

『イソップ物語』受容の一側面

——『伊娑菩喩言』の日本における受容について——

安藤 信廣

一、本稿の課題

各国の翻訳史には、不思議なできごとがいろいろある。吉田松陰（一八三〇—一八五七）が『イソップ物語』を漢文で読んでいたというのは、その不思議なできごとの一つといえるだろう。本稿は、その事例を手がかりに、幕末から明治にかけての、『イソップ物語』翻訳にかかわる中国と日本との関係について述べようとするものである。

『イソップ物語』は、古代ギリシアのサモス王の奴隷だったアイソポス(Aisopos)、英語呼称イソップ(Aesop)が語ったとされる寓話集である。イソップは前六世紀頃の人とされているが、その実在もたしかとはいえず、寓話集の成立も前三世紀頃と考えられている。原『イソップ物語』というものを想定するとしても、それがどのようなものだったかは不明というほかになく、後世の付加・改変を経て、さまざま

『イソップ物語』受容の一側面

まな『イソップ物語』が世界中に広まって現在に至っている。ことに、中・近世のヨーロッパにおいて、さまざまな言語に翻訳され、その過程で改変がかさなったものと考えられる¹⁾。

しかし、いま本稿でとりあげたいのは、ヨーロッパにおける『イソップ物語』の翻訳史ではない。そのアジアにおける翻訳、ことに十九世紀から二十世紀初頭にかけての、中国と日本における翻訳と受容に関する二・三の問題である。

近世における『イソップ物語』の翻訳は、中国に比べて日本の方が、やや早かった。文禄二（一五九三年）、天草のイエズス会学林（コレジオ）において刊行された『イソポのハブラス』(ESOPPO NO FABLAS)が、その初訳である。ローマ字による口語訳で、新村出博士の翻字により、『文禄旧訳伊曾保物語』（明治四十四年、開成館）、後に『天草本伊曾保物語』（昭和三年、改造社）として出版された。

一

(現在は岩波文庫に収録されている。)江戸時代初期、十七世紀前半には、数種の文語訳本が『伊曾保物語』の題のもとに刊行された。

中国ではやや遅れて、明末の天啓五(一六二五)年、西安で刊行された『況義』が、初訳と考えられる。訳者は、フランス人でイエズス会士の金尼閣(Nicolas Trigault)である。『況義』は、『イソップ物語』の中の二十二話を訳したもので、『イソポのハブラス』(『天草本伊曾保物語』)の七十話に比べると相当少ない。また中国人の筆録者の名が記録されているが、それは金尼閣の共同翻訳者と考えるべきかもしれない。

ともあれ、本稿でとりあげたいのは、近世の初訳より二百数十年後、十九世紀の翻訳である。十九世紀の翻訳においては、中国が一步先んじた。清の道光二十(一八四〇)年、広東において刊行された『意拾諭言』である。「蒙昧先生」、「懶惰生」と自称した英人ロバート・トーム(Robert Thom)が、英語版より訳出した。訳出された寓話の数は、八十一話。『況義』に比べて、ほぼ四倍の訳出数である。この『意拾諭言』の系統から出た一本が、長崎を経て幕末の日本に入った。その一本というのは『伊娑菩諭言』である。この『伊娑菩諭言』と、同書の日本での受容から見える中国・日本の文化的交流について、同書の表現と語彙の両側面から初歩的な考察をしようとするのが、本稿の課題である。なお明治に入ってから同書に訓点を付した『漢訳伊曾

普譚』(明治九年刊、阿部弘国訓点)が出たが、これも検討の対象としたい。

二、『伊娑菩諭言』の伝来

『意拾諭言』と、その系統から出た『伊娑菩諭言』については、すでに新村出博士に論考がある。「伊曾保物語」の漢訳(「明星」大正十五年一月)⁽³⁾が、それである。その中に、次のようにいう。

ともかくも此の漢訳本『意拾諭言』の系統本は、幕末嘉永安政年間に至って、日本に伝来した。駿河田中藩の増田貢その号を岳陽といった人の写した『伊娑菩諭言』と題する写本(傍点引用者)を岡崎桂一郎博士の蔵本によって大正初年に見たことがあるが、それには長州の宍戸璣(山県半蔵、号世衡)が安政三年丙辰陽月に跋を加へたものと、又安政四年十一月二十日吉田松陰が再跋を施したものを書加へてある。私はそれらの跋文のない普通の写本(傍点引用者)を蔵してをる。

この文章から明らかのように、『意拾諭言』は一八四〇年に広東で出版されたのだが、その系統本である『伊娑菩諭言』は、安政初(一八五四)年頃の日本に写本の形で伝来したのだった。『伊娑菩諭言』は写本が伝わっただけだったことに、注目される。そのために、この書の本原刊本に対する関心は、吉田松陰の周辺で強かったものと思われる

る。それが日本にもたらされたのは、高杉晋作によってであった。松陰刑死から三年後である。高杉晋作は、文久二（一八六二）年、幕府派遣の千歳丸に乗りこみ上海を訪れた。その折にオランダ領事館前に上陸、同領事館のとなり宿泊し、上海市内において書物を購入しているが、その書目の中に『伊娑菩喩言』が記載されている。わざわざ高杉が上海で同書求めたのは、松陰から同書の存在について聞き知っていたためだろう。この事実については、内田慶一「イソップの東漸」補遺——「上海施医院」その他（「関西大学中国文学会紀要」第十七号、一九九六年三月）に詳しい。

