

「肇論研究」に見えたる

慧達序の読み方に対する私見

神田 喜一郎

はじめに私が本日こちらに出てお話いたすようになりました経緯について一言申上げたいと存じます。ご承知の通り、もう十年あまりも前のことになりますが、京都大学の人文科学研究所から「肇論研究」という書物が出版されました。これは研究所で塚本善隆博士が主となられ、多くの専門学者によって行われた共同研究の成果をまとめられたものでありまして、肇論という書物が世に現われて以来、おそらくこれ程詳細な研究が試みられたことは未だかつてなかったかと存じますのであります。私もお蔭で大変に恩恵を蒙りました。その点はいくら感謝しても感謝しつくせないものがあるのであります。実はこの書物が出来ました折に、まず最初の慧達の序の訳文から拝見しますと、どうも少し私の読み方とは違ったところがありまして、そのことを一二の方にうっかりと喋ったことがあります。それがどう伝わりましたか、それなら一度こちらへ出て、その読み方の違うところを詳しく話してみよとのご命令をいただきました。実は私はこの十年来、病気ですっかり隠退しておりまして、こういうところへ出てお話するなどということは滅多にないのでありますが、前に詰らぬことを申しました責任もありますし、それに皆様方からいろいろとお教をいただくことが出来るかと存じまして、私としては例を破って出て参った次第であります。余計なことは喋

らないものであることをつくづく感じましたが、いわゆる駟も舌に及ばずで、まことに恐縮にたえませぬ。それに佛教にはまったくの素人のことで、お聞きしいことも多かろうと存じますが、お容しのほどをお願いいたします。

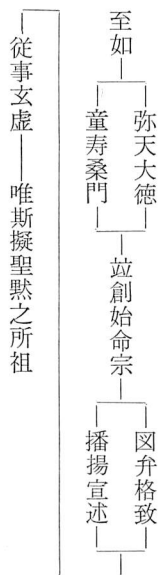
では早速に本論に移りたいと存じますが、お手許にプリントにして差上げておきました慧達の序の原文と、「肇論研究」にあります訳文とをどうぞご覧下さるようお願い申し上げます。

慧達率愚、通序長安釈僧肇法師所作宗本物不遷等四論。但末代弘經。允屬四依菩薩。爰伝茲土。抑亦其例。ここまでは格別異論はありません。私の読み方と大変に違うのは、その次の

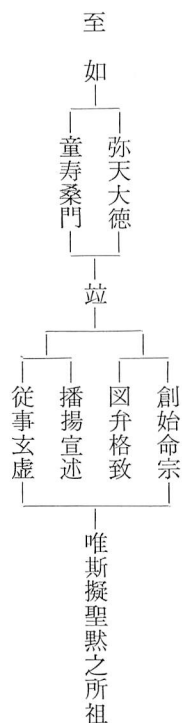
至如弥天大德童寿桑門。竝創始命宗。図弁格致。播揚宣述。所事玄虛。唯斯擬聖默之所祖。という一段であります。この一節を「肇論研究」には

(かの) 弥天大德〔道安〕や童寿桑門〔鳩摩羅什〕のやうな人々になると、何れも一家の宗(義)を創始して、(佛の教を) 図弁格致し、播揚宣述せられたのであるが、(それらは) 玄虛(を究めること)に従事して、もっぱら聖默の根本になぞらへられたものであつた。

と訳されておるのでありますが、この訳文によって考えますと、慧達の原文の構造を



というふうに解釈しておられるように見えます。ところが私はそのようには読まないで、「創始命宗」と「図弁格致」とが対をなし、そしてまた「播揚宣述」と「從事玄虛」とが対をなしまして、それを「唯斯擬聖默之所祖」の句が承けて、



という構造になっているものとして読むのであります。六朝時代の文章というものは、できるだけ文句を対句でシメトリックに作っていくので、私はどうしてもこのように読まざるを得ないものと考えるのであります。これは単に私がそう読むだけではありません。唐の元康などもそのように文を区切っておるのであります。元康の疏を見ますと、この一段を註釈いたしますのに、「至如弥天大徳童寿桑門者」「竝創始命宗図弁格致者」「播揚宣述從事玄虚者」「唯斯擬聖默之所祖者」（大正四五・一六二b）というように四つの段落に区切っております。こういうふうにより「……者」といって文章を区切るのは、唐のはじめに出来ました五経正義などに用いられているところでありまして、元康は明かに私が只今図解いたしましたように区切って読んでいるのであります。

