

言葉についての試論

岩見

至

一	はじめに……………	三
二	表現について——文学の場合……………	五
三	表現について——哲学の場合……………	二〇
四	表現について——宗教の場合……………	二六
五	おわりに……………	四三

一 はじめに

『言葉についての試論』と題する小論を、どこから始めるべきかについて筆者は今の今に及んでなお迷っている。筆者が自分の著作において企てた目的とか、いくつかの動機とか、同じ対象についての前時代や同時代の論作に対してとると考える関係について、序文で前もって説明するのが習慣になっていることはヘーゲルの時代でも今日でもそんなに違いはないであろう。そのような説明が余計であるだけでなく、事柄の性質から言って適当でもなく目的に反するようにさえ思われる、と彼が言ったのは、彼の考える哲学に関してであった。⁴⁾こんなところでヘーゲルを援用するのは、いかにも場ちがいで筆者の無能を糊塗するこけおどしにすぎないのではあるが、言葉の論というものについては哲学の著作とはまたちがった意味あい「始まり」について苦慮させられるところがあるといつてよい。そういながらもはや既に筆者が語り始めているというその事態の中にもそのことは見てとれるのである。さしあたり日常的個人的印象・経験から出発してみたい。こういうやり方はラッセルのいわゆる「ぐうたらな茶のみ話」に終ることを覚悟しなければならぬかも知れない。しかしあえていえば茶のみ話の中に言葉の秘鑰がかくされていないものでもないのである。

わたしたちは、ものを言いたい(ものを書きたい)という止みがたい欲求を持っている。一年一月とはいわず、一日でも黙っているといわれると堪えがたい程辛い思いがするだろう。ものを言うということはほぼ生きることと等しい。だからわたしたちはものを言う、語る、話す、書く。相手がなければ自分に向ってでも話すし、自然に向っ

ても話す。同じように相手（他人）も話す。かくて、口頭で活字でラジオ・テレビで、話される言葉書かれた言葉がわたしたちの周囲に満ちあふれている。そんななかで、話したいという止みがたい欲求がいつも十分に満足させられるわけではない。大抵の場合、殆ど無意識に、いわば考えるより先に言葉が口から出てしまう。歩くのに道が曲っている方向に自然に足が向いてゆくようなものだ。しかしある日突然通行止の標識が出ているとあれっと思って立止まる。そのように一瞬口ごもることがある。障害の程度にもよるが、普通はまあ何とか代替の言葉が見つかる。しかし時にはかなりいい加減だと自認しながらともかく言葉を繕うこともある。そういう時には軽重の差はあれ、ひそやかな羞らいや悔恨を感じることになる。（活字の場合、その気持は余計重苦しくかつ後々まで尾をひくことになる。）さらに、いくら呻吟しても言葉が出てこないこともある。よしんば出てきても全然しっくりしないと、自分の言葉でないような気がするとか、丁度景品の抽籤機をまわすとポロポロ出てくる玉のように、言葉と言葉の間に何の脈絡もないと感ずることがある。自分のいっていることは他人の言葉の寄せ集めにすぎないのではないか、何をいってもすでに誰かがいったことではないか、自分の心の中をうまくいい表わせるような言葉もないし、外の世界の事柄をびったりいい表わせるわけでもないと感じる時のむなしさ。それはやがて自分に対する、さらには他人や言葉そのものに対する不信あきらめ等に連なってゆく。だがしかし、話すことを止めてしまうことも出来ない。

わたしたちの日常はこういう切れの悪い経験の循環のうちにある。そういう気分はとりわけ青春期に切実に感ぜられることであろうが、事態は年令の増加と共に消失してしまう体ものではない。もしそうみえる場合は、解決の困難な原理的問題は括弧に入れて棚上げしておくというある種の世間知による。さて常識は一方で失望落胆するが、また一方では夢と希望も捨てない。話すことに対する止みがたい根源的衝動のなせるわざであろうが、新しい、面白い

びったりした、生き生きした言葉の存在を暗黙のうちに期待していることも確かである。そういう言葉にいつかはどこかで出あうだろうと期待している、失望落胆の極永遠の沈黙を決めこんでしまうのでない限りは。そういう言葉をどこで見つけることが出来るか。繰返していえば、話す、言葉を発するということは生きるということにひとしい。そういう意味でも言葉は誰の占有物でもないし、誰でも専門家であるともいえる。従って市井の名もない一私人が時あつて上述の期待に応えるような言葉を発することがありうることは当然である。恐らくは何等かの方法によってそういうものを発掘し記録し保存することが重要であろうが、すぐには不可能事でもあるから、さしあたりごく平凡な常識に従つて、まず言葉の専門家とみなされている文学者の作品にあたって考えてみよう。

二 表現について——文学の場合

文学作品にあたるといっても実は容易なことではない。文学作品の定義とか意味も問題なら、古今東西の無数の作品のうちからある特定の作品をとりあげるとすれば、何故にいかなる理由でかを予め説明することは殆ど不可能に近い。ここで漱石の『三四郎』を材料にするのは、せいぜいかなり多くの日本人にとってきわめて親近感があるとういふにすぎない。⁽³⁾ また文学研究として漱石論とか三四郎論を目ざすものでもないことは断っておかねばならない。

「うとうととして眼が覚めると女は何時の間にか、隣の爺さん（じいさん）と話を始めている。この爺さんは慥かに前の前の駅から乗った田舎者である。発車間際（はつしやかんげい）に頓狂（とんきやう）な声を出して、馳け込んで来て、いきなり肌を抜いだと思ったら背中に御灸の痕（あと）が一杯あったので、三四郎の記憶に残っている。」

作品『三四郎』はこのような書き出しで始まる。文庫本で三行の極めて短い部分であつて、これだけでは到底作品

全体の成行や評価を占うことは出来ない。小説を読むということは、（一般に本を読むということはそうであるが）巻物を拵げてゆくようなもので、最後までたどらねば何ともいえない。しかし冒頭部分に作者は相当に意を用いたに相違ない。⁽⁴⁾内容的には極めて平明で、主人公の乗っている汽車の中の点景で、われわれもよく経験するような情景である。爺さんが田舎者だというのは三四郎の判断であるが、その根拠は頓狂な声で馳けこんで来て、人前もはばからず肌を抜いて汗を拭いた仕草や、背中一杯の御灸の痕などによる。無論読者にはまだわからぬことであるが、三四郎は自らが熊本の高等学校を終って東京の大学へ進むべく今上京の途次にある田舎者なのであるのに、ここではまだ彼はそうとは自覚していないという意味でまさに田舎者であり、そういう照応を含んで冒頭に田舎者の爺さんを点描するような巧妙な網の目を張りめぐらせた作品ではある。A女はVと形容を一切省いた単語が書かれているが、これもそのことによって一寸した謎めいた性格をこの女性に与え、読者の興味を後へ引いてゆく作用を無意識のうちに及ぼしている。

「……明日例になく早く起きた。

寝慣ない所に寝た床のあとを眺めて、煙草を一本吸んだが、昨夜の事は、凡て夢の様である。縁側へ出て、低い廂の外にある空を仰ぐと、今日は好い天気だ。世界が今朗らかに成ったばかりの色をしている。飯を済まして茶を飲んで、縁側に椅子を持ち出して新聞を読んでいると、約束通り野々宮君が帰って来た。」（傍点筆者）

野々宮が電報で呼ばれて妹の病院に泊り、頼まれて三四郎が留守した翌朝の描写である。昨夜近くの線路で轢死があった——。この引用部分は作品の中で格別に重要な意味があるわけではない。一般的に書く、ということを考えるためである。いつになく早い朝が何時なのかわからないが、この部屋に時計があれば彼ははっきりそれを知ることが出

来るだろう。寢床を眺めるのだから、不精に折り返された着蒲団、しわしわになって少しめくれたシャツ、少し凹んだ枕などが眼に入ろう。手をのばして煙草とマッチをとる。バットか朝日か。あぐらをかいて漠然と何を見てもなく煙をふかす。灰皿は丸か四角か、ガラスか陶器か。本箱との中の洋書が目に入る。ふと立上って縁側へ出る。低い屋根と隣との間から少し見える空は青空だ。思いきり伸びをする。そこへお手伝いさんが朝食を告げにくる。多分おみおつけとおしんこと佃煮か……。お茶は少しですぎているようだ。部屋へ戻って、さて椅子を出して朝刊でも読むか。バラバラとめくっていると表の戸の開く音がする。お帰りなさいましという声……。

恐らくもっともっと多くの細かいことが抜け落ちている。映画ならその点はある面で単純にカバー出来るだろう。その代り傍点を附した部分は画面では単純には表わせぬが、今は映画のことは措く。要するに起きて一服して食事して新聞を読むに至る短時間の経過にすぎないといえるが、現象的には無限の事象の連鎖である。ただし三四郎にとって(われわれにとっても)それは分割された無限箇数の事象の連なりではなくて、一つの全体的なものである。蒲団があつてシャツがあつて枕があるのではなくて、時間的にも空間的にもそれらは一挙に現前している。煙草をとるのもそういう全体の中でだ。「煙草を一本吸んだ」という時、そのことによって他のことは切り捨ててゐるわけだ。あるいは「煙草を一本吸む」を全体の中で浮かび上らせるといってもよいが、あることを言うということは必然的に他の多くのことを言わないということを伴っている、ということが理解される。場面の全体と部分としての事象は巨視的にも微視的にもとらえることが出来る。「煙草を一本吸んだ」をもつと微細に言い表わすこともできるし、逆に、引用の全体を「……明日例になく早く起きた。朝食後新聞を読んでいると、約束通り野々宮君が帰って来た。」と縮めても作品の全体には殆ど何の影響もないだろう。といっても作品全体の到るところでそんな大幅な切り捨てを行えば、

『三四郎』の雰囲気は見る影もなくなってしまうにちがいない。どの部分にどれ位の描写の分量をあてるのが適切であるか、そこに小説のような長い形式の文学作品の構成の秘密、統一と均衡の美学が成立するのであるが、その普遍的な原理あるいは規準というようなものは知ることが出来ないのであって、作者の才能や直観に委ねるほかあるまい。上記の引用文に關してここで先ず注意しておくことは、繰返していえば、いいあらわされた文章（言葉）の背後にはいいあらわされるに至らなかった実にかくのことがあるということであるが、なおそのほかに考えられることは、言葉の組合せの問題である。言葉を煉瓦にたとえると、個々の煉瓦は皆同じ（個々の言葉は誰が使っても同じ）だが積み重ね方如何によって、様々の建造物が構築される（言葉のつらね方によって人それぞれの文章作品が出来上る）。積み重ね方、つらね方、つまり組合せは恐らく事実上無限といつてよい。例えば上記引用中の一部分

