

六朝佛典の翻譯と編輯に見る中國化の問題

船山 徹

筆者は、六朝時代、特に五世紀～六世紀の漢譯經典における翻譯と編輯の實態を多角的に調査することを研究テーマの一つとしている。これは、インド語原典を漢譯する時に變化する要素は何かという問題と深く關わる。本稿では、インドの佛典を漢語に翻譯して繼承受容した際に、經典をめぐって發生した中國化(sinification)ないし中國的變容、中國土着化の問題とかわる事柄について、若干の考察を試みてみたい。

一般に、漢語で書かれた佛典は、翻譯(漢譯)と中國撰述の二種に分類される。たとえば『法華經』は鳩摩羅什の譯であり、『法華玄論』『法華義疏』は吉藏の撰であるというように。その場合、分類基準は、當該文獻が元來インド語(Indic language サンスクリット語等)で書かれていたか、最初から漢語であったかという點にある。同様に、いわゆる漢譯の體裁を有する文獻も、純粹な意味での漢譯と疑經(僞經、疑僞經)¹⁾に分類されることが多い。しかし子細に検討してみると、このような二種分類は、とりわけ翻譯か疑經かの二種分類の場合に、實態と適合しないことがある。すなわち、ある經典について、一方ではそれを原典の逐語的翻譯であると嚴密には見なし得ないにもかかわらず、他方、疑經であると斷定すべき程に明確な中國的要素もまた何ら見出せないというようなケースも少なくない。筆者はこの點に注目し、漢譯經典と疑經の

間に介在するものとして、漢譯編輯經典（假稱、あるいは中國編輯經典ないし中國編纂經典と呼ぶことも可能であろう）という範疇を想定すべきであると考えている。

私見によれば、漢文佛典は、全體を翻譯と非翻譯（即ち中國撰述）の二種に分類し、そしてさらに翻譯の體裁をとる經典（スートラ）を、純然たる翻譯（眞の意味での翻譯經典）と疑經（恰も翻譯であるかの如くに見せかけた中國撰述經典）の二種に分類するよりも、むしろ、翻譯の體裁をとる經典については、これを三種に分類する方が様々な實態を理解し易い。三種とは何か。第一に漢譯である。漢譯にほぼそのまま對應するインド語原典が存在したと想定可能な文獻である。第二に疑經である。インドには存在し得ない中國固有の要素を含む、中國で作成された經典である。そして第三に漢譯編輯經典である。それは、インド起源の諸構成要素を用いて中國で編輯された經典、別の言い方をすれば、中國で整形・加工されたインドの經典を指す。翻譯經典と疑經とを媒介し、ある意味で兩者に共通する性格を有する。

ただ誤解をさける上で付言しておきたいが、經典を漢譯經典、疑經、漢譯編輯經典の三種に分類することを提唱するのは言っても、筆者は、現存經典は各々すべて三種のいずれかに實際に歸屬せしめられるべきである、と主張しているのではない。それは恐らく將來的にも不可能であろう。なぜならば、個々の經典のあり方は單純でないものであり、現實にはたとえば、漢譯經典と原則的にみなすべき經典中のごく一部に編輯的要素が認められるような事例もあるであろう。また、漢譯編輯經典とみなすべきものの中に疑經の要素が混入しているような事例もあろう。さらに、疑經の中にも翻譯經典と同一の文言が認められる場合も少なくないであろう。かく、具體的な個々の經典に即して検討をはじめると、三種のいずれか一つのみには収まりきらないケースがあろうことは容易に豫想される。ただ、かかる事態が生じるであろうことを考慮に入れつつも、筆者の意圖としては、翻譯にあらざれば疑經なり、疑經にあらざれば翻譯なりという素朴な二分法的發想では中國佛教における經典成立の實態を把握し損ねる可能性がある點を危惧するのである。そしてそれ故、單純二分法

から脱却するための試みとして、編輯——すなわち翻譯と同時に翻譯者が、或いは、それ以後に別人が、翻譯された事柄に對して何らかの手を加える場合のあること——の重要性に着目してみたいのである。

一、疑經

漢語佛典とその中國化の關係を考える際に必要不可欠な視點として、まず「疑經（僞經）」がある。これに關しては、周知の通り、多くの優れた研究が既に發表されている。疑經には、僞作することの動機や目的がしばしば看取される。^②そして中國傳統思想との調和融合を僞作目的とする等の點において、疑經は中國固有の文化的要素と密接に關係する。例えば、疑經『提謂波利經』には五行思想が取り入れられている。^③また、疑經『清淨法行經』には、儒・佛・道三教の優劣關係という視點が認められ、佛により中國に派遣された三人の弟子として、摩訶迦葉は中國では老子となり、光淨童子は孔子となり、月明菩薩は顏淵となるとの對應關係を説く一節が廣く知られる。^④勿論、五行思想や老子・孔子・顏淵への言及は翻譯文獻にはあり得ない中國的要素である。このような中國的要素は、經典の中國化の問題と直結する。この意味で疑經は「漢化經典」(sinified sutra 假稱)と呼ぶことも可能であると思われる。

一、經典における編輯的要素

しかしながら、佛典の中國的變容を考察する際に重要なのは疑經だけではない。疑經と同程度に、或いはそれ以上に、(一)漢譯の具體的な行なわれ方や、(二)インド語原典の内容を漢語として理解可能な體裁にするための譯出上の工夫も