ところでこの一段の文章としての構造を、このように解釈いたしますと、またそれに従って文章の意味も変わってくるのであります。いったい対句というものは、二句がお互に向いあい助けあって一つの意味を完成するのであります。が、私の申しますように「創始命宗」と「図弁格致」、「播揚宣述」と「從事玄虚」がそれぞれ対すると致しますと、やはりその意味の解釈にも響いてくるのであります。そこでまず「創始命宗」の句であります。これははじめて宗を命ずるということで、宗を命ずるということは、自分の意見によって一つの主張を立てるというようなことと存じます。元康の疏によりますと、羅什は実相論を著し、道安は性空論を書いて、それぞれの学説を主張したが、それを指したのだと申しております。そういったしますとこれに対する「図弁格致」の句もなるべくそれに合わせて解釈しなければなりません。『肇論研究』では、この四字に「はかりきはめ」とルビをつけて、まったく動詞として読んで

おられるのであります。それで何をはかりきわめるのか、その目的語がありませぬために、慧達の原文には見えませぬ「佛の教を」という言葉を補っておられます。しかし元康の疏では、「弁」を弁才、「致」を理致と解釈して、この二字を名詞として読んでいるのであります。そうして「図弁」の「図」の字には「図度」、「格致」の「格」の字には「格量」という訓詁をあたえておりまして、つまり元康は、「図弁格致」の四字を、「弁才を図度し、理致を格量す」と、こう読んでいるのであります。図度の「度」の字はタクという音に読み、「はかる」と解すべきであります。格量の「格」が量る^{はか}ものであることは申すまでもありません。そこで「図弁格致」の句を「創始命宗」の句に対するものとして考えますと、最初の「創始」と「図弁」とがちょっと対せないように思われるかも知りませぬが、それはこの慧達の序が純粹な駢文ではないからでありまして、これ位のことは常にありがちなことであります。そういえばこのあとに出ます「播揚宣述」と「所事玄虚」の句などは、あい対しているというだけで対句とは申せませぬ。しかしそれにしましても、文章の構造の上から申しますと、やはり対になっているのであります。なるべくそういう方向で読みたいと思うのであります。そういたしますと、私はどうも「肇論研究」の読み方よりも元康の読み方に従いたいと思うのです。

それからもう一つ申したいのは、只今の「図弁」の「弁」の字であります。元康はいま申しましたように弁才と解釈しておりますが、私はそれとは別な意味に解釈したのであります。肇論の一つであります涅槃無名論を見ますと、その中に「殊文同弁」（「肇論研究」85頁）、「豈曰無弁」（同60頁）というような弁の字の用例があります。「殊文同弁」というのは、文句は違っていても意味は同じことだ、ということであります。また「豈曰無弁」というのは、維摩經の入不二法門品にあります名高い維摩の一黙の故事をいったものでありまして、維摩が黙ったのはただ何も理由がなくて黙ったのではなく、そこにはどうしても口には言い現わせない深い意味がこめられているのだ、ということと存じます。そうするとこの「弁」の字は、つまり意味ということであると思うのであります。慧達の序の「弁」の字も

それと同じ用法ではないでしょうか。これらのことは今少し弁という字の当時の用例を調べてそれから帰納して考える必要があると存じますが、私としては目下のところ只今のよう^にに解釈するのであります。そういったしますと、要するに「図弁」というのは「格致」というのと同じことになります。「致」の字は元康が「理致」であると申ししておりますが、「致」も「理」も同じくその音がⁱで終っておりまして、音韻学という疊韻の文字であります。したがってこの二字は同じ意味をもっておりまして、「致」は理と解釈してよいと存じます。元康によりますと、「格致」、すなわち「理を量る」ということになりませんが、私は「図弁」も「弁を図る」と読んで、それと同じ意味に解釈するのであります。それで結局、慧達の序は弥天大徳も童寿桑門も、ともにはじめて一宗を立てて、それぞれ佛教の道理を自分の考えでもって解釈したというのであらうと存じます。

