

ラカンと禅仏教 (8)

—寒山拾得および布袋和尚の話頭に見る「放下」—

西村 則昭

仁愛大学人間学部

Lacan and Zen Buddhism(8) :

Zen Teaching “Hōge” (Putting-it-down) expressed by Zen Monks Han-shan and Shi-te and Zen

Priest Pu-tai in Their “Watō” (Zen Anecdotes)

Noriaki NISHIMURA

Faculty of Human Studies, Jin-ai University

寒山拾得および布袋和尚はいわば「聖なる社会的逸脱者」であり、禅は彼らのイメージをその「歴史」に組み込み、禅の世界観をより禅的なものとして深化し豊かにしていったといえる。彼らの伝は『景德伝燈録』に並んで載るが、両者の話頭には共に「放下」の語が見られる。本稿では、ラカンの考え方および辻村公一を媒介したハイデッガーの考え方などを用いて、彼らの話頭を分析検討することを通して、禅語としての「放下」の意味について次のように考えた。「放下」とは、パッと手放すイメージで以て、絶対無の動性（性起と還滅の一体的動性）の還滅の側面に自己を相応させ、自己執着・自己実体化を離れることを意味する。そのような放下によって、主体は絶対の静の境位に出て、その境位において自己性起を自己性起として自覚することになる。これは絶対無としての自己の自覚である。これが禅の悟りであると考えられる。また本稿では、このような放下の現代的意義について、ラカンとハイデッガーを参照しつつ、考察した。

キーワード：ラカン精神分析，寒山拾得，布袋和尚，放下

1. はじめに

「放下^{ほうげ}」という禅語がある。「放下」とは「手放すこと」である。われわれは無意識のうちにさまざまな物事——金銭にしろ物にしろ他人にしろ地位や名誉にしろ——をぎゅっと握り締めており、何かを手放すことには苦痛を感じる事が少なくない。われわれは自分が掴んでいるものによって、逆に掴み返され、束縛された状態にある。道元は「放てば手に満てり」（『正法眼蔵』「弁道話」，水野，2002，p.3）といった。これは「放下」の効果を端的に語る語である。坐禅して、自己が執われる一切のものから自己を解放し、そして自己自身の執われも捨て、身心脱落^{しんじんだつらく}して無一物^{むいちもつ}の状態になれば、心は豊かになる^{注1}。本稿では、寒山拾得^{かんざんじつとく}（図1）と布

袋和尚^{わとう}（図2）のそれぞれの話頭（逸話）で語られる「放下」に着目したい。寒山拾得や布袋和尚は、禅文化のコンテキストの中に登場する伝説的な人物であり、いわば「聖なる社会的逸脱者」のイメージである。寒山は文殊菩薩の、拾得は普賢菩薩の、布袋は弥勒菩薩の化身と見做された。彼らは古来、画題として好まれた。満面に笑みを湛え、自由で、人間離れした彼らのイメージは、人々の心をなごませつつ、何か深遠なもの、神聖なもの、禅的なものを人々に感じさせてきたといえる。本稿では、「放下」の語の登場する寒山拾得と布袋のそれぞれの話頭をめぐって、ラカンの考え方を用いた分析検討をおこない、「放下」の語が内包する禅的なものを若干なりともあきらかにしたい。



図1 寒山拾得図（真正極楽寺 京都）



図2 白隠「布袋擔袋」(個人蔵)

寒山拾得と布袋は『景德伝灯録』（景德元年、1004年成立）巻二十七に、「禅門の達者にして、出世せざと雖も時に有名なる者」十人の中に数えられ、それぞれの伝が並んで載る（増永・佐橋，1980，pp.382-84）。禅では言詮不及の境地を提示するために、言語がアクロバティックな仕方で駆使された。その一方で、寒山拾得や布袋などの奇人のイメージも大切にされた。禅は、そういった奇人のイメージをまさに禅の本質に適うものとして、その「歴史」に組み込み、禅の世界観をより禅的なものとして深化し豊かにしていたといえないだろうか^{注2}。

寒山は唐代、天台山（浙江省中部の霊山）の幽窟に起居した隠士であった。彼の詩三百余首が収録された『寒山詩』は、九世紀頃から次第に禅門との関係を深めていったとされる（入矢・松村，1970，入矢，

2012）が、禅者はそれらに、彼らの希求する境地と響き合うものを見出し、それらを愛好してきたといえる^{注3}。寒山には肝胆相照らす無二の親友がいた。彼の住居に近い国清寺にいた拾得である。絵画や彫刻において表現された、ぴったり身を寄せ合い、満面の笑みを浮かべる彼らの姿を見ると、彼らは本当にお互いが大好きなことが、よく窺われる。仲睦まじい二人の様子は、人間存在における他者希求性を端的に示しているようにも思われる。

布袋は五代の頃の明州（浙江省寧波）の市中を大きな袋をかかえて徘徊する乞食僧であった。十二世紀後半北宋の末、廓庵禅師によって作られた「十牛図」は、禅の修業の指針として、十の場面を描いたものであるが、その最後の場面、第十図「入鄮垂手」に登場する布袋のような人物は、自然体で教化活動をおこなう理想の禅者として描かれている。唐子と戯れる布袋の姿が最初に登場するのは、『仏祖統紀』（1269年）であり、そこには「有十六群兒譁之，争掣其袋（十六名の小兒がやかましく騒ぎ立て、布袋の袋を争って引っ張る）」とある（山本，2005）。布袋は日本では七福神の一人に数えられ、江戸時代の白隠禅師は、民衆に愛される福神としての布袋に、禅者としての自己の理想を見出し、その画を数多描いた。

2. 放下と慟哭——寒山拾得——

『景德伝灯録』巻二十七寒山拾得章は、次のように語る。寒山は天台山の寒巖に起居していたことから、その名で呼ばれるようになった。容貌は枯衰し、ボロボロの布襦を着ていた。ときどき国清寺に来て、拾得に衆僧の残食菜滓をもらって食べていた。ときには国清寺の廊下に入り込み、奇声を上げ喚き散らすことがあり、寺僧が杖で威嚇すると、身を翻して、掌を打って大笑いして逃げていった。彼の言は狂のようであり、意趣があった。拾得は捨て子であり、国清寺の豊干（穀物を舂いて僧に供する下位の僧であり、虎に乗り道歌を誦唱しつつ門をやってきて、衆僧を驚畏させたことがあったと伝えられる）によって山中で拾われ、その寺の典坐（食事係）の僧の下に預けられ、長じてその寺で下働きをしていた。

ここで『伝灯録』に載る寒山拾得のある逸話（増永・

佐橋, 1980, p.382) を取り上げたい。ある日, 拾得が掃き掃除をしているときのこと, 寺主が拾得に禅問答を挑んだ。

寺主問ふ。汝の拾得と名づくるは, 豊干の汝を拾ひ得て帰ればなり。汝, 畢竟して姓は箇の什麼ぞ。何れの処にか在りて住すると。拾得, 掃箒を放下して, 叉手して立つ。寺主, 測ること罔し。寒山, 胸を槌ちて云はく。蒼天, 蒼天 [ああ哀しい, ああ哀しい] と。拾得, 却って問ふ。汝, 什麼をか作すと。曰く。豈に道ふを見ずや。東家の人死すれば西家哀を助くと。二人, 舞いを作り, 哭笑して出ず。

