

『声字実相義』への言語論的接近

—意思伝達か、世界創造か—

棚次 正和

はじめに

弘法大師空海の著作『声字実相義』をどの視点から読み解くかということとは、きわめて重要な問いとなる。立脚する視点が勝手によって、対象はまったく別様に見える。『声字実相義』に対して通常の意味での言語学の視点から接近することは、おそらく木に縁りて魚を求めようなものになるに違いない。というのも、言語学には、言語の主要機能を「意思伝達（コミュニケーション）」と見る大前提が存在するからである。通常の言語学的な認識枠組みによって『声字実相義』を解読することは些か困難であろう。しかし、言語の主要機能を「意思伝達」とは別のものに見る言語論があるとするれば、そこには『声字実相義』を解読する際の手掛りがある可能性もあるかと思う。

本論で試みたいことは、説明の便宜上、既成の言語学的な認識枠組みを借用しながらも、言語の主要機能を「意思伝達」とは別のものに見る言語論の可能性を探って、その特性を抽出することであり、またそこから『声字実相義』の一端を読み解くことである。¹⁾

1 言語に関する基本認識の枠組み

(1) 言語主体・言語・言語外現実、日常言語の定式

まず一般論として、言語に関する基本認識の枠組みを素描しておきたい。それは言語の主要機能を「意思伝達」と見る言語学の認識枠組みではあるが、それを踏まえた上で言語の主要機能をそれとは別のものに見る言語論の特性を描出する方が好都合である。

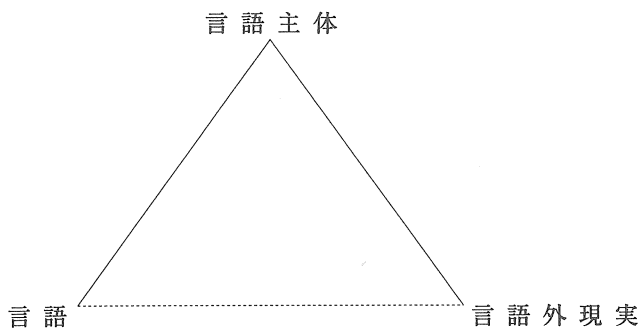
『声字実相義』の「声字」は言語に属し、「実相」は言語とそれを超えた世界との対応関係に関わると見られるから、ここでは「言語主体」「言語」「言語外現実」からなる三項関係を認識の下敷きとして利用するのが賢明であろう。オグデンとリチャーズの有名な意味の三角形「思考―象徴―指示物」やパースの三角形「解釈項―記号―対象」を持ち出すまでもなく、言語の意味や言語媒介的な認識を考察する際に、言葉語り、言葉を聞く「言語主体」、意思の表現手段や認識手段としての「言語」、言語主体でも言語でもない「言語外現実」、これら三者が構成する三項関係を明らかにすることが重要である(図1参照)。

言語主体が自己や世界をそれとして認識するのは、言語を媒介してであるから、言語は主体の現実的世界でも対象の現実的世界でもなく、その主客分立関係から独立した理念的・非現実的な意味の世界(第三の世界)に属すると考えられる。一項性は単なる無限定な質的可能性だが、その分化や対立による現実的生の個別的・事実として二項性が発生し、そしてその二項を媒介するもの(すなわち、記号の意味作用)との関係を含んだ三項性が、論理必然的なカテゴリーとして現われるのである。オグデンとリチャーズによる三者関係の着眼は、記号を思考と無縁なものとする行動主義や、記号を心的過程との関連でのみ扱う内観の心理学、あるいは言語外現実を括弧に入れて言語を差異の体系と見なす構造言語学に対して修正を迫るものであり、また言葉と事物との間接的・関係の指摘は、言葉が記号の役割を超えて事物に粘着すると見る原始的言語観の解消を狙ったものである。この有名な「意味の三角形」を借用すれば、言語主体同士が向き合った四項関係図(図2参照)を想定することができる。この三項関係から、言語学や記号学における主要な三部門、すなわち言語記号相互の結合に関わる「統辞論」、言語記号と言語外現実との関係についての「意味論」、言語主体と言語記号の関係をめぐる「語用論」が、必然的に要請されることになる。

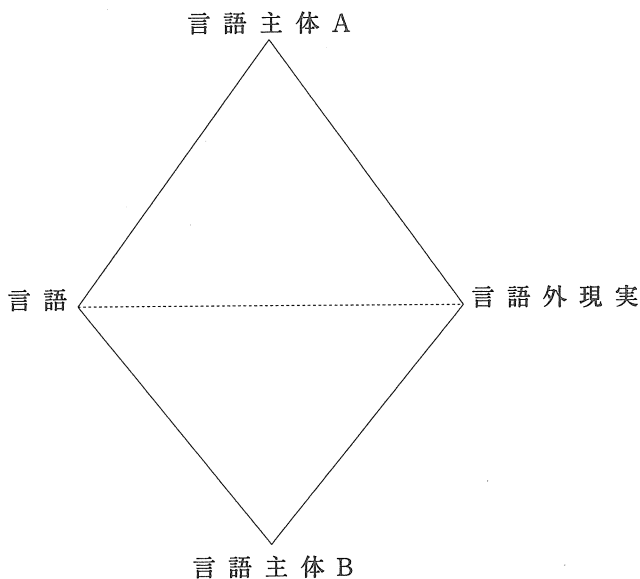
意味論については、言語学者ソシュールの意味論に言及しておかねばならない。ソシュールは、言語体系(langue)を差異の体系

と捉えて、記号の実体性を否定するとともに、記号(*signe*)を、意味するもの(*signifiant*)と意味されるもの(*signifié*)との恣意的な関係と捉えた。⁽⁵⁾ 意味するものとは聴覚映像(*image acoustique*)のことであり、それによって意味されるものが概念(*concept*)である。言語記号の場合、この両者の関係は恣意的であり、人為的な約定によって関係づけられている。たとえば、*montagne* (やま) という音と *montagne* (山) という意味の結びつきは、人為的な約定による。これに対して、意味するものと意味されるものが自然必然的に結びついているものは、象徴(*symbole*)と呼ばれる。

