

※※※※※※※※※※※※※※※※

方 向 第四八号 1986年1月20日発行 京都市上京区下長者町通千本西入妙徳寺内 方 向 社

彼 岸 会 一 寺 の 春 (3) 一 原 田 慶

三月二十一日。春の彼岸の法要は、いつも中日にいとなむ。赤飯と、精進の煮物をつけて、お供養の弁当を六十ほど作るが、急ぐ用事などで食べずに帰る人もあるから、たいていいくつか残る。

今年春が順調なよう、レンギョウのつぼみもうふくらみ初めた。しばらくすれば、紫色のハナズオウやモクレン、ハクモクレンも咲く。もうハクモクレンの苞がほんのすこし割れて、花びらがのぞいている。金色の小さな苞の中に、みごとな花がたたみこまれていると思うと、マジックを見るような気がする。

昨日からずつと雨で、今日も午前中は雨という予報であった。十時近くなってもお参りの人は少なくて、天候のせいかと思っていたが、法要が始まると、少しづつ人がふえて、六十人を越えた。

小さい子ども、その両親とお年寄りという家族連れもある。いつものように、「日本語の法華經」を唱和する。子どもにも読めるように、ふりがなや、唱え方の印しが入れているので、だれでもすぐに唱えることができる。みな、遅れないように懸命に読む。いつも、男の人の声でひとときわよく響く声がある。お焼香になると、その間何度でも、皆が済むまで「南無妙法蓮華經」をとるのであるが、百回以上にもなると、香の煙がたちこめて、

喉が痛くなる。時々、思い出したように大きな声を出す人があったり、皆の声がそろわなくてすつと声がひっこんだりする。

お経の後のご法話は、普財童子の話がされた。童子が、さまざまな人に出会って話を聞きながら旅をする。どの人も悩みや悲しみを持っているのであるが、願ったことがかなうと、またそこから、不満が生まれるようになって。童子の出会ったある母親は、自分の息子をよく勉強する人に育てたいと望んで寺にあずけた。ところが、たいへん勤勉な研究生となった息子は、母の手許に戻って来ない。こんなことなら勉強などさせるのではなかったと嘆く。自分の理想が実現してみると、そこには予想しなかった、または考えられることでも、自分だけはそうならないと信じていた不都合が生ずる。

そのように様々な悲しみを聞きながら旅から帰った童子の目に、お釈迦様のお蔭が以前よりやさしくなっておられるように映ったのはどうしてだろうか。人の嘆きや迷いが果しなく繰り返されるものであることを知った童子の心が、どのように変ったからなのだろうか。ご法話では、お釈迦様は少しも変えられることはないが、見る方の童子の心が変ったからだということであった。

お参りの人の中には、大きくうなづいている人もある。子どもたちは、不思議なものを見るような面持ちで聞いている。時々、法話の途中で幾人かの子どもに問いかけたりされると、はにかんで黙って笑いながら首をひねっていることが多い。

法要のすべてが終わって、お供養がすむと、やっと解放された子どもたちが、バタバタと飛んだり走ったりす

る足音が聞こえる。そして墓にお水を供える人々のざわめきがしばらく続く。

年とともに、だんだんとお参りの人の様子が変わり、二十年前の顔は、四、五人しかない。その頃の人の息子があつたり、孫であつたりする。家族連れのお参りがふえて、ずいぶんにぎやかになった。あるお年寄りは、

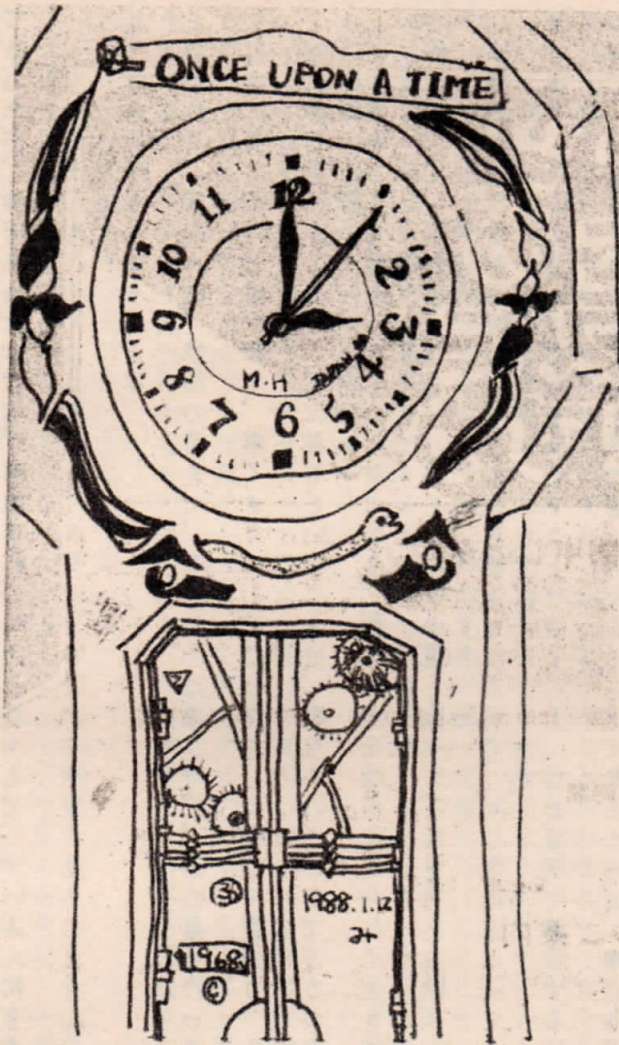
「もうわたしも八十になりました。かた一方の目が白内障で見えしませんのや。耳も違おなつて聞こえませんが、ほんまに困つたもんどす。」

