

空海のサンスクリット学習

— 現代に生きる神話 —

小林 信彦

A

中国を介して日本人は仏教を受け入れようとした。中国語訳の仏教文献を重んじながらも、それが翻訳に過ぎないことをよく知っていた。インドの言語で書かれた原典が存在することを知っていたのである。それでは、サンスクリットを習得した日本人はいたのであろうか。そして、元の言語で文献を読んで正確に教義の本質に接しようとしたのであろうか。

特に空海（774-835）が日本に導入しようとした体系は、言語にかかわる局面が重要な構成要素と考えられていたからか、少なくとも教祖が元の言語を解したかどうかは、日本密教の正統性にかかわる問題であると信じられていたらしい。こうして、空海がサンスクリットを学習したという話は、真言宗の創設当時から語られていた。何しろ日本で真言宗を創始した空海は、密教伝承の最高継承者である恵果の一番弟子である。中国留学中の空海に師匠の恵果が語った言葉を伝えて、真濟¹は次のように記している。

故に〔恵果大師、空海に〕法を附して云く。「今、日本の沙門あり。來りて聖教を求む。兩部の秘〔密深〕奥の壇儀印契を以て、唐梵たがふことなく心に受く。なほ、瀉瓶の如し。めでたし。汝、傳燈し了る。吾が願ひ、足れり」と。²⁾

ここで「唐梵」という語が指すのは、「中国語とサンスクリット」である。真濟の文章に見える言葉は、真濟以後の空海伝文献でも、恵果が直接空海に

向かって語った絶賛の言葉として伝えられている。³⁾この言葉は現代の空海伝にもしばしば引用され、渡辺照宏(1907-1977)と宮坂宥勝(1921-)が著した『沙門空海』にも、空海のサンスクリット学習について、次のように記されている。

〔空海は〕おそらく日本人として最初にサンスクリット語が理解できた人となったのであろう。サンスクリット語の修得なくしては入門することのできない密教を学ぶ基礎づくりが完成したのち、恵果の門に投じたわけである。⁴⁾

半世紀以上も前に書かれた榊亮三郎(1872-1946)⁵⁾の文章にも、同様の趣旨の記述が見られ、「空海は立派にサンスクリットをやった」と言われている。筆者の榊の言い分では、空海がサンスクリットを知らなかったら、「傳燈阿闍梨」の位に付けたはずがないのである。

また善く世人に問はるゝ事であるが、大師が梵語を知られたか否やと云ふ問題であります。梵字梵語を講習せずして眞言密教は完全に領解出来るものでなく、また不空三藏の上足の弟子たる恵果が、梵字梵語を知らなかった大師を傳燈阿闍梨の位に上すとは思へぬが、世人の中には往々かゝる疑問をなすものがあるから、私は茲に説明したいと思ひます。大師は立派に梵語はやられたので、御請来目録の序中に、梵字梵讚間まま以學之〔梵字、梵讚、間もちてこれを學ぶ〕と記せられて居る間とは、大師謙讓せられた言で、当時梵學の研究が盛大であり、斯學の才俊が多く居った唐の長安に入りて、大師たるものが如何にして此必要學科を等閑視することがあり得べきか。⁶⁾

空海がサンスクリットを学んだという話の背後には、次のような推論が日本人の間にある。(前提1)インド密教の習得にはサンスクリットの学習が不可欠である。(前提2)「空海はインド密教を習得した。(結論)したがって、空海はサンスクリットを習得した。「前提1は真である。前提2が真であるためには、結論はぜひとも真である必要がある。」

B

空海が長安で二人のインド人ブラジュナー (prajñā 般若 [puan.niak])⁷⁾ とムニシュリー (munisrī 牟尼室利 [miəu.ɳi.ʃiet.li])⁸⁾ に接触したことは、本人が『秘密曼荼羅教附法傳』⁹⁾ で記している。

貧道、大唐の貞元二十二年、長安の醴泉寺に於きて、般若三藏及び牟尼室利三藏に南天の婆羅門等の説を聞くに、「この龍智阿闍梨、今見げんに南天竺國に在り、秘密の法等を傳授す」云々と。¹⁰⁾

渡辺照宏と宮坂宥勝はこの個所を取り上げて、空海がサンスクリットを学んだことを裏付ける根拠の一つとするが、¹¹⁾「ナーガボーディの消息について」南インドの婆羅門の語ったことをブラジュナーから聞いた」と記されているだけで、サンスクリットを学んだとは記されていない。

さらに、渡辺と宮坂によると、空海はブラジュナーとムニシュリーに就いて「南インドに伝わるバラモンの宗教すなわちインド哲学を学んでいる」という。¹²⁾「婆羅門」という語からこのアイデアを得たらしい。¹³⁾ しかしながら、この箇所は密教継承系譜の4代目ナーガボーディ (nāgabodhi 龍智)⁴⁾の記事であり、ブラジュナーとムニシュリーが空海に伝えた「南インドの婆羅門が語ったこと」の内容は、「ナーガボーディは今も南インドにいて、密教の教えを伝えている[こと]」などである。「バラモンの宗教」や「インド哲学」への言及はここにはない。

空海が日本政府に提出した『請来目録』¹⁵⁾によると、ブラジュナーは「常に傳燈を誓って、この間に來遊」¹⁶⁾した人である。仏教を学びに長安へやって来た空海にインド正統派の宗教や哲学を伝える必然性はない。

もし空海がサンスクリットを学んだとしたら、その時期として想定できるのは、805年の2月中旬から5月下旬までの間であろう。空海が長安に入ったのは804年の12月23日であり、¹⁷⁾大使が帰国するまでは秘書役を務めていた。¹⁸⁾ 805年の2月11日に大使が帰国したので、西明寺に移った。¹⁹⁾その後、評判のよい僧侶を次々に訪ねているうちに偶然に惠果に会い、²⁰⁾6月上旬に入門の儀式をもらった。²¹⁾空海が初めて惠果に会ったのは5月の下旬であろう。

空海は長安仏教界の状況を何も知らずにやって来た。惠果に会うまで、空海はもっぱら師匠探しをしていた。こういう状況であったから、惠果に会うまでの3か月余りにしても、集中力を要する古典語学習に没頭する余裕があったとは思えない。

仮に集中的に勉強することができたとしても、古典語を修得するには3か月余りという期間はあまりにも短すぎる。この間に文字を習い単語をいくつか覚えることはできたであろうし、がんばれば基本的な動詞変化や名詞変化を学習することもできたであろう。確かに空海はインド文字を知っていたし、サンスクリットの仏教術語をいくつか知っていた。しかしながら、空海がサンスクリットの動詞変化や名詞変化を学習した痕跡は見つからない。

『請来目録』で空海がそれらしいことを言っているのは、むしろ惠果に会ったからの記事に見られる。805年の6月上旬に空海は惠果の弟子になり、入門式（學法灌頂）をしてもらった。その後、『大日經』に説かれている密教を伝授された。その際に教わったことの中に「胎藏の梵字儀軌」があった。

これより以後、胎藏の梵字儀軌を受け、諸尊の瑜伽觀智²³⁾を學ぶ。

ここに見える「梵」は、サンスクリットの“brahmi lipi”（ブラフミー文字）²⁴⁾を音写した「梵寐」[br̥am̥.miui]²⁵⁾の省略表現である。「ブラフミー文字」はインドで最も広く用いられてきたもので、中国・日本に伝わったインド文字も同じ系列に属する。中国人にとって「ブラフミー文字」は「インド文字」のことであった。²⁶⁾

「梵字儀軌」は「インド文字で書かれた儀式マニュアル」を指すが、²⁷⁾この種の文献には呪文が多く含まれている。この段階で空海はインド文字さえまだ体系的に習っていないので、サンスクリットで儀式マニュアルを読むことはできない。それに、たとえサンスクリットを知っていたとしても、儀式マニュアルだけをわざわざサンスクリットで読むこともない。ここで「儀軌」は「儀式マニュアルの一部」、すなわち「儀式マニュアルの呪文部分」を指すと考えられる。

この段階で空海はインド文字で表記された呪文をいくつか教わったにすぎ

ず、インド文字の体系的な学習は次の段階に持ち越された。

金剛瑜伽の五部の眞言と密契、相續きて受け、梵字、梵讚、^{まき}間もちてこれを學ぶ。²⁸⁾

8月上旬に空海は水かけ儀式をしてもらって奥義を伝授された。²⁹⁾そして『金剛(頂)瑜伽(眞實大教王)經』に記述される5種の呪文³⁰⁾とムドラー(mu-drā 印契³¹⁾)を教わった。密教では才能と熱意を見込んで弟子を選んで奥義を伝える。この場合、伝えるプロセスよりもむしろ、伝える際に行われる儀式が重要である。インドで王が即位する際に、四つの大海から汲んできた水を新王の頭上にかけるが、これが仏教に取り入れられ、新しい教義継承者の頭上に水をかけた。この儀式は「水かけ」(abhiṣeka)と言ひ、中国で「傳法灌頂」(教義を伝えて、[受け継いだ者の] 頭の上に、水をそそぐ)と訳された。³²⁾

その際に空海が教わったのは、基本的な密教技術である呪文とムドラーであり、さらに「梵字」と「梵讚」であった。前にインド文字の呪文は習っていたが、この時点になって空海は初めてインド文字を体系的に学習したのである。空海がインド文字を習ったのは恵果からであった。プラジュナーやムニシュリーからは、サンスクリットどころかインド文字すら教わっていなかったということになる。空海がインド文字を覚えたのは、恵果に就いていた時期であった。

「讚」は「佛讚」の省略表現であり、サンスクリットの漢字転写テキストは「梵讚」と呼ばれ、中国語訳のテキストは「漢讚」と呼ばれる。密教で用いられる「梵讚」の例としては、『廣大儀軌』に次のようなものがある³³⁾:

1) 摩賀迦嚧拏建曩貪

[ma · fi a · ka · ro · ^ṅdei · ki ṅ an · na ṅ · t'əm]

2) 捨娑路^{二合}唵薩嚩吠^引爾^{泥以}南^反

[{ rā · sa · ta · ram · sat · vru ak · bṛu ṅ i · ^ṅdiē · ^ṅdam]

3) 奔^去女^{鼻音}那地蠅^{二合}虞^引駮^引唵

[pu ə n · ^ṅḍi o · ^ṅda · dii · yi ə ṅ · ṅ ru · ^ṅdo · da · rəm]

4) 鉢囉^{二合}拏^上摩弭怛他^去誡耽

[puat·ra·³⁴ḍo·ma·mie·dan·t'a·ṅa·təm]

音写漢字に基づいて、原音を次のように再構することができよう。

- 1) mahākaruṇikaṃ nātham (非常に憐み深い指導者に)
- 2) śāstāraṃ sarvavedinam³⁴⁾(すべてを知っている教師に)
- 3) puṇyodadhīṃ guṇādhāram³⁵⁾(徳の海であり、美点の容器である人に)
- 4) praṇamāmi tathāgatam (ブッダに私は敬礼する)

これはブッダのエピテートを並べたにすぎず、こんなものを暗記したところでサンスクリットの勉強にはならない。空海が「梵讃」を覚えたという事実は、空海がサンスクリットを学習したことを裏付ける証拠になりえないのである。

C

空海のサンスクリット学習を裏付ける第2の根拠として渡辺と宮坂が挙げるのは、³⁶⁾真済の『遍照發揮性靈集』序に惠果の言葉として引用されている文「唐梵^{たが}、差ふこと無く、悉く心に受く。なほ瓶を瀉すが如し^{うろ}」³⁷⁾である。これは「惠果が入寂に臨んで空海に伝えた言葉」であると渡辺と宮坂は言っている。³⁸⁾確かに『遍照發揮性靈集』でこの言葉は惠果の死亡記事の直後に置かれているので、遺言のような印象を与える。まるで見て来たような話なので、空海自身が若い頃を思い出して真済に伝えたかのようなのである。もしそうなら、この情報の信憑性は極めて高いことになろう。しかしながら、そうではない。これは呉愷の惠果追悼文『惠果阿闍梨行状』の一節を流用したものであり、そこでは「付法」の儀式の後で言った言葉とされている。³⁹⁾

「唐梵^{たが}、差ふことなく、悉く心に受く」という呉愷の文は、追悼文にふさわしい賛辞でないとすれば、すなわち惠果の弟子教育を不当に誇張しているのではないとすれば、ここで「梵」という語で示唆されている事実は、インド文字の学習とブッダを称える言葉の暗記練習である。

渡辺と宮坂が挙げる第3の根拠は、空海がブラジュナーから「サンスクリ

ットの原典を贈られていること」である。⁴⁰⁾確かに空海はプラジュナーから「梵夾三口」を貰ったと『請來目錄』の末尾で言っているが、題名を記していない。⁴¹⁾呪文文献以外のインド文字文献への言及はその後の真言宗の記録にもないから、空海が別に入手した42点のインド文字文献⁴²⁾と同じように呪文文献であったと考えられる。そうであったとすれば、インド文字で書かれてはいなくても、その内容は無意味な呪文にすぎず、サンスクリット文ではない。それに、仮にこれがサンスクリット文献であったとしても、本を貰うことと本が読めることとの間には何の相関性もない。

はるばる中国から持って帰ったサンスクリット文献を空海が読んだという言い伝えはないし、本人の死後に誰かが読んだという言い伝えもない。それどころか、その存在に言及する言い伝えさえ、真言宗には全く残っていないのである。

なお、空海がプラジュナーとムニシュリー会った時期については、『秘密曼荼羅教附法傳』にも『請來目錄』にも言及がない。通説では惠果に会う前ということになっているが、⁴³⁾これは空海がプラジュナーとムニシュリーからサンスクリットを習ったという前提に基づくものである。惠果に会う前にサンスクリットを習っていないとすれば、この二人に会った時期を805年5月上旬以前に限定しなければならない理由はない。師匠探しをしていた時期に会った可能性ももちろんあるが、ナーガボーディについての言い伝えを聞いたというだけなら、惠果のもとにいた時に会ったのかもしれないし、惠果が死んだ後かもしれない。⁴⁴⁾

いずれにしても、プラジュナーに会ったことは空海にとって印象深い出来事であったにちがいないが、これをあまり重く考え過ぎるのは間違いであろう。確かに空海はプラジュナーの『守護國界主陀羅尼經』を日本に持ち帰っている。⁴⁵⁾8世紀中国の皇帝至上主義を強く反映するこの文献は、空海の立場から見れば「鎮護國家」のために説かれたものであり、律令制日本に対して新宗派がなしうる最大の貢献の拠りどころであった。中国から帰国した空海が最初に行った鎮護國家の呪術(810年)は、『仁王經』のほかに『守護國界

主陀羅尼經』を用いるものであった。⁴⁶⁾しかしながら、空海が中国で習った通りに、この文献が真言宗に伝わっているわけではない。

『守護國界主陀羅尼經』が訳されたのは803年であるから、収められているインド呪文の漢字表記は、8世紀長安方言に基づいてなされている。⁴⁷⁾したがって、呉音ではなく漢音で読まなければならない。⁴⁸⁾ところが、現存する加点本を見る限り、9世紀の日本ではあらゆる仏教文献が依然として呉音で読まれていたのである。9世紀末に加点された『守護國界主陀羅尼經』の石山寺本の場合も同じである。⁴⁹⁾

空海の真言宗でも、密教文献に収められている呪文は、当時の日本で行われていた慣行に従って呉音で唱えられていたことになる。中国での実践とは無関係に、文献を基に日本で再現が試みられたのである。そうすると、空海は長安で本を入手したかも知れないが、呪文の唱え方を教わったわけではならしい。仮に教わったにしても、日本で後進の者たちに伝えていない。

D

古代のインドには、めでたい言葉を文章の冒頭や末尾に置く習慣があり、“om” “śrī” “svasti”などが用いられた。「成功」を意味する“siddham”もその一つであり、⁵⁰⁾スタイン (Mark Aurel Stein) によると、その起源はマハーラーシュトラ地方の碑文にあり、⁵¹⁾1世紀から3世紀にかけてサータヴァーハナ王朝の全支配地域に広がり、⁵²⁾北のクシャーナ朝や西北の西クシャトラバ朝の支配地域にも及んだ。グプタ朝 (320-550) にも採用され、帝国の拡大とともに全インドで用いられるようになった。後には正式文書の冒頭に使われるようになり、公文書だけではなく目上の人への私信もこの語で書き始める習慣ができた。⁵³⁾

動詞語根 “sidh.” (うまく行く) に語尾 .ta が付いて、“siddha.” (うまく行った) という過去分詞が作られる (sidh. + .ta > sid. + .dha)。これは「成功」を意味する中性名詞としても用いられる。古代インドの文書で寿ぎの語として用いられる“siddham”がこれである。この“siddham”と同じ意味で

用いられる表現形式に“siddhir astu”がある。⁵⁴⁾同じ動詞語根“sidh.”に抽象名詞形成語尾 .ti が付いて作られた女性名詞が“siddhi.”(成功)であり、その単数主格形が“siddhis”である。そして「存在する」を意味する動詞“asti”の命令形が“astu”である。インド古代の“siddham”と同じように用いられる“siddhir astu”は「成功あれ」という意味の文(vākya)である。“siddhis”の語末の s は、母音の前で r に変わる。

