

# 周作人と『古事記』の翻訳

曹 咏梅

## 1 はじめに

中国においては古くから翻訳の伝統があり、1919年五四運動以前には、後漢から唐宋に至るまでの仏教經典の翻訳、明末清初の科学技術の翻訳、アヘン戦争後から五四運動までの西洋の政治思想と文学の翻訳という三回の翻訳ブームが現れたといわれる<sup>(1)</sup>。中国において外国文学の翻訳はわりに遅く、近代に入ってからであり、日本文学の翻訳はさらに西洋文学の翻訳より遅れている。漢字や漢籍は中国から日本に伝わり、それはずっと一方的な輸出であり、中国から見れば日本文学は中国文学の枝葉に過ぎない存在であった。このように、中国人が、中国文学が他国の文学より優れていると考え、西洋や日本の文学を軽視したのも文学の翻訳が遅れた一要因として考えられる。

だが、1868年日本の明治維新の成功は中国人を驚かせ、中国の有識者たちは日本をモデルとして学習すべきだと悟り始めた。その後、1894～1895年日中戦争で中国は惨敗し、近代的改革を経た日本に目を向けるようになる。当時の清政府は、西洋と日本の知識や思想、特に明治維新成功の経験を直接的かつ全面的に学習するために、1896年から大量の留学生を日本に派遣するようになる。その4、5年後、日本でも中国国内でも日本書籍の翻訳が大規模に行われるようになる<sup>(2)</sup>。1896年から1911年までの間に翻訳した日本の書籍は958種類に達し<sup>(3)</sup>、その内容は社会科学をはじめ、世界の歴史地理や自然科学、応用科学、文学など幅広い分野に亘っているという<sup>(4)</sup>。日本文学の翻訳はこの時期から本格的に始まったのである。しかし、清末から1919年五四運動までには、維新の政治を宣揚し、国民の政治意識を啓発するために日本の政治小説を大量に翻訳し、また国民に近代西洋の科学知識や近代法律、司法制度、近代教育、軍事などを宣伝するために日本の科学小説、探偵小説、冒険小説、軍事小説などを大量に翻訳したといわれる<sup>(5)</sup>。

実際、日本の古典文学の翻訳は1920年代に入ってから現れ始め、『古事記』や『万葉集』の翻訳書が出版されるのは中国建国後である。現在、出版された『万葉集』の翻訳は訳者別に分けると、以下のよう

- 1、銭稻孫訳『漢訳万葉集選』（日本学術振興会、1959年）  
銭稻孫訳『万葉集精選』（中国友誼出版公司、1992年）  
銭稻孫訳『万葉集精選 増訂本』（上海書店出版社、2012年）
- 2、楊烈訳『万葉集』（湖南人民出版社、1984年）
- 3、檀可、趙玉楽訳『万葉集選訳』（香港亜洲出版社、1993年）
- 4、李芒訳『万葉集選』（人民文学出版社、1998年）
- 5、趙楽甞訳『万葉集』（訳林出版社、2002年）
- 6、金偉、呉彦訳『万葉集』（人民文学出版社、2008年）

『万葉集』の最初の翻訳書は中国ではなく、日本で出版されている。当時佐々木信綱の提案の下に日本学術振興会で『万葉集』の英訳が先に出版されており、その後佐々木は各国語訳を目指し、中国語訳を銭稻孫に委託、それを受けて翻訳したのである。中国国内では、1984年出版の楊烈訳『万葉集』が

最も早く、初めての全訳本である。ほかに、趙楽牲訳と金偉、呉彦訳の『万葉集』も全訳である。一方、現在中国で出版された『古事記』の翻訳書は以下のようにある。

- 1、周啓明訳『古事記』（人民文学出版社、1963年）  
周作人訳『古事記』（国際文化出版公司、1990年）  
周作人訳『古事記』（中外対外翻訳出版公司、2001年）  
周作人訳『古事記』（上海人民出版社、2015年）

- 2、鄒有恒、呂元明訳『古事記』（人民文学出版社、1979）

訳者別に分けると、周作人訳と鄒有恒、呂元明訳の二種類ある。周作人は兄の魯迅とともに中国近現代の思想史、文化史、文学史上において無視できない存在であるが、戦時中日本に協力したことで文化漢奸というレッテルを貼られ、中国では20世紀40年代中期から70年代まで彼に関する研究は殆ど停滞状態にあり、80年代に入ってから周作人に対する再評価と読み直しが盛んに行われるようになる<sup>6)</sup>。1963年出版の『古事記』は「周啓明」というペンネームが記されているが、その後刊行されたのはすべて「周作人」と記されている。1990年国際文化出版公司出版の『古事記』は、倉野憲司校注『古事記』（岩波書店、1963年）を底本として訳し、また幸田成友校訂『古事記』（岩波書店、1943年）及び本居宣長校訂『古訓古事記』を参照したと記されている。文潔若氏の「整理後記」によると、これは1965年に周作人が倉野憲司校注『古事記』をテキストとして改訳したものであり、周作人は晩年訳著に自分の名前を記するのが最大の願望であったため、改訳本には「周作人訳」と記したという<sup>7)</sup>。2001年中外対外翻訳出版公司出版の『古事記』は、周氏の家族が保存していた1959年の翻訳原稿を用いたとあり、1963年の再版と考えられる。2015年上海人民出版社出版の『古事記』は1963年の再版と思われ、1963年版が頁末ごとに注が付されているのに対し、2015年版は上中下巻の巻末ごとに注が並べられている。

なお、周作人による『古事記』の翻訳は1920年代から始まっており、『語絲』に発表されている。本稿では、周作人における『古事記』の翻訳の背景や翻訳の姿勢などについて述べていきたい。

## 2 『古事記』翻訳の背景

### (1) 周作人の生涯と『古事記』の翻訳

まず、周作人の生涯について簡単に触れていきたい。以下の表は『周作人年譜』<sup>8)</sup>から抜粋したものである。

1885年1月	浙江省紹興県東昌坊口新台門の周家に生まれた。三人兄弟の真ん中で、長兄の樹人は魯迅、弟は建人。
1906年9月	一時帰国した魯迅とともに日本に渡る。
1908年秋	立教大学に入学、英文学と古代ギリシャ語を学ぶ。
1909年3月	羽太信子と日本で入籍する。
1909年7、8月	魯迅帰国、周作人は再び日本語を勉強し始める。芳賀矢一編『狂言二十番』、月宮崎三昧編『落語選』などを教科書とする。
1911年9月	日本の留學生活を終えて妻と一緒に紹興へ帰る。
1913年4月	浙江省立第五中学で英語を教え始める。
1914年1月	「紹興県教育会月刊」第4号に「征求紹興兒歌童話啓」を発表。紹興で児童歌を収集し始める。