ここで私のちよつと不審に思いますことは「肇論研究」のここの訳註七（92頁）に、大学の「致知在格物」の句を引用されていることとあります。これは申すまでもなく大学にある大變に有名な文句でありますが、この句が特に重んぜられて、それから「格致」というような熟語がつくられたのは、宋の時代になりまして程子や朱子が出てからのことと存じます。慧達の出た時代にはまだ格致というような熟語はなかった筈です。慧達の当時、大学は礼記の中の一編として読まれていただけで、礼記の解釈としては専ら鄭玄の註が行われていたのですが、鄭玄は「格」の字を朱子のように^には解釈しておりませぬ。元康の疏は外典をずいぶん沢山に引用しておりますが、このところの疏に大学を引用しておりませぬのを見ても、元康もこの句が大学から出ているとは考えなかったからでしょう。ここの註に大学を引用するのはどうも私には不審に思われるのです。

一つの個所で話が長くなりましたが、もう少し言わせていただきますと、只今のところを「肇論研究」の訳文では、「^{はかりきほめ}図弁格致し、^{のべのちめ}播揚宣述せられたのであるが」とし、ここで文章を屈折させて、そのあと「（それらは）玄虚（を究めること）に従事して」と訳されているのでありますが、私はそういう屈折をおかないで、まっ直ぐに読みたいので

す。「弥天大徳と童寿桑門のお二人が播揚宣述されたのは、それはただ玄虚ということでありました」。私はこんなふうに読みたいのであります。これも前に申しました文章の構造に対する理解が「肇論研究」と私とは違っていることから一半は来ているものと存じます。なお玄虚という言葉でありますが、これは実は佛教の言葉ではなくて、本来は老子の学問から来ている言葉です。韓非子の解老篇の中に、老子の最初にあります「道可道非常道。名可名非常名。云云」という一節を解釈して、「聖人觀其玄虚。用其周行。云々」と申して居ります。その玄虚です。「肇論研究」には「玄虚」という言葉に対して全然註がありませんが、これは前の「格致」とは違って註していただきたかったと思います。それからまたこれに続く「もっぱら聖黙の根本になぞらえたものであった」という訳文も、私にはどうももうひとつびつたりとその意味を理解しかねますが、これは後廻しにして次に移ります。

自降乎已還。歷代古今。凡著名僧伝。及伝所不載者。釈僧叡等三千余僧。清信檀越謝靈運等八百許人。至能弁正方言。節文階級。善覈名教。精搜義理。揖此群賢語之所統。有美若人。超語兼默。標本則句句深達佛心。明末則言言備通衆教。諒是大乘懿典。方等博書。

これが原文であります。この句読は「肇論研究」の通りにつけておいたのでありますが、私は「揖此群賢語之所統」という句は、これを二句に分ちまして、「揖此群賢。語之所統。」と読まねばならないと思うのであります。しかしそれはあとで申述べることにしまして、この訳文を見てみましょう。

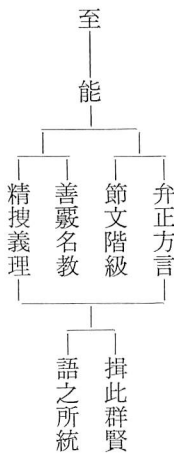
それより以後、歴代古今の、凡そ名を僧伝にとゞめてゐる者、及び伝が載せてゐない者（の中）には、釈僧叡等三千余僧や、信仰清純な檀越 だんあつち *danapati* 「施主」である謝靈運等八百人ばかりがあるが、（特に）能く方言 たがふ *方言* 「方俗の言、西域の胡語を指す」（で伝へられてゐる教）を正しく理解し、（それ／＼の教の）階級次第を妥当に定め、善く名教を覈 つまひ *覈* かにし、精しく義理を搜 たづ *ね*、これら群賢の言葉の帰着するところを折衷するという点では（ここに僧肇といふ）このやうな立派なお方がある。（この方は）語にも黙にも超 す *え* 越（た方であつて）、（其の論

は）本を標せば一句一句が（みな）佛のみ心に深く達してをり、末を明かにすれば一言一言が（みな）多くの教に備さに通じてゐて、諒に立派な大乘 mahayana の典籍であり、該博な方等 vaipulya 「諸方を広説する教」の著書である。

これが「肇論研究」の訳文でありますが、この訳文については私は実は非常に違った考えをもっているのであります。どうぞ原文とご対照願って、よく訳文をお読みいただきたいと存じます。

まずこの訳文を見ますと、「……謝靈運等八百人ばかりがあるが、（特に）能く方言を正しく理解し、階級次第を妥当に定め、善く名教を覈かにし、精しく義理を搜ね、これら群賢の言葉の帰着するところを折衷する」という点では、（ここに僧肇といふ）このような立派なお方がある。」とありまして、原文の「弁正方言。節文階級。」から「揖此群賢此群賢語之所統」に至る一段を、みな僧肇のことをいっているものと解釈されているように存じます。しかし私の読み方は全く違います。この一段は上の「謝靈運ら八百人」を承けて、それらの人びとのことをいっているものと考えるのであります。そのことはいずれ後程詳しく申述べたいと存じますが、それよりもまずこの一段の字句の意味から申述べることにいたします。