「拾得」という名は彼が捨て子であったことに由来しているが, 寺主はそのことを踏まえ, 拾得に対して, 「お前の本当の姓は何か。お前の本来帰属すべき場所はどこにあるのか」という言い方で, 「真の自己」, 「父母未生以前の本来の面目」を問うている, すなわち, 禅の問いを問うている。禅問答において問われた者は, 修行を通して言詮不及の境位において見出した自己を, 自ら生きて提示することが要請されている。拾得は, 箒を地面に放り出す(「放下する」)ことと, 拱手(中国式の挨拶)で以って応答した。

拾得にとって箒を用いて掃除することは, 人間社会としての国清寺(象徴界[言語活動の次元]の現実態)に, 仮初めということにしろ, 帰属した主体として, その役割を果たすということである。拾得にとって箒は, 国清寺を居場所とする自己自身を象徴する。自らの課業を大切に, 箒を大切に握りしめるとき, 拾得は仮初にしろ国清寺に属する自己に執着している。何かに執着することは, その何かを実体化すること(それ自体で恒常的に存在するものと見做すこと)である。ぎゅっと握りしめた手を開き, 箒を放下する, パッと手放す, このことは, 自己執着・自己実体化の解除を意味する^{注4}。ここが大事なところである。国清寺の中で彼は, 仮の名であるにしろ, 「拾得」の名で呼ばれ, その名が喚起する自己像に執着し, それを実体化し, 象徴界の中で日々を送っていた。この拾得の箒の放下に具現化される, 禅語としての「放下」とは, 象徴界の中で自己を実体化する在り方——それは禅の立場か

らは, 非本来的な在り方として見做される——の否定を意味すると考えられる。ここでラカン精神分析の観点に, 絶対無(絶対の静であると共に, ぐるっと描かれた「一円相」に表現される, 絶対の静からの性起と絶対の静への還滅の一体的動性)の観点を接続させた立場(西村, 2016)で, 放下を捉えるならば, 次のようになるだろう。すなわち, 放下とは, 象徴界の外部, 現実界(物自体, 存在そのものの次元)へと突破し, 絶対無の動性の還滅の側面に相応し, 絶対の静へと到ることであると。

拾得の場合, 放下とは, 豊干に拾われ国清寺に置いてもらう以前の自己, 人間社会に登録されることなく, その外部, 現実界の真っ只中に放り出されていた自己に立ち返ることを意味する。「拾得」という名をもって生きるかぎり, 彼は日々, 常に現実界の真っ只中へと牽引される状態にあり, 象徴界の中で自己の安定感を十分持てないでいたにちがいない。寺主は(意地悪くというべきだろうか)まさにそこを突いて, 問うたわけである。だから拾得は寺主の問いに対して, ごく自然に容易に現実界に出ることになったのだろう。

拾得は箒を放下して拱手して佇んだ。その姿は絶対の静の底知れない静けさに包まれていたことであろう。彼の拱手は, 現実界の真っ只中で, 自己執着・自己実体化を離れて他者と出会い, 他者を尊重し他者と繋がりとする試みを意味すると考えられる。このとき拾得は, 絶対の静としての絶対無の境位に立ち, 他者と繋がり共に性起することによって, 自己性起を自己性起として体験しようとしていたと考えられる。

しかしそれは寺主には了解されなかった。寺主が拾得の応答の真意を了解できず, 日常性=非本来的性に留まるならば, 拾得によって提示された絶対の静としての絶対無は, 寺主の実体化された自己との関連性の中で, 実体化された無, 虚無となってしまう。そうして拾得は, 寺主との関係性の中で, 虚無に曝された, 「独り自己ノミ(solus ipse)」^{注5}の絶対の孤独の中に固定され実体化された存在として, 自己を見出すことになってしまう。

ここで傍らにいた寒山が介入した。彼は激しい慟哭の身振りをした。最初, その慟哭の意味は拾得には了解されなかった。しかし寒山の「東家の人死すれば西

家哀を助く（東の家の人が亡くなって、西の家の人が代わりに嘆く）」という説明を聞くと、即座に合点した。東の家の死者とは、絶対の静の境位に立つ拾得を意味しており、西の家の嘆く者は、そんな拾得と真に出会い、まさに我が事として嘆く寒山、換言すれば、そんな拾得において自己を見出した寒山を意味すると思われる。寒山の慟哭は、象徴界の中に居場所を失った拾得自身の嘆きを代わって嘆いたものに他ならない。このとき拾得は、彼が到った絶対の静の中で、はじめて他者（寒山）と出合い、その他者による鏡映において、自己性起を自己性起として生き生きと見ることができた。その驚嘆、その歓喜、それが彼の笑い——禅的な呵呵大笑——を惹き起こしたと考えられる。拾得は笑い、寒山は先程からの慟哭の身振りを続け、兩人一心同体で舞いを舞い、その一心同体を嬉々として遊びながら、一人事情を飲み込めない寺主を残して行ってしまった。

拾得の笑いは、ラカンのいう「鏡像段階」において子どもが、眼前の鏡像を自己の鏡像として、見出したときの歓喜と軌を一にするものであろう。鏡像段階とは、6ヶ月から18ヶ月の時期、子どもが鏡像との同一化を通して、自己の身体像を獲得する過程のことである。子どもは母と一緒に鏡を見て、そこに見慣れない像を見る。そして子どもは「ほら、××ちゃんだよ」と、その鏡像を名付ける母のやさしい声を聞く。その鏡像に向かう母の眼差しは、鏡の中から、鏡の前の子ども自身を眼差している。子どもは傍らの母を見る。すると鏡の中から自身を眼差していたのと同じ眼差しと出遭う。このような声と眼差しの効果によって、子どもは大喜びで鏡像と同一化することになるのである。この歓喜がどうして起こるのか、ラカンは特に説明していないが、その歓喜は次のようにして起こると考えられる。鏡像段階以前、主体は漠然とした無意識の状態にある。そのような主体が突如、現実界に出て自己性起を自己性起として意識する、そのときの驚きによってその歓喜は起こるのではないだろうか。鏡像段階で見出された自己の鏡像は、自我（自己像）の核になる。自我は、その時期獲得された自己の鏡像を核とし、それ以後のさまざまな同一化が、あたかもたまねぎの皮のように重ねられつつ、構成される。自己の

