

# 契沖の仏教言語思想と本居宣長——心と事と言語の関係を廻って——

清田 政秋

はじめに

本居宣長（一七三〇～一八〇二）はその学問を歌学から始め、やがて言語の研究へと進んだ。一方、江戸期前半、儒学、古学、音韻の学、悉曇学等が盛んであった。この時代潮流の中で宣長の言語観は形成された。その一つに契沖（一六四〇～一七〇二）との出会いがある。従来の研究では契沖の宣長への影響を考察するとき、歌学、仮名遣い及び古学の領域での契沖の実証的方法に焦点が当てられて来た。一方、契沖の仏教学に論及する研究は少なく、契沖から宣長への影響を仏教の視点で考察する研究は皆無に等し

い。それには二つの理由が考えられる。一つは宣長が仏教を批判したこと、もう一つは宣長自身の語り方である。契沖についてたとえばこう言う。

近代難波ノ契沖師此道ノ学問ニ通シ、スヘテ古書ヲ引証シ、中古以来ノ妄説ヲヤフリ、数百年来ノ非ヲ正シ、万葉ヨリハシメ多クノ註解ヲナシテ、衆人ノ惑ヒヲトケリ、……大カタ契沖ハ中興ノ歌学者トミエタリ、  
〔排蘆小船〕

こゝに難波に契沖といひし僧ぞ、古書をよく考へて、古への仮字づかひの、正しかりしことをば、始めて見得たりし、凡て古学の道は、此ノ僧よりぞ、かつがつも開け初ける、いとものも有りがたき功になむ

有りける、(『古事記伝』一之巻)

このように契沖の実証的方法に言及する。だが『古事記伝』の次の言葉が注目される。

抑意と事と言とは、みな相称へる物にして、上ツ代は、意も事も言も上ツ代、後ノ代は、意も事も言も後ノ代、漢国は、意も事も言も漢国なるを、書紀は、後ノ代の意をもて、上ツ代の事を記し、漢国の言を以テ、皇国の意を記されたる故に、あひかなはざることも多かるを、此記は、いさ、かもさかしらを加へずて、古へより云と伝へたるまゝに記されたれば、その意も事も言も相称て、皆上ツ代実のなり、(同、一之巻)

また契沖に次の言葉がある。

いつはりなき人は、こゝろとこととはとあひかなふ、

(『万葉代匠記』初稿本惣釈)

事有れば必ず言有り。言有れば必ず事有り。(『和字正

濫鈔』「漢文序」)

このように宣長と契沖にとつて、心と事と言語は不可分の関係にある。この言語観に仏教が関わっている。本稿では契沖の著作の影響を考察し、宣長の言語観形成に仏教が深く関わったことを示してみたい。

『和字正濫鈔』は五巻からなり、巻一は「漢文序」並びに「和文総論」と名付けられ、巻二から巻五までは仮名

遣い論である。「漢文序」は仏教言語思想を簡潔に表現する。以下で「漢文序」を中心に、「和文総論」と『万葉代匠記』「物釈」を参照して、契沖の仏教言語思想、特に心と事(物・出来事)と言語の関係を検討し、宣長の言語思想との関わりを考察する。

## 一 契沖の仏教言語思想

### 1 「漢文序」と真言密教及び俱舍・唯識の言語思想

契沖の門人に安藤為章(二六五九―一七二六)という人物がいる。為章は水戸藩に仕え、徳川光圀の命を受けて契沖を度々訪問し門人にもなったのである。為章には歌集『千年山集』七巻がある。宣長はその巻六から契沖に関する長文を引用する。左にその一部を引く。

円珠庵契沖阿闍梨と申す世すて人、真言瑜伽のいとまに、神書歌書をひろく見侍りて、ことに此集をもてあそひ、二十巻の歌を暗記し侍りときこしめして、……代匠記といふ物を作りて奉りしに、……契沖大徳は、瑜伽の名師のみならず、歌林においても、いにしへ今又なき駿逸にして、故水戸侯西山中納言梅里公は、その伯樂といふへしや、……高野大師の流れをうけて、事教の二相をつまひらかにし、……ゆたかに両部の奥

義にいたり、なほ波羅提木叉をたふとひて持律正しく、末の世には、いともめつらかなる仏門の麒麟にてそおはしける、(『本居宣長隨筆第十卷』。傍線筆者、以下同)

傍線部が注目される。為章の言葉通り、契沖は真言瑜伽の理論・実践に優れた僧侶であり、「漢文序」は真言密教の言語観を語る。江戸期には俱舎・唯識学が大乗仏教の基礎学として宗派を超えて学ばれたから、「漢文序」には俱舎・唯識の言語観も窺うことができる。

更に契沖が真言宗以外の他宗の書物をも広く読んだことは、為章の隨筆集『年山紀聞』末尾の「円珠庵契沖阿闍梨行実」の「窺諸宗ノ章疏」という言葉から知ることができる。

## 2 「相称ふ」と「相応」

契沖は「あひかなふ」と言い、宣長は「相称へる」と言う。「相称ふ」は、『古事記伝』に見える「アヒカナふ」の訓みを付ける五つの言葉(「相応ふ」「相称ふ」「相合ふ」「合応ふ」「相協ふ」)の一つである。それらは皆仏書にある語であり、意味を同じくする。宣長は様々な仏書から採ったと考えられる。「相称ふ」は「相応」と同義であるが、相応とは一般的には「程よくつりあう」という意味の言葉である。一方仏教では、釈尊の滅後百年頃から数百年の間に

栄えた部派仏教以来、次のように「離れがたく和合する」、「互いに合致する」という意味で使われる。

問、相応とは、是れ何の義なりや。答、等しき義、

……等しくして相離れざる義、……等しく和合するの義、是れ相応の義なり。……心心所各々、唯だ一物にして、和合して起るが故に、相応と名くるなり。(『阿毘達磨大毘婆沙論』卷十六)

不善の義と多少の量の等しきこと、函と蓋と相ひ称ふが如し。(同、卷五十)

唇の色、頬婆果の如く、上下相称へること量の如くして厳麗なり。(『往生要集』)

此の例先師の所伝に相協へり。(『選択伝弘決疑鈔』)