インドで字母表は子供の手習い用にすぎなかったので、文献として扱われることはなかった。したがって、冒頭に公式文書の常套句が用いられたはずもない。ところが、中国ではインド字母表が専門家の研究対象となり、密教文献の一種と見なされた。インド字母表の冒頭に“siddham”を置くのは中国でできた習慣であり、『悉曇字記』の記述などから見て、呪文冒頭の常套句“namaḥ sarvajñāya . siddham”(南無一切智成就)からアイデアを得たものと考えられる。⁵⁵⁾このようにして字母表冒頭に置かれた“siddham”は、やがて「字母表文献」の表題と見なされるようになった。⁵⁶⁾そして、解説付きインド字母表は「悉曇章」と呼ばれるようになり、そこに列挙されているインド文字は「悉曇」(siet.dəm)と呼ばれた。⁵⁷⁾

中国で作られたインド字母表には“siddham”または“siddhir astu”という言葉が冒頭に置かれていたらしい。ところが、うろ覚えの空海は、『梵字悉曇字母并釈義』⁵⁸⁾でインド字母表を紹介する際に、“si.ddham.ra.stu”という奇怪な音節連続を挙げている。

si悉ddham曇ra囉stu窠靚

右の四字は題目なり。梵には「悉曇囉窠靚」と言ひ、唐には「成就吉祥章」と言ふ。⁵⁹⁾

空海の挙げる“siddhamrastu”は、“siddham”と“siddhir astu”を混同したものである。空海は中性名詞“siddham”(< “siddham”)⁶⁰⁾と女性名詞“siddhir”(< “siddhis”)との区別がつかず、r が“siddhi”の語尾であることも知らない。名詞の語尾を意識していないのであるから、後に続く動詞“astu”を単語として意識していない。動詞の存在を意識していないのであるから、

当然ながら「文」(vākya⁵¹)の存在を意識していない。

空海はサンスクリット文法について最も初歩的な知識を欠いている。空海は二つの表現“siddham”と“siddhir astu”をどこかで覚えたいが、基礎知識がなかったために混乱に落ち入っている。渡辺と宮坂が言うように空海がサンスクリットを習っていたら、“siddhamrastu”などという表現を思いつくはずがないのである。

E

もし空海がサンスクリットを読めたのなら、入手すべき文献は何よりもまず *Mahāvairocana-sūtra* (『大日經』)であり、*Tattvasaṃgraha* (『金剛頂眞實攝經』)⁶²⁾であったはずである。しかしながら、空海が日本へ持ち帰ったインド文字本は、呪文文献か呪文を多量に含む文献⁶³⁾だけであり、密教の根本經典ではない。⁶⁴⁾ サンスクリット文献に対する空海の態度は、『請來目錄』でインド文字文献リストの直後に明示されている。

釋教は印度を本とせり。西域、東垂^{とうすい}、風範^{はるか}天に隔てたり。言語、楚夏の韻に異なり、文字、篆隸の体にあらず。この故に、かの翻訳を待ちて、すなはち清風を酌む。

然れども、なほ真言^{しんげん}幽邃^{いうすい}⁶⁵⁾にして、字字の義深し。音に随ひ義を改むれば、^{しゃせつ}賒切⁶⁶⁾謬り易し。粗髣髴^{ぼぼう}⁶⁷⁾を得て、清切なることを得ず。この梵字にあらずんば、長短別^{わきま}へ難し。源を存するの意、それここに存り。⁶⁸⁾

仏教はインドが発生の地である。西の国と東の国とは風俗が非常に異なる。〔インドでは〕言語が中国〔語〕の響きとは異なり、文字は〔中国で知られている〕篆書や隸書の書体ではない。したがって、その翻訳を頼りに清らかな教えを汲み取るのである。

しかしながら、呪文は奥深く、一つ一つの音節の意味が深い。〔漢字転写テキストから得た〕音に従って、〔勝手にインド音を再現して元の〕意味を変えるようなことをすると、⁶⁹⁾〔母音を長く〕延ばしたり〔短く〕切ったりするのを間違いやすい。〔このように、漢字転写テキストからでは、イン

空海のサンスクリット学習

ド呪文の復元が)大まかにぼんやりとできるだけで、厳密にはできない。インド文字でないと、[音節の]長短が区別しにくいのである。元[のインド文字本]を保存する意図はここにある。⁷⁰⁾

「サンスクリットの学習は不可能なので、インドの文献は翻訳で味わうしかない」と空海は言っているのである。ただし、「呪文だけは漢字転写本で原音復元がしにくいので、インド文字テキストを用いなければならない」と付記している。⁷¹⁾

空海自身はサンスクリットの学習を諦めているのである。そうすると、もし日本で流通している推論式(前提1:インド密教の習得にはサンスクリットの学習が不可欠である。前提2:Aはインド密教を習得した。結論:したがって,Aはサンスクリットを習得した)が正しければ、サンスクリットを覚えるのを諦めた空海は、インド密教を身に付けることができなかったということになる。

空海のサンスクリット学習について、渡辺と宮坂の言葉は正しくなかった。「サンスクリット語の修得なくしては入門することのできない密教を学ぶ基礎づくりが完成したのち、恵果の門に投じたわけである」という記述は、事実を反映していないのである。

F

サンスクリットの学習を諦めたにせよ、インド文字を覚えることが不可欠であることは、空海もよく承知していた。ことことは『請來目錄』の中の言葉からも知られる(「[漢字転写テキストから得た]音に従って、[勝手にインド音を再現して元の]意味を変えるようなことをすると、[母音を長く]延ばしたり[短く]切ったりするのを間違いやすい。」)

漢字転写テキストの最大の泣きどころは母音の長短が表記できないことである。また、子音連続が表記できないことである。空海はサンスクリットを知らなかったけれども、漢字転写テキストの欠陥をよく知っていた。

インド呪文を漢字で転写する際の困難を克服しようとしたのは、外ならぬ

惠果の師匠アモーガヴァジュラであった。アモーガヴァジュラは、音写の正確さを何よりも重んじた翻訳者であった。例えば、“tadyathā”を「怛𠵼也^{二合}他^{去引}」[tan·ḍ·yia·t'aa]と音写しているが、「也」の後に小さい字で添えられている「二合」の指示は,[ḍrei]（「𠵼」）の子音[ḍ]が母音を介さずに[yia]（「也」）に直結して子音連続を形成することを示す（[ḍ·yia]）。また、「他」の後に小さい字で添えられている「去」は、「やや延ばす」タイプの声調を示し、⁷²⁾「引」は長母音を示す。⁷³⁾

例えば、サンスクリット音節 yathā を再現するには、中国語音節 t'a の母音を長くして、中国語で「他」が発音される際の声調ではなく、「やや延ばす」タイプの声調で発音しなければならない。また、中国語にないサンスクリット音韻を表記するために、アモーガヴァジュラは補助記号を用いた。例えば、中国語にない子音で始まる音節 va と ra を表記するために、「羅」と「縛」にそれぞれ補助記号を付けて、特種漢字「囉」と「𠵼」を作った。

これほど呪文の音価表記に厳格なアモーガヴァジュラは、弟子の惠果を訓練する際に、やかましく発音に注意したにちがいない。空海がインド呪文の発音に関心が深いのも、アモーガヴァジュラ以来の原音尊重主義を受け継いでいるからであろう。

義浄は“tadyathā”を「怛姪他」[tan diret·t'a]と音写している。⁷⁴⁾これに比べれば、アモーガヴァジュラの音写は、指示が行き届いていて正確であるが、それだけに複雑でわずらわしい。そして、これを使うには当時の中国語標準音⁷⁵⁾に通じていなければならなかったもので、日本人にとって扱いやすいものではなかった。⁷⁶⁾いずれにしても漢字テキストを用いる限り、インド音の表記は完全に正確ではありえない。⁷⁷⁾何と云っても一番よいのはインド文字テキストである。

アモーガヴァジュラの訳した『大佛頂陀羅尼』⁷⁸⁾と『大随求陀羅尼』⁷⁹⁾を持ち帰っているにもかかわらず、真言宗で僧侶を養成するためのカリキュラムを用意する際に、空海はあえてインド文字テキストを指定して、『請来目録』で提示した方針を実行に移そうとしている。

G

真言宗の僧侶を養成するためのカリキュラムは、空海が自分で用意した。ここにはサンスクリット文献が挙げられていない。渡辺と宮坂の言い分はとにかく、「サンスクリット語の修得なくては、密教に入門することができない」と空海自身は考えていなかった。自分も読めないサンスクリット本を学生に教えることはできなかったのである。

太政官符

應度眞言宗年分度者三人事

一金剛頂業一人

應學十八道一尊儀軌及守護國界主羅尼經一部十卷

一胎藏業一人

應學十八道一尊儀軌及六波羅密經一部十卷

右二業人應兼學卅七尊礼懺經一卷 金剛頂發菩提心論一卷 釈摩訶衍論一部十卷

一聲明業一人

應書誦梵字眞言大佛頂及隨求等陀羅尼

右一業應兼學大孔雀明王經一部三卷⁸⁰⁾

「聲明業」コースの学生に指定された図書として、『大佛頂陀羅尼』(mahā-pratyāṅgirādhāraṇī)⁸¹⁾と『大隨求陀羅尼』(mahāpratisarādhāraṇī)⁸²⁾のインド文字テキストが挙げられているが、⁸³⁾いずれも内容は大部分が意味のない呪文であり、サンスクリットは知らなくても、インド文字さえ知っていれば使うことができる。

空海が持ち帰った密教の基本文献はすべて中国語訳であり、⁸⁴⁾真言宗の僧侶に読ませたのもすべて中国語訳であった。⁸⁵⁾空海がサンスクリットを教えたことを伝える文献はどこにもない。

空海にとってインド文字で読む必要があったのは、呪文テキストだけであった。空海はサンスクリットの文法書や辞書は入手していない。また、帰国後の空海がサンスクリットの勉強を続けたという記述はどこにもない。

渡辺と宮坂が言うようにサンスクリットの修得なくしては密教に入門することができないとすれば、空海は密教に入門できなかったということになる。空海が密教を日本に導入したとしても、それは渡辺と宮坂が考えているような密教ではなく、サンスクリット抜きの密教であった。

「〔空海は〕おそらく日本人として最初にサンスクリット語が理解できた人となったのであろう」という言葉は、空海自身が作成した資料の内容と矛盾するのである。空海はサンスクリットを知らなかったのであり、この点で日本人の考えていることは間違っている。

空海はサンスクリットの学習を諦め、「かの翻譯を待ちて、すなはち清風を酌む」ことで満足しようとした。しかしながら、翻訳が不可能な呪文テキストだけは、インド文字で読むしかなかった。このことを空海自身はよく理解していた。インドから伝わった体系を身に付けようとした空海にとって、インド文字の使用はサンスクリットの読解と全く別のことであった。

H

体 (deha), 言葉 (vāc), 心 (manas) の3局面で人間の活動をとらえる習慣が古くからインドにあった。7世紀になって、仏教徒のあるグループがこの伝統ののって象徴操作を体系づけた時にも、手先と指の形を記号とするのが「体による象徴」であり、円や三角形などの図形記号⁸⁶⁾を心に浮かべるのが「心による象徴」である。そして、音節 (akṣara) を記号とするのが「言葉による象徴」である。この人々は、象徴操作によって究極の真理に到達しようとして、新しい体系を打ち立てたのである。⁸⁷⁾ この体系を「密教」と言う。⁸⁸⁾

7世紀のインドでは、「言葉による象徴」が音声を用いて行われた。⁸⁹⁾ ところが、音節を指すサンスクリット名詞 “akṣara”⁹⁰⁾ は、中国人の一行 (683-727)⁹¹⁾ によって「字」と訳された。⁹²⁾ こうして、中国では文字が象徴用記号として用いられるようになった。一方、『大日經』⁹³⁾ などのインド文献を根本經典とする以上、インド伝来の音声象徴も保持された。こうして、「言葉による

象徴」には音声記号と文字記号とが併用されることになり、二重体系ができた。しかも、文字を第一義とする二重体系であり、文字と音声の区別が明確でないあいまいな体系である。その結果、一行の記述する修行法は『大日經』の規定とはかなり違ったものとなっている。⁹⁴⁾

『大日經』の23章に「聲從於字出 字生於眞言」(聲、字より出づ。字、眞言より生ず)とある。⁹⁵⁾この文脈で「眞言」という語は諸音節の根本形態とされるaを指している。⁹⁶⁾ここで「字」が指すは「aより生ずるもの」であるから、文字ではなく音節である。「聲」は中国語訳で“śabda”(声/語)を訳するのに用いられている語である。音節(akṣara)の一つ一つは意味を表すものではないが、複数の音節が材料になって、意味を表す単語(śabda)を形成する。このように、『大日經』の発言は最小の意味表出単位としての単語が複数音節から成る言語に言及したもので、中国語のような単音節言語には当てはまらない。なお、岩本裕は「阿字」の起源を文字に即して考えているが、⁹⁷⁾間違っている。⁹⁸⁾

『聲字實相義』⁹⁹⁾の冒頭で、空海は「体内からの空気または体外からの空気が少しでも発生すると必ず響くものを声と言う」¹⁰⁰⁾と言う。また、「声に長短、高低などがある」とも言う。¹⁰¹⁾長短はサンスクリットにあって中国語になく、高低は中国語にあってサンスクリットにない。中国語とサンスクリットをいっしょくたにしているものの、ここで空海の念頭にあるのは音声単位としての音節(akṣara)である。「字」が「物の名を表すもの」、¹⁰²⁾すなわち意味単位であり、「聲」が「物の名を表さないもの」であり、「響くもの」に過ぎないのであれば、「聲」と「字」の関係はまさに音節(akṣara)と単語(śabda)との関係に比せられよう。

ところが一方、「聲」は単なる「響くもの」ではなく、「声が発生すると必ず物の名を表す」¹⁰³⁾という。空海にとって、「字」は「聲」と別の存在ではない。音声単位としての「響くもの」は、「物の名を表すもの」としてとらえられた場合に「字」と呼ばれる。「字」という術語は機能名称である。「音声単位としての音節がそのまま意味単位となる」ということになるが、このアイ

デアは中国語を前提にしたものである。中国語は単音節の言語であり、音節と単語が同じである。インド文献『大日經』の記述を踏まえて論じてはいるものの、空海の念頭にあった言語は中国語である。¹⁰⁴⁾

インドの密教の象徴論で、「記号とそれが象徴するものとは同一である」という主張は、全体系的前提をなす根本命題である。ところが日本人の空海は、これと並行的に「聲と字とは同一である」という中国の命題も取り上げているのである。

インドの古典密教で「言葉による象徴」に用いられる記号は音節であって、文字ではない。¹⁰⁵⁾したがって、『大日經』の象徴論で文字は一義的な考察対象ではない。ところが、「音節」を意味する語“akṣara”は中国で「字」と訳されて、音声象徴の外に文字象徴の可能性が開かれた。文字は密教象徴論で一義的な考察対象となった。音声象徴が文字象徴に転換された。あるいは音声象徴と文字象徴の二本建てになった。これだけでもかなり厄介な問題であるが、さらにもっと厄介な問題がある。

インドで体系づけられた古典密教は、文字体系を全く異にする中国に伝えられた。インド文字は表音文字であり、一つ一つの音節と文字とは一対一で対応する。しかも、サンスクリットは多音節言語であるので、意味単位(単語)を構成する個々の音節には意味がなく、したがってそれを写す文字にも意味がない。音節(akṣara)と文字(lipi)との違いは、聴覚対象と視覚対象との違いにすぎず、「音節と文字の同一性」は改めて主張しなければならない問題ではない。ところが漢字は表意文字であるから、意味のない母音は存在しても、意味のない文字は存在しない。

「国風文化」が成立する以前の日本に育った空海にとっても、文字が表記する音節は単なる音声単位ではなく、意味単位(単語)でもあった。「聲」(響くもの)と「字」(物の名を表すもの)の関係を棚上げにすることはできなかった。空海の議論はインド古典密教の体系とは無関係である。インドの古典密教では、「音節」と「文字」との関係や「言語音」と「単語」との関係が、論じられることはなかった。語合成「聲・字」をめぐる空海の論議は、『大日經』

の記述から逸脱している。

インド人はサンスクリットの音韻を用いて音声象徴の体系を作り上げた。サンスクリットを知らない空海は、多音節言語の音節と語を視野の外に置いたまま、元の体系では音節を指す「字」に勝手な解釈を加えた。¹⁰⁶⁾ こうして、空海の象徴論は不透明で分かりにくいものとなった。

もし空海がサンスクリットを学んでいたら、サンスクリットの音節と単語の構造を知ることができたであろう。そうすれば、「聲」と「字」の関係について論じるようなことはしなかったはずである。そして、もしインド文献をサンスクリットで読むことができたなら、インド密教の象徴操作について、正確な知識を得ることができたであろう。

もとより密教は「言語を越えた体系」(guhya)ではある。しかしながら、インド人は「言語を越えたもの」を説明するためにも、整合性のあるドグマ体系を作ろうと言葉を尽くして努力した。ところが空海が育った日本では、サンスクリットという言葉とサンスクリットに表現された文化とのかわりについて、何も理解されていなかった。サンスクリットを知らなかった以上、言語を極度に重んじるインド文化には触れることができなかった。サンスクリットを学習しなかった空海は、インドで作られたドグマ体系を習得することはできなかったのである。

I

サンスクリットには二つの語 (śabda) を合体する習慣があり、「語合成」(samāsa) と言われ、文法学 (vyākaraṇa) の重要な課題の一つとなっている。そこで、サンスクリット文法学で記述されている「語合成」の分類¹⁰⁷⁾を適用したつもりで、空海は中国語語合成「聲・字」および「聲字・實相」を次のように「分析」している。¹⁰⁸⁾

