

## 空海・メディアの形而上学者

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学人文科学研究所 公開日: 2009-04-14 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 内村, 和至 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10291/4162">http://hdl.handle.net/10291/4162</a>

空海・メデイヤの形而上学者

——国学史の文脈から——

内村和至

## Kukai: A Metaphysician of Media

UCHIMURA Katsushi

MIYASAKA Yusho Miyasaka represents that Keityu tried to combine the ancient Koto-dama idea with the ancient Language philosophy by Kukai. However, Keityu was also the founder of “the Japanese philology”, which means that the phone-centric Koto-dama idea is combined with the text-centric philology. There exists some Japanese-oriented character in Kokugaku.

Keityu’s view of the Language is based on the philosophy of the Language by Kukai, and Kukai’s view of the Language can be seen in “Shozi-zissou-gi”. According to Kukai’s view, “voice” is equated with “letter”, and it is also Budda itself. However, why is “voice = letter”?

It is Kegon’s world that the universe is fulfilled with Budda. It is said that this world cannot be described by any words since it is a real world, which is based on the t at you can explain about something on “bodhi: spiritual awakening” but not about itself. However, Kukai urged that “bodhi: spiritual awakening” itself can be described, in which we can see Kukai’s uniqueness.

Kukai observes on “Indra’s net” in “Sokusin-zyobutu-gi”. The “Indra’s net” is woven by innumerable balls and they are reflected each other. That resembles Monadology by Gottfried Wilhelm Leibniz. This reflect of balls is Monad’s self-representation as well as the figure of “Budda”. That is to say that Monad’s representation itself is the description of “bodhi: spiritual awakening”. Also, the representation is mantra: words of the truth as well as “voice = letter”. Therefore, the Kukai’s universe is the universe of the Language filled with the latent energy of the Language.

We can say that Kukai, who considered the universe as the unlimited archives of “voice letter”, was a metaphysician of media. What Keityu inherited from Kukai was the view of the Language where voice letter = mantra: words of the truth exists.

## 空海・メデイアの形而上学者

——国学史の文脈から——

### はじめに—問題の所在

私はここしばらく国学の問題圏を巡っているが、国学史においてはどうしても契沖の座り心地がよくないような気がしてならない。と言っても、現在、国文学研究の枠内では春満などよりも契沖を重んじるのが普通である。つまりは、芳賀矢一の所謂「日本文献学」の始祖として契沖を位置付ける見方である。それに異論はないが、契沖が国学思想史とどう関連するのは、実はそれほど明瞭に論じられてはいないように思う。言うまでもないが、思想的連関とは、師弟関係や交友関係に還元されるようなものではない。つまり、契沖と国学の関わりは、契沖が下河辺長流を継いで『万葉代匠記』をものしたとか、水戸学派とつながりを持っていったといった水準で済まされる問題ではないということである。

こうした観点からすれば、契沖の思想上の問題は、彼が真言僧であったことと彼の仕事の内的連関がいかようなものであったか、という点に絞られよう。春満や真淵が契沖を忌避したのも、国学四大人から契沖が除外されてきたのも、契沖が真言僧だったからである。無論、そのことによって、契沖と国学を切断したいのではない。春満や

### 内村和至

真淵あるいは篤胤が国学イデオロギーの本流意識から真言僧の契沖を快からず思っていたにしても、やはり契沖が国学の源流の一つに位置することは動かしがたい。それは、民族意識の覚醒といった政治的含意や神仏混淆といった宗教的背景を別として、契沖の仕事に国学特有の色合いが見いだされるからである。要するに、そこには、ある種の神秘主義的言語観が底流している。国学は、大なり小なりそうした言語観を分有しているし、逆に、そのような言語観を基底核とするものが国学なのだと言ってもよいように思われる。

宮坂宥勝は、密教学者としては稀なことだが、契沖に触れて、こう言っている。<sup>①</sup>

空海の言語観はもとより密教思想そのものに根ざしたものではありませんけれども、空海ほどことばについて鋭い形而上学的感覚をもつたものはいなかったといつてよいであろう。『万葉代匠記』二十卷の著者、契沖はつとに、わが国古代の「ことだま」思想に着目し、それに空海の声字実相の言語哲学を結びつけようとした。しかし、そのほかには密教家たちの教的研究を除いては、空海の言語哲学に注目した思想家はいなかったように思われる。

契沖が「ことだま」思想に着目し」たというだけでは誤解を招く恐れがないでもないが、宮坂の指摘は卓見と言つてよい。こうした契沖の言語観を準備しているものは、宮坂も言う如く、空海の言語哲学である。確かに「空海ほどことばについて鋭い形而上学的感覚をもつたものはいなかった」であろう。こうした「形而上学的感覚」は、近代の国語・国文学者の多くに最も欠けている資質である。というよりも、それを研究に持ち込まないことが学的禁欲であり実証科学であるという、それ自体としては正しい考えが、末流実証主義に至っては形而上学を対象化することさえ封印してしまつた。しかも、その実証主義を支える理念は不問に付されたままなのである。したがつて、極めて逆説的ながら、そこでは実証主義が形而上学化しているときさえ言える。こうした事態は、しかし、何も今に始まつたことではない。

時枝誠記は昭和一五年に、従来の国語学は「言語の本質に対する見通しを立てることを寧ろ避けて」おり、それゆゑ、「国語研究」に見られる態度は「分析された各要素例へば音声とか文字とか意味とかを、夫々の分野に於いて研究し、最後にこれを綜合して全体の概念を明かにしようとする、いはゞ構成主義的態度」であるとした上で、

この構成主義的態度は、言語本質観を予定しない所のいはゞ白紙的態度であると考へられながら、実は分析された各要素の構成によつて言語的実体が成立すると考へられる所に、既にかゝる構成的言語本質観が予定せられて居るのである。無意識に予定せられた言語本質観を宛も白紙的態度を以て臨んで居るかの様に誤認する所に、反省と吟味の欠乏が生ずるのである。

と批判している。つまり、この「無意識に予定せられた言語本質観」は、遠近法における消失点として機能しているが、その存在は意識化

されないうままなのである。この「誤認」のありようは、形而上学化した実証主義にそのまま当てはまる。ただ多くの場合、こうした態度は、単に制度化された自明性へのもたれかかりに由来するものである。簡単に言えば、それら研究者の所属する集団内の作法が現在のところそのようであるから、そうふるまっているだけに過ぎないのである。それは集団の日本の性格として常に批判の対象となつてきたし、現にそうした集団に所属している者ですら、その欠点を指摘しさえする。しかし、その性格は一向に変わらない。むしろ、私は、この性格の保持にこそ、何らかの力動が働いているのではないかと考える。つまり、実証主義者は、契沖を日本文献学の始祖として位置付けることによつて、その「ことだま」思想あるいは形而上学的言語観なりを捨象してしまふのだが、実は、そのことによつて素朴かつ前近代的な言語観を保存するのである。

こうした実証主義の形而上学化の一方で、神代文字実在論者に見るような、あまりにも形而上学的な言語観は、いまだにアンダーグラウンドを大量に流れている。奇妙なことに、こうした形而上学的言語観の持ち主に限つて、自らが極めて科学的態度を以て事に臨んでいることを標榜する。それをブノイド・サイエンスと侮蔑することはたやすいが、この形而上学と実証主義の混淆こそ、実は極めて日本的な言語感覚であるように思う。つまり、その根底には、形而上学と実証主義をコインの両面とするような言語観が伏在しているように感じるのである。契沖において結合されているのも、まさに形而上学的・音声中心主義的な「ことだま」思想と、実証主義・文書中心主義の文献学であつて、その結合の様態は、如上の問題意識の中では論じられてこなかったように思う。

おそらく、このような癒着構造を剔抉することが、国学的ないしは日本的言語観を説明することにつながるはずである。本稿は、そのよ

うな問題設定の上で、契沖に接続して来る空海の言語観、極めて形而上学的でありつつ、また、実践的でもあった言語観を考察しようとするものである。

(1) 宮坂有勝「空海の言語哲学」一一四頁（『密教思想の真理』人文書院一九七九）。

(2) 時枝誠記『国語学史』二〇頁（岩波書店 一九四〇）。

### 一 『声字実相義』——言語・声字・宇宙的振動

空海の言語観を対象化するには、まず『声字実相義』（以下『実相義』）に就くのが至当であろう。『実相義』では、はじめに「叙意」が置かれる。短いもので全文を掲げておく（以下、『実相義』本文は『弘法大師空海全集』第二巻により、語釈は那須正隆『声字実相義の解説』を参照した）。

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して常恒なり。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ぜず。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。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もう。もしは顯、もしは密、あるいは内、あるいは

外の所有の教法誰かこの門戸によらざらん。今、大師の提擲ていせきによつてこの義を抽出す。彼の学者もつとも研心遊意せよのみ。大意を叙すること畢んぬ。

これに沿って、細部を肉付けする形で論が展開されるのだが、冒頭に「それ如来の説法は必ず文字による」と説き起こされるように、『実相義』の主題は端的に言つて「文字」にある。それゆえ、空海言語論への接近は、「それはなぜ文字なのか」をめぐって展開されねばならないだろう。

