

# 陸鉞巖の『正法眼蔵布鼓』——その漢訳の特質——

石井公成

## 一、『正法眼蔵布鼓』について

別稿「正法眼蔵」の漢訳者、陸鉞巖<sup>(1)</sup>では、陸鉞巖（一八五五—一九三七）の経歴と鉞巖が『正法眼蔵』等の漢訳に取り組んだ背景をとりあげた。本稿では、その漢訳である『正法眼蔵布鼓』（一九二〇年）の特質について検討したい。

『正法眼蔵布鼓』は、「高祖承陽大師真像」、義雲の序、穩達の「彫刻永平正法眼蔵縁由」と「彫刻永平正法眼蔵凡例」、鉞巖の「正法眼蔵布鼓例言」と「布、參、兩积対照（其一、其二）」、穩達「永平正法眼蔵卷目列次」から成る首巻に始まり、九十五巻本の『正法眼蔵』本文を漢訳した卷壹から卷六までの袋とじの和装本だ。文化八年（一八一一年）刊行の本山版に基づいたものだが、冒頭に「高祖承陽大師真像」と題して本妙寺の肖像画、その裏に「認是為真真為甚是举是為非為甚待真恁么见得掛空何是身牆壁未全心道元自題（角朱印）」という自讃を載せ、さらに鉞巖の「正法眼蔵布鼓例言」と「布、參、兩积対照（其一、其二）」を挿入している。この自讃のテキストは、卍山本に依る。

古書店から購入した筆者の所蔵本は、各巻の裏表紙に「賜天覽」という横書きの大きな朱印、その下に「訳者 寄贈」という縦書きの朱印が押されており、各巻の本文の冒頭頁の上部には「曹洞宗第一中學校林函書」という朱印が押されている。つまり、鉞巖が勤務したことがある東京の曹洞宗第一中學校林に鉞巖が寄贈したものだ。終巻となる卷六末尾の奥付では、「大正九年九月拾日印刷 大正九年九月拾五日発行 非買品」と記されており、「著訳兼発行者」という肩書きの下に「愛知県名古屋南区熱田新宮坂町 円通寺」在住として陸鉞巖の名が記されている。その左隣には「著訳書写助筆代表者」という肩書きの下に「愛知県名古屋南区熱田新宮坂町 円通寺僧堂安居」として齋賀信彦とあり、さらに「同上」として東憲英の名、「印刷者」として同じく「愛知県名古屋

屋市南区熟田新宮坂町 円通寺僧堂安居」として山田喜参の名が記され、「印刷所」は名古屋市の秀文社、「発行所」は円通寺認可僧堂となっている。

「大正十一年一月十一日 寄贈 陸鉞巖氏」と裏表紙に記されている駒澤大学図書館所蔵の『正法眼蔵布鼓』の原稿本を見ると、奥書では陸鉞巖という名だけがやや大きく書かれているが、その下に付箋が貼られ、「陸鉞巖ノ文字モ殊ニ大キナル字ニアラス並々ノ文字ニテヨシ」と指示しており、刊行本では人名はすべて同じ大きさで印刷されている。これは、鉞巖の手柄を示すものだ。なお、奥付では「大正九年九月拾五日発行」となっておりながら、駒大図書館所蔵本が「大正十一年一月十一日 寄贈」となっているのは、宮中や両本山などへ献上し、宮中で嘉納された後に、「賜天覧」の朱印を裏表紙に押し、曹洞宗の諸寺院や駒大図書館・曹洞宗第一中学院などに寄贈したためだろう。

また、筆者の所蔵本では、首巻の末尾に本文よりやや小ぶりの二丁の別紙に印刷した「正法眼蔵布鼓の次第」が綴じ込まれており、しかも「正法眼蔵布鼓の次第」とその背後の紙に重なる割印の形で「契」という朱印が上と下に押されているのは、どうしても読んでもらいたかったためだろう。この「正法眼蔵布鼓の次第」では、本書刊行については本文の「例言」と「後語」で述べたが、簡単すぎたため、ここで刊行の背景を述べるとして熱っぽく語っている。

そのほとんどは、『参註』、すなわち『正法眼蔵』の漢訳および注である瞎道本光の『正法眼蔵却退一字参』の杜撰さの批判だ。ただ、漢訳を試みたことについては高く評価しており、また本光の遺命を奉じ、四十年後に自財によつて本書を刊行した弟子の甫天俊昶刊行の功績についても賞賛している。永平寺で毎朝、功勳のあった人々に誦經廻向する際、月舟宗胡、卍山道白、天桂伝尊、面山瑞方、指月慧印などとともに本光も含まれているが、俊昶についても顕彰すべきだと述べているほどだ。このように評価していたからこそ、鉞巖もそれにならない、出版社に編集・校正を任せて書店から販売するのではなく、自らの数多い漢訳書をすべて自力で編集・校正して自坊の円通寺から刊行したのでだろう。

## 二、「正法眼蔵布鼓例言」

「正法眼蔵布鼓例言」(以下、「例言」と略す)では、『正法眼蔵』は、承陽大師の「法身舍利」であつて、国字によつて禪源を探つ

て執見を破り、あらゆる經典の「妙義」を究め、単伝の「正旨」を直指したものと述べ、曹洞宗の命脈はこの書にかかっていると断言し、これを漢訳して『正法眼蔵布鼓』と名付けると説いている。

