

ト ン ポ グ サ 寺 の 夏 (4) 原 田 慶

七月十四日。八日に梅雨が明けたが低気圧が次々に来て、梅雨が後戻りしたように、十三日の夜も降った。

今日は久し振りにすっかり乾いて、昨夜の雨がうそのように晴れた。十一時頃から少し強い風が出たので、湿気がどんどん飛ばされ、草取りをしていると、蓆にまつわりついてきた蚊もいなくなった。

カタバミをばけつに三杯取った。ムラサキカタバミはキキョウカタバミとも呼ばれるように、ピンクの四弁で、雑草といっても美しい花である。根は臍のように半透明で、溶けた雪のように、冷たい感じがする。その根の肩のまわりに褐色の小粒の鱗茎が、ぎっしりかたまっている。これがたった一片で、ちゃんと一家を成す。次々と繁殖するのだからたまらない。

ふつうのカタバミは小さな黄色い花を咲かせ、すいはといつて、子どもの頃には食べたことがある。スズメグサとも呼んでいたが、こちらは種をたくさんつける。

日陰のやわらかい土の所や、キク、ハギ、シジミバナなどの硬く細い株に交って、ツユクサがたくさん芽を出す。初夏の若芽の頃に先を摘んで、ゴマ和えにすると、ゴマの香がなじんで思いがけないほどおいしい。

ツクサのことを、子どもの頃にはトンボグサと呼んでいた。

トンボのめがねは みずいろめがね

あおいおそらをとんだから とんだから

という歌が、小学校の音楽の教科書にあるが、この歌をうたうと、昆虫のトンボよりもトンボグサの方が、目に浮かぶ。宇都宮貞子『夏の草木』の中に

白馬村の八十歳になるオババが「ドンボバナはドンボの目玉みたいな花咲きたいね」といったし、戸隠上野でも「トンボクサはトンボぞつくらな花でごわすど」と聞いた。

と書かれている。長野県の白馬や戸隠から群馬県の端恋村は、県境をまたいでいるが、やはりトンボグサと呼んでいた。

重たげに飛んで、羽根をやすめるオニヤンマを押さえ、四枚の羽根をきちんと後へ揃えようと、髪をかき上げたように、トンボの顔が現れる。そのオニヤンマの口もとに、トンボグサの花を近づけると、青い花弁をもぐもぐ食べる。もぐもぐして青いかすを口から出す。何度も押しつけて、もう食べなくなると放してやる。

トンボをつかまえて、花を食べさせ再た放す。それは子どもにとって、何でもない道くさのなぐさみであった。トンボがトンボグサを食べるとは、何の本でも見ないけれど、口に入れることは確かである。柳田国男『野草雑記』の中に、

自分などは子供の時に、つゆくさを虫草ともギイグサとも呼んでいた。ギイグサはきりぎりす、はた織虫の

ことであり、螢草の名は東京でも知られている。この二種の虫を籠に入れて飼つておくのに、何か青いものを添えて蔭と涼しさを供与する料に、特にこの草を選んだので、自分らは虫がこの草を食べるものと心得ていた。信州や越後でこれをトンボグサというのは、花の形が蜻蛉に似ているからだとの説もあるが、(「高志略一巻一〇号」) そう似ているともわれわれには思えない。あるいはこれも蜻蛉のまぐさとして、籠の中に入れたからの名かもしれない。

と書かれている。やはりツクサをトンボの顔と見るのは、おとなの目であつて、子どもはトンボが食べる草と考えるのが、しぜんなように思える。ウサギにはクローバーを食べさせてウサギグサと呼んだように、子どもと生き物は、よく食べさせることで結びついている。痛いところとげに刺されながらアザミの葉をとつて、妹と二人、近所のヤギ小屋にかよつたこともある。ニワトリのためにドジョウをとつたのは、ドジョウをすくうことの方におもしろみがあつたのである。

電

一寺の夏

(5) 1

七月二十三日。今年は梅雨が長かつたせい、アサガオの花が少い。あまり勢のよくないつるが、寂しげに伸びて、時々思い出したように青やピンクの花を咲かせる。

このアサガオに、いま肥料をやつたものかどうかと思案しながら立っていると、すぐ傍でかさかさと言がして、

アブラゼミをくわえたヒヨドリが、近くのヒノキに飛びあがった。そこには別の一羽がいたので、奪いあうのかと思つたが、知らぬ顔をしている。くわえている方も、飲み込むでもなく、落とさないようにくわえなおしながらうろろうろしている。そしてすぐ



傍の妙見宮の鳥居にあがつて、セミを料理したらしく、羽根をもいで丸いセミのからだをくわえて、ヒノキにもどる。それでも別の一羽は知らぬ顔をしている。くわえたヒヨドリはまた鳥居に飛ぶ。知らぬ顔のヒヨドリがやっと鳥居へ飛ぶ。しかしそのまま横を向くと、ついと少し離れたムクの枝へ飛んで行った。セミをくわえたヒヨドリも、すぐその後から飛んだ。

