

# サンスクリット語から中国語へ、 そして再びサンスクリット語へ：

*Yogācārabhūmi* およびその関連論書の玄奘訳に関する所見\*

マルティン・デルハイ(著) 藤本庸裕・三代舞(訳)

## はじめに

玄奘(602-664)<sup>1</sup>はインド仏教の文献を中国語に翻訳した人々のなかでも卓越した人物である。彼が携わった翻訳の量<sup>2</sup>は信じがたいほど多く、インド語原典にもとづく訳文の質はほとんど他の追随を許さない。どれほど完璧に原文を理解していたのか。また、原文の意味に対してどれほど正確かつ忠実であったのか<sup>3</sup>。このような基準によって玄奘の翻訳を判断すれば、上の評価は自ずと妥当しよう。本稿はインド仏教の専門家の視点から執筆したものである。ゆえ

\* 本稿では以下の略号を用いる。

SamBh = Samāhitā Bhūmiḥ; T = 高楠順次郎・渡邊海旭(編)『大正新脩大藏經』全 85 卷、大正一切経刊行会、1924-1932。

パラグラフの数字とページの数字は、特に明記しない限り、それぞれ Delhey 2009 で校訂した Samāhitā Bhūmiḥ のサンスクリット語とチベット語のテキスト、そして T 1579 に収載されている中国語訳を指す。——英文の校閲をして頂いた同僚の Greg Seton 氏に深く謝意を表す。

<sup>1</sup> 玄奘の生涯の正確な年代はいまだ議論の俎上にある。ここでは Deleanu 2006, p. 106; p. 133, n. 2 で示された年代にしたがう。いずれにせよ、誤差は数年にすぎない。これは年代の問題がしばしば悩みの種となる古代インド仏教を専門とする人間にとって何ら深刻に懸念すべきものではない。

<sup>2</sup> 玄奘が翻訳した文献の総量については、たとえば Demiéville 1953, p. 405 (§ 2059); Mayer 1992, p. 120 and p. 280, nn. 617-618, cf. *ibid.*, p. 210; Deleanu 2006, p. 133, n. 3 を見よ。玄奘が翻訳した個々の文献の概要については、Mayer 1992, pp. 204-218 を見よ。

<sup>3</sup> たとえば、偉大な中国学者であり仏教研究の専門家でもあった Paul Demiéville は次のように明確な評価を下す。Demiéville 1958, p. 415: "... Hiuan-tsang, le plus exact de tous les

に、こうした基準は本稿にとって最も重要となるのである。

玄奘はサンスクリット語に熟達し、ターゲット言語（中国語）を母語とする教養人でもあったが、彼の強みはそれだけではなかった。玄奘はインド仏教における学問（scholasticism）の込み入った問題についても深い見識を持っていたのである。このことは、彼が二つの主要な分野、すなわち保守的な仏教に属する説一切有部のアビダルマ論書と大乘仏教の瑜伽行派の論書を専門的に研究し、それらを翻訳する上で有利に働いた。

仏教におけるこの二つの分野に関心を持つインド学者にとって、玄奘の翻訳<sup>4</sup>は何にもまして重要である。なぜなら、この分野における大半の文献はサンスクリット語原典でもチベット語の翻訳でも現存していないからである。サンスクリット語でなお現存するものにしても、あるものは断片でしか利用できなかったり、あるものは孤本（codex unicus）でしか保存されていなかったりする。後者の場合、写真でしか利用できない上に、画像の質が悪くてところどころ判読できない場合も多い。このような理由により、玄奘の翻訳に対する関心は、以下の所論における玄奘の翻訳の扱い方をも決定するという点で、実際の（pragmatic）である<sup>5</sup>。

より具体的に言えば、玄奘の中国語訳は次の実用的な目的に対して有効である。

---

traducteurs chinois …” 他の箇所において Demiéville は力強い称賛の言葉をもって玄奘の翻訳者としての能力を記している（Demiéville 1957, p. 110; Demiéville 1953, p. 405 [§ 2059]）。しかしながら、玄奘が原典に対して忠実であったのか否かという点に関しては、玄奘はいくつかの文献の翻訳のなかに自らの教義的見解を入れ込んでいる、と指摘する他の研究をも考慮に入れるべきであろう。Sakuma 2008, p. 363 を見よ。

<sup>4</sup> 本稿では便宜上「玄奘の翻訳」というような表現を用いる。厳密に言えば、それらは玄奘が率いた大規模な訳場（translation office）が生み出したものである。玄奘が最終的な翻訳の一文一文を確認したのかどうかは分からない。生み出された翻訳の膨大な量に照らして考えるならば、この可能性はほとんどないと思われる。

<sup>5</sup> 玄奘を本稿とは全く異なる視点から扱った研究については、Rachel Lung の論文 “A Cultural Approach to the Study of Xuanzang”（*Cross-Cultural Transmission of Buddhist Texts*, ed. Dorji Wangchuk, Hamburg, Department of Indian and Tibetan Studies, Universität Hamburg, 2016, pp. 99–117）を参照。

- ・サンスクリット語テキストが現存している場合、そのテキストの批判的校訂において玄奘の翻訳を利用することができる。概して、玄奘の翻訳は最も古いサンスクリット語の写本よりも数世紀遡り、チベット語の翻訳よりも150年ほど先行するから、彼の中国語訳はかなり古い異読の間接的な証拠(indirect witness)となりうる。同時に、玄奘の翻訳は原文を解釈するのに非常に役立つことが多い。なぜなら、玄奘の翻訳には、原文の語句に少々付加をして意図されていた意味をより明確に表したり、サンスクリット語の術語の解釈を翻訳のなかに織り込んでいたりする傾向が見られるからである。
- ・サンスクリット語テキストが現存していない場合、中国語訳の助けを借りて原典の内容と概略を知ることができる。上手く行けば、原文で使われていた術語や正確な言語表現についても何らかの結論を引き出すことができよう。

ここまで考察してきたところで、当然のことではあるが、玄奘の翻訳技術に関していくつかの疑問が生じる。たとえば、中国語訳のなかのどの語句がサンスクリット語の術語に一意的に対応しているのか。そして、そうした語句はどの程度一貫して用いられているのか。サンスクリット語の語形と構文を、全く異なる構文を持つ中国語に翻訳するために、玄奘はどのような文法的技法を用いたのか。解釈を織り込んだ付加とはいかなる性質のものであり、少なくともその一部を見分ける方法はあるのか。訳文がサンスクリット語テキストから逸脱している場合、どの逸脱が中国語の文法と文体を支配する規則に起因しているのか。

これらの疑問に対する答えを求めて玄奘と同時代の中国語の資料に当たってみても、玄奘の翻訳技術の詳細を十分に知ることはできないように思われる。確かに、当時の訳場(これは大規模になる傾向があった)がどのように専門的に組織されていたのかについては比較的多くの貴重な情報がある<sup>6</sup>。しかしなが

<sup>6</sup> 玄奘の訳場に関する詳細な情報については、Mayer 1992, pp. 119-133を見よ。同研究は、玄奘の協力者に関する情報を含み、この類の機関の歴史における玄奘の訳場の位置付けを論じ、注釈のなかに数多くの参考文献を記載している。英語による概説については、

ら、一般的な原則、特に、翻訳の過程において採用された詳細な規則に関して、玄奘自身が書いたもので現存しているものはそれほど多くない。だが、玄奘の協力者や彼の弟子たちが残した記録に関して言うと、状況は少なくとも幾分かは良いと思われる<sup>7</sup>。

こうした資料の精査は筆者の専門とするところではないけれども、そのような明示的な記録を集めたところで——それ自体は確かに重要ではあるのだが——、精確に校訂された現行のサンスクリット語テキストと中国語の諸訳を徹底して比較したほうが、より詳細な成果を生み出すことができると言っても過言ではない。また、玄奘が踏襲したとされるあらゆる翻訳の規則を実地に検証することが望ましいのも確かである<sup>8</sup>。

玄奘の翻訳技術と文体を一般的に論じ、評価した二次文献は、大小を含め、特に中国語と日本語で書かれたものを考慮に入れると間違いなく膨大な数に上る。しかしながら、玄奘の翻訳技術を明らかにするためにサンスクリット語テキストとその翻訳を体系的かつ網羅的に比較・考察した研究はほとんど行われていないようである<sup>9</sup>。

---

Deleanu 2006, p. 107 を見よ。

<sup>7</sup> Rachel Lung の論文 (同上) を見よ。

<sup>8</sup> 翻訳の規則の例としてよく言及されるのが、サンスクリット語の単語を翻訳するのではなく転写するための五つの原則 (五種不翻、これについては T 2131, 1055a13ff. を見よ; cf. Ch'en 1960, p. 185) である。Rachel Lung も先の論文(同上)においてそれらに言及している。しかしながら、この五つの原則が本当に玄奘に帰せられるのかどうかは二次文献において疑問視されている (Mayer 1992, p. 281, n. 651)。本稿ではこの議論に立ち入ることはしない。しかし、この問題は別にしても、こうした原則が翻訳そのものが示す証拠と一致しているかどうかを詳細に検討することは間違いなく面白い作業であろう。

<sup>9</sup> 桑山正進と袴谷憲昭による玄奘の論考 (桑山・袴谷 1981) を利用できなかったのが悔やまれる。Deleanu 2006, p. 133, n. 3; p. 137, n. 35 によると、同書は、玄奘の翻訳活動を極めて詳細に調べ上げた上でそれらを論評し、10 ページにわたって「玄奘の中国語訳の特徴と術語体系についての議論」を行っているという (桑山・袴谷 1981, pp. 300-309, 「玄奘訳の特徴と訳語の問題」——訳者注)。無論 10 ページというと、筆者が望ましいと考えるほどに体系的かつ詳細な分析は行っていないであろうが、この「議論」を行ったのは、インドの唯識仏教の研究を牽引する専門家の一人であり、翻訳に加えてサンスクリット語の原典資料にも通暁している袴谷憲昭である。また、気付くのが非常に遅れたため、Chen

