

ラカンと禅仏教

絶対無としての現実界の言語化

西村 則昭

仁愛大学人間学部

Lacan and Zen Buddhism

The verbalization of the Real as Absolute Nothingness

Noriaki NISHIMURA

Faculty of Human Studies, Jin-ai University

ラカンと禅は、言葉への根本的な問いをもつ点で共通性がある。本稿は、禅における見性^{けんしやう}を絶対無の体験として捉えた上で、ラカンの考え方をを用いて、絶対無としての現実界が言語化され自覚される時、そこにどのような論理が見出されるかを、次のように考察した。言葉は現実界を切り取る（限定する、分節する）機能を果たすが、切り取った瞬間、それは意味（シニフィエ）を喚起するもの（シニフィアン）となり、物自体は失われる。しかし禅者は、その切り取る瞬間を捉え、物自体を見ることができる。その瞬間の論理が、即非の論理（鈴木大拙,1941,1950）である。シニフィアンを使用した言語活動は、シニフィエ（意味、イメージ）への執着によって、シニフィエの実体化をもたらす。絶対無は、そのような言語活動を否定するはたらきであると共に、そのはたらきによってあらわになる現実界である。そして本来的自己（真の自己）は、そのような絶対無のはたらきにおいてはじめて見出される、と考えられた。

キーワード：ラカン精神分析 禅仏教 絶対無 本来的自己

1. 序

精神分析とは何かという問いは、ジャック・ラカン（1901-1981）の思索の初期からその最終的な局面に到るまで、言葉（parole）とは何かという問いと相即不離の関係にあった。そんなラカンにとって、禅仏教は——もちろん彼の知識はきわめて限られたものであったであろうが——、関心を惹かれるものであったようだ。「教外別伝」「不立文字」を標榜する禅仏教は、通常言葉には頼らない仕方、換言すれば、禅独自の「言葉」を用いて、最深究極の真理を端的に伝えようとする。1953-54年のセミナー『フロイトの技法論』開講の辞の劈頭で、ラカンは次のように述べている。

「師は罵倒、足蹴り、どんなことによっても沈黙を

破ります。／仏教の師は、意味の探求において、禅の技法によって、このようなことをおこないます。自分自身の問いの答えを求めるのは、弟子自身の役目です。師は『権威の座（ex cathedra）』から既成の学問を教えるものではありません。師は、弟子がまさに答えを見出すときに、答えをもたらすのです」（Lacan,1975a,p.7 [上p.3]）。

おそらくラカンは、精神分析を教える立場にある自分と、禅の師とを重ね合わせているのであろう。初期ラカンは、ソシュールの言語学等の知見を援用することによって、精神分析を新たな視野のもとに捉えようとした。その際、ラカンは、三つの次元、すなわち、象徴界（言語¹⁾を用いた活動の次元）、想像界（イメージネーションの次元）、現実界（言語活動もイメージネー

ション活動も届かない、物自体[<物> (*das Ding*)]の次元)を想定している。人間における言語活動をその外側から客観的に捉えようための視点が置かれる場は、人間にとっての想像界が、多かれ少なかれ、象徴界によって規定されている(Lacan, 1981, p.17 [上 p.12])以上、現実界以外にはない。言語活動の基本は、言葉を聞き取り、言葉を発声する、音声に関わる活動である。そのような言語活動を客観的に捉えよう現実界は、音声を越えた次元である。上の引用における「沈黙」とは、現実界の静けさである。「罵倒」(喝)や「足蹴り」等は、現実界の中で体験されたシニフィアン(言語の音声的あるいは物質的側面)であり、象徴界を開き出すはたらきをなすものである。上の引用は、現実界に視点を据えて、象徴界の主体として生きる人間の根本的な解明に、今まさに乗り出そうとするラカンの気概を示すものといえる。

そしてラカンにとっての精神分析の教育(継承)の理念が、ここでは語られている。それは禅で「啐啄同時」(雛鳥が卵の殻を内からつついて生まれようとするのと、親鳥がその卵の殻を外からつついて、雛鳥を生まれさせようとするのが、同時であること)といわれるものに相当する。ここで肝心なことは、弟子が真理(「意味」)を会得しようとするまさにその瞬間、一瞬先んじて師の会得した真理が弟子に伝承されうることである。そうでなくては、「伝承」ということはありえない。このように「瞬間」の中で展開される出来事への着目は、本稿で見ていくように、まさに禅的なものである。

「フロイトに還れ」をモットーに開始されたラカンの思索は、紆余曲折を辿り、人間主体を象徴界において捉えることから、現実界において捉えることへと移行していく。ラカンの視点はもともと現実界に据えられており、現実界の主体それ自体を捉えようとする彼の試みは、彼自身の脚下を見据えようとする試みであるといえる。ラカンはいう、

「仏教で最上のものは、禅であり、禅とはこういうものです、すなわち、かわいい諸君、喝(aboiement)によってあなたに応答するものです。これこそ、フロイトが永遠の仕事と呼んだものから抜け出したいという自然な思いをいだくとき、最上のものです」(Lacan,

1975b, p.104)

フロイトによれば、分析は、どうしてもそれ以上先に進むことのできない「頑として揺るがない岩盤」(Freud, 1937/2011pp. 293-94), すなわち、去勢の岩盤に突き当たる。分析がその岩盤に到って戻ってくる繰り返しになるならば、分析には終わりが無い。このことは、ラカンの観点で考えるならば、次のようになる。われわれは、去勢され母子分離を果たすことによって、象徴界に統合され、象徴界の主体(シニフィアンとしての主体「私」)として生きる、言語活動の主体(S 斜線は去勢を意味する)となる。フロイトにとって、われわれは象徴界の主体として生きることから解放されることはできず、分析は言語活動の主体成立の時点、すなわち、去勢の時点までしか遡れない。こうして分析は、日常意識と去勢の岩盤の間を往還する終わりなき分析となると考えられる。

しかし後期ラカンは、人間主体を象徴界への囚われから解放することによって、去勢の岩盤を突破し、フロイトの限界を超え、「分析の終わり」に到る道を模索する。上の引用はまさにその時期、禅仏教に注目したラカンの言葉である。ここで「喝」——おそらくそれは、全身が声となって響くことであり、言語によって口唇欲動とか肛門欲動へと部分化される以前の全体的な欲動の、現実界における満足を帯びていることだろう²⁾——は、もはやシニフィアンではない。それは、主体を自己について語ること(シニフィアン連鎖)から断ち切り、象徴界から脱統合化し、無意識解読の「永遠の仕事」から、一挙に解き放つものとして捉えられている。象徴界への囚われから解放された主体は、それまで象徴界の主体として生きることによって隠蔽されていた、現実界における自己——私はそれを「本来的自己」(真の自己)と呼びたい——を見出すことになるだろう。

本来的自己は、次の二点によって特徴付けられる。1) 象徴界において見出される自己は、一個のシニフィアン(例えば「教員」というシニフィアン)であり、「任意の一(*un un*)」,「勘定されうるもの」であるが、現実界において見出される本来的自己は「特定の一(*l'un*)」, 勘定されえない、唯一無二のものである(Lacan, 1973, p.129 [p.185])。2) 象徴界の主体として生きているか

