

仏教と言語知

上 田 昇
(東京大学)

仏教において一般に真理は不可言であるとされる。梵天勧請の物語でも、世尊のさとした法は甚深にして見がたく、衆生の見る能わざるものであって、それゆえ世尊はあえて法を説こうとはしなかったとされる。長尾雅人「仏陀の沈黙とその中観的意義」(1955)はこの説法への躊躇と沈黙を、十四無記や、大乘仏教における真理の不可言性の種々の表明——維摩の沈黙(『維摩経』)や「教外別伝、不立文字」(禅宗)等——と一連のもと見て、つぎのように述べる。

これら大乘仏教の基調をなすものは、常に竜樹に始まる中観哲学にほかならない。中観哲学は「空」をその旗じるしとするが、その空は、右のごとき不可説・不可思議・無戲論なる沈黙を、その内容の一とするものと考え得るであろう。実に、人間のことばの不完全なること、それに対する不信頼が、十四難無記に対する理解の重要な鍵となるとすれば、同時にそれは仏陀の場合の説法に先立つ菩提樹下に於ける躊躇と沈黙とを説明するものであろう。その同じことばへの否定が、今や思想的に積極的な立場となり、竜樹によって空と称せられるものとなったと考えられる。(『中観と唯識』p.166)

ここで、ことばへの否定と空の関係は次のように語られる。

「空」はもと無自性空とも不可得空ともいわれる。……それは物の非

存在をいうのではない。そうではなくして、単に物が、実体論的に究極的存在であることを否定するのみで、従って却って空とは縁起論的にのみ物が存在することを明らかにしようとする。これに反してことばやその概念作用は、常に有自性的に実在論的に究極的存在を措定しようとする。それ故にかかる言語や論理が、不可得であり空であるといつて否定せられる。(ibid., p. 166)

空性の立場より見れば、仏陀は説法をしてはいないとすら言われる。

一切の認識が寂滅となり、戲論が寂滅となること、これが吉祥である。従って仏陀は、何処に於ても、何人にも、何の法をも説き給わず。

『中論』25章24偈(長尾訳 ibid., p. 168)

空性の立場は、しかし、虚無の立場ではなく、逆に「空性に於て初めて、正当にことばが成立ち、論理が成立ち、一切が成立つ」(p. 171) ことが『中論』24章14偈(「空性の成立つ所に、一切は成立つ。空性なき所には、一切は不合理である」)を根拠の一つとして語られる。そして

勝義的に黙然たることを、真実の智とすれば、それにもかかわらず敢えてこれを世俗の言説を以て語ることは、世間への大悲のはたらきにほかならない。中観の論理は、実はかくの如く空なる智の上に、大悲の論理、愛の論理として成立つものである(p. 173)

とされる。

以上のように、まずもって仏教の真理は不可言である。そして、ことばがその存在意義を確保するのは空性を介してである。私はこの見方がインド仏教徒の言語観の一つであり、また多くの仏教研究者の了解事項でもあると思う。しかし、もし上に引いた長尾論文の言うように、ことばは「常に有自性的に実在論的に究極的存在を措定しようとする」のであり、そし

てまたそのみがことばであるなら、「世俗の言説を以て語る」ことがな
ぜ「大悲のはたらき」であるのか、疑問に思う。

部分知と全体知

ことばが「不完全」であるとは如何なる意味なのか。もし、ことばが
「有自性的に実在論的に究極的存在を措定」するのであるなら、無自性な
るべきを有自性として捉えるのであるから、それは事態を顛倒して捉えて
いる、その意味で不完全であるということになるであろう。しかし、これ
は無自性空の思想的立場から言えることであって、そのみがことばの
「不完全」であることの意味であるとは言えないように思う。私はことば
の「不完全性」の一つとして、ことばによる知は部分知であるということ
を挙げたい。

衆盲摸象の喩 (Kuddhaka-nikāya, udāna 6. 4 : 南伝巻23, p. 193ff. Cf. 大正
巻1, p. 128c, 289c, 335b, 390a) では無記のテーマ——(1)世界は常住なり。
(2)世界は無常なり。(3)世界は有辺なり。(4)世界は無辺なり。(5)命と体とは
同一なり。(6)命と体とは同一ならず。(7)如来(人間)は死後あり。(8)如来
は死後なし。(9)如来は死後あり而も死後なし。(10)如来は死後あるにあらず
亦死後なきにあらず。——のそれぞれを主張する沙門婆羅門が登場し、彼
らは論争に明け暮れる毎日を送っているとされる。このことを比丘弟子ら
から聞いた世尊は彼ら外道を象の頭や耳だけを見せられた生盲にたとえた
上で、次のように言う。