1) 依主釋 (tatpuruṣa)¹⁰⁹⁾

「聲・字」: 『字は聲に由る』¹¹⁰⁾

「聲字・實相」: 『實相は聲字に由る』¹¹¹⁾

2) 有財釋 (bahuvrīhi)¹¹²⁾

「聲・字」: 『聲は字を所有す』¹¹³⁾

「聲字・實相」: 『聲字は實相を所有す』, 『實相は聲字を所有す』¹¹⁴⁾

3) 持業釋 (karmadhāraya)¹¹⁵⁾

「聲・字」: 『聲の外に字なし 字は即ち聲なり』¹¹⁶⁾

「聲字・實相」: 『聲字の外に實相なし 聲字は即ち實相なり』¹¹⁷⁾

4) 隣近釋 (avyayibhāva)¹¹⁸⁾

「聲・字・實相」: 『聲と字と實相は極めて近く、隔離不能なり』¹¹⁹⁾

5) 相違釋 (dvandva)¹²⁰⁾

「聲字・實相」, 「聲・字」: 『聲字は實相と異なる』, 『聲は字と異なる』¹²¹⁾

6) 帶数釋 (dvigu)¹²²⁾

該当せず¹²³⁾

サンスクリットで語合成が表すのは名詞/形容詞概念の複合にすぎないが、空海は文概念を表すものと理解して、語合成「聲・字」「聲字・實相」の意味を命題の形で示している。¹²⁴⁾ここで空海のしていることは、中国語訳術語の文字づらから得た連想を「語義解釈」に持ち込んでいるだけである(「依主」「抛る」, 「有財」「所有する」, 「隣近」「近い」, 「相違」「異なる」)¹²⁵⁾

空海のしていることを比喩的に言えば、ローマ字のアルファベットを覚えただけで、英語を全く知らないのに、高度な英語学の術語をいくつか暗記して、訳もわからず振り回しているようなものである。ここで空海のしていることは、中国語訳術語の文字づらから得た連想を語義解釈に持ち込んでいるに過ぎない。「依主」から「抛る」を連想し、「有財」から「所有する」を連想し、「相違」から「異なる」を連想しているのである。むずかしげな漢字が並んでいるので、一見したところ堂々たる議論をしているようであるが、中身は文字通り全く無意味なたわごとである。

空海はサンスクリットの語合成 (samāsa) については何も分かっていない。空海はサンスクリットの名詞変化や動詞変化さえ知らなかったのであるから、語合成などに理解が及ぶはずもなかった。空海が密教に入門することかでき

たかどつかはともかく、サンスクリットに入門しなかつたのは確かである。サンスクリットに入門するどころか、中国語と全く構造を異にする古典語が存在するということにさえ気づいていない。

「依主釋」とする解釈は中国語訳『大日經』の命題「聲從於字出」(śabda 'akṣarebhya utpadyate)を踏まえたものであるが、空海にとって「字」(物の名を表すもの)は音節には違いないにしても中国語の音節であり、意味を表す単位(単語)でもあり、「聲」(響くもの)の質料因ではありえない。したがって、“akṣara”(音節)対“śabda”(単語)の対立は、「聲」(言語音)対「字」(単語)の対立に置き換えざるをえなかつた。こうして、命題は逆転して「字從於聲出」となつた。

『大日經』の表現「從於字」は、“akṣara”の奪格語形“akṣarebhyas”(from syllables)の訳として正確である。ところが空海は、『大日經』の命題「聲從於字出」を逆転させて「字從於聲出」とし、「由聲有字」(声を抛つて、字が存在する)という新命題を出した。こうして、語合成「聲・字」を「依主釋」として解釈する可能性を正当化した。“tatpuruṣa”の訳語「依主釋」を『『主に依る』とする解釈」と理解しているのである。念頭にある言語が中国語だけでは、このような考えに至るのも当然であろう。

「持業釋」の場合は翻訳術語そのものが不可解なものであるだけに、¹²⁶⁾術語名称から得た連想(業を持つ)を解釈に持ち込むことはさすがにできなかった。「持業釋」と解釈した場合の「語合成」の意味を「Aの外にBなし」「AすなわちBなり」としているのは、「karmadhārayaの前分と後分は同じものを指す」という定義を踏まえたものであろうか。もしそうなら、空海もサンスクリットの「語合成」の定義をどこかで聞いたか読んだかしたことがあり、理解できないままに薄ぼんやりと覚えていたのかもしれない。

J

空海に限らず、サンスクリットを学習した日本人は19世紀末以前にいなかつた。初めてサンスクリットに接した日本人は、1879年にオックスフォード

に着いた南条文雄と笠原研寿である。¹²⁷⁾元の言語を知っていた人は、明治維新以前の日本史に一人もいなかったのである。これは宗教伝播の例として特異である。

先進文化圏で作られた文献に堂々と注釈を書いたという神話や、先進文化圏の古典語を身につけてその理論体系を完全に習得したという神話は、これから飛躍的に発展しようとする後進文化圏にありがちの事象かもしれない。¹²⁸⁾異文化の習得を天才の超人性に帰すアイデアは、先進国に生じることはなかったようである。「14才の不空がインド人のヴァジュラボーディから初めてサンスクリットを習った時、母音の長短を見事に区別した」という超人説話が中国にあったが、¹²⁹⁾弟子たちの間でひそかに伝えられたに過ぎず、民族の誇りを支える共有遺産になることはなかった。

いずれにしても日本人が共有する仏教の知識は神話に満ちている。代表的なのは「三經義疏」の話であり、読む者もないのに¹³⁰⁾聖徳太子が『勝鬘經』と『法華經』と『維摩經』の注釈を書いたという話であるが、¹³¹⁾空海が中国でサンスクリットを学習したという話もその一つである。

「平城京の官大寺は、唐の諸学派の学問的成果をほとんど吸収することができた」¹³²⁾と井上光貞は言う。この発言は事実を反映するものではなく、¹³³⁾仏教文献を扱った8世紀日本人の姿勢について、明らかにされている点は多くないのである。¹³⁴⁾

情けないことに、この種の神話は史実として歴史教科書や通史¹³⁵⁾に記載され、国民的常識となって、民族の誇りを高揚し国民精神を統合する機能を果たしている。¹³⁶⁾当然ながら、日本には民族構成員の間にタブーがあり、批判的研究の対象として取り上げることに強い抵抗感がある。¹³⁷⁾国体を支える神話は現代に生きているし、引き続き再生産されている。¹³⁸⁾

略号

- 『弘全』: 『弘法大師全集』(増補訂正), 1923.
- 『大正』: 『大正新修大藏經』, 1924-1935.
- 『日系』: 『日本古典文学大系』, 1952-1967.

空海のサンスクリット学習

『史系』: 『國史大系』(新訂増補), 1941.

注

- 1) 京都に生まれた眞濟(800-860)は、年少にして空海の弟子になり、死ぬまで側に仕えた。832年に高尾山寺を委ねられ、847年には東寺の第3代長者になった。空海は心のおもむくままに詩や文章を書いたが、自分で整理することはなかった。散逸を恐れた眞濟は、そばに座っていてこれを片っ端から集め、空海が留学中に中国人にあてて書いた手紙をこれに加えて『遍照發揮性靈集』を編纂し、自ら序文を書いた。
- 2) 眞濟、『(遍照發揮)性靈集』(830+ α 年), 『弘全』, 3, pp. 385-560: 故云 今有日本沙門 來求聖教 以兩部祕奧壇儀印契 唐梵無差悉受於心 猶如瀉瓶 吉矣 汝傳燈了吾願足焉。
- 3) ここで眞濟は呉愷の文章を使っている。呉愷は出家しないまま惠果の弟子になった人である。呉愷の文章は、惠果から聞いた空海評を呉愷が不特定の読者に伝えたものであるが、『性靈集』では惠果が空海本人に向かって語った言葉に転用された。しかも『性靈集』には、「附法云」(〔惠果,〕法を附して、云く)という前置きがあり、教義を伝え終わった直後に惠果が空海本人に語った言葉として紹介されている。
- 4) 渡辺照宏・宮坂宥勝, 『沙門空海』, 1967, pp. 78-79.
- 5) 榊は東京大学でフローレンツ(Karl Adolf Florenz)からサンスクリットを教わった。フローレンツに指導されて研鑽を積んだ榊は、第三高等学校でドイツを担当した後、1907年に京都大学文学部に赴任し、日本に初めて開設されたサンスクリット講座の教授になった。サンスクリットの教育に熱心であっただけでなく、文学部の学生にギリシャ語ラテン語の学習を鼓舞した。著書の一つで空海を取り上げて、そのサンスクリットの学力を評価した。

5^a) 補足

このフローレンツはライブツッヒでヴィンディシュ(Ernst Windisch)の下でサンスクリットを専攻して、1885年に『アタルヴァ・ヴェーダ』(atharva-veda)の研究で学位を取った。その後、日本の古代文献に興味を持つようになり、はるばる日本にやって来た。1991年にはチェンバレン(Basil Hall Chamberlain)の後任となり、東京大学で「博言学」を担当した。

5^b) 補足の補足

日本で初めて本格的にサンスクリットを教えたのは、1991年に「博言学」の「お雇い教師」となったフローレンツであった。ヴェーダ文献を始め、広くサンスクリット文献に通じたフローレンツは、サンスクリット研究の導入者として最も適任であった。それより数年前に(1885年/1887年)、南条文雄が非常勤講師として東京大学

でサンスクリットを教えたことがあるものの(注127)、扱うことができたのは仏教文献に限られていた。

- 6) 榊亮三郎、『弘法大師とその時代』, 1929; 『榊亮三郎論集』, 1980, p. 210 .
 7) 『貞元録』によると、このブラジュナー(734.810)はカーピシー(kāpīṣī 迦畢試 [kɪ̄.pīt.ʃei])の出身であるという(『貞元録』, 『大正』, 55, p. 891, c)。初めに『マハーヴィパーシャ』(mahāvībhāṣā 大毘婆沙論)および『アビダルマコーシャ』(abhidharmakośa 俱舍論)を学んで、ナーランダールでは「唯識」(vijñānamātra-vāda)を教わった。それから南インドへ行って、ダルマキールティ(dharmakīrti 法稱)という師匠に就いて密教を修めた(loc. cit.)。

ブラジュナーは中国行きを決意して、782年に長安に到着し(*ibid.*, p. 892, a), 『華嚴經』や『守護國界主陀羅尼經』などを翻訳した。『守護國界主陀羅尼經』の翻訳に際しては、8世紀中国の政治状況に即して皇帝至上主義を持ち込み、密教の「護國」効果の確立に功績があった。アモーガヴァジュラ訳とともにブラジュナー訳が律令制再興期の日本で重んじられたのは当然である。

なお、渡辺と宮坂はブラジュナーをカシミール出身と言っているが(『沙門空海』, p. 79), 8世紀のカーピシーはカシミールではなく、かつてクシャーナの都があったベグラム(カプールの60キロ北)である(飯岡久美子, 「ギルシュマンのカニシュカ即位144年説」, 『クシャーナ』, 1・2, 1988, pp. 26.27)。カシムールはブラジュナーの勉学の地であり、これは『貞元録』で「迦濕密」[kɪ̄.ʃp.mīt]と表記されている(p. 891, c)

- 8) ムニシュリーは793年にナーランダールを出発して、800年に中国の長安に着いた。803年にブラジュナーが『守護國界主陀羅尼經』を訳した際に協力し(『宋高僧傳』, 『大正』, 50, p. 721, a), 空海の帰国直後に死んでいる。
 9) 空海, 『秘密曼荼羅教附法傳』, 『弘全』, 1, pp. 1.49 .

空海は密教を概説した後、大日に始まり自分の師匠恵果に至る伝承過程を説明している。恵果は大学者ではなかったが、ヴァジュラボーディ(vajrabodhi)の後継者アモーガヴァジュラ(amoghavajra 705.774)の弟子であり、大日にさかのぼる「正統な」密教継承者ということになっていた。この点で空海は密教を求める者として最も有利な立場に立つことができたのであり、『秘密曼荼羅教附法傳』や『眞言附法傳』(『弘全』, 1, pp. 50.66)の執筆は自らの正統性を誇示するためであった。

空海が恵果から教えを受けたのは、805年の6月から8月までのわずか3か月である。この短い間に『金剛頂經』と『大日經』の両方にわたって奥義を伝授されたというのであるが、文献の細部にわたって詳細な解説をしてもらったというのではない。密教の「附法」において、教義についての詳細な知識は二の次らしく、大事な

のは「附法」の儀式そのものであり、最も大事なものは「正統な」師匠にこの儀式を
してもらうことである。

なお、恵果は確かにアモーガヴァジュラの弟子ではあったが（『三藏和上遺書』）、
一番弟子ではなかった。そういうことを伝える文献は中国にない。何しろアモーガ
ヴァジュラが死んだ時に恵果はまだ29歳にしかならなかったのである。アモーガ
ヴァジュラの後継者で第7代密教継承者は慧朗であった。『大唐興善寺故大徳大弁正廣
智三藏和尚碑銘并序』、『大正』、52, p. 860a-c: 沙門慧朗、次補の記を受く。

六を紹いで七となす。『大唐故大徳贈司空大弁正廣智不空三藏行状』、『大正』、50, p.
294, a: 僧弟子慧朗、次いで灌頂の位を受く。

空海が長安に着いた時、第7代密教継承者慧朗は27年前に死んでいた。恵果をア
モーガヴァジュラの「正嫡」とし、密教伝承の「第七祖」としたのは、ほかならぬ
空海であり、中国仏教史にとってはあずかり知らぬことである。こうして空海は何
も知らない日本人を騙して、自らの「正統性」を揺るぎないものにした。

- 10) *ibid.*, p. 9, ll. 11-12: 貧道大唐貞元二十二年於長安醴泉寺聞般若三藏及牟尼室
利三藏南天婆羅門等説 是龍智阿闍梨今在南天竺國傳授秘密法等云云

この個所は、密教伝承の第4祖ナーガボーディ (nāgabodhi 龍智) の記事の末尾
にある。空海はブラジュナーとムニシュリーに会って、「〔700歳を越えた〕ナーガボ
ーディは今も南インドにいて、密教の教えを伝えている」という南インドの学匠ら
の言葉を間接的に聞いた。ナーランダで学んだ後で、ナーガボーディは南インドで
「持明藏」(呪文文献を保持する人々) に接している（『貞元録』、『大正』、55, p.
891, c)。空海に語ったのはこの時に聞いた話であり、呪文文献を保持する人々すな
わち密教の信奉者たちの間に伝わっていた話である。

- 11) 渡辺照宏・宮坂宥勝, *op. cit.*, p. 78.

- 12) *loc. cit.*

- 13) 渡辺と宮坂は、原語“brāhmaṇa”の意味に即して、「婆羅門」という語が「インド
正統派の祭事専門家」を指すと考えたが、少なくともこの文脈では間違いである。
「仏教徒ナーガボーディの消息を知ったのは、仏教コミュニティからではなく、正統
派の祭官からであった」という設定は不自然である。東大寺の開眼供養の際に導師
を勤めたボーディセーナ (bodhisena 菩提僊那) は、「婆羅門僧正」と呼ばれた。ヒ
ンドゥー祭官が仏教儀式に加わるわけがないから、この「婆羅門」は仏教僧侶であ
る。中国や日本の文献で「婆羅門」という語は「インド人」または「インド人仏教
僧侶」を指すことがある。

『秘密曼荼羅教附法傳』に見られる「婆羅門」という表現も、日本人の空海が用い
たものであり、「インド正統派の祭事専門家」を指しているのではない。何しろ日本

にはインド人はいなかったのだから、まして「インド正統派の祭事専門家」など、日本人には想像することさえできなかったのである。それどころか、世界中の情報が入り所に入手できる現在でも、ごく少数の専門家以外に想像することができない。

- 14) 密教体系の中核をなす存在は「マハーヴァーイローチャナ」(mahāvairocana 大日)と呼ばれる「[スケールの]大きい太陽」である。これは真理そのものの神格化であり、自らも永遠の昔から真理を説いているが、人間には聞こえない。そこで、マハーヴァーイローチャナの教えを聞く存在が、その分身として設定された。これは「ヴァジュラサットヴァ」(vajrasattva 金剛薩埵)と呼ばれ、「真理[であると同時に]人間[であるもの]」であるが、真理の分身であるからまだ本物の人間ではない。この二人が1代目と2代目である。

中国政府に招聘されたインド人ヴァジュラボーディ (?・741) は5代目とされ、その弟子アモーガヴァジュラ (705・774) は6代目とされる。原理に基づいて設定された1代目2代目と歴史上の人物である5代目6代目とをつなぐ存在として想像されたのが、ナーガールジュナ (nāgārjuna 龍猛) とナーガボーディである。

“nāgārjuna”の漢字表記形(『秘密曼荼羅教附法傳』、『弘全』, 1, p. 5: 那迦闍賴樹那)は、中国で『百論』の作者と伝えられるナーガールジュナ(2世紀後半・3世紀前半)の名前を借用したものであり(空海、『眞言附法傳』、『弘全』, 1, p. 54: [龍智]法師就停學中百論), 8世紀人ヴァジュラボーディの名をこれと組み合わせ、 “nāgabodhi” という名前が作られた。この二人は原理的存在と歴史上の人物をつなぐ存在であるから、十分に長い生存期間が与えられ、ナーガールジュナは300歳 (loc. cit.), ナーガボーディは700歳以上であったという (loc. cit.)。空海がブラジュナーから聞いた話は、「ヴァジュラボーディの師匠ナーガボーディはまだ生きている」という伝説が8世紀末の南インドにあったことを伝えている。

- 15) 空海、『請來目録』、『弘全』, 1, pp. 69・102.

