

# ラカンと禅仏教（3）

## 去勢の根源相

西村則昭

仁愛大学人間学部

Lacan and Zen Buddhism(3)

The primordial phase of castration

Noriaki NISHIMURA

Faculty of Human Studies, Jin-ai University

前論文（西村，2016a）では，禅者によって体験される言語活動の根源相をラカンの分析検討したが，本稿ではその成果を踏まえ，人間が言語活動の主体と成る上で決定的な役割を果たす去勢を，禅者の体験に即して，次のように考えた．それは，その根源相において捉えられるならば，主体が母＝＜他者＞の視点を獲得し，自己自身で絶対無のはたらきとしての性起（自己の身心と一切の有るものと世界の性起）に相応し，主体的に言語活動をおこないうる主体と成るための試練である．それは主体を象徴界に統合し絶対無としての現実界から乖離させることになるが，禅者はその瞬間に常に立ち戻り，現実界を体験しうる．また去勢と関連する概念であるファルスとは，主体が絶対無のはたらきのもう一つの側面である還滅に相応し，シニフィエに対する執着を離れ，それを非実体化し消滅させることによって生成される，シニフィエの無いシニフィアン，それ自体を指し示すシニフィアンであり，それは象徴界を分化させる機能を果たす，と考えた．

キーワード：ラカン精神分析 禅仏教 絶対無 去勢

### 1. はじめに

前々論文（西村，2015）と前論文（西村，2016a）で論じたように，ラカンと禅は，人間の言語活動を根本的に問うという点で軌を一にしている．両論文では，ラカンの考え方をを用いて禅を解釈する作業を通して，逆に禅に導かれつつ，ラカンの考える言語活動を新たな光の下で捉え直し，ある意味深化しえたのではないかと思う．前々論文では，言語活動とは，シニフィアン（言語の音声的・物質的側面）を用いつつ，それが喚起する，自己像（鏡像）をはじめとするシニフィエ（言語の意味的側面）に執着し，それを実体化する活動として考えられた．また前論文では，言語活動を絶対無としての自己の立場から，次のように捉えられた，すなわち，絶対無の動性とは，絶対の静からの性起と絶対の静への還滅が一体となった活動——それはぐるっ

と描かれる「一円相」<sup>いちえんそう</sup>で以って表現される——であるが，言語活動とは性起に主体が相応して起こるものであると．しかしながら，ラカンによって捉え直された精神分析的概念としての「去勢」，すなわち，主体が象徴界（シニフィアンの集合体であり，言語活動のおこなわれる次元）へと統合され，言語活動の主体と成る上で，決定的な役割を果たす去勢については，主題的に取り上げられなかった．というのは，禅者によって体験された言語活動の根源相が，十分にラカンの分析されないかぎり，その主題化は不可能だからであった．しかし前々論文と前論文でその主題化のための準備ができたと思われるから，いよいよこの問題に立ち向かっていきたい．本稿でも，前々論文と前論文同様，中国禅宗の話頭<sup>わとう</sup>を取り上げ，禅者の体験——私が文献から読み取ったかぎりでの禅者の体験であるが

——に即して、分析検討していきたい。

## 2. 俱胝指頭禪

俱胝和尚（俗姓不明）はどんな問いに対しても、ただ一指を豎（た）てることで以って応えたことで知られる禪匠である。その話頭（わとう）で有名なものに、師に仕える童子が、師の真似をして指を豎てたところ、師によって刀でその指を切断され、まさにそのことが、童子の見性（けんしょう）に繋がったというものがある。本稿では、その指の切断にラカンの去勢（しよせい）を読み取ろうとするが、まず俱胝がどのように見性を成し遂げ、彼の一指頭禪（いちずとうぜん）が生み出されたかを、『景德伝灯録』卷十一よりみておきたい（入矢監修, 1997, pp.310-14）。

### (1) 道い得ば即ち笠子を拈下らん

俱胝（くてい）がはじめて庵（あん）に住んだ頃（ころ）のこと、實際尼（じっさいに）と名乗るひとりの尼僧（にそう）（年恰好記載なし）が庵（あん）に来た。彼女は笠（かさ）を被（か）り錫杖（しやくじょう）をもったまま、挑戦的な態度で三回俱胝（くてい）の周囲（しゅうい）を廻（まわ）り、「道（みち）い得（え）ば即（すなわ）ち笠（かさ）子（こ）を拈（ね）下（くだ）らん」（「道（みち）う」とは、悟（ご）りの境地（きょうち）を何（なん）らかの仕（し）方で相（あ）手に提（てい）示（し）すること）と三度（さんど）いった。しかし俱胝（くてい）はそれ（それ）に答（こた）えることができなかつた。立ち去（さ）ろうとする尼（に）に俱胝（くてい）が、日（ひ）が暮（く）れたから一晩（いちばん）泊（とど）まっていくようにとしようと、尼（に）、「道（みち）い得（え）ば即（すなわ）ち宿（しゆく）らん」。俱胝（くてい）は答（こた）えることができず、尼（に）は去（さ）った。彼は「我（われ）れ丈夫（じやうぶ）の形（かたち）に処（あ）ると雖（いえど）も、丈夫（じやうぶ）の氣（き）無（な）し（男（おとこ）の姿（すがた）はしてゐるが、男（おとこ）の氣（き）概（がい）がない）」と嘆（なげ）き、修行（しゆぎやう）の旅（たび）に出（い）ようと思（おも）つた。するとその夜（よ）に、山神（さんじん）の夢（ゆめ）のお告（つ）げがあり、この山（やま）を離（はな）れてはならない、今（いま）に大菩薩（だいぼさつ）が来（き）て、和尚（わうしやう）のため（ため）に法（ほふ）を説（と）いてくれる、と（い）つた。果（は）たして旬日（じゆんじつ）にして、天龍（てんりゅう）和尚（わうしやう）（馬祖（ばそ）を嗣（ついで）いだ）が庵（あん）にや（き）つてきた。俱胝（くてい）は丁重（ていじゆう）に迎（むか）え入れ、先（まづ）の一件（いっけん）を詳（くわ）しく述（た）べた。すると天龍（てんりゅう）は指（さし）を一本（いっぽん）豎（た）てて、「こ（こ）うい（い）ふこと（こと）だ」と示（し）した（「一指（いちさし）を豎（た）てて之（これ）を示（し）す」）。その瞬間（しゆんかん）、俱胝（くてい）は大悟（だいご）した。以後（いご）、俱胝（くてい）は参学（さんがく）の僧（そう）に対して（たいして）ただ一指（いちさし）を挙（あ）げること（こと）で以（も）つて応（こた）じ、提唱（ていしやう）などおこ（おこ）なうこと（こと）はな（な）かつた。

ここには、明示的（めいしきてき）ではないが、欲動（よくどう）（性欲動（せきよくどう））がテーマ（てま）となっているのではないかと思われる。欲動（よくどう）とは、主体（しゆたい）を根底（こんてい）から駆（か）り立（た）て動（うご）かす力（ちから）である。それは生物学的（せいぶつがく）概念（がい念）としての「本能（ほんのう）」とは異なる。「本能（ほんのう）」が専ら（せんら）生物的（せいぶつがく）身体（しんたい）において認め（た）められるもの（もの）を指（さ）し示（し）す概念（がい念）

であるのに対し、「欲動（よくどう）」とは、主体（しゆたい）の生物的（せいぶつがく）身体的（しんたいてき）基盤（きばん）に由来（よらい）しつつも、既に（すで）に心（こころ）と不可分（ふくぶん）のもの（もの）を指（さ）し示（し）す精神分析的（せいしんぶんりき）概念（がい念）である。ラカン（Lacan）はそのような欲動（よくどう）を現実界（げんじつがい）（言語活動（げんごかつどう）の次元（じゆんげん）ともイマジネーション（imaginaire）の次元（じゆんげん）とも区別（くべつ）される、〈物（もの）〉の次元（じゆんげん））に定位（ていせい）する。それは見性（けんしょう）とどのような関係（かんけい）があるのだろうか。

性欲動（せきよくどう）が明示的（めいしきてき）なテーマ（てま）となった有名な話頭（わとう）に、婆子（ばし）焼庵（しやうあん）がある（能仁（ねにん）、2006, p.582）。昔（むかし）、一人（ひとり）の僧（そう）を供養（くうやう）して、二十年（にじゅうねん）を経（へ）た婆（ば）さん（さん）があつた。彼女（かのう）は十六歳（じゅうろくさい）の娘（むすめ）に食（た）事を運（は）せていたが、ある日（あるひ）、その娘（むすめ）に、僧（そう）に抱（か）きつかせ、「こ（こ）うしたらどう（どう）されます（さ）す（しやういんも）と（とき）い（い）かん（こぼく）かん（しょうぜん）の時は如何（いかに））」とい（い）わせた。僧（そう）曰（いわ）く「枯木（こぼく）、寒（かん）巖（がん）に倚（よ）る、三冬（さんとう）、暖氣（だんき）無（な）し」。娘（むすめ）が帰（か）つて、そのこと（こと）を婆（ば）さん（さん）に話（わ）すと、婆（ば）さん（さん）は「私（わたし）は二十年（にじゅうねん）間（かん）こ（こ）んな俗物（よこぶつ）を供養（くうやう）して（して）いた（いた）のか」とい（い）つて、僧（そう）を庵（あん）から追（お）い出（だ）し、その庵（あん）を焼（や）却（せつ）して（して）しま（ま）つた。

