

〈ほとけ〉の言葉は伝わるか

富 樫 進

一 はじめに——老南都僧・護命における三國觀の黎明——

天長年間（八二四〜八三四）淳和天皇の勅に応じられたちで、三論・法相・華嚴・律・天台・真言の六宗が各々の教理の概要を奉った（天長勅撰六本宗書）。この事業は、淳和の父・桓武によって発せられた延暦二十五年（八〇六）の天台宗開宗勅許に端を発する護国体制形成の完了を象徴するできごとであった。各宗派は「現状のいかんに関係なく、認識している全宗派に対して自宗の教理的優位を確信する、教理理念上のセクト意識」を有するようになり、南都六宗に濃厚だった〈学問集団〉の性格は影を潜めるに至る。

小稿では、数ある天長六本宗書の中より、法相宗から提出された『大乘法相研神章』（以下「研神章」）に注目する。

『研神章』の著者・護命（七五〇〜八三四）は弘仁七年（八一六）に大僧都に就任、大乘菩薩戒独立を主張する最澄と対立した。嵯峨天皇による独立承認後に自らの責を負ってか一旦は隠居するものの、天長四年（八二七）には淳和天皇の命により僧正に就任した。『研神章』は若く壮年期を南都で過ごし、功成り名

を遂げ「年齒八十、形神衰耄」（同書）という境遇にあつた老僧が、中国新来の天台・真言両宗によって大変革を余儀なくされた平安護国体制へと適応した結果を知る好個の史料といえる。

護命は『研神章』冒頭で、淳和の「勅旨」に応じ「謹んで世界問答五卷を上り顕し、名づけて大乘法相研神章と曰ふ」（巻一・序文）と述べる。ここには、法相宗の正統性は仏教東漸に基づく地理認識、すなわちインド—中国—日本の三國觀を前提として初めて成立するという認識を窺い得るが、その教学的根拠を端的に示すのが、次のような言及である。

彼印度堺無^レ教時^一、此大唐界異^レ說不^レ同。深^レ蜜^一・瑜伽^レ未^レ來已^レ前、諸師任^レ意各述^二異說^一。明文已^レ闕後学無^レ扨。今者依^二憑深蜜・瑜伽^一、述^二教時會^一深蜜第二、瑜伽七十二卷^一。

『研神章・卷三・略頭佛教時會門』
 ここには「教時」、すなわち仏教經典の根本真理たる仏道修行の究極目標の確立を目的として、釈迦の成道から涅槃に至る四十五年間に説かれた（とされる）多数の大小乗經典の順序次第、およびその権実を解釈する（教相判釈）という価値観が

〈ほとけ〉の言葉は伝わるか

示される。仏教が「大唐」に将来されるに及び、「諸師」によって無根拠の教時が乱立して収拾のつかない状態となった。しかし、成熟した内容をもつ『深蜜（『解深密経』）』『瑜伽（『瑜伽師地論』）』の将来によって「後学の拠る」べき教時の叙述が可能となった——いづれも玄奘によって中国に将来・漢訳された上述の二書が法相宗の最重要典籍であることは改めて述べるまでもないが、ここでは三国観に基づくかたちで「印度」が釈迦説法の地（＝仏教発祥の地）として、また「大唐」が教時確立の地として、それぞれ定義づけの為されている点に注目したい。それでは、『研神章』において「日本」はいかなる定義づけを為されているのか。

『研神章』は仏教的世界観に基づき、南瞻部洲（南閩浮提）に隣接する「中洲」の「遮末羅洲」を日本に比定する。さらに護命は仏教信仰のあり方という観点から日本の特質を説明するが、そこに「大唐」を相対化する眼差しを看取し得る点は非常に興味深い。

又大唐等国多有道士、欲興自法、亦誘仏法。信不具足。然我日本聖朝都無此類。傾捨國封、建立諸寺、多度僧尼。兼復大小經論及章疏等、多分皆來。所以三学之輩年年不_レ少、四部之徒歲歲良多。権現聖人和光垂_レ跡、感応士人同_レ應利_レ生也。

