

禪において「コトバ」とは何か

——「詩禪一味」言説を可能にする地平——

山 藤 夏 郎

一 緒 言

〈詩禪一味〉言説について考えるための予備的省察

禅僧は、なぜこれほどまでに意味生産の現場に立ち戻ろうとするのか。彼らはその言語実践において、沈黙を費んでいくふうでありながら、むしろその饒舌さを誇示するかのようであり、しかもただ饒舌だというだけでなく、その様式においては「語る」というよりも「歌う」に近く、彼らの生産する表現の束は、今日に「文学」(literature)或いは「芸術」(art)という「枠」(framework)の中で語られるような性質を認めさえする。なるほど「禅問答」と揶揄される、彼らのふざけたようなコミュニケーションの形態を想起すれば、羅列された記号群は、「公共性」の高い「意味」的な配列を示すというより(換言すれば、誰にでもわかるように、言うことより、その「公共的」な「意味」列を剥げ落とそうとする企てとし

て編成されているようにも見える。その時、彼らの濫用する、「詩的」と形容し得る表現の束の存在は、禅僧はいかにして詩人であるか、という本稿の主題を動機づけるものとなる。

所謂「五山文学」(「禅林文学」という枠組みが、膨大な量の詩篇とともに、「詩禪一味」或いは「詩禪一致」などと呼び慣わされる言説を内に含んでいることはよく知られている。¹⁾これに関して従来の研究は幾たびか、なぜ禅僧は「詩」と「禅」を一体化させようとするのか、という類の「問い」を立ててそれを問題化してきた。しかしながら、筆者の管見の限りにおいて、このような「問い」が十分な議論を尽くして検討されてきたとは言いがたく、全般的にはこれに関してあまり表立った関心を向けてこなかったようにさえ思える。それは、この「詩禪一味」言説を、禅僧たちが自らの「文学趣味」を正当化するために作り出した「短絡」的な強弁に過ぎない、という基本線の中でとりあえず納得させてきたからだと思わ

れるのだが、この点について端的に藉問すれば、「なぜ禅僧は詩を作ったのか」というわれわれの率直な疑問は、このような理解によって十分に解きほぐされたと言えるのだろうか。このときにわれわれが見逃してはならないのは、このような「問い」自体が既に、われわれの理解の仕方を予断的に導くような二重の過誤を犯しているのではないか、ということである。

すなわち、(1) この「問い」は、「詩」及び「禅」という摩耗した辞項をその前提としている。そのため、それらの意味性がわれわれにとつてあたかも自明のものであるかのように承認―誤認され、「詩」とは何か、「禅」とは何か、という根本的な問いが棚上げにされてしまう。そのため、辞書的分類において全く異なる位置に登記されている両辞項の一致性という問題には、はじめから詭弁性が密輸入されてしまっており、そもそもそのところでわれわれの常識的思考と合致しないようにできているのである(つまり、抽象的な、特権的記号としての「禅」と、日常的な、ごくありふれた記号としての「詩」の間に横たわる違和感が潜在的なバイアスとしてわれわれの判断を制約してしまっている)。

また、(2) この「問い」が、「五山文学研究」という「枠」framework／学問制度＝規律 discipline の内部において発せられる必然性によって、われわれのパースペクティブ perspective＝

視点はまずもって、詩作品という表出された静的構造体の内部へと拘束されることになる。となれば、この「問いかけ」自体が、「なぜ禅僧は詩を作ったのか」という疑問の発展性を妨げ、さらには「詩」という構造を生み出している「動力」に対する了解可能性を閉ざしてしまふことにもなりかねないのである(つまり、詩作品自体をどれだけ注意深く観察したとしても、そこから「詩」の生成原理を認めることはできない。たとえば、林檎の木に実がなるメカニズムを解明するのに、どれだけその実だけを観察してみても、それが明らかにならないのと同じである)。

(1)も(2)も、われわれの認識的土台の構築性＝恣意性を隠蔽することによって、われわれの視点を無条件に客観的位相に引き上げてしまっていることに問題の所在があるが、とりわけ(2)の問題について言い直せば、「五山文学」という学問制度＝規律 discipline 自体が、「五山文学」を可能にする「動力」を黙殺しても良いという事実上の免罪符を与えていることに他ならない。もちろん、いかなる学問制度＝規律もまた研究主体間の議論を可能にする「場」を創出する上で不可欠であるが、それらがわれわれの思考に限定を加えることによって成り立つものであることもまた事実である。そこで、われわれはまず旧来の発想法を別扱し、参照枠(資料体)を「五山文学」／「文学研究」の外部へと拡大することに

よって、これまで不可視化されてきた「動力」のありかを発掘していかなければならない。そこで本稿が方法として選択するのは、「詩」という階層からひとまず離れ、それを包括するであろう「コトバ」についての解剖を試みることである。

禅僧は、歴史的に見て、「コトバ」——この概念自体が再考の対象となるが——について深く探求する存在であり続けた。となれば、このように考えることもできるのではないか。つまり、禅僧がこのように「コトバ」に対する深い洞察を経ていることと、禅僧が詩人であることとの間には、何らかの必然的関係があるのではないかと。このような仮定に立てば（そして「詩」が自明の概念でないとすれば）、われわれも同様に「コトバ」に対する洞察を追究し、それがどのようなヴェジョンの下で捉えられてきたのかを問い直すことが不可避の作業になるだろう。そうしてはじめて「詩禅一味」言説を考察する準備が整うのではないだろうか。

本稿はまず、禅籍／仏典中における「コトバ」をめぐる語りを読解する作業を通して、禅という圏域の中で、「コトバ」はいかなる性質をもったものとされ、いかに働くべきものとされていたのかを確認することを試みている。そしてその結果を踏まえた上で、「詩禅一味」言説というものがどのような土壌の中で醸成されてきたのかを明らかにすることを目指している。

なお、結論を前もって示しておくとするれば、本稿は、禅僧の詩作行為には必然性が認められる、という点を主張の眼目とするものである。

二「コトバ」×定式＝苦しみ

「コトバ」が「現実」を作り出す

以下、本節は、禅の言語論を再確認することを企図する。ただ、この問題については、その体系的記述によって説明されないという禅籍一般の性質によって、われわれに議論の足がかりを要請する。そこでまずは、井筒俊彦（一九一四—一九九三）（イスラームを中心とする東洋思想研究者）という補助線を利用することで問題を整理しておくことにしたい。

井筒は「禅における言語的意味の問題」「対話と非対話——禅問答についての一考察——」（意識と本質——精神的東洋を求めて）所収 などの一連の論考において禅と言語の問題に取り組んでいるが、それらでは禅の言語論は、以下のような基本線においてまとめられている。すなわち、（禅において）「言語は主として……本来なんの区別もなく、なんの線も引かれていない絶対無限定者の平面に多くの複雑な線を引いてそれを区分し、そこに無数の意味単位の「目に見えぬ格子」(invisible grid)、すなわち輻輳する分節線の体系を作り出すもの」であ

り、「しかもこの分節線を構成する意味単位はそのまま認識の単位となり、それに対応する「現実」の諸部分はそれぞれ独立に存在するものや事柄として認識されて、そこにいわゆる経験的世界なるものが現出してくる」(傍点原文、というものである)。

つまり、ヘコトバンこそが「絶対無分節」な存在を秩序化し、〈現実〉を作り出しているものであり、そのような〈現実〉は、ヘコトバン以前においてはいかなる分節的構造も即自的価値も有していないというわけである。ここにおいて改めて触れておくべきは、われわれの認識するあらゆる現象―事物は、固有の実体をもって単体として自律するものではなく、相互依存的な〈関係性〉の中で共起―共変するものである、という仏教の存在論的―認識論的基盤Ⅱ「縁起」である。禅籍の幾つかにおいて「縁起」は、「言説者は縁起之法」(虎関師鍊『仏語心論』)、「言語是縁」(大珠慧海『頓悟要門』)などと、端的にヘコトバンのことと言い換えられているが、このようなヴィジョンにおいては、諸事物の即自の実体性は決定的に抹消され(「無自性」)、すべてはヘコトバンという〈関係性〉の網の目によって事後的に産出されたものということになる。これを端的に咀嚼すれば、諸事物があるからヘコトバンがあるのではなく、ヘコトバンがあるから諸事物があるのだ、となるが(なお、しばしば指摘されることだが、仏教のこのようなヴィ

ジョンは、「近代言語学の祖」と言われるF. de Saussureの言語論と相似するものと言えるだろう)、このような観点からはおのずから、ヘコトバ以前)／ヘコトバ以後)、という存在―認識の二元性が議論の基軸として浮かび上がってくることになる。