通常（つうじょう）「二十年（にじゅうねん）」は禪（ぜん）の修業（しゆぎやう）の一（いっ）区（く）切（き）り（り）をいう。この話（わ）の二十年（にじゅうねん）は、娘（むすめ）が美（うつく）しく成（な）長（ちやう）するの（の）に相（あ）俟（まち）つて、婆（ば）さん（さん）の内（うち）に僧（そう）の器量（きりやう）を点検（てんけん）し（し）う（う）る（る）だ（だ）け（け）の禪（ぜん）的（てき）力（ちから）量（りやう）が醸成（じやうせい）される期間（きかん）であつた（あつた）と考（かん）え（え）ら（ら）れる。婆（ば）さん（さん）が僧（そう）に求（もと）めた（た）のは、自（みづか）らの性（せい）欲（よく）動（どう）に直（ちか）面（めん）し、それ（それ）を現（げん）実（じつ）界（がい）において、禪（ぜん）者（しや）としてどう（どう）生（な）きるか（か）とい（い）うこと（こと）であつた（あつた）とい（い）える。しかし僧（そう）は「枯木（こぼく）、寒（かん）巖（がん）に倚（よ）る、三冬（さんとう）、暖氣（だんき）無（な）し」と返（か）答（た）し、性（せい）欲（よく）動（どう）の定（てい）位（い）さ（さ）れる次元（じゆんげん）（現実界（げんじつがい））から殊更（しゆじやう）に離（はな）れた場（ば）（現実界（げんじつがい）と完全（てんぜん）に乖離（かいり）した象徴界（しやうていがい））に自（みづか）己（こ）を位（い）置（ち）付（け）た。現実界（げんじつがい）に留（とど）まること（こと）は、禪（ぜん）者（しや）として有（あ）ること（こと）の前提（ぜんてい）である（である）にもか（か）か（か）わ（わ）ら（ら）ず、この僧（そう）は（は）その前提（ぜんてい）を放（はな）棄（し）して（して）しま（ま）つた。そのこと（こと）が、いつ（いつ）の間（かん）にか（か）禪（ぜん）的（てき）に見（み）る眼（まなこ）を肥（こ）や（や）して（して）いた（いた）婆（ば）さん（さん）によつて、見（み）抜（ぬ）か（か）れて（れて）しま（ま）つた（あ）つた）と考（かん）え（え）ら（ら）れる。わが（わが）一（いっ）休（しゆ）宗（そう）純（じゆん）（1394-1481）のよう（よう）な例（れい）もあ（あ）る（る）にはあ（あ）る（る）が、一般的（いっぺんてき）に禁欲主義（きんよくしゆぎ）の禪（ぜん）において、性（せい）欲（よく）動（どう）が主（しゆ）題（だい）的（てき）に取（と）り扱（あ）わ（わ）れること（こと）はあ（あ）ま（あ）り（り）な（な）い。しかし婆（ば）子（し）焼（しやう）庵（あん）の話（わ）頭（とう）が名（な）立（た）た（た）る禪（ぜん）匠（じやう）の逸話（いつわ）と伍（ご）して大（だい）切（き）に伝（でん）承（じやう）さ（さ）れ、しかも大（だい）き（き）な関（かん）心（しん）が払（は）わ（わ）れて（れて）きた（きた）のは、禪（ぜん）が性（せい）欲（よく）動（どう）を決（け）して無（む）視（し）して（して）きた（きた）の（の）で（で）な（な）い証（しやう）左（さ）である（である）と思（おも）わ（わ）れる。

俱胝（くてい）の庵（あん）を訪（た）れた実（じつ）際（さい）尼（に）は、禪（ぜん）者（しや）ら（ら）しく挑（てん）戦（せん）的（てき）に、彼（か）に悟（ご）りの境地（きょうち）の提（てい）示（し）を要（よう）請（けい）した（した）わけ（わけ）である（である）が、彼女（かのう）の言（こと）動（どう）に性（せい）的（てき）な誘惑（いんごつ）を（を）読み取（よ）り取（と）る（る）こと（こと）も、あ（あ）な（な）が（が）ち（ち）間（ま）違（ちが）い（い）で（で）な（な）い（い）と思（おも）わ（わ）れる。「笠（かさ）子（こ）を拈（ね）下（くだ）らん」とい（い）う言

葉は、その下の美しい顔を期待させるばかりでなく、衣を脱いで身を委ねるといことが含意されているとも取れる。彼女の振る舞いは、倶胝において性欲動の蠢きを惹き起こしたにちがいない。今晚泊まってしまうという誘いは、彼自身はつきり意識しなかったにせよ、密かな期待から出たものであったかもしれない。もちろん戒に抵触する思考は、厳しく抑圧されたであろう。実際尼の「問い」は、性欲動を蠢かせ、身体それ自体の水準で、すなわち、ペニスの勃起という仕方、彼の「応答」を惹き起こした。倶胝はその「応答」の起こった場、すなわち、現実界とは乖離した場で必死に言葉を模索したが、まったく手掛かりさえも見つけられなかった。あの婆子焼庵の僧が現実界と乖離した場で直ちに物を言ったのと違い、倶胝はそこに「答え」が無いことをまず知った。前者と違い、後者が本物である所以である。

この出来事は、倶胝にとって、自らの修行不足を思い知らされ、恥じ入らされる出来事であったと同時に、欲動満足への道を自ら切り開くことができず、悶々とさせられる出来事であったであろう。「我れ丈夫の形に処ると雖も、丈夫の気無し」には、その二重の苦渋が籠められているだろう。倶胝はその二重の苦渋に苛まれる大疑団だいぎだんと化した。彼は修行の旅に出ようと思ったが、山神の夢のお告げがあり、その庵で待っていれば、大菩薩との機縁があることを知らされた。その庵を動かないということは、実際尼の「問い」に対して反応し「応答」した自己の身体それ自体から離れて探さないということである。禅における「答え」は、脚下の現実界以外の場所にはない。

こうして機縁が叶う。事の次第を話した倶胝に対して、天龍てんりゅうが立てた一本の指、それは端的に勃起したペニスを象徴すると思われる。それを目の当たりにした倶胝は、はじめて脚下の現実界に眼が開かれ、その次元で実際尼の「問い」に対して既に「応答」していたことに気が付いたのではないだろうか。倶胝は、欲動の蠢きと連動して起こったペニスの勃起において、欲動としての自己を見出した、換言すれば、現実界における自己の身心の性起を見た。それはまさに実際尼が彼に「道う」ように要請していた事柄ではなかっただろうか。倶胝は実際尼の性的雰囲気おんぎに幻惑されて日頃

の修行の成果を発揮できなかったのではなく、むしろ幻惑と思われた出来事の真っ只中にこそ、見性けんじょうへの突破口があったと考えられる。

(2) 師刀もつを以て童子しどうの指頭しどうを断つ

『景德伝灯録』巻十一から、例の有名な話頭わとうを取り上げよう(入矢監修,1997,p.312)。

一童子有り。外に於て人に詰とわれて日いわる、「和尚は何の法要を説くや」。童子、指頭しどうを豎た起つ。帰りて師に拳しめ似すに、師刀もつを以て其の指頭しどうを断つ。童子叫喚よびて走り出づ。師召よぶこと一声す。童子廻首ふりかえる。師却たって指頭しどうを豎た起つ。童子豁然からりと領解りようげす。

ここで見性を果たしたのが童子である点に注目したい。この童子をいわゆるエディプス期にある主体と仮定して、はじめてこの話頭はラカンの解釈を許すように思われる。ラカンによって捉え直されたエディプス期は、主体が去勢を経て象徴界に統合され、はじめて言語活動の主体と成る時期である。まず、その時期、言語活動の主体(象徴界の主体)がどのように成立するのか、そのテーマに主要な関心の向けられた前期ラカン(50年代から60年代初頭)の考え方を、私なりの理解で述べておきたい。

