

中世禪林詩学における言語（の〈外部〉）〔彼岸〕への視座

——言語と〈心〉の不均衡な呼応関係——

山 藤 夏 郎

1. 前言

中世禪林という知の空間において、なぜ文学（詩）と呼ばれる現象が現れたのか、という問いは、「五山文学」（禪林文学）という学問領域において、最も核心的でありながら（／＼であるがゆえに）、実際的な問題意識としては絶えず周辺化され続け、実質的には不問の前提として隠蔽・排除され続けてきた。その結果、「五山文学」という学問領域は、中世文学の体系の中に自明の所与として配置され、知のローカル化・断片化を補強していくような専門細分化の制度性の中で、「文學界の孤兒」¹という標徴に約言されるような自閉性を強く保全してきた。しかしながら、禪林詩学における詩の産出機制が文学という領域の中で自律的・自閉的に働いていたわけではなく、仏教という思考法の中でこそ可能になっているのだとするならば、それは、中世という知の空間において同

様に仏教的思考法の中で構造化されていたと見られる知の諸形式——すなわち歌論・連歌論・能楽論——とも構造的な照応性ないしは共軌性を十分に保持しうるものであったと考えることもできるだろう。このようなかたちで「禪僧はなぜ詩を作ったのか」という根本的な問いに立ち返ることで、中世的な知の共軌性を（再）構築すること、そしてその当座の起点として「五山文学」を開くこと、それは五山文学研究の置かれている状況を鑑みて喫緊の課題と言うべきであるだろう。その試みの中で、本稿が鍵概念として考えるのが、言語の〈外部〉である。

禪僧の、ほとんど偏執狂的とも言える言語に対する視線が、言語の桎梏から自らを解放する可能性、言い換えれば、言語の〈外部〉〔彼岸〕——〈不可説〓語りえぬもの〉——へと越境する可能性を探求する過程で生まれたものだ、ということとは、『楞伽經』（四卷本）、虎関師鍊『仏語心論』の精読を通

して察知することができる。つまりは、禅僧の詩的実践もまたこのような、「語りえぬもの」をいかに語るか、という探求の延長線上で展開されていた、というわけだが、禅僧の言語の「外部」への視線が彼らの詩的実践とどのように照応していたのか、という問題に関しては、さらに綿密な論理構造の解明が必要となってくるだろう。しかし、本稿では以下に、禅僧の言語の「外部」への視座 *perspective* を丹念に追跡しながら、特に「外部」と内部の関係性という点に照準を合わせつつ、いかにして仏教的思考回路の中から詩という実践が産出されることになったのかという問題について考えていくことにしたい。

ところで改めて絮説するまでもなく、「外部」（或いは「他者」）という主題は、現代的な知の前衛においては一つの基軸的な問題系を成していると言えるが、そのことを承けて予め強調しておきたいのは、多様な文脈で展開される外部論の中にあつて、本稿の「外部」論は、同心円的領域構造の外部という意味での辺境性や周縁性の議論とは一致しないということである。本稿で規定する「外部」とは、例えば、端的には（本稿とはモチーフも文脈も大きく異にしたものだが）、笠井潔『外部の思考・思考の外部』（作品社、一九八八年）の次のような言表の中に見出しうるものことである。すなわち、「どのようなメタファーにおいてであれ、あるいは暗

示や予感や象徴においてさえ、いったん外部を語ったその瞬間に、外部は内部化され、あの二項対立のもとに顛倒的に隠蔽されていってしまう」（四五頁）といった、絶対的に到達不可能・言表不可能な、（認識論的次元において）不在としての「外部」のことである。加えて言えば、それは、G・ドゥルーズによる次のような説明とも符節を合わせるものであるだろう——「外がどんな外部的世界よりも遠いように、内はあらゆる内部的世界よりも深いのではないか。外は固定した限界ではなく、動く物質なのである。この物質は、蠕動によって、一つの内を形成する皺や褶曲によってかき立てられる。内は外と異なるものではなく、まさしく「外の内」である。……だから、思考されないものは外部にあるのではなく、外を裏うちし、外を穿つ思考不可能性として、思考の中心に存在するのだ」（傍点引用原文）。

本稿における「外部」とは、議論の対象、知的統握の対象となりうるような何らかの具体的問題設定なのではない。また、いかなる形而上学的「実体」に支えられるものでもない。そもそも「外部」への探究が、明晰なかたちでその全貌を開示しうるはずだ、知解可能はずだ、という信念・予断の下に訴求されているのだとすれば、それは必ずや挫折を強いられることになるだろう。笠井の言い方を借りれば、「外部はただ、内部がその自己累積の果てに、その極限で直面せざる

をえない自己限界の意識としてのみ、いわば予感されるに過ぎない」(十八頁)のである。われわれがまずもって徹底的に見定めなければならないのは、語るといふ行為に不可避的に随伴される「外部」の隠蔽(実体化)という機制について、すなわち、「外部」論の不可能性についてである。「外部」論の可能性とは、そのような立場を決して払拭することなく保持し続ける場合においてのみ、初めて幽かに開示されるものでしかないのである。

さらに、本稿導入の問題意識に立ち戻って附言するならば、論述の過程で幾度か中世の諸言説を参照しつつ、それらを本稿の文脈の中に配置することになるが、それによって、中世という知の複合的空間が、(当時の知的エリートの身体群へ刻印してきた語りの範型を通して)「外部」にどのような(仮の)名を与えてきたのかということが開示されることになるだろう。それを本稿の一つの成就と見ることができらば、その中で、諸断片は緩やかな結合を開始することになるだろう。

2. 「外部」論の不可能性

さて、以下に言語の「外部」という問題に取り組むにあたって、まずは(議論の素地を均すという意味でも)禅僧の言

語への視座とわれわれの言語への視座との間の「ズレ」を明確にしておくことが必要だろう。それは端的に言えば、われわれにとつての常識的言語観が、「言語名称目録観」(ソシユール・丸山圭三郎)——言語を、言語以前に想定されたア・プリオリな指向対象の表象ないしは代行・再現と見なすような言語観——に拘束されていること、そしてそれが禅僧の描出する言語像と決定的に決裂していること、である。