ぎり、享樂は制限された形（「ファルス享樂」という形）でしか体験されないが、象徴界において自己を見出すこと、そのことが否定される仕方で、享樂が体験されるとき、その体験の主体が、現実界の主体それ自体であり、本来的自己であり、そのような自己は、享樂を制限されない形で体験しうる。後期ラカンの考える精神分析の目標は、そのような自己が自覚的に生きられるようになることであるといえる。

現実界こそ、禅が独自の仕方で、今、ここでの体験として、「言葉」にもたらそうとしていたものであり、現実界において自己（本来的自己）を見出そうとする後期ラカンの考え方は、禅の考え方と軌を一にするものではないだろうか。本研究は、ラカンの考え方をを用いて、禅仏教とは何かを捉えようとする試みである。しかし単にラカン理論を禅仏教に当て嵌めるにすぎないのならば、そのような研究にはあまり意味がないだろう。本研究によって幾分なりとも禅の本質があらかになるならば、そこからラカン精神分析が照らし返され、それが何であるかが捉え直されてくるはずである。本研究はそのような研究を目指したい。

大乘仏教では、仏陀の本性（仏性）は、あらゆる衆生に備わっているとされる（『涅槃經』に曰く「一切衆生悉有仏性」）。その自覚を目指して先鋭化した一派が、中国に興った禅宗である。禅において、仏性は、日常の現実を生きているわれわれの身心において直ちに実証されうるものとされ、その実証の体験が「見性」であり、「悟り」である。禅は、梁の武帝（464-549）のとき、菩提達磨によって中国にもたらされたとされる。今日まで続く禅宗の伝統の、その事実上の起点は、中唐期の馬祖道一（709-788）である（小川，2011）³⁾。そして禅は宋末期にかけて発展し、大いに栄えた。その時期、名だたる禅匠が輩出し、彼らを中心に共同体が作られ、修行者たちは坐禅と労働（作務）の日々を送り、また師との間で問答がおこなわれた。修行者は、さまざまな禅共同体を渡り歩き、見性を得るために厳しい修業をおこなった。

禅問答には、師が修行者に問う場合と、修行者が師に問う場合があるが、いずれにせよ、相手に、見性の体験を、今、ここで、端的に提示することを求めるものである。それは、言語化しえないものを取って言語

化し、それを真に生きてみせることを要求する。禅問答とは、言語化できないもの、すなわち、現実界をこれと指し示す「一句」を、問う者と問われる者とが共に生きることのできる場を開き出すことを意図するものであると考えられる。

祖師たちの言行は、大切に記録され、それらがまとめられた書物が次々に作られていった（伝世される最初のものは、五代の『祖堂集』）。宋代になると、それらの記録は、『無門関』や『碧巖録』等のように、後進を導くための公案集として、評釈を付して、編集され直した。唐代禅は、「即心是仏」（自己の心がそのまま仏であること）を悟ることが大悟であると説き、「無事」（ありのままの日常）を強調したが、宋代になると、大悟なしに「無事」（ありのままの日常）に安住する「無事禅」が台頭し出した。その反動として、『碧巖録』の編著者、円悟克勤（1063-1135）に代表されるように、大悟徹底を経た上での「無事」が強調されるようになった（小川，2011）。このような宋代禅は、「即心是仏」を説き「無事」を強調した唐代禅にもともと潜在していた見性の論理に、体験的に立ち戻ることによって生まれたものであるといえよう。もっともそれは論理を論理として明確化し自覚するという展開ではない。論理は禅者の関心事ではない。それ故、見性の論理は、ただ禅籍を読むことによって読み取ることには難しく、禅と同様の問題を禅とは違って論理的に扱った別の立場——本稿ではそれをラカンに求める——との照合によって、はじめて明瞭に見えるものとなると思われる。

見性の体験は言語以前の体験であるからこそ、言語を用いておこなわざるをえない思索で以って、その体験を真に捉えようとすることは、思索の限界において思索する、もっとも深い思索をもたらすことになるだろう。西田幾多郎は見性の体験を「絶対無」として概念化した。「絶対無」とは、「有」と「無」（相対的な無）の二元を超えたものを指し示す語であるが、それが絶対有ではなく絶対無と呼ばれるのは、通常われわれが思い描いている自己の有、すなわち、何者か有るという仕方で自己が有ること、そのことが否定されるという形で、それが体験されるからに他ならない。西田は、絶対無が自覚されるとき、そこにどのような論理

が見出されるかを、強靱な思索の力で探求し、独自の深遠な哲学を構築したといえる。西田によれば、絶対無の自覚とは、一面では、われわれが絶対無を自覚するということであるが、他面では(根源的には)、絶対無が自己自身を自覚するということである。

「絶対無の自覚といえ、絶対に無なるものが如何にして自覚するかなど云われるかも知れぬが、私の絶対無というのは単に何物もないという意味ではない。我々の自覚というのは自己が自己において見るということである、しかも自己として何物かが見られるかぎり、それは真の自己でない、自己自身が見られなくなるとき、すなわち無にして自己自身を限定すると考えられるとき、真の自己を見るのである、すなわち真に自覚するのである。かかる意味において絶対に無にして自己自身を限定するのを絶対無の自覚というのである、そこに我々は真の自己を見るのである」(西田, 1932/1965, p.117)。

ラカンの現実界がこのような「絶対無」として捉えられるならば、禅において、言語化できない、絶対無としての現実界が、言語化される時、そこにはどのような論理がはたらいているのだろうか。言語化できないものの言語化という矛盾を成し遂げる言葉(parole)⁴⁾は、はたしてどのような論理で以って機能しているのだろうか。本稿では、中国の代表的な禅文献⁵⁾に見られる、禅匠たちの言葉⁶⁾の検討を通して、禅の論理、絶対無としての現実界の言語化において見出される論理をあきらかにしたい。

2. 馬大師の野鴨子

「不立文字」を標榜する禅仏教における、われわれの言語活動に対する鋭い批判精神は、何よりも禅問答において発揮されるといえる。馬祖道一とその弟子の百丈懷海(749-814)の話頭を取り上げたい(『碧巖録』第五十三則, 入矢他, 1992-96, [中] pp.207-08)。

馬大師、百丈と行きし時、野鴨子の飛び過ぐるを見る。大師云く、「これ什麼ぞ」。丈云く、「野鴨子」。大師云く、「什麼処に去くや」。丈云く、「飛び過ぎ去れり」。大師、遂に百丈の鼻頭を恠る。丈、忍痛の声を作す。大師云く、「何ぞ曾て飛び去らん」。

馬祖が空を指差し「あれは何だ」と訊き、百丈が「野鴨子です」と答えると、更に馬祖が「どこへ行ったか」と訊き、百丈が「飛んで行きました」と答えた。そのとき馬祖はいきなり百丈の鼻を攔んで捻り上げた。百丈が「痛い、痛い」というと、馬祖「なんだ、野鴨子は飛び去っていないではないか」。

