

除草剤の注文書入りのカタログが、寺に送られて来て驚いたことがあるが、戦後の食糧難時代、私は水稲の除草作業で、三番草まで三度の草取りに、水田の中を這いまわった。後に除草は薬ですませると聞いて、ずいぶんあつけない思いをしたが、それが植物界の原子爆弾といわれた「2・4・D」だということである。「京都新聞」(一九八五年二月二十四日)によると、京大農学部雑草学講座の植木邦和教授は、

大学を卒業した昭和二十四年頃のことでした。私は当時、ただ枯れるからといって薬剤でじゅうたん爆撃を加えることに疑問を感じました。雑草とひと口でかたづけれるけど、それぞれな名もあり、生活の連いを持っている。個々の生理生態を調べ、一つひとつウィークポイントをつかめば、必要以上の薬剤を使わなくて済むはずだ。……

と話しておられる。なおその記事には、

雑草の中にはアレロパシー(他感作用)といって化学物質を出し、競争相手に打撃を加え、生き残ろうとするものもあるという。

とも書かれていた。このように地味な研究をしている人もあるものである。

今日も、墓地で雑草を埋めてきた人は、ついでに若々しいフキノトウを十個余りも持って来た。台所のステンレスの上に突然春が迷い込んできたように、そこだけが明るい二月の暮れである。

二月二十七日。墓地で花立てに水を入れ墓石を洗う。先日の法要の時に供えられた小菊がまだ美しい。

「南無妙法蓮華經」ととなえながら、「法華一乗の宝塔」を北塔、西塔、南塔の順に洗ってゆく。宝塔の東に本堂があり、東面した仏壇の諸仏のお像の中心のいちばん前にお祖師様がおられる。向かつて座れば、同時にずつとむこりの「宝塔」にも向かうことになり、このささやかな京の寺にも大きなマンダラ世界を感じる。

南塔には最も古い墓石が集められていて、寛延、寛政、文化、文政、天保などという文字が見える。この塔は、私がこの寺に来るより前に積まれたものである。

北塔は、十二年ほど前に、墓地を整える為に墓石群の中から移されたが、水道管その他が下を通っているので一段高くなっている。開山以下明治までの歴住などのうちの八基。北塔ができてから八年くらいかかってできたのが西塔で、これが「法華一乗の宝塔」の中心になっている。

庭や墓地で、私はよく亡くなった母の姿を思い出す。いつも男物のカッターシャツを切って短く縫い直したものに、足首まである黒やあずき色の、これも古い布で作ったスカートをはき、草むしりやごみ焼きに汗している姿である。

着る物はどうであつても、母が人を迎える時は、きちんと居住まいを正し、一呼吸おいて相手を見てから挨拶をした。お茶の作法であつたのかもしれないが、それはその場の空気に秩序をあたえて、きちんと束ねられた糸のように、ものごとのすべり出しを安定させると感じられた。

誰でもがまねて似合うものではない。年齢を重ねて自然と身につくものであろう。

久し振りにお参りに来られた檀家の老夫婦を迎えた時、母は着物を着替え回向の形を整えてりんを持ち、ていねいに墓回向したことがあった。戦争の間、住職の代りに寺を守った母も八十歳に近づいていたと思うが、その時の夫婦の主人の方は九十歳を越えておられ、耳がほとんど聞こえないようであった。その時が最後の寺参りで、間もなく二人は続いて亡くなった。その夫婦には子どもがなかった。

この時の母の気迫は私達を驚かせたが、母がどのような思いで威儀を正して回向したのであったか。ものごとは、過ぎ去って後に、そのすべてが一つの姿となって、浮かび上がるものである。



(1985 原田道子絵)

鷓

鳩

天

一李 清 照

(二七)一

原 田 憲 雄

寒い日かけがうそうそとレンジ窓にのぼる／アオギリはしょげてるでしよ夜さりの霜に／お酒がなくなり
さてもうれしい濃茶のにかさ／夢とだえいっそなつかしい髄脳の香り／秋はおわったが／日はまだ長く／
仲宣どののホームシックよりさらにわびしい／でもいまの分相応にお酒に酔ってるほろがまし／東のまがき
の菊の黄にそむいたりせず

調名は「しゃこてん」、「思佳客」ともいう。五十五字、前後段、各三平韻。前段の第三、四句、後段の三言
両句を対句にする。

旅がながびくとわびしいものだが、季節が秋の末と重なるといよいよやりきれない。そのわびしさ、つらさを
うたう詩歌はむかしからあまただが、これもそのひとつ。

寒日蕭蕭上鎖窗。

Hánrì xiāoxiāo shàng suǒchuāng.

ながい夜の果てに寒さむとした日かけがレンジ窓にあがってくる。夜があけたといっても、あけただけで、晴
ればれとした喜びなどはない。初句には、そのようなみじめな感情がそのまま光景となっていて、すばらしい。
「寒日」を「尽日」とする本があるがいけないだろう。「鎖」を玉ヘンにする本があり、ここでは音義ともに同
じ。

梧桐應恨夜來霜。

Wútóng yīng hèn yèlái shuāng.

