

# 『徒然草』の中文訳と漢文訳

総合研究大学院大学 文化科学研究科 日本文学研究専攻 黄 昱

## 要 旨

『徒然草』が漢籍から受けた影響は、文章レベルに止まらず、その思想内容にまで及んでいることは今までの研究において議論されてきたことである。まず『徒然草』が広く読まれていた江戸時代には、本書と漢籍との関係が注目された。『徒然草』最初の注釈書である『徒然草寿命院抄』は、『徒然草』を儒教の三教を兼備する書物として捉え、和文でありながら、漢籍的な要素が強い書物とした。江戸中期頃から、『大東世語』『本朝遯史』といった人物伝記や、『明霞先生遺稿』『作文率』といった漢文学作品集、さらに、『異種』『蒙求』といった幼学書に『徒然草』が漢訳されたのは、本書に内在する漢籍的な要素が然らしめたところと言えるだろう。一方、近代の中国では、民国時代から、周作人や郁達夫といった日本文化に心を寄せた文人たちが『徒然草』を中文に訳し、また、一九八〇年代以降、日本の古典文学作品が大陸で盛んに翻訳される中、『徒然草』も五種類の全訳本が刊行されるに至っている。

本稿はこのような日中における『徒然草』の漢文訳と中文訳の状況の比較分析を目的とする。具体的には、主に周作人以降の『徒然草』の中文訳を中心に分析し、これらの翻訳にあたっての章段の取捨選択の意図と、訳文の文体・表現の特徴を考察した。一九二五年に周作人が『徒然草』の中から十四の章段を選んで翻訳し、彼が加えた小引(序)・附記(跋)と訳文を考察した。さらに、彼のほかの作品における『徒然草』についての言説を考察することによって、彼の翻訳手法と『徒然草』観を明らかにした。

また、一九三六年に周作人と同じく日本文化に関心を持つ著名な小説家郁達夫も『徒然草』から七章段を選訳し、本書が「東方固有思想を代表するに値する哲学書」であると絶賛した。

その後、一九八〇年代以降、五種類の『徒然草』中文訳も登場したが、本稿は周作人訳と郁達夫訳とこれら現代の中文訳とを比較し、『徒然草』が中文に翻訳される時の特徴と問題点を示した。

最後に、江戸・明治期の漢文基礎教養書である異種『蒙求』に見られる『徒然草』の漢文訳とこれらの中文訳との比較に触れた。『徒然草』は日本と中国の文人の間で愛読され、翻訳されていたが、両者の訳述の異同を分析する作業を通して、日本と中国での本書に対する認識の差を確認し、『徒然草』の漢籍的な要素がさらに明確になったと言える。

キーワード・徒然草 漢訳 中国語 翻訳 周作人 郁達夫

- 一. はじめに
- 二. 周作人と郁達夫の中文選訳
- 二. 一 周作人の選訳
- 二. 二 郁達夫の選訳
- 二. 三 周作人と郁達夫選訳の比較
- 三. 現代の「徒然草」中文訳
- 四. おわりに

### 一. はじめに

『徒然草』が漢籍から受けた影響は、文章レベルに止まらず、その思想内容にまで及んでいることは今までの研究において指摘されてきたことである<sup>(1)</sup>。『徒然草』が広く読まれて、古典として「発見」された江戸時代から、本書と漢籍との関係が注目された。『徒然草』最初の注釈書である『徒然草寿命院抄』（慶長九（一六〇四）年刊行）に「兼好得道ノ大意ハ、儒釈道ノ三ヲ兼備スル者歟。草子ノ大体ハ、清少納言枕草子ヲ模シ、多クハ源氏物語ノ詞ヲ用。作意ハ、老仏ヲ本トシテ、無常ヲ観シ名聞ヲ離レ、専ラ無為ヲ楽シ事ヲ勸メ、傍ラ節序ノ風景ヲ翫ヒ、物ノ情ヲ知ラシムル者乎」<sup>(2)</sup>と述べられたように、『徒然草』は儒釈道の三教を兼備する書物として捉えられており、和文の書物でありながら、漢籍的な要素が強い書物として認識されていた。また、林羅山による『徒然草』の注釈書である『野槌』（元和七（一六二二）年成立）に「此草紙の言葉大かた枕草紙、源氏物語の体をうつせり。兼好は。天台の教を学ひて。又老莊の道をもうかかふと見えたり」と、『寿命院抄』と同じように、『徒然草』の思想は老莊によるところがあると述べている。つまり、和文に書かれた『徒然草』に、漢籍の表現と思想が多く受容さ

れており、いわゆる漢籍的な要素が本書に見られるのである。

これが一因であろうか、十七世紀中期頃から、日本人の手によって和文の『徒然草』を漢文に訳したものが現れた。この問題について、川平敏文氏の「徒然草の漢訳」<sup>(3)</sup>は『徒然草』全篇を漢文に置き換えた岡西惟中の『真字寂寞草』（元禄二（一六八九）年刊）、中国の『世説新語』に倣い、奇特な人物たちの伝を漢文体で綴った服部南郭の『大東世語』（寛延三（一七五〇）年刊）、『徒然草』の七つの章段を漢訳した宇野明霞『明霞先生遺稿』（寛延元（一七四八）年刊）、南郭の漢訳を酷評し、『徒然草』の文章を七つの文体に漢訳した山本北山『作文率』（寛政十（一七九八）年刊）、という四つの作品を取り上げた。この論文において川平氏は、『徒然草』が漢訳された原因を「徒然草の内容そのものに求めるしかない。（中略）徒然草の内容あるいはその文体が、漢籍に大きな影響を受けていたことと無関係ではないであろう」と述べたように、『徒然草』が日本において早くから漢文に訳されたことは、本書に含まれた漢籍的な特質を物語っている。

川平氏が取上げた四つの作品のほか、江戸時代以降の日本において、『徒然草』の話を漢文に訳した作品は少なからず確認できる。たとえば、『本朝遼史』『大日本史』などの史伝や、中国唐代の幼学書『蒙求』の体裁に習い、日本で編纂された異種『蒙求』という当時の漢文基礎教養の書物などに見られる漢訳された『徒然草』である。

その一方、中国においても、中華民国時代以来、周作人や郁達夫など日本文化に心を寄せた文人たちは『徒然草』を中文に翻訳していた。また、一九八〇年代以降、日本の古典文学作品が中国大陸において盛んに翻訳される中、『徒然草』も五種類の全訳本が出版されたのである。

近年、島内裕子氏は「徒然草文化圏」という概念を提起し、翻訳された『徒然草』もこの「徒然草文化圏」の一部と述べた<sup>(4)</sup>。島内氏は『徒然草』の英語訳を十九世紀末から二十世紀初期までの「抄訳・紹介期」

と二十世紀初期以降の「全訳・研究期」との二期に分けて、欧米における『徒然草』の翻訳状況を紹介した。氏が「翻訳というカテゴリーを『徒然草文化圏』に導入することは、世界文学としての徒然草という新たな視点の設定にもつながる」と述べたように、『徒然草』の影響という問題を考える時に、翻訳は大事な視点である。英訳に比べて、前述した本書の漢籍的な要素という特質を念頭に置くと、『徒然草』が漢文・中文に訳されること自体が、本書の本質と理解に関わる複雑な問題を含んでいる。

