

ラカンと禅仏教 (2)

言語活動の根源相

西村 則昭

仁愛大学人間学部

Lacan and Zen Buddhism (2)

The primordial phase of language

Noriaki NISHIMURA

Faculty of Human Studies, Jin-ai University

前論文(西村, 2015)では、絶対無を、通常の言語活動の主体としての自己の立場から、言語活動を否定するはたらきとして捉えたが、本稿では、絶対無としての自己の立場から、言語活動の根源相を考えた。絶対無の動性は、それ自体に即して捉えられるならば、絶対の静からの性起と、絶対の静への還滅の一瞬の交替である。その一瞬一瞬によって、自己と世界は更新され保持されている。そのような自己と世界こそが、ラカンのいう現実界に他ならない。言語活動は、根源的に捉えられるならば、性起に相応し、現実界から言葉で以って何かを切り取る(限定する、分節する)ことから起こる。しかし通常主体は、その切り取った瞬間、脚下の現実界と乖離し、言葉をシニフィアンにして、それが喚起するシニフィエ(意味=イメージ)に執着し、それを実体化してしまう。中唐期の馬祖の禅は、そのような通常主体の有り方の奥に、言語活動の根源相を見通し、その主体こそが、「仏」と同一視される「心」であると説くものであったと考えられた。

キーワード：ラカン精神分析 禅仏教 絶対無 言語活動

1. 序

前論文(西村, 2015)で私は、通常の言語活動とは、シニフィエ(意味=イメージ)に執着し、それを実体化しつつ、シニフィアン(シニフィエを喚起し、シニフィエのいわば容器となるもの、言語の物質的側面)を用いることであり、そして絶対無とは、そのような言語活動を否定するはたらきであると共に、そのようなはたらきによって顕現する現実界(言語活動もイメージネーション活動も届かない次元)のことであったと考えた。このような絶対無の把握は、通常の言語活動の主体としての自己の立場でおこなわれた。

われわれが日常、言語活動の主体として生きているかぎり、絶対無は、絶対無として、「～が有る」とか「～が無い」や、「～で有る」とか「～で無い」などと

言うことのできない絶対的な否定の形で体験されざるをえない。『無門関』劈頭に置かれた名高い趙州無字の公案は、通常の言語活動の主体として生きる自己を、言語活動そのものを否定する絶対無のはたらきの体得へと導くものであるといえる。この公案は「初関」といわれる。看話禅(臨済宗に代表される、公案を用いて指導する禅宗の立場)では、修行者はそれぞれ公案を与えられ、与えられた公案に関して、自らの参禅修行に基づく見解を師に対して提示し、認可されなくてはならないが、趙州無字の公案は初学者に与えられる公案の代表的なものである。この公案の通過によって、修行者ははじめて真に禅の大道へと出たといえる。それは、この公案を通して、言語活動そのものを否定する絶対無——それは日々、まさに坐禅を通して体験し

ていたはずのものである——を我が物とし（主体化し）、絶対無としての現実界に真に目が開かれたということであると考えられる。前論文ではまた、こうして禅の大道に出た者が見ることになる現実界の光景、現前の底知れない神秘、そしてそこに見出される本来的自己の検討をおこなった。

本稿では、通常の言語活動の主体としての自己の立場——それは趙州無字の公案によって乗り越えられるべき立場である——ではなく、絶対無それ自体に成り切った自己の立場——それは趙州無字の公案によって目指されるべき立場である——に立って、言語活動を改めて考えてみたい。それは絶対無それ自体に即して言語活動を考えることであり、言語活動の根源相を透察することである。ここで絶対無をそれ自体に即して捉えるために、京都学派の哲学者である西谷啓治の卓越した比喩を手掛かりとしたい。あるとき西谷が、絶対無を渦巻きとその中心に喩えたことを、教え子の辻村公一が次のように報告している。

「渦巻の中心には絶対の静が一切の動を統べており、渦巻（すなわち『性起』）はその中心から『性起』すると同時にその『性起』は中心の内への『還滅』である」（辻村,1971,p.49）^{注1}。

「性起」と「還滅」とは、仏教の根本的な対概念である。この対概念を、ラカンの考え方をういた私の観点から捉え直してみたい。

まず性起とはどういうことか。言葉が、裂け目のない現実界（Lacan,1978,p.122[上 p.162]）から、何かを切り取った（限定した、分節した）瞬間、言葉は直ちに、切り取ったイメージを意味（シニフィエ）として喚起するもの、シニフィアンとなる^{注2}。物自体は、言葉が現実界を切り取った直前の瞬間、現実界において現前する。そのような現前は、シニフィエ（イメージ）としての物に執着し、それを実体化つつ、シニフィアンを用いる言語活動に囚われた通常の間人主体には見ることができないが、禅者には見ることができる。禅者は、坐禅の修行によって、絶対無の否定のはたらきに慣れ親しみ、絶対無としての現実界に開かれているから、言葉が現実界を切り取る直前の瞬間を捉えることができるようになっていく。その瞬間において、物自体が底知れない神秘を以って立ち上がり現前へと到

る動きを、禅者は見ることができるのである。その動きこそが、上昇する渦巻に喩えられる性起であり、絶対無の動性の一側面である。そして言葉によって何かが切り取られる以前の現実界こそ、渦巻の中心に喩えられる性起の起点であり、絶対の静としての絶対無である。性起とは、絶対の静としての絶対無に対して、言葉が及ぼす効果として起こる、絶対無のはたらきであると考えられる。そして言語活動は、根源的に捉えられるならば、主体がこのような性起に相応し、言葉で以って何かを切り取る（限定する、分節する）ことから起こると考えられる。

次に還滅とはどういうことか。それは、現実界における、現前に到る動きである性起に逆行する動き、性起の否定であり、言葉が現実界を切り取る以前への遡行、現前する物自体が、裂け目のない一枚の現実界へと還元されることであると考えられる。そのような動きである還滅は、下降する渦巻に喩えられる、絶対無の動性のもうひとつの側面である。そして渦巻きの中心に喩えられる還滅の到達点は、言葉によって何かが切り取られる以前の現実界であり、絶対の静としての絶対無であり、性起の起点である。ところで、性起は言葉の効果として起こるから、性起の否定である還滅は、言葉それ自体の否定であり、言語活動の根本的な否定である。絶対無は人間にとって、その言語活動を否定するものとしてはたらくが、それは絶対無の動性である性起と還滅の内、還滅の方が人間にとって優先的にはたらくということである。この点でも渦巻は卓越した比喩となっている。というのは、渦巻はその中心から上方に向かって起こるものであるが、それに巻き込まれるならば、下方の中心に向かって引き込まれるからである。

絶対無の動性は、それ自体に即して捉えられるならば、絶対の静からの性起と、絶対の静への還滅の一瞬の交替である。性起と還滅は正反対の動きでありながら、同時に起こる、同一の出来事であることに注意しなくてはならない。それは言葉によって制約された、われわれの通常感覚からは、捉えられない事態である。それが絶対無の動性である。禅僧によってぐるっと描かれる円、「一円相」は、このような絶対無の一瞬の動性を表現していると思われる。このような絶対

