

俳句と禪

—テキストの読み—

有吉豊太郎

はじめに

私はフランス文学の近・現代詩の研究を専門にしていますので、日本文学研究については、全くの部外者でありずぶの素人でもあります。しかしながら、西洋世界の現代詩人は俳句という詩文学の存在を何らかの形で知っており、俳句こそポエジーのエッセンスであると認める詩人も少なからずあります。というわけで私は、迂回しながら遠巻きに俳句を考えることがあるという程度であります。ところが、私以上に西洋では俳句に注目する一方で、結局は言語の違いや文化の違いを論じることには終始しているようにも思われます。

具体的にフランス詩を研究しているうちに、違いを並べ立て比較するのは物事を検討する必要不可欠な第一歩であるにはちがいない、しかしそれは究明の到達点ではなく出発点に過ぎないのではないかと考えるようになりました。言語や文化などいわば人間的領域を前提とせずその手前から人間を検討し直そうとする禅から見ると、あらゆる相対的な違いを越えたところで、学的な検討も可能なのではないかということに思い至ったからであります。只今「禅」という言葉を使ってしまいましたが、私にとっては、あるフランス詩人の研究を通して、その詩人（作品、あるいは一言説）を「理解できた・分かった」という段階で、「結局は分かってはいない」「分かったけれども分かっていない」という、知的な理解そのものの根底に横たわる問題にぶつかってしまったということが、少なくとも私の具体

的な禅なのです⁽¹⁾。

ここでは、広い意味で「読む→解る」つまり読解の問題点を i) 松尾芭蕉の二つの俳句の成立・読みをめぐるあらゆる方向から検討するが、ii) 読みにひそむ主体性の指摘を川端康成の「美しい日本の私」に見出し、iii) 読み自体の持つ問題性の指摘を「いろは歌」に見出しつつ、iv) 読みにひそんでいるアンチノミ（二律背反）が、ある意味でレベルの混同によって生じていることを禅をキーワードとして指摘し、v) 結論として我々人間存在が「知読と身読」の総合的存在であることを明らかにしたい。

1. 「俳句と禅」

このタイトルは、一般的な文化論としては十分に成立するが、日本文学からみれば、いまだ定着しがたい何か落ち着かない違和感がある。学問としては資料的な検討以外に手の付けようがないからであろう。しかしながら、西洋からみると、俳句を禅と結び付ける観点が当然のこととして一般化しているのはなぜであろうか。

たとえば、フランスにおける現在の状況をみると、井筒俊彦の *Koan zen* の翻訳者でもあり、*Haiku* (1978) の編者でもあるフランス詩人 R. Munier (1923-) は、その序において「俳句への禅の強い影響力」を断定しており、更には同書に長文の序論 *Du Haiku* を書き、後に「正岡子規国際俳句賞」（2000 年秋）で大賞を受賞している詩人 Y. Bonnefoy (1923-) の受賞講演：『俳句、短詩型とフランス詩人たち』等の中においても、「無」や「無の体験」「無我」「無心」「一如」「物と一つになる」「自己にたいする根本的な疑い」等々の言葉によって禅と俳句との強い関連を前提している。

¹此方見よ彼方もみよとさそはれて不識（しらず）来にけり花の季陶路 政治大学文学
院への坂道

この「不識」は、梁の武帝が菩提達磨との対話において、まず自らの功德を問い、対して「無功德」と、つぎに聖諦第一義を問い、対して「廓然無聖」と、更に斯く応える者が何者であるかを問うと「不識」と達磨が答えたものである。実存的な問に知的な立場（ことば）で答えようとする直ちに行き詰まってしまう。対象的・知的な問い方に限界が有るのである。しかも、この知的に問うことの出来ない問題は最も身近な問題である。我々の認識は真実を「裏切る」ものであるらしく、真実はその国から我々を「追放する」ものであるらしい。

もともと、欧米におけるこの観点の出所は、俳句を禅の文学的表現とみなした R.H. Bryth(1898-1964)にあるが、彼は鈴木大拙(1870-1966)の *Essays in Zen Buddhism*(London, 1927-1934)に感銘をうけて以来、大拙の信奉者となり、俳句と禅を結び付けることになり、以後もっぱらその著 *Haikus* (4 vols, Hokuseido, 1949-52)を通して俳句に触れることになる西洋世界に「俳句と禅」という固定観念を定着したのである。もとよりその元凶は大拙にあるかも知れない。何故ならば、大拙はその著 *Zen and Japanese Culture* (Princeton U.P. 『禅と日本文化』岩波新書、昭和十五年-1940、北川桃雄訳) 第7章で「禅と俳句」について論じているからである。ただし大拙にしてもブライスにしても念頭にあったのは松尾芭蕉の俳句に限られてはいたのである。(2)

たしかに芭蕉に限るならば、「俳句と禅」は、検討課題として成立するのではなかろうか。(しかしながら、日本文学の研究領域においては芭蕉に限っても、この視点での研究は皆無と言える)

*

他方、「○○と禅」という風に「と」を挿んで禅と並立した○○に何を代入しても恐らく新たな宇宙がが浮上してくるにちがいない。およそ人間が関わる限りの根本には禅がある(呼吸よりも身近に)といえるからである。

では、禅とは何か、と問われると、意識して呼吸すると呼吸そのものから離れ息苦しくなるのと同様に、「禅は、と云った途端に、それは禅ではない」、「禅は禅でないときのみ禅だ」などと云わざるをえないこともまた事実である。

² イギリスのエセックス州に生まれ、ロンドン大学を卒業し、戦前は京城帝国大学、戦後は学習院大学、東京大学、日本大学、東京教育大学、早稲田大学、実践女子大学などで教鞭をとっている。平成天皇と皇后の英語教師を歴任し専攻は英語英文学、日本文化(禅・俳句)。ブライスの禅との出会いは京城帝国大学に職を得て間もなくであったという。鈴木大拙の著書に啓発され、1938年から京城の臨濟宗妙心寺別院で座禅を始めている。ブライスはその著書『禅と英文学』の序文で次のように述べている。I have asked and received no help from anyone in the writing of this book. However, my indebtedness to Taisetz Suzuki's books on Zen will be apparent.