そもそも仏教の描き出す言語像においては、(具体的事物であれ抽象的観念であれ)いかなる個別的辞項もア・プリオリな即自的実体性を持つものではないと考えられている(「無自性」)。いかなる辞項も、われわれの経験に反して、相互参照的な関係性(「縁」)の網の目によって事後的に作り出されたものに過ぎず、相互参照という事態が生起する前件として参照する項や参照される項があるわけではない。いかなる辞項も他から孤絶することなく、同根的・相互内在的にその存立を支え合っている。それを井筒俊彦はこう説明する——「例えばAという一つのものは、他の一切のものとの複雑な相互関連においてのみ、Aというものであり得る。ということは、Aの内的構造そのもののなかに、他の一切のものが、隠れた形で、残りなく含まれているということであり、またそれと同時に、反面、まさにその同じ全体的相互関連性の故に、AはAであって、BでもCでも、X、Yでもない、とい

う差異性が成立する」(『コスモスとアンチコスモス』岩波書店、一九八九年、四九頁、傍点井筒)。あらゆる辞項は予め決められた場所に配置されているわけではなく、他から区別されるような純粹な本質を内在させているわけでもない。その意味でそれらは全て実体のない空虚に他ならない(「空」)。つまり、われわれの経験しうる言語的世界とはア・プリオリな実体ではなく、行為(語り)を通して編制・組織化される効果の束に過ぎないということである。

となれば、関係性の網の目が作り出した諸辞項の配置がいま、まさにこうである根拠はどこに求めればよいのだろうか。いったいどのような原理に基づいて関係性の網の目は反復的にこのように(「恚麼」に)生起してくるのだろうか。だが、それをどれだけ思念したとしても答えは見つからない。まさにその生起そのものが生起してこないからである。換言すれば、われわれの経験しうる言語の地平においては世界の隅から隅まで意味が書き込まれているが、世界の中にはまさにその意味の書き込みの過程が書き込まれていないのである。つまり、世界がこのように立ち現れてくる根拠はまさしくアポリアとしてわれわれの思考の埒外へとはじき出されてしまふ、外部化されてしまふのである。「恚麼時の而今は吾も不知なり、誰も不識なり、汝も不期なり、仏眼も覩不見なり、人慮あに測度せんや」(『正法眼蔵』第二十五・溪声山色、日

本思想大系、上、二八九頁)。

以上のように、その厳密な意味においていかなる名づけも不可能な、われわれの知覚・認識・思考・議論の外にあるもの、〈不可思議なるもの〉を言語の〈外部〉と呼ぶならば、まず深く銘記しておかねばならないのは、われわれの経験しうる言語的世界——意味の流動する仮構的(非物質的)空間としての自己意識——の外延は、われわれの思考可能性・言表可能性の極限に均しいということ。そしてそのような内部としての言語空間はその自己完結性を〈外部〉に憑拠せざるをえないのだが、内部からは〈それ〉を触知することが決してできない、ということである。

〈不可思議なるもの〉としての〈外部〉は、あらゆる自己同一性から逃れているという意味でのみ、自己同一的〓不変であり得るが、その同一性(恒常性)はわれわれの認識の埒外にあるために捉えられない。それゆえ〈それ〉をどのような名づけたとしても直ちに失敗することになる。いかなる名づけもそれは言語によって馴致された外部でしかなく、〈外部〉というかたちをとった内部、〈外部〉の似像・模型に過ぎない。言語の〈外部〉そのものは、〓外部〓という名を与えられる——内部へと編入され、その語彙項目の一つとなる——ことで不可避的に切除・隠蔽されてしまうため、内部においては決して現前しないのである(ゆえに〈外部〉として

論じうるような「外部」はもはや「外部」ではないし、同様（他者）として論じうるような「他者」もまた「他者」ではない。本稿の視座は、「外部」と内部の断絶を何の躊躇もなく恣意的に埋め立ててしまうような外部論（他者論）、〈外部〉論の不可能性というアポリアを抱えることのない実体的外部論とはその始発点より交叉しない。この決して脱けられない隘路アポリアにあつて、「外部」は決して言語的に公理化されることのないまま、（意味論の水準においては）常に誤読される蓋然性を許している。ゆえに本稿でこれまで呼んできた〈外部〉という名称もまた実は、それとして捉えようとされたものの誤認された名でしかない。〈外部〉をめぐる議論は、終始、逆説的に〈外部〉の抑圧・隠蔽というかたちで展開せざるをえないのである。ゆえに、絶対的に匿名のはずのへゝは、仏教の伝統的用語法の中で貫かれてきたへ仏法、或いは禅学的地平で汎用されてきたへ仏性」という名によってでも、決定的なズレに切断を惹き起こしてしまうのである。

ところで、唐代の禅僧、葉山惟儼は「兀兀地思量什麼」（じつと座つて何をお考えなんでしょうか）と問われて「思量箇不思量底」（並びに「非思量」と返したが、『景德伝灯録』巻十四、『大正藏』五一、三一―一頁下）、この言表には、へ思考不可能なものに「外部」を思考する、というアポリアとの存在論

的邂逅が濃縮されている。へ思考不可能なものへは、思考されるやいなや、思考可能なものへと転倒してしまうが、そのようなアポリアを恣意的に突破することなく、へ思考不可能性へをそれとして保持し続けるにはどうすればよいか。

そこで、〈外部〉は便宜的に二つに分けて対処される。虎関師錬は「仏経」が「不可思議」に思考不可能なものであるとしつつも、それは「可思議之不可思議」（思考可能な思考不可能性）であつて、「不可思議之不可思議」（思考不可能な思考不可能性）ではないと注意する（『済北集』巻十二・清言、『五山文学全集』一、二四八頁）。思考不可能な思考不可能性とは、「實際」であつて、それは諸仏も未だ説いたことではない「離念境」であるとされる。それはただ名指すことができないうだけだけでなく、思考することも意識することもできないものである。このような区別の原理的徹底性は、われわれが思考不可能だと思つているものでさえもいまだ思考不可能なものではない、ということを知しつつ、われわれの思考には限界があること、そしてそのような限界のへ向かう側へ彼岸へ外部へが何であるかなどと言葉にすることも意識することもできないということを示す。このように言葉にできないという限界との衝突の経験によつてはじめてへ外部へが――疑似外部ではない真のへ外部へが――実感されるのであり、へ外部へを形而上学的実体として内部化してし