本論文は『徒然草』のこのような漢文訳・中文訳の状況を取り上げ、これらの翻訳の章段の取捨選択の意図と、訳文の文体・文章表現の異同を考察し、日本と中国において『徒然草』という書物に対する認識の差異と本書の漢籍的な要素という問題を考える。なお、本稿では、白話体を含む近現代中国語の訳文を中文訳と呼び、中国古代の文章に倣って日本人が書いた漢字だけからなる訳文を漢文訳と呼ぶ。

## 二、周作人と郁達夫の中文選訳

### 二・一 周作人の選訳

中国において最初に『徒然草』を翻訳したのは、魯迅の弟で、有名な作家でもある周作人である。周作人は一九二五年四月に『語糸』という週刊雑誌の二十二号に『徒然草』の中から十四の章段を選んで訳し、その前に小引、その後に附記を付した。周作人は各章段に数字番号だけではなく、内容をまとめる名前も付け、所々に注を入れている。小引において、周作人はまず『徒然草』の成立と作者兼好法師の略伝を紹介した。

『徒然草』是日本南北朝時代（一三三二～一三九二）的代表文学作品。著者兼好法師（一二八二～一三五〇）本姓卜部、居於京都之吉田、故通称吉田兼好。初事後宇多院上皇、為左兵衛尉。一三二四年上皇

崩後在修学院出家、後行脚各処、死於伊賀、年六十九歳。今川了俊命人蒐其遺稿、於伊賀得歌稿五十紙、於吉田之感神院得散文隨筆、多貼壁上或写在経卷抄本の後面、編集成二卷凡二百四十三段、取開卷之語定名『徒然草』。近代學者北村季吟著疏曰『徒然草文段抄』、有這一節可以作為全書的解題。

「此書大体做清少納言之『枕草紙』、多用『源氏物語』之詞。大抵用和歌辭句、而其旨趣則有說儒道者、有說老莊之道者、亦有說神道仏道者。又或記掌故儀式、正世俗之謬誤、說明故実以及事物之縁起、叙四季物色、記世間人事、初無一定。而其文章優雅、思想高深、熟讀深思、自知其妙。」

（稿者訳 『徒然草』は南北朝時代（一三三二～一三九二）の代表的な文学作品である。著者の兼好法師（一二八二～一三五〇）は本姓は卜部で、京都の吉田に住んでいたことから、吉田兼好と呼ばれた。初め左兵衛尉として後宇多院上皇に仕え、一三二四年上皇崩御後に、修学院で出家、以後各地を行脚し、伊賀で没した。享年六十九歳。今川了俊は彼の遺稿を収集させたところ、伊賀にて歌稿五十紙を得、吉田の感神院で散文・隨筆を得た。その多くは壁に貼られたり、或いは経卷抄本の紙背に写されたものであったという。全部で二卷二百四十三段に編集し、開卷の言葉から『徒然草』と命名した。近代になって學者北村季吟が著した注釈『徒然草文段抄』の次の一節は全書の解題とも言えるだろう。「尤此草紙の詞は源氏物語をも用ひ、其体枕草子をうつせる所もあり。すべて和歌の詞を用ひて、その心ばは儒道をかける所もあり。又莊老の道を以てかける所もあり。尤神道仏道を以てかきたる所もあり。又有職公事のかたをもしるし、世俗のあやまれる詞をただし、物の故実をしへ、事の起りをあらはし、時節の風景をかきつらね、世上のものがたりをかきのせなど其さま一概にあらねど畢竟は為人の心ざしあらはに侍るにや。

その文章は優雅にして、思想は高深である。熟読して深く考えようと、自ずからその妙味を知る」と。(『文段抄』の引用は原文のまま)<sup>(5)</sup>

周作人は北村季吟の『文段抄』の一節をあげて『徒然草』の解題とすべきと述べた。『文段抄』のこの一節が、『徒然草』の文章表現は「源氏物語』『枕草子』と和歌の世界を継承し、その思想内容は儒仏老莊や、有職故実・自然風景・世間人事など様々な面に及んでるとまとめたのは、先行する『寿命院抄』『野槌』などの注釈書の指摘を受けて、的を射た捉え方と言える。後にも述べるが、周作人の興味を引いたのはまさに『徒然草』のこのような多様性・柔軟性である。

また、周作人が翻訳する際に使用したテキストについて、潘秀蓉氏は『徒然草文段抄』、伊藤平章『徒然草講義』(明治二十六(一八九三)年)、逸見伸三郎・神崎一作『文法附注徒然草要義』(明治二十九(一八九六)年)をあげ<sup>(6)</sup>、韓玲姫・綿拔豊昭<sup>(7)</sup> 両氏は潘氏の考察を踏まえて、さらに鈴木春湖『徒然草文段抄校注』(明治二十五(一八九二)年)、鈴木弘恭増補『徒然草文段抄』(明治二十七(一八九四)年)、内海弘蔵『徒然草評釈』(明治四十四(一九一三)年)、塚本哲三『徒然草解釈』(大正十四(一九二五)年)の四書をあげた。ただし、韓・綿拔両氏の論文の中にも指摘があるように、周作人の日記によると、彼が購入した『徒然草』関係の書物は「一九二四年一月『徒然草』(著者、出版社不明)、一九二五年三月『徒然草評釈』(内海弘蔵、明治書院、明治四十四年)、一九二五年二月『徒然草解釈』(塚本哲三、有朋堂、大正十四年)、一九二七年八月『絵本徒然草』(和田万吉、出版社不明)」であり、内海弘蔵『徒然草評釈』と塚本哲三『徒然草解釈』の購入は翻訳作業の後のことである。この両書の趣味性を重視する『徒然草』観は、後に周作人に影響を与えたことが想定できるが、一九二五年『徒然草』を選訳する時の参考書については、ほかの書物を考える必要がある。ここでは、周

作人が小引に紹介した兼好の伝記に注目したい。前述した論文で、潘氏は小引の兼好の生没年の記述を考察し、『文段抄』の影響を指摘したが、季吟の『文段抄』本文には兼好が伊賀に没し、その遺稿を今川了俊が伊賀と吉田の感心院で集めた云々の記事が見られない。鈴木弘恭増補の『文段抄』には「兼好法師伊賀国見山の麓奈保村に於て入寂す」と伊賀の地名が出てくるが、遺稿に関する記述は確認できない。

ところで、『文法附注徒然草要義』冒頭の「徒然草と兼好法師」に、今川了俊が人を命じて「吉田の感心院へは命松丸を遣し、伊賀の草庵へは、従者伊豫太郎光貞といふ者、歌の志ありとて遣されしが、歌の集は伊賀の草庵にて、五十枚ばかり集め、つれづれ草は吉田にて多く壁にはられ、あるは経巻などを写せる裏書にてありしを、取り来りぬ」と『崑玉集』の記事を引用している。つまり、周作人があげた兼好法師の伝記は近世期に作られたいわゆる偽伝<sup>(8)</sup>の系統を引くものである。