日常言語の特性は、思考や感情を表現し、伝達する手段としての「実用性」ないしは「道具性」にあると言える。意思を表現し伝



【図1 三項関係図】



【図2 四項関係図】

達する言語伝達の基本要因は、送り手と受け手、および両者の間で交わされるメッセージである。言語学者R・ヤコブソンは、〈発信者〉(destinateur)と〈受信者〉(destinataire)の間における〈メッセージ〉(message)の交換という言語伝達の基本構造に、メッセージをめぐってそれが差し向けられる〈脈絡〉(contexte)、発信者と受信者に共通な既成の〈コード〉(code)、物理的回路や心理的繋がりととしての〈接触〉(contact)という三つの契機をつけ加えて、言語伝達は六つの要因から成り立っていると見ている。⁶⁾これらのうちいずれの要因に対する志向性が強いかという視点から言語機能が規定できるとすれば、その六つの要因に応じて六つの言語機能が存在することになる。ヤコブソンは、それを次のように命名する。すなわち、〈発信者〉志向の「①感情的機能(Fonction émotive)」/ 〈受信者〉志向の「②動能的機能(f. conative)」/ 〈メッセージ〉志向の「③詩的機能(f. poétique)」/ 〈脈絡〉志向の「④指示機能(f. référentielle)」/ 〈コード〉志向の「⑤メタ言語機能(f. métalinguistique)」/ そして〈接触〉志向の「⑥交話的機能(f. phatique)」である。対話は、〈発信者〉と〈受信者〉とが交互に入れ替わる形での〈メッセージ〉の交換であり、〈発信者〉と〈受信者〉が同一人物の中で交替する独話でも、この基本構造は変わらない。〈受信者〉に送られた〈メッセージ〉は、既成の〈コード〉を参照しつつ了解・読解されるが、たいてい〈発信者〉も、自分の言葉を模索し、選択し、確認しながら語っている。日常言語では、「詩的機能」は必ずしも顕在的ではない。日常言語は、発信者(送り手)と受信者(受け手)の間に成立する発話場に制約されながら、言語外現実を指す記号の役割にほとんど終始し、メッセージ自体には内的価値はない。それは意思の表現・伝達という目的に奉仕する手段としての実用性の中に吸収される。それは次々と目的を達成するや、消え去る運命にある。手段にすぎない言葉が自らの形貌を顕わにするようでは、意味の流通は途切れてしまうのである。それゆえ、日常言語においては、言語は既存の観念や事物に対する記号・符牒として働くのである。このような既存の観念や事物の記号として働く日常言語は、物事との活き活きた直接の接触を失って、既成の意味が張りめぐらされた言語空間の中に我々を包み込むことになる。

以上のような言語機能を持つと考えられる日常言語の定式は、次のような基本形で捉えることができる。すなわち、「誰かが、誰かに、何ものかについて、何ごとかを語る」という定式である。ヤコブソンが指摘した言語機能との関連で言えば、「誰かが語る」

は「①感情的機能」(表出的機能)に対応し、「誰かに語る」は「②動能的機能」(訴え機能)に対応し、「何ものかについて、何ごとかを語る」は「④指示機能」に対応すると見られる。この指示機能は、さらに狭義の指示(対象提示)(何ものかについて語る)と、述定(何ごとかを語る)とに分かれる。メッセージを伝える言語形式(雅語や韻律や文体など)や語り方に関わる「③詩的機能」、語義の規定や文法規則に関わる「⑤メタ言語機能」、および話者と聴者の間での心理的物理的な繋がりに関わる「⑥交話的機能」は、考察の便宜上、括弧に入れておきたい。⁷⁾

さて、「誰かが、誰かに、何ものかについて、何ごとかを語る」という基本形は、あくまでも日常言語の定式である。このような日常言語の定式を下敷きにして、はたして『声字実相義』が解説できるかという根本問題がある。空海が洞察した言語は、日常言語としても顕われるであろうが、基本的には宗教言語と見なす方が妥当だと思われる。言語の基礎構造を考察する際には、我々が慣れ親しんでいる日常言語に着眼することが必要であるが、日常言語とは違う言語境位もいくつか存在するのである。たとえば、概念言語(科学言語)、象徴言語(詩的言語・文学言語)、宗教言語などである。それらは、日常言語を基層として特定の言語機能を特化する方向に構築されたものと解される。本論の趣旨とは異なるため、それらの特性に関しては立ち入った考察はできないが、以下に概要を素描しておく。

日常言語を基層として成立する諸学は、日常言語が常態とする発話場の制約(言語主体の意向や脈絡への依存など)を超えて、できる限り意味の共示性(connotation)を排除して明示性(denotation)を強めながら、人間と世界の関わりを首尾一貫した網羅的な単純な原理に基づいて記述しようとする。直接の発話場から超越して認識を概念的に精錬する方向で使用される言語は、「概念言語」と呼べるだろう。「概念言語」は、論理的整合性を軸に認識の一義的厳密さを目指すところに産出される言語である。「日常言語」に比べて、「概念言語」は意味規定の一義的厳密さ以外に、言語体系を共有する共同体の小規模性や、知覚世界との直接的関係を離れた言語世界の明確な客観性などの点で異なっている。⁸⁾「概念言語」の起源は、少なくとも古代ギリシア哲学にまで遡りうるが、総合の学である哲学からの科学の自立—その典型は十七世紀西欧の科学革命—は悟性的認識による対象分析を無限に切り開く一方で、

伝統的形而上学が含んでいた永遠的超感性的世界の智慧(sapientia)と時間的感性的世界の知識(scientia)との連帯を切断する結果を招いた。

「概念言語」の対極に位置するのは「象徴言語」である。「概念言語」が日常言語からの距離のログスで身を支えつつ、共示性を排除してできる限り明示性を強めて透明な記号になろうとするのに対して、「象徴言語」は日常言語からの距離のパトスで身を支えつつ、共示的構造を内蔵する不透明な記号である。意味するものと意味されるもの関係が恣意的な「記号」に対して、「象徴」では両者の関係は自然的であり、しかも意味されるものは意味するものをはみ出ている。この両者の自然的な親縁性が、象徴にそれが指し示す現実の分有と我々への世界開示という通底した働きを付与することになる。象徴はそれ自体がもう一つの意味するものと化して隠された現実(意味されるもの)を暗示する二重構造を蔵している。こうした象徴の二重構造は、「象徴言語」にも投影される。「象徴言語」とは、人間的意図の彼方から示現する象徴に喚起され磁化された言語行為の総体である。それは夢や神話の言語から、日常言語の自明な指示性を突破する文学言語(とりわけ詩的言語)に至るまで広範囲にわたって現われている。

(2) 宗教言語の基本性格

では、「宗教言語」はどうであろうか。「宗教言語」は、さしあたり「宗教の場で生起し使用される言語の総体」であると規定でき^⑩る。それは宗教という特殊な場の中に現われる言語である。しかしその一方で、「宗教言語」には、むしろ「宗教の場そのものを構成する核心的な言語の総体」とも捉えられる側面がある。宗教の場において宗教言語が発生し使用されると同時に、宗教の場それ自体が宗教言語を中核として形成されている。いずれにせよ、宗教現象の核心部に宗教経験があると想定することができる。宗教現象は、神話・教義・儀礼(祭祀)・象徴・教祖・信仰集団(信仰共同体)・戒律などさまざまな構成要素を含んでいるが、その宗教現象の核心をなすのが宗教経験であるというのが、我々の基本認識である。

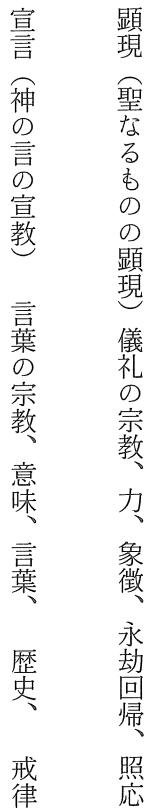
宗教経験の定義もさまざまであり、死と再生、超越と脱自、神秘的合一、機法一体、天地(神我)一体、即身成仏、みたまのふゆ

