



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	北海道大学文学研究院紀要, 第173号, 全1冊
Citation	北海道大学文学研究院紀要, 173
Issue Date	2024-07-26
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/92853
Type	journal
File Information	00_173_all.pdf



北海道大学

文学研究院紀要

第 173 号

北海道大学文学研究院

2024

北海道大学

文学研究院紀要

第173号

北海道大学文学研究院

2024

目次

ヴェーダの規範に従う「善人」の輪廻について

——マドウスーダナの著作『隠された意味の顕照』に見られる事例から——

.....

眞鍋智裕

.....

一左

聖書翻訳論 私考（１）.....

戸田聡

.....

二五左

ヴェーダの規範に従う「善人」の輪廻について¹ —— マドゥスーダナの著作『隠された意味の顕照』に 見られる事例から ——

眞 鍋 智 裕

1. 序

古代インドにおいて輪廻転生 (saṃsāra) とそれからの解脱 (mokṣa) という考え方が登場して以来、ヴァルナやアーシュラマに応じて規定されている規範 (dharma) という、いわば世間的 (laukika) には善い行いを遂行している者たちは、善人ではあるけれども、それだけでは輪廻世界から解脱することはできないと考えられるようになった。輪廻世界から解脱するためには、諸学派間において行為 (karman)² を必須なものに見做すか (jñānakarmasamuccaya)、あるいは行為を直接的には不要なものに見做すか (naiṣkarmya) という見解の相違はあるものの、真実の知の獲得が必要とされる。

アドヴァイタ・ヴェーダーンタ学派 (Advaita Vedānta, 以後アドヴァイタ学派と表記) の学匠マドゥスーダナ・サラスヴァティー (Madhusūdana Sarasvatī, ca. 16th-17thCE, 以後マドゥスーダナと表記) は、解脱のために

¹ 本稿は、京都大学人文科学研究所共同研究班 (一般 A 班) 「インドにおける「循環的存在論」の形成 —— 祭祀思想から哲学への発展を中心に」(研究班長: 手嶋英貴龍谷大学教授) 第 20 回研究会における同題目の研究報告を元に、加筆・修正を加えたものである。研究会での報告に際して、貴重なご意見を賜った研究会参加者の方々にこの場で謝意を表す。

² バラモン教・ヒンドゥー教文献においては、行為のなかでも特に議論的となるのは、ヴェーダ聖典に規定されている祭式行為の必要性の有無である。

は直接的には行為を不要なものに見做すアドヴァイタ学派の見解に立脚しながらも、念想 (upāsana) や主の規範 (bhāgavatadharma) という行為の遂行を手段とする最高神 (parameśvara, 主宰神 īśvara) に対するバクティ (bhakti, 信愛) によって解脱に至ることができることを主張した³。この念想や主の規範の遂行に際して重要なことは、第一に、行為の果報の獲得を願わず、それを放棄することである。そしてその結果、心が浄化 (cittaśuddhi, or buddhiśuddhi) されるとマドゥスーダナは述べる⁴。また第二に重要なことは、不二な存在であり最高の真実である最高神を正しく知ることである。輪廻世界からの解脱の直接的な原因は、この最高神に対する正しい知であり、果報の放棄を伴った、念想や主の規範の遂行による心の浄化は、この知を獲得するための手段である⁵。

マドゥスーダナは、聖典 *Bhagavadgītā* (以下 BhG と略記) に対する彼の註釈『隠された意味の顕照』(*Gūḍhārthadīpikā*, 以下 GAD と略記) において、以上のような最高神に対するバクティによる輪廻世界からの解脱の方法を論じる一方で、悪人ではないけれども、ヴェーダ的な規範を遂行している、いわば世間的な善人が輪廻世界から逃れられないことも論じている。結論からすると、彼らが解脱を獲得できないのは、上記の二つの要素を欠いているからであるが、本稿では、マドゥスーダナが GAD において、彼ら世間的には善人とされる者たちが輪廻世界から逃れられないことをどのように描写しているのか、その具体例を一、二例紹介したい⁶。

³ Saha [2019], Manabe [2024] 参照。

⁴ これは、ヴェーダに規定された祭式のうち、定期祭・臨時祭 (nityanaimittikakarma) の遂行によって心が浄化されるというミーマンサー学派とヴェーダーンタ学派の理論を、手段としてのバクティ (sādhana-bhakti) の遂行にも適用したものと考えられる。ミーマンサー学派とヴェーダーンタ学派において定期祭・臨時祭の遂行によって心が浄化されるという点については眞鍋 [2024] を参照。

⁵ Manabe [2024] 参照。

⁶ GAD の和訳に際して、先行訳である Gupta [1977] と Gambhirananda [1998] とを参考にした。また、GAD に対する先行研究として Saha [2014] を適宜参照した。

2. 三ヴェーダを知り、祭式行為を遂行する者たちの輪廻

2.1. 最高神クリシュナ以外の神格を願望祭によって祀る者たちは輪廻する

マドゥスーダナは、BhG 9.14-15 に対する GAD において、最高神に対して、ヴェーダーンタ文の聴聞・思惟・熟想 (śravaṇamananānididhyāsana) というあり方で奉仕する者たち⁷、またそれが不可能ではあるが、最高神を唯一者として・個別なものとして・多様なものとして念想する者たち⁸について論じている。その後、BhG 9.20-21 に対する GAD において、マドゥスーダナは、『リグ・ヴェーダ』・『ヤジュル・ヴェーダ』・『サーマ・ヴェーダ』という三ヴェーダを知り、祭式行為を遂行することで罪悪が浄められてはいるけれども欲望を持つ者たちは、常に輪廻における苦を経験する、ということを論じている。

先ず、BhG 9.20 に対する GAD においては、彼らが天界に至り、そこで神的な享樂を得ることが詳しく論じられる。

GAD 710,3-22 (on BhG 9.20):

traividyaṁ mām somapāḥ pūtapāpā yajñair iṣṭvā svargatiṁ prārthayante /

te puṇyam āsādy surendralokam aśnanti divyān divi devabhogān
// 20 //

… yājñikā **yajñair** agniṣṭomādibhiḥ krameṇa savanatrāye vasurudrādityarūpiṇaṁ **mām** īśvaram **iṣṭvā** tadrūpeṇa mām ajānanto 'pi vastuvṛttena pūjayitvābhiṣṭya hutvā ca somaṁ pibantīti **somapāḥ** santas tenaiva somapānena **pūtapāpā** nirastasvargabhogapratibandhakapāpāḥ sakāmatayā **svargatiṁ prārthayante** na tu sattvaśuddhijñānotpattyaḍi.

⁷ BhG 9.14 に対する GAD 参照。

⁸ BhG 9.15 に対する GAD 参照。

三ヴェーダを知り⁹、諸祭祀によって私を祀ってから、ソーマを飲み、罪悪が浄められた者たちは、天界に行くことを望む。彼らは、天において幸いな神々の王の世界に至り、神的な神々の諸の享楽を味わう。…… [三ヴェーダを知る] 祀る者たちは、諸祭祀によって、すなわちアグニ・シュトーマ [祭] 等によって、順に三つの時間帯（朝、昼、夕）において、ヴァス [神群]・ルドラ [神群]・アーディティヤ [神群]¹⁰を姿とする私を、すなわち主宰神を彼らの姿で祀ってから、すなわち実際には (vastuvṛttena) 私を知らないとしても、供養し、[ソーマを] 搾って、[供物を] 捧げてから、[同じその] ソーマを飲むという意味でソーマを飲む者たちであり、同じそのソーマを飲むことによって罪悪が浄められた者たち、すなわち天界の享受を妨害する罪悪が取り除かれた者たちは、欲望を持つので、天界に行くことを望むのであって、純質（心）の浄化と知の生起などを [望むのでは] ない。

ここでは先ず、三ヴェーダを知る者たちは、アグニ・シュトーマ祭等によって、ヴァス神群・ルドラ神群・アーディティヤ神群の姿を取っている最高神

⁹ “traividyaḥ”に関してマドゥスーダナは以下のように解釈している。GAD 710,17-19 (on BhG 9.20): ṛgvedayajurvedasāmavedalakṣaṇā hautrādhvaryavaudgātrapratipattihetavaḥ tisro vidyā yeṣāṃ te trividya eva svārthikataddhiteṇa **traividyaḥ** tisro vidyā vidantīti vā vedatrayavidā ... (その者たちに『リグ・ヴェーダ』『ヤジュル・ヴェーダ』『サーマ・ヴェーダ』を特徴とし、ホトリ祭官に関しての (hautra)・アドゥヴァリユ祭官に関しての (ādhvaryava)・ウドガートリ祭官に関しての (audgātra) 理解 (pratipatti) の原因である三つの知識がある、そのような者たちが三つの知識を持つ者たち (trividyaḥ) に他ならず、自身を対象として持つ [という意味の] タッディタ [接辞] によって、三つの知識を持つ者 (traividyaḥ) [という語形となる]。あるいは、[traividyaḥ とは] 三つの知識を知るという意味で三ヴェーダを知る者たち (vedatrayavidāḥ) のことである……)。

¹⁰ Macdonell [1897: 130] に、ヴァス神群、ルドラ神群、アーディティヤ神群がそれぞれ地・風（虚空界）・天界を代表することが指摘されている。この GAD のヴァス神群・ルドラ神群・アーディティヤ神群の併記も、地・空・天という三界の神々を代表したものと考えてよいであろう。

クリシュナに対して、供養し、ソーマを搾り、そしてそれを捧げるという形で祀ってから、そのソーマを飲むことによって罪悪が浄められる、ということが述べられている。しかも彼らは、供養対象であるヴァス神群・ルドラ神群・アーディティヤ神群が実際には最高神クリシュナであることを知らない。そのため、この三ヴェーダを知る者たちとは、最高神クリシュナの信仰者たちではなく、ヴェーダの規定通りにアグニ・シュトーマ祭等を行っている、一般的な、世間的なブラーフマナたちのことである。

ここではアグニ・シュトーマ祭は天界への到達を目的とする願望祭として扱われており¹¹、それを行っている彼ら三ヴェーダを知る者たちは、天界の享受という欲望を持つ者たちであるので、以上のような諸祭祀によって天界への到達を望むのであって、解脱のための手段となる心の浄化と真実知の生起は望まない、というのである。そのためマドゥスーダナは、「罪悪が浄められる」ということも、「天界の享受を妨害する罪悪が取り除かれる」ことであると解釈している。

天界への到達を望む彼らは、望み通り天界においてインドラのもとに至り、人間には得られない、神の身体のみによって得られる諸享樂を味わう¹²。し

¹¹ マドゥスーダナは、BhG 9.20 を、願望祭を遂行するものたちに言及したものと理解しており、そのため BhG 9.20 の「諸祭祀」を願望祭としてのアグニ・シュトーマ祭等のことであると解釈したのであろう。GAD 710,15-17 (on BhG 9.20): ye tu sakāmāḥ santo na kenāpi prakāreṇa bhagavantam upāsate kiṃ tu svasvakāmasādhanāni kāmāny eva karmāny anutiṣṭhanti te sattvaśodhakābhāvena jñānasādhanam anadhirūḍhāḥ punaḥ punar janmamaraṇaprabandhena sarvadā saṃsāraduḥkham evānubhavanti āha dvābhyām (一方、欲望を持つ者たちであって、如何なるあり方によっても主を念想せず、むしろそれぞれ自身の欲望の手段である他ならぬ諸願望祭を遂行する者たちは、純質(心)が浄化することがないので、知の手段に登らないで何度も何度も生死が連結することによって、常に輪廻における苦みを経験する、ということ)を [BhG 9.20-21 という] 二 [頌] によって述べる)。なお、ある祭式を願望祭とするか、定期祭・臨時祭とするか、という点に関しては、Yoshimizu [2022] を参照。

¹² GAD 710,22-23 (on BhG 9.20): **te divi svarge loke puṇyaṃ puṇyaphalaṃ sarvotrīṣṭaṃ surendralokaṃ śatakratoḥ sthānam āsādy divyān manuṣyair alabhyān devabhogān devadehopabhogyān kāmān aśnanti bhuñjate** (彼らは天において、すなわち天界において、幸いな、すなわち福德の果報であり、全てのもののうちで最上の神々の王の世界、

かし彼らは、諸祭祀によって積まれた福德が尽きた後には、再び人間世界に戻って来るのである。BhG 9.21 と当該箇所に対する GAD においては、彼らが福德の尽きた後に天界から人間世界に再び戻ってくること、また天界における享楽という欲望を持つ者たちは、三ヴェーダに教示された規範に従いながらも、天界と人間世界との往來を何度も繰り返すことが述べられる¹³。

すなわちインドラ (śatakratu) の土地に至り、神的な、すなわち人間たちによっては得られない神々の諸の享楽、すなわち神の身体によって享受され得る諸の欲望を味わう、すなわち享受する)。

- ¹³ GAD 712,15-21 (on BhG 9.21): tataḥ kim aniṣṭam iti tad āha — te taṃ bhuktṛvā svargalokaṃ viśālaṃ kṣiṇe puṇye martyalokaṃ viśanti / evaṃ hi traidharmyam anuprapannā gatāgataṃ kāmakāmā labhante // 21 // **te sakāmās taṃ** kāmvena puṇyena prāptaṃ **viśālaṃ** vistīrṇaṃ **svargalokaṃ bhuktṛvā** tadbhogajanake **puṇye kṣiṇe** sati taddehanāśāt punar dehagrahaṇāya **martyalokaṃ viśanti** punar garbhavāsādiyātānā anubhavantīty arthaḥ. punaḥ punar **evam** uktaprakāreṇa. **hi** prasiddhyarthaḥ. **traidharmyam** hautrādhvaryavaudgātrādharmatrayārhaṃ jyotiṣṭomādikaṃ kāmyaṃ karma. **trayīdharmam** iti pāṭhe 'pi trayā vedatrayeṇa pratipāditaṃ dharmam iti sa evārthaḥ. **anuprapannā** anādaу saṃsāre pūrvapratipattyapekṣayānuśabdaḥ. pūrvapratipattyanantaram manuṣyalokaṃ āgatya punaḥ pratipannāḥ. **kāmakāmā** divyān bhogān kāmayaṃnā evaṃ **gatāgataṃ labhante**. karma kṛtvā svargaṃ yānti tata āgatya punaḥ karma kurvantīty evaṃ garbhavāsādiyātānāpravāhas teṣāṃ anīṣam anuvartata ity abhiprāyaḥ (それから、どのような望まれないことがあるのか、ということ述べる。—— 彼らは、その広大な天界を享受してから、福德が減す時、可減の世界に入る。実にこのように、三つの規範からなるものに従い、享楽を願う者たちは行ったり来たりを得る。—— 彼ら、すなわち欲望を持つ者たちは、その望ましい福德によって獲得された、広大な、すなわち広い天界を享受してから、その(天界の)享受を生じさせる福德が減す時、その身体が消滅するので、再び身体を得るために、可減の世界に入る、すなわち再び託胎等という諸の苦悩を経験する、という意味である。何度も何度もこのように、すなわち上述のあり方で、ということである。実に、とは周知の意味である。三つの規範からなるものとは、ホートリ祭官に関する・アドヴァリユ祭官に関する・ウドガートリ祭官に関するという三つの規範に相応した、ジョーティ・シュトーマ[祭]等という願望祭である。三つからなる規範という読みの場合でも、三つからなるもの、すなわち三ヴェーダによって教示された規範という、同じ以上のことが意味である。従った、すなわち無始の輪廻において、以前の[生の]獲得を必要とするので「～に従う」(anu)という語がある。以前の[生の]到達の直後に人間世界に戻って来てから、さらに[生を]獲得した、ということである。享楽を願う者たち、すなわち神的な諸の享受を願っている者たちは、以上のように行ったり来たりを得る。祭式行為を為してから、天界に行き、そ

2.2. クリシュナ以外の神格を祀る者たちには最高神に対する真実の知がない

ところで、BhG 9.20 に対する GAD において、最高神クリシュナがヴァス神群・ルドラ神群・アーディティヤ神群の姿を取ると述べられていた。BhG 第9章においては、この直前の BhG 9.16-19 において、最高神クリシュナが天啓祭や祖霊祭を初めとして、全ての事物の姿を取ることが述べられている¹⁴。またマドゥスーダナは、BhG 9.22 に対する GAD おいては、欲望を持たず、クリシュナを主ヴァースデーヴァであり、全てのものを本質とする等と正しく知る者たちは、為すべきことを為した者たちに他ならないと述べる¹⁵。そこでマドゥスーダナは、以下のような問いを提起する。

れから戻ってきて、さらに祭式行為を為す、とこのように託胎等という苦痛の連続が彼らに絶え間なく続いていく、という趣意である)。

¹⁴ BhG 9.16-19: ahaṁ kratuṛ ahaṁ yajñaḥ svadhāham ahaṁ auśadham / mantra 'ham ahaṁ evājyam ahaṁ agnir ahaṁ hutam // 16 // pitāham asya jagato mātā dhātā pitāmahaḥ / vedyam pavitrām oṃkāra ṛk sāma yajur eva ca // 17 // gatir bhartā prabhuḥ sākṣī nivāsaḥ śaraṇam suhṛt / prabhavaḥ pralayaḥ sthānam nidhānam bijam avyayam // 18 // tapāmy ahaṁ ahaṁ varṣam nigrhṇāmy utsrjāmi ca / amṛtam caiva mṛtyuś ca sad asac cāham arjuna // 19 // (私は [天啓] 祭式であり、私は [伝承] 祭式であり、私はスヴァダー (祖霊祭) であり、私はアウシャダであり、私はマントラであり、私はアージュヤであり、私は祭火であり、私は献供である。私こそがこの世界の父であり、母であり、設置者であり、祖父である。知られるべきものであり、浄化具であり、オーム音であり、讃歌、歌詠、また祭詞である。[私は] 帰趨であり、支持者であり、支配者であり、目撃者であり、住居であり、避難所であり、友人であり、産出であり、帰滅であり、持続であり、貯蔵所であり、不変の種子である。私は熱し、私は雨を止めて、そして [雨を] 降らせる。私は死ではないものであり、死であり、有であり、非有である。アルジュナよ)。

¹⁵ GAD 714,3-6 (on BhG 9.22): **anyo** bhedadr̥ṣṭivīṣayo na vidyate yaśaṁ te '**nanyāḥ** sarvādvaitadarśinaḥ sarvabhogaṇiḥspr̥hāḥ. ahaṁ eva bhagavān vāsudevaḥ sarvātmā na madvyatiriktaṁ kiṃcid astīti jñātvā tam eva pratyañcam sadā **cintayanto mām** nārāyaṇam ātmatvena **ye janāḥ** sādhanacatuṣṭayasampannāḥ saṃnyāsinaḥ pari sarvato 'navacchinatayā paśyanti te madananyatayā kṛtakṛtyā eveti śeṣaḥ (その者たちにとって、別のもの、すなわち違い (相違、多様性) の知覚の対象が存在しない、そのような者たちが別のものを持たない者たちであり、全てを不二と見る者たちであり、全ての享受を離れた者たちである。私こそが主ヴァースデーヴァであり、全てのものを本質とし、私と異なる如何なるものも存在しない、と他ならぬ内的な彼を知ってから、常に私を、

GAD 715,34-716,1 (on BhG 9.23): nanv anyā api devatās tvam eva, tvadvyatiriktasya vastvantarasyābhāvāt. tathā ca devatāntarabhaktā api tvām eva bhajanta iti na ko 'pi viśeṣaḥ syāt. tena **gatāgataṃ kāmakāmā** vasurudrādityādibhaktā **labhante**. (BhG 9.21) **ananyāś cintayanto mām** (BhG 9.22) tu kṛtakṛtyā iti katham uktam.

