

# 方向

第五七号 一九八六年一〇月三〇日 京都市上京区下長者町通千本西入妙徳寺内 方向社

南山大師の戒律観 (二) 赤谷明海

されば精神的と形式的、或は理戒と事戒、道徳的と法律的の如く対立せしめるのは戒と木又との関係であり、一往は肯ふ事も出来よう。然し律・戒・木又は勿論密接不離の関係であり、相合して一般に戒律と言ひ、理事物を心を止揚し、倫理法律をも綜合した宗教的規範を言ひ、仏教の根本信念即ち菩提心を地盤とし、其の上に建立された一切の生活規範であり、行為の準則であり、作善止悪の実践方規が即ち戒律なのである。

戒律とは斯の如き意味内容を有する事が理解されるならば、世上兎角戒の消極性を云々するが如きは全く一顧にも価しないものであるが、實際上戒律的とは禁止的・消極的同義語の如く見なされてゐるのは悲しむべき現状であり此は戒律の意義に徹せぬ皮相的見解によるもので、仮令戒律が表面消極的に見えるとしても、これが実践に移されるまでは消極積極の価値判断の埒外に在るもので、実践の上に移されて初めて判断さるべき性質のものである。南山が衆生の域心を問題とし、大小乗戒律の形式的区別を撤廃したのは、かかる世間の妄評に対する痛切なる批判と言へるであらう。

斯く戒律の性質を把握すれば、戒律が仏陀によつて教示制定せられた所以根拠が、正に弟子等をして速かに菩提を得しめんとの大慈悲心より出でた事は明かである。然るに仏の制意がかかる各個人の救済善導のみに限られ

てゐたかと言ふに、更に兼ねて他の目的をも伴つてゐた事が知られる。即ち諸律に伝へる所によれば、(一)撰取於僧故(二)令僧歡喜故(三)令僧安樂住故(四)降伏破戒故(五)慚者得安故(六)不信令信故(七)信者增長故(八)斷現在有漏故(九)斷未來有漏故(一〇)令梵行得久住故(註)の十利の為に戒を結び戒に拠らしめ戒を暗誦せしめた事がとかれてゐる。

〈註〉是等十利即十句義の名稱は『有部律』〔正・23・629・b〕に依る。而して仏陀當時、斯く整然と十句義が立てられたと断定は出来ないが、仏の意志の奈辺にあつたかを窺ふに足る合理性を有して居る。

是等の中には出家個人の自行を清淨にし、現當の、有漏を断ぜしめる外に、僧伽の和合統一を維持し、以て一般在家人に信を成ぜしめんとすることが意圖されてをり、延いては外道の誹謗に対せんとする意味さへ考へられる。即ち単に個人の上からではなく、僧團及び一般社会に対する側からも觀察せられてゐた事が判ぜられ而も是等比丘を善導し僧團を擁護し社会を慈愍する事が、すべて正法をして久住せしめんと希望に包括されてゐる事が知られる。實に仏陀戒律制定の趣旨が此の正法久住にあり、後世仏徒の戒律に対する尊重の念もここに集注せられてゐるのである。『四分戒本』の冒頭の偈にも、「稽首礼諸仏、及法比丘僧、今演毘尼法、令正法久住」とあり、南山がその戒律研究に注ぐ熱意の底に、牢固として存するものはこの正法久住への願望である。

## 第二章 印度の戒律

先に觀た如く、戒律が広く一切の宗教的生活規範を意味するならば、本章に於いて取扱ふ事項も広く経律論三



藏に亘る訳であるが、古来戒律は律藏の所詮とされてゐるため、今も便宜上主として律藏を問題とするが、戒律研究がこれのみによつて十分でない事は言ふまでもない。

さて仏陀の教法は弟子等によつて口誦伝持せられ結集整頓せられ、以て後世に及び、その間教団に分裂あり、各派夫々伝持を異にして改訂増補を経た結果、所伝の律藏に於いても形式内容の上に相違がある。然し現存の諸派律藏中、広律 (Sutta-Vibhaṅga) の中核をなす戒学処 (Sikkhāpada) 従つてその別本たる波羅提木叉 (Paṭi-mokkha) は最も古く(註1) 仏滅後百余年頃(註2) 起つたとされる上座大衆の根本分裂以前の伝承形式を留めてゐるものと言はれる(註3)。此の根本分裂以来、仏滅後四百年の初、経量部の分出に至るまで、二十部の分の存した事が伝へられてゐるが、其等の各派に於いて夫々異つた律藏を成立せしめ種々増補された点もあり、やがては現存の如き形の律典が成立するに至るのである。

〈註1〉赤沼智善氏『仏教經典史論』四三五頁。

〈註2〉同前九四頁以下。

〈註3〉長井真琴氏『仏典の研究』一九七頁には広律全体が一百年以前のものとす。

是等諸部の律中、古来特に「五部の律」が有名である。五部の律とは諸伝その説を異にするが(註1) 所謂同世の五師たる曇無德・薩婆多・弥沙塞・迦葉遺・婆舍富羅の五羅漢によつて分出した各部の律と言はれる。然し五部とか同世とか言ふも、決して分派の歴史的事実を伝へるものとは認められず、又二十部中、律を有してゐたのは唯五部のみであつたかと言ふにさうではない(註2) 是はただ、擬然が「如是雖有二十部等。久後流行唯是

五部。即上座中有部犢子部化地法藏飲光是也」(註3)、「『律宗綱要』正・74・15・c」と言ふ如く、諸派律中勢力があつて比較的後世まで流行したものに名付けたものであらう。