この「叙意」の次には「積名体義」の章が置かれ、「声字実相」の「積名」と「体義」の二つが論じられる。「積名」では「声字実相」の字義を二段に分けて説明する。第一段の大意は以下の如くである。

（身体の）内外の風氣、纒かに発すれば、必ず響くを名づけて声といふなり。（中略）声発つて虚しからず。必ず物の名を表するを号して字といふなり。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、名づけて声といふ。五音、八音、七例、八転、みなことごとく声を待つて起る。声の名を詮すること必ず文字に由る。文字の起りは本これ六塵なり。

この声の発生論（傍線箇所）は常識的と言つてよいが、ここは次の六合積とともに導入部とも言うべきもので、空海の真意はまだ秘められている。それというのも、風の音や虫の音までを含めて声を普遍的な現象とするのはまだ理解しやすすいが、それらが字でもあるということとはそうわかりやすくはないからである。つまり、声の発生論は比較的容易だが、文字の発生論の導出は困難なのである。それは後に詳し

く見るが、ここでは、「名は必ず体を招く」という語句に注意しておくに止める。空海は「名」が「体を招く」と言うのであって、「名」は「体を表す」と言っているのではない。<sup>2)</sup>しかし、これは唯名論<sup>ウイナム</sup>ではない。後段に明らかとなるが、この「名」は実在する「名」、真言である。即ち、空海の言語論は「名」実在論であると言ってよい。

「釈名」の第二段は「声字実相」の語を六合釈によって解釈するが、六合釈はあまりにも細部的な議論に渡るので省略する（簡略な説明を本節末の「補説」に掲げた）。

次の「体義」が『実相義』の議論の内実をなす部分となるが、この「体義」において「声字実相」の意義を論述するに、二つの方法が取られる。一つは「引証」であり、『大日経』卷二具縁真言品第二が証として掲げられる。二つは「体義」であって、義を論じるにまず煩を以てする。その詩頌に曰く（各句に便宜的に番号を付す）、

- ① 五大に響きあり
- ② 十界に言語を具す
- ③ 六塵ごとごとく文字なり
- ④ 法身はこれ実相なり

① 五大は「地・水・火・風・空」で、顕教では万物の構成要素のことだが、「密の五大とは、五字五仏、及び海会の諸尊」の謂である。つまり、五大は五仏の三昧耶身（象徴）である。「内外（身心と外界）の五大にことごとく声響を具し」、「一切の音声は五大を離れ」ない。「五大はすなはちこれ声の本体、音響はすなはちその用」である。

② 十界は「仏・菩薩・線覺・声聞・天・人・修羅・畜生・餓鬼・地獄」の世界であり、一切の言語は十界以外には発話されない。

③ 六塵は「色・声・香・味・触・法」。前五塵は非情（外）、法塵のみ有情（内）であるが、一切の文字はこの内外に属し、それ以外には存在しない。

④ 叙意に言う如く「六塵の本は法仏の三密」であるから、文字は「法身」の顕現でありそのまま「実相」である。

この頌に言う四句を六塵に即して論じるのが以下の議論だが、色塵以外の残り五塵、即ち、声塵から法塵については文章を欠いている。議論は色塵で出尽くしているから、他の五塵については、色塵に即して知るべしとの考えによると見てよいのであろう。<sup>3)</sup>その頌に曰く、

- ① 顕形表等の色あり
- ② 内外の依正に具す
- ③ 法然と随縁とあり
- ④ よく迷いまたよく悟る

① 顕形表の三色とは、顕色が眼に映ずる黄・白・赤・黒・青等の色彩であり、形色が長短・麤細・正不正・高下・方円・三角・半月等の形態、表色が取捨屈伸・行住坐臥など色の生滅相続・兼用為作の転変差別を言う。これら三色は別物ではなく、一物の三面である。これらの差別相は意味を表示するがゆえに、ことごとく文字である。

② 内は有情、外は器界。依報と正報はほぼ同じ意味で、生と死の交替の如く、非情と有情は変転する。この転変の中には必ず顕形色が現れる。色が「内外の依正に具す」とはその謂である。

③ 法然は法爾・自然の意で、随縁は人為による造作変現。即ち、自然と人為。真言宗以外の宗派では、顕形表三色は妄仮の随縁にのみ属し、法然に三色法はないとする。真言密教では法然にも三色法があり、それが法身仏の平等三密だとする。

④ 内外の諸色は、元来法身仏の平等三密なのだが、それが愚に於いては毒となり、智においては薬となる。即ち、愚は文字に迷い、智は文字に迷わされない。これを以て智は自利利他を円満する。

あまりにも大雑把だが、大凡、こうした所が『実相義』の骨格であ

る。その論理を追ってみれば、空海は宇宙の構成要素である「五大」に音響を、宇宙に存在する世界である「十界」に言語を、そして、その言語の現象面である「六塵」に文字を配当する。即ち、響き—言語—文字という位階がここに示される。しかし、これは段階的な発展形態ないしは包含関係として定位されているのではない。これらはそれぞれ別の物ではなくて、響き—言語—文字を貫通して同一の物であって、それゆえに、「法身の実相」なのである。

常識的な理解からすれば、一切の音響は、物理学的に言えば、物質の振動が媒質を通じて伝達されるものであるから、音響は地・水・火・風・空の五大を離れないと言えるし、また、それゆえに、天地宇宙の響きでもあろう。しかし、空海はこれを単なる音響とするのではなく、音声とする。音声、即ち、言語である。なぜなら、五大は五仏の三昧耶身なのだから、五大の響きは五仏そのものの顕現だからである。それゆえ、「五大はすなはちこれ声の本体、音響はすなはちその用」という体用論を表面的に受け取ってはならない。ここで言われていることは、実は奇妙なことだからである。というのは、「声」の「用」が「音響」なのだから、この「声」とは「音響」そのものではない。即ち、「声の本体」は「声を発する本体」—音源ではなく、「声」という本体」と解されねばならない。故に、この「声」は「五仏が発する声」ではなくて、端的に「五仏—声」なのである。また、「密の五大とは、五字五仏」であるから、この「五仏—声」はそのまま「五字—声」でもある。「声字実相」の焦点は、実に、この声—文字という定義にかかっている。ともあれ、「五仏—声」である以上、仏ならざる響きはない。即ち、宇宙は響きであり、それがそのまま仏である。空海が見ているのは、この宇宙それ自身の振動としての音声なのであって、空海自身は明言していないにしても、それは原理的に、人間の可聴領域に限定されるような音響世界ではありえない。

こうして宇宙は既に五仏の音声に満たされているが、この仏の声により具体的な言語として現れるのは十界においてである。即ち、言語は、仏・菩薩・縁覚・声聞・天・人・修羅・畜生・餓鬼・地獄の十界に備わっている。ただ、ここには真妄の別があるのであって、一切仏界の言語のみが秘密真言であり、他九界の言語は皆妄言である。しかし、後に見るように、この顕教的観点からする九界—密は、密教の立場から最終的には九界十密に包摂され、妄言すらも真言への契機を孕むものとして肯定される。この場合、十界は人間界との比喩において、例えば、人間界では人間語が、地獄界では地獄語が交わされるといったように、つまり、仏から地獄までそれぞれの世界において言語コミュニケーションが成立しているかのように考えられやすい。

しかし、「六塵ごとごとく文字なり」と言われているように、空海にあって、十界の言語は色・声・香・味・触・法の六塵において現象するものであって、これら全てが文字である。この六塵は六識（眼・耳・鼻・舌・身・意）によって感覚されるものだから、例えば、香塵においては匂い、味塵においては味、触塵においては手触り、法塵においては意識が文字である。しかし、空海は言語とは感覚刺激一般のことだと言っているのではないし、また、言語行為には身振り言語のような非言語コミュニケーションも含まれると言いたいのでもない。コミュニケーションには、それが言語的であれ非言語的であれ、そこに共通のコードないしは文法が介在するが、六塵には確立された文法がないからである。即ち、この「言語」は主体間（修羅や餓鬼も主体であるとすればの話だが）の言語ないしは非言語コミュニケーションではない。無論、空海における言語は、そうしたコミュニケーションを包摂しうるが、コミュニケーション間主観的な出来事には限定されないのである。

また、六塵は現象界にあって、我々に感受されると言っても、空海



は「六識」によって受容され意識されるものが文字だ」と言うのではない。仮にそうだとすれば、〈受容されず意識されざる物≡非文字〉が存在するはずだが、宇宙が五仏の声に満たされている以上、文字ならざる物などないのであってみれば、そこに〈意識されざる物≡非文字〉は存在しないのである。この意味において、空海の文字とは意味作用の全てを包含するものであり、なおかつ、宇宙にはその意味作用から脱出する何物も存在しない。つまり、「六塵ごとく文字なり」とは、「あらゆる感覚与件は差別相の下にあり、その差別相そのものが文字だ」ということである。換言すれば、宇宙は無尽の差別相を開陳しているのであって、声字とはその形相性・関係性の総体、即ち、宇宙の謂なのである。その意味で、空海の言語には、音声から文字へといった発達論的もしくは歴史的展開の余地などない。声字は不二である。即ち、それが宇宙の実相なのである。

