

す み れ 一寺の秋 (4) 1

原 田 慶

十月十八日、二日ほど降った雨がやんで、秋晴れになった。今年は大台風が一つも日本に上陸せず、琵琶湖の水位が現在、六〇センチさがっているという。

久し振りに、土ほこりのたたない庭を掃いていると、黄蝶が、二つせわしげに、もつれ飛んでいた。

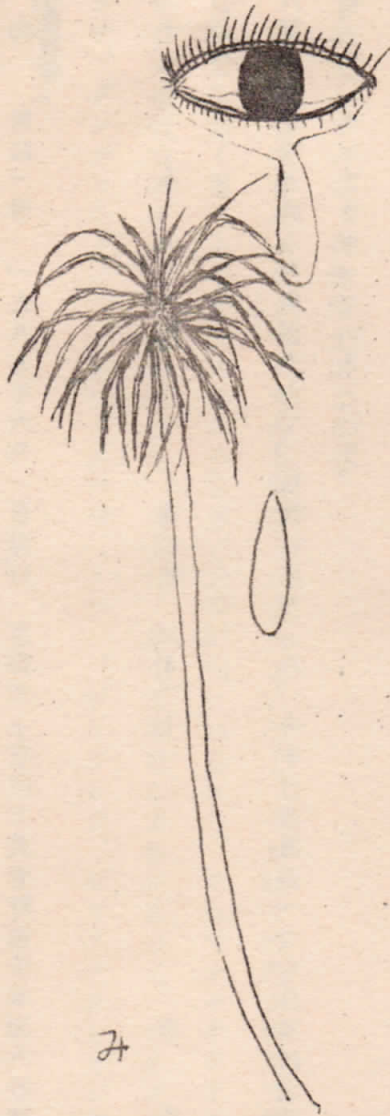
紫苑や萩が時季をすぎて色あせ、萩はさかんに散っている。よめをやいぬたでが、いっばいの花をつけ、茶の花は白くふつくらと、菓子を真似ているのかと、思いちがいをしてしまふ。

石の間に、少し乱れた様子のすみれの株があり、籬で傍を掃くと、ちらりとふくらんださやが見えた。春の花のあとが、今頃になって種子になるのだろうか、不思議に思ったが、これも牧野博士の植物誌を読んで、わけを知った。

すみれは、その形から見て、以前は確かに虫媒花であったが、今では、何故か実を結ぶ花はまれで、あのかれんな花は、美しき石婦だということである。古い言いぐさだけれど、牧野博士の言葉は岩の破片のように、乾燥して、バリバリくだけ、人の心をつきさして、粉みじんにくだけ去るようないさぎよさがある。

すみれの種子のことであるが、代りとして夏から秋にかけて閉鎖花というものができると、これは花にはならず、稲もみのような形のさやが一つ、茎の先につき、十分に寒が熟すると、さやが三つに割れて、中から、仁丹のよりに小粒の丸い種子が二十粒くらいも飛び出す。

そして、種子についている肉阜（カルンクル）が、蟻のごちそうであるために、巢にはこびこまれ、種子だけが、巢の外に押し出される。蟻によって、少しでも遠くまで子孫をひろげようという、すみれの知恵である。植物の巧みほど、不思議なものはないと思う。



み

公羽草

春にせつせと植えこんだ花が、木々の葉が落ちる頃になってやっと、花らしい花を咲かせはじめた。鶏頭、マリーゴールド、紅白のサルビヤなどである。アスターやかっこうあざみ、金盞花などは、夏の終りに枯れてしまった。

宮沢賢治のティアフル・アイ（涙ぐめる眼）のような花壇が設計できれば、どんなにいいだろう、と思うけれども、花の苗も球根も高価で、私は何種類かの袋入りの種子を買って、播いた。

今年の冬はきびしくて、いつまでも寒く、露地ではなかなか芽が出ず、土が凍てたりして、苗作りはうまくいかなかった。寺の庭は、土にスペースがあるように見えても、夏にどんどん木が茂りだすと、陽あたりがわるくて、花はおもうように育たないのである。

「ティアフル・アイ」は、賢治の遺した設計図によって、昭和五十四年六月、賢治歿後四十六年であるが、盛岡少年院に、少年達と職員の手によって、造られたという。涙をたえているのは、目がしらと目じりの位置におかれた水ガメとそこに浮かぶニンファア（ひつじぐさ）である。白眼の部分は白色のブラキコーメ（ヒメコスモス属）、黒眼の部分はあい色のブラキコーメ、真中のひとみはパンジー、まつげはホワイトボブラになっている。

男性が女性とちがうところは、あまりにも夢の夢と思えるようなロマンを、骨折って実現させてしまうところ

にある。日本人は過去において、夢を夢として埋めてきたところに、得体の知れないあいまいさがあつたのかもしれない。現代、その混沌から、何かを変えようとしてもがいている若者達の、狂気が、世界の人々に奇異として見られているのではないだろうか。日本にも昔から夢の夢を生きぬいた人々は、有名な人ばかりでなく、多数あつたはずである。

