

唐宋口語釈義拾遺（3）

——唐代禪語録を中心として——

中 鉢 雅 量

はじめに

筆者は数年来、唐宋の古文献の中で特に口語を多用した典籍を取り上げ、先学がそれらに施した注釈の誤りと思われる点を指摘し、私見を提示する作業を続けている。これまでに「唐宋口語釈義拾遺（1）—杜詩を中心として—」（『名古屋外国語大学外国語学部紀要20』）（以下「第一稿」と略称）と「同上（2）—王梵志詩・寒山詩を中心として—」（『同上紀要25』）（以下「第二稿」と略称）を発表してきた。本稿ではこれらの後を受けて唐代禪語録を取り上げる。

唐代禪語録の訳注作業の中で、何と言っても目覚しい成果を挙げたのは、1969年から81年にかけて筑摩書房から刊行された『禪の語録』全20巻である（但しそのうち3巻は未刊）。古くから日本の禪門では語録の類を重んじながらも、細かい語義や文意の詮索は無用、大意が分かればよいとする弊風に蔽われ、漢語としての正確な語意や語法を無視したひどい誤訳がまかり通ってきた。入矢義高・柳田聖山両氏を中心とする禪語・禪文献の研究者が、この禪門の弊習を是正すべく、厳密な本文校訂、正しい語義の確定、分かりやすい日本語訳を目指したのがこれらの成果である。実に科学的な禪語録研究の扉を開いたと言ってよく、以後の研究はこれらの成果を無視しては成り立たなくなっている。

筆者はここ数年禪籍に興味を持ち、先ずこのシリーズを精読し、そこから順次他の文献に手を広げる方法を取ってきた。このシリーズから啓発された点は少なくないが、その一方で誤りや説明不十分と思われる箇所も目

についた。このシリーズは、『臨濟録』など2、3の書を除いて、大部分が本邦初訳であり、パイオニアにありがちなミスは避けられなかったと見える。荒野を開拓して造成した耕地の所々に切り株や石ころが残るようなものである。

しかしながらこのシリーズのどれか1冊を取り上げて、その誤りや疑問点を指摘した人はほとんどいない⁽¹⁾。これは、日本では書評があまり盛んでないという事情にもよろうが⁽²⁾、もしかして監修者の声威を憚ったという面もあったかもしれない。いずれにせよこの分野の発展のためには望ましい姿ではない。そこで筆者は浅学菲才を省みず、敢て疑問に思う点を指摘し、私見を開陳する次第である。但しなるべく一般語彙を取り上げることにし、仏教や禅宗の本質に触れる事柄の扱いは、生兵法を避けて最少限度に止めた。大方の忌憚のないご批判をお願いする次第である。

対象としたのは、このシリーズの約三分の二を占める、唐代成立の以下の九書である（ナンバーはシリーズのそれである）。

- ①柳田聖山『達摩の語録』〔二入四行論〕 ②同『初期の禅史Ⅰ』〔楞伽師資記・伝法宝紀〕 ③同『初期の禅史Ⅱ』〔歴代法宝記〕 ④中川孝『六祖壇経』 ⑥平野宗浄『頓悟要門』 ⑦入矢義高『龐居士語録』
⑧同『伝心法要・宛陵録』 ⑩秋月龍珉『臨濟録』 ⑪同『趙州録』
⑫梶谷宗忍他『信心銘・証道歌・十牛図・坐禅儀』

このシリーズの⑤『神会語録』と、⑫『洞山録』は未刊である⁽³⁾。また⑨の『禅源諸詮集都序』は圭峰宗密（780-841）が、禅の言詮による教えと「不立文字、教化別伝」を標榜する実践との調和を図った書で、全て漢文で書かれている。他の語録類とは性質が違うので、これも対象外とした。⑬の『寒山詩』は第二稿で取り上げたので省略、⑭は収録された4作品の中の、唐代の成立である『信心銘』と『証道歌』を対象に入れた。

取り上げた諸語録については、このシリーズの前後に別の訳注が出版された場合もある〔例えば『禅家語録Ⅰ、Ⅱ』（世界古典文学全集36巻A、B 昭和47、49年 筑摩書房）〕。これらの関連する資料もできるだけ参照し、必

要に応じて引用した。

中国でも近年、禅学研究は活況を呈しており、研究書が陸続と出版され、数種類の研究雑誌が発行されている。但し語録類の訳注は、現代中国語と大差のない唐代の口語を現代語に訳すのに異和感があるのか、あまり見かけない。例外は『六祖壇経』で、ほとんど『敦煌本壇経』を対象としているが、郭朋『壇経校釈』（1983年、北京）など数種類の校釈書が刊行されている。

禅語を解釈した論考も各種の雑誌に発表されている。一書にまとめたものとしては袁賓編著『禅宗著作詞語匯釈』（1990年、南京）や袁賓『禅語訳注』（1999年、北京）、周裕鍇『禅宗語言』（1999年、杭州）などがある。これらの書も必要に応じて参照し、適宜言及した。

直接の対象とした前掲九冊の書を引用する場合は書名だけ記し、訳注者、出版年と出版社は省略、その他の書を引用する場合のみ訳注者などを記入した。

以下の語の配列は五十音順である。

以体下人 『伝法宝紀』に言う。「釈弘忍……常勤作役、以体下人（禅宗の第五祖弘忍は、……いつも作業に精を出し、体を以て人に下った）」。この中の「以体下人」の一句は理解し難い。柳田氏の注記によると、『歴代法宝記』には弘忍に関する同一の事柄を「常勤作務、以礼下人」と表現する（『初期の禅史I』388頁）。「礼を以て人に下る」であれば、句意明瞭である。「体」と「礼」とは旧字体では「體」と「禮」となり、字形が類似するところから、「禮」とすべきところを「體」としてしまったのではなかろうか。

一箱見 達摩の『二入四行論』に言う。

問、為依法、為依人。答、如我解時、人法都不依。你依法不依人者、還是一箱見、依人不依法者亦爾。

問、法に依るか、それとも人に依るか（「為——、為——」は、「為

復——、為復——」、「為是——、為是——」などと同じく「——か、それとも一——か」の意)。答、私の理解では、人・法ともに依らない。きみが法に依って人に依らないのは、やはり一方に偏した見方であり、人に依って法に依らないのもまたそうである。

この「一箱見」を柳田氏は「一つの考え方。一箱は、一層に同じく、一ぺん、一つのこと、一つの場合」と釈する(『達摩の語録』203頁)。しかしこれは「一壁廂見」(「箱」と「廂」は同音)の省略形ではないか(二字の熟語の一字を省略するケースについては、後の「言語大掲」の項参照)。「一壁」もしくは「一壁廂」は元明の戯曲、小説に多用され、「一方、一辺」の意である。もしそうだとすると、前記の拙訳のように、「一方的な見方」の意となる。

