

〈活句〉考

——(中世)禅林詩学における方法論的公準の不／可能性——

山 藤 夏 郎

1. 発端

明応九年(1500)五月、撰津国有馬温泉に湯治に行った寿春妙永〔生没年不詳〕と景徐周麟〔1440—1518〕の間で千句の聯句が応酬製作された。その四年後、永正元年(1504)八月、一韓智翹〔生没年不詳〕によって注解が加えられ、『湯山聯句鈔』と名づけられた。その「序」に与えられた注解の中に次のような記述がある。

「カマイテ、活句に参ゼヨ、死句ニ参ズルナ」ト云ゾ。第一句、向上ノ掃蕩門ヲ活句ト云ゾ。第二(第三)句、向下放行門ヲバ死句ト云ゾ。参レ詩猶如レ参レ禪ト云ホドニ、詩句ニ参ズルトモ、单伝直指向上ノ詩ニ参ゼヨ、カマイテ詩魔ノ向下ニ参ズルナト云タゾ。(新大系本、三〇五頁)

禅僧はその詩的実践において須く「活句」に参すべきであり、決して「死句」に参することがあってはならないという。このような、「活句」／「死句」という対概念を用いて言語実践を統制しようとする話法は、「須参活句、莫参死句。活句下薦得、永劫不忘。死句下薦得、自救不了」(『碧巖録』〔岩波文庫本〕二十則、他)等をはじめとして広く禅籍中に見られるものである。また、前記の文章がこの二分法を詩という実践を理化する手続きへと応用していることについても、禅林においてはパターン化された話法の一つに属するものであって、この記述が、五山禅僧によって「詩禅一味」言説の理念的原拠としてしばしば援用されてきた、南宋・巖羽『滄浪詩話』における「論詩如論禪」(詩辨)、「須参活句、勿参死句」(詩法)という記述と結びあったものであることもよく知られている。¹⁾だが、ここで少し立ち止まって考えてみたい。はたしてわれわれは上記の文章の中で訴えられていることを十分に咀嚼

できていると言えるのか、と。つまり、ここでいう「活句」や「死句」というものが具体的にどういう言語実践として考えられていたのか、そして「活句」であることがなぜこれほどまでに強く要求されているのか、という疑問に対して、われわれは十分に納得のいく答えを手にしていると言えるのだろうか。勿論、「活句」という辞項の使用をめぐるのは、従来の研究がこれに言及を避けてきたわけではないのだが、解釈をめぐる討議が生まれるほどに深刻に問われてきたとも言いが、**「活句」という語をいかに手際よく「言語内翻訳」(言い換え)したとしても、それによって禅僧が「活句」という語の使用を通して何を為そうとしたのか、という問いに対する答えを導き出すことは難しい。**

鈴木大拙〔1870—1966〕には「活句・死句」と題する一頁ほどの小論があるが、その中で、「禅では概して概念性の句は死んでゐるといつてもよい。それで禅者はいつも何か新鮮な生き生きしたものを持ち出さんとする。この新鮮性・活躍性は、併し、偶然に出て来るのでなくて、禅経験の上において深い反省を繰返すときに、自ら獲られるのである」(『続鈴木大拙選集』第七卷、春秋社、一九五三・七、二三二頁)とある。経験のみがこれを証するということだが、「何か新鮮な生き生きしたもの」という曖昧な規定がわれわれの疑問を十分に解きほぐしてくれることはないだろうし、「概念性」の句が死

句であるという理解を受け容れるとしても、その「概念性」から離れた句というものがいかにしてありうるのかという問いに対する答えはここでは決して自明ではない。

本稿は、禅僧たちが「活句」／「死句」という二分法のなかに何を訴えようとしていたのかを改めて問い糺すことを目指しているが、それは「活句」という概念に何らかの決定的な定義を与えることを目指すという意味においては、むしろ本稿ではその定義づけがいかに困難であるかを示したいと考えている。というのも、論述の過程で明らかとなるように、「活句」というのは、このような類型の句こそが「活句」であるというかたちでは決して明示できないものだからである。ゆえに、本稿が究明の対象とするのは「活句」という辞項そのものではなく、そのような辞項を様々な主体をして語らせてしまうような禅的思考法にある。換言すれば、人ほどのような思考回路を組み込まれたときに、「カマイテ、活句に参ゼヨ、死句ニ参ズルナ」などと口にしてしまうのかということである。

2. なぜ禅僧の言葉は奇抜なのか

さて、まずは活句／死句の区別を把握する上で、次の記述がわれわれに当座の手がかりを与えてくれるだろう。抜隊得

勝〔1325—1387〕『塩山和泥合水集』の記述である。その中で抜隊は「死句活句ノ差別ハ、初心ノ人ニ対シテハ、総説示シガタシ」として、一定の留保を加えながらも、「死句」概念について次のように解説している（ただし、この留保の意味の重さにはくれぐれも注意しておきたい）。

ヲホカカヲ譬喩因縁ニワタリ、理性玄妙仏法辺ノ義味ニヲツル語ヲ死句トス、機、位ヲハナレザルガユヘニ。所以古徳ノ云、「句中二句アルヲ死句トシ、句中二句ナキヲ活句トス」。又云、「機、位ヲハナレザレバ毒海ニ墮在ス、語、群ヲアドロカサザレバ、流俗ニヲチイル」ト云云。ヲヨソ活句ヲ死句トナスコトハ、言句ノ咎ニアラズ、只ソノ作者ノ見性ノ未徹ナルニヨルベシ。（思想大系本、二六七頁）

ここでは先行する種々のテクストを引用・参照しながら活／死の分岐点の縁取りが試みられているのだが、その要点を整理すれば、活句の要件とは、(i) 句中に句がないこと、(ii) 「機」が「位」を離れていること、(iii) 語が群を驚かすこと、であるという。そして、(iv) 活／死の区別は表現のよしあしの問題ではなく、作者の見性の徹／未徹の問題であることが附言される。

禪の言語観

さて、以下にこれらの言表を手がかりとして分析を進めていこうと思うが、その前に、それぞれの引用元を簡単にまとめておくと、(i) は、「語中有語、名爲死句、語中無語、名爲活句」（『古尊宿語録』〔『正新纂続藏經』六八〕卷三十八・洞山守初、二四八頁上、『林間録』〔『景印文淵閣四庫全書』一〇五二〕卷上、八〇五頁下、他）に拠る。そして(ii)と(iii)は、『碧巖録』二十五則における「機不離位、墮在毒海。語不驚群、陷於流俗。忽若擊石火裏別縑素、閃電光中辨殺活、可以坐斷十方、壁立千仞」という記述に拠ったものである。このように、上記の文章は、広く禪林に共有されたテクストに基づいてまとめられたものであることがわかるが、議論の足がかりとして、まず(ii)の条件に照準を合わせて考えてみたい。

ここでいう「機」という語については、『説文解字』卷六上（『景印文淵閣四庫全書』二二三三、一八六頁上）に「主発謂之機」（発を主どる、之を機と謂う）と解説され、『説文繫伝』卷十一（同、五三四頁上）に「尚書曰若虞機張往省括于度、括箭受弦処也、機弩牙戾也」とある。この場合、「機」とは、大矢を発射する弩弓のばね仕掛けのことであった。また、『莊子』至楽には「万物皆出於機、皆入於機」とあり、万物を生み出す造化と同義に用いられることもあった。ここから「機」を、（能産的）「はたらき」ないしは「仕掛け」といったほどの意

味として理解できるとすれば、(ii)は、その「はたらき(機)が特定のポジション(位)から離れていること」などと解することができるだろう。

このことから、禅僧にはどうやら表現の定式化を回避しようという基本的態度があつたらしいということが窺われるのだが、この点に関しては、既に別の機会に詳しく論じている。ここではごく簡単に問題点を整理しておくに留めるが、ここでは禅僧が以下のような言語観に基づいて自らの言語実践を行っていたことを明らかにした。すなわち、人は、「語不離窠臼、焉能出蓋纏」(『碧巖録』七十二則、他)。「窠臼」は、紋切り型。「蓋纏」は、煩惱の意。語が定型から離れなくては、苦しみから脱け出すことはできない)といった言表に端的に示されているように、既存のコードに準拠したコミュニケーションの惰性に沈み込んでしまうことで、繰り返し書きされた現実——客観的現実ではなく主観的現実、すなわち自己の意識内において構成された世界——を、一定の、アプリオリな実体的構造体であると信じてしまう。そして、そのような言語の檻に抑留されることで、固定化された苦しみの再生産回路に自ら服従してしまうような受苦的存在となる。そこで、禅僧は、自らの言語実践を、例えば「做頌之法亦無定式」(無学祖元〔1296—1286〕⁴)、或いは「説法豈有定式、只隨時機也耳矣」(虎関師鍊〔1278—1346〕⁵)といった言表に典型的に現れるような

