

さて、この研究篇では、教材として『妙法蓮華經』（法華經）全二十八品の中から、譬喩品と觀世音菩薩普門品（觀音經）とを選び、基礎篇で学んだことがらが、實際にどのように応用されているかを見てゆこうと思う。この二品には、魏晉南北朝期に漢語に翻訳された仏典漢文を読解するために必要な、ほとんどの語法が採り入れられていることから、おそらくは、基礎篇とこの研究篇を熟読されるならば、同時代の他の漢訳仏典ひいてはこの時期に著わされた中国古典を読むにおいても、大いに役立つであろう。

第一節 譬喩品第三

1 主語十謂語・主語十謂語十賓語

爾時舍利弗踊躍歡喜即起合掌瞻仰尊顏而白言

〔そのとき、舍利弗は踊躍し歡喜して、すなわち起ちて合掌し、尊顔を瞻仰して、仏に白して言わく〕

〔語句〕 爾時〓方便品が説きおわたちようどそのとき。

舍利弗〓仏陀の十大弟子の一人。具さには、舍利弗多羅 Śāriputra。智慧第一と称せられたが、仏陀に先立ちて入寂。

踊躍〓踊は、跳びあがる。躍は、高く跳びあがる、の意。ここでは、二字を合して連語とし、仏陀の説く真のただ

一つの成仏の教えを聴いた舍利弗が、その嬉しさの余りに、小踊りしたさまを表わす動詞。また、踊を「ようす」と読めば、古代中国における葬儀のとき、悲しみのために足ぶみし、跳びあがることを言う。

歡喜くわんぎ 仏陀の教えを聴いて、身も心も嬉しがること。現代北京語では、歡喜(huanxi)・喜歡(xihuan)を、うれしがる、好む、などの意で用いる。

起おこ 立つ・立ちあがる。瞻仰せんぎやう 瞻は、目をあげて見る。仰は、敬い見あげる。仏典では、仏・菩薩をあおぎ見て恭敬すること。尊顏そんげん 仏陀の顔形を形容した語。なお、顔色(yansè)と発音すれば、現代北京語では、単なる「色」の意であり、日本語の顔色は、臉色(yansè)と書く。

「語法」 爾時に時間名詞。舍利弗を修飾する定語。

爾時から言までを、文の成分に書き換えれば、時間名詞(爾時) + 主語(舍利弗) + 謂語(踊躍・歡喜) + 状語(即) + 謂語(起・合掌・瞻仰) + 賓語(尊顏) + 連詞(而) + 謂語(白) + 賓語(仏) + 謂語(言)、と現わし得るが、これはまた、次のような文型として捉えることができる。

定語(爾時)、状語(即)、連詞(而)は除いて考える。A、主語(舍利弗) + 謂語(踊躍・歡喜)、B、主語(舍利弗) + 謂語(起・合掌)、C、主語(舍利弗) + 謂語(瞻仰) + 賓語(尊顏)、D、主語(舍利弗) + 謂語(白) + 賓語(仏)、E、主語(舍利弗) + 謂語(言)、がこれである。

すなわち、本例文全体は、主語 + 謂語、主語 + 謂語 + 賓語の二文型から組立てられ、さらに、定語、状語、連詞(接続詞)が加えられて、爾時から言までの一文を構成している、と言える。主語(舍利弗)が全てに共通するのは、この文全体の行為の主体者が同一人だからである。それゆえ、BからEまでの主語(舍利弗)を略せば、もとの文全体となるのである。

なお、状語(即)は、Bでは謂語(起・合掌)を修飾するので、これを前述のBに添入すれば、主語(舍利弗) + 状

語(即) + 謂語(起・合掌)、の文とすることが分かる。連詞(而)は、一般に動詞を接続するが、ここでは前文(舍利弗から尊顏まで)と後文(白仏言)を結ぶ作用を担う。

漢文を読むには、字書をこまめに引くことである。そうすれば、その意味から語法上の品詞が分かり、それが分かれば、自ずから文の成分も判別できるのである。漢文の品詞等については、基礎篇を参看されたい。

今こん 從じゆん 世せい 尊そん 聞もん 此こ 法ぽう 音おん 心しん 懷わい 勇ゆう 躍やく 得とく 未み 曾じやう 有ゆう 所しよ 以い 者しや 何か 我わが 昔しやく 從じゆん 仏ぶつ 聞もん 如に 是よ 法ぽう 見けん 諸しよ 菩ぼ 薩ざつ 授じゆ 記き 作さ 仏ぶつ 而に 我わが 等とう 不ふ 予よ 斯し 事じ 甚じん 自じ 感かん 傷しやう 失しつ 於に 如に 來らい 無む 量りやう 知ち 見けん

〔今、世尊よりこの法音を聞きて、心に勇躍を懐き、未曾有を得たり。ゆえはいかん。われ、昔、仏よりかくのごとき法を聞くととき、諸の菩薩、記を授けて仏となるを見るも、しかも、われらは、このことに予らざるをもて、甚だ自ら如来の無量の知見を失うを感傷す〕

「語句」 今こん 今現在・只今。此法音こほうおん 此は、ただ一つの眞の仏となるための乗り物(実践法)、つまり一仏乗を指し示す指示代詞。法音は、その法の言葉・教えの言葉。

勇躍ゆうやく 如勇躍歡喜の意。勇は踊の省文。踊は踊の俗字。省文とは、同音同義の字画の多い字(繁文・増文)に對して、字画の少ない方を言う。俗字とは、正字から見ての呼称。正字と俗字の区別は、一七二六年に清の康熙帝が大学の陳廷敬等に命じて作らせた「康熙字典」により決定するが、仏典漢文を読む場合、さらに遼(りやう)、契丹(ちやんとん)の僧行均撰「龍龕手鏡」(りゆうこんしやうきやう)に基つき、その正・俗等を判断する。

未曾有みそじやうゆう 驚嘆の意。梵語 *adbhuta* が「おどろく」の義であるところから、『妙法蓮華經』全二十八品の漢訳者である鳩摩羅什(きうまらじしやく) (三四三―四一三) が、本品を翻訳するにあたり、その驚きが、舍利弗にとつて生まれてこのかた、全く初めてのことである、という意味を強調して表現するために、漢語「未曾有」を当てたものと解される。