このような物言いのことを「まるで禪問答のようだ」——と言って笑い、これ以上話が進まないのが普通であろう。

しかしながら、ここにこそ問題の核心が有るのも事実である。私が具体的にぶつかった「分かるけれども分かっていない」という「知」それ自体の問題である。知それ自体に問題があるとして「知」を疑っている禪のことを「知」の道具である言葉で定義することに矛盾があるからである。

2. 松尾芭蕉(1644-1694)

そのことを検討する前にまず芭蕉に登場してもらおう。

文才を買われて出仕していた藤堂家を主良忠の死を期に出ることになり、故郷伊賀上野を直ちに発ったかどうか、29歳で江戸に下る迄の6年間の足取は不明であるが、俳諧への道を模索していたとすると、良忠（俳号：蟬吟）の師北村季吟がいた京に出て修学していたと推測される。後に往昔を回想した、「ある時は仕官懸命の地をうらやみ、一たびは佛籬祖室の扉（とぼそ）に入らむとせしも」（「幻住庵記」）ということばからすると、この間、あるいは禅門に接近したかもしれない。禅との関連で史実として確かなのは、鹿島根本寺の仏頂禅師との出会いである。仏頂は、仏領の訴訟のために江戸へ出て（天和元年）芭蕉庵に近い臨川庵に停錫していた。この二人が少なくとも大道の話や俳諧の話を交わしたことは間違いないであろう。この時期芭蕉は仏頂に参禅したらしく、禅門の側から語られる有名な逸話がある。

それは、昔から蕉風開眼の句とされ、人口に膾炙した次の句の成立にまつわる禅との関係を示す興味深い話である。

古池や蛙飛び込む水の音 貞享三年（1688、43歳）

この句については、衆議判による蛙の句合わせであるとか、句題の蛙についての和歌的な伝統の鳴く蛙をはなれて姿を採ったとか、

俳味・滑稽味とか、中七と下五の「蛙飛び込む水の音」がはじめにでき、上五は、其角の提案「山吹や」をしりぞけ自ら「古池や」に決めた経緯などについては、各所において論じられているが、此処で私が注目したいのは、この句の成立について禅門において語られている次の逸話である。

春のある日、参禅の師である仏頂和尚が深川の芭蕉庵をおとづれる。「近ごろは如何ですか」との挨拶⁽³⁾のことばを受けて芭蕉は「雨のあとで苔が青々と潤って美しいですね」と答えたらしい。すると和尚の間髪を入れない「雨以前は？」との探りに対して、即座に「蛙飛び込む水の音」と応酬し、これによって悟りの印可を得たというものである。（「本朝参禅録」）

これが事実であるかどうかは不明だが、何か悟境を伺わせるものがある⁽⁴⁾ことも否定できない。「古池や……」の句は翌日には日本全国を走ったという伝説もあるくらいである。一筋の俳道をゆくものたちの肺腑を衝くものがあつたにちがいない。仏頂が「朕兆未萌以前」「父母未生以前の本来の面目」すなわち主・客分裂以前、いわば言語以前を問うて来たことは間違いないのである。禅に関わるかぎりこの問は出発点だからである。それから百年後の博多聖福寺の仙崖(1750～1837)が「古池や芭蕉飛びこむ水の音」ともじったのも、主客以前ということからもう一步踏み込んだのだと思われる。

もう一句、やはり同年の作とされる――

よく見れば薺花咲く垣根かな

この句については、蛙の句とどちらが先に着想されたか定かでは

³ この言葉は元々禅の言葉である。挨拶も迫るの意であり、相手に考える隙を与えず厳しく返答を迫る。また、芭蕉が印可を得たかもしれないことは其角が記録している。これによると仏頂和尚に嗣法したと言っているのである。

⁴ 「元来混本寺仏頂和尚に嗣法してひとり開禅の法師といはれ一気鉄鑄（てっちゅう）生（なす）いきほひなりけれども老身くつほるるままに句毎のからひたる姿までも自然に山家集の骨髓を得られたる有かたくや。」（其角『芭蕉翁終焉記』）勿論、印可を受けるまでには厳しく綿密な点検を受けたと思われる。

ないが、同年の同じ春の作である。この句についても以下の通りほぼ評価は一定している。

「こちらの心を空しくして、静かに見ると、自然は、思いがけないところに美を見せてくれる…微小な草花にも、いわば一箇の小宇宙とも言うべき、神秘の世界があることがわかる。しかし、“よく見れば”というところに理屈がないこともない。ここに後年の円熟した芭蕉とまた違ったものがあることも否定できない。」⁽⁵⁾ ——「しかしやはり芭蕉庵に籠もっていると、行動範囲がせまいので、どうしてもこうした身辺雑記的な囑目の句を作ることになるのはやむをえない。」⁽⁶⁾

まずは、この二句を巡って、読む理解する（分かる）——ということについて考えみよう。

3. 蛙の句

蛙の句は、晴雨、前後、色の識別などの分節以前如何という問いに対する答えである。問いと答えの間に論理的な整合性を見いだしがたいことは、むしろ同一律に基づく論理自体の抱える限界であると言ってもいいかも知れない。この句の場合は少なくとも一旦は分節としての言語を出、そして再び言語に出た、とすると、その前後に表面的な脈絡を欠くのは当然ということが出来る。しかし、真に「出る」ことに成功したか否かの判定はひとり仏頂が出来るのみである。

イ) 言語を出る

禅は、少なくとも一旦は言語を出なければならないということは、どういうことであろうか。

⁵ 井本農一『芭蕉入門』、講談社学術文庫

⁶ 暉峻康高（てるおかやすたか）『芭蕉の俳諧（下）』、中公新書

禅はもともと禅定のことであり、定とは分節の手前、一切の分別を離れたところであり、われわれが物ごとに目を向けた途端に分節がはじまるとすると、存在の根底に、「分節以前は？」という問いを抱え込んでいることでもある。禁断の果実（知識の果実）⁽⁷⁾を食べる以前から人間存在を捉え直そうとするとときに禅への通路が開けるとでもいうことができるであろうか。