実にも或る沙門婆羅門等はこれ等〔の見〕に執着す。

唯一部分のみを見る人々 (ekaṅga-dassino) はこれを論じて争ふなり。

(南伝 p. 198)

この偈には『箭喩経』における毒矢に射られた男のたとえ話を通して語

られる無記に関する理由（＝それらの考えはいずれもさとりにとって無益である）とは異なる理由が述べられている。つまり、これらは部分知にすぎないというのである。世界は常住なりとするも、無常なりとするも、有辺なりとするも、無辺なりとするも、いずれも世界を全体として捉える知には至らないのである。衆盲摸象の喩は仏陀の知が何らかの全体知であることを示している。「全体」とは、あくまで究極的なものについての一つの比喩ではある。）

ギリシア哲学にあっては、部分知は対話的論争を通じて或る種の全体知に至り得るとする立場であったであろう。（ショーペンハウアーが物自体の本質に関する認識を全体の認識と呼ぶ如き意味で。Cf. 『意志と表象としての世界』〈中公、世界の名著〉p. 660下）しかし、仏教には対話を通じて全体知に至るという発想はなかったように思われる。仏教において、全体知は言語知ではなく、むしろ感覚知を以て例えられる。そしてこの感覚知を言葉は伝えられない。このことは『成実論』に「来嘗」（ehipassika）や「智者自知」（paccattaṃ veditabbo viññūhi）なる語を以て代表される仏法の特質に明らかである。いま『成実論』から引用する。

復次仏法有六。一曰善説。二曰現報。三曰無時。四曰能將。五曰来嘗。六曰智者自知。……来嘗者。仏法応當自身作証。不但随他。如仏語比丘。汝等莫但信我語也。當自思惟。是法可行。是不可行。不如外道語弟子言捨是問答如人淨洗不喜塵土當如聾啞但随我語。故曰来嘗。（大正32, 244a）

智者自知者。……復次或有過語法。如地堅相。堅何等相。不得語答觸乃可知。如生盲人不可語以青黃赤白。若人不得仏法味者。不可語以仏法実義。以寂滅故。復次仏法可自証知。不可以己所証伝与他人如財物等。（Ibid.）

仏法は言葉では語り得ず、自ら証すべきものであり、他から伝与されるものでないというこの知は、感覚知に例えられているように、論理学の語を以てすれば現量である。ことばは現量を伝え得ない。その意味で現量は情報ではない。

言語知が比量であって、現量ではないということは、周知のように唯識派の学匠にして論理学者であったディグナーガの根本的立場でもあった。ディグナーガにとって、言語による知は一般性（抽象性）と同時に部分性の刻印を帯びている。このうち、一般性は「比量は共相 (sāmānyalakṣaṇa) を対境とする」(PS 1章2偈自注) という言に見て取れるが、部分性は、語の意味を巡って展開されるアポーハ論において明らかである。アポーハ論の第一偈は次のように述べる。

語による〔認識〕は比量と異なる。すなわち、それは所作性等の如く、自己の artha を他の排除によって語るのである。
(PS 5章 k. 1)

ディグナーガは以下のように自注を与える。

語もまたそれ（語）が適用される対境の部分 (yan lag) と不可離的に結合しているものを、所作性等の如く、他の artha を排除して明らかにする。それ故、比量と異なる。(PSV, p. 107. なおディグナーガに関連する箇所はすべて次の版による。Pramāṇasamuccayaṅgī of Dignāga with Jinendrabuddhi's commentary, ed. by M. Hattori 京都大学文学部研究紀要 <1982>)

Jinendrabuddhi (Jと略記) はここにいう「部分」について次のように注釈する。

「その部分と」とは。所言たる artha の部分 (yan lag) は有性や所知性等たくさんあるが、それら全てと「樹」等の語は不可離的に結合し

ているのではなくて、〔不可離的に〕結合しているもの〔のみ〕を、所作性等の如く、他の artha を排除して明らかにする。(p. 150, l. 16-22)

語による認識が部分知であることは次のようにも語られる。

所言は多様であっても、語によって完全に (sarvathā) 知られるのではない。

それ(語)は自己の結合に相応して排除作用をなす。(PS 5章 k. 12)

たとえば、「樹」なる語はシンシャパーとか有花 (me tog can) とか有果 (ḥbras bu can) とかの特殊性までも知らしめるのではない。(J, p. 173, l. 26-30)