そして、われわれの経験するあらゆる現象が言語的水準――ヘコトバ以後)――の中でこそ可能になっているのだとすれば、いかなる現象Aもまたその現象Aをめぐる〈語り〉の中でこそ〈現実〉化されていくことになる。しかし、そのようにして作り出された〈現実〉の構成は、絶対無分節な「実相」――ヘコトバ以前)――に対していかなる自然的根拠も持ち得ないがゆえに、〈虚構〉的産物と見做されることになるのである。

さらにここで、われわれの通念的理解と対蹠させつつ注意しておくべきは、ヘコトバンとは、われわれの〈世界〉の一部を構成する要素の一つなのではなく、それはまさにわれわれの〈世界〉を包括するものであり、ヘコトバ)の境界線は、〈世界〉の境界線とびつたりと一致する、ということである。つまり、ヘコトバンとは、まさしく〈われわれの生きている(意味的)世界〉を生成するものでありなおかつ、そのように生成された〈世界〉、そのものなのである(したがって、本稿の用いるヘコトバン)という用語は、原則的に〈われわれの生きている世界〉と置換されうるものである)。このことから、禅においては、

いかなる問題もへコトバの水準へと還元されていくことになるのである。

その原理において、禪は、へコトバとは単なるコミュニケーション・ツールである、という日常の中にどっぴりつかった情性を脱自明化することから探索を始めていく。それは例えば、菩提達摩 Bodhi-dharma が修行者に対して「これは何か」と眼前の個物のへ名を問いつけたこと、あるいは六祖慧能に自身のへ名を問われた南嶽懷讓が、「説似一物即不中」（少しでも言葉にすればもはやあたりません）と答えたこと、また『臨濟録』などに見える「爾纔開口、早勿交涉也」（少しでも口を開けばもう的はずれだ）という文句などにその一端を察知しうる。如上、へコトバを疑うことは、禪において初歩的な方法そのものとされているのだが、以下、禪において重要なテクストのひとつとされてきた『楞伽經』（四卷楞伽）、及び虎関師錬（一二七八―一三四六）によるその注釈書、『仏語心論』を参照軸として、禪の言語論の問題をさらに進めていくことにしたい。

語／義

まず『楞伽經』がへコトバの問題を、「語」と「義」の関係性の問題として展開していることがわれわれの目を引く。同経によると、「語」とは、「言字」と「妄想」との「和合」で

あり、喉・唇・舌・齒・齒莖・頰輔（ま）という身体器官によって、「彼我」（自他の差異）、「言説」、「妄想」、「習氣」（身に染みついた過去の潜在的影響力）、「計着」（思案・思いこみ）、を因として生ずるものとされる（云何為語、謂言字妄想和合、依咽喉唇舌齒斷頰輔、因彼我言説妄想習氣計著生、是名為語）。一方、「義」とは、あらゆる「妄想相」「言説相」から離れたものとされる（云何為義、謂離一切妄想相言説相、是名為義）。このことからまず銘記しておくべきは、「語」と「義」の関係は、へコトバとへ意味、或いは、へコトバとへ概念の關係とは等しくない、ということである。われわれにとつてのへ意味・へ概念とは、むしろへコトバと表裏一体化したものであり、「義」とは、そのようなへ意味・へ概念から離脱したものの、すなわちへ意味以前の対象∥存在そのもの、と見做さなければならぬ。つまり、「義」∥存在そのものとは、「語」のように分割された存在ではないがゆえに固有のへかたちがなく、例えば「花」という「語」に対応するような実体的個物の像のことでさえもない、ということになるだろう（そのような像も既に分節的存在・言語的存在である）。それは、『頓悟要門』（大珠慧海）に、「言説は生滅、義は不生滅、義は形相なくして、言説の外に在り」と要約される通りである。

そこで、『楞伽經』は、「語」／「義」問題についてわれわれに次のような注意を喚起している。

(i) 「義」⇨意味以前⇨を「語」⇨意味以後⇨(のような構造体)と同一のものとして見てはならない。これは、われわれが、経験的世界の中で、⇨意味以前⇨という存在そのもの⇨客観的対象を、まさに⇨意味⇨の通りにしか見られないということ、そしてそれが本質的に錯視・誤認であること告知である(ただし、これは不可避的な錯視・誤認である)。しかしながら、『楞伽經』は、その一方で、(ii) 「語」⇨意味以後⇨と「義」⇨意味以前⇨は「非異非不異」(異なるものでもなく、異ならないものでもない)の関係にある、ということも重ねて強調しているのである。両項が「非不異」の関係にあるということは(i)の観点から了解されるし、それが禪僧の⇨コトバ⇨への不信という態度へと連続していることは容易に察することができる。しかし、ここで注意されるのは、両項が「非異」の関係にあるという点である。

この点に着眼するならば、「義」⇨意味以前⇨とは何かについていまま少し考察を重ねておく必要があるだろう。

われわれは諸経論の中に、「不可説」(語り得ない)、「不可思議」(認識し得ない)、「不可得」(捉え得ない)などの用語を瞥見しうるが、これに関して、例えば「一切諸法皆不可説、其不可説亦不可説」(あらゆる存在はコトバによって言い表すことができない。その言い表せないということもまた言い表せない)〔勝天王般若波羅蜜經〕無所得品第八)、「当知一切法不可説、不可念、故

名為真如」(まさに知るべきである、あらゆる存在は言い表すことができず、思念することもできない、ゆえに真如と名づけるのだ、と)〔大乘起信論〕第三解積分)などという言表に接する。このような論法の中に確認しておくべきは、(A) "あらゆる存在はコトバによって言い表されない"、(B) "あらゆる存在は真実である"、(C) "真実はコトバによって言い表されない"という論理構造である。これによって、"⇨真実⇨は⇨コトバ⇨を超越している"、という耳慣れた言表は、ここでは次のように噛み砕かれることになる。すなわち、われわれの眼前にあるいかなる存在者、そしてまたわれわれ自身さえもが、⇨コトバ⇨以前においてはいかなる即自的実体性も有していないという理由によって、決して⇨コトバ⇨にはされえない(また認識もされえない)。しかし/それゆえ、このような"⇨コトバ⇨"によって⇨意味づけ⇨られる以前の「一切法」⇨あらゆる存在⇨は、ただの符丁として⇨真実⇨(或いは⇨真如⇨)などと名づけられることを許容するのである。つまり、一方で、⇨真実⇨⇨認識不可能で未分化な前言語的存在⇨の遍在性は、眼前の個物群がそれぞれ何であるのか、そして自らは何と呼ばれるべきなのか、その名状する方法を決定的に失効させ、われわれに沈黙を強いることになる。しかしながら、その一方で⇨真実⇨は、本来的に⇨名づけ得ぬもの⇨であるために、まさしく逆説的に多様な⇨名づけ⇨を可能にするのである。

『楞伽經』は、このようなへ名づけ得ぬものゝ同義語として、「如来・一切智・仏・救世・自覚・導師・広導・一切導・仙人・梵・毗紐・自在・勝・迦毗羅・真実迦・月・日・主・無生・無滅・空・如如・諦・實際・法性・涅槃・常・平等・不二・無相・解脱・道・意生」という三十三種のへ名づけの例を列挙しながら、われわれ衆生が、名に随ってそれぞれを即自的実体性を有するものと捉えてしまうことを批判する。¹⁶

〈意味以前〉のへ質の存在は、へコトバ¹⁷関係性〉によって分節化されながら、可算的な単位を有するへ量〉的存在へと変換されることになるが、その各項が、同一性 identity の形式を附与されることによつて（他項との差異性を本質不変のものとわれわれに錯視させながら）自立¹⁸自律してしまふのである。こうして、へ語り得ぬものゝは、へコトバの産出物として複数化され、へ世界〉の構成要素の一つへと矮小化・有限化されてしまふのである。われわれの捉えようとしている、へコトバ¹⁹ではないものゝは、へX〉というへコトバ²⁰によつて名づけられた瞬間においてまさしくへコトバ²¹ではないものゝではなくなる。へコトバ²²のへ外部²³彼岸〉は、不可避的にへコトバ²⁴のへ内部²⁵此岸〉へと回収されてしまふのである。