何か意味ありげに思えておもしろかったが、その後は、もう見る事ができなかつた。

セミは、六月の終わり頃から、堅く踏み固められたような地面に、すぼっと栓を抜いたような穴をあけて、外

へ出る。けれどもまだ、今はあの耳鳴りのような音はたてない。

一昨日、二十一日の夕方四時過ぎに、大きな雷が鳴り、五時頃から雨と雹が交互に降った。めずらしい夏の雹は、涼しさと小気味よさをもたらし、娘と父親は苔の上にかかる雹をひろいに出て、見せ合ったりしていた。

後になってみると、キリの大きな葉は、破れ傘のように穴だらけになり、バショウは野分にでもあったように、バラバラに筋切れをしている。ナスも枝を打ち折られ、葉にも透かしもようがたくさんはいった。新聞によると、

大人の親指ほどの大きさもあり、樹脂製の波板の屋根に、穴があく被害もあって、市民を驚かせた。

とある。この雹に打たれて、昨夕出てきたばかりのセミが、声をたてずに死んだのである。七年間、土の中に生きて、やっと成虫になり飛び立った日、その午後に雹にたたかれるとは、さすが慎重なセミも予知することができなかつたのであろうか。

太平洋高気圧が上空を覆いきれず、南から湿った空気が流れ込んで、大気が不安定になっており：：と、京都气象台では説明している。それにしても何となく愉快なほどの自然のいたずらであった。

植 物 採 集 「一」 寺 の 夏 (6) 一

八月一日。三十六度、三十七度という暑さが続いている。昨日の午後五時頃に、久し振りの夕立ちがあった。二十三日以来八日振りである。

大きな雷が鳴って、十分間ほどの大降りだったけれど、アスファルトの道には水があふれた。寺の庭はちょうどよいくらいの湿りで、たちまち土に吸収されてしまった。夏は朝夕、庭に水をまくので、たくさん水道水を使う。以前には地下水が出たので、それを使ったが、近くに鉄筋コンクリートの建て物がふえて、地下水の流れが変わったのか、井戸の水が枯れてしまった。

今年の夏は雨が少く気温が高くて、市内の街路樹が落葉したところもあるように聞く。アスファルトに塞がれて、水の浸み込む所が少く、樹々は水を求めて、根をどちらへ向けているのだろうか。陽の照り返しを一身に受け、自動車の排ガスにつつまれて立っている。私達はバスを待つ間、路上に佇む時、この草木の苦しみを思うことができるのであるが、一度冷房のきいた自動車に乗り込んでしまえば、走り去る車が巻き起こす風に、揺れる草木までが、涼し気にさえ見える。

七月の二十八日に滋賀県の方へ植物採集に行った。娘の夏休みの宿題である。植物にしたしめばよいのだからと思って、田や畑の中の道を歩いた。

私の住んでいた頃には、たくさんあったフリガネエンジン、ウツボグサ、オミナエシ、ワレモコウ、アキノキリンソウなどの草が、最近では堤防の土手から消えてしまった。日の中に二回か三回のバスと、時たま、信楽焼の火鉢を満載したトラックが通るくらいだった堤防の道も、今は山土や砂を積んだダンプカーや、乗用車やバスがひっきりなしに走る。

以前はほとんどの農家で牛を飼っていたので、自分の田の畔はもちろんのこと、田植がすむ季節になると、堤

防の土手もきちんと区割りされて、となりぐみ組織が分担して責任をもち、みな乾草作りに忙しかつた。土用の頃から秋まで何度か刈り取られた草が、家々の広いかどで、甘いような匂いをただよわせて乾いていた。

今は牛を飼っている農家は皆無である。兼業農家ばかりになって時間の余裕もなく、いつもきれいに刈り取られていた土手も、クズやヤブカラシのつるが覆い、すぐ下を流れる用水路の近くには、スイカズラやアカメガシワの茂みも見られる。それでもまだ少し前には、オニユリがたくさん咲いて、強烈な朱を見せてゆれていたのだが、それもだんだん数えるほどになってきている。

この用水路にも、村の中を流れる小川にも、夏は無数のホタルが飛んだ。ずっと昔、私が父におぶわれたことを覚えているのは、川端の草の上に私をおろして、父がホタルをとってくれたからである。まっ暗な夜の中、私のまわりには音もなくホタルの光が群がりまたいた。このホタルがいなければ、父の背中を憶えていることはなかったかもしれない。農薬のためにホタルはすっかり姿を消していたが、だんだん注意がはらわれるようになって、近ごろではまたホタルが見られる。

数年前に私の行っていた小学校で、二年生の子ども達と、草をさがして歩いていたら、男の子が「草ってみんな名前があったんやなあ、ぼく知らんかった」と言った。

私が「草にもちゃんと名前があったんやなあ」と知ったのは、中学校の二年生の時である。理科の時間に田の道を歩いて、草の名前を教えてもらった。

まずオオイヌノフグリというのにおどろいたから春のことである。そういうむつかしい植物名を、耳にしたの

は初めてであった。今までのビイビイグサはスズメノテッポウ、マクラはスズメノヤリである。ホトケノザとい
うのにも感心した。ジシバリ、タガラシ、ニガナ、ハルノノゲシなども覚えた。ガラガラと言っていた草がナズ
ナであった。ジシバリはタンポポの仲間だろうと思っていた。この日から私に対して、草や木がはつきりとした
存在を示すことになった。