(魂の賦活)、鎮魂帰神、無為自然などは、その本質を表現するものとして挙げられる。どの定義においても、絶対的なもの(神・仏・霊)との統一の認識を中心として、その前後に日常的状態からの離脱、および日常的状態への復帰という往復運動が含まれている。つまり、宗教経験とは、日常から出て超日常的な絶対との統一を自覚・再認して、再び日常へと返る一連の運動の全振幅を指す言葉なのである。この「日常から出て、日常に戻る」往復運動は、日常的自我の境地とそれを超出する境地との双方を視野に入れた包括的な地平で捉えられるのだが、同じ運動を日常的自我の境地を基軸にして眺めるならば、日常的自我の境地がいったん解体した後で、新たに自我が再編成される運動として捉えることができる。宗教経験において、この日常的自我の境地の解体をもたらす現象が、たとえば、エリアーデのいう「ヒエロファニー」なのである。聖なるもの(神・仏)の顕現は、日常的自我の境地が解体することと同時にあり、その聖なるものの顕現に見ええる経験を通して、新たに自我が再編され、その存在境地の深化と存在振幅の拡大が有機的に統合されるのである。それゆえ、宗教経験の本質を「絶対との統一」と見ることは可能であろう。ただし、この「絶対との統一」は、いまだ絶対との統一を経験していないものが初めて絶対との統一を経験するというものではない。むしろ逆に、本来「絶対との統一」において存立しえている自己の存在を、改めて根源的かつ全体的にそれとして認識する、受け取るということである。宗教経験のつど、「絶対との統一」を反復的に自覚し、再認する。「絶対との統一」という原事実に見覚え、その原事実に聴き従うのである。そこに覚醒と救済がある。宗教経験がしばしば目覚めの経験や救われの経験として語られるのは、故無しとしない。そのような宗教経験を中核に持つ宗教現象の場で生起し使用される言語が、「宗教言語」に他ならない。

ところで、宗教経験はまことに多様で複雑多岐にわたる現象である。それは世界中でいたるところで発生し、それに関する資料は不均質で不整合のまま増え続けている。こうした相互に異質で多様な宗教経験を可能な限り統合的に捉える一助として、「顕現」(manifestation)と「宣言」(proclamation)という宗教現象の二類型に着目したいと思う。この二類型については、哲学者P・リクルや神学者D・トレイシーなどが既に論究している。¹⁾たとえば、リクルは、論文「顕現と宣言」の中で、「顕現の現象学」と「宣言の解釈学」との交互媒介的な関係を究明している。「顕現」とは聖なるものの顕現(chierophanie)であり、「宣言」とは神の言の告

知・宣言である。この二類型の析出に際して、リクールがモデルに採用したのは、儀礼の宗教と言葉の宗教との対立、具体的にはカナン（バール神・地母神信仰）と預言者（ユダヤ教）との対立である。聖なるものの顕現を特徴づける「意味に対する力の先行」や「顕現の感性的次元」や「神話と儀礼の相関」や「自然の象徴体系への繫縛」や「照応の論理」は、神の言の宣言によって悉く転覆せしめられる。聖なる宇宙に繋がった力や顕現や宗教的象徴は、「言葉」や「歴史」や「倫理」によって切断され、また象徴体系が秘めた意味世界は、言葉の解釈学を通してこそ明晰な形で解析される。しかし、神の言の宣言は、本来自らの出自を聖なるものの顕現に仰いでおり、その源泉から分離した宗教は、およそ生命力を持ちえない。こうして、リクールの考察が赴くのは、「顕現」と「宣言」の不毛な二項対立ではなく、それらの弁証法的関係の究明であり、また宗教的場面で生じた「象徴」と「言葉」との相補的關係の解明である。¹²⁾

宗教現象の二類型



さて、前述の日常言語の定式「誰かが、誰かに、何ものかについて、何ごとかを語る」を下敷きにして、宗教言語の定式を「我が、汝に（あるいは汝が、我に）、何ものかについて、何ごとかを語る」という基本形で考えてみたい。宗教言語の定式は、上乗の議論からは、宗教経験の類型に応じて少なくとも「顕現」型と「宣言」型という二類型を想定することができる。¹³⁾ 敷衍すれば、「顕現」型の定式は、「我が、汝に（あるいは汝が、我に）」という発信者と受信者の両契機が後景に退いて、「何ものかについて、何ごとかを語る」という指示と述定の契機が前面に出る。あるいは、むしろ「何ものかが、何ごとかを示現する」という形に変容すると言ってもよい。聖なる「何ものか」の自己開示として「何ごとか」が語られるのであり、「もの」と「こと」は、顕現という一つの現象

に融け合う。「何ものか」の顕現それ自体が何ごとかを物語ると同時に、「何ごとか」(驚嘆)は、淀んだ物事の底を突き破って、存在の奥行きを予感させる。

一方、「宣言」型の定式は、「汝が、我に、何ものかについて、何ごとかを宣言する」という形を取る。それは人格的超越者から宗教的人間に真理の言葉が開示される以上、まず何よりも「汝が、我に」という超越的次元からの働きかけが先行する。ここで指示される「何ものか」とは、神の国、涅槃、無為の大道などの宇宙の真理や法則であり、それについて「何ごとかが」述定される。次いで、その真理の言葉は、宗教的人間に取り継がれて、他の人々に告知される。超越者としての永遠の「汝が」人間の「我に」という垂直方向の伝達から、人間の「我が」他の人間の「汝に」という水平方向の伝達に転換されることに応じて、語りの様式も、啓示・開示から宣言・告知へと変換される。ここには、「汝が、我に」という言語伝達の中継があるが、この垂直方向から水平方向へと屈折する拡大運動は、また超越者と人間の間、あるいは人間同士の間で「我が、汝に」という水平方向から垂直方向へと遡源する深化運動ともなる。神の言や仏説は、こうした真理の言葉の正当(正統)な継承と正当な解釈と正当な宣教を通して流布されるのである。この宗教言語の二類型から見れば、『声字実相義』の言語観は、意思伝達を第一義としない点で「宣言」型ではなく、「顕現」型に近いが、しかし言葉の根源が顕わとなる点では「顕現」型よりも、むしろ「宣言」型と言うべきものであろう。

2 『声字実相義』の言語観

(1) 『声字実相義』の言語論的な破格

我々は冒頭で、『声字実相義』を言語学的な認識枠組み、とりわけ「意思伝達(コミュニケーション)」の観点から読み解くことの困難性を指摘した。また、その際に、言語の主要機能を「意思伝達」とは別のものに見る言語観の可能性にも言及しておいた。この議論に入る前に、上述した言語伝達の四肢構造に即して、『声字実相義』に窺える言語論がいかに破格であるか一瞥しておきたいと

思う。それは、「①誰かが、②誰かに、③何ものかについて、④何ごとかを語る」という例の四肢構造のすべてを溢れ出ている。

真言密教の根本は、大日如来の内証智が開示された「法身説法」という点にある。したがって、まず「①誰かが」という「語る言語主体」の契機は、特定の人間ではなく、絶対者としての大日如来である。つぎに、「②誰かに」という「聴く言語主体」の契機に關しては、特定の人間というよりも、大日如来自身が流出して生み出した仏菩薩（自分の分身）となる。つまり、法身説法は自らからに説法するという自受用として成立している。¹⁴衆生の業縁に應じて待機説法する他受用が生れるのは、その後である。さらに、「③何ものかについて」という「指示」の契機は、もはや既存の觀念や事物に対する公然たる指示ではなく、大日如来の内証智（法＝真理）に關する指示、つまり自己開示となる。そして最後に、「④何ごとかを語る」という「述定」の契機は、法身の内証智について何ごとかを語るよりも、指示と述定の区別が無効となって、「何ものか」それ自体の自己開示として「何ごとか」の語りとなる。むしろ、「何ものか」が「何ごとか」として自己開示すると言うべきかもしれない。しかも、「何ものか」による「何ごとか」の自己開示は、言葉の発生と同時にあり、あるいは言葉の発生として遂行される。法身の内証智が語られる言葉が、そのまま真理の自己開示となる。つまり、言葉は真理を語る手段ではなく、真理自体の自己開示として現成するのである。それゆえ、既存の真理について述定するのではなく、説法はそのつどそのつど真理の自己展開であり、真理それ自体の言語的な分節なのである。大日如来が言葉となって自己開示することが、同時に世界を織り成す構成要素としての字母や字輪の展開となる、このような「自己開示＝世界開示」という言語宇宙論が展開されているわけである。