只今私の問題といたしました一段を文法的に解剖いたしますと



という構造になるかと存じますが、最初に問題となるのは「弁正方言」と「節文階級」という対句であります。訳文では「方言」の二字に「さまざまなことば」とルビをつけ、その下に「西域の胡語」という註をつけておられます。

これはそれでよろしいと存じます。サンスクリットの經典がインドから中央アジアを経てシナに伝わるまでに、西域各地の方言によってずいぶん乱されました。そのテキストの乱れた「方言を弁正する」というのであります。ところが訳文では、その下に原文にはありませんね「……で伝えられている教」という言葉を補足せられております。何故そんな必要があったのかと申しますと、その次の「節文階級」という句を「教の階級次第を妥当に定め」と解釈されたからであると存するのであります。「教の階級次第を妥当に定め」と申しますと、何だか天台大師が五時八教という教相判釈を試みられた、それとおなじような意味にとれますが、それでは「弁正方言」の対にはならないと存じます。「弁正方言」が純粹な經典のテキストの問題であります以上、これに対する「節文階級」もその方向で解釈すべきであります。もともと「階級」という言葉は三論玄義に「浅きより深きに到る、四宗の階級」（大正藏45・1a）などというふうに、教の階級をいうことにも用いますが、ここではお経の文句の段落とか区切とかいうことであると思います。それから「節文」というのは、孟子の離婁篇などにも見える言葉でありますが、つまりお経の文句について、その段落を具合よく調節して体裁よく直したということでもあります。それなら全く經典のテキストの上のことで、前の「弁正方言」とよく対するではありませんねか。そうして「肇論研究」の訳文のように原文にはない「……で伝えられている教」という補足をする必要もなくなると存じます。これは具体的な事実にあてはめて考えてみましても、謝靈運等が北本涅槃經の蕪雜なところを修正して南本涅槃經をつくったことを指していると思うのであります。元康も特にその一例として、涅槃經にも「手把腳踏。得到彼岸。」とあったのを謝靈運が「運手動足。截流而度。」と改めたと申しておりますが、そういうことをいっているのであります。ここの慧達の記事は、つまり經典について、能く方言の乱れたのを正し、段落を適当に定め、善く名教を覈らかにし、精しく義理を搜ねられた、そのような人がすなわち僧叡や謝靈運であるといっているものと私は考えるのであります。

そこでまた問題になるのが只今の句を承けている「揖此群賢語之所統」という句であります。私は前にもちよつと

申しました通り、これは「揖此群賢。語之所統。」と二句に分けて読むのであります。大体六朝時代の文章は、なるべく四字四字と切って読むのが原則であります。それで私は「この群賢に揖す、語の統ぶるところなり。」と読みます。「揖」というのは、中国の人のするお辞儀であります。両手を胸の前で組合せて静かに上下に動かします。それが揖であります。誰に揖するのかと申しますと、「群賢」に対してであります。この「群賢」というのは、前にあります僧伝に名の見えている者、見えていない者、それらを併せて僧叡等三千余人、それから清信の檀越謝靈運等八百人、ということになります。そこで只今の二句は、慧達自らそれらの群賢に向ってお辞儀をするというのであります。佛敎の言葉でいえば帰敬するということになります。そうしてこれらの群賢は、みな語というものに統べられている、つまり語というものを中心となされた方がたであるというのであります。そうしてこの言葉は、ずっと前にありました「擬聖默之所祖」の句に遙かに対応しているのであります。慧達は佛敎家には、聖默を主とする学派と、語を主とする学派と、二つの学派があったと考え、聖默を主とするのが弥天大徳と童寿桑門、語を主とするのが僧叡や謝靈運等の群賢であると、こう考えていたようであります。私は元康の疏によって知ったのでありますが、思益梵天所問經の如来二事品の中に、「汝等此丘。集会当行二事。若説法、若聖默然。」とあります。この説法と聖默という二つに分けると同じ考え方であろうかと存するのであります。そこで前に後廻しにするといつて保留しておきました「擬聖默之所祖」の句であります。これはちょっと難しい文句でありますが、「擬」という字は、「なぞらえる」「擬定する」、「仮にきめる」というような意味の字でありまして、「聖默之所祖」すなわち聖默ということの本とした人、そういう人と仮にきめる、というふうな意味に私は解釈するのであります。この一句でもって慧達は、弥天大徳と童寿桑門のことを述べた一段を結び、それが聖默派であることを明かにし、それに対して今度は「語之所統」の一句でもって僧叡や謝靈運のことを述べた一段を結び、それが説法派であることを明かにしたのであります。前後呼応、実に整然とした文章であると私は思うのであります。