だが、高杉晋作が舶載した『伊娑菩喩言』の原刊本は、その後の所在が分からない。だからこそ、新村出博士も、みずから目にしたものが「写本」であることを一々ことわっているのである。

三、『伊娑菩喩言』の所在

一九九三年、筆者はオランダのライデン大学で、同大学所蔵の漢籍について調査を行った。その際、一八八三年刊行の『漢籍目録』*Catalogue des Livres Chinois* (Leide: E. J. Brill, 1883)の中に、*Fables d'Aesope* (en Chinois) (『イソップ物語(中国語)』)の書名を見出した。この書物については、フランス語による書名以外に何の説明も無く、刊行年、刊行地等の情報も全く得られなかった。それだけでなく、書

『イソップ物語』受容の側面

物の所在自体も分からなかった。中央図書館等に問いあわせて捜したが見あたらず、結局同大学の漢学研究所(Sinologisch Instituut)書庫の中に同書を発見した。同書の原題は『伊娑菩喩言』だった。この書こそ、現在日本で所在の分からない『伊娑菩喩言』原刊本であった。同書の書誌事項を簡単に記せば次の通りである。

『伊娑菩喩言』 上海施医院蔵板・無刊記・活字刷。

三十八葉・每半葉八行×二十字。

図版有り。イソップ寓話七十三条を収載。

この刊本の様態は、新村出博士が見た写本の宍戸磯の跋文と、完全に符合する。その跋文は、次の通り。（原漢文。新村出博士前掲書の訓読文による。）

喩言七十三条、蓋し英人の訳する所にして上海施医院の活字刷板に係る、其の地名を挙げ時世を説くや皆之を支那に仮る、是れ訳者の苦心する所なり、此の書末だ清舶の售販を経ず、某氏の嘗て之を俄艦中に獲たる所と云ふ。亦罕観の珍籍なり、余借覧数日乃ち臆して之を篋す。宗本間人物飛走を図す、今臆写に不便なるを以て尽く之を削る。

これを見ると、宍戸が筆写し、吉田松陰が見たものは『伊娑菩喩言』の七十三条の寓話であり、且つそこに含まれていた図版を（宍戸が省略したために）松陰は見えていないことが分かる。（『意拾喩言』は

『イソップ物語』のうち八十一話を収めていたが、『伊娑菩諭言』は七十三話しか収めていない。その理由は分からないが、八話を減じている。

ともかく、このライデン大学蔵『伊娑菩諭言』が、吉田松陰の見た写本の原刊本であり、高杉晋作が上海から日本に舶載した書の同一刊本であることは、明らかである。またライデン大学蔵『伊娑菩諭言』は、一八八三年の目録に記載されている。つまり、高杉晋作が上海で同書を購入した一八六六年から十七年後にオランダで刊行された書目に載っているということである。あるいは高杉と同じころ、高杉が上陸した上海のオランダ領事館などによって購入されオランダにもたらされたものであろうか。宍戸はこの書を「罕覩の珍籍」と跋文に記したが、今日、その貴重さはさらに増しているといえよう。

四、『伊娑菩諭言』と吉田松陰

吉田松陰は『伊娑菩諭言』を意図的に求めていたらしい。その跋文（再跋）の中に、「吾曾てその馬鹿同遊の一則を遐邇貫珍の中に見」と述べている。「馬鹿同遊」というのは、『イソップ物語』の寓話の一つ。『遐邇貫珍』は、一八五三年に中国で発行されていた月刊紙で、西洋事情等を紹介していたために、長崎を経て日本国内にももたらされ読者を得ていた。その中に「馬鹿同遊」のイソップ寓話が紹介され

ていたので、松陰はそれを読み、イソップ寓話に関心を持ち、松陰にその関心があったために宍戸は意図して『伊娑菩諭言』を求めたのだろう。少なくとも、松陰及びその周辺の人々は、この書に単に偶然出会ったのではないのだ。

吉田松陰が『遐邇貫珍』の中で見て関心をもった「馬鹿同遊」の寓話とは、どのようなものであろうか。この寓話は、『伊娑菩諭言』には「馬思報鹿仇」（馬鹿の仇を報せんと思ふ）との題で載っている。その原文を示せば、次の通りである。

靈台上、馬鹿同遊。其馬常受鹿欺。積怨於心、無以報復。自思必須人力、方可雪恨。乃求一武夫曰、馬受鹿欺久矣。此恨難消。求壯士為我報仇。馬當終身以報。武夫曰、汝欲伸冤、須言聽計從、任我驅使、乃可。馬曰、得君相幫、水火不避、無不承。武夫遂置鞍蹬、繫其身上、又以鉄環啣其口、從此騎而鞭之。報仇之約、絶不提及。馬悔曰、前受鹿欺、尚不能忍。今受人騎、終身僕僕、悔無及矣。甚矣、人力之不可藉也。

〔靈台の上、馬鹿 同に遊ぶ。其の馬 常に鹿の欺りを受く。怨みを心に積むも、以て報復する無し。自ら思ふ「必ず人力を須ちて、方に恨みを雪ぐべし」と。乃ち一武夫に求めて曰く、「馬鹿の欺りを受くること久し。此の恨み消え難し。壯士の我が為に仇を報ゆるを求む。馬當に終身 以て報ゆるべし」と。武夫曰

