

## 俳句と禪

### — テクストの読み（二） —

有吉豊太郎

#### § はじめに— 言語使い人間

前回、政大日本研究第八号には『俳句と禪— テクストの読み—』と題して、芭蕉のよく知られた二つの句をめぐりつつ、文学に限らず、広く現実というテキストの読みを扱った<sup>1</sup>。（芭蕉の古池と薺の二句については、この論考でもしばしば言及することになる。）

まず、前回の論文の「前書き」を以下に再録することで、その輪郭のみを辿ってみよう。

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・読みをめぐって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」の中から引き出しつつ、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禪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

---

<sup>1</sup> これは、直接的な質疑応答を想定して書いた講演用の論文であり、その為、意を十分に尽くしていないので、ここに説明し直し、更に新たな展開を試みる。

ることを明らかにしたい。

われわれ人間存在は、恐らくその原初より、有無・自他・是非・善悪・正邪・曲直・苦楽・愛憎・得失・凡聖・迷悟・生死・主客……、と何処までも世界を分別してきた、そしてその分別を具体的に担うのが言語である。ある意味で科学的思考の基盤となる知恵の持ち主でありながらも、逆に、この二分法（分別知）に縛られ自縄自縛に陥った、これを脱することの極めて困難な存在であるといえる<sup>2</sup>。

この事実を『旧約』では、最初の間が善悪を認識するようになったこと、そのため死すべく（したがって生死を）運命付けられたことが記されている。これは、分別を倫理的な善・悪と実存的な生・死とで代表させることによって人間のもつ根本問題を明確に突きつけて来たものであると、仏教哲学の観点からは、理解できる。すなわち、人間の分別智の問題であると。従って、「知恵の木」に比して、あまり言及されることの無い「命の木」の方は無分別智（般若）に対応するのではないかと。すなわち、「善悪を分別する木」は無明樹であり、「命（:生死を超えたイノチ）の木」は菩提樹であると、樂園と云おうと浄土と云おうと、無分別智の世界のことに外なるまいと。人間の問題の根源を問えば、やはりこのように、文明・歴史の違いを超えた照応を呈するのは当然のことであるかもしれない<sup>3</sup>。

宗教学的には、人は樂園（浄土）を追放されたのか、もし

<sup>2</sup> 同一律に基づいた二分節の一方に執し（貪欲）他方を退け（瞋恚）、この事実には無知である（愚痴）ことを仏教哲学では三毒と称している。分別と三毒は密に関連するということである。

<sup>3</sup> 分別の道具でもある言語の問題については、天（真実在）に達することのできる唯一にして究極の言語があればと、建設に取り掛かったバベルの塔は、遂には多言語の混乱によって建設中止となるが（旧約、創 11:1-9）、この建設の試みは、「読み」の立場から見れば、人間の歴史上、一度も放棄されることなく、挫折を繰り返しながら、根気よく続けられていると云うことができる。

かしたら一度も追放などされたことがないのではないか、という方に論じることが出来る。ところが、禅は、これを直ちに日常の足下のところで問うてくる。余りにも身近でありながら人間存在の本源のところを。その問いの地点はむしろ身近すぎるので一般的には手の施しようが無く、「まるで禅問答みたいだ」と逃げを打つか、さもなければ、人間存在の最も根源に関わる以上、文字通り命がけで参じることになる。

その身近な地点とは、他でもない、われわれの認識行為(その構造を含めて)一般のことである。

例えば公案修行の初関となる無字の公案(「狗子仏性」の公案)なるものは、「犬にも仏性が有るでしょうか無いでしょうか」という質問に師の趙州從諗(778 - 897)は「無」とのみ答えた一というものである。これについて何らかの見解を述べよと迫られれば、分別に則った正解などあるはずもなく、どうもがいても有無相対の分別界を一步たりとも脱することの出来ない困難に突き当たらざるを得ない。禅は、「言語使い」としての人間存在である自己に正面から向き合い、真実在を問う唯一の通路であると云っても過言ではないのである。

「脚下照顧」という言葉がある。頭の中で分別するな、相対にわたるな、いわば全一の点であるイマ・ココ・ジコから離れるな、……というようなことであろう。『旧約』の禁断の樹の話に比して、東洋では身近な実践を説き続けてきたと云える。「読み」ということばを使うならば、「分節的ならざる読みの可能性」(読みとは分節作業の一種であるので、このこと自体には論理の矛盾がふくまれるが)を奇しくも追究してきたのではなかろうか。たとえば、『莊子』の「真人の息は踵を以って為、俗人の息は喉を以って為」として、意識の置き所を分別機関である頭部から最も遠い位置に措くことを強調するのである。また、江戸時代の禅僧、白隠慧鶴もまた「内観の法」と称して、「気海・丹田・腰脚・足心」の方へ意識の

置き所を身体下部へと示唆し、そここそ本来の自己であり、本分の家郷である…、として、いわば分別知の病に対する処方ともしている。

以上、「読む」という人間の行為を、言語という限定された領域を前提とせず、むしろ言語行為の手前から検討し直すいわば禅的観点からすると、あらゆるジャンル間・各言語間の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のが、この論究の目指すところである。

### § 読む：全般あるいは「自分」とは

ここでまず、あらためて「読む」の具体的な意味について確認したうえで先に進みたい。

日本語の「読む」は普通つぎのような意味に使われる。①文字で書かれたものを読む②ものの表面を通して推察する（「顔色を読む」）③数える・計算する（「票を読む」）④詩・俳句などを作る（「詠む」の字を当てることが多い）⑤音読する⑥色んな要素を含んだ読む（「間合いを読む」）。いずれもわれわれの分別認識が関与しており、その具体的な道具が言語である点は一貫している。

身体的な痛みを読む（認識する）場合、その情報は言語化され治療に活用される。一般的には、認識構造自体が問題化することはない。しかし無痛症となれば、痛みを認識する脳の構造が問われることとなるにちがいない。われわれはそこまで立ち入るわけではないが、「読む」の背後の認識構造 — 主語となる私（主観）と目的語となる対象（客観）とに実在が分離する仕組み — のもつあらゆる問題点を検討するのである。

まず、これからの論述が抽象に流れてしまわないよう、また「読み」の根源的な問題を提起してくれる武道における「間合いを読む」という例から、「読む」一般についての概略を具

体的に提示してみよう。

- (イ) 自分と相手との間の間隔及び心理的相関を読む
- (ロ) 自分と得物（武器）との関係を読む
- (ハ) 自分と自らの身体との関係を読む
- (ニ) 自分と自らの心（精神状態）との関係を読む
- (ホ) さらにには自分の身体が自らと得物との関係を読む等々の読みの広がりがある。

「読み」の具体については—(イ)は仕・打<sup>4</sup>の間の自らに好都合な間合いの遣り取り、心理的駆け引きとなり、(ロ)は得物の使いこなしとなり、(ハ)は身体捌きとなり、(ニ)戦いの為の心理的な調整となる。(ホ)自分という主観を通さない物と物との関係となる。

極端な例ではあるが、命に関わる実戦となれば、たとえば、生死の不安に苦しむ自らの心との間合いをどう読むかという問題ひとつとっても、「読み」はきわて具体的に重要な要素となるはずである。

もとより、「読む」とは、「自分」が「読む」対象を創り出すことである。主（観）／客（観）の分離が前提されている。武道においては、遂には「分別から自由になり、いわゆる通常の認識作用（「読む」）をしなくなり、「間合い」が問題とならなくなり、上記イからニに見られるようないわば主・客の分離が解消される、攻守一如の「妙」についてしばしば語られることがある。

説明が前後することになるが、根本の問題は「自分」にある。常用日本語の「自分」という単語は、れっきとした仏教

<sup>4</sup> 剣道で組太刀（形稽古）を行う場合、技をし掛け攻める側を「打太刀」、受ける側を「仕太刀」という。杖道は「打太刀」と「仕杖」との組形になる。

用語であり<sup>5</sup>、深く立ち入ることは避けるが<sup>6</sup>、自分という自と他との分界線を前提する主体の把握自体に、以上にあげた対象として関係する諸要素の存在（相手、得物など）と「間合い」とをすでに強固に固定化させる可能性を秘めている。「間合い」とはこの「分界線」を間に挟んだ間隔のことに他ならない。認識には「間合い」が前提して成立する。これは、後に検討する詩人シュペルヴィエルもまた問題化して苦しむことになる。

このとき一詩人の詩作行為と禅の実践はある意味で同じ方角に向かっているといえる。

「読む」ことの結果、理解する。理解するという意味の日本語の「分かる」に籠められている認識の仕組みは、まず主・客が「分かれ」、自分という分界線をもつ主観の分別知が機能する結果である。

禅は実践であるとはいえ、その背後の唯識哲学によれば、「読む」対象もまた「識」のうちであり、主観の外の独立した客観ではない。従ってわれわれは良くも悪くも「自分」の外に出ることがない<sup>7</sup>。

## § 読む：芭蕉、西田哲学

無論われわれは、専門分野においても、以上の如く、少なくとも広義の文学に接しつつ、実際は様々なレベルの「読む」を複雑に行き来しているに違いない。しかも、先に述べた、分別界に閉じ込められるか自由になれるか、といった問題に常に曝され試されているのである。そしてこの問題を「読

---

<sup>5</sup> 太田久紀『凡夫が凡夫に呼びかける唯識』大法輪閣、昭和60年、p74.

