

言語メディアと呪力-般若心経を中心として-

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学文芸研究会 公開日: 2009-04-02 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 野毛, 孝彦 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10291/3620

大、華麗に展開した『大方広仏華嚴經』(略称『華嚴經』)などがあるが、中でも『八千頌般若經』や『金剛般若經』などこれら「般若」という語を冠した經典類を総称した「般若經」は、他ならぬ大乘仏教の根本思想である「空」、すなわち仏陀の「完全な知恵」(分別知に対する無分別智)を説くものである。

『心經』の經名の冒頭部「般若波羅蜜多」は、原語のサンスクリット語の音写で、「般若」はパラジュニヤール(rajna)、「波羅蜜多」はパラミター(paramita)、「それぞれ原語の意味で、プラ(pra)「大いに、優れた、など」とジュニヤール(jia)「知る、認識する、など」の二つを合わせて「大いなる知恵」「仏の知恵」「完全な知恵」などの意、パラム(param)「向う岸に、彼岸に、など」とイタ(ia)「到達する、到れる、など」が合わさって「彼岸に到れる」「向う岸に到達せること」「到彼岸」「最高であること」「完成」などの意で、中村元・紀野一義訳註「般若心經・金剛般若經」(岩波文庫)は、「故に般若波羅蜜多とは、『智慧の完成』の意味となる。漢訳では『智度』と訳している。」、金岡秀友校注「般若心經」(講談社学術文庫)は、「『般若波羅蜜多』は『般若』の『到究竟』(完全に到達すること)といわれ、『行智』(実

践する智慧)とされ、さらに『修所成智』(修行によって完成される知恵)と表現してきた。」と説明している。

また、この「般若波羅蜜多」の語は、大乘仏教の重要な特徴となっている「空」の思想と並ぶ、もう一つの「菩薩」の思想と密接につながっている。

すなわち、菩薩(ボーディサットヴァ)が衆生を救うために行う自他利の代表的な修行、「六波羅蜜」(波羅蜜多とも書く)である。

波羅蜜は、「完成」の意であるが、それが本来意味するところのものは、その行を徹底的に実践し完全に成し遂げることの謂であって、「六波羅蜜」はそれを六つの種類に分け、

- ① 布施波羅蜜(他に施し与えることの完成)
 - ② 持戒波羅蜜(戒律を守ることの完成)
 - ③ 忍辱波羅蜜(苦難を堪え忍ぶこと of 完成)
 - ④ 精進波羅蜜(たゆまず努力して修行すること of 完成)
 - ⑤ 禪定波羅蜜(精神統一をする瞑想の完成)
 - ⑥ 般若波羅蜜(仏陀の悟りの智慧を獲得すること of 完成)
- をあげる。

この六波羅蜜は、仏教を信仰する者が仏道を行ずるにあたって必ず修すべき最も基本的なものとして説かれた戒・定・慧の「三学」を、さらに拡充させたもので、その「学」はサンスクリット語シャクシーの訳語であることから、「修行」という実践道を意味する。

「戒」は、男性の出家者（比丘）は二百五十戒、女性の出家者（比丘尼）は三百四十八戒（一般に概数で五百戒とも言う）、男性在家行者（優婆塞）・女性行者（優婆夷）には五戒（または八齋戒）が規定され、その生活規範を守って善を修することが仏教徒の勤めであるとする。

「定」は、禪定ともいわれるもので、身心を静かにして雑念を払って精神の統一を行なうこと。三昧・坐禪・止観・観法と呼ばれる行法が形成されることになったが、いずれも仏教における悟りへの実践行法である。

「慧」は、知慧のことで、「般若」（仏陀の悟り）の知慧。分別知を「知識」として、それを有漏智（漏れがけられた煩惱）・世間智と否定し、般若の無分別知は、無漏智（けがれた煩惱のない清浄な智）・出世間智として奨揚する。

この「三学」において、「戒」、「定」は、もう一つの「慧」に裏づけられてはじめて仏道修行として完成され

るところから、その六波羅蜜においても、布施・持戒・忍辱・精進・禪定の五波羅蜜は、『心経』の説く般若波羅蜜（多）を根底に据えることによって、はじめてそれぞれが相渉って本来の「波羅蜜」の行として全うされるとするのである。

仏教史において、大乘仏教は紀元前後に興起したのであるが、紀元前四世紀頃に出現した釈迦の教団は、その入滅後一〇〇年頃に、根本分裂を起して大きく「上座部」と「大衆部」の二派に分かれ、そこからさらに枝末分裂（二十部派余）を起して、二、三百年の「部派仏教」時代に入る。そしてそれを背景に、大乘運動が、その釈迦の教えを忠実に守って継承しようとする上座部（集会で上座に並んだ長老グループ）仏教を、出家修行者だけが解脱を求める自利のみの僧院中心の声聞乘（釈尊の教えを聞いた仏弟子たち）のそれであるとして、小乘（小さな乗り物）と貶称し、自らは、偉大な慈悲の心をもった仏陀の教えを他の人々と共有して共に菩提を目指す衆生中心の利他行の菩提乘であるとして、大乘（大きな乗り物）と称したことはよく知られている。

この大乘仏教は、その後「北方仏教」として東アジア各地に伝播し、中国、朝鮮、日本と流布していくが、そ

こに自利、自力の難行門（禪宗系）と他利、他力の易行門（浄土系）に至る二つの性格を内包して大きく展開する。けだし、その契機を作っていたのは、この大乘における菩薩思想の核となった自他利の六波羅蜜であった。

とくに、原始仏教以来説かれていた慈悲の精神は、その中の布施波羅蜜（財施）他に財を恵む。法施（法・真理を惜しみなく説く。無畏施）人から恐怖や不安を除いて安心を与える。三施の恵み）に菩薩行の特徴として強調的に示されている。金岡秀友校注『般若心経』は、「もちろん、知恵である以上、『般若』は、一方においてわれわれに完全な、透徹した世界観・人生観を与えることも目的とする。と同時に、すべてのひと（一切衆生）に対して、この現実を正しく見抜く正しい知恵を活用して、その苦しみを除き（抜苦）悲）、楽しみを与える（与楽）慈）、慈悲の働きをもつ。般若は慈悲行と相俟ってはじめて大乘の般若、般若波羅蜜となる」と説明する。そこで『般若心経』は、冒頭に「観自在菩薩。行深般若波羅蜜多時」（求道者にして聖なる観音は、深遠な知恵の完成を實踐していた時に）（訳文、中村元。以下同。）と置き、次に、「照見五蘊皆空。度一切苦厄。舍利子。色不異空。色即是空。空即是色。受想行識亦復

如是。舍利子。」（存在するものには五つの構成要素があると見きわめた。しかも、かれは、これらの構成要素が、その本性からいうと、実体のないものであると見抜いたのであった。『この部分は、別に、一切の苦悩や災厄をとり除く、の意と注がある』シャーリプトラよ。この世においては、物質的現象には実体がないのであり、実体がないからこそ、物質的現象であり得るのである。実体がないといっても、それは物質的現象を離れてはいない。また、物質的現象は、実体がないことを離れて物質的現象であるのではない。『このようにして、』およそ物質的現象というものは、すべて、実体がないことである。およそ実体がないということは、物質的現象なのである。これと同じように、感覚も、表象も、意志も、知識も、すべて実体がないのである。シャーリプトラよ。）と続くのである。

『観自在菩薩』は、大乘の起源に位置づけられ始めた在家者中心の集団による仏塔（率塔婆、仏舍利を納めたもの）崇拜とともに、その仏塔の周囲にも裝飾された『仏伝』（釈迦が悟る前を菩薩とする。）や『闍多伽』（本生譚。釈迦族に生れる前の数多くの生涯への物語、インド古来の輪廻の観念と結びついた前生譚で、布施な

どの功德を積んで修行する釈尊を菩薩の名で呼ぶ。)などから形づくられた菩薩 (bodhi-sattva) の音訳「菩提薩埵」の略。悟りを求める者。後に、すべての人間は仏になり得ると確信して、悟りを求めて努力する一般求道者すべてに対して用いる語となった。)像の中で、その偉大な精神を受け継ぐとされる諸菩薩 (観音、勢至、文殊、普賢、虚空蔵、地藏、弥勒、日光、月光など) のうち、代表と目される菩薩 (観世音、観音とも) である。

玄奘より先に鳩摩羅什 (Kumarajiva) が『法華経』を漢訳した時、羅什は原語の (Avalokitesvara) を『観世音』または『観音』としたが、『心経』の玄奘はそれを「観」(avalokita) + 「自在」(isvara) と解し得るので、そのように訳したともいわれる。

その『法華経』には、一般に『観音経』と呼ばれて、その功德を説く「観世音菩薩普門品第二十五」がある。そして、その中に名の由来を示す「若有無量。百千万億衆生。受諸苦惱。聞是觀世音菩薩。一心稱名。觀世音菩薩。即時觀其音聲。皆得解脫。」(若し無量を千万億の衆生ありて、諸の苦惱を受けんに、觀世音菩薩を聞きて一心に名を称えば、觀世音菩薩は、即時にその音声を観じて皆、解脫るることを得せしめん。) 坂本幸男・岩本

裕訳『法華経』上・中・下(岩波文庫)という一節がある。

これに関して、右の岩波文庫『法華経』は、「観世音とは、観は能観の智即ち一心三智で、世音は所観の境即ち十法界の衆生である。また観は菩薩の応であり、世音は衆生の口業の感である。感と応を具するので観世音といい、中略、或は『世間の衆生は音声を起して歸念し、菩薩は大悲の慧をもって俯観して救うので観世音と名づける』(法華玄賛十之末)といわれる。」と注し、岩波文庫『般若心経』は、「衆生に音声を観せしめるという菩薩の慈悲行を、ついに人格化してそこに観音という菩薩を表現したのであると解されている。一般的には、観音というときは大悲を強調し、観世音というときには智慧を強調してこのように訳出したといわれる。中略。観自在とは、世間の多くの人々(衆生)から観られつつ、多くの人々を観、そして救う働きが自由自在であることを指しており、それは根源的な観智を体得した者の働きであると通常解せられている。」と注している。

とにかく、「観世音菩薩普門品」は、(一心に観世音菩薩の名を念じ称えるならば、この菩薩は、その音声の意味するところを観察し、何時でも、何処へでも出現し、直ちに百千万億の人の苦惱を除く)として、具体的に

「名」(南無観世音菩薩)を称えれば、火難・水難・風難・刀杖難(刀や杖によって殺される災難)・羅刹難(夜叉・羅刹などの悪鬼による災難)・枷鎖難(手枷・足枷・鎖につながる逮捕拘禁の災難)・怨賊難(盗賊に襲われる災難)の七難から逃れ、「常に念じて観世音菩薩を恭敬せば」(いつも観音を念じて崇め敬えば)、貪欲(淫欲の盛んなもの)・瞋恚(怒りや憎しみの念の多いもの)・愚痴(愚痴の多いもの)の三毒から離れること、「礼拝し供養せば」(観音を礼拝して敬えば)、子の欲しい女性には賢男・美女を生むことができるなど、それを観世音の「大威神力」と述べて、具体的に明確な現世利益を説いている。