「定式」^{スチレン}「静的な構造」に対する批判の上に行おうとした。そして、言語の世界には脱出口がないという認識に基づき、言語の内部(此岸)に居ながら言語を徹底して利用し尽くすことで、言語の(外部)〈彼岸〉への(不可能な)越境を試み、自己解放・自己変革の可能性を開こうとした。そこで求められたのは、慣性の圏域において「公共性」(「わかりやすく言うこと」)に担保された専一的意味の体制に順応することなく、その圧政に抵抗し続けること。そして、二項対立的意味秩序が同位的に繰り返されるような惰性的・予定調和的な自動機制に抵抗しながら、凝固した意味を攪拌・遠心化させ、現実世界を存在の未決状態、混濁的な生成の途上へと押しとどめるようなパフォーマンスを実践することであつた。

驚き

以上を念頭に置いた上で、再び抜隊のテクストに戻るならば、そこに(iii)「語、群ヲラドロカサザレバ、流俗ニヲチイル」として、「驚き」の有／無が活／死を腑分けする基準に据えられていたことが注目されるだろう。群(人々)を驚かすとは、視点を変えて言えば、言語構造の変換(配置転換)という出来事、(そしてその言語構造に群れをなして接続している無数の)自己意識の更新という出来事に他ならない。先に述べたように、禅の視界が惰性からの離脱に照準を合わせてい

るのだとすれば、構造の配置転換、意味の束縛のゆるみ、新しい世界像の開示は、喜びをともなった新鮮な「驚き」を誘うものとなるだろう。一方で、日常的コミュニケーションにおいては、諸概念は反復的に使用されることが義務づけられているために、不可避的に儀礼化・情性化・凡庸化・透明化・自然化され、意味として流れ作業的に所定の位置へと運搬されていくことになるのだが、このような「流俗」に陥った発話には何の「驚き」もない。つまり、人を歓喜させるような驚き、或いは戦慄・震撼させるような驚きが発生しないような情性の中に、死句への転落が兆している、という事態が警告されているのである。そこで、禅僧は、汚染された諸概念、平板化した表現、単調化した韻律を刷新し、既成の生産関係を解体し再生するような発話がなされているか、絶えず審問・検閲を受けなければならなくなるのだが、その意味で、単純なる知的労働は退けられ、斬新性や意外性を注入することが求められていくことになる。つまり、端的に言えば、禅僧の言語実践にはある種の「奇抜化」が要請されることになるのである。

奇

それは詩学の伝統の中では、「奇」の一字によって要約される方法のことであるだろう。月舟寿桂〔470—1533〕は「論

詩者云、宋有三法、新奇巧是也、奇者誰歟、不向如来行処行底江西詩祖也」〔幻雲文集〕〔統群書類従本〕「奇才字説」と述べているが、ここでは、「奇」とはすなわち、「不向如来行処行底」〔如来の行く処に向かつて行かざる底^も〕としての「江西詩祖」〔すなわち、黃庭堅、号山谷〔1051—1105〕のことだとされている。ここにいう、「不向如来行処行底」とは、『景德伝灯録』卷二十九〔大正蔵〕五一、四五五頁中、同安常察「十玄談」〔塵異〕における「丈夫皆有衝天志／莫向如来行処行」の句を典故としてしている。「如来」とは一般に「如実に来至した者、如実から到来した者」〔禪学大辞典〕。また同書「如実」項によると、「思慮分別を加えぬありのままのすがた。真実そのままに。真如。法界。如如」といった解説を与えられているが、同時に、それはいかなる概念化からもはみ出してしまうような前概念的な存在だとも考えられていた。『金剛経』〔大正蔵〕八〔羅什本〕に「如来所説法、皆不可取不可説、非法非非法」とあるように、「如来」〔ありのまま〕とは、〈言表不可能なもの〉、〈語りえぬもの〉と見られていた。また、同経では「如来是真語者、実語者、如語者、不誑語者、不異語者」として、「如来」が「真実の言葉」〔或いはその話者〕であることも示されているが、虎関師鍊が『楞伽経』〔四卷本〕の「若説真実者／彼心無真実」という句に注解を加えて「言語に真実はない。真実がないことが真の真実である」〔仏語心論〕「言無真実、蓋無真実

即「真実」と述べていたことを承けて言うならば、われわれの経験しうる言語的地平には、〈如来〉（ありのまま）〓〈真実〉は存在していないということである。つまり、〈如来〓真実〉とは、現実からは到達不可能・言表不可能な、非現前としての〈語りえぬもの〉、言語の〈外部〉（彼岸）の（暫定的）代理記号に他ならない、というわけである。

既に見てきたように、禅僧から見れば、現実の構成は不当に自然化・透明化されたものである。われわれが自然だと信じているものは既にして自然ではなく、自己意識の中に不当に内化された自然である。〈語りえぬもの〉の自己意識への到来は、意識化（自己意識へと内化）されるやいなや、語りうるものへと転化するが、このとき、〈語りえぬもの〉は、〓語りえぬもの〓として既にして語られ、分節化されてしまっているのである。つまり、〈語りえぬもの〉は自らを切除し、自らを何らかのかたちへと変身させることよってしか到来を可能にしないということである。換言すれば、「如来」真実「語りえぬもの」などというものは——他にどのような言い換えてもよいが——既にその概念自体が自らを切除してしまっているのである。それゆえに、禅僧は種々の方法を用いて不当に透明化された（理解された）〈如来〓ありのまま〓真実〉に不透明性（可動的未決状態）を注入し、現実の構成を脱自然化していこうと試みていたのである。言い換えれば、

〈語りえぬもの〉を〓語りえぬもの〓として語ろうとするのではなく、いかなる情性的意味にも占拠されることのないままに言語を使用すること。そのような実践方法こそが、禅僧／詩人の間で、「奇」すなわち「不向如来行処行底」と呼ばれてきたのである。

しかして月舟が「奇」の一字を「江西詩祖」、すなわち黄庭堅（号山谷）と言い換えていたこともまた十分に注意しておくべきだろう。これは羅大経『鶴林玉露』人集卷三における「楊東山嘗謂余云、丈夫自有衝天志、莫向如来行処行、豈惟制行、作文亦然、如歐公之文、山谷之詩、皆所謂不向如来行処行者也」という記述と共鳴したものだと考えられるが、同書はその前段に陸象山〔1139—1192〕の言葉を引用してこうも述べている。

豫章之詩、包含欲無外、搜抉欲無秘、體製通古今、思致極幽眇、貫穿馳騁、工夫精到、雖未極古之源委、而其植立不凡、斯亦宇宙之奇詭也、

豫章（黄山谷）の詩は、全てを包み込んで外部を無きものにしよとし、全てを暴き出して秘密を無きものにしよとし、そのスタイルは古今に通じ、思ひなしは幽眇を極めてい。諸書を涉獵して博く学問に通じ、その工夫はまことに精緻周到である。未だ古え

の源委（本末）を極め尽くしたとは言えないが、うち立てたものは非凡である。これぞ宇宙の奇詭である。

ここで黄山谷は「宇宙之奇詭（古今東西随一の奇抜さ）」と評されているが、その山谷の詩風を高く宣揚した呂本中（1084—1125）が、詩の「活法」を主張していたという事実もまた併せて想起しておくべきだろう（「詩を学ぶものは活法を知らなければならぬ。所謂活法というのは、規矩が備わっていないながらも規矩の外に出ることができ、千変万化して測りようがなく、しかも規矩に背かないようなものである」）。中世禅林詩学の枠組では、黄山谷は、杜甫（712—770）や蘇軾（号東坡）〔1036—1101〕と並んで参照すべき詩人の上位に位置づけられてきたが、この事實は禅僧において「奇抜化」の手法が要請されていたことと決して別の問題ではないのである。

