

# ラカンと禅仏教 (7)

## —白隠の公案「隻手の音聲」—

西村 則昭

仁愛大学人間学部

### Lacan and Zen Buddhism (7):

Zen Master Hakuin's "Koan" (Zen Riddle for Meditation) – What is the Sound of One Hand Clapping?

Noriaki NISHIMURA

Faculty of Human Studies, Jin-ai University

白隠の公案「隻手の音聲」は、一般庶民を見性に通ずるために考案された。この公案は「無に成れ」といった観念的な課題と違い、聴覚イメージを用いることができ、一般庶民には取り組みやすかったであろう。本稿では、ラカンの考え方をを用いて、この公案の分析検討をおこなった。通常われわれは言語を用いつつ言語に執られているが、見性とは、主体がそのような有り方を脱し、脚跟下の現実界において自己を自己性起として見出すことである。「隻手の音聲」は、自己の性起の根源にして万物の性起の根源である絶対の静を指し示している。この公案に取り組む者は、音声はどこまでも小さく消え去っていく場所に精神集中する工夫によって、その場所を一切の音声が生れて来る根源、絶対の静として会得することができる。この公案が問題化している音声とは実は、言語の音声的・物質的側面（シニフィアン）のことであり、この公案は言語活動の終息へと促すものである、と考えられた。

キーワード：ラカン精神分析 禅仏教 白隠 公案「隻手の音聲」

#### 1. はじめに

公案「隻手の音聲」(「両手を打ち合わせれば、パンと音が鳴る。さあ、それでは片手が鳴らす音を聞け」)は、江戸時代の傑出した禅僧、白隠慧鶴(1685-1768)が、63, 4歳の頃独自に考案したものである。白隠はその教化活動において最初、「趙州無字」などの伝統的な公案を用いていた。しかし「無字」に成れといわれても、一般庶民にはイメージしにくいだろう。そこで考案されたのが、この「隻手の音聲」である。公案「隻手の音聲」を与えられた修行者は、聞こえるはずのない音声を聞こうとして、聴覚イメージを用いて取り組むことになる。「隻手の音聲」は、感覚的に対処する課題であり、この方が「無に成る」といった観念的

な課題よりも、一般庶民にとって馴染みやすかったであろう。白隠は「隻手の音聲」を用いるようになって、在家の男女や尼僧に対して、格段の効果を上げるようになったという。宝暦元年、各地の法会で参衆のために「隻手の音聲」を提起したが、明石では十九歳になる武士を初めとして、尼僧および在家の男女が七八人、備前岡山では、武士七八人、町人三四人、備中井山と総社では、十五歳の女子、十九歳のご婦人を初めとして男女十人余り、京都でも同じ人数の人が透過することがあったという(芳澤, 1999a, p.288-89)。「隻手の音聲」は「十字街頭の禅(世俗の人々の生活の場で説かれ、世俗の人々と共に生きられる禅)」としての白隠禅を象徴するものといってもよいだろう。

白隠の描く布袋画の中に、次のようなものが複数ある。慈顔の布袋が、彼のトレードマークの袋の上に立ち、右掌を差し向け、「隻手の音聲」を提起している。白隠は、自画像、達磨などの祖師、福神など、さまざまな人物像を描いたが、「隻手の音聲」を示している人物は、布袋以外には見られない。布袋は、十字街頭の禅としての白隠禅を象徴する形象である。白隠は布袋と自らを重ね合わせ、世俗の人々に向けて「隻手の音聲」を提起している。図1（京都国立博物館・東京国立博物館ほか、2016）を見ると、布袋の腕は観音像のように長く、またぽっこりお腹も観音像のようである<sup>注1</sup>。図1には次のような自賛がある。

若ひ者共や、  
何を云ふてもな、  
隻手の音を  
きかねば、皆たは  
事の皮だぞよ。  
さる所の八十二才のおやぢ

ユーモラスで、世俗の人々の心にすんなり届く言葉遣いである<sup>注2</sup>。「隻手の音聲」を提起する布袋の姿は、十字街頭の禅を生き、大乘仏教の慈悲の精神を生きる白隠自身の姿を、生き生きと表現するものとなっている。



図1. 白隠「隻手布袋」（永青文庫蔵）

禅は中国では士大夫<sup>しだいふ</sup>、日本では武士階級に支持され、高踏的な歴史を歩んできたが、白隠という傑出した人物において、一般庶民に向けて大きな慈悲の精華を咲かせることになった。禅が大乘仏教として慈悲の精神を惜しみなく発揮するところに成立したのが、白隠禅であったといえる。本稿では、これまでのように禅との関連性においてラカンの思索を自ら思索するという立場で、公案「隻手の音聲」の分析検討をおこない、このような白隠禅の真相に迫ってみたい。

## 2. 「隻手の音聲」の概要

白隠は「隻手の音聲」を次のように説明している（『隻手音聲』、芳澤、2001、pp.45-47）。

蓋し、隻手の聲とは如何なる事ぞとならば、即今、両手打合せて打つ時はて丁々として聲あり、唯隻手を擧る時は音もなく、香もなし。是れ彼の孔夫子の所謂蒸天の事といはんか、將又、彼の山姥が云ひけん、一丁空しき谷の響は無生音をきく便り（と）成るとは、此等の大事にや（はある）。是れ全く耳を以てきくべきにあらず。思慮分別を交えず、見聞覺知を離れて、單々に行住坐臥の上に於て、透間もなく参求してもて行き侍れば、理盡き詞究まる處に於て、忽然として生死の業根を抜擲し、無明の窟宅を劈破し、鳳、金網を離れ、鶴、籠を抛つ底の安堵を得。此時に當りて何時しか心意識情の根盤を撃碎し、流轉常没の幻境を撥轉し、三身四智の寶聚を運出し、六通三明の神境を超過す。

道元禅師の和語を用いた静かな文章と異なり、漢語を連発し、荘嚴な響きの文章である。越前に山居した道元と違って、白隠は駿州の十字街頭にあって化を布いた。白隠の言葉の荘嚴さは、俗世の真っ只中において俗塵を払い、嚴肅な禅の空間を開き出すのに効果的であったといえよう。上の引用を芳澤の訳注を参照しつつ、若干の解説・解釈を加えつつ、拙訳してみたい。

（隻手の声を聞くためには、以下のように工夫すればよい。今ここで両手を打ち合わせれば、パンと音がするが、ただ片手を挙げただけでは、音もしないし、香りもしない。これこそ、あの孔子のい

った「<sup>じょうてん</sup>蒸天の事」, すなわち、『中庸』にいう「上天<sup>こ</sup>の載は声も無く臭も無し(天命は声もなく臭いもなくおこなわれる)」のことだろうか、と考えてみたらよい。また、あの謡曲『山姥』には「<sup>いつとう</sup>一洞空しき谷<sup>ひびき</sup>の響は無生音<sup>むしやうおん</sup>をきく便り(と)成る(がらんと開けた溪谷の中に響く溪流の音は、音声が生まれる瞬間の直前の無音の音を聞くための手掛かりとなる)」とあるが、それはこの重要事を言っているのだろうか、考えてみたらよい。隻手の声とは、決して耳で聞くものではない。表象的・観念的に思考せず、しかも一切の知覚も離れて、ただただ日常の行住坐臥において、今この瞬間を見据え、そこにおいて隻手の声を探求していくなれば、言語を用いて表象的・論理的に思考することの行き詰まりに逢着し、そこにおいて突然、次のような見性の解放感を体験することができる、すなわち、輪廻転生を惹き起こす業が根本的に抜き去られ、洞窟の中に居るような無明の状態が打ち破られる解放感、あたかも金の網に捕らえられた鳳凰がそこを抜け出るときのような、または、籠に入れられた鶴が、そこから逃れ出るときのような解放感を体験することができる。このようなとき、いつの間にか、一切の思考や感情の基体としての主体が打ち砕かれ、輪廻流転する主体もなくなり、輪廻流転は一場の幻として消え去ってしまう。そうすると、次のようなことが自然と可能となる、すなわち、仏と同様になって、仏の三つの様態、すなわち、<sup>はつしん</sup>法身、<sup>ほうじん</sup>報身、<sup>おうじん</sup>応身を用い、四つの智、すなわち、<sup>だいえんきやう</sup>大円鏡智、<sup>びやうどうしやう</sup>平等性智、<sup>みやうかんざつ</sup>妙觀察智、<sup>じやうしよさ</sup>成所作智を体現し、六つの神通力、すなわち、<sup>てんげんつう</sup>天眼通、<sup>てんにつう</sup>天耳通、<sup>たしんつう</sup>他心通、<sup>しゆくみやうつう</sup>宿命通、<sup>にょい</sup>如意通、<sup>ろうじんつう</sup>漏尽通と、三つの超能力、<sup>しゆくみやう</sup>宿命明、<sup>てんげんみやう</sup>天眼明、<sup>ろうじんみやう</sup>漏尽明を、自在にはたらかせて衆生済度をおこなう境地へと出ることが可能となる)。

