

# 阿毘達磨佛教の言語論

——名・句・文——

上 杉 宣 明

## 序

阿毘達磨佛教における言語の研究には二つの方向がある、と考える。一つには、「言葉とは何か」を問う方向、即ち言葉の本質を尋ねる方向であり、もう一つは、言葉によって表現され認識されている世界のあり方、即ち言葉による思考の内容を問う方向である。前者の方向では、「名・句・文」が研究されるべきであり、後者の方向では、「言依」、「施設」などが研究の対象となるであろう。瑜伽行派は言葉によって認識される世界、言葉による思考内容の虚妄性を強調し、言葉によらない世界認識に精魂を傾むけた。「名言熏習」と言い、「名字不可得」と言うのも、言葉を介した世界認識を否定しようとする

意図の現われである。

それでは、このように拒絶される「言葉」とは一体何であるのか。瑜伽行派の理論に接して生ずるこの疑問は、一見素朴ながら、案外重大ではないだろうか。あたかも大乘佛教各派が否定し去った「有」とは一体何かが、重大問題であり、しかも見すごされている如くに<sup>①</sup>。

さて、阿毘達磨で、名 *nama*・句 *pada*・文 *vyāñjana* は心不相応行 *citta-viprayukta-samskāra* の中に撰されている。『俱舍論』あるいは『順正理論』中にくり返されている有部と経部との間の数多くの対論の中でも、とりわけ心不相応行法の実在をめぐる対論には、多大の精力がつけやされている。名・句・文に関しても例外でない。

この小論では、有部と經部との対論をたどりながら、有部の主張する名・句・文について調べ、言葉の本質をさぐっていきたい。

一

まず有部の名・句・文の定義を俱舍論及び順正理論によって見ていこう。俱舍論では偈で名・句・文を次のように定義している。

名身などは想と文章と音素との総説である。

*nāmakāyadāyah sañjñā-vaḥyāksara-samuktayah*

(AK p. 80)

名身等所謂 想章字総説

さらに長行において、

想をつくること *sañjñā-karāṇa* が名である。た

とえば色、声という如きである。(AK p. 80)

名謂作想。如<sub>レ</sub>説<sub>ニ</sub>色声香味等想<sub>一</sub>。

句とは文章である。それは意味を完全に表現するだけのものであり、たとえば、「諸行は実に無常である」などというようである。それによって動作・性質・時の特殊な関係が知られる。(AK. p. 80)

句者謂章。詮<sub>レ</sub>義究竟。如<sub>レ</sub>説<sub>ニ</sub>諸行無常等章<sub>一</sub>。或

能弁<sub>ニ</sub>業用・徳・時相応差別<sub>一</sub>。此章称<sub>レ</sub>句。

文とは音素である。たとえば *pa* などの如きである。(AK p. 80)

文者謂字。如<sub>レ</sub>説<sub>ニ</sub>衰阿耆伊等字<sub>一</sub>。

次に順正理論を見てみよう。順正理論一四巻は俱舍論と同じ偈をもって名・句・文を定義しているが、長行では次のように説明する。

想謂、於<sub>レ</sub>法分別、取著、其所<sub>ニ</sub>安立<sub>ニ</sub>二字所<sub>レ</sub>發想。即是眼耳瓶衣車等。如<sub>レ</sub>是想身即名身。謂眼耳等。(大二九・四一三上)

章謂章弁。世論者積、是弁無<sub>レ</sub>尽、帶<sub>ニ</sub>差別章<sub>一</sub>、能

究竟弁<sub>ニ</sub>所<sub>レ</sub>欲<sub>レ</sub>説義<sub>一</sub>。即是福招<sub>ニ</sub>樂異熟<sub>一</sub>等。如<sub>レ</sub>是章

身即是句身。(同)

字謂、衰阿耆伊等字。如<sub>レ</sub>是字身即是文身。謂迦

佉伽等。(同)

名の考察から始めよう。名は言語の中心をなすから。

俱舍論では、偈において名は想 *sañjñā* とされ、長行では想をつくること *sañjñā-karāṇa* と説明されている。

辞書を見ると *sañjñā* には確かに名前、名辭、名稱などの訳語が記されており、また想の語は言葉を意味する様々な語と並記されていることもある。たとえば發智論一

卷(大二六・九二〇中)大毘婆沙論一四卷(大二七・七〇下)

に「云何多名身、答、多名号、異語、増語、想、等想、  
仮施設」とあるようである。しかし、ここで想を安易に  
これらの言葉の意味する様々な語の一つと考えて通りす  
ぎてしまえば、私達は永遠に言葉の理解に達しえないで  
あろう。 *saññā-karaṇa* をチベット訳は *min-byed* と訳  
し、また *Yaśomitra* がそれを *namadheya* と釈してい  
ても、今はそれらを採るべきではない。なぜなら、「名  
前」あるいは「名前をつけること」とはどういうこと  
か、ということが問わるべき問題であるからである。そ  
の意味で俱舎論が名を想と定義したことは重大である。  
*saññā-karaṇa* を玄奘が「作想」と訳したように、私達  
もまた名は想であるという理解に踏み止まり、そこから  
考察を開始すべきである。

それでは想とは何か。そしてそれはどのように名と、  
あるいは言葉とかがわり合っているのであろうか。

*Yaśomitra* は「*saññā-karaṇa* を一旦は *nāma-*  
*dheya* と釈しながらも、更に分析をおこなってはいない。  
彼は *saññā-karaṇa* を次の二様に説明している。

(1) 想をつくることが作想である。それによって想  
という心所法がつくられ、生じる。 *saññāyāṇ ka-*

*raṇaṇ saññā-karaṇaṇ. yena saññā caitasiko*  
*dharmah kriyate jāyate.*

(2) あるいは想がまさしくつくるものであるから、  
作想である。 *saññāyā va karaṇaṇ saññā-kara-*  
*ṇaṇ. (AKvy p. 181)*