雲中鴈 『趙州録』巻下に言う。趙州が新参者にどこから来たかと尋ねると、五台山からと答える。文殊菩薩にお目にかかったかと聞くと(五台山は文殊の居住地とされる)、お目にかかれなくていららするばかりだと答える。そこで趙州言う、「不覩雲中鴈、焉知沙塞寒(雲中の鴈を見ないで、どうして砂漠の塞の寒さが分かるう)。「雲中」は言うまでもなく地名であり(現在の大同附近)、そこから長城も遠くない。「沙塞」はその辺の長城を指すと思われる。秋月氏は「雲中鴈」を「雲の中の鴈」と訳している(403頁)。「秋田米」を「秋の田の米」と訳すようなものである。

冤家 『趙州録』行状に言う。

師云、故知大王曩劫眷族俱是冤家。

この書の冒頭には、趙州禅師の一代記たる「行状」を載せるが、この一文は趙州がその地を支配する趙王に請われて説いた、その説法の一部である。この「冤家」を秋月氏は「仇敵」の意に取り、得道を妨げる「四魔」の一つたる「天子魔」だと注している(16頁)。しかし「大王の過去世の眷族」がみな天子魔だという解釈は甚だ分かり難い。

「冤家」にはもう一つ「恨めしく、自分を苦悩させるが、さりとて離れられず、愛惜おくあたわざる存在」を意味する場合がある。妻子などの眷

族は正しくこれに相当する。この場合はこちらの意味に取るべきである。妻子などへの執着は仏道修行の障害になるので、趙州はこの語を持ち出したのである。

応総 『頓悟要門』に言う。

翠竹若是法身、法身即同草木。如人喫筍、応総喫法身也。

翠竹がもし法身であれば、法身は即ち草木と同じである。もし人が筍^{たけのこ}を食べれば、きっと法身を食べることになる。

この「応総云々」を平野氏は「応に総べて法身を喫するなるべし」と二語に分けて訓読する（『頓悟要門』139頁）。しかし「応総」は「応須」「総須」などと同じで、一語で「きっと……だろう」の意を表すものである。

会契、契会 『伝心法要』に言う。

若問此既是化城、何処為宝所、宝所不可指。指即有方所、非真宝所也、故云在近而已。不可定量言之、但当体会契之即是。

もしこれが幻の城（『法華経』化城喩品に言う仮構された城市）である以上、どこが宝の在りかだと問われても、在りかは指示しようもない。指せば方角や場所が存在することになり、真の宝の在りかではない。だから近くにあると言うだけである。こうだとはっきり言えるものではなく、まるごとこれと一つになればよいのだ。

ここの「会契」を入矢氏は「体得する」と訳す（『伝心法要・宛陵録』48頁）。しかし「契」は本来、二つ合わせて一つの文様となる「わりふ」のことであり、ここは「わりふのようにびたり一つになる」の意ではないか。引用箇所少し後に「能印所印、俱難契会、故得者少（印するものと印されるものとに分かれると——二元対立的に把えると——、一つになり難く、だから心法を得る者は少ない」（44、45頁）とあり、この「契会」と同義であろう。

勸 『六祖壇経』に言う。

着相於外、而作法求真、或広立道場、説有無之過患。如是之人、累劫不可見性。不勸依法修行、但只聽說修行。

外面の相に執われ、方法を設けて真理を求め、あるいは大きな道場を

立てて、有無二元論の誤りを説く。このような人は永久に見性できない。

最後の2句、中川氏は「教えに従って修行することをすすめないで、ただ人の説法を聞くという修行なのだから」と訳す(174頁)。しかしこの2句の主語は前の「如是之人」であり、その修行者が「依法修行」を人にすすめないというのも奇妙である。この「勸」は「はげむ」であろう。「法に依って修行するにはげまず」の意であり、後の句ともスムーズに接続する。

活計 『趙州録』巻下に、趙州とある僧とがしばらく問答した後、趙州が「自作活計、莫取老僧語」と言ったとある。秋月氏はこれを「自分で暮し向きをたてよ。わしの言葉について廻るな」と訳す(358頁)。入矢義高監修・古賀英彦編著『禅語辞典』(1991年、思文閣出版)でも「活計」を「くらしむき、なりわい」と訳す(61頁)。しかし前述の僧は趙州と暮らし向きの話をしたわけではないから、趙州がこう言ったというのは奇異に聞こえる。ここはやはり求道上の工夫といった意味ではなからうか。『碧巖録』第8則本則の「評唱」に「如今人間著、便向言句下咬嚼、眉毛上作活計(今時の人は問われると言葉の上で詮索し、言句に頼って——言説に頼ると眉毛の落ちる仏罰に当たるとされた——、あれこれ工夫しようとする)(入矢義高他訳注、岩波文庫本『碧巖録』上冊135頁)」とある通りである。

暁夜倍程 『歴代法宝記』六祖恵能の条に言う。

(恵明)聞大師此言、即当暁夜倍程奔趁、至大庾嶺上見能禪師。

「即当」以下を柳田氏は「その夜のあけぬうちに速度を倍にはやめて追っかけ云々」と訳す(『初期の禅史Ⅱ』102頁)。しかしここは「日に夜を継いで行程を倍にして追いかける」意で、夜も休まないから「倍程」であり(「兼程」「兼行」とも言う)、「速度を倍にはやめる」ことではない。なお氏は「即当」を「そのとき」とするが、他に用例はなく、やはり「即ち暁夜に当たりて倍程して奔趁し」と訓むのが無難ではなからうか。

抛擻 『歴代法宝記』に言う。

無盈法師抛擻、慄然色変。

無住和尚が大衆に説法した時、「僧中の俊哲」である無盈法師、清原法師がその中にいた。清原法師は説法を受け入れて弟子になりたいと願い出たが、無盈法師は前記のようであったと言う。柳田氏の訳によれば「無盈法師はむかつ腹をたて、びりびりして顔色を変えた」（『初期の禅史Ⅱ』220頁）。「拗傲」はおそらく同音の「倨（踞、据）傲」「倨（踞、据）傲」と同じで、「むかつ腹をたてる」のではなく、「傲慢なさま」である。

拗坐 この語は語録類に頻出する。『臨濟録』には三度現われ、秋月氏は「居ずまいを正す」（215、230頁）、「威儀を正して坐って」（233頁）と訳している。同じシリーズの⑧、平田高士『無門関』では、この語を「拗は安の意で安坐することである」と釈す（123頁）。いずれの解釈も、どう座るのかイメージが浮かび難い。

筆者は、「拗坐」とは「何かに[・]拗りかかって[・]坐す」の「何か」を省略した語だと考える。その根拠をあげよう。

①靈照乃拗榻趺坐、奄然而逝（『龐居士語録』3頁）。

靈照は（背もたれのある）長椅子に拗りかかって趺坐し、じっとして動かないまま逝った。

②拗曲泉木牀上坐云々（前掲『碧巖録』上冊216頁）。

背もたれの曲がった椅子に座り云々。

この①、②は何に拗って座った（「坐る」のは、①の例が示すように、禪者は大抵結跏あるいは半跏に脚を組んで座ることを意味する）のかを明示した場合であり、前記の『臨濟録』などの「拗坐」は「拗った」物を省略した言い方であろう。