※補説 六離合積について

略して六合積。サンスクリット語の名詞合成語の意義を解釈する方法。語構成の分類法。相違積≡並列的複合語。例―声聞縁覺・黑白。依主積≡格関係限定複合語。後の語が前の語に形容されるもの。例―仏国土・天授。持業積≡同格限定複合語。前後の語が同格関係にあるもの。例―大乘・極楽浄土。帶数積≡数詞限定複合語。例―十八界・六道。有財積≡所有複合語。前の語が所有し〈能有〉、後の語が所有される〈所有〉という関係。例―無量寿・私物。隣近積≡副詞的複合語あるいは不変化複合語。例―毎日・終日・各自。(以上、主として『岩波仏教辞典』による)。

私が目睹しえたものに過ぎないが、江戸期の六合積研究では真言宗豊山派の法住に『分別六合積』(寛政九年刊)、同じく快道に

『六合積精義』(寛政一〇年刊)の著がある。なお、この二名に戒定を加えて豊山派「天明の三哲」と称し、この時期、智豊二山において俱舎・唯識の性相学は隆盛となったが、「宗乗の研鑽においては疎であるといはれ」ている(宇井伯寿『日本仏教概史』〈岩波書店 一九五二―一九五九頁〉)。契沖が宗乗に疎であったかどうかは別としても、学究的態度がややもすれば宗教的な実践においては形式化しがちなことは否めまい。むしろ、契沖にあっては、学問が宗乗を代替したとも考えられ、それが学的禁欲として後世に評価される結果となったとは言えるだろう。

(1) 『弘法大師空海全集』第二卷(筑摩書房 一九八三。以下『空海全集』2の如く略記)。那須正隆『声字実相義の解説』(成田山仏教研究所 一九九〇 第二版)。

(2) この部分を那須政隆は、「名は体を表わすと言われるように、意味(名)を表わす文字には、必ず実体が伴っている」と解釈し(『声字実相義の解説』二三頁)、松本照敬は「名称は、必ずそれが示す物の実体に対応する」と解釈している(『空海全集』2、二六七頁)。しかし、この「招く」は「呼び寄せる・こちらに來させる」の意であろう。即ち、名が実体を招き寄せるのであって、名は実体に先行している。そうでなければ「声字実相」とは言えまい。

(3) 『実相義』は、この五塵の論議の他、冒頭で予告されている「問答」の章を欠く。そのため、未完の著作とも見られている。ただし宗派的には「完本と見るのを正説」とし、「形式上は未完であり、内容的には完本」という見解の如くである(『空海全集』2。松本照敬解説、六〇―五頁)。

(4) F・D・ソシュールは、言語は差異の体系≡価値の体系であって、その関係性そのものは如何なる感覚与件によって表象されても同じである、即ち、感覚刺激一般も「記号(シーニユ)」であるとしたが、これはある意味で空海の考えに近いところがある。ただ、空海は、感覚与件が言語にあっての全てであるとか、言語は関係的形相的な差異の体系だと

言っているのではなくて、むしろ、全く逆に、あらゆる関係性そのものが仏の顕現だと言っているのである。

## 二 宇宙的身体としての声字

空海にあって宇宙はそのまま声字なのだが、これは直接的に意味作用が音声記号・文字記号として現れるということではない。記号を意味作用全般とするならば、メルロ・ポンティも言うように「暴風は風のシーニュである」だろう。しかし、記号論的な見地からすれば、コミュニケーションにおける情報の発信者と受信者は記号の解読コードを共有していなければならないが、「風」は情報発信者の意図を欠き、解読コードを持たない。しかし、空海にあっては、このへ嵐のシーニュとしての暴風もまさに「文字」なのである。と言っても、それは事物全般から我々が受け取る徴候シグナルや信号シグナルなのではない。というか、それが情報の発信という態勢で働く信号や記号であるかぎり、空海的な文字ではない。つまり、発信と受信という態勢においては解読という行為が必然的に発生せざるをえないが、この解読行為の位置づけが空海の言語観の焦点となる。

言うまでもなく、文字Ⅱ記号は解読されるものだから、文字が文字Ⅱ記号であるかぎり、そこでは解読対象たるテキストとその解読者の分離が不可避となる。しかし、空海的な言語観からすれば、このテキストと解読者の分離が生じてはならない。なぜならば、分離するものは一者としての仏ではありえないからである。即ち、文字Ⅱ種字である仏がテキストであるならば、その解読者は仏ではありえないし、逆に、解読者が仏であるならば、テキストは仏ではない。また、その両者が仏であるならば、仏が仏を解読するということはありえない。ある仏が別の仏にとって未知の意味を含むはずはないからである。とい

うことは、空海の意味での文字に対するアプローチは、テキストとその解読という体勢をとりえないものである。ゆえに、いささか奇妙に見えるにしても、空海の論理からすれば、空海の文字とは文字でありながら解読対象とならず、また、解読されない文字でなければならぬ。とすれば、この解読対象ならざる空海の文字へは、いかにして接近することができるのであろうか。

論理の必然上、それは解読行為を受け入れられないものでなければならぬが、解読行為が不可能であるならば、それはそもそも文字ではない。とすれば、それが解読行為を受け入れず、なおかつ、文字であるための条件は、文字とその解読という態勢を停止すること、即ち、テキストと解読者の分断を乗り越えることでなければならないだろう。つまり、解読者であることから自らを解放するためには、自らを文字にならなければならないのである。換言すれば、それは、文字Ⅱ記号を蟬脱して、自らが文字Ⅱ象徴を体现することである。その方法論的基礎は身口意の三業に置かれている。即ち、身に印契インシキを結び、口に眞言マントラを唱え、意（心）に仏を行ずる（三摩地）ことである。ゆえに、この三業は仏の実相であり、そのまま仏の三密である。なぜならば、私が仏だからである。道元はこれを「三業に仏印ぶつインを標し、三昧に端座する」と言っているが、宗派は異なるにしても、その構造は同じである。道元風に言えば、「即身成仏」とは、即であり身であり成であり仏である一刹那である。即ち、それがそのまま久遠成仏であって、そこに寸毫の時間差もない。「毫釐も差有れば天地懸に隔たる」である。<sup>(2)</sup> また翻って、これを空海の論に翻訳すれば、道元における身心脱落とは文字Ⅱ記号を脱することであり、その脱落の当体そのものが文字Ⅱ象徴なのである。それは自らが振動する宇宙Ⅱ仏Ⅱ文字だということにほかならない。この地点において、仏は文字Ⅱ象徴でありながら、解読不能な文字として露出する。その文字Ⅱ象徴の全面的な蜂起が大日

如来の自己展開だと言ってよい。

ただ、私Ⅱ仏が、文字Ⅱ象徴であるとき、私Ⅱ仏をテキストとして解説し始める他者が否応なく現れるであろう（例えば、達磨の壁観は「面壁九年」というテーゼ化を、また、馬祖道一の「即心即仏」は「非心非仏」へのパラフレーズを免れない）。私が解説を停止したにしても他者がそれを停止する保証はなさそうだからである。しかも、仏ならざる他者などないのであってみれば、それは仏が仏を解説し始める自己矛盾に陥るのではなからうか。しかし、空海の論理からすれば、おそらく、このとき、私Ⅱ仏と他者Ⅱ仏は、意味の解説という関係性においてではなく、意味の戯れ、自在な遊戯として対話を行うことになるであろう。そもそも、仏の世界において、私と他者は分節されえないのであって、それは全て大日如来に包摂されている。それゆえ、仏と仏の対話は、解説行為によって橋渡しされるのではなく、互いに自己言及の快楽であるような説法、即ち、自受用法楽としての説法の交歓として行われる。一遍は「となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏」と詠んだが、密教的に言えば、この六字名号が真言の体露であり、自受用法楽としての如来による如来への説法だということにならう。それは文字Ⅱ象徴による仏と我の相互浸透である。そこは既に「仏もわれもなかりけり」という世界となつて、「南無阿弥陀仏（アマミターバ如来に帰依し奉る）」の言語的意味さえも失われる。即ち、「ナム・ム・ア・ミ・ダ・ブ・ツ」という声字Ⅱ仏のみが戯楽するのである。

しかし、このように、解説行為を超越する文字Ⅱ象徴の可能性を根拠づけてみるにしても、やはりそれは文字であることに変わりはない。というか、より正確には、「なぜそれは文字でなければならぬのか」という問いが残る。とすれば、そもそも、この文字Ⅱ象徴はどのような分節において文字たりうるのであろうか。ゲシュタルト理論風に言