1917年4月	北京大学校長蔡元培に招かれ、北京大学国史編纂処で勤務、周作人は主に英文資料の収集に携わる。9月に北京大学文科教授となり、国史編纂処編纂員も兼ねる。
1922年4月	『晨报副鐫』に「歌謡」を發表。『自己的園地』に収録。
1922年6月	『晨报副鐫』に「神話与伝説」を發表。『自己的園地』に収録。
1925年1月	「『古事記』中的恋愛故事」（『語絲』9期）發表。 1月18日に日本語版『北京周報』第145号に転載。原文同載。
1926年2月	「漢訳古事記神代卷引言」（『語絲』65期）發表。 「漢訳古事記神代卷（1）」（『語絲』67期）發表。
1926年3月	「漢訳古事記神代卷（2）」（『語絲』69期）發表。 「漢訳古事記神代卷（3）」（『語絲』71期）發表。
1926年5月	「漢訳古事記神代卷（4）」（『語絲』78期）發表。
1937年7月	日本軍が北京に入城した後、北京大学は長沙に移転。周作人は北京にとどまる。
1938年2月	清華大学の錢稻孫らと大阪毎日新聞社主催の「更正中国文化建设座談会」に出席。「大阪毎日新聞」に載ったこのニュースは当時の中国の文壇を驚かした。
1939年8月	「偽」北京大学教授兼文学院院长に就任。
1945年12月	漢奸罪によって国民政府に逮捕される。
1949年1月	保釈される。（建国後は、世界文学の古典紹介運動に一役を振られ、ギリシャと日本の古典を翻訳。）
1954年6月	人民文学出版社から送られてきた世界文学名著紹介選題の初稿に意見を書いて送る。
1958年10月	『古事記』の旧訳を抄録、翻訳し始める。
1959年2月	『古事記』翻訳稿を校閲し、人民文学出版社に送る。
1963年2月	人民文学出版社から周啓明訳『古事記』出版。
1967年5月	北京で逝去。

周作人は魯迅の弟として生まれ、21歳の時に日本に留学し、日本人の女性と結婚する。その後約5年間の日本の留學生活を終えて妻と一緒に帰国し、のちに北京大学で勤務することになる。1925年に初めて「『古事記』中的恋愛故事」（『語絲』9期）發表し、翌年に「漢訳古事記神代卷引言」（『語絲』65期）、「漢訳古事記神代卷（1）」（『語絲』67期）、「漢訳古事記神代卷（2）」（『語絲』69期）、「漢訳古事記神代卷（3）」（『語絲』71期）、「漢訳古事記神代卷（4）」（『語絲』78期）を次々と發表している。その後、日中戦争が起きて、日本軍が北京を占領して北京大学が長沙に移転し（1938年に北京大学、清華大学、南開大学とともに昆明に移され、「西南連合大学」となり、これは戦争が終わる1945年8月まで続く）、この時著名な文化人はみな北京を離れるが、周作人は日本占領下の北京大学に残る。戦争が終わってから、漢奸罪で国民政府に逮捕され、建国後は人民文学出版社から『古事記』の全訳を依頼されて翻訳し、出版するに至る。

後に、周作人は『知堂回想録』で「解放以後、世界古典文学を紹介する運動が起きて、日本部分には『古事記』も入っていたので、翻訳の話もまた持ち出された。楼適夷君が『語絲』より旧訳を探し出して、人に抄録させてそれを見せてくれた。その時は私はたぶん病中だったので、また放っておいて、1959年

に翻訳の仕事を再開してからやっと作業に取りかかった。ただし、あの頃は日本神話への興味が次第に衰退し、参考書も不十分だったので、すこし責めを塞ごうとする節があった。そうでなければ、注釈癖が昂じて、人々をたまげさせる、煩瑣極まりないものに仕上げてしまったかもしれない。この本は正直とても満足している翻訳作品ではない、まもなく出版されるといっても、わたしはあまり大きく期待しない、ただ古事記は日本最古の古典だから、中国語訳があればいいと思っただけである。もちろんほかの人がもっといい訳本を出すことを期待する」<sup>9)</sup>と述べている。参考書が不十分で、あまり注釈を加えられなかったような言い方をしているが、実は全訳本には311の注が付けられている。以上のように、周作人の全訳本は中国建国後世界古典文学を紹介する運動によって、人民文学出版社に依頼されて翻訳出版したということになる。

## (2) 1920年代の『古事記』翻訳の背景

『古事記』の全訳は周作人本人の意志とは別の形で世に出されたが、1920年代の『古事記』の翻訳は周作人自身の意図によると思われる。最初に発表した『『古事記』中の恋愛故事』は、「速総別王と女鳥王」、「軽太子と軽太郎女」の二篇の恋愛物語を「女鳥王的恋愛」、「軽太子的恋愛」という題に翻訳し収録している。「速総別王と女鳥王」の物語は、次のようである。仁徳天皇が弟の速総別王を仲人にして女鳥王を求めたが、女鳥王は速総別王の妻となり、夫に反逆を勧める。察知した天皇が二人を殺そうとし、二人は逃亡するが、天皇の軍勢に追い詰められ殺されるという内容である。「軽太子と軽太郎女」は、軽太子と同母妹軽太郎女との恋の進行と、軽太子と穴穂部皇子との皇位争いが並行して語られている。争いに敗れた軽太子は廃され伊予に流され、その後軽太郎女も伊予へ追って行き、二人は自害するという内容である。周作人は「附記」に以下のように述べている。