計著 『二入四行論』に言う。

問、不覺不知是何物心。即不答。所以不答者、是法不可答。法無心故、答即有心。法無言説、答即有言説。……法無彼此、答即有彼此。如此心言、俱是計著。

覺さとらず知らずとはどんな心ですか（「何物」は「何」と同義）。それには答えない。答えないわけは、この法は答えられないからである。法は

無心であるから、答えれば有心になる。法には言説がない（言説で云々しない）が、答えれば言説が生じる。…法にはかれこれがないが、答えればかれこれを生じる。このような有心や言説は、ともに計らいである。

この「計著」を柳田氏は「計らい」と訳しており（『達摩の語録』92頁）、これでよいと思われるが、氏はこの語を語釈に取り上げていない。この語の用例は少ないが、敦煌出土の『絶観論』に次のように見える⁽⁴⁾。

問曰、凡夫実有凡境界耶。答曰、実無妄有。本来寂滅、但彼虚妄計著、即生顛倒也。

問、凡夫には実際に凡境界がありますか。答、実際にはなく、虚妄の中に有る。本来は寂滅なのに、彼は虚妄の中にあれこれ作為し、顛倒を生じるのである。

これと同義の語に「計較」「計校」「計交」「計校」などがある。「計校」に使われる「校」字について、清の錢大昕は、『十駕齋養新録』巻3で言う。後漢にできた『説文解字』には「校」字がなかった。漢代の石碑の文では木偏は才偏に作ることが多かったので、「校」から「校」が生まれたと⁽⁵⁾。他に「校」字を使う熟語に「檢校」がある（「取り調べる」意。「檢較」、「檢校」と同義）。

儼然（巖然、奄然） 「儼然」、「巖然」は禅師の遷化によく使われる。例えば「（無相禅師）至夜半子時、儼然坐化」、「（金和尚）至夜半子時、巖然坐化」（ともに『歴代法宝記』）とあり、柳田氏は前者を「おごそかに坐ったまま入滅された」、後者もほぼ同義に訳す（『初期の禅史Ⅱ』147、184頁）。但し「儼然」は遷化の場合以外にも用いられる。やはり『歴代法宝記』に、無住和尚の説法を聞いた忠信師は「儼然不動」であったとある。柳田氏はここも「巖として動かない」と訳すが（同上247頁）、説法する側ではなく、される側が「巖として云々」というのはやや不自然である。

儼然、巖然と同音、同義と思われる語に「奄然」がある。同じく『歴代法宝記』に「大師（四祖道信）素より痾疾なくして、奄然と坐化す」、「（五

祖弘忍) 奄然として坐化す」などとあり、柳田氏はどちらも「ひっそりと坐って」亡くなったと訳す(同上 89、95 頁)。『六祖壇経』にも「大師(六祖恵能) 言い訖り、夜三更に至り、奄然と遷化す」とあり、中川氏は「はらりとみまかられた」と訳している(198 頁)。『龐居士語録』にも「靈照乃拋榻趺坐、奄然而逝」(前掲)とあり、入矢訳には「すると靈照は榻^{ソファ}に上がって坐を組み、そのまま^{みまか}するりと逝った」とある(7 頁)。

もし「儼然」、「嚴然」が「奄然」と同義だとすると、両者に共通するのは「じっと動かない」という様態ではないか。やはり『歴代法宝記』に、無住和尚は杜鴻漸など高官の來訪を告げられても迎えないばかりか、「容儀不動、儼然安祥」であったとあり(『初期の禪史Ⅱ』199 頁)。「儼然」は「安祥」(この語は「安詳」と同じで、穏やかな様子)と組み合わせが可能であること(「穏やかにじっとしている」の意であろう)が、この推定を助ける。少なくとも「厳めしい」姿態とは関係なさそうである。こうした擬態語には、その漢字の本義とは無関係に、種々の同音語が充てられるのである。

合 『歴代法宝記』に言う。

我縁此袈裟、幾度合^{まさ}失身命。

柳田氏は後句を「幾度か合に身命を失わんとす」と訓む(『初期の禪史Ⅱ』101 頁)。しかし「合」には「当」などと同じく「…すべきだ」の意はあっても、「将」のような「…しようとする」の意はない。この「合」は「泊合」(単に「泊」とも言う。「ほとんど…だ」、「…に近い」の意で、文言の「幾乎」に相当する)を縮めた「合」ではないか。訓読は「幾度かほとんど身命を失う」、もしくは「幾度か身命を失うにちかし」となろう。

好看教 『臨濟録』示衆に言う。

一即三、三即一。如是解得、始好看教。

秋月氏は「(文殊・普賢・観音の) 一者がそのまま三者であり、三者がそのまゝ一者である。このように悟り得て、はじめて經典祖録の教えを読む資格があるというものだ」と訳し(73 頁)、「好——」を「——する資格がある」と解釈している。入矢義高『臨濟録』(岩波文庫、1989 年)には「こ

こを会得できれば、はじめて經典を読んでよろしい」とある(67頁)。『伝心法要』にも「若会此意、方名出家兒、方好修行」とあり、入矢氏は「もしこの意味が分かれば、はじめて出家者と呼ばれるに十分だし、それでこそ修行の資格があるというものだ」と訳す(『伝心法要・宛陵録』87頁)。しかしこの「好」は動詞の前に付いて、「…しやすい」、「…するのに便利である」の意を表す用法ではないか。現代語に多用されるが、同じ用法はすでに唐代からある(第一稿、「好」の項)。『臨濟録』のこの箇所は「このように理解して始めて經典が読みやすくなる」、『伝心法要』のは「そうしてこそ修行しやすくなる」の意であろう。

好不 『趙州録』卷上に言う。

問、学人全不会時如何。師云、我更不会。云、和尚還知有也無。師云、我不是木頭、作麼不知。云、大好不会。師拍掌笑之。

問、わたしが全く分からない時はどうですか。師、わしは尚更分らない。学人、老師もそれが有ることを知っていますか⁽⁶⁾。師、わしは木ではないぞ、どうして知らないことがある。学人、大いに分かっていらっしやる。師は拍手して笑った。

「大好——」という表現は『趙州録』に多用されていて、それには二つのケースがある。一つは「大好從頭起」(128頁)、「大好出家兒」(166頁)、「大煞好一問」(212頁。「大」「煞」ともに「非常に」の意)のように、名詞や名詞句を修飾するものである。もう一つは、前記例文の「大好不会」(133頁)や「大好不知」(148頁)、「大好不見辺表」(157頁)のように、否定文の前に来る「大好」である。秋月氏はいずれの場合も「大好」はその後の語を修飾するものと見て、例えば「大好不会」は「大いに好し、不会」と訓み、「お見事な〈わからぬ〉ですな」と訳している(133、134頁)。