では、『正法眼蔵』が至高の書なのかというと、続けて、国字をもって諄々と説いている点は『伝光録』と「一如」であって世間でいう「姉妹編」だとし、「俱二洞宗ノ命脈繫在ノ書為リ」(十二右)と述べ、本書を閲する者は『伝光録』と『駢覧』すべきだと説いている。すなわち、『伝光録』を重視して『正法眼蔵』と同列の書とみなすのだ。これは、鉞巖が『伝光録』を尊重して刊行した仏洲仙英(一七九四〜一八六四)の弟子である仙受の法嗣であったためだろう<sup>(4)</sup>。ただ、こうした両祖尊重の姿勢は、鉞巖が『正法眼蔵』だけに打ち込んだのではなく、『伝光録』の禅宗理解によつて『正法眼蔵』を解釈したことを示唆するものだ。

なお、「布鼓」の語については、説明がない。「布鼓」は、皮でなく布を貼つた鼓であつて音が鳴らないため、世間に響き渡らないものの例として用いられる語であり、禅の語録にも見えている。自らの漢訳を書店で宣伝して販売しようとしなかつた鉞巖は、謙遜の意で用いたものと思われるが、「布鼓」を書名に用いた有名な例は、臨濟禅中興の祖である白隱慧鶴の仮名法語、『布鼓』ではなからうか。世間に広く知られた白隱のこの書を、鉞巖が意識していたかどうかは明らかでない。

「例言」では、続いて高祖道元の入宋について語り、天童山に掛錫した際、戒臘に依らずに新到の末席に列せられたため、道元が抗議して寧宗皇帝に上表するまで至り、皇帝の勅裁によつて階次を正したという逸話をあげ、「国威」に関わる問題であり、高祖の行為は「邦威ヲ海外」に示したものとしている。続く項目では、「師殊ニ皇室ヲ尊崇敬虔シ玉ヒシコト、太祖常済大師ト齊シ」と述べ、皇室尊重の事例をあげ、北條時頼の寄進を拒否し、伝えた玄明を擯斥して座下の土を掘り捨てさせたのは、寄進帖を憎んだだけでなく、「倍(陪)臣ニシテ国政ヲ擅ニセシ者ノ猷物ヲ快トセ不ルニ在リ」と述べ、皇室を尊ぶことかくの如くであつたと説き、皇政復古五十年の今、高祖はこの状況を寂中に見て破顔しているだろうと説いている(十三右)。新到列位問題に際して皇帝に上奏したという逸話が史実でない<sup>(5)</sup>とされるようになったのは戦後のことであり、鉞巖が事実とみなしていたことは無理もないのだが、国威に関わる問題としてとらえていることが注目されよう。玄明擯斥を陪臣の専横を不快としたためとするのも根拠がないことであり、道元の数多い事績のうち、この類の事件だけをとりあげているのだ。鉞巖のこうした姿勢は、漢訳に影響を及ぼす可能性がある。

「例言」では続いて、文化八年(一八一二)に始まる『正法眼蔵』の刊行の歴史を概説し、それぞれの版を紹介している<sup>(6)</sup>。末尾で「本書ヲ閲スル者ハ、永本ト与ニ参読ス可シ(閲本書者、与永本可参読焉)」と述べ、永本(永平寺の本山本)の併読を勧めているが、「可

は「与永本」の前に来なければならぬ。

「例言」は『正法眼蔵』刊行史の概説に続き、

今茲十一月十日。聖上、登極ノ大礼ヲ挙行アラセラル。是レ千載一遇ノ祥典ナリ。乃チ本書ト伝光録トヲ漢訳シ、俱ニ布鼓ト命ジ、聖寿ノ無窮、宝祚ノ長久ヲ祝シ奉ル。蓋シ歷朝ノ仏教ヲ宸念シ玉フ淑恩、天壤ニ斉シ。今、謹テ祖典ヲ訳シ、以テ仰賀ノ意ヲ表ス。是レ草莽貧道欽慶一片ノ意ナリ。(十三左—十四右)

と述べている。『正法眼蔵』と『伝光録』の漢訳は、仏教を保護してきた朝廷に対する報恩のためになされたのだ。続く節では、朝鮮・満州が我が国の版図に入った国運拡充の時節にあたり、「同文同人種」である中国に高祖の道義を知らせ、国威発揚に資したいと述べている。つまり、布教の思いと国威発揚の願いが融合していると言えよう。

以下、『正法眼蔵』の注釈や道元の伝記に関する『正法眼蔵』の受容の歴史について、明治二十八年(一八九五)刊の瀧谷琢宗の『永平正法眼蔵顕開事考』を引いて説明しており、この書は有益でありながら知られていないため、別に世に示したいと述べている。これは、後に漢訳し、福山黙童『日本曹洞宗名称考』(一八九一年)の漢訳と合本にして『永平正法眼蔵知津布鼓』(円通寺認可僧堂、一九二二年)という形で実現した。『正法眼蔵』にみえる「登良(とら)」などの和語表記については、『正法眼蔵渉典和語鈔』『正法眼蔵和語梯』などの書を参酌し、好き勝手に「私臆を用」いることは避けたと述べている。

『正法眼蔵』を漢訳するにあたっては、「翻訳ハ義訳ニアラズシテ、直訳ニ止マル。蓋シ本文ヲ傷ケンコトヲ恐レテナリ。故ニ漢文ニ純ナラザル所ロモ、亦タ無キ能ハズ。已ムヲ得ザルニ出ヅ。覽ル者、異ムコト母レ」(十九右)と説いている。