關於兼好人品後世議論紛紜、迄無定論。有的根拠『太平記』二十一卷の記事、以為他替高師直写過情書去挑引塩冶高真的妻、是個放蕩不法的和尚。或者又說『太平記』是不可靠的書、兼好实在是高僧。又或者說他是憂国志士之遯跡空門者。這些爭論我們可以不用管他、只就『徒然草』上看来他是一個文人、他的個性整個地投射在文字上面、很明了地映写出来。他的性格的確有点不統一、因為兩卷書裏禁欲家与快樂派的思想同時並存、照普通說法不免說是矛盾。但我覺得也正在這個地方使人最感到興趣、因為這是最人情的、比傾向任何極端都要更自然而且更好。『徒然草』最大的價值可以說是在于他的趣味性。卷中雖有理性的議論、但決不是乾燥冷酷的、如道学家的常態、根底裏含有一種温潤的情緒。随处想用了趣味去觀察社会万物、所以即在教訓的文字上也富於詩的分子。我們讀過去、時時覺得六百年前老法師的話有如昨日朋友的對談、是很愉快的事。『徒然草』文章雖然是

模古的、但很是自然、沒有後世復古典派的那種扭捏毛病。在日本多用作古典文入門的讀本、是讀者最多的文學作品之一。以下所訳十四節是我覺得最有趣味的文章、形式雖旧、思想却多是現代的。我們想到兼好法師是中國元朝時代的人、更不能不佩服他的天才了。

(稿者訳 兼好の人格については後世議論紛々としており、未だ定説を見ない。『太平記』卷二十一(塩冶判官讒死事)の記事によつて、兼好を高師直のために艶書を書き、塩冶高真の妻を誘惑せしめた放蕩不法の法師とする人もいる。またある人は、『太平記』は頼りにならない本であり、兼好は実際は高僧であるといい、さらに、彼を憂国の志がある遁世者とする人もいた。これらの議論はさておき、『徒然草』について言えば、兼好は一文人であり、彼の個性は作品に明確に投影されている。彼の性格は確かに少し統一性に欠けているといえる。『徒然草』二巻の書に、禁欲家と快樂派の両面が同居しており、矛盾していると言われるのは免れず、ただし、この矛盾こそ最も興味深い点と思う。この矛盾は最も人間的であり、いずれかの両極に片寄るよりは自然でなおさら良い。『徒然草』の最大の価値は趣味性にあるといえる。本書には理知的な言辞はあるものの、決して道徳家の常套句のような無味乾燥な冷たいものではなく、その根底にはある意味暖かく潤いがある情緒が見られる。兼好は趣味的な目線で社会万物を観察しているため、教訓的な文章も詩的な要素が加わっている。われわれはこの本を読んでいると、時々六百年前の老法師の言葉があたかも昨日友人と対談したように感じられ、とても愉快なことである。『徒然草』の文章は擬古的だが、自然な書きぶり、後世の擬古文作家たちのような不自然な癖がない。日本では古典文学の入門書として用いられることが多く、最も読者が多い文学作品のひとつである。以下訳した十四の章段は最も「趣味性」のある文章と思う部分である。形式は古い、思想は現代的で

ある。兼好法師は中国では元の時代の人であると思うと、彼の天才に敬服するばかりである。)

周作人は『徒然草』から十四の章段を選んで中文に訳した際、各章段に「憂患」「長生」「中年」「女色」「訶欲」「好色」「独居」「飲酒」「自然之美」「秋月」「読書」「法顯的故事」「愛生物」「人生大事」という題目を付けたが、その選訳した章段の内容を見ても、あるいは風月の情緒を談じ、あるいは四季と生物を愛憐するものに集中している。右で引用した小引の傍線部分のように、周作人は『徒然草』に趣味性を見いだし、この趣味性を『徒然草』の最も魅力的な所であると論じた。彼は兼好をひとりの文人として認識し、『徒然草』には禁欲家と快樂派の矛盾する思想が併存しており、この矛盾にこそ興味と人間味があるとしている。また、『徒然草』の文体について、擬古的な文体であるが、なめらかな書きぶり、後世の偽古典派のような不自然な癖がないと評価した。『徒然草』のこの人間味のある矛盾は現代の『徒然草』研究においてもよく指摘されることで、中国で最初に『徒然草』を訳した周作人は兼好のよき理解者と言えよう。彼が最後に「兼好法師は中国では元の時代の人であると思うと、彼の天才に敬服するばかりである」と兼好への傾倒を語っている。

ところで、周作人が『徒然草』に趣味性を見出し、そこに重点を置いてこの十四段を選んだことは偶然ではない。彼の随筆『笠翁與隨園』(一九三五年)に「趣味」についてこのように述べた箇所がある。

我很看重趣味、以為這是美也是善、而沒趣味則是一件大壞事。這所謂趣味裏包含着好些東西、如雅・拙・朴・洪・厚重・清朗・通達・中庸・有別扱等、反者都是沒趣味。(9)。

(稿者訳 私は「趣味」をととても重んじている。これこそ美であり、

善であるといえよう。趣味がないことは最もよくない事である。ここでいう「趣味」には、多くの意味が含まれている。たとえば、雅・拙・朴・渋・厚重・清朗・通達・中庸・洒落た才覚があることなどである。これらの反対はすべて「趣味」がないというのである。

周作人の作品と彼の思想を考える時、「趣味」という言葉は非常に重要なキーワードであることが、周作人研究においてしばしば指摘されている<sup>(10)</sup>。彼が持つ趣味性を大事にするものと考え方が、彼が『徒然草』に興味を持ち、これらの章段を選訳した一因でもあり、一九六五年に周作人が友人の鮑耀明宛に書いた手紙に「我所受日本の影響、説起来最顯著の可以算是兼好法師、不過説到底他乃是貫通儒仏道の人物、所以或者不能說是日本的也未可知。(稿者訳 私の受けた日本の影響といえは、最も顯著なのは兼好法師からのものだとと言えるだろう。しかし、根底から言えば彼は儒仏道に通じる人であり、日本の影響とは言えないかもしれぬ。)<sup>(11)</sup>」と彼自身も述べたように、周作人が見る兼好の思想の根底は儒釈道を兼備する中国的なものであるが、『徒然草』との出会いが後に周作人の文学創作と思想の形成に大きな影響を与えたこととなる。ちなみに、前述したように、『周作人日記』によると、内海弘蔵『徒然草評釈』と塚本哲三『徒然草解釈』を購入したのは翻訳が終わった後のことであり、直接的な影響関係は確認できないが、周作人が『徒然草』を翻訳した二十世紀初期頃に、日本の『徒然草』研究においても、内海弘蔵『徒然草評釈』に「兼好が趣味論」という論文が載せられているように、「趣味」というキーワードで『徒然草』を読み解く傾向が見られ、周作人も少なからずその影響を受けたのであろう。

左の引用のように、周作人は選訳の最後の附記において、訳文の文体について触れていた。ここでは詳しく展開することはしないが、これは当時の中国の文化風潮と関係する説明である。つまり、白話を提唱する

「新文化運動」が盛んに行われる中、純粹な白話で訳していないことを周作人が説明しているわけである。中文の古典文体で訳すつもりはないが、無意識にさし夾んだことはある。周作人はいわゆる「半文半白」という文語を夾んだ白話の文体で『徒然草』を訳しており、『徒然草』の本文に合わせて文体を選んでいる彼の翻訳態度が読み取れる。