玄奘の翻訳の索引には、三訳を対照した(すなわちチベット語を含めた)大部のものが二つある。これらは主として、語形的な特徴と構文上の文脈をほとんど取り除いた単語という観点から玄奘訳を取り扱っている。そのうち、一つは説一切有部アビダルマの重要な論書である *Abhidharmakośabhāṣya* に、もう一つは瑜伽行派の基本的な論書である *Yogācārabhūmi* にもとづいて作成されたものである。この二つの索引を組み合わせることで、研究者は単語という観点から玄奘の翻訳技術についての見通しを得ることが可能となる。とりわけ、その二つの索引によって、重要な術語に対応する数多くの定型訳(fixed equivalent)を簡単に調べることができる。*Abhidharmakośabhāṣya* については平川彰らによって編纂された索引(平川 et al. 1973-1978)があり、*Yogācārabhūmi* については現在のところ横山紘一と廣澤隆之による辞書および索引(横山・廣澤 1996, 1997)を利用することができる。しかしながら、後者を使用する場合には最大限の注意が必要である。というのも、それは方法論に関して重大な問題を孕んでいるからである<sup>10</sup>。さらに、平川彰の『仏教漢梵大辞典』(平川 1997)もここに付け加えなければならないであろう。なぜなら、これは包括的かつ規範的な参考文献であり、辻直四郎と荻原雲来の『梵和大辞典』(辻・荻原 1979)に依拠しているからである。この『梵和大辞典』には、玄奘の翻訳(『瑜伽師地論』「菩薩地」を含む)から採取された大量の語が収集されている<sup>11</sup>。

---

Shufen による中国語の翻訳技術に関する論考(Chen 2004)を利用することもできなかった。同研究は(とりわけ)玄奘を取り扱っており、多くの関連資料を含んでいたはずである。

<sup>10</sup> 詳細については Silk 2001, pp. 150-168 を見よ。*Yogācārabhūmi* の比較的短いいくつかの章については、横山・廣澤 1996 と横山・廣澤 1997 の代わりに、より精度の高い索引、とりわけ Choi 2001 と Choi 2002 (これらは後に本稿で取り上げる)と矢板・高野 1995 (これについては Delhey 2013, pp. 518-520 も参照されたい)を用いることができる。宇井伯壽の『菩薩地索引：梵漢対照』(宇井 1961)については別途論じる必要がある(これについては本文を見よ)。*Yogācārabhūmi* の文献的証拠(textual witness)、校訂テキスト、翻訳、参考文献のさらなる情報については、Delhey 2013 を見よ。

<sup>11</sup> ここでは、玄奘が翻訳したアビダルマと唯識の文献の索引を全て列挙するつもりはない。しかしながら、日本において現在進行中の計画(バウツグコーシャプロジェクト)について簡単に触れておくべきであろう。同計画では、サンスクリット語の術語、チベット語と(主に玄奘訳から採取した)中国語の対応訳語、現代日本語と英語による基準訳語、そ

確かに、単語の対応表には利点があり、そういったものを作り続けることは必要である。今日では紙媒体(だけ)ではなく、電子データとして(も)検索可能な形で対応表を作成することが推奨される。理想的にはインターネット上で利用できるのが望ましいであろう。「インド・チベット語彙リソース」(Indo-Tibetan Lexical Resource)計画は<sup>12</sup>、その名が示すとおり、(見出し語となる)インド由来の語彙とそれに対応するチベット語の研究を主としている。しかしながら、中国語も同じように入力可能である——とりわけ、中国語訳が古期および中期のインド・アリア語の術語の意味を解明するための手がかりとなる場合には、必ず入力しておく必要がある。

とはいえ、単語の対応表だけでは玄奘の翻訳技術を余すところなく分析するのに十分なデータを得ることは不可能である。というのも、そのような対応表からは玄奘がどのようにして語形と構文のレベルで翻訳を進めたのかについての情報が全く得られないからである<sup>13</sup>。実のところ、対応語そのものが時に誤解を招いたり、あるいは完全に間違っていたりする危険性すらある。なぜなら、正確な一語一対応が成立しないような仕方中国語に訳されている文がある可能性が十分に考慮されていないからである<sup>14</sup>。

---

して定義的用例が収集されている。研究成果のシリーズの劈頭を飾る齋藤 et al. 2011 を見られたい。同研究のオンラインデータベースについては、次の URL を参照。

[http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~b\\_kosha/start\\_index.html](http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~b_kosha/start_index.html) (訳者による最終アクセス日: 2023 年 5 月 6 日)

<sup>12</sup> この計画のさらなる情報については、次の URL を参照。

<https://www.itlr.net/test.php?md=view> (訳者による最終アクセス日: 2023 年 5 月 6 日)

<sup>13</sup> しかしながら、これは状況を過度に単純化していると言わねばならない。我々の研究分野において、二言語あるいは三言語を対照した索引には、短い語句や中国語の文法的な助詞、そしてサンスクリット語の形態素すらも含んでいることが時に見られる(たとえば平川 1997 の「於」の項目を見よ。そこでは Locative の接尾辞 *-tra* も対応語として挙げられている)。しかしながら、基本的にそうした索引は単語を相互に比較するという手法に終始している。

<sup>14</sup> 平川は『仏教漢梵大辞典』(平川 1997, preface, pp. 8–10)において、この問題を明確に意識し、詳論を展開している(この論題に関する簡潔な所見については、平川 1973–1978, vol. 2, preface を参照)。また、平川は、時には対応策として「短い文を含めようとした」とも述べている(平川 1997, preface, p. 10)。平川はその他の方法論上の問題、特に版あるいは文

宇井伯壽が編纂した *Bodhisattvabhūmi* の索引(宇井 1961)は比較的古いものの、上記のものとは異なった興味深い手法を採用している。同索引は二部からなる。第一部ではサンスクリット語の文の全体もしくは一部を採録して中国語の対応訳を併置し、第二部ではサンスクリット語と中国語を対照した術語索引(しかしながら、サンスクリット語の術語によってしか調べることができない)を別に設けている<sup>15</sup>。したがって、この宇井の索引では、少なくとも術語が使われる構文環境(syntactical environment)を確認することができる。

程度の差はあるにせよ、以上の研究書がみな術語を調べるのに有用であることは間違いない。しかしながら、(宇井の索引を含めて)そのいずれもが術語と文法のレベルで玄奘の翻訳技術を十分に分析しておらず、ましてやそうした分析に必要な基礎データすら提供しているとはとても言えない<sup>16</sup>。

Choi Jong-nam が 2001 年に出版し(Choi 2001, pp. 213-359)、検索機能を追加して 2002 年に再度出版した三言語対照の索引に関して言えば、状況は異なる<sup>17</sup>。Choi は、筆者の知る限り完全に独創的な手法を用いて、単語だけではなくその文法的特徴とそれぞれの構文環境を体系的に比較した。さらに、大胆にも関連する全ての中国語の助詞を見出し語に含めている。

Choi の索引におけるもう一つの興味深い特徴は、基本的に同一のサンスク

---

献的証拠の違いがしばしば関係してくる可能性についても論及している。当然のことながら、もし単語のレベルではなく文のレベルで中国語訳をサンスクリット語原典と比較したいのであれば、今述べた問題は認識しておかなくてはならない。

<sup>15</sup> 第一部および第二部には日本語の翻訳も加えられている。

<sup>16</sup> 本稿はもっぱら玄奘の翻訳(の一部)を取り扱う。しかし、当然のことではあるが、玄奘の翻訳に見られる多くの特徴は完全に玄奘独自のものというわけではない。よって、方法論に関して新たな着想を得るためにも、ここで玄奘以前の翻訳者を扱った研究について、二、三触れておきたい。辛嶋静志が作成した一連の索引(Karashima 1998, 2001, 2010)は、中国語の見出し語(いくつかの助詞については、その機能を簡潔に説明する)が現れる文脈を少なくとも完全な形で収載している。そのため、辛嶋の索引は同種の他の出版物と比べると質の点において格段の向上を示してもいる。Tilmann Vetter の語彙研究(Vetter 2012)はいくつかの点で辛嶋の索引と同様であるが、有用な機能を追加している。

<sup>17</sup> 筆者は以前、この索引の方法論上の利点を強調したことがある(Delhey 2013, p. 513f.)。だが、ここでも再度その利点を強調しながら、やや詳しく述べておくのが有益であろう。

リット語テキストに対する玄奘の二つの異なる翻訳がこの索引にまとめられている点である。これは、Choi が『顕揚聖教論』(T 1602) のなかの一章を研究の基盤に据えていることによる。同書の大部分は *Yogācārabhūmi* の引用から構成され、しかもその引用は長文になることが多い。今日、『顕揚聖教論』それ自体はいくつかの引用を除いて<sup>18</sup> 中国語訳でしか現存していないが、Choi が研究している章に現れる *Yogācārabhūmi* からの引用文はサンスクリット語とチベット語でも現存している<sup>19</sup>。

この二つの中国語訳(『顕揚聖教論』と『瑜伽師地論』)はいずれも玄奘の翻訳活動の初期に属している。しかしながら、『顕揚聖教論』はすでに 645 年、すなわち玄奘がインドから帰還してわずか八ヶ月後に訳出されたのに対し、*Yogācārabhūmi* の翻訳が開始されたのは 646 年である。周知のように、一般的に玄奘の翻訳は新しい形式の翻訳、いわゆる「新訳」(New Translations) の嚆矢と見なされている。Choi によれば、『顕揚聖教論』の翻訳の形式は *Yogācārabhūmi* の翻訳よりも旧来の翻訳の痕跡を多く残しているという (Choi 2001, pp. 16–18)。言い換えれば、この二つの翻訳を比較することによって、ある程度、玄奘の翻訳の形式に時代的な発展の推移を見て取ることができるのである。しかしながら、筆者としては、玄奘の翻訳活動の全期間を対象として、その翻訳の形式における些細な変化を辿ってみることも望ましいと考えている。

また、Choi の索引が精度の高いサンスクリット語の批判校訂テキストにもとづいている点、そして、『顕揚聖教論』の中国語訳テキストとこれに対応す

<sup>18</sup> 引用文の一つ (T 1602, 487a3ff.) はサンスクリット語で *Abhidharmasamuccayabhāṣya* に保存されている。Schmithausen 1987, p. 315, n. 297 を見よ。残念なことに、近年発表した論文ではこの引用を見落としていたので、そこに付け加えておきたい (Delhey 2013, p. 511, n. 51)。