そして、書写や校正を手伝った者たちの名をあげ、翻訳の誤りを恐れ、「斯道ノ著宿(著宿か)である服部士辰に閱正を依頼したと述べ、自分の無学無智に基づく不適切な部分について、博雅の士の是正を願ってしめくくっている。ただ、服部士辰なる人物は、経歴が不明だ。この時期に名古屋近辺で漢詩人として知られていた服部姓の人物としては、明治二十四年(一八九一)に名古屋に柳城吟社を創立し、この地で漢詩を盛んにした服部擔風(一八六七—一九六四)がいる。士辰は、あるいはその号の一つか。

「例言」の末尾は、「大正四年十一月 遠孫 陸鉞巖謹識」となっている。実際の刊行は、巻六の奥付によれば大正九年九月で

あるため、五年遅れたことになる。この日付を残したのは、先に触れたように、この月に行われた大正天皇の即位の大札に対する奉祝の意を示すためだろう。

### 三、「布、参、両訳対照」

「例言」に続く「布、参、両訳対照」（以下、「対照」と略す）は二つに分かれており、「其二」は、「参註」の助字や訳語のうち、「しかあれば則ち」を「然」と訳し、「もてゆく」をしばしば「将来」と訳し、「はかなし」を「無空」やら「無墓」とするなど、ひどすぎる例を多くあげている。

「其二」では、「参註」の九十五巻の漢訳について、それぞれの巻から一例づつ妥当でない例をあげ、『布鼓』の訳例と対比させている。これによって、『参註』に対する鉞巖の不满がいかに大きかったか、またいかに是正しようと努めたかを知ることができる。

「対照」では『正法眼蔵』の原文は示されていないが、ここでは参照の便を考え、大久保道舟編『道元禅師全集（上巻）』（筑摩書房、一九六四年）の該当する原文を示した。また、何燕生氏による中国語の訳注『正法眼蔵』を改訂版（宗教文化出版社、北京、二〇一七年）によって示す。本書は簡体字で印刷されているが、対比の都合上、通行の新字とした。なお、中国語の場合、「」という読点は日本の中黒に相当する。

まず、「弁道話」の例はこうなっている。『参註』に付けられた黒い圏点は、鉞巖がこの部分は不適切と見て付けたものだ。

原文…さらに焼香・礼拝・念仏・修懺・看経をもちゐず。ただし打坐して身心脱落することをえよ。（七三二頁）

布鼓…更不用焼香、礼拝、念仏、修懺、看経。唯可打坐得身心脱落矣。（首卷・二十左）

参註…不更用焼香礼拝念仏修懺看経。但打坐得身心脱落。（同）

何訳…勿須更焼香、礼拝、念仏、修懺、看経；只管打座，得身心脱落。（三三頁）

「弁道話」のこの文は、如浄の言葉に基づくものであり、『宝慶記』では次のように記されている。

堂頭和尚示曰、「參禪者身心脱落也・不用焼香・礼拝・念仏・修懺・看経、祇管打坐而已(參禪は、身心脱落なり。焼香・礼拝・念仏・修懺・看経を用いず。祇管打坐するのみ)。(全集下巻・三七七頁)

小川隆<sup>(8)</sup>は、道元を象徴する「只管打坐」の語は「ひたすら坐禅すること」を意味するとされているが、『宝慶記』では「祇管く而已」という形で呼応しているため、「祇管」は「ひたすら」とか「いぢぢ」ではなく、「ただくする」の意であることは明瞭だとする。そして、「弁道話」の「ただし」は漢文訓読語であつて「ただ」と同義であり、ここでは「祇管」は「打坐して身心脱落する」という部分全体にかかつており、「祇管(只管)打坐」というひとかたまりの語ではないとし、この言葉は『正法眼蔵』の中でさらにな次のような形で用いられていることに注意している。

- ① 先師……又いはく、「參禪者、身心脱落也。不用焼香礼拝念仏修懺看経、祇管坐始得」(行持・下)  
 ② 先師尋常道「我箇裏、不用焼香礼拝念仏修懺看経、祇管打坐、弁道工夫、身心脱落」(仏経)  
 ③ 先師古仏云、「參禪者、身心脱落也。祇管打坐始得。不要焼香礼拝念仏看経」(三昧王三昧)

すなわち、『正法眼蔵』においては、「祇管打坐」がひとつの固まりになつていようであるうえ、①と③では「く始得(くして始めて得し)」は「くしなければならぬ」という口語の句型になつているため、「只管《打坐》而已」という当初の構造が『《只管打坐》始得』という構造に変わつていようであると説くのだ。「ただし」は小川の指摘の通りであつて but や however の意味ではなく、「ただ」に強調の助辞の「し」をつけたものであり、ここでは「ただただ」といった語気をあらわしていよう。また、「えよ」は「獲得せよ」ではなく、『宝慶記』の如浄の言葉に見える「く始得(くしてこそ良いくせねばならぬ)」という言い回しが念頭にあつたうえでの和語表現であるうから、「ねばならない」の意を含んでいと思われる。その点からすると、鉞巖の訳は「唯可く」とあつて「可」が文全体にかかつており、適切な形となつていよう。

このように見てきたうえで、『布鼓』と『参註』を比較すると、原文の「さらにくず」という言い方は、強い否定の表現である「更不く」を和語にしたものであるため、『布鼓』が適切だ。『参註』のように、「不」の後に「更」を置くと、「くし、更にくする」と



