

和歌に依る法華經の解釈

慈円・尊円を中心に

Jean-Noël ROBERT

非才浅学の徒今更語るまでもない私は第二十六回国際日本文学研究集会の折に公開講演を依頼されたのを光栄に思うと同時に、国文学の専門家の方々の前で私の無知の程を暴露するのも真に恐縮の至りである。日本古典文学、なかんずく和歌文学に疎いこの私はこの場所で和歌について話をするのは非常に厚顔無恥と思われる方も多くいらっしゃることを予想して、一先ず私の立場について少し説明する必要があるのではないかと思う。

私自身の専門分野がいったい何かと問われると、いつも戸惑う感じがする。一言で「天台学だ」と返事したいのだが、それはあくまでも私の遠い理想に過ぎない。世界の一番高い水準を誇れる日本人の学者たちがそんな返事をお笑いになると思うが、私の今まで歩んできた道を顧みると、統一する要素があるのかと尋ねれば、やはり専門家から失笑を買われても、中国、高麗、日本に関する天台宗の教義への関心であることを認めざるを得ない。修士号論文の題に高麗の学僧諦観がしたため、日本の天台宗の根本入門書とされてきた『天台四教儀』を選んだのを始として、博士論文の主題には伝教大師最澄の弟子義真とその論書『天台法華宗義集』を取り上げ、ようやく天台宗の根本經典である鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』の最初のフランス語訳を五年前に出版した。今の段階、二つの方面へと勉強を進めようとしている。一つは天台大師智顛の名論『摩訶止観』の仏訳の完成であり、もう一つは天台宗の論義集の代表として『柏原案立』の全文の仏訳と注釈である。皆様聞きましてお分かりのように、その種の勉強が決して和歌の解釈と鑑賞に適する準備過程にならないと言えよう。

そういう事情の下で、もともと全く向いていなかった和歌に進んで携わるようになったのであろうか。意外なことに、私が東アジアの仏教の教義に専念するようになった原因とさほど違わない動機によるといえる。その動機を一言で括るならば、宗教と言葉の関係に対する関心であろう。その莫大な問題をどう研究すればよいという複雑な問題には今日は触れる暇がないが、この話に直接に関係のあるところだけを短く説明したいと思う。

世界の大宗教の中では仏教の立場は非常に独創的だと言える。ヒンズ教、イスラム教、ユダヤ教、キリスト教と違って、定められた聖なる言語、すなわちその宗祖の言葉とその教えを伝えるのに絶対的な手段とされている言葉が仏教にはもともとなかったという意見に専門家たちはほぼ合意している。ヒンズ教に於けるサンスクリット語、イスラム教に於けるアラブ語、ユダヤ教に於けるヘブライ語のようなその上のない「聖語」すなわち聖なる言語は元々なかったのは事実なのである。今日でもパーリ語の伝統を中心とする小乗仏教の国々（主に東南アジア諸国）と大乘が広がった東アジアの世界の間にはすべての仏教信者が聖なる言葉として認められそうな言語はない。但しそういう状況の中でも他の宗教に類似する現象が存在していると認めなければならない。特に東アジアのいわゆる漢字文化圏（私として「漢文文化圏」という言い方のほうが適していると思うが）の仏教に於ける古典中国語すなわち漢文はいろいろな面から見ても聖なる言葉の役割を果たしているとも言える。

仏教の例を挙げるだけでも、中国、朝鮮半島、日本、ベトナム諸国の仏教伝統では漢文で伝えられた教義、いわゆる漢訳経典というものは十九世紀末の西洋の影響の下で発生した新学問が旧世界観を一変させるころまで、仏教信者にとっても、仏教学者（仏教信者だった学僧と仏教を批判していた儒者や国学者を含めて）にとっても絶対的なよりどころと見なされていた。漢訳経典の可なりにはインドの原文の存在はもちろん否定されなかったのだが、幾つかの特殊な例外を除けばそれは漠然たる意識の段階を超えなかった。梵語と梵字という曖昧な呼び方自身も漢文文化圏を越えた空間に対する理解が定かでない事実を