ここにはまず最初に、想が心所法であると言われてい  
る。 *Yaśomitra* は想を、言葉の意味する語の一種として  
通りすぎてはいない。またここには、名と想との関係が  
示されている。それには二種がある。すなわち、第一に  
は、名は想をつくるものであり、第二には逆に、想は名  
をつくるものである、という関係がある。

## 二

想は名をつくる、という関係から考察していこう。

そこで、まず、想とは何か。阿含・ニカーヤ中で想は  
根・境・識の三者の和合から生じる色想乃至法想の六想、  
あるいは六触所生の想と定義されている。ここでも想は  
佛教徒にとり最も基本的な心理的意味で理解されるべき  
である。すなわち、想とは今の場合でも、根・境・識の  
三者が接触した場合に、心中に現われる心像である。ま  
た心が生じる時には心像を心中に映出する作用があり、

この取像の作用もまた想である。<sup>④</sup>

この心像は対象そのものの写し——たとえば鏡像や写真のような——ではない。想は「対象の相を取る」(sañjñā sañjñānaṃ viśaya-nimittoḍḍārahāḥ AK. p. 54, sañjñā viśaya-nimittoḍḍārahāṇam Triṇṣikā p. 21) と言われているように、相 nimitta を取ること(取像)であり、またその取られた像が想でもある。それは具体的には、「これは青である」、「これは黄である」などと取像する。対象の特質 nimitta を知覚し、その対象の像を「青である」「黄である」と明確にする作用が想の作用であり、その取像され映し出された内容もまた想と言われる。(但し、その取像が正確であるか否かということは想にとり問題ではない。取像の正誤は識によって判断される。案山子を見て「人である」と想を起すこともある。Cf. Vism. 462, Asl. III, 188) 対象と想(取られた心像)との間には大きな差がある。たとえば、「青である」と取像する場合を考えてみよう。対象の青、即ち現実の青には明度・彩度・色相など多種多様なものがある。しかしそれが「青である」と取像され、心中に映し出される時、すなわち想としての青にはそのような多様性はない。その「青」は、黄でもなく、赤でもなく、他の様々な色と対立し、自分

を「青」として他から際立たせ区別させているが、現実の青の持つ一切の具体性を捨象した、いわば純一な「青」である。

現実の事物の世界は人にとり、永久に混質・混沌の世界である。現実の事物界には長も短も、大も小も、怨も親もない。あるのはただ混質・混沌とした事物だけ、現象だけである。その中において人は事物界の一部として事物とともに存在しているにすぎない。人は事物と同化していると言ってもよい。そこには主観と客観の分化も生じてはいない。しかし人が事物を感知し、それを心に映し出すとき、人は事物の世界と決別し、それと対立する。主客の分化が始まっている。心の取像作用により、混質・混沌の世界が青・黄、長・短、男・女、怨・親、苦・楽など(Cf. AK p. 54)として人に顕出する。その混質・混沌の世界は想として取像され、主観的秩序——それは未だ知的思考の判断によるものではないが——が与えられ、こうしてはじめて事物の世界は人の内にとり込まれ、人の世界となる。人の内的世界は混質・混沌の世界ではなく、ある種の統一——勿論それは個人個人によって異なっているであろうが——を保っている。そこで事物は心像として顕出するが、その心像は、たとえば

想としての「青」のように、純一性——これもまた個人個人で相違しているであろうが——を持っている。

そして、想の持つこのような純一性こそは言葉の世界に通じる唯一の道である。

それでは想はどのようにして名となるのか。これを考察することは、名の本質を考察することになるであろう。順正理論一四巻に、名が作用の面から次のように説明されている。

名者謂、隨、歸赴、召。如<sub>レ</sub>語声之所<sub>レ</sub>歸赴、如是如是於<sub>レ</sub>自性中、名皆隨逐、呼<sub>レ</sub>召於<sub>レ</sub>彼。(大二九・三二三上)

ここで注目すべきは、名が自性 svabhava に隨逐し、自性を呼召する、と言われている点である。同じことは阿毘達磨集論や成唯識論にも見られる。即ち、

諸法の自性を表現するじふ svabhāvādhivācana に名身を仮立する。(AS p. 11)

名は自性を詮す。(成唯識論二卷)  
名は自性を表現するということは重要である。それは、名と事物(義)、即ち言葉の世界と事物の世界との相違を私達に知らせてくれることになる。

たとえば、私は今、自室の机に向ってこの原稿を書い

ている。私が「机」と言った時、私は〈つくえ〉<sup>⑧</sup>という

名を使用したわけであるが、この〈つくえ〉という名は、決して私の使用している机そのものを言い表わしてはいない。私の机は現実にある多種多様な机の一つであるが、〈つくえ〉と言ってもそれが具体的にどんな机であるかは聞く者、あるいは読者にはわからない。〈つくえ〉という名で聞く者、あるいは読者が思いうかべるのは——もし〈つくえ〉という名を知っているなら——たとえば、その上で書いたり読んだり、あるいは物を置いたりする平らな台とでも言うような、あらゆる机に共通する机の性としての机である。それは具体的な形も大きさも材質も一切捨象した純一な机である。このように〈つくえ〉という名によって私達が思いうかべるものは、あるいは名を主体にして言えば、〈つくえ〉という名が呼称し表現するものは、椅子や本などから区別される机としての自己の在り方、すなわち自性である。この自性は事物の個々の具体性に関与しないが、具体性を一切捨象しているが故に、逆に現実のあらゆる机に通じる普遍性を持っている。路傍の木の切り株も、時には〈つくえ〉と言いうるのは、この普遍性による。〈つくえ〉という名が表現するのは具体的な形・材質などの一切を捨象した純一