とはいへ、このとき注意しておきたいのは、これによつてへコトバ²⁶のへ内部²⁷とへ外部²⁸〉は一致する、などという言

い方を安易にとつてはならないということである。このことは、「語」²⁹へ意味以後〉と「義」³⁰へ意味以前の「非異」の關係が決して「一」の關係に置換され得ないということでもある。へ真実〉はへコトバ³¹のへ内部³²にある、といったときのへ真実〉は、もはやわれわれの捉えようとしていたものではないが、これを仮にへ³³と表記した場合においても、へ³⁴とへわれわれの生きている世界〉との關係は、ただ異なつていない、³⁵「非異」というだけであつて、決して同じなのではない（つまり「非不異」である）。実はこのようなパラドックス構造こそが禪の言語論の基幹をなしていると見られるのだが、この問題については次節に改めて検討することとして、ここでは、「語」³⁶へ意味以後〉と「義」³⁷へ意味以前の關係性に関して、両項のへ同一性〉とへ差異性〉が同時に否認されるところに『楞伽經』の言語論の基本構造を見ることのできる、という点を確認しておくにとどめたい。

さて、当然のことながら、禪は学問としてへコトバ³⁸とは何かを問うてゐるのではないし、へコトバ³⁹が本質的にへ虚構⁴⁰性を有することを指摘するのが目的でもない。禪がへコトバ⁴¹を重く見るのは、そのようなへ虚構⁴²的であるところのへコトバ⁴³が、苦惱を生産する原因でもあるからである。

苦悩はどこからやってくるのか

さて、仏教は、世界は苦しみに満ちている（「一切皆苦」）、という世界認識を始発点に持ち、われわれは必然的に苦しみや痛みを抱え込む存在であるとされるが、このような苦悩の遍在性は、へコトバの遍在性——われわれ衆生が不可避的にへコトバに覆われているということ——と呼応するものである。

それは例えば（傍点筆者）、

●我等諸仏及諸菩薩、不説一字不答一字、所以者何、法離文字故、非不饒益義説、言説者衆生妄想故、（『楞伽經』）

●凡愚樂妄想／不聞真實慧／言語三苦本／真實滅苦因（『楞伽經』）

●真實義者、微妙寂靜是涅槃因、言説者妄想合、妄想者集生死、（『楞伽經』）

●不生不滅自性涅槃三乘一乘心自性等、如緣言説義計著、墮建立及誹謗見、異建立異妄想、如幻種種妄想現、（『楞伽經』）

●蓋言説者從妄心生、以妄想者言説因故、…若以言説妄想為異、不可妄想是言説因、而実言説因妄想生、是故為同、…若以言説妄想為同、言語之法不顯真義、何以故、言語即是妄想生法、妄想言説共為一體、而言説法顯示真如、彼妄想者與真如遠、是故言説與妄想異、（『仏語心論』）

●一切衆生不知真實者、皆為言語之所覆、（『宗鏡録』）

などの記述によつて窺われるところである。このように、へコトバは、「三苦」（苦苦・行苦・壊苦）の根本として把握されるのを基本線に、われわれが、へコトバの構造の中に取り込まれてしまうことで「妄想」を起こすこと、そしてこのようなへコトバと「妄想」との共犯関係の中で苦悩が（再）生産されていくように仕組まれていることなどが告発される。

前述の通り、主体を含めた諸存在は、へコトバによつて偽造・捏造されたものである。そこでは、われわれは不可避免的に、そのような「言語的現実」へと没入した状態に置かれている。われわれは、主体及び諸事物の即自的実体性を信憑しながら、あらゆる辞項間の「関係性」差異の本質化、各辞項の自己同一化、価値体系（イデオロギー）の自然化を推し進め、それによつてその言語的創造性を忘却する。われわれがこのような状態に陥っているのは、へコトバの世界に放り込まれたからにはかならないのだが、より根本的に言えば、われわれ自身がその中の言語的一項目だからである。われわれは一切の例外なく、「言語的現実」の「内部」における局限的立場「へ我」（他の誰でもない私）を与えられているが、そのような限定性は、決して俯瞰的視点「絶対的客観」と交差しないために構造の全体性——絶対的無価値性——を不可視化し、諸辞項の言語的創造性を覆い隠しながら構造内部の

局所Ⅱ〈我〉を絶対化していくことになるのである。

『安心法門』はこう述べる。²⁴⁾

若し我無くんば、物に逢うて是非を生ぜず。是とは我自ら是とすることにして、而も物は是に非ず。非とは我自ら非とすることにして、而も物は非には非ず。心に即して無心なる、是れを仏道に通達すと為し、物に即して見を起さざる、是れを道に達すと名づく。物に逢うて直に達して、其本源を知らば、此人の慧眼は開けるなり。智者は物に任せて己に任せず、即ち取捨違順無し。愚人は己に任せて物に任せず、即ち取捨違順有り。一物も見ざるを、名づけて道を見ると為し、一物をも行ぜざるを、名づけて道を行ずと為す。

もし〈我〉という独立自存の言語的主体がなければ、〈物〉に対して是／非の区別——価値——を読み取ることはない。そのような是／非の区別は、〈我〉という局限的立場から、「順境」（自分にとって好ましい現実のあり方）と「違境」（自分にとって好ましくない現実のあり方）の区別を作り出し、〈我〉という場所に苦悩を発生させる。しかし、このような〈物〉の是／非の別は、〈物〉自体が生み出すものではない。〈物〉自体はそもそも是も非も、善も悪も生産することはないのである。〈物〉的視点Ⅱ絶対的客観に立てば、そのような価値は完全に水平化Ⅱフラット化するのだが（涅槃寂靜）、われわ

れは不可避免的に〈我〉的立場に立たざるを得ない。〈物〉が是／非の区別——価値——を有しているように見えるのは、〈我〉Ⅱ主体Ⅱ主観の効果であり、そのような主体を捏造している〈コトバ〉の効果と云えるのである。

以上のように、〈コトバ〉は主体を生産しながら、その主体をして〈妄想〉を起させしめ、苦しみや痛みを作り上げていく。このように〈コトバ〉が苦しみを（再）生産する回路であるとすれば、いかにしてその回路から離脱することができるかが、おのずから問題関心として浮上してくるはずである。しかして、〈コトバ〉からの離脱は、具体的実践としてどのような手段となりうるのだろうか。

このとき、われわれがまずもって想定するのは、沈黙するということではないか。しかしながら、これまでの文脈から、沈黙が〈コトバ〉からの離脱と単純な等式関係を結び得ないことは明らかであろう。というのも、既に見てきたように、禅において〈コトバ〉とは、ただの声や文字のことではないのである。また、〈コトバ〉は、われわれの目や耳などの身体的感覚諸器官を様式化しながら、知覚の水準においてもの見え方を操作しうるものであり、ただ沈黙することによってでは〈コトバ〉からの離脱は可能にならないのである。〈コトバ〉からの離脱とは、〈われわれの生きている世界〉（Ⅱ世間）から離脱するということであり、その点で、禅僧の実

践的方法Ⅱ修行は、言語行為を抛擲することによってではなく、むしろそれと徹頭徹尾、向き合うことによつて可能となるのである（この問題は後でもう一度触れる）。

〈コトバ〉の定式化→〈苦しみ〉の定式化

井筒の指摘に見られるように、「禅はものの固定化をなによりも忌み嫌う」²⁶（傍点原文）という一般的傾向を有する。如上の文脈に沿つて言えば、「もの固定化」とは「コトバ」の固定化²⁷のことにほかならない。石頭希遷「参同契」（『景德伝灯録』卷三十）に「言を承けては須く宗を会すべし、自ら規矩を立つること勿れ——承言須会宗／勿自立規矩」という句がある。『宗鏡録』はそれに解説を加えて「若立規矩則落限量、纔成限量便違本宗、但随言語之所転也、所以一切衆生不知真実者、皆為言語之所覆」と述べる²⁸。このように「コトバ」に「規矩」が立てられるⅡ固定化することによつて、われわれは「コトバⅡ苦悩の再生産回路」によつてコントロールされることになるのである。

そこで禅僧は、このような、「コトバ」の固定化→「現実」の固定化→「苦しみ」の固定化、という連続構造を視野に収めながら、言語実践の方法を次のように理念化している。すなわち、「語不離窠臼、焉能出蓋纏」（『碧巖録』七十二則、他。「蓋纏」は、煩惱の意。「コトバ」が「窠臼」から離れなくて