〈註1〉『仏本行集経』六〇(正・3・932・a)には摩訶僧祇師、薩婆多師、迦葉維師、曇無德師、尼沙塞師とし、『大集経』二二(正113・159・a)には曇無徳の代りに婆蹉富羅部が入り、『出三蔵記集』に含まれてゐる僧祐の『薩婆多伝』(正・59・80)には薩婆多の代りに犢子部が入つてゐる。今は南山の『行事鈔』序(正・9・b)に依つたが是に僧祇のないのは根本部として別に位せしめてゐるからである。

〈註2〉正量部なるものも存してゐた事が証されてゐる。五部の律に関しては赤沼智善氏『仏教経典史論』四二八頁以下。松本文三郎氏『仏教の研究』三五九頁参照。

〈註3〉凝然の五部は南山の言ふ所と同じであり僧祇律を五部以上のものとし上座根本律と考へてゐたのであらう。又凝然は同世の五師分立を仏滅一百年頃の歴史的事実としそれと三百余年より四百年に至る上座十部の分出に依つて生じた曇無徳、弥沙塞等各部との關係をのべ「此五全取百年之時五部名義。故有同名故彼此名濫。諸師異解」と言つてゐる。之は定實の説を受けたもので三百八十年頃の曇無徳(『善見論』に云ふ第十三伝)が即ち部主で百年頃のそれとは別人であると言ふ。之に対し元照の説は後世起こつた法藏部が前代の法藏の名を取つたのであるとする。(正・74・15・b)

此の五部の律中、法藏部所伝の律が即ち四分律であり(註1)、曇無徳(Dharmasūtra. 法正)尊者を部主とする。然し此の部主に就いて、仏滅後百年頃迦葉系統第六世に出でた曇無徳を採る説と三百八十年頃に優波離系統



より出でた法護（曇無德）を採る説とがあるが（註2）、今時の研究に依れば、阿育王の師、目犍連子帝須（Sāgaliṅgīputta-tissa）の弟子にして、摩訶勒吒（Maharajittha）国へ派遣された兪那（Yona）人の曇無德が即ち部主であると考えられ（註3）これによれば大体仏滅後二百年頃より二百五十年頃に至る人であり（註4）、彼の布教地に於いて、恐らく彼の死後次第に一派の旗幟が鮮明となつてから、最初の布教師の名をとつて法蔵部と唱へたものであらう（註5）而して此の派の系統が上座部系である事は諸論一致するところであるが、『宗輪論』に伝へる如く、上座部中に於ける化地部より分出したものであるかに就いては確言する事が出来ない。

（註1）『雲雨鈔』（日本大蔵、戒律章疏二・七四六・a）に四分律所撰の部を法上とするか法蔵とするかの二説ありとす。更に懷素は四分律と有部律とを同じやうに見るが之は南山宗の破するところと言ふ。

（註2）前節は迦葉—阿難—末田地—商那和須—優婆塞多—曇無德なる相承、元照之を採り、部派の興つたのは後であるが前名を取るとする。後説は『僧祇律』に伝へる優婆離—陀婆婆羅—樹提陀婆の系統の第二十師。及び『善見論』に伝へる優婆離—駄写拘—蘇那拘の系統の第十三師。定實はこれを取り凝然も贊意を寄す（『律宗綱要』巻下、正74・15・a）

（註3）橘惠勝氏『印度仏教思想史』二五三頁及び望月氏『仏教大辞典』四六二八頁下段へ上段へ参照。

（註4）阿育王布教師派遣が仏曆二百三十五年であるから此の時彼三十六才とすれば誕生の年は仏曆二百年となる。

（註5）此の想像が当たるとすれば元照の説は正しい。ただし優婆塞多の弟子として曇無德があるのではなく

後世曇無德部が有力になつてから毘多の下に附加せられたのであらう。尚近時『善見論』の相承に出る曇無德は帝須の弟子なるそれと同一人と言はれてゐる。

以上概略ながら、小乗二十部に種々の律蔵が存し、その中特に五部の律が盛行した事を述べ、更に法蔵部の成立年時を想像したが、戒律の性質上各部に於いて發展増広されたとは言へ、既に述べた如く、その中核たる波羅提木叉の如きは遙か以前に結集され、其の他の各律文に於いても、今日より見れば大体忠実に仏陀教誡の形式及び内容を留めてゐるものと言つて差支へなからう。

斯の如きが現今小乗律と見なされてゐる諸部の律蔵であるが、尚是等より遅れて成立發展せる、所謂大乘戒に就いて附言すれば、普通大乘經典の最初の出現が西曆一世紀までと見られ（註）、南印度を根拠地とする大衆部系の思想が次第に發展して先づ般若系思想の成立があり、この般若系思想を地盤として漸次種々なる思想の建設されるに至つたとは現今に於ける通説である。かかる大乘思想と共に、戒律に対する見解の上にも変動があつた事は当然であり、従来の戒律に反し、新しい戒律の樹立が徐々に形成せられて行つた事が見られる。此の様な事情で、現今大乘戒諸經の上に見るが如き三聚戒とか十重四十八輕戒の明瞭な戒條が完成したのは余程後世の事であり、初期にあつては何等一定した形式はなかつたのである。即ち一般に三聚淨戒の起原を『華嚴經』十地品の上に置くが、事實十地品に三聚の名目があるのでなく、ただその思想が存するにすぎない。