示すとも言える。Erik Zürcher教授が昔から指摘したように、中国の僧侶の梵語の写本に対する態度は非常に独特なものであった。命を懸けて数え切れない危険を冒して中国の求法僧が遥かなる天竺の国まで求めて持って帰った梵語の経典、あるいは同じぐらいの困難を突破してインドや西域の梵僧が伝えてきた写本は当然大事に保存されるはずであったのに、それは中国語に翻訳されると無視され、極端に言えばポイ捨てされてしまうという運命であった。確かに修行としての求法の旅は尊ぶべきものだったが、その修行の目的は梵語の知識でなく、梵語の経典を中国語（漢文）で満足の出来る翻訳をしたためることであった。理想的な漢訳が完成されると、梵語の原文は無用の長物になり、それを捨てても宜しい、と。世紀を経て中国では梵語梵字ともに姿を消した。日本では梵字（悉曇文字）の形で主に象徴的な存在として立派な伝統を生んだが、言葉としては無視されてきた。その例から見ると、中国の世界は言語的には自給自足の空間であったと言える。

それに対して、日本の言語の世界は極端に違う。宗教言語の世界だけでなく、伝統的文化の世界は漢文中心の世界であって、漢文の日本における役割は他の宗教伝統に類似して聖なる言語として、最終的な参考の場であった。チベットやモンゴルと違って、日本の仏教教団は早くから仏教経典を収める大蔵経を計画的に自分の国の言葉に翻訳しようと勤めなかった。自給自足の漢文の世界が氾濫して、その円満たる意識が中国民族以外の隣国まで広がって、教義を伝えるためならば自分の本来の言葉を無視する程の状態になった。

宗教界と学問の世界は世紀を重ねて専ら漢文に占領されていたため、自然に宗教言語としてすなわち宗教経験の内容を伝える機能を持つ言語としての日本語の性格は無視され勝ちであった。日本の学僧も一般の文人も漢文の光沢に魅せられて本格的に仏教の教義を考察しようとすれば、漢文に依らなければ失格するというような意識を抱いていたようである。このような意識は世界のほかの宗教とほかの文化圏にも類似するものが多いので、ここでは論じないが、日本語の発展に与えた影響はある面から見て消極的とされる可能性がある。一言

で言えば、仏教の教えを専門家すなわち僧侶という人物にしか理解させられない閉ざされた世界にしてしまうという結果しか齎せなかったものであった。中国の方から見れば、漢訳のままの經典の普及は当然なことにして、漢文（中国語）の優勢は当たり前の事実だったという意識はもっともであったけれども、高麗語、日本語、越南語の発展から申すと、漢文という聖なる言語のため、三ヶ国語の宗教言語としての発達が遮られたという結果だったと判断しても当然な結論に見える。

そういう点から日本語と西藏語の発展を比較するのは興味深い。数世紀を経て続けられたサンスクリット語の大蔵經のチベット語訳は、実に関心を呼ぶ世界文化の歴史に於いても稀な大業績であった。その翻訳の過程はチベット語の書き言葉が成立する基盤となり、その後のチベット宗教史と思想史は少数のチベット人の割りに頗る豊富な、また甚だ独創的な文化に展開させた主なる理由であったに違いない。日本では仏教經典の組織的な翻訳ができあがるのに明治以後、現代的な方法に基づいた学問が伝来するころまで待たなければならなかった。もちろん、それ以前でも『歎異抄』、『正法眼藏』など、日本語でしたためられた仏教論があったが、その語彙はほとんど漢語の術語をそのまま漢訳仏典から借用されたものであった。たとえば、イスラムの専門語をアラビア語のまま取り入れたペルシア語、トルコ語、ウルドゥ語などの言語とさほど変わらないと見てもよろしいのであろう。チベット語のように、なるべくサンスクリットの外来語を使用せずに、古いチベットの土着語彙を巧みに生かし、新しい意味が成り立つように組み合わせる工夫は（たとえば涅槃を訳すと「苦しみを飛び越えた」という熟語）さほど見つからない。