そもそも「言葉にする」とは、どういうことであろうか。初期ラカンは、われわれの言語活動を現実界との関連性において、徹底的に考えた。「現実界には裂け目がない」(Lacan, 1978, p.122 [上p.162])、すなわち、現実界とは区切り、区別のない一枚の世界である。そこから何かを切り出す(限定する、分節する)機能を担うのが、言葉(parole)である。しかしながら、ここが肝要なところであるが、言葉は通常、それが切り出したもの(物自体)を直ちに失い、そして意味(シニフィエ)を喚起する(évoquer)機能(Lacan, 1956/1966, p.299)、すなわち、意味作用(シニフィカシオン)の機能を担うものとなる。意味(シニフィエ)は想像的なもの(イメージ)である。「シニフィカシオンが想像界の本性に属していることは、疑いありません」(Lacan, 1981, p.65 [上p.88])。失われた物自体の代わりに、想像的なもの(イメージ)としてのシニフィエを喚起し、いわばその容器となるもの、それが「シニフィアン」と呼ばれるものに他ならない。シニフィアンによってわれわれは、言葉が切り出した物自体が眼前から失われても、その意味(イメージ)を心に思い描くことができる。上の話頭において、百丈が「野鴨子」と言うとき、それはもはやシニフィアンとして機能している。われわれは象徴界の主体として、あるシニフィアン(例えば「野鴨子」という語)を他のシニフィアンと結び付けることによって、その意味するもの(例えば「野鴨子」のイメージ)が「何で有るか」あるいは「どうしたか」等を思考する。そのような思考において、現実界は失われている。つまり、本来現実界にある主体が、象徴界の主体としてシニフィアンを使用して思考するとき、両者(現実界の主体と象徴界の主体)は分離してしまう(ラカンはこのように分離した主体を、主体sujetの頭文字Sに斜線を入れて、Sと表示する)。馬祖は、百丈の鼻を捻り上げることで、百丈の心の中に残存している「野鴨子」のイメージ

(シニフィエ)を鋭く指摘した。そして馬祖は、百文が象徴界の主体として、「野鴨は飛び去った」と思考し、現実界を失っていることに直面させようとしたと考えられる。

3. 狗子仏性

「無」は、禅仏教における根本語の一つである。もちろんそれは、われわれが通常言うような、「有」に対する「無」(「Aが無い(存在しない)」あるいは「Aは～で無い」)ではない。『趙州録』より趙州從諗(778-897)の古来有名な話頭(秋月, 1972, p.131)を取り上げたい。

問う、「狗子、還た仏性有りや」。師云く、「無」⁷⁾。学云く、「上は諸仏に至り下は蟻に至るまで、皆仏性有り。狗子に什麼としてか無き」。師云く、「伊に業識性の在る有るが為なり」。

この話頭は、後にその前半部分が『無門関』の第一則として取り上げられ、「趙州無字の公案」として人口に膾炙するものとなった。犬に仏性があるかと学人(修行者)に訊かれ、趙州は「無」と答えた。この「無」は、「有無の二元を超えた『無』」(西村, 1994, p.24), すなわち、絶対無である。それは坐禅において体験すべきものである。絶対無は、「有る」も「無い」も否定する絶対否定のはたらきを通して、それ自身を顕わにする。趙州は、問いに対して、犬に仏性があるか無いかで答える代わりに、仏性それ自体を「無」という語で以って提示し、絶対無を悟ること、すなわち、見性へと学人を導こうとしているといえる。

『無門関』の編者である無門慧開(1183-1260)はいう(西村, 1994, pp.21-22)。

ただ者の一箇の無字、及ち宗門の一関なり。遂に之れを以て禅宗無門関と曰う。透得過する者は、但だ親しく趙州に見えるのみに非ず、便ち歴代の祖師と手を把って共に行き、眉毛厮い結んで同一眼に見、同一耳に聞く可し。豈に慶快ならざらんや。

「ここに提示された一箇の『無』の字こそ、まさに

宗門に於いて最も大切な関門の一つにはかならない。そこでズバリこれを禅宗無門関と名付けるのである。この関門をくぐり抜けることができたならば、趙州和尚にお目にかかれるばかりでなく、同時に歴代の祖師たちとも手をつないでいくことができ、祖師たちと眉毛どうし結び合わせて、祖師と同じ眼で見たり同じ耳で聞いたりすることができるのだ。なんと痛快なことではないか」(西村, 1994, pp.25-26)。

『趙州録』の記録が、上のような『無門関』の意図に即して読まれなければならないとしたら、『無門関』にはない後半部分はどのように解釈されうるであろうか。実は、この後半部分があつてこそ、「趙州無字」の尋常ならざるはたらきが、より明瞭に認められうるようになると思われる。どういうことか。

学人は大乘仏教の根幹にある考え方、「一切衆生悉有仏性」に依拠して、趙州に迫った。この後半の問答は、表面的に読まれるならば、趙州は、犬に仏性が「無い」理由を、「伊に業識性の在る有るが為なり(彼に業識性があるからだ)」と答えているということになる(「業識性」とは、「業(karma)」を作り、迷いの世界を生み出す心のはたらきのこと)。しかしそれでは、この問答は、先に提示された絶対無がリアルに生きられる場とはなりえない。それでは教義問答であり、もはや禅問答とはいえない。禅者にはさまざまな個性があり、スタイルがあるが、趙州の禅風は古来「口唇皮の禅」を以って鳴り、円転滑脱の弁にその特徴がある。もちろんその口舌の巧みさは、相手の言葉に丁寧に応じつつも、決して真理から離れようとせず、相手の言葉を巧みに利用して、真理をその場において表現し、相手に伝えようとするところから来るものである。では、趙州は「伊に業識性の在る有るが為なり」と答えることで、何を言おうとしていたのだろうか。

業(karma)は、さまざまな執着によって作られる。それ故、業識性とは執着する心のはたらきに他ならない。他者や物への執着、地位や名誉への執着、「夢を諦めない」とか「恨みを忘れない」といった思いへの執着も、結局は自己への執着に還元されうる。ここで執着をラカンの考え方を以て捉えてみたい。それは言語活動と密接な関連性があると思われる。先に述べ

たように、シニフィアンはシニフィエ（意味＝イメージ）を喚起するが、執着とは、シニフィエに対する執着であると考えられる。執着がシニフィエを定着させ、シニフィアンを成立させる。そして特に自己や他者や物に対する執着は、それらのイメージを実体化する、すなわち、ある程度恒常的にそれ自体で存在するものとして定立する。通常、われわれはシニフィアンを用いた言語活動をおこないつつ、このような執着をおこしており、このような執着をおこしつつ、シニフィアンを用いた言語活動をおこなっている。

いわゆる「主観」と「客観」の対立は、このような執着に起因すると考えられる。すなわち、自己のイメージに対する執着によって、それが実体化されたものが、主観であり、他者のイメージや物のイメージに対する執着によって、それらが実体化されたものが、客観である。仏教では、このような主観と客観の対立に基づいて知ることを、「分別智 (vikalpa)」と呼ぶ。それは、自己イメージに対する執着によって実体化された主観が、他者のイメージや物のイメージに対する執着によって実体化された客観に関して、「何で有るか」あるいは「どうしたか」等を、シニフィアンを繋げて組み立てる形で、思考（表象）することである。

以上のように考えるならば、絶対無とは、次のように捉えることができる。すなわち、絶対無とは、単にわれわれの執着を否定し、主観と客観の対立を無効化するばかりではなく、シニフィエに執着しつつシニフィアンを用いる、あるいは、シニフィアンを用いつつシニフィエに執着する、われわれの言語活動そのものを否定し、現実界を開き出すはたらきであると共に、そのはたらきによって開き出される現実界そのものである。換言すれば、絶対無とは、われわれを象徴界から脱統合化し、われわれに現実界を体験させるはたらきであると共に、そのはたらきによってわれわれが体験することになる現実界そのものである。