は、苦しみから脱け出すことはできない）、或いは「若是語不離窠窟、墮在毒海中也」（『碧巖録』二十二則。「コトバ」が「窠窟」から離れなくては、苦しみの構造の中へ取り込まれてしまう）、などの言表によつて示されるところである。ここで言う「窠臼」（或いは「窠窟」とは、近世の詩僧、六如慈周の説明を借りれば、「窠ハ鳥ノ巢ナリ、トリノスハ多クフチダカニシテ、中ヲ白ノ如ククボメテ造ルユヘ、窠臼ト云、鳥棲トシテ安住ノ想ヲ生スル故、学者ノ得タリトシテ、心ヲヲトシツクル場所ヲ指シテ窠臼ト云ナリ」と解される²⁹。このように禅僧は、鳥が巢に安住するように、典型的思考パターン（固定觀念）に嵌り込んでしまふことを極端に嫌う。そして、「コトバ」の運用に照準を合わせて、その〈定式〉化を忌避しようとするのである。

このような禅僧の〈定式Ⅱ静的な構造〉に対する、ある種の嫌悪感³⁰は、例えば無学祖元の「做頌之法亦無定式」、或いは虎関師鍊の「説法豈有定式、只隨時機也耳矣³¹」という変奏によつて約言されることにもなる。この基本線を延長する形で、禅僧はその言説の多くの局面に運動性を表象させる概念——例えば「活」など——を組み込んでいくのだが、「コトバ」からの離脱とは、そのような「反一定式」とも呼びうる方法によつて可能になっていくと考えられるのである。

意味の交換／生産

こうして禅僧は、へコトバの用い方——何を言うかではなく、どう言うか——という問題へと意識を先鋭化させていくことになる。

われわれは〈意味〉の再認パターン化を通してコミュニケーションを可能にしており、通常、コード（意味体系）に従ってわかりやすく言うことを強いられている。しかしながら、禅僧はわれわれのこのような常識とは異なる地平において言語実践を行おうとする。このような態度の相違はその言語観の相違に下支えされたものであるが、禅僧にとつてへコトバが虚構的なものであること、そしてわれわれの苦悩を作り出すものであることは繰り返し見てきた通りである。その点において、禅僧はへコトバをそのコード（意味体系）のままに受容し再生産していくことを断固として拒否—棄却していくのである。

ただし、禅僧は一面的にはへコトバをそのような負の性格を持つものと捉えつつも、その用い方に応じてその性格は変わっていくとも見ているのである。つまり、へコトバはその用い方という基準において、〈定式〉的用法と〈反一定式〉的用法の二方面に、換言すれば〈静的〉発話と〈動的〉発話の二方面に区分される。すなわち、前者が苦しみの再生産構造を上書き—固定化しうるものであるのに対して、後者

は苦しみの再生産構造を解体しうるものである。その上で、彼らはへコトバの抑圧に抵抗するために〈反一定式〉的言語実践を遂行していくのである。そうすることによって、へコトバの〈内部〉にいながらへ外部へと越境していくことを試みるのである。

それは具体的には〈意味〉の取り扱いという水準の中で実践されていくと予期される。

禅のバースペクティヴにおいてへコトバは、意味以前の存在そのものとは完全には一致しない。そのため、それはおのずから恣意性Ⅱ可変性を有するものと見做される。そしてそれに呼応して、へコトバはわれわれの生きている世界の組み替えの自由度もまた増大していくことになるのである。このことは、禅僧の言語表現の多くが、“意味の交換”（コードに準拠した定型的なコミュニケーション）という次元よりも、“意味の生産”（コードから逸脱し、コードそのものを書き換えていくような発話）という次元において実践されている（ように見える）ことの理由を説明している。「須彌芥子に入る」（広大な世界がちっぽけな塵芥の中に収まる）というような類の、われわれの常識的認識と大いに齟齬するような現実様態を禅僧が繰り返し言い立てるのは、このような〈意味〉（コード）の固定性・限定性を打破しようという企図の下になされているのだと見ることができるといえる。そうすることによって、〈意味〉とい

う安定構造——当然のこと、自明のことと思ひ込んでいた価値体系——は揺らぎ始め、瓦解していき、書き換え可能な不安定な構造へとすがたを変えるのである。その中において、〈言語的現実〉への没入状態、〈虚構〉的価値体系の本質化³⁴⁾自然化状態からの目覚めの可能性が開かれていくのである。

ここで、禅僧の〈コトバ〉の組み立てが公共的意味配列（誰にでもわかるように言うこと）を意図的に侵犯している（ように見える）ことを顧慮するならば、禅の言語論の如上の基調が、コミュニケーション（定型的意味交換）における〈わかりやすさ〉の危うさをわれわれに告げているのだ、ということがわかるだろう。〈コトバ〉が慣性の圏域において〈公共性〉（＝わかりやすく言うこと）に担保されている限り、われわれは世界に遍在する〈苦しみの再生産回路〉（輪廻）から脱け出ることはできないのである。すなわち、「語、窠臼を離れずんば、焉んぞ能く蓋纏を出でん」という所以である。こうして、禅の問題構制は、〈コトバ〉をどう用いるか、という焦点に傾斜していくことになるが、ここにおいて、禅という圏域における〈詩〉の生成原理がおぼろげながら見えてくるのである。

三 一二元論でもなく／あり、一元論でもなく／あり…

〈此岸〉と〈彼岸〉の関係

仏教は方法論として、此岸／彼岸、世間／出世間、穢土／浄土、娑婆／寂光土、這辺／那邊などの二元構造を暫定的に仮構するが、目下の文脈に沿ってそれらを置換しようとすれば、「意味以後／意味以前」³⁵⁾「苦しみの世界／苦しみのない世界」などとなるだろう。しかし、既に触れておいたように、上記両項は完全に不一致ではなく、「非異」の関係にもあるのである。つまり、〈意味以後〉の世界にいるということは、全く同時に、（ただし絶対的に交差しないまま）〈意味以前〉の世界にもいるということにもなりうるのである（「聖人空洞其懐、無識無知、然居動用之域、而止無為之境、処有名之内、而宅絶言之郷、寂寥虚曠莫可以形容、得若斯而已矣」『肇論新疏』巻中）。

ただし、仏典中に散見される、二元構造を提示しながらもその二元性そのものがすぐさま相即性へと収斂し、不可分な一致に向かつていくという一元論的ヴィジョンは、あらゆる差異を〈絶対的同一性〉（という〈名〉の下）へと予定調和的に収斂させてしまうという点で危うさを持っている。そのなかでは、〈意味以前〉とは何か、という探求を決定的に停止させてしまうことにもなりかねないばかりか、初期条件としての苦悩の再生産構造が全面的に容認されるといふ誤読を呼び

込んでしまおうおそれもあるのである。³⁶その点において、このような意味での一元論を最終的観点として規定することは明確に退けておく必要がある。

しかしながら、その一方で、二元論を最終的観点とする、というヴィジョンもまた妥当しないことをここで銘記しておくかなければならない。

苦悩の世界Ⅱ〈意味以後〉の先行条件として、苦悩のない世界Ⅱ〈意味以前〉を措定するとき、それは、われわれの日常性を離れた特別な、非日常的経験として肥大化してくる。そして、われわれの生活する場からは完全に遮断された真実性・原初性・本来性・自然性(という〈名〉)に対する信仰へと展開していく。そこでは、われわれは、ヘコトバ以前〈を直接的に経験するという言葉自体に対し、想像的カタルシスを感じし、そこに陶醉するような危うさを持っているが、どれだけ非日常の中に〈意味以前Ⅱ意味の剥落した存在そのもの〉を追い求めたとしても、それは「兎の角」を認識しようとするようなもので、畢竟、無限退行に帰するほかはないのである。³⁷

また、もし仮に〈ヘコトバ〉というものが、われわれにとつて苦悩の原因でしかないのだとすれば、われわれは、そこから脱け出すために否応なく〈ヘコトバ〉からの逃避という行動を選択せざるを得なくなる。が、そのとき、それがいかにし

て可能になるかが強く問われてくるのである。このことは、既に問題の一端として触れておいたが、それを言語行為の抛擲の中に捉えようとする見方については、ここでもう一度、徹底的に疑っておく必要があるだろう。

