

豊山学報・第66号
弘法大師御生誕千二百五十年
記念特別号 抜刷
令和5年3月発行
真言宗豊山派総合研究院

nāman と pada と vyañjana と
声と字と実相

佐久間秀範

nāman と pada と vyañjana と 声と字と実相

佐久間秀範

1. はじめに

弘法大師空海の思想を理解しようとして著作や社会的な活動などの資料を前にしたとき、とても私には歯が立たないと尻込みしてしまう。空海が自らの思想、あるいは密教を理解しやすくするために、東寺の立体曼荼羅を建立したと伝え聞いたことがあるので、東寺を訪れて見たことがある。しかし、立体曼荼羅の前にしても、空海の思想や密教が我が身に迫ってくることはなかった。

密教を専門とする研究者の講演¹を聴く機会があり、『般若理趣経』の第十一段と第十二段における煩惱即菩提・凡即是仏の構造として「初段に示された仮に汚れた現実の四煩惱」と「初段に示された金剛薩埵の菩提心」と「第十一段と第十二段における四種徳性と四種蔵性」との三つが三層構造になっていることを知り、この構造が立体曼荼羅に活かされているのかも知れないと思ひ至り、なんとなく腑に落ちたつもりになった。その程度の理解である。その私がこれから空海 of 思想の一端に挑もうとするのであるから、十分な理解をもって論を進めることにはならないかも知れない。

一方で、私が大学で仏教を学ぶことになった際に、理由はわからないが、インドの瑜伽行唯識思想を手がけることにしてから今日に至り、ようやく少しだけ瑜伽行唯識思想が何を伝えようとしたのかが判ってきた²。その感覚で空海 of 思想を見てみると、瑜伽行唯識思想と空海 of 思想との関わり方が見いだせるように思えたので、今回そのかすかな明かりを頼りに論を展開してみようと思う。

瑜伽行唯識思想と空海 of 思想の共通の土壌としては、両者が仏教を基本とし

ていることである。当たり前ではないかと思うかも知れないが、そうとも限らない。瑜伽行唯識思想というと、アーラヤ識や三性説、さらに中国や日本を含めると五姓各別に目を奪われてしまう。空海 of 思想でも曼荼羅や即身成仏 of 思想や、「お大師様」として民衆から慕われる人物像ばかりがクローズアップされる。こうしたことにとらわれると見える物も見えなくなるのかもしれない。

仏教であるということの出发点は、「思い悩んでいる私がどうしたら心安らかに生きられるだろうか」という思いを基本として、その解決のために修行実践を行うことにある。一方で、修行実践に取り組めない民衆の立場からすると、熟達した修行者にすぎること救われようとするのが自然の流れとして見られる。大乘仏教の理念としては、積極的に民衆を救済する修行者として、自利利他の実践も重要な要素となる。

こうした仏教の出发点に立ち返ると、「そもそも私は何故に思い悩んで人生を過ごしているのか」ということを自覚することから始め、悩み苦しみの根本原因を見極めることが求められる。その方法として用いられたのがインドで古来より伝えられていた修行実践であった。

「ヨーガの修行実践を行う修行者達」、つまり「瑜伽行派」とこのグループの人々が呼ばれるようになった理由は、仏教徒の中でも特に熱心に修行実践を行っていたからである。空海もまた、都の大学で学ぶことをやめて、山野を巡る修行実践を行った極めて熱心な修行者であった。

熱心な修行実践を重ねた瑜伽行派の修行者達も空海もともに、悩み苦しみの根本原因が言葉にあることに行き着いた、と私は思う。瑜伽行唯識思想のテクニカルタームを一つ拾い上げると、漢訳で「虚妄分別」がある。私はこれを「真実でない分別判断」と翻訳する。

瑜伽行唯識思想では思い悩むプロセスを次のように考えている。「真実ではない分別判断」（虚妄分別）によって我々は目の前の世界、私を取り巻く環境世界を「想い描きだし」ているというのが、我々凡夫の日常的な世界である。ところが、当たり前すぎてそのことに気付かないために、人々は自分の人生を歩む中で世の中に違和感を覚え、不満やストレスが増え、思い悩んでいるのである。

そのことに気付くためにこそインドで古くから行われていた修行実践が有効である。その修行実践を通じてブツダの境地に至ったときには、「真実でない分別判断」は「真実のブツダの智慧」となると描写したのである。凡夫の段階の「真実でない分別判断」は、ブツダになった時には「覚りの智」となる。

「分別判断」と翻訳した *parikalpa* の正体は「言葉」である。さらにいえば「言葉の創り出す概念」である。つまりその正体は言語概念である。この *parikalpa* や *vikalpa* の漢訳が「分別」である。私はこれを「言語概念」と表現することにした。つまり「言葉」のこともである。そしてブツダの境地で語られる「覚りの智」が「分別のなくなった智」である。その漢訳が「無分別智」であり、原語は *nirvikalpa-jñāna* である。

本来「覚りの智」は言語表現できないのである。そのことが仏伝に釈尊が菩提樹の下で覚った内容は言葉にできないから涅槃に入ろうとしたと語られている。しかし、言葉にしなければ自分以外の人に覚った内容を伝えることもできないし、思い悩む状態から人々を救い出すこともできない。そこで言葉を使うことを選択したのが瑜伽行唯識文献である。仏伝に立ち返れば初転法輪と同じである。

瑜伽行唯識思想では「言葉」は修行者が凡夫の言葉からブツダの言葉へと転換してゆく全体を考えている。つまり、修行プロセスを三性説として表現し、転換の様子を転依（依り処の転換）と表現していると見ることができる。

