

空海の言語哲学

高橋 隆

I. “根源言語”なる MANTRA の系譜

密教は仏のコトバをもって仏の内証をあらわすとされており、この“仏のコトバ”を「真言」と呼んでいる。空海は『大日経開題』（衆生狂迷）の中で「真言とは梵には漫怛羅といふ、すなわちこれ真語・如語・不妄不異の義なり」と述べている。つまり、これはサンスクリットの mantra で、真実のコトバ、ありのままのコトバ、あやまりがなく、あやしくない、という意味であると説いている。自ら開いた宗派の名に「真言」（マントラ）を置いているのは、空海密教＝真言密教の中心命題がまさにここにあるからなのである。“真実のコトバ”に肉迫するものとして説かれ伝えられてきたものが空海の残した壮大な教えなのである。

それでは、まず、その「真言」の原語となった mantra について考察してみることにする。

この mantra という語は、〈思考する〉〈崇拝する〉という意味の動詞の語根√man に、〈用具〉〈器〉〈道具〉を意味する接尾辞の tra が結合したもので、その原義は〈思考の器〉〈崇拝するところのもの〉である。この〈思考の器〉がコトバをさしていることは明らかである。

この語は古くはインド・アリアン民族がインドに侵入する前のインド・イラン共住時代に用いられており、神聖なる呪句を意味していた。祭式儀礼のときに唱える語として、日常一般の語とは言語体系を全く異にしていたのである。

インドではバラモン教典であるヴェーダ文献などに現われており、例えば、その中の「サンヒター」（B. C. 1200頃）では〈讃歌〉〈歌詞〉〈祭詞〉〈呪文〉として用いられているし、『アタルヴァ・ヴェーダ』（B. C. 1000頃）では呪術の際に用いる呪文としてさまざまな mantra が説かれている。しかも、mantra には本来超越的な威力（brahman）が備っており、神々ですらそれには従わなければならないと考えられていたの

である。周知のとおり、この brahman は後に宇宙の最高原理・一切存在の絶対的原理とされるのである。

ヴェーダーンタ学派の哲学者であり仏教徒でもあるバルトリハリ（Bhartrhari A. C. 500頃）は、その著『文章論』（Vākya-pāṇīya）において「声ブラフマン」（śabda-brahman）なる論を展開している。バルトリハリによれば、一切のものをあらわす語の最高位にあるものがブラフマンであり、したがってブラフマンは語そのものを本質とし、万物の本源となる、というのである。

このような、神（あるいは神に相当するもの）がコトバであるという考え方は、まず神が存在していて、その神がコトバによって宇宙を創造したという考え方とは全く異質の世界を現出させているのである。

コトバを宇宙に遍満し、全宇宙を貫流して脈動する永遠の創造的エネルギーとして捉える世界なのである。宇宙の本質であり、真実なるものとしてのコトバ＝真言（mantra）が全てに先立って存在し、それから宇宙の森羅万象があるとするのが、空海の真言密教における言語哲学の根拠にあるテーゼである。

II. 本源的“シニフィアン”としての法身大日如来

さて、空海は『声字実相義』の中で、「名の根本は法身を根源となす。彼より流出してやうやく転じて世流布の言となるまくのみ」と説いている。これは「法身説法」という空海の有名なテーゼにもとずいているもので、大日如来そのものの語るコトバがあらゆるものの源泉であり、そこから流出し、しだいに変転して世間一般で使われている人間のコトバとなるのだ、というものである。ここで、絶対的根源語である大日如来のコトバは人間のコトバとは断絶しておらず、言うなれば真言（mantra）の異形態（allomorph）ないしは異種（variant）であるとしていることは、注目すべきことである。

我々人間の普通の経験的現実の世界である「因分」のコトバと、絶対超越的な存在と意識の世界である「果分」のコトバとは、その根源において内的連関を保っている、と言っているのである。なぜなら、もしもこの両者の間に鋭い断続が存在している場合には、信心あるいは信仰によって“悟り”ないしは“救霊”に至る道が完全に閉ざされることになるからである。神人合一、つまり、神との真の出会いというものが、本源的な意味なるシニフィアンから遍くほとぼしり出る“流出”(emanatio)の道を逆に辿ることによってのみ可能であるならば、そのような回路の存在が大前提とならなくてはならないからである。それを可能にしているものとして、空海は「法身説法」なる大日如来のコトバを説くのである。

空海がコトバの霊力に深い関心を示したのは、かなり若い頃からで、二十四歳の時に著わした『三教指帰』の中にそれを見ることができる。空海の分身である仮名乞児なる仏僧が、仏教の教えを説きはじめ『無常の賦』『受報の詞』を亀毛先生たちに唱えて聞かせるくだりがある。

「爰に(則ち)懐を述べ、心を策まして『無常の賦』を賦し、『受報の詞』を題す。鈴鈴たる金錫を振り、啗啗たる玉の声を馳せて、亀毛等に唱へて曰く、……」

「……是に於て亀毛公等、一たびは懼ぢ、一たびは辱ぢ、目は哀しび、且は笑ふ。舌に任せて俯仰し、音を逐って方円なり。」

ここで注意しなければならないのは、「玉の声」という個所と「舌に任せて俯仰し、音を逐って方円なり」という個所である。「玉の声」は「玉を鳴らすような和やかな声」とも考えられるが、「説かれたことばに任せて上を向き下を向き、水が器の形にしたがうように、教えのままにしたがった」とあるからには、「魂の声」ないしは「霊の声」を基底としたメタフォリカルな表現であることは明らかである。

