

キク と ア オ シ ャ ク

一 寺 の 春 (1) 一

原 田 慶

朝九時ごろ、白川の花屋さんに、月に二度約束している本堂のお花を届けてもらった。毎月の一日と十五日前後に決めているが、今日はちょうど三月一日である。

白と黄、赤のキクがそれぞれ十本ずつ。ナデシコとスターチスを一束。キクのほかはおまけだという。このまへは赤いチューリップとナノハナを頂いた。

町の花屋さんの花は、茎も太く、花や葉もひとまわり大きい。値段は倍以上もする。それに比べると白川の花屋さんのものは、ほっそりして花も小振りて若々しい。

キクを作るには、害虫のための消毒が大変で、薬剤のためにキク作りの人が、からだをこわすと聞いたことがある。一本一本にこめられた人々の労力を思うと溜息が出る。

大輪ギクの栽培者にとつての大害虫は、キクスイカミキリという、体長九ミリ内外の黒色のカミキリムシで、胸背部に赤色円紋があり、触角は長く、ほぼ体長くらいある。と百科事典に見える。このように、小さな虫が飛んで来て、新芽の芽先下方五、十センチのところを二、三カ所かみ、このかみ傷の間に一個産卵する。幼虫は茎

の髓の中を下方に向かつて食害する。一個の卵が一匹の成虫になるのに、一本のキクを枯らすというのは、大変
質沢なことである。

花屋さんが届けてくれる花は、季節によって、花が一つずつ白い和紙に包まれていることがある。菓子のように、くるくるとひねった紙包の先をほどくと、白い花、黄色い花、赤い花が、ほっとしたように息をついて、少し花をほころばせる。

一時間ほどかかって本堂と、あちこちの部屋の花生けに、それぞれ花を入れ、墓地の花を整えて後かたづけを
する。

今頃の寒い季節にはないことであるが、暖くなると、入れたばかりの花から、細い花弁が一枚か二枚、黒塗りの須弥壇に、ばらりと落ちていることがある。はじめは、どうしてかわからなかったので、何気なく拾っていたが、まだ全体が元気な様子のままで、ばらばらと花が散って、ついに花心だけになってしまっているのである。不思議に思っよく見たら、やはり虫であった。うす緑のシャクトリ虫であったり、もう少し大きくなって、土色に太くなっていることもあって、こっそりと、花の心にもぐりこんでいた。

凶鑑を見ると、どうもヨツメアオシヤクという蛾の幼虫であるらしい。各地で六〜七月と九月に見られる。幼虫はキク、ヨモギなどの葉を食べる。と説明されている。

虫のいることがわかってからは、気をつけて早く見つけるようにしているけれど、すぐ取り除いても、虫のついていた花は、他のものより早く、元気な姿のままで、花びらをすっかり落としてしまうのである。

三月三日。寺の行事の間を見て、雛段を飾った。今日は雛祭である。風が吹いて、少し寒いけれど、春は少しづつ庭をよみがえらせている。ハコベは伸びてふさふさとしてきたし、トウバナやナズナ、ハルノノゲシ、オニタビラコもタンポポも株を太らせてきた。

カンゾウは小さな芽を盛んに出して、星のように土に散らばっている。ザリガニが尾を持ち上げたようなナツズイセンの芽は、土がふくらんだと思うと、によつきりと躍り出てくる。

今日は次々と訪れた子どもづれの若いお母さんが、ピンクや白のアラセイトウとまっ赤なカーネーション、紫のアイリスと黄色のフリージアなどで、墓を明るくした。祥月命日だったのだろうか、それとも春が近づいて、日曜だったから、出掛けるのに都合がよかったのだろうか。強い風に、白いアラセイトウがうなだれて揺れている。

墓に参っても、寺に入らないで帰る人もあるので、誰が来られたのかわからないこともあるが、それぞれにその家の習慣があるようで、缶ジュースの飲み口をあけて、スナック菓子を袋のまま置いて行く人、たばこに火をつけて、酒の一台瓶を供える人、緑のとうがらしが置いてあることもあった。蟬くばかりの大きなりんどを並べて行く人もある。

ゆっくりおがんでいる人があり、バケツの音をさせて、声高に話していたかと思うと、すっと帰って行く人も

ある。

なんとといっても、幼い子どものやって来た時は明るい。まるで、小牧神の入場である。小さな靴をひきずる音



み

は、門のあたりから響き始める。さえずるようなおしゃべりが近づき、ひとしきり甲高い声と、大人のなだめるような低い声が響き合って墓はにぎわり。また靴音が遠ざかって、墓地は静かになる。

幼い子どもにとって、墓はやはり常とは違っ

少し不思議な所であるにちがいない。

いずれにしても、死者への思いをかかえてやって来た人が、それぞれの仕方て場を整え、改めてその死を確かめると、もういちど胸に、かかえなおして帰って行くのではないだろうか。

(一九八五年 原田道子絵)

年どし雪のうち／梅の花挿しつね酔ひぬ／梅の花いらひ尽してあやもなし／得しものは袖にみちたる涙のみ
／／ことし海へ空のはて／そぞろに鬢に白きもの／夕ざれの風つものるらし／梅の花みむすべもなく

詞調の名は「せいへいがく」、楽字は、ここでは「詞律」によって、「らく」とはよまない。双調、四十六字、前段四句、四仄韻。後段四句、三平韻。一一二九年に黄大輿が編集したとされる「梅苑」という本に摺載されている。この年、清照は四十六歳、夫の明誠が江寧の知事をやめ、湖州の知事となり、建康の行在にゆき、発病しまもなく死んだ年で、清照もそれにつれてさまざまの苦難にあった。この作はその年より前に出来たということになるわけだが、学者の間ではもつと後に作られたものだろうと考える人が多い。

年年雪裏。

Niánnián xuě lǐ.