以上訳した二篇は『古事記』下巻にあり、年月を推算すると、女鳥王の事件は三五二年（晋永和八年）に発生したもので、軽太子の事件は四五四年（宋孝建元年）に発生したものである。これは当時の事実かもしれないが、われわれが現在読むのはただ語り手の想像による伝説で、史実ではない。この二つの事件は上代の人から見ても道徳に違反するもので、女鳥王の天皇の謀殺事件と軽太子兄妹の恋愛事件がみな悲劇の結末を迎えるのもまさに当然なことである。しかし、熱烈かつ切実な恋愛は深い同情を引き起こし、それゆえに伝承には多くの美しい詩歌が挿入され、これら殉情の男女に花鬘をかぶせたのである。（歌の後に何の歌の起源と記されることから、この故事歌謡の民間における流行と影響を見ることができる。）日本の歴史伝説の中に詩歌を入れることは本来はよくあることであるが、しかしこれほど多くてよいものはない。和辻哲郎の『日本古代文化』によれば、この二編の歌物語は『古事記』の中では傑作であり、軽の兄妹の物語にある何首の恋歌は全書の中で最も優美な詩篇である。中国の『詩経』にも恋愛の詩があるが、奔放的な詩が極めて少なく、大抵は家族制度によって抑圧された呻吟の声であり、このような「死の勝利」の恋歌は決して聴くことができなく、どちらが良いか悪いかを問わず、つまりこれは中日両国のかなり異なる点である。<sup>10)</sup>

『古事記』におけるこの悲恋物語は天皇への謀反、近親相姦、皇位争いなど社会や道徳の秩序を乱すものも同時に語られているが、周作人が注目したのは「男女の恋愛」であったのである。彼は、男女が「死」を以て愛を貫くことを愛の勝利と見て高く評価している。潘秀容は、「周作人は『女鳥王と速総別王の反逆』と『軽太子と衣通王』との二篇の恋愛物語から、中国には極めて少ない死の如く強い愛と美しい人情美を見出し、そして、二篇の恋愛物語を彼が提唱する『人間の文学』として、中国に翻訳して公表した。これは、二十世紀初頭の二十年代前後、周作人を始めとする中国の知識人が力を入れて婦人解放、自由恋愛を提唱したことと深く関連しているものと想像できよう」<sup>11)</sup>と述べ、彼の提唱する「人間の文学」、

また婦人解放や自由恋愛を提唱する当時の社会風潮が背景にあることを指摘する。

「漢訳古事記神代巻」(1～4)は、天地初発から須佐之男命の追放までの部分を四回に分けて翻訳し、文中に15の注をつけている。神代巻を翻訳した理由について、周作人は「漢訳古事記神代巻引言」で以下のように述べている。

私がこの『古事記』神代巻を訳す狙いはしからばどこにあるのでしょうか。実際のところ私の希望ははなはだささやかなもので、日本の古代神話を中国の神話愛好者や宗教史または民族学の研究家に紹介したいだけであります。一般にこの種のものに対し二通りの見方が行なわれており、私などには両方とも正しくないように思えるのです。むろん私が読んでもらいたいと希望する人人がそんな誤りを犯していようとは信じませんが。その一は、中国人の神話の見方であり、彼らは神話の中にさまざまな野蛮な風俗や原始思想の跡を見つけてくる——ここまでは至極当り前のことですが、彼らはそれらをもとに古代と現代をいっしょくたにし、これで現代文化を批判する論拠ができたと思ひ込む。〔中略〕私どもがそういった原始思想の表れを古文学や古美術として鑑賞したり、古文化研究の資料に供したりするのはよいとして、これを根拠に現代の文明を批判するようなことは、あまり有効な方法ではありません。

その二は日本人の神話の見方、とりわけ『古事記』に対するそれであり、日本は自ら「神国」と称し、また万世一系の皇室があり、その国体は世界のどの国とも異なっている。これは神国なるが故であり、その証拠はすなわち『古事記』の所伝にほかならぬ、とこう日本人は考えます。そこで、国家主義的教育家の手で鍛え挙げられた一部の忠良なる臣民にとって、『古事記』は「神典」であり、その中の童話めいた記事はすべて、あたかも『旧約』のキリスト教徒におけるがごとくに神聖なのです。なにしろ、これが天孫の降臨を証明しているのですから。隣りの国のことにつき、私どもは『順天時報』のように言い立てる気にはなれないのでこのくらいにしておきますが、とにかく、神話を史実と見做すのは少々おかしい、少なくとも正しい見方ではない、とは申せましょう。〔中略〕それでも近年は様が変わって来て、神話学の著作が次第に多くなり(といってもいつもきまった二三人の著者ですが)、歴史や文化を研究する者にもそういった知識が吸収されて、古典研究にほとんど一個の革命がおとずれました。部厚い四冊(なお一冊を欠き未完成)の『文学に現はれたる我が国民思想の研究』をものした津田〔左右吉〕博士は、『神代史の研究』で、『古事記』に記されている神代の故事は実際にあった事実ではなくて国民の想像上の事実であるが、後人が万世一系の実情を目的のあたりにしてその由来の探求の結果、種々の伝説を編集して系統立った記事に仕立て、それで説明に代えたのだ、と述べています。このいい方はすこぶる簡単でしかもわかりきったことのようにですが、以前にはいえなかったことだし(むろん今でもこれを認めぬ人はいます)、文学博士の肩書が安泰で済むかどうかはもとよりいわずもがなであります。人類学者鳥居〔龍蔵〕博士の新著『人類学上より見たる我が上代文化』第一巻は、東北アジア諸民族の現行宗教を古代日本と引合わせて、新鮮な見解を出しています。つまり、神代紀の宗教思想はおおよそシャマニズム(Shamanism)のそれで、シベリアの韃靼や回紇・朝鮮などと共通する点があるというのであります。これは人類学的にはなはだ意味深いことであって、神典の權威も揺がぬわけにはゆかぬでしょう。私は日本人がともすれば『古事記』の神話を史実と思いがちだと申しましたが、一方ではかかる立派な学術の進展も見られるわけで、この点にかけては私ども中国人は日本をうらやまずにいられません。〔中略〕

『古事記』神話の学術的価値は疑う余地がないとしても、私どものように文芸として読む場合でも、これはなかなかおもしろい。日本人は本来芸術的な国民であります。その制作の過程には印度中国の影響の跡が多々見受けられるにもかかわらず、なお独特の精彩を保っています。莊嚴にして雄渾