上の問答において、学人はあきらかに通常の言語活動（象徴界）の内にあり、「犬」というシニフィアンを用い、それが喚起するイメージに執着し、それを実体化している。しかし通常の言語活動の平面では、仏性（絶対無＝現実界）をリアルに提示することは不可能である。最初、趙州が「無」と言ったのは、もちろん

そのような平面ではなかった。しかし、学人は悟らず、象徴界に頑固に居座り続け、「一切衆生悉有仏性」という根本教義まで持ち出して、趙州に迫った。それに対して趙州は「伊に業識性ごつしきしょうの在る有るが為なり」と答えたが、この答えは、学人が自己と犬のイメージに対して、執着する心のはたらき（業識性ごつしきしょう）をもって、それらを実体化することから抜け切れていないことを鋭く指摘するものであると考えられる（「伊」は表面では犬を指すが、裏面では学人を指す）。要するに、趙州は学人にそのような有り方を気づかせ——充分な坐禅の体験があれば、彼は気づくにちがいない——彼を絶対無のリアルな経験の真っ只中に導こうとしていたと考えられる。

4. 現前の神秘

ラカンはいう、「もしあらゆる瞬間において、現前 (présence) に内包される神秘 (mystère) のすべてを伴って、現前の感覚が得られたならば、生きていくのは容易くないでしょう。それはわれわれが遠ざけている神秘であり、要するに、われわれがそれに慣らされている神秘です」(Lacan, 1975a, p.53 [上p.71])。通常人は、象徴界の主体として生きることによって、現実界における現前の神秘を常に遠ざけ、それに慣れて鈍感になり、もはやそれを神秘として感じ取ることができなくなっている。上のラカンの引用は、人間の通常の意識にとっての現前の神秘の脅威を述べている——実際、そのような脅威を精神病者は体験する——が、禅では、むしろそこに清浄寂靜たる仏陀の世界、それ自身の唯一無二性を最大限に示すもの、永遠の不可思議性を見る。

禅において探求される最深究極の真理は、しばしば自然の風景として提示される。それは、坐禅をし、絶対無に成り切った禅者が、坐禅を終え、絶対無の立場で、仏の眼になって見た世界（現実界）の光景であるといつてよい。それは燦然と輝く、清浄寂靜たる世界であり、禅者はそこに現前の底知れない神秘を見る。『碧巖録』第四十二則の龐居士ほう(?-808)の次の一句はまことに美しい(入矢他,1992-96, [中] pp.114-15)。

好雪こうせつ, 片片別処へんべんべつしよに落ちず

満目、あとからあとから落ちてくる、雪また雪である。可憐な雪片（「好雪」）は、それぞれが落ちるべき地点に落ち、それ以外の地点には落ちない。それぞれの雪片は、「特定の一」（落ちるべき特定の場所）に向かう、すなわち、現実界の中の一点を指し示す。雪片は次から次へと落ちてくるため、「特定の一」に到達する瞬間は、その光景全体の中に常に保持されることになる。そうしてその美しい光景全体は、現実界における現前の神秘を開示するものとなる。

先に述べたように、「現実界には裂け目がない」（Lacan, 1978, p.122 [上p.162]），すなわち、現実界は区切り、区別のない一枚の世界であり、言葉はそこから何かを切り出す（限定する、分節する）。「好雪、片片別処に落ちず」において見られている瞬間は、まさに言葉が、一枚の世界である現実界から何かを切り出す瞬間と同一の瞬間であるといえる。修行を積んだ禅者は、このような瞬間を保持しつつ、世界（現実界）を見ることができると考えられる。

次に『碧巖録』第四十則の南泉普願（748－834）の話頭（入矢他, 1992-96, [中] pp.99-100）を取り上げたい。

陸亘大夫、南泉と語話する次、陸云く、「肇法師道く、『天地と我れと同根、万物と我れと一体』と。也た甚だ奇怪なり」。南泉、庭前の花を指して、大夫を召して云く、「時の人、此の一株の花を見ること夢の如くに相似たり」。

陸亘（764-834）は常々、僧肇（384-414?）のいう「天地と我れと同根、万物と我れと一体」が腑に落ちず、「奇怪」なものに思えており、そのことを南泉に漏らした。すると南泉は、庭の花を指差し、陸亘をそこに誘い、いった、「近頃の人は、この一株の花を夢のように見ているのかわらない」。

「天地と我れと同根、万物と我れと一体」という僧肇の言葉は、区切り、区別のない一枚の世界である現実界において、見出された自己に関して言われたものであるといえる。先に述べたように、言葉は、現実界から何かを切り出す（限定する、分節する）と同時

に、切り出した物自体を失い、切り出したもののイメージ（シニフィエ）を担う容器、シニフィアンとなる。現前する〈一株の花〉（〈 〉は、物自体を示す、以下同様）を直指しつつ、南泉のいう「夢のように見ている」とは、次のようなことを意味すると考えられる。すなわち、「花」というシニフィアンの喚起するシニフィエ（「花」というイメージ）を見ており、現実界の中の〈一株の花〉、その現前の神秘、その尋常ならざる美しさ、清浄さを見ていないということの意味すると。

5. 庭前栢樹子

「口唇皮の禅」を以って鳴る趙州の禅風は、前々節でも見たように、きわめて巧妙に言葉を操り、接化するものである。本節では、趙州のこれも古来有名な話頭を取り上げ（秋月, 1972, p.36）、現前の神秘を直指しつつ、彼一流の仕方で学人を導く、そのやり方を検討したい。

時に僧有り問う、「如何なるか是祖師西来意」。師云く、「庭前の栢樹子」。学云く、「和尚、境を将て人に示すこと莫れ」。師云く、「我境を将て人に示さず」。云く、「如何なるか是祖師西来意」。師云く、「庭前の栢樹子」。

この話頭も、その前半部分が『無門関』の公案（第三十七則）として取り上げられている。「如何なるか是祖師西来意」（菩提達磨がインドから遠路はるばる中国にやって来た意図は何か）とは、禅問答の常套的な問いの一つであり、禅を伝えに来た菩提達磨の心境、境涯を訊いている。つまり、この問いもやはり相手に、今、ここで端的に仏性を提示することを求めているのである。その問いに対して趙州は、おそらく眼前の栢（日本の栢とは異なる種類の常緑樹）の木に眼をやりながら、「庭前の栢樹子」の一句。ここでもこの話頭の後半部分が重要な役割を果たしていると思われる。つまり、最初の「庭前の栢樹子」に潜在していた、この句の尋常ならざるはたらきが発揮されるのは、二度目の「庭前の栢樹子」においてのように思われる。どうということか。

絶対無を体験し知っている趙州は、仏の眼で〈栢樹〉を見ている。彼の眼に映るのは、現実界の光景、燦然と輝く、清浄寂靜たる現前の底知れない神秘である。しかしそれを切り取って（限定し、分節して）言葉にすると、問題が発生する。先に述べたように、言葉にすると、われわれは直ちに現実界を失い、シニフィアンとしてシニフィエを喚起するものを用いるようになる。「庭前の栢樹子」と言った瞬間、〈栢樹〉の現前の神秘は、イメージとしての「栢樹」に置き換わる。しかしながら、ここが肝心な点であるが、もし趙州が「庭前の栢樹子」と言いながら、〈栢樹〉の現前の神秘を失っていないとすれば、どうだろうか。その場合、彼はその言葉がシニフィアンとして機能する直前の瞬間を体験していることになる。大陽和尚（生没年不明）は、そのような瞬間を「^{もんざいみちよう}文彩未兆の時」（入矢、1993, p.175）、「言葉のはたらきがいまだ兆さない時」という⁸⁾。その一瞬を捉えることによって、言葉が現実界を切り取るはたらきそのものが体験されうる。そうして、言葉によって切り取られる〈栢樹〉の現前の神秘が見られうる。しかしながら、趙州の側でそのように体験された「庭前の栢樹子」という言葉も、相手に伝達されると、通常のシニフィアンとなってしまった。