窓の外でゆうべさやさや鳴っていたアオギリ、その音のしないのは、霜にうたれぐったりしたのだろうか。このアオギリは、作者の目が見ているのではない。夜の闇のなかで聞いた音が喚起したイメージである。初句の「蕭蕭」は直接には寒日の形容だが、間接には第二句のアオギリの声に結びついている。初・二句のふしぎな味わいは、視覚と聴覚を互換したところから生じるらしい。アオギリを単なる植物のそれと見ても、この作ではさしかえないほどにこの両句は緊密な力をもっている。が、中国人にとってはアオギリは鳳凰が巢にする木であり、ここでもそれを忘れないほうがいいだろう。

酒闌更喜團茶苦、

Jiǔ lán gèng xǐ tuánchá kǔ,

夢斷偏宜瑞腦香。

mèng duàn piān yí ruì nǎo xiāng.

寝つけぬままに酒をのみ、酔ってうとうとすると苦しい夢となり、夢が去るとまた眠れず杯に手がのびる：：ゆうべはそのような夜だった。そうして朝ともいえぬ朝。またのびた手がかんだ壺には酒がなくなっている。進められた銘茶のいがさが、あいまいもこたるそれらのすべてを払いおとす。夢がきつぱりたちきれると、夢のむこうでたいした髄竜脳のかおりが鮮かによみがえる。ここでも味覚と嗅覚が夢と覚醒ともつれ、初二句の感覚転移と響応し、対偶効果と相乗して、「夢とだえ」といながら夢の中で夢をみているような、不思議な感覚である。「団茶」は十世紀末、宋の皇帝が自家用に特別に作らせた固型の茶。ただ、詩詞の中では飾りことばとして使われ、極上等の茶というほどの意。「髄脳」すなわち髄竜脳については本稿（六）の「酔花陰」で説いた。ここまですが前段。

秋已盡、日猶長。

qiū yǐ jìn, rì yóu cháng.

秋はおわった。だが日はなお長い。前段で、夜が長いとはあらわに言っていない。しかし夜の耐えがたい長さをうたっていることは、まぎれもない。夜が長いのなら、昼は短いはずなのに、なお長いとは、そのような中途半端な季節のことをいっているのだろうか。そうではないだろう。このときの作者のおかれた旅住居が、いまの観光旅行のような気楽なものではなく、強いられて住みなれた土地を離れ帰りたいとも帰れぬ旅だったから、明けても暮れてもそこを離れるわけにはゆかず、離れても行くあても定めぬ中途半端な立場が時間に投映されているのだ。いままでのわたしの説明は、清照の詞のこれまでの字面からは実はあきらかではない。それを一瞬に照し出すのが次の句である。

仲宣懷遠更淒涼。

Zhōngxuān huáiyuǎn gèng qīliáng.

仲宣は三国魏の代表的な文人で「建安の七子」といわれるひとの中でも特に著しい王粲（一七七一―二一七）の字。山陽高平（山東省）の人というから、清照夫妻とほぼ同じ地方の出身。後漢の末に生れ、長安にゆきその才能を当時の文豪に見出され、黃門侍郎となった。戦乱を避け長安を離れ、荊州の劉表を頼った。劉は王が貧弱なふおとこなのでばかにした。王は不遇と思郷の思いにたえず「登樓賦」を作った。「文選」に収められ、これを本歌どりした後人の作もあまたで、王維の「登樓歌」はそのひとつ。「仲宣懷遠」といえば、いう者も聞く者もただちにその「登樓賦」の三百二十字を想起するのが「士大夫」であり宋代の詞の作者・読者であった。ところで、「登樓賦」を口ずさんだ日の王仲宣は不遇だったが、のちに曹操にまねかれ参謀として活躍し、側

近として重きをなした。「さらにわびしい」とは、いまの作者のさびしさが仲宣のそれよりも質的に濃厚であることを指すのはもちろんだが、仲宣の後にえた好運も自分には望めそうにないとの意を含むのであろう。この詞を宋の都の南に移った後の作と学者がいうのは当たつていよう。そのころから清照と夫の間がしつくりゆかなかつたらしいことは前に触れた。

不如隨分尊前醉，
Bùrú suífēn zūnqián zuì,

莫負東籬菊蕊黃。
mòfù dōnglí jǔruǐ huáng.