(一九八五年 カット・原田道子)

玉 山 五 絶

1985 7 28

原 田 憲 雄 訳

秋山玉山(一七〇二—一七六三)、名は定政、一名儀、字は子羽、儀右衛門と称し、青柯とも号した。豊後国
の人。肥後藩に仕え藩校創立に力があつた。詩文ともにすぐれ、五言絶句においては日本第一と自負した。わた
しはかれの詩八首を『日本漢詩選』に訳載したが、この夏の暑さしのぎにまた少し訳した。訳文と原題のみ右に。

富 士 山 (望芙蓉峰)

崑崙の雪をとりきて、神これを日本におきぬ。たかだかと五千仞、青空に挿したる芙蓉。

琴 と 糸 (古意二首)

琴の上でも糸にはなるな、糸の下でも琴がよい。糸が古びりや弾けないけれど、膝になじみの古い琴。

糸の下でも琴がよい、糸の糸にはなりとうない。古びた糸は捨てられる、琴は古びてぬしの前。

春 の 別 れ (春別曲)

草の緑のこみなどで、おたちのぬしをお見送り。日が暮れ潮がさしてきて、見えませぬ、ぬしを送った処さえ。

一杯いかが (同高子式賦得)

み仏さまもお好きじゃろ、ご坊も一杯やりなされ。酔っぱらうてもかまいませんぬ、目から花びらおちましよう。

天竜川 (渡天竜河示田大僕二首)

旅人の腰の太刀、きらきらと秋の水。天竜の河わたり、こうこうと鳴りやまぬ。

天竜の水はやく、渡るとき雲飛びぬ。竜の口にふくむ玉、もち帰る人はそもたれ。

高野蘭亭君と別れる時に (別高子式)

江戸の鯉はなくてもよいが、お寄せくだされ江戸のふみ。海山へだて一千里、へだてなざるなたまずさは。

釣り (独釣)

流れのなかの白い岩、これが拙者の魚釣り場。酔うて岩べで寝たすきに、竿を魚めにやられ候。

雨 (小景二首)

舟ひとつ波間に入りて、はるばるといずれに向こう。青山のたちまち見えず、夕立の来るにかあらん。

夜のあめ溪にみなぎり、いずれより渡らばよけん。浅き深き見分きがたけれ、牛はなち後につきゆく。

白と紅 (古意)

わたしの心は白い絹、ぬしの心は紅の絹。白はすすげばいよいよ白く、紅は洗えばだんだん消える。

夜ばい娘 (夜渡娘)

来るときつらい月明り、いぬときつらい土の霜。幻の身となつたらば、影に足あとなかろうに。

夜さり酔ひしれたどたとと解く髪飾り／挿したる梅のはなくだけ／薫りに醒めぬ酒も睡りも／夢遠く帰るすべなし／人しをしを／月ゆらら／簾たれぬ／また花とり／また蕊もみ／またいましばし

四十四字。前段二十三字、四句三平韻。後段二十一字、六句三平韻。「訴衷情」は唐の教坊曲で、単調も双調もあるのだが、李清照のはそれらのすべてと違い、他に例がない。この作は一本には「枕畔聞残梅噴香」まくらへの残梅のきつい香りをかいて、と題する。「残」は、のこった、というより、傷んだ、というほうに近い意である。

夜來沈醉卸妝遲。 yè lái chén zuì xiè zhuāng chí.

ゆうべからずとと飲みつづけ、すっかり酔って、もう寝ようと髪飾りを解きはじめたが、酔った手がかばかしく動いてくれず、といったところであろう。いったい何が、この女主人に酔いしれるほどの酒を飲ませせるのか、は先の方の句でわかるだろう。

梅萼插殘枝。 méi è chā cán zhī.

ふと手に触れたのは、髪に挿した梅の枝。みると花はわざわざに傷んでいる。夢とか蕊とかいう文字が出てきて、それが今の植物学でいう意味に使われることはめったになく、花、というほどの意味である。

酒醒熏破春睡。 jiǔ xǐng xūn pò chūn shuì.

花は傷んでも薫りは強く、その香に酒もさめ、春の睡気も吹きとばされる、すると、

夢遠不成歸。

Mèng yuǎn bùchéng guī.

せめてはふるさとに帰る夢でも、と思つたその夢も遠くなり、帰るすべもなくなつてしまつた。以上前段。

人悄悄，

Rén piāoqiāo,

月依依。

yuè yīyī.