まうことなく、また〈外部〉への門を鎖すことなく常に開かれた状態にしておくことが可能となるのである。

なお、本稿でいう〈思考不可能な外部〉は全てへゝの記号によって示されており、その非同一的同一性の原則に照らしていえば、へゝの中にいかなる語が入っていようと、それは全て同〈義〉語となる、ということをごここに注記しておく。

3. 〈語りえぬもの〉を語らないことは可能か

以上のところまでで強調しておくべきことは、人の思考には限界があるということ、そして〈外部〉を論ずるのはどこまでも不可能である、ということである。

そして次に強調したいのは、〈外部〉は内部を圍繞する輪郭の外なのではなく、内部に遍在しているということ。ゆえに、われわれの世界の中に思考不可能な領域と思考可能な領域とがあるわけではなく、原的には全領域が不可解（知解不可能⇐分解不可能）なのだ、ということである。

既に見たように言語が関係的（差異的）なものでしかありえない以上、辞項AがAである根拠は、それが非Aである根拠と同様に、関係性の網の目の内部における乱反射の中で先送りされ続ける。よって諸辞項の真の名、真の意味、真の価値は必然的に〈外部〉へ韜晦する（勿論、そのようなものが

あるとすればだが）。ゆえに〈外部〉の〈外部性〉とは、A／非Aという二分法の未決状態ないしは共在状態というパラドクス性を帯びていることになる。しかし、先に確認したその現前不可能性という原則に準ずるならば、〈外部〉は内部に二分法を生起させつつ、同時に自らの〈外部性〉、すなわちパラドクス性を抹消するという秘匿化の機制を備えていることにもなる。つまり、名づけが不可避的に二分法的論理（知解⇐分解）を呼び込むものである限りにおいて、そのようなパラドクス性・混淆性もまた不可避的にA／非Aへと振り分けられてしまうのである。となれば、二分法の管轄する現世（言語的・意味的秩序世界）において、例えばわれわれが「花」と呼んでいるその名もまた実は誤認されていることになる。つまり、あらゆる概念が誤認されているのである。そこから「説似一物即不中」（「少しでも言葉にすればもはやあたらない」）（『六祖壇経』機縁第七、『大正蔵』四八、三三七頁中）、「爾纔開口、早勿交涉也」（「少しでも口を開けたらもう的はずれだ」）（『臨濟録』上堂、『大正蔵』四七、四九六頁中）といったパターン化された話法が生まれてくる。しかし一方では、だからこそ、われわれの認識による分節化（知解⇐分解）が生起する以前においては、あらゆる概念が專一的な意味へと閉じることなく、開かれたまま新たな名づけを待っており、またいかなる境界も混淆的な未発状態⇐生成の

途上において恒常的に新たな二分法の再編を展望し、移動を準備していることになるのである。

井筒は『老子』（第五章）の一節、「天地の間は、其れなお橐籥のごときか。虚にして屈まず、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」（三五頁、訳文井筒）という句を引用しつつ、諸存在が「空」であるがゆえに「無限に自己分節していく可能性」を有していることを「まだ、何ものでもないから、かえって、何ものにもなれる」（三七頁、傍点井筒）と要約する。この「何もの」かになる「まだ、何ものでもない」ものは、本稿で言うところの「外部」に他ならないが、それはまさに何ものか以前の何か、何ものかの蠢く場、言語以前の言語の貯蔵庫、無限の過去以来の全知、何ものか何ものかの境界線の裁断・縫合の無限連鎖……といった諸相を予感させつつも、その「外部性」に拠って自らの相貌（の同一性）を消去していくことになる。そしてその「何か」外部は二分法的秩序Ⅱ内部との触発を通して全的に諸辞項を産出し続けていく。このように、「外部」は内部を構成する毛細血管的な網状組織の隅々にまで滲入し、不可視のシステムとして内部を動かしているのであり、この内部と「外部」の触発システムこそが世界の生成Ⅱ変成を可能にしていると考えられる

のである。

意味という擬制が世界の隅から隅まで（集産的・協働的に）張り巡らされ、われわれの身体的所作の一つ一つにまで限なく刻印されているのであってみれば、人の表情、しぐさ、或いは存在自体など、われわれの一举手一投足、行住坐臥のすべて、そして沈黙さえもが記号として他者（／＼他者）から（非意識的に）読み取られる蓋然性を有しており（無意味或いは読解不可能という意味づけも含めて）、顕在的／潜在的に、或いは外示的／共示的に、言語（意味）を発していることになる。となれば、われわれはいかなる刹那においても「外部」へ向けて呼び声を発していることになり、同時に「外部」から呼びかけられていることになる。勿論、その「外部」からの声は決してわれわれには聞こえないのだが、われわれの身体的所作・思考法を確実に縛っている。われわれが意識しようがしまいが、日常の「生Ⅱ活」は「外部」との絶えざる相互作用——不均衡な呼応——の中で運行されているのである。周知の通り、禅の言説の中には、日常の全てが禅であるというパターン化された話法が含まれているが、これは以上のような理解の地平においてはじめて言表化を可能にするものであるだろう。このような視座に従えば、「語りえぬもの」とはわれわれが日常的に語っている／行っていることの全てだということであり、「語りえぬもの」を

語るといふ行為は、日常の中に惰眠しながらも、成就を見ないままつねに既に試みられていた、ということになる。すなわち、われわれが生きている世界には、十全に語りうるようなものなど何一つないのであり、一方でへ語りえぬものゝを語らないで済ませてしまえるような安全圏などどこにもないのである。われわれがこのようなかたちでへ語りえぬものゝをつねにすでに誤ったかたちで語らされてしまっているのだとすれば、まさに「道い得るも三十棒、道い得ざるも三十棒」という二重拘束の中で全く身動きが取れない状態に置かれていることになる。笠井は「ダブルバインドのただ中において、人は外部を語るのではなく外部を生きる」(五〇頁)と述べたが、われわれが生きていることは、まさにそのようなダブルバインドの中でへ語りえぬものゝをいかに生きるかという不可能な問いに、絶えず——一瞬の猶予もなく——応え続けていくことに他ならないのである。