このように相応は互いの緊密な関係をいう。ところで『大正新脩大藏經』に相応は六万三千余例、相称は九百余例、相合は千九百余例、合応は二百余例ある。しかし相協は三例のみである。大正藏に三例しかない珍しい用例の一つは右に引用した浄土宗の第三相良忠(一一九九～一二八七)による『選択伝弘決疑鈔』(以下『決疑鈔』)の「相協へり」である。その表現と、『往生要集』の用例とを合わせた表現が『古事記伝』にある。

凡て言は、弓爾衰波を以て連接るものにして、……是レを用るさま、上下相協ひて厳なる格まりしあれば、

〔古事記伝〕一之巻

『決疑鈔』は、法然(一一三三〜一二二二)の『選択本願念仏集』を解釈する際、欠くことのできない注釈書である。『古事記伝』再稿本では「相叶ふ」を用いている所を刊本(本居宣長全集本)では「相称ふ」、「相協ふ」になっていることから見て、宣長は再稿本執筆以後に、何らかの形で『決疑鈔』の「相協ふ」という珍しい用例に出会った可能性が高い。

また『日本書紀』には相応・合応・相協の語が一例ずつあり、それぞれ相応・合応・不<sub>二</sub>相協<sub>一</sub>と訓む。宣長は相協の訓みについて『日本書紀』をも参照した可能性がある。さて相応は、唯識思想を理解する上での重要語である。

唯識派において、相応とは心(識)と心所(心の作用)とが結合して同時に働くことをいう。心所は常に心を所依として起り、心に相応し、心に従属する。一方、契沖は心と言語は相応の関係にあると云う。だが心と心所の相応とは異なつて、心と言語は、言語が心に従属するという関係にはない。

心の惣実全く言中に在て、……言は即ち心也。(漢文序)

即ち「心の実」は言葉の中にあつて、言葉は心である。つまり言語表現が心であり、その意味で心と言語は不可分

の関係にあるのである。

宣長の「意と事と言とはみな相称へる物」の「相称ふ」も同様であり、心と事と言語は不可分の関係になる。

3 事と言語

「漢文序」は次の言葉から始まる。

日本紀ノ中ニ訓<sub>二</sub>言語等ノ字ヲ<sub>一</sub>云フニ末古登。末ハ者真ナリ也。……古登ハ者与<sub>二</sub>事ノ字<sub>一</sub>訓義並ヒ通ス。蓋シ、至理具シテ事ヲ翼輪相ヒ双フ。有レハレ事必ラス有リレ言。有レハレ言必ラス有リレ事。故<sub>二</sub>古事記等常ニ多ク通用ス<sub>一</sub>、契沖は「事」と「言」は「訓義並に通ス」、即ち相通する関係だと言う。なぜ事と言とは相通するのか。その理由を論理化したのは仏教の言語思想である。『俱舍論』は、事、物、そして言語の間の関係を論じる。

此の有為法は、……或は言依と名く。言とは謂はく語言なり。此の所依は、即ち、名と俱なる義あり。是の如き言依は、一切有為法を撰す。……或は有事とも名く。因あるを以ての故に。事とは、是因の義なり。

(『俱舍論』卷二)

言い換えれば、有為法、即ち因果関係の中にある諸存在・諸現象の一切が「事」と呼ばれる。それらはみな名を有し、言い表す名によって表示され存在する。

語は、是れ、音声なり。唯だ、音声のみにて、即ち義を了ぜしむべきに非ざればなり。云何んが了ぜしむるか。謂はく、語は名を發し、名は能く義を顯はし、乃ち、能く了ぜしむるなり。(俱舍論 卷五)

語は音声であるが音声のみでは義は理解されない。語は名を成立させ、その名が義を表し、それによって意味Ⅱ事物が了解される。即ち名付けによって事物と他の事物とが区別され、この区別の中で事物は存在すると解される。俱舍及び唯識は、有為法に無為法(生滅変化を離れた存在)を加えた一切の諸法を分類して、俱舍は「五位七十五法」、唯識は「五位百法」として整理する。法の理論は、經驗的事物の総体たる世界が、複雑な因果関係による多数の法の離合集散によって形成されると説く。法の顕現したものが事物である。従って世界は名付けられた事物の集まりであり、事と言語は不可分の関係にある。

契沖の場合、事と言語の不可分の関係は真言密教の基本思想に関わることであった。空海(七七四―八三五)は真言密教の言語思想を次のように語る。

それ如来の説法は、必ず文字に籍る。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。……如来加持してその帰趣を示したまふ。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顯はる。(声字実相義)

右の文は次のように解釈される。(20) 如来は文字(言葉)によって説法する。文字の本体はすべての認識対象である色・声・香・味・触・法の六種である。その認識対象の根源は、如来の身体・言語・心による三つの行為、即ち三密に他ならないから、如来の三密活動が一切の現象として顕現する。またすぐれた教えは文字によって成立する。声字が明らかであってこそ真実の姿が顯れる。即ち認識対象の一切が声であり、字であり、実相である。つまり現象界の一切の事物は言葉であり、言葉で表現されないものは存在しない。声字Ⅱ言葉は実相を顯す。実相とは一切諸法の真実の姿をいい、真実を語る言葉が真言である。

この真言の思想に基づいて契沖は、世間言語も仏の加持力により世間に展開した真言であるとする『大日經疏』の言葉を引用する。

毘盧遮那經ノ疏ニ云。……如来ノ真言道、謂ク加持スルナリト此書写ノ文字ヲ、以ニ世間ノ文字語言ハ実義ナルヲ、是ノ故ニ如来即以ニ真言ノ実義ヲ、而加ニ持シタマフヲ之、若出テ、三法性ヲ外ニ別ニ有ト云ハハニ世間ノ文字者即是妄心ノ謬見ナリ、(万葉代匠記)「精撰本 物釈集中仮名ノ事」

右の言葉は空海や天台宗の安然（八四一〜？）も引用する密教の重要思想であり、契沖はその伝統を継承している。次に契沖は次の重要な言語観を語る。

沙石集に、和歌は日本の陀羅尼なりといへるは、陀羅尼を此には総持と翻す。無量の功德を総持し、任持する故なり。……委しくは、和歌につゝらぬさきの四十七言、早く陀羅尼といふへし。（和文総論）