「見性」とは、ラカンのいうならば、主体が言語を用いつつ言語に執われた状態、象徴界(言語活動の次元)に自己を閉ざした有り方を脱し、<sup>きやくこん</sup>脚根下の現実界(物自体の次元、有それ自体の次元)において自己を見出す体験であると考えられる。白隠によれば、「隻

手の音聲」は、「趙州無字」などの古則公案と比べると、「誰に[々]も(格別に)<sup>ぎだん</sup>疑團起り易く、工夫<sup>くふう</sup>(勵み)進み易き事、雲泥<sup>うんでい</sup>の隔有<sup>へだて</sup>之様に覺へ侍り」(『隻手音聲』, 芳澤, 2001, p.45)という<sup>注3</sup>。公案によって修行者は、「<sup>りつ</sup>理盡<sup>ことばきわ</sup>詞究<sup>ところ</sup>まる處」(論理的思考も言語活動も尽き果てた処)へと導かれる。「疑團」とは、思考＝言語活動の限界において進退極まり、当の主体自身が否応なく、疑問(思考＝言語活動の限界)そのものに成り切った、そのようなもののことであると考えられる。現実界は「論理の行き詰まりにおいて確定される」(Lacan, 2011, p.41)。言語活動の限界の体験においては、現実界との関連性において象徴界が体験されている。

ここで想起されるのは、ゼノンの逆説「アキレウスと亀」である。アキレウスがその先を行く亀のいた地点に到ったとき、亀はその先にいる。このように考えると、アキレウスと亀との間の距離は無限に小さくなるが、それが「無」になることはなく、前者は後者に永遠に追いつくことはできない。ここでアキレウスは象徴界の主体、すなわち、欲望の主体を象徴し、亀は現実界を象徴する(Lacan, 1975, p.13, 1998, p.122 [上 pp.178-79. ここで「上」「下」は訳書の「上」「下」を示す。以下同様])。通常、われわれの言語活動は、現実界と乖離した象徴界において営まれる。ゼノンの逆説は、そのような言語活動が現実界との関連性の内に置かれ、現実界に向かうとき、それが呈する様相を示していると考えられる(西村, 2020)。白隠が「前後際斷(底)の工夫<sup>くふう</sup>」(芳澤, 2001, p.36)というとき、それは、まさに主体がこのアキレウスと成って、「無限に縮小される間隔」において、自己を「疑團」として見出し、現実界を体験することをいっていると思われる。公案「隻手の音聲」は、この「無限に縮小される間隔」を、無限に小さくなっていく音として、感覚的にイメージすることを教示するものである。

ここで上の引用にあった謡曲『山姥』の「無生音」について考えてみよう。深山幽谷の静寂の中、溪流の音声は一瞬一瞬途切れることなく聞こえてくる。音声が消え去る瞬間は、音声が生れ出る瞬間である。この瞬間こそが、現実界への突破口となる。「<sup>すき</sup>透間もなく<sup>さんきゆう</sup>参求して」とは、そのような瞬間への集中を教えるも

のである。音声が生れる各々の瞬間に、どこまでも集中力を傾け、音声が生まれる瞬間の直前の無音の音、「無生音」を聞くという工夫をすれば、そのことによって現実界への突破が達成され、見性に到ることができる。そもそも音声とは、言語の響きにしろ、音楽にしろ、物音にしろ、日常われわれが馴れ親しんでいる感覚である。「隻手の音聲」は、知性よりも感性を用いた「<sup>ぎょうじゅうざ</sup>行住坐臥」の工夫ができるため、どんな主体であっても、比較的容易く、「疑團」に導き見性させる上で、効果的であったと考えられる。

### 3. 白隠の見性体験と「隻手の音聲」

白隠は貞享2年、駿州原(静岡県沼津市)に生まれた。発心のきっかけは、11歳の頃、母に連れられて行った寺の法話で聞いた、灼熱地獄や紅蓮地獄の話だった(芳澤, 2016)。このとき白隠は全身戦慄したという。彼はこれまで自分が虫などを殺してきたことを省み、地獄を恐怖し、死を恐怖した。彼は出家を強く願うようになり、15歳のとき郷里の松陰寺で得度し、修行に励んだ。しかし19歳のとき、<sup>がんとう</sup>巖頭禪師(828-887)が賊に首を斬られ、絶叫して死んだという話を聞いて、落胆しまった。白隠には巖頭ほどの傑出した禅僧でさえ、死を恐怖したと思われた。彼は「世の中に専なき者は出家なり」(<sup>いつまでか</sup>『壁生草』, 芳澤, 1999b, p.157)と思い、一時期やる気を失ってしまった。

地獄の表象は、身体に加えられる極限の苦の表象によって、通常の言語的・観念的な身体表象の覆いを取り払い、身体それ自体、＜物＞としての身体をあらわにしようとする(前者の身体がデカルト的心身二元論における身体であるのに対し、後者の身体は心一如の身体、「身心」のことである)。そうしてそれは、主体を＜物＞としての身体の属する現実界と接触させる媒体として機能する。また罪悪感は、自己の有それ自体を先鋭的にあらわにし、主体を現実界に直面させる。つまり、地獄の表象は、主体の罪悪感を惹起しつつ、身体に加えられる極限の苦の表象によって、主体を現実界と直面させ、自己の有それ自体を先鋭的に問題化する。宗教的センスに恵まれた11歳の白隠は、このような地獄の表象の本質に、敏感に反応したと考えられる。たしかに近代科学の世界観を生きるわれわれは、

「地獄」は単なる比喻でしかないこと、死は有機組織体としての身体の解体であり、それに伴って、そこに顕現していた心が消滅することを知っている。しかしわれわれが死を恐怖するとき、そこでは＜物＞としての身体があらわとなるという仕方で、現実界との直面が起こっており、自己の有それ自体が先鋭的に問題化されているという点では、地獄を恐怖し、死を恐怖した白隠と本質的な違いはない。

現実界とは、禅の立場で捉え直されるならば、これまでの一連の私の「ラカンと禅仏教」研究があきらかにしてきたように、「絶対無」のことであり、その静的側面で捉えられるならば、「絶対の静」であり、その動的側面で捉えられるならば、「絶対の静からの性起」と「絶対の静への還滅」の一体的動性である。坐禅とは、還滅の動性に自己の身心を委ねる(相応させる)ことを通して、言語活動を終息させ、象徴界(言語活動の次元)の外部、現実界へと出て、絶対の静としての絶対無に触れ、それに馴れ親しむ営みであると考えられる。

死の問題——仏教的には「<sup>しやうじ</sup>生死」の問題——こそ、白隠の究極的関心事であり、その解決を彼は仏道に期待したといえる。そんな白隠は巖頭の話に打撃を受けたが、なんとか持ち直し、やがて修行に猛烈に邁進するようになった。そして24歳のとき、越後の英岩寺において、夜を徹した坐禅中、決定的な見性(<sup>だいご</sup>「大悟」)を果たした。それはどのような体験であったのか。白隠は見性直前、「<sup>ばんり いちじょう ぞうりゅうり とうきつ</sup>萬里一條ノ層氷裏ニ凍殺セラルガ如シ」(<sup>だいろ</sup>『遠羅天釜巻之下』, 芳澤, 2002b, p.427)という状態を体験した。このとき遠方でゴーンと鐘が鳴った。白隠は鐘声の性起において、絶対の静の中で否定された自己の身心が、再び性起して来るのを見た。鐘声は小さく起こり、そして更に小さく消えて行った。鐘声の性起において自己の性起を見た白隠は、消えて行く鐘声において更に自己の絶対の静への還滅を見た。こうして白隠は性起と還滅の一体的動性(絶対無の動性)として自己を見ることができた、換言すれば、自己の性起を真に自己の性起として見ることができた。これが白隠の見性体験であったと考えられる。この見性の瞬間を白隠は、「<sup>ひようばん てきさい</sup>氷盤ヲ擲碎スルガ如ク、<sup>ぎよくろう すいとう こつねん そそく</sup>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」(芳澤, 2002b, p.427) と語る。白隠にとって見性とは、死の領域(「層氷裏」)からの解放であり、死の状態(絶対の静)からの蘇生(性起)であった。