えば、およそどのような文字であれ、そのゲシュタルト（形態素）は「地と図」の分節を持つたろうからである。つまり、空海における文字Ⅱ象徴の、その「地と図」の分節はいかようなゲシュタルトをなしているのであろうか。例えば、両義図形としてよく知られた「ルビンの壺」は、どちらを地ないしは図と見るかによって「向き合う顔」にも「壺のシルエット」にも見える。この場合、「地と図」は互換的兩義的であるが、空海の文字は「地と図」が互換的兩義的だというのはないだろう。なぜなら、空海の文字は「どこに書かれるか？」という問いを持たないからである。文字Ⅱ象徴そのものが仏の如々たる体露であるとき、それが現出するのは「どのような空間においてか？」という問いは意味をなさない。強いて言えば、それは木不生不可得、即ち、「空において空として現れる」であろうが、このとき「地と図」の分節を失った文字Ⅱ象徴は表出不能な力動性そのものであるほかはないだろう。

逆に言えば、空海の文字は力動的な場の渦巻きとして出現するのであって、それゆえに、その文字は力動的ゲシュタルトの象徴として無空間的に濃密に現れる。無空間的とは、その場そのものとしてということであり、ある物が空間（虚空）内において現象するということではない。それは比喩として語るほかないのであって、二次元的あるいは三次元的に図示可能なものではない。曼陀羅の稠密な空間は、その象徴の象徴であるほかはないだろう。その意味で、空海の宇宙は潜勢的な言語エネルギーが渦巻く力動的な場であり、そこにおいてその時々々にその場そのものであるような仏が文字Ⅱ象徴として露見してくることにならう。より簡明に言えば、この宇宙的力動の均衡点である文字Ⅱ象徴としての仏こそが「この私」でなければならぬのである。そこでは、私Ⅱ仏が宇宙の末端であると同時に宇宙の内実なのであって、偶数と自然数の可算濃度が一致する無限集合の如く、部分と全体

が一致している。

(1) 道元「弁道話」(寺田透・水野八穂子校注『道元』岩波日本思想大系

岩波書店)。秋月龍取は、この箇所を「身は正身端座し、口はへの字に結び、意は無心になつて」とわかりやすく言い換えている(『道元入門』一

二四頁)講談社現代新書二二七 講談社 一九七〇)。

(2) 『定本禅林句集索引』二九三頁(禅文化研究所 一九九〇)。

(3) 橋俊道・梅谷繁樹編『一遍上人全集』(春秋社 一九八九)二二二頁。

この歌は始め一遍が「…南無阿弥陀仏の声ばかりして」と詠み、法燈国師に「未徹在」と一喝されて詠み直し、印可されたという曰くのある歌で、『一遍上人語録』に知られた話だが、この歌の伝に關しては、真作かどうか疑義が提出されている。編者は補注で、この法語を「作為に墮してはいまいか」と言っているが、もっともな指摘である(二七五頁)。ただ、理屈としては至極わかりやすい。この話が一遍論の中で好んで引用されてきたのもそのせいだろう。

### 三 仏のモナドロジ

宇宙が仏によって満たされている、あるいは、宇宙が仏の自己展開であるというだけならば、それは華嚴の世界像でもあって、ことさらに空海的と言うわけではない。空海は『秘密曼陀羅十住心論』巻第九に『華嚴經』小相品の「因陀羅珠網」について語っているが、この「因陀羅珠網」は『即身成仏義』詩頌第四句「重重帝網名即身」に主題化され、また、『大日經解題(法界淨心)』や『吽字義』においても語られている。簡便のため、『吽字義』の詩頌を引く。

心王心数主伴無尽なり。互相に渉入して帝珠鏡光の如し。重重難思にして各五智を具す。多にして不異なり不異にして多なり。故

に一如と名づくれども、一は一にあらずして一なり。無数を一とす。如は如にあらずして常なり。同同相似せり。

この無限に反映し合う重々無尽の仏の世界は、ライブニッツの単子論に極めて近い。ライブニッツは、

「一」すなわち単一な実体において、(瞬間ごとに)多をはらみ、多を表現している状態、その流れが表象(perception)である。

と云う。<sup>(3)</sup> この表象はモナドの知覚・認識(Perception)であると同時に、モナドの自己表象である。つまり、モナドは内部に概念(Concept)を孕むものではなく、知覚表象の流れであって、そこには下意識や無意識も反映されている。<sup>(4)</sup> 即ち、このモナドの反映は極めて表現的だということである。モナドと因陀羅珠網の本質的な共通性は、そこに存している。

ただ、「モナドには窓がない」という定義は、<sup>(5)</sup>モナドの自己閉塞として誤解あるいは非難の対象ともなってきた。例えば、V・E・フランクは、従来の心理学はモナドロジであり、それは「人間を閉じたひとつのシステムとして、窓も扉もない一つのモナドとして考えている」(傍点引用者)といった文脈でモナドを批判している。また、E・シュレーディンガーは「ライブニッツの恐るべきモナドの学説に述べられた世界の多教性」を批判し、「すべてのモナドはそれ自体が世界なのでありまして、互いに何も伝達されません」と述べている。<sup>(6)</sup> しかし、「因陀羅珠網」を綴りなす「珠」モナドは、それ以上分割できないものなのだから内実はあるてもその内部構造を持たない(内部構造があれば分割可能である)。だから、モナドはフランクの言うように「閉じたひとつのシステム」ではない。また、モナドは反映に

おいてしか自己表出ししないのだから、それは、他のモナドなしにはありえないのであって、シュレーディングの言うように「それ自体が世界」なのでもない。モナドは他を反映することにおいて世界を表現するが、それはモナドの内部やシステムの自己表現ではないのである。つまり、モナドは多を反映する結節として極めて表出的ではあるが、その表現は自己の内部を外部化する (express) という形での自己表現ではありえない。別言すれば、モナドは思惟するものⅡレス・コギタンスとしての主体ではない。おそらく、フランクフルやシュレーディングがライブニッツのモナディックな世界を否定的に語るのは、それが西欧近代の主体にとってなじみがないものに感じられるからであろう。無論、私はライブニッツを殊更に擁護したいわけではない。単に、そのモナド的世界が仏教的世界観に近いものであることを再確認しておきたいのにすぎない。ライブニッツのモナドロジは西欧哲学の中でも、ことに日本の仏教学者・哲学者の興味を惹きつけたものだが、その原因はこのモナドが華嚴の世界に類似していたから以外ではないだろう。おそらく、問題の核心は、モナドの表現的世界がレス・コギタンスⅡ主体の自己表現とは別種の表現だという点にあるだろう。

この間の事情は、宮沢賢治が「インドラの網」に文学的に語っている。そこに描き出された世界では、天人が一瞬にして百山句を翔けながら「少しも動いてゐない」。また、天空の「風の太鼓」は「鳴ってゐながらそれで少しも鳴ってゐない」。そして、「天鼓のかなた」に尾ばねを広げて鳴く蒼孔雀は「たしかに空には居り」ながら「少しも見え」ず、鳴いていながら「少しも聞こえない」。賢治の描き出す「インドラの網」の世界では、自らは動かさず見えないが、しかし、それは他者からは無限に動き鳴り響いているのである。即ち、モナドは、その反映において相即即入して世界を表現している。この意味に

おいて、私は自己表現 (expression) をしない。仏の知覚 (Perception) Ⅱ自己表象があるだけである。この表象の無限の反映が因陀羅珠網の世界である。

『即身成仏義』の詩頌第四句「重重帝網名即身」の論釈には、こうある。

仏法僧これ三なり。身語意また三なり。心仏及び衆生、三なり。かくの如くの三法は平等にして一なり。一にして無量なり。無量にして一なり。しかも終に雑乱せず。故に「重重帝網名即身」といふ。

このモナドは「一にして無量」を反映するが、その反映は「終に雑乱せず」、即ち、入り交じって混濁したりはしない。趙州從諗の言葉(10)を借りれば、「如明珠在掌、胡来胡現、漢来漢現(明珠、掌に在るが如く、胡来たれば胡を現じ、漢来たれば漢を現す)」である。この「明珠」がモナドとしての仏なのだと言ってよいだろう。しかし、既に触れたように、この仏のモナド的世界それ自体は、ことさらに空海の・密教的というわけではない。これは華嚴の世界像である。

そのような仏と仏が相即即入する華嚴の事事無礙法界を禪的に展開すれば、蘇東坡の「溪声便<sub>テ</sub>是長広舌、山色豈<sub>レ</sub>非<sub>ニ</sub>清浄身<sub>一</sub>」となるだろう。(11) ただ禪では、直指人心・見性成仏と言うとおり、悟りを言詮の絶する行為的直観において見、その光風清月の境地を柳緑花紅の自然に託して詩偈として表現する。それは文学的な比喻であって、悟りの内実そのものではなく、悟りの立場から見た天地の風光である。つまり、自内証の言語表現は、それが言語表現であるということによって、端的底の具体ではありえない。華嚴的に言えば、「因分可説、果分不可説(悟りについては説けるが悟りそのものは説けない)」で