しかし前者はこれでよいとして後者の場合、「不会」という否定句を「大好」が修飾するというのも奇妙である。もし「不会」の状態を「大好」だと言いたいのなら、「大好」は「不会」の後に来るべきである。そこで「大好不会」の場合は、「好不」を一語と取るべきでないか。「好不」は「とて

も、非常に」の意で強い肯定を表すが、現代語では多く複音節形容詞の前に用いられる。しかし古典語の「好不」にはこうした制限がなく、自由に動詞や形容詞を修飾する⁽⁷⁾。「大好不会」の「大」は「好不」を強調しており、従って「大好不会」は「大いに分かっている」の意になる。他の「大好不——」も同様である。

向前 『六祖壇経』の終わり近くに「師喚門人法海、志誠、…法如等言、汝等十人、向前汝等不同余人」とある。中川氏は「向前きょうより汝等は余人に同じからざりき」と訓み、「以前から君たちは普通の人とは異なっていた」と訳す(168、172頁)。確かに「向前」には「以前から」「従来から」といった意味はある。しかし副詞は動詞の前に来るのが普通であるから、もしこの意味なら、語順は「汝等向前不同余人」とあるべきである。ここは「向前」は前句に続けて、「汝等十人は前に出なさい。汝等は…」と読むのが妥当であろう。同書の末尾に「法海向前」とあり、中川氏は「法海よ、近くに寄りなさい」と訳している(186頁)。これと同じである。なお敦煌本『壇経』では、「向前」ではなく、「汝等十弟子近前」となっている⁽⁸⁾。

言語大曷 『歴代法宝記』に東京(洛陽)の体無禪師なる者が無住禪師に論戦を挑み、無住の答えを肯わないで、「禪師言語大曷」となじる場面がある。これを柳田氏は「禪師は言語し、大曷す」と訓み、「禪師は口先だけではったりをいっているのだ」と訳す(『初期の禪史Ⅱ』227、229頁)。「大曷」とは見慣れない言葉だが、「曷」は「葛藤」の省略ではなかろうか。俗体では正字の「くさかんむり」を省くことは、よくある例である(例えば「菑→畱」、「葬→塋」、張涌泉『敦煌俗字研究』1996年、上海、510、511頁)。「葛藤」とは「くたぐたく、不明瞭」の意であり、ここは「禪師の語はくどくて大いに分かり難い」の意であろう。

このように本来は二字の熟語であるものを、一字に省略するケースは時々見られるものである。例えば『碧巖録』第2則本則の「評唱」に「識取鉤頭意、莫認定盤星」(さおの先にかけてられた物の重さを知ろうとするなら、目盛りを見あやまってはならない)とある。ここは「莫錯認定盤星」と言

うべきところを、「錯認」の「錯」を省略してこう言ったのである。なお「識取云々」は、前掲岩波文庫本『碧巖録』（上冊 57、58 頁）では、「鉤頭とらわの意を識取せよ、定盤星に認るる莫れ」と訓み、「鉤頭」は釣針の意とする。文意をどう取ったのか、筆者には不可解である。

言語道断、心行処滅 『楞伽師資記』の神秀の条に言う。

受得禪法、伝燈黙照。言語道断、心行処滅、不出文記。

神秀は弘忍より禪法を受け、法燈を継いで黙して内面を照察し、言語により伝える手だては絶え、心を働かす場所もなくなり、著述を出さなかった。

「言語道断」はよく知られた語であるが、文法的には次の 2 通りの構造となる。①「言語」が主語で「道断」が述語。但し「道断」も「道」が主語で「断」が述語となり、「言語道断」は述語中に主語、述語を含む所謂主述述語文となる。②「言語道」が主語で「断」が述語。①のような文法構造を持つ文は、いずれも②のように見なすことも可能である⁽⁹⁾。①に従って読めば「言語は道（手だて）が絶える」、②に従えば「言語の道は絶える」となる。

さて「言語道断」とよく対になって現われる「心行処滅」も、文法構造は同一であろう。つまり①「心行／処滅」となり、更に述語は「処／滅」となるか、②「心行処／滅」になるかのいずれかである。①に従って読めば「心行（心の働き、『頓悟要門』67 頁の「心所」と同義）はその場所がなくなる」、②に従えば「心行の処がなくなる」となる。いずれにせよ「心行」で一語を成し、柳田氏の説（『初期の禅史 I』300 頁）のように、「行処」で一語を成すのではない。なお『頓悟要門』にこの二句を取り上げての著者大珠慧海独特の説明がある（56 頁）。

混破 『六祖壇経』に言う。五祖弘忍は、恵能の「菩提本無樹、明鏡亦非台云々」の偈を見て、これこそ衣鉢を伝えるに足る人物だと感じた。しかし衆人の前でそのことを口にすると、人々が彼を損うのではないかと恐れて、「遂に便ち混破し」、衆人に、この偈ではまだ見性していないと言

い、彼らが讚歎するのに水をさしたと。この「混破」について中川氏は「あまいな処置をするという意らしいが、他に例がない」と説明する（『六祖壇経』40頁）。確かに「混破」は他の用例がないが、「昏波」なる語が敦煌歌辞の「行路難」に見られる⁽¹⁰⁾。

衆生常被色財纏縛、没溺愛河。…八風常動、六識昏波。

衆生は常に色欲、財欲に縛られ、愛欲の河に溺れる。…八風（毀誉苦楽など八種の愛憎）がいつもざわつき、六識（眼、耳などの六根が引き起こす色、声など六種の認識作用）が絶えずその身を混乱させている。

「混破」と「昏破」とは、「混」と「昏」とが同音、「破」と「波」とは字形が類似する。両者が同一の語である可能性は大きい。

三有 この語は『趙州録』に二度現われる。

問、還有不報四恩三有者也無。師云、有（卷上70頁、同文が卷中338頁にも見える）。

この「四恩」を秋月氏は『心地観経』によって、三宝（仏・法・僧）の恩・国王の恩・父母の恩・衆生の恩であり、「三有」は欲界・色界・無色界の迷いの三界であると説明する（70、71頁）。「四恩」はこれでよいとして、「三有」には別の意味もある。

無門曰、若向者裏顛倒著得一隻眼、下得一転語、可以上報四恩、下資三有云々（前掲、同じシリーズの、平田高士『無門関』135頁）。

無門が言う、もしここ〔この直前に掲げた五祖法演（?—1104）の言葉を指す〕で真眼を着け、蘇生の語を下し得たら、上は四恩に報い、下は三有を救うことができる云々。

平田氏はこの「三有」を「餓鬼・畜生・阿修羅」を指すとしている（138頁）。前掲の『趙州録』の二回の間答でも、「四恩三有に報いざる者云々」と、「報いる、報いない」点が問題とされており、『無門関』と同様、「三有」を「餓鬼・畜生・阿修羅」と取る方が分かりやすい。

