

黒いジャケットの人 一寺の春 (6) 一 原 田 慶

四月十四日。雨が続いて、ようやく小休止の様子である。レンギョウの黄色い花を押し分けて、緑の葉が繁り、ハナズオウが満開になった。鳩がくぐもった単調な声を響かせている。

ふと窓から墓地を見ると、黒いジャケット風の上着にスラックスの小柄な女の人がいる。西の一乗の宝塔の花立てから、古い花を除き、自分の持ってきた小ギクを新聞紙から取り出して、花立てに入れる。古い花を、その新聞紙を広げて置くと、墓地を歩きまわって、辺りに落ちた枇杷の葉やごみなどを集め、いっしょに新聞紙に包む。私は窓を離れたが、身軽に動きまわる人の足音は続いた。

北の塔、西の塔、南の塔を洗い、線香に火を移して一本ずつ供えて歩く。

この人は、祖先がこの墓に眠っていて、自分は結婚して他家の人となったが、今はまた独りで暮らしているようである。時にはベレー帽をかぶったりして、なにか自由な雰囲気を持っている。時どき迷い蝶のようにひらりとやって来て、墓を飛びまわると、すっと帰って行く。

三月のまだ寒い頃のことであった。浮浪者風の若い男の人が来て、昨日から何も食べていないのだが、と言う。

どうしたものかと、とまどっている、その人は「寺は人を助けるところでっしやる。」と言った。

それから何日かして、寺に用事があった来た人に、そのことを話したら、「寺は、死んだらまつてくれはるとことすわなあ。」と言うことであつた。それぞれの立場で、ものごとの解釈は変わってくるものである。

さっきの迷い蝶は、もう帰ってしまった、墓は静かになつた。来たいと思つた時に来て仏様と出会い、黙つて祈つて帰つてゆく人の為に、寺はいつもここにあり、できるだけ静かに、整えられた場でありたい。

庭の木を眺め、空を見上げ、門の前を通る人々の足音を聞き、小鳥の羽ばたきを目で追いながら、掃除をしている時などは、何も考えない。

「どうぞ真実の世界にましますあまたの仏たち、^{おん}聖たち わたくしたちを慈しみここにおいてになつて、この道場をお飾り下さいますように」といつも祈りの初めに唱える。その言葉に、寺がふさわしい所であれば、どのような解釈があつても、それでよいのだらうと思つた。

若

葉

一寺の春

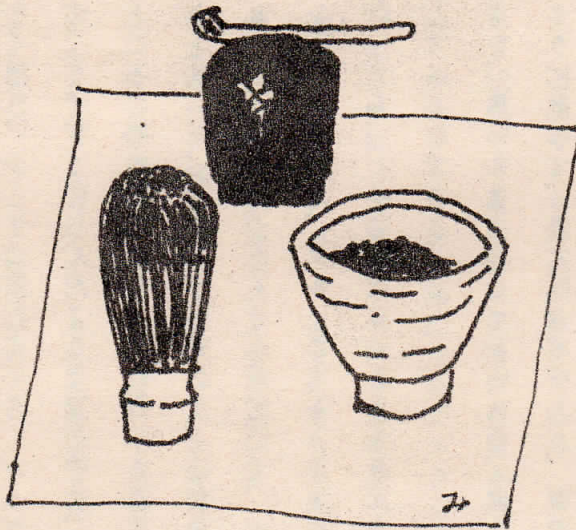
(7) 1

四月二十二日。小さな芽がふくらみはじめたと思つたら、もう若葉がいつぱいの季節になつた。ザクロの真つ赤な葉が陽を受けて、透明な光を放っているように見える。

黒く重たげにうなだれたヤツデの実をついばむヒヨドリは、滑り落ちそうになりながら、何度も房につかまっ

て上り、からだの位置を変えながら上向きになったり下に向いたり、自分の動きに従ってゆれる相手に翻弄されている。

門の傍の桜が、今年はたくさんの花をつけた。長い花梗の先に、ふっくらと淡く少し緑がかって見えるピンクの八重の花が、顔を寄せ合って下を見ている。サトザクラ、ふつうボタンザクラと呼ばれる種類らしい。被布の胸元の飾り紐のようである。



フジのようにはっきりとした花ではないが、こまかい粒のように見える花が、房の中心の茎にきちんと並んでつ

クルミが、ぎゅっと縮んでいた花のつぼみを、少しずつゆるめるように伸ばしはじめた。花の房は、つぼみの頃の何倍くらい伸びるだろうか、長い房は、はかってみたら二〇センチになっていた。若葉を広げた枝に、先細りの黄緑の花房が、だいたい四本ずつ一つの所から下がっていて、長いもの短いものとり交せて、風に揺れている。