ここであの巖頭(「岩頭和尚」)が登場していることに着目したい。死を恐怖して絶叫したと思われた巖頭に、白隠は宿命的に同一化を余儀なくされていたと思われる。しかしその同一化は、むしろ白隠にどこまでも自己の有の問題に取り組ませ、求道を徹底させたのではないだろうか。そして賊の刀が振り下ろされる瞬間(自己の死が確実に決まった瞬間)、巖頭が見た死の領域としての絶対の静を、白隠自身、巖頭との宿命的な同一化によって、「層氷裏」として遂に見たのではないだろうか<sup>注4</sup>。白隠が遠寺の鐘声を聞いて、絶対無の動性として自己を見、自己の性起を真に自己の性起として見たとき、その性起は、自己と浅からぬ因縁のある巖頭の性起であり、巖頭の再生であった。白隠は、絶対の静の中で巖頭との宿命的同一化を徹底し、自己の性起において、自身が巖頭となって蘇るのを見た。こうして白隠は、自らの究極的関心事であった死の問題の解決を果たした。これが白隠の見性体験であったと考えられる[この後、白隠は慢心してしまうが、この点については西村(2019) 参照]。

白隠はこの24歳のときの見性体験を、『遠羅天釜』をはじめ、彼の著作の中で何度も語っている。この体験は白隠にとって見性体験の範例といってもよい。公案「隻手の音聲」は、音声を問題化しており、鐘声を聞いて果たされたこの見性体験に基づいて考案されたのではないかという推測ができる。「隻手の音聲」は、両手を打ち合わせてパンと鳴る、すなわち、音声の性起する、その瞬間の直前の絶対の静を指し示すものである。「隻手の音声を聞け」とは、「絶対の静を体験せよ」ということである。そのための工夫は、逆に還滅する(消え行く)音声をイメージし、それに集中するのがよいだろう(既に述べたように、白隠の見性体験では、彼はかぎりなく消えて行く鐘声に自己自身が成り切り、絶対の静への自己の還滅を体験したと考えられる)。つまり、聴覚イメージを用いつつ、聴覚を研ぎ澄まし、どこまでも音量の低下していく音声に集中し、それをどこまでも追いかけ、そうして聴覚イメー

ジそのものを否定していくのである。

白隠禅画の中に普化を描いたものがある(図2, 花園大学国際禅学研究所, 2009)。普化は『臨済録』に登場する狂僧であり、鈴を振り鳴らし、「明頭来明頭打, 暗頭来暗頭打」と唱えながら、市中を徘徊していた。臨済禅師はその言動に感激し、彼の教化活動をこの普化に補佐してもらった。まもなく臨済の教化活動が順調になると、普化は自らの死を予言して亡くなる。臨済は普化に棺桶を与えた。普化はそれを担いで、街の北門の外へ行き、自ら棺桶に入った。その後、街の人々が棺桶の蓋を開けてみると、中はからっぽだった。そのとき空中に遠ざかる鈴の音が、隠隠と聞こえた。「普化振鈴」(図2)には、鈴を振り鳴らしつつ、風に吹かれる雲のように、空の彼方に消えて行く慈顔の普化の姿が描かれている。この画は観る者を、空の彼方にかぎりなく消えて行く音に耳を澄ませつつ、普化において顕現した絶対の静に思いをめぐらせることへと導いているように思われる(この「普化振鈴」に関しては、後に更に考察する)。

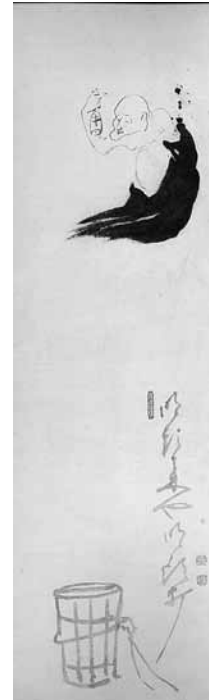


図2. 白隠「普化振鈴」(個人蔵)

白隠によれば、「隻手の聲を聞き得、音聲を止め得、見性の眼を開き得玉わざらん限ぎりは、成佛は存じも寄らじ」(『さし藻草』, 芳澤, 2000, p.108)。ここ

で「隻手の声を聞く」とは、言語活動の限界に達した主体が、かぎりなく消えて行く音をイメージするという仕方、還滅の動性に自己の身心を委ねる（相応させる）行為のことである。その行為においておのずと次第に明瞭に、絶対の静が顕現して来る。このとき眼前に死の世界が開かれてきて、「萬里一條ノ層氷裏ニ凍殺セラルルガ如シ」という状態になる。「音声を止める」とは、その状態に留まることである。それは、あの巖頭の見据えた、賊の刀が振り下ろされる瞬間（自己の死が確実に決まった瞬間）を、自らしっかり見据えることである。巖頭の断末魔の叫びは、まさに絶対の静が顕現する瞬間に成り切った行為である<sup>注5</sup>。ここが肝心なところである。

「此時、恐怖を生ぜず、間もなくはげみ進み侍れば、いつしか自性本有の有様を立處に見徹し、眞如實相の慧日は目のあたり（に）現前して、三十年來未だ曾て見ず、未だ曾て聞かざる底の大歡喜は求めざるに煥發せん。是を見性得悟の一刹那とも名づけ（後略）」（芳澤，2001，p.37-38）。死の世界としての絶対の静が次第に明瞭に開かれてきて、自己もまもなく消え去ることを確信することは、「恐怖」の情を惹起する。しかし恐怖を克服し、絶対の静を体験し尽くさなければ、絶対無の動性としての自己は自覚されえない。「間もなくはげみ進み侍れば」とは、次第に顕現して来る絶対の静から一瞬も離れることなく、そこに頑張って踏み留まるならばということである。そうすれば、おのずと（「いつしか」）見性が得られる、すなわち、絶対の静から性起する自己として、自己の性起を見る体験が得られるのである<sup>注6</sup>。

白隠禅画の中に「瀧見観音」を描いたものがある（図3，花園大学国際禅学研究所，2009）。その自賛には「神通力無辺なれど、唯だ是れ未徹在のみ」とある。その内容は、「観音さまの人々を救う神通力は果てしがなく、お前たちにも及んでいるが、お前たちにそれが感じられないのは、まだまだ見性に徹底していないからだ」ということである。この観音菩薩は瀧の音に耳を傾けているように見える。瀧音は瞬間瞬間、性起して、連続して聞こえる。この観音菩薩が聞いているのは、その瞬間瞬間の瀧音の性起して来る根源の絶対の静である。これはまさに、あの『山姥』の「一丁空し

き谷の響は無生音をきく便り（と）成る」の「無生音」である。つまり、この観音菩薩の聞いているのは、「隻手の音聲」に他ならない。見性とは、絶対の静に留まり、そこに徹底して在ることであるが、そのような見性を達成してはじめて、観音菩薩の果てしない神通力が自己に及んでいることを知り、観音菩薩の慈悲の心を真に感受することになる。この「瀧見観音」はそのことを教えようとしていると考えられる。



図3. 白隠「瀧見観音」（部分）（永徳寺蔵）

#### 4. 言語活動と「隻手の音聲」

そもそも言語とは、諸々のシニフィアン（言語の音声的・物質的側面）の相互の差異のみによって作られた構造である。言語の基本単位は対のシニフィアンである。言語活動とは、諸々のシニフィアンを繋げていく活動である。シニフィエ（言語の意味的側面）は、シニフィアンが繋がれて行く中で喚起され、次第に確定されて来る。通常、われわれは言語活動において、「私」と名乗り、「私」というシニフィアンの喚起するシニフィエとしての自己イメージに執着し、これを実体化している（それ自体で恒常的に有るものとして見做している）。そうして実体化された自己イメージとの関連性において、シニフィエとしての他者や物や世界のそれぞれにイメージに執着し、これらを実体化している。これは主体が性起を性起として真に見ない有り方、換言すれば、性起＝還滅の真相を見失った非本来的な有り方に他ならない。人間の傲慢、そして人間