^{じきしょう}**直聳** 『歴代法宝記』に無住和尚が「茶偈」を作って茶の効能を説いたとあるが、その末二句に言う。

不勞人氣力、直聳法門開。

柳田氏は「人の氣力を勞せず、直に聳^{じき}として法門開く」と読み、「肉体の力を使うまでもなく、すつくと真理の法門が開く」と訳す（『初期の禪史Ⅱ』274頁）。「直聳」は一語であって「直に聳として」と分けるべきではないが⁽¹¹⁾、「すつくと」の解は正しい。

市曹 『歴代法宝記』に言う。則天武后は仏教を敬重し、当時名の知られた智誥^{ちせん}禪師、神秀禪師などを都に呼び寄せた。劍南の智誥禪師は病気になる、故郷に帰りたく思った。他人の心中を言い当てる術を持ったバラモンが禪師の望郷心を言い当て、禪師がどんな思いを抱いても自分には分かると豪語した。そこで智誥は次のような場面を思い浮かべた。

想身著俗人衣裳、於西市曹門看望。

「市曹」は市場の謂であり、従ってここは、俗人の衣裳を身につけて西市（長安には東市と西市があった）の門辺で、杜子春よろしく眺め回す姿をイメージするの意である。柳田氏は「〔故郷の〕西の町の樓門で、あたりを眺望している様子を思い浮かべる」と訳す（『初期の禪史Ⅱ』132頁）。

只没、只物 『歴代法宝記』に言う。

又問、云何見、為復眼見、耳鼻等見。会答、見無尔許多、見只没見。

崇遠法師がまた問う、どのように仏性を見たか。眼で見たのか、それとも耳、鼻などで見たのか（「為復」は「……か、それとも……か」の意）。神会^{じんね}は答える、見るのはそれ程多くない（「尔許」は「爾許」に同じ。「これ程、それ程」の意）。見るのはただ見るだけだ。

この「只没」には二つの説がある。その一つは柳田氏のように「ただ…だけ」と解する説である（『初期の禪史Ⅱ』161頁）。この説には先蹤があり、先ず鈴木大拙氏がこう解釈した上に、惠能以後の神会などの宗風を「只没禪」なる独特の造語で規定した（『禪思想史研究』第二の「慧能以後の禪」、『大拙全集2』その他）。更に入矢義高氏がこの「只没禪」を個性的な造語法だと称揚し⁽¹²⁾、柳田氏はこれらの説を踏まえてこう解釈したのである。

この語にはもう一つの説がある。「這麼」（蔣礼鴻主編『敦煌文献語言詞典』—以下『敦煌詞典』と略称—410頁）とか、「這麼、如此」（『漢語大詞典』3、48頁）と解する立場である。「只」は副詞として「ただ」の意になる以外に、代名詞として「これ」の意にもなり（『漢語大詞典』3、45頁）、この説は「只」を代名詞に取ったものである。「只没」の用例は少なくなく、一見どちらの意味でも通じそうだが、例えば次の用例などは、後者の解では文意が通じ難い。

道只没道、亦無若為道（「南陽和尚問答雜徵義⁽¹³⁾」）。

道はただ道であって、どんな道などというものはない。

如鳥空中只没飛、無取無捨無憎愛（『祖堂集』卷3、「本淨和尚」）。

鳥がただ空中を飛ぶようなもので、何かを取捨することもなく愛憎もない。

これらの「只没」は「這麼、如此」の意ではなかろう。前者の解が妥当である。

「只没」と同義の語に「只物」がある。例えば『頓悟要門』に言う。

若了了自知住無住時、只物住、亦無住処、亦無無住処也。

もしはつきりと無住に^{とど}住まることを知れば、ひたすら住まるだけで、住まる処もなければ、無住の処もない。

この「只物」の平野氏の注に、「只没・只麼と同じ。ただ…だけ、ひたすら…するだけ、という意」とある（41頁）。この解が正しく、王梵志詩に「生亦只物生、死亦只物〔死〕」とある「只物」を、項楚氏が「這麼、如此」と釈するのは（『王梵志詩校注』806頁）、適切でない。

受罪 『頓悟要門』に言う。

問、既同入、正入時衆生受罪、仏性亦同受罪否。答、仏性雖隨衆生同入、是衆生自受罪苦、仏性元來不受。

問、（衆生とその仏性とが）同じく地獄に入るなら、その時衆生は（罪を犯した）罰を受け、仏性も同じく罰を受けますか。答、仏性は衆生とともに地獄に入るが、衆生自らが罪苦を受け、仏性は元來受けることが

ない。

ここの「受罪」を平野氏はいずれも「罪を犯す」と訳す(75頁)。しかし地獄に落ちてからも衆生は罪を犯すというのは解し難い。「受罪」は「罰を受ける」意であり、少し後の「罪苦を受く」とほぼ同義である。よってこの解釈は前記のようになる。

将 『頓悟要門』に言う。

一切妄想分別、将知世人不了。

平野氏は「この句は読み難いが、従来の読み方に従う」として、「一切の妄想分別を、^{まさ}将に知る、世人の了せざるを」と訓み、「一切の妄想分別を、世間の人らはわかっていない」と訳す(『頓悟要門』104、106頁)。句法に対する解釈は分かり難く、句意の解釈も納得し難い。この「将」は「用(もつて)」の意であろう⁽¹⁴⁾。この二句は「一切の妄想分別は、^{もつ}将て世人の了^{さと}らざるを知る」と訓み、「一切の妄想分別は、それによって世人の悟っていないことを知る」の意となる。こう取ると、この後の「言を寄す凡夫末代(末代の凡夫の意)、心中の蒿草を除却せよ」という句と文意がよく連結する。

照 『伝法宝紀』に言う。

開皇中、往皖山帰璨禪師。精勤備満、照無不至。

(道信は)開皇(581-600)中、皖山(皖公山のことで、安徽省内)に行つて璨禪師に帰した。精勤して細かい所までよく気がつき、せわをして行きとどかない所はなかった。

この「照」について、柳田氏は「元來は鏡がものをうつすことを言う」として、この部分を「鏡がものを映して至らざるなき状態であった」と訳す(『初期の禪史I』377頁)。しかしなぜここに鏡が出てくるのか理解に苦しむ。この「照」は現代語に言う「照顧」、「照管」の類で、「せわをする」意であろう。古い時代からこの用例は見られる。そこでここは前記拙訳のようになる。

趨附 『趙州録』巻中に言う。

問、如何是大人相。師側目視之。云、猶是隔階趨附在。師云、老僧無

工夫趨得者閑漢。

この「猶是隔階趨附在」について、秋月氏は「趨附は、小足に走り近づくことで、貴人を前にしての中国の礼法である。趙州が目をそむけて見たのに対して、それでもまだ階上にいる貴人に小走りに近づくほどに大人との間が隔っています、という意」と説明する(221頁)。「趨附」の一般的語義は「権貴におもね阿り近づく」であり、ここでもこの意味に取ってよいのではないか。始めの間、「如何是大人相」の「大人」は、質問者には「有徳者」を意味したであろうが、趙州和尚はわざとそれを「権貴の者」の意に取り、質問者をそれに見立てて「側目視之(遠慮して正視を避けて横目で見る)」たのである。それに対して質問者は趙州の意図は察したが、その演技が真に迫っていなかったので、「階を隔てて趨附する」ようだとからかった。そこで最後に趙州は、「わしには、この(「者」は「この」の意)閑人に阿っている暇はない」と打ち切ったのである。