契沖は『沙石集』を超えて四十七言が陀羅尼であると言う。陀羅尼と真言は同義であり、呪文の短いものが真言、長いものが陀羅尼である。真言・陀羅尼とは何かを空海は語る。

いはゆる陀羅尼とは、……一字の中に於て、無量の教文を物撰し、一法の中に於て一切の法を任持し、一義の中に於て一切の義を撰持し、一声の中に於て無量の功德を撰藏す。故に無尽蔵とも名づく。（梵字悉曇字母并釈義）

陀羅尼の一字一音には無限の意義が蔵されている。契沖が四十七言も陀羅尼だと言うのは、古典にある世間言語には無限の意義が蔵されていることである。

内典外典ともに至極にいたりては、言語を離れたりとのみおもへるは、をのそのの奥義をきはめざるなり。和歌もまたこれに准すへし、よろつの奥義は誰かは

きはむる人あらん。此理ありと信して、いつはりをすて、心のをよふ所まことにつかは、神明もこれをうけたまふへし（『万葉代匠記「初稿本 惣釈」

右の文章で契沖は、儒仏の「奥義」、歌の「奥義」、み言語によってのみ顕現されるのであり、言語を離れたところに「奥義」はあり得ないと語っている。一方、契沖は言語音には普遍性があり、五十音図は、梵漢和の音だけでなく自然に発する音までも含む一切の音声の音図を意味するとする。悉曇学に基づいて自ら作成した五十音図を掲げつつ、「和文総論」で次のように言う。

種々の音声ありといへども、其数五十音に過ず。唯人間のみなならず。上は仏神より、下は鬼畜に至るまで、此声を出す。……非情の声までも、これより外に出る事なし。

悉曇学の考え方の源流も空海にある。

釈教は印度を本とせり。西域東垂、風範天に隔てたり。……この故にかの翻訳を待つて、すなわち清風を酌む。然れども猶真言幽邃にして、字字の義深し。……この梵字にあらざるは、長短別へ難し。源を存する意、それここに在り。（『請求目録』）

空海は、仏教は梵字によってこそ初めて奥深い源意が伝えられると言う。真言密教は悉曇学と不可分であり、契沖

は「和文総論」で悉曇学を語る。しかし日本では梵語文法を学ぶ機会はなく、悉曇学は文法以外の、梵字の形・音・義の研究が中心にならざるをえなかった。悉曇は話す言語ではなかったのである。このことが契沖の言語観を制約する。

#### 4 心と言語

契沖は先の引用文に続いて言う。

製スル<sup>レ</sup>字ヲ者ノ、不シテ<sup>レ</sup>従カヘ<sup>レ</sup>心ニ<sup>レ</sup>従カヘ<sup>レ</sup>言ニ<sup>レ</sup>、訓スル<sup>レ</sup>字ヲ者ノ、不シテ<sup>レ</sup>言ハ<sup>ニ</sup>末古呂ト<sup>一</sup>言コトハ<sup>ニ</sup>末古登ト<sup>一</sup>、因テナリ<sup>下</sup>、心ノ之慤実全ク在<sup>テ</sup>言中ニ<sup>一</sup>取ル<sup>ニ</sup>信ヲ<sup>レ</sup>於外ニ<sup>上</sup>。又タ信ノ古文ハ訛ナリ也。案スル<sup>ニ</sup>製スル<sup>レ</sup>字ヲ意ヲ<sup>一</sup>、言即ハチ心ナリ也。(「漢文序」)

心は人間の内部に実体としてあるのではない。契沖はこの思想を前提にして議論する。既述のように「心の慤実」、即ち「心の実」は言葉の中にあり、言葉は心であるとは、心にとつては外的現れである言語表現が心であることである。

契沖は更に「息一論を述べる。息は肉体的なもの、心にとつて「外」のものである。

神気化<sup>レ</sup>神ト号ケテ<sup>二</sup>天御柱<sup>一</sup>國御柱<sup>一</sup>命。息之在<sup>ル</sup>コト<sup>レ</sup>身ニ<sup>レ</sup>、猶シ<sup>ニ</sup>屋之有<sup>ル</sup>カ<sup>レ</sup>柱ヲ<sup>一</sup>。故<sup>ニ</sup>以<sup>テ</sup>名ツク<sup>レ</sup>之<sup>ニ</sup>。

莊子カ曰、大塊ノ噫氣其<sup>レ</sup>名ケケテ<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>風ト。(「漢文序」)

「神の氣」とは神の息のことをいう。『莊子』「齊物論」篇は、大地のを風と名づけるのである。更に契沖は密教の思想に基づくとして、息<sup>ニ</sup>心論を語る。

凡人の物いはむとする時、喉の内に風あり。天然には、此風の名を優陀那といふ。此風外の風を引て丹田に下り、腎水を撃て声を起こす。……心に従かふは、心の動靜に随ひて息に緩急あり。……密教には此息をやかて心と説ける事あり。(「和文総論」)

契沖はここでも、心というものが実体としてあるのではなく、その都度の発声であるとする思想を語っている。契沖はこのような形で「無我」を語っていると考えられる。更にまた声の重要性を言う。

十口以<sup>テ</sup>伝フ<sup>レ</sup>古シヘ<sup>ハ</sup>。雖<sup>レ</sup>聖ナリト<sup>不</sup>ハ<sup>レ</sup>聞カ<sup>ル</sup>声ヲ、何ヲ以<sup>テ</sup>カ得<sup>ル</sup>ム<sup>レ</sup>知<sup>ル</sup>コト<sup>レ</sup>情ヲ、況<sup>ヤ</sup>於<sup>テ</sup>凡庸ニ<sup>一</sup>乎。(「漢文序」)

「十口を以て古へを伝ふ」とは、大勢の人の口によって前言を伝えて行くことをいう。即ち大勢の声によつて古言を伝えることである。「聖なりと雖も声を聞かずば云々」という言葉は、南北朝時代の貞海著『三論玄義鈔』の次の言葉からの引用である。