と言われる。その人は、家族の考えで、この寺とは違う寺に、家の墓を作つたのだということであるが、やはりこの寺に参りたいと思うので、早くタクシーにのつたと、今日の一番のりであつた。

寺に参るといふことと、墓に参るといふことは、私たちの心の中でどうつながっているのだろうか。死者を通して生きることを教えられるのは常である。私たちが死者に支えられて生きていくことは確かである。一乗の塔の前に座して、祖先をとむらい、多くの人々の霊と会つて、死を考える機会を与えられるのである。

法要のいとなまれる時に、子どもから年とつた人まで、同じ席に連なつて一緒に声を出し、話を聞き、食物を分けあう。たとえ互いに言葉を交わすことは少くとも、他の場所で体験するには、あまりにもめまぐるしい毎日の中で、ほんの一時でも、生と死に思ひいたることができれば、寒さが過ぎて花開く季節への彼岸会は、ほんとうに嬉しい祭りである。

三月二十六日。十時頃に雨がやんで、午後には晴れ間も見えた。ハクモクレン、レンギョウが三分咲きというくらいであろうか。



木々は、葉が散り落ちた頃、ごつごつと骨ばって乾いた感じであるが、雪の降る一月二月頃すでに何か艶を感じさせ、つぼみがふくらみ初めると見ちがえるように、柔らかい感じになる。

クルミの木も秋に葉を落として、しばらくは木の膚が衰えるように思うが、だんだん回復して、今頃には若々しい息吹きが感じられる。この木は、夏になると、せみが幹から枝までいっぱいに並んで、朝と午後いっせいに大合唱をする。

が、以前、庭の端にイチヂクの木があつて、くだものの店に出るような大きなものではなかつたが、たくさんの実をつけた。まだ実の熱さない夏の朝、白い珪入りのカミキリが何匹かいたことがある。どこからか飛んできた

のだろうと思つたが、調べてみると、ゴマダラカミキリで、幼虫は、クワ、イチヂク、ヤナギなどの幹のなかに育つという。

秋が終わる頃、イチヂクの木は、大きな葉をその柄のつけ根からぼろぼろと落とし、人の腕くらいの幹から鋭い爪をもつ指のような枝を空中に突き出す。木は弾力に富み、引いて離すと、しなやかな重さで揺れてもどる。根もとの地面からは、たくさんのひこばえが伸び出す。「無花果」と書くが、食用にしているイチヂクの実そのものが花囊だというから、花を食べているのだろうか。そう思うと、何となく楽しくなるけれど、今はもう、庭にイチヂクの木は無い。

くねくねとからまった枝に、ミノムシをたくさん吊るして、前庭のまん中に立っていたウンリユウヤナギもなくなつた。したがつて、ゴマダラカミキリのすみつく木はなくなつてしまつた。

この寺を建てなおす以前というから、昭和の初めだろうか、大きなシダレヤナギが、当時の井戸の傍にあつて、映画の撮映にも使われたと母に聞いた。その柳には幹に大きな空洞があつて、人々の中へ豆を投げ入れて祈念したので、豆がふくらんで幹が割れてしまつたということである。

ウメの大木もあつて、たくさん実をつけたらしい。これがその梅干しだというのが塩でこちこちになつて壺に入っている。捨てようかと思つて出してみるが、またそのまましまつてある。この木も寺を建てなおすとき移し植えやがて枯れたが、その時に地上げしたので、梅の木の掘り跡が深くなり、今の地下室になつているのだという。地下室は、年中、温度の差があまりないので、夏にはバケツに入れた花を置いて、少しでも長く保たせるこ

とができ、冬にはねずみが、時々寒さをしのぎにやって来るようである。

十年くらい前までは、電線を越すシユロが五本ほどあって、神樂の鈴のような実をどっさりつけた。みんなあまり高くなりすぎて、切り倒されてしまった。一本も残っていないのに、今でも、庭の隅や、落ち葉の積み重なった下などから、実生が、矢羽根のような緑の葉を一枚、すつと差し出して来る。

少しは実のつきはじめていたブドウ、アブラムシとアリの行列をまとったクリ、まだそれらしくもなかったリング。どれも今は無い。

さまざまなできごとや、自然の成り行きにしたがって、庭の木々が衰えたり育ったり、切り払われたり植え込まれたりして変ってゆく。今年はどのように花が咲き、そして実るだろうか。

「宝樹院」というお戒名をもらった人は、上七軒のお茶屋のおかみさんで、じつとりとした美しい人だった。

「宝樹多花果」という如来寿量品の一節は、妙徳寺の「日本語の法華経」の中で、「宝玉の山の樹に花さき木の実なり」と訳されている。

宝樹院さんは、たくさんの人から慕われ、今でも盆や彼岸には、忘れず墓参する芸妓さんもあるが、その人達も、もう孫をつれている。

落

花

一寺の春

(5) 1

四月四日。雨がどっさり降って、レンギョウの枝はみだれ、白木蓮の花は散った。

白木蓮は三月の末から四月初めに咲く。漢名玉蘭。紫木蓮の方は、白木蓮より少し遅く咲く。漢名木蘭。花がランの仲間のようであるとも、木に咲くハスのようであるとも思えるが、さらに英国名ではリリイ・マグノリアと書いて、ユリのような、という意味を持っている。