『請來目録』は、帰国直後の806年10月22日に空海が政府に提出した留学成果報告書である。中国から持ち帰った書籍や仏具などの解説付き目録が主体で、留学の成果を述べた文章が含まれている。

- 16) *ibid.*, p. 101.

- 17) 『日本後記』, 12, 『史系』, 3, pp. 38・39, 「延暦24年6月8日の条」.

- 18) この時の大使は藤原葛麿呂である。中国到着の直後に、土地の行政責任者宛の大使書簡を空海が代筆している(『遍照發揮性靈集』, 5, 『日系』, 71, pp. 266・270)。また、長安に着いてからも、大使のために渤海の皇太子宛の外交文書を代筆している (*ibid.*, 5, pp. 82・83)。大使が帰国するまで宿舎を共にし、大使の帰国と同時に

空海のサンスクリット学習

寺院に移っているところから見て、使節団きっての漢文の書き手として空海は重宝されたようである。

- 19) 空海, op. cit., p. 98: 廿四年仲春十一日 大使等旋輒本朝 唯空海子然准勅留住西明寺永忠和尚故院: 廿四年仲春十一日, 輒を本朝に旋す。ただ空海のみ子然として勅に准じて, 西明寺の永忠和尚の故院に留住す。

空海が来るまで西明寺に住んでいた日本人永忠は、770年以来留学を続けていた人で、この年に大使といっしょに35年ぶりに帰国した。

- 20) ibid., p. 98: 於是歷城中訪名徳 偶然奉遇青龍寺東塔院和尚法諱惠果阿闍梨: ここに於きて、城中を歴て名徳を訪ふに、偶然に青龍寺東塔院の和尚、法諱惠果に遇ひ奉る。

- 21) ibid., p. 99: 六月月上旬 入學灌頂壇: 六月月上旬, 學法灌頂の壇に入る。

- 22) サンスクリット名詞 “yoga” は、「結び付けること」という意味であるが、宗教術語として「心を対象に結び付けること」「対象と合一するための心理訓練」を指す。この語は中国で「瑜伽」[yü-giä]と音写された。密教では体と言葉と心の3局面で象徴操作を行って、神格化された真理マハーヴァーイローチャナ(大日)を模倣し、その結果マハーヴァーイローチャナに合一する。

「観智」の「観」は原語が“vipaśyanā”である。“vipaśyati”(細かく見る)という動詞はヴェーダ文献に用いられているが、名詞“vipaśyanā”(細かく見ること)は奇妙な語形である。動作名詞形成の接尾辞 anā が付くのは語根であり、現在語幹ではない。これはパーリ語形“vipassanā”をサンスクリット化したものであり、仏教文献以外には見られない。仏教徒はこの語を「心の中に明確な映像を作ること」という意味で用いている。

「観智」の原語“vipaśyanā-jñāna”は、パーリ語形の“vissanā-ñāṇa”(Visuddhi-magga, 629)をサンスクリット化したもので、「心の中に明確な映像を作る方法」を意味する。空海は「諸尊瑜伽観智」という表現を「マンダラに登場するいろんな神格をヨーガによって心に浮かべる方法」という意味で使っている。

- 23) 空海, op. cit., p. 99: 從此以後受胎藏之梵字儀軌 學諸尊之瑜伽觀智。

- 24) “brāhmī lipi”は「ヴェーダ賛歌〔を書きとめるため〕の文字」という意味である(R. B. Pandey, *Indian Palaeography*, 1, p. 35)。名詞“brahman”(ヴェーダ賛歌)から派生した形容詞“brāhma”は、被修飾語“lipi”が女性名詞なので、女性形“brāhmī”をとっている。

- 25) 梵字の「梵」[bṛāṃ]は形声文字であり、インド音を転写するために作られた文字である。『方廣大莊嚴經』などに「梵寐書」という語合成が見られる(『大正』, 3, p. 559, b)。「梵寐」[bṛāṃ-miui]はサンスクリットの“brāhmī”に一致しないので、

h が後続する m に同化されたブラークリット語形 “bammi” が想定される。

26) 「カローシュティー文字」(kharoṣṭhi) と呼ばれる別系統のインド文字も中国文献に言及されているが(『方廣大莊嚴經』, p, 559, b), 文字そのものは中国に伝わっていない。

27) 「義軌」の原語 “vidhi” は、動詞語根 “vi.dhā.” (規定する) に接尾辞 i を付けて作られた動作名詞で、「規定すること」「規定」を意味し、術語として「祭儀の執行についての規定」を指す。これが仏教に取り入れられて、古典密教で体系化された「象徴操作の執行規定」を指して用いられる。

「胎藏」は “garbha” の訳で、「子宮」を意味する。真理の世界は空虚であり、本来なら形にして示すことができない、人々に対する憐みから、『大日經』ではマンダラで図示する方法を教えている。このようにマンダラが作られたのは深い憐み (mahākaruṇa 大悲) が動機になっているので、これが子宮 (garbha 胎藏) になぞらえられて、『大日經』のマンダラは「深い憐みという子宮から生まれた」(mahākaruṇa-garbhodbhava 大悲胎藏生) と言われる。さらに、『大日經』の体系または『大日經』そのものに言及する場合にも、「[大悲]胎藏」という語が用いられる。

この「胎藏之梵字儀軌」は、「[胎藏の]梵字と儀軌」と並列語合成 (dvaṃ.dva) に解することはできない。『大日經』に固有の文字などないからである。「梵字儀軌」は「インド文字で書かれた儀式マニュアル」を指す。

28) 空海, op. cit. p. 99: 金剛頂瑜伽五部真言密契相續而受 梵字梵讚間以學之

29) loc. cit.: 八月上旬亦受傳法阿闍梨位之灌頂: 八月上旬にまた伝法阿闍梨位の灌頂を受く。

30) 『請來目錄』の「新譯經」リストの冒頭でも、空海は『金剛頂(眞實攝)經』のことを「金剛頂瑜伽眞實大教王經」と呼んでいる (p. 72)。

『金剛頂(眞實攝)經』では、マハーヴァーイローチャナとその4分身を合わせて「五佛」という。アクショーピヤ (akṣobhya 阿閼), ラトナサンバヴァ (ratnasambhava 寶生), アミターバ (amitābha 阿彌陀) およびアモーガシッディ (amoghasiddhi 不空成就) が4分身である。マハーヴァーイローチャナとその4分身がそれぞれ率いる5グループを「五部」といい、「真理世界のマンダラ」(vajradhātumaṇḍala 金剛頂曼荼羅) を構成する。「五部眞言」とは、5グループの統率者のそれぞれへに呼び掛ける呪文である。

31) インド舞踊では指の組み方を変えているいろいろな事物を表すが、そのように組んだ指を “mudrā” (しるし) と言う。これが仏教に取り入れられて、概念あるいは命題を象徴する記号として用いられ、「体による象徴操作」が行われた。“mudrā” は中国で「印契」と訳された。また、「言語によっては伝えようがない」という意味で「秘

空海のサンスクリット学習

密」という語が加えられ、語合成「秘密印契」が作られた。「密契」はその省略表現である。

32) この儀式をしてもらった弟子は、師匠 (ācārya 阿闍梨 [a.ʒiä.lii]) の資格を得て、今度は自分で自由に人を選んで教義を伝えることができる。

33) 『大毘盧遮那經廣大儀軌』, 上, 『大正』, 18, p. 97, c. 23.25 .

スーパーカラシンハの訳であり、716年以降に訳されたものである。音価表記は8世紀長安方言によった。口偏の字「嘘」「噬」および「𪛗」は、本来の中国語にはない子音を含む音節を表記するものと解し、それぞれ l を r に置き換え、b を v に置き換えた。

34) sata は、転写指示「二合」により、sta となる。

35) dii.yiaŋ は、転写指示「二合」により、dyiəŋ となる。8世紀の長安方言で有声閉鎖音は声帯振動が弱く、同じように声帯振動が弱いサンスクリットの有声有気音に対応させられる。したがって、dii.yiəŋ から dhim が再構される。有声有気音と有声無気音は、中国語で音韻的に対立しないので、サンスクリットの d または dh のいずれかを写している可能性がある。

36) 渡辺・宮坂, op. cit., p. 78 .

37) 注 2 参照。

38) 渡辺・宮坂, op. cit., p. 78 .

39) 小林信彦, 「インダの視野での日本文献解明」(上), 『古代文化』, 40 3, 1988, pp. 3-5 .

呉愷は出家しないまま惠果の弟子になった。惠果の死後18日目に著した650字の略伝が『惠果阿闍梨行状』である。空海に密教を伝えたことが業績の一つとして言及されている。呉愷の『惠果阿闍梨行状』は中国に伝わっていない。日本でも独立文献としては伝わらず、空海の『秘密曼荼羅教附法傳』に引用されているにすぎない(『弘全』, 1, pp. 43-45)。

40) 渡辺・宮坂, op. cit., p. 78 .

41) 空海, 『請來目録』, 『弘全』, 1, p. 101 .

「夾」[kAp](ケフ)は「両側から挟む」という意味を表す。インドの本はヤシの葉を長方形に切り揃えて中央2箇所穴を開けて紐を通す。巻き本または綴じ本を用いる中国人にとって、インドの本は表紙と裏表紙で挟まれたように見えたのであろうか。空海がこの3点のインド本の題名を挙げていないのは注目に値する。空海は題名が読めなかったのではなかろうか。

42) *ibid.*, pp. 87-90 .

43) 常盤大定, 「密教の発源地たる唐の青龍寺につきて」, 『支那佛教の研究』, 1, 1938;

中野義照,「弘法大師と真言宗の成立」,『印度学仏教学研究』,15 2, 1967, p. 3;
渡辺照宏・宮坂宥勝,『沙門空海』,1967, pp. 78-79; 高木神元,「弘法大師入唐の周
辺」,『密教文化』,150, 1985, p. 12.

44) プラジュナーとムニシュリーのいた醴泉寺で、恵果は弟子の義智のためにマンダ
ラを描いたことがあるが、プラジュナーもこの儀式に参加した(『秘密曼荼羅教附法
傳』,『弘全』,1, p. 41)。恵果はプラジュナーと付き合いがあった。また、空海が
滞在していた西明寺は醴泉寺から遠くなく、気が向けばいつでも行けた。

45) 空海,『請來目錄』,『弘全』,1, p. 84.

46) 空海,「奉為國家請修法表」,『性靈集』,『日系』,71, pp. 228-231.

47) モーガヴァジュラ訳『佛母大孔雀明王經』(『大正』,19, pp. 415-439)に見られる
呪文の漢字音写をサンスクリット本(*Mahāmāyūrīvidyārājñī*, ed. Takubo, 1972)
と比べると、サンスクリットの有声無気音と鼻音の両方に、中古中国語の鼻音が当
てられている。アモーガヴァジュラの音写に反映されているのは、8世紀に中国語
標準音として採用された長安方言音である。以前には純粋な鼻音であったのが、ア
モーガヴァジュラの時代になると、鼻音だけではなく有声閉鎖音の性質も合わせて
持つ音(“d”, “b”)になっていたのである。

その頃に長安へ行った日本人の耳には、この音が閉鎖音に聞こえた(武[ブ], 馬
[バ], 日[ジツ], 男[ダン])。これが「漢音」と呼ばれる日本漢字音であり,「呉
音」と呼ばれる以前の漢字音(武[ム], 馬[マ], 日[ニチ], 男[ナン])と対照
的である。

それなら、アモーガヴァジュラ時代の標準中国語音 “d”, “b”, “g” は、サンスクリッ
トの有声帯気音(gh, jh, ḍh, dh, bh)にも当てられてよいはずであるが、そうい
う例は全くない。ヴェーダの音声学で、サンスクリットの有声帯気音は、発生の際
に「喉の(の穴)(kaṅṭha[·kha])が半開きである」と記述され、声帯振動の弱い音
とされている(*Taittirīyaprātisākhya*, ed. Whitney, 2 6, 9)。

これに対応させるには, “d”, “b”, “g” の声帯振動が強すぎたようである。サンスク
リットの有声帯気音の声帯振動の弱さは、アモーガヴァジュラが『佛母大孔雀明王
經』で、中国語の無声閉鎖音を当てていることから示唆される(gho: 估[k'io],
跛[puə], bhi: 比[pii])。サンスクリットの有声帯気音は、アモーガヴァジュラの
耳に無声音と聞こえることもあったらしい(bhadre, p. 8, ll. 18, 19: 跛捺囉,
p. 418, b.10; bhijjikā, p. 12, l. 19: 比爾里迦, p. 420, a.14)。

サンスクリットの有声帯気音に当てられているのは、原則として中古中国語の有
声閉鎖音である。中国語に音韻変化があつて、以前の有声閉鎖音は別の音に変わっ
た。この新しい音は、その頃に長安へ行った日本人には無声閉鎖音に聞こえた(地

[チ], 大[タイ], 伎[キ])。これが漢音であり、以前の呉音(地[ヂ], 大[ダイ], 伎[ギ])と対照的である。アモーガヴァジュラ時代の中国語標準音で、以前の有声閉鎖音は、サンスクリットの gh jh ḍh dh bh に対応させるにふさわしく、声帯振動の弱い音に変わったらしい。

48) 新しい標準音として採用された長安方言は8世紀の始めに日本にも導入され、政府はこれを「正音」と定めて普及に努力した。720年から869年に至るまで、政府は絶えず法律や命令を出して、「正音」(漢音)以外の漢字音を禁止しようとした。しかしながら、特に仏教界では「呉音」と呼ばれる古い漢字音がすでに定着していたので、新しい標準音の普及は思わしくなく、一時は僧侶資格試験の合格条件にさえしたが、呉音を追放することはついにできなかった。

日本の古い加点本を見ると、呉音に慣れていた僧侶たちは、新標準音で転写されたインド呪文までも呉音で読んでいる。真言宗や天台宗で用いられたインド呪文は、ほとんどが長安方言採用後に転写されたものであり、呉音で読んだのでは正しい呪文が復元できない。

『マハーマユリーヴィディヤラージュニー』(mahāmāyūrīvidyārājñī)という文献がサンスクリットで残っていて、その冒頭に“iḍi viḍi kiḍi hiḍi”で始まる呪文が見られる(*Mahāmāyūrīvidyārājñī*, ed. Shuyo Takubo, Tokyo, 1972, p. 4, l. 13)。アモーガヴァジュラの中国語訳『佛母大孔雀明王經』では、この部分が「伊膩尾膩枳膩呬膩」[i.ḍi.ḥi.ḍi.ki.ḍi.hi.ḍi]と、8世紀長安方言に基づいて転写されている(『大正』, 19, p. 416, c 4.5)。

9世紀の日本語では、中国語の卷舌閉鎖音は歯茎閉鎖音に転換され、声門摩擦音は軟口蓋閉鎖音に転換されたので、この漢字転写テキストは当時の日本漢音で読むと[idi bidi kidi kidi]となり、日本語音韻体系の限界内で原型を保持しているが、呉音では[ini mini kini kini]となり、元のインド呪文とは似ても似つかぬものとなる。これではせつかく唱えても、効き目はなかろう。

49) 坪井併治, 「石山寺本・守護国界主陀羅尼經の訓点」, 『国語国文』, 22, 1953, pp. 39.51.

9世紀の密教文献の加点本で現存するのが4点あるが、いずれも呉音で音価表記がなされている(築島裕, 『国語の歴史』, 1977, p. 27)。状況は10世紀になっても同じである。ただし、呪文部分だけを呉音以外で読む加点本が2点だけ現れる。京大本『蘇悉地羯羅經』(909年加点)と大東急記念文庫本『金剛界儀軌』(987年加点)である。

呪文部分に示される音価は一見したところ漢音に似ているが、これは漢音ではなく、インド音の復元を意図したものである(小林明美, 「呉音と漢音」, 『密教文

化』, 145, pp. 104-100) 漢字転写テキストを使ってインド呪文を正しく復元する試みは、やっと10世紀になってからなされたのである。しかし、これもインド文字テキストが日本にあるものに限られたであろう。

- 50) “siddham” という表現がこのように用いられたのはかなり古く、文法家パタンジャリ (patañjali 前2世紀) の記述の中に認められる。

Patañjali, *Mahābhāṣya*, ed. F. Kielhorn, 1, pp. 6-7: maṅgalārtham. māṅgalika ācārya mahataḥ śāstrodhasya maṅgalārtham siddhaśabdāmadāditāḥ prayuñkte. maṅgalādini hi śāstrāṇi prathante. vīrapuruṣakāṇi ca bhavaty āyusmatpuruṣakāṇi cādhyetāras ca siddhārthā yathā syur iti: (なぜカーティヤーヤナが『ヴァールティカ』の冒頭で“siddha”という語を用いたかということ、それは) 寿ぎのためである。寿ぎを尊ぶ〔カーティヤーヤナ〕先生は、〔この〕大学術書の寿ぎのために、“siddha”という語を冒頭で用いたのである。なぜなら寿ぎで始まる学術書は有名になり〔著者は〕勇敢になり長生きするようになるからからである。そして〔これを〕学習する人々がうまく学習を終えられるようにと〔この語を用いたのである〕。

- 51) O. Stein, “Formal Elements in Indian Inscriptions,” *Indian Historical Quarterly*, 9, 1933, pp. 225-226.