文人といつても仲宣は、軍事政治についての才智にたけ、曹操という英雄について働きえた。その時と今とは時代が違い形勢が違ふ。ここでは仲宣を気取つて慷慨するより、今のおのれの分にしたがつて、酒だるの前で酔い菊を東のまがきに採つた陶淵明の身の処しかた、心意気にそむかぬようにするほうが、いいのではないか。

この二句には、顧りみて他をいう気味が感ぜられる。清照が、おのれにむかつて言ったのでもあろうが、それ以上に夫にむかつて諷詠するかのようだ。

他の多くの作品と同じくこの詞も作時が不明である。詞が作者の実生活の具体と直接結びつけて解釈しえないことは、たびたび述べた。この詞についての拙解も、提出しうる幾つかの解釈のひとつにすぎぬこと、いうまでもない。

彼女の作として伝わる「鷓鴣天」が他に二首ある。その一つは果して彼女のものかにつき疑点があり、いま一つはあまり面白くない。ここに取り上げるのはやめておこう。

(一九八五年十一月二十四日)

李賀詩の注家のひとり雪汀・史栄については、荒井健氏が『李賀』（一九五九年）の解説に書き、その後わたしも「史雪汀注李長吉詩」（『李賀論考』六六九頁）「狼疾」（同六九四頁）「狼疾・補遺」（同六九七頁）「史雪汀注李長吉詩 続」（『李賀研究』第八号）などを書いた。そうして「史雪汀の注した李長吉詩は一九三二年には、少くともその十四年まえには確実にあったのだ。いまでもあるのだろうか。ないのだろうか」と記した。わたし（たち）が史氏の注を気にするのは、荒井氏のいうように「ずばぬけて詳細な注釈であろうと想像され」またその中にはわたしたちの知らぬ人たちのすぐれた李賀評が集められているのではないかと察せられるからである。その史氏の李賀詩注が、さきの日中戦争でも、いわゆる「文化大革命」でも失われずに現に存在することを、路工『訪書見聞録』（一九八五年・上海古籍出版社）が報告した。わたしは荒井氏の十一月十九日消印の手紙と同封されたコピーによって教えられた。コピーは同書の四八八―四九一で、四八九頁から「天一閣」読書録」がはじまる。その「小記」によれば、浙江寧波の天一閣は中国現存の最も著名な蔵書楼で、一五六六年創立、宋・元の珍本をふくめ七万卷を集蔵したが今世紀のなかごろ一万三千巻になっていた。著者路工は一九六一年に「重訪天一閣」なる一文を書いた。その後「四人組」の時代に同閣は閉鎖され破壊の危険にさらされた。一九七三年、棉郷の折に立ち寄り、たまたま責任者に会うことができ、同閣は破壊はまぬかれたが、先ゆきが案ぜられるとのことだった。今年、四人組が打倒されて三年余、また天一閣を訪うた。蔵書は三十八万卷となり新入庫の珍本は一百余种。そのうち著者の見たものが紹介される。史栄に関するものは四九一頁の五行で、それを左に写す。

《唐李長吉詩補注》、補注者は浙江甬東（鄞縣）人史榮、此為史祿的手稿、写于明代末年。全書分補注四卷、外卷二卷、復古堂旧本五卷、年譜一卷、付録九卷。此稿本、未見刊本、是一部研究李長吉詩歌的有自己見解的著作。

このような未刊の稿本は、滅びる前に刊行するなりコピーをとっておいてほしいのだが、そのような稿本がまた山ほどあって、とりかえしがつかなくなるまで、手のつけようがないのかもしれない。

長 夜 ーランカーの岸辺で (一一)ー原田憲雄

そのとき、ラーウアナ夜叉王はみずから感嘆していう「わたしは如来にお願いしよう、ランカー城に入り、われらが、長い夜に、神や人の中で、もろもろの人や神とともに、大きな利益を得、すみやかに安楽にしてくださるよう」

魏訳「爾時。羅婆那夜叉王。而自嘆言。我応請如来。入楞伽城。令我長夜。於天人中。与諸人天。得大利益。快得安樂。」

唐訳「発歎喜心。於其城中。高声唱言。我当詣仏。請入此城。令我及与諸天世人。於長夜中。得大饒益。」

梵文 *tasminneva sthitah udānam-udānāyati sma* — *Yamvahanā gatvā bhagavantam adhyesya Lankām*
Pravesayeyam, tan me syad-dirgha rātram arthāya hitāya sukhāya devānām ca manusyanām ca. (その)

さに立って感嘆の声を放ったへのであろう。」「ただちにわたしは行って、世尊にお願ひしよう、ランカーに入られるであろうことを。これはわたしにとって、長い夜に、義のため有利で幸福であるだろう、神々のためにも人々のためにも。」

梵文では、8. の文章と9. の文章は切れずにつながっている。魏訳の「爾時。羅婆那夜叉王」にあたる語がない。唐訳にもそれがないので、梵文と唐訳とはそこは一致する。ところが、それにつづく梵文の「そこにまさに立って感嘆の声を放った」は如来（世尊）の行為ととれるが、魏・唐訳ではラーヴァナの行為とされている。 *udāyam*、*udāyati* は「激しい感情にうたれて厳肅なことをばを発する」と字書に解説する。その「感嘆の声」を如来のものだとすると、この経の文面のどこがその内容なのか不明である。魏・唐訳のようにラーヴァナのものとするのが自然であろう。