【問】他の神格たちも、貴方（クリシュナ）に他ならない。貴方と別に他の実在は存在しないから。また同様に、他の神格のバクタ（bhakta、信愛者、信仰者）たちも貴方だけに仕える。よって、如何なる相違もないに違いない。それ故に、享樂を望む、ヴァス [神群]・ルドラ [神群]・アーディティヤ [神群] などのバクタたちは行ったり来たり [すること] を得る。しかし、ひたすら私を思っている者たちは、為すべきことを為した者となる、とどうして述べられたのか。

この問いの趣旨を簡潔に述べると次のようになろう。全ての実在は最高神クリシュナに他ならないので、ヴァス神群・ルドラ神群・アーディティヤ神群といった他の神格も最高神クリシュナに他ならない。そのため、他の神格のバクタたちも最高神クリシュナのバクタということになる。したがって、他の神格のバクタたちが行ったり来たりする、すなわち輪廻から抜け出せない一方、クリシュナのバクタたちは為すべきことを為した者となる、すなわち解脱することができる、という違いがあるのはどうしてなのか、ということである。

この問いに対して、マドウスーダナは、それは他の神格のバクタたちが、無知の故に正しく最高神クリシュナのことを知らないからであると答える。

GAD 716,1-4 (on BhG 9.23¹⁶): yathā madbhaktā mām eva yajanti tathā

すなわちナーラーヤナを自身だと思いが、その者たち、すなわち四つの達成手段を備えた放棄者たちは、全く完全に限定されないものとして [ナーラーヤナである私を] 見る、そのような者たちは、私と異ならない者として、為すべきことを為した者たちに他ならない、と [語が] 補われる。

ye 'nyadevatānāṃ vasvādīnāṃ bhaktā yajante jyotiṣtomādibhiḥ śrad-dhayāstikyabuddhyā 'nvitāḥ, te 'pi madbhaktā iva he kaunteya tattaddevatārūpeṇa sthitaṃ mām eva yajanti pūjayanti. avidhipūrvakam avidhir ajñānaṃ tatpūrvakam. sarvātmatvena mām ajñātvā madbhinnatvena vastvādīn kalpayitvā yajantīty arthaḥ.

私（クリシュナ）のバクタたちが私のみを祀るように、他の神格たち、すなわちヴァス〔神群〕等のバクタたちは、ジョーティ・シュトーマ〔祭〕等によって、信頼、すなわち信心をもって祀る、そのような者たちも、私のバクタたちのように、おお、クンティーの息子よ、それぞれの神格をあり方として留まっている他ならぬ私を祀る、すなわち供養する。規定されていないことに基づいて、すなわち規定されていないこととは無知であり、それに基づいて、ということである。全てのものを本性とするものとして私を知らないで、私と異なったものとしてヴァス〔神群〕等を想定して祀る、という意味である。

ヴァス神群等の他の神格たちを、信頼をもって祀るバクタたちも、実際にはそれら他の神格の姿を取っている最高神クリシュナを祀っているのであるが、無知の故に、最高神クリシュナと他の神格たちが同一であることを知らないで、異なった存在と考えて祀っているのである。

2.3. 彼らが輪廻から抜け出せないのは何故か

では、最高神クリシュナと他の神格たちが本来同一であることを知らないで異なった存在と考えていると、どうして輪廻から抜け出せないのだろうか。この点に関して、マドウスーダナは次のように述べている。

¹⁶ BhG 9.23: ye 'py anyadevatābhaktā yajante śraddhayānvitāḥ / te 'pi mām eva kaunteya yajanty avidhipūrvakam // 23 // 〈信頼をもって〔他の神格たちを〕祀る、他の神格のバクタたちも、規定されていないことにもとづいて、クンティーの息子よ、他ならぬ私を祀る〉。

GAD 717,18-21 (on BhG 9.24¹⁷): **ato** matsvarūpāparijñānān mahatāyā-seneṣṭvāpi mayy anarpitakarmāṇas tattaddevalokaṃ dhūmādimārgeṇa gatvā tadbhogānte **cyavanti** pracyavante tadbhogajanakakarmakṣayāt taddehādīviyuktāḥ punar dehagrahaṇāya manuṣyalokaṃ pratyāvar-tante. ye tu tattaddevatāsu bhagavantam eva sarvāntaryāmiṇaṃ paśyanto yajante te bhagavadarpitakarmāṇas tadvidyāsahitakarmava-śād arcirādimārgeṇa brahmalokaṃ gatvā tatrotpannasamyagdarśanās tadbhogānte mucyanta iti vivekaḥ.

したがって、私（クリシュナ）の本質を認識していないので、大いなる努力によって〔それぞれの神を〕祀ってから、私に対して行為を捧げている者たちは、それぞれの神の世界に煙等という道〔すなわち祖霊へ至る道, pitṛyāṇa〕によって至ってから、そこでの享受が終わる際に墜ちる、すなわち失墜する、そこでの享受を生じさせる業が消失するので、そこでの身体等が引き剥がされ、再び身体を得るために人間界に戻ってくる。一方、それぞれの神格に対して、主（bhagavat）こそが全てのものの内制者であると見ながら祀る者たちは、主に諸行為を捧げ、彼（主）についての明知を伴った業（karma）の力で炎等という道〔すなわち神へ至る道, devayāna〕によってブラフマンの世界（brahmaloka）に至ってから、そこにおいて正しい見解が生じ、そこでの享受の終わりに際して解脱する、という識別がある。

クリシュナの最高神としての本質を認識していないので、他の神々を大いなる努力によって祀りながらも最高神クリシュナに行為を捧げている者たちは、その祭祀行為の結果、祭祀対象であったそれぞれの神々の世界に至り、そこでの享受を生じさせる業が消失すると再び人間界に戻ってくるというの

¹⁷ BhG 9.24: ahaṃ hi sarvayajñānām bhoktā ca prabhur eva ca / na tu mām abhijānanti tattvenātaś cyavanti te //（というのも、私は全ての諸祭祀の享受者であり、支配者であるから。一方、彼らは私を真に知らない。したがって、〔彼らは再び人間の世界に〕墜ちる）。

である。

一方、クリシュナ以外の他の神格たちを祀る者たちであっても、それぞれの神格に対してクリシュナこそが全てのものの内制者であるを見ながら、すなわちそれぞれの神格も真実には最高神クリシュナであるを見ながら、クリシュナへ諸行為を捧げている者たちは、形式上神々に対する諸行為ではあるけれども、クリシュナについての明知を伴うクリシュナへ捧げられた諸行為の結果、ブラフマンの世界に至り、そこで正しい見解が生じ、そこでの享受が終わる際には解脱することができるのである。

ここでは以上のように、輪廻世界に留まる者たちと解脱に達する者たちとの違いが対比的に述べられている。この対比的な記述からすると、最高神クリシュナと他の神格たちが同一であることを知らず異なった存在であると考えている者たちが輪廻から抜け出せないのは、クリシュナへ諸行為を捧げていないからである。クリシュナへ諸行為を捧げていないということは、諸行為の果報を放棄せずそれらの獲得を欲する、ということであり、BhG 9.20 に対する GAD に明示されていた通り、彼らが欲望を持つ者であることを意味している。一方、他の神格たちを祀りながらも、その神格たちが真実にはクリシュナであると見ている者たちは、クリシュナへ諸行為を捧げている、すなわち諸行為の果報を放棄し、その果報を望んでいないので、最終的に解脱へ至るというのである。

以上のことから、「他の神格たちも真実には最高神クリシュナと同一である」という真実の知を持つ者には諸行為の果報に対する欲望がないことが、一方、真実の知がない者には諸行為の果報に対する欲望があることが理解される。では、人々が輪廻から解脱できない要因である、真実の知がないことと欲望があることはどのような関係にあるのであろうか。この点に関しては、以下の記述が参考になる¹⁸。

¹⁸ 本稿第2節第3項のこれ以下の議論は、執筆者が第33回西日本インド学仏教学会学術大会（2023年7月29日、於広島大学）での発表「神へのバクティは何を契機としているのか」において論じたものを一部改変したものである。またこの発表の内容は、同じく「神へのバクティは何を契機としているのか」と題した学術論文として、『南アジア古典

マドゥスーダナは、BhG 7.20¹⁹ に対する GAD において、最高神クリシュナ以外の神格に帰依する者たちがクリシュナを信愛しない理由を以下のように述べている。

GAD 593,28-30 (on BhG 7.20): mohanastambhanākaraṣaṇavaśikaraṇa-māraṇoccatānādiviṣayair bhagavatsevayā labdhum aśakyatvenābhima-tais **tais taiḥ** kṣudraiḥ **kāmair** abhilāṣair **hr̥tam** apahr̥taṃ bhagavato vāsudevād vimukhikṛtya tattatphaladātṛtvābhimataḥkṣudradevatābhi-mukhyaṃ nītaṃ **jñānam** antaḥkaraṇaṃ yeṣāṃ te ...

惑わせること・硬直させること・誘惑すること・征圧すること・殺すこと・根絶すること等を対象とし、主への奉仕によっては獲得し得ないものと認められているそれぞれのつまらない (kṣudra) 欲望、すなわち願望 (abhilāṣa) によって、知、すなわち内的器官 (antaḥkaraṇa, 心) が奪われた、すなわち取り去られた、つまり主ヴァースデーヴァから顔を背けて、それぞれの〔欲望の〕果報の授与者であると認められているつまらない神格 (kṣudradevatā) に顔を向けるように導かれた者たちは……。

ここでの記述によると、クリシュナ以外の神格に帰依する者たちがクリシュナを信愛することがない理由は、つまらない諸の欲望によって内的器官 (心) が奪われているからである。そして、心が奪われた者には、真実の知の妨害があると考えられる。この点に関して以下の GAD の記述を見てみたい。

GAD 606,28-33 (on BhG 7.27): **icchādveṣābhyām** anukūlapratikūlavi-

学』第 19 号 (2024 年 7 月に九州大学文学部インド哲学史研究室から発行予定) に掲載予定である (眞鍋 [2024])。

¹⁹ BhG 7.20: kāmāis tais tair hr̥tajñānāḥ prapadyante 'nyadevatāḥ / taṃ taṃ niyamam āsthāya prakṛtyā niyatāḥ svayā // (それぞれの欲望によって知を奪われた者たちは、それぞれの決まり事に依拠して、自らの本性によって制約されて、他の諸神格に帰依する)。

ṣayābhyāṃ samutthitena śitoṣṇasukhaduḥkhādīdvandvanimittena **mo-**
henāhaṃ sukhya ahaṃ duḥkhītyādiviparyayeṇa **sarvāṇy** api **bhūtāni**
saṃmohaṃ vivekāyogyatvaṃ **sarge** sthūladehotpattau satyāṃ **yānti**. ...
na hīcchādveṣarahitaṃ kiṃcid api bhūtaṃ asti. ... ato rāgadveṣavyākū-
lāntaḥkaraṇatvāt sarvāṇy api bhūtāni māṃ parameśvaram ātmabhūtaṃ
na jñānti. ato na bhajante bhajānīyam api.

好感 (icchā) と嫌悪 (dveṣa) から、すなわち沿うこと (anukūla) と反
対すること (pratikūla) を対象とするものから生じた、寒暑や楽苦など
という一対のものを契機とする迷いによって、すなわち私は快適である、
私は不快であるなどという錯誤によって、全く全てのものは、創出時に、
すなわち粗大な身体が生起がある時に、迷妄、すなわち識別 [知] との
不適合性に赴く。……というのも、好感と嫌悪を欠いた如何なるものも
存在しないから。……したがって、好悪 (rāgadveṣa) で動揺した内的器
官 (心) を持っているのだから、全く全てのものは、私 (クリシュナ)、すな
わち最高神であり自身であるものを知らない。したがって [全てのもの
は]、仕えられるべきもの (バクティの対象) であったとしても [私を]
信愛しない。

ここでは、好悪によって心が動揺している者たちは、心が動揺しているため
にクリシュナに関する真実を知らないことが述べられている。好悪によって
であるか、諸の欲望によってであるかの違いはあるが、先ほどの BhG 7.20
に対する GAD でも、欲望によって心が奪われた結果、クリシュナに関する
真実を知らず、他のつまらない神格に帰依してしまうということが述べられ
ていると考えられる。そのため、真実の知がないことと欲望があることとの
関係は、欲望があることから真実の知がない状態が生じるという因果関係に
あることが理解される。

以上確認してきたことから、三ヴェーダを知り、祭式行為を遂行すること
で罪惡が浄められてはいるけれども、欲望を持つ者たちが輪廻世界から解脱
できないということが、以下のように記述できる。彼らは、三ヴェーダを知

る者たちであり、ヴェーダに規定されている通りに諸祭祀を遂行する、世間的にはいわば善人であるが、諸祭祀の果報として天界に生まれることを望む、欲望を持った者たちである。そのため、その欲望によって心が奪われることで、諸祭祀における祭祀対象となる神格たちが真実には最高神クリシュナであるという真実を知ることを阻害され、クリシュナに対して諸行為の果報を放棄することで心を浄化させることを望まず、天界へ生まれることを願って他の神格たちを祀るのである。そしてその祭祀行為の果報として天界に生まれ、天界での享受が終われば人間界に再び生まれ、また天界へ生まれることを願って諸祭祀を遂行し……と、絶え間なく輪廻を続けるというのである。このような輪廻世界から解脱するためには、先ず、諸祭祀を含む諸行為の果報を望まずに放棄して心の浄化を行い、最高神クリシュナに関する正しい知を獲得する必要があるのである。

3. ブラフマンの世界に到達しながらも人間界に戻ってくる者たち

3.1. 五火の明知等の念想によってブラフマンの世界に到達した者たちの事例

ところで、前出の BhG 9.24 に対する GAD において、クリシュナ以外の神格を祀る者たちは、煙等の道によってそれぞれ祭祀対象である神の世界に至り、そこでの享受が終わると再び人間界に戻る、と述べられていた。これは、輪廻する者は祖霊に至る道 (pitṛyānamārga) を通じて再び生まれるというウパニシャッド以来の伝統説²⁰ に依ったものであり、祖霊に至る道が述べられている BhG 8.25 においては、輪廻する者が最終的に月に達し、そこで可能な限り果報を享受してから、再び人間界に戻ってくることが説かれている²¹。しかし、BhG 9.24 に対する GAD では、祖霊に至る道によって到達し

²⁰ *Chândogyopaniṣad* 5.10.3-7 と *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 6.2.16 に見られる祖霊の道 (pitṛyāna) のことである。

²¹ GAD 664,30-665,3 (on BhG 8.25): devayānamārgastutyartham pitṛyānamārgam āha — dhūmo rātris tathā kṛṣṇaḥ śaṇmāsā dakṣiṇāyanam / tatra cāndramasaṃ jyotir yogi

果報を享受する場所が、月ではなく、祭祀対象であるそれぞれの神格の世界とされているところが注目されるべき点であろう。

一方、BhG 9.24 に対する GAD においては、それぞれの神格に対してクリシュナこそが全てのものの内制者であるとながら祀る者たちは、クリシュナに諸行為を捧げて、炎等という道によってブラフマン（ブラフマン神＝ヒラニヤガルバ神²²）の世界に至ってから、そこでの享受の終わりに際して解脱するという、神に至る道（devayānamārga）による漸進解脱（kramamukti）も述べられていた。BhG 9.24 に先行する BhG 第 8 章に対する GAD では、最高神クリシュナに対して念想をすることで、神に至る道によって漸進解脱が可能であることがたびたび説かれており、BhG 9.24 に対する GAD におい

prāpya nivartate // 25 // atrāpi **dhūma** iti dhūmābhimānini devatā. **rātrir** iti rātryabhimānini. **kṛṣṇa** iti kṛṣṇapakṣābhimānini. **śaṇmāsā dakṣiṇāyanam** iti dakṣiṇāyanābhimānini lakṣyate. etad apy anyāsāṃ śrutyuktānām upalakṣaṇam. ... **tatra** tasmin pathi **prayātāś cāndramasaṃ jyotiḥ phalaṃ yogī** karmayogīṣṭāpūrtadattakārī **prāpya** yāvatsampātām uṣitvā **nivartate**. sampataty aneneti sampātāḥ karma（神に至る道を称賛するために、祖霊に至る道を述べる。——煙、夜、[月の]黒[分]、[太陽が]南行する六ヶ月、そこに[逝った]ヨーガ行者は、月の輝きを獲得してから戻ってくる。——ここでも、煙とは、煙を私と思い込んでいる神格が[間接表示されている]。夜とは、夜を私と思い込んでいる[神格が間接表示されている]。[月の]黒[分]とは、[月の]黒分を私と思い込んでいる[神格が間接表示されている]。[太陽が]南行する六ヶ月とは、南行する[六ヶ月を]私と思い込んでいる[神格]が間接表示されている。以上のことも、天啓聖典に説かれている他の[神格たち]を代表している。……そこに、すなわちこの道に逝ったヨーガ行者、すなわち行為のヨーガを行う者であり、憐れみ深い[行い]と[他者の]利益となる[行い]と施与とを為す者は、月の輝き、すなわち果報を獲得してから、すなわち可能な限り[月に]住んでから戻ってくる。これによって起こるという意味で発生という行為である）。

²² 後に提示する BhG 8.23 に対する GAD に示されているように、ここでの「ブラフマン」とはヒラニヤガルバ神のことである。マドゥスーダナの別の著作 *Siddhāntabindu* においては、ブラフマンの世界へ到達することがヒラニヤガルバの世界への到達と述べられている。眞鍋 [2017] 参照。ヴェーダーンタ学派における一般的なヒラニヤガルバ観に関しては Gonda [1991] 参照。また、ヴェーダーンタ学派内にはこの「ブラフマン」を最高のブラフマンであるとする説と結果としてのブラフマンであるとする説との二つの解釈があった。この点については Yoshimizu [2021: 518-520] を参照。マドゥスーダナの解釈は、結果としてのブラフマンであるとする解釈の延長線上にあるが、少し特殊なものである。

て説かれる解脱も、BhG 第 8 章に説かれている念想による漸進解脱と見做すことができる。しかし、BhG 第 8 章においては、念想によってブラフマンの世界に到達しながらも、再び生まれ変わる者についても述べられている。

GAD 645, 7-9 (on BhG 8.16): atreyaṃ vyavasthā. ye kramamuktiphalābhir upāsanābhir brahmalokaṃ prāptās teṣāṃ eva tatrotpannasamyagdarśanānāṃ brahmaṇā saha mokṣaḥ, ye tu pañcāgnividyādibhir atatkratavo 'pi tatra gatās teṣāṃ avaśyambhāvi punarjanma.