さらに、この菩薩については、「沙婆世界」(現世)における「衆生」の救済について、あの仏陀となった釈迦が、その法を説いた時、耳を傾ける相手一人一人に応じて理解させる「応病与薬」とか「対機説法」とか呼ばれる巧みな話法を用いたとされるが、あたかもそれと同様な仕方では、「應以佛身。得度者。觀世音菩薩。即現佛身。而為説法。」(応に仏の身を以て度うことを得べき者には、観世音菩薩は即ち仏の身を現わして、為に法を説くなり。)と説き、その仏身以下、梵天王、帝釈天、王、長者、居士、僧尼、童男童女、さらには龍、夜叉に

至るまで、時、場所、相手に応じて三十三(この数字は、あらゆる種類のもの、の意を表わす)の化身に変化して現われて、偏く衆生を救い、一切の怖畏を無くす(施無畏者)と述べる。

これは、一般に「観音三十三応身」と呼ばれるものであるが、経の中では「観音の方便力」(観音は救うべき相手に応じ姿を変えて説法する)と表現されている。

要するに、この「観世音菩薩普門品」(普門)あらゆる方角に顔をむけた者の意で、観世音菩薩の異称)は、同じ『法華経』の「如来寿量品」で説く久遠の本仏(久遠実成の仏陀)が大悲によりわれわれの娑婆世界に観音菩薩として現われて、「音声による称名の観音力」・「念仏による観音力」・「礼拝・恭敬による観音力」・「応身の方便による観音力」によって危難の衆生を救済することを述べるものである。

しかし、『般若心経』の「呪」に関連して言えば、唐の善導(六一三〜六八一年。浄土教の大成者)が勧めた口称念仏(南無阿弥陀仏)と口に出して唱える。)から、さらに「称名念仏一行を選択」(選択本願念仏集)『法然 一遍』日本思想大系、岩波書店)した法然房源空(一一七三〜一二三二年)のそれへと展開した称

名念仏を考えると、この『観音經』に出てくる「音声」メデアによる「称名の観音力」は、仏教語の「感応道交」(衆生の『感』と佛の『応』とが一致融合すること。)はもとより、ミルチャ・エリアーデ(一九〇七—一九八六年)がその著『聖と俗』で解説する「聖」(彼岸、浄土、仏界、悟り、コスモス、絶対、實在)と「俗」(此岸、穢土、迷界、無明、カオス、相対、非實在)との、「常に断絶と超越をもたらす逆説的移行」、「一つの存在様式から他の存在への移行という真の存在論的变化」という「逆説的移行」、「存在論的变化」の問題と深くかわるものである。

エリアーデは、「人間が聖なるものを知るのは、それが見ずから顕われるからであり、しかも俗なるものとは全く違った何かであると判るからである。この聖なるものの顕現をここでは聖体示現(Hierophanie キリシヤ語 hieros 神聖な、および phainomai 現われる、から来る)という語で呼ぶことにしよう。中略。およそ宗教の歴史は——最も原始的なものから高度に発達したまでのまで——多数の聖体示現、すなわち諸實在の顕現から成り立っていると断言してもよからう。最も原始的な聖体示現(たとえば何かある対象、石とか木に聖なるものが

あらわれること)から、最高の聖体示現(キリスト者にとってイエス・キリストにおける神の化身)に至るまで一貫した連続が流れている。われわれはいつも同じ神秘的な出来事に直面する。すなわちかの〈全くの他者〉、この世のものならざる一つの實在が、この〈自然〉界、〈俗〉界の不可欠な要素を成す諸事物のなかに顕われるのである。」という「聖体示現」(ヒエロファニー)の概念を提示して、「聖なる空間の体得は〈世界創建〉を可能にする。聖なるものが空間の中に顕現するところ、そこに實在が姿を現わし、世界が成立する。しかしながら聖なるものの出現は、形なく漂う俗なる空間の中に一つの固定点を、〈混沌〉の中に〈中心〉を投入するばかりでなく、同時に地平の突破を起し、それによって宇宙段階の間(地上と天界の間)の交流を樹立し、一つの存在様式から他の存在様式への存在論的移行を可能にする。均質な俗空間のなかのこのような裂目によって創られる〈中心〉から、人は超世界的なものとの交流に入ることを得、それによって世界を創建する。」(M・エリアーデ・風間敏夫訳『聖と俗』法政大学出版局)と述べている。

これによれば、先の「称名」は、音声による「聖体示現」であり、「超世界的なものとの交流」であって、

その場合、音声はまた、「世界創建」のダイナミズムを任うメディア、「宇宙段階の間（地上と天界の間）の交流を樹立」する装置としてのメディアであると意味づけられる。

そして、その音声メディアは、仏教語において不可説の「大威神力」（神通力ともいう）や断絶と超越をもたらす「感応道交」、また聖なる空間の体得である「入我が入」などの語に相当し、その出来事が生ずる場として位置づけられる。なお「感応道交」については、加持祈禱の宗教ともいわれる密教において、空海が『即身成仏義』の中で「加持とは如来の大悲と衆生の信心とを表はす。仏日の影、衆生の心水に現ずるを加といひ、行者の心水、よく仏日を感じるを持と名づく。」と述べ、その仏と衆生との感応道交を、仏の方から加といい、衆生の方から持というとしている。

ところで、『法華経』に「法師品第十」があつて、そこには「咸於佛前。聞妙法華經。一偈一句。乃至一念隨喜者。我皆與授記。當得阿耨多羅三藐三菩提。中略。若復有人。受持。讀誦。解說。書寫。妙法華經。乃至一偈。於此經卷。敬視如佛。種種供養。華香。瓔珞。抹香。繪蓋。幢幡。衣服・伎樂。乃至合掌恭敬。以下略。」（咸く

仏前において、妙法華經の一偈一句を聞き、乃至、一念も隨喜する者には、われは、皆、記を与え授く『當に阿耨多羅三藐三菩提を得べし』と。中略。若しまた人ありて、法華經の、乃至一偈を受持し、読・誦し、解説し、書写して、この經卷を敬い視ること仏の如くにして、種種に華・香・瓔珞・抹香・塗香・繪蓋・幢幡・衣服・伎樂を供養し、乃至、合掌し恭敬せば、以下略。）と、仏陀（釈尊）自らが『法華経』を弘めることの功德の深重なことを説いて、その手立てが具体的に示されている。

特に引用した部分は、『法華経』を流伝させるための「五種法師」、すなわち受持・読・誦・解説・書写する者、また「十種供養」すなわち華・香以下、伎樂までをもつて供養する者も、ともに『法華経』の一偈一句（法）を聞いて隨喜（理に随順して心に歡喜）する者同様に、来世で必ず成仏すると説いた条である。またその中の「五種法師行」については、岩波文庫『法華経』が、「受持・読・誦・解説・書写を五種の修行といい、これを修行する人を自行の法師と名づけ、他に教えて修行せしめるのを化他の法師と名づける。因みに、受持は意業、読・誦・解説は口業、書写は身業に配当せられる。」と注している。一体に、仏典の歴史を考察すると、その用語について

は、多岐にわたる経緯をもつが、周知のものは、大きく南伝系のパーリ語（インド系）、チベット系はチベット語、東アジア系は漢語を中心としている。

仏典は、基本的にブツダの語った言葉を伝えるものとして成立するが、その初め釈迦が語った言語はインドのマガダ地方で用いられていたマガダ語であると考えられている。

釈迦入滅後、釈迦の語った言葉にもとづいてそれぞれ修行に励んでいた修行者たちが、「金口」（釈尊を黄金に喩え、釈尊の親しく説いた教えには過誤がないことを強調する。）としてそれを忠実に伝えるために、第一回の結集（仏典編纂会議）が開かれて、長老の大迦葉（マハーカッサパ）が五百人の阿羅漢（悟りを開いた仏弟子）をマガダ国の首都、王舎城（ラージャグリーハ）に集め、その時、もっとも戒律に詳しい優婆離（ウパーリ）が律を、釈迦に近仕していた阿難（アーナンダ）が経を暗唱し、それを皆で暗記したという。

仏典語の成立事情について、右のことをふまえ、三枝充憲著『仏教入門』（岩波新書）は、「釈尊の活動範囲から推定して、釈尊と信奉者たちはマガダ語（もしくは半マガダ語）によったと類推されるが、マガダ語のみ

の文献は現存しない。北インド東部のマガダ語に対し、パーリ語は中部以西の俗語と考えられ、言語学上はピシャーチャ語の一種で、パーリは聖典を意味する。それはサンスクリット語に近く、俗語の崩れは比較的少ない。

おそらく仏滅直後の最初の結集（教団の集合会議）にはマガダ語が用いられ、それ以後に仏弟子の西方への布教によってパーリ語に移され、また別に、マガダ語からサンスクリット語に変えられたとみなされる。」と述べ、さらに、パーリ語経典については、

「パーリ語文献は、アショーカ王の時代にスリランカに伝えられ、のち東南アジア全域にひろまり、以後二千年数百年間も多少の変遷を受けながらもそのまま通用して、現在はいっそう栄えている。ただしそのなかの一部にマガダ語がまじり、却って聖典を印象づける。南伝仏教圏では、それぞれの言語が、スリランカのシンハリーズ語はインド系、ビルマ（ミャンマー）はチベット語系、タイは中国語系などと、まったく異なるけれども、仏教用語のパーリ語使用は変わらず、逆にかからの共通語とされている。

戒しめから律蔵（ヴィナヤ・ピタカ）への固定化とならんで、釈尊および最初期の教え（一部にその活動の記録もふくむ）は、経（スートラ、スッタ、長いものはスツ

タンタ)にまとめられ、それがその語の原意どおりに継糸とされて、仏教思想を伝える資料の中核となる。金口の説法と称される釈尊自身のことばは、とうに隠れて不明ながら、それはマガダ語からパーリ語に、またはサンスクリット語(ときに混淆サンスクリット語、仏教梵語ともいう)に転じ、後者からは漢訳や一部にチベット語訳が生まれて、現代に伝えられる。

経は、初期仏教に関しても、種類も量も多く、経蔵(スッタ・ピタカ)の語がふさわしい。それは弟子たちの口誦によって各世代に伝来し、次第に広範囲に拡大する。それらは伝来をあらわすアーガマ(アーはこちらへ、ガマールガムは来るの意)と呼ばれて、中国では阿含と音写され、他方、パーリ語はニカーヤ(部の意)と称する。

釈尊をふくむ初期仏教の教説を伝える貴重な資料は、このアーガマ文献のみに限られる。しかし、同時に、数百年にわたる口伝の間に、その伝誦は、増大や付加(増広)という、また削除や喪失(損耗)という)を受け、編集に類したこともおこなわれた、とこの文献中に語られている。それらの現在形への固定は、中期仏教の部派仏教においてはじめて達成された。」と述べている。