一方、空海もまた「言葉」のもつ功罪を説いている。その場合、基本としてブツダの境地における言葉に主軸を置いている。言葉をブツダの言葉として表現し、「真実の言葉」をベースとして語ろうとしているように見える。あくまでも「言葉」は大日如来の「真実の言葉」、すなわち「真言」であるとの位置づけである。

そこで当論文では、「言葉」をテーマとして瑜伽行唯識思想と空海の思想とを読み解いてみることにする。

2. 言葉ということ

言葉といっても、仏教の内部でさえ捉え方考え方に違いがある。仏教以外の

nāman と pada と vyañjana と声と字と実相 (佐久間)

インド思想では、さらに仏教における考え方が異なっている。したがって、ここでは説一切有部と瑜伽行唯識思想と空海の『声字実相義』における言葉の扱い方に絞って論を進めてゆく。この三者についても、何をもって言葉とするかを問題とすると、扱い方が難しくなる。そこでいわゆる「名句文」を軸に考察することにする。

2. 1. 説一切有部の場合

説一切有部の論書としては、『阿毘達磨俱舍論』(以下『俱舍論』; サンスクリット語テキスト: AK) と『アビダルマ・ディーパ』(サンスクリット語テキスト: AD) との間で「名句文」に関する見解の相違を議論している部分を見ることにする³。

両者とも名と句と文とがダルマという要素であることを基本として話を進めている。その上で、『俱舍論』の扱い方が経量部的であるとして『アビダルマ・ディーパ』が説一切有部の立場から批判的に扱うという構図になる。

サンスクリット原語は共通していて「名」が nāman であり、「句」が pada であり、「文」が vyañjana である。そして、もう一つ重要な役割をもつ「音声」を表す単語として śabda と ghoṣa とが用いられている。『俱舍論』の索引によると、漢訳では ghoṣa は真諦訳・玄奘訳で「音声」、ghoṣa-mātra や ghoṣa-viśeṣa となると真諦訳で「音声」、玄奘訳で「声」となっている。これに対して śabda は真諦訳で「声」「音声」「言」「名」、玄奘訳で「声」「音声」「音響」「言声」「名」となっている。つまり「声」「音声」を表すばあい、この二つの単語を用いるのであるが、そのうちの śabda には「音声」のほかに「語」としての使われ方も登場する。「声」「音声」の場合 ghoṣa が主として使われているように見えるのは、śabda が多義的であるためかもしれない。

「名句文」を扱う該当箇所は『俱舍論』第二章第四十七偈 ab およびその注釈部分である⁴。基本的な定義は次のごとくである。

「名」nāman は「概念をつけること」saṃjñā-karaṇa⁵ である。例えば「色」「声」「香」「味」「触」のごとくである。

「句」pada は「文章」vākya である。少なくとも pada は完全な意味を表すも

のでなくてはならない。例えば「諸行は無常である」というごとくである。

「文」 vyañjana は「文字」 akṣara である。例えば vyañjana の v、y、a などのごとくである。

「文字」 akṣara については次のような説明がある。「文字」 akṣara は「書かれた文字」 lipi の「一部分」 avayava の「名」 nāman ではないのかという疑問に対して用意した答えを私なりに解釈すると、「文字」 akṣara は「名」 nāman ではないとすることで、「文」 vyañjana の独立性を確保している。

もう一つ「語」 vāc が登場する。「語は音声ではあるが、音声のみによってでは意味は了解されない」 ghoṣo hi vāk na ca ghoṣamātreṇa[^]arthāḥ pratiyante (AK p.80, 25-26) とある。どうしてかという「単なる音声のみが語としてあるのではない。音声によって意味が了解されるその音声は語である」 naiva ghoṣamātraṃ vāc yena tu ghoṣeṇa[^]arthāḥ pratiyate sa ghoṣo vāk/ (AK p.80, 27-28) とある。

こうした議論が続いて行く。説一切有部のダルマの考えをベースにしているので、私にしてみれば奇妙でありながら面白い議論が展開する。一刹那に一つのダルマしか存在しない原則なので、音声が一刹那に同時に発音されたのでは、意味がとれない。刹那ごとに発音されるのであれば、どの刹那に意味がとれるのかというと、最後の音声が発音されたときである。ならば最後の音声のみに名があるのかなどの議論である。

ここで『アビダルマ・ディーパ』の批判を加えて総合的に考える⁶と次のようになる。例えば rūpa であれば、r、ū、p が過去に去ってしまっているが、説一切有部の三世実有の原則に立っているので、過去に去っていても、おのおの影響し合って実在しているので、実有としてのおのおのの音声の総体が「名」 nāman を生じるので、意味が了解できる。

ところが瑜伽行唯識思想の一般常識的見方を表す考え方、過去や未来は想像上のもので、現在のみを認めるとする過未無体の立場に立つ。この見方に立った場合、最後の音声である a に「名」 nāman があるというのはおかしいということになってしまう、という批判になる。

瑜伽行唯識思想の場合や空海の場合を先取りして述べておくと、こうした議論は、議論としてはとても面白く、ニヤーヤ学派やヴァイシェーシカ学派、文法学者などとの議論としても興味深いのではあるが、仏教本来の目的としての心の安寧や衆生救済に寄与するとは思えないのである。

2. 2. 瑜伽行唯識思想の場合

瑜伽行唯識文献に登場する「名句文」を見るに先立って、瑜伽行唯識学派の修行者達が悩み苦しみの根本として見いだしたのが「言葉」であることについて、少し触れておくことにする。