主体がこの世に生うを享けたとき、言語は既にそこに存在している。言語の座となるもの、すなわち、そこにおいて言葉の意味がはじめて成立する、そのような人物(あるいは共同体)が、<他者>(Autre)である。最初の<他者>は母(母性的養育者)である。主体と同様、<他者>もまた現実界的な基盤をもっている。主体は母=<他者>との交流を通して、さまざまな感覚を体験し、それらをイメージ化し、そしてイメージ化された感覚を素材として「世界」を構成していく。それはいまだ象徴界によって完全には統御され規定されていない想像界である。こうした世界構成の中で特筆すべき事件は、鏡像段階(生後六ヶ月から十八ヶ月)における「私」の構成である。このとき主体は、眼前の鏡像(身体像)が<他者>(多くの場合、母)によって名付けられる現場に立会い、既に聞き及んでいた名と眼前の鏡像の一致を知り、歓喜を以ってその鏡像に同一化する。やがて主体はその名を用いて自己に関する

る様々な語りをおこなうようになる。

やがて何時の頃からか、母＝＜他者＞との関係性の中に不協和音のように侵入し、その関係性を脅かすものを感じるようになる。それは、例えば、スーパーで買い物籠に缶ビールを入れている母の姿であったり、父が帰宅したときの母の嬉しそうな表情であったりする。それらは母の欲望が自己以外のところに向かって示す。こうして明確に意識されないにしても、「母の欲望」が主体の心を占拠する大いなる謎、最大究極の関心事となる。母の欲望の謎に逢着した主体は、一方で自分は母の欲望の唯一無二の対象であると想像しつつも、そうではないのかという疑問を抱くようになり、他方でまさに自分が母の欲望の唯一無二の対象でありたいという欲望に駆動されるからこそ、母に貪り喰われてしまう恐怖を感じ、神話や昔話に登場する「鬼婆」等の想像的産物に囚われるようになる。主体を貪り喰って同化してしまう、換言すれば、自己の実体性を消去して「死」をもたらす怖ろしいイメージは、母の欲望のいわば裏の面である。いずれにせよ、そのような母との想像的二者関係は、いまだ象徴界によって完全には制御され規定されていない想像界を生きる、この時期の主体の有り方に基づくものである。主体はそのような二者関係に囚われ、その中で苦しむことになる。そうして主体は、母の言動に注意を払い、母の欲望のベクトルを辿り、そこにひとつのシニフィアンを見出す。それが＜父の名＞である。

＜父の名＞は、主体自身が母の欲望の唯一無二の対象では無いことを告げ、痛みを与えるものであるが、そこにおいて母に貪り喰われてしまう恐怖を感じていた、母子の想像的二者関係から主体を解放し、救いをもたらすものである。母の欲望は、＜父の名＞との連合によって（＜父の名＞に名付けられることによって）、はじめて一個のシニフィアンに成ると同時に、＜父の名＞によって抑圧される。これが最初の抑圧であり、フロイトのいう「原抑圧」に相当する。＜父の名＞によって母の欲望が名付けられるとは、厳密な言い方をすれば、母の欲望のシニフィアン（ $S_1$ ）が＜父の名＞（ $S_2$ ）との連合において生成されるということである。このとき  $S_1$  は象徴界と現実界の境界へと失われる（Fink,1995,p.114[pp.165-66]）。こうして

表の話（ $S_2$ ）が裏の話（ $S_1$ ）によって支えられる隠喩の構造（父性隠喩）が成立する。このようなく父の名＞を承認し我が物とすることによって、主体は象徴界へと統合され、いわゆる母子分離を果たすと同時に、言語活動の主体と成る。こうした主体がラカン派における神経症者である（それ以外の精神病者、倒錯者については今は立ち入って述べない）。そして神経症的主体を生成する以上のような過程が去勢である。

童子にとって俱胝は母＝＜他者＞の位置にあり、彼は当時、母の欲望の謎に直面していたと仮定したい。日頃俱胝が指を堅て接化する姿に、童子は母の欲望の謎を見ていた。神妙に堅てた指をひとに見せ、師はいったい何を欲しがっているのだろうか。何かの使いに出されたのであろうか、童子は外出先で、「和尚は何の法要を説くや」と訊かれたが、その問いは童子にとって、「和尚は何を欲望するか」という問いと等しかった。童子になしうる答えは、俱胝の謎の動作を鏡映することだけだった。帰った童子は嬉々として報告した。童子は俱胝が大好きで、彼をこよなく慕っていたから、指を堅てる動作が二人の唯一無二の絆の印のように感じられ、その動作をひとに示したことが、余程嬉しかったのであろう。童子は想像的な二者関係に囚われ、自分が相手の欲望の唯一無二の対象であることを信じていた。

しかし童子の信念は見事に裏切られた。童子が得意げに指を堅てて見せたところ、俱胝はやにわに彼の手を掴み、刀を執ってその指を切り落とした。どんなに泣き叫んでも逃れようのない激痛の中、童子は否応なく、謎めいて見えていた俱胝＝母の欲望の怖ろしい正体に遭遇したのではないだろうか。彼がその場を逃走しようとしたのは、貪り喰われ、自己の実体性が消去される、すなわち、「殺される」危機を避けようとしたからであると思われる。このとき童子は呼び止められる。振り向くと、俱胝の柔和で慈悲に充ちた眼差し。そしてすっと堅てられた一本の指。このとき童子は、顕わになった現実界——逃れようのない激痛は主体を現実界にいわば釘付けにしていたらろう——の真っ只中で、俱胝＝＜他者＞の慈悲の眼差しと出遭った。そして彼が見た俱胝の堅てた指は、現実界における自己の身心の性起を指し示していた。こうして童子は、俱

臍=<他者>の視点から、現実界における自己の身心の性起を「見た」。そして大事なことは、俱臍=母の欲望の向かう先に、童子がこれまで耳にしてきたであろう「仏」や「仏性」といった語を見出し、その語の意味が瞭然と「領解」できたということではないだろうか。明示的ではないが、ここで「仏」や「仏性」といった語が<父の名>として機能したのではないだろうか。

なお、同様の接化が、前論文(西村, 2016a)で論じた馬祖にも伺われる。馬祖は問答を挑む無業に、「大徳、正にさわ闢しぼらがし。且く去って別時に来たれ(ごちゃごちゃ言うな、出直してこい)」といい、立ち去ろうとする無業を呼び止め、「是れなん什麼ぞ(これはなんだ)」という。そこで無業は馬祖の視点に立って、現実界における自己の身心の性起を「見た」。俱臍が童子に対して堅てた指は、この「是れなん什麼ぞ」という言葉に相当する。しかし俱臍の接化の場合、それが同時に、主体を母との想像的二者関係への囚われから解放し、象徴界へと統合し、言語活動の主体を成立させる瞬間でもあった点が、特徴的であるように思われる。

去勢とは、根源的に捉えられるならば、主体が<他者>の視点を獲得し、自己自身で絶対無のはたらきとしての性起(自己の身心と一切の有るものと世界の性起)に相応し、主体的に言語活動をおこなう主体と成るための試練である。それは主体を象徴界に統合し、絶対無としての現実界から乖離させることになるが、禅者——ラカン的な意味で何らかの形で去勢を経た神経症者であるかぎりでの禅者——は、その瞬間に常に立ち戻り、現実界を体験しうる<sup>注1</sup>。前々論文(西村, 2015)で論じたように、禅者は、言葉がシニフィアンとなる瞬間の直前を見て、物自体の現前を捉えることができるが、このようなことが可能であるのは、禅者が常に去勢の瞬間に立ち戻り、現実界を体験しうるからであると考えられる。この点に関して、もう少し考えてみよう。

### (3) 仏子の堅起

禅における俱臍の堅指と類似の動作に、ほつす た仏子たを堅てるといふものがある。馬祖に問答を挑んだ百丈が、そのときの模様を後に語った話に次のようなものがある。『碧巖録』第十一則評唱より引用する(入矢他,

1992, p.170)。

祖、我の来たるを見て、便ち仏子たを堅起つ。我問うて云く、「此ゆの用に即するか、この用を離るるか」と。祖、遂に仏子たを禅床の角に掛しぼらくけて良久す。祖却って我に問う、「汝りようへんび已後両片皮を鼓して、如何にか人の為にせん」。我仏子を取って堅起つ。祖云く、「此の用に即するか、この用を離るるか」と。我仏子たを禅床の角に掛く。祖、威を振るって一喝す。そのときその我当時直得三日耳聾まず。

最初馬祖が仏子を堅てたのは、百丈との言語を用いた問答に備えて、絶対の静からの性起しやうきに身を委ね、象徴界の主体に成ったことの表明であったと考えられる。既に修行が進み禅的な見方の相当醸成されていた百丈は、その馬祖の行為の意味を逸早く見抜いた。「此ゆの用に即するか」とは、仏子を堅てることで以って馬祖が意味していたこと、すなわち、性起に即すること(相応すること)を、あなたはこれからおこなうのですか、という問いであり、「この用を離るるか」とは、その逆、性起を離れ、絶対の静への還滅に相応することを、あなたはこれからおこなうのですか、という問いであったと考えられる。すると馬祖は、仏子を禅床の角に掛りようきゆうけ、「良久」(しばらく無言)の状態になった。