<sup>19</sup> 恐らく言うまでもないことであろうが、二つの中国語訳を比較する場合、『顕揚聖教論』の失われた原典において *Yogācārabhūmi* から引用してきた文章の表現にすでに幾分かの変更があった可能性は常に念頭に置いておかねばならない。Choi はこの問題をはっきりと認識している。もちろん、当然のことではあるが、中国語訳の相違がサンスクリット語原典に起因しているのか、そうではないのかが確実に分かる場合もあれば、原因が分からず、議論の余地がある場合もある。

る *Yogācārabhūmi* のチベット語訳も校訂され、文献批判に関する注記と共に収載されている点にも留意しておかなくてはならない<sup>20</sup>。Choiはこの研究を博士論文として行った。そのため、このような入念な方法で取り扱ったテキストの分量を限定せざるをえなかったのは仕方がない。

より多くのデータを得るためには、こうしたやり方であれ、その他のやり方であれ<sup>21</sup>、さらに多くのテキストを分析しなくてはならない。それは、『顕揚聖教論』に平行句を有する *Yogācārabhūmi* の別の一節——このような多くの箇所が利用可能である<sup>22</sup>——であっても良いし、そのような平行句は持たないが、信頼できるサンスクリット語の校訂テキストによって少なくとも参照可能な *Yogācārabhūmi* の一部であっても良い。

---

<sup>20</sup> 以上のテキストはみな詳しい注釈の付いたドイツ語訳と共に Choi 2001 に収載されている。——校訂テキストについては、後に Florin Deleanu により出版された別の研究と幾分か重複する箇所がある (Deleanu 2006)。

<sup>21</sup> 必ずしも Choi と同じやり方か、それに類似したやり方を選択する必要はない。たとえば、単語や文章からサンスクリット語と中国語の文法的特徴を数多く抽出し、それらを体系的な方法で比較することもできよう。さらに、サンスクリット語テキストとの比較が可能である限り、二つ以上の中国語訳が利用可能な文献を対象としても良い (これに関連して、Paul Harrison が近年発表した論文 (Harrison 2010) に注目したい。同論文は本稿とはやや異なった文献資料、すなわち玄奘やその他の訳者による有名な大乘経典の翻訳を取り扱っている。そこでは、諸翻訳の底本に関する問題が、玄奘による教義文献の翻訳の場合よりも遥かに中心的な課題となっている)。こうした手続きには以下の利点がある。すなわち、仏教文献の中国語翻訳の歴史において玄奘の翻訳技術が占める位置はどのようなものか、という比較的盛んに討究された問題に対して、さらなる貢献を果たすことも可能となるのである。最後に、*Yogācārabhūmi* の一部を取り扱った Florin Deleanu の研究は、その校訂テキストと翻訳に対する注記のなかに——とりわけ中国語訳の批判校訂テキストを収載する箇所において——サンスクリット語原典と中国語訳の相違に関する多くの洞察を含んでいる (Deleanu 2006)。

<sup>22</sup> たとえば、*hetuvidyā* 節全体 (この節に関する基本的な情報については Delhey 2013, pp. 518–520 を見よ) も『顕揚聖教論』と *Yogācārabhūmi* の両方に保存されている。矢板・高野 1995 による索引は基本的には語彙索引であるが、二つの訳 (『顕揚聖教論』と『瑜伽師地論』) を踏まえている。

## *Yogācārabhūmi* の *Samāhitā Bhūmiḥ* と *Asamāhitā Bhūmiḥ* の翻訳

筆者は現在 *Yogācārabhūmi* のいわゆる「本地分」(Basic Section) 中の二つの章、すなわち、長大な *Samāhitā Bhūmiḥ* (SamBh) と簡潔な *Asamāhitā Bhūmiḥ* を中国語訳と本格的に比較し、分析した研究を行うべく準備をしている<sup>23</sup>。出版に際しては、主に文法的な側面を取り上げる予定である。さらに、対応する術語や句を補遺として載せることも考えており、それらは「インド・チベット語彙リソース」のデータベースに段階的に入力していく予定である(同計画については前節を見よ)。ごくわずかではあるが、SamBh には『顕揚聖教論』と対応する一節があり、これについても後に論及する。

ここでは、(1.) 玄奘の翻訳技術の概要と (2.) 最もありふれた中国語の二つの助詞「故」と「於」について、二、三の見解を述べる。その後、(3.) その二つに次いでよく用いられる助詞「諸」について詳しく考察する。

### 1.

使用される語彙の一部といくつかの構文上の特徴を別にするると、基本的に SamBh と *Asamāhitā Bhūmiḥ* で用いられる言語は、古代インドの文法学者パニーニによって規定された古典サンスクリット語に準拠している<sup>24</sup>。このことは、サンスクリット語の非常に豊かな語形がふんだんに利用されていることを意味する。しかしながら、他の古典サンスクリット語の文献のように、名詞的文体(nominal style)が頻繁に用いられ、長い複合語が作られる傾向も比較的強いことから、屈折形の使用はかなりの程度制限されている。基本的な語順は SOV であるが、時にこの基準から逸脱する場合が見られる。

周知のように、中国語の文法はサンスクリット語の文法とは完全に異なった構造を持つ。玄奘は概して「偽装中国語」(Sanskrit in disguise, 文構造がサンスクリット語原文と実質的に変わらない中国語——訳者注)や「サンスクリット語混淆中国語」(Sanskrit Hybrid Chinese)を作ったのではなく、中国語の規則に適合するようサンスクリット語の表現を変形することに注力したのである。この点については何の疑いもないであろう。玄奘が用いた言語は、歴史的には帝政期(imperial times)直前の数世紀の間(おおよそ戦国時代 476 BC–221 BC

<sup>23</sup> それぞれ Delhey 2009 と Delhey 2006 において批判的に校訂されている。

<sup>24</sup> Delhey 2009, pp. 97–104 における SamBh の言語についての所見を見よ。

の頃——訳者注)に形成された古典中国語にもとづいている。だが、仏教中国語に特有の翻訳表現を用いて書かれた他の文献に見られるような発展と変化も数多く示している。

玄奘が文法的なレベルで行わねばならなかった主な作業とは、サンスクリット語において主に屈折 (inflection) によって表示されていたものを、中国語の厳密な語順 (一般的には SVO の型にしたがい、修飾語を修飾される名詞や動詞の前に置くことが多い) と機能語によって表現することであった。こうした機能語には、とりわけ前置詞、後置詞、そして——Erik Zürcher が呼ぶような (Zürcher 1977, p. 191) ——「囲い込み構文」(embracing pattern) がある。囲い込み構文とは、単語や句の構文上の機能が、句頭と句末に置かれる二つの機能語の組み合わせによって表示される形式のことである。しかしながら、玄奘は必ずしも多くの助詞を用いていたわけではなく、意味の理解に必要なと判断した場合、そうした助詞は大抵の場合削除している。その他の注目すべき事実は、玄奘が前置詞、後置詞、囲い込み構文を切り替えている事例が散見される点である。たとえば、「於……」「……中」「於……中」はいくつかの用例において交換可能となっている。

SamBh と Asamāhitā Bhūmiḥ の全体を通じて、玄奘は律動的な散文を書く傾向を強く示している。すなわち、玄奘は通常 4 音節を一つの単位として翻訳を行なっているのである。玄奘はどのようにしてある箇所助詞を用いたり削除したりしているのか。同じ意味を表すのにどうして単音節の語を用いたり、他の箇所では 2 音節語 (binome, 連綿詞) を使ったりしているのか。どうしてサンスクリット語テキストの表現からわずかに逸脱することがあるのか。こうした疑問を解明しようとするならば、4 音節 1 単位というこの中国語に特有の文体技法 (stylistic device) は常に考慮に入れておく必要がある。また、このような 4 音節という単位は、構文の境界を特定する上でも有用である。

## 2.

SamBh と Asamāhitā Bhūmiḥ のなかで最も多く (すなわち 400 回以上) 使われる二つの助詞が「故」と「於」である。これらの章における「故」の用法は、仏教中国語における用例に関して Erik Zürcher が示した見解とよく一致している (Zürcher 1977, pp. 191–192)。SamBh と Asamāhitā Bhūmiḥ において「故」が用いられる頻度が群を抜いて高いのは、主に、それがサンスクリット語テキス

トにおいて原因を表す多くの Ablative を訳すために玄奘が用いた標準的な技法だからである。玄奘はそうした Ablative を必ずと言っていいほど表示する。このために、玄奘は助詞を単独で用いたり、囲い込み構文、とりわけ「由……故」のなかで使ったりしている。しかしながら、玄奘はサンスクリット語の Ablative 以外の方法で表された原因や理由を表示する場合にも「……故」と「由……故」を用いている。さらに、玄奘はサンスクリット語では明確には表示されていない原因を表示する場合にも、こうした表現方法を用いている。「故」を末尾に用いた別の構文、すなわち「為……故」（もしくは「為欲……故」。「為……」単独でも同じ効力がある）は、サンスクリット語テキストにおいて目的を表す Dative、あるいは -artham（「～を目的として」「～のために」）を訳出する場合にも用いられる。「為……故」はすでに Erik Zürcher によって論及されている（Zürcher 1977）。筆者の理解が正しければ、「故」で終わる囲い込み構文は主節の前に置かれた場合にのみ使用されると Zürcher は考えていたようである。だが、これは SamBh の玄奘訳には当てはまらない。比較的少数ではあるものの、「為……故」の句が主節の後にも用いられている事例が存在するからである。その例を以下に挙げよう。

……或時 宣説 四聖諦智爲 向涅槃故。(332b25); ... caturṣv apy āryasatyēṣu jñānaṃ deśitam nirvāṇagamanāya. (§ 2.4.4.3.3.4); "... [and] sometimes [the Buddha] has taught knowledge of the Four Noble Truths for the sake of going to nirvāṇa." (…… [また、] 時に [ブツダ] は、涅槃に行くために四聖諦に関する智をお説きになった。)

SamBh と Asamāhitā Bhūmiḥ において、上に挙げたもう一つの助詞「於」——構文上「於」に係る語句の前に置かれる——が用いられる頻度は「故」よりもわずかに低い。「於」はすでに帝政期以前の中国語文献に見られ、さまざまな機能を有している。ここではそれらを列挙することはしない<sup>25</sup>。代わりに、SamBh における「於」のいくつかの用例について、二、三の見解を示したい。「於」はサンスクリット語の Locative（これには他の機能もある）や Locative の接尾