説知 『伝心法要』に言う。

師云、汝聞道伝心、將謂有可得也。所以祖師云、認得心性時、可説不思議、了了無所得。得時不説知。此事若教汝會何堪也。

師の黄檗が言う、きみは「伝心」と聞いて、何か得るところがあると考えてしまう。それで祖師が説かれた、心性を認め得た時、ただ「不思議」と言えるだけで、はっきりとしていて得る所はなく、得ても他人には話してやれない(以上の4句は、入矢氏の注にある通り、西天第23祖のかくろくな鶴勒那尊者の伝法偈である。『宝林伝』巻5に見える)。このことをきみに分からせようとしても、とてもできそうにない。

ここの「得時不説知」を入矢氏は「得る時は知ると説かず」と訓み、「得たとしても、それを知っているとは言わぬ」と訳す(『伝心法要・宛陵録』72頁)。しかし「知ると説かず」というのは文法的に不自然である上に、この前後には、心性を会得するのに「得」「認得」「会」を使って、ここにだけやや浅い理解を意味する「知」を用いたとも考え難い。この句は「得る時も説知せず」ではないか。「説知」は「人に言って聞かせる」意であ

る(15)。

絶同 『臨濟録』^{あんろく}行録に言う。

師乃有頌、大道絶同、任向東西。石火莫及、電光罔通。

師(臨濟)は頌を作った。大道はどこまでも同じで、どちらに足を向けてもよい。その移動のすばやさ、石火も及ばないし、いなくともどかない程だ。

この「大道絶同」を秋月氏は「大道同を絶し」と訓み、「絶対の道は決まった方向はない、西へ行くも東へ行くも勝手だ」と解釈する(226、227頁)。前掲岩波文庫本、入矢『臨濟録』も訓読は同じで、「大道は並の道とは異り、行き来は人の好むまま」と訳す(208頁)。

「大道同を絶す」なら「同」は名詞であるべきだが、「同」は一般には形容詞や介詞として用いられる。またたとえ「同」に名詞的用法があったとしても、大道がその「同」を絶すというのは分かり難い。ここは「大道は絶えて同じ」ではないか。「絶えて(完全に)同じ」であるからこそ、どこへでもすばやい移動ができるのである。拙訳は前記のようになる。

即自 『六祖壇経』に言う。惠能はある人が『金剛経』を読むのを聞いて開悟し、その人にどこから来たかと尋ねると、五祖弘忍のところから来た、弘忍大師はいつも僧侶に金剛経を読むことを勧めていると答える。その原文は次のようである。

大師常勸僧侶、但持金剛経、即自見性、直了成仏。

この後半を中川氏は「即ち自ら見性して直に成仏を了ぜしむ」と訓読する(17頁)。この「即自」は『寒山詩』にも「忽遇明眼人、即自流天下」と見えており、このシリーズの⑬、『寒山詩』では「即自に」と訓み、「すぐさま」と訳している(404頁)。この『壇経』の場合も同様に解すべきである。なお『歴代法宝記』にも「若著言説、即自失修行分」とあり、柳田氏も「即ち自から」と分けるが(『初期の禅史Ⅱ』261頁)、これも同断である。

「一自」は、「猶自」「兀自」などの「一自」と同様、接尾辞である。こ

の接尾辞を伴う語は少なくなく、このシリーズでも「幸自」（『頓悟要門』143頁、『龐居士語録』128頁）、「但自」（『頓悟要門』143頁、また『信心銘・証道歌他』45頁。但し後者を梶谷宗忍氏は「但ただみづか自ら」と訓む）、「還自」（『伝心法要・宛陵録』68頁）のように散見する。

挿田 『龐居士語録』に言う。龐居士はある日、牧童に道を尋ねたところ、牧童は「道も知らんのかね」とそっけなかった。次いで居士が聞く。

今日什麼時也。童曰、挿田時也。士大笑。

今はなん時だ。童、田植え時だよ。居士は大笑した。

この「挿田」について、入矢氏は「『鍤田』と同じ。犁鋤で土を起こすこと。田植え（挿秧）のことではない」と説明する（180頁）。しかし「挿田」はやはり田植えのことではなかろうか。宋、翁卷の『葦碧軒集⁽¹⁶⁾』に「鄉村四月」と題する詩がある。

緑遍山原白満川、子規声裏雨如煙。

鄉村四月間人少、纔了蚕桑又挿田。

緑は山や野原に行きわたり、白は川面に満ち溢れる。ほととぎすの声の中、雨は煙もやのようだ。乡村の四月には閑人はいない、蚕仕事が終わったかと思うとまた田植えだ。

『祖堂集』巻15、『景德伝灯録』巻8の龐居士の伝によると、彼は湖南・衡陽の人だが、後には湖北の襄陽に住んだ。また前掲「鄉村四月」詩の作者翁卷は「永嘉四靈」の一人で、浙江省永嘉の人である。ともに水田の多い南方で生活しており、「挿田」が田植えを指すとしても不自然ではない⁽¹⁷⁾。

なお『趙州録』巻上に「師因出外、見婆子挿田云、忽遇猛虎作麼生」なる一節があり、秋月氏は「田に稲苗を種えているのを見て云々」と訳している（188頁）。

天地既無 『歴代法宝記』に、「(処寂禪師は)年十歳にして父亡ず。歎じて曰く、天地既に無く、我聞く、仏法は不可思議にして、生死の苦を抜くと」とある。この「天地既無」を柳田氏は『論語』先進篇の、顔淵が死ん

だ時、孔子が「天^わ予^{ほろ}れを喪^ほせり」と嘆いた故事に拠って、「天地ももう頼れぬ」と解釈する（『初期の禪史Ⅱ』141頁）。しかし筆者の考えでは「天地無し」というのは、天地が崩壊する死の世界を指すのであり（詳しくは拙著『中国の祭祀と文学』1989年、創文社、87頁以下参照）、これは父の死に対する嘆きを表すに過ぎない。

道言 『歴代法宝記』末尾の「大曆保唐寺和上傳」に言う。

深知道言不及、微妙無名。

柳田氏は「道」と「言」とを切り離し、「道は言い尽すことができず、不可思議で名称のないことがわかる」と訳す（『初期の禪史Ⅱ』320頁）。しかし「道言」は一語と取るべきで（この語は教義の、言葉による説明の意⁽¹⁸⁾）、「道言も及ばないで、微妙にして名もないことを深く知った」と訳すべきである。「道言不及、微妙無名」の主語は、この少し前にある「諸仏の秘門、般若波羅蜜」である。