幸いに、日本の文化では、日本の本来の言葉が仏教の教義を伝える手段として価値が十分に認められた文学的なジャンルがあった。それは釈教歌であった。釈教歌について『釈教歌詠全集』の常盤大定先生による序文の言葉を引用すれば、「釈教和歌集は、我が国民性と日本仏教の特色とを知るべき一助とした此の上もない善い資料である」と評価なさるのち、かの偉大な中国仏教学者は続

いて興味深い意見を書く：「支那に遊べば、何としても詩想が浮んで、歌想が湧かぬし、国内を旅すれば、いやが上に歌想が湧くが詩想に遠い。これは風物や言語に結びつく自然の連絡である。思想と言語との間には、如何に自然の連絡があるものかを、支那旅行に於て適切に感じた自分は、和歌について一層多くなつかしむ様になった。」今日の観点から見れば、昭和九年（1934）で書かれたこの文章の表現を確かに受け入れがたいところがあるが、権威のある大専門家の発想として重視しなければならない判断だと私は思う。ここに浮き彫りにされている三つの要素すなわち（仏教の）思想と言葉と自然の和合こそ、私にとって理想的に近い、釈教歌の定義としてとっておきたいものである。宗教学としての釈教歌の価値は正しくそこにあるのではないかと思うので、その三者が意義深く融合されている歌こそ釈教歌の典型であって世界の宗教学のなかでも特別な位置を与えられるべきジャンルとして改めて評価する必要があると確信する。

翻訳語としての釈教歌

和歌の伝統で守られてきた厳格な規則のために、日本の仏教もある程度までチベットの現象に類似する成果があったといえる。その判断を裏付けるため、慈円と尊円の釈教歌集を資料とするのが一番確かな方法に思える。彼等は法華経を主題にした経文和歌集を作った、共に青蓮院出身の学僧であり、天台宗の座主に四回も選ばれたという大変似ている履歴を歩んだ二僧侶である。その上に、慈円より約一世紀後で活躍した尊円親王は慈円の和歌を収めた『拾玉集』を編集した人物であるため、二人の詠法華和歌集を一筋の作品とみなしてもいいのではないかと思う。なお二人とも学問の深い学僧に相違ないので、彼らの和歌に裏に潜んでいる天台の教義との深い関係を否定することは実はできない。

まず私が釈教歌に対する関心を初めて呼び起こした慈円の有名な歌を挙げよう。法華経の第二章「方便品」の文「諸方實相」の下にこの歌がある：「津の国の難波のこともまこととはたよりのかどの道よりぞしる」。「難波のことも」

という言葉が「なにごとも、どんなものごとでも」という意味で和歌の中で出てくることは決して慈円が始まったものではないが、天台宗では法華経の根本教義の一つとされている諸法実相に翻訳として対応されるのはすばらしい発想と言えるだろう。特に和歌らしく津の国という言葉を加えると、あたかも日本の景色の中にこの難解難入の教えを具体化させるといい結果に至るといっても過言ではなかろう。少なくとも私の場合は見事に効き目のある方便であった。なぜかという、私がこの歌を読み始めた時から、津の国が難波かという地名に出会うたびに「諸法実相」のことを思い起こす。慈円の三百年あと、天台宗の實海がしたためた短い注釈をともなう釈教歌詠集『訳和歌集』という本ではやはり諸法実相の教義を代表する歌としてこの慈円の和歌が挙げられる。