(A) 飯を済まして茶を飲んで、縁側に椅子を持ち出して新聞を読んでいると、約束通り野々宮君が帰って来た。^④
 を簡便のために傍線のように五つの部分にわけると、^⑤

(A') 縁側に椅子を持ち出して飯を済まして茶を飲んで新聞を読んでいると約束通り野々宮君が帰って来た。^③
 あるいは
 ④ ⑤

(A'') 飯を済まして新聞を読んでいると約束通り野々宮君が帰って来た。縁側に椅子を持ち出して茶を飲んで(だ)。^②
 ① ③ ④ ⑤

等の組合せが可能である。文豪漱石の文章を改竄改作しようというわけではさらさらないが、またすべての組合せが有意味であるとは限らないが、可能な組合せの比較考量なしにあるがままの形のものだけを観察分析してよかれと思う結論を誘導するのでは直観的にすぎるといふべきであろう。とはいえ現実的にはすべての比較考量は不可能であるので、^⑥経験と直観に委ねられざるを得ない。だから作家や詩人にとって文章修業は不可欠のことであり、たとえば機

会詩という言葉があったり、インスピレーションという言葉がいわれる場合でもその背後なり基盤には選択と組合せについての熟知がなければならぬだろう。

次に、これも専ら簡便のために、作品中の三四郎の発言で「」に包まれているものだけを若干拾い上げて考えてみよう。最初の発言は「御免なさい」である。汽車の中で食べ終った弁当がらを窓から放り出したら、風で舞戻って窓から首を出して外を眺めていたさきの女の額に当たったのである。△三四郎はともかくも謝まる方が安全だと考えた△と地の文にある通り、こういう情況でのこういう発言は社会生活の第一歩であり、言葉の使い方としても基本的パターンである。かつ三四郎の純朴な生活経験言語経験がそのままあらわれている。名古屋で下車するまでに二人がかわすほんの一こと二ことの会話は全く単純な応答で、△会話は頗る平凡であった△という地の文の通りであるが、そういういわば解説つきで単調簡単な会話が書かれていることに意味があり、それはポット出の田舎学生三四郎の人柄を示す有力な手だてとすることである。田舎書生の定義づけよりもはるかに、平凡な会話の記録の方が三四郎を生き生きと知らしめるのである。そしてこういう描写表現が、今度はまた田舎者という言葉の定義に何かを附加してゆくことになる。汽車は名古屋留りなので一泊するが、女にたのまれて同宿の破目になり、宿屋の一人合点で相部屋しかも蒲団は一つという事態に到る。三四郎が言葉をはさむ余地もない。「失礼ですが、私は疳性で他人の蒲団に寝るのが嫌だから……少し蚤除の工夫を遣るから御免なさい」と断ってシーツをぐるぐる捲きして蒲団の真中に境界をつくり固くなって一夜をすごす。朝食のとき、女がにこりと笑って「昨夜は蚤は出ませんでしたか」と聞くのに対し、「ええ、有難う、御蔭さまで」と真面目に答える三四郎であった。彼は言葉の表面上の意味、定義としての言葉しか理解していない。だから真面目に応答する。それで何の過不足もないのである。駅頭で別れることになる。三四郎はただ

一言、「さよなら」という。女はその顔を眺めたあと、落着いた調子で「あなたは余つ程度胸のない方ですね」といつてにやりと笑った。女のこの言葉をきいて三四郎はハプラット、フォームの中へ弾き出された様な心持がしたVのである。ハ親でもああうまく言い中てるものではないVハ二十三年の弱点が一度に露見した様なV、あとから考えるとそんな心持がするのだが、その瞬間はひたすら喫驚した。しかしこれは彼の純朴を証明すると共に、彼の心情、特にこの際は言葉の理解や使用において未開発ながら何等かの可能性（意味の重層構造の理解）を内蔵していることをも示している。そうでなければ彼はきょんとしているにすぎなかったであろう。

大東京の現実には驚くある日、郷党の先輩物理学者の野々宮を理科大学にたずねて学究生活に感心し、池の端で薔薇の花を挿した女に出会う。ぼんやりした揚句三四郎は小さな声で「矛盾だ」と言った。何が矛盾なのか。地の文はいう。ハ大学の空気とあの女が矛盾なのだが、あの色彩とあの眼付が矛盾なのだが、あの女を見て、汽車の女を思い出したのが矛盾なのだが、それとも未来に対する自分の方針が二途に矛盾しているのか、又は非常に嬉しいものに対して恐を抱く所が矛盾しているのか、——この田舎出の青年には、凡て解らなかつた。ただ何だか矛盾であつた。Vこの田舎出の青年には解らなかつたという。では誰が解るか。いうまでもなく作者漱石である。作者は三四郎に代つて心の中を整理し五つばかりの尤もらしい対立項を挙げてみせる。通常の見方によれば『三四郎』の基本テーマは恋愛（大変淡いものではあるが）である。上の五項目は必ずしも厳密なものではないがその中であえていえば、嬉しいものに対して恐を抱くところの矛盾を指しているのだろう。しかし三四郎自身にはある不安定不確定不透明な現実と心情があるのみである。この事態、これをどう言えよいかわからぬ。が何か言わずにおれず、思わず口をついて出たのが「矛盾だ」。ひょっとしたらカオスでも暗でも馬鹿野郎でも一向に差支えなかつたが、三四郎は上京の車中でべ

イコンの論文集を開いたくらい的人物であるから（読めもせず分りもしなかったが）、矛盾というような言葉がふさわしかったかも知れぬ。それはともかく、ここでは三四郎としても「矛盾だ」という言葉が指示的な意味や論理的な意味を持っているとは思っていない、そういう意味ではよくわかったことであるし、又一方三四郎には解らず作者漱石に解っているといっても、絶対的に明白だというわけではなく、経験と知識の度合において作者の方が格段に勝っているということにすぎない。

広田先生と寄宿人と次郎の引越しの件がおこる。手伝いにかり出された三四郎と里見美禰子がじかに知り合うことになる。広田さんが越してくるのはこちらかとときく彼女に、三四郎は「はあ、此処です」と言う。ぶっきら棒な答え方には三四郎自身もいまや気がついてゐるが、外に云い様がなかったVのである。ということは生身の世界では論理的な整合性、単なる一次的情報伝達だけでは不足であるということである。やがて二人は掃除にかかり、八一通り済んだ時には二人共大分親しくなった。V荷物が着く。与次郎が来る。本を片づける。くたびれた与次郎が動かなくなる。美禰子が画帳をひろげ「一寸御覧なさい」と小さな声で言う。三四郎は彼女の髪の毛の香水の匂の中で画帳の上へ顔を出す。「人魚」「人魚」。A頭を擦りつけた二人は同じ事をささやいた。Vこの場合人魚は何を意味しているのか。一語の名詞表現が情況によっていろいろの意味に理解されることはよく知られている。⁽⁸⁾これは人魚の絵ですねというように単純な指示ではあるまい。変った絵ですねとかロマンチックですねという風にも限定出来ない。二人の発言の前後を確認する手だてではないが恐らく彼女がマーメイドと言ひ彼がマーメイドと反復したのであろう。どちらが先に言ったにせよ、この場合は同語反復が重要である。子供が自動車！ という場合などとちがって、マーメイドが画帳の絵をさす指示機能は殆ど消失し、二度繰返されることによって共感を醸成する呪文の働きをなしている。美禰子と三

四郎に共通の世界が開けてきたことを確認しあったのだと言ってよいだろう。

またの日、菊人形の帰りに二人だけになる。小川の縁で空を見上げた美禰子が言う。「空の色が濁りました」「重い事。大理石の様に見えます」「大理石の様に見えるでしょう。」「ええ、大理石の様に見えます。」「と三四郎。ぶっきら棒ではないが糞正直で能がない。何か言わなければと思う。「こう云う空の下にいと、心が重くなるが気は軽くなる。」「どうも判然としない。「どういう訳ですか」と彼女が問い返すのも尤もである。三四郎もどういふ訳もないのでそれには答えず「安心して夢を見ている様な空模様だ」という。彼女の大理石に対抗した比喩だがこれはどういふ比喩だろう。一諸にこうした空模様を眺めていると、くつろいだ気持で二人の将来を夢見ることができるようです、といった三四郎の内心が反映しているのだろう。恋心は人に巧智を与える。「広田先生や野々宮さんがさぞ後で僕等を探したでしょう。」と始めて気がついた様に三四郎がいうと、彼女は大丈夫な迷子だからと言う。二三のやりとりがあつて結局彼女には叶わない、腹を見抜かれたという屈辱をかすかに感ずる三四郎であつた。「迷子の英訳を知っていらしつて。教えて上げましょうか。」「ええ。」「迷える子——解つて？」後に彼女は二匹のストレイ・シープを画いた端書をくれる。

又ある時。夜空の下の散歩の途次、与次郎が女に惚れたことがあるかと聞く。そして女は恐ろしいものだという。「恐ろしいものだ、僕も知っている。」「と三四郎。女イコール恐ろし。イコールの両側が鈴木氏のいわゆる基礎語⁽¹⁾であるような文はある意味で始末の悪いものはないだろう。見かけの上では全く明瞭だ。しかし意味するところは千差万別である。三四郎は形式上の理解をして僕も知つてると叫ぶ。しかし彼のレベルはせいぜい、国の三輪田のお光さんの世話やぎとか、上京途次名古屋で同宿した度胸のある女とか、ストレイ・シープの美禰子とかで、女性に關す

る体験・知識としては頗る貧しいものである。だがゼロでない限りにおいて「僕も知っている」というのは偽ではない。三四郎のレベルを与次郎も事実としては知らない。が今日までの経過の中で、三四郎の言動の総体を通して彼の女性経験が極めて貧相であることを察知している。そこで彼に向つて「知りもしない癖に」と断定的に揶揄するのである。三四郎にとつては貧相か否かは与り知らぬことで現時点におけるすべてであるから、揶揄されて「慚然」たざるを得ない。こういうタイプの言葉（表現）は、日常生活でも文学作品の中でもごく普通にみられるものである。恋愛愛つて苦しいもんだ、Vへ商売つて難しいもんだ、Vへ子供つて可愛いものだ、Vへ学問つてきびしいもんだ、Vへ世の中つて複雑なもんだ、Vへ旅行つて楽しいもんだ、Vへ人生つてはかないもんだ、V等々。こういう表現は咏嘆、自嘲、軽蔑、訓戒等様々のニュアンスを以て有意味な表現であることを認めなければならないが、具体的内容を規定してゆこうとしない限り創造的とはなりえないだろう。