なる空想にこそ欠けるかも知れないが、優美繊細なところは極東の他民族に真似ができません。また持前の人情味があり、その筆致はつねにある種の潤いを帯びていて、粗雑に乾涸びたものでない、そこが私には最もおもしろく感ぜられるのです。<sup>(12)</sup>

周作人が神代巻を訳すのは日本の古代神話を中国に紹介すると同時に、当時中国人と日本人の神話の見方を正すためであったといえる。一方に、また津田左右吉や鳥居龍蔵の研究成果を高く評価し、日本の学術の進展を羨ましがっている。中国において、20世紀から五四運動までの神話学の研究はまだ萌芽の状態にあり、1920年代は西洋の学術思惟方式と社会学、人類学、民俗学などの方法論を用いて神話学の理論体系が構築されようとした時期であった<sup>(13)</sup>。周作人が1922年『晨报副鐫』に発表した「神話与伝説」からは、彼の神話観が窺える。「神話与伝説」では、近頃人々が神話を「荒唐無稽な話、研究の価値がなく、排斥する必要がある」という意見に対して、これは「誤りである」と批判している。ここでは話の性質によって神話、伝説、故事、童話という四種類に分類し、それぞれの違いを述べている。また神話の起源については、歴史学派、比喩派、神学派、言語学派、人類学派の学説を述べ、人類学派の学説が最も合理的で、神話の意義を正確に理解することができるという<sup>(14)</sup>。周作人が鳥居龍蔵の成果を高く評価するのも、研究の方法に共感を覚えたからだろう。1924年『晨报副鐫』に発表した「神話的弁護」でも、神話を迷信とする言い方を批判し、「児童書の中で神話の価値は空想と趣味にある」という<sup>(15)</sup>。周作人が『古事記』の神話を翻訳して発表したのは、こうした中国における神話研究の時代背景があり、彼自身の神話研究の一環として行われると同時に、当時の人々の神話の見方を正すためでもあったのであろう。

また、『古事記』中の恋愛故事で選んだ二篇の悲恋物語には歌謡が多く挿入されており、彼は「附記」で歌謡が非常に優美であると高く評価している。周作人がこのような歌物語を選択したのも、当時の歌謡収集の背景と深く関連すると思われる。

1919年五四運動から1920年代中期に至るまで、中国の歌謡研究はまだ萌芽の段階にあり、西洋の民俗学や歌謡論の影響で、歌謡の定義、起源、発展、分類、芸術手法、評価、収集、整理などについて模索しつつ研究が行われていた<sup>(16)</sup>。周作人自身も1914年に紹興で児童歌を収集し始めるが、その後北京大学で始めた歌謡収集では、彼が重要な役割を果たしている。1918年1月『北京大学日刊』は「北京大学徵集歌謡簡章」を発表し、歌謡を収集し始め、劉半農、沈尹默、周作人は編集を担当する。その後二ヶ月の間1100余首を受け148首選び、『北京大学日刊』に次々と掲載した。1920年12月に北京大学では歌謡研究会が成立し、周作人と沈兼士が共に主任を担当する。研究会は1922年12月に『歌謡週聞』を創刊し、周作人が「発刊詞」を執筆し、歌謡収集の目的は「学術的なもの」と「文芸的なもの」のためと述べ、「歌謡は民俗学において重要な資料であり、我々はこれを収録して専門の研究に備える。これが第一の目的である。よって、投稿者は自分で判断を加えず、できるだけ投稿することを希望する。なぜならば、学術においては卑猥或いは粗野なるものもかまわないからである」と述べ、歌謡によって新たな「民族の詩」の発展を引き起こすのが第二の目的であるという<sup>(17)</sup>。子安加余子は「周作人とは対照的に他の文人たちにとっては、歌謡収集の動機があくまで新文芸の実践（新体詩の創作）の要請から生じたものであったため、歌謡は借用し、手本とすべき対象でしかなかった」と述べ、さらに「卑猥、粗野な言辞を許容する立場は、他の文人に比して非常に独特なものであり、また画期的な側面であった」と述べている<sup>(18)</sup>。周作人は、1919年9月『学芸雑誌』（第1巻第2号）に発表した「中国民歌的価値」において、すでに民歌、つまり歌謡を収集する問題について触れており、文人が修飾した歌謡は科学的価値が減少し、純粋な文芸作品となっているため、我々が求めているのは「民歌」、つまり民俗研究の資料であり、純粋な抒情詩や教訓詩ではないので、如何なる粗野なものでも全部保存しなければならな

いと述べている<sup>(19)</sup>。この立場は、1923年『歌謡週刊』記念増刊に発表した「猥褻な歌謡」においても一貫しており、猥褻な歌謡も研究者にとっては貴重であり、これらの資料は別に集録して学者たちに提供したいという。猥褻な歌謡の発生については、「生活との関係」と「言語との関係」からその理由を述べている。「生活との関係」において、中国社会で一般的に男女関係は円満ではないのは自明の事実であり、「密通」は非難すべきであるが、「われわれは中産階級が妾や娼妓を蓄えたり、郷民が密通するのを見るが、これは必ずしも東洋人の放任とはかぎらないことを知るべきである。少なくとも半数は自由の愛を求めるためであり、ただ方法を間違えただけである。猥褻な歌謡、つまり男女の不倫を賛美する様々な民歌は、このような考えがあっても実行しない人が採用する別に自己満足を求める方法である」といい、「情詩の起源もこのようである」と述べる。「言語との関係」においては、「猥褻な歌謡の起源と情詩と同じであるが、比較すると歌謡が特に猥褻に感じるのは、それは言葉の表現による」という<sup>(20)</sup>。ほかに、周作人が1922年4月『晨报副鐫』に発表した「歌謡」には、歌謡の定義や起源、歌謡の研究、歌謡の分類について論述している。歌謡は学術上において「民歌」と同じ意味であるとし、歌謡を情歌、生活歌、滑稽歌、叙事歌、儀式歌、児童歌に分類し、歌謡の研究については文芸と歴史の方面から述べている。文芸的側面からは詩の変遷の研究、新詩の創作の参考とすることができるとし、現存の民歌が古い歌謡より重要であり、古文献にある多くの歌謡は文人の潤色を経て本来の姿ではないという。歴史的側面においてはこの研究は民俗学に属し、民歌から国民の思想、風俗や迷信などを見るためであるという<sup>(21)</sup>。