4. 内部とへ外部の不均衡な呼応関係

へ外部を求めてはならない、へ外部は求めれば求めるほど遠ざかってゆく、と禅僧は繰り返し説く。「更若向外馳求、転疎転遠」(『馬祖広録』「四家語録」、『新纂中統藏経』六九、二頁下)、「爾擬向外傍家求過寬脚手錯了也」(『臨濟録』示

衆、『大正藏』四七、四九七頁下)、「即心是仏、外に向つて仏を尋ぬべからず」(『月庵仮名法語』、『禪門法語集』上巻、至言社、一九八頁)、「修行の彼岸へいたるべしとおもふことなかれ」(『正法眼蔵』第三十四・仏教、日本思想大系、上、三九六頁)。「へ外部」は決して到達できない彼岸であるから当然だろう。しかし、その言葉に従つてへ外部を求めたをやめたとしても、それはやはりへ外部を求めていたからやめたのであつて、結局そのことがまたへ外部を求めていることを意味してしまう。つまり、求めてはならないが、求めないことも許されてはいないのである。では、いったいどうすればよいのか。以下、内部とへ外部の關係性を整理すること考えてみよう。

へ外部の名づけの不可能性と不可避性の検討を通して示唆してきたように、へ外部と内部の關係は單純に二元的でも一元的でもない。このことについては夢窓疎石も次のように語っている。「浄土・穢土隔てあり、迷悟凡聖同じからずと思へるは、妄想なり。聖凡の隔てもなく浄穢の別なしと思へるも亦、妄想なり。……行住坐臥、見聞覚知、皆これ仏法なりと思へるも、妄想なり。一切の所作所為を離れて別に仏法ありと思ふも、妄想なり」(『夢中問答集』中、講談社學術文庫、一〇四頁)。ここでは一元論(浄土≡穢土、仏法≡行住坐臥)と二元論(浄土／穢土、仏法／行住坐臥)のいずれ

もが峻拒されている。〈外部〉への通路は閉ざされているわけでも開かれていないわけでもない。

禅学的空間の内部では、繰り返し見てきたように、〈外部〉は到達不可能な不在であるとされ、また「仏法不現前」¹⁰などの言表も流通する。しかし、他方で、「一切法皆是仏法、諸法即是解脱、解脱者即是真如、諸法不出於真如、行住坐臥、悉是不思議用、不待時節、經云、在在處處、則為有仏」(『馬祖広録』、『新纂正統藏經』六九、三頁中)、「仏法は只だ行住坐臥のところに在り」(『興禪護國論』第七門、思想大系、六三頁)なども構文化されている。これら二系列の言表群はわれわれの前に明白な矛盾として投げ出されている。しかし、もし〈外部〉と内部が一致すると言え、〈外部〉は意味によって窒息死してしまう。とは言え、一致しないと言え、人は内部に抑留されたままとなる。このようなかたちで矛盾を解消しようとすれば、いずれにせよ、内部一元論(素朴实在論)への転倒は避けられない。

しかして、そのとき注視すべきは、内部と〈外部〉が切斷々というかたちをとって接触していることである。前述のように、〈外部〉による内部への働きかけは常に既に行われているものの、それを内部から捉えることはできない。もしそれが捉えられるとするならば、それはまさにその切斷という事態において他にはない。つまり、切斷(思考不可能)と

いう名の絆を通して、〈外部〉と内部は結ばれているのである(切斷の經驗については後にも触れる)。それは、〈外部〉はつねにすでにわれわれに触れているが、われわれは〈外部〉を触知できない、〈彼岸〉から〈彼岸〉は見えているが、〈彼岸〉から〈彼岸〉は見えない、といった不均衡な呼応関係として記述されるだろう。¹¹ ゆえに、このような矛盾を弁証法的に止揚させることなく、矛盾のまま保持すること。換言すれば、意味論的水準において真理の審級に訴えるのではなく、矛盾というかたちをとった相補の関係として二系列の言表群を持続的な動的状態に留めておくこと——言語行為論的にパフォーマンスさせ続けること¹²——が求められるのである。

言語の檻に抑留された諸主体は、内部を覆っている薄いように、厚い皮膜を突き破ってその外へ出ることはできない(「兎の角」をどれだけ思慮しようとしても不可能なように)。しかし、そもそも外に出る必要などはないのである。〈思考不可能なもの〉を思考するとは、内部から〈外部〉へと移動し越境することではない。¹³ なぜなら〈外部〉は世界の果てにあるのではなく、まさに内部において(あらゆる辞項に参与するかたちで)秘匿的に遍在しているからである。つまり、〈外部〉はどこにもないが、どこにもあるのである。「外」というのは、這裏也、這裏来なり(「注」)「這裏」は「ここ」の意(『正法眼蔵』第三十四・仏教、思想大系、上、三九二

頁)。ゆえに〈外部〉とは移動の目標ではない。〈外部〉は内部に絶えずやつて来る。切断というかたちをとって接触してくるのである。実はこの接触はわれわれにおいて常に経験されている事態であるのだが、それが実感されることは稀である。それが実感されるのは、例えば、世界に空白(Ⅱ)へ)を見出したとき、そしてその空白に突き動かされた感じられるときに限られるのだ。

〈外部〉はどこまでいつても不可解であるがゆえに、われわれはこれに正解Ⅱ定常解を与えることは許されてはいない。これはすなわち〈外部〉が自らの空白(無一物状態、真空状態)をさらけ出すことによって内部へ向けて問いを発し続けているということであり、それを一瞬たりともやめることがないということである。前述のように、〈外部〉は内部に秘匿的に遍在する。したがって、〈外部〉と内部の切断面Ⅱ境界はおのずから内部へと充溢していく。問いとしての〈外部〉はいまや、世界のあらゆる辞項に充滿しているのである。それによって〈あらゆる辞項Ⅱ世界〉はその名を自ら剥落させつつ、まさにわれわれに對して「私の名を正しく呼んでみよ」という不可能な問いを突きつけてくる。そのとき、〈世界Ⅱあらゆる辞項〉はわれわれをして全く無為なる探究の反復へと駆り立て、それによって、自らを異化し始め、動き出すことになるのである。