上辺十四篇中有九篇係去年旧稿、其余均係新訳。原文雖係古文、我却不想用古文去訳他、但終因此多少無意地夾進一点文言去、這個我也不復改去、因為要用純粹白話來訳也似乎是不大可能的。十四年三月六日訳校竟記。

(稿者訳 上の十四篇の中、九篇は去年の旧稿であり、ほかは新しく訳したものである。原文は日本語の古文であるが、中国語の古文(文言)で訳すつもりはない。しかし訳す時には、無意識に多少古文をさし夾んだが、あえて改めることはしない。純粹な白話で訳すのも不可能に近いからである。(民国)十四年三月六日訳の校正を終えて記す。)

周作人の翻訳方法については、前述した潘秀蓉氏や劉岸偉氏<sup>(12)</sup>の先行論がある。中国の清末民初に活躍した啓蒙思想家・翻訳家である嚴復(号は幾道)の「信达雅」説を重視し、発展させた形である。「信达雅」説は現在に至って中国の翻訳理論の動かぬ原則のひとつであり、その意味は原文に忠実であること、訳文の文章が流暢であること、表現が優雅であることの三つであるが、一九四四年に周作人は「談翻訳」の一文においてこのように述べた。

抛我看来、翻訳当然應該用白話文、但是用文言却更容易討好。自從嚴幾道發表宣言以来、信达雅三者為訳書不刊的典則、至今懸之國門

無人能損益一字、其權威是已經確定的了。但仔細加以分析、達雅重在本國文方面、信則是與外國文有密切關係的。必須先將原來的文字與意思把握住了、再找適合的本國話來傳達出來。正當的翻譯的分配似應這樣的打法、即是信五分、達三分、雅二分。假如真是為書而翻譯、則信達最為重要、自然最好用白話文、可以委曲也很辛苦地傳達本來的意味、只是似乎總缺少點雅。雖然拗我說來白話文也自有其雅、不過與世俗一般所說不大同、所以平常不把他當作雅看、而反以為是俗。若是要想為自己而翻譯的話、那麼雅便是特別的要緊、而且這還是俗受的雅、唯有用文言才能達到目的、不、極容易的可以達到目的<sup>(13)</sup>。

(稿者訊 私からみると、翻譯は当然に白話文を用いるべきだが、ただし文言を用いたほうが好まれる。嚴幾道が宣言して以来、信達雅の三つは翻譯の動かぬ原則となり、今でも城門に懸けるのに一字たりとも損益できない。その權威は確實なものである。但し、詳しく分析を加えると、達と雅は本國語にあり、信は外國語と密接な關係がある。まず原來的の文字と意味を把握して、それから適切な本國語を探して表現する。正しい翻譯の配分はこのようにすべきである。つまり、信は五分、達は三分、雅は二分。本のための翻譯ならば、信と達が最も重要で、白話を用いたほうが一番だ。苦しいが婉曲に本來的の意味を伝えることができる。但し、少し雅に欠ける所がある。私からいうと、白話文もその自身の雅があるが、世間一般のいう雅とは少し違うので、普段は雅と見なされず、俗とされている。もし自分のための翻譯ならば、雅は特別に重要なことであり、しかも、世間一般にいう雅であるので、文言でしか目的に達することができない。いや、容易に目的に達することができる。)

つまり、周作人は翻譯を本のための翻譯と自分のための翻譯に二分している。本のための翻譯は出版して意味を讀者に伝えることが大事であ

るので、俗文だと世間に批判される恐れがあるが、白話を用いるべきである。自分のための翻譯ならば、雅が大事であるので、文言を用いるべきだと、「信達雅」を翻譯の典則としながら、翻譯の目的によつてはその割合を調整すべきだと、独自の翻譯理論を作り上げた。

## 二、二 郁達夫の選訳

周作人の選訳から十年ほどが経ち、一九三六年に周作人と同じように日本に渡ることがあり、日本文学に多大な関心を持つ中国の文学者である郁達夫が『徒然草』の一部を中文に訳したことがある。一九三六年二月出版の半月刊『宇宙風』第十期に載せられた『徒然草』の序段・第一段・第三段と第五〜八段までの七つの章段の選訳である。選訳の後に左のような附記が付され、『徒然草』の思想内容を紹介し、翻譯の経緯と方法を説明している。

『徒然草』、為日本兼好法師的隨筆集。法師生長於建武中興的時代(當十四世紀中葉、我國元順帝時)、<sup>①</sup>實為吉野朝一大学者、兼通神儒仙道、而行文又能將漢文和語、融冶一炉。思想脫胎老莊、但文体則於清少納言之『枕草紙』為近似。『徒然草』在日本、為古文学中最普遍傳誦之書、比之四子書在中國、有過之無不及。日本古代文学、除『源氏物語』外、當以隨筆日記為正宗、而『徒然草』則又隨筆集中之錚錚者。凡日本人之稍受教育的人、總沒有一個不讀、也沒有一個不愛他的。我在日本受中等教育的時候、亦曾以此書為教科書。當時志高氣傲、以為他只拾中土思想家之糟粕、立意命題、并無創見。近來馬齒加長、偶一翻閱、覺得他的文調的諧和有致、還是余事、思路的清明、見地的周到、也真不愧為一部足以代表東方固有思想的哲學書。久欲把他翻譯出來、以自消磨空閑歲月、無如懶惰性成、訳不到一個鐘頭、就想擱筆。而原文文調的鏗鏘、實在也是使我望而却步的一大原因。

現在先將頭上の几段、<sup>②</sup>勉強訳作時文、深望海内外的同好者、有以教我。

『徒然草』的注釈書、在日本同『源氏物語』的注釈本一樣、真是汗牛充棟、不知有幾百幾千。大致以『文段抄』為最簡明。這幾段正文所根据的原書、也就是這個本子。

（稿者訳 『徒然草』は日本の兼好法師の隨筆集である。法師は建武中興の時代に生き（十四世紀中葉、我が国元順帝の時に当たる）、<sup>①</sup>実は吉野朝の一大学者である。神道、儒教、仏教、道家を兼学し、文章は漢文・和語がよく一炉の中に融け込ませている。思想は老莊より脱胎し、ただし文体は清少納言の『枕草紙』に近い。『徒然草』は日本において古典文学の中に最も一般的に読まれた書物で、四書が中国における地位に比べてもこれを過ぎて及ばないものはないといえる。日本の古典文学は、『源氏物語』を除いては、隨筆日記を正宗とすべきで、『徒然草』は隨筆集の中の錚錚たるものである。日本人の中に教育を受けた人は必ず一読し、かつ愛読しない人はいない。私も日本で中等教育を受けた時に、この書を教科書としていた。当時は志が高く傲慢であったので、この書をただ中国の思想家の糟粕を拾ったもので、主旨、命題ともに創造的な知見がないと思つた。近來、年を取るにつれて、たまたまにこの書を閲読し、その文の調べが美しいだけでなく、思考も清明であり、綿密な目配りが施されていること、まさに東方の固有思想を代表する哲学書と言えるのである。閑な歲月を消耗するため、この書を翻訳したいと前々から思っていたが、ものぐさな性格であり、一時間も訳してはいないうちに筆を置いてしまった。それから、原文の文章は難しく、これも私が引いてしまった一大原因である。今回はまず最初の幾つかの章段を辛うじて<sup>②</sup>今の文体に訳して、中国内外の同好が私に（訳の巧拙を）教えてくれるように深く望む次第である。