<sup>25</sup> 『顯揚聖教論』と *Yogācārabhūmi* の「声聞地」(Śrāvakabhūmi)における数多くの具体例については、Choi 2002, pp. 149–152 (= Choi 2001, pp. 231–234) を参照されたい。

辞 *-tra* の訳語としてとりわけよく用いられる。時に、この前置詞「於」は他動詞の後に置かれて直接目的語を表示するのに用いられる。そのため、このような場合、「於」は大抵サンスクリット語テキストの *Accusative* に対応している。これは仏教中国語に特異な点であると思われる<sup>26</sup>。中国語において他動詞の直接目的語は動詞の後に置かれるから、いずれにしても助詞を使うと過剰になってしまうことが多いのである。よって、そのような「於」は比較的少数の事例において用いられるにすぎない。これは、恐らくは主に——あるいはもっぱら——リズム上の理由、つまり4音節という単位を作り出すためであろう。しかしながら、「於」(あるいは「於……中」という囲い込み構文)は、中国語において動詞の前に置かれる場合であっても、サンスクリット語において *Accusative* で表される目的語への対応を示すこともある。以下の一連の対応訳はその例証となろう。

思擇諸法。dharmān vicinoti (“analyzes the *dharmas*”) (333a11; § 3.1.2.2.19)

思惟諸法 dharmān vicinoti (“analyzes the *dharmas*”) (343a26; § 4.2.7.1.2)

But: 云何宴坐 於 諸法中 思惟簡擇。= *kathaṃ tathāṇiṣaṇṇo dharmān vicinoti pravacinoti?* (“How does [the meditator], sitting in this way, analyze and scrutinize the *dharmas*?”) (343a20f.; § 4.2.7.1.1)

最初の二つの事例では、サンスクリット語テキストの語順(目的語+動詞)が中国語では単に逆になっているだけであり、これで十分にサンスクリット語の句と同じ意味を理解することができる。最後の事例では、中国語訳はむしろ “How does he, sitting quietly, analyze and scrutinize with reference/regard to the *dharmas*?” という英文に逐語的に対応する。このように、目的語が通常的位置から移動している場合には、「於」や「於……中」によって目的語を表示することが必要不可欠となる。玄奘がどうしてもそのような訳を好んだのかは興味深い問題であり、さらに詳しく検証してみる必要がある。当該の事例では、2番目の2音節動詞「簡擇」を加えたことで変化が起きたのであろう。というのも、この場合の目的語は、4音節からなる一つの句において動詞とはもはや結び付くことがないからである。目的語のためにそのような別の一句を設けるならば、

<sup>26</sup> Zürcher 1977, p. 190. Cf. also Karashima 1998, pp. 558–560.

さらに2音節が必要となる。

### 3.

SamBh と Asamāhitā Bhūmiḥ において、助詞「諸」<sup>27</sup> はおよそ 235 回現れる<sup>28</sup>。この助詞は名詞の前に置かれる。一般的に「諸」は名詞句の頭の直前に来る。いずれにせよ、助詞「諸」は——常にではないものの——大抵の場合、名詞句の頭にある形容詞的属性を表す語の後に置かれる。この助詞はすでに古典中国語に見られる。「諸」は機能上「複数助詞」(plural particle) に分類するのが最も一般的である<sup>29</sup>。英語でこの助詞に対応する語は“all”である。しかしながら、中国語の文法において、そのような訳は多くの場合正確ではないことに留意したい。というのも、助詞「諸」はむしろ「(その名詞によって表される) 集合の成員」を示すのであって、必ずしも数量の全体を意味するわけではないからである<sup>30</sup>。

一般的に複数助詞として説明されるように、助詞「諸」がサンスクリット語原文における名詞の複数形語尾に対応して使われる事例はおおよそ 100 を数える。しかしながら、サンスクリット語テキストに複数形がある場合に常に助詞

<sup>27</sup> 筆者はすでに拙著 (Delhey 2009, p. 161, n. 237) において、SamBh における助詞「諸」の用例について簡潔に注記しておいた。しかしながら、ここでもう少し詳しく取り扱うのが良いであろう。なお、その注記はドイツ語で書かれている。

<sup>28</sup> ここで論じた連体詞としての機能に加えて、「諸」は古典中国語では「之」(これ自体の用法は目的格代名詞)と疑問を表す終助詞「乎」の縮約語 (contraction) でもありうる。また、「諸」は「之於」の縮約語でもありうる。しかしながら、この二つの用法は SamBh と Asamāhitā Bhūmiḥ では見たところ確認できない。したがって、以下の論考では、これらの用法は無視することにしたい。

<sup>29</sup> たとえば、Unger 1989 は付属の古典中国語の語彙集において「諸」を“adnominale Pluralisierungspartikel” (連体複数化助詞)と呼んでいる。一方、von der Gabelenz 1881, § 760 は“Pluralbezeichnung” (複数表示) という用語を用いている。

<sup>30</sup> Pulleyblank 1995, p. 126; そこで挙げられる具体例についての説明 (“... severally or collectively, as a class, not all of them together as would be implied if one translated: ‘All ...’ [『全ての……』という訳から意味されるように彼ら全員が一緒にというわけではなく、個別的に、あるいは集団的に、集合として……]) も見よ。Cf. von der Gabelenz 1881, § 1068; Unger 1985, p. 40f.

「諸」(あるいは同様の機能を持つ他の助詞)が使われるわけではない。玄奘の中国語において、複数性を表す助詞は任意に使われているのである。この文法的技法が使われるか否かは、翻訳者が複数性を明示することをどの程度重要であると考えていたのかという疑問に対する答えに負うところが大きいと思われる。さらに、上に述べた文体に関する配慮も確かにそこかしこに存在している。

しかしながら、「諸」がサンスクリット語原文の複数形の語尾に対応しない——あるいは、少なくとも、必ずしも対応するとは限らない場合も多々見られる。まず、「諸」に係る語がサンスクリット語原文では複合語の一部であるために複数形の語尾を持たない場合にも「諸」が用いられることがある。また、原文に対応しない名詞を加えることで、玄奘の訳文がサンスクリット語テキストの逐語的な翻訳から逸脱する場合もある。概して、このような二つの事例においても「諸」は事物の複数性を表していると思われる。

さらに、「諸」が「全て」(all)を表すサンスクリット語の *sarva* の訳語として用いられることもある(この場合、もし被修飾語と共に複合語を形成していなければ、*sarva* は複数形の語尾を有する)<sup>31</sup>。すでに上で述べたように、「諸」は、集合のなかの全ての成員が意図されているということを明示するものではない。実のところ、通常、玄奘は「全て」(all)を意味する *sarva* を明確な対応語によって訳している。ほとんどの場合、玄奘は「一切」という語を *sarva* に当てている。それゆえ、玄奘が「諸」を用いて *sarva* を訳している場合には、サンスクリット語テキストは我々の予想とは違って正確に翻訳されていないことになる。しかし、こうした「諸」の用法は *SamBh* と *Asamāhitā Bhūmiḥ* における「諸」の全用例の5パーセント以下に限られている。しかも、このような用例では、集合 *X* のあらゆる成員が意図されているということは文脈から推知できる場合が多い。時に、玄奘は「諸」を他の語、たとえばサンスクリット語の *sarvadikṣu* (§ 4.1.2.4.2.2.8; “in all directions” 「あらゆる方角において」)に対応する「遍於諸方」(338c24, “everywhere in the directions” 「方角上あらゆる場所で」)のような、より明確な語句と結び付けていることもある。厳密に言うと、この場合の「諸」は「遍」とやや意味が重複してしまっているが、4音節で一

<sup>31</sup> 「諸」が一方ではサンスクリット語の複数形に対して用いられ、他方ではサンスクリット語の *sarva* に対して使われていることは、当然ながら周知の事柄である。よって、*SamBh* と *Asamāhitā Bhūmiḥ* におけるそれらの用例を挙げることはしない。

つのみとまりを作るといふ玄奘の目的には適っている。

さて、玄奘が「諸」といふ訳語を使用している残りの事例に目を向けると、サンスクリット語原文では単数形であるにもかかわらず「諸」が用いられる例がおおよそ 50 (すなわち、全用例の 20 パーセント以上) に上るといふことを認識しておかねばならない。中国語の複数助詞「諸」に対応するサンスクリット語が少なからず単数形であるのはどのような要因によるのであろうか。あらゆる用例に適用可能な説明は存在しないと思われる。しかしながら、この点こそがまさに、助詞「諸」が玄奘の翻訳技術の事例研究のための格好の候補となる理由なのである。

a.

玄奘が用いた写本は現存する他の写本よりも古く、今日では残っていないものの、当然のことながら、いくつかの箇所に関して現行の写本の読みとは違った読みを伝えていた可能性がある。“kleśam prajahāti” (煩惱を断じる) の三つの用例とそのチベット語および中国語の対応訳に関して言えば、そのような読みの違いの可能性は (少なくとも一見する限り) 特に高いであろう。

kleśam prajahāti; nyon mongs pa rnam spong ba (§ 3.1.2.2.26); 捨諸惑 (333a24)  
kleśam prajahāti; nyon mongs pa ni spong bar byed (§ 3.2.4); 捨諸煩惱 (335a19)  
kleśam prajahāti; nyon mongs pa rnam spong bar byed (§ 4.1.1.2.1); 捨諸煩惱 (336c24)

中国語訳はいずれも *kleśān* という読み方、すなわち、単数の Accusative ではなく複数の Accusative で読む写本にもとづいていたのかもしれない。もしこの想定を支持するならば、写本において *kleśān* は *kleśām* と書かれている場合が非常に多い (そのため、写本筆写者によって単数の *kleśam* と混同されがちであった) こと、そして——特に 1 番目と 3 番目の用例だけではあるものの——チベット語訳において複数助詞 (*rnam*) が付け加えられていることを証拠として指摘できよう。

しかしながら、私見によれば、我々はここで本当に写本の読みの違いを論じているのか疑う理由もある。上に引用した最初の二つの事例において、サンスクリット語テキストではこの直後に *kleśa* の複数形である *kleśebhyaḥ* が用いら