いていて、清楚な美しさを持っている。その花房の様子からフジグルミとも呼ばれる。

クルミの枝は、時に大きく揺れ、少しずつ揺れが小さくなって、こまかく葉をふるわせてしばらく休む。まだ若葉はほんとうに小さくて、うす青くにじんだような空の中に、くつきりと形よい枝が弧を描き、葉の重なっているところとそうでないところの明暗が、自然の溶け合った色彩の美しさを見せている。

タラヨウの花もぎっしりと咲いた。花はうすい黄色で、小粒のこんべい糖のような形である。何かの果実のようなほのかな香りに誘われて、ハナアブがたくさん来ていて、木の下へ行くと、羽音が響いている。だいたい色と黒の縞の、大きな腹をしたハナバチも、クルミの木とタラヨウの木を、行ったり来たりして花をつついてはいる。その間を、急いで歩いて行ったら、ハチの腹にぶつかりそうになって、ひょいとよけるようなことが何度もある。そのくらいゆっくりと飛んでいるのである。

落ちていたクルミの花房を、黒い丸盆にのせておいたら、濃い緑の抹茶のような花粉が散り敷いていた。

ムクの花は、ほこりのように散って、風に吹き寄せられ、塀際に積もっている。ジンチョウウの花もこぼれ落ちて、その根もとに干菓子をはらまいたようである。

鳩は、アオギリとシンバクとピロとに三度巢をかけて、三度とも、雛をかえすことに成功しなかった。

今、春は庭いっぱいにあふれ、何とない期待と恐れのようなものを感じさせる。

五月十八日。母の遺した赤い手帳をあけてみると、詩が数篇書いてあった。四十一年二月、母は七十三歳だった。時どき自分の子どもの頃のことや娘時代の話をしてくれた。明治の人のくらしや考え方は、やはり小説の中のことのように思えたが、時間的にも空間的にも、生きものの息づかいや動きが感じられるように思う。人々が、自分の手足を使い、自分の心意気で生きていた。食物にしても、もう少し土のおいのするものを、生命の香のするものを食べていたように思う。

ふきのとう

寒いさむい寒波にもめげづ

いつのまにか春がおとずれ

庭のあっちこつちに

かわいい芽を出した

さっそくつみとり

みそあへをつくり

一年ぶりに食卓にならべ

みんなのすきなふきのとう

ほろにがいかなしいまでに

しぜんの味わい

いよいよ春がやって来た

(四十一年二月)

ざくろの花

雨のため四・五日ぶりに庭に出たら

ざくろの花がさいていた

赤い赤いざくろの花がいっぱい

こぼれてるやがて大きな

実をむすぶ

ずい分変わった花だ

今の子供はざくろの実を

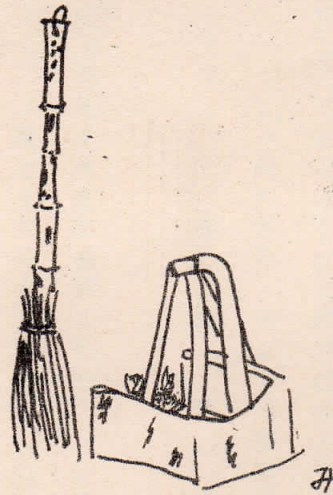
食べることを知らない

花でたのしもうと

一枝おって生けました

(四十一年六月)

雨が近いようなので、庭のごみをかたづけしていると、カラスが鳴きながら、ゆっくりゆっくり空に円を描いてまわっていた。カラスはいつも、せわしなくカアカアと鳴きながら出かけて行って、また同じように帰って行



くもの思っていたので、カラスの様子にしばらく気をとられていたが、特に変わった事もないようだった。箒を取りに行くと、掃除道具を掛けてあるさんの上に蛇のこどもが乗っていた。下りようとしてすつと首を伸ばしたが、丈が短いのでぼとりと落ちた。途中のさんにひっかかって、またもう一度落ちてやっと地面へおりた。近ごろ大きな蛇を全く見なかったが、隣家の人が来て、台所の流しの溝に一メートル五〇センチくらいある太い蛇が死んでいた、熱い湯を流したからだろうかと話していたが、どうして死んだのかはわからない。

お池のかえる

我家のお池もいつのまにか

にぎやかになった

雨ふるまへのひととき

げろげろがあがあ

いったい何家族になったの

金魚もまげつに

およいでる

まるでいなか家の様だ

げろげろがあがあ



またあめがふる

(四十一年六月)