物事を分かろうとするとときに、そして分かっ（分け）たときに既に犯してしまっている問題——たとえば、「無」と云うと、云った途端に「無」は表象的に立てられ「有」になってしまっている。つまり、「無が有る」ことになってしまう。「無為」も一つの立場を立ててこれを標榜するとなると「有為」になってしまう。これは、換言すると、「対象的に表象する」或いは「表象によって対象的に措定する」ということであるが、いわゆる広くわれわれの認識には無分節を「分節（別）」する、分節（別）したものの存在を前提する、分節（別）したものの一方を肯定し他方を否定する——ということが連動して行われてしまっているということに尽きるかも知れない。実存的には、そこに好悪の感情も不可避的に関与するはずである⁽⁸⁾。

ロ)「学」における客観的読み／これに対する疑問から入る主体的読み

このことは、学問の府においても例外ではないと言えないであろうか。例外ではないどころか、学問の根本にこの問題を抱えていると言える。つまり「△△論」を論じる時、始める前からこの大問題をもクリアしなければならないのである。否、クリアすることは不可能でも、この問題は「△△論」の中に深く絡まりながら問われていかなければならないのである。

分節以前が問題になるということは、そもそも、対象を捉えてい

⁷「善悪を分別する知の樹木」、旧約では分別を善悪で代表しているのであろう。仏教では生死（しょうじ）で代表することが多い。これをもってしまったことを人間の原罪であるとするのは、仏教においても根本においては同じであろう。

⁸ 仏教では、この不可避的好悪（貪・瞋）の関与とその事実にも無知（癡）であることを含め「三毒」と称している。

る自分（主体）をどう捉えるかという問題である。

じつは、少なくとも禅の入り口では、徹頭徹尾この問題にぶつからざるをえない。

*

われわれの理解が知解分別であるとき、ほんとうに分かったことになるのかどうか、実証的・客観的に読むことで済むのかどうか、徹底した主体的読みこそもう一つ深い客観性なのではないか、「知らざる最も親（ちか）し」というが、知と不知とは真の理解・納得ということに関与するのかどうか⁹⁾。

或いはまた、例えば、誰にとっても最も身近な実存的な問いを問うてみると――

「什麼物恁麼来」（**六祖慧能が南嶽懷讓に問うた“Who are you?”「何物がこのようにやって来たのか」「何物が〇〇としてやって来たのか」）を實在と現象の二元論的立場に立ち、現象から實在へという知を求めたところで、果たして真に納得できるのかどうか、この場合の實在（什麼物）とは単に理性によって要請されるにすぎないのではないか、知的な立場で答えようとするとは何故行き詰まるのか、なのに何故この問いがあるのか、答えることができないこの問いを問うている自分が在るといふことは何なのか。そもそも真実は客観的なものなのか（対象的に捉えることができるのか）、主客未分のところでものを見る（物となって見る）ということはないのかどうか、知と不知とに関わらないわかり方というのはないのか等々、疑問は深まる一方である。

4. 「美しい日本ノ私」

文学にかぎって云えば、作家について或いは作品について、さらには一言説について語りはじめるときから、既にこの問題がつきま

⁹⁾ 「三世の諸仏有ることを知らず。狸奴白牛却って有ることを知る。」これには二通りの解釈がある。一般には、根機の卑賤下劣なものは却って知ったかぶりをするものである、と。だが、ここでは、たとえ仏であろうとも言語使いである人間である限り「分かってはいないのだ」の意とする。

とっているということである。

しばらく芭蕉以外の具体例で検討してみよう。

たとえば、ノーベル賞作家 川端康成の受賞講演『美しい日本の私』の「美しい日本」とは何なのか、「美しい日本」が日本のアイデンティティであるのか。まず、この作家が取りあげた、「美しい日本」の論拠（情拠？）から入ってみたい。講演の中で、そのひとつに 13 世紀の禅僧道元(1200-1251)の「自己本来の面目」と題する和歌：

春は花夏ほととぎす秋は月冬雪さえて冷しかりけり

がとりあげられ、さらにその道元の流れを汲む、彼から凡そ五百年後の禅僧良寛(1758-1831)の辞世句として：

かたみとて何か残さん春は花夏ほととぎす秋はもみじ葉

も引用されている。成る程、日本独自のといってもいい四季の美しさ、「美しい日本」を思い浮かべることが出来る。ところが一方、この「美しいはずの日本は、10年前には阪神大震災、2年前には新潟中越地震、そして今回は能登半島のマグニチュード8.5の地震、毎年のように台風だ洪水だ渇水だ大雪だ冷夏だ暖冬だと気の休まる間も無く厳しい自然に振り回されている日本でもある。ところで、先ずこのように固有名詞をあげ、時代を特定し、両者の関連とそれぞれの作品の言語上の意味を読んだところは、まだスタート地点に立ったばかりで、むしろ気がかりなのは一方が「自己本来の面目」と題され、他方が「辞世句」とされていることである。

上に挙げた道元・良寛の二つの歌が禅僧の詩句であることを勘案すると、川端の表現だけから理解される「美しい日本」についての読みは新たな様相を呈するようと思われる。さて、資料的にもさらに新たな展開を見せ、この2詩句から当然連想されるのは、一つには、道元が1223に入宋以来如浄に師事し嗣法して1227年帰国する

時期（紹定元年、1228年）には既に編纂されている無門慧開（1183-1260）の語録『無門関』の第十六節の偈頌であり、さらには良寛が現在の新潟の地で1828（文政11・11・18）年に起き多くの犠牲者を出した三条大地震の際に或る罹災者へ宛てた書状の言葉である。

イ) 新たな資料

上の道元・良寛の2句と意味的に連関する無門慧開の偈と、さらに良寛の現実レベルの手紙文とを並べて読み比べてみたい。

・無門慧開の偈頌：

春_ニ有_リ百花秋_ニ有_リ月 夏_ニ有_リ涼風冬_ニ有_リ雪 若_シ無_クンバ閑事_ノ挂
ル 心頭_ニ便_チ是_レ人間_ノ好時節

・良寛の手紙：

災難に遭う時節には災難に遭うが宜しく候、死ぬ時節には死ぬが宜しく候。是はこれ災難を逃るる妙法にて候

こうした資料から生じる新たな疑問は、一体、川端康成は、道元や良寛を「美しい日本」の材料として持ち出しつつ、日本をどう認識したのであろう、自ら「美しい日本」と名付けたその根拠や定義を自らどう読んだのであろうか、読んでいる「私」なるものは何なのか、ということである。この二つの資料は客観的なデータの様相を呈している一方で、その内容から、「自己本来の面目」や「辞世」などとともにも極めて主体的な読みを明らかに要求するものであることが明らかである。川端も当然主体的に読んだに違いないのである。