ある<sup>(12)</sup>。即ち、事事無礙法界は真如の世界であり、真如であるがゆえに言語的には表出不可能だということになる。

空海の独自性は、ここからその自内証の内実を表象の世界にまで奪還してくる、あるいは、奪還可能であると主張するところにあると言つてよい。空海の仏の世界がモナドロジの様相を呈するのは、この表出の可能性における仏のあり方によってである。即ち、「重々帝網」がそのまま「即身」と「名」づけられる、その「名即身」の地点が、空海のモナドロジの焦点である。簡単に言えば、そのモナドの自己表象（「重々帝網」）が既にして自内証の内実（「即身」）だということである。これを言うために、空海はモナドの自己表象が表現的世界の中に露出しうることを証明しなければならなかった。そこに「如義言説」論の空海的展開があったのである。

- (1) 『秘密曼陀羅十住心論』巻第九、六一五頁（『空海全集』1）。
- (2) 『昨字義』三三二～三三頁（『空海全集』2）。
- (3) ライブニッツ／清水富雄・竹田篤司訳『モナドロジ』第一四項・四四〇頁（下村寅太郎編『スピノザ／ライブニッツ』世界の名著25 中央公論社 一九六九）。
- (4) ライブニッツは「意識に上らない表象は無とみなす」ことを「大きなあやまり」とする（注（3）同書同項・四四〇頁）。
- (5) 『モナドロジ』第七項「モナドには、そこを通過して何かが入り得るような窓はない」（注（3）同書、四三八頁）。
- (6) ヴィクトール・E・フランクル、フランツ・クロイツァー／山田邦男・松田美佳訳『宿命を超えて、自己を超えて』一三二頁（春秋社 一九九七）。
- (7) エルヴィン・シュレーディンガー／中村暁空訳『精神と物質』八八頁（工作舎 一八七 原刊一九五八）。シュレーディンガーは、モナドを多世界解釈として拒否しているが、これは量子論における非決定論的なコペンハーゲン解釈（ニールス・ボーア、ヴェルナー・ハイゼンベルグな

ど）や、あるいは、その対抗的解釈であるエヴェレットの多世界解釈への忌避によるものであろう。シュレーディンガーは、ショーペンハウアーを経山したウパニシャッド哲学への傾倒を語ってもおり、むしろ、その一元論的な立場は神秘主義的であって、仏教にはなじみやすい部分を持っている。事実、シュレーディンガーは因陀羅珠網に極めて類似している「クリスタル」の比喩を好んで用いている（『私の世界観』へちま文庫 一九九八）。

- (8) 以下、引用は、宮沢賢治『インドラの網』一〇一～一〇四頁（『新修宮沢賢治全集』第一〇巻 筑摩書房 一九〇〇）。
- (9) 『即身成仏義』二四七頁（『空海全集』2）。
- (10) 『趙州録』第七六則、八三頁（『禪の語録』『趙州録』筑摩書房 一九七二）。
- (11) 『定本禅林句集索引』二六七頁（第二節注（2）前掲。なお、道元『正法眼蔵』にも「溪声山色」章がある）。
- (12) 『岩波仏教辞典』「因果」の項。

#### 四 『釈摩訶衍論』からの転回—如義言説と即身成仏

空海は『弁顕密二行論』において、自内証の表出可能性について、次のように言う。

いはゆる因分可説とは顕教の分齊なり。果性不可説といつばすなはちこれ密藏の本分なり。何をもつてか然、知るとならば、『金剛頂経』に分明に説くが故に。

空海は密教こそ「果性（＝果分）不可説」を超越すると言おう。なぜならば、それは『金剛頂経』に説かれているからである。即ち、表出は既に終了している。終了している以上、それが可能であるのは明白

である。ただ、それが可能なのは次の場合のみである。<sup>(2)</sup>

因位の人等の四種の言説、みな及ぶこと能はず。唯し自性法身の  
みいまして、如義真実の言をもつて、よくこの絶離の境界を説き  
たまふ。これを真言秘教と名づく。『金剛頂』等の經、これなり。

つまり、空海は「果分可説」とするが、それは自性法身の如義言説  
においてだと言う。如義言説は、空海の引く龍樹『釈摩訶衍論』（以  
下『釈論』）の「五種言説」論中、究竟位の言説を言うもので、ほか  
の「四種の言説」、即ち、相言説・夢言説・妄執（執着）言説・無始  
言説は、「因位の人等」の言説である。<sup>(3)</sup>

『釈論』の「五種言説」論は、馬鳴『摩訶衍論（大乘起信論）』の本  
文「一切の法は本より已来、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁  
の相を離れ……」を論じた部分だが、『釈論』は、まず、仏の言説を  
「義語」、衆生の言説を「文語」と區別し、「義語」のみが真理を語り  
うるとする。那須政隆は、これを、

義は宇宙大自然そのもの（これを法という）の意味（機能・はた  
らき）であり、その義に適うた言説が義語である。宇宙大自然の  
根本真理を悟ることなく、感官に感取される対象の相に執らわれ  
てそれを実在となし、その感受の相に触発されて起る言語を文語  
と言う。

と論じているが、この如義言説について、『釈論』は、『金剛三昧契経』  
を引いて、

如義語とは実空にして不空なり、空実にして不実なり。二相を離

れて中間にも中らず。不中の法は三相を離れたり。処所を見ず。  
如如如説なりと云ふが故に。

と論じている。<sup>(6)</sup> 如義語は実空（真実の空）にして空実（妙有の空）  
であり、有空中（有相、空相、中間の亦有亦空・非有非空）の三相を  
離れているが故に、「処所を見」ざる所具場所でない場所において、  
即ち、認識対象になりえないものとして顕現する。なぜならば、それ  
は「如如如説（真如の顕現である説）」だからである。そして、『釈論』  
は、如義言説のみが「如実の説なるが故に、真理を談ずる事を得」る  
とし、「馬鳴菩薩は前の四つに拠るが故に是の如くの説を離言説相と  
のたまふ」たと論ずる。<sup>(7)</sup> つまり、『釈論』は、馬鳴の「離言説相」を  
〈馬鳴菩薩は四種言説を指して、「仏説は四種言説の範囲にはない」と  
言った〉と解したのであるが、この『釈論』の主張を約言すれば、  
〈離言説相〉の言説が如義言説なのだ〉ということになるだろう。

『摩訶衍論』の文脈に即して言えば、これは議論の方向性が微妙に  
異なっている。つまり、馬鳴は「仏の言説は言語の水準にはない」と  
言い、『釈論』は「仏の言説は、如義言説としてある」と言う。この  
否定表現と肯定表現は同様の事態を指しているかに見えながら、その  
存在判断の言明レベルは逆方向を向いている。それゆえ、『釈論』は  
「如義言説はある」とまでは言えても、『摩訶衍論』に基礎を置く以上、  
その内容がどのようなものであるかを言うまでには至らなかった。と  
いうか、それが『金剛三昧契経』の所謂「処所を見ず。如如如説なり」  
であるが故に、具体的にそれを示すことは不可能だった。その意味  
で、『釈論』の如義言説から空海のそれへ至るには、もう一段の飛躍  
が必要だったのである。

それというのも、『釈論』は龍樹の撰述に擬せられてはいるが、八  
世紀の中国あるいは新羅の華嚴教学を背景に成立したと考えられてお

り、必ずしも密教的な文脈にある著作ではなかったからである。むしろ、空海がその密教的要素に着目し、教学上の典拠としたことよって、真言宗において重視されてきた。その密教的要素とは、一に掛かって『釈論』のへ仏の言説は如義言説としてある」という主張にあったであろう。そこから空海がへ如義語とは『金剛頂』等の経がそれだ」としたのは、空海独自の展開なのであって、『釈論』そのものの論理ではない。確かに、『釈論』の論理を展開すれば、仏の言説は義語なのだから、当然その仏の言葉を書いた経典は如義言説を伝えたものとなるはずである。とすれば、ここで『釈論』の論理は、馬鳴の「離言説相」と論理的に相容れないものとなる。なぜなら、『釈論』の主張からすれば、仏の義語は経典そのものでもありうるが、経典は名字相・言説相の下にあるわけだから、そうなる。「処所を見ず」の言説が「処所」において顕現していることになってしまふからである。つまり、『釈論』は、なお「因分可説、果分不可説」の水準にあって、如義語の存在は主張しても如義語の認識可能性もしくは実践可能性についてまでは踏み込まなかつたのである。おそらく、そのあたりに仏教学者達が、『釈論』は華嚴教学を背景として見なす根拠があるのだろう。ただ、その水準を突破する端緒は示されていたのであって、空海は『釈論』が踏み込まなかつた地点から一歩進んで、その論理枠を一挙に拡大したのである。

つまり、空海が踏み込んだのは、へ仏の言説が如義語であるならば、仏の言説を記した経典は如義語である」という、あつけないほど明確な地点だったのである。これはすさまじいショート・カットである。南都六宗から天台教学までを渉猟した空海にとって、ここに至るまでには自身の心的葛藤から宗派的妨害までを含む様々な抵抗があつたに違いない。この横超には野蠻とも言える力業が必要だつたように思われる。しかし、空海が至り着いたのは、へ経典に示された如義言説は、

経典を読む者なら誰にでも理解できる」という安易な結論ではない。そうではなくて、空海が見いだしたのは、仏を私へ橋渡しする論理Ⅱである。その論理は、おおよそ以下のような径路を辿っていると見てよいだろう。