く、「汝 冤を伸べんと欲せば、須く言聴き計従ひ、我が駆使に任かすべくんば、乃ち可なり」と。馬曰く、「君が相ひ帮くるを得ば、水火も避けず、応承せざる無し」と。武夫 遂に鞍蹬を置き、其の身上に繋ぎ、又 鉄環を以て其の口に啣ましめ、此れより騎りて之を鞭うつ。仇を報ずるの約は、絶えて提及せず。馬悔やみて曰く、「前には鹿の欺りを受け、尚ほ忍ぶ能はず。今人の騎を受け、終身僕僕たり、悔ゆるも及ぶ無し」と。甚だしいかな、人力の藉るべからざるや。」

「靈台」は、『詩経』「靈台」の詩に見える台の名。ここではそれを用いた想像上の地名。従つてこの寓話は、『イソップ物語』の翻訳であるにも拘わらず、中国古代に題材をとつたように装っている。要旨は次のようなものである。

靈台の上で、馬と鹿が一緒に遊んでいたが、馬はいつも鹿にあなどられていた。それを恨んだ馬は、一人の武人に、仇をうつつくれるように頼んだ。武人は、自分の言う通りにするなら引き受けるといい、馬はそれを了承する。すると武人は、馬に鞍を置き、口輪をはめ、これに騎乗して鞭うって使役するようになったが、一方仇うちの約束には頼かむりしてしまつた。馬は、こうなつては他人に支配されて一生苦しむことになる、と悔やんだ。

『イソップ物語』の寓話の最後には、教訓が付されていることが多

い。この寓話の教訓は、「甚だしいかな、人力の藉るべからざるや」だつた。他人の助力をたのむと、逆に自分が支配されてしまふ、だから人の力を借りてはいけない、というのだ。このように見ると、吉田松陰がこの寓話の何に関心を持ったかが分かるであろう。日本国内で対立し合っている勢力の一方が（それは恐らく江戸の幕府をさしているだろうが）欧米列強に妥協し援助を求めらるなら、列強に侵略の口実をあたえ、彼らに支配されることになる、だから列強の介入の原因を作つてはならない——という教訓を、松陰はこの寓話から読みとつていたのである。そして何よりも、この寓話が西欧の論理と感覚によつて表現されているという所に、松陰は関心を持ったのであろう。

松陰は、そうしようと思えば、類似の逸話を中国古典に求めることも、できただろう。事実、『イソップ物語』の中のいくつかの寓話は、『戦国策』や『北史』の逸話に酷似している。『伊娑菩薩言』では、そのため、文末の教訓の部分にわざわざ『戦国策』や『春秋左氏伝』を引いたりしている。だが松陰が注目していたのは、西欧の寓話の持つ、中国古典とは異質の、論理や感覚だつたと考えられる。

右の「馬鹿同遊」の寓話でいうならば、「靈台」という中国の場面設定は、寓話世界への架橋としての役割を果たすと同時に、寓話の内容の異質さをきわだたせる役割をも果たしている。中国的フレームの中に西欧的物語りが展開するのである。馬の愚劣さは、私怨に固執

し、私怨しか見えなくなっている視野のせまさとして現れている。ともあれ、それは私怨なりの根拠を持っている。だが愚かな馬が人間の武夫に報復をたのんだ瞬間に、それを口実にこの武夫は馬を支配しようとする。それもいつわりをいって、馬の了承を得て、支配しようとする。私怨として、それなりの経緯も根拠もある関係の外から、それとは全く無関係の力が介入してきて、当事者に自己の自由を売りわたさせて支配してしまう。無関係でありながら平然と介入してくる力と、契約をテコにして介入してくるそのやりかた——こうした存在は中国古典の中に類例があまり無い。私怨にあけくれる「内」と、それとは無関係でありながら有無をいわず介入してくる「外」の力。その構造に、松陰は時代の現状と、〈西欧〉の圧力のリアリティを見たとったのだろう。

松陰は、『伊娑菩喩言』の中国古典との異質さに注目したと考えられる。彼が同書写本に記した跋文(再跋)の全文は、次の通りだった。(新村出博士前掲書による。句読点のみ、引用者が改めた。)

世に欧学を修むる者僉曰く、西洋人は仁なり、未だ曾て禍心あらざる也と。若し此書を觀せしめば豈茫然自失せざらんや。吾曾てその馬鹿同遊の一則を遐邇貫珍の中に見て、之を長崎近聞の後に書せしの後、世衡(六戸璣)頃日その全七十三則を見示す。把つて之を閱するに、その斧頭求柄は甚だ下田・箱館の事に似仮せざる

や。獵戸逐兎は甚だ手を米利アメリカに借りて羅オロシアを援け以て諳・イギリス・フランスを拒ぐの策に類せざるや。其の他、鴉狐狼犬の諸則、自謀騙人、一にして足らず。因つて岡部生(富太郎、利濟、子揖)をして写さしめてこれを蔵す。西洋人は仁なりと云ふ者の口を執らへんと欲する也。安政四年十一月二十日、二十一回生跋。⁽⁵⁾

「斧頭求柄」の寓話は、幕府が下田と箱館(函館)を開港し(て急場をとりつくろつ)たことに似ているし、「獵戸逐兎」の寓話は、アメリカの力を借りてロシアと組みイギリス・フランスを排除しようとするやり方に似ている。そう吉田松陰はいう。

そこには二つの特徴がある。一つは、イソップ寓話が西欧人の「自謀騙人」のありさまを如実に示しているというところ、もう一つは、イソップ寓話に描かれる愚者のすがたが、西欧列強に屈してゆく日本に似ているという認識である。いずれにしても、松陰が国家対国家、西欧対日本の物語りとしてイソップの寓話を読んでいたことは明らかだろう。西欧との衝突の中で、未だかつてない「外」の「力」の介入を体験しているという感覚、その「外」なる「力」の実態を見きわめようとする渴望感が、『伊娑菩喩言』を読む松陰の中にはあっただろう。「馬鹿同遊」の話の中で、「武夫」によって鞍や蹬を置かれ、体を拘繫され、口輪をはめられ、鞭打たれ、騎乗される「馬」の感覚が、松陰にとって、西欧の支配を受ける日本の像として一々実感され