東方人、西方人 『六祖壇経』に言う。

在家能行、如東方人心善。在寺不修、如西方人心惡。

中川氏は「在家も能く行ぜば、東方の人の心の善きが如し。寺に在りて修せずんば、西方の人の心悪しきが如し」と訓む。訳は「家にいてよく修行するならば、ちょうど東の国にいて心がけの善い人のようなものである。寺にいても修行せねば、西方にいて心がけの悪い人のようなものである」とある（138、140頁）。初期の禪では、東方中国人は大乗の性はあるものの邪悪であり、西方インド人は善良であるという考え方があった。例えば『歴代法宝記』に言う。二祖恵可が達摩に、大師は西国で誰を後継者としてその証拠の袈裟を与えたのですかと尋ねると、達摩は答えた。「西国人は信敬にして矯詐有るなし」、従って伝衣の必要はない。しかし唐国の衆生は「道を得、果を得と詐言する」ので、袈裟を伝えて授法の信とする（『初期の禪史Ⅱ』77頁）。また『六祖壇経』に「東方人は但だ心浄ければ即ち罪なし。西方の人と雖も、心浄からざれば亦^{とが}愆有り」（128頁）と言うのも同じ考えである。すると先の『六祖壇経』の一段は「家に在りて能く

行わば、東方人の如きも（東方人であっても）心善く（心が善くなる）、寺に在りて修めざれば、西方人の如きも心悪しからん」と訓むべきであろう。

頭面礼足 『歴代法宝記』に言う。恵能が印宗法師の講席にあった時、衆人が風に動く幡はたを見て、風が動く、いや幡が動くのだと論争する中で、恵能は衆人の妄想心が動いたり、動かなかつたりするのだと喝破したとある。驚いた印宗法師は恵能から経歴を聞き出し、彼が弘忍から伝法して袈裟を授かったと知るや、「頭面礼足」して自ら弟子と称したと。この語を柳田氏は「頭を地につけて礼し」と訳すが（『初期の禅史Ⅱ』126頁）、この語は少し後に「印宗法師領諸徒衆、頂礼能禅師足」とある「頂礼——足」（柳田氏は、こちらは正しく「能禅師の足に頭をつけて礼拝し」と訳す、同書同頁）と同義で、「頭を尊者の足につけて最敬礼する⁽¹⁹⁾」謂である。

騰（騰）蛇入口 『趙州録』末尾の「重刻趙州祖師語録序」に言う。

其垂跡也、騰蛇入口、而糖食自安。…如此則寧非先仏示現利生者哉。

「騰（騰）蛇入口」とは、当時の人相見が人の口角の直紋を目にして、将来餓死する相だと占ったことを言う。趙州の相にもそれがあったが、彼は粗食に安じこそすれ、餓死もしなかったの謂である。秋月氏はこの一節を「その行履は、俗人ならいなごや蛇を食う程に不自由しても、糠を食べて安んじていた」と意味不明に訳している（440頁）。因みに「其垂跡也」というのも、趙州を仏、菩薩の化身と見なして、「その化身してこの世に現われるや」の意である。後に「かくの如くなれば則ち寧んぞ先仏の示現して利生する（衆生を利する）者に非ざらんや」と言う通り通りである。秋月氏の訳ではここの文意も正しく把えられていない如くである。

騰騰 『趙州録』卷下の、趙州の偈に言う。

騰騰大道者、対面涅槃門。

但坐念無際、來年春又春。

「騰騰」については、王梵志詩に「騰騰として俗間に処り、遊遊として衣食を覓む」とあり、項楚氏は「無思無慮貌」と注する（『王梵志詩校注』800頁）。『宛陵録』にも「終日任運騰騰として、癡人の如くに相似たり」と

ある（『伝心法要・宛陵録』135頁）。即ち「騰騰」とは禅的なあり方を形容するもので、さればこそこの語を冠した「騰騰和尚」なる禅師も存在したのである（『祖堂集』巻3、「騰騰和尚」、また『伝灯録』巻3の「洛京福先寺仁儉禪師」も時人に「騰騰和尚」と呼ばれた。両者は同一人物）。

前掲の「大道」も客観的に存在するものでなく、「騰騰たる」あり方が即ち「大道」である。『宛陵録』に「身心俱になし、これを大道と名づく」と言う通りである（『伝心法要・宛陵録』97頁）。従ってここは「騰騰たる大道は、涅槃の門に直面す」であり、「騰騰たる大道を歩めば、やがて涅槃の門に行き当たる」という意味であろう。秋月氏は「大道に騰騰たる者は云々」と訓み、「大道を自由に歩む者は涅槃の門に直面する」と訳し（413頁）、「騰騰」と「大道」を切り離している。

能 『龐居士語録』に言う。本谿和尚が龐居士に、達摩が西来した時、最初に口にした言葉は何かと聞かれ、昔の事はどうこう言えないと答える。和尚は居士に、では現在のことはどうかと問うと、一言も言えないと応じる。和尚は智者の前で話せば、大いに光彩を放つのに、と畳みかける。それに対して居士が言う。

阿師眼能大。

この句を入矢氏は「阿師は眼まなこ能く大なり」と訓み、「老師はすごく大きな眼をお持ちですな」と訳し（『龐居士語録』204頁）、ここの「能」について注記していない。

この場合の「能」は、普通の「…できる」意と違い、「このように」の意である⁽²⁰⁾。『王梵志詩』に「不思身去促、能貪無限財（わが身がすみやかにこの世を去ることも考えないで、かくばかり無限の財を貪る）」（項楚『王梵志詩校注』606頁）とあるのなど用例には事欠かない。

夫何（云何） 『伝法宝紀』末尾の「論曰」の部分に「浄性已寂、夫何浄心」とあり、柳田氏は「浄性すら已に寂す、夫れ何ぞ浄心せんことを」と訓じる（『初期の禅史I』421頁）。「夫何」は発語の辞で、劉淇『助字弁略』によると、「この何字も亦、歎異の義有り」で、「夫何」は「そもそも

何とまあ」ぐらいの意である。劉淇は宋玉「神女賦」の「夫れ何ぞ神女の
姣麗たる」と、司馬相如「長門賦」の「夫れ何ぞ一佳人たる」の2例をあ
げる。発語の辞たる「夫何」は、この後に来るものを感嘆する語であるか
ら、「夫何浄心」は、「浄心」を是認・感嘆していることになる。しかし前
後の文脈から見ると、「浄心」は否定すべきものとされている。

そこで筆者は「夫何」は「云何」の誤記ではないかと推定する。「夫」と
「云」は字形が類似するところから誤ったのではないか。ここは「夫何」で
はなく、「云何」だとすると、前後の文脈がよく照応する。この部分は念仏
も浄心も方便に過ぎないことを論じた部分で、次のようになる。「(今の学
者は) 豈に悟らんや、念性(念仏する性)は本より空にして、^{いづく}焉にか念処あ
らん。浄性(浄心を目指す性)は已に寂(寂滅)なれば云何ぞ^{いかな}浄心をや(ど
うして浄心が必要であろうか)。念浄都て亡ずれば自然に満照す(本来の性が
輝きわたる)」。