無の動性によって、自己と世界が一瞬一瞬更新され保持される。このような自己と世界こそが、ラカンのいう現実界に他ならないと思われる。なお、「実体」とは、一瞬一瞬の性起と還滅の交替が見て取られることなく、イメージへの執着が起こるとき、想像界の中で恒常的に保持されて有るもののことであると考えられる。

還滅の到達点にして性起の起点(絶対の静)は、坐禅を通して禅者に体験的に知られているものである。ここで坐禅とは何か、改めて考えてみよう。坐禅とは、一切の想念(表象, すなわち、言語によって構成されたもの)を捨て去り、一切の執着の根本にある自己への執着を断ち切り、言語活動を滅却しようとする行であるといえるだろう。それは、言語活動とは逆に、絶対無の動性の一側面である還滅に相応し、還滅の到達点にして性起の起点である、絶対の静としての絶対無に自ら成り切ろうと意志する行であると考えられる。結跏趺坐し背筋を伸ばし半眼となった坐禅の姿には、静の中に強い意志がおのずと感じられるものである。その姿はまさしく自力の行者のものである。そこにある意志とは、絶対の静としての絶対無に自ら成り切ろうとする意志以外にはない。このような坐禅の修行によって、禅者は言葉が現実界を切り取る直前の瞬間を捉えることができるようになる。坐禅から立ち上がり、言語活動を回復させた禅者は、言葉が現実界を切り取る直前の瞬間から、自己の身体それ自体——それはイメージとしての「身体」ではない——が、言葉の効果として、現前へと到る動き、性起を体験するだろう。この場合、身体それ自体と心は不可分だから、「身心」という言い方が適当である。また同時に禅者は、同様にして、さまざまな物自体がそれぞれの現前へと到る性起、そして世界全体が現前へと到る性起を体験するだろう。

本稿では、禅の体験によって見通される、言語活動の根源相とはどういうものか、そのことを、今日まで続く禅の歴史の事実上の始祖とされる(入矢, 1984), 中唐期の馬祖道一(709-788)の禅の検討を通してあきらかにしたい。

2. 祇今語言するもの

よく知られた馬祖の語に、「即心即仏」あるいは「即心是仏」がある。馬祖はそのままの「心」を「仏」と同一と見做す。もっともこの考え方自体は馬祖独自のものではない。小川(2011,p.56)のいうように、「馬祖禅の独自性は、その一事を理論的考察の帰結として教示するのではなく、わが身のうえの活きた事実として、学人に自ら身をもって実感させ体得させるという点にこそあった」。 「即心即仏」といわれるときの「心」とは、われわれ自身の心でありながら、通常われわれが表象し理解している心とは、決定的に異なるものでなければならない。心とは何か。馬祖はいう(『宗鏡録』卷十四, 入矢, 1984,p.198),

汝若し心を識らんと欲せば、祇今語言するもの、即ち是れ汝が心なり。

「祇今」については後で論じることにして、まず「語言するもの」すなわち言語活動の主体とは何か、私のラカン理解を述べておきたい。

(1) 言語活動の主体とは

「語言する(言う)」とは、「私は～と言う」ということである。主体が「語言(言語活動)」をおこなうためには、まず自己を指し示す語——日本の幼児では、それは自分の名前であることが多い——を獲得しなければならない。それが獲得される前段階、前提として、鏡像段階(Lacan, 1949/1966)の時期があると思われる。鏡像段階(生後六ヶ月から十八ヶ月)において、鏡像は幼い主体によって現実界の中で見られている。換言すれば、このとき鏡像は幼い主体の眼前に性起している。このような鏡像の性起に対して、一緒に鏡を見ている人物——多くの場合、それは母——の存在が重要である。幸福感をおび、やさしく響くその人物の声掛け、「ほら、××ちゃんだよ」によって、鏡像は切り出され(限定され、分節され)、名付けられる。「××ちゃん」という響き(シニフィアン)は既に幼い主体が、母子一体の享楽(後述)の中で耳にしていたものである。今、それが担うシニフィエとして鏡像が見出された。シニフィアン(「××ちゃん」とシニフィ

エ（眼前の鏡像）とが結び付くことを、彼は歡喜を以って発見する。「××ちゃん」というシニフィアンと結びつく形で、その鏡像への同一化が成し遂げられ、そのことによってはじめて、主体はまとまりのある自己の身体像を獲得する。こうして「××ちゃん」という語は、自己の身体像を指し示すことによって自己自身を指し示す語として、主体自身によって使用されるようになる^{注3}。鏡像段階における、このような鏡像への同一化による、自己の身体像と、自己を指し示すシニフィアンの獲得は、自己への執着と実体化のはじまりに他ならないと、仏教的観点から私は考える者である。

自己の身体像に執着し、それをその名と共に獲得することによって、主体は「実体」として有るものとなる、すなわち、想像界の中で恒常的に保持されて有るものとなる。このような「実体」としての自己は、去勢を経ないかぎり、いまだデカルト的な意味での実体にはなっていない点に注意する必要がある。既に述べたように、実体とは、絶対無のはたらきである、一瞬一瞬の性起と還滅が見て取られることなく、イメージへの執着が起こるとき、想像界の中で恒常的に保持されて有るものことである。デカルトの実体とは、こうした実体に更に「それ自体で有る」という特性が加わったものであると思われる。

デカルトの「我思う、故に我有り」は、「私が考え続けるかぎり、私は有る」ということである。「ただ私が考えることをやめさえしたら、たとえ私がかつて想像したものの残りぜんぶがほんとうであったとしても、私には自分が有ったと信じるどんな理由もなくなるだろう」（デカルト、2001a, p.39）。デカルトにとって、「私」が恒常的に有ること、「私」の実体性を支えるものは、「私が考え続ける」ということである。ここには、デカルトには自覚されていないが、「私」への執着が前提されており、その執着こそが、「私は考える」の持続を可能にしていることに注意したい。デカルトの主体は、執着された自己の実体性が、自己自身の思考の継続によって支えられることによって成立する。それは「思考せるもの（res cogitans）」（デカルト、2001b）と呼ばれ、何ものからも独立し、世界からも独立して有るものである。このような有るも

のこそが、去勢を経た主体、神経症的主体に他ならないと考えられる^{注4}。

一方、去勢以前の自己が実体で有ること、恒常的に有ること（実体性）は、母（母性的養育者）＝〈他者〉——それなしに乳幼児が身も心も保持できない人物——よって支えられている。そして母をはじめ、他者の模倣という形で、言語活動をおこなう。このような主体は、いまだ主体的に言語を操る主体にはいない。主体性を以って言語活動をおこなう主体になるためには、去勢を経る必要がある。去勢とはどのようなものなのか、その立ち入った検討はここでは略し、ただ主体が象徴界に統合されるために必要な試練であるだけいっておきたい。主体は、去勢の試練を乗り越えて、自己を一個のシニフィアン——個人を特定する名前であれ、家族関係をあらわす名称であれ、職名であれ——として象徴界に見出し、象徴界の主体として主体的にシニフィアンを用い、それが喚起するシニフィエ（意味＝イメージ）を実体化しつつ、言語活動をおこなうようになる。それまで言語活動の場（象徴界）は、主体の外部、母において見られていた。母が言語の座、〈他者〉であり、母＝〈他者〉の視点から自己は名付けられ、母＝〈他者〉によって自己の実体性は支えられていた。いまや主体は、〈他者〉の視点を我が物とし、自己自身で自己を名付け自己の実体性を支えられるようになった。すなわち「それ自体で有る」デカルトの主体の誕生である。このような主体は、自己の鏡像に執着し同一化し、自己を実体化しつつ、主体的に言語活動をおこない、また逆に、主体的に言語活動をおこないつつ、自己の鏡像に執着し同一化し、自己を実体化する。では、馬祖の「語言するもの」は、このようなデカルト的な言語活動の主体と、どのような相違が認められるだろうか。