ここで、以下の異なった立場の確定 (vyavasthā) がある。漸進解脱を果報とする諸念想によってブラフマンの世界に達した者たち、そこ（ブラフマンの世界）で正しい見解が生じた同じ彼らは、ブラフマン〔神〕とともに解脱する。一方、それ（ブラフマンの世界）を望んでいなく（*atatkratu）とも、五火の明知等によってそこ（ブラフマンの世界）に達した者たち、彼らにとって再び生まれることは必然的である。

また、

GAD 659, 27-29 (on BhG 8.23): devayāne pathi gatās tu yady api kecid āvartante, pratikopāsakās taḍillokaparyantaṃ gatāḥ, hiraṇyagarbhaparyantaṃ amānavapurūṣanītā api pañcāgnividyādyupāsakā atatkratavo bhogaṇte nivartanta eva ...

一方、神に至る道に行った者たちで、ある者たちは戻って来るとしても、すなわち象徴 (pratika) を念想する者たちで稲妻 (taḍit) の世界にまで行った者たち、つまりヒラニヤガルバ〔神〕（＝ブラフマン神）に至るまで人でないプルシャに導かれた者たちであっても、五火の明知等を念想する、それ（ヒラニヤガルバ神＝ブラフマン神の世界）を望まない者たち（*atatkratu）は、享受が終わる時に必ず戻って来るとしても……

以上の記述によれば、ブラフマンの世界への到達を望んでいなくとも、五火

の明知等という念想を遂行することによって、その果報としてブラフマンの世界へ到達した者たちは、その世界での享受の終わりに解脱するのではなく、再び生まれ変わるというのである²³。

ここでは、ブラフマンの世界への到達を望んでいない者たちが、人間界などにおける享受に対する欲望があるのか否か、明言されていないが、ブラフマンの世界への到達を望んでいないということは、解脱も望んでいないと理解できるので、人間界などでの享受に対する何らかの欲望があると理解していいであろう。そのため、三ヴェーダを知り、諸祭祀を遂行する者たちと同様、彼らも五火の明知等の念想というヴェーダの教説を遵守しながらも、輪廻世界に対する何らかの欲望を持っているがためにそこに留まっている者た

²³ シャンカラ (Śaṅkara, ca. 8th CE) は、*Brahmasūtra* 4.3.15 に対する彼の註釈 *Brahmasūtrabhāṣya* において、五火の明知に依拠すると、ブラフマンの世界を望まなくとも、聖典の記述に従ってブラフマンの世界に到達することができることを認めている。その一方で、聖典にブラフマンの世界への到達が明確に記述されていない場合には、念想によってブラフマンの世界に到達するか否かは、それを望むか否かによると述べている。*Brahmasūtrabhāṣya* 503, 2-5: *nanv abrahmakratur api brahma gacchatiti śrūyate, yathā pañcāgnividyaīyām “sa enān brahma gamayati” (Chāndogyopaniṣad 5.10.2) iti bhavatu yatra evam āhatyavāda upalabhyate, tadabhāve tu autsargikeṇa tatkratunyāyena brahmakratūnām eva tatprāptiḥ, na itareṣām iti gamyate* (【反論】ブラフマンを望まない者であっても、ブラフマンに達する、と伝承されている。例えば、五火の明知に関して、「彼は彼らをブラフマンへ導く」と。【答】明瞭な説明が得られる場合にはその通りに違いない。しかし、それ(明瞭な説明)がない場合、一般規則である「それを望む者」という解釈規則によって、ブラフマンを望む者たちのみが、それに到達するのであり、他の者たちが[それに到達するのでは]ない、と理解される)。「それを望む者という解釈規則」(tatkratunyāya)というのは、以下の *Chāndogyopaniṣad* 3.14.1 に見られるシャーンディリヤの教説のうちの一つのことを指している。*Chāndogyopaniṣad* 3.14.1: *atha khalu kratumayaḥ puruṣo yathākratur asmin loke puruṣo bhavati tathetaḥ pretya bhavati, sa kratum kurvita* (また実に、人は望み(意向)から成ものである。人が、この世界において望みを持つ通りに、その通りにこの[世界]を去ってからなる。彼は望みを為すべきである)。マドゥスーダナは、シャンカラのこの主張からさらに進んで、ブラフマンの世界における享受が終わった後に漸進解脱を得るか人間界に戻ってくるかということも、「それを望む者という解釈規則」によるものであると考えているということである。なお、この点に関する理解が眞鍋[2017]では誤っていたため、この場で訂正したい。

ちであると言うことができる。

3.2. ヨーガの実践途中で死んでブラフマンの世界に到達した者たちの事例

さらにマドゥスーダナは、ブラフマンの世界へ到達しながらも再び生まれ変わる者に関して別の事例も論じている。それは、「内的なヨーガ」(adhyātmayoga = pātañjalayoga)²⁴を行いながらも、その完成を経ずして途中で死んでしまった、ヨーガから脱落した(yogabhraṣṭa)ヨーガ行者の事例である。マドゥスーダナは、このヨーガ行者が、五火の明知等という念想を遂行していなくとも、ヨーガの実践によって、五火を知る者と同様にブラフマンの世界へ到達することが可能であることを論じた²⁵後に、ブラフマンの世

²⁴ マドゥスーダナは、「内的なヨーガ」が論じられる BhG 第6章のヨーガを、*Yogasūtra* に依拠しつつ解釈している。その際にも、*Yogasūtra* 自体が最終的にはヴェーダーンタ学派の文脈において語られる。

²⁵ GAD 529, 6-20 (on BhG 6.40): yad uktaṃ yogabhraṣṭaḥ kaṣṭhāṃ gatim gacchaty ajñāte sati devayānapitryānamārgānyatarāsaṃbandhitvāt svadharmabhraṣṭavad iti tad ayuktam. etasya devayānamārgasaṃbandhitvena hetor asiddhatvāt. pañcāgnividyaṃ “ya itthaṃ vidur ye cāmy arāṇye śraddhāṃ satyam upāsate te 'rcir abhisambhavanti” (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, BAU 6.2.15) ity aviśeṣeṇa pañcāgnividāṃ ivātatkratūnāṃ śraddhāsatyavatāṃ mumukṣūṇāṃ api devayānamārgeṇa brahmalokaprāptikathanāt. śravaṇādiparāyaṇasya ca yogabhraṣṭasya “śraddhānvito bhūtvā” (BAU 4.4.23) ity anena śraddhāyāḥ prāptatvāt. “śānto dāntaḥ” (BAU 4.4.23) ity anena cānṛtabhāṣaṇarūpavāgvyāpāranirodharūpasya satyasya labdhatvāt. bahir indriyāṇāṃ ucchṛṅkhalavyāpāranirodho hi damaḥ. yogaśāstre ca “ahiṃsāsatyāsteyabrahmacaryāparigrahā yamāḥ” (*Yogasūtra* 2.30) iti yogāṅgatvenoktatvāt. yadi tu satyaśabdena brahmaivocyate tadāpi na kṣatiḥ. vedāntaśravaṇāder api satyabrahmacintanarūpatvāt. atakratutve 'pi ca pañcāgnividāṃ iva brahmalokaprāptisambhavāt. tathā ca smṛtiḥ “saṃnyāsād brahmaṇaḥ sthānam” iti. tathā prāptaiḥkavedāntavākyavicāraśyāpi kṛcchraśītiphalatulyaphalatvaṃ smaryate, evaṃ ca saṃnyāsaśraddhāsatyabrahmacāraṇāṃ anyatamasyāpi brahmalokaprāptisādhanaṃ samuditanāṃ teṣāṃ tatsādhanaṃ kiṃ citraṃ. ata eva sarvasukṛtarūpatvaṃ yogicāritasya taittirīyā āmananti “tasyaivaṃ viduṣo yajñasya” (*Taittirīyāraṇyaka* 10.64.1) ityādinā. smaryate ca — snātaṃ tena samastatirthasāle sarvāpi dattāvanir yajñānāṃ ca kṛtaṃ sahasraṃ akhilā devāś ca sampūjitāḥ / saṃsārāc ca samuddhṛtāḥ svapitaras trailokyapūjyo 'py asau yasya brahmavivācāṇe kṣaṇam api sthairyam manāḥ prāpnuyāt // *Laghuyogavāsiṣṭha* 6.16.34 // iti (【反対主張】ヨーガカ

界から彼らが人間として生まれることを論じる。

GAD 531,33-532,4 (on BhG 6.41²⁶): yogamārgapravṛttaḥ sarvakarma-saṃnyāsī vedāntāśravaṇādi kurvann antarāle mriyamāṇaḥ kaścit

ら脱落した者は、悪趣に赴く。無知な者である場合、神に至る〔道〕と祖霊に至る道のいずれとも結びつかないから。自身の軌範から脱落した者のように、と述べられたこと、【定説】そのことは理に適っていない。彼は、神に至る道と結びつく者であるので、理由が成立しないから。五火の明知に関して「このように知る者たち、また彼ら荒野において信頼を真実であると念想する者たち、彼らは炎に達する」と、五火を知る者たちと同様に、それ（五火の知識）を実行しないで信頼と真実を持つ解脱を望む者たちも、区別なく、神に至る道によってブラフマンの世界へ到達することが語られているから。また、聴聞等に専念するヨーガから脱落した者は「信頼を持つ者となって」というこのことによって、信頼を獲得した者となるから。また「静穏した、自制した」というこのことによって、非真実を語ることをあり方とする発語作用の抑止をあり方とする真実が獲得されるから。実に、自制とは、外的な諸器官の抑制のない作用を抑止することである。また、ヨーガの教示書においても、「諸禁戒とは、非暴力、真実、不偷盗、禁欲行、無所得である」とヨーガの支分として説かれているから。一方、もしも真実という語によって、ブラフマンこそが述べられているとすれば、その場合でも過失はない。ヴェーダーンタの聴聞等も、真実であるブラフマンの思索をあり方とするから。またそれ（五火の知識）を実行しない者であったとしても、五火を知る者のように、ブラフマンの世界への到達が可能であるから。また同様に聖伝書がある。「放棄からブラフマンの土地〔に達す]」と。同様に、今生において得られたヴェーダーンタ文に対する微細な考察も、80回分の身体的苦行の果報と等しい果報を持つことが伝承されている。また同様に、放棄、信頼、真実であるブラフマンの微細な考察のうちのいずれもブラフマンの世界に到達する手段であるので、それらの集まりがそれ（ブラフマンの世界への到達）の手段であることが、どうしておかしいであろうか。同じ理由から、ヨーガ行者の行状が全ての善行をあり方とすることを、タイッティリーヤ派の者たちは「このように祭祀を知る彼にとって」などと伝承している。また〔以下のように〕伝承されている。——その者の思考器官が、ブラフマンに関する微細な考察に対して瞬間的にでも確立するとすれば、その者は、全ての巡礼地の水で沐浴し、全く全ての大地が〔彼によって〕守護され (dattā), また〔彼によって〕諸祭式が何千回と為され、また全ての神々が〔彼によって〕供養され、また〔彼自身の祖霊たちが〕〔彼によって〕輪廻から掬い上げられ、彼〔自身〕も三界の者達から供養されるべきである。——と)。

²⁶ BhG 6.41: prāpya puṇyakraṭm lokān uṣitvā śāśvatīḥ samāḥ / śucināṃ śrīmatāṃ gehe yogabhraṣṭo 'bhijāyate // (ヨーガから脱落した者は、福德を為す者たちの諸世界に達してから、〔そこで〕永遠の年数を送り、清浄で輝かしい者たちの家に生まれる)。

pūrvopacitabhogavāsanāprādurbhāvād viṣayebhyaḥ spṛhayati. kaścit tu vairāgyabhāvanādārḍhyān na spṛhayati. tayoh prathamah **prāpya puṇyakṛtām** āśvamedhayājīnām **lokān** arcirādimārgeṇa brahmalokān. ekasminn api bhogabhūmibhedāpekṣayā bahuvacanam. tatra **coṣitvā** vāsam anubhūya **śāśvatīr** brahmaparimāṇenākṣāyāḥ **samāḥ** saṃvatsarān, tadante **śucīnām** śuddhānām **śrīmatām** vibhūtimatām mahārājacakravartinām **gehe** kule bhogavāsanāśoṣasadbhāvād ajātaśatrujanakādivad **yogabhraṣṭo 'bhijāyate**. bhogavāsanāprābalyād brahmalokānte sarvakarmasaṃnyāsāyogyo mahārājo bhavatīty arthaḥ.

ヨーガの道に発動し、全ての行為を放棄した者で、ヴェーダーンタの聴聞等をなしつつも途中で死ぬる者は、以前に蓄積した享受に対する潜勢力 (bhogavāsanā) が発現することで、諸対象を求める。一方、別の者は、離欲の形成力 (vairāgyabhāvanā) が堅固であるので、[諸対象を] 求めない。両者のうち、第一の者は、福德を為す者たちの、すなわち馬供犠祭を行う者たちの諸世界、すなわち炎等の道によってブラフマンの諸世界に達してから [ということである]。単数の意味であっても、享受や階梯の違いに依って、[ブラフマンの諸世界という] 複数形がある。そしてそこで、永遠の、すなわちブラフマンの尺度で費えない年数、すなわち年月を送り、すなわち居住を経験して、それ (ブラフマンの世界での生存) が終わると、清浄で、すなわち清らかで輝かしい者たち、すなわち繁栄した偉大な王である円輪を転じる者たちの家に、すなわち家系に、享受に対する潜勢力の残余があるので、アジャータシャトルやジャンカナなどのように、[その] ヨーガから脱落した者は生まれる。享受に対する潜勢力の力で、ブラフマンの世界 [での享受の] 終わりに全ての行為の放棄に適合せず、偉大な王となる、という意味である。

ヨーガの実践途中で死んだ者は、以前に蓄積した享受に対する潜勢力がある者と、離欲の形成力が堅固な者との二種類の者に分けられる。そのうちの前者、享受に対する潜勢力がある者は、神へ至る道によってブラフマンの世界

に達してから、永遠に近い年数を過ごした後、偉大な転輪王（mahārājacakravartin）たちの家系、すなわち王族に生まれる。その理由は、享受に対する潜勢力のために、ブラフマンの世界においてもその果報を享受し、その享受の終わりににおいても全ての行為の放棄に適合しなかったためである。

この王族に生まれる者は、ヨーガの実践途中で死んだ者であるため、真実の知の獲得にも至っておらず、また、享受に対する潜勢力が発現するために諸対象を求めると言われていることから、外的な諸対象に対する欲望を持っていると言うことができよう。

ちなみに、一方の后者、離欲の形成力が堅固な者に関して、マドゥスーダナは、彼らは信頼や離欲などという善の属性が優勢であるので、享受に対する潜勢力を欠いているために、ブラフマンの世界に到達してそこで果報を享受することもなく、ブラフマンの明知を持つ貧しいブラーフマナの家系に生まれる、と述べている²⁷。欲望を離れている彼らが生まれ変わるのは、ヨーガの実践途中で死んだ者たちであるので、未だ真実の知を獲得しておらず、そのため解脱に至っていないためであると考えられる。

4. まとめ

以上、GAD においてマドゥスーダナが、ヴェーダの規定に従う、あるいはヴェーダの教説を遂行するという意味で、世間的には善人と見做される者たちが輪廻から脱することができないということをどのように記述しているのか、その輪廻に留まる理由を考察しながら概観してきた。本稿で取り上げた

²⁷ GAD 533, 6-8 (on BhG 6.42): śraddhāvairāgyādikalyāṇaguṇādhipikye tu bhogavāsanāvirahāt puṇyakṛtām lokān aprāpyaiva **yoginām eva** daridrāṇām brāhmaṇānām na tu śrīmatām rājñām **kule bhavati dhīmatām** brahmavidyāvatām, etena **yoginām** iti na karmigrahaṇam (一方、信頼や離欲などという善の属性が優勢である場合、享受に対する潜勢力を欠いているので、福德を為す者たちの諸世界に決して達することなく、知性ある、すなわちブラフマンの明知を持つヨーガ行者たちのみの、すなわち貧しいブラーフマナたちの家系に生まれるのであって、繁栄した王たちの[家系に生まれるのでは]ない。それ故、ヨーガ行者たちの、という[語は]行為者[を意味する]語ではない)。

のは、三ヴェーダを知り、願望祭を遂行する者の事例と、ブラフマンの世界に到達しながらも、その後、漸進解脱を得ることなく輪廻世界に留まる者の事例である。さらに後者に関しては、五火の明知等の念想によってブラフマンの世界に到達した者と、ヨーガの実践途中で死に、ブラフマンの世界に到達した者との二つの事例を取り上げた。

これら三つの事例の何れに関しても、彼らが輪廻から脱することができない根本には、輪廻世界における諸対象の享受に対する欲望がある、ということが指摘できよう。三ヴェーダを知り願望祭を遂行する者たちは天界での果報の享受を望む。また五火の明知等の念想によってブラフマンの世界に達した者たちも、人間界での享受を望むために漸進解脱を望まない。さらにヨーガの実践途中で死んでブラフマンの世界に到達した者たちは、以前に蓄積した享受の潜勢力のためにブラフマンの世界に生まれたのであり、果てはそのために王族の家系に生まれ変わる事となるのである。また、この欲望のために、彼らが真実の知を獲得していないことも共通している。

このように、世間的には善人と見做される者たちも、輪廻世界に対する欲望を持つために真実の知の獲得が妨害され、輪廻世界から脱することができない。そのために、GAD においては離欲と真実の知に対する聴聞・思惟・熟想の繰り返しの必要性が何度も何度も説かれるのである。

(本稿は、JSPS 科研費 21K12843 による研究成果の一部である)

参考文献

一次文献

- BAU *Bṛhadāraṇyakopaniṣad: The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation.* Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, Inc. 1998.
- BhG *Bhagavadgītā* (Vyāsa): See GAD.
- BSBh *Brahmasūtrabhāṣya* (Śaṅkara): *Brahmasūtra with Śaṅkarabhāṣya.* (Works of Śaṅkarācārya in Original Sanskrit Vol. III) Dillī: Motilal Banarsidass 1985 (Repr.: 2007).