（註）宇井氏『印度哲学史』二六八頁。

竜樹の『智度論』に於いても同様大乘戒として特殊の戒が立てられた訳ではなく、竜樹より更に後、即ち西紀



二五〇年以後（註1）に成立した大乘『涅槃經』（註2）の中に声聞戒と菩薩戒との区別が見られるが、これとて大まかな区別にすぎず、比較的大乘戒としての形式を整へるものとして、三聚淨戒の名がより後期に成立する『地持』『瓔珞』『善戒』『占察』『撰論』等の經論の上に現はれ、さらに一段形式を整備せるものとして『梵網』の五十八戒、『菩薩内戒經』の四十七戒、或は『瑜伽』『善戒』の九戒等を取り上げる事が出来る。斯の如く諸經論に散説された諸種の戒条を大乘戒として一括し（註3）小乗戒に対立せしめるのであるが、是等兩系統の優劣はさておき、兩者殆んど相前後して漢地に伝来翻訳を見る事となるのである（註4）。

（註1）竜樹の生存年時はAD150-250と推定され、『涅槃經』の成立は竜樹以後、世親以前と考へられる。宇井氏『印度哲学史』二八七頁及び三一七頁参照。

（註2）『涅槃經』卷二十八（正・12・529）に「戒復有二。一声聞戒。二菩薩戒」とある。

（註3）『華嚴經』十地品には十善の名が見え、更に『般若經』『智度論』『安般守意經』『觀無量壽經』『受十善戒』『十善十惡經』等にも十善を説く。十善戒は勿論広い意味に於いては大乘戒とする事が出来るが今は道俗通戒の道德的徳目として之を除外した。尚『優婆塞戒經』に六重二十八輕戒を説くがこれも俗戒である。

（註4）境野黄洋氏『支那仏教精史』「大乘戒の伝説」の条下参照。

★1980.9.28. 柴野純孝氏（富山県高岡市守山一区八一専久寺）宛。手紙。

旧友巡礼の旅、無事に終わりましたが、何分の強行日程とてさぞお疲れの事でしょう。然し不在中の滞った用事で旅の疲れをいやす暇もないのではと想像しています。昨日、世話になったところへ礼状をと思ったところ、やはり疲れが書くのが大儀で、電話にかえました。暖かく迎えてくれた人々、心おきのない会話、めいめいそれぞれの悩みをもっているであろうが、何とか達者で営んでいる暮し振り、それらが今 眼前に浮かんでいます。貴兄も同じでしょう。

強行日程とはいえ、四、五日に亘る旅を貴兄と共にしたのは、嘗てなかったこと、得難い奇縁でした、それにしてもその間、小生の気づかぬところで、貴君を煩わした点もあろうかと存じます、それについては何卒御寛容の程を。今朝の「朝日新聞」で「日曜版」に秋冥菊のことが出ていましたので同封します、漢字は「広辞苑」で知りました。野牡丹のことも出ていますが、どうやら寒さには弱そうです。

不在中に急に秋が深まった気がしますが、取越苦労ながら今から寒さが厭われます、今後しばらくお目にかかる機会はなからうと思いますが、どうぞ御健康に十分の御注意を。御母堂をはじめ皆様によろしく。

九月二十八日 赤谷生 柴野純孝様

★発信年不明。 同氏宛。手紙。

猛暑というか炎暑というか、正に三伏の候の真最中、寺の建物の中はそうでもないでしょうが、俗人の家屋は炎熱地獄です。ところで例の書幅の筆蹟、習字の先生にも見て貰い、熱思三考しましたが、藩祖蔭のもの字、二



三判読出来かねるものがあります、意の通じないままに御返事するのは残念ですが、何とか自分なりの読みかたで句読点と返点を付けておきました、一部でもお役に立つものがあれば幸いです。あとは貴兄の御工夫に期待します、なお、或いは御手許に御架蔵かとも思いますが、念のため諸橋轍次氏『漢和大辞典』の呉・潘両氏の項を写しておきました。崇軒三兄に就いて貴兄の尊父とのこと、いまだ疑念が解けません。機会があれば御教示下さい。時節柄御自愛の程を。七月三十日。明海 柴野大兄

呉親札筆蹟 一昨仁郭令公父子之軍へ。破犬羊凶逆之衆。衆情欣喜。恨不頂而戴之。是有有與道之會。僕射又不悟前失へ。徑。率意而指麾。不顧班秩之高下。不論文武之左右。崇軒三兄大人屬臨 子儀 弟吳觀札  
唐の郭子儀に就いて記した文の一節かと思えます。彼の伝記を読めば得るところがあろうと推察しますが、小生のところにはありません。

潘祖蔭筆蹟 若思通楮則。少不如老。学成規矩。老不如少。思則老而愈妙。学乃少而可勉。勉之不已。抑？有三時。然一交。極其分矣。聖？如初学。分布但求平正。既知平正へ。務追險絶。既能險絶へ。復帰平正。初謂未及へ。中則通之。崇軒三兄属 弟潘祖蔭

祖蔭の文か、それとも儒学的古典の抄か不詳。部分的に解釈できても全体の意味疏通せず、熟読を要す。

へ柴野氏が家蔵の軸物の読み方を尋ねたのに対する返事であろう。返点と辞典からの引用は省略する。編者へ

★1986.7.25. 同氏宛。葉書。

暑中お交わりないようで何よりです。昨日台風、運命、死闘の三篇到来、早速拝読しました、この中死闘がもつ

とも纏りがよく、迫力があるものとの読後感です。御執筆の動機なり、何処かへ寄稿されるのかどうかかなり、何も判りませんが、もし投稿される草稿ならば、その旨御連絡下さい、二、三、目に着いた誤字がありますので折返し指摘させていただきます、尚、戦記、戦史の類により確定的な日時を記入されるのがよからうかと思ひます、皆様によりしくお伝え下さい