僧は趙州の答えに満足できず、「和尚、境を^{もつ}将て人に示すこと莫れ」と、迫った。「境」とは、「客観的に存在するもの」ということであるが、それは、既に述べたように、シニフィエへの執着によって、客観として実体化されたものと考えられる。「庭前の栢樹子」をシニフィアンとして受け取った僧は、「庭前の栢樹子」のイメージに執着し、それを実体として有るものと捉えている。そして僧は趙州に、そのようなもの、すなわち、「境」で以って答えないでいただきたいと要請した。それに対して、趙州は「^{われ}我境を将て人に示さず」と述べた。もとより趙州は、「庭前の栢樹子」という語句で以って、何か客観的実体として有るもの（「境」）のことなど言っていないのである。僧が別の答えを期待して、再度同じ問いを問うたとき、趙州は「庭前の栢樹子」と同じ語句を以って答えた。それは、趙州が「我境を将て人に示さず」と断言し、そのことが僧と共有された上で言われた「庭前の栢樹子」であることに注意しなくてはならない。こうして趙州は、僧がその心

に抱くシニフィアンとしての「庭前の栢樹子」を否定し、言葉が眼前の〈栢樹〉をまさに切り取っていく瞬間、〈栢樹〉が現前する神秘へと、彼を導こうとしたと考えられる。

前節とこの節で、『趙州録』所載の二つの問答をラカンの考え方を用いて解釈したが、そのことによって、彼の禅風がどうして「^{くしんび}口唇皮の禅」と呼ばれるのか、その一斑を示しえたように思う。それは『無門関』の省略された記述では、充分に伺いえないものである。もとより『無門関』は公案集であり、肝心なところを学人各自に参禅工夫させようという意図のもとに作成されている。

6. 即非の論理

以上見てきたように、禅は言葉に対するきわめて鋭敏な感覚をもち、シニフィアンとして機能する直前の瞬間において、言葉を捉える。このように言語活動がその根源から捉えられるとき、そこに見出される論理が、鈴木大拙のいう「即非の論理」であると思われる。それは、『金剛経』の中の一節「仏の説き給う般若波羅蜜というのは、即ち般若波羅蜜ではない。それで般若波羅蜜と名づけるのである」を典拠とする。それは、「 $A \neq A$ 、それ故に、 $A = A$ 」という「論理」である。それこそが、禅の根幹にある論理であるとされる（鈴木、1950/1968, pp.380-81）。

即非の論理は、「般若智（prajñā）の論理」ともいわれる。般若智とは六波羅蜜（「完成に到る六種の徳目」）の一つである（他は、布施、持戒、^{にんにく}忍辱、精進、^{ぜんじよう}禅定）。それは六波羅蜜の中でもっとも重要なもので、それがないと修行者（菩薩）が道に迷ってしまう指導原理であるとされる。禅仏教は、歴史的にも、教理的にも、この般若智と密接な関連性をもっている。般若智とは、「如の相に於いて（yathābhūtam）」すなわち「あるがままに」世界を見ることであり（鈴木、1950/1968, p.16）、「^{おぼ}掴むことのできぬものを^{おぼ}掴むこと、達することのできぬものに達すること、不可思議を思議すること」（鈴木、1950/1968, p.15）である。般若智を以ってすれば、「観念であろうと、感情であろうと、何であろうと、それに繫縛せられることがなくなる」（鈴木、1950/1968, pp.15-16）。

般若智は分別智 (vikalpa) と区別される智である。既に述べたように、分別智とは、自己イメージに対する執着によって実体化された主観が、他者のイメージや物のイメージに対する執着によって実体化された客観に関して、「何で有るか」あるいは「どうしたか」等を、シニフィアンを繋げて組み立てる形で、思考 (表象) することであるが、般若智とは、そのような執着を離れ、現実界そのものを見ることである。即非の論理とは、般若智を以って現実界そのものを見ることにおいて見出されうる論理のことであると考えられる。即非の論理「 $A \neq A$, それ故に, $A = A$ 」における A とは、自己や他者や物——ここでそれらを X としよう——を現実界から切り出す (限定し、分節する) 言葉である。切り出した瞬間、 A は物自体としての X を失い、 X のイメージ (シニフィエ) を喚起するシニフィアンとして機能するようになる。 $A \neq A$ とは、現実界から X を切り出す A のはたらきそのもの——そこにおいて物自体としての X はいまだ失われていない——と、シニフィアンとして機能するようになった A ——そこにおいて物自体としての X はもはや失われている——との不同を言っていると考えられる。 $A \neq A$ は一瞬の出来事であり、通常人はそれを捉えることはできない。しかし修行を積んだ禅者には、それが捉えられるのである。どのようにしてか。 $A \neq A$ における不等号 (\neq) は、 A のシニフィアン化の否定、すなわち、われわれのシニフィアンを用いた言語活動そのものの否定であり、絶対無のはたらきをあらわすものである。修行を積んだ禅者は、そのような絶対無のはたらきに自らを委ね、絶対無に相応し、絶対無に成ることによって、 $A \neq A$ を捉えることができるのである。「即非の論理とは行為そのもの」(鈴木, 1941/1969, p.464) とは、そのように絶対無に相応し、絶対無に成る行為という意味で理解されなければならない。そうして彼は、右辺の A (シニフィアン) と区別される、左辺の A (言葉の根源的はたらき) で以って、現実界の中の X , その現前の神秘を見ることのできるのである。前節で取り上げた話頭で、趙州が「我境を将て人に示さず」と言ったとき、彼は、自分が先に言った「庭前の栢樹子」(A) は、相手が受け取ったシニフィアンとしての「庭前の栢樹子」(A) ではない ($A \neq A$) ことを相手に伝

えている。しかしながら、 $A \neq A$ はそんなに簡単に了解されうるものではない。「したがってまた、物陰に身を隠すな、疑懼の影をも抱くな、意気銷沈するな、驚くな、怖れるな [鈴木注『八千頌般若』], という様な警告が繰り返しいわれることとなるのである」(鈴木, 1950/1968, p.44)。

では、「 $A \neq A$, それ故に, $A = A$ 」とは、どういうことか。それは、絶対無への相応による、 $A \neq A$ の徹見を根拠にして、それ故に、 A (シニフィアン以前の言葉) が A (シニフィアン以前の言葉) として ($A = A$ として) 使用されうるようになる、ということである。より正確にいうならば、シニフィアンとしての A をそのシニフィアンならざる根源から捉えることができる、ということである。このようにして即非の論理の生きられる言葉は、言語化できないもの (現実界) を言語化するという矛盾を成し遂げることを可能にするのである。