やかましいほど、カエルの鳴いた頃もあった。今年は四月十七日に初めてカエルの声を聞いて、おもわず外へ駆け出したけれど、カッカカッカという一匹だけの声だった。それ以後も時々同じ声を聞くだけである。たよりない蛇のこどもを見るにつけ、生きものたちが、何とか元気に生き延びてくれるようにと願うばかりである。

(一九八五年 カット・原田道子)

孤 雁 児 一 李 清 照 (三〇) 一 原 田 憲 雄

藤の床 紙子の帳に朝さめぬ／おもむきの／なしとにあらね／沈の煙たえだえに香炉つめたく／まつはるおもひ水のごとしも／笛の三ふしに／梅おどろき／やや春めけど：：／風そうてさやさやはららぐ雨／またもこぼるる千筋の涙／簾吹きし人去りてたかどの空し／腸のちぎるるおもひ誰と分かたむ／一枝折れど／人の世と天上に／寄せむ人なし

双調、七十八字。前後段各四仄韻。またの名は「御街行」。「世の人が梅の詞を作ると、筆つきが俗っぽい。わたしの試作した一篇でさきの言葉がいいかげんものでないことが知れよう」という自信に満ちた序文がついている。その通りなのだが、これが男の作家や批評家たちの憎悪を誘うことになるのであろう。本によってはこの序文を欠く。(李賀「公莫舞歌」の序にも「諸家の作品がへたくそなので」といった句があった)。

藤牀紙帳朝眠起。

Téngchuáng zhǐzhàng zhāomián qǐ.

「藤牀」は藤かづらで纏んだ寝台。「紙帳」は紙で作ったカーテンで防寒に使う。白楽天に「六尺白藤牀、一莖青竹杖」(小台)、蘇東坡に「困眠得就紙帳暖」(自金山放船至焦山)の句があり、寺観や旅中に具えるにはいいが婦人の寝室としては「西施曉夢鸚鵡帳寒」……解鬢臨鏡立象牀」(李賀・美人梳頭歌)のきらびやかな方が似つかわしい。でも、まあ、わびやさびといった趣きはないでもない、というのが、

説不盡、

Shuō bù jìn,

無佳思。

wú jiā sī.

である。李清照とほぼ同時の皇族に趙宗漢という人がいて絵がうまく、その「蘆雁図」は「佳思」があったので米元章が「僂蹇汀眠雁。蕭梢風触蘆。……」という詩を題したと『画繼』にいう。日本でいうわびやさびの美のお手本となった宋元画の風趣はこの頃の知識人が見出したものだ。しかしそれは、わびしいものには違いはない。このときこの詞の女主人公は、旅中、山寺にでも仮りの宿りをしている体にしてあるのであろう。

沈香斷續玉鑪寒、

Chénxiāng duàn xù yù lú hán.

伴我情懷如水。

bàn wǒ qíng huái rú shuǐ.

沈香の煙が断続しつつ玉炉にまつわって寒く、ちょうどそんなふうで、わたしにともなう想いが水のようだ。

同じ沈香でもさきの李賀の詩中の「香鬢墮髮半沈爐」の華麗はまったくなく、温庭筠の「玉炉香。紅燄淚。夜長衾枕寒」(更漏子)の幽艶とも違い、むしろ杜甫の「老夫情懷惡」(北征)に近い、といえようか。

笛裏三弄，

Díyǐ sānnòng.

梅心驚破，

méixīn jīngpò.

多少春情意。

duōshǎo chūnqíngyì.

そんな折しも、笛の音がし、たれがすさぶのか知らないが、まるで王子猷のために桓子野がしたように三曲奏でられた。これには固くつぼんでいた梅も驚かされてめざめ、ぼっとすこうし色づいた。薄墨を刷いた背景に紅を三、四点おいたなまめかしさ。桓子野の話は『世説新語』任誕に見える。

王が都に出てまだ港にいた。桓が笛にたくみなことは聞いていたが面識はなかった。たまたま桓が岸を通り、王が船にいた。客の知った者が「あれが桓子野だ」といった。王は人をやってあいさつさせた「あなたが笛のたくみだと聞いています。一曲お聞かせくださるまいか」。桓は当時すでに貴顕の人だったが、王の名を知っていたので引き返し、車から下り、床几に座り、三曲かなで、了ると車に乗って去った。主客は一言も交わさなかった。ここで前段がおわる。

小風疏雨蕭蕭地。

Xiǎofēng shūyǔ xiāoxiāodì.