<sup>6</sup> たとえば唯識説では、認識主体は云うまでもなく、対象もまた識によって生み出されたものとするので、「読む」の問題は複雑になる。

<sup>7</sup> 従って、認識対象は「自分」の「相分」であり、主体は自分の「見分」であり、両者の関わり（認識作用）を確認するのは自分の「自証分」であり、これを更に確認するのが自分の「証自証分」である。最後の二つは相互確認するので、これ以上に分かれることはない。

む」という観点から検討してきたのである。

主客未分の実在（読む O）があり、作家が事象にふれる（読む I）。これを言語という道具で表現する（読む II）。さらに読者がそれを読む（読む III）。ある言語表現を他の言語でいわゆる翻訳して読む（読む IV）。再度確認しておくならば、人間存在が分別の道具を駆使する、いわば「言語使い」であるという点を捉えて、「読む」に注目するのであるから、この問題は、言語表現を具体的に伴う文学という活動に限らず、結局、人間のあらゆる活動の根底に必ず横たわる大きな課題である。「読む」とは「対象化」の典型的な仕方であっても、必ずしも主体が意志的に「読む」とは限らず、「読む」事体が自ずから生じることであり、従って「主・客」分裂の問題にわれわれは“つねに”曝され、これを突きつけられているのである。

前論でも、俳句と禅との関わりについての一応の考察はしておいた。鈴木大拙(1870-1966)<sup>8</sup>、R.H.Blyth(1898-1964)<sup>9</sup>、R.Munier(1923~)<sup>10</sup>、Y.Bonnefoy(1923~)<sup>11</sup>等が実際行ったように俳句一般を禅と結びつけたり、文学史一般の中で禅を論じることは敢えて控えたが、確かに芭蕉については佛頂禅師<sup>12</sup>への参禅の事実を其角が書き残したものが『芭蕉終焉記』

8 Zen Bouddhism and its Influence on Japanese Culture, 1938. (邦訳『禅と日本文化』岩波新書、1940年)。参照、『現代日本思想体系 8 鈴木大拙』筑摩書房、1964年。

9 R.H. Blyth, Zen in English Literature and Oriental Classics, Hokuseido, 1942.

Haiku 4 Vols., Hokuseido, 1949-52.

A History of Haiku 2 Vols, Hokuseido, 1963-64.

Zen and Zen Classics 4 vol, Hokuseido, 1966.

10 Haiku, avant-propos et texte français de R.Munier, préface de Y.Bonnefoy : «Du Haïku », Fayard, 1978.

11 注 10 及び注 27 参照。

12 『総合芭蕉事典』雄山閣、昭和 57 年、347 頁。山形新聞社編集局編『芭蕉を読む 没後三百年』三一書房、167 頁。松尾芭蕉「鹿島紀行」三〇〇年記念事業実行委員会編『芭蕉鹿島詣』あけぼの印刷、昭和 62 年。なお佛頂禅師については、『奥の細道』の雲巖寺の条に言及あり（堀切実編『奥の細道解釈事典』東京堂出版、2003 年）。

に確認できるし、有名な「古池や……」の句<sup>13</sup>の成立についても、禪師との問答と深く関わりがあるとされている<sup>14</sup>。その逸話に拠れば、詳しい説明は前論に譲るが、出会い頭の日常の挨拶の中で、「雨後の苔が青々と美しいですね」との芭蕉の挨拶に対して、禪師は雨の前後・物の色合いなど、いわば分別の手前、延いては、主・客分裂以前、すなわち言語以前を問い、俳人がこれに応えたものを基にして出来上がった句であるという<sup>15</sup>。

「松の事は松に習へ、竹の事は竹に習へと……私意をはなれよといふ事也」や「物の見へたるひかり、いまだ心にきへざる中にいひとむべし」（『三冊子』）という俳人のことばは、換言すれば、“分別以前を読むべし”と解することができよう。これはまた、ただちに西田幾多郎（『善の研究』）の「純粹経験（直接経験）」を思い出させるものである。「色を見、音を聞く刹那、未だ主も無く客も無い」この「純粹経験の事実の外に実在は無い」、これが「唯一の実在」であると。云うならば、芭蕉もまた唯一の実在に注目し、真実在を捉えんとしている。「自己」と「今」（という自己の時間的局相）と「此処」（という自己の空間的局相）とが、つまりイマ・ココ・ジコが未分のところ、更には主・客未分の原事実にこの俳人も注目していると、確言できるのである。これを、逆の観点から句作上つぎのように忠告している——「たとへ物あらはに云出ても、そのものより自然に出る情にあらざれば、物と我二つになりて其情誠にいたらず。私意のなす作意也。」（『三冊子』）これは、西田に言わせれば、われわれの普通の表象行為

<sup>13</sup> この句については、山本健吉『芭蕉 その鑑賞と批評』（新潮社、1957年、106頁）に詳しい。

<sup>14</sup> 山本健吉著前掲書参照。鈴木大拙『禅と日本文化』（岩波新書）第七章「禅と俳句—俳句の詩的靈感の基礎における禅的直感—」の中で、この句の成立と仏頂との関係にふれている。

<sup>15</sup> 単なる逸話にすぎないという否定的な説もあるが、ここでは逸話の真偽は問題でなく、この句にはこのような形で話題化されるだけの要素がある。



では、純粹経験（の統一の状態）が「破れた時、即ち他との関係に入ったとき、意味を生じ判断を生ずる」<sup>16</sup>となる。俳句は、あくまでも言語表現でありながら、その一歩手前のところで留まることを求められているようである。

上述の通り、「古池や蛙飛び込む水の音」の句（貞亨三年春1688）が、純粹経験（朕兆未萌以前）を直指した句であるとするならば、同年同季（春）の作である「よく見れば薺花咲く垣根かな」の句<sup>17</sup>は、純粹経験の自発自展としての意味・判断のまさに起こらんとする地点で、いわば、物の名や時間や空間のまさに発動せんとするところを読み取り、句に結んでいると云えよう。

先の論考でも、分別による「読み」と分別以前の「読み」とを区別して「知読」「身読」と名付けた。

この二通りの読みを、具体的な武道の一種である杖道（じょうどう）を対象に実践してみると、知読の例としては：「意在杖前 身在杖後」を挙げることができよう。人の意図が先にあって杖を操作するが、一旦杖が動き出せば身体はむしろ杖の動きに従うのがよいと、これは論理的に説明が可能である。認識主体と対象が距離を置いているからである。身読の例としては：「空手把杖頭 一路下平地」を例示できる。手掌の中は空なのに杖を把っている。杖を持っているのに手は空っぽ。平地なのに下っていく。下っていくのに平地である。こちらは、少なくとも合理的な説明が極めて困難である。しかしながら、身体自体が知的分節の手前で読みそれを言語化した結果としては、自然な読みではある。

これを別の表現に換言すれば、前者は「水平軸上の読み」であり、主・客構造による認識としての読みである。後者は

<sup>16</sup> 西田幾多郎、(アンダーライン：論者)、『善の研究』、岩波書店、21頁。

<sup>17</sup> 前掲書（山本健吉『芭蕉 その鑑賞と批評』）、113頁。

「垂直軸上の読み」であり、身心一如体が分節の手前で読むと云えよう。

## § 身近な子供の遊びの中に

今、文学（俳句）と禅と哲学と武道とに交互に言及してみながら、問題は人間存在の根源にあるようだということが分かってきた。初めにも指摘しておいたように——人間の問題の根源を問えば、文明・歴史の違いを超えた照応を呈するのは当然のことであるかもしれない。ならば、世界中の誰もが例外なしに経験し、全く日常的に観察できる子供の遊びの中にこそ、この人類的根源の問題は繰り返し再演されているはずだ、ともわれわれは主張し三つの遊びを例示したのである。

まず「隠れん坊遊び・捉迷藏・cache-cache」は、むしろ「探しん坊遊び」とでも名付けたいのだが、分別（知）という道具をもって探りながら、ものを判断し意味を付してゆく人間の根源の姿を演じている。興味深いことに、探される対象の存在も名も、探す前から前提されてしまっている。普通一般の認識行為をなぞり演じていると云えよう。時間がたっても見つからず、隠れん坊の方が帰宅してしまうことがあっても、探しん坊の方は相変わらず探し続けることもあり、これもまた云わば探しん坊である人間存在の姿を如実に再現して見せている。