我々が現実世界の中でどうして悩み苦しむのかについて、次のように考えることができる。

まずはじめに、十二支縁起の認識論的解釈により、第三項目の識別判断 vijñāna と第四項目の名称と形態 nāma-rūpa に求めることができる。我々の目の前に広がる現象世界は、本来は「あるがままにある」(tathatā) のであるが、我々はそのままで、その姿を捉えることができない。混沌としていて、何が何やら判らないと感じる。この混沌とした世界を第一項目として「知ることができない」avidyā と命名したのである。漢訳は「明かりのない真つ暗闇」(無明)と描写したのである。

しかし、我々はその世界に向き合って、それが何者かを把握しようとした。把握しようとする意思が働くことによって、混沌とした世界を把握可能なものに変えてゆこうとしたのである。意思の力によって現象世界を形成しようとしたのである。そこで第二項目として「潜在的な意思作用」「形成作用」などと描写するサンスカーラ saṃskāra が登場したのである。

この意思に基づいて、我々は混沌とした世界に名称を与え、名称に対応する形態を作り上げることに成功したのである。これが第四項目の nāma-rūpa である。私はこれを「名称と形態」と日本語訳することにした。名称と形態とによって我々は目の前の世界を識別することができるようになったのである。これが第三項目の vijñāna である。これを私は「識別判断」と日本語訳することにした。

このようにして我々は現象世界を作り出し、ものを識別し判断することで、世界を把握することを始めたのである。

この第三項目と第四項目とによって手に入れたものが「言葉」である。さらに言う、「言語概念」である。我々は「ものそのもの」を把握しているのではなく、第三項目と第四項目との相互関係で獲得した「言語概念」を通して「もの」を把握しているのである。世界の「あるがままの姿」(tathatā)そのままに把握しているのではないのである。

そのことを我々は日常気づくことが難しいので、自分の獲得した「言語概念」と「あるがままの姿」との間にギャップが生まれ、現実世界が自分の想い描いた世界とズレていることに気づくと、「こんなはずではなかった」などと文句を言い出し、思い悩み苦しむことになるのである。そのズレの受けとめ方によって、心の状態が変わるのである。同じ状況下で、そのズレをポジティブに捉える人もいればネガティブに捉える人もいる。だから同じ環境にいながら、思い悩み方には個人差が出てくるのである。

「名称」は「捉えるもの」(grāhaka)と置き換えることができ、「形態」は「捉えられるもの」(grāhya)と置き換えることができる。すると両者の相互関係が「言語概念」を作り出すということがわかりやすくなる。「言語概念」というフィルターで「もの」を分別し、自分にとっての善し悪しを「判断」する。これを vikalpa あるいは parikalpa という言葉を使って描写する。そこでこの両者に私は「分別判断」という日本語訳を施すことにしている。

この「分別判断」(parikalpa)は「あるがままの姿」(tathatā)を「真には」捉えていないのである。つまりズレがあるのである。そこで瑜伽行唯識思想では parikalpa の前に abhūta という形容詞を付けて「真実でない分別判断」abhūta-parikalpa と表現したのである。漢訳では「虚妄分別」である。

「言語概念」を生み出す「識別判断」vijñāna と「分別判断」vikalpa/parikalpa の二つが同様の性質をもつものとして扱われているのである。つまり vijñāna と vikalpa/parikalpa は置き換え可能なのである。

瑜伽行唯識思想では、修行者が修行実践の結果、身心のレベルが向上すると

nāman と pada と vyañjana と声と字と実相 (佐久間)

いう実体験を凡夫の識 vijñāna とブツダの智 jñāna という構図で描くことになる。これが後に「転識得智」として図式化させるのである。

「言葉」は「あるがままの姿」そのものを直接表すものではないが、我々にとって理解できるようにするためには必要不可欠なものである。瑜伽行唯識思想では「言葉」については vijñāna および vikalpa、parikalpa のほかに abhilāpa という表現を登場させている。

この abhilāpa は abhi/lap の lap のニュアンスから推測すると、この言葉は概念作用を含んでいない。そこで私は「言語表現」と日本語訳することにした。我々が「もの」を把握しようとする場合、まずは「言語表現」を用いることで、対象を捉える。その後で、捉えた「もの」に価値判断を付与することになる。私は、価値判断を伴った場合に「言語概念」が生み出されると考えることにした。

「言語表現」と「言語概念」の考え方を三界の理解の仕方に持ち込むと次のようになる。まずは「言語概念」(価値判断)というフィルターで「もの」を見るのが欲界である。この「価値判断」を排除して言語表現された「もの」そのものに集中すると色界という。さらには「言語表現」の対象となる「もの」にも執着しなければ無色界になる。いずれも瞑想状態のレベルを表すものである。

我々の悩み苦しみを解消し、心の安寧を生み出すために、三界は我々の心が「想い描きだしているに過ぎない」 vijñapati-mātra という瞑想方法が登場するのである。これについては、当論文ではこれ以上述べないことにする。

さて、言葉に関して「名句文」として見ることにする。「名句文」自体は瑜伽行唯識文献では『瑜伽師地論』や『摂大乘論』、『顕揚聖教論』、『大乘阿毘達磨集論』、『大乘阿毘達磨雜集論』、『成唯識論』などに見られる。当論文では初期の瑜伽行唯識文献であり『瑜伽師地論』撰決撰分に引用されている『解深密経』の第八章の記載を取り上げることにする。サンスクリット語原典は失われているのでチベット語訳で見ることにする。

第八章は菩提流支訳で「聖者弥勒菩薩問品第九」(大正蔵 16, No.675)、玄奘訳で「分別瑜伽品第六」(大正蔵 16, No.676)である。玄奘訳の章の名前にある「瑜伽」が示すように修行実践に基づいて、修行者マイトレーヤ(弥勒)が釈尊に質問し、