さてそこで慧達をはじめて僧肇を登場させます。「有美若人。超語兼默」の二句がそうであります。「有美若人」は、「美なるかくのごとき人あり」と読みます。論語の憲問篇に、「君子哉若人。尚德哀若人。」とありますが、あの「若人」と心得てよろしいと存じます。それはそれでよろしいのでありますが、その下の「超語兼默」の句を、「肇論研究」では「語と黙とにすぐれ」と読まれているようで、「超」の字に「すぐれ」とルビがついております。しかし私はこの字を「こえる」と読みまして、つまり語の派と黙の派とを超え、もう一つ高次の立場に立つという意味にとるのです。アウフヘーベンの意味であります。慧達が肇法師をそこまで賛めたのは、これが肇論の序であるからであらうと存じます。このあとのところは、「肇論研究」の訳文と違ったところはありません。

その次は

自古自今。著文著筆。詳汰名賢所作諸論。或六七宗。爰延十二。竝判其臧否。弁其差当。唯此憲章。無弊斯咎。良由襟情泛若。不知何係。譬彼淵海。数越九流。挺拔清虚。蕭然物外。

の一段であります。ここも問題はないので特に訳文を挙げることはいたしませぬが、ただ一つ最後のところの「譬彼淵海。数越九流。」を「当然九流を越え」と訳し、また「九流」という言葉の典故として註（16頁）に漢書芸文志を引き、「ここでは佛教の淵海に対して世俗の学、即ち儒家者流……」といわれているのが私には不審でなりません。この慧達の原文では佛教と儒教の対立というようなことは少しも問題になっていないからです。ここは肇論が支法詳や竺法汰などの論とは比較にならぬ非常に優れたものであるということを述べて、それは僧肇の心が海のようにひろびろしていたからだといっているのであります。「数越九流」の句は、その海のひろびろしていることを敷衍しただけのことです。「数」というのは元康の疏にも「淵海広博。越九流之数。」と申しておりますが、これは名詞で、やはり「かず」の意味かと存じます。「九流」の「九」は数の極限を表わしますが、海は更にそれ以上だというのでありまして、九流どころではなく、全く一つの無限大の拡がりをもつものであるというのでありましょう。訳文では「数」

の字を「当然」と副詞に読まれておりますが、そういう「数」の字の用法を私は存じませぬ。

このあと「知公者希。婦公採什。」の「什」の字を羅什のことに読んでおられるのも私にはもう一つ納得できませぬが、「世諺咸云。肇之所作。故是誠実真諦。地論通宗。莊老所資猛浪之說。」というところも、最後の一句は「莊老所資。猛浪之說。」と二句に切って読むべきではないでしょうか。ここの訳文を見ますと、「莊子・老子が用ひた所（と同一）の猛浪ちやうとうなげの説である。」とありますが、私は「莊老所資」と切りまして、僧肇の説は莊老から取ってきたもので、猛浪の説である、と世の中では悪口をいっている、という意味に解するのであります。「資」の字の主格を訳文では莊老とせられておりますのに対して、私は僧肇とするのであります。そうして「資」の字を「取ってきた」という意味に解釈いたします。その結果として僧肇の説は、つまり猛浪の説に過ぎないのだ、ということになるのかと存じますが、いかがでしょうか。こう解釈いたしますと、前の「婦公採什」の四字を、訳文にありますように、「（肇論は）公が羅什から採ったのだ。」とはどうも読めないのであります。肇論の悪口をいう人は、一方では羅什から採ったといい、一方では莊老から採ったといっているのでしょうか、私には何やら少し筋道が通らないように思われてなりません。

それからその次に参りまして

夫神道不形。心敏難絵。既文拘而義遠。故衆端之所詭。肇之卜意。豈徒然哉。

という原文でありますが、この訳文を見ますと

いつたい靈妙な佛道は形象を超越してをり、（僧肇のやうな）聡明な人でも描きがたい（ものである）。（その上）文字は（元來）制約のあるものでありながら而も表現しようとした意味は深遠であつたのであるから（とうてい）充分に表現することができものではなく、世人からいろいろと譏りを招いたところの、僧肇のはからひも、どうして理由のないことであろうか。

