

政大日本研究

第八號

【特別寄稿】

1. 俳句と禅 —テキストの読み—..... 有吉豊太郎 (1)
 2. 理工系大学生向け日本語教材作りの実践と思考
—『現代実用日語』のシリーズ教材を中心に— 張 威 (27)
-
3. 変化構文における「<動名詞>ニ/トナル」の一考察
—統語的特性と語用論の観点から— 蘇文郎 (41)
 4. 「A-い」と「A-くの」の名詞修飾用法の特徴..... 王淑琴 (69)
-

2011 年 1 月

國立政治大學日本語文學系

政大日本研究

第八號

【目錄】

【特別寄稿】

1. 俳句と禅 —テキストの読み— 有吉豊太郎 (1)
2. 理工系大学生向け日本語教材作りの実践と思考
—『現代実用日語』のシリーズ教材を中心に— 張 威 (27)

-
3. 変化構文における「＜動名詞＞ニ/トナル」の一考察
—統語的特性と語用論の観点から— 蘇文郎 (41)
 4. 「A-い」と「A-くの」の名詞修飾用法の特徴 王淑琴 (69)
-

2011 年 1 月

國立政治大學日本語文學系

CHENGCHI JOURNAL OF JAPANESE STUDIES

Volume 8

January 2011

【a special contribution】

- 1. Haiku and Zen –Interpretation of textAriyoshi, Toyotaro (1)**
 - 2. Practice and feedback of developing Japanese Language
teaching materials for college students of science and
technology - Focus on the texts of “Modern Practical
Japanese” series -Wei Zhang (27)**
-
- 3. A Study of Deverbal Nouns in change-of-state sentences of
Japanese -from the viewpoints of Syntax and Pragmatics-
..... Wen-Lang Soo (41)**
 - 4. Noun modification of “A-i” and “A-kuno” Shu-Chin Wang (69)**
-

**Department of Japanese
National Chengchi University**

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、いわば人間の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禪から見ると、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「禪」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

* 日本 筑波大学名誉教授

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 政治大学文学部
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）で答えようとするとき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、俳句を禪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 Bouddhism*(London, 1927-1934)に感銘をうけて以来、大拙の信奉者となり、俳句と禪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「俳句と禪」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. 『禪と日本文化』岩波新書、昭和十五年-1940、北川桃雄訳) 第7章で「禪と俳句」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、「俳句と禪」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、「〇〇と禪」という風に「と」を挿んで禪と並立した〇〇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禪がある(呼吸よりも身近に)といえるからである。

では、禪とは何か、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、「禪は、と云った途端に、それは禪ではない」、「禪は禪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(禪・俳句)。

ブライスの禪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年から京城の臨済宗妙心寺別院で座禅を始めている。ブライスはその著書『禪と英文学』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「まるで禅問答のようだ」——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」を疑っている禅のことを「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、此处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。挨も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らう。

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はいか、知的な立場で答えようとするとな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うことは何なのか。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」の意ととる。

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になる。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=有_レ百花秋=有_レ月 夏=有_レ涼風冬=有_レ雪 若_レ無_レ閑事_レ挂_レ
心頭=便_レ是_レ人間_レ好時節

・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。

色は匂へど散りぬるを　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、涅槃經（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——といている。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、禅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因っている。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事例提示である、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