以上のように、周作人は、歌謡の文芸的価値だけでなく、学術的価値も認め、歌謡を民俗学の重要な資料と見なしていたことが分かる。そして、技巧や思想などを重視した歌謡よりも、文人の手が施されていない、民間で生まれた真情を吐露する歌を「民歌」と認めていたのではないと思われる。彼は風雅の基準によって歌謡を判断せず、猥褻な歌謡も自由の愛を求めるための心の声として捉えており、男女の「密通」も必ずしも全部非難すべきではなく、自由の愛を求める行為として認識している。このような周作人の歌謡観、恋愛観から考えると、彼が『古事記』の悲恋物語の歌謡を「死の勝利」の恋歌と評価するのも充分納得される。

周作人が『古事記』の神話や二篇の歌物語を選択したのは、日本の歴史や政治などへの関心ではなく、単なる文学作品としての学術的価値を認めたからであり、当時の中国人の神話や歌謡への偏見を正すためでもあったと思われる。それから、1921年を前後に周作人の文学思想の転換があったことを指摘する必要があるだろう。根岸宗一郎は「周作人が被抑圧民族文学の翻訳に終止符を打ち、自分が留日期以来好んでいた庶民の生活情緒を描いた古代ギリシャ文学や日本文学の翻訳に本格的に取り組むようになったということは、兄魯迅や章炳麟の影響の下で形成された文学観を離れ、自ら素質にあった文学的立場を選択したということではないだろうか」と述べ、「一九二一年の西山療養後から一九二二年の『自的園地』の間に周作人の文学観の大きな変化を見る」ことができるとしている<sup>(22)</sup>。1920年代の日本古典の翻訳を見ると『古事記』のほかに『徒然草』、狂言、一茶の俳句、江戸の俗謡、川柳などがあるが、江戸の俗謡の「日本の盆踊り」(1916年)以外はすべて1921年以降に翻訳されたものである。周作人は1921年以降に「被抑圧文学」の翻訳紹介から解き離れて、自分の個性を求めていったと考えられる。于小植が「魯迅などの新文化運動の先駆者と違って、周作人は文学を社会改革の手段とせず、彼の出発点と目的地はすべて文学だけを選択し、彼は自分の趣味を中心に、個性主義の文学立場を守った」<sup>(23)</sup>と述べているように、『古事記』の選択も彼自身の趣味から出発したもので、『古事記』の文学的価値を認めたからではないだろうか。

### 3 『古事記』の翻訳の姿勢

#### (1) 『古事記』歌謡の翻訳——1925年訳と1963年訳の比較——

周作人の『古事記』の翻訳は白話文を用い、歌謡は口語体散文詩に訳している。彼が翻訳の際に参照したテキストについてみると、1920年代の翻訳においては、『古事記』中の恋愛故事の「附記」に本居宣長の『古事記伝』が紹介されていることから、『古事記伝』は参照テキストの一つと考えられる。また「漢訳古事記神代卷引言」に「私のこの訳は次田潤の注釈本に拠り、併せて他の三四種類の本を参照した」<sup>(24)</sup>とあることから、神代卷の部分は次田潤『古事記新講』（明治書院、1924年）を底本として翻訳したことが知られる。なお、1963年出版の『古事記』の全訳はテキストが記されておらず、周作人自身も『知堂回想録』でただこの時は「参考書が不十分であった」（前掲書）と述べているだけである。だが、全訳本の注に「本居宣長」、「次田氏」、「黒板勝美」の解説が引用されていることから、『古事記伝』、『古事記新講』、新訂増補国史大系『古事記』（吉川弘文館）を参照したことが知られる。

1925年と1963年の翻訳を照らし合わせてみると、散文は大きく変わっていないが、歌謡は変わった部分がある。女鳥王と速総別王の物語の歌謡では「隼別王」（1925年）が「速総別王」（1963年）に、王の表記が変わっただけであるが、軽太子の物語の歌謡においては何か所か直している。以下、これらの歌謡について見てみたい。

##### ①

大前 小前宿禰が 金門蔭 斯く寄り来ね 雨立ち止めむ (80)

(大前小前宿禰の家の、金物で飾り堅めた門の陰に、こんなふうにして寄って来い。ここで雨宿りして止むのを待とう。)<sup>(25)</sup>

##### 【1925年】

大前小前宿禰的鉄門の前面、  
像我這樣的，攻上前来，  
雨也就將住了。<sup>(26)</sup>

##### 【1963年】

大前小前宿禰的門前，  
象我這樣地走上前来，  
等候雨住吧！<sup>(27)</sup>

①は「金門」について、1925年は「鉄門」と訳し、1963年は「門」になっている。次は「寄り」について、「攻」（攻める）、「走」（歩く）と異なっている。そして最後の「雨立ち止めむ」について、1925年は「雨也就將住了」（雨もまもなく止むであろう）と訳し、1963年は「等候雨住吧」（雨が止むのを待とう）に訳している。『古事記伝』に「雨の止ムのを待ツにて、いわゆる雨やどりなり」<sup>(28)</sup>とあり、1963年は『古事記伝』の解説に従って翻訳したのである。周作人は、1925年に翻訳の際『古事記伝』を見ており、1925年の「雨也就將住了」は、注釈書に拠るといふより、むしろ「雨立ち止めむ」の訓読をそのまま直訳したものと思われる。しかし、次の②③の場合は、訳がはっきり分かれている。まず②を見てみよう。

##### ②

あまだ かるをとめ したた  
天廻む 軽嬢子 確々にも 寄り寝て通れ 軽嬢子ども (83)

(〈あまだむ〉軽の乙女よ、しっかりと寄って私と寝ていきなさい。軽の乙女たちよ。)