- ChU *Chândogyopaniṣad*: See BAU.
- GAD *Gūḍhārthadīpikā* (Madhusūdana Sarasvatī): *Srimad-Bhagavad-Geeta: Containing Eight Commentaries of Keshava Kashmiri Bhattacharya called Tattva-Prakashika, Madhu-Soodan Sarasvati called Goodhartha-Deepika, Shankaranand called Tatparya-Bodhini, Shreedhara Swami called Subodhini, Sadanand called Bhawa-Prakasha, Dhanapati Soori called Bhaṣhyotkarsh-Deepika, Daivadnya Pandit Surya called Paramartha-Prapa, and Raghavendra called Artha-Samgraha* Vol. 1–3. Ed. Shastri Jeevarama Lallurama, Mahadeva Gangadhar Bhakre and Dinker Vishnu Gokhale. Bombay: The Gujarati Printing Press 1912–1915.

二次文献

- Gambhirananda, Swami. trans., 1965. *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya*. Calcutta: Advaita Ashrama (6th Impr: 1996).
- . trans., 1998. *Bhagavad-Gītā with the annotation Gūḍhārtha-Dīpikā by Madhusūdana Sarasvatī*. Kolkata: Advaita Ashrama (2nd Impr.: 2007).
- Gonda, Jan. 1991. “Hiraṇyagarbha” in *The Functions and Significance of Gold in the Veda*. Eds., by Jan Gonda. (Orientalia Rheno-Traiectina Volume 37) Leiden: E.J. Brill, pp. 216–246.
- Gupta, Sisir Kumar. trans., 1977. *Madhusūdana Sarasvatī on The Bhagavad Gītā: Being an English translation of his Commentary Gūḍhārtha Dīpikā*. Varanasi: Motilal Banarsidass.
- Macdonell, A. A. 1897. *Vedic Mythology*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- Manabe, Tomohiro. 2024. “The Position of *Bhakti* for the Supreme Deity in the Doctrine of Madhusūdana Sarasvatī”, *Journal of Indian and Buddhist Studies* 72(3): (36)–(42).
- Olivelle, Patrick. 1998. *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. New York: Oxford University Press, Inc.
- Saha, Niranjan. 2014. *Philosophy of Advaita Vedānta according to Madhusūdana Sarasvatī's Gūḍhārthadīpikā*. London: University of London (Doctoral Thesis, Unpublished). Downloaded from: http://eprints.soas.ac.uk/20350/1/Saha_3653.pdf, on 9th May 2016.
- . 2019. “*Saṅga* and *Nirguṇa-Bhakti*, Advaita Vedānta, And Madhusūdana Sarasvatī,” *Journal of Vaishnava Studies* 28-1: 173–181.
- Thibaut, George. trans., 1962. *Vedānta-Sūtras with the Commentary by Śaṅkarācārya, Part 2*. (The Sacred Books of The East Vol. 38) Delhi: Motilal Banarsidass (Repr: 2000).
- Yoshimizu, Kiyotaka. 2021. “Jaimini, Bādari, and Bādarāyaṇa in the Mīmāṃsāsūtra and the Brahmasūtra,” in *A Road Less Traveled: Felicitation Volume in Honor of John Taber*. Eds., by Vincent Eltschinger, Birgit Kellner, Ethan Mills and Isavelle Ratié. (Wiener

- Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 100) Wien 2021. Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, pp. 505-540.
- . 2022. “Prabhākara and Jayanta’s Prābhākara opponent on Vedic enjoiment (niyoga),” *Journal of Indological Studies* 32 & 33: 91-144.
- 金倉圓照. 1984. 『シャンカラの哲学 下 プラフマ・スートラ釈論の全訳』東京, 春秋社.
- 上村勝彦. 1992. 『バガヴァッド・ギーター』東京, 岩波文庫.
- 眞鍋智裕. 2017. 「マドゥスーダナ・サラスヴァティーの漸進解説」 *Waseda Rilas Journal* 5: 271-279.
- . 2024. 「神へのバクティは何を契機とするのか」『南アジア古典学』19: *forthcoming*.
- 湯田豊. 2007. 『プラフマ・スートラ・シャンカラの註釈（下）』東京, 大東出版社.

聖書翻訳論 私考 (1)

戸 田 聡

1. はじめに ― 本稿の論題

本稿の目的は、聖書翻訳に関する私論を述べることであり、より精確には、聖書の日本語訳の際に規範的に妥当する原則或いは指針をいくつか提示することが、本稿の狙いである。

こう述べるところから明らかなように、本稿は通常の学術論文からはやや逸れた狙いを有する論考である、ということはまず注意すべきかもしれない。通常の学術論文とは、何らか設定された問題或いはテーマに関して観察や検討が行なわれ、その観察や検討の結果が結論として提示される、というたぐいの論考であり、そして通常そのような論考では、当の学問自体が例えば政策学のように何らかの提言を指向するものでなければ、規範的な言明（「～は～であるべきである」といった）が述べられることはないからである。無論、筆者自身は、当の規範的な言明がよって来たる所以を明示したいと考えており、読者を説得することを目ざすという意味では、通常の学術論文と同趣旨の議論の展開が本稿の中でも少なくとも部分的には見られるということはあろう。とはいえしかし、規範的言明それ自体が、通常の学術論文の内容とはやや異質である、ということは予め注意しておきたい。

ところで、議論を始めるに先だって、議論の前提或いは背景たるべきことがいくつか念頭に浮かぶ。例えばそれは、翻訳一般に関する議論・研究であったり、翻訳の歴史に関する議論・研究であったり、さらに「原則」という言葉との関連で、いわゆる翻訳理論に関する議論・研究であったりするかもし

れない。また、この段落では「翻訳」という語を無限定な仕方までここまで使ってきたが、本稿が中心的に問題にするのは聖書の日本語訳、したがってヘブライ語やアラム語（旧約聖書の場合）或いはギリシア語（新約聖書の場合）から日本語への翻訳であり、それは翻訳一般と同日の談でないかもしれない。

ここで議論を行なおうとする者、すなわち本稿の筆者は、果たして翻訳一般に関して、またはより精確に聖書翻訳に関して、議論を行なう資格があるか否か、という疑問が或いは呈せられるだろうか。そのような疑問に対しては、本稿が展開する議論自体の有効性如何を以て回答とするほかないが、さしあたり本稿執筆の動機を言うと、筆者自身は、聖書翻訳がどうあるべきかについて、これまで行なわれてきたよりも明快な議論整理が可能だと考えており、私見を開陳してみたい、というのが動機である。こう考えるに至った背景としては、所属大学で聖書の日本語訳を扱う授業を数年来実施してきたこと、2018年末に刊行された聖書協会共同訳の出版に原語担当者（訳者）・編集委員として関与したこと、また、これまでに自ら翻訳を数冊手がけてきており（多くは学術書）、その過程で、本稿で言う意味での翻訳論に関してあれこれ考えてきたこと、などがある。

といった前口上はこの程度にとどめ、早速本論に入ることにする。

2. 翻訳可能性、そして底本の文章のジャンル

本節（第2節）では、聖書の翻訳を念頭に置きつつ、本稿で言う意味での翻訳論の立場から、まずは翻訳一般に関して、言い換えれば本稿全体にかかわる事柄に関して、予め筆者の考えを若干述べておきたい。言うまでもなく、筆者の考えに独自性があるなどと考えているからでは毛頭なく、むしろ単に、予め筆者自身の立場を最初に若干述べておくほうが色々な意味で好都合だろうと考えるからにすぎない。

まず意識すべきは、訳出されるべき文学作品¹の如何では翻訳可能性に限

¹ ここで言う文学作品とは、狭義の文学（つまりフィクション）に限らず、およそ書かれたもののすべてを指すと理解されたい。

界がある、よりははっきり言えば十全な翻訳が不可能である、というような文学作品或いはむしろ文学ジャンルが存在する、ということである。具体的に言えば、韻文はそのような文学ジャンルである。例えば、古代ギリシア文学史の劈頭を飾る作品、いわゆるホメロスの叙事詩は、dactylic hexameter という独特の韻律で全編が構成されているが、この韻律は、そして無論一般に韻律は、十全な意味では他言語への翻訳が全然不可能であり、仮に底本²の文章が何らかの韻律（とはもちろん、訳出言語³の側が有する何らかの韻律）で訳出されても、そこで用いられる韻律自体はせいぜい模倣^{さるまね}か置き換えにすぎず、厳密な意味で底本原語⁴の韻律の再現たりえていないことは明白である。同様のことは例えば日本語の韻文たる俳句についても言えるのであって、例えば俳句の外国語訳が5-7-5の韻律を使って訳出を行なった場合、基本的に開音節の単語から成る日本語における5-7-5の韻律は、例えば英語やドイツ語のように閉音節の単語を有する言語における5-7-5の韻律とは端的に全く異なる。このことは、閉音節の単語を含む5-7-5の調子や語呂がいかに良くないかを想像すれば、極めて明白だろう。要するに韻律とは各言語に固有な音響、音の響きであり、そして翻訳の際、底本の韻律は端的に訳文から脱落

² ここで「底本」或いは「底本の文章」という言い方で念頭に置いているのは、文献学でよく使われるドイツ語の単語 Vorlage のことである。底「本」と言っているが、必ずしもつねに冊子体を念頭に置いているわけではなく、念頭に置かれているのはむしろ文章それ自体である。

³ 翻訳論或いは翻訳理論では、本稿で言う「訳出言語」はふつう「目標言語」（これは英語の target language という言い方の翻訳だろうが、「標的言語」がより正確な訳だろう）と称されるが、「目標言語」という言い方を筆者は採らない。なぜなら、日本語の「目標」には、目標未達成或いは目標に到達しない、というニュアンスが込められることがあるが、翻訳の場合には問題になるのはあくまで翻訳の出来不出来であり、未達成や未到達といったことは本来決して問題にならないからである。

⁴ 翻訳論或いは翻訳理論においては、本稿で言う「底本原語」（或いは底本言語）はふつう「起点言語」（これに相当する英語は source language だが、「起点言語」という訳語はこの英語から直ちには出てこず、むしろドイツ語の Ausgangssprache 或いはそのたぐいから来ているのかもしれない）と称されるが、筆者は「起点言語」という言い方は採らない。なぜなら、問題となる翻訳原文は、「起点」と称するよりむしろ「底本」と称するほうが正確・的確だからである。

するほかない。

次に、やはり翻訳一般について、逐語訳 (translatio ad litteram) か意識 (translatio ad sensum) かということと、底本の文章のジャンルとの関係を考えてみると、例えば狭義の文学 (つまりフィクション) の翻訳の場合、何よりも重要なのは訳出言語での読みやすさ・理解しやすさだろう。というのも、読者がフィクションを読む理由は、何よりも、読んで楽しみたいという点に存し、そして楽しむことと、読みにくさ・理解しにくさとはふつう相容れないからである⁵。したがってそのような翻訳では、大雑把な言い方に聞こえるかもしれないが、一般に逐語訳よりも意識が重視されると言ってよいのではあるまいか。

これに対して例えば学術書の翻訳の場合、重要なのは、訳出言語での読みやすさや理解しやすさもさることながら、術語・専門用語の正確な翻訳だと言えよう。したがってそのような翻訳では、(全面的にとまで言わないとしても、少なくとも相当程度) 底本原語と訳出言語の間で単語レベルでの一対一対応が重要となる、つまり意識よりも逐語訳が重要となる、と言ってよいのではあるまいか⁶。

逐語訳か意識かという点に関して概括的な対比を以上述べた上で、ここで2点付け加えておきたい。第1に、特にヨーロッパ語⁷からの翻訳を念頭に

⁵ このような言い方に対する反問として例えば、ジェイムズ・ジョイス／柳瀬尚紀訳『フィネガンズ・ウェイク』全2巻 (河出書房新社, 1991/1993年) は、文学作品の翻訳でありながら、およそ読みやすくも理解しやすくもないではないか、との問いがあるだろうか。これに対しては、この場合にはそもそも原文こそがおよそ読みやすさも理解しやすさも欠いているのだと思われる。筆者自身は同書の原文にとりつこうなどとしたことは全くないことをこの際告白しておく。

⁶ 例えば、西欧流の数学を国際的水準で領解した最初の近代日本人の1人と言ってよい数学者高木貞治 (1875-1960) は、『代数学講義』 (共立出版, 改訂版 1948年。ここでは1965年刊の改訂新版から引用) の凡例でこう言っている (1頁)。「学用語の国訳は現今一定になっていない。本書の用例はすべて暫定的である。著者の意見は学用語の国際的であることを第一として、用語の妥当性を第二におくのであるから、なるべく直訳式に一原語に対して一邦語を目標とした。たとえば primitive はいつでも「原始」、irreducible はいつでも「既約」など」。

⁷ ここで言う「ヨーロッパ語」とは無論、ヨーロッパの諸言語のうちインド・ヨーロッパ

置くと、訳者は訳出作業のあいだじゅう、底本原語たるヨーロッパ語と訳出言語たる日本語との間の隔たりの大きさを痛感させられる。少なくとも、筆者自身がこれまで行ってきた翻訳の個人的な経験は、そのようなものであり続けている。痛感させられる隔たりの大きさとは具体的には、語順の違い主語動詞目的語（S V O 言語たるヨーロッパ語と SOV 言語たる日本語との間の違い）から来る問題であり、関係代名詞の有無といった言語上の違いから来る問題であり、また、語彙の違いから来る問題である。語彙の違いに関して言えば、1つのヨーロッパ語から別のヨーロッパ語への翻訳の場合（この場合、訳語として使われる単語が原語の単語と語源を同じくすることも決して稀でないのではないかと比較して考えれば、違いは歴然だと言えよう。そしてこれら様々な違いを重視するなら、1つのヨーロッパ語から別のヨーロッパ語への翻訳（例えば新約聖書を、原語たるギリシア語から英語やそれ以外のヨーロッパ語に訳出することは、このような翻訳の一例である）をおもに念頭に置いた議論や翻訳理論——後段で多少検討するおもな翻訳理論はまさにこのたぐいである——が、例えばヨーロッパ語を底本原語とする作品の日本語訳を考える際に、そのまま無条件で通用するなど考えることは、もとより相当程度不適切だと言えよう。我々は一般に日本語への翻訳を考える際、むやみに欧米産の議論や理論に飛びつくよりむしろ、まずは日本語翻訳の先人たちの言葉に傾聴するべきだろう⁸。

次に第2点として、上記第1点の中で出てきた語彙の問題にかかわり、かつ上で言及した術語・専門用語といった点の言わば再論となるが、今日のように日本が諸外国と様々な分野での情報交流を極めて高速・高密度で行っている状況では、外国のそれら様々な分野（高度に専門的な学問分野のみに必ずしも限られない）で使われる新たな単語が時を置かずに日本に入って来

語族に属する言語のことを指している。言い換えれば、ヨーロッパで語られている言語の中でもフィンランド語・エストニア語・ハンガリー語は、ここで言う「ヨーロッパ語」には含まれない。

⁸ というような立場から、本稿では欧文など外国語で書かれた翻訳研究関連文献は、若干の例外を除いて基本的に参照・言及しないこととした。この点をお断わりしておきたい。

ることとなり、このような場合、それら新たな単語が日本で使われる際には、いわゆるカタカナ語として（つまりカタカナ表記で）そのまま使われる⁹の
でなければ、基本的には逐語訳的な訳語を当てる形でそれら単語は使われる
こととなると言ってよいのではないか¹⁰。換言すれば、今日のような情報環
境下での高速・高密度の情報交流が促すのは、カタカナ語の氾濫という事態
（の一時的先行）をとりあえず措くなら、意識よりもまずは逐語訳だと言って
よいのではないか。

そして今述べたこの第2点をひるがえって眺めるなら、今日の日本語の言
語環境を特に翻訳との関連で考える際には、カタカナ語（の氾濫）という今
述べた現象をも考慮に入れる必要が明らかに存在する¹¹。そしてカタカナ語
（の氾濫）というこの事態は、3種類の文字を使い分ける日本に特有な、つま
り特殊日本的な現象だと言ってよいのではないか¹²。私見によればこのこと

⁹ そのようなカタカナ語の例としてここでは「アイデンティティー・ポリティクス」「キャンセル・カルチャー」といった表現を挙げておきたい。いずれも、表記上では既に日本語化が起っているとみなしうるが（例えばポリティクス po-ri-ti-ku-su と、原語たる英語には存在しない母音（下線部）が付された表記となっている）、とはいえなお、ふつうの日本人がこれら表現を一読して日本語として理解することは全く不可能だと筆者には思われる。

¹⁰ そのような単語の適例を挙げることはなかなか容易でないが、例えば identity という言葉は、かなりの期間「アイデンティティー」といったカタカナ表記で使われてきており（そのような使い方は今日でもなお相当程度見られる）、しかし比較的最近では「自己同一性」或いは単に「同一性」という訳語もかなり浸透してきている印象が筆者にはある（無論、このあたりを客観的に論じるには、何らかのコーパスを用いた用例頻度調査などといったことが必要となろう）。また、パソコンの用語として以前はリセットなどとカタカナ語で語られた内容が、最近では「再起動」という言い方で語られることが多くなっているように筆者には思える（これまた主観的印象の域を出ないが）。