この句を読むと、「きその夜 雨そほろ風はやかりき」(如夢令)「わびしい庭／斜ふく風 紐い雨」(念奴嬌)「ややしばし晴れ／しばし雨／しばし風」(行香子)「そよ風は雨吹きてかげにたはむる」(浣溪沙)「梅しいことにさやさや／つれない雨風が」(多麗)など、これまでに紹介した彼女の作品中に、いくつもすぐれた風雨の句のあるのを見てきたことを思い出す。これらの句には多かれ少なかれ愛の姿がうつっていて、その向こ

うに王維の「清風細雨湿梅花」（劇囃史家）がほのめいている。王氏のこの詩については小林太市郎『王維』にすぐれた解説がある。前段の、やや春めいた心に、互いに愛し合ったころの楽しさが思い出されたが、その時の「清風細雨」とはうってかわってさびしい今の小風疏雨に、

又催下、

Yòu cùixià,

千行淚、

qiānháng lèi,

「またこぼる」とは訳したが、小風疏雨が、涙を流がせとさいそくするのである。

吹簫人去玉樓空、

Chuīxiāo rén qù yùlóu kōng,

「簫を吹く人」は『列仙伝』の次の話による。

春秋時代の秦の穆公に弄玉という娘がいた。簫のうまい簫史という青年を好いたので、公がふたりを結婚させた。夫は妻に簫を教え、妻は鳳凰にそっくりの音を出すことができるようになった。数十年たつて、鳳凰がやって来てその屋上にとまった。公が鳳台を造つてふたりを住まわせたが、ある日、ふたりは鳳凰とともに飛び去つた。話はうるわしく、めでたいが、この詞の女人は、夫の去つて空しい楼にのこされているのである。

腸斷與誰同倚。

chángduàn yǔ shuí tóngyǐ.

ほっとすこうし色づいた梅の一枝おりとつても、人間世界と天上とに引きさかれてしまった今では、その一枝を贈るべき人はいらい。

一枝折得、

yīzhī zhéde,

人間天上、

rénjiān tiānshàng,

没箇人堪寄。

méi gèrén kān jì.

この詞は、その結構、配色はもとより古典の引用にいたるまで、工夫がこらされてあつて、序文のいうように自負するに足る出来ばえだ。

ところでこれを、一一二九年、夫趙明誠が死んだのちの悼亡の作と見る説がある。その悲涼幽怨は、たしかに有力だが、ただ序文の口調とはふさわない。ある本のように序文のないのが本来なら、問題はない。しかし序文が彼女のものだと、詞中の感情は創作とみる方がよいだろう。

もつとも、名優はおのれの悲痛をさえ演技に利用するもので、その見事さへの感嘆とやりきれなさの混在を、サマセット・モームの「劇場」が描いている。

序文を彼女のものとするかどうか。この詞のたたえる悲痛が実感か創作か。おそらく決定するに足るほどの証拠をさがし出すのはむづかしかろう。わたしは、序文が彼女のものとする方にかたむくが、固執はしない。

(一九八六年一月二十五日)

森濂寿三編「李白古風詩補注稿(上)」・金秀雄編「同(下)」 1986 1 25 原田憲雄

(上)は「中国文学会紀要」第九号の、(下)は「千里山文学論集」第三二号の抜刷で、ともに森濂氏の惠授。朱金城等編「李白集校注」(一九八〇年刊)をテキストとし、「古風」詩を特に「文選」や陳子昂の「感遇」詩との関連を顧慮しつつ補注した労作である。まだ一々に追跡してはいないが、地道な作業に敬意を表したい。

25. クンバカルナらの羅刹もまた、この城中に住み、かつて供養しました過去の、無量億の諸仏に。

魏訳「甕耳等羅刹。亦住此城中。曾供養過去。無量億諸仏。」

唐訳「惟願無上尊。為諸羅刹衆。甕耳等眷屬。往詣楞伽城。」

梵文 *Kumbhakarna purogaś ca rākṣasān, śrosyanti pratyātma-gatiṃ mahāyāna-parāyaṇān.* // <16>

(クンバカルナをリーダーとする羅刹の住民たちも／みずから達すべきさとりを聞くだろう、大乘を最高の目的とする者として。// <16>)

クンバカルナはラーヴァナの兄弟で、半年のあいだ眠り、目が覚めると象などをむさぼり食い、さらに半年眠り続けたといわれる羅刹である。Kumbhaが甕や骨壺を、Karnaが耳を意味するので、固有名詞だが「甕耳」と漢訳した。伝説や神話の人名は、性格や出自を表わすことが多いので、これも何か意味があるのであろう。ここではラーヴァナの親族を代表すると見ておいてよいだろう。なお辞書によれば、クンバカルナはシヴァ神の称として使われることもあるらしい。

26. 今また供養したいのです、現在の大法王に。内心の行を聞き、マハーヤーナを得たいのです。どうか共感してくださいわたしと、もろもろの夜叉たちに。そうして諸仏の子らとともに、このランカー城にお入りくだ