『徒然草』の注釈書は日本において『源氏物語』の注釈書と同じく汗牛充棟で、その数は何百何千か知ることができない。その中では『文段抄』が最も簡明であり、この幾つかの訳文の底本も本書によつたのである。）

附記の本文と訳文に傍線<sup>①</sup>で示したように、郁達夫も『徒然草』と中国の思想、特に老莊の思想の近似性と、文章が漢を和によく融合する形になっていることを指摘している。郁達夫は日本で中等教育を受けた時に<sup>④</sup>、『徒然草』を中国の思想家の糟粕を拾っただけのものだと高く評価しなかつた。それから十数年の時が経ち、一九三六年に本書を翻訳した時に、「まさに東方の固有思想を代表できる哲学書」と『徒然草』の思想性を絶賛した。周作人は兼好法師を「貫通儒釈道の人物」・「文人」とし、郁達夫は「一大学者」と評価したのは、周作人と郁達夫が『徒然草』に見たものは、中国的な思想性、いわゆる漢籍の強い影響を受けて生じた本書の漢籍的要素に由来するといえるのである。

訳文の文体について、傍線部<sup>②</sup>で彼自身も述べたように、周作人の「文半白」と異なり、郁達夫は『徒然草』を「時文」、つまり当時の白話に訳している。また、翻訳のテキストについては、『文段抄』を用いたと明言している。

在中日外交紛紜の今日、將這種不符合实用的閑書翻譯出来、或者要受許多愛国者の指摘。但一則足以示日本古代文化如何的曾受過我國文化的影響、再則也可以曉得日本人中原也有不少是酷愛和平、不喜侵略、如我国的一般只知讀書樂業的平民、則此舉也不能全說為無益。假使世界太平、生活安定、而我個人的身体康健的話、我倒很想在這一二年中、靜心訳出幾部日本中古以後的日記隨筆集來、以饗讀者、這或者比空言親善、濫說文化溝通等外交辭令、總要比較得實在一点。



一九三六年一月十日訳後記

(稿者訳) 中日の外交において紛糾の絶えない今日、この実用的ではない書物を翻訳することについて、愛国者より批判を受けることであろう。ただし、ひとつには日本の古代文化がいかに我が国の文化に影響されたことを示し、ひとつには日本人の中にも、我が国のただ書を読み業を愛することのみを知る人々のように、平和を愛し、侵略を好まない人が少なからずいることが分かるのであり、この挙げもまた全くの無益とも言えないであろう。たとえ世界が平和になり、生活が安定し、私個人の体が健康であれば、この一二年の中に、日本の中古以降の日記随筆集を幾つか翻訳し、読者に捧げたいと思う。これは口先の親善や文化交流などの外交辞令をいたずらに言うよりは、かなり実を伴うものである。一九三六年一月十日訳後記)

一九三六年という中日戦争が勃発する前夜の時代に、郁達夫が『徒然草』を中文に訳したことは容易なことではなかったのである。末尾の附記に『徒然草』を訳したのは中国文化が日本文化に与えた影響の大きさと、日本人の中にも平和を愛する人がいることを示すためであると弁明したのも、このような時代背景の下でせざるを得なかったことかもしれない。近藤春雄「郁達夫と徒然草選訳」には、「凡そ其の選訳の本意とは縁の遠いか、る弁解を敢て試みざるを得なかったのである。否、愛国者よりの誤解を避ける為にはこれだけの効能を書きたて、弁解を敢てしなければ、彼自身、枕を高くしては寝られなかつたのである。雑誌検閲の殊にやかましい中国に於て、而も国防文学論はなやかなりし当時としては、之も亦已むを得ない事であったのである」<sup>15)</sup>と事情を説明している。

### 二.三 周作人と郁達夫選訳の比較

参考のため、周作人訳と郁達夫訳の『徒然草』の章段と主旨を示した一覧表を附する。章段の主旨は稿者がまとめたもので、括弧内は周作人が付けた章段名である。

表一で示したように、周作人の訳と郁達夫の訳では第三・五・七・八段の四つの章段が重なるだけであるが、これは周作人に比べて、郁達夫の訳は『徒然草』の章段に沿って選んでいることと関連するかもしれない。

表一

『徒然草』 序段	章段の主旨	周作人訳	郁達夫訳
第一段	執筆の原因 世人の欲望		○
第二段	好色の風情(好色)	○	○
第三段	落魄の心持ち(憂患)	○	○
第四段	子孫不要論		○
第五段	人生の無常(長生)	○	○
第六段	色欲の誡め(女色)	○	○
第七段	色欲の誡め(詞欲)	○	○
第八段	読書の慰め(読書)	○	
第九段	自然の礼賛(自然之美)	○	
第十段	人情の暖かみ(法顯的故事)	○	
第十一段	見苦しき事(中年)	○	
第十二段	生物愛惜論(愛生物)	○	
第十三段	簡素の志向(人生大事)	○	
第十四段	酒の好し悪し(飲酒)	○	
第十五段	婚姻の有るべき方(独居)	○	
第十六段	秋月の趣(秋月)	○	

前述した日本人の手によって漢訳した『徒然草』と比べてみると、その差異の大きいことがわかる<sup>(16)</sup>。つまり、『徒然草』の中から奇譚性・教訓性を求めて人物の逸話を選んで漢訳した日本の異種『蒙求』に対して、ふたりの中国文学者が目を向けた『徒然草』の内容は、いずれも人間の内面に問いかける、思想的な章段である。その中には、第八十四段法頭の故事というような人物逸話も見られるが、これも法頭の話から人情の暖かみという、周作人が附記にいう「温潤的情緒」を見いだす章段であり、やはり逸話の面白みではなく、人間の内面に重心を置いている章段である。

最後に、両者ともに選ばれた第七段と第八段の一部を例に、周作人訳と郁達夫訳の訳文の特徴を考察してみたい。

### ①『徒然草』第七段

#### ●『徒然草』第七段本文

あだし野の露消ゆる時なく、鳥部山の煙立ち去らでのみ住み果つる習ひならば、いかにものあはれもなからん。世は定めなきこそいみじけれ。

#### ●周作人訳「二、長生」

尙仇野之露沒有消時、鳥部山之煙也無起時、人生能夠常住不滅、恐世間將更無趣味。人世無常、倒正是很妙的事罷。

#### ●郁達夫訳「第七段」

愛宕山野の朝露、鳥部山麓の青煙、若永無消失的時候、為人在世、也象這樣的長活下去、那人生的風趣、還有什麼。正唯其人世之無常、才感到人生的有味。

第七段は長寿を貪る人は無常の醍醐味を知らないと、兼好の無常観について述べた章段であるが、周作人は「長生」という章段名を付けた。傍線部分について、『徒然草』原文は「鳥部山の煙がいつまでも立ち去らないように（人の命が常住不滅であるならば）」という表現であるが、