名を持ち、それによって担われる自己像を持った言語活動の主体の生成の端緒が、劇的に開かれる時期こそ、鏡像段階である。

箒を放下した拾得は、言語活動の主体がそこから生成して来る現実界、鏡像段階以前の現実界——それは現在も常に主体の根底に横たわる領域である——へと一挙に退行した。そして慟哭する寒山において自己が見出され、自己性起が自己性起として鮮やかに見られたとき、拾得は鏡像段階の子どもの同様の体験をしたと考えられる。拾得の場合、自己に注がれる寒山の眼差しが鏡像段階における母の眼差しの機能を果たすと同時に、寒山の姿が自己の鏡像として体験されたと考えられる^{注6}。寒山と拾得は、鏡像段階の子どもが歓喜の身振りで自己の鏡像との同一化を楽しむように、舞い踊りながら立ち去って行った。古来「寒山拾得」の画題は大いに好まれ、二人はよく似た醜怪な容貌で、その仲睦まじい様子を描かれることが多いが、これは二人の鏡映し合う関係を、人々が直観していたことを示唆するものであろう。



図3 曾我蕭白「寒山拾得図」(部分)(興聖寺 京都)

3. 放下と沈黙——布袋和尚——

『景德伝灯録』巻二十七布袋和尚章は、次のように語る。布袋は唐代末から五代にかけて、明州奉化県にいたとされる浮浪僧^{かいし}であり、氏族不詳。自ら「契此」

と名乗っていた。肥満体で、額が迫り出し、腹を出していた。彼が話しているのを聞くと、とりとめがなく、何を言っているのか、不明だった。常に杖をつき、布の袋を担っていた。街中で人にもはや錢を乞い、塩魚などをもらって少し食べて、残りは袋の中に蓄えていた。こうして彼は「布袋」と呼ばれるようになった。また布袋は吉凶を人に示すことがあったが、それはたがうことがなかった。雨が来そうなときは、濡れた草履をはいて駆け足で行き、晴れになるときは、高齒の木履をはいて、橋の上で膝を立てて眠っていたので、人々はこれを見て天気予測ができた。『景德伝燈録』には、四人の禅僧がそれぞれ布袋に対して問答を試みたときの様子が記されているが、ここではその中の二つを取り上げる(増永・佐橋, 1939, p.383)。

一僧有り。師の前に在りて行く。師、乃ち僧の背を拊すること一下するに、僧、頭を廻す。師曰く。我れに一文錢を乞へよと。曰く。道ひ得ば即ち汝に一文を与へんと。師、布囊を放下し、拱手して立つ。

白鹿和尚問ふ。如何なるか是れ布袋と。師、便ち布袋を放下す。又問ふ。如何なるか是れ布袋下の事と。師、之を負ひて去る。

ある僧が歩いていて、後ろから来た布袋に杖で背中を叩かれた。僧が振り向くと、布袋は一文錢を乞うた。ここで僧は禅問答を試みる。そもそも禅問答とは、相手に対していわば究極の問いを發し、相手の体得した境地を点検しようとするものである(別の問答で、保福和尚は布袋に「如何なるか是れ仏法の大意」と問うた)。上の僧の「道ひ得ば(即ち)」とは、ラカン的に捉えるならば、相手に現実界の中で見出された自己を端的に提示することを迫るものであると考えられる。およそ禅問答において問われた相手は、現実界を自ら生きて見せる仕方では答えなければならない。布袋は僧の問いに対して、彼が常に持ち歩く袋を投げ捨て、拱手し沈黙して佇んだ。次の問答では、白鹿和尚によって、布袋の「布袋」が「禅の境地」を置き換える語と見做され、問答が仕掛けられた。布袋は、最初の問答と同様の姿で応じたが、白鹿はそれに満足せず、その

放下という行為が畢竟意味する禅の境地の提示を執拗に求めた。それに対して布袋は、端的に立ち去るという仕方では答えた。『景德伝燈録』布袋章の四つの問答の内、これらを含めて、三つに袋の「放下」が見られ、また二つにその放下の後の「拱手」が見られる。

ここでまず既に論じたことのある普化(西村, 2017)との比較対照において、この布袋がその布囊を放下し拱手し沈黙して佇む姿を考えてみたい。普化は河北省の鎮州(正定県)にいたとされる、布袋同様、浮浪の禅僧である。『臨濟録』には次のような話頭が載る(入矢, 1989, pp.157-158)。普化は手にした鈴を振り鳴らし、「明頭来明頭打, 暗頭来暗頭打, 四方八面来旋風打, 虚空来連架打(それが明で来れば明で始末し, 暗で来れば暗で始末する。四方八方から来れば旋風のように応じ, 虚空から来れば釣瓶打ちで片付ける)」と歌いながら街中を歩いていたが、ある日、臨濟禅師は侍者に普化を掴まえさせ、「そのどれでもなく来たらどうする」と問わせた。すると普化はその侍者を「托開して(突き放して)」いった、「来日大悲院裏に齋あり(明日は大悲院でお齋にありつけるんだ)」。普化の歌における、「明」と「暗」という対立するシニフィアンは象徴界の基本単位であり、彼が繰り返し繰り返し「打つ」といって戦っていたのは、二元論的に構造化される象徴界であると考えられる^{注7}。普化はその強靱な精神力で以って、現実界において彼独自の仕方では——皆と一緒に象徴界に統合されるという仕方ではなく——主体の立ち上げをおこなっていた。臨濟の問い「そのどれでもなく来たらどうする」に対して彼のおこなった「托開」は、象徴界を押しつけ、現実界において主体を立ち上げる、彼独自の主体の立ち上げ方の表明であると同時に、相手にその托開の瞬間、現実界を垣間見させるといった教化の効果をもったものであった。「大悲院裏有齋」の一句——鈴木大拙はその句を「絶対の一句」として絶賛している——は、そのように立ち上げられた主体が、まさに現実界において欲動を生きる主体であることを意味している。臨濟はこうした意味のことを見抜き、感激したと考えられる。

普化における托開及び「大悲院裏有齋」の一句と、布袋における放下及び静かな拱手。普化はその托開の

瞬間、相手を現実界に出遭わしめる教化をおこなうという仕方、他者と繋がりつつも、象徴界において他者と共に生きるという在り方を徹底的に拒否し、おそらく一人象徴界との遊戯的な闘争を享樂しつつ、欲動の主体を生きる、その孤高の実存——それはニーチェのツァラトゥストラを想起させる——に戻ったと考えられる。布袋はこれと対照的である。布袋にとって、その布囊は恵まれた食物の残りや施された一文銭等、生存の糧を蓄えておくためのものである。だから大切に袋の口を握りしめ、歩いていたことであろう。それを放下する、パッと手放し放り出すとは、既に見た拾得の場合と同様、自己執着・自己実体化の解除を意味するであろうが、特に布袋の場合、欲動を生きることから離れて立つこと、換言すれば、自己自身の死の傍らに立つことを意味するだろう。代わりのきかない自己自身の死とは、自己の身体それ自体の崩壊消滅であるかぎり、現実界の出来事である。自己自身の死の傍らに立つとは、主体が現実界に開かれ、自己性起を自己性起として見て、自己執着・自己実体化を離れるということに他ならない。