風俗通にいう。聖者声を聞かば情を知る、故に聖と曰

う。<sup>(31)</sup> (『三論玄義鈔』巻上)

人間の声に五情、即ち眼耳鼻舌身の五根から起る情感が現れる。即ち人柄はその声に現われる、だから聖者は人の声の調子によってその人を判断するといふのである。同じような言葉は、江戸中期の浄土宗の布教僧盤察の『勸化求道集』七巻(版本)にも見える。

念仏ノ声ニテ粗内證ノ信仏ノ深淺ヲ知リスベシ。……姪婦殺シレ夫ヲ偽テ涕泣スルヲ郡主行聞テ一哭声ヲ一評 糺明シテ頭スレ咎ヲ等 ……私ニ按スルニ音声所・出ノ之尤心ナリ也。<sup>(32)</sup>

盤察も、声、話し方、それに伴う行動の仕方に人間の凡てが現れるとする思想を語る。盤察の書は浄土宗の布教僧の座右の書とされたから、浄土宗徒の宣長はその思想に日常的に触れていたと考えられる。契沖や盤察に共通するのは声の重要性の強調である。浄土宗では心と声の関係が問題とされる。法然の『選択本願念仏集』に「念声はこれ一つなり」といふ言葉がある。法然は、念と声との関係において声を先にすべきことを勧めた。

このように契沖は、真言密教の基礎学である俱舍・唯識の言語思想を継承して言葉は事であり、言葉は心であるとする。この言語観は無我の思想とともに宣長に引き継がれる。

## 二 宣長の言語観——契沖からの継承と革新

### 1 言語表現と心

『本居宣長随筆』に「命」は「息力」とあり、『石上私淑言』には「息と生と同じ言也」とある。これは契沖『和字正濫鈔』巻二にある「命いのち 義歎」のそのままの引用である。後年の『古事記伝』では「命は生の緒なり」と契沖説を若干修正するものの、宣長には生命あるものに対する共感がある。それは契沖の息||言葉||心という言語観の基礎にある「無我」を根幹とする仏教思想を継承するものである。それは宣長の歌論に現れて、生命への共感は『排蘆小船』で鳥獸も歌を歌うとする認識になる。その認識は仏教の、「群萌」や「蛸飛蠕動之類」という平等で多様な弱き命への共感の思想に繋がっている。<sup>(33)</sup>

水ニスム蛙ノ声モ、フシヘウシアルハ歌ニアラズト云事ナシ、……鳥獸モ思フ事アリテ、鳴クニ、ソノ声ノホトヨクト、ノヘルガ歌ナリ、(『排蘆小船』)

『石上私淑言』では、心は本来は無秩序の状態であり、呼吸の持つ規則性に従う発声が心に秩序を与え、これが歌の起こりだと説いて心と言語との関係を明らかにする。



詠ノ字は。声を長くしてうたふ義也。……奈宜幾は長息といふ事也。……何故に息を長くするぞといふは。すべて。情に感と深く思ふことあれば。必長き息をつく。

その歌論は『紫文要領』と『石上私淑言』の「物のあはれ」論に発展する。

大よそ此物語五十四帖は、物のあはれをしるといふ一言にてつきぬへし、……世中にありとしある事のさまを、目に見るにつけ耳にきくにつけ、身にふるにつけて、其よろつの事を心にあぢはへて、そのよろつの事の心をわか心にわかまへしる、是事の心をしる也、物の心をしる也、物の哀をしる也、(『紫文要領』) 事にふれてそのうれしくかなしき事の心をわかまへしるを。物のあはれをしるといふ也。……すべて何事にても。事にふれて心のうごく事也。(『石上私淑言』)

宣長は、人が物事に触れて経験する事の中で、心の動く事に焦点を当てる。思う事、感ずる事を言葉にするのが歌であると言う。経験とは言葉による物と事との出会いである。だが『紫文要領』と『石上私淑言』においては、物と事の追究そのものではなく、物と事との出会いの経験の全体は考察されない。それは後の『古事記伝』でなされる。

宣長は契沖の言語論を発展させた。宣長の言語観の契沖

との違いの一つは音声観である。契沖において音声は重視されながらも、真言密教の伝統を継承して文字を離れた音はなく、声と字は一体である。つまり梵語音が梵字に結び付いているように、日本語音も字と一体である。既述のように悉曇学は話す言語を扱わなかった。従って契沖は人間の音声による言語活動を独立に扱うことはなく、書記言語を考察の対象としたのである。先行研究によれば、仮名遣いについても契沖は、古代の仮名遣いが当時の発音の区別によったとは知らず、古代人が正しく書き分けていたと考えたとされる。

宣長にとつて言語とは音声である。文字は音に後から付ける借物であり、音は文字から独立している。従って契沖とは異なり、仮名遣いの違いは音声の違いである。

語の音には、古へも差別はなかりしを、ただ仮字のうへにて、書分たるのみなりと思ふは、いみじきひがことなり、もし語の音に差別なくば、何によりてかは、仮字を書き分けることのあるむ、(『古事記伝』一之巻)

宣長は悉曇学を学びながらも、契沖とは異なって悉曇を明確に外国語と意識した。

五十連音ノ図ハ。悉曇字母ニヨリテ。其学ノタメニ作レル者ニシテ。皇国ノ固有ニハ非ズ。……然レドモ其音ハ五十ナガラモトヨリ皇国ノ自然ノ正音ニシテ。サ

ラニ彼国音ヲウツシ取レルニハ非ズ。(漢字三音考)

五十音図は明確に日本語のそれである。契沖が仏教の伝統の中で梵漢をも含む普遍性の中で言語論を語るのに対し、宣長は日本語の固有性を語る。固有性の主張は宣長の特徴の一つであり、それは仏教の普遍性を意識しての自国の固有性の自覚に基づく。

## 2 意言

宣長は、心と言葉の関係について契沖を超えて考察する。先に述べたように声を文字とは独立に捉えるのである。『石上私淑言』では心と、言葉と声の関係を呼吸・息の規則性で捉えた宣長は、『排蘆小船』においては、心の動揺・妄念を鎮める言葉と声の重要性を語る。