画家原口のアトリエへ美禰子を訪うての帰り二人の間に一寸した緊張感がただよう。三四郎との問答で彼女は殆ど長い言葉を使つたことがない。簡単な一句二句ですます。それでいて三四郎の耳には一種の深い響が感じられる。これは彼が恋をしているからだといえよう。しかし恋をしてもなくても、人間の声が一人一人ちがつた響きを持ち、それをまた聞きとることが出来るということは重要でかつ不可思議な事実といわなければならない。言葉の不可思議もこの事と深く結びついている。音には論理はないのであって、ただそれを聴きうる耳があるかないかが問題なのである。さて女は何故来たのかと問う。「あなたに会いに行つたんです。」地の文に曰く、「三四郎はこれで云えるだけの事を悉く云つた積りである」と。不器用で純朴な三四郎の愛の告白、といつてよいだろう。この場合「云えるだけの事を悉く」言えと言えたのであろうか。もし悉く言えないとしたらそれは彼の不器用のせいであらうか。そうでは

あるまい。愛の高揚の瞬間にくぐぐぐぐぐ言葉は不要なのである。古往今在愛の名場面は恐らくすべて言語を絶しているだろう。もし綿々たる語りがあるとしても、それは一重に言葉をこえた至高の一体感へ到達せんがための道程にほかならない。△悉く云った積りである▽は経験者先輩としての作者が、未熟な田舎者たる三四郎を見下げるあるいは突放すニュアンスではなくて、心底からの三四郎に対する共感のニュアンスでなければならぬ。そして、美禰子の言葉が彼にとって深い響きをもつように、今三四郎の「あなたに会いに行っただです」という言葉も深い響きを伝えて、それを彼女の方も感じとっている筈である。しかるに彼女は「御金は（美禰子が三四郎に借した金で彼がアトリ）彼所（エへ行つたのもそれを返すという口実）じゃ頂けないのよ」と答えて彼を落胆（がっかり）させる。彼女は彼の言葉の響きを、つまり愛の告白に等しいものを感じとったが故に、「会いに行っただです」という三四郎の言葉を、金を返すためにという字義上の意味によることにし、それに対してあそこでは駄目と字義上の答をした。そうすることによって愛の問題をはぐらかしたのである。何故はぐらかしたのか。美禰子は通説ではいわゆる無意識的偽善者としてえがかれ、三四郎はそのあわれなる犠牲者とみられている。この点については後で少し触れることがあろうが、さしあたり今の間に対する答としては、三四郎の愛に応えることができなかったから、ということになろう。

三四郎のほのかな恋も終末に近づく。風邪をひいてねている三四郎を見舞にきたよし子から、美禰子の縁談のまともったことを聞き、治ってから金を返しに彼女の家へ行く。日曜日で教会に行つたというので教会の表で待つ。「——どうか取って下さい。」「そう。ぢや頂いて置きましょう。」白い手帛（ハンケチ）を出して彼の顔の前へ持つてくる。鋭い香り。「ヘリオトロープ」と彼女がいう。いつか彼が出鱈目にすすめて彼女が買った香水の名だ。すぎし日のあれこれの思ひ出。「結婚なさるそうですね。」「御存知なの」と女はややしばらく彼を眺めた後、かすかにため息をもらしていう。

「われは我が愆^{とが}を知る。我が罪は常に我が前にあり。」二人は斯様にして別れた。この小説の最終行はこうである。
「三四郎は何とも答えなかった。ただ口の内で、迷^{ストレイシ}羊、迷^{ストレイシ}羊と繰返した。」

前に一語の名詞表現がいろいろの意味に使われることをみた。そのことは単語に限らないので語句や文についても同様である。「結婚なさるそうですね」という三四郎の言葉は何を意味しているのか。定義的には、 \wedge あなたは近く結婚すると私は聞いている \vee という記述以上でも以下でもない。しかし実際には、容易に推察出来るようにこの一文は、お目出度いことです、予想もしませんでした、苦勞しますよ、羨しいな、いつまでもつか、等々の種々の意味あいを荷いする。前にあげた与次郎の \wedge 女は恐ろしいものだ \vee と同様、語る人と語られる人との間の関係に相関的である。ただし与次郎の例では $A \equiv B$ は双方共に認めるが \boxed{A} や \boxed{B} の内包・外延に異同があるのに対し、この例では一方が aRb (\boxed{a} が \boxed{b} に対し R の関係にある)と言ふのを他方は cRd とする。 \boxed{a} 、 \boxed{b} が c 、 d とほぼ重なる場合もあるが、両項が全然異なる場合もいわば $aRb \equiv cRd$ が成立つという不可思議さがある。¹⁰⁾ともかく三四郎の声には哀愁に満ちた諦めの響きがあったにちがいない。

作中比較的早いところで作者はいわゆる三四郎の三つの世界について説明的に述べている。第一の世界は遠くにあり、与次郎のいわゆる明治十五年以前の香がし、平穩である代り寝坊気ているが気楽なところで、なつかしい母がその代表である。第二の世界は苔の生えた煉瓦造り、広い閲覧室、うず高く積まれた書物、二三十年かかって積った貴い塵の中で、人はいえは貧乏で風采は上らず、しかし電車に取り巻かれながら太平の空気を通天に呼吸し、現世を知らぬから不幸だが火宅を逃れるから幸いな、広田先生、野々宮君。第三のそれは燦として春の如く盪^{うご}いており、電

燈、銀匙^{ぎんぎし}、泡立つ三鞭^{シャンパン}、歓声、笑語、凡ての上の冠として美しい女性の存在する世界。大抵の三四郎論がふれるこの三世界論は、要領よく明晰な区分である。単純明快ということは漱石（特に初期の）の資質でもあって、『草枕』冒頭の「智に働けば角が立つ。情に棹させば流される。意地を通せば窮屈だ。とかくに人の世は住みにくい」などもそのよい例だろう。ところで明快なのは作者漱石であって三四郎ではない。三つの世界を掻きまぜて得た一つの結果、国から母を呼び寄せ、美しい細君を迎えて身を學問に委ねるに越したことはない、といういくらか落語のおちめいた結果も三四郎になりかわって作者の導き出したものだろう。この三つの世界といういい方は全く常識（日常言語の世界）にかなっている。しかし三つの世界は別々のところにあって出たり入ったりする部屋のようなものではない。部屋のたもとえでいうなら三四郎の部屋は一つあって一つしかない。机の上に国の母からの便りがのっている。壁にかかった絵の女は美禰子に似ている。本棚には図書館や広田先生から借りた本が雑然と並んでいる。おいいるか、といっていきなり与次郎が入ってくる。せまいながらこれが三四郎の部屋だ。何もないといえば何もないし、みんなあるといえればみんなある。それらは雑然混然ながら一体をなし、心理学でならう地と模様のように、母や美禰子や野々宮の顔が交互に浮き出たり背後に沈んだりする。三四郎が見るから見えるのか、見えるから見ると思うのか、そのところも判然としない。そういう三四郎が次第に混沌の世界のうちに自己という座標を定め、対象を分節化し言語化し遂に三つの世界というやや明瞭な認識に到達する物語でこれはある、というようにも考えることができる。この小説のキーポイント^{ポイント}は美禰子という女性が謎の女としてあるという点であるが、謎ということは三四郎にとって対象化しえなかった、言語化しえなかったということである。他の登場人物は三四郎も含め、作者の手によって一応明確な言語的映像を与えられているのに、彼女だけは作者の眼でなく三四郎の眼でみられ従って明確な分節的映像がえられず謎となる。

そういうえがき方をしたのがこの作品の文学的虚構というものであろう。

なお若干の附随的なことから述べておきたい。三四郎が三つの世界をさまようストレイシープであることは恐らく確かなことであるが、美禰子もまたストレイシープたる自覚を持っている、とみるべきである。三四郎あての、川をはさんでデヴィルと二匹のストレイシープを画いたはがきを、無意識的偽善者としての美禰子の挑発とみるのはいささか彼女に酷と思われる。存外緻密な網を張りめぐらせているこの作品では、マタイ伝のストレイシープという単語をばつんと出した時点で終局間際の、彼女の教会通いの事実、われは我が愆を知る云々の旧約詩篇の言葉への伏線となっている。そしてそれは小説としての技巧であるには違いないが作者の内心のまだかすかではあるが打消しがたいこだまであると考えてみたい。尊敬する野々宮を捨てて他の人物に嫁ぐ美禰子の心の中には確かに迷いがあつた筈である。彼女の教会通いをこの当時のハイカラな知的女性のアクセサリ的事象とぎめつけるのは早計ではあるまいか。へ——我が罪は常に我が前にあり、という彼女の声はへ聞きとれない位な声であつたのである。漱石と聖書あるいはキリスト教の問題は別に熟考を要することがらであろうが、ここではいわゆる三つの世界のほかに当然第四、第五の世界があること、あるいは自然科学的世界あるいは道德的世界あるいは芸術的世界その他いろいろの世界がありうるし、三四郎もいづれはそれらにふれるだろうが、そういう未知の世界の一つに宗教的世界のあることを暗示しているのが、バックグラウンドミュージックのようにひびくストレイシープという語であり、一さわ高くフィナーレを奏するのが詩篇の言葉なのである。⁽⁴¹⁾三四郎や美禰子がこれらの言葉をどう理解し、いかに感じていたにせよ、作者漱石にとってこれらの言葉とその意味するものが気がかりでなかつた筈はないのである。⁽⁴²⁾

次にこれは周知のことであるが、小説という文学のジャンルはまことに自由で貪欲で種々様々の表現形式を使用しうる。普通に詩に対する散文というが、小説の中には科学的記述、報道的記述、書簡的記述等々の散文、会話体、更には詩さえも含みうる。『三四郎』の中に詩的なところがあるか。

「ヘリオトロープ」と女が静かに云った。三四郎は思わず顔を後へ引いた。ヘリオトロープの纏びん。四丁目の夕暮。迷羊。迷羊。空には高い日が明かに懸る。

引用はさきの手帛シケキの場面であるが、ここが恐らく作中最も詩的な箇所であろう。とはいえ詩的とはどういうことか詠嘆的だという答がある。たしかにそういえないでもない。この場面での三四郎の美禰子に対する陶醉はもとより、この作品全体をおおう漠然とした青春に対する詠嘆のムードの故に、三四郎のもつセンチメントな態度の故に、作品全体が詩的であるとさえいえる。しかし詠嘆のみで詩をつくすことは困難であろう。引用文の傍点を附した部分が単独に自立しうるか否か、が一つの有力な判断の基準になろうが、実際にはその判定は著しく困難である。決定的な、少くとも自然科学的な意味での一義的な基準があり得ないからである。無数にある詩や小説の定義らしきものを並べてみれば右から左まで極めて幅が広く、かつその境界は接している。例えば詩人北川冬彦はその詩論の中でいう。