また重要な視点であると思われる。後者はいわゆる翻譯理論と關係し、具體的には、「文」「質」の論争や、釋道安(三三二-三八五)の「五失本三不易」論などがあるのは周知の通りである。他方、前者(一)の問題は後者(二)と關係しつつ、より基本的な事柄とかかわる。たとえば漢譯時における(一a)省略・削除と、(一b)加筆・挿入の問題などである。

いま要點のみを簡単に述べるならば、まず、(一a)省略・削除は、翻譯の理想形からは逸脱するが、現實にはある条件下で認められた。即ち、譯出が困難な場合や、過度に煩瑣となる場合は、抄譯(部分的翻譯)が容認された。道安は「摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序」(『出三藏記集』卷八)における五失本三不易論の第三失本の條につきのようについて。

「三者、胡經委悉、至於嘆詠、丁寧反覆、或三或四、不嫌其煩、而今裁斥、三失本也。」

(第三に、インドの經典は委曲を盡くしており、(佛菩薩を)讚歎する場面になると、三回四回と同じことを繰り返して繁雜さを嫌わないが、しかし今は(それらを全て)削除する。これが原本を失する(ことが許容される)第三の點である。大正五五、五二中)

しかし一方、ひとたび譯本が成書した後は、譯本の文言を省略することは佛説を混亂させる行爲として禁止された。なお、これについては本稿の最後に「抄經」との關わりで僧祐の見解を確認する。

次に、(一b)譯本成立時における加筆・挿入について簡単に考察する。翻譯の原則上、原典にない文言を捏造することは勿論認められないが、加筆が許された場合が全く無かつたわけではない。たとえば譯文の理解を補助する注釋的文言は譯文中に挿入することが許容された。音譯語の直後に付せられる「秦言々々」「唐言々々」等の表現はその典型である。多くの場合、それらは細字の夾注で示されるが、本文と混在する場合もある。このような注解(exegetical elements, explanatory notes)の挿入(interpolation)がなされた背景としては、隋唐以後の譯場と異なり、六朝時代の譯場では、譯出と同時に講義が行なわれたことに一因がある。實際、譯文中に講義内容が付加された結果、譯文と注解を區別することが現在では非常に困難な文獻としては、例えば、失譯『薩婆多毘尼毘婆沙』(大正一四四〇番)、眞諦譯『攝大乘論釋』(大正一五九五

番)『顯識論』(大正一六一八番)等がある。⁵⁾また、翻譯における潤文(潤色とも言う)も加筆の可非と結びつけて解釋することができる。

翻譯成立時における漢譯佛典の特徴として更に指摘したいのは、翻譯時には先行諸譯を参照して、それを有効に活用する場合が多いということである。鳩摩羅什の譯場はその代表例である。羅什が『維摩經』を譯出した際、彼の翻譯グループは先行する異本として支謙譯『維摩經』を参照し、そして必要に応じて修正ないし添削を加える形で羅什譯を完成させた。⁶⁾同様のことは『法華經』等、他の羅什所譯經論にもしばしば妥當するであろう。これは翻譯時に先行譯本の表現を取捨選擇する作業があったことを示す。それは、我々がコンピュータで copy and paste をするのにも少し似ている。

類似のことは他の文獻にも確認される。例えば、吳・支謙譯『太子瑞應本起經』(大正一八五番)は六朝時代に最もよく讀まれた佛傳であるが、その多くの文言が『修行本起經』(大正一八四番)及び西晉・竺法護譯『普曜經』(大正一八六番)と一致することが既に指摘されている。⁷⁾

さらに別の例を挙げるならば、東晉・佛跋陀羅譯『華嚴經』(大正二七八番)は翻譯文獻であるが、その十地品は、實態として佛跋陀羅譯ではなく、既に先行存在していた鳩摩羅什譯『十住經』(大正一八六番)の文言を殆どそのまま採り、ごく一部を改變したにすぎない。⁸⁾それ故、十地品を佛跋陀羅の譯本と呼ぶことには嚴密には問題がある。むしろ十地品に限っては佛跋陀羅と彼の翻譯グループによる編輯本と呼ぶ方が眞實に近い。

因みに一般論として言えば、先行する翻譯經典(甲)と逐語的に一致する文言がそれより後代の經典(乙)に認められる時、乙が甲を轉用したために文言の同一性が生じたと見なして、乙が疑經であることを根據付けることができる場合がある。しかし今の場合、『華嚴經』十地品を疑經であると判斷することは適切でない。譯經においては先行諸本を参照した上で新たな譯本が作成されるという背景があるからである。ここで肝要なのは、同一の文言が原典レヴェルで同一系統の二

本の間に認められるのか、それとも系統的に全く無關係な二經典の間に見出されるのかという点である。前者の場合は翻譯時の編輯の問題として扱うことが可能であり、後者の場合は疑經性の證據となる。ただし、疑經といえども一切の文章をまったく新たに作成することはむしろ稀であり、既存經典の文言や筋書きを轉用したり表現を変えたりすることによって作成される部分も多い。換言するならば、漢譯經典中にも非翻譯的な要素として編輯箇所が含まれており、他方、疑經にも翻譯的要素が部分的には存在し得る。經典の編輯は、翻譯と偽作を繋ぐ共通の要素なのである。