いうあり方を否定することになってしまふ。また、『参註』では「但打坐得身心脱落（但だ打坐して身心脱落を得よ）」とするが、「但打坐」という表現は SAT でも CBETA でも見当たらない。一方、『布鼓』は「唯可く矣」としており、この形も SAT には見当たらないが、「打坐して身心脱落を得る」というあり方全体を、「それだけをしなければならぬ」こととして示そうとしており、道元の意図を生かさうとしていると言えよう。『布鼓』は、『参註』の「更」の語と、「得く落」の部分の右に黒い圈点を付しており、『参註』のそうした部分の訂正を意図して上記のような文にしたことが知られる。

次に、即心是仏巻からは、発心・修行・菩提・涅槃こそが即心是仏であるのに、安直に我々のこの心がそのまま仏だと考え、長い期間をかけて修行・涅槃するのは即心是仏ではないと考えるのは誤りだ、と説いた箇所が例にあげられている。

原文…即心是仏をいまだ見ざるなり、いまだ知らざるなり、いまだ学せざるなり、（上巻・四五頁）

布鼓…未見未知未学即心是仏也。（首巻・二二右）

参註…即心是仏。未見也。未知也。未学也。（同）

何訳…未見即心是仏也、未知即心是仏也、未学即心是仏也、（五五頁）

『布鼓』は『参註』について、動詞の後に目的語が来る漢文の構造を理解しておらず、語順の誤りが多いと指摘しており、ここはその一例だ。それを意識しすぎたのか、『布鼓』は一つの目的語に対して複数の動詞を重ねる梵文の漢訳にならった語法にしている。ただ、『大集経』の「未有未見未聞」（大正一三・三九二上）、『大智度論』の「未生未有未出未起」（大正二五・二九六上）のように漢訳経論の用例は多いものの、翻訳くさい表現であつて語録などで用いられることはないため、『正法眼蔵』の語気を伝えるうえで適切とはいえない。

なお、発心・修行・菩提・涅槃こそが即心是仏だと説くのは、行持道環巻と趣旨が同じであり、これは初期の如来蔵思想や華嚴教学の性起の思想に似た面がある。その影響関係については今後、検討したい。

次に、礼拝得髓巻では、どのような心の状態であつても、頭燃を払うような気持で修行すべきことを説いた箇所が続く部分がりあげられている。

原文…かくのごとくすれば、訛謗の魔党にをかされず。(二四六頁)

布鼓…如此則不被訛謗魔党犯。(首卷・二十一左)

参註…如是則不犯訛謗魔党。(同)

何訳…如是不被訛謗之魔党所犯。(二三三頁)

『参註』は「くを犯す」という能動の形になっているため論外だ。何燕生訳がもっとも分かりやすい。『布鼓』も、「所」の語が無いが、受け身の形になっており、問題はない。『布鼓』が指摘するように、『参註』にはこのような初歩的な誤りが多い。原文には「すなわち」の語はないが、「如此則」も「如是則」も禅語録を含めて用例は多い。

画餅巻では、次の箇所がとりあげられている。

原文…大聖は陰陽を覩見すといへども、大聖陰陽を測度することあたはず。(二二三頁)

布鼓…大聖雖覩見陰陽。大聖不能測度陰陽。(首卷・二六右)

参註…雖大聖・覩見陰陽。不能大聖・測度陰陽。(同)

何訳…大聖雖覩見陰陽，然大聖不能測度陰陽之事。(二二〇頁)

『参註』は「雖」の位置、「不能」の語が誤っており、後半は漢文になっていない。『参註』では、このように逆接や否定の表現に間違いが目立つ。

ただ、『参註』の誤りが多いことは確かだが、全くの誤りとは言えない場合もある。たとえば、八大人覺巻からあげられた例では、次のようになっている。

原文…いそぎ習学すべきなり、緩怠なることなかれ。(七二五頁)

布鼓…可急習学也。毋緩怠矣。(首卷・三三三右)



參註…急可習学也。毋緩怠矣。(同)

何訳…当速習学、切莫緩怠！(六四二頁)

確かに、『布鼓』のように「可」を「急習学」の上に置いて全体にかけるのが普通だが、『雜宝藏經』の「急可起去。若不去者(急ぎ起ち去るべし。もし去らざれば)」（大正四・四八一中）や『付法藏因縁伝』の「急可語(急ぎ語るべし)」（大正五〇・三〇九中）のように、「急可」とする例もないわけではない。また、『布鼓』と『參註』の「毋緩怠矣」という部分が完全に一致しているのは、『布鼓』が全く新たに訳文を作成したのではなく、『參註』に基づきつつ不適切な点を是正したことを示しているよう。

#### 四、思想内容に関わる例

『正法眼藏』では、漢文の通例を取って破る読み方をしており、それが道元独自の思想を示していることは有名だ。以下では、『布鼓』の本文を検討することとし、まず代表的な例である有時卷の冒頭を見てみる。『參註』については、『蒐書大成』本による。

原文…いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。丈六金身これ時なり、時なるがゆゑに時の莊嚴光明あり。いまの十二時に習学すべし。(上卷・一八九頁)

布鼓…所謂有時者。時既有也。有成時也。丈六金身。是時也。時之故。有時之莊嚴光明焉。可習今之十二時矣。(卷壹・一右) 參註…謂有時時。時已有也。有皆時也。丈六金身。是時也。時故有時莊嚴光明。応習学今十二時。(五一二頁)

何訳…謂、有時者、即、時、既是、有也、有、皆是、時也。丈六金身是、時也、以是、時、即有、時、之莊嚴光明。須于今之十二時中學習。(一八五頁)