常插梅花醉。

Cháng chā méihuā zuì.

毎年、まだ雪のふっているうちから、梅の花を髪に挿して、酔ったものだ。雪の純白と、梅花の真紅と、そして髪の毛のしたたるみどりが、一字も色彩語のないこの两句から浮きたつのがふしぎだ。「醉」の字から香氣さえ感じられるが、「梅の香に酔った」と限定することはいらぬ。

按盡梅花無好意。

Àn jìn méihuā wú hào yì.

その年どしに、梅の花をもてあそんで、あそびつくして、さてどれほどのおもむき、いかほどのよろこびがあ

ったといえはよいのだろうか。「扱」は、もみくちやにする、という意だがここでは、弄、もてあそぶ。

贏得滿衣清淚。

Yíngdé mǎnyī qīnglèi.

手もとに残ったのは、袖にぐっしょりたまった涙だけ。以上、前段。

今年海角天涯。

Jīnnián hǎijiǎo tiānyá.

今年、というのは、前段からかなり年経たのちの今年、である。そうして時間ばかりでなく、空間的にもさきの年々に過ごした場所から遠く隔たった海へ、空のはて。ここにはめこまれた「海角天涯」の四字は、ほおつとついたため息がそのまま結晶したような感じがする。

蕭蕭兩鬢生華。

Xiāoxiāo liǎngbìn shēng huá.

そこにたたずむひとの両鬢にはわびしくも白いものがまじって。「蕭蕭」は珍らしい使い方でもないのだが、同じ文字を重ねる疊字の名人といわれる李清照、ここでもなんとしっくりしていることだろう。

看取晚來風勢，

kàngǔ wǎnlái fēngshì,

夕方からつのはじめた風のぐあひでは。「看取」の取は動詞につける接尾辭。

故應難看梅花。

gù yīng nánkàn méihuā.

梅の花を見ようつたつて、それはとてもだめだろう。後段にも紺碧を示す「海角天涯」、白を示す「生華」、紅を示す「梅花」の諸語を含みながら、全体は灰色のわびしさのうちに沈んでいる。ここには前段の青春を失った初老のひとの後悔に似た感情が濃厚である。

大学生でも、高校生でも、中学生でも、街であら若い人たちは、みんなこれも、ぶすつとふくれたような不機嫌な顔をしている。かれらは青春のまっただなかにいて、楽しくってしかたがないだろうと思われぬのに、何が不足であんなにふくれつつらをしてるのだろう。学生だけではない。スポーツマンというのもタレントというのでも、サラリーマンでも商人でも職人でも、おあいそに笑う時さえ、くそ面白くもないといっているように不平つたらしい面持ちだ。

そう思い、そう言おうとして、そんならお前の若い時はどうだったのだと反問すると、わたしもやっぱりそのころはうそうそと不足づらをぶらさげて歩いていたらしい。その中にいると犬にくれてやりたいくらい重苦しいのが「青春」というものだ。つまりはそれだけ生命が充実しているのだ。いくらちぎってばらまいても、いくらでもあとから生えてくる雑草のように、惜しみなく費消する。そのくせ、心はどこまでいっても空しく貧しく物たりない。先に何かがあるようで、足もとをたしかにふみしめることもできぬ。人のものはかりがうらやましく、今のおのれの手のうちにあるものの貴重さなんぞ目にも入らない。そのような豊かさは、しかし、ほんのしばらくしか続かず、過ぎさればたちまち無くなってしまふ。

豊かなところへは、これでもかこれでもかというほどやってくるのに、乏しいところへは何もやっこず、毛筋一本も余さず奪ってゆくのが、「運命」というものの構造であるらしい。失いはじめると「ふるさと」はたちまち速くなり、異郷にくぎづけられている感情には、今の目に与えられる紺碧の海と空さえ、蒼茫としかうつらず、かつては落ちつきと安らぎのしるしと仰いだ白髪も、おのれの頭をおさえるとき、醜い老残の証しとしてし