にして、かつあらゆる机に通じる普遍的な机、すなわち机の自性である。ここに事物の世界と言葉の世界との差を認めることができる。事物の世界は混質的・差別的であるが、言葉の世界は純一・普遍的である。

このように事物の混質・差別の世界と言葉の純一・普遍の世界との間には大きな差があるが、その差は自然にうめられ、自然に交換され移項されうる差ではない。それには転換が必要であり、飛躍が必要である。そして混質的・差別的な事物の世界を転換し、純一・普遍的な言葉の世界に結晶化する能力こそは、言語能力の本質である。そしてその過程において決定的役割を演じているのが想である。

再び「へつくえ」という名を例にとって考えてみよう。私が自分の机を「へつくえ」という名で言い表わす時、私は自分の机から直接的に「へつくえ」という名をつくったのではなく、私はまず心中に「机」という想をつくり、次にその想を「へつくえ」と名称化したのである。私の机は現実にある多種多様な机の一つであるが、心中の「机」の想には具体的な机の姿はない。私は自分の机の大きさや形などの具体性をすべて捨象している。私の心中には純一な机、机の自性としての「机」の想のみがあり、そ

の「机」の想を「へつへくへえ」という音素(ㄨ)の連続でシンボル化し、名称化し、「へつくえ」という名をつくっているのである。私は現実の机の一つを直接的に「へつくえ」と言ったのではない。現実の事物としての机と「へつくえ」という名の間には、「机」という想があり、その想をとおして現実の机は名の「へつくえ」へ転換され、結晶化されているのである。想||純一性を離れて名はありえないのである。先に見た順正理論の名の説明(於法分別、取著、共所<sub>二</sub>安立<sub>一</sub>字所<sub>レ</sub>発想<sub>二</sub>大二九・四二・三上)はこの間の経過をよく言い表わしている。名は想のもつ純一性を音素という音の単位によってシンボル化したものである故に、純一性を有し、またその純一性の故に、一切に通じる普遍性を有する。

このように想を離れて名はありえない。従来、研究者に注目されることは少なかったが、瑜伽行派の論書がこぞって、想に言葉を発するはたらきを認めているのは正当であり、有部の阿毘達磨よりも考察は一層進んでいると言える。すなわち、阿毘達磨集論一卷(大三・六六三中)には、

想蘊何相。搆了相是想相。謂、由<sub>レ</sub>想故、搆<sub>二</sub>面種  
種諸法像類、随<sub>二</sub>所<sub>一</sub>見聞覺知之義、起<sub>二</sub>諸言說<sub>一</sub>。

とあり、また瑜伽師地論三卷(大三〇・二九一中)には、

想作<sub>レ</sub>何業。謂、於<sub>レ</sub>所緣、令<sub>レ</sub>心發<sub>レ</sub>起種種言說<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>業。

とあり、また同五五卷(大三〇・六〇一下)にも、

想為<sub>レ</sub>何業。謂、於<sub>レ</sub>所緣、令<sub>レ</sub>心彩画言說<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>業。

とある。頭揚聖教論三卷(大三一・四八一上)には、

想者謂、名句文身熏習為<sub>レ</sub>緣、從<sub>レ</sub>阿頼耶種子<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>生、依<sub>レ</sub>心所<sub>レ</sub>起、与<sub>レ</sub>心俱轉相應、取<sub>レ</sub>相為<sub>レ</sub>體、發<sub>レ</sub>言議<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>業。

成唯識論三卷(大三一・一一下)には、

想謂、於<sub>レ</sub>境取<sub>レ</sub>像為<sub>レ</sub>性、施<sub>レ</sub>設種々名言<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>業。

謂要安<sub>レ</sub>立境分齊相、方能隨<sub>レ</sub>起種々名言<sub>レ</sub>とある。

混質・差別の事物の世界では、人は外的世界と同化し、その一部でしかないが、外的世界を取像し、それ故、秩序化し純一化する時、人の内的世界は開かれてくる。それは言語の世界の幕開きでもある。「始めに言葉<sub>ゴス</sub>ありき」はこの意味で理解されるべきであろう。

以上のように、想が名をつくるというのは、想によって混質的・差別的な事物の世界を転換し、純一・普遍的な言葉の世界へ結晶化することを言っている。

### 三

名が想をつくる、という関係も言葉にとり重要であるが、それは特に言葉を思考やコミュニケーションの道具として実際に使用する面においてである。たとえば瑜伽師地論五卷(大三〇・三一〇中)には「名為<sub>レ</sub>先故想轉、想為<sub>レ</sub>先故語轉。由<sub>レ</sub>語故隨<sub>レ</sub>見聞覺知<sub>レ</sub>起<sub>レ</sub>諸言說<sub>レ</sub>」とあり、また同論三八卷(大三〇・五〇一上)にも「一切法名為<sub>レ</sub>先故想、想為<sub>レ</sub>先故說」とある。ここには名↓想↓発話という関係が説かれているが、これは名が思考・伝達の道具として使用され、発話という言語活動が起ってくる機構を示している。

言葉こそは人と動物とを分けるものであろう。「人は考える葦である」と言われたが、私達は言葉を使用して思考を行なっている。言葉なしに思考活動が可能か否かは問題のあるところであろうが、もし言葉がなかったとしたら、人の思考は今ほどの深遠には至らなかつたであろう。私達は、新しい言葉を修得することによって自分の思考が拡大することを現に経験するし、また、日常使用する言葉が、その人の思考様式や気質、人格にまで影響を及ぼす例も知っている。教育の重要さが叫ばれるの

もこの点においてである。

しかし、宗教的意味で瑜伽行派は言葉による思考の誤謬性・限界性を力説する。世間的意味では言葉による思考は確かに人の世界を拡げるが、それが逆に人を世間に縛ることになる。出世間を目指す宗教にとって、それは逆に束縛となってくる。佛教では言葉による思考は *vikalpa* (分別) と呼ばれるが、それがことさら「妄分別」「虚妄分別」と訳され、否定されるのは、この理由による。

