

102) 平川主編（1973：271 “buddha”）、平川主編（1977：321 左 “大覺”）。

103) [比較參照] 案僧亮曰、「…言「涅槃」者、中正天竺之音也。名含眾義、此方無一名譯之、存其胡本焉。…」(梁代未詳撰者『大般涅槃經集解』卷一、大正三七・三七七中)

の漢譯不可能性に關するインド佛典の典據が玄奘譯『佛地經論』の薄伽（梵）六義に認められることと、それを敷衍する中國僧の解説、他の語例として「悉檀」「毘婆沙」「苾芻／比丘」「瑜伽」に言及する。現代語譯は割愛する。

玄奘譯『佛地經論』卷一（漢譯 649 年）：「薄伽梵 (bhagavān)」者，謂「薄伽 (bha-ga-)」聲¹⁰⁴⁾，依六義轉。一、自在義。二、熾盛義。三、端嚴義。四、名稱義。五、吉祥義。六、尊貴義。（大正二六・二九二上）

窺基（大乘基 632-682）『大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚』卷一：『經』曰「薄伽梵」。述曰，……。古名「婆伽婆」，義當「世尊」之號，然義猶闕，所以不翻，漢無此言也。……。『佛地論』言，「謂「薄伽」聲，依六義轉。（1）自在、（2）熾盛與（3）端嚴、（4）名稱、（5）吉祥及（6）尊貴，如是六種義差別，應知總名為「薄伽」。（大正三三・二九中～下）

窺基『成唯識論述記』卷二：言「瑜伽」(yoga ヨーガ，結び付き)者，名為「相應」。此有五義¹⁰⁵⁾，故不別翻。一、與境相應，不違一切法自性故。二、與行相應，謂定惠等行相應也。三、與理相應，安非安立二諦理也。四、與果相應，能得無上菩提果也。五、得果既圓利生救物，赴機應感，藥病相應。此言瑜伽，法相應稱，取與理相應，多說唯以禪定為相應。（大正四三・二七二下）

圓測（613-696）『解深密經疏』卷一：〈梵音「悉檀」(*siddhānta，成就)，諸說不同。一云不翻，含多義故。……〉。（續藏一・三四・四・六〇二表上）

普光（大乘光，7世紀後半）『俱舍論記』卷一：「毘婆沙師傳說如此」者，①「毘」名為（1）「廣」，或名為（2）「勝」，或名為（3）「異」。②「婆沙」名「說」。謂彼論（=『毘婆沙』*Vibhāṣā ヴィパーシャー）中分別義廣，故名（1）「廣說」。說義勝故，名為（2）「勝說」。五百阿羅漢各以異義解釋『發智』(*Abhidharma-Prasthāna)，名為（3）「異說」。具此三義，故存梵音。（大正四一・一一上）

≡ 法寶『俱舍論疏』卷一（大正四一・四六八下）

超悟『六波羅蜜經疏』卷一（789）：『經』中梵語有不譯者，略有五意。一、含多義故不譯者，如「薄伽梵」等，含六種藏（⇒義？）。若具譯者，其文則繁。若譯一義，則失餘五。以含多義故不譯也。（既出 [2.1]）

104) ここで玄奘譯は「薄伽梵」と「薄伽」を意圖的に區別し，六種の異なる意味を併せ持つのは「梵（-vat ～を有する）」という接尾辭ではなく，それを除いた語の本體部「薄伽 (bha-ga-)」であることを示している。

105) [比較] 下掲慧琳『一切經音義』卷一八（成書 810 年）：「瑜伽」〈……唐言「相應」，此即一義也，更有多義，故存梵語〉，栖復『法華經玄贊要集』卷一三「「瑜伽」者。含五義故不翻」。

漢譯できない語をどうするか

慧琳 (737-820) 『一切經音義』 卷一二 (成書 810 年) : 薄伽梵 (梵語。如來尊號也, 眾德之美稱也。『佛地論』 偈云 「(1) 自在、(2) 熾盛與 (3) 端嚴, (4) 名稱、(5) 吉祥及 (6) 尊貴, 如是六種義差別, 應知總號「薄伽梵」, 此爲文含多義, 譯經者恐不盡其妙, 故存梵語也)。(大正五四・三八〇中)

慧琳 『一切經音義』 卷一八 (成書 810 年) : 苾芻 (bhikṣu, =比丘) (上毘力反。下楚俱反。今以字錯響梵音不求字義。梵云「苾芻」, 唐云 (1)「乞士」, 亦名 (2)「能破」。「破」猶毀也。「破」有多義, 或破惡業, 或破煩惱。此無正譯, 故存梵語)。(大正五四・四一六下~四一七上)

慧琳 『一切經音義』 卷一八 (成書 810 年) : 瑜伽 (上庾朱反, 梵語也。唐言「相應」, 此即一義也, 更有多義¹⁰⁶⁾, 故存梵語)。(大正五四・四一九上)

栖復 『法華經玄贊要集』 卷一三 (成書 879 年) : 「瑜伽」者。含五義故不翻¹⁰⁷⁾。若翻, 失餘四義也, 唯得一義。(續藏一・五四・一・一三表上)