ところで、「科学的」でないことは承認しないということを常識とする現代のわれわれは、そのような常識の立場に縛られて、深く考えることもなく、自己の死であれ他人の死であれ、死を「無になること」と考える。この場合、「無になる」とは、もはや実体として存在しなくなることを意味する。死は、実体化された自己との関連性において捉えられる実体化された無、すなわち、虚無に他ならない。ハイデッガーは『存在と時間』で、現存在（人間存在）が不安の真只中で、自己自身の死を覚悟する在り方に、実存（現存在の存在）の根源性を見出し、それを「先駆的覚悟性（vorlaufende Entschlossenheit）」と呼んだ。この時期のハイデッガーの捉えた実存の根源相は、死に直面しつつも、禅が教えるようには「死に切らない」存在である。それは、禅の立場でハイデッガー解釈をおこなった辻村公一のいうように、「最後の執」（1971, p.22）を残した存在である。自己執着を残している以上、それはいまだ実体化を免れていない。むしろ死に直面するとき、われわれは自己執着・自己実体化を強めるのではないだろうか。そのような現存在が死の不

安の中で見る「無」は、圧倒的な脅威をもって迫ってくる実体化された無、虚無に他ならない。不安とは、虚無に直面して起こる情動であり、気分である（この点は次節で更に考察する）。

布袋がその傍らに佇んだ死は、もちろん虚無ではない。布袋がその袋を放下して佇む姿には、ハイデッガーの先駆的覚悟性を越えた境地が見出されうる^{注8}。布袋は日々、人から恵まれた食べ物を食べ、生きてよし死んでよしの悠々自適の境涯を楽しんでいたにちがいない。絵画や彫刻で表現された布袋は大抵、笑みを浮かべている。その笑みは、呵々大笑のような爆発するわらいではなく、彼の身心の底から湧き出し、常に彼の顔の上に存続しているものの如くである。それは、自己の生まれてきた世界を肯定する、彼の身心の奥底の子どものような反応であると思われる^{注9}。

上記の前者の問答で、布袋は袋を放下し拱手し静かに佇んだが、この布袋の沈黙において顕現する無＝死は、絶対の静としての絶対無である。布袋は拱手し沈黙して待った。答えを待つ僧に対して、布袋は逆に待つ姿で応えた。布袋は何を待っていたのか。それは、彼と僧の間に顕現する絶対の静が二人に共有される瞬間であり、そして僧がそこにおいて自己性起を自己性起として見出す瞬間であったと考えられる。布袋は拱手し沈黙し待つという姿で、禅の教化をおこなった（僧がその教化を了解できたかどうかはわからないが）。この教化はまったく自然体でおこなわれた^{注10}。禅はそのような布袋の姿に、無限大の尊さを見出したといえよう。

上記の後者の問答で、白鹿和尚の問い「お前の担っている袋は、一体全体何であるのか」に対し、布袋はやはり袋を放下して立ち、そこに顕現する絶対の静の中で白鹿和尚と出会おうとした。しかし白鹿和尚はそれが了解できず、直ちに「袋を手放した、これは一体全体どういうことなのか」と畳みかけた。ここで白鹿和尚の意識は、その袋（自己執着・自己実体化の象徴）に向かっている。こうして絶対の静は覆い隠されてしまった。それで布袋はまた袋を担ぎ、自己に執着し自己を実体化する在り方に戻ったと考えられる。布袋は自己執着・自己実体化から出たり、そこに入ったりがごく自然に自在にできた、そこに禅はきわめて高い「禅

の境地」を見たのであろう¹¹。

4. 放下の現代的意義

禅における「放下」とは、パッと手放すイメージで、絶対無の動性（性起と還滅の一体的動性）の還滅の側面に自己を相応させ、自己執着・自己実体化を離れることを意味する。そのような放下によって、主体は絶対の静の境位に出て、その境位において自己性起を自己性起として自覚することになる。これは絶対無としての自己の自覚である。これが禅の悟りであると考えられる。本節では、このような放下の現代的意義について、ラカンとハイデッガーを参照しつつ、考えてみたい。

初期ラカンでは、主体は＜父の名＞と出遭い、＜父の名＞に従属することによって去勢を受け入れ（母子分離を果たし）、象徴界に統合されるとされた¹²。このとき主体は、現実界の中に自己を見出し、自己の存在感覚を保持しつつ、その自己を主体的・内発的に象徴界へと統合させるということに、すなわち、性起に相応する形でその統合をおこなうということに、注意しなくてはならない。主体は父親（的人物）との親密な情緒的關係性の中で、その名を受け入れ、父親（的人物）の背後の象徴界の現実態、すなわち、社会、歴史、宗教、あるいは、特定の価値観・世界観と繋がる。こうして主体は自己の社会的アイデンティティを築き上げる。たしかに＜父の名＞への従属を決意したのは、主体自身である（＜父の名＞への従属は本来的自己の存在感覚を保持しつつ、性起に相応しつつおこなわれた）が、一旦象徴界に自己を統合し、社会的アイデンティティを確立してしまうと、住々にして主体は現実界と乖離し、自己執着・自己実体化に陥り、自己存在の本来性を失ってしまうと考えられる。

しかし現代、このような形で、主体が自己を象徴界に統合させるということは、難しくなっているのではないだろうか。現代、われわれは、＜父の名＞に自らの意志で従属するという主体性・内発性を欠如したまま、そして＜父の名＞によって人間的・情緒的に支えられない状態で、合理主義的・効率主義的に慌ただしく回転している、象徴界の現実態としての社会的現実の中に、組み込まれてしまう。象徴界は人間的顔を

失い、それ自体で独立し、その機械的側面を露わにし、仮借ない仕方であれわれに迫るようになった。われわれは一方的に外部から否応なく去勢され、従順であることを強制される。われわれは根本的な支えのないままに、機械的構造の中にいわば機械の部品として組み込まれてしまう。そしてわれわれの多くは、より重要な部品に自己自身が成るための競争へと駆り立てられていく。われわれは外部から自己執着・自己実体化を余儀なくされる。そこに適応できなければ、われわれの居場所はない。

ラカンによれば、未開人にとって、その内で自己を再認する神話の象徴的秩序、「シニフィアンの系譜学（*généalogie*）」は、単なる道標でもなく、行動に嵌めこまれる外的でステレオタイプの鋳型でもなく、単なる「パターン」でもなく、主体が自由に行き来できる場であり、たとえそこから幾分外れたとしても、自己の居場所は失われないという（Lacan, 1981, p.226 [下 p.73]）。これは、彼らの系譜学が現実界との関連性を保持しているからに他ならない。一方、「われわれ、体制迎合主義に戦々恐々と留まる羽目になっているわれわれは、世間の皆と正確に同じことを言わないと、たちまち少々気が変になっているのではないかと心配します。そうです、これが現代の人間の状況です」（Lacan, 1981, p.226 [下 p.73]）