この語は、同じく鳩摩羅什訳『千仏因縁経』やその他の経に用例を見るが、鳩摩羅什が活躍した、姚秦時代ごろまでの一般の中国古典には、この語は未見のようである。

授記Ⅱ修行者が未来に仏となることを、仏陀が予言し、それをその修行者に与えること。受記とも記す。受は授の省文。鳩摩羅什以外の漢訳では、記別・記別など。未来に何という名の仏で、どんな国に生まれるなど、一つ一つ別々に予言するので、記別、と言う。別は、別の俗字。主に石刻文に用いられる。記は、修行者の心に「しるす」意。つまり、予言・予約・約束。

斯事Ⅱ舍利弗を含む修行者が、諸の菩薩と同じように、未来において仏となれるという予言そのことを指す。斯は、近称の指示代詞。此・是・之に類同。

自Ⅱ自分自身。ここでは舍利弗を初めとする修行者自身。

感傷Ⅱ感は、強い衝撃を心に受ける。傷は、悲しみつらく思う。如来Ⅱ仏の十号の一つ。世尊もその十号の一つ。

知見Ⅱ智見。仏陀の最高の智慧による見解(認識・判断)。

「語法」今Ⅱ從世尊より未曾有までの全体にかかる時間副詞。この文全体を文の成分に直せば、時間副詞(今)＋主語(舍利弗)＋介詞(從)＋賓語(世尊)＋謂語(聞)＋賓語(此法音)＋場所詞(心)＋謂語(懷)＋賓語(勇躍)＋謂語(得)＋賓語(未曾有)、となる。主語(舍利弗)はさらに、場所詞(心)と謂語(得)の前にも加えるべきだが、文全体の行為者が同一人(舍利弗)であるので、これを省いた。

右の文は、三つからなることが了解されよう。主語(舍利弗)を補って各文を作れば、まず、主語(舍利弗)＋介詞(從)＋賓語(世尊)＋謂語(聞)＋賓語(此法音)、次に、主語(舍利弗)＋場所詞(心)＋謂語(懷)＋賓語(勇躍)、そして、主語(舍利弗)＋謂語(得)＋賓語(未曾有)、となる。

第一文の介詞＋賓語の構造は、介詞結構(介詞連語)といい、ほとんどの場合その賓語は、名詞か代詞であり、文

中においては状語として機能する。介詞がなぜ賓語を伴うかといえば、介詞はもともと動詞から転成したものであるからである。右の介詞(從)も、本来は「したがう」という動詞なので、名詞の賓語(世尊)を伴ったのである。この介詞(從)は行為の起点を表わす。それゆえ、読みは「くより」となる。

したがって、第一文を整理すれば、主語(舍利弗)＋状語(從世尊)＋謂語(聞)＋賓語(此法音)、が導かれ、その訓じ方は「舍利弗は世尊よりこの法音を聞く」となる。

そこで、この訓じ方にしたがって、舍利弗從世尊聞此法音、を読み下すとすれば、当然、訓点(返り点と送りかな)を用い、舍利弗從世尊聞此法音、としなければならぬ。これは、漢語と日本語の語順が異なることからくる。

この文のように、介詞(從)＋賓語(世尊)からなる介詞結構(介詞構造)や、動詞謂語(聞)＋賓語(此法音)の組み立てからなる動賓結構(動賓構造)を有する文を、日本語の語順のままに読むためには、その文にどうしてもその読み順をつける必要が生じる。返り点とは、つまりそれを明示する符号であり、送りがなとは、主語・謂語・賓語・補語等の、文中におけるはたらき(活用形)と位置(語順)を明確にする文字であると言えよう。

この文の主語(舍利弗)は、文中にはないものであるが、文の構造を理解するには、適宜に補うことにより、その理解もより深まるという例として、それを書き加え、語順を一目のもとに把握できるようにしたのである。そこで、この主語(舍利弗)を去り、修飾語である時間副詞(今)をその位置に代入すれば、時間副詞(今)＋介詞(從)＋賓語(世尊)＋謂語(聞)＋賓語(此法音)、というもとの文が得られることは言うまでもない。

漢文を読解するには、まず、その文の主語と謂語を見つけることである。それができたなら、賓語や補語そしてそれらの語の修飾語(定語・状語)、さらには、連詞(接続詞)など文中での機能を総合的に判断して、文の正確な意味を把握すべきである。

また、想像力を豊かにして、いつ・誰が・何を・どこで・なぜ・どのようにした、かをその文の中に探ることも、

漢文解釈の重要な一要素となる。その他、その文に記す社会的・文化的背景に関する知識をも充分に具え、それを漢文精読のもう一つの鍵とすべきである。

兎にも角にも、字書を何度も何度もこまめに引き、また、この譬喩品のごとき魏晉南北朝時代の漢文を読解しようとするのであれば、やはりそれなりの努力を重ね、この時代についての事柄を述べたさまざまな和漢書にもできるだけ目を向け、それらを実際に読んでみることが肝要である。

所以者何ハ積大典撰『文語解』卷之三に、「仏經ニハ所以者何ハ語オ、シ其故何也ノ意ナリ俗語ニハスベテ是故ノカハリニ所以ヲ用ユ」とあるところから、この所以は鳩摩羅什が本品を漢訳した時代には、俗語（口語）としてすでに通行していたことが首肯される。

なぜこのような俗語を採用したかといえ、仏教を中国の人々に分かりやすく、しかも一人でも多くの人々に伝えられたからではないか、と思うのである。

2 仮定・倒置①

世尊せそん我常がじょう独処どくじょ山林樹下しんりんじゆげ若坐じやくざ若行じやくぎやう每作まいさく是念しぜん我等われら同入どうにゅう法性ほつじやう云何いんが如来にらい以小乘法いせうぼうほう而見をみ济度けいど

〔世尊よ、われ常にひとり山林と樹下とに処して、もしは坐し、もしは行じて、毎にこの念をなす。われらも同じく法性に入るに、いかに、如来は小乗の法をもつて、しかも济度せらるるや、と〕