あるいはまた、「舌」や「音」のままに従うというのも、「言霊」の働きそのものを示していると考えられるのである。

かくして、言霊の働きに揺り動かされた亀毛先生等は、『大菩提の果』を聞き終えるや、喜び、踊りあがって次のようにいうのである。

「今より以後、皮を剥いで紙とし、骨を折って毫を造り、血を刺して鉛に代へ、鬚を曝して研に用ゐい敬

むで大和上の慈悲を銘して、(以て)生生の航路に充てむ」

大和上の慈悲の教えを、皮膚・骨・血・鬚という身体全体で書きしるすということは、とりも直さず、身体全体を仏の字=声にすること他にない。身体全体を真理のコトバにすることとは、「即ち身成れる仏」であり「身に即して仏と成る」ことであり「即かに身、仏と成る」ことと同義である。かくして、即身成仏という後年の空海の真言密教の核心が、「玉の声」の場合と同じようにメタフォリカルに語られているのである。

さて、さまざまな書の中でコトバについて言及している空海の真言密教の言語哲学の中核に位置しているものは、前述したように、法身大日如来の言説である「真言」(mantra)である。このことを空海は次のような有名な頌を用いてうたっている。

五大にみな響あり
十界に言語を具す
六塵ことごとく文字なり
法身はこれ実相なり

地・水・火・風・空の五大=五字〔ア・バ・ラ・カ・キヤ〕・五仏〔大日・阿閼・宝生・阿弥陀・不空成就〕は、すべて響きとなって立ち現われる。この響きはそのまゝ如来の真言(mantra)であるが、十界の言語としてそれぞれの界に応じた分節化(articulation)・差異化(differenciation)を行なう。そして人間が感覚知覚の認識作用によって識る色・声・香・味・触・法はすべて如来の文字として受けとめるのである。仏界の文字は真実であり、それは曼荼羅、秘密語、真言である、と空海は説いている。それ故、真言=法身=実相となる、というのである。彼はまた同じ『声字実相義』の中で、次のように陳べている。

「仏界の文字は真実なり。故に、経に、真語者、実語者、如語者、不誑語者、不異語者といふ。この五種の言、梵には曼荼羅といふ。」

仏界の文字は真実であるから、仏のことを「真を語る者」「実を語る者」「ありのままに語る者」「誤りなく語る者」「虚偽を語らぬ者」といい、その五種の語をサンスクリットで“真言”(mantra)というのである、と説いている。これに続けて、その真言(mantra)

は「大日如来が最高の精神統一の境地に入って説かれたもの」であって、これ以上のものは他にないと陳べている。それ故に、このような絶対者の言説としての真言（mantra）は永遠なるコトバであり、だからこそ真実語なのであるということを『大日経』を注解した『十住心論』の中で説いている。

「この真言の相は声字みな常なり。常なるが故に流せず、変易あることなし。法爾にしてかくの如く造作の所成にもあらず。もし造作すべくんば、すなはちこれ生法なり。法もし生あらば、すなはち破壊すべし。四相に遷流して無常無我なり。何ぞ名づけて真実語とすることを得んや。」

このようにして空海によって説かれた法身大日如来は、あらゆるものの存在性の絶対的、究極の原点であり、全宇宙に本源的な意味（Signifiant）を流出するエネルゲイア（ἐνέργεια）であるといえる¹⁾

始まりもなく終りもない、三世（過去・現在・未来）を貫いて永遠に真理を説く（「説法」）法身大日如来のコトバが働く時、そのエネルゲイアはあらゆる方向に拡散し、「響」を起こし、「名」を生じせめ、「もの」を生み、“乾坤”あるいは“光明法界”に一切のものを現出させるのである。いうなれば、この法身大日如来の働きは、全宇宙的言語活動とでも言うべきものであり、それは全宇宙に意味を生じせしめる活動であるといえる。かくして、空海は『声字実相義』で次のように陳べるのである。

「いはゆる声字実相とは、すなはちこれ法仏平等の三密、衆生本有の曼荼なり。故に大日如来、この声字実相の義を説いて、かの衆生長眠の耳を驚かしたまふ。」

このように、宇宙の真理たる仏の三つの神秘活動であり、生きとし生けるものが本来的にそなえもっている本性である「声字実相」とは、どのようなものであると言っているかを探ってみることにする。

Ⅲ. 「声字実相義」の言語論

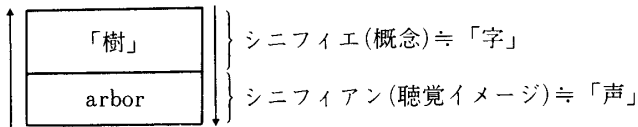
これまで見てきたように、空海密教の言語観の核心は、「法身説法」である。絶対者たる法身大日如来が永遠にコトバ（＝mantra）を発しているという教えである。『声字実相義』は、この「法身説法」の思想を明らかにしたものである。

第一の叙意は、「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。六塵の本は、法仏の三密すなはちこれなり」で始まる。そもそも如来が真理を説くのは、必ず文字によるのであり、文字の所在は色・声・香・味・触・法というすべての認識対象をもって本体としている、と陳べている。しかも、この六種の対象の本質は、宇宙の真理たる仏の、身体・言語・意の三種の神秘的なはたらきにはかならない、というのである。

空海がここで説いている〈文字〉なるものは、音声言語の音を表記するための記号でないということは明らかである。目・耳・鼻・舌・体・心がその所在の本体であるとするならば、それは単なる〈音声〉でも〈文字〉でもなく、〈身体〉まるごとがコトバであるという考え方である。身体はコトバであり、コトバはこころであり、〈身体＝コトバ＝意識〉なる当体なのである、という考え方である。