¹¹ なお、改めて言うまでもないが、原語を訳さずにカタカナ表記して用いるという意味での「カタカナ語」は、それ自体は厳密な意味では翻訳（訳語）とは言えない（少なくとも筆者自身は、これを翻訳と呼ぶべきではないと考える）。これに対して、例えば「知名度の高さ」といったような内容の原文を訳すのに「ビッグネーム」というカタカナ語を使う場合には、この「ビッグネーム」という言葉自体はもちろん訳語（翻訳）である。

¹² これに対して、海外、より正確には欧米、においても harakiri, kamikaze, tsunami などと日本語が使われているのではないかという反論があるだろうか。このありうべき反論に対しては、海外、より正確には欧米、でのそのような状況はなお、日本でのカタカナ語

は、第1点で述べたように、舶来の翻訳論・翻訳理論に依拠して日本語への翻訳を論じることの不充分さ・不適當さの例証の1つを成すように思われる。

ところで、翻訳一般について本節で以上述べてきたことを聖書翻訳に当てはめると、次のように言えようか。すなわちまず、聖書には、いわゆる韻律に相当するものが使われている部分はあまりないかもしれないが、とはいえ例えば、順番にアルファベットの各文字で始まるといった形で書かれている詩篇があるなど、韻文的な側面を有している部分があることは確かであり、そのような側面が翻訳では充分には再現されえないことはほぼ自明である。但し、この再現不可能性ということと、それら韻文的である原文（或いは底本）を日本語に翻訳する時に、日本語の韻文或いは詩の形式を用いるべきか否かは、一応別の問題だと言えよう¹³。

そして、聖書の多くの部分の翻訳については、上で狭義の文学（すなわちフィクション）の翻訳について述べたこと、つまり、逐語訳より意識のほうが重要であるということ、が当てはまるかもしれない。他方、聖書の中の一部、例えばローマの信徒への手紙のように論説的な内容を含む部分、の翻訳については、意識よりも逐語訳が重要となるということが言えるかもしれない。

と言ってはみたものの、聖書の翻訳における「逐語訳か意識か」という問題については、追って聖書の日本語訳を論じる中で、さらに触れることとしたい。

3. 日本語への翻訳に関する様々な議論

行論こうろんを聖書の日本語訳に関する議論へと局限する前に、次に本節（第3節）では日本語への翻訳に関する様々な議論を、翻訳研究の門外漢である筆者に

の氾濫と比較にならないのではないか（日本での氾濫状況のほうが数的に遙かに優っているのではないか）という筆者自身の印象（無論、印象でしかないが）を記しておきたい。またそもそも、カタカナ語のほとんどは欧米から来ているという事情もこの関連で想起されてよい。

¹³ 賢明な読者の明察のとおり、この段落の議論では極めて大雑把な仕方です詩≒韻文という等式を念頭に置いている。何を以て詩と称するかという極めてややこしい話（現代では自由詩や、さらには散文詩なるものもあると聞く）には、ここでは立ち入らない。

可能な限りで概観してみたい（以下、文中敬称略）。

以下概観を試みる前にあえて記しておく、本節をどう展開するかが、率直なところ本稿作成に当たって最も苦労した点である。見られるように、以下言及するのは種々雑多な事柄であり、例えば、日本語への翻訳の歴史の中で本稿が扱おうとしている時代——すなわち近代¹⁴の最初期、換言すれば、江戸時代の鎖国期に営まれた蘭学に代わって洋学が行なわれ始めた時期、そして江戸時代末期から明治初期¹⁵にかけての時期以降——それ自体にかかわる事柄・人物（①）だったり、明治期以降現代に至るまで行なわれてきている翻訳に関する様々な議論（②）——その中には必ずしも「研究」と称しえない「翻訳論」も無論多数存在し、かつ、本稿と同様に規範的な言明を試みているものも少なくない——だったり、「翻訳理論」やそういう「理論」に関する研究（③）だったり、さらに翻訳文学¹⁶の歴史に関する研究（④）だったりするが、これら①～④を別々に論じたのでは語の十全な意味での「概観」はもとより期するべくもない。したがって、①～④は何らかまとめて扱う必要があるが、容易に想像されるように、①～④はまとめて扱うには内容があまりに種々雑多、言うなれば chaotic（混沌的）である。この点が最も難渋した点であり、結局のところ、とりあげる個々の事柄・人物をとりあげる際の基準としては厳密な年代順を用いるほかない¹⁷と、筆者としては観念するに至った。「観念する」という言い方をするのは、容易に予想されるように、以下でとりあげる事柄・人物を単に年代順で列挙しただけでは、論述に秩序を与えることができるとは到底考えがたいからである。ともあれ、以下個々の

¹⁴ ここでは 1853 年の黒船来航以後をおおまかに日本の近代と理解する。

¹⁵ ここで記した「明治初期」の終期がいつか（明治 15 年ごろか、或いはそれ以降か等々）については、日本語翻訳の歴史の研究の門外漢である筆者は定見を有さず、ここではこの点は未決としておく。

¹⁶ ここで言う「翻訳文学」の「文学」の範囲は、註 1 で言及した「文学作品」の範囲と同じである。

¹⁷ なお、「厳密な年代順」と言っても、とりあげるのが事柄でなく人物である場合には、生涯のどの時点で言及するか等々、時間の幅が当然ながらありうるので、それを考慮した上での（要するに、その程度の）厳密さでしかない、ということは断わっておかねばならない。

事柄・人物をとりあげる際には、それが上記①～④のどれに当たると考えられるかを一々付記することとした。あとで(具体的には本稿の末尾で)、それら事柄・人物を①～④という区分に従って列挙して一覧を提示することで、多少は見やすさが得られるのではないかと期待するからである。

などと以上縷々記してきたが、とはいえ翻訳研究の門外漢のやることとして、どうしても目配りが不十分な面は種々免れがたく、本稿が提示できるのはせいぜいのところ「選択的な概観」という、形容矛盾めいた、甚だ不徹底なものたらざるを得ないだろう。言わずもがなだが、この点を予め断わっておかねばならない。また、以下で参照する文献は、筆者による文献探索の限界ゆえに、基本的に単行書に限られている(論文集を若干含むが)。この点も予め断わっておかねばならない。

3.1. 準備期間としての江戸時代

日本語への翻訳の歴史の中で本稿が扱おうとしているのは、上述のように、本来的には近代の最初期以降である。なぜかと言えば、中心的なテーマたる日本語への聖書の翻訳との関連で、本稿は特に、翻訳一般という営みの中で特に重要だと考えられる訳語創出という点に留意しつつ翻訳の歴史を回顧しようとするからであり、そしてこの観点からすると、大量の訳語(新造語とも言い換えられよう)が生み出されたのはまさに近代の最初期以降だと理解できるからである¹⁸。翻訳の歴史におけるこの時期の重要性は今さら強調を要しないが、これに関して加藤周一の言葉¹⁹を引用しておく(なお、以下の

¹⁸ なお、こう言ったからといって筆者は、古代の日本で中国語が次第に漢語(漢字語)として定着して、日本人による思索の手がかり、或いはむしろ骨格形成、に資することとなったという現実の、根底的な重要性を否定するわけでは毛頭なく、それ自体は別途探究されるべき重要な事柄だと理解している。この点に関して管見の限りでは高島俊男『漢字と日本人』(文春新書、2001年)が、一般読者向けという体裁をとってはいるものの、古代から明治期、さらにそれ以降に至るまでの日本人と漢字(及び漢字語)のかかわりについて、興味ぶかい議論をいくつも行なっている。

¹⁹ 加藤周一・丸山真男校注『日本近代思想大系 15 翻訳の思想』(岩波書店、1991年) 342頁。本書(④)は、今日にまで続く翻訳史研究の本格的勃興の先駆けを成す、翻訳研究の模範例示にして、言うなればそのような研究のショーウィンドーだと筆者自身は理解

引用では漢数字をアラビア数字に置き換えている)。

19世紀の後半、明治維新前後の3、40年の間に、日本社会は、政府も民間も合せて、膨大な西洋の文献を日本語に訳した。それは量において膨大であったばかりではなく、また領域においても網羅的に広汎であった。法律の体系から科学技術の教科書まで、西洋の地理や歴史から国際関係の現状分析まで、米国の「独立宣言」からフランスの美学理論まで。これほど短期間に、これほど多くの重要な文献を、訳者の文化にとっては未知の概念をも含めて、およそ正確に訳し了めたことは、実におどろくべき、ほとんど奇蹟に近い偉業である。明治の社会と文化は、その奇蹟的訳業の基礎の上に成立した。

この時期の翻訳が日本社会に及ぼした影響の圧倒的な重要性に関して加藤の主張に全く同意した上で、筆者として蛇足を付け加えるなら、聖書自体は元来、欧米でなく古代オリент世界——ギリシア語世界をも含む意味での——に由来するが、聖書の日本語訳それ自体は、欧米の文献を日本語にする翻訳のこのような大波の中で、欧米由来の文物の1つとしてもたらされたと言ってよいだろう。

ところで、とはいえもちろん、先だつ江戸時代にも西洋知識の吸収はいわゆる蘭学として営まれており、当然ながらそこでは翻訳が行なわれていた。本稿では江戸期の翻訳の歴史の回顧も蘭学史の概観も為しえないが、それでも或種の金字塔として、杉田玄白(1733-1817、①)らの訳業『解体新書』(1774年刊、①)、並びにそれを回顧した杉田玄白『蘭学事始』(1815年執筆、①)への言及は逸せない。

江戸期の翻訳に関する研究者としては、この分野への無知の甚だしい筆者

している。「ショーウィンドー」という言い方をするのは、本書の提示の仕方自体に示されているように、翻訳研究はそもそも、訳出された本文と、その本文のもととなった底本 Vorlage(「底本」については上註2を参照)との比較から出発するべきものだからである。

はわずかに杉本つとむ (1927-, ④) を挙げうるのみである²⁰。しかも、その夥しい数の著作を漏れなく参看することを筆者は未だ為していない。以下は、瞥見しえた限りでのその著作内容の摘記だが²¹、杉本はまず『長崎通詞ものがたり ―ことばと文化の翻訳者』(創拓社, 1990 年) で、長崎通詞を手がかりに、日本人による西洋知識の受容の歴史を回顧しており、オランダ語学習の状況が、推測を交えつつ詳細に述べられている。そして特に、「オランダ語を語学的に体系づけた最初の通詞」(150 頁) として中野 柳 圃 (志筑忠雄。1760-1806, ①) を挙げ、柳圃とその門弟によってオランダ語文法の知識が広められ、「〈冠詞・定冠詞・不定冠詞・前置詞・接続詞・関係代名詞／男・女・中性／単数・複数〉など、現代文法用語は幕末までにはすべて出そろった」(160 頁)、と指摘している。また、「シーボルトの片腕として」活躍した通詞・吉雄権之助 (1785-1831, ①) に注目しており (250 頁)、彼の業績の 1 つとして、1816 年完成の「最高最善の蘭日対訳辞典」『ドゥーフ・ハルマ』(①) の編纂における日本側協力者の中で主たる存在だったことが指摘されている (261 頁)。翻訳との関連で (否そもそも外国語理解との関連で) 辞典への言及が見られるのは実際至当であり、筆者ごときが言うまでもなく、辞典の基底的重要性はいくら強調しても強調しすぎでない²²。

²⁰ 1999 年までの著作については『杉本つとむ著作選集 総索引・総目次』(八坂書房, 1999 年) に著作目録が見られる。が、本書では無論それ以後の著作はカバーされていない。

²¹ 如上から明らかなように、筆者自身は江戸期の翻訳に関する研究の状況に関して全く不案内なため、以下言及する杉本の諸著に関してありうべき (他の研究者等々からの) 論評への顧慮は行っていない、ということを断わっておかねばならない。ただ、そう述べた上で 1 つ疑念を記しておく、杉本の諸著には註がほぼ全く見られず、そのため、著作の中で扱われている事柄についての他の研究者の見解の有無・相違などがわからないことが多い。他の研究者への言及が皆無なわけでは必ずしもなく、例えば杉本『解体新書の時代—江戸の翻訳文化をさぐる—』(早稲田大学出版部, 1987 年) では「海老沢有道」(9 頁)、「関場不二彦」(13 頁)、「酒井シヅ」(39 頁) などと研究者の名が挙げられている。が、いずれの場合にも典拠表示がない。これは全く不可解だと言わざるをえない。

²² 本稿本文のこの箇所では扱っている時期からややずれるが、杉本『長崎通詞ものがたり』は、日本最初の英和辞典とされる 1862 年刊行の『英和対訳袖珍辞書』(①) にも、元々長崎通詞を務めた堀達之助 (1823-1894, ①) が同辞書の編纂に中心的な役割を果たしたことに触れつつ、言及している (295-298 頁)。

また、比較的最近の著作『江戸時代翻訳語の世界 ―近代化を推進した訳語を検証する』（八坂書房、2015 年）において杉本は、「〈医学、自然科学（天文・物理・化学・植物学）〉、さらに〈人文科学、語学、生活〉また〈諺、箴言〉など多彩な分野にわたって」（6 頁）創出された〈近代訳語〉²³を 100 以上挙げて²⁴検討を加えており、その中で蘭学（或いは、杉本が言うところの「蘭語学」）の意義を強調している（ここでは個別的な紹介は控える）。

但し、例えば列挙される語が明らかに医学用語（人体に関する用語を含む）に偏っているなど²⁵、上述した近代最初期以降の翻訳の大波の中での新造語の大量産出とは規模的に比較にならず、ここでこれ以上江戸時代の動きに立ち入る必要はなかろう。

²³ 「〈近代訳語〉と名指しする用語は、江戸期に蘭学者が、主としてラテン語、オランダ語により翻訳した訳語を指す」（6 頁）。必ずしもオランダ語に限られていないことに注意しておきたい。

²⁴ 具体的に列挙すると以下のとおり（以下、同書の目次の表記に従って列挙する。なお、見られるように必ずしも個々の単語ばかりでない）。**A 自然科学** 科学、理学、力学、空気が、光線・分子、焦点、レトルト、バロメーター、寒暖計、蒸気、化学、元素、リトマス、マウチ、地動説、避雷針、気球、花粉、雄蕊・雌蕊、望遠鏡・顕微鏡 **B 医術** 癌、梅（黴）毒、虎烈刺、子宮衝逆、舞蹈病、失禁、大便秘結、夢精、消化、浣腸、カテーテル、結石、内障眼、手術、繃帯、琶布、ギプス、モルヒネ、特効薬、海水浴、スバ、清涼剤、度禄布、骨喜、ショコラーデ **C 人体** 健康、厚生、遺伝、生理、衛生、血球、骨膜、滋養、海綿、軟骨、腺、扁桃腺、尿道、陰、処女膜、鼓膜、鞏膜、水様液、前立腺 **D 生活** 銀行、自転車、鉛筆、ビール、三鞭酒、コルク、牛乳、バター・チーズ、シャボン・石鹼、石油、セメント、アスベスト、瓦斯灯、インキ、カンテラ・ランタン、メス・ランセット、せびろ・ちょつき・ずぼん **E ことば** 鎖国、演説、接吻、郵便、植民地、民主主義、地平（線）、ゼロ、コモンセンス・良識、彼・彼女、空中楼阁、鉄はあつき内に鍛ふべし、一石二鳥、命は短く芸は長し、オランダ渡りのコトワザ、人称、品詞、である、点例、おてんば **F 落索** ポンプ、ラケット、ルーブル、オルゴール、新聞紙、写真鏡、鉄砲、図書館、塔、オランウータン。

²⁵ 江戸時代における西洋知識の流入に関して述べた加藤周一の次の言葉は、色々留保が可能だろうとはいえ、基本的に正しいと思われる。「[18 世紀]の後半には蘭学が興って、オランダ語からの翻訳も出版されるようになった。しかしその内容は、天文暦法、医学、航海術などを主とする技術的な領域にとどまり、西洋諸国の制度や政策やその歴史的背景には及ばなかった。蒸気船が近くした西洋についての情報は、彼らが直接の交渉相手であったにもかかわらず、日本側において、全く断片的であり、きわめて不十分であった」（『日本近代思想大系 15 翻訳の思想』344 頁）。

3.2. 近代最初期における翻訳

いわゆる黒船来航以降の近代最初期の日本の激動ぶりについては、ここで筆者が改めてくださしく述べるまでもあるまい。それまでの日本の行政を担ってきた言うなれば戦士官僚制の担い手であり、かつ（必ずしも排他的にでないとはいえ）相当程度当時の日本社会における教養の担い手でもあった武士（士族階級）が、黒船来航という外部からの衝撃に端を発して自らの戦士的人格に改めて覚醒したことによって、日本の政情は俄然不安定化した、ということもまた周知の事実である。

この激動の時代にあって、こと翻訳との関連で名前が知られている人士としては、洋学所（1855年発足）→（1856年以降）^{ばんしよしらべしよ}蕃書調所に拠って西洋文献の学習や翻訳に従事した（さらに言えば、やや上の世代である^{みつくりげん}箕作阮甫（1799-1863, ①）などのもとで学んだ）人々を中心に、具体的には津田^{まさみち}真道（1829-1903, ①）、西周^{あまね}（1829-1897, ①）、^{りんしょう}箕作麟祥（1846-1897, ①）。阮甫の孫で、1861年に蕃書調所英学教授手伝並となり、のち法律関連の翻訳で顕著な貢献を果たした）がおり、また、蕃書調所との関係はないが、訳書『西国立志編』の訳者として有名な^{まさなお}中村正直（1832-1891, ①）がおり、さらにもちろん、単に翻訳の分野だけでなく多方面で八面六臂の活躍をしたが、翻訳に関しても重要な足跡を残したと言ってよい福沢諭吉（1835-1901, ①）がいる。

この中で特に注目したいのは西周である²⁶。「哲学」という訳語の創出でと

²⁶ 西周に関する2005年までの研究の歴史については、宇野重昭「序」、鳥根県立大学西周研究会編『西周と日本の近代』（ペリカン社、2005年）、3-5頁に簡潔な言及がある。その他、筆者が触れえた西周関連の著作を列挙すると以下のとおり（以下、基本的に刊行年代順に列挙）。