か受けとれない。そうして、青春の日のあの紅梅に似たよろこびがやってきたかと思える間もなく、それをうちく
だく風雨がやってくる。

戦争にあげくれ平凡無味だったわたしの「青春」には、李清照の描くような「梅花」はなく、戦争にやぶれて
も四十年たったら経済大国とやらにのし上った国で、残年をつつましく過ごすわたしには再び「梅花」を見よ
うとする気さえないが、それでも振りかえってみれば、平凡は平凡なりに若い年々のあちらこちらに、連翹の花
やグミの実がちらばっていた。周公を夢みることもなくなった、という孔子の言葉に感動した少年が、七十に近
づいて、単位をとり違え卒業できなくなったことを何と親父に告白すべきかと悩んだり、記事一本とれぬまま夕
方のデコボコ道をとぼとぼ歩いていたり、講義の準備もできないうちに夜が明けて、休講の電話をまた掛けなけ
れば：：などといったつまらぬ夢からさめて、ほっとしているなんて、詩にもならぬどころか、人様にも話せや
しない。「今ごろの若い者」が聞いたら、だからおじんはヤなんだなあ、でおしまいである。

作品を作者の伝記と結びつける方法でいうなら、あのサギ師めいた張汝舟と再婚したという清照四十九歳前後
の作とみれば、この詞とうまくつりあいそうな気もする。「序の舞」の作者ならこれを種に、百枚くらいの小説
は書いてくれようか。

(一九八五年十二月八日)

法

蔵

ーランカーの岸辺で

(一三)

原田憲雄

の威の状態で具現し、無と我と邪見と汚濁から離れ、もろもろの目標は心の内部で知らるべき法なることを、世尊よ、説きたまえ。

魏訳「心具於法藏。離無我見垢。世尊説諸行。内心所知法。」

唐訳「心自性法藏。無我離見垢。証智之所知。願仏為宣説。」

梵文 *Citta svabhāva naya dharmavidhiṃ nairātmyam dṛṣṭivigatam hyamalāṃ, / pratyātma vedya gati*
sūcanakam deśehi nāyaka iha dharmānāyam, / <1> (心の自体の性質はその状態が法へ存在への蔵であることを、無我であり、臆測を追放し、無垢であることを／各人が獲得すべき目標として示さるべき法へ存在への状態を、導師よ、ここに示したまえ／<1>)

梵文の *dharmavidhiṃ* につき南条本は、魏・唐訳ならびにチベット訳に従うなら *dharmavidhiṃ* (法藏)だと校記して、それがいいだろう。*dharmavidhiṃ* なら「法の訓示を」または「存在の方法を」というほどの意。わたしは *dharmavidhiṃ* と改めて訳した。

この経で初めて出てきた偈だ。韻文・散文混合の經典では、一般的には韻文の方が成立は古いといわれる。この経ではそれがあてはまるかどうかは知らぬが、この偈は楞伽經の思想の摘要ともいえるべき重要な部分だから、わずらわしくとも細かに検討しておく方がいいだろう。

citta は *citt* (知覚する、注目する) の名詞化したもので、「心」。*sva* は「自身の」、*bhāva* は *bhū* (発生する、存在する) の名詞化したもので「在り方、性質」。*svabhāva* は「固有の在り方、素質、本性」というほどの意。*naya*

は「態度、思慮、企図、方法」。Dharmaは धर्म (たもつ) に由来し「たもつもの」の意でインド一般に「慣例、義務、社会秩序、理法、全世界の根底、法則、教説、本質」などの多義に使用され、仏教でも同様だが、「物事のあり方の本質をたもつから法という」と解釈され、それ自体の本性をたもつて変化せず、認識や行為の軌範となるものと考えられている。「真実の理法、善行、理法としての縁起、仏の教え、本性、心が対象としてとらえるもの、事物、存在」など。宋・魏・唐訳ともに「法」と訳している。それがいちばんいいので、ここではわたしも従っておくが、場合によってその「法」が「存在」の方向で使われているか「教え」の方向で使われているかに注意しなければならぬ。nidhiは、下に置くことで、「貯蔵所」だが貯蔵される隠された「宝」をも指す。この dharmanidhiも「法蔵」と漢訳されるが、それは、「存在の倉庫」であるとともに「倉庫に集合している存在」をもさしている。ここまでの梵文を「心自性法蔵」とした唐訳は、svadhivaを正確に訳出しており dharma nidhi の多義性からしてこれでもよいわけだが、訳文だけ読めば「心の自性は法蔵だ」すなわち心はそれ自体の性格が存在の蔵なのだ、と断定的にひびく。魏訳「心具於法蔵」は、「心は法の蔵の様態で具現し」だから、心は存在の倉庫なる状態において機能を果たす、と機能を規定する表現となっており、梵文 naya の微妙な言いまわしが生き dhavaのもつ「生起」の義も含まれ、法蔵の多義性も含まれている。「わたしの心が物を知覚する」という。「心」なるものが存在するように聞こえるが、「心」なる実体はどこにもない。物を知覚する働きに、われわれが仮に「心」という名を与えているにすぎない。ところが、いったん「心」という名が与えられると、それが実体として存在するかのようになり込みがちなものだ。しかし、「心」とは、物なる存在を知覚するという