★1986.8.2. 同氏宛。絵葉書へ八坂神社を中心とする祇園祭へ。

芳書拜見、玉稿執筆の意図等承りました。メモなくして四十数年昔の体験を纏めるのは多苦の事と存じます、小生の体験はメモをそのまま原田君の『方向』が活字化してくれました。ところで既に着いたかと思いますが、京都の味少々送りました。母上に差し上げて下さい、

難 破 沓 沓 沓 沓  
—— 李 清 照 (三七) ——

原 田 憲 雄

病後ばさばさ髪の毛はまっしろです。＼臥たまま見れば窓のカーテンに残っているお月さま。＼ニクヅクの湯でもわかつて飲みましょう、＼茶はないけれど。＼枕べの詩集ひまなときには好もしく、＼門前の風景雨が来てすてきです。＼いちにちこちらへとてもほんのり、＼木犀の花。

本稿(二二)に「浣溪沙」があり、四十二字、前段三平韻、後段二平韻だった。その前後段に各三字加わったものが「難破浣溪沙」である。難破は「たんぱ」とよみ、「ひろげる」の意。



病起蕭蕭兩鬢華。

Bingqi xiāoxiāo liǎngbìn huā.

蘇舜欽（一〇〇八—一〇四八）「病起」詩に「吳天 搖落 愁ひをいかんせん、病起 風前 白髮多し」の句があり、病みあがりの人の感じをよく現わしている。清照のはこれをなぞったに近いが、さすがに婦人らしい。

臥看殘月上窗紗。

Wokan cānyuè shàng chuāngshā.

病後とはいっても力のない体を床に横たえて、目覚めたまま眠れぬ目の前の窓の薄絹のカーテンに、のぞきこむように現れた月。「残月」というのが、しおたれた初老の男のようで、いくらこちらが病みあがりだからといって、そうさちようめんにしじむさい男をよこさなくてもいいのに、とっているみたいでおもしろい。

豆蔻連梢煎熟水、

Dòukòu liánshāo jiān shóushuǐ.

「豆蔻とうこう」は『牧野日本植物図鑑』のいう「にくづく」Myristika fragrans Houtt. のことらしい。マレー半島原産の常緑樹で、葉は厚く香氣あり、夏には分枝し「花穂葉ヨリ短ク微黄ヲ帯ビタル小白花ヲ開ク」といい、種子中の仁（さね）は香氣があり薬用または香料料に使用する。「熟水」は宋代の人が常用した飲料水で、なんどもよく沸騰させた湯をまず瓶に注ぎ入れ、次いで香料を入れ密封し、しばらくして取り出して使う。その香料に白ニクヅクをよく用いたらしい。「連梢」とは分枝したものを指すのだろうか。あるいは即物的な描写ではなく、梁の簡文帝の詩句「江南××正連枝」を喩とし、拙稿「愼公」で述べた喩法をもコンデンスしているのかもしれない。確かにそういう色っぽさがこの句にあり、だが引かれて残月が付け入ろうとすると、

莫分茶。

mò fēnchá.

と、びっしやり締め出してしまふ。「分茶」は本稿(三三三)「転調満庭芳」にもあつた抹茶をたてること。「茶はないけれど」には「いまは貧しくて」という謙遜と「好い気にならないで、茶を出すほどのお客様ではあなたはないの」という拒絶がないあわさつた、しなやかで鋭い言葉である。茶が高貴な飲物であつたことは文献にもあまた見える。以上、前段。

枕上詩書聞處好, zhěnshàng shīshū xiānchù hào.

読むつもりで枕許においた詩集だつて苦しい時には読む氣になれぬ。病がおこたつて気分も楽になり暇だから読むにふさわしい。とはいふものの今の彼女は、寂しく人恋しく、好もしいとは言いながらひっそりしたのには厭きかけている。

門前風景雨來佳。 ménqián fēngjǐng yǔlái jiā.

だから、来てくれるものは雨でも嬉しく、門前の風景さえ好くなつたと、げんきなこと。だが、いつこうに人は来てくれぬ。

終日向人多醞藉, zhōngrì xiàng rén duō yùnjíe.

木犀花。 mùxīhuā.

「人のほうに」(向人)とは詞中の女主人公のほうに、ということ。一日中、におやかな好意を送り続けてくれるもの、それは木犀の花、ばかり。自慢する口ぶりのつもりなのだろうが、うらめしそうな感じのただようているのは、うちけしがたい。

(一九八六年一〇月二一日)



野原や空き地には物語が感じられる。野原はイメージとして暖かいが、空き地というのは複雑である。なぜ空き地になっているのか、現実的な問題は別として、通りがかりのものには何となく不思議な場所でさえある。

久し振りに歩いてみた故郷の土地で、私が子どもだった頃には大きな家が建っていた所が、草ぼうぼうの空き地になっているのを見た。浦島太郎のように、何か時間のすき間にはまり込んだような気持ちを体験した。

しばらくは立ち止まってその前から離れられない。この場所にあった大きな家は、決してそんなに古びてはいなかった。小柄な初老の男の人がひとり住んでいた。どんな用事があったのかわからないが、多分だれか大人の後について行ったに違いない、その家の中の黒いタイルのかまどやベンガラ塗りの腰板などを思い出す。

