

## 詩を詠むのは誰か

—— 中世禅林詩字における「脱創造」(détournement) という〈創造〉の機制 ——

山 藤 夏 郎

### 1. 序

虎関師鍊(二二七八—二三四六)『济北集』卷十四には、「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、纔よに唇吻くちびるを啓ひらけば即ち錯まちまる」(若其悟者、千言萬語無弊焉、其不悟者、纔啓唇吻即錯)〔五山文学全集〕第一卷、二二四／二七四頁)という記述がある。これは「悟」を一つの分岐点として、言語が完全に対極的位相において実現される、という一つの知見を示しているのだが、このような見解は、同時に次のような二つの疑問をわれわれに投げかけてくる。

一つは、発話の真正性(「無弊」／「錯」)の問題である。虎関は別の文章の中で「言語に真実はない。真実がないということが真の真実である」(『仏語心論』卷五「言無真実、蓋無真実即真真実」、『日本大藏経』十、一〇〇／二七四頁上)とも述べている。真実が不在というかたちをとってしか言語の中に現前しない

のだとすれば、その視線の先に、「千言萬語も弊え無し」という逆説が立ち現れてくる構造をいかにして描出することができるのだろうか。

もう一つは、発話の主体(「悟者」／「不悟者」)の問題である。禅はしばしば人が言語にコントロールされた主体であることを告知する。となれば、人はいかにして言語をコントロールする主体となりうるのか。言語に対する抵抗が、その実、当の言語によって仕組まれた抵抗ではないという保証はどこにあるのか。抵抗は言語の〈外部〉へと脱け出ることによって可能になるが、主体の主体性が言語によって構築されたものでしかない以上、(その主体性が保持される限りにおいて)その可能性は初めから途絶していることになる。となれば、そのとき、人は、この言語的地平の真つ只中であって、いかにして言語的主体の主体性を抹消できるのだろうか。

本稿は、禅林文学という領域を起点として、仏教的思考法

をその基盤に置いてきた中世の知の回路が、「詩を詠む主体」というものをどのように捉えてきたのかを改めて問い糺すことを目的としている。ただし、以下で行うのは、この主体なる隘路アバトリヤに対して直接的に肉薄を試みるのではなく、そのような主体なる存在を可能にしているもの、すなわちへ他者、という（不可、能、に、して、漚、しない）迂路を辿ることによってその輪郭に幽かに触れてみ（せ）る、ということである。もしこの企図に一定の成果が認められるとするならば、（言語によって構築された）主体というものが、（われわれが素朴に信じているような意味での）発話（詩作）の主権者としては考えられてはいなかった、ということが闡明されることになるだろう。

## 2. 我と〈渠〉の不均衡な呼応関係

さて、まずは探求の端緒を、洞山良价（八〇七—八六九）の所謂「過水偈」（『洞山録』（『大正藏』四七、五二〇頁上））に求めてみよう。

切忌従他覓 迢迢与我疏 我今独自往 处处得逢渠  
渠今正是我 我今不是渠 应须恁麼会 方得契如如  
〔切忌に忌む 他に従いて覓むるを／迢迢として（はるか遠く）我と疏なるがゆえに／我今独り自ら往き／处处に渠に逢うことを〕

得／渠は今正に是れ我なるも／我は今是れ渠ならず／応に須く恁麼いんもに会えして／方はめて如に契うつことを得ん

この詩に頌うたわれている「主体」に対する省察は、次のことをわれわれに教えている。すなわち、われわれが素朴に一つのものとして信じてきた主体というものが、禅学的地平にあっては、「我」とへ渠」という二重的なものとして考えられていた、ということ。そして、この二者の関係性が、へ渠」は「我」だが、「我」はへ渠」ではない、という非対称的な図式によって捉えられていた、ということである。換言すれば、「我」とへ渠」との間に横たわる不可視の罅すきは、「我」からへ渠」へは透過不可能であるが、へ渠」から「我」へは透過可能であるという、非対称的な（非／透過性によって「我」とへ渠」のはたらきを原的に区分するものと考えられていた、ということである（ちなみに、「渠」の原義は、「溝」或いは「堀」である）。では、この「我」という内側の有限性からその罅を通して見えてくるへ渠」とはいったい何か。それが彼（岸）性という、いま／ここに対する不在へと訴求されていることに着眼するならば、自己に内在する第三者性（自己内在的な外部）に照準を合わせるこそがこの問いを解くための唯一の鍵であることが予期されるはずだ。それを以下では、次の二点に約して考えてみたい。すなわち、（一）へ渠」は秘匿的であ



望（存在論的構造としての欲望）に惰性的に従った結果であるに過ぎない。〈他者〉は「我」に対しては永久に「未知なるもの」であり、ゆえに、思考された他者は既にして〈他者〉ではない。〈他者〉の「他者」への転倒、すなわち「未知なるもの」の「未知なるもの（として知られたもの）」への転倒は不可避である。こう言つてよければ、〈他者〉とは、思考されることによつて切除＝隠蔽されるというアポリアそれ自体に与えられた異名だということである。何らの意味も帯びずに——意味を帯びないという意味さえも帯びずに——立ち現れてくる〈他者〉などいなのである。その意味で〈他者〉は完全に秘匿的である（ゆえに「他者」もまた一つの仮名に過ぎない）。

勿論ここで、〈他者〉とは「意識不可能＝思考不可能なもの」である、と述定してみせたとしても、それ自体、〈他者〉なる主語が前提とされた倒錯でしかなく、それは結局、端的な同語反復に過ぎない。〈他者〉とはむしろあらゆる概念が挫折・失効する場所なのであつて、そもそも言語体系の内部においてその公準を定めようという試みは始原において挫折しているのである。

(ii) 次いで、このことから最も重要になるのは、そのような思考不可能性、非実体性は実はわれわれの用いているあらゆる辞項についてもあてはまるものだということである。

仏教の言語理論は、「我」を含めた諸辞項が、その反射関係の連鎖から事後的に生成された非実体であることを、そしてまたそれゆえに、語りうる世界、語りうる「我」もまた、言語の空虚な構造化に基づいた、虚構的なものであることを繰り返して説明してきた。虎関が「言語に真実はない」（前出）と述べたように、諸辞項の「真の意味」、世界の「真の相」、「我」の「素顔」（本来の面目）は、諸辞項／世界／「我」の内部には決して現前しない。つまり、人は語るることによつて「存在の真相」を剥奪＝隠蔽し、それを不在化しているのである。しかし、そのような視点に立つたとき、逆説的に「真相」は露見することになる。「真実がないということが真の真実である」という虎関の言葉に約されるように、全てが不在化されたとき、まさしく言語の中に「非現前の」という真相が幽在していることが顯示・啓示されるのである。

『楞伽經』は、「語」と「義」が「非異非不異」の関係にあることを述べ、大珠慧海（唐代、生没年不詳）『頓悟要門』は「言説生滅、義不生滅、義無形相、在言説之外」と言っている。〈義〉には固有のかたちがなく、言語の〈外部〉に隠れているがゆえに決して意識・思考されえない。その意味で〈義〉は「語」に対する〈他者〉である（すなわち、〈義〉とは——敢えてわれわれの概念に近づけて敷衍するならば——意味というよりも「意味生成作用」に近いものとなるだろう。ただし、この場合、