【1925年訳】

飄飄飛空的輕女郎，  
別給人看見淚容，  
躲躲藏藏的走来罷。

【1963年訳】

飄飄飛空的輕娘子，  
親親密密的偎着睡，  
隨後離別吧，輕娘子。

「天廻む 輕娘子」は両方とも「飄々と空飛ぶ輕乙女」に訳しているが、後ろの線を引いた部分は大きく異なっている。1925年は「別給人看見淚容，躲躲藏藏的走来罷」（泣くさまを人に見せるな、身を隠して来てください）と訳し、1963年は「親親密密的偎着睡，隨後離別吧，輕娘子」（仲むつまじくより添って寝て、それから別れましょう、輕乙女よ）に訳している。「寄り寝て通れ」について、『古事記伝』には「余泥泥豆登富礼は、……されば此御句の意は、道かひにても、人しのびて物の陰などにより、身を潜めて行過よ、甚く悲しみ泣さまを人に知らるな、と詔へるにて、上の御歌と同意なり」（前掲書）とあり、1925年訳は『古事記伝』に拠ったと考えられる。『古事記新講』には「『とほる』は行き去る意で、別れ行くを云ふ。もう斯うなつては仕方がないから、名残に密かに今一度寄り添うて寝てから別れよの意である」<sup>(29)</sup>とあり、1963年訳は『古事記新講』の解釈に拠っていることが分かる。要するに、1925年訳は『古事記伝』に拠って「人に見せるな」「身を隠して」などと二人の「密通」を強調し、1963年訳は『古事記新講』によって「仲むつまじくより添って寝」と男女関係を卑猥ではなく、純粋な愛を称える表現に変えており、1963年のほうが周作人の恋愛観や歌謡観に相応しい訳ではないかと思われる。続いて、③についてみたい。

③

夏草の 阿比泥の浜の 掻き貝に 足踏ますな 明して通れ (86)

（〈夏草の〉あひねの浜の貝殻に、足を踏んでおけがをなさいますな。夜を明かしてからお行きなさいませ）

【1925年訳】

海濱的夏草相並的臥着，  
不要踏着蠟殼，  
傷了你的脚，  
要仔細的撥草去走。

【1963年訳】

海濱的夏草相並的臥着，  
不要踏着蠟殼，  
請你避開了來吧。

「夏草の阿比泥の浜」は、両方とも「浜の夏草、互いに並んで寝ている」に訳されている。後ろの部分が異なっており、1925年は「蠟殻を踏んで、あなたの足にけがをしないように、草をよく払って行きなさい」とあり、1963年は「蠟殻を踏まないように、避けていらっしゃってください」と訳されている。ここは「明して通れ」の解釈の違いによるが、『古事記伝』には「阿加斯豆杼富礼は、令明而行去れなり、令明とは、かの足を傷ふべき蠟殻どもをよく掃ひ却て、道を明けて行去給へと云なり」（前掲書）とあり、『古事記新講』には「『あかす』は『あく』に敬語の副語尾の『す』が付いたもので、『あく』は分く・別

く・明く等と同義で、此所では蠣貝をよける意。『通る』は道を行き過ぎる意<sup>(30)</sup>とある。1925年当初『古事記伝』に拠った解釈を、全訳本では『古事記新講』の解釈に従ったのである。

周作人は、『古事記』中の恋愛故事の「附記」で「一首は偶然古文に近い感じで訳し、あまり調和が取れていないかもしれないが、再び直すことはしない」<sup>(31)</sup>と記している。周作人がいう古文に近い感じで訳したのが、次の歌である。

④

君が往き 日長くなりぬ 造木<sup>やまたづ</sup>の 迎へを行かむ 待つには待たじ (87)

(あなたがお出かけになってずいぶん日がたちました。〈造木の〉お迎えに参りましょう。これ以上待ちはしません。)

【1925年訳】

自君之出矣，歲月已久長，  
觀彼接骨木，葉葉自相當，  
不復能久待，儂自去迎將。

【1963年訳】

你走了日子也很久了，  
如接骨木的枝葉相對，  
我將自己迎去上前，  
再也不能等待。

1925年は古文の五言詩体に訳し、「長」、「当」、「將」で韻を踏んでいる。「儂」は樂府民歌によく見られ、樂府民歌の五言詩を意識したのではないかと思われるが、最終的に全訳本では口語体散文詩に直している。ここは詩の形式が違うだけで、意味はあまり変わらない。次に⑤についてみよう。

⑤

隠り処の 泊瀬の山の 大峰には 幡張り立て さ小峰には 幡張り立て 大小よし 仲定める  
思ひ妻あはれ 槻弓の 臥る臥りも 梓弓 立てり立てりも 後も取り見る 思ひ妻あはれ (88)  
(〈隠り処の〉泊瀬の山の高い峰には幡を張り立て、低い峰にも幡を張り立て、〈大小よし〉私との仲がしっかりと定まっている、いとしい妻よ、ああ。槻弓・梓弓を大切に扱うように、臥しながらも立っているながらも、これからも大切に世話をしたいと思う、いとしい妻よ、ああ)

【1925年訳】

鬱葱的初瀬之山，  
大峽裏張了素幕，  
小峽裏張了素幕，  
我們的墓地也已定了，  
啊啊我的可愛的妻。  
檀弓，放下了便自放着罷，  
梓弓，立起来便自立着罷，  
我都不再把握了，  
如今乃得把握了，  
我的可愛的妻的手。

【1963年訳】

衆山圍繞的初瀬山，

大峽里立了許多旗幟，  
小峽里立了許多旗幟，  
大峽里我們也已決定了，  
啊啊，我的可愛的妻。  
檀弓，放下了便自放着吧，  
梓弓，立起來便自立着吧，  
後來還得這樣相見，  
啊啊，我的可愛的妻。①