忙然 『歴代法宝記』に言う。

諸僧聞説忙然、失色辞去。

柳田氏は「僧たちはこれ(無住禪師の説法)を聞くと、顔色を変えてせか
せかと散じていった」と訳す(『初期の禪史Ⅱ』237頁)。この「忙然」は
「茫然」であり、諸僧はつまり茫然自失して辞去したのであって、「せかせ
かと」去ったのではない。

無出跡 『趙州録』巻中に言う。

問、四山相逼時如何。師云、無路是趙州。

秋月氏は「四山相逼る」とは「生・老・病・死の「四苦」の逼悩をい
う」、また「路なきこれ趙州」とは「すでに生死を解脱したわしには四苦な
ど迫って来ようがない。無路は、無方と同じく道の立たぬこと」と説明す
る(207頁)。しかしこれでは何事も自然に受け入れる趙州和尚らしからぬ
気負った言い方になる。「路なきこれ趙州」は、「逃げ道のないのが趙州だ
(成り行きに任せる以外にない)」と取る方が趙州のあり方に近いのではなか
ろうか。

類似の問答が後にも見える。やはり巻中に言う。

問、四山相逼時如何。師云、無出跡。

秋月氏は「無出跡」を「出跡なし」と訓み、「逃げ出した足跡(?)がない」と訳す(317頁)。しかしここは「跡を出だすなし」で、「逃げ出す方法がない」の意であろう。

輪還 『趙州録』末尾に附録された「十二時歌」に言う。

日南午、茶飯輪還無定度。

行却南家到北家、果至北家不推註。

秋月氏は「茶飯輪還」について、「理解しりたいが、托鉢について言ったものか」と言う(432頁)。周知のように「還」は「めぐる」義の場合は「環」と通用して用いられる。従って「輪還」は「輪環」と同義であり、後者は『漢語大詞典』(9、1293頁)に見え、「循環、輪流」の意だとある。従って「茶飯輪還無定度」というのは、秋月氏の言うように托鉢のことで、「茶飯を乞う托鉢はぐるぐるめぐってこれと定まったコースもなく」の意味であろう。更にその「無定度」を具体的に言うのが後半の2句である。

南の家に行ってしまうと(「却」は動詞の後について、その動作が完了することを表す)、北の家に行って来る。果たして(その前に)北の家に来たかはとんと無頓着だ。

「推註」を秋月氏は未詳とする(432頁)。この語と字形が類似するものに「推詳」があり、後者は『漢語大詞典』(6、679頁)に「推究審察、審問」の意と見えている。もし「推註」を「推詳」に置き代えて読むことが許されるなら、この2句の意味は前記の拙訳のようになる。

注

- (1) このシリーズに関する書評や紹介は、管見の及ぶ限り以下の3点である。① 木村生「秋月龍珉『趙州録』書評」(『禅文化』68、「書灯」欄)。② K. O 生「書評と紹介：鎌田茂雄著『禅源諸詮集都序』」(『鈴木学術財団研究年報』9)。
①、②とも1、2頁の短文である。他にフランスのポール・ドミエヴィル氏によ

る秋月龍珉『臨濟録』の書評がある由だが、筆者未見。

- (2) この点、中国の場合と対照的である。中国では、例えば項楚『王梵志詩校注』には十指に余る賛否両論の書評が出された。第二稿参照。
- (3) 神会の語録の訳注には次の諸書がある。中村信幸「南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語」、鈴木哲雄「南陽和尚問答雜徵義」、田中良昭「菩提達摩南宗定是非論」（以上いずれも『大乘仏典 中国日本篇 11、敦煌Ⅱ』1989年、中央公論社所収）。加えて最近、唐代語録研究班による神会『壇語』の訳注が出版された（『神会の語録』、平成18年、禪文化研究所）。
洞山の語録についても柳田聖山訳『洞山録』（世界の名著続3 禪語録、昭和49年、中央公論社所収）、中尾良信編著『洞山録Ⅰ』、鈴木省訓・仙石省訓編著『洞山録Ⅱ』（禪語録傍訳全書第二、十三巻、平成13、15年、四季社）がある。しかし本稿ではこれらの書は対象から除いた。
- (4) 鈴木大拙『禅思想史研究』第二（『大拙全集』2所収）、190頁。なお『絶観論』について、鈴木氏は達摩の遺文としているが、他に牛頭法融ごすの著とする説もある。
- (5) 『辞海』の「校」の項目所引。
- (6) 「知有」とは禅問答にしばしば取り上げられる問題で、「それがあることを知っていますか」の意であるが、「それ」が何を指すか言葉では明示できないと言う。詳しくは入矢義高『龐居士語録』108、109頁参照。
- (7) 『漢語大詞典』（4、282頁）に「好不生煩惱」（『京本通俗小説』「志誠張主管」）、「好不纏的火熱」（元、喬吉「兩世姻縁」）の例をあげる。
- (8) 例えば藩桂明『壇經全釈』（2000年、成都）168頁。
- (9) 朱德熙『語法講義』（1982年、北京）第7章第9節参照。
- (10) 任半塘編著『敦煌歌辭總編』（1987年、上海）988頁。
- (11) 『漢語大詞典』（1、867頁）に「聳立」の意とする。
- (12) 同氏「禪語つれづれ」（『求道と悦楽—中国の禪と詩』1983年、岩波書店）。
- (13) 楊曾文編『神会和尚禪話録』（1996年、北京）66頁。
- (14) 『漢語大詞典』（7、806頁）には、この語に介詞としての用法があり、「用」の意であるとした上で、次の2例をあげる。

白居易の「宿藍溪對月」詩に「清影不宜昏、聊將茶代酒」（清らかな月の光は酒後の昏乱には似つかわしくない。しばらく茶で酒に代えよう）とある。また『金瓶梅詞話』第1回到「將一箇兜轎抬了武松」（一台の兜轎—上部の覆いのない轎—で武松を運んだ）とある。

- (15) 「説知」は現代語としてもこの意味に使うが、『漢語大詞典』（11、244頁）にも「説給人聽、使其知道」と訓じ、元曲の用例などをあげる。
- (16) この集は『西巖集』とも言う。『永嘉詩人祠堂叢刻』第2冊所収。
- (17) 『漢語大詞典』（6、762頁）では「插田」を「插秧」と釈し、前掲「鄉村四月」詩の後半を引用している。
- (18) 「道言」を、『漢語大詞典』（10、1070頁）では「道教或仏教的学説、經典」と説明する。
- (19) 『漢語大詞典』（12、302頁）に、「頭面礼足」は「以頭親尊者之足、為仏教之最敬礼」とある。
- (20) 『敦煌詞典』227頁に、「能」は「如此、這樣」の意とある。『漢語大詞典』（6、1266頁）にも同一の訓を施し、劉淇『助字弁略』巻二を引用しながら、「恁」と同じだとする。