なおここでは短く「諸法」の漢語を「何はごと」という日本語に翻訳することが潜在しているとする解釈に言及する必要がある。ご周知の通り梵語原文のダルマという単語は大変豊富であり、かつ曖昧な仏教述語である。サンスクリット語には殆ど不案内の私には方便品のこの場面を読めば読む程、「物事」という意味より寧ろ「教え」あるいは「修行の方法」という風に理解したほうが適当なのではないかという気がする。その曖昧さを保ってきた漢語の「法」をこえて、「難波のこと」というより正確な表現にいい替えると、裏に隠れている天台の解釈を見事に具体化することになる。そういう点から見ると、「津の国の難波のこともまこと」の句は「諸法実相」という難解な漢語の教義を注釈した上に現地化した立派な翻訳とみなしてもよろしい。また、その現地化のため、日本にしか通じない翻訳であることはやはり釈教歌の特色のひとつであるといえる。

もう一つの興味深い例を挙げよう。伝統的な和歌のレトリックを踏まえて慈円と尊円は法、仏法のことを大和言葉で「のり」と表わして、妙法の熟語を「みのり」という風に表現する。それをもとにして、「みのりのはな」という言い方は法華経を主題にした釈教歌によく使われて、妙法の花すなわち法華経という經典の題を自然に顕わせるようになる。なお、みのりの単語は一種の語呂

合わせとして「木の実」の言う意味の「實」の漢字にもかかるというのもいうまでもない。慈円の詠法華經の釈教歌では「みのり」と書きながらも、同じ「實」の漢字のもう一つの読みである「まこと」すなわち「眞実、実在」の意味を十分に意識していることを証明する歌はいくつもある。たとえばこの歌：「霜を払ふあるじとなれる力にや かれぬみのりの花をみるらむ」では「かれぬ」という動詞は「實」の意味の「みのり」を強めるからそういう意味だと明白にわかる。また先に述べた諸法実相の巧みな和語訳とも言うべき表現に両方の意味を重ねる：「何事もまことのりに現われて たがはずと知るぞ限りなりける」という歌もそれを思わせるものに違いない。法華經の文「唯一乘法」の出典の下で「いづかたも残さず行きて尋ぬとも 花はみのりの花ばかりこそ」という歌も両方の意味を重ねるものであろう。

そういう解釈からみると、「みのりの花」とは言うまでもなく法華經という經典の題を和語にしたものとして「妙法の花」また「法華」を率直に翻訳したものだけでなく、「実在の」または「實の」法華という意味も重なるという事実を認めざるを得ない。なお周知の通り鳩摩羅什訳の妙法蓮華經また竺法護訳の正法華經の熟語は両方とももとの梵語の薩達磨芬陀利迦修多羅を翻訳したものである。「妙」にしても「正」にしても共に薩達磨の「薩」を翻訳した漢字としてそれぞれ違う意味であっても適している。しかし梵語のもとの言葉には確かに「正しい」の意味があるとともに、ASすなわち「存在する」という語根からきたことに注意しなければならない。「実に存在している」という元々の意味も決して無視してはならないもので、そういう観点から慈円のような学僧が使う「実りの花」という表現は実在する花という意味で捕らえられて、妙法よりも正法よりも元の梵語の真意を伝えるのではないかと敢えて強調したいと思う。この解釈をもって、ある場合には釈教歌によって日本語が漢語を超えて直接に梵語に繋がるという不思議な邂逅があって、その大和言葉の翻訳をより組織的に研究して再評価する必要があると思う。