賢治の「おきな草」を読んで、春もたけなわのところ、鴨川べりの花屋で、その一鉢を手に入れた。「おきな草」は、

うずのしゅげを知っていますか。

うずのしゅげは、植物学ではおきなくさと呼ばれますが、おきなくさという名はなんだかあのやさしい若い花をあらわさないようにおもいます。

という文で始まっている。牧野博士によると、

さて、この草をなぜオキナグサすなわち翁草というかという点、それはその花が済んで実になると、それが茎頂に集合し白く蓬々としていてあたかも翁の白頭に似ているから、それでオキナグサとそう呼ぶのである。：この草には右のオキナグサのほか、なおたくさんな各地の方言があつて、シャグマグサ、オチゴバナ、ネコグサ、ダンジョウドノ、ハグマ、キツネコンコン、ジイガヒゲ、ゼガイソウもその内の名である。

と説明されている。

そんならうずのしゅげとはなんのことかと言われても私にはわかったようなまたわからないような気がしま

す。それはたとえば私どもの方で、ねこやなぎの花芽をべんべろと言いますが、そのべんべろがなんのことかわかったようなわからないような気がするのと全くおなじです。とにかくべんべろという語のひびきの中に、あの柳の花芽の銀びろうどのころもち、なめらかな春のはじめの光のぐあいがいかに実にはっきり出ているように、うずのしゅげというときは、あの毛茛科のおきなくさの黒朱子の花びら、青じろいやはり銀びろうどの刻みのある葉、それから六月のつやつや光る冠毛がみをはっきりと眼にうかびます。

と「おきなくさ」の文は続くのであるが、植物には子ども達やその地方の人々が手にとってみて、食べてみて、遊んでみて、感じたままに呼ばれることが多く、極めてその風土に関係の深い呼び名がつけられているのではないだろうか。宇都宮貞子さんの草木ノートは、そういう呼び名を、実にたんねんに集められた本であるが、おきなくさは、チゴチゴと呼んで、その白く蓬々とした白毛を使って髪を結って遊ぶ地方があるということである。

私が群馬県に居た時には、ねこやなぎの花芽は、チンコロバンと呼んでいた。べんべろというよりチンコロバンと言った方が親しみがあって、銀ねずみの毛のつやと、掌につめたい感触が思い出されるのである。幼い頃からしみこんだくらしの中のさまざまなのが、人の生きること、全く知らぬところで深くかかわりあい、その人が何を受けいれ、どんなことを拒むかを、左右しているのかもしれない。

賢治の「おきなくさ」は、そんなことを問題にしているのではなくて、その後の光と影のような透明な話が、素晴らしいのである。

今、庭のおきなくさは、葉がみだらに伸びほうけている。春になったら、青じろい銀びろうどの葉を出してくれ

るのだろうか、なんの見栄えもしない雑草である。

(一九八四年十月 カット・原田道子)

メーテルリンク詩集『温

室』 杉本秀太郎訳

1985 5 1 原田憲雄

本をあまり読まなかった父の蔵書にメーテルリンク全集だか選集だかあって、中学生のわたしは繰返し読んだ。中味をまったく覚えていなくて「蜜蜂」という題の随筆(?)があつたような気がするだけだ。全冊、鷲尾雨工の訳だつたようだ。後に大衆小説家として名をなした訳者が、その翻訳の裏話をしていて、借金払いのためのアラ仕事とかというのに、がっかりして売ってしまった。今では古本屋でも見かけない。たぶん英訳からの重訳だつた。父がなぜそんな本を買つたのか。まあ、当時たいへん日本では有名だつたということだろう。その後わたしは上田敏や堀口大学の訳でその詩を少し、楠本正雄訳(?)で「青い鳥」を読んだあと、忘れていた。一九七八年杉本氏訳の『ベレアスとメリザンド』を恵与され、なつかしく、読んで面白かつた。娘の道子も読んだので、どうだ、と聞いたら「おもしろかつた」。同じおもしろいでも、わたしの面白がつたところ、おもしろがりようは違うだろうが、感覚の鈍摩したわたしのより娘の受けたおもしろさのほうに、この詩人のよさに近いだろうと思つた。

四月十五日詩集『温室』惠投。庭の草を抜いたり木の枝を払うあいまに、一首、二首と読み、読みおわつた。

「わたしの魂は きょうは病気です／わたしの魂は 不在病なのです」「木の下かげにいる情欲の群れ／艶めく声とすすり泣き」といった句にぶつかる、萩原朔太郎の詩が想いがぶ。しかし『温室』全体の印象は萩原

ではなく、他の誰かに近い。その誰かはたれだったろうかと数日かんがえ、大手拓次かな、と思い、かれの集を取り出そうとして、思いかえしてやめた。あの時代の日本の詩人は、ヨーロッパの世紀末詩人・芸術家のしぶきをぞんぶんにかぶっている。誰とたれと、あるいは誰のどの詩がたれのどの句と、といったせんさくは、ほとんど意味がない。まして「好奇心の強い読者があってへ堀口訳『空しき花束』中の訳詩と私を見くらべれば、これが同じ詩の訳かと愕然、色を失うおそれもある」と訳者がいう。詩の翻訳とはそういうものであり、影響とらうものの隠微については、わたしもかつて何度か書いた。メートルランクの Serres chaudes と quinze Chansons なる楽譜によってスギモト・ヒデタロウのころみた演技を、わたしなりに楽しめばいいわけだ。