以上のように、①大日如来（語る主体）が、②法身自身が流出・分身した仏菩薩（聞く主体）に、③自身の内証智（法＝真理）について、④自己開示するのである。ようするに、語る主体、法を語る言葉、語られる法（真理）、この三者がここでは対向し合う關係を形成するようには見えない。法身如来は法の自覚態である。その自覚なしには、法は未展開のまま止まる。法身説法は、法身如来が根源的な言葉として顕現したものである。法も、法の自覚（如来）も、法の言葉も、全てが根源的な言葉として現成するのである。

『声字実相義』が展開する言語論が、既成の言語学的な認識枠組みを溢れ出ていることを端的に示す見解を引用しておきたい。冒頭の「叙意」に続く「積名体義」の初めに、「必ず」という言葉が六ヶ所ほど重ねられる文言が出てくる。「初に積名とは内外の風気わづかに発すれば必ず響くを名づけて声という。響は必ず声による。声はすなわち響の本なり。声発して虚からず、必ず物の名を表するを号して字という。名は必ず体を招く。これを実相と名づく。」(中略)：また四大相触れて音響必ず応ずるを名づけて声という。：(中略)：声の名を詮することは必ず文字による。文字の起りはもとこれ六塵なり。」(傍線は筆者) この「必ず」が連続して重ねられる印象深い表現は、通常の言語学的な認識枠組みでは把握し切れない言語認識が表明されていることを予感させるのに十分である。まず、「声字」に着目すると、「内外の風気わづかに発すれば必ず響く」のを「声」と名づけ、声は「響の本」であるとされる。ここで言われる響きが、波動としての音響、つまり未分節の音響であるのに対して、声は既に分節された音を指している。その「声」は「発して虚からず、必ず物の名を表する」ので、「字」と称する。つまり、「声」と「字」の内密な関係、むしろ両者が必ず結ばれる一体の関係が述べられている。

六離合釈によれば、声と字の関係は六通りに解釈できる。¹⁶ すなわち、声を本体と見なしたり、声字を本体とする依主釈、声を能有、字を所有と見なしたり、声字と実相(本体)を相互に能所の関係と見なす有財釈、声即字と捉えたり、声字即実相と捉える持業釈、また声字と実相が互いに迫近であると見る隣近釈、声字と実相は異なり、声と字も異なるとする相違釈、そして最後に帶数釈(闕けてなし)である。このうち、持業釈と隣近釈が深秘の解釈であるという。「字」は「必ず物の名を表する」から、能記と所記の関係は自然必然的である。字即名ということは、両者が一つに密合しているということである。つまり、「声||字」かつ「字||名」というように二重の等号で自然必然的に結ばれた関係が成立している。「名は必ず体を招く。これを実相と名づく」という文言から判断すれば、「名||体」でもあるから、より正確には三重の等号で自然必然的に結ばれた関係が成立しているのである。「声||字」、「字||名」、「名||体」である。体とは物(靈)の本体・実体を指す。声字が生滅する現象界に属するのに対して、体は不生不滅の実在界に属するものと見られ、名はその両界に同時に属するものと言える。「名は必ず体を招く」ことを「実相」というのは、体が名として

顕現する際には、必ず名はその本体を呼ぶからである。名は未顕現の本体に内属しつつ、その一方で現象界に名としても顕現する。物の名は、实在界と現象界の双方に跨がった特異な位置づけを与えられているわけである。

それでは、語る「主体」、それによって語る「言葉」、語られる「世界」、これら三項が対向し合うように見えない言語論とは、いかなるものか。そもそも、言語の原初的な機能とは何であったのか。これらの問いに想いをめぐらすとき、次第に浮上してくるのは、「世界創造」の観点である。言葉は、もはや既存の観念や事物に対する記号ではない。しかも、その世界創造は自己創造と同時にある。そのような世界創造や自己創造の観点から言葉を捉えることは、通常の言語理解を遥かに超絶するものである。言語は「意思伝達」の手段ではなく、世界を創造し、自己を創造する原理であるというのである。しかし、そのようなことがはたして可能だろうか。「声字実相義」が提示したのは、実はそのような言語観ではなかったかと思われるのだが、空海自身の解説に耳を傾けてみよう。

(2) 『声字実相義』が示す言語観

『声字実相義』冒頭の叙意は、つぎのように解説されている。「初に叙意とは、それ如来の説法は必ず文字による。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わちこれなり。平等の三密は法界に遍じて常恒なり。五智四身は十界に具して欠けたることなし。悟れるものをば大覚と号し、迷えるものをば衆生と名づく。衆生癡暗にして自ら覚るに由なし、如来加持してその帰趣を示したもう。帰趣の本は名教にあらざれば立せず。名教の興りは声字にあらざれば成せず。声字分明にして実相顕わる。いはゆる声字実相とはすなわちこれ法仏平等の三密、衆生本有の曼荼なり。」¹¹⁾

大日如来の説法、いわゆる法身説法は、必ず文字に拠っている。この文字は六塵をその体（現象するために依拠する質料的要素）とするが、その六塵の本体は、遡れば法仏の三密である。この法仏平等の三密は、法界に遍在しており常恒であるが、他方、十界も五智四身（五種の仏智と四種の仏身）を具足して、些かも欠けることがない。不生不滅の法界と生滅する十界の関係を洞察したものが大覚、その関係を見失ったものが衆生と呼ばれている。衆生は暗愚ゆえに、如来が加持してこの帰趣（本来の關係）をお示し

になるのだが、それは名教でなければ成立せず、しかも名教は声字によらなければ成立しえない。ところで、この声字こそは明瞭に分節しているがゆえに、実相が顕現するのである。ここでいう声字実相とは、「法仏平等の三密、衆生本有の曼荼」のことに他ならない。

この解説で注目すべきは、実在界（法界）と現象界（十界）の二重の世界構造が説かれているとともに、それに関連して「実相」が二重の意味で使われていることである。すなわち、一つは法界（法仏平等の三密、衆生本有の曼荼）の諸法実相の意味であり、いま一つはその法界から十界へ顕現した相（声字分明にして顕わる実相）の意味である。実相には、「未顕現の実在」と、それが現象界に「顕現した実相」という二重の意味があると解されるのである。実相という以上、未顕現の実在ではなく、すでにそれが現象界に顕現した真実の相という意味も同時に担っている。先述の「名は必ず体を招く。これを実相と名づく」という表現は、名が体を招来するという「名即体」の自然必然的關係が、体が名として顕現するという「体即名」の自然必然的關係と表裏一体であること、そしてその關係が実在界と現象界の両界に跨がって成立することを指していると解される。