とあります。この訳文で、「夫神道不形。心敏難繪。」までは、これで結構に存じますが、私はそのあと少し異った読み方をするのです。この原文をよくご覧下さい。

既文拘而義遠

故衆端之所詭

の二句は、厳密な意味の対句ではありませんが、六朝時代の文章の構成法から申しますと、この二句でも一つの意味を完成しているものと見なければなりません。ところが訳文ではどうも「故衆端之所詭」の句をあとの「肇之主意」にひっかけて読んでおられるように存じます。そこが私と違うのであります。いったいこの「衆端」という言葉であります、元康の疏では「莊老衆端之言」と解釈しております。そうして元康はこの意味を、「文ニハ限局アリ、理致ハ弘遠ナリ。莊老衆端ノ言ヲ仮ラザレバ、玄理ヲ宣暢スルニ由ナキナリ。」と申しております。つまり文字にはその表現し得る意味に制約があり、しかもここに表現しようとする意味は極めて深遠である。老莊などのいろんな言葉をかりてきて説明するのでなければ、佛教思想の奥深いところなどとても文字では表わせない。そこで已むなく肇法師は人にわからせるために、老莊の言葉などを方便として借り用いられたのである、というのです。この方便として借り用いることが、すなわち「詭」の字の意味であります。ここで句がはっきりと切れます。これは前段にありました「莊老所資。猛浪之説。」という批評に対する弁護であります。じっさい肇論の中には老莊の言葉が沢山引用されています。それで肇論の説なんか猛浪の説であるとの批評があったのでありましょうが、慧達はそれに対して、それは肇法師の深い思慮あつてのことと、わざわざそうされたのだといっているのです。つまり肇法師が格義であるといわれたことに對する弁護弁解であると存じます。訳文では「世人からいろいろと譏りを招いたところの、僧肇のはからひも」とされておりますが、「詭」の字を譏りの意味にとられているのも、私の解しかねるところであります。

それから更に進みまして

達留連講肆二十余年。頗逢重席。末親斯論。聊寄一序。託悟在中。同我賢余。請俟來哲。

の一段であります。例によって「肇論研究」の訳文を見えますと

私は講席に留連^{いつづ}すること二十余年、ずいぶん權威ある人の講義も聞いたのであるが、近頃になって斯のすぐれた論「肇論」を観ることができた。（そこで）いささか一序を寄せて、（私の）悟り得たところを托する次第である。私の同輩達や（また）私よりすぐれた方々よ、（私）は将来の明哲（の御批判）を待ちたいと思ふ。

とあります。最初の「達留連講席二十余年」から「託悟其中」までは、これで一応通ずるようで、元康もこの訳文の通りに解釈しております。しかし、私はこれとは違った読み方をします。つまり文中の「末」という字が問題でありまして、元康が「末ハ末後ナリ」という意味に解釈しているために、右の訳文に「近頃になって」という訳が出て来たのだと思うのですが、いずれも「末」を「すえ」と読んでいるのであります。「末後」という言葉は確かに当時の俗語でありまして、鳩摩羅什が慧遠に当てて書いた手紙に「末後東方当有護法菩薩」（慧遠研究遺文篇92頁）などありますようによく使われる言葉であります。元康もそのように解して「末後方見此論耳」と註釈しているのです。しかし「末」という字を一字ですぐに「末後」の意味に用いる例は漢書の後妃伝に見えないこともありませぬが（詞詮卷二）、しかし、ここの文章を素直に読んでみまして、「二十余年、ずいぶん權威のある人の講義も聞いたのであるが、近頃になって斯のすぐれた論を観ることができた。」というのでは、文章として何だか迫力がありません。それにまた理屈に合わない点も出て来るのです。慧達は先程のところに「達猥生天幸。逢此正音。忻躍弗已。饗讌無疲。每至披尋。不勝手舞。」とまでいって、肇論に対する鑽仰の意を強く述べておるのですから、この論をずっと以前から読んでいたものと存じます。また世間でもこの論のことを「成実の真諦」だとか「地論の通宗」だとか、或いは「莊老に資する所」などといっている既に問題になっていたのですから、「近頃になって観ることができた」という