サータヴァーハナ朝以前の碑文にこの語は見られず、アシヨーカー碑文からシュンガ朝碑文まで、冒頭句なしに直ちに本文が始まっている。

- 52) Junar 碑文 (*Indian Antiquary*, 36, p. 117), Mahad 碑文 (Hultzsch, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, 3), Kud 碑文 (*Epigraphia Indica*, 12, p. 2), Karle 碑文 (*Archeological Survey of India*, Annual Report, 1908-1909, p. 126), Shelarwadi 碑文 (*Epigraphia Indica*, 7, p. 93), Nasik 碑文 (*Epigraphia Indica*, 20, p. 72).

スヴァスティカ (svastika卐) など記号の使用は、サータヴァーハナ王クリシュナ治世 (紀元前後) の Nasik 碑文に初めて現れる (*Epigraphia Indica*, 7, p. 93)。

- 53) R. B. Pandey, *Indian Palaeography*. Varanasi, 1957, pp. 150-151.

- 54) さて、“siddhir astu” という表現形式が見られるのは、シャクティヴァルマンの Ragolu 銘文の冒頭 (Hultzsh, “Ragolu Plates of Saktivarman,” *Epigraphia Indica*, 12, pp. 1-2) やクマールグプタ2世の Mandasor 碑文の末尾 (Fleet, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, 3, No. 18) などである。

“siddham” または “siddhir astu” という形式はあるが、“siddham astu” という形式はない。

55) 智廣, 『悉曇字記』, 『大正』, 54, p. 1187, b. 23.26: na^ナma^マṣa^サra^ラ ^{二合} ^{去聲已} ^{上題目} jña
社若^{而也反} ^{二合} ya也si悉ddham^曇

56) loc. cit.: si悉ddham^曇 ^{去聲已} ^{上題目}

『涅槃經義』, 4: 悉曇兩字是題章之名也

57) 智廣, op. cit., p. 1186, a 4: 悉曇天竺文字也

これはグプタ文字の変種で、マハーナーマンの Bodhgaya 碑文（6世紀末）などに見られ、7世紀に密教とともに中国にもたらされた。

58) 空海, 『梵字悉曇字母并釋義』, 『弘全』, 2, pp. 719.766.

文字シンボルとしてのインド文字を解説したもので、『大日經』, 『瑜伽師地論』, 『瑜伽金剛頂經釋字母品』, 『大般若經』などを用いている。成立年代の下限は814年と言われる（苦米地誠一, 『梵字悉曇字母并釋義』をめぐって, 『印度学仏教学研究』, 35・1, pp. 177.182）。

59) ibid., 『弘全』, 2, p. 724:

si悉ddham^曇ra^囉stu^窠 ^{二合}

右四字題目 梵云悉曇囉窠觀 唐云成就吉祥章

サンスクリット音節はインド文字と漢字で表記されている。「悉曇囉窠觀」は中古中国語で [siət.dəm.ra .suət.to] を表記するが、表音指示「二合」により、「窠觀」は [s.to] を表記する。

60) 語末の m は次に子音が来ると ṃ に変わる (tam vadati > taṃ vadati)。ただし、空海がここで “siddham” という形を用いたのは、たまたまこの形で覚えていたからに過ぎない。

ṃ が表記するサンスクリット音韻は「アヌスヴァーラ」(anusvāra) と呼ばれ、調音位置が不定で閉鎖が不完全な鼻音である (Nobuhiko Kobayasi, “The Taittirīyaprātisākhya on Anusvāra,” 『密教文化』, 161, pp. 112.103)。

61) Patañjali, op. cit., 1, p. 367 (ad sū . 2 .1 .1, vt . 9): ākhyātaṃ sāvyayaṃ sakāraṃ sakāravīṣeṣaṇaṃ vākyasaṃjñāṃ bhavati vaktavyam . (「副詞を伴い動作主体や動作目的など〔を表す語〕を伴う動詞が文と呼ばれる」と言うべきである。)

62) ダイヤモンド (vajra) は、「堅固な知恵」の比喩とされ、中国で「金剛」と訳された。「〔山の〕頂上」を指す語 “śekhara” は、「最上のもの」の比喩として用いられ、「vajra. śekhara” は「知恵の中で最上のもの」を指し、中国では「金剛頂」と訳された。

「最上の知恵」を説く「金剛頂部」には18点の文献があつて、全部を合わせて100000詩節あつたと伝えられる。その中の「初会」に属する文献の初めの五分の一相当す

る部分は、アモーガヴァジュラが中国語訳に訳したと言われる。これが3巻本の不空訳『金剛頂(一切如来)眞實攝(大乘現證大教主)經』(vajrasekharasarvatathāgatatattvasaṃgrahamahāyānapratyutpannābhisambuddhmahātantrarāja)である。日本で「金剛頂經」と呼ばれているのはこの訳であり、シュパーカラシンハの訳した『大日經』と共に、日本の真言宗で根本經典とされている。この『金剛頂眞實攝經』のサンスクリット・テキストは、堀内寛仁が校訂本を出している(『初会金剛頂經の研究』, 1983)。

マハーヴァーイローチャナは、菩薩たちの会合でシャーキャ・ブツダの質問に答えて真理を説き、真理世界を図示した金剛界マンドラ(vajradhātu-maṇḍala)を示して、真理世界に入る方法を教えた。それまでに經典では「人々の救済のために頑張ること」(caryā 行)が真理到達の条件であったが、その代替行為として象徴操作を導入する方法が『金剛頂眞實攝經』で説かれている。こうして大乘仏教最大の問題は解消され、ブツダになるために要請される「無限に生まれ変わっていつまでも続ける予備作業」を気にする必要がなくなり、人々の救済に煩わされることなく、即座に目的を達する技術が開発された。

63)「呪文」を指す語としてインドで用いられていたのは、“mantra” “vidyā” および “dhāraṇī” である。「祈りの言葉」/「まじないの言葉」を意味する “mantra” は仏教に取り入れられ、中国語では「眞言」と訳された。一方、“vidyā” はもともと「(法律や文法などの)専門知識」を意味する語であるが、二次的に「呪術」/「呪文」の意味でも用いられることもあり、この用法が仏教にはいった。“dhāraṇī” は仏教以外では用いられない語であり、“dhāraṇīśakti” (記憶の中に)保つ力)の省略表現であったと考えられる。

7世紀のインドで仏教修行者の中に、呪力を身につける訓練方法を体系化した人々がいて、古くからの呪文を集め、災いを防ぐのに用いた。そして、この経験を通じて音声に超自然的な力があることを信じるようになった。こうして、音節(akṣara)を真理を象徴する記号と見立てた上で、音節を操作することによって真理そのものを操作しようとした。この際に象徴記号としての音節も “mantra” “vidyā” “dhāraṇī” と呼ばれた。

災いを防ぐ呪文は意味がなく、意味のないことに、すなわち人間の言語ではないことに効力の根拠がある。象徴記号としての音節(字 akṣara)も、通常のコミュニケーション手段としては意味がない。しかしながら、真理を説く命題を象徴しているという限りでは非常に複雑な意味がある。例えば、音節 a が象徴するのは、「すべてのものは、初めから発生がない」(一切諸法本不生 ādyanutpādāḥ sarvadharmāḥ) という命題である。

64) 『請來目錄』に列挙されている43点の「梵字」本の中には、『大毘盧舍那胎藏大儀軌』(『大正』, 18, p. 164, c ff.) など儀軌が10点あるが、この種の文献も内容はほとんど呪文から成り、空海自身も「梵字眞言讚等」の中に入れている(『眞言宗所學經律論目錄』, 『弘全』, 1, p. 117)。

「孔雀經眞言等梵本」と称するインド文字本が石山寺と高野山高室院に伝えられている(『大正』, 19, pp. 441-446)。これは mahāmāyūrīvidyārājñī の呪文部分だけを抜き出したものであり、“hiḍi hiḍi” (445 b .13 = 472 a .16) “hili hili” (445 c 22 = 472 c 9) など、義浄訳にあって現存インド本に欠けている部分が認められ、極めて古い写本伝承を受け継いでいる。これは日本人が漢字転写本を基にして復元したものではありません、中国から輸入された本の写しにちがいない。インドの呪術文献や儀式マニュアルで完本で伝わっているものは日本にない。空海が持ち帰った「梵字」本も呪文部分のみを抜き書きしたものであったと推定される。

65) 本来の意味は「幽」が「暗い」であり、「邃」が「深い穴」(<「つき入る」)であるが、いずれも「奥深い」の意味するようになり、同義語を重複して「幽邃」という語合成ができた。

66) 「賒」の意味は「ついで買う」という意味であるが、「支払いを引き延ばす」という意味が一般化して、「引き延ばす」という意味が成立したのであろうか。ここで語合成「賒切」は「〔長く〕引き延ばすことと〔短く〕切ること」を意味すると考えられる。

この「賒切」という表現を空海は『秘密曼荼羅教付法傳』で使っている。

和上初試教悉曇章令誦梵經梵言賒切一聞無墜(『弘全』, 1, p. 19)

和上初めて試みに悉曇章を教えて、梵經を誦せしむ。梵言の賒切、一たび聞きて墜すことなし。

〔ヴァジュラボーディ (vajrabodhi) が14歳のアモーガヴァジュラに初めて会った時、) まずためしにインド字母表を教えて、サンスクリット經典を読ませた。サンスクリット音を長く延ばしたり短く切ったりするのは、一度聞くと間違えることがなかった。

この話は場面がインドに設定されていて、不空(アモーガヴァジュラ)がインド生まれということになっている。しかしながら、母音の長短を区別することはインド人なら当たり前のことであるが、中国人にとっては困難であったので、神童説話のテーマにすんなったのである。この説話はインド起源のものではありません、中国で作られたものである。

67) 「髣」も「髴」も形声文字であり、「髣髴」は「彷彿」と同じで、「はっきりしないさま」(<「よく似ていて、区別がつきにくい」)を意味する。

68) 『請来目録』, 『弘全』, 1, pp. 90-91: 釋教者也本乎印度 西域東垂風範天隔 言語異楚夏之韻 文字非篆隸體 是故待彼翻譯乃酌清風 然猶真言幽邃字字義深 隋音改義除切易謬 粗得髣髴不得清切 不是梵字長短難別 存源之意其在茲乎

69) 例えば、「赤い」を意味するサンスクリット形容詞「lohita」は、アモーガヴァジュラによって「盧呬多」[Iro.hii.ta] と音写されているが(『仏母大孔雀明王経』, 『大正』, 19, p. 468, c 26), 漢字の表記する音に従って「riuhittha」を再構すると、ブラークリットで「敵に脅えた」を意味することになる。

70) この箇所は次の文を踏まえたものと考えられる。智廣, 『悉曇字記』, 『大正』, 54, p. 1186, a.18-19: 以真言唐書召梵語髣髴而已 豈若觀其本文哉: 真言の唐書で以ちて梵語を召さば、髣髴たるのみ。あにその本文を觀るにしかむや。

71) この態度は中国文化圏では当然のことであった。シュリーランカーの場合とは違って、中国では呪文を除いて經典はすべて中国語に訳された。鎌田茂雄によると、「これは文字に優越感と自負心をもっていた中国人の中華意識のあらわれであり、自らの言葉で仏教を理解した結果なのである」という(『中国仏教史』, 1978, p. 2)。中国にはインドへ行ってサンスクリットを学んだ人は時々いたが、いずれも仏典を翻訳するためであった。そしてサンスクリットを勉強してインドから帰って来ても、翻訳に専念してサンスクリットを教えることはなかった。中国にはサンスクリット教育が制度として存在しなかったのである。アモーガヴァジュラはたまたまインド人の子であったからか、インド人の弟子になって中国でサンスクリットを習ったが、やはり翻訳に専念して弟子に教えることはなかった。したがって、惠果もサンスクリットは知らなかったはずであり、知っていたことを示唆する記録はない。

71^a) 補足

空海は中国でサンスクリットを習わなかったが、インドの文字は習っている。帰国後に政府に提出した『請来目録』で、サンスクリットの絶望的な難しさに言及しているが、インド文字は是非とも覚えなければならないと思っている。教義を伝える文献なら、中国語訳で用を足すことができるが、呪文を伝える文献は翻訳できないからである。それに、インド文字は表音文字であるので、数時間で覚えることができる。

帰国後に開いた真言宗で、学生を養成するためのカリキュラムでも、「聲明業」コースの必須条件として、インド文字テキストで呪文文献を読むことを指示している。このように、空海はインド文字に対して熱心である。

71^b) 補足の補足

空海がインド文字の学習に熱心であったことは、「空海サンスクリット学習」の神話が発生した要因の一つであったかも知れない。表意文字である漢字に親しんでい

た日本人にとって、インド文字を学習することは、サンスクリットを学習することと区別しにくかったのかも知れない。それに、当時の日本人にとって、表音文字であるインド文字の一つに、象徴的な意味が含まれていたのである。

72) 中国語の声調について、日本の安然(841-915?)は、表という人と金という人の解説を紹介している。そのうち表の解説を紹介する部分は次の通りである。『悉曇藏』、『大正』, 84, p. 414, c 9.13: 表則 (a) 平聲直低有輕有重 (b) 上聲直昂有輕無重 (c) 去聲稍引無輕無重 (d) 入聲徑止無内無外 (a²) 平中怒聲與重無別 (b²) 上中重音與去不分。

(a)「平聲」は「真っすぐで低い」(直低)、(b)「上聲」は「真っすぐで高い」(直昂)、(c)「去聲」は「やや延ばす」(稍引)、(d)「入聲」は「短く止める」(徑止)、表の提示する中国語声調体系については、さらに注89を参照。

73) このような工夫は、師匠ヴァジュラボーディ (vajrabodhi) の翻訳を手伝った時に、アモーガヴァジュラはすでに部分的に試みている。『金剛頂經瑜伽觀自在王如來修行法』、『大正』, 19, p. 79, b 2: 唵路計湿縛^二羅 邏若紇哩^二[əm lo-kei-ṣ-buok-ka-la-ṛak fi-liei] <om lokeśvara rāja hrīḥ]. 『大日經』の翻訳に協力した際に、一行もこの方法を採用している。

74) 『佛說大孔雀呪王經』、『大正』, 19, p. 460, a 27.

ここでは長母音を含む thā に平声を当て、短母音を含む他の音節には仄声(上, 去, 入)を当てる処理がされていると言える。なお、周法高が「説平仄」という論文を書いているとのことであるが、残念ながらまだ読んでいない。

75) 注47参照。

76) 注48参照。

すべての漢字を呉音で読んでいた僧侶たちは、漢字転写本をインド文字本と比べて、大いにとまどったに違いない。呪文部分だけを漢音で読む試みがなされるのは、やっと10世紀になってからである(注49)。空海時代の仏教界は、漢字転写テキストの読みに関しては、混乱状態にあった。9世紀の日本人にとって、インド呪文の漢字転写本はやっぱり極まりないものであった。

77) アモーガヴァジュラの表音指示に従って未知のインド呪文をある程度まで復元することができるとしても、長安方言を習得した上でサンスクリットの音韻体系に完全に通じ、インド呪文に習熟していなければならない。そういう条件を備えた日本人はいなかったであろう。

78) 空海の時代には2種の中国語訳があったが、空海はアモーガヴァジュラ訳(『大佛頂如來放光悉曇多鉢恒囉陀羅陀尼』、『大正』, 19)を中国から持ち帰っている(『請來目錄』、『弘全』, 1, p. 78)。もう一つの中国語訳は、般剌密帝訳『大佛頂首楞嚴

- 經』(『大正』, 19, p. 945)の7に収められているものである。本体の『大佛頂首楞嚴經』は, *sūraṅgamasamādhisūtra* (A. F. R. Hoernle, *Manuscript Remains*, 1916, pp. 125-132)を中核にして中国で編集されたものらしい。その際に『大佛頂』がはめ込まれたと考えられる。
- 79) 中国語訳は2種類あるが, そのうちのアモーガヴァジュラ訳(『普遍光明(清淨熾盛如意寶印心無能勝)大明王』随求陀羅尼經』, 『大正』, 20)を空海は持ち帰っている(『請來目錄』, 『弘全』, 1, p. 78)。
- 80) 『類聚三代格』, 『史系』, 25, p. 419.
- 81) チベット語の翻訳から知られる完全な表題は, “tathāgatoṣṇīṣasitātapatrā nāma aparājitāmāhāpratyāṣṭirādhāraṇī” といい, 439の呪文から成る。20世紀の初めにサンスクリット・テキストの断片が敦煌で発見されている(M. Lalou, “Notes à propos d’ une amulette de Touen Houen, les litanies de Tārā et la Sitātapatrādhāraṇī,” *Mélanges Chinois et Buddhiques*, 4, 1936, pp. 135-149) また, ウィグル訳も発見されている(F. W. K. Müller, “Uigurica,” 2, *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1911, p. 27ff.)。
- 82) サンスクリット・テキストは岩本裕が校訂している(Yutaka Iwamoto, *Kleine Dhāraṇī Texte, Beiträge zur Indologie*, Heft 3, Kyoto, 1938, pp. 1-7) この呪文は病気を予防するためのものであった。これを収めた呪文集「五つの予防呪文」(pañcarakṣā)は中国でも知られ, ネパールでは今日に至るまでよく用いられている。
- 83) 空海によると, 惠果は7歳か8歳の時にアモーガヴァジュラに初めて会い, 「大仏頂と大随求の梵本」を教わったという(『秘密漫荼羅教附法傳』, 『弘全』, 1, p. 38) また, 空海も「梵字大佛頂眞言一卷」と「梵字大随求眞言一卷」を日本へ持ち帰っている(『請來目錄』, 『弘全』, 1, p. 87) 数ある呪文文献の中から空海がこの二つを選んで「聲明業」コースの指定図書としたのは, 惠果が最初にアモーガヴァジュラから教わったという因縁を重んじたからであろう。
- 84) 空海, 『請來目錄』, 『弘全』, 1, pp. 72-82.
- 85) 空海, 『眞言宗所學經律論目錄』, 『弘全』, 1, pp. 105-117.
- 86) 一行, 『大日經疏』, 『大正』, 39, p. 727, c.12.14: 復次地輪正方 水輪圓火輪三角 風輪半月形 最上虚空作一點
- 87) 大乘仏教で解放の前提条件として要求されていたのは, 「限りないほどの時間をかけて, 人々の救済のために努力を積み重ねること」であった。どれほどの時間をかけた準備の結果かというところ, 宇宙が 3×10^{51} 回の生滅を繰り返す時間であるという(*Abhidharmakośabhyaśa*, ed. Pradhan, p. 181) ある宇宙が発生してから消滅するまでの時間は, 43億2000万年と算定されている。その 3×10^{51} 倍の時間をかけて