(2) 永遠の今

馬祖は「ぼそ「いま今語言するもの」という。この「ぼそ「いま今」が大切である。「ぼそ「いま今」とは、常識的な時間概念における「今」、すなわち、過去から未来への「流れ」として表象される時間の中に位置付けられる「今」ではない。通常、ある出来事と別の出来事は共に言語化（シニフィアン化）され、同一の平面（象徴界）の上に置

かれる。そして象徴界の主体の観点から、二つのシニフィアンの時間的前後関係が考えられるが、その際、用いられているのが、二つのシニフィアンを結ぶ「流れ」としての時間表象である。つまり、常識的な時間概念における「今」は、象徴界において適用されるものである。一方、馬祖の「祇今」は、現実界の体験の真っ只中を指し示していると思われる。それは言語によって制約された、われわれの通常感覚からは、捉えられないものである。それはまさに西田哲学の主要モチーフのひとつとなっている「永遠の今」に、相当するものであると思われる。西田幾多郎の言葉をラカンと禅仏教をむすぶ補助線にして考えてみよう。

主体が絶対無に成り切り、自己を絶対無として自覚する瞬間が、永遠の今である。絶対無の自覚と永遠の今の体験は、同じひとつの出来事である。西田が「永遠の今の自己限定」というとき、それは「絶対に無にして自己自身を限定する」(西田, 1932/1965a, p.117) 絶対無の自覚的限定と同一の出来事を見ている。永遠の今が根源的な時であるのに対し、常識的に表象される時間は、そこから派生的に捉えられる時であるといえる。

「時は永遠の今の自己限定として到る所に消え、到る所に生まれるのである。故に時は各の瞬間に於て永遠の今に接するのである。時は一瞬一瞬に消え、一瞬一瞬に生まれると云ってよい。非連続の連続として時というものが考えられるのである」(西田, 1932/1965b, p.342)。

永遠の今は、主体が絶対無に成り切り、現実界と接触した瞬間にのみ、体験されうる。その体験が時の根源的な体験である。そのような時は一瞬であり、消滅であると同時に生起である。このような時を、先に述べた、渦巻きに喩えられる絶対無の動性、絶対の静への還滅かんめつと絶対の静からの性起しょうきとの関連性において考えてみよう。既に述べたように、性起と還滅は、「一円相」いちえんそうで表現される同一の出来事であり、一瞬同時に起こることに注意しなくてはならない。このような絶対無の動性によって、自己と世界が一瞬一瞬更新され保持されるのである。このような自己と世界の更新保持において、西田は根源的な時を見たのではないだろうか。つまり、一瞬における世界の還滅に時の消

滅を、それと同一の瞬間における世界の性起に時の生起を見たのではないだろうか。時は、還滅によって絶えずその連続性が断ち切れつつ、性起によって絶えずその一瞬一瞬が繋がれていく。すなわち「非連続の連続」である。

上の引用に続けて西田はいう、

「時というものがか斯くして考えられると考えるとするならば、時は各の瞬間に於て二つの意味に於て永遠の今に接すると考える事ができる。永遠の今と考えられるものは、一面に於ては絶対に時を否定する死の面と考えられると共に、一面に於ては絶対に時を肯定する生の面と考えられねばならない。時の限定の背後に永遠の死の面というものを置いて考える時、永遠なる物体の世界というものが考えられ、その背後に永遠の生の面というものを置いて考える時、永遠なる精神の世界というものが考えられるのである」(西田, 1932/1965b, p.342)。

ここで「時は各の瞬間に於て……」といわれるときの「時」は、根源的な時を体験し、それに成り切った主体のこととして考えると、わかりやすい。そのような主体は一瞬一瞬において永遠の今に接する。そこでは還滅と性起が同時に見られる。還滅に意識を向ける(「考える」, 「限定する」)とき、時の連続性を断ち切るという仕方で、時を否定する動性が見える。それが「死の面」と呼ばれていると思われる。一方、性起に意識を向ける(「考える」, 「限定する」)とき、一瞬一瞬を繋いでいくという仕方で、時を肯定する動性が見える。それが「生の面」と呼ばれていると思われる。そして西田は、「死の面」において「物体の世界」を見出し、「生の面」において「精神の世界」を見出している。それらが「永遠の～」と呼ばれるのは、それらが永遠の今の体験に基づいて思惟されたものであるからである(そのような思惟であるからこそ、西田の思惟は深遠である)。

このような「物体」と「精神」は、デカルトにおける物的実体と精神的実体、すなわち、「延長するモノ(res extensa)」と「思考するモノ(res cogitans)」(デカルト, 2001b)を、デカルトには洞察できなかった根源から捉えたものであると思われる。デカルトの視野には、既に実体化された世界と人間主体があつて、

それらがどのような仕方で実体化されたかは見えていなかったと思われる。西田が「物体の世界」と「精神の世界」に冠する「永遠の」とは、それらのデカルト的実体の「それ自体で有る」ことの絶対的な確実性を示唆すると思われるが、それをデカルトには知られていない永遠の今に基づいて考えている点だが、西田の真骨頂であろう。西田が絶対無としての自己、現実界の主体としての自己の立場で思索しているのに対し、デカルトは象徴界の主体としての自己の立場で思索しているといえる。

馬祖のいう「祇今」は、以上のような、現実界における性起と還滅の一瞬の交替である、永遠の今を指し示し、言語活動（「語言」）を根源的に捉えることを可能にするものであると考えられる。言語活動とは、根源的に捉えられるならば、絶対無の動性の内、性起に相応しつつ、現実界から言葉によって何かを切り取る（限定する、分節する）ことから起こる。しかし通常主体は、その切り取った瞬間、脚下の現実界と乖離し、言葉をシニフィアンにして、それが喚起するシニフィエ（意味＝イメージ）に執着し、それを実体化してしまうために、言語活動の根源相は見えなくなっている。馬祖の禅は、そのような通常の主体の奥に、言語活動の根源相を見通し、その主体こそが、「仏」と同一視されうる「心」であると説くものであったと考えられる。

3. 是れ什麼ぞ

馬祖のおこなう心＝仏への直指は、次のような独特な接化の仕方によって、よく発揮されるだろう。汾州無業（759-820）が馬祖に参じ大悟した話頭を取り上げたい（『江西馬祖道一禪師語録』、入矢,1984,p.71）。

