

鳳 凰 台 上 憶 吹 簫 一 李 清 照 (三四) 一 原 田 憲 雄

唐獅子の香炉冷え／くれなめのしとね浪だち／起きいでて髪くしけづることとせす／鏡ばこおほひしままに
／日はのぼる簾の鉤／うたてしや侘しさつらさ／そのいくつ／言はむとしさてやみぬ／ことし瘦せしは／酒
にあたりしにはあらず／秋を悲しむにもあらず／朝あけて／こたび去りなば／陽関の曲千たびりたへど／
とどめがたしも／おもふは武陵の春の夜の／雲とさすたかどの／たかどののまへの緑波／あはれまむわが／
ひもすがら眸こらすを／眸こらせば／いまよりさらに／いかほどの愁ひかぞへむ

双調、九十五字。前段十句四平韻、後段十一句五平韻。調名は、本稿(三〇)「孤雁児」で紹介した簫史弄玉にちなむ。一本には「閨情」と題し、本文にもかなり異同がある。必要なところはその都度のべる。

香冷金猊, xiāng lěng jīnī,

被翻紅浪, bèi fān hónglàng,

起來人未梳頭。 qǐ lái rén wèi shū tóu,

香は冷えている、唐獅子をかたどった黄金の香炉の中で。寝乱れた衾は紅の浪のようだ。起き出たひとはまだ

髪をくしけずろうともしない。

この詞の前段は柳永の「鳳棲梧」を本歌とするのであろう。静かな夜、男がうねうねと長い廊下を通過して、女を訪ねてゆく。新月が上ろうとし、なかば閉ざした朱の扉のかけからひとがうかがっている。暖いカーテンのうしろに入り、よりそうと「酒力漸く濃まやかに春の思ひ蕩たり、鴛鴦のぬひとりしたるしとねに紅の浪ひるがへる」。濃厚なベッド・シーンである。本歌は逢い初めの新鮮な恋だが、李清照のは、すでに長い時間が、すくなくとも一年はたった後の、情熱も燃え尽きたものうい目覚めのようにである。女が起きてもくしけずろうとしないのは、男との間にまったく隔てがないほどうちとけたか、男に対する愛情が消えたか、男の無情にふてくさっているか、そこに男がいないか、であろう。「人未」を一本に「慵自」とするのは、そのものうさが、四つのうちの後の二つの場合にかたむくことを示すが、説明におちる気味なしとせぬ。

任寶隆開掩、

Rèn bǎolóng xiānyǎn,

日上簾鉤。

Rì shàng lián gōu.

鏡を箱にしまったまま出そうともせず、すだれの鉤のあたりまで日が上ってくる。ものうさは、メランコリーの域をこえてデカダンな感じがする。「開掩」（とざしたまま）を一本は「塵滿」とする。それなら埃だらけのまま放ったらかして、という意で、男がいなくなつてすでに年経た状態であることは明らかで、意味は強調されるが味わいはおちよう。「日上簾鉤」の句は、杜甫「落日」詩の「落日在簾鉤、溪辺春事幽」を反用したのだと学者がいう。いい指摘だが、本歌の「新月上」を朝日にかえたのだと見る方が穏かではないか。

生伯聞愁暗恨、 Shēngpà xiánchóu ànhèn,

多少事、 duōshǎo shì,

欲説還休。 yùshuō hái xiū.

「生」は「ただ」というほどの意。「聞愁」はあまり見かけぬことばだが、「暗恨」が人知れぬ恨みであるように、ひそかな愁いなのであろう。それをただおそれるのは、女にとつての愁いも恨みも、男にはいっこう通じなくて、むだな心やりにおわるのがくやしい、ということであろう。「聞愁暗恨」を一本に「離懷別苦」Ihwaai biéku とする。それなら訳文の「かなしさつらさ」は「別れのつらさ」とせねばならぬ。つらさの内容を離別と限る方が効果が大きいだろうから、その方がよいかもしれない。さて、別れのつらさとして、これから別れるのか、すでに別れていることのつらさなのか、これまでのところで決定していくところがあつた。つらさの幾つかを「いはむ」とするのが今いる相手に対してなのか、ひとりごとなのか、それによつて違ってくる。

この分岐にたぶん二つの原因がある。一つは文字の異同、一つは李清照の経歴である。彼女は結婚してあまりたえない時期に夫と離れて住まなければならぬ事情があつたらしい。また彼女の四十歳代に夫と不和だったらしく察せられ、夫の死の前後は戦乱で離ればなれになつていた期間のあつたことは確かであつた。この詞がそれらの経験の直接表現として生れたものか、想像から虚構したものか。直接表現ならば、その製作時によつて状況が変り、解釈が変る。文字の異動も、このような解釈の分岐から生まれているかもしれない。いくつかの解釈のどれかに片付けることはむづかしい。現に日常生活の中でも、どちらともとれる言葉が投げ出されたまま、聞いた

方から確かめもせず、言った方もそのうちどちらだったやら忘れてしまふ機微がしばしばあつて、もどかしいままにそのもどかしさが人や事のおもしろさ、めでたさ、……となつてゐる。

今年瘦、

Jīnnián shòu,

非干病酒、

fēi gān bìngjiǔ,

不是悲秋、

bù shì bēiqiū,

言おうとして、さて、やめたのは、言う相手がそこにいるのなら、言つたつて聞いてくれようともしないのだからという、相手の冷淡に対する嫌味がこめられているのであろうし、相手がいらないのなら、言つたつてどうにもならぬことだのにという、つらいあきらめが表現されていることになろう。「さてやみぬ」といつておきながら「ことし瘦せしは……」というのは、「言はむとし」た正にそのことなのだ。「今年」を一本に「新来」とする。それなら「あらたに」。別れてからもう一年もたつて……という思いが「今年」の語にこもり、わたしはこの方にくらか心が傾く。「酒にあたつたからでもない、秋を悲しむからでもない」と否定を重ね、さてこれから当のもの、というところで、それをかくしている。いや、これこそ「いはむとしてさてやみぬ」、口にするに忍びぬことが、そこに伏せられたのだ。ここまでが前段。

明朝、

Míngcháo,

這回去也、

zhènhuí qù yě,

千萬遍陽關、

qiānwàn biàn yángguān,

也即難留。 yé jí nán liú.