グラン・メートルではない人の二十代の詩集。だが、マイナー・ポエツの作品からでもおのれの好みにふさわしい詩を選び出し楽しむ術を知る人たちにとっては、ひもとくに足る一冊、とおもった。

和田 利 男 『漢 詩 清 響 ― 訳詩と注釈 ―』 1985 5 5

「初学者に漢詩の指導をする場合、日本語に訳された作品を参考として示したり、それにならって訳させてみたりすることは、漢詩に対する興味を喚起し、かつ理解を深める上に効果的な方法であろう」。初めにこういって、「漢詩和訳の流れ」を、平安中期の『和漢朗詠集』から最近の小林碧山『彩雲集』までの略史を簡明に描く。森鷗外・土岐善麿・佐藤春夫・井伏鱒二・小村定吉・鈴木虎雄・土居光知・岡田正三・目加田誠などの名什が紹介され、近代文学の中での「翻訳文学の一つの流れ」のエスキースともなっている。三五―二五八頁が著者の訳注で「中国編」と「日本編」に分ち、二五九―二八〇が「詩人小伝」と「あとがき」。

「草まくら 旅ははかなし／はるばると 川べを行けば／われに似て うつろふ花の／音もなく 土にまぎれぬ」(唐・韋承慶「南行別弟」) 「霜かわく 朝の目さめの／窓にさす 薄き日さしよ／冬の蠅 障子に群れて／脚を擦(す)り 落ちてまた飛ぶ」(徳川・六如「霜曉」)の文語、「桃もすもも わしが植えたものだ／垣は低うても やはりわしの家だ／だのに春風めが わしを馬鹿にしおって／ゆんべ花の枝を 吹き折ってしもうた」(杜甫「絶句」) 「人生六十 もう十分(じゅうふん)だ／万年千年 望むは馬鹿さ／気持は若いし からだも達者／花には浮かれる 月にはうたうよ」(市河寛齋「寿」)の口語と、原詩にふさわしいことは自在に選ばれる。あのいかつい杜少陵先生にこんな作があつたのかと、見直す人もいるだろう。訳者は、しかし、さらに進んで「この夕べ 雪となるらし 君あらば 酒なと酌(く)まん 炉火(ろび)の紅(あか)きに」(白居易「問劉十九」) 「湯あみして よみがへりたる心地(こち)せり 蟬にかはりて すたく虫の音」(大槻磐溪「夏晩即事」)と短歌の形で五・七言の絶句を訳し、王維の有名な「九月九日憶山東兄弟」の二十八字を「ふるさとやひとり欠けたる 菊の宴」と俳句にしてしまふ。原詩はもとより佳作だが、この句の前では、ややくどく感ぜられる。「言いすぎだ」と若い詩人はいうだろうか。それなら、王維の作を受けとつた母方の祖父がこの句で返した趣きにしてよし、いっそ六十七歳のわたしには、十七歳の詩人の作よりこの句が親しいといつておこつか。著者は中国文学者として広く、手がたい研究を成しとげた人だが、日本文学に關しても、造詣が深く、ことに漱石については戦前から今日にいたるまで綿密な本を何冊も書いてゐる。「仰(あお)に寝て 啞(おし)のように／もの言わず 大空を見る／大空に 雲は動かず／わたしもまた 日がな一日」(漱石「無題」)

窓さきにたれかが植えた芭蕉／庭中に蔭いっぱい／庭中に蔭いっぱい／どの葉もどの芯も／のびたり巻いたり いい感じ／心いたむ枕べに夜ふけの雨／しとしと滴り／しとしと滴り／北国びとを愁わせる／起きて聴く気にもならぬ

「采桑子」(別名「醜奴兒」)という詞調の前・後段の末句に二字ずつ添えた形なので「添字」と冠せる。双調、四十八字、前・後段各五句、三平韻で、韻字の前の二つは同じ文字(そして同じ文句)つまり疊韻である。

わたしの庭にも芭蕉があつて、いま芯をのびはじめたところ。だからこの詞の季節にはすこし早い。しかし葉をひろげ出すと、たちまち蔭が四方八方にはびこり地をおおってしまう。葉も芯もやわらかで、みずみずしいので、そのやさしさの方にうっとりする。

窗前誰種芭蕉樹, Chuāngqián shuí zhòng bājiāoshù,

陰滿中庭。 yīn mǎn zhōngtíng.

陰滿中庭。 yīn mǎn zhōngtíng.

葉葉心心, yèyè xīnxīn,

舒卷有餘情。 shūquǎn yǒu yúqíng.