もはや意味と意味生成作用とを全く別なものとして考えることはできないのだが。『楞伽經』は一方で、「語」と「義」とは異なるものではないとも言っているが、確かに、意味が立ち上がってくる根拠を、「語」から逆構成することはできないものの、意味（生成作用）を離れて立ち上がってくる「語」などはなく、また、意味（生成作用）を喚起しない「語」などもない（全く未知の外国語であっても「わからない」という意味を立ち上げる）。つまり、人のあらゆる意識・思考という形式性が言語によつて可能になり、またその形式を通してしか実現されえないのだとすれば、それはすなわち「義」の「語」（形式）への滲入⇨転倒⇨変身という出来事として常に既に経験されている、ということになる。要するに、「義」とは、特定の座標をもたないままあらゆる「語」（と「語」と「語」の間）を生起せしめるというその現場性——場（語）を現成させること——を有するがゆえに（自己意識に対して）遍在的だと言えるのである。そしてまたこの遍在性こそが、「語る」ことによつて、まさにその「語る」ことそれ自体の中に——かつまた「外」に——顯示される「意味生成作用⇨主体／世界の生成作用⇨真実」の遍在性を示しているのである（「真実」については後述）。これを洞山の偈頌に沿つて言い換えるならば、「我」はいついかなるときも「他者⇨渠」と出逢つているということである。そしてまた、「渠」はつねに既に「我」の呼びかけに

応えているのだが（「義」のあらゆる「語」への変身によつて）、「我」には「渠の声」が聞こえない（「語」の内部に「義」が不在であることによつて）、という不均衡な呼応関係を形成しているのである。ゆえに、ここでいう「出逢い」とは、二者が対面的に、相互現前に出逢うというような意味での出逢いではなく、（そのような意味においては）決して出逢うことがないという意味での、不可能な——ただし不可避の——（「アボリア」との）出逢いのことなのである。

禪僧はしばしば、このような「語」と「義」の非対称的な関係を、そして「義」の秘匿的な遍在性を、「花」と「春」の関係に喩えて説明してきた。つまり、「春」には固有の「花」がなくて、人の目には見えない。となれば、人はいかにして「春」そのものにかたちを与える（思考する）ことができるのか。かりに「花」を描くことによつて「春」を示したとしてもそれはあくまで「花」であつて「春」ではない。しかしながら、「春」はそこに無いわけではなく、人は「花」を見ることによつて「春」を感じることはできるのだ。覚範慧洪〔二〇七一—二二八〕の詩文集、『石門文字禪』の明版に与えられた序文（紫柏「達觀」真可）にはこうある、「蓋し禪は春の如きなり、文字は則ち花なり。春は花に在り、花を全うせるは春なり。花は春に在り、春を全うせるは花なり。而して曰く、禪と文字と二有らんや、と」〔蓋禪如春也、文字則花也、春

在於花、全花是春、花在於春、全春是花、而曰、禪与文字有二乎哉<sup>7</sup>。つまり、へ春の到来によつて「花」が咲く、花が咲くことによつてへ春の到来を感じる、という出来事は、自らがへ存在をあらしめるもの禅と存在されたもの文字との間の不均衡な呼応関係から生起した一つの効果であること、そしてまた、それが日常的具體性の中に埋め込まれた、他者と渠との出逢いを感じ得る一つの契機であることを、(二者の前項の不在において)示しているのである。

### 3. 「我」の完全なる無能性

われわれの生きている世界の全領域には意味(という名の「語」)が書き込まれているが、その意味とはそれとして自律した実体なのではなく(無自性)、関係性の網の目が瞬間瞬間に生起してくることによつて事後的に立ち現れてきた効果の束に過ぎない。しかしながら不思議なことに、この関係性(縁)がいったいどのような原因に支えられてこのように生起してくるのかがわれわれには一向にわからない。それはそのへ生起そのものが生起してくることがないからである。それはわれわれにとつて端的にへ思考不可能なものに他ならない。連歌師心敬(一四〇六一—一四七五)は、「たゞ幻の程のよしあしの理のみぞ、不思議のうへの不思議なる」(『さゝめご

と、大系本、一六五頁)と述べた。「幻」に過ぎない此岸としての二項対立的世界及び「我」がいったいどのような「理」によつて立ち現れてくるのか、その「理」のへ思考不可能な思考不可能性こそが、「幻」のあり方を規定しているのだとするならば、いままさに——ただし事後的に——立ち現れた世界や「我」(という名の「語」)は、そのへ義と意味生成作用生起そのものから常に「遅れた存在」であり、かつまた「作られたもの」でしかない、ということになる。すなわち、「我」という主体は、言語という檻の中に閉じこめられて身動きのとれない被拘束的存在でしかないということである。そのとき、われわれは、「我」と呼ばれている主体の主体性主権性(の根拠)に対して十分な信頼を寄せることはもはやできないだろう。

では、その点を以下にもう少し掘り下げて考えてみよう。

『宗鏡録』(永明延寿(九〇四—九七五))は、石頭希遷(七〇〇—七九〇)「参同契」(『景德伝灯録』卷三十)の「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」という句に對して「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、皆爲言語之所覆」という注解を加えている。本稿の文脈に沿つてこれを咀嚼すれば次のようになる。すなわち、われわれはどのような言葉を承けたとしても、その彼岸に隱

れている（他者＝義＝宗）と出逢っていることを知らなければならぬ。その上で、その（他者）の（他者性）を忘却し、言語の内部に自ら「規矩」——事後的に立ち上がった、言葉化された規則——を立て、それによって（他者）を理解するようなことがあつてはならない。もし「規矩」を立ててしまえば、必然的に有限的な思考の枠組へと還元せざるをえず、そうして思考されたものは、例外なく、決定的に、（他者）と齟齬・背馳することになるからである。そうあつてしまえば、人は、もはや既定の言語構造によってコントロールされた主体のまま——つまり、受苦的な存在者として在らしめられたもののまま——生きていかねばならなくなるのである。

とは言え、既に述べたように、（他者）は（他者）のままに現前することは決してない。（未知なるもの）の到来は、既知のものへの変身を通してのみ可能となるからである。仏教の術語体系は、この不可避の変身を、応現・応化・応作・示現などと喚びできた。（観音）が衆生の機根に應じて三十三身——或いは三十二身——に応現するという教説は、上記のような、（義）が「語」を通してのみ到来を可能にするという原理に対応している。「花」の（真の意味）とは何かという問いに対していかなるかたちで応じたとしても、そこには必ず「我」という虚構の様式に準拠するかたちでの転倒＝変身が起こっているのである。「我」という自己意識の内部

に特定の座標をもつて配置された諸辞項、そのあらゆる諸辞項の、あらゆる統辞規則の“有限性”の中でのみ、（渠）は、変身を可能にする。ゆえに、もし人が、貧困な語彙、語法の檻、ステレオタイプ的思考法に（自ら）囚われているのだとすれば、（他者）の変身の様式がパターン化するのは必然である。禅僧はこれを「窠臼」と呼び、そこに嵌ってしまえば煩惱から脱け出せなくなると警告してきた（「語不離窠臼、焉能出蓋纏」『碧巖録』七十二則、他）。しかし、「花」の（真実の相）に三十三のかたちを与えることは詩人でもない限り難しい。では、そのようなパターン化を回避しつつ常に新しく応現させるにはいかにするか。応現の機制が、「語」の構造、すなわち「我」の存在論的構造を不可缺の参照点として組み込んでいるのだとすれば、まさにその構造をいかに動かすかがその成否を握る唯一の鍵鑰となるだろう。となれば、問題は、作られたものであるところの「我」が、自らの力によってその構造を変えることができるのか、それを自由にコントロールすることができるといふ一点に逢着する。つまり、「我」の主体としての能動性、自由がここに問われているのである。