のありとあらゆる苦しみは、自己の実体化に基づく。人間の傲慢はお互いを傷つけ合い、お互いの苦を作り出す。仏教はこうした状態を迷妄と見做し、一切の有るものの実体性を否定し、苦からの解放を説く。禅も同様である。

禅では伝統的に、坐禅において「趙州無字」の「無字」に成ることが求められる。白隠も若い頃、「無字」に成るべく猛烈な坐禅修行に励み、そして前節で述べたように、24歳のとき、越後の英岩寺で見性を果たした。坐禅において「無字」に成るとはどのようなことだろうか。禅の希求する「無」は、「有無」の対の「無」ではなく、絶対無である。絶対無を担うシニフィアンが「無字」である（「無字」という言い方には、シニフィアン性、すなわち、言語の物質性への暗示がうかがわれる）。それはラカン理論の中のファルスに相当するように思われる（西村，2020）。ファルスはそれが担うべきシニフィエ（意味）のないシニフィアン（Lacan, 1975, p.75, 1986, p.145 [上 p.181]），すなわち、シニフィアンそれ自体として、象徴界を分化させる。しかもファルスは、象徴界を分化させつつ、自らは象徴界の外側へと退去していく。そうして象徴界における意味作用を可能にする。「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, 1991, p.291 [下 pp.72-73])。このようにラカンが語るとき、それは彼が禅にもっとも接近する瞬間のひとつであるように思われる。しかし「絶対無」という概念をもたないラカンの立場では、そこそこが、「父母未生以前の自己本来の面目」すなわち本来的自己の在処であることを、見極めることはできない。禅において「無字」を自ら創出し、自己自身がその「無字」に成るということは、自己の身心を絶対無の動性としての還滅に相応させることによって、言語活動を終息させ、象徴界の外部に出て、絶対の静（自己性起の根源）としての現実界に遡源することであると考えられる。そうしてその絶対の静に到れば、おのずと自己の性起を見ることができ、

見性が果たせると考えられる。

一般的に公案とは、主体を思考＝言語活動の限界に置き、進退極まらせる、そのような効果をもつ課題である。その限界において主体が、その限界そのものに成り切り、思考＝言語活動を終息させることが、禅では期待される。その限界そのものに成り切った状態が、「疑團」である。こうしてはじめて主体は思考＝言語活動を手放し、絶対無の動性としての還滅に自己の身心を委ね、絶対の静としての現実界に到り、そこからの自己の性起を真に見ることができ、すなわち、見性を果たすことができる。ここで注意すべきことは、主体にとって、「疑團」と成り、還滅の動性に相応するということが可能になるためには、日々の坐禅修行の積み重ねが必要となる、ということである。というのは、坐禅は還滅の動性に相応する営為に他ならないからである。ここで公案「隻手の音聲」について改めて考えてみよう。

たしかに隻手の鳴らす音を聞けという課題は、理屈では対処できないものである。この点では、伝統的な公案と軌を一にする。違いは次の点にある。すなわち、伝統的な公案の場合、それをまともに受け取り、それに真剣に取り組み、「疑團」と成るには、日々の厳しい坐禅修行を必要とするが、それに対し、公案「隻手の音聲」の場合、日頃馴れ親しんだ感性（聴覚）を用いて「行住坐臥」の工夫ができ、必ずしも日々の坐禅修行が必要でない、という点にある。更に後者の場合、次の点が非常に重要であると思われる。われわれにとって聴覚は何よりも、言語の響きを受け取るためにある。「隻手の音聲」は音声を問題化しつつ、実は言語の響きを問題化しているのではないだろうか。それは、聴覚イメージを通して、一挙に言語活動を終息させる効果をもっているのではないだろうか。この点が重要ではないだろうか。

われわれは日々、他者と会話をしたり、一人で思考したりして、言語活動をおこなっている。それは主体自身の意志と、ある程度の集中力をもっておこなわれる。そのような言語活動に慣れ切った主体は、なにも言語活動をおこなうつもりのない時間も、言語活動の勢いをとめることができない。言語活動もまた、物体と同様、慣性の法則にしたがうようである。意識的集

中がなくなっても、ほとんど自動的に、一貫性を欠いた粗雑な形で、それは続いていく。頭の中で一人とりとめもなく喋っている状態である。次々と雑念がわいてくる。あるいは、同じ雑念が執拗にくりかえされる。ときには怒りを喚起する想念が浮上する。意志と集中力を欠いた頭の中は、諸々のシニフィアンが好き勝手に鳴り響く騒然たる状態である。その状態を煩わしく思うこともあるだろうが、実はそこに浸っていることはむしろ心地がよい。だからやめられない。坐禅を試みるならば、言語活動を終息させることがいかに苦痛であるかが、実感されるであろう。このように頭の中のシニフィアンの騒音が止まらない状態の中で、自己はたえず実体化され続ける。この状態こそ、自己の傲慢と一切の苦、迷妄の温床であると考えられる。

公案「隻手の音聲」は、結局のところ、聴覚イメージを用いて、われわれの頭の中で常に鳴っているシニフィアンの響きを止めることによって、言語活動の終息に到らせるものではないだろうか<sup>注7</sup>。「隻手の音聲」によって思考＝言語活動の限界に達し、「疑團」と成った主体は、<sup>なん</sup>「男に<sup>によ</sup>あらず女に<sup>けん</sup>あらず賢に<sup>ぐ</sup>あらず愚に<sup>ただいこう</sup>あらず、生ある事を見ず、死ある事を見ず、<sup>しんしゅう</sup>唯一向<sup>くうとうとう</sup>（心上）、<sup>じきよかつかつ</sup>空洞々地虚潤々地にして、晝夜の分かちを見ず、心身ともに消へ失する<sup>こち</sup>心地」（芳澤，2001，pp.36-37）を体験する。「男と女」「賢と愚」「生と死」「昼と夜」「心と身体」といった二元論は、言語の基本単位である対のシニフィアンである。「疑團」と成った主体は、二元論的＝言語的に自己を捉える思考を抜け切り、その抜け切った処で、世界を「<sup>くうとうとう</sup>空洞々地<sup>じきよかつかつ</sup>虚潤々地」<sup>じ</sup>，すなわち、一切の有るものの性起が否定された、「空っぽで広々とした空間」として体験する。これは絶対の静の体験に他ならない。絶対の静が次第に明瞭に顕現してきて、その真っ只中に自己を見出すとき、「心身ともに消へ失する心地」となる、すなわち、自己の性起が否定され、自己自身の「死」が体験される。

先に述べたように、白隠禅画には、慈顔の布袋が、彼のトレードマークの袋の上に立ち、右掌を差し向け、「隻手の音聲」を提起しているものが幾つもある。この右掌の意味について考えてみよう。人間の手には右と左がある。「右」と「左」の対は、言語の基本単位である対のシニフィアン一般の象徴として捉えることが

できる。右手と左手を打ち合わせ音を出すことは、シニフィアンを用いた言語活動一般の象徴として捉えることができる。しかし「隻手布袋」の差し出す手は、もはや左手と対の右手ではない。その手は、「無字」と同一の機能を果たすシニフィアン（既に述べたようにラカン理論のファルスがそれに相当する）、それ自体は隠れつつ、象徴界を分化させるが、もしそれが白日の下にもたらされるとき、言語活動そのものを否定し、現実界を顕現させる、そのようなシニフィアン、絶対無を喚起するシニフィアンとして、機能している<sup>注8</sup>。