栖復 『法華經玄贊要集』 卷一四 : 言「薄伽梵」等者, 由攝六義, 故存梵本, 不翻。古翻爲「世尊」, 只攝得六中一義。(續藏一・五四・一・三五裏上)

宗密 (780-841) 『大方廣圓覺修多羅了義經略疏』 卷下二 : 「我比丘 (bhikṣu, =苾芻)」, 梵語也。此含三義, 故存梵, 不譯。一、(1) 怖魔。二、(2) 乞士。三、(3) 淨戒。(大正三九・五七二中)

景霄 『四分律行事鈔簡正記』 卷二 (9 世紀末~10 世紀初) : 三、含多義故不翻, 如「薄伽梵」, 一名具含六義。一、自在 (永不繫屬二種生死故)。二、熾盛 (智火猛焰, 燒煩惱薪)。三、端嚴 (相好具足所莊嚴故)。四、名稱 (有大名聞遍十方故)。五、吉祥 (一切時中常吉利故, 如二龍主水, 七步生蓮也)。六、尊貴 (出世間所尊重故)。今若翻一, 便失餘五, 故存梵名。(既出 [2. 2])

希麟 『續一切經音義』 卷五 (987 年頃) : 比丘 (梵語不正也, 應云「苾芻」, 此云「怖魔」一。「乞士」二。「淨命」三。「淨戒」四。「破惡」五也。具此五義, 故存梵語, 不譯也)。(大正五四・九五三中)¹⁰⁸⁾

106) [比較] 上掲窺基『成唯識論述記』卷二 : 言「瑜伽」者, 名爲「相應」。此有五義。下掲栖復『法華經玄贊要集』卷一三「「瑜伽」者。含五義故不翻」。

107) [比較] 上掲窺基『成唯識論述記』卷二 : 言「瑜伽」者, 名爲「相應」。此有五義。上掲慧琳『一切經音義』卷一八「瑜伽 (…唐言「相應」, 此即一義也, 更有多義, …)」。

108) 本節中, 慧琳は「苾芻」の多義性を述べ, 宗密は「比丘」の三義を説き, 希麟は「苾芻」の五義を指摘する。これら諸解釋は六朝時代の諸説に跡づけられる。詳細は本稿上記 [3. 224] 比丘五義 (鳩摩羅什譯『大智度論』), [3. 23] 比丘四義 (長安の僧肇), [3. 32] 比丘三義 (梁の法雲) を参照。

【4.52 順古不翻の譯語例】 古くから音譯を用いることが習慣的に定まっている場合も原語の漢字音寫にとどめる。その譯例として、以下のパッセージは「菩提／阿耨菩提」「涅槃」「尸羅」に言及する。

超悟『六波羅蜜經疏』卷一（789）：二、順古故不譯，如「菩提」、「涅槃」等是也。

（既出【2.1】）

慧琳『一切經音義』卷二七：尸羅〈「尸羅」(śīla) 云「清涼」¹⁰⁹⁾。順古名「淨戒」。

（大正五四・四九一中）

景霄『四分律行事鈔簡正記』卷二（9世紀末～10世紀初）：四、順古不翻，如「阿耨菩提」（＝阿耨多羅三藐三菩提 anuttarā samyakṣambodhi），從漢至唐，例皆不譯。（既出

【2.2】）

以上三説の第一である超悟の解説に「順古——古くからの〔風習に〕従う」の譯語例が「菩提」と「涅槃」であることに注目しておきたい。二例中の「涅槃」について五世紀の南朝宋で活動した僧亮は「涅槃」を多義的な語であるから漢語一語に特定して譯さない例として言及した（上述【3.31】）。ではもう一方の「菩提」はどうかと言えば，超悟を除く他の解説者は「順古」の譯語例を「阿耨菩提」すなわち「阿耨多羅三藐三菩提」としている。恐らく超悟の意圖もそれと同じに違いない。超悟のいわゆる「菩提」は阿耨多羅三藐三菩提を意味すると推定できる。

【4.53 此無不翻——「目眞隣陀」「遏迦」「毘濕縛」「阿提目多」「閻浮樹】 中國に存在しない文物は漢語に譯せないということを「目眞隣陀」「遏迦」「毘濕縛」「阿提目多」「閻浮樹」という音譯で例證するのが以下の文言である。

大乘基（＝窺基 632-682）『瑜伽師地論略纂』卷一一：「遏迦 (arka) 華」言臭華也。此方無故不翻。（大正四三・一五一上）

圓測（613-696）『解深密經疏』卷五：「毘濕縛 (*viśva) 藥」者，但知此藥有多功能，此方無名，故不翻之。（續藏一・三四・五・四〇七表下）

義淨（635-713）譯『根本說一切有部毘奈耶』卷一八（漢譯 703 年）：七種衣中隨是一數。云何爲七。一者，毛。二者，芻摩迦 (*kṣaumaka) 〈此方無〉。三者，奢搦迦 (Pāli Sambhūta¹¹⁰⁾) 〈此方無〉。四者，羯播死 〈白迦疊〉。五者，獨孤洛迦 〈紵布〉。六者，