準備を続ければ、めでたく解放を得てブツダになれるのである。

密教の目的は「解放に至る時間の短縮」である。時間の短縮をはかろうとすれば、当然これは切り捨てられる。「記号とそれが象徴するものは同じである」という前提を設定して、音声や図形や指の形を記号として使って真理を象徴させ、それを心理的に操作することによって、たちまち真理そのものに達しようとした。7世紀に南インドに成立した『金剛頂眞實攝經』(tattvasaṃgraha)はこの立場に立ち(注93)、大乘仏教から断絶して、真理至上主義を標榜し、「人々の救済」を気にしない。この限りでは大乘以前の仏教への回帰とも言える。

- 88)「密教」は「秘密教」の省略表現である。「秘密」の原語はサンスクリットの“guhya”であり、動詞語根“guh.”(覆う)に接尾辞“.ya”を付けて作られ、「覆われるべき」「隠されていて当然の」という意味である。

密教の修行者は、音声・組んだ指・図形を記号として用いて心理的操作を行い、宗教体験を得る。この体験は純粹に個人的なものであり、言語によって他人に伝えることができない。宗教体験やそれを得るための手段は、「言語によって伝えようがない」という意味で、「隠されていて当然の」ものである。形容詞“guhya”は、中国で「秘密深奥」または「秘密」と訳された。「密教」という語は、「隠されていて当然の教え」「言語によって伝えようがない教え」を意味する。

- 89)『大日經』第10章字輪品では、「字」がグループにまとめられ、各グループの末尾に割注による指示が見られる。指示されているのは、アクセント、長短、音節末の閉鎖である。したがって、ここで扱われているのは音声であって、文字ではない。

『大日經』:『大正』, 18, p. 30, b. 14: 上聲短呼之(真つすぐで高い声調で短く発音せよ)。これは, ka, kha, ga, gha, ca, cha, ja, jha, ṭa, ṭha, ḍa, ḍha, ta, tha, da, dha, pa, pha, ba, bha, ya, ra, la, va, śa, ṣa, sa, ha, kṣa についての指示である。「上聲」が「真つすぐで高い声調」であることについては、安然が引用する表の中国語声調説明で次のようになっている。安然,『悉曇藏』, 5, 『大正』, 84, p. 414, c.10: 上聲直昂

loc. cit., b 20: 去聲長呼之(やや延ばした声調で長く発音せよ)。これは, kā, khā, gā, ghā, cā, chā, jā, jhā, ṭā, ṭhā, ḍā, ḍhā, tā, thā, dā, dhā, pā, phā, bā, bhā, yā, rā, lā, vā, śā, ṣā, sā, hā, kṣā についての指示である。「去聲」が「やや長い声調」であることについては、安然が引用する表の中国語声調説明で次のようになっている。安然, op. cit., loc. cit., c.11: 去聲稍引

loc. cit., c 5: 帶第一轉音 入聲呼之(〔ka, khaなど〕第1グループの音の音を含んで,〔開放のない閉鎖音で終わる〕短い声調で発音せよ)。これは kaḥ, khaḥ, gaḥ, ghaḥ, caḥ, chaḥ, jaḥ, jhaḥ, ṭaḥ, ṭhaḥ, ḍaḥ, ḍhaḥ, taḥ, thaḥ, daḥ,

dhah, pah, phah, bah, bhah, yah, rah, lah, vah, śah, śah, saḥ, haḥ, kṣah についての指示である。

「入聲」が「〔開放のない閉鎖音で終わる 短い声調〕であることについては、安然が引用する表の中国語声調説明で次のようになっている。安然, op. cit., c.11.12: 入聲徑止無内無外

89^a) 補足

安然の言う「無内無外」について、遠藤光暁が興味深い解釈を提示している。それによると、『悉曇藏』の他の箇所用例から見て、ここに見られる「内外」は中国語音韻論の用語ではなく、インド的アイデアに基づくもので、k に始まり p に終わる調音位置の「後と前」を指すという(『悉曇藏』の中国語声調, 『漢語史の諸問題』, ed. 尾崎雄二郎 平田昌司, 1988, pp. 47.49)。

「無内無外」は「調音点の前後の対立がない」と解釈される (ibid., p. 48)。そして、「一般に短く切るためには声門閉鎖音を付けることが多いから、? という韻尾のあった蓋然性が高いであろう」と遠藤は言う (ibid., loc. cit.)。なお、ここで用いられている記号“?”は、声門閉鎖音を表す国際音声記号である。

そうすると、ヴィサルガ (visarga 声門摩擦音) で終わる音節に対して、無差別に「入聲」を当てる『大日經』の翻訳協力者一行 (683-727) の意図はよく理解できる。また、一行は自著『大日經疏』でも、ヴィサルガで終わるサンスクリット音節を説明する際に、「入聲」の音節を当てている。

89^b) 補足の補足

声門摩擦音のヴィサルガについては、インドの音声学で次のように記されている。Taittirīyaprātisākhya, 2 48: pūrvāntasasthāno visarjanīyaḥ. (ヴィサルガは先行母音の終わりの部分と調音場所が同じである。)
「終わりの部分」というのは、二重母音を念頭に入れた記述であり、例えば, aiḥ の ḥ は主要な狭めが作られる「場所」が声門 (kaṅṭha-kha) であるのは言うまでもないが、「先行母音 ai の終わりの部分」の i と同じように硬口蓋 (tālu) も関与して、副次的な狭めを作るために移動する「器官」(karaṇa) として機能する (注98)。

なお、ヴィサルガは語の終止位置に来ることなく、母音に後続されることがない。インド字母表に挙げられておらず、独立した文字で表記されることがなく、音節文字の右側に付けられた補助記号で示されるが、音声学でも文法学でも、独立した音韻として認められる。

90) Vājasaneyīprātisākhya, ed. V. V. Sharma, 1 99-101: svarō kṣaram. saḥādyair vyañjanaiḥ. uttaraiś cāvasitaiḥ : 音節は〔単独の〕母音である。〔また、〕先行子音を伴う〔ことがある〕。そして、終止位置の後続子音を伴う〔ことがある〕。

91) 一行はもともと天文学と暦法の専門家であって、世界の科学技術史に名前を留めている (R. Tatan, *Histoire général des sciences*, 1957, p. 482; J. Needham, *Science and Civilization in China*, 3, 1956, pp. 37-38, 203, 270-271)。『開元大衍暦』を著して古典暦法を確立したことはよく知られている。また、天体観測器具の改良に大きな貢献をし、天球儀が規則的に動くようにするために脱進機を考案したが、これは機械時計の開発につながる重要な発明であった。

一行は仏教史の上でも大きな存在であって、シュパーカラシンハ (subhākarasimha 善無畏) が *Mahāvairocana-sūtra* (大日經) を訳した際に協力し、『大日經疏』を書いた。伝承によると、この注釈はシュパーラカシンハが口頭で説明したのを一行が書き取ったものであるという。しかしながら、これは正しくなく、中国語の音韻体系を前提にした説明などから見て、この注釈に示されるアイデアは中国語に基づいている場合が多い。

92) 『大日經疏』、『大正』, 39, p. 688, b 23: 所云字者 梵云阿刹藍: 云ふところの字とは、梵に阿刹藍と云ふ。

ibid., p. 725, a .17-18: 又字輪者梵音云唵刹囉輪 唵刹囉是不動義 不動者所謂是阿字菩提心也: また字輪とは梵に唵刹囉輪と云ふ。唵刹囉とはこれ不動の義なり。不動とは謂はゆるこれ阿字菩提心なり。

「akṣaraは『動かない』という意味である」と一行が言っているが、ここまではインド人師匠に聞いたことを正しく伝えている。インドの古い音声学伝承によると、音節 (akṣara) は自立的な要素であって、「[他のものの付属物として動くことはない] という (*Vaidikābhāṣa*, ed. Sharma Shastri, ad *Taittirīyapṛātisākhya*, 1 2: na kṣarantīti, kṣaraṇam anyāṅgatayācalanam)。ところが、その次に一行が言っていることは、インドの伝承から逸脱している: 「動かないものは、a の字に [象徴される] 菩提心 (bodhi-citta 迷いから目覚めようとする心) である。」

音節 (akṣara) を文字 (lipi) から区別することなく、一行は「字」について論議を進める: 「字には2種類がある。根本字と増加字であり、それぞれサンスクリットで “akṣara” “lipi” と呼ばれる。a から ha までの33字が根本字であり, ki ku ke など、補助記号を付ける字が増加字である。根本字は男声であり、増加字は女声である。」 (ibid., p. 754, c 27ff.)

インド文字は音節を表記し、a を含む音節を表すのが基本形である。例えば、ka を表記する文字が基本形であり、ki ku など、母音が a 以外の場合は、この基本形に補助記号を添える。一行が「根本字」と言うのは、この基本形であり、「増加字」と言うのは、補助記号を付けて字形を「増加」させた字である。

中国語で「字」は必ずしも「文字」を意味するとは限らず、「単語」または「言語

音の単位としての音節」を意味しうるといふ。しかしながら、「根本字」「増加字」への言及から明らかなように、一行はここで“akṣara”を「音節」と理解して「字」と訳したのではない。ここには音声への言及が全くなく、論じられているのは文字についてだけである。多音節言語の音節は、一行にとって理解を越えるものであったらしい。“akṣara”という語の意味するものが「文字」であると一行は本気で思っていたのである。

93) 効果的な真理到達のみが『金剛頂經』(tattvasaṃgrahatantra)の目指すところである(注87 Shinichi Tsuda, *A Critical Tantrism, Memoires of the Research Department of the Toyo Bunko*, 36, 1978, pp. 167-231)。密教にはこれとは別の系統があって、この方は目覚めの前提条件として「人々の救済」を無視できない。これは、従来の大乗仏教との妥協折衷の結果であり、密教としては自己矛盾と言えよう。この系統の密教が根本經典とするのは、『大日經』(mahāvairocanaḥśambodhisūtra)であり、成立年代はやはり7世紀である。この文献も成立場所は南インドであると言われるが、確証があるわけではない。

94) 『大日經』の第28章に「彼字有二種 謂聲及菩提心 印有二種 所謂有形無形本尊之身 亦有二種 所謂清淨非清淨」とある(『大正』, 18, p. 44, a.17.20)。訓練を積んだ修行者なら、実際に印や像を見なくても自由に心に浮かべることができる。これを「無形の印」「清淨の像」といふ。ところが、初心者にはこういうことが不可能なので、目に見える対象を触発材にする必要がある。これを「有形の印」「非清淨の像」といふ。印と像に2種あるように、「字」にも2種あり、初心者の扱うのが「聲」であり、訓練を積んだ修行者の扱うのが「菩提」である。初歩の者にとって象徴音節は普通の音声であるが、熟練者にとっては音節が象徴する「菩提」そのものである。

『大日經』でこうはっきりと音声に言及されているのでは、さすがの一行も何かの形で音声を導入しなければならない。そこで、「文字を見て瞑想する方法と文字を見ずに音声を心に浮かべて瞑想する方法とがある」と言う(『大日經疏』, 『大正』, 39, p. 783, b.7.15)。一行によると、この二つの文字瞑想法は、像を見て瞑想する方法(有相)と像を見ずに瞑想する方法の関係に対応する。『大日經』の比例式「音声：音声が象徴するもの = 有相：無相」は、「文字：音声 = 有形：無形」に変わっている。一行は『大日經』の体系に改変を加え、文字を表面に出して、音声の方は「無相」のレベルに押し上げている。

95) 『大日經』, 23, 『大正』, 18, p. 42, a.7.

96) loc. cit., a.3: 秘密主當知 阿字第一句.

97) 岩本裕. 『日本仏教語辞典』, 1988, p. 12: サンスクリットの字母は常にある子音と母音アの結合した音(カ・サ・タなど)をあらわし、ア以外の母音をもつ音(カ

行でいえば、キ・ク・ケ・コなど)をあらわす時には、字母(カ行のカ、サ行のサ、タ行のタをあらわす字母)に特殊な記号を添加する。したがってア字はサンスクリットの文字の最初にあると同時に、そのすべての字母に共通し、しかも記号を付して別の音をあらわしてもア音をもつ元の字母が見られるところから、「阿字不生」の説が生まれた。すなわち、阿字はすべての音声にもともと含まれる本初的な存在であり、この世に存在する一切のもののように因縁によって生じたのではないと信じられたのである。

98) 岩本の解釈は、中国/日本の文字象徴主義伝統を踏まえたものであり、インド古典密教の音声象徴主義伝統から逸脱している。a をすべての音声の基本形態とする考えは、紀元前数世紀にさかのぼるヴェーダ音声学の伝統を受け継いだものである。音声にはいろんな種類があるが、このような分化がもたらされるのは、口を通過する際にそれぞれ違った操作を受けて空気通路が狭められるからである。

音声口を通過する際に狭めが起こる位置を「場所」(sthāna)と言い、狭めを作るために動くものを「器官」(karaṇa)と言う。例えば、c や ś や y が発音される場合、「器官」は舌の中央(jihvā-madhya)であり、「場所」は口蓋(tālu)である。また、t や s や l が発音される場合、「器官」は舌の先であり、「場所」は上歯の根元(danta-mūla)である。

「母音 a は口の外に場所がある」と言われ、「[a が発音される場合は] 口全体が場所である」とも言われる(Patañjali, *Mahābhāṣya* ad Pāṇini 1.1.9, ed. Kielhorn, 1, p. 61)。これは「場所」がないというのと同じである。a に関するインド音声学の規定には「器官」すなわち舌の動きについて指示がない。「指示がない場合、舌は下に投げられた状態にある」と言う(*Taittirīyaprātisākhya*, 2.20)。舌の動きがないのであるから、舌が近づくべき「場所」もない。すなわち、ほかの音声と違って、a は口を通過する時に何の操作も受けないのであり、この意味で a は中立的音声である(小林信彦、「古代のインドで観察された音声の発生過程」、『音声学會会報』, 188, 1989)。したがって、すべての音節は a の修正形態と見なされ、a は修正以前の基本形態と考えられた。

99) 空海、『聲字實相義』、『弘全』, 1, pp. 521-534.