朝が明ける。この旅立ちで、いま去ったら。去るのは、当時の中国の例からすればおおむね男だ。だがさきにも触れたように、李晴照の場合、彼女の旅立ちとも考えられ、現に本稿(二五)「蝶恋花」がそれで、「陽関」の曲も出ていた。「也即」はいまの「也就」(もはや)に近いだろう。「明朝」を一本に「休休」とし「悠悠」とする。休休なら、やめよう、考えてもしかたがない、というほどの意。悠悠なら、はるばる、とても訳せばよからうか。

念武陵春晚, Niàn Wǔlíng chūnwǎn,

雲鎖重樓。 Yún suǒ chónglóu.

武陵はいまの湖南常德市のあたりをさすが、陶淵明の「桃花源記」の舞台になったところ。「晋の太元中、武陵の人、魚を捕ふるを業とす。溪に縁って行き、路の遠近を忘る。忽ち桃花の林に逢ふ。岸を夾みて数百歩、中に雜樹なく芳草鮮美、落英繽紛」にはじまる同記は、浮き世を離れた夢のような理想境を描き、その仙境はしばしば恋愛生活にたくえられる。そうしていったん離れると、もはやもどつてきようがないこともこの仙境の著しい特色だった。「雲鎖重樓」は恋人たちのこもる部屋に雲雨がたちこめたこと。この二句は離別の前の最も楽しく濃まやかだった時間を想い起こしていることになる。ところで一本は「春晚」を「人遠」とし「雲鎖重樓」を「煙鎖秦楼」とする。すると遠くにいる武陵の人は去った男ということになり、「秦楼」は籟史夫妻のために秦王が建ててやった鳳凰台のことだから煙(かすみ)がそれをとざすとは、女がひとりそこにとりのこされて、男を見

るすべもない、ということになろう。この詞の調名からすればびったりだが、合いすぎた感じもする。

記取樓前綠水、 Jìqǔ lóuqián lǜshuǐ,

應念我、 Yīngniàn wǒ,

終日凝眸。 zhōngrì níngmóu.

「記取」（おぼえておきなさい）は女が男にいうことばである。 「記取」を一本に「惟有」とする。それなら「綠水」が「あるだけだ」という意になり、男への呼びかけではなくなる。わたしの訳文は「惟有」の方に傾いている。樓前の綠水が、念（あわれ）むだろう。わたしが終日ひとみをこらして、男の去った方向をながめていたのを。この「凝眸」から「留恋する処、蘭舟発つを催す。手を執って相見て眼に涙し、竟に語るなく凝噎す。念ふ去き去く千里の煙波、暮靄沈沈として楚天闊く」が反射する。柳永の「雨霖鈴」の句である。それなら清照のこの後段もまた柳氏の詞を本歌としていたわけだ。「雨霖鈴」の後段にいう「多情いにしへより離別を傷む、……たとひ千種の風情ありとも、あに何人に説かむ」。その説きえぬ情を、彼女はあえていう。

凝眸處、 Níngmóu chù,

從今更數、 cóngjīn gèng shù,

幾段新愁。 jǐduàn xīnchóu.

一本にはこの「凝眸處」がない。不可である。「更數」を「又添」とする。意味の上では同じ。「幾段」を「一段」とし「幾片」とする。「幾段」がすぐれるだろう。前段の「非干病酒、不是悲秋」にはかすかに歌舞伎のせ

りふめいた感じが残るが、後段の「終日凝眸、凝眸処」以下のすばらしさは凝眸嗟嘆するほかはない。(5・18)
 ※前号までの正誤 第五〇号10頁1行 小重山―李清照(三二)―↓小重山―李清照(三一)― 第五一号10頁
 1行 訴衷情―李清照(三三)―↓訴衷情―李清照(三二)― 11頁4行 piàoqiāo→qiāoqiāo 12頁678行
 gèn→gèng 第五二号11頁7行 軋調滿庭芳―李清照(三四)―↓軋調滿庭芳―李清照(三三)― (以上、上原淳
 道氏示教) 16頁4行 梨花は××より↓梨花は除穢より(原田昌雄氏示教) 22頁3行 Aparavrttivilkalpas↓
 Aparavrttivilkalpas このほか、誤りではないが手持ちでない活字で修正したものなどに不鮮明なものが少くな
 るが第五二号13頁9行 樓孤屬晚晴 15頁15行 質至 当壚 笙歌 17頁13行 朱鞅 18頁4行 牛嶺