ところで、翻譯における加筆や中國的改變の可能性を指摘する研究はすでに數多く存在する。ただ、その可能性を論證するよりも印象論的評言が先行して、編輯の痕跡や中國的改變を示す確實な證據を缺く研究もある。そこで、主觀的印象ではなく、經典の編輯をはっきりと裏付ける客觀的證據の存在が要請される。

かつて筆者は、『出三藏記集』卷二「新集撰出經律論錄」(大正五五、五下〜一三下)や卷六〜十一の經序(大正五五、四二下〜八二中)等を主な對象として、そこにおいて翻譯(原語は「譯」「出」「譯出」等)ではなく編輯(原語は「撰」「撰出」「撰述」「撰集」「抄」「抄集」「抄撮」「略撮」「整理」等)されたものであることを明言する資料を蒐集した結果、編輯の手が加わり易い傾向のある翻譯經典として幾つかの種類があることを指摘したことがある。今その結論の一部を記すならば、少なくとも以下の四種は、疑經とは區別された形で、編輯を経て成立した經典すなわち漢譯編輯經典であることが經錄等に明示されている。

I 法數・佛名等を羅列する形式の經典

- 例——東晉・曇無蘭『三十七品經』(大正五五、七〇中下)〔佚〕、同『賢劫千佛名經』(大正五五、一〇中)〔佚〕、後漢・嚴佛調『十慧經』(大正五五、六下、六九下〜七〇上)〔佚〕、東晉・道安『十法句義經』(大正五五、七〇中)〔佚〕。

II 譬喩を主眼とする經典

例——康法邃『譬喩經』(大正五五、一〇上、六八下)〔佚〕、『賢愚經』(大正五五、六七下)〔大正二〇二番〕。

III 抄經(節略經典)

例——『出三藏記集』卷五・新集抄經錄所載の經典の一部(抄某某經)など。

IV 同一經典の異譯を合して一書としたもの

例——『合維摩詰經』(大正五五、五八中下)〔佚〕、『合首楞嚴經』(大正五五、四九上中)〔佚〕、更に類例として、『南本大般涅槃經』(大正三七五番)、『添品妙法蓮華經』(大正二六四番)、『合部金光明經』(大正六六四番)。

漢譯編輯經典の事例はこれらに限定されるのではなく、他の形態の經典にも編輯の可能性は考えられるが、少なくとも上記四種は編輯の影響を受け易い性格をもつ。そしてこれらはいずれも、經典の學習・讀誦などを通じて佛教を實踐する上の簡便性・容易性と關わる面をもつ。

以上、經錄という外的證據(external evidence)から知られる編輯の跡を検證した。しかし中國における經典編輯の實態を窺わしめるのはそれだけではない。他經典からの文言の轉用を調べることによって、編輯されたものであることを内的證據(internal evidence)として示すことが可能な場合もある。上に指摘した『華嚴經』十地品などは正しくその例であるが、他の類例も以下に示そう。

V 戒律儀禮・瞑想法等の實踐の爲の手引書

曹魏・康僧鎧譯と伝えられる『雜羯磨』（大正一四三三番）と曹魏・曇詒譯と伝えられる『羯磨』（大正一四三三番）は曹魏時代の文献ではなく、後秦時代に譯された『四分律』（大正一四二八番）の抜粹であることが指摘されている。^⑩ 禪觀手引書の例としては、鳩摩羅什譯として伝えられる『禪法要解』（大正六一六番）が同譯『自在王菩薩經』（大正四二〇番）等から編輯されたことが先行研究で指摘されている。^⑪

VI 「傳」と呼稱されるもの

翻譯の形態を取る「傳」の中にも既存の經典を編輯して成った文献がある。まず『付法藏因緣傳』（大正二〇五八番）は、經錄では西曆四七二年に北魏の吉迦夜と曇曜が共譯した翻譯文献とされるが、その中には西晉・安法欽譯『阿育王傳』、後秦・鳩摩羅什譯『十誦律』、『龍樹菩薩傳』、『提婆菩薩傳』などの字句表現や文章が轉用されている。^⑫ このことを恐らく最初に指摘したマスペロ (H. Maspero) は、現存本は北魏成書本と異なるものであり、六世紀の間に成立したと想定する。但しこの成書年代については問題が残る。^⑬

第二に、鳩摩羅什の譯と伝えられる『馬鳴菩薩傳』も編輯問題と關わる。落合俊典氏によれば、同傳には異なる二種の本があり、各種木版大藏經に收める「刊本系『馬鳴菩薩傳』」（大正二〇四六番）は後代成立であり、七寺一切經や妙蓮寺藏松尾社一切經などに收める「寫本系『馬鳴菩薩傳』」の方が成立が早い^⑭が、それすらも翻譯ではあり得ず、羅什の講説をもとに中國で編纂整理されたものであるという。^⑮ また第三に、眞諦譯と伝えられる『婆藪槃豆法師傳』（大正二〇四九番）も編輯文献である可能性が高い。同傳は、純粹な翻譯文献としては説明不可能な注釋的文言を多く含む。