「ただちにわたしは」の梵文 *yannvāham* は、さきにはがばが「わたしも、あのマラヤ山のランカー城中で、リーダーのラーヴァナ夜叉王のために、この教えを説こう」へ本稿（一〇）の一七頁といたったときの「わたし」に当る梵文と同じことに注意すると、このラーヴァナの言葉は、さきのばがば（ここでの如来）の言葉と同時進行であることがわかる。すると魏訳の「爾時。羅婆那夜叉王」は、同時進行を注意するためにポディールチが深切に加えておいた訳語かもしれぬ。

ともかく、ここでは、如來のランカー城への進入は、はがばの決意とそれと同時のラーヴァナの願ひによって実現しようとしていることを、劇的に描いており、後に「碧巖録」が「啖啄の機」という同時性の機微を暗示す

る。しかしそんなことよりもっと重要なのは、ラーヴァナの「願い」「請い」とは、如来の「立場にたつ」ことであり、それを「神力」と訳そうが「加被力」と訳そうが、それはまた如来の「願」なのだ、という構造であるうへ本稿（一一）六頁参照。

如来の願力によって「ばがば」が「如来」に転換したとき、ラーヴァナは「夜叉王」であることから解放されるはずである。だが、ラーヴァナは「夜叉王」のままである。

如来はつねに如来である。如来を一部の人間の権力を正当化する「ばがば」としたのは人の妄執であつた。「ばがば」が如来に返っても、如来を「ばがば」としたがる妄執がただちに人間から無くなるわけではない。それは『楞伽經』が書写された千五百年まえだけではない。

インドではいせん、厳しいカースト制度が残っている。故マハトマ・ガンジー翁は、不可触賤民をハリジャン（神の子）と名付け、差別の撤廃をうたつた。だが、各地でハリジャンに対する虐待は跡を断たず、ガンジー翁の遺志は完全に裏切られた形である。つい最近も、インド南部のアンドラ・プラデシュ州クバダ地区の村で、ハリジャンの住む四十七軒が深夜に焼き打ちに遭い、二百人以上が焼け出された。ハリジャンの家で飼っている牛が上級カーストの農民の畑で草を食べていたという、たつたそれだけのことで、ひどい報復を受けたのである。：：アーメダバド市では入院中の妊産婦が「さわられるくらいなら死んだほうがましだわ」とハリジャン出身の医師による手術を拒否した。：：ガンジー首相もこのほど「国民みんながハリジャンに對する態度を変えるべきだ」と大キャンペーンを呼びかけたが、国民の側からそれにこたえる動きはない。

ニューデリーのジャムナ川付近のゴミ捨て場で、ハリジャンの子どもたちがゴミをあさっていた。その上には、やはりゴミをあさるカラスやワシが何十羽も舞う。ハリジャンたちの将来は、まだまだ暗いといわねばならない。(一九七三年十二月二十七日『朝日新聞』夕刊)

この記事が出てからすでに十二年たったが、あまり事情は変わってはいまい。もとよりそれは、インドだけのことではない。本稿を書きはじめた昨年十月「楽園」であるかのように描いたスリランカで、それから間もなくシンハラとタミル人のあいだに争いが起こり、殺し合いが続いたらしい。南アフリカでの人種差別から生ずる争いはテレビや新聞によってわれわれの家庭へも配給されてくる。現代のこれらの争いには、人種や宗教の差別だけではなく他国の政略・戦略もからむのであろうから単純に断定はできぬ。しかし差別が大きなきっかけとなつてゐることは間違いない。

このように差別が地上をおおっているときに、ラーヴァナひとりが「夜叉」から抜け出しても、「夜叉」は無数にあり、「夜叉」を作り出すのが「帝王」や「人」であるだけでなく、「夜叉」もまた、「夜叉」のうちなる「夜叉」を作る。

ヴェッダを夜叉と呼んだシンハラは「人」と「獅子」との混血児であった。かれは父なる「獅子」を殺し、王位を「人」である母の新夫に与えたが、「人」の国を去り、やはり「獅子」の子である実妹と結婚するほかなかった。おそらく「人」からも「獅子」からも忌避されたためであろう。「獅子」の孫ヴィジャヤに犯されたヴェッダの女クヴァンナーの生んだ子、すなわちブリンダーの祖が、兄妹結婚しなければならなかったのも、「獅子