釈尊がそれに答える形で描写されている。伝承では『瑜伽師地論』はアサンガ(無著)が瞑想修行の中でマイトレーヤから教えを受けて記録したものと伝わるように、マイトレーヤは修行実践の要として登場するキャラクターである。

内容から見ても、第八章は瑜伽行派が修行実践を基盤としていることが判る。つまり唯識理論を教義理論として扱ってしまうと、重要な要素を見逃してしまうのである。

『解深密経』の引用箇所は、『解深密経』Lamotteの章立てによって引用部分を示すことにする。「名句文」に関しては、シャマタとヴィパッサナナーの修行実践を前提として、8.19以下にブツダの言葉を修行者がどのように受けとめたらよいかという質問から始められている。

『解深密経』Lamotte 8.19 冒頭

「世尊よ、シャマタとヴィパッサナナーを修することは、教えが判ること(腑に落ちること)であり、意味内容を判ること(腑に落ちること)であるならば、[菩薩は(玄奘訳から)]どのようにして教えが判るのか、どのようにして意味内容が判るのであるか？」

これに対して、世尊が次のように答えている。チベット語訳とそれをサンスクリット語に還元し、次いで玄奘訳、菩提流支訳の順番でカッコの中に表示する。

「マイトレーヤよ。五種類が判ること(腑に落ちること)である。名称(ming、nāman、名、名)と文章(tshig、pada、句、句)と文字(yi ge、vyañjana、文、字)と個々別々[の意味](so so ba、prthak、知別、差別)と総合的な[意味](bsdus ba、saṃgraha、総、同)とである」

これに続いてそれぞれの定義を示している。その中から「名句文」を示しておく。

「名称(名)とは何であるかというならば、汚れの傾向にある(saṃkleśa)[諸々の教え]と清浄の傾向にある(vyavadāna) 諸々の教えとについて、本質的なもの(svabhāva)と個別のもの(viśeṣa)との名称として働くもの(Lamotte: saṃjñā, Ch: 想、相)(言語概念)を仮に設定することである」

「文章(句)とは何であるかというならば、汚れの傾向にある(saṃkleśa)[諸々

nāman と pada と vyañjana と声と字と実相 (佐久間)

の教え] と清浄の傾向にある (vyavadāna) 意味内容を、一般常識的視点に沿うために (anu-vyavahāra-artham)、それらの名称の集積に根ざす依り処や基盤のことである」

「文字 (文) とは何かというならば、それら [上記] 二つの依り所となる文字 (akṣara) のことである」

『解深密経』はこれに続いて個々の要素についての具体的で詳しい説明を行う。その後で『解深密経』Lamotte 8.24 で次のように述べている。

「世尊よ。聞くことから生じる智慧によって、意味内容を見事に体得する。[それを] 思量することから生じる智慧によって、意味内容を見事に体得する。世尊よ。シャマタとヴィパッサヤナーを修習することから生じる智慧によって、意味内容を見事に体得する。これらにはどのような区別があるのであろうか」

世尊がこれに次のように答えている。

「マイトレーヤよ。菩薩は聞くことから生じる智慧によって、[ブツダの説いた教えを記した] 文章に基づき、[ブツダの説いた教えの] 音声 (ruta, ghoṣa, śabda) ⁷ のままに、意図を理解せず、[それに] 向き合おうとせず、解き放つことに随う [も]、解き放させることがないという意味内容を見事に体得させる。(否定辭が漢訳にはある ⁸)」

さらに続ける。

「マイトレーヤよ。思量することから生じる智慧によって、ひたすら [ブツダの説いた教えを記した] 文章に基づいて、[ブツダの説いた教えの] 音声のままではなく、意図を理解し、しっかりと向き合い、解き放つことに熱心に随い [ながらも]、解き放たせることのないという意味内容を見事に体得して行く。(否定辭が漢訳にはある)」

そして次のように述べる。

「マイトレーヤよ。菩薩は、修習することから生じる智慧によって文章に基づくも文章に基かず、音声のままに、意図を理解し、知るべき “もの” (jñeya-vastu) にぴったり当てはまった (sabhāga) 三昧の活動領域にある映

像 (pratibimba) によって、しっかりと向き合い、解き放つことに本当に熱心に随い、解き放たせるという意味内容をも見事に体得して行く⁹⁾

さて、これらの文章はいわゆる聞→思→修の順序で説かれている。もしシャマタとヴィパッサヤナーの修行実践を基礎とせず、単に理論として考えようとすると、わかりにくく見えるかもしれない。

ここで『解深密経』と同じくらい初期の瑜伽行唯識文献である『中辺分別論』が、日常の常識的見方を基準にして、我々凡夫のものを見方を描写しているのも、それを引き合いに出しながら考えて行くことにする。

我々がものを見て認識しているのは「真実でない分別判断」(虚妄分別: *abhūta-parikalpa*) を通して見ているからだと言っている。それを上記に示した部分について、実践修行を基礎とする修行者の立場から次のように解き明かしている。

菩薩、つまり熟達した修行者は、シャマタとヴィパッサヤナーの修行実践に基づいて体得する智慧 (*śes rab, prajñā*、慧、慧) によって、まずはブツダの語った文章に耳を傾け (聞)、その後、その文章にとらわれることなく、ブツダの語る「声」に浴しながら、ブツダの「真意」を受けとめ (思)、「言語概念」によって作り出していた「思い描きだしたもの」を超えて、本来知るべき「もの」そのもの (*vastu-mātra*) の「あるがままの姿」(*tathatā*) とぴったりの瞑想対象に一心に心を集中させる (修) ことで、心を解放させることを体得する、ということが述べられている。