上のいくつかの引用において、「部分 (yan lag)」の原語は avayava と考えられるが、これは同じく「部分」ではあっても chas śas すなわち aṃśa とは異なる。P. P. Gokhale (*Inference and Fallacies Discussed in Ancient Indian Logic*. Indian Books Center 1992, p. 249) によれば、aṃśa は全体が有するのと同じ属性を有する部分、例えば、水の部分(水滴)を言い、一方、avayava は、手が人の部分であると言うときのように、全体が有するのと同じ属性を有するのではない部分である。(中村元『ブラフマ・ストラ』岩波1951, p. 447にも両者の区別が、やや意味が把握しづらいが、触れられている。)我々は有性や所知性が樹の avayava と言われていることに着目したい。これは、ディグナーガのアポーハ論が想定するヴァイシェシカ風の普遍・特殊の階層構造を考慮に入れるならば、樹は樹性、土所成性、実体性、有性、所知性等を構成支分とする全体 (avayavin) であることを意味するものであろう。そして、「樹」なる語は樹の構成支分のうち、樹の様々な特殊性すなわちシンシャパーであることや花を有することや実を有すること等を知らしめるものではなく、不可離的に結合する

構成成分をのみ、他を排除して、知らしめるのである。

なお、語がその意味（対象）についての部分知をもたらすにすぎないことは、固有名についても当てはまる。すなわち、

なんとすれば、ディッタと呼ばれる対象 (artha) は性質全体 (guṇa-samudāya) である。しかし、隻眼や手の曲がった等全てが「ディッタ」なる語から知られるのではない。(Dignāga's fragment preserved in the *Dvādaśāram Nayacakram* ed. by Jambuvijaya p. 652. ll. 14-15. Cf. R. Herzberger, *Bhartrhari and the Buddhists*. Reidel Publishing 1986, p. 190 n. 21)。

ディッタは隻眼等の性質の総体 (samudāya) と考えられている。しかし、「ディッタ」なる語の意味としてそれら全てが知られるわけではないのである。

樹が樹性、土所成性、実体性、有性、所知性等を部分とする全体であるとして、またディッタが隻眼等の性質の総体であるとして、はたしてこの全体あるいは総体を樹やディッタの自相 (svalakṣaṇa) と呼んでよいかどうかは分からない。言い換えれば、この全体あるいは総体が現量の対境であるかどうかは分からない。ただ少なくとも、この全体あるいは総体は語の知として明らかにはならないのである。つまり、こうした全体を把握する知があるとして、それは比量知ではあり得ないのである。

ともあれ、いま比量知を一般性（抽象性）と部分性によって特徴づけるならば、現量知は逆に特殊性（具体性）と全体性をもつということができらるであろう。仏法は現量的に知られるべきであるのに対し、一方ことばによる知は一般的（抽象的）、部分的である。これをことばは「不完全」であるということのもう一つの意味と考えたい。

ことばと身体

ことばによる知が一般的、部分的であるがゆえに、ことばは決して現量への通路たり得ないのであろうか。ことばには、しかし、その限界を自ら破る働きがあると思える。尼ヶ崎彬『ことばと身体』（勁草書房 1990）は隠喩を中心としてことばの働きを分析し、ことばは決して単なる情報伝達の道具ではないことを鮮やかに示している。著者の議論のおおよそは次のようである。

認識が言語体系に依存するというウオーフの言語相対論に対する決定的な反証として、色彩語についての心理＝生理学的研究（バーリン、ケイらによる1969年の研究やロシュによる1973、1976年の研究など）が存在する。それによれば、言語構造（母語における色彩名の種類や数）は色の認知や記憶に影響しない。そして、色彩のカテゴリー形成（概念形成）はプロトタイプ（＝焦点色＝典型的な赤や黄などという典型例）によって行なわれる。この研究結果を一般化すると、（定義による人工的なカテゴリーは別として）日常的な自然なカテゴリーの基礎にあるものはプロトタイプに典型的に体现されている「らしさ」であると考えられる。（p. 59）

人物Aについて「あいつはドン・キホーテだ」という隠喩表現——「あいつはまるでドン・キホーテのようだ」といった直喩ではなく——を行なうことは、単に「あいつは無謀だ」と言うこととは異なる。後者は人物Aを「無謀なもの」のカテゴリーに含めることであるが、前者の隠喩の場合は、「ドン・キホーテを分析してそれをA氏の性格とみなすのではなく、ドン・キホーテをそのままA氏のプロトタイプとみなすのである。A氏の「らしさ」を理想的に体现しているのがドン・キホーテであると告げら

れて、私たちは、A氏がいかなる人物かを抽象的な概念の束によってではなく、具体的なドン・キホーテという人物によって理解するのである」(p. 62)