のではどうも理屈に合わないことになると思うのです。そしてこの不合理は「末」の字を「末後」の意味に解釈し、「近頃」にいうように理解したために起ったものと存じます。いったい「末」の字は論語の子罕篇に、「雖欲從之末由也已」（これに従わんと欲すると雖も由る末きのみ）。とか、「吾末如之何也已矣」（吾れ之を如何ともする末きのみ）。とありまして、注に「末ハ無ナリ」といつておりますように「無」とか「蔑」と同義であります。清朝の訓詁学者の王引之などは、「末」の字と同義だとも申しております（経伝釈詞卷十）。今の場合もそのように読みますと何も問題はない筈であります。「私は二十年来、講席に列なっていて、權威のある方々の講義を色々と聴いてきたけれども、どなたもこの論をお取上げになった方とはなかった。そこで私はここに一序を書いて、自分の意見を述べようと思うのである。」という意味になりました。更に申しますと、「この論は今までに当然講義されて然るべきであつた。にも拘らず偉い先生方でこの書の優れた価値を認めて講義されようとした方は一人もなかった。私はそれを慨いて今この一序を敢えて起草し、私見を申し述べるのである。」という程の意味になるであります。このことは、先程のところで、「知公者希」と云っている慧達自身の言葉と照応するのでありまして、慧達としては乃公こそはこれを知っている者なのだと大見得を切っているものと存じます。

続いて「同我賢余、請俟来哲」という一節ですが、このところの訳文は「私の同輩や（また）私よりすぐれた方々よ、（私は）将来の明哲（の御批判）を待ちたいと思ふ。」となっています。この読み方には私は賛成いたし兼ねます。この訳には御苦心の跡がうかがわれますけれども、その結果としてはどうも当を得ていないように私には思われるのです。右の訳文からいたしますと、慧達は彼の同輩や彼よりすぐれた人々を前にして呼びかけていることになっていますが、その呼びかけて言い出す言葉が「私は将来の明哲の御批判を待ちたい」というのであります。これでは前に居る同輩やすぐれた人々に対して、結局、「あなた方はどうせわかりっこないのだから」ということを前提にして言っているものと解しなければなりません。このような失礼な言い方があるものでしょうか。そんな筈はないと思

うのであります。こゝも元康の疏をよく読んでいただきたいと思うのです。「同我賢余」というのは、「同於我者。賢於余者。」と、元康は解釈しております。「同於我者」とは、自分の意見に同調、つまり賛成してくれる者という意味です。また「賢於我者」とは、自分より賢い人という意味で、つまり自分の意見に対して批判的である者のことを婉曲にいったものと思います。したがってこの文意は、「私はここに一序を寄せて私なりの意見を申し述べるのであるが、私の意見に賛成して下さる方も反対される方もあるでしょう。私はいずれとも、そういう明哲の士の出るのを将来に待ちたいと思う。」ということと存じます。決して呼びかけて言っている言葉ではないと思います。

次に、これは私など佛教の専門家でない者が言うべき筋合のものではないかも知れませんが、「夫大分深義。厥号本無。」という文です。その「大分深義」を訳文には「根本の深義」としてあるだけで何も説明が加えられておりませぬ。しかしこれは十二門論にある言葉で、三論玄義（大正蔵45・12a）などにもこの言葉を引いて色々論じておりますし、元康の疏にもそのことを特に指摘しております。それならば、「大分」を単に「根本」という言葉に置き換えるだけではなしに、もう少し親切に十二門論の原文の意味を註に掲げて説明していただくべきではなかったかと素人の私などには残念に思われるのであります。

これでいよいよ序文の最後のところに参りますが、次の一段にまた少しく問題があるように存じます。

余謂、此說周円。罄佛淵海。浩博無涯。窮法体相。雖復言約而義豊。文華而理詣。語勢連環。意実孤誕。敢是絶妙好辞。莫不竭茲洪論。所以童寿歎言。解空第一。肇公其人。斯言有由矣。彰在翰牘。

この訳文を見ますと

私が思ふのに、この説は周到無欠で、佛の広く深い教を説き尽し、無限にひろくて、諸法の実相を見窮めている。（その）表現は簡約でありながら内容は豊富であり、文章は美しくありながら論理は透徹し、語勢はつらなりあつて（間隙がなく）、意味はまことにたぐひなく大きい。敢て絶妙の好文辞といふべく、この大文章〔肇論〕に

尽くされてゐないものはない。(以下省略)