こうして、禅僧の表現は、定型からの逸脱を求めるといふかたちで畸形性をもその内に取りこんでいくことになるのだが、このような姿勢は彼らの詩の解釈行為においてはそのようになかたちで具体化されることになるのだろうか。禅僧の詩の解釈の実態を示すのが、抄物資料群であるが、その具体的内容については、朝倉尚『抄物の世界と禅林の文学——中華若木詩抄・湯山聯句鈔の基礎的研究——』（清文堂出版、一九九六・十二）、堀川貴司『「三体詩」注釈の世界』（「詩のかたち・

詩のこころ——中世日本漢文学研究——」若草書房、二〇〇六・十一、収録）などの諸論考に詳しい。

その中でとりわけ注意を引くのは、前掲堀川書によって『聴松和尚三体詩之抄』に次のような記述があると指摘されている点である。すなわち、「詩人ト云フ者ハ、ナキ事ヲ云イ出シテ作ガ興也。アルマジキ理ヲ云ガ、詩人ノ発興言也。……アルマジキ理ヲ興ジテ言之、詩人常也」（二七九頁）。ここでは「アルマジキ理」という半ば自家撞着的な手法によって論理性を挫き、「興」（おもしろみ）を起すのが詩人の常態であると強調されているが、このような立場が明確に示されているということ、これまで見てきた禅僧の「奇抜化」への志向性からすれば十分に了解されることだろう。

そして虎関師錬は「詩話」（『濟北集』卷十二）の中で、「理」に適しているかどうかを、詩の評価の根本基準に置くが、彼においてもその「理」とは意味論的水準での論理性とは異なっていた。例えば虎関は、『詩人玉屑』（卷三）が石敏若の「氷柱懸簷一千丈」（詠雪）の句と併せて、李白の「白髮三千丈」（秋浦歌）の句を「句豪畔理」（表現は豪快だが理に背く）と評していることに触れ、これに異を唱えている。虎関の主張を約して言えば、李白が歌っているのは白髪が三千丈になるほどの「愁い」の深さについてであって毛髪の長さのことではない。したがって、「三千」でさえなお短く、李白はその「意」

を措くことで確かに「妙」を極めた。しかし石敏若の句は、「無当玉卮」「韓非子」外儲説右上。底がない玉杯の意。すべてが漏れ出てしまう無用の宝のようなものであり、李白の句とはもはや比ぶべくもない、ということであった。

また、虎関は同じく「詩話」の中で、杜甫の「呉楚東南坼／乾坤日夜浮」〔登岳陽樓〕領聯。なお、首聯は「昔聞洞庭水／今上岳陽樓」の句に言及し、これを註者が「洞庭在乾坤之内、其水日夜浮也」と解していることを非としながら、もし註の意のようなら、この句は「不活」であると指摘する。つまり、世界の内に洞庭湖の水が浮かんでいるのではなく、洞庭湖が世界を浮かべている、という解釈によってこそ活句が可能になるといっているのである。

勿論、意味論的な水準（事実確認的読解）においては、いかなる表現もまた意味づけられて合理性へと回収されざるをえない。しかし、ここで禅僧が敢えて口にするのは、矛盾や不条理である。「アルマジキ理」という手法へと訴求することによって、理の名のもとに合理化・正当化された惰性態としての現実世界を新たに造り換えようとする姿勢を見せているのである。勿論、ここで注目すべきは、それぞれの読みの当否ではない。先行する読みから絶えずズレを作り出し、読みのパターンが固まらないようにするという手法である。禅学的地平において無限個の解釈が湧出してくる可能性が担

保されていたことの重要性は、意味論的な地平における解釈の豊饒さ、つまり多義性を価値化することに訴求されていたわけではない。文学という制度の中で（ブルデュー的に言えば、¹⁵文学場という象徴闘争の空間の中で）、多数の読みが調和をもって水平的に展開していくことはありえないし、また標準化をめぐる抗争の場から隔離された不可触の文学というべきものが存在することなどもありえないだろう。ある読みは、他の読みを抑圧することで自らを特権化するが、いかなる読みも歴史的局在性に呼応してイデオロギーの拘束を彼らざるをえないのであってみれば、いかなる読みも正当な読みの提示として読まれるべきではない。既に見たように、固定した視点ないし思考法は、ものの価値を自然化してしまう、と禅僧は考えていた。パースペクティヴの絶えざる遊働或いは分裂によって、常識と非常識の間の緊張関係を動揺させ、新しい視点を注入していくことを試みていたのである。勿論、固定化した意味の防壁を叩き壊すことに成功しているかどうかは状況に依存するが、重要なのは、禅僧の言語実践が、自然化された、沈殿した固形を攪拌する「パフォーマンス」であったという点、現実の構成を組み換える「はたらき」であったという点である（勿論、それもまた標準化という抗争に巻き込まれることなくしてはありえないのだが）。

以上のように、禅僧は、解読行為においてもなお、共有さ

れた暗号表に照会しつつ意味を現前させるといふ類の手續きを取らない。禪僧においては、読解は既成の意味の受け取り作業ではないし、隠された正しい意味／意図を発掘してくる作業でもない。その意味で、禪僧の解釈は既存の解釈コードの批判の上に立ち、むしろ意味生成の前衛において、前人未踏の未開の土地に足を踏み入れるかのように、新たに意味体系を創り上げているのである。つまり、禪僧においては、読解もまた能産的であり、また能産的でしかありえないのである。

3. なぜ禪僧の言葉は難解なのか

過剰な変化（奇抜化）に対する排除機制

以上のような手法によって不当に自然化された現実世界に不透明性（二分法の未決状態）を注入していく試みが一定の成果をあげているとしても、それが過剰である場合、（有限化された文脈の中では）ネガティブな効果を引き起こすこともある。つまり、奇抜化を徹底していくことは、公共性の高い意味的配列を示すことによって通約されるような、標準化・規範化されたコンヴェンションから逸脱し続けることになるため、読解可能性は不定化⇨自由化してしまうのである。それゆえ、表現の公共性は縮減され、結果、わかりにくく、難しく、なってしまうのである（勿論、「難しい」という現象が客観的に

立ち現れるという意味ではなく、そのような認識のパターンが自己意識に構築されるという意味において）。例えば、「自風雅之道廢、世之善詩者、不以性情而以意氣、不以學問而才力、甚者、務為艱深晦澁、謂之託興幽遠、斯道日以不競」（南宋・無文道璨〔1214—1271〕【無文印】【国立国会図書館蔵刊本】卷八「潘仲剛詩集序」という発言に表れているように、「託興幽遠」と「艱深晦澁」とは、見る目に応じて分岐されるほどの近似性を持っていると思われる。さらに、瑞溪周鳳〔1302—1473〕が横川景三〔1429—1493〕の『小補集』に寄せた序の中に、「就而視之、有俊逸奔放之美、而無奇澁拗峭之弊、古所謂如翻雲之鶴、走堤之馬者也」（『五山文学新集』第一卷、三頁）とあるが、ここでは、「俊逸奔放」という既成の枠にとられないような表現が、一方で「奇澁拗峭」へと転化する可能性を有するものとされていくことが仄めかされている。また、「艱澁用奇字、往々不可読也」（『空華日用工夫略集』【史籍集覧本】応安三年八月十三日条）と言われるように、「奇字」を用いることはしばしば読解不可能という状況へと直結していた。

虎関は「諸宗百家の内禪門の語句ほど難く會難く見無れ之」（『紙衣贖』【国文東方仏教叢書】第二輯・法語部上）と述べたが、このような「難しい」という現象は、上記のような「奇抜化」という手續きの随伴現象・副作用に他ならず、言語構造の固定化⇨パターン化から解放されることと、公共性が低下