このように、口誦の形で伝えられた釈尊の教えは、二

十あまりの部派に分裂した部派仏教時代に、各部派がそれぞれに集大成し(紀元前三世紀頃)、経と律を中心に形式と内容を整備し、パーリ語によって書写(紀元前一世紀頃)され、いわゆるパーリ語五部(ディイガ『長部』三四経・マッジマ『中部』一五二経・サンユッタ『相應部』二八七二経・アングッタラ『増支部』約二三〇八経・クッタカ『小部』一五経の各『ニカーヤ』とそれに対応する漢訳四阿含(『長阿含経』三〇経・『中阿含経』二二二経・『雜阿含経』一三六二経・『增壹阿含経』四七一経)が時期を異にしながら作成されていったのである(この漢訳四阿含は、パーリ語とは別の、たとえばサンスクリット語とかプラークリット(俗語)で書かれた聖典から漢訳されたもの)。

一方、在家者を中心に部派の出家主義に対立して起った大乘仏教運動は、紀元前一世紀頃に大乘経典の最古と推定される『大阿彌陀経』『般若三昧経』が作られ、以後、紀元二世紀頃までに『般若経典』、『維摩経』、『法華経』、『華嚴経典』、『浄土経典』などが次々と作成されて、その後この期の初期大乘仏教に確固とした基盤を築いて、八宗(すべての宗)の祖と呼ばれることになった龍樹(ナーガールジュナ、約一五〇〜二五〇年、『中

論』・『十二門論』・『大智度論』などの著作を残す傑出した宗教哲学者。中村元『龍樹』講談社学術文庫)の登場を見ることになる。

また四・五世紀の中期大乘仏教経典には、『如来蔵経』や『大般涅槃経』などの「如来蔵系経典」、『解深密経』や『大乘阿毘達磨経』などの「唯識系経典」があるが、これらの大乘経典類のほとんどは、サンスクリット語(梵語)で表記されている。

このインドの俗語であるパーリ語にかわって大乘経典の用語にサンスクリット語が用いられることになった事実には、重大な意味が含まれる。

そのサンスクリット語については、三枝充恵『仏教入門』が、「最古の『リグ・ヴェーダ』に用いられたヴェーダ語に親近のサンスクリット語は、『高尚・完全・純粋で神聖な雅語』を意味し、中国では梵語と呼んだ。梵は、インド思想の中枢のブラフマンおよびインド神話における創造神のブラフマーの音写に由来する。サンスクリット語は、前四世紀の大文法学者パーニニによって完璧無比の文法書がつくられ、以後インドの標準語として現在に及ぶ。」と要約するが、なお詳しくは、平凡社『哲学事典』が、「サンスクリット」の項で、

「[英] Sanskrit 古代インドの標準文語。インド・ヨーロッパ語族。インド・イラン語派に属する。その名は『完成(修飾)された言語』Sanskṛita dhāsyāの意に由来し、当時の俗語に対する雅語を意味し、また中国および日本では梵天所造の語であるとする伝説から『梵語』とよばれる。広義のサンスクリットはヴェーダ語 Vedic Sanskritと古典梵語 Classical Skī. に大別され、前者は一〇〇〇B.C.ころより発達してバラモン教の根本聖典ヴェーダに使用され、その後多くの変遷、整理をたどり前四世紀ころの文典家パーニニによって集大成規格化されたものが後者の古典梵語である。

これはさらにカーティヤヤナ、パタンジャリなどの修補、注釈をへて完備し、文学、宗教、哲学、術書類などいっさいの文章語としてひろく使用され、パーニニ文法の規定をはずれることは許されなかった。中略。そのほかマハーバーラタ、ラーマヤナの敘事詩梵語、古典梵文学(十世紀ころ)の欽定詩調美文体 Kāvya、物語文学に代表される平易体仏教経典に使用の仏教(混淆)梵語などサンスクリットには数種の別があるが、その特色を縦横に駆使した古典美文体はもっとも代表的なものといえる。サンスクリットはまた仏教、ジャイナ教の典籍

類にも使用され、近代インド・アーリヤ語諸文学、南インドラヴィダ語諸文学、インドシナ、東南アジア諸島の文学にも大きな影響を与えた。以下、略。」と説明している。

このように一般的に大乘仏典の表記として用いられた古典サンスクリット（パーニニのまとめた文法は、ストラとよばれる簡潔なスタイルで書かれ、特殊な専門用語を縦横に駆使した八章の四〇〇〇近い規則から成る）は、パーリ語などの俗に対する神聖な雅語としての文章語であり、そこにはバラモン教の膨大な量の文献を残すヴェーダ聖典類で使用された用語やその宗教的言語哲学が発展上の流れとして踏まえられている。

なお、このサンスクリットという言語(文)について付記すれば、インド五世紀グプタ朝期に、文法学者バルトリハリ(バルトリハリ・赤松明彦訳注『古典インドの言語哲学』1・2、東洋文庫・平凡社)が現われて、彼が、言語理解の基礎に単語ではなく《文》におくことを唱え、「文こそが単一不可分の意味の全体である。」とし、そこにヴェーダ以来の絶対的の者Ⅱブラフマンとの神秘的合一の世界とを融合させた、すなわち後のタントリズム(密教)における「人間と宇宙」「生命と物質と精神」が合一化した「言葉の力」への展開を促すことになった経

緯を知っておくことは重要である。

かつて釈迦は、バラモン教とともにその用語であるサンスクリット語に対しても否定的な立場に依拠してバラモン階級的な用語として排斥したが、その時期、聖典はそれまで長く続けてきた記憶するための暗誦という形の伝承から、それを文字によって書き表わす時代に入ってきて、仏教においてもその特別な意味づけをもったバラモンの用語や専門的學術用語が仏典用語として公認され出してきたのである。

そもそも仏典は、釈迦入滅後に五百人の仏弟子が集まって第一回の結集が行われた時、釈迦に最も長い間付き従っていた阿難(アーナンダⅡ釈迦の言葉を最も多く聞いていたので、多聞第一と呼ばれる)が、記憶していた釈迦の言葉を暗誦した。そして、その阿難の暗記する釈迦の教えに間違いがないと他の仏弟子たちが承認すると、それが権威ある釈尊の教え、すなわち経とされて成立した。このような経緯から、経の冒頭は多くが漢訳で「如是(が)我聞一時世尊……」(私はこのように聞きました。ある時世尊は……)という形式がとられるようになり、またその時期の阿羅漢と呼ばれる仏弟子たちも、釈尊の教えを聞いた者という意味で「声聞」と呼ばれるようになった

たのである。

原始仏典の成立は、右のような形を伝えるが、その仏典の中でも最古のものといわれるものに『スッタニパータ』（経集。スッタは『たていと』『経』『ニパータは『集成』の意。）がある。

これは和訳に、中村元訳『ブッダのことば』（岩波文庫）があって、中村元は、そこで歴史的人物としての釈迦の生き生きとした姿に最も近く迫りうる書、としている。

それだけに、この経集は、五品（五章）七〇経一一四九偈から構成されているが、全体に詩偈が中心になっいて、その中の一七経だけが長行（散文。これらは経の初めに『如是我聞』を付している。）である。

また、同時期のものに『ダンマパダ（法句経）』（中村元訳『ブッダの真理のことば』岩波文庫）があるが、こちらの経は、すべて詩偈で盛られている。

とにかく、初期仏典は、釈迦の教えの内容を正確に記憶し暗誦するために、なるべく覚えやすい形式として短く簡潔な文にまとめ、韻文の詩偈の形にして口承するという方法がとられたが、その原形の姿をとどめるものがこの集の中に多く収められているとするのである。

しかし、大乘経典は、このような釈迦のことばを忠実

に記憶したものを編纂して作成された原始仏典（ニカーヤや阿含）と異なり、表現上、記憶の便に考案された韻文の詩偈がもつきまり文句や短い口誦文の冗長なくり返しから解放されて、形式自由な長行（散文）を中心に个性的かつ多量なことばと内容を盛り込んで作成されている。そして、文章語のサンスクリットを用語として、多くの物語や比喻を好きだけ取り込み、文章も美文で飾られ、構成も『維摩経』が典型的に示すように劇的なものに工夫されている。

初期大乘仏典が、いつ、どこで、誰によって、どのようにして成ったのか不明であるが、推測する限りにおいて、少なくともそれら作成者たちは、数百年前から直接の「仏説」として伝承編纂された原始仏典の中に、初めて真理である「法」(dharma)を人々の前に開顕した「智慧の完成者」である釈尊の偉大性を追い求めていった時、それだけでは窺い得ないさらなる目に見えない深さと慈悲をもつ仏陀の時空を超えた世界を探り出し、それを文字メディアによるフィクションを媒介に、これがその真の仏陀の説いた教えだと確信して表現していったものであったに相違ない。

その意味で、「大乘非仏説論」（一七一一五〜四六年の富

ながみもと、しんじよして
永仲基『出定後語』や近代の歴史学者など)の主張は、それらがたとえ「仏説」の名が冠じられていても直接の釈尊の教えてないという点では正しいと言える。

しかし、釈迦は、六年間にわたる苦行を放棄して大樹の下で両脚を組み瞑想した結果、遂に「真理にめざめた」のである。これは紀元前六世紀より前からインドで行われていたヨーガ (Yoga) という宗教的実践方法 (落ち着いた姿勢で呼吸を統制し、精神を統一する瞑想、静観、神秘直観) を彼なりに習ひもし、また受け入れ、仏陀となった後も弟子たちに実践を勧めた方法 (後に仏教で瑜伽、禅定、三昧と呼ばれるものになった。) によって得られたものである。

ちなみに、この実践方法を重んずる中国仏教の禅宗では、とくに「悟り」に至る道として「無師独悟」、「頓悟直路」(修行の段階を経ずに、一挙に悟る、南宗禅。ただし、北宗禅は反対の漸悟) という語をよく用いる。

恐らく、大乘仏典の作成者たちは、彼らが小乗とよんだ部派教徒たちの伝える不十分な韻文形式の釈尊のことばや人となりや行動を素材に、それまで見逃がされてきたその背後に潜められた真意、また語られなかったもの、さらには積極的な無言の表現を、いわば「独悟」に

よる「頓悟直路」の直観によって観取し、その核心となる高次の思想を、各自の強い信仰心を基盤にその表現に不可欠な壮大な時空を彩るイマジネーションを喚起させて、より自由な散文形式の言語で情操的に表現したものの、それが大乘の仏典だとして自負したと思われる。

その意味で、大乘のそれは、釈尊が説いた真理の世界を、人間ドラマの舞台の上に構築して展開された「仏説」といえる。

実際、大乘仏教は北伝仏教として東アジア各地に伝播、受容され、またそれぞれに変容していったが、それにもかかわらずそれが世界宗教としての性格をもちえたのは、その経典の中に示された仏陀の説いた教えの普遍性が伝えられていたからに他ならない。

しかし、仏教経典には八万四千の数 (概念大徳／鎌田茂雄全訳注『八宗綱要』講談社学術文庫) があるとも伝えられるように、その説き方や内容が多岐にわたっていて、しかも歴史的に大乘仏典がかなり遅れて次々に作られてくると、相互に相矛盾するものや他を批判して自説を誇示するものが多く含まれてくることとなった。