たのである。

五、漢文文体の意味

『伊娑菩喩言』は、一部に口語をまじえた文語体で書かれている。

当然、吉田松陰はこれを訓読している。『イソップ物語』を訓読する——という奇妙な受容のしかたが、松陰とその周辺に独自の意味を持ったことが考えられる。比較のために、「馬鹿同遊」と同じ寓話を訳した『通俗伊蘇普物語』（渡部温訳。明治六年刊）第百五十三話「馬と鹿の話」を見ておきたい。

或野馬が自分独りで一構の牧場を如意に領しむたりけるが。他より一疋の鹿が来ッて甚敷草を荒らしたり。そこで馬が此復讐をしたいものじやと考へて。某人に向て鹿を罰し給はれと頼たり。さうすると某人が。「然らば我に汝の口へ轡をはめさせ。脊の上へ乗る事を許すべし。是が則敵を追ふ仕掛じゃ」と話す故。馬は委細承知して。其人を乗せけるに。夫より後は自分の身を自由にする事がならずして。望の復讐を為遂げもせず。永く乗馬にされて羈がれるとぞ

いかに復讐のためじやとて。貴き不羈自由の権をとりかへものに出しては引合ぬゾ

松陰が日本と欧米との関係の物語りととらえていたであろう寓話

『イソップ物語』受容の側面

を、こちらは個人の「不羈自由の権」の物語りとして訳している。

「引合ぬゾ」という結語が、訳者が国家レベルの問題ではなく、個人の処世の問題として把握していることを良く示す。そして、いうまでもなく『イソップ物語』はそのように理解される方が「普通」なのだ。『通俗伊蘇普物語』は、明治政府の官僚となっていた渡部温による、新国家の国民に対する啓蒙・教訓の書であり、西洋伝来の「不羈自由の権」を大切にしろと教えさとす書だった。そのために同書は広い国民各層に受け入れられるよう、話し言葉への接近をはかった。その文体は、いわば明治初期における「言文一致」の試みといえよう。

だが松陰が触れたのは、こうした文体とは異質の「漢文訓読」体だった。もちろん、原文についていえば、中国語の文言文であった。中国語の文言文は、士大夫階級によって書き読まれてきた文体であり、多くの場合天下国家への関心を含んでいた。日本人も、そのようなものとして漢文に接してきた。だからこそ松陰は、『伊娑菩喩言』の文体によって、イソップ寓話から国家対国家、西欧対日本の物語りを読みとることができたということができらるだろう。幕末の状況下で、現状との緊張した対峙をつづける松陰にとって、日常の言語とは一線を画した漢文訓読体によって『イソップ物語』を読んだために、そこに緊張した西欧対日本の関係を重ね得たのだろう。漢語の文言文——日本人にとっては漢文訓読体——は、日常言語とは異なる言語世界の存

在を常に意識させる文体である。もちろんその異質の言語世界とは日本人にとっては中国のことだが、『伊娑菩喩言』はさらにその「外側」にある未知の世界を意識させたのだ。

吉田松陰が跋文の中で触れていたもう一つの例「斧頭求柄」を見てみよう。

昔有斧頭、雖銳而無用。自思必得一柄、方可見用於世。乃乞其樹曰、先生賜我一木。不過僅為一柄足矣。他日自當函報。其樹自顧枝柯繁盛、何惜一柄。慨然与之。斧得其柄、所有樹林尽被伐去。何其樹之愚哉。如世人所謂助虎添翼、又云、遞刀乞命、是也。凡人必須各守其分、切勿尺寸与人。誠恐有如斧柄、則悔之晚矣。

〔昔 斧頭有り、鋭しと雖も用無し。自ら思ふ「必ず一柄を得ば、方に世に用ひらるべし」と。乃ちその樹に乞ひて曰く、「先生我一木を賜へ。僅に一柄を為るに過ぎずして足らん。他日自ら当に報を函るべし」と。其の樹自ら顧るに「枝柯の繁盛すること、何ぞ一柄を惜しまんや」と。慨然としてこれに与ふ。斧 其の柄を得るや、有る所の樹林 尽く伐り去らる。何ぞ其の樹の愚なるや。世人の所謂「虎を助けて翼を添ふ」、又云ふ、「刀を遞して命を乞ふ」が如きもの、是れなり。凡そ人 必ず須く各々其の分を守るべし、切に尺寸も人に与ふる勿かれ。誠に恐る斧柄の如き有らば、則ち悔ゆるも晩し。〕

斧の頭が、林の樹にむかって、斧の柄となる枝をいただきたい、と頼む。その樹が一枝をあたえようと、斧は林の樹木すべてを切りたおしてしまった——という寓話だが、この寓話を松陰は、「甚だ下田箱館の事に似仮せざるや」と読んでいる。安政元（一八五四）年の日米和親条約、それに続く日英、日露和親条約等のことをいうのであろう。わずかに下田・函館を開港してやるだけのことと考えている日本に対して、西欧列強はそれをテコにして日本全体を支配しようとしている、という松陰の認識を明瞭に見てとることができる。