その瞬間は次のように辿られるだろう。〈外部Ⅱ二分法の未決状態〉からやつてくる名は、そのいかなる名においても、A/非Aのいずれでもありうる。つまり、花は花という名でもありうれば、また別の名でもありうるのである。つまり花は恒常的に未決定の中間状態、絶えざる生成の途上にあるのである。したがって、〈外部〉からやつてくる名は、全的に、そして恒常的に、ただひたすら新しいのである。どのような惰性的な名——花は花——であつても、それはそのつど新たに〈外部〉からやつてきた見慣れないもの、初めて見たもの、新たに名づけられたものなのである。そのとき「花は花である」という句は、「花は花ではない」という句を陰翳のうちに共起させ、意味の固有性を秘匿的な領域へと退かせる。そしてその真空状態を埋めるかたちで、瞬間瞬間、〈外部〉から不可知の關係性の網の目が踵を接いでやつてくることになるのだが、關係化された諸辞項がその起源・根拠を外在化せざるをえない以上、内部はおのずからその自律性と特権性を喪失し、真空状態へと再帰し続けていくことになる。このような地平にあって、(非物質的)世界は自らを恒常的に異化し始め、構造を持続的に変換し続ける。その限りにおいて——つまりは、「無常」である限りにおいて——世界は行為遂行的(パフォーミング)に歌をうたい始めることになるだろう。それはまさに阿弥陀經的な世界像(の顕現)で

あり、また広く人口に膾炙してきた蘇軾の件の詩、「溪声便是広長舌／山色豈非清淨身／夜来八万四千偈／他日如何拳似人」（贈東林総長老）、或いは伝統的の歌字における「いきとしいけるもの、いづれかうたをよまざりける」（古今集仮名序）などの句とも視線を重ね合わせたものとなるだろう。このような世界の運動の過程として、へ真空なる世界へを生きること、否、へ真空なる世界を生きること。この地平において初めて不均衡な呼応関係が均衡化される可能性が開かれることになるのである（「色即是空、空即是色」）。

5. 秘匿的に遍在する〈心〉

以上のようにへ真空なる世界へが無常の運動として展開されるるとき、問題となるのは、まさにこの世界を創り出している能産の主体、換言すればへ創造する主体としてのへ外部の名であるだろう。そして、そのことは同時に、詩を詠む主体、創造する主体だと信じられてきた、個々の詩人の主体性に対する強い疑問を喚起することにもなるはずである。

もとより仏教的地平においてはへ外部へは終局的な名を持ちうるものではないとされてきた。ゆえに、仏教の伝統はへそれへに夥しい異称群を与えてきた。その中で、極めて汎用的に使用され、文学的領域と共軌的に用いられてきた名

が、へ心へである（或いは、そのヴァリエーションとしてのへ一心へ、へ真心へ、へ本心へ、へ仏心へ）。このへ心へなるものがへ外部への異称であるとする所以は、まさにへそれへが内部へ世界において秘匿的に遍在するものと見做されてきたことに拠る。

既に諸経論に見られるように（『三界虚妄、但是心作』（『華嚴経』巻二十五・十地品第二十二之三、『大正蔵』九、五五八頁下）、『三界無別法唯是一心作』（『摩訶止観』巻一下、『大正蔵』四六、八頁中）、この世界を創造する主体にはへ心へ或いはへ一心へという名が与えられている。そしてまた、そのようなへ創造する主体へとしてのへ心へとは、われわれが通念的に理解しているような意味での、意識・感情・思考などの精神活動や「自我」などといった概念と等しいものではなかった。¹⁶「学道の人、悟りを得ざる事は即ち古見を存する故なり。本より誰教へたりとも知らざれども、心と云へば念慮知見なりと思ひ、草木なりと云へば信ぜず」（『正法眼蔵隨聞記』五、ちくま学芸文庫、二九四頁）と、道元は述べたという。¹⁷「心」についての通念（古見）から脱却しうるか否かが、禅僧と視座を共有できるかどうかの分岐であると見られていた。

また、「心亦不在内不在外不在中間」（『維摩経』卷上・弟子品第三、『大正蔵』一四、五四一頁中）、「心量广大猶如虚

空無有辺畔、亦無方円大小、亦非青黄赤白、亦無上下長短、亦無瞋無喜、無是非非、無善無惡、無有頭尾」(『六祖壇経』般若第二、「大正蔵」四八、三五〇頁上)、「心法無形通貫十方目前現用」(『臨濟録』示衆、「大正蔵」四七、四九八頁上)、「認得心性時／可説不思議／了了無可得／得時不説知」(『景德伝灯録』卷二・第二十三祖鶴勒那尊者の伝法偈、「大正蔵」五一、二二四頁中)、「万法唯心、心亦不可得、復何求哉」(『伝心法要』、入谷義高『禪の語録』8 伝心法要・宛陵録』筑摩書房、三八―九頁)、「この心法、不可思議なり。太虚にわたれども広からず。織芥に入れども、すばからず。一切の相を離れて、一切の相を具し、無辺の徳を具へて、無辺の徳におちず」(『夢中間答集』下、一八八頁)なども解説されている。この〈心〉なるものは、無限定な広大さと極小さを併せ持ちながらも世界のどこにも見出されず、またいかなる言表によっても形式化されえないものだと言われる。つまり、〈心〉は世界(諸辞項)を創造する(構成する)が、創造された(構成された)世界(諸辞項)に〈心〉はない、〈心〉は不在というかたちをとらないかぎり、天地万物の中に現存することはできない、¹⁸ ということである。〈心〉が何であるかを知っている者はいないし、これからも知られることはない。〈心〉を論ずることによってそれを切除・隠蔽してしまうアリアが自覚されていなければならない。