詠歌ノ第一義ハ、心ヲシツメテ妄念ヲヤムルニアリ、  
……ソレヲシツメルニ大口訣アリ、……心散乱シテ妄  
念キノヒオコリタル中ニ、マツコレヲシツムル事ヲバ  
サシヲキテ、ソノヨママト思フ歌ノ題ナトニ心ヲツケ、  
……情詞ニツキテ少ノテガ、リ出来ナバ、ソレニツキ  
テ案ジユケバ、ヲノツカラ心ハ定マルモノトシルヘシ、  
右の一節は仏教思想に近い内容が述べられている。妄念の元凶は我々の感覚、仏教でいう五欲である。動揺して止まない心は言葉を探し、言葉が得られることによって鎮ま

る。妄念を鎮めようと心の中でつぶつぶと語る言葉、それを宣長は情詞ココロコトバという。『排蘆小船』はココロコトバに心詞・情詞・情辞の漢字を当てる。心詞とは、詞は心を表すものという伝統的な歌論の言葉であり、和歌の世界には、詩法の議論に「心と詞の何れを優先すべきか」というテーマがある。宣長はその議論を踏まえ、『排蘆小船』の中で歌は「事二触ル、ゴトニ、詠シテ情ヲノブル事也」と言いつつ、情よりも詞を選ぶことが第一だと主張する。この主張は古来の歌論において他にほとんど例がない独創的なものとされる。その心詞が『古事記伝』では意言となる。

皇国の古への意言ココロコトバの、漢のさまと、甚く異なりけることとを、(『古事記伝』一之巻)

凡て書紀の此ノ段、殊に漢めきたり、上代の意言ココロコトバに非ず、(同、二十七之巻)

「古への意言」とは、文字を離れた上代の「声」を指す。元来、意言は「イゴン」と音で読む仏教語であり、一般では使われない。意言は唯識派における重要語である。それは意識の言語による認識作用をいう。意言とは「心中に語る」「心が語る」等を意味し、前五識(眼耳鼻舌身の識)の直後に生じる、分別(認識判断)を伴った意識であるとされ、心における言語活動一般をも意味する。第六の識である意識が別名、意言と呼ばれる。この第六識は言葉を起す

ことのできる唯一の心であり、第六識によって事物に名前が付く。このように唯識派は、意識と言語との結び付きを「意言」という概念で表すのである。

これに対し宣長にとつて、意言とは「声」である。唯識派が声よりも声を発する内的意識に重点を置くのに対し、宣長は内的なものよりも声という外的現れに視線を向ける。心というものがまずあつて、それを言葉が表現するのではない。他者に語りかける言語表現の中で、思考、感情が形を得る。

### 3 心と事と言語の関係——「世界の捉え方」

宣長は、『本居宣長随筆』で『涅槃経』『華嚴経』『維摩経』等仏書からの言葉を多数引用する。その中に注目すべき引用文がある。第九識に関する仏書の言葉である。

識之根名<sup>テ</sup>為第八識、是即一切種子、而与「無明」合同為一也、翻却<sup>二</sup>八識<sup>一</sup>、則為九識、九識之地無<sup>二</sup>無明<sup>一</sup>、名<sup>(46)</sup>、「本居宣長随筆」巻八。訓点は原文のまま。以下に筆者書き下しを記す。「識の根、名付けて第八識と為す。是即一切の種子なり。無明と合同して一と為す。八識を翻却す。則ち九識と為す。九識の地、無明の名無し」

興福寺・薬師寺系の法相唯識は九識を立てないのに対し、天台系の唯識は九識を立てる。宣長は九識を知っていたこ

とから、関連して法相唯識の知識も習得していたと考えられる。

唯識派は、前五識が分別を加えずに事物を直接に感覚し、第六識がそれを言葉によって知覚するという。だが名付けられた事物は「識」の変化したものであつて、外部には実在しない。名付けによつて外の事物は実体化され、言葉による実体化は迷乱を生むとする。

一切皆唯識のみ有り、……三界は唯心のみなりといふ。又説かく、所縁は唯識が所現のみなりといふ。又説かく、諸法は皆心に離れずといふ。(『成唯識論』巻第七)

唯識派は精神活動を心と思慮と認識の三つの面から捉え、その三つを総称して「心意識」という。宣長が「意と事と」とは相称へる物」というとき、ココロに「意」の字を当てるのは心意識の意味合いを込めたと考えられる。

宣長は俱舎・唯識思想に出会い、心と事と言語の関係を独自に思索した。宣長は俱舎同様、言葉は事だと考えるが、俱舎と異なり事物の背後に法を想定しない。また唯識派と異なつて感覚と知覚を分けない。宣長にとつて、事物を名づけること、五官によつて感覚し知覚し経験することは一つである。事物を見るとき、感覚的に捉えると同時にその物が何であるかを知覚して名付けるのである。

唯識派は「諸法は皆心を離れず」、即ち外部世界は実在

せず心の現れだとする思想を繰り返し主張する。更に唯識派は「阿頼耶識」こそ外部世界を生み出す根源体であるとし、阿頼耶識に行爲の印象が植え付けられ、それが次の行爲を生み出し、その行爲はまた阿頼耶識に植え付けられるという。植え付けられるものを植物の種に譬えて「種子」と呼ぶ。更に言語的表象、即ち「名言」によつて阿頼耶識に植え付けられた種子を「名言種子」といい、この名言種子から一切の諸法が生じる。しかし外部世界は仮象のもの、即ち実体あるものではない。それは過去から蓄積された言語活動の産物である。

この唯識思想から宣長はある重要な示唆を得たと考えられる。それは、上代人にとつて世界の現れは、祖先や自分たちの共同経験の産物であることである。共同経験の記憶は言語に織り込まれ、人々は言語を介して事物を知覚する。だが唯識派は外部世界は単なる心の現れとして、その実在を否定する。ここで宣長は、仏教言語思想から離れ、言語と実在の関係を考える「意味論」を志向する。

意味とは「世界の捉え方」である。その言語を使う人々が世界をどう捉えるか、言い換えれば世界はどう現れるかであり、世界の現れと言語は一体である。従つて心と事と言語は不可分の関係になり、世界の捉え方は言語に現れるから、言語のさまを明らかにすることによつてのみ、上代