「今日の詩人は、もはや断じて魂の記録者ではない。……彼は、尖锐な頭脳によって、散在する無数の言葉を周密に、撰択し、整理して一個の優れた構成物を築くところの技師である。」「語と語、句と句、行と行。それらがかつちり結合される。煉瓦のようにセメントは強くきかせなければならぬ。プランは、幾度、変更されてもいい。」「新しい詩の構成法がきびしく追求されれば、追求されるほど、無闇に行をかえ、駢を切ることの必然性が失われてくる。そして外觀は、散文と殆ど異らないものとなる。」（傍点筆者。なお仮名づかいを改めた。）

日本語の詩と散文の間に、ヨーロッパ語におけるとき明確な差異がないことはしばしば指摘されるところである。興の湧くままにただ歌うだけの抒情詩観告白詩観にかえて、北川の作らるべき、書かるべき詩の主張は当時新鮮であったにしても、引用文中に要請せられていることは散文に対してであつても豪もおかしくないのである。北川自身の例を一つあげよう。詩集『検温器と花』に次のものがある。

馬

軍港を内臓してゐる。

たった一行の、俳句より短いこれらの言葉は何をよむ人に思ひいかべさせるか。支離滅裂の寝言だと思ふのが尋常ではあるまいか。詩の愛好者、あるいは詩人でもこれを詩と認めない人がいるに違いない。著名な詩人の詩集にあることによって、これも詩かといふかる。文の体裁をなしているが意味をなさずいわゆる情報伝達文ではない。三つの単語には直接の結びつきはなく、又美的なイメージをそそのめるでもない。しかし作者は語をえらんで緊密に結合したのである。少なくとも作者には詩的イメージが形成されていた筈である。読者は謎解きをしなければならぬ。ある人は「馬の内臓」「軍港」からかくされた軍国主義の秘密を暗示的に示したものと見た。またある人は馬によって陸軍を、軍港によって海軍を、従つて海軍が陸軍の中にいると解釈した。作者自身は次の様にいう。「中学は旅順中学である。その廃れた軍港を目撃したことがある。馬は私の好きな動物である。ある時白玉山の上から、登ってくる馬を見ると軍港をその胴っ腹に孕んでいると見えた。シャガールのたしか『村』という絵では、牛の胴っ腹の中に人間が横たわっているのを思い出し、思い切つて、馬が軍港を内臓しているイメージを造型して見たのである。⁽⁴⁾」では前二者のイメージは誤りであろうか。否である。作者の意図と作品とは必ずしも一致しないし、作品は自立した瞬間読

者に自由な想像を促すのが詩であろう。しかしこの詩の当時は近代詩から現代詩への変革期にあった。多くの詩人がそれぞれの詩観の下に新風を競っていた。多様な言語空間が模索されており、この作品はなかでも激烈な一例なのである。

引用したい例は山程あるわけだが、紙幅の都合もあり一応打切ることとして上來述べてきたことをひっくるめるとどういうことになるか。福永の言葉を借りると、「世の中にはどうしても表現出来ないもの、筆舌に尽せないものがあり、それは古来、曰く言い難しと呼ばれている。」「比喻を使って言えば、釣竿を伝わって来るかすかな感触に魚がかかっていることは分っても、獲物そのものは眼に見えない。釣糸の先に獲物の大きさを想像するところに、詩が成立している。」「小説家もまた、人生の上に曰く言い難しを感じて、それに新しい十全の表現を与えたいと願う。しかし小説家が表現の専門家だからといって、そう簡単に成功するとは限らない。……曰く言い難いものの魅力（それは現実の奥底にひそんでいる観念、イデエ、のようなものだが）そのまま温存しつつ表現することが肝要である。」ということになる。それが果して可能か、ということである。釣のたとえで詩が一本の細い糸がたよりの曲芸みたいなものとすれば、小説は投げ網といえようか。獲物も入っていようが、雑魚やあき缶やごみ石ころも入っている可能性がある。すぐれた作品が現に存在する以上、文学がそれを言いいないわけはないが、何が玉で何が石か、またそれを手にする確実な保証があるというわけではなさそうだ。その点確実性を目指す哲学の領野での言葉及び表現はどのようなものであろうか。

三 表現について——哲学の場合

哲学は確實性を目指すといったが、周知のように哲学も文学と同様、哲学とは何かという自己規定がたえず問題になっている。そういう意味では甚だ不確實なものともいえるが、どのように自己規定するにしても確實性あるいはなんらかの絶対性を目指す哲学はなからう。極端なことをいえば、相対性を主張する哲学は絶対的に相対性を主張するのである。一般に現実、この世、この世界は現象的でうつろいやすいものとされる。従って確實なものとは、現象界の背後奥底にひそむ本質的なもの、不変的なものうつろいやすさを成立させているものとみられる。文学もまた本質的なもの、絶対的なものを目ざさないわけではないが、現象界たとえばうつろいやすいものをうつろいやすいものとしてえがくというところがある。その点では哲学はむしろ宗教に近いといえるだろう。さて哲学も表現の媒体、道具として言葉(広義の)を用いる。確實性を目指す哲学は、当然媒体道具たる言葉の確實性を要請するだろう。少なくとも道具の点検をする。そういう意味ではギリシアの昔から哲学は言葉についての哲学であつたともいえる。確實な道具を用いて確實な知識をうるための手段が論理学であり、哲学の、あるいは科学の進展は論理学の進展と表裏をなしている。広汎な哲学や論理学について十分な理解がないにもかかわらず、かつ明白な方法や立場を持たないままにいわば自然的態度で一、二の哲学者の言葉をあげつらうことは非難さるべきかもしれない。しかしここではあえてその自然的態度でもって具体例に接し、その感触を今後の考察をすすめる基にしたい。

確信に満ちた哲学者の言葉の中でも、ウィトゲンシュタインの次の言葉ほど断乎たる調子なのは珍しいだろう。曰く、「およそ語られうることは明晰に語られうる、そして話するのが不可能なことについて人は沈黙せねばならない。」^四 こういう言表に出会って、「曰わく言い難い」ものに骨身を削る詩人や作家は随喜するであろうか、それとも

鼻白むであらうか。『論考』は七つの基本命題とそれに対する註的命題、更にそれに対する註的命題等々、全部で五二三の命題から成立っている。第一の命題は次の通りである。

世界とは実情であることがらの全てである。

この命題には世界と実情という二つの名辞があつて限定を欲する。そこで命題一・一において「世界は事実の総計であつて、ものの総計ではない。」及び命題二において「実情であること、即ち事実とは、諸事態の存立である。」と規定される。第一命題の原文は *Die welt ist alles, was der Fall ist.* となっている。上記の訳は邦訳全集第一巻の奥氏訳を借用したが、別な訳者（石垣氏）は「世界は成立していることがらの全体である。」「成立しているもの——事実——は事態の現存である。」と訳し、更に別の訳者（河野氏）は、世界は「たまたまそうになっているもの」の全部である、「たまたまそうになっているもの、事実とは、事態の存立である。」と訳している。あとの命題の原文は *Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten.* である。

『論考』という著作はこういうアフォーリズムの集積で、読者はこういう命題が何を意味しているかを当然自らに問う。私達日本人は日本語で考えるわけだが、たまたま上記三種の訳「実情であること」「成立しているもの」「たまたまそうになっているもの」は、夫々訳者の苦心と意図があることは註記などでも知れるのだが、この三つの言表が同じことをいおうとしていると聞けば恐らく一驚するのではあるまいか。これは必ずしも訳語の適否ということばかりではない。世界は大体においてあるものの総体を意味すると我々は理解しているが、こういう対象について我々は感覚的経験を持たないし、従つて又表象も持たない。そういう総体という存在が、三種の大変ちがった風に見える事態 (*was der Fall ist*) に適用されるわけである。従つてこれらのことばの意味するところを明確に思い浮かべることは甚だ困

難である。だから第二命題で Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten. と述べられるので Was der Fall ist と die Tatsache (事実)が同じものであることが了解されるが、今度は Sachverhalt の理解に苦しむ。著者はただちに命題二・〇一において、それが諸対象 Gegenständen つまり事 Sachen と物 Dingen の結合であると答える。『論考』に寄せたラッセルの序文の説明によれば、例えば「ソクラテスは賢いアテナイ人であった」は「ソクラテスは賢かった」と「ソクラテスはアテナイ人であった」という二つの事実からなり、事実を自らの部分として含まない事実つまり上記のあとの二つの命題であらわされるものが事態 Sachverhalt と称されるもので、それをウィットゲンシュタインは原子的事実とも称しているという。ラッセルは厳密に言えば事実は定義不可能であるといっているが、事実だけでなく、世界とか物といった根本的な概念を定義することはどの言語においても不可能であろう。^四 もっともウィットゲンシュタインの関心が「世界」ではなくて、むしろ思想の言語に対する関係、事象のその両者に対する関係であることは、序文の中でも既に述べられ命題の中でも言っていることである。「哲学の目的は思想の論理的な明晰化である」(四・一二)。従って哲学は学説ではなく、活動であり、哲学の結果は「哲学的命題ではなく、諸命題が明晰となること」なので、そのためには言語の論理が把握されていなければならない。言語は命題の総計であるから(四・〇〇一)。けれども日常言語は人間という有機体の一部であり、そしてこれに劣らず複雑であった、日常言語から言語の論理を直接読みとることは不可能だが、それは言語が思想に変装を施すからである。衣裳は肉体の形式を認識させるのとは全く別の目的に従って形づくられているのだから(四・〇〇二)。論理分析の立場では言語は衣裳であり、思想が肉体であり、衣裳たる言語は肉体たる思想を覆いかくすのである。「私の言語の限界が私の世界の限界を意味する」(五・六一)のは、「論理が世界を満たし、世界の限界は論理の限界でもある」(五・六)から

だが、論理学では、「我々が欲することを記号の助けをかりて我々が表現するのではなく、本性上必然的な記号の本性が自らを言明している」（六・一二四）ということなのである。従つてその限りでは「謎は存在しない。いやしくも問を立てることができのならその間に答えることもできる」（六・五）にちがいないとされる。ここですでにふれた第一第二を含め七つの基本命題を列記してみよう。