いささか、文献にない説明を私の解釈として付加した内容であるが、さらにもう少し踏み込んで解説しておく。日常我々がブツダの言葉を聞くと、聞き手の勝手な考えで「このようにブツダが言っている」としてしまふ。自分の持っている言語概念によって思い描きだしたに過ぎない (*vijñapti-mātra*¹⁰⁾) にもかかわらず、それをブツダの真意だと信じ込んでしまふ。それこそが、我々が日常自分の持っている「真実でない分別判断」(*abhūta-parikalpa*) で世界を見ているということである。そして「真実でない分別判断」の正体は「言葉」である。「言

葉」が悪さをしているのである。

しかし、まずは言葉でできている文章を受けとめることをきっかけにしなければ、ブツダの真意に向かう修行実践は始まらないのである。だからまずはブツダの言葉 (buddha-vacana)、ブツダの語る声にひたすらに耳を傾ける必要がある。これが「聞く」である。

ブツダの「声」(śabda, etc.) に浴するということは、「聞く」こと (śruta) でブツダの言葉をまずは修行者の身に「熏じ込めてゆく」(vāsanā) しかないのである。これが śruta-vāsanā というテクニカルタームに発展する。漢訳では「聞熏習」である。ブツダの言葉が熏じ込められ、ブツダの声のままに修行を重ね、ブツダの真意とぴったりと合致した瞑想対象に心を一点に集中する (citta-ekāgratā、心一境性) のである。こうした修行実践をひたすらに続けて行くことで、心が解放された状態に立ち至ることになる。

「真実でない分別判断」(虚妄分別) は真実の「分別のない智」(無分別智)、「真実のブツダの智」になる。これによって、ブツダの声が何よりも重要であることが判る。それは単なる音声ではあるが、修行を重ねる中で単なる音声を越えたブツダの声になる。ブツダの声は「真実の言葉」(satya-vacana) になる。

2. 3. 弘法大師空海の場合¹¹

私の理解できる範囲で語ることが許されるならば、弘法大師空海の示している「声」と「言葉」は、我々の捉えるレベルではなく、ブツダのレベルを前提としていると言うことができる。「声」は凡夫の声ではもちろんなく、如来の声である。それは「大日如来の声」ということに行き着く。

はじめからブツダのレベルを前提とするならば、「名句文」は我々凡夫の影響を考慮に入れた場合の、汚れの傾向にある (saṃkleśa) 諸々の教えや清浄の傾向にある (vyavadāna) 諸々の教えではなく、「真実の言葉」という意味合いになる。

これは瑜伽行唯識学派の修行者が、汚れの傾向にある凡夫のレベルを自覚し、ブツダの言葉に導かれながら修行実践を繰り返す、次第に清浄の傾向に近づいていって、最終的にブツダのレベルに到達するというプロセスを描写するのに対

して、空海の説き方は、はじめからブツダの「真実の言葉」を用いることで修行を進め、「真実の言葉」のスーパーパワーを加えていただくこと (adhiṣṭhāna) によって、ブツダのレベルに結びつく (yoga)、到達するという意味合いであると考えられる。

私は、空海の著した『声字実相義』に関するこれまでの諸研究をきちんと理解しているわけではない。したがって、あくまでも私なりにその原文から判る範囲で考察を進めて行く。

空海が提示する声、名、句、字などは、インドの原語そのままではなく、空海独自の解釈で成り立っているとされる。その点は私にも判る。その上で、先に示した説一切有部および瑜伽行唯識文献のサンスクリット原典と対比してみた場合、中国を経由した思想の影響よりも、インド本来の考え方とより多く対比できると感じるのは私の思い過ごしではなさそうである。

私なりにその理由を考えてみると、瑜伽行唯識文献『解深密経』の「名句文」の捉え方が、修行者達の実体験に基づいていることと、空海の『声字実相義』の「名句文」の捉え方が密教行者の実体験に基づいていることに、共通した視点が置かれているからではないかと思う。

修行者達を人間として考えると、インドと日本の地域差や、数千年の時間差で人間の構造が変わってはいないのであるから、修行実践から得られる内容に共通したものがあるのは当然のことである。逆に、教義として体系化される場合、国民性、地域性、時代性の影響を受けるのも当然のことである。したがって、修行実践をベースに置けば、インド瑜伽行唯識思想の場合と空海の場合とで、同じ視点で考察できる、と私は考えている。この視点を「修行者の視点」と私は呼ぶことにしている。

修行者の視点を基本として、『声字実相義』の「名句文」について考えるに当たって、『解深密経』の場合を見据えながら、私なりの考えを述べて行くことにする。

空海がブツダの声、文字を通して「実相」つまり「あるがままの姿」(真如)に結びつける¹²全体像が『声字実相義』の冒頭部分にアウトラインとして示されている。我々凡夫はブツダの説法を聴くことから始まることを踏まえて次の

nāman と pada と vyañjana と声と字と実相 (佐久間)

ようにある。その趣意は次のようになる¹³。

「ブツダ (如来) の説法は、必ず言葉 (文字) による。言葉は凡夫の六つの感覚器官の対象となる六つの認識対象 (六塵) にあると思われるが、その本体はブツダの三密である (したがって、凡夫の言葉にもブツダの言葉が行き渡っている)¹⁴」「凡夫にそれが判らないのは凡夫が暗愚 (痴暗) であるからである。そこでブツダのスーパーパワーを我々の上に乗せて頂いて、我々凡夫を本来の「あるがままの姿」へと向かわせ、帰らせる (帰趣) ようにしてくださっているのである¹⁵」