昨年までは、白木蓮だけが、みごとに木ぜんたい隙間もなく白い花でおおわれた。紫の木蓮はずっと後から、数えるほどの花を無愛想にぼそりと開いたので、紫のも咲いているなと思うだけで、白木蓮のみごとさにもう堪能していた。

ところが今年は、この木を植えてから初めて、白木蓮に負けず、木いっぱい花を咲かせた。しかも天候のせいか、ほとんど同じ時期に満開になった。そうなるのと優劣つけ難く、どちらも立派である。

ただ、白木蓮は塀際に伸びているので、外を通る人も立ち止まって見上げる。紫木蓮は、庭の中で桐と石灯籠の間にはさまれているので、塀の外からは見えないのである。

三月の二十五日頃、白木蓮は、そろって金色の苞から白い花の頭を出した。白い小鳥が並んだように先のとがった、ふらくらとしたつぼみであった。だんだんに花を開き、六枚の花弁と三片の萼の根元をくくって、丹念に重ね合わせた羽二重のように、枝にのっけている。幽かにふるえているような静けさを感じる。

紫木蓮は、花が一センチから二センチも白木蓮より大きい。花弁の外側は赤みがかった紫色であるが、内側は、白に近い淡紫色である。花が大きいだけ、空に舞う鳥のような大胆さも感じられる。そして花が終ると、白木蓮

はばらばらといっせいに散り、紫木蓮は重もそうにばらりと落ちて、途中で枝にひっかかっていたりする。ゆつくり散るので、そのうちに葉も出てくる。

通りすがりの人を立ち止まらせた白木蓮が、傷ついて、茶色にしおれた散り葉は、見るにしのびないものがある。堀の外も内側も、いっばいの花びらである。急いで散り散いた花びらを集め、落ちそうな花は手でもぎ取りたりして後始末をしてしまうのである。

しかし、今年の場合には、その気取らない、みだらなばかりによごれた散り方もみごとなものであると思った。土に敷きつめた花びらは、間もなく土の色になって土にかえり、枝に残った花も、だんだん雨や風に吹きはらわれる。木がすっかり白い花を落としてしまうと、丸みのあるばしっとした若葉が木を甦らせる。

それは、あでやかな女舞いが、みごとな若衆姿に変化した舞台を見るようでさえある。

自然は寛大で憐れず、決して自身を憚らうことなく、確かな足どりで過ぎて行くものであることを、改めて思い知らされたのであった。

(一九八五年 カット・原田道子)

菩 薩 巖 (続) 一 李 清 照 (二九) 一 原 田 恵 雄

燐る雁こゑ絶えて残されし雲あをく／窓のあなた雪しづれ香炉のけむり直きかな／燐かげには鳳の鏡あか
るく／鏡のさきの人形かろし／角笛は時をうながし／曙の色に北斗かたむく／春めけど花は見がたし／西

風に寒さをごりて

形式については本誌第三七号「李清照（一九）」に記した。あれも「人日」すなわち旧暦正月七日をうたったものだったが、これも同じ。

歸鴻聲斷殘雲碧。

Guīhóng shēng duàn cányún bì.

背窗雪落鐘烟直。

Bèichuāng xuě luò zhōng yān zhí.

来ていた鴻、大型の雁、が北の方へ帰ってゆき、その声さえまったく聞こえなくなり、あとに残こされた雲が
あおざめてゐる。これを単なる自然の描写としても美しいが、「文選」に載せる江文通の「日暮碧雲合」により
「碧雲」や「雲合」が、愛する人の来ぬ嘆きをいうきまり文句となったことを本稿（二四）「永遇楽」でいった。
窓のむこうの、おそらく木々の枝から、ざ、ざ、ざと雪の落ちる音。これは目が見ているのではない。「背
窓」とは窓のむこうのことをさすが、この詞では、主人公が窓に背をむけ、部屋の奥の香炉をじっと見ている。
読んでここまでくると、白楽天の友の元微之が青年のころの体験を小説にした「鶯鶯伝」が、背景として、季節
を変えて取り入れてあるらしいことに気づき、伝中の詩句に「碧空」の語がはめこまれていることで、推察の誤
らぬことが確かめられる。「鶯鶯伝」のあらすじは次の通り。

張生なる青年の下宿する寺に、たまたま遠縁の未亡人一家が旅の途次寄宿する。その一家が兵乱にまき込まれ
ようとするのを張生が助ける。感謝の宴で紹介された未亡人の娘の鶯鶯に夢中になり、文学好きであることを聞
き、張生は春詩を贈って誘う。「月の出るころ西廂で」との返事に喜こんで待つと、鶯鶯が来て「あなたの誘い

は不義だが、公けになると恩人のあなたを傷つけることになるからお断わりに来たのだ」といって帰ってしまった。張生が絶望していると数日後の夜、鶯鶯の方から張生を訪ねて来てねんごろな仲になる。聞くと、恋しさにどうにもならなかったのだ、という。のち、張生は文官試験を受けるため長安に出、そのまま鶯鶯を捨ててしまう。伝の後半には元氏の「会真詩三十韻」、雲雨のさまを、というのはつまりベッド・シーンを、きらびやかな文字で描いた詩がクライマックスになっている。

燭底鳳釵明。

Zhúdǐ fèngchāi míng.