周作人は「鳥部山の煙が起つ時がないように（人の命が常住不滅であるならば）」とそれとは別の解釈で訳している。この箇所について、謝立

群氏は周作人の訳を「充分理解原著的基礎上採取了符合中国人的習慣的訳法（稿者訳 原著を充分理解した上に中国人の習慣に合わせた訳を取った）」と指摘した<sup>(17)</sup>。たしかに、鳥部山というような火葬地で煙が立たないのは人が死なないことと連想されやすいが、郁達夫訳のように、あだし野の露と併せて、鳥部山の煙が消えないことで命の常住不滅を表す考え方も理解できないわけではない。『徒然草』の注釈書を確認したところ、周作人訳と同じような理解を示したものは見られない。周作人のこの誤訳とも言えるような訳し方を理解するには、「あだし野の露消ゆる時なく、鳥部山の煙立ち去らで」は対句法の精格なり」という、前述した『文法附注徒然草要義』の一文がヒントになるのではないか。この章段の訳文の最後に、周作人は「仇野是墓地之名、鳥部山為火葬場所在地」と注しており、つまりここでは、命の常住を表すために、墓地の消えない露に対して、火葬場の立たない煙を対句として付けたのである。前出した潘秀蓉氏の論文では、『徒然草』第三段の訳文を例に、周作人が『文法附注徒然草要義』などの注釈書を参考に、自分の好みを加えて、訳訳というより創作とも言えるような特異の訳文を作り上げたことについて論じたが、第七段のこの訳文も彼のこのような翻訳態度を表している。

### ②『徒然草』第八段

#### ●『徒然草』第八段本文

世の人のこころまはす事色欲にはしかず。人のこころはおろかなる物かな。

にほひなどはかの物なるにしばらく衣裳にたきものすとしりながら、えならぬにほひには必こころときめきするものなり。久米の仙人のものあらふ女の脛のしろきを見て通をうしなひけんは、まこと

に手あしはだへなどのきよらに肥あぶらづきたらんは、外の色ならねばさもあらんかし<sup>(18)</sup>。

● 周作人訳「四、女色」

惑乱世人之心者莫過於色欲。人心真是愚物。色香原是假的、但衣服如經過薰香、雖明知其故、而一聞妙香、必會心動。相伝久米仙人見浣女脛白、失其神通、實在女人的手足肌膚艷美肥沢、与别的顔色不同、這也是至有道理的話。

案：『元亨釈書』卷十八云、「久米仙人者和州上郡人、入深山学仙方、食松葉、服薜荔。一日騰空飛過故里、会婦人以足踏浣衣、其脛甚白、忽生染心、即時墜落。」

● 郁達夫訳「第八段」

人世上惑人之事、無如色欲、人心真是愚妄的東西。香料的薰添、本属仮暫、明知衣上的濃香、為時不久、但對於難耐的芳馨、也必勢難自禁、少不得鹿衝心頭。久米仙人見了水边洗物的女人白腿、便失神通、實在是為了手足皮膚的純美、肥白光鮮、不同凡艷、他的從空下墜、也是應該。

(注) 元亨釈書十八…久米仙人、和州上郡人。入深山、学仙法、食松葉、服薜荔。一旦騰空、飛過故里、会婦人以足踏浣衣、其脛甚白、忽生染心、即時墜落<sup>(19)</sup>。

傍線で示したように、周作人訳は「愚物」「浣女」という古文体の言葉を選んだのに対し、郁達夫訳は「愚妄的東西」「水边洗物的女人」という説明的な、いわゆる俗的な言葉に訳している。全体の文章を見ると、周訳の古文体の雅に対して、郁訳の白話の俗的な訳文もいきいきと味わいのある文章となっている。

三、現代の『徒然草』中文訳

周作人と郁達夫の選訳の後、新中国になってから、一九八〇年代には

じめて『徒然草』の全訳本が出版された。その後、特に二〇一〇年以降、『徒然草』の訳本が集中的に出版されており、今現在、中国において『徒然草』の全訳本は全部で下記のように五種類確認できる。

周作人・王以鏗訳『枕草子・徒然草』（人民出版社一九八八年）

李均洋訳『方丈記・徒然草』（河北教育出版社二〇〇二年、法律出版社二〇一二年再版）

文東訳『徒然草』（中国長安出版社二〇〇九年、中信出版社二〇一四年再版）

王新禧訳『徒然草・方丈記』（長江文芸出版社二〇一一年）

田偉華訳『徒然草』（湖南人民出版社二〇一二年）

前節において、第七段と第八段を例に周作人訳と郁達夫訳の訳文の特徴を分析したが、本節も、第八段を例に、これらの中文訳文の特徴を考察する。本文は前節参照。

①王以鏗訳…昔久米仙人見浣女足脛潔白而失其神通力。蓋手足之肌膚豐艷如凝脂、此乃肉身本来色相、其為惑宜也。

②李均洋訳…久米仙人看見浣洗女郎的白生生小腿、頓時失去了神力、這的確是因為手足、皮膚等的清麗、以及豐滿、油光、而非其他的美色所致。

③文東訳…昔年有位久米仙人、能够御空而行。当他飛過家鄉時、看見河边洗衣女用双脚踏踩衣物、裸露出雪白的小腿、心中起了色欲、頓時喪失神通之力、從天上掉了下來。不過女人手足的豐滿美艷如凝脂、是其天然的本色、能够讓人心迷惑、倒在情理之中。

④王新禧訳…昔有久米仙人、見河边浣女脛白如雪、遂失神通。蓋因女子手足潔美、光沢豐凝、非同凡色。故惑人下墜、也自有其理。

⑤田偉華訳…昔年有位能御空而行的久米仙人、看見河边洗衣女用双脚踏踩衣物、裸露出雪白的小腿、心中起了色欲、頓時喪失神通之力、從天上掉了下來。手足肌膚豐滿美艷如凝脂羊羔、這僅僅是肉身天然

的本色、就足以讓人心迷惑了。

『徒然草』第八段の「ものあらふ女」について、前節で周作人が「浣女」という文語を用いたのに対して、郁達夫は「水辺洗物的女人」「つまり「水辺で物を洗う女」という説明的な俗語に訳していることを述べた。この両者の訳文を受けて、現代中文訳の五種は①王以鏘訳と②李均洋訳は「浣女」「浣洗衣女」と周作人訳文に近いのに対して、③文東訳と④王新禧訳は「河辺洗衣女」と両者の中間的な訳語を取っている。文体については、①王以鏘訳と④王新禧訳は文語の文体を取っており、「古雅」の訳文と言えるが、読者には難解な文章であると批判されることもある。②李均洋訳は流暢な現代中国語の文章で訳しており、③文東訳と⑤田偉華訳はさらに『徒然草』原文に見られない『元亨釈書』の久米仙人の伝説の詳細を訳文に加えて、周作人の言う「為書而翻訳」、読者のための翻訳という点で評価される訳文と言える。

また、「外の色ならねば」、つまり、『徒然草』第八段原文の最初の部分に出てくる衣服に焚く薫き物、香りのように一時的に外から添加された魅力ではない、肌と肉体そのものの美しさという表現に注目してみたい。周作人は「与别的顔色不同（ほかの色と違う）」と訳しており、郁達夫は「不同凡艶（普通の艶とは違う、つまり美しさ）」と訳している。周作人訳は字面の意味を直訳して意味が取りにくい所となっている。郁達夫訳は意識であるが、前後文章の統合性がとれて意味もわかりやすい訳し方と言える。

