

ラカンと禅仏教 (5)

白隠布袋画に描かれたメビウスの帯

西村 則昭
仁愛大学人間学部

Lacan and Zen Buddhism (5)
Möbian Strip Drawn on a Hotei Picture by Hakuin

Noriaki NISHIMURA
Faculty of Human Studies, Jin-ai University

白隠の布袋画の中にメビウスの帯の描かれたものが二種類ある。本論文では、それらを白隠の禅の境地を表現するものと捉え、ラカンの考え方をを用いて分析検討した。ラカンは精神分析の経験を提示するためにトポロジーを用いたが、それは精神分析が禅と同様、現実界を志向する営為だからである。「無限」という観念が象徴界の限界を示すものであるならば、メビウスの帯が作り出す「無限の深みの更なる深み」は現実界を示す。問題の画の一つには、メビウスの帯を作り出す布袋の姿が描かれており、そこには現実界の中で言語活動の根源相を自覚的に生きる白隠の境地が表現されていると考えられる。もう一つには、メビウスの帯の面をくぼませ、無限大以上の容量の袋にして、その縁を口にくわえている布袋の姿が描かれており、そこには見性という仕方で『法華経』の深理に契当した白隠の、現実界から汲めども尽きない利他の活力を得ている境地が表現されていると考えられる。

キーワード：ラカン精神分析 禅仏教 白隠 メビウスの帯

1. はじめに

白隠慧鶴 (1685-1768) は、中国から伝わった公案禅の伝統を継承し、十字街頭にあって民衆の喜怒哀楽に寄り添い、禅の民衆化に大きな役割を果たした、江戸時代の傑出した禅僧である。白隠は膨大な数の禅画を遺している。なかでも布袋は、白隠が好んで描いた題材の一つである。歴史上の布袋 (?-916) は、五代の頃、明州奉化県にいたとされる乞食僧であり、『景德伝燈録』巻二十七にその伝がみられる。日本では七福神の一人としてお馴染みであり、日本人の「基層信仰」である「来訪神」、すなわち、異界から来て「富」を授ける神のイメージを纏う存在である (小松, 1998, p.19)。布袋同様、白隠も肥満体である [49

歳 (数え年, 以下同様) のとき、求められて彼の描いた、清見寺の陽春和尚の寿像の賛に、「予、拳体肥重」の語が見られる (『荊叢毒蕊 坤』, 芳澤, 2015, p.272)。白隠は民衆に愛される福神としての布袋のイメージに自己を重ねつつ、禅者としての自己の理想を表現したといえよう。

その布袋画の中に、メビウスの帯の描かれたものがあり、私の目を惹く。そのような画は、『白隠禅画墨蹟』 (花園大学国際禅学研究所, 2009) をみると、二種類ある。一つ (図1) は、布袋が横長の紙 (布?) を一回捻って両手で持ち上げ、その紙が作る穴から、こちらの方を覗いている姿が描かれている。もう一つ (図2) には、布袋が布を自らの体に巻きつけ、その縁を

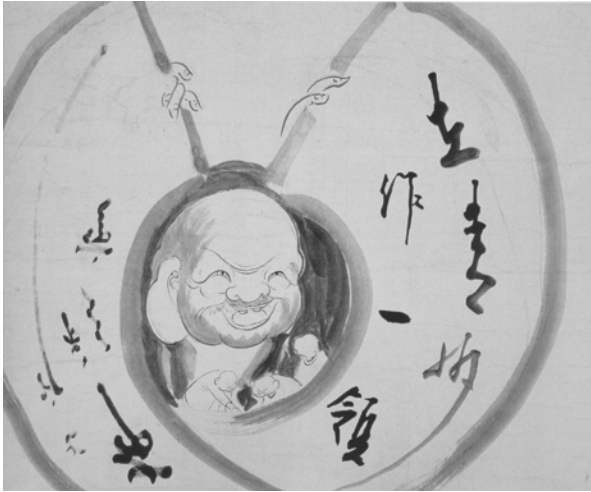


図1 白隠「布袋」(個人蔵)



図2 白隠「布袋解開」(東京・永青文庫)

口に啜え、両手でその布を持ち上げ窪ませて袋にしているところが描かれているが、この袋はメビウスの帯を窪ませて作られている(上記『白隠禅画墨蹟』には、図1のような画はその一点だけ、図2のような画は他に2点掲載されている。芳澤の解説によると、図1と同様の図柄のものに、福祿寿像もある)。

このメビウスの帯は、白隠の禅の境地を表現するものであろう。白隠によれば、禅の学人は、まず幾つかの公案に参じ、それらの公案を透過し見性を果たさなければならぬ(図1には、『碧巖録』第四十五則「趙州万法帰一」の言葉が書かれているが、この言葉については後に分析検討する)。そして見性を果たした後、「廣ろく内典外典に涉つて、無量の大法財を集め、永劫退轉せず、勵げみ勤めて大法施を行じ、普ねく一切を利濟すべし」【『八重葎 卷之三』(芳澤, 2000, p.226)】と、白隠は説く。白隠布袋画のメビウスの帯は、

彼が怠りなく内典(仏経や祖録)及び外典(仏教外の典籍)を読み、自らの見性体験をたえず捉え直し、どこまでも確実に我が物とした上で、見性へと人々を導こうとして、生身の人々の喜怒哀楽に触れ、その見性体験が更に捉え直され磨き直されていく、そんな日々の営為の中で、自ずと彼の心にあらわれた見性の表現であるといえよう。

私がこれらの画に注目するのは、精神分析経験とはどのようなものかを提示するために、ラカンがメビウスの帯を用いていることを想起するからである。メビウスの帯はトポロジーにおいて問題とされる。トポロジーは、ゴムを引き伸ばすように線や面を無限に引き伸ばした図形を考える、現代数学の一分野である。それは、通常のわれわれの空間表象——特に「無限」と「内と外」に関して——に反する「真理」を教えてくれる^{註1}。ラカンはトポロジーの論理に、現実界(物自体の次元)との出遭いを志向する精神分析に見出される論理と、一脈相通するものを直観したといえる^{註2}。

象徴界(言語活動において用いられるシニフィアン)の属する次元)と想像界(イメージやシニフィエの属する次元)と現実界の関連性において、人間主体の成立と心の病理とそれを扱う精神分析を捉えようとするラカンの思索は、明晰性をより一層求めて、かえって韜晦になることを好む、フランスの哲学者気質を存分に発揮したものとなっている。そのディスコースは、ペダントリーに溢れ複雑になったり、複雑な事柄を圧縮したしたものになったり、複雑な背景を省略したものになったりすることで、象徴界と想像界と現実界の関連性における論理を展開し、難解でしかも魅力的なものになっている。そのような思索の進展深化の中でラカンは、トポロジーを援用し、精神分析経験の端的な提示を希求したのである。これまで私は、ラカンの精神分析と禅が、共に言語を徹底的に問題化しつつ、現実界において自己を見出す企てであるという点で、軌を一にするものであることを論じてきた。本稿では、メビウスの帯の描かれた白隠布袋画に表現されていると思われる白隠の禅の境地を、ラカンの考え方を用いて解釈してみたい。

2. 白隠の見性体験

白隠は貞享2年、駿州原(現・静岡県沼津市原)

に生まれ、15歳のとき、郷里の松蔭寺で出家した。彼を仏道修行へと動機付けたのは、地獄への恐怖であった。『白隠禅師年譜』(芳澤, 2016)によると、彼は11歳の頃、母に連れられて行った寺の法話で、焦熱地獄や紅蓮地獄の話聞き、全身戦慄したという。『八重葎 卷之三 策進幼稚物語』(芳澤, 2000, p130)によると、16歳の頃、白隠は「法華は世尊一代の経王」と聞いて、法華経を二日間で残らず読んだのであるが、『平家物語』等と同様、「此経大半因縁を説く」ように思われた。『年譜』(芳澤, 2016, p.496)には、この経の内容がほとんど「因縁譬喩の説」と思えたとある。白隠は仏道修行に失望し、一時詩文に耽溺した。19歳より、諸国行脚の修行の旅に出た。『壁生草』(芳澤, 1999, pp.155-57)によると、19歳のとき、巖頭禅師が賊のために首を斬られ、大叫一声、その声は数里の先まで聞こえたという話を読んで、次のように思った、「巖頭は五百年の間出、増して一代の龍門に非ずや。此の人若し生きながら賊難に罹らば、死後誰か三塗を遁ることを得ん。／世の中に専なき者は出家なり」。白隠の究極的関心は、生死を離脱し地獄を免れることにあったが、仏教が果たしてそんな彼の関心に応えてくれるものかどうか疑問を抱えつつ、彼は仏門に留まったといえよう。享保元年、32歳で郷里の原に帰り、松蔭寺の住持となった。