かたちで受けいれる倉庫のような機能に名づけたものにすぎず、名づけられているとは、そのように具現しているということだから、この魏訳の表現は唐訳よりはるかに正確だ。

nairātmya は「無我」。nirātman (アトマンのない) の抽象語である。アトマンとは「われ」なるものの根本実体。インドの一般諸哲学ではアトマンが常住であり一であり主宰するものと考えたが、釈尊は「アトマンという実体は認められない」として無我を説いた。「無我」をさらに「人無我」と「法無我」にわけて考察することは、後に触れる。

dr̥ṣṭi は「見なすこと、邪見」。vigata は vigaṃ (追ふ散らす) の名詞化したもの。だから dr̥ṣṭivigata は「臆測の追放」である。

hyamala は hi (実に) aṃala (無垢である)。

ここまでの梵文を唐訳は「無我離見垢」とし、これは「無我であって邪見からも垢汚からも離れ」という意だから、ほとんど梵文の直訳とといっていい。ところが魏訳では「離無我見垢」だから、わたしの扱った『大正蔵』の文が誤植でなければ、さきに訳したように「無と我と邪見と汚濁から離れ」と読むほかはないだろう。そうしてこの場合には、無と我(有)とを対立させる「無見」からも「有見」からも離れるとわかっていて、唐訳よりさらに具体的に突っ込んでいることになろうか。

pratyātma は、本稿(二〇)「ばがばの上陸」18頁の svapratyātmanāryajñāna (各人にとっての尊敬すべき知識) をさしてゐるとみてよくだらう。prati は「対して」ātma は「自己」であり「アトマン」でもある。だから、

pratyātma は「各人がみずから」という意にはなるが、その「みずから」なる我は、インド哲学に一般の絶対有として肯定されるアートマンではなく、それに対し、前の句の naitrātmāya で否定されている「みずから」であることに注意しておく必要がある。vedya は「獲得されるべき」。gati は gati (歩行する) に由来し「行進、進路、到達点、到達境位」などをさす。ここでは「目標」と訳したが、上記のすべてを含蓄する。魏訳の「諸行」はたぶん gati の訳語であろう。gati は単数形だが gati 一般をさし、「目標」は人によってさまざまであろうから、個々を重んじる中国人の思考傾向にあわせて諸行と複数形に訳したのではなからうか。バラマールタの『撰大乘論』にも似た訳し方があったようである。sūcanakam (示される) dharmāyam (法の状態を) hāyaka (導師) iha (ここ) deśhi (説きたまえ)。ここまでを魏訳は「世尊説諸行。内身所知法」とし、唐訳は「証智之所知。願仏為言説」とした。唐訳の方が梵文とよく合い、分りやすくなったようにも感ぜられるが、vedya gati sūcanakam あたりの言いまわしが含むものは魏訳の方がよくすくいとっているのではないか。

13. すぐれた法が仏身となり、内身に法を証得し、化身によって化身を示すお方が、ランカーに入られる時機がきた。

魏訳「白法得仏身。内身所証法。化身示化身。時到入楞伽。」

唐訳「善法集為身。証智常安樂。變化自在者。願入楞伽城。」

梵文 Subhādharma samcītatānam sugatān nirmānanirmita pradarsanakam, / pratyātma vedya gati dharmā ratam lankām hi gantu samayō dya mune, / <2>(めでたい法を集めた身体をもつすぐれたお方、変化をもつ

て変化した姿を示し、みずから獲得すべき法の達成を楽しむ方を、今こそランカーに進ませるべき時です、ムニよ。／＼（2）

第一頌はこれから説かれる法、教え、についての讚美だった。第二頌は、説く人に対する讚美である。その人は *śaṅkha* (うるわしい) *dharma* (法、存在) を *saṃcī* (集め) た *tanu* (身体) をもつ *śūdrata* (スガタ) である。スガタとは *śū* (善く) *drata* (行つた) 人の意で、「善逝」と漢訳し、智慧の力で煩惱を断ち、その最後の結果たるさとりに到達した人であり、仏の十号の一つ。その人はさらに *nirvāṇa* (変化構成) の力をもち、衆生に応じて、*nirmita* (変化した) *pradarsana* (姿) をとることができ、第一でたたえた自内証聖智すなわちみずから獲得すべき法の達成を *prāpta* (楽しんだ) 人である。その人にランカーへの *gati* (進路) をとらせるべき機会は *saṃayo* 'dya (今この時) なのだ。説主とともに、説処、説時もたたえられた。「ムニ」は靈感を得た人、聖者。

梵文の第一頌二行を、魏・唐訳ともに、ほぼ五字四行に訳すのが例だが、例外があり、魏訳は梵文や唐訳より行数の多い場合が少くない。次の八行は唐訳の四行、梵文の第一頌二行にあたる。

14. いまこのランカー城は、過去の無量の仏と、もろもろの仏の子らが、無量の姿の身を受けたところ、世尊がもし法を説かれるなら、無量のもろもろの夜叉も、無量の姿の身を現わしましょう。説法の声を聞きたいものです。

魏訳「今此楞伽城。過去無量仏。及諸仏子等。無量身受用。世尊若説法。無量諸夜叉。能現無量身。欲聞説法声。」

唐訳「過去仏菩薩。皆曾住此城。此諸夜叉衆。一心驅馳法。」

梵文 *Lañkāmiñām pūrvajina adhyusitām putrais ca teṣām bahurūpadharāḥ, / deśeḥi nātva iha dharmā*

varāṃ śrośyanti yakṣa bahurūpa-dharāḥ. / <3> (このランカーに過去のジナは定住した、それぞれの種

々の形をもつ仏の子らも。／まことに説きたまえ主よ最善の法を、聞くてしよう、種々の形をもつ夜叉も。／
<3>) ジナは「騰者」すぐれた人、仏をさす。

魏訳の拠った原典がいまの梵文と同じかどうかはわからないので、話がむつかしくなるが、この梵文と魏・唐訳を直接比較してどうかというところ、やはり魏訳の方がそのことをよくとらえている。