そもそも禅問答では、絶対の静に達した者が、その地点から相手に向かって何らかの言動をおこなう形で、自らの見性を提示して見せることが求められる。仏子を手放すことで以って、馬祖は性起、言語活動から離れ、還滅に相応し、言語を絶した地点、絶対の静に遡源したと考えられる。そうしてしばらくして馬祖は、「汝りようへんび已後両片皮を鼓して、如何にか人の為にせん」(お前はこれからぺちゃぺちゃ両唇を叩いて、どんなふうきやうげに人を教化していこうというのだね)と問うたが、この問いはまさに絶対の静から再び性起に相応し、共に言語活動の主体に成ることによって出て来た問いである。これに対して百丈が馬祖の仏子を取って、それを堅てるという馬祖と同一の動作をしたが、これは、經典に拠らず、自己の絶対の静の体験から語る、換言すれば、絶対無を生きつつ語るといふ禅的な教化の有り方を表明するものであるといえる。これに対し馬祖

が、「此の用に即するか、この用を離るるか」と、先程の百丈とまったく同一の問いを發すると、百丈はそれを禅床の角に掛けるという先程の馬祖とまったく同一の動作をおこなった。この同一化は、どのようなことを意味しているだろうか。それは両者の間で、絶対無を生きるという禅者の有り方が共有され、「知」となったことを意味するのではないだろうか。

絶対無の知、現実界の知とは、どのようなものか。それは、象徴界内部で象徴界の論理（通常の論理）にしたがって構成される知とは異なり、本来言語化しえないものの言語化であり、根源的な真理に関する知である。象徴界の知が「矛盾のなさ」を要求するものであるのに対し、現実界の知は、通常の論理に基づかない、すなわち、パラドキシカルな論理に基づくものとならざるをえない<sup>註2</sup>。本稿で「性起と還滅とは同一の動性である」等という言い方や、前々論文（西村, 2015）で論じた鈴木大拙の即非の論理（ $A \neq A$  故に  $A = A$  という論理）は、まさにそれである。わが大燈国師（1282-1338）の「億劫相い別れて而も須臾も離れず、じんじつ 尽日相い対して而も刹那も對せず」（平野, 1978, p.33）は有名である。このような知には、「絶対無としての自己の立場に立って見れば」といった前提がある。ところで、知とは、象徴界の知であれ、現実界の知であれ、シニフィアン連合であることに変わりはない。絶対無としての自己の立場から構成される知には、先に述べた、象徴界と現実界の境界へと失われたシニフィアン、 $S_1$  が本質的に関連していると思われる。Moncayo,R.(2017)によれば、 $S_1$  には、 $S_2$ （<父の名>）によって定義される側面（ $S_1$ - $S_2$ ）と、 $S_2$  によっては定義されず、現実界を指し示す  $S_0$  と連合する側面（ $S_0$ - $S_1$ ）がある。これは先に述べた、 $S_1$  によって原抑圧され、象徴界と現実界の境界へと失われる  $S_1$  の二側面といえる。「 $S_0$  である定義されない  $S_1$  は、享樂、矛盾する感情の集積、未分化な観念や音イメージを含む<現実界>の星雲の問題を示し返す」（Moncayo,2017,p.28）。絶対無としての現実界の知とは、このような「 $S_0$  である定義されない  $S_1$ 」,（ $S_0$ - $S_1$ ）としての  $S_1$  に自己を見出した主体の観点から構成される知、換言すれば、主体によって真に生きられる（ $S_0$ - $S_1$ ）としての  $S_1$  を不可欠の構成成分とするシニフィ

アン連合であると考えられる。そのような知であっても「共有」されるのは、（ $S_0$ - $S_1$ ）としての  $S_1$  がシニフィアンであるかぎり、それに他者と共に自己を見出し、それを「共有」することが可能であるからであると考えられる。

ところで、セミナー X VII (Lacan,1991a) では、 $S_1$  は「主のシニフィアン (le signifiant-maître)」,  $S_2$  は「知 (le savoir)」と捉え直される。そこでは  $S_1$  は、「權威の座 (ex cathedra)」<sup>註3</sup> から、絶対的な事柄を語るために、すなわち、「主のディスクール (le discours du maître)」のために用いられる、あらゆるシニフィアンのこととなる<sup>註4</sup>。このような  $S_1$  は、先の Moncayo の言い方を借りれば、 $S_1$ - $S_2$  に相当するだろう。そのような  $S_1$  ではもはや現実界の知は構成されえない<sup>註5</sup>。「神」や「仏」等が主のシニフィアンとして用いられるとき、「教義」が生まれ、「経典」が編纂される。こうして現実界の体験、更には現実界の知を失った宗教は、結局のところ、神の否定を志向する哲学と軌を一にすることになるだろう<sup>註6</sup>。禅はこうしたことを実によく、まさに身心一如の次元で、洞察していると思われる（だからこそ、大喝や棒打や毆打など、即座に身体的な反応が起こる）。禅もまたひとつの宗派（禅宗）を形成してはいるが、それは主のシニフィアンに執着依拠して「教義」を語る、主のディスクールを語ることはおろか、（ $S_0$ - $S_1$ ）としての  $S_1$  を他者と共有することで現実界の「知」を共有することでさえ、身心一如の次元で嫌い、たえず根本体験に立ち返ろうとする点が特徴的である。百丈を三日間聾にした馬祖の大喝は、絶対無を生きることが「知」として共有されようとした途端、その事態を破壊し、体験の場としての現実界を再び開き出すものであったと考えられる。禅者が去勢の瞬間を見ることができるのは、このようにたえず脚下の現実界に立ち戻る禅の有り方によるものであると考えられる。

#### (4) 一斬一切斬, 一染一切染

これまで象徴界の主体の成立に関して考えてきたが、ここで象徴界それ自体の成立について考えてみたい。俱胝の一指頭禅を取り上げた第十九則の、『碧巖録』の編著者（円悟克勤）による垂示（序言）では、次のように述べられている（入矢他訳注,1992,p.251）。

いちじんあが  
一塵<sup>あが</sup>挙<sup>あが</sup>って大地収まり、一花開いて世界起こる。只だ塵未だ<sup>あが</sup>挙<sup>あが</sup>らず、花未だ開かざる時の如きは、如何<sup>いかに</sup>か眼<sup>まなこ</sup>を著<sup>つ</sup>けん。所以<sup>ゆえ</sup>に道<sup>い</sup>う、「一<sup>れいし</sup>縲糸<sup>い</sup>を斬るが如し、一斬すれば一切斬。一<sup>れいし</sup>縲糸<sup>い</sup>を染むるが如し、一染すれば一切染」と。(後略)

ひとつの塵が舞い上がるという動き、あるいは、ひとつの花が開くという動き、それはまさに性起<sup>しやうき</sup>をあらわす。禅者にとっては、性起の起点、絶対の静から、性起が捉えられ体験されなければならない。それ故、「只だ塵未だ<sup>あが</sup>挙<sup>あが</sup>らず、花未だ開かざる時の如きは、如何<sup>いかに</sup>か眼<sup>まなこ</sup>を著<sup>つ</sup>けん」と、そこに眼を著けるべきことを教えるのである。禅者は、その起点から、一切の有るものが、妨げ合うことなく、親密に繋がり合い、一体となって、性起してくる様、世界の性起の様を見ることになる。そのような性起の事態を華嚴思想では、「事事無礙<sup>じじむげ</sup>」<sup>けんたいしやうき</sup>、「挙体性起<sup>さま</sup>」<sup>けんたいしやうき</sup>と<sup>い</sup>っている。

次に述べられる<sup>よ</sup>り糸<sup>いと</sup>の<sup>たと</sup>えの「斬」は、先の童子の指の切断の反響、「染」はそのことによって迸り出た血の反響であることは、容易に読み取れるであろう。しかし「一斬一切斬」や「一染一切染」とは、どのようなことをいっているのであろうか。

まず「一本の糸を切れば、一切の糸が斬れてしまう」<sup>よ</sup>り糸<sup>いと</sup>とは、具体的にどのような構造物であるのか。ここで後期ラカン(60年代後半から70年代)が好んで取り上げたボロメオの輪が想起される。ボロメオ家の紋章は繋がり合った三つの輪で、一つが外れれば三つとも外れてしまう構造物であるが、そのような仕方でいくつもの輪を繋げることが可能である。ここで、輪ゴムを折り曲げ、別の輪ゴムをその中にくぐらせ、それを同じように折り曲げる。そのようにしてどんだん輪ゴムを繋いでいって、大きな輪にしたものを考えてもらいたい。そのようなものにおいて、輪ゴムの一本を切れば、一切の輪ゴムは離れ、バラバラになってしまう。このような構造物を手掛かりにして、「一斬一切斬」を考えてみよう。