たす。

魏訳「今復願供養。現在大法王。欲聞内心行。欲得摩訶衍。願仏憐愍我。及諸夜叉衆。共諸仏子等。入此楞伽城。」

唐訳「我於去來今。勤供養諸仏。願聞自証法。究竟大乘道。願仏哀愍我。及諸夜叉衆。共諸仏子等。入此楞伽城。」

梵文 *Kṛtādhikāra buddhesu kariṣyantyadhunā ca vai, / anukampārtham mahāyam vai Laukham sutain saha, /* (諸仏にかつて統治を認められ現在もまた認められよう。／わたしに共感してランカーにおいてくださる子らと共に。／(17))

この「内心の行を聞き、マハーヤーナを得たいのです」は梵文へ16の後半に当り、25、後半の「かつて供養しました過去の、無量億の諸仏に」と26、の「今また供養したいのです、現在の大法王に」を合せたものが梵文へ17の前半に当る。魏訳と梵文の対応も同様（わたしの訳が魏訳に拠るのだからあたりまえだが）。唐訳は一部梵文と、一部魏訳と一致する。「無量億」は梵文にも唐訳にも無いので、これまでポディールチが付け加えたと考えられる傾きにあった。

魏・唐訳が共に「供養」とするのは梵文の *Kṛtādhikāra* で、これは *kṛta adhi-kāra* である。*adhi-kāra* は「支配・統治・権威・特権」であり、*kṛta* は動詞 *kr* (作る・なす) の過去形だ。だから梵文によれば、ラーヴァナやクンパカルナが過去の諸仏によつてランカーの統治権を承認された、ということになり、そこから政治・軍事的ななまぐさい要素を捨象するにしても、精神的指導者の地位を認めた、ということにはなる。承認を求めること

は、相手に属することであり、属することは支配・被支配の関係においては奉仕することであり、奉仕はすなわち供養だから、魏・唐訳が「供養」としたのであろう。

中村辞典が「供養」の項に、サンスクリット・パーリ語をそえて解説する語義は次の四つである。(一)奉仕すること。paricariyaへパーリく(2)尊敬心をもって仕え、世話すること。upa-stha (3)十法行の一つ。仏に礼拝すること。花・香をもつて大乘に供養すること。pujana (4)宗教的供養をなすこと。kara 尊敬崇拜。puja (ヒンズー教でプージャというときは主にこれ)yajna, sat-kriya, kara

ここではkr̥tadhikara はあげてない。(最後のsat-kriyaは、動詞のkr̥を共有する点でつながるけれども。ところが楞伽経ではこのほかにも二カ所で使われている。その一つは魏訳「大慧。作因者。能作増上因。如転輪王」(大正16、五三〇頁、b)、梵文、kāraṇahetuḥ punar Mahāmate adhipatyādhi-kāra-kṛtyaḥ karoti cakravartī - r̥pavat. (V本35頁15行。作因とは支配力ある統治の所作をなすもの、転輪王のように)であり、二つは、「過去供養諸仏。種諸善根」(大正16、五六三頁、a)梵文、pūrvajina kṛtadhikaraṇam avāpita kusala mūlanam (V本102頁9行、過去のシナに供養し、善根を植え)である。この第二の場合も「統治を認められ」と解してさしつかえない用法であろう。第一はいうまでもない。すると、kr̥tadhikaraは、この経ではやはり注目すべき語で、これを paricariya (付添s)、 puja (ねんごろな接待)、 upastha (近くに立つ)、 yajna (祭式に関する)などと同じ「供養」の語で訳するのは、ここでの夜叉と仏との緊迫した関係をあいまいにする恐れがあり、びつたりしない。しかし、訳された地の中国では、ボディールチの時に、シクシャーナンダの時に、支配者と被支配者

に險悪な対立があり、支配者内部にも対立があったから、翻訳された經典の中に、権力闘争をまざまざと写し出すようなことは、伝道者としては避けたく、そのような念願が訳筆に影響したのではないか。(わたしたちが漢訳經典を批評するとき、今のわれわれの立場から何気なく発言することが多く、それもやむをえぬことながら、訳者が訳時におかれた諸種の条件を顧慮することを忘れて、批評は歴史性を失うことになる。わたし自身、大いに反省しなければならぬ)。ただ、魏訳は、全体を熟読すると、仏と夜叉との、ことに現在の「ばがば」と夜叉との間の阻隔から来るねじれた感情表現がにじんでいて、ボディールチはこの經の梵本の言語選択には敏感に反応していたことが察せられる。