こうした現代の事態は、もちろん科学技術の発展と無関係ではないだろう。科学技術は人類に多大な恩恵をもたらすと同時に、人間の思考、人間の在り方を決定的に規定することになったといえる。ハイデッガーによれば、現代技術の本質は「集 - 立（*Gestell*）」である¹³。辻村（1985）の解説によれば、「『集 - 立』という表現は、第二次世界大戦中の『召集（*Gestellung*）』から彼［ハイデッガー］は思いついたのであろう。『召集令』を受けた者は誰彼の区別なしに兵営に召集され用員とならねばならない。それと同様に『集 - 立』はそれ自身の内へ物や人間を集め立て、拉致して行き、各々の物や人を夫々の『自性』の内に有らしめず、一様に『用に立てられるもの』（*Bestelltes*）すなわち『用象』（*Bestand*）としてのみ有らしめる」。集 - 立とは、現代のわれわれにとっての象徴界の形態のことであると思われる。

集 - 立の中で主体は「計算する思考 (das rechnende Denken)」を余儀なくされる。「計算する思考」とは、数量化して考えるというだけでなく、打算を廻らし、チャンスを狙ってせかせか飛び回る、そのような思考のことである(Heidegger, 1959, S.12-13[p.11])¹⁴。「科学的」でないことを承認しないという現代のわれわれの常識の根底に存するのは、計算する思考の優勢である。では、そもそも「科学」とは何か。

カント (Kant, I.) によれば、「自然一般」とは「空間および時間の形式における現象の合法則性」(『純粋理性批判』B165, 篠田, 1961) である。ハイデッガーはメダルト・ボス宅で催された自然科学者たちを相手にしたゼミナールで、カントに言及しつつ、自然科学の領域は、ガリレオとニュートンによって投企 (理解) されたものであり、「この投企は、合法則性——それにしたがって質点が時間と空間の中で動くところの合法則性——を考慮して、遂行された、あるいは、一つの仮定として設定されましたが、われわれが人間と呼ぶ存在者を考慮することは、まったくありませんでした」(Heidegger, 2018, S.695 [p.36]) と述べている。そしてハイデッガーは続けて、自然科学的な見方は、人間を「自然の中で物的に存在するもの (Vorhandenes)」としてしか見ず、人間の本質に相応しい投企ができないと述べている。科学は均質な時空間を想定し、その中を支配する法則を探求する。科学は人間を均質な時空間の中で、物的に存在するものとして捉え、人間の本質を見失う。

ラカンという、「科学において重要なのは、人々が信じていることとは異なり、計測されるものではありません。古代科学はヌースと世界、思考するものと思われされるものの相互性から設立されますが、近代科学をそのような古代科学から区別するのは、まさに<一者>の機能です。ここで<一者>とは、孤立を表象するためにそこにあるとわれわれが想定できるかぎりでの<一者>のことです」(Lacan, 1975a, p.116)。古代ギリシア人にとって自然の探求は、あたかも男性が女性を欲望するようにおこなわれたといえる。そこには相互性があった。彼らにとって自然の探求は、あたかも現実界に開かれた女性の神秘に心惹かれるように、その神秘に動機付けられ、自己において内発的に生き

生きと起こる、現実界の探求であったといえる (現代の自然科学者の中にもこのような探求者はなくはないであろうが、世渡りの点では厳しいのではないだろうか)。一方、近代科学は、それ自体で孤立した<一者>として機能する。主体は内発的・主体的に起こる生き生きした知の希求性に身を委ねるという仕方ではなく、<一者>に所属する人々の評価を顧慮するという仕方で、研究活動に邁進する。ラカンはこうした<一者>の考え方で以て、ハイデッガーの集 - 立に相当する現象を見据えていたように思われる。集 - 立の中で主体は、計算する思考を余儀なくされ、内発性・主体性を奪われ、専ら集 - 立の論理に縛られ、これといった目標を欠いたまま、果てしなく競争させられ、そして用立てられていく¹⁵。

<父の名>への人間的で主体的な従属には、主体と象徴界との相互性が見られた。たとえ象徴界に統合されて自己存在の本来性を失うことになろうとも、その統合の端緒において主体は、現実界の中で自己存在の本来性と出遭っていた。だからこそ、そのような主体は自己存在の非本来性を問題にしえたといえる。そもそもフロイト以来の力動的心理療法を自ら訪れるクライアントは、自己存在の本来性が失われているという漠然とした感覚によって、多かれ少なかれ、動機付けられているといえよう。しかし集 - 立あるいは<一者>の中では、主体はもはや自己存在を問題化することさえ不可能となる。

デカルトがその自覚に達した近代的主体は、<父の名>への人間的で主体的な従属と、集 - 立あるいは<一者>への非人間的で機械的な従属の、まさに分岐点に存すると思われる。デカルトはすべてを疑いに付す方法的懐疑によって、「我思う、故に我あり」に到達した (『方法序説』, Descartes, 2001a)。「我思う、故に我あり」とは、「我」が思考を続けるかぎり、「我」は存在し続ける、すなわち、実体として存在するということである。デカルトはこのような「我」、主体を「思考セル物 (res cogitans)」と呼び、世界——それは「延長セル物 (res extensa)」と呼ばれた——から独立し、それ自体で存在すると考えた (『哲学原理』, Descartes, 2001b)。こうして主体は、はじめて世界を客観的・科学的に捉え、すなわち、それ自体の合法

則性を見極め、支配しようとするようになった。デカルトにおいて、このような主体の実体性は神の実体性によって支えられるとされ、この意味でそこでは<父の名>への人間的・主体的従属は保持されていたといえる。しかしデカルト的主体の立場＝近代科学の立場に立つということは、主体と世界との相互性を喪失することを意味する。世界との相互性を失った主体は、世界を科学的に支配しようとしつつ、逆に<一者>としての世界への機械的従属を、世界の側から迫られるようになると考えられる。一方、このようなデカルト的主体は、自ら考え続けつつ、神の存在を確信し(<父の名>に主体的に従属し)、自己の存在感覚を保持する主体である。力動的心理学療法が本来的自己の存在感覚の醸成を目指すものであるかぎり、それはデカルト的主体を前提する(Lacan, 1973, p.116 [p.166])。デカルト的主体は、思考と存在の一致した実体である。ラカンはデカルト的主体を存在(現実界)と思考(象徴界)に分化させて捉える(Fink, 1995, p.42ff [p.70以下])。ラカンの精神分析実践は、デカルト的主体を存在と思考に分化させて捉えた上で、その主体が言語を用いた思考を展開することによって現実界と乖離し、自己存在の本来性を失っている事態を見据え、そのような主体に自己存在の本来性を取り戻させる、そのような作業であると考えられる。