さて、名から想への関係は先に述べた想から名への関係の反対を考えればよい。想から名への関係とは、想を介して事物の世界を言葉の世界へ転換することを言ったが、今度は逆に言葉の世界から事物の世界への転換である。この場合も想を介しており、想なしには行なわれない。たとえば、*へつくえ* という名は決して直接的にある一つの机を指し示していない。名 *のへつくえ* が表わすものは、話者と聞き手の間に心像として喚起される机の自性である。名はこの想を起す故に、どのような机をも指し示しうるのである。

このように、事物の世界と言葉の世界とを相互に転換する能力こそは言語能力の本質であり、ここに私達は言

葉の本質を見ることができると言える。

以上のように名にとって想は不可欠であり、想を離れて名はありえない。しかし想がそのまま名であるのではなく、想が音素(文)によってシンボル化されたものが名である。逆に言えば、名とは音素によってシンボル化された想である。これを衆賢は「字所発の想」と言った。しかも後で詳説するように、有部は「机」の想と *へつくえ* という *(へつ) (く) (へえ)* という音素から成っている(名との対応関係は慣習的・恣意的に定められている(「共所安立」と考える。そしてこのような名は人の発話に先行して存在する、即ち個人の存在とは別に実在すると主張する)。

今までの考察で明らかのように、阿毘達磨の言語論には様々な要素が集まっているが、それらをここでまとめておこう。入阿毘達磨論上巻(大二八・九八二下)には想を定義して「能仮合相名義二解」とあり、また同論下巻(大二八・九八八上)には、「然四種法似同一相、一声、二名、三義、四智」とあり、声と名と義と智との四つがよく似ていることを言っている。これによると言葉に関して、義、名、相、想、智、声という六つの要素があることがわかる。



まず、義とは言葉の「意味」と誤解されやすいが、言葉に関する限り義とは言葉が指し示さんとする対象の事物である。すなわち義とは、言葉の世界(名)に対する事物の世界を意味する。先述したように義は混質的・差別的である。

その義と対立するのが名である。これは言葉の世界を意味する。名は純一・普遍的である。

相とは先に見た(第二節)順正理論一四卷、阿毘達磨集論、成唯識論の名の説明中に説かれていた自性と同じであろう。相(自性)とは言葉(名)が伝えるもの、すなわち言葉の「意味」である。言葉の「意味」とは事物そのものではない。それは話者と聞き手との間に相互に喚起されるところのものである。それは、たとえば「つくえ」という言葉を聞いて私達が思うかべるところの、たとえば「その上で読んだり書いたり、あるいは物を置いたりする平らな台」とでも言うような、あらゆる机に共通する自性である。

想とは心中に思いうかべられた相(自性)である。逆に言えば相は想の内容である。そしてこの想が義を名へ、あるいはまた名を義へ転換させる。すなわち、義に対してその相(自性)を想いうかべ想とすることによって、

義を名へ転換し、逆に名を聞き、その相を想いうかべ想とすることにより、名を義へ転換させるのである。

智とは、その転換における名と義との対応の認識である。たとえば「つくえ」という名を聞いて、その名が現実のどれかある机を指していることを知ることである。

名は義を直接的に表わさないが、このことを入阿毘達磨論下卷(大二八・九八七下)は「詮者謂、能於三所顯義一生他覺慧」と言っている。名が義を表わすと言うのは事物(義)の覺慧を生じさせることである、と言うのである。言葉の聞き手にこの智(覺慧)が生じるとき、言葉の目的は達せられたことになる。

声とは言葉の音声である。音声は言葉にとり必ずしも不可欠の要素ではない。言葉は人の音声によらずとも役目をはたすということは、文字言語に慣れた現代人には理解しやすいことであろう。

#### 四

名は字所発の想であるとされた。そこで次に字すなわち文 *vyanjana* について考察しよう。

文 *vyanjana*<sup>⑧</sup> が音節であるのか、それとも単音であるのかは重要な問題ではない。重要なのはそれが名を形成

する単位である、ということである。それ故、文は今日の言語学で言う音素 Phoneme の概念に近い。ただし文は音声 *shabda*, *ghosa* をともなう必要がない。音声は色法であるが、文は不相応行法であり、意根によって把握される。

ある言語、たとえば日本語、は人が発声しうるあらゆる音声から成っているのではない。それに使用される音声——他の音声から区別される音声——の数は決まっている。すなわち言語はそれ自身に個有の音韻体系を持っている。フランス語の音と日本語の音とが異なるのは両者の音韻体系が異なっているからである。ある言語はそれ自身の音韻体系内の限られた数の音声の組み合わせによって発話される。私達はそのような音声を無意識的・意識的に習得し、それらを無意識的・意識的に使用して、言語活動を行なっているのである。

さて、言語学の音韻研究は音素を定めることで終る。

それら音素群が人の発話に先き立って実在するかどうかという問題は哲学の問題となる。有部はそれらを実在と認めるのである。ある言語による言語活動が可能なのは、人がその言語の音素群を修得しているからであるが、それら音素群は個々人の発話に先き立って、つきつめて言

えば個人の存在以前に存在している、と考えるのである。順正理論はこのことを「要語発<sub>レ</sub>字、字復発<sub>レ</sub>名、名乃能詮」(二四卷、大二九・四一四上)と言っている。発話(語)以前に存在するとすれば、それは当然、音声ではない。私達は声をださずとも、心中で名を呼び、文章を作ることができる。この事實は有部の主張にとり有力な論拠となるであろう。賛否はともかくとして、有部が文を実体視するだけの理由は十分にあると言える。