音声ないし文字 (言葉) がブツダの言葉であることは、先に提示した『解深密経』の場合と同じである。その言葉からブツダの真意をどのように体得するかが修行実践の要である。そこで『声字実相義』は次のように述べる。

「声ないし文字 (言葉) が実相 (あるがままの姿) である。つまり、言葉はブツダの法身の身体と言葉と心との三密が衆生のもとも持っている実相そのものである。それに気づかせるために大日如来は声・字・実相の意味を説き明かして、迷いの世界で眠りこけている衆生の耳を驚かせて目覚めさせるのである¹⁶」

これは、我々凡夫が目前の世界を言語概念というフィルターを通して見ていることに気づかせるために、「我々凡夫の見ている世界は真実でない分別判断 (虚妄分別) が作り出しているのだ」と言って、衆生の耳を驚かせて目覚めさせる構図を採る。

この構図は『中辺分別論』の第一章第一偈およびその註釈部分を想起させる。そこでも、まず我々凡夫が見ている世界はあるがままの世界ではなく真実でない分別判断 (虚妄分別) の作り出した世界であることを提示している。それは言語概念を作り出す「捉えるもの」と「捉えられるもの」という見せ方で、フィルターをかけていることを我々に突きつけて、我々凡夫を驚かせるのである。もちろん「驚かせる」とは『中辺分別論』には書かれてはいないが、その後で言語概念というフィルターをすべて拭い去ってもなお残るもの (avaśiṣṭa) に注意を向けさせている。そして、言語概念を通さずにあるがままの姿を見るためには「あるがままに知る」(yathābhūtaṃ prajānāti) ことを示し、それ以降はその実現のための修行プロセスを示して行くのである。

空海が声や文字をどのように述べているかを見ることにする。その描写は先に示した『俱舎論』や『解深密経』よりも具体的である。

「内気と外気との出入息が少しでもあると、必ず響きが起こる。これを声と名付ける。響きは必ず声を由来とする。したがって、声は響きの本である¹⁷⁾」

「内外風気」の解釈は複数あるそうであるが、通常我々が声を出すときは息の動きをとまなう。声帯を震わせるにも、息の出し入れが必要になる。修行者の視点からすると、数息観の場合でさえも、ごく「わずかな」響きがある。瞑想修行の中に響きがあると捉えるなら、そこにもブツダの真意を表す声があることになる。

「声が発せられると、それは空虚なものではなく、必ずその声は物の名を表す。これを字という。名は必ず本体を招く。これを実相(真如)と名付ける。声と字と実相とが区別されている場合を意味と名付ける¹⁸⁾」

私流にこの部分を解釈すると、意義深いものになる。「響き」は *ruta*、*ghoṣa*、*śabda* が該当する。先に見たように『俱舎論』の場合に「響き」だけでは意味をなさないとしていたとみている。それに対して『解深密経』を総合的に判断すると、ブツダの真意を響かせる声と理解できる。だからこそ、ひたすらにブツダの声を聞くことを説き、ひたすらに聞かせることでブツダの真意を熏じ込められることを出発点として修行実践を行うことが描写されているのである。

初心者の修行者がブツダの声を聞くだけでブツダの真意を理解しているわけではないかもしれない。修行者達は、今も昔も、出家して最初に修行を行うとき、訳がわからなくても師匠の指導に従って、修行実践を始めたのである。これが *śruta-vāsanā* の大きな役割である。

そこで空海の記事は、一般常識的な意味合いも含めて「声」を取り上げながらも、すべての「声」は空虚ではないとするのであるから、修行者の視点から見ると、すべての「声」は本質的にはブツダの声、大日如来の声と感じ取っているはずである。その前提で読み進める必要があると思われる。だからこそ、「声」も「字」も本体である「実相」を招くことになる。

ここで登場する「声」および「字」は『俱舎論』や『解深密経』でみた「名

句文」と一対一対応しているわけではないかもしれないが、背後に潜む考えは、修行者の視点からすると、同じ地平にあると思える。

そして声と字と実相とが区別されている場合に意味が発生する。これを瑜伽行唯識思想の項で示した十二支縁起の認識論的解釈に沿って考えてみると次のようになる。

我々凡夫からみると、言語概念というフィルターを通さずに世界をみると、訳のわからない状態、明らかでない無明の状態に見える。そこに我々の発する響きが声となり、混沌とした世界に名称を与えることになるにつれて、世界が認識できるようになる。混沌とした世界が認識世界へと変わって行く。名称はさらに文章となって意味を持つことになる。それに伴って認識世界は我々にとって意味のあるものへと変化して行く。

ところが我々が生み出した言語概念というフィルターは、世界をあるがままに捉えているとは限らない。しかし言語概念があまりにも我々の役に立ちすぎてきたので、言語概念というフィルターが悪さをしていることに我々凡夫は気づくことができないのである。言語概念が世界の姿をあるがままに捉えていないから、我々が認識する世界は多様性 (prapañca) を含み、自分の思い描いた世界とあるがままの世界とのギャップに悩み苦しんでいるのである。

これを空海の言葉で置き換えると、声と字とが別々に設定されると、さらに実相とも区別されて理解されることになる。そこに意味が発生する。これを凡夫のレベルではなく、ブッダのレベルに引き上げると、声や字が実相と一体ではあるが、実相を具現化する声や字がブッダの真意そのものを表すものとなる。