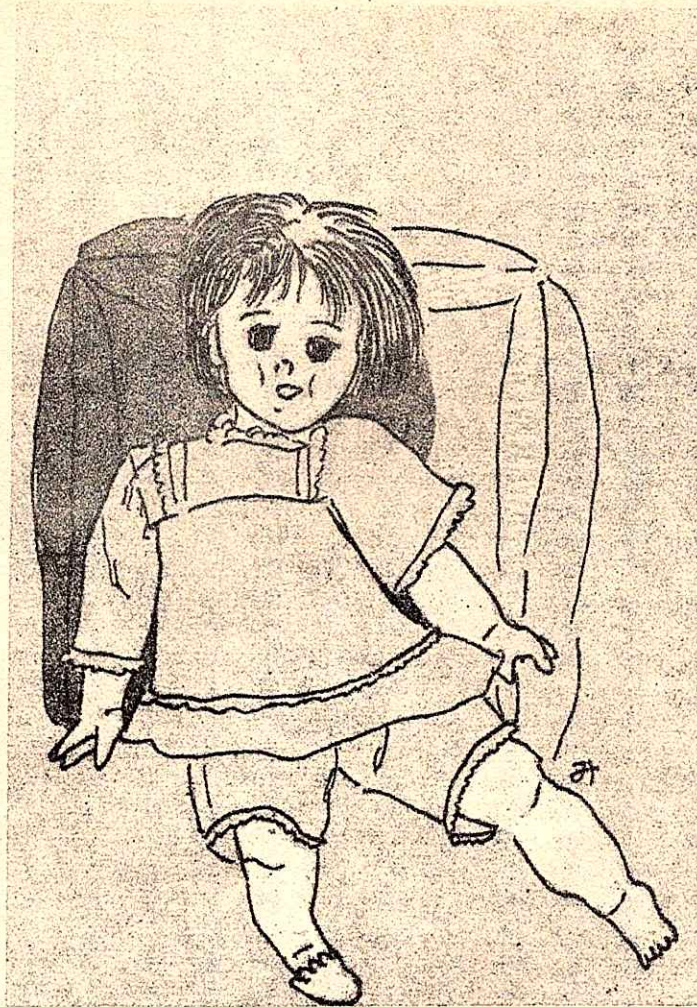
夢 の 話

原 田 慶

たんすの上に人形が座っている。白いレースのついたピンクの半袖ワンピースを着て、はだしの足をたんすの
 端から少し垂らして腰かけている。白い小さなソックスをなくしてしまったのである。

彼女は、ビニールでできた、子どもがだいたりおぶったりして遊ぶのにちょうどよいくらいの人形であるが、
 ねかせると目を閉じるようになっていた。娘が小さいとき父親の友達の見氏にいただいて、エミリーちゃんと呼
 んでいた。E・H・ミナリックの「こぐまのくまくん」のおともだちだった女の子の名前である。この話をくりか
 えし読んでいた頃に、ちょうど娘は歩き出したのであった。

今では目の開く具合がややいびつになつて、両目をはつきりあけるのに工夫があるので、たんすの上で地球儀にもたれて、少し首を傾けている角度がちょうどよいのか、ばっちりと目をあいている。



私は時々なにげなく人形を見上げ

ていることがある。昨年七月初めのころ、久し振りに雨が降れて、部屋に風が吹き込み、電灯のひもに結んだリボンがふわふわ揺れるのを眺めながら、ふと人形の顔を見ると、いつものように、口を少しあけて、どこかを見て笑っていた。

その時の人形の表情が私の母を思い出させた。私の母は、田舎にひとり住んでいる。時々やってくる娘や孫達のために、たくさんのふとんを積んで、あまり陽のあたらない隅っここの部屋に寝起きして、庭にいつばい花を植え、ぞうりの音をひたひたさせて、ひとりで暮している。

今年の春に母を訪ねたとき、父の十三回忌と弟の四十三回忌を、九月にしたいと言っていた。いろいろ語る中に、夢の話があった。

まだ寒い二月のこと、母は自分も父の年を越えたので旅立ちの支度に白い着物を縫おうと思ひ立つたという。この着物は、布を裁つのに刃物を使ってはいけななのだそうで、母は白い布を手で裂いて身丈に裁った。その夜はひもだけくけてやすんだのであるが、翌朝はやくに、となり部落のおみよさんという人が訪ねて来た。昨晩みた夢の話をするためである。

その人の家へ母が来て、「疲れたので、ちょっとあなたの部屋で休ませとくれ。」という。よく見ると、着物がびしょ濡れであった。「どうぞ休んでおくれ、その間に私が着物を乾かしてあげますわ。」と濡れた着物をぬがせて乾かしていると、父がやってきた。わけを話すと、「乾かしてもらわなくてもいい、すぐつれて帰るから。」と言って、自転車のうしろに母を乗せて帰って行った。

どいりのである。生きている人のことなら笑い話だけれど、十三年も前に死んだ人のことだから気持が悪い。母は昨晚裁った白い着物の布を、誰にも話さずかたつけて、縫うのはやめにしたという。

父は心臓の発作で、本人もまわりの者も死ぬとは思わないうちにさっさと逝ってしまった。病院で酸素吸入をしながらものも言わずに死んだ。私達は父の死に立ちあつていないので、どうも父の死が信じられないようなところがある。

父が亡くなって間もなく、私の夢の中にも父が出てきた。そのとき私は野の道を歩いていて、父はむこうから

自転車を押して歩いて来たが、タイヤがいたんでいるらしかった。私達がまだ出あわないうちに、父は横へ坂道をおりて行ってしまったので、上から声をかけるとふと振り返った。その顔には目も口もなかった。