109) 陳眞諦譯『阿毘達磨俱舍釋論』卷一〇：若依尼六多論，由冷故名尸羅。（大正二九・二三〇中）唐玄奘譯『阿毘達磨俱舍論』卷一四：訓釋詞者，謂清涼故。（大正二九・七三上）Skt. Abhidharmakośabhāṣya: śīlatvād iti niruktiḥ. 船山（2013：253）

110) 赤沼（1967：574 右）。

漢譯できない語をどうするか

高詒薄迦〈是上毛絨。此方無也〉。七者阿般闍得迦〈是北方地名，其處有此衣也。亦有釋云「即是純絹之衣耳」〉。(大正二三・七二二上～中。屈大成 2022：47)

超悟『六波羅蜜經疏』卷一 (789)：三、無敵對故不譯¹¹¹⁾，如言「目眞隣陀 (Mucalinda 山)」等，彼國則有，此方則無。(既出 [2.1])

慧琳 (737-820)『一切經音義』卷二七 (成書 810 年)：阿提目多 (atimukta) 〈已上及餘不顯者，多此方無故，不翻譯也〉。(大正五四・四九一中)

景霄『四分律行事鈔簡正記』卷二 (9 世紀末～10 世紀初)：五、無故不翻，如「閻浮樹」，影透月中，生子八斛瓮大。此間既無，不可翻也。(既出 [2.2])

【4.54 生善不翻の譯語例】 意味を譯すのは決して不可能でないけれども，原語の莊嚴さや立派さを表すためには敢えて譯さず，「佛」「多陀阿伽度」「阿羅呵」「菩提薩埵」を用いて修行者の気持ちを鼓舞せよという内容を述べるものは以下の通りである。

超悟『六波羅蜜經疏』卷一 (789)：四、生善故不譯，存其梵音，爲生物善，如言「多陀阿伽度」(tathāgata)、「阿羅呵」(arhat, =阿羅漢)、「三藐三佛」(samyaksambuddha =阿耨多羅三藐三佛陀)等是也。(既出 [2.1])

栖復『法華經玄贊要集』卷八 (成書 879 年)：言梵云「佛陀 (⇒佛)」者，具足應言「佛陀」。就梵語中，意從生善，故略云「佛」。自是梵語略，不是唐中略也。(續藏一・五三・四・三三九表下)

景霄『四分律行事鈔簡正記』卷二 (9 世紀末～10 世紀初)：諸家相承，引唐三藏譯經有翻者，有不翻者。且不翻有五。一、生善故不翻，如「佛陀」(buddha) 云「覺」。「菩提薩埵」，此云「道有情」等。今皆存梵名，意在生善故。(既出 [2.2])

以上の内容について「五不翻」を解説する諸文献は「生善——〔人々の心に〕善業を起こさせること」という語を用いる。ただ，これは誰にとっても分かり易い言葉とはいかぬ。現代語による説明としては，「生善」よりも「敢えて原語を示すことで言葉の魅力や凄みという付加価値を與える評言」あるいは「漢語では有り難く思われない事柄に魅力を感じさせ注目させるために敢えてハッキリとして宗教的效果を強調する言い方」等と現代人の心に直感的に訴える力があるように，わたくしには思える。

【4.55 祕密不翻の譯語例】 五項目の最後は，意味を明け透けに言葉で示してしまわずに，祕めた言葉の力を期待して意味を伏せたままにしておくべき場合である。祕するが

111) [参考] 中算『妙法蓮華經釋文』卷下：〈『六波羅蜜經超悟師疏』云，「無敵對故不翻」。今案，…〉(大正五六・一六五上)

華という逆にずれてしまうかもしれないが、祕密を保った言葉の靈力である。その例として以下に挙げるのは専ら陀羅尼の類いである。

湛然（711-782）『法華文句記』卷一〇：所以新譯竝名「眞言」及以「明」者，古人見祕密不譯，例如此土禁咒等法，便以「咒」名往翻。（大正三四・三五八上～中）

超悟『六波羅蜜經疏』卷一（789）：五、祕密故不譯，如諸「陀羅尼」等是也。（既出【2.1】）

慧琳（737-820）『一切經音義』卷二六（成書810年）：「得陀羅尼〈此云「總持」〉。按諸『經』中有多種有旋（⇒多種）「陀羅尼」是定也。有聞持「陀羅尼」是法也。有「呪」、「陀羅尼」，祕密語也。唯此『經』中合是定也。（大正五四・四七八上）

栖復『法華經玄贊要集』卷三五（成書879年）：問，「少略密」何不翻就唐言。答，此祕密故不翻。若翻，恐人聞著會生輕慢心，便無功效也。故存梵本，不翻也。（續藏一・五四・五・四五七表上）

景霄『四分律行事鈔簡正記』卷二（9世紀末～10世紀初）：二、祕密不翻，如「陀羅尼」等總持之教。若依梵語諷念加持，即有感微。若翻此土之言，全無靈驗故。（既出【2.2】）