この文章は、『教訓』の部分が寓話の本文とほとんど同じ長さになっている。渡部温『通俗伊蘇普物語』第四十五話「樹と斧の話」はこれと同じ寓話だが、ここでは、『教訓』は、「他の不為は吾不為といふ事を知れ」と、簡単である。これに対して、『伊娑菩喩言』の方では、二つのことわざと、二条の教訓が連ねられている。最初のことわざ「助虎添翼」（虎を助けて翼を添ふ）というのは、『韓非子』難勢篇の「為虎傳翼」（虎の為に翼を傳く）から来ている成語である。いわばことうした由緒正しい故事成語を西洋人に理解できるようにすることが、『伊娑菩喩言』が書かれた目的の一つだっただろう。しかし読者としての松陰から見れば、斧に柄を与えるという行為の深刻な「国際的」意味を、明確に理解する契機になったと考えられる。いいかえればそれは、「助虎添翼」という中国古来の成語を手がかりに西欧を理解し、

列強の圧力の深刻さを、時代の現実の中に発見する、ということでもあった。

最初の教訓「凡そ人 必ず須く各々其の分を守るべし」、というのは、自分の分際を守れ——出すぎたことはするなということだが、そこからさらに「切に寸尺も人に与ふる勿かれ」わずかなものでも他人に与えるな、という第二の教訓に展開、または転化している。松陰がそれを、下田も函館も西欧に与えるな、という教訓として受けとめたことは明らかだろう。この教訓は、分を守るということを、自己の領分を守る、という意味に転化させているのである。そこに、『イソップ物語』の文脈と、それを中国古典の文脈に載せて翻訳したときの中国文化の枠組みの力との出あいが見られる。漢語文言文に訳された瞬間に、天下国家の色彩を帯びてしまうのだ。

六、『伊娑菩諭言』の口語的表現

『伊娑菩諭言』には、他方、口語的表現もしばしば見られる。格調高い文言文だけではないのである。そしてそれは、『伊娑菩諭言』の原本たる『意拾諭言』を翻訳した一八四〇年当時、訳者ロバート・トームがめざしたものが、現実に通じている文語文——口語的表現を包含している文語文——の習得だったことを示す。ロバート・トームが自ら学び、また外国人（もちろん英人を中心とする）に修得させよう

『イソップ物語』受容の側面

としたものは、典雅高尚な古典ではなく、あくまでも現実的な文言文だった。そして、だからこそ口語を含んでいた。

『意拾諭言』に口語表現が含まれていることについては、すでに内田慶一氏の指摘がある。同氏の「イソップ東漸——宣教師の「文化の翻訳」の方法をめぐって（あるいは中国文化への同化のみちすじ）」（十五頁）に、次のようにいう。

二つ目に注目すべき点は、基本的には「文言」でありながら、限りなく「口語」「白話」に近い文言であるということであります。

今、一つ一つ例を挙げることはいたしません、たとえば、方向動詞、時態動詞、結果補語などが多用され、「這還了得」「玩意」「玩耍」「伐尋」「高興」など口語的な語彙が多く見られます。内田氏は、このような口語を含んだ文言文を「けつたいな文言」（同十五頁）とか「けつたいな文語（口語）」（同八頁）と呼んでいる。その中でも、文語と口語の境界にあるような語彙の例をいくつかあげてみよう。（以下、〽内は寓話の題名）

〈獅熊争食〉

勁敵 たたかいあう。

無以為法 どうすることもできない。

強如 まさっている。

〈獵主責犬〉

掙脱　　もがいて逃れる。

故意　　わざと…する。

売放　　わいろを取って犯人を釈放する。

〈戦馬欺騙〉

何必当初　はじめにそうすべきではなかった。

これらの語彙・表現は、もちろん古典語に起源を持っているから、口語的表現とはいえ、文言との境界にあるといえる。そうであればこそ、日本人吉田松陰も、『伊姿善諭言』をほとんど何の苦もなく読むことができたのだ。それにしても、こうした口語的感覚の強い語彙が相当数含まれていることは、注目されて良いだろう。

近世中国で流行した白話小説(口語を含んでいる小説)の伝統をふりかえるまでもなく、口語表現の影響は文言の中に浸透してきている。そして十九世紀半ばともなれば、その影響力は一層強まっていた。ロバート・トームの目から見れば、口語的表現を含んだ文言文こそが、文章語の実態だった。その文章語の実態に忠実であろうとする態度のために、『意拾諭言』は口語の要素を含んだ文体となった。

しかしまたそこには、文章語の実態ということ以上の問題もあった。それは、『聖書』をどのように漢語に翻訳するかという問題として、すでに中国でのキリスト教布教にたずさわっていた宣教師たちの

間に顕在化していた。それを象徴的に示すのは、一八四三年以来進められた『聖書』改訳作業の中で、「God」を「神」と訳すか「上帝」と訳すかの議論が行われ、結局両版が別々に作られたという問題である⁽⁸⁾。つまり、中国人の文化的枠組みにどのように西欧の概念を「翻訳」するか、という問題だったといえよう。そのために西洋人宣教師たちは苦心を重ねた。その結果が「神」版『聖書』と、「上帝」版『聖書』の成立という現象だった。結果についての評価は別として、宣教師たちが、中国の言語・文化にできるだけよりそって——極端に言えば同化して——翻訳しようとする姿勢を持っていたことは明らかだ。