そのために、阿含や大乘などの経典が順不同まちまちに翻訳紹介された中国においては、その矛盾や疑念を解

消するために、それらを整理し、大系化する「教相判釈」(教判ともいう)と呼ばれる大規模な經典解釈(六朝時代の後期に最も盛んになる)が起り、やがて隋の天台開祖、智顛(五三八〜九七年)によって代表的な「五時八教」(第一時||華嚴時。初めて悟りを開いた境地を示す『華嚴經』など。第二時||鹿苑時。人々にわかりやすく説法を初めた時期の『阿含經』など。第三時||方等時。小乘を批判して大乘の優越性を説く『維摩經』を含む『大乘經』。第四時||般若時。『空』を説いた『般若經』。第五時||法華・涅槃時。釈尊が生涯の終りに説いた『法華經』、『涅槃經』)の「教判」が集大成されることとなったのである。

しかし、仏教が釈尊の教えを伝えるメディアのうち「文字言語」の表現を介した時、このような膨大で多様な經典を生み出すことになったのは、その原因の一つに、比較的釈迦の生きた「ことば」が含まれるという原始仏典の、釈迦が相手の能力を見ながら、それに適した方法で、教えを説く「対機説法」などとよばれる、その巧みな比喻や身近な話(寓話の借用)を交えた話法があったかもしれない。

しかし、なお重要な点は、人間完成の理想とされる釈

尊が、その悟りに至る道を、あくまでも自力による「冷暖自知」、「独覺」によるとして、その説法において、「『わたくしはこのことを説く』、ということがわたくしにはない。諸の事物に対する執着を執着であると確かに知って、諸の見解における過誤を見て固執することなく、省察しつつ内心のやすらぎをわたくしは見た。」、「われは世間と争わない。しかし、世間がわれと争う。法を語る人は、世間の何人とも争わない。世間の諸の賢者が『無し』と承認したことを、われもまた『無し』と語る。世間の諸の賢者が『有り』と承認したことを、われもまた『有り』と語る。」(引用文。中村元『原始仏教』NHKブックス)と釈迦による「説法の否定」を伝え、その釈迦の「悟り」の内容については、質問者に対し、甚だ深く無量であって解り難く入り難いもの(『甚深無量・難解難入』、『法華經』)として、しばしば沈黙して答えなかったと伝えていることである。

この釈迦の態度は、判断停止というよりも自らを含めた時代の自由思想家たちもった哲学的思惟を「ことば」によって表現することは、戯論(妄想)におち入りやすいこと、また自身の極端な「苦行」や「快楽」を捨てて「中道」によって得られた「悟り」の世界は、思惟思弁

を超えたものであるとする「ことば」の否定（表現不能）である。

この釈尊の沈黙は、言うまでもなく大乘仏典の中心思想となった「空」につながるもので、それは『維摩経』の中に描かれた「維摩の一黙雷の如し」の場面に見ることが出来る。

『マンジュシリーよ、菩薩が不二にはいるとは、どのようなことですか』

マンジュシリーが答える。『高貴な士よ、あなたがたの説はすべてよろしいが、しかし、あなたがたの説いたところは、それもまたすべて二なのである。なんらのことばも説かず、無語、無言、無説、無表示であり、説かないということも言わない——これが不二にはいることです』

そこで、マンジュシリーはヴィマラキールティに言った。『われわれはおのおの説を述べたのですが、あなたにもまた不二の法門について何か語っていただきたいのですが』

そのとき、ヴィマラキールティは、口をつぐんで一言も言わなかった。

すると、マンジュシリーは、ヴィマラキールティをた

たえて言った。『大いに結構です。良家の子よ。これこそ菩薩が不二にはいることであって、そこには文字もなく、ことばもなく、心はたらくこともない』

このように説かれたとき、五千の菩薩たちが、不二の法門にはいって、ものはすべて不生であるという確信（無生法忍）を得た。（長尾雅人訳、世界の名著『大乘仏典』維摩経、中央公論社）

場面は、三十一人の菩薩とともに、空の智慧を代表する文殊師利（マンジュシリー）が、釈尊から「無二であり純粹である法界という最高の境涯に到達し」、「無量の相をもって飾るような説法を巧みに」、「各種の衆生に飾り得させることが上手で、うまい方便をよく知」っていて、「質問に対しては決定的な答え」をする在家居士、維摩詰（ヴィマラキールティ）のことを知りつつ、そこへしぶしぶ病氣見舞に行かされ、「不二（即）の質問に對しては、案の上、予想外の「沈黙」という決定的な答えを示され、「空」（無生法忍＝不生不滅の悟り）を得たとするところである。

この対論の中で、「空」は、言葉で表現し得ないもの、または表現してはならないもの、それをこの「沈黙」という、いわば「無言の言」で表現する方法が示されている。

る。これも逆に言えばまた、説法巧みな維摩詰の「方便」なのである。

この「空」については、中村元『般若心経・金剛般若経』(岩波文庫)は、

「空——原語シュニヤター(sūnyatā)の訳。『なにもない状態』というのが原意である。これはまたインド数学ではゼロ(零)を意味する。物質的存在は互いに關係し合いつつ変化しているから、現象としてはあっても、実体として、主体として、自性として(じしやう)は据えるべきものがない。これを空という。しかし、物質的現象の中にあつてこの空性を体得すれば、根源的主体として生きられるともいう。この境地は空の人生觀、すなわち空觀の究極である。」と注している。

また、三枝充惠著『仏教入門』(岩波新書)は、「『空』という語は、『中論』の詩に、羅什訳本には四十一詩に五十八回、サンスクリット本は三十八詩に五十四回も登場し、古來きわめて多くの研究者がそれをさまざまに論じており、無実体、相対性、限界、無限の否定、自在、解放などと説かれる。中略。仏教思想史から眺めれば、『中論』の説く空は、一部が無我に、また無常に、また他の一部が縁起を経て十二因縁に通じ、両者を合わせて

苦のテーマに導かれるが、その苦の実体化を排するところから、苦も超越される。中略。こうして世俗の凡夫を迷わせ苦しめる煩惱も却つて実体が奪われ、ついに解脱へ、さとり(菩提)へ、如来へ、ニルヴァーナへと導いてゆく。これらが「如来即世間」(第二十二章)「煩惱即菩提」(第二十三章)「生死即涅槃」(涅槃はニルヴァーナ、第二十五章)という一見逆説にみえる句に結実する。しかもここに用いられていることばそのものが、いちおうその内容を指示しつつ、実は戲論・仮名・施設であり、それを自覚するところに空があらわれ、またことは自身の虚構と限界が自覚されて、ことばは消え、空は表現を超えている。」と説明している。

たしかに、人間の言葉は、事物を指し示す道具であつて事物そのものではない。いわば分別知に依拠した抽象化された概念を盛る器に過ぎない。

その意味で言葉は、まさしく「虚構と限界」の器であり、必然的に誤謬と誤解を犯す危険な要素を合わせもつ不十分な「限界」のメディアである。

しかし、そのことを誰よりも深く自覚していた釈尊が、それによつて「不可説」の法(真理)をあえて説くことを決断し、弘通の旅に出たのである。

けだし、その矛盾の決断の背後にあったもの、それは「愛語」(プリヤ・ヴァーディター priya-vadita、菩薩が衆生に親愛の言葉をかけてやること。布施・愛語・利行・同事の四摂法の一。)以外の他はないと思われる。つまり、釈尊の慈悲である。それによる方便である。

禪家は、自らの宗旨を簡潔に表わす成句として、よく「不立文字」、「教外別伝」、「直指人心、見性成佛」(概念を立てない。)(真理は、ことばの外においてのみ伝えられる。)(煩瑣なことばの教を説くことなく、素直な人の心の本性が、そのまま絶対の真実である。本来自身に具わる真実の本性をもって仏の境涯に達すること。)の語を用いる。

なかでも、中国曹洞宗の禪を伝える天童山如浄のもとで、「身心脱落、脱落身心」の境地を得た日本曹洞の開祖道元(一一〇〇〜一五三年)は、「黙照禪」の「只管打座」(ひたすらな座禪)を、釈迦より達磨、慧能、良介、如浄を経て自分に伝承された「正法」であるとした。道元は、しかし同じ禪でも二度の入宋を経て臨済義玄(一一六三〜一二一五年)の、その修行法に公案をもとに悟りを得る「看話禪」を伝えた日本臨済の祖栄西(一一四一〜一二一五年)とは異なり、自らはこれまで中国に渡った

日本の祖師たちがそれぞれ仏教の經典を伝来してそれによって各宗を開いたが、自身は佛法そのものを伝来して空手にして国に還ってきたという強い自覚を持った人である。その上で、なお「ことば」(文字)によって『正法眼蔵』九十五卷(『日本語文』)を撰述した人である。

そこに見られる矛盾、ジレンマは懐妊『正法眼蔵隨聞記』(第二)で「文筆詩歌等は詮なきなり。捨つべき道理、左右に及ばず。」(日本古典文学全集『方丈記・徒然草・正法眼蔵隨聞記・歎異抄』小学館)と言う言葉を残しているだけに看過できないものがあるが、この点については、寺田透が日本思想大系『道元 上』(岩波書店)の解説(『眼蔵』の思惟の構造)の中で、そこに用いられている言語を思惟と関連づけて、「『言語は思惟の現実態である』(マルクス)あるいは『文章は思想の肉である』(フロベール)と言った考えの逆を行き、道元は『念慮』すなわち思想が言語・文章そのものであるとする考えを示す一方で、さらにマルクスやフロベールと接近するかのごとく、語句がついに思想から独立した現実体として、思想を離脱するという見方をこれらの語句は語っていると言えるが、それは、言いかえれば、もともと透徹した眼で見られた現実、仏そのもの、法その

もの、心そのものに他ならぬ唯心論、物質の明視を不可
欠、根本の義務とする思想の領導下にある言語観、思想
観だからである。」「また「あえて言えば、この『眼蔵』
の内容のような内容を持ち、その表現様式のような表現
様式を持つものを書くために不可欠の手段として只管の
打座はあった、とさえ言いたくなる。待悟禪を否定
〔「大悟」〕し、修証一等を説く道元は、只管の打座のあ
とばかりでなくそのあいだにも無量の思量を重ねること
を、その本分として担っていたと考えていいのではなか
ろうか。」と言及しているが、それはその道元の「意、
句ともに有時なり。到、不到ともに有時なり。」「〔有時〕
と述べるところの根底にある一切縁起、一切空によって
超えられていたのであろう。

もっとも、この禪の「直指人心、見性成佛」・「教外別
伝」の成句について、道元自身、『眼蔵』「仏教」の中で、
直接その語を引用しながら、仏祖の言葉の現成したものが
仏教であるから、大蔵（大乘）や小蔵（小乘）の經典
を「教は赴機ふきの戲論けろん」として排除するのは「教外別伝の
謬説びようせつ」であると「独悟」の立場で否定している。

それにしても、「不立文字」、すなわち、真理（法）は
言葉で表現できないとする禪家ほど、逆に多弁、雄弁な

宗教は他にないと言うのも事実である。

すでに中国では、禪宗が大きく発展した宋代（九六〇
〜一二七八年）に、悟りに到達する手段として、言語を
用いる「公案」（看話禪・公案禪）という方法が考案さ
れ発達を遂げた。