まず梵文の前の一行は、ランカーに住んだ過去仏とその子らが、さまざまの形をとったことが述べられる。さまざまの形とは人間や夜叉であったり、凡夫やボサツであったり、であろう。したがって過去のランカーにおける人間や夜叉と仏との間柄は子と父であった。その両者の関係を前提として、第二行で、いま世尊が法を説くならわれわれ夜叉もあなたの子として法を聞き、その解し得たさとのさまざまに順って凡夫やボサツなどさまざまの姿をとりながら生きてゆくだろう、というのである。つまり、第一行は過去仏とその子、第二行では現在仏たる世尊と夜叉が、やはり父子なる関係にあることが、梵文両行の対偶形式の中に刻印されていて、その対偶形式が、魏訳では八行に拡大されてではあるけれども、正確に移され、対偶形式に敏感な中国人は、ただちにここから夜叉が世尊の「仏子」なることを読みとるだろう。唐訳は梵文一頌を四行に訳しているところ、一見梵文に忠実だが、過去仏の「子」を「菩薩」と訳しているためその「子」から夜叉は除外されるおそれがある。

この14.は、ランカーの過去・現在をいうことによつて未来をも予言する重要な偈であり、その梵文も、魏訳も、ランカーの将来にも、凡夫の目にはなお、人間と夜叉の姿は残存するかもしれぬが、たとえ夜叉の姿をとろうと仏の子たる本質は「聽法」の行のあるところには消滅すまい、という祈願が響く。それが唐訳には、無いとはいわぬが稀薄であり、夜叉とボサツの間がともすれば断絶する。それではやがて仏の弘誓が夜叉には及びかね、夜叉は永久に長夜に閉されかねぬ。ここでは梵文の *śānti* (さまざまの形姿) 魏訳の「無量身」が極めて大切な今のはやりのことばでいえばキイ・ワードである。唐訳ではキイ・ワードがはぶかれてゐる。

この偈は、仏も夜叉も変化身なることが示され、見るものと見られるものとの関係が一方的なものではなく、包むものと包まれるものが、これまた一方的ではなく、聞く者があればこそ説くわざが成り立ち、教える者も教える行為を通じて教えられるという、相互包摂の論理が見透され、それこそが「法蔵」なる形で機能する心であり、ランカーとは教える者と教えられる者、見る者と見られる者が、その相互包摂を徹底的に体験し証知することであり、その場所でもあることを、語っているように見える。

15. そのとき、ラーヴァナ・ランカー王はトータカ調の種々のよい声調で、如来のもろもろの功徳を讚嘆歌唱しおわり、さらにガーター調で如来を讚嘆歌唱し、偈を説いていう。

魏訳「爾時。羅婆那樹伽王。以都吒迦種種妙声。歌嘆如来諸功德已。復更以伽他妙声。歌嘆如来。而説偈言。」
唐訳「爾時。羅婆那樹伽王。以都吒迦音。歌讚仏已。復以歌声。而説偈言。」

梵文 *Atha Ravanaḥ Lanikādhipatiḥ toṭaka-vṛttena-anugāyya punar api gāthābhigīte namu gayati sma* —

(そのとき、ラーヴァナ・ランカー王は、トータカ調でつづけて歌い、さらにまたガーターの歌調で種々に歌つた。)

「トータカ」は字書に、音律の一種、というが、ボブレイの『インドの音楽』には説明がない。字書にはまた「争闘好きの」「喧嘩口調」ともいうから、早い、劇しい調子なのであろう。Gāthā Gīta もボブレイは説明せず讃歌朗唱の調子なのであろうが、これ以上の説明はわたしにはできない。以下の長い偈が、歌劇としての「請仏品」の中心で、これがそのストーリーの前段を、散文から韻文へと重ねながら、後段に渡す役割りを果す。

16, 如来は七日間、大海の悪獣の中にいたが、海を渡り彼の岸にいたり、上つてそこにとどまられた。

魏訳「如来於七日。大海惡獸中。渡海至彼岸。出已即便住。」

唐訳「世尊於七日。住摩竭海中。然後出竜宮。安祥昇此岸。」

梵文 *Saptarātreṇa bhagavan sāgarān makarālayāt, / sāgarendrasya bhavanāt samuttīrya tate sthitān, /*

／＼4) (七日目の夜をもつて世尊は大海のマカラの住居から／＼大海のインドラの宮殿から現われ岸に立つた。

／＼4))

この頌は、5. の散文の説明へ本稿(一〇)「ばがばの上陸」13頁に相当す。注目すべきは、散文で「七日の説法」梵文で「七日の祝祭」とあるところが、ここでは梵文では「七夜」であり、散文の「大海竜王宮」に当るのが「マカラの住居」であり、「大海のインドラの宮殿」であるところである。