王以鏘以降の全訳本を見ると、①王以鏘訳は「此乃肉身本来色相（これは肉身本来の色相）」と説明的な文章に訳している。王以鏘の文語性の強い文体に対して、②李均洋訳は口語体の文章で訳しており、「而非其他的美色所致（ほかの美色がもたらしたのではない）」と訳している。その後の③文東訳は、「是其天然的本色（その自然の本来の色である）」

と説明的な口語体で訳している。④王新禧訳はまた古文体のものになり、「非同凡色（普通の美色と違う）」と、郁達夫の訳と似ている。⑤田偉華訳は「這僅僅是肉身天然的本色（これただ肉体自然の本来の色のみ）」と③文東訳と近似している。『徒然草』の本文「外の色ならねば」という部分は、もともと難解な所で、『壽命院抄』や『野槌』など『徒然草』の古注釈書は「仮色迷<sup>レ</sup>人猶若<sup>レ</sup>是、真色迷<sup>レ</sup>人必<sup>レ</sup>過<sup>レ</sup>此。（『白氏文集』卷四・諷諭四「新樂府・古塚狐」0169）」<sup>(20)</sup> という白居易の詩を踏まえて、外より飾りたる仮の色ではない、真の色であると、第八段の最初の薫き物の部分と関わらせながら解釈している。『徒然草』を読者が理解しやすい中文の文章に翻訳するには、『徒然草』のこのような表現手法に目を配る必要がある。

#### 四. おわりに

以上のように、和文脈の『徒然草』を漢文・中文に訳した資料を見てきた。周作人が「以下訳した十四の章段は最も趣味性のある文章と思う部分である」と訳文の附記に述べたように、周訳の撰訳の標準は趣味性にあるとしているが、彼が付けた各章段名を見てもわかるように、その趣味性というものは、むしろ思想性と言ったほうが妥当である。郁達夫も『徒然草』が「東方固有の思想を代表するに値する哲学書」と絶賛しており、当時の中国の知識人が『徒然草』に見いだしたものは美意識や人生論、儒仏道が兼在する中国的な哲学思想であり、いわゆる中国古典の影響を受けて生じた漢籍的な要素である。これは江戸時代以降の『徒然草』古注釈書にも通ずる認識であるが、同じ時代に日本人が漢訳した『徒然草』にはこのような思想性が見られず、漢訳の章段の取捨選択は人物伝記に集中している。さらに、『徒然草』がこのように日本と中国において漢文・中文に訳されること自体、本書の漢籍的な要素という内的特質を物語っている。

最後に、江戸・明治期の漢文基礎教養書である異種『蒙求』に見られる『徒然草』の漢文訳とこれら現代中文訳の訳文を比較して、両者の特徴と『徒然草』の翻訳の問題点に触れて本稿を終えたい。

前述したように、江戸時代に日本人の手によって、和文の『徒然草』が漢文に訳されたものがいくつか見られるが、その漢訳に選ばれた内容を見ると、人物伝記類の話がほとんどであり、周作人訳と郁達夫訳とはいずれも重なる部分が見られない。周作人訳と郁達夫訳と江戸時代の『徒然草』漢訳の同じ章段を比較することができないのは残念であるが、ここでは異種『蒙求』において訳された『徒然草』の章段の中で最も漢訳回数が多い第二十五段の一部を取り上げ、現代に出版された中文訳の『徒然草』との比較を試みる。

● 『徒然草』第二十五段本文

平宣時朝臣、老の後、昔語に、「最明寺入道、或宵の間に呼ばる、事ありしに、『やがて』と申しながら、直垂のなくてとかくせしほどに、また、使来りて、『直垂などの候はぬにや。夜なれば、異様なりとも、疾く』とありしかば、萎えたる直垂、うちうちのま、にて罷りたりしに、銚子に土器取り添へて持て出でて、『この酒を独りたうべんがさうさうしければ、申しつるなり。肴こそなけれ、人は静まりぬらん、さりぬべき物やあると、いづくまでも求め給へ』とありしかば、紙燭さして、隈々を求めし程に、台所の棚に、小土器に味噌の少し附きたるを見出でて、『これぞ求め得て候』と申ししかば、『事足りなん』とて、心よく数献に及びて、興に入られ侍りき。その世には、かくこそ侍りしか」と申されき。

● 日本の異種『蒙求』の漢訳

①『箋註桑華蒙求』卷之中「時頼残醬、晏嬰繫裘」(正徳年間(一七一〇〜一七一六)成立、明治十六(一八三三)年後刊)

其節儉如<sub>レ</sub>此、豈好<sub>二</sub>奢侈<sub>一</sub>者可<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>深戒<sub>一</sub>乎。

②『日本蒙求』卷之下「当道清廉、時頼儉約」(成立年代不明、十八世紀後半十九世紀前半)

其時率如<sub>レ</sub>是。

③『皇朝蒙求』卷之上「保忠炙餅、宣時秉燭」(天保元(一八三〇)年自序)

其不<sub>レ</sub>拘如<sub>レ</sub>此。

④『大日本史蒙求』卷之五「藤綱清約、時頼儉素」(明治三(一八七〇)年)

其淡薄如<sub>レ</sub>此。

⑤『瓊矛余滴続編』卷之下「顕忠執杓、時頼索醬」(明治十(一八七七)年)

其澹薄如<sub>レ</sub>此。

⑥『日本蒙求続編』卷之上「時頼淡薄、泰時清廉」(明治十五(一八八二)年)

其淡薄如<sub>レ</sub>此。

● 現代中文訳

⑦王以<sub>レ</sub>鑄<sub>レ</sub>訳…蓋<sub>二</sub>當時之風尚<sub>一</sub>如此。

⑧李均<sub>レ</sub>洋<sub>レ</sub>訳…那<sub>二</sub>年頭<sub>一</sub>、就是<sub>二</sub>這個樣子<sub>一</sub>。

⑨王新<sub>レ</sub>禧<sub>レ</sub>訳…彼<sub>二</sub>時世風<sub>一</sub>即<sub>レ</sub>如此。

⑩文東<sub>レ</sub>訳…當時的風尚<sub>一</sub>便是<sub>レ</sub>如此。

⑪田偉<sub>レ</sub>華<sub>レ</sub>訳…當時的風尚<sub>一</sub>便是<sub>レ</sub>如此。

『徒然草』第二十五段は北條時頼の儉約の美德を讃えた章段で、その教訓性が人気を呼んだのであろうが、異種『蒙求』において最も漢訳された回数が多い『徒然草』の説話である。右にあげたように、『徒然草』の原文「その世には、かくこそ侍りしか」について、異種『蒙求』は②『日本蒙求』を除いて、「節儉」「不拘」「淡薄」「澹薄」といった時頼の儉約を賞賛する言葉でこの逸話に対する兼好の評語をまとめている。これら

の異種『蒙求』は漢文の学習に重点を置いており、いずれも『徒然草』の話を漢文で読者に伝えようとする姿勢は希薄である。むしろ逆に『徒然草』に見られる時頼の説話は当時には人口に膾炙するようなものではない。これらの書物はこの話を用いて漢文基礎の教育を試みたものといえる。この箇所についても、『徒然草』を忠実に漢文に訳すのではなく、この話の教訓性を強調して、最後にこのような言葉でまとめたのであろう。それに対して、⑦以降の現代中文訳は、いうまでもなく『徒然草』の内容を知らない中国の読者にこの説話がわかるように訳す必要がある。この箇所についてはいずれも『徒然草』の原文に沿った訳文である。

