

正法眼蔵仏性の英訳についての考察

(1)

横 井 雄 峯

『正法眼蔵』の「仏性の巻」は、すでに英文の序文において示したように、岩波版では第22巻目、筑摩版では第3巻目に掲載され、古来「弁道話」「現成公案」とともに、いわゆる「弁・現・仏」として、『正法眼蔵』の中で最も重要な巻とされている。「弁道話」と「現成公案」については、すでに増永博士の英訳文が“Sōtō Approach to Zen”に載せられているが、この「仏性の巻」の英訳は誰も手をつけていない。内容のむずかしさと、頁数の多いことがその原因となっているものと思われる。

本巻の現代語訳は、岩波版を原本として、できうる限り逐語的に、かつ文法的な規則を基にして訳し、これを底本として英文に書き改めた。専門語や、英文の簡潔性を損うおそれのあるものは、すべて注を設けて詳しく説明することにした。

当論文は、本文を英訳するにあたって、特に説明を必要とする語句を選び、訳文に至った経過と理由を各注解書の説を参考にしながら述べたものである。

ちようねい がんぜい
○頂顙・眼睛。

the essence of all the Buddhas and patriarchs

「頂顙」は「頭のとっぺん」、「眼睛」は「眼球」である。この禅語は、「仏祖の頂顙面目いまだあらわれず」（看経の巻）とか、「頂顙眼睛いまに震旦国に遍界せり」（三昧王三昧の巻）と言うように、「仏祖の最も重要なもの」の意に用いられることが多い。だから、『聞解』^{もんげ}

には、「眼睛は般若（仏知恵）の光明のこと」とあるし、高橋賢陳氏は「頂顙」を「根本教説」，「眼睛」を「示教の眼目」としている。

（現代訳正法眼蔵・上巻，P23）今，この両者を通解してこれを「教えの根本義」とすると，「一切諸仏，一切祖師の頂顙・眼睛なり」は“the essential meaning of the teachings of all the Buddhas and patriachs”となる。しかし，これは極めて冗長な語句である。「仏および教は大小の論にあらず」（仏教の巻）という高祖道元の説からみても，諸仏と教説とは一体であると言うべきであろう。従って，「頂顙」と「眼睛」は「仏祖の教えの根本義」と言うよりは，むしろ「仏祖それ自身の本質」とみるべきものと思われる。本光和尚が「頂顙・眼睛伝会に非ず」（参本）と言ったのは，この意味を述べたものであろう。

○^{これなんのもののいんもらい}是什麼物恁麼来の道転法輪なり。

Something inexpressive is clearly present.

「什麼物恁麼来」とは「何物がこのように来たのか」という意味で，南岳懷讓（677—744）が始めて六祖大師（637—712）を訪れた時，六祖が問うた有名な言葉である。この底意は「本来の自己（仏性）は去来をこえたものである。だから，去来に拘わってはならない」というのである。その時，懷讓はこの質問に修行不足で答えることができず，さらに8年間一心に修行を続け，ようやくある日，六祖に「説^{せつ}似^じ一物即不中」，つまり，「（仏性は）正しくそれとして表現できないものである」と答えたと言われている。

このように，仏性はすべての名状・性相をこえたものであるから，「あるもの」と言うより外に言いようがない。『私記』に「什麼物は一切の形名を脱したるなり。たとい葉落抽枝の恁麼あるも，免れず什麼物なり。しかあればすなわち一切衆生悉有仏性なり。あやまりて，一切衆生の上に一枚の仏性を重ねべからず」とあるのは，「仏性」と「悉有」との一体性を述べ，「衆生」の外に「仏性」を認める二元的な偏見を戒め，仏性の独立性を強調したものである。

「道転法輪」は、文字通りに訳せば、「なんとも言いようがないもの（仏性）が自らの法を説くこと」という意味であるが、「転法輪は説法にあらず」（行仏威儀の巻）で、真の転法輪は、万法の上にあらわれている真理（仏性）そのもの、つまり、仏性の現成である。

“clearly”を用いたのは、^{ほう}龐居士が「真理の現われ」としての森羅万象を、「明々百草頭・明々祖師意」（授記の巻）と述べたように、仏性は「悉有」（一切存在）の上に隠れることなく明らかに表われているからである。

○あるいは衆生といい……衆生なり群有なり、

[In Buddhism] “all sentient beings” is also expressed by the words……all of existence.