「声字分明にして実相顕わる」とは、声字が明瞭に分節しているがゆえに、名は必ずその本体（実相の第一義）を招くのであり、また本体は名の形で真実の相（実相の第二義）としても顕現するのである。名が体を招く際に、体が名の形で実相として顕現する働き（用）を、「実相」という名で呼んでいるとも解される。現象界の実相は、本体が顕現した「相」を指すと同時に、本体が名となる「用」をも指している。それゆえ、「法仏平等の三密、衆生本有の曼荼」は、法界に関する表現であると同時に、現象した十界における仏界の様態を示す表現でもあることが暗に示されている。

「法仏平等の三密」と「衆生本有の曼荼」とは、いかなる関係にあるだろうか。対になっているのは、法仏と衆生、平等と本有、三密と曼荼である。法仏と衆生の区別が、正覚の有無にあるとすれば、正覚を得た衆生は、もはや衆生ではなくて法仏（大覚）である。しかし、それは衆生が法仏になるわけではなく、衆生が本有の曼荼（本質）に目覚めるのである。その限りにおいて、法仏同士に差別はなく平等である。なぜ「法仏の三密」と称されるかと言えば、法仏の働きが衆生には秘密裡に身・語（口）・意の三つに分

かれて現われるからである。法仏の三密と衆生の三業が即応する事態は「三密加持」と呼ばれるが、正確にはそこにはもはや衆生の三業はありえず、法仏の三密の端的な実現として衆生の三密が実現しているのであるが、ただそのことに衆生の境位にいる限りは気づくことがない。それゆえに「衆生の三密」と言われる。しかし、衆生の迷妄が破られた途端に、衆生の三業が法仏の三密に他ならないことが明々白々となる。「衆生本有の曼荼」とは、法仏と本来対等な衆生本有の本質を見抜いた表現に他ならないのである。

以上のような解釈が成り立つための根拠として、『大日経』の次のような法身如来の偈頌が掲げられる。「等正覚の真言の言名成立の相は、因陀羅宗のごとくにして、諸の義利成就せり。増加の法句と本名と行と相応することあり。」¹⁸⁾この偈頌には顕密一つの意があるとされるが、「因陀羅」とは帝釈天の異名であり、「諸の義利成就せり」とは、天帝自ら声論を造って一言の中に衆義を含蓄させていることを指すが、秘密の解釈を施すならば、「一一の言、一一の名、一一の成立に各々よく無辺の義理を具」¹⁹⁾しており、諸仏菩薩無量の身雲を起こして三世に常に一一の字義を説きたもうても、その意は尽くせないという趣旨である。この偈頌に「声字実相」義が隠れているといわれる。すなわち、「等正覚とは、平等法仏の身密これなり。これこの身密その数無量なり。『即身義』の中に釈するがごとし。この身密はすなわち実相なり。つぎに真言とはすなわちこれ声なり。声はすなわち語密なり。つぎに言名といつば、すなわちこれ字なり。言によって名顕わる。名はすなわち字なるが故に。これすなわち一偈の中の声字実相のみ」²⁰⁾と解釈されている。ようするに、「声字実相」に身密と語密が振り当てられているのである。具体的には、平等法仏の身密（等正覚）が「実相」に、また語密（真言）が「声」に振り当てられている。言名が「字」に対応するとすれば、宥快が指摘するように、意密（言名）を「字」に振り当てるべきかもしれない。「字」の認識は、多様な形態の中から明確に分節した字を読解するという分別智の働きを不可欠とするからである。しかし、それは「声」に關しても同断であり、声字によって、つまり「言」によって、名は顕われるのである。こうして、「声字実相」義は、一偈の中にも、經典の一部の中にも、また一字の中にも見出すことができる。口を開いて阿字を呼ぶとき、それは阿の声となり、阿の声は法身の名を表す。その「法身とは諸法本不生の義、すなわちこれ実相なり」²¹⁾といわれている。

ところで、この「諸法本不生」という表現には注意を払わねばならない。「諸法本不生」は、不生不滅の本体を直接に指示する表現ではない。「本不生」とは、本来は不生という意味であるから、この「諸法本不生」と言っている境位そのものは、不生不滅の本体の次元にはなく、現象として本体が顕現した次元にある。顕現した以上、もはや実在界だけでなく、現象界にも身を置いている。それゆえ、「諸法本不生」は、現象界に身を置いた状況下で諸法の本来性を洞察している境位を指しているのである。「本不生」とは、もはや「不生」ではない次元に身を置きながら、本来は「不生」なることを見抜いた表現なのである。

經典からの引証に続いて、空海は法身如来の頌を示す。「五大にみな響きあり、十界に言語を具す、六塵ごとごとく文字なり、法身はこれ実相なり。」²² 五大とは、地大、水大、火大、風大、空大である。この五大は「顕密の二義を具す」といわれる。密の五大とは、「五字五仏および海会の諸尊」²³を指す。ようするに、曼荼羅という仏菩薩の世界を構成する大日・不空成就・宝生・弥陀・阿閼の五仏とその象徴としての五字(阿毘羅畔欠)、および諸尊であるが、これらが密の五大であるということは、仏界以下の現象界全てに、この密の五大が構成要素や構成力として直接に関わっているということである。このような顕密の五大(内外の五大)は、ことごとく声響を具しており、一切の音響は五大を離れず、「五大はすなわちこれ声の本体、音響はすなわち用なり」といわれる。全ての現象界を構成する五大は音響(声響)を具している、言い換えれば、全ての現象界の諸存在は、固有の波動を有している。その波動(音響)の本体が五大であり、音響はその本体の働き(用)として現われている。これが「五大にみな響きあり」の解説である。

「十界に言語を具す」——十界とは、仏・菩薩・縁覚・声聞・天・人・阿修羅・傍生(畜生)・餓鬼・捺落迦(地獄)という十の現象界であり、自外の種々の界等(龍や夜叉など)も天や傍生などの世界に含まれる。「この十界のあらゆる言語はみな声によって起る」²⁵のであり、内声(有情)の文字、十種の文字に真妄ということがある。仏界の文字は真実であるから、虚妄なのは残りの九界の文字である。真実の文字は真語、実語、如語、不誑語、不異語とも呼ばれ、梵語では「曼荼羅」という。²⁶

なぜ真言と称するかといえば、それは「よく諸法の実相を呼んで不謬・不妄なるが故に真言と名づく」²⁷からである。この真言には無量に差別があるものの、その根源を極めれば、「大日尊の海印三昧王の真言」に辿り着く。それは經典に説くところの「字輪字母

等」である。阿字等は法身如来の一々の名字密号を指すが、その「名の根本は法身を根源となす。彼より流出して稍く転じて世流布の言となる」²⁸⁾のである。こうして、妄語は長夜に苦を受けるが、真言には苦を抜き樂を与えるという功能がある。

「六塵ごとごとく文字なり」——六塵とは、色・声・香・味・触・法という六つの塵である。六塵は五官と意識が捉える対象界であり、基本的には全ての現象界を含む。法塵の領域は、広義の意識の対象世界を指している。ようするに、六塵は顕の五大と密の五大によって構成された現象界と重なり合っている。「この六塵に各々文字の相あり」²⁹⁾といわれる。全ての現象界が文字で記されているのである。