していくこと（わかりにくくなること）とは、同一過程の二側面だと言えるのである。

そしてこのことは逆に、過度の不透明性（わかりにくさは、反転して過度の透明性（わかりやすさ）になりやすいということでもある。つまり、〃わかりにくい〃という〃〃わかりやすさ〃によって、それは理解不能な必要なもの、排除すべきものという一意性を与えられてしまいかねないのである。内部構造に対する異物性・異質性（例えば、規範からズレた言語使用）は、文字通り法規の外にあるため、その法外性は、効果として両義的方向へ向かう。一方では、何が出てくるのかわからないような期待感、感動をともなった驚き、群を抜いた斬新さとしてポジティブな意味があてがわれるが、一方で度が過ぎれば、難渋の極み、ないしは規律を欠いた、ある種のだらしなさとして負の価値が与えられてしまう。それはただ意味論的にわかりにくいというだけでなく、感動も呼び起こさないのである。

古典の賦活

そしてさらに一点、注意しておく必要があるのは、奇抜さ・斬新さとは時間の経過とともに失われ、必然的に古く、陳腐になるということである。斬新な方法は一般に規範化されやすい。そして、規範化されれば多くの垂流が生まれ、結

果的に陳腐化していくことは避けられない。例えば、「最近の詩家は、艶麗新美で、まるで花を挿んだ舞女おどりこのようである。一見すると、人の心を酔わせないこともないのだが、時が経つとその意が失われてしまう」（近時詩家、艶麗新美、如挿花舞女、一見非不使人心醉、移頃輒意敗）（『無文印』巻八「潜仲剛詩集序」）という記述は、斬新さの一過性を的確に捉えたものである。いかなる斬新さもまたその生起の瞬間から陳腐化へ向けた助走を開始しているのである。異質性は同質性へと埋没し、外部性は内部性へと編入され、他者性は自己性へと書き換えられていく。となれば、そこにはもはや驚きはなく、ただの情性態と化しただけである。ある詩人ないしは詩が模範の一つとなったとき、称賛の言葉とともにその異端性は剥奪される。それによってその詩人ないし詩は、抑圧的な中心化を攪乱するどころか、中心化の論理の中で抑圧的な働きを率先してしまふことになるのである。「昔日拈花旨／今日為荆榛」（竺樞枕僊『天柱集』「雅侍者」、『五山文学全集』第一卷、三十三頁）の詩句に凝縮されて表されているように、禅の宗旨さえもが桎梏に陥る可能性から免れてはいない。したがって、いかなる表現もまたその相貌を常態的に変化させなければならなくなるのである。

となれば、そのような持続的变化とはいかにして可能になるのだろうか。それを古典の取り扱いという問題として以下

に考えてみたい。

詩という伝統的制度は、古典という公共化された参照枠に人々が群れをなして接続し、それを身体化することによって可能になっていた。参照枠に集蔵されたアーカイヴ（断片化された素材群）を暗記し、そこから字句を引照しつつ、場（題）に即応するかたちでそれらを組み合わせるといふ編集作業として、詩は再生産されていた（勿論、これは何も詩に限定される性質ではないが）。原理的には、一篇の詩、詩の一字一句は潜在的にあらゆる字句、あらゆる詩篇、あらゆる物語と共鳴し合うという無限定性を有しているものの、いかなる主体も存在論的に中心点を与えられている以上、その視界は有限であるし、学の範疇もまた有限でしかありえない。禅僧の詩的実践の共同体は学の範疇を共有するかたちで参照枠を共有していたが、参照枠に対する学の質と量、準拠すべき規範の質には自ずから個体差が生じていたはずである。また参照枠が通時的に変化していかざるをえないものだとなれば、その規準をどこに定めるかという公共性の問題も定期的に浮上してくるはずである。その中で参照枠のブレをなくし、詩の公共性を維持していた要因の一つに、批評という行為がある。詩人群（或いはその他）は、批評という行為を断続的に行うことで、参照すべき詩人とそうでない詩人との差別化をはかり、また規範から過剰に逸脱したものを排除したり、規範自体の

方向性を議論したりすることで、準拠すべき参照枠を抗争的に（というよりも抗争というかたちをとった協働の中で）、書き換えながら定位してきた。

もし、禅僧の詩的実践が、公共性Ⅱわかりやすさという中心から周辺へと離散していく運動でしかないのだとなれば、ただあらゆる秩序を攪拌して混沌性を迎え入れることのみを至上の法則に仕立て上げてしまふ懸念もある。もとより、禅僧の語は、不特定多数の読者に向かって開かれているわけではないのだが、その難読さをともなった手法が教条化されてしまえば、フレームワーク（専門領域）の内部へと自閉していくことにもなりかねない。新しさとは異質さであり、ある種の共同性の攪拌であるから、共同体の保守システムは、それらを、独善的・放恣などといったラベルを貼りつけて排除しようとするからである。また、世界を認識する網の目Ⅱ文法が次第に精緻になっていけば、フレームワークの外部からはそれが見えにくく、わかりにくくなる。外部から見れば、語彙と統辞の不必要な操作としてしか見えてこなくなるのである。こうして過剰な変化、過剰な不透明性は、実践共同体の分裂ないし解体を惹起し、フレームワーク間の相互無視・相互隔離・相互排除を引き起こす。このような参照枠の公共性の著しい低下は、認識の枠組みを変更することに寄与しないばかりか、パフォーマンスな水準における効果の低減を

意味し、詩そのものの実質的解体をもたらすことにもなりかねないのである。

したがって、参照枠の極端な変化を回避し、言語交換における予測可能性を高次の水準で維持しておく必要性が生じる。だが、参照枠としての古典は、時間の経過にともなつた老朽化を避けることができないという必然的困難を抱えている。古典はやがて読まれなくなり、わかりにくくなる。そして公共性は縮減され、参照枠としての効果を失う。この必然に対処し、古典を賦活する手法として詩学が規範化してきたのが、*々*換骨奪胎*々*という(黄山谷の)手法であつた。

清拙正澄(1274—1339)は、別源円旨(1284—1364)の著作について、あたかも珠が盤を走るように「語意」が「活脱」であると評し、「能く我が大唐の胎骨を奪換する者」と称揚する。詩にも人にも「奪胎換骨法」があるというが、それはすなわち、古人の意を用いながらも其の句を用いず、古人の句を用いながらもその意を用いない、そのような手法として解説される(清拙正澄『禪居集』「跋旨藏主行巻後 別源」、『五山文学全集』第一巻、五〇六頁)。

また『中華若木詩抄』の抄者などは、「新意也。作意不言而可知焉耳」(『中華若木詩抄』(新大系本) 31)、「新意也。名譽ノ詩也」(同32)などと、「新意」を評価基準の一つに置き、これを肯定的に捉えているが、その中で「詩ハ、意ヲ新シク

語ヲ古シク云コトガヨキ也」(同25)や、「総ジテ、古人ノ心ヲ取ラバ、語ヲ換ヘテ作ルベシ。語ヲ取ラバ、一向ニ意ヲ換フベシ」(同197)などと、端的に換骨奪胎の手法——或いは和歌の本歌取りを思わせる手法——を述べた個所もある。このように、これまでにない語彙を使用するのではなく、素材としてのコーパスを制限しながら、その組み合わせにおいて「新意」を出すことが求められているのだが、ここでその新しさというのが、新語ではなく、「新意」を出すことに訴求されていることは大きな意味を持つ。それはこれが新たな詩語(ポエティック・ディクション)の創出、古い詩語の解体を抑止する作用をもっているからである。もし新しさを常に新語の創造という次元で実現させていくとしたら、参照枠は無制限に拡大していくことになるだろう。となれば、参照枠の公共性を維持していくのも困難になる。また、新しさの要請が、言語の身体性(物質性)を無視した恣意的な歪曲であつたとすれば、それはむしろ不快感をもよおすものとなるだろう。さらに、それらが差異を抹消した、古さを完全に清算してしまつた新しさであるとすれば、それは単にディシプリンを無視した放縦な語の羅列となるだけである。それゆえ、共有された素材の用法において新しさが要請されたのである。共有された参照枠の中に登記されている語群を適度な安定性の中で連結させていくこと。ジャルゴン化を回避し、できるだけ共

通のフォーマットを使用すること。シンブルな語を整然と並べること。ここでいう新しさとは、古さを完全に清算した新しさではなく（仮にそうであったとすればそれはもはや「新しさ」とは呼ばれないはずである）、古さをその内に織り込んだ「新しさ」——新しくもあり古くもあるという両義的・混濁的な新しさ——のことである。それによって初めて参照枠の公共性が維持されるのである。すなわち、古典をイデオロギー的に絶対化しつつ墨守・窒息させるのではなく、また排除・隠蔽するのでもなく、古典を賦活すること。それこそが実践共同体における参照枠の公共性を維持していくための有効なシステムとされてきたのである。