見たままをすらすらと写しただけのようで、それだけではない心のはずみが、陰滿中庭、陰滿中庭、と重ねた

音楽。詩人にとっては、諷詠の好材料。愛する人とともに聞くのでもあったら、夜明かし聴いても飽かぬであろうが、孤独の床で眠ろうにも眠れぬ身には、しつこく、あざけるような、そんな音など、犬にでもネコにでもくられてやりたい、というのであろう。「不慣」は、いやけがさす、というほどの意。

「凄清」を一本に「霖瀟」とする。ながあめ。ただここでは *rain* の音で、やはり日本語でなら、ほとりほとり、としたたりやまぬさまを形容するのであろう。これまた別の趣きがあつていいが、*rain* は聴の *rain* と韻が合わぬ。また「北人」を一本に「離人」とする。愛する人と死別あるいは生別した女。意味はよく通るが一般的になる。「北人」だと李清照が南地に行つてからの作、ということになる。この文字によって制作時を定めようとする説もあるが、問題がのこる。表現として「北人」の方が、このときのそつぽむいたような感情がよく出ておもしろい。彼女の作中でもすぐれるものの一つであらう。一九八五年五月十七日

※前号正誤 6頁7行 『私はなぜ外国に行かないか』↓『私はなぜ外国に行かないのか』 24頁 4行 『ラーヤナ』↓『ラーマーヤナ』 14行 二二頁一行↓二三頁一行

ば が ば ーランカーの岸辺で (七) ー 原田 憲雄

このようにわたしは聞いた、あるとき、ばがば(世尊)はおいでになつた、大海のほとりマヌヤ山の頂のランカーの城(まち)に。

楞伽經の総序である。請仏品は、たぶん、劇として上演される説法であろう。そう見て間違ひなければ、ここは、道化がいう前口上である。

魏訳は「如是我聞、一時、婆伽婆、住大海畔、摩羅耶山頂、楞伽城中」。宋訳は「如是我聞、一時、仏、住南海浜、楞伽山頂」。唐訳は「如是我聞、一時、仏、住大海浜、摩羅耶山頂、楞伽城中」。

「如是我聞、一時」は仏教經典の最初のきまり文句。パーリでは *evam me sutam ekam samayam* サンスクリットなら *evam mayā śrutam ekasmin samaye* である。 *evam me sutam* について中村元氏はいう。従来の伝統的解釈によると、パーリ語の經典は、ブツダ（釈尊）の入滅後に最初の兩期にマガダ国の王舎城という名の首都のまわりの山の中にある七葉窟という大きな洞窟の中で第一結集 (*sanghiti*) が行われたときに、釈尊の愛弟子であったアーナンダ (*Ananda* 阿難) によつて誦えられ、そこに出席していた長者たちによつて承認され、それが順次にのちの世代に語り伝えられたということになっているので、どの經典でも最初には必ず「わたしはこのように聞いた」という文句が出て来るのである。ここで「わたし」というのは、「アーナンダ」のことである。こういう形式は大乗經典にも繼承された。(『ブツダ最後の旅』訳注)。「あるとき」 (*ekam samayam, ekasmin samaye*) をどこにつづけて解するかにつき、学者の間に意見の相違があることを、中村氏は、同じところで紹介する。伝統的な解釈では「あるとき」は次に来る「仏」(あるいは世尊) につづけて、「或る時期において (*eine Zeit lang, während einer Zeit*)」仏がある行動をし説教した、となるが、ブラフ教授らは、「あるとき」を前の「わたしはこのように聞いた」につづけて「わたしがこのように聞いた或る時に (*zu einem Zeitpunkt*)」、世尊はどこそこに

住せられた」と解釈する。大本『般若心経』のチベット訳はブラフ教授らの説を支持する。(なお、中村氏は触れないが、ナーガールジュナの作とされる『大智度論』のクマールジーヴァ漢訳のはじめの方に「如是我聞一時釈論」とあるのも、「一時」が「如是我聞」の方にかかることを示唆するかもしれぬ。ただ釈論そのものの中で、このことは説かない)。中村氏は続けていう。漢文や日本語は表現の曖昧性を尊重する傾向があるから、：：「一時」とか「或るとき」とか訳してしまえば、それで済んでしまうが、論理性を好むドイツ人によると表現まで異って来る。：：いずれにしても内容的には大した差違がない：：。

氏の翻訳や注釈は、このような機微を説くことが多く、言語を扱う上で教えられる。ドイツ人のせんさくは、わずらわしいようでも、わずらわしいと感じるこちらのおろそかさを反省させる。楞伽経の「一時」は、しかし、伝統的な解釈のように、あとの「ばがば」にかけ、「ある時期において」ととるのがいいだろう。梵本が *mayā śrutam, ekasmin samaye... १ ekasmin* の前で区切つてあるのが、校訂者南条・ヴァイドヤ氏の意によるものとしても。ある長さをもつたこの「時間」は、經典によってさまざまな相を呈する。ある経は、絵巻物のように初めから終りまでひとすじに流れ、ある経は、地上的時間と天上的時間が同時進行し、ある経は、異種の時間が交互に継起する、というふうに。

楞伽経の「時間」もまた複雑である。請仏品は劇的時間だが、俗的時間と聖的時間が同時進行していて、途中でぶつかり、もつれつつ進み、あるところで交互に継起する。問答品は請仏品と表裏をなして同時進行している。集一切仏法品から化品まで、すなわち四巻品末訳の大部分、は請仏品と問答品の注釈としてこれに垂直に交叉す