一個の輪ゴムは一個の有るものの性起をあらわす。輪ゴムが繋がり合った全体は、一切の有るものが、妨げ合うことなく、親密に繋がり合い、一体となった性

起、すなわち、世界全体の性起をあらわす。そしてある輪ゴムを切断することは、主体が性起に相応しつつ、言葉で以って現実界を想像界において切り取り(限定し、分節化し)、一個のシニフィアンを生み出すことに相当する。では、そのことによって、一切の輪ゴムが離れ離れになってしまうとは、どういうことだろうか。シニフィアンの本質は差異にのみある。それ故、一個のシニフィアンは必然的に一切のシニフィアン、「シニフィアンの網目」、「シニフィアンの宇宙」すなわち象徴界を創出することになる。「一斬一切斬」とは、一個のシニフィアンの出現によって、一切のシニフィアンが出現し、一切の有るものが名付けられるということであると考えられる。

「この現実<sup>じゆんじつ</sup>は象徴的な無化によって『一気に(d'emblée)』印づけられる」(Lacan,1981,p.168 [上 p.248])。一個のシニフィアンが登場した瞬間、一切の有るものの性起、現実界の有様は主体の眼から消失する。通常われわれが「現実」と思っているものは、象徴界の創出による現実界の「無化」によって、特徴付けられる。

たしかにある任意の主体にとって象徴界は、既に外部に存在する。象徴界の主体に成るとは、既に外部に存在する象徴界に統合されることである。しかし象徴界の主体なくして、象徴界の存在はありえないことに注意する必要がある。「シニフィアンの領野[象徴界]は、あるシニフィアンが主体を他のシニフィアンに対して代表象することから成り立っている」(Lacan,1966/1966,p.840)。ある音声に自己を代表象させた主体が、その音声としての自己を他の音声と区別しつつ、さまざまな音声を用いて、自と他に関して意味作用を発生させるとき、それらの音声はシニフィアンとして、象徴界を構成するものとなる。象徴界の成立にとって象徴界の主体の存在は不可欠である。したがって、一人一人が象徴界の主体に成るということは、象徴界それ自体を成立させる大きなはたらきに共に加わっていることになる。既に述べたように、禅者が常に去勢の瞬間に立ち戻り、そこから改めて言語活動に入る作業を自覚的に繰り返しているのだとすれば、彼らはまた、象徴界の成立する様(「一斬一切斬」)を見ることができであろう。

以上のように考えるならば、「一染一切染」もまたおのずとあきらかになる。禪者は、性起と還滅の一瞬の交替である絶対無のはたらきに相応しうが故に、言語活動を根源的に捉えることができると同時に、言語活動を根本的に否定することができる。「一染」とは、象徴界において自己として見出ししているシニフィアンを自ら否定することであり、「一切染」とは、そのような否定をおこなう主体の観点から見られる事態、すなわち、一個のシニフィアンの否定と共に、シニフィアン同士が形作る網目が崩壊し、そうして一切のシニフィアンがもはやそれぞれのシニフィエを担いいうるシニフィアンではなくなり、それら一切合財が一つの〈物〉になってしまう事態であると考えられる。

### 3. 師の頭落ちたり

禪匠の接化は、絶対無のはたらきに相応することによって、臨機応変、当意即妙におこなわれる。その摂化の自在な鮮烈さをあらわす語として、「殺人刀、活人劍」がある。これは、特に去勢を用いた接化に関するものであると思われる。「殺人刀」とは、環滅に相応して、去勢の瞬間、相手を現実界に直面させ、絶対の静（「死」）に遡源させる機略ことであり、「活人劍」とは、性起に相応して、相手を去勢し、言語活動の主体として生きることを可能にしつつ、しかも彼に言語活動の根源相を悟らせる機略のことであると考えられる。

性起と還滅は、前論文（西村，2016a）でも強調したように、ぐるっと描かれる「一円相」で表現される同一の動性であり、「生命」とはその動性に他ならないとすれば、性起に相応し去勢を経て象徴界の主体に成ることと、還滅に相応し去勢以前に遡源することは、繋がり合い、その繋がり合いの中で「生命」が息づく（生動する）。そして「生命」（師の「生命」）が「生命」（学人の「生命」）を呼び起こす活動として、「活」を産出する殺人刀と「殺」を行使する活人劍の使用があることになる<sup>注7</sup>。禪者は性起と還滅の繋がり合いを心の中で保持しうる者である。このような繋がり合いが切れてしまうとき——それは通常の人々の場合であるが——、去勢された主体は現実界と乖離し、「生命」を失ってしまうことになる。

俱胝が刀を用いて童子の指を切断し、逃げ去ろうとする童子に声を掛け、一本の指を堅てて見せた一連の接化においては、最初の去勢のひとつがおこなわれたが、それは童子を現実界に直面させ、絶対の静（「死」）に遡源させる殺人刀が、言語活動の主体として生きることを可能にしつつ言語活動の根源相を悟らせる活人劍に、直ちに繋がる稀有な接化であったと考えられる。

次に取り上げる、巖頭全歳（828-887）の話頭は、未熟な学人を禪的機略の象徴である「劍」の持ち主に仕立て、彼を弄んで大笑いしたものである。俱胝の話頭では、彼の堅てた指が前景化し、童子の切断された指は背景に退くが、この巖頭の話頭では、彼の切断された頭が前景化し問題化する。ここでは「ファルス」——それはラカンの思索において、去勢と連関して重要な役割を果たす概念である——が問題となっているように思われる。

#### (1) 巖頭の呵呵大笑

『碧巖録』第六十六則本則より、巖頭の話頭を取り上げる（入矢他，1994，pp.301-02）。

巖頭、僧に問う、「什麼処よりか来たる」。僧云く、「西京より来たる」。頭云く、「黄巢過ぎし後、還た劍を収得せしや」。僧云く、「収得せり」。巖頭、頸を引し近前きて云く、「[刃]」。僧云く、「師の頭落ちたり」。巖頭、呵呵大笑す。僧、後に雪峰に到る。峰問う、「什麼処よりか来たる」。僧云く、「巖頭より来たる」。峰云く、「何の言句が有りし」。僧、前話を拳す。雪峰、打つこと三十棒して趕い出す。

この話頭では、二つの問答が結び合わされている。前半の巖頭との問答だけでは、この僧が果たして具眼の者であったかどうかは、それほど明確ではない。後半の雪峰義存（822-908）との問答が連合されて生じる意味作用によって、この僧は、多少禪問答の心得のある者であったにしても、未熟者であって、前半では巖頭に弄ばれたということがわかる仕組みになっている<sup>注8</sup>。

「黄巢」とは、唐朝崩壊の契機となった大農民反乱（875-884）の指導者である。僧が西京（長安）から来たというので、その連想が生じたのだろう。「黄巢



の剣」とは、天から落ちてきた、「天賜黄巢」という銘の刻まれた、伝説上の剣のことである。巖頭は僧を一目見て、彼が未だ到らざる者であることを見抜いたにちがいない。巖頭は戯れて、黄巢の剣を禅的機略の象徴と見做し、それを僧にもたせ、自らの首を切らせるといふ遊びをおこなった（「力」とは首が落ちる音）。しかしそれは勿論、単なる気晴らしではなく、絶対無を生きるという遊戯、禪者が禪者で有ることを遊ぶ行為であった。ここで巖頭の最期（賊に切り殺された）を思い合わせると、この話頭は深い意味を帯びてくるように思われる。その最期は『景德伝燈録卷六』（増永他、1959、pp.6-7）に次のように述べられている。

人、或いは仏を問ひ道を問ひ、禪を問へば、師皆、うそごえ さく 嘘声しかを作し、而も常に衆に謂ひて曰く、ろうかん 老漢の去らん時、大いに吼ゆること一声して了りて去れり。唐の光啓こうけいの後、中原ちゅうげんに盗起り、衆、皆地を避くるも、師は端座して晏如たり。一日、賊、大いに責むるに至るも、きょうき 供饋無きことを以てす。遂に刃さしはさを俾む。師、しんしよくじじやく 神色自若として大いに叫ぶこと一声して終る。声、数十里に聞こゆ。即ち光啓三年、丁未の四月八日なり。

巖頭は晩年、人に仏や道や禅を問われると、自分が死の間際に上げる叫びを演じて、こんなふうには自分は死ぬのだと、よくいっていた。中原に起こった盗賊がこちらに向かっており、人々が皆逃げ去っても、巖頭は落ち着いて端座していた。ある日、盗賊は巖頭に金品を差し出すように迫ったが、彼は応じなかった。それで切り殺されることになったが、そのとき平然として、大声を発した。