この詞では前段の時間の延長線上に後段の時間が始まる。「人」は女主人公をさす。ふるさとに帰る夢さえ遠くなつて、人はしょげこんでしまう。「ふるさと」にあたる「故郷、故園」ということは、それこそわが中世の「ふるさと」の語義同様、もつとも心に親しい人のいるところ、そして親しい人そのものを指すならわしだから、ここだつてそうとればよい。すると「悄悄」の痛切さがいつそう自然に讀者に響こうし、月に対して「依依」したわしい感情も当然のものとして受けとめられる。依依は遠くてぼんやりしたさまでもあるが、遠くてぼんやりしているから、いつそうそれが恋しいので、中国のことばは、他のことばだつたふん、形容言は主観・客観きっぱり別れて融通がきかぬなんでもではなく主観のうち客観が、客観のうち主観が相映じている。この対句の美しさ、無類である。もちろん、古典にくわしい彼女のことだから「詩經」の「憂心悄悄、群小に慍らる」や「楚辭」の「志恋恋として依依」の句はちゃんと頭においていたろうし、それより何より、彼女にとつての詞の入門書であつた『花間集』に「人悄悄、月明時」（韋諷、獻衷心）「月沈沈、人悄悄」（尹鸞、滿宮花）「人悄悄、愁無了」（毛熙震、更漏子）の例がありまた「弱柳雙交飛、依依、遠陽音信稀、夢中帰」（溫庭筠、訴衷情）

を本歌としたと推測されるが、それらとはまったく違った、いま水からすくい上げたような美しさではないか。

翠簾垂。

Cuīlián chuí,

さて、依依たる月もほとんど沈み、女主人はみどりの簾を垂れた。部屋はふたたび闇となる。光が失なわれると不意に忘れていた芳香が噴出する。まるで今までおさえていた悲しみのように。間もなく夜は明けるだろう。だが、夜が明けたからといって、いつたゞれほどの輝きをもつ朝が、日が、やってくるというのか。

更按殘蕊，

Gèng àn cánruǐ,

更燃餘香，

Gèng rán yúxiāng,

更得些時。

Gèng dé xiēshí,

たとえ悲しくとも、この薫りにはふるさとでのよろこびとまじりあつた甘美がある。すでにくだけた梅の花ではあつても、両手でそつとかこめば、少女のころの早春が幻のようにおいだし、また花しべをもめばはじめて恋人を迎えた夜のよろこびが陽性残像のように燃えあがる。いましばし。むなしさは、言われなくてもわかっているが、あかときやみの中の梅の香とのたわむれに、ほんのわずかの時を、失うまいとする。手もとから、するすると消えてゆく時間を、たぐりかえしたぐりかえしするさまが「更按：：、更燃：：、更得：：」のくりかえしにたくみに写され「悄悄、依依」の疊語とともにこの作の微妙を深くしている。最後の三句を、はじめわたしは「また蕊もみて／なごりを惜しみ／しばし過ごしぬ」としたのだが、この疊法を生かさぬわけはあるまいと、今の訳に改めた。しかし：：詩の翻訳の不可能をさらに思い知るばかりの結果だ。（一九八六年三月五日）

35. 大士よ説法にすぐれ、修行にもまた最もすぐれたひと。わたしは大士を尊重する、おたずねください仏の勝

行を。もろもろの外教の偏見より離れ、また二乗の過失より離れ、内法の清浄を説く、究竟の如来の地位を。

魏訳「大士説勝法。修行亦最勝。我尊重大士。請問仏勝行。離諸外道辺。亦離二乘過。説内法清浄。究竟如来地。」

唐訳「汝是修行者。言論中最勝。是故生尊敬。勸汝請問法。自証清浄法。究竟入仏地。離外道二乘。一切諸過失。」

梵文 *Vadīm tvam mahāvādī yoginām yogavāṅhakāṅ adhyesāyāmi tvām bhaktyā nayam pīochā viśāradā.* //

< 30 > *Īrthyā dosair vinirmuktam pratyekajina śrāvakaṅ, / pratyātma dharmata buddham buddhabhūmi prabhāvakaṅ.* // < 31 > (語る人のうちのあなたは大きいなる語る人、ヨーガ行者中のヨーガに耐える者。わた

しは誠信をもつて請う、熟練した方よ教えを問えと。// < 30 > 外教や独覚のジナや声聞の過失から離れているのが清浄な自らさとするべき理法であり輝かしい仏の地位なのだ。// < 31 >)

「語る人」*vadīn* は動詞の *vad* が名詞化したもので、*vad* は「発言、宣告、論争の提起、演奏」などをさす。

「ヨーガ行者」*yogin* は動詞 *yuj* に由来し、*yuj* は、牛や馬をクビキにつなぐ意から出て、精神を統一することを指す。*vad* は発散、*yuj* は集中である。集中を根底にもたない発散は浮遊にすぎず、発散を拒否する集中は枯