このように考えれば、有部が句 *padam* を実在とみなす理由も明らかになる。いくら単語を連ねたところで文章にはならない。文章にするためには一定の単語の配列の仕方があり、それに沿ったものでなければ意味をなさないのは事實である。そしてそのような配列法は個々の発話に先き立って存在していると考えて、有部は句を実在とみなす。当然ながら句もまた音声とは別のものとなる。

## 五

第三節において、「机」の想とへつくえ」という名との対応関係は慣習に基づく恣意的なものであると言った。これは「言葉の起源は何か」という問題にかかわることである。私達は有部と経部との対論に入るまえに、これ

について佛教の立場を見ておこう。

「言葉の起源」という問題は、言葉の音声とその指示対象との対応関係の起源は何にあるのか、という問題である。この問題は、プラトンの『クラテロス』に見られるように、初期のギリシャ哲学にも現われている。これには二つの考え方ががある。一つには、言葉の音声と指示対象との間にはある種の本質的な対応関係があるとする考え方であり、もう一つは、そういった関係は全く恣意的なものであり、もっぱら伝統と慣習とに基づくとする考え方である。前者を一般に自然論と呼び、これに対して後者を慣習論と呼ぶ。<sup>⑩</sup>

今日においては慣習論が正しいとされる。言葉と指示対象との対応関係は全く恣意的なものであり、ヘネコノ（あるいはヘネコ）という言葉が「猫」を指し、ヘイヌ（あるいはヘイぬ）が「犬」を指すというように、言葉の音声と指示対象との対応が社会的慣習として確立さえすれば、どのような音声の連続でも事物を指しうる。ヘイヌ」という音と「犬」という動物との間には何ら自然的必然的關係は無い。言葉のこのような性格は「恣意性」arbitrarinessと呼ばれ、今日では言葉の根本的性格の一つとされている。

さて阿毘達磨においても、「言葉の起源」について問題になったようである。ただし、阿毘達磨においては、「義は可説か、不可説か」即ち言葉によってその指示対象がそこに現出するか否か、という問題の中で考察されている。

原始未開社会にあっては、言葉は事物そのものを現わすと考えられていた。たとえば「火」と言えば、そこに火の力・火のはたらきが現出すると考えるのである。これから言葉に呪術的力を認めることにもなる。

阿毘達磨は、義は不可説であるとする。もし可説であるとするれば、「火」と言えばその火で口を焼くことになろう。「刀」と言えばそれで舌を切り、「不浄」と言えば口が不浄となるであろう、と言う。（大毘婆沙論一五卷、大二七・七三上）言葉（名）が指示対象そのものを現出しなことは前述のとおりである。しかしながら言葉が指示対象を現わさないなら、「象を繫げ、と言われ、馬を繫がないのは何故か」（大毘婆沙論同）。言葉と指示対象とが全く無関係であるなら、象と言われて馬をつないでもよいはずである。この時点で、言葉の音声と指示対象との対応関係の起源、即ち「言葉の起源」が問題となってくる。

大毘婆沙論一五卷(大二七・七三上)は二種の見解を示している。即ち、第一説は、

「劫初の時、人、共に象等に於て名想を仮立し、展転伝来するが故に、索むる所をして顛倒せざらしむなり。」義(指示対象)は不可説であるが、言葉の音声と義との間に対応性のあるのは、劫初の時、人々が象などに対して名想 *saññā* を仮立し、伝えて来たからである。

第二説は、

「語は能く名を起し、名は能く義を顕わす。語は親しく説いて義を得ること能はずと雖も、展転に依ること子孫法の如きが故に、象等に於て索る所に倒なきなり。」これは言葉の音声には直接的に指示対象との対応関係が認められないが、親から子へと伝わるように、間接的に伝わり、言葉の音声と指示対象との間に自然な対応関係を認めうる、という考え方であり、自然論に相当する。

大毘婆沙論が採用しているのは第一説の方である。それは言葉の音声と義との対応関係の起源を劫初の人々の恣意性に求めており、明らかに慣習論である。順正理論一五巻も同じ考え方をしている。即ち、「劫初の人は、種々の義に於て共に種々の差別の想名を立つ。此れに由りて相い伝えて、諸の名想に於て解するに顛倒なし。」

(大二九・四一三中)と。ただし、厳密に言えば、有部の理論ではこのような恣意的対応関係は「事物の想」と音素(文)との間にあるのであり、事物と音声との間にあるのではない。音素との間に恣意的対応関係の成立した想が名である。すなわち、恣意的にえらばれ、組合わされた音素群(文)によってシンボル化された想(字所発の想)が名である。

## 六

それでは、有部と経部との対論を見ていこう。有部は名・句・文を実にとみなし、それらを心不相応行法中に撰める。これに対して経部・世親はそれらの本体を声 *śabda*, *ghosa* とみなし、色法中に撰める。衆賢は順正理論で経部・世親の音声説を批判しているが、それを見ると名・句・文と音声との差が明瞭になり、名・句・文の实在性が一層明らかになる。

さて、世親は言う。

しかし、それら「名・句・文」は発話 *śruti* を自性とするから、自体は声 *śabda* であり、色を自性とす  
るのではないか。(AK p. 81)

しかも世親は単なる音声が言葉であると言うのではない。

世親は更に言う。

諸々の事物として、語る人々によって限定された  
kṛtavadhi (能詮定量——玄奘訳)「音声」である。  
(AK p. 81)

また AD の Vrtti にも経部の説が見られる。

発話の声より他に名などのあることは実証されな  
い。諸々の事物として、想をなす人 samjñā-kartṛ に  
よって定められた限定 kṛtavadhi を有し、念によっ  
て把握された「極微からなる」部分を有する積集で  
ある、発話の声が、聞く者に事物を伝達する。それ故、  
他に名などを考えることは何にならう。(AD p. 110)