ロ) 読む自分を読む

「美しい日本の私」——このタイトルは「読む」の問題を象徴的に示しているように思われる。われわれは「読む」ときに必ず「読む私」をも読んでいるはずだからである。川端は「美しい日本の私」

の「の」についていろいろ悩んだ揚げ句に決定したらしいが、少なくとも文学に限っても「読む」（研究を含めて）対象には「の私」を含んでいる。含んでいないかのごとくに思い込んでいるか、当然すぎて無視しているかの違いはあるとしてもである。

道元も良寛も、ただ、あの観て美しい日本の自然を歌ったわけではないはずであり、道元・良寛・無門慧開という一つの線上であらためて「読み」直すとき、「若無閑事挂心頭」的な読みとなり、「災難は災難に非ず、災難もまた好時節である」という、少なくともこれが単に運命論でない（禅は運命論に非ず）とすれば、新たなる読みの問題提起がなされていることに気付く。しかも、これが禅に貫かれているとすると、「若無閑事挂心頭」は心理学的な次元のことでもなく、物事は考え方次第であるという倫理次元でもなく、むしろ「読む」のメカニズム自体の次元で言っている点を見落としてはならないと思われる。「若し閑事の心頭に懸かるような読み方をしなければ…」つまり、対象的知読・知解に終始しなければ——と読めるわけである。

普通我々は、災難を災難と読む。其処まで止まりである。しかし、災難という認識は災難それ自体なのか。でないとする、災難をどう読むか——これと文学テキストをどう読むかとは決して無縁ではないのである。はたして、川端康成も意識していたか否かは別として、「大地震（災難）の美しい日本の私」を語ろうとしていたのかもしれない。少なくとも、この場合の「美しい日本」の領域はそこまで拡がりうるのである。

以上は、われわれが一般に文学テキストに触れる途端に生じる問題の数々である。

良寛の言葉は、「災難を対象的に把握するのではなく、災難自体に遭うが宜しく候」と言っている。芭蕉と仏頂との問答と関連して言うならば、災難を分節する前に災難に成ってみろ」ということである。

「読む」という観点からすれば、良寛は、このような災難の真只中

においてさえ我々は「観念的に読む」——ということをしてしまうという問題性を指摘していることになる。

良寛ばかりではない。認識（分節）と存在（分節以前）との狭間で不器用に生きている実存を、直接的・間接的のちがいはあるが、指摘している点は、芭蕉の句にも道元の「本来の面目」の詩句にも良寛の辞世句にも手紙にも無門慧開の偈にも一貫しているように思われる。そして同様の事態が当然のごとく川端の心の底に動きはじめていたに違いない。

5. いろは歌

この問題を夙に提出しているのが「いろは歌」である。日本語に少しでも触れた者ならば、「いろは」を知らないものはない。この歌の中で「読む」ことの問題がどのような形で提出されているであろうか。

色は句へど散りぬるを 我が世誰ぞ常ならむ 有為の奥山今
日越えて 浅き夢見じ酔ひもせず

これは、涅槃経（第十四聖品）の中の「諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅為樂」を日本語 47 音すべての仮名をもちいた歌に翻訳したものであると言われている。この説に従ってオリジナルと翻訳の両者を照らし合わせながら読んでみるのである。

四句の方は、後の釈迦が過去生（雪山童子）においてヒマラヤ（雪山）で修行をしていた頃、まず羅刹からこの前半二句を聞き、さらに後半を聞くためには我が身を捨てて供養したと云い伝えられていて、亦の名を「雪山偈」ともいう。ということは、後半二句は命を擲ってまで知りたいと願ったほどの究極的な真実だということである。

イ) 理解できる／理解できない

一切の現象・構成されたものは無常である。これは生滅の真実である——この普遍的な真理は「理解できる、分かる」、と誰もが思う。古代ギリシャの哲学者ヘラクレイトスもパンタ・レイ（万物流転す）と云っているのではないかと。ところが、後半では、その生滅の法が滅し、結果として生滅・生死の苦から解放され真の晏楽を得る——と云っている。こちらは、既に理解を越えている。分かるとしても、文字言句を追うことができるのみで、いわば知解（ちげ）を越えない。論理からすれば、雪山偈の前半の「総ては無常である（万物流転す）」という命題を後半では否定することになっているからである。

私たちの「分かる」頭では、前半二句と後半二句との間のこの矛盾を次のように解決しようとする：「ある特別な修行を経た悟りによって、諸行無常の苦を超越するのである」と。これは、諸行無常という「現実認識」と全く次元のことなる悟りの上での別次元の認識であるので、前二句と後半二句との間に矛盾はない、と言う理屈で納得しようとするのである。納得できる方向に向かって、いわば「恣意的に読む」わけである。

ロ) 知解の問題性

しかし、禪はそのように理窟によって納得しようとすること自体に潜む誤魔化しに疑問を呈し、これをもう一度同じ論理の次元に引き戻して、「諸行無常」は「即非無常」であると、「万物流転」は「即非流転」である——と問答無用とばかりに言い放つのである（金剛経：即非の論理）。これは、一つには、納得しようとして恣意的に読もうとする動きに対する厳然たる姿勢でもあるが、また一つには、極めて単純な論理の必然に囚っている。それは、諸行無常（万物流転）は不変・普遍の真実であるに違いないが、もしそうなら、そのことを理解している自分をどう位置づけどう理解するかも包摂しなければ、真の普遍とはいえないのではないか、という素朴な疑問に基くからであり、徹底して主体の論理——主体をも読んでいく論理

（「即非の論理」は徹底した「主体の論理」）を貫こうとしているわけである（主体の論理は後に述べる「個々脱落」の事実である）。

真に主体的であるとき前半の読みと後半の読みには矛盾はない—とでも云おうとしている。言い換えるならば、雪山偈は、「知解」という原罪以前に立ち返ることさえできれば、どこにも矛盾はないことの具体的な実例提示である、とさえ読むことができるのである。