白隠が白隠——中国公案禅の伝統の中に自らの見性体験を位置付け、伝統的な漢語の語彙で以って自らの見性体験を捉え、禅の歴史性を確実に担いつつ^{注3}、民衆教化に力を尽くす白隠——に成る過程を考える上で、重要と思われる大悟体験は、三度あると思われる。一度目は宝永5年、24歳のとき、越後英岩寺の性徹和尚の下で修行中、夜坐中、鐘の音を聞いて大悟。二度目は同年、飯山の正受老人(道鏡慧端)に侍し(8ヶ月)、托鉢途上で大悟。三度目は享保11年、42歳のとき、法華経を読んでいるとき、コオロギの鳴き声を聞いて大悟。この節では前二つの体験の分析検討をおこないたい(三度目の体験の分析は5節でおこなう)。

(1) 無字と瑠璃瓶裏

一度目の大悟体験に関しては、そこに到る直前の心理状態も含めて『遠羅天釜巻之下』(芳澤, 2002, p.427)には、次のように記載されている^{注4}。

晝夜眠ラズ、寢食共ニ忘ル。忽然トシテ大疑現前シテ、萬里一條ノ層氷裏ニ凍殺セラルルガ如シ。胸裡分外ニ清潔ニシテ、進ムコト得ズ、退クコト得ズ、癡々呆々、只ダ無ノ字有ルノミ。講筵ニ陪シテ師ノ評唱ヲ聞クト雖モ、數十歩ノ外ニシテ堂上ノ議論ヲ聞クガ如ク、或イハ空中ニ在ツテ行クガ如シ。此ノ如キ者數日、乍チ一夜、鐘声ヲ聽イテ發轉ス。氷盤ヲ擲碎スルガ如ク、玉樓ヲ推倒スルニ似タリ。忽然トシテ蘇息シ來タレバ、自身直に岩頭和尚。

白隠の求道心は、まことに勇猛であった。「大疑」に関して、この箇所では具体的には述べられていないが、この「大疑」とは、彼の究極的関心であった生死離脱の核にあるといえる、自己が有ることそれ自体の問題(そもそも自己が無いのであれば、地獄を怖れるということもない)が、最大限の切実さを以って、露わとなった状態ではないかと考えられる。「大疑現前」とは、自己自身が現前しつつ、その現前自体が問題化される事態に他ならないだろう。ラカンは「現前」に関して、「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]) と述べているが、白隠の「大疑現前」の「現前」は、このようなラカンの意味で理解しなければならない。

ラカンはハイデッガーの影響を受けており、現実界とはハイデッガーの問うた有 (Sein) の次元であるといえる。「……ディスクールは本性上、有 (être) 以外の用語をわれわれがもっていない何ものかを目指す」(Lacan, 1981, p.156 [上 p.228]) といわれるが、その「何ものか」とは現実界に他ならない。「現実界との接触 (l'accès au réel)」(Lacan, 1994, p.30 [上 p.30]) ——ハイデッガーはそれを他ならない自己自身の死と真に向き合うときと考えた——によって、主体自身の有が露わとなる。現前としての自己自身の有が、不可思議極まりない神秘として問題化するの、現実界との接触体験においてである(西村, 2008)。

ここで注目したいのは、大悟直前に見られた、臨床

的には「離人 (depersonalization)」といわれうる状態である。すなわち、「講筵二陪シテ師ノ評唱ヲ聞クト雖モ、數十歩ノ外ニシテ堂上ノ議論ヲ聞クガ如ク、或イハ空中ニ在ツテ行クガ如シ」。『年譜』には、そのとき「人を見るに陽焰の浮かぶが如く、己を顧みるに雲中に在るが如し」(芳澤, 2016, p.510) とある。また「萬里一條ノ層氷裏ニ凍殺セラルルガ如シ」という表現には、禅者らしい気宇壮大が感じられるが、やはり離人体験の表現と見做すことができると思われる。そこに有るのは、冷たい死の静寂だけである。『荊叢毒蘂 乾』において、大悟の直前の状態は一般的に、「空蕩蕩、虚豁豁、万里の層氷裏に浸殺するが如く、瑠璃瓶裏に坐するに似たり」(芳澤, 2015, p.752) と述べられているが、特に「瑠璃瓶裏」という語は、臨床場面における離人の訴えとの共通性を感じさせる。例えば、離人を患う人は、「他人の言葉が空中に漂っていて、自分まで意味のある言葉として届いてこず、聞こえているけど聞こえない」とか、「ビデオカメラを通して世界を見ている感じ」等と訴える。

ラカンの観点から離人はどのように考えられるだろうか。ラカンはその臨床経験において、分析主体(患者)がその精神分析作業中、話をしながら、知らないうちに、抑圧を解除し、抑圧されたものと出遭うことによって、現実界に接触することを見出した^{注5}。「現実界との接触」は、分析において、その瞬間がセッション毎に目指されるものであると共に、最終的に主体がそこから「歴史の書き直し (réécrire l'histoire)」(Lacan, 1975a, p.20 [上 p.21]) をおこなう契機となるものである。その接触体験は「世界の想像的な黄昏 (un crépuscule), 終末 (déclin) であり、離人症という限界経験 (une expérience à limite) ですらある」(Lacan, 1975a, 1975a, p.258 [下 p.115])。白隠の離人体験は、精神分析体験において言語活動の限界を超えることによって起こる、このような離人体験と、軌を一にするものであると思われる。

白隠は坐禅修行を自らの生の中心に据え、自己を行住坐臥、徹底的に「無字」にしようとすることによって、そのような事態に到った。『遠羅天釜巻之下』によれば、既に22歳、若狭の常高寺、それから松山正宗寺に滞在していた頃、「晝夜、無字ヲ提起シテ、

片時モ休マズ」(芳澤, 2002, p.426) とあり、白隠の修行は「無字」に焦点付けられていた。では、「無字」に成るとはどういうことであろうか。勿論この「無字」は、『無門関』劈頭に置かれた名高い公案から来ている。趙州禅師が「狗子、環た仏性有りや」と問われ、「無」と答えた、その「無」の一字のことである。この「無」は有無を越えた絶対無である。ここで「無字」とは「字」すなわちシニフィアン——勿論それは通常のシニフィアンではないが、シニフィアンであることは確か——であることに注意したい。モンカヨ (Moncayo, 2017) によれば、ラカンが問題にした最初のシニフィアン (S_1) には、現実界に繋がる側面と象徴界に繋がる側面があり、前者は (S_0-S_1)、後者は (S_1-S_2) と表記される (S_0 は現実界を指し示すシニフィアンであり、 S_2 は象徴界を構成するシニフィアン)。(S_0-S_1) としての S_1 とは、 S_0 とだけ連合し、他のシニフィアンとは連合しない、したがって、象徴界から独立したシニフィアンである。(S_1-S_2) としての S_1 とは、〈父の名〉あるいは「主のシニフィアン (signifiant maître)」といわれるものに相当する。白隠にとって「無字」は、このような (S_0-S_1) としての S_1 であったと思われる (この点は後述)。彼は「無字」に成り切ることによって、現実界の真っ只中で自己を見出そうとしていたと考えられる。

ここで「層氷裏」とか「瑠璃瓶裏」といわれるものについて考えてみたい。大悟に到ろうとする主体を、大悟から隔てる、最後の透明な壁とは何か。それは、(S_0-S_1) としての S_1 に成り切り、現実界の中に自己を見出そうとする主体の試みの、まさに中核に存する、主体自身の自己への執着に他ならないであろう。ここでハイデッガーを参照したい。ハイデッガー (Heidegger, 1979) は『有と時』において、われわれ人間を、有 (Sein) が既に漠然とした仕方であるが了解されており、そこにおいて有一般の意味が問われうる「場」として捉え、現有 (Dasein) と名付け、その現象学的分析をおこなった。ハイデッガーによれば、現有にとって世界は、諸々の有るものが、現有の有に向けて指示されるという仕方でも構成されているが、不安——それは自己自身の死あるいは無と向き合うとき体験される——において、この指示

性 (Bedeutsamkeit) は非指示性 (Unbedeutsamkeit) 沈み落ちる (herabsinken) (S.343). こうした不安の分析に基づき、ハイデッガーは現有の有を「関心 (Sorge)」として見出す。禅の立場でハイデッガーを論じる辻村 (1971, p.50) によれば、「関心」においては、自己の有と自己の無が二分されており、そこには死に抗する、いわば「最後の執」が残されている。