教義に照らされる釈教歌

言葉の段階を超えて、歌そのものはどの様に天台の教義を反映することかによって法華経という經典に解釈とも呼ぶべき理解を齎すかの問題を一つ考察したいと思う。

先に述べた法華経の第二章「方便品」の中で、諸法実相の義のすぐ後は諸法実相の内容を展開させたように、十如是という天台教学だけでなく日本文化全体に於いても極めて重大な教えが説かれている。日本で初めての天台座主とされている最澄の弟子義真の引用を借りて言えば、十如是というのは如来の実際の知恵に明らかにされる対象であり、法華経第三章「比喻品」に出てくる宝車が到達する処でもある。これ程の重要な教義は義真のずっと後の後継者である天台座主の慈円が釈教歌の題にするのも驚くべきことではない。十如是を順番に歌う慈円の和歌は少なくとも二十四首がある。そこから代表的と思われるものを二三首を紹介しよう。まず如是相の歌は：「色に出づるその有様はかねてより 咲くべき花のつぼまぬぞなき」。ついでに言うがこの「有様」という単語は「相」の翻訳として中々興味深いと思う。如是性をこういう歌で詠む：「夏の池にもとより種のあればこそ にごりにしまぬ花も咲くらめ」。二首とも和歌の伝統的な語彙と表現を利用していながら中世の天台宗に盛んになった有情非情皆成仏また草木国土悉皆成仏という理を現わしているのはいうまでもない。ある意味では自然の世界を主に唱える和歌のレトリックのため、そういう読み方は必然的なものかも知れない。しかし、後者の如是性の歌ではより正確な教義が潜んでいるのではないかと思われる。もし「本より種のあればこそ」という文をそのまま漢文に直すと、忽ちに「本有種子」という表現が現れる。ここでは詳しく説明する余裕はないが、「成唯識論」という天台宗でもよく読まれていた法相宗の根本論書に定義されている二種子の一つにして、阿頼耶識という心識すなわち「一切の事物を含蔵する」（織田仏教大辞典）ものなのである。花の咲くこともいうまでもなく悟りを開く比喻として理解するなら、「にごりにしまぬ花」という表現の裏には同じ「成唯識論」に出てくる「無垢

識」に繋がる可能性は非常に強い。そういう風に分析すると、この歌には天台独特の本覚の思想を文学的だけでなく、教学的にもたいへん緻密に述べてあると言える。なお本有種子の別名には「本性住種」があるというのも如是性を詠んでいる歌である以上、この解釈がほぼ間違っていないと思わせるもう一つの理由が見える。

慈円の後継者とも呼べる尊円親王の和歌集「法華経百首」も天台教義に照らし合わせて理解しようとする、おそらく慈円よりも興味深い読み方が現れると私は思う。なぜかというと、尊円の百首のは（写本が少ないせいであろうか）厳格に伝統的な和歌集の規則を守って春夏秋冬、恋、雑、神祇に整理してあるので、仏教的な内容が数少ない例を除けば表面化しない。たとえばこの歌の場合：「山ざくら咲きぬと聞かばおしなべていづくも春になりけるかな」というのは法華経の文「若有聞是「法」皆已成仏道」の下に出てくるので、おのずから先ほど言及した「草木国土悉皆成仏」の思想に繋がる。

その他の歌を読むと、大部分は非常に綺麗な、挿絵のような喩えと詩的な発想を逞しくかつ自由に展開させているように見える。ここで二つだけ引用してみよう。第十四安楽行品の文「王解髻中明珠賜之」の出典の下で：「時しあればわが元結いを解く玉の 光をそへて降るあられかな」という歌がある。とても後期の浮世絵をも思わせるような、愛らしい一首だという賞翫を起こさせるであろう。なかんずく法華経の本文ではある王様が戦で英雄的に戦った武士に髻中にある真珠を与えるという本来の場面を意識してそれを読むといっそう面白いと思う。もう一つ第十五從地涌出品の有名な「地皆震裂而於其中無量千萬億菩薩」が同時に涌出する場面を詠んで：「朝日さす汀（みぎわ）の氷打ち解けて 群れつつあさる池のあし鴨」という歌が挙げられる。つまり遠い昔釈迦牟尼佛に教化された無量の菩薩たちは鴨の群れに喩えられていることは、少々滑稽な気もしないではない。