『研神章』卷一・総頭三界差別門

ここで護命は、多くの道士による仏法誹謗やそれに伴う「信不具足」という状況下の大唐と対比するかたちで、「我が日本の聖朝」を理想的仏教国家として賛美する。弘仁期の護命が、

渡唐経験に裏打ちされた最澄の主張を「ただ（唐の）富樫補記）辺州にありて^{すなは}便ち還來」（『頭戒論』卷中）したに過ぎないという理由で全否定した事実を考慮すると、右の記述からは老僧護命が対処せざるを得なかった〈南都仏教〉から〈平安仏教〉への大変革の痕跡を見出せよう。

日本独自の教相判釈を初めて構築したのが最澄・空海の両名であったことに象徴されるように、教相判釈を基準とした自宗優越の主張は平安期の護国体制に相応しいものであった。各宗派においては自宗優越の根拠となる経論の出自が注目され、それまで抽象的な存在に過ぎなかった「印度」に対する眼差しが具現化するようになった。それに伴い教相判釈の（生みの親）にして南都仏教の〈手本〉でもあったはずの「大唐」が理想的仏教国家の地位から転落する、という皮肉な結果に至ったものと思われる。

インド仏教と中国仏教との間に横たわる大きな齟齬は、すでに玄奘（六〇二〜六六四）義浄（六三五〜七一三）という二人の中国僧によって意識されていた。渡天および梵語經典の漢訳という体験を共有する彼らは、中華思想に基づく唐文化の絶対的優位を確信する一方で、異言語間における伝受・通訳の際に不可避的に発生する（謬）（訛）の結果、中国僧の修行行為が無意識のうちに釈迦の教えと背反し得ることへの深刻な危機感を表明していた。しかし、このような危機感^⑤は玄奘・義浄両名の「特殊」な体験に基づくものであったためか、彼らの危機感が同時代の中国仏教界、及び中国仏教を〈手本〉とした南都仏教界に顕著な影響を与えた形跡を認めることはできない。日本の仏教界が玄奘・義浄の抱いた危機感の意味を理解し、道士の

跋扈によって斜陽化しつつあった「大唐」仏教を跳び越えるかたちで、仏教発祥の地インドへと注目するにあたっては、教判釈という価値基準の滲透が不可欠であった。それと相俟って、自宗の正統性の拠り所となる仏教発祥の地・インドの言語である悉曇(梵語)への関心も惹起されたのではないだろうか。

『研神章』において、言語的側面からインドと中国(および日本)について言及した箇所は見られない。しかし、護命と同じ法相宗所属の徳一による〈意識〉の試み(後述)の例をふまえるならば、仏教思想の普遍性を言語面から追究せんとする意識を護命が有していたとしても、決して不思議ではないだろう。

現存最古の貝葉梵本・法隆寺貝葉断簡をはじめとする梵語経典は奈良時代にもたらされていたし、東大寺盧舎那仏の開眼供養の導師を務めた菩提遷那(七〇四―七六〇)はインド出身であった。しかし、先述の教相判釈概念とともに悉曇学が日本へと本格的に将来されたことで、それまで中国の護国仏教を金科玉条の如く遵守していた南都僧たちは、その眼差しをインドへ向けることを余儀なくされる。「研神章」と時を同じくして、悉曇の本格的将来者である空海(七七四―八三五)が『秘密曼荼羅十住心論』を淳和に奏上したという事実は象徴的だろう。一見すると無節操にも見える護命の中国理解の変遷は、奈良仏教と平安仏教との間に横たわる世界観の〈断絶面〉のみごとくな現れであると理解できる。

二 仏教的小宇宙としてのことば

― 出世間の陀羅尼と世間の文字 ―

『岩波仏教辞典』によると、「悉曇」とはサンスクリット語 *siddhanta* (成就したもの) の音写であり、一般にはグプタ文字から派生したシッタマートリカー文字の書体を指す。悉曇は本来アルファベットと同様の音素文字であり、個々の文字が単独で意味をもつことはなかったが、仏教発生前の段階にて梵字の各字母に固有の字義が認められるようになっていく。