「らしさ」とは「ある環境に身を置くとほどのようなものか、またそれに対してある構えをとるとほどのようなことかという、いわば対象と主体を含む場の様態として捉えねばならない」ものであり、「この場合、「らしさ」は明瞭な輪郭をもつわけでもなく、そもそもその特質を客観的に記述することさえむつかしい」(p. 84)「このような、概念や表象として対象化されない知識」は「暗黙知」と呼ぶことができるが(p. 119)、そのような知の代表的な例として自転車の乗り方を挙げることができる。これは「身体でおぼえるより手はない」知識なのである(p. 119)。

「らしさ」を分からせる手段として「たとえ」がある。「らしさ」は、「もともと概念としてあるものではないから、記号の操作によっては他者の内部に再現することができない。ただある種の刺激を与えて、他者が自発的に反応を起こすのを待つしかないのである。林檎の味を教えようと思えば、林檎を食べさせるほかはないように。その刺激として言葉を使おうとするなら、適当な事例を引いてその「らしさ」の反応を喚起しようとすることになる。最も反応を喚起しやすい事例が典型事例である。このような説明の方略が「たとえ」である」(p. 122)

我々が、先に『成実論』に見た「来嘗」あるいは「智者自知」における現量的知のありようは、この「らしさ」に近いものであろう。もっとも、現量は五感による感覚知がその典型例であるのに対し、「らしさ」の認知は単なる五感の知覚のレベルではない」(p. 138)のであり、「らしさ」の認知は「共通感覚」のレベルで行なわれるとされる(p. 138)。ここで、

「共通感覚」については次のように語られる。「おそらく味覚や触覚などの五感、そして自身の体勢を感ずる体性感覚それ自体も部分的な感覚であるのに、共通感覚はそれらが引きおこす全体的な身体の状態についての感覚なのである。だからこそ、部分的な感覚の背後にあってそれらに共通したものでありうるのだろう」(p. 139) 結局、「らしさ」とは、共通感覚を中心としつつも、これらの全体を包む、いわば心身態勢の「型」であるということになるであろう」(p. 140) (「らしさ」には或る種の全体性があるわけである。)

心身態勢の「型」は「なぞり」(=模範例の心身態勢の再現)によって学ばれる (p. 186) ということが、芸道の事例をあげて説明される。(なお、同ことが仏道などにも当てはまるとされる。p. 187) そして、しばしば、教授者は隠喩を用いるのであるが——(声楽において)「目玉のウラから声をだしなさい」、(扇の開け方について)「天から舞い降りる雪を受けるのだ」——それらによって「伝えようとしているのはある身体感覚の「型」である。つまりこの隠喩は同じ「型」を生ずる心身態勢の別の事例なのである」(p. 197) そして、「これは芸の伝承の場合だけではなく、通常の言語コミュニケーションの場合でも、似たようなことが起こっているのではあるまいか。……隠喩の理解とは、そもそも私の身体がなぞりによって隠喩的に変容することである」(p. 199) 「「あいつは狼だ」という隠喩を理解するとは、「狼」に対するような心身の構えをもって「あいつ」を見ることである」(p. 205)

む す び

尼ヶ崎の議論を目にするとき、私は先に見たインド仏教における言語
— 236 — 仏教と言語知 (上田 昇)

観——ことばは「有自性的に実在論的に究極的存在を指し示す」とする——はあまりに一面的だと思わざるを得ない。仏陀自身さまざまな例えを以て法を説いた。それは、尼ヶ崎の言葉を借りれば、仏陀の心身態勢の型を聞き手に生ぜしめるための刺激だったのではないか。seyyathā pi bhikkhave として語られる多くの例え話、それらは弟子を法に導き入れるための重要な手段であったはずである。もし尼ヶ崎の言う心身態勢の型を現量と呼ぶことが許されるなら、梵天勸請の物語は、仏陀が自己の甚深微妙なる現量を弟子に生ぜしめることの困難の大きさを知っていたことを意味するものであって、決してことばへの全面的な不信頼を意味するものではない。事実、仏陀は説法を開始したのである。もし、仏陀にことばへの絶望が存在していたとすれば、説法は開始されなかったであろう。しかし、その説法は、「さとり」なるものを弟子に手渡す、そのようなものではなかった。説法のことばは単に情報を伝えるための道具ではなく、或る心身態勢の型（現量）を聞き手に生ぜしめるための刺激としての記号であったと言えよう。文学についての次の引用は説法にも当てはまるであろう。