すなわち、〈ヘコトバ〉からの逃避という行動とは、具体的には、〈沈黙〉、或いは〈微笑〉(などのノンバーバル・コミュニケーション)、或いは〈叫び〉(動物の鳴き声)、或いは〈楽器の演奏〉、或いは〈絵画の創作〉、などの諸行為として想定されるが、これらの実践的方法是、真実性・原初性・本来性・自然性という領域を予断的に措定することによって、冗長な発話よりも、より〈意味以前〉らしいという地位へと無条件に格上げされたものである。だが、どれだけ、〈叫び〉を実践してみたところで、それが〈意味〉によって把握され、方法としての定型性を帯びる以上、〈非・叫び〉と弁別化されつつ自己領域化され、その行為の内に自らの〈自由〉を閉ざしていくことになる。すなわち、〈意味以前〉に近づこうとする意思が、(定型的方法に固執することによって)かえって〈意味以前〉から遠ざかっていくことになるのである。また、そればかりか、みずから進んで〈意味〉的束縛の中に幽閉されることにもなるのであり、実際のところ、〈沈黙〉や〈叫び〉などは、〈意味〉の拘束から離脱している“という〈意味〉的地位を保全し隠蔽しているのであり、〈意味〉の圏域にお

いて「意味以前」を模造しているに過ぎないのである。

しかも、このような二元論的ヴィジョンにおいては、「此岸／彼岸」＝「内部／外部」という分離を作りながら同時に、「否定されるべきもの」／「肯定されるべきもの」という序列構造を絶対化することで、「絶対的外部」＝絶対的他者としての「意味以前」＝「仏」の存在が確定されるが、それは自己を「苦悩する主体」＝衆生としての地位に永久的に保全しておくことに他ならない。つまり、論理的にわれわれが苦悩の再生産回路から脱け出す道を閉ざしているのである。

しかしながら、既に見てきたように、「意味以前」とは、「意味以後」と「非異」の関係にもあるのである。禅僧は、所謂「悟」なるものが、「コトバの世界」から「沈黙の世界」に逃げ込むことであるという、われわれの安易な理解、一定の誤認識を回避させるために、次のような布石を打つこともある。「心真者語默総真」〔心が真実であるならば、語るも黙るも真実である〕（頓悟要門）³⁹、「若其悟者、千言萬語無弊焉、其不悟者、纔啓唇吻即錯」〔若し其の悟る者ならば、千言萬語も弊え無し。其の悟らざる者ならば、纔に唇吻を啓けば即ち錯まる〕（虎関師鍊「済北集」）。「コトバ」という関係的構造体は、パラドクシカルな両義性を備えている。すなわち、「苦しみに束縛されること」＝「煩惱」と「苦しみから解放されること」＝「菩提」には、「コトバ」を媒介とした表裏一体の同根性・同系性が

認められるのである。

如上、禅僧は、苦悩再生産装置であるところの「コトバ」から逃避するのではなく、その内に深く潜り込みながらそれを操作することによって苦悩の根源を絶とうとしているのだと考えられるのである。

絶対矛盾構造の「中間」

ここで、われわれが考えるべきは、「意味以前」＝存在そのものとは、われわれにとつて、はたして認識可能であるのか否か、という根本的な問いである。これは、われわれが「コトバ」の「外部」へと脱け出ることができるのか、或いは「コトバ」を与えられる以前の「乳児的未分化状態」へと復帰できるのか、という問いと相即する。結論から言えば、禅は、この問いに対して固有の「解」を提出することはない。それは、既に示唆しておいたように、禅が次のような全く矛盾する二つのヴィジョンを同時に構成の中に含み込んでおり、それが禅の存在論＝認識論の基本構造となっているからである。

- 一元論的ヴィジョン＝意味以前＝意味以後
- 二元論的ヴィジョン＝意味以前／意味以後

以下、前者を「1」、後者を「2」と記号化して論を進めることにするが、「2」において、「意味以前」は絶対的に

〈意味以後〉に先行するため、通時的・不可逆的であり、不可視である——ここから、〈存在そのもの〉は捉えられない、というヴィジョンが発生する。一方で、〈1〉においては、〈意味以前〉は〈意味以後〉と相即するため、共時的・可逆的であり、可視的である——ここから、〈存在そのもの〉はいままさに捉えられている、というヴィジョンが発生する。しかし、如上の文脈から、〈1〉は〈2〉によって反駁され、〈2〉は〈1〉によって反駁されるため、上記の問いの「解」は、このような循環的反駁構造の中をぐるぐる回ることになる。

〈コトバ〉という関係的構造体は、コード—自己原因に依拠して、ただ自己解体／自己生成を繰り返しているだけであり、その過程の中で、普遍的かつ絶対的に正しい言表を生産することなどありえない。そもそも〈物〉自体は是／非の區別を生産しないのである。そのような中で、われわれの言語実践とは——あえて俯瞰的視点∥絶対外部からの視点において捉えれば——〈コトバ〉自身の自己解体／自己生成のプロセスのことにほかならない。したがって、禪においては、いかなる「解」もそれをポジティヴな水準においては主張しえないのである。そこでなされる主張は、対立項の否認というネガティヴな水準においてやむなく言語化されたものに過ぎない（例えば、「存在そのものは無である」という言明は、有の否認

としてのみ暫定的に容認されるのであって、そのような主張そのものを単体として見た場合には、決して妥当しない）。しかし、このような相互反駁構造は決して弁証法的に止揚されることはなく、両軸の接片において可能になる〈意味世界〉は持続的に（再）現働化されていくことになるのである。

これらのことから、禪は、〈1〉と〈2〉という絶対矛盾構造の〈中間〉を遊動する構えの中で言語行為を実践していくことになるのである。このことは、例えば、「若し人有りて汝に義を問わんに、有を問わば無を將つて対え、無を問わば有を將つて対え、凡を問わば聖を以て対え、聖を問わば凡を以て対えよ。二道相因して、中道の義を生ず」（『六祖壇經』）などという言表によって説明されることもあるだろう。

ただ、ここでも示唆されていることだが、言語が線条的論理性に拘束される以上、禅僧の（／われわれの）言語行為が〈中間〉という固有の立場をとって表出されることはなく（〈中間〉という立場を可能にするためには、肯定と否定という固有の立場——つまり、〈1〉と〈2〉——に依存せざるを得ない）、（不可避的に）パラドックスとして表出されることになる。例えば、よく知られるところでは、「即心是仏」／「非心非仏」、或いは「山是山、水是水」／「山非山、水非水」などの言表があるが、これらは決して二項対立的にかみ合っているわけではないということにはくれぐれも注意しておかなければならない。

それがそのように見えてしまうのは、禅僧のパフォーマンス（行為遂行的）な「言語行為」を、（真／偽という）コンスタティヴ（事実確認的）な次元で見ようとしているからである。⁽⁴⁴⁾つまり、それらがどのような「場」で、誰を相手に発話されたものなのか、その相手がどのような定型的思考に嵌り込んでいたのか、そしてその発話によってその「場」がどのような書き換えられていったのか、といったテクスト／コンテクストの個性的―一回的―歴史的な「効果」を抹消してそれを「意味」的に同定しようとしているからである。禅僧の基本的位置を「中間」に措定するならば、歪みを中立化し偏見を正すという「効果」において、二つの言表は同一の基軸にある。そういう意味において、「即心是仏」／「非心非仏」という意味的矛盾を、発話者の思想に還元しながら、そのいずれが正しいのかを議論するという方法は、少なくとも禅僧のねらいからずれていくことになるだろう。

このように、禅僧があらゆる「意味」を否定詞によって斥けつつ、一方で肯定詞によって絶対肯定の地平へと迎え入れている（ように見える）のもこのような仕組みのあらわれであり、全体としてはパラドックスを構成しながら、方法としてはいずれかの極へと偏向することを避けようとしているのである。つまり、禅は、一元論も二元論もその構成の内に含みながら、それらを二重に拒否することもまたその内に含んで

いるのである。ゆえに、禅は固有で確定的な論理的立場を主張しえないのだが、だからこそあらゆる苦しみから自由であることの可能性を打開できるのである。

われわれは、自らが苦悩の再生産構造Ⅱ（関係性）の〈内部〉に包み込まれていることを知ることによって、（不安定な）〈外〉へ〈外〉へと脱け出ようとする。しかし〈外〉へ出たと思っただとしても、〈意味〉は執拗に追跡してくる。〈意味〉の把握は既に〈内〉への定住化であり、われわれが「語」と「義」の結合関係を解体―動態化し、〈意味〉の固有性・同一性を再構成し直したとしても、それは外延なき〈関係性〉の〈内部〉で発話しているに過ぎない。その意味において、禅僧は永続的に〈意味〉の圏域の〈内部〉を遊動しながら〈声〉を出し続けることを義務づけられているのである。南宋・無文道璨が「無文者非廢弁文字之謂也、周旋文字之中而離文字之性者也⁽⁴⁵⁾」と述べるように、〈コトバ〉の〈外部〉へと逃避するのではなく、〈コトバ〉の〈内部〉を「周旋」することによって、「文字之性」から離脱する可能性が開かれるのである。そして、上記のような終局なき螺旋運動・循環的パラドックスの中で残るのは、欲望の体系から離脱し、〈コトバ〉の限界線、すなわち〈コトバ〉の〈内部〉としての、〈絶対外部―絶対他者〉を目指していくという意思（求道心、向上心）であり（さらに言えば、そのような意思への意思であり）、解体と再