しかしながら、絶望的なことに「我」は言語／法に対して徹底的に不自由な存在でしかありえない。それは意志的な行為が可能かどうかという意味において不自由だということ

はなく、それが決定できないという意味において不自由なのである。われわれが何らかの言語／法の内部にすることが承認され、その言語／法の外延を確定することができないのだとしたら（ここで言っているのは日本語や英語といった恣意的に閉じられた国語 national language の外延のことではなく、言語一般の外延である）、言語／法の外からそれを鳥瞰することは不可能となる。つまり言語／法の概念を恣意的に分割しないという条件の中では、その言語／法自体は不可視だということである。となれば、その言語／法の内部（「我」という世界）にあっては、実は「自由」という概念が成り立つのかどうかさえわからぬ。仮に任意の法に従わないということが自由だとしたとしても、その法に従わないという法に既に従ってしまっていることになるからである（例外なく、事後的に）。となれば、人はもはや言語／法に対して意志的に従うことも従わないこともできない。人が何らかの言語／法に従っていると信じるとき（それを現前させるとき）、まさにその「言語／法」は隠蔽されてしまうのである。しかし、人は「言語／法」の内部からは出られないし、どのような言表も「言語／法」の管理下にある。すなわち、「言語／法」は「我」に対して秘匿的に遍在するものでしかありえないのである。となれば、「我」は、まさにその「言語／法」をコントロールする（書き換える）権能を所有することができない、ということを意味する。

その権能をいま仮に「創造」と喚ぶならば、その「創造性」とは、創造的であろうとする主体的努力の内には決して実現しないことになる。なぜなら「我」というものが言語的に「作られたもの」でしかないからである。どれだけ意志的に言語／法を書き換えようとしたとしても、それはさらに高次の言語／法の管理下に置かれる、という無限後退に再帰していく他はなく、たとえ言語的主体という有限の立場における比較考量から創造的であると判断される事柄を実践したとしても、それは既成の被造物の有限な反復・再演でしかない。となればそれはもはや「創造」ではない。つまり、言語的に作られたものは、「創ること」からつねに遅れた存在でしかありえないということである。気づいたときには既に「創造」は為されてしまっている。これは言語的主体の本源的な有限性、有界性である。そもそも「我」はその思考可能性の内に「創造」を同定することさえできないだろう。このとき、「創造」を、狭義の意味での「新しいものを初めて創り出すこと」であることを超えて、人の日常の全てに浸透した、世界を立ち上げる権能、存在をあらゆる権能として捉えたとすれば、まさにその意味において、「我」には「創造する権能」がないのである。つまり、「我」は全くの「無能」なのである。

しかしながら、われわれの経験の中に「創造されたもの」



が充溢しているというまさにそのことによつて、或いは、世界／「我」の絶えざる起動が、人の言語・行為という日常性かつまた具体性の中に実現されているという事実性を顧慮することによつて、「我」の名の下に行われてきた、そしていままに行われている言語・行為の権能はいったい誰に帰属するのか、という問いが投げられることになる。その帰属先をへ一義的に述定することは——それが秘匿的なものであることによつて——原理的に不可能であるが、禅僧は敢えてそれを（「我」であるところの）へ渠へ、或いはへ義へ、或いはへ禅へ、或いはへ心へなどと呼んできた。「渠は是れ見聞覚知、挙手動足の主人公なり。仏祖より蠢動含靈におよぶまで、誰か彼の恩力をうけざる。諸人還て自ら渠を知るや、うたかひ十分なる時は、悟十分なり。」（抜隊得勝『塩山和混合水集』（禅門法語集、上巻、至言社）、一五一頁）。或いは、それはこう言つてよければ、人の思考可能性の内には把握されず、それ自身の内に目的を持たず、いかなる統合も目指さず、かつまた結果が予期されることもない、へ創造へそれ自体である。「我」の完全なる無能性にへ能うことへ performativity（語ることをすこと）をもたらしてきたへ能うことへそれ自体は、へ能作主不在の能作へ、へ創造主不在の創造へ、へ語り主不在の語りへとして、何らの意志も待たないまま、「我」をして言語せしめ、行為せしめているのである（そのとき、意志とは「我」の存

在論的構造のことに他ならない）。

しかして、へ創造することへ存在をあらしめることへは今まさに創造されたもの（存在されたもの）であるが、創造されたものはへ創造することへではない。へ創造へは、被造物の中においては（不在というかたちをとつてしか）現存しえないのである。

古来、自らを世界の創造者たらしめんと欲してきた詩人の群れは、世界の恣意的にして自然な（自己への）現前が一定のパターンに陥ることを恐れ、いかにして真のへ創造者へであるところの「造物」「造化」「天公」からその権能を奪うか、藻掻き苦しんできた。陸龜蒙（？一八八—？）は、「少くして調詩を攻め、造物者と柄を争わんと欲す」（甫里先生伝）と言い、皎然（七二〇—？）は「天真挺拔の句の如きに至つては、造化と衡を争う」（『詩式』序）と言つた。造化とは存在物をへ造ることへ化めることへだが、「造化ハ天公ト云フ心也。草木山川、雨露霜雪ヲ人知レズ造リ出スモノノコト也」（『中華若木詩抄』、新大系本、231）と説明されるように、決してそのはたらきを人に知られることがない。義堂周信（一三三—一三八）は「無作而作、可以奪造化之權矣、不言而言、可以感鬼神之泣矣」（『空華集』卷十三「寄康侍者病居詩跋」、『五山文学全集』第二卷、一七三三頁）と述べたが、造化の権能を奪い、鬼神の感涙をささうには、へ何も作さぬままに作すことへ、へ何

も言わぬままに言うことへに全てを委ねる他はない。しかしながら、「我」が「我」である限り、自らの「造化」からの遅れ——事後性——によって、その権能を奪うことは原理的に不可能なのである。

つまり、いかなる人も「我」の権能においてではなく、「渠」の権能において言語し、行為している。というよりも、「言語すること」へ行為することそれ自体が「渠」なのである。<sup>12</sup>「我」はもはや世界の起点であるような中心化された場所ではなく、むしろ世界の末端に投げ捨てられた一つの粗末な作品でしかない。「我」は「渠」に対して完全なる「無一物」にして、「百不能・百不解」「土木偶人」「何もできない、何も解らない土人形」(大慧宗杲「二〇八九—一六三」『大慧普説』卷四、『禅学典籍叢刊』第四卷、三二六頁)の如き無能者でしかないのである。「我」はいまや此岸に立ち竦む一茎の植物の如き端的な無力さによってその存在を主張するような能動性さえ持ちあわせてはいない。そのような物言わぬ主体が「自由」への可能性を拓くために為しうる唯一のことは、自らの事後性(絶えず遅れていること)と被造性(作られたものであること)という絶対的な有限性を忘却しないこと、そしてそれをひたすら倦むことなく凝視し続けることである(勿論、無能であることもまた一つの能力であり、それもやはり「他者」から権りうけなければならぬ)。そのためには、さらに深く、無能の虚焦点へと沈

潜／縮減しなければならない)。それによって「他者」が「我」の闕に不在として現前するとき、人は自ずから「我」の名において創造することをやめるだろう。

奇しくも、このことは、遠くS・ヴェイユ(一九〇九—一九四三)のテクストにおいて透徹されている。「脱創造」(détournement)と名付けられた自己無化の実践である。<sup>13</sup>

● 脱創造、造られたものを、造られずにいるものの中へと移して行くこと。／ほろぼすこと、造られたものを、無へと移して行くこと。「重力と恩寵」、ちくま学芸文庫本、五九頁