〔語 句〕 山林樹下しんりんじゆげ 趙宋ちやうそうの閻達えんたつ著『妙法蓮華經句解』譬喩品第三に「叢樹曰林独木曰樹」(樹がむらがり茂っているのを林といい、木が単独に生えているのを樹という)とある。行ぎやう坐ざ禅ぜんの足の疲れなどをとるために、歩くこと。一

般的には、経行きやうぎやうと言いい、禅宗では「きんひん」と読む。法性ほつじやうに存在する一切のものの真実の本性。

〔語 法〕 我常独処山林樹下がじょうどくじょしんりんじゆげ 主語(我) + 状語(常・独) + 謂語(処) + 賓語(山林樹下)の構造。状語(常・独)は以下の謂語(処)を修飾する副詞だが、「独」は「処」を直接に修飾しているのに対して、「常」は、「独処山林樹下」の全体を修飾していると見るべきであろう。いわゆるこの「常」は、時間副詞と言われるもので、「常独処山林樹下」(二人で山林樹下にいるのがいつもである)の意。したがって、厳密に文の成分に置き換えれば、時間副詞(常) + 状語(独) + 謂語(処) + 賓語(山林樹下)、となる。時間副詞とは、時間を表わす副詞のこと。

若坐若行じやくざじやくぎやう若く若くは、くしたりくしたりの意。いくつかの異なる動作が連続するとき、その動作を表わす動詞の前に、連詞(接続詞)「若」を添えて、動作が引き続き行なわれることを表現する。現代北京語では、或は或は(huò huò)・或者は或者は(huòzhě huòzhě)・又は又は(yòu yòu)・又は又は(yòu yòu)など言う。

毎作まいさく是念しぜんは、同一の動作が規則的に繰り返されるときに用いる時間副詞。本例文では、「毎に」と訓じたが、その意味は、「くするたびにいつもくすること」である。ここの「くする」は、上文の「我常独処山林樹下若坐若行」のこと。作さく是念しぜんとは、下文の「我等われら济度けいど」を指す。是しは、如是に(このような)の義。訓読では、「この」としたが、正式には、「かくのごとき」とすべきである。念しぜんは思念。

我等われら同入どうにゅう法性ほつじやう主語(我等) + 状語(同) + 謂語(入) + 賓語(法性)の構造。

云何いんが如来にらい以小乘法いせうぼうほう而見をみ济度けいど云何いんがは如何にと同義。いかに、と訓じ、どうして・なぜの意。この云何は、以下の济度までかかる。云何は、多く「云何く乎」の形で用いられるが、漢訳仏典では「乎」がしばしば省略される。また、云何いんがの次に主語(如来)を置く用法は少なく、仏典の漢訳によって口語が採用された結果、この文に見るような、文構造が成立したものである。

この文は本来ならば、如来云何にらいいんが以小乘法いせうぼうほう而見をみ济度けいど、となるのであろうが、云何いんが、を強調するために、主語(如来)

と疑問助詞（云何）が入れかわったと考えられる。これと同様の用例は、鳩摩羅什が「妙法蓮華經」を漢訳した以後の、魏晉南北朝時代の古小説などに見い出される。劉宋の劉義慶著『世說新語』文学「云何相忽略」（どうしてあなたはかれを無視されるのですか）はその一例であるが、ここに見る「相」は、一人称から三人称まで指す、いわゆる汎称の副詞である。また、前文の「見濟度」の「見」も一人称を指す副詞と考えられなくもない。そのときの訓法は「われらを濟度したもうや」となる。この「相・見」は魏晉南北朝特有の語法である。

思うに、仏典漢訳が開始されて口語がその漢文に多用されるにつれて、中国の文人・知識人もその趨勢を謙虚に受けとめ、自らも著作の中に、口語を使うようになったようである。「云何」には、このほかに疑問代詞（なに）などの用法もあるが、これについては、その例文のところで説明したい。

是我等答非世尊也所以者何若我等待說所因成就阿耨多羅三藐三菩提者必以大乘而得度脫然我等不解方便隨宜所說初聞
 仏法遇便信受思惟取証

「これ、われらが答にして、世尊にはあらざるなり。ゆえはいかん。もしわれら、阿耨多羅三藐三菩提を成就するに因となる
 ところを説くを待たば、必ず大乘をもつてして度脫せらるるを得ん。しかるに、われら、方便もて宜しきにしたがいて説く
 ころを解せずして、初めて仏の法を聞きて、たまたまたやすく信受し、思惟して証を取れり。」

「語句」是これ、と訓じるが、「そのこと」の意。つまり、前文において、舍利弗が「每作是念我等同入法性云
 何如来以小乘法而見濟度」と心に抱いていたそのことを指し示す代詞。

所因因となるところのもの。所は、「因となる」という動詞を名詞化する結構助詞。くところのそれ・くそれ、
 の意。因は素。因素・素因は連語。無上の完全なる覚りのもととなるそれ（教え）。

度脫濟度と解脫。仏の覚りの境界に救い渡し、一切の煩惱から解き放つこと。

方便教化の手だて。真実の教えに導く仮りの教化法。

隨宜所說宜しきにしたがいて説くところ、と読むが、隨宜とは、隨したが 應おうじて 合あ 宜なう。つまり、人それぞれの持つ生
 来の能力にびつたり合するよう順応して、の意。所説は、世尊がそのようにして説く教え。所は、所因の所と同一
 の語法。

遇たまたま。偶然にも・ふと・つい・そうするはずではなかったのに。情態副詞。

便すなわち、と訓ずるが、ここでは「すぐさま・ただちに」等の意味を表わす連詞（接続詞）と解するよりも、
 むしろ副詞「たやすく・安易に」等の義。現代語の「分かったつもりで」。

信受信じて心に受けとめる。信じて疑わない。絶対的なものであると思うこと。取証取得証悟。悟りをうる
 こと。覚は仏陀の「さとり」、悟は舍利弗等の「さとり」。証悟はどちらも「さとり」で、連語。

「語法」是我等答非世尊也是我等之答非世尊之答也の意。これを文の成分に直せば、主語（是）＋謂語（我等
 答）＋主語（是）＋状語（非）＋謂語（世尊答）＋語氣助詞（也）、となる。状語（非）の前の主語（是）と謂語（世
 尊答）の「答」は、文型を分かりやすくするために、補足したものである。