さて、「平等の三密は、法界に遍じて常恒なり」というように、そのはたらきは全世界にみちみちており永遠であるが、「悟れる者をば大覚と号し、迷へる者をば衆生と名づく」とあるように、法身の真言を“聞く”ためには、悟りの道を歩むことが大前提となっていることを説くのである。なぜなら、「名教の興りは声字にあらざれば成ぜず。声字分明にして実相顕はる」、つまり、すぐれた教えが興るのは声字（コトバ）によらなければ成立しないのであるし、声字（コトバ）が明らかであってこそ、はじめて真実の相があらわになるからである、ということだからである。「声字分明にして実相顕はる」というのは、「声字実相」の根本義であり、一切はコトバで表現され、コトバで表現されないものは存しえないという、「声字即存在」あるいは「存在即声字」の思想である。

次いで、〔題名解釈〕と〔意義解釈〕へと移って、「初めに、積名とは、内外の風気、纔かに発すれば、必ず響くと名づけて声といふなり。響は必ず声に由る。声はすなはち響の本なり。」とあって、音声が生ずるさまを説明している。そして、「声発って虚しからず。必ず物の名を表するを号して字というなり。名は必ず体を招く、これを実相と名づく。声と字と実相との三種、区に別れたるを義と名づく。」とあって、言語音の意味機能に言及するのである。言語音である「声」は、「字」という物の名称を表わす働きを持ち、その「字」はそれが示す物の実体に対応するという考え方は、ソシュールの言う、シーニュの考え方と似ている。



ただし、ソシュールは、シニフィエ、シニフィアンともに形相であって実質ではないので、シニフィエを指向対象(referent)と混同したり、シニフィアンを物理音と混合してはならないとしているところは、大きくちがっている。このようなちがいは、ソシュールにあっては記号という抽象的なレベルでの言語を対象としているのに対し、空海にあっては、生きて働く仏の真のコトバとして捉えているところから生じたものなのである。だからこそ、「名は必ず体を招く」といっているのである²⁾

「また、四大、相触れて音響必ず応ずるを、名づけて声といふ。五音、八音、七例、八転、みなことごとく声を待って起る。声の名を詮ずること必ず文字に由る。文字の起りは本これ六塵なり。」と説き、地の音、水の流れる音、火の燃える音、風の吹く音がすべて「声」であるというのである。音楽の音階、楽器の音、梵語文法の格変化も音声があってこそ生じるものである、といっている。

こうしてみると、「声」とはたんに人間の言語音をさすのではなく、自然界に存在する一切の音に及んでいることがわかる。空海によれば、これらの音=声はただそこにある(da sein)のではなく、われわれに意味を付与しているというのである。何の意味かという点、法身大日如来の説く教えなのである。

かくして、空海は「声字実相」の深部へと我々を導いていくのである。

「次に真言とはすなはちこれ声なり。声はすなはち語密なり。」ということは、仏のコトバは「声」であり、「声」とは言語活動の秘密である、ということであるが、その「声」について、

「また次に、一字の中に約してこの義を釈せば、且く梵本の初めの阿字、口を開いて呼ぶときに阿の声あるは、すなはちこれ声なり。阿の字は何れの名をか呼ぶ。法身の名字を表はす。すなはちこれ声字なり。法身は何の義がある。いはゆる法身とは諸法本不生の義、すなはちこれ実相なり。」と説いている。

「声字実相」の意味を解釈するために、梵語字母表の初字である阿字を用い、「阿の声は阿の名を呼ぶ」と明言している。しかしながら、阿の「声」と阿の「名」との間には広大な距離があることを知らなくてはなら

ないのである。つまり、阿の「声」が阿の「名」に成るということは、阿の「名」に出会った、あるいは、合一したということだからである。「声」が「名」に成るということは、オグデン・リチャーズの図式でいえば、点線が実線に変わるということなのである。かくして、本来的に不生なる永遠不変なるもの=実相が現出するのである³⁾

宇宙そのものは如来の「声」であり「字」であり、その如来の実相世界の開顯であるというのが、「声字実相」の意味である。これを端的にあらわしているものが、次の有名な「五大頌」である。

五大にみな響きあり
十界に言語を具す
六塵ことごとく文字なり
法身はこれ実相なり

この詩は、文字通り空海の「声字実相」論の中核を成すもので、「初めの一句は声の体を竭くし、次の頌は真妄の文字を極め、三には内外の文字を尽くし、四には実相を窮む」と自ら語るように、そのままの順序で「声字実相」となっている。

第一句を釈して、一般仏教でいう物質を構成する五要素ばかりでなく、密教で説く五大にもすべて音声の響きがそなわっているし、すべての音響は五大を離れない、というのである。そして「五大はすなはちこれ声の本体、音響はすなはち用なり」と陳べるのである。これは前述した「響は必ず声に由る。声すなはち響の本なり」とつながっているもので、声の本体が五大であり、その声の作用として響きがあるということにすぎない。

次に、第二句であるが、仏教でいう十界にはそれぞれの言語があるが、その言語は「みな声に由って起る」ものであるという。ところで、この十界のコトバのうち、真実なるコトバは仏界のそれである、とするのである。なぜなら、仏は「真を語る者」「実を語る者」「ありのままに語る者」「誤りなく語る者」「虚偽を語らぬ者」であり、そのコトバはマントラ(真言)であるからだ、とするのである。このマントラは「よく諸法の実相を呼んで不謬不妄」であり、宇宙法界、あまねくものの「名」のもとである、と説く。そして、その「名」のもとに言及して、かの有名な「名の根本は法身を根源となす」と陳べるのである。