● 捨て去ること。創造において、神が捨て去られたことにならうこと。神は——ある意味において——すべてであることを捨て去る。わたしたちは、何もなかであることを捨て去らねばならない。それこそが、わたしたちにとってただひとつの善である。／わたしたちは、底のない樽である。底があることを理解しないでいるかぎりには。(同、六〇—六一頁)

● わたしたちは、自分自身が創造から離脱することによって、世界の創造にあずかりうる。(同、六一頁)

ここでヴェイユに凭れ、そのテクストからコンセプトを藉

りるのは、ヴェイユの思想が東洋思想から影響を受けていたとか、ヴェイユが鈴木大拙（一八七〇—一九六六）を読んでいた、<sup>14</sup>と言うためではない。被造物であるはずの「我」が「創造」の機制に触れうるには、自らが「創造者」と無限の距離によって距てられているという徹底した自覚の場（言葉を持たないものであるという深い沈黙）に立つことがまずもって必要なのだ、ということ、禅僧もヴェイユも、全く同じように自らの経験を通して知っていたと思われるからである。ヴェイユが「脱創造」という言葉によって示そうとしたもの。それを一つの補助線として禅僧のテクストを見渡すならば、禅僧が自らの用語体系の中で「放下」と呼んできた、「我」という存在の全く別様のもう一つの相貌、生きる態度のありようが自ずと明らかとなってくるだろう。

- 信心銘ニ云ク、「至道かたき事なし、但揀扱を嫌ふ」ト。揀扱の心を放下しつれば、直下に承当するなり。揀扱の心を放下すと云フは、我を離るるなり。…ただすべからく身心を仏法の中に放下して、他に随うて旧見なければ、即ち直下に承当するなり。（『正法眼蔵隨聞記』（ちくま学芸文庫本）、三八六頁）
- 「虚襟にあらざれば忠言を入れず。」…若し己見を存せば、師の言耳に入らざるなり。…真実の得道と云フ

も、従来の身心を放下して、ただ直下に他に随ひ行けば、即ち実の道人にてあるなり。（同、五八頁）

道元（一一〇〇—一二五三）は繰り返す、「我」を離れ、（他）に随え、と。それは、「揀扱の心」「旧見」「従来の身心」を「放下」すること。「我」において現前したものを「創造」の中に送り返すこと。つまり、作られたものをへ未だ創られていないもの＝純然たる混濁の中に返却し続けること。「我」という場所の主権を永続的に「他者」に明け渡すこと。

その契機は、被造物であるところの「我」が本源的に空虚な構造体でしかありえない、ということから始まる。つまり、それに尽きる。しかしながら、その空虚さを、何もない、という意味によつて理解することがあつてはならない。なぜならそのように理解すれば「何もない」という作られたものによつて胸中が窒息してしまうからである。夢窓疎石（一二七五—一三五二）は、「放下」というのが「一切の所解を掃ひ捨」てることだと考えるのは「大なるあやまり」であり、それは「一切の義理をも用ひず、地位の階差をも立てず、仏法世法の蹤跡を、胸の中にとどめ」ないことではないのだと注意を喚起する（『夢中間答集』中、講談社学術文庫本、一六六—一七頁）。「我心も身も外の境界も皆実の体なし、虚空の如くなる処より一切の諸法化現す」（月庵宗光（一二三二—一

三八九)『月庵假名法語』(禪門法語集、上卷、至言社、二〇五頁)と  
言われるように、「虚空」であるところの「我」及び世界  
は、何ものでもないがゆえに何ものへとも「化現」しうるよ  
うな場所となるのであり、またそのような「場所」でさえな  
くなるのである。

それを中世の詩人は、「虚空の如くなる心」(西行(一一一八  
―一一九〇)、『明恵上人伝記』、岩波文庫本、一五八頁)、「もとよ  
り太虚にひとしき胸の中」(心敬『さ、めごと』、大系本、一六四  
頁)、「胸中」の「天地至清之氣」(天境靈致(一二九一―一三八  
一)、『無規矩』坤「跋贈珊侍者詩軸」、『五山文学新集』第三卷、一七  
七頁)などと変奏した。また、五山禅僧に広く読まれた橘洲  
宝曇(一一二九―一九七)『橘洲文集』(内閣文庫本)にはこう  
ある、「古えよりこう言われている、黄面衲子すなわち釈尊  
は、相貌の寒瘁枯瘦であることによってまるでその中に人が  
いないかのようにであったが、よくよく観察してみると、あた  
かも深山太澤の奥深くに潜みながら、捉えがたきほどにその  
姿をめまぐるしく変化させる龍蛇の如きものであった、と」  
〔古称、黄面衲子、以其寒瘁枯瘦、其中若無人、迫而視之、如深山太  
澤龍蛇变化不測者也〕(卷六「跋育王僧函二」。禅僧/詩人は自ら  
の胸に固有の構造がないことよって初めて「他者」の到来  
が可能になり、「詩を詠むこと」が可能になるということを  
知っていた<sup>15</sup>。

では、「我」を「放下」することによって可能になる(創  
造)というものが——それ自体決して現前しないにせよ——  
具体的にどのような行為のプロセスを経て実現されるものだ  
と考えられていたのか、もう少し禅僧の言葉を聞いてみるこ  
とにしよう。

#### 4. 「多聞」という生の相貌

『楞伽經』には次のような記述がある。

大慧、実義者、従多聞者得、大慧、多聞者、謂善於義非  
善言説、善義者、不随一切外道経論、身自不随亦不令他  
随、是則名曰大徳多聞、是故欲求義者、当親近多聞、(『楞  
伽經』〔四卷本〕卷四、『大正藏』十六、五〇七頁上)

〈真実の義〉をいかにして得るか。それは「多聞」によつ  
てであるという。そしてその「多聞」とは、「言説を善くす」  
ることではなく、「義に於いて善くす」ることなのだという。  
つまり、ここで求められている「多聞」とは、他者・テクス  
トにおいて語られた声をよく聞くこと(或いはそのような人  
ではなく、〈義〉をよく聞くこと(人)、すなわち「他者の  
声」をよく聞くこと(人)である。しかし、〈義〉は決して

現前することがないのであってみれば、それを直接的に聞くことはできないはずである。〈能うこと〓語ること〉は自己自身について何も語らないのである。「真仏無口、不解說法、真聽無耳、其誰聞乎」（『宛陵録』、『大正藏』四八、三八七頁上）。

しかし他方で重要な点は、「我」において聞かれた声は二分法的論理の擬制下で、不可避的に意味を与えられてしまうということ、つまり〈他者の声〉は（人の俗耳と反響すること）何事かに聞こえてしまふということである。諸経論に説かれるように、「仏、一音を以て法を演説したもうに、衆生は類に随つて各解を得る」（『仏以一音演說法、衆生隨類各得解』（羅什譯『維摩經』上、『大正藏』十四、五三八頁上）。〈他者の一音〉は世界に遍在し、絶えず〈聞こえない音〉を発しているが、二分法的論理の擬制下では、不可避的に、衆生の存在論的構造に呼応するかたちで多數的に分解され、さまざまなかたちへと變化して現れる。

しかしながら、眼前及び眼奥の、〈他者の声〉が十全に聴き取れていると信じられているような視座においては、その〈声〉はどこまでも抑圧されることになる。「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」（『正法眼藏』第四十五・密語、日本思想大系本、下、五六頁）と道元は言った。その言葉を承けて言うならば、まずもって放棄されるべきは、〈語られることもなく聞かれることもない〉世界の声〉をあら