ただし、このような措置が惰性化への回帰へとつながる危うさを持つていたこともまた決して否定できるものではない。公共性を維持することは、視点を変えれば、表現のパターン化、予測可能性の増大、陳腐化、驚きの欠如、形式の惰性的継承、といった方向を促進することにもなるからである。そこで、詩人の重要な責務の一つは、このわかりやすさとともに生起しているかを見極め、その均衡を図ることに訴求されていくこととなる。しかし、いったいどこからが過剰な変化になるのかという問いは、参照枠の外延が流動的なものである限りにおいて、終局をみないまま不断的に継起されていくこ

とになるはずである。しかして、このような賦活のシステムを自らの内に作り得なかつたとき、古典はもはや死を待つのみとなるのである。

4. 変化の詩学

〈意〉の外部性

次いで、抜隊が古徳の言を引用して（i）「句中二句アルヲ死句トシ、句中二句ナキヲ活句トス」と述べていたことについて考えてみよう。

ここでいう、句中に句があるとは、そして句がないとはいったいどういうことだろうか。以下、禅僧の教育的方法論の一つに数えられる句意論に言及しつつ考えてみたい。句意論とは、句と意を弁別し、句の到／不到、意の到／不到という組み合わせにおける四分法によって、修行者を教導する教育方法である。

これについて夢窓疎石〔275—1351〕は次のように解説を加えている。

意とは、祖意なり。祖意とは、人々具足の本分底なり。句は五家の宗風手段なり。意はこれ根本なり。句はこれ枝葉なり。然らば則ち、初心の学者は、先づ祖意を参得

すべし。句下に死在すべからず。古人意を得て後、三十年、五十年、綿密に錬磨して、旧業宿障をつくすを、長養の工夫と名づけたり。長養純熟しぬれば、これを打成一片と名づく。この時自然に機弁妙用も現はるる故に、人のためにする手段も亦活脱自在なり。これを意句俱到の人と名づく。(『夢中間答集』〔講談社学術文庫本〕中、一一三頁)

まず注意を喚起しておかねばならないのは、ここで「意」と名づけられているものが、現前可能な「意味」や「概念」のことではないということ、それゆえ、句／意という図式は決して表現／内容のことではないということである。禅の言語観に従えば、言語というのは、言語以前に実在する事物を指示する代理・再現的記号ではない。既に拙稿で確認したように、『楞伽經』は「語」と「義」の関係性を「非異非不異」(『楞伽經』〔四卷本〕卷三)として捉えていたが、ここでいう「義」もまたわれわれが通念的に理解しているような意味での「意味」や「概念」のことではない。『楞伽經』卷三は、「云何為義、謂離一切妄想相言說相、是名為義」¹⁸と述べ、『涅槃經』卷六は「義者即是如来常住不変」¹⁹と述べている。そして、『頓悟要門』に「言說生滅、義不生滅、義無形相、在言說之外」²⁰と示されるように、「義」とは言語の〈外部〉に他

ならないのである。ある語の「義」なるものが常に別の語へと言い換えられる蓋然性から逃れられず、意味構造内の反響を通して送り返されるものでしかないのであれば、語の中に現前しうるのはもはや〈義〉ではない。それは単に別の「語」であるに過ぎないのである。さらにその「語」の中にも別の「語」があるというように、語は、決して〈義〉に到達することのない無限連鎖——語の中の語の中の語の中の……という堂々巡り——を構成しているだけなのである。つまり、夢窓が適切にも「つねさまの人の義理と思へることは、亦これ言句なり」(『夢中間答集』中、九八頁)と注意を喚起しているように、われわれが素朴に句意論(語義論)であると信じている構図は、実は、句句論(語語論)ではないのである。われわれがもしその誤認に気づかないまま「義」や「意」を自明の所与として論じているのだとすれば、それによって、逆説的に〈義〉や〈意〉を抑圧・隠蔽・排除してしまっているのである。禅僧の目から見れば、常識的な言語観は、句と〈意〉の非対称的な関係性をきれいさっぱりと清算してしまっており、〈意〉の外部性(彼岸性)を見失っているのである。またそれは、「言在於此、而意寄於彼」(羅大經『鶴林玉露』地集卷四)とあるように、当時の言語理論としてごく一般的なものでもあった。²²〈意〉と(現代言語学的な)「意味」とを同一視することを拒むようなこの視線を、古典詩学の言語理論における標準

的な思考類型として捉えることができるのだとすれば、〈意〉（意味）の現前性を盲信しているようなわれわれの視線を歴史化し脱自然化することから議論を始めねばならないだろう（どのような言説の配置の中で、〈意〉（意味）が論じうるものであると信じられるようになったのか）。この点は歌論・俳論などを含めた古典詩学一般を論ずる上でもまずもって注意されるべき点であるだろう。

以上の点から言えば、夢窓が上述、「初心の学者は、先づ祖意を参得すべし」と述べていることは、祖師の言わんとすることを恣意的に現前させよ、ということではない、ということがわかるだろう。われわれは、日頃から他者の言わんとすることを読みとることを全く自然なことであると見なし、夾雑物のない透明なコミュニケーションが可能な空間を妄想することに慣れきっているが、〈意〉は決してわれわれの耳に届くことはないのである。ここで求められているのは、言語（意味）の限界——〈意〉——と衝突するという経験、そのようなくぐくありふれた経験なのである。夢窓は別の個所で、「義路・理路の上に解会を生ずることなく」、「一切の知解情量を放下」することを求めている（『夢中間答集』中、一一七頁）。抜隊もまた「イニシヘモ今モイマダ大法ヲアキラメザル人ハ、皆カクノ如クノ情解ヲナシテ、活祖ノ語ヲ汚却スルコト、是ヲ以知ベシ、縦死句ナリトイフトモ、活人は是ヲ拈弄

セバ、直ニ活句トナルベシ」（『塩山和混合水集』（思想大系本）、二六六頁）、「本は活句ナリトイヘドモ、カクノゴトクニ情解ヲナストキンバ死句トナル」（同、二六四頁）などと繰り返し述べている。ここで「知解情量」「情解」などと否定されているのは、概念的思考に基づく意味論的解釈である。夢窓は、上述のように「意」とは、祖意なり。祖意とは、人々具足の本分底なり」と述べ、それを「根本」と捉えている。また別の箇所では、句到を「後得智」「化他の方便」とし、意到を「根本智」「仏の内証」と見ている。再説するが、〈意〉とは、存在論的地平においては決して現前しないもの、絶対的に到達不可能・言表不可能な、言語の（外部）語りえぬもの、句に対しては彼岸なものである。ゆえに、本来的にはそれを「意」と呼ぶことさえ適當ではない。また、それを言語の（外部）語りえぬものと呼んだとしても、そのような名指し自体が、絶対的に匿名のはずの（）を概念で埋め立て、窒息死させてしまうことになる。その意味で、（）は、どのようなかたちであれ意識されるやいなや、すぐさま「句中に句がある」状態へと転化されてしまうのである。

〈意〉は決して語られるものではなく、（言語の臨界として）幽かに感じられるものではない。とはいえ、言語なき〈意〉などというものがありえようはずもなく、人は言語を通してしか〈意〉をあぶり出すことはできない。ただし、世界とい

う自己意識、及び自己意識という世界が言語によつて構成されたものであったことを思い起こすならば、世界／自己意識の内部に〈意〉が秘匿的に遍在しているということにも気づかされるだろう。われわれは（行住坐臥のすべての瞬間において）〈意〉とともに生きていくが、〈意〉はわれわれの〈彼岸〉にあつて決して触知されることはないのである。