生、分解と合成、破壊と創造という、構造自体の恒常的ダイナミズム（力動性）である。こうして構造が不斷的に浸食されるような言語空間が創り出されることになるが、それこそが時にわれわれをして〈詩〉と呼ばしめる現象のこともあるのである。

四 禅における〈詩〉の生成原理

〈禅〉とは何か

さて、まずは本稿の題目、「禅において〈コトバ〉とは何か」という問いを再び掲げた上で、〈禅〉という辞項の意味性について言及しておこう。

禅僧の用いる〈禅〉という辞項は、その原義——「禅那」と音訳され、「定」「静慮」「思惟修」などと意訳される、座して精神を集中する行為・状態——からはいったん離れ、固有の意味を失っていく。『血脈論』は言う、「仏は西国語、此土云覚性、覚者靈覚、応機接物、揚眉瞬目、運手動足、皆是自己靈覚之性、性即是心、心即是仏、仏即是道、道即是禅、禅之一字、非凡聖所測⁴⁶」と。また、元朝の僧、中峰明本は述べている、「禅之一字、不可見、不可聞、不可覚、不可知」「禅無爾会底道理、若説会禅、是誘禅也⁴⁷」と。つまり、〈禅〉とは、どこまでいっても〈意味〉の把握から逃れた〈何

か〉⁴⁸（意味以前）でしかなく、原材⁴⁹実体を持たない隠喩でしかない。つまり、〈禅〉という辞項は、どれだけコピーを繰り返して増殖されていったとしても、どこか特定の地点へと再帰されることはないのである。

ただ、すぐさま言い直しておかねばならない。つまり〈禅〉はそれゆえどのような記号にも置換されうるのだ、ということとを。〈禅〉という辞項の核がこのように定義不可能性にあるのだとすれば、その再帰点は、本稿の文脈に沿って言えば、〈1〉と〈2〉という絶対矛盾構造の〈中間〉へと向かっていく。こうして〈禅〉という帯域においては、あらゆる〈意味〉の固有性が失われていき、持続的・動的状態が保たれるのである。

〈安定化〉に対する抵抗

さて、ここでこれまで述べてきたことに加え、さらに〈コトバ〉の解剖を試みれば、まず、われわれは等しく社会化された存在であり、ある共同体に内蔵されるコミュニケーション回路⁵⁰（⁵¹）に強制的に接続させられている存在である。そのようなコミュニケーション（定型の意味交換）は、周期的・慣習的に運用されるものであるがゆえ、それを基礎づける性質の一つは、疑いなく、〈安定性〉を志向する⁵²。それゆえ、われわれは〈コトバ〉をコミュニケーション・シス

テムとして〈公共化〉することを可能にしているのだが、ヘクトバ〉の持つている規律は、そのまま存在秩序の〈安定性〉と照応している。ヘクトバ〉は、社会的共同性、同一性を意義とするものであるがゆえ、そう簡単に変化してはならないのである。こうしてわれわれは、構造を〈安定化〉させるために解説格子(コード)の〈公共性〉(「わかりやすさ」)を高めていき、またコミュニケーション・システムは、それ自身が〈安定化〉・〈平衡化〉するように最適化の地点へと向かっていく。前述のようにヘクトバ〉は存在認識を可能にする仕組みであると同時に、苦悩を再生産する装置でもあるのだが、逆にわれわれ自身がそのようなヘクトバ〉の安定構造Ⅱ苦悩の再生産構造を堅持しようという圧力を自らに課す存在であることも忘れてはならない。〈安定〉に対する欲求は、〈変化〉(消滅・死)に対する恐怖へと反転し、あらゆる存在を一つ残らず意味づけ尽くしてしまおうという抵抗となる。そのため、われわれは自らの局限的立場Ⅱ〈我〉を保守しながら、自らの帰属する言語的Ⅱ共同的秩序を積極的に受け容れ、それに基づいてわれわれ自身の捉えがたい〈心〉(知覚―認識―意識の系。ただしこれは存在の裏返し)をも(集合的―協働的に)〈固定化〉・〈硬直化〉させていこうとするのである(そうすることで苦しみが再生産されることには気がつかないまま)。

しかして、このように誰もが自らの苦しみを保守しようとする

いう拭いがたい性質を持つているからこそ、(共同性のあり方を規定する)言語実践のありようが広くそして強く問われてくるのである。

そのとき禅僧は、このような安定化・公共化(わかりやすさ)に対する抵抗として次のように言語実践を具体化するだろう。すなわち、ある時は、対話的言語行為を通じ、状況に応じて肯定と否定とを適切に選びとることで、ヘクトバⅡわれわれの生きている世界に〈力動性〉を注入していくことを試み、ある時は、〈公共化〉された意味配列をずらした発話を繰り返すことで、〈意味〉の網の目を裂開し〈空白Ⅱ原像〉(例えば、「妙」Ⅱ何とも言えないという質感)をえぐり出そうと試みる。

これらの実践は、ある場合においては、「詩」という辞項によって囲い込まれることになるが、本稿で言う〈詩〉とは、五言律詩・七言絶句などといった、歴史的に制度化されてきた韻文の様式の限りではない。また、漢詩・和歌・俳句などの表現様式を問うものでもなく、場合によっては言語表現でないことすらあるだろう(ただし、改めて注意を喚起しておくとして、言語表現ではないとしても、本稿で用いてきたヘクトバ〉のヴィジョンに立ち帰れば、それらもまたヘクトバ〉としての例外ではない)。(禅僧を含めた)われわれの言語実践とは――〈絶対外部部〉からの視点において(想像的に)捉えれば――ヘクトバ〉

自身の自己解体／自己生成のプロセスのことにほかならない。このような地平において、〈詩〉とは、〈コトバ〉の動的状態——〈コトバ〉が〈コトバ〉であることを失効していく状態——として隠喩化されることになるだろう。その限りに置いて〈詩〉は、〈意味〉の確定性・固有性を失効させつつ、われわれの周りにびっちらとはめこまれていく価値体系（コード）を、そしてわれわれ自身を書き換えていく原動力となるのである。しかし、〈禅〉（僧）及び〈詩〉（篇）と呼ばれうる存在者はいずれも、それぞれが固有の再帰点を持ち得ない——動的である——という点において、〈義〉性Ⅱ〈真実〉性を表象しうるのである。そして、〈詩〉と〈禅〉は異なるものではない、という言葉説が主体の口を代えて繰り返し現働化されてきたのは、まさにこのような（われわれの常識的思考からは隔絶した）地平においてであり、まさにここにおいて、禅僧が膨大な量の詩篇を生産してきた所以が認められるのである。⁴⁹⁾

註

(1) 例えば、「參詩猶如參禪ト云ホドニ、詩句ニ參スルトモ、単伝直指向上ノ詩ニ參セヨ、カマイテ詩魔ノ向下ニ參スルナト云タゾ」（寿春妙永「湯山聯句序」『湯山聯句鈔』へ新日本古典文学大系、頁三〇五、或い

は「詩者非吾宗所業也、雖然、古人曰、參詩如參禪、詩也禪也、到其悟入則非言語所及也、吾門者宿不外之、…豈謂吾宗無詩乎、…花晨月夕、手之口之、則詩之外無禪、々之外無禪」(天隱龍澤「錦繡段後序」『天隱和尚文集』へ五山文学新集』第五卷、頁九八八)、「古曰、參詩如參禪、然則詩也禪也一律乎」(天隱龍澤「跋龍溪侍者詩後」『天隱龍澤作品拾遺』へ五山文学新集』第五卷、頁一二二)、「參詩參禪、安心豈有二」(景徐周麟「容安齋記」『翰林胡蘆集』卷九へ五山文学全集』第四卷、頁四四二)、「詩外無禪、々外無詩」(江西龍派「村庵稿序」『希世靈鈔』「村庵稿」へ五山文学新集』第二卷、頁一六七)、「參詩如參禪、誠哉此言」(横川景三「梅雲齋詩後序」『補庵京華新集』へ五山文学新集』第一卷、頁六六七)、「離詩無禪可參、離禪無詩可參」(以心崇伝「翰林五鳳集序」『翰林五鳳集』へ大日本仏教全書』第一四四冊、頁一)など。本稿ではこれらを〈詩禪一味〉言説と総称する。なお、これらの言表は、直接的には〈中国〉の典籍からの〈影響〉を受けたものとされている。例えば以下のような例が知られる。「論詩如論禪」(嚴羽「滄浪詩話」)、「參禪學詩無尚法、死蛇解弄活鱗」(葛天民「朴翁義鈔」)「寄楊誠齋」(葛無懷小集)、「凡作詩如參禪、須有悟門」(只可「威海詩話」)、「識文章者、當禪家有悟門、夫法門百千差別、要須自一転語悟入、如古人文章、直須先悟得一処、乃可通其他妙処」(范温「詩眼」)、「字詩當如初學禪、未悟且遍參諸方、一朝悟罷正法眼、信手拈出皆成章」(韓駒「贈趙伯魚」『陵陽集』)、「欲參詩律似參禪、妙趣不由文字伝、箇裏稍閑心有快、発為言句自超然」(載復古「論詩十絶」(其七)「石屏詩集」卷七)など。さらに