本例文は、主語＋謂語の文型と主語＋状語＋謂語＋語氣助詞の文型が、二つつなぎ合わされてできていることに気
 づく。すなわち、状語（非）に前置すべき主語（是）と、謂語（世尊答）の「答」を省略して、八字の文として組み
 立てたのが本例文である。

漢文は簡潔を旨とする。したがって、書かずとも意味が自ずから明らかかな場合、その語をしばしば省くことがある。
 本例文もまた、その修辭法によつたものである。なお、文末の語氣助詞（也）は、ここでは断定の氣持をこめた用法
 である。仏典漢文において、語氣助詞（焉・哉・乎・也など）が使用されているときは、ただ見すすのでなく、そ
 の助詞が文末でどのような作用を担っているかを、充分に見きわめたうえで、その文意をとれば、ほぼ筆者の心中を

察することが可能であろう。

若我等待説所因成就阿耨多羅三藐三菩提者必以大乗而得度脱（若く者必く、は定形の語法である。「もしくならば、必ずく（する）」と訓じ、ある仮定の条件を設定して、確実な結果を予測する際の表現である。連詞（若）を有する仮定用法は次のようにもなる。

若衆生但聞一仏乘者、則不欲見仏不欲親近、作是念（妙法蓮華經 化城喻品第七）

（もし衆生にして、ただ、一仏乗のみを聞かば、すなわち仏を見るを欲せず、親近するを欲せずして、すなわち、この念をなさん）

若有人得見此塔礼拝供養、当知是等皆近阿耨多羅三藐三菩提（妙法蓮華經 法師品第十）

（もし人ありて、この塔を見るを得て、礼拝供養すれば、まさにこれらは皆な、阿耨多羅三藐三菩提に近づけるを知るべし）

若不能得見聞誦書持供養是法華經者、当知是人未善行菩薩道（妙法蓮華經 法師品第十一）

（もしこの法華經を見聞し、誦誦し、書持し、供養するを得るあたわざるものは、まさにこの人は、いまだよく菩薩道を行ぜざるを知るべし）

若有得聞是經典者、乃能善行菩薩之道（妙法蓮華經 法師品第十一）

（もしこの經典を聞くを得ることあるものは、すなわち、よく菩薩の道を行ずるなり）

ところで、右の例文中の、以大乗而得度脱の「而」は、訓読では「して」としたが、「しこうして」でも良い。大乘によって、そうして済度され解脱される、と解しても、意味においては大差がないからである。

然ししかるに。それなのに・そうであるのに。この「然」は、しかれども、と読むも構わない。しかし・しかしながら、等のごとく解釈しても、意味は通じるからである。

遇便信受（たまたますなわち信受す、と訓じれば、文意が取りにくいことから、「便」を「たやすく」と読んだ。この文を文の成分に書き換えれば、主語（我等）＋状語（遇・便）＋謂語（信受、となるが、主語（我等）は文型の理解を助けるための補足部分である。この文型は、主語＋謂語に、状語が添えられた構造であり、文意は容易に取れる。）

しかし、ここで考えなければならぬ点は、この文の前文「初聞仏法」が、実はこの文の意味上の賓語、つまり、世尊が最初に説いた法を聞いて、それを信受することになったからである。そこで、「初聞仏法」をこの文に加えるならば、文の成分は、主語（我等）＋状語（遇・便）＋謂語（信受）＋賓語（初聞仏法）となる。それゆえ、もとの例文では、賓語（初聞仏法）が謂語（信受）の前部にあることから、この賓語が倒置されたと見ることができよう。

賓語を謂語の前に移行した文を「処置式」と言う。現代北京語では、賓語の前に介詞「把」(bǎ)を添えて「処置式」を造る。魏晋南北朝期の漢語では、介詞「以・用・於・將」などを同様に賓語に添えて「処置式」の文を造るが、必ずしもこの介詞を用いない場合もある。その例が、今ここで取り上げている、賓語「初聞仏法」を謂語（信受）の前に処置した構造である。これを整理して改めて文の成分にすれば、主語（我等）＋賓語（初聞仏法）＋状語（遇・便）＋謂語（信受）、の処置式が得られることとなる。もしも、この賓語に「以」を添えて更に処置式を造れば、我等以初聞仏法遇便信受、となろう。

以下に、処置式の例句を示す。

今諸所有庫藏珍宝、用賜其子（西晋竺法護訳「正法華經」信業品第四）

（今、諸のあらゆる庫藏の珍宝もつて、その子に賜うなり）

又於諸法、究尽明了（妙法蓮華經 藥草喻品第五）

（また、諸法を究尽して明了にせん）

「諸所有庫藏珍宝用」の「用」は賓語（諸所有庫藏珍宝）の後に介詞（用）を置いた例であり、後置詞とも言える語法である。

ちなみに、現代北京語の処置式を掲げる。

他把、失望、都、嚴嚴的封在心裡。〈老舍著「惶惑」十四〉

（かれは敗れた夢を、一つ残らずしつかりと心の中に閉じこめた）

3 是・將十否定詞

世尊我從昔來終日竟夜每自剋責而今從仏聞所未聞未會有法斷諸疑悔身意泰然快得安隱今日乃知真是仏子從仏口生從法化生得仏法分

〔世尊よ、われ、昔よりこのかた、終日竟夜、毎に自ら剋責す、しかるに今、仏より、いまだ聞かざるところの未曾有の法を聞きて、諸の疑悔を断じ、身と意と泰然として、快く安隱を得たり、今日、すなわち知る。真にこれ仏子なり、仏の口より生じ、法の化より生じて、仏法の分を得たるを、と〕

〔語句〕終日竟夜||終日終夜。終日は、ひねもす。一日中・朝から晩まで。竟夜は、よもすがら。一晚中・まる一晚。現代北京語でも、終日(zhōngrì)を一日中、竟夜(jìngyè)を一晚中の意に用いるが、また、前者は整日(zhěngrì)・整天(zhěngtiān)後者は終夜(zhōngyè)・終宵(zhōngxiāo)などとも言う。