「ある時」という意味の副詞句である「有時」を、道元は良く知られているように、分解して品詞を変えた独自の解釈をしており、何燕生訳は中国人読者が誤解しないよう、できる限りの工夫をほどこしている。「に」を「中(において)」と訳してあるのは、「そ

のことを、現在の時間の中で(自分がまさにすごしているその時間をふりかえってみるにより)「体得せよ」との意と見たのだろう。『布鼓』と何燕生訳が「今之」として「之」を加えているのは、「今、くを学ぶべし」というように受け取られないためであり、配慮が感じられる。『布鼓』と『参註』は、「十二時」として原文の「に」を訓点で示しているが、「可習今之十二時矣」「応習学今十二時」という漢文だけ見れば、「くを学ぶべきだ」と読まれるだろう。

そこで、「くを習学」するという表現、ないしこれに似た表現を『正法眼藏』で検索すると、伝衣巻に「ただいたづらに論師および三蔵の学者に習学せる名相のみなり」、古鏡巻に「かつて人に学習せるにあらず」、仏性巻に「しかあれば諸無の無は、無仏性の無に学すべし」などあることが示すように、「誰々から習う、何々から学ぶ」という意味で用いられていることが分かる。ただ、松尾芭蕉『三冊子』の「松のことは松に習へ、竹のことは竹に習へ」という有名な言葉が示すように、「いまの十二時に習学すべし」の「に」は、単にそれに教えてもらおう対象を示すだけでなく、「ほかでもないくに就いて」「まさにそのくに参究する」といった語気が感じられ、何燕生訳の工夫が納得される。

「有時」とならんで有名な例である仏性巻における「悉有」の訳し方を見てみよう。

原文…悉有の言は、衆生なり、群有也。すなはち悉有は仏性なり、悉有の一悉を衆生といふ。正当恁麼時は、衆生の内外すなはち仏性の悉有なり。……しるべし、いま仏性に悉有せらる、有は、有無の有にあらず。(一四頁)

布鼓…(悉有言) 則衆生也。群有也。即悉有者。仏性也。悉有一悉。謂仏性焉。正当恁麼時者。衆生内外。即仏性之悉有也。

……須知今為仏性所悉有之有者。匪有無有。(卷貳・四五右)

参註…悉有言者、衆生也、即有也、即悉有者仏性也、悉有一分云衆生、正当恁麼時、衆生内外、即仏性悉有也、……応知今為仏性所悉有、則非有無有、(二七八—二七九頁)

何訳…悉有之言、即衆生也、群有也；即悉有者、仏性也。悉有之一悉、謂之衆生。正当恁麼時、衆生之内、即是仏性也之悉有也。……当知今之仏性悉有之有、非有無之有。(二六一—二七頁)

この部分は、諸本によつてテキストの違ひが大きく、全集本は詳細な校異を示している。「布鼓」は、「清本」では「衆生」の上に「悉有言」の字があり、また「一悉」を「一分」に作っていると上段の注で記し、『参註』も注で「一本作」として異同を示している。このため、完全な対比はできないが、三訳のうち、原文の「悉有せらるゝ」という受け身部分に最も対応しているのは、「須知今為仏性所悉有之有者。匪有無有（須く知るべし、今、仏性に悉有せらるる有は、有無の有に匪ず）」と訳している『布鼓』だ。何燕生訳は分かりやすいが、「ここで仏性悉有と言われている有とは」という訳になっており、受け身になっていない。また『参註』は、「応知今為仏性所悉有有、則非有無有（応に知るべし、今、仏性に悉有せらるる有は、則ち有無の有に非ず）」として受身の形にしてはいるが、「所悉有有」の部分が分かりにくいうえ、「則」はここでは強調の意で用いられているため、「即」とあるべきだろう。『正法眼蔵』が漢文の通常の読み方とは取えて変えた読み方をしている例を、仏性巻からもう一例とりあげよう。時節因縁について論じている箇所だ。

原文…時節若至といふは、すでに時節いたれり、なにの疑著すべきところかあらんとなり。……しるべし、時節若至は、十二時中空過なり。若至は既至といはんがごとし。時節若至すれば、仏性不至なり。しかあればすなはち、時節すでにいたれば、これ仏性の現前なり。……おほよそ、時節の若至せざる時節いまだあらず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり。（二七頁）

布鼓…時節若至者。既已時節至矣。有可甚疑著之處。……須知時節若至者。十二時中空過也。若至者。猶云既至焉。時節若至。則仏性不至也。然則時節既至。則是仏性現前也。……大都時節之不若至時節未有焉。仏性之不現前仏性不有也。（卷貳、四七右）

参註…時節若至者、既時節至、有可疑著地也、……時節若至者、既時節至、有可疑著地也、……当知時節若至則十二時中空過也。若至猶言既至、時節若至則仏性不至也。然則時節既至則是仏性現前也、……大凡時節之不若至時節未有也仏性之不現前仏性不有也、（二八六―七頁）

何訳…所謂、時節若至者、即、時節既至、何有擬著之處、之謂也。……当知所謂、時節若至者、即十二時中空過也。若至者、

者、即、既至也。時節若至者、仏性不至也。然則時節已至、此則仏性之現前也。……大凡皆未有時節不至之時節、未有仏性不現前之仏性也。(二九頁)

三訳の中では、『布鼓』だけが「すでに時節いたれり」の「すでに」を「既」でなく、「既已」と訳しているのは、「もうとつくに」という点を強調しようとしたためであり、語録の類でも用いられているためか。ただ、「なにの疑著すべきところかあらん」という反語の表現をきちんと訳せているのは、何燕生訳のみだ。