そして、それは文体についての議論にまで、及んでいた。内田慶一氏前掲書(六頁)には、こういう。

「God」の訳語論争以外にも、「どのような文体で聖書を訳すか」ということについても彼らは真剣な討論を行っております。たとえば、『Records of the General conference of the Protestant Missionaries of China』(1850)という宣教師大会の記録集には、何百ページにもわたり、その討論が収められております。どのような「文体」かと言えば、「文理(Wenli)」とか、それを少し易くした「浅文理(Easy Wenli)」、あるいは「白話」、あるいは「方言」というものであります。

「文理(Wenli)」というのは、典雅な古典的文言文。「浅文理(Easy Wenli)」は、文言文と口語文の混合、つまり口語を含んだ文言文。「白話」は口語文である。そして、この中の「浅文理(Easy Wenli)」で、すでに最初の漢訳『聖書』、即ち『神天聖書』を記していたのが、ロバート・モリソン(Robert Morrison)だった。内田氏前掲書(八頁)に、次のようにいつている。

モリソンの翻訳観というのは、このように常に相手方(この場合、中国)の言語・文化の中に身をおいて考えるという立場であり、上から「押し付ける」のではなく、極論すれば、意識的に、自覚的に、能動的に自己を相手方の言語、文化に同化させようとする考え方であるように思われます。

そして、その結果として採用された文体とは、『三国志演義』に代表される「わかりやすく、一方で品のある文体」ということであり、それが『神天聖書』に見られる「けったいな文語(口語)」すなわち「Easy Wenli」であったわけであります。

このように見たとき、へ口語を含んだ文言文◇というのは、単に当時の実態に即していたというだけでなく、意識的に欧米宣教師らによって追求されていた文体だったとできよう。『伊娑菩諭言』(『意拾諭言』)の文体は、そうした流れの中で生み出されてきたものと考えられる。事実『伊娑菩諭言』(『意拾諭言』)の序文の中でロバー

ト・トームは、ロバート・モリソンの業績(ことにその『華英字典』)に言及している。

即如馬禮遜所作華英字典、固屬最要之書。

(即ち馬^{モリソン}禮遜^{ソン}作^ル所の『華英字典』は、固^{もと}より最要の書に属す。)

つまりロバート・トームは、当然のことながらモリソンの業績を良く知っていて、その翻訳態度を継承して、「浅文理(Easy Wenli)」の文体で『伊娑菩諭言』(『意拾諭言』)を訳したのだ。その結果、吉田松陰は『イソップ物語』を漢文訓読できた。それだけでなく、訓読を橋わたしとして、西欧をとらえ得たのだ。だが『伊娑菩諭言』の口語的要素は一人歩きをしてゆく。

七、『漢訳伊蘇普譚』の訓読

『伊娑菩諭言』は、明治維新の後に、^レ再輸入^ルされた。いくつかの版本があったらしいが、その中で比較的広く読まれたのは、阿部弘国 訓点・明治九(一八七六)年刊『漢訳伊蘇普譚』だった。

東京女子大学図書館は同書を所蔵している。これには、「香港英華書院原刻」と明記されているから、『伊娑菩諭言』を香港で再刊したものを、さらに日本で板に刻んだものだろうか。この『漢訳伊蘇普譚』は、『伊娑菩諭言』と同内容だが、一部に文字の異同がある。⁹⁾

文字の異同については本稿では触れる余裕がない。しかしこの『漢

『漢訳伊蘇普譚』は、明治初期の言葉の様相を考える上で、興味深い問題を投げかけている。それは次のような事柄である。

『漢訳伊蘇普譚』には訓点が付され、また多くの読み仮名(ルビ)が振られていて、読者に分かりやすいよう工夫がされている。そしてその読み仮名は、二種類に分かれている。漢字の右側に付されているものと、左側に付されているものである。

右側に付されているものは一般的な読み仮名で、主に難読字に記入されている。〈豺害羊〉の寓話に例をとれば、

礙——サマタゲ

悞——アヤマリヌ

のようなものであり、通常の訓(場合によっては意)を右側に付した、現在でも普通に行われている読み仮名である。

これに対して、漢字の左側に付された読み仮名は、いわば特殊な読み仮名である。やはり〈豺害羊〉に例をとれば、

老夫——ワシ

のような例で、「豺」が自分のことを「老夫」と呼んだ自称に、訳者(訓点者)阿部弘国が、自称としての特徴を示すために「ワシ」と付したのである。つまり、左側に付された読み仮名は、広義の訳語といつてよいだろう。そのような例を、いくつかあげてみよう。

〈鶏公珍珠〉

光芒——キラツキ

〈獅熊争食〉

勁敵——カミアフ

無以為法——ドウシヤウモナイ

鶻蚌——クマタカハマグリ

〈鵝生金蛋〉

金蛋——コガ子(ネ)ノタマゴ

便便——フクレル

本利——モトモコモ

〈犬影〉

咬有——クワヘル

淹死——オボル、

〈獅驢同獵〉

笨驢——アハウノロバ

〈二鼠〉

親誼——ナジミ

欸——モテナス

果然——ハタシテ

攫去——サラヒユク

甘旨——ウマイモノグヒスル

こうした例を見ると、様々な性質の読み仮名を含んでいるが、大別すれば、古典語(文言)として難解なものと、口語的な漢語に対する読み仮名だといえよう。そして顕著なのは、それらの漢語に対して、口語による訳語をあてていることである。「無以為法(ドウシヤウモナイ)」、「便便(フクレル)」、「笨驢(アハウノロバ)」、「甘旨(ウマイモノグヒスル)」などが、代表的であろう。同様の例は他にも枚挙にいとまがない。〈亀兎〉の寓話の例を、見てみよう。