第5節 玄奘「五不翻」の再検討

以上の考察を踏まえ、冒頭に記した研究課題に立ち戻り、本稿の結論を提示する。

【5.1 五不翻を説く諸文献】「五不翻」説を説く文献資料として従来の研究が示す最も早期のものは唐末の景霄『四分律行事鈔簡正記』卷二であった。その年代は900年前後である。これに對し本稿は更に精査を加え、より古い文献資料として唐の超悟『大乘理趣六波羅蜜多經疏』卷一（疏全體は佚し現存しない）の引用斷片に「五不翻」の解説が見られることを突き止めた。その成書は788年である。

『大乘理趣六波羅蜜多經疏』における「五不翻」の解説を発見したことによって景霄『四分律行事鈔簡正記』を百餘年遡る時期に「五不翻」が中國で知られていたことが確定した。しかし超悟は玄奘の名を一切出していない。單に「『經』中ノ梵語ニ譯セザル有ル者ハ、略シ五意有リ」というだけであるから、景霄以下のように五不翻の提唱者を玄奘であったと言うことは『大乘理趣六波羅蜜多經疏』引用斷片からは明言できない。

本稿は更に唐末の景霄『四分律行事鈔簡正記』と南宋の法雲『翻譯名義集』の間を介在する資料があることも突き止めた。その結果、法雲（1143年）と全く同一の排列順序で五不翻を解説する方法は、法雲を約130年遡る北宋の智圓の文書三箇所に確認できた。

漢譯できない語をどうするか

関連書物それぞれの年代と系譜は、[2. 13] の『表 2』と『表 3』に示した。

【5. 2 後代諸文献の問題 1：語彙】 直前に述べた通り、「五不翻」説の最早期の資料である超悟『大乘理趣六波羅蜜多經疏』引用断片には、五不翻を玄奘説とする旨の記述はない。従ってその疏が成った 788 年には玄奘説と認知されていなかった可能性と、超悟が何も記していない理由は書き忘れの類いであり、788 年當時に既に五不翻を玄奘説と見る合意が當時の佛教界にあったと想定する可能性と、この二つの可能性があり、どちらかに断定することはできない。玄奘説として五不翻に言及する現時点での最早期文献は景霄『四分律行事鈔簡正記』であることに変わりはない。

表 3 に図示した五不翻関連諸文献には五不翻の各項目を裏付ける例として挙げられる譯語例にある程度のばらつきが見られる。そのことは第四節に示した通りである。

今回わたくしが諸資料を再調査した結果、五不翻に現れる譯語例が実際の玄奘譯と矛盾する例が幾つか確かめられた。「五不翻」説中の譯語例「阿耨菩提」は、現實の玄奘譯佛典に一度も現れない。「閻浮樹」という譯語例も玄奘譯には同定できない。玄奘譯の譯例を挙げるなら「閻浮樹」を使わずに「瞻部林」を用いるべきである。

【5. 3 後代諸文献問題 2：「不翻」の意味】 こうした玄奘譯の實態と五不翻の譯語例の間に見られる否定できない齟齬を突き詰めると、玄奘譯『佛地經論』が原語「バガヴァーン」の漢字音寫「薄伽梵」を 12 回使うのに對してその意味を譯した意譯（義譯）「世尊」を 74 回も使う事實は何を意味するかという根本的問いに歸着する。要するに「五不翻」を玄奘が確立した説であるとするなら、「不翻」=「意味を譯さない」=「音譯せよ」という規則の運用方法・解釋方法である。

もし玄奘及び玄奘以後の佛典漢譯において、「五不翻」の五項目全部は「いかなる場合でも例外なしに不翻とせよ」という全称命題として運用されねばならないとすれば、「薄伽梵」なら「薄伽梵」を漢譯のすべての箇所 で用い「世尊」と限定的意味に譯するのは五不翻からの逸脱、規則違反だということになる。強調して注意を促しておきたいのは五不翻中の多含不翻を例證する玄奘譯『佛地經論』それ自體が「薄伽梵」より多い頻度で「世尊」を用いているからには、五不翻中の多含不翻は玄奘説ではないことである。

五不翻中の順古不翻を例證する「阿耨菩提」も同類である。既に [5. 2] で指摘した通り、「阿耨多菩提」という途中省略型の音譯——いわばキセル型音譯——は實際の玄奘譯中存在しない。では音寫語を途中で省略しない全音譯「阿耨多羅三藐三菩提」ならばどうかと言うなら、これまた [4. 32] で指摘したように、「阿耨多羅三藐三菩提」の意譯——使わない風習となっているはずの意譯——「無上正等覺」や音譯意譯の混合形

「無上正等菩提」が實際の玄奘譯に現れる。一例として玄奘譯『摩訶般若波羅蜜多經』六百卷の用語を検索すると次のようである。

『摩訶般若波羅蜜多經』六百卷（大正新脩大藏經で三冊）中、

「阿耨菩提」の用例	0 回	（全體の 0 %）
「阿耨多羅三藐三菩提」の用例	211 回	（全體の 2 %）
「無上正等菩提」の用例	8863 回	（全體の 93 %）
「無上正等覺」の用例	481 回	（全體の 5 %）
以上四語の全用例	9555 回	