る。請仏・問答の二品を「經」的なものとすれば、集一切仏法以下の十三品は「論」的なもので、遮肉食品は、「律」的なもの。以上を激励・護持するのが陀羅尼品、全体の歌頌を集成増補したいわばアリア集にあたるのが総品である。このような異相の、あるいは異層の時間群を統一しているのが、発端の、あるとき・一時・ekasmin samayeなのだ。大乘經典でもこれほどの複雑な構造のものはあまりないのである。理解をさまたげてきた原因の最たるものはここにあるのではないか。

「ばがば」魏訳「婆伽婆」は梵本の bhagavan の音写、宋・唐訳は「仏」と意識した。bhagavan は「幸運をもつ」「尊敬すべき」意の形容詞 bhagavat が男性名詞として用いられた単数主格。インドでは弟子が師をよびかけるとき、呼格の bhagavan を使うから、われわれのいう「先生」と同じ程度のことばだった。仏典ではゴータマ・ブッダをさすことばとなり、漢訳では「婆伽婆」「薄伽梵」等と音写し「世尊」「仏」等と意識する。

「婆伽婆」なる音写語は、一四七年に洛陽に來たといわれる安世高を初めとして、法護、法炬、曇無蘭、ブツダバドラ、毘摩羅叉、グナバドラ、沮渠京声、慧簡、求那毘地、月婆首那、バラマールタ、ダルマルチ、ボディールチ、ブツダシャーント、ブラジュニヤールチ、ヴィモクシャセーナ、ジナヤシャス、ジュニヤーナグブタ、ナレンドラヤシャス、ダルマグブタ、そして唐のボディールチ等の訳經に見え、マンドラとサンガバドラは「婆伽槃」の文字を使い、唐の玄奘以後のいわゆる新訳では「薄伽梵」を用いるのが例である。

ところで、これらの訳者は梵本の bhagavan (または bhagavan) には常に右の音写語を当てているのかというと、そうではない。經典の最初の evam mayā śrutam ekasmin samaye bhagavan の bhagavan にだけ音写語を当

て、他は「世尊」「仏」等と意識する。だからこの音写語は、西洋の書物で最初の文字を花文字にするのと似た装飾的な感じがする。いかなる理由によるのか、そのことにつき先人に説があるのかどうか、わたしには分らぬが、調べてみて気づいた。他の訳者、ことにクマラジーヴァの訳経では最初から「仏」と意識する。個々の経の漢訳年次が正確に分っているわけではないから「婆伽婆」から「仏」への変化の時期・理由を知ることとはむづかしいが、クマラジーヴァの考えが介入しているだろうと察せられる。楞伽の宋訳が「仏」とするのはグナバドラが当時の風尚に従ったからであろう。

ボディールチが訳した時はクマラジーヴァ死後百年。ボディールチはクマラジーヴァの訳業に敬意を払っていたようだが「婆伽婆」を使う点では同じくない。けれども「婆伽婆」を用いる他の訳者達とも違った使い方をしていることは注目させられる。すなわち、『入楞伽經』で三回、『深密解脱經』で三回、『仏説法集經』で二回「婆伽婆」を使う。このようなことは、管見ながら、ボディールチ以前の訳者にはなく、以後、ボディールチの訳業に誘われたと思われるものにまれに見うけられる（たとえば玄奘の『解深密經』に「薄伽梵」が二回見える）だけである。ボディールチのこの「婆伽婆」の使い方は、かれのうかつさの結果、としてしまえばそれまでである。かれの数多い訳経の、他のものでは一度しか出てこないのだから。ただ、訳経は今のわれわれのする翻訳と違って学識のある人達が多数参加し検討に検討を重ねてされるのが普通だから、個人のうちが三つの経にまで残るといふことは考えにくい。やはり何かの理由があり、翻訳に参加した人達には納得されていたのであろう。ボディールチの訳した経を全部読み直してみると、次のことが推察される。

外から、世俗の眼でみて「尊敬さるべき人」としてのゴータマ・ブッダに対して、「婆伽婆」とよび、ブッダの教え、当の経の主題に入れば「仏」「世尊」「如来」とよぶ。つまり「婆伽婆」は *Dhagavan* のインドにおけるもつとも普通の使い方を現わし、「仏」等は覚者の内証の境界でのよび名を現わすのではないか。そう考えれば、安世高以来の「婆伽婆」の使い方もそうだったかもしれない。ただ、後にはその意義が忘れられ、形式的に經典最初の *Dhagavan* にだけこの文字を当て、それすらわずらわしいと用いられなくなったのを、ポディールチが回復したのではなからうか。漢訳でどのように表記しようが、もとの梵本では *Dhagavan* だから、インドでは、漢訳での表記の違いが示すような意味の分岐はなかったのだろうか。わたしは、そうではなくインドでも仏陀観の推移とともに *Dhagavan* のふくむ意味がひろがり、人間と、人間を越えたものの二面に分れ、それが漢訳で表記の相違となったのだ、と考える。

魏訳の最初の「婆伽婆」は、だから「尊敬すべき方が」あるいは「先生が」と訳してよい。ポディールチの表記に注意するために「ばがば」と私訳したけれども。さてその、先生が、