四系列の子音を有する悉曇が(当時)三系列の子音しか有しない中国へと将来されるにあたり、悉曇の発音を精密に再現しようとする過程で音韻に対する自覚が生じ、中国語を音素に分解・再合成する技術(半切法)の体系化が促進された。悉曇受容を契機とした音韻への自覚は日本においても認められる。悉曇の母音体系(字門)が五十音の成立に影響を与えた例は広く知られているが、近年では悉曇の発音記号を必要とした寺院を中心として濁点・半濁点の用法が確立されていたという事実も指摘されている。以上に指摘したような現象は、〈ほとけ〉の言葉を正確に再現することへの欲求に起因するものと見なされよう。悉曇あるいはその代用品、すなわち漢字を用いた悉曇音の音写によって〈ほとけ〉の言葉を再現しようとする試みは日中双方において数多く存在する。しかし、小稿では紙幅の都合上、空海・最澄の両名による〈ほとけ〉の言葉のアプローチの事例を概観するのみにとどめ、他の事例を含む具体的内容については別に詳述することにした。

九世紀初頭、密教思想と共に日本へと本格的にもたらされた悉曇の知識は、文字(およびその発音)を媒介とするかたちで、平安仏教界における世界観拡大の起爆剤となった。日本真

言宗の宗祖・空海が当該期における悉曇受容者の筆頭に挙げられることについては贅言を要しまい。彼は延暦三三年(八〇四)の入唐後、唐都長安の西明寺において北インド出身の般若・牟尼室利^{はんにち}の兩名から悉曇およびインドの宗教知識を受容した。さらに、空海はそのネイティブ仕込みの語学力を縦横に駆使し、悉曇による密教宣布を積極的に進めていた惠果^{けいか}(七四六―八〇五)に入門し、毘盧遮那如来に淵源をもつとされる金剛界・胎藏兩部を短期間のうちに体得する。惠果の師僧、すなわち空海の大師匠に相当する不空^{ふくう}(七〇五―七七四)は一三歳のときに長安入りした西域出身の僧であり、自ら渡天して大量の密教經典を将来・漢訳するとともに、中国社会への密教定着に尽力した人物である。この不空から惠果へと至る金剛部の血脈は、肅宗・代宗・徳宗三代への灌頂師としての資格という意味をもつものであった。空海は不空―惠果を経て自身へと至る真言密教の血脈を平城・嵯峨(・淳和?)への灌頂師たる地位の拠り所として利用することで、平安期の護国体制下における真言宗の位置を確固たるものとした。このような空海の悉曇(梵字)観を端的に表明するのが、弘仁五年(八一四)嵯峨天皇に提出された『梵字悉曇字母并釈義』の以下の文であろう。

昔、後漢明帝、夢見^{ユヰ}金人^{キムジン}之後、磨騰^{モトウ}竺蘭^{シクラン}等、以^レ此梵本^{フツポン}、來伝^レ振旦^{チンタン}。字非^レ篆隸^{センリツ}、語隔^レ梵漢^{フツカン}、弄^レ玉難^レ信、案^レ劔夜光^{ケンヤクワウ}。為^レ誘^レ童蒙^{チュウモウ}、随^レ方翻說^{フウハツセツ}。從^レ爾已還^{ニハルニハル}、相承翻伝^{サウジョウフツデン}。然梵字梵語、於^レ二字^{ニジ}声含^レ无量義^{ムリヤウギ}。改曰^レ唐言^{テウゴン}、但得^レ片玉^{ヘンジュ}、三隅則闕^{サンゴクニク}。…(中略)…是故、伝^レ真言^{マコトゴン}之匠不空^{フクウ}三藏等、教^レ授密藏真言^{ミツゾウマコトゴン}、悉用^レ梵字^{フツジ}。

後漢の明帝(在位五七―七七)による金人感応と迦葉摩騰^{チヤウヤウ}・竺法蘭^{シクフツラン}兩名の悉曇經典將來による中国への仏教公伝を皮切りに、愚者^{じゆうしや}を仏教に誘う目的で漢訳が行われた。しかし、悉曇には一字のうちに無量の意味が含まれており、唐の言語に翻訳するとその大部分が欠落してしまう。そこで、真言の大家・不空一門は悉曇のみで密教經典に含まれた真言を教授した、と空海はいう。悉曇は発音や音の長短に関わるデリケートな差異によつて各々の字が区別されるため、漢字音による代用表現では真言の象徴する至上の境地を体得しえないことになる(『新請来の経等の目録を上げる表』)。空海によつて本格的な先鞭をつけられた日本の本格的な悉曇受容は、字形と発音との密接不可分な関係性を必須要素とするものであった。