また先に取り上げた<sup>ふけ</sup>普化を描いた画「普化振鈴」（図2）について考えてみよう。その自賛には、普化が日頃唱えていた言葉、「明頭来明頭打、暗頭来暗頭打」が採用されている。禅では「明暗」の対は、「迷悟」の対に相当する究極の二元論、究極の対のシニフィアンとして用いられる。「明」は、分節化された世界、性起に相応した言語活動によって作り出された世界のことである。「暗」は、未だ分節化されていない世界、ラカンが「現実界には裂け目がない」（Lacan, 1978, p.122 [上 p.162]）というときの現実界、言語活動以前、性起の根源としての絶対の静の世界である。「明暗」は根源的な対のシニフィアンであるといえる<sup>注9</sup>。普化は「明」も「暗」も「打つ」といって、根源的な対のシニフィアンを否定し、言語活動そのものを否定していた。彼は日々その否定を生きていた。このように言語活動そのものを専ら否定して生きる有り方は、言語を用いつつ言語に執われた世俗の人々の有り方とは、真逆である。臨済禅あるいは禅の歴史は、このような普化の形象をその核心部に取り込むことによって、言語に執われず、絶対無を見る自らの立場を徹底させたと考えられる<sup>注10</sup>。普化が亡くなった後、人々が天空に聞いた普化の鈴の音、かぎりなく小さく消えて行くその音は、まさに根源的な対のシニフィアン、「明暗」の否定、「明頭来明頭打、暗頭来暗頭打」であり、言語活動そのものの否定を指し示すものであり、更にその否定において顕現して来る絶対の静としての現実界を指し示していたと考えられる。白隠描く「普化振鈴」の慈顔の普化は、公案「隻手の音聲」を提起する「隻手布袋」の布袋と同じく、聴覚イメージを用いた見性への道を説いている。この普化もこの布袋も、慈顔が



印象的である。両者は、十字街頭の禅を生きる白隠自身の慈悲の精神を体現しているように思われる。

## 5. 白隠の弟子の見性体験

白隠の弟子たちは実際、公案「隻手の音聲」にどのように取り組み、見性を果たしたのだろうか。『庵原平四郎物語』(芳澤, 2002c) には、白隠が平四郎の見解の点検および徹底のために、「隻手の音聲」を用いた、その教化の様子が活写されている。まずこの平四郎の場合を見ていこう。平四郎は、代々酒造業を営む素封家の二代目だった。延享4年(1747)、松岡(現・富士市松岡)で臨済録の提唱をおこなったとき、五、六里離れた庵原から聴聞に来る者たちは、熱心であったが、平四郎だけは別だった。しかし平四郎はあるとき偶々、ある者が法語を読んでいるのを聞いて、一念発起し、二晩徹宵夜坐し、見性を果たし、歓喜踊躍した。そして平四郎は自らの見解を点検してもらおうと、白隠の下に推参した。白隠は平四郎の見性への経緯を一通り聞いた。平四郎はその話の最後に、次のようにいった、白隠和尚に提示申し上げる言句は何も持ち合わせておりません、ただここまでの道中で、駕籠で薩埵峠を越えるとき、遙かに大海原を見て、「草木国土悉皆成仏」の真意を徹見しました、どうかお師匠さま、この私を点検して下さいと。以下はそれに続く問答である(芳澤, 2002c, pp.101-02)。

予〔白隠〕が曰く、「即今、佛何れの處にか在る」。平〔平四郎〕、即ち露柱及び庭階を目視す。予、直に手を拍して曰く、「兩掌相觸れて聲あり。却つて隻手の聲を聞かや」と云ひて一掌を立つ。平が曰く、「聞得て分別〔明〕なり」。予が曰く、「何を以てか驗とせん」。平、即ち良久す。曰く、「聞くことは即ち甚だ聞く。唯半片を聞得たり」。平、即ち耳をおお掩ふ。予が曰く、「猶ほ是れ未在」。平、拂袖して走り出づ。行くこと三五歩して却回して曰く、「聞得たり」。予、曰く、「作麼生」。平、所解を演ぶ。甚だ諦當なり。予が曰く、「時は是れ細雨連日、你如何か留め得て一滴も泄らさざることを得ん」。平が曰く、「未生以前に止め得たり」。予が曰く、「往々に怎麼に云ふ」。平、即ち疊を打つこと一掌。予、吹

くこと兩三吹して、「今時の作家に觸著すれば、坐上大に塵を惹く」。平、又低頭して出づ。須臾にして歸來りて曰く、「和尚の爲めに十方刹土の細雨を止めて、點滴もまたもらさず」。予が曰く、「作麼生」。平、即ち所見を演ぶ。予、微々として笑ふ。

たしかに平四郎は絶対の静に触れることができ、そこからの自己と世界の性起を見て歓喜踊躍したといえることができる。しかしその自覚には未徹底なところがあった。それを白隠は見抜いた。平四郎の見性体験の核心において、白隠は彼を捕らえて離さず、平四郎の方でも、白隠から逃げようとしつつも、何とか踏みとどまり、白隠の問いに答えようとする、その緊迫したやり取りは、見事という他はない。まず上の引用を、芳澤の訳注を参照しつつ、現代語訳してみたい。

(私〔白隠〕はいう、「今この瞬間、仏はどこにあるか」。すると平四郎は、露柱と庭に降りる階段の方へ逃げようとする。そこで私が、両手をパンと打ち合わせて、「両方の掌が触れ合って音が鳴る。では、隻手の音をお前は聞か」といって、片手の掌を立てて示す。平四郎はいう、「明瞭に聞くことができました」。私はいう、「その根拠を述べよ」。すると平四郎は、答えに窮して黙り込んでしまう。私がいう、「お前はたしかにそれを聞くことはよくできた。しかしお前が聞くことができたのは、その半分にすぎない」。すると平四郎は自分の両耳を塞ぎ、絶対の静に集中しようとする。私はいう、「そんなことをしてもまだまだだ」。平四郎は袖をさつと払って走り去ろうとする。しかし行くこと三、五歩で、戻って来ていう、「聞くことができました」。私はいう、「どんなふうに聞いたのか」。平四郎は見解を述べる。それはきわめて妥当である。私はいう、「近頃、連日、小雨続きであるが、お前にはこの雨を止めて、一滴も空から漏らさないことができるか」。平四郎はいう、「父母未生以前のところで止めることができました」。私はいう、「いつもそんなふうに答えるのか」。すると平四郎は彼の片手の掌で畳をパンと一回打つ。私は畳から出た埃をふーっと吹くことを六回おこなって、「最近の

やり手にかかる、畳の上には大いに埃が立つことよ」。平四郎はまた頭を下げて出て行く。しかしすぐ帰ってきていう、「お師匠さまのいうとおり、十方世界の小雨を止めて、一滴ももらさないようにしました」。私はいう、「どんなふうにしたのか」。すると平四郎は見解を述べる。私は微笑する)

白隠の問い「即今<sup>そつこん</sup>、佛何れの處にか在る」は、平四郎が見たという自己と世界の性起を、今この瞬間、白隠との関係性の中で、生きて見せることを要求するものであり、まさに見解<sup>けんげ</sup>の点検のための問いである。平四郎の身心はその問いに反応し、その場を立ち去ろうとする。彼の身心は還滅に相応し、絶対の静を目指したと考えられる。しかしそれでは師との関係性の場から逃げることになる。白隠は両手を打ち鳴らし、平四郎の動きを止め、すかさず彼の身心に公案「隻手の音聲」を叩き込んだ。白隠は平四郎の見性が本物であることを直感していたにちがいない。「聞得て分別[明]なり」という平四郎に対して白隠は、間髪入れず「何を以てか驗とせん」と畳みかけた。言葉を失い戸惑う平四郎に対して白隠は、彼の未徹底を鋭く指摘する。これに対して、平四郎は彼の両耳を塞ぎ、絶対の静に集中しようとするが、「猶ほ是れ未<sup>みざい</sup>在」と判定され、またその場を逃げ出そうとする。しかし平四郎は、数歩行ったところで、彼が両耳を塞ぎ一人で聞いた絶対の静からの自己の性起を見た。しかもその生起の真只中に絶対の静が顕現するのを見た。そのような絶対の静は、師との関係性の中で言語化されうるものである。こうして平四郎は引き返し、「聞得たり」と言うことができた。そして「作麼生<sup>ぞもさん</sup>」という白隠の問いに対して、今度はもう黙ってしまわないで、しっかり答えることができた。それがどのような答えであったかは記載されていない。ここで重要なのは、答えの中身ではなく、彼の身心が即座に反応して、即答できたということである。それ故、白隠は肯<sup>うべな</sup>ったと考えられる。