経部・世親は言葉の本体を限定された kṛtavadhi 声(能  
詮定量の声)と言うが、それは、この音声の連続はこの  
事物を指し示す、と限定された音声の連続である。これ  
は言語の恣意性を言ったものである。それ故、この限り  
では有部の言う名と経部・世親の限定された(能詮定量  
の)声とはそれほど差はないと言えるであろう。しか  
し、たとえば(ヘツ)ヘク)ヘエ)という特殊な音声の連続  
は「机」を指し示すと言う時、その音声の連続は単なる  
音声の集まりにとどまらない。それにはすでに音声以外  
の要素が加わっている。なぜなら、屢説するように、

ヘツクエ)という音声の連続は決して机のただ一つを指  
して示すのではなく、それは現実にあるあらゆる机を示  
しうる。(ヘツクエ)という音声の連続は、俱舍論中に「作  
想」と言われ、あるいは AD の経部説中にまさしく「想  
をなす人によって」と言われていたように、まず第一に、  
現実の多種多様な机に対して、純一な机の想をつくり、  
次にその想が音声によって(ヘツクエ)と言い表わされた  
ものにちがいない。それ故、それは純一な机・机の想を  
になつてゐる。その純一性・想の故に、それはあらゆる  
机を指し示し得て、同時に他の音の連続から区別され、  
一つの言葉たりうる。想の故に(ヘツクエ)という音声の  
連続は事物の世界との転換性を持ちえて、同時に言葉の  
世界の一員として存在しうる。想の裏づけのない音声の  
連続は言葉ではない。経部・世親が言葉の本体を限定さ  
れた声と言ったが、限定された音声のみでは言葉とはな  
らないのである。

これに対して有部がこの想に着目するのは正しい。言  
葉にとって重要なのは音声よりも想の方である。有部は、  
この想が文(音の単位)によってシンボル化され、実体  
化されたものが言葉(名)であると考えるのである。

経部の批判はもっぱら名に向けられ、句・文は等閑に

されている観がある。経部は、「発話の声より他に名などはない」と言うだけであり、これにより経部が句・文の本体を声とすることはわかるが、その根拠は何ら知りえない。

有部がそれらを実在とみなす根拠は先に示したとおりである。そしてそれに対する正当な反論は、句も文も個々の発話から抽出されたものであり、個々の発話が無くなれば句も文も存在しなくなる。またそれらは時代とともに変化するものであり、決して固定的なものではない、と言うことより他にはない。しかしこれは経部・世親の説くところではない。それどころか経部はADにおいて逆に反論を浴びている。ただしそれは多分に形骸的なものであり、それ故今日から見れば重要なものではない。

ADは声が極微所成であることを問題とする。「経部は言葉の本体を声とするが、声は色であり、極微所成である。極微の積集したものがどのようにして対象を示しているのか。極微の積集である声は、ちょうどランプの灯のように、それと接触する対象は頭わしうるが、接触しない対象を頭わすことはできない」(意取)と難ずる。

ADは、極微所成の声は対象となる事物と接触してはじめてその事物を頭わしうる、と言って経部説を批判す

るが、入阿毘達磨論下卷(大二八・九八七下)では、同じ極微所成の声をまったく逆の方向から否定している。即ち、声は有対礙であるから対象と合致することはできない。それ故、声は事物を頭わしえない、と。

両説はまったく逆のようであるが、いずれも声(極微所成)と事物との不合致性を指摘する目的になつてゐる。極微所成である声と事物との関係を否定することにより、名・句・文の実在性を主張するのがねらいである。しかしこの批判は決して言葉の本性にまで関わってくるものではない。

これらに比べると衆賢の批判は正当なものと言える。彼の批判の要点は、音声では指示対象を示しえない場合があり、また逆に音声なしでも指示対象が示される場合もある(手話、読唇術などが好例)。それ故、音声は意味の伝達には不可欠の要素ではなくして意味の伝達には音声以外の要素が存在する、ということである。

更に衆賢は経部・世親の言う限定された(能詮定量の)声をも批判する。

仮に能詮定量の声があったとしても、それを聞いた時には意味を理解できず、後でそれを理解するという場合がある。この場合は、先には音声を知したが、それを

名などとして了知しておらず、後になって名などとしてそれを知り、意味の理解に達するのである。

また、経部は能詮定量の声の理論でもって、事物と音声との間に恣意的な対応関係を認める。これに対して有部は、その対応関係を想と文(音素)との間に認める。恣意的な対応関係は発話以前に成立していることになる。

それ故、有部の立場からは、発話されたときには、その音声特別な音声であるのか、ただの音声であるのかは自然に理解できるはずである。あたかも青と黄とは、契約を立てずともその区別が自然と理解できるように。限定された(能詮定量の)声などと言うのは、契約の上に更に契約を立てることになり、必要のないことである。

衆賢はこのように批判するが、世親は限定された(能詮定量の)声の理論に立って発話に関して更に言う。すなわち発話には必ず音声がついている。これは有部として否定のしようのないことである。しかし一切の音声の名を生ぜしめ或は顕出させるのではない。ある特定の音声のみが名を生ぜしめ、顕出させることは事実である。そうであるから、そのような特定の音声こそが事物を伝えるのであり、名などを考える必要はない。(Cf. AK p. 81)と。

これに対する衆賢の答は首尾一貫している。彼の言語論はあくまで「想」を離れない。経部が能詮定量 *kṛta-vadhi* の声が言葉の本体であると主張するとき、*kṛta-vadhi* は言葉の恣意性を意味した。言葉の起源を恣意性に求めることは有部も同じである。しかし衆賢は、経部の言う *kṛta-vadhi* を言葉の恣意性の意味に解釈しない。名の内にはすでにその恣意性が了解されているからである。