夢を語るは痴人なり、と言う。しかし夢占いとか、夢のお告げなどということは、昔の物語にはよく出て来て、現実と重なりつながつている。

ねむりには、レム睡眠と、ノンレム睡眠とが交互にあつて、夢を見ないと神経衰弱になるなどと聞く。夢は五臓六腑の疲れとか、脳の働きの活発な人がよく夢を見るとも聞く。

いつ頃だったか草森紳一氏が来られた時に、夢を見たらすぐにその夢を記録することをしたが、疲れてとてもからだが続かないというようなことを話しておられた。

草森氏は眠ろうと思つてねたことはないそうで、夜は電灯をつけたままだから、電球の予備をいつも用意しておかなければならないとのことであるが、「おそらく夜がこわいものは、多夢であるにちがいない」とその著書に書いておられる。私どもの寺でも何度か泊られたが、電灯がついていたかどうか気がつかなかった。

子どもの頃には、誰でもよく夢を見るようで、私なども毎晩こわい夢を見ていた。しかしもうかなり前から夢はほとんどおぼえなくなつたから、もちろん父の夢も見ない。一生を人事関係の仕事にすごし、戦後の労働争議のただなかを切り抜けて、最後に農協の理事をつとめ、任期を一年残してあとの人にゆずつた時、かぞえ年の七十歳であつた。知人に、なにもすることがなくなつたと言つたそうであるが、その年に死んだ。母は「することがなくなつたとか、死にたいなどと口にしない方がよい。」と言う。

父が亡くなって母の人生観が変わったのかどうか、その後の母は、私の知っていた母とは少しちがうような気がするが、年を重ねて来た人の生き方を、頑固だとか、自分勝手だなどということは、まちがっているにちがいない。長い年月を生きて来て、ふと自分に気がついた時、きつと寂しいのである。あらぬ方を眺めて笑っている人形のように、空しい気持ちもするのかもしれない。

昨年、季節が移って寒くなった頃、また人形のことを思い出して、たんすからおろし、中学生になった娘の大きなセーターを着せ、これも娘の古い帽子をかぶせて椅子のうえに座らせた。どの角度からのぞいてみても、人形が、私を見ないということが不思議に思われるが、目があっても心がなければ、見るという行為は生じないから、人形には視線が像を結ぶことに意味がないのである。

(一九八六年四月 カット・原田道子)

虚 空

の 声

ーランカーの岸辺で

(二〇)

原 田 憲 雄

42. そのとき、ラーヴァナ十頭羅刹ランカー王は、分別の心の過失を見て、分別の心の中にとどまらず、過去世の善根の力で、ありのままに一切の諸論典を覚知し、ありのままに諸法の実相を見ることができた。他の教えに盲従せず、よくみずから思惟し、諸法を覚知し、一切の邪見覚知から離れることができ、よくありのままの行法を修行することができ、自身の内部において、一切の種々の色像を示現することができ、究極の大いなる方便の見解を得、一切の諸段階の特徴をますますよく了解し、心と意と意識の自体を観察することを

樂しみ、三界に連続する身の断じたことを見、もろもろの外教が常に原因を見出そうとする見方から離れ、ありのままによく如來の蔽を知り、仏地の内心の実智にとどまり、虚空中と自身の中から、次の言葉が妙なる声となつて湧出するのを聞いた。

魏訳「爾時。羅婆那十頭羅刹楞伽王。見分別心過。而不住於分別心中。以過去世善根力故。如実覚知。一切諸論。如実能見。諸法実相。不隨他教。善自思惟。覚知諸法。能離一切邪見覚知。善能修行。如実行法。於自身中能現一切種種色像。而得究竟大方便解。善知一切諸地上上自体相貌。衆觀心意意識自体。見於三界相續身断。離諸外道常見因智。如実善知如來之蔽。善住仏地内心実智。聞虚空中及自身中。出於妙声。而作是言。」

唐訳「時楞伽王。尋即開悟。離諸雜染。証唯自心。住無分別。往昔所種善根力故。於一切法。得如実見。不隨他悟。能以自智。善巧觀察。永離一切臆度邪解。住大修行。為修行師。現種種身。善達方便。巧知諸地上増進相。常樂遠離心意意識。断三相統見。離外道執著。内自觉悟。入如來蔽。趣於仏地。聞虚空中及宮殿内。咸出声言。」

梵文 Samanantara prativibuddhe parāvṛttāśraye svacittādrśyamātrādhigame' vikalpa pracāra sthitasya laṅkādhīpateḥ pūrva kuśalamūla saṃcoditasya sarva śāstra vidagdha buddher yathātathya darśanasya aparapraneyasya svabuddhi vicālana (vicārana) kuśalasya tarkadṛṣṭi vyapeta darśanasya aparapraneyasya mahāyogayogino mahāvīśvarūpadharināḥ upāya kauśalya gaṅgagatasya sarvabhūmy uttorottara svalakṣaṇa adhiḡamana kuśalasya cittam agomano (anoman) vijñāna svabhāva vivekaratasya trisamtati vyavacchinna darśanasya sarvakāraṇa tīrthya vyapeta buddheḥ tathāgatagarbha buddhābhūmy adhyātma samāpannasya sthita

buddhabuddher gaganād adhyātma vedya śabdām asrauṣṭi — (即時の覚醒において、依り処を転ずることにおいて、自らの心に見える要素の了解において、無分別の追求を持続し、ランカー王は、前世の善根に促され、すべての論典を消化した智慧により、実際あるがままに見、盲従することなく、自己の精神によく反省し、臆見から離れた見解をもつて、盲従することなく大いなるヨーガの修行者となり、大いなる種類の形態の保持者となり、たくみに方法に熟達し、一切の国土につきその特徴をますます巧みに了解し、心と意と意識の自性をふるいわけ、ることを喜び、三つの連続を断ち切る観察をし、外教の一切の原因と分離した理解をもち、自己に特有の如来蔵である仏地に到達し、決定した仏の智慧をもち、天から、自己に特有の知らるべき声を聞いた——)