つまり、陷筭は、〈心〉を論ずることによって〈それ〉を窒息死させてしまうこと、それによって〈心〉と心——〈真心〉と妄心——とを混同してしまうことにある。¹⁹ 「三界虚妄、但是心作」(前述)、「心八是諸仏ノ父母、万物ノ主」(『塩山和泥合水集』中、思想大系、二二五頁)などと言っても、これは決して「私の心」つまり主観が世界を創り出しているという意味なのではない。また「一心一切法、一切法一心」(『正法眼蔵』第五・即心是仏、思想大系、上、八五頁/第二十三・都機、上、二七九頁)と言われるのは、決して世界の全てが主観に収斂されるということでもない。われわれが〈心〉だと信じているもの、つまりこの肥大化した主観Ⅱ主体は、むしろ〈心〉と言語(二分法)の共同作業によって作り出された一つの効果(「虚妄」)、「心」の似像・模型に過ぎないのである。

ただ、忘れてはならないのは、このような主観とは、〈心〉が単独かつ自律的に創り出したものではなく、まさにその主観の構成、換言すればそれを作りだした言語(二分法)の構成に準拠するかたちでその構成法を変えているということである(ゆえに世界の立ち現れは一定ではない)。主観／言語／世界は確かに〈心〉から創り出されたものだが、まさにその主観／言語／世界に触れられることがなければ、〈心〉は主観／言語／世界を創り出すことはできないのである。大珠慧

海『頓悟要門』下（平野宗浄『禪の語録6 頓悟要門』筑摩書房、二〇五頁）は、言語と〈心〉とは一致しないが、言語を離れて〈心〉があるわけでもない」と述べて（言語なき〈外部〉は単なる虚無でしかない）、言語と〈心〉の不即不離の關係性を強調する。〈心〓外部〉と言語〓内部は存在の根拠を相互に廻附しあっているが、その相互作用は予定調和的な円環を描き出しはしないし、存在構造の相違は決して埋め立てられることはないのである。

そうして作られた世界の中であって、人は自らの言語構造（主観〓ローカル・ルール）に準拠するかたちで世界の仕組みをさらに分かつ（解ろう）と試みるだろう。それは、主観〓ローカル・ルールを適用してへ一心〓を知解〓分解することであり、その分解された諸辞項を全て意味へと還元することに他ならない。このことはわれわれが「心」と呼んでいる概念もまた既にしてへ心〓の分解された幾つかの様態でしかないことを示している。意味・意図・意志・思い・感情・思考……等々。これらの分解された心というのは、われわれの常識に反して、〈外部〓心〉との不均衡な呼応（言語使用／行為）の過程で（遂行的に）〓作られたもの（構成されたもの）〓であって、決して一次的な起源なのではない。主観〓主体が一次的な起源であるとする信念は、禪僧から見れば完全なる倒錯ではない。

しかし、われわれの経験に照らして言えば、人は他者／テクストを前にして現前不可能なはずの〈心〉を現前化させ、それを意味・意図・意志・思い・感情・思考……等々へと（ほとんど惰性的に）還元している。それはすなわち、不均衡な呼応關係を恣意的に均衡化してしまうという事態、内部（語）と〈外部〉（義）の切断を恣意的に埋め立ててしまうという事態、聞こえないはずの〈声〉を勝手に聞き取ってしまうという事態であることを意味する。それは〈外部〉と内部の切断〓触発システムを脅かし、内部（言語）があたかも〈外部〉を持たない自律的で実体的な構造体であるかのような錯視を生む。それによって、変化の契機は失われ、諸主体はそのような内部の〓自然〓な体制に全く受動的な存在となり、〈外部〉を完全に〓忘却〓することになる。こうして言語の檻（内部）に抑留された人々は、〈外部〓他者〉からの呼びかけに耳を塞ぎ、内部のローカル・ルールを絶対化するようになる。そして、自ら考えることをやめてしまうような知的に怠惰な存在状態へと退行していき、いつも同じように考え、いつも同じように語り、いつも同じように苦しむ惰性的機械の群れとなる。

しかしながら、忘却は回避不可能というわけでは決してない。人は日常的な挙措において常に既に〈外部〓心〉へと呼びかけている。他方で〈心の声〉もまたそれに応ずるかたち

で（決して聞こえないものの）、人へと呼びかけ、その行為・思考法を規定している。つまり、どのようなかたちで世界が創造されるかは、われわれの日々の呼びかけ、日常的な生き方に、応じているということである。変化の契機は、まさしく逆説的だが、〈知解Ⅱ分解不可能な心〉の知解Ⅱ分解という経験にこそある。意味の現前化（〈心〉の分解）は不可避的に〈心〉を切除Ⅱ喪失する。ゆえに〈心〉と言語との不一致・不整合、すなわち〃切断〃に苦しめられる。そしてこの切断ゆえに、〈心〉は忘却を免れうるのである。われわれが〈心〉とは何かという問いを立てられるのもこの切断による。それゆえ、切断Ⅱ触発という絆において〈外部Ⅱ心〉と主体（言語）が結ばれる経験によってこそ、〈思考不可能なもの〉を不在として確保しておく可能性が開かれるのである。〈あらゆる辞項〉に終局的な名を与えることなく（つまりコミュニケーションの情性に服従することなく）、その言語行為において〈思考不可能なもの〉を召喚し続けること。それによって、〃は一挙に世界を覆い尽くし（蓋天蓋地）〃、眼前の〈花〉の空虚な実相もまた、秘匿的に遍在する空虚な〈心〉と互換的な連動を始めるのである。その時、〃作られたもの〃の全て、すなわち、意味・意図・意志・思い・感情・思考……などもまた必然的に境界的未決状態へ留められることになる。ここにおいて、主観Ⅱ主体において再生産さ

れる苦しみの原的な空虚性もまた論理的に保証されるのである。

〈心〉は内部からの呼び間違えのパターンに應ずるかたちで創り出す言語のパターンを決定している。それゆえ、人は〈心〉のままに話すことはできない。〈実際〉には常に既に話しているが、その声は聞こえない（私自身にさえ）。それは〈心〉を知解Ⅱ分解しないということ、すなわち、何も意味しない／何も読み取らないということだからである。勿論、それは「何も意味しない」ということさえ意味しないのでなければならぬ。となれば、〈語りえぬものⅡ心〉をまさにその不在のままに召喚することはいかにして可能か。