インドの文字の悉曇は仏教の守護神・梵天王の作品だという俗説がある(玄奘『大唐西域記』)。しかし、空海はそのような俗説に全面的には依拠せず、悉曇を「自然道理の所作」であるとする『大毘盧遮那成仏神変如持経(大日経)』の説に従う。

諸仏如来、以^レ仏眼^{フツガン}、觀^レ察此法然之文字^{シツポフツ}。即如^レ実而説^{マコトニシテ}之利^レ益衆生^{イキヤウジョウシヤウ}。梵王等、伝受^レ転教^{テウキヤウ}衆生^{シヤウシヤウ}。世人但知^レ彼字相^{ヒツジヤウ}。雖^レ日用^{ニチヨウ}、而未^レ曾解^レ其字義^{シツジギ}。如未説^レ彼美義^{ヒツミギ}、而用^レ之則世間之文字也、若解^レ実義^{マコトギ}、則出世間之陀羅尼之文字也。所謂^レ陀羅尼者、梵語也。唐翻云^{テウフツクニ}総持^{ソウヂ}。総者総撰^{ソウゼン}、持者任持^{ヂシヤウ}。言、於^レ一字中^{ニジツチウ}撰^レ藏无量教文^{ゾウゾウリヤウキヤウブン}、於^レ一声中^{ニシヤウチウ}撰^レ藏一切法^{ゾウゾウニツツエツフツ}。於^レ一義中^{ニヒツギチウ}撰^レ藏一切義^{ゾウゾウニツツエツフツ}、於^レ一声中^{ニシヤウチウ}撰^レ藏无量功德^{ゾウゾウリヤウクンデク}。故名^レ无尺藏^{ムシツゾウ}。

【梵字悉曇字母并釈義】

諸仏・如来は超人的能力たる天眼力てんげんりきにより「法然の文字」たる悉曇に内包された真理を見出し、それを説くことで衆生を利益した。一方、梵天王らは諸仏・如来から伝えられた文字を衆生に伝えたが、世俗のものたちはその字形のみを受容した——空海は諸仏・如来から衆生に対する悉曇受容のルートを複数設定することで『大日経』と俗説との整合性を図る。その上で、諸仏・如来によつて真理を見出された梵字を「世間の陀羅尼」、梵天王らを通じて字形のみが受容された梵字を「世間の文字」と規定する。両者は本来、「自然道理の所作」たる「法然の文字」の有する二つの側面に過ぎない。そのため、〈ほとけ〉の言葉に端を発する同一の悉曇が無限の真理や功德をもれなく含有する仏教的小宇宙となるか、はたまた単なる意思疎通手段の一部品となるかは、ひとえにその悉曇を受容する者の資質・能力によつて決定される。とくに発音面については、然るべき発音・発声によつて無限の功德がもたらされるとされており（傍線部）、ここに空海が悉曇受容を重視する理由を看取できよう。

三 「義転」と「訓転」をめぐる

—— 翻訳という観点からみた三権実論争 ——

空海によつて強調された発音・発声に関する課題は、彼とともに渡唐した最澄（七六七〜八二二）においても共有された。空海に先だつて帰国した最澄は、『大日経』を漢訳した善無畏門流の密教僧順曉（生没年不詳）からの密教受法により、帰国直後の延暦二四年（八〇五）九月、高雄山寺（現、神護寺）に

において桓武天皇（の名代である勤操・修円しゆえんの二名）を対象に日本初の結縁灌頂を実施する。翌年、空海の帰国によつて自身の密教教学の不十分さを自覚した最澄は、以降弘仁七年（八一六）に至るまで空海への積極的な接触を試みるとともに、空海が唐より将来した密教教論の借覽・書写に努めることとなる。