この文については異説が多く、いずれが正しいのか判断に苦しむところである。『那一宝』には、「群類というは」の次に「皆悉有の異称なり」と言う下割りを入れ、『弁註』『参本』では「群類というは」の「は」以下の9字を「悉有の言は衆生なり即有なり」に改めるべきであるとし、高橋氏は「というは」を「というが（悉く仏性あり）とはその」とし、橋田邦彦氏は「衆生……群有」を「什麼物」をさすとしている。

以上を総合すると、『那一宝』『弁註』高橋氏は、「衆生……群有」を「悉有」とみ、橋田氏は「什麼物」とみているのである。しかし、この文は、前文の「一切衆生悉有仏性」をうけたもので、「什麼物」はその説明にすぎないから、ここでの主語にはなりえない。また、「悉有なり」という言葉を入れると、後の「群有」と重なって、文字通り「頭上安頭」となる。従って、ここは『御聴書抄』に「あるいは衆生といい乃至群類と言うとあるは、衆生の異名等それを呼び出だされたる也」とあるように、「衆生は有情、群生、群類という名をもっているが、すべて同じことを意味する。つまり、全存在ということである」と訳すべきであろう。

○単伝する皮肉骨髓のみにあらず、汝得吾皮肉骨髓なるが故に。

This is possible because not only is the Buddha-nature transmitted from master to disciple, but it is, at the same time, transmitted to all of existence.

「皮肉骨髓」「汝得吾皮肉骨髓」は、達磨が4人の弟子に、それぞれ悟りの境界を言わせ、それらを評して「汝は吾が皮を得たり」「汝は吾が肉を得たり」「汝は吾が骨を得たり」「汝は吾が髓を得たり」と言ったという故事から引用した語句である。

これについて、高橋氏は「それはただ部分的にだけ法が伝えられたのではない。“汝は吾が皮を得たり”……“汝は吾が髓を得たり”と言われるそのそれぞれ（皮肉骨髓）において、達磨（吾れ）の全体が得られているのだから」と説き、「皮肉骨髓」の部分性、つまり、差別の相が、そのまま達磨の仏法そのものであるから、そこには深淺の区別がないと主張している。

また『聞解』は、始めの「皮肉骨髓」にはふれず、次の「汝得吾皮肉骨髓」を「凡そ汝なるものは四大五蘊なりとある。一切衆生みな汝なり。凡そ汝なるものは皆吾が達磨の皮肉骨髓を得ている。故に皆仏祖の悉有也と」説き、『私記』は「仏性・悉有・衆生ただ異称のみ、残れる一法あらざれば、単伝する皮肉骨髓と言えり……汝得吾皮肉骨髓の悉有あるなり。皮肉も骨髓も汝も、吾れは既に是れ恁麼人（悟りを得た人）なるべし」とあり、『御聴書抄』には「仮令尽十方界真実人体と談ずる詞が、“単伝の皮肉骨髓”に当たるべきか」とある。さらに、橋田氏は「汝と吾とが一体になった時、始めて“汝吾皮肉骨髓を得”が実現するのである」（正法眼蔵釈意・巻3、P53）とする。

高橋氏は、達磨と、その4人の弟子との間の問答に重点をおいて、「多即」の妙理を説き、『聞解』は「汝」を「一切衆生」、「吾」を「達磨」とみて、両者の一体性を説き、『私記』は「皮肉骨髓」と「吾」と「汝」を、すべて「本分の人」とみ、『御聴書抄』も大体これと同じ解釈を与え、橋田氏は「汝」と「吾」との一体性を強調している。

しかし、この2つの語句は、達磨とその弟子たちとの問答から引用

したものであるとしても、前述の「什麼物」の例において明らかなように、ここでは仏性の一般的な説明であって、故事のそれではない。従って、特定の「達磨」に言及した高橋氏や、『聞解』の注釈は、ここでは原意から外れていると思われる。また、『私記』の「恁麼人」も、『御聴書抄』の「真実人体」も、仏法の「皮肉骨髓」を、自他一体の境界において得た人、つまり、この両句を結果的に説明したものであって、句そのものの解説とはならない。橋田氏の言う「汝」とは、ここでは「悉有」であり、「吾」は「仏性」である。「仏性」は「悉有」の「皮肉骨髓」であるから、当然「悉有」と同じ意味になる。しかも、この仏性は、師から弟子に、また「悉有」に伝えられる時、始めて「悉有」即「仏性」となる。

○^{ごう}互古互今のゆえに。

for it is only “eternal now”

「互古互今」とは「古今を通じて」の意味である。『私記』は「古今やりわたして如々なるが故に互古互今と言えり」とし、『弁註』は「互古互今時として非ざることなし、然れども古来今に非ず」と説いて、ともに「時間の永遠性」を主張する。『弁註』に「古来今に非ず」とあるのは、時間を概念的に過去・現在・未来と分け、これを一つの「推移」とみるのは凡夫の考えであることを示している。言い換えれば、過去も現在も未来もすべて「永遠の今」として存在する。このような「永遠の今」だけが存在するから、仏性としての全世界は「本有の有ではない」と言うのである。従って、『御聴書抄』に「古と今とを言うに非ず。只是にも当たり、かれにも当たる也。悉有の道理、衆生の道理を当つるなり」とあるのは、「悉有」と「衆生」の一体性を強調する余り、これを「古」と「今」にふりあてたもので、こじつけの論と言わざるを得ない。『正法眼蔵』の中で、この語句を検すると、「互古互今なる道理しらずきかずして」（諸悪莫作の巻）、「互古互今にも得者不輕微」（行仏威儀の巻）、「釈迦牟尼仏の互古互今仏修行修治の縦跡」（面授の巻）などがあげられるが、すべて「古今を通じて」

とか、「永遠の今として」の意味に用いられていることによっても、これは明らかである。高祖が「いわゆる有時は、時すでにこれ有なり」（有時の卷）と説いたのは、この「永遠の今」が、そのまま「悉有」（全世界）であることを示している。

○風火の動著^{ぢやく}する心意識。

their [illusory] consciousness which is produced by the four elements.