まず西の著作を収録したものとしては、大久保^{としあき}謙編『西周全集 第1巻』（日本評論社、1945年。「百学連環」「百学連環覚書」「百一新論」を収録するが、見られるように宗高書房刊の全4巻の全集によって今や乗り越えられたと言ってよい）。大久保編『西周全集』（宗高書房刊）第1巻（1960年。哲学篇「生性発蘊」「百一新論」「致知啓蒙」「人世三宝説」他を収録）、第2巻（1962年。法学・政治篇「万国公法」「性法略」「憲法草案」「学士匪令氏権利争論」他、社会・経済篇「経済学」他、教育篇「養材私言稿本」「徳川家兵学校掟書」「育英舎則」「和蘭大学法令」他、言語・国語篇（一）「洋字ヲ以テ国語ヲ書スルノ論」「日本文学会社創始ノ方法」他を収録）、第3巻（1966年。軍事篇「兵家

りわけ有名であり、他にも「概念」「客観」「理性」「感性」「心理」「帰納」など多くの訳語²⁷を創出した西が、こういう営みにかかわるについては、彼が上記津田と共にオランダに留学し、当時ライデン大学で教鞭を執っていたシモン・フィッセルングから学んだことが重要な意義を有する²⁸、ということ

徳行」「兵賦論」他、諸文集「藩主への建言」「非学者職分論」他、紀行及詩歌「和蘭紀行」他、日記及書翰、雑纂「西家譜略（自叙伝）」他を収録）、第4巻（1981年。「百学連環」「百学連環覚書」を収録）。大久保編『明治啓蒙思想集』（明治文学全集3。筑摩書房、1967年）、「西周篇」3-106頁（「百一新論」「復某氏書」「随筆」「百学連環 総論」「明六雑誌」より）他を収録）。伊藤整・亀井勝一郎・中村光夫・平野謙・山本健吉編『明治思想家集』（日本現代文学全集13。講談社、1968年）、「西周集」57-86頁（「百一新論」「知説」を収録）。松本三之介・山室信一校注『日本近代思想大系10 学問と知識人』（岩波書店、1988年）。「五科口訣紀略」（14-19頁）「学問ハ淵源ヲ深クスルニ在ルノ論」（29-35頁）「非学者職分論」（129-132頁）を収録）。菅原光・相原耕作・島田英明訳『西周 現代語訳セレクション』（慶應義塾大学出版会、2019年）。「徂徠学に対する志向を述べた文」「復某氏書」「百一新論」「洋字を以て国語を書するの論」「教門論」「人世三宝説」を「現代語訳」で収録）。

次に関連文献としては、桑木厳翼『西周の百一新論』（ラヂオ新書14。日本放送出版協会、1940年）。蓮沼啓介『西周に於ける哲学の成立』（神戸法学双書20。有斐閣、1987年）。小泉仰『西周と欧米思想との出会い』（三嶺書房、1989年）。島根県立大学西周研究会編『西周と日本の近代』（ペリかん社、2005年）。菅原光『西周の政治思想 規律・功利・信』（ペリかん社、2009年）。清水多吉『西周 —— 兵馬の権はいずこにありや ——』（ミネルヴァ書房、2010年）。山本貴光『「百学連環」を読む』（三省堂、2016年）。

西周に関する参考文献目録としては、菅原『西周の政治思想』の「西周関係引用・参考文献一覧」（229-240頁）が2009年までに關して最も詳細である。

²⁷ 以上列举した語は、宇野重昭「序」、『西周と日本の近代』（上註26）2頁の記述に拠っている。

²⁸ その講義録のうち国法に關する部分を津田が『泰西国法論』（1866年）として、國際法に關する部分を西が『万国公法』（1868年）として、それぞれ訳出・出版した、という事情は有名である。そしてそもそも西らがフィッセルングに就いて学ぶ目的をどう考えていたかについては、西自身の文章が次のように語っている（以下、西周「五科口訣紀略」、松本三之介・山室信一校注『日本近代思想大系10 学問と知識人』（岩波書店、1988年）、14-15頁）。「（前略）以て吾が徒二人の來遊する所の意を告ぐ。大旨に云ふ、我が邦、近來外国と訂交し、時務の急とする所なれば、開成所を江戸に設け、以て洋語を演習せしめ、以て地理、算數、格物、化学の諸科に及ぶ。唯だ西方政事の一科に至りては、則ち未だ之を伝ふる者有らず。万国交際に通義を講明し、四洲政治の特質を究察するは今日の急とする所なり。然るに^{なひと}魚人等〔西と津田のことを指す。戸田〕は晩学を以て遠遊し、歲月^{ひき}も長しからざれば、力めて以て其の^{つと}蘊奥^{うんのう}を究むるに由無し。請ふ、師に就きて

は公知の事実である。そしてそのような学びを経た西が、知識万般に対して言わば百科全書的な関心を有していたことは、例えば彼の著作『百学連環』などから窺い知ることができる²⁹。因みにこの書について一言しておく、著作と書いたが実際に残っているのは、明治3年に西の私塾・育英舎で行なわれた講義の腹案（百学連環覚書）と、当の講義の受講者の1人で元福井藩士の永見 裕（ながみ ゆたか）（1839-1902）が筆記したもの（いわゆる永見本）である³⁰。

其の大略を領せんことをと。」

なお、西・津田とフィッセルリングとのかかわりについては高坂史朗「新しい世界を求めて——西周とオランダとの出会い——」、『西周と日本の近代』、44-72頁に考証が見られ、また、フィッセルリング自身に関する研究としては渡邊與五郎『シモン・フィッセルリング研究』（文化書房博文社、1985年）がある。

²⁹ 「百学連環」とはまさに Encyclopedia の訳語と言ってよいようである。

³⁰ 以上は大久保利謙編『西周全集 第1巻』（日本評論社、1945年）の編者解説に拠る。以下、同解説 52-63頁記載の「百学連環総目次（永見本に據り編者〔大久保〕の作成せるもの）」のうち、最上位及び第2・第3のレベルの目次項目を摘記する（一部省略或いは補記があり、丸括弧で記した）。

総論（下位のレベルはここでは省略）

第1編 普通学 Common Science

第1 歴史 History

- 1 正史 History
- 2 編年史 Chronicle
- 3 年歴箋 Annals
- 4 史料（英語の添え書きなし。以下、添え書きのない場合には空欄とする）
- 5 正史
- 6 通古学 Archaeology

第2 地理学 Geography

- 1 数学上地理学 Mathematical Geography
- 2 物理上地理学 Physical Geography
- 3 政学上地理学 Political Geography

第3 文章学 Literature

- 1 語典 Grammar
- 2 形象字 Hieroglyph 音字 Letter
- 3 文辞学 Rhetoric
- 4 語源学 Philology
- 5 詩学 Poetry

第4 数学 Mathematics

ただ、それだけでなく当然ながら西も、ヨーロッパ語を学ぶ当時の他の日本人学習者たちと同様、種々の語学書・辞書を使用し、そこに見られる既存

-
- 1 単純数学 Pure Mathematics
 - 2 適用数学 Applied Mathematics
 - 3 算術 Arithmetics
 - 4 幾何学 Geometry
 - 5 分解法 Analysis
- 第2編 殊別学 Particular Science
- 第1 心理学 Intellectual Science
 - 1 神理学 Theology (この下位区分は、緒言ののち、(1)日本 (2)支那 (3)天竺 (4)百見西亜 (5)小亜細亜 (6)耶蘇教 (7)回々教)
 - 2 哲学 (この下位区分は (1)致知学 Logic (2)性理学 Psychology (3)理体学 Ontology (4)名教学 Ethics (5)政理家之哲学 Political Philosophy (6)佳趣論 Aesthetics (7)哲学歴史 History of Philosophy (8)実理上哲学 Positive Philosophy)
 - 3 政事学 (法学) Politics, Science of Law (この下位区分は (1)万国公法 International Public Law (2)万国私権通法 International Private Law (3)確定国法 Positive Law (4)私権 droit privé, 人身上の権, 物件上の権 (5)公権 droit publique, 立法権 Legislative, 行政権 Executive, 断定権 Judicial)
 - 4 制産学 Political Economy (下位のレベルはここでは省略)
 - 5 計誌学 Statistics (下位のレベルはここでは省略)
 - 第2 物理学 Physical Science
 - 1 格物学 Physics (この下位区分は (1)器械学 Mechanics, 静学 Statics, 動学 Dynamics, 流体学 Hydraulics, 気体学 Pneumatics (2)音論 Acoustics (3)熱論 Thermology (4)光論 Optics (5)電論 Electricity (6)磁学 Magnetism (7)気界学 Meteorology)
 - 2 天文学 (星学) Astronomy (この下位区分は (1)環年 Metonic Cycle (2)行星 (3)太陽圏区 Solar System (4)曆 Calendar (5)占象学 Astrology)
 - 3 化学 Chemistry (この下位区分は (1)無機性体上化学 Inorganic Chemistry (2)機性体上化学 Organic Chemistry (3)元質之考 Element (4)親和力 Chemical Affinity)
 - 4 造化史 Natural History (この下位区分は (1)地質学 Geology (2)鉱物学 Mineralogy (3)化鉱学 Metallurgy (4)植物学 Botany (5)動物学 Zoology (6)古界学 Paleontology)

以上列举した諸々の学問分野の名称は、無論西の関心の広さを窺わせるものだが、それだけでなく、西が使っている訳語の中に今日の定訳と異なるものがなお少なからず含まれていることもまた、一目瞭然である。

の訳語を使って様々な翻訳に取り組んだと見てよく、これに関して手島邦夫は、西が使った「借用語」がいかなる洋学書或いは英華辞典に由来すると考えられるかを、130 余の単語について調査している³¹。そして、これら単語の

³¹ 手島邦夫「西周の借用語について」、『西周と日本の近代』（上註 26）、82-86 頁の表を参照。同表から訳語及びその原語を書き出すと次のとおり（番号は表に付されたもの、読みのルビは戸田が付加した）。1. 圧力 compressure, 2. 英国 English, 3. 恩人 benefactor, 4. 開化 diffusion 他, 5. 回回教 Mohammed, 6. 悔恨 remorse, 7. 海狸 beaver, 8. 下院 common, 9. 化学 chemistry, 10. 格物学 physics, 11. 貨幣 coin, 12. 関渉 concern 他, 13. 気学 pneumatics, 14. 帰向 tendency, 15. 記性 memory, 16. 議長 chairman, 17. 期望 prospect, 18. 救世主 Messias 他, 19. 旧約全書 Old Testament, 20. 境遇 circumstance, 21. 局外 neutral, 22. 曲線 curve (ed line), 23. 基督 Christ, 24. 詭論 sophism, 25. 空気 air, 26. 区別 division, 27. 経費 budget, 28. 激動 pathetic, 29. 元行 element, 30. 源由 cause, 31. 権利 right, 32. 行為 action, 33. 行家 guild, 34. 講解 explanation, 35. 恒久 constant, 36. 交互 mutual, 37. 好彩 chance, 38. 公爵 temporal, 39. 硬性 hardness, 40. 行動 action, 41. 公法 public law, 42. 誤解 mistaken 他, 43. 告白 apology, 44. 悟性 understanding, 45. 彩飾 ornament, 46. 三位一体 Trinity, 47. 視学 optics, 48. 事件 fact, 49. 至高 highest, 50. 氣質 constitution, 51. 自主 independence, 52. 至大 greatest, 53. 失意 disappointment, 54. 自動 auto, active, 55. 試法 test, 56. 事務 affair, 57. 斜面 unclined, 58. 重力 gravity 他, 59. 上院 lord house, 60. 蒸気 vapour 他, 61. 情状 nature, 62. 振興 promote, 63. 人身 person, 64. 審判 judge, 65. 新聞 news (paper), 66. 新聞紙 newspaper, 67. 臣民 subject, 68. 新約全書 New Testament, 69. 数学 mathematics, 70. 崇敬 worship, 71. 性学 physiological, 72. 生産 birth, 73. 税則 tariff, 74. 政体 government, 75. 勢力 power, 76. 節制 mechanism, 77. 善意 benevolent, 78. 戦時 warfare, 79. 孱弱 enfeeble, 80. 総計 amount, 81. 総数 aggregate, 82. 創造 create, 83. 造物主 Brahma, 84. 総論 general 他, 85. 粗大 gross, 86. 地質 geographical, 87. 注意 attention, 88. 鑄鉄 cast iron, 89. 直線 straight line, 90. 楮幣 paper, 91. 適用 apply, 92. 電気 electricity, 93. 天啓 revelation, 94. 天主教 Catholic 他, 95. 天体 celestial, 96. 同一 identity, 97. 同性 homogeneous, 98. 特准 privileges, 99. 内閣 cabinet, 100. 内政 administration, 101. 認識 recognition 他, 102. 能幹 ability, 103. 拝火教 fire worship, 104. 万有 nature, natural, 105. 比較 comparison 他, 106. 必需 necessity, 107. 美妙 beautiful, 108. 比例 proportion, 109. 福音 Gospel, 110. 福祉 happiness, 111. 物件 property, 112. 物質 matter 他, 113. 平称 equilibrium, 114. 平面 plane, 115. 別異 difference, 116. 望遠鏡 telescope, 117. 法学 law, 118. 方向 direction, 119. 報知 information, 120. 報復 revenge, 121. 保護 defence, 122. 摩擦 friction, 123. 民主 democracy, 124. 名目 nominate 他, 125. 耶蘇 Jews, 126. 耶蘇教 Christianity 他, 127. 憂悶 sorrow, 128. 誘惑 temptation, 129. 陸軍 army, 130. 立法 legislate 他, 131. 論

一瞥からもわかるように、翻訳による西洋知識受容において重要なのは、単に「哲学」のような学問名称や「元行[今日では「元素」が定訳だろう]」「物質」のような術語・専門用語にとどまらず、言わば「思考を形づくる言葉」もまた極めて重要であるだろう、ということである。そのような言葉として、手島が挙げている 132 の言葉の中では例えば「30. 源由³²」「98. 特准」「115. 別異」が挙げられよう(今日におけるこれらの語の定訳は各々「原因」「特権」「差異(或いは相違)」だろうか)³³。

要するにここで指摘すべきは次の点である。すなわち、ここで問題にしている時期における翻訳という営みを考える際には、確かに西周など当時の高名な知識人たちの顕著な業績も無論特筆されるべきだが、他方、辞書編纂に

理 logic(al), 132. 和約 peace。

³² この語は広辞苑第5版では「原由(げんゆ・げんゆう)」という字・読みで採録されている。

³³ 試みに、ここで言うところの「思考を形づくる言葉」の中で、当の単語に関する『日本国語大辞典』(ここでは1979-1981年刊行の初版縮刷版全10巻を用いた)の出典記述から見て、明治維新前後或いはそれ以降に初出例が見られると考えられる単語を、いくつかランダムに調べてみたところ、以下の語が見つかった(なお、「りょうかい」については、該当する事例である「諒解」に加えて、同義異字の「了解」「領会」「領解」も参考までに掲げた)。出典のあとに記した年代は基本的に、『日本国語大辞典 別冊』の中の「主要出典一覧」に記された年代の転記である。

思考：花柳春話(翻訳小説)(1878～1879年)

手順：和英語林集成(初版)(1867年)

把握：「完全に理解すること」の意では西国立志編(1871年)

判別：日本開化小史(1877～1882年)

方策：「記録」の意では本朝文粹(11世紀中葉)、「はかりごと」の意では真善美日本人(三宅雪嶺)(1891年)

理解：「内容、意味などをのみこむこと」の意では哲学字彙(1881年)、「道理。また、わけを話して聞かせること」の意では絵本太功記(1799年初演)

諒解：杏の落ちる音(高浜虚子)(1913年) 4

了解：(意味は諒解と同じ)俳諧・蕪村発句解一序

領会：(意味は諒解と同じ)明極素俊遺稿(日本語版ウィキペディアによれば、明極素俊^{みんききそ}は元から日本に渡来した禅僧で、生没年は1262-1336年との由)

領解：(意味は諒解と同じ)園太暦-貞和4年(1345年)4月28日

論考：出典に関する記述がなく、よって明治以降の単語だろうと推測される。

従事した人々（そのすべてが顕名で知られているわけでは必ずしもない）の功績も、当時の人々の思考が形づくられる上で（そして、そういう言わば欧文脈の思考に人々が慣れていく上で）、劣らず重要だとみなされるべきだということ、これである。

この脈絡でもう1つ付け加えるべきは、ここで問題にしている翻訳の大波の中で、日本語の文体として「である体」（或いは「常体」）が登場して次第に幅を利かせるようになり、ついには日本語の標準的な文体の1つになりおこせた、ということである。これについて立ち入った議論を行なう用意を有しない筆者としては、この点に関しては既に様々な論者が論及しているようだとのみ記しておきたい³⁴。

³⁴ 管見の限りで知りえたこの点に関する文献を出版年順に列举すると以下のとおり（無論、以下が網羅的な文献一覧でなどあるわけではないだろうが）。

・山本正秀『近代文体発生の史的研究』（岩波書店、1965年）、特に、「前期 言文一致の発生（慶応2年－明治16年）」第1章「洋学者の著訳書に現われた近代文体の胎動」3「蘭語学者訳文にデアル体出現」（64-75頁）他諸所。なお、誤解のないように付言しておくと、山本正秀（1907-1980、④）の本書は、「である体」に限らず広く明治期の社会の広範囲に見られたいわゆる「言文一致」運動に関する浩瀚な研究書であって、他書の追隨を許さない圧倒的な内容を有する。さらに山本には、本書への補遺として『言文一致の歴史論考』（桜楓社、正統、1971/1981年）という著書があり、言文一致運動に関する貴重な史料集として『近代文体形成史料集成 発生篇』（桜楓社、1978年）、『近代文体形成史料集成 成立篇』（桜楓社、1979年）という著書がある。ついでながら記すと、「である体」を山本が最初に問題にしたのは「デアルの沿革」、橋本博士還暦記念会（代表者久松潜一）編『橋本博士還暦記念 国語学論集』（岩波書店、1944年）、505-524頁においてのようである（同論考は上記『言文一致の歴史論考』正、451-468頁に追記付きで再録されている）。