VII 其他

さらに、中國において編輯がなされていることは確實であるが、それを疑經と見なすべきか漢譯編輯經典と見なすべきかを現段階では決定し難い事例もある。その一例として失譯『大方便佛報恩經』(大正一五六番)がある。同經には、西晉・法炬等譯『法句譬喻經』(大正二二一番)、劉宋・求那跋摩譯『菩薩善戒經』(大正一五八二番)、失譯『薩婆多毘尼毘婆沙』(大正一四四〇番)等と全く同一の字句がみられる。^⑤特に『大方便佛報恩經』優波離品は、『薩婆多毘尼毘婆沙』序品と九割以上同一の文章から成る。それは、『十誦律』冒頭を注釋解説する部分である。『大方便佛報恩經』は、佛説のストロアであるから、途中から『十誦律』の注釋が始まり突然に終了するのは全く意味をなさない。それ故、『大方便佛報恩經』優波離品は、中國における(中途半端で不適切な)編輯の産物と判断される。このような、構成要素はインド起源であり得るが、構成形式がインド起源であり得ないような事例を、疑經とすべきか漢譯編輯經典とすべきかについては、今後の研究において更に多角的に検討する必要がある。

以上、「編輯」をキーワードとして、省略・削除や加筆・挿入、既存經典の文言の轉用について考察し、さらに、編輯を被り易い型式として少なくとも七種あることを指摘した。これらを通覧すると、編輯がなされた時機に二種あることがわかる。即ち、翻譯の成立と同時に編輯がなされた場合と、後代の別人が編輯した場合とである。編輯經典の場合には兩方の場合があったと考えられる。他方、疑經の場合には、ある譯本の成書と同時に關連する疑經が作成された可能性は殆どないであろうから、後代の人物が他の諸經を編輯しながら經典を偽作した可能性のみが考えられる。

三、インドにおける廣本と略本

經典の編輯は實は中國のみで行なわれたわけではない。本國インドでも同様である。インド大乘の歴史は一面において經典作成の歴史でもあるからである。客觀的に見れば、歴史的佛陀の「金口」を借りて後人が經典を作成したという意味において、インドの大乘經典作成と中國の疑經作成には共通性がある。兩者には見かけ程に大きな相違はないのである。唯一の大きな相違は、中國成立の疑經にはインド文化にはあり得ない、中國固有の文化的要素が含まれる点であろう。

ところでインド的な文獻成立史の背景として考えておくべき事柄に、廣本と略本の問題がある。すなわち、一般に佛教に限らずインドの宗教・學術文化の様々な文脈においては、ある思想ないし教説を伝える際に、それを最小限の語數で簡潔に伝えようとする方向と、全く逆に、ありとあらゆる説明を盡くして可能な限り詳細に論じようとする方向という全く反対方向の二つの立場がある。簡略なテキストを生む傾向と、長大なテキストを生む傾向と言ってもよい。前者の傾向を示すキーワードとしては、サンスクリット語の *laghava* (輕さ、簡潔な) や、*samksepa* (要約、濃縮化) という語がある。*samksepa* は動詞 *sam-kṣip* から派生した名詞であり、同じ動詞の過去分詞 *samkṣipta* は要約された、濃縮された状態やものごとを意味する。他方、後者の傾向はしばしば *vistara* (詳細な、廣汎な) という語によって示される。漢譯語に即して言えば、*samksepa* は「略」であり、*vistara* は「廣」である。

興味深いことに、幾つかの論書からは次のような考えが見られる。すなわち *samksepa* は機根の鋭い者(賢者)を対象とする教説法であり、*vistara* は鈍根の、したがって委曲を盡くして説明してやっけて初めて理解できるような者たちに適した教説法であるというように。このような考え方を示す文獻としては、たとえば『俱舍論』第一章界品の次の一節がある。

玄奘譯「根亦有二、謂利・中・鈍。樂亦三種、謂樂略・中・廣文故。如其次第、世尊爲說蘊・處・界三。」(大正一九、

五中)

眞諦譯「根亦有三、謂利・中・鈍。樂亦有三、謂樂略・中・廣文。爲此三人次第說三、謂陰・入・界」(大正二九、一六五下)

以上のうち、「樂略中廣文故」に對應するサンスクリット語は次の通りである。

samkṣipta-madhya-vistara-grantha-rucivāt (*Abhidhammakosaḥāṣya ad Abhidhammakosa* I 20 cd)

(利根・中根・鈍根の者は順に) 要約された文章・中程度(の長さの文章)・委曲を盡くした(文章)を好むから。)

教説を聽聞する衆生の機根に利根・中根・鈍根の三種があり、頭のいい人は専ら短い簡潔な教説を好むとする考え方である。⁽¹⁶⁾ この立場に立つ限り、インド人の理想は専ら簡潔性に在るかの如き印象が生じるが、しかし實際には必ずしもそうではない。むしろインド佛教には略本を求める傾向と廣本を好む傾向の二つが常に併存したと考えるべきであろう。實際、『二萬五千頌般若經』や『十萬頌般若經』などのように非常に廣汎で長大で、反復の多い文獻がインドで數多く作成されたことは周知の通りである。廣本を求める傳統は經典の所謂「増廣」の歴史とも繋がる。