白隠が大悟直前体験した透明な壁は、このような最後の執としての自己への執着、我執であり、彼はまさにハイデッガー的不安の中にあり、世界の中の一切の有るものとの関わりを断たれてしまった状態であったと考えられる。ラカンは、神経症的主体として人間主体を、去勢され象徴界に統合された主体として、\$ と表記する (斜線は去勢を示す) が、そのような主体の根源、その本質である言語活動の以前 (S) を、「彼 [主体] の口の利けない、茫然自失の存在 (son eneffable et stupide existence)」(Lacan, 1957-58/1966, p.549) と述べている。それは、言語活動がおこないえないために、世界の内の一切の有るものとの関わりを断ち切られた主体である。それは白隠におけるガラス瓶の中の主体に相当するだろう。猛烈な修行の結果、ガラス瓶の中に閉じ込められたような離人的意識状態となった 24 歳の白隠が、遠寺の鐘声を聞いたとき、その知覚は彼にとって、そのガラス壁 (我執) が破られる (否定される) 事態を象徴的に表現するものとして体験されたのではないだろうか。我執が突破され、白隠は、区切り区別のない一枚の現実界^{註6}の中に自己を見出した、すなわち、(S₀-S₁) としての S₁ において自己を見出したと考えられる。私は禅の事柄である「絶対無」を、「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」(西村, 2015) であり、「絶対の静であると共に、絶対の静から性起し絶対の静へと還滅する一瞬の交替の動性」(西村, 2016) として捉え直しているが、白隠の聞いた遠寺の鐘声は、言語活動を否定し、絶対の静として、それ自身を開き出す絶対無を、象徴するものであったと考えられる。人間の言語活動は、差異をその本質とするシニフィアンを用いる活動であり、シニフィアンの集合体である象徴界の基本単位は、対のシニフィアンである。白隠の究極的関心であった「生死」は対の

シニフィアンである。彼は賊に首を斬られ絶叫して死んだ巖頭と同一化し煩悶していたが、それは象徴界の中で煩悶していたことになる。今や絶対無による言語活動の否定によって、「生死」の問題は乗り越えられた。白隠は現実界における自己の現前に、今猶生きている巖頭を見て、「自身直に岩頭和尚」[『壁生草』では「岩頭老人猶お好在なり」(芳澤, 1999, p.172), 『年譜』では「岩頭和尚万福現在」(芳澤, 2016, p.511)] と叫んだと考えられる。しかしながら、この最初の悟は白隠に我慢心をもたらした。

(2) 慢心の粉碎

『壁生草』では、「此れより慢心大いに指し起こつて、一切の人を見ること土塊の如し」(芳澤, 1999, p.173), 『年譜』では、「自ら思えり『三百年來、曾て予が如く痛快に了徹する者無し。四海を一掃して誰か我が機鋒に当たらん』」(芳澤, 2016, p.512) とある。このような慢心は正受老人によって木っ端微塵に粉碎されるが、そのときの模様は、『壁生草』(芳澤, 1999, p.179) では次のように語られる。ある時、正受老人に独参して所見を述べたところ、師は「参は須らく実参なるべし、狗子仏性、作麼生」といった。白隠が「手脚の着くべき無し」と答えると、師はやにわに手を伸ばして、白隠の鼻を押さえつけ、「扱、強い手脚の付け様那」といった。白隠はまったく一言も吐くことができなかった。『年譜』(芳澤, 2016, p.515) ではこの問答と共に、その前に次のような問答があったことを記している。師の問い「那箇か是れ見得底 (お前の見届けたものは何か)」に対し、「若し見得底の呈す可き有らば、須らく吐却すべし」といって、嘔吐する声を出した。『壁生草』(芳澤, 1999, p.181) ではその後、正受老人は白隠のことを「穴蔵禅法」と罵ったとある [『年譜』(芳澤, 2016, pp.515) では「箇の鬼窟裏の死禅和」とある]。

白隠はその慢心によって、自らの大悟の素晴らしさに酔い、それに執することによって、大悟の主体としての自己、(S₀-S₁) としての S₁ に見出された自己に執着し、そのことによって突破したはずの最後の執としての我執を蘇らせ、ガラス瓶の中の「口の利けない、茫然自失の存在」(Lacan, 1957-58/1966, p.549) に舞い戻り、そのような自己に執着し、それを実体化してしまったと考え

られる。そのような慢心によって白隠は、ガラス瓶の中に自閉し、まさに世界に関わる「手脚」のない——慢心はそのことを却って自慢する——存在となってしまうと考えられる^{注7}。正受老人が「穴蔵^{アナグラゼンぼう}禅法」と呼んだのは、まさにそのような白隠の有り方に他ならない。

『壁生草』(芳澤, 1999, p.180)によれば、それから白隠は正受老人に六つの公案^{そ ざんじゅうとう}、^{うしそうれい}「疎山寿塔、牛窓櫺^{なんせんせん げ なんせんいつちゅうが}、南泉遷化、南泉一株花、青州布衫^{せいしゅうふざん}、臨濟の乾屎橛^{りんざい かん しけつ}」を課され、必死に修行した。ある日の朝、飯山の城下に托鉢に出たとき、彼は公案拈提^{ねんてい}に身心没頭して、ある家の門口に凝り固まって立っていて、その家の主によって草箒で頭を叩かれ、昏倒してしまった。旅人に介抱され、彼は我に返ったが、そのとき難解難透の公案が一挙にあきらかとなり、呵呵大笑した(芳澤, 1999, pp.182-83)。このときの大悟がどのようなものであったか、それを知る手掛かりが、翌年、京都への行脚の途上の体験(芳澤, 1999, pp.214-15)にあるように思われる。彼は驟雨に見舞われた。脛まで泥に浸かって歩いていたとき、大慧^{たいえ}禅師の偈「荷葉^{カヨウ}團々として鏡^{カガミ}よりも圓^{マド}かに、菱角^{リヤウカク}尖々として錐^{スイ}よりも利^リなり」の真意に契当した。このときもしばらく昏倒してから蘇り、呵呵大笑し、ひとに狂僧に間違われた。白隠はこの体験に関して、「先年、飯山の城下に於いて斯る事有りき」と述べている。

完全な円や完全な鋭利さは、プラトンのアイデアであり、観念の世界(現実界と切り離された象徴界)にだけ存在し、「現象界」、通常生きられるこの現実(象徴界と想像界と現実界とが分かち難く結び付いて構成された世界であり、通常、現実界は覆い隠されている)にはあり得ない。「完全」とは象徴界において構成される観念に過ぎない。「鏡より圓かに」とか「錐よりも利なり」とは、より「完全」に接近していくということではなく、主体の意識において、「荷葉」(蓮の葉)や「菱角」(菱の実の角)として、自己の現前がよりリアルに、より鮮明に見えてくるということを用いるのではないだろうか。つまり、主体の意識が象徴界の限界をどこまでも越えて行き、現実界における自己の現前の神秘が、その意識において顕わになってくる様子をいうものではないだろうか。この場合、現前は、その感覚が得られたならば「生きていくのは容易くない」

(Lacan, 1975a, p.53 [上 p.71]), そのような現前ではもはやなく、むしろ生の無尽蔵の活力の根源になりうる、清浄寂靜たる仏陀の境域における現前のことであると考える。最大の神秘としての現実界における現前は、絶対無の動性としての絶対の静からの性起に他ならないだろう。「團々」とか「尖々」は、まさに性起の動性、益々鮮明にそれ自体を顕わにする動性をいう語であると考えられる^{注8}。

3. 趙州万法帰一

布袋(図1)が掲げ持つ帯には、『碧巖録』第四十五則の趙州^{じょうしゅう}禅師の言葉が書かれている。この公案は白隠が正受老人に与えられた六つの公案の一つである。この画には、上に述べた白隠の飯山城下での大悟、あるいは、その大悟に基づく、この公案に対する了解が、表現されているであろう。その公案はこうである(入矢他, 1994, p.141)。

僧、趙州に問う、「万法は一に帰す、一は何処^{いずこ}にか帰する」。州云く、「我青州^{われ}に在りて、一領^{ふざん}の布衫を作る。重きこと七斤」。

「万法」とは森羅万象、一切の有るもののことである。万法がそこに帰される「一」、万法の根源に存し、万法に繋がる「一」とは、先に言及したモンカヨ(Moncayo, 2017)の表記法にしたがえば、 (S_1-S_2) としての S_1 のことである(象徴界において、万法の各々に与えられる名が、 S_2 である)。上の問答で僧が「一は何処^{いずこ}にか帰する」といって、趙州に提示することを要請しているのは、根源としての「一」の更なる根源であるが、それは (S_0-S_1) としての S_1 、すなわち、現実界を指し示すシニフィアン(S_0)とだけ連合し、他のシニフィアンとは連合しない、象徴界から孤立したシニフィアンのことである。そのようなシニフィアンの提示は、主体が一旦絶対の静としての現実界に遡源し、そのような現実界を S_0 と名付け、 S_0 と連合する S_1 において自己を見出し、そのような自己を提示するという仕方ではじめて可能となる。たしかにこの問いは、起源としての「一」を互いに確認した上で、その確認事項に反して、更なる起源を問うとい

った、矛盾を内包する問いである。この矛盾は、この問いが、矛盾律の支配する象徴界において立てられる尋常一般の問いではなく、まさに「現実界の知」(西村, 2017a) に基づく、仏教的な問いであることを示している。「現実界の知」とは、 (S_0-S_1) としての S_1 に自己を見出した主体——僧肇^{そうじょう} (384-414?) の言葉「天地と我れと同根、万物と我れと一体」の「我」に、それは典型的に伺われる——の観点から構成される知、主体によって真に生きられる (S_0-S_1) としての S_1 を敢えて不可分の構成成分とするシニフィアン連合である。禅は、歴代の祖師たちがその語録等の中に残した、既成の現実界の知を絶えず否定し更新し続けることによって、 (S_0-S_1) としての S_1 を個人個人の体験において保持してきたといえる。