は、これまで注目されてこなかったところでは以下のような例もある。「詩中有禪、東湖湖上浪滔天、一葉扁舟破曉煙、禪中有詩、手把烏藤出門去、落花流水不相知、禪与詩何所為斷」（南宋・率庵梵琮『雲居率庵和尚語録』、『続藏経』六十九、頁六五七下）、「詩悟必通禪」（元・実存英『白雲詩集』〈内閣文庫藏本〉卷二）、「夫詩不離禪、々不離詩、二者廓通而無間、則其所得異於世俗宜也」（元・趙孟頫『白雲詩集叙』、同上）。

(2) 〈詩禪一味〉言説を批判的文脈のうちに捉えたものとしては、例えば以下のような記述にあたる。玉村竹二『五山文學―大陸文化紹介者としての五山禪僧の活動―』（至文堂、一九五五・五）「以下、引用は一九六六年版に拠る」は、その「はしがき」において、本論中に「詩禪一味論を度外視」して論及を欠いている旨を述べた上で、その理由のひとつとして、〈詩禪一味論は〉「題材を仏教的なものに限定され、しかも表現には文学的な意欲が旺盛であった元末の古林派下の人々が、その調和に苦しんで言出したことに過ぎず、実際の文学活動には、左程に影響のないものであると思うから」という見解を示す。そして、入矢義高『五山の詩を読むために』（『五山文学集』〈新日本古典文学大系〉、岩波書店、一九九〇・七）は、〈詩禪一味論〉について、これを、「詩作と禪体験に共通する高度のシンボリズムを一種神秘主義的な次元にまで増幅して、それを単純明快なオペティミズムのオペラートでぐるんだもの」（頁三三―五一六）と要約する。また、中国明代の紫柏達觀の「禪と文字」と二有りと曰はんや」という記述を引用しながら、その姿勢を「余りに

も見事な楽天主義」という批判的筆致の中に捉える（頁三三〇―一）。そして、藤木英雄『五山詩史の研究』（等閑書院、一九七七・二）においても、五山僧の文学に対して、「文学の独立永遠性を説くことは、それはそれでよいのであるが、彼等の主張は多分に禪修行の代償、極言すれば禪修業の怠慢と引きかえに提唱された嫌いがあり、その行きつく所が江西竜派の詩禪一致論であった」（頁七）というふうに批判的文脈の中にまとめられる。このように、従来の研究の少なくともその幾つかは、

〈詩禪一味〉言説という案件をそもそもそのところで考察の対象から外すような傾向を持っていたと言えるだろう。しかし、ここで問い直しておきたいのは、このような五山僧の立ち位置が「単純明快なオペティミズム」などとして見えてしまうような準拠枠¹¹認識的土台の存在である。

(3) 「対話と非対話―禪問答についての一考察―」『意識と本質―精神的東洋を求めて―』岩波書店、一九八三・二）「本文中の引用は、一九九一年版〈岩波文庫〉に拠る。頁三九三―四四」。

(4) 虎関師鍊『仏語心論』巻八・言説相心分第二十七、『日本大藏経』十・経藏部・方等部章疏三、頁一五八／三三三―上。

(5) 大珠慧海『頓悟要門』（平野宗浄『禪の語録6 頓悟要門』筑摩書房、一九七〇・三、頁二〇五）。

(6) 『楞伽師資記』（柳田聖山『禪の語録2 初期の禪史I―楞伽師資記・伝法宝紀―』筑摩書房、一九七二・三、頁一四〇―一）。「大師又指事問義、但指一物、喚作何物。衆物皆問之、迴換物名、變易問之」。

(7) 「懷讓禪師、金州杜氏子也、初謁嵩山安國師、安発之曹溪參扣、讓至

礼拝、師曰、甚処来、曰、嵩山、師曰、什麼物恁麼来、曰似似一物即不中」(『六祖壇經』機緣第七、『大正藏』四十八、頁三五七中)。

(8) 『臨濟錄』(『鎮州臨濟慧照禪師語錄』)、『大正藏』四十七、頁四九六中。

(9) 所謂『楞伽經』には三訳がある。劉宋・求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅寶經』四卷(四卷楞伽)、後魏・菩提流支訳『入楞伽經』十卷(十卷楞伽)、唐・実叉難陀訳『大乘入楞伽經』七卷(七卷楞伽)。禪宗で多く用いられたのは、最古の四卷楞伽と言われるが、その訳は「簡古」で読み難いと言われる。本稿では、『仏語心論』が底本としている四巻本に拠った。なお、本文中の引用は、『大正藏』十六所収『楞伽阿跋多羅寶經』(四卷楞伽)を用い、『楞伽經』と略称した。

(10) 本文中の引用は、『日本大藏經』十・經藏部・方等部章疏三所収本を用いた。なお、調点は省略した。

(11) 『楞伽經』卷三、『大正藏』十六、頁五〇〇中『仏語心論』卷十二・善語義相分第五十九、『日本藏』十、頁二四二／四一六下。

(12) 『楞伽經』卷三、『大正藏』十六、頁五〇〇中『仏語心論』卷十二・善語義相分第五十九、『日本藏』十、頁二四三／頁四一七上。なお、『仏語心論』によると、「妄想相」とは、「心法」であり、「言說相」とは、「境法」であると言われる。

(13) 平野宗浄『禪の語録』6 頓悟要門 筑摩書房、一九七〇・三、頁二〇一。

(14) 「彼諸痴人作如是言、義如言說義說無異、所以者何、謂義無身故、言

說之外更無餘義、惟止言說、大慧、彼惡燒智不知言說自性不知言說生滅義不生滅、大慧、一切言說墮於文字、義則不墮、離性非性故、無受生亦無身故」(『楞伽經』卷四、『大正藏』十六、頁五〇六中下、『仏語心論』卷十五・言義差別分第七十三、『日本藏』十、頁二八九／四六三上)。

「諸菩薩摩訶薩、依於義不依文字、若善男子善女人依文字者、自壞第一義、亦不能覺他」(『楞伽經』卷四、『大正藏』十六、頁五〇六下、『仏語心論』卷十五・言義差別分第七十三、『日本藏』十、頁二九〇／四六四下)。「如為愚夫以指指物、愚夫觀指不得実義、如是愚夫隨言說指、攝受計著至竟不捨、終不能得離言說指第一実義」(『楞伽經』卷四、『大正藏』十六、頁五〇七上、『仏語心論』卷十五・言義差別分第七十三、『日本藏』十、頁二九一／四六五下)。

(15) 「觀語与義非異非不異、觀義与語亦復如是」(『楞伽經』卷三、『大正藏』十六、頁五〇〇下、『仏語心論』卷十二・善語義相分第五十九、『日本藏』十、頁二四三／四一七下)。

(16) 『楞伽經』卷四、『大正藏』十六、頁五〇六上中『仏語心論』卷十五・如來異名分第七十二、『日本藏』十、頁二八七／四六一下—二八八／四六一上)。

(17) われわれの構築した「コトバ」なるものは、われわれが日常的に感じる、色あい・響き・香り・味わい・手触り、或いはこのような感覚さえも未分化な「存在感」とでも呼ぶべき「質」をも「意味」的に規定している。また、われわれの感覚諸器官さえも、文化的に(共同的に)作られている。それゆえ、感覚そのものは意味化・価値化されて美／醜