釵頭人勝輕。

Chāitóu rénsǐng qīng.

は「会真詩」ほど露わではないがその「花明隱繡幃」や「瑤釵行彩鳳」とそっくりではないか。以上前段。

角聲催曉漏。

Jiǎoshēng cuī xiǎolòu.

曙色回牛斗。

Shǔsè huí niú dòu.

どこかの軍営の角笛が夜明けを告げ、あけぼのの光に傾いた星座がうすれてゆく。「会真詩」の「俄聞五夜窮」や「華光猶冉冉」に当たるだろう。ただ、「会真詩」は流行通俗作家のポルノグラフィーだから、男と女が会えば最後までゆくことにきまっています、少年と少女の愛も、中年の男女の情痴のようにごってり色づけされるが、李清照の詞では、

春意看花難。

Chūnyì kàn huā nán.

春めきはしても、花は、見難いのである。なぜなら、

西風にもとの寒さが残っていて。

以上は、この詞の最初から終りまで、時間が一直線に進んだもの、としての解釈である。ところが、「詞」というジャンルの詩はしばしば、ほとんど常にといいにくい、前後したり、いったん進んでおきながら、あとにもどったりする時間をたいていにして織りあげるように、できているらしい。たぶん女性の心情を、ことに恋愛感情を写すことから始まり、それを主要な関心としてきたためでもあろう。日本の紫式部の『源氏物語』、フランスのラファイエット夫人の『クレープ殿の奥方』が、心理にそって時間を伸縮したり逆行させたりするよりに。だから、さきの読み方では主人公は男性で「鶯鶯伝」に似た、結末だけは違ひ、ひとすじの恋愛時間を描いたことになるが、もうひとつの読み方では、主人公は女性で、二種の時間が組みあわさっていることになる。前段の初、二句は現在である。三、四句は過ぎ去った愛に輝く時間である。現在の女主人公は、おそらく楼上で、雁の声を聞き、窓べに寄ったが姿は見えず、声も絶え、残されてあおざめた雲を見ただけだ。窓を背にしてぼんやりしているうちに夜となり、ざ、ざ、と落ちる雪の音。聞きたい声の消滅した聴覚の空虚にだれおちてきた音である。それは燃えつきた愛が灰となつてくずれたようであり、くずれた灰から立ちのぼる香炉の煙は、香氣を失つてむなししい視覚のなかにそれだけが一筋まっすぐたちのぼる。

煙は、同じ煙をたちのぼらせた過去の時間をよびさます。あかりがシェードでさえぎられすべてがほのかなやみに消えたのに、「きみのかんざしの鳳凰だけが光っているよ」とあの人がいった。「ほら、かんざしにつけた

色米の人形がひらひら舞ってるよ」

だが、そんな一瞬の輝きはすぐに消え、香炉も冷えて眠れぬ長い時間の後にやっとむくつけき軍営の角笛が軋を告げ、星座がうすぼける。ふるさとははるか北方に、異国となり、南方の人日というのに、春めいたとはいっても、かつてのふるさとの花、若い日のあの人とともにした花は、もはや見られそうにはなく、西風が、かつての寒さとつらさばかりを手もとに留どめる。

このような時間の扱い方が、伝統詩の中に無いわけではない。李賀が異種の時間を換韻で示しながら一つの詩中に織りこんだことを拙稿「鬼時」で指摘した。しかし李賀以前の詩人にはめずらしいことも、そこで触れた。詞にいちじるしい時間論は、さきに記したように、女性の心情を主要なテーマとすることによるであろうが、そのこともまた、あるいは李賀の女性観と何ほどの関わりをもち、それらをふくめて詞人の李賀愛好尊重といった現象も説明しうるかもしれぬ。断定するには、広く、こまやかな検討が必要ではあるが。(一九八六・一・五)

古川哲史詩集『明日のな　い　夜はな　い』

1986 1 7 原 田 憲 雄

昨年十二月、和歌山県新宮市の若林芳樹氏が贈ってくださいました。著者に面識はない。若林氏の出しておられる雑誌『燧祭』第25号に載った「散歩みち」という詩を読んで、詩を詩とも思わぬノンジャンルな作風にいい気持になつたが、古川氏にはもとより、若林氏にも、そんな感想は言わなかった、と思う。年末で雑用多く、一気にというわけにゆかなかつたが、ぼつぼつ読んで、読みおわった。「あとがき」に前詩集『さくらの花のような、

あるいは白梅のような』に対する諸家の批評が引いてある。「無手勝流の気魄と諧謔」「想いが言葉となり、言葉が自ずと詩となる自然さ」「天衣無縫、平易素朴」はこのたびの集の特色をも言い尽していて、つまりはこれが古川氏の詩風ということになる。中国の詩人袁枚や史家の趙翼に、似た味わいの詩があったようだが、いわゆる詩人の作にはこんな風なものあまり見当らぬ。同じ古川氏の作でも短歌は、平明ではあっても、詩集ほどのヒューモアが見られぬところからすると、一見、日記を行分けにしたような文体の、しかし随筆ではない詩の、生み出す味わいなのである。このような詩では、作者の生活感情や思想が要素として重くへ腹を切るところか／三人の師団長を作戰途中で罷免し／敗戦の責任を彼らに転嫁した／：：／中將には中將としての言い分があったのであろう／それを聞く雅量を失なつてはならぬが／せめて作戰中に「死」を口にしなければよかつたといふ「インパール作戰私感」にうたれた。へわが家の富有柿は／やがて三十年（柿）わたしの家の富有とほぼ同年らしい。どちらの庭のにも、また秋にへどっさり実がなゝることを。中村信一氏の装画。昨年三月刊。