趙州は二回「庭前の栢樹子」(A) と言った。一回目の語句は、それがシニフィアンではないこと ($A \neq A$) を相手に伝えるために用いられ (「我境を将て人に示さず」), 二回目の語句は、そのシニフィアンならざる根源から捉えられたシニフィアン ($A = A$) として、 $A \neq A$ を悟った相手と、共有されるはずのものであった。趙州は、この問答において、修行者に開かれた形で即非の論理を生きつつ (即非の論理が共に生きられる場を開き出しつつ), 修行者を即非の論理の真っ只中に導こうとしていたと考えられる。

7. 過水の偈

仏性、絶対無を悟ること (見性) は、他ならない自己において仏性、絶対無を悟ることである。師の言葉、「無」や「庭前栢樹子」などにおいて見性するとき、そこには、主題とはなっていないけれども、仏性、絶対無としての自己が——象徴界の主体として分別智に陥ることなく、般若智を以って——、リアルに活動している。本節では、絶対無が自己として言語化され自覚された典型例というべき洞山良价 (807-869) の見性体験を検討したい。以下、「景德伝灯録」巻十五 (景德伝灯録研究会, 2013, p.579ff) にある記述を中心に見ていく。

(1) 洞山の見性体験

洞山は潭州(今の長沙)の雲巖曇晟うんがんどんせいの下で、何年か修行をおこなったが、いまだ見性を得ることができなかった。洞山は、師の雲巖のもとを辞し、雲水行脚の旅に出ることを決意した。雲巖は既に高齢であり、ひとたびそのもとを辞すれば、もはや今生で会うことは期しえなかった。彼は雲巖にいった、「和尚の百年の後、忽し人有りてく選た師の真を選えがき得たるや」と問わば、如何が祇対こたえん(示寂後、人に和尚の肖像画を描きえたかと問われれば、どう答えたものでしょう)。洞山は旅立つに当たって、師にその肖像画(「真」)を描かせてもらうことを懇請したわけである。それに対して雲巖はいった、「但だ伊かれに向かつて道え、<即ち這箇こそ是れなり>と(人には、ただ「これこそがそれだ」と言いなさい)。洞山がその師の言葉を理解できず、黙り込んでしまうと、雲巖はいった、「這箇の事を承当せんには、大いに須らく審細なるべし(このことを了解するには、努めて細心の注意を以って臨まなければならない)。そのように言われても、洞山にはますますわけがわからなくなるばかりだった。

その後、旅の途上、川を渡っているとき、洞山は水に映った自らの顔を見て、遂に雲巖によって「即ち這箇こそ是れなり」と直示された「真」が何であるかを悟った。このとき「真」とは、もはや単なる師の肖像画のことではなく、師である雲巖が自ら悟り、弟子に伝えようとした「真面目(真の顔)」であり、まさに今、ここで洞山が見ているもののことである。このときの感激を歌ったものが、以下の「過水の偈」である。

切に忌む 他に従いてもと覚もとむることを、
 迢々として我れと疎しうしうなり。
 我れ今ひとま独ひとり往く、
 処々 渠かれに逢うを得たり。
 渠 今ま正に是れ我れ、
 我れは今ま是れ渠にあらず。
 応まさに須すべらく恁かくのごと麼えくに会して、
 方はじめて如によくに契かなうを得ん。

(決して自己以外のところに求めてはならない。そん

なことをすれば、私から遠く遠く離れていってしまう／私は今、一人で行く。ところどころで彼に逢うことができた／彼は今まさに私であり、私は今、彼ではない／このように会得して、はじめて如の相において見ることができたのである)。

一人旅する洞山の心のどこかには、師に肖像画を懇請したときの師の言葉「即ち這箇こそ是れなり」が、引っ掛かっていたにちがいない。あれは一体どういうことなのか。師は「大いに須らく審細なるべし」と教えたが、一体どうすればよいのか。そして最後に対面したときの師の面影が、たえず彼の心に思い浮かんでいたにちがいない。洞山にとって、雲巖はラカンのいう「知を想定された主体」に相当するものとなっていたといえよう。「知を想定された主体は、それが端的に意味作用を口にするからには、いかなる者も逃れることはできないであろうものを知っていると想定されているのです」(Lacan, 1973, p.228 [p.342])。洞山は、雲巖の面影と言葉を繰り返し想起し、自らが逃れられないものであろうもの、悟るべき真理に、主体的に取り組んでいたと考えられる。

洞山は、水に映る自らの顔を見て、遂にその疑問を解くことができた。「渠 今ま正に是れ我れ、我れは今ま是れ渠にあらず」とは、どういうことか。「渠」という語は、雲巖が「即ち這箇こそ是れなり」と言ったもの、すなわち、自己本来の面目を指し示している。それは、見性以前の主体が「我」と思っているものではないという意味で、「渠」と呼ばれる。正しくそれが水面を覗いたときに、見出されたのである。それは水に映っている自己の顔であった。それが「我」であることを「我」は知っている。しかしながら、今、ここでそれを見ているものが「我」であるならば、「我」は今、そこにあるそれ(「渠」)ではない。ここでは鏡像との同一性が問題化されている。

(2) 鏡像段階

ここでラカンの「鏡像段階」の考え方をういて考えてみたい。「鏡像段階」とは、生後六ヶ月から十八ヶ月の時期、子どもが運動調節能力の未完成の段階で、鏡像との同一化によって、身体の統一性を先取りの

に獲得する、そのような過程のことである (Lacan, 1949/1966, 1975a) . ここで次の四点に着目したい。

- 1) 鏡像との同一化がまだ果たされていない段階で、子どもが鏡像に関心を示すとき、鏡像は現実界の中で、現前するものとして、見られている。
- 2) 鏡像との同一化は、「鏡像に合わせて歓喜の身振りで、鏡像との同一化をコントロールすることに遊戯的な自己満足を以って」(Lacan, 1949/1966, p.185), すなわち、ナルシズム的におこなわれる。これは仏教の観点から見れば、自己イメージに対する執着のはじまりに他ならない。
- 3) 鏡像との同一化において、一緒に鏡を見ている人物(母親など)の言葉が、重要な役割を果たす (Lacan, 1975a, p.180 [上pp.25-56]) . 鏡像に向かって、「ほら、Aちゃんだよ。かわいいね!」と、やさしい笑顔で言う人物の言葉によって、鏡像は切り取られる(限定される、分節される)。ここで注意すべきことは、そのように切り取られる直前の鏡像は、現実界の中で、今、ここで見られている如実な自己イメージであるということである。それは左右逆転の虚像である。しかしそれは切り取られた瞬間、左右反転し、実像となり、想像界の中で(いわば頭の中で)見られることになる。このとき「Aちゃん」は、シニフィアンとなり、シニフィエとして自己イメージを喚起する機能をもつものとなる。ラカンは、このように主体に対して言語の効果を及ぼすことになる人物を、大文字の他者 (<他者>) と呼ぶ。
- 4) 鏡像との同一化は、象徴界の主体として生きること(「Aちゃん」は「~で有る」とか「どうした」等と言って生きること)に繋がる(鏡像段階では、まだ象徴界に統合されるところまではいかないが)。そのように生きることにおいて、自己は、もはや現実界において、勘定されえない「特定の一」(本来的自己)としては見出されることはなくなり、象徴界において、勘定されうる「任意の一」(非本来的自己)として見出されることになる。鏡像との同一化は、自己のその本来性からの疎外のはじまりであり、「原初的疎外 (aliénation primordiale)」(Lacan, 1975a, p.193 [下p.17]) に他ならない。