やまたずに聞き取れているはずだという誤った信念であり、〈世界〓他者〓心〉を意味によつて埋め尽くすことができるはずだという欺瞞的な知のあり方であるだろう。

このように、語る主体も、語りの内容も、さまざまなかたち／かたりをとつて現れるのだが、ここでとりわけ重要になるのは、〈語りの声〉がいかなるかたちで応現するかということよりも、その〈声〉を聞く主体の内にもまさにその〈語りの声〉が既にして幽在しているということである。語る主体が〈語ること〉を通して組成された一つの効果に過ぎないのと同様、聞く主体もまた、〈聞く〉という能力を権りることによつて事後的に組成された一つの効果に過ぎない。

語る主体／テキスト／コンテキスト／聞く主体という「我」において現前した場の構成は、〈非人称的な他者の複数的独声〉が、そのはたらきを通して、一挙に分割〓変身〓応現した幾つかのかたちであるに過ぎない。ゆえに、いかなる「我」もまた〈渠〉の似像（全く似ていない似像）であり、その複数化された「我」のいずれにも全く同一の〈他者〓一心〉が幽在しているのである。ゆえに、〈實際〉においては〈聞く主体〉は完全にその〈音声〉を聞き取っている（かつまた、観ている）のである。つまり、〈聞くこと〉はいかなる主体においても不可避の必然性の中に常に既に実現しているのであり、本来的に〈聞く権能〉を持たず、事後的に組成されたに過ぎ

ない、「聞く」「我」もまた、全く日常的な具体性の中で、聞かずして聞いているのである。<sup>16</sup>

禅僧は、まさにそのような聞く主体というものがいったい何ものなのかを繰り返し問い続けてきた。「是れあなたが四大色身は、説法聴法する解<sup>あ</sup>わす。脾胃肝胆は、説法聴法する解<sup>あ</sup>わす。虚空は説法聴法する解<sup>あ</sup>わす。是れ什麼<sup>なに</sup>ものか説法聴法を解<sup>あ</sup>くす。是れ你目前歴歴底にして、一箇の形段勿くして孤明なる、是れ這箇、説法聴法を解<sup>あ</sup>くす」〔臨濟録〕示衆、岩波文庫本、三三六―三七頁。「只今物の音を聞く時にあたりて、此の音を聞く物は、何物ぞと見れば、必ず我か身と観音と別ならざることを悟るべし」〔抜隊假名法語〕、同前、五三頁。勿論、このとき「我が身」とは、もはやわれわれが日常的に認識しているような意味での言語的に構造化された身体のことではなく、秘匿的に遍在する「法身」心「渠」一音」という（非）存在のことに他ならないだろう。

以上のように、「多聞」というのが、「我」の俗耳に聞こえてくる他者／テキストの語られた声を聞きながらも、それを、既存の二分法的コードの中に惰性的に還元することなく、「前身体的身体」渾身」において応ずること（或いは、その人）であるとするならば、そのプロセスを（「我」を経由することなく）没頭的に実行することによって（三昧）、へ不可解な「一音」渠」は全く新たな分解（分かる）の形式を見せることに

なるだろう。禅のエッセンスを集約すると言われる、『金剛經』の「心無所住、而生其心」の句は、座標不定の「へ心」が、その座標不定性において不断の変化⇨変身というはたらきを有している（というよりも、そのはたらきそのものである）ことをうまく表現しているが、歌学の伝統もまた同様に、歌人に対して、その眼差しを特定の座標に渋滞させぬよう、絶えざる放浪・漂泊を求めてきた。「まことに宜しき歌の姿とはいづれを定め申すべきやらむ。まことに歌の中道はただみづから知るべきにて侍り」（藤原定家「一六二―二四一」『毎月抄』、大系本、一三〇―一三二頁）、「秀逸の体は様々なれども……凡はいづれと定むべきにあらず。……更に一様を守るべからず。種々の体をならふべし」（二二条良基「二三三〇―三三八」『連理秘抄』、大系本、四六頁）、「まことの仏まことの歌とて、定まれる姿あるべからず。たゞ時により事に応じて、感情徳を現はすべしとなり。天地の森羅万象を現じ、法身の仏の無量無辺の形に現じ給ふごとくの胸のうちなるべし。……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」（心敬『さ、めごと』、大系本、二〇二頁）。観音の三十三相のように、「定まれる姿」がないことが可能である場合に限って、詩歌は、へ他者⇨仏」それ自身に似てくる。またそれは同時に、既成の言語（思考）を埒外へとはみ出させていく「定まれる姿」なき「我」の絶えざる変身の道程を示してもいた。「虚空の如くな

る心」によって歌を詠んだと自負する西行はまた、「此の歌即ち是如來の眞の形跡也。去れば一首読み出でては一鉢の佛像を造る思ひをなし」と述べたという。その感慨は、おそらく自らの肉声の闕、肉身の闕において「他者」眞言（という自己＝言語の限界）に触れえたとという実感に支えられるものであったであろう。

「他者」を語ることの不可能性、へ語ること」を語ることの不可能性、へ語ること」の不可能性、そして「他者」自らに自らを語らせることの不可能性。この限界へと衝突することによって、逆説的に「他者」が、「我」に触れてくる経験。この経験をを通して、「我」の臨界点を微しづける。「我」の肉声の闕においてまさにその不可能なへ語る権能＝詩を詠む権能」が到来してくるのだ、と詩人が確信していたのだとするならば、詩人は、テクストの「多聞」を通して「他者」に我が肉声を貸し与え、へ未知なるものへ自らに楔を打ち込ませることによって、常に新たな相貌へと変身し続けるようなへ創造者であること」が可能になることを、その経験の内に自覚し、また実践していたのだと言えるだろう。<sup>18</sup>

## 5. 「他者」の流出

竺儂梵僊（二二九—二三四八）『天柱集』に「把我無言爲渠

説」（『五山文学全集』第一卷、七二頁）という句がある。「我」（完全なる無造作の）沈黙・真空化によって「他者」は到来し、へ渠」は語り出す、というよりもへ渠」がへ語り出て来る」と言うべきだろうか、そのはたらきを禪僧は、「胸襟からの流出」と形容した。

● 惟人万物最靈、在心為志、發言為詩、可以動天地感鬼神、得之於心、応之於手、可以致精神奪造化、皆吾方寸中流出、非刺法耳、（大休正念（二二五—二八九）『題水墨梅花枕屏後板』、『念大休禪師語録』、『大日本仏教全書』、二四九頁）

● 胸襟流出、盖天盖地、不在苦思、着心用意、仏祖之道、皆如斯、（竺儂梵僊「襟禪人」、『天柱集』、『五山文学全集』第一卷、二十七頁）

● 縦意於染翰者、揮写自然高妙、雲谷得意落筆、濃如如近、淡如如遠、遠嶺近峯、雲烟出没者、雲谷皆養熟之於其胸府、而後自己胸襟流出、盖天盖地、実是非從門而入者、紋禪宜宝惜之、（翱之慧鳳（二四一—四六三）頃）『竹居清事』、『題江山小景』、『五山文学全集』第三卷、四十四頁）

● 分取融峯一半雲懶成霖雨洒天津竦人流出胸襟語字々傳芳四海春（雪村友梅（二二九〇—一三四六）『雪村和尚岷峨

集」「寄堅山首座」、「五山文学全集」第一卷、五四八頁)

- 凡叢林宗師之有語録、而行于世者、是盡自性海之中、流出將來、蓋天蓋地去者焉(景徐周麟「二四〇〇—一五一八」『翰林葫蘆集』第七卷・文「書江介集後」、『五山文学全集』第四卷、三七七頁)