- 一、仏は存在した。
- 二、仏は如義言説を語った。
- 三、如義言説は経典に示されている。
- 四、如義言説を理解するのは仏である。
- 五、私は仏でなければならぬ。

この「私は仏でなければならぬ」という倫理の地平を開きうる所に、空海における真言密教の真実性が存したのである。そして、それを要請するものが如義言説の実在にはかならなかつた。それゆえ、如義言説論は「即身成仏」論と不可分一体である。

空海は『即身成仏義』に、こう言っている。

問ふて曰く「諸経論の中に皆三劫成仏を説く。今即身成仏の義を建立する。何の憑拠か有る」。答ふ「秘密藏の中に如来是の如く説きたまふ」。彼の経説云何。「『金剛頂教』に説かく「此の三昧を修する者は現に仏菩提を証す……」。

空海は「三劫成仏（永劫の修行によって仏となる）」に対して、「即身成仏（即今この身体において仏となる）」を主張する。なぜならば、『金剛頂教』に「此の三昧を修する者は現に仏菩提を証す」と書かれているからである。これは、「なぜそう言えるのか?」「お経にそう書いてあるからだ」というだけであって、言うまでもなく、循環論法



である。しかし、この循環は、形而上学的確信もしくは宗教的信念によつて支えられるのであつて、そもそも論理学のカテゴリにはない。それゆゑ、この「現に仏菩提を証す」可能性を保証するのは、「現に仏菩提が証」されていること、果分が如実に示されていること、でなければならない。即ち、即身成仏が可能であるためには如義言説が実在しなければならないのである。これを明白に語ったのが、先にも引いた『弁頭密二行論』の言葉である。

自性法身のみにあつて、如義眞実の言をもつて、よくこの絶離の境界を説きたまふ。これを眞言秘教と名づく。『金剛頂』等の経、これなり。

「絶離の境界」とは自内証の内実<sup>11</sup>果分そのものである。それは「眞言秘教」として『金剛頂経』等に語られている。この「如義眞実の言」を悟れるかどうか、そのまま即身成仏の成否である。『卍字義』には、こうある。<sup>(10)</sup>

もし未だ諸法の密号名字の相・眞実語・如義語を解らざる者の所有の言説・思惟・修行等はことごとくこれ顛倒なり。ことごとくこれ戯論なり。眞実究境の理を知らざるが故に。

「解らざる者の所有の言説・思惟・修行」が「顛倒」であり「戯論」であるならば、「解れる者」のそれらは眞実語であり如義語である。<sup>(11)</sup>

もし人あつてよくこの卍字等の密号・密義を知らば、すなはち正遍智者と名づく。いはゆる、初発心の時にすなはち正覚を成じ、大法輪を転ずる等は、良にこの究境の実義を知るに由りてなり。

空海はここで、「究境の実義を知る」ならば、「初発心」の時が即身成仏の時であるとまで言う。このラディカリズムを支えるのが「卍字等の密号・密義」、即ち、眞言なのである。つまり、自性法身の秘密眞言は、私に受胎する。ここにおいて、顕教的観点からする九界一密は九界十密に包摂されるだろう。私の言葉も如義語となり得るならば、全ての妄言も眞言への契機を孕みうるからである。

このように空海は「果分可説」、即ち、「言い得られないものも言い得られる」と言うのだが、それは「全てが言語化可能だ」とか「世界の構造は言語化されている」ということではない。正に逆に、私が仏であることにおいて、宇宙が声字<sup>12</sup>眞言として顕現するのであり、その声字の具現、即ち、如義言説の体露が即身成仏そのものなのである。その意味において、空海の思想は極めて実践的な性格を持っている。

(1) 『弁頭密二行論』一六五頁(『空海全集』2)。空海が果性不可説を突破するために張りめぐらした論理構成は複雑であつて、本稿では、その細部を肉付けする余裕はない。しかし、結論的に、空海が果性可説としたのは、「眞言法の中のみ即身成仏する」(同書一八二頁)と云うに於いて明らかである。

(2) 『弁頭密二行論』一七〇・一七一頁(『空海全集』2)。

(3) 『釈摩訶衍論』九八・九九頁(成田山仏教研究所一九九二)。

(4) 注(3)前掲書、九九頁。

(5) 那須政隆『釈摩訶衍論講義』一九〇頁(成田山仏教研究所一九九二)。

(6) 注(3)前掲書、一〇〇頁。

(7) 注(3)前掲書、一〇〇頁。

(8) 『岩波仏教辞典』「釈摩訶衍論」の項。

(9) 『即身成仏義』二二二頁(『空海全集』2)。

(10) 『卍字義』三三二頁(『空海全集』2)。

(11) 注(10) 前掲書、三三三頁。

## 五 真言の構造

空海の音声字実相の言語宇宙は、声字が真言として顕現する場である。それは言語論そのものとして自立するような性格のものではなく、あくまでも即身成仏と不可分な真言の世界として展開されている。しかし、妄言も九界十密に包摂される可能性を持つように、声字は日常言語と完全に遮断された世界なのではない。

声字実相の性格については、宗派に属する論者もそうでない論者も、これを教義ないしは宗教学的問題として論じるために、その形而上学的言語論としての特性を充分に対象化しているとはいえないように思われる。それは、論者の多くが、言語の発生論について「まず音声があり、後に文字が発生した」という人類史的通念を保持したままだからである。そうした言表化されない自然主義的態度を基底としている限り、声字の同一性についての空海の思考は良かれ悪しかれ御託宜としてしか扱えないだろう。森本哲夫はJ・デリダの「アルシ・エクリチュール」論を空海の音声字実相に結びつける試みをしている<sup>1)</sup>が、その当否は別としても、空海における音声字実相をそのような存在論的言語論として捉えなければ、声字の持つ意味は失われてしまうだろう。

こうした空海の言語論の理解に関しては、井筒俊彦の大乗仏教的言語論が、その手がかりを与えてくれる。井筒は、大乘仏教的な言語宇宙を重々無尽に遍満するシニフィエ(意味されるもの・所記)から、その都度に有力なシニフィアン(意味するもの・能記)が立ち現れるものとして、次のように図式化した<sup>2)</sup>。

シニフィアンA (シニフィエ a b c d e …)  
シニフィアンB (シニフィエ a b c d e …)  
シニフィアンC (シニフィエ a b c d e …)

無論、井筒自身も意識しているように、これは一般的なソシュール理解とは位相が異なる用語法であって、ある意味では曲解にも見えるだろう。しかし、空海のな、あるいは、大乘仏教的な言語宇宙を解釈するには有効な説明である。つまり、文字||記号が排される空海の言語宇宙においては、シニフィエとは潜勢的な言語エネルギーの海そのものなのであって、シニフィアンはその無尽の海からこぼれてきた可能態の一つなのである。別言すれば、可能態としてのシニフィアンが顕在化したところに、それに応じたシニフィエが共継的に生ずるのであって、その共継的シニフィエは既にして言語潜勢体としての宇宙そのものに無尽に収蔵されている。というか、この無尽の収蔵が宇宙の謂なのである。唯識思想から言えば、この収蔵が「一切種子識」としての「アラヤ識」である。このシニフィアンA・B・C…の系列とは、いわば、宇宙の力動における、その都度々々のエネルギーの湧出点なのである。

この可能態としてのシニフィアンが、縁によって起こる(性起する)ところに随縁の文字||記号が、即ち、社会的規約としての文字が孕まれる。この意味で、ソシュールのな文字||記号の恣意性とは大乘仏教的には縁起||空だということになるだろう。逆に言えば、この可能態が自然法爾の、つまり、法然の文字であるかぎりにおいて、それは文字||象徴としての真言となる。つまり、この可能態のありようが随縁であるか法然であるかは、実はその言語形態に規定されない。というか、されようがない。

また、この意味の海にはシニフィエとレフェラン(指示対象)の区

別もない。「六塵ごとく文字」であり、「六塵の本は法仏の三密」だからである（前出『実相義』）。それはシニフィエレフェランとしての大日如来が無限無尽だということである。この大日如来は法界そのものであるが、そこからシニフィアンとして姿を現すのが真言であり、文字は象徴としての仏にはかならない。即ち、真言として露出するシニフィアンの背後には無限のシニフィエレフェランの海がうねっている。そして、このレフェランはシニフィエレシニフィアンの一体化としての真言が、身口意の三密なのである（この場合、身レレフェラン、口レシニフィアン、意レシニフィエ、とも置換できよう）。

また、この三密は文字は象徴なのだから、それはそのままエクリチュール（書かれたもの・書字・書字行為）である。「声字実相」とはその謂にはかならない。無論、シニフィアンがそのままエクリチュールなのではない。また、それは因果関係や社会規約で結合されているのではない。そうではなくて、この場においては、シニフィアンの生成とエクリチュールの生成が同時的だということである。

そもそも、この空海的なシニフィアンはエクリチュールの生成は、シニフィアンとシニフィエの関係性によって規定されている。井筒の図式で言えば、シニフィアンAは、シニフィアンの側からすればシニフィエa有力化したものだが、シニフィエの側からすればシニフィエaが欠落してシニフィアン化したものである。即ち、