死しなければならぬ。「ヨーガに耐える者」yogavāhaka の vāhaka は担送者。ヨーガは、ヨーガそのものが目的ではなく発散に向けて担送せねばならぬ。マハーマティは、その集中と発散とに熟達した人、というのである。魏訳の「尊重」に当る梵文は bhakti である。bhakti は「誠信、帰依」などと訳されるが、熱烈な信仰をさし、むしろ狂信ともいべき方向にあるもので、あまり尊重されなかった態度らしく、仏教教団でも大乘の中期以後に一部に著しくなってくる傾向らしい。bhakti は動詞 bhaj に由来し、bhaj は「分配する」意で、分けあうことである。愛情や体験を分けあうのだから、戦慄を共有する anukampa と極めて相似た観念といえよう。

adhyesayami (わたしは請う) tvam (あなたに) は、「わたし」と「あなた」に分れているが、34.で述べたように「あなた」は「問う人」であり「わたし」が「請う人」であることによって「熱望」icchanti を共有している、その共有は「あなた」と「わたし」の一体を暗示する。そうして bhaktya (分配・誠信によって) の語は、その一体が熱烈な信仰にとって「わたし」と「あなた」に分割され、熱望を分配されたことと、分割はされても分配された熱望の共有によって一体であることを、いわば弁証法的に、幾重にも示している。

nayam (教えを) pṛocha (問え) の pṛocha は一人称の命令形で、ラーヴァナがマハーマティに対して言っていて、問うのは世尊・仏・如来 Onaya (教え) のだ。naya は動詞 na (案内する) の名詞化したもので、導くものなら言葉でも行為であつてもよい。ではどこへ案内するのか。

pratyāta dharmatā suddham (清浄な自らせとるべき理法) であり、buddhahīmi prabhāvakam (輝かしい仏の地位へ) である。

Pratyātma は、みずからさとるべき、といつても、認識者の自我が否定されたために知る対象がそのままに認識者と一体になっている知識、だと本稿(一三)「法蔵」24頁でいった。いま読み直して、分りにくい言い方だったと我ながらあきれる。次のように言えばよからうか。完全に相手の立場になって感じ考えうる知識だ、と。完全に相手の立場になるためには、自我なんぞあつてはならないから、そこには自我が否定され無くなつてゐる。そのような状態を目ざすのが Pratyātma であり、その達成が Pratyātma-gati で、それが達成された領域・段階・地位が Pratyātma-gati-gochara なのだ。そうわかれば、Pratyātma は anukampa と極めて親近であることが知られるだろう。

dharmata を「理法」と訳したが、その訳は、*nya* とともに名詞・形容詞に添えられ広範囲に抽象名詞を作る重要な接尾辞で、性質・本質・観念・機能・論理的關係等を表す。dharmata は、法たること、存在の本質、根本の理法、というほどの意となるだろう。Buddha は、清められた、の意だが、おそらく自我が完全にぬぐい去られた状態の pratyātma dharmata をなすのであろう。そうして pratyātma dharmata (suddham) がそのまま buddha bhūmi (prabhāvakaṃ) だというのであろう。buddha bhūmi とは仏位、すなわち仏の地位、仏というものの精神段階・境界ということである。prabhāvaka は「卓越した」という意の形容詞だが、praha は輝き出ること、わたしの訳のように「輝かしい」とする方がいいだろう。「清浄な自らさとるべき理法」は完全に否定された自我だから、いわば「無」であり、「聞」であるといつてもいい。その「無」その「聞」が、そのまま「仏位」として燦爛と輝き出るのである。

その理法、その仏位は、外教、すなわち仏教以外の思想や宗教、また仏教であっても独覚のジナや、声聞の過失からは離れて自由である。

独覚のジナを縁覚ともいい、縁覚と声聞をあわせて二乗という。二乗につき中村大辞典はいう。声聞とは、師の教えによつてさとる人で、仏の教えを直接聞き、苦・集・滅・道の四諦の道理によつてさとる人たち、およびその立場をいう。縁覚とは、理法を体得して自らさとる人で、仏の教えによらず、ひとりて十二因縁の道理を観察してさとる人たち、およびその立場をいう。大乘の立場からいえば、この二種の人たち、およびその立場は自己の完成にとどまつて、多くの他人の救済に向かわないから、劣つた立場（小乗）であると見る。小乗仏教における聖者。たとえ仏道に入つていても、その形式的な面にとらわれすぎたり、自分のさとり、自分の問題のことだけしか考えていないような人びと、他人救済の慈悲活動を忘れた者。

だとすると「外教と独覚のジナと声聞の過失」から離れているものは「他人救済の慈悲活動」においてであることになる。「他人救済の慈悲活動」は、他の戦慄する難き・恐れ・悲しみをおのれのものとして共有する、すなわち *anukampa* の心情をもつことなしには生じがたいであろう。そのような心情は、しかし、熱い執着すなわち *ichohati* として、仏教教団ではしりぞけられた。帰依であり信仰であつても *graha* が奇異の目で見られたのはそれが熱望と似た様相をもつためだった。

「外教」といっても限りなく広いが、カースト制度を是認するものはいかなる思想も宗教も、差別された者の悲しみを共有せぬことにおいて *anukampa* に欠け「過失」あるものである。仏教教団においても、自ら正統とし