衆賢は発話の際、或は単に心中で言う際に、話者が事物の「想」を、慣習によって定まっている通りに音素(文)によってシンボル化することを *kṛta-vadhi* と呼ぶ。曰く、「義に於て共に想名を立てずや。これを即ち説いて能詮の定量と為す。謂く、能詮者は諸義の中に於て、先に共に是くの如き諸字を安立し、定んで能く展転して是くの如き義を詮す。共に是くの如き字を安立するが故に、是くの如き字に因りて、是くの如き名を発す。此の名は即ち是れ能詮の定量なり。」(順正理論一四卷、大二九・四一四上)たとえば私が、眼前にある一冊の本を見て、心中に「本」の想を起し、それを「ほん」という日本語の音韻体系中の音素(文)を使用して、その音素の連続によって「ほん」という名をつくる。衆賢はこれを *kr-*

tavadhi」と言う。「此れに由りて自語し、或は他語する時、所頭の義に於て皆能く解了するが故に、唯、声のみ即ち能頭の義に非ず」(順正理論同)と衆賢は言う。

発話には以上のような経過が不可欠であり、それなくしては、たとえ発声したところで、意味は通じない。「もし名を以て先に心の内に蘊まざれば、設い語をして発せしむるも、定んで表詮するところなく、亦、他をして義に於て解を生ぜしめず」(順正理論同四一四中)。他者が意味を理解するというのは、聞者が名を聞いて、名としてシンボル化されている想を心中に喚起することである。言葉の意味とは言葉の指示物ではなく、言葉によって喚起される想である。先(第四節)に述べた名↓想の関係がここにあてはまる。

## 七

言葉は時間の流れに沿って音声の連続を聞くことによって理解される。一瞬にして言葉を知ることとはありえない。言葉は未来から過去へと連続していく音声として現われてくる。言葉のこの性質を線状性 linearity と呼ぶ。この線状性は言葉の基本的性格の一つであり、今日、その是非を論ずることは無意味である。俱舍論、

順正理論、ADでは名・句・文の実在性をめぐってこの線状性が話題となっているが、しかしその場合でも、言葉が線状か否かを問題としているのではなく、自派の主張する言語論がいかんにしてこの線状性という性質と一致するかということの問題にしている。

世親の批判から見よう。

(1) 声が合体して一刹那に集まることもないし、(2) 一つのものの部分として生ずることもない。それ故、発話が名を生ぜしめるとしても、どのようにして生ぜしめることができるのか。(AK, p. 82)

(1) 一つの名、たとえば「へいぬ」という名は「へいヌ」と発声されるが、「へい」を発声するときには「ヌ」は未だ生じておらず、「ヌ」を発声するときには「へい」は過去のものとなっている。このように時間に沿って生ずる音声或は文が一刹那に合体して「へいヌ」となることはありえない。それ故、どうしてそれが一つの実体でありえようか。またもし、最後の音声を聞いた時に名が生ずると言うのなら、名は一つの実体であるから、最後の音声さえ聞けば名がわかるはずである。

(2) また逆に言えば、そもそも名が一つの実体であるなら、「へい」「ヌ」と分割できるということからして不合



理である。それ故、名は実体ではなく、言葉の本体は能詮定量の声でなければならぬ。世親はこのように批判し、主張する。

言葉が継起することは否定しようのない事実である。それ故、自分の主張する言語論がこの性格に合致していることを証明しなければならぬのは有部のみではない。音声と言葉の本体とみる経部・世親も同様にそれを論証しなければならぬ。衆賢は次のように逆に世親を批判している。

経部・世親は過去・未来は無体であると主張する。したがってへいゝと発声した時にはへヌゝはまだ存在せず、へヌゝと発声した時にはへいゝはすでに存在しないことになる。これでは理論的にどうして指示対象を示しうるのか。これに対して有部は三世実有を主張する。へいゝへヌゝという音声、あるいはへいゝへぬゝという文は時間に沿って消えても、その体は過去においても実在し、前後の音声或は文が相待って名を形成しており、人々意味を理解しうる。衆賢はこのように言う。

へいぬゝという名は一つの実体であるが、それはへいゝへぬゝあるいはへいゝへヌゝという文または音声の合成の結果として一体の物であるのではない。それは「犬」

という一つの想・心像が時間の流れに沿ってへいゝへぬゝあるいはへいゝへヌゝとして意識の上に、あるいは音声として表われているのであり、またそれ以外の表われ方はない。話者が「犬」を表現するとき、へいゝへヌゝと発声するが、それはへいゝへヌゝという音声の継起に尽きず、全体として「犬」という一つの対象を志向している。したがってへいゝと発声するときにへぬゝは話者の心中にすでに予定されており、またへヌゝと発声するときにへいゝは心中に残っている。このことは一つの文章の場合にも同様である。たとえば、へツクエノウエニホンガルゝ」というとき、それは単に「机」「上」「本」、「ある」という諸心像の継起ではなく、全体として「机の上」に本がある」という一つの意味を志向している。へツクエノ……ゝ」と言う時にはへウエニ……ゝは未だ無く、へ……アルゝ」と言った時にはへツクエノ……ゝはすでに無いが、しかしへツクエノ……ゝ」と言う時には話者の内には「上に本がある」はすでに予定されており、またへ……アルゝ」と言った時には「机の上に本が」は失われずに残っている。へツクエ、へウエなどは、「机の上に本がある」という一つの意味を志向している心像を基盤として、その基盤の上に一つの流れとしてへツクエノ

ウエニホンガアル」と発話されているのである。そして単語(名)の場合も文章(句)の場合も、聞き手は音声の流れの基盤としてある話者の心像・想を理解しているのである。AD は明瞭に言っている。即ち、「最後の音声に比べて過去となった諸々の音声の集まりは、知覚作用によって把握され、対応する対象に対して覚慧を生ぜしめ、伝達する」(p.112)と。