ここで洞山の「渠 今正に是れ我、我は今是れ渠にあらず」について考えるならば、以下ようになる。

「渠」とは、師が「即ち這箇こそ是れなり」と言って教示してくれたものであり、まさに探求されている、真の自己、すなわち、今、ここに現前する自己(現実界において見出される自己)を指し示す語である。真の自己は、洞山の見性体験では、いまだシニフィアンとなっていない「渠」という語で以って切り出され(限定され、分節され)ている鏡像、今、ここで水面の上に如実に映し出され現前している、虚像としての自己イメージ、現実界の中で見られた自己イメージとして登場している。それを切り取っている主体は、洞山の中の<他者>、すなわち、師の雲巖である。なお、「処々 渠に逢うことを得たり」とは、そのような自己イメージが、これまであちらこちらでときおり体験されたということであるが、これについては後ほど考察したい。

前句「渠 今ま正に是れ我れ」、すなわち、「渠」=「我」は、次のように考えられる。これは主体が、現実界の中で見られた、虚像としての自己イメージに執着し同一化し、「我」という語で以って切り取った(限定した、分節した)瞬間をあらわす。この瞬間、虚像は実像となり、「我」は執着された鏡像をシニフィエとして喚起するシニフィアンとなる。これまで論じてきたように、禅は現実界を真に生きることを希求するものであるから、このような「我」に留まることは許されない。したがって、後句「我は今ま是れ渠にあらず」が直ちに必要となる。

前句「渠 今ま正に是れ我れ」と後句「我れは今ま是れ渠にあらず」とが同時に成り立つ——前句と後句に共に見られる「今」は、両者の同時性を示唆している——、すなわち、「我」≠(「渠」=「我」)が成り立つためには、右辺(「渠」=「我」)の「我」が上で考察したようにシニフィアンであるのに対して、左辺の「我」は、それがシニフィアンとなる直前において捉えられる語でなくてはならない。このときはじめて即非の論理(「我」≠「我」)が生きられ、「我」という語は、一方でシニフィアンとして機能し、象徴界の主体を指し示すと共に、他方でシニフィアン以前の語として機能し、現実界の主体それ自体(真の自己)を指し

示しうようになる。

「我」≠(「渠」=「我」)における不等号(≠)は、鏡像に執着し同一化し言語化することの否定である。この否定は絶対無のはたらきである。既に述べたように、絶対無とは、シニフィエに執着しつつシニフィアンを用いる、あるいは、シニフィアンを用いつつシニフィエに執着する、われわれの言語活動の否定であるが、「我」≠(「渠」=「我」)の不等号(≠)は、左辺の「我」という語が、執着された鏡像(シニフィエ)を喚起するシニフィアン(右辺の「我」)として機能することを否定している。この不等号(≠)、すなわち、絶対無のはたらきにおいて見出される自己、絶対無のはたらきに自らを委ね、それに相応することにおいて見出される自己——それは左辺の「我」、シニフィアン化以前の「我」が指し示す自己に他ならない——が、絶対無としての自己であり、真の自己であると考えられる。絶対無の自覚とは、一面では、主体が絶対無を自己として自覚するということを意味するが、他面では(根源的には)、絶対無が自己自身を自覚し、自覚主体と成るということの意味する。そのような自己の眼になって、はじめて現実界における現前の神秘を見ることができるようになる(「方めて如如に契うを得ん」)。雲巖の与えた注意、「這箇の事を承当せんには、大いに須らく審細なるべし」は、このように即非の論理を生き、真の自己を見出すためには、瞬間の論理を捉える研ぎ澄まされた感性が必要であることをいっていると考えられる。

(3) 消えた鏡像

『碧巖録』第四十則(既に取り上げた)に対する雪竇重顕(980-1052)の頌(入矢他, 1992-96, [中] p.104)は、やはり水面の鏡像を問題にしており、過水の偈と同様の禅の論理が同われ、上の考察の裏付けとなってくれるように思われる。

けんもんかくちいつつ
聞見覚知一一ならず

山河は鏡中の観にあらす

霜天月落ちて夜将に半ばならんとす

誰か共に澄潭に影を照して寒き

ここで「聞見覚知」とは、感覚器官によって捉えられ認識されるものであるが、それは言葉によって切り取られる(限定される、分節される)ことになる。その言葉がシニフィアンとなるならば、失われる物自体と、そのシニフィアンが喚起するシニフィエ(意味=イメージ)との二者が生じることになる。「聞見覚知一一ならず」(認識されるものには二者あるわけではない)とは、このような二者の存在の否定である。つまり、ここで雪竇は、象徴界の主体としてシニフィアンを用いる以前を捉えている。

この頌は、冬の月夜、澄んだ池のある光景について述べている。前半、月に照らされた山並みが、池の水面に映っている。「観」とは心の中で観られたもの(イメージ)である。それは南泉が「近頃の人、この一株の花を夢のように見ているのとかわらない」と言って、示唆したものに他ならない。「山河は鏡中の観にあらす」(山河は心の中のイメージではない)とは、現実界の中で<山河>を見るようにと促す言葉である。

後半、寒々とした冬空の月が落ち、真夜中となる。最後の句で、この頌が描き出していた光景には、一人の人物がいたことがわかる。月は、仏教ではよく、悟達した者の心境に喩えられる。月が落ちるまで、月光に照らされ、水に映っていた、その人物の姿は、悟達した者によって如実に見出された真の自己のイメージ、現実界の中で見られた自己イメージである。その人物の姿は、山並みの姿と共に水面に映されていた。しかし今や、水面の山並みの像と共に、真の自己のイメージも消えてしまった。「誰か共に澄潭に影を照して寒き」(さっきまで山並みと共に澄んだ池の面に姿を映して、今、その姿が水面から消えてしまったが、なおも寒がっている者は、誰か)。この「誰」こそが、悟るべき真の自己、現実界の主体それ自体である。この頌では、鏡像に執着し同一化し言語化しようとする主体のはたらきを否定する絶対無のはたらきが、月が落ち、鏡像が消失するという事態によって表現されていると考えられる。そして「誰」と問い掛けることによって、主体がこのような絶対無のはたらきに自己(真の自己)を見出す仕方でも絶対無を自覚し、絶対無が自己自身を自覚する、そのような自覚主体に成るべきことを示唆していると考えられる。

(4) 自我体験

過水の偈に戻ろう。ここで「処々 渠に逢うことを得たり」を考えてみよう。これは、これまであちらこちらでときおり真の自己と出逢うことができていたのに、それと気付かなかったということである。これはどういうことであろうか。

われわれは誰でも、ふと、今、ここに自分というものが存在すること、自分がこの顔でこの姿かたちで、すなわち、特定の相 (nimitta) を持って存在することを不思議に思ったり、星降る夜空を見上げ、大宇宙の中のこのちっぽけな存在である自分は、「どこから来たのか」と問うたり、他ならない自分が死ぬという事実に向き合い、この自分は「どこへ行くのか」と問うことがある。このとき、われわれは、自己の現前の神秘を、希釈された形であれ、感得しており、現実界の主体それ自体を、漠然とあれ、実感しているといえる。このような感覚が洞山は人一倍強かったのではないだろうか（それを人一倍もつことは、宗教者の必要条件といえるだろう）。洞山十歳頃の次のようなエピソードが伝わっている。以下、それがもっとも詳しく記録されている『祖堂集』巻六・洞山章をみていきたい（景德伝灯録研究会, 2013, p.572）。