た「独覚のジナと声聞」の徒、すなわち小乗教徒は退失あるものとされるのだろう。しかし「外教」といい「二乗」といってもそれは anukampa に欠けるといふ事実についての指摘であつて、「集団」あるいは「一般」として差別するのではあるまい。「集団」あるいは「一般」としてなら「大乘」教徒のうちにもカースト制度がうけいれられつつあつたのが楞伽經の成立したころの時代相であつたらしい。

また經典成立史的な外觀から離れても、世尊のランカー城への進入を望んだラーヴァナやその眷属の、言葉や態度や音楽に、「ふざける」ような「ひやかす」ような「喧嘩口調」さえまじつたことを思い返すと、かれらは久しく「夜叉」として差別され、差別そのものをも「ばがば」の慈悲として押しつけられて来たからであろうとはいへ、自ら進んで来島し、ラーヴァナの請いによつてランカー城に入ろうとする世尊を、やはり外から、シンハラのかつぐ権力の象徴としての「ばがば」としか見られなかつたといえるであろう。そのとき「夜叉」たちは、自らは大乘の徒と自負するかもしれぬが、世尊に対する anukampa の欠けた、外教や二乗と同じ立場に墜落してゐた、というべきではないか。ここでラーヴァナが「誠信をもつて」といふのは、世尊に対して anukampa を請ふ求めながら、自らは他に対する anukampa を忘却してゐたことについての懺悔を、ここに流露したのかもしれない。

36. そのとき仏の神力が、また山城を幻出した。たかだかと百千のすがたに、飾られてスメール山にむきあう。無量億の花園は、みなもろもろの宝玉の林だ。香氣は広く流れ、聞いたこともないよい薫りだ。ひとつびとつこの宝山の中に、みな仏身が示現する。ラーヴァナや、夜叉の衆団なども住んでいる。

魏訳「爾時仏神力。復化作山城。崖鬼百千相。嚴飾對須弥。無量億花園。皆是衆宝林。香氣広流布。芬馥未曾

聞。一一宝山中。皆示現仏身。亦有羅婆那。夜叉衆等住。」

唐訳へここから散文になる。「爾時世尊。以神通力。於彼山中。復更化作。無量宝山。悉以諸天百千萬億妙宝嚴飾。一一山上。皆現仏身。一一仏前。皆有羅婆那王。及其衆會。」

梵文 *Nirmāya bhagavāms tatra śikharān ratnabhūsitān, / anyāni caiva divyāni ratna kotīr alam kṛtaḥ.*

〳〳 < 32 > *Ekaiśmin girivare śtambhāvaṃ vidarśayan, / tatraiva Rāvaṇo yaksa ekaiśmin vyavasthitān,*

〳〳 < 33 > (そのとき世尊は示現した宝玉から成る諸山頂を、／その他の神聖な百千の宝玉で飾られたものをも。

〳〳 < 32 > 一つ一つの山頂に自己を現わしつつ、／そこにもまたラーヴァナと夜叉たちがその一一に立った。〳〳

< 33 >)

ここは、意味の上では梵文と唐訳が合い、しかし梵文が偈(韻文)であるに対し唐訳は長行(散文)だ。そして魏訳は偈だが、梵文より長く、その長い部分は、意味の上でも梵文にはまったく無い。それがわたしの訳文でいうと「飾られてスメール山にむきあう。無量億の花園は、みなもろもろの宝玉の林だ。香氣は広く流れ、聞いたこともないよい薫りだ」に当る部分だ。これはこの経の初めの方の3. のところの、魏訳にあり、唐訳にはまったく無く、梵文と宋訳に極めて簡略して述べられた光景描写と一致する。このあたりからあと、梵文で頌の切れ目がぐさぐさとして、南条本とヴァイドヤ本でも切り方の違うところがかなり長く続く。これは梵文そのものがある段階で切ったりつないだりといった作業が加わったからであろう。

「示現する」*nir.* 語の *nir* は「外へ、前へ」を表す副詞 *nis* の首便形梵語文法でいう連声)で、語は「量る、

区分する、形成する、顕示する」意の動詞、「幻術、幻影、手品、策略」の意の *magie* のもとになる語である。

ここは世尊が現実の（とラーヴァナたちが考えている）ランカー城とは別の、無数の、ランカー城を幻出してみせる場面である。その場面で魏訳の保存した光景描写が、ある方がよいか無い方がよいかは、これまた人によって意見がさまざまに分れようが、わたしにはこの光景こそ *mirabile* だと感ぜられ、魏訳が理屈だけを追うのではない血の通った翻訳とうけとめられる。

わたしたちは、いまいるこの時間と空間を、ありのままに知っているとはいえぬ。ましてその時間と空間のうちにおかれた自分が、その全体のなかで、どのような位置をしめ、どのような状態で生きているかを、知っているだろうか。

わたしは、朝、チーズをのせたトースト一切れと一椀のコーヒと半個のリンゴを食事とする。ふと子どもの頃を振りかえり、そのときには今のわたしの朝食のようなものを、夢みることもできない高貴な、ぜいたくな食事と感じていたことを思い出し、今でもアフリカの難民や、そのほかさまざまな人達の間では、やはり夢みることもできないぜいたくでありつづけていることを思うと、今のおのれがかえって幻ではないかといぶかしまれる。しかも日々のおのれは、それをさほどの幸福とも、恩恵とも思わず、何かにつけて不足そうな、ひもじさの中に落ちこんでいる。わたしだけでは不いらしい。いまの日本人は世界中から富をかき集めて来ながら、富者の豊かさも落ちつきもなく、ずるくさもしく、寒さむとしているのは、おのれをありのままに見るすべをもたないからではないだろうか。