マカラは、クロコダイル・さめ・いるか等の姿をとるといふ伝説上の海の動物で、海・湖・河に住み、水の神

ヴァルナとガンジス河の女神ガンガーの乗り物とされ、愛の神の旗につけ、十二星宿宮の第六にあて、腰と前足はカモシカ、体と尾は魚の形であらわす。星宿のマカラは闘争を司どり、この宮に属するものは、心粗にして五逆を行ない、刑殺の任に適す、という。ヴァルナは前十四世紀の文書にすでに見える古い神で、『リグ・ヴェーダ』では司法神とされる。インドラが代表的なデーヴァ（神）であるに對し、ヴァルナがアスラの代表的存在とされることは、ここでは特に大切であろう。ヴァルナははじめから水との關係が深く、『マハーバーラタ』ではインドラが地上・天上の支配者であるに對し、ヴァルナは大海に住み水中の支配者とされ、仏教に入つて水天となつた。「大海のインドラ」とはヴァルナを指し、さきのサーガラ竜王すなわち大海竜王と同一のものとするのであろう。魏訳の「大海惡獸」は、マカラと大海のインドラを指すことは疑いない。ではなぜ惡獸としたのだろうか。それはたぶん、ラーヴァナを夜叉王とし惡魔とする差別的の世界では、竜王もまたアスラの代表として惡獸でなければならぬからである。ヴァルナとともに起源の古いミトラは太陽神だが、ヴァルナは月の神とされる。夜の神である。ここでの大海竜王も、おそらく「人間」たちによつて「長夜」に閉じこめられていたのであろう。魏訳での「惡獸」は、差別する側から投げ与える呼称を、そのまま差別する側にさし出しているのであることを理解しての訳語であるに違いない。唐訳の訳者には、ボディーイルチのその深意がくみとれず、マカラは音写で済ませてしまった。魏訳に音写語の多いことを非難した法藏が唐訳者の一人だったことを思い出すと、おかしなものだ。

ここで想い起こされるのは、『妙法蓮華經』提婆達多品第十二後半のサーガラ竜王のむすめが出現するところ

である。童王女が、わたしは「さとり」を達成した、といったのに対し、長老シャーリプトラのいつた言葉を岩本裕訳『法華経』で示すと、

婦女子が努め励む心を挫かせることなく、幾百劫・幾千劫のあいだ福德ある所行をし、六波羅蜜を完成したとしても、今日に至るまで仏の境界は得られない。何故かと言えば、婦女子は今日に至るまで五種の地位を得たことはない。五つとは何であるか。第一はブラフマン（梵天）の地位、第二はインドラ（帝釈天）の地位、第三は四大王の地位、第四は転輪聖王の地位、そして第五はひるむことのない求法者の地位である。

クマールラジバの漢訳では第三が魔王、第五が仏身となっている。とにかく、右によれば、仏教の信団において童女が「女」であることによって差別されていて、さらに、あらわではないが、「童」であることによって差別されている。また『海竜王経』があること自体が、その差別を語っていて、それらの差別を克服することが、仏教教団内部、ことに大乘教徒の間で真剣な問題だったのであろう。

法華経ではサーガラ童王女は「宝珠」を世尊に献じ、たちまち「さとり」を完成する。この「宝珠」献上を、男性の側からの女性に対する差別観を童王女が、そのまま男性の側に返したことの象徴的表現として論じたことがある（拙稿「童女」一九七三年『禅文化』六八号）。

差別観の克服は、口にいうのはやさしいが、おのれの心の中のそれを実際に克服することは、極めて困難である。言葉を避けることによって差別が克服されるのではないことが、「悪獣」という訳語を使った人と避けた人との間で、どんな結果をもたらしているかを、魏訳と唐訳を比較することによってもある程度知り得るだろう。

17. ラーヴァナ王、その妻子の夜叉たち、無量の眷属、大智ある諸大臣、シュッカヤサーラナ、このような神たちが、各おのことごとく、無量の諸神通を現わし、すぐれた空中車に乗り、ともに仏のもとに來、到着して空中車より下り、仏に礼拝し供養する。

魏訳「羅婆那王共。妻子夜叉等。及無量眷属。大智諸大臣。叔迦婆羅那。如是等天衆。各各悉皆現。無量諸神通。乘妙華宮殿。俱來到仏所。到已下花殿。礼拝供養仏。」

唐訳「我与諸姪女。及夜叉眷属。輪迦娑刺那。衆中聰慧者。悉以其神力。往詣如來所。各下花宮殿。礼敬世所尊。」

梵文 *Sthitamātrasya buddhasya Rāvano hyaparrāh saha, / yaksais ca nānā vividyaiḥ Śuka Sārana pañ-ditāh, / <5> rādhyā gatvā ta maghvānam yatra tiṣṭhati nāyakaḥ, / avatīrya pauspakādyānādvandya-pūjya tathāgatam, / <6> の三行中の二行* (仏が岸に立つとすぐ、ラーヴァナはアブサラス(水精女)、夜叉シュッカ、サーラナなど種々の学者達と共に / <5> 導師が立った処へ神力をもつて行き、供養し、空中車から下り如來にあいさつし / <6> の三行中の二行)