原文が分かりにくいのは、「時節若至」がいろいろな意味で用いられているためだろう。最初の二例の「時節若至」は、『涅槃經』の言葉あげたものであり、次の「時節若至すれば」は、「若至」という仮定を示す表現を名詞化し、強引に「若至する」というサ変動詞にした言い方であって、「時節がもし至ったなら、などと悠長なことを言うなら」の意で用いているものと思われる。

「時節の若至せざる時節」という部分も、「若至」の部分だけを名詞化してサ変動詞として用いている。何燕生訳では、さすがにこの異様な形は中国語訳できず、「若至」の表現を用いずに「未有時節不至之時節(未だ時節の至らざるの時節有らず)」としている。また、原文では「いまだくあらず」の形ではなく、「くの時節いまだあらず」となっているが、内容から見ても「未有時節不至之時節」としており、全体にかかる「未有」を文頭に引き、「之」を最後の「時節」の語の上に置いており、穏当な形になっている。これに対し、『布鼓』と『参註』は、ともに「若至」の語を動詞として用い、しかも「時節之不若至時節未有」となっており、長すぎる主部の末尾に「未有」の語が来ていて落ち着かないうえ、「之」も漢文としては落ち着かない位置に来ている。この点は、末尾の「仏性の現前せざる仏性あらざるなり」の漢訳における「あらざる」の訳と「之」の位置も同様であって、何燕生訳のみが適切な位置に配されている。なお、何燕生訳では、対句を意識して「未有時節く未有仏性く」の形にしてあるのに対し、原文では最後の文は「いまだあらざるなり」ではなく「あらざるなり」とあるのみであるためか、『布鼓』と『参註』は「いまだ」の語が無いことをそのまま生かし、「く未来く不有」という形にしてある。しかし、「くの時節いまだあらず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり」という流れを見る限り、「いまだ」の語は「時節あり」だけでなく、明快な形ではないものの、実質としては「仏性あり」にまでかかっているように見える。

なお、即心是仏巻にも、通常の漢文ではない表現を敢えて用いて独自の解釈を示している箇所がある。

原文…あるいは即心是仏を参究し、心即仏是を参究し、仏即是心を参究し、即心仏是を参究し、是仏心即を参究す。(四四頁)  
布鼓…或参究即心是仏。参究心即仏是。参究仏即是心。参究即心仏是。参究是仏心即矣。(卷壹・二五左)  
参註…或参究即心是仏、参究心即仏是、参究仏即是心、参究即心仏是、参究是仏心即、(七六頁)  
何訳…或参究、即心是仏、参究、心即仏是、参究、仏即是心、参究、即心仏是、参究、是仏心即。(五四―五頁)

原文のうち、「仏即是心」は漢文としてありうるが、「心即仏是」「即心仏是」「是仏心即」は、漢文としては成り立たない。「心即仏是」は、心とは「仏是(仏とは)くだ、くとは仏がまさにそれだ」と言われるものにほかならない、「即心仏是」は、心こそが「仏是」と言われるものにほかならない、「是仏心即」は、「くが仏だ」というのは「心即(心とはまさに)くだ」と言われるものにほかならない、ということだろう。何燕生訳では、こうした面は明らかに示されていないが、これらの特異な表現をダブルクォートでくくって原文どおりであることを示し、注でこの箇所「即心是仏」理解は『正法眼蔵』の他の箇所と同様に創意に富むと記しており、これらの表現は文法の間違いではなく、意図してのものであることを指摘している。それに対して、『布鼓』と『参註』は、原文の表現をそのまま用いているため、原文を知らない人がこの漢訳部分だけを読めば、文字の誤りかと思う可能性がある。

## 五、『冠註 普勸坐禅儀・坐禅用心記』の訳との比較

別稿で触れたように、鉞巖が『正法眼蔵』の漢訳に取り組んだ最初は、曹洞宗大学林在学中に著した『冠註 普勸坐禅儀・坐禅用心記』(鴻盟社、一八八六年)のうち、『坐禅用心記』の註で『正法眼蔵』の文を引用した箇所だ。『正法眼蔵』のこの巻を「参看」せよという指示が多いが、道得巻からは、次の文章を漢訳している。『冠註』は返り点と訓点がついているものの、句読点は示されていないが、ここでは比較の都合上、『布鼓』に合わせた形でつけておく。

原文…諸仏諸祖は道得なり。このゆゑに、仏祖の仏祖を選するには、かならず道得也未と問取するなり。この問取、こころにても問取す、身にても問取す、拄杖拂子にても問取す、露柱燈籠にても問取するなり。仏祖にあらざれば問取なし、道

得なし。そのころなきがゆゑに。(三〇一頁)

冠註…諸仏諸祖者道得也。是故仏祖撰仏祖。必問取道得也未。此問取於心問取。於身問取。於露柱灯籠問取。非仏祖無問取。無道得。(十八右—左)

布鼓…諸仏諸祖者。道得也矣。是故仏祖之選仏祖。則必問取道得也未。此之間取。於心亦問取。於身亦問取。於拄杖拂子亦問取。於露柱灯籠亦問取也。非仏祖。則没問取。没道得。(卷參・八六右)

參註…諸仏諸祖者道得也、所以仏祖選仏祖、則必問取道得也未也、斯之間取心而問取、身而問取、拄杖拂子而問取、露柱灯籠而問取也。非仏祖則無問取無道得。(八〇八頁)