ア ヌ カ ン バ ーランカーの岸辺で (一四) ー 原 田 憲 雄

20. へランカーに入る』經典を、過去の仏たちが讃嘆された。内身にさとする境界で、説かれる言語文字を離れてゐる。わたしはおぼえてゐる過去の世の、無量の如来たちが、諸仏の子らに囲まれて、このスートラを説かれたことを。如来よ今日も、またわたしたちと、もろもろの一切の衆生のために、お説きくださいこの深法

を。

梵訳「入楞伽經典。過去仏讚嘆。内身智境界。離所說名字。我念過去世。無量諸如來。諸仏子困憊。說此修多羅。如來於今日。亦應為我等。及諸一切衆。說此甚深法。」

唐訳「此入楞伽典。昔仏所稱讚。願仏同往尊。亦為衆開演。」

梵文 *Deśanā naya nirmuktam pratyāmagatigocaram. / Lankāvātrasūtram vai pūrvabuddhānuvarṇitam. //*

< 10 > *Smarāmi pūrvakairbuddhair jinaputra puraskrtaih. / sūtram etannigadyate bhagavān api bhāsataṃ.*

／＼< 11 > (教説に対する世俗的知識から解放された、みずから達すべき境界を説く、／＼<ランカーに入る／＼> スートラこそが、過去の仏によつて説き明かされた。／＼< 10 > わたしはおぼえている、ジナの子らに尊敬された過去の仏たちによつて、／＼このスートラが語られたことを。世尊も今またお説きください。／＼< 11 >

《ランカーに入る》經典、とは楞伽經のことである。楞伽經の中に楞伽經が出てくるのは一体どういふわけだろう。むかしわたしが法華經を習い初めた少年のころ、法華經の中にしばしば法華經が出てくるのが不思議でたまらず、ふたつの法華經の關係をたずねたが、はっきりしたことは教えてもらえなかつた。後に經典の成立史のたぐいを読み、これら經典中に經典のことを語るものは、口誦で伝承された經典が文字に書写されるようになってから成立した經典であることを教わつた。文献学の説明としてはそれでよいはずだが、思想の問題としては何の答えにもなっていない。

このような問題に対する答えを導き出そうとするのが、楞伽經の目的の一つであり、ここはそのとっかかりで

あるらしい。

「ヘランカーに入る」經典」というとき、まず「ヘランカーに入る」が前提となる。「ランカー」が何であり、「入る」とはいかなることをさすか、についてさきに述べたが、それは解釈の一部にすぎず、そのほかに、たとえばこれまでに出てきた「法の蔵」とか「アーラヤ識」を「ランカー」に代入できるかもしれぬ。あるいはそのような解釈の一切が誤りであるかもしれぬ。がとにかく「ヘランカーに入る」經典」という語がなりたつためには「ヘランカーに入る」が前提とならざるを得ない。「經典」(スートラ)とは、覚者が、覚ったことを言葉にしてたれかに語り、覚者の弟子が聞き伝え、まとめ、後に文字に書き写されたもの、を指す。そこで「ヘランカーに入る」經典」がなりたつためには、「ヘランカーに入る」が覚者の覚りとして認められ(1)、「教え」として言葉に表現され(2)、「教え」として人々に受けとられ(3)、編集されて「經典」となり(4)、さらに文字で書写された『經典』となる(5)ことが必要であろう。もつとも、この五つが全部そろわなければならぬわけではなく、文字で書写されなくても(4)までの条件を満たせば完全な經典であり、(3)までそろえばやはり「經典」として通つたらしく、いまここで過去の仏によつて説きあかされた「ヘランカーに入る」經典」とはそれであろう。ところで過去仏は一人ではない。シャカムニ仏を含めて七人を「過去七仏」ということが定着しているが、原理的にはそれ以前にも仏がいたものと考えられる。それらの仏の説いた「ヘランカーに入る」經典」が同じ表現で説かれたかどうかは分らないが、教えの内容・実質は「ヘランカーに入る」だったはずである。いわば原ランカー經である。これをランカー經(ア)とする。過去仏に説かれたものをランカー經(田)とする。