ここから、梵文も魏訳も長行すなわち散文にかえる。唐訳が散文であるのはいうまでもない。

samanantara は「引き続き」で、前の行為との間にすきまがなく後の行為が続くことをさす副詞である。prativibudh は「驚き眼さめる」。魏訳はこれにあたる訳語はない。唐訳は「尋即開悟」で梵文とよく合うように見える。ただ、ここで開悟したのなら、その直前の偈中のラーヴァナの「思惟」は迷惑だったのだろうか。それはたしかに感性的で、これから展開される理性的なものとは違った味わいのものであろう。しかしやがて明らかになつてゆくであろうように、このふたつは異質のものではない。ただ asraya (依りかかるもの、こと。所依。拠りどころ) が parāvṛti (回轉、消滅する) ことによつて、光景が変化したのであった。prativibudh はその変化に驚く心の転換を示す言葉として正確で、唐訳の「開悟」のように迷惑と対立するものではないだろう。立場の転換とでも解釈すべき parāvṛtīśraya を唐訳が「雜諸雜染」とするのは、恐らく「開悟」につられた行きすぎで、偏

値の上下は *prativibudh* の前後にはないはずである。

svacitta は「自らの心」、*drśya* は「見える、見られる」、*mātra* は「要素」、唯識という語の唯にあたるので唐訳では「唯自心」とする。自らの心によって認識されたものだけ、の意。つまり、自らの心によってとらえられた範囲のもののみが自分にとつてのありのままに具体的な世界だということである。 *adhiṣṭhāṇa* は「熟達、証得する」。わたしたちが「対象」といつているものは、わたしたちが認識しえた範囲のものにすぎない。ということとは、わたしたちが認識しえないところにもいろいろのものがあるのである。それは「対象」としてわたしたちの認識には入りこまない、入りこみえない。それほどわたしたちの認識は狭く不完全なものだということとを徹底して思い知る、というのが「自らの心に見える要素の了解」であり「証唯自心」なのである。それは認識とその対象とを分離しておいてその関係を考えようとする考え方、そのような考え方から出てくる構想作用、それらのいっさいが、仏教用語の「分別」にあたり、分別はありのままの世界とは常にずれていくとする一種の認識論であろうが、それは認識が自らを肯定する認識論ではなく、自らの過誤を認識し自らの無力を確認する認識論なのだ。魏訳の「見分別心過」なる訳語は一見梵文とは無関係だが、こうしてたどると、内面的にびったり合った訳文であることがわかる。 *avikalpa* (無分別) *pracira* (を追求することを) *sthitasya* (持続し) は、分別心の過誤を知るだけでなく、分別の消滅を追求してそれがまったく無になるまでの修行の持続をさす。魏訳の「不住於分別心中」も唐訳の「住無分別」も梵文とほぼ合う。

pūrva (過去の) *kusālamūla* (善根の) *samcoditasya* (促す) *sarva* (一切の) *śāstra* (論典を) *vidagdhā*

(消化した) buddher (智慧により)。ラーヴァナの過去の善根とは何をさすのか、ここではよくわからぬが、きびしい苦行とブラフマー神への帰依により不敗の力を身につけていたことは『ラーマヤナ』にも語られ、かれが四ヴェーダに精通していたことは仏典『金剛の針』に記す(本稿一三「ラーヴァナ」参照※)

※本稿の番号が途中で乱れていたことに気付いたので訂正しておく。『方向』三六号、本稿4「いつ何処で」三七号、5「翻訳」三八号、6「ボディールチ」三九号、7「びるしゃな」四〇号、8「アスラ」四一号、9「ばがば」四二号、10「宝山」四三号、11「マハーマティ」四四号、12「ばがばの上陸」四五号、13「ラーヴァナ」四六号、14「長夜」四七号、15「法蔵」四八号、16「アヌカンバ」四九号、17「笑い舞うアプサラス」五〇号、18「『問う人』と『請う人』」五一号、19「ガンダルウアの城」五二号、20「鹿の渴望」。

yathaは「...のよう」に、tathāは「そのように」、ふたつを組み合わせた yathātathyaは「実際、あるがままに、如実に」などと訳されるが、そうあるそのように、という意である。そうあるそのように darsana (見る)とは、見る者が対象をおのれに引きつけて見るのではなく、おのれが対象に同一化する、つまりは anukampaするということになる。対象への同一化とか共感といえは、感情的で非理智的な傾斜を含む。おそらくそれを否定するのが aparaprāya (反屈服、反盲従) である。わたしたちは、ものを見るとき、おのれの目で見ているつもりでも、しばしば親に教えられた、あるいは師友や、新聞・雑誌から受けた見方で見ている。学ぶとはまねぶことでもあって、導かれ従うことなしに学習は成立しないが、模倣から分離独立することも学修にとっての大切