では、これに対する趙州の答え、「我青州に在りて、一領の布衫^{ふきん}を作る。重きこと七斤」は、どのように考えられるだろうか。「青州」(山東省臨淄^{りんし}県) は「趙州の生地」であり、「一領の布衫^{ふきん}」とは、「ひとえの長い麻布の上衣一着」のことである(入矢他, 1994, p.142)。趙州は彼がこの世に生を享けたとき、自己の身体(像)を包む「布衫」を自己自身で作ったという。この「布衫」は、ラカンのいう鏡像段階(六ヶ月から十八ヶ月)における鏡像——その時期、運動調節能力の未完成な主体が、それと同一化することによって、主体の身体の一貫性を先取的に得る鏡像——を担うシニフィアンであり、そのようなものとしての最初のシニフィアン (S_1) のことではないだろうか。厳密にいうならば、このような S_1 の創出と同時に、それを創出した主体、すなわち、絶対の静から性起し、鏡像と出遭ってそれに同一化する当の現実界の主体が、「我」と名付けられる。この「我」は、特定の身体像へと限定される以前の「我」であり、天地万物と一体の「我」であり、「布衫」= S_1 と連合する S_0 である。

勿論実際の鏡像段階では、一緒に鏡を見ている母等の<他者>が鏡像を名付けるのであるが、 S_1 としての自己の名の獲得を、自己完結的に、<他者>の助力なしに自力で、成し遂げたと表明しているところに、禅的なものが顕著に伺われるように思われる。たしかにそのようなことは「幻想」だろう。しかしその幻想がそこに基づく、現実界における自己の体験(見性)が自覚され

ているかぎり、その幻想は禅的世界観として堅固なものとなるだろう(この点に関しては、西村, 2017b 参照)。

では、「七斤」とは何であろうか。それは勘定の次元である象徴界と繋がる S_1 、 (S_1-S_2) としての S_1 、すなわち、象徴界の現実態である社会に登録された名のことでないだろうか。「七斤」という語彙は、小川(2010, p.165)によれば、「生まれたての赤子の重量を表わし、まるまるとした元気な赤ん坊を連想させる」という。また小川(2010, p.164ff.)は、魯迅の小説「風波(から騒ぎ)」の一節に見られるように、中国では、出生時の体重がその人の呼び名になるという風習があることに着目している。つまり、「我青州に在りて、一領の布衫^{ふきん}を作る。重きこと七斤」とは、趙州自身における、その起源から捉えられた、言語活動の主体の成立過程——絶対の静から性起し、鏡像と出遭ってそれに同一化し、その鏡像を担う自己の名 [(S_0-S_1) としての S_1] を創出し、そうしてそれを [(S_1-S_2) として] 象徴界に統合し、言語活動の主体と成る一連の過程——を端的に述べたものである。

実はわれわれの言語活動は、根源的に捉えられるならば、このような過程のその都度の繰り返しである。「我青州に在りて、一領の布衫^{ふきん}を作る。重きこと七斤」とは、言語活動の根源相のことである。通常、人はそれを見ることはできない。それを見ることができなのは、絶対の静を透見し、それを実体化することなく、常にそこに立ち返り、そこからの性起に身心を相応できる者——それが真の禅者である——である。趙州は、根源の「一」 [(S_1-S_2) としての S_1] の更なる根源 [(S_0-S_1) としての S_1] の提示を要請する僧の問いに対して、絶対の静に立ち返り、そこからの自己の性起に自覚的に相応し、自己の名 [(S_0-S_1) としての S_1] を自己自身が生き直し、今ここに言語活動の主体として有ることの表明によって、答えたと、考えられる。このように言語活動の根源相を巧みに生きて提示するところに、古来「口唇^{くしん}唇^びの禅」と喧しい趙州禅の本領発揮を見ることができよう。

白隠は『荊叢毒藥 坤』所載の「三谷胤美、武陵[江戸]に之くを送る序」(芳澤, 2015, pp.55-63)の中で、この公案に言及している。その中で白隠は、三谷の主君(井伊谷城主近藤用純侯)の禅道修行の殊勝さ

を褒めた上で、「更に一步を前めんことを」祈ると述べ、「富貴にして道を好むこと難し」ということであり、「たとえ食事は朝一度だけの修行をおこない、一日六時のお勤めを果たし、その様に諸天が感じて華を雨降らし、異香が辺りに充ちる体験することがあったとしても、こうしたものは総て生死（輪廻転生＝迷い）の大いなる前兆（「生死の大兆」）であって、それで十分などということがあろうか」（拙訳）と喝破し、生死脱得のために「極めて靈驗」のある公案として、この公案を紹介している。その公案について白隠は、「生死の織根を截ること、天に倚る長劍の如く、無明の窠窟を摧くこと、万斤の鉄鎚の如し」と讃え、これに徹底的に参究尋覓することを推奨している。

生死（迷い）は執着から起り、執着の根本は自己（像）への執着（我執）である。特に富貴は、感覚的官能的快感に人をより馴れ親しませ、執着をより強化し、執着を捨て去り生死離脱し真実境を得ることを、より難しくさせるであろう。天華異香の瑞相は、修行の真性を保証し、その殊勝さを褒め称えるものであるとはいえ、尋常でない官能的陶醉をもたらす故に、執着を惹起する最たるものである。そもそも執着は通常の言語活動と不可分の現象である。通常の言語活動とは、シニフィアンを用いつつ、それが担うシニフィエに執着し、それを実体化する活動である。通常、言語活動がおこなわれるとき、既にそこには執着がはたらいっている。「生死の織根」とは、主体が言語活動の主体であるというただそれだけで、発生してくる執着のことであると考えられる。執着の根本は我執であるから、執着を徹底的に断ち切るためには、自己の名——そこにおいて担われるシニフィエとしての自己（像）に対して、根本的執着が生起する——の獲得以前、絶対の静に遡源する必要がある。その際、最後の障壁となる我執が、「無明の窠窟」であると考えられる。これは、先に論じた、白隠が体験した「瑠璃瓶裏」に相当するだろう。問題の趙州の公案が、執着を断ち切り生死を離脱する上で極めて有効であるのは、言語活動の根源としての絶対の静に遡源し、それを自ら生き直すことを端的に教える、まさに「口唇皮の禪」の本領を発揮したものであるからであると考えられる。

4. メビウスの帯

図1の布袋は、今まさに趙州の話頭にある「布衫」を作ろうとしているところであると思われる。つまりこの布袋は、「我青州に在りて、一領の布衫を作る。重きこと七斤」の動性、すなわち、絶対の静から性起し、鏡像と出遭ってそれに同一化し、その鏡像を担う自己の名 $[(S_0-S_1)$ としての $S_1]$ を創出し、そうしてそれを $[(S_1-S_2)$ として]象徴界に統合するという一連の動性としての言語活動の根源相を、自覚的に生きようとしていると思われる。では、どうしてメビウスの帯を作り出す動きが、言語活動の根源相を生きることをあらわすことになるのであろうか。以下、ラカン的に援用されたメビウスの帯について、グリーンシールドズ (Greenshields, 2017) を参照しつつ、私なりの理解を述べた上で、図1のメビウスの帯の意味を考えてみたい。

メビウスの帯、すなわち、テープを一回捻って、その端同士を接着した図形とは、一つの縁しか持たない単側の（裏側と表側がない）平面である。それはある独得な空隙（メビウスの空隙）を作っている。そこには一見、「内側」と「外側」がある。その空隙に鉛筆を差し込み、鉛筆の側面の方向に鉛筆を動かすならば、どの方向に動かしても、鉛筆は帯の縁に邪魔されて、その空隙から外に出ることができない。それ故、その鉛筆を以って、ここ（鉛筆の存在する場所）が「内側」だと示すことができる。ここで蟻が登場してもらい、その面の上を歩かせてみよう。蟻が立ち止まる時、蟻は「内側」か「外側」、あるいは、両者の転換部分にある。しかし蟻が歩き続けるかぎり、その動きは「内側」と「外側」の区別を否定する。つまり、メビウスの帯の「内側」と「外側」の区別は、その面上を行く動きが停止したとき、はじめて成立するのである。

このようなメビウスの帯にラカンが着目するのは、それが「言語活動の『構造—現実界的なもの (the “real-of-the-structure” of language)』 (Greenshields, 2017), すなわち、現実界の観点に立ってはじめて捉えられうる、現実界における言語活動（の主体）の構造——の提示に最適だからである。そもそも人間の言語活動とは、諸々のシニフィアンを繋げていき、遡及的に意味（シニフィエ）を発生させる行為のことである（「遡及的」というのは、あるシニフィアンの喚起