シニフィアンA (シニフィエ a b c d e …)  
シニフィアンB (シニフィエ a b c d e …)  
シニフィアンC (シニフィエ a b e d e …)

となる（白抜き文字はそこが空隙であることを示す）。この意味において、シニフィアンAに対応するシニフィエaとは、事後的に顕現す

るものではあるのだが、二次的なものではない。言うなれば、シニフィエの総体とは、どのような意味をもそこに包含している過剰体であって、それは過剰であるが故の空白なのである。比喩的に言えば、それはどのような痕跡をも受入可能な白紙であって、全ての表出可能性の源泉である。即ち、あるシニフィアンとは、潜勢的シニフィエが現実化されたものであり、それが欠落として生じるが故に、シニフィエ側の空隙・傷痕が、そのまま痕跡はエクリチュールとなるのである。

このシニフィアンはエクリチュール生成の論理は、量子論におけるP・ディラックの陽子生成説に類似している<sup>(3)</sup>。ディラックによれば、真空とは、何もない空間ではなくて、陽電子（反物質・+の電荷）によって満たされている。この陽電子の海は観測不能であって仮想的でしかないが、そこに光子が当たると、陽電子は光子のエネルギーを吸収して負エネルギーの海から正エネルギーの空中へ飛び出し、電子（物質・-の電荷）となる。また、その電子が飛び出した海には一個分の穴が空くので、あたかも陽電子が一個発生したように見える。つまり、真空に光子が入るとそこで電子と陽電子が対生成される。この電子の生成は「陽電子の海 (positron sea)」からの欠落として描き出される。即ち、量子論的真空とは、この電子と陽電子が仮想的に対生成し対消滅しているゆらぎの空間である。この量子論的真空と同様に、全シニフィエは仮想的であるような意味の海、それ自体としては感得できない負エネルギーの言語集蔵体<sup>(4)</sup>なのである。井筒はこれを「言語アラヤ識」と呼ぶが、それは全体的無意識としての宇宙の謂でもある。シニフィアンは、この宇宙は無意識の海からの欠落として露出する。そして、そのことによってシニフィアンと事後的シニフィエが対生成され、シニフィアンの空隙が欠落の痕跡としてエクリチュール化されるのである。

無論、私は空海の言語哲学を量子論に結びつけて正当化したいわけ

ではない。これは単なる比喩に過ぎない。ただ、この比喩によって、シニフィアンとエクリチュールの同時生成の描像を描き出せるはずである。このことは、しかし、私の恣意的解釈ではない。例えば、南方熊楠は、土宜法竜との往復書簡の中で、その独特な曼陀羅観を展開しているが、この事態を次のように表現している。

…四曼陀羅のうち、胎藏界大日中に金剛大日あり。その一部心が  
大日滅心(金剛大日中、心を去りし部分)の作用により物を生ず。  
物心相反動作して事を生ず。事また、力の応作により名として  
伝わる。さて力の応作が心物、心事、物名、名事、心物心、心名  
物(中略)心名名物事名物心といふあんばいに、いろいろの  
順序で心物名事の四つを組織するなり。

例(以下、例は略す)

右のごとく、真言の名と印は物の名にあらずして、事が絶えな  
がら(事は物と心に異なり、止めば断ゆるものなり)胎藏大日中  
に名としてのこるなり。これを心に映して生ずるが印なり。故に  
今日西洋の科学哲学等にて何とも解釈しようのなき宗旨、言語、  
習慣、遺伝、伝説等は、真言でこれを実在と称する、すなわち、  
名なり。

議論の細部に渡る余裕はないが、熊楠の曼陀羅論の特徴は、世界が大目からの欠落として生じていることにある。即ち、「大日滅心の作用により物を生ずる」のであり、「事が絶えながら胎藏大日中に名としてのこる」のであって、この欠落の発動が「力」なのである。その根源を禪的には「絶対無」と呼んでもそう違わないだろう。

熊楠の思想は真言密教にのみ包摂されるものではないが、熊楠が感得している世界は、西欧的もしくはキリスト教的な構成主義的世界で

はなく、やはり仏教的と呼ばれるべきものである。即ち、ここでは、存在は世界の中に挿入されているのではない。世界の陥没点が存在なのである。その陥没が世界の空隙としてのシニフィアン<sup>6</sup>エクリチュールである。つまり、力の発動によって、シニフィエの海からシニフィアンが揺動し、こぼれ落ちてきたときの空隙として「名」<sup>7</sup>痕跡が残る。逆に言えば、この欠落が世界を生み出すのであって、欠落なき世界は、物事が生成しない静止した宇宙である。この宇宙は、いわば物質と反物質が対生成・対消滅を繰り返す物理学的真空であり、大日如来の絶対的な三昧境そのものである。この三昧境<sup>8</sup>法界が破られないかぎり、物事は生成しない。つまり、「対」は破られねばならない。W・パウリの用語を借りれば、「パリティ(偶奇性・対称性)の破れ」がそこで起る。即ち、大日が三昧境から立ち上がるのは、この安定的な対の破れによってなのであって、大日が大日であることの自覚を持たないかぎり、この法界は破れない。大日の自己覚醒とは自己矛盾以外の何物でもないが、しかし、この矛盾こそが、鈴木大拙の所謂「般若即非の論理」なのであって、「如来は如来でないということにおいて如来である」ということなのである。この大日の自己覚醒とは宇宙<sup>9</sup>無意識の自覚化である。即ち、そこでは無意識が無意識を自覚し、無意識がそれ自身として自己を露わにする。このことは形式論理からすれば単なる矛盾ではないが、しかし、これが仏の慈悲である。つまり、「私がここに存する」ということは、大日の自己覚醒の結果なのである。即身成仏とは、その謂にはかならない。

それは意味(もしくは無意味)の次元の出来事ではない。強いて言えば、それは「非意味」の出来事である。この「非意味」の体、略こそ、声ならざる声、文字ならざる文字としての「声字」の顕現である。真言とは、即ち、意味の次元から言えば、「無意味なシニフィアン」であるほかはない。この「無意味なシニフィアン」<sup>10</sup>真言に綴り合わさ

れることによつて、カルマの巢窟である分断された身口意の三業が、そのまま三密となる。そのとき、世界は意味から解き放たれた声字が戯楽する世界となつて展開する。真言とは、このような非意味Ⅱ声字の世界である。

(1) 森本和夫「声字実相義」と現代言語論」〔弘法大師と現代〕筑摩書房一九八四。

(2) 井筒俊彦「事事無礙・理理無礙」一六三頁〔井筒俊彦著作集〕9 東洋哲学へ中央公論社 一九九二。

(3) 以下、ディラックに関する記述は、ニールス・ボーア「ソルヴェイ会議と量子力学の発展」(ニールス・ボーア論文集2『量子力学の誕生』岩波文庫 二〇〇〇)による。一番関連の深い箇所のみ引用しておく。「ディラックは、すべての負のエネルギー状態が同等の定常状態にたいする排他原理と両立する範囲内で完全に埋め尽くされているという、いわゆるディラックの海(Diagrams)という巧妙なアイデアを導入しました。この描像では、電子の生成は対で行われます。つまりその対の一方の通常の「負の」電荷のものはその海から持ち上げられたものであり、他方の逆の「正の」電荷のものはその海に残された空孔で表されます」(四〇五頁)。

(4) 井筒俊彦「文化と言語アラヤ識」〔井筒俊彦著作集〕9 東洋哲学へ中央公論社 一九九二。

(5) 『南方熊楠 土岐法竜 往復書簡集』三三三頁(八坂書房 一九九〇)。

(6) ウォルフガング・パウリ/藤田純一訳「ニュートリノの新しい話」古い話」5「パリティの破れ、弱い相互作用の法則」九八頁〔物理と認識〕講談社 一九七五。

(7) 鈴木大拙が「般若即非の論理」と名付けたのは、例えば、「金剛般若経」の「もろもろの微塵を、如来は、微塵に非ずと説き、これを微塵と名づけたり。如来は世界は世界に非ずと説き、これを世界と名づけたり」といった論理である(中村元他訳註『金般若経・般若心経』七三頁(岩波文庫 一九六〇))。

### おわりに―空海言語論のメディア的性格

声字が戯楽する真言の世界では、声字ならざるものはない。雨の声を聞き、石の声を聞く。それは仏の声を聞くことであり、それを聞く私もまた仏である。木々の姿、雲の流れ、全てが仏のエクリチュールであり、それを見る私もエクリチュールなのである。即ち、あらゆるものは、生きとし生ける声字にはかならない。空海の言語宇宙とは、実は「生命」の別名なのであって、声字とはこの生命の海のうねりなのである。空海の宇宙に声字ならざるものがないとは、その謂である。この宇宙の自己表出としての生命Ⅱ声字は、意味を持たない。それは「意味」の水準の出来事ではないからである。即ち、声字が「無意味なシニフィアン」たる所以である。