一 世界とは実情であることがらの全てである。

二 実情であること、即ち事実とは、諸事態の存立である。

三 事実の論理像が思想である。

四 思想とは有意義な命題である。

五 命題は要素命題の真理関数である。

（要素命題は自分自身の真理関数である。）

六 真理関数の一般的形式は $[p, \epsilon, N(\frac{\epsilon}{n})]$ である。

これは命題の一般的形式である。

七 話をするのが不可能なことについては人は沈黙せねばならない。

すでにふれたようにこれらの命題に対する註として五一六の命題があり、それら多数の註的命題を省略して七命題だけを引用することについては問題はあがあるが、原註の示す通り命題番号の整数や少数が当の命題の論理的重要さ、強調の度合を示すのであってみればそれなりの意味はある。でこれら七命題を通覧するに、第一から第六までと第七との両者の間には断絶が感ぜられる。実際、これらの命題はそれのみでは簡潔かつ難解なもので、だから五一六の補助

的註的命題を従えているのだが、第七の命題のみが単独であって註的命題を従えていないのである。写像の理論によって論理像が世界を写像しうること、つまり命題は事態を写像すること、複合命題は論理的定項（そして、または、もしも、ない）によって基本命題から組立てられること、二つの境界、すなわち矛盾とトートロジー——これらは何事も語らないが無意義なのではない、数学における0のごとく——の中間に有意義な命題の領域が拡がっていること等を考慮に入れば、一から六に至る命題の脈絡はおぼろげながら感得出来るであらう。それが命題四・一一六で、更には序文で強調された「およそ語られうることは明晰に語られうる」ということに他ならない。そしてそれは同時に「話すのが不可能なことについては、人は沈黙せねばならない」という第七命題の意味を示すのである。従って一から六に至る命題の註解が詳細精密であればあるだけ、それだけ単一である第七命題の重さが増してくるといえる。

その事は何を意味するか。語りえないものについては沈黙しなければならぬという点では、彼は実証主義者と同様である。しかし違うのは、生において重要なのは実証主義者にとっては語りうるものであり、ウィトゲンシュタインにとっては、まさしく沈黙せねばならぬと彼がみなしたそのものである。「世界の意義は世界の外になければならない……世界の中には、価値は存在しない。仮に存在するとしても、それは価値を持たないであらう」（六・四二）。「いかに世界があるかは、より高貴なことにとっては全くどうでもよいことである。神は自らを世界の中に、啓示しはしない」（六・四三二）。「だがしかし表明しえぬものが存在する。それは自らを示す。それは神秘的なものである。」（六・五二二）。これらのいわゆる神秘主義的命題は、「より高次の領域が存在する」のような仮想的命題の中で「存在する」を適用することはすべて不適当なのであるから、一種のパラドックスであり、すべて彼自身のことば「しかしそれを語ることはできない」を付け加えなければならないが、にもかかわらずそれらが彼にとっての重要な結論と

いか絶えず念頭におかれる重要な考えであつたとみなければならぬ。それを別な風にいえば、世界の他に何かが、つまりその意味ないし意義があるということ、あるいは、言語と世界との関係にと同じく言語と直観的価値界との関係に語りえぬものが存在するということであろう。

以上『論考』の言葉を足がかりにウィトゲンシュタインの言語観を垣間見たが、後期の彼の影響の下に一九三〇年代に始まったのがオックスフォード学派と呼ばれているものであり、その派の学説は「通常言語の論理学」といわれている。記号論という比較的新しい学問が急成長しつつあるが、この学問の立場からみると論理学は三通りに考えられる。(1)記号と記号との間の関係のみを研究するシンタックス(およそ形式論理学に相応する)、(2)記号とそれが指示する対象との関係を研究するセマンティックス、(3)記号を使用する人間主体と記号と対象との相関を研究するプラグマティックス。(2)及び(3)は従つて広い意味の非形式論理学を形成する。オックスフォード学派の通常言語の論理学は右のプラグマティックスとしての論理に対応する。通常の自然言語は、時代の変化を越えてなんらかの規準的な仕方で使用され理解されてきた。それは文法の規則がその中に含まれるようになつたと広い仕方である。ストローソンはその規準的な仕方を三つに大別する。⁽⁴⁾

1 タイプ規則([a]文法的なもの) [b]非文法的なもの type-rules

2 関連づけ(指示)の規則 referring-rules

3 帰結規則([a]形式的なもの) [b]非形式的なもの entailment-rules

タイプ規則というのは、文章あるいは句が字義的に有意味か無意味かを決定するものである。しかし意味というも

は字義の意味につきるわけではない。転意的意味をも十分に考慮しなければ殆ど實際的とはならないであろう。それを規制するのが関聯づけの規則である。次にある文章Sが他の文章S'を帰結する場合、形式論理学ではSが真であればS'も真であるとみなされるわけだが、字義的転移の意味のほかに発言者を含む脈絡の全体を考慮に入れないければ帰結関係も一義的には決められない。逆にいえば、関聯づけの規則と密着したかたちでの非形式的な帰結規則を考えなければ通常言語の推論をより現実的にとらえることはできないと考えられる。

彼等と反対乃至異質の立場もある。たとえば記号論理的接近法をとる人々は、アボリア・パラドックス等をさけるために言語の階層構成説をたて、個々の対象について語る言語(対象言語)、について語る言語(メタ言語)、に關して語る言語(メタ・メタ言語)などを考える。それはたしかに人為的な側面もあるが特にメタ言語の領域で大きな成果をあげたことが認められている。またデイアレクティカ派と呼ばれる人達がいる。この派も一樣ではないが、知識の普遍妥当性を目ざすあまりデカルト的明析判明からの幾何学的推理演繹のみの重視と經驗論的な明証的感覚与件からの帰納的一般化のみの重視が「議論の論理」を輕視してきたことを強調する。事實認識と価値判断を嚴格に切り離すだけでは現実をとらえることはできない。人間の言語活動、その一部分である文章一つにしても、真偽のみが問題であるものはむしろ少く倫理的審美的宗教的表現が極めて多く含まれている。そういう特殊領域の客観構造をとらえる応用論理学を提案する人もある。それらがすべて日常言語派も含め、反撥し引合い重なり合いながらより包括的な地平を目ざして進展しつつあるのが実状であろうが決定的包括的な結着をうるに至っていない。ウィットゲンシュタインに立返っていえば、語ることの出来るものについては益々明らかになりつつあるが、語ることの出来るものについての照明はいまだ極めて不十分なのである。

四 表現について——宗教の場合

たとえばここに次のような言葉がある。

すべて悪しきことをせず、

善いことを実践し、

自己の心を浄めること、

これが仏陀たちの教である。

これは仏教の行われているすべての土地で広く吟誦されている有名な章句の一つで、この短い言葉の中に仏教の中心思想は言いつくされているといつてよい、といわれる。大変わかりやすい言葉であり、誰しもそうすればよい、あるいはそうしたいと思うであらう。誰の、あるいは何の教であらうとかまわないが、末尾の一句によって人はこれが仏教の教であることを知る。「これが仏陀たちの教である」というのは一種の真偽命題であるが、そしてそれは検証が可能な命題であるが、この章句を読む人の場合普通にはそのことはあまり問題にはならない。これが仏陀の教であるか、ないかが関心事ではなく——各宗教間の比較が問題であるような場合を除いて——前の三句、教の内容そのものに関心があるからである。すぐれた教であるから実践しなさい、と読むだろう。この章句をよむ人、見る人、知っている人は、必ずしも仏教なり宗教なりを求めている（何らかの意味で苦悩の救済を求めている）人とは限らない。単に知的な観点から、あるいは無信仰や反宗教の立場からこの章句を眺めても無意味というわけではない。つまり救いを求める人の立場に読み手の姿勢によってこの章句がA || Bという単なる真偽命題でなしに、悪しきことをするな、

善いことを実践せよ、心を浄めよ、という強い勧請の意味にとれるばかりでなく、他の人々にとってもこの章句はそういうものとして理解される、すなわちこの章句の表現自体の中に、形式の見かけにもかかわらずそういう風に読み手に働きかけるものがあるということである。その理由の一つは教という言葉にあると思われるが、それだけではなく、表現の全体のあり方と読み手にも関与すると想像されるが今は十分に規定しがたい。ともかく一見わかりやすく見えながらさまざまな問題を含む表現である。さらにこの章句が見かけより難しいことは、「悪しきこと」「善いこと」「浄めること」とは一体何なのかと問えば直ちに了解されるだろう。善悪といえは倫理道德の根幹であり、何が善で何が悪かということ自体問題である。常識に従うとしてもそれは相対的である。時代的社会的通念ということで納得しうるものであるかどうか。浄めることにいたっては一層漠然としているのではないか。心をタブラ・ラサの状態にもどすことなのか、黒板消しには何を使うのか。いってみれば善悪浄は前にのべた基本語の一種でありこの章句は高度に抽象的である故に、ある意味では何も言っていないに等しいともいえる。しかしどんな言葉にも背景基盤がある。この章句が吟誦されるということは勿論そういう背景があるということを意味している。悪しきことをしないというのは、戒律を守るということであると知らされる。つまり五ヶ条の基本的戒律（1殺生をしない。2盗みをしない。3淫らなことをしない——在家者は自分の妻以外と——。4虚言をつかない。5酒の類を飲まない。）がそれである。之等の戒律の各々は、悪という高度の抽象性からみると一段下位に下りはするが（メタ・メタ言語からメタ言語へ）、より下位のレベル（対象言語）にくらべるとなお抽象的である。殺生とは生命あるものを殺すということだが、人間は言うまでもないとして牛や馬や猫などから昆虫に至るまで、更には植物にまで及ぼすべきであるのか。「朝顔に釣瓶とられて囉ひ水」「やれ打つな蠅が手をする足をする」といった句に、女心のやさしさや虫けらの動作の滑稽な擬人