「おいでになった、大海のほとりマラヤ山の頂のランカーの城に」

ここから諸本は大きく違ってくる。漢訳三本の文字はさきに掲げた。梵本は次のようになっていいる。

< *bhagavan* > *lankāpura samudra malaya śikhare viharati sma*

へ先生はく 大海の マラヤの 山頂の ランカーの城で へ時間をく過ごされた。

lankāpura は *lankā-pura* (ランカーなる城市) の於格。 *pura* については前号 16 頁参照。 *samudra* は水の集積

すなわち大海。sikhare tsikhara (頂上) の於格。viharati は、…で、時間をも愉快に過ごす、散歩する、などの意。Sua は、現在時称を過去に転ずる付帯語。魏・唐両訳は梵本と一致する。宋訳には「マラヤ」がなく大海を「南海」とする。宋訳の拠った梵本にそうなっていたのかもしれないが、前号12頁に記した『雜阿含』の省略訳法とそっくりで、しかも後に(大正蔵16卷四八四頁上段)突然「楞伽國摩羅耶山海中住処諸大菩薩」なる句が出てくる、なんの説明もなしに。対応する魏訳は「楞伽城摩羅耶山大海中諸菩薩」、宋訳は「此山中諸菩薩衆」。梵本は *Lankapuri girimalaye nivasino bodhisatvānArābhyodadhi* : : とあり、「マラヤ山のランカーの城に住むほさつや人々のために大海の」の意、大海はあとの文句にかかるが、その外は宋・魏訳と一致する。唐訳は省略して語を簡素にしたのだろう。ここから経の発端に返ると、宋訳にも必ず「マラヤ」がはいっていないければならない。つまりは拠った梵本にはあった「マラヤ」をグナパドラが省いた、ということになる。この経でのマラヤ山は、スメール山(須弥山)と対峙し、ランカー城は、スメール山頂のインドラの住む三十三天宮に比較するものとされているようだから、宋訳冒頭のマラヤの扱いは当を得たものとは言いがたい。「南海」もまた中インドに生れ、ランカーに足を印したグナパドラの体験が反映していると見れば興味は深いが、翻訳としては余計な付加であろう。

ところで、マラヤ山は、ランカーの「史詩」といわれる『大史』によれば、ランカーの原住民であるヤクシャ(夜叉)とインドから初めてランカーに侵入した暴徒のヴィジャヤとの間に生れた子孫が住んだ地とされる。いま『島史』と『大史』によってその事情を述べる。

ヴァンガ国 Vāṅga (今のベンガル) の王女が放浪中に獅子と交つて男女の双生児を生む。男はシーハバーフ
Sihabāhu (獅子の息子)、女はシーハシーヴァリー Shastvālī である。シーハバーフは十六歳になると、母
と妹を連れ獅子窟から脱出し、母はヴァンガの都で従兄の將軍と再婚する。シーハバーフは、妻と子らを求め山
を下りて来た父なる獅子を、母の制止もきかずに殺し、空位になっていたヴァンガ国王の位をうけ、それを母の
新しい夫に与え、生地にゆきラーラ国 *Lāla* を建て国王となり、妹を妻とする。その長子がヴィジャヤ *Vijaya* で
ある。

ヴィジャヤは無法者であつた。彼の従者等もまた同様であつた。彼等は数々の暴行をなした。大衆は怒つて
王にこのことを告げた。王は彼等をなだめて子をよく諭した。二度三度ともすべて同様であつた。大衆は怒
つて「汝の子を殺せ」といつた。時に王はかのヴィジャヤ並びにその従者なる七百人の人々を、頭の半ばを
剃らせ、舟に乗せて海に追放した。：：ヴィジャヤはスッパラーカ *Suppāraka* (ボンベイの北のショーバラ)
の港に上陸した。(大史、六章)

下船するやスッパラーカの人々は大いに彼等を歓待し尊重せり。彼等の歓待しつつかあるとき、ヴィジャヤと
随伴の者等のすべての、恐ろしき所作をなし居るを誰人も覺らざりき。飲酒、輪盜、邪淫、妄語、悪口、悪
行恐ろしき不徳を行えり。恐ろしき暴虐なる荒々しき恐るべき所作をなせしを以て、怒りて、直ちに詐欺漢
どもを殺すべし、と相談せり。(島史、九章)

だが、この暴力団は殺されもせず、また海上をさまよひ、ランカーのタムバパンニ *Tambapanni* に上陸した。

（その日）世間の導師へばがばは：：般涅槃の床に臥したもうた。：：勝者なる大牟尼は、近くに立っている帝釈に宣うよう「シーハバーフ王の子であるヴィジャヤが、ラーラ国から七百人の従者とともにランカーに到着する。諸天の王よ、わが教えはランカーにおいて樹立せられるであろう。さればよく従者とともにランカーを護るがよい」諸天の王は如来の言葉を聞いて恭々しく、青蓮華のような色をしている天子ヘヴィシユヌンにランカーの守護を托した。（大史、七章）