その二首には歌人としての尊円の腕前を味わせるものとして読み取るだけで宜しいのであろうか。あるいはもっと学僧らしく何か教理的な内容もあるかと

探すことが方法上許されるのであろうか。ここで全部引用できないが、尊円のこの和歌集で渡り鳥の雁（かり、かりがね）の数カ所出てくるうち、一番代表的なものはこれではないかと思う（第十一「見宝塔品」の出典「又聞塔中所出音声」）：「めぐり合う秋を忘れぬ契りにて 常世（とこよ）のかりも今きなくなり」。ここで対照的に取り上げられているのはやはり常の世である「とこよ」と一時的に、現象的に、真実ではない意味の「かり」という単語である。法華経の同じ場面ではここに出現する多宝如来が遠い昔から滅度したすなわち涅槃に入ったと繰り返して言われているから、この常世は涅槃と理解して差支えはない。また涅槃の四徳といって常楽我浄の最初の字にも繋がることであろう。なおこの絶対的世界と現象的世界の間には雁に象徴される交通があるという風にその歌を読み取ると、尊円の歌と法華経の関係を理解する鍵として見えてくる。常と雁すなわち真と俗の二諦である。それも天台学の根本教義の一つになっているので、学僧はそれを無視しているとは想像しがたい。

慈円自身もその作「老若歌合」の詞書でその解説の鍵を下さる：「五七五七七にて五つの句なり（中略）真俗是をはなれたるものなし」と書いている。先ほど言及した天台宗の最初の座主義真の『法華宗義集』の二諦の章でも天台大師の「法華玄義」を引用して真と俗の関係を明らかにする：「円（円教すなわち法華経の教え）では真と俗は異ならずして相對している」（大正新脩大藏経74、p.276b）。そこから見ると、天台教学に造詣の深い僧侶の詠む歌ではその教理的背景を無視することは不可能ではないかと思う。

なおその真俗不二の思想はある意味ではずっと後、江戸時代の美術で満開花する「見立て」の本来の考えのではないかとさえ思われる。

天台観相としての釈教歌

先に述べた十如是の歌集には慈円の「夏日舍利講演次同詠十如法文倭調」というのがある。そこに収められている和歌は今まで挙げたものとの著しい相違点はやはり言葉遣いである（間中富士子先生『慈鎮和尚及び拾玉集の研究』

p.214)。法華經の方便品で説かれている十の如是：相、性、体、力、作、因、縁、果、報、本末究竟等をその漢語のままに歌に使うのは特徴だといえる。その上に、法華經に出ている漢字の順序は如是相、如是性、如是体云々であるのに対して、慈円の歌はその順序を規則的に変えて次のように置換している：「如是相を見るぞ悲しき」、「性如是の朽ちぬ恵み」、「是体如は東大寺なる廬遮那仏」から始まって、次も同じ風に交代を繰り返す：如是力、作如是、是因如、また：如是縁、果如是、是報如。その漢字の置き換えは三回繰り返された後に、是本末究竟等で終わる。また注意すべきなのは最初の三首の上に書いてある「仮、中、空」の三つの文字である。

この配列は和歌を利用していながら、たいへん正確に天台教学の十如是の教えを具体化するものだといえる。ここでもう少し突き詰めて、また天台大師の「法華玄義」の文章をまとめている天台座主義真の『法華宗義集』を参照することにする。この如是の法文歌を義真の「十如是義」の解釈に照らし合わせますと次のことがわかる：「一々の如是は空仮中の三諦（三つの真理）を具足して含蔵している。如というのは空の義であり、相性体などの施設が同じからざるものは仮の義に当たり、是は中の義に当たる。經典、なかんずく法華經の文をこの方法によって読むべきものであり、いわゆる三転読文は一には是相如、是性如ないし是報如、二には如是相、如是性ないし如是報、三には相如是、性如はないし報如是の順番で展開するものである。少し中略して述べると、この三転読文は直接に三諦観に繋がり、また一念三千という有名な天台宗の観法に繋がるものであり、すなわち一念の心にて全宇宙である三千の事物を含む精神状態に導く方法である。」（同前、p.272ab）

厳密に言うと、この三転読文によれば二十七首の和歌を作らなければならないところであるが、慈円は一転ずつの一首を詠むことにとどまる。それにも関わらず、この十如是の和歌は教義と歌が緻密なところまで一致することの見事な好例だと思う。