業、礼跪して問うて曰く、三乗の文学は粗ば其の旨を窮む。常に禅門は即心是仏なりと聞くも実にいまだ了ずること能わず。祖曰く、只だいまだ了ぜざる底の心、即ち是れなり。更に別物無し。業又た問う、如何なるか是れ祖師西来密伝の心印。祖曰く、大徳、正に聞がし。且く去って別時に来たれ。業、纔かに出ずるや、祖召して曰く、大徳。業、首を廻らす。祖曰く、是れ什麼ぞ。業便ち了悟して礼拝す。祖曰

く、這の鈍漢、礼拝して作麼。

無業は三乗の学問をあらかじめ究めた秀才であった。しかし話に聞く禅門の「即心是仏」がどういうことが了解できず、これを馬祖に問うた。馬祖の答え、「まだ了解できないその心こそが、仏だ。それ以外に仏として何かあるわけではない」。しかし無業は納得できない。学究心旺盛な彼は、禅門には「密伝（秘密の教え）」でもあるのかと疑い、「祖師達磨は西方より来て、どのような秘密の教えを心から心へと伝えようとしたのか」と、いかにも自分は禅の求道者であるといわんばかりに、喰い下がった。これには馬祖もいかにも辟易したようで、一応相手を「大徳」（敬称）と呼びつつも、「ごちゃごちゃ言うな。出直してこい」。無業が背を向け、立ち去ろうとするまさにそのとき、馬祖はその背中に向けて、「大徳」と呼び掛ける。振り返ったところを間髪入れず、「是れ什麼ぞ（これは何だ）」。この語によって無業は大悟し礼拝した。馬祖「この鈍い奴め、今頃礼拝してなんだ」。多少手こずったものの首尾よく行った接化に、おそらく馬祖は満足し柔和な笑みを浮かべていたにちがいない。

即心是仏が「了解できない」のは、無業が象徴界の主体としての自己の立場で考える有り方からいまだ抜け出せないでいるからである。象徴界の主体の観点からは、現実界は覆い隠されていて見ることはできない。「心（言語活動）」は現実界において見られないかぎり、「仏」とは言いえない。しかし馬祖は、「了解できない」と言う無業の言語活動そのものを現実界において見ることができるから、それを「仏」として直指できるのである。こうして両者はすれ違うことになる。それでも馬祖は無業にどこか見込みがあると直感したのであろう、立ち去ろうとする彼を呼び止める。このとき一体何が起こったのか。

「大徳」と呼ばれたとき、無業は自然に身心が反応し、振り向いた。そして彼は「大徳」の語が、いまだシニフィエとして自己の鏡像を喚起するシニフィアンとなる直前の瞬間において、馬祖＝＜他者＞の眼差しに出会った。その眼差しは、現実界の中に性起する無業自身に注がれている。彼は、馬祖＝＜他者＞の視点から、「大徳」の語によって、自己の身体が現実界か

ら切り出されるのを体験した。その一瞬はいまだ身体と心が分離していないときである。その一瞬に向けて間髪入れずに叩き込まれた「是れ什麼ぞ（これは何か）」。この語によって無業は、一如の身心が性起するとき、すなわち、性起としての永遠の今を体験することになった。この語は、主体が象徴界に囚われ、自己を一個のシニフィアンとして見出し、そのシニフィアンが喚起するシニフィエとしての自己の鏡像に執着し、自己を実体化する一瞬に先んじて、現実界における自己の身心の性起を見させ、そうして言語活動の主体を根源的に捉えることを、無業に成し遂げさせたと考えられる。

馬祖の呼び掛けにはじまり、無業の了悟礼拝に終わる一連の出来事は、「祇今」、現実界における永遠の今において起こった出来事に他ならない。「業、纒かに出ずるや」の「纒かに～や（～するや否や、～したとたん、入矢、1991、p. 156）」は、この「祇今」を切り開く、一如の身心性起のときを指し示している。

4. 小児の啼くを止めんが為なり

馬祖が「即心即仏」というとき、彼は象徴界の主体として生きている主体を現実界の中で見ており、そうして主体が象徴界の主体を根源的に捉えることを目論んでいる。主体の根源は、主体が去勢され象徴界に統合される以前、乳幼児期にある。それは、直線的な「流れ」である時間としては、もはや過ぎ去りここにはないが、永遠の今としては、ここに主体の脚下に生きており、そこから主体が常に象徴界の主体に成っている、そのような心の位相である。馬祖の接化の語「即心即仏」は、そのような位相を目掛けて放たれる。

(1) 黄色い楊の枝の喩え話

こんな問答がある（『江西馬祖道一禪師語録』、入矢、1984、p.92）。

僧問う、和尚、甚麼と為てか即心即仏と説く。祖曰く、小児の啼くを止めんが為なり。

馬祖は「いかなる理由で即心即仏と説かれるのですか」と訊かれ、「子どもの泣くのを止めるためだ」と

答えた。ここで「泣く子ども」という表象に着目したい。入矢（1984）の注によると、この問答で馬祖は、『涅槃経』にみえる次の話を踏まえている。泣き喚く幼い子どもに対して、父母が黄色い楊の枝を示して、「啼く莫かれ、啼く莫かれ、我は汝に金を与う」といったところ、その子は本物の金をもらったと思って、泣き止んだという話である。これは仏教の「方便」を喩える話である。仏教の悟りの境地、涅槃（「金」）は、一般大衆（凡夫）には理解しがたいため、それ自体を真正に指し示すものではないが、最終的にその境地に到らせるために、多少ずれたとしても、もう少し分かりやすい形で、一般大衆に伝えるための方法が、方便（「黄色い楊」）である。馬祖が「いかなる理由で即心即仏と説かれるのですか」と訊かれ、この『涅槃経』の喩え話を持ち出して、答えた真意を探ってみたい。

ここで接化される僧は、「小児」に喩えられている。すなわち、僧はその心の奥底の去勢以前の乳幼児期の相において捉えられている。では、乳幼児が泣くのは何故か。ここで精神分析の基本概念のひとつ「欲動」との関連性において考えてみよう。

欲動とは主体をその根底から駆り立てる力である。それは発達の観点から、身体の特定の部分、口唇、肛門、性器に備給される部分欲動として理解されている。しかしこのような分け方は、象徴界の主体の観点からなされるものであることに注意したい。欲動は、主体の生物的身体的基盤、すなわち、現実界に由来する力である。乳幼児の場合、授乳によって口唇欲動が満足されているという見方は、象徴界の主体の観点に立ち、身体を言語によって分割して客観的に捉える、通常のわれわれの見方である。いまだそのような身体分割が充分おこなわれていない乳幼児自身にとっては、欲動満足は、口唇が起点となっただけではあるが、全身で体験されている。このように現実界において全身で体験される欲動満足が、享樂の本来の有り方である。一方、言語によって規定され制限された享樂は、「ファルス享樂」（Lacan, 1975）と呼ばれる。

乳幼児は、母の眼差しを浴びつつ授乳され、もぐもぐ口を動かしたり、母の声を浴びつつあやされ、笑ったりするとき、このような享樂を体験している。それはいわば母子一体の享樂である。ここで乳幼児が泣