次に、「イナイイナイバツ・不見了不見了有了・Coucou-me-voilà!」は、遊びとしては、いわゆる物心としての分別がつく年齢に達しない前の子供を対象とする遊びである。これは分別知が発動する手前、いわば純粹経験の自発自展の一瞬の契機を捉えた遊びである。この場合、こちらが分別する前に向うから顕われるものに出会う。そしうて初めて分節する——という体験をする。

更に、「ダルマさんがころんだ・一二三木頭人・

UnDeuxTroisSoleil」遊びは、分別知という手段によっては真実在を把握することが困難或は不可能であることについて、むしろその哲理を演じようとしているとおもわれる。

ふたたび芭蕉の句にふれるならば、「古池」の句は、「イナイイナイバツ」と実在が顕われた瞬間、「物の見えたる光…」を捉えて句に結んだとすれば、「薺」の句はその一瞬のメカニズムに注目して、それを射止めたものである。

## § 遊びと芭蕉と禅と

「探しん坊遊び」は、かくして、原初の人間がすでに犯した問題行動を再演するものであり、人間一般の問題行動にたいしては、禅はあらゆる形で問いを発し続けているが、六祖慧能(638-713)が南嶽懷讓(677-744)に問うた「什麼物恁麼来」(who are you?)という問いが代表的であろうかと考えられる。「隠れたもの」を「探す」以前、判断や意味が生じる以前、モノが兆す以前、知恵の樹の以前の本来の場から今こうしてやって来た者は誰なのか？

この問いは、実は我々一般の心の中にも普通に存在するのではないかと提示すべく、すでに前論考において、「ロメオ、ロメオ、どうしてあなたはロメオ？」というシェクスピアの戯曲のことばを援用した。この有名な台詞は、互いに対立する家門に属しながら愛し合ってしまったの二人の間の苦悩の言葉であると一般には説明されるが、こうして名を持ちあらゆる条件を持って恁麼来しているアナタはそもそも（かく分節される以前）何処からやって来た何物（者）か、という根源的な問いを含むのではなからうか。少なくとも、愛する対象にたいしては、誰もがこの問いを無自覚のうちに蔵しているはずである。

また、この問いは根源的には自己自身への問いでもある。禅では「自己本来の面目」というのだが、名があり諸条件を

備え持つ自己ではなく、本来の自己であり、具体的に「父母未生以前の本来の自己」という問い方をすることもある。結局、朕兆未萌以前を問うのである。つまり天と地が造られる以前、「光よあれ！」の以前の自己という具合に徹底して分節以前を問うのである。先程、「薺」の句は「物の見えたる光」の展開のメカニズムに注目したものである、としたが、芭蕉の心の中に「什麼物ナズナ来」の問いが一瞬走ったにちがいないのである。それを「よく見れば」ということばに結んだのであり、「私意にかけて」見たのでもなく、「理屈」が感じられるというこの句についての解釈<sup>18</sup>は却って表面に惑わされて本質を読み取っていないと云わざるを得ない。あるいはまた、「身辺雑記的な囑目の句」<sup>19</sup>であるともしばしば評されているのに反して、むしろ、この句の背後に俳句論（詩論）さえ窺い知ることが出来るのである。

ちなみに、先に掲げた根本的な問い、つまり六祖慧能が発した「什麼物恁麼来」の問いに南嶽懷讓は、八年を経て初めて省あり、答え得たのが一「説似一物即不中：どんな言葉をもっても読むことは不可能です」であった。

## § いろは歌（雪山偈）とパンタ・レイ、そして「即非」の論理

前の論考では、論理的な展開上からは十分に意を尽くせなかったが、ここで更に芭蕉の二句と「いろは歌」との背後に立ち入って「読み」の目を向けてみたい。

いろは歌の成立については、釈迦が前世においてヒマラヤで修行していた際に得た四句（雪山偈＞涅槃経）：(A)諸行無常 是生滅法 (B)(即非 A)生滅滅意已 寂滅為樂 の47のかな文字による日本語訳であるとされるが、これは内容的に

18 井本農一、『芭蕉入門』、講談社学術文庫。

19 暉峻康高、『芭蕉の俳諧（下）』、中公新書。

は（釈迦とほぼ同時代の）古代ギリシャの哲学者ヘラクレイトスのことばと奇しくも対応していて興味深い。それは、「万物流転す」つまり「ひとは同じ流れに二度浸かることは無い」（Frag. 91）という人口に膾炙した、しかも誰もが知解できる言葉ではなく）—「(A)我々は同じ流れに入る而して(B)（即非 A）入らない。(A)我々は存在する而して(B)（即非 A）存在しない（生死がある）」（Frag. 12）<sup>20</sup>である。

いずれも A と B のいずれか一方の句のみに限れば、われわれの分別知で理解可能であり真理を読み取った表現であると納得できる。しかし、他方の句については言語としては理解できても、もう一方とは矛盾するので理解不可能である。このままでは我々の分別は納得することが出来ない、落ち着くことが出来ないのである。従って、この矛盾を打破するために、普通われわれは相変わらず分別知に依存して、例えば、“特別な修行を経ることによって一方を脱し他方に到るのである”と、読むことになるのである。

だがしかし、ヘラクレイトスの句では明らかに(A)と(B)とが「即」に成立すると説いている。釈迦の句についても（特別な修行を持ち込まずに）論理の次元においてのみ(A)即(B)の成立を主張していると云えよう。これは金剛般若経中に何度も繰り返されている、鈴木大拙が特に強調して有名になった即非の論理<sup>21</sup>なのであろうとほぼ断定してもよいのではなかろうか。

“即非の論理”は、『金剛経』では「A=A というのは、A=(即)非 A だから、A=A なのである」というパターンで頻出するのであるが<sup>22</sup>、われわれの分別知は専ら A=A という同一律

<sup>20</sup> これを単純化して言い換えれば、「諸行無常・生滅滅已」ということになるだろうか。

<sup>21</sup> 『金剛経の禅 禅への道』、春秋社、1991年。

<sup>22</sup> たとえば、「所言一切法者 即非一切法 是故名一切法」「莊嚴佛土者 即非莊嚴 是名莊嚴」等々。「即非の論理」は、表現に多少の変化はあるが、この経の中に概数で 27ヶ所に繰り返し唱えられている。

(principle of identity)に支配されている。善は善であり悪は悪である。生は生であり死は死である。これに対して即非の論理とは、レアリテ（真実在）のレベルでは、同一律  $A=A$  が成立するには、少なくとも背後に  $A=(\text{即})\text{非}A$  ということがある、というものである。もとより「即非」を持ち出すまでもなく、(A)万物流転（客観）を観察している(B)主観は常住の岸に腰を下ろして足を流れにつけている。「流転は流転である」という観察は「流転しない主観」によって成立する。「流転それ自体は流転しない」。これを結論するならば、絶対的にも相対的にも流転についての普遍的原理の成立は疑わしい—ということになる。しかるに人は同一律によって生きている、というのが『金剛（般若）経』に繰り返される即非の論理といわれるものであろう。言い換えれば、少なくとも同一律が成立するためには非同一律（即非の論理）が不可欠である、ということである。

あらためて芭蕉の句で確認すれば、雨の前・後や苔の色調の違いという同一律を原理とする分別(A)に及ぶ以前の無分別界を読むことで「古池」の句が生まれ、即非の無分別が自発自展して分別界に出んとするところを読んで「薺」の句となっている。

まず、西田哲学の純粹経験から判断や意味への展開について、或はまた芭蕉の句の成立のいきさつである分別界の手前の指示については、一種の時間軸が想定される。

これに対して、「いろは歌」「雪山偈」の場合は、前半と後半の間の論理矛盾を一般に解釈されるように修行という時間軸を採用して納得するか、純論理レベルで即非と解するか二つに分かれるところである。

しかしながら、ヘラクレイトスの哲学や金剛般若経の「即非の論理」は純粹に論理レベルで記述されている。いずれにしても、前二つのケースにも結局は「即非」が貫かれている

ことには相違が無い。「流水声裏不聞流水」という禅語があるが、流水と一体ならば流水の声は聞こえないはずである。ここに当然ながら、分別以前の即非の論理が貫通している。