剋責||剋は、いじめる。せめる。責は、とげで刺すようにせめさいなむ。つまり、この二字は連語と見るも可。断||をを除き去る・を消し去る。疑悔||仏陀が小乗の法を説いたと、舍利弗等が疑惑をいだいたことと、仏陀

が修行者の各自の能力に応じて法を説かれたことに気づかなかった後悔。

分||分証。仏の教えの中から、一部分だけ証すること。

〔語法〕我從昔來終日竟夜每自剋責||我從昔以來終日竟夜每自剋責。從昔來は、過去のある時間から今まで。來は伝統的に「このかた」と読む。以来もまた同様。この文を文の成分に直せば、主語(我) + 状語(從昔來終日竟夜每自) + 謂語(剋責) + 賓語(自)、となる。賓語(自)は、状語(自)と同一人物つまり、舍利弗自身のこと。なお、賓語(自||舍利弗)は意味上から、文型理解のために補ったものである。

今日乃知真是仏子||今日舍利弗乃知舍利弗真是仏子。乃は、方・才に同じ。現代北京語ならば、才(cái)・方才(fāngcái)・方始(fāngshǐ)と言ふ。さて、右の文を文の成分にすると、時間名詞(今日) + 主語(舍利弗) + 十連詞(乃) + 謂語(知) + 賓語(舍利弗真是仏子)、となるが、賓語(舍利弗真是仏子)は主語(舍利弗) + 状語(真) + 謂語(是) + 賓語(仏子)、の文から成る。

このように、賓語には文がくることもあるが、この文中に見る謂語(是)は繫詞(判断詞)とも言われ、英語のis動詞、フランス語のêtre動詞にあたる。漢語では、この是は肯定の判断を表わし、賓語にはほぼ名詞を伴う。

例えば、前漢の司馬遷撰「史記」刺客列伝「此必是予讓也」(これは必ずこれ予讓ならん)、後漢の康孟詳等訳「中本起経」卷上「卿是何人」(卿はこれ何人なるや)、呉の支謙訳「義足経」卷上「我是沙門」(われはこれ沙門なり)、西晋の竺法護訳「正法華経」応時品第三「今此幼童皆是吾子」(今、この幼童は皆なこれわが子なり)、などのように、この用法はすでに漢代からその例を見出すことができる。

魏晋南北朝の古小説では、西晋の干宝撰「搜神記」卷十六に、「鬼言我是鬼」(鬼言う、われこれ鬼なり、と)のごとくその用例が認められるが、しかし、動詞(是) + 賓語(名詞)という、いわゆるこの動賓構造は、後漢から開始された仏典漢訳作業により、当時の俗語が採用された結果、漢訳仏典の中に容易に見つけ出すことができるのであり、

古小説のそれは、恐らくは、仏典の漢訳に刺激され、著者が用い出したものと推測される。

ちなみに、右に例示した『搜神記』の話は、すでに魏の文帝(曹丕)撰とされる『列異伝』に「鬼曰鬼也」、とあり、ここではまだ判断詞(是)が用いられずに、文末の語気詞(也)に判断の機能をゆだねている。これは上古漢語の用法であり、『列異伝』を見る限りでは、いまだ「是十名詞」の構造は採り入れられておらず、『搜神記』が著わされた西晋代になってようやく、漢訳仏典に頻出する「動詞(是) 十賓語(名詞)」の構造が使われ始めたようである。

ところで、この「是」は現代北京語でも現代吳方言(上海・南京・浙江省等)でも、同様に判断詞の動詞として用いられる。例せば、我是学生(Wǒ shì xué shēng 北京語)、我是学生(Guó zhì hók san 吳方言)、となるが、吳方言は漢字の発音が異なるほかは、文構造は同一である。

従仏口生従法化生得仏法分||趙宋の聞達著『妙法蓮華經句解』譬喻品第三に、従仏口説生於聞慧従法所化生於思慧得於仏法有自己分(仏の口に説かるるによりて聞慧を生じ、法に化さるるによりて思慧を生じ、仏の法において自己の分あるを得る)、とあるところから、聞達の句解中の「口説」とは、仏陀の口から説かれた教え、の意となろう。また、介詞「於」の機能は、生於聞慧、では生ずる対象を、得於仏法有自己分、では仏の法というその範圍に對して、自己の分を得たことを、それぞれ表わす。あとの文はまた、於仏法得有自己分、とも書き替えられる。

今これを文の成分に組立てれば、主語(舍利弗) 十状語(於仏法) 十状語(得) 十謂語(有) 十賓語(自己分)、となるので、この文の成分を再び文に直して現代語訳すれば、舍利弗於仏法得有自己分(舍利弗は仏の法に對して、自己に對する部分的な註りを有することができた)、となり、もとの文「得於仏法有自己分」の意味がより明確に捉えられよう。なお、文の成分等に補った主語(舍利弗)は、文型と文意を正しく理解するために付加した部分である。

初聞仏所説 心中大驚疑 將非魔作仏 惱乱我心耶

〔初めに、仏の説くところを聞いて 心中おおいに驚疑す 將た魔の仏となりて わが心を悩乱するにあらずや、と〕

〔語句〕 驚疑||驚嘆と疑惑(念)。 悩乱||悩まし乱す。 乱は動詞「悩」の結果を表わす補語。このような補語には、動詞・形容詞などが用いられるが、ここでは動詞(乱)が結果補語となっている。一般にこれを動補構造と言う。この動補構造の結合はきわめて緊密であることから、複合動詞として見る説もある。

〔語法〕 初聞仏所説心中大驚疑||本譬喻品の長行冒頭「我昔從仏く而見濟度」までを指す。つまり、わたくし(舍利弗)は昔、仏陀から法を聞いたとき、多くの菩薩たちは成仏の予言を与えられたが、わたくしたち声聞はそれにあずからなかったことを憂い、世尊がなぜにわたくしたちに大乘ではなく小乗の法を説いて悟りの境界に濟度されたのか、という多年の驚嘆と疑惑。

將非魔作仏悩乱我心耶||將た魔の仏となりて、我が心を悩乱するにあらずや、と訓ずる。將非く耶は、仏典が漢訳される際に、大略、三国時代ごろから使われ始めた当時の俗語を採り入れたものである。