は知ることができる。

古への手ぶりをよく知ルこそ、学問の要とは有ルベかりけれ、凡て人のありさま心ばへは、言語のさまもて、おしはからるゝ物にしあれば、上ツ代の万ツの事も、そのかみの言語をよくくらめさとりてこそ、知ルベき物なりけれ、(『古事記伝』一之巻)

意味論への志向は、たとえ「古事記伝」三之巻ほぼ冒頭の「高天原」についての注釈によく現れている。『古事記』本文の最初の言葉、「天地初発之時於高天原 成 神名」と口で唱えれば、それを唱え、聞いた上代の人々に高天原が立ち現れ、神々が現れた。宣長はその経験を考察する。高天原とはどのような所であつたか。

高天原は、すなはち天なり、……かくてたゞ天と云フと、高天ノ原と云との差別は、如何ぞと云に、まづ天は、天ツ神の坐シます御国なるが故に、山川木草のたぐひ、宮殿そのほか万ツの物も事も、全御孫命の所知看御国土の如くにして、なほすぐれたる処にしあれば、……大方のありさまも、神たちの御上の万ツの事も、此ノ国土に有る事の如くになむあるを、……高天ノ原としも云フは、其ノ天にして有る事を語るとき(『古事記伝』三之巻)

宣長は、上代人に高天原はどのように見え、どのように現れたのかを、上代人の心を思い、その立場に立つて注釈する。その注釈方法は上代人の経験したあらゆる事物に及ぶ。神、天皇、神社を初めとして、祭祀、氏族の系譜、有職故実、地名、動植物等について多くの文献を渉獵し、上代の世界はどのようなものであつたかを詳細に語る。

だが江戸期の人々は上代の、天に高天原があるというように「奇靈<sup>クシレイ</sup>」事を理解しない。世界の捉え方が上代人とは全く異なるにも拘らず、後世の心で上代を見ようとするからである。だから「後ノ世の心を以てみだりに疑ふことなかれ」と宣長は言う。このことは、宣長が言語の違いは世界の捉え方の違いであるとする、たとえばフンボルト(二七六七―一八三五)の言語観に近い思想を抱いていたことを示す<sup>①</sup>。

宣長の著作に「世界の捉え方」という考え方を表現する直接の言葉はない。だが『古事記』と『日本書紀』の違いや、「古への手ぶり」、「人のありさま心ばへ」のあり様を言うとき、「趣」と表現することが多い。辞書によれば、趣とは、ある方向へ向かおうとする心の動き、また目指すところとされる。上代人の心がある方向に向かつて動くのは、そこに上代人の世界の捉え方が関わるからである。『古事記伝』は趣という言葉を次のように使う。

此レと彼レ〔記と書紀〕とは、其ノ趣<sup>オホキコト</sup>別なることと聞えたり、(一之巻。全集九巻、四頁)

世間のありさま、……悉に此ノ神代の始メの趣に依るものなり、(七之巻。同、二九四頁)

古伝の趣をえしらず、かたくらなる漢意におぼれて、(十三之巻。全集十巻、六四頁)

古への実<sup>ミコト</sup>の趣は、隠れて、見えざるが如し、(二十六之巻。全集十一巻、一七〇頁)

このように『古事記伝』は、儒仏が到来する以前の、江戸期とは全く異なる世界観の中にいる上代人が経験した事を、上代人の「世界の捉え方」、即ち上代人に世界はどう現れたかを明らかにすることによって究明しようとしたのである。

#### 4 上代人の経験と「実<sup>ミコト</sup>」

『古事記伝』は上代人の経験を追究する。経験とは主観的な思いを伴う物・事との接触である。従つて上代人の経験、即ち物・事との出会いがどのような内容であるか、その経験の形を知ることが、出会う物と事の形を知ることである。宣長は物と事には「あるかたち」があつて、古言はそのかたちのままに名付けるのだと言う。

凡て皇国の古言は、たゞに其ノ物其ノ事のあるかたち

のま、に、やすく云<sup>イヒ</sup>初名<sup>イヒナ</sup>づけ初<sup>ハジメ</sup>たることにして、さらに深き理などを思ひて言る物には非<sup>シ</sup>れば、〔古事記伝〕  
三之卷)

さま・かたちは明確には定義されないが、宣長は次のようにその言葉を使う。

名と云言の本の意は、為<sup>ナリ</sup>なり、為<sup>ナリ</sup>とは、為<sup>ナ</sup>りたるさま状を云フ、其は常に為人と云も為<sup>ナ</sup>りたる形状と云事、又物の形を那理と云も同意にて名と云もも其物のある状なり、(同、三十九之卷)

このように上代人は対象物を見聞きするとき、同時に物・事の「あるかたち」を把握する。この場合、物・事という言葉はごく一般的な意味合いで使われる。一例として「意と事と言は相称へる物」、即ち意も事も言葉も物である。また「万ツの物も事も」とよく言つ。

万ツの物も事業も悉<sup>コト</sup>に皆、此ノ二柱の産巢<sup>ムスビノ</sup>日大御神の産霊<sup>ムスビ</sup>に資<sup>ムスビ</sup>て成<sup>コト</sup>り出るものなり、(同、三三之卷)

上代世界は「万ツの物と事」の集まりである。宣長は、上代人の様々な物と事との出会いの経験を、物と事の形状の究明によって明らかにしようとする。それに当って宣長は、上代人になりきって、上代人に見えたままの世界のあり様を思い描き、上代人の心に寄り添って注釈する。上代人になりきらなければ、上代人の心は理解できない。たと

えば黄泉国で伊邪那岐命と伊邪那美命が分れる場面でこう語る。

汝<sup>ミマシノクニ</sup>国とは、此<sup>カフシクニ</sup>ノ顕国をさすなり、抑<sup>ミ</sup>モ御親<sup>ミツラウミシタケマヘ</sup>生成<sup>イキシニ</sup>給<sup>ヘダケ</sup>る国をしも、かく他<sup>ヨソ</sup>げに詔<sup>イキシニ</sup>ふ、生死の隔<sup>ヘダケ</sup>りを思へば、甚<sup>イヒ</sup>も悲哀<sup>カナシ</sup>き御言<sup>ミコト</sup>にざりける、(同、六之卷)