そして白隠は更にその点検を押し進めていく。白隠は、連日の小雨を止めることを要求した。これに対し平四郎は、「未生以前」の語でもって、絶対の静を提示することによって応えた。すると白隠は、「往々に<sup>いんも</sup> 怎麼に云ふ」と問いかけ、おまえは「未生以前」など

という禅語を持ち出して答えるが、その語の指し示す絶対の静に執着し、それを実体化して観念的に捉え、そこに自閉して、いつもそんなふうには答えるのではないかと迫った。これに対し平四郎は、畳を叩いて埃を出し、今この場で、絶対の静からの性起を生き生きと現出させて見せた。これは白隠の意に適い、平四郎は「今時の作家<sup>こんじき</sup>」と認められた。これで問答は終わりのと思いきや、挨拶して立ち去った平四郎はまた戻ってきて、「和尚の爲めに十方刹土<sup>せつど</sup>の細雨を止めて、點滴<sup>てんてき</sup>もまたもらさず」と述べた。先ほどの「未生以前」は自己性起以前としての絶対の静のことであったが、ここでは「十方刹土<sup>せつど</sup>」、世界の性起が視野に入っている。平四郎は世界の性起を世界の性起として見つ、まさにそこに絶対の静が顕現していることを見た、そのことを白隠に伝えるために戻った。白隠はこの問答が首尾よく進み、平四郎がその自覚を徹底できたことに満足して、微笑したと考えられる。

次に、文人画家で、白隠及び会下の禅僧達と交遊のあった池大雅<sup>いけのたいが</sup> (1723-1776) の場合を見ていきたい。池大雅は白隠の著作『荊叢毒蕊』(宝暦八年[1758年]序) 初版の題箋・扉・跋文版下を書いたことが知られている。さて、大雅の書いた、「隻手の音聲」に対する答えの詩偈「奉白隠禅師入門偈」が残されている(京都国立博物館・読売新聞社、2018, p.44, 図4)。宝暦元年(1751)、白隠が備前巡錫の帰路、京の豪商・世継政雅の邸宅に止宿した折、池大雅——当時29歳——は白隠に参じ、「隻手の音聲」に対する応答として、自ら詩偈を作り、白隠に呈した。その偈は次のようなものであった(現代語訳は拙訳)。

耳豈に隻手の響きを聞くを得んや  
耳能く没了するも尚ほ心存ず  
心能く没了するも尚ほ得難し  
却つて師恩を識りて深きを識らず  
白隠老禅師<sup>とうか</sup> 榻下に奉り教を請ふ

(どうして耳で隻手の響きを聞くことができるだろうか／耳を澄まして、隻手の響きに没入しても、そのように企てる自己自身は依然として現前し続ける／そのような自己自身を消し去っても、それ

ではそもそも聞く主体が無い以上、隻手の響きを聞くということもありえない／師の恩がどれだけ深いか、私にはわからないが、そのことでかえって師の恩を感じずにはいられない／これが私の了解です。白隠さま、どうぞ点検していただき、お教えを賜りたいと存じます)

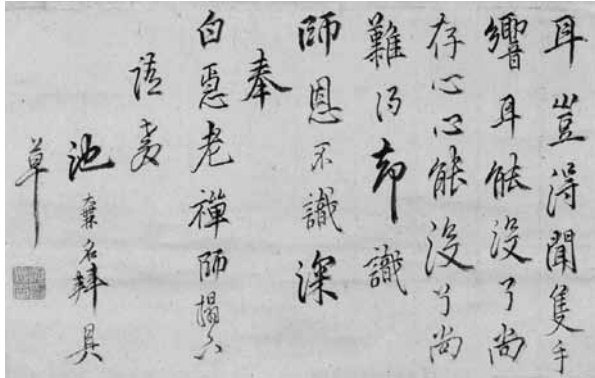


図4. 池大雅「奉白隠禅師入門偈」

「耳豈に隻手の響きを聞くを得んや」という反語表現には、白隠が学人に求める「疑團」、すなわち、既に述べたように、現実界との関連性の内に置かれ、現実界に向かう思考＝言語活動の様相が表明されている。「耳能く没了するも尚ほ心存す／心能く没了するも尚ほ得難し」は、その「疑團」の分節化、内容である。大雅は、その公案の指示にしたがって、聴覚イメージを用いて、絶対の静としての「隻手の音聲」へのアプローチを試みた。彼は「耳」すなわち聴覚そのものに成り切り、絶対の静としての「隻手の音聲」に成り切ろうとした。「耳」(聴覚そのものとしての自己)の「没了」(還滅)とは、どこまでも限りなく聴覚を研ぎ澄ませ、無音の音を聞こうとする主体の集中の中で、どこまでも限りなく自己が絶対の静へと還滅していく、その動性のことである。その動性の中で顕現する絶対の静において、大雅は依然として現前し続ける自己自身を明瞭に見出した(「耳能く没了するも尚ほ心存す」)。それは現実界において見出された自己性起である。

そうして大雅は、さらに自覚的に、自己を還滅の動性に委ね(相応させ)、自己を完全に還滅させようとする。しかしながら、自己が完全に還滅してしまい、そこに留まるかぎり、「隻手の音聲」を聞く主体も無く、「隻手の音聲」を聞くという課題は果たされない

ことになる。「隻手の音聲」を聞く主体を堅持しようとするかぎり、主体はあのゼノンの逆説のアキレウスと同様、すぐ眼前に見える到達点(絶対の静としての「隻手の音聲」)への永遠の接近を継続させなければならず、その接近においてその到達点には、永遠に到達されえないことになる(「心能く没了するも尚ほ得難し」)。大雅は以上のような「疑團」の徹底、分節化においておのずと顕現する絶対の静を体験し、そこから「隻手の音聲」を聞く自己自身の性起を見ることができたと考えられる。

では、結句「却つて師恩を識りて深きを識らず」とは、どういうことだろうか。たしかに大雅は師白隠との関係性の中で絶対の静を体験した。しかし大雅(アキレウス)は、白隠が「隻手の音聲」の語で以て指し示す絶対の静に到達したわけでは決してない。彼はどこまでも深く絶対の静の「底」に接近していく修行の大道に出て、その途上において、絶対の静を体験し了解したのである。彼の思考＝言語活動の限界に達した大雅の前途には、彼の思考＝言語活動を越えた「無限の深み」が、「隻手の音聲」として開けている。ここで「無限の深み」とは、厳密にいうならば、「無限の深みの更なる深み」である。というのも、「無限」は勘定の限界を示す概念として、勘定の次元である象徴界に属する概念であるからである(Lacan, 1973, p.129 [p.185], 西村, 2019)。「無限の深みの更なる深み」は現実界を示唆している。そのような「無限の深みの更なる深み」＝現実界を教えてくれた師の恩もまた、「無限の深みの更なる深み」を持ったものとして、象徴界における数量的評価の限界(「無限」)の向こう側に存するものである。「却つて師恩を識りて深きを識らず」の「深きを識らず」とは、象徴界において数量化して評価するという仕方では、師の恩がどれだけ深いかを「識る」ことができないということである。「却つて師恩を識りて深きを識らず」とは、まさにその「深きを識らず」を通して、師への恩を「識った」ということである。大雅はこのように表明することによって、自らが現実界の中で自己の性起を自己の性起として見たことを提示していると考えられる。

『荊叢毒蕊 乾』(芳澤, 2015, p.29)で白隠は自ら「作麼生か是れ隻手無生の妙音」と問い、自ら次の

ように答えている。「江に到って呉地<sup>こち</sup>尽き、岸を隔てて越山<sup>えつざん</sup>多し。海神<sup>たつと</sup>貴きことを知って値<sup>あたい</sup>を知らず（北からつづいて呉の地は、銭塘江に到れば終わりになるが、岸を隔てた向こうには、なお越の山々が多くある。龍神は、珊瑚の貴重なことはよく知っていても、その値段を知らない）。この白隠の語は、上の大雅の語と響き合うところがあるように思われる。前者の分析検討によって、上でおこなった後者の解釈を補強したい。