色塵については、頌にいわく、「顕形表等の色あり、内外の依正に具す、法然と随縁とあり、よく迷いまたよく悟る。」³⁰⁾色塵に関しては、まず顕色と形色と表色の区別、つまり「いろ」と「かたち」と「うごき(変異)」の区別がある。具体的には、五大の顕色に黄・白・赤・黒・青があり、五大の形色に長短麤細・方円三角半月などがあり、五大の表色に行住坐臥・業用為作の転動差別がある。これら五大の差別相を分別するのが心であるが、「かくのごとくの差別はこれすなはち文字なり」³¹⁾といわれる。つまり、現象界の「六塵」とそこに見られる「文字」の相と現象の「差別」、これら三者が密接に結び合っているのである。六塵とは文字であり、文字とは差別である。言い換えれば、六塵という現象界全体が文字という固有の波動で織り成されており、それゆえに種々の差別相が生じているのである。ところで、この「文字」に関しては、次のように「各各の文に各各の名字あり。故に文字と名づく」といわれる。「文」には「名字」(氏姓の名、固有名詞)が含まれるから、「文字」と称される。「文字」とは、「名字」を含む「文」のことである。文の構成要素として名字があるのである。

また、『瑜伽論』(四世紀、無着の『瑜伽師地論』)から引用して、「一切の内外の大種と所造の色との種子」が、ことごとく「内の相続心に依附する」ことが説明される。³²⁾造色、建立、任持、長養、これら全ては大種(五大)によって成立するものである。

このように、種々の色の「差別」は「文字」であり、「文字」で示されているのである。「内外の依正に具す」とは、内色(有情)にも外色(器界)にも、顕形表の三つの色が具わっていること、内色と外色が互いに依正となることを指している。「仏身および衆

生身、大小重重」となり、それら大小の身土が互いに内外となり、互いに依止となる。「重重帝網なるを即身と名づく」という『即身成仏義』の色彩豊かなイメージが想起される。こうして、「仏身は不思議なり。国土ごとく中に在り。また一毛に多利海を示現す。：〔中略〕：一切国土の所有の塵、一一の塵の中に仏みな入たもう」³³と経典が語る不可説の事態が示される。

「法然と随縁とあり」とは、一方で「法仏法爾の身土」を明かしながら、他方で「随縁顕現」を明かしている。つまり、大日如来（法身如来）の依正（本体と身土）は、法爾所成ゆえに法然である。しかし、その報仏や応化仏や等流仏の身土は、「如来信願解力の所生」であり、衆生の業縁に従って出現する。これら四種身（法身・報身・応化身・等流身）は、一味平等でありつつ、しかも大小麁細の差別がある。それゆえ、「もし衆生もまた本覚法身あり、仏と平等なりといわば、この身、この土は法然の有なるのみ。三界六道の身および土は業縁にしたがって有なり。これを衆生の随縁と名づく」³⁴といわれるのである。

3 もう一つの言語観—言葉は世界を創造する—

(1) 声字・実相・真言

上述したような法身説法の世界に対する考察によって、言語の主要機能を「意思伝達」とは見ない言語観が存在することは予想できらる。『声字実相義』を言語論的に分析することを通して、その言語観がいかに既成の言語観と異なるかが判明した。日常言語の四肢構造の破綻・解体、および声字・名・体の関係などから判断する限り、『声字実相義』が語る言語観は、言語主体と言語と言語外現実が構成する三者関係が互いに対向し合うのではなく、むしろ融合するようなものである。それは、言語の原初的な機能に關わるものではないかと推察される。

空海が示した法身如来の頌「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」を手掛りにして、その特異な言語機能を浮き彫りにしてみたい。「五大にみな響きあり」とは、頭の五大と密の五大、ようするに顕在的潜在

的な全ての現象界の構成要素や構成力には、みな響きがあるということである。響きは波動と言い換えてもよい。それぞれの構成要素・構成力にみな固有の響きがあって、そのそれぞれの響き（波動）が共鳴・干渉し合い、また物質の様態の粗密をしながら一切の現象界を形成している。一方、「十界に言語を具す」とは、その物質の様態の粗密をなす全ての現象界は十の世界に分かれるが、各界はそこに住する生きもの（有情）の心的様態が正確に反映されており、しかも生きものに固有の言語があることを指している。たとえば、菩薩の世界には菩薩に相応しい言語があり、阿修羅の世界には阿修羅なりの言語がある。この言語は、明瞭に分節した音響、すなわち基本的には音声言語である。次の「六塵ごとく文字なり」における六塵とは、五官と意識が捉える対象界であるから、結局は全ての現象界（顕密の五大）と重なり合うことになる。その六塵と呼ばれる対象界・現象界全体が文字という固有の波動で織り成されており、そこから種々の差別相も生まれる。

ようするに、五大という顕密の現象界の構成要素・構成力には響き（未分節の音響）があり、生きものの心の有り様が反映された十界には言語（分節した音声）があり、心が対象として捉える六塵には文字（分節した書字）がある。この顕密の五大が奏でる宇宙大の響きにおいて、十界の言語には「声」が対応し、六塵の文字には「字」が対応している。それら全てを受けて、「法身はこれ実相なり」と続けられる。解説されているのは、ここでも「声字実相」である。この場合の「実相」とは、法仏が顕現した真実の相、つまり現象界の実相である。内色（有情）と外色（器界）が互いに依正となり、「仏身および衆生身、大小重々」となり、大小の身土が互いに内外となり、依正となる。法身は実相として顕現している。法身如来の依正（本体と身土）は、法爾所成ゆえに法然に違ひなく、衆生も本覚法身ではあるが、他方、仏界以外の身土は随縁によって顕現することになる。

『声字実相義』に窺える言語観を考察するとき、とりわけ重要な鍵概念となるのは、「声字実相」と「真言」である。「声字実相」に関しては、「声字」即「実相（名即体）」という意味論レベルでの重層的な象徴構造に着目して、その概要を既に説明した。「声字」「字||名」、「名||体」という三重の自然必然的關係が、そこには成立する。「名」は実在界と現象界の双方に跨った特異な位置を与えられている。現象界の「声字」と実在界の「体」の間にあるのが、「名」である。大日如来の「名」は、実在するとともに、

また有情の随縁に依じて現象界にも顕現する。「実相」とは「名は必ず体を招く」ことをいう。それゆえ、「声字実相」という場合に、その字面からは隠れた「名即体」の關係に注意を払う必要がある。声字という言語は名と繋がっており、その名は必ず本体を招く。これは名(意味するもの)が体(意味されるもの)と自然必然的に結びついているという意味論的なレベルの事態に止まらない。というのも、「名は必ず体を招く」ことにおいて、名が呼び起こす体は、現実に現象界に名として顕現するからである。それは単に名が伝達されるだけではない。名が呼ばれる(招喚される)たびに、未顕現の体はその名として現象する。名として現象界に顕現することは、名として現象界を創造し直すことと同じである。名の顕現は、その名による世界創造に他ならず、それはまた同時に自己創造でもあり、他者創造でもある。「名即体」として世界が創造され、「名即体」として自己が創造され、「名即体」として他者が創造されるのである。

「真言」は「よく諸法の実相を呼んで不謬・不妄なるが故に」、そのように名付けられている。「よく諸法の実相を呼ぶ」ことの根拠は、「名は必ず体を招く」ことにある。この実相の働き(用)は、意味する名と意味される体との対応関係が「不謬・不妄なるが故」に「真言」といわれる。古い邦語で「真言」に対応するのは、「まこと」である。「まこと」は言と事の一致を表す意味において、文字どおり「真言」^{まこと}なのである。