玄奘は「五不翻」の順古不譯と適合する「阿耨多羅三藐三菩提」の用例は同義語全體の 2 % に過ぎず他の 98 % は音譯でなく意譯「無上正等」を用いる。結論として、「五不翻」の順古不譯の譯語例「阿耨菩提」もその元になる音譯「阿耨多羅三藐三菩提」も玄奘譯の實狀と隔絶しているから、順古不譯も玄奘說ではないことが分かる。

では別の解釋法として五不翻を全稱命題的規則ではなく、玄奘譯の一部に妥當するような說であると考えたらどうか。その場合は問題が二つある。一つは五不翻中の此無不翻の譯語例として大半の五不翻解説者が提出する「閻浮樹」の不適切であるが、これについては既に述べたのでここでは繰り返さない。もう一つの問題は、五不翻のような翻譯作成の基準となる法則が必ずそうすべしという全稱的性格を伴わず、一部にはそうである場合もあるという事柄の集積だとすれば、そのような事柄を並べ立てることには意義も效力も規範性も期待できないという問題である。それは規則として意味を持たない以上、そのような一部に當てはまることもあっても別の一部には當てはまらないなら、それはもはや規則や原則とは呼べない。五項目を並べても無意味なだけである。釋道安の五失本三不易（[2. 3]）は漢譯のいかなる状況でも従うべき原則論であった。そのような全稱命題として性格付けられるものを翻譯理論と呼ぶのは理に適う。しかし妥當することもしないこともある五項目を列挙しても、翻譯の基準や原則の理論とは呼べまい。

このように場合分けしながら「不翻」という意味を追究してみると、五不翻を玄奘に歸すことはもはや不可能なのではないか。玄奘の直弟子たちが五不翻に當てはまるような譯語例を論じた時でも、決して彼らはそれを玄奘師の說とは述べていない。そして五不翻を一組として解説し始めた後代の歴史において五不翻に觸れる現存最早期の文獻、超悟『大乘理趣六波羅蜜多經疏』の場合も、超悟は五種類の不翻があることは述べたが、それを玄奘の名と結び付けることはしなかった。

ここから先は多分に想像や夢想の領域であると豫め述べておかねばならないが、玄奘說とするのはある程度後の時代の“何者か”が五不翻に史上最大の漢譯者玄奘の名を冠して、つまり假託して言説し始めた可能性を否定せず、十分あり得る事態として残して

漢譯できない語をどうするか

おくのが健全な推測ではなかろうか。もしその“何者か”が、五不翻は玄奘の説と言えないことを知りながら故意に玄奘に託したなら、悪質な情報操作というほかあるまい。しかしそうでなく、深く考えもせず、無邪氣に、有名人の名前を出したとしたら、玄奘への假託は、その“何者か”の無知蒙昧を露呈する低次元の言説ということになろう。むしろ罪は、その“何者か”を勝手に泳がせ、糾弾も批判もしないまま、その“何者か”の説に便乗した學僧たちの論述の不誠實に歸せしむべきである。

【5.4 玄奘前と玄奘後の異同】 讀者諸兄におかれては、直前【5.3】の論述を根據付ける歴史経過を示す資料として次の『表7』も併せて見られたい。

『表7 五不翻說成立前後の語彙』

説 者	不翻說の總稱	祕密の譯例	多含の譯例	此無の譯例	順古の譯例	生善の譯例
鳩摩羅什譯 402-409	「不可變者，即而書之」 (僧叡)	(未詳)	「婆伽婆」四義 「阿羅呵」=「阿羅漢」 三義 「比丘」五義	(未詳)	(未詳)	(未詳)
僧亮 400-468 頃	(無)	(未詳)	「涅槃」眾義	(未詳)	(未詳)	(未詳)
法雲 467-529	(無)	(未詳)	「比丘」三義	(未詳)	(未詳)	(未詳)
僧旻 467-527	(無)	(未詳)	「般若」五義	(未詳)	(未詳)	(未詳)
淨影寺慧遠 523-592	(無)	(未詳)	(未詳)	「閻浮」	(未詳)	(未詳)
吉藏 549-623	(無)	(未詳)	「咒」多含 「波若」五義	「兜樓婆、 畢力迦」	(未詳)	(未詳)
玄奘譯 645-664	?	?	? 「薄伽梵」「世尊」 共用	? 「目真隣陀山」 「瞻部林」	? 「阿耨多羅三藐三 菩提」「無上正等 菩提」「無上正等 覺」共用	? 「阿羅呵」 「應受供養」 共用
窺基 632-682	(無)	(未詳)	(未詳)	「遏迦」	(未詳)	(未詳)
圓測 613-696	(無)	(未詳)	(未詳)	「毘濕縛」	(未詳)	(未詳)
普光	(無)	(未詳)	(未詳)	(未詳)	(未詳)	(未詳)
義淨	(無)	(未詳)	(未詳)	「芻摩迦」 「奢羯迦」 「高訖薄迦」	(未詳)	(未詳)
⑤超悟 789	「不譯者，略有五意」	「陀羅尼」	「薄伽梵」	「目真隣陀山」	「菩提」「涅槃」	「多陀阿伽度」 「阿羅呵」 「三藐三佛」
慧琳 810	(無)	(未詳)	「苾芻」「瑜伽」	「阿提目多」	「淨戒」 (尸羅=清涼)	(未詳)
宗密 780-841	(無)	(未詳)	「比丘」	(未詳)	(未詳)	(未詳)
栖復 879	(無)	「少略密」	「薄伽梵」「瑜伽」	(未詳)	(未詳)	「佛」「佛陀」