「ひとつびとつ」の宝山の中に、みな仏身が示現する。ラーヴアナや、夜叉の衆団なども住んでいる」こういう表現は「神秘的」といえばかえって通りがよく、いわゆる「現実」とは密着させにくいので、ことに「現実的」な中国人に対する翻訳では「仏神力」と説明されて過ぎた。だが、「日本」といっても、アメリカから見た、ソ連から見た、中国から見た、スリランカから見た「日本」がそれぞれ違っているであろうことを思い、それぞれの見る「日本」を同時に展示すれば、世尊の示現した諸ランカーの光景と似たものとなるだろう。

經典の中の神秘を今のいわゆる合理性で解釈することは慎まねばならぬ。ただ、この經典は「イッチャンティカ」として衆生の中にとどまりつづけることを願う求道者の經典だ。ということとは、この經典の中の論理は、つねに衆生の論理とつながり、この經典の神秘は、つねに衆生の日常とつながっていて、たとえわれわれ迷惑の世界に沈む者からは飛躍離絶していると見える神秘的表現も、注意ぶかく人間の論理を、感性をごまかさずに追ってゆけば、通じる道がついているはずである。もし通じていなくて、衆生とかかわりのない神秘の彼方にしか、プラティアートマのさとりがないとすれば、この經典はニセモノであり、われわれがそれを相手に苦しむのは無用である。

魏訳にだけある部分に「嚴飾对須弥」の句があり「飾られてスメール山にむきあう」と私訳した。梵文にないので、果してこの訳でよいのかどうか確かめようがないが、大過はなかるうか。「須弥」はメールあるいはスメールと呼ばれる山で、菅沼辞典に「ヒンドゥー教の宇宙観において、人間の住むジャムブドウィーパ（瞿浮提洲）の中心にある山。黄金の山ともいわれ、地上八万四〇〇〇ヨージュナ（約六七万二〇〇〇キロ）、地下一万六〇

○○ヨージヤナ（約一二万八〇〇〇キロ）で、その頂上にインドラ天、神々の住む世界がある」という。この山は仏教説話の中にもはいりこんでいるが、バラモンの神山であることは間違いない。この経で世尊が化作したランカー山が、そのバラモン神山のスマールに「対」するというのは注目すべき表現だ。アーリヤンは、かれらの欲望を神秘化してバラモン教を作りあげ、その神学をアーリヤン以外には秘匿した。かれらの神秘化した世界が現実だとすれば、それに対する世尊の化作したランカーは幻にすぎないであろう。しかしアーリヤンの神秘化した世界が虚偽なら、幻のごとき世尊の化作したランカーこそ現実、あるいは真実といわねばなるまい。魏訳のこの表現は難解だが、たぶんそのような論理を内含するのであろう。

37、十方の仏国土、および諸仏の身につき従う、仏の子らや夜叉王が、みなその山に來集する。そうしてこのランカー城のあらゆる衆生は、皆ことごとく見たおのれの身が、化作されたランカーに入るのを。如来の神力の作用も、またあのランカーと同じく、もろもろの山や園や林、宝玉の莊嚴もやはりそうだ。

魏訳「十方仏国土。及於諸仏身。仏子夜叉王。皆來集彼山。而此楞伽城。所有諸衆等。皆悉見自身。入化楞伽中。如來神力作。亦同彼楞伽。諸山及園林。寶莊嚴亦爾。」

唐訳「十方所有一切国土。皆於中現。一一國中。悉有如來。一一仏前。咸有羅婆那王。并其眷屬。楞伽大城。阿輸迦園。如是莊嚴。等無有異。」

梵文 Atra tñ pargadāh sāvā ekaikasmin hi dṛṣyate, sarva kṣetrāni tatraiva ye ca teṣu vinayakāḥ,
<34> Rākṣasendraś ca tatraiva ye ca laṅkānivāsinah, tat pratispardhnt jinena abhinirmitā, <N,25> /
Laika

anyās ca śśokavanika vana śobhās ca tatra jah. / < 35 > (ここにその一切の大衆が一々に見られ、/ またそこに一切の国土と導師たちがいた。 / < 34 > そこには羅刹王とランカーの市民があり、/ それに対応するランカーがジナによって示現され、/ < 南条本 35 > また他のアシヨカ樹の園と麗わしい林もまたそこに。 / < 35 >)
化作されたランカー城は、それがランカーであるだけでなく、そのうちに一切の仏国土を含む。一国土に一仏が導師としていてその仏にはそれぞれ仏の子があり羅刹王がありその眷属がいる。一切の仏国土とは、空間の一切のみならず、時間の一切の仏国土はもとより、時空を越えた一切の仏国土を含む。その一切の仏国土に仏や仏の子のみならず羅刹や羅刹王がいるとは、どういふことなのであろうか。時間のうちには未来が含まれる。未来永劫、それでは羅刹・夜叉は消滅しないのか。羅刹・夜叉は辺見から生れることを、さきに述べた。辺見は人間の迷いのひとつで、迷いがあるから悟りもあるのであろう。悟った人を仏といふのだから、仏が存在するといふことは、迷いが存在するといふことであり、迷いがあるかぎり辺見があり、辺見の存在するところには、羅刹・夜叉が生産されずにはおかぬ。