(甲) は、(乙) を内容実質とするけれども、その表現されたものは、説いた過去仏のひとりびとりにおいて違つたかもしれぬ。すくなくとも、(乙) は表現されないものなのに(甲) は表現されたものだという違いがある。次に、(甲) は人々に教えとして受けとられたが、受けとった人々はランカーの過去の住民であり『島史』『大史』によればそれは夜叉ということになる。かれらは(甲)を受けるとき一人一人が各自に受けとったろうから、それぞれ何がしかの違いがあつたであろう。しかし過去仏によつて説かれ夜叉たちに受けとられたランカー経は、編集もされず、文字にも写されなかつたから、夜叉たちの間で口から口へ伝えられているのみである。夜叉の間で伝えるものも、さきにいふたように伝える一人々々で違いはあろうが一応まとめて(乙)としておく。(甲)と(乙)の間にもなにほどの違いがあろうことが推察される。いまラーヴァナがいつている過去仏の説いた「ヘランカーに入る」『經典』とは(甲)を指すのであろうが(乙)をも含めて見るとよいであろう。それに対して、ラーヴァナが世尊にお説きください、といつている「ヘランカーに入る」『經典』は、ラーヴァナのつもりでは(甲)か(乙)であろうが、そううまくゆくとはいへない。その世尊の説くランカー経を(乙)とすると「如来が今日、一切衆生のために説く」のはまさに(乙)であり、(甲)をもとに編集されたものを(丙)とすると、その(丙)が何通りかにサンスクリットで書写された(乙)があり、わたしが梵本というの(乙)の一種にすぎず、(丙)のなかのいくつかで中国語に訳されたものが(丁)のなかのひとつ、わたしが宋訳といひ、魏訳といひ、唐訳といひのがあるのである。これは現在のわたしの常識的な分析だが、「經典」という言葉ひとつとってもこれほどの重層性のあることは、ランカー経が編集された(丙)の段階ですでに知られ問題となつていた。

仏（真実を覚った人・覚者）がいてもいなくても真実はある、という考え方が仏教にはあり、釈尊以前にもその真実を覚った人がいるはずだ、とする考えから過去仏の信仰が生まれた。楞伽經のみならず、法華、華嚴、その他の諸經にも（A）ないし（H）の層があり、それぞれは（A）を中心にもつ。すべての經の（A）は、表現されない仏の覚りの内容で、すなわち真実だが、これは一切の言語を越える、つまり言葉では表現し得ない。（仏の覚りといったむつかしいものでなく、平凡なわたしの日常の体験さえ、言葉その他の方法で表現することは困難で、他の人に正確に伝達することは不可能というべきだ）言葉では表現できない、仏によつて覚られた内容、すなわち真実が「内身にさとの境界」であり「内身智境界」であり *Pratyakṣa-gatigocara* なのだ。それが世間で流行している宗教家や思想家、哲学者、政治家等々の教説とかけはなれていようことは、いうまでもあるまい。それが「説かれる言語文字を離れている」である。

真実は、表現できず伝達できないもの、ならばそれを他者に「教え」として説くことはできないはずである。釈尊は成道ののち、自分のさとした法ははなはだ深く他に説いても理解されないと考え、説法をためらった、という伝えがあるのは、たぶんこのような消息をも含んでいるのであろう。その釈尊が梵天（ブラフマー神）の三度の勧請により説法を決意した、といわれるのは、表現しがたく伝達不可能な真実を、人間の言葉のなかにこめ人々に伝達する、という困難に立ち向かったことを物語る。あの梵天勧請説話が、ここでは梵天を夜叉王ラーヴァナとして、よみがえっている。ただし、ラーヴァナとすれば、ランカーの夜叉の間で伝承してきた「ランカーに入る」經典」とこれから世尊の説く「ヘランカーに入る」經典」が果して合致するかどうかを検証したいとい

う願望をそこにこめていた、と考へてもおかしくはない。(さきの梵天勸請説話にしても、既存のパラモン思想家達が釈尊の覺つた内容を驗証するためにした意地悪い無理強いを、仏教側で釈尊に有利に語りかえたもの、とも考へられなくはないだろう)。

なお「過去の仏たちが讚嘆された」の梵文は *pūrvabuddha anuvarṇitā* だった。 *anuvarṇita* は *anu-varṇaya* の過去分詞。 *anu* は「に沿って、の方へ、の後に、に従って、の為に」の意の副詞。 *varṇaya* は「彩色する、描写する、輪郭を描く」意の動詞。合わせて「記述する、説明する」の意だが、「輪郭を描く」の意には注意してよいただろう。すなわち、過去仏は「ランカーに入る」ことのアウトラインは説明されたが、これから世尊によって詳密に説きたまえ、との意がここから読みとれるかもしれぬ。

21. 未来のもろもろの世尊も、諸仏の子らとともに、この宝山の頂上で、またこの深い法を説くでしょう。

魏訳「未来諸世尊。及諸仏子等。於此宝山上。亦説此深法。」

唐訳「請仏為哀愍。無量夜叉衆。入彼宝巖城。説此妙法門。」

梵文 *Bhaviṣyantiyānāgate kāle buddhā buddhasutās ca ye, etameva nayam divyam śikhare ratnabhūṣite, / desayisyanti yaksānām anukampāya nāyakaḥ. // <12>* (来ようとしてまだ来ぬ時に仏と仏の子らもまた)