このアポリアをいかにして乗り越えるか。

無学祖元は、「活法變成死法、活語變成死語、山僧与爾奪了、吾之所奪、依義不依語、諸人所執、依語而不依義也」（『仏光国師語録』（大日本仏教全書本）巻五、一〇九頁中）と述べた。求められているのは、〈義〉に依ること。端的に言うならば、そのようなアポリアを（恣意的に埋め立てることなく）アポリアとして絶えず召喚し続けること、忘却しないことである。勿論、〈〉は現前不可能であるため、人の意識下に現前した当のものとはや〈〉ではなく、決定的に誤認されたものでしかない。しかしこれは逆に言えば、現前不可能であるがゆえに、人は〈〉をアポリアとして確かに経験（内証）することができるといふこともある。その意味において、決して名指すことができない〈〉の名を呼び続けることは、まず何よりもそれを隠蔽・忘却しない／させないという効果として肯定されるのであり、また、この呼び間違えの徹底こそが、逆説的に〈〉の非現前というかたちをとつた現前

を可能にし、名指しの暫定的な適切性を保証するのである。ゆえに、〈〉の喪失は回避不可能だが、忘却は疑いなく回避可能なのである。そしてまた、それこそが禅僧にとつての、〈〉に対する真摯な応答、崇拜・帰依の構図に他ならないのである。

方法論の不断的変化

ただし、ここで注意しておかなければならないのは、上記の考え方が必ずしも意味の剥奪、無意味な語の使用という方法論へとは結果しないということである。

明・雲棲株宏『竹窗隨筆』二筆「宗門語不可亂擬」（和刻影印近世漢籍叢刊・思想四編7、五四三〇頁）は、禅の手法とは無意味な語の使用である、という誤読の一般性を次のように難じている。

古人大悟之後、横説豎説、正説反説、顛説密説、一一契佛心印、皆真語実語、非莊生寓言比也、今人心未妙悟、而資性聡利、辭辯捷給者、窺看諸語録中間答機縁、便能模仿、只貴顛倒異常、可喜可愕、以眩俗目、如当午三更、夜半日出、山頭起浪、海底生塵、種種無義味語、信口乱発、ただ「顛倒」（ひっくり返し）、「異常」（非常識）で、人々が

驚喜するような表現を好み、その目を惑わすことにつとめ、「当午三更」（真昼の夜中）、「夜半日出」（夜中の日の出）などの無意味な語を乱発する、そのような態度がここでは厳しく批判されている。また、道元〔1200—1253〕は、在宋中に、祖師の語が「無理會話」（理解不可能な言葉）だと吹聴する杜撰の輩が多かったことを批判的に回顧している。²⁴

つまり、言表不可能性を象徴すること、何も意味していないという境界に滞ることもまたもう一つの意味の現前なのである。²⁵では、いかにして終局的な意味を与えることなく、不在の〈意〉——すなわちへへ——を召喚しうるのか。

へへの到来という出来事を考える上で重要なことは、およそ次の二点に約されるだろう。すなわち一つは、へへはへへとして到来することはなく、何らかの形式化を通してしか到来を可能にしないということ。或いは既に述べたように、へへは自らを切除し、自らが何らかのかたちへと変身することによってしか到来を可能にしないということである。そしてもう一つは、へへは、自らを秘匿化することを代償として全てを生み出し続けるということ、無限の自己産出というはたらきを決してやめることがない、ということである。言語の使用においてへへを召喚することとは、言語実践においてへへを全く新しいかたちへと変身させることであった。そのとき言語は全的にへへという空虚な場所となる

が、空虚と言ってもそこには何もないのではなく、逆にそれは全てを生み出す場所となるのである。井筒俊彦〔1914—1983〕が華嚴の哲理を分析する中で引用した、『老子』（第五章）の一節は、的確にそれを表現したものである。「天地の間は、其れなお囊籥のごときか。虚にして屈きず、動いて愈出づ」（天と地の間（全宇宙）にひろがる無辺の空間は、ちようど（無限大の）籥のようなもので、中は空っぽだが、動けば動くほど（風が）出てくる）（『コスモスとアンチコスモス』岩波書店、一九八九・七、三五頁、訳文并簡）。したがって、句中の〈意〉、すなわちへ意を幽在させた句は、空虚である瞬間において、あたかも「解のない暗号」（或いは「解があるのかどうかさえわからない暗号」）の如く人を絶えざる解読行為へと導き、それによって「意味」を無限に再配分していく「機」となるのである。換言すれば、へ意は、われわれの世界には決して現前しないが、現前不可能であるがゆえに句を活性化させるはたらきとして経験されるのである。つまり、へ意とは言語構造を、自己意識を更新し続ける不可知のシステムなのである。自己意識として構築された世界像に変化をもたらすことができるのは、句に幽在するへ意が持続的に活動しているからであり、それによって視点が不断的に更新されるからである。

そして、そのとき改めて強調しておかねばならないのは、
「意は言外にあり」という伝統的言表一般が示しているの

が、決して表現の外に字義的な意味とは別の何らかの意味が隠されているということではない、ということである。確かに、一面的には、禪の方法論とは、語句を字義的な水準で用いることなく、そこにさまざまな意味を含ませ迂遠的にパフォーマンスさせるものとして見えてくるのだが、それは必ずしも字義／隠喩の二分法の管轄下において、後者を優位化するような意志や規律としてあったのではない。なぜなら、表の意味であれ裏の意味であれ、或いは、第一の意味であれ第二の意味であれ、意味の現前性が信じられていることには変わりはないからである。そしてまたわれわれの経験が示しているように、隠喩というものが往々にして常套句であることが多いという事実を考慮するならば、古典詩学の制度下においても、『詩人玉屑』巻九「托物」において「日月」が「君后」の、「龍」が「君位」の隠喩であるなどとその類型が示されており、また『二南密旨』（賈島〔779—843〕）などにも事細かく比喩の事例が掲げられている、むしろ隠喩こそが定型化への危うさを免れないのだとも言えるだろう。その意味から、禪林詩学においては、詩の常套手段としての直喩・隠喩（六義における比興）が必ずしも至上の方法とされてきたわけではないのである。それは竺儂の偈頌論の中に「詩というものは、ただ六義に帰するものである。しかるに宗門の玄唱は、厳かに六義を含むものもあるが、六義の外に超然として全く世間の翰墨の常規の外に

出ているようなものもある。（それゆえ）来るも蹤を残さず、去くも迹を残さず、意は求めようもなく、情は測りようもない」（且詩者、止乎六義而已、宗門玄唱、則有儼若、含於六義者、有超然於六義之表、而絶去世間翰墨畦逕之外、来不知蹤、去不知迹、非意可求、非情能測」と示されている通りである。禪の方法論が絶えざる変化を求めるとすれば、それは「六義」という制度化された方法ではなく、そのような修辭技法を包含した無定型性の中で、予測可能性をできるだけ圧縮した水準において語を連鎖させ、意味の固有の再帰点を抹消していくことが求められていたのである。²⁶

ただし、以上のように、禪の方法論がいかなる修辭技法によっても定式化されえないものであったとしても、このことが修辭技法一般を予断的に排除しようとする意志或いは規律として理解されるようなことがあつてはならないだろう。なぜなら、既に述べたように、禪僧において最大の眼目とされていたのは、へゝの到来という出来事だが、それはあらゆる言語的地平において起こりうる経験であり、あらゆるテクストにつねにすでに幽在する契機だからである。確かに禪僧において表現様式如何が第一に問われることはないのだが、それは技巧的な詩である可能性を排除しないという意味でもあるのである。心敬〔1406—1475〕は、「まことの仏まことの歌とて、定まれる姿あるべからず。…たゞ一つ所にとどこほ

らぬ作者のみ正見なるべしとなり」(『さ、めごと』(大系本)、二〇二頁)と述べたが、「まことの仏まことの歌」すなわちへは、「定まれる姿」がないという持続的変化によつて初めて可能になると考えられていた(なおこれは、禅のエッセンスを集約していると言われる『金剛經』の「心無所住、而生其心」の一句と反響したものであるだろう)。

ただし、ここでいう変化とは、われわれの経験する世界(自己意識)がラディカルに変わったと印象づけられるような経験、かたちあるものが滅びていく経験、現前する変化の経験のことではない。むしろ、毎日見る花がいつもと変わらずそこにある、という経験をこそ、そのような変化の経験と見なければならぬ。道元は『正法眼蔵』第五十三「梅華」において「無量無尽の過現来、ことごとく新なりといふがゆへに、この新は新を脱落せり」(思想大系本・下、二二七頁)と述べた。いかなるものも、瞬間瞬間に新しく生起してくるものであるがゆえに、世界は常に既に「換骨奪胎」されており、絶えず変化を繰り返している。つまり、変化というのは、どのようなかたちであれ、「ある」ということに他ならないのである。「仏法にも敗壞の無常とて、此の身の破れ失せんことを二乗も悟り知れども、念々の無常とて、物ごとにふれて忘れざるは、菩薩大悟の位なり。念々の修行の歌人、おぼろげにもあるべからず」(心敬「さ、めごと」、一九八頁)。変化そ