四、簡略版作成の意圖

では一方、中國では如何であろうか。恐らくは中國の場合にも兩方の立場があったと理解すべきであろうが、但しインドよりも中國の方が經典を簡略し、要約版を作成する傾向が顯著であることに、今は特に注目しておきたい。たとえば『大智度論』の成立事情がその好例である。周知の通り、鳩摩羅什譯『大智度論』は一百卷の大著であるが、『出三藏記集』卷十の「大智釋論序」(僧叡)および「大智論記」によれば、譯された百卷本すら全譯ではなく、原本の三分の二が削除され

ており、インドの原典の様子をそのまま反映する部分は序品（即ち漢譯の初卷から三十四卷まで）のみであった。それ以降の十六卷は原文を大幅に省略したものであった。全譯しなかつた理由を僧叡「大智釋論序」はつぎのように言う。

「胡夏既乖、又有煩簡之異、三分除二、得此百卷」

（インドと中國とは〔文字が〕異なり、更に〔文章表現が〕煩多であるか簡潔であるかという相違があるので、三分の二を削除してこの百卷本となった。大正五五、七五上）

又、次のようにも言う。

「法師以秦人好簡、故裁而略之」

（鳩摩羅什）法師は、秦人（中國人）が簡潔性を好む故に、〔序品以外の後續諸品については〕削除して簡略化した。七五上）

つまりインドでは委曲を盡くした説明（煩、||繁、||廣）を好むが、中國では簡潔なもの（簡、||略）により大きな價値を與えるために、中國的嗜好に適合するように要約したという意味である。⁽¹⁾これは、『大智度論』が中國で編輯された論書であることを如實に示している。興味深いことに、編纂された百卷本すらもまだ大き過ぎたので、廬山の慧遠（三三四〜四一六）は更に簡略なテキストを得るために『大智論抄』二十卷を作成した（『出三藏記集』卷十・慧遠「大智論抄序」）。慧遠は専ら教理學習上の理由から要點を簡潔明瞭に理解できる抄本を必要とした。『出三藏記集』卷五・新集抄經錄につぎのようにある。

般若經問論集 二十卷（即大智論抄。或云要論、或云略論、或云釋論）。

右一部、凡二十卷、廬山沙門釋慧遠以論文繁積、學者難究、故略要抄出。

（『般若經問論集』二十卷（即ち『大智論抄』である。『要論』とも『略論』とも『釋論』ともいう。）右一部全二十卷は、廬山の沙門、釋慧遠が、『大智度論』の文章が饒舌で詳し過ぎるために、それを學ぶ者が理解し難いので、簡略化して〔要點のみを〕抜粹した。大正五五、

三八上）

同じ内容は慧遠自身の序「大智論抄序」に、より詳しく語られている。その要點は次の如くである。

「……而文藻之士、猶以爲繁、咸繫於博、罕既其實。……則知聖人依方設訓、文質殊體。……遠於是簡繁理穢、以詳其中、令質文有體、義無所越。……」

(……〔鳩摩羅什法師は原本を三分の一に要約して百卷としたが〕、それでも〔中國〕の文學的教養をもつ人々は、なお繁多であると考え、皆が内容の廣博さに妨げられ、その内實を究め盡くす人は少なかった。……聖人が〔教えを設ける場合には〕その地域地域に應じて教えを設定するのであり、説き方に文〔文雅〕と質〔質直〕との違いのあることがわかる。……〔わたくし〕慧遠は、そこで繁雜な部分を簡潔にし、ごたごたした部分をすっきりさせて、中庸を明らかにし、文章表現に質と文のそれぞれを備えさせ、正しい意味を失うことがないようにした。……大正五五、七六中、木村英一編『慧遠研究遺文篇』、創文社、一九六〇年、四三八―九頁参照)

右の記述によって、『大智論抄』は、當時の人々が理解し易いテキストの作成を編輯目的としたことが判る。なお、以上にみた諸事例においては、編集の手を加えて簡略化する對象が既存の翻譯文獻である點が肝要である。その點をはなれて一般的にいえば、中國における經典〔受容史〕、注釋文獻成立史がその全體において簡略化の方向を志向したわけではなく、むしろ注釋の歴史が進み時代が下る程に長大な文獻を生み出す傾向を有していたことは言うまでもない。

五、南齊時代の抄經について

五世紀の南朝佛教史を俯瞰すると、とりわけ同世紀末の南齊・永明年間(四八三―四九三)に、經典の抄出と佛教類書の先驅とも言うべき大部の編纂が盛んに行なわれたことが判明する。¹⁸⁾

佛典の翻譯はまず東晉末の道安(三二二―三八五)頃より盛んになり、後秦・鳩摩羅什(三五〇―四〇九頃)の長安における

劃期的翻譯活動の後、江南では佛馱跋陀羅・求那跋摩・僧伽跋摩・曇摩蜜多・求那跋陀羅らの翻譯が次々に續いた。しかし華々しい譯經も元嘉年間(四二四〜四五三)のある時期以降は勢いを失い、譯經數は急激に減少した。興味深いことに、正に同じ時期に、譯經活動——新情報の生成——に代替するものとして、編纂活動——既存情報の整理消化——が始まる。佛書の編纂は劉宋・孝武帝(位四五三〜四六四)と明帝(位四六五〜四七二)の時代に既にある程度顯在化していたが、とりわけ南齊時代に蕭子良(四六〇〜四九四)によって陸續と行なわれた『出三藏記集』卷十二「齊太宰竟陵文宣王法集錄序」。また、梵唄の新形式が確立するなどして、佛教儀禮(齋會)も盛んに行なわれ、抄經も數多く作成された。これらの諸事象は、私見によれば、佛教を眞摯に實踐しようとする意志において一貫する。