な要素だ。典型を模倣することによって見方を習つても、典型から離れて一々の具体をありのままに写生できなければ画家とはいえない。こんなことは芸術論の初歩にすぎないが、その初歩がおのれの思考・感情・行動に自然に発露することは容易でない。「如実覚知一切諸論、如実能見諸法実相」と魏訳が「如実」を強調するのは、ボディールチがそのことを経験において痛感していたからであろう。この前半に対応する梵文は、唐訳のように「すべての論典を消化した智慧により」であつて、その「如実」は *yathatahnyā* ではない。だが *vidagha* (消化した) には「経験により鋭敏になつた」というほどの意があり、「焼き尽くす」の意がある。おそらく、経験の深化によって対象につき感性化した知覚が、分析判断によらずにただちに全的にとらえうるようになったことをいふのであり、認識者と対象との境界が焼尽して両者が一体となることをいふのであろう。魏訳の「如実覚知一切諸論」は梵文の直訳ではないがその目ざすところは余すところなくすくいとられている。唐訳はこれを切り捨てた。「一切法」のなかに「一切諸論」も含まれているとすれば、これでもよいことにならうが、唐訳者が果してそこまで配慮したのだろうか。すぐれた学者や聖仙たちも学派を作り宗団となつたとき、対立する他の学派・宗団の主張をありのままに理解することははなはだ困難であるようだ。しかし、それができない者が、どうして他の対象ならありのままに見るといふやう。「如実能見諸法実相」の「諸法実相」にあたる梵文が何かはわからない。あるいは唐訳の「一切法」に当り、魏唐訳の拠つたテキストにはそれにあたる語があつたのかもしれない。中

村元氏は「華嚴經の思想史的意義」でクマーラジイヴァ訳「諸法実相」の原語を求め、第一類 *dharma* (*sarvadharmānām dharmatā*, *dharmāṇām gambhīradharmatā*, *dharmāṇām dharmalakṣaṇa*)

第二類 *sarvadharmatā* 第三

類 bhūta (dharmaṇām bhūtanaya, sarvadharmāṇām bhūtanaya) 第四類 dharmasvabhāva (prakṛti) 第五類 tat
tvasya lakṣaṇa) をあげ、

「諸法実相」または「実相」の原語が必ずこれこれであるという事もできないし、また或る特定のサンス
クリット語が必ず「諸法実相」と訳されているとは限らない。全くクマールジーヴァがその場合々に応
じて自分の考によってこの訳語を用いたと考えるより外にしかたが無い。

という。クマールジーヴァより約一世紀おくれ、クマールジーヴァを尊敬したらしいボディールチも、「場合々
々に応じて自分の考えによって」この訳語を用い、「如実能見」だけでもよい yathāyathya を「如実能見諸法実
相」と訳したのであるか。中村氏のあげた五類のうち yathāyathya はなかったが、五類についての氏の説明は
ここでの「如実」を考える参考となろうから節略して引いておく。

dharmata は「法性」と訳され、法が法として成立している所以。法が法として成立し得るのは、諸法が縁起せ
るが故に言い得るのだから、法性とは縁起の理法の定ったことを意味する。

sarvadharmatataḥ tatataḥ は「真如」と訳され、かくあることであり、法がかくの如く成立していること、
だから法性と同義である。また「無自性」「空」「實際」と同義であるともいわれる。

第三類の諸語は bhūtakoti (實際) とほぼ同義であろう。bhūta (実) は法性と同義で、koti (際) は究極の根拠の意。

第四類の dharmasvabhāva は「法の自性」と訳される。

ここで問題が起る。「無自性」であるものになぜ「法の自性」を説くのか。これについては次のように考え得

る。自性とは法を基礎づけるために考え出された概念だが、小乗の説一切有部では形而上学的領域に存在する実体と見なしたのに対し、大乘の中観派ではこれを空の意味に解した。中観派によれば法は互いに相依って成立していると言われ、したがって法の自性とは諸法の相依、即ち空であるとされたからである。さらに後には、一切法は二種の自性を有するといひ、その二種とは、世俗の自性と勝義の自性である。前者は無明の翳闇によって悟りの眼が覆われている、虚妄なものを見る凡夫によって認められる自性であり、これに反して後者は、諸法実相を知る聖者に知られる自性である。前者は世間の一般に承認するところだが、後者はヨーガ行者によって体得されるものである。この二種の自性はヨーガチャーラ派でも認めているらしい。この二種の自性のうち勝義の自性が諸法実相に当るだろう。

最後の *tattvasya laksana* も、合成語となつた *tattvalaksana* も中観派やヨーガチャーラ派の書に用いられ、この場合の *tattva* (真性) は「それたること」の意で、それがそれとして即ち法が法として成立していることを指すのだから真如法性等と同じ意味であり、諸法が相依って相互限定において成立しているその縁起の如実相を意味するものでなければならぬ。

ポディールチがクマールラジューヴァを尊敬したらしいにしても、同じ經典を幾つか別訳しているのだから、批判もあつたであろう。クマールラジューヴァが「諸法実相」と訳した語を含む『中論』大・小品『般若』『法華経』と親縁関係はあろうにしても『楞伽經』はそれらとは異なる經典だから、同じ「諸法実相」の訳語が選ばれたからといつて、その内容がクマールラジューヴァのそれと同一とはいひきれぬ。しかし、*yathātathya* は『中論』*Ṣṭattvasya*