空海とは対照的に、悉曇はもとより中国語にも疎い最澄ではあったものの、「夫れ一乗・二乗は西のかた中天に基づき、梵字・漢字は東のかた大夏を隔つ。方音并じ難ければ、訳を重ぬること絶へず。邪正混雜して、是非正し難し」（『照権実論』）と、中天（インド）・大夏（中国）各々の「方音」つまり地域毎の言語の相違に起因する仏教教義の正邪の混乱に着目している点で、最澄の言語観は渡天僧の玄奘・義浄と類似した構造を示している。そして、この「方音（方言）」という熟語こそ、〈ほとけ〉の言葉に対する最澄の認識を示すキーワードと規定できる。

最澄は弘仁八年（八一七）から同十二年（八二二）にわたり、天台宗の根本經典である『法華経』およびそこに説かれる一乗思想を権教と実教のいずれとみなすかという点を巡り、のちに「三権実論争」と称される論争を陸奥・会津在住の法相宗僧徳一（生没年不詳）との間に繰り広げた。いま、この論争の経緯・成果について詳述する余裕はないが、〈ほとけ〉の言葉の解釈に関わるひとつの興味深いトピックを紹介することにしよう。

徳一は自著『中辺義章』にて、『法華経』をはじめとする漢訳經典において釈尊による自説の開陳箇所を示す常套句「如是我聞（このように私——釈尊の傍らに侍る仏弟子・阿難陀あなんだは聞いた、の意）」に対し、「日本方言」すなわち和語を用いて①

許^コ礼^レ阿^ワ何^カ伎^キ伎^シ之^シ何^ゴ其^ト都^シ之^シ（譬^レ諭）②伽^カ久^ク乃^ノ其^ゴ都^ト久^ク阿^ワ加^カ毛^モ都^ト爾^ニ伎^キ計^ケ加^カ久^ク乃^ノ其^ゴ都^ト久^ク伎^キ計^ケ阿^ワ何^カ伎^キ伎^シ之^シ都^ト許^コ呂^ロ乎^フ（教^レ誨）③可^カ久^ク乃^ノ其^ゴ都^ト久^ク阿^ワ可^カ伎^キ伎^シ之^シ（問^レ答）④可^カ久^ク乃^ノ其^ゴ都^ト之^シ曾^ソ阿^ワ何^カ伎^キ伎^シ之^シ都^ト許^コ呂^ロ曾^ソ（許^レ可）⑤可^カ久^ク乃^ノ其^ゴ都^ト伎^キ乎^フ波^ハ阿^ワ礼^レ伎^キ伎^シ（信^レ可^レ審^レ定）と
いう五種の訳し分けをすべき、と述べる。

この解釈は徳一の完全な独創ではなく、如是我聞を譬諭・教誨・問答・許可の「四義」に解釈できるとするインド由来の論書、玄奘訳『仏地経論』の説に依拠しており、最後の「信可審定」のみが徳一によって新たに付加されたオリジナールとなる。それに対し、最澄は『守護国界章』中の中に「謗法者偽訳の如是を弾ずる章 第十二」という項目を立て、徳一を批判する。

先述のように、最澄の言語観は玄奘・義浄のそれと類似しており、徳一に対する批判も仏教東漸に伴う〈謬〉〈訛〉の拡大という観点から行われる点が目される。

最澄によると、経文の各段落冒頭に配される「如是我聞」を文脈に依じて解釈するという行為は「天竺方言」すなわち梵文經典の段階で既に不可能であるにも関わらず、インドの諸師が不適切な意訳を展開した結果、却って語義・発音双方における多くの〈謬〉〈訛〉が多発したという。〈謬〉〈訛〉を潜在させた梵語經典は中国に将来され、長期にわたって度重なる翻訳事業を伴って普及した結果、同一經典において多数の異訳が発生し〈謬〉〈訛〉の振幅はさらに拡大する。このように、本来の仏意から大きく乖離した漢訳經典本文に対し、和語を用いた五通りの意訳を行う徳一の経文解釈は、〈方言〉への翻訳という根本的に誤ったアプローチにより、釈迦滅後の天竺以来発生し