南齊における抄經の例を挙げよう。まず、南朝教理學において阿毘達磨として重視された鳩摩羅什譯『成實論』十六卷の要約版が作成されたことを『出三藏記集』卷十一「略成實論記」はつぎのように言う。

「故即於律座、令柔次等諸論師抄比『成實』、簡繁存要、略爲九卷、使辭約理舉、易以研尋」。

(かくして出家者が列席する場において、(竟陵王蕭子良は)僧柔や慧次らの諸論師に『成實論』(の要點)を抜粹整理させ、繁雜な箇所を簡潔にして肝要な部分を殘し、九卷に要略して、言葉が簡潔で理論が明解になるようにさせ、研究を容易にさせた。大正五五、七八上)ここから知られるように、南齊時代に『略成實論』(抄成實論とも稱する)を編纂した動機・目的は、教理の習得を容易ならしめることにあった。この性格は慧遠撰『大智論抄』と同じである。

蕭子良はこれ以外にも多くの抄經を編輯した。『出三藏記集』卷五・新集抄經錄によれば、蕭子良の作成した抄經は次のとおりである。抄華嚴經十四卷、抄方等大集經十二卷、抄菩薩地經十二卷、抄法句譬經三十八卷、抄阿差末經四卷、抄淨度三昧經四卷、抄摩訶摩耶經三卷、抄胎經三卷、抄央掘魔羅經二卷、抄報恩經二卷、抄頭陀二卷、抄義足經二卷、抄法華藥王品一卷、抄維摩詰所說佛國品一卷、抄維摩詰方便品一卷、抄維摩詰問疾品一卷、抄安般守意經一卷、抄菩薩本業經一

卷、抄菩薩本業願行品一卷、抄四諦經要數一卷、抄法律三昧經一卷、抄照明三昧不思議事經一卷、抄諸佛要集經一卷、抄大乘方等要慧經一卷、抄普賢觀懺悔法一卷、抄樂瓔珞莊嚴方便經一卷、抄未曾有因緣經一卷、抄阿毘曇五法行經一卷、抄諸法無行經一卷、抄無爲道經一卷、抄分別經一卷、抄德光太子經一卷、抄魔化比丘經一卷、抄優婆塞受戒品一卷、抄優婆塞受戒法一卷、抄貧女爲國王夫人經一卷（大正五五、三七下～三八上）。以上はいずれも現存せず、また示される經典名の中にも今日では實態が全く不明な經典も存在するが、蕭子良が如何なる經典を重視したかを窺い知るための一つの基準となる。

思うに、蕭子良には佛説を恣意的に加工する意識は全く無かつたであろう。慧遠も蕭子良も共に、經典名に敢えて「抄」という字を残すことによって、原本と抄本の混同を回避しようとしたことが明瞭であるからである。況や經典の僞作とも無縁であつた。蕭子良にとっては、自らが參與する佛教儀禮において、限られた時間内に讀誦すべき經典を豫め選定し、その必要十分な箇所を的確に準備しておく爲に、抄經作成は必須の作業であつたと推測される。しかし蕭子良の抄經は、直後の時代には直ぐに批判の對象とされるに至つた。『出三藏記集』卷五・僧祐「新集抄經錄」は言う。

「抄經者、蓋撮舉義要也。昔安世高抄出『修行』爲『大道地經』、良以廣譯爲難、故省文略說。及支謙出經亦有『字抄』。此竝約寫胡本、非斷割成經也。而後人弗思、肆意抄撮、或棋散衆品、或瓜剖正文。既使聖言離本、復令學者逐末。竟陵文宣王慧見明深、亦不能免。……」

（抄經とは、けだし文義の要點となる箇所を選んで取りだしたものである。むかし安世高は『修行經』を抜粹して『大道地經』（大正六〇七番）を抄譯したが、それは全譯が困難であつたから、文章を省略して簡素化したのである。また支謙の譯經にも『字經抄』（大正七九〇番）がある。これらはみな、インドの原典を短縮して寫し取つたのであり、完成した經典を斷割したわけではない。しかし後人は深く考えずに恣意的に一部を切り取って選り出し、多くの章をばらばらにしたり、また經典もとの文を分割したりして、聖人の言説の本源を分からなくさせ、その上、學習者たちが末節ばかりに拘わるようにさせている。竟陵文宣王の慧眼と深い知識によつても〔抄經作成の弊

害から」免れられなかった。……大正五五、三七下)

佛説は一言一句も加減すべからずという原則からすれば、蕭子良の抄經は佛説に混亂を生ずる原因として批判されるのであろうが、但し右の如き批判の論理には、抄經が要請された背景は何ら考慮されていない。蕭子良の抄經作成と僧祐の抄經批判とはそれぞれ別の思惑があるのであって、同じ土俵で論ずべき問題ではない面があるのである。

また上の引用から、安世高譯『大道地經』(大正六〇七番)と支謙譯『字經』(大正七九〇番)が抄經と見なされていたことも明らかである。¹⁹⁾これ以外にも抄經として扱うべき文獻は存在する。例えば『出三藏記集』卷四・僧祐「新集續撰失譯雜經錄」には、「○○經 抄××經」または「○○經 出××經」という形式で記録される經典が多い。そこに相當數の抄經が含まれていた可能性は高い。