洞山が郷里の律宗の寺院で出家し、二年経ったころ、院主は彼に般若心経を唱えることを学ばせた。二日経たない内に、それができるようになったので、院主は別の経典を唱えさせようとした。すると洞山「まだ心経も分かっていないのに、別のお経を唱えさせないでください」。院主「上手に唱えることができていますのに、どうして分からないなどというのか」。洞山「このお経の中の一句が分からないのです」。院主「どこが分からないのか」。洞山「『無眼耳鼻舌身意』が分からないのです。和尚、どうか私のためにお教えてください」。これを聞いた院主はあっと言葉を失い、洞山の尋常の人ならざることを知り、直ちに彼を連れて五洩禪師のもとへ行き、事情を説明して、彼を五洩禪師に託した。

少年僧洞山は、心経の中の「無眼耳鼻舌身意」に出逢い、この句が、彼の日頃疑問に思っていたこと、すなわち、自分が今、ここに特定の顔、姿かたちを持って有るということに、本質的に関連しているのではな

いかと直観したのではないだろうか。前思春期や思春期の子どもが、ふと、今、ここに自分というものが有ることに気付き、不可思議の感に打たれたり、不安になったりする体験を、心理学では、「自我体験」と呼んでいる（渡辺・高石, 2004）。少年僧洞山は、人一倍深い自我体験があったからこそ、心経のその一句に心奪われたのではないだろうか。

自我体験とは、ラカンの考え方をを用いて捉えるならば、次のようなものと考えられる（詳しくは別稿に委ねたいが）。言語活動の主体 (S) とは、現実界の主体それ自体と、日常それとして生きられる象徴界の主体へと分裂した主体である。それは去勢され、母子分離を果たし、象徴界へと統合されることによって成立する。自我体験は、このような主体の成立の過程において、主体の論理的抽象的思考力の発達と相俟って、現実界の主体それ自体が、日常それとして生きられる象徴界の主体との対比において意識化される時、生起すると考えられる。

洞山は、禅の修業をする中で、前思春期のときの不思議な自我体験の感覚を折にふれ甦らせ、現実界の主体それ自体に、漠然とした仕方であれ、触れていたのではないだろうか。「処々 渠に逢うことを得たり」とは、そのことを言っていると考えられる。しかしその感覚はなかなか見性として仕上げられることなかった。洞山の見性は、水に映る自らの顔を見て、これまで禅の修業の中で折にふれて甦らせてきた自我体験の感覚と、師雲巖の言葉「即ち這箇こそ是れなり」とが結び付いた瞬間、果たされたのではないかと考えられる。

注

- 1) ここで「言語 (langage)」とは、英語や日本語といった各国語 (langue) に通底する普遍的構造のことであり、「無意識」もまた言語として構造化されているというのが、初期ラカンの基本思想である。
- 2) 鈴木 (1949/1968, p.469) は、「喝」を ejaculation (「大声で叫ぶこと」の他に「射精」の意味がある) と英訳している。もっとも、通常、男性にとって射精の享樂は、言語によって制限された享樂、「ファルス享樂」(Lacan, 1975b) であるが。
- 3) 安史の乱による中心的權威の喪失を背景として、中国各地には禅宗の様々な宗派が興り、覇を競い合った。その中で、中唐期、最終的に勝ち取ったのが、馬祖であった。

二十世紀初頭発見された敦煌文書から、馬祖以前の禅宗の歴史の詳細が判明した(小川, 2011)。

- 4) 「言葉 (parole)」とは、個々の主体の言語活動において、具体的に用いられるものことであり、それはときおり既成の言語構造を逸脱あるいは超脱するものとなりうる点に、注意が必要である。「主体の発するパロール (parole, 言葉) は、主体の知らない内に、語る (discourant) 主体の限界の向こう側に達します——話す (parlant) 主体の諸限界の内部に留まっていることは確かですが」(Lacan, 1975a, p.293 [下p.172])。ここで「語る主体」とは、象徴界の主体として、既成の言語構造にしたがう主体のことである。しかしわれわれはそのような主体に留まるものではない。われわれの言葉は、言語化できないものを言語化するという矛盾を成し遂げる可能性を秘めたものなのである。本稿「即非の論理」参照。
- 5) 中国の禅宗文献の語学的・文献学的読解は、入矢義高によって開拓され、小川(2011)など、今日の研究者に受け継がれている。本稿は、深い禅体験の立場から思想家として語る鈴木大拙の著作と共に、入矢以来の実証的研究にも多くを負っている。
- 6) 禅問答における喝や暴行もある意味「言葉」であるが、本稿で検討される禅匠たちの言葉は、通常の意味での言葉——もちろんそれらは尋常ならざるはたらきを發揮しているのであるが——である。
- 7) 秋月(1972)は、「無し」と読んでいるが、本稿では、『無門関』の趣旨にしたがって、「無」と読むことにする。
- 8) 大陽和尚は「一般の禅師、目前に向いて指して、人をして目前の事を了取せしめ、這箇を作して為人す。還た文彩未兆の時を会すや」(入矢, 1993, pp.174-75)、(禅師の中には、眼前に有るものを指差して、修行者に眼前に有るものを理解させ、そうすることで以って、修行者を導こうとする者がいる。しかし彼らは、言葉のはたらきがいまだ兆さない時というものを本当に知っているのだろうか)と述べ、安直な接化を批判している。

参考文献

- 秋月龍珉(1972):『禅の語録11 趙州録』, 筑摩書房。
 Freud.S. 渡邊俊之(訳)(1937/2011):「終わりのある分析と終わりのない分析」『フロイト全集21』, 岩波書店。
 入矢義高・溝口雄二・末木文美士・伊藤文生(訳注)(1992-1996):『碧巖録 上・中・下』, 岩波文庫。
 入矢義高(監修)(1993):『景德伝灯録3』, 禅文化研究所。
 景德伝灯録研究会(編)(2013):『景德伝灯録5』, 禅文化研究所。
 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. (1956/1966): Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. *Écrits*. Paris:Éditions du Seuil. 宮本忠雄・竹内迪也・高橋徹・佐々木孝次(訳)(1972):「精神分析における言葉と言語活動の機能と領野」『エクリ I』, 弘文堂。
 Lacan, J. (1973): *Le Séminaire Livre XI: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 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. (1975b): *Le Séminaire Livre XX: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. (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。
 西田幾多郎(1932/1965):「無の自覚的限定」『西田幾多郎全集6』, 岩波書店。
 西村恵信(訳注)(1994):『無門関』, 岩波文庫。
 小川隆(2011):『語録の思想史 中国禅の研究』, 岩波書店。
 鈴木大拙(1941/1969):「禅問答と悟り」『鈴木大拙全集13』, 岩波書店。
 鈴木大拙(1949/1968):「臨済の基本思想」『鈴木大拙全集3』, 岩波書店。
 鈴木大拙(1950/1968):「般若経の哲学と宗教」『鈴木大拙全集5』, 岩波書店。
 渡辺恒夫・高石恭子(編)(2004):『<私>という謎 自我体験の心理学』, 新曜社。