元々巖頭には「殺されること」への不安が人一倍強く、晩年になって、「殺されること」こそが、禪者としての自己自身の天与の課題であることが自覚されてきたのではないと思われる。どういうことか。そもそも「殺される」とは、身体衰弱し意識混濁して死ぬのと異なり、意識清明の状態で恐怖と激痛を体験しつつ死ぬことである。しかも、それは、自殺が<他者>へのメッセージであったり、この現実に耐えられず逃避する主体的行為であったりするのに対し、全く主体

性を奪われた、否応なしの出来事である。そのような出来事であるからこそ、「殺されること」は、象徴界の主体として生きる人間が、その主体性を徹底的に奪われることによって、その脚下に忘れ去られていた現実界（における身心の性起）に直面させられる、もっとも有効な契機のひとつとなりうる。それ故、現実界を悟るのが禪者の務めであるとしたら、「殺されること」への関心は、禪者を禪者たらしめるものになりうる。そして現実界を生きるのが禪者に求められる有り方であるとしたら、「殺されること」を我が身に引き受けること（主体性の徹底した剥奪を主体的に求めること）によって、それが果たされうることになる。殺害の間際に上げる叫びは、まさに現実界における自己の身心の性起を、最大限に表現しうるものとなる<sup>註9</sup>。

巖頭にとって「殺されること」に対する甚大な不安を伴う関心は、次第に「殺されること」を自己の「宿命」として予感し、禪者としての自己の天与の課題として引き受けるという覚悟に繋がっていったと思われる（そして実際巖頭は殺害されたわけである）。「黄巢の剣」の話頭で、自ら剣のモチーフを導入し、斬首される役を演じた背景には、そのような巖頭の覚悟が醸成される過程があったと思われる。そして巖頭の大笑は、殺害されることによって禪者としての自己の人生が完成される時がまだ至ってはいないことの安心感から来るものではなかっただろうか。

ところで、「生命」が絶対無の動性、性起と還滅の一瞬一瞬の交替であるならば、「生命」の否定としての「死」は、身心の性起も還滅もはやなくなることであり、絶対の静の状態である。殺人刀の行使としての去勢は、このような「死」をもたらす。「殺されること」が禪者としての自己の天与の課題となった巖頭の場合、殺人刀の行使としての去勢は、誰よりも深刻に実感を以って受け取られていたのではないだろうか。巖頭は次第に醸成されつつあった死の覚悟を心に秘めつつ、自らの斬首の場面を演じたが、僧がそのことを通して現実界に接触することなど、最初から期待していなかった。僧のなまくらは、現実界において相手の「生命」を奪うこと、すなわち、絶対の静へと還滅させること——それをおこなうのが「殺人刀」である——など到底果たせえなかった。そうして巖頭

はいまだ「死」に至っていない自己、現実界における自己の身心の性起を確認した。それは未だ殺害されていない自己である。巖頭は安心し、その場、現実界で笑った。

その笑いは、いまだ言語による制御制限を被らない(言葉にならない)「享楽」の体験から来るものである。巖頭はそのような享楽を、思う存分僧を弄ぶことによって味わった。巖頭の笑いは、いまだ言語によって汚染されていないという意味で、「無邪気」な笑いである。およそ禅者の呵呵大笑とはそういうものである<sup>注10</sup>。

次に雪峰との逸話について考えたい。僧は巖頭に弄ばれたとも知らず、例の一件を自慢げに雪峰に披露した。僧は見性未体験者であり、絶対無のはたらきに由来しつつも、そこから乖離した象徴界の主体を生きていた。そんな僧の発言を承認し、同様の立場に立つことを断固拒否せんがために、三十の痛棒を喰らわし彼を追い出したと考えられる。この雪峰の行為が激しい怒りに駆られておこなわれたものだとするならば、その怒りは、巖頭の笑いと同様、象徴界の外部、現実界における、いまだ言語による制御制限を被らない情動体験であろう。臨床的には、そのような怒りは、精神病患者や境界性パーソナリティ障害の者における、制御のむずかしい激しい怒りとして見られるものである。しかし禅者はそのような怒りをも主体的に生きる者であるといえるであろう。禅者の情動というテーマは、興味深いテーマである。稿を改め立ち入って論じてみたい。

## (2) 落つる底の頭を借し来たり看よ

『碧巖録』の編著者(円悟克勤)は落ちた巖頭の頭の行方を問題にする。「巖頭呵呵大笑」に対する著語(寸評)の中に、「この老漢の頭の落処を尋ぬるに得ず」(入矢他, 1994, p.302)とある<sup>注11</sup>。この問題を解明する手掛かりとして、『碧巖録』の編著者が評唱(講釈)で取り上げるのが、龍牙居遁(835-923)の逸話である。龍牙は、徳山宣鑑(782-856)に参じ、そのときの問答を後に洞山良价(807-869)との会見の際取り上げ、見性を果たした。それはこうである(入矢, 1994, pp.304-05)。

看よ他の龍牙は行脚の時、箇の間端を致して徳山に問う、「学人鑊の劍に仗つて、師の頭を取らんと擬する時如何」。徳山頭を引し近前きて云く、「**力**」。龍牙云く、「師の頭落ちたり」と。山、便ち方丈に帰る。牙、後に洞山に拳似す。洞山云く、「徳山当時什麼とか道いし」。牙云く、「他語無し」。洞山云く、「佗の語無きことは則ち且て置き、我に徳山の落つる底の頭を借し来たり看よ」と。牙、言下に大悟し、遂に香を焚いて遥かに徳山を望んで礼拝懺悔す。

「鑊の劍」とは、春秋時代の呉の名劍のことである。『碧巖録』第九則の垂示に、「鑊在手、活殺臨時(鑊を手にしたら、活殺が臨機応変にできる)」(入矢他, 1992, p.142)の語が見られるように、その劍は、先の黄巢の劍と同様、禅的機略の象徴となっている。ここでは「劍」のモチーフは学人(龍爪)の方から導入されたが、師(徳山)は巖頭と同様の対応をし、学人は巖頭に対する僧と同様の応答をした。その後、徳山は無言でさっと衣の裾を払い方丈に帰ってしまった。龍牙は煙に巻かれる思いをしたにちがいない。しかしこの一件は龍牙の心を深く捕らえており、後に洞山と会見した際、話題にした。直ちに徳山の真意を見抜いた洞山は、まず徳山の無言に龍牙の注意を促し、そうして「我に徳山の落つる底の頭を借し来たり看よ」といった。この語が効を奏し、龍牙を大悟させた。どういうことか。

巖頭が相手を玩弄する底意をもち、戯れに去勢される様を演じたのと異なり、徳山は、彼が相手の禅的器なることを見抜いたかどうかは定かでないにしても、龍牙の問いに対して禅者として率直に自然体で反応し、絶対無のはたらきとしての性起に相応し去勢される様を示して見せたように思われる。ここで斟酌すべきことは、絶対無のはたらきの両面、性起と還滅は、一瞬に交替する同時的同一的現象であるということである。それが通常生きられる時間の中で表現されるとき、前後関係が生じることになる。徳山は、性起に相応し、斬首され去勢され言語活動の主体に到達した直後、無言で方丈に帰るといふ仕方で、言語活動を否定する還滅に転じた。洞山の巧妙な接化は、「徳山当時

「なんとか道いし」と問い、まずそのことへと龍牙の注意を差し向けたと考えられる。

ここで「我に徳山の落つる底の頭を借し来たり看よ」という語について考えてみたい。この語で以って洞山は、「(徳山の) 頭」という器(シニフィアン)の中身(シニフィエ)の提示を求めているのではないだろうか。このとき龍牙の脳裡には、無言でさっと衣の裾を払い立ち去った徳山の印象的な姿が、鮮明に蘇ったであろう。徳山の身体イメージと共にその頭のイメージも消え去った。龍牙は自分がこれまで空っぽの語、「(徳山の) 頭」を持ち歩き、今も洞山のもとにそれを携え来たっていることに、突如気づいた。この中身が空っぽであることに気づかれた語、それはまさにラカンの「(シニフィアンとしての) ファルス」に相当するものではないだろうか。

去勢という観念が人間の深層心理に及ぼす大きな影響力に着目したのはフロイトだが(男子にとってはペニスを失う不安が、女子にとってはそれが無いことの劣等感が、様々な心理的帰結を生むとされた)、ラカンはフロイト理論を言語学の知見を用いて読み直す中で、フロイトが問題にしていた事柄の、フロイト自身には見通せなかった、より根源的な水準に到達し、去勢の産物として生じるシニフィアン、ファルスを見出した。ファルスは「特にこれといったシニフィエのないシニフィアン」(Lacan,1986,p.145 [上 p.181])と規定される<sup>注12</sup>。どうしてそのようなシニフィアンが、われわれの言語活動にとって重要とされるのか。シニフィエが無いということは、ファルスはそれ自身、すなわち、シニフィアンで有ること——それはすなわち一切のシニフィアン——を指し示すということである。このようなファルスこそが、言葉をシニフィアンとシニフィエに分化させ、そうしてシニフィアンの集合体である象徴界を分化させ、われわれが象徴界において主体と成るということをはじめて可能にするのである。