くのは何故かと考えてみるならば、彼の身心全体が充たされない欲動によって攻め立てられ苛まれるからである。あるいはそのような寄る辺ない状態が不安で仕方ないからである。乳幼児はいたって容易に寄る辺なりの絶頂に達し、全身を金切り声にして泣き叫ぶものである。

『涅槃経』の喩え話の場面を想像してみよう。こんな光景が思い浮かぶ。ぎゃあぎゃあ泣き喚くこの子は、母にだっこされてよしよしとあやされるが、泣きやまない。そこで父が子どもの目の前で、黄色い楊の枝をほらほら見てごらんといった感じで揺らす。母は揺れる楊の枝のリズムに合わせ、やさしくゆったりした調子で、「啼く莫かれ、啼く莫かれ、我は汝に金を与う」という。すると子どもはその楊の枝に興味を惹かれ、いつのまにか安心して泣きやむ。

このとき何が起こったのだろうか。ここでラカンの基本概念のひとつである「対象a」との関連性において考えてみたい。

対象aとは、愛する人の眼差しや声、抱きしめてくれる身体のぬくもりなど、言語以前の至福、享樂のときに有ったもの、現実界的な対象である。今眼前に有るものは、対象aとは呼ばないことに注意しなければならない。対象aとはあくまで失われた享樂を想起させる、それ自体は失われたものである。対象aはラカンの思索が前期から後期へと移行深化し、象徴界の主体として生きる有り方の脚下の現実界から、人間主体を捉えようとするようになっていく段階で、練り上げられたものであるといえる。まずそれは「欲望の原因」とされた(Lacan,2004)。「原因(cause)」という語は、欲望が象徴界において展開されていくのに対し、その原因自体は別の次元(現実界)にあって機能していることを示唆している。対象aは、われわれが象徴界にあって欲望の主体として生きていく上で、根本的な機能を果たしているのである。更に対象aは「余剰享樂(le plus-de-jouir)」(失われた享樂の残余物であり、失われた享樂を想起させるもの)とされた(Lacan,1991)。後者をフィンク(Fink,1995)はrem(a)inder——「想起させるもの(reminder)」と「残余物(remainder)」を共に意味している——と表現している。

『涅槃経』の喩え話で子どもが泣くのは、欲動に攻め立てられ苛まれ、寄る辺ない不安を感じてであり、そのような子どもの眼前に、父母によってやさしく提示される黄色い楊の枝は、まさに欲動満足の状態である享樂を想起させる失われた対象——その場にいる母の乳房や眼差し等ではなく、失われた母の乳房や眼差し等——、すなわち、対象aを象徴していると考えられる。それは「啼く莫かれ、啼く莫かれ、我は汝に金を与う」という言葉と共に提示された。ここで「金」とは失われた享樂のことであり、「啼く莫かれ、啼く莫かれ、我は汝に金を与う」という言葉は、あたかも不思議な魔法の言葉のように、失われた享樂が今、ここに復興されることを告げている。子どもはその言葉を信じ、享樂の状態を気分的想像的に想起する。ノスタルジアの状態である^{注5}。子どもはその状態に浸り、安心感を得ることができるのである。

しかしながら、ここで見落としてはならない大事なことは、父母が対象aの象徴(楊の枝)を揺らしながら、子どもの気を惹き、象徴界へと子どもを誘ったということである。もちろんこの子は、象徴界に統合され、欲望の主体として生きていくには、まだまだ幼い。しかし将来、象徴界に統合されるに到る過程が、このとき既にはじまっていたといえないだろうか。この子は、対象a(失われた母の乳房や眼差し等)の象徴(柳の枝)によって、象徴界へと誘われつつ、失われた享樂を気分的想像的ノスタルジックに体験していた、あるいは、失われた享樂を気分的想像的に体験しつつ、象徴界へと誘われていたと考えられる^{注6}。

以上のように『涅槃経』の喩え話を考えるとするならば、「和尚、甚麼と為てか即心即仏と説く」と問われた馬祖が、その喩え話を踏まえて、「小児の啼くを止めんが為なり」と答えた、その真意はどのようなことになるだろうか。先に述べたように、馬祖の接化の語「即心即仏」の投げ掛けられるその先は、主体の去勢以前の心の位相、今もなお生きている乳幼児期の位相であることが、この問答に伺われるが、その際、馬祖は欲動との関連性において、その位相を捉えている。つまり、馬祖は接化の相手を、欲動に攻め立てられ苛まれている乳幼児と見做している^{注7}。そんなふうに見做す相手に差し出す語「即心即仏」は、『涅槃経』の

喩え話の黄色い楊の枝に相当する。その楊の枝と同様、「即心即仏」という語は、象徴界に誘うと同時に失われた享樂を気分的想像的に体験させる。その語は象徴化された対象aの機能を果たすといえる。そしてその語の効果によって、主体は象徴界の主体として生きる自己の有り方を、その根源——それはかつて享樂のあった場所である——から捉え自覚することになるだろう。

(2) 非心非仏

上の問答は次のように続く。

日く、啼き止みし時如何。祖日く、非心非仏。日く、此の二種を除いて、人の来たらば如何が指示す。祖日く、伊に不是物と道わん。日く、忽し其中の人の来るに遇う時は如何。祖日く、且く伊をして大道を体会せしめん。

「啼き止みし時」とは、乳幼児が象徴界に誘われると同時に、失われた享樂を気分的想像的に体験し、そして心の安定が達成されたときということである。心の安定が得られると、子どもにはもはや失われた享樂の想起は必要なくなり、彼が生きる世界の中で安らぎを得られる。馬祖は、このような子どもの状態に、通常のわれわれ人間主体の有り方、すなわち、象徴界に総合され、象徴界に囚われ、その脚下の去勢以前の心の位相と乖離して生きている状態を、重ね合わせて捉えていると思われる。そのような有り方の主体に対しては、「非心非仏」であると馬祖はいう。この「非心非仏」とは一体どういうことだろうか。

「即心即仏」という語が主体の去勢以前の心の位相へと届かなければ、それは象徴化された対象aの機能を果たせず、接化の語としての効果を主体に及ぼすことはできないであろう。馬祖が教化活動を開始した頃、「即心即仏」という語は、その意表を付く斬新な響きによって、人々の関心を強く惹いたことだろう（『涅槃経』のあの黄色い楊の枝のように）。馬祖の教団が八百人あるいは一千人を越えたといわれるのは、その証左である。その語は教化の語として効果顕面であったにちがいない。しかし、やがてそれは使われ続け慣

れ親しまれることによって、いわば禅共同体（象徴界）の内部に回収されてしまった。そして象徴界の主体として頑迷に生きる主体にとって、その脚下の去勢以前の心の位相には届かなくなってしまう。猫も杓子も「即心即仏」のありさまに、馬祖は辟易させられたにちがいない。こうして登場したのが、「非心非仏」であった。