ここで不安について考えてみたい。既に述べたように、不安とは、実体化された自己との関連性において見られた実体化された無、虚無に直面して起こる情動あるいは気分であるとするならば、不安は次のように二つに大別されるように思われる。すなわち、自己親和的(self-syntonic)な不安と自己違和的(self-dystonic)な不安である。現代、不安は、多くの場合、自己親和的というよりは自己違和的なもの、自己の心の中の単なる異物となっているようである。だから、多くの人々は心理学療法に対して、不安な自己の解決(「不安な自分を安心させたい」)ではなく、不安それ自体の解消、不安を取り除くことを求めるようになっているのではないだろうか。現実界の中に自己を見出した上で、主体的・内発的に象徴界に自己を統合させた主体であるならば、必然的に、不安において自己自身の存在が問題化するはずである。そうした主体は虚

無に直面し、自己執着・自己実体化を自覚し、自己存在の非本来性を自覚し、そうして自己存在の本来性へと出る道を模索するだろう。力動的心理学療法が自己存在の非本来性から自己存在の本来性に向かう営みであるかぎり、それが適用されるためには、クライアントはある程度、自己の不安に親和的でなければならない。一方、現代、多くの人々——現実界に見出された自己を主体的・内発的に象徴界へと統合させるという経験の稀薄な主体——は、虚無への直面を回避し、自己存在との直面を回避することになる。ここで重要なのは、次のことではないだろうか。そのような主体の意識においては、自己存在の感覚は希薄になりがちであり、自己存在の非本来性を非本来性として感じることも少なくなっているが、その一方で、その意識の根底では自己は虚無に曝されており、その虚無の不安を自己違和的なものと感じ、その中で主体は、無意識裡に、自己にしがみつki、自己を握り締め、自己執着・自己実体化をより一層強化している、このことではないだろうか。

このように考えてくると、禅における放下の現代的意義が明白になってくるように思われる。自己違和的な虚無の不安をその根底に抱える主体にとって、握り締めた自己を手放すことはなかなか難しい。そのような主体は自己を握り締めつつ、その自己を組み込み、その実体性を保証してくれる社会的現実 に必死にしがみついている。そんな現代だからこそ、寒山拾得や布袋和尚といった聖なる社会的逸脱者のイメージは、ますます重要性を増して来るのではないだろうか。われわれは寒山拾得や布袋の姿を心に思うことで、虚無の不安に耐え、少しずつでもそれに馴染んでいくことができるのではないだろうか。そうして、自己違和的な不安が、自己自身の不安として自己親和的なものになっていけば、自己の存在感覚は回復してくるであろう^{注16}。こうして虚無の恐怖は解消されていくと同時に、虚無の不安は、離人感^{注17}、悲哀感、無常感といったニュアンスを帯びてくるだろう。

こうしてわれわれは計算的思考の呪縛を次第に脱していくことができるであろう。計算的思考と対称的なのが、「省察する追思考(das besinnliche Nachdenken)」である。ここで「追(nach)」とは、根源

的な現象を見極め、その現象に「後から追いかけて」自己を相応させるということを意味するだろう。「省察する追思考には時として、計算する思考の場合より、一層高度の労苦が要求されますし、一層長きにわたる修練が求められます。それは、その他の如何なる本物の手仕事より、もっと微妙な入念さを、必要とします。更にまた、省察する追思考は、あたかも農夫の如く、蒔かれた種子が生い立ち成熟するかいなかを、見護りつつ待つということを、なしえなければなりません」(Heidegger, 1959, S.13 [p.12])。そのような思考は、常識とか、既成の知識が通用しない事態、すなわち、現実界に関連する事態に直面して、現実界へと自覺的に開かれ、自己自身の実感に照らしつつ、言葉を探しながら、ゆっくりその事態の解明に向う思考——フロイトやユングやラカンのおこなった思考は、まさにこのような思考であったと思われる——のことであると考えられる。これは現在、失われつつある思考である。実体化された自己を放下していくことで、われわれは省察する追思考を取り戻すことができる。それは本来的自己の存在感覚の必然的に伴う思考であり、人間の本質に適った思考である^{注18}。

計算的思考は、均質な時空間の内に置かれた実体として自己を捉え、そのような自己を合理的・効率主義的に扱おうとする。それは時間の節約を考え、最短距離を考える。一方、省察する追思考は、遠さと近さ、現在と過去あるいは未来を、物理的に隔たったものとしては見ない。その思考は相互に遠いものは遠さ

のままに近づける。そのことをハイデッガーはシュワーベン・アレマン方言を使って「道を一拓く、もしくは道を一つける」(Be-wägung) という(Heidegger, 1985, S.202, 辻村, 1991, p.287)。これは、本来的自己の存在感覚が実感され醸成され深化されていく「道」を拓くこと、そのような道を通じることを意味するだろう。

ここで想起されるのは、布袋の題として好まれた「指月布袋」である(図4)。禅では一般的に「月」は悟りの境地をあらわすが、布袋の指差す月は、彼の真の故郷である兜率天(現在、弥勒菩薩がその内院で説法しているとされる)を意味するものでもあろう。月(=兜率天)は、布袋の暮らす地上の現実からは遠く隔たっているが、布袋の指差す行為によって、それは遠いままに近づけられていると考えられる。また、月(=兜率天)は、布袋の故郷であると同時に、一切の存在がそこから性起して来る本源(絶対の静)でもあろう。布袋は指差すことによって、その境位(絶対の静の境位)をわれわれ観る者に教えていると考えられる。このような布袋のイメージに静かに向き合うならば、われわれは計算的思考を離れ、省察する追思考へとかぎりなく誘われていくことができるのではないだろうか。

付記

本稿の一部は、第41回日本心理臨床学会大会(オンライン, 2022年9月2日~25日)において発表した。

注

注1) 道元の「身心脱落」についてのラカンの解釈は、西村, 2022 参照

注2) 『景德伝灯録』の編纂態度は、概ね史料に基づき実証的に事実を確定する精神に貫かれつつも、伝説伝承もまた取り込み、実証的に確定された事実と併記し、一つの宗派の「歴史」を構成していこうとするものである。それは禅宗に帰属する者のアイデンティティを支える歴史に他ならない。禅の歴史の構成は、同時に禅の本質を構成していくことであったといえる。

注3) 西谷(1987)は「一人の仏教的求道者の魂の遍歴」を跡付ける試みとして、キェルケゴール等を援用した宗教哲学の立場で、寒山の詩を論じている。西谷は、寒山を一応実在の一人物と想定した上で、彼に感情移入しつつ、彼を俗世



図4 仙厓「布袋」(出光美術館 東京)

の栄達を望みながら挫折し、失意の末に仏道に導かれて山に入り、山居の中で迎えた老いを楽しみ、清澄な境涯を深めていった人物として、見事にリアルに描き出している。

注4) 宗教哲学者の上田閑照(2002, pp.20-21)は、ハイデッガー哲学を参照しつつ、世界内存在としての人間主体をその底から握りしめている「我性」について、次のように述べている、「それ[我性]によって、世界内存在としての自己は世界を自己の世界として主体化するというにとどまらず、世界を私の世界として固守しようとする。このようにして、意味連関としての世界は他者と交わり物事と関わる——それが同時に自己への関わりになる——枠組であるのみならず、その枠が世界を私の世界として固守しようとする主体の我性によってことさらに固められ、主体はその内に閉じこもりながら、しかも、それでも開けである世界の開けのうちでさしあたっては有限性に無自覚に漠然として擬似無限感をもって生活しているのである」。「放下」とはまさにこのような「我性」の解除に他ならない。