われわれはシニフィアンを共有し合うことによって、複雑なコミュニケーションを可能にし、関係性をより豊かなものにする。シニフィアンを用いたコミュニケーションとは、意味を入れた箱を相手に渡すこと(意味の直接的伝達)ではない。「というの

は、言語の機能は伝達すること(informer)ではなく、喚起すること(évoquer)であるからである」(Lacan,1956/1966,p.299)。つまり、そのようなコミュニケーションは、相手に空の箱(シニフィアン)だけを渡すことであり、意味は相手の側でその空の箱の中に喚起されなければならないのである。それ故、このようなコミュニケーションを成立させるには、この容器にはこれ、あの容器にはあれといった「契約」や「合意」(Lacan,1981,p.50 [上 p.63])、広い意味での「法」が必要となってくる。ファルスが象徴界を分化させるのであるならば、それは、象徴界を象徴界として機能させる法、「これはあなたのもの、これは私のもの、これはこれ、あれはあれという仕方で」(Lacan,1981,ibid.)はたらく法として機能する必要がある。では、このようなファルスはどのようにして生み出されるのであろうか。

それは去勢によって生み出されるが、それは次のような仕方によってである。幼い主体は、彼に差し出される母の乳房、彼を見つめる母の眼差し、彼の名を呼ぶ母の声などによって、自己が母の欲望の対象であることを確信する。しかしこうしたものは主体の眼前から失われることがある。そのとき主体がそれらを想起するとき、主体の中に欲望が生じる。このような対象——失われたものとして発見される対象——が、「対象a」と呼ばれる[この概念はセミネールXI(Lacan,1973)で精妙に練り上げられた]。既に述べたように、去勢以前の主体は、自己以外のところに向かう母の欲望の謎に直面した上で、自己が母の欲望の対象では無いということを承認する、すなわち、去勢を経ることによって、象徴界に統合されるが、その体験は、自己が母の欲望の対象で有ることを確信させたものが失われて無くなり、対象aとして想起の中で再発見される体験と結び付く。そのような想起における象徴的な次元にあらわれた対象aが、ファルスである(Lacan,1973,p.95[p.136])。それは端的に「無いこと」一般、「欠如」一般を指し示すシニフィアンである。例えば、想起される母の乳房のイメージを担うシニフィアンは、その乳房が無いことだけではなく、「無いこと」一般を指し示す機能をもつ。

このようなファルスによって、はじめてシニフィア

ンとシニフィエは截然と区別され、象徴界は完全に分化される。そしてそれ自体はシニフィエをもたないシニフィアンとして、性交渉において男女の肉体を結合させる勃起したペニスのように、他のシニフィアン同士を連合させる繫辞の機能を果たす<sup>注13</sup>。また自己が母の欲望の対象では無いことの承認は、「これはあなたのもの、これは私のもの、これはこれ、あれはあれという仕方です」(Lacan,1981,ibid.)はたらく法の最初の承認である。ファルスは法の獲得は法の体得と等価である。またファルスは、欠如のシニフィアンとして、欠如しているものを求めること、すなわち、欲望のシニフィアンである。ファルスを我が物にして法に従い象徴界に留まることは、欲望を欲望のまま(充たされないうまま)持ち堪えることに他ならない。

龍牙は徳山と洞山の二人の師の巧みな接化を通して、以上のようなファルスを悟ったのではないと思われる。ラカンの観点から禅体験の中に見出されたファルスが、禅の観点(絶対無としての自己の観点)から捉え直されるならば、ファルスの根源相が浮き彫りになるように思われる。われわれの言語活動は、その根源から捉えられるならば、既に論じたように、絶対無のはたらきの一側面である性起に相応し、現実界を想像界において切り取り(限定し、分節化し)、その瞬間生成される、シニフィエ(切り取ったイメージ)を担うシニフィアンを用いつつ、そのシニフィエに執着し、それを実体化することであるが、このとき主体が、絶対無のはたらきのもうひとつの側面である還滅に相応するならば、シニフィエに対する執着を離れ、それを非実体化し消滅(脱落)させることになる(性起への相応がアリストテレスの主語的論理を生み出すとすれば、還滅への相応はその論理を否定するものとなる)。こうして主体は、シニフィエのないシニフィアン、すなわち、ファルスと出遭うことになる。ファルスとは、根源的には、還滅によってシニフィエを消滅(脱落)させられたシニフィアンであると考えられる<sup>注14</sup>。

では、龍牙においてファルスを見出すことが、どうして大悟となったのか。まず脳裡に再現された徳山の姿の消滅によって、今ここに携え来たっている語(「(徳山の)頭」)の中のシニフィエの消滅(脱落)をリア

ルに体験するという仕方です。龍牙は還滅への自覚的相応を果たした。こうしてファルス(シニフィエの脱落したシニフィアン)を見出すことによって、言語活動がシニフィエと截然と区別されるシニフィアンを用いた活動であることを、彼は領解した。このように絶対無のはたらきである還滅に自覚的に相応する仕方です。言語活動の根源相を見出したことが、龍牙の大悟であったと考えられる。

この龍牙の話頭は、前々論文(西村,2015)で取り上げ分析検討した、馬祖と百丈との問答と、ある意味対照的である。後者は次のような話である。馬祖が空を指差し「これ什麼ぞ(あれは何だ)」と訊き、百丈が「野鴨子」と答えると、更に馬祖が「什麼処に去くや(どこへ行ったか)」と訊き、百丈が「飛び過ぎ去れり(飛んでいきました)」と答えた。すると馬祖はいきなり百丈の鼻を掴んで捻り上げた。百丈が忍痛の声を出すと、馬祖「何ぞ曾て飛び去らん(なんだ、野鴨は飛び去っていないではないか)」。ここで馬祖は、百丈が「野鴨」というシニフィアンで以って、それが喚起する野鴨のイメージ(シニフィエ)を依然として堅持していること、一般化するというならば、言葉が現実界を想像界(イメージ=意味の次元)において切り取った(限定した、分節化した)瞬間、言葉はシニフィエを入れる容器、シニフィアンとなり、主体はシニフィエに執着し、それを実体化してしまう形でシニフィアンを用いる、そのような仕方でおこなわれる言語活動というものを、鋭く指摘していると考えられる。鼻を捻るという行為は、そのシニフィエの在り処が、身体とは区別される心(心身二元論的な心)の中ではなく、一如の身心の性起の中であることを示唆している。龍牙が「(徳山の)頭」というシニフィアンの中からシニフィエの消滅を体験したのに対し、百丈は「野鴨」というシニフィアンの中にシニフィエが依然として堅持されていることを体験した。この点で両者は対照的である。しかし両者が言葉をシニフィアンとシニフィエに分化させて捉えている点、しかもそのことを絶対無のはたらきに相応する仕方です——龍牙は徳山が無言で方丈に帰る場面の想起を通して、還滅に相応し、百丈は鼻を捻られた痛さを通して、性起に相応し——捉えている点では、軌を一にしている。

注1) 神経症者の精神分析的な心理療法において、クライアントは何らかの形で再び去勢を体験し、象徴界の主体の再建を成し遂げるように思われる。その去勢体験の際、クライアントは現実界に接触し、そこで得られた「真の自己」の感覚を、再建される主体の中核に取り込むことによって、換言すれば、象徴界と現実界の境界にある $S_1$ によって、再建される主体を根拠付けることによって、より堅固な主体が生成されると思われる。西村(2016b)を参照。

注2) Evers,T.(2012)は、「現実界の論理」を、「構成と同時に消散、形成と脱形成の同時性と一貫性」(p.113)として捉えている。なお、こうした論理は、西田幾多郎や田邊元代表される京都学派のいわゆる「絶対無の哲学」によって、西洋哲学との対比を通して、徹底的に探求された。私の所論も彼らの哲学の伝統に触発されている。

注3) 西村(2015)でも触れたが、セミナーIの開講の辞の劈頭で、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])。

注4) フィンク(Fink,1995,p.188[p.266],p.193[p.273])によれば、 $S_1$ は、セミナーX Iでは、父性隠喩において母の欲望を指し示すシニフィアンであるが、セミナーX VIIでは、主のシニフィアンとしてはたらく、あらゆるシニフィアンのこととなる。

注5) 60年代後半から70年代の後期ラカンは、現実界にアプローチする際、もはやシニフィアン連鎖としての言語(象徴界)との関連においてそれをおこなうのではなく、「ララング(lalangue)」(象徴界から外れた、通常の意味作用をおこなわない、享楽をもたらす言葉)や「サントーム(sinthome)」(ポロメオの輪として繋がり合わない象徴界と想像界と現実界を、繋げる役割を果たす「症状」といった