どうしてあのがっしりした家が、煙のように消えたのか、この土地を見なかったのは、ほんとうにそんなに長い年月だっただろうか。

人の背丈ほどの草を一面に茂らせた空き地は、誰の手をわずらわすこともない様子で、村の一角を占めて静まにかえっている。一人とり残されたような寂しさにおそわれる。

誰かにたずねてみようなどとは思いつかず、夢から抜け出るようにそこを立ち去るだけであるが、それはいつまでも忘れられない心の風景になる。

失われ過ぎ去って行くものは、しばらくのあいだ、その時間のすき間に留まりはするが、また気がつかぬまに

埋まり口を閉じて、人々から遠ざかって行く。  
った所に空き地がある。

現在、私の住むところから近く、千本出水のバス停を少し上が

ここには十年余り前まで、板金屋、昔はブリキ屋さんという呼び方をしていたと思うけれど、とゆなどを主に

作る店があった。少し気むづかし

そうで、頭のはげ具合のいいおじ

いさんが、毎日かなり大きな音を

響かせていた。くわしくは知らないが、

同じ年がっこうの人が二

人で仕事をしていたように思う。

娘さんが踊りの名取りだとか、

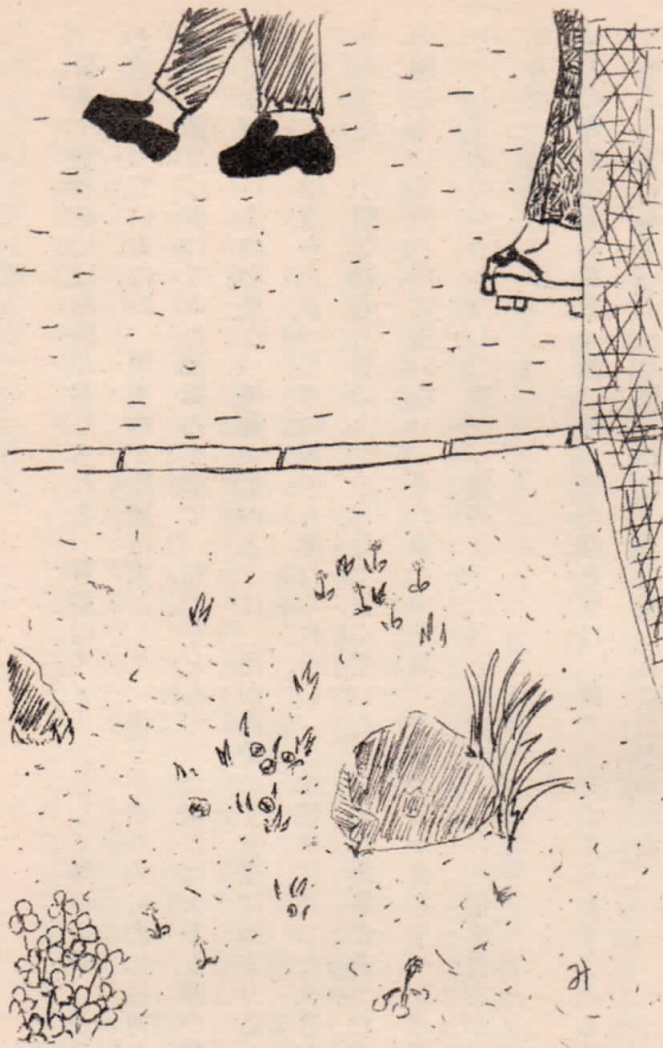
誰からともなく聞いた。

そのおじいさんが亡くなって娘

さんが居酒屋というのを始めた。

鍋もの料理などの看板が出ていた

が、数年してその店は少し横の路



地の奥に移り、ブリキ屋だった家はとりこわされた。

ちよつと奥まった横丁の方が小料理屋にふさわしいのかもしれない。すぐ前が広い道路で、車や人がざあざあ



通っているのでは、寒風に顔をさらしているようでしららしい。

少しひっこんだ所なら、店から外へ出てもほの暗くて、まだ店内の空気がそのままふわっとよどんでいて、まわりの家にはひっそりと人のこもっているような明かりが窓にあれば、なかなか上品なものではないか、などと想像するが、その店が繁盛しているのかどうかは知らない。その女主人であるひとが、近くで買い物をしているのを見ることがある。「银杏はありませんか」などと尋ねているのを聞くと、やっぱり粋なものを買わはる、と思ったりする。

そんなわけで、ブリキ屋さんのあとは、もう何年か空き地になっている。

その土地が誰の物なのか、なぜ空いたままになっているのか、それは私たちにかかわりのないことであるが、私は時々ポストへ行った帰りに、その土地を柵越しにのぞいてみる。もうそこは、一面の草におおわれている。

建物が壊された時、きれいに整地され、たっふりと白い砂が敷かれた。ガレージにでもなるのかと思っただが、その様子もなく、何年かたつうちに、少しずつ草が生え出したのである。

今年の夏には、とうとう一面の草地になった。草をよく見ると、このあたりのものと少し種類のちがうものがある。まだ芽生えてあまり根をはっておらず、株も単独で勢力争いが少ないせいかな種類が多い。外からのぞいているだけなので、奥の方はあまり見えないが、最も注意をひいたのはアシである。夏にはまだはつきりしなかったが、秋になって穂が出てくると、よく川辺や池の周囲に見るアシに違いなかった。他には、エノコログサ、これはハマエノコログサのように丈が低い。タカサブロウ、イヌビエ、タニソバ、カルカヤ、これらはみんな水に近い

所に生える草である。はじめに入れられた砂が、河原か谷などの湿地から運んできたもので、砂の中に根や種子が混っていたのであろう。他のものは、どこにもよく見かける種類のものである。

イノコズチ、オオアレチノギク、セイタカアワダチソウ、ヒメジヨウ、タンポポ、メヒシバ、オヒシバ、他に今の状態ではよくわからないものがある。

もしこの土地があと数年このままに置かれたら、どの草が勢力を拡げるだろうか、これから、風や鳥によって運ばれてくる草や樹の種子も芽を出すかもしれない。

この空き地に、一面の草が生えそろったのは、きちんと整地され、砂が入れられたからである。ただとりこわして整頓されない土地では、壁や瓦のくずれたものなどが残り、このようにすっかり草におおわれることはなくて荒地の様を見せ、ごみ捨て場のようになるものである。