れている。よって、ここでは少なくとも次のように想定することができよう。すなわち、ある時、中国語とチベット語の翻訳者たちはともにサンスクリット語テキストをより整合性のあるものにしようとした。また、これとは別に、中国語の翻訳者のみがそれを実行した、と。サンスクリット語において個別の煩惱から煩惱一般へと視点が急に变化したため、このような相違が生じた可能性がある。一方、上に挙げた事例において、サンスクリット語の *kleśam* は集合的な意味で使われている可能性もある。中国語とチベット語の訳者たちは *kleśam* をこのような意味で正しく解釈し、それぞれ助詞「諸」と“*rnams*”を用いて訳すことを選んだのであろう。他方、(最初の二つの事例における)サンスクリット語テキストの単数から複数への急な変更は、古代インドにおける伝承の過程に校訂上、あるいは編集上の変更をもたらした、と言うことも当然ながら可能である。このように想定すると、現在利用可能な比較の後代のサンスクリット語写本は、玄奘が用いたそれより数世紀前の写本よりも本来的な読みを保持していることになろう。

以上の三つの事例において、*kleśa* の語は単数形で現れるのか、それとも複数形で現れるのかという疑問は、テキストの全体的な意味にはほとんど影響を及ぼさない。また、こうした事例をそこまで詳しく論じることは本当に必要なのかという疑念が生じるかもしれない。しかしながら、こうした事例は、原文と翻訳の相違を論じる際に多種多様な説明が可能であり、多くの場合それらが妥当するというものを物語る良い例となるのである。

本稿における議論の主旨からすれば、ここで本当にサンスクリット語テキストの伝承における異読を取り扱っているのか否かはさしたる問題ではない。というのも、次の一点は明らかなからである。すなわち、助詞「諸」が用いられる 50 の事例に関して言えば、現在利用可能な写本では単数形が用いられる一方、玄奘が用いた写本では複数形が用いられていたと想定するのは的外れだということである。サンスクリット語では多くの場合、単数形と複数形は大きく相違している。さらに、文中の他の語、たとえば形容詞的属性を表す語も、この単数と複数の交換によって影響を受ける(語形が変化する——訳者注)ことが多い。したがって、このような大多数の事例において、伝承の欠落を想定することはできない。また、インドのテキストの伝承過程のどこかで、複数形の一部を単数形に変えたり、その逆を行ったりした編纂者がいたということも想像できない。最後に、この問題は *SamBh* に限らないということに留意したい。

先学たちは *Yogācārabhūmi* の別の章や玄奘が訳出した他の文献においても時折このような現象に遭遇してきたのである<sup>32</sup>。

**b.**

時に、玄奘は原文で意図されている意味をより明確にするために、サンスクリット語の単数形を意図的に複数形に変えて翻訳していると思われる。少なくとも、このように考えると次の事例を説明することができる。

謂佛宣説 補特伽羅。及與諸法。唯法是依。非數取趣。世俗言辭。不應執故。(332b18f.); *bhagavatā pudgalo 'pi deśito dharmo 'pi. tatra dharma eva pratisaraṇaṃ na pudgalo janapadanirukter anabhiniveśāt* (§ 2.4.4.3.3.1); “The Exalted One has taught the person and the *dharma*. Among these two, only the *dharma* is what should be relied upon, not the person, because one [should] not cling to the linguistic usage of the [ordinary] people.” (世尊は人と *dharma* を説かれた。この二つのうち、ただ *dharma* のみが依拠すべきものであって、人はそうではない。なぜなら、[世俗の] 人々の言語習慣に執着し [てはなら] ないからである。)

玄奘はこの一節に現れる最初の *dharma* を訳出するに当たり「諸」の語を用いている。ここでは四つの解釈学的原則 (*pratisaraṇa*) の一つが挙げられており、それは *Yogācārabhūmi* の述作者たちの聖典において次のように説かれている。すなわち「*dharma*こそが依拠すべきものであって、人はそうではない」と。*Yogācārabhūmi* では最初に聖典における四つの解釈学的原則の定型句が引用される。続いて、仏教の教説と一緒に議論している人に時折見られる疑わしい行為ではなく、教義そのものに注意を向けなくてはならない、という第一の説明が示される。上に引用した一節は、この第一の説明とは異なる仕方でも聖典の定型句を理解するために導入されたものである。*Yogācārabhūmi* の述作者たちに

<sup>32</sup> Stache-Rosen 1968, vol. 2, p. 119, n. 176, cf. *ibid.*, vol. 1, p. 158; Deleanu 2006, vol. 2, p. 412, n. 8; Choi 2002, p. 202 (= Choi 2001, p. 284) は、項目番号 5 においてそうした三つの事例を挙げている。もっとも、そのような用例の割合は *SamBh* と *Asamāhitā Bhūmiḥ* における割合よりもだいぶ低いように思われる。

とって、人は世俗的な言説や思考においては存在性が前提とされているものの、実際にはいかなる基盤も持たないということは明らかであった。しかしながら、ブッダの言葉には時々同じような「人」という用例が見られる一方、他の説法において人は別々の実体や要素 (dharma) の単なる集積に還元されている。

これが上述の説明の背景をなしていることは明らかであろう。さらに、このことから、どうして玄奘がここで助詞「諸」を用いていたのかがよく理解できる。玄奘は解釈学的な指針を説く經典の一節に対するこの第2の解釈において、dharma は「仏教の教え」という意味ではなく、「(多数の) 物質的あるいは心的要素」という意味で解釈されているという点をより明確にしようとしたのである。実のところ、サンスクリット語テキストがここで単数形を使っていることはかなり驚くべきことである。恐らくこれは、サンスクリット語の述作者が經典の表現にしたがいつつ自身の解釈を表したことによるのであろう。しかしながら、玄奘の翻訳にはリズム上の配慮 (つまりは4音節を1句とする傾向) がその他の動機として存在していたという可能性も完全に排除することはできない。

### c.

「諸」が使われる多くの箇所において、サンスクリット語の単数形は総称指示 (generic reference) の機能を有する。つまり、ある単数形の名詞に関して言われた事柄は、その名詞によって指示される集合 X のなかの特定の成員にのみ妥当するのではなく、集合 X 一般にも当てはまるのである。以下、例を挙げる。

諸離欲者。猶尚生起。(331b13); ... vītarāgasyāpi yad utpadyate. (§ 2.4.4.1.3.2);  
“... which even arises for a person who has become free from desire.” (欲望から離れた者においても生じる……。)

「諸離欲者」は「欲望を離れた者たち」を意味するものとして理解できる。この用例は助詞「諸」に関してこれまで説明してきたこと、そして本節の冒頭で述べた「諸」の一般的な意味合いによく合致している。この場合、中国語訳ではサンスクリット語の単数形語尾だけが訳出されず、単数形の意味は巧みに保持されている。

d.

又諸無漏名決擇分…… (336a5f; “And the uncontaminated [absorptions] are called ‘leading to/belonging to the spiritual break-through’ …” 「また、もろもろの無漏 [の静慮] は「[順] 決擇分」と呼ばれる……」)

**sarvaṃ cānāsravaṃ nirvedhabhāgīyaṃ ity ucyate ...** (“And each [*sarva*, singular] uncontaminated [absorption] is called ‘leading to/belonging to the spiritual break-through’ …” 「また、それぞれの (sarva, 単数) 無漏 [の静慮] は「順決擇分」と呼ばれる……」) (§ 3.5.2.4)

この場合も先と同様に、中国語訳ではサンスクリット語テキストの意味合いが非常によく保たれている。先に論じた、「諸」がサンスクリット語の *sarva* の複数形 (all) の訳語として用いられる事例と同じように、ここでも述語が集合 X に属する全ての成員に妥当するということは、サンスクリット語原文とは対照的に、明確には説かれていない。しかしながら、この文が現れる文脈は、そのことは当てはまらないのではないかと疑う余地をほとんど残さない。

e.

諸色 (342b21) = *rūpagatam* (§ 4.2.4.1.2)

サンスクリット語の “*rūpagata*” (単数) という複合語は、「物質／形 (*rūpa*) [という範疇] に属する／包含される (-gata) [全ての] もの」を意味する慣用的な表現である。中国語の「諸色」(all the kinds of matter/shapes) は極めて正確な訳である。玄奘はより逐語的な訳をする必要性を感じなかったか、そうしないほうが良いと考えたのであろう。

f.

やや難しいのが以下のような事例である。

從初靜慮 還退出已。於諸靜慮。不復樂入。(342c16-17); *ihāyaṃ dhyāyī prathamād dhyānād vyutthitas tad dhyānaṃ na tāvat samāpattukāmo bhavati*

(§ 4.2.5.1); “After having arisen from the first absorption, the meditator does not want to enter into this absorption again.” (第一静慮から退出した後、瞑想修行者は再びこの静慮に入ることを欲しない。)

中国語の「於諸静慮」は、もし筆者の理解が誤りでなければ、ここでは単に「もろもろの静慮に」を意味するだけである。これは単に厳密さを欠いた訳出の例であろう。いずれにせよ、文体上の理由であれ、文法的な理由であれ、玄奘がサンスクリット語テキストをより逐語的に訳出しなかったいかなる理由も見出すことができない。玄奘は「於諸静慮」の代わりに「\*於此静慮」(この静慮に)と訳すことができたはずである。もしかしたら玄奘は、瞑想修行者は再び第一静慮に入るのではなく、より高い段階にある次の静慮に進もうとする、という意味でサンスクリット語の文が解釈されるのを防ぎたかったのかもしれない。この解釈が意図されていないのは本文の文脈から明らかである。修行者は単に欲界に再び繋属することになるからである。しかしながら、上の一節は全体としてほとんど誤読しようがないことから、このようなサンスクリット語テキストからの逸脱は原文の意味をより明瞭にするために行われたとしても、ここでは余計であろう。

上に挙げた **b.** ないし **f.** の事例によって、助詞「諸」の多様な用例を十分に提示することができた。そして、これらの事例において、助詞「諸」はサンスクリット語の単数形の訳語に用いられながらも、本節の冒頭で古典中国語の文法学者の説明を参照して概説した「諸」の機能と完全に一致するものとして解釈することができるのである。

## **g.**

他の事例を見ると、玄奘による助詞「諸」の使い方の説明をここで終えることはできないようである。つまり、人や事物の集合ではなく、集合のなかの不特定の成員を表示するためにサンスクリット語の単数形が明確に用いられている事例がある。たとえば、以下のような例である。