化の底にある慈悲心の流れをみることができよう。逆に人間であっても、一人殺せば殺人万人を殺せば正義というチャップリンの皮肉もある。虚言の戒にしても、悪意の虚言はもとより難ぜられるべきであろうが、善意の、方便の虚言、無知の虚言等はどうか。そして現実的にはこれらの戒は殆ど守られていないに等しい。守りたいが故に戒があるともいえるが、とりわけ仏教の戒律はキリスト教の戒律と異り、神の側からの絶対的な掟（命令）ではなく、解脱の境地に達しようと自ら発心する者が自らに課する戒律という性格をもっていることが注意されている。よってなお至難となる。それはともかく、戒を守ることは倫理道德の実践であり、仏教としての本来の面目は心を浄めることによって達成されるわけであるが、それは瞑想によって正しい認識に到達することであるという。発心からそこに到る道程において実践すべきものがいわゆる八正道（正しい見解、正しい決意、正しい言葉、正しい行為、正しい生活、正しい努力、正しい思念、正しい瞑想）であり、その中の正しい言葉²⁴、正しい行為、正しい生活が戒律をいいあらわしこの八正道を実践することが善にほかならないだろう。瞑想によって正しい認識に到達すること、それはまた欲界、色界をこえて無色界に高まり宗教的叡知²⁵に般若を獲得することであるともいわれる。この宗教的叡知の内容そのものは言葉では説明出来ないとされる。われわれの通常経験における知覚内容の整理統合による判断や推理、それらを通じての知識の形成とは全く異なるからである。それは長年にわたる精神と肉体の両面の修行を積んだ人が、正しい瞑想に入ることによってまったく突然に出現するようにみえるものである。（だからといってそれが個人主観的なものでないことはすでに多くの人々の認めたところである。）言葉は通常、日常経験の内容を表現するためのものにすぎないと考えられる故に、その叡知の内容を言葉によって言いつくすことは至難であり、当初ゴータマ・ブッダが説法を躊躇したのもその故であった²⁶。にもかかわらず、普遍的真理としてのゴータマ・ブッダの自覚は人々に伝えられな

ければならず、ブッダは説法を開始したのである。（仏伝の多くが仏陀の説法について、偉大な語る能力と共に偉大な沈黙の偉力をそなえていたことを強調していることに注目したい。）滅後さまざまな経緯をへて多くの聖典が編纂され、又数多くの論が加わり今日の龐大な仏教經典に至っている。われわれが今日仏陀の生涯や教説を知りうるのは、まさにそれらの經典により、經典の言葉を通して、そしてそれを通してのみである。ジルソン流にいえば、⁴⁴ 仏陀は今日のような形で自分の教説が龐大な經典に集大成し人々に読まれているとは夢にも思わなかったことであるし、逆にわれわれが經典をよんで問いかけても仏陀が直接に答えるということは不可能なことなのである。書物は絵画と同じく沈黙をまもる。

すでに察知されるように、言語と沈黙（いいあらわしえざるもの）の關係についての表現を今度は宗教（仏教）の領野で觀察してみようと思うのであるが、まずここで具体的な一例をあげてみよう。それは維摩經の第八章入不二法門品である。⁴⁵ ヴィマラキールティが菩薩たちに質問する、不二の法門に入るといふことはどういうことなのかと。最初に法自在菩薩が、「生じると滅するところが二である。ところで生じることなく起ることがない場合には、滅することはない。法は無生であるとの確信（無生法忍）を得ること、これが不二にはいることです」と説く。次に吉祥密菩薩が「われあり、わがものありという、これが二である。われをいたずらに構想することがないなら、わがものはなくなる。いたずらに構想することのないことが、不二にはいることです」と説く。以下吉祥峰菩薩……樂実菩薩に至る三十一菩薩がおのの自分の説を述べおわって、最後にマンジュシリーに向ってその考をたずねる。彼の答はこうだ。「高貴な士よ。あなた方の説はすべてよろしいが、しかしあなた方の説いたところは、それもまたすべて二なのである。なんらのことばも説かず、無語、無言、無説、無表示であり、説かないということも言わない——これ

が不二にはいることです。」そしてマンジュシリーはヴィマラキールティに言う。「われわれはおのの説を述べたのですが、あなたにもまた不二の法門について何か語っていただきたいのですが。」そのとき、ヴィマラキールティは、口をつぐんで一言も言わなかった。マンジュシリーは、ヴィマラキールティをたたえて言った。「大いに結構です。良家の子よ、これこそ菩薩が不二にはいることであって、そこには文字もなく、ことばもなく、心がはたらくこともない」と。このように説かれたとき、五千の菩薩たちが不二の法門に入って、ものはすべて不生であるという確信を得た。以上がいわゆる維摩の一點という興味深い（とされる）話である。この場面が興味深いとされてきたのはどういう意味であらうか。繰返していえば最高の叡知は言葉を越えたもの、越えたところにある。菩薩たちはいろいろの言い方でそれをいい表わそうとする。しかし不十分である。マンジュシリーはそこをぎりぎりのところ、無言、無説、無表示、説かないということも言わない——というぎりぎりのところまでゆく。しかし、これが不二にはいることだ、と言った。もしそうであるなら、沈黙せざるを得ないのではないか。実際維摩は何も言わなかった。けれどもこの沈黙はそういういわば論理的帰結としての止むをえざる無言という体のものではあるまい。この沈黙は語の欠如態というような否定的なものではなく、語を絶した大いなるもの深きもの充実せるものの体现であった。そしてそのことをマンジュシリーは直観するが故に称賛するのである。一方、五千の菩薩たちが不二の門に入って無性法忍を得たとのべられたのは、マンジュシリーが称賛した後である。マンジュシリーが言葉で以て解説せんとしたものを、ヴィマラキールティは現存在の形で、いまここにある確かなものとして示した、といってよいであらうが、マンジュシリーは再び「そこには文字もなく、ことばもなく、心がはたらくこともない」と讃嘆のことばを述べざるを得なかったし、それに触発されて菩薩たちは門に入るを得たのである。形式論理的にはマンジュシリーの言葉は維摩の一點

の前後で同じもののように見えるが、一黙をバネとして飛躍があるといわねばならないのである。同時にその飛躍したことが菩薩たちの入門のバネになったということにも注目すべきであろう。この場面は、さきにウィットゲンシュタインのところでのべたタウトロギアとアンチノミーの両極が如実に提示されているという点でも大変興味深いのである。

同じ維摩經の第十章で、世尊はアーナンダにいろいろのものが仏陀のはたらきをすることをのべる。「アーナンダよ、同じくまた夢、影、水中の月、反響、幻、陽炎の比喻を説き、文字や語源を説いて、人々に仏陀のはたらきをするところもある。ある場合には、ことばを表示して仏陀のはたらきを行なう仏国土もある。ある場合には、無語、無言、無説、無表示によって、人々に仏陀のはたらきをなし、こうして清浄にされた仏国土もある。」この場合、仏国土が空間的に考えられるべきでないことはいうまでもないであろう。仏陀のはたらきには沈黙も言葉も比喻も皆ともに重要なのであることが示される。

般若經や維摩經の基本的態度が無執着の強調であることはよく知られている。いまわれわれのテーマである言葉についていえば、われわれは言葉に執着する。言葉を信ずるか、否定してしまうか。維摩の一黙はことばに対する執着を見事に打ち破ったものだといえよう。執着というと、普通には聖俗のうちの俗に執着するのが人間の迷いの源泉であり、俗なるものへの執着をたち切って聖なるものへ向うことが無執着のように考えられるが、般若や維摩ではむしろ聖なるものへの固執さへもたち切ることを強調する。この点を維摩の一黙にひき戻して考えてみると、ことばに執着してはならない、本源の沈黙に立ち返らなくてはならないということの強調と同時に、マンジュシリーの賛嘆の言葉が示すように、黙に執着停滞してもならないということではないであろうか、たとえそれが未熟者に対する方便の

言説だとしても。

無執着——とらわれないこと——がやがてものは本体を持たない、空であるという認識に高まってゆくわけだが、当然そこでことばについても照明が加えられてゆく。般若經の製作者たちが最高の眞実はものが空であり、いかなるしるしによってもしるしづけられないと考えていたということは、彼等が人間の言葉に信を置いていなかったということである。ものの眞実はことばによってあらわされず、ことばはそれと一致する対象を實在界にもたない。實在を物と心、認識と対象、身体と精神などの範疇によって区別することは、ことばの世界におけることであり實在界におけることではない。中論でナーガールジュナは次のようにいう。

行為と煩惱の止滅によって解脱がある。行為と煩惱は思惟より生じる。それらは戲論（言語的多元性）による。戲

論は空性によって滅せられる。（第十八章第五頌^四）

世間の慣行的眞理（言説諦）に執着することを特徴とする多様な言語（戲論）から思惟は生じるが、空性の直観知が生じた時に戲論は滅するというのである。どのようにして空性によって否定されるのか。清弁は註して、この世界ではことばの対象について判断し、想像することにもとづいて、ことばの形をとった多様な思惟が無限に生じてくる。それと反対にすべてのものの本体を超越した形の空性を、虚空を見ると同じように、知覚すべき何ものもないというしかたで直観し、すべてのものはことばで表現できないものだと知れば、

ことばの対象は止息する。心の対象（心行）が止滅する故に。（第七頌）

ということが理解できる。心の対象こそが、個別的一般的に表現されてものといわれるのである。さてまた清弁は釈する。他学派の多くは、「眞実」の定義を述べる必要があるといって非難するが、もし眞実の特徴というものがこ

ばで表現されるものであるなら、それを述べよというのは正しい。しかし実はそれは表現できるものではない。概念知のはいりこむ余地がないから、多様な言語によって論じられることはない。従って寂靜である。教はないから自分で直観し自覚しなければならない。しかし初心者を正しくはけますために次のように説かれる、と。

他の者をおして知られず、寂靜で、戲論によって論じられることなく、思惟をはなれて、種々性を越える。これが真実の形である。(第九頌)

自証されねばならぬ真実を方便によって説明するのであると。

ものは本体をもたず、他のものに依存してのみ存在する(縁起)と大乘の哲学者たちは説く。だから空というものがあるわけでもないから、空ということも仮の命名にすぎない。空は事実の世界を否定するわけではなく、空を理解しはじめて事実の世界も了解される。悟りの世界と迷いの世界が別々にあるわけではなく、実は同じものであることが体得されなければならないというのである。

以上の如く概観すると、仏教的教知において、ことばのもつ意義役割ははなはだ重要であるがなおかつ否定的であるようにもとれる。そのことは仏教東漸後の中国や日本において、教外別伝不立文字をたてまえとする禪仏教が大きな存在であったという外形面にもあらわれているようである。しかしながら不立文字をたてまえにする禪に、極めて多くの語録文字が伝えられていることもまた事実である。周知のように、ぬきんでた日本の仏教者群像のなかに、極めて特殊であるが言語に対して積極的な態度をとった二人の人物が見出される。次に空海と道元の、独自・壮大・深遠で容易に近づき難いその世界のことばにいささかふれてみよう。

