

仏典翻訳の歴史とその変遷 ⑮

旧訳と新訳の比較

訳経史では鳩摩羅什の翻訳は旧訳とされ、玄奘の翻訳は新訳とされる。旧訳と新訳を比べると、両者の翻訳観と教理解釈の相違が明確になる。

例えば、「愚者ゆえに、その果報として度々生を繰り返す者」を意味する「プリタグジャナ」(pritag-jana)を、鳩摩羅什は「凡夫」と訳した。鳩摩羅什は意識的に表現し、中国古典などで用いられていた「凡夫」を採用した。一方、玄奘はこれを「異生」と改訳した。原語の語義は「prita(g) = 別の、jana = 生まれ」で、玄奘の訳語は原語に忠実な直訳であることがわかる。

また「仏の教化の対象としての存在」を意味する「サットヴァ」(sattva)は、鳩摩羅什よりも前の時代では「人道」「人民」「群生」「衆生」などと訳されていたが、鳩摩羅什は老荘思想でも用いられていた「衆生」を採用した。老荘思想における「衆生」は、植物なども含む全ての「生きとし生けるもの」を意味していた。それに関連して中国の天台宗では一切法という独自の範疇によって衆生が解釈され、「草木国土悉皆成仏」、つまり草木なども「衆生」に含まれるようになった(藤井, 2003:37)。一方、玄奘は草木など心識を伴わない存在は「非情(無情)」であるとし、仏典の「サットヴァ」はあくまで「心識、精神活動を伴う存在」を意味するので「有情」と漢訳した。これは、草木などには精神がないので仏の教化対象にはならないとするインドの思惟を反映した訳語であるといえる。

旧訳に対する改訳の例は人名においてもみられる。釈迦の十大弟子の一人スプーティ(Subhūti)を、鳩摩羅什は「須菩提」と音訳したが、玄奘は「善現」(Su = 善い、bhūt(i) = 発生したものと改めた。また、初期大乘の『維摩経』(Vimalakīrtinirdeśa Sūtra)に登場するヴィマラキールティ居士を、鳩摩羅什は「維摩詰」と音訳したが、玄奘はその語義から「無垢称」(vimala = 汚れなき、kīrti = 名誉)と漢訳した。玄奘は語義への忠実さを徹底していたことがわかるが、鳩摩羅什の訳語のほうがより一般的になり現在まで踏襲されている。

釈迦が『法華経』などの教えを説いた場所として有名な靈鷲山「グリドラクータ」(Grdhrakūṭa)を、鳩摩羅什は「耆闍崛山」とし、玄奘はそれを「娑栗陀羅矩陀山」に改訳した。サンスクリット語の原音に近いのは玄奘訳ではあるが、語音のリズムや格調、修飾を好む漢人にとって読誦しにくく定着しなかった。

中国で広く民衆に受け入れられた観音菩薩についても鳩摩羅什と玄奘の漢訳に相違がある。観音信仰の起源は「アヴァローキテーシュワラ」(Avalokiteśvara)で、菩薩の功德を説くものとして、イランや西域の民間信仰から紀元後に大乘仏典に取り入れられるようになった。この菩薩を鳩摩羅什は「avalokita = 観察された、svara = 声・音」とし、「世間の声を聞きそれを観照する菩薩」、つまり人々の願いに応える現世利益の菩薩として「観世音」と漢訳した。『法華経』の漢訳により、中国において五世紀頃から観音信仰が急速に広まると、強盗に襲われた際に観音の名を唱えると助かった話や、子供に恵まれなかった人が観音経を読誦すると男子を授かったなどの奇跡が伝えられるようになり、観音信仰は病気回復、富

や地位、名声を得るなど、人々の多種多様な現世利益の信仰として普及していった。

実はこの「アヴァローキテーシュワラ」はサンスクリット語原典では男性として描かれている。竺法護訳『正法華経』でも、「十七身」の化身はすべて男性であった。ガンダーラで発見された紀元後二、三世紀の観音像には口ひげがあり、あきらかにこの菩薩は男性であった。しかし鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』では、観音の化身は「三十三身」となり、性別を超越した慈悲の菩薩として、人々の救済のために優婆夷や長者婦人、比丘尼など女性としても顕現するとされた。鳩摩羅什の漢訳によって女性にも権化する観音観が広まると、次第に航海や漁業の守護女神である道教の媽祖信仰と融合し、女性としての観音が強調されるようになった(植木, 2011:175-176)。一方、玄奘は「観世音」の訳語を否定し「avalokita = 観察された、īśvara = 自在神」という解釈から『般若波羅蜜多心経』では「観自在」と漢訳している。サンスクリット語のīśvaraは男性名詞であるので、玄奘は男性として「アヴァローキテーシュワラ」を理解していたと思われるが、文法的な性概念が乏しい漢語においてその移植には限界があったと考えられる。結果的に東アジア漢字文化圏では鳩摩羅什の訳語「観世音」の省略形である「観音」が流布し、女性の菩薩として信仰されるに至った。

インドの宗教文献では讃嘆表現を繰り返すことが多い。サンスクリット語仏典にもその影響がみられ、同じ讃嘆の繰り返しが多用されている。そのような表現は冗長煩瑣なものとして漢人からは敬遠された。鳩摩羅什は漢訳の際に原文を大幅に削除したこともあったが、玄奘訳にはそのような傾向はみられなかった。玄奘が『大般若波羅蜜多経』の翻訳に着手したころ、約二十万にも及ぶ偈頌と冗長な文章を前に、訳場の漢人僧らは不必要と思われる部分の削除或いは簡素化を玄奘に提案した。そこで玄奘は一旦彼らに同意したが、その夜、彼は断崖絶壁にしがみついたり、猛獣に襲われたりと、夢の中で恐怖体験をした。目覚めた玄奘は恐れ慄き、削除や簡素化はせず、原文に忠実に訳し直したという(桑山, 1981:301)。

原文に忠実な漢訳を施した漢人僧の玄奘の訳語が、一部の訳経僧を除いて漢人社会では受容されず、龜茲国からの渡来僧である鳩摩羅什の訳語のほうが漢人の感性に馴染み、より定着したという事実は、まさに皮肉としか言いようがない。漢訳仏典が社会に浸透する過程では、サンスクリット語解釈の正誤、体系化された教理や訳語の統一性といった理性的判断よりも、訳された漢語の語感や霊性など、一般の漢人の感性がより大きく作用したと考えられる。これは受容と変容のはざままで思索を重ねる翻訳者が、伝道と翻訳の関係性を探究する上で注目すべき歴史的事実であるといえよう。

[引用文献]

植木雅俊『仏教、本当の教え』中央公論社、2011年。

桑山正進・袴谷憲昭『玄奘』大蔵出版、1981年。

藤井教公「中国隋唐仏教における衆生観」『印度學仏教学研究』

51巻2号通号102号、2003年、pp.34-40。