以前は、ブリキ屋さんの外にも、畳や傘、自転車などを、作ったり修繕したりしている店が、このあたりにもいろいろあった。みな様子が変わって、廃業したり移転したりして、職人姿がいつのまにか町から消えてしまっただけで、いかけ屋という金物を修繕してくれる仕事などは、それ以前からもうなくなっていた。それで、本堂の花立てに穴があいてしまったとき、亡くなった母はこのブリキ屋さんに頼んで直してもらったのだった。「そんなことはしたことがないが、まあ持って来てみなさい」と言われたと、母は花立てを持って行ったが、よほど念入りに修繕されたものらしくて、二十年近くなろうとしているのに、その花立ては少しも水が漏らない。母がどのように上手に頼んだのかと思う。



修繕した人も、そのひとに頼んだ人も、年輪の巧者であった。

空き地はいつまでもこのような姿であるとは思われないが、三方を家に囲まれ、前を自動車がびっしり走り続ける。そんなすき間にあって、それぞれの草は根を張り、種子を実らせている。人々はほんの少し振り返りもせず、今日も急ぎ足に通り過ぎて行く。  
(一九八六年十月十一日。カット・原田道子)

## 如 来 の 再 現

—ランカーの岸辺で (二五)—

原 田 憲 雄

48. そのとき、世尊は、ランカー王が無生の法理の認証を確かめる時が来たのを、はっきりと見通し、十頭羅刹王に共感し、隠れた宮殿をまたもにかえし、種々の宝玉の網で飾った山城中に、その身を現わされた。

・ 執訳「爾時世尊。如実照知。楞伽王。応証無生法忍時至。憐愍十頭羅刹王故。所隱宮殿。還復如本。身於種種宝網莊嚴山城中現。」

唐訳「爾時世尊。知楞伽王。即当証悟。無生法忍。為哀愍故。便現其身。令所化事。還復如本。」

梵文 Atha bhagavāms tasyām velāyām Lankādhīpater anupatikā dharmā kṣāntyaadhigatam viditvā

tayāiva śobhayā dasāgrīvasyānukampayā punarapy ātmānām śikhare subahu ratna khaçite ratnajāla vitate darśayati sma. (かくて世尊は、そのときランカー王が無生の法理の認証を確かめたことを知って、十の頭ある者に共感し、同じ輝きをもって、ふたたび自身を、無数の宝玉に輝き宝網で覆われた山頂に、現わした。)

「君の考えたようにするならば、これこそ仏を見ることになる」という虚空の声を聞き(46.)自らの独白において「いまや妙なる神通力によって如来を見よう」といった(47.)ラーヴァナの決意を聞き、世尊は、ラーヴァナが「無生」すなわち、物事の本質が空であるから生滅変化することがない、それが実相である、という真理を認証したと判定する。「ランカー王が無生の法理の認証を確かめる時が来た」の「時」に当る梵文は、*tasya* *velāyā* である。*velāyā* は *vela* の於格で、*vela* は尖端とか終わりの意。空間では、海と陸との境界、すなわち海岸や浜辺を指し、時間では、正にその時、といったクライマックスを指す。この経の発端は、ランカーの岸辺という空間であった。そこでは分離していたがば(世尊)と如来が、時間が進むにつれて近付きいりまじり、魏訳の47. では、大慈悲のもとに如来と世尊が一体となり「大慈悲如来世尊」となっていた。これは、*anukampa* によって世尊とラーヴァナが一体になったことを暗示する。まさに世尊のランカーへの進入(ランカーヴァターラ)が実現しようとするクライマックスではないか。ランカーの岸辺は、ギリ島という「差別」の深海からの世尊の上陸地点であり、この「時」とは、差別の中で「夜叉」なる長夜に閉じ込められていたラーヴァナたちが人間としての自己を取り戻す時間である。

魏・唐訳の「無生法忍」を「無生の法理の認証」とするのは中村辞典による。どちらにしても分かりやすい訳ではない。そのことは分かりながら、ともかく今は前へ進まねばならぬ。

49. そのとき、十頭羅刹ランカー王は見た、もろもろの宮殿がまた元に戻り、一一の山中の処々がみな現れ、仏・世尊・供養を受くべき・悟りの人が、三十二の形相でうるわしく身を飾り、山中にいてあまねく諸仏の前



におのが身を現わすのを。また見た、一切の諸仏の国土と、もろもろの国王が身の無常を思い、王位・妻子  
・眷屬に執着するため五欲に縛られ、解脱するときがなく、そこで国土・宮殿・妻妾・象馬・珍宝を捨て、  
仏と僧伽に施し、山林に入り、出家して道を学ぶのを。また見た、仏の子らが山林中で勇猛に精進し、身を  
餓えた虎・獅子・羅刹に差出し、仏道を求めているのを。また見た、仏の子らが林樹の下で經典を説誦し、  
人のために演説し、仏道を求めているのを。また見た、ボサツたちが苦しむ衆生を思い、道場の菩提樹下に  
坐り、仏道を思惟するのを。また見た、一々の仏の前にみな聖者マハーマテイ・ボサツがいて内身の修行の  
境界を説いているのを。また見た、一切の夜叉の眷屬がまわりをめぐって言葉や章句を説いているのを。