「非心（心に非ず）」とは、悟るべき心は、言語活動の主体（「語言する者」）のことであるとはいえ、象徴界に囚われ、その脚下の現実界と乖離した主体ではないということであり、「非仏（仏に非ず）」とは、悟るべき仏は、そのような主体によって表象されるものではないということであると考えられる。この語は、趙州無字と同様、坐禅において体験される絶対無のはたらき、すなわち、還滅のはたらき——主体がそれに相応することは、言語活動の否定となる——をより反映するものであるから、学人の方で十分な坐禅の修行ができておれば、大悟へと導く語としてより効果を発揮するだろう。こうしてこの語は「即心即仏」に代わって活用されるようになったと思われる。

上の問答で僧は、「此の二種を除いて、人の来たらば如何が指示す（これ以外の人 came たら、どう教えられますか）」と、喰い下がる。これは、「百尺竿頭、如何が歩を進めん（百尺の竿頭に在るとき、どのようにしてさらに一步を進めるか）」（西村, 1994, p.171）等と相似した、いかにも禅問答的な問い方であり、相手を言語活動の窮地に追いやり、言語に囚われた有り方を突破させる機能を担うものである。禅門ではいかにも禅的なものを「禅臭」があるといって嫌うが、上の僧には些かそうした臭いがしないでもない。では、答えの「不是物（物でない）」とは、どういうことだろうか。馬祖は容易に言語活動の根源相に到り、そこにおいて物の性起を見る。「不是物」とは、物の性起の否定であり、還滅のはたらきに相応することを促す語ではないだろうか。その語は、物の性起に相応することによって惹起される言語活動を、根本的に否定し去るものであると考えられる。

僧は更に「忽し其中の人の来るに遇う時は如何（ズバリのその人が来たら、どうなさいます）」と喰い下がる。しかし問答が、還滅に相応して絶対の静に到っ

たのならば、もはやいかなる言語活動も不可能となった筈である。それにもかかわらず問うてくる僧に対して、馬祖はあきれた様子で、「且く伊をして大道を体会せしめん（まあそんな奴には、大道をつかみ取らせてやるよ）」といったのではないだろうか。

5. 梅子熟せり

初期馬祖の「即心是仏」の肯定一本槍で、大悟した一人に、大梅法常（752-839）がある。以下、大梅の話頭を取り上げたい（『祖堂集』巻十五、入矢編,1984,pp.147-48）。この話頭は「即心是仏」（「即心即仏」）の否定として登場した「非心非仏」を更に否定することによって、禅的悟境の深化をもたらした貴重な一例を伝えるものであると思われる。

(1) 大梅の物語

大梅は馬祖に参じ、三つの問い「如何なるか是れ仏」「如何なるか是れ法（真理）」「如何なるか是れ祖意（菩提達磨の西来意）」を問うた。馬祖の答えはいずれも「汝が心是れなり」であった。大梅は更に問うた、「祖は意無きや（菩提達磨は何か真理を伝えようとして来たのではないのですか）」。馬祖「汝但汝が心の、法として備わらざる無きを識取せよ（お前は、ただお前の心が真理であり、真理として何も欠けてはいないということ認識しなさい）」。この馬祖の言葉を聞いた途端、大梅の目は深遠な理に対して開かれた（「言下に玄旨を頓領す」）。そのまま大梅は錫杖をつき、隠遁すべく雲のかかった峰を目指した。

それから月日が流れた。馬祖に嗣法した塩官和尚（?-842）は、自らの法門を開くにあたって、一人の僧に拄杖（これから塩官が上堂説法する際に手にする杖）となる木を探しに行かせたが、その僧は山中で道に迷ってしまった。見ると、草の葉を纏い髪を束ねた男が、木膚葺きの小屋に住んでいた。大梅であった。大梅は自分から先に「不審」と挨拶した（「不審」は僧同士の挨拶言葉）が、その話し方は吃って不明瞭であった（「言語審澁なり」）。そして大梅は「馬大師に見えたり」といい、ここに住んでから四方の山が三十何度黄葉するのを見たと言った。僧が馬祖の下では何を悟ったのかと訊くと、大梅は「即心是仏」と答えた。そして僧

が山を出る路を訊くと、「指ざして流に随って去らしむ（流れに沿って行くようにと指ざした）」。

無事帰った僧が塩官にこのことを報告すると、塩官は心当たりがあるといい、数人の僧に大梅を捜させ、そして近頃の馬祖は「非心非仏」といつているといわせた。それを聞いて大梅、「任（た）你（た）い非心非仏なるとも、我（わ）れは只管即心即仏のみ（たとえ非心非仏であろうとも、わしは即心即仏でやるだけだ）」。これを伝え聞いた塩官は感嘆して、「西山の梅子熟せり。汝曹彼に往きて随意に採摘し去る可し（西山の梅は熟しておるぞ。お前達、そこへ行って思う存分摘み取ってくるがよい）。こうして二、三年も経たないうちに、大梅に参ずる修行僧は数百人にも上った。その頃には大梅は、学人の能力に応じ、状況に合わせて、滑らかに流れるような言葉で答えることができるようになっていた（「凡そ応機接物、対答ること流るるが如し」注⁸）。

(2) 「非心非仏」の否定

「即心是仏」（「即心即仏」）の接化上の問題点は、この語が表立って言語活動の否定への指示を含まないため、学人がこの語を、象徴界に囚われたまま、受け取ってしまう危険性が高いということにある。逆にいえば、この語だけを聞いて、象徴界に囚われることなく、直ちにその真意を会得できる人物は、現実界、すなわち、性起と還滅の場に対する親和性がより強いということになる。大梅はそのような類の人物であったと思われる。おそらく大梅は日頃から、現実界の主体それ自体を漠然と意識しており、しかもそれを言葉にして誰かに理解してもらうことの難しさも分かっていたのだろう。しかしそれがまさに馬祖の「即心是仏」によってズバリ直指される体験をした。言語化しえないものの言語化という仕方で、現実界において見出される自己、本来的自己の自覚が達成された。大梅にはもともと、言語を用いて交流する人間の世界（象徴界）には、何となく違和感があったのではないだろうか。そして本来的自己を明確に自覚した今、象徴界の主体としての自己、すなわち、非本来的自己を生きること何の意味も感じられなくなったのだろう。彼は他人と別れ、山中に隠棲した。山中は彼にとって本来的自己を享受しうる場であった。ここで禅家において憧憬され重ん

じられた隠逸詩人寒山^{かんざん}のことが想起される。寒山詩^{かんざんし}の有名な一節「十年帰るを得ず／来たりし時の道を忘れ却る」(入矢・松村, 1970, p.14)。本来の場に来たならば、もはや非本来の場に戻る必要はない。「来たりし時の道」を忘却しても、一向に構わないのである。

三十年以上誰とも喋らず、久しぶりに人間に会って話をしたときの大梅の話し方に着目したい。「言語響^{げんご}渉^{じょう}なり」(吃って不明瞭であった)。いかに大梅が通常の言語活動から遠ざかっていたかを生々しく伺わせる表現である。話すということは、〈他者〉——眼前にいる人物であれ、心の中のイメージとしての人物であれ——に向かって、〈他者〉が聞き取れるようにシニフィアンを響かせるということである。言葉の意味は、〈他者〉においてはじめて可能となり、主体は〈他者〉を通して言葉の意味を獲得する。厳密にいえば、「一者言語」というものは存在しない。文章を書くときも、独り言をいうときも、われわれは常に〈他者〉——具体的な他者であれ、「誰か分かってくれる人」といった抽象的な他者であれ——を心の中に想定している。とはいっても、やはり言語活動にとって、眼前に〈他者〉がいることの効果は大きいであろう。大梅の場合、三十年以上、眼前の誰とも話をしない生活の中で、「言語響^{げんご}渉^{じょう}」となったと考えられる。