## § 分別の牢獄の現実—究極的な問い、公案

われわれは、「読む」についてのこの論考のはじめから、「言語使い」としての人間存在の問題性の照準を分別知に合わせて論じている。原初の人間が禁を侵して分別の果実を食べ、この原罪をわれわれも背負わされている、と云っても、この問題を大上段に振りかざされれば、これは単なる「物語」に過ぎないのではないかと、誰しも思う。だが、「公案」に本気で取り組み、初めに無字の公案（「狗子仏性」）その他で例示した通り、具体的な経験として、手の施しようも無く、身動きひとつ出来ない「分別の牢獄」に閉じ込められている自分を見出さざるを得ない。一般には、実存的危機に際し、何らかの苦境に陥った場合も同様の事態（分別と言語の問題）に遭遇しているのだが、この同じ問題が根底に在ることに気付かずにいるのがふつうである。三条大地震の際の良寛のことは「災難に遭う時節には災難に遭うが宜しく候…」は、この問題に触れている。つまり、われわれは緊急の事態に直接することなく、災難と無事とを分別し、災難を災難と読んで身動きできず余計に苦しんでいるというのである。また、楠木正成（～1336）が圧倒的に不利とされる湊川の戦に赴く直前、当然のごとく死の不安に苦しみ、広巖寺の明極楚俊和尚に面談した折、「両頭俱截断 一劔倚天寒」と、生・死を分別する自らの頭（意識）をまず切断せよと喝破されている<sup>23</sup>。

『碧巖録』第四十則（「南泉一株花」）によれば、例えば、人は庭に一株の花を見て「美しい！」と感激するかもしれないが、すでに主観（見る私）・客観（対象）の分裂が生じ、そ

<sup>23</sup> 秋月龍珉、『一日一禅』、講談社学術文庫。

こには夢の中の世界と同じような錯覚、すなわち觀念の遊戯が生じている、というのである<sup>24</sup>。いわゆる感覺によって「読む」のであるが、花の色調といい姿形といい背景との関りといい、すでに分節器官によって分別されてしまっているのである。我々の言葉で云えば、「読み」に潜む問題の根本には気が付きたい、と結論できる。

『臨濟録』を残した臨濟義玄(-867)は、その「示衆」の最後を「説似一物即不中」という言葉で締めくくっているが、これは、前述のとおり、自己を問う根源的な「什麼物恁麼来」という六祖慧能の問いに対する南嶽懷讓の見解をそのまま援用したものであったが、臨濟は分別以前の什麼物についてさらに、「相逢うて相識らず、共に語って名を知らず」と他のところで述べている<sup>25</sup>。

究極のところ、我々の手持ちの道具では、真実在は捉えがたいのである。

## § 外国文学に見られる問題提起

三人の全く異なるタイプのフランスの詩人に登場してもらい、われわれの検討している「読み」の問題が文化・歴史・言語の違いを越えて、総ての人間に普遍的であることを更に確認したい。当然、外国の文学においても、只今こうしてわれわれが考究しているのと全く同じテーマが何らかの形で表現されているに違いないのである。

ひとは今世紀も幅広く活躍中の詩人 Y. ボヌフォワ(1923～)であるが、彼だけは後の二人と異なり、前の論考でもふれたとおり俳句にも造詣が深くおそらく禅にも関心があるに違

<sup>24</sup> この則は、「天地と我と同根、万物と我と一体」という『肇論』の中の句に心酔している弟子の陸亘大夫のいわば觀念の遊戯に対して師の南泉普願(748-834)が発したことば「時人見此一株花如夢相似」である。

<sup>25</sup> 『臨濟録』、岩波文庫、120頁。



いない。次に二十世紀半ばに活躍した詩人 J. シュペルヴィエル(1884~1960)、最後に十九世紀の早世の天才詩人ロートレアモン(1846-1870)である。

### 1. Y. ボヌフォワ (1923~) の場合

フランスの現代詩人イヴ・ボヌフォワの評論『ラヴェンナの墓』(1953)は、実在へ直接する試みであり、詩論『詩の行為と場所』(1959)は詩という行為とその向かう真実という場所についての考察であり、詩論『フランス詩と同一律』(1965)<sup>26</sup>は、諸言語の中でもとりわけ同一原理に貫かれているフランス語が詩的言語としての適性を有するであろうか、という基本的な問題提起から書き起こされている。詩的直感とそれを表現しようとする道具である言語との対面を中心問題としたのである。

俳句論でもある詩論『二(八)重の花、細道、雲』(1972)<sup>27</sup>は、『奥の細道』の那須黒羽を背景にした句「かさねとは八重撫子の名なるべし」(曾良)に注目し、馬に跨る芭蕉と手綱をとる弟子の後を追ってついてきたかさねという名の幼い女子の「現前」を、この句では、かさねという云わば花の名についての言語論へと故意に転じて見せた点に注目している。

彼の詩論に貫かれているキーワードは、「言葉ではほとんど説明することができない」とする「現前 (presence)」であり、それと、これを「読む」言語表現 (representation) との関りであることは云うまでもない。換言すれば、「現前」と「名 (観念・言語)」との一存在の二重性の不思議に注目する

<sup>26</sup> この三点 : « Les tombeaus de Ravenne », « L'acte et le lieu de la poésie », « La poésie française et le principe d'identité » in L'Improbable, Mercure de France, 1980.

<sup>27</sup> 注 10 参照。 «La fleur double, la sente étroite : la nuée » in La Nuage Rouge, Mercure de France, 1977. これについては、平井照敏『奥の細道入門』(永田書房、昭和 63 年)の中に「フランス詩人の奥の細道論」という論究あり。

のである。しかも、この句には、「名、言語」に目を向け「現前」から故意に目を逸らすことによって、かえって現前に直接せんとする戦略が伺われる。

ボヌフォワについては他の論考<sup>28</sup>で詳しく検討してきたのでこれ以上立ち入らないが、彼の「現前」は、敢えて云えば西田の（未だ主もなく客もない）「純粹経験」に相当し、これと言語との相克から詩文学が生まれるというのである。

文学はあくまでも現前を文字言句上に読まざるを得ない。禅は実在に直接せんとのみ目指すので、人が分別するという問題性を言語上に仮託しその限界を逆利用してこの問題性が如何に重篤であるかをまず気付かせんとするのが「公案」である。一般に詩歌は、ボヌフォワに見られるように、言語の問題性を自覚しやすいし、俳句は言葉の数を極限まで制限することでこの問題性に対処しようとしているようにも思われる。

## II. J. シュペルヴィエル (1884~1960) の場合

ところで、やはりフランスの現代詩人シュペルヴィエルは、禅との関わりはおそらく皆無であろうが、ほぼ同じように人間が分別知による言語使用であることの問題に正面から取り組んでいると断言してよいと思われる。南米ウルグァイで生まれ育ったシュペルヴィエルは、その自伝的な作品『泉に飲む』（1933）の中で次のように思い出を述懐している。

（引用 I）「私は数日前から草原にいた。そし

<sup>28</sup> 有吉豊太郎『詩人の神と現前』（筑波大学、1990年）、詩の行為と場所—希望と真実の方向へ』（同、1991年）、『ボヌフォワ：詩的直観と言語との出会い』（同、1995年）、『ボヌフォワ：同一原理の言語フランス語と詩的直観との出会い』（同、1996年）、『ボヌフォワ、詩的経験の論理』同1997年。『詩、名と現前—ボヌフォワの俳句論へ向けて』（同、2002年）、『ロジェ・ミュニエのボヌフォワ論』（同、2006年）、T. Ariyoshi, *Yves Bonnefoy et le Zen* (LezValenciennes no 23, 1997). *Yves Bonnefoy et le Haiku* (Revue des Sciences Humaines no.282, 2006).

て、今でもはっきりと思い出すが、気儘に馬を走らせることも出来たのに（中略）、無鉄砲なほど馬を駆っても、何の変化もみられないあの地平線の所為で、私にとって大草原（パンパ）は一種の牢獄の様相を呈してきたのであった。」<sup>29</sup>

以上は自伝作であるから詩人の実生活上の感懐であるが、また次に引用する『パンパの男』（1923）という物語においても、やはりこの遮るものの無い広大な草原を舞台に主人公は以下の通り述懐しており、我々が追究している人間存在についての新たな考察の方向性をを見せてくれる。

（引用 II）「私は、メーと羊の鳴く黄昏が悲哀に震える声でひとのこころを満たすそのような年齢ではなくなった。（中略）今や、未知の友が駅のホームで時計を見ながら私を待っていてくれる都市へ戻るときが来た。」<sup>30</sup>

これに続き語り手はこの主人公の苦悩を次のように明らかにする。

（引用 III）「この旅はグァナミルの中で荒原病（mal de désert）を重くこじらせるばかりであった。これには彼が大農場（エスタンシア）で生活するようになって長いこと苦しめられてきたのである。（中