ハ) 科学的読み／主体的読み

この同じ問題をもう少し科学的（だと誰もが信じる）テーマで考えてみよう。地球は秒速約 500 メートルの速度で自転しておりジェット機コンコルド号よりも速いらしい。「地球（号）は回っている」などと、まるで平気な顔をして口にするけれども、なぜそう理解するものは事実の外にいるのか。中には考えすぎて気分が悪くなる神経質な人があってもよさそうだが、寡聞にして知らない。少なくとも我々がいわば「地球（乗り物）酔い」をしないのは何故か問いたくなる。これを科学者は、御安心あれ、引力があり回転運動が等速であるから大丈夫なんだ、と説明する。我々が地球酔いしないことをそのように合理的に読んでいるわけである。

だが、主体的な読みを主張する立場からすれば、この説明ではまだ足りない。地球酔いしないのは、「私は地球の一部だから」であり、否「私が地球だから」であり、更に云えば「私が回転だから」であり、「回転自体は回転しないから」である。これは論理の道筋もはずしていないはずである。「地球は回転している」という認識だけでは、むしろ普遍妥当性を欠いているのではなかろうか。科学者の読みは自分（認識者）を地球から排除しているのではないか。という問題を、この場合に限らず生ずるのである。われわれは、主体的には地球号に乗っているばかりでなくあらゆる物事に乗っているわけである。同じく、表現上は「災難に遭った」と語るけれども、実際は災難号に乗っているのであり、更に云えば、自分が災難自体なのである。苦しいということは、「苦しみを抱く」と対象的に表現するに違いな

いが、自分が苦しみ自体にほかならない。科学的な説明だけが正しいければ、われわれが災難号に乗っているときに災難号が不規則な運動をするからいわば災難酔いに苦しみ続けるということになる。地球号で気楽に生きていると同じようには災難号では安心して生きていくことができないと結論されることになる——。果たして、その通りであろうか。

「災難は災難でない」が、運命論による結論でもなく、特殊な修行によって導きだされるのでもなく、地球に住んでいて乗り物酔いにならずに安心できているのと同じ原理（「回転は回転していない」）で成立することはないのであろうか。

6. 「読み」の問題

以上はすでに明らかな通り、「読み」そのものの問題提起なのである。対象的に読むばかりでなく、それ自体のところで読む。地球の外からばかりでなく地球の方からも読む。災難を外から読むのではなく、災難自体から読む。「読み」はこの二つが揃って初めて完成する、ということではなかろうか。

従ってこれは、学問一般に関わる問題でもあるように思われる。先に提出した疑問、「徹底した主体的読みこそもう一つ深い客観性なのではないか」という問題である。

主・客が分裂するかぎり「災難（は災難である）」が成立している。「客」なる災難の外で「主」がいわば高見の見物をしている場合にのみ災難が成立している¹⁰。これが、読みの問題——何しろ「サイン、災難」が既に文字言句のうえに固定化されてしまっているので、つまり「災難を災難と読む」ことに終始するのである。

イ) いろは歌後半の読み（寂滅為樂の読みに妙味あり）

¹⁰ 災難を認識する当の者は既に災難を超越しているので、これをもって宗教の次元では、「既に救われている」と見る場合がある。「罪を犯している（と認識している）からこそ救われる」や「悪人正機」なども同じ論理であろう。認識主体は認識対象（罪びと）ではないからである。

このような疑問を通して見るとき、さらに興味深いのは、むしろ、雪山偈の翻訳である「いろは」の方である。前半第一句から後半にかけての第三句までは、ほぼ忠実な翻訳であると云うことができる。ところが、前半のアンチ・テーゼである後半の「有為の奥山今日越え（た）」のは、最後の第四句（「浅き夢見じ酔いもせず」）で「夢語りでも寝言でもありませんぞ、酔っ払いの戯言でもありませんぞ」と読めるからである。或いは、「有為の奥山を越えない以前」のようには、「些かの夢も見ることにはなくなったし、酔うこともなくなった」のであるから、「有為の奥山を越えない以前」は「夢見ていたし、酔ってもいた」。さらに一步踏み込んで読むと、「有為の奥山越える」以前の認識つまり、「諸行無常 是生滅法」（色は匂へど散りぬるを我が世誰ぞ常ならむ）という判断・認識（読み）は、いうならば酔っ払いの寝言であった——と云っている、と第二の読みからするとそうなるのである。いささか勇み足の気味であるかも知れないが、次に見るとおり、禅的観点からすると、即ち主体的読みからすれば、必然性があるのである。

ロ）原事実とその理解（酔夢）

諸行の原事実と、それについての「無常」であるという読み・理解との間の異次元性、食い違いが問題化されていることになる。従って、前半の分別（認識）¹¹が原事実によって否定され後半の言述となっているのである。

何故そういう読みが生じるのか——何故いろはの作者は雪山偈をこのように読んだのかと云う問題の秘密は、「読む」場合であれ真の主体は原事実の外に立ってはいない、すなわち真に主体的な（これこそ真の客観性であろう）読みをしたからにはほかならないのではなかろうか。いわば、分別と原事実とのセット、二つの読みのセットが「いろは歌」だということである。

¹¹ 仏教では一般に分別のことを妄想分別、顛倒夢想とも言う。

ハ) 禪・公案

人間が人間であるかぎり禪がある。禪は様々な形でこのことを問い続けてきたといえる。八万四千あるといわれる公案もすべて、人間であることの問題性を問うている。上のいろは歌に秘められている「あなたの読みは酔夢である」という教訓に関しては、例えば「南泉一株花」という公案がある。唐の時代、陸亘大夫という人が『肇論』（肇法師）の中の「天地と我と同根、万物と我と一体」という言葉に感銘したらしく、時々口にすることがあったが、これを耳にした師匠の南泉普願は「時の人のこの一株の花を見るに夢の如くに相似たり」（『碧巖録』第四十則）というのである。この目で見ているというものでさえ実は酔夢しているのだ、ましてや原事実についての分別的理解などは酔夢と異ならないというのである。

もし雪山偈の後半二句が修行の結果得られた読みであることを百歩譲って認めるとしても、新たな問題——前半二句の認識が酔夢であるということは、我々の普段の認識行為を否定されているわけであるから、見逃すわけにはいかない、重大な問題である。

哲学の世界ではこの問題に触れることを避けているが、ヘラクレイトスもまたこの宇宙の真実を主体的に読んでいるフシがある。雪山偈の前半後半間のテーゼとアンチ・テーゼは、ヘラクレイトスの表現では次のようになっているのである：