するシニフィエは、後に来るシニフィアンとの関係性において決定されるからである)。

ソシュール——その言語理論をラカンは自らの思索の中核に換骨奪胎させて組み込んだ——は、一枚の紙、すなわち、双侧（裏側と表側のある）の平面を用いて、シニフィアンとシニフィエの関係性を提示した。すなわち、紙の表側において諸々のシニフィアンが繋げられることで、紙の裏側において意味作用が惹起される。これに対しラカンは、人間の言語活動を、メビウスの帯の単側の平面の上で、シニフィアンを繋げていく動きとして見る。先ほどの蟻は、言語活動の主体を表すシニフィアン、厳密な言い方をするならば、他のシニフィアンに対して主体を代理表象するシニフィアンである。言語活動とは、シニフィアンとしての主体が、諸々のシニフィアンを連合していく活動である。

言語活動の場は、シニフィアンが共有され、主体によるシニフィアン連合が他の主体によって聞かれる、そのような場でなくてはならない。シニフィアン連合の途上、主体及び他の主体の「内界」を形成しつつ、次第に構成されていく意味は、その連合の終わるとき、確定される。先の蟻が停止したとき、すなわち、シニフィアン連合の動きが停止したとき、はじめて「内界」と「外界」の区別が確立し、個々の「内界」において意味が確定される。このように「内界」と「外界」の区別が確立するとき、外界及びそこに存在する他者や物事は、内界自体のイメージ（意味）、及び、内界における他者や物事のイメージ（意味）に対応するものとして、構成されると考えられる。

では、シニフィアン連合の動きをメビウス平面上の動きとして提示するとき、どうしてそれは「言語活動の『構造—現実界的なもの』」（傍点筆者）の提示となるのだろうか。メビウスの帯の本質は、その面上の一点を出発し、内転する8の字を描き、そこに戻る動きとして取り出すことができる。その動きをより明瞭に把握するためには、白い紙で作ったメビウスの帯を用意し、その中央線で切断してみるのがよい。すると空洞のある双侧の平面が得られる。その片面を黒く塗ってみよう（図3）。そうして切断線を縫合し、元に戻してみると、帯の左右が白黒のメビウスの帯が得られる。今、白い面と黒い面は縫合され、一つの平面と成

っているが、しかし、それら白い面と黒い面は一つの双侧の平面の裏表であったことを想起しよう。よくよく考えてみれば、その縫合線上に来る、白い面と黒い面の各々の縁の点（AとB）は、お互い一つの双侧の平面の別々の側にあつたものであるから、繋がり合うことはない。つまり白い面と黒い面は実は断絶しているということになる。このように切断と縫合を通して考えた、メビウスの帯の本質である、内転する8字を描く動きは、「点のない線 (lignes sans points)」(Lacan, 2001, p.470) を描く動きであり、その動きはメビウスの空隙と等価である。しかし、その中央線を切断する以前のメビウスの帯を想起するならば、たしかにそこには断絶がなかった。このことから次のことが演繹される。双侧の平面の裏と表の各々の点は、それらが属する面を無限に引き伸ばし、その上を無限に動いて行ったとしても、お互いに出会うことは決してない。もしそれらが出会うとすれば、無限の更に向こう側においてでなければならない。

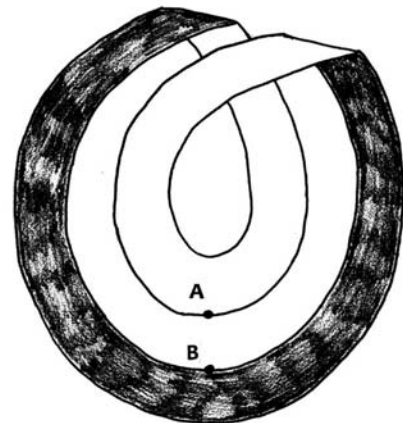


図3 メビウスの帯を中央線で切断し、双侧の平面としたもの

上のように切断と縫合を経たメビウスの帯を用いて考えるならば、その縫合線上に来る、白い面と黒い面の各々の縁の点は、無限の更に向こう側の点を介してはじめて繋がり合い、そのことによって、白い面と黒い面の断絶は否定されることになる。そして、切断と縫合を通して考えた、メビウスの帯の本質である「点のない線」には、無限の深みの更なる深みがあり、そのような線を描く動きと等価の、メビウスの空隙にも、やはりそのような深みがある、ということが演繹されることになる。ところで、象徴界が勘定の次元(Lacan,

1973, p.129 [p.185]) であるならば、「無限」という観念は象徴界の限界を示す。また人間の通常の表象的思考における想像界が象徴界によって規定され制約されている (Lacan, 1981, p.17 [p.12]) としたら、「無限の更に向こう側」を考えることは、そのような表象的思考を越えて、象徴界と想像界から分化した現実界を考えることである。

以上のように、メビウスの帯とは、「内界」と「外界」の区別の成立を捉える上で役立つと共に、無限の更に向こう側として現実界を捉える上で役立つものである。ラカンはこのようなメビウスの帯を用いて、言語活動の構造—現実界的なものを、「点のない線」の上で、すなわち、無限の深みの更なる深みとしての現実界の上で、シニフィアンを繋げていく行為として提示しようとしたと考えられる。通常、主体は「外界」の中に自己(非本来的自己)を見出しつつ、その自己への方向付けを失うことなく、「内界」を話す。その際、「外界」と「内界」の区別が成立する、その都度その都度、現実界は覆い隠される。しかし分析場面は、そこにおいて現実界が開き出され、その真っ只中で見出される自己(本来的自己)のことを、主体(被分析者)が話す——大抵はそのことを自覚することなく——、そのような場とならねばならない。分析家がこのような話を確実に聞き届け、そのことを何らかの形で的確に主体に伝え、主体が現実界の中で自己を捉えることを促す介入が、解釈である。解釈とは、メビウスの帯を用いて考えるならば、その中央線を切断し、「点のない線」としての現実界を取り出して見せることとして提示されうる。ラカン派精神分析の臨床実践を特徴付ける短時間セッションは、このような意味の解釈の端的な実践であるといえよう。

人間の言語活動は、根源的に捉えるならば、絶対の静から性起して、一つのシニフィアン(自己の鏡像を担うシニフィアン, S_1)と成った主体が、諸々のシニフィアンを連合する過程を生きることである。禅はこのような過程を逆行遡源し、絶対の静を透見しようとする。既に見たように、禅の修業者は、最後の執である自己(像)への執着に逢着し、「瑠璃瓶裏」を体験する。このときメビウスの帯の上を動くシニフィアンとしての主体は、自己と諸々のシニフィアンとの連合

を断ち切り、象徴界から孤立し、その動きを停止した状態にあると考えられる。このとき主体は、自己(S_1)を現実界(S_0)との関連性(S_0-S_1)において見出しているが、メビウスの帯の本質である、動性としての「点のない線」(絶対無の動性としての現実界)において自己を見出すのではなく、絶対の静としての現実界を実体化し、そこにおいて実体化された自己を見出している。このときシニフィアンとしての主体は、メビウスの帯上で停止しているかぎり、「内」と「外」の区別を確定してしまっており、まさにその区別をガラス壁として体験していると考えられる。

白隠は図1の布を繋ごうとする布袋の画で以って、絶対の静としての現実界から性起し、言語活動をおこなう主体の動性を自覚的に生きる彼の境地を表現したと考えられる。この布袋は作られようとするメビウスの空隙、すなわち、現実界を覗き込んでおり、彼のメビウスの帯を作り出す動性(根源的に捉えられた言語活動の動性)が、絶対の静の自覚に基づくものであることを示している。三人の童子の内、一人は布袋を凝視しており、後の二人は布に書かれた「我青州に在りて、一領の布衫を作る。重きこと七斤」の文字を一様に眺めている。前者は、常に見性の大事を説く布袋=白隠の欲望に心惹かれ、その欲望を我が物にして見性へと導かれる白隠の弟子の姿であり、後者は、見性に基づく禅の真理としての現実界の知を共有し合う白隠の弟子の姿であると考えられる。

5. 『法華経』の深理

『遠羅天釜卷之下』(芳澤, 2002, pp.423-24)によれば、白隠は16歳のとき、『法華経』は経中の王であり、靈験あらたかで、地獄で苦しむ人も、この経を誦んでもらい救いを求めるということを知り、そこには甚深の妙義があるにちがいないと大いに期待して、これを読んだが、因縁話や譬え話ばかりで落胆したという。『法華経』は不惜身命の利他の精神を強調するが、その点が若い白隠にはまだよく掴めなかったようである。そして『壁生草』(芳澤, 1999, pp.194-95)によれば、25歳のとき白隠は、昔、春日の大神が笠置の解脱上人に告げた、「大凡俱盧孫佛より以来の智者高僧、菩提心無きは、皆な盡く魔道に墮す」という