また、『徒然草』の原文では、平宣時が夜に突然主君の時頼に呼ばれて、「直垂」、つまり武士の正服が準備できておらず困っているという場面があるが、江戸時代の日本の読者には「直垂」を説明する必要がある。異種『蒙求』は「帽服」「装束」「衣冠」というような衣服を指す一般的な語彙を用いたが、日本の「直垂」は中国に対応する物がなないため、これら現代中文の訳文は処理するのに苦心した。⑪田偉華訳は「武士服」とその意味を訳して、ほかの訳本はいずれも「直垂」と直訳し、「当時」の武士の常服」の注を付けている。

このように、一九八〇年代以降、日本の古典文学作品が中国大陸において盛んに翻訳される中、『徒然草』の中国語全訳本も出版されるようになった。日本の古典作品を中国語に翻訳するのは、決して簡単なことではない。和歌や長編物語に比べて、『徒然草』のような散文は難易度が低いと思われることもあるが、「信達雅」の基準に合う翻訳に達するにはまだ色々な問題点がある。これからの『徒然草』翻訳は、『徒然草』の注釈書・研究書も参考に入れ、文体・語彙から検討模索する必要があるのではないか。

## 注

- (1) 『徒然草』における漢籍の受容という問題について論述した先行論文は多数あり、総論的なものをいくつか列挙する。たとえば、久保田淳「出典・源泉・先蹤」(『諸説一覽徒然草』明治書院、一九七〇年)、川口久雄「徒然草の源泉―漢籍」(『徒然草講座四』有精堂、一九七四年)、古沢未知男「漢籍引用より見た徒然草の一考察」(『日本漢文学史論考』岩波書店、一九七四年)などである。
- (2) 『壽命院抄』『野槌』の本文引用は吉沢貞人『徒然草古注釈集成』(勉誠社、一九九六年)に拠る。
- (3) 川平敏文「徒然草の漢訳」『文彩』六二〇一〇・三。
- (4) 島内裕子「徒然草の翻訳と研究」『徒然草文化圏の生成と展開』笠間書院、二〇〇九年。
- (5) 『文段抄』の原文は『北村季吟古註釈集成18徒然草文段抄』(新典社、一九七九年)による。表記は私に改めた所がある。ただし、「而其文章優雅」から始まる最後の一文は『文段抄』原文に見られない。
- (6) 潘秀蓉「『徒然草』と周作人―その特異な訳文をめぐって―」『和漢比較文学』二九二〇〇二・八。「周作人と日本古典文学」(廈門大學出版社、二〇一四年)第三章に収録。
- (7) 韓玲姫・綿拔豊昭「周作人における『徒然草』受容―兼好の影響を中心に―」『図書館情報メディア研究』九・二二〇一。
- (8) 近世期兼好法師の伝記について『近世兼好伝集成』(東洋文庫、二〇〇三年)、『兼好法師の虚像・偽伝の近世史』(平凡社、二〇〇六年)など川平敏文氏の一連の研究がある。
- (9) 周作人『苦竹雜記』岳麓書社、一九八七年。
- (10) たとえば、王向遠「文体・材料・趣味・個性―以周作人為代表的中国現代小品文与日本写生文比較観」(『魯迅研究月刊』一九九六・四)、鄭萍「談周作人的趣味観」(『龍岩師專學報』二〇〇三・一)、趙海彦「周作人与中国現代趣味主義文学思潮的形成与發展」(『甘肅社会科学』二〇〇五・二)、鳥谷まゆみ「周作人における『趣味』の内実」(『比較社会文化研究』二二二〇〇七)などの論考があげられる。
- (11) 鮑耀明『周作人與鮑耀明通信集』河南大学出版社、二〇〇四年。
- (12) 劉岸偉「周作人の文体と漢文訓読」(『比較文学研究』九六

- 二〇一・一・六)に、一九三二年一月『東方雜誌』二九卷二期に掲載された柳田国男著『遠野物語』の翻訳について、白話文語混淆文を用いたのは原文の文体に合わせた当然の選択ではあったが、文語の魅力を読者に伝え、自らの文体構築の糧にする意図も見られると、「こうした翻訳実践を通して、周作人は独自の口語表現を練り上げ、また古文を現代に蘇らせる道筋を見つけたのである」と指摘した。このような白話文語混淆文で翻訳する試みははやくも一九二五年の『徒然草』選訳の時に見られる。
- (13) 周作人「談翻訳」『苦口甘口』河北教育出版社、二〇〇二年。
- (14) 郁達夫は一九一三年に日本に留学しており、「中等教育」というのは一九一九年東京帝国大学経済学部に入學する前のことか。一九三六年の『徒然草』翻訳との間に十数年の時が経ったこととなる。
- (15) 近藤春雄「郁達夫と徒然草選訳」『日本文学研究資料叢書 方丈記・徒然草』有精堂、一九七一年。
- (16) 異種『蒙求』に見られる漢訳された『徒然草』については拙稿「近世期における『徒然草』の漢訳方法―異種『蒙求』を通して―」(『総研大文化科学研究』十一・二〇一四・三)、「漢訳される『徒然草』の―方法―近世期兼好伝との関わり―」『説話』一二・二〇一四・一〇)をご参照頂きたい。
- (17) 謝立群「關於『徒然草』漢訳的幾点考証」『日語學習與研究』一三七二〇〇八・四。
- (18) 周作人と郁達夫が参考したテキストを考えて、『徒然草』の本文は注5の『文段抄』による。
- (19) 本注は訳者郁達夫による注釈。
- (20) 『白氏文集』の本文は平岡武夫・今井清校定『白氏文集』(同朋社、一九七三年)による。

# Chinese Translations of *Tsurezuregusa* made in both China and Japan

HUANG Yu

SOKENDAI (The Graduate University for Advanced Studies),  
School of Cultural and Social Studies,  
Department of Japanese Literature

According to existing studies, the influence of Chinese classics on *Tsurezuregusa* is seen not only in expression, but also in its contents and philosophy. In the Edo period, when *Tsurezuregusa* began to be popular, it was first noted to contain ideas about Confucianism, Buddhism and Taoism. The claim was that this book had been strongly influenced by Chinese classical works. This might be one reason why *Tsurezuregusa* was translated into classical Chinese by Japanese intellectuals during the Edo period. On the other hand, famous Chinese writers, Zhou Zuoren and Yu Dafu, translated some chapters of *Tsurezuregusa* into Chinese in the 1920's and 1930's. After the 1980's, when there was a boom in making Chinese translations of Japanese classics, five complete translations of *Tsurezuregusa* were published.

This paper is concerned with the characteristics of and differences between the various translations into Chinese of *Tsurezuregusa* made by both Japanese and Chinese intellectuals. Through a comparative study of these translations, we can identify differences in understanding *Tsurezuregusa* between Japan and China, and reappraise elements of influence that Chinese classical works must have had on *Tsurezuregusa*.

**Key words:** *Tsurezuregusa*, translation, Chinese, Zhou Zuoren, Yu Dafu