「パンタ・レイ」・「ひとは同じ流れに二度浸かることはない」
(Frag. 91)

という命題は誰もが口にするが、

「同じ流れに我々は入る而して入らない。我々は存在する而して存在しない」(Frag. 12)

という命題に Frag. 91 と共に触れるものはいない。

これを、そのまま漢訳すれば、「諸行常住而無常 無生死而有生死」となるであろうか⁽¹²⁾。

どうやら読みの問題には、特別な修行とは関わり無く、認識が存在を遊離して独り歩きするか否かという、主体のあり方にかかっているようである。遊離すれば「諸行無常」と読み、遊離しなければ「生滅滅已」と読む。こうしてあらためて雪山偈とヘラクレイトスを並べてみると、この二通りの読みをする人間存在を観察し、その人間存在をそのまま肯定しているとさえ思われる。

*

用語を整理すると、原事実とは、主客分離以前あるいは認識が存在を離れて独り歩きしていない事実を指す⁽¹³⁾。原事実とそれの理解のズレをどうするか——「読み」の問題としては、原事実に沿った読みと原事実から離れた読みとの「二つの読み」をどのように取り扱うかということに尽きると思われる。

7. 日常レベルにおいて

では、再び松尾芭蕉に戻るまえに、原事実とはなにかについて道元や川端康成やヘラクレイトスや涅槃経やをもちださずに、日常レベルにおける二つの読みの正体を検討しながら考えてみたい。

ある国際学会の広い開場（政大本部棟）でのことである。私はある先生が日本からみえることを予め知っていたので大勢の中に彼をこの目で探し回り、ついに見つけだした。この行為は、名前をもった存在が前提され、それを探す行為である。これは、こどもの「隠れん坊遊び」（認識という観点からすれば、むしろ「探しん坊遊び」

¹² 雪山偈にもいろは歌にもいわば修行的転回をうかがわせるものがあるが、ヘラクレイトスの場合は、不変のロゴスを説いたにもかかわらず、この命題を見る限りでは論理次元のみで記述していると言える。この言葉は究極的には、「色即是空・空即是色」と翻訳することができようか。

¹³ 西田幾多郎はこれを「純粹経験」と呼び、これこそ「唯一の实在」であるとした。（『善の研究』）

であろう)と同じ構造である。我々が物事を知ろうとするのは基本的にはこの遊びと異ならない。認識の前提として分節がある。分節に基づいて認識している。ところで、先方は私がこの場にいることを元々ご存じない。ただ漫然と辺りを見回している。と、偶然、当方の存在に気付いたのであるが、声を上げんばかりに驚いて表情を崩す。これは、彼にとってその瞬間は、存在が前提されず名もないものが理由もなく現れたということである。次の瞬間には普通の認識が始まり(時間と空間が確認され)、「それ」は有吉であり何らかの「理由・事情」でここにいると分別するにちがいない。「誰かと思えば(よく見れば)△△さんじゃありませんか!」という具合にである。こちらは、「イナイイナイ・バアー!、Peek-a-Boo! CouCouMeVoila!」と同じ構造である。隠れん(探しん)坊遊びは、分別し、認識し、納得する、つまり対象的に表象する行為を再演するものであり、そしてピーカブー(イナイイナイ・バー)の方は原事実自体(いまだ主も客も生じていない純粹経験)を再演するものである、と云えよう。この場合、認識(これも一種の認識であるとするれば)は分節の手前から始まっている。分節は、その次の段階として二次的に始まり、物は名づけられ、時間が流れ、空間が開かれ、物事の筋道が創出されるのである。

8. 薺(なずな)の句

ここであらためて、芭蕉の「よく見れば薺花咲く垣根かな」に戻り、新たな読みの可能性を探ってみたい。分別の側から「読む」ならば、既に掲げた通りの一般評のように解釈されることは肯くことができる。「芭蕉は行動範囲が狭かったせいで、普段ならば誰も見向きもしない特別美しくもない雑草の小さな花にも一箇の小宇宙を認めたらしい。だが、“よく見ると”という言葉が示すとおり、理屈が入っている、つまり芭蕉は分別の側から世界を見ている」、ということになる。この解釈によれば、芭蕉は「かくれん坊」をしているという読みになるのである。本当にその通りであろうか。「ものの見

えたる光りいまだ心に消えざるうちにいい止むべし」(「三冊子」)とも言った芭蕉が、初めから「よく見れば」と行動したであろうか。

むしろこの一般的な解釈は観念の陥穽に嵌まり込んでいると思われる。その読みは、皮肉な見方をすれば、芭蕉が自ら戒めた「私意にかけてする」読みになっている。そうではなく、端的に言えば、芭蕉がイナイイナイ・バーをされたのだと読むほうがより妥当性があるのではなかろうか。この場合、もう一步踏み込んで言えば、齊にとっても事態は同じことであるから、同時現成である。芭蕉が「よく見た」のは次の瞬間のことであろう⁽¹⁴⁾。名もなく理由もなく時も処もなく「バー！」と現れるもの、これを受けて「よく見た」のであり、それに応じて、名が顕わとなり、時間と空間が生じる、ということをもろ「よく見れば、ナズナはな 咲く 垣根」は実に巧みに表現しえている。禅的に表現すれば、「われナズナを見、ナズナわれを見る」ということでもある。その瞬間を句に結んだのである。むしろ、このように読むことが出来るのではなかろうか。この句を通して芭蕉はものの「名」それ自体のもつ神秘についても同時に告白していると言えるであろう：什麼物ナズナ来？(何物がナズナとしてやって来たんだ?)と。すると、有名な蛙の句よりも齊の句の方がはるかに悟り臭さのない優れた作品だと断定していいのではなかろうか。これこそ芭蕉の真骨頂であると。

われわれは、定説を敢えて否定しているのではなく、「読み」に二つの方向があって、少なくとも両方で完結すると主張しているのである。他でもない、われわれは、「隠れん坊」ばかりでなく「イナイイナイ・バー」もする存在だということである⁽¹⁵⁾。芭蕉はこの場合、分別がはたらきはじめる手前から句作のところが動き始めたにちがいない。唯それだけのことである。齊の句は、この読みのメカ