「凡禪門の言句を仕様不滞一途」（虎関『紙衣贖』）〔『国文東方仏教叢書』第二輯・法語部上〕などと約言される禪家の方法的公準をここに一義的に述定することはできない。ただ、その探究の成否はテクスト生産の水準においてはまさにその〈心〉と言葉の切断面Ⅱ境界をいかに可感的に示し、うるかに与るはずだ。『楞伽經』が灯火の譬えによって示したように、語は〈義〉を示しうる。言語の内部にいながままにその言語によって〈外部〉を照らし出すことは可能なのである。

淺沼圭司は、藤原定家の歌論における「有心」概念に関して、「定家にとつての有心とは、心の不在（否定）を心とす

る如きものであった」と述べた（『映ろひと戯れ―定家を読む―』水声社、二〇〇〇年、八八頁）。これを本稿の文脈に沿って言い換えるならば、〈心〉との切断＝触発という絆をいかにテクストに編み込むかが定家の歌論の基礎を為していたと言える。

また、友山士偲は、「詩之道」を「一心」を修することだと規定し、それを「思无邪」の三字に要約した。

夫詩之道也者、以修一心為體、以述六義為用、所謂曰思无邪者、蓋指一心之體也、移風易俗者、發六義之用也、

（『友山録』中「跋知侍者送行詩軸」、
『五山文学新集』二、九二頁）

「思无邪」とは、周知の通り、『論語』為政第二、「子曰、詩三百、一言以蔽之、曰、思无邪」に由来する。この三字は他の五山僧においても、「余話曰、凡読書先須正心而読之、詩三百思无邪、是也」（義堂周信『空華日工集』応安四年九月二日条、『新訂増補史籍収集覽』三五、七七頁）、「要識曹源真的旨、一言以蔽思无邪」（龍泉令淬『松山集』偈頌・直江、『五山文学全集』一、六一七頁）などと重きを置かれる。虎関は三字によって要約された『詩経』（三百篇）を「万代詩法」（『済北集』卷十一・詩話、『五山文学全集』一、二二

八頁）と位置づけた。これらに言われる「思无邪」を伝統的解釈に従って「感情の純粹さ」の謂いに受け取るにしても、それを内部における純粹性——つまり二項対立的な、純粹／不純の前者としての純粹性——と読み取ってはならない。これは即ち、〈外部〉の真空性——存在を生成・変成せしめる不在——に与えた仮の名でしかない。友山によって「詩之道」と呼ばれたものは、²²「作られたもの」（世界及び主体＝主観）の全的な真空化、即ち〈思无邪〉によって初めて可能になると見られていた。中世の歌人もまた、「虚空の如くなる心」（西行、『梅尾明恵上人伝記』上、岩波文庫、一五八頁）、²³「もとより太虚にひとしき胸の中」（心敬『さ、めぐと』、古典大系、一六四頁）に詩の成就を見た。定家もまた「哥にはまづ心をよくすすは、一の習にて侍る也」（『毎月抄』、古典大系、一三七頁）と述べている。さらには、五山禅僧の詩論に理論的枠組を与えた『無文印』（南宋・無文道璨）は「心」を詩の宗旨と説き（卷八「仙東溪詩集序」）、²⁴「詩は天地の間の〈清氣〉である。胸中に〈清氣〉を宿す者でなくては、共に語るに足るものではない」（『詩天地間清氣、非胸中有清氣者、不足与論』（卷八「潜仲剛詩集序」）と述べた。言語的主体（作られたもの）の真空化なくして、〈詩〉は詠まれ得ないと考えられていた。もしこの主体の真空化——言い換えれば、脱主体化（他者）として在ること）——

が可能であるとするならば、もはや〈詩を詠む主体〉を個々の人称的な主体と同一視することはできない。²⁴ 〈詩〉は〈胸襟〉——〈まだ、何も、でもないから、かえって、何ものにもなれる〉「無定型かつ非人称的な心〓外部部」——から「流出」²⁵してくるものだ、と禪僧が言うとき、その〈詩〉とは、もはや（人称的）主体の思いが述べられたものでも、主体の自己表出でもない。主体にせよ思いにせよ、それらは〈詩〉の遂行性の過程で作りに出されたもの、事後的に成型された一次性・起源でしかなく、そこには必ず異質性——切断——が伴われているはずだからである（つまり、作品は作者〔人称的主体〕の手から離れるのではなく、もとから離れているのである）。

以上のように、仏教的地平において〈心〉と呼ばれてきたものは、中世的な知の基礎に浸透しつつ、詩学（和歌・連歌・禅林詩学）の諸形式と（不均衡な）呼応関係を設けてきた。無論、それらに見られる「心」の用法は全く多義的であるが、それは何も詩人の恣意に由来するものではなく、〈思考不可能な心〉の知解〓分解という不可避の陥穽の結果であるに過ぎない。重要なのは、中世という知の複合的空間が、〈心〉という辞項を多用しつつ、知的エリート^{インテリゲンチヤ}の身体群に刻印した語りの範型を通して、〈外部部〉を忘却しないような視座を確保し続けていたということである。その空間の中に立

ち現れてきた表現の束の多くが、これまで見てきたような〈語りえぬもの〉を生きる、〈真空なる世界〓心を生きる〉という探究の痕跡としてわれわれに提示されたものであるとすれば、それらはまずもって〈思考不可能なもの〉として読まれねばならないだろう。

註

1 玉村竹二編『五山文学新集』第一卷「序」（東京大学出版会、一九六七年）。

2 拙稿(A)「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、二〇〇八年）、同(B)「〈活句〉考——（中世）禅林詩学における方法的公準の不／可能性——」（『日本研究』二三、二〇一〇年）、同(C)「詩を詠むのは誰か——中世禅林詩学における「脱創造」(decreation)という〈創造〉の機制——」（『日本研究』二四、二〇一一年）、同(D)「法の〈外〉へ／から——日本中世禅林詩学における〈幼児性〉(infanzia)への（或いは、としての）眼差し——」（國立高雄大學東亞語文學系編『第一屆東亞語文社國際研討會・以日本・韓國・越南出發點』會議論文集）致良出版社、二〇一二年）参照。