次いで空海は、密教言語とそうでない言語とを一刀両断のもとに分け、「もし実義を知るをばすなはち真

言と名づけ、根源を知らざるをば妄語と名づく」のである。しかも、「妄語はすなはち長夜に苦を受け、真言はすなはち苦を抜き樂を与ふ」ものであるからには、〈真言〉は〈biocosmos〉(生命宇宙)そのものであるといえるのである⁴⁾。こうして、真言=声字=法身=生命宇宙=実相であることが明らかになる。

次に第三句の「六塵悉文字」の解釈をするのである。六塵とは視覚的世界、聴覚的世界、嗅覚的世界、味覚的世界、触覚的世界、概念的直感的世界のことであると言ってから、まず色塵について説明をするのである。頌にいはいく、とことわってから

顕形表等の色あり
内外の依正に具す
法然と隋縁と有り
よくまよひまたよく悟る

と詠み、「初めの一句は色の差別を挙げ、次の句は内外の色、互に依正となることを表わし、三には法爾・隋縁の二種の所生を顕はし、四にはこの種種の色、愚に於ては毒となり、智に於ては薬となることを説く」として、その詳しい説明に入るのである。

顕色・形色・表色とは、「いろ・かたち・うごき」のことで、それぞれ〈あらゆる色彩〉、〈形態および存在するものの位相〉、〈物の運動の様態〉をさしている。しかもこれらは「差別」と名づけるところの「見えるものにおける相違」であるというのである。しかも、「かくの如くの差別は、すなはちこれ文字なり。各各の相すなはちこれ文なるが故に。各各の文にすなはち各各の名字あり。故に文字と名づく。これこの三種は色の文字なり。或いは廿種の差別を分つ。前にいふところの十界の依正の色、差別なるが故に」と言って、それぞれの相違がそれぞれの名称になっている、つまり言語は意味論的にいって一つの現実分節のシステムである、ということを陳べているのである。差異のない世界、つまり連続したカオスは、〈langue〉(ラング)によって、というよりは、ラングを構成する言語単位によって分割、分節されることによって、有意味な世界になるのである。つまり、世界は言語単位の現出によって有意味的に構造化された様態を示すのであり、その意味では、有意味的に分節(articulate)された事物・事象の総体であるといえる。言語単位による世界の分節という概念を、空海は〈差別〉すなわち「差異・相違」という言葉によって表現したのである⁵⁾。

次の「内外依正具」とは、有情=生きとし生けるも

の一切、あるいはまた、物質的世界それぞれに三色がそなわっている。そしてその内と外は互いに依存している関係にある、と陳べるのである。

次に説く「法然隨縁有」と「能迷亦能悟」には、コトバの問題として重要な考え方が含まれていないと思われるので、ここでは扱わないことにする。

さて、以上みてきたように、空海の著わした『声字実相義』は、〈biolingua〉(生命言語)あるいは〈cosmolingua〉(宇宙言語)とでも言うべきものが想定された言語哲学書であるといえる。

「名の根本は法身を根源となす」として、コトバの根源を言明し、また、「この真言の相は声字みな常なり。常なるが故に流せず、変易あることなし」として、永遠なるコトバであることを説き、さらには、「平等の三密は、法界に遍じて常恒なり」として、全世界に満ちみちているこのコトバの働きを説くのである。あまねくあらゆるものに生命を満たすものであるから、〈生命言語〉なのであり、この宇宙を貫ぬいて真理なるものであるから、〈宇宙言語〉なのである。

そしてまた、この〈macrocosmos〉(大宇宙)がコトバであるならば、ここにいる〈microcosmos〉(小宇宙)もコトバなのである。空海は言う、「一毛に多利海を示現す。一一の毛に現ずること、ことごとくまた然なり。かくの如く法界に普周す。」と。

法身大日如来の唯一絶対のコトバから流出した(エマナチオ)万有一切は、コトバとなり、「五大に響き」「十界に言語を具す」のである。〈microcosmos〉におけるコトバが「生命の表出」であるように、〈macrocosmos〉におけるコトバも、「宇宙の大生命を表出」しているのである⁶⁾。

IV. Language as thought and action なる〈三密〉

さて、空海密教の理論では、我々人間の行為を、

- ①身=身体的・肉体的行動
- ②口=言語活動
- ③こころのはたらき

の三つに分け、これを「身口意の三業」と称している。そしてまた、仏の身体と言語と心によって行なわれる行為は、凡慮の及ばぬ不思議なはたらきがあるということから、「身口意の三密」と呼んでいる。

空海は、「如来の身語意は畢意して等しきをもつての故に、この真言の相は声字みな常なり。常なるが故に流せず、変易あることなし。法爾にしてかくの如く造作の所成にもあらず」(『秘密曼荼羅十住心論』)と陳

べている。如来の三密（身・語・意）は等しいのであるから、真言の相は声字（コトバ）がみな永遠である、というのである。あるいは、また、「三密の中に各無量の眷属を具す。互相に帰涉し、相持して、断絶せざる」（『大日経開題』）と陳べて、これらが互いに交流しあい助けあっていることを明らかにしている。さらにまた、「三密各殊なれども一如平等なり」（同上）と説き、三密が〔一如平等〕（同一であり、一体であり、平等であること）という関係にあることを教えている。〈平等である〉とは“samaya”（三昧耶）なのであるとして、「密に平等時といふは、三平等の句なり。身・口・意の三種平等にして、……」（『法華経開題』）と説いている。