何訳…諸仏諸祖者、道得也。所以、仏祖之選仏祖時、必問取、道得也未。此問取、或于心而問取、或于身而問取、或于拄杖拂子而問取、或于露柱灯籠而問取。若非仏祖、則無問取、無道得。(二八三頁)

『冠註』では、「選」を「撰」と誤記しており、「拄杖拂子にても問取す」の句が脱けている。『冠註』で「仏祖撰仏祖、必問取」とあった部分は、『布鼓』では「所以仏祖之選仏祖、則必問取」と改められ、「所以」としている点、「仏祖之」とあって「之」が加えられている点、「則」で受けている点は何燕生訳と等しくなり、分かりやすくなった。ただ、何燕生訳では「仏祖之」となっていて「之」は名詞である「時」にかかっており、こちらの方が落ち着く表現となっている。原文の「」にても問取す」の「にても」は「」においても／対しても」なのか「」によつても」なのか明確でない表現だが、「も」については、何燕生訳が「或く或く」としているのに対し、『布鼓』では「亦」で示そうとしており、示されていない『冠註』や『參註』よりは原文に忠実に訳そうとする姿勢が見られる。

如来全身巻については、『法華経』法師品が、『法華経』を「若しくは説き、若しくは読み、若しくは誦し、若しくは書き、若しくは経卷所住の処」には塔を建てるべきだが、舍利を安置する必要があるのは、「此中已有如来全身(此の中、已に如来の全身有り)」という理由だと説いた部分をとりあげて論じた箇所を、こう訳している。

原文…いはゆる経卷は、若説これなり、若説これなり、若誦これなり、若書これなり。……此中已有如来全身は、経卷これ全



身なり。しかあれば、若説・若読・若誦・若書等、これ如来全身なり。(五三六頁)

冠註…所謂経卷者。若説是也。若読是也。若誦是也。若書是也。乃至此中已有如来全身者、経卷是全身也。然則若読若誦若書等。是如来全身也。(一八左)

布鼓…所謂経卷者。若説是也。若読是也。若誦是也。若書是也。……此中已有如来全身者、経卷是全身也。然則若読若誦若書等。是如来全身也。(卷五・四三右)

參註…謂経卷者、若説是也、若読是也、若誦是也、若書是也。……此中已有如来全身者、経卷是全身也、然若読若誦若書等、是如来全身也。(三三七頁)

何訳…謂経卷者、若説是也、若読是也、若誦是也、若書是也。……此中已有如来全身者、経卷是全身也。是故、若説、若読、若誦、若書等、是如来全身也。(四八八頁)

この箇所については、『冠註』と『布鼓』は異なっておらず、『參註』との違いは『參註』が「しかあれば」を「然」としているのに対して、『冠註』と『布鼓』では「然則」としていることだけだ。むろん、逆接と受け取られる「然」より、順接で理由をあらわす「然則」の方が適切だが、どの訳もあまり変わりがないということは、大学林在学中に著した『冠註』では、漢文に訳しやすい箇所、解釈が異なりにくい箇所を選んで漢訳し、厄介な箇所については、「可参看(参看すべし)」と指示するに止めたのだろう。

このことは、袈裟功德卷の文の引用からも知られる。『冠註』では、「正法眼蔵袈裟功德章云」として、「袈裟言有三衣。五条衣七条衣九条衣等大衣也。唯受此三衣。不畜余衣。唯用三衣。供身事足」(二十二左)と記し、「塔袈裟法。可参看彼文」と述べて『正法眼蔵』のその箇所を見るよう指示しているが、これはもともと漢文で書かれていた部分を引いたにすぎない。

おそらく鉞巖は、『參註』に不満を抱きながらも、新しい漢訳を示すだけの自信がなく、はがゆさを噛みしめつつ、いつか正確な漢訳を示したいと思ったことだろう。さらに布教師として赴いた台湾では、漢訳の必要性を痛感させられたに違いない。その鉞巖を『正法眼蔵』と『伝光録』の漢訳という難事業に取り組ませたのは、この漢訳によって大正天皇の即位の大礼を奉祝したいという思いだったようだ。

## 結論

これまで見てきたように、『布鼓』は不十分ながらも、『参註』よりは和習が少なく、原文の意図を生かそうと努めていた。ただ、『参註』は注が付されていて典拠も示されており、本光がどのように考えてそのような漢訳にしたのかが多少は分かるのに対し、『布鼓』は漢訳のみであるため、その点は不利と言えよう。鉞巖は、『正法眼蔵布鼓の次第』では、「註も亦欠練」という項目で、『参註』の註は文章に誤りがあるうえ、冗長であり、典拠の指示も不充分と厳しく批判している。簡潔な例としては、『維摩経』の僧肇註、法蔵の『起信論義記』、俗書としては『莊子』の郭象注、『老子』の王弼注などをあげ、契嵩の『輔教編』の自註は「博学を銜ふ為」かくどくどしくて嘲笑されると述べている(二右)。外典である郭象注や王弼注をあげているのは、親しんでいたためであって、それだけ漢文に自信があったことを示すものだ。