例を示せば次のようである。魏の文帝撰『列異伝』「卿大重將非鬼也」(卿は大いに重し。將た鬼にあらずや)、吳の康僧会訳『六度集經』卷一「兒有乾坤弘潤之志將非凡夫乎」(兒に乾坤のごとき弘潤の志あり。將た凡夫にあらずや)、西晋の竺法護訳『普曜經』卷三「皆勅衆兵勿有遺漏將無太子捨吾出家」(皆な衆の兵に勅して遺漏あることなからしむるも、將た太子のわれを捨てて出家することなからんや)、東晋の僧伽提婆訳『增一阿含經』卷二十九「爾時目連白仏言將不於神足退乎」(そのとき、目連は仏に白して言わく、將た神足において退らざらんや、と)。

この「將非(無・不)く乎(也・耶)」の意味は、「もしかしたら〜ではあるまいか」という、断定を避けた婉曲的な判断を下す表現に用いられる。「將非(無・不)く乎(也・耶)」の將は、語気の副詞である。この語を含む訓読された漢訳仏典を見ると、よく、「將に〜」としているのにお目にかかるが、それは正しくは「將た〜」でなければならぬ。

古小説のそれは、恐らくは、仏典の漢訳に刺激され、著者が用い出したものと推測される。

ちなみに、右に例示した『搜神記』の話は、すでに魏の文帝(曹丕)撰とされる『列異伝』に「鬼曰鬼也」とあり、ここではまだ判断詞(是)が用いられずに、文末の語氣詞(也)に判断の機能をゆだねている。これは上古漢語の用法であり、『列異伝』を見る限りでは、いまだ「是+名詞」の構造は採り入れられておらず、『搜神記』が著わされた西晋代になってようやく、漢訳仏典に頻出する「動詞(是)+賓語(名詞)」の構造が使われ始めたようである。

ところで、この「是」は現代北京語でも現代吳方言(上海・南京・浙江省等)でも、同様に判断詞の動詞として用いられる。例せば、我是学生(Wǒ shì xué shēng 北京語)、我是学生(Guó zhī hók sán 吳方言)、となるが、吳方言は漢字の発音が異なるほかは、文構造は同一である。

従仏口生従法化生得仏法分||趙宋の聞達著『妙法蓮華經句解』譬喩品第三に、従仏口説生於聞慧従法所化生於思慧得於仏法有自己分(仏の口に説かるるによりて聞慧を生じ、法に化さるるによりて思慧を生じ、仏の法において自己の分あるを得る)、とあるところから、聞達の句解中の「口説」とは、仏陀の口から説かれた教え、の意となろう。また、介詞「於」の機能は、生於聞慧、では生ずる対象を、得於仏法有自己分、では仏の法というその範圍に對して、自己の分を得たことを、それぞれ表わす。あとの文はまた、於仏法得有自己分、とも書き替えられる。

今これを文の成分に組立てれば、主語(舍利弗)+状語(於仏法)+状語(得)+謂語(有)+賓語(自己分)、となるので、この文の成分を再び文に直して現代語訳すれば、舍利弗於仏法得有自己分(舍利弗は仏の法に對して、自己に對つて部分的な証りを有することができた)、となり、もとの文「得於仏法有自己分」の意味がより明確に捉えられよう。なお、文の成分等に補つた主語(舍利弗)は、文型と文意を正しく理解するために付加した部分である。

初聞仏所説 心中大驚疑 將非魔作仏 惱乱我心耶

〔初めに、仏の説くところを聞きて、心中おおいに驚疑す 將た魔の仏となりて わが心を惱乱するにあらずや、と〕

〔語句〕驚疑||驚嘆と疑惑(念)。 惱乱||悩まし乱す。乱は動詞「惱」の結果を表わす補語。このような補語には、動詞・形容詞などが用いられるが、ここでは動詞(乱)が結果補語となっている。一般にこれを動補構造と言う。この動補構造の結合はきわめて緊密であることから、複合動詞として見る説もある。

〔語法〕初聞仏所説心中大驚疑||本譬喩品の長行冒頭「我昔從仏く而見濟度」までを指す。つまり、わたくし(舍利弗)は昔、仏陀から法を聞いたとき、多くの菩薩たちは成仏の予言を与えられたが、わたくしは凡庸はそれにあずからなかつたことを憂い、世尊がなぜにわたくしに大乘ではなく小乗の法を説いて悟りの境界に濟度されたのか、という多年の驚嘆と疑惑。

將非魔作仏惱乱我心耶||將た魔の仏となりて、我が心を惱乱するにあらずや、と訓ずる。將非く耶は、仏典が漢訳される際に、大略、三国時代ごろから使われ始めた当時の俗語を採り入れたものである。

例を示せば次のようである。魏の文帝撰『列異伝』「卿大重將非鬼也」(卿は大いに重し。將た鬼にあらずや)、吳の康僧会訳『六度集經』卷一「兒有乾坤弘潤之志將非凡夫乎」(兒に乾坤のごとき弘潤の志あり。將た凡夫にあらずや)、西晋の竺法護訳『普曜經』卷三「皆勅衆兵勿有遺漏將無太子捨吾出家」(皆な衆の兵に勅して遺漏あることなからしむるも、將た太子のわれを捨てて出家することなからんや)、東晋の僧伽提婆訳『增一阿含經』卷二十九「爾時目連白仏言將不於神足退乎」(そのとき、目連は仏に白して言わく、將た神足において退らざらんや、と)。

この「將非(無・不)く乎(也・耶)」の意味は、「もしかしたらくではあるまいか」という、断定を避けた婉曲的な判断を下す表現に用いられる。「將非(無・不)く乎(也・耶)」の將は、語氣の副詞である。この語を含む訓読された漢訳仏典を見ると、よく、「將にく」としているのにお目にかかるが、それは正しくは「將たく」でなければならぬ。

鳩摩羅什は、この「將十否定詞（無）く」をしばしば用いる。人口に膾炙する同訳『維摩詰所説経』卷上「魔即驚懼念維摩詰將無惱我」（魔はすなわち驚懼して念えり。維摩詰の將たわれを悩ますことなからんや、と）、はその一例である。