かくして、〈身・語・意〉なる内実を有する〈三密〉は、「互いに交流しあい助けあう、一でありつつ三であり、三でありつつ一である全く平等なもの」である、ということがわかるのである。

ところで、空海は「法仏の三密は甚深微細にして等覚十地も見聞すること能はず。故に密といふ。」（『即身成仏義』）と陳べて、〈法仏三密〉の深遠さを説くのであるが、これに続けて、「一一の尊等しく刹塵の三密を具して、互相に加入し彼此攝持せり。衆生の三密もまたかくの如し。」（同上）と陳べ、〈衆生三密〉と〈法仏三密〉とはその基底において同一であることを示差するのである。なぜなら、「三密相応して加持する」（同上）、つまり、如来の三密とわれわれの三密とが互いに応じあい、如来の働きかけ（＝加）にわれわれが応じて感じとる（＝持）ことができるからである、と言うのである。

かくして、われわれ衆生の三密と如来の三密とが結びつく（＝瑜伽）⁷⁾ ことになる。

さて、この〈三密〉というものを、人間のトータルな行為そのものとしてのコトバとの関係において考察することにする。上のような表現をした場合、〈三密〉とコトバとが対比の位置におかれるので、適切さを欠いた表現となるので、次のように表現することにする。

〈身・口・意〉としてのコトバについて考察をすることにする。

一般的な言語学では、それが“科学”としての学であるという大前提があるため、その研究対象が〈言語単位〉つまり〈記号〉というものになっている。なぜなら、〈ことば〉あるいは〈言語〉は、「人間同士の意思伝達的手段で、その実質は音を用いた記号体系である」⁸⁾ とする言語観に立っているからである。

このような〈ことば〉を〈記号〉と捉える考え方は、近

代言語学の父であると言われている F. de Saussure（1857～1913）に始まる。ソシュールが構想していた〈記号〉の学（sémiologie または signologie）は、機能主義に根ざした〈コミュニケーションの記号学〉でもなく、シンボルの解釈をみざす〈意味作用の記号学〉でもなく、分節された言語・表象・文化現実と、未分節のカオスとの間の運動過程を探る〈意味生成の記号学〉でもなかった。ソシュールの〈記号〉学の対象として想定されていたものは、次のようなものである。

「記号学の及ぶ範囲はどこまでであろうか。……記号とか、たとえば儀礼の身振りなども含まれるであろう。これらが何かを意味するかぎり、それはひとつのコトバ langage である。」⁹⁾

「言語は観念を表現する記号の体系であり、そうとすれば、書（エクリチュール）とか、指話法（聾者の手話）とか、象徴的儀式とか、作法とか、軍用記号とかと比較されうるものである。」¹⁰⁾

「この分野〔＝神話〕においても言語学に関連する分野と同様に、非存在物であるところの語とか神話上の人物とかアルファベットの文字を問題にする時の同一性は何かという、つまり同一性の性格についての考察が不十分であるために、すべての誤った考えが生ずる。これらの語や神話上の人物や文字は、哲学的意味で〈記号〉のさまざまな形に過ぎないのだから。……伝説は一連のシンボルで構成されている。……これらはすべて記号の一部をなす。」

この他にも、パントマイム、海上信号、慣習やモードも〈記号〉学の対象とすべきであると考えていたのである。

つまりは、人間と文化というものを「何かを意味している」〈記号〉として解明しようというのが、ソシュールの〈記号〉学なのであり、今日用語でいうところの、“文化〈記号〉論”と通底する思想であるといえよう。

とまれ、ここではこのような「意味あるすべての社会・文化現象」を問題にするのではなく、焦点を〈ことば〉ないしは〈言語〉に絞って、先に進むことにする。

先に引用した、「人間同士の意思伝達的手段で、その実質は音を用いた記号体系である」という言語観には、大きな問題がひそんでいる。その一つは、〈ことば〉を〈手段〉とみる〈ことば＝道具〉観である。〈ことば〉を、何かの単なる〈手段〉としてしか考えない思想は、〈コトバ〉そのものの重要性・〈コトバ〉そのものが有

している重要性には目を向けていないのである。〈ことば〉は、単にAからBに何か伝えたいことがらを運ぶための〈記号〉にすぎない、という考え方に立っているのである。つまりこれは、

“Language is a means of communicating ideas and emotions between human beings by means of a system of vocal symbols.”¹²⁾

ということであり、この“means”の原語であるラテン語のmediānusにそれがはっきりと示されている。すなわち、〈中央の〉〈中間の〉〈正中の〉ということ、AとBの中間に位置しているものということである。つまり、これは単なる〈媒〉にすぎないという考え方である。果して、〈コトバ〉あるいは〈ことば〉というものは、〈手段〉・〈道具〉・〈媒〉にすぎないものなのであろうか。

もう一つ問題になるのが、〈記号〉体系という考え方である。

〈ことば〉の“科学的な”研究の学である言語学は、その必然的宿命として、対象とする〈言語〉の構造分析からはじめて、その構造を構成している〈単位〉＝〈記号〉の解明に至らなくてはならないのである。その結果として、例えばソシュールであるならば、〈langage〉・〈langue〉・〈parole〉・〈rappor syntagmatique〉・〈rapport associatif〉・〈phonème〉・〈sème〉・〈unité〉・〈système de signes〉などの考え方を確立していったのである。ところで、ある〈言語〉を分析していった、その中に見い出される〈単位〉＝〈記号〉や〈規則〉を解明することには、それなりの意義や重要性があるとしても、果してそれが〈ことば〉の研究、真の〈言語〉研究と言えるものなのであろうか。