暴力団の一人は、初めて会った女のあとを追ひ、林の中の蓮池で糸をつむぐ女苦行者を見る。クヴァンナー Kuvanna とよぶ夜叉女である。

彼は蓮池に座っているかの女苦行者を見て、沐浴し、飲み、蓮の茎をとり、水を蓮に入れて引き返して来た。：：夜叉女は怒って叫ぶ男を陥井に投げこんだ。かくして七百人の一人々々をそこに投げこんだ。すべてのものが出たきりに帰って来なかつたので、ヴィジャヤは恐怖と不安にかられ、五武器を用意して出かけ、美しい蓮池を見た時、かの女苦行者を見るのみで、池から上つたものの足跡を見なかつた。彼は「確かにこの女が余の従者どもを捕えたのだ」と考えた。彼女に云うよう「女よ、汝は余の従者どもを見なかつたか」と。彼女は「王子よ、従者達はあなたに何の用がありますか、飲んで水浴をなさいませ」といった。「確かに夜叉女である。わしの素性を知っている」と確めて、直ちに名乗りをあげ、弓の用意をして近づいた。彼は鉄輪でもって夜叉女の首を捉え、左手で髪をつかみ、右手に剣を振りかざしていうよう「女よ、余の従者を返せ。さもなれば汝を殺してやる」と。かの夜叉女は怖れおののいて命乞いし「主よ、私の命はお助けください

い。私はあなたに王国をささげましょう。夫婦の交りもいたしましょう。御意のままに他のこともいたしません」と。彼は夜叉女が裏切らないようにと誓いを立てさせ、「直ぐ従者どもをつれて来い」と命じたので、つれて来た。：：夜叉女は十六歳の愛らしい姿となり、あらゆる装飾で飾られて王子に近づいた。樹下に天幕でよく覆われ、天蓋で飾られた立派な床を造らしめた。王子はそれを見て、未来に望みをかけて、彼女とともに安楽に床に横臥した。夜、彼は音楽と歌の声を聞いて、添い寝している夜叉女に問うよう「何の音であるか」と。「自分は夫に王国を与えよう。すれば夜叉は皆殺しになるに違いない。なんとなれば夜叉どももランカーに人間が住むという理由で私を殺すであろう」と考えて、かの夜叉女は王子にいうよう「わが夫よ、ここにはシリィサウァットウ Sīṛṣavattu という夜叉の都があります。そのランカー城に住んでいる夜叉の頭目の娘がここに連れて来られ、彼女の母もやってまいります。婚礼の祝いのために、七日の間、大祭が行われるので、この音がするのです。多くのものの集会がありますから、今日こそ夜叉どもを皆殺しにさしませ。後になればとても駄目でしょう」と。(大史、七章)

ヴィジャヤは夜叉女のことばに従い夜叉をことごとく殺し、タムババンニにゆき、そこに城市を建設し、大臣に囲まれ夜叉女とともに住した。ヴィジャヤらが上陸したとき疲れて手を地につけて座った。手に銅色の土がついたので、以後その地方と島とをタムババンニ(銅掌)とよんだ。またシーハバーフ王が獅子を殺したのでシーハラ Sīhala とよばれ、その子孫も同様で、かれらの住みついたランカーをシーハラデーバ(獅子国)または師子国(く)ともいうようになった。パーリのシーハラは仏教サンスクリットでシンハラ Sīṃhala という。

ヴィジャヤはランカーの王位につく前に、おのれを權威づけるため、南インドのマドゥラー Madhura からパンドゥ Pandu 王の娘を妃に迎えようとする。

ヴィジャヤにはかの夜叉女との間に一男一女があった。ヴィジャヤは王女の来到を聞いて、夜叉女に「愛するものよ、人間はいつも非人を怖れているから、今はお前は二人の子供を残して去るがよい」といった。それを聞いて夜叉女の怖れおののくや、いうよう「案ぜぬがよい。お前には千の賜物を与えるであろう」と。彼女は再三彼に乞うて不幸に陥ることを恐れつつ、二人の子供をつれて、ランカーの都へと立ち去った。子供等を外に座らしめ、自らその都に入った。人々はかの夜叉女を見て「盗賊」と恐れおののき、都においては夜叉等が騒いだ。ある無暴者が一撃で夜叉女を殺してしまった。彼女の母方の叔父である夜叉は、城市から外に出かけて、子供等を見「お前達は誰の子であるか」と尋ねた。「クヴァンナーの」と聞いて、いうよう「お前達の母は殺されてしまった。お前達もまた見つけられれば殺されるであろう。早く逃げるがよい」と。彼等は直ちに逃れてスマナ峰 Sumanakūta に赴いた。かの兄は長ずるや、妹と家庭をいとんだ。彼等は子女等とともに殖え、王の許しを得て、マラヤ山に住いした。これがプリンダー族 Pulindā の起源である。

(大史、七章)

スマナ峰はランカーの聖山。赤沼辞典には四項の説明がある。一、この山に Matsushana と云う天子住み、仏を信奉し、形見を乞う。仏一握の頭髮を賜う。Sumanakūta の義なり。二、仏、三度目に入島の時、この山に足跡を印し給う。三、Kuvāṇḍa 夜叉女の子等、母殺されて後、この山に逃る。四、カナカムニ仏へ過去七仏の一々セイロンに