「公案」は、禪家の師家しけが修行に与えて工夫させる問
題で、そのテーマは、主として古人の言行から修行者に
有意義と考えられる教示や暗示に富んでいる話であるが、
その公案集として広く知られるものに『碧巖録』入谷義
高他訳注、上・中・下（岩波文庫）や『無門関』西村恵
信訳注（岩波文庫）がある。

その公案の内容において大きな比重を占める師家と修
行者の間の対話は、一般の人にはちぐはぐで解りにくい、
いわゆる禪問答であるが、重要なことは、禪家が自らを
特色づけて「単伝密印不立文字宗」と名づけるほどに
「ことば」の否定を強調するとともに、同時に「単伝」
（師資相承）や「面授」（師が弟子に面と向って口伝えに
法門上の奥義を授けること）も絶対的に強調して、その
「以心伝心」を「道交」させるメディアとして「ことば」
が不可欠であるとするほどそれを重要視したことである。

日本においても、中世期の「五山文学」（玉村竹二

『五山文学』。山岸徳平『五山文学集・江戸漢詩集』岩波、日本古典文学大系。入谷義高『五山文学集』岩波、新日本古典文学大系)は、禅林の文学と呼ばれ、それは禅家が漢詩文を用いて、それぞれが観取した「徧界不曾感」(『眼蔵』佛性。全世界にある森羅万象・あらゆる感覚の対象も悉く佛性を有している)から、未だ曾て覆いかくされたことはなく、はっきりと露呈されている。)の世界を、限りなく直観的、かつ簡潔にと、創意工夫して表現したものであった。

その五山文学を代表する一人に、天龍寺の夢窓疎石に師事し、足利義満を禅宗に改宗させ、生涯に二千七百三十九篇もの漢詩(うち一千三篇が七言絶句)を詠んだ義堂周信(一二二五〜八八年)がいる。

その義堂の詩に、

小伎文章不直錢

争如默坐只安禅

狂言綺語防違犯

仏滅于今歳二千

「小伎文章は錢に直せず。争でか如かん、默坐し、只だ安禅するに。狂言綺語も違犯を防ぐ。仏滅して今に歳二千。」

(詩をつくるという取るに足らぬ技は、銅錢にも値しない。坐禅し静かに冥想するに如かないのだ。ただ、狂言綺語も時として仏法を犯すことを防ぐ一助となる。仏陀滅して今二千年になる。)

これは、和歌・連歌の作者でもあった摂政二条良基(一二二〇〜八八年)に対して「戯れ」に献上したものとされるが、ここで義堂は、座禅を第一義とするが、文筆詩歌も、時代の「狂言綺語」説(転法輪の一助としては許される)を踏まえて認められると詠む。

そして、次の詩がある。

口頭説去非真説

紙上伝来豈蜜伝

好在西窓秋雨夜

青灯白髮对床眠

「口頭説き去るは真説にあらず。紙上に伝来す、豈蜜伝ならん。好天なり、西窓秋雨の夜。青灯白髮床対して(向ひ合わせに)眠る。」

(声に出して説けば、それは真実の説明にはならない。紙上に書き伝えるならば、秘密は失われてしまう。西窓に、秋雨の降る夜。灯火の青と白髪とが向い合わせになっ

ている。)

ここでは、釈尊や達磨の説く秘密の教えは、口頭においても伝えられない、文字においては秘密性そのものが消失してしまうと、本来の「不立文字」の立場に立って詠んでいる。

ただし、右の絶句は、「姑為一偈以奉謝云」(『秘密の教えを説明せよ』という要求に応えて)と題する詩で、転結の二句に、その答えが示されていると考えてよい。

その転結の二句は、圓悟克勤(一〇六三—一三五年)の編んだ公案集『碧巖録』(入矢義高他訳注『碧巖録』上・中・下、岩波文庫)の第十七則の「僧、香林に問う、『如何なるか是れ祖師西來意』、林云く、『坐久成勞』」(菩提達磨がはるばるインドから中国にやってきたのは何のためか。すなわち、仏法とは何かの意、香林の僧に對する答えは、お前は長く座っていてくたびれたのだな。)を踏まえ、ただ灯火の下でひとり学問に疲れて眠っている自分の姿を表現して、言語表現不能の真理を伝える、とする。

この絶句の場合、起承の二句と転結の二句は、無関係なことを表現して直接にはつながらないが、しかし、これによって問答の中心である釈尊の「秘密の教え」を伝

えるのである。

このように禅家の「ことば」(文字)による表現形式(詩禅一致)は、一見各々別のことを表現して関連性がないように見えて、心理的か情趣的か深く連なり合う、換言すれば、「空」・「無」を根底にして深く連接する非連続の連続(疎句)や、逆説の手法を多く用いるのである。

ちなみに、中世の連歌人心敬(一四〇六—七五年)は、主著『ささめごと』の中で、和歌における「上下の親句・疎句」に言及して「仏法にも、親句は教、疎句は禪。親句は有相、疎句は無相。」と述べている。

さて、この心敬は、同じ『ささめごと』の中で「法華にも諸法は空を座とす。仏の五十年の説法も、三十年は畢竟、空を説けり。」と言及しているが、これは『法華經』の中の「法師品第十」に見える「大慈悲為空。柔和忍辱衣。諸法空為座。處此為說法。」(大慈悲を自分の室となし、優しさと忍耐を衣とし、一切の真理の『空』を自分の座となし、そこに処して、この法華經を説け。)を承けた文である。

そして、先の『正法眼蔵』の道元も、その中の「看經」で「阿耨多羅三藐三菩提の修証、あるいは知識をもちる、あるいは經卷をもちる。知識といふは、全自己の仏祖

なり。経巻といふは、全自己の経巻なり。全仏祖の自己、全経巻の自なるがゆへにかくのごとくなり。」・「しかれども、念経・看経・誦経・書経・受経・持経あり。ともに仏祖の修証なり。」（念経は声を出して経を読むこと。看経は経文の看誦、誦経は経文を見ながらであるか否とにかかわらず、抑揚をつけ誦すること。書経は写経と同じ。受経は師より経を授けられ教わること。持経は平生経文を護持してその旨趣を忘れないこと。）、「如来全身」で、「いはゆる『経巻』は、『若説』これなり、『若説』これなり、『若誦』これなり。『若書』これなり。経巻はこれなり。『応起七宝塔』は、実相を塔といふ。『極令』の『高広』、その量かならず実相量なり。『此中已有如来全身』は、経巻これ全身なり。しかれば、若説若誦若書等、これ如来全身なり。『一切の華香瓔珞、繪蓋幢幡、伎樂歌頌』をもて『供養恭敬、尊重讚歎』すべし。あるいは天華天香、天繪蓋等なり、みな実相なり。あるいは人中上華上香名衣名服なり。これらみな実相なり。供養恭敬、これ実相なり、起塔すべし。『不須復安舍利』といふ。しりぬ、経巻はこれ如来舍利なり。如来全身なりといふことを。まさしく仏口の金言、これを見聞するよりもすぎたる大功徳あり。

るべからず。いそぎて功をつみ、徳をかさぬべし。」「而今の諸法実相は経巻なり。人間天上、海中虚空、此土他界、みな実相なり、経巻なり、舍利なり。舍利を受持誦誦、解説書写して開悟すべし。」、さらに「仏経」では、「いはゆる経巻は、尽十方界これなり。経巻にあらざる時処なし。勝義諦の文字をもちゐる、世俗諦の文字をもちゐる、あるいは天上の文字をもちゐる、あるいは人間の文字をもちゐる、あるいは畜生道の文字をもちゐる、あるいは修羅道の文字をもちゐる、あるいは百草の文字をもちゐる、あるいは万木の文字をもちゐる。尽十方界に森々として羅列せる長短方円、青黄赤白、しかしながら経巻の文字なり、経巻の表面なり。これを大道の調度とし、仏家の経巻とせり。」（勝義諦は真諦、聖諦に同じ、仏教的真実。世俗諦は俗諦は、一般世間の事象、認識をそれなりに真として容認する真理。）などと述べているが、これらはすべて『法華経』の中の「法師品第一」に見える、世尊が葉王菩薩に説く「若しまた人ありて、法華経の、及至一偈を受持し、誦し、解説し、書写して、この経巻を敬い視ること仏の如くにして、種種に華・香・瓔珞・抹香・塗香・燒香・繪蓋・幢幡・衣服・伎樂を供養し、乃至、合掌し、恭敬せば、中略、

在在処処に、若しくは説き、若しくは読み、若しくは誦し、若しくは書き、若しくは経巻所住の処にも皆、応に七宝の塔を起てて、極めて高く広くして嚴飾あらしむべし。また舍利を安んずべからず。所以は何ん。この中には、已に如来の全身有せばなり。この塔をば、一切の華・香・瓔珞・繪蓋・幢幡・伎楽・歌頌をもつて、供養し、恭敬し、尊重し、讚歎すべし。」の部分を中心に、その中で形を変えては繰り返し説かれる『法華経』持經の功德を展開する文を承けたものである。

『法華経』が、天台僧の権大僧都心敬が言うように、「空」を説き、その「空」から導びかれた一切縁起による「諸法実相」（宇宙間のあらゆる事物がそのまま実実の姿であること）を説いたものであるとして、その积尊（仏陀）の思想を自ら有形の物（紙など）の上に人間の文字で表わされた「正しい教えの白蓮」と呼ぶ經典をもつて、如来（积尊）の全身（身・口・意）になぞらえ、さらにそれを「如来舍利」（仏陀の遺骨）や仏陀の「表面」（外相）にまでなぞらえて恭敬せよと説くのは、宗教における一種のフェティシズム（呪物崇拜、偶像崇拜）である。

积迦を、それまでの歴史的な完全なる人格者から、さらに理想化して「永遠のいのち」である「久遠実成」の

仏陀（無上正等覺を成就した）にまで神格化（积迦牟尼佛の本体）し、地上で初めて悟りを開いたという积尊に對して、実はその化身であるとしたのはこの大乘の『法華経』（如来寿命品）であるが、その「死せる仏陀」（応化身）から「生ける仏陀」（法身）へと大きく転換させたのは「ことば」（文字）、すなわちこれらの經典である。

大乘仏教におけるフェティシズムは、ガンダーラ地方とマドゥラーで生まれた仏像メディアとは別に、仏塔（舍利）崇拜や遺物崇拜から、經典崇拜へと変遷し、その直接目に見えない人格から生み出された教え（思想）は、「ことば」によって再生され、永遠性、普遍性を与えられたと言つてよい。そして物（メディア）としての經典は、その象徴であった。

さて、『般若心経』は、「受想行識亦復如是。舍利子。」に續けて、「是諸法空相。不生不滅。不垢不淨。不増不減。是故空中。無色。無受想行識。無眼耳鼻舌身意。無色聲香味觸法。無眼界。乃至無意識界。無無明。亦無無明盡。乃至無老死。亦無老死盡。無苦集滅道。無智亦無得。以無所得故。菩提薩埵。依般若波羅蜜多故。心無罣礙。無罣礙故。無有恐怖。遠離一切顛倒夢想。究竟涅槃。」（この世においては、すべての存在するも