〈ことば〉の研究は、人間を離れては成立しないということとは自明のことである。この表現にも語弊がある。つまり、人間を研究せずに、〈ことば〉というものが果して理解できるのであろうか、ということなのである。

死体解剖の如くに〈ことば〉を研究して、そこから得られるものを成果として終わる言語学は、〈死的言語学〉とでも言うべきものなのであり、かなり控え目に表現することにしても、〈静的言語学〉(static linguistics)であることをまぬがられないのではなかろうか。

これに対して、“生きてはたらく”〈コトバ・ことば〉の研究というのは、客観的に対象化してしまった〈言語〉を扱うのではなく、自己の存在をもまるごと引き込むような生々しい〈コトバ・ことば〉との様々なやりとり(mutualization)の中に成立すべきもの

なのである。なぜなら、仮りに〈記号〉と呼ぶものがそこにある(da sein)としても、それを生み出す存在は人間だからである。あるいはまた〈parole〉という用語で切り取ることのできる現象があるにせよ、単にそれだけを〈記号〉学の中で語っても、そのことをして語らしめるものは何もない。問題は、〈parole〉は何かなどというのではなく、〈parole〉そのものが持つはたらき・ちから、というものが、人間の生き方とどのようにかかわっているのか、ということなのである。

このような〈コトバ・ことば〉を、生ける人間のトータルな行為としてとらえる言語学を、〈生的言語学〉あるいは〈動的言語学〉(dynamic linguistics)と呼ぶのである。¹³⁾

このような言語観に接近したものとして、メルロ＝ポンティのそれをあげることができる。彼は『シーニュ』の中で、次のように“語って”いる。

「思考というものと言語というものがあるのではない。……我々自身の言語表現は、我々にとっては思考そのものなのである。……表現の活動は、思考するコトバと語る思考の間で営まれ(る)。

他人に(あるいは私自身に)話しかける時、私は、私の思考について話しているのではない。私は私の思考を話している。」¹⁴⁾

さて、先にもあげたように、我々の身体と言語と心によって行なわれる行為は、決してバラバラなものとしてあるのではなく、〈一如平等〉であり〈自即他〉において〈不二〉なのである。つまり、我々の存在は、〈soma-logo-psycho〉なのであり、〈コトバ〉だけを他から切り離してしまうことはできない、ということなのである。

例えば、〈私はあなたを愛しています〉というのは、〈愛する〉という“こころ”と〈愛する〉という“生き方”と〈愛する〉という“ことば”が一つになって、はじめて真語となるのであり、“ことば”だけを口にしたところで、“こころ”も“生き方”も逆のものであるならば、それは〈嘘〉、〈欺き〉、〈偽り〉という〈言語・行為〉であり、妄語となるのである。

〈虚言〉、〈妄言〉というものは〈身・口・意〉の世界から〈口〉が逸脱させられた結果起る“自己欺瞞”である。あるいはまた、〈三密〉の現象論からいうならば、“自己矛盾”である。そして、その先にあるものは、“自己分裂”である。

ここで、少し本筋から離れるが、原始仏教で重んぜられた八種の實踐徳目(「八正道」)の中に、〈正語〉と

いうものがある。これは〈正しい言葉〉ないしは〈真実のある言葉〉を語ること、ということであるが、それは、そのことによって悟りの道が拓ける＝真実の自分を見出すことができる、ということである。〈真語〉とは〈身・口・意〉が完全な統一を保っていることをいうのである。統一のとれた〈三密〉がすなわち悟りとなる、ということをしていっているのである。つまり、〈正語〉とは、〈正しい言葉〉を〈語る〉ことによる本来的な、ないしは、真の自己獲得・維持への実践行為であるといえる。

さて、ここで、問題を先へ進めるために、すでに言及したメルロ＝ポンティの考え方をもう少し詳しく考察することにする。

メルロ＝ポンティは、ソシュールが提起した「語る主体」(sujet parlant) という考え方を、さらに押し進めて、「表現作用は、考えるパロールと語る思考との間で行なわれるのであって、ふつう軽率にいわれるように、思考と言語との間で行なわれるのではない。¹⁵⁾」と表明している。

「考えるパロール」(parole pensante) と「語る思考」(pensée parlante) との不可分な関係、および、その密接な相互作用としての〈表現作用〉ないしは〈表現行為〉というシーマは、〈思考〉と〈言葉〉(パロール)とは〈主体〉の行為として不可分の関係にあるということを示しており、つまりは、〈思考〉と〈言葉〉そのものとしての〈表現〉というものが、そのまま〈主体〉の行為である、ということになる。

Language as thought and action という思想と、〈身・口・意〉の思想と、〈思考・言葉・行為〉という思想は、ここにおいて同一のものとなるのである。表層的言辭は異っているが、その内実等は等しいのである。

かくして、身＝コトバ、コトバ＝身という、人間の生行動そのものとしてのコトバの地平が広大にひろがっていくのである。

「人はコトバを語る時、自らを語る」のであって、決して「自らについて語る」のではないことは、こうした地平に立って考えてみるならば明白なものとなる。

あるいはまた、「コトバが病むとき人間が病み、人間が病むときコトバが病む¹⁶⁾」という言辭の本質を理解することができるのである。

宮坂有勝は言う、「現代における言語学がハナシことばの領域からさらに行動ことばまでおよび、行動そのものに対する回答がカッコに入れられているのを思えば、空海の言語哲学がわれわれの言語活動を根源的生