<sup>29</sup> Boire à la source, éd. R.-A. Corrêa, 1933, p.88

<sup>30</sup> L'Homme de la pampa, nrf, 1923, p.31

略) 天気が荒れ気味の際など、グァナミルは地平線の狭い円環に頭を締め付けられるのを覚えるほどであった。」<sup>31</sup>

以上の自伝的作品と物語との両方に見られる共通する問題点を、(前提として人間一般に普遍化するならば)、次のように引き出すことが出来る。第一に、この我々の住む世界は、円環をなす地平線が一種の牢獄であり、頭を締め付ける程に極く狭くもあるということ。第二に、この(地平線内・牢獄内の)旅を終え、未知の友の待つ街へ戻るときが来たということ。

まずは、四季豊かな変化に富む自然環境における読みの問題提起と、上述の広大な荒原における読みの自覚の問題提起の仕方の違いに注目してみたい。

前者であれば、例えば『無門関』第十九則(「平常心是道」)にあるように<sup>32</sup>、真実在への道を問われ、道に是非分別の入る余地はない、分別理知を越えた平常心こそが道だとして、次の偈頌が述べられる：春有百花 秋有月 夏有涼風 冬有雪 若無閑事挂心頭 是人間好時節。

言語使いの人間存在は自我の本質としての分別をいかにして離れ、本来の自己の好時節に出逢えるか。これを云うのに四季豊かな自然のイメージを援用しているのが分かる。

しかるにシュペルヴィエルの場合は遮るもののない只一面の草原界である。

だが、興味深いのは、どんなに馬を走らせても達することの出来ない地平線の円環が頭を締め付ける程に狭い牢獄<sup>33</sup>で

---

<sup>31</sup> 同書、35頁。

<sup>32</sup> ここでは、禅の根本に立ち入るわけではないので、止むを得ず表面的な字義的理解にとどめておく。

<sup>33</sup> 『引力』*Gravitations* (1925)という詩集は、初めは『無壁』*San Mur*と題されている。

もあるというのである。この自覚は、空間についての自覚では決してなく、やはり人間存在についてのそれであることが分かる。こちらは哲学的ではあるが、ある意味で、無門関におけるのと同じテーマに触れていると云えよう。以下、これについて考察してみよう。

地平線は確かに目に見える（分別できる）。だがいくら追っても辿り着くことは出来ない。しかも、閉じた地平線の円環の中心には必ず自分が居る。これは、われわれは分別界に閉じ込められており、その中心に自我があるということの象徴的な現象である。詩人が「荒原病」と名付けるものは、いわば誰にでも潜んでいる実存的病いである。つまり我々は「地平線内存在」であり、分別の牢獄に閉じ込められた「無実の囚人<sup>34</sup>」である。従って主人公グァナミルは**未知の友**の元へと戻る決意をするのである。「未知の友」とは、我々のことばで云えば**即非**のことであろう。友（知己）は友（知己）であり未知は未知である、という同一律（分別）の牢獄を脱出するには**即非<sup>35</sup>**（未知の友）の助けが必要なのである。

これについては、実に興味深い証言がある。それは、詩人と極めて親密な評論家エティアンブルが引用 II の下線を引いた部分の表現を取り上げ、そのまま引用して「《私は、メーと羊の鳴く黄昏が悲哀に震える声でひとのこころを満たすそのような年齢ではなくなった》のような、わざとらしいイメージがなければ、（中略）また、**未知の友**などという相応しからぬ持って回った表現がなければ、シュペルヴィエルはこの作品の序文にある約束をまさに果たしている<sup>36</sup>」と、いわば条件付でこの作品の価値を肯定しているのである。

<sup>34</sup> 『無実の囚人』 *Le Forçat Innocent* (1933) と題する詩集はこのことを暗示している。

<sup>35</sup> 所言知己者 即非知己 是故名知己 知己（友）は知己（友）というは、知己（友）は即ち知己（友）に非ず（未知である）これをすなわち知己（友）という。

<sup>36</sup> Etiemble, *Supervielle*, Gallimard, 1960, p.69

この証言は、逆説的な意味で極めて貴重である。われわれが知る限りでは、この批評家がこの詩人について上記のような批判を他の作品についても下したことは皆無だからである。まず、これらの表現は、親友の批評家が気に懸けた程にいつもの詩人らしからぬ表現だった点に注目すべきであろう。我々に云わせれば、詩人が選んだ究極の戦略であるこの特殊な表現を使った「読み」に籠めた思いの深さは、禅的立場からすると十二分に察することができるのである。つまり、詩人は、地平線の閉ざされた内部世界のいわば分別取相の言語表現を故意にしてみせたのである。その上、これを打ち破るには未知の友（即非）のほかには無いと宣言しているのである。

残念ながらこの批評家エティアンブルには詩人の真意を読み取ることが出来なかったようである。或は、我々の問題意識はシュペルヴィエルのそれと軌を一にするが、この詩人をとりまく文学的状況も時代もいまだ熟していなかったのかもしれない。

かくして、「未知の友」は詩集『未知の友』（1934）としても実を結んでいる。その中の詩篇《明け渡す》を見てみよう。

しばし姿を消し  
景色に場所を明け渡すのだ  
園はあの大洪水の前のように美  
しくなるはずだ  
人間がいなければ  
サボテンはしょくぶつに戻る  
そして君の手には負えないもの  
に向かって根は伸び  
君は、目を瞑っても  
それを掴みそびれるだろう

草は君の夢想の及ばぬ外で伸びるに  
 まかせよ  
 そのとき君は初めて分かるのだ何事  
 が起こったのか

この詩篇は、言語使い人間の分別を離れよ、主・客の認識構造を一旦解体してみよ、そうすれば真実在が姿を見せるであろう、と詠んでいる。人間地平の円環の外に出れば世界は原初の園を取り戻すであろうと。認識主体として「同一律」という道具を持ち込むな、と。「人間がいなければ」とは、「読む」人間がいなければということである。

もう一篇、興味深い詩篇《秘密の海》<sup>37</sup>を取上げてみたい。

誰も見るものがなければ  
 海はもう海ではない  
 それは誰も私たちを見なければ  
 私たちとて同じこと  
 海にあるのはほかの魚ほかの波  
 それは海にとっての海  
 そしていまここで私がしているように  
 瞑黙する者にとっての海

これは、まるで『雲門広録』<sup>38</sup>にある「不悟時 山是山水 是水 悟了時 山不是山水不是水…」に想を得ているのではないかと思われる程に、目指す方向は一致している。

地平線内世界で我々は、分別によって客観（対象）も主観（私）も規定してしまっている。だが、地平線の外で無分別ならば、そのままで真実在が露になっているはずであろうと。

<sup>37</sup> *La Fable du Monde*、『世界の寓話』, 1938年。

<sup>38</sup> 雲門文偃(864-949)が書き残した語録。

地平線内では、海は海であり、私は私である。我々はそして世界は、分別によって仕分けられた名言のみの存在に過ぎないのであるか。このようにシュペルヴィエルの詩のテーマは分別に基づいた概念的認識の問題性を問うているといてよい。即ち、われわれの「読み」の背後に隠された問題性をである。

この詩篇もまた「場所を明け渡す」ことによって真実在（秘密の海）が、原初の園が、本来の自己が、「未知の友」が明らかになる、ということを唱えている。先に臨済のことば「相逢うて相識らず、共に語って名を知らず」を引用したが、これこそ地平線の牢獄の外でわれわれを待っているはずの「未知の友」である。大燈国師（宗峰妙超 1282-1336）もまたこの未知の友について、「億劫相別而須臾不離 尽日相對而刹那不對」と言い表している。

公式化するならば、人間存在を含め一切の存在は、什麼物（本来内外なしの實在・未知の友）が恁麼来（地平線内存在として）しているのである。さらに単純化すれば、如何なる非分節がこのように分節されたのか— が常に問われている。

ちなみに、これについては、禪は、始覚門・本覚門という二つの観点・立場を有している。何らかの努力（修行）をすれば、地平線の外に脱出することが出来るとするのが、前者の立場であり。そもそも地平線は視覚という分節器官がとらえた幻想にすぎないので、われわれは初めから本来の場にいるのだ、とするのが後者の立場である。

『旧約』的にいえば、何らかの努力（信仰）によって樂園に戻ることができる、とするか、はじめから一度だって樂園から出たことはない、ただそのことに気付いていないだけだ、とするかの立場の違いである。いずれにしろ、この問題自体は、言語使いとしての人間にはついてまわる問題ではある。

以上を通して、言語使い人間についての究極的な検討は禪



の中にあることは云うまでもないが、「禅」と呼ぶと否とに拘わらず同様の問題について同じ方向に向かって模索している他の文化も存在するのは当然といえは当然であろう。何らかの形で禅に触れたことのある詩人は無論のことだが、全く無縁であった詩人（J.シュペルヴィエル）もまた同様の問題に直面していることをわれわれは確認できた。

前述の如く、真実在（未知の友）への接近には皮肉なパラドックスを秘めている。臨済も云う如く、本来「探しん坊」である人間存在が「覓著すれば転た遠く、これを求むれば転た乖く。」<sup>39</sup>また、「求めざれば還って目前にあり」<sup>40</sup>となる。

この節の最後にもう一度確認しておくならば、この論究の冒頭に言及のみしておいた「無字の公案」ひとつとっても、もしこれに真剣にとりくむことになれば、シュペルヴィエルでなくとも、われわれの誰もがこの地平線の牢獄の囚人であることは少なくとも例外なしに自覚せざるを得ないはずである。

## § 読みとは翻訳である

「読み」に潜む根本問題は、以上見てきたように実在を分別し言語を通して「読む」ことの背後にある問題として色々な角度から検討してきた。これは、換言すれば、われわれは実在をそれぞれ各自の言葉で翻訳しているということに他ならない。

いわゆる読者の言語と同じ言語で表現された文学作品であっても、それを読む場合には、厳密には「じぶんのことば」で翻訳しているはずである。従って読む人によって理解の仕方がそれぞれ異なるのである。全く同じ理解をすることはありえない。外国語の同一作品をそれぞれの翻訳者が一字一句

<sup>39</sup> 『臨済録』、岩波書店、61頁。 .