言葉を見て、「怪しいかな、剃髮染衣菩提心に非ずや、誦經諷咒、菩提心に非ずや。況んや彼の上古以來の智者高僧をや。豈に菩提心無からんや。然りと雖も、忝なくも春日神君の御神託、豈に其れ容易ならんや」と思い、以来このことが心に引っ掛かり、「予大いに常に此の事を疑うこと久し」であった【『年譜』(芳澤, 2016)では、これは27歳のときのことであり、問題の言葉は『沙石集』で読んだとある】が、「漸く四十二歳の時、不慮に此の大事に撞着して、豁然として掌上を見るが如し」となった。この42歳のときの体験は、『法華経』の真髓を悟る体験であった。この節では、その体験を分析検討した上で、それとの関連性において図2のメビウスの帯を考えてみたい。

42歳のときの見性の模様は『年譜』(芳澤, 2016, pp.567-68)に詳しい。

一夜、読んで譬喩品に到って、乍ち蚕の古砌に鳴いて、声々相連なるを聞いて、豁然として法華の深理に契当す。初心に起こす所の疑惑、釈然として消融し、従前多少の悟解了知、大いに錯まって会することを覚得す。経王の王たる所以、目前に璨乎たり。覚えず声を放って号泣す。初めて正受老人平生の受用を徹見し、及び大覚世尊の舌根両茎の筋を欠くことを了知す。此れより大自在を得たり。仏祖向上の機、看経の眼、底に徹して了当して余蘊無し。

白隠は24歳のとき、坐禅中遠寺の鐘声を聞いて大悟したが、ここでもコオロギの声という音声が決定的な役割を果たしていることに注目したい。既に論じたように、鐘声は最後の執としての我執の突破を象徴するものであったが、このコオロギの声も同様の役割を果たすものであったと考えられる。そして42歳の体験は、我執を突破し現実界の真っ只中に出て、そこにおいて『法華経』の真髓、利他の精神を悟る体験であったのではないだろうか。『法華経』に関する白隠独自の禅的捉え方は、『遠羅天釜卷之下』(芳澤, 2002)の中の彼の書簡「法華宗ノ老尼ニ贈リシ書」(延享四年、白隠63歳)によく伺える。白隠によれば、「黄卷赤軸」すなわち書物としての『法華経』は、「薬貼上ノ記」(薬袋の効能書き)のようなものであり(芳澤,

2002, p.358)、真の、実効力のある『法華経』は、「一切衆生ト三世十方ノ如来ト山河大地」と「悉く不二同體」である(芳澤, 2002, p.348)という。つまり真の『法華経』とは、現実界(「山河大地」)の象徴であると共に、現実界の主体——それであることを悟れば「如来」であり、それであることに迷えば「衆生」である——の象徴として、捉えられていると考えられる。そして白隠は、釈迦一代の教えは五千四十八巻の経典となっているが、その至極の旨は『法華経』一部八巻に圧縮され、『法華経』六万四千三百六十余字の極意は、「妙法蓮華経」の五字に約まり、その五字は「妙法」の二字に約まり、その二字は「心」の一字に帰すとした上で、端的に真理を表明する禅者の口吻を以って、次のように述べる。

心ノ一字ハ、却テ何レノ處ニカ歸ストナラバ、兔角龜毛別山ヲ過グ。畢竟如何。限りナキ春ヲ傷シムル心ヲ知ラント欲セバ、盡ク針ヲ止メテ語ラザル時ニアリ(芳澤, 2002, p.349)。

根源の「一」(「心」)の更なる根源への問いは、既に趙州の話頭において見た。白隠は、根源の「一」の更なる根源を問う僧の問いに対する趙州の答え「我青州に在りて、一領の布衫を作る。重きこと七斤」を、彼なりに言い換え生き直すという仕方、この公案に対する見解を示していると考えられる。

「兔角龜毛」(兔の角、亀の毛)は実在しないものであり、『大智度論』では「但名のみあつて實なし」(山上, 1974, p.443)の語として挙げられる。それは、ラカン理論における、「シニフィエの無いシニフィアン」である「ファルス」(Lacan, 1986, p.145 [上 p.181])と一脈相通じる語であろう。しかしこの「兔角龜毛」の担う無は、ラカンがまさに直面しつつも、彼においては十分に思索し抜かれていない絶対無であると思われる。すなわち、この語はまず、 (S_0-S_1) としての S_1 ——根源の「一」[[(S_1-S_2) としての S_1]]の更なる根源——として機能する語である。「兔角」と「龜毛」は、それらが共に絶対の静としての絶対無を担う語であるとき、等価である。しかし「兔角」と「龜毛」を切り離して、それらを一對のシニフィアンとして見るなら

ば、それは象徴界の基本単位をあらわしている。各々が担う絶対の静としての絶対無から、互いに別の物が性起して来て、その性起に相応して世界が言語で以って分節化されることになる。「兎角龜毛別山ヲ過グ」(「兎角」と「龜毛」がそれぞれの山を行く)とは、絶対の静から様々な物が性起しつつ世界が性起しつつ、その世界が言語で以って分節化される、そのような絶対無の動性をあらわしていると考えられる。

そして白隠は「畢竟如何」と自問し、「兎角龜毛別山ヲ過グ」の趣旨を別の角度から自答し、更に鮮明に提示して見せる。「限りナキ春ヲ傷シムル心ヲ知ラント欲セバ、盡ク針ヲ止メテ語ラザル時ニアリ」とは、朱絳(生没年不詳)の七言絶句「春女怨」[相国寺の春溪が寛正年間に唐宋金元明の詩を編纂した書『錦囊風月』に見える(堀川, 2015, p.150)]の後句である。この詩は、黄鸝の囀りの聞こえる窓辺で刺繍をする婦女の、おそらく恋しい男性を思う物思いを詠うものである。針仕事をしていると、恋しい人のことが思われてくる。その思いの極まったとき、思わず手が止まる。その瞬間の彼女は無念無想(解離)の状態、ただ麗らかな春の日差しの中で黄鸝の囀りだけが聞こえている。春の悲愁の無限の奥行きが、その場面には存すると、朱絳は詠っている。この場面は、禪的に捉え直されるならば、現実界の真っ只中に自己を見出す見性をあらわすものである。特にこれは見性を美的に表現するものである。宋代の中国禅は文学的教養を重んじ、その傾向はわが五山禅林に受け継がれ、その流れは白隠の精神にも及んでいるといえる。白隠の場合、その美的精神は、禅画墨蹟を通じた、衆生救済に差し向けられることになったといえる。

『遠羅天釜巻之下』(芳澤, 2002, p.368)によれば、南無妙法蓮華経の題目と禅の公案とは、その効果が異なるわけではない。法華宗の老尼に対して白隠は、「自心」を見届けるために、「憂キニ付ケツラキニ付ケ、悲シキニ付ケ嬉シキニ付ケ、寢テモ覺メテモ、起テモ居テモ、混ニ」(芳澤, 2002, pp.365-66) 題目を唱えることを推奨する。こうして一心不乱におこなえば、次のようになるという。

平生ノ心意識情都ベテ行レズ、金剛圈ニ入ルガ如ク、

瑠璃瓶裡ニ坐スルニ似テ、一點ノ計較思想ナク、忽然トシテ大死底ノ人ト異ナル事ナケン。纒カニ蘇息シ來ラバ、覺ヘズ純一無雜、打成一片ノ眞理現前シテ(後略)(芳澤, 2002, p.366)

ここで「瑠璃瓶裡」といった禪の見性の直前の状態一般をあらわす語が、用いられていることに注意したい。これは題目に没入することによる効果が、公案拈提によるものと同じであることを示唆する。「纒かに～」とは「～するな否や」「～したとたん」の意であり(入矢, 1991)、禅文献によく見られる語である。「纒かに～」は、頓悟としての悟りの瞬間の中の論理を、自ら生きつつ直観する様を表現するのに的確な語であると思われる。『荊叢毒蕊 乾』(芳澤, 2015, p.752)では大悟の瞬間一般の消息を、「空蕩蕩、虚豁豁、万里の層氷裏に浸殺するが如く、瑠璃瓶裏に坐するに似たり。恐怖を生ぜず、前進して退かずんば、則ち忽然として氷盤を擲摧するが如く、玉椽を推倒するに似たり」と述べているが、上の『遠羅天釜巻之下』の記述とこれを比較してみると、前者の方が瞬間の論理をより精密に捉えていることがわかる。後者では「忽然」が見性の瞬間を指しているが、前者では、「忽然」と起こるのは「大死底」への徹底であり、そこから「蘇息」する瞬間において、見性が捉えられている。見性という仕方、『法華経』の深理に契当した体験が、禅の悟りにおける瞬間の論理に対する直観を、より研ぎ澄ませたといえないだろうか。