命の表出とみているのは、まことに示唆に富んでいるといわなければならない。」¹⁷⁾

〔空海による真言宗の始まりから1180年後の、1986年10月筆を置く〕

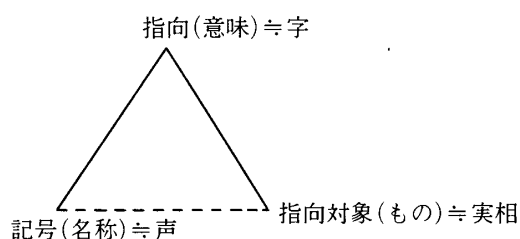
註

引用のたびに明示していないが、本論文にある空海の引用は、『弘法大師空海全集』(筑摩書房 全八巻)と、『弘法大師空海著作全集』(山喜房 第一巻)によるものである。

- 1) ここでいうシニフィアン (Signifiant) は、ソシュール言語学で用いられる〈記号表現〉とは大きく異なるものである。ソシュールの signifiant は、社会制度の一つとして捉えた言語 (記号) の〈音的イメージ〉のことである。これは signifie (シニフィエ) と共に “二重にして不可分離の” signe (シーニュ) なる言語的本質体を構成しているものである。ところで、このシニフィアンは langage (ランゲージュ＝人間のシンボル化能力とその諸活動) あるいは langue (ラング＝個別言語) の綱の目を通してしまっていることから、あくまでもそれらの用具ないしは符牒でしかないのである。つまりは、二次的意味世界の中にあるものである。

これに対して、大文字で始まるシニフィアンは、実念論的な「普遍は個物に先立つ (universalia ante rem)」あるいは普遍は事物の内にある (universalia in rebus)」というような、単なる根源的・超越的存在のことではなく、宇宙それ自体がそれによって成り立っている永遠不変の原理をさしている。しかも、それは動き (action) ・作用/働き (operation) ・本原力 (energy) なるエネルギーであるということである。

- 2) これに関連して思いうかぶものに、オグデン・リチャーズの三角形がある。この図形には、ソシュールが対象外にした指向対象 (référent) が入れられている。



上図のように、名称は意味をあらわし、意味はものを指向するが、名称とものとの間には直接の関係がないとされている。これは、ある言語における音声表現とそれによって示されるものとの間には、直接な関係はないという、言語における恣意性がもとになっているからである。

- 3) 阿字は密教においては、人生をふくめたあらゆる事象をおさめたものであって、あらゆるものごとがそれ自体において根本的であり本来生滅のないものであることを観得するものとして「阿字観」がある。
- 4) <biocosmos> というのは、宇宙そのものがβios(生命)であり、その<生命>が全てのものの根源になっている、ということである。
- 5) このコンテキストで用いられている<分節>という用語は、アンドレ・マルティネが用いた「二重分節」にあるものとは全く異なるものである。マルティネの「分節」は、人間の言語はまず記号(シーニュ)のレベルで最小の有意単位である記号素(monème)に分析され(=第一次分節)、さらにその記号素の音声面か、内容面に対応因子を見出せない最小の弁別単位である音素(phonème)に分析される(=第二次分節)というものである。ここで用いた<分節>は、この「環境世界」に、他の動物たちと同じように、言語をもたずに単に「環境世界内存在」(In-der-Umwelt-sein)として生きているさまを<第一次分節>、言語をもつことによって他の動物と別れ、自然とも別れ、「文化」というものを産み出すようになったことを<第二次分節>として考えている。この問題に関しては、丸山圭三郎の『文化のフェティシズム』などに詳しく出ている。
- 6) この考え方は、インド哲学の根本思想である「梵我一如」(宇宙的原理と人格的原理は同一である)と通じている。人間という<microcosmos>が<macrocosmos>の中に体现しており、また逆に、<macrocosmos>がそっくりそのまま

<microcosmos>に体现しているという考え方であり、真言密教で言う「入我我入」(如来の三密=身・口・意が我に入り、我の三業=身・口・意が如来に入って、それが互いに相応し、摂入して、無二平等である)である。

- 7) <瑜伽>は、サンスクリット語 yoga の音写で、語義は「結合」である。ここにおける「三密瑜伽」とは、如来の三密とわれわれの三密とが「結びつき、融合することをさす。
- 8) 『平凡社百科事典』第5巻56頁 言語 (湯川恭敏), 1984
- 9) 第二回講義, リードランジェのノート
- 10) ソシュール『一般言語学講義』小林英夫訳 岩波書店 1972年 29頁
- 11) ニールベルンゲンのノートに収録
- 12) これは E. Sapir (1884~1939) の “Language is a purely human and noninstinctive method of communicating ideas, emotions, and desires by means of a system of voluntarily produced symbols.” を参考にして、引用箇所を英訳してみたものである。サピアの考え方にも大きな問題はあっても、もり込まれている情報はサピアの方がすぐれていると言える。
- 13) 記号学も、従来のそれのように、でき上った構造内でのレフェランスの指し示し方、文化的現実への関り方を示す<記号>を扱う<静的記号学>と、絶えず生成しつつあるものとしての流動性を持ち、非連続化された form と未分節の substance の間の往復運動を可能にするものとしての<記号行為>を考える<動的記号学>とがある。ここで言う<動的言語学>は後者の<動的記号学>に一見類似を認めそうに映るが、両者の本質的な相違は、<動的記号学>における<記号行為>というものが、いかに「絶えず生成しつつあるもの」であるという<コトバ>の創造的止揚を唱えたとしても、生きた人間まるごとの創造活動ではないというところにある。「創造的活動とは結合活動にほかならず、新たな結合の創出である。しかし、この結合はいかなる素材から構成されるのか。それらの素材が外部から与えられるのではない。ラングがラング自身の中から汲み上げねばならないのだ。」(ソシュール, 断章番号2573)というのは、ラングという<記号>の体系を大前提にしている言