迤遲慢頓——ノロクサキ

爽快麻利——スバシコキ

不介意——コ、ロニカケヌ

昏然睡去——トロリトヒト子(ネ)ムリヲスル

耐而——シンバウツヨクシテ

これらの例から、訳者は意図的に口語表現を用い、それを左側ルビとして付したことが分かる。古くは「文選読み」の時代から、漢字左側には和語による訓を付すことがしばしば行われてきた。従って「爽快麻利」に「スバシコキ」という和語のルビを付すことは、長い伝統に従っているのであるが、その伝統に従いつつ、明治初期の口語を左側ルビの形で持ちこんだのは、作者の意図的試みだろう。

ここには、「言文一致」を指向する、明治初期の潮流が見てとれる。

『漢訳伊蘇普譚』の左側ルビは、漢文訓読の側にも及んできた「言文

『イソップ物語』受容の側面

一致」の影響といえる。しかし逆に、漢文訓読の側からする「言文一致」の試みだったともいえる。なぜならそれは、『伊娑菩喻言』の中に見られる原漢語の口語的表現に、しばしば付されているからである。右の例でいえば、

迤遲慢頓——ノロクサキ

爽快麻利——スバシコキ

などは、その典型といえよう。『伊娑菩喻言』の文中の「迤遲慢頓」「爽快麻利」という漢語の口語的表現に触発されて、『漢訳伊蘇普譚』は「ノロクサキ」「スバシコキ」という口語表現を左側ルビとして対応させたのである。そこには、中国の口語表現を受けとめて日本の口語表現に對置しようとする営みが見える。「言文一致」小説の誕生よりも前に、漢文訓読を介しての「言文一致」の試みがあったということができよう。

阿部弘国訓点『漢訳伊蘇普譚』は、渡部温訳『通俗伊蘇普物語』(明治六年刊)を意識したものであったと考えられる。前者がイソップを「伊蘇普」と表記していることは、後者の表記をまねたものだろう。

この後者の『通俗伊蘇普物語』が、口語表現を大胆にとり入れたことは、良く知られている。たとえば、その第三話「狼と鶴の話」で、鶴を脅迫する狼のせりふは、こんな調子である。

「十二。この恩しらずめ。汝は今狼の腮へ首を入れたじやアねへ

か。夫を噬切られぬのは最僥倖だ。なんで褒美がいるものか。おしの太へ痴鈍生め」

話し言葉を表記するための意図的な工夫が様々に為されている。その中に、漢語の読み仮名の形で日本語の話し言葉を添える手法が顕著に見られる。たとえば、狼の「腮」という表記は、「口」という字を当てれば良さそうではあるが、頬を意味する漢語口語「腮」の字を用いることによって、狼の長い口の頬までの部分全体を描き出し、同時に狼の下品な口調をも示している。漢字とルビはセットになって独特の意味世界を作り出しているといわなければならない。そしてそこには、漢語の俗語に対する相当の理解があったこと、それを日本語の口語の表記に意図的に用いる意識があったことを、見てとることができると。そうした例は、これまた枚挙にいとまがない。

乃公——おれさま（第十九話）

分解——いひわけ（第十九話）

阿嬢——おっかさん（第二十六話）

同気——みんな（第二十六話）

家眷——かない（第五十七話）

爺翁——おやぢ（第五十七話）

右のように漢語に口語のルビをふる実例は、各話にいくつもの例を数えることができる。このように見ると、『通俗伊蘇普物語』は、自

らの口語的表現を現実化するために、漢語の語彙、ことにその俗語を引きよせたのだ、といえよう。つまり、「おっかさん」という俗なる言葉を意図的に使うために、「阿嬢」という中国の俗語を持ちこんだのだ。

対して、『漢訳伊蘇普譚』は、漢語の口語的表現に触発されて、自らの口語的表現を呼び出したといえよう。「爽快麻利」という漢語の口語に対応させるべく「スバシコキ」という口語を引き出したのである。

ともあれ、『漢訳伊蘇普譚』は『通俗伊蘇普物語』とともに、漢語を媒体として日本語の口語的表現を折出させている。これは江戸時代後期からの潮流の中にあるものだろう。しかし、口語表記の多様な試みの中で、確かな独自性を持ったものだったといえる。

くりかえしになるが、『漢訳伊蘇普譚』は、『伊姿菩諭言』の訓点本である。つまり広い意味で、前者は、後者の翻訳書である。『伊姿菩諭言』を、明治の日本人は、『漢訳伊蘇普譚』という訓点本で受容した。そのとき、吉田松陰が受けとめた社会性を、中国士大夫の言語たる文言の中に多少とも受けとったことは確かだろう。だがそれ以上に、『伊姿菩諭言』の包含していた口語的要素を、左側ルビ等を通じて理解し、その寓話的要素を楽しんだのではあるまいか。そこに、時代の危機に直面しつつ国家・社会の問題を語るものとして『伊姿菩諭言』を見た松陰と、個人の処世・倫理を語るものとして『漢訳伊蘇普

譚』を読んだ明治の人々との、大きな相違があるといえよう。

なお付言しておくならば、吉田松陰のような危機意識の中で『イソップ物語』を受けとめたものは、その後の中国に少なくとも一例がある。林舒の『伊索寓言』(一九〇二年刊)がそれである。林舒の思想と時代認識、翻訳態度などは、近代中国を考える上で興味深い問題を投げかけていると思われるが、本稿の課題からは大きくはずれるので、別に考えたい。

八、『伊娑菩喻言』の両面性——結びにかえて

漢訳『イソップ物語』である『伊娑菩喻言』を中心に、その日本における受容の諸問題について論じてきた。初歩的な検討を行ったにすぎないので、論旨の中心のみをまとめて結びにかえたい。