ここで「蘇息」の「息」について考えてみたい。坐禅中は鼻で呼吸するが、禅の言説では、「鼻孔」が「本来の面目」(真の自己)の意味で用いられることがある(例えば、『碧巖録』第三二則の著語「未だ免れず鼻孔を失却することを」)。呼吸には吸う息と吐く息があるが、僅かな音声(遠寺の鐘声やコオロギの声)は、そのような呼吸との関連性において、次のような次第で、見性の決定的な契機となりうると考えられる。音声は自己の「外」から自己の「内」へ来るが、そのような動性と、息を吸う動性としての自己が一体となる。その自己が息を吐く動性へと転換するとき、「内」(と「外」)を作り出す我執のガラス壁を粉碎し、現実界の真っ只中に性起する身心の見出される見性体験が、も

たらされると考えられる。

図2の布袋画の布もメビウスの帯となっている。布袋はメビウスの帯の空隙の中に身を置き、それを両手で掲げ持ち、そこに窪みを作って袋にしているが、その袋の内側から出るベクトルを考えてみるならば、それは布の上を布袋の背中の方へぐるっと廻って、袋の外側に現われる(図4)。その袋は次のように簡略化して捉え直すことができる(図5)。すなわち、中央線で左右を塗り分けたメビウスの帯を用意し、その中央線の一部分を切開し、その切開部分に二枚の布切れを付加する。その際、それらの布切れは裏表を塗り分けられ、それぞれの一边を切開によって出来た縁に、同じ色の面と面が繋がるように縫合し、袋の口とする。そしてその口になる部分以外の二枚の布切れの縁同士を縫合すると袋が出来る(図5において見えている袋の内側と外側は白いが、それらの裏面は黒い)。たしかに付加した二枚の布切れだけで出来た袋を考えるならば、その容量は有限である。しかし、メビウスの帯の部分も含めた袋を考えるならば、その袋の縫合線はメビウスの帯の中央線に相当し、既に論じたように、メビウスの帯の中央線は「点のない線」であり、無限の深みの更なる深みをあらわすから、この袋の容量は無限大以上となる。

図2の布袋の袋には「福寿海無量」の文字が見える。これは『法華経』^{かんぜおんぼさつふもんぼん}観世音菩薩普門品の観音を讃える偈の中の「一切の功德を具して 慈眼を以って衆生^{みそなわ}を視す／福の聚れる海は無量なり この故に応に頂礼すべし」(坂本, 1967, p.266) から来ている(白隠画では「聚」は「寿」となっている)。ここには見性という仕方で、『法華経』の深理に契当した体験が表現されていると思われる。無限大が象徴界の限界であるならば、無限大以上は現実界をあらわす。白隠はメビウスの帯を窪ませて、そこに無限の深みの更なる深みとして、現実界を提示し、そこに「福寿海無量」と書くことで、観音(そして観音に倣って利他の行をおこなう者)の慈悲が、見性によって透見されうる現実界に由来することを示唆したと考えられる。『遠羅天釜巻之下』(芳澤, 2002, p.363)において白隠はいう。

眞ノ法華ヲ見ザル人ハ、一椀ノ水ヲ^{きまぐ}撃ル人ノ如シ。佗

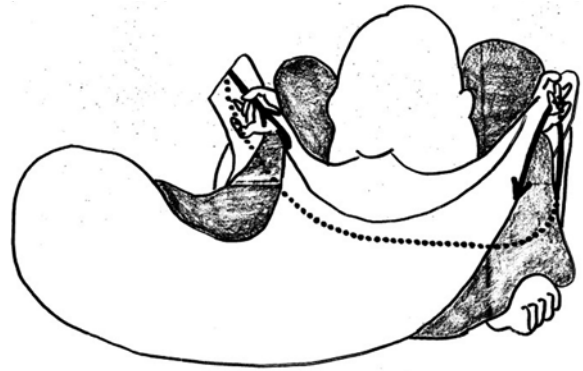


図4 白隠「布袋解開」(図2)におけるメビウスの帯

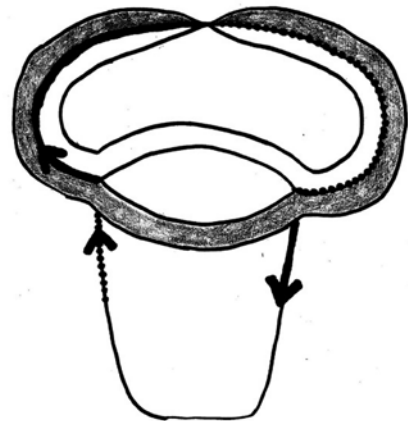


図5 白隠「布袋解開」(図2)におけるメビウスの帯の簡略化

ヲ利スル事能ワザルノミニ^あ非ラズ、自己^{またり}モ亦利スル事能ワジ。眞ノ法華ヲ見スル人ハ、彼ノ一椀ノ水ヲ^{こうこ}江湖ニ投ズルガ如シ。覺ヘズ諸佛ノ大寂滅海ニ投入シテ、諸佛ノ眞法身^{かいじょうちえみょうこう}、戒定智慧ト冥合シテ、(後略)。

その容量が有限の容器(椀)は、我執によって自己を实体化した主体を意味すると考えられる。そのような主体では真に自利利他の菩薩行をなすことはできない。我執を打破し、現実界に出て、しかもそこにおいて仏菩薩の慈悲を感得してはじめて、諸仏(絶対無)の動性に相応し、諸仏と一体と成って活動する、眞の仏教者に成ることができると考えられる。禅は伝統的に、寒山のような隠逸者を重んじ、超俗の気風があり——私は禅のそのような側面に心惹かれる者であるが——、利他よりも自利の方に重点が置かれているように見受けられるが、白隠は、見性という仕方で『法華経』の深理に契当し、禅において利他の側面をより開発し、禅をより豊饒なものにしたといえる。図2に

は、そのような白隠の、現実界から汲めども尽きない利他の活力を得ている境地が表現されていると考えられる。

『壁生草』(芳澤, 1999, pp.195-96)において白隠は、80歳になっても、要請されれば五十里百里でも説法に出掛けるのだと述べている。白隠は32歳のとき、諸国行脚を終え、松蔭寺の住持となるが、当時の彼も、仏教者として、衆生済度の大事業を見据えていた。しかしその活動の重心は、弟子の養成にあったようである。『年譜』(芳澤, 2016, p.266)には、「尋常大法^{よノツネ} 施^{ほつ}を行じて、無量の苦衆生^{くしゅじょう}を利濟^{しんしょうとうかん}し、眞正透關^{ノツ}の衲子^{せつしゆつ}を攝^{せつしゆつ}出し、佛國土^{せいしゆ}の因縁^{せいしゆ}を精修^{せいしゆ}し、菩薩^{せいしゆ}の威儀^{せいしゆ}を學んで、以て遠大^{ハカリゴト}の計^{ハカリゴト}を定め、眞正透關^{せいしゆ}の衲子^{せつしゆつ}を三五箇^{たしゆつ}を打出^{たしゆつ}し佛祖^{じんおん}の廣大^{じんおん}の深恩^{じんおん}を報答^{じんおん}せんと欲す」とある。42歳の体験を契機に、白隠の眼は広く世俗の人々の喜怒哀楽に開かれていったのではないだろうか。『法華経』方便品で釈迦は「われは智慧の力をもって衆生の性^{しょうよく}と欲^{よく}とを知り、方便^{もろもろ}して諸の法^{もろもろ}を説き、皆、歡喜^{かんぎ}することを得しむ」(坂本他, 1962, p.120)というが、白隠はこの釈迦の言葉を真に我が物としえたのではないだろうか。また『法華経』譬喩品には、「今、この三界は皆、これ、わが有なり／その中の衆生は悉くこれ吾が子なり」(坂本他, 1962, p.198)とある。白隠布袋画には、図1以外にも童子の描かれたものがあるが、それらは、『法華経』の不惜身命の利他精神を生きようとする白隠の慈眼で以って捉えられた、世俗の人々の姿に他ならないだろう。

付記：本稿の要旨は、第66回日本病跡学会総会(京都, 2019年7月7日)において発表した。

注

注1) トポロジーはカント(Kant, 1974)の『純粋理性批判』の「先験的感性論(die transzendente Ästhetik)」の再考を迫る(Lacan, 2001, p.472)。カントによれば、認識が対象と直接的に関係する仕方は、「直観(Anschauung)」であり、「感性(Sinnlichkeit)」のみがわれわれに直観を供する。その上で対象は「悟性(Verstand)」によって概念的に把握される。対象が感性的直観によって与えられる際、そこには既に空間と時間の表象が含まれている。これらの表象は経験から抽出されたものではなく、経験に先立って

(アприオリに)、純粹に直観されたものである。それらは直観の形式である。このようなことを論じるのが、「先験的感性論」である。この先験的感性論において、二つの重要な事柄がそれ自身は問われないまま、含まれていることに注意したい。それは「内と外」の表象と「無限」の表象である。まず、感性的直観によって与えられた対象の最初の様態が、物自体ではなく、われわれの意識に映じたかぎりでの物、現象としての物であると捉えることは、純粹理性の範囲の内とその限界の外(物自体の領域)が、既に前提されているということである。また、空間や時間が表象される時、「無限に広がる空間」や「無限に続く時間」という形で、「無限」の表象が既に含まれている。トポロジーは、特に空間に関して、カントでは問われないままになっている。「内と外」や「無限」をまさに問題化するのである。直観の形式としてのカント的時空による、対象認識の基本的規定は、われわれの卑近な日常生活だけではなく、近代科学の営為にも及んでいる。トポロジーは、近代科学の領域で安穩としていられる連中がしがみついている、カント的な空間に基づいて構成された「単純なリアリズム」とは、まったく異なる(Lacan, 1973, p.222 [p.332])。