「將無」について、清の劉淇著「助字辨略」卷一に「將無猶云無乃……得無猶云無乃」（將無はなお無乃と云うがごとし……得無もなお無乃と云うがごとし）、とある。すなわち、「將無」と「得無」は同意と解される。このことは、次の梵語仏典『八千頌般若経』の二つの漢訳本により証明されよう。後漢の支婁迦讖訳『道行般若経』卷一「須菩提白仏言若有新学菩薩聞是語得無恐怖」（須菩提は仏に白して言わく、もし新学菩薩、この語を聞くことあらば、得に恐怖することなからんや、と）、鳩摩羅什訳『小品般若波羅蜜経』卷一「世尊新发意菩薩聞是說者將無驚怖退没耶」（世尊よ、新发意菩薩は、この説を聞かば、將た驚怖して退没することなけんや）。

右の二例から見ると、後漢代では「得無」が、姚秦（東晋）代では「將無」が用いられたことが知られる。このことは何を意味するかと言へば、後漢から姚秦へ時代が降るにつれ、漢訳仏典中にそれぞれの時代の俗語が如実に反映されているという点であり、時代とともに言葉もまた発展成長した点である。

これまで述べてきた「將十否定詞（非・無・不）く乎（也・耶）」について補足するならば、「將非・將無・將不」の意味にはほとんど大差はなく、文末の語気詞（乎・也・耶）は必ずしも付け加えなくとも、その意味には変化はないことである。また、「將」は「得・豈・或・脱・寧など」と同義である点も一言しておく。このことは、読者がそれぞれに研鑽されるよう希望する。

4 定・使役（教・使・令など）・以為①

我定当作仏 為天人所敬 転無上法輪 教化諸菩薩

〔われは、定んでまさに仏となりて 天人の敬うところとなり 無上の法輪を転じて 諸の菩薩を教化すべし〕

〔語句〕 我 我 舍利弗。天 天 古代のインド人が考えた神々。神々は天に住むとする中国的発想から、梵語 Deva（提婆）つまり神々を「天」の語に当てて漢訳したもの。楚の国の鶡冠子という隠者が著わしたとされる『鶡冠子』卷中「度万」第八に、「天者神也」とあるのなどがその一例であるが、中国では、古く、自然界の主宰者を天神・上帝と理解していたようであり、殷代では帝、周代では天と言った。

『鶡冠子』は後漢の班固撰『漢書』芸文志にその名が見える。この書は、内容的には道家の説をもととする。すなわち、鳩摩羅什を訳主として漢訳が進められた姚秦代（三九四―四一七）において、その訳場に加わった中国僧の多くは、おそらくは『老子』『莊子』等の道家の説をふまえていたであろうから、梵語にいう神々を、天あるいは天神と義訳したものであろう。

『妙法蓮華経』の漢訳に加わった中国僧八百余人のうち、特に老莊を好んだ人物として、羅什門下四哲（道生・僧肇・道融・僧叡）の一人、僧肇が挙げられる。僧肇は長安に生まれ育ち、『老子』『莊子』を読み耽っていたが、あるとき古訳の『維摩経』を繙き、たちまち仏教に帰依し、そのころまだ涼州（姑臧）にいた羅什を訪い、弟子となり、やがて姚興の請いに応じて長安に入る羅什につきしたがう。こうして僧肇は羅什の訳業に大いに尽力するのである。〔語法〕 定 定 必ず・きつと・確かに。動作や行為あるいは状況が、確実かつ真実なことを表わす語氣副詞。必 必定に同じ。現代北京語でも、定 (ding) ・必定 (Biding) を同様の意に用いるが、また一定 (Yiding) とも言う。

この「定」を用いた例は、すでに前漢の司馬遷撰『史記』項羽本紀に「項梁聞陳王定死」(項梁、陳王の定めて死せり、と聞く)とあるが、漢訳仏典ではやや時代が下り、西晋の竺法護訳『生經』卷五「驢駝經」の「定將搥脚奪脚物」(定んでまさに脚を搥ちて、脚の物を奪わんとす)が早期の例と思われる。

「定」の用法は漢以降に生まれる。それ以前の上古漢語では、おおむね「必」を用いる。勿論、この「必」は漢以降には消滅して使われなくなつたのではなく、「定」と平行して用いられる。しかし、ここで少しく注目すべきは、「定」は多分に口語的な語感を有し、その語彙分布はだいたい長安を中心とする点である。つまり、上に引例した『史記』『生經』、それに『妙法蓮華經』譬喩品のいずれもが、長安において著述されあるいは漢訳されていることが、その証左の一つとなろう。「定」の訓じ方は、さだめて・さだんで、のどちらでも良い。しかし、仏典漢文の場合には、どちらかと言えば、後者が多いようである。

舍利弗我昔教汝志願仏道汝今悉忘而便自謂已得滅度我今還欲令汝憶念本願所行道故為諸声聞說是大乘經名妙法蓮華教菩薩法仏所護念

〔舍利弗よ、われは昔、汝をして仏道を志願せしめたるも、汝は今、ことごとく忘れて、すなわち自らすでに滅度を得たりと謂う、われ、今、かえつて汝をして、本願によりて行ぜしところの道を憶念せしめんと欲するがゆえに、諸の声聞のために、この大乘經の、妙法蓮華、菩薩を教える法、仏に護念せらると名づくを説く〕

〔語句〕 滅度^ニ悟り・悟りの境界。煩惱の炎を滅し、寂靜な精神世界に入ること。度は渡の省文。我今^ニわたし(仏陀)は只今から。この「今」は、すぐ前の文の「汝今」のそれと意味は異なる。汝今の「今」は、今現在のことである。これに対して、我今の「今」は、これから開始する、というときに、相手にそれを促すのに用いる。

還^ニかえつて、と訓ずるが、さらに・再び等の義を表す情態副詞。古訓「新撰字鏡」「倭名類聚抄」「類聚名義抄」な

どの字訓)の「また」が正解。現代北京語では、かえる・かえず、など動詞は huan、さらに・また、など副詞は hai と発音する。このように、一字を二音以上に読むのを破読(破音異読)と言い、その字を破音字(多音字)と言う。