のには実体がないという特性がある。生じたということもなく、滅したということもなく、汚れたものでもなく、汚れを離れたものでもなく、滅するということもなく、増すということもない。それゆえに、シャーリプロトよ。実体がないという立場においては、物質的現象もなく、感覚もなく、表象もなく、意志もなく、知識もない。眼もなく、耳もなく、鼻もなく、舌もなく、身体もなく、心もなく、かたちもなく、声もなく、香りもなく、味もなく、触れられる対象もなく、心の対象もない。眼の領域から意識の領域にいたるまでことごとくないのである。さとりもなければ、迷いもなく、さとりがなくなることもしなければ、迷いがなくなることもない。こうして、ついに、老いも死もなく、老いと死がなくなることもないというにいたるのである。苦しきも、苦しみの原因も、苦しみを制することも、苦しみを制する道もない。知ることもなく、得るところもない。それ故に、得るといふことがないから、諸の求道者の智慧の完成に安んじて、人は、心を覆われることなく住している。心を覆うものがないから、恐れがなく、顛倒した心を遠く離れて、永遠の平安に入っているのである。)と、諸法が「空」であることを述べたあと、主、客観にかかわる生・滅・浄・

穢・増・減の「空の六相」を説き、引き続き、龍樹「中論」の「八不」(不生・不滅・不断・不常・不一・不異・不去・不来)、「三科(五蘊・十二処・十八界)」、十二因縁(無明・行・識・名色・六処・触・受・愛・取・有生・老死)、四諦(苦・集・滅・道)などの仏教の重要な教法(真理)さえも、それに執われれば迷いであると説いたあと、仏智の世界は、身心に何の障りもない「涅槃」|| 「阿耨多羅三藐三菩提」(anuttara-samyak-sambodhi 無上・正等・覚)であると説く。

そして、最後に、
「三世諸佛。依般若波羅蜜多故。得阿耨多羅三藐三菩提。故知般若波羅蜜多。是大神咒。是大明咒。是无上咒。是无等等咒。能除一切苦。眞實不虚故。說般若波羅蜜多咒。即說咒曰。揭帝揭帝。般羅揭帝。般羅僧揭帝。菩提僧沙訶。般若心經。」

(過去・現在・未来の三世にいます目ざめた人々は、すべて、智慧の完成に安んじて、この上ない正しい目ざめを覚り得られた。それゆえに人は知るべきである。智慧の完成の大きい眞言、大きい眞言の眞言、無比の眞言は、すべての苦しみを鎮めるものであり、偽りがないから眞実であると。その眞言は、智慧の完成におい

て次のように説かれた。

ガテー ガテー パーラガテー パーラサン
ガテー ボーデー スヴァーハー

(往ける者よ、往ける者よ、彼岸に往ける者よ、さとりよ、幸あれ。般若心経)

と説いて終る。

ここで、『心経』は、過去・現在・未来におられる多くの仏は、般若波羅蜜多(智慧の完成)によって、無上正等正覚(完成なさとり)の覺りを得られたのであるから、般若波羅蜜多是、「大神咒、大明咒」であるとする。

この「大神咒、大明咒」に関して、中村元『般若心経』は、「大神咒——原語マハー・マントラ(maha-mantra)の訳。神の字は漢訳者の挿入であり、不思議な靈力を意味すると考えられる。マントラは、通常、「咒」「明咒」「真言」と訳される。仏教以前に古くヴェーダにおいては、宗教的儀式に用いられる神歌のことであり、リチュ(ritu)讃詠)、ヤジュス(yajus 祭詞)、サーマン(saman 歌詠)の三種から成っていた。マントラはバラモン出身の修行僧によって仏教の教団にも持ち込まれ、ブツダは初めこれを禁じたが、後に毒蛇・歯痛等を治癒させる呪

は使用を許可した。大乘仏教においてはダールニ(Charani 陀羅尼)と並んで広く用いられるようになった。特に密教では、マントラあるいはダールニは真理そのものであると尊重し、翻訳することなくそのまま口に誦える。誦えれば真理と合一することができると説かれる。如来の眞実の語であるとして真言というのである。」と注している。

右の注の中に出てくる仏教以前のヴェーダとは、紀元前二五〇〇年〜前一五〇〇年まで続いたインダス文明のあとに、西北インド五河地方に進入してきたインド・アリア人による宗教、バラモン教(ヨーロッパ人がブラフマニズムと呼んだことに由来する)の聖典のことである。

この紀元前一五〇〇年から紀元前六〇〇年頃に仏教などの非正統派の宗教が出現するまでを、インド精神史では、バラモン中心主義の時代と呼んで区分するが、その聖典は、聖仙が靈感によって神から啓示されたもの(天啓聖典)とされ、そこにおけるヴェーダという語は「知識」を意味し、バラモン教の宗教的知識を内容とする。

このバラモン教の宗教の中核は、祭祀主義で、それは後には祭祀絶対主義、さらにその祭祀を司ってその神々まで動かし支配する権威をもったバラモン階級絶対主義

にまでになる。そしてその儀式の中心となるのは、主に太陽、風、雷、火といった自然の構成要素や現象を擬人化した多くの神話を伴った神々を単に地面の一區画を区切った祭式の場に勧請して、それら神々を讃歌をもって讃え、子孫の繁栄や家畜の増殖、降雨、豊作、長寿、息災などを祈ることであった。

なかでも祭火とする火の神アグニ（闇を除き悪魔を滅ぼし、病いや呪いから守る強い浄化力をもつ。天にあっては太陽、地上にあっては祭火となる。祭火としてのアグニは、供物を神々のもとへ運ぶ人間と神々の仲介者）を讃えつつ、もう一つの重要な神である聖なる酒ソーマ（蔓草の茎から搾しぼった液。神々の威力を増大し、人間に詩的靈感を与える興奮飲料）を讃歌してその祭火の中に投じて、祭官をはじめとする参加者たちがそのソーマの残りを飲むことがヴェーダ祭式の中心となる。

この祭式にあたって、専門の司祭官バラモンがそれぞれの神々（最も多数の讃歌があるのは、インドラで、それは武勇に長けた英雄神で、かつ早魃かんばつに慈雨をもたらす雷霆神らいていしん）への讃歌を作り誦唱じゆとしたが、それらの讃歌や祈禱句、祭式の規定やその意義の解釈などを集大成したのがヴェーダ文献である。

ヴェーダは、四種あって「リグ・ヴェーダ」（讃誦りずの集成）、「サーマ・ヴェーダ」（歌詠の集成）、「ヤジュル・ヴェーダ」（祭詞サジュスの集成）、「アタルヴァ・ヴェーダ」（攘災招福、呪詛調伏じゆそなどを目的とする呪句アタルヴの集成）があり、それぞれ各ヴェーダには主要部分の讃誦などの集成の他に、附属する文献があり、（一）サンヒター（本集。

神の讃歌、呪句、祭祀などが収められ、一般にヴェーダというときはこの部分だけをさす）、（二）ブラーフマナ（祭儀書。祭式の規定、その意味の神学的解釈）、（三）アーラヌカヤ（森林書。人里離れた森林の中で伝授さるべき秘儀・秘説の祭式説明）、（四）ウパニシャッド（奥義書。宇宙の原理や人間の本質についての考察）がある。

その成立は、「リグ・ヴェーダ」の讃歌集（一〇巻一〇二八讃歌）は紀元前二二〇〇年頃、「アタルヴァ・ヴェーダ」は遅れて紀元前一〇〇〇年頃と推定されているが、「リグ・ヴェーダ」は、全編が暗誦によって師から弟子へと一音も誤ることなく驚くべき正確さで伝えられ、成立後一〇〇〇年以上もたってヴェーダ語に近い古サンスクリット語によってはじめて文字化された。

このようなヴェーダ聖典の成立を背景に、『心経』の中のサンスクリット語（マハー・マントラ *mantra*

mantra) が「大神呪」(マハー・ヴィドゥヤー・マン
トラ (mahā-vidya-mantra) が「大明呪」(アヌツ
ラ・マントラ anuttara-mantra) が「無上呪」、(アサ
マサマ・マントラ asamasa-mantra) が「無等等呪」
と、「マントラ」は「呪」の漢語に訳されている。

これを考えると、それは「ヴェーダ」の中でも攘災招
福や呪詛調伏などを目的とする「呪句」の集成である
呪法の書「アタルヴァ・ヴェーダ」に一番深くかわつ
ている語であることが知られる。しかも、この福利増大
のための呪文は、古い土着の民間信仰の要素を多く含
んでいて、祭式全般を総監するブラフマン祭官(祈禱官)
に所属し、聖典として認められるに長い年月を要した経
緯がある。

こうした呪句・呪文とサンスクリット語とブラフマン
との関係は、多数の大乗仏典を漢訳した中国で、そこに
写された原語のサンスクリット語を「梵語」、すなわち
ブラフマンの語と呼んでいることから明らかである。

このブラフマンは、古代ウパニシャッド(初期は、仏
教興起以前の紀元前六世紀ごろまで、後期は、紀元前二
〇〇〇紀元後二〇〇年ごろ)の中に登場してくるもので、
もともと「神聖な知識」、そしてその言語メディアとし

ての讃歌・呪句を意味する語であった。

当然のことながら、ヴェーダの聖なる讃歌や呪句には、
神々を聖なる祭場へ招請し、喜ばせ、人々の願いをかえ
させる霊力がこもっているものとされていた。

ヴェーダの神々は、それぞれの神話をもつ多神教の世
界にある神々であるが、それらの神々は、天・空・地の
三界に分属され、たとえば、太陽神スリーヤは天に、風
神ヴァーニは空に、河神サラスヴァティーは地に、といっ
たように配されていて、その神の一つにギリシャ語のウ
ラーノス(天空)と語源的に関係をもつ、蒼穹の神格化
と推定される司法神ヴァルナ(ヴァルナは、婆羅門Ⅱ司
祭、王族・庶民・隸民の四階級Ⅱ四ヴァルナの名称のも
ととなる。)がいる。

ヴァルナは、自然界にも、道徳・祭祀にも一貫した秩
序を与えている理法、すなわち「天則」の守護神で、日
月の運行、四季の循環など、自然の秩序の一切はこの神
によって維持されるとともに、人間世界における人倫、
道徳に反する不正や欺瞞はことごとくあばかれ、罪人は
この神によって捕えられ縄にかけられるとする。

しかし、こうした古来の神々も、紀元前一〇〇〇年頃
から、元来遊牧民であったインド・アーリア人たちが、

ガンガー河とヤムナー河の中間地帯に流入して、そこで形成する氏族からなる農村社会の中で、司祭官たるバラモンが最高階級として不動の地位を占めるようになる。大きく変化する。

すなわち、彼らバラモンは、その社会が求める降雨、豊作を祈願し、冠婚葬祭の諸儀礼を司る一方で、自らは祭式の規定を複雑化し、祭式に神秘主義的な意義解釈を加え、専門的な学識を誇示して、自らを絶対的な權威にまで高めることによって、それまでの聖なる神々は威信をうばわれ、もはや人々の希求するものをかなえるのは祭式それ自体であって、次第にその儀式を司るバラモンに従属させられるものとなった。