子」からも「夜叉」からも差別されたためであろう。

さて、楞伽經に登場する夜叉王ラーヴァナは、『ラーマーヤナ』のラーマと戦う以前のラーヴァナであろうか、あるいは『ラーマーヤナ』の終った後のラーヴァナであろうか。

もしラーマと戦う以前のラーヴァナとして、楞伽經中で如来の教えをうけ無生法忍を証得し蓮花王宝座にすわったラーヴァナが、果して『ラーマーヤナ』の描くおろかなあの戦いをしてかすだろうか。これはどう考えても成立しようがない。それならば『ラーマーヤナ』の伝える戦いの終った後のラーヴァナでなければならぬ。あの戦いがラーヴァナの死によって終ったことはわたしがさきに掲げた大ざっぱなあの物語のあらすじでもはっきりしていた。すると、楞伽經に登場するラーヴァナは、ラーマに殺された後のラーヴァナでなければならぬ。ラーヴァナを殺した後、ラーマはラーヴァナの弟でラーヴァナを裏切りラーマの手下となったヴィビーシャナをランカーの王とした。それなら楞伽經のラーヴァナが国王であるところのランカー城とは、生ある世人の国ではなく死者の国でなければならぬ。そのような国を『島史』や『大史』にさぐれば、「世尊」によって「夜叉」たちが追放・隔離された「ギリ島」に当る。「世尊」が許したシンハラのヴィジャヤ、ラーマの許したヴィビーシャナが君臨するランカーが昼の世界とすれば、殺されたラーヴァナの王たる「ランカー」(楞伽)は夜の世界である。長く死の中に閉された時間は「長夜」といってよい。中村元氏は「長夜」に二義を挙げ、一は、長い時間にわたって、二は、凡夫が生死に流転して、無明の眠りがさめぬ長い間、という。死と生とは相対的なものである。死の中に閉されたものが無明の時間ならば、生の中に閉されたものも無明の時間であろう。死を「夜」として差

別しおのれの世界を「生」とし「昼」とする人は、その無明によって、その「生」と「昼」すら「長夜」としてしまふ。

ランカー城とは、真実如法の仏国土なのであるが、同時に幻のギリ島であり、差別の根の国である。

ランカーからギリ島を切り離し、閉鎖することによって、差別が無くなりはない。ランカー城に如来を招き、神を招き、人を招き、神と人と夜叉とが、夜叉の長夜の闇を共有し、如来の真実によって、差別の虚妄、ギリ島の幻なることを照射するほかに、根の国ランカーを消滅させるすべはない。根の国が消滅しないかぎり、夜叉にも、人にも、神にも、安樂はなく、如来もまた、根の国ランカー城が存在するかぎり、ふたたび「世尊」（ばがば）の鉄塔に閉じこめられ、世界に「夜叉」を生みつつづけるだろう。

ここでのラーヴァナを梵文では Rakshasa（羅刹）の王とし、安井氏が Rakshasa と校訂することをさきに述べた。ラークシャサは普沼辞典によれば、通常、夜になると出没する邪悪な存在で、犬・ワシ・フクロウ・カッコウ・イノシシなどの形をとることができ、火のように光る鋭い眼をし、犠牲の祭を混乱させる。墓場の死体の中に住み、人肉を食うものもあり、とくに新生児にとって最も危険な存在とされる。「ラーマーヤナ」では、ブラフマー神が河を造ったときにその守護者としてラークシャサを同時に造ったといひ、その王はランカー島に住むラーヴァナであるとする。その性格と行動から実に多くの別名で呼ばれているがその主なものは「殺す者」「供物を盗む者」「たそがれに力を持つ者」「夜中に出没する者」「食人鬼」「血を飲む者」「黒い顔の者」など。

梵文楞伽ではラーヴァナをラークシャサともヤクシャとも呼んでいて、それがここだけではない。だがその使

い方に注意してみると、最初、如来の言葉の中で、ヤクシャの王と呼び、次に地の文の中で、ラークシャサの王と呼び、その次、ラーヴァナが自ら、わたしはラークシャサの王、といっている。

本稿（七）「アスラ」で述べたように、ヤクシャもラークシャサもともとアスラであった。いちおうの区別はつけられていても、諸伝承をくまなくさぐれば、きつとその区別がぼやけて来るに違いない。ただ、ラークシャサの「夜行性」は特質であり、ヤクシャの中には釈尊さえ含まれ、ラークシャサにはそのことがないこともひとつの特質であろう。それならば、死後のラーヴァナは「夜の悪鬼」、ラークシャサとして生の世界の「昼の悪鬼」、ヤクシャからも差別されたものとして、まず登場し、それをヤクシャに引きあげ、ヤクシャ釈尊を通じてラークシャサと如来の同一性に導こうとするのかもしれない。そのような伏線が埋設されているとするなら、ラークシャサをヤクシャと改めるのは無用だということになる。ではなぜ魏・唐訳がごこのラークシャサを「夜叉」と訳したのか。ポディールチはおそらくこの経でのラークシャサとヤクシャの使いわけについては知っていたのである。「夜叉」の音写には「夜」の字が含まれていて「羅刹」なる音写語より「夜行性」を感覚的によく示す。この経では、ラーヴァナが死なる「夜」に閉じこめられていることこそ重要であり、アーリヤン社会でのヤクシャとラークシャサの差異のごときは中国の読者にはほとんど何の意味もない。だからポディールチは「夜」字を含む「夜叉」を梵文のヤクシャにもラークシャサにも訳文として採用し、唐訳はそこまで深く察したかどうかはともかくポディールチの訳文を踏襲したのである。