この転音現象は、仏典の漢訳とも深く関わる。例えば、『妙法蓮華經』中に見る「為」字もそれである。譬喩品の場合には次のようである。唐の長安の窺基撰『妙法蓮華經疏』二章によれば、本品に用いられた全八十一の「為」字のうち、四十六字は平声、三十五字は去声とある。平声・去声いずれも「^ニ」と発音するが、平声は平らに、去声は降るような声調である。「為」字をこのように、平・去に破読するのは、字義の分化による派生義を弁別する理由からである。

この譬喩品の一例を採れば、^①我定当作仏為夫人所敬、^②為無上道故常教化妆、では、^③の「為」は平声で「得」の義、^④の「為」は去声で「以」の義に解する、と窺基は言う。したがって、右^①^②をこの説によって訓読すると、^①われは、定んでまさに仏となりて、天・人の敬うところとなり、^②われは、定んでまさに仏となりて、天・人の敬うところを得て、^③無上道のためのゆえに、常に汝を教化す^④無上道をもつてのゆえに、常に汝を教化す、のようになろう。↓印の上方は「為」字の一般的な読み、下方はその窺基による読みを示した。

憶念^ニ憶はあれこれと思う、念は深く思うこと。つまり、思い起こす・思い浮かべる・思い出す、という連語。憶を古訓には「むかし」とあるので、むかしのことを思う、と解することも可能であろう。

本願^ニもとたてた願・昔おこした願。道^ニ無上道。悟りに至るための最上最高の仏道すなわち菩薩道。諸声聞^ニ舍利弗を含む声聞たち。

〔語法〕 我昔教汝志願仏道^ニわれは昔、汝に教えて仏道を志願せしめたるも、と訓ずるもよい。教は、使役の動詞。使・令も同様。教を含む句は、次の文構造を組み立てる。主語⁺教⁺賓語(人)⁺謂語⁺賓語(事・物)。今、これに右の文をあてはめれば、主語(我^ニ仏陀)⁺状語(昔)⁺謂語(使役動詞「教」)⁺賓語(汝)⁺謂語(志願)⁺賓語

伊藤 丈 (いとう つかさ)

1942年 宮城県に生まれる。

1983年 大正大学大学院博士課程修了。

専攻, 中国語学 (歴史語法), 仏教漢文語学。

現在 高野山真言宗密門会講師

主要著書・論文

『増上寺三大蔵経目録』(共著, 1981年, 続群書類従完成会),
『大正新脩大蔵経索引 悉曇部』(共著, 1988年, 大蔵出版),
『現代語訳一切経 大唐西域求法高僧伝』(1993年, 大東出版
社), 『中国の道教』(共著, 1995年, 平河出版社), 『観音経
事典』(共著, 1995年, 柏書房), 『「七観音」経典集』(1996
年, 大法輪閣) 『法華経入門』(共著, 2003年, 大法輪閣), 『大
智度論による仏教漢文読解法』(2003年, 大蔵出版)
「六朝漢訳仏典の語法〈将+否定詞〉」(1984年, 大正大学総合
仏教研究所年報5), 「六朝漢語語法考〈了+否定詞〉」(1988年,
早稲田大学中国語学研究会『開篇』5), 「六朝中国語の語法
〈～著〉をめぐって」(1991年, 牧尾良海博士喜寿記念『儒仏
道三教思想論攷』所収), 「漢魏晋南北朝訳経歴史語法-完了
体〈～了〉」(1994年, 早稲田大学中国語学研究会『開篇』11)他。

仏教漢文入門

(オンデマンド版)

2014年4月20日 第6版発行
2018年7月20日 オンデマンド版発行

著者 伊藤 丈
発行者 石原 大道
発行所 大蔵出版株式会社
〒150-0011 東京都渋谷区東2-5-36 大泉ビル
TEL 03-6419-7073 FAX03-5466-1408
URL <http://www.daizoshuppan.jp/>

印刷・製本 株式会社 デジタルパブリッシングサービス
URL <http://www.d-pub.co.jp>

© 2018

ISBN978-4-8043-9737-5 C1015

Printed in Japan

本書の無断複製複写(コピー)は, 著作権法上での例外を除き, 禁じられています

重要実詞・虚詞索引

本索引は漢音により五十音順に配列したが, 一部慣用音にしたがったところもある。

阿僧企耶	46	謂	92	仮使	16,146,188
阿僧祇	46	云何	79,80,98,168,170	仮設	146,160
安	27,28,45	云何～乎	79	仮如	146
已	39,40,110,127,130	云何而	170	仮令	16,146
～已	95,181	亦	17,27,108,111,131,	何	45,46,96
已往	33		149	何者	96,98
已還	33	亦非	55	何等	45
已曾	39,53,127,128,	亦不	55,108,114	何物	45
	154	亦復	17,18,55,97,106,	果	55
已不	52		111,112,121,131	我	17,175,176
已来	33	亦復不	97,106,130	我曹	17,152
以	27,83,91,109,113,	亦未曾	131	我等	17
	125,126,133～137,	亦無	55,106,109,114	俄	55
	139,141,149,151,152,	益	50	会	16,24
	155,163,172,175,184,	曰	170,184	皆	120,146,192,201,
	186,201	焉	45,81		210
以～故	135,141,163	於	27,83,86,95,102,	皆悉	112,121,151,201
以為	92,135,136		105,112,123,125,133,	皆悉不	48
以是	137		134,136,137,155,156,	皆悉未	49
以用	175		168,180,183,194	皆悉無	48
以来	32,85	於是	174	皆非	48
矣	16	応	23,26,28,110,152,	皆不	48
為	15,91,98,100,110,		172,206,208	蓋	60
	113,117,132,142,163,	応時	198	各	49
	173,185,188,190,207	応須	206	曷	46
為～故	163	応当	23,24,152,155,	咸	49,192
為～之所～	142,190,		206,208	咸即	192
	196	か 行		敢	15
為～所～	100,114,117,	下	38,137	敢不	16,195
	142,190,192,194,196	化為	24	還	55
為所	114	加	50,66	観	202
為所～	100	可	19,27,101,121,196	願	178
惟	49	可以	121	其	104,105,110,139,
		仮	16		182
				其不	60