もし言葉、声に言語概念が影響せず、ブッダの真意としての地位を与えるなら、名称 (nāman) や文章 (pada) ではなく、それらを構成する akṣara である文字 (vyañjana) が注目されることになる。文字が集積して名称となった場合、名称は混沌とした世界 (無明: avidyā) に分別を与えて、我々凡夫が理解できるようになる¹⁹。空海の「声」と「字」もまた、同様に考えることができるであろう。

ブッダの「声」、ブッダの「字」を純粹に「真実の言葉」とする場合、尊格を

一つの文字、種字（種子:bija）として表すこと、ひいてはすべての世界が種字から流出するというのが、私にも理解できるようになる。

3. まとめとして

私は弘法大師空海の思想について十分な研究をしているわけではない。その段階で、結論めいたことを述べるつもりはない。ここでは「言葉」ということをテーマに、説一切有部と瑜伽行唯識思想と空海を並べて見た。その場合、次のようなことが言えるのではないかと思うことを、まとめとして述べておくことにする。

大きな特徴として、説一切有部が必ずしも修行実践による体験を重視していないのに対して、瑜伽行唯識思想と空海とは修行実践の体験を言葉にしようとしていることが感じられる。

修行者の視点から瑜伽行唯識思想と空海とが提示する「言葉の役割」を見ると、およそ次のように描写することができる。

我々凡夫の悩み苦しみの世界が言葉によって創り出されたもので、それを解消して、我々凡夫が心の安寧を得る方法論として、次のようなことが言える。

まず、瑜伽行唯識学派の修行者達は、言葉つまり言語概念は「真実でない分別判断（虚妄分別）」であり、すべてのものは心（虚妄分別：言葉）が「想い描きだしたに過ぎない（唯識）」とし、そのことを唯識観法として訓練することで、「あるがままの姿（真如：唯識性）」に近づくプロセスを提示する。

これに対して空海は、言葉はブッダの言葉、「真実の言葉」であり、ブッダである大日如来の法身の言葉であるから、そのスーパーパワーを我々凡夫の上へのせて頂くことによって、悩み苦しみの世界から救い出して頂く、というプロセスを提示している。

両者ともに、ブッダの言葉をひたすらに聞くことで、修行実践を始めることになる。初心者の場合、ブッダの真意が判らないとしても、判らないことにこだわることなく、そしてむやみに分別判断することなく、ひたすらに修行実

nāman と pada と vyañjana と声と字と真相（佐久間）

践を進める意義が見えてくる。その感覚を、私なりに表現してみることで、締めくくりとする。

瑜伽行唯識思想において修行実践によって、凡夫がブツダの境地へと転換することを転依として表現した。それはやがて「識を転じて智を得る」という、いわゆる「転識得智」という理論になる。これを、サンスクリット語原語をまじえて表現してみると、次のようになる。

汚れた vijñāna を転じて、清浄な jñāna を得る。

言語概念としては vijñāna は vikalpa/parikalpa と同等の機能を持つ。したがって読み替えると次のようになる。

汚れた vikalpa/parikalpa を転じて、清浄な jñāna を得る。

これを瑜伽行唯識思想の用語として次のように読み替えてみる。

「真実でない分別判断」(abhūta-parikalpa) を転じて「無分別智」(nirvikalpa-jñāna) を得る。

この場合「無分別智」(nirvikalpa-jñāna) は「真実の言葉」「真言」に結びつくのではないかと思われる。もし空海がブツダの言葉、大日如来の真実の言葉として「言葉」を位置づけているとするならば、「真言」はその意味合いを持っているように感じる。

「真言」の原語を mantra とするのが通常である。その場合「真言」は意識なのであろうか。これに対して dhāraṇī については「陀羅尼」と音写する。両者が同じ実践方法として扱われるのであるから mantra も √man の意味を基本とするはずの実践方法である。しかし √man それ自体には「言葉」の意味合いはない。

もちろん両者は言葉を使用はするが、実践方法として修行者がブツダの言葉に浴し、それを自らの身心に熏じ込めるものである。瑜伽行唯識思想の表現では śruta-vāsanā の意味合いを持つ。『瑜伽師地論』だけでなく、瑜伽行唯識思想を遡って『華嚴経』をその源泉とする瑜伽行唯識思想の場合、修行実践をベー

スとしていることになる。そして、空海は密教行者の修行体験に沿って思想を展開したと考えると、私には「言葉」に対する空海の向き合い方が、瑜伽行派のベースとするものと同じだと感じる。したがって、瑜伽行唯識思想と空海とは親和性が高いと感じられるのである。

この方向性をもって空海 of 思想を見て行くことにすると、もしかすると私にもいつか東寺に安置されている立体曼荼羅から何かを感じ取ることができる日が来るのかも知れない。それを期待して空海 of 思想に浴して行こうと思う。

略号表

【原文テキスト】

『阿毘達磨俱舍論』

AK : *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu* edited by Prof. P. Pradhan, Patna, 1975

桜部建 1969 : 『俱舍論の研究 界・根品』京都、法蔵館

『アビダルマ・ディーパ』

AD : *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti* by P.S. Jaini, Patna, 1977

三友健容 2007 : 『アビダルマ・ディーパの研究』京都、平楽寺書店

『解深密経』

『解深密経』 Lamotte : *Samdhinirumocana Sūtra, L'explication des Mystères Texte Tibétain* édité et traduit par Étienne Lamotte, Louvain-Paris, 1935.