- 明に他ならない。〈動的言語学〉が向うものは〈language〉ではなく、〈linguaging〉(〈コトバ〉が〈ことば〉を生きること)なのである。(cf. Haj Ross の言う “linguaging”)
- 14) M. -Ponty : *Signes*, pp. 26, 27 (邦訳『シーニユ I』 竹内芳郎他訳 みすず書房 1969年 24~26頁)
- 15) 同上
- 16) 高橋隆 「環境科学と言語学」 『英語』第18号1985年 72頁——この論文の中で、すでに、「人間の思考と行動を動かすエネルギーとしての〈コトバ〉」とか、「〈コトバ〉というものは、ただ単に“動かぬもの”としてそこに在るというのではなく、主体が対象あるいは他者に、そして同時にまた、対象あるいは他者が主体に意味を“授け (Entwarf) するものとして働くゲシュタルトなのである」という考えを言明している。
- 〈生行動〉としての〈コトバ〉を探る道は、〈人間言語学〉(Human-Humanistic Linguistics)とでも呼ぶべき領域の課題となるのであろう。人間の生きた行動としての〈コトバ〉は、人間そのものだからである。
- 17) 宮坂宥勝 「空海の言語哲学」 『エピステーメー』 朝日出版社 昭和51年7月号31頁

参 考 文 献

1. 『弘法大師空海全集』全八巻 筑摩書房 1986年 完結
2. 『弘法大師著作全集』第一巻 山喜房佛書林 1968年
3. 『声字実相義』—『真言宗全書』第一四、『智山全書』巻八、『弘法大師全集』巻三からのものを参照
4. 『密教思想の真理』 宮坂宥勝 人文書院 1984年
5. 「空海と密教の思想」 『エピステーメー』 朝日出版社 1976年7月号
6. 『空海の人生と思想』 講座密教〔3〕 春秋社 1981年
7. 『密教思想論』 宮坂宥勝 筑摩書房 1984年
8. 『空海の思想について』 梅原猛 講談社 1980年
9. 『仏教の思想9』(生命の海〈空海〉) 角川書店 1984年
10. 『講座密教文化2 密教の文化』 人文書院 1984年
11. 『密教経典』 宮坂宥勝 筑摩書房 1986年
12. 『仏教学と密教学』 金岡秀友 人文書院 1985年
13. 『日本の思想1 最澄空海集』 筑摩書房 1969年
14. 『日本の名著3 最澄空海』 中央公論社 1977年
15. 『インド文明の曙』 辻直四郎 岩波書店 1967年
16. 『リグ・ヴェーダ讃歌』 辻直四郎訳 岩波書店 1970年
17. 『バラモン教典 原始仏典』(世界の名著1) 中央公論社 1969年
18. 『ウパニシャッドの哲人』(人類の知的遺産2) 講談社 1979年
19. 『解説ヨーガ・スートラ』 佐保田鶴治 平河出版社 1981年
20. 『ヨーガ根本教典』 佐保田鶴治 平河出版社 1978年
21. 『日本人の言霊思想』 豊田国夫 講談社 1980年
22. 『意味の深みへ』 井筒俊彦 岩波書店 1986年
23. 『シニフィアンの病い』 小出浩之 岩波書店 1986年
24. 『身体という謎』(思考のレクチュール①) 作品社 1986年
25. 『空海辞典』 東京堂出版 1984年
26. 『新・佛教辞典』 誠信書房 1981年
27. 『岩波講座哲学 言語』 岩波書店 1968年
28. 『ソシュールの思想』 丸山圭三郎 岩波書店 1981年
29. 『文化記号学の可能性』 丸山圭三郎 日本放送出版協会 1983年
30. 『ソシュールを読む』 丸山圭三郎 岩波書店 1983年
31. 『文化のフェティシズム』 丸山圭三郎 草書房 1984年
32. 『ソシュール小事典』 丸山圭三郎編 大修館書店 1985年
33. 『ソシュール 一般言語学講義』 小林英夫訳 岩波書店 1972年
34. 『知覚の現象学』 メルロ＝ポンティ 竹内ほか

- 訳 みすず書房 1967-1974年
35. 『シーニュ』 メルロ＝ポンティ 竹内芳郎監訳
みすず書房 1969-1970年
36. 『眼と精神』 メルロ＝ポンティ 滝浦・木田訳
みすず書房 1966年
37. 『言語と自然』 メルロ＝ポンティ 同上
1979年
38. 『意味と無意味』 同上 1983年
39. 『ことば、この未知なるもの』 ジュリア・クリ
ステヴァ 谷口・枝川訳 国文社 1983年
40. Ferdinand de Saussure, *COURS DE LINGUISTIQUE GENERALE*. Payot, Paris, 1972.
41. ———, *Course in General Linguistics*. McGraw-Hill Book Company, New York, 1959.
42. Jonathan Culler, *Saussure*. Fontana / Collins, Great Britain, 1976.
43. Maurice Merleau-Ponty, *SIGNES*. Librairie Gallimard, 1960.
44. Lev Vygotsky, *Thought and Language*. (Translated by Alex Kozulin) The MIT Press: 1986.
45. Yoshito S. Hakeda, *KŪKAI*. Columbia University Press:

〔付言〕

本論文を執筆するにあたり、上記文献のうち4と22からは教えられるところが大きであった。考え方が一致するような場合には本文中より引用させてもらったところもあり、ここに記して謝辞とする次第であります。