更にまた倭建命が父の景行天皇から東国に派遣される場面<sup>面</sup>でこういう。

さばかり武勇<sup>ムスミコ</sup>く坐皇子<sup>カケタケ</sup>の、如此<sup>カケタケ</sup>申し給へる御心のほどを思<sup>ハカ</sup>ヒ度<sup>ハカ</sup>り奉<sup>ハカ</sup>るに、いといと悲哀<sup>カナシ</sup>しと悲哀<sup>カナシ</sup>き御語<sup>ミコト</sup>にざりける、(同、二十七之卷)

このような言語と経験への着目から、古伝説は「実事」であるとする。

凡て神代の伝説は、みな実事にて、その然<sup>シカア</sup>有<sup>ハ</sup>る理は、さらに人の智<sup>チ</sup>のよく知<sup>チ</sup>ルべきかざりに非<sup>シ</sup>れば、然<sup>シカア</sup>るさかしら心を以て思<sup>シ</sup>ふべきに非<sup>シ</sup>ず、(同、六之卷)

宣長は「古事記伝」の随所で右のように言う。この場合、実とは何かが問題となる。ここに宣長の意味論的言語観が関係する。先に述べたように、高天原や神の名前を唱えれば、上代人の人々に高天原が立ち現れ、神々が現れた。その経験は実<sup>コト</sup>の事だと宣長は言うのである。つまり、古伝説に表現される物・事は、実際に見、聞き、嗅ぎ、触れて経験した物・事として、上代人の人々にとってその通りに実在し

たのである。従って「事のさまを、よく考へ見れば、隠れたる上代の、実のありかたも、いとよく知らるゝ、ことぞかし」と言う。「事のさま」は「言語のさま」である。故に上代の言葉から、上代人に世界はどう現れたのかを知り、上代人の経験を追体験できれば真偽は判断できると言うのである。宣長にとつて古伝説が真実であるのは、伊邪那岐・伊邪那美命や倭建命の例に見たように、上代人の経験を宣長自らがそのままに思い描き、追体験し、共感できるからである。

更に宣長は、古伝説は事実を伝えると信じた。たとえば『古事記伝』二十九之巻に、倭建命の「能煩野」陵の場所を特定しようとする長い注釈がある。その記述は自ら現地調査をしたかのような印象を受ける。実際に宣長は現地調査をしたのである。本居大平の『藤のとも花』には、宣長が寛政元年三月に名古屋からの帰りに、三重の白子の里の門弟の家に宿泊して調査した様子が記述されており、現地調査が遅くなつて、夜の十二時頃に門弟宅に到着したことが記される。更に宣長の『古事記』手沢本には能煩野墓の地図が貼り付けられており、またその地図作成の元になる調査のメモがある。宣長が上代人の言語表現に追究したのは、地図の持つ即物性と客観性であったのである。

契沖も「訓言語等ノ字ヲニ云フニ末古登」(「漢文序」と言

い、また次のようにも言う。

心のいつはりなくまめやかなるをは、まこゝろといひ、言のいつはりなきを、まこと、いふ。真心真言なり。

(「万葉代匠記」「初稿本惣釈」)

契沖は「真言」、宣長は「実」を重視し、両者共に古典の言葉に真実を見た。古典研究の過程で宣長は、契沖の背後にある仏教言語思想に出会い、独自の言語観を確立した。従つて仏教は宣長の言語観形成に深く関わつたのである。

おわりに

仏教言語思想と宣長の言語観とは深く関連する。一方で宣長は仏教の教義を批判した。だがその仏教批判はまとまつた論述としてではなく、儒教批判に付随してか、あるいは断片的に語られるだけであつた。宣長と仏教との関係は単純ではない。その仏教観を明らかにするに当つて、幾つかの着目すべき点がある。

先ず江戸期前半に儒学者の側からの仏教批判がなされ、これが仏教界に大きな刺激を与え、護法思想が発展したとされる。宣長の仏教批判は、この儒学者からの排仏思想を踏まえていると考えられる。一方、仏教批判に関連して宣長は、『玉勝間』で富永仲基の『出定後語』を「見るにめ

さむるこ、ちする事おほし」として激賞した。このことから、『玉勝間』や『古事記伝』等に見える仏教観と『出定後語』とを比較検討することによって、宣長が仏教のどの点を批判したのかが明らかになる可能性がある。

また宣長は、法事では念仏を唱え、浄土三部経を誦誦する等、浄土宗徒としての務めを終生誠実に果たした。それは『紫文要領』で、仏教信仰を「世間普通の風儀人情」と捉えたことと関連する。更に宣長は、仏教言語思想を自らの言語観形成に取り込んだ。仏教は哲学的思考とそれを表現する語彙に富む。宣長は仏教のこの面に注目し、自覚的にその思想を活用したのである。このように宣長は、仏教批判者で且つ熱心な浄土宗徒であり、また別の面では仏教言語思想の継承者である。

宣長と仏教との関係は未開拓な研究分野である。本稿はこの関係を、言語思想に絞って明らかにしようとした。今後、本稿での考察を更に深めて行きたい。また宣長には本稿で全く触れなかった『てにをは紐鏡』等の「係り結び」研究や、『字音仮名用格』等の音韻研究がある。それらの研究と今回考察した言語観との繋がりやの検討も今後の課題としていきたい。

## 注

- (1) 久松潜一『契沖伝』(至文堂、一九六九)、築島裕他『契沖研究』(岩波書店、一九八四)、井野口孝『契沖学の形成』(和泉書院、一九九六)等を参照。
- (2) 乾善彦「宣長の見た浪華の学僧契沖」(『上方文化研究センター研究年報』二二、二〇〇一)参照。
- (3) 『本居宣長全集』第二卷、一四頁。
- (4) 『本居宣長全集』第九卷、二七頁。
- (5) 同前、六頁。
- (6) 『契沖全集』第一卷、一九四頁。
- (7) 「漢文序」は『契沖全集』第十卷、一〇九―一一一頁にある。以下ではその引用頁を表示しない。また原文のまま引用する場合、原文の句読点のうち「○」を「、」に修正した(以下同)。
- (8) 『本居宣長全集』第十三卷、五六五―五六八頁。
- (9) 俱舎・唯識思想については、桜部建「俱舎論の研究」(法蔵館、一九六九)、横山紘一「唯識の哲学」(平楽寺書店、一九七九)、同「唯識とは何か」(春秋社、一九八六)、同「仏教の言語観」(一)(二)(三蔵)一〇七、一〇八所収、一九七五)、結城令聞『結城令聞著作選集』第二卷(春秋社、一九九九)を主に参照。
- (10) 『日本随筆大成 第二期16』四五五頁。神田喜一郎は『墨林間話』の「契沖の漢学」の中で、「窺」諸宗章疏」