「江に到って呉地<sup>こち</sup>尽き、岸を隔てて越山<sup>えつざん</sup>多し」は、古詩（『三体詩』に載る釈処默の詩）から採られ、禅語となったものである。呉地の限界は、象徴界の限界を象徴し、その限界の向こう側は、現実界を象徴している。そして眼前に見える越の山々は、現実界との関連性の内に置かれて現実界に向かう言語活動の様相を象徴していると考えられる。この「越山多し」は、『碧巖録』の中の有名な美しい語「遠山無限碧層層」と響き合うように思われる。「遠山無限碧層層」は、「疑團」の様相であると共に、禅の修行の大道に出た者が前途に見る光景として、まことに的確なイメージであると思われる<sup>注11</sup>。白隠の「越山多し」も、こうした「遠山無限碧層層」のイメージであると思われる。大雅の「心能く没了するも尚ほ得難し」の「尚ほ得難し」も、「疑團」の様相であると共に、禅の修行の果てしなさを真の自覚から来る語であると考えられる。

「海神<sup>たつと</sup>貴きことを知って値<sup>あたい</sup>を知らず」もまた、古詩（『玉川子集』に載る希上人の詩）から採られ、禅語となったものである。龍神の所有する珊瑚は、仏性を喩えているといえる。この句は仏性の「価値」に関して述べている。そもそも「価値」には、数量的に判断されうるものと、そのような判断の限界を越えたものがある。前者の価値判断は象徴界の立場においておこなわれ、後者の価値判断は現実界の立場においておこなわれる。龍神の宝物あるいは仏性の価値は、勿論後者に属する。大雅にとって、師白隠が教えてくれたものの価値、そして師の恩の価値もまた、そのようなものであったと考えられる。

付記：本稿の一部は、第40回日本心理臨床学会大会（オンライン、2021年9月3日～26日）において発表した。

## 注

注1) 「観音菩薩と申すのは、／音を觀との事ぞかし、是は即ち隻手<sup>スナハ カダテ</sup>の音じや／爰<sup>オト</sup>を悟ると眼が覺る、御眼<sup>コト</sup>が覺ると、世界一面觀音じや」（『寢惚之眼覺』、芳澤、2002a, p.54）。

注2) 飯田市美術博物館所蔵の「隻手布袋」（花園大学国際禅学研究所、2009）の賛は、「佐蔵主<sup>さぞうす</sup>や、菓子やみかんを見て／くわいくわいとばかり云ふて居らずに／片手の音を聞く様にしやれよ」。「佐蔵主」は『謡曲』「古狐」に登場する「白蔵主」、法師に化けた老狐のことである。「くわいくわい」は狐の鳴き声である。柔らかなユーモラスな賛である。

注3) 「隻手の音聲」は、「趙州無字」などと比較すると、「雲泥ノ違イ在ツテ、格別工夫進ミ易ク、精彩着キ易ク、得力甚だ速カニシテ、話頭ヲ咬破シタル力量ト毫釐モ優劣此レ有ルベカラズ」（『於仁安佐美』、芳澤、1999a, p.290）ともいわれる。

注4) 白隠は巖頭の姿を描いた禅画を幾つか残している（花園大学国際禅学研究所、2009）。その自賛には、『碧巖録』第51則の評唱（解説）にも取り上げられた話頭に基づき、「師の徳山は『末後の句』がわかっていない。そう言つて、巖頭は大きな禍を後世のわれわれに残した」（大意）とあるものがある。「末後の句」とは、「死が確実に決まった後で何を言うか」ということである。つまり、「末後の句」とは、絶対の静への自己の還滅としての死が未だ完了していない瞬間（未だ自己性起が完全に否定されていない瞬間）において、既に完了された、そのようなものとしての死を見ることが出来る境位、すなわち、性起＝還滅を見ることが出来る絶対の静の境位を自ら生きることによって、発せられる言葉であると考えられる。

注5) ラカン<sup>ラカン</sup>は象徴界の中心の「穴（trou）」——そこから現実界への通過が可能となる「穴」——を考えるが、この「穴」が「不在（absence）」を顕現させる仕方に関して、次のようにいっている、すなわち、「叫びが静けさを基礎にして浮き彫りにされるのではなく、逆に静けさを静けさとして顕現させる」（Lacan, 1973, p.28 [p.32]）と。通常われわれは音声を、静けさを背景（基礎）として、静けさとの対比において浮き彫りにされるものとして見る。このような見方は、音声と静けさを共に実体化して見る見方である。しかし、巖頭の断末魔の叫びのように、叫びが、絶対の静の真っ只中に自己を見出した者の口からおのずと発せられるものであるならば、それは絶対の静を絶対の静として顕現させるものとなる。

注6) 白隠はこのような禅の見性体験を、浄土教の救済体験、「往生浄土」と同一のものと見做している。「自心の外に浄土なく、自性の外に佛なし。一念不生、前後際断の當位を

往と云ひ、<sup>じつそう しん り げん ぜん とう い</sup>實相の眞理現前の當位を生といふ(『隻手音聲』, 芳澤, 2001, p.38). 浄土教は、煩惱具足の衆生の立場に立って、阿弥陀仏=<他者>との関係性に思いを潜めるが、禅の立場からは、「浄土」は自己の心であり、浄土を作った阿弥陀仏は、自己自身のはたらきであると、捉え直される。「前後際斷」とは、「無限に縮小される間隔」、象徴界から現実界に通じる「穴」、「瞬間」である。そこを通り抜けて、自己性起以前(「一念不生」)の絶対の静に到ることが、「往生」の「往」であり、そこに到った自己が世界と共に生起し現前する様が、「往生」の「生」であると考えられる。

注7) ここでハイデッガーの言語論が想起される。ハイデッガーは、「有の問い (Seinsfrage)」のコンテクストで言語を徹底的に問題化し、ラカンにも影響を与えた。またハイデッガーの思索は、辻村公一をはじめ、西田幾多郎以来の京都学派の哲学者たちによって、禅との関連性において思索し直されてきた。ハイデッガー (Heidegger, 1985) は言語活動の根源相を思索し、それを「言 (Sage)」と呼称している。それは諸々の言葉の響きがそこから分化発展する根源として、諸々の言葉の響きを結集する (versammeln) ものである。それは「声なくして呼ぶ結集 (das lautlos rufende versammeln)」(Heidegger, 1985, S.204) である。このような言の結集は、「静けさの響き (das Geläut der Stille)」として体験される。「静けさの響き」を聞くと、もはや他の音声との差異として認識される音声を聞くこと、すなわち、個々のシニフィアンを聞くことではない。それは、現実界において自己を見出した主体の立場で、シニフィアンの集合体(象徴界)の全体をその全体ならしめる声なき声を「聞く」こと、言語活動そのものを根源的に体験することであると考えられる。辻村(1991)は、禅の立場でハイデッガーの思索に深く共鳴し、ハイデッガーの Ereignis に「性起」の訳語を当てている。辻村によれば、Ereignis = 性起とは、「物であれ、世界であれ、言葉であれ、人間であれ、各々のものをそれ自身というそのものの本来性 (Eigentlichkeit) の内へ、すなわちそのものの自性 (Eigenes) の内へ齎し (erbringen)、その「自性」の内に保持する (behalten) とともに、各々のものを一切のものとの『交互関連』(Zueinander) の内に維持すること」(辻村, 1991, p.274) である。しかし「静けさの響き」というだけでは、性起の方向性が捉えられるだけであり、逆の方向性、還滅の方向性、「響きの静けさ」は捉えられていないと、辻村はハイデッガーを批判する。『「響の静けさ」は雑踏混乱を極めた現代の言論はもとより、科学の学説をも、七条通を行く人々の話声をも、すべて深山の『静けさ』の内へ還元して、そこからそれらを『静けさの響』の千差万別のヴァリエーションとして聴くことを、吾々に要求するであろう」(辻村, 1991, p.315)。