この同じ神聖な道理を宝山の頂上で説くだろう、夜叉たちに対する共感のため、導師として。 // <12>

前節は「過去」と「現在」についてだったが、ここでは未来について語られ、三世が円環する。

ここで注目したいのは、「未来」についてもラーヴェアナが予言的に語っていることが一つ。つきは梵文の *anu-*

kampaがこの経では重要なキーワードであろうことの二である。話を進める都合で、二の anukampaからはいつてゆこう。魏・唐訳ともに「哀愍」と訳すことが多い。ただ右に掲げた魏訳にはこの語が見えないが、十句へだてて後に「願仏憐愍故。為諸夜叉説」の句があり、それがここにおかれるべき句の錯簡かもしれない。そうして「憐愍」が anukampa に当るだろう。anu についてはさきほど述べた。kampa は、動詞 karp(震える) に由来し「震動・戦慄」の意である。だから anukampa とは、震える人にあわせて自分も震えること、おびえる人とともにおびえることである。漢字の「哀」は『周礼』の注に「患を救ひ災を分かつ」とあり、「愍」は『説文』に「痛む也」、「憐」は「哀也」と説明され、『呉越春秋』に「同病相憐。同憂相救」なる歌が引かれているところからすれば「哀愍」にしても「憐愍」にしても anukampa の訳語として適切だといってよい。ただ、今の語感からすると、これらの漢語には見下げた感じが濃厚だ。わたしがさきに「同情・共感」の語を使ったのはその事情を顧慮したからだが、「同情」の語にもいくらか見下げた感じが出てきている。そこで、ここでの訳語としては「共感」とした。しかし「共感」という今の日本語に、相手とともに震動する、というほどの迫力があるかどうか。

この経に出てくる anukampa は、とにかく、相ともに震動するという原意をそのまま生きいきと使われており、この語のあるところでは共感する主体は消滅して共感される客体と全く一つになっっていなければならぬ、というほどの語であることに注意していなければならぬ。ヘランカーに入る)なる経典のことが語られる場所に anukampa の語が力をこめてもち出されているのは、「ランカーに入る」ということがこの語と密接に関わりあっていることを物語る。「哀愍」としようが「憐愍」としようが anukampa の訳語であるかぎり、以上の意味をしつ

かり保持している。そうして魏訳では、これと同じ訳語が当てられるとき、その梵文が *anukampa* 以外の語であっても、それは *anukampa* に近い意味で梵文の文脈中にある、ということを教えられる。例えば18.の「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、マラヤの宝山を」の梵文は *anugrāhī me* *lankāṃ ye ośmīn puravasmīnāḥ, १ anugrāhī (支持せよ)* の一語が魏訳では「願垂哀愍……受……」にあたるように訳されている。度々いうように魏訳が拠ったテキストと今の梵本とは違々と察せられるが、今の梵本に見えるこの *anugrāhī* も、辞書が示す「支持せよ」よりもはるかに *anukampa* に近うところで使われていることが確かなのだ。「支持」もまた、相手と一体となったそれではなくてはまことの支持とはなるまい。

次は「未来」について。

ラーヴァナをはじめランカーの夜叉たちは、その始めも知れぬ昔から、代々の過去仏の説くランカー経を、聞いてきた。それならかれらは、その経を聞くことによって夜叉であることから解き放たれたのではないのか。だが、いま世尊の前にいるのは「夜叉」として神や人から差別され、生きる人たちの住むランカーからは隔離した「死者の国ランカー」に閉じこめられたラーヴァナとその一族の夜叉たちなのだ。かれらはいまの世尊にランカー経を説けと請う。ランカー経が真実の教えなら、それを聞くことによって、差別は消滅し、「夜叉」はなくなるはずだ。もし過去仏の説いたランカー経が真実なら、今も夜叉が存在すること自体が矛盾である。ラーヴァナが夜叉王として世尊の前にいることがそのまま、ランカー経は果して真実か、という鋭い問いかけであり、過去仏の後に現在仏としてある世尊に対して、果してあなたの説く過去仏は真実の覚者なのか、あなたもまた真実の覚

者といひうるのか、という問いである。過去仏の説いたランカー経が真実でありしかもいま夜叉がいることも事実とすれば、過去世においてランカー経を聞いたのは、夜叉たちだけで、神々も人々もそれを聞かなかつたのかも知れぬ。そのような問いかけも世尊の前に立つラーヴァナの姿は含み得る。

いま世尊にラーヴァナが問おうとするこの「ランカー」には人間の大ビク達も、神々も、他土の仏もボサツもやつて来ている。かれらがすべて耳を傾けて法を聴くなら、この現在で差別は消え夜叉は消滅するかもしれぬ。しかし法華経の会座でも世尊の説き始める前に座を立ち去つたビク達がいた。これからのランカーの会座でも、つい居眠りをする神がいるかもしれぬ、聞きはしてもんで理解できないビクがいはいとはかぎらぬ。それならばランカー経が真実で、いまの世尊が眞の覚者で、シャバ世界の神々人々はもとより、他土の仏やボサツを証人として説かれても、その眞実は世間に浸透せず、たちまち忘れられ、未来の世では、また同じ差別が幅をきかし、人間のなかにさまざまな「夜叉」が差別され続け、その世の「夜叉王ラーヴァナ」が「死の国ランカー」で三たびその世の世尊に「ランカー経」を説くことを請わねばなるまい。「来ようとしてまだ来ぬ時に仏と仏の子らもまた、この同じ神聖な道理を宝山の頂上で説くだろう」という言葉は、いう者が夜叉王のラーヴァナであること、を思ふと、ほとんど絶望に似た響きを帯びる。「夜叉たちに対する共感のため、導師として」という言葉をそえることによつて、絶望をふりきり、差別観の消滅への永久革命にふるいたつ決意は読みとれるけれども。

過去・現在・未来という時間の分け方が世間智の虚妄であることが、同じ「請仏品」の後の方で説かれる。また、未来世にもラーヴァナが夜叉王として世尊の説法を請う予言から「すべての衆生がニルヴァーナに入るまで