こうした部分を読めば、鉞巖が『参註』をいかに腹立たしく思っていたか分かるが、「正法眼蔵布鼓の次第」では、厳しく批判しつつ、後半では『参註』のことを「卓たる偉業」と称え、私財で刊行した弟子の俊昶についても賞賛している。この両名を意識し、それを超えて海外への布教に役立つことを願ったのだろう。惜しまれるのは、台湾布教師となっておりながら、その地の学識ある僧侶や居士と交流を続け、漢訳を検討してもらわなかったことだ。むしろ、『正法眼蔵』の内容を理解していた僧や居士は当時はいなかったろうが、漢文の誤りを減らすことはできたのでなかろうか。「例言」の末尾では、『布鼓』には誤りが多いであろうことを述べ、「博雅ノ彦哲、是正ニ吝ナルコト母レ」と述べてしめくくっている。『参註』よりは優れているという自信は持っていただろうが、難解な『正法眼蔵』の漢訳に長年取り組んで苦勞してきただけに、完全に正しく漢訳できたとは自分でも考えていなかっただろう。

そうした『布鼓』を含め、『正法眼蔵』の外国語訳、とりわけ漢文訳・中国語訳を比較検討することは、『正法眼蔵』の独自さに対する理解を深める一助となるはずだ。本稿では扱ったことができなかったが、道元が経典や語録を『正法眼蔵』と共通する独自の仕方でも訓読していたかを示す振りがなや送りがなが付された真字『正法眼蔵』は、その際のきわめて有益な材料となることだろう。

註

- (1) 石井公成「『正法眼藏』の漢訳者、陸鍼巖」(『印度学仏教学研究』第七十卷第二号、二〇二二年三月予定)。
- (2) 「却退一字參」については、本書を収録した『永平正法眼藏蒐書大成 十八』(大修館書店、一九七五年)における河村孝道の解題、「『正法眼藏却退一字參』に就いて」を参照。
- (3) 「布鼓」には返り点と訓点が付されているため、以下では必要な箇所以外はそれに基づいた訓読文で示す。
- (4) 仙英については、福田真由美「仏洲仙英と井伊直弼」(『宗学研究』第四十号、一九九八年三月)、仙英本「伝光録」については、山端昭道「伝光録」仙英本と可睡齋蔵本について」(『宗学研究』第十三号、一九七一年三月)。仙英については、横尾賢宗「禪定回復翁信叟仙英和尚」(『修養世界』第六卷第一号、一九一七年一月)。
- (5) 論争となったこの問題に関する最新の論文は、永井賢隆「新到列位問題についての一試論」(『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』第四七号、二〇一四年五月)。
- (6) 明治以後の刊行の歴史とそこに見える曹洞宗教団の志向については、熊本英人「近代における『正法眼藏』の刊行について」(『印度学仏教学研究』第四十六卷第一号、一九九七年十二月)。
- (7) 二〇〇三年に宗教文化出版社から刊行された本書については、小川隆の新刊書紹介「何燕生訳注『正法眼藏』(『傘松』七二六号、二〇〇四年三月)では、機械的な逐語訳にするやり方と妙に分かりやすくした浅薄な訳し方という「両端の間で苦しみつ、中国の文語文としては最低限の体を為し、しかし日本人が原文を読んで感ずる程度には意味不明であるという、きわめて困難な一線を非常な忍耐によって持ち勘えているように思われる」(八四頁下)と評価している。
- (8) 小川隆「只管」ということ」(『春秋』第五五二号、二〇一三年十月)。
- (9) こうした否定表現、受け身、副詞の位置などの誤りについては、森博達「日本書紀の謎を解く」(中央公論新社、一九九九年)が整理しており、仏教漢文を検討する際も有益だ。
- (10) 石井公成「華嚴教学の研究」(春秋社、一九九六年)では智儼の性起思想について、「如来智の働きかけによってなされる衆生の修行は、大菩提ないし流通舍利という形で結実し、他の衆生を教化利益すべきものなのである。言ってみれば、衆生の発心から涅槃・流通舍利に至る全過程は、遍満する如来智、つまり果としての法身の活動そのものであり、法身の活動はそうした法身である如来智を本有として有する当の衆生への教化となるだけでなく、そのような衆生が修行し、菩提を得、説法し、涅槃して舍利を流通するという形で他の衆生への教化となるのである」と述べた(九九頁)。
- (11) 道元におけるサ変動詞については、田島毓堂が「正法眼藏のサ変動詞—分析(その1)—」(『見理文周・田島毓堂編『道元思想大系18 思想篇 第十二卷—道元の著作と文学・語学—』同朋社、一九九五年)を初めとする一連の論文で、国語学の立場から詳細な検討をしている。田島はまた、「活動する」のような一般的なサ変動詞と違い、現代の若者たちが用いる「カフェする」などの変格的な用法について「非動作性名詞のサ変動詞語幹化用法の意味と特徴」(『現代日本語研究』第十号、二〇一八年三月)でとりあげ、「名詞部分を使用者がどのように認知しているか

によって意味が作られている」ため、「語の意味は文脈や使用者によって異なる」と述べ(二十四頁)、仲間うちの「隠語的特徴を持」ち、会話促進のために「省略や新しい語形、本来の意味を変えたものが多く」、「規範からの解放を求めた自由と遊び」という面もあると指摘している(三十一頁)。道元の場合も、強引なサ変動詞の形で表現するほかなかった以上、そうした表現法を分類して年代による変化や説く内容・相手による違いその他を精査すべきだろう。

(12) 河村孝道が大きく進展させた真字『正法眼蔵』の研究史と研究の意義については、石井修道「真字『正法眼蔵』の諸問題」(『駒澤大学禅研究所年報』第二一号、二〇〇九年十二月)参照。「金沢文庫本『正法眼蔵』の訳注研究(一)」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第五二号、一九九四年三月)に始まる一連の小川隆らの訳注研究は、仮字『正法眼蔵』の生成過程を探るための重要な基礎作業となっている。