「風火」とは四大（物質を構成する四元素）つまり、地・水・火・風を略して言ったものであり、「心意識」は『唯識論』によれば、「心」は「阿頼耶識」^{あらや}、「意」は「末那識」^{まな}、「識」は「前六識」をさすが、禅門では「すべての思慮分別心」を意味する。例、「心意識の運転を止めて」（普勸坐禅儀）。従って、この意味は「四大の動きである分別心の働き」となる。

『聞解』には「風大火大の動くは皆心意識の運転なり……これはみな縁に対しておこるもので、自性はない云々」と説き、さらに「謂^ル覺塵及一切法從縁無性 名^{ナルヲ}為^{ケテ}仏性^ト」という百門義海の説を併記して、分別心が実体のないものであることを明らかにしている。しかし、物質の構成要素としての四大は、あくまでも物質それ自体であって、「物質の働きがそのまま心のそれである」という説明は、西洋人一般には通用しない。何故なら、彼らは身心一体という矛盾的統一の概念は理解しにくいからである。従って、ここは「四大によって生み出された分別心」と訳すべきである。

また、「分別心」は、仏祖の「分別心」、つまり、「悟りの分別心」と区別するために、「迷いの分別心」とした方が、両者の相違を明らかにするのに役立つと思われるし、また「分別心」は広い意味において、我々の「意識」とも理解されるから、ここでは“[enlightened] consciousness”に対し、“[illusory] consciousness”を用いた。

○百雜碎^{びつさい}にあらず、一条鉄にあらず。

neither many separate entities nor one-whole.

「百雑碎」とは「ばらばらになったもの」、または「ばらばらにすること」である。高橋氏は「こまごま雑多なものとしてあること」、『聞解』は「片々として離ればなれになっているもの」、『弁註』は「彼此に片々としてあるもの」と訳しているが、「即打破百雑碎，安樂兜率とそつなり」（行仏威儀の巻）とか、「玄沙いわく百雑碎」（古鏡の巻）という場合の「百雑碎」は、「碎くこと」「碎けること」に重点がおかれているが、この場合は、むしろ、「碎けた結果」、つまり、「ばらばらの状態」をさしている。しかし、ここでは『御聴書抄』に「百ぞ一ぞの数にもとどこおるべからず」とあるように、「一条鉄」の「一」に対する「多」として用いたものとみるべきであろう。従って、「一条鉄」は文字通りに「一本の鉄」と直訳するよりは、“one”と意識すべきである。しかし、“many”は、ここでは“many things”の意味であり、また、差別の様相を示すから、“many separate entities”とし、“one”も、他の数に対するものではなく、差別をこえた平等としての“one”であるから、“one-whole”でこれを示した。

○紅塵にかえり、むなしく雲漢をまもる。

they meaninglessly return to the ordinary world and vainly wait for the [right] time to come.

「紅塵」はこの巻にだけ用いられている言葉であるが、『聞解』によれば、「紅は正色ならざる也。塵は物を汚す物故に、紅字を付して用いる。今時の世間に墮落することなり」と注し、『参本』は「紅塵は根境攀縁の地を斥して云う乎」とし、橋田氏は「塵の巷」と解し、高橋氏は「俗世間」と訳す。つまり、高橋氏は「～にかえり」に重点をおいて、仏門から「帰俗」とみ、次の「雲漢」を「悟り」と理解している。「雲漢」の訳については後で述べるが、ただ、ここで「悟り」を求めるためならば、わざわざ俗世間に帰る必要もないと思われるし、むしろ、出家の世界に留まった方が「悟り」も得られ易いとも言えよう。従って、「紅塵」は「凡夫の世界」または「迷いの世界」

と訳すのが正しいと思う。何故なら、上文にある「時節の既至」を「時節の若至」とみるのは「迷い」であるし、また、このように「迷いの世界」とすれば、次の「雲漢をまもる」という語句とも首尾一貫するからである。

「雲漢」は本来「天の河」をさすが、橋田氏はこれを「雲間」と訳し、『聞解』は「仏も衆生もないとみる空観」と訳し、高橋氏は前に述べたように「悟り」の意味にとっている。『聞解』の「空観」は恐らく「雲漢」の「雲」から類推したものと思われるが、橋田氏の「雲間」と同様に、これでは前句と文脈が繋がらない。高橋氏の「悟り」という説も、この段の主体が「悟り」ではなく、「仏性現前の時節の到来」である以上、妥当性を欠くものと言えよう。従って、「雲漢」は、ここでは「時節到来」とみるべきであろう。何故なら、修行の上に仏性が現成するという事実を知らず、ただ何もしないで、その時節の来るのを待つのは、因果の道理を否定する自然外道の連中であるからである。