魏訳「爾時。十頭羅刹楞伽王。見諸宮殿。遷復如本。一一山中。処処皆見。有仏世尊。応正遍知。三十二相。  
妙莊嚴身。而在山中。自見己身。遍諸仏前。又見一切。諸仏国土。及諸国王。念身無常。由貪王位。妻子眷屬。  
五欲相縛。無解脫期。便捨国土。宮殿妻妾。象馬珍宝。施仏及僧。入於山林。出家学道。又見仏子。在山林中。  
勇猛精進。投身餓虎。師子羅刹。以求仏道。又見仏子。在林樹下。説誦經典。為人演説。以求仏道。又見菩薩。  
念苦衆生。坐於道場。菩提樹下。思惟仏道。又見一一仏前。皆有聖者大慧菩薩。説於内身修行境界。亦見一切夜  
叉眷屬。困逸而説。名字章句。」

唐訳「時十頭王。見所曾觀。無量山城。悉宝莊嚴。一一城中。皆有如來。応正等覺。三十二相。以嚴其身。自  
見其身。遍諸仏前。悉有大慧。夜叉困逸。説自証智。所行之法。亦見十方。諸仏国土。如是等事。悉無有別。」

梵文 *adrākṣīd daśagrīvo laṅkāhipatīḥ punarapi dṛṣṭānubhūtām śobhām śikhare tathāgatam arhantam*

samyaksambuddham dvātriṃśad vara lakṣaṇa vibhūṣita tanuṃ, svātmabhāvaṃ caikēkaśmin girau tathāgata-  
nām purataḥ samyaksambuddhānāṃ Mahāmatinā sārḍham tathāgata pratyūta gatigocara kathāṃ prakurvāntam  
yaksaiḥ parivṛtam tām deśanāpāthakathāṃ kathayāntam, te ca kṣetrāḥ sanāyakaḥ. (感激する十頭のランカ  
ー王は再び見た、先に見た輝く山頂に、かの如来・供養を受くべき・正しく覚った人が、三十二の最高の形相で  
飾られた身体をもち、その身は一一の山頂において如来・正しく覚った人の前に在り、マハーマティと共に、如  
来の自内証の境地の教説を主題とし、夜叉たちに囲まれ、これらの誦誦の教説を説いているのを。また見た、も  
ろもろの指導者のいるもろもろの国土をも。)

梵文の *adrakṣitā* という言葉は、サンスクリット語の辞書には見えない。エジャートンの仏教梵語辞典にも  
同じ言葉はないが、似たものに *adrakṣāṇīya* というのがあって、はげしい感動を現わすらしい。魏訳が「爾  
時：羅刹」とするので *atīta* (そのとき) と *lakṣaṇa* (悪魔の) の両語が結び付いたものかとも考えるが、よくわか  
らない。しかし、ここでのラーヴァナがはげしい感動のうちにあつたろうことは疑いない。

ところで魏訳の「又見一切。諸仏国土：菩提樹下。思惟仏道。一のところは、梵文、唐訳とはずいぶん違う。  
梵文では「また見た、もろもろの指導者のいるもろもろの国土をも」で、とにかく国土と指導者とは挙げてある  
が、唐訳では指導者さえ切り捨ててある。三訳を読み比べて見ると、魏訳は自然だが、梵文は取って付けたよう  
であり、唐訳ではなぜこんな句がはいっているのかも分からぬほどである。

魏訳が描くのは、人間の世界で権力を握っても苦しみの絶えないこと、一切の所有を捨て仏道に志すこと、そ



うして、仏道に志した者はいかに行動し続けるものであるかを、であり、それがラーヴァナの感動にふさわしい響きをおびて語られる。ここで語られていることの主眼は、仏道に志すボサツの、具体的にはボサツとなったラーヴァナのこれからなすべき行動の予定表であろう。魏訳ではそう読めて、これまでの筋道からいってもよく通る。梵文・唐訳はそうではなく世尊が中心なのだ。

身を餓虎にあたえる話は『金光明経』に、羅刹に与える話は『涅槃経』にあつて有名である。それらの經典と『楞伽経』との関係を考えるのも興味のある問題であろうが、ここでは前稿の解説を引いておく。

仏が「世尊」としてではなく、仏として、征服者たちの住む世間ではなく、山中に在り、権力者はその権力がおのれの束縛であることを知って権力を放棄し、比丘は、権力の御用哲学者としてではなく、糧に飢え教えに餓えた「夜叉」たちのために精進し、ボサツたちは苦しむ衆生のために思索し、ラーヴァナが聖者マハーマティとして内身修行の境界を誦出すれば、取り囲む「夜叉」たちがそれを劇のせりふとして、歌曲として、語ったり歌ったりする。当時、大乘の比丘や在俗の修行者の中には、寺から離れて、「虎」「獅子」「羅刹」などの名で呼ばれた原住民や差別された諸部族の間に入り、修行し伝道する人たちが少なくなつたのであろう。

50. そのとき、世尊は、智慧をもって観察した、まのあたりにいる大衆を。肉眼で見たのではない。獅子王のように奮い立ち見回して、はっはつと大きく笑つたのだ。頂上の肉髻は無量の光を放ち、肩・脇・腰・腿・胸の五の渦巻くところ、およびもろもろの毛孔は、一切の無量の光明を放つた。空中の虹のようだ。太陽の千の光のようだ。カルバの尽きる時が来て大火はげしく猛炎をあげるすがたのようだ。帝釈・梵天・四天王ら

は虚空中から如来を觀察し、仏がスメール山と相對するランカー山に坐りはははと大きく笑うのを見た。

魏訳「爾時世尊。智慧觀察。現在大衆。非肉眼觀。如師子王。奮迅視眄。呵呵大笑。頂上肉鬘。放無量光。肩脇腰髀。胸中德處。及諸毛孔。皆放一切。無量光明。如空中虹。如日千光。如劫尽時。大火熾然。猛炎之相。帝釈梵王。四天王等。於虚空中。觀察如来。見仏坐於。須弥相對。楞伽山頂上。呵呵大笑。」

