

禅言語の逆説構造

—— ウィトゲンシュタインの規則論を手がかりに ——

沖 永 宣 司

序

仏教の中では、特に禅に見られるように、それが本質的に言おうとすることを、あえて否定的、もしくは逆説的な言葉を通じて表現する場合がある。そこでは、真理を直接言語化するのではなく、それをあえて語らないことに積極的な意義が与えられる。しかしそれは、仏法の内の何か究極的な真理が人知を超えたものであるがゆえに語られない、と説明されるだけでは不十分と考えられる。そこでこの小論では、言語が機能するために不可欠な背景となる条件を念頭に、その語られないことの意義について考えてみたい。この、地平とでも言うべき背景は、宗教言語を含めた言語一般が機能するために不可欠な枠組みでありながら、それ自体は常に非主題的に背後に沈んでいて客体化されない。また、その

地平自体を主題化しようとしても、またその背景となる別の地平が必要となり続ける。禅で逆説が用いられるのは、その目指すところがこの客体化を許さないものに関係するからだと考えられる。しかもそれは、我々の凡夫としての生の営みを根幹から成り立たせている世界地平全般に対する相対化を要求する。ここでは、禅言語の逆説の事例を確認した後、それがこの相対化としての空の次元へと修行者を導く中で、それまでの有の次元での言語使用の無根拠性を暴露してゆく構造に着目したい。それにあたって、ウィトゲンシュタインの「規則」という考え方を参照する。それは、仏法などの究極の真理に関する問いさえ、有の次元におけるある言語使用に則って成立するということによる。例えば公案の水解のような事態は、それに意味な答えが与えられるのではなく、それが求めていた真理を真理たらしめているものの無根拠が

暴露され、問い自体が無効になることよって導かれる。ここで彼の規則論は重要な示唆を与えてくれる。しかも、空の次元は、修行者が有の次元において従っていた暗黙の規則が、そのままあり続けながら相対化されるという二重構造の中で開示されるのである。

一 問いが発せられる条件

禅において「仏法の大意」に値するものは直接に明示されず、逆説の中から導かれる傾向が強い。これは、「仏法」が言い表せない理由であると同時に、その「仏法」への問いがそもそも発せられるための根拠の方へと視線を転回させるものなので、まず考察の課題としてみたい。例えば六祖慧能が嗣法する機縁になった有名な頌の中に「本来無一物、何処にか塵埃有らん」という言葉がある。もちろんこれは、神秀が心を常にくもりなく「明鏡台」のように清浄に保つたため、常に怠らない、「払拭」を主張し「塵埃」をよせつけまいとしたことへの反論の意味も持っている。だが、悟りの心が「明鏡」、またそこへ達するための道が「払拭」として明示された方が、修行者としては理解しやすい。それに対して慧能の頌は、「無」という否定がそのまま肯定に用いられていること、またそもそも「塵埃」の成立から否定されているという、一見極めて不可解な面がある。そこでまず、「無」を肯定として扱うには、「無」を否定的な名辞たらしめ、我々にとってそ

のような機能をなす形で既に与えられた、意味の構造の方を問題にする必要がある。同時に、「塵埃」が問題にならなくなるためには、そもそもそれが、払われるべき消極的なものとして扱われるための根拠の方が問い直されなくてはならない。つまり、「塵埃」を払って「明鏡」を保つのではなく、塵を塵たらしめている根拠の方を奪うことよって、逆に初めから払われるべき塵などどこにもなかったとしてしまふ論法になる。これらはいずれも、鏡や塵という対象の側ではなく、対象をそのような対象たらしめている、我々が既にその中にいる根拠の方を突くものである。

これに類似した逆説の構造は、典型例としては鈴木大拙が『金剛般若経』を解釈するにあたって、「即非の論理」と命名した構文の中にも見られる。『金剛経』は慧能が五祖弘忍の下に入った起因としても知られているが、そこに特徴的に見られる構文は「仏の説き給う般若波羅蜜と名づけるのである。すなわち般若波羅蜜ではない。それで般若波羅蜜と名づけるのである。」⁽⁵⁾ というものではない。それで般若波羅蜜と名づけるのである。という形式で表される。それは、AをそれまでのAとしている基底の方を否定し、その否定に即して初めてAが本来のAとして肯定されるようになる、ということである。このAは、例えば生死のような消極的なものに置き換えてもよい。すると「Aに非ず」においては、如何に生死を離れるかという問いから、「君らのそう逃れたいという生死なるものはどこにあるのか。」⁽⁶⁾ という問いに反転する。つ