禪籍中、このような修辭(修辞)は枚挙に遑がない。この種の「流出」論は、唐・巖頭全叢(八二八—八八七)が、師弟、雪峰義存(八三—九〇八)に対して提唱した次の言葉、「他後若欲播揚大教、一一從自己胸襟流出將來与我蓋天蓋地去」に由来している(『五灯会元』卷七・雪峰義存章など)。道元『正法眼蔵』「身心学道」(思想大系本、上、七七頁)は「いまこの蓋天蓋地は、おぼえざることばのごとし、噴地の一声のごとし。語等なり、心等なり、法等なり」とのべ、それを思わず言ってしまったことのようにだと説明する。またそれを「噴地の一声」とも言うが、大慧宗杲もまた、巖頭の語を「万世の規式」と称揚しつつ「胸襟からの流出」を「噴地一発」と約している(『大慧法語』「示曾機宜叔選」、『大正蔵』四七、九〇六頁中)。「噴地一発」の語は、『虚堂和尚語録』にも見え(『大正蔵』四七、卷九・一〇五〇頁中)、その注釈書である『虚堂録犁耕』(無著道忠(二六五三—一七四五)撰、基本典籍叢刊上・下、禅文化研究所)には、「忠曰、噴地ハ猶レ言ニシカ因地利、言フ波豆ト声ナリ、謂フ悟

ヲ也」と解説されている。これらの文言は、意図や思考を媒介しない(そのようなものの完全に消失した)、「はっ」という声を思わず出してしまふような、自己意識(「我」)の変化、(他者)の到来、世界がいままさに分節化されたという感覚に内証されている。しかし、ここで注意しなければならぬのは、胸襟から流出するという形容が、ただ何も考えずに思ったことを口にするという実践の既定を導いていたわけではないということである。確かに禅僧の言葉の中には、「自然」という辞項、或いはそれを彷彿とさせる表現が濫用されているのは間違いない。例えば、『中華若木詩抄』の評語の中には「梅ヲ惜シム心ヲ、思ヒノマ、ニ作り出ス也」(新大系本、83)、「何ノ手間モ入ラズ妙ニ作ラレタゾ」(126)、「造作モナク作りタ也。妙也。種々マワイタ吟ナクシテ、ソノマ、ニテ妙ナルゾ」(139)などの言葉も見える。

このように禅僧は、「我」という「作られたもの」を経由しない、(創造)自らによる(創造)という無媒介的発話に与ることを自らに課してきたのだが、しかし、それは決して単に日常語を何も考えずに使用するということではなかったし、貧しい語彙をそのまま剥き出しにすることもなかった。それは(言うという行為)が自己意識に対して外在的なものであるという気づきの経験が日常生活においてはほとんど前景化されることがないからである。既に述べたように、(言う



こと」が「我」の権能ではなく、〈渠〉の権能であるということとは、「うまく言えない」という自己所有化の不可能性の中に口を噤む経験、或いは人としての可能事の涯で呻吟う經驗の中に初めて到来するものである。つまり、いかんともしがたい無能さを通してのみ〈詩作〉は生起しうるのだが、日常生活はそのような「我」の無能さをむしろ忘却させるものだからである。つまり、〈詩を詠む権能、或いは詩そのもの〉の到来のためには、「我」と〈他者〉との不均衡を維持しておくことが絶対の条件となるのである。「我」における〈他者〉の〈流出〉という均衡化は決して不均衡性の精算の上になり立つものではなく、不均衡であるがゆえに均衡化するのである。だからこそ、この均衡化は逆説的に不均衡状態（「我」と〈渠〉との分裂）——何とも言えない感じ<sup>21</sup>——「妙」——を剥き出しにすることになるのである。流出した他者はもはや〈他者〉ではないが、人を惹きつけてやまない〈力〉空虚<sup>22</sup>妙<sup>23</sup>がそこには胎動している。それは、見えないものを見る眼、聞こえないものを聞く耳を以て、〈無言の詩〉を紡ぎ続ける〈力〉、日常を全く異質な世界へと書き換える〈力〉がそこから淀みなく流れ出ているからである（われわれは既にその可感的な〈力〉をさまざま芸術形式——文学・音楽・絵画・映画・演劇、さらにはスポーツ——を通して経験しているはずだ）。その点において、禅僧にとっての詩作とは、仮に、日常語を語るような

流暢性への志向性を持っていた、と言い得るのだとしても、決して日常語を以てただ思ったことを詩に詠むことではなかったのである。

さて、冒頭に引いたように、虎関師鍊は「若し其の悟る者ならば、千言万語も弊え無し。其の悟らざる者ならば、纔に唇吻を啓けば即ち錯まる」と述べた。しかしここに至って、われわれはこれを次のように言い換えねばならない。すなわち「纔に唇吻を啓けば即ち錯まる」、だからこそ、「千言万語も弊え無し」なのだ、と。勿論、これは「纔に唇吻を啓けば即ち錯まる」主体（＝「我」）から「千言万語も弊え無し」の主体（＝〈渠〉）へとそのありようが変化するということでは決してない。「我」は〈渠〉ではないのだ。われわれの知の原初的作用が〈分解不可能な他者〉を分解する<sup>24</sup>分かれるという契機をともなっている限り、「我」は産出され続ける。能産者（渠）と所産者（我）は併走しながら生きているのである。そしてまた「言語に真実はない。真実がないということが真の真実である」という言表を振り返って言えば、〈真実〉は、言語なくしてはありえないということである。いかなる意味でも発話された言表は〈真正〉ではない。しかしながら、〈発話するという権能〉の〈真正性〉、世界<sup>25</sup>「我」が〈立ち現れる〉という〈創造〉の〈真正性〉は疑いようがない。禅僧の発話内容が真理値を担っていないのは言うを俟たないが

(真であるとか偽であるといった問題構成の内にはない)、とはいえ、それは、真理など存在しないといふ笑してみせるような虚無主義とも、真理は複数あると居直つてみせる相対主義とも隔絶している。確かなことは、「非主体的な渠<sub>1</sub>心<sub>1</sub>真実<sub>1</sub>」による「真実<sub>1</sub>生起<sub>1</sub>語り<sub>1</sub>」は必ず「語られたこと」として結晶するが、その虚構(空虚な構造)の内こそ「渠<sub>1</sub>心<sub>1</sub>真実<sub>1</sub>」が幽在しているということである。つまり、「千言万語も弊え無し」であるところの「悟者<sub>1</sub>心<sub>1</sub>真実<sub>1</sub>」は、いかなる主体の内にも、いかなるテクストの内にも秘匿的に遍在しているのであり、それらを通してのみ不在として現前しうるのである。

このように、「渠<sub>1</sub>心<sub>1</sub>」は、言語／世界／自己意識(「我」)を産出する能産的存在でありながらも、一方で、「我」に対しては全く受動的な存在でもあるのである。「心<sub>1</sub>創造<sub>1</sub>」それ自体が単独で何かを創造することはない。そしてまた作られたものがそれ自体で変化することもない。「渠<sub>1</sub>心<sub>1</sub>」は、「我」／言語という素材の変形、変身よつてのみ到来を可能にするからである。つまり、「我」／言語は「渠<sub>1</sub>心<sub>1</sub>」に遅れているが、「渠<sub>1</sub>心<sub>1</sub>」もまた「我」／言語に遅れているのである。<sup>22</sup>相互が相互を前提としながら一つでありまた二つなのである。このような不可能な関係性の中で主体は不断的に変成され続けているのだが、もし人が主体のありかたに