謂諸苾芻 於初静慮 具足安住。(343a9f); *iha bhikuṣuḥ prathamam dhyānam upasampadya viharati* (§ 4.2.6); “There [is] a monk [who] has entered the first absorption and dwells therein.” (第一静慮に入り、そこに安住する僧侶がい

る。)

同様の事例は 339a15 = § 4.1.2.6.2; 339b13 = § 4.1.2.8.1.1; 340b9 = § 4.1.3.1.1 にも見出すことができる。サンスクリット語の *iha* は強勢のない “there” に対応する。上の句は単に「僧侶」という集合における不特定の成員が不特定の場所に存在することを示しているにすぎない。複数の僧侶が静慮に入ることを——サンスクリット語テキストに反して——玄奘が強調したかったということは考えられないし、先に論じた「諸」という訳語においてそうであったように (c. 節を見よ)、サンスクリット語の単数形を人一般という集合を指示するものとして玄奘が解釈したということもありえない。むしろ、ここで玄奘が「諸」を用いた主な理由は、「諸」が不定助詞 (*indefinite particle*) としても機能しうるからであると思われる。このことは、玄奘が時に “*iha bhikṣuḥ ...*” の句を「有苾芻……」と訳出していることから示唆されよう (334a26 = § 3.2.2.1; 334c8 = § 3.2.2.2.20; 343a21 = § 4.2.7.1.1)。というのも、この中国語訳は数に関して中立的であり、「……僧侶たちがいる」だけでなく、「……一人の僧侶がいる」をも意味しうるからである<sup>33</sup>。

こうした事例において、もし玄奘が「有」ではなく助詞「諸」を選択しているのであれば、総称的な側面も依然として残っているのかもしれない。特に、「諸」は不特定の僧侶が「僧侶」という集合の成員にとって一般的な行動を取っている場合に使われると考えられるからである。SamBh において “*iha bhikṣuḥ*” のような表現は、仏教において教授されているさまざまな瞑想修行のいずれか一つが記述される際に用いられている。

「諸」における不特定の側面は、「諸」が次の文を訳出するのに用いられる根拠にもなる。

amuko nāmāyuṣmān prathamam dhyānam samāpadyate yāvad bhavāgram.  
(§ 3.4.3); “... The long-lived one called so-and-so enters into the first absorption [and so on] up to the [meditation called] summit of existence.” (何某という名の長老は、第一静慮ないし有頂天 [と呼ばれる瞑想] に入る。) ……如是名

<sup>33</sup> 不定代名詞としての「有」の用法については、von der Gabelenz 1881, § 1118 を見よ。平川 1997 における不定代名詞 *kaścit* と *kecana* も参照。

諸長老等 入初静慮 乃至有頂。(335b22)

この事例では「等」がどのような意味を有しているのかが完全に明瞭というわけではない。もし SamBh と Asamāhitā Bhūmiḥ において、「等」が (sama として解釈される動詞接頭辞 -sam の訳語であった場合のように)「等しい」(equal) という意味では用いられておらず、また、可能性は低いであろうが、「等級」(rank) という意味でも用いられていなければ、それは多くの場合「など」(etc.) の意味を持つ。ただし、疑問代名詞「何等」において用いられる場合にはその限りでなく、また、人称代名詞の後に置かれた「等」は単に複数を示すにすぎない。しかしながら、さらなる調査が必要ではあるものの、「等」の意味がはっきりしない事例は少なくない。よって、サンスクリット語テキストで用いられている単数形とは対照的に、「等」が——恐らく連体詞「諸」と共に——ここで複数を示すことがありえないわけではない。いずれにせよ、ここで複数性が表されているようがいまいが、上記の一節は助詞「諸」における不定的な側面を補強しているように思われる。

やや類似した事例(しかしながら、ここでは「等」は見られない)において、Valentina Stache-Rosen は、ある玄奘の翻訳文献(『阿毘達磨集異門足論』T 1536, 427b21 and c13)に現れる連体詞の合成語「諸有」の訳語として、ドイツ語の不定代名詞“irgendeiner”(単数)を用いている(Stache-Rosen 1968, vol. 1, pp. 157-158)。実際、「諸有」は「これこれの名を持ち、これこれの家に属し、……」(T 1536, 427b21 and c13ff.)などを意味するものとして説明されている<sup>34</sup>。最後に、Abhidharmakośabhāṣya の玄奘訳において、助詞「諸」はサンスクリット語の不定代名詞“kaścit”(男性単数主格; 平川 et al. 1973-1978, vol. 1, s.v. ka)の対応訳語の一つであるという点も指摘しておきたい。

<sup>34</sup> ここで引用した用例に関して、Stache-Rosen は「諸」を複数として理解することはできないと述べている(Stache-Rosen 1968, vol. 2, p. 119, n. 176: “Aus dieser Stelle geht hervor, dass 諸 nicht als Plural aufzufassen ist”)。このことは一般的に妥当なのか、それとも当該の事例にのみ当てはまるのか、Stache-Rosen がいずれを言いたかったのかはやや不明瞭である。恐らく後者が正解であろう。いずれにせよ、筆者の見解では、ここでの「諸」の主な機能は複数性を表すことではないと言って差し支えない。ただし、「諸」を複数性を表す不定代名詞として解釈することも不可能ではないと思われる。

筆者としては、助詞「諸」の不定を表す用法は、この助詞について本節で先に説明した内容を踏まえれば、それほど驚くに当たらない。それでもなお、ここで収集した全ての事例において「諸」がサンスクリット語の単数形の訳語としてそのような不定の意味で用いられていることは注目すべきであり、少なくとも一見するといくらか困惑させられる<sup>35</sup>。また、*Abhidharmakośabhāṣya*の冒頭において玄奘がサンスクリット語の関係代名詞“*yaḥ*”（男性単数主格）の訳語として「諸」を使っている点にも留意しておきたい<sup>36</sup>。そこでは、“*yaḥ*”はヴァスバンドゥによって教師として呼び称えられた歴史上のブツダを指している。「諸」の語を用いることによって玄奘がそこで何を意図しようとしていたのかを理解するのは容易ではない。しかしながら、玄奘の意図が単数形の意味を保持することにあつたという可能性はかなり低い。なぜなら、その冒頭の一節に対する注釈——そして、助詞「諸」がただ一つの事物を指示することはありえないと明確に述べる別の玄奘の翻訳（『阿毘達磨大毘婆沙論』）——では、「諸」を複数助詞とする理解が示されているからである<sup>37</sup>。古典中国語の文法書で挙げられている、「諸」が単数を指示する唯一の用例は、ある特定の決まった術語を指す<sup>38</sup>。

<sup>35</sup> 二人の初期の翻訳者（支婁迦讖と安世高——訳者注）において「諸有」は明らかに異なった意味で用いられている。これについては、Karashima 2010とVetter 2012における当該の項目を見よ。

<sup>36</sup> T 1558, 1a6 and 1a9 = *Abhidharmakośabhāṣya* (edition Pradhan 1975), p. 1, 4 and p. 1, 9. 江島1989による再校訂テキストのp. 1, 4とp. 1, 10を参照。

<sup>37</sup> *Abhidharmakośabhāṣya*の玄奘訳（『阿毘達磨俱舍論』）に対する中国語の注釈書（T 1821–T 1823）において、注釈者たちはこの「諸」の語の解釈に腐心し、彼らの間に論争が生じている。確かにこうした注釈文献をざっと見渡しただけでも、注釈者たちが「諸」を複数を意味する語として捉えていたことが分かるであろう。シャーキヤムニ・ブツダに加えて、ここで言及されている教師が誰なのかという点について、注釈者たちは異なる結論に至っている。さらに重要なことに、平川彰によって校訂された玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』のテキストには、当該の箇所において、\**Mahāvibhāṣā*（『阿毘達磨大毘婆沙論』）の一節に対する興味深い参照指示が含まれている（平川 et al. 1998, p. 1）。そこでは（T 1545, 182a2f.）「……諸言所表非唯一故」（……「諸」の語によって表されるのは、ただ一つ [のもの] ではないからである）と書かれている。

<sup>38</sup> 具体的には「諸侯」を指す。これは“a feudal lord”（一人の封建領主）を意味する場合があ

助詞「諸」に関する以上の考察をまとめておこう。SamBh と Asamāhitā Bhūmiḥ では、「諸」が使われているからといって、それは必ずしもサンスクリット語における複数形を示しているわけではない。その主な理由は、サンスクリット語の多くの単数形が持つ機能が、玄奘訳における「諸」が担う機能と非常に類似しているからであると思われる。さらに、「諸」に係る単語がサンスクリット語では複合語の一部を形成しているために単語の数が表示されない場合が多いことも理由として挙げられよう。他の理由としては、解釈を入れ込んだ翻訳や不正確な翻訳、サンスクリット語原典における不整合を是正しようとする試み、あるいは文献批判に関する諸問題といったものがある。だが、これらが果たしている役割はそれほど重要ではないと思われる。

## 結論

本稿では、SamBh と Asamāhitā Bhūmiḥ における玄奘の翻訳技術について考察を行ってきたが、それは極めて限定的なものであった。また、この二つの章において玄奘が助詞「諸」をどのように用いているのかという問題しか詳しく論じることができなかつたのも確かである。しかしながら、これまでの議論から、二、三の一般的な——大部分は完全に独創的というわけではないであろうが——結論を引き出すことができよう。

玄奘は非常に有能で、原文に正確かつ忠実な翻訳者と評されてきた。これは衆目の一致するところである。しかしながら、忠実さというものは多様な形を取りうる。玄奘の場合、術語という点では原文に対して非常に厳密であったことは間違いない。というのも、玄奘はサンスクリット語の術語に対応する数多くの定型訳を用いているからである。さらに、玄奘は概してサンスクリット語の文章の意味を極めて正確に中国語訳に移換しようとしている。文意をより明確にするために多少の付加や変更をためらいなく行っているが、SamBh と Asamāhitā Bhūmiḥ において彼自身の解釈や教義的見解に合わせてテキストに重大な変更を加えることはしていない。また、原文に長い注釈を加えることも控えている。

しかしながら、玄奘は中国語の文法と文体を犠牲にしてまで直訳を追求しなかつた点においても首尾一貫している。玄奘が散文において四字一句を基調と

---

る (von der Gabelenz 1881, § 760, Pulleyblank 1995, p. 126)