唐訳「爾時世尊。普觀衆會。以慧眼觀。非肉眼觀。如師子王。奮迅廻眄。欣然大笑。於其眉間。髀脇腰頰。及以肩臂。德字之中。一一毛孔。皆放無量。妙色光明。如虹花暉。如日舒光。亦如劫火。猛焰熾然。時虚空中。梵釈四天。遙見如来。坐如須弥。楞伽山頂。欣然大笑。」

梵文 *atha bhagavān punarapi lasyām velāyām pārsadam avalokya buddhyā nā māṇsa cakṣuṣā simharāja vad vijimbhyā mahāṣamaḥasat, ūrnakośācca rāśim niscāryamānāḥ pārsvāru kati kāyācca śrīvatśāt sarva romakupebhyo yugāntāgniriva dīpyamānāḥ teja sendradhanur udaya hṛskaropameṇa prabhā mandalena deditpyamanāḥ śakra brahma lokapālair gaganatale nirīksyamānāḥ sumeru śṛṅga pratispardhini śikhare nisanno mahāṣamaḥasat, (さて世尊は更にその時、大衆を肉眼ではない仏眼で見て、獅子王の声をあげあくびをし、はははと大笑いした。眉間の旋毛、脇、腿、腰、胸の下の各々の毛孔から光を放出しつつ、劫火のように燃えつつ、虹の光と、昇る太陽の光の輪をもって燃え立ちながら、帝釈と、梵天と、世界の守護者たちによって虚空において見守られたつつ、スメール山の頂きと対向する山頂に坐り、はははと大笑いした。)*

「この一節の表現は、きわめて微妙、きわめて難解である。その微妙、その難解は、ほとんど表現を絶する暗



黒の思想を、あえて表現しようとするところに由来するのであろう。微妙、難解、ではあるが、あいまいではない。ただ、わたしのあいまいな知解が、この恐るべき正確無比な信仰表現をどのどど汲み取りうるか。たとわたりは前稿に記した。それから十二年たつて梵文『楞伽經』がいくらか読めるようになり、知識としては前の過ちをかなり正しうるにしても、思想や信仰が深まったわけではない。そのせいであらう、この一節については前稿をほとんどそのまま繰り返すほかない。

「世尊」(婆伽婆)が「世尊」(婆伽婆)であることをやめ、世尊となつて以後、世尊・如来・仏が随処にあられる。唐訳は最初からその区別がないので問題にならないが、魏訳は意識的に訳しわけているようである。仏は、過去仏をさすときがあり、現在仏をさすときがあり、ないし仏一般をさすときがある。如来は、真理あるいはその顕現であらうか。世尊は、「世尊」ではなくなったが、ラーヴァナがなお「夜叉王」として差別される世界で「世尊」の影を引きずりながら歩む現在仏、といえようか。この三つはもともと分かれて在るものではない。世間の差別を通して見るとき、一つのものも三つないし無数に分裂して現れるのである。

世尊は、智慧をもって、目の前の大衆を観察する。智と慧とが、一つに結合するのは、本經では、これが最初である。梵文では buddhya であり、智とも、慧とも、覺とも、仏とも訳しえて、唐訳では慧とし、安井訳は仏とする。だからここで智と慧の結合を強調しているのは、深読みの感がなくもない。ただ、魏訳で智と慧が結ばれるのがここが最初であることは間違いない、魏訳が、わたしがここでいっているような方向で翻訳をすすめているとみることは、たぶん大過はないだらう。)

智と慧とは、名は異なっても、心の働きの両面に過ぎない。見る目が、両面に名を与えても、心が分裂するわけではない。けれども、名によって心の両面を教えられたものはしばしば、二つの心があると錯覚する。錯覚の作り上げる差別のなかで、慧をささえる熱望は「夜叉」とおとしめられる。

『楞伽經』（魏訳）は、大智海に帰敬偈を捧げて出発した。応正遍知（供養を受くべき正しく遍知者）に呼び掛け続けた。智に帰敬し知に呼び掛けるとき、夜叉王はすでにボサツ大慧（マハーマティ）である。だが、慧と智が分裂しているかぎり、大慧ボサツは夜叉王ラーヴァナであるほかはない。夜叉王ラーヴァナは渾身の願いをふりしぼって、大慈悲如来世尊に問い掛けた。あなたは煩惱の薪である夜叉王ラーヴァナを焼尽することができますか、と。これが「」の主題であった。煩惱の薪・夜叉王ラーヴァナの願いに招かれた世尊は、もはや智のみでかれに向かうことはできない。だからラーヴァナに勧請された世尊は、智と慧の合体した眼で、現在の眼前の大衆を見たのだ。その眼は、欲望の炉である肉の眼ではない。しかし、知識に冷え枯れた学者のようにではなく、百獸の王の獅子のように奮い立ち、眺めまわし、そうして、はっはっはっはと大きく笑った。

海は、太陽の無量光明に、遍照せられて、大智海となる。

世尊が笑ったとき、その全身から無量の光明を放ったとは、知の鎧を付けた世尊の焼尽をさし、劫尽時の猛炎とは、夜叉王の煩惱の焼尽をさすのであろう。（一九八六年十月二十日）

※前号正誤 一頁八行 キョーチクトウ↓キョウチクトウ

※本号正誤 八頁末行、九頁三行、十行、十二行 瀧↓瀧