¹⁴ 同時現成であるので、たとえば「われ山を見、山われを見る」と同じように、芭蕉と齊とは同時にしかも互いに「見えてしまった」のである。

¹⁵ 宗教倫理レベルでわれわれは自らの行為を次のように読む。たとえば、善行を積みば神は優しい顔をみせて誉めてくれる→これはいわば隠れん坊的読みであり、反対に、我々の生き方や思惑とは何の係りもなく、神は自らの都合でしか現れない→これはイナイ・バー的読み。

ニスムをもテーマとして詠み込んだ句になっており、いわば句作についての勝れて詩論ともなっているのである。

9. 禪の読み

普通、ピーカブーのように「純粹経験の自発自展」として無分別から分別へと展開するのに対し、分別から無分別へと向かう動きを禪では「脱落」ということがある。個々の有為が脱落するというのである。災難が災難のままに脱落し（論理的には）即非災難（——になるというのではなく——）である、と¹⁶。有為の奥山はあらためて越えたのではなく初めから越えている、と。

禪は禪修行を伴うとしても、それは、認識と存在の分裂に気付くまでの過程についていうのであり、分別から無分別へ自覚的に向かうことの現実的な困難さについて言うのである。認識が開始した瞬間に「客（対象）」が「主」に対して正体を見せまいと身構えることについては、「ダルマさんが転んだ、一二三木頭人、UnDeuTroisSoleil」としてやはり子供の遊びの中でも再演されているもので、分節自体の問題性や分節から無分節へ向かうことの困難については子供の頃から無意識のうちに知っていることだと思われる。禪自体はこの只の事実を指して「ぜん」と称しているたんなる呼び名にほかならない。

もう一度くりかえすと、主は客を対象的に捉え「災難は災難である」（同一律）というが、災難自体は災難ではない。ひとは「万物流転す」と分別するが、流転自体は流転しない。我々は主となり客となって高度に認識行為をする存在であるが、「万物」それ自体でもある、「流転」それ自体でもあるのではないか。禪を持ちだすまでもなく、ただこれだけで尽きているのである。

*

¹⁶「になる」のであれば、修行と悟りが必須条件となる。しかし基本的に禪は事実（実在）の読みを促すだけである。

文学の読みは、比喩的にいえば、「地球は回転している」と読むと同時に「回転していない地球自体である自分」を読むことでもある⁽¹⁷⁾。「嘆かわしい災難である」と（災難を対象化して）読むと同時に災難それ自体にほかならない自分を読むことでもある。足元まである長い立派な鬚をたくわえた仙人がある日「ところで、夜お休みになるときはその見事なお髭をどう収めて床に入られますか」と尋ねられ、何百年もの間気にも止めなかった鬚が俄に邪魔になり、夜も眠れず昼も落ち着かずノイローゼになったという話があるが、この自縄自縛こそ日常的にわれわれの言語行為につきまとっている問題なのではなからうか。これはいわば「自分は髭を持っている」と読んだ結果のノイローゼである。即ち、主・客が分裂する病である。自由を失い、「客」にもてあそばれているわけである。自分が髭なのだと気付くまでには時間がかかる、そこが修行のしどころとなるのであろう。

川端康成は、講演のタイトル「美しい日本の私」について、「の私」を「における私」にするか「と私」にするかなど随分迷ったらしいが、結局は「の私」に収まったらしい。彼にとって「美しい日本が私」にほかならないからではなからうか。

*

以上のことをもう少し理論的に表現し直すならば次のようになるであろう——（分節の道具である）言語の引力圏を一旦は脱して、無重力圏（無分節の領域）を経て、さらに言語圏へ戻ってくる。だが最初の言語圏 I と戻ってきた言語圏 II は、前者が言語の背後に本質を前提している分節であるのに対し後者は「本質」をもたない分節であるという根本的な違いがあるということになる⁽¹⁸⁾。語から出て語へ戻る、ともいう。形としての禅で云えば、坐禅（禅定）で語を出て、やがてそこを起って入室参禅（問答）で語に入るのであ

¹⁷ 「私ハ地球人」なのでなく、「私ガ地球人」なのであり、「地球ハ回転している」のでなく、「地球ガ回転」なのであり、結局、「私ガ回転」なのである。

¹⁸ 井筒俊彦『意識と本質』岩波書店 1983

る。これは高度な言語行為をする存在である人間存在の根底を見据えるためのひとつの方法でもあり、「読み」を含めて広く文学行為一般の根底に横たわっている問題であるにちがいないのである。

禅では、「言語使い」にほかならない人間存在をあくまでも見据えて実践的に表現しており、現象世界が「個々脱落」（言語圏からの脱出——実際は言語圏それ自体の脱落）し、脱落した無分節の地点、「落処」を経て新たな現象世界（表現世界）へ出る（「下語（あぎょする）」¹⁹）。このコース全体が、実に興味深いことに、言語行為というものの全体であるという点である。脱落と下語との関係は、具体的には、たとえば、芭蕉の句から入ってランボーの詩に出る、薺の句を「ロメオ、ロメオ、どうしてあなたはロメオ来？」と出るなど——日本文学をフランス文学等で下語する、又たとえば、什麼物 慙麼来と入って、エリ・エリ・レマ・サバクタニ（「神よ神よ、どうしてあなたは私を見棄てられるのですか？」）を通して、さらに「地獄は一定すみかぞかし」と出るなど——禅をキリスト教から親鸞へと出る。あるいはその逆もありというような自由な展開が可能になるのである。場合によっては、哲学を子供の遊び²⁰で下語するということもあり得るであろう。或いはまた、禅の二祖慧可「心不可得」の間答を「地球不可得」で²¹。これは特殊なことではなく、例えば、「茶人のいれる茶でない茶こそおいしく、書家の書でない書

¹⁹ 私たちは意識すると否とに関わらず、現象の外に本体を立て（表象し）てしまう。言葉は吐く瞬間から物事に本質を前提してしまう。禅は、あくまでも現象界に止まり其処から遊離することはない。言い換えるならば、言語的存在である人間自らを見据えようとしている。