Laksanaと語義として相近く、これまでの「諸法実相」の説明ともそぐわなくない。「諸法実相」が一方では無自性と同義であるといわれる「真如」の訳語でありながら、一方では「法の自性」の訳語でもあるというところ、「楞伽經」のpratyatna（自内証）とはなはだ相近いものが感じられる。pratyatnaは、さきにも述べたように、Prati (対) atman（自身、本性）で、アトマンなる実体を否定する方向に目ざされる極めて自主的な精神をさしているらしいのだから。中村氏は進んで「諸法実相の諸規定」を論じ「縁つて生ずること」がそのまま諸法実相であり、不一不異、不常不断、不生不滅、不来不去であり、「他を縁とすることなく、寂靜であつて、戲論によつて戲論せられず、妄想分別を離れ無異であること、これが即ち実相の特徴である」（中論第九偈）という。「戲論」とは、本来実在しないものを定立しそれを客体化する作用である。そのような戲論によつて戲論せられないから不可説であり「四句分別」を絶する、すなわち論理学の対象となりえない。諸法実相においては対立があり得ないから中道であり、不二であり、無相であり、prajñāparmitiや第一義、ブツダ等と同一義であり、概念的に把握できないから言葉で他人に伝えることができず、他人から教えられることも不可能で、全く各自が自ら体得すべきものである。しかし仏教は他人にはたらきかける教えだから言葉による表現を必要とする。一つは否定的表現であり、八不（不生不滅不一不異不常不断不来不去）などはこれに属する。いま一つは譬喩である。『中論』では、諸法は幻(māya) 夢(svapna) 蜃気楼(gandharvanagara) 陽炎(martīci) 変化(nirmīlaka) 幻人(māyāpurusa) 鏡中像(pratibimba) にたとえられているが、これは諸大乘經典にしばしば述べられるところであり、いずれも諸法の空・無自性を凡夫に悟らせるために説かれているのであろう。以上の中村氏が示した諸

規定を味わうと、「楞伽經」の自内証はほとんど諸法実相そのものだと感じられる。ポディールチもそのような了解に立って、ここで諸法実相の訳語を採用したのであろう。ただ、本經が『般若經』や『中論』や『法華經』の用語ではなく、*pratyatma* という語をにかけているのはなぜか、般若・中論・法華と同じでないとすればそれはなにか、ということは問題であろうが、わたしの手をそこまで伸すのはむづかしい。さて。

svabuddhi (自心の精神) *vicāna kusālasya* (よく反省し)。この *vicāna* を安井氏は *vicāra* と改訂し「智見し」と訳する。*vicāna* は動詞 *ca* (揺れ動く) に *vi* (分離) がそつたものの変化形で、*vicāra* *ścar* (行く) に *vi* のそつた変化形。*vicāna* は「破壊する」だが辞書には「觀察、覚知」なる訳語をランカー經と結んで記す。*vicāra* は辞書にはなく *vicāra* に対し「思慮、反省、研究」等の訳語を示す。

tarka (臆測的) *dr̥ṣṭi* (見解から) *viapeta* (離れた) *darsanasya* (見解をもつ)。 *tarka dr̥ṣṭi* とは、思弁的教説である。論理学はもとより、当時の哲学的体系の一切をさすのであろう。

aparapraneyasya (盲従することなく) *mahāyogayogino* (大いなるヨーガの修行者となり)。魏唐訳ともに簡略しているが、梵文では「盲従することなく」を重ねて出している。勝義の自性、諸法実相はヨーガ行者によって知られる、とさきの中村氏の論中にあった。ヨーガの行は知的学修以上に師承に負うところが多いであろう。師承に大きな効果のあるところでは盲従が幅をきかすものであり、真理より權威を重んずる師は、弟子に盲従を強いる。その風潮は楞伽經の成立する前後には仏教教団の内部にも濃厚だったのであろう。盲従しないことをスローガンにかかげる大乘の仏教徒の集団の内部にさえ。

maha(大なる)visva(一切の)rupa(形態の)dhariṇah(保持者となり)。「大なる」は「保持者」の形容詞。「一切の形態の保持者」というのはわかりにくく、visvarūpa cintāmaṇiとすることがcintāmaṇiとともにランカーに使用され、cintāmaṇiについて字書は「(その所有者の総ての願を成就せしむる)如意宝珠」という。するとcintāmaṇiは、一切種々の願いを形態化するものであり、visvarūpaの保持者といえる。如意珠のように願を成就せしむる人があればそれこそ大いなる一切の形態の保持者であろう。ランカー島が如意珠などの宝玉に満ちた島であり、ラーヴァナがその島の王であった。

upāya(方法における)kausalīya(熟練を)gatingatasya(極め)。upāyaは「方便」と訳されることが多い。手段であり、方法である。ここでは方法一般をもさすだろうが、すぐ前の「形態化」についての方法をより強く指すだろう。わたしたちは物事を理解することはできても、その理解を人に伝えることはむづかしい。まして、物事のあるのままのすがたをそのままに体現し再現することはなかなか困難である。たとえば小説が脚本に書きかえられたとき、ほとんどすべての小説家はおのれの意図を曲げられたと感ずるだろう。その脚本が舞台上に上ったときほとんどすべての脚本家はおのれの意図の実現されなかったことを嘆くであろう。その岐互を、いまではジャンルの違いというのであきらめるのが芸術論での通説となっているが、また反面では原作者が意図しなかったほどにすばらしい舞台というものもあつて、劇団はみなそのような舞台を実現しようと努力するのである。

sarvabhūmy(一切の国土を)uttarottara(ますます)sva-lakṣaṇa(その特徴を)adhigamana kusālasya(巧みに了解し)。「国土」とは領域であり、時間・空間にかかわらず、ある限られた範囲・段階をさす。形而上・