のものが変化することなく(常住)、われわれの経験する世界を創り出してくれていること(無常)、それを「物ごとにふれて忘れ」ないこと。ここに詩の成就があるのだ、と詩人はいう。

詩は意味を陳述しているわけではない。また陳述してはいわけてもない。一義的であることが悪く、多義的であることがよいわけでもない。無意味な言葉を重ねることが活句なのではないし、奇を衒った表現や多義的な表現そのものが活句なわけでもない。しかし、そのような技巧的な句もまた活句である可能性を排除してはいない。〈活性〉(変化)とは、つねにすでに句の内部にあるのである。

句に幽在する〈活性〉

それでは最後に、前掲(Ⅳ)「ヲヨソ活句ヲ死句トナスコトハ、言句ノ咎ニアラズ、只ソノ作者ノ見性ノ未徹ナルニヨルベシ」と述べられていたことについてまとめておきたい。ここでは、活/死の別が、畢竟、見性の未徹/徹の問題であると主張されている。つまり、活/死の分岐点と見なされた基準は語句の形態的特徴から導出されるものではなく、「情解」(意味論的解釈)から離れているかどうかという主体(自己意識)のあり方の問題だとされているのである。本稿の文脈に沿って言い換えれば、それは言語とその〈外部〉——句と〈意〉——に対する視座を持ちえているか否かの問題だということ

である。前述のように、〈意〉はいかなるテクストの内にも胚胎していた。しかし、そのような視座を忘却し、〈意〉を「意味」〓句へと恣意的に還元しつつ、コミュニケーションの情性に服従してしまったとき、言葉（句）は死ぬ。それにともない、自己意識としての世界、世界としての自己意識は凝固し、苦しみを再生産し続ける自動機械となる。それゆえ、禅僧は〈意〉を不在のままに召喚しうる言語実践として、或いは言語構造（自己意識）を不断的に脱臼し続けていく言語実践として、詩を求めていくことになったのである（ただし、それは詩は意味が不在であるのに対して、日常言語は意味が存在している、ということではない。禅僧の考えに従えば、詩はむしろ言語の原態を示している。だからこそ禅僧の言語実践は必ずしも詩の様式を踏襲することに向けられるものではない）。

ところで、無学は詩作の定理を説く中で次のように述べている。「偈頌を作る方法に定式というものはない。……必ず自己の胸襟の中に向かつて模索せよ。模索することができなところを模索せよ。罅縫^{すきま}のないところに門戸を求めよ、路のないところに路を求めよ、言語のないところに言語を求めよ」〔做頌之法亦無定式、……須是向自己胸襟中模索、模索不得処模索、無罅縫中討門戸、無路中討路、無言語中討言語〕〔仏光国師語録〕卷五、「大日本仏教全書」四八、一〇七頁。無学が教えているのは、連続的であると信じられていることに、切れ込みを入れ、

不連続化すること。のっぺりとした平面に新たな罅を穿ち、新たな概念を、新たな思考法を創り出すこと。そして、それらを自己の胸襟中に起こすことである（またそれは自己の胸襟中でしか起こりえないものである）。かくして禅僧たちは、各々の自己意識にへへを迎え入れつつ、新たな主体（自己意識）へと脱皮し続け、へへを言語において流出させていくことを自らに課した。それが可能であったとき、語（自己意識）の連鎖関係〓相続関係〓嗣法関係が無窮不尽に連続し続けることであることによって、語（自己意識）は語（自己意識）であることを忘れる（無意味ではない次元で何事かを意味しながらも、何事も意味しなくなる）。そのとき初めて〈意〉が不在として、現前する、と禅僧は考えていた。言語によって構成された世界、すなわち自己意識はここにおいて全き真空状態と化す。と同時に、「囊籛^{たぐやく}」のように、次から次へと（既成の枠に捕らわれない自由無定型な）言葉を生み出していく。そこに「定まれる姿」はなく、自己意識としての世界（世界としての自己意識）は、時には壊乱・狂乱の様相を帯びつつも、現前不可能なへ自己存在そのもの〓他者存在そのもの〓に触れ得たという感覚を言語において剥き出しとする。そのとき人は発すべき言葉を奪われるが、それゆえ全く饒舌に「カマイテ、活句に参ゼヨ、死句ニ参ズルナ」などと語り出すことになるだろう。

では、はたして「活句」とは何か。われわれはこの問いに

対して、もはや適正な解はないとしか答えられないだろう。

「活句」とは何である、というかたちで具体的に例示し得ないのは、あらゆる句が、「活句」でありえながらも「死句」であることから逃れていないという根源的二重性を帯びているからである。ある条件（自己意識の構成）の中で言語の運動（構造変換）が生起したとしても、それが別の条件下でも同様に生起する保証はない。ゆえに〈活性〉は言語に属しているわけではない。しかし、言語なくして〈活性〉のみが存することもまたありえないから、〈活性〉は言語に属していないわけでもない。驚き（構造変換）を一つの指標としてそれを「活句」と呼ぶことは許されるかもしれないが、しかし、それはまずそれが「死句」であるからこそ可能になっていたのである。ある句が「活句」であるためには、まずそれが「死句」でなければならぬということである。言語と〈変換〉、死句と〈活句〉とは相互にそのアプリオリ性を譲り合っている。〈活性〉なき死句もなければ、死句なき〈活性〉もない。へへは一瞬の猶予もなく言語に到来し続けており、言語はへへの呼びかけに応え続けている。禅僧が死句の体制を動かそうと為していたこと自体もまた死句の産出であることを忘れてはならない。道元が「活はたとひ全活なりとも、死の変じて活と現ずるにあらず。得活の頭正尾正に脱落なるのみなり」（『正法眼蔵』「思想大系本」第四十二「説心説性」、下、

二三頁）というように、われわれは死句の体制から〈活句〉の中へと移動することなどできないのである。重要なことは、人は死句の体制に留まりつづけねばならないということ、それゆえに、句の〈向こう側〳〵彼岸〳〵外部〉にどのような〈真意〉があるのかということをも——その発話主体／作者でさえも——知りえないということである。虎関は「言語に真実はない。真実がないことが真の真実である」と述べた（前述）。このどうしようもなく〈真実〉から隔てられているという経験、視点を變えて言えば、〈真実〉と切断というかたちをとって結合しているという経験こそが、現実の構造を固定化している籠を外す契機となり、〈活句〉を嚮導し続けていたのである。

これまで見てきたように、われわれの読み取りうる言語はどこまでいっても不完全な対象であり続ける。ゆえにいかなる詩もまた完成された作品として読まれることを拒否し、いかなる教化もまた棄却されることになる。方法は、反復されることによつてある程度、規範化されるが、禅林詩学に方法論があるとすれば、そのような方法論を内部から浸食してしまふようなものでなくてはならないだろう。虎関は「凡禪門の言句を仕様不_レ滞_二途_一」（『紙衣簍』）と述べた。しかし一方で方法論を公準化しないということが固有の方法となつてしまえば、このような把握さえもはぐらかされていくこ

とになるだろう。意味によって隅から隅まで充溢させられた世界の擬制を、決定的に受動的に、惰性的に読まされることのないようにするにはいかにすればよいのか。あらゆる状況に即応しうるような最終審級の方法はない。