<sup>40</sup> 同書、114頁。

変わることはない訳文を引き出すことが有り得ないことと、結局は同じことなのである。

われわれはこの章節に於いて、シュペルヴィエルの詩篇を引用した際、はじめから日本語で提示した。「読む」の根本問題からすれば、原典が国語であろうと外国語であろうと、「読む」ことは既に翻訳だからである。

ところで、翻訳をするには、具体的にはどのように訳すか、辞書にある通りの単語を割り当てるか、原語のひとつひとつの言葉の概念枠と翻訳語のそれとが一致するか否か、時代に即した訳語であるか否か、さらに語順の違いをどう処理するか、もちろん作品自体が目指す思想やムードを理解でき、それを他の言語に移すことが可能か否か、等々の諸問題があることは云うまでもない。

一般には「直訳」か「意識」かという問題に集約されるようである。いずれにしても翻訳の問題は技術論に終始するのが普通である。

しかし、学者・作家・批評家であり、東洋（特に中国）の文化にも通じた、二十世紀最大のルネサンス的知識人であるR.エティャンブルがシュペルヴィエルの作品の中のキーポイント（真実在の側からすればわれわれの言語表現はすべて、この批評家の云うとおり「わざとらしい、もってまわった、相応しくない表現である」ということ）を見抜くことができなかったこと、従ってこの詩人が具体的な形で人間にとっての根本問題を提起しているということにも気付いていない——このことは、同国語の間であっても「翻訳（読む）」がすでに失敗していると云わざるをない。

少なくとも「読む」に焦点を当てて論究しているわれわれには、このような「翻訳」の失敗だけは許されない。

次に、翻訳についての一つの問題提起として、先にあげた自伝作『泉に飲む』の中の一文の「読み」の具体例を提示し

たい。

詩人の母方の出身地ピレネーの麓の町の一つサン・ジャン・ピエ・ド・ポールを眼下に見下ろす山アラドイ峰の頂における懐感を記述したものである。(われわれはシュペルヴィエル論<sup>41</sup>を展開するつもりはないが、訳文の形式に関わる問題でもあるので簡潔に触れておきたい。) 詩人は南米モンテヴデオで生まれて間もなく両親に伴われてピレネーの麓のオロン・サント・マリィに帰郷。その際、事故で両親を亡くし、その後やはり南米に住む叔父夫婦に引き取られるまで、母方の祖母とやはりピレネーの麓の隣町で二歳まで過ごすことになる。

だが、従兄弟たちを兄弟として叔父おばを両親として育ったが、九歳のころ偶然に真実を知ることになり、以後、フランスに住んでいても四十歳を過ぎるまで故郷に足を踏み入れる勇気がなかったのである。そして今、祖母と過ごした町を眼下に見下ろしている。この文章は自伝作品の冒頭の章「ピレネー」の中の文章<sup>42</sup>である。

(試訳 A)

「私たち<sup>43</sup>はアラドイ山に登る。眼下の、バ  
 ッス・ナヴァールの昔の中心地であった街か  
 らのったりと立ち上る煙がこう告げている  
 ように思われる一忍耐(及び火)をもってす  
 れば何事もほぼ可能であり、絶望してしまう  
 (また希望を待む)理由も決してありはしな

<sup>41</sup> 有吉『シュペルヴィエルを読む―地平の彼方の詩人』駿河台出版、1998年。

<sup>42</sup> *Boire à la source*, éd. R.-A. Corrêa, 1933, p.24

<sup>43</sup> 事故で一挙に両親を亡くしたことも知らずに二年間の幼児期を過ごしたこの町に戻ってくるには、40年の年月を要したし、若く理性的な詩人 H. ミショーを伴って来たのである。これまで封印していた思いを抱えて、今その街を山の上から見下ろしている。

いと、また、おそらく、深く眠り込む（また  
覚めきる）理由もありはしないと。」

提示した日本語文は、原文にやや忠実に翻訳したつもりである。つまりふつうに読んだつもりである。だが、いま少し文化の違いに立ち入って解釈するならば、「忍耐」<sup>44</sup>と訳した言葉はイエスの受難<sup>45</sup>と語源は同じであり、受難最後のことば「エリ・エリ・レマ・サバクタニ、神よ神よどうして私を見棄てられたのですか」とも結びつくものである。これは、ごく幼くして両親を喪った詩人自らの受難を連想させ、更には、既に見てきたとおり、われわれの誰もが分別によって実在から見放され地平線の牢獄に閉じ込められていることをこの詩人が自覚してもいたこととも自ずから重ね合わされるようである。更にこれも既に触れた如く、良寛の「災難に遭う時節には災難に遭うが宜しく候」の言葉はドラマ性は欠けているものの、原理的にはこの詩人のみならず全人類の境涯とここに言う「忍耐（受難）」とは共に重なってくるのではなからうか。忍耐・受難・遭（災）難一と。

結局、この場合、日本語の忍耐（にんたい）という訳語の選択はピントはずれであり、原典に読まれている意味をほとんど把握していないと云わざるを得ない。ならば、いっそのこと良寛に仮託して彼に訳してもらおうと、つぎの試訳の方が却って適切ではないかとさえ思われる。

（すなわち、「はじめに」の節で言及したように莊子や白隱の説くところに<sup>46</sup>従って、分別センターから最も遠い位置に意識を措き、「間合い」を思い切って詰め、出来ることなら無くしてしまうような訳出、すなわち原典に秘められた宝をどうしたら引き出せるか、という読みこそいわゆる翻訳の担う

<sup>44</sup> patience

<sup>45</sup> passion

<sup>46</sup> 本論考の §はじめに を参照。

おおきな役割りの一つであろうと考えられるのである。)

(試訳 B)

荒土井山に登れば、眼下に下名和良国の  
 そのかみの洛陽ひろごり、懈げにたち燻る  
 煙のかく洩らすがごとくみゆ。災難に宜し  
 く遭うならば(また苦界の発明：火をもつ  
 てなすならば)煩惱即菩提のほかはなし。  
 過ぎたるを在りとくづほる理もなく(ゆく  
 すえを在りとたのむ)所以もなし。はた無  
 明長夜の眠りにおちる謂れなく(菩提の岸  
 に目覚める)因縁もなし。

われわれは翻訳の問題を通して「読み」の広がりや深まり  
 を検討してもいる。それは当然ながら限界があることは十分  
 承知した上での、実在に迫る挑戦でもある。言語世界にも歴史・文化の深みや幅がありそれを言語も担っているので、(辞書的訳語ではなく)これをできる限り活かすと、たとえば、  
 以上のような試訳になるのである。

これまでを簡単に振り返ってみよう。

われわれは、ことばを用いて思考している。言語という高度に優れた、しかも便利な道具でありながら、それは同時に分別知をもとに成立している。その言語で表現(re-present、再提示)されたものを読む場合、それを、さらに(広義の)自分のことばで「読む」、つまり自分のことばに「翻訳」する。いわば、解釈しているのである。

ここにいたるまで、原理的には、表現対象を翻訳する作業が既に何段階も進められている。この場合、あらためて「現実(リアリティ)というテキスト」を読むことの問題点が突きつけられていることに気付く。

この問題を、具体的に提示するため、さらにもう一人全く異質なタイプの詩人のテキストを「読んで（翻訳して）」みたい。

### III. ロートレアモン(1846-1870)の場合

この早世の詩人は、後にアンドレ・ブルトン(1896-1966)に発見されシュールレアリスムの始祖・先駆者となった。シュールレアリスムといえ、フロイトにより人間の無意識界が開発され、実在界の通路が広まり始めたことと関連している。この運動は自動記述法（オートマチズム）を開発し、いわば人間の分別からは自由な言語を生み出そうと試みた。この点は、われわれの論考においてもポイントとなるところである。過去における少なからぬ先駆者がこの運動の旗頭として掲げられたものの、次々に否定され最後まで残ったのがロートレアモンであったことは注目に価する。