そして、その祭式において、バラモンがサンスクリット語（狹義ではベータダ語）で唱える祈禱句・呪句（ブラフマン）は、真実、つまり必ずやそのことは通りにものごとを実現させる力をもち、神々さえもそのバラモンの真実語には従わねばならないもの、「神々を強要し、万物を支配する呪力をもつ」（世界の名著『バラモン教典・原始仏典』中央公論社）ものへと変化した。

このように、祭祀が祭式万能主義に至り、古来の神々がその高い地位を失い、それに代ってバラモン（ブラー

フマナ Brahmana Ⅱもともとマントラの一つ一つについて、祭式規定や神学的説明を意味する。そして、それに由来するブラフマンを有する者。）が絶対の権力をにぎる存在となってくると、そのバラモンが、怒り、怨敵の呪詛や悪霊の調伏のための呪文であるアンギラス（福利増大のための呪文はアタルバンという。）を発する時には、そのことば（呪文）が、祈禱句同様、確実にその効力を發揮すると考えられたので、ますますバラモンの權威は高められ、それと同時に一方で、かつて神々への讃歌・祈禱句・呪句を意味した「ブラフマン」が、祈禱句・呪句（ブラフマン）の呪力そのものを意味するものとなった。

そのことは、やがて、宇宙の『天則』の守護神である司法神ヴァルナなどの神々を従わせ、宇宙のすべてに力を及ぼす呪力をもつ「ブラフマン」（ことば）が、宇宙の最高原理とみなされるようになり、遂にそこからウパニシャッドにおける壮大かつ深遠なインド思想の中核となる「梵我一如」（大宇宙原理ブラフマンと個体原理アートルマンとの合一）の哲学が生まれる要因となったのである。

ミルチア・エリアーデは、その著『世界宗教史』（荒木美智雄、他訳。筑摩書房）の中で、

「言語の呪術—宗教的価値づけは、決定的役割をはたしている。ある種の身ぶりは、すでに聖なる力、もしくは宇宙的『神秘』の顕われを示すことができたであろう。先史時代芸術の、人間の形をした像の身ぶりは、意味ばかりでなく力をも与えられていたであろう。『身ぶりの聖性^{ミヅナリ}の顕われ』の宗教的意味は、十九世紀末になっても、まだいくつかの『未開』社会では知られていた。まして、発音上の創意は、呪術—宗教力の汲みつくすことのできない源泉となったに違いない。分節された言語が生まれる以前でも、人間の声は、情報、命令、欲求を伝達することができるだけでなく、音の破裂や音声を工夫することによって、想像的宇宙全体を在らしめることもできたのである。このことについて、エクスタシーの旅を準備するシャーマンの修行や、ある種のヨーガ瞑想のなかで繰り返し唱える呪言^{アストラ}によってもたらされる、超神話的、超詩的、あるいは図像学的な想像上の創造物を考えれば充分である。呪言の反復は、調息（ブラーナーヤーマ）のリズムと同時に、『神秘的音節』の視覚化にかかわっているのである。

言語は完成されるにつれて、呪術—宗教的手段を増した。発音された言葉は、不可能ではないとしても取り消

すのがむづかしい力を発現した。これに似た信仰は、多くの「未開」文化、民衆文化のなかに、いまだに存続している。また、それよりも複雑な社会においても同様に、讚辞、皮肉、憎悪、呪詛の呪文の儀礼的機能のうちに認められる。呪術—宗教的な力としての言葉の高揚した体験は、ときには、儀礼的行為によって得られる結果を言語が保証することができるという確信にいたることがある。」と述べるが、その「梵我一如」の梵（ブラフマン）が、ヴェーダ聖典の中でも、神々を動かす力をもつ呪法の書である「アタルヴァ・ヴェーダ」から、そこにおけるそれらの呪力のかかわる教説、秘説を収録するウパニシャッド（奥義書・秘教）によって、聖典がもつ思弁性を深めていき、新たに思想という形でその神秘を保証したのである。

古代ウパニシャッドは、紀元前八〇〇〜七〇〇年頃になって、祭式万能主義の中心的役割を担ったバラモン僧たちの勢力が徐々に衰え、人々がそれまでのヴェーダを中心とする儀礼中心に対する疑問や宇宙の根本原因について関心を増大させていった時期に、人間の本质についての関心も合わせて思弁的に探究した結果、その核心に、いわゆる「梵我一如」||ブラフマン（梵）とアートマン

(我)とが本質的に一体であるという思想を生み出していったのである。

これは、人間の精神史の上でインドが発見した零(ゼロ)にも画期の思想であった。

先のM・エリアーデは、ヴェータに登場する司法神ヴァルナを論じたところで、「ヴァルナ——世界の王にして『呪術師』、『リタ』と『マールヤ』と章題をつけた文中に、ヴァルナが世界、神々、人間たちを支配する至上神、いくつかの天空神の属性をそなえる宇宙支配者であるとともに、リタ(司法)の守護者が同時に逆説的な、変容の呪術をそなえて宇宙の秩序を変化させる神マールヤと緊密なつながりをもった神であったと分析、論じた後に、「ヴァルナがもっているこのような曖昧性と両価性は、いくつかの点で重要である。しかし、われわれにとりわけ注目には値するのは、相反するものの結合の範例的な性格である。実際、その結合は、体系的哲学の対象となるるか以前において、インドの宗教的思考を特徴づけるもの一つを成している。」(前掲『世界宗教史』)と述べ、相反する二つのものの神秘的合一を意味する「梵我一如」の着想は、インドの始原的、かつ特徴的な宗教的思考に基づくものであると示唆している。

しかし、この「梵我一如」の発想が、呪法の書である祈禱句・呪句から導かれたものと考えられるならば、これはイギリスの社会人類学者フレイザー(一八五四—一九〇一年)が『金枝篇』(全十三巻。一八九〇—一九三六年、永橋卓介訳・全五冊・岩波文庫)の中で考えた呪術の法則(類感呪術または模倣呪術と感染呪術または接触呪術の二つに大別した)に先行を見ることができよう。

呪術は、二つの観念に基づく事象を互いに等質的に対置させ、その一方を支配することにより、それに相対する他方を支配できるとする考えのもとに、呪文などの呪力を用いてその二つの事象を同一化することである。

この場合、相異なる別個の事象を合一化、転移させるのが、その目的にかなう秘儀の呪術であり、呪術の理法に関するさまざまな「知識」(タブーなどを含めた)であり、またそれらの知識をそなえる呪術師の呪法力なのである。

それはともかく、ウパニシャッドには、神格化された、この宇宙を構成する自然現象などの諸要素と、それを認識する人間を構成する諸機能とが、例えば、目(視覚機能)は太陽に、口(発声機能)は火に、鼻(嗅覚機能)は風に、耳(聴覚機能)は方位にといった形で、大パン

テオンを構成する大宇宙の諸要素（神々）に等質的に対応して、小宇宙たる人間の諸機能が配されて語られているのである。

『プリハド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』（三・二・一三）に、「人が死ぬと、その言葉は火に帰入し、息は風に、眼は太陽に、意は月に、耳は方位に、肉体は地に、靈魂は虚空に、毛は草に、髪は木に帰入し、血と精液が水の中に収められる。」などがある。

一方、小宇宙、つまり「アートマン」については、語源的には「呼吸」と関係し、やがて身体、胴体、他に対する「自己」をあらわす語となり、進んでは生命そのものの、個体の本質をあらわすものになったと言われる。

そして、この「アートマン」は、プーラフマナ文献において、他の諸機能に対して、「人間には十種の機能が有り、アートマンは第十一番目のものである。これに諸機能は依存している」（『シャタパタ』一・二・一・二）と示されていることから、その優位は決定的なものになったとされる。

これについて、世界の名著『バラモン経典・原始仏典』の注は、「機能（プラーナ）は『呼吸する』を意味する語からの派生語で、氣息を、さらに生命原理としての

生氣を意味する。人間の視覚・聴覚など十種の機能は、すべて生氣のはたらきと考えられる。人間の諸機能が互いに優位を争ったが、氣息がなければ他の諸機能は生きていけないので、氣息の優位が確定し、その他の諸機能もそれにあやかかってプラーナとよばれるようになった、という説明が『チャーンドーギヤ』十五・一・六〜一五にある。」と述べている。

とにかく、『リグ・ヴェーダ』の多神教の世界から、古来の神々を統べる最高神、多様性の中の統一を求めて、宇宙創造神話と目される「宇宙開闢の歌」（一〇・一二九。紀元前一〇〜九世紀の成立）が現われ、それには、始原には、無もなく有もなく、空界も天もなく、死も不死もなく、夜と昼（日月星辰）もなく、ただ唯一物だけが暗黒の闇と水と空虚に包まれて、ひとり自力で呼吸していた。最初にこの唯一物が意欲を起し、熱力によって形あるもの（有の始原を無に見つけた）へと生れ出た、とする唯一物が現われ、またもう一つの宇宙創造に関する讃歌の中で、それは「原人（プルシャ）の歌」に、原人は千の頭、千の眼、千の足をもち、大地をおおいつくして、過去と未来にわたる一切である。原人の四分の一は万有（現象界）で、四分の三は不死の天界で、この原

人を神々が供儀として祭祀を行った時、その祭祀から讃歌も祭祀も、牛馬などの生類が生まれ、原人の口からは、ブラフマ婆羅門、ラウシヤニヤ両腕から王族、リヤウイモ両腿から庶民、シユトウ両足からは隷民、ヘモ臍から天空、頭から天界、足から地界、耳からは方角、また神々も彼から生れた、とするプルシヤ（原人）が現われてくるのである。

こうして古ウパニシャッドは、それ以前のヴェーダ文献の中に現われた神話的な宇宙の根源や人間そのものへの追求を、祭祀主義の儀礼を離れたところで思弁的に深化させ、宇宙の最高原理ブラフマンと個体の本質アートマンの二つを神秘的に合一化させる説を成立させたのである。

辻直四郎『ウパニシャッド』（講談社学術文庫）は、右の状況を要約して次のように述べる。

「万有に遍在する呪力より出発してブラフマンに達し、個人の本体を拡大してアートマンを得た。道こそ異なれ、求めたところ絶対不二の根本不二の根本原理に外ならない。梵・我の二原理を對抗分裂させず、両者の完全一致を認容したことは、自然の趨勢であるとはいえ、インド哲学史上銘記すべき壯観たるを失わない。シャーンディルヤの教義の中に、『これすなわち心臓の内部に存するわがアートマンなり。これブラフマンなり』なる句のあ