27. わが官殿、妻子と眷屬、宝冠や首飾り、種々の莊嚴具、アソカ樹の園林、種々の娯樂品、それから空中車を、仏と大衆にささげます。

魏訳「我所有官殿。妻子及眷屬。宝冠諸瓔珞。種種莊嚴具。阿舒迦園林。種種皆可樂。及所乘花殿。施仏及大衆。」

唐訳「我官殿繡女。及以諸瓔珞。可愛無憂園。願仏哀納受。」

梵文 *Gṛham aparavargas ca hārāni vividhāni ca, / rāmyā ca asokavanikam pratigrīha mahānure, //*

<18> (わが家とアプサラス群と種々の真珠の首飾り／たのしいアソカ樹の園林を占有したまえ大いなるムニョ
／<18>)

これは、供養の内容である。支配・被支配の関係から見れば、ランカートの支配権を認められた、あるいは認め

られるための貢ぎ物といった性質を伺いうる。家屋・女性・宝玉・園林……、これらは經典の中に供養としてしばしば現れる。それはまた、古今東西を通じて被支配者が支配者に貢ぐものであった。仏教の初期にはこのような供養は受けなかったようだが、教団が寺院に住むようになるに従ってこれらのものを受けようになつたらしい。かつては批判したバラモン諸教の風習が仏教教団にも入りこむのである。アプサラスについては本稿(一三)「法蔵」19頁に説明した。

「アソカ樹」のアソカ *Asoka* は「悲しみを離れた」の意で、無憂樹とも訳される。望月辞典によると、学名は *Jonesia asoka*, *Amel* 科の植物で、華麗な赤い花を開く。釈尊がこの樹下で生まれたと伝え『過去現在因果経』第一に「ハマヤン夫人は彼の園中に一大樹あるを見る。名づけて無憂といふ。花色光鮮、枝葉分布し、極めて茂盛となす。即ち右手をあげてこれを牽摘せんと欲するに、菩薩(釈尊)漸漸右脇より出づ」という。ただこののばらんカーのアソカ園だから、『大史』第15章に「正覚者は更にナーガの柵から北方に赴かれ、アソカ柵の中に座つて、人々に法をお説きになりました」という「アソカ柵」に違いない。この章はデーヴァーナンプティアイッサ王が大寺を寄進することを述べるが、第三の過去仏カッサパが、ジャヤンタ王とその弟の間に起こつた戦争を止めるため来島し、王がマハーサーガラ園をささげるといふ話が挿入され、アソカ柵はその園中の林なのである。この説話ではカッサパ仏は第三の来島者であり、第四の来島者は「世尊」(釈尊)だから、「世尊」来島以前のランカー王ラーヴァナは、あたかもジャヤンタに相当する。ジャヤンタが弟と共にカッサパ仏を迎えることはまた、ラーヴァナが今、兄弟のクンバカルナと共に仏を迎えることに、対応するだろう。

28. わたしは如来にとつて、与えぬものはない者。どうか大いなるムニよ、わたしに共感しお受けください。わたしも諸仏の子らも、仏の説かれる法を受けましょう。どうか仏よ共感して、われらのためにお説きください。

魏訳「我於如来所。無有不捨物。願大牟尼尊。哀愍我受用。我及諸仏子。受仏所説法。願仏垂哀愍。為我受用説。」

唐訳「我於仏菩薩。無有不捨物。乃至身給侍。惟願哀納受。」

梵文 *Ajñakaro'ham buddhanam ye ca tesāṃ jīnatmajāh, nāsti tadyan na deyaṃ me anukampa mahāmune,*

／＼〈19〉（わたしは諸仏の命令を奉行する、あのジナの子らもまた。／わたしに与えられないものは存在しない、共感したまえ大いなるムニよ。／＼〈19〉）

魏訳の「我於如来所。無有不捨物」はわかりにくいが、「我於如来。所無有不捨物」と句切れればよくわかる。

「我は如来に於て捨てざる物有る無き所」すなわち「如来は、わたしに対してはお与えにならぬものはない」で梵文の「わたしに与えられないものは存在しない」に対応する。唐訳は「わたしは仏やボサツに対してさしあげない物はない」だから「捨」すなわち「与える」の主語が反対になる。魏訳と唐訳は「無有不捨物」の句だけで見れば同じだが、それぞれに先立つ句とあわせると反対になっていて、魏訳の方が梵文の言いまわしをよく伝えてゐるのだ。

29. そのとき三界の尊い方は、夜叉の請いを聞きおわり、すぐ夜叉のために説いた、過去と未来の仏について。

「夜又よ過去の仏は、このすぐれた宝山中、夜又に共感したために、内身にさとるべき法を説いた。未来の仏もまたそのように、この宝山中で、もろもろの夜又のために、またこの深い法を説くことだろう。