音声記号と文字記号を中心に密教の象徴を論じたもので、記号はそれが象徴する真理と同一であることを説く。まず表題に用いられている語「聲」「字」「實相」を導入部で説明し、続いて『大日經』の詩節を踏まえて、一問一答の形をとって論議を進展させている。

100) *ibid.*, p. 522: 内外風氣纒發必響名曰聲也: 内外の風氣わづかに發すれば必ず響くを名づけて聲と曰ふ。

- 101) *ibid.*, p. 525: 聲有長短高下音韻屈曲
- 102) *ibid.*, p. 522: 聲發不虛必表物名號曰字也: 聲發りて虚しからず, 必ず物の名を表するを号して字と曰ふなり。
- 103) *ditto*, 聲發不虛必表物名號曰字也: 聲發りて虚しからず, 必ず物の名を表するを号して字と曰ふなり。
- 104) 母語の日本語もまた、空海の念頭にはなかった。空海は『篆隸萬象名義』(『弘全』, 6) という日本最初の辞書を編纂しているが、これは中国の辞書『玉篇』の抜粋にすぎない。日本人のために特別の考慮は払われておらず、日本語への言及は全くない。この辞書を使う方にそういう必要がなかったのである。当時の日本では、韻文を用いる場合を除いて、文字によるコミュニケーションはすべて中国語でなされていた。知的表現手段ではなかった日本語は、知的観察の対象ではなかった。『請來目錄』でサンスクリット学習の難しさに言及する時、空海が対比的に引き合いに出しているのは中国語だけであり、日本語は視野の外にある。『聲字實相義』でなされる「聲と字」についての論議にしても、多音節言語である日本語を視野に入れれば、もっと素直にインダの概念を扱えたはずである。
- 105) 『大日經』にも文字に言及する箇所はあるが、「言葉による象徴操作」とは関係なく、マンダラに関連して、しかも補足的に言及しているにすぎない(『大日經』, 8, 『大正』, 18, pp. 22-24)。

真理の世界は空虚であり、形も色もない。真理の世界を示すマンダラも、本来は目に見える形をとるべきではない。しかしながら、これでは普通の人間には手のつけようもない。そこで、途方に暮れる人々への深い憐みから、形あるマンダラによって真理の世界が示された。これを「深い憐みから生じるマンダラ」(mahākaraṇa-garbhodbhava-maṇḍala 大悲胎藏生曼荼羅)という。このマンダラの描き方が教えられ、各像の形と位置が指示される。

ところで、ここで像を描く代わりに、その代替処置として、それぞれの像を象徴する文字を書くことが許容されることがある。一行によると、弟子に金がない場合であるという(『大日經疏』, 『大正』, 39, p. 712, b. 24-26)。このように、『大日經』にも確かに文字への言及があるが、この場合の文字は像の代替物であり、「言葉による象徴」とは無関係である。

- 106) この点について、空海はインド文献の『大日經』ではなく中国文献の『釋摩訶衍論』を踏まえているようである。この文献は『大乘起信論』の注釈の形をとって、密教が流行していた時代の中国で作られたらしい。『釋摩訶衍論』では「名字」の問題が扱われている。

『釋摩訶衍論』, 『大正』, 32, p. 606, a: 名有二種 云何爲二 一者字字名 二者字影

空海のサンスクリット学習

名 字有二種 云何爲二 一者依聲字 二者依空字 如是二中 各初一種 不能
詮表甚深眞理 各後一種得詮眞理: 名に二種あり。いかに二となす。一には字字名,
二には字影名なり。 字に二種あり。いかに二となす。一には依聲字, 二に
は依空字なり。 是の如きの二つが中にて, 各の初の一は甚深の眞理を詮表
すること能はず。各の後の一種は眞理を詮わすことを得。

107) 2 語を結合させたものを「語合成」(samāsa) という。二つの構成要素 A B のど
ちらに重点があるかを基準として, tatpuruṣa, dvaṃdva, bahuvrīhi, avyayibhāva
の 4 種に大別さる。また, このうち tatpuruṣa の特殊形態として karmadhāraya
と dvigu が認められている。インド文法学に記述されている「語合成」を英語の例
を挙げて説明しようと試みしてみる。

第 1 種 tatpuruṣa (格限定): 中国語訳「依主釋」

a) 前分が属格 (genitive) の場合

government building (政府の建物)

lady·slipper (婦人の部屋ばき)

head·ache (頭痛 < 頭の痛み)

b) 前分が対格 (accusative) の場合

blood·sucker (吸血動物 < 血を吸うもの)

goal·keeper (ゴールキーパー < ゴールを守る人)

woman·hater (女嫌い < 女を嫌う人)

c) 前分が具格 (instrumental) の場合

handwork (手仕事 < 手によって〔なされる〕仕事)

Japanese·occupied [Burma] (日本人によって占領された〔ビルマ〕)

d) 前分が位格 (locative) の場合

country·man (田舎者 < 田舎に〔住む〕人)

第 2 種 karmadhāraya (同格限定): 中国語訳「持業釋」

girl·friend (女友達 < 女であり, かつ友達である人)

blackboard (黒板 < 黒いものであり, かつ板であるもの)

poet·plowman (詩人であり, かつ百姓である人)

第 3 種 bahuvrīhi (所有): 中国語訳「有財釋」

redhead [girl] (赤毛 < 赤い頭を持つ〔娘〕)

blackcoat [man] (牧師 < 黒い上着をつけた〔男〕)

two·bedroom [house] (二つの寝室を備えた〔家〕)

(最後の例以外は, 本来の bahuvrīhi ではなく metonymy による転義の
ような気もする。)

第4種 dvamdva (並列): 中国訳「相違釋」

Alsace-Lorraine (アルザス地方とロレーヌ地方)

Humphrey·Brinkley (〔二人組ニュース・キャスターの〕ハンフリーとブリンクリー)

supply·demand (供給と需要)

bus·truck [collision] (バスとトラック〔の衝突〕)

parent·teacher [association] (親と教師の会)

108) 空海, 『聲字實相義』, 『大正』, 1, p. 522.

109) 合成語 A B の前分 A が後分 B に対して格関係にある場合, tatpuruṣa と呼ばれ, 重点は B にある。A が属格である場合の例: “rāja·puruṣaḥ” (王の家来/王に所属する家来)。A が奪格である場合の例: “svarga·patitaḥ” (天から落ちた)。

“rājapuruṣo dhāvati” (王の家来が走る) という場合, 走るのは「王」ではなく「家来」である。したがって, 「家来」を指す後分 “puruṣa” に重点がある。

「聲・字」を tatpuruṣa に見立てれば, 「聲の字」/「聲に所属する字」あるいは「聲から〔得られた〕字」となる。もっとも, 空海は「聲」を「響くもの」とし, 「字」を「物の名を表すもの」とするから, 「響くものに所属する物の名を表すもの」/「響くものから得られた物の名を表すもの」となり, 意味をなさない。空海の実義に従って「聲」と「字」を理解するとすれば, 語合成「聲・字」を tatpuruṣa と解することは無意味である。

110) 空海, 『聲字實相義』, 『大正』, 1, p. 522: 由聲有字 字則聲之字 依主得名: 聲に由りて字あり。字は即ち聲の字なり。依主〔釋〕に名を得。

111) *ibid.*, *loc. cit.*: 若謂實相由聲字顯 則聲字之實相 亦依主得名: もし「實相は聲字に由りて顯はる」, 即ち「聲字の實相なり」と謂はば, また依主に名を得。

112) 語合成 A B が形容詞として他の名詞を修飾する場合, bahuvrīhi と呼ばれる。この場合, 重点は A B 以外の語 (披修飾語) にある。例: “kavi·mitraḥ” (〔one〕 whose friend is a poet 詩人を友とする〔人〕) < “kavi” (詩人) + “mitra” (友)。

“kavimitraḥ puruṣaḥ pṛcchati” (詩人を友とする男が尋ねる) という場合, 尋ねるのは「詩人」でも「友」でもなく, 「男」である。このように, 語合成を構成する “kavi” “mitra” のいずれの重点もなく, 構成要素以外の “puruṣa” に重点がある。

「聲・字」を bahuvrīhi に見立てれば, 「重点は A B 以外にある」のであるから, 所有者は A B 以外の語で示される。例えば, 「聲字」を bahuvrīhi に見立てて, 非修飾語として「人」を想定すると, 「聲字人」は「字を声とする人」/「声帯が破損して声が出ないので, 字を声代わりに使っている人」という意味になる。もっとも, 空海は「聲」を「響くもの」とし, 「字」を「物の名を表すもの」とするのであるから,

「物の名を表すものを響くものとする〔人〕」となり、意味をなさない。

- 113) 空海, op. cit., loc. cit.: 若謂聲必有字 聲即能有 字即所有能有字財即有財得名: もし「聲は必ず字を有す。聲は即ち能有, よく字の財を有す」と謂はば, 即ち有財に名を得。
- 114) ibid. loc. cit.: 聲字必有實相 實相必有有聲 互相能所 即得名如上: 「聲字は必ず實相を有し, 實相は必ず聲字を有す。互ひに能所たり」と謂はば, 即ち〔有財に〕名を得ること, 上の如し。
- 115) 構成要素AとBが同じものを指す場合, karmadhāraya と呼ばれる。これは tatpuruṣa の特種な形態である。例: “rāja-kaviḥ” (王であり, 詩人である人); 前分Aが形容詞である場合の例: “unnata-parvataḥ”(高いものであり, 山であるもの > 高い山)。
- 語合成「聲・字」を karmadhāraya に見立てれば, 「声であり, 同時に字であるもの」, あるいは空海の定義に従うと, 「響くものであり, 同時に物の名を表すもの」となる。
- 116) 空海, op. cit., loc. cit.: 若言聲外無字 字即聲 持業釋: もし「聲の外に字なし。字は即ち聲なり」と言はば, 持業釋なり。
- 117) ibid., op. cit.: 若言聲字外無實相 聲字即實相 亦如上名: もし「聲字の外に實相なし。聲字は即ち實相なり」と言はば, また上の名の如し。
- 118) 語合成が副詞として用いられる場合, avyayibhava と呼ばれる。例: “upāgnim” (火の近くに) < “upa.” (近くに) + “agni” (火)。
- 「聲・字」を副詞として使うことはできないから, これを avyayibhāva と解することは不可能である。語合成を副詞的対格 (adverbial accusative) として用いるのが avyayibhāva であり, 印欧語以外の言語にこれを求めようとしても無意味である。
- 119) 空海, op. cit., loc. cit.: 若謂聲字實相極相迫近不得避遠 並隣近得名: もし「聲と字と實相, 極めてあひ迫近にして, 避遠たるを得ず」と謂はば, 並びに隣近に名を得。
- 120) 前分Aと後分Bとが並列関係にある場合は, dvandva と呼ばれ, 重点はA Bの両方にある。例: “siṃha-vyāghrau”(ライオンと虎). “siṃhavyāghraudhāvataḥ”(ライオンと虎が走る)と言う場合, 走るのは「ライオン」と「虎」の両方である。したがって, 前分 “siṃha” と後分 “vyāghra” の両方に重点がある。
- 「聲・字」を dvandva に見立てれば, 「聲と字」となる。
- 121) 空海, op. cit., loc. cit.: 若謂聲字仮而不及理實相幽寂而絶名 聲字與實相異 聲空響而無詮 字上下長短而為文 聲將字異 並相違立名: もし「聲字は仮にして理に及ばず。實相は幽寂にして名を絶せり。聲字と實相は異なる」「聲は空しく響きて詮ず

ることなし。字は上下長短にして文をなす。聲と字は異なる」と^い尊はば、並びに相違に名を立つ。

122) 前分 A が数詞である場合, dvigu と呼ばれる。これは tatpuruṣa の特種形態である。例: “tri-lokam” (三つの世界)。

123) 空海, op. cit., loc. cit.: 帶數闕無: 帶數は闕けて無し。

「聲・字」は「数字を帯び」ていないから、さすがの空海もこれを「帶數釈」として解することはできなかった。

124) 空海によると、第 3 解釈(『聲の外に字なし』)と第 4 解釈(『聲と字と實相は極めて近し』)は深遠であり、第 5 解釈(『字は聲と異なる』)は浅薄であるという。また、第 1 解釈(『字は聲に由る』)と第 2 解釈(『聲は字を所有す』)は、深遠ともとれるし浅薄ともとれると言う (ibid., loc. cit.)

「真理とそれを象徴する記号は同じである」というのが密教の大前提であるから、この判断は当然である。しかしながら、これだけのことを言いたいのなら、なぜわざわざ生嚙りの術語を持ち出して、サンスクリットの「語合成」を論じたりするのであろう。空海は単に無知であるだけでなく、自分の無知を自覚する能力もなく、ただひたすら威張っている。

125) 中国人が tatpuruṣa を「依主釋」と訳したのは、A が B と属格関係にある場合の例: “rāja.puruṣaḥ” (王の家来) を念頭に置いたものであろう。この場合、確かに王は主人であり、家来は王に依存している。しかしながら、同じ属格関係にある場合でも、“bālaka pitā” (子供の父親) では、子供は父親の主人ではなく、父親は子供に依存していない。

中国で bahuvrihi を「有財釋」と訳したのは、よく見られる例 “bahu-dhanaḥ [puruṣaḥ]” (財産の多い〔男〕) を念頭に置いたものであろう。この場合、確かに財産は男の所有対象である。しかしながら、“dṛṣṭa-gajaḥ [siṃhaḥ]” (象を見た〔ライオン〕 [a lion by whom] an elephant was seen) の場合は、ライオンが象を所有するわけではない。

確かに bahuvrihi が「所有」を表す場合は多いが(“kavi.mitraḥ” 「詩人を友とする」 > 「詩人である友を所有する」), 重点は A B 以外の語にある。したがって、「聲・字」を bahuvrihi に見立てるにしても、非修飾語として A B 以外の語 C を想定し、「声を字とする C」と解さなければならない。空海のように「A は B を所有す」とするのは、bahuvrihi の解釈として間違いである。もしこのような解釈が正しいとすれば、“kavi.mitraḥ” は「詩人は友を所有す」という意味になろう。

中国人が avyayibhava を「近隣釋」と訳したのは、よく挙げられる例 “upāgnim” (火の近くで) を念頭に置いたものであろう。たまたまこの例で見ると意味は「近隣」

の意味となるが、例えば、“apaśaṅkam”（恐れなく < 恐れから離れて）の場合なら、意味は逆に「遠隔」となる。

中国人が dvam̐dva を「相違釋」と訳したのは、前分と後分とが同じものを指す karmadhāraya と対比したものであろう。“siṃha-vyāghraḥ”（ライオンと虎）という場合、確かに“siṃha”と“vyāghra”はそれぞれ別のものを指す。しかしながら、ライオンと虎とを並列的に挙げているだけで、ライオンと虎との違いを指摘しているわけではない。「相違釋」という訳語も、適当とは言えないといえよう。

このように、事例に即して恣意的に作られた翻訳術語を基にして、空海は連想ゲームをしているに過ぎない。

125^a) 補足

サンスクリットで名詞は格語尾を付けて他の名詞との関係を表す。ところが、格語尾を付けずに他の名詞をくっつける場合がある（Louis Renou, *Grammaire Sanscrite*, 1968, p. 82: La composition nominale c'est-à-dire le groupement en une unité morphologique et sémantique de deux ou de plusieurs termes）。

「語合成」は名詞に格語尾を付ける言語に見られる例外的事象である。サンスクリットの「語合成」について、格語尾を使わない中国人に教えるのは困難である。少なくともある程度サンスクリットを学ばせて、サンスクリットの実例で示すよりほかない。「依主釋」や「有財釋」のような訳語術語は、一つの実例に即して恣意的に作られたものに過ぎず、「語合成」の本質を表すものではない。これを補うには、違った実例を数多く挙げるよりほかないのである。

サンスクリット文法学の術語“tatpurua”や“bahuvrihi”も、実例を使ったものであるが、すでにサンスクリットを知っている人々に説明するのであるから、これらの術語の当てはまらない場合の例を数多く挙げればよいのである。しかしながら、サンスクリットを知らない中国人も場合は、そうはいかない。

125^b) 補足の補足

ところが空海は、サンスクリット特有の言語事象を論じるに当たって、サンスクリットの実例を全く挙げていない。空海が挙げているのは、中国語の実例だけである。このように、事例に即して恣意的に作られた翻訳術語を基にして、空海は連想ゲームをしているにすぎない。空海はサンスクリットを知らないどころか、格語尾を使う言語がこの世に存在するという事実すら気付いていない。

空海が挙げているのは中国語の実例であり、しかも「聲」や「字」や「實相」など、自分自身が密教の本質を成すと思っている事象である。空海にとって、「語合成」を巡る論議は、サンスクリットという特殊な言語に見られる事象を扱うものではなく、密教という特殊な思惟の体系を扱うものであった。

- 126) 中国語文献に見られる定訳「持業釋」は、karmadhāraya（行為を保持すること）を機械的に訳したものである。ところが、文法術語としての karmadhāraya は、インドでも非常に古い時代に語源が分からなくなっていて、満足の行く説明はどこにもない。したがって、その逐語訳「持業釋」も意味不明である。サンスクリットを知らない人々によって、「持業釋」という訳語は、術語として機能しないといえよう。
- 127) 南条文雄、『懐旧録サンスクリット事始』、『東洋文庫』、359、1979、pp. 119-179。
- 128) この系列の神話の現代版で最もよく知られているのは、鴟外のドイツ語学力についての神話であろう。“Au royaume des aveugles les borgnes sont rois” という諺を冒頭で引いて、大野透は「決して最高級ではない」鴟外の学力について論じている（「森鴟外の語学力と作家活動」、『中村学園 研究紀要』、21、1989、pp. 1-11）。
- 129) 注66参照。

130) 608年の遣隋使に加わった留学生のうち8人の名前が残っているが、すべて中国からの移民の子孫である。しかも留学期間は15年ないし32年と極めて長期である（森克巳、『遣唐使』、1966、pp. 9-10）。中国留学の候補者となりえたのは、中国からの移民の子孫に限られていたようである。しかも、この人たちが中国で要した学習期間の長さを考えると、7世紀の初頭までの日本では、中国系の家庭でさえ十分な漢文教育が行われていなかったようである。事実、『日本書紀』で文字と学問に関する7世紀の初めまでの記事に登場する人物は、すべて中国が朝鮮から来た人であり、日本生まれではない。606年という早い時期に日本人が本を書いたというような話は、『日本書紀』の大文脈の中に現れようがないのである。

仏教を論じて文章を書いた日本人で確実な記録が残っている最初の人は道慈（?744）であり、著書を2点残したと伝えられている（井上薫、「道慈」、『日本古代の政治と宗教』、1961、p. 236）。そして、2番目が智光（709-775±5）であり、14点の著書を残していて、そのうち2点が現存する（平井俊栄、「南都三論宗史の研究序説」、『駒沢大学仏教学部研究紀要』、44、1986、pp. 33-39）。聖徳太子から道慈まで、仏教を論じて著作をした日本人は、伝説ですら知られていない。「聖徳太子の著述」は伝説としても極めて不安定な存在であり、関連する史実から孤立していて、道慈の著述との間に1世紀以上の空白がある。

130^a) 補足

聖徳太子が育ったのは6世紀末であり、「仏のかほ、きらぎらし」などと天皇が言ったと伝えられる頃からほんの数十年後のことであり、わずかに蘇我が「古代の神々に祈るよりもより効果的な祈りの儀礼」として、「全く新たな呪術」として仏教を採用していたにすぎない（堅田修、「仏教受容の実態」、『日本仏教史』、1、1967、23、p. 59）。漢文教育の存在すら疑わしい時代であり、經典の注釈どころか經典そのもの