とは真言宗以外の他宗の書物をも広く読んだことだと言う。

- (11) 『国訳一切経』毘曇部七、三〇四〜三〇五頁。
- (12) 『国訳一切経』毘曇部九、一〇〇〇頁。
- (13) 『往生要集(上)』(岩波文庫) 二二五頁。
- (14) 『浄土宗全書』第七卷、二七二頁。
- (15) 『本居宣長全集』第九卷、三七頁。
- (16) 『日本書紀』の語彙検索は『日本書紀総索引』(角川書店、一九六四〜一九六八)、その訓みは『新訂増補国史大系日本書紀』(吉川弘文館、一九六六〜一九六七)による。
- (17) 『国訳大蔵経論部』第十一卷・阿毘達磨俱舍論、一五〜一六頁。
- (18) 同前、三四五頁。
- (19) 『弘法大師空海全集』第二卷(筑摩書房) 二六五〜二六六頁。
- (20) 『声字実相義』については『空海コレクション2』(ちくま学芸文庫)、宮坂宥勝「空海の言語哲学」(『エピステーマー』一九七六年七月号、朝日出版社)等を参照。
- (21) 『契沖全集』第一卷、一九一頁。
- (22) 『契沖全集』第十卷、一一四頁。
- (23) 『弘法大師空海全集』第四卷、四〇八〜四〇九頁。
- (24) 『契沖全集』第一卷、二二六頁。
- (25) 吉川幸次郎『読書の学』(ちくま学芸文庫、二〇〇七・初版一九七五) 二七二頁を参照。

- (26) 五十音図については、山田孝雄『五十音図の歴史』(宝文館、一九三八)、馬淵和夫『五十音図の話』(大修館書店、一九九三)等を参照。
- (27) 『契沖全集』第十卷、一一四頁。
- (28) 『弘法大師空海全集』第二卷、五四九頁。
- (29) 悉曇学については主に馬淵和夫『韻学史の研究』I〜III(日本学術振興会、一九六二〜一九六五)、清田寂雲『悉曇学入門』(『叡山学報』二二・二三号、一九六一)等を参照。
- (30) 『契沖全集』第十卷、一一四頁。
- (31) 『大正蔵』第七十卷、五〇三頁下(筆者書き下し)。
- (32) 『勸化求道集』巻四(享保八年・一七二三)、九丁裏〜十丁表。
- (33) 井上尚実「『群萌』あるいは「蜻飛蠕動之類」(日本佛教学会第八七回学術大会、二〇一七)を参照。
- (34) 『本居宣長全集』第二卷、五頁。
- (35) 同前、一二二頁、一二三頁。
- (36) 『本居宣長全集』第四卷、五七頁。
- (37) 『本居宣長全集』第二卷、一〇〇頁。
- (38) 時枝誠記「契沖の文献学の発展と仮名遣説の成長及びその交渉について」(『日本文学論纂』一九三三)、築島裕『歴史的仮名遣い』(中央公論社、一九八六)を参照。
- (39) 『本居宣長全集』第九卷、二六頁。

- (40) 『本居宣長全集』第五卷、三九五頁。
- (41) 『本居宣長全集』第二卷、三四頁。
- (42) 尼ヶ崎彬「心詞の戦略——定家歌論の本質」(『国文学解釈と教材の研究』三三卷一三号、一九八八・一一) 一〇八頁。
- (43) 『新古典文学全集 近世随想集』(小学館、二〇〇〇) 所収『排蘆小船』三〇二頁頭注。
- (44) 『本居宣長全集』第九卷、三三三頁。
- (45) 『本居宣長全集』第十一卷、二二〇頁。
- (46) 『本居宣長全集』第十三卷、四八二頁。
- (47) 『国訳大蔵経論部』第十卷・成唯識論、三七二―三七三頁。
- (48) R・H・ロウピンス『言語学史』(研究社出版、一九九二)、ガイ・ドイッチャー『言語が違えば、世界も違って見えるわけ』(インターシフト、二〇一二)等を参照。
- (49) 『本居宣長全集』第九卷、三三三頁。
- (50) 同前、一二三―一二四頁。
- (51) ヴィルヘルム・フォン・フンボルト『言語と精神』(法政大学出版局、一九八四)、エルンスト・カッシーラー『シンボル・技術・言語』(法政大学出版局、一九九九)を参照。
- (52) 大森荘蔵『言語・知覚・世界』(岩波書店、一九七二)、同『物と心』(東大出版会、一九七六)、黒田亘『経験と言

- 語』(東大出版会、一九七五)を参照。
- (53) 『本居宣長全集』第九卷、二二二頁。
- (54) 『本居宣長全集』第十二卷、一八六頁。
- (55) 『本居宣長全集』第九卷、二二九頁。
- (56) 同前、二五五頁。
- (57) 『本居宣長全集』第十一卷、二二九頁。
- (58) 『本居宣長全集』第九卷、二三八頁。
- (59) 『本居宣長全集』別巻三所収『藤のとも花』二〇―二二頁。
- (60) 松阪市の本居宣長記念館吉田館長のご教示による。宣長の資料は記念館で展示された。
- (61) 『契沖全集』第一卷、一九四頁。
- (62) 柏原祐泉「近世の排仏思想」(『日本思想大系57 近世仏教の思想』解説)、源了圓「近世儒者の仏教観」(『仏教の比較思想的論的研究』東京大学出版会、一九七九所収)を参照。

(佛教学大学院)