魏訳「爾時三界尊。聞夜又請已。即為夜又説。過去未來仏。夜又過去仏。勝宝山中。憐愍夜又故。説内身証法。未來仏亦爾。於此宝山中。為諸夜又等。亦説此深法。」

唐訳へはここから散文になる「爾時世尊。聞是語已。即告之言。夜又王。過去世中。諸大導師。咸哀愍汝。受汝勸請。詣宝山中。説自証法。未來諸仏。亦復如是。」

梵文 *Tasya tad vacanam śrutvā uvāca tribhavesvarah, / atitair api yaksendra nāyakai ratnaparvate.*

／／〈20〉 *Pratyātmadharmo nirdiśīhah tvam caivāpy anukampitah, / anāgatās ca vakyānti girau ratna-*
vihāsite. / 〳〳〈21〉 (かれのその言葉を聞いて三界の主は言った。／過去の導師によつても宝の山で、／／〈20〉
みずからさとるべき法が説示されたが君もまた実に共感されている。／未来の導師もまた力づけるだろう宝の山
で。／／〈21〉)

「三界」は相当する梵文は *trībhava* だから、より正確には「三有」すなわち三種の生存である。では三種の生存とは何かというと、三界(三つの生存領域)におけるそれぞれの存在のしかたをさす。三界は欲界・色界・無色界。いずれも衆生が生れて死に輪廻する、迷いの領域である。欲界は最も下にあり、姪欲・貪欲をもつ生きものの住む世界で、この中に地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天の六趣(六道)があり、欲界の天(神々)を六欲天という。色界は、欲界の上であり、欲を離れた生物の住むところで、絶妙な物質(色)より成るので色界という。

四禪天より成り、これを分けると十七天となる。無色界は、最上の領域で、物質を越え、精神のみが存在する。四無色定を修めた者が生れる所で、これもまた天界に属するが、その最高の非想非非想処天を有頂天と称する。この区分は神話的な分類だが、人々の精神を安定させる修養の発達の段階を示す。

三界の尊い方とは仏、世尊、釈尊をさすが魏訳（大正16・五一九頁）に「破三有者誰。何身至何所。云何処而住。云何諸仏子」（三有を破るのは誰か、何を身体とし何処が住所か。いかに生れ住み、どうして諸仏の子となるのか）という質問が提出され、五二二頁には「三界。因無始世來虛妄分別戲論而有故」（三界という分類は、始めも知れぬ過去世からの人間の、確たる根拠もない判断や分類癖から生じたもの）といている。それらの問題が後に提起される伏線として、いま世尊を「三界の尊い方」と呼んでいる、と見ればよい。

28. でラーヴァナが「共感してください」といったのに対し、ここで世尊が「君たちはすでに共感され、今も、未來にも共感されるだろう」と答えているところが主眼である。魏訳も梵文も偈頌のまま進行しているのに、唐訳が長行（ちようこう・散文）になっているのは注目すべきである。唐訳がその拠ったテキストに忠実だったとすれば、そのテキストは今の梵本とはつきり違っていた、これはその一つの証拠となる。

30. 夜又よこの宝山は、如実の修行者で、可視的世界を享受する人であつてこそ、ここに住むことができるのだ。

夜又よ今きみに告げよう、わたしと諸仏の子らは、君たちに共感するがゆえに、君の布施と懇請を受けて説こう。

魏訳「夜又此宝山。如実修行人。現見法行人。乃能住此処。夜又今告汝。我及諸仏子。憐愍汝等故。受汝施請説。

唐訳「此是修行甚深餽行現法樂者之所住处。我及諸菩薩。哀愍汝故。受汝所請。」

梵文 *Yoginām nilayo hyeṣa dr̥ṣṭadharma vihāriṇām, / anukampyo' si yakṣendra sugatānām mamāpi ca. //*
〈22〉 (そこは実に可視的世界をたのしむヨーガ行者の隠れ家、／きみは共感されている夜叉の王よもろもろの
スガタによってもわたしによっても。) // 〈22〉

魏訳の「現見法行人」はわかりにくいのが、梵文の *dr̥ṣṭadharma vihāriṇām* に当り「現に見る法を行ずる人」と
いうことらしい。それなら「如実修行人」は *yogināḥ* で「ヨーガを行ずる人たち」であろう。梵文と魏訳をつき合
せることによって、このいりくんだ論理がわかってくるように思われる。