が読まれていた記録さえない時代である。注釈文献の研究をする日本人の登場はあまりにも唐突である。

『法華經義疏』には法雲（467-529）の『法華經義記』が使われ、『維摩經義疏』には僧肇（385-415）の『註維摩經』が用いられているという。僧院で訓練を受けた専門家にしか用のない注釈文献を、国家の最高政策決定者が読み耽っていたというのであるから驚く外ない。まして、それを使って自ら注釈文献を制作したとなると、これはもう想像を絶する。

130^b) 補足の補足

7世紀初めの日本で一体誰のために經典の注釈が書かれたのであろうか。經典の注釈は本来僧院で修行する専門家のために書かれたが、7世紀初めの日本には教育機関としての僧院がなかった。また、注釈を必要とするほど熱心な經典愛読者が非専門家の中にいたという想定は、仏教の盛んな社会の場合ですらあまり現実性がない。まして7世紀初頭の日本の場合など、こんなことは問題外である。

130^c) 補足の補足の補足

それ以上に問題なのは、「聖徳太子の仏教注釈」の内容に日本らしさが認められないことである。日本の「仏教文献」で主張されているのは、「誰でも死ねばブツ(佛)になる」ということであり、「人間や動物だけでなく、植物や鉱物もブツ(佛)になる」ということである。

ところが「聖徳太子の仏教注釈」には、このような反仏教的な言説は全く見られない。この点で、最澄や空海の著作を始めとする日本文献のすべてと著しく乖離している。聖徳太子が書いたと言われる注釈文献は、他の日本文献の中で孤立しているのである。

131) 吉藏の説と似通った説が『法華經義疏』に多いことに気づきながらも、花山信勝はこれを直接引用と認めようとしなかった（『聖徳太子御製 法華義疏の研究』、1933、pp. 331-358）。ところが、平井俊栄が問題の箇所を慎重に検討した結果、吉藏の『法華義疏』を直接に引用したものであることが明らかになった。（『法華玄論の注釈的研究』、1987、pp. 122-126）。さらに平井の詳細な研究によって、吉藏の著書の一つ『法華玄論』が『法華經義疏』に用いられていることが証明された（ibid., pp. 127-136）。

ナーガールジュナ（nāgārjuna 龍樹）の『中論』と『十二門論』、それにアーリヤデーヴァ（āryadeva 提婆）の『百論』は、いずれもクマラージーヴァ（kumārajīva 鳩摩羅什 344-413）が中国語に訳している。この3点の文献（三論）を取り上げて研究の行う学派が中国に成立し、「三論宗」と言う。この学派を大成したのが吉藏である。

吉藏(549-623)は若い時に会稽でナーガールジュナ3部作の注釈を書き、606年に煬帝の命令により揚州に移って『法華經』を研究した。一方、『上宮聖徳太子傳補闕記』によると、『法華經義疏』は聖徳太子(574-622)が41/42歳の時(614/615年)の著述であるという。吉藏が『法華義疏』と『法華玄論』を執筆した年代は分からないが、その上限は606年であり、これがどこまで下げられるかは今後の研究に待たねばならないが、615年以後になる可能性もある。仮に606年としても、仏教信仰がまだ根づいていなかった日本に、中国の仏教注釈文献が執筆直後に朝鮮を経由して日本に自然に伝わって来たということになる。いずれにしても、「〔引用されている〕注疏も学説も六朝時代以前のものに限られていて、隋以後のものに触れていないから、遣隋学問僧の帰朝した推古三十一年(623年)以後の作とは認め認めがたい」という大野達之助の主張(『新稿日本仏教思想史』, 1973, pp. 45.46)はもはや成り立たない。

131^a) 補足

「聖徳太子が三經義疏を書いた」という記述は、720年に成立した『日本書紀』には見られず、747年の『法隆寺伽藍縁起并流記資財帳』に初めて見える。『法華經義疏』など注釈文献を書写した記録は正倉院文書に多く見られるが、作者を聖徳太子とするものは747年以降に限られる(小倉豊文, 「三經義疏上宮撰に関する疑義」, 『史学研究』, 52, 1953)。 「三經義疏」を初めて引用するのは智光(709-775±5)であり、著書『淨名玄論略述』に38回引かれていて、その度に必ず「上宮」の2字が上に付けられている(平井, 「南都三論宗史の研究序説」, p. 44, 注13)。著者の生年から考えて、この文献の成立年代は747年より10年以上前ではありえない。「此はこれ大倭国上宮王の私集にして海彼の本に非ず」という書き込みのある本、民族の誇りともいべき本は、8世紀中葉まで言及されることも引用されることもなかったのである。

131^b) 補足の補足

もし「三經義疏」に聖徳太子が関与しているとすれば、日本最古の仏教文献群ということになる。日本文化の実態を把握するためにも、日本で展開された「三論」の研究とともに、「三經義疏」の研究は計り知れないほど重要であるということになる。その前提作業として不可欠なのは中国三論の研究である。「三經義疏」は日本の「三論」との関連のもとに扱うべき文献群である。

日本人はあまりにも長く神話を楽しみ過ぎて勉強を怠けていた。『勝鬘經義疏』は中国に伝えられて、中国人の明空がこれに注釈して注釈が『勝鬘經義疏私鈔』を著したと言われるが(大野, op. cit., p. 46), この「国際的に認められた大著作」を含めた3点の注釈文献が7世紀初頭のものと決めつけられた結果、8世紀日本仏教

の学問水準が不当に高く想定され、そこに見られる不可解な事象がすべて棚上げされたのである。

132) 井上光貞、『古代日本の国家と仏教』、『著作集』, 8, 1986, p. 55.

古代日本仏教史学界は、このような判断ができるほど基礎研究の成果を出していない。このような神話作りは民族共同体の期待に応えることには成功しているが、学問の発展を著しく妨げている。

日本ほど古代宗教の研究がなおざりにされている国はほかにない。将来の見通しはさらに暗く、状況は今以上に悪くなることが予想される。後継者の育ちは悪く、正常に機能している全国学会すらない。このままでは神話時代がいつまでも続くであろう。

133) 大安寺には「三論衆」のほかに「別三論衆」があった(井上光貞,「南都六宗の成立」,『日本歴史』,156,1961,pp. 8・10)。興味深い問題であるが、日本三論の実態が解明されていない以上、この「別三論」についてもパーヴァヴィヴェカ(bhāva-viveka 清弁)の著書を研究をしていたなどという推定ができるような状況ではない。

井上のように、日本注釈どころか基本文献の内容すら知らずに、こういう問題を論じてもしかたがないのである。「法相宗とともに古代仏教の根幹をなした」(高柳光寿/竹内理三,『日本史辞典』,1966, p. 123)と言われる日本三論宗は、全く未開拓の研究分野であり、基本文献の公刊すら一部が不完全になされているにすぎない。

石田茂作の研究によって、8世紀の日本に膨大な数の仏教文献が存在していたことが明らかにされた(「奈良朝現在一切経疏目録」,『寫經より見たる奈良佛教の研究』,1930)。パーヴァヴィヴェカの『プラジュナーブラディーパ』(prajñāpradīpa 『般若灯論釈』)さえ、その頃の日本にあったのである(ibid., p. 66)。

道慈の学統につながる玄叡(?・840)は、その著書『大乘三論大義抄』でパーヴァヴィヴェカのもう一つの著書『カラタラトナ』(karatāratna 『大乘掌珍論釋』)を引用している。このことから見て、三論宗が『プラジュナーブラディーパ』をカリキュラムに入れていた可能性はある。極めて興味をそそられることではあるが、インド論理学の論式を駆使したこの種の文献が、サンスクリットを知らず論理学の素養もない人々に読めただけではない。

134) 日本では物体としての文献が存在したこと自体はあまり意味がない。何しろ日本は、ナーガールジュナ哲学の第一人者であるはずの人(道慈)が『大般若經』を呪術用具に使うような国である(五来重,「民族信仰としての大般若經」,『印度学仏教学研究』,3・1,1954)。8世紀の日本人がどのように仏教を理解していたかについて、あるいはどのように理解していなかったかについて、現在の段階で分かっていることは極めて少ない。

五来重によると、日本で最初に『大般若經』の朗唱会を全国的規模で企画したのは道慈であり、この經典の朗唱が大安寺の落雷を防ぐのに有効であったからであるという (ibid, p. 183)。經典が魔よけに用いられたのであり、選りに選って『大般若經』が呪術用具にされたというのは奇異というほかない。有名な巨大經典なので、強い魔力が期待されたのであろうか。あるいは「魔事品」を含んでいたからであろうか。五来によると、「わが国における大般若經受容の宗教的基盤はきわめて古代的な固有の靈魂觀念」(ibid., p. 185)であり、「このような既製の宗教觀念と結合しなければ大般若經の普及は見られなかった」という。

まさにその通りであろう。しかしながら、これは「經典の普及」などと呼べることではない。文献というものが文字を書いた紙の集合ではない以上、『大般若經』がこのようにしか用いられなかったということは、日本人に受け入れられなかったことである。受け入れられなかったことを指して「わが国での受容」などという表現を使うのは無意味である。

もっとも道慈が中国で学んだ吉藏の「三論」は、現象世界の根底に根源要素として「本覺」(本来的な覚り)の実在を認めるものであり、これはナーガールジュナの实在完全否定論と矛盾する。しかしながら、少なくとも建前の上で「三論宗」が用いるべき基本文献はやはりナーガールジュナの著作であって、これを無視して「三論宗」は成り立たない。そして実在の完全否定を説く根本經典が『大般若經』である。『大般若經』を魔よけに用いるようでは、道慈のナーガールジュナ哲学理解も疑わしく、「三論」が日本に定着しなかったのも当然である。仏教の最も本質的な部分は、日本人に受け入れられることがなかったのである。

134^a) 補足

なお、仏教文献で語られる抽象概念「空」を取り上げた五来は、日本人の理解に言及して、奇妙なことを言っている。五来らしくなく、「空ずる」などという日本語には存在しない語を用いて、下手な語呂合わせをしているのである。

日本人は「空」を実体化して「空ずる力」として理解し、悪霊を空ずる呪力をこの經典に期待した (ibid., p. 185)。

抽象概念を「実体化する」することができるのは、抽象概念そのものを理解できる者だけである。抽象概念としての「空」(śūnyatā 空っぽであること)を理解できる者が『大般若經』を魔よけに使うようなことをするはずがない。『大般若經』摩事品についての日本人の思い込みは、9世紀末の空海伝文献にも見え(小林信彦、「最古の空海説話」、『行動と文化』, 16, 1989)。これはその後日本に定着したらしく、『大般若經』を用いる魔よけ呪術は、現在でも日本各地に残っているという(五来, op. cit., pp. 184-185)。

134^b) 補足の補足

もっとも、8世紀の日本で三論が全く不振であったわけではない。2点の著作を著したと伝えられる道慈(?-744)に井上薫は着目するが(井上, op. cit., loc. cit.), ここで特筆すべきは元興寺の智光(709.775±5)であろう。この智光こそ、仏典を取り上げて本格的著述をした最初の日本人ではあった。著述点数が14とたびぬけて多いだけでなく、吉藏の『浄名玄論』『法華玄論』『中觀論疏』など重要な文献を取り上げ、多くの文献を引いて論じている。(平井, op. cit., pp. 33-39)。8世紀の日本で智光は唯一人の学者らしい学者であった。

134^c) 補足の補足の補足

しかしながら、歴史に名前を残すことはなかった。智光こそ日本における学問のありかたを象徴する人物であろう。学問に専念して「智慧第一」と言われたものの、それだけのことであった。大僧正になったのは、大仏作りのために寄付集めをした行基(668-749)であり、智光は一生僧位につくことがなかった。8世紀の日本で智光は孤立的存在にすぎなかったのである。その著作は一時はよく引用されたが、やがては忘れられ、そのおおくが失われた。現存するのは14点のうちわずか2点だけである。

8世紀の日本は学問を育てるにふさわしい状況になかった。重んじられたのは学問ではなく、「鎮護國家」のための呪術であれ、大仏作りに協力することであれ、「政府に奉仕すること」であった。日本にはサンガ(saṃgha 僧伽)が存在せず、したがって比丘ṣu (bhikṣu 比丘)も存在しなかったのであるから(小林信彦,「インドの視点から見た9世紀の空海伝」,『城南国文』8, 1988),これは当然のことであった。

135) 下出積與,「仏教の受容」,『日本宗教史』,I, 1977, 1 2 2, p. 48:「太子がそれ(仏教興隆)に情熱を注いだ意味を端的に示すのが、憲法十七条の制定と『三經義疏』の著作であろう。両者については後世からの仮託として太子著作を疑う説もあるが、いずれも推古朝のものであることは確実であるし、井上光貞氏のいわれるように、太子周辺の学者や学僧団が関係していても、中心となって統率したのは太子以外に考えられないのであるから、聖徳太子と仏教との関わりをもっともよく示すものとして、この両者に注目することにはいささかの矛盾もないのである。」

下出,「真言宗の形成と発展」, ibid., 1 3.1 (2), p. 92:「[空海は]カシミールの僧般若三蔵と北インド僧牟尼室利からは、密教經典のほかにはサンスクリットやバラモン教までを学び、大同元年(806)十月築紫に上陸した。」

136) 上原和,「聖徳太子を語る」,『NHKこころをよむ 聖徳太子・行基』, 1989, pp. 33-34:「揚州にある龍興寺の明空という僧によりまして、太子の『義疏』の注

釈が撰述されているのであります。これは大変なことであります。經典の写本あるいは經典の注釈書の写本と云えば、我々日本人が向こうの漢訳された經典を写すわけでありませう。ところが、太子の『勝鬘經義疏』につきましては、鑑眞和上にゆかりの深い揚州の龍興寺の明空によって注釈されているのであります。そこに私は、非常に深い感銘をおぼえずにはいられないのであります。」

137)「推理や憶測を廃し透徹の史眼で描く」研究者として知られる坂本太郎(1901-1987)は、「太子の拳措進退の意義、学識信仰の水準を、われわれ凡庸の頭脳をもって、どうしてはかり知ることができよう」(『聖徳太子』, 1979, p. 1)とまで思い詰める。若い頃に坂本は「聖徳太子奉讃会」の研究生に採用され、「月額八十円」の給与を受けていた(坂本,『古代史の道 考証史学六十年』. 東京, 1980, pp. 85-87)。まさかとは思いますが、こういうこともあって、坂本は聖徳太子に特別な思いを抱いていたのであろうか。

坂本は熱心に主張して、「太子自筆の『法華義疏』四巻が現存することは、最も雄弁に太子の製疏事業の事実であったことを物語る」(『聖徳太子』, p. 174)と雄弁に語る。また、「太子の事跡」を疑うのを「進歩的学者」の所業と決めつけ、「私共の知る大多数の知識人はこうした考えには、拒絶反応を示すものである」(ibid., p. 224)と言って、問答無用の強い「信念」を表明している。

138) 頼富本宏(1945-)は空海の『聲字實相義』に解説して、「このような態度は、彼の学識の深さを示している」と言い(頼富,「声字実相義」,『空海』,『日本の仏典』, 2, 1988, p. 238),そして音声と文字を扱った箇所を論評して、「空海の学識が、漢訳のみならず、梵語にも相当及んでいた証左の一つである」と言う(ibid., p. 250)。空海について語る時、無意味なたわごと(本雑報 I)は学識の深さに変換されるのである。

坂本が古代史の権威であったのと同じように、頼富は密教学を代表する大家である。空海と違ってサンスクリットを学んだはずであるし、文献学の方法も身につけたはずであるが、空海の記事を本気で読む気がなく、空海神話を再生産することにしか興味がない。それを素直に受け入れて、誰も頼富を咎め立てることがない。これこそ古代の文化を知ろうとする日本人の姿であり、世界に冠たる日本学術の実態である。

関連する人名

ナーガボーディ

いちぎょう

一行

アモーガヴァジュラ

密教伝承の4代目とされる伝説上の人物

『大日經』の注釈を書いた中国人

惠果の師匠甘肅でソグド人の家に育つ

空海のサンスクリット学習

けい か 惠果	長安で空海に密教を伝えた言われる
ブラジュナー	空海が長安で会ったインド人
ムニシュリー	空海が長安で会ったもう一人のインド人
くわかい 空海	日本史を代表する大秀才と伝えられる超人

関連する文献名

こんごうちようきよう 『金剛頂經』(7cインド)	象徴操作による真理到達のみを目指す
だいにちきよう 『大日經』(7cインド)	密教のくせに、人々の救済も気になる
ひみつまん だら きようふほつでん 空海 『秘密曼荼羅教附法傳』	大日から惠果に至る密教伝承の解説
しょうらいもくろく 空海 『請來 目録』	中国で入手した文献の目録と留学成果報告
ぼん じ じつたんじほならびにしゃくぎ 空海 『梵字悉曇字母并釋義』	文字象徴用インド文字の列挙と解説
しょうじつそう ぎ 空海 『聲字實相義』	音声記号と文字記号を中心にした象徴論
へんじようほつきしょうりようしゅう 『遍照發揮性靈集』	眞濟が編纂した空海の文集

〔かつて説話・伝承学会で公開講演を行った際に、ゼロックス版の説明書を全員に配ったが(1989年4月29日 関西外国語大学)、今まで公刊する機会がなかったもので、ここに「雑報」として発表する。〕

御質問または御反論がありましたら歓迎しますので、下記に御連絡下さい。
615-0925 京都市右京区梅津大縄場町6-6-3-1108 小林信彦