⑥景霄 900 前後	「唐三藏譯經有翻者， 有不翻者。且不翻 有五」	「陀羅尼」 等「總持」	「薄伽梵」	「閻浮樹」	「阿耨菩提」	「佛陀」 「菩提薩埵」
⑦贊寧 988	「玄奘立五種不翻」	(無例)	(無例)	(無例)	(無例)	(無例)
⑧智圓 976-1022	「唐三藏明不可翻有 五例」 「玄奘立五例」	「陀羅尼」	「薄伽梵」	「閻浮樹」 「剌浮樹」	「阿耨菩提」	「般若」
⑨允堪 1005-1061	「奘師立五義」	(無例)	(無例)	(無例)	(無例)	「般若」 「佛陀」
⑩從義 1042-1091	「五不翻」 「奘師所述」	「陀羅尼」	「薄伽梵」	「臚部樹」	「阿耨菩提」	「般若」
⑪法雲 1143	「唐奘法師明五種 不翻」	「陀羅尼」	「薄伽梵」	「閻浮樹」	「阿耨菩提」	「般若」
⑫周敦義 1157	「唐奘法師論五種 不翻」	「陀羅尼」	「薄伽梵」	「閻浮樹」	「阿耨菩提」	「般若」

【5.5 結論】

【5.51 「不翻」の二義】 五不翻を五項一組として記録する諸文献のうち、本稿で確認できた最早期の解説者は、⑤超悟と⑥景霄である。彼らの解説に沿って五不翻の内容を分類すると、「不翻」の内容は二つに分かれる。

その一つは、① 漢譯不可能という意味の「不翻——漢譯したくてもどうしても翻譯できない」である。五不翻中、これを示すのは、中國に存在しない事物の翻譯不可能性と多義性を一漢語に譯せないという意味での翻譯不可能性である。

もう一つは、② 翻譯することは別段困難でなく、譯すのは十分可能であるが、しかし、意味を譯すことは控え、原語の漢字音寫に止めておく方が望ましいという意味での「不翻——敢えて翻譯しない」である。五不翻中これに当たるのは、人々が善業を行うことを期待して譯さない場合と、昔から音譯とまにする風習だから音寫語のままとする場合、そして、原語の持つ靈驗あらたかな言葉の力——言靈——を期待して意味を敢えて隠したまま原音で唱える「陀羅尼」等の場合である。このように五不翻は、翻譯不能な場合と、翻譯可能だが譯さないのが好ましい場合の両方を含む。

【5.52 「五不翻」を解説する文献資料】 第1節に示したように、従来の研究は多くの場合、唐の玄奘より遙か五百年近い後に執筆された南宋時代の『翻譯名義集』に「五不翻」の意味と譯語例を項目ごとに示してきた。そして餘りに遅すぎる資料年代への批判を怠り、何の疑問を抱くことなく五不翻は玄奘の説そのままであると繰り返し論じ續けた。本稿はその方法論的缺陷を指摘し、「五不翻」説の形成史を文献資料の年代と關連付けて再考した。

従来の研究において五不翻を解説する最早期の文献資料は唐末の景霄『四分律行事鈔

漢譯できない語をどうするか

簡正記』だったが、本稿は更に年代を遡る新発見資料として超悟『大乘理趣六波羅蜜多經疏』（成書789年）巻一の引用斷片を重視した。しかし玄奘の卒年と超悟の解説の間には125年の隔絶があることと、玄奘の譯場に参じた直弟子の注釋類には五不翻の説明も、それが玄奘の説であるという解説も見られないということを改めて重視した。

【5.53「五不翻」説と玄奘譯の相違】 五不翻を解説する後代の文獻から五不翻の内容と提唱者を探る場合、提唱者は玄奘ではなかった可能性を示唆する諸點があることを確認した。その一つは、五不翻の五項目それぞれを裏付けるべく示された譯語例は意味を譯した通常の譯語（意譯＝義譯）でなく、インド語原典に現れる言語をそのまま漢字で音寫した音譯 phonetic transcription である。ところがそれら五不翻説を裏付ける音譯の中に實際の玄奘譯經典論書で使われていない語が複数存在することを指摘した。つまり玄奘譯として確認可能な實際の玄奘譯（漢字音寫語＝音譯）は五不翻の説明に現れる譯語例と矛盾する場合がある。具體的には「閻浮樹」と「阿耨菩提」である。