言葉の本質を想と見ることと三世実有論とによって、有部は言葉を聞く場合と発する場合との両方において、言葉の線状性を説明している。

これに対して経部の考え方は俱舎論や順正理論などには見られないが、『大乘法苑義林章』第一章中、経部の教体論を紹介する箇所(大四五・二五一下)にうかがい知ることが出来る。それによると、「前は後に熏じて展転聚集す。過未無きが故に」とある。経部は現在のみを有体と認め、過去と未来とは無体であるとする。過去が無体であるから、それ故先の音声は消滅してしまいが、それは識の上に熏習し、最後の音声が開かれた時、指示対象が理解できる、と言うのである。言葉の理解を識の上に求めるのは、有部の「覚慧を生ず」と言うのと同じである。また経部は言葉の本質を限定された(能詮定量)声と

するから、たとえば「エイヌ」という音声が一つの実体である必要はなく、それは時間に沿って「エイ」「ヘス」と分割されても不合理は無い。それ故、言葉の本質を音声と見ることと熏習の理論とによって、言葉を聞く際の際の言葉の線状性は説明されると言える。しかしこの二つの理論によっては、発話の際の言葉の線状性の問題が説明されえない。

## 結

以上のように有部の言語論の特徴は言語を想・心像のレヴェルで考えている点にある。これに対して経部・世親は常に発話のレヴェルで言語を考えている。想を中心に考えるなら、名・句・文は実在と考えられるであろう。これに対して、言語はあくまで個々の発話を中心に考えるべきであるとする立場に立てば、経部・世親がおこなったように、それらの実在性を否定することになろう。しかし経部・世親は有部説を批判するのみであり、自らの理論を確立したとは言いがたい。それは彼らが発話に注目するあまり、発話の奥にある言語活動の本質に注目しえなかつたからであろう。他方、有部はその本質を想と見た。この点で有部の言語観は理論として確立し、経

部・世親の批判の遠く及ぶところでなくなっている。

さて読者の中には、想と発話の対立からソシユールの言うラングとパロールの対立を連想する人もいるかも知れない。しかし有部が言葉の本質を想とみたことは別の意味を持つている。佛教では想は根・境・識の三者の接触から生ずる心理的要素である。言葉の本質とみなされても、想はこの心理性を失なっていない。想の心理性は一つには言葉の不定性・主観性の問題として、一つには名と義との対応の問題として、言葉により思考され認識され表現される世界の在り方とその価値を問う方向へと発展するのである。そしてこの方向の延長線において、言葉を越えた世界への模索が可能になるであろう。そこで、序において挙げた第二の方向が研究されねばならないことになるが、それについては他日を期し、今は一旦、筆を置くことにしよう。

### 略号

AK = Abhidharmakośa-bhāṣya ed. P. Pradhan, Patna 1967

AKvy = Sphūṭārtha Abhidharmakośavyākhyā ed. U. Wogiwara, Tokyo, 1932-1936

AD = Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāyitti ed. P. S. Jaini, Tibetan Sanskrit Works Series, IV,

Patna, 1959

AS = Abhidharmasamuccaya ed. P. Pradhan, Visva-

Bharati Studies, XII, Santiniketana, 1950

Vism = Visuddhimagga P. T. S.

Asi = Athasālinī ed. Bapat

註 ① 大乘各派が否定した「有」とは bhāva であるのに対して、

説一切有部 sarvāśvāyāda が主張した「有」とは、その名が示す通り、sat である。sat は *as* の現在分詞であり、「在りつつあること」「作用してあること」を意味する。有部の主張した「有」とは決して現象界の奥の不動の本体といったものではない。

② 何故に名・句・文の順番に記されるのか、その理由を述べた箇所を阿毘達磨文献中に見ることができなかった。ただし、阿毘曇心論、雜阿毘曇心論、阿毘曇心論経では、句・文・名の順番になっている。

③ 名を想とする定義は入阿毘達磨論下巻にも見られる。即ち、「名者謂色等想」(大二八・九八八七)。

④ 水野弘元『パーリ佛教を中心とした佛教の心識論』(昭和三九年、山喜房佛書林、東京)四〇一頁参照。

⑤ 大正大藏経では「如」とあるが、横山紘一氏の教示に従って「召」と改めた。横山紘一「佛教の言語観」——名義を中心として——『三藏』(国訳一切経印度撰述部、月報)一〇七号、二一三頁。

⑥ 名(＝想・音声をとまわらないもの)をへく内にひらかなで記した。これに対して発話(音声)をへく内にカタカナで記した。

⑦ 文(音声をともしなわないもの)をへ∨内に一字ずつひらかなで記した。これに対して単音(音声)をへ∨内に一字ずつカタカナで記した。

⑧ 阿毘曇心論は *vyākāra* を偈や經のような文章の集合の意味に解している。即ち、「味とは句と会せる事の広説なり。偈及び契經の如し」(大二八・八三一上)

⑨ *paṭa* はインド文法家の用語法では単語を指す。

⑩ この考え方は言葉の起源は擬声語・擬態語中に求められる。擬声語・擬態語の中に人間の言葉の原始の形を認めるのである。

⑪ インドの言語哲学においてもこの対立は見られる。中村元博士の研究によると、カーティヤーヤナ、パタンジャリは語の音声と対象との結合関係を常住不変なものと考えた。

またミーマンサ学派もこの見解をとっている。これは自然論に当る。バルトリハリも語の音声と対象との対応関係を常住・無始・非人為的と考え、両者の結合関係を便宜的・習慣的 (*gamanika*) なものであるとする人々を攻撃している。中村元選集第十卷『インド思想の諸問題』三八二―三頁。

⑫ 語の音声とその対象との恣意的対応関係を意味する語には *saiketa* もある。この語は北伝アビダルマでは *AD* 中に見られ、また南伝アビダルマ中にも見られる。それは第一に、語の音声とその対象との対応関係を表わすとともに、さらに *kitā-saiketa* あるいは *loka-saiketa* と熟字し、そのような対応関係を有する音声、即ち言葉そのものの意味にも使用されている。