したということは、その文体技法を使わないで翻訳した場合ほどには字義通りにサンスクリット語原文を翻訳できなかったことを意味する。文法という点では、たとえサンスクリット語混淆中国語を生み出す結果になろうとも、玄奘は機械的な対応訳をほとんど使わなかった。そのため、玄奘は中国語としての機能に応じて助詞を用いたのであって、関連する概念を部分的に表すサンスクリット語の語形の要素に合わせて助詞を用いたのではない。このことは、たとえば玄奘がサンスクリット語の複数形だけではなく、単数形に対しても助詞「諸」を用いていることから明らかである。他の例としては、助詞「於」の使用が挙げられる。この助詞はサンスクリット語の *Locative* のいくつかの用法を包摂しているため、*Locative* を訳すのに最も多く使われている。しかしながら、「於」の多くの機能が他の格（たとえば *Accusative*）の用法とよく合致するならば、玄奘はその格を訳すのに「於」を用いることをためらわない。また、玄奘は助詞がなくとも訳文の意味が完全に明らかであるとき、そして、助詞を用いる文体上の理由がないときには、助詞を使わないようにしている。助詞を用いるに当たっては、意味が同じである限り、玄奘は類似表現を用いることも少なくない。

玄奘がサンスクリット語の文法をそれとは全く異質な中国語の文法にほぼ完全に移換しているということは、このような貴重な中国語の資料を十全に使いこなすために中国語の文法を集中的に研究する必要があるということを意味する。さらに、玄奘が慣用する翻訳表現のなかには仏教中国語や古典／文語中国語、そして恐らくは口語中国語の特徴の一部が組み合わさった結果、特定の語形が現れているが、これを理解するのに役立つ専門的な参考資料が必要となる。中国語訳を精確に校訂された現行のサンスクリット語テキストと入念に比較することは、この企てにおいて非常に有効であろう。

確かに、失われたサンスクリット語テキストを中国語訳にもとづいて本格的に復元する作業はしばらく前から流行しているが、上に列挙した事実の多くを勘案すると、それが方法論としてかなり疑わしい手法であることは間違いない。しかしながら、玄奘の翻訳には次のことを期待して然るべきであろう。すなわち、玄奘の翻訳からは、失われた原文の意味や解釈、術語についての貴重な情報を数多く読み取れるのみならず、時には原典における特定の文の正確な言語表現について十分な根拠をもって推測を立てることすら可能となる。そして、もし現存するサンスクリット語写本をもとに文献批判的な研究を行っているな

らば、確かに玄奘の翻訳は極めて価値の高い間接的な証拠となる。しかしながら、こうした企てがどの程度成功するのは、本稿で論及した研究書や工具書のような成果を生み出すのに、我々がどれほど真面目に取り組むのかという問題に大きく左右されるのである。

## 参考文献

Chen Shufen 陳淑芬

2004 *Rendition Techniques in the Chinese Translation of Three Sanskrit Buddhist Scriptures*. Cambridge Buddhist Research Series 1. Devon: Hardinge Simpole Publishing. [筆者未見]

Ch'en, Kenneth

1960 "Some Problems in the Translation of the Chinese Buddhist Canon," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* n.s. 2.1: pp. 178–186.

Choi Jong-Nam 崔鍾男

2001 *Die dreifache Schulung (Śikṣā) im frühen Yogācāra: Der 7. Band des Hsien-yang shêng-chiao lun*. Alt- und Neu-Indische Studien 54. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

2002 *Der Index zum Hsien-yang shêng-chiao lun (SKT.-TIB.-CHIN. & CHIN.-SKT.-TIB.)* 梵藏漢對照顯揚聖教論索引. Seoul: Institut für den traditionellen koreanischen Buddhismus 韓國傳統佛教研究院.

Deleanu, Florin

2006 *The Chapter on the Mundane Path (Laukika-mārga) in the Śrāvakabhūmi: A Trilingual Edition (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Annotated Translation, and Introductory Study*. 2 vols. Studia Philologica Buddhica Monograph Series 20. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies.

Delhey, Martin

2006 "Asamāhitā Bhūmiḥ: Zwei Kapitel der Yogācārabhūmi über den von meditativer Versenkung freien Zustand." In *Jaina-Itihāsa-Ratna: Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag*, eds. Ute Hüsken, Petra Kieffer-Pülz, and Anne Peters. Indica et Tibetica 47. Marburg: Indica et Tibetica Verlag, pp. 127–152.

2009 *Samāhitā Bhūmiḥ: Das Kapitel über die meditative Versenkung im Grundteil der Yogācārabhūmi*. 2 vols. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 73. Vienna: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien.

2013 "The Yogācārabhūmi Corpus: Sources, Editions, Translations, and Reference Works." In *The*

(110) サンスクリット語から中国語へ、そして再びサンスクリット語へ(デルハイ(著)・藤本・三代(訳))

*Foundation for Yoga Practitioners*, ed. Ulrich T. Kragh, Harvard Oriental Series 75. Cambridge, Massachusetts: Published by The Department of South Asian Studies, Harvard University, distributed by Harvard University Press, pp. 498–561.

Demiéville, Paul

1953 “Les sources chinoises.” In *L’Inde classique, manuel des études indiennes*, vol. 2, Bibliothèque de l’École Française d’Extrême-Orient, vol. III, eds. Louis Renou & Jean Filliozat, Paris, Imprimerie Nationale; Hanoi, École Française d’Extrême-Orient, pp. 398–463. [ 中野智教訳 『インド学大事典 第3巻』 金花舎, 1981, pp. 79–132 に日本語訳 ]

1957 “Le chapitre de la *Bodhisattvabhūmi* sur la Perfection du Dhyāna.” *Rocznik Orientalistyczny* (Warsaw) 21: pp. 109–128. [Paul Demiéville, *Choix d’Études bouddhiques (1929–1970)*, Leiden, Brill, 1973, pp. 300–319 に再録 ]

1958 “Review: *The Yogācāra-bhūmi of Ācārya Asaṅga*, The Sanskrit Text Compared with the Tibetan Version, Edited by Vidhushekhara Bhattacharya, Part I, University of Calcutta, 1957.” *T’oung pao* 46, Livr. 3/5: pp. 411–416.

Ejima Yasunori 江島恵教

1989 *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu: Chapter 1: Dhātunirdeśa*, Bibliotheca Indologica et Buddhologica 1. Tokyo: Sankibo Press.

Gabelentz, Georg von der

1881 *Chinesische Grammatik mit Ausschluss des niederen Stiles und der heutigen Umgangssprache*. Reprint [of the original edition Leipzig: Weigel, 1881; with a new preface] Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1953.

Harrison, Paul

2010 “Experimental core samples of Chinese translations of two Buddhist Sūtras analysed in the light of recent Sanskrit manuscript discoveries.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31.1–2 (2008; appeared 2010): pp. 205–249.

Hirakawa Akira 平川彰, Hirai Shunei 平井俊榮, Hakamaya Noriaki 袴谷憲昭, Yoshizu Giei 吉津宜英, and Takahashi Sō 高橋壯

1973–1978 『阿毘達磨俱舍論索引』 全3部, 大蔵出版.

Hirakawa Akira 平川彰

1997 『仏教漢梵大辞典』 霊友会.

Hirakawa Akira 平川彰, Kobayashi Enshō 小林圓照, Okimoto Kastumi 沖本克己, and Fujita Masahiro 藤田正浩

1998 『阿毘達磨俱舍論：真諦譯對校 第1卷』山喜房仏書林。

Karashima Seishi 辛島静志

1998 *A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra*. Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica 1. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhism.

2001 *A Glossary of Kumārajīva's Translation of the Lotus Sutra*. Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica 4. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhism.

2010 *A Glossary of Lokakṣema's Translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica 11. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhism.

Kuwayama Shōshin 桑山正進 and Hakamaya Noriaki 袴谷憲昭

1981 『玄奘』大蔵出版。[筆者未見]

Mayer, Alexander Leonhard

1992 *Xuanzang: Übersetzer und Heiliger*. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altica 34.1. Wiesbaden: Harrassowitz.

Ogiwara Unrai 荻原雲来 (a.k.a. Wogihara Unrai) and Tsuji Naoshirō 辻直四郎

1979 『梵和大辞典：漢訳対照』鈴木学術財団。

Pradhan, P.

1975 *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Tibetan Sanskrit Works Series 8. 2nd revised edition. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.

Pulleyblank, Edwin G.

1995 *Outline of Classical Chinese Grammar*. Vancouver: UBC Press. [佐藤進監修, 小方伴子・榎美貴江訳『古漢語語法概論：二松学舎大学21世紀COEプログラム「日本漢文学研究の世界的拠点の構築」』二松学舎大学21世紀COEプログラム, 2009に日本語訳]

Saitō Akira 斎藤明, Takahashi Kōichi 高橋晃一, Horiuchi Toshio 堀内俊郎, Matsuda Kuninori 松田訓典, Isshiki Daigo 一色大悟, and Kishi Sayaka 岸清香

2011 『『俱舍論』を中心とした五位七十五法の定義的用例集』山喜房仏書林。

Sakuma Hidenori 佐久間秀範

2008 "On Doctrinal Similarities between Sthiramati and Xuanzang." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 29.2 (2006; appeared 2008): pp. 357–382.

Schmithausen, Lambert

1987 *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. 2 vols. Studia Philologica Buddhica, Monograph Series 4a + b. Tokyo: The Inter-

(112) サンスクリット語から中国語へ、そして再びサンスクリット語へ(デルハイ(著)・藤本・三代(訳))

national Institute for Buddhist Studies (of The International College for Postgraduate Buddhist Studies), (1st edition) 1987, (reprint with some addenda) 2007.

Silk, Jonathan A.

2001 “Contributions to the Study of the Philosophical Vocabulary of Mahāyāna Buddhism.” *The Eastern Buddhist* n.s. 33.1: pp. 144–168.

Stache-Rosen, Valentina

1968 *Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhismus. II: Das Saṅgītisūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya*. Nach Vorarbeiten von Kusum Mittal bearbeitet. 2 vols. Sanskrittexte aus den Turfanfunden 9 = Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung 65/1–2. Berlin: Akademie-Verlag.

Ui Hakuju 宇井伯壽

1961 『菩薩地索引：梵漢対照』 鈴木学術財団.