注8) ここで想起されるのは馬祖禅師の次の話頭である(入谷, 1984, pp.142-46). 汾州和尚は、馬祖の主張する「<sup>そくしん ぜ ぶつ</sup>即心是仏」が、「まだどうということかわからない(「実に未だ了ずること能わず」)」ので、馬祖に直接訊いた。馬祖の答え「即ち汝が了ぜざる底の心、即ち是れなり。更に別物無し。了ぜざる時は是れ迷にして、了ずる時は即ち是れ悟なり。迷わば即ち是れ衆生にして、悟らば即ち是れ仏道なり。衆生を離れて別に更に仏有らざるなり。亦た手の拳と作り、拳の手と作るが如し」(入谷, 1984, p.143). これを聞いた途端、汾州は豁然と大悟した。「手の拳と作り、拳の手と作るが如し」というとき、馬祖は実際に自らの片手を提起し、結んだり開いたりしたと思われる。「迷」の意味を喚起する手と「悟」の意味を喚起する手は、同一の手であった。「迷」と「悟」はいわば究極の二元論であり、究極の対のシニフィアンである。しかし両者は、シニフィアンとしては同一のものである。馬祖は結んだり開いたりする手で、シニフィアンそれ自体、すなわち、ファルスを提示したと考えられる。馬祖は身の丈六尺を越える山のような体格だったという。汾州の眼前に突き出された馬祖の巨大な手は、汾州にとって、白日の下にもたらされた巨大なファルスであった。それが開きだす現実界に汾州は否応なく引き込まれ、そこにおいて自己の性起を真に自己の性起として見るのができた、すなわち、見性を果たしたと考えられる。

注9) 『碧巖録』第51則(注3参照)の雪竇の頌の冒頭に、「<sup>せつぼう じゆ</sup>末後の句、君が為に説く／<sup>い</sup>明暗双双、<sup>なん</sup>底の時節ぞ」とある(入谷, 溝口ほか, 1994, p.196). ここで雪竇は巖頭の立場に立ち、巖頭の兄弟弟子の雪峰に「君」と呼びかける。「末後の句」というものを、君に教えよう。さあ、明(生)と暗(死)とが両立する(「双双」の)瞬間をどのように捉えたらよいか。ここでは根源的な対のシニフィアンが問題化され、言語活動そのものが問題化され、まさに絶対の静としての現実界が顕現する瞬間が浮き彫りにされていると考えられる。また白隠は『槐安國語』において、大燈國師の頌の語「<sup>みようあん ぞう ぞう</sup>明暗双双、<sup>たいよう</sup>対揚を絶す」に対して、「<sup>だいたう こん しくし</sup>両鏡互いに<sup>あいて</sup>相照らして<sup>ようざう</sup>中心影像無し」と下語(寸評)している(道前, 2016, p.639)。「対揚」とは、相手に向かって話しかけることであり、禅では、「対揚するや<sup>へんばく</sup>貶剥に遭う(相手に向かって話しかけるないや、打倒される)」(『碧巖録』第16則の頌, 入谷, 溝口ほか, 1992, p.224) などと使われる。「明暗双双、対揚を絶す」とは、根源的な対のシニフィアンが問題化されるとき、絶対の静としての現実界が顕現して来て、言語を介する人と人との関係が不可能となるということであると考えられる。これに対して白隠は、不可能となった、言語を介する人と人との関係を合わせ鏡に喩え、両者において顕現して来る絶対の静としての現実界を、合わ

せ鏡の作り出す映像の「無」としてイメージしていると考えられる。モンカヨ (Moncayo, 2017) は、このような根源的な対のシニフィアンを次のように捉えていると思われる (西村, 2019)。モンカヨによれば、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。なお、以前筆者 (西村, 2019) は、「無字」を ( $S_0-S_1$ ) としての  $S_1$  として解釈した。一方、本稿では「無字」をファルスとして解釈した。前者の解釈は、主体を現実界と繋げるその機能に着目するものであり、後者の解釈は、それが指し示すシニフィアンの物質性に着目するものである。

注 10) 筆者は普化をラカンの観点から、精神病患者として捉えたことがある (西村, 2017)。精神病的主体とは、象徴界に統合されておらず、象徴界を脅威と感じ取る主体のことであるが、普化の場合、「明頭来明頭打、暗頭来暗頭打」と唱えつつ、その脅威に対抗する、そのような強靱さをもって、どこまでも孤独な自己を生きていた。まさにその点で、臨済を感激させたと考えられる。

注 11) 「遠山無限碧層層」は『碧巖録』第 20 則に関する雪竇の頌の中に登場する語である (入矢、溝口ほか, 1992)。本則は、龍牙禪師が翠微に「如何なるか是れ祖師西来意」と問うところ、翠微に禅棒で叩かれ、「打つことは即ち打つに任すも要且つ祖師西来意無し」と言い返し、次に臨済のところでも同じ問いを発し、臨済に蒲団で叩かれ、前と同じ語で言い返したというものである。翠微も臨済も、仏の境地を問う龍牙の問いに対して、打つという仕方、その境地を龍牙自身の上に現出させた。龍牙はそのことを充分弁了<sup>まか</sup>した上で、更にそれを超えて行こうとすることによって、その境地を真に我が物としようとしたと考えられる。この話頭は「仏向上事」(仏の境地を固定的に捉えるのではなく、それを更に超えて行こうとする主体の動性によってこそ、仏の境地は真に実現されるということ) をテーマとしている。青い山が無限に続く光景は、そのようにして仏の境地が実現される様を表現していると考えられる。

## 文献

道前慈明 (訓注) (2016) : 『槐安國語』, 禅文化研究所。  
花園大学国際禅学研究所 (編) (2009) : 『白隠禅画墨蹟』, 二玄社。

入谷義高 (編) (1984) : 『馬祖の語録』, 禅文化研究所。

入谷義高・溝口雄三・末木文美士・伊藤文生 (訳注) (1992) : 『碧巖録 (上)』, 岩波文庫。

入谷義高・溝口雄三・末木文美士・伊藤文生 (訳注) (1994) : 『碧巖録 (中)』, 岩波文庫。

Lacan, J. (1973) : *Le Séminaire Livre X I: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil. 小出浩之・新宮一成・鈴木國文・小川豊昭 (訳) (2000) : 『精神分析の四基本概念』, 岩波書店。

Lacan, J. (1975) : *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・小川豊明・南淳三 (訳) (1998) : 『自我 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. (1991) : *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 上・下』, 岩波書店。

Lacan, J. (1998) : *Le Séminaire Livre V: Les formations de l' inconscient*. Paris: Éditions du Seuil. 佐々木孝次・原和之・川崎惣一 (訳) (2005) : 『無意識の形成物 上・下』, 岩波書店。

Lacan, J. (2011) : *Le Séminaire Livre X I X: ...ou pire*. Paris: Éditions du Seuil.

Heidegger, M. (1985) : *Unterwegs zur Sprache. Gesamtausgabe, Bd. 12*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann. 亀山健吉・ヘルムート・グロス (訳) (1996) : 『言葉への途上』, 創文社。

京都国立博物館・東京国立博物館・日本経済新聞社文化事業部 (編) (2016) : 『禅一心をかたちに―』, 非本経済新聞社。  
京都国立博物館・読売新聞社 (編) (2018) : 『天衣無縫の旅の画家 池大雅』, 読売新聞社。

Moncayo, R. (2017) : *Lalangue, Sinthome, Jouissance, and Nomination: A Reading Companion and Commentary on Lacan's Seminar XX III on Sinthome*. London: Karnac.

西村則昭 (2017) : 「狂気内包性思想としての臨済禅」日本病跡学雑誌第 93 号, 70-80。

西村則昭 (2019) : 「ラカンと禅仏教 (5) 白隠布袋画に描かれたメビウスの帯」仁愛大学研究紀要 人間学部篇第 18 号, 21-36。

西村則昭 (2020) : 「ラカンと禅仏教 (6) 白隠布袋画に見るトポロジーと性の問題」仁愛大学研究紀要 人間学部篇第 19 号, 25-37。

- 辻村公一 (1991):『ハイデッガーの思索』, 創文社.
- 芳澤勝弘 (1999a):『白隠禅師法語全集 第二冊 於仁安佐美』, 禅文化研究所.
- 芳澤勝弘 (1999b):『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 (2000):『白隠禅師法語全集 第八冊 さし藻草御垣守』, 禅文化研究所.
- 芳澤勝弘 (2001):『白隠禅師法語全集 第十二冊 隻手音聲』, 禅文化研究所.
- 芳澤勝弘 (2002a):『白隠禅師法語全集第十三冊 粉引歌坐禅和讃 ちょぼくれ他』, 禅文化研究所.
- 芳澤勝弘 (2002b):『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 (2002c):『白隠禅師法語全集第十四冊 庵原平四郎物語他』, 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 (2016):『新編 白隠禅師年譜』, 禅文化研究所.