注2) トポロジーへの言及は、既に1953年のローマ講演に基づく1956年の論文「精神分析における話と言語活動の機能と領野」(Lacan, 1956/1966, pp.320-21)に見られる。そこではトーラス(ドーナツ状の図形)が取り上げられた。トーラスは、周縁から広がる外部と、中央に空いた外部の二つの外部を持ち、それらが同一の空間領域を構成する、そのような図形である。ラカンはトーラスで以って、人間主体の基本構造、すなわち、彼が話すことにおいて、自己の内部——その最深部にあるのが、他ならない自己自身の死であり、「無底の底」というべき次元、現実界の次元であるが——に向かうとき、自己の外部にある象徴界に依拠せざるをえない構造を、指し示そうとした。1966年に付された注では、トーラスに見られるような、内部と外部の繋がりこそ、「トポロジーの前提であり、われわれは5年前から実践において用いている」と述べられている。どのように用いているのか、ラカンは何も説明しないが、それは次のような分析技法のことをいうのだろう、すなわち、分析主体(患者)の話は、彼の外部の象徴界において展開されるが、それが彼の内部の無意識に繋がる瞬間、すなわち、現実界の露呈する瞬間を、分析家が的確に捉え、分析主体の注意をそちらに差し向ける、そのような分析技法のことを。ラカンは1973年刊行の「シリセット」誌第4号掲載の論文「レトゥルディ」において、彼のそれまでのトポロジー(トーラス、メビウスの帯、クラインの壺、クロス・キャップ)を用いた思索の総括をおこなっている。「レトゥルディ」直後、ラカンの関心は「結び目理論」に転じ、

ポロメオの輪が用いられるようになる。これはそのことによって、それまでのトポロジーを用いた思索では捉えられえなかった、精神病、享楽、身体、症状の基本的関連性を捉えるためであるといえる (Greenshields, 2017, p.192).

注3) この点、盤珪 (1622-1693) とは一線を画する。盤珪も白隠同様、大名から庶民まで広く帰依を集めたが、白隠とは違い、中国の祖師の遺範に言及することなく、公案を用いず、漢語を避け、平易な日常語で悟境を語り、凝然兀坐式の坐禅を説いた。白隠は盤珪の流れを引く人々を「黙照邪禅」と厳しく非難する。

注4) 『遠羅天釜』は寛延2年 (1749)、白隠 65 歳のときに出版された彼の仮名法語の代表作というべき書である。明和3年 (1766)、白隠 82 歳のときに書き終え出版された自伝的法語『壁生草』には、越後に恵極和尚 (1632-1721) から印可を受けた長首座という人の評判を聞いて、越後に赴き、その人と会談したが、評判ほどではないと落胆し、英岩寺開基戸田侯の御霊屋にこもり、七日間断食し、独損心をおこなったと (芳澤, 1999, pp.171-72)、『遠羅天釜』にない記載があるが、大悟体験に関しては簡略に記されている。

注5) 「主体が発するパロールは、主体の知らないうちに、おしゃべりする (discourant) 主体の限界の向こう側に達します——話す (parlant) 主体の諸限界の内に留まっていることはたしかですが」 (Lacan, 1975, p.293 [下 p.172])。ここで parler (話す) と discourir (おしゃべりする、雑談する) は截然と区別されて用いられている。後者は、ハイデッガーの『有と時』 (Heidegger, 1979) における Gerede (雑談) と同様、言語活動の日常的=類落的様態として捉えられているように思われる。後者が象徴界に拘束された言語活動であるのに対し、前者は象徴界の限界を越えて現実界に達する言語活動である。

注6) 「現実界には裂け目がない」 (Lacan, 1978, p.122 [上 p.162])

注7) 白隠は『槐安国語』 (道前, 2016, p.832) において、趙州子供の公案 (『碧巖録』第八十則) に関して、嬰兒 (「孩子」) は、唯識でいう「八識 (阿頼耶識) しかないように見えると述べるが、「八識」は白隠独自の観点から捉えられており、それは「暗鈍昏愚、茫茫蕩蕩として、死水の湛寂あるが如」き「暗窟」である。つまり嬰兒において白隠は、自らの大悟直前の「瑠璃瓶裏」の体験と同じものを見出している。この公案における趙州の答え方に関して白隠は、「転身自在の手脚有って却って言う」 (p.833) と述べているが、この語句には、「瑠璃瓶裏」を突破した自己が、「手脚の着くべき無し」と再び「瑠璃瓶裏」に自閉してしまうのではなく、まさにそこへと突破したその場所からはたらく境地が伺える。

注8) 『年譜』 (芳澤, 2016, p.567) によると、白隠 41 歳

のときの夢に、亡き母があらわれ、彼に紫の絹の衣を差し出した。それを受け取ると、両袖が重いので見てみると各々に鏡が入っていて、右の鏡は「自心及び山河大地、澄潭の底無きが如く、形影悉く現じて、遺余有ること無し」であった。左の鏡は「全面一点の光輝無く、恰も新たに鑄る鍋釜の如し」であった。白隠がこれを疑問に思うや否や、「忽然として左鏡の光輝、却って右鏡に勝ること百千億倍なることを覚了す」。ここで右鏡の鮮明さが、「現象界」における最大限の鮮明さであるのに対し、左鏡の鮮明さは、現実界における性起の鮮明さであると考えられる。

文献

Greenshields, W. (2017): *Writing the Structures of the Subject: Lacan and Topology*. Palgrave Macmillian.

花園大学国際禅学研究所 (編) (2009) : 『白隠禅画墨蹟 禅画篇・墨蹟篇・解説篇』. 二玄者.

Heidegger, M. (1979): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. 辻村公一 (訳) (1997) : 『ハイデッガー全集2 有と時』. 創文社.

堀川貴司 (2015) : 『錦囊風月』解題と翻刻. 国立歴史民俗博物館研究報告第198集, 111-204.

入矢義高 (監修) (1991) : 『禅語辞典』. 思文閣出版.

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.

Kant, I. (1974): *Kritik der reinen Vernunft* 1-2. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 篠田英雄 (訳) (1961-62) : 『純粹理性批判 上・中・下』. 岩波文庫.

小松和彦 (1998) : 『福の神と貧乏神』. 筑摩書房.

Lacan, J. (1956/1966): *Fonction et champ de parole et du langage en psychanalyse. Écrits*. Paris: Éditions du Seuil. 新宮一成 (訳) (2000) : 『精神分析における話と言語活動の機能と領野』. 弘文堂.

Lacan, J. (1957-58/1966): *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. Écrits*. Paris: Éditions du Seuil. 佐々木孝次・三好暁光・早水洋太郎 (訳) : 『エクリ II』. 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: 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.

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 (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. (1994): *Le Séminaire Livre IV: 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. (2001): *L'étourdit. Autre écrits*. Paris: Éditions du Seuil.
- 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 (2008): 「心理療法における『死と再生』再考1・2 ラカンとユング」, 人間学研究第7号, 41-66.
- 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 (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 (2017a): 「ラカンと禅仏教 (3) 去勢の根源相」仁愛大学研究紀要 人間学部篇第16号, 9-23.
- 西村則昭 (2017b): 「狂気内包性思想としての臨濟禅」. 日本病跡学雑誌93, 70-80.
- 小川隆 (2010): 『続・語録のことは: 『碧巖録』と宋代の禅』. 禅文化研究所.
- 坂本幸男・岩本裕 (訳注) (1962): 『法華経 上』. 岩波文庫.
- 坂本幸男・岩本裕 (訳注) (1967): 『法華経 下』. 岩波文庫.
- 辻村公一 (1971): 『ハイデッガー論攷』, 創文社.
- 山上曹源 (1974): 国訳大蔵経論部第一卷, 第一書房.
- 芳澤勝弘 (訳注) (1999): 『白隠禅師法語全集 第三冊 壁生草 幼稚物語』. 禅文化研究所.
- 芳澤勝弘 (訳注) (2000): 『白隠禅師法語全集 第七冊 八重律 卷之三 策進幼稚物語・高山勇吉物語』. 禅文化研究所.
- 芳澤勝弘 (訳注) (2002): 『白隠禅師法語全集 第九冊 遠羅天釜 卷之上・卷之中・卷之下』. 禅文化研究所.
- 芳澤勝弘 (訳注) (2015): 『荊叢毒蕊 乾・坤』, 禅文化研究所.
- 芳澤勝弘 (編) (2016): 『新編 白隠禅師年譜』, 禅文化研究所.