しかし、この「無意味なシニフィアン」である声字も真言Ⅱ文字・象徴として表出されるならば、そこに如何なる論理的な網目を張りめぐらしても解説を拒むことはできない。それゆえ、空海は解説を拒むことを貫徹するのではなく、その解説を不確定なものに、つまりは、解説を無限に向けて解放する。逆に言えば、声字は無限の解説を要請する。即ち、「解説されない」とは、まさにそれが「解説され尽せない」ということである。不可得とはこの無限の解説の謂であり、本不生とはこの無尽の性起の謂であろう。そのことによつて、実は、自内証が表出可能であるかどうかという問いも解消される。なぜならば、この宇宙は既にして仏の自内証の内実なのだから、それは隠すところなく開陳されているのであり、既に表出され終っているからである。それが即ち、宇宙が生命に満たされているということである。

これは極めて流出論的な宇宙理解であると言つてよいが、キリスト教ないしは西欧哲学のそれとは大きく異なっている。例えば、現代の

宇宙物理学における宇宙開闢説であるビックバン仮説は、「神の一撃」を証明するものとしてローマンカトリックから歓迎された。<sup>①</sup>この仮説に関する特異点定理の証明を行ったS・ホーキングは、一九八一年にパチカンで開催された宇宙論会議に招聘され、ローマ法王に謁見している。<sup>②</sup>パスカルが「デカルトは神なしに済ませられたらと思ったに違いない」と皮肉ったのは有名な話だが、デカルトにおいて要請されていた宇宙の第一原因としての神は、ホーキング自身の意図とは無関係ながら、現在の量子重力宇宙論にまで揺曳しているのである。また、このような起源と終末を持つ宇宙論を神学的に展開した論者に、異端の神学者ティヤール・ド・シャルダンがいる。シャルダンは、宇宙を「物質」から「生命」そして「思考（精神）」へと高まりつつ発展するものと捉え、その「人格化する宇宙」の極点を「神秘的な中心」<sup>③</sup>オメガ点と名付けた。このオメガ点とは、宇宙の全意味連関が収斂する地点だと言つてよいが、オメガ点がある以上、それはアルファ点を持たざるをえない。アルファ点オメガ点という考え自体が「黙示録」に由来するもので、元来、神による世界の創造と終末を意味している。ライブニッツにしても、そのモナドには「神」から「物質」までの位階が備わっているのであり、こうした起源と終末を持つキリスト教的宇宙論には厳然たるヒエラルキーが存している。

しかし、大日如来の宇宙は流出し続ける生命そのものであって、この流出には起源も終末もない。大日如来は流出それ自体なのであって、流出の起源でも終末でもないのである。なぜならば、大日の三昧境である真空が破られる根源的な原因などないからである。大日が法界から立ち上がるのは、大日の慈悲心によってである。それがここに私が存在するということである。即ち、大日が私を要請する。親鸞の用語で言えば、この要請への回答が「回向」にはかならない。六字名号の往還、往相回向・還相回向とは、その謂である。この親鸞的な名

号の往還が、空海的には声字の戯業であるだろう。それは生命の自受容法楽の世界、「溪声山色」の風光である。

この生命の奔流としての宇宙は、ショーペンハウアー風に言えば、「盲目なる意志」に突き動かされている。仏教的に言えば、それが「無明」であり「煩惱」である。その「無明」を「法性」に転じ、「煩惱」を「菩提」に転ずるところに、生命肯定の教義としての大乗仏教の特質がある。「煩惱即菩提」という所以であるが、その転回（ケツ）の梃子として「声字」を立てたところに、空海言語論の宇宙論的射程が存しているのである。それを空海の「人間観」として見れば、空海は人間存在を声字として捉えたのである。現代物理学には「人間原理」<sup>④</sup>即ち、「宇宙が現にあるような姿で見えるのは、もし宇宙が別の姿であったとすれば、我々が存在して宇宙を観測することはできないためだ」という原理がある。それになぞらえて言えば、空海の思想は、「人間が声字」<sup>④</sup>仏であるのは、宇宙が声字「仏だからだ」となるだろう。

こうした空海の言語思想を端的に言えば、「言葉は存在に先立って在る」ということである。より広くは、それは「はじめに言葉ありき」<sup>⑤</sup>「聖書」ヨハネ伝・第一章第一節」という思想の系列に属する。しかし、キリスト教的・西歐的な「言葉」は「神の言葉」であり、その起源において「光あれ」と唱えるのは神である。また、この「言葉」は、特に表音文字文化圏において、陰伏的に音声言語を指し示している。つまり、その表出論は「発話主体が存在し、その主体が音声言語を発する」という水準に基礎を置いているのである。それは「声から文字へ」という道筋であり、確かに人類史的な理解としてはわかりやすい。これに対して、空海の言語論は、決して音声中心主義的ではない。むしろ、その同時的根源として文字が立てられているところに、空海言語論の最大の特性がある。つまり、空海は、人間存在をエグリュチュールとして捉える地平を開いた。漢字文化圏において、この「エ

クリチュールとしての人間」という定義はさほど突飛なものではない。それは、書の世界として我々に極めて近いからである。この意味において、空海が三筆の一人であったことは、極めて示唆的であろう。「文は人なり」という格言は、漢字文化圏において、その文のフイギュア自体、即ち、「書」そのものを含まずにはいられない。それは、表音文字使用圏における装飾としてのカリグラフィとは一線を画している。

無論、私は音声言語に対する文字言語の優位性を言いたいわけではない。そうではなくて、空海の言語論においては、言葉のフイギュアが音声としてではなく、文字としても定立されていることに注目したのである。おそらく、それが音声中心主義と文書中心主義を媒介する通底器となったのである。契沖が空海の言語観の中から発出したこの意味も、そこに求められるのではなからうか。

このエクリチュールとしての人間とは、その存在自体が表出である。私が、空海を「メディアの形而上学者」と名付けてみるのは、空海における人間が、エクリチュールとしてあるからである。即ち、この人間は声字であることにおいて、また、それによって仏に媒介されることにおいて、まさにメディアとして存在している。即ち、このエクリチュール人間は、無尽の意味情報であると同時に表出手段そのものでもある。メディアそれ自体は「無記」（善でも悪でもない）だが、それがテクノロジーカルな場面において、常に手段化されていく危険を孕むように、このエクリチュール人間は、その頽落形態において容易に手段化されていく。それは、空海の壮大華麗な思想が、ある場面においては極めてオカッシュな利用に晒されたことと同義である。このとき問題となるのは、「エクリチュールの倫理とは何か？」という、一見奇妙な問題である。しかし、それについては、新たに稿を起さねばならぬだろう。

(1) ローマ・カトリック教会は、一九五一年にビッグバン説はバイブルと調和するものと公式見解を述べている（ステイヴン・W・ホーキング／林一訳『ホーキング、宇宙を語る』八〇頁へ早川書房 一九九五原刊一九八八）。なお、特異点とは「時空の褶曲率が無限大になって、物理学のあらゆる法則が成立しなくなる地点」のことだが、ホーキングの特異点定理とは、あくまでも「一般相対性理論を前提とするかぎり特異点が存在せざるを得ない」ということを証明したのであって、「特異点が実在的に存在する」ことを証明したのではない（ステイヴン・ホーキング／佐藤勝彦訳『ホーキング、未来を語る』二三〇・二三二頁へアイディストハウス 二〇〇一）。現時点での量子論的宇宙論は、特異点が存在しない無境界宇宙論に展開していることから言えば、むしろ、空海のな宇宙論に適合している。

(2) 法王は列席した科学者達に向って、「ビッグバン以後の宇宙の進化を研究するのは大いに結構だが、ビックバンそれ自体を探索してはならない。なぜなら、それは創造の瞬間であり、したがって神の御業なのだから」と語った（注(一)前掲『ホーキング、宇宙を語る』一六七頁）。

(3) テイヤール・ド・シャルダン／美田稔訳『現象としての人間』（みすず書房 一九六六 原刊一九五五）二九九―三〇三頁。シャルダンにおける人間の進化論的把握は、「オーストラリア人のような若干のうろこがわれわれの文明にとって大陸のはてになおもくつついているが」の如く（傍点原文。同書二二七頁）、アポリジニに対する差別的な表現をも招いており、現在から見れば、キリスト教Ⅱ西洋中心主義の枠内での言説だったと言える。シャルダンの言うオメガ点は、『宇宙讃歌』『瞑想集』第26条に「オメガ点なるキリスト」という表現が何度も繰り返されているように、端的に言って「キリスト」のことである（宇佐見英治・山崎庸一郎訳『神のくに／宇宙讃歌』シャルダン著作集 第一〇巻 みすず書房 一九六八 二四九―二五一頁）。シャルダンのオメガ点は人間悟性の終極点であって、宇宙の滅亡という観点からするものではなく、「オメガ点なるキリスト」へ無限に巻き付いていく螺旋状の人間進化としてイメージされている。これは絶対精神の自己展開とも言えるが、その意味で、

(4) シャルダン は極めてヘーゲル的である。  
『ホーキング、未来を語る』二二二頁(注(1)前掲書)。

(うちむら・かつし 文学部助教授)