ここまで読んで来ると、楞伽経の発端でのランカー城とは「無明の長夜」であり「死の世界」であることがわ

かり、「入楞伽」とは、「無明の長夜」「死の世界」への如來の進入であることもわかる。しかし、ランカー城主のラーヴァナはそこが「無明の長夜」「死の世界」であることを知っていて、如來のそこへの進入を要請する。それならばラーヴァナは無明からは解き放たれている。にもかかわらず、ラーヴァナはランカー城主、「無明の長夜」「死の世界」の主という二重性のうちにいる。この二重性の中で、神や人もまた、かれらの主観とかかわりなく無明の長夜のうちに沈溺していることを見ぬいている。「われらが、長い夜に、神や人の中で、もろもろの人や神とともに」ということばは、自身は夜叉でないと思っている「神」や「人」でなく、ラーヴァナであればこそ発し得るものであろう。

10. そのとき、ランカー城主のラーヴァナ夜叉王は、もろもろの眷屬と、花の空中車に乗り、如來のところゆき、もろもろの眷屬と空中車より下り、仏をめぐること三たび、種々の伎樂で、如來を樂しました。

魏訳「爾時。楞伽城主羅婆那夜叉王。与諸眷屬。乘花宮殿。至如來所。与諸眷屬。從宮殿下。總仏三匝。以種種伎樂。樂於如來。」

唐訳「作是語已。即与眷屬。乘花宮殿。往世尊所。到已下殿。右繞三匝。作衆伎樂。供養如來。」

梵文 *Atha Rāvāno rāksasādhipatiḥ saparivārah pauspakam vimānam adhirūhya yena bhāḡavāms tenopajar gāma, upetya vimānād avatīrya saparivāro bhāḡavantam triskṛtvah pradaksanīkṛtya tūrya tāḡavacarāh,*

(さてラーヴァナ羅刹王は從者を伴ない、花の空中車にのぼり、それによつて世尊の方へ行つた。到着して空中車より下り、從者とともに世尊を三たび右にまわり、樂器をうち鳴らした。)

魏・唐訳の「花宮殿」は梵文の pauspaka vimāna だ。pauśpaka は puśpaka と同じで「花」、vimāna は神々の使用する天上の戦車、すなわち空中車で、これを単にプシュパカともいい、白鳥のように速く天上を飛ぶことができるという。「ラーマーヤナ」では、ブラフマー神がクベーラに与えたものをラーヴァナが奪ったことになっており、ラーヴァナを殺したラーマがさらにこれを奪い、取り返した妻シターと共にこれに乗ってアヨーディアへ帰ったという。私訳では「空中車」としておいた。楞伽經を初めて読んで「花宮殿」の語にぶつかったとき、わたしはすぐ祇園祭の山鉾を思った。その後、インドやチベットの祭の写真、さらに後にテレビでそれらを見て、ねりあるく花車がほとんどプシュパカを現すに違いないと察した。ヨーロッパから帰った杉本秀太郎氏がローマ(?)で見た祭の花車が山鉾にそっくりだと聞いたとき、それもまたインドのプシュパカの流れをひくのか、と思ったが、その跡づけは慎重でなければなるまい。

「めぐること三たび」とは敬意を現す形式。古代インドでは貴人に尊敬の意を表わすとき、右脇を貴人に向けてその周囲を三度回った。軍隊が凱旋し帰ってきたとき城壁のまわりを三度右まわりして城に入った。ヴェーダ学生は聖火を右回りする。この習俗が仏教にとり入れられ仏に對し修行僧は三度右まわりするのが礼法である。

11. もつてきた楽器は、みなサファイヤで造られ、大きなルリやメノウなどの諸宝がちりばめられ、値もしれぬ色絹でつつんである。インドの音楽の無量の音調で、如来の一切の功德を歌嘆し、偈を説いていう。

魏訳「所持樂器。皆是。大青因陀羅寶。而用造作。大異琉璃。馬鬣諸寶。以為間鐘。無色衣。以用覆蔽。以梵声等。無量種音。歌嘆如来。一切功德。而説偈言。」

唐訳「所持楽器。皆是。大青因陀羅宝。琉璃等宝、以為間錯。無価上衣。而用纒裏。其声美妙。音節相和。於中說偈。而讚仏曰。」

梵文 *Pravādyadbhir indranīlamayena danḍena vaidūrya musāra (galvā) pratvuptām vīṇām priyāṅgupāṇḍuna anarḡhyena vastreṇa pārśvāvalambitām kṛtvā sadja rṣabha gāndhāra dhairvata nisāda madhyama kaiśika gīta svara grāma mīrchana adiyuktēna anusārya salīlam vīṇām anupraviśya gāthābhīḡtair anugāyati sma.* (演奏した棒(バチ?)はインドラニラ(サファイヤ)で造られ、ルリとメノウをちりばめた琵琶は、その腕にブリヤングで染めた無上に高価な衣(色絹)を垂らし、リシャバハ、ガンダーラ、ドハイヴァタ、ニシャータ、マディヤマ、カーイシカ、歌音、音階、旋律に合わせて、流れるよう戯れるように琵琶の伴奏で、ガーター調で歌い、たずねていった。)