この圧倒的な業績を前に、浅学菲才を顧みずあえて言うなら、翻訳研究の観点からこれら業績に付け加えうる点があるとすればそれは、くだんの言文一致運動が推進される中で果たして翻訳という事柄はどれほどの意義を有し、どれほど推進力たりえたか、という問題を問い、かつそれに対して答えを出すことではなかろうか。この問いを言い換えるなら、新しい文体という「新しい革袋」が求められたことと、その革袋に盛られることとなる新しい思想がそもそも受容されたこと、この2つのことと、翻訳という事柄は、一体どういう関係に立っているのか。そしてここであえて予想を言う暴挙に及ぶなら、まさに翻訳こそが（翻訳だけが、とまでは言うまいが）、日本に新しい思想をもたらす営みだったのではないかと、そして翻訳こそが、日本語の中に新しい文体を生み出す主たる原動力だったのではないかと。

最後に、本項（3.2. 近代最初期における翻訳）で扱った題材に関しては、国立国会図書館のNDL ギャラリー（Web サイト）の「知識を世界に求めて—明治維新前後の翻訳事情—」という一群のページが、同一のテーマに関する論文の執筆意欲を萎えさせるほどに見事な展示を行なっている³⁵、ということを書いておきたい。

3.3. 明治期の文学翻訳

次に本項 3.3 では「明治期の文学翻訳」を扱うとしているが、もとより、

・柳父章「「である」文の表現力」、同『「日本語」をどう書くか』（PHP 研究所、1981 年）、117-127 頁。新版では同『「日本語」をどう書くか』（法政大学出版局、2003 年）、95-104 頁。

・杉本つとむ「長崎通詞と蘭文翻訳体」、同『杉本つとむ著作選集第 2 巻 近代日本語の成立と発展』（八坂書房、1998 年）、461-469 頁。

・柳父章「「デアル。」文がつくられた」、『近代日本語の思想 翻訳文体成立事情』（法政大学出版局、2004 年）、102-106 頁、及び同第 7 章「「～は……である。」文の新しい意味」、125-145 頁の中の諸所。

・川戸道昭『欧米文学の翻訳と近代文章語の形成 漢文対応の日本語から欧文対応の日本語へ』（大空社・ナダ出版センター、2014 年）、第 2 部「文末辞からたどる近代文章語の形成」、59-135 頁の中の諸所。

・杉本つとむ『江戸時代翻訳語の世界 —近代化を推進した訳語を検証する』（八坂書房、2015 年）、580-583 頁。

・川戸道昭『幕末明治翻訳文学史 第 1 巻』（国書刊行会、2022 年）、第 16 章「翻訳と近代文章語の形成」、352-359 頁。

³⁵ Web サイト (<https://ndlsearch.ndl.go.jp/gallery/exhibit2022>) の展示の構成は以下のとおり。

第 1 章 オランダを通して世界をのぞく

第 2 章 開国期における西洋知識の移入

第 3 章 西洋知識の受容と近代化

ベストセラーになった翻訳書／入門科学書の翻訳と科学ブーム「窮理熱」／近代教育の始まりと翻訳教科書／自由民権運動と翻訳／近代法制の整備と明治憲法の制定

第 4 章 翻訳文学の歩み

江戸後期の中国白話小説の受容—『水滸伝』を中心に—／明治初期の翻訳文学—西洋を知る「道具」として—／純文学の翻訳の始まり／翻訳詩集／原文尊重を目指して／口語体による翻訳へ

ギャラリー展示「外国語への道しるべ —幕末・明治の辞書類—」

明治期の文学翻訳の全体の概観を行なうことは筆者の能く為しうるところでは全くない³⁶。加えて、冒頭の註で記したように、本稿が扱う「文学」は本来、およそ文字で書かれたものすべてであり、この意味での文学翻訳の概観を、明治期についてであれそれ以降現代に至るまでの諸々の時期についてであれ、行なっている論考を、筆者は寡聞にして知らない。ともあれ、本項で行なえることがあらゆる意味で極めて限られている筆者としては、ここでは、狭義の文学（つまりフィクション）を対象とする明治期の文学翻訳についてアメリカ文学者の柴田元幸（1954-、④）が行なっている卓抜な概観³⁷を紹介し、若干の指摘を行なっておきたい。

もとより概観の全体を扱う暇^{いとま}はなく、坪内逍遙（1859-1935、①）による2つのシェークスピア翻訳の話や、「明治翻訳史で最も重要なランドマークといえるツルゲーネフの「あひゞき」二葉亭〔四迷（1864-1909）、①〕訳」（199頁）に関する話は残念ながら割愛するほかない。まずは、概観の中で「寄り道」として言及されている聖書の日本語訳に関して、柴田の言葉を引用しておく（引用中、（中略）や〔〕書きは戸田による補記。以下でも同様）。

旧約聖書、新約聖書の翻訳は明治の翻訳史では大事な出来事です。新約の翻訳が明治13年、旧約が20年に完了されました。これらは文語訳聖書と言われ、今でも多くの人に愛されている聖書です。（中略）戦後になってから、これではわかりづらかろうということで、口語訳が出版されました。これは文学者にはだいたい評判が悪く、丸谷才一さんなどは

³⁶ 「明治初期」（この語に関する筆者自身の理解は上註15で記した）については、柳田泉「明治初期の翻訳文学——明治翻訳文芸誌研究手引草——」、同『明治文学研究第5巻 明治初期翻訳文学の研究』（春秋社、1961年）、3-161頁が、ここで言う「全体の概観」を相当程度行なっているのかもしれない（柳田自身は「この手引草で叙するのは、大体欧米文学に限られている。欧米文学も小説が中心である。詩歌方面も大体別とした。またキリスト教関係などの宗教文学にはほとんど触れられず、世俗文学だけに限られている」（3頁）と限定を付しているが）。

³⁷ 柴田元幸「INTERLUDE 日本翻訳史 明治篇」、村上春樹・柴田元幸『本当の翻訳の話をしよう 増補版』（新潮文庫、2021年）、187-258頁。

口語訳の日本語を口をきわめて罵^{のし}っています。(210-211 頁)

ところがこの文語訳は、[刊行直後の] 当時はむしろ格調が低いと言われることが多く、評判が悪かったそうです。漢語が少ない、日本語として優雅ではない、口語的すぎると言われたんですね。今からすると十分、文語体に思えるんですが。(中略) この文章は古びていない。なぜかという、言文一致運動の結果、何が変わったとって、「漢語は古くさい」という意識が生じたことが最大の変化です。それまでは、「いい文章」「格調高い文章」であるためには漢語満載というのが一番手っとり早かった。文語訳聖書は幸か不幸か漢語に頼^{みずみず}らなかったから、今でも瑞々しい文章になっているというわけです。(213-214 頁)

今日の人間の目には文語訳聖書は、古めかしいが或る意味で「格調高い」文章だとみなされている、ということは、柴田のこの文章の当然の前提を成していると言っておいてよいだろう。

次に、「森田思軒と黒岩涙香という明治の重要な、そして対照的な翻訳者」(219 頁) 2 人に関する柴田の指摘を見ておきたい。

先に結論めいたことを言ってしまうと、僕を含め 21 世紀日本の外国文学翻訳者は、翻訳の精神を誰よりもまず森田思軒から受け継いでいると思います。にもかかわらず、実践している訳文自体は、精神としては思軒の正反対と言ってもよさそうな黒岩涙香の文章にはるかに近い、というねじれた事態になっています。(219-220 頁)

つまり一方で、「明治の翻訳王」森田思軒^{しけん} (1861-1897, ①) は「翻訳の心得」なる文章を書いており³⁸、そしてその内容は、柴田の整理によれば、「極

³⁸ この時期の翻訳者たちの、翻訳に関する見解は加藤他校注『翻訳の思想』(上註 19) の中で「翻訳者の意見」(267-333 頁) としてまとめて収録されており、森田思軒の「翻訳の心得」も同 284-287 頁で見ることができる。

なお、森田思軒に関する或る程度まとまった著作として筆者が触れえたのは以下の諸

力直訳で行こう」(221 頁)という方針のもと、次の4つのルールを提示していた、と。すなわちルール1、「翻訳テキストの言語とは関係ない文化に深く根ざした表現は避けよ」(223-224 頁)。ルール2、但し已むをえない場合もある(例えば西洋の君主に対して「陛下」、とか)。ルール3、「[普遍的な]内容なら万国共通だろうから翻訳に使ってもいいんじゃないか」(224 頁)。ルール4、「平易な言葉を使って(中略)口語的表現を活用しつつ文章の道にのっとって書けば上手く行くんじゃないか」(224 頁)。

このように「翻訳理論などというものがまだなかった頃にこれだけ緻密なことを言って」(228 頁)おり、かつ実際にも「一言一句を極力原文どおり丁寧に訳した」訳文ゆえに「周密文体」(229 頁)の使い手と称された森田思軒の場合、しかしながら実際の訳文はどうかと云えば、「[漢字ばかりの]4文字言葉が多く、(中略)2文字の漢語も多い」文章で、こののち「急激に古くさくなって」(234 頁)いく「漢文調」(243 頁)だった、と。

他方これに対して、翻訳に従事しながら大胆に意識を試み、「不当と云はゞ云へ僭越と譏らば譏れ、余は翻訳者を以て自任する者にあらざるなり」(230 頁)と豪語し、それもあってか訳文が「豪傑訳」と評された黒岩^{るいこう}涙香(1862-1920, ①)とは云えば、その訳文は実際には、「森田の訳文とは本当に遠いところにいる」と言うことができ、かつ今日の目から見れば「はるかにわかりやすい——つまり現代の日本語に近い——」(241 頁)文章になっている、と。

つまり柴田によれば、「僕を含めて現代の翻訳者は、精神としては森田思軒に近く、訳文は黒岩涙香に近い。そういう皮肉な流れになっている」(241 頁)、と。

書である(刊行年順)。柳田泉「森田思軒伝記稿」、同『明治初期翻訳文学の研究』(上註36), 407-452 頁。谷口靖彦『明治の翻訳王 伝記 森田思軒』(山陽新聞社, 2000 年)。白石静子監修, 川戸道昭・榊原貴教・谷口靖彦・中林良雄編『森田思軒とその交友——龍溪・蘇峰・鷗外・天心・涙香』(松柏社, 2005 年)。倉敷ぶんか倶楽部編『森田思軒の世界——明治の翻訳王・ジャーナリスト——』(岡山文庫 274)(日本文教出版, 2011 年)。齊藤^{みの}美野『近代日本の翻訳文化と日本語——翻訳王・森田思軒の功績——』(ミネルヴァ書房, 2012 年)。

柴田による概観から最後にもう1点、夏目漱石と森鷗外（の対比）について見ておきたい。それによると、一方で漱石は、（出版目的等々の営みとしての）翻訳に一切手を染めなかった。しかも柴田によれば、いったん英文和訳をしたなら見事な訳出ができる能力があったにもかかわらず、である（254頁）。これに対して鷗外は、「好きでもないかもしれない作品もガンガン訳していた」（251頁）。そのように何でもかんでも訳した鷗外の訳例の1つ（椋鳥通信「1908年8月13日発」の一部）を、柴田からの孫引きで引用しておく（257頁）。

○7月8日に巴里の議会で、radical の Bos という議員が大蔵大臣 Caillaux に拳骨を喰はせた。大臣は決闘を申し込んだ。（此決闘は9日に無事に済んだ。）³⁹

この対比の結びに柴田は、「漱石に会えたら「なぜそんなに翻訳に懐疑的だったんですか」と訊いてみたいし、鷗外に会ったら「なんであんなに何でもかんでも翻訳し、紹介したんですか」と訊いてみたい」と書いている（257-258頁）。

この2つの問いのうち、漱石への問いについては、漱石研究に関する完全な門外漢である筆者が口を差し挟む余地などもとより全くないことは自明であり、よってここでも口を噤むこととしたい。

これに対して鷗外については、まず柴田自身は、問いへの部分的な答えらしきこととして「当時の日本にはまだ、西洋に追いつき追い越すためには西洋のものをどしどし取り入れなくては、という空気があったのでしょうか、鷗外のこの百年早いツイートは、そういう次元を超えている気がします」（257

³⁹ 西洋人同士の決闘という、実にどうでも良い話に関する全く余計な詮索を記しておく、フランス語版 Wikipedia で調べた限りではこの「大蔵大臣」とは Joseph Caillaux (1863-1944) のことのように、Wikipedia の記事自体には決闘への言及はないものの、彼の没年、及び1908年7月以降も Caillaux が財務大臣であり続けた（在職は1909年7月20日まで）ことからするに、決闘で敗れた（死亡した？或いは負傷した？）のは相手のほうだったようである。

頁)と書いてはいる。が、これが充分な答えでないことは、書き方自体からも明らかだろう。

鷗外と翻訳というテーマでは長島要一が単行書をいくつか発表しており、その第1作『森鷗外の翻訳文学 「即興詩人」から「ペリカン」まで』の冒頭で長島は「鷗外の翻訳の仕事は、西洋文化の深部に言語というパイプを差しこみ、そこから得られるエネルギーでもって自国文化の活性化をはかろうとするきわめて知的な作業であった」(5頁)と喝破している⁴⁰。ほぼこれが、柴田が記した上記の問いへの答えだと言ってよいだろう。但し、あえて筆者がそこに文字どおり蛇足を描き加えるなら、確かに鷗外は、往時の日本の代表的な知識人として、「自国文化の活性化」を図ろうという大局的な見地を有していたのかもしれないが、私見によればそれ以上に鷗外個人が、僻地日本にしながら先進文明としての西洋に置き去りにされないようにするために、言うなれば必死にしがみつきの続けるための営みとして、彼の翻訳はあったのではあるまいか。そして、もしそうだとすればその背後には、実際に留学して彼我の違いを文字どおり体感したその経験があったのではないか⁴¹。

3.4. 古い時代の翻訳論

「翻訳論」という言葉を標題のうちに含む本稿の冒頭で述べた立場からも明らかのように、本稿で言うところの「翻訳論」は、翻訳をどう行なうべきかという問いへの答えを含む(含むべき)、基本的に実践的なものである。そしてこの意味での翻訳論としては、既に見たように例えば森田思軒の「翻訳の心得」があり、その他多くの(必ずしも筆者自身が知らないものも含めて)

⁴⁰ 長島要一『森鷗外の翻訳文学 「即興詩人」から「ペリカン」まで』(至文堂, 1993年), 5頁。鷗外と翻訳というテーマに関する長島のその他の著作は以下のとおり。『森鷗外文化の翻訳者』(岩波新書974)(岩波書店, 2005)。『森鷗外 「翻訳」という生き方』(新曜社, 2022年)。

⁴¹ そしてこの蛇足にあえて卑見を付け足すなら、1990年代後半にヨーロッパに留学した筆者が体感したのは、少なくとも物質文明に関しては今や西洋より日本のほうが先進的だ、という感覚だった。拙著『古代末期・東方キリスト教論集』(新教出版社, 2022年), 386頁。

翻訳論が明治以降存在したものと思われる。その中で、上述のとおり選択的な概観を行なっている本稿では、ここで2つの比較的古い翻訳論に触れておきたい。

1つは森田草平『翻譯の理論と實際』（②）である⁴²。本書に出くわしたのは全くの偶然であり（所属大学の図書館に所蔵されているのを偶然発見したにすぎない）、多少調べた限りでは、国会図書館のOPACで見つからないなど、必ずしも入手容易な著作でないように思われることから、以下その内容を短く紹介することとしたい。

冒頭で理想的な翻訳のあり方を論じる「I 翻訳の理論と實際」から始めて「II 外国文学と漱石」「III 翻訳における原則的態度」と論じてきた森田草平（1881-1949, ②）が翻訳について主張しているのは、結局、翻訳は「不十分な補充品」である（9, 10 頁）、ということであり、それ自体は実に平凡な見解である。「IV 翻訳の方法論」について見ても、自らの文学的師たる漱石を引き合いに出しつつ言っている「同一の原作が同国語にいくつも翻訳される場合には、翻訳の比較によつて、有益な研究の分野が得られる。（中略）この方法によつて、時代から時代への趣味の変化、同一の原作が次ぎのデェネレイションに与えた印象の異同を辿ることができる」（12-13 頁）という主張も、言われてみれば確かにそうだが、それ自体にさしたる妙味は感じられない。

本稿の立場から見て、森田の本書の出色の部分は「V 日本の翻訳界の回顧」であり、明治から昭和初期までを生きた同時代人としての翻訳文学回顧は一聴に値する。森田はまず「翻訳の初期〔ここで言う「初期」では江戸時代が念頭に置かれているらしい。戸田〕においては（中略）婦女子にも読みやすいやうに翻訳するのが主眼で、原文に忠実であるといふことはあまり問題にならなかつた」と述べたあと、「この気持が明治に入つてからも依然としてつづいて、翻訳においては（中略）訳者がどこまで巧みにこれを日本的に脚色したかが注目されるといふ奇現象を呈していた」（14 頁）と言う。つま

⁴² 森田草平『翻譯の理論と實際』。伊藤整『翻譯の研究』と合冊で「英語英文学講座第6回配本」として刊行されている（新英米文学社、日本図書、1933年）。

り翻訳より翻案が優勢だったというわけで（この関連で大久保勘三郎、澤村寅二郎、末廣鐵腸^{てっちょう}といった人名が挙げられている）、このあたりは容易に想像されるところだと言ってよい。

「ところが明治 37 [.] 8 年頃になって馬場孤蝶氏が「墓鞭」なるペンネームのもとに、「明星」誌上で、いろいろな翻訳雑誌にのつてゐる翻訳小説の誤訳指摘を始めた。必ずしもこの影響とばかりはいふことはできないが、この頃から忠実な翻訳といふことが、翻訳者の重要な任務として強く意識され始めたやうに思はれる」「翻訳を方法上もしくは技術上の立場から観察し、原文の味をそのまま訳文に再現しようとする努力が意識的行はれ始めたことにたいしては、墓鞭の功績が少くないやうである」（以上、18-19 頁）。森田はこの直後で「かかる「翻訳意識」が意識的に宣言されたのは、面白いことには、明治初期の翻訳勃興と殆ど期を同じくしてゐる」（19 頁）とも記しており、誤訳批判の基となった「翻訳意識」自体は以前からあったと証言している。してみると、「墓鞭」による誤訳指摘に関するこの記述は、日本の翻訳文学史における正しい認識であるか否かはともかく、森田自身が同時代人としてインパクトある出来事として感じた印象の率直な表白と理解してよいのではあるまいか。このような同時代的な証言は注目に値する、と筆者自身は考える。

このあと森田は、新潮社が翻訳物で儲け、そののちは改造社が円本によって出版市場を席卷したなど、業界話をひとしきり記しており、それはそれで面白いのだが、ここでは省略するべきだろう。また、新潮社の訳者と岩波書店の訳者の違いについても触れているが、これは容易に想像できる話だと言えよう。

ここで触れたいもう 1 つの翻訳論は野上豊一郎（1883-1950、②）の『翻訳論』である⁴³。本書は、引用元が英独仏さらにはギリシア・ラテンと多彩であり、かつ、著者が能楽に通じていることは公知の事実なので、文学者の翻訳論はかくなるものかと圧倒される向きもあるかもしれない。ただ、あえてごまめの歯ざしりを記すなら、冒頭のほうで出てくるラテン語・ギリシア語の

⁴³ 野上豊一郎『翻譯論——翻譯の理論と實際——』（岩波書店、1938 年）。

引用（これらはもちろんそれぞれ英訳・独訳と比較されている）について、野上は「ペイタの英語はラテンの原文に較べていちじるしく簡略になって居り、ヴィラモウィツ・モエーレンドルフ教授のドイツ語もギリシアの原詩と比較して（その透明な調子のおちつきを失つたことなどは別としても）逐語的に決して正確な訳文と云へる種類のものではなからう」（10 頁）と言っているが、果たして実際にラテン語・ギリシア語の原文を鑑賞した上での発言かどうか、疑問の余地なしとしない（はっきり言えば、^ミ虚仮脅しの疑いがある）⁴⁴。また野上は、彼自身その作品を訳出したこともある G・B・Shaw の次の文章

Do not do unto others as you would that they should do unto you. Their tastes may not be the same.