『伊娑菩喻言』(の原本たる『意拾喻言』)は、文言文と白話文(口語文)の両要素を持っていた。それは、訳者ロバート・トームが十九世紀中葉の文言文の実態に近い文章で『イソップ物語』を訳そうとしたためだったが、同時に、ロバート・モリソン訳『天神聖書』以来の「浅文理(Easy Wenli)」(白話文を含んだ文言文)の文体を意図的に継承したものであった。そこには、中国の文化的伝統によりそって翻訳しようとする態度が、根本的態度としてあった。

『伊娑菩喻言』が幕末の日本に伝来したとき、吉田松陰らがただち

『イソップ物語』受容の側面

に訓読できたのは、それが「浅文理(Easy Wenli)」の文体だったからである。即ちそれがあくまでも文語文であったために、彼らは訓読の方法によって苦もなく理解できたのだ。しかも、それが中国の文化的伝統によりそった翻訳だったために、中国文言文が伝統的に保ってきた経世済民(天下を経営し民衆を救済する)の言説や構造を持つこととなり、その言説や構造が吉田松陰にとって西欧理解の橋わたしとなると同時に、西欧との緊張関係の中にあつた日本の現実を把握する手がかりともなった。あえていえば、ロバート・モリソンらの『聖書』の翻訳から始まりロバート・トームの『伊娑菩喻言』に継承された翻訳の姿勢が、吉田松陰の西欧認識と西欧批判の手がかりを生んだのだ。¹⁰⁾

明治に入って、同書の訓点本『漢訳伊蘇普譚』が登場した(明治九年)が、これは『通俗伊蘇普物語』を意識したものと思われ、両書は口語的文脈への翻訳を共通して試みている。特に『漢訳伊蘇普譚』は、『伊娑菩喻言』の口語的表現に日本語の口語表現を対置させる試みをくりかえしており、口語を文字表記する「言文一致」の動きに漢文訓読の側から意識的に参加したものとということができるし、またその動きの中で特殊な位置を占めるといえよう。ともあれ、こうした試みをさせる引き金となったのは、『伊娑菩喻言』の持つ一方の性質——口語表現を含んでいるという性質であった。

文言文としての性質を重視した幕末の吉田松陰と、口語文としての性質を強めた明治の翻訳者とを比較するとき、両者の背負った状況の違いと、それに対する主体の意識の違いまでが、浮かび上がる。と同時に、日本人が漢語から受容してきたものの多面性が見えてくるのである。

注

- (1) 上田勤「イソップ物語の成立と流伝」(『国文学・解釈と鑑賞』至文堂、昭和二十四年、一九四九年、九月号)では、イソップが「実在の人物であったことは先づ間違ひのない事実であらう」とし、彼が「サモスの豪家イアドモンの奴隷」だったとする(二十六頁)が、他にも諸説ある。
- (2) 『意拾喩言』の「拾」は、入声音「しふ」である。入声音は広東方言などの中国南方方言に残っている。同書の「意拾」の発音は広東語では「jep」となり、「Aesop」に対応している。
- (3) 『新村出全集』第七卷(筑摩書房、一九七三年六月)に収載。本文は、それによる。
- (4) 英語名を「The Chinese Serial」という。ロンドン伝道教会の英華書院が発行した漢字月刊紙で、中国と西欧の事情を伝えたもの。
- (5) 「二十一回生」は、吉田松陰の自号。
- (6) 『韓非子』難勢篇に、「周書」を引いて、「母為虎傅翼、將飛入邑捩人而食之」(虎の為に翼を傅つける母かれ、將に飛びて邑に入り人を捩ひびて之を食はんとす)とある。
- (7) 『関西大学中国文学研究会報』三十三号。
- (8) 後述のロバート・モリソン訳『神天聖書』などの漢訳がすでにあった

が、一八四三年にその改訳決議が行われた。だが主にイギリス人宣教師とアメリカ人宣教師のあいだで、訳語問題で一致できず、一八五〇年、それぞれ別の訳が刊行されることとなった。

- (9) たとえば、第一話は、『伊娑菩喩言』では「豺烹羊」(豺やまいぬ羊を烹くす)という題だが、『漢訳伊蘇普譚』では「豺害羊」(豺羊を害す)となっている。「烹」の字が解釈しにくいために「害」という分かりやすい字に改めた可能性がある。

- (10) もちろん、吉田松陰がもつばら『伊娑菩喩言』によって西欧を理解したということではない。松陰の西欧認識は、佐久間象山をはじめ多くの情報源から得た知見に基づいている。

参考文献

- 渡部温『通俗伊蘇普物語』(明治六年、一八七三年。平凡社・東洋文庫、二〇〇一年九月)
- 新村出『伊曾保物語』の漢訳(『明星』大正十五年一月。『新村出全集』第七卷、筑摩書房、一九七三年六月)
- 上田勤「イソップ物語の成立と流伝」(『国文学 解釈と鑑賞』昭和二十四年九月号、至文堂)
- 魚返善男『漢文の世界』(東京大学出版会、一九六三年九月)
- 小堀桂一郎『イソップ寓話集』(岩波書店・岩波文庫、一九九九年三月)
- 楊森富『中国基督教史』(台湾商務印書館、民国五十七年、一九六八年六月)

(本研究所長・現代教養学部教授(中国古典文学) 一九九八―二〇〇〇年度総合研究一七(異文化摂取としての漢語受容の歴史的研究)研究員)