下にわたって使われる。その国土の特徴を巧みに了解するとは、もし俳優ならばいかなる役どころでもそれをびつたり演じてみせることであろうし、もし学者ならばいかなる問題でもその本質をつかみ、それを人々に感得了解させる識見と表現力をもつに至ったことをいう。uttarottaraを「ますます」と「了解」にかけるような訳し方をしたが、諸地(十地のような修行・悟境の段階)の下部から上部へのそれぞれの階程をさすのかもしれない。魏唐訳はその方向で訳しているようだ。

citta (心) mano (意) manovijñāna (意識の) svabhāva (自性を) viveka (ゆるすわけを) ratasya (喜び)。仏教では色 (rūpa物質) または身 (śarīra肉体) に対するものとして心 (citta) を考え、心を、心 (citta) ・ 意 (manas) ・ 識 (vijñāna) の三つに分けて説明する。小乗の説一切有部では、この三つは同じものとされるが、大乘の唯識説では、心は諸現象の発生の原因の集まりであり、そこから諸現象が生起するところの根本原理 (第八アラーヤ識) をさし、意は思量の意味で思惟作用 (第七マナ識) をさし、識は了別の意味で、認識作用 (前六識、すなわち眼・耳・鼻・舌・身・意の六つの識) をさす。manoをV本はmanoとするが南条本に従った。manovijñānaは説明中の識 (vijñāna) と同じ。ここで心・意・識が唯識説のそれとまったく同じとは断定できないが、たいへん近いと感ぜられる。これら相互の違いやかかわりをはっきり見分けることは、そこから生じる迷妄から離れるためには必要な訓練であろう。

trisamptati (三つの連続を) vyavacīna (断らるる) darśanasya (観察を)。triは「三」、samptatiは仏教用語としては「相統」と訳される。小乗の経量部では、ある業(行為)が時間を隔ててなんらかの結果を生み

出すまでの業の潜伏過程を相統 (santatti) と転変 (parinama) と差別 (jyānti)。visesa) とする三つのことばで現わした。相統とは、業によって植えつけられた種子が刹那生滅をくりかえしながら存在し続けてゆくこと。転変とは、種子が前と後とで変化すること。差別とは、種子がつきつき変化し、最後につぎの刹那に結果を生み出す特殊な力をもつようになること。この思想をヴァスバンドゥが唯識思想にもちこんだのだそうである。この相統もそれに違いない。「三相統」は魏訳のいうように「三界」(欲界・色界・無色界)の相統であろう。

sarvakarāna tīrthyā (外教の一切の原因と) vyapeta (分離した) buddheh (理解をもち) kāraṇa は「第一原因、原素」である。インドの諸哲学では存在の第一原因としていろいろのものを持ち出すがそれらが学派によって異なるところにその臆見であることが明らかだ。この前後の梵文に相当する魏訳の句読が切りにくく、『大正蔵』の句読、返り点ともにあいまいだが、わたしのように句切り「三界に相統する身の断ずるを見、諸外道の常に因を見んとする智を離れ」と訓ずればよからうか。

tathāgatagarbha buddhabhūmy adhyātma (自己に特有の如来蔵である心地に) samāpānasya (到達し) sthita (決定した) buddhabuddher (仏の智慧をもち) gaganād (天から) adhyātma (自己に特有の) vedya (知らるべき) śabdām (声を) asrauṣit (聞いた)。adhi は「上に、内に」内にありながらそれを越える意をもつ副詞。adhyātma は内心にありながら自己を越える自内証の性格をよく現わす。tathāgatagarbha とは如来の胎の意で「如来蔵」と漢訳する。衆生のうちにある如来(仏)となりうる可能性。本経の中で「如来蔵である聖なる自内証智の境界」「この円成自性が如来蔵心である」「如来蔵は、自性が清浄であり、三十二相をそなえ、一切衆生の身中にあり

無上の価値ある宝玉がよごれた衣にくるまれているように、貪・瞋・痴に汚され、陰・界・入にまどわれているもの」といふ、「アーラヤ識と名づけられる」ものである。それは外教のアートマンとよく似ているがそぐではなく、「空・實際・涅槃・不生・不滅・無相・無願などの語義によつて如来蔵を説き、愚かな人たちが『我なるものはない』と聞いて驚き恐れる状態から離れさせ、アートマンの論に執着している人達を誘引し無分別である無相の境界を示すのが如来蔵の教説」だと説いている。

これまでにしばしば出てきたプラティヤート (Pratyātana = Prati-istana) とは、分つたようでわかりにくいものだったが、それはここでいう「如来蔵」であり、アーラヤ識のことであつた。このアーラヤ識が、唯識諸派でいうアーラヤ識と同じか同じでないかはともかく、楞伽の読者としては、いまのみこんだところからぼつぼつ進まねばならぬ。

如来と如来蔵とは同じでない、という。可能性とそれ自体は違うからである。がとにかく、その可能性をもつ仏地、覚者の段階にラーヴァナは到達した。ゆるぐことのない覚者の智慧をもち、天から声を聞いた。その声は adyatana すなわち自己のうちなる特有のしかも自己を越えたものであり、vedya 知られるべき、感受されるべき声であつた。魏訳が「虚空の中と自身の中からの妙なる声」というのは適訳だ。唐訳が「虚空中と宮殿内から」とするのは、この声の微妙な意味がつかめなかつたのだらう。仮面をかぶつて舞台にのぼり、両面から各おのの反面を眺めうる俳優は、有と無の間に成立するのが舞台であり、真実と虚偽の間にかかっているのが仮面であることを悟る。実像と虚像の間に立つ鏡、それが舞台だ。俳優はそこを出入りする。(一九八六年五月二十五日)