38. 一々の山の中の仏には、みなマハーマテイがいて問うている。如来はかれのためことごとく、内身にさとるべき法を説き、百千の妙なる声を出し、この経法を説きおわった。

魏訳「一一山中父。皆有大慧問。如来悉為説。内身所証法。出百千妙声。説此経法已。」

唐訳「一一皆有大慧菩薩。而興請問。仏為開示。自証智境。以百千妙音。説此経已。」

梵文 *Ekakasmīn girau nātho Mahāmātī pracoditah, / < N. 36 > dharmaṃ dideśa yaksāya pratyātmagati*

sūcakam, / dideśa nikhilam sūtram śatasāhasrikam Girau. // < 36 > < N. 37 > (一々の山で導師はマハーマテ
イによって促され、^{〔南条本33〕}夜又のためブラティートマを開示する法を説き、一切の百千の經典が山で説かれた。^{〔36〕〔南条本33〕}
夜又が生産されるかぎり、その差別を、差別の根源を問わねばならぬ。問いの存在するところには「問う人」
マハーマテイが存在せねばならぬ。

このあと、場面は転換するが、その転換までに、「問答品」をはじめとして、その問答に対応する他の諸品が
挿入されてよい。「請仏品」の全体が一つのまとまったドラマだが、この挿入によって、長くも短くもすること
ができる。「請仏品」の終りの方は少し構造がぐさぐさしており、「問答品」の初めのところとの境もはっきり
しないのは、たぶんこのような挿入を考えた上での配置であるに違いない。

39. 仏と諸仏の子らは、一切かくれて見えなくなり、ラーヴァナ夜又は、ふと見たおのれの身が、おのれのもと
の宮殿にいるのを。そうしてほかのものの見えたいのも。

魏訳「仏及諸仏子。一切隱不現。羅婆那夜又。忽然見自身。在己本宮殿。更不見余物。」

唐訳「仏及諸菩薩。皆於空中。隱而不現。羅婆那王。唯自見身。住本宮中。」

梵文. Śāstā ca jīnaputrāsca tatraivāntarṇitāstataḥ, / adrākṣīd Ravaṇo yakṣa ātmabhāvaṃ gr̥he sthitam,

// < 37 > < N. 38 > (教主とジナの子らもまたそこに消え、/ 羅刹の王のラーウエナ夜又は自身が宮殿に立った。

// < 37 > < 南条本38 >)

ここで教主とジナの子らが消えたのは、さきの論理からいって、羅刹・夜又もまた消滅したことを意味するで

あろう。梵文の私訳「羅刹の王の」は、字義通りにいうなら「羅刹を食う」である。それがよくわからなくてあのように訳したが、羅刹・夜叉の消滅をいつているのかもしれない。しかもなお「ラーヴァナ夜叉」というのはおのれがすでに「夜叉」でなくなつたことをうつつと思えずにいるラーヴァナの心理に即して描く筆である。そうしてこのようなことを思った、さきに見たものは誰が作つたのか。法を説いたのは誰だろう、誰だろう。聴聞したのは、わたしが見たのは何の法で、どうしてこれらのことがあつたのか。あのもろもろの仏国土、およびもろもろと如来の身、こんなもろもろの妙事は、今みなどこへいつたのか。夢で思つたことだろうか、幻が作つたのだろうか。まことの城市だったのか、ガンダルウアの城だったのか。目にかすみがかつていたのか、陽炎がたつていたのか。生まれ女の生む夢だったのか、わたしの見ていた火の輪だったのか。火の輪の煙だったのか、わたしの見たのは何だろう。

魏訳「而作是思惟。向見者誰作。說法者為誰。是誰而聽聞。我所見何法。而有此等事。彼諸仏国土。及諸如來身。如此諸妙事。今皆何処去。為是夢所憶。為是幻所作。為是実城邑。為乾闥婆城。為是翳妄見。為是陽炎起。為夢石女生。為我見火輪。為見火輪煙。我所見魏何。」

唐訳「作是思惟。向者是誰。誰聽其說。所見何物。是誰能見。仏及國城。衆宝山林。如是等物。今何処在。為夢所作。為幻所成。為復猶如。乾闥婆城。為翳所見。為炎所惑。為如夢中。石女生子。為如煙焰。旋火輪耶。」
途中で切れるが、この条の梵文と解釈は次回に。

(一九八六年三月十三日)

※前号正誤 22頁10行 勸請者のしての↓勸請者としての