しかし大梅は〈他者〉との繋がりを切断してしまったわけではなかった^{注9}。彼は僧にわけを訊かれたとき、「馬大師^{まだいし}に見えたり」と答えた。つまり、大梅は馬祖＝〈他者〉との繋がりを大切にしつつ、隠遁生活を送っていたわけである。〈他者〉との繋がりが保持されている以上、言語活動の支えは失われていない。ここで大梅が山を出る路を知っていた点に注目したい。「指^{した}ぎして流に随^{したが}って去らしむ」。隠棲の場が絶対の静、すなわち、性起の起点にして還滅の到達点の隠喩とするならば、その場から流れる水は、性起に相応することによって惹起される言語活動、すなわち、根源的に捉えられた言語活動の隠喩となる。そしてその流れに沿って行く僧は、根源相において捉えられた言語活動の主体、すなわち、「即心是仏」が直指する「祇今^{いま}語言^{ごごん}するもの」の隠喩となる——僧自身は気づかないかもしれないが——と考えられる^{注10}。

塩官を感嘆させた大梅の言葉、「任你^{たんと}い非心非仏

なるとも、我れは只管^{ひたすら}即心即仏のみ」を考えてみよう。「非心非仏」とは、既に述べたように、象徴界に囚われ、自己を一個のシニフィアンとして見出す主体(「心」)の否定であり、そのような主体によって表象される「仏」を否定する語である。それは絶対無の二つのはたらきの内、還滅のはたらき——主体がそれに相応することは、言語活動の否定となる——を反映する語であり、世の人々の象徴界への囚われの頑迷さを打ち砕くには、より効果的な語である。大梅は「非心非仏」の語を聞いて直ちにその真意を悟ったに違いない。というのは、この語は、その根本においては、大梅を見性^{けんじょう}へと導いた「即心是仏」と同一の事柄を直指しているからである。「非心非仏」が還滅のはたらきへの相応を促す語であるのに対し、「即心是仏」(「即心即仏」)は性起のはたらきへの相応を促す語であるが、性起と還滅は相互否定的なはたらきでありながら、渦巻きに喩えられる同一の出来事、一円相^{いちえんそう}によって表現されるものである。「即心是仏」の否定として登場した「非心非仏」を大梅がもう一度否定するのは、「非心非仏」に反映される還滅のはたらきを性起に転じるためではなかっただろうか。このようなことは、三十年以上、心の中の馬祖＝〈他者〉との繋がりの中で、現実界において見出される自己、本来的自己の自覚を深めていった大梅だからこそ可能だったといえる。「我れは只管^{ひたすら}即心即仏のみ」の「我」は大梅以外にありえない「我」である。ここで「即心即仏」は、大梅自身によって更新された「即心即仏」であった。大梅は馬祖の「即心即仏」を真に他ならない自己のものとして血肉化したのであった。だからこそ、塩官は感嘆^お措くあたわざるをえなかったのではないだろうか。

禅は、釈迦、更にいうならば、威音王^{いおんおうぶつ}仏(『法華経』)に登場する、歴史のはじめに現れた仏(梶谷・柳田・辻村, 1974, p.129)以来、ひとつのことを継承していくことを、その理念としているといえる。しかしその継承のためには、歴史的世界における唯一無二の主体による自力の発動が不可欠である。それは、洞山^{とうざん}禅師の言葉「若し全て肯^もわば、即ち先師^{せんし}に辜^こ負^ふせん」(景德伝灯録研究会, 2013, p.587)(もし先師を全て肯定してしまったら、先師に背くことになる)に端的に伺われるように、弟子の側で部分的にでも師を否定す

るという形を取ることになるだろう。大梅は馬祖の「非心非仏」を否定し、「即心即仏」を自らが更新させることによって、馬祖から真に自立し、禪の継承者となったのではないだろうか。大梅の下に参ずる者が増えると、彼は教化する者として言語活動に挺身した。そしてその言葉は滑らかになった。大梅は、現実界から乖離して本来的自己の境位を失うことなく、言語活動の主体を生きた、すなわち、言語活動の根源相を我が物にして（主体化して）生きたと考えられる。

注

注1) 「絶対の静」とは、田邊元が西田哲学を批判する文章の中に登場する語である。田邊は、西田哲学を哲学の宗教化であると見做し、「私は宗教に関して語る資格の最も乏しき者であるが」と断りつつ、「宗教はすべての動を包む絶対の静であるに対し、哲学はあくまで静を求むる動」であり、「前者はすべての動を静化する立場であるに反し、後者はかえって静を暫定化して常に動に転ずる立場である」と述べている（田邊,1930/1963,p.311）。西谷は西田の直弟子であり、辻村は田邊の直弟子である。西谷がどのようなコンテキストで渦巻の比喩を語ったかを、辻村は述べていないが、このような西谷の考え方は、田邊の西田との対決を目の当たりにし、当時の京都学派の緊迫した空気を呼吸しつつ、自己自身で思索することによって出て来た考え方であることは間違いない。なお、辻村（1971）は、「絶対無としての自己」の立場からハイデッガーの哲学を、性起は捉えているが未だ還滅は捉えられていないと批判している。

注2) 前論文（西村, 2015）では触れていなかったことだが、この「切り取る」という作業は、もちろん想像界においておこなわれる。つまり、言葉が何かを切り取った瞬間、主体はその活動の次元を、現実界から想像界へと移行し、想像界を秩序付け制御する象徴界の主体に成ると考えられる。

注3) ところで、鏡が日常生活の中であまり使用されていなかった昔、このような鏡像段階の考え方が、果たして適用可能であろうかという素朴な疑問が起るかもしれない。これについて私は次のように考

える。たしかにまとまりのある自己の身体像は、母などによって名付けられる鏡像へと執着し同一化することを通して、鮮烈な仕方獲得されるものであろうが、眼前に鏡像がなくても、だっこされ、母などに名前「××ちゃん」を呼ばれ、やさしく見つめられ、心地よく揺らされる体験が、昔にもあったことはいうまでもないだろう。そのような体験においても、他者との膚と膚との接触面の安心できる感覚において、自己の身体の性起を感じ、その性起する身体が切り出され（限定され、分節され）名付けられるのを体験することだろう。こうして名付けられた自己の身体像（身体感覚）へと執着し同一化することを通して、自己の身体像は獲得されるのではないだろうか。そしてこの場合も、鏡像との同一化においてと同様、「××ちゃん」という語は、獲得された自己の身体像を指し示すことによって自己自身を指し示す語として、主体自身によって使用されようようになるのではないだろうか。以上のことは、生来盲目の人の場合にもいいうることであろう。もちろんこのようないくつかの体験は現代にもある。むしろこうしただっこ体験が素地、前提条件として十分に機能しなければ、鏡像段階における鏡像との同一化のスムーズな達成は、不可能ではないだろうか。また現代では、だっこ体験に鏡像が関与してくることによって、自己の身体像への執着はより強化されるといえるのではないだろうか。