『解深密経』玄奘訳：解深密経 卷第三（大正一六 No.676）大唐三蔵法師玄奘奉詔訳：分別瑜伽品第六

『深密解脱経』菩提流支訳：深密解脱経 卷第三（大正一六 No.675）元魏天竺三蔵菩提流支訳：聖者弥勒菩薩問品第九

『中辺分別論』 : *Madhyāntavibhāga-bhāṣya, A Buddhist Philosophical Treatise* edited for the first time from a Sanskrit Manuscript by Gadgin M. Nagao, Tokyo, Suzuki Research Foundation, 1964

【研究書と研究論文】

大塚伸夫 2010 : 『理趣経』における密教の生死観 日本佛教学会編 『仏教の生死

nāman と pada と vyañjana と声と字と実相 (佐久間)

観』 pp.81-97.

松長有慶 2020 : 『訳註 声字実相義』東京、春秋社

水田恵純 1977 : 「名句文に関する論争」『印度学仏教学研究』第二十五卷第二号
pp.128-129.

【辞書】

多屋頼俊・横超慧日・舟橋一哉編著『新版 仏教学辞典』（旧版 1995、新版
2008）京都、法蔵館

中村元著『広説仏教語大辞典』東京、東京書籍、1981

Lokesh Chandra 1959 : *Tibetan-Sanskrit Dictionary* by Dr. Lokesh Chandra,
New Delhi (India)

註

- 1 この発表は論文として公になっている。大塚伸夫 2010 『『理趣経』における密教の生死観』日本佛教学会編『仏教の生死観』、pp.81-97 に収録されている。
- 2 当論文はこれまで発表してきた佐久間秀範の諸論文に依拠しているが、特定の論文を指定することができないほどに、同種の内容を書き連ねてきたので、ここでは参考文献として提示しなかった。私の諸論文は今では INBUDS などで検索することができる。
- 3 両文献における「名句文」をテーマとして水田恵純 1977 「名句文に関する論争」『印度学仏教学研究』がある。二ページという短い中に、重要な内容がよくまとめられている。そこで当論文では、名と句と文をどのような意味で定義づけているかに絞って扱うことにする。
- 4 AK pp.80-82、桜部建 1969, pp.346-350.
- 5 桜部建 1969, p.350 註に「saṃjñākaraṇa は本来「名前をつけること」とある、本来の意味をここでは採用し、saṃjñā については三友健容が「概念」と日本語訳しているので、これを採用した。
- 6 AD (142-149) pp.108-114. 三友健容 2007, pp.405-415.
- 7 『解深密経』Lamotte は sgra を ruta と還元している。Lokesh Chandra 1959 は多くのサンスクリット語を提示している。その中に ruta と並んで ghoṣa と śabda もある。

- 8 チベット語訳と漢訳とに違いがある。『解深密経』Lamotte 8.24

byams pa/ byang chub sems dpas thos pa las byung ba'i shes rab kyis ni tshig
'bru la gnas pa/ sgra ji bzhin pa/ dgongs pa med pa/ mngon du ma gyur pa/
rnam par thar pa'i rjes su mthun pa/ rnam par thar par byed pa ma yin pa'i
don so so yang dag par rig par byed do/ /

【解深密経】玄奘訳

佛告慈氏菩薩曰。「善男子。聞所成慧、依止於文、但如其說、未善意趣、未現在前、隨順解脫、未能領受成解脫義。(T16.700c)

【深密解脫経】菩提流支訳

佛言。「彌勒。聞慧修行者、依止名字、如聞、不稱意、非現前解脫、隨順解脫。彌勒。是名聞慧修行義。(T16.677b)

- 9 ブッダの教えについて、文字を見たり、教えを聴いたりして解脫を目指してはいるが、それだけでは十分でないことを、修行者は察知しているということで、否定辞が無いのかもしれない。
- 10 『解深密経』は瑜伽行唯識思想の中で最初に vijñapti-mātra という表現を採用したとみられている。サンスクリット語原典が現存しないのでチベット語訳として存在している rnam par rig pa tsam (『解深密経』Lamotte の章立て 8.7 その他) はそれ以降の瑜伽行唯識文献の例から見ても vijñapti-mātra に還元できる。
- 11 今回空海の著作『声字実相義』を用いるに際しては、松長有慶 2020『訳註 声字実相義』を基礎資料とした。その理由は『声字実相義』に対する江戸時代以前の註釈書から近年の註釈書および研究書を丹念に提示して解説しているために、初学者の私にも比較考察が可能になっているからである。さらに、当論文で使用する『声字実相義』の原文は松長有慶 2020 からのものであるため、あえてそのページ数は示さなかった。
- 12 漢語「実相」が「真如」等と結びつけられることについては、中村元著『広説仏教語大辞典』p.701 の「實相」の説明や『新版 仏教学辞典』p.207「実相」および p.274「諸法実相」の説明からも判る。
- 13 正確には松長有慶 2020、pp.31-41 を参照。
- 14 夫如来説法必籍文字。文字所在六塵夫体。六塵之本法仏三密是也。
- 15 衆生痴暗無由自覚。如来加持示其帰趣。

nāman と pada と vyañjana と声と字と実相（佐久間）

- 16 所謂声字実相者、即是法仏平等之三密、衆生本有之曼荼也。故大日如來說声字実相之義、驚彼衆生長眠之耳。
- 17 内外風氣纒発必響名曰声也。響必由声、声則響之本。
- 18 声発不虛、必表物名。号曰字也。名必招体。名之実相。声字実相三種區別名義。
- 19 松長有慶 2020, pp.3-18 等に述べられている言葉についての解説は興味深い。洋の東西を問わず、混沌とした世界を言葉によって分別することで、我々凡夫は世界をようやく認識できるようになっている。もともと言葉はなかったのであるから、混沌とした世界と描写することもなかったはずである。そこには「あるがままの姿」が広がっていたことになる。