²⁰ 「階段遊び」：階段を、一段一段に腰を下ろしながら下りていた子供が途中で上の方を指さしながら、「私はあそこにはいないよ、私はここにいるからね」という一種の遊び。期間が短いので（二歳未満）、観察する機会は多くはないが、時に観察可能な遊びである。これは、「イマ・ココこそ真実在である」こと、「イマ」とは「私（ジコ）」の時間的局相であり、「ココ」とは「私」の空間的局相であること、またその逆も可であり、結局、イマ・ココ・ジコは同じひとつのことの三つの局面であること等の真実を提起しており、やがて分節的にしか物が見れなく時期が来ることを予感させるぎりぎりのところを表現し得ている。坐禅はこの子のようにイマ・ココに坐る、従ってジコに坐るだけである。「如何なるか、これ祖師西来意？」—「階段遊び」と答えたいところである。

²¹ 慧可云く、我が心未だ寧からず、乞う師、ために安んぜよと。磨云く、心を將ち来れ、汝がために安んぜん。可良久して云く、心を見むるに了に不可得。磨云く、我汝がために心を安んじ了れりと。

こそ素晴らしい」のも——脱落と下語の関係の別の一面を示す具体的で日常的な一事例にはかならない⁽²²⁾。

「読み」の問題は、——現象世界ははじめから言語分節に対応しているのでもなく、本質を有しているのでもない——という極めて常識的な立場から生じているのである。とは言うものの、實際上、われわれは言語という引力圏の外に出ることが出来ないかも知れず、言語界に閉じ込められた無実の囚人のままであるかも知れない。少なくとも、こうした反省からのみ新たな読みの可能性が出てくることは否定できないであろう。

おわりに

芭蕉の「古池や」の句は問に対する答えの論理的な脈絡を伺い知ることは難しいが、それは落処からの下語だからである。水の音が静けさを破ることでかえって深い静寂へもどることを通して、言語の分節以前、主客以前の端的を直指したということであるが、音が静寂と別に有るのでなく、また、分節（差別、現象）と無分節（平等、本体）とが別個に有る（——既に分節に陥っている）のでもない、ということは知読できる領域ではある。しかし、芭蕉の中では個々脱落あるのみだというのが禅的結論になるかと思われる。脱落とは、主客未分のところとも、主観のみ或いは客観のみのところとも、従って、絶対主観、絶対客観とも言うことができ、いずれみな同じことを言葉で云おうとしているだけであり、これを要するに、徹底した主体性の論理の帰結である。その徹底した主体性は、薺の句に見られるように、むしろ、名もなく理由もなく時も場もないところから始まっているのであり、禅では、この地点を「自己本来の面目」といい、一切の分節（知読）の始まる以前でもあるので、父母未生

²² 禅の世界に限っていえば、よく知られている例としては、「如何なるかこれ祖師西来意？」に対して、「庭前の柏樹子」と出る場合もあれば、「如何なるかこれ曹源の一滴水？」に対して「曹源の一滴水」と出る場合もある。どう出るかは、われわれの頭脳・思案の外であるが、その「思案の外」もまた人間地平の領域であり、従って読みという検討の対象となるということではなかろうか。

以前の自己本来の面目と言ったりもするのである。この論考で見てきたかぎりでも、道元から良寛、芭蕉とそして川端と一貫して分節以前の（主体的）身読をも含めて、人間存在の領域が知読のみによって限定せられているばかりでなく、むしろその酔夢にほかならない極く狭い世界、いわば既に分節された言語による自縄自縛的な牢獄から、その外の世界（この壁を破ったとき初めて真にして唯一のレアリティの世界——純粹経験——となる）へと広がるのである。

もう一度振り返ると、雪山偈（釈迦）といろは歌（の作者）にしるへラクレイトスにしる道元、良寛、無門慧開、芭蕉、川端にしる、かれらを通して、自然や宇宙の真実から人生の具体的な一齣一齣にいたるまで、無論文字テキストを含めてあらゆる物事を、いわば「言語使い」である自分がどのように「読む」のかという問題性といかに格闘しているかを窺い知ることが出来たのではなかろうか。この格闘は知読と身読との間の葛藤でもあり、知読と身読を通しての戦いでもあった。言葉の（或いは、に近い）レベルで読むか、言葉で表現される現場で読むか、と言えるかもしれない。私たち研究者という立場でも例外ではなく、知読のみで研究を進めていくことはできないのではなかろうか。一般に、雪山偈やいろは歌の前半については触れられるが後半についての言及が見られない、へラクレイトスについては万物流転のみが独り歩きしている、あるいは、良寛の手紙は運命論や単なる諦念として、芭蕉の句は静寂とか囑目という言葉で読まれている——これは「知読」（対象的読み）のみに偏っているからではないかと思われる。

「主客未分以前」という表現は少なくとも論理の領域の表現であるから知的に理解できる。しかし「脱落」や「身読」は実践でありいわゆる理解を越えている。つまり「主客未分以前」と言う言葉は分かるが結局実際は分からないのである。しかしながら、上に見てきた誰もが真実への途上でこの問題に事実として遭遇していることが確認できたはずである。そしてそのことを知る側のわれわれにもこの問題は避けて通ることができないということになる。

上に挙げた子供の遊びはいずれも、原初に人間としてスタートして以来の問題（原罪）、すなわち「知読」への大きな傾斜をテーマ化し再演してきたものであると見ることができる。誇張して言えば、あれは、我々人類の根本的な存在の姿であり、一步も進歩することのなかった、そして時代とともにますます一方へ傾斜していく人類の歴史である。これを児童の発達心理学で説明する場合が多く見られるが、本末転倒ではなかろうか。「知読」への戒めを専ら「知読」によって処理しようとしている過ちを犯しているように思われてならないのである。禪なるものは、人間としてのスタート地点以前の直指である。あらゆる条件の手前で目とでも言うことができるかも知れない。従って、禪が提示するのは、人間以前も人間の領域なのではないか、というにすぎない。われわれが思い込んでいるよりも、実際、人間世界をずっと広く見ることになる、読みの問題はひとえにこの点にかかっているのである。

参考文献

- R. H. Blyth, *Zen in English Literature and Oriental Classics*, Hokuseido, 1942
- R. H. Blyth, *Haiku 4 vols.*, Hokuseido, 1949-52
- R. H. Blyth, *A History of Haiku, 2 vols*, Hokuseido, 1963-64
- R. H. Blyth, *Zen and Zen Classics, 4 vols*, Hokuseido, 1966