まり、我々がAを何かとして規定したり、それへの問いを発したりすることさえ、それを可能にしている生の形式を前提にしており、その隠された根拠への根本的な問い直しを、この逆説表現は意図していると考えられる。だが我々はその形式に暗黙に従って言語を用いているので、普通はその形式の枠内にいるという意識さえない。逆から見れば、この形式の側が変化した場合、Aはそれまでと全く違った意味になり得るだろう。したがってこの枠組みの側の変容は、それまでの枠内からは語れない。悟りというものがある、Aと非Aとは、この変容を挟んで隔てられていると考えられる。

この意味枠はどのような性質を持つか。ここでワイトゲンシュタインを参照するのは、その後期思想に見られる「規則」という考え方が、重要な示唆を与えてくれるからである。問いの成立根拠という点に関して、この「規則」概念の次の点に、まず着目する必要がある。

① それに従うことによって初めて言語活動が成立する、不可欠の背景でありながら、それ自体はぼ暗黙のうちにとどまっていること。規則が司る言語の「ゲーム」は、知られるのではなく身につかなければならないので、それは単独では反省されない。

「私が規則に従う場合、選択はしない。私は規則に盲目的に従

う。」(強調原典 以下同様)⁷⁾

「我々にとって事物の最も重要な相は、その平凡さと日常性の中に隠されている。(人はそのことに気づけない、——なぜならいつも目の前にあるからだ。)……つまり、一度目に止められるなら、最も注意を引き最も強烈なものは、我々にとって目立つものではないということだ。」⁸⁾

事物の意味を成り立たせている根源は、そのあまりの身近さゆえ、問題にさえならない。

② 規則は類似性と相違性との比較関係の中で成立していること。

「我々の明白で平凡な色々な言語ゲームは……それぞれ比較され、合う、対象として置かれている。それは類似性と相違性を通じて、我々の言語の諸状態に対して光明を投げかけるべきものである。」⁹⁾

こうした構造化され、かつ可変的な規則に則ったゲームの中ではたらく言葉は、単独では機能し得ず、規則の網の目との有機的な連関を持つため、一瞥では測り得ない沈澱した背景に囲まれている¹⁰⁾。つまり、これらの言葉を伴うゲームや、これらを手段とした言語のやりとりにおけるそうした言葉の使用は、我々が信じたようにしたより、もっと込み入っている¹¹⁾。ということである。

③ ここから、規則は真偽判断が成立するための条件であり、例えば偽ということさえ、何らかの規則の共有なしには不可能であ

ることが言える。したがって、有効な問いかけとそこへの有意
味な答えはそもそも、当事者同士の、その共有を前提とする。

「規則に従ってなされたとか、そうでないかについて、(例え
ば数学者達の間では)何の論争も起こらない。……こうしたこ
とは、我々の言語がそこから機能する(例えば一つの記述がな
される)特定の足場に起因する。」¹²⁾

「真であるとか偽であるとかは、人々が語ることである。そし
て言語の中で人々は一致する。それは思念の一致ではなく、生
の形式の一致である。」¹³⁾

こうした主張が、禅の逆説を考察する上でどんな示唆を与える
のか、以下考察してゆきたい。その中で、禅独自の特徴も浮き彫
りになると考えられる。

二 対法と事物一般の相対化

こうした規則論の主張から導かれることは、禅問答で問われる
ような仏法の大意などへの問いも、仏という価値づけが成立する
背後の網の目を前提として初めて成立すること、究極の普遍者と
それ以外の生滅するものとを対置する構造化された土壤が前提に
あることである。いわばこれが問者が住む生の形式である。また、
この問いに対して意味のある「答え」を「理解」するだけなら、
問者はその土壤自体を反省する必要はない。だが普通、問者は仏
のような対象の方に目を向けても、元来そうした対象を存在せし

めている土壤の側に目を向けることはない。しかし、禅の目的は
これと逆に、まさにその気づかれぬ条件としての土壤の側に目
を向けさせ、問いに答えるのではなく問いが発せられる根拠の方
を奪い去ることなのである。しかもこの根拠自体は、言語がその
根拠に基づいている限り語り得ない。循環にしかならないからで
ある。これを奪い去る工夫は、既に慧能の中にも見られる。以下
その、「教示十僧伝法門」にある「三科の法門」「三十六対」とい
う考え方を参照してみたい。