ることはすでに見た。最古のウパニシャッドも両原理の同一性を証明せんとするより、むしろすでに両者の一致を予想して論旨を進め、両者を同様に根本原理の呼称として使用している。いまだ一例を挙げれば、『これ実に偉大にして不生の我なり、不老・不滅・不死にして無畏なり。梵なり』（略）といわれている。直截にいえば『梵は我なり』（略）の一句に尽る。ブラフマンは一切宇宙にしてこのアートマンである（略）。すなわちアートマンを知る者は、同時にブラフマンを知る者である（略）。」この「梵（ブラフマン）・我（アートマン）一如」の、梵と我は、概念的には二元、相對、矛盾、對立二項で、これを同一、合一化するには直観、あるいは神秘による他はないが、それを「一如」（不二、絶対）の語で表現して理解されるほどにその思弁は、仏教においても深く継承したのである。

仏教史における釈迦は、非バラモン系の自由思想家の一人として登場し、このウパニシャッドが創出した「梵我一如」やそれと結びついた、古来からのインド土着と考えられている「業と輪廻」の思想も否定して新たな宗教思想を創出し、展開した人であった。

釈迦が、身近かな根本問題として「有」とする自我

(アートマン)とは何かという問を自らに課し、自力で究明して、遂に四諦で説くことになった「諸法無我」、「諸法無常」の真理に到達したのであるから、もはや「有」を前提とする「梵・我」、「業・輪廻」もないとの真理の上に立って否定したのは当然の帰結であった。

しかし、「梵我一如」の世界は、あくまでも人々の願いであった俗(穢)の苦しみであった「業と輪廻」からの解脱を得てもたらされる聖(浄)なる不死の世界であった。

一方、釈迦も、この俗(穢)の現世は、苦の「無明」の世界であって、その「無明」を「空」を根底にした縁起の法によって止滅させることが解脱で、そこに聖(清浄)なる生死を超えた涅槃寂靜(悟り)の世界があるとするとともに俗なるもの(有限)から聖なるもの(無限)への解脱(転移・交換)という構造は交らない。

そして、仏教が大乗仏教を興し、俗(在家信者)を中心として、その特徴となった「空」、「菩薩」、「諸法実相」の教義(思想)を展開していった時、大乗は釈迦の否定した「有」を根拠にした「梵・我一如」や「業と輪廻」の概念を、新たに「空」を根拠にしたところでのそれとして復活させていったのである。

こうして、「梵我一如」の概念は、『般若心経』の「色

即是空。空即是色」の表現に援用され、その聖と俗との同一化は、即(一如)という漢字で提示されたのである。

この「即」という思弁の語は、仏教語で「如如にょにょ」という語でも表現されるが、近代日本の鈴木大拙は「即非の論理」と呼び、その「即非」を媒介するものを「靈性」とする。西田哲学は、「絶対矛盾的自己同一」と呼び、その「自己同一」において媒介するものを「絶対無」として説明する。

ともあれ、『般若心経』の観自在菩薩は、「無色……。無……。無……。」と無の語を呪文のように繰り返して連ねて「空」の世界を説き、その般若(無分別智、悟り)の世界に到れば「能除一切苦」(一切の苦しみを除く)として、それを説いた「般若波羅蜜多」は、呪(じゆ)ラ)であるとする。

すでに述べたように、マントラは、ヴェーダ文献において、ブラフマンである。それは呪力のあることば、あるいは、ことばの靈力そのものを意味した。それは日本における「言霊」と言ってもよい。「天地あめつちを動かし、目に見えぬ鬼神をもあはれと思は」(『古今集』仮名序)せる力をもつことばと同様である。

聖なる祭式の場において、呪文としてそのことばを唱

えることによって、神々をも動かす力をもったブラフマンは、さらにバラモンの神々に命令を下すことができる呪力あることばとなり、ウパニシャッドにおいて遂に宇宙の最高原理、換言すれば、唯一真実の実在となった。

このような聖なる呪力を潜めるサンスクリット語によって表わされたマントラをあえて漢訳せず、不翻の密語として漢語で音写したのが、『般若心経』の最後に記された「揭帝揭帝……」の呪句である。

しかし、このマントラを翻訳不能の呪文のままに音写したことは、仏陀の般若の智に到るには、もはや「神秘的直観」による他はないことを示していると同時にまた、「呪」によってのみは伝達、表現しうることも示している。

このマントラは、インド地方において仏教以前の古くから用いられていて、これが仏教の中に持ち込まれたのは、先の中村元『般若心経』が言うように、バラモン出身の修行僧によると思われるが、それと同じようなものと考えられているものに「陀羅尼」(ターラーニdharani)がある。

この「陀羅尼」について、『法華経』に「陀羅尼品第二十六」があつて、そこでは「陀羅尼神呪」と呼ばれ、『法華経』持経者を守護する靈力をもつ呪として説かれ

ている。

また、沙門道元『正法眼蔵』第十九に「陀羅尼」があつて、そこでは「大陀羅尼」と呼ばれ、「いわゆる大陀羅尼は、人事これなり。」と述べて、これを「礼拝」として道元独自の解釈を加えている。

しかし、「陀羅尼」について、「五部陀羅尼問答偈讚秘論」を著わし、当の『般若心経』を対象に本格的な『般若心経秘鍵』という解明書を著して、そこで「大神呪」、「大明呪」、「無上呪」、「無等等呪」の四種の「呪」は、それぞれ声聞・縁覚・大乘・秘蔵(秘密蔵、すなわち真言宗)の真言を指す、と論じたのが、沙門空海である。

空海は、その『秘鍵』において、この『心経』を五つに分け(人法総通分。分別諸乘分||華嚴宗、三論宗、法相宗、声聞乘・縁覚乘、天台宗の五つの教えに細分する。行人得益分。総持明分。秘密真言分。)た上で、最後の秘密真言分(マントラ)について、「初めのギャティは声聞の行果を顕はし、二のギャティは縁覚の行果を挙げ、三のハラギャティは諸大乘最勝の行果を指し、四のハラソウギャティは真言曼荼羅具足輪円の行果を明かし、五のポウヂソワカは、上の諸乗究竟菩提証人の義を説く。句義かくの如し。もし字相義等に約してこれを釈せ

ば、無量の入法等の義あり。劫を歴ても尽くし難し。」
〔弘法大師 空海全集〕第二卷。筑摩書房〕と、独自に
秘密真言の義を述べている。

これまで、不翻とされた陀羅尼の秘密を明らかにした
ことについて、空海は同じ『秘鍵』の中で、「問ふ。『陀
羅尼はこれ如来の秘密語なり。所以に古の三蔵の三蔵、
もろもろの疏家、みな口を閉ぢ、筆を絶つ。今この釈を
作る、深く聖旨に背けり』と自ら問う形で、「如来の説
法に二種あり。一には顕、二には秘。顕機のためには多
名の句を説き、秘根のためには総持の字を説く。この故
に、如来、自らア(梵字)字オン(梵字)字等の種類の
義を説きたまへり。これすなはち秘機のためにこの説を
作す。龍猛、無畏、広智等もまたその義を説けり。能不
の間、教機に在るのみ。これを説き、これを黙する、並
びに仏意に契へり」と答えている。

空海は、仏の説法には、言語と論理をもって明らかに
されるもの(顕)と、その奥に直観で把握するもの(密)
との二通りがあつて、「能・不の間」(能説も不説)も
「教機」(聞き手の能力)によるから、密語を明らかにす
ることも仏陀の心(聖旨)に背くものではないと、その
理由を明らかにする。

この言語に対する空海の信頼は、「声字実相義」や
「吽字義」によって明らかにされているが、その中で、
「それ如来の説法は、必ず文字に藉る。文字の所在は、
六塵その体なり。」「いはゆる声字実相とは、すなわち
これ法仏平等の三密、衆生本有の蔓荼なり。」「声の名
を詮すること必ず文字に由る。」「仏界の文字は眞実なり。」
などの文を見ると、空海がその言語化し得ない秘密の眞
意を、文字言語によって表現しようという可能性につい
て、如何に自信をもっていたかが知られるのである。

さて、『心経』の最後に見えるマントラは、『心経』全
体を凝縮して数行の梵音(サンスクリット語音)〓梵字
として示されているが、空海は、これを「眞言秘密」と
名づけ、「眞言は不思議なり。観誦すれば無明を除く。
一字に千里を含み、即身に法如を証す。」と頌で、眞言
密教に立って示している。

ちなみに空海は、『吽字義』の中で、「二に阿字の義と
は、阿字の中に阿の声あり。すなわちこれ一切の母、
一切の声の体、一切実相の源なり。」と述べ、サンスク
リット語による声音と文字、さらに実相を一体のものとし
ている。

サンスクリット語音写(ローマ字・アルファベット)

は、

(gate, gate, paragate, pāra-saṅgate bodhi srahā)

法隆寺に伝わる世界最古の貝葉本サンスクリット写本

『般若心経』を世界に紹介したマックス・ミュラーの英

訳は、

"O wisdom, Gone, Gone, Gone to the other shore,

landed at the other shore, svaha!"

「往ける者よ、往ける者よ、彼岸に往ける者よ、彼

岸に全く往ける者よ、さとりよ、幸あれ。」

かくして、俗なる「諸法実相」は、聖なる「諸法、空相」

を経て、再び「聖体示現」としての「諸法実相」に立ち

返ってくるのである。

その時、文字言語もまた読誦ぞくじゆされて、空海が言うよう

に「一字一文法界に遍じ」(この一字一文章が真理に遍

満し)、新たに呪言の力を回復するのである。

【文中掲出文献】

- ・中村 元・紀野一義訳註『般若心経・金剛般若経』(岩波文庫)
- ・金岡秀友校注『般若心経』(講談社学術文庫)
- ・坂本幸男・岩本裕訳『法華経』上・中・下(岩波文庫)
- ・日本思想大系『法然 一遍』(岩波書店)

・M・エリアーデ著、風間敏夫訳『聖と俗』(法政大学出版局)

・中村 元『龍樹』(講談社学術文庫)

・バルトリハリ・赤松明彦訳『古典インドの言語哲学』1・

2。東洋文庫(平凡社)

・『哲学事典』(平凡社)

・中村 元訳『ブッダのことは』(岩波文庫)

・中村 元訳『ブッダの真理のことは』(岩波文庫)

・概念大徳／鎌田茂雄全訳注『八宗綱要』(講談社学術文庫)

・中村 元『原始仏教』(NHKブックス)

・長尾雅人訳『世界の名著』大乗仏典(中央公論社)

・三枝充憲『仏教入門』(岩波新書)

・日本古典文学全集『方丈記・徒然草・正法眼蔵随聞記・歎異抄』(小学館)

・寺田 透『眼蔵』の思惟の構造(日本思想大系『道元上』

解説(岩波書店)

・入谷義高他訳注『碧巖録』上・中・下(岩波文庫)

・西村忠信訳注『無門関』(岩波文庫)

・玉村竹二『五山文学』。日本古典文学大系『五山文学集・

江戸漢詩集』(岩波書店)。新日本古典文学全集『五山文学

集』(岩波書店)

・世界の名著『バラモン教典・原始仏典』(中央公論社)

・M・エリアーデ著、荒木美智雄他訳『世界宗教史』全四巻

(筑摩書房)

・フレイザー・永橋卓介訳『金枝篇』全五冊(岩波文庫)

・辻 直四郎『ウパニシャッド』(講談社学術文庫)

・弘法大師『空海全集』第二巻(筑摩書房)