注4) ラカンは、自らのいう「主体」とデカルト的主体とが、基本的に同じものであることを表明している（Lacan,1973,p.116[p.166]）。

注5) 『無門関』二十四則（西村, 1994, p.103）には、このようなノスタルジアの状態が語られていると思われる。風穴和尚（896-973）は僧に、「語黙離微に涉り、如何にせば通じて不犯なる（ことばも沈黙も、所詮は実在の半面しか示すことができないのですが、語っても黙しても実在そのものに通じるにはどうしたらよいでしょうか）」と訊ねられた。なお、この西村（1994）の現代語訳の「実在」は、絶対無、すなわち、性起と還滅の一瞬の交替であると同時に、性起の起点にして還滅の到達地点である絶対の静のこととして、受け取りたい。この僧の問いに対し

て風穴は、杜甫の詩の一節を用いて、「長えに憶う江南三月の裏、鷓鴣啼く処百花香し(いつも懐かしく憶い出すのだが、江南は春三月ともなると、鷓鴣が鳴き、百花が咲き乱れるのだ)」と答えた。西村(1994)の注によると、僧のいう「語黙離微」は、僧肇(384-414?)の『宝蔵論』が踏まえられている。その注を参照した上で、私は次のように考える。通常の言語活動(「語」)は、さまざまな有るもの(「微」)を捉えるが、現実界(「離」)を失ってしまう。一方、通常の言語活動の否定(「黙」)は、現実界(「離」)を捉えるが、さまざまな有るものを失ってしまう。僧は、現実界と乖離してしまうことなく、言語活動の主体であるためには、どうしたらよいかを訊いていると考えられる。これに対して風穴は、失われた享楽をノスタルジックに想起するという仕方、象徴界の主体としての自己の立場において、現実界との繋がりが得られることを示していると考えられる。

注6) ここで想起されるのは、フロイト(1920/2006)が観察した、1歳6ヶ月男児の糸巻き遊びである。彼にとって糸巻きは対象aを象徴するものであった(Lacan,1973)。『涅槃経』の喩え話と違う点は、まず彼自身がそれを見出した点である。彼はそれを用いて孤独な遊びを繰り返し、象徴界に入ろうとしていたが、失われた享楽がそれによって気分的想像的ノスタルジックに体験された様子はない。ラカンはこの男児の有り方に、「疎外」を見ている(Lacan,1973,p.216[p.324])。

注7) なお、欲動とは、仏教でいうところの三種の煩惱、貪(貪欲)、瞋(怒り)、痴(愚かさ)の内、貪に相当するだろう。他のふたつも欲動(=貪)と関連しており、欲動満足が妨げられるとき怒り(瞋)が起ころであろうし、因果応報を考えずに欲動に動かされてしまうのは愚か(痴)であろう。馬祖が「小児の啼くを止めんが為なり」というとき、そこにおいて、貪瞋痴の煩惱に翻弄され苦悩する衆生に注がれる、彼の慈悲の眼差しが感じられないだろうか。

注8) この一文は、入矢(1984)にはなく、柳田(1974,p.287)より付け加えた。

注9) ニーチェのツァラツストラは、三十歳のとき山

に入り、孤独を楽しみ、十年のあいだ倦むことを知らなかった。その間に彼が悟った「神の死」は、正に<他者>との繋がりの切断の自覚であったと考えられよう。<他者>との繋がりを失うことは、言語活動の支えを失うことである。ツァラツストラの説く「超人」とは、言語活動の支えを喪失したにもかかわらず、稀有の精神力で以って、自らの言語活動を保持しうる者の謂いではないだろうか。このことについては別稿で詳論したい。

注10) 小川(2011,pp.52-53)によれば、大梅の話の「流に随って去らしむ」は、第二十二祖摩拏羅尊者の偈(『祖堂集』巻二)を想起させるという。その偈の一節「流れに随いて性を認得せば／喜も無く復た憂も無し」。「性」すなわち仏性は「流れ」に即してこそ悟られる。小川は両者を照らし合わせることで、大梅の話の「流に随って去らしむ」が「即心是仏」とひそかに共鳴していることを見出している。

参考文献

- デカルト, R. 三宅徳嘉・小池健男(訳)(2001a):「方法序説」『デカルト著作集I』, 白水社。
- デカルト, R. 三輪正・本多英太郎(訳)(2001b):「哲学原理」『デカルト著作集III』, 白水社。
- 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。
- フロイト(1920/2006):「快原則の彼岸」『フロイト全集17』, 岩波書店。
- 入矢仙介・松村昇(1970):『寒山詩 禅の語録13』, 筑摩書房。
- 入矢義高(編)(1984):『馬祖の語録』, 禅文化研究所。
- 入矢義高(監修)(1991):『禅語辞典』, 思文閣出版。
- 梶谷宋忍・柳田聖山・辻村公一(1974):『禅の語録16 信心銘・証道歌・十牛図・坐禅儀』, 筑摩書房。
- 景德伝灯録研究会(編)(2013):『景德伝灯録5』禅文化研究所, p.587, 2013。
- Lacan, J. (1949/1966): Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil. 宮本忠雄・竹内迪也・高橋徹・佐々木孝次(訳)(1972):「<わたし>の機能を形成するものとしての鏡像段階」『エクリI』, 弘文堂。
- Lacan, J. (1975): *Le Séminaire Livre X X: Encore*.

Paris:Éditions du Seuil.

Lacan,J. (1978) : *Le Séminaire Livre II :Le moi dans la théorie de Freud et dans technique de la psychanalyse.*

Paris:Éditions du Seuil. 小出浩之・鈴木國文・小川豊昭・南淳三(訳)(1998) : 『自我 上・下』, 岩波書店.

Lacan,J. (1991) : *Le Séminaire Livre XVII:Lenvers de la psychanalyse.* **Paris:Éditions du Seuil.**

Lacan,J. (2004) : *Le Séminaire Livre X :L'angoisse.* **Paris:Éditions du Seuil.**

西村恵信(訳注)(1994) : 『無門関』, 岩波文庫.

西村則昭(2015) : 「ラカンと禅仏教 絶対無としての現実界の言語化」仁愛大学研究紀要 人間学部篇第14号, 1-14.

西田幾多郎(1932/1965a) : 「無の自覚的限定」『西田幾多郎全集6』, 岩波書店.

西田幾多郎(1932/1965b) : 「我と汝」『西田幾多郎全集6』, 岩波書店.

小川隆(2011) : 『語録の思想史 中国禅の研究』, 岩波書店.

田邊元(1930/1963) : 「西田先生の教を仰ぐ」『田邊元全集4』, 筑摩書房.

辻村公一(1971) : 『ハイデッガー論攷』, 創文社.

柳田聖山(編)(1974) : 『祖堂集』, 中文出版社.