①此歌意義不很明白，今以初瀨山為古代葬地，猶中國雲北邙，故假定為死便葬此之意，其所謂“決定”即指墳墓。

まず「幡張り立て」について、1925年に「張了素幕」（白い幕を張り）に訳したのを、1963年は「立了許多旗幟」（多くの幡を立てて）に直している。また「なかさだめる」については、1925年は「我們的墓地也已定了」（我々の墓地はすでに決まった）と訳し、1963年は「大峽里我們也已決定了」（大峽で我々もすでに決めた）と訳し、歌謡に「墓地」を明記していないが、注に「“決定”即指墳墓」（「決定」は墳墓を指す）と付けている。「なかさだめる」について、『古事記伝』には「未ダ考へ得ず」（前掲書）とあり、『古事記新講』は「汝が定める」と訓読し、「大峽と小峽とあるが仲に、殊に大峽を我々夫婦の墓所と定めての意。墓所といふ語は見えないけれども、上の句によつて其の意が窺はれる」<sup>(32)</sup>とあることから、「墓地を定めた」と解釈するのは『古事記新講』に拠ったのである。1925年の「我都不再把握了」（私はもう握らない）は、1963年訳には見当たらない。ここは、『古事記伝』の「久しく相見賜はざりしことを、弓を取らで置きたるに譬賜へるなり」（前掲書）を踏まえて、暫く相見ない状況を強調するために、「我都不再把握了」を加えたと思われる。次の「後も取り見る 思ひ妻あはれ」については、1925年は「如今乃得把握了，我的可愛的妻的手」（いま握らないといけない、私の愛しい妻の手を）と訳している。『古事記伝』に「後も取見るなり、かの置たる弓を、又手に取見るにて別居賜へりしも、後今又相見給ふ譬なり」（前掲書）とあり、1925年の訳は『古事記伝』を踏まえて妻を弓に喩えて、「弓を又手に取り見る」を以て「後今又相見」を喩えたのである。「手に取る」を「把握」（握る）に訳し、これは「弓」と最後の「妻的手」（妻の手）に両方掛かっている。つまり、弓を手にとることを「把握」に訳したため、妻とまた相見することを「妻の手を握る」に訳し、妻の後ろに「手」を加えたのである。1963年は「後來還得這樣相見，啊啊，我的可愛的妻」（後にもまたこのように相見る、ああ、私の愛しい妻よ）と、比喩表現を使わず、宣長が解説する「後今又相見」を直訳している。そして、全訳本の「注」には「この歌の意があまり明白ではない」といい、さらに「初瀨は古代の葬地で、中国でいう北邙のようである」という。「北邙」は洛陽の北にある「北邙山」を指し、貴人の墓が多くあり、中国文学においては墓地や墳墓を表す言葉として用いられている。また、「黄泉之国」についても、「注」に「中国で言うところ四川酆都府のようである」<sup>(33)</sup>と説明している。「四川酆都」は古くから中国でいう冥土で、人が死んでから行く処である。このように、周作人は中国の読者が理解しやすいように、中国の例えを以て説明を付け加えており、ここからは彼の丁寧な翻訳の姿勢が読み取れる。

## （2）1963年版『古事記』と1990年版『古事記』

以降、1990年版『古事記』について少し触れていきたい。1990年版の『古事記』は、周作人が倉野憲司校注『古事記』をテキストとして改訳したという。文潔若は「整理後記」に「1965年初、私は倉野憲司校注の『古事記』を探し、周作人に見せた。これは1963年1月出版されたもので、周作人がこの

本を翻訳した時にはまだ世に出なかった。そこで周作人はこれを底本として、本をもう一度改訳する意があった。しかし、『廬奇安対話集』がまだ脱稿できなかったし、出版社はさらに彼に『平家物語』の翻訳を依頼しようと決めていたので、時間が相当緊迫であった。そこで、私は彼に代わって訳文をもう一度整理し、倉野憲司校注のテキストと違った箇所を示してあげた。こうして、彼はたった二ヶ月で改訳本を完成した<sup>(34)</sup>と述べ、文潔若が以前の全訳を整理し、倉野倉野憲司校注『古事記』と違った箇所を示して改訳したことが窺える。

ここで、1963年版と1990年版を照らし合わせてみると、著しく異なっているのは注の数と標題である。1963年版の注が311あるのに対し、1990年版は380余りあり、かなり増えているが、注の付け方も一つの要因と考える。たとえば、1963年版では「神倭伊波礼毗古命（神武天皇）」のように、天皇の諡名を文中に示しているが、1990年版は文中に示さず、注に「神倭伊波礼毗古命的諡号為神武天皇」と記しており、神武天皇から推古天皇に至るまで、天皇の諡名をすべて注に示している。標題については、たとえば下巻の仁徳天皇条をみると、1963年版は、

- 一 后妃及皇子女
- 二 聖帝之御世
- 三 吉備的黑日壳
- 四 皇后石之比壳命
- 五 八田若郎女
- 六 速総別王与女鳥王
- 七 雁生子
- 八 枯野的船<sup>(35)</sup>

とあるが、1990年版は、

- 一 后妃、皇子女及聖帝
- 二 皇后之妬忌与黒日壳
- 三 八田若郎女
- 四 女鳥王与速総別王的反叛
- 五 雁生卵的吉兆
- 六 枯野的船<sup>(36)</sup>

とある。倉野憲司校注『古事記』の仁徳天皇条に「1后妃皇子女・聖帝、2皇后の嫉妬・黒日壳、3八田若郎女、4女鳥王と速総別王の反逆、5雁の卵の祥瑞、6枯野という船<sup>(37)</sup>とあり、1990年版は倉野憲司校注『古事記』に拠っていることが確認できる。ほかの部分も、1990年版の標題はすべて倉野憲司校注『古事記』に拠っていることが確かめられる。

次に内容の部分について見てみたい。散文の部分においては、たとえば、「世界」（1963年）を「国土」（1990年）に、子供の意の「子女」（1963年）を息子の意の「兒子」（1990）と娘の意の「女兒」（1990）に、「喪家」（1963年）を「喪屋」（1990年）などと単なる言葉を置き換えただけの変化が見られる。海幸彦については、1963年は「海佐知毗古」と表記し、これは『古事記新講』に拠ったと思われる。1990年版は「海幸彦」に直されている。このように、散文においては言葉の表現の変化は少し見られるものの、大きく修正した痕跡は見られない。同じく歌謡についても、筆者が全部見渡す限り、「的」「地」に直したり言葉の順を並べ替えたりしたのはあるものの、意味を大きく修正したりしたのは見当たらない。

たとえば、前に述べた86番歌謡についてみると、筆者が引用した新編全集『古事記』は「〈夏草の〉あいねの浜の貝殻に、足を踏んでおけがをなさいませ。夜を明かしてからお行きなさいませ」と、現