註

- 1 引用は、市野沢寅雄『滄浪詩話』（明德出版社、一九七六・七）。
- 2 一例をもって示せば、孫昌武／梅田雅子訳「中国詩歌の発展における禪宗の影響 略論」（『東洋文化』八三、二〇〇三・三）は、次のように解説している。「活句」とは、一面では思考が活きていて、とらわれも滞りもなく、不即不離であるものであり、もう一面では表現上、聯想・比喩・象徴・雙關・答非所問などの手法を多用することである。これこそ、後生の「繞路して禪を説く」という手法にはかならない。詩歌の創作において、まさにこのような方法が大いに手本にされたのであった。
- 3 拙稿「禪においてヘコトバ」とは何か——「詩禪一味」言説を可能にする地平——（『日本研究』〈広島大学〉二二、二〇〇八・三）。
- 4 『仏光国師語録』卷五・建長寺普説、『大日本仏教全書』四十八、一〇七頁下。
- 5 『済北集』、『五山文学全集』第一卷、一九四頁。
- 6 『金剛般若波羅蜜經』、『大正藏』八、七四九頁中。
- 7 『金剛般若波羅蜜經』、『大正藏』八、七五〇頁中。

8 『楞伽經』卷一、『大正藏』十六、四八四頁下。

9 『仏語心論』卷五・別說識真分第五、『日本大藏經』十、一〇〇／二七七四頁上。

10 引用は、『宋元人説部叢書』上冊（中文出版社）所収本。

11 ただ、諸評の中には、山谷の「奇」について、「句雖新奇、而氣乏渾厚」（『隱居詩話』、『詩人玉屑』卷十八引）、「後山謂魯直作詩、過於出奇、誠哉、是言也」（『海隱叢話』、同上）などとネガティブに評価する声もあった。なお、山谷自身の言には「好作奇語、自是文章一病、但當以理為主、理得而辭順、文章自然出群拔萃」（『豫章黃先生文集』卷十九「与王觀復書三首」、『四部叢刊正編』四九、二〇一頁下）というものもある。

12 呂本中は『夏均父集』の序を製して次のように述べたと言われる（劉克莊『後村先生大全集』卷九十五「江西詩派・呂紫微」引、『四部叢刊正編』六一、八二四頁上）。「字詩當識活法、所謂活法者、規矩備具、而能出于規矩之外、變化不測、而亦不背於規矩也、是道也、蓋有定法、而無定法、無定法、而有定法、知是者、則可以与語活法矣、謝元暉有言「好詩転円美如彈丸」、此真活法也」。ちなみに、呂本中は「大慧宗杲への参禪でも知られる（『大慧書』）。

13 『済北集』、『五山文学全集』第一卷、一六八頁。

14 ただし、『詩人玉屑』のこの記事は嚴有翼『藝苑雌黃』からの引用である。

15 Bourdieu, Pierre, *Les règles de l'art : Genèse et structure du champ littéraire*, Éditions du Seuil, 1992. エール・ブルデュー／石

井洋二郎訳『芸術の規則Ⅰ』（藤原書店、一九九五・二）、『芸術の規則Ⅱ』（藤原書店、一九九六・一）。

16 覚範慧洪『冷齋夜話』巻一。

17 註3。

18 『楞伽經』卷三、『大正藏』十六、五〇〇頁中『仏語心論』卷十二・善語義相分第五十九、『日本藏』十、一四三／四一七頁上。

19 『大般涅槃經』、『大正藏』十二、四〇二頁下。

20 平野宗淨『禪の語録6 頓悟要門』筑摩書房、一九七〇・三、二一〇一頁。

21 この問題は、何よりもまず根本的にわれわれの知の枠組みが〈外部〉語りえぬもの〈〉に対する視座をほとんど忘却ないし無視してしまっているという点において確かな難しさを抱えている。記号分析学のJ・クリステヴァは、主著『詩的言語の革命』（第一部、原田邦夫訳、勁草書房、一九九一・十）の劈頭、近代言語学が——ソシュールの有縁性とフツサール及びバンヴェニストの超越論的階層性という二つの潮流を除いて——言語の「外なるもの」を「なかなか問ひ糺そうとはしない」ことを批判し、この「外なるもの」の解明をなおざりにすれば、言語理論の発展それ自体が阻害される」と述べている（十頁）。要素還元主義や実証主義に基礎づけられた現代言語学の中心領域は、学問としての科学性を維持するために、言語の〈外部〉（語りえぬもの）を放擲することで対象としての言語を予め理解可能なものへと手なずけておくという操作を自明の始発点に置いてきたが、文学研究という制度的枠組みもま

た（その決して小さいとは言えない領域において）そのような操作を自然なものとして受け入れ、そのようにして手なずけられて小さくなくなってしまった言語——というよりも言語の模型——によって文学という現象が組み立てられているかのような視座及び規律を内面化させてきたように思われる（はたして言語とは言語学が対象としているところのあの言語のことなのだろうか）。われわれにとって喫緊の課題となるのは、この言語の〈外部〉という忘却された問題系をわれわれ自身の思考の地平に導き入れ（恢復し）、われわれの視線を遮蔽しているものを凝視することによって、視座を根底から転換することである。それなくして禅僧と眼差しを共有する可能性が開かれることは決してないだろう。

22 中国の伝統的文学理論における「意」の問題については、近く、浅見洋二『中国の詩学認識——中世から近世への転換——』『結語——詩的言語をめぐる』（創文社、二〇〇八・二）にまとめた言及がある。

23 「真仏無口、不解說法、真聽無耳、其誰聞乎」（『宛陵錄』（入矢義高『禪の語録』8 伝心法要・宛陵錄）筑摩書房、一九六九・十二、一三六頁）。「かたる人あらば、たちどころに会取すべしとおもふべからず」

24 『正法眼蔵』（思想大系本）第四十五「密語」、下、五六頁。

25 加えて言えば、へゝの召喚は、仏教語のような抽象的な概念を使用することにも繋がらない。徳山縁密は、「但参活句、莫参死句、活句下薦得、永劫無滞」として子弟を領導する中で、死句の例句として「一塵一仏国、一葉一釈迦」、「揚眉瞬目、拳指豎弘」、「山河大地、更無滯訕」

などの語を挙出している（『五灯云元』巻十五）。ここに死句の例句として挙げられているのが、経典・語録中の仏教語／禪語であることの意味は重い。それはすでに抜隊が「譬喩因縁ニワタリ、理性玄妙仏法辺ノ義味ニヲツル語」と述べ、仏教用語が死句の代表格であるとされていることも符合している。道元『正法眼蔵』（思想大系本）第六、「行仏威儀」にも「仏縛」といふは、菩提を菩提とは知見解会する、即知見、即解会に即縛せられぬるなり。…菩提をすなはち菩提なりと見解せん、これ菩提相応の知見なるべし、たれかこれを邪見といはんと想憶す、これすなはち無繩自縛なり。…いたづらに仏辺の窠窟に活計せるのみなり」（上、八七頁）とある。

26 本朝でも広く読まれた『虚堂和尚語録』巻一（『大正蔵』四七、九八八頁上）には、「五祖凡示衆、東辺掉一句、西辺掉一句、大似蘆雪喫瓜冬、喚作楊岐正伝東山暗号」とあり、五祖法演の語が「東山の暗号」と呼ばれ、難解であったことが示されている。

27 『竺儂疑問』（『禅林象器箋』二十一・偈頌）。

28 禅僧のこのような手法を「象徴」と呼ぶことができたとしても、それはM・プランシヨ [1907—2003] が言う意味での「象徴」であるべきであろう。「象徴はそれ自身が空虚であり、自分では解釈することも触れることもできない無限の距離であり、限界を排除する空隙だらけの無限の広がりであって、その限界の彼方に無限を示そうと努力する。しかし象徴はまた様式化されないものでもない」（重信常喜・橋口守人訳『虚構の言語』紀伊國屋書店、一九六九・十、九—十頁）、「象徴は、わ

れわれをして普遍的な欠如、全体としての空虚を体験させようとする方法の一つである欠如に、絶えずわれわれを送りかえず役割を持っている」（同、十頁）、「もし象徴が壁であるとすれば、それは穴があくどころか、逆に、よりいつそう不透明になってゆくような壁とも言うべきものだ。単に不透明になるばかりでなく、それは、おそろしく強力な塗方もない密度と厚みと現実性をそなえたものと化するのであって、かくてそれは、われわれ自身を変形し、われわれの手段や慣習の作る球体を束の間変形し、われわれをいつさいの現実的知識や可能的知識から引き離し、われわれをもっと可鍛性に富むものと化し、われわれを動かし、別の方向に向け、この新しい自由を通して、われわれを或る新しい空間の接近に直面させるのである」（粟津則雄訳『来るべき書物』現代思潮社、一九六八・九、一三五頁）。