などの価値判断の根源となり、煩惱の原因として忌避される。これらの不可算の「質」は、「意味」という「公共化」された定型の中に縮減・平均化され日常の中に埋没していく。逆に言えば、「質」が平均化され、単一の「意味」なるものへと縮減し変換されることで、われわれの認識は成り立っているのだとも言え、その「質」は「コトバ」を通じて分割し量化されることによって共有することが可能になる。もちろん、それはあまりにも粗雑なやり方だが、それゆえ効率的でもある。

(18) 『楞伽經』卷四、『大正藏』十六、頁五〇六下『仏語心論』卷十五・言義差別分第七十三、『日本藏』十、頁二八九／四六三下。

(19) 『楞伽經』卷三、『大正藏』十六、頁五〇五上『仏語心論』卷十四・内外涅槃分第七十、『日本藏』十、頁二八〇／四五四下。

(20) 『楞伽經』卷四、『大正藏』十六、頁五〇七上『仏語心論』卷十五・言義差別分第七十三、『日本藏』十、頁二九二／四六六上。

(21) 『楞伽經』卷三、『大正藏』十六、頁五〇〇下『仏語心論』卷十二・善語義相分第五十九、『日本藏』十、頁二四四／四一八上。

(22) 『仏語心論』卷八・言説相心分第二十七、『日本藏』十、頁一五七／三三二上一下。

(23) 『宗鏡録』卷六十一、『大正藏』四十八、頁七六四中。

(24) 引用は、岩波文庫本『頓悟要門』巻末に附載されたものに拠った(ただし一部表記を改めた)。

(25) 『楞伽經』における「言説妄想相心」という六字について、『仏語心論』(巻八・言説相心分第二十七、頁二五五／三三九上一下)は「法

と「四法」の二種の解釈があると指摘した上で、その「四法」を「言説前五、妄想六識、相為七識、心是八識」と規定している。つまりその中で「言説」は、視覚・聴覚・嗅覚・味覚・触覚の知覚系に相当するところにいる。

(26) 「禪における言語の意味の問題」(「意識と本質―精神的東洋を求めて―」岩波書店、一九八三・一)「本文中の引用は、一九九一年版「岩波文庫」に拠る。頁三六一」。

(27) 『碧巖録』第二十二則にも言及される。

(28) 『宗鏡録』卷六十一、『大正藏』四十八、頁七六四中。

(29) 六如慈周『葛原詩話』卷四(『日本詩話叢書』第四卷)。なお、一部表記を改めた。

(30) 『仏光国師語録』卷五・建長寺普説、『大日本仏教全書』四十八、頁一〇七下。

(31) 『済北集』、『五山文学全集』第一巻、頁一九四／二五四。

(32) 「コトバ」というものがわれわれにとつてただ棄却すべきものというだけでなく、両義的な存在でありうるということは、例えば次のような記述によつても示されるところである。「言説為法都有二種、一真、二妄、妄言説者不顯真諦、真言説能入第一義、；語不顯義而有顯示、；語不顯義云妄辺也、而有顯示云真辺也、故隨仏意分真妄説、若亦学者知真妄由、言説之法豈有咎耶」(『仏語心論』卷八・言説相心分第二十七、頁一五八／三三二上一下)。

(33) 禅僧が、「意味の交換」という次元ではなく、「意味の生産」という

次元で言語実践を試みている、と述べたことについて注意を喚起してきたいのは、彼らにおいて重要なのは、産出された〈意味〉ではなく、〈意味〉の産出という行為——「言う」という行為——だということである。

(34) このような効果を、ロシア・フォルマリズムの用語を借りて、「異化」と呼ぶこともできるだろう。

(35) 『大正蔵』四十五、頁二二七下。

(36) このようなヴィジョンは「本覚思想」と呼ばれて時に批判されるが、本稿の着眼点は、このような二元論的思考の真／偽ではなく、それが禅の構成の中でどのような「機能」を持っているかである。

(37) 「仏法在世間／不離世間覺／離世間覺菩提／恰如求兎角」〔六祖壇經〕般若第二、「大正蔵」四十八、頁三五一下。

(38) まさにこの「無限退行」の中において、客観世界＝存在そのもの＝〈仏〉の地位を篡奪／僭称しようという（不可能な）試みを実践するため、われわれの日常的在所を離れた何か特別な実践方法があるに違いない、という神秘主義的な仏教観が発生する。

(39) 大珠慧海『頓悟要門』（平野宗浄『禅の語録6 頓悟要門』筑摩書房、一九七〇・三、頁一八九）。

(40) 虎関師鍊『濟北集』卷十四・宗門十勝論第六、『五山文学全集』第一卷、頁二二四／二七四。また、虎関には、次のような記述もある。「道因言蹟、言以字伝、言字二法載道之器、増上慢寔至不察所由、離除文字以為正法、如來嫌之、執計之謂、吾祖所謂不立文字、増上慢寔至除離文字、

学仏之者乞詳甄別」〔仏語心論〕卷十二・有無俱離分第五十六、頁三三／四〇七下）、「蓋外道中以絶言句為正法者、言義並滅墮空無見、吾宗門中不立文字直指見性、後学膚浅不善分別、錯入此格者不寡矣」〔仏語心論〕卷十五・言義差別分第七十三、頁二八九／四六三下）。

(41) ここで、「われわれは〈コトバ〉の〈外部〉へと脱け出ることができるか」という問い（或いはそれに類する問い）を立てて論じているが、このことについては一言を附しておかなければならない。それはつまり、このような問いの立て方自体がそもそも決定的に誤謬である、ということである。なぜなら、このような問いの中では、脱け出ようとしている主体の言語的存在性は全く不問に付されてしまっており、自己同一的な即目的実体としての地位に保全したまま議論を進めてしまっているからである。もし「われわれ」或いは「われ」が言語的存在でないのなら、そもそも〈外部〉に位置しているために脱け出る必要がない（或いは脱け出られない）。しかし、それが言語的存在とした上で、もし脱け出られるというのなら、それはもはや「われわれ」でも「われ」でもない。つまり、「われわれ」或いは「われ」という立場を保守する限り、上記の問いにはもとより「脱け出ることができない」という「解」しかないのである。しかし、逆に言えば、だからこそ「われわれ」或いは「われ」という主体の言語的存在性が強く問われてくるのである。

(42) 「若有人問汝義、問有將無對、問無將有對、問凡以聖對、問聖以凡對。二道相因生中道義」〔六祖壇經〕付囑第十、「大正蔵」四十八、頁三六〇下）。

- (43) 「問、何者是中道義。答、辺義是。問、今問中道、因何答辺義是。答、辺因中立、中因辺生。本若無辺、中従何有。今言中者因辺始有。故知、中之与辺、相因而立、悉是无常。色受想行識、亦復如是。」(大珠慧海『頓悟要門』、平野宗浄『禪の語録6 頓悟要門』筑摩書房、一九七〇・三、頁八五)。

- (44) John Langshaw Austin: *How to Do Things with Words*, Oxford, 1960、J・L・オースティン／坂本百大訳『言語と行為』(大修館書店、一九七八)。

- (45) 『無文印』(国立国会図書館蔵刊本)巻十五「周時甫」。

- (46) 『達磨大師血脈論』(続藏経)六十三、頁三二下)。

- (47) 『天目中峰和尚広録』巻四之上「示雲南福无通三講主」(和刻影印近世漢籍叢刊)中文出版社、頁一七七一八)。

- (48) (コトバ)の安定性―同一性が損なわれる兆候が見られるようになると、システムを安定化させようとするプログラムが社会の中で自動生成される。「若者の言葉の乱れ」などの言説はその一例である。

- (49) とはいえ、ここで立ち止まって反問してみる必要があるだろう。「五山文学」という資料体の全てがそのような内因によって成立したものであるのか、と。「参詩猶如参禅ト云ホドニ、詩句ニ参スルトモ、単伝直指向上ノ詩ニ参ゼヨ、カマイテ詩魔ノ向下ニ参スルナト云タゾ」(『湯山聯句鈔』序)という記述にもあるように、「詩」と呼ばれている表現の全てが(詩禅一味)言説へと還元されるわけではない。また、禅僧の言語(文筆)活動を実務的水準において捉えておくとするれば(例えば次の

事実に注意しておく。①禅僧の社会の中では、各人が地位とそれに応じた役割を与えられ、その中で、さまざまな種類の儀礼的労働へ実務文書の作成などが要求されたこと。②「詩」さえもが社交的手段としてのコミュニケーション・ツールとして機能しえたこと)、(本稿で言うところの)「詩」によつてのみ「五山文学」という(枠)が成り立ち得たわけではない、ことは強調しておく必要があるだろう。