義真の十如是義の文章をもう少し読むと、学僧の歌人ならば決して十分に意

識していた、重要な文に出会う：この十如というのは唯の比喩なのか、あるいは本当にあるもの（法）なのか、という質問の返事として：これは比喩ではなくて、実物（法）なのだ、という言葉。ここで法華経の中の比喩を指すものであるが、法華経の比喩をもとにする釈教歌にも及んでいる考えだとみなすのに差し支えないのであろう。

十如是の歌に現われる配列そのものが三諦観を具体化するものと理解する以上、慈円が使うある表現をより明白に分かることができると思う。慈円の詞書では「入二諦一如観忽詠」という、自分が歌を作る創造過程をどのように意識しているかという問題について貴重な情報を伝えている。空と仮の二つの真理（二諦）を中道である一如の中で融合するのを瞑想で把握するというような状態を描写する言葉である。この思想も非常によく一貫している学僧としての和歌の観念を理解するのに見逃すことができない鍵の一つだと思う。

結び

この間インターネットで今日の話しの主題に関係の資料があるかどうかを探してみようと思って英語でholy language（聖なる言葉）を入れて検索してみた。思いがけなくも出てきたのはたいへん独特なサイトであった。古代スカンディナヴィア文字（ルーン文字）を真似た字体で「ノルスヴェグル」という名前を名乗るこの風変わりともいべきサイトは「北の道」（それはノルスヴェグルというアイスランド語のもとの意味）すなわちキリスト教が南方から伝わる以前、古代スカンディナヴィア人が神々を崇拝している時代の多神宗教に戻ろうとする新興宗教、あるいは寧ろカルトといったほうが相応しいであろうか、その目的を果たすためにインターネットで古代ノルウェーの神話文学を広げて古代宗教の世界観を復興させようと努力している。同時に古代宗教もどきの儀式も信者によって行われるようである。そのために特別なHoly Language Lexicon（聖なる言葉の語彙集）もそのサイトに備えてある。この場合の聖なる言葉が何かと探してみると、宗教儀式を行う折に、純粋なゲルマン系統の単語しか使わない

ことを勧められてそのために特別な語彙集が設けられたというサイトの組織者の本意が十分に説明してある。非常に豊富な英語の語彙には大雑把に言えばラテン語とフランス語から入った単語が60%か70%の割りを占めている。恰も日本語に於ける漢語の率に相応するとも言える。「北の道」の修行者たちにとって古代ゲルマン宗教を代表するスカンディナヴィアの神々に供養の儀式を捧げる折に、うっかりしてフランス語やラテン語に汚染される祈禱を向けるのはその儀式の効き目を損なう効果になる、というような考え方をもっていたらしい。

私の調べた範囲では、その「北の道」の発想は幾つかの点から見て、釈教歌に現れている言語意識に一番類似している現象なのではないかと思われる。特に土着の神々に向かって儀式を行うためには、土着の言葉を使わなければならないという考え方は極めて近いように見える。

外に類似する例を探すと、多少似ているものが見つからないでもないが、その一つだけ挙げるにとどめる。印欧の言語系統に属しているペルシャ語ではセム言語系であるアラブ語からの外来語の率はイスラムの影響の結果として、英語に於けるフランス語・ラテン語の語彙と日本語に於ける漢語の語彙の率を遙かに上回るものである。それにも関わらず二十世紀中にそのアラブ系の語彙をあるいは完全になくし、あるいは大幅に減らそうと努力した集団や個人の作家は少なくなかった。そういう人物が頻出した理由として政教分離を実現しようとする思想と、アラブに対するペルシャの民族性を強調する関心も挙げられるが、1979年宗教政権が国を支配するようになった後そのような言語独立主義が厳しく禁じられたことはいうまでもない。それにも関わらずインターネットで検索すると、Pure Persian Projectというサイトが出てくる。この「純ペルシャ語計画」の目的にはペルシャ語から外来語を追っ払って本来のペルシャの単語に取り替えることと、純粋なペルシャ語をもって現代社会に適する新語彙を作ることの二つの主な方向を強調している。残念なことに、今の段階ではこの計画はいまだ有名無実の状態に過ぎず、そのサイトも完全に空白である。