Unger, Ulrich

1985 *Einführung in das klassische Chinesisch*. Vol. 1: Allgemeines, Chinesische Texte, Indices. Wiesbaden: Harrassowitz.

1989 *Glossar des Klassischen Chinesisch*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Vetter, Tilmann

2012 *A Lexicographical Study of An Shigao's and his Circle's Chinese Translations of Buddhist Texts*. *Studia Philologica Buddhica* 28. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

Yaita Hideomi 矢板秀臣 and Takano Masahiro 高野正宏

1995 “Index to the Hetuvidyā Text in the Yogācārabhūmi.” 大正大学総合仏教研究所 声聞地研究会・密教聖典研究会編 『梵語佛敎文献の研究』 山喜房仏書林, pp. 217–284.

Yokoyama Kōitsu 横山紘一 and Hirosawa Takayuki 廣澤隆之

1996 『瑜伽師地論総索引：漢梵蔵対照』 山喜房仏書林.

1997 『仏敎語辞典：瑜伽師地論に基づく梵蔵漢対照・蔵梵漢対照』 山喜房仏書林.

Zürcher, Erik

1977 “Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations.” *Journal of the Chinese Language Teacher's Association* 12.2: pp. 177–203. [*Buddhism in China: Collected Papers of Erik Zürcher*, ed, Jonathan A. Silk, Leiden, Brill, 2013, pp. 27–61 に再録]

## 著者追記

本稿は、かつて筆者が2013年に英語で執筆し、2016年に現行の形で発表したものである。今回、日本語に翻訳するに当たって行わなくてはならない大幅な変更や追加はほとんど見られない。しかしながら、いくらか補足的な情報を述べておくのが有益であろう。単なる英文の誤記は本文の日本語訳において修正されており、それらに再度言及することはしない。

数年前、筆者は桑山・袴谷1981を入手することができた。本論考と最も関係の深い箇所(しかし、決して興味深い唯一の箇所ではない)は、玄奘の翻訳の特徴を論じた袴谷の議論である(桑山・袴谷1981, pp. 300–309)。これについてはすでに原著の英語論文において触れている。この10ページにおよぶ議論のなかで特に興味深いのは、本論文の注8において論及した「五種不翻」(the five untranslatables, 翻訳できない五つのもの)に関する議論である。袴谷は、五種不翻を玄奘に帰する12世紀の資料の信憑性に大きな疑念を抱き、そこで挙げられる転写の具体例の少なくとも何点かが玄奘の術語と一致しない事実を指摘する(下記も見よ)。袴谷の10ページにわたる一節の他の部分も極めて利用価値が高いのは間違いない。しかしながら、袴谷は、筆者が望ましいと思えるほどに玄奘の翻訳技術を綿密には分析していない。

近年、五種不翻は玄奘の翻訳のなかでは実践されておらず、それらを玄奘に帰する後代の伝承は恐らく誤りであると結論する研究が発表された(Yang and Li 2021)。

Chen 2004については、手が届かない価格であったため、著者の陳淑芬氏に助力を請うたところ、陳氏は同書の未公開版——これは陳氏の博士論文でもある——を参照できるよう取り計らってくださった。したがって、この未公開版にもとづいて、陳氏の研究の概要を簡潔に論じて問題ないであろう。氏の研究成果を要約したものとして、Chen 2003も参照されたい。陳氏の博士論文は紛れもなく玄奘の術語に関する詳細かつ有益な分析であり、翻訳、転写、そしてこの二種の訳出方法の混淆形をも論じている。しかしながら、構文の観点については論じられておらず、分析の基礎となっているのは玄奘によって翻訳された二、三の經典であって、教義文献や哲学論書の翻訳ではない。

## 参考文献(追加)

Chen Shufen 陳淑芬

(114) サンスクリット語から中国語へ、そして再びサンスクリット語へ(デルハイ(著)・藤本・三代(訳))

2000 “Rendition Techniques in the Chinese Translation of Three Sanskrit Buddhist Scriptures,”  
Ph.D. thesis, University of Illinois.

2003 “Lexical Translation and Transliteration in the *Diamond Sutra*,” In *Lingua Tsing Hua: A  
20th Anniversary Commemorative Anthology*, eds. Hsien-Chin Liou, Johanna Katchen, and  
Hsu Wang. Taipei: The Crane Publishing Company, pp. 83–105.

Yang Xiaodong and Li Zhen

2021 “Xuan Zang’s Five Transliterations Revisited: A Corpus Linguistic Study of *Vimalakīrti  
Nirdeśa Sūtra*,” *International Journal of Linguistics, Literature and Translation* 4.5: pp.  
226–235.

(マルティン・デルハイ)

## 訳者付記

本稿は、山東大学人文社会科学青島研究院のマルティン・デルハイ教授 (Prof. Martin Delhey) の論文 “From Sanskrit to Chinese and Back Again: Remarks on Xuanzang’s Translations of the *Yogācārabhūmi* and Closely Related Philosophical Texts” (*Cross-Cultural Transmission of Buddhist Texts: Theory and Practices of Translation*, ed. Dorji Wangchuk, Hamburg, Department of Indian and Tibetan Studies, Universität Hamburg, 2016, pp. 51–79) の日本語訳である。同論文は、これまでに公刊された仏教研究の工具書や研究書が玄奘の翻訳技術の解明という課題に対してどのように寄与しうるかを論じ、サンスクリット語原典との比較を通して玄奘の翻訳の意図を探究した論考である。従来、日本人のインド仏教研究者の大多数は伝統的な漢文訓読法によって古典中国語の資料をそれなりの水準で取り扱うことができていたため、現代における古典中国語文法の研究成果を意識的に援用することはほとんどなかったように思われる。しかしながら、漢文訓読法には現代日本語における漢字の感覚が少なからず反映され、古典中国語文献における漢字の正確な意味や語法を捉え損ねてしまう危険性がある。したがって、*Yogācārabhūmi* のごく一部の章を対象とした事例研究ではあるものの、古典中国語文法の研究成果を十分に活用しながら玄奘の中国語訳をサンスクリット語原文と詳細に比較・対照し、さらには瑜伽行派の教理的背景にまで踏み込んで玄奘の翻訳技術の一端を明らかにしたデルハイ教授の論考は、今後、同様の主題を取り扱う日本人研究者に研究の方法や方向性を示すという点でも、極めて貴重な研究成果であると言えよう。

「著者追記」の部分は、2022年11月に著者から送られてきた Appendix を日本語訳したものである。

同論文の訳出に当たっては、日本語の文章として読みやすくなるように適宜語句を補足したり、構文を変えたりした。原文においてイタリック体で強調されている箇所は日本語訳では傍点を付した。『大正新脩大藏經』からの引用文は全て原文の通り旧字体で表記した。

本稿の日本語訳は、2022年の7月から11月にかけて行った読書会において、藤本が用意した下訳を三代が検討・修正する形で作成した。当読書会には、他に児玉瑛子氏(大正大学大学院)・田中宏明氏(早稲田大学大学院)・佐藤晃氏(山東大学外国語学院外籍専攻)が参加した。貴重な助言を下された諸氏にお礼申し上げる。また、翻訳の許可を頂いてから3年もの月日が経過してしまったにもかかわらず、寛容にもお待ちいただき、日本語訳に入念に目を通してくださったデルハイ教授に深く感謝申し上げます。

本稿は、早稲田大学特定課題(アーリーキャリア支援)(課題番号40128517)および日本学術振興会特別研究員奨励費(課題番号21J40169; 23KJ2058)の研究成果の一部である。

〈キーワード〉 玄奘、『瑜伽師地論』、翻訳、*Yogācārabhūmi*

\* 本稿提出後、デルハイ教授により、*Yogācārabhūmi* のサンスクリット語テキストと玄奘訳を対照した次の索引が刊行された。

Martin Delhey, *An Annotated Bilingual Yogācārabhūmi Index: Two Chapters on Meditation in Sanskrit and Xuanzang's Chinese Translation*. Indian and Tibetan Studies 14, Hamburg: Department of Indian and Tibetan Studies, Universität Hamburg, 2023.

デルハイ教授によれば、この索引とは別に、玄奘の中国語訳を文法的観点から分析した研究書を準備中とのことである。

## **A Japanese Translation of Martin Delhey’s “From Sanskrit to Chinese and Back Again: Remarks on Xuanzang’s Translations of the *Yogācārabhūmi* and Closely Related Philosophical Treatises”**

### **Abstract**

This paper is a Japanese translation of Martin Delhey’s article “From Sanskrit to Chinese and Back Again: Remarks on Xuanzang’s Translations of the *Yogācārabhūmi* and Closely Related Philosophical Treatises,” which originally appeared in *Cross-Cultural Transmission of Buddhist Texts: Theories and Practices of Translation*, edited by Dorji Wangchuk and published in Hamburg in 2016.

The topic of this paper is Xuánzàng 玄奘 (602–664), one of the greatest Buddhist translators in China, and his translations of Buddhist philosophical texts. In the first part, the author makes a brief explanation of the significance of Xuánzàng’s translations in both producing the critical edition of a text and understanding its contents and goes on to discuss the extent to which current reference works, especially dictionaries or indexes of Abhidharma and Yogācāra Buddhist texts, can contribute to uncovering Xuánzàng’s translation techniques. In the second part, as case examples the author examines Xuánzàng’s uses of three Chinese particles *yú* 於, *gù* 故, and, especially, *zhū* 諸 in two chapters of the *Yogācārabhūmi*, namely “Samāhitā Bhūmiḥ” and “Asamāhitā Bhūmiḥ.” With his detailed knowledge of classical Chinese grammar and scholastic Yogācāra doctrines, the author makes a meticulous comparison of Xuánzàng’s texts with the Sanskrit original, successfully demonstrating some aspects of Xuánzàng’s translation strategies. In the concluding part, the author states that, as far as the two chapters of the *Yogācārabhūmi* are concerned, Xuánzàng generally is faithful to the Sanskrit original in terms of both terminology and meaning, making frequent use of fixed equivalents for Sanskrit technical terms and seeking to convey the meaning of a sentence without introducing drastic changes to the original text. However, the author also observes that Xuánzàng sometimes deviates from the original in both grammar

and style, for he exhibits a strong tendency to create four-syllable units in his renderings for rhythmical purposes and is quite flexible in using particles in his translations, attaching priority to their Chinese functions over the Sanskrit morphological elements that partially express the related concepts.