「現に見る法」とは何か。 *dṛṣṭa* (見られた) *dharma* (法・存在) である。すなわち眼前の存在で、空間的に
は「可視的存在」であり、時間的には「現在」に当る。ただ、世界は空間のみに限定されず時間をも含むであろう
から両者を合せたものとして「可視的世界」をわたしの訳語とした。ボディールチが「現見法」なる訳語を取っ
たのもたぶん同じ考慮による。 *vikāra* が「〜時間を〜愉快に過ごす」意であることは本稿(七)「ばがば」でい
った。享受・止住を意味する行為を広く含む。

「可視的世界を享受する」ことには大きく分けて両面がある。その一は、現在の世俗社会と妥協し、その報酬
として世俗の幸福を受けとることであり、その二は、世俗的判断(すなわち分別・妄分別)から離れ、見得るも
のをありのままに(如実に)見ることに習熟することである。ありのままに見る、ということがこの経の主題の
一つだから、ひとくちには言いにくいのが、例えばキャンパスに描かれたものを「家」ときめつけずに、布と絵具

と画家の意図や行為等の組み合わせたもの、とするような見方をさす。それらは縁り集まって「家」の絵を構成しているが、「家」は絶対不変の永久存在でなく、仮りに世俗の人の目に「家」として映していきつゝに過ぎぬ。ラーヴァナをはじめとする夜叉たちは、現在の世俗社会から追放され、かれらの住むランカーは、世俗が「ランカー」として認める生者の島ではなく、死という長夜のうちなるランカーであった。かれらにとって「享受」しうる「可視的世界」とは、その一それではないのだから、その二しかない。

次に「現在」ということを世俗では、現代とか今日とかにあて、さまざまの幅を与えていうけれども、何が正確な現在であるかは、むづかしい問題だ。「現在」はその一刹那の前までは未来であり、一刹那の後には過去になっている。ラーヴァナと世尊の対話の続くうちにも現在はどうん過去として去り、未来が現在に流れこむ。そのなかでありのままに「現在」を見るとはどういうことなのか。

「夜叉よこの宝山は、如実の修行者で、可視的世界を享受する人であつてこそ、ここに住むことができるのだ」という「夜叉」はラーヴァナで、「この宝山」はランカー、ただし世俗が死の世界とし時間の消滅したとするランカーであり世俗のよぶ「ランカー」ではない。そこでこの「如実の修行」ヨーガとは「可視的世界を享受する」以外にはなく、しかもその「可視的世界」は世俗のいうそれではなく、世俗の見方を崩壊させる縁起観であつた。そのようなランカーは、それも一種の住処に違いないが、梵文にいう *niraya* (隠れ場処)、世俗の目から覆われたところである以外にはない。そのランカーが君たちの住み家だ、ということとは、一面からいえば、夜叉は永遠に時間と空間の消滅した死のランカーに住め、というむごい言葉になり、一面からいえば、君たちは世俗の妄分

た。／＼〈24〉)

祇園祭の山鉾巡行を見るような美しい光景である。ことに「笑い舞うアブサラス達」と訳したところは魏・唐訳ともに花やかで、これが劇なら楽しい場面であろう。ところがその梵文を分析すると、違った面が露われる。

「笑う」の梵文 *hasati* は、笑うには違いないが、実は「嘲笑する」「ひやかす」といった方向で使われることの多い笑うだった。そのことに気づくと、11. の梵文 *anusaraya salitam vnam anupravisya gatābhigītair anu-
gāyati sma*, (流れるように戯れるように琵琶の伴奏で、ギター調で歌い、たずねて行った)へ本種(一一)「長夜」への「戯れる」に当る *salitā* が「よさける」という方向の戯れるであり、15. の梵文 *atna Rāvāno Lanika-
dhipathih totaka-vrttena-anugāyā* (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う)の「トータカ」に「争闘好きの」「喧嘩口調」という意があつたことが思い出される。

また、ラーヴァナの代言人として世尊に質問するマハーマテイの言葉に *kiṃ tu tīrthaka khyapadesā eva
bhāgavan visisyate na tvadīyam*, (しかし世尊よ、外教の主張は勝れているが、あなたのはそうでない)へ本
43頁16行へのような不遠慮な批判が何カ所もあり、これはたぶん大慧菩薩のことばといふので訳出されたのだから
うが魏訳に「若爾。外道説法勝。而如来不如」(そうだとすると外教の説が勝れ、如来のおよばない)といふ
唐訳も「是故外道説勝。非如来也」とする。マハーマテイほさつのことばは実はラーヴァナの言葉なのだから、
この不遠慮さは、ラーヴァナの眷属のアブサラス達の「ひやかし」や「ふざけ」とひとつながりのものと考えら
べきではないか。その「ひやかし」や「ふざけ」は漢訳ではノドにささらぬように骨を抜いてあるが。(2・1)