とあります。大体はこれで結構なのでありますが、私が問題があると申しますのは、「敢て絶妙の好文辞といふべく、この大文章〔肇論〕に尽くされてゐないものはない。」という個所であります。この訳文によりますと、これは絶妙の、大変すぐれた文章であつて、その中には至れり尽くせり何でも書いてある、という意味に原文が解釈されていることになります。しかし、文章が立派だということは、それはその直ぐ前のところに充分すぎるほど繰返して述べていることであります。「雖復言約而義豊、文華而理詣」というばかりか、更に「語勢連環、意実孤誕」ともいっているのですから、その上にまたここで「絶妙好辞」といって文章を賞めたたえるのでは少し芸がなさすぎるように思います。実はこの「絶妙好辞」という句については世説新語の捷悟篇に有名な故事が載っております。

魏武嘗過曹娥碑下。楊修從。碑背上題作黃絹幼婦外孫齏曰八字。魏武問修解否。答曰解。魏武曰。卿未可言。待我思之。行三十里。魏武曰。吾已得。令修別記所知。修曰。黃絹色絲也。于字絶。幼婦少女也。于字妙。外孫女子也。于字為好。齏曰受辛也。于字為辭。所謂絶妙好辞也。魏武之記与修同。歎曰。我才不及卿。乃覓三十里。

というのがそれであります。魏の武帝が楊修という人を従えて曹娥の碑の下を通ったところ、その碑の裏側に「黄絹幼婦外孫齏曰」という八字が書いてあった。はじめ武帝には何のことが書いてあるのかわからなかったが、楊修には意味がわかつていた。そこで楊修に答をいうのを待ってもらい、そのまま三十里ばかり行ったところでやっと武帝にもわかった。二人の理解しているところを紙に書いて見せ合つたところ両者は一致したので、武帝は自分の才能が楊修に及ばざること三十里であるといつて楊修を称賛した。以上がその話の概要であります。ところでその「黄絹幼婦外孫齏曰」の八字ですが、黄絹とは色絲いろいとのことで、これを字にすると「糸」と「色」で「絶」になります。同様に幼婦は少女のことでもありますから、字にすると「妙」、外孫は女の子ですから「好」、齏むすめ曰の齏は辛い調味料のようなもの、曰はそれを描り潰す搗鉢のようなものでありまして、曰はいつも「辛いもの」ばかりを「受ける」わけですから

「弊」という字ができます。これは「辞」に通ずる字であります。つまり「黄絹幼婦云々」という八字は「絶妙好辞」という言葉の謎であります。元康の疏には世説新語よりももう少し詳しい話がありますが、要するに趣旨は同じであります。ところでここに慧達がわざわざこの「絶妙好辞」という特に来歴のある字面を用いましたのは、どういふことかと申しますと、「むかし黄絹幼婦外孫蠶曰の八字を絶妙好辞と巧く解説したという話があるが、この洪論、すなわち肇論も、そのように意味深長なことを、明快に説き尽くしている。」というのでありましょう。その意味深長なこととは、前にありました「玄虚」とか「黙」とかもそうであります。それよりも次に出てくる「空」ということを指しているものと存じます。元康の疏にも「今謂絶妙好辞竭尽此論之中也。」とあります。即ち「絶妙好辞」がこの肇論の中にすっくりつくされているというのであります。そうしてこの場合「絶妙好辞」というのは、その文字通りの意味に使用されているのではなく、平たくいえばむづかしい謎という意味に使用されているのです。それでこそ羅什が肇論を解空の第一とほめたというのによく続くではありませぬか。お分りいただけましたでしょうか。ここらが漢文を解釈する大変に難かしい所かと存じます。それから「敢是」という言葉ですが、これは日本語の「あえて」ではなく、おそらく「もちろん」とか「当然」とかの意味になるのではないかと考えます。後世の俗語にも「敢是」というのがありまして、これは「准是」とか「定是」とかの意味に解釈されています（詩詞曲匯釈59頁）が、そのほうに近いのではないのでしょうか。ただ後世の俗語では、「きつ」とか「必ず」という意味で、推量の言葉として用いられています。ここは断定の言葉と存じます。六朝時代の語法を知る上におもしろい資料です。ともかく私はこの文章をそんなふうに読みます。「肇論研究」の読み方とはまったく違っております。

以上、長々とお話いたしましたことに恐縮に存じますが、これで終ることにいたします。

（本稿は昭和四十三年十月、大谷大学における研究会で発表されたものの筆録である）