まずは、問題点をできるだけ単純に絞るため、異なる言語間の翻訳の問題は表面に出さず、前の例に倣って同じ翻訳言語—日本語—間の違いを観察したい。

まず、以下に提示するのは、この場合も原典<sup>47</sup>からの引用はしないが、散文詩『マルドロールの歌』(1869)の一部であり、まず、あるフランス文学者が訳した、原典に忠実な日本語による翻訳 A である<sup>48</sup>。

(翻訳 A)

年老いた海原よ、おお、偉大な独身者よ、  
おまえが自分の粘液質の王国の厳かな孤独  
の中を駆けめぐる時、生まれながらの壮麗  
さを誇って当然だ、それに、おれがおまえ

---

<sup>47</sup> Lautréamont, *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1970, (Chant premier, strophe 9)

<sup>48</sup> 渡辺広士訳、『ロートレアモン全集』、思潮社、1968年、29頁。

にささげずにはにられない心からの賛辞も誇りとしてよい。おまえの悠揚迫まらぬ動き、至高の権力がおまえに恵み与えた属性の中でもつとも偉大な属性であるその悠長さのやわらかな発散に、うっとり揺られながら、お前は暗い神秘のただ中で、自らの永遠の力を静かに感受しながら、自分の気高い面（おもて）にたぐいない波をくまなくひろげる。波は短い間隔をおいて、平行してあいつぐ。一つの波が弱まると、すぐにもう一つが高まりながら、溶け合う泡の物憂いざわめきとともに追いつき、すべては泡だとわれわれに告げるのだ。（こんなふうに、人間という存在、生きた波も、一は他を追いながら単調に死んでいくのだ。だが、泡のざわめきは残さずに。）渡り鳥は波の上に信頼しきって憩い、翼の骨が空の巡礼を続けるためのいつもの生気を取り戻すまで、誇らかな優しさに満ちたその動きに身をゆだねる。人間の尊厳がおまえの尊厳の照り返しぐらいでも身に着けてくれたらいいのだが。おれはそう熱望しているが、この真剣な希いはおまえに取っても名誉なことだ。無限をかたどったおまえの精神的な偉大さは、哲学者の省察のように、女の愛のように、鳥の神々しい美しさのように、詩人の瞑想のように、はかり知れない。お前は夜よりも美しい。

次に提示するのは論者による試訳（翻訳 B）であり、上記

の翻訳とは、主に二点において異なる。第一点は、語順の問題であるが、基本的には、原文のフランス語と語順を一致させるようにつとめた。第二点は、できうる限り、原文のもつ淀むことのない一気に書かれたような、あらゆるシンタクスが入り混じった、スピード感ある、自動記述的な文章に対応し、あらゆるレベルの日本語を使ってみた。学問における「読み（翻訳）」は、ある意味で作者自身が気付いてさえいない秘められた宝をどう引き出すか、むしろ日本語という極めて異なる文化を担う言語だからこそ可能となる機（はたらき）を発揮すべきであろうかと思う。

## (翻訳 B)

こくおん                    けんこんただいちにん                    な  
古久遠の海原よ、乾坤只一人よ、独尊なる汝が  
不感無覚の国原を御自ら遊行するとき、げに誇れか  
   な                    はや                    ことほ  
し、うるはしの汝が本然と逸るころの吾が言祝  
ぎとを。心地よに身をゆらす悠然凜々しき風格は、  
   かみくだ  
至極の持ち前にて、神下せしものなるも、汝が繰  
り出だす、不可思議ぬばたまの黒闇の只中、はた莊  
   みなも  
嚴なる水面の、世に並びなき高波は、不滅の御力な  
   いほへなみ                    しきなみ  
るべしと偲ばるる。沖津波、五百重波、頻波につ  
   うわなみ  
らなりて、消ゆる間もなく、上波にこそ呑みこま  
   たつなみ  
れけり、立波のしくしく侘びしき泡音となりて碎  
   うたかた  
け散る、ものみなながら泡沫のごとと告げ報ら  
   みなわ                    いや  
す。(かくのごとく、水泡なす衆生もはた、弥つぎ  
   ひたみち                    うたかた                    け                    ね  
つぎと直道に果て逝けば、泡沫の消ぬ音もとど



むことなし。)
   
たびやど あゆ たゆ
  
 渡る鳥の旅宿る波の揺ぎは泰然と気高し、懈け
   
はがひ あまつ
  
 し羽交もゆくゆく常に戻れば、ひさかたの天津御
   
じんかん よそほし
  
 空に出で立たむ。願わくば、人間衆生装も汝
   
しうとく
  
 が際高の宿徳の似姿であらんことを。求めがまし
   
なほ ねぎごと
  
 くも、直きこの祈事ぞ、天晴れ御身の名を響か
   
みこころ けしき
  
 しめんことを。汝が浩然の御心は、無窮の気色
   
  
 にして、おぎろなきこと、賢者の智慮をつくすが
   
 ごとく、をんなの慈しみの深きがごとく、小鳥の
   
まばゆ
  
 神さびて目映きがごとく、歌詠みの物の見えたる
   
にほひ
  
 光迎ゆるがごとし。汝が綺羅の匂、ぬばたまの
   
  
 夜のふけゆくにまされり。

この散文詩は、主人公マルドロールが語るという形式をとっているのであるが、勿論ここに引用した箇所も彼が大海に向かって讃辞をもって呼びかけている。マルドロールという名前の音綴はただちにマル（病）ドロール（曙光の）を連想させるもので、この主人公の「意識（の光）の病」を予測させ、作品全体の雰囲気は、まさにこの通りである。われわれはここにも、先にとりあげたシュペルヴィエルの「荒原病」(マル・ド・デゼール)を思い出さざるを得ない。いずれも一言で云えば実存の病である。一方は同一律の分別意識がつくりだした幻にすぎない牢獄に閉じ込められて身動きできない自我の病であった。換言すれば主観（認識主体）・客観（認識対象）の分裂構造の問題に気付き、幻想の客観（地平線）に縛られ身動きできない状況を脱する動

きとしての詩行為となっている。後者の方は、主観（認識主体）を強く打ち出すことで打ち返される客観（認識対象）からの強い反動を活力として、創造行為そのものが、神に抗して詩人自らの存在と創造権をさえ主張するほどの動きとなっている。前者が静なら後者は破壊的な動である。両者まったく対蹠的な動きをしながら、予想外にも同一地点に向かっているのが伺える。

以下に、論者の試訳について特に注意を要する箇所について簡単に説明しておく——とくに、強い自我をもった主人公が呼びかける大海という存在を、或は、海を通して存在というものをどのように把握しているかは、この作品を「読む」ことにおいて重要なポイントだからである。

一、「年老いた海原よ、おお、偉大な独身者よ」（渡辺訳）の箇所に相当する論者の試訳については、（イ）老若の時間的尺度を越えた絶対的「老」と、（ロ）やはり大小の尺度を越えた絶対的な大（例えば仏典に云う「摩訶」のように）という意味で、（ハ）また「宇宙に双日なし」と同じ意味で、また「天上天下唯我独尊」という各存在の唯一性を「読み込んで」——「万古久遠の海原よ、乾坤只一人よ…」という日本語に訳した。幻にほかならない地平線を打ち破る存在は万古久遠の乾坤只一人だからである。

二、「おまえが自分の粘液質の王国の厳かな孤独の中を駆けめぐる時」／「独尊なる汝が不感無覚の国原を御自ら遊行するとき」——について、（イ）下線部「粘液質の」（渡辺訳）に関しては、この原語<sup>49</sup>の「冷静な」の概念を採用して「不感無覚の」とした。

<sup>49</sup> 原典では”flegmatique” 仏和辞書の訳語では、①【医、心】（古）粘液質の ②冷静な、冷淡な（『スタンダード仏和辞典』）とある。

三、「無限をかたどったおまえの精神的な偉大さは、哲学者の省察のように、女の愛のように、鳥の神々しい美しさのように、詩人の瞑想のように、はかり知れない。お前は夜よりも美しい」／「汝が浩然の御心は、無窮の気色にして、おぎろなきこと、賢者の智慮をつくすがごとく、をんなの慈しみの深さがごとく、小鳥の神さびて目映きがごとく、歌詠みの物の見えたる光迎ゆるがごとし。汝が綺羅の匂、ぬばたまの夜のふけゆくにまされり。」(イ)ここに用いられている比喻を単なる修辞であるとは受け取らなかった。存在間の壁を越えて通低する一体として実在界に迫ろうとしているので、特に「詩人」については芭蕉に登場してもらって「物の見えたる光…」とした。