介入できる余地があるのだとすれば、それは「匿名の、非人称的な他者」を意味よつて「充填・占有することなく、また反対に忘却することなく、創造的に生きる(発話・行為する)」限りにおいてである。それはひとえに「何も創造しないこと」にあずかる。人は何も創造しないことよつて初めて「創造」に与りうるのである。それは「多聞」という行為(人)を通して「他者」を迎え入れつつ、それをそのまま言語・行為において流出させる過程として実現されるものであった。<sup>23</sup>

詩人が詩作において重きを置いていたのは、その肉眼に見えるものをいかに正確に描写するかということよりも、「未だ眼に見えぬもの」が「眼に見えるもの」へと変身しつつあるまさにその現場において「生起そのもの」に言葉を預けることよつてそれがどのようなかたちへと変身するかを(渾身)をもつて、没頭的に、それゆえさうとは知らぬまに、いつのまにか体験することであった。そのとき、「我」がそのプロセスに(関与しないとかたちで)関与しているのは疑いないが(「我」なくして「詩作」のみが到来することはありえない)、それはもはや詩の主権者としてではなく、無能性の極点においてそのかたちを抹消され、「他者」の流出が間断なく遂行されるような空虚な場所としてであった。<sup>24</sup>そのことを禅僧は自らの体験を通して知っていた。その過程から明らかとなるのは、「渠」と完全に隔絶した「我」は不可能であるというこ

と。実際のところ、人はもっぱら「我」であることも、もっぱら「渠」であることもできないということ。いかなる主体も絶えず空虚へと再帰し続けていくような識別不可能で曖昧な、〈混濁的〓雑種の〓中間的〓過渡的〉存在であるということである。このような「渠〓他者」の「我」への変身の連鎖、その終局なき不断の「自我創造」のプロセスを、禅僧は「学」と呼び、「修行」と名づけてきたのである。

かつてA・ランボー（一八五四—一八九二）は「私とは一個の他者なのです」と述べ、「私は考える、と言うのは誤りです。ひとが私を考える、と言うべきでしょう」（『ランボー全詩集』ちくま文庫本、四四八頁）と述べた。G・ドゥルーズ（一九二五—一九九五）は、「文学は、われわれから〈私〉と言う能力を奪い取るような第三の人称（ブランシヨの言う「中性的なるもの」）がわれわれのうちに生まれるとき、はじめて始まる」（『批評と臨床』河出書房新社、一四頁）と述べた。禅僧もまたそのような内なる「他者」へとその視線を送り続けた。それは彼らの中で「他者」が「語ること」、〈詩人〉として「生きること」、そのものであった。

詩を詠むのは誰か。答えは出ない。詩を詠むのは「誰か」。

## 註

- 1 「我」は「我」という閉じた世界からは出られない。その意味で本源的に孤独である。ただ、ここでは、そのような孤独性さえもが「渠」の孤独〓唯一性を模した擬似的なものでしかないということにも注意を払っておきたい。
- 2 「他者」について思考しようと思ふなら、E・レヴィナス（一九〇六—一九九五）の「他者」に対する構えを学ばなければならない。レヴィナス／合田正人訳『存在の彼方へ』（講談社）参照。ただし、本稿が必ずしも、レヴィナスに全面的に忠実であろうとしているわけではないことも併せて注意しておく。
- 3 仏教の言語理論については、拙稿「禅において〈コトバ〉とは何か—〈詩禅一味〉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）、〈活句〉考—（中世）禅林詩学における方法論的公準の不／可能性—」（『日本研究』二三、二〇一〇・二）で検討した。
- 4 「観語与義非異非不異、観義与語亦復如是」（『楞伽經』卷三、『大正藏』十六、五〇〇頁下）。
- 5 平野宗浄「禅の語録6 頓悟要門」筑摩書房、一九七〇・三、二〇一頁。
- 6 道元「正法眼蔵」五十三・梅花（思想大系本下）参照。「老梅樹の忽開花のとき、花開世界起なり。花開世界起の時節、すなはち春到なり」（二二三—二三頁）、「春なほよく「万物」を「感新」ならしむ、万法を「元正」ならしむ」（二二七頁）、「春を画図するに、楊梅桃李を画すべか

- らず。まさに春を画すべし。楊梅桃李を画するは楊梅桃李を画するなり、  
 いまだ春を画せるにあらざ。春は画せざるべきにあらざ」(二一九頁)。
- 7 「石門文字禪原序」(『禪門逸書』初編・第四冊)。
- 8 『宗鏡録』卷六十一、『大正藏』四十八、七六四頁中。
- 9 例の、L・ワイトゲンシュタイン(二八八九—一九五二)の言葉を想起しよう。すなわち、「人は規則に「私的に」従う事は出来ない」(『哲学的探求』二〇二節、黒崎宏訳・解説『哲学的探求』読解 産業図書)、「私が規則に従うとき、私は選択をしない。私は規則に盲目的に従うのである」(同二九節)等。
- 10 ちなみに、金春禪竹においては「翁」という呼称を与えられている。禪竹において「翁」とは、「在々所々ニ於キテ示現垂迹シ給フトイエドモ、迷イノ眼ニ見タテマツラス、愚カナル心ニ覚知セズ」(『明宿集』、日本思想大系本、四〇〇頁)、というものであった。
- 11 川合康三「詩は世界を創るか—中唐における詩と造物—」(『終南山の変容—中唐文学論集—』研文出版、一九九・十)、山本和義「詩人と造物—蘇軾論考—」(研文出版、二〇〇二・十)参照。
- 12 「馬祖大師云、汝若欲識心、祇今語言、即是汝心、喚此心作佛、亦是実相法身仏、亦名為道」(『宗鏡録』卷十四、『大正藏』四十八、四九二頁上)。
- 13 『重力と恩寵』(ちくま学芸文庫本)、田辺保の訳注によると、「脱創造」(decreation)は、シモーヌ・ヴェイユの独自の造語であるが、創造とは無から有が呼び出されることであるとすれば、いったん存在をゆる

- されたものが、その存在を否定して、もとの無へと帰って行く動きをこのように名づけているとみてよい。人間の側からみると、創造とは、神から存在を奪いとることであったとすれば、創造された性質(被造性)をぬぎ捨てて、完全な無を指向することが「脱創造」ということになる(七一頁)。
- 14 ヴェイユについては近く今村純子にすぐれた研究がある。今村純子「シモーヌ・ヴェイユの詩学」(慶應義塾大学出版会、二〇一〇・六)参照。同書第五章によると、ヴェイユは大拙の『禪仏教論集』を英文で読んでいたらしい。
- 15 G・アガンベンが「中味のない人間」(岡田温司・岡部宗吉・多賀健太郎訳、人文書院、二〇〇二・十一)の中でこう述べているのは興味深い。「芸術家は中味のない人間である。彼は表現の無のうえに永久に顕現すること以外にはアイデンティティーをもたないし、自分自身の此岸でこのように不可解な姿勢でいること以外には実質をもたない」(八一頁)。また、『アウシュヴィッツの残りのもの—アルシーヴと証人—』(上村忠男・廣石正和訳、月曜社、二〇〇一・九)において、「人間とは、非人間であり、人間性が完全に破壊された者、それは真に人間的である」(一八二頁、傍点原文)などと述べていることや、「人間とは中心にある罫であり、その罫を人間的なものの流れと非人間的なものの流れ、主体化の流れと脱主体化の流れ、生物学的な生きている存在が言葉が話す存在になる流れと言葉が生物学的な生きている存在になる流れがたえず通過する。これらの流れは、外延を同じくするが、一致することはな