ここは魏・唐訳ともに梵文よりはかなり簡短である。梵文の詳しいところはインド音楽の専門用語だ。ポディールチの扱った梵本がそれらの語を含まなかったか、もし含まれていたら、中国人に理解しにくく、経の大筋とはいくらかそれているとして省いたかのどちらかであり、唐訳は魏訳に従ったのだろう。わたしもインド音楽についての知識はほとんど全くゼロだが、せめて字書に記すことぐらいは、梵文にそって説明しておこう。

所持楽器の「楽器」にあたるのは *danḍa* で「棒」をいう。たぶん太鼓をたたくバチ、琵琶をひくバチをさすのであろう。それがインドラニラで造られている。インドラニラはサファイヤあるいはエメラルドをさす。「大青因陀羅宝」とも「帝青因陀羅宝」とも漢訳する。魏・唐訳では楽器のすべてがサファイヤで造られているように

とれるが、梵文ではパチだけのように見える。ついで琵琶の説明となり、ルリとメノウがちりばめられるという。しかしここに持つて来られた楽器は琵琶だけではないのだから、それらもあるいはサファイヤ造りかもしれない、とすれば、魏・唐訳も誤りとはいえぬ。こういう形容は大げさな感じがするが、正倉院のあのラデンの琵琶を見ると、なるほどと思う。

わたしが「色絹」と訳した魏訳の「色衣」、唐訳の「上衣」、は梵文では「ブリヤングで染めた衣」である。ブリヤングは、つる草の一種で、婦人が触れると花が咲く、といわれる。漢訳するとき、日本のクチナシに相当する文字をあてる。クチナシの実で染めると木蘭色になり、衣やケサにふさわしい上品な色だ。ブリヤングで染めると木蘭色になるのであるうか。衣を楽器の脇に垂らすというのは具体的にどんな状態になるのか想像もつかぬ。わたしの訳したように琵琶の一部が色絹でつつんであるか、あるいは飾りとして琵琶の脇に結んで垂らしてあるのだろう。次に出てくるのが音楽用語である。

リシャバハは牡牛・聖仙で音階の第二音。ガンダーラはガンダリ族の王子で第三音。ドハイヴァタは第六音。ニシャダは漁夫・獵師・盜賊として記されている種族、バラモンとシュードラの婦人との間に生れた下層階級をさし、第七音。マディヤマは三音階の中央の意で基本七音中の第四、五音。カーイシカは髪のかきの意で南方の嬰_レ音。ガーターは歌唱。スヴァラは全音階音程または音である。ポブレイ『インドの音楽』によれば、現在のインドの世俗音階は、1、サージャ 2、リシャバハ 3、ガンダーラ 4、マディヤマ 5、パンチャマ 6、ドハイヴァタ 7、ニシャダで、これは器乐的音階だが、サーマ・ヴェーダを唱えるときのサーマン・チ

ヤントの音階は名がことなる。また古代の音階は現在ののと違ふところがあり、北方と南方、アーリヤンとタミール等の間でも違つてゐるが、あまり詳しい研究はまだ進んでいないらしい。ただ、さきの説明からも察せられるように、一々の音階にも、カーストと対応するのかわと思われれる意味づけがされていたり、開放・情熱・場所・親切といった名が与えられ、そこにある象徴を見ようとする傾向があるらしい。

グラーマは古代の音階であり、ムールチャナは旋法の古代名で、南方ではラーガの旋律型、北方では裝飾音でS.M. タゴールはこの裝飾音につき「ムールチャナはある音から他の音への上昇と下降の音階による延長で、その中間のシュルティの配列は何らこわれることはない。それはラーガの必要欠くべからざる裝飾で、それなくしては香りのない花のようなものである」といつてゐるそうである。

前稿「世尊と夜叉王」のはじめに二〇カ条の仮説を掲げ、その一つに、初期の楞伽教団は劇団か、と推測した。その根拠の一つがこの節である。仏教教団は初め、音楽や絵画を禁じた。ところが後に仏像を作り、仏舍利塔を建設するようになり、それを飾る絵画・彫刻が発達し、供養として音楽歌舞がささげられるようになった。大乘經典のなかには仏に歌舞をささげる場面がよく出てくる。そのとき、楽器について、ここでのように詳しくは述べていないようである。楽人の目は楽器にさといものである。田辺尚雄「東洋音楽論」にいう。

印度の古楽器として珍らしいものはラバナストロンと名付ける楽器で、それは弓を以て摩擦して鳴らすのである。これは今から五千年位前のセイロン島の王ラバノンに依て発明されたと称されて居て、印度の古書にも既に其名が記されて居る。恐らく世界の弓楽器の最も古いものらしく、後のヴァイオリンなどの先祖をな