また、以下に、内容的に注目すべき重要な点に触れておく――

一、波立ちと現れては消える泡の描写は、鴨長明の『方丈記』(1212)の書き出しの諸行無常・万物流転を表現している部分を彷彿させる。

「ゆく河の流れは絶えずしてしかも本の水  
にあらず、よどみに浮かぶうたかたはかつ消  
えかつ結びて久しくとどまることなし…」

マルドローは云う：人の生き死にもまたこの泡沫そのものであり、むしろ泡沫がくだけるほどの音も立てずに消えてゆく、と。神に抗して強く自己主張するこの主人公も諸行無常の自覚はあるようである。

二、さらに、一見したところ気付きたいが極めて重要な箇

所がある。いわば「無常」の描写につづく渡り鳥についての描写—「渡り鳥は波の上に信頼しきって憩い…」—についてである。無常を象徴する波と泡が描かれ、人間の生死も跡形も残さず無常の流れに消えていくと提示した直後、この無常の波の上に浮かんでむしろその身を休めているのが渡り鳥である。つまりこの鳥は無常と一体化している。渡り鳥は存在の自由なあり方、(陸亘大夫<sup>50</sup>のいわば觀念の遊戯ではなく)「天地と同根、万物と一体」である鳥を詩人(或はマルドロール)の側からでなく、鳥自らの側において把握し得ている。つまり、『雪山偈』の後半部「生滅滅已・寂滅為樂」を具体的描写によって見事に表現し得ていると云わなければならない。この箇所をシュペルヴィエルに云わせれば、「誰も見る者がなければ、波はもはや波ではない…」と読むところである。このくだりを金剛經の論理でいえば、即非によって、「波は波というは、波は即非波である、これを波という」となろう。翻って、諸行無常としか「読む」ことができなかつた鴨長明は、人間地平の囚人にただ甘んじているだけだったのであろうか、残念ながら、『方丈記』にはそれ以上の問題提起は見当たらないようである。

## § おわりに

現象世界と言語分節とは寸分違わずぴたりと対応しているわけではない。もとよりそれぞれの現象に本質があるわけでもない。だが、図式的に云えば、「読み」は、既成の言語に引きずられるか、純粹経験いわば分別の手前で言語を模索するかの二点に尽きる。だが、問題はそのように単純ではなく、われわれには言語という引力圏から出ることが極めて困難なのである。それは分別から自由でないことと軌を一にしている。

<sup>50</sup> 注 24 参照。

われわれは、外国語を日本語で「読む」いわゆる「翻訳」を二通りづつ例示した。普通の現代日本語と古語をまじえた日本語とで。この試みは、たとえば日本の古典を現代日本語で読むことと原理的には相違はない。つまり現代日本語に「翻訳して読む」のである。畢竟、この原理は現代日本語で書かれたテキストを読む場合に於いてもなんら変わりはない。つまり、「読む」の背後には、「読む人が翻訳する」がかならずあるのである。

「読む」は、「自分」という主観領域（地平線内）の住民（無実の囚人）にして「分別知」に基づく「分節道具」である言語使いとしての人間の宿命である。

そこで知恵を絞って出てきたもう一つの「読む」が「素（音）読」であろう。国語であれ外国語であれ、原典に出来るだけ近いところで読む方法である。あるいは更に、原典の作者の分別の手前で「読む」ということさえ有り得る。つまり「素読」には、作者が気付いていないものに近づく可能性さえ含んでいなくはない。他の活動に於いては「形稽古」（或は得物の「素振り」）が「素読」に相当する。これは具体的な言語行為（文学）に限らずあらゆる人間的な活動において、実在に最も近い地点に近づく一つの道であると云ってよからうか。

そうして徹底的な「素読」を経て新たに自らの言葉に翻訳するという事も当然あり得る。

この具体的な活動の原点は禅文化にあると云うことができるが、同じ志向性を、既に見たとおりシュペルヴィエルの詩篇の中のことば、「人間がいなければ…」「誰も見るものがなければ…」の中にも、またロートレアモンの描く波の上に浮かぶ渡り鳥の地点にも確認できるのである。

われわれは分別の領域で、地平線の内側で物事の実体化・意味付け・価値付けを行っている。それが「読む」の実態で

ある。だが、他方で人は地平線の内で答えることの出来ない問いを持ってしまった。単純化すれば、(現象ならぬ)「真実在」とは何か、(自分ならぬ)「本来の自己」とは何か。これを「原事実」と云おうが「純粹経験」と云おうが、「物の見えたる光」と云おうが、「もし人間がいなければ(の地点)」と云おうが、無常・生死の波に寧ろ安らいでいる渡り鳥のいる地点と云おうが、文学に限定してもこの地点に向かってわれわれは歩いている。

辞書的な訳語や規範的な文法範疇の中で読むのではなく、存在の本来の場で(地平線内存在が如何にすれば「未知の友」に会うことができるかという問題意識を持って)読む「主体的読み」ともわれわれは主張した。これが外国文学であろうと自国の文学であろうと言語・文化の違いを越えて出逢う地点ではなからうか。

「読み」を子供の遊びを通して見れば、分別知をもってこちらから赴く読みは(A)「隠れん(探しん)坊遊び」に相当する。あちら(真実在の方)からやって来るのを迎える読みは(B)「イナイイナイ・バツ遊び」に相当する。芭蕉の薺の句についての多くの研究者の評は、いわば「隠れん坊遊び」の中にこの句を類別していることになる。しかし、幾度となく繰り返し言及してきた通り、われわれの観察に拠れば、薺の句はこの二つの遊びの構造をさえ読み込んでいて、(C)「ダルマさんが転んだ」遊びつまり詩学(「物の見えたるひかり、いまだ心にきえざる中にいひとむべし」等々)さえもこの句の中に秘している。

この句は純粹経験の事実つまり同時現成に対する驚きを「読んでいる」のであるから、「読み」を追究しているわれわれには、この句の背後に、薺の方も同時に詠んだにちがいない――

“よく見れば芭蕉ほうける軒端かな”

—— のような句が読み込まれているのに気付かざるを得ないのである。

また、このことに関連しては、「隠れん（探しん）坊遊び」のみに興じている自らに気付いて、イナイイナイ・バツと現れる「未知の友」に出会いたいと願うシュペルヴィエルを「読む」ことができた。この詩人は、その決意と未来に向かっての見取り図を、引用 I～引用 III<sup>51</sup>の文章で表明している。同じことをより人生全般に亘る総括として、われわれが二つの試訳で示した（ピレネーの麓の街を見下ろしながらの感懐）<sup>52</sup>の文章で表明している。

ロートレアモンは、あくまで(A)の遊びを貫く態度を変えず、言語使い人間というより、あたかも言語それ自体となって神への挑戦状を突きつけた。「素読」という読みの方法は、上記の(A)的読みの問題性を避け(B)的読みに近づこうとする究極的戦略であるが、ロートレアモンを「読む」には逆に徹底的な素読が求められるのは、むしろ、この詩人の中に (A)／(B) の対立が無いからであろう。彼の海を讃えるくだりの文の試訳はいまだ不十分ながら素読を繰り返した結果、敢えて日本語で読み直してみたものである。「素読」の結果、単調にして平板な書字であるアルファベットに影響された「読み」ではなく、その背後の立体性や深み（言語使い人間としての共通の問題意識）を日本語の持つ歴史の厚み、言語的特性である書字の複雑さ音訓の使い分けなども駆使して「読む」ことを原典自体が求めているからである。

雪山童子（前生の釈迦）が雪山偈前半二句（諸行無常・是生滅法）を解（知読）したが、後半二句（生滅滅已・寂滅為

<sup>51</sup> 本論考 §シュペルヴィエルの場合 参照。

<sup>52</sup> 本論考 §読みとは翻訳である一の試訳 A 及び .試訳 B 参照。

樂)を知る(身読する)為には自らの命と引き換えにしてもいいと決断した(と云い伝えられている)のは、シュペルヴィエルの例で云えば、地平線内の囚人である自らに気づいたからではなからうか。前半二句だけならば言語使い人間の地平線内の「読み」であり、後半二句が加わって初めて人間以前(地平線外)も人間の領域であることの極めて重要な示唆である。

以上、「読む」ということは、結局は、広義の(はじめに述べた如く——文学に限らず、広く現実というテキストとしての)原典を自分の言葉に翻訳することに他ならない。これは、単なる技術でも知識でもなく、我々が自覚すると否とに拘わらず自ずから抱えているレアリテについての共通の問いの地点で、原典の側と読む側とが共に出会うということである。レアリテの直接的翻訳の場合、雪山偈にしても即非にしても、われわれの分別を介入させる限りでは容易には読み取りがたい。しかしながら、あらゆる種類の原典の背後にはこの(レアリテの)直接的翻訳を目指している動きを確認することができた。