「三科の法門」とは、「五陰」「十二入」「十八界」からなる諸感
覚と諸識を中心とする様式であって、「自性」が「転識」となっ
て生じさせたもの、そして自性がそれらを通じて「善」くも
「悪」しくも「三十六対」を用いるものである。そして「三十六
対」とは「外境の無情五対」「法相の語言十二対」「自性が用きを
起す十九対」からなる、そこに当てはめられることによつて諸事
物の認識が成立する、互いに対となった概念枠のことであり、
「若し解く用うれば、即ち一切の經法を通貫す」る、根本的な論理
形式である。ここで特に着目したいのはこの「三十六対」である
が、これは例えば「明と暗」「陰と陽」「有と無」のように必ず対
になっており、どちらか一方が独立で用いられることは決してで
きないもの、つまり、一方を「因」として初めて他方が「縁」と
なって成立するものである。これらの概念枠はなにも慧能のオリ
ジナルではない。問題は、それを離れるための実践法である。

我々は普段、この概念枠に従うことによって、様々な事物を構成、認識し、外界の実在性を認めている。しかし、その実在性の根拠はどこにあるのか。それは、この有機的に構造化された枠組みを用いることで、その中に事物が都合よく描き出され、説明、判断されるというその便宜性にあると考えられる。逆に言えば、その便宜性以上の根拠はない。だが衆生は、そうした事物の実在性の背後が無根拠であることに気づかず、暗黙にそこに従い、その枠によって実在化された対象に著している。つまり、衆生はこれらの概念枠に従う中で、「因」への忘却から、「縁」に実在性を付与してそこに著すのである。ところが、その従うことの中で生み出された実在性が、根本的に相対的關係の中で成り立つに過ぎないことが暴露されるなら、因縁の縁に由来する執着にも根拠がないことになる。例えば、煩惱を捨てて菩提を求めたり、無常を厭悪して常を希求することさえ然りである。菩提や常がないのではなく、それらを希求し問いを立てる根拠の方が無いのである。

「どのように私は規則に従うことが出来るのだろうか？——これが、原因を求める問いではないとするなら、それは、私が規則に従ってこのように行動していることを、それでよしとするための問いである。……私はただこのように行動しているのである。」¹⁵

『探究』のこの言葉からは、規則に根源的な理由がないならば、その中に組み込まれて成立している事柄に関して本質的な根拠を求めることにも積極的な意味はないことが見出される。むしろ、

そうした問いの方が、答えのない処に無理に答えを出そうとするものに他ならない。

そうなると逆に、例えば虚無ということも、それを消極的なものたらしめている規則から初めて生じているものであるため、突き詰めれば虚無ということ自体の根源的な根拠内容はないことになる。つまり、虚無を有によって克服するのではなく、虚無がそもそも虚無たらしめられている背後へ溯り、しかもその無根拠性を暴露するのである。

慧能に話を戻せば、彼が弟子に薦めたのは、この隠されたままになっていく規則の網の目の根拠なきことを、暴露し意識化させる実践的な修行法であったと考えられる。彼は不立文字の立場をそのまま奨励はしない。なぜなら不立文字と語るだけで、既に語れないものの言語化であり、「相に著して真を求めて」いること、言い換えれば規則に従ったまま、それによって成立しているに他ならない事柄を拒否することだからである。したがって、慧能は不立文字と全く逆に、三十六対を徹底的に使い切れという。つまりわざと意識的に言語化を行うのである。それが規則の側に気づいてゆく実践だからである。

「設し人有りて、何をか名づけて暗と為すと問わば、答えて云え、明は是れ因、暗は是れ縁、明の没すれば即ち暗なりと」¹⁶

このように、縁に当たる事柄について議論するのではなく、因

縁の關係自体、つまり「明を以て暗を顯わす」ように、隠された形式の側を意識化させること、これがひいては「来去相い因つて、中道の義を成す」¹⁸⁾ことを導くという主張になるのである。つまりそれは「出入して即ち両辺を離るる」こと、両辺を使い尽くすことで逆にその相対性を体認し、結果、その規則から導き出される常にも、反対に虚無にも陥らなくなるということである。ここでは「無」という否定性の言明が意味を持つ根拠も覆され、その「無」が否定たりうる条件さえ奪われることになる。

三 意外性の感覚

これまで慧能の対法が、規則の意図的な意識化による世界の相対化であることは確認した。すると禅は、相対化によって世界に対して無関心になることを目的とするのか。しかし結論からすればそれは否で、あらゆる規則に相対化をほどこすことは、それらに内在しつつそこを超えるという二重の視線を持つ結果になる。なぜならこの相対ということ、絶対に対立するものとして規定されるなら、たちまちそれは相い対立する項の中で捉えらるるに過ぎないものになってしまうからである。もはや絶対ということさえ問題にされないようなありのままの現在を生き抜くこと、それは問い自体が無意味化される中で、しかも独特の解放感、幸福感を伴う現象である。これを、規則の無根拠が、一方的に暴露される事態に対置させて、その暴露された無根拠性さえ問題でなく