また、五不翻説と玄奘譯の矛盾を示す別の論據を捜すこともできた。五不翻は、意味を漢字で表記できない場合や、漢語に譯せたとしても、敢えて意味を譯さず、音譯を示すに止めておくことを推奨する場合の事例であるから、五不翻説を受け入れる限り、それら五種の範疇では意味を漢語に譯すのは不可能であるか、あるいは、もし可能でも、意味を譯さず音譯のみを示すべしと説く理論である。つまり通常の漢語譯（意譯）を示すべきでない五種の事例を説く。しかしながら、實際の玄奘譯では音譯だけでなく通常の漢譯（意譯）を併記する場合が多い。それらは五不翻が玄奘の説でない高い可能性を示唆する。具體的には玄奘が音譯「薄伽梵」と共に意譯「世尊」を多用する事實が最重要である。

【5.54「五不翻」説の歴史的形成過程：本稿の推定案】 こうして本稿は、「五不翻」は唐の玄奘説であると安直に受け入れてきた従來の研究を批判し、本來、五不翻は玄奘の説でなかった蓋然性を提示した。五不翻という五種の組み合わせを行ったのが誰か、そしてそれはいつ頃だったかについて本稿は依然として定見を示す段階には達していないことを自ら認めざるを得ない。**【5.4】**『表7』から知られるように、玄奘より以前の南北朝から隋に至るまでの時代にも後代の五不翻に相當する事柄が部分的に取り上げられたのは確からしい。その中でも特に、単一原語が複数の異なる意味を重ねあわせて有する場合はすべての意味を含めた単一漢語に意味を譯すことはできないという多含不翻の例と、インドに存在するのに中國に存在しない文物や神話的登場人物等は譯そうにも語が存在しないため漢譯できないという此無不翻の例はそれぞれ個々に重視され、翻譯不可

能性と結び付けて解釋されていたらしい。更に、まじないの言葉を意味する「咒」「陀羅尼」の類いも原語のまま稱えることに意味があると解説する玄奘以前の文献もある。これは、唐以前から五項目が個別的には、唐以前から論じられていたことを物語る。

そうした緩やかな流れの中、玄奘より二、三百年後の頃であろうか、何らかのきっかけで何者かが漢譯できない事柄と、敢えて漢譯しないほうが望ましい事柄とを都合五種数えることを始めたものの如くである。その具體的人物の一人が⑤超悟であった。その段階では玄奘のような特定の漢譯者と結び付かない一般論としての五分類だった可能性がある。そしてその後、そうした五分類が弘まる中で、また別の何者かが、何らかの理由で、あるいはふとした弾みで、五分類を創成した御方はあの名高き大唐三藏法師玄奘なりと言いだした。するとその説に賛同し追従する者たちが現れ、幾つかの論述がなされるようになった。その状況を示す者たちが、⑥景霄と⑧智圓、そして彼らを経た後の⑪法雲と⑫周敦義なのであった。

玄奘没後しばらくの間は五分類の順序さえ定まっていなかったし、五不翻と玄奘は無関係であった。

⑥景霄その人または景霄に先行する何者かが、五不翻を玄奘と結び付ける論を展開した。そうした中、後代の礎として五種の順序を確定させる程までに影響を及ぼした解説者こそ、北宋の⑧智圓であった。そして智圓から南朝の⑫周敦義まで、智圓の唱えた五種の順序をその後の人々がそのまま継承するようになっていった。

しかしこうした唐の後半から南宋、そして更に明清へと連なっていった玄奘「五不翻」説は、玄奘やその直弟子たちの預かり知らぬ、後の佛典漢譯理論展開史の一面であった。玄奘との繋がりはいくまで假託に過ぎないと本稿は推測する。以上に示したわたくしのシナリオは不確かな想像を少なからず残存しているけれども、重要案件であるが故に、将来の更なる研究の発展を期待しつつここに擱筆する。

先行研究

- | | |
|-------------|--|
| 赤沼（1967） | 赤沼智善『印度佛教固有名詞辭典』、京都：法藏館。 |
| 横超（1942/71） | 横超慧日「僧叡と慧叡は同人なり」、同『中國佛教の研究 第二』、京都：法藏館、1971、pp.119-144。初出『東方學報』東京13/2、1942。 |
| 横超（1957） | 同「釋道安の翻譯論」、『印度學佛教學研究』5/2、pp.120-130。 |
| 横超（1958） | 同「中國佛教初期の翻譯論」、同『中國佛教の研究』、法藏館、pp.219-255。 |
| 横超（1983） | 同「佛教經典の漢譯に關する諸問題」、『東洋學術研究』22/2、pp.1-12。 |
| 丘山（1980） | 丘山新「漢譯佛典に及ぼした中國思想の影響：古譯時代の文體論」。 |