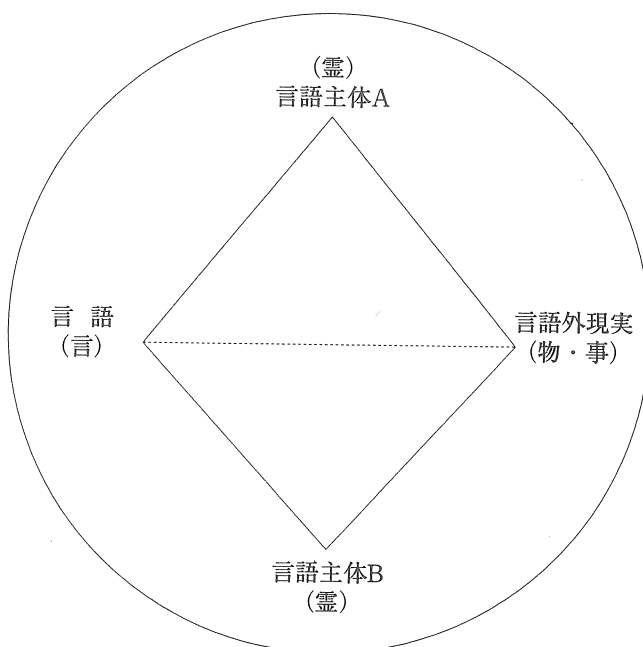
(2) 言霊思想における「言||事」の等式

法身如来の頌「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」が示しているのは、一切の現象界が響きや言語や文字によって織り成されているとする特異な言語観である。言語による世界創造性を力説する言語宇宙論と言ってよい。それに親縁性があると思われるのは、古来「言霊」と呼ばれてきた言語思想である。言霊は一般には「言語に内在し威力を発揮すると信じられた精霊」³⁵などと理解されている。そのような理解には、原始心性の中で醸成された原始信仰的な言語観と見る傾向がある。オグデンとリチャーズの意味の三角形を借りれば、その底辺をなす言葉と世界が点線ではなく、実線で結ばれたよ

うな言語観、つまり言葉が世界に密着した言語観である。近代合理主義の立場からは、理性によって克服されるべき原始信仰のように見える。しかし、子細に検討すると、言霊的な言語観は、我々の言葉がそこを基盤にして初めて現象しうるような言葉の原始的な地平を指すものと捉えることができる。それは言葉以前の地平、あるいは言葉の根源の地平を指すものとも解されるのである。³⁶⁾

江戸末期の音義言霊学派においては、言霊の妙用は、言は事であり、事は言であるという「言||事」の等式で捉えられた。「言」はさしあたり「言葉(発話)」を意味する。「事」の方は多義的であるが、能動的に為す事としての「行為・仕事」、自然発生的に成る(その意味で受動的な)事としての「出来事・事態」、そして諸事象を一連の関係性として捉える「事実・事柄」という三群に分けて整理することができよう。「言」と「事」は同根に由来すると見られており、それゆえに「言霊」は「事霊」とも表記される。この「言||事」の等式が必ずしも無根拠と言えないことは、「かたこと」や「まこと」という表現が残っていることから明らかである。「かたこと」とは言と事が一致しない不完全な言葉としての片言であり、「まこと」は言と事が一致した真言(誠)である。このような言||事が成立する言霊を、例の言語論の三角形(言語主体・言語・言語外現実)から眺めた場合に、どのような様相を呈するだろうか。

言霊は、言葉が既存の観念・事物に対する符号としての通常の記号の役割を超えて、言葉そのものが固有の霊威を發揮することである。その言葉が持つ霊威を、音義言霊学派は、言が事であり事が言であるという「言||事」の等式で把握したのである。言霊が一般の言語記号と異なる点は、意味するもの(音)と意味されるもの(義)との自然的結合を特徴とする象徴性に求められることが多い。両者の結合は記号では恣意的であるのに対して、象徴では自然本性的であるとされる。言霊をそのような象徴性の方向で捉える理解が成り立つことは否定できないが、我々はむしろ、言霊を言葉が本来有する非記号性を示す点において捉えたいと思う。非記号性とは、もはや既存の観念・事物に対する符号としての記号ではないという意味であり、言葉が新たに観念・事物を創出する点に着眼すれば、むしろ世界創造性と呼ぶこともできる。ようするに、言霊の働きについては、言語における「意味するもの」と「意味されるもの」が結ぶ意味論的な関係よりも、「言語」が「言語外現実」を裁断する世界創造的な関係の方に眼を向けるべきなのである。



【図3 言・事・霊の三項融合】

これは言霊を言葉が世界に密着する象徴的な原始信仰的言語観から解き放って、言語による世界裁断の恣意性、すなわち言語の世界創造性として捉え直すことを意味する。⁹⁸

言霊によって世界が創造されるということの意味は、言葉が既成の観念や事物に対する符号であることをやめ、その自明な実践的対応関係を突き破って、言葉が世界分節の原理を新たに回復するということである。「言霊」の発生とともに、世界の物事は既存の言葉との惰性的な対応関係が剥がされて、その本来の相貌を顕わにする。「物」は言葉との自明な、いわば物慣れた対応関係を突き破って、存在の奥行きを予感させる「霊」の相貌を呈し、「事」も感歎を誘う新鮮な出来事の連続となる。この「言葉の発生」と世界における「物事の出来」^{しよじゆい}は、同時にその言葉と出来事の現前に出会う人間の我性を照破し、本来有する「霊性の開顕」をもたらさずにはおかない。

い。言霊とは、言葉の発生、物事の出来(世界の開示)、霊性の開顕、これらが同時に一つのこととして生起する現象である。前掲の言語論の三角形を再び使えば、言霊の働きによって、言語と言語外現実と言語主体という三項の奥行きが同時に共鳴し合いつつ、言 \parallel 事 \parallel 霊という三項が融合した事態が現出するのである。「言霊」における霊威の契機を、言葉の世界創造性(非記号性)と世界の開示(物事の出来)と自己の霊性開顕とが通底し合う事象の中に読み取ることができる。したがって、従来言われてきた言霊思想の等式「言 \parallel 事」は、より正確には「言 \parallel 事 \parallel 霊」と表現されねばならないであろう。言語の「言」、言語外現実の「(物)事」、言語主体の「霊」、これら三者が一つに融合して「言霊」が現れるのである。このような三項が同時に一つのこととして

現象することは、三者関係において三項が対向し合うのではなく、一つに融合・円融するような関係が成立するというところに他ならない。比喩的に語れば、「言霊」において、言・事・霊の三項が構成する三角形がすっぽりと一つの大きな円に包み込まれてしまうような関係に変容するということである(図3参照)。

むすびに代えて—忘れられた言語機能の再発見—

上述したような言霊理解は、言語の主要機能を「意思伝達」ではなく、「世界創造」と捉える点において、空海が語る言語観と共振し合うように見える。いずれも、「言葉が世界を創造すること」を洞察している。この世界創造性は、言語が本来有していた原初的な機能だと推察されるが、我々の現実感が五感による感覚的経験に偏向するのが常態と化して以来、いつしかその機能が見失われたのである。「意思伝達」が、言語主体相互の分離を前提にした上で言語主体間の交わりや対立・差異を生み出すための派生的で第二次的な言語機能であり、言語主体相互の関係性に力点が置かれるのに対して、「世界創造」の方はむしろ言語が固有に帯びている力、すなわち世界や自己の創造性を際立たせる。言葉が世界を創造するとは、言葉どおりに世界を創造することだが、それは同時に言葉を発する自己をその言葉どおりに創造することでもあるし、また言葉を浴びる他者をその言葉どおりに創造することでもある。言葉による世界創造は、必然的に自己創造と他者創造を伴っているのである。発話(外言)であれ、内心の想念(内言)であれ、言葉どおりに世界が創造されることに変わりはない。