10. のほぼ繰り返したが、ラーヴァナの眷属の説明がくわしく、この経中でのラーヴァナの性格を知るために重要だ。まずアブサラスが、ラーヴァナに最も近いものとして梵文の偈の一行の中で結ばれている。アブサラスにつき昔沼辞典はいう。

天界の水の精。半神族。「水の中で動くもの、雲の海のあいだを行くもの」の意で、美しい女性の姿でインド

ラの天界に住んでいる。(『リグ・ヴェーダ』一・一二三)。天上界の踊り子といわれ、雲、あるいはかすみを象徴していると推定される。ガンダルヴァとの関係が深く、アブサラスであるウルヴァシーがブルーラウアス王の妻となった話はよく知られている。アブサラスの出生についてはさまざまな話があり、ガンダルヴァともどもブラジャーパティのばらばらになった身体より生れた(『シャタパタ・ブラーフマナ』九・四)、あるいは海をかきまわした時に生れた(『ヴァーユ・ブラーナ』一・九)とか、鳥たちの母パーシーから生れたなどといわれる。のちに、アブサラスはガンダルヴァとともに、森の木々に、とくに神聖な樹木ニャグローダ(バンヤンの木)アシニヴァッタ(ビッバラ樹・ぼだい樹)ウドゥムバラ(憂曇華)に住むとされるようになり、それらの木々の上から彼らの演奏するシンバルとリュートの音が聞こえるといわれるようになった。アブサラスは自由にさまざまの姿となることができ、しばしば水鳥の姿となる。彼女らは北欧神話におけるオーディン神の娘ワルクニールたちのように、戦闘で死んだ戦士たちを輝く色の車に乗せてインドラの天国に運ぶ(『マハーバーラタ』カルナ編)。他方、彼女らは美しく、官能的で、天上の誘惑者として英雄たちを魅了し、苦行中の聖者をも誘惑する。

ラーヴァナの才能の芸術的な面をよくあらわし、魏訳が「妻子」とするのは適訳であろう。唐訳の「姪女」は軽すぎる。梵文ではアブサラスと夜叉とが分けてあり、魏訳ではアブサラスをラーヴァナの妻子なる夜叉としているようだが、アブサラスも広義の夜叉であり、少くとも本経ではそのように取り扱っているようだ。

シュッカは「輝く者」の意で、詩人・ものまね・こわいろなどの意に使われる。サーラナは、魏訳の音写ならバーラナだが、梵文・唐訳によった。軽業の大股びらき、あるいはかん高い裏声を出す者などの意があり、いず

れも演劇とはゆかりがある。シュニッカは、アスラヤガンダルヴァの名とされサーラナをクリシュナ神の兄弟とする伝えもあるが、ラーヴァナの大臣と、梵英辞典にいうのは魏訳にもとづくのであろう。魏訳の「大智諸大臣」に当る梵文は *paṇḍitāḥ* で *paṇḍita* (形、学問のある、名、学者) の複数具格である。これをチベット本に従って *paṇḍitāḥ* (飾られた) とみる考えもあるが、そのときシュニッカやサーラナがどんな意味になるのか、その人たちが説明しないので、わたしは魏訳に従っておく。ヴェーダー学のすべてに精通したラーヴァナの部下の夜叉に学者がいてふしぎではない。魏訳の「如是等天衆」の天衆を一本に「大衆」とする。これまでの文脈からいえばそれがよく、わたしの訳「このような神たちが」を「このような大衆が」と改めなければならぬ。ただ、ここでのかれらは *iddhi* (神力) をもって行くのだから「神」であっても理に合わぬわけではない。

魏訳は梵文や唐訳とは偈の区切り方の違うところがある。ここがその一例である。梵文は第六頌は三行である。18. 仏のたもつ力により、如来の前にゆき、みずから自分の名前をいう。「わたしは十頭羅刹です。どうかわたしとこの城の衆生をあわれみ、お受けください、ランカー城、マラーヤの宝山を。

魏訳「依住持力。即於如来前。自説己名字。我十頭羅刹。願垂哀愍我。及此城衆生。受此楞伽城。摩羅耶宝山。」

唐訳「復以仏威神。対仏称己名。我是羅刹王。十首羅婆那。今來詣仏所。願仏預受我。及楞伽城中。所有諸衆生。」

梵文 *nāma samśrāvayāms tasmāi jinendrena adhiśṭhitāḥ* / < 6 > *Rāvaṇo haṃ dasaśṛīvo tāksasendra*

ihāgatah, / anugrīhāṇī me laṅkāṃ ye cāsmin puravāsīnāh. / (7) (かれに名を告げ勝者の主によって受け容れられた。／(6) ここに来たわたしはラーヴァナ十頭羅刹王です。／ 支持してくださいわがランカーをまたその市民を。／(7))