- 『佛教思想史 第2號 佛教と他教との對論』, 京都: 平樂寺書店, pp. 123-146.
- 丘山 (1983) 同「漢譯佛典の文體論と翻譯論」, 『東洋學術研究』 22/2, pp. 82-96.
- 鎌田 (1999) 鎌田茂雄『中國佛教史 第六卷 隋唐の佛教 (下)』, 東京: 東京大學出版會.
- 齊藤明 (2014) 齊藤明「佛教思想は甦るか: 佛典, 翻譯, そして現代」, 『國際哲學研究』 3, pp. 58-63.
- 齊藤隆信 (2022) 齊藤隆信「彥琮の漢譯論: 『辯正論』を中心として」, 同『釋彥琮の研究: 隋東都洛陽上林園翻經館沙門』, 京都: 臨川書店, pp. 305-352.
- 高楠 (1922) 高楠順次郎『悉曇撰書目錄』, 『大日本佛教全書』 30, pp. 231-258.
- 中村 (2001) 同『廣說佛教語大辭典』, 東京: 東京書籍.
- 平川主編 (1973) 平川彰・平井俊榮・高橋壯・袴谷憲昭・吉津宜英 (編)『俱舍論索引 第一部 サンスクリット語 チベット語 漢譯對照』, 大藏出版.
- 平川主編 (1977) 平川彰・平井俊榮・吉津宜英・袴谷憲昭・高橋壯 (編)『俱舍論索引 第二部 漢譯 サンスクリット語 對照』, 大藏出版.
- 船山 (1996) 船山徹「疑經『梵網經』成立の諸問題」, 『佛教史學研究』 39/1, pp. 54-78.
- 船山 (2013) 同『佛典はどう漢譯されたのか: スートラが經典になるとき』, 東京: 岩波書店.
- 船山 (2019) 同『六朝隋唐佛教展開史』, 京都: 法藏館.
- 船山 (2020) 同「『出要律儀』佚文に見る梁代佛教の音寫語」, 『東方學報』 京都 95, pp. 522-402.
- 船山 (2022) 同『佛教漢語 語義解釋: 漢字で深める佛教理解』, 京都: 臨川書店.
- 馬淵 (1962) 馬淵和夫『日本韻學史の研究 I』, 東京: 日本學術振興會.
- 水谷 (1971/1999) 水谷眞成 (譯注)『大唐西域記 3』, 東洋文庫 657, 東京: 平凡社. 初版平凡社, 1971 年.
- 村田 (1975) 村田忠兵衛「五種不翻是非」, 『印度學佛教學研究』 24/1, pp. 52-57.
- 吉川/船山 (2009a) 吉川忠夫・船山徹 (譯注)・梁慧皎 (撰)『高僧傳 (一)』, 岩波文庫, 東京: 岩波書店.
- 吉川/船山 (2009b) 同『高僧傳 (二)』, 岩波文庫, 東京: 岩波書店.
- 吉川/船山 (2010) 同『高僧傳 (三)』, 岩波文庫, 東京: 岩波書店.
- Lamotte (1981) Lamotte, Étienne, *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra), Tome I chapitres I-XV Première partie (Traduction annotée)*, Louvain: Université de Louvain. Institut Orientaliste.
- Yang/Li (2021) Yang, Xiaodong and Li Zhen, "Xuan Zang's Five Transliterations Revisited: A Corpus Linguistic Study of Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra," *International Journal of Linguistics, Literature and Translation* 2021/4, pp. 226-235.
- 曹仕邦 (1990) 曹仕邦「淺論玄奘的「五種不翻」」, 曹仕邦『中國佛教譯經史論集』, 臺北: 東初出版社, pp. 187-190.
- 陳垣 (1964/88) 陳垣『釋氏疑年錄』, 1964 第一版, 1988, 北京: 中華書局.

- 方廣錫 (2006) 方廣錫「玄奘『五種不翻』三題」,『法音』2006/10, pp.11-15.
- 蔣／馮／陳 (2006) 蔣琳・馮凌・陳琳「翻譯之妙在于有所不譯」,『成都航空職業技術學院學報』2006年2期(總67期), pp.67-69.
- 郭／郝 (2019) 郭亞文・郝倩「古典譯論“五不翻”之考辯及新解」,『天水師範學院學報』39/1, pp.125-128.
- 李雪濤 (1991) 李雪濤「佛典漢譯理論芻議(下)」,『內明』233, pp.36-40.
- 羅根澤 (1943/47) 羅根澤『中央大學文學叢書 魏晉六朝文學批評史』,上海:商務印書館,1947(重慶初版1943), pp.127-142).
- 屈大成 (2022) 屈大成「義淨律譯夾注之研究:從中印戒律實踐角度看」,『圓光佛學學報』2022, pp.1-64.
- 盛／王 (2008) 盛文輝・王元建「鳩摩羅什與玄奘的翻譯:文學性與神學性」,『湖南稅務高等專科學校學報』2008年5期, pp.52-55.
- 湯用彤 (1982) 湯用彤『隋唐佛教史稿』,1982,北京:中華書局.
- 王宏印 (2003) 王宏印「保守原著祕密的法寶:玄奘“五不本”的真諦」,『中國傳統譯論經典詮釋:從道安到傅雷』,武漢:湖北教育出版社, pp.50-70.
- 王文顏 (1984) 王文顏「玄奘之譯經理論」,同『佛典漢譯之研究』,臺北:天華出版, pp.248-270.
- 王哲鈞 (2006) 王哲鈞『中國佛典翻譯史稿』,北京:中央編譯出版社.
- 楊廷福 (1986) 楊廷福「略論玄奘在中國翻譯史上的貢獻」,同『玄奘論集』,濟南:齊魯書社, pp.88-105.