い。そして、両者の不一致、両者を分割するこのうえなく細い分水嶺こそが、証言の場所にはかならないのである」(一八四頁)と述べていることなどは、多くの示唆に富んでいる。

16 夢窓疎石の歌にもこうある、「さまざまにとけともとかぬことのはをきかすしてきくひとそすくなき」(『新拾遺和歌集』巻第十七、「世尊不説之説、迦葉不聞之聞といへる心を」)。

17 『明恵上人伝記』上(岩波文庫本、一五八頁)。

18 『六祖壇経』にも次のようにある。「五解脱知見香、自心既無所攀縁善悪、不可沈空守寂、即須広学多聞、識自本心、達諸仏理、言満天下無口過、行満天下無怨悪、和光接物、無我無人、直至菩提、真性不易、名解脱知見香」(中川孝『禅の語録4 六祖壇経』筑摩書房、一九七六・二一・七五頁)。これは法身のはたらきを香に喩えて五種に分類したものの第五、解脱知見香の説明であるが、注意したいのは、善悪などの二分法的思考にとられないと言つても、それは空寂を守ることではなく、必ず「広学多聞」であるべきだとされていることである。また上掲書注釈が指摘するように、「言天下：無怨悪」のくだりは、『孝経』郷大夫章からの引用であり、『慧忠国師語録』には「云何が無説の説なる。師曰く、言天下に満ちて、口過無し」とある。つまり、「広学多聞」であればこそ、「説わずして説つ」ことが可能になるということである。ちなみに、後代では芭蕉もまた「聞くこと」を詩作の重要な条件の一つに置いてきたという。夏見知章「芭蕉における「聞くこと」の指導について―蕉風連衆の性格―」(『武庫川女子大学紀要(人文科学編)』一七、一九六九)

参照。

19 或いは、心敬「さ、めぐと」にも「堪能の人の句は、心とらけて胸より出づる故に、時もつり日も暮れて待るにや。不堪の人の句は、舌の上より出でぬる故に片時なるらむ。劫は入りて耳はなき故に、達者にのみなる人おほしとなり」(大系本、一四二頁)とある。このような「胸」と「舌」との対比は、南宋・葛天民の詩句「趙州禅在口皮辺／淵明詩写胸中妙」(寄揚誠齋)に類するものであるだろう。葛天民、字無懐は禅門に入つて、朴翁義鋈と称し、径山の書記に上つたが還俗して西湖の畔に庵居し、詩作に耽つたという。『無懐小集』(陳起編『南宋群賢小集』所収)がある。

20 世阿弥(一三六三―一四四三)の『花鏡』にも「面白き位より上に、心にも覚えず「あつ」と云重あるべし。是は感なり。これは、心にも覚えねば、面白しとだに思はぬ感なり」(日本思想大系本、九五頁)とある。

21 自己が自己ともう一人の存在者へと分裂する瞬間、この分裂にこそ、非時間的／非空間的共同性の可能性が開かれる。また、中世における座の文芸の展開は、理論的にはここから開始される。共同性とは、分裂した個を統合するのではなく(個と個の溝を埋め立てることではなく)、分裂それ自体の中に可能になるものである。コミュニケーション不可能なはずの自我と他我(自我の鏡像)がコミュニケーションを可能にしているのは、自我も他我も(他者)の分解作用から生まれた双生児に他ならないからであり、そのいずれもが(他者)という二元的地平の上で

その〈覚醒〉に貫かれているからである。その開かれた身体には、非時間的、非空間的に反響した声（さらにその反響）が、無限の過去以来の言語連鎖が、非現時的かつ非人称的な他者の群れ／群れという他者が蠢いている。中世人は、これをどのように透視したか。「我仏所以応物之心一也、然則衆人之心我心也、我仏之心又我心也」（虎関『済北集』巻七「善光寺飛柱記」、『五山文学全集』第一巻、一〇六頁。「杜牧阿房宮賦二二人之心千万人之心也トカ云イタル語ヲ踏マエテ作タルゾ」（『中華若木詩抄』、新大系本、159・施肩吾「觀舞女」詩「買咲未知誰是主／万人心逐一人移」句に関する評。また、『老子』の「聖人は常に無心にして、百姓の心を以て心と為す」（第四十九章、岩波文庫本、二三三頁）の句とともに言う、「聖人には心なし、人の心を心とす。聖人には言葉なし、人の言葉を言葉とす」（心敬「さ、めぐ」と、大系本、二〇一頁）。

なお一点附言しておく、詩人／禪僧は、この非現時的な〈共同性／他者性〉を、胸中の万巻の書、という類比によって示唆することもあった。例えば、費袞『梁溪漫志』巻七「作詩押韻」に「蓋其胸中有数万巻書、左抽右取、皆出自然」（『宋元人説部叢書』上册）とあり、『鶴林玉露』人集巻六「文章性理」に「凡作文章、須要胸中有万巻書為之根柢、自然雄渾有筋骨、精明有氣魄、深醇有意味、可以追古作者」（同上）とあり、天境靈致「無規矩」坤「夢岩臧主住東福諸山疏」に、夢巖祖廬の博覽強記を述べるにあたって「大藏五千軸経巻、記在胸中」（『五山文学新集』第三巻、一五六頁）とある如くである。胸中にあるのは、端的に

〈膨大なテキスト〉であることが言表化されるのだが、この場合のテキストとは、有形的・可視的なそれではなく、むしろテキスト以前というべき非テキスト的なものであるだろう。そのような〈非テキスト性〉が、自らの姿を抹消させつつ〈外〉に韜晦し、その場に最もふさわしいかたちで、テキスト内に可感的に応現したものこそが（つまり胸中からそのまま、「流出」したものが）、彼らにとつての至上の詩であった（たとえそれが不可能な仕儀であるとしても）。

22 「大いなる哉、心や。：それ太虚か、それ元氣か、心はすなわち太虚を包んで、元氣を孕むものなり。天地は我れを待つて覆載し、日月は我れを待つて運行し、四時は我れを待つて變化し、万物は我れを待つて發生す。大いなる哉、心や。吾れ已むことを得ずして、強ひてこれに名づく」（梁西「二二四——二二五」『興禪護国論』序、思想大系、八頁、傍線筆者）。

23 その流出されたものとは、大筋においては、まったく地の文を欠いた文章、つまり、〈外部のテキスト〉の引用（内化）〔裁断〕縫合の無限反復〕からのみ構成された文章であるかのような相貌を見せることになるだろう。

24 「話す主体はもはや言説の責任者（つまりその言説を支え、その中に置いて明言しかつ判断し、ときにはこの目的のためにしつらえられた一個の文法形態のもとに自）を表明する人）であるよりは、非存在、その空虚の中において言語の無際限な溢出が休みなく遂行される非存在なのである」（M・フーコー／豊崎光一訳『外の思考』朝日出版社、一四頁）。

これはフーコー（一九二六—一九八四）が、ブランシヨ論の中で述べた文章の一節だが、われわれは併せて、ブランシヨ（一九〇七—二〇〇三）が「彼」（＝中性的なるもの）と呼んだものに対しても持続的な注意を払っておくべきであろう。例えば、ブランシヨ／郷原佳以訳「語りの声」（彼、中性的なもの）（『ブランシヨ生誕100年—つぎの百年の文学のために—現代詩手帖特集版ブランシヨ2008』思潮社、二〇〇八・七）。併せて、郷原佳以「非人称性の在処——解題」（同上）参照。