注5) 「独り自己ノミ」とは、ハイデッガーの『存在と時間』の中で、不安の中で自己を見出す現存在(人間存在)に関していわれる語である(Heidegger, 1977, S.250)。この時期のハイデッガーが不安において見た「世界の無」は、実体化された人間主体との関連性において捉えられた実体化された無、すなわち、虚無に他ならない。注8参照。

注6) 趙州禪師の話頭に同様のテーマを扱ったものがある(秋月, 1972, pp.398-99)。趙州禪師は行脚のとき、大慈禪師に面会して、次のように問うた、「般若は何を以てか体と為す(仏教者が求める最高の智慧の本質とはどういうものですか)」。すると大慈は鸚鵡返しに、「般若は何を以てか体と為す」と応じた。趙州は呵々大笑してそこから出て行った。翌日、大慈は、趙州が箒で掃除しているのを見ると、昨日の趙州の問いと同じ問いを發した、「般若は何を以てか体と為す」。すると趙州は箒を放下し、また呵々大笑して、その場を立ち去った。その直後、大慈は方丈に帰って行った。「般若」とは、現実界に関する知であるといえる。般若の本質を問われた大慈は、鸚鵡返しをし、趙州の鏡像を演じることによって、まさに鏡像獲得以前の現実界から、鏡像段階の端緒を切り拓いた。趙州は、まさに始めて自己の鏡像に出遭い、驚嘆・驚喜した子どもとなって呵々大笑したと考えられる。趙州の呵々大笑する姿を見て、この問答が成功裡に終わったことに、大慈も大いに満足したのであろう、翌日も子どものように同じことを繰り返す。ここに見られる箒の放下もまた、鏡像獲得以前の現実界に出るという意味を持つと考えられる。趙州はその境位から、大慈の姿において自己性起を見出し、呵々大笑したと考えられる。趙州の場合も、拾得の場合と同様、自己に注がれる相手の眼差しが鏡像段階における母の眼差しの

機能を果たすと同時に、相手の姿が自己の鏡像として体験されたと考えられる。禅体験の享楽を純粋に享楽する禅者の姿が、ここには窺われる。この趙州の呵々大笑は既に見た拾得の呵々大笑、そしてその他の禅者の呵々大笑と禅の「歴史」の中で響き合い、禅の呵々大笑の本質を作り出しているといえよう。

注7) 西村, 2017では、普及が精神病患者である可能性を示唆した。ラカンによれば、神経症者が象徴界に統合され、そこに「住んでいる」のに対し、精神病患者は象徴界に統合されておらず、彼にとって象徴界は彼を乗っ取り「所有する」怖ろしい<他者>として体験される。

注8) ハイデッガーの用語であり、彼の論文タイトルにもなっている *Gelassenheit* に、辻村は禅仏教と響き合うものを見出し、それを「放下」と訳している(Heidegger, 1959, 辻村, 1963)。辻村(p.141)によれば、先駆的覚悟性はハイデッガーの思索の深化発展の中で、*Gelassenheit* として徹底された。辻村によれば、「放下」と呼ばれる態度には、何か禅でいう「事に無心、心に無事」ということを想わせるところがあるという(p.34)。

注9) 辻村(1974, p.177)は、廓庵禪師「十牛図」の第十「入廬垂手」に関する頌の一節「土を抹で灰を塗り笑い腮に満つ」の「笑い」——それは当の図に登場する布袋のような人物がその顔面に湛える笑いである——について、それは「深い憂愁と苦悩と絶望とを通り抜けて来た人のみが笑い得る笑いである。根源的な快活さであり、それに接する人々の鬱屈した心を直ちに解放する笑いである」と述べている。「深い憂愁と苦悩と絶望」とは、自己執着・自己実体化を否応なく、とことん体験尽くすことに他ならない。そこから一転して自己執着・自己実体化を手放すとき、自己の身心の根底から、この世界を肯定する反応が自ずと起こる。それが布袋の笑いであると考えられる。

注10) ハイデッガーは、「放下」という仕方では、「会域(Gegnet)」(物が真に物と成り、自己が真に自己と成る次元、ハイデッガーの探求した存在そのものの次元)の真っ只中に忍耐強く立ち続ける在り方——「内覚性(Inständigkeit)」と呼ばれる在り方——において、「高貴さ」を見出している(Heidegger, 1959, S.60 [p.105])。ハイデッガーによれば、「高貴さ」は「[会域という]由来(Herkunft)を持つ」ということに存する(Heidegger, 1959, S.61 [p.106])。布袋の拱手し沈黙し待つ在り方に、この内覚性を見ることができであろうが、布袋の場合、それは自然体として成ったものであり、しかも教化と一体となっていた。布袋が弥勒菩薩という高貴な存在の化身であるとされたことが、ここで想起される。

注11) 鈴木大拙は中国を旅して各地の禅寺に見た布袋の像の「満面に笑を含んで、如何にも太平楽な姿態」に関して、

「佛教がすべての方面に示唆して居るところは、静寂の境涯である、それはどう云う意味に解せられるにしても、兎に角落著いた、静かな、まあ哲学的達観の態度とも云うか、そう云うものなのである。經典の何処を読んでも布袋様によって印象せられるような心持は先ず出て来ないと云っても宜い」(1970, p.579)と述べ、布袋に、中国人の現実的樂觀的感覚的な民族性が求める福の神を見ている。おそらく大拙の見た布袋像は、既に中国の民間信仰の中に吸収され類落し、キツチュ(低俗、悪趣味であるが、場合によっては、まさにそのことが魅力となるもの)と化した布袋像である。近代西洋の合理精神に対して禅を説き、仏教の近代化、社会的意義を見据える大拙の眼には、布袋は前近代的な民間信仰の残余物としか映らなかったのだろう。しかしながら、筆者はここで白隠禅画の布袋のことを思う。白隠はあきらかに七福神の布袋を念頭に置いて描いている(図2)。白隠の布袋は、あえて民間信仰の中に入り、民衆の喜怒哀楽に寄り添い禅を説く、白隠自身の禅者として姿勢を象徴するものとなっている。

注12) セミネールIV (Lacan, 1994)で、フロイトの症例ハンス坊やの再検討を通して、幼児は母との二者関係の中で母に貪り喰われる恐怖を覚えるようになり、〈父の名〉に救済を求めるとされた。この恐怖は、現実界の中に自己を見出した主体によって、その自己の消滅の危機として、想像的に体験されるものである。

注13) 辻村, 1991, pp.327-364 参照。

注14) ミヒャエル・エンデ『モモ』(Ende, 1976)は、計算する思考に憑りつかれた現代人を見事に描き出している。時間どろぼうに「時間」を盗まれた人々は、「忙しい、忙しい」と言って、心の余裕をなくし、「いらいら、おこりっぽく、ゆううつ」になってしまう。時間と存在との本質的連関性については、別稿で扱いたい。