続けた〈謬〉〈訛〉の振幅のさらなる拡大を助長し後進の徒を欺く行為である、というのが最澄による徳一説批判の概要だ。玄奘・義浄が漢訳の段階において発生する〈謬〉〈訛〉にのみ言及するのに対し、最澄は漢訳に至る前段階、つまりインドにおける仏教思想展開（あるいは言語・文法・音韻の変化）の過程で発生する〈謬〉〈訛〉をも問題視しており、先の二名と比較すると〈原理主義〉の性格がより強いという評価もあり得よう。それはともかく、右に確認した徳一批判の論拠に相当するものが、以下に引用するような最澄の言語認識であろう。

如是兩字、総句翻譯、但存^二本音^一、更無^二余反^一。乃有^二羸食^一（徳一を指す・富樫補記）、迷^二天竺義^一、翻^二日本五音^一。

ここでは、經典の語句が語義（言辭）と発音（言音）という不可分の構成要素から成り立っているという前提の下、本来の発音に拠ることなくして経論中にこめられた釈迦の真意を理解・体得することは不可能であるという発想に基づき、『仏地経論』に示された「義転」の意味に惑わされて和語による五通りの「翻訳」を行った徳一の行為が批判される。

「如是」という語を解釈するには①もとの語の発音を改めず、さまざまな語義を包括する「義転」②もとの語の発音を改め、各々個別の語義に訳し分ける「訓転」の二通りがある。徳一は「中辺義章」で『仏地経論』の「四義」概念に即し、二通りの解釈のうち「義転」に基づいて「如是」を五通りに訳し分けたという。しかし、彼が端折った部分を含めて『仏地経論』をよく読むと、「如是我聞」の句は義転によって、つまり「如是我聞」という

句（「発音」）自体は改変せず、あらゆる場面における「己が聞くこと」として解釈すべきであると説かれており、徳一は大きな誤解を犯したことになる。彼の四義解釈は「如是我聞」の句を文脈毎に改変することで生じた個別の語義を一括りにしただけであり、『仏地経論』のいう義転とは似ても似つかない「訓転」に相当する——最澄はこのように批判を加えたのち、『仏地経論』の別の箇所を用いて徳一に鋭く切り返す。

麤食者、若総「如是」句、用「別四義転」、即造「例難」。総「薄伽梵」、応用「六義転」。若言「此存二梵語」、故不_レ得_レ「六轉」、「如是」之言、豈無_レ「梵語」。是故「仏地論」云、「自在、熾然与_レ「端嚴」、名称、吉祥及_レ「尊貴」。如_レ是_レ六種義差別。応_レ知。総名為_レ「薄伽」。麤食者、依_レ「六義」故捨_レ「総」「薄伽」。日本方言、応_レ「転」六音」。此已_レ不_レ爾。彼何_レ「應」爾。

〔守護国界章・中〕

『仏地経論』によると、仏陀の尊称を意味するサンスクリット語 bhagavan の音写語「薄伽梵」には自在・熾然・端嚴・名称・吉祥・尊貴という六種類の異なる語義が存在するという。しかし、薄伽梵の語が悉曇の発音を保つ単語であるが故に、「自在」以下六種の語義による「薄伽梵」の訓転が不可能だというならば、(もともと)釈尊の発話を示す意味の単語であるが故に)悉曇に淵源を有する「如是」の訓転もまた成立し得ないではないか。「自在」以下六種の語義を総括する「薄伽梵」の語を「日本方言」によって訓転し得ないのであれば、「譬喩」以下五種の語義を総括する「如是我聞」の語もまた「日本方言」によって訓転できず、「ニヨゼガモン」と音誦するほかあるまい——このような論の根

拠が、先に示した「総句の翻訳、但だ本音を存して、更に余反なし」と全く同一であることは言うまでもない。最澄の言語観念は各地域固有の「方言」「方言」の徹底的な排除をうけ、悉曇（および悉曇由来の漢訳語）が本質的に有する、発音と（多種多様な）語義との不可分の関係を担保せんとする意識のもとに構築されていることがわかる。このような言語観念が、無限の功德の淵源となる悉曇の発音・発生を重視する空海の言語観念に影響を受けたものである可能性は極めて高い。