を引いた上で、あれこれ論じたのちに、これを訳すには論語を模倣して

おのれの欲するところ、これを人に施す勿れ。好尚かならずしも齊しからざるべければ也。

と訳せばよいのではないかと、漢籍の知識をひけらかしつつ記している（21-23 頁）。だが実際には、バーナード・ショーがこの文でやらかしているのはキリスト教のいわゆる黄金律（マタイ 7:12）のパロディーであって、野上はこの点を捉えそこなっていると言わざるをえない⁴⁵。

⁴⁴ つまり言いたいのは、ギリシアの原詩の「透明な調子のおちつき」が独訳では失われている、というような趣旨のことを説得的に説明できる者が、野上であれ他のギリシア文学者であれ、果たして 1 人でもいるか、ということである。

⁴⁵ 以上ごまめの歯ざしりを偉そうに記したが、とはいえ、己れの文学知識が野上のに優越しているなどとうそぶくつもりは筆者には毛頭なく、ただ単に、野上の本書は特に巻頭の「翻訳の理論」の冒頭部分において虚仮脅しの観が否めないように思ったので、以上を記したにすぎない。

そして、さらにあえて妄言を少しく続けるなら、「翻訳の理論」のうち 3～5、すなわち「形式の正確な複製」「格調と表現の動機」「更に表現の動機について」で論じられている話はすべて個別具体的な翻訳の話であり、ここで論じられている問題は訳者が自らの有する翻訳技術を駆使することによって解決・克服されるべき問題だと筆者は考える。そしてそのような翻訳技術の駆使という点で最も優れた日本語訳者は、私見によれば柳瀬尚紀（1943-2016）ではなかったかと思われる。これについては後段でさらに言及する機会があろう。

嫌味はこの程度にとどめることとして、野上が本書で翻訳に関して主張したいのは「無色的翻訳」（の意義）だと言ってよいだろう。というのも、この表現というか考えは、本書各所で再三肯定的な仕方でも登場しているからである⁴⁶。そして、この「無色的翻訳」との関連で、上で触れた森鷗外の翻訳姿勢（特に、初期鷗外でなく「鷗外博士の後年の翻訳的態度」——何でもかんでも訳す鷗外——）が引き合いに出されていることは注意してよい⁴⁷。

しかし、細かく考えるなら、「無色的翻訳」は語の厳密な意味ではやはり不可能だと言わざるをえない。というのは、例えば「もの」ということを書く場合には、ひらがなで「もの」と書く人もいれば、カタカナで「モノ」と書く人もおり、また漢字で「物」と書く人もいれば、さらにはいささかひねくれて「代物」と書く人もいるという按配であって、このような細かい点（とはいえ、文章の色彩を考える際には、決して無視できないディテール）まで考慮に入れるなら、無色はありえないからである。訳者個人の^{やらかし}色合いはこのようなレベルでは必ず出てくると筆者自身は考える。

ここで話をより明確にしておく必要がある。すなわち、野上は本書の冒頭で、本書では一般の記述報告等の翻訳でなく文学的作品の翻訳を扱う、と宣言しており（4頁）、そして私見によれば、今しがた述べたように、こと文学（本稿で言うところの狭義の文学）の翻訳に関しては無色的翻訳はありえない。

これに対して、「一般の記述報告等の翻訳」に関しては、無色的翻訳はありうると筆者自身は理解している。この点を具体的に考えるには、外国の法律

⁴⁶ 本書の第2部「翻訳の態度」の第2節「無色的翻訳」（94-101頁）で主題的にとりあげられているだけでなく、第3部「日本文学の翻訳」の中でも、翻訳の不可能性が論じられたあとに第4節「1つの代償的提案」の中で「無色的翻訳」が引き合いに出されている（125頁他）。

⁴⁷ 野上、前掲書（上註44）、125頁の次の表現がそのような含意を有する、と理解することができる。「然るに、音声美を主要素とするものは、その格調が外国語では写し出せないとすると、どうすればよいか。鷗外博士の後年の翻訳的態度はそれ〔格調の翻訳に見切りをつけて、単に意味だけを忠実に伝えようとする姿勢、すなわち野上の言う「無色的翻訳」を旨とする姿勢〕を暗示したものであつた。逍遙博士は初めはシェイクスピアを逍遙化^{マヤ}さうと努めてゐたが、晩年はその非をさとって鷗外式に接近した」。

の研究（この研究はここではもちろん日本語で行なわれる）という場面を考えるのが最もわかりやすいのではないか。すなわち、外国の法律を日本語に訳す際には、解釈の論争がある箇所では複数の翻訳がありえよう。しかし、解釈が確定している箇所に関しては、当の外国の法律の日本語訳は、誰が訳しても同じになる（或いは、同じにならなければならない）はずである。つまり、そのような法律の日本語訳はまさに無色的翻訳になる（或いは、ならなければならない）はずである。

そしてひるがえって今一度言うなら、これに対して、こと文学（本稿で言うところの狭義の文学）の翻訳に関しては無色的翻訳はありえず、そのような翻訳としての文学作品は本来必ず、「誰それ（原作者名）の作品（作品名）の誰それ（訳者名）訳」、具体的には「ドストエーフスキイの米川正夫訳」「トルストイの中村白葉訳」「ゲーテ『ファウスト』の相良守峯訳」「シェンキエヴィチ『クォ・ヴァディス』の河野與一訳」「ホメーロス『イーリアス』の呉茂一訳」「アリストパネス『女の平和』の高津春繁訳」などとなるほかない、と筆者は考える。

既に本節の原則としての「年代順での叙述」からやや脱線しているが、脱線ついでに、日本語の文学翻訳と訳者（名）との不可分性について比較的最近の或る出来事を想起しておくと、確か何年前に、『星の王子さま』の版權切れに伴って新訳がいくつか企画されているという話が新聞記事になったことがあるが（その後どうなったかを筆者自身は特段フォローしていない）、既にこのような企画が可能であることがそれ自体、（他国語訳はいざ知らず）日本語訳における訳者という存在の重要性を証^{あかし}している、と言ってよいのではあるまいか。我々は日本語での外国文学鑑賞においては、このようにつねに必ず訳者込みで鑑賞しているのである。このことは、本稿の後段で本論として問題にする聖書翻訳にも当てはまるのであって、委員会方式で（つまり、各部分の翻訳者が個別的に特定されない形で）翻訳されている聖書（例えば、日本聖書協会刊行の「新共同訳」や「聖書協会共同訳」）についても、それらの読者は、無色的翻訳でなく、「新共同訳」や「聖書協会共同訳」といったそれぞれ個性ある翻訳を、享受しているのである。

3.5. E・A・ナイダの「翻訳理論」

1960年代における翻訳に関する様々な議論（翻訳研究を含む）の中で今日の目から見ても注目に値するのは、本項の標題にも記したE・A・ナイダ（1914-2011, ③）のいわゆる「翻訳理論」だろう。種々あるその著作の中で、この関連で注目すべきは1964年刊行の *Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles & Procedures involved in Bible Translating* であり⁴⁸、見られるように特に聖書翻訳を顧慮した論考となっている以上、本書への言及を本稿が逸することは不可能にして不可である。そして本書は、聖書翻訳という限られた範囲を超えて翻訳一般との関連でも江湖の関心を惹起したようであり、その証拠にと言うべきか、日本語訳が1972年に刊行されている⁴⁹。

だが、大変遺憾ながら、ここではまずこの日本語訳への批判から始めねばならない。まず、翻訳のディテールの誤り⁵⁰については、本書全体の翻訳の

⁴⁸ Eugene A. NIDA, *Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles & Procedures involved in Bible Translating*, Leiden: E.J. Brill, 1964.

⁴⁹ E・A・ナイダ／成瀬武史訳『翻訳学序説』（開文社出版、1972年）。

⁵⁰ 以下、必ずしも網羅的でないが、気づいたものを列挙しておく。

- ・ 15 頁：「通俗書体」は誤訳とまでは言えないかもしれないが、ふつう「デモティック」と書く。
 - ・ 16 頁：「聖書のある部分の公式の翻訳として現存する唯一の信頼にたる記事は、経外典中の一書で、エクレジヤスティクの書に関するものである。たとえばシラクの知恵の書が、彼の孫によって紀元前130年ころ、エジプトでギリシア語に翻訳されたことがわかる」。これは間違いと言うよりむしろ、訳者の無理解が露呈している箇所と言える。なぜなら、「エクレジヤスティクの書」（ふつうは「集会の書」と訳すところか）は「シラクの知恵の書」（これもふつうは「シラ書」或いは「ベン・シラの知恵」と称するところか）と同一の書であり、そのことはこの訳文からは全くわからないからである。
 - ・ 17 頁：「テオドチウス」は正しくは「テオドティオン」。
 - ・ 17 頁：「ダマス帝」とあるが、ダマスはヒエロニムス在世当時の教皇の名前。
 - ・ 19 頁：「ビード師」はふつう「ベータ師」と称する（こう言わないと、『イングランド教会史』の著者の名だとわからない）。
 - ・ 24 頁：「この時期はきわめて適切にも「美しい異教徒たち」の時代（Les Belles Infidèles）と呼ばれてきた（ムーナン、1955）」。
- この「Les Belles Infidèles」は直訳すれば「不実な美女たち」であり、実際にはこの文脈では、フランス語と

質にはかかわらないと言えるかもしれないが、それらを措くとしても、重大な問題だと筆者に思われるのは、原著で56頁に及ぶ文献目録(pp.265-320)が省略されていることである。というのは、実際のところナイダの議論で引用されている文献は往々著者名(≡論考名)だけであって頁などが特定されていないという問題があるものの、とはいえ、著者ナイダがどういう文献を引用しているかを知ることは、(特に、翻訳をめぐる議論の歴史を論じた第1章との関連で)文献のタイトルを見ることによって議論の流れがより明確に理解できることにつながる場合もあれば、引用文献の出典(例えば学術雑誌名)を確認することによって議論が専門性の観点から見てどれほどの深みを有するかを把握することにつながる場合もあるからである⁵¹。邦訳での文献目録の省略は、文献目録のこのような意義を理解しない結果の所業だと言わざるをえず、全く感心しない。

上述のように本稿は基本的には欧語文献は扱わないこととしているが、ナイダの本書(及び彼の「翻訳理論」)は、日本語への翻訳をめぐる議論にも何らかインパクトを与えたと理解することができるので、ここでも若干扱わないわけにはいかない。そこで数言すると、まず筆者(戸田)自身は、ナイダが自らの翻訳論(本稿で言う意味での)を展開する前段として言語学その他を参照しつつ行なった議論(具体的には本書第2章～第6章)には、己れの頭の悪さゆえか、特段の意義を認めることが全くできない。

よってここでは第7章～第11章のみを論評対象とすることとなるが(な

しては美文だが原文から隔たっている、というような翻訳(traductions。女性名詞であることに注意)を表している。

- ・254頁他:「ケークワ語」は正しくは「ケチュア語」。
- ・292頁:「直接法」は正しくは「直説法」。

これら誤訳或いは翻訳の誤りをどう評価するかは各人の判断如何だろうが、少なくとも筆者自身は、このような誤りを犯すような著者が著す翻訳論(成瀬武史『翻訳の諸相——理論と実際——』, 開文堂出版, 1978年)に多くを期待することは困難だと言わざるをえない。

⁵¹ この点から言うと、ナイダの本書では、特に聖書翻訳に関する議論との関連では、ヘブライ語(旧約聖書の原語)やギリシア語(新約聖書の原語)に関するそれぞれの言語の専門家の論考の引用が少ないように筆者には思われる。

お、第12章「機械による翻訳」については、改めて筆者が言うまでもなく、当時と2020年代の現在とでは隔世の感があまりに強いので、ここでは論評の対象から外さざるをえない)、その中で、世界の様々な言語への翻訳(引き合いに出されているのは、実際にはもっぱら聖書翻訳の事例である)をまとめて論じた箇所(特に第9章と第10章に見られる)に関しては、筆者自身はこの箇所のこのような形での論述に対して批判的たらざるをえない。つまり、この箇所でナイダは様々な言語を、語形成や形態論さらには諸々の文法的カテゴリーでまとめる形で論述を行なっているが、これが適切な論述方法だとは筆者には到底思えない。なぜなら、世界の様々な言語の中には、インド・ヨーロッパ語などと異なり文法的な解明が必ずしも進んでいない言語や、文法的解明が進んでいても言語の性格がインド・ヨーロッパ語などと大きく異なる言語などがあり、これらをいっしょくたに、例えば「数」「時制」「法」「態」などといった文法的カテゴリー(見られるように、これらカテゴリーはインド・ヨーロッパ語を基に作られたカテゴリーである)に基づいて扱うことが有意義だとは、到底思えないからである。しかも聖書翻訳は、私見によれば、翻訳の中でも相当特殊な翻訳だと言ってよく(この点を具体的に論じるのは、実は本稿が全体を通じて果たすべきことであり、ここで一口に言うことは不可能である)、それやこれやを考えると、翻訳一般に関する議論を行なうために、聖書翻訳を材料として準備作業を行なうのであれば、行なわれるべきは、ナイダが本書で書いたようなことでは全くなく、それこそ、旧約聖書についてはヘブライ語から、新約聖書についてはギリシア語からの、世界の様々な言語の中の当該言語への翻訳、その翻訳(可能なら、聖書全体についてまず翻訳が完了していることが望ましい)を、底本原語と訳出言語の詳細な比較という形で検討し(このような検討の際には当然、一方で、底本原語に関する詳細な知識が必要とされ、そしてもちろん他方で、訳出言語に関する詳細な知識が必要とされる)、そしてそのような検討を各言語ごとに積み上げることである。言うまでもなく、このような準備作業は、本書の中で世界の様々な言語に関する知識を誇示しているナイダであっても、独力で為しうることでない。

そこで、聖書翻訳を材料としてナイダが論じた部分をも度外視することとなると、残るのは、彼のいわゆる「翻訳理論」の中で最も有名な用語であるいわゆる「動的等価」だ、ということになる。そこで「動的等価」、及びそれと対にして対比的に用いられる「形式的等価」について、決して独創的でないごく平凡な私見を述べることにすると、翻訳において「動的等価」が実践可能なのは、訳者が底本原語と訳出言語の両方のニュアンスを完全に把握することができる場合（のみ）であり、そして容易に想像されるように、そのような場合とは、底本原語と訳出言語の両方が現代語（言い換えれば、生きた言語）である場合（のみ）だ、と筆者自身は考える。そしてこの考えが妥当であることは、ことさら追加的な説明を要しない、と言ってよいのではあるまいか。それから、既に述べ来たところから明らかなように、現代語であっても形式的等価の翻訳が通用する場合は無論あるのであり（例えば、上述したように、法律の文章）、これに対して動的等価が実践されてよいのは基本的に狭義の文学の翻訳の場合だと筆者自身は考える。そして実際、現代文学の日本語訳においては、動的等価はふつうに実践されていると言ってよいのではあるまいか。

しかしながら、本稿が主題とする聖書翻訳に関して言えば、訳出言語は現代語だが、底本原語は、ヘブライ語であれギリシア語であれ、古代語である。そして、古代語について、そのニュアンスを完全に把握することができるかと豪語する訳者は、私見によれば、この世に1人としていないのではあるまいか。少なくとも筆者自身は、そのような豪語をする訳者が仮にいたとしても、そのような訳者の資格を強く疑う立場に立つ。そうだとするならば、聖書翻訳に関しては、動的等価は厳密な意味では実践不可能だと言うべきなのではないか。そして動的等価が実践不可能であるならば、聖書翻訳はどのように行なわれるべきか。これに対する筆者の答えは、基本的には形式的等価（換言すれば逐語訳）に拠り、逐語訳だと訳出言語でどうしても意味不明になる部分については何らか意識的な訳出を行なう、となるほかない。

以上述べてきたことから明らかなように、筆者自身の理解では、形式的等価と動的等価との対比は、本稿の冒頭で記した逐語訳と意識との対比と、同

一とまで言わないとしても少なくとも並行的である。そして、聖書翻訳において動的等価という方法・概念が使えないものである以上、本稿の以下の議論で「動的等価」という言い方を用いる必要性は認められない。

(続きは次稿)

執筆者紹介

眞鍋智裕（宗教学インド哲学）

戸田聡（欧米文学）

北海道大学
文学研究院紀要
第一七三号

令和6年7月26日 発行

編集者

北海道大学文学研究院長

川端康弘

発行者

北海道大学

（株）アイワード

Bulletin of the Faculty of
Humanities and Human Sciences,
Hokkaido University

CONTENTS

On the Reincarnation of the “Virtuous Person”	
Who Observes Vedic Norms: From the Examples Found	
in Madhusūdana’s Work <i>Gūḍhārthadīpikā</i>	
..... Tomohiro MANABE	(Left) 1
Translating the Bible. Some Reflections (1)	
..... Satoshi TODA	(Left) 25