注15) 辻村(1991, p.331)は「移植」研究の例を挙げている。「或る時私は或る若い医師に——彼は移植には従事していないが——尋ねたことがある、一体何故に彼が属している大学病院の外科部門はそんなに熱心に移植を行おうとしているのかと。その若い医師はこう答えた、『現代では外科手術の技術が殆ど完成に達している。そのために大学病院の外科部門にとって、移植以外に新しいことは何も無いからだ』と。この答えに私は驚き恐怖を感じた。何も新しいことがない、だから移植とは」。

注16) ハイデッガーによれば、人間は自らの本質の高貴さに心惹かれることによって、「高貴な心を持つもの(das Edelmütige)を心に思う(vermuten)」(Heidegger, 1959, S.64 [pp.111-12])という。寒山拾得や布袋和尚を心に思うことで、逆にわれわれは自己存在の高貴さに目覚めることができるのかもしれない。

注17) ハイデッガー『存在と時間』における不安は、現存在(人間存在)に向けて意義付けられた物事の一切が、その意義を失ってしまうという事態であり、一種の離人感である。またラカンによれば、分析の終結の時期に、「世界の想像的な黄昏、終末であり、離人症という限界経験」(Lacan, 1975b, p.258 [下p.115])が体験されるという。

注18) ハイデッガーは、哲学の思索とは何かを根本的に考える中で、「放下(Gelassenheit)」の語を用いている。「哲学の思索とは、全体としての存在者の覆蔵性(Verborgenheit)に対して自らを拒まない柔らかな放下である。同時にその思索は、覆蔵(Verbergung)を打ち破ることなく、破損されていない覆蔵の本質を概念的把握の開けへと是が非でももたらし(nötigen), そうして覆蔵独自の真性へと是が非でももたらす、そのような厳格な覚悟性(die Ent-schlossenheit der Strenge)である」(「真性の本質について」Heidegger, 1976, S.199 [p.242])。全体としての存在者が覆蔵されてしまう(覆い隠されてしまう)とは、個々の存在者の意味が際立ち、一切の存在者に通底する存在そのものの意味が忘却されるということである。これはわれわれの日常的な事態である。これは、ラカンのいうならば、われわれが言語を用いつつ言語に執われ、現実界と乖離してしまう事態である。哲学的思索は、こうした事態に逆らうことなく、むしろそこに自らを委ねようとするものである。このような思索の態度が、「柔らかな放下」である。ただしそれは、自覚的に、断固たる覚悟を以ておこなわれる必要がある点に、注意しなくてはならない。

文献

秋月龍珉(1972):『禅の語録11 趙州録』, 筑摩書房。

Descartes, R. 三宅徳嘉・小池健男(訳)(2001a):『デカルト著作集I』, 白水社。

Descartes, R. 三輪正・本田英太郎(訳)(2001b):『デカルト著作集III』, 白水社。

Ende, M. 大島かおり(訳)(1976):『モモ』, 岩波書店。

Fink, B. (1995): *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton University Press. 村上靖彦(監訳)(2013):『後期ラカン入門 ラカンの主体について』, 人文書院。

Heidegger, M. (1959): *Gelassenheit*. Pfullingen: Verlag Günther Neske. 辻村公一(訳)(1963):『放下』, 理想社。

Heidegger, M. (1976): *Gesamtausgabe, Bd.9*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 辻村公一・H. ブフナー(訳)(1985):『ハイデッガー全集9』, 創文社。

Heidegger, M. (1977): *Gesamtausgabe, Bd.2*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 辻村公一・H. ブフナー(訳)

- (1997):『ハイデッガー全集2』, 創文社.
- Heidegger, M. (1985): *Gesamtausgabe, Bd.12*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 亀山健吉・H. グロス(訳)
- (1996):『ハイデッガー全集12』, 創文社.
- Heidegger, M. (2018): *Gesamtausgabe, Bd.89*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 木村敏・村本詔司(訳)
- (1991):『ツォリコーン・ゼミナール』, みすず書房.
- 入矢仙介・松村昂(1970):『禅の語録13 寒山詩』, 筑摩書房.
- 入矢義高(訳注)(1989):『臨済録』, 岩波文庫.
- 入矢義高(2012):『求道と悦楽 中国の禅と詩』, 岩波書店.
- Lacan, J. (1973): *Le Séminaire Livre X I : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.
- 小出浩之・新宮一成・鈴木國文・小川豊昭(訳)(2000):『精神分析の四基本概念』, 岩波書店.
- Lacan, J. (1975a): *Le Séminaire Livre XX: Encore*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1975b): *Le Séminaire Livre I : Les écrits techniques de Freud*. Paris: Éditions du Seuil. 小出浩之・小川豊昭・小川周二・笠原嘉(訳)(1991):『フロイトの技法論 上・下』, 岩波書店.
- Lacan, J. (1981): *Le Séminaire Livre III : Les psychoses*. Paris: Éditions du Seuil. 小出浩之・鈴木國文・川津芳照・笠原嘉(訳)(1987):『精神病 上・下』, 岩波書店.
- Lacan, J. (1994): *Le Séminaire Livre IV: La relation d'objet*. Paris: Éditions du Seuil. 小出浩之・鈴木國文・菅原誠一(訳)(2006):『対象関係 上・下』, 岩波書店.
- Kant, I. 篠田英雄(訳)(1961):『純粹理性批判 上』, 岩波文庫.
- 増永靈鳳・佐橋法竜(訳)(1980):『國譯一切經 史伝部15』, 大東出版社.
- 水野弥穂子(2002):『道元禅師全集1』, 春秋社.
- 西村則昭(2016):「ラカンと禅仏教(2) 言語活動の根源相」仁愛大学研究紀要 人間学部篇第15号, 11-24.
- 西村則昭(2017):「狂気内包性思想としての臨済禅」日本病跡学雑誌第93号, 70-80.
- 西村則昭(2022):「ラカンのジョイス論と道元の『身心脱落』」宗教研究第96巻, 1-24.
- 西谷啓治(1987):『西谷啓治著作集12』, 創文社.
- 鈴木大拙(1970):『鈴木大拙全集29』, 岩波書店.
- 辻村公一(1971):『ハイデッガー論攷』, 創文社.
- 辻村公一(1974):「十牛図について」梶谷宗忍・柳田聖山・辻村公一『禅の語録16 信心銘・証道歌・十牛図・坐禅儀』165-180.
- 辻村公一(1985):「訳語解説」, 辻村公一・ハルトムート・ブフナー(訳)『道標』, 創文社.
- 辻村公一(1991):『ハイデッガーの思索』, 創文社.
- 上田閑照(2002):『上田閑照集11』, 岩波書店.
- 山本英男(2005):「南山士雲賛 布袋唐子図」京都国立博物館学叢27, 85-90.