「仏のたもつ力により」に当る言葉は梵文にはない。しかし、ここでラーヴァナが如来の声を聞いたのも「仏の神力」つまり如来の願力のおかげだという構造が、この経の根底にあるので、さきのラーヴァナたちの *īdhi* もラーヴァナたちだけの力でなく、仏から加えられた力なのだと強調している。ここには他力信仰者ボディールチの思想が流露しているのかもしれない。しかし唐訳にも「復以仏威神」と、相似た訳をしているところからすると、魏・唐訳のテキストと今の梵文とは異っていたとすべきかもしれない。

Jinendra は *jina* (ジナ、勝者、すぐれた人) の中でもことにすぐれたジナをさし、ここでは世尊である。ジナはすぐれた人をさすから宗教上のすぐれた人々に対して隔てなく使われるが、インドではジャイナ教の教祖がジナの名をほとんど独占した。大師の名を弘法がうばったように。ところがこの経では仏を「ジナ」とよぶことがたいへん多い。ラーヴァナがジャイナ教で好意的に扱われたこととあわせ、本経とジャイナ教との親近をうかがわせるではないか。

ラーヴァナが十個の頭をもっていたことは有名だ。「十」というのは完全あるいは無限を表わす数であり、単なる10ではない。ラーヴァナが苦行中におのれの頭を一つずつ切って神に供養した、というのには完全数を暗示し、かれの首は切られてもすぐ元通り生きてきた、という話は無限数をはっきり示す。十一面観音の正面の一つをの

そく十面は華嚴經の十地を示すのだといわれるが、その十地がラーウアナの十頭に投影しているのかもしれない。華嚴經の「十」なる数も、あるときには完全を、あるときには無限を表わす。

anugrāhāni (支持せよ) の訳語として魏訳は「垂哀愍」であり唐訳は「攝受」。魏訳はいいえすぎで、むしろ卑屈を感じがし、唐訳の方が気持ちがいい。中国風な上下関係がきつすぎる。そういう不満が出てきはするが、まもなく出てくる、仏の夜叉に対する同情共感 *anukampa* と対応する重要な個処であり、「問答品」第二の初めの偈の「大悲」*kṛpā* に響応することを考慮して、ボディールチは、この重い訳語を選んだのだろうか。

19. 過去の無量の仏たちは、このランカー城の、種々の宝山上で、内身に証得した法を説いた。如来もまたそのように、この宝山の中で、もろもろの過去仏と同じく、またそのような法を説かれるのでしよう。どうか諸仏の子らと、この清浄の法を説いてください。わたしとランカーの者どもは、みな聴聞いたしましたよう。

魏訳「過去無量仏。於此楞伽城。種種宝山上。說身所証法。如来亦応爾。於此宝山中。同諸過去仏。亦説如是法。願共諸仏子。說此清浄法。我及楞伽衆。咸皆欲聴聞。」

唐訳「過去無量仏。咸昇宝山頂。住楞伽城中。說自所証法。世尊亦応爾。住彼宝厳山。菩薩衆圍繞。演說清浄法。我等於今日。及住楞伽衆。一心共欲聞。」

梵文 *Pūrvair api hi sambuddhāṅ pratyāmagatiḥ gocarāṃ, śikhare ratnakhaṇḍite puramadhye prakāśitam,*
／＼ < 8 > *Bhagavān api tattraiva śikhare ratnamāṇḍite, desetu dharmā virājam jñaptvairiṅ parivṛtān,*
śrotukāmā vayan cādya ye ca laṅkānivāsitaḥ. ／＼ < 9 > (過去の正しい仏によってもみずから到達すべき境界

が／宝玉に輝く山頂の城の中で明らかにされた。／（∞） 世尊もまたここ同じ宝玉麗わしい山頂で／純粹の法を説いてくださいジナの子らに囲まれて／わたしたちも聞きましょう今ランカーに住む者は誰も。／（66）

ランカーに釈尊の来島する以前に多くの過去仏がいたことは、この経の発端から述べられていた。ではその私たちの説いたのはいかなる法であったのか。それは、魏訳でいえば「内心所知法」であり「内身所証法」なのだ。「内心所知法」とは、自らが自らの方法によって獲得した本質的な知識、とてもいっておこうか。ただ「内心」とはさきに行ったように自我を否定した自我の心というほどの意であり、認識者の自我が否定されたために知る対象があるのままに認識者と一体となっている知識である。「内身所証法」とは、そのような知識が、ただ知識としてあるのではなく、体験として、さらに経験として、認識者の生命と一体となったものである。ここで魏訳が「身所証法」というのは、そのような状態に到達した境位であり、梵文のいう *pratyāmagati-gocara*（みずから到達すべき境界）なのである。

「内心」「内身」あるいは「自内心」「自内身」、さらに「自内証」「自内証」などということばが次々とび出すと、何のことかよく分らぬが、主観的な独断的な教説のように感ぜられよう。主観的・独断的な観念論を克服しようとするのがこの経の目ざすところらしい。ところが雑多で整理のつかぬ知識の断片ばかり身のまわりに積み重なってしまうと、目の前にあるものさえ見えなくなる。掃除し整理するために始めたこの注釈作業そのものが氷山群の中へ迷いこんだ小舟みたいだが、二歩後退しても一歩は前進してゆきたい。（一九八五年12・23）

※前号正誤 7頁10行 「建安の七子」といられる↓「建安の七子」といわれる