仏教における最高真実の世界は、つまるところ言葉道断心行処滅の語で指し示されるところの世界であった。到達すべき目標はことならないのであろうが、空海の場合はその道程において頗る様相が異なるといわれる。「大真言とは究竟法身所説の真実なり。」（『秘密曼荼羅十住心論』巻第十）法身説法がその骨子である。そこで法身とは何か、法身説法はいかにして可能かということが問題になる。法身 *Dharmakaya* は文字通りには真理・理法を身体とするものであるから、インド大乘においては超越的な絶対者として理念的な存在であり、實在性をもたないものとされる。それに對し密教では法身を實在性あるものとし、有色有相である、すなわち存在論的に認識されるべき宇宙的存在の形相ともいふべきものとして捉えられた。⁽⁴⁾ 万有一切は自性法身の等流（流出）した顯現それ自体で、「法はもとより言なければ、言にあらざれば顯われず」（請來目錄）といういい方は、さきにふれた清弁の「教説は文字に付託されて起こってくる。自証されねばならぬ真実を方便によって説明する……」のいい方と較べると様相のちがいは明らかであろう。そしてわれの内なる自身仏のことばが、ただちに絶対者たる法身仏の説法であるが、そのような法身仏のことばが言 *mantra* といわれるものであるが日常次元におけることばではない。それは、宗教的行為としての行と切離されては伝達することも了解することもできないもので、単に理知的ロゴス的なことばではないという。それは創造的行動的發動を指すことばであろうとする。そのことを明らかにせんとしたのが『声字実相義』⁽⁵⁾と題せられた未完（と目されている）の一書にほかならない。

その冒頭に「夫れ如来の説法は必ず文字に藉^よる」と断言している。文字はここでは意味伝達の記号で広い意味でことばと解してよいであろう。続いて「文字の所在は六塵その体なり」という。六塵は色・声・香・味・触・法の六つの感覺知覚の対象である（塵は人間の心を染汚するもの）の意から、ことばがどこにあるかといえ、迷蒙のこの世界全体

が実はことばの本体であるということになる。次に「六塵の本は法仏の三密即ち是なり。平等の三密は法界に遍して而して常恒なり。」という。六つの対象界のさらに本をたずねると法身仏の身・口・意の三密で宇宙に遍く満ちている。この三密が万象として顕現しているとみるのである。宇宙法界はことばによって書かれたいわば書物なのである。「声字分明にして実相顯わる。いわゆる声字実相とは、即ち是れ、法仏平等の三密、衆生本有の曼荼なり。」ことが明らかであって真実のすがたが顯われるということは、絶対者の身口意の三密としてはたらいっているもの、その深秘の行動であり、同時にそれは衆生が本来所有する曼荼羅である。同時にというのは、衆生の三密がそのまま絶対者たる法仏の三密と本質的に同一であるがためである。「故に大日如来此の声字実相の義を説きて、彼の衆生長眠の耳を驚かし玉う。若しくは顯、若しくは密、或は内、或は外。所有の教法誰か此の門戸に由らざらん。」顯教密教を問わず、仏教たると仏教以外たると問わず、すべてこの声字実相に基くのであるから大いに心して研究さるべし、という大意をのべたあと、「積名体義」と題される本論が続く。その中に大日経より三つの頌が引用されて論の要^{かなめ}となっているが、第一の頌では平等の法仏が実相、真言が声、言名が字であることを釈し、声字実相が即ち法身そのものであることを示す。

第二の頌が重要であって次の如くである。

五大に皆響有り、十界に言語を具す、

六塵悉く文字なり、法身は是れ実相なり。

地水火風空の全宇宙に声響があり、一切の音声はこの全宇宙を離れず、宇宙が声（ことば）の本体なのであり、声響は五大の作用である。密教では五大は五字五仏など曼荼羅の世界における諸尊である。いずれにせよ五大は悉くこと

ばを発しているのである。次に十界（仏・菩薩・緣覺・声聞・天・人・阿修羅・傍生・餓鬼・捺落迦の十）、つまり迷い悟りすべてをあわせた全世界がやはり言語を具えている。十界の差異に應じて十種の文字があるが、九界の文字は妄で仏界の文字は真実であるという。それが梵で曼荼羅といい龍樹が秘密語と名づけ、真言といわれるものである。あらゆることはそれぞれの実体に應じて名をそなえている。名の根源は法身。それより流出してあらゆる世間の言葉となる。ことばの真実の義を知るのが真言でしからざるものが妄語であるという。

第三句、「六塵悉く文字なり」については既に叙意のところで「文字の所在は六塵その体なり」と把握されたが、さらに六塵夫々の文字の相が明らかにされねばならぬ。最初の色塵の文字について空海は次の頌をひく。

顯形表等の色 内外の依正に具す 法然と隨縁と有り 能く迷い亦能悟る

顯色とは五大の色で黄白赤黒青の五色であり、形色とは長短麁細高下方円三角等形態位相であり、表色とは取捨屈申、生滅相続、変異動転等運動の様態である。かくの如き種々の差別を色の文字と名づける。次に内外の内は内色であって生命体、外は外色であって生命体の住する自然界であるが、内外ともにさきの顯形表の三色を具し、相互に依存關係にある。法然は法爾、自然で絶対者の身体と国土を言い、隨縁は現象で等流身にいたる一切を言い、その三種世間に無辺の差別があつて法然隨縁の文字と名づける。文字は愚においては執着溺愛して煩惱を發し十惡五逆を造るから能迷といい、智においてはよく因縁を觀じ法界曼荼羅を建立、自利利他円満する故に能悟という。

実相義は、「已に色塵の文を釈し竟んぬ。」で終っており、五塵を残すからそれだけでも未完のものともみられるし、叙述も比較的短かくかつ順を追って整序的になされていないところもあるが、声字が実相をあらわすという根本理念は注目すべきものであろうし、また今日的な用語を借りれば、サブ言語、言語、メタ言語という階層のうちのサブ言

語、メタ言語の領域に焦点をあてた——ただしヨーロッパ的抽象化論理化の方向でなく——特異な著作というべきであらう。

「諸仏諸祖は道得^{どうとく}なり。」（『正法眼蔵』第三十三）

「道得」はこのような言葉で始まっている。いい得るとかいい表わすことができるということとは、普通には言語による表現と考えられる。ここで道得といわれているものは必ずしも言語表現のみに限るわけではないようだ。「このゆへに、仏祖の仏祖を選するには、かならず「道得也未」と問取するなり。この問取、ここらにても問取す、身にても問取す。拄杖拈子にても問取す、露柱灯笼にても問取するなり。」と続く。仏道についていい得ているか、いい得ていないかをたずねるのに、心でも体でも日常的な事物でもたずねるのである。広い意味で言葉とか表現とかにいつての道元の見解は『眼蔵』のあちこちに、いなむしろ『眼蔵』の全篇に示されているというべきであらうが、とりわけ表現ということをテーマに掲げているこの文章を手がかりにすることは不当なことであるまい。

（仏道について）いい表わすということは他人の力によってもできないし、自分の力によってもなく、ただ仏祖を参究していくうちにいうようになるという。三年八年三十年四十年の功夫がなされて渾身の言葉がえられるのだから何十年間にも表現の途切れがない。「いまの道得とかのときの見得と、一条なり、万里なり」といわれる所以である。この功夫をとらえて放さぬ年月が積みかさなって、これまでの年月の功夫が脱落する。脱落を究極の境として目指してゆく時、目指してゆくことがそのままそこへ現われ出ることであるから、正しく脱落^{まさ}のときおのずから言葉が実現する。「しかあれども、この道得を道得するとき、不道得を不道するなり。」すなわち言葉でいい得ないも

のはいわないのだという。しかしいい得ないものをだからといってそのままに放っておくべきではない。いい得ないものとして証究してゆくのでなければ仏祖の神髄ではないという。それはどういうことか。趙州の真実大師の言葉を示したあとで道元はいう。そういうわけだから十年五年と禪林にいる間に、繰返し春秋がめぐってくるが、一生禪林を離れずに行なわれる功夫・弁道を考えてみると、「坐断せし兀坐は、いくばくの道得なり。」坐りきった坐禪は、たとい無言でもそれ相應の数の言葉を表わしているというのである。「不道をいとふことなかれ。不道は道得の頭正尾正なり。」無言であることを氣にかけることはない。無言は言葉による表現の全体なのであるから。氣にかけることはないが、まさしく脱落のさいにおのずから表現が成就するのであり、それは十年五年の無言の坐禪には諸仏もないがしろにするはずがないという確信に基いている。そういうわけで、「一生不離叢林」は「一生不離道得」ということである。また「一生不離不道得」ということもある。（『眼蔵』は禪林の僧衆に示された言葉である。われわれは「一生不離叢林」というわけにはいかない。しかしわれわれもまた一生不離日常坐臥であって、不離道得、不離不道得の原理は同様に貫徹しているとみるべきである。）それは単なる形式論理的矛盾をこえた境位を指し示しているのである。「道得」の最後に雪峰山真実大師と庵主とのやりとりが示されている。それによって上述の趣を検してみよう。

真実大師の会坐にいた一僧が山に入って草庵を結んだ。柄杓を作り谷川の水を飲んで神仙の暮しをしていたらしい。ある時一人の僧がたずねて庵主に問うた。

僧 「いかにあらんかこれ祖師西来意」。

庵主 「溪深くして杓柄長し」。

僧はその意を解せず、礼拝もせず引返し雪峰にそのむねを告げる。雪峰聞いて曰く、「それは奇怪な。そういうこ

とではあるが老僧みずから行って検討してみよう」と。よってある日突然侍者に剃刀を持たせて庵にゆく。庵主を見かけるや否や問う。

「道得ならばなんちが頭をそらじ。」

庵主は頭を洗って雪峰の前にやってきた。雪峰はただちに庵主のかみを剃ったのである。この一段の物語、優曇華の花咲くにあうごとく、めぐりあうのがむずかしいすぐれた話だと道元はいうのだが、一体どういう風に理會できるだろうか。世俗の論理に従い、事の成行だけを見ると、庵主は黙ってでてきたのであるから不道得なるが故に、雪峰は宣言通り剃ったのであって辻褄はあっている。そういう意味でないことは明らかなのでその奥の意味を探らねばならない。道元のいうところをきこう。最初の間をよく考えなくてはいけないという。「道得不剃汝頭」（いい得るならばお前の頭を剃るまい）というのは、「不剃頭は道得なり」（頭を剃るまいがいい得ている）というように聞えるがどうであろうか、と。AならばBではなくて、Bであると読むのである。もしいい得ているならば結局は剃らないことになるだろうというのに結局は剃ったのはいかに。庵主が黙って雪峰の前へ来たのは、いい得るものとして来たのか、いい得ないものとして来たのか、と自ら問うているが答えてはいない。これも庵主のなすところをよく心得よということである。黙ってやってきたからいい得ない者としてきたというわけではない。彼は頭を洗ってきた。それは剃られる前提である。自分は不道得であるということの表現である。この表現は雪峰の間に応じている。道元が更にのべているように、雪峰の問は「仏とは何か」でもなく、「道とは何か」「三昧とは何か」でもなく、「陀羅尼とは何か」でもない。前代未聞の間である。まだいい得ない人で聞く力のある人物ならばびっくりするだろうし、聞く力のない人物なら茫然としてなすすべもないであろう。けれども庵主はまことの仏道ある故に茫然自失せず、うなずいて頭を