なる事態として考えてみたい。

ここでまず、規則は正確に「理解」されているがゆえに用いられているのではなく、それを正しいと思わせる諸事情の中でその「正しさ」が保障されていることに注意せねばならない。実際今まで当然のごとく従っていた規則の無根拠に気づく場合、どのような感覚が生ずるか。¹⁹⁾

「式の表明の背後になにかなければならないとするなら、それは私がさらに続けることが出来る、と言うのを正当化させている、或、諸事情である。」²⁰⁾

したがってそれは今のところ私には間違っていると思えないから間違わないという他なく、逆に自分が芯から疑わなかったある根本的な事柄が、すべての他人の理解と異なることが暴露されるなら、それは異様であろう。『探究』では、「痛み」として語られる私的体験を我々は共有していると確信しているが、実は私が「痛み」と呼ぶ体験と、彼の「痛み」という語の指す体験とが同じである保証がないという事態などが例示される。

「そこで我々はただ頭を横に振って、彼の言葉を、どう対処してよいか分からない異様な反応として見なさなくてはならないだろう。」²¹⁾

類似した例は幾つか見られるが、これはそれまで当然すぎて世界にも入らなかつた、言わば世界の土台の一つが崩壊する時の異様さである。反対から見れば、その土台への信頼と、それを正当

化しなければならぬ諸事情が残存しているがゆえに起る感覚である。

これとは逆に、根拠のなきが暴露されることで、問題が解決する場合もある。『論考』に見える次の言葉などはそれにあたるだろう。

「人生の問題が消滅した時に、人はそれが解決したことに気づく。(このことは、人生の意味が長い疑念の後に明らかになった人達はその後、どこにこの意味があったのかを言うことが出来なくなってしまうことの原因ではないだろうか。)⁽²³⁾」

つまり、問題を問題として成立せしめている形式がなくなることで、問題自体も消滅することである。ここには、先に挙げた異様ささえない。それは存在すべき規則への依存性が既になくからである。つまり事態の無根拠性の暴露のみならず、それを無根拠だと思ふことから自由になるのである。したがってここからは異様さではなく、むしろ意外性を含んだ解放感が生ずることになり、ただ現在を絶対的に生きる態度へとつながるだろう。

禅的な感覚に話を戻せば、例えば「生も亦夢幻、死も亦夢幻、天堂地獄、穢土浄土尽く抛擲下して、一念未興以前、万機不到の処……⁽²³⁾」といったような表記は、求めるべきものが価値づけられている根拠の方が消滅し、求めようとする態度自体から解放される感覚を示している。当然、価値と対になった反価値的なものも、

その根拠を剝奪される。ここでは、仏への問いが生ずる根がない処、仏と無仏とが同様である処に到っている。疑つてもみなかった価値の土台の転覆、それが言葉で語れないのは、これが究極の實在の体験というよりも、究極の實在に根拠を与える土台の側の変化だからである。なぜならその土台自体は、あくまで既存の同じ土台から見られる限り、語り得ないからである。

また、禅の場合、問いの消滅は世界からの遊離ではなく、むしろ事物の細部が以前にも増して生き生きとすることも特色である。「大疑現前」するにあたって、一時的に世界からの疎隔感が生ずる場合もあるが、最終的にそれは消去され、事物は明瞭になり、「活発発地」とした心のはたらきと一つにならねばならない。世界が一つの問いに凝縮され、さらにその問い自体から解放された時、残るは元のままの、各々からなる万象しかない。それは事物の一つ一つにとらわれることも異なっている。またこれらは、法への希求を極限まで推し進めること、つまり法という価値を組み込む意味構造の構築が前提となり、しかもそれが破られることで生ずるのである。さらに、こうした経験は一度なされればそれで完成というのでも決してないことに注意しておく必要がある。