結 語

本稿では六朝時代の經典成立における編輯の問題を、翻譯と疑經に共通する要素として検討した。漢譯成立時に行なわれた編輯としては、原典の文言の省略・削除、譯本における注釋的文言の加筆・補足、先行する譯本の文章表現の轉用などがあり、他方、疑經もまた、先行文獻の文言の轉用と深く關わる。抄經は漢譯編輯經典の一形態である。本稿で十分に検討できなかった觀點も多いが、少なくとも、經典の編輯という視點が漢譯佛典の成立とその中國的變容の問題と深く關わるであろうことは示し得たかと思う。經典の編輯とは、經典の基本内容を變えずに、中國人にとって便利で受容し易いものに整形することである。それは佛教の實踐活動と結びついており、「述而不作、信而好古」の傳統とも矛盾しない。編輯の實態解明は六朝佛教史研究にとって資するところが大きい。

〔本稿は、二〇〇六年十一月、北京・人民大學にて、「佛教における土着化」をテーマとして開催された第二回中日佛學會議のために準備した日本語原稿に一部加筆を施したものである。〕

注

- (1) 本稿では疑經という語を、狹義の偽經・疑經・疑偽經を總稱するものとして用いる。同じものを中國撰述經典と呼ぶ先行研究もある。但しこれについては、經錄における「撰述」（中國撰述、支那撰述、此方撰述）という語の意味や用例が必ずしも一貫しない点にも注意が必要である。これについては、拙稿「漢譯」と「中國撰述」の間——漢文佛典に特有な形態をめぐって」、『佛教史學研究』四五—一、二〇〇二年、二四—二五頁注一、參照。
- (2) 牧田諦亮氏（『疑經研究』、京都大學人文科學研究所、一九七六年、四〇頁以下）は、疑經作成の動機や目的として、主權者の意に副わんとした疑經・主權者の施政を批判した疑經・中國傳統思想との調和や優劣を考慮した疑經等の六種を指摘する。
- (3) 塚本善隆「中國の在家佛教特に庶民佛教の一經典——提謂波利經の歴史」、『塚本善隆著作集第二卷、北朝佛教史研究』、東京、大東出版社、一九七四年、二〇四頁、二二三頁（原載『東方學報』京都二二—三、一九四二年）。
- (4) 原文「今先遣弟子三聖、悉是菩薩、善權示現。摩訶迦葉、彼稱老子。光淨童子、彼名仲尼。月明儒童、彼號顏淵」（牧田諦亮監・落合俊典編『七寺古逸經典研究叢書第一卷』、大東出版社、一九九六年、一三頁）。なお本經を引用する文献のなかには、孔子を儒童菩薩、顏淵を光淨菩薩に對應させるなど別な表現もある。前掲牧田『疑經研究』四九頁。前田繁樹「清淨法行經」と『老子化胡經』、『七寺古逸經典研究叢書第二卷』七七—一頁。
- (5) 前掲拙稿二〇—二二頁。拙稿「眞諦三藏の著作の特徴——中印文化交渉の例として」、『關西大學東西學術研究所紀要』三八、二〇〇五年、一一五—一一七頁。
- (6) 木村宣彰「維摩詰經と毘摩羅詰經」、『佛教學セミナー』四二、一九八五年。
- (7) 河野訓「初期中國佛教の佛傳をめぐる諸問題——『修行本起經』に關連して」、『東洋文化研究所紀要』一一三、一九九一年。
- (8) 『華嚴經』十地品と『十住經』を比較すると、「如是我聞」以下の表現、初地以下の各地の呼稱、流通分の有無等において相違があるが、經の本文は、若干の字句の相違と版本上の異文（variant readings）を除き、殆ど同文である。
- (9) 前掲拙稿「漢譯」と「中國撰述」の間」一〇—一四頁。
- (10) 平川彰『律藏の研究Ⅰ』（平川彰著作集第九卷、春秋社、一九九九年）二〇八—二一六頁。
- (11) 池田秀淳「鳩摩羅什譯出の禪經典と廬山懸遠」、『大正大學學報』二六、一九三七年。
- (12) Henri Maspero, "Sur la date et l'authenticité du Fou fa tsang yin yuan Ichouan," Sylvain Lévi (ed.), *Mélanges d'Indianisme*, Paris, 1911, pp. 129—149. 野村耀昌・大川富士夫「付法藏因緣傳解題」、『國譯一切經』史傳部一六下、一九九六年、一四一—一六〇頁。
- (13) 『歷代三寶紀』卷九は「付法藏傳四卷」（大正四九、八五七）と「付法藏因緣傳六卷」（八五中）を別出し、後者について「宋明帝世、西域沙門吉迦夜、魏言何事、延興二年（四七二）、爲沙門統釋曇曜於北臺重譯、劉孝標筆受。見道慧『宋齊錄』』という（八五中）。マスペロはこれを論據の一つとして、現存本は六世紀に成立したと推測する。しかし筆者はこれに疑念を抱かざるを得ない。というのは、『宋齊錄』は『歴代三寶紀』卷一五（大正四九、二二七下）で費長房未見の目録として言及される。そうである以上、『宋齊錄』の記述は孫引きか捏造かの何れかであり、十全の信憑性を置くことはできないのである。また「重譯」