洗ってきたのである。これを「家風かくれず」と言っているが、うなずき方には様々なやり方があるであろうが、庵主のやり方はその家風・真面目が現れていて仏智でさえうかがいえないほどの態度だと道元は称賛する。一方雪峰がそれだけの人物でなければ、剃刀を捨てて阿々大笑したであろうが、彼もまた相応の人物であるからただちに庵主の髪を剃ったのだという。剃るまいというたのに剃ったのでは矛盾しているのではないか。庵主は常に不道得なのではない。さきに僧が祖師西來の意を問うたのに対しては「溪深杓柄長」と応じている。これも表面的には言語学というところの指示外れであろう。禪門におけるこの種の問答は常に普通の意味では指示外れである。われわれはこういう場合すぐに象徴とか比喻ということを考えやすいが、「溪深杓柄長」を單純に比喻ときめつけるわけにはゆかぬ。谷川が深いのでその水を汲む杓の柄も長いという、当り前の事を言っただけである。そして仏道の趣旨というのが当り前のことを当り前として受け止めることにありとするならば、実はその応答は指示外れではなかったわけである。それを指示外れのようにとるということは、われわれがいかに当り前からはずれているかということ、いかに予断と偏見に緊縛されているかということを示すものにはかならない。かつその予断偏見の言葉（表現）に執着するのである。雪峰と庵主のやりとりは、表現が言語と沈黙の間で自在に交流することを示しているといつてよからう。「知己の参学あれば、道得の現成あるなり」と結ばれる。

五 おわりに

以上筆者は、はなはだ恣意的な形で、文学哲学宗教の各分野から具体的なことばを若干引用して多少の觀察をこころみた。すでに与えられた紙幅もつきてきたので、簡単にまとめておこう。

繰返していえば常識(日常言語)から出発して自然的態度で常識的により高次の言語とみなされている文学のことば、更に哲学宗教のことばへと遍歴したわけであるが、そういう経過をとったのは半ば無意識的に、日常言語(第一次言語)がコミュニケーションの挫折に触発されてより普遍的な第二次言語たる文学のことばや哲学のことばに自らを高めるという図式が念頭にあったからにはちがいない。第一次言語を対象言語(明示言語)、第二次言語(含意言語)(認識言語)をメタ言語、さらに第三次言語をメタ・メタ言語というように特徴づけるにせよ、あるいは逆に第一次言語の下層にサブ言語を構築するにせよ、ことばの基盤、宝庫は日常言語であるというべきであろう。認識のことばといひ、創造のことばといひても、日常の世界から全くかけはなれたところに全く異物として存在するものではない。そういうふうにいることは、勿論日常言語が最善であるとかそのままでよいということを意味するものではない。日常言語は常に挫折の運命にある。それは挫折によってサブ言語の、さらにその基底にある沈黙、存在の神秘に立ち帰ることによって逆により高次のことばにメタモデルフォーゼする。より高次化普遍化したことばは、それが成就した時にすなわち日常言語に帰還し、再び同様の運動を継続するだろう。これをことばの垂直運動とするならば、一方水平運動としても、ことばと人を頂点とする三角形の力動関係が考えられる。各頂点はいわば極限概念であり各境域間は流動的である。人はものに化しうるし、ものもことばに化しうる。また人がことばとなり、ことばがものになりうる。そういう見方からすると、たとえば哲学的なことば、文学的なことばということはあっても、哲学のことば、文学のことばといういい方はあまり重要さをもたないと考えられる。一つだけ例をあげよう。

「山は是れ山、水は是れ水なり」(正法眼蔵「山水経」)

大へん抽象的ないい方である。現実というのは右の三角形であらわされる力動関係の場が上下方向にも運動する拡

がりとなとえられよう。この三角形における人の視点が重要であること、ことばを動的なものとしてとらえることの重要さが、これまでの言語学をも含めた諸学の成果をとり入れた上でどのように構造化されるかが今後の課題となる。

註

(1) Hegel : *Phänomenologie des Geistes. Vorrede.*

(2) でもといったのは、制度としての国語・言語(ラング)が個人的なものでないことは周知のことであるから。

(3) その意味で、また版本の種類も多く、しかも容易に手にすることができるので、以下の引用のさい頁づけを省略する。

(4) 書き出しの一句がいかにか作家の秘密を含むかについてはアラゴンが解き明かしている。L. Aragon : *Je n'ai jamais appris à écrire ou les incipit.* 1969.

(5) 本当は同じではないので、例えば煉瓦という単語にしても、煉瓦職人と煉瓦を持ったことのない人とは意味がちがう。

(6) 組合せの数について。本文の主旨と同じではないが、参考のためにウリボの提出する数字をあげてみよう。レイモン・クノーによると、十篇のソネットの一行ずつを独立したパネルに印刷し、読者が好みに応じて適当な十四行を自由に組合せて一篇のソネットを編む。すると10の14乗、すなわち百兆通りの可能性がある。一人の人間が一日二十四時間三百六十五日かけても、百兆の詩篇を読むには二億年近い歳月が必要であるという。Oulipo : *La littérature potentielle*, Gallimard, pp.247, 248.

(7) 「ぶっぎら棒」には字句の簡単さと同時に音声(抑揚)の問題もあり、そこに話される言葉の特性がある。

(8) たとえば「自動車ノ」は(7)危い、気をつけろ、(1)玩具売場で子供が「買って」、(1)歩きくたびれた子供が「乗せて」、等情況に応じて命令や欲求を意味しうる。

(9) 鈴木孝夫、「ことばと文化」、第四章、岩波新書。

(10) 風吹けば桶屋がもうかるの論法もこれに類似しているようにみえるが、これは連鎖的な中間項の省略であって本文の場合と異なる。

(11) この詩篇の言葉を過大視するのは通説に反するであろう。例えば塩田はヘリオトロープのハンカチとこの言葉はわざとらし

いまずい弁解で、ことにハンカチの如きは娼婦の擬態だという。(塩田良平、「明治の文学」河出文庫、一九三頁)しかし塩田も言うように、三四郎は彼女の仕草に甘い陶酔を感じている。ということは、未熟であるにせよ鈍感であるにせよ、三四郎にとって、はそれらは真実だということに他ならない。文学的表現は多義的というか、解釈の極めて幅広い許容範囲を有するということである。

- (12) これが晩年の則天去私につらなるといえるのはこじつけに過ぎようが、そういうものが出てくる共通の基底があるとみることが許されるのではないか。

- (13) 北川冬彦、「新散文詩への道」(「詩と詩論」第三号)。

- (14) 伊藤信吉、「現代詩の鑑賞」下巻、二七八頁。

- (15) 福永武彦、「曰く言い難し」、岩波講座「文学」月報三。

- (16) Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*. 1921. 邦訳ワイトゲンシュタイン全集 I 「論理哲学論考」序文。大修館書店。(以下主としてこの邦訳による)

- (17) Etienne Gilson: *Linguistique et Philosophie*. pp. 192, 193. 参照。

- (18) ラッセルは『論考』によせた序文の中で次の説明を与えている。

P は全ての原子命題を代表する。Q は命題の集合のいずれをも代表する。N(Q) は Q を作り上げる全ての命題の否定を代表する。このシンボル全体は次のようにして得ることのできるあらゆるものを意味する。即ち原子命題を任意に選択し、それら選択された命題を全て否定し、かくして得られる諸命題の集合から任意に命題を選択し、これにはじめの原子命題を任意に付け加え、そしてこれらを全て否定する、……といったことを無限にくりかえして得られるあらゆるものを意味する。これが一般的な真理関数であり、また命題の一般形式でもあると彼(ワイトゲンシュタイン)は語る。ここで言われていることはその外見よりはやや簡単で、原子命題が与えられた場合に、他の全ての命題を作り上げるための助けとなる操作の記述を意図している。(邦訳『ワイトゲンシュタイン全集』I 十二頁)。

- (19) P.F. Strawson: *Introduction to Logical Theory*, London, 1952. chap. 8.

- (20) V.C. Peirman et L. Olbrechts-Tyteca: *Traité de l'argumentation*, Paris, 1958.

- (21) 渡辺照宏、「仏教」岩波新書九十三頁。

(22) 正語は、消極的には戒律の不虚言であるが、より積極的な面もある。例えば大智度論では次のようにいう。

「語の中に語相なし。一切の口業滅して諸語の実相を知る、是を正語となす。是の諸語は皆從來する所なく滅して亦た去る所なし。」（巻の第十九「初品第三十一……三十七」国訳一切経による）。

(23) たとえば漢訳仏典において宗教的叡知をあらわす *prajña* という語が般若と音写されているということが、原語の含蓄を表現し切れないことを示している。

(24) E. Gilson, *ibid.* p. 242.

(25) 世界の名著 2 「大乘仏典」中の長尾雅人訳による。

(26) 西洋の場合と同様、高度の認識に至るためには論理学の発達が伴う。たとえばナーガールジュナの廻諍論の如き。しかし印度論理学は精緻ではあるが、到達点としては西洋論理学のバルバラ式のみといわれる。（岩波講座『哲学』10「論理」篇末木剛博、「論理学の歴史」参照。）

(27) 以下、引用は梶山雄一訳『中論清弁釈』（世界の名著 2 「大乘仏典」所収）による。なお、『仏教の思想』（中公新書）中の「空の世界」参照。

(28) 宮坂有勝「空海の言語哲学」（エビステマー 17/76）参照。

(29) 以下、引用は日本哲学思想全書 9 「仏教篇」による。

(30) 以下、引用は岩波日本思想大系 12 「道元 上」により、現代語訳は玉城康四郎訳も参照。