他にも大同小異の例もかなり挙げられると思うが、前の二例からでも日本の

釈教歌との相違点は一目瞭然と目立つ。確かに第一の例すなわち「北の道」とは見逃せない有意義な共通点がある。それは土着の神々と土着の言語との密接な関係の意識である。ところで「北の道」のゲルマン語にせよ「純粹ペルシャ語計画」のペルシャ語にせよ、日本の釈教歌に現れている言語意識との根本的な違いは同じなのである。前の両者の場合、純粋な土着語彙の探求はともに対立的、排他的な意思に基づくものである。「北の道」のゲルマン語の使用は古代ゲルマン神話の神々との媒介だけでなく、南方からきたキリスト教とラテン系の言葉を退ける武器ともなる。「純粹ペルシャ語計画」のペルシャ古語の復活には本来のペルシャ文化からアラブとイスラムを追い出す前提とされている。そういう言語意識はいうまでもなく異なる宗教と異なる文化の平和共存を顧みないものではある。

日本の釈教歌におけるいわゆる大和言葉の使用は恰も正反対の意識と目的の上に立てられるものである。確かに日本の神々と日本語の元来の言語を浮き彫りにすることによって外来語としての漢語と漢文、舶来宗教としての仏教の異国性を殊更に意識させる結果になる恐れがあるようであるが、その原則と実践は実のところ対立しそうな二つの世界観を和合させるのを目指すものである。神々の活躍の空間、すなわち日本の自然と日本の土着と思われる言葉をはっきり区別することによってこそ異国の言葉で伝えられた経典、教義、観念、語彙も日本の精神文化に深く溶け込むことが出来た。相違と異性を意識させることこそ融合の条件になったといえる。このように表面的には似ている言語現象は根本的に対立する二つの精神状態、二つの文化態度を顕わしている。

私として、慈円が〈和光同塵〉の観念を伸ばして巧みにしたためた次の文はたいへん興味深いものだと思う：以和語和経文。「和」の一文字のすべての意味合いを生かしているこの感心すべき使い方に注意すると、「和光」の和、大和の言葉すなわち日本語を意味する和、「和合」の和という少なくとも三つの意味を顕している。仏教経典の言語である中国語から独立した土着言語、神々の言語の意識を起こすことによって経典の新しい次元に到達する。ずっと

後、契沖や本居宣長の時代になると、この言語意識は違う意味を持つようになり、やはり民族と文化と宗教の対立を具体化する道具として使われるようになるが、その対立の状態になる前、慈円と尊円の釈教歌は和合の手段としての和語の可能性を充実の段階まで至らしめていた。

慈円と尊円のような、仏教学なかんずく天台学に造詣の深い学僧が作った釈教歌であるから、その歌の裏に普通の和歌より深い仏教教義とのかかわりを捜し求めることができるのである。一般の和歌に使われている自然の世界のレトリックが天台教義によって照らされて、その教義を日本の風景のなかに根を張らせるという独創的な結果に至る。たとえば、「女郎花」のような単語が出てくる歌（如是性を読む歌）では伝統的な比喻は学僧が詠むと意識のないものにも仏になる可能性があるという意味に理解されるならば、もとの比喻は逆になる、すなわちお花が女性であったが今度は女性はもとのお花に戻って、その花には仏性ありということを強調する意味になる。伝統的なレトリックの裏返しとも言える。最初に引用した常盤大定先生が挙げられた釈教歌の三つの根本的な要素すなわち、少し言い換えれば言語意識と教義に基づいた思想と自然のレトリックの組み合わせは仏教經典の一種の独特な解釈のしかたと看做すことができるならば、慈円と尊円のような学僧が詠んだ釈教歌は改めて世界の宗教文学の中にもっとも重要な位置づけに値するものであると私は確信している。

ご静聴ありがとうございました。