- とされる点も不審である。すなわち情報の整合性を保持するために、單に『出三藏記集』卷二「宋明帝時、西域三藏吉迦夜、於北國、以僞延興二年、共僧正釋曇曜譯出、劉孝標筆受」(大正五五、一三中)を焼き直しただけであると解釋することも不可能でない。
- (14) 落合俊典「二種の『馬鳴菩薩傳』——その成立と流傳」、牧田諦亮監・落合俊典編『七寺古逸經典研究叢書第五卷』、大東出版社、二〇〇〇年。
- (15) 内藤龍雄「大方便佛報恩經について」、『印度學佛教學研究』三一、一九五五年。神塚淑子「六朝隋唐時代における『法句譬喻經』、榎本文雄・神塚淑子・菅野博史・末木文美士・引田弘道・松村巧「眞理の偈と物語(下)——『法句譬喻經』現代語譯」、大藏出版、二〇〇一年、二八九〜二九〇頁。前掲拙稿「漢譯」と「中國撰述」の間」一八頁。「略」と「煩」を對照的概念とする點で類似の表現として、難解ではあるが次の一節も參照。陳那造・義淨譯『觀總相論頌』第一頌「諸有樂略者、彼已顯方隅、若有愛煩文、爲彼說總相」(大正三一、八八七下〜八八八上)。
- (17) 因みに道安が「摩訶鉢若波羅蜜經抄序」(『出三藏記集』卷八)における五失本三不易論の第二失本を述べるなかで「胡經尚質、秦人好文」(大正五五、五二中)と云うのも比較參照。
- (18) 拙稿「南齊・竟陵文宣王蕭子良撰『淨住子』の譯注作成を中心とする中國六朝佛敎史の基礎研究」(科學研究費補助金研究成果報告書、研究代表者・船山徹、二〇〇六年、第三部解説篇第一章第四節「南齊時代の佛書編纂について」(二六九〜二七三頁))。
- (19) 『出三藏記集』卷二「大道地經」二卷 安公云、「大道地經」者、「修行經」抄也。外國所抄」(大正五五、五下)、道安「道地經序」(『出三藏記集』卷十、大正五五、六九中)、『出三藏記集』卷二「字抄經」一卷 今「字經」一卷是」(大正五五、七七)も比較參照。

(20) 本稿では觸れることができなかったが、漢譯と撰述の中間に位置する媒介形態の文獻としては、漢譯編輯經典のほかに、中國に到來した外國人學僧による講義録がある。これについては次も參照。Funayama Toru, "Masquerading as Translation: Examples of Chinese Lectures by Indian Scholar-Monks in the Six-Dynasties Period," *Asia Major, Third Series* 19, 1-2, 2006, pp. 39-55. また、漢譯編輯經典としての性格が濃厚な文獻中に、部分的に疑經の影響が混入する場合もある。これに関する事例研究としては次の拙稿を參照。「經典の僞作と編輯——『遺教三昧經』と『舍利弗問經』」、京都大學人文科學研究所編『中國宗敎文獻研究』、臨川書店、二〇〇七年。更に、本稿で全く考察できなかった視座として、佛典の北傳・南傳ルートに關係する問題、即ち、内陸アジアにおける使用言語と佛典成立の問題と、扶南等の東南アジア諸地域における佛典の流傳狀況の問題がある。

〔追記〕 漢文經典を三種に分類する試みのうち、いわゆる「漢譯」と「疑經」の間にある第三の媒介的カテゴリーとして、本稿では「漢譯編輯經典」という語を用いたが、筆者はこれまでの論考において、同じ概念を表わすものとして「編集經典」あるいは「中國編輯經典」を用いてきた(編輯と編集の間には特に差違は想定していない)。今回新たに「漢譯編輯經典」という表現に變えた背景には、このカテゴリーが通常の意味での「漢譯」と密接な關係にあることをより明確にしたいという考えがある。また以前に一度、ある研究者から、筆者の意圖とは裏腹に、筆者のいう中國編輯經典は疑經の別稱であると誤解されたことがあったので、今後は同じ誤解を避けたいという思いもある。三種分類の基準そのものは舊稿と同じであり、何ら變更を加えていない。(二〇〇七年五月)

The Sinification of Buddhism as Viewed from the Translation and the Compilation of Scriptures in the Six Dynasties Period

Toru FUNAYAMA

This article is an investigation into the question of how sutras were translated, transformed and received in Chinese Buddhist society. This analysis is based on my theory of a threefold classification of Buddhist sutras in China: first, Chinese translation in the normal sense; second, Chinese Buddhist apocrypha which contain component elements unique to Chinese culture; and third, Chinese compilation of sutras which contain elements of the previous two categories. Examples of the first category include the omission of original words, the addition and interpolation of new elements such as exegetical comments, and the secondary usage (i. e., implicit citation or incorporation) of previously translated texts. Buddhist apocrypha is also closely connected to the compilation and the incorporation of other source materials. Making an abridged version out of one or multiple sutras is an example of Chinese compilation. Clarifying the actual conditions of these editorial activities contributes to our understanding of the sinification of Buddhism.