来つてこの山に立ち給う。なお、この山には別に Devakūta (天峰)、Subhakūta (淨峰)、Sijākūta (巖峰) の名がある。またヨーロッパ人が侵略した後には Adam's Peak の名で知られる。マラヤは、スマナ峰を主峰とするランカー中央の山脈で、これが楞伽經の舞台である。大史の記事から察せられるところでは、原住民の「夜叉」はこの島をランカーと呼んだが、侵略者のシンハラはタムバパンニーと呼び、「ランカー」を夜叉の居住区と見なしたらしいことである。そうしてこの島の肥えて豊かな平野部はシンハラに占有され、夜叉は山間に追いやられた。すなわち、マラヤは夜叉の住処であり、夜叉とシンハラの混血人もまた、シンハラから差別されてマラヤに住んだ。クヴァンナーの子孫が「王の許しを得て」そこに住むには、シンハラの手下として、夜叉を監視する任務も与えられていた、と見てよいだろう。カウティリヤ『実利論』にみえるインドの帝王の林住族や混血人の使用法がこの推測を助けるだろう。

マラヤという名の山は南インドの西海岸にもあり、楞伽經の舞台をそこだとする説もある。

新訳華嚴卷六十七に善財童子が広大国の長者から香につき教えられるところに「善男子よ、マラヤ山からチャンダナ香が産出される。牛頭という名で、身に塗つて入ると火にも焼けぬ」という。唐の李通玄は「この山は南インドの摩利伽耶国にある」。玄奘の『西域記』南インドのマライコッタ国の条にも「マラヤ山」がありチャナを出すことをいう。ところで新訳華嚴は唐のシクチャーナダの訳だった。それより三世紀前にブッダバドラの手になる旧訳には「マラヤ山：：」の記事がない。新訳華嚴はむしろ楞伽などの先立つ經典を参考にしてこの記事を作ったのかもしれない。楞伽より古い漢訳經でマラヤ山の名の見えるのはダルマラクシャの『大般涅槃經』

卷三十一に「この身はマラヤ山にチャンダナが生じるのに及ばない」というくらいである。ポディールチと同時のブラジュニヤールチ訳の『正法念処経』ににわかにも多出する。

一、食毒餓鬼の住処として民陀山・波梨耶多山とともにマラヤ山をあげ、「極嶮悪難、多く毒ある処、漿水あることなく、毒薬おおし。寒ければ氷凍し、熱すれば毒盛んに、はなはだ怖るべし。叢石峻岩、師子猛虎の居る処にして：」（大正藏、十七卷、一〇一頁上段）

二、天へ神へにも欲のあることを説く中に、「欲は痴人を焼いて盲冥無覚ならしむること、マラヤの山虫の木を食うが如し」（同、一六六頁上段）

三、天の子が人間に生れかわつたら「第一の樂を受け、大園林の主となり、常に安樂を受け、余業をもてマラヤ国に生れ、チャンダナの林の主となり、大富豊樂であろう」（同、一八一頁下段）

四、修行者が觀行を行えば閻浮提へ人間世界、インドをさすの南方に民陀山とマラヤ山を見るだろうといひ「マラヤ山にはチャンダナが多く、その山の長さ五百ヨージャナ、高さ三ヨージャナ。登祇尼という名の大河がマラヤ山から流出し、広さ一ヨージャナ、長さ一百ヨージャナで海に入る。また質多羅河があり、種々の林樹、種々の衆鳥に莊嚴せられ、広さ一ヨージャナ、長さ五十ヨージャナで海に入る」（同、四〇一頁中段）

五、閻浮提中の四大山として「一は雪山と名づけ、二は民陀山と名づけ、三をマラヤ山と名づけ、四を鷄羅婆山と名づく」（同、四一四頁下段）

ほかにもあるが、わたしの拾ったのはこれだけである。これらの記述から、マラヤが南インドのものかランカ

一のものかを判定するのはわたしの力にあまる。ただ、同じくマラヤといつても、一は地獄につぐ悪地、三は樂園である。一つの山の両面とも考えられなくはないが、二つの山だとすればわかりやすい。

ヴィジャヤ一行は、ランカーに来る前、南インドの西海岸をうろついた。そのマラヤを見聞きたろう。ランカーに初めて仏教を伝えたマヒンダ長老は、南インドのマラヤに立ち寄っている。かれらがランカーに来て、そのの大山脈に、なじみぶかい「マラヤ」なる名を与えたことは、ヨーロッパ人が来てから日本にもアルプスができたことから類推しうる。二つのマラヤのうちインドのものを樂園とし、夜叉の住むランカーのマラヤを悪地とするのは、インドの人のことにアトリアンヤシンハラにとってはあたりまえであろう。南インドのマラヤはチャンダナの名産地ではあったろうが、香料研究の山田憲太郎氏によれば、チャンダナの原産地はインドではなく、南海諸地に産するといふから、ランカーのマラヤにも産したと考へうる。四のマラヤについての記事も、ランカーのそれらしく感ぜられる。ラーマヤナのランカーも、楞伽經のランカーも（宋訳四卷本を除けば）インドと海を隔てていたことは明白だ。つまりはスリランカのマラヤの「夜叉」の都であるランカー城だった。「正法念処經」は一説にポディールチの訳という。いずれにしても「マラヤ」という山名が漢訳經典に著しくなるのは、楞伽の翻訳に関わりのある人たちの訳した經典においてであることは、心にとめておいてよく、唐代の訳經や注釈家の説でそれを左右しようとするのは意義の少なからうことも、考へられよう。（一九八五年五月二十七日）