わたしはニルヴァーナに入るまい」若諸衆生不入涅槃者、我亦不入涅槃（魏訳・大正16・五二七・b) Sarvasat-tvaih parinirvāsyaṃti tato na parinirvāti, (V本・p28・28行)とシウボサツの誓願が導き出され、イッチャンティカ（欲求をもつ者）として世間から離れない在り方が、いわゆる「大悲闡提」として高唱されることになる。これは「楞伽經」のもつ、他經に比を見ない、素晴らしい発想（高崎直道）といわれるが、その独自の発想は「請仏品」のここを根拠とせずには、出て来られる由緒も理由もない。宋訳をもとにして「楞伽經」（一九八〇年）を書いた高崎氏はその「大悲闡提」のところで「宋訳が、この經典作者の意図を十分に現わしていないのは、まことに残念なことである。」（二二五頁）といっているが、「請仏品」を切り捨てた宋訳にここが理解できないのは、むしろ当然とすべきであろう。

李賀の「蘇小小歌」は、かれの作品としてだけでなく古今東西を通じての絶唱だが、その中でうたわれる蘇小小は過去・現在だけでなく未来にも夜叉として問い続けるラーヴァナと同じ位相にあり、そこに無限の鬼趣をたえながら、ニルヴァーナに入るまいと決意したイッチャンティカの悲願がその底に揺曳するために、単なるグロテスクに終らず、甘美きわまりない美しい詩となっているのだ。あの詩を「唯美主義」といったありふれた命題で片付ける人は、李賀詩の上っ面だけなで彼の思想性に目を向けずに違いない。彼が楞伽經から「蘇小小歌」のテーマを拾った、というような簡単な話ではなく、楞伽經を愛読する心性にかれの諸経験が加わって、そこから「蘇小小歌」のようなみごとな詩が生まれたのだというのである。

22. いまこのランカー城は、神々の宮殿よりいみじく、柱も壁も土や石ではなく、もろもろの宝珠のカーテンで

覆われている。

魏訳「今此楞伽城。微妙過天宮。牆壁非土石。諸宝羅網覆。」

唐訳「此妙楞伽城。種種宝嚴飾。牆壁非土石。羅網悉珍宝。」

梵文 *Divya Lankāpuri ramyaṃ nānā ratnair vibhūsitam, / prāghārahāiḥ śītalaiḥ ramyai ratna-jala-*

vitānakaiḥ. // <13> (神聖なランカー城は莊嚴されている、美しいさまざまな宝玉と清涼な山涯と麗わ

し宝網の天蓋で // <13>)

ここでは「柱も壁も土や石でなく」が魏・唐訳で一致しているが梵文とはずいぶん離れている。もともと漢語の「土石」は、つまらないもの、というほどの意に使うことがあり、「牆壁」が山の斜面の訳語として使っているのだとすれば、梵文とも対応することになる。

23. このもろもろの夜叉たちは、すでに過去の仏によって、修行して過誤から離れ、ついに大乘の立場にたち、内心によく思惟し、真実の道理にかなない念いは一貫しています。どうか仏よ共感して、夜叉たちのため説いてください。

魏訳「此諸夜叉等。已於過去仏。修行離諸過。畢竟住大乘。内心善思惟。如実念相應。願仏憐愍故。為諸夜叉説。」

唐訳「此諸夜叉衆。昔曾供養仏。修行離諸過。証知常明了。」

梵文 *Rāgadosa vinirmuktāḥ pratyatmagati-cintakāḥ, / santyatra bhagavan yakṣāḥ pūrvabuddhāḥ kṛta-*

arthinah, mahāyāna naye śraddhā nivistānyonya yojakāh. // < 14 > (愛欲憎惡から離れみずからの悟りを熟知し／過去の仏たちにより目的を達成した夜叉たちがここにいます、世尊よ／大乘の道理に信頼し、献身し、互いに専心する者です。// < 14 >)

rāga は激しい欲望、doga はパーリ語で憎悪、俗語としてサンスクリット文のなかにも使われる。ここのはたぶんそれであろう。普通は「欠陥」の意で、魏・唐訳の「諸過」はその方で解したのであろう。Kṛtāraには「目的を達成した」の意があり魏訳はそれをとって「畢竟」と訳したのであろう。Kṛtāraは「供養」で唐訳はそのまま使った。しかし梵文の文脈は魏訳の方が忠実に写していることは、一見明瞭だ。

24. どうか仏よ神と人の師なる方、マラヤの山におはいりください。夜叉もその妻と子も、マハーヤーナを得た
5 と思つています。

魏訳「羅仏天人師。入摩羅耶山。夜叉及妻子。欲得摩訶衍。」

唐訳「夜叉男女等。渴仰於大乘。自信摩訶衍。亦樂令他住。」

梵文 Yaksinyo yaksaputras āmahāyāna bhubhutsavah, āyātu bhagavān sāstā laṅkā Malaya parvatam. //

< 15 > (夜叉女も夜叉の子らもまた大乘を知りたく思っています／おいでください、世尊、師よ、マラヤ山の
ランカー // < 15 >)

この經典では夜叉王のラーヴァナは重要な人物だが、夜叉女もまた大切に、ラーヴァナを掲げるとき合せて掲げることが忘れなから。当然のことだが、西洋や中国の古典には稀で、珍重していいのではないか。(1986 I 18)