結 び

これまで確認したように、禅では、仏法への問いも含めた、修

行者の生の根幹に関わる様々な問いかけも、既に暗に規則化された世界の中から初めて生ずるといふ考え方があった。この考え方はウィトゲンシュタイン流の規則論と共通する面があり、さらに禅ではその世界に内在しつつも、同時にそこから一種超然とすることが要求された。そして、問いかけに答えるのではなく、この問いを問いたらしめているものの方へと気づいて行くこと、これが禅の逆説表現が用いられる一つの理由として考えられた。繰り返すように、これは虚無主義とも異なる。なぜなら既に規則化された世界の無根拠を自覚しつつも、そこではなおその無根拠ということにもとらわれない態度が必要であり、反対に虚無主義とは、存在すべき実在や価値が要求される前提に暗黙の内に従う中から、そうした実在がないことに心を奪われることによって生ずるものに他ならないからである。また、自らが従っていた規則の無根拠が顕かになる時に生ずる異様さにも、あるべき規則の存在に対する否定という相対性の部分はまだ残っていた。存在に対する否定ということが再びある規則の中でしか成立しないとすれば、この異様さの消去のためには、規則の「無」根拠ということさえ意味を持ち得なくなるのが要求されていた。否定さえその意義を奪われる処では、全てはただあるがままにあるということにしかならず、そこに虚無の入る隙間はない。あくまで理想ではあるが、細部まで生き生きとした具体的世界とはそのようなものとして開示されると考えられる。

- (1) 拙稿「宗教体験と悟り——ジェイムズと白隠との比較から——」『比較思想研究』第二五号 一九九八年 p.73-90. では、禅における実体性の空解と中道の体験について、西洋神秘主義の、究極の実在者の体験との対比において考察した。
- (2) 興聖寺本『六祖壇經』鈴木貞太郎 公田連太郎 校訂 森江書店 東京 一九三四年 p.14. 中川孝『六祖壇經』禅の語録四 筑摩書房 一九七六年 p.36.
- (3) 同書 p.10. 禅の語録四 p.27.
- (4) 地平の転換によって、否定の意味としての無の根拠さえ奪う禅の特色については、拙稿「肯定としての無——禅言語の二つの次元——」『宗教研究』三三〇 一九九九年六月 p.1-26. を参照。
- (5) 鈴木大拙『金剛經の禅 禅への道』新版鈴木大拙禅選集四 春秋社 一九九一年 p.15.
- (6) 同書 p.18.
- (7) Wittgenstein, Ludwig. "Philosophische Untersuchungen," 219. in: *SCHRIFTEN*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1960. S.386.
- (8) Ebenda. 129. S.346.
- (9) Ebenda. 130. S.346.
- (10) この叙述だけでは、暗黙化された規則の根の深さを言い表すには不十分だろう。それが個別のゲームだけではなく、世界全体の地平的な広がりや奥行きを支えているものとして理解する場合、我々がこれまでの時間の中で蓄積してきた沈澱の深さ、それが暗黙裡にある層の複雑さを十分に念頭に置く必要があり、したがってこれを相対化することの非常な困難さにも留意する必要がある。仏道修行では、この相対化への準備が意識下で密かに準備されなければなら

ない。

(11) Wittgenstein. "Philosophische Untersuchungen." 182. S.373.

(12) Ebenda. 240. S.389.

(13) Ebenda. 241. S.389. つまり真偽判断はある規準に則って初めて可能になるが、ここではその判断が基づく基準の方は、問いにさえ上っていないのである。そしてこの基準に従ったままの言語で、基準の側を改変することはできない。

(14) 興聖寺本『六祖壇経』p.61. 中川孝『六祖壇経』禅の語録四 p.169.

(15) ウィトゲンシュタインの「規則」は変化するものであるのに対し、慧能の「三十六対」は、基本的な形式だけは確定された因縁関係だという相違はある。ただ重要なのは、凡夫がその因縁という相対関係に気づいておらず、しかもその関係がなければ、縁が実在として見られさせないことである。この点では規則に盲目的に従うことと共通する。

(16) Wittgenstein, Ludwig. "Philosophische Untersuchungen." 217. S.386.

(17) 興聖寺本『六祖壇経』p.62. 中川孝『六祖壇経』禅の語録四 p.169-70.

(18) 同書 p.62. 禅の語録四 p.170.

(19) 無論周知のように、ウィトゲンシュタイン自身は、私的な感覚を言語で語ることを厳しく控えていたことにも注意すべきである。しかしこの節では、規則と言語行為とに付随する微妙な感覚にあえて着目してみた。規則に従う無根拠の暴露の感覚は無視しえないからである。ウィトゲンシュタインも、私的体験と言語との対応関係がないと言うまでで、何か感覚があるということまでは否定していない。

(20) Wittgenstein. "Philosophische Untersuchungen." 154. S.358.

(21) Ebenda. 288. S.402.

(22) Wittgenstein. "Tractatus logico-philosophicus." 6. 521. in: SCHIFFTEN. S.82.

(23) 白隠『遠羅天釜』卷之中 白隠和尚全集第五卷 白隠和尚全集編纂会編 龍吟社 東京 一九三四年 p.156. 伊豆山格堂『遠羅天釜』春秋社 一九八五年 p.141.

(おきなが・たかし、宗教学、帝京大学助教授)