3 注2、拙稿(A)参照。

4 代表的などころでは、J・デリダやE・レヴィナス、或いは柄谷行人がある。J・デリダ／足立和浩訳『根源の彼方に——グラマトロジーにつ

いて(上・下)』(現代思潮新社、一九七二年(原書、一九六七年)、E・レヴィナス/合田正人訳『存在の彼方へ』(講談社、一九九九年(原書、一九七四年))、柄谷行人『内省と遡行』(講談社(文庫版)、一九八八年)、同『探求Ⅰ』(講談社(文庫版)、一九九二年)、同『探求Ⅱ』(講談社(文庫版)、一九九四年)等、本稿を成すにあたっては彼らの諸著作における思考法は大いに参考になった。

5 G・ドゥルーズ/宇野邦一訳『フーコー』(河出書房新社(文庫版)、一五一頁)。

6 丸山圭三郎『ソシュールの思想』(岩波書店、一九八二年)。

7 道元『正法眼蔵』第十三「海印三昧」(思想大系、上、一四二頁)にはこうある——「起時唯法起」。この法起、かつて起をのこすにあらず。このゆへに、起は知覚にあらず、知見にあらず」。

8 「耳に聞く所なきとき、真の聴聞なり、目に見る所なきとき、三世の諸仏に相看す」(『抜隊仮名法語』、禪門法語集(至言社)上巻、五六頁)。

9 「外に向つて求むべからずと云つて、行をすて、学を放下せば、行をもて求ムル所有りと聞えたり、求メざるにあらず」(『正法眼蔵隨聞記』三、ちくま学芸文庫、二一六頁)。

10 「大通智勝仏、十劫坐道場、仏法不現前、不得成仏道」(『法華経』卷三・化城喻品第七、『大正蔵』九、二一六頁上)、『臨濟録』示衆、『無門関』九則にも言及がある。

11 このような不均衡な対応関係は、大珠慧海『頓悟要門』下(平野宗浄

『禪の語録6 頓悟要門』筑摩書房、一七九頁)に「仏不遠人、而人遠仏」と要約されているほか、洞山良价の所謂「過水偈」によつてもうまく表現されている。「切忌從他覺/迢迢与我疎/我今独自往/処処得逢渠/渠今正是我/我今不是渠/必須恁麼會/方得契如如」(『洞山語録』、『大正蔵』四七、五二〇頁上)。

12 J・L・オースティン/坂本百大訳『言語と行為』(大修館書店、一九七八年(原書、一九六二年))。

13 「自分の田地に到ると申すことは、田舎より京へ上り、日本より唐土へわたるがごとくにはあらず」(『夢中間答集』下、一七八頁)。

14 それゆえ、菩提達摩は弟子に対して「これは何か」と眼前のさまざまなものの名を問うた。『楞伽師資記』(柳田聖山『禪の語録2 初期の禅史Ⅰ—楞伽師資記・伝法宝紀—』筑摩書房、一四〇—一頁)参照。

15 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、下、一二七頁)と述べている。

16 「いまだ迷倒の見を離れざる人の、即心即仏といへる語に随つて、解を生じて、喜怒哀楽の妄情、即ちこれ仏心なりと談ず。その語は仏法に似たれども、その見は邪道にことならず」(『夢中間答集』下、一八八—九頁)。

17 また道元は、(心)が言語の虚焦点であることを、「あらず」という否定詞の連続によつて説示しようとしている。「この心、もとよりあるにあらず、いまあなたに歎起するにあらず。一にあらず、多にあらず。自

然にあらざ、凝然にあらざ。わが身のなかにあるにあらざ、わが身は心のなかにあるにあらざ。この心は、法界に周遍せるにあらざ。前にあらざ、後にあらざ。なきにあらざ。自性にあらざ、他性にあらざ。共性にあらざ、無因性にあらざ」(十二卷本『正法眼蔵』四「発菩提心」、思想大系、下、三七―三頁)。

18 「神は不在というかたちをとらないかぎり、天地万物の中に現存することはできない」(S・ヴェイユ／田辺保訳『重力と恩寵』筑摩書房『文庫版』、一九九五年(原書、一九四七年)、一八二頁)。

19 心の二重性は仏教言説の基本パターンである。「万機心と仏祖心と一等なりといふ禪師等、すべて心法のゆきかた、様子をしらざるなり。いはんや仏祖心をゆめにもみることあらんや」(『正法眼蔵』第六十一・三十七品菩提分法、思想大系、下、一九四頁)。ただし、もしこの心の二重性というものをポジティブな水準で主張してしまえば、われわれの生きている世界とは別に心の空間というべきものがあるという誤説を導いてしまうおそれがあることにも注意しておかねばならない。

20 唐・巖頭全護「他後若欲播揚大教、一一從自」胸襟流出将来与我蓋天蓋地去」(『五灯会元』卷七・雪峰義存章、他)。

21 四卷本『楞伽經』卷三「若語異義者、則不因語弁義、而以語入義如灯照色」(『大正藏』一六、五〇〇頁下)。注2、拙稿(A)、(B)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」として捉えていたが、ここでいう「義」こそが、本稿で「外部」と呼ぶものものとである。「義」とは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「云何為義、謂離一切妄想相言説相、是名為義」、『頓悟要門』下「言説生滅、義不生滅、義無形相、在言説之外」。夢窓もまた「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)と注意を喚起する。

22 吉川幸次郎注『詩経国風上へ中国詩人選集1』(岩波書店、一九五八年、十一頁)。

23 「無文印」の引用は、国立国会図書館蔵刊本。

24 詩を詠む主体の問題については、注2、拙稿(C)参照。

25 「胸襟流出」という語りの形式は、五山禅僧の言語論・文芸論においても広く見られるものだが、禅林においてその発端となるのは、注20の巖頭の語である。