文学は、とりわけ詩歌は隠喩を用いる。いや隠喩だけではない。さまざまなレトリックを縦横に駆使する。その効果は何か。レトリックは読み手をロゴスの構造の世界から「らしさ」の世界へ、対象的認識から身体的認識へと引き戻すであろう。言葉はもはや外在的情報を伝えるものではなく、読み手の身体を場として改めて意味を受肉させ、頭ではなくからだで納得させるであろう。だからこそ優れた詩は（そしてすべての芸術は）、私たちを原初の意味生成の現場へと連れ戻し、世界を新たな目で見ること、いや生きることを教えるのである。（尼ヶ崎 p. 208）

ここで「原初の意味生成の現場」とは幼児の言語習得の現場でもある。

なぜなら、「幼児の世界認識はロゴスのカテゴリーによってではなく、心身態勢の型によるものであった」(p. 207) からである。考えても見れば、我々はことばを幼児期からの現量的体験の中で習得して来たのである。人間は或る日突然辞書と文法を装備されたのではない。人間のことばはその故郷を現量的世界の中に持っているのである。もし、ことばがその故郷にまで還ることができたなら、我々はことばを通路として現量的世界に到達できはしないであろうか。仏陀に限らず、すぐれた説法はそれを聴く人の心身に及ぼす深い力を持っているのであろう。この力は単にことばのみから生ずるとは思えない。しかしまた、ことばはその力の源泉の一つであることも確かであろう。

「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」(歎異抄)、「仏は独り我が為に法を説く」(大品般若経『大智度論』大正25, 123c)，といった証言は、一般性をもって語られたことばが今一度各人の心身の全体をもって受けとられること、すなわち現量的世界——何らか全体的なるもの——に到達することを示すものであろう。

なお、最後に二つのことを補足しておきたい。一つはディグナーガは文の意味 (vākyaṛtha) を現量と比量の両方に含めていることであり、いま一つは、いわゆる即非の論理は隠喩のもつ論理的形式でもあろうということである。

1) 文の意味は *pratibhā* (直観, 理解) と呼ばれ (PS, k. 46), 単一不可分である (J, p. 214, l. 33) とされる。文は、他の文の意味から排除された (*śabda* と *artha* の) 結合を知ることを目的としており、従って文の意味は比量に他ならない (k. 48) のであるが、同じ文であっても聞く人に応じて異なる理解を生じ (k. 47), 文による知は、自証 (*raṅ rig*) であるから、

現量を越え出るものではない (k. 49), つまり, 貪欲の如く自証現量 (rañ rig pañi mñon sum) に含まれる (J, p. 218, l. 11)。

Jinendrabuddhi は「pratibhā は現量と比量に撰せられることを示すために〔師は〕語る」と述べてから, k. 48 の解説を開始している (J, p. 217, l. 38)。現量と比量の二量論は, ここでは, 同一の対象 (artha) が一面では現量であり, 他の一面では比量であることを認めているようである。ことばによる知は一般性の刻印を帯びているとはいえ, それは専ら語の意味についてであって, 文のレベルではその刻印は半ば消えている。文の意味 (artha) は単に抽象的・部分的であるとは言えないようである。

2) 「人間は狼である」という隠喩は「人間は狼ではない」ということの上で初めて隠喩として成り立つ。人物Aを評するところの「あいつはドン・キホーテだ」という隠喩は, 人物Aがドン・キホーテではないからこそ隠喩として機能する。つまり隠喩は矛盾的表现なのである。ここで, 我々は鈴木大拙が即非の論理と名付けた論理に思い当たる。すなわち,

AがAであるのは, AがAでないが故に, AはAなのである
という論理である。

即非の論理はAの本質露呈としての全体知の論理であるように思える。そして, それは一般に隠喩のもつ論理形式でもあると思える。つまり, 「彼 (人間) は狼だ」という隠喩は, 彼 (人間) が人間ならざる場面に (仮想的) に置かれる, つまり, 彼 (人間) が「狼」のプロトタイプと類似のものと見なされるという勝義的状况〈AはAでない〉とそれに対する現実的状况〈彼 (人間) は人間である〉との二重性において, 彼 (人間) の本質が露呈する (AはAである) のである。その意味で隠喩のことばは即非の論理によって現量への通路となるのではなからうか。矛盾的表现はことばの限界 (不完全性) を示すものであると同時に, ことばがその限界

を自ら破る働きでもあるように思う。(ことばはこの働きを、言ってみれば矛盾そのものに委ねるのである。) 経典類における種々の矛盾的表現は、それ自身仏法の現量的把捉をうながすことばと考えられる。先に引いた『中論』25章24偈「仏陀は、何処に於ても、何人にも、何の法をも説き給わず」もまた説法なのであろう。