概念を用いてそれをおこなう。

注6) オットー(Otto,1936/2010)によれば、およそ宗教現象の根本には、ヌーメン、すなわち、畏怖と魅惑を感じさせ、主体を圧倒するものの体験(啓示体験)があるが、このことを踏まえてラカンは次のようにいう、「神々は、現実界の啓示の様式です。…啓示の頂点としての神の概念、現実界の輝きや顕現——これが基本的な事柄です——としてヌーメンの概念に対して、キリスト教的な啓示のメカニズムは、議論の余地なく、その概念を還元し、最終的には廃棄するに至る道に見出される。実際、そのメカニズムは、この啓示の神を、ドグマとして、〈言葉〉、ロゴスの方へ置き換える傾向がある。換言すれば、そのメカニズムは、神々を否定することがその宿命である哲学者が辿る道と平行な道に見出される」(Lacan,1991b,p.58 [上 p.65])。

注7) 『碧巖録』第十二則垂示(序言)には次のようにある、「殺人刀、活人剣は、及ち上古の風規にして、亦今時の枢要なり。若し殺を論ぜば、一毫も傷つけず。若し活を論ぜば、喪身失命す」(入矢他,1992, p.182)。

注8) ところで、禅録には、学人を見性に導くことのできなかつた「失敗した」接化も載せられていることが少なくない。そのような問答も大切に語り継がれ記録されたのは、どういうわけだろうか。たしかにそこにおいて学人の眼からは師において生動する絶対無は見えていないが、それを聞いたり読んだりする具眼の者には、それが見えるであろう。このような問答は、まさに後世の者に届けられているといえる。このことは、「不立文字」を標榜する禅が、却って文字に対する深い信頼を抱いていたことの証左となると思われる。そしてこのことは、多様多様な禅体験の共有を可能にし、禅の世界に豊かさをもたらしたように思われる。

注9) わが白隠禅師(1685-1768)は、11歳の頃、母に連れられて行った寺の法話で聞いた、焦熱地獄や紅蓮地獄の話に、全身戦慄して以来、地獄に対する深甚な怖れを抱いていた。19歳のとき、巖頭が賊に殺害されるとき話を聞いて、「盗賊の難すら避けることができないようでは、どうして地獄の業を

逃れることができよう」などと思って懊悩し、経や仏像に嫌悪感さえおぼえ、詩文や書に耽溺した。白隠の求道心は巖頭の逸話に衝突し、砕け散ったかにもえた。しかしそれは、結果的には、白隠の問題意識を一層深化徹底させる上で役立ったのではないかと思われる。24歳のとき、明け方の遠寺の鐘音を聞いて大悟したが、そのとき「岩頭はまめ息災であったわやい」と叫んだ。このとき白隠の眼の付け所が、巖頭の死から、巖頭が死の想念を通して実感していた現実界の主体の方にシフトし、同一の主体を自ら実感体得しえたことが、白隠の大悟をもたらしたと考えられる。もっともその大悟は大慢心に繋がる大悟であったが。(芳澤, 2016) 参照。

注 10) 『碧巖録』第六十八則における仰山慧寂(807-883)の呵呵大笑は、次のようにして生まれた(入矢他, 1994, p.317)。あるとき仰山が三唱慧然に、「汝の名は何ぞ」と問うたところ、三唱は「慧寂」と仰山の名をいった。それで仰山が「慧寂は是れ我なり」といい、三唱が「我が名は慧然」というと、仰山は呵呵大笑した。三唱は最初相手の名を名乗ることで、相手が象徴界において自己として見出しているシニフィアンを奪い、相手を象徴界から追放し、現実界に直面させたと考えられる。そこから仰山は自らの名を取り戻したが、そのことを通して彼は、自己の還滅が性起に繋がる一連の動性を体験し、その体験の心地よさ、享樂が呵呵大笑となったと考えられる。

注 11) その著語の全文は次の通り、「尽天下の衲僧奈何ともせじ。天下の人を欺殺る。這の老漢の頭の落処を尋ぬるに得ず」(入矢他, 1994, p.302)。巖頭の笑いは言語的制御を免れた享樂から来るものであるから、象徴界の主体(象徴界において自己を見出している天下の人々)の立場からは如何ともしがたい。

注 12) ラカンはファルスを、おそらくハイデッガーの論文「物(Das ding)」(Heidegger, 1954)を意識しつつ、壺に喩え、それは「根源的なシニフィアン(le premier signifiant)」であり、「あらゆるシニフィアンのシニフィアン、換言すれば、これといったシニフィエのないシニフィアン」(Lacan, 1986, p.145 [上 p.181])であると述べてい

る。シニフィアンとは、現実界の素材(物質)で作られた、いわばシニフィエを入れる容器、箱であるということ、ファルスが指し示しているのである。こうしたファルスの規定は後期ラカンにも堅持される(Lacan, 1975b, p.75)。なお、注3で言及したEyers, T.(2012)は、現実界の素材の側面からみたシニフィアンを「孤立したシニフィアン(the signifier-in-isolation)」, 他のシニフィアンと連合し意味作用を発生させる側面からみたシニフィアンを「関連し合うシニフィアン(the signifier-in-relation)」と呼んで区別して捉え、ラカン理論における象徴界と現実界の錯綜した関係性をときほどいでいる。

注 13) 「このシニフィアン[ファルス]は、性的交渉の現実界において捉えることのできるもっとも目立ったものとして、選ばれたのであり、またそれは(論理的)繋辞と等価であるから、その語の文字通り(印刷上の)意味でもっとも象徴的なものとして選ばれたということが出来る」(Lacan, 1958/1966, p.692)。

注 14) このように還滅に自覚的に相応しファルスを見出す方向性を、ラカンの類い稀な慧眼はある程度見抜いていたようだ。「このシニフィアン[ファルス]は常に隠されており、常に覆われています。…ファルスをその現実界的な現前において、白日の下にもたらしめること、それは諸々の記号の連鎖の中で起きる回付のすべてを停止し、そして更には、諸々の記号を曰く言いがたい無の影の中へと戻すといったことではないでしょうか」(Lacan, 1991b, p.291 [下 pp.72-3])。

## 参考文献

- Eyers, T. (2012) : *Lacan and the Concept of the 'Real'*. Palgrave Macmillan.
- 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. (1954) : *Vorträge und Aufsätze*. Neske
- 平野宗浄(1978) : 『日本の禅語録6 大燈』, 講談社.

- 入矢義高・溝口雄二・末木文美士・伊藤文生(訳注)(1992):『碧巖録 上』, 岩波文庫.
- 入矢義高・溝口雄二・末木文美士・伊藤文生(訳注)(1994):『碧巖録 中』, 岩波文庫.
- 入矢義高(監修)(1997):『景德伝燈録4』, 禅文化研究所.
- 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.(1958/1966): *La signification du phallus. Écrits*. Paris:Éditions du Seuil. 佐々木孝次・海老原英彦・芦原眷(訳)(1981):『ファルスの意味作用』『エクリ III』, 弘文堂.
- Lacan,J.(1966/1966): *Position de l'inconscient. Écrits*. Paris:Éditions du Seuil. 佐々木孝次・海老原英彦・芦原眷(訳)(1981):『無意識の位置』『エクリ III』, 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.(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.(1986): *Le Séminaire Livre VII:L'éthique de la psychanalyse*. Paris:Éditions du Seuil. 小出浩之・鈴木國文・保科正章・菅原誠一(訳)(2002):『精神分析の倫理 上・下』, 岩波書店.
- Lacan,J.(1991a): *Le Séminaire Livre X VII:L'envers de la psychanalyse*. Paris:Éditions du Seuil.
- Lacan,J.(1991b): *Le Séminaire Livre VIII:Le transfert*. Paris:Éditions du Seuil. 小出浩之・鈴木國文・菅原誠一(訳)(2015):『転移』, 岩波書店.
- 増永靈鳳・佐橋法竜(訳)(1959):『国譯一切経和漢撰述部史伝部 14』, 大東出版社.
- Moncayo,R.(2017):*Lalangue,Sinthome,Jouissance,and Nomination:A Reading Companion and Commentary on Lacan's seminar XXIII on Sinthome*.London:Karnac.
- 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.
- 西村則昭(2016a):『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(2016b):『ある『境界性パーソナリティ障害』の事例に関する Lacan 的一考察』精神分析的な心理療法フォーラム第 3 卷, 1-14.
- 能仁晃道(訓読)(2006):『訓読 五灯会元』, 禅文化研究所.
- オッター, R. 久松英二(訳)(1936/2010):『聖なるもの』, 岩波文庫.
- 芳澤勝弘(編)(2016):『新編 白隠禅師年譜』, 禅文化研究所.