代語訳している。じつは、倉野憲司校注『古事記』も「明かして通れ」について「夜の明けるのを待って行きなさい」<sup>(38)</sup>と解釈し、「あひね」も「所在不明」(前掲書)と注を付け、地名として解釈している。しかし、1990年版の当該歌謡を見ると「海濱的夏草相並地臥着，不要踏着螞蟻，請你避開了來吧」とあり、中国語の助詞「的」を「地」に直しただけで、1963年訳と全く同じである。ほかにも、前述した歌謡から言えば、81番歌の「雨立ち止めむ」について、倉野憲司校注『古事記』は「立ちながら雨をやませよう」(前掲書)と解釈し、89番歌の「なかさだめる」について倉野憲司校注『古事記』は「仲定めるか」(前掲書)と注をつけており、『古事記新講』とは違う解釈をしている。だが、1990年版の歌謡の訳はいずれも1963年と変わらない。もちろん歌謡の解釈において、周作人が倉野憲司校注『古事記』を実際見てから、最終的に次田潤の説を採ったか、それとも文潔若がこの部分を示さなくて漏れたかは不明である。

以上に見てきたように、1990年版の目次の標題は、確かに倉野憲司校注に拠っているが、散文や歌謡においては1963年版とあまり変わらず、1990年版は倉野憲司校注『古事記』を底本としたというが、それがどこまで反映されているか、疑問が残る。

#### 4 おわりに

周作人の『古事記』の全訳は、中国で世界古典文学を紹介する運動とともに人民文学出版社から依頼を受けて翻訳、出版された。本人の意志とは別の形であるが、中国国内で刊行された初めての全訳本で、『万葉集』の全訳本に比べれば約20年も早い。周作人による『古事記』の翻訳は1920年代から始まり、1920年代の『古事記』神代卷や二篇の恋愛物語の翻訳の背景は、まず、当時の神話学や歌謡学の研究背景と関わると思われ、当時の中国人の神話や歌謡の捉え方を正すためでもあったと考えられる。また、彼自身の神話や歌謡収集、歌謡研究への取り組みとも関連すると思われる。そして、これらの翻訳作品の選択は、彼自身の文学観の転換も一要因としてあったと考えられ、彼の個人的趣味とも関連すると思われる。

1925年と1963年の歌謡の翻訳を比べてみると、何カ所か修正しており、1963年訳は多く『古事記新講』に拠っていることが確認できる。なお、1963年版の底本及び1990年版『古事記』については、今後さらに検証する必要があるだろう。

#### 注

- (1) 馬祖毅『中国翻訳簡史——“五四”運動以前部分——』(中国對外翻譯出版公司、1984年)。
- (2) 王向遠『二十世紀中国的日本翻譯文学史』(北京師範大学出版社、2001年)。
- (3) 譚汝謙『中国訳日本書総合目録』(香港中文大学出版社、1980年)。
- (4) 張迪「近代中国における日本書籍の翻訳と紹介—19世紀末から20世紀初頭の概況とその特徴—」『言葉と文化』10(名古屋大学大学院国際言語文化研究科日本語文化専攻編、2009年3月)。
- (5) 王向遠『二十世紀中国的日本翻譯文学史』注2参照。
- (6) 張菊香、張鉄栄編著『周作人年譜』(天津人民出版社、2000年)、子安加余子『近代中国における民俗学の系譜——国民・民衆・知識人—』(お茶の水書房、2008年)など参照。
- (7) 周作人訳『古事記』(国際文化出版公司、1990年)。
- (8) 張菊香、張鉄栄編著『周作人年譜』注6参照。

- (9) 周作人著、止庵校訂『知堂回想録』（北京出版集团公司、北京十月文芸出版社、2013年）。
- (10) 「『古事記』中の恋愛故事」『語絲』9期、1925年1月。
- (11) 「周作人と古事記——女鳥王と軽太子の二篇の翻訳を中心に——」『東アジア比較文化研究』第2号（東アジア比較文化国際会議日本支部刊行、2003年）、後に潘秀蓉著『周作人と日本古典文学』（厦門大学出版社、2014年）に収録。
- (12) 引用は、木山英雄訳「漢訳古事記神代卷引言」（『日本文化を語る』筑摩書房、1973年）による。
- (13) 黄震雲、楊勝朋「20世紀神話研究総述（上）」『徐州師範大学学报』（社会科学版）第29卷第1期、2003年1月。
- (14) 「神話与伝説」（『周作人民俗学論集』上海文芸出版社、1999年）。
- (15) 『周作人年譜』注6参照。『周作人民俗学論集』（上海文芸出版社、1999年）。
- (16) 王静「20世紀以来的中国少数民族民歌研究総述」『内蒙古大学艺术学院学报』2009年第1期。
- (17) 『周作人年譜』注6参照。『周作人民俗学論集』（上海文芸出版社、1999年）。
- (18) 子安加余子「近代中国と民俗学——周作人・江紹原・顧頡剛」『福井大学教育地域科学部紀要』I（人文学、国語学、国文学、中国学編）56、2005年。
- (19) 『周作人民俗学論集』（上海文芸出版社、1999年）。
- (20) 『周作人民俗学論集』注19参照。
- (21) 『周作人民俗学論集』注19参照。
- (22) 根岸宗一郎「周作人とギリシア文学——一九二一年における転回を中心に——」『東京大学中国語中国文学研究室紀要』第3号、2000年4月。
- (23) 于小植『周作人文学翻訳研究』（北京大学出版社、2014年）。
- (24) 「漢訳古事記神代卷引言」注12参照。
- (25) 歌謡の引用は、新編日本古典文学全集『古事記』（小学館）による。以下同じ。
- (26) 「『古事記』中の恋愛故事」注10参照。以下同じ。
- (27) 周啓明訳『古事記』（人民文学出版社、1963年）。以下同じ。
- (28) 本居宣長『古事記伝』（『本居宣長全集』第十二巻、筑摩書房）。
- (29) 次田潤『古事記新講』（明治書院、1942年）。なお、初版は1924年。
- (30) 『古事記新講』注29参照。
- (31) 「『古事記』中の恋愛故事」注10参照。
- (32) 『古事記新講』注29参照。
- (33) 周啓明訳『古事記』注27参照。
- (34) 周作人訳『古事記』注7参照。
- (35) 周啓明訳『古事記』注27参照。
- (36) 周作人訳『古事記』注7参照。
- (37) 倉野憲司校注『古事記』（岩波書店、1963年）。
- (38) 倉野憲司校注『古事記』注37参照。