但し、右に示した最澄の主張には致命的な欠陥が存在する。最澄は漢訳仏典が不可避免的に内包する、重訳に基づいた、「邪正混雑」「是非難正」の存在をふまえて、徳一の和語による如是我聞の訳し分けを批判した。その一方、それぞれ位相の異なる重訳の産物である悉曇の漢訳語「如是我聞」と悉曇の音写語「薄伽梵」との双方を扱べき「本音」として同質視することで、最澄の批判は論理的矛盾を抱え込み、徳一への批判も大きく説得力を失うことになる。この事実は、最澄が「(詞)に釈迦・如来の真意が込められている」という従前の大前提を完全に相対化できず、自らの依拠する經典群を無意識裡に特権化していたことを意味しよう。このことは、書簡「叡山の澄法師の理趣釈経を求むるに答する書」（『統遍照發揮性靈集補闕抄』巻第十）において、面授による師子相承を経ず、専ら経論（詞）の借覧・書写のみで密教教学の修得を図ろうとする最澄（もしくはその高弟・円澄）に対し、空海が「以心伝心」の面授を伴わない密教経論など「糟粕・瓦礫」のようなものに過ぎないと断じ、その姿勢を厳しく非難したことも密接に関わるはずだ。

最澄にとつて仏教発祥の地・天竺とは、中国にも前例のない大乘菩薩戒の正当性を主張する上でも重要な存在であつたろう。それゆえ（あるいは人並み以上に）インドへ強い眼差しを向けつつも、漢訳仏典のみに依拠せざるを得なかつた点にその時代的限界が窺える。

四 おわりに

〈ほとけ〉の教えにおける「言音」「言辞」の不可分性を先鋭化するならば、最終的には〈詞〉^{テクスト}そのもの、すなわち漢訳仏典のみならず梵語仏典も徹底的な相対化へと晒されることになる。そのような言語論的追究が日本において完全に可能となるには、唐への留学と共に空海同様、ネイティブからの悉曇受学を経験した円仁（七九四～八六四）円珍（八一四～八九一）以降の諸学僧たちの活躍をまたなければならぬ。

空海・最澄に続く円仁・円珍の言語観確立とそれに伴う世界観拡大の検討については、後考を期して擱筆する。

付記

本稿は、平成二四～二六年度科学研究費補助金（若手研究 B・課題番号二四七二〇〇三四・課題名「日本古代における戒律思想の定着と発展」）の成果の一部である。

注(1) 曾根正人「平安初期南都仏教と護国体制」（初出一九八四年。加筆の上、『古代仏教界と王朝社会』収録。二〇〇〇年、吉川弘文館）

(2) 大正新修大藏經第七一巻、一三頁C三～六。

- (3) 同右、二頁B四～一。
- (4) 末木文美士「經典の解釈と選択——教判論の展開——」（『日本仏教入門』所収。二〇一四年、角川学芸出版）
- (5) 拙稿「毘盧遮那如来への〈みち〉——空海の言語観をめぐって——」（『日本思想史学』四五、二〇一三年）
- (6) 田久保周啓「梵字 悉曇」（一九八一年、平河出版社）、頼惟勤『中国古典を読むために——中国語学史講義——』（一九九六年、大修館書店）など。
- (7) 馬淵和夫『五十音図の話』（一九九三年、大修館書店）。
- (8) 沼本克明『歴史の彼方に隠された濁点の源流を探る——附・半濁点の源流——』（二〇一三年、汲古書院）
- (9) 拙稿、注5前掲論文。
- (10) 阿部龍一「平安初期天皇の政權交代と灌頂儀礼」（サムエル・C・モース、根本誠二編『奈良・南都仏教の伝統と革新』所収。二〇一〇年、勉誠出版）
- (11) 密教文化研究所弘法大師著作編集会編『定本弘法大師全集 第五巻』（一九九三年、高野山大学密教文化研究所）一〇五、六頁。
- (12) 同右、一〇一・二頁。
- (13) それぞれの万葉仮名に対するルビは、『伝教大師全集 卷二』（一九二六年、比叡山図書刊行所）本文頭注に拠る。
- (14) 叡山学院編『伝教大師全集 卷二』（注13、前掲書）四二九頁。
- (15) 同右、四三三・四頁。
- (16) 新川登龜男『日本史リブレット9 漢字文化の成り立ちと展開』（二〇〇二年、山川出版社）