すものと考えられている。

ラバノンにはラーヴァナである。マトゥウラのヒンドゥー寺院の石刻に音楽を奏する夜叉女たちの像があり、その一人のもつ楽器はラバナストロンでもあろうか。「夜叉の男は醜悪なるも女は極めて殊美」とあるのをどこかで読んだが、マトゥウラの夜叉女はまったくその通りである。「大智度論」には、地行・虚空・宮殿飛行の三夜叉をあげ、地行夜叉は歓楽・音楽・飲食を得、虚空夜叉は大力あつて風のごとく、宮殿飛行夜叉は種々の娯楽便身の物あり、という。それらを魔力とも神通ともいつてさしつかえはないが、それらは一種の技術であり、アスラといわれた非アーリヤンが種々の技術に秀でたことは本稿「アスラ」の章でもふれた。技術の娯楽面での集団はサーカスを含む劇団の伎芸、と考へてさしつかえはないだろう。言葉の表裏を活用するところ、演劇に関する譬喩の多いところ、いずれも、この經典製作者たちの劇団との結びつきを思わせる。

音楽にかぎらず一般に技術をもち、それに関わるものは、インドでは——インドに限らず恐らくどこでも数世紀前までは——低い階級や階級外の者のたずさわるわざとされた。インドやスリランカに現存する、美術・音楽はもとより採鉱、冶金、建築、土木等の技術はアスラ・夜叉・羅刹等と呼ばれた者、シェードラと卑しめられた人々の間に伝えられ発達してきたのであろう。征服者・支配者たるアーリヤンが、それをまた思うままに利用・悪用したのはいうまでもないが。

魏訳の訳者ボデイールチが神通力をもっていたことはさきに述べたが、それは奇術に類すること、あるいはかれが、インドまたは中央アジアで楞伽經を学ぶときそれらの術も合せて習うけたのかもしれない。玄奘三蔵の

インド旅行は偉大だが、かれより五、六百年も前からインドと中国の間を往来し、仏教をインドから中国に伝えたインド僧たちは玄奘に劣らず偉大だった。それが玄奘ほどものではやされないのは、玄奘のような記録をのこさなかったからだ。一面かれらは移動する技術集団や商人集団と行動を共にすることが多く、何万キロの旅行もそれほど大層に考えも感じもしなかったのかもしれない。そうしてそれもまた、他の人たちには神力とも魔力とも見えただけではなからうか。歴史についての考え方はずいぶん進んだようだが、それでもまだ記述される歴史は政治史・軍事史が中心で、その政治や軍事のつかっている技術にたずさわった底辺の人たちの歴史の開明は遅々としている。かれらが実行の人たちで記録の人たちではなかったからだろうが、記録なんぞしなくても、世界を動かしているのはわれわれだ、という自信がかれらを支えていたのだろう。楞伽經には「言葉の虚妄性」の指摘がたびたび出てくるのは、この經典の作者たちが実行者の集団だとすれば、直ちに納得できる。

いずれにしても、今、ここで、ラーヴァナらが歌うのは、殊美な夜叉女たちの奏する管弦楽に合わず独唱あるいは大合唱なのである。

※前号 正誤 16頁8行 vijñāna → vijñāna 21頁末行 ではなす → ではなす。

(一九八五年十一月二十九日)

「知つたふり」 — 李賀雜記 —

1985 11 30

原田憲雄

昔ばら本で買った『鏡花全集』巻二十八（昭和十七年十一月発行）を、さきごろ読んでいて「知つたふり」という題の雑文にぶつかった。三九一〜三九九頁。明治四十年三月〜四月の執筆である。

談、漢洋に及び、加ふるに仏典に参した処は、甚だ博識らしいが、お聞きになる間に、おのづから筆者の種本の露れる処が御愛嬌になる。

と書き出して、漢の齊諧記、仏典の雜譬喻經と洋のアラビヤナイトから筋道のよく似た話を紹介した、今なら比較文学の論文として通りそうな、しかしぐんとくだけた文章である。

このうち雜譬喻經の話というのが『李賀研究』終刊号にのせた「老仙・壺・女人・少年」に紹介したもの。そこで調べてみると「齊諧記」とあるのは梁の呉均の撰といわれる『続齊諧記』であり、アラビヤナイトのは、大場正史訳のバートン版でいえば、緒話の「シャーリヤル王とその弟の物語」であるらしい。

話はいずれも鏡花の文章に翻訳されているからここには繰返さない。『続齊諧記』は唐代の本に引かれているから、李賀も読んでいたであろう。『続齊諧記』の著者が、いわれるように呉均かどうかはともかく、『雜譬喻經』の漢訳よりおくれることは確かだ。だからといって、『雜譬喻經』の作りかえと断定はできぬ。しかし影響のありそうな気はする。『アラビヤナイト』がインド起源の物語を集めたものであることは、定説らしい。その「インド」の物語が『雜譬喻經』の話と類縁関係にあるとはいえるだろう。

李賀が「残糸曲」を作るとき思いついたのは、『へ旧々雜譬喻經』の話だったと考えるより『続齊諧記』の話だとする方がびつたりする。しかし仏典に詳しかったらしい李賀は『雜譬喻經』も知っていたっておかしくない。泉鏡花は「知つたふり」の中では李賀に触れていないが、長吉好きのかれのこと、「残糸曲」に触発されたこの文を書いたのかもしれない。怪しむべきは、わたしがこれらの一切を想い出さなかったことである、今まで。