言葉どおりに世界が創造され、言葉どおりに自己や他者が創造されること、これは我々が日々実感している事態ではあるまいか。もちろん、言葉の使用や発生においては、その言葉に様々な想念や感情や欲求などが伴うために、世界創造の結果のみを単離して純粹な形で観察できるわけではない。しかし、「ありがとう」と言えば、「ありがとう」の世界が現出し、「ああ、つまらない」と言えば、「ああ、つまらない」世界が現れる。この単純極まりない原初的な言語機能を、我々の多くは忘却したかのように見える。「あり

がとう」という言葉によって、「ありがとう」という話者の気持ちを伝達するというよりも、「ありがとう」という感謝の世界を他者や自分の周りに創出するのである。その限りにおいて、それは意思伝達機能には回収できない何か大きなものが溢れ出ている。「ありがとう」の言葉は、「ありがとう」の世界を言葉どおりに創出すると同時に、その言葉を発する自己自身を「ありがとう」の自己へと刷新し直している。「ありがとう」と感謝する自己は、「ありがとう」の世界と一つに融合している。

断るまでもなく、『声字実相義』が説くのは、あくまでも法身説法という宗教的世界を背景に担った言語観である。これは疑い得ない事実である。しかし、空海が語る特異な言語観は、我々が忘却してしまった言語の原初的な機能に対する部分的な注解とも読み取れるところがある。内言であれ、外言であれ、「言葉は世界を創造する」こと、それは「名は必ず体を招く」真言に限らない。おそらく妄言でさえ、その言葉どおりに虚妄な世界を現出させるのである。こうした言語機能は、原初的で単純極まりないものであるがゆえに、かえって普段は気づかれることもない。内言は、心中に渦巻いて内界を構成し、それを彩っているだけではなく、同時に外界を改造しているのである。我々の言葉がそのつど外界や自己や他者を造り直していることに気づかないのは、自己が世界や他者から切り離されたと思う孤独な自閉に陥っているからに違いない。その自閉を招いたのも、実は言語（想念）の世界創造性のゆえに他ならないだろう。「意思伝達」の手段である以前に、言葉は何よりもまず「世界創造」の原理であったのではないか。言葉による自縄自縛に我々が陥っているとすれば、まず気づかねばならないのは、言葉にはそのように途方もない創造力が秘められているという現実である。この忘れられた言語機能を再発見すること、ここに言葉による自縄自縛から、同じ言葉によって抜け出し、新たに我々自身が身を立て直す方途が見出されるように思われるのである。³⁶⁾

註

- (1) 本論は、密教文化研究所主催の研究會（二〇〇七年度第九回・第十回研究會）で発表した原稿を基に多少の加筆・修正を施したものである。
- (2) C. K. Ogden & I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1923, p. 11.
- (3) 米盛裕二『パースの記号学』（勁草書房、一九八一年）。
- (4) E・B・タイラー（比屋根安定訳）『原始文化』（誠信書房、一九六二年）。
- (5) 丸山圭三郎『ソシュールの思想』（岩波書店、一九八一年）、七四—一七七頁。
- (6) Roman Jakobson, *Essais de Linguistique general*, LES EDITIONS DE MINUIT, 1963, p. 220.
- (7) 言語伝達が有する四肢構造については、次の論者が参考になる。廣松渉『世界の共同主観的存在構造』（勁草書房、一九七二年）、P・リクール『哲学と言語』（久米博訳）、『思想』六四三号（岩波書店、一九七八年）。
- (8) 村上陽一郎『科学と日常性の文脈』（海鳴社、一九七九年）、一四四—一六二頁。
- (9) 竹内芳郎『文学言語の〈意味〉と価値』、『岩波講座 文学』 言語（岩波書店、一九七六年）。
- (10) 棚次正和「宗教言語に関する一考察」、島菌進・鶴岡賀雄編『宗教のことば』（大明堂、一九九三年）、一五一—四〇頁。
- (11) Paul Ricoeur, "Manifestation et Proclamation," in *Le Sacre*, Aubier, 1974, pp. 57-76.
- (12) David Tracy, *The Analogical Imagination*, Crossroad, 1981, pp. 376-389.
- (13) 棚次正和「宗教言語の遙かなる地平」、『宗教研究』三一六号（日本宗教学会編、一九九八年）一—二六頁。
- (14) 法身説法の仏身観については、三部書における即身成仏思想の形成が契機となつて、「自性法身のみ形式に固執する視点から四種法身の説法として把握する視点へと変化している」と捉える見解がある。村上保壽『空海のことばの世界』（東方出版、二〇〇三年）、六〇—八四頁。
- (15) 勝又俊教編修『弘法大師著作全集』第一卷（山喜房佛書林、一九六八年）、六一—六二頁。
- (16) 前掲書、六二頁。
- (17) 前掲書、六〇頁。
- (18) 前掲書、六三頁。
- (19) 前掲書、六三頁。
- (20) 前掲書、六四頁。
- (21) 前掲書、六四頁。
- (22) 前掲書、六四頁。
- (23) 前掲書、六五頁。
- (24) 前掲書、六五頁。
- (25) 前掲書、六六頁。
- (26) 真言（この五種の言）を「梵には曼荼羅という」、その件は、後世の誤写ではない。『十住心論』巻十にも「真言というは：〔中略〕：梵語によつて曼荼羅と名づく」とある。空海は、真言を「如来の語密として世界の実相、存在の諸相を表している曼荼羅」と捉えていたと見

られる。村上保壽『空海のことばの世界』(東方出版、二〇〇三年)、一九三—二二二頁。

△キーワード▽ 声字実相、真言、法身説法、宗教言語、言霊

(27) 勝又俊教編修『弘法大師著作全集』第一卷(山喜房佛書林、一九六八年)、六六頁。

(28) 前掲書、六六頁。

(29) 前掲書、六七頁。

(30) 前掲書、六七頁。

(31) 前掲書、六九頁。

(32) 前掲書、七〇頁。

(33) 前掲書、七三頁。

(34) 前掲書、七五—七六頁。

(35) 林達夫・野田又夫・久野収ほか監修『哲学事典』(平凡社、一九七一年)、五〇六頁。

(36) 棚次正和「言霊」試論、『宗教哲学研究』一号(北樹出版、一九八四年)、六九—八四頁。

(37) 音義言霊学派には林國雄・大國隆正・高橋残夢・平田篤胤らが属し、その思想系統は眞淵の思想の復活と見られている。時枝誠記『国語学史』(岩波書店、一九七七(一九四〇)年)、一五〇—一五三頁。

(38) 棚次正和『宗教の根源—祈りの人間論序説—』(世界思想社、一九九八年)、二七七—二九三頁。

(39) 「百光遍照王」の暗字観のような悉曇文字による「声字実相」の世界については、本論で考察する余裕はなかった。生井智紹『密教・自心の探求—『菩提心論』を読む—』(大法輪閣、二〇〇八年)、一五八—一五九頁。